

آشنایی با کتاب مکاسب

در رابطه با مباحث کتاب مکاسب باید گفت که این کتاب به سه بخش تقسیم می‌شود:

بخش اول مکاسب محرمه: در این بخش از انواع و اقسام کسب‌های حرام بحث می‌شود.

بخش دوم کتاب بیع: در این بخش از حقیقت بیع، انواع، شروط و احکام آن بحث می‌شود.

بخش سوم کتاب خیارات: در این بخش از تعریف خیارات، انواع و احکام آن و . . . بحث می‌شود.

مطالب بسیاری نیز در لابه لای این سه بخش مطرح خواهد شد.

بحث ما در مورد بخش اول کتاب یعنی مکاسب محرمه می‌باشد.

در این بخش شیخ انصاری (ره) به بیان انواع اکتساب حرام پرداخته و در مجموع پنج قسم از اقسام اکتساب حرام را بر می‌شمارد.^۱ این پنج قسم عبارتند از:

قسم اول: کسب به وسیله اشیائی که عین نجس هستند. در این نوع از مکاسب محرمه هشت مسئله مطرح می‌شود که عبارتند از:

۱. خرید و فروش بول حیوان حرام گوشت.

۲. خرید و فروش مدفوع حیوانات.

۳. خرید و فروش خون.

۴. خرید و فروش منی.

۵. خرید و فروش میتة (میتة عبارت است از حیوانی که مرده و تذکیه نشده است).

۶. خرید و فروش سگ ولگرد و خنزیر.

۷. خرید و فروش خمر و هر مایع مسکر و فقاع.

۸. خرید و فروش اعیان متنجسه‌ای که قابلیت طهارت ندارند.

البته بعد از این هشت مسئله، موارد استثناء نیز مطرح خواهد شد.

قسم دوم: عبارت است از آنچه که تکسب به آن، به جهت حرام بودن آنچه از آن‌ها قصد شده حرام می‌باشد.

مانند خرید و فروش بُت، آلات قمار، صلیب، آلات لهو، پول‌های جعلی یا فروش انگور برای ساختن شراب.

قسم سوم: عبارت است از کسب بوسیله چیزهایی که دارای منفعت محله مقصوده عقلائیة نیستند و منفعت قابل توجهی ندارند. مانند معامله حشرات که در جای خود توضیح داده خواهد شد.

قسم چهارم: عبارت است از کسب بوسیله کارهایی که فی نفسه حرامند مثل تدلیس ماشطه، تشبیب، تزئین الرجل بما یختص بالنساء، تصویر ذوات الارواح، رشوه، سحر، غش، تطفیف و . . . که توضیح هر یک خواهد آمد.

^۱ بیشتر بدانیم: از آنجا که حرمت گاهی تکلیفی است (یعنی عمل حرامی انجام گرفته است) و گاهی وضعی است (یعنی عمل فاسد بوده و بر آن مترتب نمی‌گردد) لذا گاهی معامله فقط حرمت تکلیفی دارد مثل معامله به هنگام نماز جمعه در زمان پیامبر (ص) و گاهی معامله فقط حرمت وضعی دارد مانند معامله غرری (لیس نفس التکسب بحرام تکلیفا) و گاهی هم حرمت وضعی و هم حرمت تکلیفی دارد مثل بیع خمر (المواهب فی تحریر احکام المکاسب - آیت الله سبحانی ص ۳۷).

قسم پنجم: عبارت است از کسب بوسیله اعمالی مانند نماز که انجام آن‌ها بر انسان واجب است.

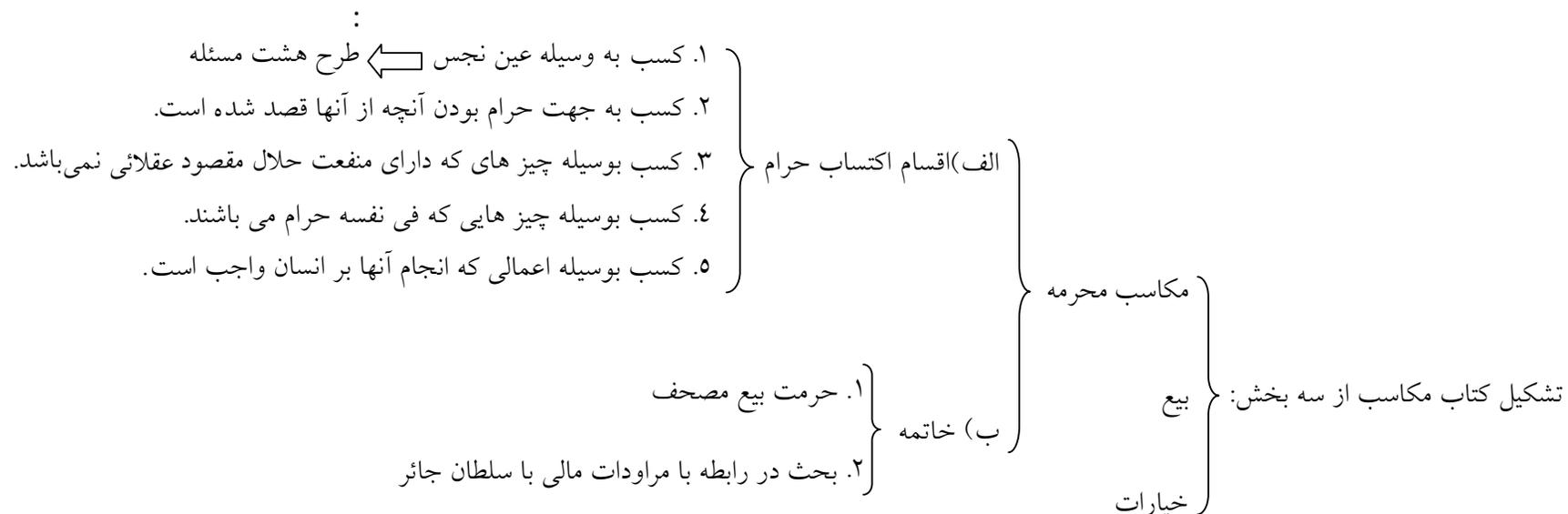
جناب شیخ انصاری (ره) بعد از ذکر این پنج قسم، خاتمه‌ای را ذکر و در آن به ارائه دو بحث می‌پردازند:

۱. حرمت بیع مصحف.

۲. مباحثی مربوط به مراودات مالی با سلطان جائز. مثلاً آیا گرفتن جایزه از سلطان جائز است؟ اگر سلطان جائز به

ناحق مالیاتی را از مردم گرفت، می‌توان در مقابل انجام کار برای سلطان آن، مالیات را از سلطان گرفت؟ و...

Sc01 ۰۷:۲۷



آشنایی با حواشی و شرح‌های کتاب مکاسب

در رابطه با کتاب‌ها و حواشی و شرح‌هایی که در مورد کتاب «مکاسب» نوشته شده است، باید گفت در این زمینه کتاب‌های زیادی نگاشته شده است که به بعضی از آنها اشاره می‌گردد:

۱. کتاب «هدایة الطالب الی اسرار المکاسب» تألیف حاج میرزا فتاح شهیدی تبریزی (ره).
 ۲. «ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب» تألیف حضرت آیت الله العظمی حاج شیخ جواد تبریزی (ره).
 ۳. «حاشیه مکاسب» مرحوم سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (ره) (صاحب کتاب عروة الوثقی).
 ۴. «حاشیه مکاسب» تألیف مرحوم حاج میرزا علی ایروانی غروی (ره).
 ۵. «حاشیه مکاسب» تألیف مرحوم محمد تقی شیرازی معروف به میرزای شیرازی (ره).
 ۶. «غایة الآمال فی حاشیه المکاسب» تألیف مرحوم محمد حسن مامقانی (ره).
 ۷. «نهاية المقال فی تکملة غایة الآمال» تألیف مرحوم شیخ عبدالله مامقانی (ره).^۱
- علاوه بر اینها، بعضی از تقریرات دروس خارج فقه نیز بر پایه مکاسب تبیین شده‌اند مانند کتاب «مصباح الفقاهه» مرحوم آیت الله العظمی خوئی (ره).^۲

معناوی لغوی مکاسب

در رابطه با معنای مکاسب باید گفت:

در مورد معنای مکاسب دو احتمال داده می‌شود:

۱. مکاسب جمع مکسَب (مصدر میمی) به معنای کسب و اکتساب است.
۲. مراد از مکسب عبارت است از کالایی که به وسیله او کسب می‌شود (وسیله کسب) که این، هم بر عوض صادق است هم بر معوض.^۳

علت نام گذاری کتاب مکاسب

در رابطه با علت نام‌گذاری این کتاب به مکاسب باید گفت:

مسائل مربوط به معاملات را بعضی تحت عنوان «مکاسب» و بعضی تحت عنوان «متاجر» مطرح کرده‌اند، اما اینکه کدام یک از این دو مناسب‌تر می‌باشد؟

^۱ بیشتر بدانیم: علاوه بر کتابهایی که ذکر شده کتب فراوان دیگری نیز به عربی یا فارسی در تبیین مطالب مرحوم شیخ انصاری (ره) به رشته تحریر درآمده است که در عربی می‌توان به کتاب ایصال الطالب از سید محمد شیرازی و در فارسی شرح مکاسب حجت الاسلام و المسلمین علی محمدی خراسانی و در محضر شیخ انصاری از حجت الاسلام و المسلمین فخار طوسی که تقریرات درس حضرت آیت الله پایانی را نگاشته‌اند، اشاره نمود.

^۲ بیشتر بدانیم: از جمله کتب دیگر در این زمینه عبارتند از کتاب «مکاسب محرمة» حضرت امام خمینی (ره) و کتاب «المواهب فی تحریر احکام المکاسب» از آیت الله سبحانی و... .

^۳ بیشتر بدانیم: احتمال سومی هم در اینجا داده می‌شود و آن اینکه مکسب اسم مکان به معنای محل کسب و کار باشد، که البته احتمال سوم در اینجا مراد نمی‌باشد.

مرحوم تبریزی می فرماید: نام گذاری این کتاب به «مکاسب» بهتر از نام گذاری آن به «متاجر» است چون متاجر از تجارت است (تجارت؛ یا مصدر دوم برای فعل «تَجَرَ» و یا اسم مصدر می باشد) و معنای تجارت؛ بیع و شراء به جهت سودآوری است و در عرف به کسی تاجر می گویند که حرفه او خرید و فروش و تحصیل سود باشد اما به کسی که هدف او از خرید و فروش سودآوری نباشد در عرف تاجر گفته نمی شود.

پس هر خرید و فروشی تجارت نیست تا چه رسد به غیر خرید و فروش؛ مانند کسب مال بوسیله انجام بعضی از کارها همانند اجیر کردن کارگر برای تعمیر خانه که اصلاً خرید و فروش نیست تا عنوان تجارت بر آن صدق کند، به خلاف مکاسب که اعم است از این که بیع باشد یا نباشد، و آن بیع هم به غرض سودآوری باشد یا به غرض سودآوری نباشد.

نتیجه آنکه به جهت گستردگی کلمه «مکاسب» نام گذاری کتاب به مکاسب بهتر از متاجر می باشد.^۱
بعد از تبیین سه نکته ای که ارائه شد به متن مکاسب می پردازیم.

SCO۲: ۱۳:۳۸

روایت تحف العقول از دیدگاه شیخ انصاری

شیخ انصاری (ره) در ابتدا مباحث خود، چهار روایت را ذکر می نماید:

۱. روایتی از حسن بن علی بن شعبه از کتاب تحف العقول.

۲. روایتی از کتاب فقه الرضا که منسوب به امام رضا (ع) می باشد.

۳. روایتی از دعائم الاسلام از امام صادق (علیه الصلاة و السلام).

۴. روایتی از نبی گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله).

روایت اول:

اگر چه این روایت که در وسائل و حدائق آمده، از کتاب تحف العقول نقل شده است؛ اما مطالب این روایت در تحف العقول بیش از آنچه در «وسائل الشیعه» و «حدائق» آمده، می باشد.

شیخ انصاری در رابطه با این روایت (و سایر روایات) می فرماید:

ما می توانیم از این روایات؛ قواعد کلی در رابطه با مکاسب، استخراج و استنباط کنیم؛ که این ضوابط کلی، ملاک حلیت و حرمت را برای ما مشخص می کند.

ظاهر این کلام آن است که شیخ انصاری این روایات را معتبر دانسته و به آنها عمل می کند.^۲

روایت تحف العقول از دیدگاه برخی از بزرگان

مرحوم سید محمد کاظم یزدی در رابطه با روایت اول به چند نکته اشاره می کنند:

^۱ ارشاد الطالب ج ۱ ص ۵

^۲ بیشتر بدانیم: ممکن است گفته شود: از آنجا که شیخ انصاری در هر مسئله برای اثبات به ادله گوناگون تمسک می کند، ذکر این اخبار که در مقام بیان ضابطه برای معاملات است، تنها به جهت تیمن و برکت باشد، و دلیلی بر اعتبار آنها در نزد شیخ انصاری نمی باشد. (ایصال الطالب، ج ۱، ص ۴)

نکته اول: اگر چه آنچه در وسائل و حدائق آمده است با آنچه در تحف العقول آمده، تفاوت‌هایی دارد ولی این تفاوت‌ها موجب تغییر در معنا نمی‌گردد (ظاهراً صاحب وسائل و حدائق روایت را تهذیب و خلاصه کرده‌اند).

نکته دوم: با توجه به اغتشاشی که در روایت وجود دارد بعید است که این عبارات از امام معصوم (ع) صادر شده باشد بلکه راوی، اصل روایت را شنیده و آن را نقل به معنا کرده است.

نکته سوم: این روایت مرسله است^۱ یعنی حسن بن علی بن شعبه صاحب کتاب تحف العقول روایت را بدون ذکر سند از امام صادق (ع) نقل کرده است، با آن که فاصله زمانی زیادی بین آن‌ها وجود دارد.

نکته چهارم: این روایت مرسله، جابر ندارد چون عمل مشهور در صورتی می‌تواند جابر ضعف روایت باشد که این روایت بین علمای قدیم (نه بین متأخرین) مشهور باشد در حالی که این روایت تنها بین متأخرین مشهور است.^۲

نکته پنجم: با توجه به آنکه مضامین این روایت مطابق با قواعد است و اماراتی از صدق هم در آن وجود دارد لذا هیچ اشکالی در عمل کردن به روایت نیست.

مرحوم آیت الله خوئی در مورد این روایت^۳ می‌فرماید:

اولاً: روایت دارای مشکلاتی همچون غموض (پیچیدگی)، تعقید، اضطراب، تکرار جمل و تکرار الفاظ می‌باشد. مشتمل بر احکامی است که هیچ کس از فقه‌های شیعه یا فقهای اهل تسنن به آن فتوا نداده است لذا عمل کردن به این روایت کار مشکلی است. در نسخه تحف العقول جملاتی هست که آن جملات در وسائل و حدائق نیست و این تغییرات، معنا را تغییر می‌دهد.

ثانیاً: اگر چه این روایت یک سری ضوابط کلی و قواعد کبروی در رابطه با معایش عباد را ارائه می‌کند اما به خاطر ضعف در روایت، شایسته عمل و بیان آن در ابتدا کتاب نمی‌باشد. لذا باید در هر باب و هر مسئله روایت خاص و یا دلیل عام داشته باشیم؛ لذا به سه دلیل نمی‌توانیم این روایت را مستند قرار بدهیم:

دلیل اول: گرچه راوی این روایت شخصیت جلیل‌القدر و رفیع‌الشأنی است و از سوئی دیگر کتاب مملو از ذرر و یوایت هست (و از همین رو این کتاب مورد اعتماد اصحاب است) اما صاحب کتاب روایت آن را بدون ذکر سند (مرسله) ذکر کرده است لذا مشمول ادله حجیت خبر واحد نمی‌شود.

اشکال: اگر چه این روایت مرسل است و لکن چون مشهور به این روایت عمل کرده‌اند ضعف آن جبران می‌شود و می‌توان به آن استناد کرد.

^۱ بیشتر بدانیم: اصطلاح مرسل به حدیثی گفته می‌شود که تمام یا بعضی از روایات واقع در سند حذف شده باشند مانند اکثر مرسلات کتاب من لایحضره الفقیه مانند این روایت: سئل الصادق (ع) عن قول الله عز وجل: «قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم» کاربرد دیگر این اصطلاح در صورتی است که شخصی که امام معصوم را درک نکرده از امام مستقیماً و بدون واسطه نقل روایت کند مانند روایت حسن ابن محبوب (متولد سال ۱۴۹) از امام صادق (ع) که در سال ۱۴۸ شهید شده اند. (المدخل الی علم الرجال و الدرایة حسینیة قزوینی ص ۲۱۰ و ۲۰۹)

^۲ بیشتر بدانیم: حضرت امام نیز در کتاب مکاسب محرمة خود جلد ۱ ص ۹ می‌فرماید: ادعای جبران سند روایت به عمل مشهور درست نیست؛ زیرا عمل اصحاب با استناد به این روایت محرز نیست.

^۳ الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۷ به بعد.

جواب: این توهم از یک صغری و کبری فاسد تشکیل شده است:

صغری: مشهور به این روایت عمل کرده‌اند .

کبری: عمل مشهور موجب جبران ضعف سند روایت است.

اما فساد کبری: به طور کلی شهرت حجّت نیست و چیزی که خود حجت نیست نمی‌تواند غیرحجت را حجت کند.^۱

اما فساد صغری:

اولاً: شهرتی می‌تواند جابر ضعف سند باشد که از قداما باشد نه شهرت بین متأخرین؛ و شهرت بین قداما ثابت نیست.

ثانیاً: استناد عمل مشهور متأخرین به این روایت، برای ما ثابت نیست. چه بسا مستند آنها روایات دیگری که در این باب وجود دارد، باشد نه این روایت.

دلیل دوم: مطالبی در روایت وجود دارد که هیچ کدام از فقهای مسلمان چه شیعه و چه سنی بر طبق آن فتوا نداده‌اند پس در نتیجه عمل مشهور بر طبق روایت ثابت نمی‌شود تا جابر ضعف روایت باشد.

دلیل سوم: در این روایت از امام در مورد جهات معایش عباد سؤال شده است، امام می‌فرماید: ۴ تا است: ولایت، تجارت، صناعت و اجاره. این تقسیم که به شکل تربیع (چهارگانه) در روایت ذکر شده، به یک معنای صحیح بر نمی‌گردد چون سالم از تکرار نیست، به عنوان مثال ما نمی‌توانیم ولایت را یک قسم مستقل از اجاره قرار بدهیم بلکه ولایت می‌تواند یکی از اقسام و مصادیق اجاره باشد لذا صحیح نبود که تقسیم به این شکل مطرح شود. این مجموعه اشکالاتی است که مرحوم خوئی به این روایت مطرح کرده و نتیجه گیری می‌کنند که: عمل به این روایت صحیح نیست بلکه باید در هر بابی از ادله خاصه و عامه ای که در آن مورد وجود دارد، استفاده کنیم.

^۱ بیشتر بدانیم: شهرت بر ۳ قسم است: شهرت روائی: عبارت است از اشتهار نقل یک روایت در بین کسانی که قریب العهد به زمان حضور ائمه (ع) بوده‌اند.

شهرت عملی: عبارت است از اشتهار عمل به یک روایت در بین کسانی که قریب العهد به زمان حضور ائمه (ع) بوده‌اند، هر چند روایت دارای مشکلاتی از جهت سند باشد.

شهرت فتوایی: عبارت است از اشتهار فتوی به حکمی بدون آنکه مستند آن معلوم باشد.

که بحث در اینجا در مورد شهرت عملی است و نظر مرحوم آیت الله خوئی آن است که شهرت عملی جابر ضعف سند نمی‌باشد. (مصباح

الاصول، ج ۲ ص ۱۴۳ / اصطلاحات الاصول، آیت الله مشکینی ص ۱۵۵)

شرح و تطبیق

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلوة والسلام على محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين. في المكاسب و ينبغي اولا التَّيْمُنُ بذكر بعض الاخبار الواردة على سبيل الضابطة للمكاسب من حيث الحِلِّ و الحرمة^۱ فنقول مستعينا بالله تعالى: رُوِيَ فِي الْوَسَائِلِ وَ الْحَدَائِقِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ شُعْبَةَ فِي كِتَابِ تَحْفِ الْعُقُولِ عَنْ مَوْلَانَا الصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ):

و شایسته است از باب تبرک و تیمن، کتاب را با ذکر برخی از اخبار آغاز کنیم. اخباری که به عنوان ضابطه و قاعده برای مکاسب بوده و ملاک حلیت و حرمت را مشخص می کنند. پس با استعانت از خداوند متعال می گوئیم: مرحوم شیخ حر عاملی در کتاب وسایل الشیعه و مرحوم بحرانی در کتاب حدائق خود روایتی را از کتاب تحف العقول مرحوم حسن بن علی بن شعبه^۲ از وجود مبارک امام صادق (ع) نقل کرده اند.^۳

SC03: ۲۶:۳۷

^۱ بیشتر بدانیم: مراد از حل، مقابل حرمت است که شامل واجب، مستحب، مکروه و مباح می باشد و همین معنای از «حلال» در حدیث «حلال محمد (ص) حلال الی یوم القیامه» اراده شده است - ایصال الطالب، ج ۱ ص ۴.

^۲ بیشتر بدانیم: نامش حسن، پدرش علی بن الحسین، شهرتش حرّانی، کنیتش ابومحمد، از معاصرین شیخ صدوق محمد بن علی بن بابویه (متوفی ۳۸۱) و راوی ابی علی محمد بن همام (متوفی ۳۳۶) و بدین قرینه از اعلام قرن چهارم هجری بشمار رفته، از تاریخ تولد و وفاتش اثری در دست نیست. علامه مجلسی در فصل دوم بحارالانوار در مورد این کتاب می گوید: نظم این کتاب دلالت بر رفعت شأن مؤلفش دارد و بیشترش در مواظ و اصول معلومه ایست که محتاج به سند نیست. (مقدمه کتاب تحف العقول از علی اکبر غفاری)

^۳ بیشتر بدانیم: بعضی در استناد کتاب تحف العقول به حسن بن علی بن شعبه شک کرده اند زیرا طریق صحیح و معتبری در این رابطه وجود ندارد. در جواب از این اشکال باید گفت: اولاً انتساب کتاب به حسن بن علی معروف است و علم به انتساب لازم نیست، و ثانیاً: بزرگانی همچون صاحب وسایل در خاتمه کتاب خود به این معنی شهادت داده اند، علاوه بر آنکه مضامین آن مطابق با قواعد است و آثار و نشانه های صدق در آن وجود دارد.

چکیده:

۱. کتاب مکاسب تألیف شیخ مرتضی انصاری از سه بخش مکاسب محرمه، بیع و خيارات تشکیل شده که بخش اول محل بحث ما می باشد.
۲. مرحوم شیخ در مجموع پنج نوع از مکاسب حرام را ذکر و در خاتمه به دو بحث حرمت بیع قرآن و مطالبی پیرامون مراودات مالی با سلطان جائز می پردازد.
۳. از جمله حاشیه‌هایی که بر کتاب مکاسب نگاشته شده، می‌توان به کتاب «هدایة الطالب» مرحوم شهیدی و حاشیه مکاسب مرحوم یزدی (صاحب عروه) اشاره کرد.
۴. مکاسب می‌تواند به معنای کسب و اکتساب باشد، همچنانکه می‌تواند عبارت باشد از چیزی که مورد کسب واقع می‌شود.
۵. مرحوم تبریزی می‌فرماید: از آنجا که در تجارت، خرید و فروش آنهم به قصد سودآوری شرط است، به خلاف مکاسب که اعم از بیع و غیر بیع می‌باشد، چه آنکه از جهت سودآور بودن یا نبودن هم اعم است، لذا عنوان کردن مسائل معاملات تحت عنوان «مکاسب» بهتر از عنوان «تجارت» می‌باشد.
۶. مرحوم شیخ روایت تحف العقول را با وجود مرسله بودن به عنوان ضابطه پذیرفته و از آن بحث نموده است.
۷. مرحوم سیدکاظم یزدی با اشاره به تفاوت نقل روایت تحف العقول با نقل وسایل و حدائق، و وجود اغتشاشات و ارسال روایت و عدم جبران ضعف آن به عمل مشهور، این روایت را به جهت مطابقت مضامین آن با قواعد و وجود امارات صدق در آن، می‌پذیرند.
۸. آیت الله خوئی به سه دلیل روایت تحف العقول را قابل استناد نمی‌داند:
الف) قصور سند (مرسله بودن)
ب) عدم مطابقت مضامین آن با فتوای فقها
ج) تقسیم چهارگانه ای که در روایت آمده خالی از تکرار نبوده و به امر محصلی بر نمی‌گردد.

اقسام مکاسب از نظر امام صادق(ع)

بحث پیرامون اقسام مکاسب از نظر امام صادق(ع)، مطابق روایت تحف العقول می‌باشد. از امام صادق (علیه الصلاة والسلام) در مورد جهات^۱ معایش^۲ عباد سؤال شد، یعنی از طرق، وسائل و یا اسبابی که مردم زندگیشان را بوسیله آنها تأمین می‌کنند و زندگی آنها وابسته به آنها است مانند مأكولات و ملبوسات و مشروبات و منکوحات و... امام در جواب فرمودند:

معایش عباد به طور کلی به چهار قسم تقسیم می‌شود: ولایت، تجارت، صناعت و اجاره؛ و هر کدام از این چهار قسم به دو قسم حلال و حرام تقسیم می‌شود که مجموعاً هشت قسم می‌شود:

۱. ولایت حلال
۲. ولایت حرام
۳. تجارت حلال
۴. تجارت حرام
۵. صناعت حلال
۶. صناعت حرام
۷. اجاره حلال
۸. اجاره حرام

هدف این روایت بیان این مطلب است که بر مکلفین دخول در جهات حلال و اجتناب از جهات حرام لازم است. این توضیح اجمالی روایت؛ اما جزئیات روایت را در ضمن تطبیق بیان می‌کنیم.

شرح و تطبیق

جميع المعایش كلها من وجوه المعاملات^۳ فیما بینهم مما یكون لهم فیہ المكاسب^۴ أربع جهات^۵

^۱ بیشتر بدانیم: کلمه «جهات» جمع «جهة» است به معنای طریق، وسیله و سبب می‌باشد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۴)

^۲ بیشتر بدانیم: کلمه «معایش» جمع «معیشه» به معنای حیات و زندگی می‌باشد یعنی اموری که زندگی مردم وابسته به آنها است البته به قرینه کلماتی که در ادامه روایت می‌آید می‌توان آن را تعمیم داد. (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۱۴) المعایش من العیش: الحیاه المختصه بالحيوان، و هو اخص من الحیاه، لأن الحیاه تقال فی الحيوان و فی الباری تعالی و فی الملك منه. (المفردات فی غریب القرآن ج ۱، ص ۵۹۶)

^۳ اضافه شدن کلمه «وجوه» به «معاملات» برای بیان این مطلب است که گاهی بر کسب درآمد، عنوان تعامل و معامله صدق می‌کند و گاهی عنوان تعامل و معامله بر آن صدق نمی‌کند؛ مانند کسی که از طریق زکوات و اخماس زندگی می‌کند؛ و با توجه به آنکه روایت در مقام بیان اقسام کسب درآمد از قسم اول می‌باشد لذا تعیش (گذران زندگی) از طریق زکوات و اخماس از این روایت خارج است.

^۴ در جمله «مما یكون لهم فیہ المكاسب» دو احتمال داده می‌شود:

۱. بیان برای «معایش» باشد یعنی: معایشی که برای مردم در کسب مال است چهار جهت است. در مقابل اسباب معایشی که در آن کسب مال وجود ندارد، مانند نفس کشیدن، استفاده از گرمای آفتاب و ...

۲. بیان برای «معاملات» باشد یعنی: معاملاتی که در آن کسب مال هست (از آن معاملات اراده مال شده است) چهار جهت است.

(ایضال الطالب، ج ۱، ص ۶-۹)

^۵ جهات به معنای طرق، اسباب و وسائل است.

جميع معایش - تمام آنها - از وجوه معاملی در آنچه بین مردم، است از آنچه که برای مردم در آن کسب و استفاده است چهار جهت است.^۱

و يكون فيها حلال من جهة و حرام من جهة فاول هذا الجهات الأربع الولاية، ثم التجارة، ثم الصناعات، ثم الإجازات. آن جهات چهارگانه هر کدام دارای دو قسم می‌باشند، از جهتی حلال و از جهتی حرام می‌باشند و یکی از این جهات چهارگانه ولایت است^۲، سپس تجارت، بعد از آن صناعت، سپس اجازات است.^۳ و الفرض^۴ من الله تعالى على العباد في هذه المعاملات الدخول في جهات الحلال، و العمل بذلك، و اجتناب جهات الحرام منها

امام صادق (ع) هدف از این تقسیم را روشن کردن تکلیف مردم دانسته و می‌فرماید: آن چه از طرف خداوند متعال بر بندگان در این معاملات واجب است، دخول در جهات حلال است؛ یعنی بر مردم لازم است در صورتی که قصد کسب در آمد دارند برای تأمین زندگیشان در طرق حلال قدم بگذارند و عمل به حلال بکنند و از جهات حرام از معاملات پرهیز کنند.

Sc01: ۱۴:۱۲

اكتساب به وسیله ولایت حلال

شیخ انصاری به تبیین هشت قسم مذکور برای معایش عباد می‌پردازد و با «ولایت»^۵ بحث را آغاز می‌نماید.

^۱ بیشتر بدانیم: ممکن است اشکال شود که امام (ع) تمام معایش را منحصر به ۴ دسته کرده است و حال آنکه معایش در این چهار مورد منحصر نمی‌باشد مانند کسی که از راه حیزت، زراعت، صید و غرس اشجار و... کسب در آمد می‌کند که داخل در هیچ یک از اقسام چهارگانه نمی‌باشد. در جواب گفته شده است مراد امام (ع) معایش در باب معاملات است نه هر معیشتی، و مثال‌هایی که به عنوان نقض مطرح شده هیچ کدام از اقسام معاملات نمی‌باشد. البته بر این جواب هم اشکالاتی شده است مراجعه شود به: المواهب فی تحریر احکام المکاسب، آیه الله سبحانی ج ۱ ص ۲۰

^۲ بیشتر بدانیم: مراد از «ولایت» ولایت عامه‌ای که خدا برای ائمه (ع) یا فقهاء عدول قرار داده نمی‌باشد بلکه مراد ولایت و حکومت‌های عرفی است (انما المراد هو الولاية العرفية الخاصة للولاة و عمالهم) المواهب فی تحریر احکام المکاسب آیه الله سبحانی، ج ۱، ص ۲۰.

^۳ بیشتر بدانیم: و لغل إفراد لفظ «الولاية و التجارة» بخلاف «الصناعات و الاجازات» للفتن فی العبارة (ایصال الطالب ج ۱، ص ۶)

^۴ بیشتر بدانیم: در مورد کلمه «فرض» ۲ احتمال است:

الف) مراد از کلمه «فرض» وجوب شرعی است؛ به این معنی که اگر به دنبال تحصیل معاش رفتید بر شما لازم و واجب است که در جهات حلال وارد شوید. (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۱۹)

ب) مراد از کلمه «فرض» جواز است نه وجوب چرا که تحصیل معاش و طلب کسب واجب نیست (ایصال الطالب، ج ۱، ص ۷) روشن است که بین این دو نظریه تضادی نیست؛ چرا که بنابر احتمال اول هم کسب درآمد لازم نمی‌باشد لکن می‌گوید: اگر به دنبال کسب درآمد رفتید لازم است از راه‌های حلال عمل کنید.

^۵ بیشتر بدانیم: دلیل تقدم «ولایت» بر سایر جهات این است که سایر امور و شئون زندگی مردم به ولایت بستگی دارد؛ زیرا بدون ولایت و حکومت، هرج و مرج و فساد ایجاد شده و نوبت به تجارت و صناعت و... نمی‌رسد و لذا علی (ع) فرمود: «لابد للناس من امیر برّ او فاجر...» (مردم به زمامدار نیازمند خواه نیکوکار باشد یا بدکار... « نهج البلاغه، خطبه ۴۰) (شرح شهیدی، ج ۱، ص ۱۷)

با توجه به آنکه ولایت دو جهت دارد، جهت حلال و جهت حرام، امام (ع) می‌فرماید: یکی از دو جهت ولایت، که همان جهت حلال باشد ولایت والیان عادل است، والیانی که خداوند امر به ولایت آنها بر مردم کرده است (که ایشان تولیت مردم را بپذیرند و مردم هم ولایت آنها را بپذیرند)^۱ و جهت دیگر ولایت والیان جور است. پس ولایت حلال، خود بر دو قسم است: ۱. ولایت والی عادل. (یعنی عادل خودش شخصا ولایت را قبول کند و حکومت کند مانند ولایت ائمه معصومین (ع)) ۲. ولایت والی عادل (یعنی ولایت ولایتی که از طرف والی عادل منصوب شده‌اند).^۲

لکن ولایت از طرف والی عادل، در صورتی حلال است که در همان جهتی باشد که والی عادل به آن امر کرده است، بدون کم و زیاد. (اگر کسی منصوب از طرف والی عادل بود، در محدوده‌ای حق تصرف و اعمال حکومت دارد که والی عادل فرموده است نه بیشتر، نه کمتر.) همچنانکه پذیرش ولایت از طرف والی عادل، همکاری کردن با والی عادل، کمک کردن و تقویت کردن والی عادل حلال و محلل است.

شرح و تطبیق

فاحدی الجهتین من الولاية: ولاية ولاة العدل الذین أمر الله بولايتهم علی الناس، و الجهة الأخرى: ولاية ولاة الجور. فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالی العادل و ولاية ولاته^۳ بجهة^۴ ما أمر به الوالی العادل بلا زیادة و نقیصة، فالولاية له، و العمل معه، و معونته و تقویته حلال محلل.

یکی از دو جهت ولایت، ولایت والیان عادل است، کسانی که خداوند به ولایت آنها بر مردم امر کرده است؛ و جهت دیگر از ولایت، ولایت والیان جور و ستم است، سپس ولایت والیان عدل، و ولایت والیانی که از طرف والی عدل، نصب شوند؛ البته در جهتی که والی عادل به آنها امر کرده است بدون هیچ گونه کم و زیادی ولایت حلال دارند. بنابراین پذیرش ولایت برای او و کارکردن برای او و همچنین کمک کردن و تقویت او، حلال محلل است.

^۱ بیشتر بدانیم: در قرآن آمده است: یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (نساء/ ۵۹) ای کسانی که ایمان آورده اید اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوالامر (اوصیاء پیامبر) را.

^۲ بیشتر بدانیم: بحث ما در اسباب معیشت است لذا در مورد قسم دوم یعنی ولایت از طرف والی عادل ممکن است گفته شود: چون والی با اجرتی که از باب ولایت می‌گیرد، زندگی خود را تأمین می‌کند لذا این قسم داخل در اسباب معیشت می‌شود، اما قسم اول از ولایت چگونه داخل در اسباب معیشت است چون ولایت واجب است و گرفتن اجرت بر امر واجب، جایز نیست. جواب اول: ذکر ولایت قسم اول، از باب استطراد است یعنی به مناسبت بحث از ولایت قسم دوم، از قسم اول هم سخن به میان آمده و آلا ولایت قسم اول داخل در محل بحث نیست.

جواب دوم: اگر چه نفس ولایت و ریاست از اسباب معیشت نیست ولی اعمال ریاست از اسباب معیشت است، چنانکه در باب جهاد آمده است که بعضی از غنائم به دست آمده کفار مخصوص امام است.

جواب سوم: حرمت أخذ اجرت بر مطلق واجبات، محل اشکالات است؛ مگر مواردی که دلیل بر حرمت أخذ اجرت بر آنها داشته باشیم. (در کلاس درس مکاسب، رضا محمودی، ج ۱ ص ۲۴ و ص ۲۳).

^۳ بیشتر بدانیم: ضمیر «ولاته» به «والی عادل» بر می‌گردد.

^۴ بیشتر بدانیم: «باء» در کله «بجهة» به معنای «فی» می‌باشد.

نکاتی درباره متن

نکته اول: کلمه «فالولاية له» را به دو گونه می توان معنی کرد:

الف) حکومتی که برای والی عادل است، حلال و محلل است.

ب) پذیرش ولایت از طرف والی عادل (حکومت کردن به دستور والی عادل) حلال و محلل است.

نکته دوم: در معنای کلمه «حلال» و «محلل» چند احتمال وجود دارد:

الف) «محلل» تأکید «حلال» است و در معنا هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند.

ب) در صورتی که حلیت یک شیء را بدون آوردن دلیل مطرح کنند؛ از کلمه «حلال» استفاده می شود و در صورتی که حلیت شیئی را همراه با دلیل مطرح کنند از کلمه «محلل» استفاده می کنند.^۱

ج) مراد از کلمه «حلال» یعنی حلال عقلی و مراد از کلمه «محلل» یعنی حلال شرعی. آن جایی که عقل به حلیت چیزی پی می برد می گویند «حلال» و آن جایی که شرع یک چیزی را حلال می کند می گویند «محلل».^۲

Sc02: ۲۲:۴۱

اكتساب به وسیله ولایت حرام

ولایت حرام هم دو گونه است:

۱. ولایت والی جائز (والی جائز خودش ولایت و حکومت کند).

۲. ولایت وولات والی جائز (یعنی کسانی که از طرف والی جائز به ولایت محلی انتخاب شوند). [در نتیجه طبق همان قانونی که چند لحظه قبل ذکر شد (که فرض از طرف خداوند آن است که در جهات حلال داخل و از جهات حرام اجتناب کنید). باید از پذیرفتن ولایت از طرف والی جائز اجتناب کرد چون ولایت حرام است] از همین رو انجام دادن کاری را برای آنها و کسب درآمد برای آنها که در جهت (تقویت) ولایت آنها باشد حرام و محرّم خواهد بود^۳ و فاعل آن کار عذاب خواهد شد، عملش کم باشد یا زیاد؛ چون هر کاری از این جهت که کمک به والی جائز است از گناهان کبیره محسوب می شود.

شرح و تطبیق:

و اما وجه الحرام من الولاية: فولاية الوالی الجائر، و ولاية ولاته، فالعمل لهم و الكسب لهم بجهة الولاية معهم حرام محرّم، معذب فاعل ذلك على قليل من فعله او كثير، لأن كل شیء من جهة المعونة له معصية، كبيرة من الكبائر.

^۱ هدایة الطالب ج ۱ ص ۲۲

^۲ هدایة الطالب ج ۱ ص ۲۳

^۳ بیشتر بدانیم: معنایی که ذکر شد طبق متن موجود درس است که فرموده بود: «الكسب لهم...» اما در بعضی نسخه ها اینگونه آمده است: «الكسب معهم» که طبق این نسخه معنی اینگونه می شود که: کسب در آمد همراه با آنها می باشد.

و اما وجهی از ولایت که حرام است، ولایت والی ستمگر و ولایت والیان او می‌باشد، پس کارکردن و کسب کردن برای آنها، در جهت ولایت آنها حرام محرم است و انجام دهنده چنین کاری، برای ریز و درشت کارش عذاب خواهد دید؛ زیرا هر کاری برای کمک به او (در جهت ولایت او) گناهی کبیره محسوب می‌شود.

نکته: عبارت «بجهة الولاية معهم» قیدی است برای دو کلمه قبل یعنی «فالعامل لهم» و «و الکسب لهم» که در حقیقت عبارت این طور می‌شود: «فالعامل لهم بجهة الولاية معهم و الکسب لهم بجهة الولاية معهم» یعنی کار کردن برای آنها در جهت تقویت ولایت و حکومت آنها، کسب کردن برای آنها در جهت تقویت حکومت آنها حرام است. مثلاً فرض کنیم والی جور نیاز به یک خانه‌ای دارد که در آن خانه زندگی کند، از معمار و بنا درخواست می‌کند خانه‌ای برای او بسازند، آنها کمک کرده - با مزد یا بدون مزد - خانه‌ای برای او می‌سازند تا زن و بچه آن والی جور در آن خانه زندگی کنند. این کار هیچ ربطی به ولایت والی جور ندارد؛ لذا حرام نیست. مثال دیگر: والی جور نیاز به غذا دارد. به مغازه مراجعه می‌کند و از مغازه دار غذا می‌خرد. مغازه دار هم به او می‌فروشد یا هدیه می‌کند. این هیچ ربطی به ولایت او ندارد؛ لذا حرام نیست. بنابراین هر کسبی از والی جور حرام نیست، بلکه کارهایی که موجب تقویت ولایت آنها است، در جهت ولایت آنها باشد، ولایت آنها را تقویت کرده و گسترش بدهد، حرام است.

Scor: ۲۸:۵۹

چکیده

۱. طبق روایت تحف العقول، امام صادق (ع) اسباب و راه‌های درآمد از راه معامله را در چهار راه ولایت، تجارت، صنعت و اجاره بیان نموده و برای هر کدام وجه حلال و حرامی قائل شده است که وجه حلال از ولایت شامل ولایت والی عادل و منصوبان از ناحیه ایشان؛ و وجه حرام ولایت شامل ولایت والی جائز و منصوبان از ناحیه او می‌باشد
۲. روایت تحف العقول درآمدهایی که جنبه معامله و تجارت ندارد (همانند ارتزاق از راه خمس و زکات) را شامل نمی‌شود.
۳. پذیرش ولایت از طرف والی عادل، مشروط به انجام آن در همان جهتی که والی عادل به آن امر کرده بدون کم و زیاد، از مصادیق ولایت عدل بوده و حلال می‌باشد.
۴. هر کار و کسبی برای والی جور، حرام نمی‌باشد؛ بلکه کار و کسبی که در مسیر تقویت ولایت و حکومت آنها باشد حرام می‌باشد.

تبیین اکتساب به ولایت حرام

بعد از آنکه در جلسه قبل، به سبب روایت تحف العقول کمک به والی جائز از گناهان کبیره شمرده شد، در ادامه به بیان وجه گناه بودن آن می‌پردازیم.

البته این حکم استثنائی هم دارد و در مواردی که انسان مضطر به کمک به والی جائز شود به اندازه‌ای که اضطراب برطرف شود همکاری با او جایز می‌باشد (همان‌طور که در صورت اضطراب به خوردن خون یا مردار، به اندازه رفع ضرورت می‌تواند از آنها استفاده کند)^۱

شرح و تطبیق

و ذلك^۲ ان في ولاية الوالى الجائر دروس الحق كله و احياء الباطل كله و اظهار الظلم و الجور و الفساد و ابطال الكتب^۳ و قتل الانبياء و هدم المساجد و تبديل سنة الله و شرائعه، فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم. علت گناه کبیره بودن کمک به والی جائز آن است که در ولایت والی جائز، تمام حق از بین می‌رود (و هنگامی که حق از بین رفت) باطل زنده می‌شود، در ولایت والی جائز، امور ذیل ظاهر می‌شود: «ظلم و ستم و فساد»، «از بین رفتن کتاب‌های آسمانی»، «کشته شدن انبیاء»، «خراب شدن مساجد» و «تبدیل شدن سنت‌ها و شرایع الهی»؛ به همین جهت، همکاری کردن با آنها و کمک به آنان و کسب کردن همراه با آنها حرام می‌باشد.

ألا بجهة الضرورة نظير ضرورة الى الدم و الميتة

مگر در صورت ضرورت همانند ضرورت استفاده از خون و مردار.^۴

تبیین اکتساب به وسیله تجارت

همان بحثی که در «ولایت» مطرح شد در «تجارت» هم مطرح هست یعنی تجارت بر دو قسم حلال و حرام می‌باشد و بر مردم واجب است در جهات حلال، داخل و از جهات حرام تجارت، اجتناب کنند.

الف) اقسام حلال از تجارت :

روایت تحف العقول، تجارت حلال را بر دو قسم می‌کند:

قسم اول عبارت است از معاملاتی که مصلحت ضروریه مردم در آن باشد. معاملاتی که بدون آنها زندگی مردم به هم می‌خورد. این نوع معاملات حلال و واجب می‌باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: اضطراب یکی از مصادیق استثناء است و آلا موارد دیگری هم که در حدیث رفع آمده مانند جهل، اکراه، سهو، نسیان و... حکم اضطراب را دارند که با وجود آنها هم حکم برداشته می‌شود (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۲۷)

^۲ بیشتر بدانیم: کلمه «ذلك» در بیان علت معصیت کبیره بودن کمک به والی جائز می‌باشد. (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۲۵).

^۳ بیشتر بدانیم: مراد ابطال کتب حقّه است که بارزترین مصداق آن کتاب‌های آسمانی است.

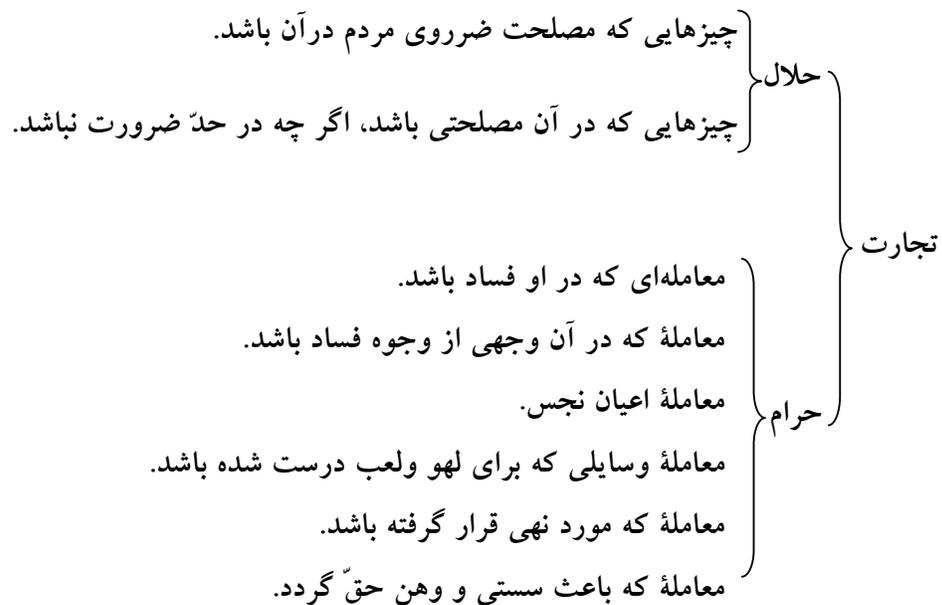
^۴ بیشتر بدانیم: ظاهر استثناء آن است که در صورت ضرورت علاوه بر رفع حکم تکلیفی (حرمت) حکم وضعی (فساد) هم برداشته می‌شود و شخص در صورت انجام معامله در فرض اضطراب مالک می‌شود «اذ لایرتفع الضرورة فی الکسب معهم ألا بالحلیة الوضعية» (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۲۷).

قسم دوم عبارت است از معامله هر چیزی که در آن، مصلحتی برای مردم وجود داشته باشد، هرچند که آن مصلحت ضروری نباشد؛ در این صورت خرید، فروش، نگهداری و استفاده از آن، بخشیدن یا امانت گرفتن آن چیز، حلال است.

(ب) اقسام حرام از تجارات:

در این روایت به شش قسم از اقسام تجارت حرام نیز اشاره شده است که عبارتند از:

۱. هر معامله‌ای که در او فساد باشد و از آن هم نهی شده باشد.
۲. هر معامله‌ای که در او وجهی از وجوه فساد باشد.
۳. معامله اعیان نجسه مثل خون، بول و منی ...
۴. معامله وسایلی که برای لهو و لعب درست شده باشد؛ مثل آلات قمار.
۵. معامله‌ای که مورد نهی قرار گرفته باشد.
۶. معامله‌ای که باعث سستی و وهن حق باشد.



Sc01: ۰۹:۰۵

شرح و تطبیق

و اما تفسیر^۱ التجارات فی جمیع البیوع و وجوه^۲ الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن یبیع ممّا لا یجوز له، و کذلک المشتري الذی یجوز له شراؤه ممّا لا یجوز

^۱ بیشتر بدانیم: کلمه «تفسیر» در اینجا متضمن معنای تمییز است چون حضرت در مقام بیان «ما به الامتیاز» تجارت حلال از حرام می‌باشد.

(حاشیه سید یزدی، ص ۲).

^۲ بیشتر بدانیم: اضافه در وجوه الحلال، اضافه‌ی بیانیه است؛ یعنی: وجوه التي تكون حلالاً.

و اما تمییز تجارات در تمام اقسام بیع و تمییز راههای حلال از تجارت که فروختن آن برای بایع جایز است از آن وجوهی که برای بایع فروشش جایز نیست و همچنین نسبت به مشتری و فروشنده یعنی تمییز وجوه حلال برای فروشنده از مواردی که جایز نیست.^۱

نکاتی تطبیقی درباره متن مذکور

در این عبارت نکاتی وجود دارد که توجه به آنها لازم است:

نکته اول: مراد از کلمه «بیوع» در جمله «تفسیر التجارات فی جمیع البیوع» چیست؟

۱. مرحوم شهیدی از استاد خود نقل می‌کند که منظور از بیع در اینجا بیع لغوی است^۲ که شامل مطلق معاوضات^۳ می‌شود و در نتیجه علاوه بر بیع، شامل صلح^۴، هبه معوضه و امثال آن می‌شود.^۵

۲. نظر مرحوم شهیدی: «بیع» به معنای اصطلاحی آن مراد است؛ یعنی تمام اقسام بیع را شامل می‌شود که عبارتند از صرف، سلم، نقد، نسبه و امثال آن و شامل صلح و هبه نمی‌شود.

سپس چند شاهد بر مدعای خود اقامه می‌کند^۶ از جمله آنکه امام (ع) که در ادامه حدیث می‌فرماید: «اما وجوه الحرام من البیع و الشراء» که در کنار کلمه «بیع»، کلمه «شراء» آمده است و ظاهر از کلمه «بیع» که همراه با «شراء» است بیع اصطلاحی است نه بیع به معنای لغوی.

نکته دوم: در معطوف علیه کلمه «وجوه» در جمله «تفسیر التجارات فی جمیع البیوع و وجوه الحلال...» دو احتمال وجود دارد:

الف) عطف بر تفسیر است و کلمه «وجوه» مرفوع است.

ب) عطف بر «تجارت» است و کلمه «وجوه» مجرور است؛ یعنی: و اما تفسیر تجارات در تمامی معاملات و ... تفسیر اقسام حلال از تجارت ...^۷

نکته سوم: در جمله «وجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبايع» در مورد کلمه «التي يجوز للبايع» دو احتمال وجود دارد:

^۱ بیشتر بدانیم: قسمت آخر عبارت یعنی: «و كذلك المشتري...» را به گونه دیگر هم می‌توان معنی کرد که در نکته پنجم به آن اشاره خواهد شد.

^۲ بیشتر بدانیم: بیع به معنای لغوی یعنی مطلق المعاوضه که شامل هر نوع معاوضه‌ای اعم از بیع اصطلاحی و غیر آن می‌شود.

^۳ بیشتر بدانیم: بلکه حتی غیر معاوضات را هم شامل می‌شود بخاطر قول امام صادق (علیه السلام): فهذا كله حلال بيعه إلى قوله (عليه السلام)... و عارینه.

(هدایة الطالب، ج ۱، ص ۲۸)

^۴ بیشتر بدانیم: منشاء این قول کلام امام علیه السلام که فرمود: «و هبته» می‌باشد (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۲۸).

^۵ هدایة الطالب، ج ۱، ص ۲۸.

^۶ بیشتر بدانیم: در تأیید نظر مرحوم شهیدی می‌توان به «تبادر» استناد کرد زیرا متبادر از کلمه «بیع» بیع اصطلاحی است نه لغوی (شرح محمدی، ج ۱، ص ۱۷).

^۷ هدایة الطالب، ج ۱، ص ۲۹.

۱. صفت «وجوه» باشد؛ یعنی: وجوه حلالی که معامله آن برای بایع جایز است.

۲. صفت برای «تجارات» باشد یعنی: تجاراتی که معامله آن برای بایع جایز است.

مرحوم شهیدی احتمال اول را بهتر می‌داند.^۱

نکته چهارم: کلمه «مما لایجوز له» متعلق به کلمه «تفسیر» است و «تفسیر» هم به معنای تمییز است. یعنی تمییز

وجوه حلال تجارت از آن وجوهی که برای بایع فروش جایز نیست.^۲

نکته پنجم: در کلمه «مشتري» در جمله «و کذلک المشتري الذی یجوز له شراؤه مما لایجوز له» دو احتمال داده شده است:

۱. «مشتري»: به صیغه اسم فاعل که مرحوم شهیدی^۳ و مرحوم خوئی (ره)^۴ قائل به آن می‌باشند.

۲. «مشتري»: به صیغه اسم مفعول که مرحوم فاضل ممقانی بنا بر نقل مرحوم شهیدی به آن معتقد است.^۵

طبق احتمال دوم «مشتري» به صیغه اسم مفعول، به معنای «آن چه خریداری شده است (یعنی: مبیع)»^۶ می‌باشد و

«الذی» توضیح «مشتري» می‌باشد و در حقیقت تمام عبارت در رابطه با بایع است چون هم در مورد مبیعی که بایع

می‌تواند بفروشد سخن گفته است و هم در مورد مبیعی که بایع می‌تواند آن را از فروشنده بخرد سخن به میان آمده

است. و فرق بین عبارت دوم یعنی «کذلک المشتري» با عبارت اول یعنی «یجوز للبایع ان یبیع» فرق اعتباری است.

که در عبارت اول، بایع به عنوان فروشنده اعتبار و لحاظ شده است و در عبارت دوم، بایع به عنوان خریدار اعتبار

و لحاظ شده است.^۷

و طبق احتمال اول که «مشتري» به صورت اسم فاعل باشد معنای عبارت این می‌شود که: هم چنین تفسیر وجوه

حلال از تجارت نسبت به مشتری، که چه وجوه حلالی برای مشتری جائز است، و مشتری می‌تواند آن را انجام

بدهد و چه مواردی را نمی‌تواند انجام بدهد.^۸

طبق احتمال اول کلمه «مما لایجوز له» متعلق به کلمه «تفسیر» هست که در کلمه «کذلک» نهفته است و کلمه

تفسیر به معنای تمییز است یعنی: تمییز وجوه حلال شراؤه برای فروشنده از مواردی که جایز نیست.

SCO۲: ۱۹:۱۵

^۱ هدایة الطالب، ج ۱، ص ۲۹.

^۲ هدایة الطالب، ج ۱، ص ۲۹.

^۳ هدایة الطالب، ج ۱، ص ۲۹.

^۴ الموسوعة الامام الخوئی، ج ۳۵، ص ۱۵.

^۵ هدایة الطالب، ج ۱، ص ۲۹.

^۶ بیشتر بدانیم: لذا می‌توان کلمه «مشتري» را برداشت و به جای آن کلمه «مبیع» گذاشته و بگوییم: «کذلک المبیع الذی یجوز للبایع شراؤه مما

لایجوز له» که ضمیر «شراؤه» به «مشتري» (به صیغه اسم مفعول) بر می‌گردد و ضمیر «له» به «بایع» بر می‌گردد.

^۷ غایة الآمال، ج ۱، ص ۱۴ و شرح شهیدی، ج ۱، ص ۲۹.

^۸ بیشتر بدانیم: طبق این معنی ضمیر «له» و «شراؤه» به «مشتري» بر می‌گردد و کلمه «الذی یجوز له» بیان برای «کذلک» خواهد بود.

تبیین اکتساب به وسیله تجارت حلال

وجوه حلال تجارت به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. وجوهی که در آن مصلحت ضروریه مردم است.
۲. وجوهی که در آن مصلحت ضروریه مردم نباشد.

شرح و تطبیق

فکل مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم^۱ به فی امورهم فی وجوه الصلاح^۲ الذی لایقیمهم غیره مما یأکلون و

یشربون و یلبسون و ینکحون و یملکون و یتعملون من جمیع المنافع الّتی لایقیمهم غیرها^۳

هر چیزی که به آن امر شده باشد، از چیزهایی که خوراک و طعام مردم هستند و پا بر جایی مردم در زندگی‌شان به آن چیز است؛ البته در جهت‌هایی که صلاح مردم در آن است به گونه‌ای که غیر آن، مردم را پا برجا نمی‌کند. از خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، پوشیدنی‌ها، مسائل مربوط به نکاح، آنهایی که به ملکیت در می‌آورند. و آنهایی که به کار می‌گیرند و استفاده می‌کنند از تمام منافع غیر آن منافع مردم را، پا برجا نمی‌کند.

و کل شیء^۴ یکون لهم فیہ الصلاح^۵ من جهة من الجهات.

و هر چیزی که از جهتی از جهات برای مردم مصلحت دارد.

فهدا کله حلال بیعه و شرائه و امساکه و استعماله و هبته و عاریته.

(امام می‌فرماید:) تمام این چیزهایی که در آنها، جهت مصلحتی وجود دارد، فروشش، خریدش، نگهداری‌اش، استعمال و به کارگیری و استفاده کردن از آن و هدیه دادنش و به عاریه نزد دیگران سپردن آن حلال است (یعنی می‌تواند به دیگری بدهد تا از آن استفاده کند).

تبیین اکتساب به وسیله تجارت حرام

^۱ بیشتر بدانیم: عطف کلمه «قوام» بر کلمه «غذاء» از نوع عطف عام بر خاص است زیرا شاید چیزی موجب قوام باشد ولی غذاء نباشد مانند نکاح (غایة الآمال، ج ۱، ص ۴).

^۲ بیشتر بدانیم: مراد از «صلاح» یعنی امریکه دارای فساد نباشد هر چند دارای صلاح و مصلحت نباشد؛ چرا که مصلحت در معامله، لازم نیست بلکه مفسده نداشتن کافی است (بیان المطالب فی شرح مکاسب، عبدالله الیاسی، ج ۱، ص ۵)

^۳ کلمه «الذی لایقیمهم غیره» یا صفت برای «کل مأمور» به «هست یا صفت برای «مما هو غذاء للعباد» است یعنی هر مأمور بهی یا هر غذایی که غیر از او زندگی مردم را پا برجا نمی‌کند.

^۴ بیشتر بدانیم: عبارت «کل شیء» عطف بر «کل ما هو مأمور به» می‌باشد.

^۵ نکته: در جمله «کل شیء یکون لهم فیہ الصلاح» دو احتمال است:

احتمال اول: عطف عام بر خاص باشد که قبلاً مصلحت ضروریه را مطرح کرد و در اینجا مطلق مصلحت، اعم از ضروری و غیرضروری را مطرح می‌کند.

احتمال دوم: این صورت در مقابل صورت قبل باشد؛ یعنی آنجا مصلحت ضروری مطرح شد، لذا تعبیر به «مأمور به» کرد؛ اما این جا مصلحت غیر ضروری است، لذا از کلمه «مأمور به» استفاده نشده است، امری که دارای مصلحت است و به درد مردم می‌خورد، در زندگی مردم ارزشمند است، گرچه در حد مصلحت ضروری نیست که مأمور به باشد.

بعد از بیان وجوه حلال از تجارت، امام (ع) چند چیز را به عنوان وجوه حرام از تجارت بر می‌شمارند که در این بخش به قسم اول از آنها پرداخته می‌شود.

شرح و تطبیق:

و اما وجوه الحرام من البیع و الشراء: فکل امر یكون فیه الفساد مما هو منہی عنه من جهة أکله و شربه أو کسبه أو نکاحه أو ملکه أو إمساکه أو هبته أو عاریته.

اما وجوه حرام از خرید و فروش: هر امری که در آن فساد است به حدی که مورد نهی قرار گرفته است، و فرق نمی‌کند که از جهت خوردنش منہی عنه است، از جهت نوشیدن مورد نهی است، از جهت کسب مورد نهی است یا از جهت نکاح و آمیزش مورد نهی است و یا تملک و نگهداریش یا بخشیدنش یا عاریه دادنش مورد نهی واقع شده است.

نکاتی درباره متن

نکته اول: کلمه «منہی عنه» در جمله «فکل امر یكون فیه الفساد مما هو منہی عنه» در بیان این مطلب است که؛ ممکن است در چیزی فساد باشد، اما آن قدر کم باشد که موجب نهی از آن نشود؛ لذا این عبارت هر چیز دارای فساد را شامل نمی‌شود؛ بلکه تنها اموری را شامل می‌گردد که دارای فساد زیادی هستند به گونه ای که نهی به آنها تعلق گرفته است.

نکته دوم: از آنجا که در بحث از معاملات و تجارت، موضوع «نکاح» عنوان شده است؛^۱ این سؤال مطرح می‌شود که علت طرح بحث نکاح در باب تجارت چیست؟ در این مورد دو نظریه وجود دارد: الف) با توجه به آن که حقیقت نکاح تبدیل بوضع به مال است؛ می‌توان آن را یک نوع تجارت و یک نوع اکتساب دانست.

ب) مراد از نکاح در این جا خرید و فروش اماء به قصد نکاح است؛ لذا در تجارت، مورد بحث قرار گرفته است.

Scor: ۲۸:۲۳

چکیده:

۱. کمک به والی جائر از آن جهت که موجب اندراس حق و احیاء باطل است، از گناهان کبیره محسوب می‌شود؛ مگر در موارد ضرورت (که به مقدار رفع ضرورت مانعی ندارد).
۲. تجارت حلال شامل معاملاتی است که: ۱- مصلحت ضروری داشته باشد. ۲- دارای مصلحتی هرچند غیر ضروری باشد.
۳. یکی از اقسام تجارت حرام تجارتي است که در آن، فساد باشد لکن باید فساد به حدی باشد که متعلق نهی قرار گرفته باشد.

^۱ در دو قسمت از روایت آمده بود: «لا یقیمهم غیره مما یأکلون و یشربون و یلبسون و ینکحون» «فکل امر یكون فیه الفساد مما هو منہی عنه من جهة أکله و شربه أو کسبه أو نکاحه».

قسم اول از اکتساب به وسیله تجارت حرام

قسم اول از تجارات حرام، معامله چیزی است که فساد در آن به حدی رسیده باشد که متعلق نهی قرار گیرد. مواردی که در این قسمت روایت، از خرید و فروش آنها نهی شده است بر دو قسم است:

الف) مواردی که کیفیت تعلق نهی و فساد نسبت به آنها روشن است؛ مانند اکل و شرب، زیرا موارد فراوانی داریم که خوردن یا نوشیدن آنها به جهت وجود فساد در آنها جایز نیست؛ مانند خوردن مردار یا نوشیدن خون یا بول؛ و به جهت همین فساد، خرید و فروش آنها نیز جایز نمی‌باشد.

ب) مواردی که کیفیت تعلق نهی و فساد نسبت به آنها محل بحث است لذا به تبیین مصادیق این قسم، می‌پردازیم:

۱. مواردی که شارع از کسب مال بوسیله آنها نهی کرده است مانند آلات قمار و غنا.
۲. مواردی که شارع نکاح آنها را مورد نهی قرار داده است مانند اینکه انسان نمی‌تواند کنیزی را که موطوئه پدرش هست، بخرد تا با او نزدیکی کند (نکاح به معنای وطی مورد نهی قرار گرفته است).^۱
۳. چیزی که تملک آن، مورد نهی شارع واقع شده است.

مرحوم شهیدی در مورد وجود مثال برای این مورد اشکالی می‌کند ولی بعد می‌فرماید ممکن است مثال بزینم به مشاعر (منا، عرفه، مزدلفه و یا مساجد اربعه^۲ یا سایر مساجد^۳) که از خرید و فروش آنها نهی شده است.^۴

۴. مواردی که نگهداری آنها مورد نهی شارع واقع شده است. مانند نگهداری بُت و کتب ضلال.
- ۵ و ۶. مواردی که هبه یا عاریه دادن آنها مورد نهی شارع واقع شده است.

مرحوم شهیدی در این مورد می‌فرماید: چیزی را که شارع از هبه و عاریه آن، نهی کرده باشد، نیافتیم. البته بعضی از محشّین مثال‌هایی مطرح کرده‌اند و لکن به نکته‌ای که مرحوم شهیدی فرموده، دقت نکرده‌اند؛ زیرا روایت می‌فرماید: به خاطر فسادی که در هبه کردن یا عاریه دادن آن چیز وجود دارد، از بیع آنها نهی شده است.^۵ لذا حق با مرحوم شهیدی است و این مورد از مواردی است که روایت را با مشکل مواجه می‌کند.

شرح و تطبیق

^۱ بیشتر بدانیم: در فرازهای قبلی روایت که فرمود: « فکل مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به . . . مما یأکلون و یشربون و یلبسون و ینکحون و ... » معامله در مورد نکاح را تجویز کرد ولی در این قسمت معامله در مورد نکاح را حرام دانسته است برای جمع بین آنها باید گفت: در فراز قبلی که معامله در مورد نکاح را تجویز کرده در صورتی است که معامله به جهت وطی نباشد، و در این فراز که از معامله در مورد نکاح نهی کرده در صورتی است که معامله به جهت وطی باشد (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۳۶).

^۲ بیشتر بدانیم: مساجد اربعه عبارتند از: مسجد الحرام، مسجد النبی، مسجد کوفه و مسجد الاقصی

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی بعد از مثال به « مساجد » می‌فرماید: « علی الاشکال فی ذلک المثال بل منع (هدایة الطالب ج ۱ ص ۳۷)

^۴ بیشتر بدانیم: مثالهای دیگری هم وجود دارد مانند: تملک خنزیر (ایصال الطالب ج ۱ ص ۱۳) یا تملک اموالی که موقوفه است.

^۵ بیشتر بدانیم: بعضی به ظرف‌های طلا و نقره مثال زده‌اند که هبه و عاریه اش حرام است پس بیع آنها هم حرام است لکن باید توجه داشت که نهی از خرید و فروش آنها به جهت نهی از هبه یا عاریه آنها نمی‌باشد بلکه با قطع نظر از هبه یا عاریه نیز خرید و فروش آنها مورد نهی می‌باشد

فکل أمر یکون فیه الفساد مما هو منهی عنه من جهة أکله و شربه او کسبه^۱ او نکاحه او ملکه او امساکه او هبته او عاریته^۲.

هر امری که در او فساد است به حدی که مورد نهی قرار گرفته است، و فرق نمی‌کند که از جهت خوردن، نوشیدن، کسب یا از جهت نکاح و آمیزش مورد نهی است و یا تملک یا نگهداری یا بخشیدن یا عاریه دادنش مورد نهی واقع شده است.

Sco ۱: ۰۹:۲۰

تبین قسم دوم از اکتساب به وسیله تجارت حرام

قسم دوم از تجارت حرام، معامله چیزی است که در آن وجه فساد باشد. در مثال‌های این قسم از تجارت حرام، به دو نوع فساد اشاره شده است^۳: گاهی فساد در نفس بیع است و آلا خود مبیع مشکلی ندارد مانند معامله ربوی (در جایی که شما چهار کیلو برنج را با پنج کیلو برنج معاوضه می‌کنید نه این چهار کیلو برنج اشکالی دارد، نه آن پنج کیلو و نه آن مقدار زیادتی؛ بلکه نفس این بیع دارای اشکال است) و گاهی فساد در مبیع است مانند بیع میتنه، بیع خون، بیع لحم الخنزیر.

شرح و تطبیق

او شیء یکون فیه وجه من وجوه الفساد نظیر البیع بالربا او بیع میتنه او الدم و اللحم الخنزیر او لحوم سباع من صنوف سباع الوحش او الطیر او جلودها او الخمر.

معامله چیزی که در آن وجه فساد باشد، مثل بیع ربوی یا بیع مردار یا بیع خون یا بیع گوشت خوک یا بیع گوشت درندگان از انواع وحوش (مانند شیر و...) یا پرندگان (مانند عقاب و...) یا بیع پوست آنها یا بیع خمر.

نکات تطبیقی متن مذکور

نکته اول: إعراب کلمه «شیء» در عبارت را می‌توان به دو صورت رفع یا کسر خواند، بدون آنکه معنی تغییر کند.^۴

۱. اگر «شیء» عطف به «امر» در جمله «فکل امر یکون فیه الفساد» شود، در این صورت باید به کسر خوانده شود. یعنی: «أو کل شیء یکون فیه وجه من وجوه الفساد»

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی می‌فرماید: اگر «کسبه» (همانند موارد قبل و بعدش) از نوع اضافه مصدر به مفعول باشد یعنی چیزی که کسب آن حرام باشد مثالی برای آن نیافتیم در ادامه می‌فرمایند: بعید نیست که «لبسه» باشد نه «کسبه» یعنی چیزی که پوشیدن آن حرام است مانند لباس ابریشم برای مرد، که معامله آن برای پوشیدن، حرام است و این احتمال را ذیل روایت که می‌فرماید: «لأن ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه...» تأیید می‌کند که قبلاً سخن از «لبس» شده است که اینجا نتیجه‌گیری می‌کند. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۳۵)

^۲ این قسمت در جلسه قبل توضیح داده شد، در این جلسه به تکمیل آن می‌پردازیم.

^۳ حاشیه یزدی ج ۱ ص ۳

^۴ حاشیه یزدی ج ۱ ص ۳

۲. اگر «شیء» عطف به «کل» شود، در این صورت باید به رفع خوانده شود. یعنی: «أو فشیء یكون فیه وجه من وجوه الفساد».

نکته دوم: از جمله مثال‌هایی که ذکر شده «أو جلودها» یعنی «جلود السباع» می باشد یعنی معامله پوست حیوانات درنده حرام است. در این جا بعضی از محشین^۱ این نکته را مطرح کردند که کسی مطابق این قسمت روایت فتوا نداده است که فروش جلود سباع حرام است.

از نکته ای که ذکر شد می توان بر کلام بعضی ها که فرموده اند: «این روایت گرچه سند ندارد و لکن منجبر به عمل اصحاب است» اشکال کرد، زیرا اصحاب به بعضی از بخش های روایت از جمله همین قسمت عمل نکرده‌اند تا ضعف سندی آن بوسیله عمل آنان جبران گردد.

نکته سوم: عطف عبارت «شیء یكون فیه وجه من وجوه الفساد» بر «کل امر یكون فیه الفساد» چه نوع عطفی است؟ آیا عطف عام بر خاص است یا عطف خاص بر عام است یا عطف مباین بر مباین است؟

مرحوم شهیدی در حاشیه هر سه وجه را مطرح و وجه اول را تقویت می‌کنند که عطف عام بر خاص است و تنها فرقی که بین دو جمله وجود دارد این است در معطوف علیه (کل امر یكون فیه الفساد) فساد در جهات اصلی، مرکزی و ارکان شیء هست؛ اما در معطوف (شیء یكون فیه وجه من وجوه الفساد) اعم از آن است که فساد در جهات اصلی باشد یا نباشد.^۲

مرحوم تبریزی می فرماید: آنچه از ظاهر روایت استفاده می شود آن است که: قسمت اول روایت، فساد محض را مطرح می کند که هیچ چیز دیگری از مصلحت در آن نیست، اما در قسم دوم روایت می فرماید: «در آن شیء، وجهی از وجوه فساد هست» که این عبارت وجود مصلحت در آن شیء را نفی نمی کند. و مقتضی عطف به وسیله کلمه «أو» هم آن است که بین معطوف و معطوف علیه تفاوت و تباین باشد.

سپس مرحوم تبریزی اشکالی را مطرح می کند که: در قسمت دوم روایت آمده است: «شیء یكون فیه وجه من وجوه الفساد» یعنی: «هر چیزی که در او وجهی از وجوه فساد هست معامله او جایز نیست» و حال آنکه آن چه که در او وجهی از وجوه فساد هست از دو حال خارج نیست یا دارای مصلحت عقلائیه معتدبها هست یا نیست. اگر دارای مصلحت عقلائیه هست پس به خاطر وجود این مصلحت، معامله او صحیح است (چنان چه بعداً خواهیم گفت) و اگر دارای مصلحت معتدبها نیست داخل در قسم اول می شود (یعنی داخل در آن قسمتی می شود که در او فساد محض هست و هیچ گونه مصلحتی در آن نیست) پس نیازی به ذکر قسمت دوم روایت نیست.^۳

SCO۲: ۱۸:۲۵

^۱ . حاشیه یزدی ج ۱ ص ۳، شرح شیرازی ج ۱ ص ۷. ارشاد الطالب تبریزی ج ۱ ص ۹

^۲ هدایة الطالب ج ۱ ص ۳۷

^۳ ارشاد الطالب ج ۱ ص ۹

قسم سوم از اکتساب به وسیله تجارت حرام

شیخ انصاری در توضیح قسم سوم از تجارات حرام می‌فرماید: «او شیء من وجوه النجس»^۱؛ یعنی معامله چیزی که از اعیان نجاسات باشد حرام می‌باشد.

از نظر اعراب، کلمه «شیء» را می‌توان (مانند عبارت قبل در قسم دوم از تجارت) به دو صورت خواند.^۲

۱. اگر عطف به «امر» در جمله: «فکل امر یکون فیه الفساد» شود به کسر خوانده می‌شود یعنی: «کل شیء من وجوه النجس».

۲. اگر عطف به «کل» در جمله «فکل امر یکون فیه الفساد» شود به رفع خوانده خواهد شد یعنی: «شیء من وجوه النجس»

کلمه «من وجوه النجس» یعنی عناوین اولیه ای که در عرض عناوین دیگر است لذا متنجس را شامل نمی‌شود زیرا متنجس در عرض عناوین دیگر نیست بلکه در طول آنهاست. پس این جمله ناظر به خرید و فروش متنجس نیست بلکه ناظر به خرید و فروش خود عناوین اولیه نجس است مانند بول، غائط، منی، خون و امثال ذلک، نه ملاقی با اینها و آن چه که به وسیله اینها نجس شده است.

دلیل حرمت این سه قسم

شیخ انصاری، معامله اقسام مذکور را باطل می‌داند و دلیل آن را نهی از تصرف در مبیع بیان می‌کند. توضیح بیشتر را در ضمن تطبیق می‌آوریم.

شرح و تطبیق

فهذا کله حرام محرّم^۳ لأنّ ذلک کله منهی عن أکله و شربه و لبسه و ملکه و إمساکه و التقلّب فیه ، فجميع تقلّب فی ذلک حرام تمام این سه بخشی که ذکر شد ، خرید و فروششان حرام است زیرا در تمامی این موارد از خوردن، نوشیدن، پوشیدن، تملک، نگهداری و هرگونه تصرفی در آنها نهی شده است. پس هر گونه تصرف (هرگونه استعمال) این شی در این مواردی که گفته شد (یعنی در مورد اکل، شرب، لبس، ملک، امساک و ...) حرام است لذا خرید و فروشش هم جایز نخواهد بود.

^۱ بیشتر بدانیم : مرحوم شهیدی در مورد اینکه عبارت « او شیء من وجوه النجس » عطف بر کجاست سه احتمال را طرح می‌کنند :

۱. عطف بر «میته» باشد .

۲. عطف بر «شیء» در جمله قبل باشد

۳. عطف بر «کل امر» باشد .

که طبق احتمال اول ، این عبارت در مقام بیان قسم سوم از تجارت حرام نیست بلکه جزئی از همان قسم دوم خواهد بود ، به خلاف احتمال دوم و سوم . که مرحوم شهیدی احتمال اول را بهتر می‌داند (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۴۰)

^۲ حاشیه یزدی ص ۳

^۳ بیشتر بدانیم : مطالبی که در مورد « حلال محلّل » بیان شد در مورد عبارت « حرام محرّم » نیز می‌آید (شرح شهیدی ج ۱ ص ۴۱)

قسم چهارم از اکتساب به وسیله تجارت حرام

قسم چهارم از تجارات حرام عبارت است از هر مبیعی که برای لهُو و لعب آماده، ساخته و تهیه شده است مانند آلات قمار، شطرنج و ...

شرح و تطبیق:

و کذلک کل مبیع ملهؤ به.

و همچنین است هر مبیعی که در امور لهوی استفاده می‌شود.

قسم پنجم از اکتساب به وسیله تجارت حرام

قسم پنجم از تجارات حرام عبارت است از آن چیزهایی که به وسیله آن به غیر خداوند متعال تقرب می‌شود؛ یعنی مایه نزدیک شدن به غیر خداست یا شرک و کفر به وسیله آن تقویت می‌شود. در هر جهتی از وجوه معاصی که باعث تقویت کفر یا شرک شود منهی عنه هست، لذا خرید و فروشش جایز نیست.

شرح و تطبیق:

و کل منهی عنه مما یتقرب به لغير الله عزوجل أو یقوی به الکفر و الشرک فی جمیع وجوه المعاصی.

و هر چیزی که از آن نهی شده است، از چیزهایی که به وسیله آن به غیر خداوند تقرب جسته می‌شود یا کفر و شرک در جهتی از جهات معاصی تقویت می‌شود.

قسم ششم از اکتساب به وسیله تجارت حرام

قسم ششم از تجارات حرام، عبارت است از هر چیزی که باعث وهن و سستی حق شود؛ مانند فروش اسلحه به دشمنان دین.

شرح و تطبیق:

أو باب^۱ یوهن به الحق

یا مواردی که باعث سستی حق می‌شود (نیز اکتساب به آنها حرام است).

حکم سه قسم اخیر

مرحوم شیخ انصاری، اکتساب به سه قسم اخیر را حرام می‌داند؛ البته حالت ضرورت را استثنا می‌نماید که در ضمن تطبیق، به توضیح عبارات ایشان می‌پردازیم.

شرح و تطبیق

فهو حرام محرم بیعه و شراؤه و إمساکه و ملكه و هبته و عاریته و جمیع التقلب فیه.

^۱ کلمه «باب» می‌تواند عطف به «کل منهی عنه» باشد که در این صورت مرفوع خواهد بود یعنی «أو باب یوهن به الحق» چنانکه می‌تواند عطف به خود کلمه «منهی عنه» باشد یعنی: «کل باب یوهن به الحق» که در این صورت مجرور خواهد بود. (شرح میرزای شیرازی، ج ۱، ص ۹).

در تمامی اقسام سه گانه اخیر از تجارت، خرید و فروش، نگهداری، تملک، هبه کردن و عاریه دادن حرام و محرّم می باشد.

الا فی حال تدعو الضرورة فيه الى ذلك^۱.

در تمام این موارد، هرگونه تصرفی همانند خرید و فروش و نگهداری و . . . حرام است مگر در حال ضرورت که در این صورت به اندازه‌ای که ضرورت برداشته شود نه بیشتر، تصرف جایز خواهد بود .

تبیین اکتساب بوسیله اجاره حلال

امام در ابتداء روایت فرمودند: اقسام معایش عباد چهار تا است: ۱. ولایت ۲. تجارات ۳. صناعات ۴. اجاره. ولی در مقام توضیح بحث «اجارات» را مقدم بر بحث «صناعات» مطرح کرده‌اند و در رابطه با «اجاره» می‌فرمایند: به همان ملاک و مناطی که در آن جا بعضی از تجارات حرام و بعضی حلال بود به همان مناط و ملاک این جا هم بعضی از اجاره ها حرام و بعضی ها حلال است.

به طور کلی اجاره های حلال، جایی است که انسان خودش را یا مملوکش را و یا مولی علیه ش را (کسی که بر او تولیت دارد) در وجهی از وجوه حلال اجاره می دهد، اجاره در این سه مورد برای کارهای حلال صحیح می‌باشد، فرقی هم نمی کند که مستأجر چه کسی باشد مؤمن باشد یا کافر یا ... ملاک آن است که وجه اجاره وجه حلال باشد. توضیح بیشتر خواهد آمد.

نکته: موجر نباید وکیل از طرف والی جور یا والی جور باشد که در این دو صورت اجاره باطل و حرام است و در محدوده ولایت والی جور وارد می شود که قبلا توضیح داده شد.

شرح و تطبیق:

و اما تفسیر الاجارات فإجارة الانسان نفسه أو ما يملك أو يلي أمره من قرابته أو دأبته أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجارة.

اما تفسیر اجارات عبارت است از اینکه انسان، خودش را اجاره دهد یا آنکه ما یملکش را اجاره دهد یا آنچه را که متولی امرش هست (از نزدیکانش یا حیوانات یا لباس) به وجه حلالی اجاره دهد .

Score: ۲۸:۲۹

^۱ بیشتر بدانیم : ممکن است اشکال شود حدیث در مقام بیان ضابطه برای حلال و حرام از تجارت است ولی حکم دو مورد را بیان نکرده است:

۱. معاملات که دارای هیچگونه مصلحت یا ضرری نمی باشد مانند بیع برخی از حشرات

۲. معاملات که دارای هر دو جهت مصلحت و ضرر می باشند .

از این اشکال ممکن است اینگونه جواب دهیم که :

در فرض اول : نیازی به بیان شارع نیست چون عقلاء به مقتضای عقل خود اقدام به چنین معامله ای نمی کنند .

در فرض دوم : هر کدام که ملاکش قویتر باشد مقدم می شود یعنی اگر جهت صلاحش بیشتر باشد حکم به جوازش می شود و اگر جهت فسادش بیشتر باشد حکم به عدم جواز می شود ، و اگر دارای ملاک مساوی باشند بستگی به قصد طرفین دارد اگر به قصد ترتب اثر حلال معامله کنند ، جایز و آلا باطل خواهد بود. (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۴۶؛ شرح آقای محمدی، ج ۱، ص ۲۲)

چکیده

۱. معاملات حرام عبارتند از هر معامله ای که داخل در یکی از اقسام شش گانه زیر باشد:
الف) دارای فساد باشد.

ب) دارای وجهی از فساد باشد.

ج) عین نجس باشد.

د) وسیله لهو و لعب باشد.

ه) وسیله تقرب به غیر خدا و تقویت کفر و شرک باشد.

و) سبب وهن حق باشد.

۲. قسم اول از معاملات حرام (معامله دارای فساد)، بر دو قسم است:

الف) مواردی که کیفیت تعلق نهی و فساد به آنها روشن است مانند: اکل و شرب

ب) مواردی که کیفیت تعلق نهی و فساد به آنها محل بحث است.

۳. معاملاتی که وجهی از فساد دارند، گاهی فساد در نفس بیع می باشد مثل بیع ربوی و گاهی فساد در مبیع می باشد مانند بیع خمر.

۴. بخش سوم از اسباب معیشت مطابق روایت تحف العقول، اجارات می باشد بدین معنا که شخص می تواند خودش یا مملوکش و یا کسی را که متولی امر اوست اجاره دهد لکن به شرط آنکه اجاره در مسیر حق باشد و دیگر آنکه نباید موجر وکیل از طرف والی جور باشد.

اكتساب با اجاره حلال

در ادامه بحث از وجوه معایش عباد، به بحث «اجارات»^۱ رسیدیم. اجاره هم مانند ولایت و تجارت بر دو قسم حلال و حرام می باشد.

شیخ انصاری در رابطه با اجاره‌های حلال می‌فرماید: ملاک اجاره حلال این است که شخص موجر خودش را یا مملوکش را یا کسی را که موجر متولی امر اوست برای کار حلال اجاره دهد. اما این که مستأجر چه کسی باشد. مسلمان یا کافر یا فاسق فرقی نمی‌کند.

شرح و تطبیق:

«و اما تفسیرُ الاجاراتِ، فاجارهُ الإنسانِ نفسهُ أو ما يملكُ أو يلي أمره^۲ من قرابته^۳ أو دابته^۴ أو ثوبه^۵ بوجه الحلال^۵ من جهات الأجازات»

اما تفسیر اجاره عبارت است از: اجاره دادن انسان خودش را (خودش برای دیگری کار کند) یا اجاره دادن چیزی را که مالک اوست (خانه اش یا لباسش یا چیز دیگری را اجاره می‌دهد) یا کسی را که موجر متولی امر او است از خویشانش یا حیوانش یا لباسش را اجاره می‌دهد لکن باید اجاره به صورت حلال انجام شود.

کلمه «ما یملک» اعم از این است که انسان، مالک عین آن شیء باشد و یا مالک منفعت آن باشد. گاهی شما خانه ای را که ملکتان است اجاره می‌دهید و گاهی خانه ای را که ملک شما نیست ولی مالک منفعت آن هستید (مثلا خود شما خانه را از دیگری اجاره کرده‌اید) به شخص دیگری اجازه می‌دهید.

«او یوجِر نفسه أو داره أو أرضه أو شیئاً یملکه فیما یُنتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوکه و أجیره من غیر أن یكون وکیلاً للوالی أو والیاً للوالی»

از اقسام تجارت حلال اجاره ای است که انسان، خود، خانه، زمین یا ملکش را در مسیری که دارای منافع حلال است را اجاره دهد، و همچنین عمل خود یا فرزند یا مملوک یا اجیرش را اجاره دهد. البته به شرط آنکه شخص موجر، وکیل از طرف والی جور یا والی از طرف والی جور نباشد-چرا که در این صورت مصداق ولایت حرام قرار خواهد گرفت-.

^۱ بیشتر بدانیم: محقق خوئی می‌فرماید: «ان المراد من الاجارة فیها لیس هی الاجارة المصطلحة بین الفقهاء و یدل علی ذلک ادخال الجعالة تحتها و عدم ذکرها فی الروایة استقلالاً». (موسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۲)

^۲ کلمه «یلی أمره» به کلمه «ما یملک» عطف شده است یعنی «مایلی أمره» به معنای کسانی که موجر متولی امر آنهاست. شرح مرحوم سید یزدی ج ۱ ص ۳

^۳ «من قرابته» بیان برای «ما یلی أمره» است، یعنی از جمله کسانی که موجر متولی امر آنهاست خویشان موجر مانند فرزندش می باشد که می تواند فرزندش را برای انجام کاری اجاره دهد. شرح مرحوم سید یزدی ج ۱ ص ۳.

^۴ بیشتر بدانیم: بیان مثال ها از قبیل لف و نشر غیر مرتب است زیرا فرمود: «او ما یملک او یلی أمره» ولی در هنگام مثال زدن ابتداء برای «یلی أمره» مثال آورد سپس برای «ما یملک» به «دابه و ثوب» مثال زد.

^۵ کلمه «بوجه الحلال» جار و مجرور متعلق به اجاره است یعنی: اجاره را به وجه حلال انجام شود. ارشاد الطالب ج ۱ ص ۱۱.

نکاتی درباره متن

نکته اول: تا اینجا سه جمله بیان شد:

جمله اول: «فإجاره الإنسان نفسه أو ما يملك أو يلي أمره من قرابته أو دابته أو ثوبه، بوجه الحلال من جهات الإجازات.»

جمله دوم: «أو يوجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع.»

جمله سوم: «أو العمل بنفسه و ولده و مملوكه و أجيره.»

حال سؤال این است که آیا این سه جمله به یک مطلب اشاره دارد یا به سه مطلب متفاوت دلالت می کند؟

مرحوم سید دو احتمال را مطرح می کنند:

احتمال اول: هر سه جمله مفید یک معنی می باشند زیرا: جمله دوم یعنی «او یوجر نفسه» منصوب به «أن» مقدره

و عطف بر «اجاره» است، عطف هم عطف تفسیری است و «او» هم به معنای «او» می باشد لذا جمله دوم در حقیقت تفسیر جمله اول می شود. جمله سوم هم عطف بر همان کلمه «إجاره» در جمله اول عطف است در نتیجه هر سه جمله بر یک معنا دلالت می کنند.

احتمال دوم: هر جمله بر یک معنای مستقل دلالت می کند به این شکل که: از جمله اول، اجاره برای منفعت

خاصه اراده شده باشد. مثلاً اجیر متعهد می شود که برای مستأجر عمل خاصی را انجام دهد مثلاً لباس بدوزد یا کتابی بنویسد (چون کلمه «بوجه الحلال من جهات الإجازات» اشاره دارد که در یک مسیر و در یک وجه خاص اجاره واقع شده است.

و از جمله دوم تملیک مطلق منافع اراده شده است، یعنی اجیر خودش را در اختیار مستأجر قرار می دهد تا هر کاری را که مستأجر گفت برای او انجام دهد خیاطت، کتابت، کشاورزی و... (مرحوم سید این مطلب را از کلمه «فیما ينتفع به من وجوه المنافع» که عام است استفاده کرده است). در نتیجه در تعیین هر یک از منافع حق خیار در دست مستأجر است که از اجیر در هر مسیری که خواست استفاده کند.

اما در جمله سوم صحبت از صیغه اجاره و عقد اجاره نیست بلکه صحبت از عمل است. یعنی بدون اجرای صیغه اجاره، اجیر می شوند.^۱ (چون در جمله «أو العمل بنفسه» صحبت از عمل است نه اجاره.)

نکته دوّم: در جمله «من غیر أن یكون وکیلاً للوالی أو والیاً للوالی» دو احتمال است:^۲

۱. این جمله به تمام افراد جمله سوم تعلق داشته باشد یعنی عمل خودش، فرزندش، مملوکش و اجیرش در صورتی صحیح است که شخص، وکیل از طرف والی جور یا والی والی جور نباشد.

۲. این جمله به خصوص کلمه آخر یعنی «أجیر» تعلق داشته باشد یعنی شخص می تواند اجیرش را اجاره دهد به شرطی که در این اجاره دادن وکیل از طرف والی جور یا والی والی جور نباشد.^۱

^۱ حاشیه مرحوم سید یزدی ج ۱ ص ۳

^۲ حاشیه مرحوم سید یزدی ج ۱ ص ۳

نکته سوم: والی در عبارت «مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ وَكَيْلاً لِلْوَالِي أَوْ وَالِيّاً لِلْوَالِي» انصراف به والی جور دارد^۲ و شامل والی عدل نمی شود؛ شاید دلیلش این باشد که در زمان صدور روایت والی منحصر در والی جور بوده است.

SC۰۲: ۱۵:۴۵

شرح و تطبیق:

فلا بأس أن يكون أجييراً يوجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله في إجارته^۳، لأنهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بؤلاه الوالی.

بنابراین مانعی ندارد که موجر خود یا فرزند یا نزدیکان یا ملکش را یا کسی را که وکیل در اجاره دادن او می باشد اجاره دهد زیرا موجر از طرف اجیر وکیل می باشد و منصوب والی جائر نمی باشند.

نکاتی درباره متن

نکته اول: کلمه «اجیر» در اینجا به معنای «موجر» است یعنی بر «موجر» به اعتبار اینکه خودش را اجاره می دهد «اجیر» اطلاق شده است (اگر چه به اعتبار اجاره دادن ولد و قرابة و وکیل «موجر» خواهد بود) لذا اطلاق کلمه «اجیر» در اینجا بر شخص «موجر» صحیح است.

نکته دوم: در عبارت «ولده او قرابته» «قرابت» (خویشان و نزدیکان) شامل «ولد» (فرزند) می شود، لذا علت تکرار چیست؟ در جواب ممکن است گفته شود: بین «ولد» و «قرابت» تفاوت است به این شکل که مراد از «قرابت» قرابتی است که بر آنها ولایت ندارد مانند برادر، عموزاده، که اینها از خویشان و نزدیکان موجر محسوب می شوند ولی موجر بر آنها ولایت ندارد، بر خلاف فرزند که بر او ولایت هم دارد.^۴

نکته سوم: در عبارت «او وکیل فی اجارته» کلمه «وکیل» مثل کلمه «ولده، قرابته و ملکه» به کلمه «نفسه» عطف شده است. که وحدت سیاق هم رعایت شده باشد.^۵ لکن در مورد اینکه مراد از کلمه «وکیل» چیست، چند احتمال وجود دارد که به بعضی از آنها اشاره می شود:

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی احتمال اول را انتخاب کرده اند و فرموده اند: «من غیر ان یكون الموجر اوالعامل وکیلا للوالی او والیاً للوالی» (هدایة الطالب، ج ۱ ص ۵۰)

^۲ شرح مرحوم میرزای شیرازی ج ۱ ص ۹

^۳ بیشتر بدانیم: کلمه «فی» تعلیلیه است یعنی: من جهة اجارته، مانند کلمه: «فی» در روایت «ان امرأة دخلت النار فی هرة حبستها» (هدایة الطالب، ج ۱ ص ۵۱)

^۴ بیشتر بدانیم: از آنجا که مراد از «قرابت» قرابتی است که بر آنها ولایت داشته باشد (تا بتواند آنها را اجاره دهد) و کسی از نزدیکان غیر از «ولد» نیست که انسان بر او ولایت داشته باشد لذا در فرق بین «ولد» و «قرابت» می توان اینگونه گفت که مراد از «ولد» یعنی فرزند بلاواسطه و مراد از «قرابت» یعنی فرزند با واسطه (اولاد اولاد).

احتمال دیگر آن است که: مراد از «قرابت» برادر، خواهر و... باشد البته مشروط به آنکه وصی بر آنها یا وکیل برای آنها باشد. (حاشیه یزدی ص ۳)

^۵ بیشتر بدانیم: این احتمال هم هست که کلمه «وکیل» عطف بر «اجیرا» باشد تا خبر برای «یکون» قرار گیرد یعنی: «لا بأس ان یكون وکیل الغیر فی اجارته لذلک الغیر» (حاشیه یزدی، ص ۳).

احتمال اول: مراد از کلمه «وکیل» «موکل» باشد یعنی اجیر موکلش را اجاره می دهد^۱ مثلاً اگر فردی به نام «حسن» فرد دیگری به نام «علی» را وکیل خود کرده و به او بگوید که: «تو وکیل من در اجاره دادن من می باشی» در اینصورت وکیل (یعنی علی) می تواند موکل خود (یعنی حسن) را اجاره دهد.^۲

احتمال دوم: مراد از کلمه «وکیل» «اجیر» باشد اما اینکه چرا به «اجیر» «وکیل» گفته شده؟ ممکن است گفته شود به جهت آنکه در حقیقت آن اجیر، وکیل موجر در انجام آن کار است لذا می توان بر اجیر، وکیل اطلاق کرد.^۳ لکن باید توجه داشت که چنین کاری در اصطلاح، وکالت نیست.

نکته چهارم: در عبارت «لأنهم وكلاء الأجير من عنده» می فرماید: علت اینکه موجرمی تواند اجیرش را اجاره بدهد آن است که موجرها وکیل از طرف اجیر هستند لذا می توانند اجیر را اجاره دهند. چون روزی که اجیر خودش را در اختیار موجر قرار داده در حقیقت به او گفته: هر کاری را برای هر کسی که گفتمی انجام می دهم.

دقت بفرمائید: به یک اعتبار «اجیر» وکیل از طرف موجر است و به اعتباری دیگر «موجر» وکیل «اجیر» است. اما اینکه «اجیر» وکیل «موجر» است، از این باب است که «اجیر» از طرف موجر کار انجام می دهد و موجر او را از طرف خود برای انجام کار می فرستد.

اما «موجر» وکیل از طرف «اجیر» است، چون اجیر امور خودش را به دست این «موجر» سپرده است لذا «موجر» وکیل اجیر می شود.^۴

نکته پنجم: «والی» در عبارت «و لیس لهم بؤلاه الوالی» به معنای والی جور است. امام (ع) در این قسمت می فرماید: موجرها نسبت به اجیرها والیان جور نیستند و کاری را از طرف والی جور انجام نمی دهند. اگر اجیر را اجاره می دهند با اختیار خود اجیر است چون اجیر خودش را در اختیار موجر قرار داده است.

Scor: ۲۴:۰۳

^۱ ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۱۱.

^۲ بیشتر بدانیم: طبق این احتمال ضمیر «اجارته» به وکیل بر می گردد (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۵۱).

^۳ بیشتر بدانیم: طبق این احتمال ضمیر «اجارته» به «اجیر» بر می گردد (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۵۱).

^۴ بیشتر بدانیم: مطالبی که بیان شد بنابراین است که ضمیر جمع در هر دو مورد در عبارت «لأنهم وكلاء الاجير من عنده لیس هم...» به «اجیر» به معنای موجر بر گردد (و علت آنکه از مفرد به جمع تعبیر شده آن است که به لحاظ تعدد اجاره هائی که توسط موجر واقع می شود لذا موجرها متعدد حساب شده است) این بیان را مرحوم شهیدی از استاد خود نقل و سپس بر آن اشکال می کند که اگر عبارت را اینگونه معنا کنیم که «برای آنکه موجر وکیل از طرف اجیر می باشد» این اشکال مطرح خواهد شد که: یکی از مصادیق اجیر «ولد» است و وکالت پدر بر فرزند از ناحیه خداوند است نه از طرف فرزند لذا تعبیر به اینکه: موجر وکیل از طرف اجیر (فرزند) است صحیح نخواهد بود (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۵۲) اگر چه از این اشکال جواب داده اند که: از آنجا که این وکالت با اجازه خداوند است پس اجازه خداوند به منزله اجازه و وکالت خود فرزند می باشد (در کلاس مکاسب - پایانی ج ۱، ص ۴۰)

لکن نظر مرحوم شهیدی آن است که ضمیر جمع در هر مورد به «ولد، قرابته و وکیل» برگردد (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۵۳)

شرح و تطبیق:

«نظیر الحَمَالِ الَّذِي يَحْمِلُ شَيْئاً مَعْلوماً بِشَيْءٍ مَعْلومٍ فَيَحْمِلُ ذَلِكَ الشَّيْءَ الَّذِي يَجُوزُ لَهُ حَمَلُهُ بِنَفْسِهِ أَوْ بِمَلَكِهِ أَوْ دَابَّتِهِ أَوْ يُؤْجِرُ نَفْسَهُ فِي عَمَلٍ يَعْمَلُ ذَلِكَ الْعَمَلَ بِنَفْسِهِ أَوْ بِمَمْلُوكِهِ أَوْ قَرَابَتِهِ أَوْ بِأَجِيرٍ مِنْ قَبْلِهِ فَهَذِهِ وَجُوهُ الْإِجَارَاتِ، حَلَالاً لِمَنْ كَانَ مِنَ النَّاسِ»

مانند شخص حمالی که شیء معلومی را در مقابل مزد معلومی حمل می کند، پس شیء ای را که حملش برای او جایز است یا خود حمل می کند یا مملوکش و یا توسط حیوان بارکش خود (انجام می دهد)، یا اینکه خودش را در مقابل آن عمل اجاره می دهد که آن عمل را خودش یا مملوکش یا خویشانش یا اجیری که توسط این موجد معین می شود، انجام دهند. اینها اقسامی از موارد اجاره بود که حلال می باشد.

نکاتی درباره متن

نکته اول: عبارت «شیئاً معلوماً بشئ معلوم» یعنی معلوم است که چه باید بکند و معلوم است چه مزدی می گیرد. در بحث اجاره مطرح خواهد شد که مال الاجاره، مدت اجاره، نوع کار باید مشخص باشد.

نکته دوم: در بعضی از نسخه های مکاسب عبارت اینگونه است: «فَيَجْعَلُ ذَلِكَ الشَّيْءَ الَّذِي يَجُوزُ لَهُ حَمَلُهُ» مرحوم سید^۱ در حاشیه کتاب مکاسب می فرماید: ظاهراً این کلمه «فَيَجْعَلُ» غلط است. و قاعدتاً باید «فَيَحْمِلُ» باشد، چون حمال است و بناست حمل بکند. اگر هم «فَيَجْعَلُ» باشد باید متضمن معنای حمل باشد.

نکته سوم: جمله «أَوْ يُؤْجِرُ نَفْسَهُ» عطف بر «فَيَحْمِلُ» است آنگاه فرق معطوف و معطوف علیه از این جهت است که جمله اول (معطوف علیه) صورتی را می گوید که شخص، قرارداد اجاره نمی بندد، صیغه اجاره نمی خواند اما در جمله دوم (معطوف) صورتی را می گوید که صیغه اجاره خوانده می شود.^۲

نکته چهارم: در مورد اعراب کلمه «حلال» چند احتمال هست:

احتمال اول: (نظر مرحوم خوئی)^۳ کلمه «حلال» مرفوع است بنا بر اینکه خبر واقع شده است. یعنی: فهذه وجوه من وجوه الإجازات، حلالٌ.

احتمال دوم: بعضی معتقدند کلمه «حلالاً» منصوب است بنا بر این که حال برای «عمل» باشد. یعنی: «يؤجر نفسه في عمل حلالاً»^۴

احتمال سوم: کلمه «حلال» مجرور است بنابراین که صفت برای «عمل» باشد یعنی: «يؤجر نفسه في عمل حلال»^۵

^۱ حاشیه سید یزدی ج ۱ ص ۴

^۲ حاشیه سید یزدی ج ۱ ص ۳

^۳ موسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۶

^۴ حاشیه سید یزدی ج ۱ ص ۳

^۵ حاشیه سید یزدی ج ۱ ص ۳

احتمال چهارم: کلمه «حلال» مرفوع است اما نه به عنوان خبر بلکه به عنوان صفت برای «وجوه» یعنی: «فَهْذَه وجوهٌ حلالٌ»

SCO۴: ۲۹:۱۷

چکیده:

۱. ملاک اجاره حلال آن است که اجاره برای کار حلال و در مسیر جایزی باشد و موجر وکیل از طرف والی جور یا والی والی جور نباشد.
۲. والی در روایت انصراف به والی جور دارد از آن جهت که در زمان صدور روایت والی منحصر در والی جور بوده است.
۳. به موجر، از آن جهت که خود را نیز اجاره می دهد اجیر هم گفته می شود.
۴. شخص موجر می تواند اجیرش را اجاره بدهد چرا که وکیل شخص اجیر برای اجاره دادن می باشد.
۵. موجر وکیل اجیر است در اجاره و از طرفی اجیر وکیل موجر می باشد در انجام کار.

تبیین اکتساب به وسیله اجاره حلال

بحث در اجارات بود. اجارات هم مثل تجارات و ولایت دارای دو قسمت حلال و حرام می‌باشد. اجاره حلال این بود که انسان خودش را یا مملوکش را و یا کسی را که بر او ولایت دارد در مسیر حلال و به وجه حلال اجاره دهد.

دو نکته مهم در اینجا وجود دارد:

نکته اول: اینکه مستأجر چه کسی باشد (مؤمن باشد یا نباشد. مسلمان باشد یا نباشد، پادشاه باشد یا رعیت) در حرمت و حرامت اجاره دخالتی ندارد. در روایت هم داریم که بعضی از ائمه برای بعضی از اهل کفر یا برای بعضی از اهل کتاب کارهایی را انجام می‌دادند. البته باید توجه داشت در جایی که مستأجر پادشاه جور است یا مستأجر شخص کافری است نباید اجاره به گونه‌ای باشد که موجب تقویت ظلم و شرک حساب شود که در این صورت آن اجاره باطل و حرام خواهد بود.

نکته دوم: موجر نباید والی از طرف والی جور و یا وکیل والی جور باشد تا تحت عنوان ولایت جور قرار نگیرد.

شرح و تطبیق:

نظیرُ الحَمَالِ الَّذِي يَحْمِلُ شَيْئًا مَعْلُومًا بِشَيْءٍ مَعْلُومٍ فَيَحْمِلُ ذَلِكَ الشَّيْءَ الَّذِي يَجُوزُ لَهُ حَمْلُهُ بِنَفْسِهِ أَوْ بِمَلَكِهِ أَوْ دَابَّةٍ أَوْ يُؤَجِّرُ نَفْسَهُ فِي عَمَلٍ يَعْمَلُ ذَلِكَ الْعَمَلَ بِنَفْسِهِ أَوْ بِمَمْلُوكِهِ أَوْ قَرَابَتِهِ أَوْ بِأَجِيرٍ مِنْ قَبْلِهِ فَهَذِهِ وَجُوهُ الْإِجَارَاتِ، حَلَالًا لِمَنْ كَانَ مِنَ النَّاسِ

مانند شخص حمالی که شیء معلومی را در مقابل مزد معلومی حمل می‌کند، پس شیء ای را که حملش برای او جایز است یا خود یا مملوکش و یا توسط حیوان بارکش خود حمل می‌کند یا اینکه خودش را در مقابل آن عمل اجاره می‌دهد که آن عمل را خودش یا مملوکش یا خویشانش یا اجیری که توسط این موجر معین می‌شود، انجام دهند. اینها اقسامی از موارد اجاره بود که حلال می‌باشد.

لَمَنْ كَانَ مِنَ النَّاسِ مَلِكًا أَوْ سُوقَةً^۱ أَوْ كَافِرًا أَوْ مُؤْمِنًا

در اجاره حلال فرقی نمی‌کند که مستأجر چه کسی باشد پادشاه باشد یا سوقه یا کافر باشد یا مؤمن.

فحلال اجارته و حلال کسبه من هذه الوجوه

اگر چنین باشد اجاره چنین موجری حلال است و کسب این موجر از طریق این اجاره از این وجوه و (راههایی که برشمردیم که خودش را یا مملوکش را یا من یلی امره را در مسیر حلال اجاره دهد) حلال خواهد بود. تا اینجا بحث اجاره حلال بود.

SCO۱: ۷:۲۰

^۱ بیشتر بدانیم: السوقه: رعیت، اواسط از مردم، دون پادشاه، جمع السوق و السوقه (العین ج ۵ ص ۱۹۱- مجمع البحرين ج ۵ ص ۱۸۹- لسان العرب

تبیین اکتساب به وسیله اجاره حرام

اجاره حرام آن است که انسان خودش را یا مملوکش را یا من یلی امره را (کسی را که بر او ولایت دارد) به وجهی از وجوه حرام و در مسیر حرام اجاره دهد مثلاً اگر کاری که قبل از تعلق اجاره به آن حرام و منهی عنه بوده، مورد اجاره واقع شود اجاره برای انجام آن کار یا برای تهیه مقدمات آن کار، حرام است.

این تمام بحث اجاره حلال و حرام است لکن امام (علیه السلام) این کلی را در قالب چند مثال پیاده می‌کنند.

شرح و تطبیق:

فاما وجوه الحرام من وجوه الاجارة نظیر آن یؤاجر نفسه علی حمل ما یحرم أکله أو شربه

اما اقسام اجاره هایی که حرام است مثل اینکه شخصی اجاره دهد خودش را برای حمل کردن چیزی که اکل یا شرب آن چیز قبل از اجاره حرام بوده است.

أو یؤاجر نفسه فی صنعة ذلک الشیء أو حفظه

یا این که اجاره دهد خودش را در ساختن آن یا نگهداری^۱ آن، حرام است

أو یؤاجر نفسه فی هدم المساجد ضراراً

یا اینکه اجاره دهد خودش را برای خراب کردن مساجد البته اگر خراب کردن به جهت ضرر زدن به دین و مسجد باشد^۲

أو قتل النفس بغير حق، أو عمل^۳ التصاویر و الأصنام و المزامیر^۱ و البرابط و الخمازیر و المیتة و الدم.

^۱ مثلاً برای ساختن شراب یا برای نگهداری کارخانه شراب سازی اجیر شده است

^۲ بیشتر بدانیم: گاهی اوقات مسجدی را خراب می‌کنند که آباد کرده و دوباره از نو بسازند این جا خراب کردن اشکالی ندارد و اجاره شدن در این خراب کردن ایرادی ندارد.

^۳ بیشتر بدانیم: در بعضی از نسخه‌ها به جای کلمه «عمل» کلمه «حمل» هست. اگر کلمه «حمل» باشد معنای عبارت روشن است و عطف «خمازیر» و «میتة» و «دم» هم عطف صحیحی خواهد بود یعنی: «اجاره شدن برای حمل تصاویر، حمل اصنام، حمل مزامیر، حمل برابط، حمل خمر، حمل خمازیر، حمل میتة، حمل خون، حرام است.»

اما اگر کلمه «عمل» باشد این اشکال پیش می‌آید که در صورت عطف عبارت «الخمازیر و المیتة و الدم» به کلمه «تصاویر» معنی این گونه می‌شود: «اجاره شدن برای ساختن تصاویر... ساختن خمر، ساختن خوک، ساختن مردار و ساختن خون، حرام است» و ساختن خوک، میتة و خون معنای صحیحی ندارد. در جواب از این اشکال گفته‌اند: در این صورت باید عبارت «الخمازیر و المیتة و الدم» را به جمله «هدم مساجد» عطف کرد و فعل مناسب با آنها را در تقدیر گرفت یعنی «یؤاجر نفسه فی هدم المساجد و یؤاجر نفسه فی حمل الخمازیر و المیتة و الدم او بیعها او شرائها او...» لذا معنای عبارت این می‌شود: «خودش را در اموری که مربوط به خمازیر و میتة و دم هست کرایه دهد» مانند اینکه خمازیر و میتة و دم را حمل بکند یا آنها را بفروشد یا بخرد یا در مردم پخش کند یا کارهایی از این قبیل.

البته جواب دیگر این است که کلمه «عمل» به معنای صنعت و ساختن نیست تا اشکال شود که ساختن خوک، میتة و خون معنی ندارد (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۵۵) بلکه «عمل» به همان معنای ظاهریش می‌باشد و در این صورت معنای عبارت این است که: اجاره شدن برای عمل خمازیر یعنی کارهایی که مربوط به خمازیر است مانند چرانیدن، کشتن، پوست کندن و... اجاره شدن بر عمل میتة یعنی کارهایی که مربوط به اکل میتة است مانند پوست کردن و امثال آن یا اجاره شدن بر عمل خون، یعنی کارهایی که مربوط به خون است مانند اینکه خون حیوانات را بگیرد و بیاورد و امثال اینها حرام می‌باشد.

(در کلاس درس مکاسب آیت... پایانی، نوشته رضا محمودی ج ۱ ص ۴۵)

یا خودش را اجاره می دهد برای کشتن شخصی که این کشتن به حق نیست^۱ یا شخصی خودش را برای ساختن و درست کردن نقاشی و یا بت‌ها و یا مزامیر و یا برابط^۲ و یا برای ساختن شراب، خوک، مردار و خون، اجاره دهد. او شیء من وجوه الفساد^۳ الذی کان محرماً علیه من غیر جهة الاجاره فیه.

و یا اینکه شخصی خودش را در چیزی که از وجوه فساد محسوب می‌شود و با قطع نظر از اجاره، حرام می‌باشد اجاره دهد

وکل^۴ امر^۵ منی منه من جهة من الجهات فمحرم^۶ علی الانسان اجارة نفسه فیه او له او شیء منه او له

و هر فعلی که از جهتی از جهات از آن نهی شده است، بر انسان حرام است که اجاره دهد خودش را در آن کار، یا برای آن کار، یا اجاره دهد خود را در چیزی از آن کار یا برای چیزی از آن کار.

توضیحی درباره انتهای متن فوق

فرق بین این چهار عبارت چیست؟ فرقی که ابتدا به ذهن می‌رسد این است که «اجارة نفسه فیه» یعنی شخص خودش را در نفس آن عمل اجاره دهد مثلاً شخصی می‌خواهد شراب بسازد، شخص دیگری، خود را برای ساختن شراب به او اجاره می دهد تا آن کار را برایش انجام دهد (اجاره برای انجام تمام کار) اما کلمه «أوله» یعنی موجد متعهد می‌شود که در مسیر آن کار به مستأجر کمک کند یعنی مقدمات را تهیه بکند. (اجاره برای انجام مقدمات کار)

عبارت سوم «اجاره الانسان نفسه شیء منه» یعنی اینکه انسان اجاره دهد خودش را در چیزی از آن کار، یعنی متعهد شود که یک جزئی از آن عمل را انجام دهد نه تمام آن کار را مثلاً متعهد می‌شود که بیست در صد از آن کار را انجام بدهد. (اجاره برای انجام بعضی از کار)

عبارت چهارم «أوله» یعنی شخص خودش را اجاره می دهد برای چیزی از آن کار نه این که بیست در صد کار را انجام دهد بلکه مقدمه آن بیست در صد را تهیه بکند. (اجاره برای انجام بعضی از مقدمات کار)

^۱ جمع مزار یعنی نی.

^۲ بیشتر بدانیم: اما اگر کشتن به حق باشد مانند کشتن از روی قصاص این اجاره صحیح می باشد

^۳ بیشتر بدانیم: «بربط» بر وزن «جعفر» به معنای «عود» یکی از آلات لهو در میان عجم می باشد. (لسان العرب ج ۷ ص ۲۵۸ - مجمع البحرین ج ۴ ص ۲۳۸ و کتاب العین ج ۷ ص ۴۷۲) - یک نوع ساز که در فارسی به آن «عود» گفته می‌شود.

^۴ این جمله بر جمله «هدم المساجد» عطف می‌شود؛ و همچنین دلالت بر این معنی دارد که ملاک حرمت اجاره آن است که آن کار قبل از اینکه متعلق اجاره قرار بگیرد حرام بوده باشد.

^۵ در اعراب آن دو وجه محتمل است: مرفوع باشد - بنا بر عطف به کلمه «نظیر»^۵ یا مجرور باشد - بنا بر عطف به مضاف‌الیه کلمه «نظیر» - حاشیه مکاسب سید محمد کاظم یزدی ص ۴.

^۶ مراد از «امر» در اینجا عمل و فعل می باشد (غایة الآمال مامقانی ج ۱ ص ۵)

^۷ بیشتر بدانیم: احتمال دارد «فمحرم» خبر «کل امر» قرار گیرد. حاشیه مکاسب سید محمد کاظم یزدی ج ۱ ص ۴

در هر چهار صورت این اجاره حرام است. چه آن جایی که متعهد می شود کل کار را انجام دهد، چه جایی که متعهد می شود مقدمات کار را انجام بدهد، چه جایی که متعهد می شود بعض کار را انجام دهد و چه جایی که متعهد می شود مقدمات بعض کار را انجام بدهد.^۱

مرحوم سید محمد کاظم یزدی^۲ (رضوان الله تعالی علیه) در مورد عبارت اول و دوم، سه احتمال مطرح کرده است:

احتمال اول: در عبارت «اجاره نفسه فیه» کلمه «فیه» دلالت بر مباشرت شخص می کند یعنی: خودش را اجاره داده است تا آن کار را خودش انجام دهد و به دیگری نسپارد اما عبارت «اجارة نفسه له» ظهور در تسبیب دارد یعنی یا خودش کار می کند یا کار را به دیگری می سپارد. پس فرق «له» با «فیه» در این است که «فیه» دلالت بر مباشرت یعنی انجام عمل از طرف خود اجیر دارد اما کلمه «له» دلالت علی وجه التسبیب دارد.

احتمال دوم: کلمه «اجارة نفسه فیه» اشاره به این دارد که شخص اجیر عمل را تملیک به ماجر می کند یعنی اجیر می گوید: من این کار را برای تو انجام می دهم و در مقابل این کار، این مقدار مزد می گیرم، نفس آن کار را برای او انجام می دهد. اما در عبارت «اجاره نفسه له» اجاره به معنای تملیک منفعت است یعنی انسان خودش را برای تحصیل آن عمل اجاره داده است نه در آن عمل، پس منفعتش را در اختیار مستأجر قرار می دهد تا بوسیله آن منفعت، آن عمل تحصیل شود.

احتمال سوم: که مراد از جمله «اجارة نفسه فیه» تهیه مقدمات هست اما مراد از جمله «اجارة نفسه له» اجاره انسان در نفس آن کار می باشد.

به نظر می رسد احتمال سوم خلاف ظاهر بوده و قابل قبول نمی باشد.^۳

SC03: ۲۴:۱۲

استثنا از اکتساب به وسیله اجاره حرام

اگر شخصی خودش را در مسیر کار حرام اجاره دهد (یعنی اجاره تقویت حرام باشد، برای ساختن حرام، برای حفظ حرام، برای نگهداری حرام) این نوع اجاره حرام است؛ اما اگر اجاره مربوط به کار حرام باشد، ولی منفعت اجاره موجب تقویت حرام نمی شود و منفعت اجاره به اجیر می رسد؛ این اجاره ایرادی ندارد؛ مانند گوسفندی مرده و بو گرفته، مستأجر کسی را اجیر می کند که این گوسفند مرده را به جای دیگری منتقل کند تا بوی این میته مستأجر یا غیر مستأجر را آزار ندهد^۴ و کارهایی شبیه به این.

^۱ بیشتر بدانیم: در عبارت «فمحرّم علی الانسان اجارة نفسه فیه اوله او شیء منه اوله» مرحوم تبریزی می فرماید: حرمت اجاره در سه صورت آخر در صورتی است مستأجر با عمل خود قصد توصل به حرام داشته باشد و آلا وجهی برای حرمت ندارد چه رسد به فساد (ارشاد الطالب ج ۱ ص ۱۱ و ۱۲)

^۲ حاشیه مکاسب سید محمد کاظم یزدی ص ۴

^۳ مرحوم یزدی در مورد دو عبارت آخر می فرماید: قوله: «اوشی منه او له» یعنی او فی شیء منه او لشیء منه و المراد الاجارة علی جزء العمل (حاشیه مکاسب یزدی، ص ۴)

^۴ بیشتر بدانیم: استثناء از اجاره حرام به این اعتبار است که چنانکه گذشت حمل میته (بنا بر اینکه عبارت «حمل» باشد نه «عمل») حرام است، لکن در یک صورت اجاره برای حمل میته حرام نخواهد بود.

شرح و تطبیق:

الّا لمنفعة من استأجره^۲ كالذی يستأجر له الاجیر لیحمل المیتة ینحیها^۳ عن إذاه أو أذى غیره و ما أشبه ذلك مگر اینکه استیجار در جهت منفعت کسی باشد که اجیر او گردیده‌ای همانند کسی که دیگری اجیر او می‌شود تا مرداری را حمل کند و بدین وسیله آزار مردار را از وی یا دیگری دور سازد (و بدین صورت منفعتی را - مانند حفظ صحّت - برای اجیر کننده تأمین نماید).

SCO۴: ۲۸:۴۲

چکیده:

۱. در اجاره حلال از ناحیه مستأجر فرقی نمی‌کند که مومن باشد یا کافر، پادشاه باشد یا رعیت.
۲. اجاره حرام آن است که انسان خودش را یا مملوکش را یا من یلی امره را (کسی را که بر او ولایت دارد) به وجهی از وجوه حرام و در مسیر حرام اجاره دهد.
۳. هر آنچه که قبل از اجاره برای انسان حرام است، اجاره دادن در آن میسر نیز حرام است مگر آنکه منفعت عقلایی و مشروعی برای شخص مستأجر داشته باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: ظاهراً استثناء از «کل امر منهی عنه» می‌باشد (ارشاد الطالب ج ۱ ص ۱۱)

^۲ در بعضی نسخه‌ها عبارت «من استأجرته» است و لکن چنانکه مرحوم شهیدی و دیگران گفته‌اند صحیح «من استأجره» است. عبارت «من استأجره» به صحت نزدیک‌تر و با عبارت بعد هم که می‌فرماید: «كالذی يستأجر له الاجیر» سازگارتر است ^۳ یعنی: «استیجار در جهت منفعت کسی باشد که اجیر او گردیده‌ای همانند کسی که دیگری اجیر او می‌شود تا...» ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۱۲، هدایة الطالب ج ۱، ص ۵۷ لکن مرحوم سید می‌فرماید: می‌توان عبارت را این‌گونه خواند: «من استأجرته» با این بیان که موجر از مستأجر درخواست می‌کند که: «آقای مستأجر من را اجیر کن» و بعد مستأجر او را اجیر می‌کند.

لذا بر موجر به اعتبار آنکه از مستأجر درخواست کرده که او را اجاره کند مستأجر صادق است پس معنای عبارت این می‌شود: «الّا لمنفعة من طلبت منه کونک اجیراً له» یعنی: اجاره در مورد کار حرام، باطل است مگر در صورتی که این اجاره برای کسی که توی موجر طلب کردی از او که تو اجیر او می‌باشی دارای منفعتی باشد (در جهت منفعت کسی باشد که اجیر او گردیده‌ای). اگر چه می‌توان عبارت را این‌گونه توجیه نمود اما توجیه بعیدی است.

^۳ ای: یبعّد المستأجر المیتة بواسطة حملها علی الاجیر عن مورد اذی المستأجر... (هدایة الطالب ج ۱ ص ۵۷)

بیانی جدید از اجارات حلال

در این بخش از روایت، اموری بیان شده که اجاره در آنها بلامانع است. توضیحات لازم را در ضمن تطبیق بیان می‌کنیم.

شرح و تطبیق:

و^۱ کل من آجر نفسه او مایملک او یلی امره من کافر او مؤمن او ملک او سوقة علی مافسّرناه مما تجور الاجارة فیه فحلال محلّل فعله و کسبه.

و هر کسی خودش یا مملوکش یا چیزی که متولی امر آن است را اجاره دهد به کافر یا مؤمن یا پادشاه جور یا به یک رعیت، -البته با توجه به آنچه بیان کردیم که در مسیر حلال باشد-؛ در این صورت فعل و کسب این موجر (و درآمدی که از طریق این اجاره بدست می‌آورد) حلال است^۲

SCO۱: ۵:۵۷

اقسام صناعت

صناعت هم مثل تجارت و اجارات و ولایت، دارای دو قسم حلال و حرام می‌باشد. برای روشن شدن حلال و حرام صنعت باید گفت: در یک تقسیم‌بندی اجمالی، صناعات به سه قسم تقسیم می‌شود که هر قسم حکم خاص به خود را دارد:

قسم اول: صناعات و آلت‌هایی که فقط منفعت حلال داشته و استفاده حرام ندارد. این نوع صنعت، مسلماً حلال است و هیچ‌گونه حرمتی در آن نیست.

قسم دوم: صناعاتی که هم استفاده حلال دارند و هم استفاده حرام. که اکثر صنعت‌هایی که در جامعه موجود است از این قبیل است همانند چاقوسازی، کمان‌سازی، نيزه‌سازی و... که هم می‌تواند در مسیر حق از آنها استفاده شود و هم در مسیر باطل. این نوع از صنعت در صورتی حلال است که در مسیر حلال آن استفاده شود چون نفس صنعت حلال است و اگر هم مشکلی هست از ناحیه عمل متصرف است نه خود صنعت.

قسم سوم: صناعاتی که از آن صنعت و در آن صنعت فقط فساد است و هیچ جهت صلاح و منفعت حلالی ندارد هر نوع کاری در مسیر این نوع از صنعت حرام خواهد بود.

اکتساب به قسم اول از صنعت

اکتساب از طریق صناعات و آلت‌هایی که فقط منفعت حلال دارند مسلماً جایز است و هیچ‌گونه حرمتی در آن نیست. توضیحات لازم را در ضمن تطبیق بیان می‌کنیم.

شرح و تطبیق:

^۱ بیشتر بدانیم: شیخ انصاری قسمتی از روایت را حذف کرده و با عبارت «إلی أن قال» تذکر داده است. مرحوم سید یزدی قسمت‌های حذف شده را آورده است.

^۲ بیشتر بدانیم: در عبارت «فعله و کسبه» مراد از فعل نفس، عمل اجاره می‌باشد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۶۲)

و اما تفسیرالصناعات^۱ فکل ما يتعلم العباد و یعلمون غیرهم من اصناف الصناعات مثل الكتابة و الحساب و التجارة و الصیغة و البنا و الحیاکه^۲ و السراجہ و القصاره^۳ و الخیاطه.

و اما توضیح صناعات، پس هر صنعتی را که مردم می آموزند یا به دیگری آموزش می دهند از انواع صنعت هایی که در جامعه هست مانند فن نویسندگی، فن حسابداری، فن نجاری، فن رنگ آمیزی، فن بنایی، فن بافندگی، سراجہ (فن مربوط به زین سازی)، قصاره (لباس شویی)، فن خیاطی.

و صنعت صنوف التصاویر ما لم تکن مُثُلُ^۴ الروحانی و أنواع صنوف آلات التي يحتاج اليها العباد، منها منافعهم، و بها قوامهم و فيها بُلغَة^۵ جميع حوائجهم

و فن صنعت و ساختن انواع تصویر البته تا زمانی که مثال روحانی (نقاشی موجودات ذی الروح) نباشد. و انواع وسایل و ابزاری که مردم به آنها نیاز دارند، منافع مردم از آن ابزار و آلات هست. و زندگی مردم قوام به آن ابزار و وسائل است، و در آن ابزار و آلات و وسایل کفایت جميع حوائج مردم هست، (یعنی اگر مردم بخواهند به خواسته هایشان برسند، باید از آن وسایل و ابزار استفاده بکنند.)

فحلال فعله و تعلیمه والعمل به و فيه^۶، لنفسه او لغيره^۷

ساختن این صناعاتی که گفته شد و تعلیمش به دیگران حلال است. (پس حلال است) انجام تمام یا بعضی از آن کار، برای خودش یا برای دیگری.

SCO۲: ۱۳:۵۰

اكتساب به قسم دوم از صنعت

صناعاتی که هم استفاده حلال دارند و هم استفاده حرام. که اکثر صنعت هایی که در جامعه موجود است از این قبیل است همانند چاقوسازی، کمان سازی، نیزه سازی و... که هم می تواند در مسیر حق از آنها استفاده شود و هم در مسیر باطل. این نوع از صنعت در صورتی حلال است که در مسیر حلال آن استفاده شود چون نفس صنعت حلال است و اگر هم مشکلی هست از ناحیه عمل متصرف است نه خود صنعت.

^۱ بیشتر بدانیم: یعنی «الصناعات المحلله» و جواب آن عبارت «فکل ما يتعلم العباد» می باشد و جمله «فحلال فعله و تعلیمه» تفریح بر آن می باشد. یا آن که الصناعات را اعم بگیریم آنگاه «فکل» مبتدا و خبرش «فحلال» است و مجموع مبتدا و خبر، جواب «اما» باشد. (حاشیه سیدکاظم یزدی ج ۱ ص ۴).

^۲ بیشتر بدانیم: حیاکه: یک نوع نساجی و بافندگی که به وسیله پا انجام می گیرد (در کلاس درس مکاسب - پایانی ج ۱ ص ۵۰)

^۳ بیشتر بدانیم: القصاره بکسر القاف

^۴ بیشتر بدانیم: «مُثُل» جمع «مثال» به معنای «صور» جمع «صورت» می باشد. مقتضای اطلاق این کلمه آن است که در حرمت تصویر بین اینکه تصویر از راه ساختن مجسمه حاصل شود یا از راه نقاشی کردن یا بافتن یا غیر اینها، فرقی وجود ندارد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۶۲)

^۵ بیشتر بدانیم: فی المصباح: «فی هذا بلاغ و بلغة ای کفایة» (هدایة الطالب ج ۱ ص ۶۳)

^۶ فرق بین «به» و «فیه» این است که از کلمه «به» تمام عمل و از کلمه «فیه» جزء عمل و مقدمه عمل اراده شده است. غایة الآمال ج ۱ ص ۵ و حاشیه مکاسب سید محمد کاظم یزدی ص ۴.

^۷ بیشتر بدانیم: در عبارت «فحلال فعله و تعلیمه و العمل به و فیه» چهار ضمیر به «فکل ما يتعلم العباد» برگشت می کند (هدایة الطالب ج ۱ ص ۶۳)

شرح و تطبیق:

و ان كانت تلك الصناعة و تلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصي و تكون معونة على الحق و الباطل فلا بأس بصناعته و تعليمه. نظير الكتابة التي هي على وجه من وجوه الفساد تقوية^۱ و معونة لولاة الجور (قسم دوم از صنعت): اگر چه گاهی اوقات از آن صنعت در مسیر فاسد و معصیت استفاده می‌شود. هم یاور حق و هم یاور باطل باشد. پس هیچ اشکالی در ساختن تعلیم آن صنعت نیست؛ مانند کتابت و نویسندگی که در یک فرض می‌تواند تقویت و کمک برای ولات جور باشد.

و كذلك السكين و السيف و الرمح و القوس و غیر ذلك من وجوه الآلات التي تصرف الى وجوه الصلاح و جهات الفساد و تكون آلة و معونة عليهما^۲

و هم چنین مثال‌های دیگر مانند کارد، شمشیر، نیزه، کمان و انواع آلاتی که هم مصرف صحیح دارند و هم مصرف غلط.

فلا بأس^۳ بتعليمه و تعلمه و أخذ الأجر عليه و العمل و فيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق.

این موارد- که دو نوع استفاده حلال و حرام دارند- آموختن و آموزش دادنش و اخذ اجرت بر آن اعمال و استفاده از آن ابزار و در مسیر آن ابزار کار کردن ایرادی ندارد، برای هر کسی که برای آن شخص در این موارد جهت صلاح و مصلحت وجود داشته باشد (مؤمن، کافر یا جائز باشد، مهم نیست؛ مهم آن است که استفاده شخص متصرف در مسیر حرام نباشد بلکه از این ابزار و وسائل در مسیر حلال استفاده کند).

و محرمّ عليهم تصريفه الى جهات الفساد و المضار فليس^۴ على العالم و لا المتعلم اثم و لاوزر^۵ لما فيه من^۶ الرجحان في منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم و انما الاثم و الوزر على المتصرف في جهات الفساد و الحرام.

و حرام است بر کسانی که ابزار و وسائل را در جهات فساد و ضرر صرف کنند. پس بر عالم و متعلم گناه و عقوبتی نیست. چرا که در آنچه که ذکر شد رجحان دارد منافع جهات صلاح و قوام و بقاء برای آن کسانی که از

^۱ بیشتر بدانیم: اگر «تقویة» را مجرور بخوانیم عطف بیان «وجه» می‌شود. و «معونة» عطف تفسیری می‌شود. اگر «تقویة» را منصوب بخوانیم مفعول فعل مقدر (اعنی) می‌شود: اعنی منه (الوجه) تقویة و اگر «تقویة» را مرفوع بخوانیم خبر مبتدای محذوف می‌شود. مثلاً هو (الوجه) تقویة؛ (هدایة الطالب ج ۱ ص ۶۳)

^۲ بیشتر بدانیم: از جمله دیگر صناعتی که دو نوع استفاده دارند مانند: اسلحه، بمب، رادیو ضبط و... (هدایة الطالب ج ۱ ص ۶۴)

^۳ بیشتر بدانیم: اگر «ان» در عبارت «و ان كانت تلك الصناعة» را شرطیه گرفتیم «فلا بأس» جوابش می‌شود. ولی اگر «ان» را وصلیه گرفتیم «فلا بأس» اعاده جواب شرط سابق می‌شود (هدایة الطالب ج ۱ ص ۶۳)

^۴ مراجعه کنید: تفریع بر حکم سابق می‌باشد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۶)

^۵ بیشتر بدانیم: «اثم» یعنی عصبان و گناه و «وزر» اشاره به این دارد که عقابی در آخرت ندارد.

^۶ بیشتر بدانیم: علت برای نفی اثم و وزر می‌باشد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۶۴)

^۷ بیشتر بدانیم: «من» بیانیه است.

این ابزار استفاده می کنند (یعنی مردم نیاز به این ابزار دارند و زندگی مردم قائم به این ابزار هست پس برعالم و متعلم گناهی نیست) بلکه گناه و عقاب بر کسی است که از این ابزار در مسیرهای فساد استفاده می کند.

و ذلك انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً^١، نظير البرابط^٢ و المزامير و الشطرنج و كل ملهؤ به و الصلبان و الاصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربه الحرام^٣

علت (این که این صنعت ها فی نفسه حرام نیست بلکه در صورتی که از آنها سوءاستفاده شود، تصرف متصرف حرام می شود)، این است که خداوند متعال تنها صنعتی را حرام کرده است که فقط از آن صنعت فساد برخیزد و هیچ استفاده صحیح و حلالی نداشته باشد مثل عود و نی^٤ و شطرنج که از آلات قمار هست و هر چیزی که برای بازی و لهو و لعب آماده شده باشد، و صلبان که جمع از صلیب هست و الاصنام (جمع صنم^٥) یعنی بت^٦ و چیزهایی که شبیه به اینها هست که عبارت است از صنعت ساخت نوشیدنیهای حرام. این نوع صنعتها تعلیم، تعلم و اخذ اجرت بر آن ها حرام است.

اكتساب به قسم سوم از صنعت

صناعاتی که از آن صنعت و در آن صنعت فقط فساد است و هیچ جهت صلاح و منفعت حلالی ندارد هر نوع کاری در مسیر این نوع از صنعت حرام خواهد بود.

شرح و تطبیق:

و ما یکون منه و فیه^٧ الفساد محضاً و لا یکون^٨ منه و لا فیه شیئی من وجوه الصلاح

اما چیزی که از او و در او فقط فساد هست، و چیزی که از او و در او چیزی از وجوه صلاح نیست.

فحرام تعلیمه و تعلمه و العمل به و اخذ الاجرة علیه و جميع الثقلب فیه من جميع وجوه الحركات الا ان تكون صناعة قد تصرف الی جهة المنافع^٩ و ان کان قد يتصرف فیها و يتناول بها وجه من وجوه المعاصی

^١ بیشتر بدانیم: عبارت «التي يجيء منها الفساد محضاً» یا صفت دوم برای «صناعت» است و یا عطف بیان آن می باشد (هدایة الطالب ج ١ ص ٦٥)

^٢ بیشتر بدانیم: یکی از آلات موسیقی است که نوازنده آن را روی سینه خود قرار می دهد و می نوازد (هدایة الطالب ج ١ ص ٦٥)

^٣ بیشتر بدانیم: و الظاهر ان التعبير بالأشربة لأجل الغلبة فی صناعة ما يحرم تناوله، فيعم صناعة مثل البنج من جوامد المسكرات و صناعة الحبوبات القاتلة و المضرة (هدایة الطالب ج ١ ص ٦٦)

^٤ هدایة الطالب ج ١ ص ٦٦

^٥ هدایة الطالب، ج ١ ص ٦٦

^٦ بیشتر بدانیم: فرق بین «وثن» و «صنم» را بعضی اینگونه بیان کرده اند که: اگر بت را از جواهر معدنی ذوب شده بسازند به آن «صنم» گفته می شود و اگر آن را از چوب و سنگ بسازند «وثن» می نامند (هدایة الطالب ج ١ ص ٦٦)

^٧ فرق بین «منه» و «فیه» این است که «منه» اشاره دارد به اشیاء و چیزهایی که مقدمه برای فساد است یعنی نتیجه اینها فساد هست و «فیه» اشاره دارد به این که در نفس آن چیز فساد هست، مقدمه فساد نیست بلکه خودش فساد هست؛ هدایة الطالب ج ١ ص ٦٦ ثم قال: «و يمكن ارادة العكس علی وجه

^٨ بیشتر بدانیم: عطف «ولا یکون منه» بر جمله قبل از قبیل عطف تفسیری نیست بلکه از قبیل عطف لازم بر ملزوم می باشد چون وجود فساد محض در شیئی ملازم عدم صلاح می باشد (هدایة الطالب ج ١ ص ٦٦)

یاد گرفتن و یاد دادن و عمل به آن و اجرت گرفتن بر آن و هر نوع تصرفی در آن چیز (بردن، آوردن، حفظ کردن، نگه داری، تهیه مقدمات) حرام است؛ مگر اینکه صنعتی باشد که دارای دو نوع استفاده حرام و حلال باشد و در جهت منافع محله مورد استفاده قرار بگیرد گرچه گاهی اوقات در آن صنعت تصرف می‌شود (یعنی صنعت کار تصرف می‌کند) و به وسیله آن صنعت به وجهی از وجوه معاصی دست پیدا می‌کند. (لکن اگر آن صنعت دارای مصرف حلال هم باشد آن صنعت حرام نخواهد بود)

فلعلّ^۳ ما فیہ من الصلاح حلّ تعلّمه و تعلیمه و العمل به و یحرم علی من صرفه الی غیر وجه الحق و الصلاح پس به خاطر آنچه که در این صنعت از منفعت صحیح وجود دارد، تعلم، تعلیم و عمل به آن حلال است اگر چه بر کسی که آن صنعت را به غیر وجه حق و صلاح صرف می‌کند حرام است. فهذا تفسیر^۴ بیان وجوه اکتساب معایش العباد و تعلیمهم^۴ فی وجوه اکتسابهم الی آخر الحدیث المنقول عن تحف العقول این بود بیان گونه های متفاوت اکتساب معایش بندگان و تعلیم ایشان در وجوه و گونه های اکتسابشان.

SCO۳: ۲۸:۵۶

چکیده:

۱. در یک تقسیم‌بندی اجمالی، صناعات به سه قسم تقسیم می‌شود که هر قسم حکم خاص به خود را دارد:
قسم اول: صناعات و آلت‌هایی که فقط منفعت حلال داشته و استفاده حرام ندارد. این نوع صنعت مسلماً حلال است و هیچ‌گونه حرمتی در آن نیست.
قسم دوم: صناعاتی که هم استفاده حلال دارند و هم استفاده حرام؛ از این قبیل است همانند چاقوسازی، کمان‌سازی، نیزه‌سازی و... این نوع از صنعت در صورتی حلال است که در مسیر حلال آن استفاده شود
قسم سوم: صناعاتی که از آن صنعت و در آن صنعت فقط فساد است و هیچ جهت صلاح و منفعت حلالی ندارد هر نوع کاری در مسیر این نوع از صنعت حرام خواهد بود.

^۱ بیشتر بدانیم: استثناء منقطع می‌باشد چون مابعد ادات استثناء از افراد ماقبل استثناء نیست. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۶۷)

^۲ منظور از کلمه «منافع» منافع محلله است.

^۳ بیشتر بدانیم: تعلیل بر استثنائی است که ذکر شد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۶۷)

^۴ بیشتر بدانیم: «تعلیمهم» از قبیل اضافه مصدر به مفعول اول است و «فی» در اینجا زایده است و «وجوه اکتسابهم» مفعول دوم میباشد. (هدایة الطالب، ج ۱ ص ۶۸)

نکته‌ای درباره روایت تحف العقول

روایت تحف العقول که به تفسیر و بیان وجوه اکتساب معایش عباد پرداخته و آن را به چهار بخش تقسیم و هر بخش را هم به حلال و حرام تقسیم کرد تمام شد. در این حدیث بیان شد که: ۱. مردم از چند طریق می‌توانند به معایش خود دسترسی پیدا کنند. ۲. جهات حلال و حرام بیان شده تا مردم از جهات حلال استفاده و از جهات حرام کسب اجتناب کنند.

عده‌ای این روایت را از رساله محکم و متشابه مرحوم سید^۱ نقل کرده‌اند. البته مرحوم آیت الله خوئی می‌فرماید: در کتاب سید از روایت تحف العقول بلکه حتی روایتی که شبیه این روایت باشد خبری نیست.^۲

شرح و تطبیق:

فهذا تفسیر بیان وجوه اکتساب معاش العباد، و تعلیمهم فی وجوه اکتسابهم... الحدیث. و حکاه غیرواحد عن رسالة المحکم و المتشابه للسید (قدس سره)

این بود بیان گونه‌های متفاوت اکتساب معایش بندگان و تعلیم ایشان در وجوه و گونه‌های اکتسابشان. این حدیث روایت تحف العقول^۳ را عده بسیاری از رساله محکم و متشابه سید حکایت کرده‌اند.

بررسی روایت فقه الرضا پیرامون معایش عباد

اما روایت دوم روایتی است که از کتاب «فقه الرضا» نقل شده است این کتاب منسوب^۴ به امام رضا (ع) است. در این کتاب امام رضا (ع) امور را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

دسته اول: اموری که دارای دو ویژگی باشند:

۱. اموری که تأمین کننده مصالح ضروریه باشند.^۵
۲. این امور در این تأمین، انحصاری باشند یعنی امر دیگری نمی‌تواند آن مصالح را تأمین کند. فرقی نمی‌کند که این امور مربوط به خوردنی‌ها باشد یا نوشیدنی‌ها یا پوشیدنی یا چیزهای دیگری از مسائل ضروری مردم. لذا این امور مأمور به بوده و خرید و فروش، هبه، عاریه و تمام تصرفات در این‌ها حلال است.

اولاً: تأمین کننده مصلحت ضروری باشند

دو ویژگی امور مأموریه:

^۱ بیشتر بدانیم: مراد از «سید» علی بن الحسین بن موسی محمد بن موسی بن ابراهیم بن الامام موسی الکاظم (ع) سید مرتضی علم الهدی متولد سال ۳۵۵ قمری و متوفای ۴۳۶ می‌باشد.

^۲ الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۷.

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم سید در حاشیه خود می‌فرماید: از این حدیث قواعد کلی فراوانی استفاده می‌شود از جمله: حرمة الدخول فی اعمال السلطان الجائر و حرمة التکسب بهذه الجهة و منها: حرمة الاعانة على الأثم و منها: جواز التجارة بكل ما فيه منفعة محللة... (حاشیه سید یزدی ص ۴)

^۴ - بیشتر بدانیم: در منسوب بودن این کتاب به امام رضا (ع) تأمل جدی وجود دارد برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به الموسوعة الامام الخوئی ج

۱ ص ۱۹

^۵ در واقع این ویژگی برگشت به ۲ ویژگی می‌کند: ۱. دارای مصلحت باشد. ۲. مصلحت هم از نوع مصالح ضروریه باشد.

دسته دوم: اموری که در آن امور فساد هست و از جهتی از جهات منهی عنه بوده و برای جسم ضرر دارند. پس ملاک قسم دوم آن است که:

۱. در او فساد باشد. ۲. از جهتی از جهات منهی عنه باشد. ۳. ضرری برای جسم داشته باشد. ۴. موجب فساد نفس باشد. در نتیجه بیع و شراء، هبه و عاریه چنین اموری حرام است.

شرح و تطبیق:

و فی الفقه المنسوب^۱ الی مولانا الرضا (ع) اعلم رحمک الله - أن کلّ مأمور به^۲ علی العباد- مما هو صلاح للعباد^۳ - و قوام لهم فی امورهم من وجوه الصلاح الذی لا یقیمهم غیره^۴ - مما یأکلون و یشربون و یلبسون و ینکحون^۵ و یملکون و یستعملون^۶ - فهذا کله حلال بیعه و شرائه و هبته و عاریته.

در کتاب فقه منسوب به امام رضا (ع) آمده است: بدان - خداوند تو را رحمت کند - هر امری بر بندگان که دارای مصلحتی برای آنها و موجب قوام مردم در امورشان به آن می‌باشد در مواردی که به صلاحشان می‌باشد به طوری که غیر آن به کار مردم قوام نمی‌بخشد از آنچه که می‌خورند و می‌آشامند و می‌پوشند و نکاح می‌کنند و تملک می‌کنند و مورد استعمال قرار می‌دهند، خرید و فروش و هبه و عاریه‌اش حلال می‌باشد. و کل^۷ امر یكون فيه الفساد مما قد نهی عنه^۸ من جهة أکله و شربه و لبسه و نکاحه^۱ و امساکه^۲ بوجه الفساد مثل الميتة و الدم و لحم الخنزیر و الربا و جمیع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما اشبه ذلک فحرام ضار للجسم - و فساد للنفس^۳ -

^۱ بیشتر بدانیم: از بیان مرحوم شیخ انصاری (ره) استفاده می‌شود که انتساب کتاب به امام رضا (ع) برای ایشان هم ثابت نشده است چرا که در اینکه این کتاب، کلمات امام رضا (ع) است یا مطالب شیخ صدوق (ره) است اختلاف وجود دارد.

^۲ بیشتر بدانیم: المراد بالأمر، الجواز الشامل للأباحتی فی مقابل الحرام (ایصال الطالب ج ۱ ص ۲۵)

^۳ در عبارت فوق جمله‌ای حذف شده است که با وجود آن رابطه بین عبارت روشن تر خواهد شد. در کتاب فقه الرضا (ع) اینگونه آمده است که: «أن کلّ مأمور به علی العباد مما هو صلاح للعباد و قوام لهم فی امورهم من وجوه الصلاح» یعنی جمله «مما هو صلاح للعباد» افتاده است. ^۴ در کتاب مستدرک الوسائل روایت این گونه نقل شده است که: «أن کلّ مأمور به مما هو من علی العباد». هر کدام از این دو نقل باشد مطلب تمام هست و عبارت معنای روشن تری پیدا می‌کند.

^۴ از عبارت «الذی لا یقیمهم غیره» استفاده می‌شود که این امور، تأمین کننده انحصاری مصالح ضروری مردم می‌باشد.

^۵ عبارت «و ینکحون» مربوط به اماء (کنیزان) می‌باشد که امکان خرید و فروش در آنها وجود دارد نه مربوط به زن عقدی چون زن عقدی قابل خرید و فروش و هبه و عاریه نیست.

^۶ بیشتر بدانیم: ان هذه الامور من باب المثال و المراد جمیع انحاء التصرفات (ایصال الطالب ج ۱ ص ۲۶)

^۷ کلمه «و کل امر» بر «کل مأموریه» در ابتدای کلام عطف می‌شود و «أن» بر سر «کل» هم می‌آید.

^۸ بیشتر بدانیم: لعلّ القید (مما قد نهی عنه) من جهة اخراج ما فيه فساد جزئی مما لم ینه عنه، از الضرر اذا لم یکن بالغاً لاینهی عنه الشارع (ایصال الطالب ج ۱ ص ۲۶)

و هر امری که در او فساد باشد از چیزهایی که مورد نهی واقع شده است از جهت خوردن و آشامیدن و پوشیدن و نکاح و نگهداری آن در راه‌های فساد. مانند میته (مردار)، خون، گوشت خنزیر، ربا، هر نوع فواحش، گوشت درندگان و خمر و امثال این‌ها همه حرام هستند (یعنی بیع و شراء و هبه و عاریه آنها حرام است).

SCO۱: ۱۴:۴۶

تفسیر ضرر در روایت فقه الرضا

در مراد از ضرر و فساد در عبارت: «ضار للجسم و فساد للنفس» سه احتمال داده شده است:

الف) منظور از ضرر، ضرر مادی و طبیعی است که بواسطه استفاده از این محرّمات، بر جسم انسان وارد می‌شود چنان‌چه امروزه بعضی از اطباء و دانشمندان این مطلب را تأیید می‌کنند که خیلی از این محرّمات مثل خوردن گوشت خوک برای جسم انسان ضرر دارد و موجب ابتلاء انسان به بسیاری از بیماری‌ها می‌شود. این معنای را مرحوم آقای خوئی در مصباح الفقاهه بیان کرده‌اند.^۴

ب) منظور از ضرر، ضرر معنوی است نه ضرر مادی و این‌که در روایت تعبیر به ضرر برای جسم کرده است یعنی استفاده از محرّمات باعث می‌شود انسان با این جسمش آمادگی برای عبادت و تعبد و بندگی نداشته باشد. لذا امام فرمودند «ضار للجسم و فساد للنفس.» خیلی اوقات انسانی که مرتکب محرّمات می‌شود قلبش اقبال به عبادت ندارد و وقتی قلب اقبال به عبادت نداشت، بدن هم همراهی نمی‌کند و انسان نمی‌تواند عبادت کند. یا ممکن است اقبال قلب باشد متها به خاطر ارتکاب محرّمات، جسم ثقیل باشد. این ثقل یک ضرر مادی نیست یعنی این شخص مریض نیست؛ مشکل مادی ندارد بلکه یک مشکل معنوی دارد. در قرآن هم می‌فرماید: «فانّها لكبيرة الا علی الخاشعین»^۵ نماز سنگین است مگر برای کسانی که خاشع هستند، یعنی قلب صحیح و سلیم دارند. پس منظور از ضرر، ضرر معنوی و بیماری روحی است که البته اگر روح بیمار شد در جسم هم تأثیر می‌گذارد.^۶

ج) منظور از ضرر، ضرر اخروی است. و اگر تعبیر روایت ضرر برای جسم است به اعتبار آن است که یعنی انسان را هدایت می‌کند به عذاب جهنم.^۷

} } }	یا مراد ضرر مادی و طبیعی است یا مراد ضرر معنوی است. یا مراد ضرر اخروی است	مراد از ضرر و فساد در عبارت «ضار للجسم و فساد للنفس»
-------------	---	---

^۱ مانند نهی از نکاح با موطوئه عبد.

^۲ مانند نگهداری کتب ضلال برای تقویت آنها و مثال‌های دیگری که ذکر می‌شود.

^۳ این کلمه در اصل نسخه - هم در مستدرک و هم در فقه الرضا - آمده است.

^۴ موسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۶

^۵ سوره بقره آیه ۴۵

^۶ غایة الآمال، ج ۱، ص ۵

^۷ غایة الآمال ج ۱ ص ۵

بررسی سند و دلالت روایت فقه الرضا

مرحوم آقای خوبی در مصباح الفقاهه در هر دو جهت (سند و دلالت) این حدیث بحث کرده است. جهت اول در مورد اصل این کتاب، که آیا از حیث سند نسبت این کتاب به امام رضا (ع) صحیح هست یا خیر.

جهت دوم با صرف نظر از مسئله اول آیا دلالت این روایت تمام هست و به تعبیر دیگر آیا استناد به این روایت صحیح هست یا نه؟ یعنی می‌توانیم این روایت را به عنوان یک دلیل بپذیریم و در مباحثی که آینده داریم از این روایت به عنوان یک دلیل خاص یا به عنوان یک دلیل عام استفاده کنیم یا نه؟

ایشان با توجه به ورود سه اشکال، قابلیت استناد به این روایت را نمی‌پذیرند، آن سه اشکال عبارتند از:

اشکال اول: اصحاب بر طبق این روایت فتوا نداده‌اند.

اشکال دوم: از آنجا که مرحوم خوئی عبارت «ضار للجسم و فساد للنفس»- که در حدیث به عنوان ملاک محرمات بیان شده- را به معنای ضرر دنیائی و طبیعی گرفته‌اند اشکال کرده‌اند که: بسیاری از محرمات هیچ‌گونه ضرری برای جسم و فساد برای نفس ندارند لذا این ملاک، ملاک صحیحی نیست.

اشکال سوم: این روایت حرمت تکلیفی را ثابت می‌کند ولی بحث ما در حرمت وضعی اکتساب است.^۱

SCO۲: ۲۱:۵۲

بررسی روایت دعائم الاسلام پیرامون معایش عباد

روایت سوم روایت دعائم الاسلام اثر نعمان بن محمد بن منصور، قاضی مصر (متوفی ۳۶۳ قمری) می‌باشد. این نویسنده از اجلاء و بزرگان^۲ است در مورد شخصیت ایشان حرفی نیست اما در مورد سند روایاتی که در این کتاب مطرح شده بحث و اشکال است.^۳

در این روایت ملاک حلیت و حرمت بیع را مطرح کرده و می‌فرماید: ملاک حلیت معاملات عبارت است از:

۱. هر چیزی که خوردن و نوشیدن و استفاده از آن حلال باشد.

۲. مردم نتوانند بدون آن زندگیشان را بگذرانند و برای مردم استفاده از آن جایز باشد.

و ملاک حرمت معاملات عبارت است از: هر چیزی که به لحاظ اصل و ذاتش حرام و منهی عنه باشد یعنی نهی به خود آن چیز خورده باشد.

شرح و تطبیق:

^۱ موسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۶

^۲ بیشتر بدانیم: یقال له: ابوحنيفة الشیعة، كان مالکيا اولاً ثم اهتدى و صار اماميا و صنف على طريق شیعة کتبا توفى سنة ۳۶۳ (هدایة الطالب ج ۱ ص ۷۰)

^۳ بیشتر بدانیم: علامه مجلسی در مقدمه بحارالانوار روایات دعائم الاسلام را صرفا بعنوان مؤید و تأکید می‌پذیرند.

و عن دعائم الاسلام - للقاضي نعمان المصري - عن مولانا الصادق (ع): إِنَّ الْحَلَالَ مِنَ الْبَيْعِ كُلِّ مَا كَانَ حَلَالاً مِنَ الْمَأْكُولِ وَالْمَشْرُوبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ قِوَامٌ لِلنَّاسِ وَبِيَاحٍ لَهُمُ الْإِنْتِفَاعُ.

معاملات حلال عبارتند از: حلال از مأكولات، مشروبات و غیر از اینها از چیزهایی که زندگی مردم قائم به آن است (یعنی بدون آن زندگی ممکن نیست) و بهره برداری از آن بر مردم حلال است.

و ما كان محرماً أصله^۱ منهيّاً عنه لم يجز بيعه و لا شرائه

و هر چیزی که اصل و ذات آن چیز حرام باشد و منهی عنه باشد بیع و شرائش جایز نیست.

روایت نبوی درباره معاملات حرام

آخرین روایتی که شیخ انصاری در این جا مطرح می‌نمایند روایتی از رسول اکرم (ص) می‌باشد. در این روایت یک کبرای کلی بیان شده که هر چیزی که ذات آن حرام باشد، گرفتن پول در مقابل آن حرام است.

ارزیابی روایات

در یک قضاوت کلی در مورد این روایات باید بگویم که علماء در مورد این روایات به دو دسته تقسیم شده‌اند:

۱. بعضی هیچ کدام از این احادیث چهارگانه را معتبر نمی‌دانند چون سند این چهار روایت ضعیف است و قابل به انجبار هم نیستند؛ زیرا شهرت را جابر نمی‌دانند.

۲. گروهی دیگر هر چهار روایت را معتبر می‌دانند بعضی را از حیث سند معتبر می‌دانند، و بعضی را هم از حیث انجبار معتبر می‌دانند^۲. ولی به نظر می‌رسد که حق با گروه اول باشد.

شرح و تطبیق:

و فی النبوی المشهور: إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ^۳

پیامبر (ص) فرمود: اگر خداوند چیزی را حرام کند ثمن آن را هم حرام می‌کند.

SC03: ۲۸:۲۹

^۱ کلمه «اصل» در روایت قابل تأمل است شاید مراد امام این باشد که نهی به ذات آن شیء خورده باشد. چون گاهی نهی به ذات شیء نمی‌خورد بلکه به فعلی از افعال که مربوط به آن شیء است می‌خورد (مثلاً وقتی گفته می‌شود: این شیء را نخور، این شیء را ننوش. نهی به خود شیء نخورده بلکه به نوشیدن یا خوردن آن تعلق گرفته است) و گاهی نهی به خود شیء می‌خورد مثلاً می‌فرماید که این شیء منهی عنه هست. ^۱ حال در این روایت می‌فرماید: اگر نهی به خود شیء تعلق بگیرد بیع و شرائش جایز نخواهد بود.

^۲ ایصال الطالب ج ۱ ص ۲۷

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم شیخ جواد تبریزی علی‌رغم ضعف سند روایت، اما مضمون آن را صحیح می‌دانند (ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۱۳)

چکیده:

۱. شیخ انصاری (رحمة الله عليه) چهار روایت [روایت تحف العقول، روایت فقه رضوی، روایت دعائم الاسلام و روایت نبوی (ص)] را به عنوان قاعده و ضابطه در حلیت و حرمت بیع ذکر فرمودند. در رابطه با این چهار حدیث، علماء بر دو دسته می باشند گروهی هیچ یک را معتبر نمی دانند و قائلند که شهرت جابر آن نیست و گروهی هر چهار روایت را یا به لحاظ اعتبار سند و یا به لحاظ جبران ضعف آن به واسطه عمل به آنها معتبر می دانند.

۲. ملاک حلیت در روایت فقه رضوی عبارت است از معاملات که دارای سه ویژگی مصلحت، ضرورت، انحصار باشند.

۳. معنای ضرر در روایت فقه رضوی که فرمود: «ضارٌ للجسم» طبق نظر مرحوم آیت الله خوئی عبارت است از ضرر مادی و دنیایی، و طبق نظر مرحوم مامقانی عبارت است از ضرر معنوی و یا ضرر اخروی.

۴. مرحوم آیت الله خوئی بر روایت فقه رضوی سه اشکال کرده اند:

الف) علماء طبق این روایت فتوا نداده اند.

ب) همه حرامها برای همه افراد ضرر جسمی و مادی ندارد.

ج) روایت حرمت تکلیفی را می گوید ولی بحث در حرمت وضعی است.

مکاسب و احکام خمسه

بعد از اتمام بحث روایات، وجود و عدم احکام تکلیفی را در مکاسب بررسی کرده و سپس به تفسیر برخی از این احکام می پردازیم. این امور را طی دو مطلب بیان می کنیم.

مطلب اول: کدام یک از احکام خمسه در مکاسب وجود دارند؟

بسیاری از علماء از جمله مرحوم محقق (صاحب شرایع) مکاسب را از حیث حکم به سه قسم حرام، مکروه و مباح تقسیم کرده اند. مکاسب حرام مانند بیع خمر، مکاسب مکروه مانند بیع صرف و کفن و مکاسب مباح مانند بیع اغلب معاملات است که در جامعه صورت می گیرد؛ و صحبتی از مکاسب مستحب و واجب نکرده اند، به اعتقاد آنکه مکاسب مستحب و واجب اصلاً وجود ندارد.

لکن مرحوم شیخ انصاری (ره) می فرماید: می توان برای مکاسب مستحب و واجب مثال و مصداقی را مطرح کرد مانند چوپانی یا زراعت برای مکاسب مستحب و بعضی از صنعت و مشاغل (مانند نانوايي مخصوصاً در مواردی که کسی به این کارها دست نزده) برای واجب کفائی.

البته مرحوم شیخ به مطلب فوق اشکال می کند- که در مراد ایشان از این اشکال اختلاف شده- و شاید مراد ایشان این باشد که مثال هایی که برای مکاسب مستحب و واجب مطرح شده، مثال های صحیحی نیستند؛ زمانی می توان گفت: یک کسب مستحب یا واجب است که استحباب یا وجوب مربوط به خود کسب باشد اما در مثال هایی که ذکر شد استحباب و وجوب مربوط به نفس عمل است و ربطی به کسب ندارد، چون نفس زراعت و چوپانی با قطع نظر از کسب بوسیله آنها مستحب است؛ همانطور که نفس نانوايي در جایی که کسی توان انجام این کار را ندارد با قطع نظر از کسب بوسیله آن ولو به صورت مجانی واجب است.^۱

در رابطه با کشاورزی از آنجا که کشاورز وقتی دانه ای را در زمین می کارد توکل بر خداوند می کند و انتظار فرج از طرف خداوند دارد می توان گفت که زراعت خوب در رشد و تکامل انسان دخیل است.^۲ همچنین چوپانی کردن

^۱ بیشتر بدانیم: ممکن است گفته شود: از آنجا که ترک صناعات موجب اختلال نظام است لذا برای جلوگیری از آن باید به صورت مجانی انجام شود ولی از سوئی دیگر انجام صناعت مجانی نیز خود موجب اختلال نظام است، لذا مقتضای جمع بین این دو دسته آن است که قائل به وجوب تکسب به صناعات همراه با اجرت شویم، در نتیجه مثال برای تکسب واجب پیدا شد.
جواب: این مثال برای وجوب تکسب فی نفسه نیست، بلکه مثال برای وجوب تکسب به جهت حفظ نظام است، پس مثالی برای تکسب واجب فی نفسه پیدا نشد.

جواب دوّمی هم ارائه شده است؛ مراجعه شود به موسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۴۱

مثال دیگری که ممکن است برای تکسب واجب زده شود عبارت است از اینکه: اگر کافری عبد مسلمی داشته باشد، فروش آن بر کافر لازم است، لذا این مورد مثال برای کسب واجب می باشد، و لکن در جواب باید گفت: آنچه در این مثال واجب است از ازالة ملكية کافر نسبت به مسلمان است و فروش عبد برای رسیدن به این مطلب است و شاهد بر این مطلب آن است که اگر آن عبد مسلمان از راه های دیگری همچون عتق، هبه یا... آزاد شود، دیگر بیع آن واجب نخواهد بود. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۴۱)

^۲ بیشتر بدانیم: قال المحقق الخوئی: اما الزراعة فاستحبابها انما هو من جهة ايكال الامر الى الله و انتظار الفرج منه كما في رواية العباسي عن ابو عبدالله (ع) في قول الله: «و على الله فليتوكل المتوكلون» قال: الزارعون. (موسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۴۰)

برای استکمال نفس، برای تحصیل اخلاق حسنه، برای تمرین تسلط انسان بر خود و دور کردن صفات زشت بسیار مؤثر است و انسان را صبور می‌کند.

لذا اغلب پیامبران قبل از اینکه به مقام نبوت برسند از جمله پیامبر اسلام (ص) زمانی چوپانی کرده‌اند.^۱ پس چوپانی و زراعت به خاطر ویژگی‌هایی که دارند با قطع نظر از کسب به وسیله آنها مستحب می‌باشند لذا برای مکاسب مستحب و واجب مثالی یافت نشد.^۲

شرح و تطبیق:

إذا عرفت ما تلوناه و جعلته فی بالک متدبراً لمدلولاته، فنقول: قد جرت عادة غیر واحد علی تقسیم المکاسب الی محرّم و مکروه و مباح، مهمّلین للمستحب و الواجب؛ بناءً علی عدم وجودهما فی المکاسب.

زمانی که شناختی آن چه را که برایت بیان کردیم - از روایات - و آن را در ذهن و اندیشه خود قرار دادی در حالیکه تدبر در معانی آنها کردی پس می‌گوییم: روش بسیاری بر این جاری شده است که مکاسب را به سه قسم حرام، مکروه و مباح تقسیم می‌کنند در حالی که این گروه صحبتی از کسب‌های واجب و مستحب نکرده‌اند به این اعتقاد که اصلاً مکاسب مستحب و واجب وجود ندارد.

مع امکان التمثیل للمستحب بمثل الزراعة و الرعی ممّا ندب الیه الشرع، و للواجب بالصناعة الواجبة کفایة، خصوصاً اذا تعذر قیام الغیر به^۳ فتأمل.

در حالی که امکان دارد برای مکاسب مستحب به کشاورزی و چوپانی - که از جمله چیزهایی است که شارع، امر استحبابی به آنها کرده - مثال زد و برای مکاسب واجب به مشاغل و صنعت‌هایی که انجام آنها واجب کفایی است - خصوصاً اگر دیگران از انجام آن متعذر باشند - مثال زده شود.

SCO۱: ۹:۳۰

مطلب دوم: معنای حرمت تکلیفی در معاملات

در این مقام ذکر چند نکته لازم است:

نکته اول: معاملات حرام بر سه قسم می‌باشند:

الف) معاملاتی که تنها حرمت تکلیفی دارند مانند: «لا تبع وقت النداء»^۱

^۱ بیشتر بدانیم: در روایت آمده است: «ما بعث اله نبیاً قطّ حتی یسترعیه الغنم و یعلّمه بذلک رعیة الناس»، (بحار الانوار ج ۱۱، ص ۶۴، الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۳۸)

^۲ بیشتر بدانیم: ان التقسیم ان كان باعتبار نفس التکسب فلا محیص عن تثلیث الاقسام، و ان كان بلحاظ فعل المکلف و العناوین الثانویة الطارئة علیه فلا مانع من التخمیس و لا یخفی علیک انه اذا كان التقسیم بحسب فعل المکلف لا یختصّ المثال بالصناعات، بل یصحّ التمثیل بما وجب بالنذر اوالیمین اوالعهد و بالکسب لقضاء الدین اوالأنفاق علی العیال و نحو ذلك. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۱ ص ۴۱)

^۳ بیشتر بدانیم: قید «خصوصاً اذا تعذر قیام الغیر به» برای تأکید وجوب است، نه بیان قسمی از واجب کفائی. (ایصال الطالب ج ۱ ص ۲۸)

ب) معاملاتی که حرمت تکلیفی و وضعی دارند مانند: بیع خمر که هم معامله آن حرام و عقاب آور است و هم اثری از جهت نقل و انتقال بر آن مترتب نمی‌گردد.

ج) معاملاتی که تنها حرمت وضعی دارند.^۱

به بیان دیگر: بین حرمت وضعی و حرمت تکلیفی معاملات، عموم و خصوص من وجه است یعنی گاهی حرمت وضعی هست و تکلیفی نیست، گاهی حرمت تکلیفی هست و حرمت وضعی نیست و گاهی هر دو هست. پس حرمت تکلیفی مستلزم حرمت وضعی نیست یعنی ممکن است معامله ای حرام باشد، اما آن معامله اثر داشته باشد و نقل و انتقال واقع شود مانند حرمت معامله وقت النداء.

<p>معاملاتی که تنها حرمت تکلیفی دارند</p>	}	معاملات حرام بر سه قسمند:
<p>معاملاتی که حرمت تکلیفی و وضعی دارند</p>		
<p>معاملاتی که تنها حرمت وضعی دارند</p>		

نکته دوم: در این مقام مصنف در بیان خصوص حرمت تکلیفی است و در مقام بیان حرام وضعی نیست.

نکته سوم: معنای حرمت اکتساب و مراد از مکاسب محرمه چیست؟ اینکه گفته می‌شود: «فلان کسب، فلان اکتساب، فلان بیع حرام است»؛ به چه معناست؟

در مراد از حرمت تکلیفی اکتساب و معاملات سه نظریه مطرح است:

الف) نظر محقق ایروانی:^۲ حرمت اکتساب یعنی حرمت نقل و انتقال به قصد ترتب اثر که عبارت باشد از تسلیم و تسلّم مبیع و ثمن. لذا معامله‌ای که به این قصد واقع شود حرام است و الا اگر چنین قصدی را نداشته باشد نفس انشاء حرام نیست.^۳

^۱ بیشتر بدانیم: جمله «لاتبع وقت النداء» اشاره به حرمت تکلیفی معامله در روز جمعه هنگام بر پایی نماز جمعه می‌باشد به دلیل آیه: «اذا نودی للصلاة یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذرو البیع» (جمعه / ۹) «هنگامیکه برای نماز روز جمعه اذان گفته می‌شود به سوی ذکر خدا بشتابید و خرید و فروش را رها کنید» که در این آیه از معامله در این زمان نهی شده است.

^۲ بیشتر بدانیم: مانند معامله با بچه، که اگر چه کار حرامی صورت نگیرد، لکن تصرف در آنچه از کودک دریافت شده صحیح نمی‌باشد.

^۳ حاشیه ایروانی ۲ جلدی، ج ۱ ص ۳۰.

^۴ بیشتر بدانیم: یعنی نفس انشاء بیع و اجراء صیغه به قصد ترتب اثر حرام، حرام نمی‌باشد بلکه در صورتیکه به دنبال آن انشاء، قصد تسلیم مبیع از سوی بایع و تسلّم آن از سوی مشتری باشد، اکتساب حرام محقق می‌شود. عبارت مرحوم ایروانی اینگونه است: «معنی حرمة الأکتساب هو حرمة انشاء النقل و الانتقال بقصد ترتب اثر المعاملة اعنی التسليم و التسلم للمبیع و الثمن، فلو خلا عن هذا القصد لم یتصف الانشاء الساذج بالحرمة»

ب) مراد از حرمت اکتساب عبارت است از حرمت ایجاد اکتساب به قصد ترتب امضاء عرف و شرع بر آن است؛ یعنی اگر معامله را به این قصد که شارع و عرف آن را امضاء کند انجام دهد، حرام خواهد بود؛ لذا اگر کسی چنین قصدی را نداشته باشد معامله حرمت تکلیفی نخواهد داشت.^۱

ج) نظر شیخ انصاری: منظور از حرمت تکلیفی اکتساب آن است که نقل و انتقال به قصد ترتب آثار حرام بر آن، انجام شود^۲ که در این صورت این معامله حرام خواهد بود؛ مثلاً اگر کسی آلات قمار را برای لعب خرید و فروش کند، شراب را به قصد شرب، خرید و فروش کند و یا صلیب و صنم را برای عبادت کردن خرید و فروش کند حرام است.^۳

سه نظریه درباره حرمت تکلیفی اکتساب:

۱. حرمت نقل و انتقال به قصد ترتب اثر
۲. حرمت ایجاد اکتساب به قصد ترتب امضاء عرف و شرع بر آن
۳. حرمت نقل و انتقال به قصد ترتب اثر حرام بر آن

نکته چهارم: مراد از حرمت وضعی آن است که معامله فاسد و باطل است و هیچ و نقل و انتقالی واقع نمی‌شود. فساد یعنی عدم ترتب اثر مقصود و عدم ترتب نقل و انتقال.

SCO۲: ۱۶:۲۸

ادامه مطلب دوم

چهار نکته در بخش قبل بیان شد.

نکته پنجم: این نکته مشتمل بر دو مقدمه می‌باشد:

الف) حرمت تکلیفی مستلزم حرمت وضعی نیست؛ ممکن است معامله‌ای حرام تکلیفی باشد ولی دارای اثر شرعی باشد.

ب) حرمت اکل مال در مقابل عین فروخته شده از آثار حرمت وضعی است؛ به عبارت دیگر در اثر فساد معامله و عدم انجام نقل و انتقال، تصرف هر یک از فروشنده و مشتری در مال دیگری، حرام و اکل مال به باطل می‌باشد.

نتیجه: حرمت تکلیفی یک معامله، موجب حرمت تصرف در عین فروخته شده نمی‌باشد؛ یعنی ممکن است معامله‌ای حرام تکلیفی باشد ولی استفاده از ثمنی که در مقابل آن عین قرار گرفته و یا استفاده از مبیعی که در مقابل آن ثمن داده شده حرام و اکل مال به باطل نباشد؛ چون حرمة اکل مال (اکل مال کنایه از تصرف در مال است)

^۱ الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۴۴

^۲ بیشتر بدانیم: اگر مصنف به جای «ترتب» از کلمه «توصل» استفاده می‌کردند بهتر بود یعنی: اگر هدف از معامله رسیدن به انجام حرام باشد حرام است اعم از آنکه در خارج این اثر مترتب شود یا مترتب نشود.

^۳ بیشتر بدانیم: یعنی انشاء بیع به قصد ترتب اثر حرام می‌باشد، اما انشاء بدون قصد، از آن جهت که الفاطی بیش نیست، حرام نمی‌باشد.

ربطی به حرمت تکلیفی معامله ندارد، بلکه تنها در صورتی که معامله فاسد باشد، نقل و انتقال واقع نمی‌شود و در نتیجه بایع حق تصرف در ثمن را ندارد؛ همچنان‌که مشتری هم حق تصرف در مبیع را ندارد و در صورت تصرف از مصادیق اکل مال به باطل خواهد بود؛ زیرا در صورت بطلان آنچه در دست فروشنده (ثمن) و مشتری (مثن) قرار می‌گیرد، مال دیگری است که بدون سبب شرعی در اختیار این فرد قرار گرفته است که هر چند حرمتی هم در کار نباشد ولی اکل مال به باطل می‌باشد و تنها زمانی این تصرف جایز می‌شود که تصرف ذوالید مستند به سبب شرعی باشد.

اگر بایع (مثلاً) قصد ترتب اثر را حرام نداشته باشد بلکه قصد ترتب اثر حلال بر معامله را داشته باشد هیچ دلیلی بر تحریم چنین معامله‌ای وجود ندارد مثلاً اگر شخصی شراب را می‌فروشد تا اینکه خریدار، شراب را از بین ببرد دلیل بر حرمت چنین بیعی نداریم مگر از آن جهت که تشریح لازم می‌آید.

شرح و تطبیق:

و معنی حرمة الاكتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الاثر-المحرّم^۱، و اما حرمة اكل المال فی مقابلها فهو متفرّع علی فسادالبیع؛ لانه مال الغير وقع فی یده بلا سبب شرعی و ان قلنا بعدم التحريم لأن ظاهر^۲ أدله تحریم بیع مثل الخمر منصرف الی ما لو أراد ترتیب الآثار المحرّمة.

معنای حرمت اکتساب، حرمت نقل و انتقال به قصد ترتب اثر حرام می‌باشد، اما حرمت خوردن جواز تصرف مالی که در مقابل آن قرار دارد (ربطی به حرمت نقل و انتقال ندارد بلکه) متفرّع بر بطلان معامله است (و اگر گفته شود به چه علت در صورت فساد معامله، خوردن - تصرف مال حرام است، در جواب گفته می‌شود: به جهت آنکه در صورت بطلان معامله آنچه در دست فروشنده (ثمن) و مشتری (مبیع) قرار می‌گیرد مال دیگری است که بدون سبب شرعی در دست این فرد قرار گرفته است؛ اگر چه ما قائل به عدم تحریم معامله هم باشیم (یعنی ولو معامله حرام تکلیفی نباشد، اما در صورت بطلان آن، تصرف بایع در ثمن و تصرف مشتری در مبیع حرام خواهد بود) (و اگر سؤال شود: چرا حرمت کسب را به حرمت نقل و انتقال به قصد ترتب اثر حرام، تفسیر کردید؟ در جواب گفته می‌شود:) زیرا ظاهر ادله تحریم بیع کالاهایی مانند شراب، انصراف به صورتی دارد که شخص قصد ترتب اثر حرام را کرده باشد.

واما لو قصد الأثر المحلّل فلا دلیل علی تحریم المعاملة ألاً من حیث التشریح

اما اگر اثار حلال معامله قصد شود، پس دلیلی بر تحریم آن وجود ندارد مگر از جهت آنکه تشریح لازم آید.^۳

Score: ۲۷:۰۳

^۱ مراد از کلمه «اثر» در عبارت «بقصد ترتب الأثر» به قرینه عبارت بعد که می‌فرماید: «لو أراد ترتیب الآثار المحرّمة» اثر حرام می‌باشد. چنانکه در بعضی از نسخه‌های مکاسب (نسخه شهیدی) هم اینگونه آمده است: «الاثار المحرّم».

^۲ بیشتر بدانیم: هذا بیان لوجه التقیید بالقصد المذكور (هدایة الطالب ج ۱ ص ۷۳)

^۳ توضیح عبارت «ألاً من حیث التشریح» در جلسه آینده ذکر می‌گردد.

چکیده:

۱. بسیاری از علماء، مکاسب را از حیث حکم به سه قسم حرام، مکروه و مباح تقسیم کرده، و ذکری از کسب واجب یا مستحب به دلیل آنکه مثالی برای آن یافت نمی‌شود، به میان نیاورده‌اند.
۲. مصنف برای کسب مستحب چوپانی و زراعت و برای کسب واجب به صناعت مثال می‌زند، لکن این مثال‌ها را نیز دارای اشکال می‌دانند.
۳. سه نظریه در مورد حرمت تکلیفی اکتساب مطرح شد که نظر شیخ انصاری آن است که نقل و انتقال به قصد ترتب آثار حرام بر آن، انجام شود که در این صورت این معامله حرام خواهد بود.
۴. مراد از حرمت وضعی آن است که معامله فاسد و باطل است و هیچ و نقل و انتقالی واقع نمی‌شود.
۵. از طرفی حرمت تکلیفی مستلزم حرمت وضعی نیست و از طرف دیگر حرمت اکل مال در مقابل عین فروخته شده از آثار حرمت وضعی است؛ بنابراین حرمت تکلیفی یک معامله، موجب حرمت تصرف در عین فروخته شده نمی‌باشد.

بیان مراد از حرمت وضعی و تکلیفی در معامله طی چند مقدمه

قبل از ورود به موضوع بحث که مکاسب محرمه است، مطالبی که در مورد معنای حرمت اکتساب در جلسه قبل گفته شد مجدداً در ضمن مقدماتی توضیح داده می‌شود.

مقدمه اول:

معاملات حرام بر سه قسم می‌باشند:

۱. معاملاتی که تنهای دارای حرمت وضعی می‌باشند.

۲. معاملاتی که تنها دارای حرمت تکلیفی می‌باشند.

۳. معاملاتی که دارای حرمت تکلیفی و وضعی می‌باشند.^۱

پس: بین حرمت تکلیفی و حرمت وضعی عموم و خصوص من وجه است یعنی در بعضی موارد حرمت وضعی هست ولی حرمت تکلیفی نیست. در بعضی موارد حرمت تکلیفی هست ولی حرمت وضعی نیست و در بعضی موارد هم حرمت تکلیفی و هم حرمت وضعی وجود دارد.

مقدمه دوم:

مراد از حرمت وضعی و حرمت تکلیفی معامله چیست؟ مراد از حرمت وضعی معامله عبارت است از فساد و بطلان معامله بطوریکه هیچ اثری از آثار معامله بر آن مترتب نشود (البته بنابر نظر شیعه و غیر حنفی‌ها از اهل سنت فساد با بطلان تفاوتی ندارد ولی در نزد حنفی‌ها فساد غیر از باطل و باطل غیر فساد هست که در جای خود توضیح داده خواهد شد).^۲

و مراد از حرمت تکلیفی عبارت است از آنکه یک عمل به عنوان اینکه فعلی از افعال مکلفین است محکوم به حکم حرمت است و فاعل آن مستحق عقاب می‌باشد.

پس در حرمت وضعی توجه به اثر معامله است که اثری بر معامله از جهت نقل و انتقال بار نمی‌شود، بخلاف حرمت تکلیفی که توجه به اثر معامله ندارد بلکه از جهت حرمت و عقوبت انجام یک عمل بحث می‌کند.

مقدمه سوم:

کلام مصنف در عبارت «و معنی حرمة الأکتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر» در بیان حرمت تکلیفی اکتساب می‌باشد نه حرمت وضعی اکتساب.

SCO۱: ۶:۲۲

مقدمه چهارم:

در مراد از حرمت تکلیفی اکتساب و معاملات سه نظریه مطرح است:

^۱ بیشتر بدانیم: البیع وقت النداء لصلاة الجمعة حرام تکلیفاً، و البیع الغرری حرام وضعاً و بیع الخمر حرام وضعاً و تکلیفاً (الموسوعة الامام الخوئی ج

۳۵ ص ۴۲)

^۲ الفقه علی مذاهب الاربعه ج ۲ ص ۲۰۱ / الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۴۷

نظر اول: نظریه محقق ایروانی: حرمت اکتساب یعنی حرمت انشاء نقل و انتقال به قصد ترتب اثر معامله، یعنی انشاء نقل و انتقال به قصد تسلیم مبیع به مشتری و تسلیم ثمن به بائع حرام است.

نظر دوم: مراد از حرمت اکتساب حرمت ایجاد اکتساب به قصد ترتب امضاء عرف و شرع بر آن می‌باشد؛ یعنی معامله را به این قصد که عرف و شرع آن را امضاء کند ایجاد می‌کند.

نظر سوم: نظر شیخ انصاری است که معتقد است: حرمت تکلیفی اکتساب عبارت است از حرمت نقل و انتقال مقید به قصد ترتب اثر حرام. یعنی اگر کسی معامله حرامی را به این قصد که اثر حرام بر آن مترتب شود انجام دهد، آن معامله حرام است. مثلاً اگر خمر را به نیت شرب خرید و فروش کند، صلیب و صنم را به نیت عبادت خرید و فروش کند و... معامله حرام خواهد بود. اما اگر قصد ترتب اثر حلال بر آنها داشته باشد مثلاً برای از بین بردن، آنها را خرید و فروش می‌کند در این صورت معامله حرام نیست.^۱

مقدمه پنجم:

دلیل شیخ بر مدعای خود (نظریه سوم) انصراف است ایشان می‌فرمایند: درست است که ادله تحریم بیع مثل خمر به طور مطلق بیع خمر را حرام می‌داند، ولی این ادله انصراف دارند به صورتی که قصد ترتب اثر حرام بر آن معامله شده باشد.^۲

مقدمه ششم:

در این مقدمه دو نکته را متذکر می‌شویم:^۳

نکته اول: یک معامله ممکن است دارای حرمت وضعی و حرمت تکلیفی باشد که هر کدام آثار مخصوص به خود را دارند.

اثر حرمت تکلیفی معامله آن است که عمل انجام شده حرام و فاعل آن مستحق عقاب می‌باشد، و اثر حرمت وضعی معامله آن است که اثری از جهت نقل و انتقال واقع نمی‌شود؛ لذا بائع حق تصرف در ثمن و مشتری حق تصرف در ثمن را ندارد.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم آیت الله خوئی بر نظریه شیخ انصاری اشکال کرده و می‌فرمایند: مقید کردن تحریم بیع به صورتیکه قصد ترتب اثر حرام داشته باشد بدون دلیل است لذا باید به اطلاق ادله حرمت بیع عمل کرد تا مقیدی پیدا کرد، بلکه اگر دلیل حرمت بیع ملازمه بین حرمت شیء و حرمت مقدمه آن باشد یا دلیل حرمت بیع عموم «لا تعاونوا علی الاثم» باشد کلام شیخ انصاری در این تقیید درست است، لکن دلیل‌ها اعم از این موارد می‌باشد. سپس اشکالی را مطرح می‌نمایند که: اگر کسی بگوید ما باید قیدی را که شیخ انصاری فرمود بیاوریم چرا که قطعاً خریدن خمر برای اتلاف آن جایز است.

ایشان از این اشکال جواب می‌دهند به اینکه: اگر چه معامله خمر برای اتلاف جایز است، لکن ارتباطی به اصل معامله ندارد، بلکه جواز آن از باب نهی از منکر و از بین بردن ماده فساد می‌باشد. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۴۴)

^۲ بیشتر بدانیم: قال المحقق الخوئی: اما دعوی الانصراف... فهی دعوی جزافیة، و نظیرها ان یدعی انصراف ادلة تحریم الزنا مثلا الی ذات البعل. و الالتزام بمثل هذه الانصرافات يستدعی تأسیس فقه جدید. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۴۴)

^۳ نکته اول در مقدمه دوم و نکته دوم در مقدمه اول بیان شد و اینجا با توضیح بیشتری آمده است..

پس: عدم جواز تصرف هر یک از متعاملین در ثمن و مثنی (که به کنایه از آن به حرمت اکل مال تعبیر می‌کنند) اثر حرمت وضعی یک معامله است نه اثر حرمت تکلیفی معامله.

نکته دوم: حرمت تکلیفی مستلزم حرمت وضعی نیست (و به تعبیر دیگر مستلزم فساد و بطلان معامله نیست) موارد بسیاری وجود دارد که فقها فتوا داده‌اند که این معامله تکلیفاً حرام است اما وضعاً حرام نیست یعنی اگر کسی این معامله را انجام داد مستحق عقوبت هست ولی اثر آن معامله یعنی نقل و انتقال انجام می‌گیرد، پس حرمت تکلیفی معامله موجب حرمت وضعی آن معامله نمی‌باشد.

شرح و تطبیق:

و معنی حرمة الاکتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر (المحرّم).

معنای حرمت تکلیفی معامله حرمت نقل و انتقال به قصد مترتب کردن اثر حرام بر معامله است.

SCO۲: ۱۷:۴۵

اشکال مرحوم شهیدی بر کلام شیخ

مقدمه هفتم: عدم جواز تصرف بایع در ثمن و مشتری در مثنی ناشی از حرمت تکلیفی معامله نمی‌باشد، بلکه تنها در صورتی که معامله فاسد باشد (حرمت وضعی داشته باشد) تصرف در هر یک از ثمن و مثنی جایز نخواهد بود؛ زیرا مال دیگری بدون سبب شرعی در اختیار بایع یا مشتری قرار گرفته، لذا تصرف کردن در آن جایز نیست، گرچه ما قائل شویم که این معامله حرمت تکلیفی ندارد (فساد دارد باطل هست ولی حرمت تکلیفی ندارد) چون حرمت اکل مال ارتباطی به حرمت تکلیفی ندارد بلکه حرمت اکل مال مربوط به فساد معامله و حرمت وضعی است.

شیخ انصاری در مقام بیان دلیل خود بر نظریه سوم می‌فرماید: اگر چه ادله تحریم بیع مثل خمر مطلق است و به طور مطلق خمر را حرام کرده است اما ظاهر آن ادله انصراف به صورتی دارد که قصد ترتب اثر حرام بر آن معامله شده باشد اما اگر قصد شود که اثر حلال بر آن مترتب شود مثلاً «صنم» را به نجار می‌فروشد برای اینکه تغییر شکل بگیرد تا در کارهای تجاری از آن استفاده کند نه برای عبادت، در این صورت این معامله حرام نخواهد بود.

مگر اینکه از حیث تشریح حرام باشد. مرحوم شهیدی اشکالی را در رابطه با عبارت «ألا من حیث التشریح» مطرح و بعد پاسخ می‌دهند. ما در این جلسه اصل اشکال را مطرح و در جلسه آینده به پاسخ آن خواهیم پرداخت.

مرحوم شهیدی می‌فرماید: اگر ما انصراف را پذیرفتیم و قائل شدیم که ادله حرمت تنها شامل مواردی می‌شود که قصد ترتب اثر حرام باشد در نتیجه در مواردی که قصد ترتب اثر حلال بر معامله داریم با استناد به ادله عامه‌ای که دلالت بر صحت معامله می‌کنند مانند «أحلّ الله البیع»^۱ «أوفوا بالعقود»^۲ و... حکم به صحت اینگونه از معاملات می‌کنیم لذا تشریح لازم نمی‌آید.

^۱ بقره آیه ۲۷۵

^۲ مائده آیه ۱

جواب از این اشکال و صحّت استثناء شیخ انصاری (ره) را در جلسه بعد پی خواهیم گرفت.

شرح و تطبیق:

و اما حرمة أكل المال في مقابلها، فهو متفرع على فساد البيع؛ لأنه مال الغير وقع في يده بلا سبب شرعي و ان قلنا بعدم التحريم؛ لأن^۱ ظاهر ادلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف الى مالواراد ترتيب الآثار المحرمة.

معنای حرمت اکتساب، حرمت نقل و انتقال به قصد ترتب اثر حرام می‌باشد، اما حرمت خوردن - جواز تصرف مالی که در مقابل آن قرار دارد (ربطی به حرمت نقل و انتقال ندارد بلکه) متفرع بر بطلان معامله است (و اگر گفته شود به چه علت در صورت فساد معامله، خوردن - تصرف مال حرام است، در جواب گفته می‌شود): به جهت آنکه در صورت بطلان معامله آنچه در دست فروشنده (ثمن) و مشتری (مبیع) قرار می‌گیرد مال دیگری است که بدون سبب شرعی در دست این فرد قرار گرفته است؛ اگر چه ما قائل به عدم تحریم معامله هم باشیم (یعنی ولو معامله حرام تکلیفی نباشد، اما در صورت بطلان آن، تصرف بایع در ثمن و تصرف مشتری در مبیع حرام خواهد بود) (و اگر سؤال شود: چرا حرمت کسب را به حرمت نقل و انتقال به قصد ترتب اثر حرام، تفسیر کردید؟ در جواب گفته می‌شود:) زیرا ظاهر ادله تحريم بيع كالاهايي مانند شراب، انصراف به صورتی دارد که شخص قصد ترتب اثر حرام را کرده باشد.

واما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة الا من حيث التشريع

اما اگر آثار حلال معامله قصد شود، پس دلیلی بر تحریم آن وجود ندارد مگر از جهت آنکه تشریح لازم آید.

SCO۳: ۲۸:۲۲

چکیده:

۱. معاملات حرام بر سه گونه می‌باشند، گاهی تنها دارای حرمت وضعی می‌باشند و گاهی تنها دارای حرمت تکلیفی و گاهی واجد هر دو حرمت می‌باشند.
۲. نسبت بین حرمت تکلیفی و وضعی عام من وجه می‌باشد.
۳. مراد از حرمت وضعی معامله عبارت است از فساد و بطلان آن و مراد از حرمت تکلیفی عبارت است از داشتن حکم حرمت و استحقاق عقاب فاعل آن عمل.
۴. نظر مرحوم شیخ انصاری در مورد حرمت تکلیفی اکتساب آن است که حرمت تکلیفی اکتساب عبارت است از حرمت نقل و انتقال به قصد ترتب اثر حرام بر آن و دلیل ایشان بر این مدعی، انصراف می‌باشد.
۵. نظر مرحوم ایروانی در مورد حرمت تکلیفی اکتساب آن است که: حرمت تکلیفی اکتساب عبارت است از حرمت نقل و انتقال به قصد تسلیم و تسلّم مبیع.

^۱ شیخ انصاری (ره) دلیل خود بر نظریه سوم در معنای حرمة اکتساب را که عبارت بود از «حرمت نقل و انتقال به قصد ترتب اثر محرم» با عبارت «لأن ظاهر ادلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف الى مالو اراد ترتيب الآثار المحرمة» بیان می‌کنند. لذا عبارت «حرمة اكل المال في مقابلها فهو متفرع على فساد البيع لانه مال الغير وقع في يده بلا سبب شرعي و ان قلنا بعدم التحريم» جمله معترضه‌ای است که داخل پرانتز قرار می‌گیرد.

تبیین لزوم تشریح در معامله

بحث در عبارت «إلا من حیث التشریح» است، در جلسه قبل بیان شد که شیخ انصاری (ره) معتقدند حرمت اکتساب به معنای: «حرمت نقل و انتقال به قصد ترتب اثر حرام» می‌باشد زیرا ادله تحریم، انصراف به صورتی دارد که قصد خریدار و فروشنده ترتب اثر حرام باشد اما در مواردی که قصد ترتب اثر حرام بر معامله را نداشته باشد، معامله حرام نمی‌باشد مگر آنکه معامله از حیث تشریح باطل شود.

مرحوم شهیدی اشکالی را مطرح کرده‌اند که: اگر ما انصراف را پذیرفتیم و گفتیم: ادله حرمت شامل مواردی که قصد ترتب اثر حلال است، نمی‌شود، باید در جایی که فروشنده قصد ترتب اثر حرام را ندارد، معامله به دلیل عمومات صحت مانند: «احلّ الله البیع»^۱ صحیح و حلال باشد، لذا نوبت به تشریح که شیخ انصاری (ره) فرموده است، نمی‌رسد.

اما پاسخ به این اشکال:

نکته اول: برای تشریح دو تعریف ارائه شده است:

۱. تشریح یعنی «ادخال ما لیس من الدین فی الدین» یعنی تشریح عبارت است از: داخل کردن آن چه که معلوم است از دین نیست در دین.

۲. تشریح یعنی «ادخال ما لم یعلم انه من الدین فی الدین» یعنی تشریح عبارت است از: داخل کردن آن چه که معلوم نیست از دین باشد در دین.

در محل بحث تشریح به معنای اول لازم نمی‌آید؛ بلکه تشریح به معنای دوم لازم خواهد آمد.^۲

توجه به این نکته نیز لازم است: انصراف مورد ادعای شیخ انصاری (ره) در صورتی تحقق پیدا می‌کند که آثار حرام از منافع غالب و آثار حلال از منافع نادره آن شیء باشد، پس انصراف ثابت می‌کند که اثر حلال، از منافع نادره می‌باشد.

نکته دوم: منفعت نادره موجب مالیت شیء نیست؛ یعنی اگر یک چیزی منافع مقصوده اش حرام بود (اگر چه دارای منفعت حلال نادر باشد) آن شیء مالیت نخواهد داشت. پس منفعت نادره موجب مالیت شیء نیست.

^۱ بقره/ ۲۷۵

^۲ بیشتر بدانیم: زیرا در صورتی که اکتساب به قصد ترتب حرام نباشد، عملی را که مورد نهی شارع باشد انجام نداده است تا مصداق برای تشریح به معنای اول لازم آید، اما از آن جهت که عملی را انجام داده که از طرف شارع در خصوص آن إذن و اجازه ای وارد نشده است لذا مصداق برای تشریح به معنای دوم خواهد بود. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۷۴)

البته به یک بیان دیگر می‌توان هر دو معنای تشریح را در محل بحث وارد نمود به این شکل که:

در صورتیکه اکتساب به قصد ترتب حرام نباشد، این اکتساب از دو حال خارج نیست، یا این اکتساب قطعاً باطل است و یا شک در بطلان آن وجود دارد، اگر در صورت اول قائل به صحت چنین اکتسابی بشویم تشریح به معنای اول خواهد بود، و اگر در صورت دوم قائل به صحت چنین اکتسابی بشویم تشریح به معنای دوم خواهد بود (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۸)

نکته سوم: معامله چیزی که دارای منفعت نادره بوده و مالیتش ثابت نیست باطل است، چون گرفتن مال در مقابل چیزی که منفعت نادره دارد به معنای قرار گرفتن مال در مقابل لا مال می‌باشد که این کار باطل و حرام است لذا اگر شما خمر را که لا مال است بدهید و در مقابل آن مالی بگیرید این معامله باطل و مشمول عمومات «احل الله البیع»^۱ «اوفوا بالعقود»^۲ نمی‌شود و هنگامی که عمومات شامل این معامله نشد، اعتقاد به صحّت چنین معامله‌ای تشریح است؛ یعنی چیزی را صحیح دانسته‌اید که هیچ دلیل شرعی بر آن وجود ندارد و مصداق «ادخال ما لم يعلم انه من الدین فی الدین» می‌شود.

پس: در صورتی که قصد ترتب اثر حلال بر معامله شود هیچ دلیلی بر تحریم معامله نیست مگر از حیث تشریح یعنی مگر از این حیث که شما اعتقاد به حلیت چیزی پیدا می‌کنید که معلوم نیست حلال باشد.

SCO۱: ۸:۴۵

نوع اول از اکتساب به اعیان نجس

اکتساب محرم دارای انواعی است که در طی چند مسئله هر کدام از آنها را بیان خواهیم کرد. نوع اول از اکتساب‌های حرام عبارت است از اکتساب به اعیان نجسه - مگر مواردی که استثناء شده است - در این نوع، هشت مسئله مطرح می‌شود:

۱. معاوضه بر بول غیر مأكول اللحم

۲. بیع عذره نجسه

۳. معاوضه بر دم نجس

۴. بیع منی

۵. معاوضه بر میتة

۶. تکسب به کلب هراش وخنزیر

۷. تکسب به خمر وهر مسکر مایع و فقاع

۸. معاوضه بر اعیان متنجسه ای که قابل پاک شدن نیستند.

هر یک از این هشت مسئله را در این درس و درس‌های آینده مستقلاً مورد بحث قرار خواهیم داد.

بیان سه دلیل برای حرمت بول غیر مأكول اللحم

«غیر مأكول اللحم» یعنی حیوانی که حلال گوشت نیست، بر دو قسم است: گاهی حیوان ذاتاً حلال گوشت نیست و گاهی بالعرض غیر مأكول اللحم می‌شود؛ مثل حیوانی که مورد وطی قرار گرفته شود و یا حیوانی که جلال (نجاست‌خوار) شود. بحث در غیر مأكول اللحم اعم بوده و شامل هر دو قسم می‌شود.

^۱ بقره / ۲۷۵

^۲ مائده / ۱

شیخ انصاری در اینجا به سه دلیل برای حرمت معامله بول غیر مأكول اللحم اشاره می‌کند.^۱

دلیل اول: حرمت بول.

کیفیت استدلال: در روایت نبوی آمده: «انّ الله اذا حرّم شیء حرمّ ثمنه» یعنی: «اگر خدا چیزی را حرام کرد، ثمن آن چیز را هم حرام کرده است» لذا معامله‌ی آن جائز نیست. تطبیق این روایت بر محل بحث اینگونه می‌شود که: بول غیر مأكول اللحم حرام است در نتیجه معامله و ثمنش هم حرام است.^۲

دلیل دوم: نجاست بول.

کیفیت استدلال: در روایت تحف العقول در جائی که محرمات تجارات را ذکر می‌کرد، فرمود: «او شیء من وجوه النجس» یعنی: «هر کدام از اشیا‌یی که عنوان نجس بر آنها صدق کند معامله اش حرام است» و چون بول غیر مأكول اللحم مصداق «شیء من وجوه النجس» هست لذا معامله اش حرام است.

دلیل سوم: بول حیوانات غیر مأكول اللحم منفعت حلالی که مقصود عقلاء باشد ندارد. البته ممکن است بول غیر مأكول اللحم در موارد نادری استفاده‌هایی هم داشته باشد اما آن استفاده‌های نادر موجب مالیت نمی‌شود و شیء را مال نمی‌کند و حال آنکه معاوضه بر چیزی صحیح است که مالیت داشته باشد.^۳

شرح و تطبیق:

و کیف کان، فالاکتساب المحرمّ انواع، نذکر کلاً منها فی طی مسائل:

اکتساب محرم دارای انواعی است که ما در طی چند مسئله هر کدام از آن اکتساب‌ها را بیان خواهیم کرد.

النوع الاول: الاکتساب بالأعیان النجسة^۴ ما عدا ما استثنی.

نوع اول از اکتساب‌های حرام عبارت است از اکتساب به اعیان نجسه، مگر مواردی که استثناء شده است.^۱

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی از عبارت «بلاخلاف ظاهر» اجماع را استفاده نموده‌اند لذا فرموده‌اند: قد استدلل المصنّف علی حرمة بیع أبوال مالا یؤکل لحمه وضعاً و تکلیفاً بالاجماع و الحرمة و النجاسته و عدم جواز الانتفاع بها. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۵۰)

^۲ بیشتر بدانیم: آقای خوئی بر این دلیل اشکال کرده‌اند که: اگر مراد از حرمت، حرمت اکل و شرب است، اشکالش این است که ما دلیل نداریم که هر آنچه اکل و شربش حرام بود، معامله اش هم حرام باشد، و اگر هم دلیلی داشته باشیم باید افراد فراوانی را از تحت آن خارج کنیم که تخصیص اکثر مستهجن لازم می‌آید.

و اگر مراد از حرمت، حرمت هرگونه استفاده از منافع باشد، در این صورت اگر چه موجب حرمت معامله می‌شود، لکن چنین دلیلی نداریم که هرگونه استفاده از منافع بول حرام باشد. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۵۱)

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم شیخ انصاری (ره) در اینجا بین حرمت تکلیفی و وضعی خلط کرده است زیرا دو دلیل اولی را که آورده‌اند دلیل بر حرمت تکلیفی می‌باشد و دلیل سوم دلیل بر حرمت وضعی آن می‌باشد (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۶۸).

^۴ مراد از عبارت «اعیان نجسه» اعم از اعیان نجسه بالذات و اعیان نجسه بالعرض می‌باشد و شاهد بر این مدعی این است که شیخ انصاری (ره) در آخر این مبحث مواردی را از حرمت اکتساب به اعیان نجسه استثناء می‌کند که یکی از آن موارد ذهن (روغن) متنجس می‌باشد و روشن است که روغن، بالذات نجس نیست بلکه متنجس می‌شود؛ پس به قرینه این استثناء فهمیده می‌شود که مستثنی منه اعم است از اعیانی که بالذات نجس‌اند و یا بالعرض نجس می‌شوند.

وفیه مسائل ثمان:

المسألة الاولى: يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم. بلا خلاف ظاهر؛ لحرمة، و نجاسته، وعدم الإنتفاع به منفعةً محللةً مقصودةً

معاوضه بول^۲ حیوانی که حلال گوشت نیست، حرام می‌باشد. ظاهراً هیچ اختلافی در حرمت بول حیوانات غیرمأکول اللحم نیست، به دلیل حرمت بول و نجاست بول و به دلیل اینکه بول دارای منفعت حلال و مقصود و مورد توجه نمی‌باشد.

فیما عدا بعض افراده کیول الأبل الجلالة أو الموطوئه

جز در بعضی از افرادش همانند ادرار شتر نجاست خوار و شتری که مورد وطی و نزدیکی واقع شده است.^۳ در مورد این که این استثناء به کجا بر می‌گردد دو احتمال وجود دارد:

بعضی معتقدند: استثناء به «یحرم المعاوضه» بر می‌گردد یعنی: معامله بول غیرمأکول اللحم حرام است مگر در بعضی از افرادش مثل بول ابل جلال یا موطوئه.^۴

گروهی دیگر معتقدند: استثناء به جمله آخر یعنی: «عدم الإنتفاع به منفعةً محللةً مقصودة» بر می‌گردد یعنی: بول حیوانات غیرمأکول اللحم دارای منفعت حلالی که مورد توجه عقلاء باشد، نمی‌باشد، مگر بول شتری که نجاست خوار است یا موطوئه می‌باشد.^۵

SCO۲: ۱۷:۱۶

حکم معامله بول غیر ابل از حیوانات حلال گوشت

در رابطه با معامله بول حیوانات حلال گوشت غیر از ابل، مشهور از علماء قائلند به اینکه بول حیوانات حلال گوشت طاهر است^۶ لذا بعد از فراغ از طهارت این بول، این بحث مطرح شده است که: آیا فروش این بول جایز است یا نه؟ پاسخ به این پرسش، متفرع بر مسأله جواز شرب این بول است؛^۱ در اینجا دو مبنا وجود دارد:

^۱ از جمله موارد استثناء عبارت است از خرید و فروش سگ شکاری، خرید و فروش میته برای غذای حیوانات شکاری، روغن متنجس شده و...

^۲ ادرار، پیشاب

^۳ بیشتر بدانیم: در این فرض ها خوردن گوشت آنها حرام است.

^۴ بیشتر بدانیم: مرحوم آقای خوئی این احتمال را به دو دلیل ناصواب می‌دانند و می‌فرمایند: و فیه:

اولاً: ان المصنّف لم یستثن بول الأبل الجلالة فیما یأتی من ابوال ما لا یؤکل لحمه، لا فی حرمة شربه و لا فی نجاسته.

ثانیاً: ان الفارق بین بول الأبل الجلاله و بین ابوال ما لا یؤکل لحمه لیس أنّ کون الاول نجساً بالعرض و کون الثانیه نجسة بالذات و مجرد هذا لا یکون فارقاً بینهما حتی یصح الاستثناء. (الموسوعة الامام الخوئی، ج ۳۵، ص ۴۹)

^۵ بیشتر بدانیم: که در این صورت معنای استثناء عبارت است از اینکه: لیس لأبوال ما لا یؤکل لحمه نفع ظاهر أنّ بول الأبل الجلالة، فانه کیول الأبل غیر الجلاله لها منفعةً ظاهرة. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۴۹).

^۶ بیشتر بدانیم: بنا بر نظر مشهور اگر بول این حیوانات همانند بول گوسفند، گاو و... به لباس یا بدن انسان اصابت کند تطهیر آنها لازم نمی‌باشد.

۱. شرب ادرار حیوانات حلال گوشت (غیر از ابل) در حال اختیار جایز است.^۲

۲. اگر چه بول حیوانات حلال گوشت نجس نیست اما خبیث است و قرآن فرموده است: «ویحرم علیهم الخبائث»^۳ یعنی «خوردن و نوشیدن خبائث بر انسان حرام است» لذا شرب آنها از جهت خبیث بودن حرام می‌باشد.^۴ حال بر طبق مبنای اول (که شرب آن در حال اختیار جایز است) دلیلی بر حرمت معامله آن وجود ندارد چون نجس نیست تا «شیء من وجوه النجس» بر او صدق کند، نوشیدنش هم که حلال است یعنی دارای منفعت حلال مقصود می‌باشد، لذا ظاهراً بیعش جایز باشد.

اما طبق مبنای دوم (که بول حیوانات حلال گوشت گرچه طاهر است و لکن خبیث است و نوشیدن اشیاء خبیث جایز نیست) منفعت مقصوده بول که همان نوشیدن باشد حرام است و تنها دارای منافع نادر حلال می‌باشد. در مورد اینکه آیا می‌توان به خاطر وجود این منفعت نادره معامله‌ای را جایز دانست؟ دو قول وجود دارد:

قول اول: این معامله جایز نیست زیرا بول دارای منفعت حلال مورد توجه نیست؛ و منافع نادره از آن جهت که مالیت ساز نیست، نمی‌تواند این معامله را جایز کند و اگر منافع نادره بتواند معامله حرام را جایز بکند، پس باید معامله هیچ چیزی حرام نباشد؛ زیرا برای هر چیزی می‌توان منافع نادره حلال پیدا کرد.

قول دوم: بول حیوان حلال گوشت دارای منافع ظاهره ولو نادر می‌باشد و آن منافع در صورت ضرورت مجوز شرب است؛ و همین مقدار برای حکم به جواز معامله کافی است.

شرح تطبیق:

فرعان: الأول: ما عدا بول الأبل من ابوال ما یؤکل لحمه المحکوم بطهارتها عند المشهور ان قلنا بجواز شربها اختیاراً کما علیه جماعة من القدماء و المتأخرین بل عن المرتضی دعوی الاجماع علیه فالظاهر جواز بیعها.

دو فرع، فرع اول در مورد غیر ادرار شتر از ادرار حیواناتی که حلال گوشت هستند و در نزد مشهور محکوم به طهارتند (دو قول وجود دارد) اگر گفتیم نوشیدن این ادرارها در حال اختیار جایز است [چنانچه جماعتی از قدماء و متأخرین قائل به جواز شرب هستند بلکه بالاتر؛ از سید مرتضی (ره) ادعای اجماع و اتفاق بر جواز نوشیدن در

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی می‌فرماید: در روایات سخنی از رابطه بین جواز معامله بول حیوانات حلال گوشت و جواز شرب آنها سخنی به میان نیامده است: قال: «لا تعرض فی شیء من الروایات العامة و غیرها لتعلیق جواز بیع ابوال الطاهرة غیر بول الأبل علی جواز شربها» (الموسوعة الامام الخوئی، ج ۳۵، ص ۶۱).

^۲ بیشتر بدانیم: گروهی از قدماء و متأخرین طرفدار این قول می‌باشند. از قدماء ابن جنید طبق نقل دروس ج ۱، ص ۱۷ و سید مرتضی در انتصار ص ۲۰۱ و از متأخرین: ابن ادریس در سرائر ص ۱۲۵ ج ۳ و... .

^۳ اعراف ۱۵۷.

^۴ بیشتر بدانیم: از جمله کسانی که قائل به این قول می‌باشند عبارتند از، محقق در شرایع ج ۲ ص ۲۲۷، علامه در مختلف ص ۶۸۶، شهید اول در «دروس، ج ۳ ص ۱۷».

حال اختیار شده است] ظاهراً معامله آن جایز می‌باشد (زیرا این بول نجس نیست، حرام نیست بلکه دارای منفعت محله مقصوده هم هست).

و ان قلنا بحرمة شربها - كما هو مذهب جماعة اخرى لإستخبائها - ففی جوازها قولان:

و اگر قائل به حرمت شرب ادرار حیوانات حلال گوشت شدیم [چنانچه مذهب جماعت دیگری است که قائلند گرچه بول حیوانات مأكول اللحم طاهر است و لکن خوردنش به جهت خبیث بودن آنها حرام است]^۱ در مورد اینکه آیا معامله آن جایز است یا نه؟ دو قول وجود دارد.

من عدم المنفعة المحلله المقصودة فيها، و المنفعة النادرة لوجوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شيء.

(قول اول آن است که معامله آن جایز نیست زیرا) دارای منفعت مقصوده حلال نیست (و اگر هم منفعتی داشته باشد منفعت نادره است و منفعت نادره هم مالیت ساز نیست) و اگر بنا باشد منفعت نادره معامله حرام را جایز کند پس باید بگویم هر معاوضه ای جایز است زیرا هر معاوضه حرامی دارای منفعت نادره است.

والتداوی بها لبعض الأوجاع^۲ لا یوجب قیاسها علی الأدویة والعقاقیر^۳؛ لأنه یوجب قیاس كل شيء علیها، لإنتفاع به فی بعض الأوقات.

(اگر کسی بگوید در بعضی از مواقع از ادرار حیوانات حلال گوشت برای درمان استفاده می‌شود لذا همانطور که استفاده از ادویه جایز است، استفاده از ادرار هم جایز است؛ در جواب گفته می‌شود:) درمان کردن بوسیله ادرار حیوان حلال گوشت برای بعضی از مرض‌ها باعث نمی‌شود که ما این ادرار را بر ادویه و عقاقیر قیاس بکنیم چون اگر این قیاس صحیح باشد باعث می‌شود قیاس هر چیزی بر ادویه و عقاقیر جایز باشد از آن جهت که برای هر چیزی در بعضی اوقات انتفاع و فایده‌ای وجود دارد.^۴

اما در مورد قول دوم؛ در جلسه بعد به توضیح و تبیین آن خواهیم پرداخت.

SCOT: ۲۷:۳۴

^۱ بیشتر بدانیم: خبیث بودن با طاهر بودن قابل جمع است چون بسیاری از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها هستند که طاهرند اما چون خبیث هستند، خوردنش حرام است.

^۲ جمع «وجع» به معنای مرض است.

^۳ جمع «عقار» به معنای هر گیاهی که در آن شفاء است، می‌باشد.

^۴ بیشتر بدانیم: توضیح بیشتر این مسئله عبارت از آن است که: اگر کسی بگوید: همانطور که خرید و فروش ادویه و گیاهان دارویی جایز است، باید خرید و فروش ادرار حیوانات حلال گوشت (غیر از شتر) هم برای درمان جایز باشد، چرا که از اینها برای درمان استفاده می‌شود؟ در جواب گفته می‌شود:

۱. قیاس باطل است؛ زیرا از آنجا که هر چیزی در بعضی اوقات و برای بعضی کارها قابل انتفاع است، لذا باید معامله هر چیزی جایز باشد و در اسلام کسب حرام نداشته باشیم و حال آنکه کسی چنین مطلبی را ملتزم نیست.

۲. قیاس مع الفارق است زیرا: گیاهان دارویی دارای منافع حلال مقصود می‌باشند و لذا معامله آنها جایز است، بخلاف بول که بر فرض حرمت شرب، دارای منفعت حلال مقصود نمی‌باشد تا معامله آن جایز باشد. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۶۰)

چکیده:

۱. برای تشریح دو تعریف «ادخال ما لیس فی الدین فی الدین» و «ادخال ما لم یعلم انه من الدین فی الدین» ارائه و بیان شد؛ از دیدگاه شیخ انصاری ادله تحریم معاملات، انصراف به صورتی دارد که قصد خریدار و فروشنده ترتب اثر حرام باشد؛ اما در مواردی که قصد ترتب اثر حرام بر این معاملات نباشد، معامله حرام نمی‌باشد مگر آنکه معامله از حیث تشریح باطل شود.

۲. اکتساب محرم دارای انواعی است که نوع اول از آنها عبارت است از اکتساب به اعیان نجس (اعم از نجس بالذات و بالعرض). در این نوع، هشت مسئله مطرح می‌شود؛ مسأله اول معاوضه بر بول غیر مأکول اللحم، می‌باشد.

۳. سه دلیل برای حرمت معامله ادارار حیوانات حرام گوشت (حرمت، نجاست و نداشتن منفعت مقصوده) بیان گردید.

۴. حکم معامله ادارار حیوانات حلال گوشت (غیر از شتر) متوقف بر مسئله جواز و عدم جواز شرب آن می‌باشد که در صورت جواز شرب، معامله آن هم جایز خواهد بود، اما در صورت عدم جواز شرب، در مورد جواز یا عدم جواز معامله دو نظر مطرح می‌باشد.

حکم معامله بول حیوانات حلال گوشت (غیر ابل)

بحث در بیان انواع اکتساب محرم بود، در اولین نوع از اکتساب حرام که اکتساب به اعیان نجسه است هشت مسئله مطرح می شود.

مسئله اول حرمت معامله ادرار حیوانات حرام گوشت است و در آن دو فرع مطرح است.

در فرع اول حکم معامله ادرار غیر ابل از حیوانات حلال گوشت را مبتنی بر قول به جواز شرب ادرار آنها و عدم جواز شرب آنها می نماید. بر مبنای جواز شرب، چون شربش جایز و محکوم به طهارت است پس ظاهراً بیعش جایز است.

اما بنا بر مبنای عدم جواز شرب، در مورد اینکه آیا معاوضه اش جایز است یا نه؟ دو قول وجود دارد:

قول اول: چون بول حیوانات حلال گوشت غیر از ابل دارای منفعت محله مقصوده نیست پس معاوضه اش هم جایز نیست. تا اینجا مطالبی بود که در جلسه قبل بیان شد.

قول دوم: معاوضه بول غیر ابل از حیوانات حلال گوشت جایز است چون دارای منفعت ظاهره است و همین مقدار که در صورت ضرورت - مثلاً برای درمان - نوشیدنش جایز است برای حکم به جواز معامله کافی است. و اگر کسی بر قول دوم اشکال کند که چه فرقی بین بول و سایر چیزهایی که دارای منفعت محله مقصوده نیستند وجود دارد که تنها معامله بول را جایز می دانید؟ در جواب خواهیم گفت: فارق عرف است یعنی عرف منفعت بول را یک منفعت ظاهره می داند، اما منفعت نادره سایر چیزها را منفعت ظاهره نمی داند، لذا تنها معامله در بول را جایز می داند.^۱

شرح و تطبیق:

و من ان المنفعة الظاهرة^۲ - ولو عند الضرورة المسوغة للشرب - كافية في جواز البيع.

(دلیل قول به جواز معامله بول حیوانات حلال گوشت آن است که) داشتن منفعت ظاهره - ولو به این مقداریکه در صورت ضرورت موجب جواز شرب شود - برای جواز معامله کافی است. والفرق بينها وبين ذي المنفعة الغير المقصوده حكم العرف بانه لا منفعة فيه.

^۱ بیشتر بدانیم: یعنی عرف و عقلاء برای بول فی الجملة منفعتی را قائلند و همین مقدار را برای جواز بیع کافی می داند بخلاف غیر بول که برای او هیچگونه منفعتی قائل نمی باشد.

^۲ این عبارت در مقابل عبارت قبل (من عدم المنفعة المحلله...) می باشد که وجه عدم جواز بیع را بیان می کرد و عبارت «من ان المنفعة الظاهرة» وجه جواز بیع را بیان می کند که اگر قائل به عدم جواز شرب بول به جهت خبیث بودن آن شدیم از آن جهت که دارای منفعت ظاهره می باشد معامله آن جایز می باشد.

مرحوم مامقانی در غایة الآمال در توضیح منفعت ظاهره می فرماید: «والمراد من المنفعة الظاهرة هي المنفعة المتعارفه عند العقلاء» مراد از منفعت ظاهره منفعتی است که نزد عقلاء متعارف باشد یعنی اگر چه این منفعت برای تمام اوقات و تمام احوال نیست ولی منفعتی دارای اهمیت است؛ لذا گفته شد: «منفعت ظاهره» نه «منفعت نادره».

(اگر کسی سؤال کند چه فرقی بین بول ما یؤکل لحمه که دارای منفعت ظاهره نادره است با سایر اشیایی که دارای منفعت غیر مقصوده هستند می‌باشد که تنها در بول قائل به جواز معامله می‌شوید؟ در جواب گفته می‌شود) فرق بین اینجا و آنجا حکم عُرف است یعنی در چیزهایی که دارای منفعت غیر مقصوده هستند عرف حکم می‌کند که منفعتی نیست (به خلاف بول که عرف برای آن منفعت ظاهره، منفعتی که متعارف نزد عقلاء است قائل است)

وسیجیء الکلام فی ضابطة المنفعة المسوغة للبیع

ضابطه‌ای که بیان کند چه منفعتی می‌تواند بیع را جایز کند بعداً خواهد آمد.

SCO۱: ۹:۰۱

ملاک حرمت معامله

از آنجا که در وجه جواز گفته شد داشتن «منفعت ظاهره برای جواز معامله کافی است» شیخ انصاری در ادامه با کلمه «نعم» از وجه جواز، استدراک کرده و می‌فرماید: منفعت ظاهره در حالت ضرورت موجب جواز بیع نمی‌شود.

در اینجا چهار مطلب وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرد:

۱. بیان کبری ۲. بیان صغری ۳. بیان اشکال اول و دفع آن ۴. بیان اشکال دوم و دفع آن.

به سه مطلب در این جلسه اشاره می‌شود.

اما بیان کبری: در این مقام دو روایت داریم:

۱. روایت نبوی که می‌فرماید: «انّ الله اذا حرّم شیء حرم ثمنه».

۲. روایت دعائم الإسلام از امام صادق (علیه السلام) که فرمودند: «انّ الحلال من البیوع کل ما کان حلالاً من المأكول و المشروب و غیر ذلک مما هو قوام للناس و یباح لهم الإنتفاع و کل ما کان محرماً اصله منهياً عنه لم یجز بیعه و لا شرائه».

که می‌توان از این دو روایت ملاک حرمت معامله را به دست آورد که هر چیزی در حال اختیار اهم منافع یا تمام منافع او حرام است، معامله‌اش هم جایز نیست.^۱

دلیل این مطلب هم که ملاک حال اختیار است نه ضرورت، آن است که اگر ملاک را حال ضرورت بدانیم از آنجا که هیچ حرامی نیست مگر این که در صورت ضرورت دارای منفعت ظاهره‌ای می‌باشد، لذا باید قائل به جواز معامله همه چیز باشیم، در حالی که هیچ فقیهی چنین فتوایی نمی‌دهد؛ پس معلوم می‌شود مراد حضرت که می‌فرماید: «انّ الله اذا حرّم شیء حرم ثمنه» معنایش این است که: «انّ الله اذا حرّم شیء اختیاراً حرم ثمنه» یعنی: «اگر خداوند در حال اختیار چیزی را حرام کرد ثمن آن چیز هم حرام است» که ملاک حال اضطرار نیست، بلکه ملاک

^۱ بیشتر بدانیم: قال المحقق الايروانی: مفاد النبوی هو الفساد و الحکم الوضعی دون الحرمة التکلیفیة التي هی محل الکلام. (حاشیه ایروانی، ۲

حال اختیار است. لذا کبرای کلی آن است که ضابطه و ملاک برای حرمت معامله آن است که در حال اختیار اهم منافع یا تمام منافع آن حرام باشد.^۱

اما بیان صغری: بحث در مورد ادرار حیوانات حلال گوشت غیر از ابل بود که مهمترین منفعت بول حیوان حلال گوشت، شرب آن می‌باشد و الا منافع دیگرش اصلاً مورد نظر نیست. در مورد شرب بول حیوان حلال گوشت غیر از ابل دو مبنا وجود دارد:

۱. شرب آن جایز است که طبق آن مبنا معامله آن هم جایز است.

۲. شرب آن را جایز نیست.

طبق مبنای دوم این بحث پیش خواهد آمد که: عدم جواز شرب در حال اختیار یعنی اینکه اهم منافع بول در حال اختیار حرام است لذا ضابطه حرمت در آن وجود دارد.

پس صغری عبارت است از اینکه شرب ادرار حیوانات حلال گوشت - که مهمترین فایده آن می‌باشد - در حال اختیار جایز نمی‌باشد.

کبری هم عبارت است از اینکه هر چیزی که در حال اختیار اهم منافع یا تمام منافع آن حرام باشد معامله آن حرام می‌باشد.

نتیجه: معامله ادرار حیوانات حلال گوشت جایز نمی‌باشد.

شرح و تطبیق:

نعم؛ یمكن ان یقال: ان قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه» و كذلك الخبر المتقدم عن دعائم الاسلام يدل على ان ضابطة المنع، تحريم الشيء اختياراً و الا فلا حرام الا و هو محلل عند الضرورة، و المفروض حرمة شرب الابول اختياراً، و المنافع الاخر غير الشرب لا يُعبأ بها جداً.

بلی می توان گفت: سخن پیامبر اکرم (ص) که فرموده‌اند: «خداوند هر آنچه که حرام نمود، ثمن آن را نیز تحریم می‌کند» و همچنین روایتی که از دعائم الاسلام نقل شد، بر این مطلب دلالت می‌نماید که ملاک در منع معامله، حرمت آن چیز در حال اختیار است و الا (یعنی اگر ملاک در منع معامله، تحریم شیء در حال اختیار نباشد، بلکه حال اضطرار ملاک باشد باید بگوییم که) هیچ حرامی نیست مگر آن که در حال ضرورت حلال است و فرض این است که شرب ابوال در حال اختیار حرام است و منافع دیگر ابوال غیر از شرب مورد توجه و لحاظ نمی‌باشد.

SCO۲: ۲۲:۰۳

^۱ بیشتر بدانیم: کیفیت دلالت روایت نبوی به این صورت است که تحریم را روی خود شیء قرار داده و فرموده است: «اذا حرم شيئاً» و شیء کنایه از بول، میته و... می‌باشد یعنی چیزی که به عنوان اصلی و اولی خود حرام شده باشد لذا از حال اضطرار و عنوان ثانوی سخن نگفته است. در روایت دعائم الاسلام هم آمده که: «و ما كان محرماً اصله...» که عبارت «اصله» به حالت اولی و حال اختیار یک شیء اشاره دارد نه حال اضطرار و ضرورت.

اشکال و جواب بر کبرای کلی

بر کبرایی که ذکر شد، دو اشکال وارد شده است که به تبیین و سپس جواب از آنها خواهیم پرداخت.
اشکال اول: مطابق کبرای ذکر شده باید بگوئیم: چون خوردن گل در حال اختیار حرام است پس معامله آن هم جایز نمی‌باشد با آنکه فقهاء حکم به جواز معامله گل داده اند.

جواب: همان‌طور که در کبرای بیان شد باید اهم منافع یا تمام منافع آن در حال اختیار حرام باشد و حال آنکه خوردن گل از منافع نادره آن محسوب می‌شود (اگر نگوئیم که اصولاً از منافع گل محسوب نمی‌شود) لذا از آن جهت که گل دارای منافع فراوان حلال دیگر (همچون استفاده در بنایی و...) می‌باشد، معامله آن هم جایز می‌باشد به خلاف بول که مهمترین منفعت آن - که شرب باشد - در حال اختیار حرام می‌باشد.

شرح و تطبیق:

فلا ینتقض بالظین المحرم أكله فان المنافع الأخر للظین أهم و أعم من منفعة الأكل المحرم، بل لا یعد الأكل من منافع الظین (کبرای کلی که در بخش قبل، بیان شد) با مثال گل که خوردن آن حرام است نقض نمی‌شود (یعنی: کسی نگوید: همان‌طور که معامله گل با وجود حرمت خوردن آن جایز است در محل بحث هم معامله بول، با وجود حرمت شرب آن، جایز باشد؟) زیرا سایر منافع گل (غیر از خوردن) مهمتر و اعم است از منفعت خوردن که حرام می‌باشد (لذا جواز معامله گل به جهت داشتن منافع مهم حلال می‌باشد) بلکه خوردن گل جزء منافع آن شمرده نمی‌شود

SC03:27:21

چکیده:

۱. مصنف جواز و عدم جواز معامله ادرار غیر شتر از حیوانات حلال گوشت را مبتنی بر مسئله جواز شرب و عدم جواز شرب آن نموده‌اند، که بنا بر مبنای جواز شرب، محکوم به طهارت است و معامله‌اش هم جایز خواهد بود، اما طبق مبنای عدم جواز شرب، دو قول وجود دارد: قول اول: از آن جهت که دارای منفعت مقصوده نیست معامله اش جایز نباشد و قول دیگر: همین مقدار که در صورت ضرورت دارای منفعت است برای حکم به جواز معامله کافی است.
۲. مصنف بر وجه دوم اشکال کردند که: ملاک در صحت معامله، حال اختیار است نه ضرورت لذا داشتن منفعت در حال ضرورت موجب جواز بیع نمی‌شود.
۳. با استفاده از روایات کبرای کلی را ارائه دادند که: هر چیزی که در حال اختیار، اهم یا تمام منافع آن حرام باشد، معامله اش جایز نیست؛ لذا معامله بول حیوانات حلال گوشت غیر از شتر حرام می‌باشد.
۴. بر کبرای کلی، دو مورد نقض وارد شده است، مورد اول گل می‌باشد که با آنکه خوردن گل در حال اختیار حرام است، اما معامله‌اش جایز می‌باشد از این اشکال جواب داده شده که خوردن گل از اهم منافع آن نمی‌باشد، لذا مصداق کبری قرار نمی‌گیرد، بخلاف بول که اهم منافع آن یعنی نوشیدن حرام می‌باشد.

بررسی نقص اول بر کبرای کلی

در جلسه قبل با استفاده از روایات یک ضابطه و کبرای کلی به دست آمده که: «هر چیزی که در حال اختیار، اهم با تمام منافع آن حرام باشد، معامله اش جایز نیست». بر این کبرای کلی دو مورد نقض وارد شده است. نقض و اشکال اول در مورد خوردن گل مطرح شد به این صورت که «چون خوردن گل در حال اختیار حرام است باید معامله آن جایز نباشد، با آن که فقهاء حکم به جواز معامله گل داده‌اند».

در جواب بیان شد «خوردن گل از منافع نادره خاک محسوب می‌شود و جواز معامله گل به جهت داشتن منافع دیگری است که برای آن وجود دارد»، لذا از این جهت نقضی بر کبرای کلی وارد نمی‌شود. این مطلبی بود که در جلسه قبل بیان شد.

همین مطلب را شیخ انصاری (ره) با بیان دیگری مطرح کرده و می‌فرماید حکم شارع به حرمت یک شیء ممکن است به یکی از دو صورت زیر باشد:

۱. گاهی شیء را به قول مطلق حرام می‌شود به عنوان مثال گفته می‌شود: «الخمر حرام»

۲. گاهی حرمت را به فعلی از افعال مکلفین که مربوط به آن شیء است استناد داده می‌شود مثلاً گفته می‌شود: «اکل الطین حرام» که حرمت را به «اکل» که فعلی از افعال مکلفین است و مربوط به گل است؛ نسبت داده شده است، یا در مثال «شرب الخمر حرام» حرمت را به «شرب» که فعلی از افعال مکلفین است و مربوط به خمر است نسبت داده شده است.

در صورت اول (که تحریم به قول مطلق است) تحریم از دو حال خارج نیست:

الف) مراد از تحریم به طور مطلق؛ تحریم جمیع منافع آن شیء است مثلاً وقتی گفته می‌شود «الخمر حرام» در مقام بیان این است که هر نوع انتفاعی از خمر حرام است.

ب) مراد از تحریم به طور مطلق؛ تحریم اهم منافع آن شیء است یعنی منافعی که هنگام اطلاق آن شیء به ذهن خطور می‌کند؛ مثلاً هنگامی که گفته می‌شود: «الخمر حرام» مهمترین منفعت خمر که به ذهن خطور می‌کند یعنی شرب آن، حرام می‌باشد.

اما در صورت دوم (که تحریم به قول مطلق نیست) کاری به اهم منافع و یا جمیع منافع نداریم بلکه فقط همان چیزی که حرمت به او نسبت داده شده، حرام می‌باشد.

حال در محل بحث؛ بول حیوان حلال گوشت از مصادیق صورت اول است که حرمت به خود شیء نسبت داده شده است لذا موقعی که گفته می‌شود: «البول حرام» شامل تحریم اهم منافع بول (که همان شرب باشد) یا جمیع منافع بول (اعم از شرب و غیر شرب) می‌شود؛ به خلاف گل که از مصادیق صورت دوم می‌باشد، در نتیجه آن چه که در بول حرام شده است با آنچه که در گل حرام شده است متفاوت می‌باشد، در بول اهم منافع یا جمیع منافع آن حرام شده است، لذا روایت «ان الله اذا حرم شیئاً حرم ثمنه» بر آن صدق می‌کند و لکن در گل یکی از منافع

نادره آن حرام شده است، لذا روایت «ان الله اذا حرّم شيئاً حرم ثمنه» بر آن صدق نمی‌کند. پس کبرای کلی که بیان شد بر «بول» قابل تطبیق می‌باشد ولی بر «طین» قابل انطباق نیست.

شرح و تطبیق:

فالنّبوی دال علی أنّه اذا حرّم الله شيئاً بقول مطلق - بأن قال يحرم الشيء الفلانی - حرّم بیعه، لأنّ تحریم عینه اما راجع الی تحریم جمیع منافعه، او الی تحریم اهم منافعه الذی یتبادر عند الأطلاق، بحيث یکون غیره غیر مقصود منه.

پس روایت نبوی دلالت می‌کند بر اینکه هر گاه خدا چیزی را به طور مطلق تحریم نمود (جهت خاصی را قید نکرد - به این صورت که در جهت بیان حرمت آن بگوید: فلان چیز حرام است - بیع آن حرام خواهد بود، چرا که تحریم عین بر می‌گردد یا به تحریم تمام منافع یا به تحریم مهمترین منافع او که هنگام اطلاق تبادر می‌کند، به گونه‌ای که غیر آن منفعت اهم از آن عین، مقصود نمی‌باشد.

و علی التقديرین، یدخل الشيء لأجل ذلك فی ما لا ینتفع به منفعة محلّلة مقصودة، و الطین لم یحرم کذلک.

بنا بر هر دو فرض (چه تحریم عین به طور مطلق، به تحریم اهم منافع برگردد و چه تحریم عین به جمیع منافع برگردد) شیء از آن جهت که به طور مطلق حرام شده است در زمره اشیایی که دارای منفعت محلّله مقصوده نیست داخل می‌شود؛ به خلاف گل که به طور مطلق حرام نشده است.

بل لم یحرم ألاً بعض منافعه الغير المقصودة - و هو الأکل - بخلاف الأبول فانها حرمت کذلک، فیکون التحريم راجعا الی شربها، و غیره من المنافع فی حکم العدم.

بلکه گل حرام نشده است مگر بعضی از منافع غیر مقصوده - یعنی خوردن - به خلاف بول ها که به طور مطلق حرام شده است، پس تحریم، به شرب (که منفعت اهم بول است) بر می‌گردد، و غیر شرب از منافع بول در حکم عدم است (یعنی منفعت بول حساب نمی‌شود).

و بالجمله، فالانتفاع بالشيء حال الضرورة منفعة محرمة فی حال الاختیار لایوجب جواز بیعه.

و به طور کلی، نفع بردن از شیء در حال ضرورت - از منفعتی که در حال اختیار حرام بود - موجب جواز بیع آن شیء نمی‌شود.

SCO1: ۱۶:۰۴

بررسی نقص دوم بر کبرای کلی

مورد دومی که به عنوان نقض و اشکال بر کبرای کلی (هر چیزی که در حال اختیار، اهم یا تمام منافع آن حرام باشد، معامله اش جایز نیست) بیان کرده‌اند عبارت است از ادویه‌ای که استفاده از آنها در حال سلامتی به جهت ضرری که دارند حرام است؛ مانند مواد مخدر که استفاده از آن در حال سلامت، به جهت داشتن ضرر حرام است.

بیان نقض: استفاده از ادویه در حال سلامت حرام است ولی برای درمان (ضرورت) جایز است، و با این مثال آن کبری نقض می‌شود؛ زیرا ادویه از مواردی است که در حال اختیار و سلامت، منافع آن حرام است ولی معامله اش

برای درمان جایز است، لذا در مورد بول هم می‌گوئیم که شرب بول در حال سلامت حرام است، اما شرب آن برای درمان (ضرورت) جایز است، لذا معامله آن هم جایز است.

جواب: جواز معامله در ادویه به جهت ضرورت نیست بلکه به جهت تبدل عنوان اضرار و افساد، به عنوان اصلاح است؛ یعنی تا زمانی که شخص سالم است استفاده از ادویه برای او مضر است، اما بعد از این که شخص مریض می‌شود عنوان «اضرار» از ادویه برداشته و عنوان «اصلاح» پیدا می‌کند و چون عنوانش عوض شد معامله‌اش هم جایز می‌شود؛ ولکن در بول این تبدل اتفاق نمی‌افتد یعنی آن خبثی که در بول وجود دارد و به جهت آن خبث، حرام شده است در حال اختیار و اضطرار باقی است و این گونه نیست که با حصول اضطرار و ضرورت، خبث آن از بین برود.

شرح و تطبیق:

و لا ینتقض ایضاً بالادویة المحرمة فی غیر حال المرض لأجل الاضرار؛ لأنّ حلیته هذه فی حال المرض لیست لأجل الضرورة، بل لأجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع.

(کبرای کلی که قبلاً ذکر کردیم) نقض نمی‌شود به مثال ادویه که در حال سلامتی به جهت ضرر داشتن استفاده از آن‌ها حرام است؛ زیرا حلیت این ادویه در حال مرض به خاطر ضرورت نیست (یعنی ضرورت باعث نمی‌شود که حرام، حلال شود) بلکه به خاطر این است که عنوان اضرار به عنوان نفع تبدیل می‌شود.

نتیجه اول از کبرای کلی مذکور

از کبرای کلی که بیان شد، دو نتیجه به دست می‌آید، نتیجه اول آن است که ملاک در جواز و تحریم معامله؛ حال اختیار است. لذا طبق همین نتیجه باید روایت تحف العقول را معنی کرد که صلاح و مصلحت در حال اختیار ملاک برای جواز معامله می‌باشد؛ لذا باید قید - در حال اختیار- را در معنای روایت لحاظ کرد.

شرح و تطبیق:

و مما ذکرنا ینظر أنّ قوله علیه السلام فی روایة تحف العقول المتقدمة «و کل شیء یكون لهم فیة الصلاح من جهة من الجهات» یراد به جهة الصلاح الثابتة حال الاختیار دون الضرورة.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود قول امام در روایت تحف العقول (قبلاً گذشت) که فرمود: «هر چیزی که برای مردم در آن چیز، از جهتی از جهات صلاح است، حلال می‌باشد» جهت صلاح در حال اختیار مراد است نه در حال ضرورت.

SCO۲: ۲۷:۴۰

چکیده:

۱. اشکال اول که بر کبرای کلی (هر چیزی که در حال اختیار اهم یا تمام منافع آن حلال باشد، معامله آن جایز است): «چون خوردن گل در حال اختیار حرام است باید معامله آن جایز نباشد، با آن که فقهاء حکم به جواز معامله گل داده‌اند».

جواب: حکم شارع بر تحریم به دو صورت است گاهی به صورت مطلق است و گاهی بر فعلی از افعال تعلق می‌گیرد و در صورت اول مراد از تحریم، گاهی تحریم تمام منافع یک شیء و گاهی تحریم اهم منافع آن شیء می‌باشد، بخلاف صورت دوم که تنها همان چیزی که به او نسبت داده شده حرام می‌باشد، و در مثال گل از آن جهت که حرمت به «اُکل» نسبت داده شده، لذا تنها «اُکل» و خوردن آن حرام می‌باشد، و سایر افعال نسبت به آن از جمله معامله آن جایز خواهد بود؛ بخلاف تحریم بول که جزء صورت اول می‌باشد.

اشکال دوم: ادویه‌ای که استفاده از آنها در حال سلامتی حرام است ولی در هنگام درمان به جهت ضرورت جایز است، و با این اشکال آن کبرای نقض می‌شود زیرا ادویه در حال اختیار اهم منافع آن حرام است ولی معامله اش جایز است.

جواب: جواز معامله ادویه به جهت ضرورت نیست، بلکه به جهت تبدل عنوان اضرار به اصلاح است و از آنجا که تبدل عنوان در بول وجود ندارد، لذا معامله ادویه جایز است بخلاف معامله ادارار حیوانات حلال گوشت.

حکم معامله گوشت و چربی حیوانات درنده

در جلسه قبل با استفاده از روایت دعائم الاسلام و نبوی یک کبری و قاعده کلی به دست آمد که «چیزی که در حال اختیار اهم یا جمیع منافع آن حرام است، معامله آن هم جایز نمی باشد» آن کبرای کلی دو نتیجه را به دنبال خود داشت، نتیجه اول در جلسه قبل بیان شد.^۱

اما نتیجه دوم آن روشن شدن حکم معامله لحوم سباع (درندگان) می باشد که آیا معامله گوشت یا چربی حیوانات درنده جایز است یا خیر؟

اما گوشت: با توجه به آنکه اهم منافع گوشت حیوانات درنده خوردن است و خوردن گوشت حیوانات درنده در حال اختیار حرام است، لذا طبق کبرای کلی که بیان شد؛ باید قائل به عدم جواز معامله گوشت حیوانات درنده شویم؛ مانند بول حیوانات که معامله آنها جایز نمی باشد.

اما شحوم^۲: خوردن چربی حیوانات درنده حرام است؛ اما خوردن از اهم منافع شحم نیست، تا کبرای کلی بر آن صدق کند،^۳ در نتیجه چون اهم منافع آن حرام نشده است معاوضه اش هم جایز است.

در حقیقت شحوم سباع مانند گل می باشد؛ همانطور که خوردن گل حرام است، ولی معاوضه اش (به جهت حلیت اهم منافع آن) جایز است، شحوم هم به جهت آنکه اهم منافع آن حلال است، معامله اش جایز می باشد.

در مورد شحوم سباع دو اشکال مطرح است که شیخ انصاری سعی می کند این دو اشکال را به طریقی حل کند.

اشکال اول:

در روایتی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: «لعن الله الیهود، حرمت علیهم الشحوم فباعوها و اکلوا ثمنها» یعنی «خداوند یهود را لعنت کند که شحوم بر آنها حرام شد و لکن فروختند و ثمنش را خوردند» خداوند در این روایت یهود را به جهت معامله شحوم لعن کرده است؛ و این حاکی از عدم جواز معامله شحوم می باشد و حال آنکه چون مصداق کبرایی مذکور است، معامله آن جایز می باشد.

جواب اشکال اول:

حکم شحوم در یهود با حکم شحوم در میان مسلمانها فرق داشته است، در میان یهود هر گونه استفاده از شحوم اعم از اکل و غیر اکل حرام بوده است، لذا ضابطه و کبرای کلی بر آن صدق می کند که چون جمیع یا اهم منافعش در حال اختیار حرام است، لذا معاوضه اش هم برای یهود حرام می باشد، اما برای مسلمانان، تنها اکل شحوم که منفعت غیراهم آن است حرام است،^۴ اما سایر استفاده هایی که مهم و متعارف هستند حرام نیست، لذا معاوضه اش برای مسلمانان حرام نیست.

^۱ بیشتر بدانیم: که ملاک در جواز و تحریم معامله، حال اختیار است.

^۲ «شحوم» جمع «شحم» یعنی چربی.

^۳ بیشتر بدانیم: اگر چه در قدیم استفاده های مهم تری از چربی می کرده اند مانند روشن کردن چراغ یا چربی یا صابون سازی، چرب کردن کشتی ها و پیچ و مهره ابزار آلات، چرب کردن بدن برای شفافیت پوست صورت و...

^۴ بیشتر بدانیم: البته اکل شحوم حیوانات حرام گوشت، اما اکل شحوم حیوانات حلال گوشت حلال می باشد.

اشکال دوم:

در صورتی می‌توان حکم به جواز معامله شحوم حیوانات درنده داد که روایت این گونه باشد: «انَّ الله اذا حرَّم شيئاً حرَّم ثمنه» و از آن جهت که اهم منافع شحوم حیوانات درنده در حال اختیار حرام نیست، لذا معامله آنها جایز است؛ اما در بعضی از نسخه‌ها مخصوصاً در کتاب خلاف شیخ طوسی در باب «اطعمه» کلمه «اکل» اضافه شده و روایت به این صورت نقل شده: «انَّ الله اذا حرَّم اكل شيء حرَّم ثمنه» یعنی: «اگر خداوند خوردن چیزی را حرام کند معامله‌اش را هم حرام کرده است» طبق این نقل چون خوردن شحوم حرام است معاوضه‌اش هم حرام خواهد بود؛^۱ پس یک قضیه درست شد:

صغری: خوردن شحوم در حال اختیار حرام است.

کبری: اگر خوردن چیزی حرام شد معاوضه‌اش حرام است.

نتیجه: پس معاوضه شحوم حرام می‌باشد.^۲

جواب اشکال دوم:

شیخ انصاری سه پاسخ به این روایت داده است:

اولاً: این روایت از نظر سند، مرسل است و شرائط حجیت خبر واحد را ندارد، و جابری هم که ضعف آن را جبران کند وجود ندارد.

ثانیاً: این روایت از ناحیه دلالت هم قاصر است و معلوم نیست شامل شحوم بشود؛ زیرا چنانچه بعضی‌ها احتمال داده‌اند، کلمه «اکل» در روایت وجود دارد و روایت اینگونه است: «انَّ الله اذا حرَّم اكل شيء حرَّم ثمنه» پس باید مراد از کلمه «شیء» به قرینه اضافه شدن اکل به آن، «ماکولات» باشد؛ یعنی: «انَّ الله اذا حرَّم اكل الماکول حرَّم ثمنه» «اگر خداوند خوردن یک شیء خوردنی را حرام کرد معاوضه‌اش جایز نیست» و با وجود این احتمال روایت شامل شحوم نمی‌شود؛ چون شحوم از خوردنی‌ها به حساب نمی‌آید.

ثالثاً: اگر ما این روایت را بپذیریم که «اگر خداوند خوردن چیزی را حرام کرد، ثمنش هم حرام می‌شود» تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ زیرا اشیاء فراوانی داریم که خوردنش حرام است مثل خاک که خوردنش حرام است، اما معاوضه‌اش جایز است.^۳

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم ایروانی فرموده اند: ظاهر النبوی ما حرم أكله من المأكولات اعنی ما يقصد للأكل، دون ما حرم أكله مطلقاً... لیخالف غرض المصنّف و یلزم تخصیص الاكثر حتى یضطرّ الی تضعیفه سنداً و دلالةً. (حاشیه مکاسب ایروانی ج ۱ ص ۲۹) (موسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۶۳ و ۶۴)

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی می‌فرمایند: در کتاب خلاف در حدیث کلمه «اکل» وجود ندارد، و تنها در نقل عوالی اللثالی کلمه «اکل» وجود دارد، مرحوم شهیدی می‌فرمایند: و یخطر ببالی ان فی الخبر تصحیفاً، و الاصل و «کل» و الألف زائدة وقعت من النسخ. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۸۱)

^۳ بیشتر بدانیم: حتی اگر روایت نبوی موجب تخصیص اقل (نه اکثر) هم شود نمی‌توان به آن عمل کرد زیرا روایت تحف العقول در مقام اعطاء ضابطه و قاعده است در نتیجه تخصیص بردار نیست.

شرح و تطبیق:

و مما ذكرنا^۱ يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها؛ فان الاول من قبيل الابل، والثاني من قبيل الطين في عدم حرمة جميع منافعها المقصوده منها.

از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که فروش گوشت حیوانات درنده - نه چربی آنها - حرام است زیرا اول (گوشت حیوانات درنده) مانند بول می‌باشد (که اهم منافع آن حرام است) و دوم (چربی حیوانات درنده) مانند گل می‌باشد که تمام منافع مقصوده آنها حرام نمی‌باشد (لذا معامله‌اش هم حرام نمی‌باشد).

و لا ینافیہ^۲ النبوی: «لعن الله اليهود، حرمت علیهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها» لأن الظاهر ان الشحوم كانت محرمة الانتفاع علی اليهود بجميع الانتفاعات، لا کتحریم شحوم غیر مأكول اللحم علینا.

[بعضی اشکال کرده‌اند که شما گفتید: فروش شحوم سباع جایز است در حالی که جواز بیع شحوم با روایت نبوی که می‌فرماید: «خداوند لعنت کند یهود را که شحوم بر ایشان حرام شد پس فروختند و ثمنش را خوردند» منافات دارد زیرا در این روایت معامله شحوم را حرام دانسته است. شیخ انصاری در جواب این اشکال می‌فرماید: [قول به جواز معامله شحوم سباع با روایت نبوی که حضرت فرمود: «خداوند لعنت کند یهود را که حرام شد بر ایشان شحوم پس فروختند شحوم را و ثمن شحوم را خوردند» منافات ندارد (زیرا حکم شحوم در میان یهود با حکم شحوم در میان مسلمانها فرق می‌کند) جمیع منافع شحوم بر یهود حرام بوده (لذا تحت آن کبرای کلی قرار می‌گیرد) نه مثل حرمت شحوم غیر مأكول لحم بر ما (مسلمانان)، چون بر ما جمیع انتفاعش حرام نیست (بلکه فقط اکلش حرام است).

هذا، و لكن الموجود من النبوی فی باب الأطعمة من الخلاف: «ان الله اذا حرم أكل شيء حرم ثمنه»

لكن آن نسخه‌ای که موجود است از نبوی در باب اطعمه از کتاب خلاف این است که «اگر خداوند اکل چیزی را حرام کرد، ثمنش را هم حرام کرده است».

والجواب عنه مع ضعفه و عدم الجابر له سنداً و دلالة لقصورها بلزوم تخصيص الاكثر.^۳

^۱ اشاره به کبرای کلی دارد که از روایت نبوی و دعائم الاسلام به دست آمد که: «هر چیزی که تمام یا اهم منافع آن در حال اختیار حرام باشد، معامله‌اش هم حرام می‌باشد.»

^۲ بیشتر بدانیم: ضمیر «لا ینافیہ» به جواز بیع شحوم سباع بر می‌گردد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۸۱)

^۳ عبارت شیخ انصاری در مقام جواب از روایت نبوی به چند صورت نقل شده است از جمله:

(الف) به همان صورتی که در متن آورده شد که در این صورت عبارت «بلزوم تخصيص الاكثر» خبر برای جمله «والجواب عنه» می‌باشد، که اشاره به سه جواب می‌باشد:

(الف) مع ضعفه و عدم الجابر له سنداً؛ (ب) و دلالة لقصورها - که مرحوم شهیدی می‌فرماید: اگر این گونه فرموده بود که «قصورها دلالة» بهتر بود؛ (ج) لزوم تخصيص الاكثر.

(ب) کلمه «مع» در عبارت نباشد، که عبارت «ضعفه» خبر برای «والجواب عنه» باشد، و عبارت «بلزوم تخصيص الاكثر» متعلق به «قصور» باشد که باز هم اشاره به سه جواب خواهد بود.^۳ که مرحوم آقای خوئی احتمال دوم را انتخاب کرده‌اند. الموسوعة الامام الخوئی، ج ۳۵، ص ۶۴.

جواب از این روایت- علاوه بر اینکه روایت از جهت سند ضعیف است و جبران کننده‌ای ندارد، و دلالت او هم به دلیل قصوری که دارد ضعیف است- عمل به این روایت موجب تخصیص اکثر می‌شود.

SCO۱: ۲۰:۲۰

حکم معامله بول ابل

اصل عنوان بحث؛ خرید و فروش بول حیوان حرام گوشت بود که گفته شد به سه دلیل معاوضه‌اش جایز نیست؛ در این میان دو فرع مطرح شد:

۱. حکم معامله بول حیوانات حلال گوشت غیر از ابل (که توضیح آن گذشت)

۲. حکم معامله بول ابل.

در این بحث ابتداء شیخ انصاری از دیدگاه دیگران بحث را مورد بررسی قرار می‌دهند و در ادامه با «لکن الانصاف» نظر خود را مطرح می‌کند.

بنا بر آنچه که در جامع المقاصد محقق کرکی و ایضاح النافع شیخ ابراهیم قطیفی هست، آنها معتقدند: معامله بول ابل به اتفاق و اجماع علماء جایز است.

در مورد دلیل حکم به جواز معامله باید گفت: درباره جواز یا عدم جواز بول ابل، دو مبنا وجود دارد:

۱. شرب بول ابل در حال اختیار جایز است.

۲. شرب بول ابل در حال اختیار جایز نیست.

بر مبنای اول که نوشیدن بول ابل در حال اختیار جایز می‌باشد معاوضه‌اش هم جایز خواهد بود؛ به تعبیر دیگر چون اهم منافعش حرام نیست، معاوضه‌اش هم حرام نیست.

بر مبنای دوم که نوشیدن بول ابل در حال اختیار جایز نیست (بلکه تنها در صورت ضرورت جایز است، چنانچه بعضی از روایات به همین مسئله اشاره دارند) طبق قاعده و کبرای کلی که قبلاً بیان شد (که هر چیزی که اهم منافع آن حرام باشد، معامله‌اش هم جایز نمی‌باشد) معاوضه و معامله بول ابل جایز نخواهد بود مگر اینکه چنانکه صاحب جامع المقاصد و صاحب ایضاح النافع ادعای کرده‌اند، در مسئله اجماع وجود داشته باشد، در نتیجه بواسطه اجماع از قاعده کبرای کلی خارج می‌شویم.

شرح و تطبیق:

الثانی: بول الابل یجوز بیعه اجماعاً - علی ما فی جامع المقاصد و عن ایضاح النافع - اَمَّا لِجَوَازِ شَرْبِهِ اخْتِياراً کَمَا یَدُلُّ عَلَیْهِ قَوْلُهُ (ع) فِی رِوَایَةِ الْجَعْفَرِی: «ابوال الأبل خیر من ألبانها»^۱.

^۱ بیشتر بدانیم: این روایت ذیلی دارد که اگر آن ذیل را به این روایت اضافه کنیم بهتر می‌توان به این روایت استدلال کرد و آن ذیل این است: «و يجعل الله الشفاء فی البانها» یعنی: «خداوند شفاء را در شیرهای شتر قرار داده است» با توجه به این که خوردن بول شتر به جهت درمان، جایز است به گونه‌ای که امام فرموده‌اند: «بول ابل بهتر از لبن ابل است» قطعاً نوشیدن بول آن که اهم منافع آن می‌باشد نیز جایز خواهد بود و در نتیجه چیزی که اهم منافع آن حلال است، معامله آن هم حلال و جایز خواهد بود.

جایز است فروش ادرار شتر اجماعاً - بنا بر آنچه که از جامع المقاصد و از ایضاح النافع نقل شده است - (و علت این جواز) یا به خاطر این است که شرب ادرار شتر در حال اختیار جایز است (یعنی اهم منافع بول که شرب است در حال اختیار جایز است و هر چیزی که در حال اختیار اهم نافعش حلال باشد معاوضه‌اش هم جایز است) چنانچه دلالت می‌کند بر جواز شرب بول ابل قول امام (علیه السلام) در روایت جعفری که فرمودند: «بول شتر بهتر از شیرش می‌باشد.»

و اما لأجل الاجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها ألاً لضرورة الاستشفاء، كما يدل عليه رواية سماعة، قال: «سألت ابا عبدالله (ع) عن بول الابل و البقر و الغنم ينتفع به من الوجع، هل يجوز ان يشرب؟ قال: نعم، لا بأس.» و

موتقه عمّار، عن بول البقر يشربه الرجل قال: «ان كان محتاجاً اليه يتداوى بشربه فلا بأس، و كذلك بول الابل و الغنم» اگر گفتیم نوشیدن بول ابل در حال اختیار جایز نیست مگر برای ضرورت درمان، باید (برای حکم به جواز معامله بول ابل) به اجماع منقول تمسک کنیم؛ چنانکه دلالت می‌کند بر اینکه جایز نیست نوشیدن بول ابل مگر برای ضرورت درمان؛ روایت سماعه که می‌گوید: از امام صادق (ع) در مورد بول شتر و گاو و گوسفند که به جهت خلاص شدن از مرض مورد استفاده قرار می‌گیرند، سؤال کردم که نوشیدن آنها جایز است؟ امام فرمودند: بله، اشکالی ندارد.^۱ (و همچنین دلالت می‌کند بر جواز شرب در حال ضرورت) موثقه عمّار که سؤال کرد از بول گاو که مرد می‌نوشد امام فرمودند: اگر به بول گاو احتیاج دارد و بوسیله شرب آن معالجه می‌شود، نوشیدن آن اشکالی ندارد و همچنین است بول شتر و بول گوسفند (یعنی نوشیدن بول شتر و گوسفند در صورت ضرورت جایز است).

SCO۲: ۲۷:۵۳

چکیده

۱. از آنجا که اهم منافع گوشت حیوانات درنده، خوردن است، لذا معامله گوشت آنها در حال اختیار حرام است.
۲. معامله چربی حیوانات درنده حرام نمی‌باشد.
۳. دو اشکال در رابطه با جواز معامله چربی حیوانات درنده بیان و از آنها جواب داده شد.
۴. بنابر جواز شرب اختیاری ادرار شتر از آن جهت که اهم منافع آن حلال است لذا معاوضه آن هم جایز است.
۵. بنا بر قول به عدم جواز شرب اختیاری ادرار شتر، معاوضه آن جایز نخواهد بود مگر آنکه بر جواز معامله اجماع قائم شود که در این صورت مطابق اجماع عمل می‌شود.

مرحوم شهیدی می‌فرماید: ممکن است از تعبیر امام که فرمود: «يجعل الله الشفاء في ألبانها» «خداوند شفاء و درمان را در شیر شتر قرار داد» این گونه استفاده می‌کنیم که از آنجا که درمان در صورت وجود مرض است، لذا به قرینه این ذیل، صدر روایت هم که می‌فرماید: «ابوال ابل خیر من ألبانها» «بول شتر بهتر از شیر آنها است» مراد در حالت اختیار نمی‌باشد، بلکه حالت اضطرار می‌فرماید و در این صورت سایر روایاتی که دلالت بر عدم جواز معامله بول ابل می‌کنند، معارض نخواهند داشت. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۸۲)

^۱ بیشتر بدانیم: این روایت تنها دلالت بر این مطلب دارد که استفاده از بول ابل برای درمان جایز است، اما دلالتی بر این مطلب که استفاده از بول ابل در غیر درمان حرام است؛ ندارد. (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۸۲)

نظر شیخ انصاری در رابطه با حکم معامله بول ابل

بحث در فرع دوم از مسئله اکتساب به اعیان نجسه است. در این فرع، بحث در مورد حکم بیع بول ابل می‌باشد. شیخ انصاری (ره) در ابتدا حکم مسئله را از دیدگاه قائلین به جواز با تفصیلی که در جلسه قبل گذشت مطرح کردند که مسأله از دو حال خارج نیست:

الف) قائل به جواز شرب بول ابل هستیم، پس بیع آن هم جایز است؛

ب) قائل به جواز شرب ابل نیستیم که در این صورت هم اگر اجماع منقول بر جواز بیع بول ابل را بپذیریم، این بیع جایز می‌باشد.

شیخ انصاری بعد از بیان نظرات دیگران، به تبیین نظر خود در رابطه با حکم بیع ابل پرداخته و می‌فرماید: در صورتی که قائل به جواز شرب بول ابل در حال اختیار شویم، چون اهم منافع بول (شرب) حلال می‌باشد، پس خرید و فروش آن هم جایز است اگر چه اجماعی وجود نداشته باشد.

اما در صورتی که قائل به حرمت شرب بول ابل شویم، مسئله دو صورت پیدا می‌کند:

الف) اگر اجماع بر جواز معامله بول ابل، باشد، قائل به جواز می‌شویم.

ب) اگر اجماع بر جواز معامله بول ابل، نباشد، دلیلی بر جواز بیع در دست نداریم؛ بلکه دلیل بر عدم جواز که همان کبرای کلی بود داریم لذا مطابق ضابطه و کبرای کلی است که در جلسات قبل از روایات دعائم الاسلام و نبوی استخراج کردیم که «هر چیزی که در حال اختیار، اهم یا تمام منافع آن حرام باشد، معامله اش جایز نیست» معامله بول ابل، جایز نمی‌باشد، زیرا فرض آن است که اهم منفعت آن که شرب باشد در حال اختیار حرام است. حق در مسئله آن است که اجماعی در دست نیست، چون دو نفر از بزرگان یعنی علامه در کتاب «نهایه» و ابن سعید در کتاب «اللزّه» قائل به عدم جواز معامله ابل شده‌اند. البته بین استدلال علامه و شیخ انصاری (ره) در مقام بیان عدم جواز معامله بول ابل فرق وجود دارد، به این صورت که:

دلیل علامه بر عدم جواز معامله آن است که انتفاع از بول برای درمان، منفعت نادره‌ای است که موجب مالیت شیء نمی‌شود، لذا معامله آن جایز نیست.

ولی شیخ انصاری می‌فرماید: اگر چه بول دارای منفعت کلی و غالب باشد معامله آن جایز نیست (به خلاف علامه)؛ زیرا ملاک در جواز و عدم جواز معامله حال اختیار است نه اضطرار، و از آن جهت که در حال اختیار اهم منافع بول حرام است لذا مطابق کبرایی که گذشت که «هر چیزی که در حال اختیار، اهم یا تمام منافع آن حرام باشد، معامله اش جایز نیست» معامله آن حرام می‌باشد.

نتیجه: بنابر قول به عدم جواز شرب بول ابل در حال اختیار، مطابق کبرای کلی، قائل به عدم جواز معامله آن می‌شویم.

شرح و تطبیق:

لكن الانصاف، أنه لو قلنا بحرمة شربه اختياراً أشكل الحكم بالجواز إن لم يكن اجماعياً، كما يظهر^۱ من مخالفة العلامة في النهاية و ابن سعيد في النزهة.

انصاف آن است که (قضیه از دو حالت خارج نیست یا ما قائل به جواز شرب اختیاری بول ابل هستیم که در این صورت بیعش جایز است، اما) اگر قائل به حرمت شرب بول ابل در حال اختیار شدیم اگر اجماعی در کار نباشد حکم به جواز مشکل است.

قال في النهاية: و كذلك البول - یعنی یحرم بیعه - و ان كان طاهراً؛ للأستخبات، كأبوال البقر و الابل و ان انتفع به في شربه للدواء، و لأنه منفعة جزئية نادرة لا يعتد به، انتهى^۲.

(علامه) در کتاب «نهایة» فرموده است: همچنین بول- یعنی بیع بول حرام است- اگر چه طاهر است، (و حرمت آن) برای خبیث بودن آن است مانند بول گاو و بول شتر گرچه از نوشیدن آن به عنوان دارو مورد استفاده قرار گیرد و دلیل دیگر بر حرمت معامله آن عبارت است از آن که این نفع (یعنی نوشیدن به عنوان دارو) یک منفعت جزئی و نادر است که قابل اعتنا نیست.

اقول: بل لأن المنفعة المحللة للأضرار - و ان كانت کلیة^۳ - لا تسوغ البيع، كما عرفت.

[شیخ انصاری می فرماید:] من می گویم: بلکه باید گفت: منفعتی که به جهت اضطرار حلال می شود (اگر چه منفعت کلی باشد) موجب جواز بیع نمی شود، چنانکه گذشت.

SCO۱: ۱۱:۱۸

^۱ در مورد عبارت «کما يظهر» دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: «کما يظهر» به اجماعی نبودن مسأله برگردد؛ این احتمال صحیح تر به نظر می رسد.

احتمال دوم: به «اشکل الحكم» برگردد؛ یعنی: در صورت نبودن اجماع، حکم به جواز معامله بول ابل مشکل می شود، چنانکه این مطلب از مخالفت علامه و ابن سعید ظاهر می شود.

^۲ بیشتر بدانیم: علامه فرموده است: از آنجا که اهم منافع بول یعنی شرب حرام است و منفعت نادره آن را مال نمی کند و از سوئی دیگر بیع عبارت است از مبادله مال به مال، لذا معامله آن، به جهت مال نبودن جایز نمی باشد. در واقع علامه دو دلیل برای حرمت معامله بول (اعم از بول ابل یا غیر آن) آورده اند:

الف) به جهت خبیث بودن بول، که قرآن خبائث را حرام کرده و فرموده است: «و یحرم علیهم الخبائث».

ب) به جهت داشتن منفعت نادره که موجب مالیت بول نمی شود.

^۳ بیشتر بدانیم: مراد از کلمه «کلیة» که در کلام شیخ انصاری (ره) آمده است ممکن است به یکی از دو معنای ذیل باشد:

الف) یعنی یک شیء دارای منفعتی باشد که آن منفعت، منفعت کلی و غالب آن شیء باشد، مانند شرب که منفعت غالب «بول» می باشد.

ب) یعنی یک شیء دارای منفعتی باشد که آن منفعت، در صورت اضطرار مورد انتفاع و نیاز همه می باشد و همگان در فرض اضطرار به آن نیازمندند.

با توجه به کلام شیخ انصاری که با استفاده از کلمه «بل» در مقام نقد کلام علامه می باشد، به نظر می رسد که معنای اول از «کلیه» به صواب نزدیکتر باشد.

حکم معامله مدفوع حیوانات حرام گوشت

در این مسئله به بررسی حکم معامله «عذرة» (به معنای مدفوع و غائط) حیوانات می‌پردازیم. این مسئله را در دو بخش پیگیری می‌کنیم:

بخش اول: حکم معامله عذره حیوانات حرام گوشت که عذره آنها نجس است (اعم از انسان و غیر انسان و اعم از حرام گوشت بالأصالة یا بالعرض مانند غنم نجاست خوار)^۱

بخش دوم: حکم معامله عذره حیوانات حلال گوشت که عذره آنها پاک است.

بحث ما فعلاً در بخش اول می‌باشد. شیخ انصاری (ره) می‌فرماید: ما قائل به حرمت بیع عذره نجس می‌باشیم به دلیل روایات عامه و خاصه‌ای که در مسأله وجود دارد و شهرت بلکه اجماع هم آن را تأیید می‌نماید.^۲

دلیل عام مانند روایت تحف العقول^۳ که در آن آمده است: «أو شیء من وجوه النجس» یعنی: «معامله عناوین نجسه جایز نیست» و عذره نجسه نیز داخل در «عناوین نجسه» است؛ لذا معامله‌اش جایز نیست.

ادله خاصه‌ای مانند روایت یعقوب بن شعیب که می‌فرماید: «ثمن العذرة من السحت» یعنی: «پولی که از فروش عذره بدست می‌آید حرام است».

شرح و تطبیق:

الثانية: یحرم بیع العذرة النجسة من كل حیوان علی المشهور،^۴ بل فی التذكرة - كما عن الخلاف^۱ - الاجماع علی تحريم بیع السرجین^۲ النجس. و یدل علیه - مضافا الی ما تقدم من الاخبار - رواية یعقوب ابن شعیب: «ثمن العذرة من السحت».

^۱ بیشتر بدانیم: اعم از اینکه طاهرالعین باشد، مانند گربه و یا نجس‌العین باشد مانند سگ، زیرا مهم حرام گوشت بودن آنها است.

^۲ بیشتر بدانیم: دلیل شیخ انصاری بر حرمت چهار امر است:

۱. شهرت فتوائی

۲. اجماع منقول

۳. اخبار عامه

۴. اخبار خاصه

^۳ بیشتر بدانیم: مصنف فرموده‌اند بر حرمت بیع عذره اخبار گذشته، خصوصاً روایت تحف‌العقول دلالت می‌کند، لکن مرحوم شهیدی فرموده‌اند: در میان سایر روایات گذشته، تنها روایت تحف‌العقول بر این مطلب دلالت می‌کند؛ زیرا در سایر روایات منفعت غالبی اشیاء مورد نهی واقع شده است، ولی در عذره منفعت غالبی آن که استفاده برای کود یا آتش زدن باشد، مورد نهی قرار نگرفته است.

قال: لأن الظاهر أن موضوع حرمة البیع فی الرضوی و رواية الدعائم و النبوی ما كان منفعته الظاهرة المقصودة محترمة كالأكل و الشرب بالنسبة الی المأكول و المشروب و هكذا... و العذرة النجسة ليست كذلك قطعاً لأن المنفعة المقصودة منها - كالتسميد و الأحراق و نحوهما - لم ینه عنها (هدایة الطالب ج ۱ ص ۸۳)

اگر چه ممکن است گفته شود: ظاهر روایت دعائم الاسلام که می‌گوید: «ما كان محرماً من اصله...» یا روایت نبوی، «إذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه» شامل عذره حیوان حرام گوشت می‌شود. (شرح مکاسب - علی محمدی ج ۱ ص ۵۷)

^۴ بیشتر بدانیم: دلالت می‌کند که حکم حرمت بین علما مشهور است؛ مراد از «مشهور» در اینجا همان شهرت فتوائی است، اگر چه شهرت فتوائی در نزد اکثر علماء و از جمله شیخ انصاری دلیل بر حکم شرعی نیست ولی بعضی مانند شهید اول آن را حجت می‌دانند (شرح محمدی ج ۱ ص

مسأله دوم (از مسائل اعیان نجسه): خرید و فروش مدفوع نجس از هر حیوانی بنابر قول مشهور حرام می‌باشد؛ بلکه در کتاب «تذکره» - چنانکه از «خلاف» هم نقل شده - اجماع و اتفاق بر تحریم سرچین نجس وجود دارد. و بر حرمت بیع عذره علاوه بر اخباری که گذشت روایت یعقوب ابن شعیب دلالت می‌کند که می‌فرماید: «بهای دریافتی از فروش عذره حرام است.»

SCO۲: ۱۸:۰۶

بررسی تعارض روایات وارده پیرامون معامله مدفوع

در مقابل روایت «یعقوب بن شعیب» که معامله عذره را حرام می‌داند، روایت «محمد بن مضارب» است که معامله عذره را جایز می‌داند، و از آنجا که بین این دو روایت تباین کلی وجود دارد، باید تعارض میان آنها را مورد بررسی قرار دهیم.

به نظر مرحوم شیخ بین روایت «یعقوب بن شعیب» با روایت «محمد بن مضارب» هیچگونه تعارضی نیست؛ چون روایت «محمد بن مضارب» مخالف با مشهور، اجماع، اخبار عامه و اخبار خاصه می‌باشد؛ علاوه بر آنکه سند هم ندارد (که بعداً در این باره توضیح داده خواهد شد) لذا تعارضی بین دو روایت مستقر نمی‌شود تا نیاز به جمع بین آنها باشد.

اما دیگران معتقدند: بین این دو روایت تعارض است و در مقام تعارض اگر بتوان بین روایات جمع کرد به حکم «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» جمع مقدم است، و اگر جمع ممکن نباشد نوبت به تخییر یا توقف می‌رسد. لذا وارد بحث در جمع بین این دو روایت شده و چهار جمع از جمع‌های مختلفی را که در مورد این دو روایت از علماء مطرح شده ذکر می‌کنند. در این درس یکی از وجوه جمع بیان می‌شود و وجوه دیگر در درس‌های آینده بیان می‌شود.

جمع اول از شیخ طوسی

شیخ طوسی، روایت یعقوب بن شعیب را که معامله عذره را حرام می‌دانست بر عذره انسان حمل کرده و روایت محمد بن مضارب را که معامله عذره را جایز می‌دانست بر عذره بهائم حمل کرده است.

شیخ طوسی دلیل جمع خود را این مطلب دانسته است که روایت اول نص در حرمت معامله عذره انسان و ظاهر در حرمت معامله عذره غیر انسان است، و روایت دوم نص در جواز معامله عذره بهائم و ظاهر در جواز معامله عذره انسان است؛ لذا نص هر روایت با ظهور روایت دیگر معارضه می‌کند و از آنجا که نص بر ظاهر مقدم است،

^۱ بیشتر بدانیم: اینکه هنگام نقل قول از کتاب، گاهی با «فی» و گاهی با «عن» تعبیر می‌کند برای بیان این نکته است که اگر با «فی» تعبیر کند یعنی خود مصنف آن مطلب را در آن کتاب دیده است ولی اگر با «عن» تعبیر کند یعنی آن مطلب را برای مصنف از آن کتاب نقل کرده‌اند و خود مصنف آن کتاب را ندیده است. (در کلاس درس مکاسب، آیت الله پایانی ج ۱ ص ۸۲)

^۲ بیشتر بدانیم: سرچین (یعنی مدفوع) در اصل یک کلمه فارسی است که در اصل سرگین یا سرکین بوده که به تلفظ عربی سرچین یا سرکین گفته می‌شود. اگر چه «سرکین» معمولاً بر مدفوع بهائم اطلاق می‌شود ولی در اینجا مراد مدفوع حیوانات حرام گوشت اعم از انسان و غیر انسان می‌باشد.

^۳ بیشتر بدانیم: شیخ انصاری در جلسات بعد می‌فرماید: «فروایة الجواز لا یجوز الا خزینها من وجوه لا تخفی».

در نتیجه هر دو نص باقی می‌مانند و دو ظاهر از بین می‌روند و به این صورت تعارض برداشته می‌شود؛ زیرا نص روایت اول این است که معامله عذر انسان حرام است و نص روایت دوم این است که معامله عذر بهائم حرام نیست و بین این دو تعارضی نیست.

نکته: کلمه «نص» و «ظهور» دو صفت برای دلالت است یعنی «دلالت» گاهی ظهوری است به این معنی که احتمال خلاف هم در او داده می‌شود و گاهی دلالت نصی است یعنی احتمال خلاف در او داده نمی‌شود، حال با توجه به آنکه کلمه «عذر» در هر دو روایت آمده است و یک کلمه نمی‌تواند در یک جا نص در یک معنی و در جای دیگر ظهور در معنای دیگری داشته باشد پس روشن می‌شود منظور شیخ طوسی، نص اصطلاحی - که مستند به لفظ می‌باشد - نیست؛ بلکه منظور از نص، قدر متیقن است، به این معنی که قدر متیقن از روایت اول عذر انسان است و قدر متیقن از روایت دوم عذر بهائم است.^۱

مؤید جمع: روایتی از سماعه وارد شده که مردی خدمت امام صادق (ع) آمد و حکم شغل خود را که فروش عذر بود، از امام جویا شد؛ امام ابتدا فرمودند: «حرام بیعها و ثمنها» بعد فرمودند: «لابأس بیع العذر»؛ اینکه امام در یک مجلس و نسبت به یک مخاطب یکبار بفرماید معامله آن حرام است و بار دیگر بفرماید معامله آن اشکال ندارد حاکی از آن است که مراد امام (ع) دو مطلب مختلف بوده است یعنی عذرهای که معامله‌اش حرام است (عذر انسان) غیر از آن عذرهای است که معامله‌اش جایز است (عذر حیوانات حرام گوشت).

شرح و تطبیق:

نعم فی روایة محمد بن المضارب^۲: «لا بأس بیع العذرة»

در روایت «محمد بن مضارب» آمده است که: «در بیع عذر اشکالی نیست».

و جمع الشیخ بینهما بحمل الاول علی عذرة الانسان و الثانی علی عذرة البهائم.

شیخ طوسی این دو روایت را این‌گونه جمع کرده که روایت اول را بر عذر انسان و روایت دوم را بر عذر بهائم حمل کرده است.

ولعله لأن الاول نصّ فی عذرة الانسان ظاهر فی غیرها، بعکس الخبر الثانی، فی طرح ظاهر کل منهما بنص الآخر.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی در این زمینه می‌فرماید: از آنجا که نصّ و ظهور نسبت به مجموع کلام می‌باشد نه به لفظ «عذرة» فقط لذا جای این اشکال نخواهد بود که در یک لفظ اختلاف از حیث نص و ظهور معنی ندارد. (هدایة الطالب، ج ۱، ص ۸۳)

و لکن مرحوم ایروانی مطابق آنچه در متن درس ذکر شد، فرموده‌اند: غرضه من النصوصیة و الظهور - مع أنّ اللفظ متحد فی المقامین - هو وجود ما هو متیقن فی کلّ من الروایتین ولو بمناسیة الحكم فیهما، لا بأقتضاء من لفظیها (حاشیة ایروانی، ۲ جلدی، ج ۱، ص ۳۵)

مرحوم خوئی در رابطه با جمع شیخ طوسی می‌فرماید: ان الجمع العرفی بین الدلیلین بطرح ظهور کل منهما بنص الآخر انما یجری فیما کانت لكل منهما قرینة لرفع الیدعن ظهور الآخر، كالجمع بین الأمر [او النهی] و الترخیص، بحمل الاول علی الاستحباب و الثانی علی الکراهة و هذا بخلاف ما اذا ورد الثنی و الاثبات علی مورد واحد کما فی ما نحن فیہ، فانه من اوضح موارد المتعارضین (الموسوعة الامام الخوئی، ج ۳۵، ص ۶۸)

^۲ بیشتر بدانیم: در بعضی از نسخه‌ها در سند به جای «محمد بن مضارب» «محمد بن مصارف» نقل شده است و ما مطابق وسایل الشیعه به صورت «محمد بن مضارب» ذکر می‌کنیم.

شاید جمع شیخ به این دلیل باشد که اولی نص و صریح در عذره انسان است و در غیر عذره انسان ظهور دارد، بر عکس خبر دوم (که نص در عذره بهائم است و ظهور در عذره انسان دارد)، لذا ظاهر هر روایت با نص روایت دیگر معارضه می کند) پس ظاهر هر کدام به نص دیگری طرح می شود.

یقرَّب هذا الجمع^۱ روایة سماعه، قال: «سئل رجل ابا عبدالله (ع) - و انا حاضر - فقال: انی رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: حرام بیعها و ثمنها، و قال: لا بأس ببيع العذرة».

نزدیک می کند این جمع را روایت سماعه که می گوید: مردی خدمت امام صادق (ع) آمد - در حالی که من هم بودم - و از بیع عذره سؤال کرد و گفت: من کسی هستم که عذره می فروشم، نظر شما چیست؟ حضرت فرمودند: بیع عذره و درآمد این کار حرام است و (بلافاصله بعدش) فرمودند: بیع عذره اشکالی ندارد. توضیح بیشتر پیرامون وجه تأییدیه جمع شیخ طوسی در جلسه آینده خواهد آمد. ان شاء الله.

SC03: ۲۷:۵۱

چکیده

۱. بنابر قول به حرمت شرب بول شتر، با توجه به اینکه تنها دلیل جواز معامله اجماع است و در مورد تحقق اجماع هم تردید شده است، لذا حکم به جواز معامله آن مشکل خواهد بود.
۲. معامله مدفوع حیوانات حرام گوشت که عذره آنها نجس است بنابر مشهور حرام می باشد.
۳. در مورد معامله مدفوع حیوانات حرام گوشت دو دسته روایت وجود دارد که به نظر مصنف روایت جواز قابلیت تعارض با روایت منع را ندارد و لکن فقهاء با توجه به تعارض این دو دسته از روایت به جمع بین آنها پرداخته اند که در این جلسه به جمع اول که از شیخ طوسی نقل شده پرداخته شد.

^۱ بیشتر بدانیم: این روایت فقط مؤید اصل جمع دلالی است اما مؤید وجه جمع شیخ طوسی نیست که مقرَّب آن باشد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۸۳)

جمع شیخ طوسی در تعارض روایات وارده پیرامون معامله مدفوع

بحث در جمع بین دو روایت متعارض در مورد بیع عذره نجس بود [تعارض میان روایت یعقوب بن شعیب که حضرت فرموده بود: «ثمن عذرة من السحت» و روایت محمد بن مضارب که فرموده بود: «لا بأس ببيع العذرة»] قائلین به وجود تعارض بین این دو روایت (برخلاف شیخ انصاری که تعارض را قبول نداشت و توضیح آن در جلسه قبل گذشت) خود بر دو دسته هستند:

گروهی معتقدند: چون نسبت بین این دو روایت تباین است جمع این دو معنا ندارد بلکه باید به مرجحات سندی یا مرجحات خارجی مراجعه شود و اگر مرجحی بدست نیامد، قائل به تخییر یا توقف (علی الاختلاف المبانی) می‌شویم. در مقابل گروهی دیگر معتقدند: باید بین این دو روایت جمع دلالی کرد، زیرا «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» و جوهری را مطرح کرده‌اند که چهار وجه از آن وجوه ذکر می‌شود:

اولین جمع را شیخ طوسی مطرح کرد که روایت جواز معامله را بر عذره بهائم حمل کنیم و روایت منع معامله را بر عذره انسان حمل کنیم.

شاهد این جمع، روایت سماعه است که مردی خدمت امام صادق (ع) آمد و حکم شغل خود را که فروش عذره بود، از امام جویا شد؛ امام ابتدا فرمودند: «حرام بیعها و ثمنها» بعد فرمودند: «لا بأس ببيع العذره». این که هر دو حکم (یعنی منع از بیع و جواز بیع) در یک مجلس و در یک کلام نسبت به مخاطب واحد از امام صادر شده است اشاره به یک مطلب خاصی دارد که به توضیح آن می‌پردازیم. در حقیقت این روایت بر امکان بلکه لزوم جمع دلالی بین دو روایت دلالت دارد، لذا باید بین این دو روایت جمع دلالی صورت گیرد. اما توضیح مطلب نیاز به مقدماتی دارد که به بیان آن می‌پردازیم:

مقدمه اول: مرجح بین روایات به دو گونه ممکن است:

مرجحات داخلی: هر مزیتی که غیر مستقل بوده و متقوم به معروض خویش است و در ضمن معروض خویش وجود پیدا می‌کند، یعنی: مرجحاتی که خودشان را در ضمن روایت ترجیح داده شده نشان می‌دهند؛ مثلاً در مورد صفات روای، از امام (ع) سؤال می‌شود، امام می‌فرماید: به آن روایتی که راوی آن عادل یا افقه یا اوثق هست عمل کنید. در اینجا باید روایتی باشد، سندی باشد تا این افقهیت، اوثقیت و عدلیت در ضمن آن سند خودش را نشان دهد.

مثال دیگر: فصاحت روایتی که نقل به الفاظ شده است متوقف بر آن است که روایتی باشد، متنی باشد تا گفته شود «فصاحت این روایت حاکی از آن است که نقل به الفاظ شده است به خلاف روایت دیگر، که نقل به معنی شده است لذا روایت اول به جهت فصاحت بر روایت دوم ترجیح دارد.»

مرجحات خارجی: هر امری که مستقلاً معتبر باشد چه دو خبر متعارض وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد؛ مانند: قرآن، سنت قطعی یا استصحاب، که ادله معتبر برای ترجیح یک روایت بر روایت دیگر می‌باشند، اعم از اینکه تعارضی باشد یا نباشد.

مثال: اگر در مورد عصیر عنبی دو روایت متعارض وجود داشته باشد که یکی دلالت بر حلیت و دیگری دلالت بر حرمت کند؛ و قرآن به دلیل آیه: «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» یا استصحاب حلیت سابق انگور، روایت حلیت را تأیید نمایند؛ در اینجا قرآن یا استصحاب با قطع نظر از تعارض این دو روایت معتبر می‌باشند.

SCO1: ۸:۱۶

ادامه بیان جمع شیخ طوسی

مقدمه دوم: دو روایتی که با یکدیگر تعارض دارند به دو صورت صادر می‌شوند:

۱. گاهی دو مطلب متعارض در دو مجلس، برای دو مخاطب و در دو کلام صادر می‌شود؛ امروز امام می‌فرماید: فلان شیء حلال است، روز دیگر، در مجلس دیگر، برای مخاطب دیگر می‌فرماید: همان شیء حرام است.
 ۲. گاهی دو مطلب متعارض در یک مجلس، برای یک مخاطب و در یک کلام صادر می‌شود؛ مثل روایت سماعه که امام در ابتدا فرمودند: «حرام بیعها و ثمنها» و بعد فرمودند: «لا بأس بیع العذره».
- حکم این دو صورت با هم فرق می‌کند که در مقدمه سوم به آن اشاره می‌کنیم.

مقدمه سوم: در صورت اول (که دو مطلب متعارض در دو مجلس صادر شده است) علم داریم به اینکه یکی از این دو از امام صادر نشده است؛ زیرا فرض آن است که با یکدیگر تباین داشته و قابل جمع نمی‌باشند، لذا نوبت به مرجحات سندی می‌رسد و هر کدام را که سندش قوی‌تر باشد، أخذ می‌کنیم؛ و اگر از جهت سند مانند هم باشند (یعنی سند هر دو، قوی باشد) نوبت به مرجحات خارجی یعنی کتاب، سنت قطعی، استصحاب و... می‌رسد که کدام یک از این دو روایت را تأیید می‌کنند؛ و اگر مرجحی پیدا نشد، نوبت به تخییر و یا توقف (علی الاختلاف مبانی) می‌رسد.

مقدمه چهارم: در مورد صورت دوم (که دو مطلب متعارض در یک مجلس از امام صادر شده است) علم داریم به اینکه هر دو مطلب از امام صادر شده است؛ چون هر دو در یک زمان و در یک مجلس روایت شده است، لذا یا باید تمام روایت را بپذیریم یا تمام آن را رد کنیم؛ و فرض این است که روایت را پذیرفته‌ایم یعنی صدور هر دو حکم قطعی می‌باشد، لذا تعارض بین دو مطلب صادر شده از امام (ع)، تعارض دلالتی است یعنی باید معنی و مفهوم آن را به درستی دریافت کرد، لذا نوبت به مرجحات سندی یا مرجحات خارجی یا تخییر و توقف نمی‌رسد بلکه باید به گونه‌ای جمع دلالتی کنیم که صدر روایت با ذیل روایت هماهنگ شود.^۱

^۱ بیشتر بدانیم: ممکن است گفته شود تکرار کلمه «قال» در آخر حدیث حکایت از آن است که روایت سماعه دو روایت بوده که راوی آنها را کنار هم آورده است و آلا نیازی به تکرار کلمه «قال» نبوده یا اگر هر دو کلام از امام در یک مجلس بوده ولیکن امام به جهت تقیّه ابتداءً به یک صورت فرموده و در آخر جلسه به جهت برطرف شدن موضوع تقیّه، حکم را به صورت دیگر گفته است، لذا نمی‌توان به هر دو کلام أخذ کرد. (هدایة الطالب

شیخ طوسی (ره) در رابطه با دو روایت محل بحث همین گونه عمل کرده است یعنی فرموده است: موضوع دو روایت با یکدیگر مختلف می‌باشند موضوع روایت اول که حکم به حرمت بیع عذر می‌کند، عذر انسان است و موضوع روایت دوم که حکم به حلیت بیع عذر می‌کند، عذر بهائم است، لذا تعارضی بین این دو روایت نخواهد بود.

SCO۲: ۱۶:۱۲

شرح و تطبیق:

فإنَّ الجمع بین الحکمین فی کلام واحد لمخاطب واحد يدل علی أنَّ التعارض الاولین لیس إلَّا من حیث الدلالة. (اگر گفته شود: روایت سماعه چگونه کلام شیخ طوسی را تأیید می‌کند گفته می‌شود:) پس همانا جمع شدن بین دو حکم (متضاد) در سخن واحد، برای مخاطب واحد دلالت می‌کند بر اینکه تعارض بین دو روایت (روایت یعقوب بن شعیب و روایت محمد بن مضارب) جز از حیث دلالت نیست. و به یدفع ما یقال: من أنَّ العلاج فی الخبرین المتناقضین علی وجه التباين الکلی هو الرجوع الی المرجحات الخارجیه، ثم التخییر او التوقف، لا الغاء ظهور کل منهما.

و به بیانی که ذکر شد (یعنی جمع دو حکم متعارض در یک کلام) آنچه به عنوان اشکال بر شیخ طوسی (ره) گفته می‌شود، دفع می‌شود (و آن اشکال این است که) در دو خبری که به صورت تباین کلی با یکدیگر تنافی دارند، راه حل رجوع به مرجحات خارجیه و در صورت نبودن مرجح، وظیفه تخییر یا توقف است، نه آنکه (همانند شیخ طوسی) ظاهر هر یک از دو حدیث کنار گذاشته شود.

بعضی برای رفع تعارض بین امر و نهی در مورد واحد گفته‌اند: امر بر اباحه و نهی بر کراهت دلالت می‌کند و به این شکل بین امر و نهی جمع دلالتی کرده‌اند. کسانی که بر جمع شیخ طوسی اشکال کرده‌اند، بر این جمع هم اشکال کرده‌اند که چنین جمع اشتباه است چون بین امر و نهی تباین است و راه تنافی به این است که به مرجحات خارجیه مراجعه کنیم، و در صورت نبودن مرجح، نوبت به تخییر یا توقف می‌رسد.

شیخ انصاری به این گروه جواب می‌دهند: از مطالبی که بیان شد وارد نبودن این اشکال روشن می‌شود زیرا اگر ما بدانیم که امر و نهی هر دو از امام صادر شده است چاره‌ای غیر از جمع دلالتی وجود نخواهد داشت و نوبت به مرجحات خارجیه نمی‌رسد.

ولهذا طعن علی من جمع بین الأمر و النهی بحمل الأمر علی الأباحت و النهی علی الکراهة.

و به همین جهت، مستشکلی که این اشکال را بر شیخ طوسی کرده، بر کسی که بین امر و نهی متعارض، از راه حمل امر بر اباحه و نهی بر کراهت، جمع کرده است نیز اشکال کرده است.

SCO۳: ۲۵:۵۹

حتی اگر روایت سماعه یک روایت باشد، این روایت مجمل است و قابل أخذ نمی‌باشد مگر آنکه یکی از دو کلام قرینه عرفیه برای تصرف در دیگری شود. (حاشیه ایروانی دو جلدی ج ۱ ص ۳۵)

تبیین جمع دوّم از مرحوم سبزواری

جمع دوّم از مرحوم سبزواری است که فرموده است: خبر منع (یعنی روایت اول که فرمود: «ثمن العذرة من السحت») بر کراهت و خبر دوّم یعنی روایت: «لا بأس ببيع العذرة» هم بر جواز حمل شود تا تعارض بر طرف شود؛ زیرا روایت اول می‌گوید: «معامله عذره مکروه است» و روایت دوم می‌گویند: «معامله عذره جایز است» و بین جواز و کراهت تعارض نیست، چون «کل مکروه جایز».

شیخ انصاری (ره) می‌فرماید: در این احتمال وجه بُعدی است که بر کسی مخفی نیست و وجه بُعد این است که در روایت اول فرمود: «ثمن العذرة من السحت» یعنی مالی که از راه فروش عذره بدست می‌آید، مال حرامی است و کلمه «سحت» صریح در حرمت است،^۱ لذا معنا ندارد که گفته شود: سحت یعنی مکروه، بلکه ظهور در حرام دارد.^۲

شرح و تطبیق:

واحتمل السبزواری حمل خبر المنع علی الکراهة. و فیه مالا یخفی من البعد.

و مرحوم سبزواری احتمال داده است که خبر منع بر کراهت حمل شود. و در این احتمال اشکالی وجود دارد که مخفی نیست.

تبیین جمع سوم از علامه مجلسی

جمع سوم از علامه مجلسی است که فرموده است روایت منع مخصوص شهرهایی است که از عذره استفاده نمی‌کنند و روایت جواز معامله عذره مخصوص شهرهایی باشد که از عذره استفاده می‌کنند. این سخن از احتمال مرحوم سبزواری به دو دلیل بعیدتر است که در جلسه بعد به توضیح آن خواهیم پرداخت.

شرح و تطبیق:

و أبعد منه ما عن المجلسی من احتمال حمل خبر المنع علی بلاد لا ینتفع به، والجواز علی غیرها.

و بعیدتر از احتمال سبزواری، کلامی است که از مجلسی نقل شده مبنی بر اینکه احتمال دارد خبر منع حمل گردد بر شهرهایی که در آن شهرها از عذره استفاده‌ای نمی‌شود و روایت جواز حمل شود بر غیر آن شهرها.^۳

SCO۴: ۲۸:۲۸

^۱ بیشتر بدانیم: محقق ایروانی در این رابطه فرموده‌اند: لأن کلمة «حرام» و «سحت» اما صریحة فی الحرمة او مما یقرّب من الصراحة (حاشیه ایروانی دو جلدی، ج ۱ ص ۳۵)

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی بر این جواب اشکالاتی وارد کرده‌اند از جمله: ان لفظ «السحت» قد استعمل فی الکراهة فی عدة من الروایات فانه أطلق فیها علی ثمن جلود السباع و کسب الحجّام و أجرة المعلمین الذین یشارطون فی تعلیم القرآن و قبول الهدیة مع قضاء الحاجة و من الواضح جداً انه لیس شیء منها بحرام قطعاً و أنّها هی مکروهة فقط. و قد نصّ بصحة ذلك الاستعمال غیر واحد من اهل اللغة... (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۷۳)

^۳ تحقیق کنید: با توجه به اینکه: مؤلف کتاب مرآة العقول، محمدباقر مجلسی (صاحب کتاب بحار الأنوار) است و در کتاب دیگرش با نام «ملاذ الأخیار»، از قول پدرش؛ محمد تقی مجلسی (معروف به مجلسی دوم) جمع مذکور در متن را نقل کرده است؛ آیا عبارت مرحوم محقق خوئی که در ذیل می‌آید را دقیق می‌دانید؟

قال المحقق الخوئی: ثم ان هذا الوجه و ان نسبه المصنّف الی المجلسی و لكن لم نجد فی کتبه، بل الموجود فی مرآة العقول (ج ۱۹ ص ۲۶۶) نفی البعد عن حمل رواية الجواز علی الکراهة (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۷۰)

چکیده:

۱. در مورد معامله عذره نجس دو روایت (روایت یعقوب بن شعیب که حضرت فرموده بود: «ثمن عذرة من السحت» و روایت محمد بن مضارب که فرموده بود: «لا بأس ببيع العذرة» وارد شده، که در مورد جمع بین این دو اختلاف وجود دارد:

شیخ انصاری: بین این دو روایت تعارضی نیست؛ زیرا روایت جواز بیع، مخالف مشهور است. شیخ طوسی: روایت جواز معامله را بر عذره بهائم حمل کنیم و روایت منع معامله را بر عذره انسان حمل کنیم. شاهد این جمع، روایت سماعه است که مردی خدمت امام صادق (ع) آمد و حکم شغل خود را که فروش عذره بود، از امام جویا شد؛ امام ابتدا فرمودند: «حرام بیعها و ثمنها» بعد فرمودند: «لا بأس ببيع العذره». در حقیقت این روایت بر امکان بلکه لزوم جمع دلالتی بین دو روایت دلالت دارد، لذا باید بین این دو روایت جمع دلالتی صورت گیرد.

محقق سبزواری: خبر منع بر کراهت حمل می‌شود (کلمه سحت در روایت را حمل بر مکروه می‌کنند)، لذا بین این خبر و خبر دال بر جواز تعارضی نیست. مرحوم شیخ انصاری، کلمه سحت را ظاهر در حرام می‌دانند و این جمع را مردود می‌دانند.

علامه مجلسی: روایت منع مخصوص شهرهایی است که از عذره استفاده نمی‌کنند و روایت جواز معامله عذره مخصوص شهرهایی باشد که از عذره استفاده می‌کنند. این وجه از کلام محقق سبزواری، ضعیف‌تر است که دلیل آن در درس آینده بیان می‌شود.

دو وجه جمع دیگر

بحث درباره حکم بیع عذره و چگونگی جمع بین دو روایت متعارض در بیع عذره می‌باشد؛ یعنی روایت یعقوب بن شعیب بدین بیان که: «ثمن العذرة من السحت» و روایت محمد بن مضارب بدین بیان که: «لابأس ببيع العذرة». تا کنون دو نحوه جمع، یکی از شیخ طوسی و دیگری از مرحوم سبزواری نقل شد که جمع مرحوم سبزواری را بعید دانستیم.

جمع منقول از محمد تقی مجلسی (ره):^۱

جمع سوم که بعیدتر از جمع مرحوم سبزواری می‌باشد جمعی است که از مجلسی اول نقل شده مبنی بر اینکه روایت منع معامله عذره، مربوط به شهرهایی باشد که از عذره استفاده نمی‌کنند و روایت جواز معامله عذره، مربوط شهرهایی که از عذره استفاده می‌کنند.

بر این جمع دو اشکال وارد است:

اشکال اول:

اینکه در یک شهر از چیزی استفاده کنند و در شهر دیگر از آن استفاده نکنند موجب نمی‌شود که معاوضه آن در یک شهر حلال و در شهر دیگر حرام باشد؛ یعنی اینگونه نیست که چون در یک شهر زراعتی نبوده که به تبع آن نیازی به کود دادن و استفاده از عذره نباشد معامله عذره حرام بوده ولی در شهر دیگری که کشاورزی وجود داشته و استفاده از عذره رایج است معامله آن جایز باشد.

اشکال دوم:

حمل کردن خبر منع معامله عذره، بر بلادی که از عذره استفاده نمی‌کنند بر خلاف فرض روایت است؛ چون در روایت «سماعه» راوی به امام صادق (ع) می‌گوید که: «من عذرة فروش هستم» و معنای این سخن آن است که در شهر آنها «عذره» خرید و فروش می‌شده و امام (ع) طبق همین فرض که در شهر آنها عذره خرید و فروش می‌شود، حکم به منع معامله عذره کرده‌اند؛^۲ پس حمل مذکور با ظاهر روایت سماعه سازگار نیست.

جمع دیگری از مجلسی اول:

جمع دیگری از محمد تقی مجلسی نقل شده است که: روایتی که دلالت بر عدم جواز معامله عذره می‌کند حمل بر تقیه می‌شود؛^۳ لذا روایت جواز، بدون معارض بوده و به آن عمل می‌شود. شیخ انصاری (ره) درباره این جمع می‌گوید:

^۱ معروف به مجلسی اول؛ پدر علامه محمد باقر مجلسی رحمه‌الله.

^۲ بیشتر بدانیم: اشکال دیگری را هم مرحوم ایروانی مطرح کرده‌است بدین عبارت که:

ان مصب الأخبار و الاسئلة کلاً هو صورة الانتفاع الذی یکون البیع معه عقلاً، دون البیع السفهی، و الانتفاع بالعذرة لا یکون الا بالتسمید المحلل دون الأکل المحرم؛ حاشیة المکاسب، ج ۱، ص ۳۵.

مرحوم خوبی اشکال دیگری هم بر این قول بدین عبارت مطرح کرده که: کونه جمعا تبرعاً؛ الموسوعة الامام الخوئی، ج ۳۵، ص ۷۰.

^۳ بیشتر بدانیم: یعنی امام (ع) به جهت تقیه، مطابق نظر اهل سنت قائل به عدم جواز بیع عذره شده‌است.

این حمل هم بعید است چون بسیاری از اهل سنت در زمان امام صادق(ع) از جمله ابوحنیفه قائل به جواز بیع عذرده بوده اند، پس باید روایت جواز را - که موافق نظر ابوحنیفه است - بر تقیّه حمل نمود. به علاوه زمانی که خود اهل سنت در یک مسئله با یکدیگر اختلاف داشته باشند تقیّه کردن از آنها معنی ندارد.

شرح و تطبیق

و أبعد منه ما عن المجلسی من احتمال حمل خبر المنع علی بلاد لا ینتفع به ، والجواز علی غیرها .

و از جمع مرحوم سبزواری بعیدتر آن احتمالی است که (درباره وجه جمع) از مجلسی (اول) نقل شده است. آن احتمال این است که خبر دال بر منع بیع عذرده را حمل کنیم بر شهرهایی که در آنها از عذرده استفاده نمی شود و خبر دال بر جواز را بر غیر آن شهرها حمل نماییم. و نحوه حمل خبر المنع علی التقیّه ؛ لکونه مذهب اکثر العامة.

و مانند حمل قبل (از جهت بُعد) حمل کردن روایت منع بر صورت تقیّه است؛ زیرا اکثر اهل سنت قائل به حرمت می باشند.

ارزیابی جمع های مذکور

مرحوم شیخ انصاری معتقد است که:

روایت جواز (یعنی روایت محمد بن مضارب) به چند دلیل، قابل أخذ و عمل نمی باشد و از حجیت ساقط است؛ لذا جمع بین این روایت و روایت منع، صحیح نیست (چون جمع بین حجت و لاحجت می شود). وجوه عدم اعتبار روایت جواز عبارتند از اینکه:

۱. ضعیف است و قدرت مقابله با روایت اصح (که دال بر منع است) را ندارد؛ ۲. مخالف قول مشهور می باشد؛ ۳. مخالف اجماع منقول می باشد؛ ۴. مخالف اخبار عامه می باشد؛ ۵. موافق با فتوای ابوحنیفه است. پس اخذ به روایت جواز روا نبوده و در نتیجه روایت منع معارضی ندارد تا نیاز به جمع باشد. اما اگر روایت جواز را مردود ندانسته و فرض کنیم که بین این دو روایت تعارض وجود دارد؛ بهترین وجه جمع، کلام شیخ طوسی است؛ چون در آن جمع، به قدر متیقن از هر دو روایت اخذ شده که توضیح آن گذشت.^۱ پس مطابق نظر شیخ انصاری(ره) «روایت منع معامله عذرده» مقدم است؛ لذا معامله عذرده و در آمد آن حرام است.

شرح و تطبیق:

و الاظهر ما ذكره شيخ(ره) لو ارید التبرع بالحمل لکونه اولی من الطرح، وألّا فروایة الجواز لایجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفی.

^۱ بیشتر بدانیم: وجوه دیگری نیز برای جمع بین این دو روایت ذکر شده است، مانند اینکه:

روایت جواز را حمل بر جواز تکلیفی و روایت منع را حمل بر حرمت وضعی و فساد کنیم که در نتیجه بیع عذرده فاسد است ولی حرام نیست. که بر این جمع هم اشکال شده که این یک جمع تبرعی است.

جمع دیگری هم از علامه مامقانی نقل شده مبنی بر اینکه روایت جواز بر استفهام انکاری حمل شود. مرحوم خوئی بر این جمع اشکال می کند که: و فيه مضافاً الی کونه محتاجاً الی علم الغیب، انه خلاف الظاهر من الروایة فلا یجوز المصیر بمجرد الاحتمال؛ الموسوعة الامام الخوئی، ج ۳۵، ص ۷۴.

اگر از جمع اراده تبرع^۱ شده باشد از باب آنکه جمع بهتر از طرح و حذف می‌باشد، ظاهرترین جمع، جمعی است که شیخ طوسی (ره) مطرح کرده است و اگر قصد جمع نداشته باشیم روایت جواز به دلائلی قابل عمل نیست که آن وجوه مخفی نمی‌باشد.

SCO۱: ۱۰:۳۵

معامله عذر غیر انسان

نکته‌ای که توجه به آن لازم است معنای لغوی لفظ «عذر» می‌باشد؛ در این باره دو نظر وجود دارد:

الف) لفظ «عذر» یعنی مدفوع حیوان حرام گوشت؛ چه انسان باشد و چه غیرانسان.

ب) لفظ «عذر» ظهور در عذر انسان دارد.

طبق نظر اول بنابر تقدم اخبار منع، حکم عذر انسان و غیرانسان روشن است که معامله آنها حرام می‌باشد.

اما طبق نظر دوم بنابر تقدم اخبار منع، تنها حکم عذر انسان روشن می‌شود که معامله آنها حرام است، اما حکم معامله عذر سایر حیوانات حرام گوشت را نمی‌توان از این روایات، که در آنها کلمه «عذر» آمده است، به دست آورد، بلکه باید با استناد به ادله دیگری حکم معامله عذر غیرانسان را به دست آورد مانند:

۱. اخبار عامه مثل روایت *تحف العقول* «شی من وجوه النجس»

۲. اجماعی که از کتاب *تذکره علامه (ره)* و کتاب *خلاف شیخ طوسی (ره)* نقل شده مبنی بر اجماع علما بر حرمت معاوضه سرگین نجس و اینکه این اجماع شامل عذر غیرانسان هم می‌شود.

اشکال:

در مورد حکم عذر نجسه غیرانسان، یعنی عذر حیوانات حرام گوشت اشکالی از مقدس اردبیلی و مرحوم سبزواری مطرح شده است بدین بیان که:

حکم منع از بیع عذر غیرانسان از دو دلیل «اخبار عامه» و «اجماع» به دست آمده است، اما چون اخبار عامه (مانند روایت *تحف العقول*) سند ندارد و قابل استناد نمی‌باشد، تنها دلیل بر منع معامله عذر غیرانسان اجماع می‌باشد؛ لذا اگر اجماع ثابت نشود نمی‌توان دلیلی بر حرمت عذر غیرانسان اقامه کرد.

جواب:

شیخ انصاری در جواب این دو فقیه می‌گوید: در مسئله، اجماع منقول وجود دارد؛ چون علامه در «تذکره» و شیخ الطائفه در «خلاف» و بعضی دیگر از فقها در آثار خویش ادعای اجماع کرده‌اند و اجماع منقول می‌تواند ضعف سند

^۱ بیشتر بدانیم: جمع بر دو گونه است:

۱. جمع عرفی

۲. جمع تبرعی و عقلی.

جمع عرفی جمعی است که پشتوانه عقلایی دارد مانند جمع میان عام و خاص.

ولی جمع تبرعی جمعی است که عرف و عقلاء آن را تأیید نمی‌کنند و بدون هیچ وجهی تنها برای حفظ دو حدیث و عدم طرح آنها انجام می‌شود، و چون هیچ پشتوانه عقلایی ندارد حجت نمی‌باشد؛ علی محمدی، شرح مکاسب، ج ۱، ص ۵۹.

روایات عامه، مانند روایت تحف العقول را جبران کند؛ پس در صورتی اشکال وارد است که اجماع ثابت نشود؛ اما با توجه به ثبوت اجماع منقول، روایت هم احیا شده و اشکال وارد نیست.

شرح و تطبیق:

ثم ان لفظ «عذرة» في الروايات، ان قلنا انه ظاهر في «عذرة الانسان» - كما حكى التصريح به عن بعض اهل اللغة^۱ - فثبوت الحكم في غيرها بالاخبار العامة المتقدمه، و بالاجماع المتقدم على السرجين النجس.

اگر گفتیم لفظ «عذره» که در روایات آمده است ظهور در عذره انسان دارد - چنانکه بعضی از اهل لغت تصریح کرده‌اند که لفظ «عذره» ظهور در عذره انسان دارد و شامل عذره غیرانسان نمی‌شود - در این صورت (روایات، تنها حکم عذره انسان را مشخص می‌کند، و حکم عذره حیوانات حرام گوشت را باید از ادله دیگری به دست آورد) ثبوت حکم (حرمت) در غیر مدفوع انسان با اخبار عامه‌ای است که در گذشته نقل شد و نیز با اجماع منقولی است که در گذشته بر مدفوع نجس، بیان گردید.

و استشكل في الكفاية في الحكم تبعاً للمقدس الاردبيلي (رحمه الله) ان لم يثبت الاجماع

مرحوم سبزواری در کتاب کفایة الاحکام به تبع مقدس اردبیلی (ره) در مورد حکم عذره نجسه غیر انسان؛ اشکال کرده که اگر اجماع ثابت نشود، این حکم محل اشکال است.

و هو حسن، الا ان الاجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الاخبار العامة السابقة

این اشکال خوب است، اما اجماع منقول (وجود دارد و) جبران کننده ضعف سند اخبار عامه می‌باشد.

SCO۲: ۲۰:۳۹

استظهار از عبارت استبصار

از عبارت شیخ طوسی در کتاب استبصار (که اخبار منع را بر عذره انسان و روایت جواز را بر عذره غیر انسان حمل کرده است) چنین برداشت می‌شود که خرید و فروش عذره غیرانسان به نحو مطلق، اعم از حلال گوشت و حرام گوشت، جایز می‌باشد.

اشکال بر استظهار فوق:

بعضی از مواردی که در این برداشت؛ محل تأمل می‌باشد عبارتی از:

۱. شاید مراد شیخ طوسی از لفظ «انسان» در کلامش که فرمود: «اخبار منع بر عذره انسان حمل می‌شود» بیان مثال برای حیوانات حرام گوشت باشد، نه آنکه خصوص «انسان» را اراده کرده باشد؛ و با این احتمال؛ استظهاری که از کلام شیخ طوسی ذکر شد، صحیح نمی‌باشد.^۲

^۱ بیشتر بدانیم: العذرة: الغائط - المنجاء، ماده اعذر، ص ۴۹۴.

^۲ هدایة الطالب، ج ۱، ص ۸۵.

۲. بر فرض اینکه شیخ طوسی لفظ «انسان» را به عنوان مثال نیاورده باشد، اما اخبار عامه و اجماعی که خود شیخ طوسی در «خلاف» ادعا کرده حکم مسئله را روشن می‌کند؛ که معامله عذره حیوانات حرام گوشت اعم از انسان و غیر انسان حرام می‌باشد لذا با توجه به روشن بودن حکم مسئله، جایی بر استظهار خلاف آن باقی نمی‌ماند.

۳. با توجه به توجیهی که برای جمع شیخ طوسی در کتاب استبصار مطرح شد که «نص» به معنای قدر متیقن گرفته شده است، قدر متیقن از روایت منع، حرمت بیع عذره انسان است و قدر متیقن از روایت جواز، جواز بیع عذره حیوانات حلال گوشت است. در نتیجه این دو روایت در مورد جواز معامله مدفوع غیرانسان از حیوانات حرام گوشت ساکت می‌باشند؛ لذا باید حکم آن را از اجماعات و اخبار عامه استخراج کنیم.

پس چنین استظهاری از عبارت شیخ در کتاب استبصار بعید می‌باشد.^۱

شرح و تطبیق:

و ربما يستظهر من عبارة الاستبصار القول بجواز بيع عذرة ما عدا الانسان ، لحمه اخبار المنع على عذرة الانسان. چه بسا از عبارت شیخ طوسی (ره) در استبصار چنین برداشت می‌شود که او قائل به جواز بیع مدفوع حیوانات غیرانسان می‌باشد، زیرا او روایات منع را بر عذره انسان حمل کرده است .

و فیه نظر

این برداشت از کلام شیخ طوسی در کتاب استبصار محل نظر و تأمل می‌باشد.

SC03: ۲۸:۴۰

^۱ شیخ طوسی در کتاب مبسوط، ج ۲، ص ۱۶۷ و ۱۶۶ آورده: «فلا يجوز بيع العذرة و السرجين مما لا يؤكل لحمه.» و در خلاف، ج ۳، ص ۱۸۵ گفته است: «فالسرجين النجس محرّم بالاجماع، فوجب ان يكون بيعه محرماً.»

از کلمات شیخ طوسی در این دو کتاب فهمیده می‌شود که: ایشان معامله عذره حیوانات حرام گوشت اعم از انسان و غیر انسان را حرام می‌دانند چرا که تعبیر ایشان در این کتاب شامل تمامی حیوانات حرام گوشت اعم از انسان و غیر انسان می‌شود، و با توجه به روشن شدن نظر ایشان، می‌توان نتیجه گرفت: اینکه ایشان در کتاب «استبصار» روایت جواز را بر عذره غیر آدمی حمل کرده است، مرادش از «غیر آدمی» فقط حیوانات حلال گوشت می‌باشد نه آنکه مراد از «غیر آدمی» آن است که عذره غیر انسان اعم از حلال گوشت و حرام گوشت، جایز است یعنی تنها معامله عذره حیوانات حلال گوشت را جایز می‌داند، و بدین ترتیب نظر شیخ طوسی در استبصار با نظر ایشان در دو کتاب «خلاف» و مبسوط هماهنگ می‌شود (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۶۷).

چکیده

۱. از مرحوم مجلسی اول؛ دو نحوه جمع (بین اخبار دال بر جواز بیع عذره و اخبار دال بر عدم) نقل شده است که شیخ انصاری هر دو را بعید می‌داند.
۲. از مرحوم مجلسی نقل شده که خبر منع را بر منع در بلادی حمل کنیم که در آنها عذره قلیل الانتفاع است و خیر جواز را بر بلادی که خرید و فروش عذره در آنها متداول است.
۳. مرحوم شیخ انصاری؛ بر جمع فوق اشکال می‌کند که احکام شرعی برای تمام افراد یکسان است و خصوصیت یکی از بلاد نمی‌تواند تغییری در اصل حکم ایجاد نماید.
۴. جمع دیگری که از مرحوم مجلسی نقل شده این است که اخبار منع را حمل بر تقیه کنیم.
۵. شیخ انصاری جمع فوق را رد می‌کند؛ چرا که برخی از علمای اهل سنت قائل به جواز بیع عذره هستند. به همین خاطر اگر نظر امام علیه السلام جواز می‌بود به راحتی می‌توانست بیان فرماید و تقیه لزومی نداشت.
۶. شیخ انصاری پس از اشکال بر وجوه جمع مذکور در درس‌های قبل و درس جاری، جمع مرحوم شیخ طوسی را بهتر می‌داند؛ هر چند که این جمع به نظر شیخ انصاری یک جمع تبرعی است.
۷. بنابر آنکه لفظ «عذره» که در روایات آمده شامل عذره انسان شود، حکم عذره غیرانسان از طریق اجماع و اخبار عامه به دست آمده و به حرمت معامله آنها حکم می‌شود.
۸. بعضی به شیخ طوسی نسبت داده‌اند که ایشان معامله عذره غیرانسان، اعم از حیوانات حرام گوشت و حلال گوشت، را جایز می‌داند؛ اما این انتساب به چند دلیل، ناصواب است و او تنها معامله عذره غیر انسان از حیوانات حلال گوشت را جایز می‌داند.

معامله مدفوع حیوانات حلال گوشت

در این بخش در مورد فضولات طاهره (یعنی مدفوع حیواناتی که حلال گوشت هستند)، بحث می‌کنیم.

مرحوم شیخ انصاری (ره) می‌فرماید:

معامله مدفوع حیوانات حلال گوشت جایز است؛ به چند دلیل:

۱. این فضولات طاهرند.

۲. این فضولات دارای منفعت محله مقصوده هستند؛ مثلاً می‌توان از آنها در کود دادن به زمین استفاده کرد.^۱

۳. کسی با جواز بیع ارواث طاهره مخالفت نکرده است. این مطلب از کتاب الخلاف (تالیف شیخ طوسی) نقل شده است.

۴. اجماع و اتفاق بر جواز معامله آن وجود دارد چنانکه این اتفاق از سید مرتضی نقل شده است.

و از سوی دیگر خبر خاص یا عامی که دلالت بر حرمت بیع ارواث کند وجود ندارد لذا باید قائل به جواز معامله مدفوع حیوانات حلال گوشت شد.

شرح و تطبیق

فرع: الاقوی جواز بیع الارواث^۲ الطاهره التي یتنفع بها منفعه محللة مقصودة

قول اقوی آن است که خرید و فروش مدفوعات پاک (یعنی مدفوع حیوانات حلال گوشت) که از آنها برای منفعت حلال و مورد توجه، استفاده می‌شود^۳ جایز است.

و عن الخلاف: نفی الخلاف فیه، و حکمی ایضاً عن المرتضی (رحمة الله) الاجماع علیه.

از کتاب «خلاف» عدم اختلاف در قول به جواز نقل شده است، و از سید مرتضی هم اجماع بر جواز حکایت شده است.

دلیل حرمت

در میان علما، دو نفر یعنی مرحوم شیخ مفید و مرحوم سلار قائل به حرمت معامله مدفوع حیوانات حلال گوشت شده‌اند.

مرحوم شیخ انصاری (ره) می‌فرماید: از آنجا که آنها دلیلی بر مدعای خود اقامه نکرده‌اند؛ ظاهراً مستند آنها می‌تواند ادله زیر باشد:

۱. آیه قرآن که می‌فرماید: «یحرم علیهم الخبائث»^۱ یعنی: «خداوند خبائث را بر ایشان حرام کرده است» به این بیان: خداوند در این آیه شریفه هر گونه استفاده و انتفاع از خبائث (اعم از اکل و بیع و سایر انتفاعات) را حرام کرده و یکی از انتفاعات خبائث، بیع آن است؛ لذا معامله آن حرام می‌باشد.^۲

^۱ تذکره ج ۱ ص ۴۶۴

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه می‌فرماید: و قیام السیره علی جواز الانتفاع و المعاوضه لایختص بالارواث بل یعم العذرة ایضاً (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۸۱)

^۳ بیشتر بدانیم: در عربی برای مدفوع پاک از واژه «ارواث» و برای مدفوع نجس از واژه «عذره» استفاده می‌شود. «ارواث» جمع «روث» به معنای مدفوع حیواناتی است که سُم دارند مثل گاو و گوسفند.

^۴ یعنی دارای منافع حلالی هستند که مورد نظر عقلاء است.

۲. دلیل دیگر خبری است که از پیامبر (ص) نقل شده که فرمودند: «ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه»

شرح و تطبیق

و عن المفید: حرمة بیع العذرة و الابوال کلها الا بول الأبل، و حکى عن سلار ایضاً.

و از شیخ مفید نقل شده است که همه ادارار و مدفوع ها (چه پاک باشند و چه نجس) غیر از بول شتر حرام است و همچنین از «سلار» این قول حکایت شده است.

و لا اعرف مستنداً لذلك الا دعوى انّ تحريم الخبائث فى قوله تعالى «يحرم عليهم الخبائث» يشمل تحريم بيعها و قوله (ع): «ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه» و ما تقدم من دعائم الاسلام و غيرها.

(شیخ انصاری می فرماید): من دلیلی برای حرمت نمی شناسم مگر این ادعا که تحریم خبائث در قرآن که فرموده: «و (خداوند) خبائث را بر آنها حرام گردانید» شامل تحریم معامله مدفوع حیوانات حلال گوشت هم بشود، و قول پیامبر (ص) که فرمود: «هر گاه خداوند چیزی را حرام کند ثمن آن را هم حرام می کند» و نیز روایاتی که از دعائم الاسلام و غیر آن نقل شده است.

اشکال بر ادله حرمت

شیخ انصاری می فرماید: استدلال به آیه و حدیث نبوی برای حرمت معامله مدفوع حیوانات حلال گوشت محل اشکال می باشد.

اشکال بر استدلال به قرآن:

آیه شریفه می فرماید: «الذین یتبعون الرسول النبى الامى الذی یجدونه مکتوبا عندهم فى التوراة و الانجیل یا مرهم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر و یحلّ لهم الطیبات و یحرمّ علیهم الخبائث»^۳

جمله «یحلّ لهم الطیبات» و جمله «یحرمّ علیهم الخبائث» در کنار هم هستند؛ لذا به قرینه مقابله، هر آنچه که از تحلیل (به عنوان حلال) برداشت شود همان را (به عنوان حرام) از تحریم برداشت می کنیم؛ یعنی هر چه را که «تحلیل» حلال می کند، «تحریم» همان را حرام می نماید. از آنجا که معنای تحلیل طیبات آن است که: «خداوند طیبات را حلال کرد تا بخورند» معنای تحریم خبائث هم آن است که: «خداوند خبائث را حرام کرد تا نخورند» پس آیه شریفه ناظر به تحریم مطلق انتفاعات از خبائث نیست تا شامل بیع هم بشود بلکه تنها در رابطه با خوردن و نخوردن، صحبت می کند.

اشکال بر استدلال به روایت:

استدلال به روایات نیز مخدوش است؛ چون روایت «ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه» و همچنین روایت دعائم الاسلام بر این مطلب دلالت می کنند که اگر عین یک چیز حرام شد، اهم منافع یا جمیع منافع آن شیء نیز حرام

^۱ اعراف / ۱۵۷

^۲ بیشتر بدانیم: ان عموم التحريم المستفاد من الجمع المحلى باللام يشمل البيع ایضاً. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۸۱)

^۳ اعراف / ۱۵۷

خواهد بود و زمانی که اهم منافع یا جمیع منافع یک چیزی حرام شد معاوضه آن شیء نیز حرام می‌شود.^۱ در حالی که در مورد بحث جاری؛ یعنی مدفوع حیوانات حلال گوشت، اهم منافع آنها حرام نیست؛ چرا که اهم منافعشان، استفاده به صورت کود می‌باشد نه «اکل»؛ لذا معاوضه اش نیز حرام نخواهد بود. پس روایات عامه، دلالت بر حرمت بیع ارواث طاهره نمی‌کنند.

بله، خوردن ارواث (و مدفوع حیوانات حلال گوشت) حرام است و لکن خوردن از منافع ارواث نیست. در حقیقت ارواث طاهره حکم گل را دارند یعنی همانگونه که خوردن گل حرام است اما معاوضه اش حرام نیست؛ خوردن ارواث طاهره هم حرام است اما معاوضه اش حرام نیست.

شرح و تطبیق

و یرد علی الأول: ان المراد - بقرینة مقابلته لقوله تعالی: «و یحلّ لهم الطّیبات» - الا کلّ لا مطلق الانتفاع.

بر دلیل اول (استدلال به آیه) این اشکال وارد است که: - به قرینه مقابل قرار گرفتن عبارت «و یحرّم علیهم الخبائث» با عبارت «یحلّ لهم الطّیبات» - مراد از تحریم خبائث، حرمت خوردن خبائث است نه تمام منافع آنها (زیرا در «یحلّ لهم الطّیبات»، خوردن طیبّات را حلال فرموده است).

و فی النّبوی و غیره ما عرفت من أنّ الموجبَ لحرمة الثّمن حرمة عین الشّیء، بحیث یدلّ علی تحریم جمیع منافعِهِ أو المنافع المقصودة الغالبه، و منفعة الرّوث لیست هی الأکل المحرّم فهو کالطّین المحرّم کما عرفت سابقاً.

و در روایت نبوی و سایر ادله ای که ذکر شد، همان اشکال قبل وارد است که: موجب حرمت ثمن، آن است که شیء به گونه‌ای حرام باشد که دلالت بر حرمت تمام منافع یا اهم منافع مقصوده آن بنماید (یعنی ملاک در حرمت یک شیء آن است که دلیلی که دلالت بر حرمت آن شیء می‌کند دلالت بر حرمت اهم یا تمام منافع آن شیء بکند) و منفعت مدفوع، خوردن آن که حرام است نمی‌باشد، پس مدفوع حیوانات حلال گوشت همانند گل می‌باشد که خوردنش حرام است.

SCO1: ۱۳:۱۲

معامله خون

سومین مورد از موارد اکتساب حرام عبارت است از معامله بر خون، لکن باید توجه داشت که: خون بر دو نوع است:

۱. خون نجس؛ یعنی خونی که حکم به نجاست آن شده باشد.
۲. خون طاهر؛ یعنی خونی که حکم بر طهارت آن شده باشد.

حکم معامله خون نجس

معامله خون نجس به دو دلیل حرام است:

۱. اخبار عامه

^۱ مثلاً شارع بگوید: الخمر حرام. در اینجا اهم منافع خمر (یا جمیع منافعش) حرام شده لذا بیعش حرام است.

شرح و تطبیق

المسألة الثالثة: يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف، بل عن النهاية و شرح الارشاد - لفخرالدين - و التنقيح: الاجماع عليه^۱، و يدلّ عليه الاخبار السابقة^۲.

مسئله سوم: در حرمت معامله بر خون، اختلافی وجود ندارد؛ بلکه از کتاب های نهاییه و شرح ارشاد و تنقیح، نقل شده که ادعای اجماع بر این حکم کرده‌اند، و اخبار گذشته هم دلالت بر همین حکم دارند.

حکم معامله خون طاهر

در رابطه با حکم معامله خون طاهر، شیخ انصاری می‌فرماید: اگر خون طاهر دارای منفعت محله مقصوده نباشد معاوضه آن جایز نیست چون مالیت ندارد، اما اگر دارای منفعت محله مقصوده باشد در مورد حکم آن دو وجه وجود دارد:

۱. عدم جواز بیع

۲. جواز بیع

وجه اقوی این است که بیعش جایز است چون مقتضی برای جواز موجود است و مانعی هم وجود ندارد. و اما مقتضی جواز عبارت است از:

۱. طهارت خون که چون طاهر و پاک است لذا معامله آن هم جایز است.

۲. دارای منفعت محله مقصوده می‌باشد.

اما در مورد مانع:

ممکن است گفته شود روایتی که از «واسطی» نقل شده مانع جواز معامله خون طاهر می‌باشد چون در این روایت آمده است که حضرت امیرالمؤمنین (ع) قصابها را از فروش چند چیز از جمله خون منع فرموده‌اند. اما شیخ انصاری می‌فرماید: این روایت دلیل بر منع معامله خون طاهر نمی‌باشد؛ چرا که منظور حضرت این بوده که (چون معمولاً چیزی که قصابها می‌فروشند برای خوردن است) قصابها خون را قصد خوردن به مردم نفروشند. بنابراین فروش خون برای منافع حلال اشکال نخواهد داشت.^۳

^۱ بیشتر بدانیم: تفاوت بین نفی خلاف و اجماع از این قرار است: نفی خلاف یعنی هیچ عالمی در این زمینه سخن مخالفی ندارد و نفی خلاف با عدم کلام از سوی علماء محقق می‌شود، اما در اجماع باید همه علماء سخن گفته باشند و همه فتوای به یک مسئله داده باشند لذا ابتداء می‌فرماید: مسئله اختلافی نیست و در مرحله بعد بالاتر رفته و می‌فرماید: بلکه مسأله اجماعی است.

^۲ بیشتر بدانیم: مانند قوله (ص): «ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه».

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی اشکال دیگری بر این روایت وارد کرده و می‌فرماید:

روایت از نظر سندی ضعیف است و از نظر دلالت مراد از خونی که در روایت آمده است خونی است که هنگام ذبح حیوان از بدن حیوان بیرون می‌آید، که خون نجس است، نه خون کمی که در بدن حیوان باقی می‌ماند و پاک است، زیرا خونی که هنگام ذبح از بدن حیوان بیرون می‌آید زیاد است و در جاهلیت خوردن آن مرسوم بوده است، لذا این روایت مانعیتی نسبت به جواز معامله خون پاک ندارد. (الموسوعة الامام الخوئی ج

شرح و تطبیق

و اما الدّم الطّاهر إذا فرضت له منفعةً محلّلةً، كالصّبغ - لو قلنا: بجوازه^۱ - ففي جواز بیعه وجهان.

در صورتیکه برای خون پاک، منفعت حلالی فرض شود مانند استفاده برای رنگ کردن، و قائل به امکان چنین استفاده‌ای شویم^۲، در جواز معامله اش دو وجه وجود دارد.

اقواهما الجواز؛ لأنّها عین طاهرةٌ ینتفعُ بها منفعةً محلّلةً.

قوی‌ترین این دو وجه، جواز معامله است؛ چرا که خون پاک، عینی طاهر است که منفعت حلالی از آن استفاده می‌شود.^۳

و اما مرفوعة الواسطی المتضمّنة لمرور امیرالمؤمنین (ع) بالقصابین و نهیهم عن بیع سبعة: بیع الدّم و الغُدَد و آذان الفؤاد و الطّحال... الی آخرها، فالظاهر ارادة حرمة البیع للأکل، و لا شکّ فی تحریمه؛ لما سیجی من أنّ قصد المنفعة المحرّمة فی المبیع موجبٌ لحرمة البیع للأکل، بل بطلانه.

اما روایت مرفوعه واسطی که حاکی از گذر علی (ع) بر قصابها و نهی آنها از معامله هفت چیز می‌باشد: بیع خون، بیع غده های موجود در گوشت، بیع عضو سفید رنگ بالای قلب که آذان الفؤاد نام دارد، بیع طحال و... پس ظاهراً مراد حضرت از حرمت معامله؛ حرمت به قصد خوردن می‌باشد و شکی نیست در تحریم آن (تحریم خوردن) به جهت آنچه خواهد آمد که قصد منفعت حرام از مبیع موجب حرام شدن معامله به قصد اکل، بلکه بطلان معامله می‌گردد.

نظر علامه درباره معامله خون طاهر

علامه در تذکره تصریح کرده است که بیع خون طاهر جایز نیست برای اینکه خون (و لو طاهر باشد) از خبائث است.

شیخ انصاری می‌فرماید: ما برای خون دو حالت فرض کردیم:

اول اینکه خون دارای منفعت حلال باشد.

دوم اینکه خون دارای منفعت حلال نباشد.

و گفتیم تنها در صورتی که خون دارای منفعت حلال باشد معاوضه آن جایز می‌باشد. لذا ظاهر آنچه که در تذکره آمده است در موردی است که خون دارای منفعت حلال نباشد، در نتیجه با نظر ما معارضه ای ندارد.

^۱ بیشتر بدانیم: دو نکته درباره این عبارت:

۱. ضمیر در «بجوازه» به «صیغ» بر می‌گردد.

۲. مراد از جواز، اباحه تکلیفی نیست زیرا جواز به این معنا با توجه به آنکه اصل در اشیاء اباحه است وجود دارد، بلکه مراد از جواز، جواز در نزد عرف است یعنی این نوع استفاده میان مردم رایج و متعارف باشد و لکن این فرض محض است زیرا رنگ کردن با خون متعارف در نزد مردم نمی‌باشد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۸۶)

^۲ یعنی رنگ آمیزی به وسیله خون ممکن و رایج باشد.

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی فرموده‌اند: مصنّف بین خون پاک و نجس فرق گذاشته و معامله اولی را در صورت داشتن منفعت حلال جایز و معامله دومی را حرام دانسته است و لکن با توجه به اشتراک هر دو در حرمت اکل و جواز انتفاع از آنها در منفعة محلّله، وجهی برای تفکیک وجود ندارد. اما نجاسته موضوعیتی ندارد تا فارق بین خون پاک و نجس باشد. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۸۳)

به بیان دیگر: حکم علامه به عدم جواز بیع خون طاهر از این جهت بوده است که اولاً در آن زمان برای خون منفعتی غیر از خوردن تصور نمی شده و ثانیاً خون از خبائث و اکلش حرام می باشد. بنابراین اهم منافع خون و معاوضه اش را حرام می دانستند؛ ولی فرض ما آن است که برای خون منفعت حلالی غیر از خوردن، تصور کرده ایم.

شرح و تطبیق

و صَرَّحَ فِي التَّذْكَرَةِ بِعَدَمِ جَوَازِ بَيْعِ الدَّمِ الطَّاهِرِ؛ لِاسْتِخْبَاثِهِ

علامه حلی در کتاب تذکره تصریح نموده: فروش خون پاک به جهت خبث آن جایز نیست.

و لَعَلَّهُ لِعَدَمِ الْمَنْفَعَةِ الظَّاهِرَةِ فِيهِ غَيْرِ الْأَكْلِ الْمَحْرَمِّ.

(مرحوم شیخ انصاری درباره این حکم علامه می فرماید: شاید ایشان به این امر معتقد بوده که خون طاهر، غیر از خوردن، منفعت غالب دیگری ندارد که آن هم حرام می باشد.)

SCO۲: ۲۸:۳۱

چکیده:

مطالبی که در این درس به آنها پرداخته شد عبارتند از:

۱. معامله مدفوع حیوانات حلال گوشت جایز است؛ به سه دلیل: طهارت، داشتن منفعت حلال و اجماع.
۲. شیخ مفید و سلار قائل به عدم جواز معامله مدفوع حیوانات حلال گوشت می باشند.
۳. دلیلی که می توان برای قائلین به عدم جواز معامله مطرح کرد آیه «و یحرّم علیهم الخبائث» و روایت «إن الله إذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه» می باشد که کیفیت استدلال و اشکال آنها بیان شد.
۴. سومین مورد از موارد اکتساب به اعیان نجس، اکتساب به وسیله خون است که به دلیل اخبار عامه و اجماع حرام می باشد.
۵. به نظر شیخ انصاری در مورد خون پاک در صورت داشتن منفعت حلال مانند استفاده برای رنگ زدن، اقوی قول به جواز می باشد.

ادامه کلمات علما درباره مانع نبودن نجاست از معامله مرتد فطری

در درس‌های پیشین بیان شد «مرتد فطری» ملکیت و مالیت دارد و لذا انتفاع از او برای مالکش تا زمانی که به قتل نرسیده جایز است و از جهت نجاست او مشکلی در معامله ایجاد نمی‌شود.

در تأیید این مطلب کلماتی از بزرگان را نقل و بیان شد که اشکال آنها در جواز بیع مرتد فطری از جهت نجاست مرتد فطری نیست بلکه از این جهت است که مرتد فطری در معرض تلف می‌باشد.

نظر علامه در «تذکره» آخرین نظری بود که بیان شد که مطابق آن؛ بیع مرتد فطری جایز بود و لکن همین علامه در «تحریر» و همچنین شهید اول در «دروس» معامله مرتد فطری را منع کرده‌اند. همچنین معامله محارب را در زمانی که قتلش واجب است جایز ندانسته‌اند.

دلیل بر منع از جواز معامله مرتد فطری و محارب واجب القتل، همان وجهی است که از «تذکره» نقل شد که عبارت است از تضاد دو حکم، یعنی قول به «صحت معامله» با قول به «وجوب قتل مرتد فطری» قابل جمع نمی‌باشد، لذا باید حکم به عدم جواز معامله مرتد فطری کرد.

شهید اول نیز در «دروس» در رابطه با معامله مرتد ملّی فرموده است: جواز معامله مرتد ملّی مشروط به آن است که توبه کند و در غیر این صورت، معامله او جایز نیست.^۱

شرح و تطبیق

نعم، منع فی التحریر و الدروس عن بیع المرتدّ عن فطرة، و المحارب اذا وجب قتله، للوجه المتقدم عن التذکره، بله، در «تحریر» و «دروس» از بیع مرتد فطری و محاربی که قتلش واجب است، به همان دلیلی که از «تذکره» نقل شد، منع شده است.

بل فی الدروس: ان بیع المرتدّ عن ملّة ایضاً مراعى بالتوبه

بلکه در «دروس» آمده: بیع مرتد ملّی نیز متوقف بر توبه او است.^۲

نظر نهایی شیخ انصاری در رابطه با مانعیت نجاست از جواز معامله

شیخ انصاری بعد از بیان کلمات موافق و مخالف در رابطه با بیع مرتد فطری می‌فرماید: شخص متبّع و جستجوگر از جستجوی در کلمات قطع پیدا می‌کند که اشتراط قابلیت طهارت در جایی است که استفاده قابل توجه از نجس متوقف بر طهارت باشد، اما اشیایی و موجوداتی که انتفاع معتدّ به از آنها متوقف بر طهارت آنها نیست مانند سگ و کافر، در جواز معامله آنها قابلیت طهارت، شرط نمی‌باشد. و از همین جهت که قابلیت طهارت در همه جا شرط نیست شیخ طوسی در «مبسوط» مبیع را به دو قسم انسان و غیر انسان تقسیم کرده و طهارت را در غیر آدمی شرط

^۱ بیشتر بدانیم: شیخ انصاری تا قبل از «نعم» کلمات کسانی را نقل کردند که در صحت بیع یا رهن مرتد اشکال داشتند ولی در نهایت قائل به جواز شده‌اند و از «نعم» به بعد کلمات کسانی را نقل می‌کند که قائل به عدم جواز شده‌اند ولی وجه اشتراک هر دو دسته آن است که ملاک را در معرض قتل بودن دانسته‌اند نه اینکه قابلیت تطهیر ندارد.

^۲ بیشتر بدانیم: به نحو شرط متأخر همانند غسل‌های شبانه زنان که کاشف از صحت روزه او در روز می‌باشد.

کرده است و از اشتراط طهارت در غیر آدمی، طهارت سگ شکاری را استثناء کرده است. در نتیجه در دو مورد یعنی آدمی و سگ شکاری استفاده کردن از آنها منوط به طهارت آنها نیست.

شرح و تطبیق

و کیف کان، فالمتَّبِع یقطع بأنَّ اشتراط قابلیة الطهارة انما هو فی ما یتوقَّف الانتفاع المعتمد به علی طهارته؛ و به هر صورت (چه بیع مرتد فطری صحیح باشد یا نباشد) پس جستجوگر (در کلمات علماء) قطع پیدا می‌کند که شرط بودن قابلیت طهارت تنها در چیزهایی است که استفاده مورد توجه و اعتناء آنها متوقف بر طهارت باشد. و لذا قسم فی المبسوط المبیع الی آدمی و غیره، ثمَّ اشترط الطهارة فی غیر آدمی، ثمَّ استثنی الکلب الصیود. و از همین رو شیخ طوسی در «مبسوط» مبیع را به آدمی و غیر آدمی تقسیم کرده و طهارت را در غیر آدمی شرط دانسته است و سپس سگ شکاری را (از مبیع غیر آدمی که طهارت در آنها شرط است) استثنا کرده است (و گفته که در سگ شکاری هم طهارت شرط نمی‌باشد).

SCO۱ ⇨ ۶:۰۰

دومین استثناء از حرمت معامله اعیان نجس

دومین مورد از مواردی که از حرمت معامله اعیان نجس خارج و معامله آن جایز می‌باشد معامله سگی است که ولگرد نباشد.^۱ در اصل جواز معامله آن هیچ مخالفی وجود ندارد، مگر «ابن ابی عقیل عمانی»^۲ که به طور مطلق معامله سگ را حرام می‌داند.

شیخ انصاری در جواب ایشان می‌فرماید: همانطور که کلام «ابن ابی عقیل» مطلق است، اخباری هم که در رابطه با معامله سگ وارد شده است به طور مطلق، معامله آنها را منع کرده و فرموده است: «ثمن الکلب سحت» لذا ما این اطلاقات را (اطلاق روایات و اطلاق کلام ابن ابی عقیل) را تقیید می‌زنیم که مراد از حرمت معامله سگ، سگهای ولگرد می‌باشد نه هر سگی.

در ادامه شیخ انصاری دو دلیل بر تقییدی که آورده‌اند بیان می‌کنند که عبارتند از:

۱. اخبار متواتر و فراوان مبنی بر اینکه معامله سگهای غیر ولگرد جایز است.

۲. اجماعات مستفیضة مبنی بر اینکه معامله سگهای غیرولگرد جایز است.

شرح و تطبیق

المسألة الثانية: يجوز المعاوضة علی غیر کلب الهراش^۱ فی الجملة بلاخلاف ظاهر، ألّا ما عن ظاهر أطلاق العُماني؛

^۱ بیشتر بدانیم: قبلا در مسأله ششم گذشت که خرید و فروش سگهای ولگرد حرام می‌باشد، و در این مسأله درباره معامله سایر سگهای غیر از سگ ولگرد بحث می‌شود.

^۲ بیشتر بدانیم: الحسن بن عیسی بن ابی عقیل العمانی، متکلم، ثقة، فقیه، من اجلة اصحابنا الامامية... هو من مشایخ جعفر بن محمد بن قولویه کما علم من کلام النجاشی. له کتب فی الفقه و الکلام، منها: «التمسک (التمسک) بحبل آل الرسول صلی الله علیه و آله و سلم» فی الفقه و... من اهل المائة الرابعة. (اعلام المکاسب فی الاشخاص و الکتب - منصور اللقانی ص ۸۳)

مسأله دوم: معاوضه بر سگ غیرولگرد جایز است فی الجمله (اگر چه در برخی افراد آن اختلاف است، ولی جواز آن به صورت موجه جزئی ثابت است)^۲ بدون اینکه اختلاف ظاهری وجود داشته باشد، مگر آنچه از ظاهر اطلاق کلام «عَمَّانِي» استفاده می‌شود

و لَعَلَّه كَأَطْلَاقِ كَثِيرٍ مِنَ الْاِخْبَارِ: بَأَنَّ «ثَمْنَ الْكَلْبِ سَحْتٌ» مَحْمُولٌ عَلَى الْهَرَّاشِ؛

و شاید اطلاق کلام او مانند اطلاق روایات فراوانی که گفته‌اند: «بهای دریافتی در مقابل سگ حرام است» بر سگ ولگرد حمل شود؛

لِتَوَاتُرِ الْاِخْبَارِ وَ اسْتِفَاضَةِ نَقْلِ الْاِجْمَاعِ عَلَى جَوَازِ بَيْعِ مَاعِدَا كَلْبِ الْهَرَّاشِ فِي الْجُمْلَةِ.

به دلیل اخبار متواتر و نقل مستفیض اجماع بر اینکه بیع غیر سگ ولگرد فی الجمله جایز می‌باشد.

حکم سگ شکاری سلوقی

با توجه به آنکه غیر از سگ ولگرد، سگهای دیگری نیز وجود دارد مانند سگ شکاری، سگ نگهبان و... شیخ انصاری حکم جواز معامله فی الجمله آنها را بیان کرده و سپس به بررسی جداگانه هر یک از آنها می‌پردازد.^۳

اولین قسم از اقسام سگ غیرولگرد، سگهای شکاری منطقه «سلوق» می‌باشد.^۴

شیخ انصاری در رابطه با معامله سگهای شکاری سلوقی می‌فرماید: قدر متیقن از اخبار فراوانی که بر جواز معامله سگ وارد شده است همین نوع از سگ می‌باشد؛ همچنانکه قدر متیقن از اجماعاتی که بر جواز معامله کلب وارد شده، همین قسم از سگ می‌باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: تعبیر مصنف که فرموده است: «غیرالکلب الهراش» تعبیر جامعی نیست زیرا «غیر از سگ ولگرد» شامل حیوانات دیگر هم می‌شود با اینکه مراد «سگ غیرولگرد» می‌باشد لذا اگر کلمه «غیر» را بعد از «کلب» می‌آورد بهتر بود.

^۲ بیشتر بدانیم: از آنجا که در رابطه با غیر کلب هراش از اقسام سگها، اجماع بر جواز معامله وجود ندارد، مصنف جواز معامله بر غیرکلب هراش را به صورت مجمل از موارد عدم اختلافات بیان کرده است. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۴۴)

^۳ بیشتر بدانیم: سگ دارای انواع مختلفی می‌باشد که برخی دارای منفعت بوده و مالیت دارند و برخی اینگونه نیستند. از جمله این سگها عبارتند از:

۱. سگ شکاری سلوقی منظور همان سگهای تازی یا عربی است (تازی یعنی تازنده و بسیار دونده) البته نه هر عربی بلکه سگهای منطقه سلوق که در یمن واقع است.

۲. سگ شکاری غیرسلوقی

۳. سگهای حراست که به منظور نگهبانی از آنها استفاده می‌شود همانند سگ گله، باغ، زراعت، منزل، خیمه و...

۴. سگهایی که برای کشف مواد یا اجساد از آنها استفاده می‌شود.

۵. سگهایی که برای حمله به دشمن یا زندانیان از آنها استفاده می‌شود.

۶. سگهایی که برای تفریح و بازی از آنها استفاده می‌شود.

۷. سگهای ولگرد که موجبات آزار و اذیت مردم را فراهم می‌کنند.

۸. سگهای رها شده و بی‌خاصیت که اگر چه ضرری ندارند ولی فایده‌ای هم ندارند. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۱۲۷ و ۱۲۸)

^۹ بیشتر بدانیم: «سلوق» نام منطقه‌ای در یمن است که شغل اصلی مردمان آنها پرورش سگهای شکاری بوده است.

شرح و تطبیق

ثم ان ما عدا كلب الهراش على اقسام:

سگی که ولگرد نباشد دارای اقسامی است:

احدها - كلب الصيد السلوقي، و هو المتيقن من الاخبار و معاهد الاجماع الدالة على الجواز.

اولین آنها سگ شکاری سلوقی است و این نوع از سگ قدر متیقن از روایات و معاهد اجماعی که دلالت بر جواز معامله سگ می‌کنند، می‌باشد.

SCO۲ ⇒ ۱۲:۴۶

حکم سگ شکاری غیر سلوقی

مورد دوم از اقسام سگ غیرولگرد، سگهای شکاری است که مربوط به منطقه «سلوق» نمی‌باشند. مطابق نظر مشهور معامله این نوع از سگها هم جایز است و تنها مخالف در مسأله شیخ مفید در «مقنعه» و شیخ طوسی در «نهایه» می‌باشند. زیرا این دو فرموده‌اند: معامله سگ حرام است و تنها سگ شکاری سلوقی را از آن استثناء کرده‌اند. ظاهر این کلام آن است که معامله سایر سگها ولو سگ شکاری غیرسلوقی، حرام خواهد بود.

لکن غیر از این دو نفر، دیگران به دو دلیل قائل به جواز معامله سگ شکاری غیرسلوقی می‌باشند:

۱. اجماعات مستفیض که از شیخ طوسی در «خلاف»، علامه در «منتهی» و فخرالمحققین در «ایضاح» نقل شده است که جواز معامله سگ شکاری غیرسلوقی را اجماعی دانسته‌اند.

۲. اخبار فراوانی که دلالت بر جواز معامله سگ شکاری غیرسلوقی می‌کند؛ که شیخ انصاری در اینجا به هفت روایت اشاره می‌کنند که چهار روایت به منطوق و سه روایت به مفهوم وصف دلالت بر جواز دارند.

شرح و تطبیق

الثانی - كلب الصيد غیرالسلوقی، و بیعه جائز علی المعروف من غیر ظاهر اطلاق المقنعة و النهایة.

قسم دوم، سگ شکاری غیرسلوقی است و معامله آن بنا بر آنچه معروف است جایز است مگر ظاهر اطلاق عبارت «مقنعه» و «نهایه» (که معامله این نوع سگ را جایز نمی‌دانند).

و یدل علیه - قبل الاجماع^۱ المحکم عن الخلاف و المنتهی و الايضاح و غیرها - الاخبار المستفیضة:

و بر جواز معامله این نوع سگ قبل از اجماعی که از خلاف و منتهی و ایضاح و غیر آن نقل شده، اخبار مستفیضه‌ای دلالت می‌کند.

شرح و تطبیق

^۱ بیشتر بدانیم: فرق «قبل الاجماع» و «بعدالاجماع»: هر گاه شیخ انصاری تعبیر به «قبل الاجماع» می‌کند یعنی اجماع یک دلیل مستقل نیست بلکه یا معلوم‌المدرک و یا محتمل‌المدرک است و هر گاه تعبیر به «بعد الاجماع» می‌کند یعنی اجماع دلیل مستقلی در مقابل اخبار و روایات می‌باشد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۱۲۹)

منها: قوله (ع) فی روایة القاسم بن الولید، قال: «سألت ابا عبدالله(ع) عن ثمن الكلب الذی لا یصید، قال: سحت، و اما الصیود^۱ فلا بأس به»

روایت اول: قاسم بن ولید می‌گوید: از امام صادق(ع) در مورد ثمن سگی که صید نمی‌کند سؤال کردم. امام فرمودند: حرام است، اما ثمن و بهای سگ شکاری اشکال ندارد.

قسمت آخر روایت منطوقاً - نه مفهوماً - دلالت می‌کند که معامله سگ شکاری جایز است بدون اینکه صحبتی از سلوقی بودن یا نبودن کرده باشد، پس ملاک جواز، شکاری بودن است، اما اینکه از چه منطقه‌ای باشد مهم نیست.

شرح و تطبیق

و منها: الصحیح عن ابن فضال عن ابی جمیله، عن لیث، قال: «سألت ابا عبدالله(ع) عن الكلب الصیود بیاع؟ قال (ع): نعم، و یؤکل ثمنه»

روایت دوم: «لیث» می‌گوید از امام صادق(ع) حکم معامله سگهای شکاری را پرسیدم. امام فرمود: بله و ثمن آن خورده می‌شود (یعنی تصرف در آن پول جایز است)

منطوق روایت دلالت دارد بر اینکه معاوضه کلب شکاری جایز است اعم از اینکه سلوقی باشد یا نباشد.

شرح و تطبیق

و منها: روایة ابی بصیر، قال: «سألت ابا عبدالله(ع) عن ثمن کلب الصید، قال: لا بأس به، و اما الآخر فلا یحل ثمنه»
روایت سوم: ابو بصیر می‌گوید: از امام صادق(ع) از ثمن سگ شکاری پرسیدم. امام فرمودند: اشکالی ندارد اما ثمن سگ دیگر (سگی که سگ شکاری نیست) حلال نیست (یعنی پولی که در مقابل سگ غیر شکاری گرفته شود، حرام است)

این روایت هم منطوقاً دلالت می‌کند بر اینکه معامله سگ شکاری جایز است، اعم از اینکه سلوقی باشد یا نباشد.

شرح و تطبیق

و منها: ما عن دعائم الاسلام - للقاضی نعمان المصری - عن امیرالمؤمنین (ع) انه قال: «لا بأس بثمان کلب الصید»
روایت چهارم: از دعائم الاسلام قاضی نعمان مصری از امیرالمؤمنین(ع) نقل شده که حضرت فرمودند: مبلغ گرفته شده در مقابل سگ شکاری، اشکالی ندارد.

این روایت هم منطوقاً دلالت بر جواز معامله سگ شکاری می‌کند، اعم از اینکه سلوقی باشد یا نباشد.

شرح و تطبیق

و منها: مفهوم روایة ابی بصیر، عن ابی عبدالله (ع) قال: «قال رسول الله (ص): ثمن الخمر و مهربغی و ثمن الكلب الذی لا یصطاد^۲ من السحت»

^۱ بیشتر بدانیم: «الصیود» به فتح صاد مترادف «صیاد» باشد.

^۲ بیشتر بدانیم: مراد داشتن ملکه صید است یعنی سگی است که آموزش شکار را دیده و توان شکار کردن را دارد لذا شامل سگی که قابلیت تعلیم و آموزش را دارد نمی‌شود. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۴۷)

روایت پنجم: از جمله روایات مفهوم روایت ابی بصیر از امام صادق(ع) و ایشان از پیامبر گرامی اسلام (ص) است که فرمود: پول دریافتی در مقابل شراب و اجرت زنا و سگ غیرشکاری، حرام می‌باشد. روایت به مفهوم وصف دلالت بر محل بحث دارد زیرا: منطوق روایت می‌گوید: «پول سگی که شکار نمی‌کند حرام است» که مفهوم وصف آن اینگونه می‌شود که «پول سگی که شکار می‌کند حلال است»^۱

شرح و تطبیق

و منها: مفهوم روایة عبدالرحمن بن ابی عبدالله، عن ابی عبدالله(ع)، قال: « ثمن الكلب الذی لا یصید سحت، و لا بأس بثمان الهرة »

روایت ششم: از جمله روایات مفهوم روایت عبدالرحمان است که امام صادق(ع) فرمود: ثمن سگی که شکار نمی‌کند حرام است و اشکالی در خرید و فروش گربه نیست. این روایت هم به مفهوم وصف دلالت بر جواز معامله سگ شکاری می‌کند، به توضیحی که در روایت قبل گذشت.

شرح و تطبیق

و مرسلۃ الصدوق^۲، و فیها: « ثمن الكلب الذی لیس بکلب الصید سحت »

روایت هفتم: روایت مرسله صدوق می‌باشد^۳ که در آن آمده است: بهای سگی که شکاری نیست، حرام است. این روایت هم به مفهوم وصف دلالت بر جواز معامله سگ شکاری می‌کند، به توضیحی که در روایت پنجم بیان شد.

اشکال: انصراف روایات به کلب سلوقی

شیخ انصاری با استناد به روایات و اجماع قائل به جواز معامله سگ شکاری اعم از سلوقی و غیرسلوقی شدند. لکن اشکالی در اینجا مطرح شده است مبنی بر آنکه: تمام روایات انصراف به کلب صید سلوقی دارد و انصراف هم حجت است، لذا این روایات تنها دلالت بر جواز معامله کلب صید سلوقی می‌کنند و دلیلی بر جواز معامله سایر سگ‌ها وجود ندارد.

مرحوم شیخ انصاری بر این انصراف سه اشکال مطرح می‌نمایند که در جلسه بعد به توضیح آن می‌پردازیم.^۴

SCO^۳ ⇒ ۲۹:۱۳

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی در این رابطه می‌فرماید: نظره فی الاستدلال بالمفهوم، مع انه (قدس سره) لا یقول بحجّة مفهوم الوصف و ینکرها، الی ان لا فائدة فی التوصیف هنا غیرالدلالة علی المفهوم، ولاریب حیثئذ فی حجّيته، و انما وقع الخلاف فی وصف لم یکن كذلك، بل کان هناك فائدة أخرى غیرالدلالة علی المفهوم. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۰۳)

^۲ بیشتر بدانیم: کلمه «مرسله» عطف می‌شود بر عبارت «روایة عبدالرحمان» در نتیجه معنای عبارت اینگونه خواهد بود که: «و منها مفهوم مرسله الصدوق» (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۰۴)

^۳ بیشتر بدانیم: والروایة و ان کانت مرسلۃ لکن اسناد الصدوق ایاها الی ابی عبدالله(ع) بقوله: «قال» يدلّ علی ثبوتها عنده و اعتماده علیه. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۱۳۱)

^۴ توجه: قسمت آخر جلسه به جهت تکرار در جلسه بعد و بیان اشتباه توسط استاد در این جلسه در رابطه با انصراف، حذف شده است.

چکیده

۱. به نظر شیخ انصاری(ره) طهارت مبیع در جایی شرط است که استفاده و انتفاع مهم از آن شیء بدون طهارت ممکن نباشد.
۲. دومین استثناء از حرمت معامله اعیان نجس، بیع سگ غیر ولگرد می‌باشد و تنها مخالف در این مسأله ظاهر کلام «ابن ابی عقیل» می‌باشد.
۳. یک قسم از سگهای غیرولگرد، سگهای شکاری منطقه «سلوق» می‌باشند که قدر متیقن از روایات و اجماعات، که حکم به جواز بیع کلب داده‌اند همین نوع از سگ می‌باشد.
۴. قسم دیگری از سگهای غیرولگرد، سگهای شکاری غیرسلوقی می‌باشند که مطابق مشهور، معامله این نوع از سگها نیز جایز می‌باشد و اجماعات مستفیض و اخبار فراوان بر این حکم دلالت می‌کند.
۵. روایات متعددی وجود دارد که بعضی به واسطه منطوق و برخی به واسطه مفهوم بر جواز بیع هر گونه سگ شکاری دلالت می‌کنند.

ادعای انصراف روایات به سگ شکاری سلوقی

بحث در مورد حکم معامله سگ شکاری می‌باشد. در مورد معامله سگ شکاری علاوه بر اتفاق بر جواز، اخباری وجود دارد که قدر متیقن از آنها کلب صید سلوقی است، لذا در رابطه با جواز معامله کلب صید سلوقی اشکالی وجود ندارد.^۲

اما در رابطه با معامله کلب صید غیرسلوقی هفت روایت که دلالت بر جواز معامله می‌کرد بیان شد؛ از این هفت روایت، چهار روایت منطوقاً و سه روایت مفهوماً بر جواز بیع کلب صید اعم از اینکه سلوقی باشد یا نباشد دلالت می‌کرد.

لکن بعضی بر دلالت این روایات بر جواز معامله سگ شکاری اعم از اینکه سلوقی باشد یا نباشد اشکال کرده‌اند به این شکل که:

این روایات انصراف به سگ شکاری سلوقی دارد لذا روایات شامل هر نوع سگ شکاری نمی‌شود. و از آنجا که انصراف حجت است لذا این روایات تنها دلالت بر جواز معامله سگ شکاری سلوقی می‌کنند و دلالتی بر جواز معامله سگ شکاری غیرسلوقی ندارند.

اشکالات انصراف

شیخ انصاری بر این انصراف سه اشکال مطرح کرده است^۳ که قبل از بیان آنها مقدمه‌ای بیان می‌گردد:
مقدمه: منشأ انصراف یک لفظ در یک معنی یکی از دو وجه زیر می‌باشد:

۱. غلبه وجود - یعنی غالب افراد موجود از یک لفظ، فرد یا معنای خاصی می‌باشند مانند انصراف ذهن از کلمه «نان» به نان گندم از آن جهت که غالب افراد موجود از «نان» نانی است که از گندم به دست می‌آید.

۲. غلبه استعمال - یعنی غالب و اکثر استعمال یک لفظ در رابطه با فرد یا معنای خاصی می‌باشد.^۴

در محل بحث هم غلبه وجودی کلمه «سگ» بر «سگ سلوقی» به این معنی است که اگر فرض کنیم هزار سگ وجود داشته باشد، نهصد و نود تا از آنها سلوقی باشد.

و غلبه استعمالی کلمه «سگ» در «سگ سلوقی» به این معنی است که اگر فرض کنیم هزار بار کلمه «سگ شکاری» استعمال می‌شود، نهصد و نود بار آن در سگ شکاری سلوقی استعمال شود.^۵

^۱ حکاه عنه فی المختلف: ص ۳۴۰ و ۳۴۱

^۲ بیشتر بدانیم: ان سلوق قرية فی ناحية الیمن نسب الیها کلاب الصید، اما لأجل أخذ اصلها منها، او لكون کلابها صیوداً. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۴۷)

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی اشکالات دیگری را نیز مطرح نموده‌اند از جمله آنکه در روایات کلمه «سلوقی» وجود ندارد. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۴۶)

^۴ بیشتر بدانیم: مانند انتقال ذهن عرف مردم از کلمه «حیوان» به چهارپایان.

^۵ بیشتر بدانیم: به عبارت دیگر انصراف بر دو قسم است:

۱. انصراف بدوی

۲. انصراف ظهوری

با توجه به این مقدمه می‌گوئیم:

اشکال اول: مطابق آنچه در اصول ثابت شده است تنها انصرافی که ناشی از غلبه استعمال باشد حجت می‌باشد در حالیکه در محل بحث، انصراف ناشی از غلبه در استعمال وجود ندارد به این معنی که غالباً استعمال لفظ سگ شکاری، در سگ شکاری سلوقی نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: انصرافی حجت است که ناشی از غلبه استعمال باشد و چنین انصرافی در رابطه با سگ شکاری سلوقی وجود ندارد.

اشکال دوم: اگر بپذیریم حتی انصرافیکه ناشی از غلبه در وجود باشد هم حجت است؛ ولیکن غلبه وجودی سگ شکاری سلوقی بر سایر سگها را قبول نداریم، زیرا سلوق منطقه کوچکی در یمن است، که اگر تمام سگهایش هم شکاری باشند نسبت به سگهای شکاری موجود در دنیا، عدد قابل توجهی نیستند تا بواسطه غلبه وجودی، کلمه «سگ شکاری» به آنها انصراف پیدا کند.

اشکال سوم: ادعای انصراف در بعضی از روایات ممکن نیست زیرا در بعضی روایات به صورت وصف و موصوف، قید و مقید آمده است مانند سه روایت آخر «ثمن الکلب الذی لا یصید» «لیس بکلب الصید» و معنای این قید آن است که دو گونه سگ وجود دارد: سگهای شکاری و سگهایی که شکاری نیستند و حال آنکه اگر مراد از سگ در روایات تنها سگهای شکاری سلوق باشد، نفی شکار از آنها معنی نخواهد داشت زیرا فرض آن است که تمام سگهای سلوق، شکاری هم باشند.

لذا از تقیید حضرت به دست می‌آید که مراد از «سگ» در روایات، اعم از سگ شکاری سلوقی و غیرسلوقی می‌باشد و تنها ثمن سگهایی که شکاری نیستند حرام می‌باشند و مفهوم این کلام این خواهد بود که: ثمن سگهای شکاری حلال می‌باشد و این مفهوم عام است و شامل سگهای شکاری سلوق و غیر آن می‌شود و چنین خطابی تقیید و تخصیص نمی‌خورد.^۱

انصراف بدوی از غلبه وجود خارجی آن فرد حاصل می‌شود مانند انصراف «ماء» به «ماء دجله و فرات» چرا که این فرد از آب در عراق شایع است ولیکن با اندکی تأمل روشن می‌شود که «ماء» بر هر آبی قابل اطلاق است و این انصراف را از آن جهت «بدوی» می‌گویند که با مختصر دقت و تأملی از بین می‌رود.

انصراف ظهوری: در اثر کثرت استعمال یک لفظ در صنف یا فرد خاص حاصل می‌شود و به صورتیکه در صورت اطلاق لفظ هم همان معنی به ذهن تبادر می‌کند و به درجه ظهور می‌رسد. (شرح آقای محمدی، ج ۱ ص ۱۳۳)

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در توضیح کلام شیخ انصاری اینگونه فرموده‌اند: انّ الکلب و ان کان طبیعة واحدة تعمّ جمیع افراد الکلاب... اّلا انّ لحاظ تلک طبیعة عند جعلها مورداً للحکم مع وصف الاصطیاد تارةً و بدونه اُخری یتلزم انقسامها الی قسمین متضادین، و علی هذا فیتقابل کلب الصید و کلب الهراش تقابل التضاد... اذن فلا یصغی الی دعوی الانصراف بوجه، لاستلزامه اتحاد المتضادین و وحدة المتقابلین و هو محال. یعنی: معنای این قید آن است که دو گونه سگ وجود دارد و در این صورت ادعای انصراف معنی ندارد زیرا لازمه انصراف اتحاد دو متضاد است که سگ شکاری و غیر آن یکی باشند تا اطلاق کلام انصراف به آنها پیدا کند.

مرحوم خوئی در رابطه با اشکال سوم فرموده‌اند: ان کلامه هذا انما یصحّ فی امثال قوله (ع) فی روایة محمد بن سلم: «ثمن الکلب الذی لا یصید سحت» فانّ ظاهر التوصیف انّ وصف الاصطیاد قد أخذ قیداً للموضوع، اّلا انه لا یتّم فی قوله (ع) فی مرسله الفقیه: «ثمن الکلب الذی لیس بکلب الصید سحت»

شرح و تطبیق

ثم انّ دعوی انصراف هذه الاخبار - كمعاقد الأجماع المتقدّمة - الى السلوقی ضعيفة بمنع الانصراف؛ لعدم الغلبة المعتدّ بها

سپس ادعای انصراف این اخبار - همانند ادعای انصراف معاقد اجماعات گذشته - به سگ سلوقی، ضعیف می‌باشد؛ زیرا (اشکال اول): انصراف وجود ندارد؛ از آن جهت که غلبه وجود قابل توجهی ندارد،

- علی فرض تسلیم کون مجرد غلبه الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأً للأنصراف -

(اشکال دوم): بر فرض که قبول کنیم غلبه وجود بدون غلبه استعمال می‌تواند منشأ انصراف باشد (یعنی انصراف ناشی از غلبه استعمال حجت است نه انصراف ناشی از غلبه وجود)؛

مع أنّه لا یصحّ فی مثل قوله: «ثمن الكلب الذی لا یصید» او «لیس بکلب الصيد» لأنّ مرجع التقييد الى ارادة ما یصحّ عنه سلب صفة الاصطیاد.

(اشکال سوم) علاوه بر اینکه ادعای انصراف در مثل کلام امام: «پول سگی که شکار نمی‌کند» یا «سگی که شکاری نیست» صحیح نمی‌باشد، زیرا بازگشت این قید به این است که سگی که سلب صفت شکار از او ممکن باشد، اراده شده است،

و کیف کان، فلا مجال لدعوی الانصراف.

و به هر صورت (چه اطلاق از منطوق استفاده شود یا از مفهوم) جایگاهی بر انصراف نیست.

سگ شکاری غیر سلوقی

حکم آن بنا بر قول مشهور: جواز معامله

اشکال بر روایات دال بر جواز: انصراف داشتن به سگ شکاری سلوقی

اولاً: عدم حجیت انصراف ناشی از غلبه وجود

جواب ثانیاً: عدم غلبه وجودی سگ شکاری سلوقی

ثالثاً: عدم امکان ادعای انصراف در بعضی روایات که به صورت وصف و موصوف آمده است

SCO۱ ⇨ ۱۳:۰۱

فانّ من القرب جداً ان لا یصدق کلب الصيد - ولو بحسب نوعه - علی غیر السلوقی. ولكن المرسلّة ضعيفة السند. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۴۶)

^۱ بیشتر بدانیم: عبارت «بمنع الانصراف» اشاره به اشکال دوم دارد و عبارت «علی فرض تسلیم...» اشاره به اشکال اول دارد و «مع انه لا یصحّ» اشاره به اشکال سوم دارد.

کنایه بودن کلمه «سلوق» در اخبار از هرگونه سگ شکاری

شیخ انصاری در ادامه بحث می‌فرماید: نه تنها کلمه «صیود» (شکاری) انصراف به سگ شکاری سلوق ندارد بلکه می‌توان گفت: کلمه «سلوق» کنایه از هرگونه سگ شکاری است ولی از آنجا که غالب سگهای سلوق، شکاری بوده‌اند، از سگ شکاری اعم از اینکه برای منطقه سلوق باشد یا نباشد، با عنوان سگ سلوقی تعبیر می‌کنند؛ لذا ممکن است مراد شیخ مفید و طوسی که گفته‌اند: معامله سگ حرام است مگر سگ سلوقی، همین معنی باشد یعنی سلوق، کنایه از سگ شکاری باشد.

شاهد بر این ادعا شهادت بعضی از فحول (شاید مراد علامه بحرالعلوم باشد) است که گفته‌اند: کلمه «سلوقی» گاهی بر هرگونه سگ شکاری اطلاق می‌شود، و مؤید این ادعا کلامی است از علامه در «منتهی» که بعد از ذکر کلام شیخ مفید و طوسی گفته است: «وَعْنِي بِالسُّلُوقِي كَلْبَ الصَّيْدِ» «از «سلوق» سگ شکاری قصد شده است».

اشکال: چرا شیخ انصاری کلام علامه را به عنوان دلیل ذکر نکرد بلکه به عنوان تأیید آورد؟

جواب: از آن جهت که در کلام علامه در «منتهی» دو احتمال داده می‌شود:

۱. «سلوق» کنایه و اشاره به هر نوع سگ شکاری باشد اعم از اینکه از منطقه سلوق باشد یا نباشد.
 ۲. از «سلوق»، تنها سگهایی از منطقه سلوق که شکاری هستند اراده شده باشد، اما سایر سگهای منطقه سلوق (اگر چه کم باشند) که شکاری نمی‌باشند مراد نمی‌باشد. و تنها طبق احتمال اول کلام علامه شاهد می‌باشد.
- لکن از آنجا که علامه که در ادامه، اینگونه تعلیل آورده است که: «غالب سگهای منطقه سلوق برای شکار آموزش داده شده‌اند» احتمال اول اظهر می‌باشد^۱، و مطابق این احتمال، روشن می‌شود که «سلوق» هیچ خصوصیتی ندارد که تنها معامله سگهای شکاری آنجا جایز باشد.

شرح و تطبیق

بل یمكن ان يكون مراد المقنعة و النهاية من «السُّلُوقِي» مطلق الصيود، علی ما شهد به بعض الفحول من اطلاقه عليه احياناً.

بلکه ممکن است مراد شیخ مفید در مقنعه و شیخ طوسی در نهاییه از کلمه «سلوق» هرگونه سگ شکاری باشد، بنابر آنچه بعضی بزرگان بر آن شهادت داده‌اند از اطلاق «سلوق» بر هرگونه سگ شکاری.

و يؤيد بما عن المنتهى، حيث انه بعد ما حكى التخصيص بالسُّلُوقِي عن الشيخين قال:

و این مطلب به عبارتی که از «منتهی» نقل شده تأیید می‌شود، زیرا علامه در منتهی بعد از آنکه اختصاص جواز معامله سگ را از شیخ مفید و طوسی نقل کرده گفته است:

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی در وجه اظهاریت احتمال اول می‌فرماید: عبارت علامه در منتهی که فرمود: «وعنی بالسُّلُوقِي كَلْبَ الصَّيْدِ لِأَنَّ سُلُوقَ قَرْيَةِ بَالِيْمِنَ أَكْثَرَ كَلَابِهَا مَعْلَمَةٌ فَنَسَبَ الْكَلْبِ إِلَيْهَا» اظهر در احتمال اول است زیرا:

۱. اگر احتمال دوم مراد او بود باید کلمه «منه» هم به آن اضافه کرده و می‌فرمود: «و عنی بالسُّلُوقِي كَلْبَ الصَّيْدِ مِنْهُ»

۲. بنابر احتمال دوم عبارت «فَنَسَبَ الْكَلْبَ إِلَيْهَا» زائد خواهد بود، زیرا طبق احتمال دوم مراد از «سگ» تنها سگ سلوقی است اما نسبت به سایر سگها کاری ندارد تا نوبت به نسبت سایر کلاب به سلوق برسد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۰۴)

«و عنی بالسلوقی کلب الصید؛ لأنّ «سلوق» قرية باليمن، اکثر کلابها معلّمة فنسب الکتب اليها»

«از کلمه «سلوقی» سگ شکاری قصد شده، چرا که سلوق منطقه‌ای است در یمن که بیشتر سگهای آن برای شکار آموزش داده شده‌اند، بدین جهت سگ شکاری رابه آن منطقه نسبت می‌دهند»

و ان کان هذا الکلام من المنتهی یحتمل لأنّ یكون مسوقاً لأخراج کلب الصید من الکلاب السلوقية، و انّ المراد بالسلوقی خصوص الصیود، لا کُلّ سلوقی، لكنّ الوجه لاوّل اظهر، فتدبّر.^۱

اگر چه در این کلام «منتهی» احتمال داده می‌شود مراد علامه از این کلام، خارج کردن سگهای غیر شکاری از منطقه سلوق باشد و اینکه تنها سگ سلوقی شکاری معامله‌اش جایز است نه هر سگ سلوقی. اگر چه احتمال اول آشکار و ظاهرتر می‌باشد.

SCO۲⇒۲۱:۵۹

حکم معامله سگ نگهبان

قسم سوّم از اقسام سگ‌ها عبارت است از سه نوع سگ یعنی سگ گله، سگ حائط که همان سگ باغ و بستان باشد و سگ زرع و زراعت که می‌توان از همگی به عنوان «کلب حارس» (سگ نگهبان) نام برد. در رابطه با معامله سگهای مذکور دو قول وجود دارد.

۱. قول اشهر^۲: معامله این سگهای جایز نیست، به دو دلیل:

(الف) روایات گذشته تنها خرید و فروش سگهای شکاری را جایز دانسته است، لذا خرید و فروش سایر سگها حرام خواهد بود. پس روایات دلالت بر حرمت خرید و فروش سگهای سه گانه می‌کند.

(ب) شهرت روائی و فتوایی: روایات ذکر شده میان محدثین مانند کلینی و صدوق و در میان اهل فتوا مانند شیخ مفید، قاضی، ابن زهره و ابن سعید مشهور می‌باشد و محدثین و اهل فتوی به این اخبار عمل کرده‌اند، لذا مشهور بین قدماء به شهرت فتوایی و روایی ممنوعیت معامله این سه نوع از سگ می‌باشد.

۲. قول مشهور: معامله این سه نوع سگ جایز می‌باشد که شیخ طوسی و متأخرین بعد از او قائل به جواز معامله می‌باشند.

شرح و تطبیق

^۱ بیشتر بدانیم: والأمر بالتدبّر لعلّه إشارة إلى التدبّر فی وجه الأظهرية الذی ذکرناه، و یمکن ان یكون اشاره إلى الخدشة فی الاحتمال الاوّل بأنّه من قبیل التصرف فی اللفظ الموضوع المعنی له عموم من جهة و خصوص من جهة أخرى، بأرادة معنی آخر کذلک؛ حیث انّ الکتب السلوقی عام للصیود و لغیره و خاص بقرية السلوق، و قد ارید منه معنی عام للصیود و من قرية السلوق و غیرها و خاص بالصیود و لا یعمّ غیره. و هذا النحو من التصرف غیر معهود؛ لأنّ المعهود هو التصرف بالاطلاق و التقیید و العموم و الخصوص المطلق لامن وجه. و فیه: ان المدار فی صحة ذلک حسنه عرفاً و ان لم ینقل و هو حسن. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۰۵)

^۲ بیشتر بدانیم: اگر در یک مسأله دو قول وجود داشته باشد و هر دو قول هم طرفداران فراوانی داشته باشد ولی یک قول بیش از قول دیگر طرفدار داشته باشد، از آن تعبیر به اشهر در مقابل مشهور می‌شود ولی اگر دو قول در مسأله وجود داشته باشد که یکی طرفداران کم و دیگری طرفداران زیاد می‌باشد از آن تعبیر به مشهور در مقابل نادر می‌شود.

الثالث: كلب الماشية و الحائط - و هو البستان - و الزرع^۱ و الأشهر بين القدماء على ما قيل المنع.

قسم سوم: سگ گله، سگ حائط که همان سگ بستان و باغ باشد و سگ زراعت. قول مشهورتر بنا بر آنچه گفته شده ممنوعیت معامله این سگها می باشد.

و لعلّه استظهر ذلك من الأخبار الحاصرة لما يجوز بيعه في الصيود المشتهرة بين المحدثين - كالكليني و الصدوقين و من تقدمهم -

و شاید این قائل استظهار کرده است (بیرون کشیده است) این منع را از اخباری که حصر می کرد جواز معامله سگ را در سگهای شکاری، که این اخبار بین محدثین مانند کلینی، صدوق و پدرش و کسانی که قبل از آنها بوده اند مشهور است،

بل و اهل الفتوی - کالمفید و القاضی و ابن زهره و ابن سعید و المحقق - بل ظاهر الخلاف و الغنیة^۲ الاجماع علیه.

بلکه این اخبار بین اهل فتوی مثل مفید، قاضی و ابن زهره و ابن سعید و محقق هم مشهور می باشد، بلکه ظاهر کتاب «خلاف» و «غنیه» ادعای اجماع بر منع می باشد.

نعم، المشهور بين الشيخ و من تأخر عنه الجواز، وفاقاً للمحكي عن ابن الجنيد^۳ قدس سره، حيث قال:

بله مشهور بین شیخ طوسی و متأخرین بعد از ایشان جواز معامله سگهای مذکور می باشد در حالیکه متأخرین با آنچه از ابن جنید حکایت شده موافقت کرده اند^۴ که فرموده است:

« لا بأس بشراء الكلب الصائد و الحارس للماشية و الزرع »، ثم قال: « لاخير في الكلب فيما عدا الصيود و الحارس »

^۱ بیشتر بدانیم: کلمه «زرع» عطف به «ماشیه» یا «حائط» است نه عطف به «بستان» زیرا اگر «زرع» را عطف به «بستان» شود در حقیقت «حائط» را معنا می کنیم که «حائط» همان سگ بستان و زرع است و این اشتباه است زیرا سگ زرع غیر از سگ بستان است. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۰۵)

^۲ بیشتر بدانیم: ابتداءً نام «ابن زهره» را ذکر کرده و سپس نام کتاب او «غنیه» را ذکر کرده با این تفاوت که در ابتداء می فرماید: گروهی از اهل فتوی همانند ابن زهره معامله سگ نگهبان را منع کرده اند، و در ادامه از کتاب او یعنی «غنیه» اجماع بر منع را نقل می کند.

^۳ بیشتر بدانیم: برای آگاهی بیشتر نام بعضی از علماء و تاریخ تولد و وفات آنها ذکر می شود:

۱. کلینی: محمد بن یعقوب بن اسحاق متوفی سال ۳۲۹

۲. صدوقین: پدر و پسر - علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی (۳۲۹ - ۲۶۰) و محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی (۳۸۱ - ۳۰۶)

۳. مفید: محمد بن محمد بن نعمان بن عبدالسلام بغدادی (۴۱۳ - ۳۳۶)

۴. القاضی: القاضی نعمان المصری (متوفی ۳۶۳)

۵. ابن زهره: حمزه بن علی بن زهره (۵۸۵ - ۵۱۱) له مصنفات كثيرة منها: « غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع »

۶. ابن سعید حلّی: یحیی بن احمد بن یحیی بن الحسن بن سعید (۶۸۹ - ۶۰۱)

۷. المحقق الحلّی: جعفر بن الحسن بن یحیی بن سعید الحلّی (۶۷۴ - ۶۰۲)

۸. شیخ طوسی: محمد بن الحسن بن علی الطوسی (۶۶۰ - ۳۸۵)

۹. ابن جنید: محمد بن احمد بن جنید (متوفی ۳۸۱)

توجه به این نکته لازم است که تا زمان محقق حلّی (۶۷۶ - ۶۰۲) را قدماء و از محقق تا علامه (۶۴۸ - ۷۲۶) را متأخرین و بعد از علامه را متأخرالمتأخرین می نامند (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۱۳۸)

^۵ بیشتر بدانیم: البته «ابن جنید» از قدماء است و خلاف آنچه شهر قدماء فائند یعنی منع معامله، ایشان قائل به جواز معامله می باشد.

بعضی از قائلین به جواز معامله سگ نگهبان

بحث در مقام بیان حکم معامله سه نوع از سگ‌ها یعنی سگ گله، سگ باغ و سگ زراعت که از آنها تعبیر به سگ نگهبان یا کلاب ثلاثه می‌شود می‌باشد.

شیخ انصاری فرمودند: در مسأله دو قول وجود دارد قول اشهر که مربوط به متقدمین است قائل به ممنوعیت معامله می‌باشند ولی قول مشهور که مربوط به شیخ طوسی و متأخرین از او می‌باشد قائل به جواز معامله می‌باشند. شیخ انصاری در ادامه، به ذکر بعضی دیگر از قائلین به جواز و عدم جواز می‌پردازد.

شرح و تطبیق

و حُكِيَ الْجَوَازُ أَيْضاً عَنِ الشَّيْخِ وَالْقَاضِي فِي كِتَابِ الْإِجَارَةِ وَ عَنِ سَلَّارٍ وَ أَبِي الصَّلَاحِ وَ ابْنِ حَمَزَةَ وَ ابْنِ إِدْرِيسٍ وَ أَكْثَرَ الْمُتَأَخِّرِينَ

همچنین قول به جواز نقل شده است از شیخ طوسی و قاضی در کتاب «اجاره» و از سلّار و ابی صلاح و ابن حمزه و ابن ادریس و بیشتر متأخرین

- كَالْعَلَّامَةِ وَ وَلَدِهِ السَّعِيدِ وَ الشَّهِيدِ وَ الْمُحَقِّقِ الثَّانِي وَ ابْنِ الْقَطَّانِ فِي الْمَعَالِمِ وَ الصِّمْرِی وَ ابْنِ فَهْدٍ - وَ غَيْرِهِمْ مِنْ مُتَأَخَّرِي الْمُتَأَخِّرِينَ؛

مانند علامه و فرزند نیکش و شهید اول و دوّم و محقق دوّم (محقق کرکی) و ابن قَطَّان در «معالم» و صیمری و ابن فهّد و غیر اینها از متأخر المتأخرین،

عدا قلیل وافق المحقق کالسبزواری و التقی المجلسی و صاحب الحدائق و العلامه الطباطبائی فی مصابیحہ و فقیه عصره فی شرح القواعد.

مگر گروهی اندک که با محقق حلّی موافقت کرده‌اند، مانند سبزواری و تقی مجلسی و صاحب حدائق و علامه طباطبائی (بحرالعلوم) در کتاب «مصابیح» خود، و فقیه زمان خود شیخ جعفر کاشف الغطاء در شرح قواعد (که قائل به منع شده‌اند).^۱

مخصّص نبودن روایت شیخ طوسی نسبت به عمومات دال بر جواز

شیخ انصاری در مقام بیان نظر خود مبنی بر عدم جواز معامله سگ نگهبان می‌فرماید: قول به منع و عدم جواز معامله سگهای غیرشکاری موافق با عموماتی است که قبلاً بیان شد. منظور از عمومات همان هفت روایتی بود که گذشت و مضمونش این بود که معاوضه سگ صید جایز است اما سگ غیر صید معاوضه‌اش جایز نیست.

^۱ بیشتر بدانیم: تا زمان محقق حلّی (۶۷۶-۶۰۲) را قدماء و از محقق تا علامه (۷۲۶-۶۴۸) را متأخرین و بعد از علامه را متأخر المتأخرین می‌نامند (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۱۳۸)

مخصّصی هم برای این عمومات وجود ندارد لذا مطابق عمومات حکم به عدم جواز معامله سگهای غیرشکاری می‌کنیم.^۱

تنها یک روایت مرسله از شیخ طوسی نقل شده که دلالت بر جواز معامله سگ گله و باغ می‌کند، که در صورت اثبات صدور و دلالت می‌تواند مخصّص آن عمومات قرار گیرد و در غیر این صورت به همان عمومات عمل خواهد شد.^۲

شیخ انصاری می‌فرماید: روایتی که شیخ طوسی آن را نقل کرده است، از دو جهت مشکل دارد لذا عمومات جواز به قوّت خود باقی می‌ماند:

۱. از جهت سندی، مرسله است.

۲. از جهت دلالت، از آن جهت که نقل به مضمون شده است، اعتبار و حجّیتی ندارد. مشکل اول روشن است.

توضیح اشکال دوّم: نقل روایت به چهار صورت ممکن است:

۱. ناقل نقل به لفظ کند یعنی: عین لفظ امام را به کار ببرد.

۲. ناقل نقل به معنا بکند یعنی: معنای کلام امام را بگوید.

۳. نقل به ترجمه کند یعنی: ترجمه کلام امام را بگوید و از لغت دیگری استفاده کند.

۴. ناقل نقل به مضمون کند.

«نقل به مضمون» با «نقل به معنی» و «نقل به ترجمه» فرق می‌کند، زیرا در «نقل به معنا» و «نقل به ترجمه»، ناقل همان مطلب امام را می‌گوید اما با الفاظ دیگر ولی در «نقل به مضمون» ناقل آن چه را که خودش می‌فهمد نقل می‌کند و به تعبیر دیگر در «نقل به مضمون» ناقل برداشت و فهم خودش را به دیگران منتقل می‌کند و از آنجا که معلوم نیست، ناقل روایت که مضمون را نقل کرده، درست ملتفت شده باشد لذا سه قسم اول از نقل حجّت می‌باشد اما نقل به صورت قسم چهارم حجّت نمی‌باشد.^۳ و از آنجا که این روایت نقل به مضمون شده است، دارای حجّیت و ارزش نمی‌باشد^۱

^۱ بیشتر بدانیم: به عبارت بهتر در رابطه با «کلب» دو دسته روایات وجود دارد: دسته اول عمومات یا مطلقاتی که می‌گوید: «ثمن الکلب سحت» و شامل انواع سگها می‌شود. دسته دوم روایاتی که خصوص سگ شکاری را استثناء کرده و معامله آن را جایز دانسته است کنار گذاشتن این دو دسته ما را به این نتیجه می‌رساند که از عمومات تنها سگ شکاری اعم از سلوقی و غیرسلوقی خارج شده و ما بقی سگها صحت عمومات حرمت معامله باقی می‌مانند لذا معامله آنها جایز نیست. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۱۳۹)

^۲ بیشتر بدانیم: در مبسوط اینگونه آمده است «فما يجوز بيعه ما كان معلماً للصيّد و روى أنّ كلب الماشية و الحائض كذلك»

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه فرموده‌اند: ان ناقل الرواية تارة ينقلها بألفاظها الصادرة عن المنقول عنه، و أخرى بترجمتها بلغة أخرى غير لغة المروي عنه، و ثالثة بمعناها كما هو المتعارف بين الرواة خصوصاً في الاحاديث الطوال التي يعسر حفظ الفاظها عادةً، و رابعة بمضمونها كما هو المرسوم بين الفقهاء في مرحلة الافتاء.

اما غير القسم الاخير فلا شبهة في شمول ادلة اعتبار الخبر له كما هو واضح، و اما القسم الاخير فلا تشمله تلك الادلة قطعاً، لانحصارها في الاخبار الحسيه و رأى الفقيه من الامور الحدسية، فلا يكون حجة لغيره و لغير مقلديه كما حَقَّق في علم الاصول. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۵۷)

شواهد هفت‌گانه بر جواز معامله کلاب ثلاثه

در ادامه شیخ انصاری هفت شاهد بر جواز معامله کلاب ثلاثه بیان می‌کند، ولیکن در پایان به تمامی آنها جواب می‌دهد:

شاهد اول: مشهور بودن جواز بین متأخرین

مشهور بین متأخرین، جواز معامله سگهای غیرشکاری می‌باشد و شهرت فتوائی ضعف سندی روایت مرسله شیخ صدوق که دلالت بر جواز می‌کند را جبران می‌کند در نتیجه مطابق روایت مرسله معامله کلاب ثلاثه جایز است.

شاهد دوم: اجماعی بودن جواز معامله سگهای غیرشکاری

جواز معامله سگهای غیرشکاری مورد اتفاق و اجماع علماء می‌باشد، و از همین جا فهمیده می‌شود اجتهاد شیخ طوسی که در ضمن نقل به مضمون روایت واقع شده حجّت می‌باشد در نتیجه به دلیل اتفاق و اجماع علماء، معامله کلاب ثلاثه جایز می‌باشد.

راه‌های به دست آوردن اجماع علماء بر جواز

این اتفاق و اجتماع علماء بر جواز را از سه راه می‌توان بدست آورد:

- (الف) از کلام شیخ طوسی: در کتاب اجاره که فرموده است: «کسی بین معامله این سگها و اجاره آنها فرقی نگذاشته است.» از این کلام قضیه‌ای درست می‌شود به این شکل که:
- صغری: فقهاء اتفاق دارند که اجاره کلاب ثلاثه (گله، باغ، زراعت) جایز است.
- کبری: کسی از فقهاء بین بیع این سگها و اجاره آنها فرقی نگذاشته است.
- نتیجه: از آنجا که اجاره این کلاب، صحیح است، پس معامله آنها هم صحیح است.^۱
- (ب) علامه در تذکره فرموده است: «معامله کلاب ثلاثه عندنا جایز است» و ظهور کلمه «عندنا» اتفاق و اجتماع علماء بر جواز می‌باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: ان المحکی عن الشيخ (رحمة الله) لایكون مشمولاً لادلة اعتبار الخبر، لأن ظاهره انه (رحمه الله) فهم باجتهاده جواز البيع من الروایات و اشار اليه بلفظ الاشارة، بدهاء ان الامام (ع) لم یبین الحكم على النحو المذكور في العبارة و بلفظ الاشارة ابتداء من دون ان يكون مسبوقاً او ملحوقاً بكلام آخر يدل عليه، و عليه فلم یثبت كون المحکی رواية حتى ینجبر ضعفها بعمل المشهور و تكون حجة لنا في مقام الفتوى...

هذا كله على تقدیران يكون المنقول في الشرح و تطبیق هو عين عبارة الشيخ (رحمه الله) و لكنّها لیست كذلك، فانه قال في تجارة المبسوط، و روی ان كلب الماشية و الحائظ كذلك (ج ۲ ص ۱۶۶) و على هذا فهي رواية مرسله و قابلة للانجبار... (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۵۸ و ۱۵۷)

مرحوم شهیدی در اینباره که مرسله به صورت نقل به مضمون روایت شده است اینگونه فرموده است: و اما الوجه في كون المنقول هو الاخير: هو اشتمال المنقول بقوله: «ذلك» كما في الشرح و تطبیق، او بقوله «كذلك» كما في المبسوط؛ حيث ان النقل بسائر الوجه لا يناسبها اللفظ المذكور كما لا يخفى (هداية الطالب ج ۱ ص ۱۰۶)

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در ردّ این استدلال می‌فرماید: لاملازمة شرعية بين صحة الاجارة و صحة البيع، فان اجارة الحرّ و ام الولد جائزة بالاتفاق و لا يجوز بيعهما، كما لا ملازمة بين صحة البيع و صحة الاجارة فان بيع الشعير و الحنطة و عصير الفواكه و سائر المأكولات و المشروبات جائز اتفاقاً و لا تصحّ اجارتها، فان من شرائط الاجارة ان العين المستأجرة مما يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها و الامور المذكورة لیست كذلك. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۵۳)

ج) شهید در حواشی فرموده است: «هیچ فقیهی بین این سگهای چهارگانه (سگ شکاری، گله، زراعت، باغ) فرقی نگذاشته است» و از آنجا که جواز معامله سگ شکاری اتفاق است، می‌توان اینگونه استدلال کرد که: صغری: معامله سگ شکاری به اتفاق جایز است.

کبری: فرقی بین سگ شکاری و سایر سگها در حکم وجود ندارد. نتیجه: معامله غیرسگ شکاری هم جایز است.^۱

شرح و تطبیق

و هو الاوفق بالعمومات المتقدمة المانعة؛

قول به عدم جواز معامله سگ غیرشکاری موافق است با عمومات گذشته که مانع از معامله سگ محسوب می‌شدند،

اذ لم نجد مخصصاً لها سوى ما أرسله في المبسوط من أنه روى ذلك، یعنی جوازُ البیع فی کلب الماشیة و الحائط، زیرا ما مخصصی برای عمومات نیافتیم مگر روایت مرسله در مبسوط که (چنین نقل شده): «این مطلب یعنی جواز معامله سگ گله و باغ روایت گردیده است»

المنجبرُ قصورٌ سنده و دلالتش - لكون المنقول مضمون الروایه لا معناها و لا ترجمتها - باشتهاره بین المتأخرین، که قصور و ضعف سند روایت، و ضعف دلالت روایت - از آن جهت که مضمون روایت نقل شده است نه معنا و ترجمه آن - به وسیله اشتهاری که بین متأخرین وجود دارد، جبران گردیده است.

بل ظهور الإِتِّفَاقِ المُستفادِ من قول الشیخ فی کتاب الإِجَارَةِ:

بلکه آشکار شدن اتفاق علماء (نیز موجب جبران ضعف روایت می‌باشد) که این اتفاق استفاده می‌شود از کلام شیخ طوسی در کتاب «اجاره» که فرموده است:

إِنَّ أَحَدًا لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَ بَيْعِ هَذِهِ الْكِلَابِ وَ إِجَارَتِهَا بَعْدَ مَلاحِظَةِ الْإِتِّفَاقِ عَلَى صِحَّةِ إِجَارَتِهَا،

هیچ کس بین بیع این سگها و اجاره آنها فرقی نگذاشته است، بعد از توجه به این مطلب که بر صحت اجاره این سگها اتفاق نظر وجود دارد (در نتیجه اتفاق علماء بر جواز معامله این سگها هم بدست می‌آید) و من قوله فی التذکرة: یجوز بیع هذه الكلاب عندنا،

و نیز از سخن علامه در تذکره که فرموده است: بیع این سگها نزد ما جایز می‌باشد (کلمه «عندنا» حاکی از اتفاق و اجماع می‌باشد)،

و من المحکی عن الشهید فی الحواشی: أن أحداً لم یفرق بین الكلاب الاربعة.

و نیز از آنچه در حواشی حکایت شده که: هیچ یک از علماء بین سگهای چهارگانه (شکار، گله، باغ، زراعت) فرق نگذاشته است (و از آنجا که معامله سگ شکاری جایز است، پس معامله سایر سگها هم باید جایز باشد)

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در رابطه با کلام شهید می‌فرماید: «و لا ینقضی العجب من الشهید (رحمة الله) کیف یدعی ان أحداً لم یفرق بین الكلاب الاربعة فی حرمة البیع و جوازه، مع کثرة الاختلاف فی المسألة... (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۵۲)

ادامه شواهد جواز معامله سگ نگهبان

شاهد سوّم: سؤالی که در اینجا پیش می‌آید آن است که اگر علما ادعای اتفاق دارند که معاوضه کلاب ثلاثه جایز

است چرا برای جواز تنها به سگ شکاری مثال می‌زنند و نام سگهای دیگر را نمی‌آورند؟

جواب: از این اتفاقها معلوم می‌شود که اگر فقها مثال به کلب صید می‌زنند فقط به عنوان مثال است. مهم این است که سگ مثل سگ صید سگی باشد که دارای منفعت محله مقصوده باشد اما شکاری بودن یا نبودن مهم نیست، بلکه مهم داشتن منفعت می‌باشد. پس ذکر کلب صید در کلام فقهاء از باب مثال است و این خود شاهدهی دیگر بر جواز معامله کلاب ثلاثه می‌باشد اگر چه در مقام مثال تنها به سگ شکاری مثال می‌زنند.

شاهد چهارم: کلام ابن زهره است که از عبارت ایشان مثال بودن کلب صید به دست می‌آید.

شاهد پنجم: اجماع فقهاء و سیره مستمره عقلاء بر نگهداری و استفاده از کلاب ثلاثه می‌باشد.

شاهد ششم: در کلام علامه آمده است: مقتضی جواز معامله کلب صید که داشتن منفعت است، در کلاب ثلاثه هم هست.

شاهد هفتم: در کلام علامه آمده است: برای کلاب ثلاثه دیه معین شده و تعیین دیه حاکی از مالیت داشتن و در نتیجه جواز معامله آنها می‌باشد.

اشکال شواهد هفت‌گانه

شیخ انصاری بعد از بیان شواهد هفت‌گانه بر آنها اشکال وارد می‌نماید.

اشکال شاهد ششم: مقایسه کلاب ثلاثه (سگ گله، باغ، زراعت) به سگ شکاری قیاس است که در مذهب ما قابل قبول نمی‌باشد.

شرح و تطبیق

فتکون هذه الدعاوی قرینةً علی حمل کلامٍ من اقتصَرَ علی کلب الصید علی المثال لمطلق ما یُنتَفَعُ به منفعة محللة مقصودة،

پس این ادعای اتفاق و اجتماعها قرینه می‌شود بر اینکه کلام کسی را که اقتصار کرده است بر کلب صید، حمل بر مثال کنیم برای هر سگی که دارای منفعت محله مقصود است.

كما یظهر ذلك من عبارة ابن زهرة فی الغنیة، حیث اعتبر اولاً فی المبیع أن یكون مما ینتفع به منفعة محللة مقصودة، ثم قال:

چنانچه این مسأله یعنی حمل کلب صید بر مثال از کلام ابن زهره روشن می‌شود زیرا ابن زهره در ابتدا در مبیع شرط کرده است که مبیع از چیزهایی باشد که دارای منفعت محله مقصوده باشد سپس می‌گوید:

و أحرزنا بقولنا: «ینتفع به منفعة محللة» «عما یحرم الإنتفاع به،

با این قید که: «مبیع باید دارای منفعت محلله مقصوده باشد» احتراز کردیم از چیزهایی که انتفاع به آنها حرام است. و یدخل فی ذلك: النجس إلا ما خرج بالدلیل، من الكلب الملعوم للصيد، و الزيت النجس لفائدة الإستصباح تحت السماء، و داخل می شود در چیزهایی که انتفاع به آن حرام است: نجس (لذا معاوضه اش جایز نیست چون معاوضه چیزی جایز است که انتفاع از او حلال باشد) مگر نجسهایی که به وسیله دلیل خارج شده باشند (یعنی دلیلی گفته باشد که معاوضه ایشان جایز است) مثل سگ تعلیم دیده برای شکار و روغن زیتون نجس شده برای روشن کردن چراغ زیر آسمان،

و من المعلوم - بالأجماع و السیره - جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعة محللة مقصودة أهم من منفعة الصيد، و معلوم است - به دلیل اجماع و سیره - جواز انتفاع به این سگها (یعنی سگ گله، باغ و زراعت) منفعت محلله مقصوده ای که از منفعت صید مهم تر می باشد،

فيجوزُ بيعها لوجود التقييد الذي اعتبره فيها^۱، و أن المنع من بيع النجس منوطٌ بحرمه الإنتفاع فينتفي بانفتائها. پس معاوضه آنها به جهت قیدی که آن قید را «ابن زهره» در مورد «سگها» معتبر می داند جایز می باشد (اشکال: معامله این سگها هم به جهت نجس بودن ممنوع می باشد؟ جواب: منع از بیع نجس مشروط است به حرمت انتفاع است در نتیجه منع منتفی می شود به منتفی شدن حرمت انتفاع.

و يؤيد ذلك^۲ كلاً ما في التذكرة من أن المقتضى لجواز بيع كلب الصيد - أعيى المنفعة - موجود في هذه الكلاب. و تأييد می کند تمام آنچه را که گفتیم آنچه در تذکره است (در تذکره دو مؤید مطرح کرده است. مؤید اول: آن چیزی که در کلب صید مقتضی جواز بیع می باشد - یعنی داشتن منفعت - همان چیز در کلاب ثلاثه هم است (لذا همانطور که معاوضه سگ شکاری جایز است در کلاب ثلاثه (گله، باغ و زراعت) هم منفعت است پس باید معاوضه جایز باشد)^۳

و عنه (ره) في مواضع أخر: أن تقدير الدية لها يدلُّ على مقابلتها بالمال.

(اما مؤید دوم:) از علامه در جاهای دیگری از «تذکره» آمده است: تعیین دیه برای این سگهای سه گانه دلالت می کند بر اینکه کلاب مقابل مال قرار می گیرند (یعنی در مقابل اینها پول قرار می گیرد و مالیت دارند در نتیجه معاوضه شان هم جایز است).^۴

^۱ بیشتر بدانیم: «فیها» جار و مجرور متعلق به «اعتبره» نیست بلکه متعلق به «وجود» است یعنی به خاطر اینکه در این سگهای سه گانه قیدی که جناب ابن زهره آن را معتبر می داند (یعنی داشتن منفعت) وجود دارد لذا باید معاوضه اش هم جایز باشد. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۰۷)

^۲ بیشتر بدانیم: یعنی یؤید ما دلّ علی الجواز (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۰۷)

^۳ بیشتر بدانیم: قال فی المختلف: انه لو جاز بیع کلب الصيد جاز بیع باقی الكلاب الاربعة، و الاول ثابت اجماعاً فكذا الثاني، بیان الشرطية: ان المقتضى للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به و ثبوت الحاجة الى المعاوضة، و هذان المعنيان ثابتان في صورة النزاع، فثبتت الحكم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض، اذا اصل انتفائه. و زاد عليه بعض اصحابنا: ان ما يترتب على الكلاب الثلاثة من المنافع اكثر مما يترتب على كلب الصيد، فاذا جاز بيعه كان بيع تلك الكلاب الثلاثة أولى بالجواز. (الموسوعة الامام الخوئي ج ۳۵ ص ۱۵۴)

^۴ بیشتر بدانیم: و قدرت هذه الدية في كلب الماشية بكبش او بعشرين درهماً، و في كلب الحائط بعشرين درهماً، و في كلب الزرع بقبض من طعام. (الموسوعة الامام الخوئي ج ۳۵ ص ۱۵۲)

و إن ضَعْفَ الأوَّلُ برجوعه الى القياس.

(شیخ انصاری بر این دو مؤیدی که از «تذکره» نقل شده اشکال^۱ می‌کنند. اما اشکال بر شاهد ششم: مؤید اول تضعیف می‌شود به اینکه برگشت این مؤید به قیاس است^۲ (یعنی شما کلاب ثلاثه را با سگ صید مقایسه کرده و گفتید چون سگ صید منفعت دارد پس معاوضه‌اش جایز است، کلاب ثلاثه هم منفعت دارد لذا باید معاوضه‌اش هم جایز باشد و این قیاس است که در مذهب ما ارزشی ندارد.^۳)

توضیح: اینکه ابن زهره در ابتدا کلام خود می‌فرماید: «مبیع باید دارای منفعت محلل باشد» و در آخر می‌فرماید: «نجس محرم الانتفاع است مگر آنهایی که دلیل بر جواز انتفاع آنها داریم» و بعد برای چیزهایی که دلیل بر جواز انتفاع آنها داریم به سگ شکاری مثال می‌زند معلوم می‌شود سگ شکاری برای بیان مثال است لذا هر سگ دیگری هم که مثل سگ شکاری باشد یعنی نجس باشد اما دارای منفعت باشد، معاوضه‌اش جایز خواهد بود، پس ذکر کردن سگ شکاری از باب ذکر مثال است.^۴

Sco۲ ⇨ ۲۹:۰۷

^۱ بیشتر بدانیم: مجموعاً شیخ انصاری هفت شاهد بر جواز معامله کلاب ثلاثه بیان نمودند، لکن بر تمام این شاهدها غیر از شاهد پنجم اشکال وارد می‌کنند البته به ترتیبی که ذکر شد، جواب نمی‌دهند بلکه به صورت لف و نشر مشوّش به جواب از این هفت شاهد می‌پردازند و به ترتیب از شاهد ششم، هفتم، دوم، اول و سوم و چهارم جواب می‌دهند.

^۲ بیشتر بدانیم: اگر در مورد سگ شکاری ملاکی ذکر شده بود و آن ملاک را به سایر سگها تسری می‌دادیم قیاس منصوص العله می‌شد که حجت است لکن با توجه به عدم بیان ملاک در روایات، قیاس سگهای دیگر به سگ شکاری از باب قیاس مستنتط العله است که به اجماع شیعه و تواتر اخبار باطل می‌باشد زیرا از کجا ملک جواز جواز در سگ صید را به دست آورده‌ایم و بر فرض به دست آوردن ملاک، به چه دلیل این ملاک را در سایر سگها هم وجود دارد شاید در سایر سگها مفسده باطنیه باشد که بر مصالح ظاهری غلبه کند. (شرح آقای محمدی - با تصرف ج ۱ ص ۱۴۴)

^۳ بیشتر بدانیم: بعضی از فقها اینجا اشکال کرده‌اند که این قیاس نیست بلکه تنقیح مناط است. در جواب اینها باید گفت: ما نمی‌دانیم که جواز بیع کلب صید به خاطر وجود منفعت باشد بلکه شاید جواز معاوضه آن به جهت وجود روایاتی است که دلالت بر جواز معاوضه می‌کند نه فقط وجود منفعت و اگر ملاک روایات مجوزّه باشد دیگر نمی‌توان کلاب ثلاثه را به کلب صید مقایسه کرد.

^۴ بیشتر بدانیم: زیرا روشن است کسی که اول ضابطه و ملاکی را ذکر می‌کند و سپس نمونه می‌آورد صرفاً از باب مثال است و اختصاصی به نمونه‌های مذکور ندارد و هر چیزی که دارای آن ملاک باشد جایز است، لذا چون کلاب ثلاثه هم دارای آن ملاک یعنی داشتن منفعت حلال می‌باشند، لذا معامله آنها جایز می‌باشد.

چکیده

۱. از جمله قائلین به جواز معامله کلاب ثلاثه (سگ گله، باغ و زراعت) شیخ طوسی، سلار، ابن ادریس و... می‌باشند.
۲. از جمله قائلین به عدم جواز معامله کلاب ثلاثه، محقق حلّی، سبزواری، محمدتقی مجلسی و... می‌باشند.
۳. بنا بر نظر شیخ انصاری قول به عدم جواز موافق با روایات منع می‌باشد و تنها یک روایت مرسله از شیخ طوسی بر جواز معامله کلاب ثلاثه دلالت دارد.
۴. اشکال شیخ انصاری بر روایت مرسله از آن جهت است که این روایت نقل به مضمون شده است نه نقل به لفظ یا معنی و یا ترجمه، و نقل به مضمون بر خلاف سه نقل دیگر حجت نمی‌باشد.
۵. شواهد هفت‌گانه زیر بر جواز معامله کلاب ثلاثه دلالت دارند:
 - الف) مشهور بین متأخرین جواز معامله آنها است.
 - ب) جواز مورد اتفاق و اجماع علماء می‌باشد.
 - ج) بیان کلب سلوقی در عبارت فقهاء از باب مثال است لذا حکم جواز به کلاب ثلاثه تسری می‌کند.
 - د) کلام ابن زهره شاهد بر مثال بودن کلب صید می‌باشد.
 - ه) اجماع فقهاء و سیره مستمره بر استفاده از کلاب ثلاثه است.
 - و) در کلام علامه، مقتضی جواز معامله کلب صید، داشتن منفعت ذکر شده و این مقتضی در کلاب ثلاثه نیز هست.
 - ز) در کلام علامه، تقدیر دیه حکایت‌گر مالیت داشتن و جواز معامله آنها بیان شده است.
۶. اشکال شاهد ششم این است که مقایسه کلاب ثلاثه با سگ شکاری قیاس است.

ادامه اشکال بر شواهد جواز معامله کلاب ثلاثه

گفتیم از کلام شیخ طوسی، علامه و شهید در حواشی به دست می‌آید که علماء بر جواز معامله کلاب ثلاثه (سگ گله، زراعت و باغ) اتفاق دارند و علت اینکه تنها سگ شکاری را مطرح کرده‌اند از باب مثال برای هرگونه سگی که دارای منفعت است، می‌باشد.

در ادامه از کتاب علامه دو مؤید و برای جواز معامله سگ گله، زراعت و باغ آورده شد:

مؤید اول (شاهد ششم): مقتضی جواز معامله در سگ شکاری یعنی داشتن منفعت، در کلاب ثلاثه (سگ گله، زراعت، باغ) هم وجود دارد لذا در اینها هم باید معامله جایز باشد.

شیخ انصاری بر مؤید اول اشکال قیاس را مطرح کردند.

اما مؤید دوم (شاهد هفتم): تعیین دیه در مقابل کلاب ثلاثه شاهی بر مالیت و ملکیت داشتن کلاب ثلاثه می‌باشد، زیرا اینکه گفته می‌شود: «برای تلف کردن فلان حیوان باید فلان مقدار دیه داده شود» دلالت بر این مطلب دارد که آن حیوان ارزش مالی دارد و اگر چیزی مالیت داشته باشد معاوضه‌اش هم جایز خواهد بود.

اشکال شاهد هفتم

شیخ انصاری مؤید دوم (شاهد هفتم) را مواجه با دو اشکال می‌دانند که عبارتند از:

اشکال اول: بر عکس آن چیزی که علامه فرموده که: «تعیین دیه دلالت بر مالیت یک شیء می‌کند»، باید گفت: تعیین دیه دلالت بر عدم مالیت دارد زیرا: اگر این کلاب ثلاثه مالیت داشتند که برای آنها دیه فرض نمی‌شد، بلکه گفته می‌شد باید قیمت آنها - هر مقدار که باشد - پرداخت شود، پس اینکه گفته می‌شود: دیه پرداخت شود حاکی از مالیت نداشتن آنها دارد.

اشکال دوم: بر فرض که تعیین دیه دلالتی بر عدم مالیت نداشته باشد ولی بر مالیت داشتن هم دلالت ندارد؛ زیرا همانطور که احتمال دارد تعیین دیه از باب مالیت باشد احتمال دارد که تعیین دیه از باب تعیین غرامت باشد؛ یعنی چون یک موجود دارای منفعت را تلف کرده با قطع نظر از اینکه مالیت داشته باشد یا نداشته باشد باید خسارتش را بپردازد همانطور که اگر کسی انسان حُرّی را از بین ببرد باید دیه بپردازد تا جبران کننده خسارتی باشد که وارد کرده است؛ ولی پرداخت دیه به این معنی نیست که حُرّ مالیت دارد بلکه برای این است که شخصی مانع حیات و امرار معاش او شده، لذا باید دیه‌ای را به ورثه او پرداخت نماید.

شرح و تطبیق

و الثانی^۱ بأن الدیة لو لم تدلّ علی عدم التملک - و اّلا لکان الواجب القیمة کائنة ما کانت -

و ضعیف می‌شود مؤید دوم به این جهت که تعیین دیه اگر دلالت بر عدم تملک نکند - و اّلا اگر دلالت بر تملک و مالیت می‌کرد پرداخت قیمت (هر مقدار که باشد) لازم می‌شد -

لم تدلّ علی التملک؛ لاحتمال کون الدیة من باب تعیین غرامة معینة لتفویت شیء ینتفع به، لا لتألاف مال،

^۱ بیشتر بدانیم: عبارت «و الثانی» عطف به عبارت «و الاول» می‌شود لذا عبارت «و ان ضَعْف» بر جمله دوم هم وارد می‌شود.

دلالت بر تملک و ملکیت نمی‌کند زیرا احتمال دارد که دیه از باب تعیین غرامت و جریمه‌ای باشد که برای از بین بردن چیزی که از او استفاده می‌شده، معین شده است، نه از آن جهت که مالی تلف شده است،
کما فی أتلان الحرّ.

مانند دیه‌ای که برای شخص حرّ و آزاد تعیین می‌شود (که تعیین دیه برای شخص حرّ به معنای مالیت داشتن انسان نمی‌باشد بلکه از آن جهت است که چیزی را که دارای منفعت حلال بوده نابود کرده است)

SCO۱ ⇨ ۹:۲۹

اشکالات شاهد دوم

گفته شد گروهی معامله سگ غیرشکاری (یعنی سگ گله، باغ و زراعت) را همانند معامله سگ شکاری جایز می‌دانند. شیخ انصاری فرمودند: عمومات (روایات) دلالت بر عدم جواز معامله سگ غیرشکاری دارد و مخصّصی برای این عمومات وجود ندارد مگر روایت مرسله‌ای که شیخ طوسی آن را نقل کرده است.

شیخ انصاری در ادامه فرموده است: ممکن است کسی ادعا کند: ضعف سند و دلالت روایت شیخ طوسی به سبب وجود اتفاق و اجماعی که در کلام شیخ طوسی، علامه و شهید برای جواز معامله این سگها وجود دارد قابل جبران است، در نتیجه این مرسله مخصّص عموماتی که دلالت بر نهی از معامله کلاب می‌کنند، می‌باشد.

شیخ انصاری در جواب این ادعا می‌فرماید: این ادعا قابل پذیرش نبوده و ضعیف می‌باشد؛ زیرا:

اشکال اول: ادعای اتفاق بر جواز، معارض دارد یعنی بعضی ادعای اجماع بر عدم جواز کرده‌اند لذا تعارض و تساقط می‌کنند.

اشکال دوم: با توجه به اینکه عده بسیاری از فقها در این مسأله مخالفت کرده و قائل به جواز معامله کلاب ثلاثه نیستند لذا جایگاهی برای این ادعای اتفاق باقی نمی‌ماند.

شرح و تطبیق

و نحوهما فی الضعف: دعوی انجبار المرسله بدعوی الاتفاق المتقدم عن الشيخ و العلّامة و الشهيد (قدس الله اسرارهم) لوهنها

و همانند آن دو مؤید از جهت ضعف، این ادعا است که روایت مرسله به سبب ادعای اتفاقی که از شیخ طوسی و علامه و شهید (قدس الله اسرارهم) نقل شده جبران می‌شود به سبب بودن این ادعا

- بعد الاغماض عن معارضتها بظاهر عبارتی الخلاف و الغنیة: من الاجماع علی عدم جواز بیع غیر المعلم من الكلاب -
- بعد از چشم پوشی از معارض بودن این ادعی با ظاهر دو عبارت کتاب «خلاف» و «غنیة» که حاکی از اجماع بر عدم جواز معامله غیر سگ آموزش دیده از میان سگها می‌باشد -

بوجدان الخلاف العظيم من اهل الرواية و الفتوى.

به جهت وجود مخالفت گروه زیادی از اهل روایت و فتوی (که قائل به عدم جواز معامله کلاب ثلاثه می‌باشند، لذا جایگاهی برای این اجماع باقی نمی‌ماند)

مضر بودن مخالفت بسیاری از علما به اتفاق بر جواز

شیخ انصاری در ادامه اشکال بر بیان اتفاقی که از سه نفر از علماء (شیخ طوسی، علامه و شهید) نقل شده است مطالبی می‌فرماید که ذکر مقدمه‌ای قبل از کلام ایشان لازم به نظر می‌رسد.

مقدمه اوّل: مبانی حجیت اجماع

همچنانکه در علم اصول بیان شده است در رابطه با حجیت اجماع مبانی و اقوال مختلفی وجود دارد که به دو مبنای در این رابطه اشاره می‌شود:

الف) اجماع کشفی: عبارت است از کشف قول معصوم از اتفاق گروهی از علماء که دارای جلالت شأن و منزلت والائی می‌باشند بر یک مسئله، ولو تعداد آنها کم باشد و لکن بقدری والا می‌باشند که انسان از اتفاق آنها بر یک مسأله، وجود قول معصوم (ع) در آنها را کشف می‌کند.

ب) اجماع لطفی: عبارت است از بدست آوردن نظر امام معصوم (ع) از اتفاق علماء یک عصر بر یک حکم، زیرا اگر نظر تمام علماء یک عصر مخالف با واقع باشد، بر امام معصوم از باب قاعده لطف واجب است تا با القاء نظر مخالف توسط بعضی، موجب از بین رفتن اتفاق همگی علماء بر یک نظر گردد.

مقدمه دوّم: فرق بین اتفاق و اجماع

اتفاق عبارت است از یکی بودن آراء و نظریات فقهاء در تمام زمانها بدون وجود مخالفی در میان آنها، ولی اجماع یعنی فتوای گروهی که از قول آنها، نظر معصوم به دست آید.

لذا بین «اجماع» و «اتفاق» رابطه عموم من وجه است، زیرا گاهی هر دو با هم جمع می‌شود، ولی گاهی تنها اتفاق است ولی اجماع نیست (مانند اتفاق در غیر مسائل شرعی) و گاهی اجماع هست ولی اتفاق نیست.

با توجه به دو مقدمه‌ای که بیان شد، شیخ انصاری می‌فرماید: مخالفت بسیاری از علماء که قائل به عدم جواز معامله کلاب ثلاثه می‌باشند، در صورتی به این اتفاق ضرر نمی‌زند که:

قائلین به وجود اتفاق بر جواز معامله کلاب ثلاثه، بجای ادعای «اتفاق»، ادعای «اجماع» می‌کردند، چرا که مطابق بعضی از مبانی در اجماع همانند مبنای کشف مخالفت تعداد زیادی از علماء موجب سست شدن اجماع نمی‌گردد.^۱ چرا که مطابق این مبنی اگر از اتفاق گروه کمی، نظر امام کشف شود، آن اجماع حجت است، اگر چه تعداد زیادی مخالف آن باشند.

به خلاف ادعای «اتفاق» که مخالفت گروهی اندک هم موجب سست شدن آن می‌گردد. امثال شیخ طوسی تعبیر به «اتفاق» کرده‌اند و «اتفاق» به مجرد مخالفت بعضی، موهون و سست می‌شود لذا مخالفت گروه زیادی از علماء موجب سست شدن این اتفاق می‌گردد.

علاوه بر آنکه بنا بر مبنای شیخ طوسی که قائل به اجماع لطفی می‌باشد، مخالفت تعداد زیادی از علماء موجب آن می‌گردد تا امکان حصول اجماع لطفی بر جواز معامله کلاب ثلاثه قابل دستیابی نباشد، چرا که با وجود مخالفت

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم شیخ اسدالله تستری صاحب «مقاییس» قائل به اجماع کشفی می‌باشد.

تعداد زیادی از علماء در رابطه با معامله کلاب ثلاثه، امثال شیخ طوسی نمی‌توانند قائل به وجود اجماع بر جواز معامله کلاب ثلاثه شوند.

شرح و تطبیق

نعم، لو ادعی الاجماع أمکن منع وهنھا بمجرّد الخلاف ولو من الكثير

بله (اگر به جای ادعای اتفاق) ادعای اجماع شده بود، ممکن بود سستی سست بودن اجماع را بواسطه مخالف ولو زیاد هم باشند، دفع نمود (یعنی مخالفت گروهی زیاد هم نمی‌تواند موجب سست شدن اجماع شود) - بناءً علی ماسلکه بعض متأخری المتأخرین فی الاجماع من کونه منوطاً بحصول الکشف من اتفاق جماعة ولو خالفهم اکثر منهم -

- بنابر مبنایی که بعضی از متأخرین از متأخرین علماء در باب اجماع پیموده‌اند که وجود اجماع متوقف بر حصول کشف قول معصوم (ع) از اتفاق جماعتی است، اگر چه بیشتر از این جماعت، با آن اتفاق مخالف باشند - مع انّ دعوی الاجماع ممّن لم یصطلح الاجماع علی مثل هذا الاتفاق لا یعبأ بها عند وجدان الخلاف. علاوه بر اینکه ادعای اجماع از کسانی که بر چنین اتفاقی (که دارای مخالفان زیادی است) اصطلاح اجماع را اطلاق نمی‌کنند، قابل اعتناء نیست در صورتیکه مخالف یافت شود (که در محل بحث مخالفت هست آن مخالفت گروهی زیاد)

اشکالات شاهد اول

گفته شد بعضی قائل شده‌اند: ضعف سند و دلالت روایت مرسله، بوسیله شهرت فتوایی که بر جواز معامله کلاب ثلاثه وجود دارد، قابل جبران می‌باشد.

شیخ انصاری جابریّت شهرت فتوایی را نپذیرفته و سه اشکال را مطرح می‌کند:

اشکال اول: با توجه به اینکه قدما که نزدیک به عصر معصوم (ع) بودند بیع کلاب ثلاثه را جایز ندانسته‌اند شهرت بین متأخرین نمی‌تواند ضعف مرسله را جبران کند، حتی اگر قدما سکوت کرده بودند امکان طرح این بحث بود که شهرت بین متأخرین جابر باشد ولی با وجود مخالفت قدما، جبران معنی ندارد.^۱

اشکال دوم: با وجود عموماتی که دلالت بر منع می‌کند مانند عموماتی که می‌گوید: «سگی که شکار نمی‌کند معاوضه‌اش جایز نیست» چگونه می‌توان گفت: شهرت فتوایی آن هم شهرت فتوایی بین متأخرین جابر ضعف مرسله می‌باشد. لذا شهرت فتوایی بین متأخرین نمی‌تواند مرسله را در مقابل عموماتی که دلالتش تمام بود قرار دهد.

اشکال سوم: این روایت مرسله در کتب روایی مشهور وجود ندارد، حتی خود شیخ طوسی در دو کتاب روایی خود یعنی «تهذیب» و «استبصار» آن را نیاورده است و فقط در «مبسوط» بحثی از این روایت کرده است. پس با

^۱ بیشتر بدانیم: از آنجا که قدما متعدد بوده‌اند فتاوی آنها مطابق نصوص باشد لذا شهرت بین آنها می‌تواند کاشف از قول معصوم باشد بخلاف متأخرین که مطابق اجتهادات خود فتوا صادر می‌کنند، لذا شهرت بین آنها کاشف از قول معصوم نخواهد بود.

وجود اینکه این روایت در کتب روایی مطرح نشده است نمی‌توانیم آن را مستند خود قرار داده و آن را در مقابل عمومات قرار دهیم.^۱

شرح و تطبیق

و اما شهرة الفتوى بين المتأخرين فلا تجبر الرواية، خصوصاً مع مخالفة كثير من القدماء و اما شهرت فتوایی بین متأخرین جبران کننده ضعف روایت نخواهد بود، خصوصاً با مخالفت بسیاری از قدماء و مع كثرة العمومات الواردة في مقام الحاجة، و با وجود کثرت ظاهر عموماتی که در مقام حاجت بیان شده (و دلالت بر منع می‌کند) و خلوّ کتب الرواية المشهورة عنها حتى انّ الشيخ لم يذكرها في جامعیه. و خالی بودن کتب روایی مشهور از روایت مرسله، حتی خود شیخ طوسی این روایت را در دو کتاب جامع روایی خود (تهذیب، استبصار) نقل نکرده است.

SCO۳⇒۲۸:۵۰

چکیده

۱. قائلین به جواز معامله کلاب ثلاثه (سگ گله، باغ، زراعت) تقدیر دیه برای آنها را دلیل بر مالیت داشتن آنها دانسته‌اند، لکن شیخ انصاری به عکس، تعیین دیه را نشان عدم مالیت آنها می‌داند، چرا که با فرض مالیت داشتن تعیین دیه معنی ندارد، علاوه بر اینکه شاید تعیین دیه برای پرداخت خسارت باشد نه به جهت مالیت داشتن شیء تلف شده.

۲. قائلین به جواز معامله کلاب ثلاثه اتفاق و اجماع علماء را دلیل بر قول به جواز مطرح کردند، که شیخ انصاری به جهت وجود اجماع بر عدم جواز، این دلیل را نپذیرفتند، علاوه بر آنکه با وجود مخالفت بسیاری از علماء جایگاهی برای این اتفاق باقی نمی‌ماند.

۳. در اجماع کشفی، قول معصوم از اتفاق گروه از علماء والامقام، هر چند کم باشند، قابل کشف است و در اجماع لطفی، از اتفاق علماء یک عصر بر یک نظریه، حکم امام بدست می‌آید؛ چرا که اگر این نظریه، مخالف واقع بود بر امام لازم بود، از باب قاعده لطف، القاء خلاف نماید.

۴. قائلین به جواز معامله کلاب ثلاثه، شهرت فتوایی بین متأخرین را جابر ضعف سندی مرسله دانسته و آن را دلیل دیگری بر جواز معامله کلاب ثلاثه دانستند و لکن شیخ انصاری بر آن سه اشکال کرده است:

(الف) شهرت بین قدماء، بر عدم جواز است.

(ب) شهرت فتوایی بر جواز، مخالف عمومات عدم جواز است.

(ج) این روایت مرسله در کتب روایی مشهور وجود ندارد.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه فرموده‌اند: ان الشهرة بين المتأخرين لاتجبر ضعف الرواية، بل و لم يعلم استناد هم اليها في قتيابهم بالجواز فلعلهم استندوا في ذلك الى الوجوه المذكورة. على انه لم يثبت لنا كون المحكي عن الشيخ رواية فضلاً عن انجباره هنا بالاشتهار. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۵۷)

اشکال شاهد سوم و چهارم بر جواز بیع کلاب ثلاثه

بحث در این رابطه است که آیا همانطور که معامله کلب صید، جایز است، معامله کلاب ثلاثه (سگ گله، باغ و زراعت) نیز جایز است یا خیر؟

گفته شد عمومات (روایات) و اجماع دلالت بر عدم جواز معامله کلاب ثلاثه دارند، لکن در مقابل قائلین به جواز هم با استناد به روایت مرسله شیخ طوسی، شهرت فتوایی بر جواز و وجود اتفاق و... قائل به جواز معامله کلاب ثلاثه شدند، که شیخ انصاری از تمامی آنها جواب داده و دلالت آنها بر جواز را باطل نمودند.

شواهد دیگری نیز برای جواز بیع کلاب ثلاثه اقامه شد:

شاهد سوم: این بود که قائلین به جواز معامله کلاب ثلاثه با استناد به ادعای اتفّاقی که در کلام شیخ طوسی، علامه در تذکره و شهید در حواشی مطرح شده بود، به این نتیجه رسیدند که:

اگر در کلام علماء برای جواز معامله تنها به سگ شکاری مثال زده می‌شود از باب مثال است و الّا بین سگ شکاری و کلاب ثلاثه دیگر در رابطه با جواز معامله فرقی وجود ندارد.

شاهد چهارم: کلامی را از «ابن زهره» نقل کردند که فرموده است: «معامله مبیعی جایز است که دارای منفعت حلال و مقصود باشد، امّا معاوضه چیزهایی که استفاده از آنها حرام است، جایز نیست. لذا معاوضه و معامله نجس از آن جهت که انتفاع و استفاده از آنها حرام است جایز نمی‌باشد، مگر نجسهایی که دلیل بر جواز استفاده از آنها را داریم مانند سگ شکاری یا روغن زیتون متنجس».

اشکالی که بر کلام «ابن زهره» وارد می‌باشد آن است که:

بین صدر و ذیل کلام ایشان تنافی وجود دارد، زیرا در صدر به عنوان یک ملاک و معیار می‌فرماید: استفاده از هر چیزی که دارای منفعت حلال و مقصود باشد، جایز است، و حال آنکه در ذیل تنها معامله سگ شکاری را اجازه می‌دهند، با اینکه مطابق ملاک و معیاری که بیان کردند باید معامله هر نوع سگی که دارای منفعت حلال و مقصود باشد را جایز بدانند نه تنها سگ شکاری.

برای رفع تنافی بین صدر و ذیل کلام «ابن زهره» قائلین به جواز معامله کلاب ثلاثه گفته‌اند: چاره‌ای نداریم مگر آنکه بگوئیم ذکر «سگ شکاری» در کلام «ابن زهره» برای بیان مثال و نمونه بوده است، و از همین جا نتیجه گرفته‌اند که معامله کلاب ثلاثه جایز می‌باشد.

اشکال شاهد سوم

حمل کردن «سگ شکاری» در کلام قدام بر مثال بودن بسیار بعید است زیرا آنها «سگ شکاری» را به جهت وجود نصّ خاص بر جواز معامله آن ذکر کرده‌اند، لذا دلیلی بر تسری حکم آن به کلاب ثلاثه وجود ندارد.^۱

اشکال شاهد چهارم

^۱ بیشتر بدانیم: به عبارت دیگر فتاوا از روایت اخذ شده است و حمل کردن روایات بر مثال صحیح نیست چرا که به طور کلی فرموده است: «ثمن الکلب سحت» آنگاه از این کلی، کلب صید را استثناء کرده است که ظاهرش تخصیص به خصوص کلب صید است نه اینکه از باب مثال باشد.

اختلال در عبارت «ابن زهره» در هر صورت - چه ذکر سگ شکاری را به عنوان نمونه و مثال بدانیم یا ندانیم - وجود دارد زیرا «ابن زهره» فرموده است:

«معامله هر چیزی که دارای منفعت حرام باشد از جمله نجس جایز نیست مگر مواردی که دلیل بر جواز آن قائم شده» و تنها سگ شکاری را از مواردی بیان می‌کند که دلیل بر جواز معامله آن وجود دارد و حال آنکه «کافر» هم از مواردی است که اجماع بر جواز استفاده از او قائم شده است.

پس عبارت ابن زهره در هر صورت - چه «کلب صید» را حمل بر مثال کنیم و چه حمل بر مثال نکنیم - دارای اختلال می‌باشد:

۱. اگر «کلب صید» بر مثال حمل نشود این اشکال متوجه کلامش می‌شود که با توجه به اینکه در ابتداء کلام فرمود: مبيع باید دارای منفعت محلله باشد و نجس بودن یا نبودن ملاک نمی‌باشد، چرا فقط خصوص کلب صید را استثناء کرده، با اینکه طبق این ملاک سایر سگهایی که دارای منفعت هستند نیز باید استثناء شوند.

۲. اگر «کلب صید» بر مثال حمل شود^۱ و گفته شود: منظور از کلب صید، تمام سگهایی است که دارای منفعت محلله مقصوده‌اند اشکال این است که: چرا فقط سگها را از نجس استثناء کردید، نجسهای دیگری هم داریم که انتفاع از آنها جایز است مانند کافر که نجسی است که دارای منفعت محلله است ولی معاوضه‌اش جایز می‌باشد.

راه رفع اختلال کلام ابن زهره

راه سومی هم وجود دارد که مطابق این راه سوم عبارت «ابن زهره» حل می‌شود و آن این است که بگوییم «کلب صید» مثالی است برای هر نجسی که دارای منفعت محلله مقصوده باشد اعم از سگ یا غیر سگ.

مرحوم ایروانی هم در حاشیه مکاسب فرموده‌اند: ما چاره‌ای نداریم مگر اینکه کلام «ابن زهره» را بر احتمال سوم حمل کنیم یعنی بگوییم: کلمه «کلب صید» مثال است برای مطلق نجسهایی که دارای منفعت محلله‌اند نه مطلق سگهایی که دارای منفعت محلله‌اند و در این صورت ذیل عبارت با صدر عبارت هم خوانی پیدا می‌کند. اگر چه شیخ انصاری این راه سوم را هم نپذیرفته است.^۲

SCO۱۱:۱۰

شرح و تطبیق

و اما حمل کلمات القدماء علی المثال، ففی غایة البُعد.

و اما حمل کلمات قدماء (که تنها سگ شکاری را ذکر کرده‌اند) بر مثال در نهایت دوری از صحّت می‌باشد.

و اما کلام ابن زهره - المتقدّم - فهو مختلّ علی کلّ حال؛

و اما کلام ابن زهره که قبلاً گذشت، در هر حال (چه کلمه «سگ شکاری» در کلام او را به عنوان مثال بدانیم یا ندانیم) دارای اختلال است؛

^۱ بیشتر بدانیم: ظاهراً مراد «ابن زهره» همین صورت است چون عبارت غنیه اینگونه است: «ألا ما خرج بالدلیل من الکلب المعلم للصيد...» و به نظر می‌رسد که «من» بیانیه است نه تبعیضیه، یعنی آنچه با دلیل خارج است عبارت است از سگ شکاری و...

^۲ بیشتر بدانیم: زیرا اثبات این مطلب که لفظ «کلب صید» مثال برای مطلق نجسهایی است که دارای منفعت حلال می‌باشند، کار آسانی نیست.

لأنه استثنى الكلب المعلم عما يحرم الانتفاع به مع انّ الاجماع على جواز الانتفاع بالكافر، فحمل «كلب الصيد» على المثال لا يصحح كلامه،

چرا که «ابن زهره» تنها سگ آموزش دیده را از چیزهایی که استفاده از آنها حرام است، استثناء کرده است با آنکه اجماع وجود دارد که انتفاع و استفاده از کافر جایز است. (ولی «ابن زهره» آن را استثناء نکرده است) پس حمل کردن عبارت «کلب صید» بر مثال بودن برای کلاب، کلام او را تصحیح نمی‌کند،
 اَلَا ان یرید کونه مثلاً ولو للکافر ایضاً، کما انّ استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجسة.

مگر اراده شود که «سگ شکاری» حتی برای «کافر» هم مثال باشد، همانطور که استثناء روغن زیتون از باب مثال برای سایر روغنهای نجس شده می‌باشد (و برای روغن زیتون نجس شده خصوصیتی نمی‌باشد)

SCO۲۴ → ۱۸:۲۴

نظر نهایی شیخ انصاری

شیخ انصاری بعد از مطالب مختلفی که در رابطه با حکم معامله کلاب ثلاثه (سگ گله، باغ و زراعت) مطرح شد، به بیان نظریه نهائی خویش پرداخته و می‌فرماید:

وجود شهرت فتوایی بین متأخرین بر جواز معامله کلاب ثلاثه به ضمیمه وجود علائم و امارات ملکیت در این کلاب همانند تقدیر دیه برای آنها، حق استفاده از آنها توسط صاحبان آنها، عدم جواز تصرف و انتفاع از آنها بدون اجازه صاحبانشان و... اگر دلیل بر ملکیت و مالیت داشتن کلاب ثلاثه نباشد، حداقل اماره بر مالیت و ملکیت کلاب ثلاثه می‌باشند و اینها موجب حصول ظن بر جواز معامله کلاب ثلاثه بلکه غیر آنها از سگهای دارای منفعت مانند سگ نگهبان خانه و خیمه می‌گردد.

اما از آنجا که اصل اولی در ظنون، حرمت عمل به آن می‌باشد، مگر دلیل معتبر بر آن قائم شده باشد، می‌فرماید: مسئله خالی از اشکال نیست چرا که عمومات (روایات) صراحتاً بر عدم جواز معامله غیر سگ شکاری دلالت می‌کردند، لذا به حسب ادله باید قائل به عدم جواز معامله شد همانطور که اگر بخواهیم مطابق احتیاط عمل کنیم، باید از معامله آنها اجتناب نماییم.^۱

اقوی به حسب ادله اجتهادی: عدم جواز

نظر شیخ انصاری در رابطه با معامله کلاب ثلاثه

مقتضی احتیاط در مقام عمل: عدم جواز

^۱ بیشتر بدانیم: در واقع نظر شیخ انصاری آن است که: از نظر ادله اجتهادی: با توجه به عمومات و روایات وارده، جواز معامله تنها مربوط به سگ شکاری است و سایر سگها تحت عمومات منع معامله باقی می‌باشند.

و بر فرض که ادله اجتهادی نداشته باشیم از آنجا که شبهه تحریمه است که آیا معامله کلاب ثلاثه جایز است یا نه؟ احتیاط در عدم جواز معامله آنها می‌باشد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۱۵۰)

هذا، ولكنّ الحاصل من شهرة الجواز بين المتأخرين - بضميمة أمارات الملك في هذه الكلاب - يوجب الظنّ بالجواز حتى في غير هذه الكلاب، مثل كلاب الدور و الخيام.

لكن آنچه از شهرت قول به جواز در بین متأخرین - به همراه امارات ملکیت در این سگها - به دست می آید، موجب ظن به جواز حتی در غیر این سگها مانند سگهای خانه و خیمه، می گردد.

فالمسألة لا تخلو عن اشكال، وان كان الاقوى بحسب الاذلة و الاحوط في العمل هو المنع

پس مسأله خالی از اشکال نیست اگر چه قول قوی تر به حسب ادله و احتیاط در مقام عمل همان قول به عدم جواز معامله غیر سگ شکاری می باشد.^۱

فافهم

برای «فافهم» وجوهی ذکر شده از جمله اینکه: درست است ما ادله‌ای داریم که دلالت بر عدم جواز معامله سگ غیرشکاری می کند لکن از آن طرف هم ادله عامه‌ای داریم که دلالت بر جواز می کند مثلاً در روایت تحف العقول آمده بود: «هر چیزی که از جهتی از جهات به نفع مردم باشد معاوضه‌اش جایز است» مطابق این روایت معامله کلاب ثلاث گر چه نجس باشند جایز خواهد بود.^۲

چکیده

۱. قائلین به جواز معامله کلاب ثلاثه، عبارت «کلب الصيد» در کلام قدماء را بر مثال حمل کرده و معتقدند کلب صید خصوصیتی ندارد؛ اما شیخ انصاری با ردّ کلام آنها می فرماید با وجود نصّ در خصوص «کلب صید»، حمل آن بر مثال بسیار بعید می باشد.

۲. قائلین به جواز، کلام ابن زهره را شاهی دیگر بر مثال بودن کلب صید عنوان کرده‌اند تا نتیجه بگیرند بیع هر سگی که دارای انتفاع باشد جایز است؛ اما شیخ انصاری در جواب آنها می فرماید: حمل کلب صید بر مثال، در کلام ابن زهره اختلال کلام او را رفع نمی کند؛ زیرا نجسه‌های دیگری مانند کافر را که قابل انتفاع می باشند بیان نکرده است.

۳. راه رفع اختلال در کلام ابن زهره، طبق نظر شیخ انصاری این است که «کلب صید» در کلام ایشان اشاره به هر نجسی باشد که دارای منفعت حلال است.

۴. نظر نهائی شیخ انصاری در رابطه با بیع کلاب ثلاثه این است اقوی به حسب ادله؛ یعنی عمومات دال بر عدم جواز؛ و آنچه مطابق احتیاط در مقام عمل است عدم جواز بیع کلاب ثلاثه می باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی می فرماید آنچه از اخبار به دست می آید حرمت بیع کلاب ثلاثه است اما سایر معاملات (همانند اجاره، هبه، صلح و...) بنابر اینکه احکام بیع در آنها جریان پیدا نکند، جایز خواهد بود. فان المذكور فی تلك الاخبار هی حرمة ثمن غیر الصیود من الكلاب، ولا یطلق الثمن علی ما یؤخذ بدلاً بغير عنوان البیع من المعاملات. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۵۹)

^۲ بیشتر بدانیم: ممکن است «فافهم» اشاره به سؤال و جوابی باشد به این صورت که:

سؤال: شیخ انصاری ملاک در جواز معامله را داشتن منفعت می داند، چرا مطابق این ملاک در کلاب ثلاثه حکم به جواز آن نکرده است؟
جواب: مطابق این ملاک در مورد اکثر سگها باید حکم به جواز معامله شود چرا که دارای منفعت می باشند و تنها سگ و لگرد تحت عموم «ثمن الکلب سحت» باقی خواهد ماند و از آنجا که این تخصیص اکثر است، صوتاً لکلام الحیکم عن القبح و الاستهجان می گوئیم که بیع سایر کلاب ممنوع است، لذا حکم به منع بیع کلاب می شود. (شرح مکاسب آقای محمدی ج ۱ ص ۱۵۰)

استثناء سوم: عصیر عنبی بعد از جوشیدن و قبل از تبخیر دو سوم آن

گفته شد که معامله اعیان نجس و متنجس جایز نمی‌باشد، لکن چهارمورد از آن استثناء شده است، دو مورد از موارد استثناء ذکر شد. مورد سوّم از موارد استثناء عبارت است از معامله آب انگور (عصیر عنبی) که بر اثر آتش جوشیده شده باشد و هنوز دو سوّم آن از بین نرفته و تبخیر نشده باشد. در این صورت این آب انگور به اتفاق همه علماء حرام بوده و خوردنش جایز نمی‌باشد، اما در مورد نجاست آن مشهور قائل به نجاست آن می‌باشند و تبخیر دو سوّم آن را مطهّر آن می‌دانند.^۱

شیخ انصاری می‌فرماید: معاوضه آب انگور مذکور - ولو قائل به نجاست آن شویم - بنابر اینکه مالیت عصیر عنبی بعد از غلیان^۲ و قبل از ذهاب ثلثین، باقی باشد، جایز می‌باشد در نتیجه عموماً بیع مانند: «احلّ الله البیع» و عموماً تجارت مانند: «الا ان تکون تجارة عن تراض» آب انگور فوق را شامل شده و به جواز معامله آن حکم می‌شود.

دلیل مالیت داشتن عصیر عنبی مذکور

دلیل بر این که عصیر عنبی پس از جوشیدن و قبل از ذهاب ثلثین مالیتش باقیست آن است که: اگر در مالیت آب انگور پس از جوشیدن، شک داشته باشیم با استصحاب حکم به بقاء مالیت او می‌شود^۳، نهایت امر عیبی متوجه آن شده است که قابل زوال می‌باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: عصیر عنبی پنج صورت دارد:

۱. عصیر عنبی که نجوشیده شده باشد - در این صورت حلال و طاهر است و معامله‌اش هم جایز می‌باشد.
 ۲. عصیر عنبی که خود بخود به جوش آمده باشد - در این صورت خمر یا در حکم خمر است و لذا حرام و نجس بوده و معامله‌اش هم حرام می‌باشد و راه پاک شدنش تبدیل و انقلاب آن به سرکه است نه از بین رفتن دوسوّم آن (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۶۱)
 ۳. عصیری عنبی که در اثر تابش نور خورشید به جوش آمده باشد - حکم این صورت هم مانند صورت دوّم است.
 ۴. عصیر عنبی که بواسطه آتش به جوش آمده و دوسوّم آن کم شده باشد - حکم این صورت هم مانند صورت اول است.
 ۵. عصیر عنبی که بواسطه آتش به جوش آمده و هنوز دوسوّم آن کم نشده باشد.
- بحث شیخ انصاری در رابطه با صورت پنجم می‌باشد که چهار بحث پیرامون آن مطرح می‌باشد:
۱. این عصیر عنبی حلال است یا حرام؟ به اتفاق علماء حرام است و خوردن آن جایز نیست.
 ۲. این عصیر عنبی پاک است یا نجس؟ مشهور قائل به نجاست می‌باشند.
 ۳. آیا عصیر عنبی مالیت دارد یا ندارد؟
 ۴. معامله عصیر عنبی فوق جایز است یا خیر؟
- شیخ انصاری بحث سوم و چهارم از صورت پنجم را متذکر شده‌اند.

^۲ بیشتر بدانیم: الغلیان عبارة عن القلب والمراد به حصول النشیش فیہ بحیث یصیر اعلاه اسفله (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۶۱)

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم آقای خوئی می‌فرماید: علی ان الظاهر ان المالیه لا تعتبر فی صحّة المعاوضه و ضدّ علی شیء (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص

عصیر عبنی که بواسطه آتش جوشیده ولی دو سوم آن از بین نرفته

از نظر حرمت: به اتفاق علما حرام

از نظر نجاست: به نظر مشهور نجس

معامله: بنابر نظر شیخ انصاری جایز

شرح و تطبیق

الثالثة: الأقوی جَوَازُ الْمُعَاوِضَةِ عَلَى الْعَصِيرِ الْعَبْنِيِّ^۱ إِذَا غَلَى وَلَمْ يَذْهَبْ ثُلُثَاهُ وَإِنْ كَانَ نَجَسًا،

مورد سوم (از موارد استثناء از اعیان نجس و متنجس): اقوی این است که معامله بر آب انگور در صورتی که بجوشد و دو قسمت از سه قسمت آن از بین نرود، جایز می‌باشد، اگر چه نجس باشد،

لِعُمُومَاتِ الْبَيْعِ وَالتَّجَارَةِ الصَّادِقَةِ عَلَيْهَا، بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ مَالٌ قَابِلٌ لِلِإِنْتِفَاعِ بِهِ بَعْدَ طَهَارَتِهِ بِالنَّقْصِ،

به دلیل عمومات بیع و تجارت که بر این نوع عصیر صدق می‌کند بنابراینکه عصیر عبنی، مالی است که قابلیت انتفاع به آن، بعد از پاک شدن به سبب نقص (ذهاب ثلثین) ممکن است،

لَأَصَالَةِ بَقَاءِ مَالِيَّتِهِ وَ عَدَمِ خُرُوجِهِ عَنْهَا بِالنَّجَاسَةِ، غَايَةَ الْأَمْرِ أَنَّهُ مَالٌ مَعْيُوبٌ قَابِلٌ لِزَوَالِ عَيْبِهِ.

زیرا اصل این است که مالیت آن باقی بوده و به وسیله نجاست از مالیت خارج نشده است، نهایت امر مال معیوبی است که قابلیت از بین رفتن عیبش را دارد.

شاهد مالیت داشتن عصیر عبنی

مالیت آب انگور بعد از جوشیدن و قبل از ذهاب ثلثین باقی است. شاهد بر مالیت داشتن آب انگور مذکور آن است که فقها فتوا داده‌اند: اگر غاصبی عصیر عبنی را غصب کرده، آن را بجوشاند ولی قبل از آنکه تثلیث شود از کار خود پشیمان شود باید سه کار انجام دهد:

۱. آن عصیر جوشانده شده را برگرداند.

۲. باید غرامت دو ثلث را بپردازد.

۳. باید اجرت عمل تثلیث را هم بدهد.

مثلا اگر عصیر ۹ کیلو بود و با جوشیدن ۸ کیلو شده و اگر تثلیث شود ۳ کیلو می‌شود، بر غاصب لازم است غرامت ۶ کیلویی که از بین رفته را بپردازد. و همچنین باید مزد این کار (تثلیث) را هم بدهد.

^۱ بیشتر بدانیم: واژه «عصیر» در لغت عرب به معنای عصاره فشرده چیزی است که این مایع از آن بدست می‌آید، چه از انگور بدست آید یا از خرما یا هر چیز دیگر.

^۲ بیشتر بدانیم: در کلمات فقهاء سه نوع عصیر مطرح است:

۱. عصیر عنب (انگور)

۲. عصیر زبیب (کشمش)

۳. عصیر تمر (خرما)

و بحث از حلیت و حرمت و طهارت و نجاست در هر سه جریان دارد، اگر چه شیخ انصاری بحث را در مورد عصیر عبنی پیاده کرده‌اند.

اینکه فقها فتوا داده‌اند باید عصیر را برگرداند، با اینکه عصیر نجس شده و غلیان پیدا کرده و هنوز تثلیث نشده، دلیل بر مالیت داشتن عصیر می‌باشد زیرا اگر عصیر عنبی مال نبود دلیل بر حکم فقها به برگرداندن عصیر وجود نداشت.^۱

شرح و تطبیق

وَلِذَا لَوْ غَصَبَ عَصِيرًا فَأَغْلَاهُ حَتَّى حَرُمَ وَنَجَسَ لَمْ يَكُنْ فِي حُكْمِ التَّالِفِ، بَلْ وَجَبَ عَلَيْهِ رَدُّهُ، وَ وَجَبَ عَلَيْهِ غَرَامَةُ الثَّلَاثِينَ وَ أُجْرَةَ الْعَمَلِ فِيهِ حَتَّى يَذْهَبُ الثَّلَاثَانَ

و لذا اگر غاصبی عصیر را غصب کند و آن را بجوشاند تا اینکه عصیر به مرحله حرمت و نجاست برسد (یعنی غلیان پیدا بکند) این عصیر در حکم مال از بین رفته نیست، بلکه بر غاصب لازم است عصیر را برگرداند، و لازم است غرامت دو سوّم از بین رفته و اجرت کار در آن برای اینکه دو سوّم آن از بین برود را بپردازد.

فرق بین عصیر عنبی قبل از ذهاب ثلثین و عصیری که تبدیل به خمر شده است

علامه بین «عصیر عنبی اذا غلی واشتد» و «عصیر عنبی اذا صار خمرًا» فرق گذاشته و فرموده است: اگر غاصب عصیر عنبی را غصب کند و آن عصیر عنبی تبدیل به خمر شود بر غاصب لازم نیست آن عصیر خمر شده را برگرداند زیرا آن عصیر در حکم تلف است لذا باید مثل عصیر را به مالکش بدهد. اما اگر عصیر عنبی را غصب کرده و بجوشاند و عصیر حرام شود، غاصب باید خود آن عصیر را همراه با خسارت آن به مالکش برگرداند زیرا مال را معیوب کرده است لذا باید مال معیوب را همراه با مبلغی که خسارت آن را جبران کند به مالکش برگرداند که این مطلب حاکی از مالیت داشتن عصیر عنبی بعد از غلیان و قبل از ذهاب ثلثین در نزد علامه می‌باشد.

شرح و تطبیق

- كما صرَّحَ به فی التذکرة - مُعَلَّلًا لَغَرَامَةِ الْأُجْرَةِ بِأَنَّهُ رَدُّهُ مَعِيْبًا

علامه در تذکره به این حکم [یعنی ردّ عین عصیر و غرامت ثلثان و اجرت عمل] تصریح کرده است، غرامت اجرت را هم اینگونه تعلیل کرده که غاصب عصیری را که معیوب شده برگردانده است [قبلاً، آب انگور حرام و نجس نبود اما الان که آن را جوشانده حرام و نجس می‌باشد]

و يَحْتَاجُ زَوَالَ الْعَيْبِ إِلَى خَسَارَةٍ، وَالْعَيْبُ مِنْ فَعْلِهِ، فَكَانَتْ الْخَسَارَةُ عَلَيْهِ.

و برطرف کردن عیب هم خسارت دارد (هزینه‌ای را ایجاد می‌کند) و عیب هم به جهت کار غاصب است [زیرا غاصب بود که این عصیر را جوشانید و بر آن عیب وارد کرد.] پس خسارت هم برعهده غاصب می‌باشد [و باید هزینه و اجرت آن را بپردازد.]

SCO۱ ⇨ ۶:۲۴

^۱ بیشتر بدانیم: ان كان غليانه لا يوجب نقصان قيمته، او كان سببا لزيادتها فلاوجه للضمان، كأن أخذ للدُّبُسِ و نحوه فغصبه الغاصب فاغلاه. و الوجه في ذلك هو ان الغاصب و ان أحدث في العصير المغصوب وصفاً جديداً، أَلَّا أَنْ تَصَرَّفَهُ هَذَا لَمْ يَحْدُثْ عَيْباً فِي الْعَصِيرِ لِيَكُونَ مُوجِباً لِلضَّمَانِ، بَلْ صَارَ وَسِيلَةً لِأُزْدِيَادِ الْقِيَمَةِ. (الموسوعة الامام الخوئي ج ۳۵ ص ۱۶۲)

اشکال محقق کرکی بر علامه

محقق کرکی بر علامه اشکال کرده که ظاهراً بین عصیر عنبی که جوشیده و حرام شده با عصیر عنبی که تبدیل به خمر شده فرقی نیست.

دفاع شیخ انصاری از علامه

شیخ انصاری در مقام دفاع از علامه می‌فرماید: زمانی که عصیر عنبی تبدیل به خمر می‌شود دیگر قابلیت تطهیر ندارد، زیرا ذات شی نجس و از مالیت می‌افتد و استصحاب مالیت هم در آن ممکن نیست به خلاف عصیر عنبی اذا غلی واشتد ولم یذهب ثلثه که اگر چه حرام و نجس شده اما با تثلیث می‌توان آن را تطهیر و از آن استفاده کرد لذا از مالیت نیفتاده است. همانطور که طبق فتوای بسیاری از فقهاء قدیم اگر مثلاً موشی در آب چاه، بیفتد برای پاک شدن آب چاه باید موش مرده را از آن خارج و سپس ۳ یا ۹ دلو آب از آن کشید. یعنی نجاست آب چاه قابل برطرف شدن است و آن را از مالیت خارج نمی‌کند.

<p>علامه و شیخ انصاری: فرق وجود دارد.</p>	}	<p>بین عصیر عنبی جوشیده، قبل از ذهاب ثلثین و عصیری که تبدیل به خمر شده</p>
<p>محقق کرکی: فرق وجود ندارد.</p>	}	

شرح و تطبیق

نعم، ناقشه فی جامع المقاصد فی الفرق بین هذا و بین ما لو غصبه عصیراً فصار خمرأً،

محقق ثانی در جامع المقاصد در مورد فرقی که علامه گذاشته است بین «عصیر عنبی اذا غلی واشتد ولم یذهب ثلثه» و بین جایی که غاصب عصیر را غصب می‌کند و عصیر تبدیل به خمر می‌شود اشکال کرده است، حیث حکم فیه بوجوب غرامة مثل العَصیر؛ لَانَّ المَالِیَّةُ قَدْ فَاتَتْ تَحْتَ یَدِهِ فَکَانَ عَلَیْهِ ضَمَانُهَا کَمَا لَوْ تَلَفَتْ. چون علامه در مورد عصیری که تبدیل به خمر شده است حکم کرده است که باید غاصب مثل عصیر را بپردازد،^۱ چون مالیت عصیر توسط غاصب از بین رفته است پس جبران و ضمان مالیت بر غاصب است مثل جایی که خود عصیر از بین برود.

لکن لا یخفی الفرقُ الواضحُ بین العَصیرِ اذا غلی و بینهِ اذا صار خمرأً،

[شیخ انصاری در مقام دفاع از علامه می‌گوید: لکن مخفی نماند که فرق واضحی بین عصیر به غلیان آمده و عصیر تبدیل به خمر شده وجود دارد.

فَأَنَّ العَصیرَ بَعْدَ الغَلِیَانِ مَالٌ عَرَفَاءٌ وَ شَرَعاً، وَ النَّجَاسَةُ إِنَّمَا تَمْنَعُ مِنَ المَالِیَّةِ إِذَا لَمْ یَقْبَلِ التَّطْهِیرَ،

پس عصیر بعد از غلیان پیدا کردن مال عرفی و شرعی است [اما در مورد نجاست آن باید گفت: نجاست در صورتی مانع از مالیت یک شیء است که طهارت پذیر نباشد^۱

^۱ بیشتر بدانیم: مثل اینجا به معنی بدل است، نه به معنای مثل اصطلاحی در مقابل «قیمی»

كالخمر فَإِنَّهَا لَا يَزُولُ نَجَاسَتُهَا إِلَّا بِزَوَالِ مَوْضُوعِهَا، بِخِلَافِ الْعَصِيرِ، فَإِنَّهُ يَزُولُ نَجَاسَتُهُ بِنَقْصِهِ، نَظِيرَ طَهَارَةِ مَاءِ الْبُرِّ بِالنَّزْحِ.

مثل خمر که نجاستش از بین نمی رود مگر اینکه موضوعش زائل شود، [یعنی دیگر خمر نباشد] بر خلاف عصیر که نجاستش به تنقیص (از بین رفتن دو سوم آن) برطرف می شود مانند پاک شدن آب چاه با کشیدن آب از آن.

۱۸:۳۸ ⇒ Sco۲

توضیح بیشتر فرق

شیخ انصاری در توضیح بیشتر فرق بین «عصیر عنبی اذا صار خمرًا» با «عصیر عنبی اذا غلی واشتدّ ولم یذهب ثلثاه» می فرماید: نجاست در خمر ذاتی است، اما نجاست عصیر عنبی اذا غلی واشتدّ ولم یذهب ثلثاه، یک نجاست عارضی است که بین دو حالت طهارت عصیر قرار گرفته، یعنی عصیر در لحظه اولی که غلیان نداشت طاهر بود؛ در لحظه دوم که غلیان پیدا کرد نجس شد؛ در لحظه سوم که تثلیث شد طاهر شد پس ابتداءً طاهر بود، در انتها هم طاهر است لکن در بین این دو حالت طهارت، نجس شد لکن چون این نجاست قابل برطرف شدن است لذا از مالیت نیفتاده است.

علاوه بر آنکه روایت تحف العقول که می فرماید: «شیء من وجوه النجس» «هر چیزی که عنوان نجس باشد» و نبوی که می گوید: «ان الله اذا حرم شیءاً حرم ثمنه» شامل «خمر» می شوند لذا معامله حرام است، اما آن دو روایت دلالتی بر حرمت عصیر عنبی اذا غلی واشتدّ ولم یذهب ثلثاه ندارند، زیرا عصیر عنبی عنوان برای «نجس» نیست تا روایت تحف العقول شاملش شود، همچنانکه مورد روایت نبوی حرامهایی است که ذاتشان حرام است، لذا شامل حرام-هایی که حرمت آنها قابل برطرف شدن است نمی شود.

پس فرقی که جناب علامه در «تذکره» بین «عصیر عنبی اذا غلی واشتدّ» با «عصیر عنبی اذا صار خمرًا» گذاشته به اینکه اولی را در حکم تلف شده ندانسته ولی دومی را در حکم تلف شده دانسته اند، فرق صحیحی است و اشکال محقق کرکی وارد نیست.

شرح و تطبیق

وَبِالْجُمْلَةِ، فَالْنَجَاسَةُ فِيهِ وَحُرْمَةُ الشُّرْبِ عَرَضِيَّةٌ تَعْرِضَانَهُ فِي حَالِ مَتَوَسُّطٍ بَيْنَ حَالَتَيْ طَهَارَتِهِ،

پس نجاست در عصیر عنبی اذا غلی (ضمیر «فیه» به «عصیر عنبی اذا غلی» بر می گردد) و حرمت نوشیدن آن عرضی است (ذاتی نیست) که این نجاست و حرمت در بین دو حالت طهارت عصیر عارض شده است [یعنی در لحظه اول که غلیان نبود عصیر طاهر و خوردنش جایز بود، در حالت سوم یعنی بعد از تثلیث هم، عصیر طاهر و خوردنش جایز است، اما در حالت دوم (وسط) حرام و نجس است]

فَحُكْمُهُ حُكْمُ النَّجَسِ بِالْعَرَضِ الْقَابِلِ لِلتَّطْهِيرِ، فَلَا يَشْمَلُهُ قَوْلُهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي رِوَايَةِ تَحْفِ الْعُقُولِ: «أَوْ شَيْءٍ مِنْ وَجْهِ النَّجَسِ»

^۱ بیشتر بدانیم: مال عرفی است چون دارای منفعت مقصوده است، مال شرعی است، چون دارای منفعت مقصوده محله است.

پس حکم آن، حکم نجس عرضی است که قابل تطهیر است، پس روایت امام (ع) در تحف العقول که فرمودند: «شیئی که از وجوه نجس است معاوضه‌اش جایز نیست»، شامل عصیر عنبی اذا غلی و اشتد نمی‌شود. ولا یدخل تحت قوله (ص): «إِذَا حَرَّمَ اللَّهُ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ»

و همچنین عصیر عنبی مذکور داخل کلام پیغمبر که فرمودند: «ان الله اذا حرم شیئاً حرم ثمنه» نمی‌شود. لأن الظاهر منهما العنونات النجسة و المحرمة بقول مطلق، لاما تعرضانه في حال دون حال، فيقال: يحرم في حال كذا، أو ينجس في حال كذا.

چون ظاهر از این دو روایت آن است که عنوان نجس یا عنوان حرام بودن به قول مطلق باشد نه صورتی را که حرمت و نجاست بر او عارض شوند در یک حالت نه حالت دیگر، پس گفته می‌شود: در فلان حالت حرام می‌شود، یا در فلان حالت نجس می‌شود.

عدم شمول اجماع بر عدم جواز بیع اعیان نجس نسبت به عصیر

علامه در تذکره می‌گوید: اجماع وجود دارد که بیع نجس العین جایز نیست. لکن آیا آن اجماع شامل عصیر هم می‌شود؟

شیخ انصاری می‌فرماید: از آنچه بیان کردیم روشن می‌شود که اجماع شامل عصیر عنبی نمی‌شود زیرا نجس العین یعنی چیزی که حقیقت و ذاتش نجس باشد در حالی که عصیر عنبی ذاتش نجس نمی‌باشد.

شرح و تطبیق

و بماذا کرنا يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة^۱ على فساد بيع نجس العین للعصیر، لأن المراد بالعين هي الحقيقة، والعصیر ليس كذلك.

و از آنچه گفتیم روشن می‌شود که معقد اجماع «تذکره» که بر فساد بیع نجس العین اقامه شده است، شامل عصیر نمی‌شود، زیرا مراد از عین، حقیقت می‌باشد و عصیر این چنین نیست (که حقیقت آن نجس باشد).

توسعه دایره قائلین به جواز معامله

بعد از آنکه شیخ انصاری قائل به جواز معامله عصیر عنبی شدند می‌فرمایند: می‌توان تمام کسانی که معامله اعیان نجسه‌ای که قبول تطهیر نمی‌کنند، را حرام می‌دانند از جمله قائلین به جواز بیع عصیر عنبی دانست، چون عصیر عنبی، نجسی است که قبول تطهیر می‌کند.

شرح و تطبیق

و یمكن ان ینسب جواز بیع العصیر إلى کُلِّ مَنْ قید الأعیان النجسه المحرم بیعها بعدم قابلیتها للتطهیر

ممکن است جواز معامله «عصیر عنبی اذا غلی» به همه کسانی نسبت داده شود که حرمت معامله اعیان نجسه را به عدم قابلیت نسبت به تطهیر، مقید کرده‌اند.

Sc03 ⇒ ۲۸: ۴۰

^۱ التذکره ج ۱ ص ۴۶۴

چکیده

۱. سومین مورد از مواردی که از حرمت معامله اعیان نجس و متنجس استثنا شده عصیر عنبی است که جوشیده باشد و هنوز دو سوم آن از بین نرفته باشد که با وجود نجاست، معامله اش جایز است.
۲. دلیل شیخ انصاری بر جواز معامله مذکور آن است که با استصحاب، مالیت عصیر مذکور ثابت و سپس با استفاده از عمومات «أحلّ الله البیع» و... حکم به جواز آن می شود.
۳. شاهد شیخ انصاری بر مالیت داشتن عصیر مذکور، ضامن بودن غاصب عصیر عنبی می باشد که اگر پس از غصب آنرا بجوشاند علاوه بر لزوم برگرداندن عصیر عنبی باید خسارت تثلیث آن را هم بپردازد.
۴. اجماع علامه در «تذکره» مبنی بر فساد معامله نجس العین شامل عصیر عنبی مذکور نمی شود؛ زیرا مورد اجماع صورتی است که شیء از اعیان نجس باشد در حالی که عصیر عنبی اینگونه نیست.
۵. تمام کسانی که حرمت معامله اعیان نجسه را مقید به صورتی کرده اند که قابلیت تطهیر نداشته باشد، باید قائل به جواز معامله عصیر عنبی باشند؛ چرا که عصیر عنبی قابل تطهیر است.

ادله صاحب کتاب مفتاح الکرامه بر عدم جواز معامله عصیر عنبی مورد بحث

شیخ انصاری فرمودند: معاوضه عصیر عنبی بعد از غلیان و قبل از ذهاب ثلثین با وجود نجاست آن، جایز است به دلیل آنکه با استصحاب بقای مالیت، مالیت عصیر ثابت می شود و با اثبات مالیت عصیر، عمومات بیع و تجارت آن شامل شده در نتیجه حکم به جواز معامله آن می شود.

لکن صاحب مفتاح الکرامه دو دلیل بر عدم جواز معامله این عصیر عنبی آورده است که عبارتند از:

۱. عمومات: مانند «ان الله اذا حرم شیا حرم ثمنه»

۲. ادله خاصه: که سه روایت را ذکر می کنند:

روایت اول: «و ان غلی فلا یحلّ بیعه» «اگر آب انگور غلیان پیدا کند، معامله اش جایز نیست».

روایت دوم: روایت ابی بصیر: «اذا بعته قبل ان یکون خمراً و هو حلال فلا بأس» «اگر عصیر را قبل اینکه خمر شود، بفروشی، اشکالی ندارد» که مفهومی آن است که فروش عصیر در حالت نجاست و حرمت اشکال دارد.

روایت سوم: مرسله ابن هیثم: «اذا تغیر عن حاله و غلی فلا خیر فیه» «زمانی که عصیر از حالت اول خود تغییر کرده و غلیان پیدا کند، پس خیری در آن نیست».

کیفیت استدلال به روایات

کیفیت استدلال به روایت اول و دوم روشن است.

اما کیفیت استدلال به روایت سوم بنابر نظر شیخ انصاری آن است که: کلمه «خیر» شامل «بیع» هم می شود لذا از جمله خیرهای نفی شده در روایت، خیر و خوبی از جهت معامله می باشد و معنای خیر و خوبی نداشتن معامله، عدم جواز معامله آن می باشد.

بعضی از محشین، تقریب دیگری را برای استدلال به روایت سوم مطرح کرده اند به این شکل که: خیر نداشتن عصیر عنبی یعنی منفعت نداشتن، و وقتی منفعت نداشت، مالیت ندارد و چیزیکه مالیت نداشته باشد معامله اش جایز نمی باشد.

ادله صاحب مفتاح الکرامه بر عدم جواز معامله عصیر عنبی مورد بحث

۱. عمومات: مانند «ان الله اذا حرم شیا حرم ثمنه»

۲. ادله خاصه

شرح و تطبیق

و لم اجد مصرحاً بالخلاف عدا ما فی المفتاح الکرامه: من ان الظاهر المنع،

[شیخ انصاری می فرماید] من کسی را نیافتم که تصریح به خلاف کرده باشد [یعنی گفته باشد: معامله عصیر عنبی اذا غلی و لم یذهب ثلثاه جایز نیست] مگر آنچه در «مفتاح الکرامه» هست که فرموده است: ظاهراً معاوضه عصیر عنبی ممنوع می باشد،

للعوموات المتقدمه و خصوص بعض الاخبار؛ مثل قوله (ع): «و إن غلی فلا یحل بیعہ»

به دلیل عمومات گذشته و بعضی از اخباری که مخصوص همین بحث عصیر عنبی هستند؛ مثل سخن امام که فرمود: «اگر آب انگور غلیان پیدا کند بیعش جایز نیست»؛

و روایتی ابی بصیر: «إِذَا بَعْتَهُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ حَمْرًا وَ هُوَ حَلَالٌ فَلَا بَأْسَ»

و روایت ابو بصیر: «اگر عصیر را قبل از اینکه شراب شود، در حالتی که حلال بود فروختی اشکالی ندارد.» [مفهومش این است که اگر عصیر را در حالت نجاست و حرمت فروختی، معاوضه آن درست نیست].

و مُرسَل ابن الهیثم: «إِذَا تَغَيَّرَ عَنْ حَالِهِ وَ غَلَى فَلَا خَيْرَ فِيهِ» بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْخَيْرَ الْمَنْفَى يَشْمَلُ الْبَيْعَ.

و مرسله ابن هیثم که امام فرمودند: « زمانی که [عصیر عنبی] از حالت اولیّه خودش تغییر و غلیان پیدا کند پس خیری در آن نیست» بنابر اینکه مراد امام که می فرماید: «خیری در او نیست» «بیع» را هم شامل شود.

SCO۱ ⇨ ۶:۵۸

جواب شیخ انصاری به ادله صاحب مفتاح الکرامه

الف) جواب عمومات

در جلسه قبل در توضیح عبارت: «لأنّ الظاهر منهما العنونات النجسه و المحرمة بقول مطلق» از عمومات جواب داده شد و خلاصه آن این بود که: روایت تحف العقول که فرمود: «أَوْ شَيْءٍ مِنْ وَجْهِ نَجَسٍ» شامل مواردی که بالذات نجس باشند می شود که در حالی که نجاست عصیر عارضی است و روایت نبوی که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا» یعنی اگر خدا چیزی را مطلقاً حرام کرد، نه اینکه در حالتی حرام و در حالتی دیگر حلال باشد در حالی که نجاست عصیر عنبی عارضی و قابل زوال است.

ب) جواب ادله خاصه

این روایات، به طور مطلق، بر منع از بیع عصیر عنبی دلالت نمی کنند؛ بلکه بیع عصیر عنبی را در صورت عدم اعلام به مشتری جایز نمی دانند، اما اگر بایع در هنگام فروش، نجاست آن را به مشتری اعلام کرده و بگوید که این عصیر باید تثلیث شود تا قابل استفاده باشد، در این صورت این معامله هیچ اشکالی نخواهد داشت. در حقیقت ادله خاصه فقط می گوید: انتفاع از عصیر عنبی بدون ذهاب ثلثان جایز نیست، اما اگر ذهاب ثلثان شود استفاده کردن از آن هیچ اشکالی ندارد.^۱

^۱ بیشتر بدانیم: جوابهای دیگری نیز می توان بر روایات فوق وارد کرد از جمله:

۱. این روایات مورد اعراض مشهور است و روایاتی که معرض عنهای اصحاب باشد قابلیت تخصیص زدن عمومات را ندارد.

۲. از نظر سندی این روایات مشکل دارند، در سند اول «ابو کهمس» است که وثاقت او ثابت نشده است، در سند روایات دوم هم «قاسم بن محمد جوهری» و «علی بن ابی حمزه» هستند که واقفی می باشند و وثاقت آنها ثابت نیست، روایت سوم هم که مرسله است.

۳. از نظر دلالتی این روایات مشکل دارند مثلاً روایت اول صورتی را می گوید که غلیان عصیر خود بخود باشد نه بوسیله آتش، لذا از محل بحث ما خارج است (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۶۴ و ص ۱۶۵)

جواب شیخ انصاری به ادله صاحب مفتاح الكرامه

الف) جواب عمومات: ناظر بودن این عمومات به اعیان نجس
 ب) جواب ادله خاصه: ناظر بودن این ادله به بیع در صورت عدم اعلام به مشتری

شرح و تطبیق

و فی الجَمِیعِ نظر: أما فی العُموماً فَلَمَّا تَقَدَّمَ.

[شیخ انصاری می‌فرماید:] در تمام ادله‌ای که صاحب مفتاح آورده است اشکال وجود دارد. اما عمومات به جهت اشکالاتی که گذشت.

و أما الأدلة الخاصة فهي مسوقة للنهي عن بيعه بعد الغليان - نظير بيع الدبس و الخل من غير اعتبار إعلام المكلف - اما ادلة خاصة (سه روایت) دلالت بر عدم جواز بیع، بعد از غلیان می‌کنند [نه عدم جواز مطلقاً] مانند فروختن شیره یا سرکه که فروختن آنها نیازی به اعلام کردن به مکلف ندارد [یعنی از بیع بدون اعلام به مکلف نهی شده است نه مطلق بیع]

و فی الحقیقة هذا النهی كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه، فلا يشمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشتري، نظير بيع الماء النجس.

و در حقیقت این نهی کنایه است از این که استفاده کردن از عصیر عنبی تا زمانی که تثلیث نشده است جایز نیست. پس در نتیجه این نهی شامل موردی که بیع عصیر به قصد تطهیر و با اعلام به مشتری انجام شود، نمی‌شود. مثل فروختن آب نجس [که فروختن آب نجس به شرط اعلام به مشتری جایز است].

تأکید بر جواز معامله عصیر عنبی مذکور

شیخ انصاری برای اثبات جواز معامله آب انگور بعد از جوشیدن و قبل از ذهاب ثلثین با تمسک به استصحاب، مالیت آن را ثابت می‌کند به این صورت که آب انگور قبل از غلیان طاهر است و خوردن و معاوضه اش هم جایز می‌باشد، لکن هنگامی که غلیان پیدا کرد و نجس شد، شک می‌کنیم که آیا از مالیت افتاد یا نه؟ با استصحاب حکم به بقای مالیت آن می‌کنیم و زمانیکه مالیت یک شیء ثابت شود جواز بیع آن هم ثابت می‌شود و نیاز به هیچ دلیل دیگری هم نمی‌باشد زیرا:

عموماتی مانند «احل الله البيع» و «ألا ان تكون تجارة عن تراض» معامله هر مالی را تصحیح می‌کنند و وقتی با استصحاب، مالیت عصیر ثابت شد، عمومات جواز بیع، شامل معامله عصیر خواهد شد.

شرح و تطبیق

و بالجملة، فلو لم يكن إلا استصحاب ماليتّه و جواز بيعه كفي.

و به طور کلی اگر هیچ دلیلی برای جواز نباشد مگر استصحاب مالیت این عصیر و جواز بیع آن، برای ما کفایت می‌کند.

SCO۲ ⇨ ۱۳:۰۱

ظاهر کلام محقق ثانی عدم جواز معامله عصیر عنبی

شیخ انصاری در ادامه می‌فرماید از علماء گذشته کسی متعرض این مساله نشده، کنایه از این که علماء گذشته قائل به جواز معامله عصیر عنبی بوده‌اند؛ چون اگر قائل به عدم جواز می‌بودند آن را مطرح می‌کردند؛ بنابر این از عدم طرح مسئله، قول به جواز استفاده می‌شود.

اما شیخ انصاری کلامی از محقق ثانی ذکر می‌کنند که از کلام ایشان عدم جواز معامله عصیر عنبی استفاده می‌شود: محقق ثانی عبارتی را از کتاب «ارشاد» علامه نقل و سپس اشکالی بر آن وارد کرده و در مرحله بعد از اشکال خودش پاسخ می‌دهد و در مرحله چهارم عدم جواز معامله عصیر عنبی را بیان می‌کند. این چهار مرحله تبیین می‌گردد تا عدم جواز معامله عصیر عنبی از کلام ایشان روشن گردد:

۱. عبارت علامه

علامه در کتاب «ارشاد» فرموده است: معامله چیزی که نجاست برای او عارض شده، در صورتی که قبول تطهیر کند اشکال ندارد.

۲. اشکال محقق

به نظر محقق ثانی لازمه پذیرش کلام علامه آن است که معامله اصباغ متنجسه (رنگی که نجس شده است) از آن جهت که قابلیت تطهیر ندارند، جایز نباشد.

۳. دفع اشکال

خود محقق ثانی از اشکالش اینگونه جواب می‌دهد: امکان تطهیر اصباغ متنجسه بعد از خشک شدن وجود دارد.^۱

۴. کلام محقق ثانی در مورد معامله عصیر عنبی

در ادامه محقق ثانی می‌فرماید: در صورتیکه عصیر (آب انگور) و یا مانند عصیر (آب انار، آب سایر میوه‌ها) نجس شود، معامله و فروش آنها به کافری که خوردن آنها را حلال می‌داند محل اشکال است. سپس می‌فرماید: با توجه به آنکه آیه شریفه «و لا تعاونوا علی الاثم و العداوان» عمومیت داشته و شامل فروش این عصیر به مستحل عصیر هم می‌شود اقوی آن است که فروش عصیر عنبی به مستحل عصیر هم جایز نباشد زیرا فروختن مال و خوردنی

^۱ بیشتر بدانیم: منظور این است که اول جامه را با همان رنگ نجس، رنگ آمیزی می‌کنیم، سپس وقتی جامه خشک شد و رنگ در او ثابت شد آن را با آب می‌شویم و نجاست از بین می‌رود، پس قابل تطهیر است.

نجس به کافر در حقیقت یاری و کمک کردن به او بر اثم و عدوان می‌باشد.^۱ پس محقق ثانی معامله عصیر عنبی مذکور را جایز نمی‌دانند.

شرح و تطبیق

و لم اعثر علی من تعرّض للمسألة صریحاً، عدا جماعة من المعاصرين نعم قال المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد [شیخ انصاری می‌فرماید:] کسی را که صریحاً متعرض این مسأله شده باشد نیافتم مگر جماعتی از معاصرین. بله، محقق ثانی در حاشیه کتاب «ارشاد»

- فی ذیل قول المصنّف: «و لا بأس ببيع ما عرّض له التنجیس مع قبوله التّطهیر»،

- در ذیل عبارت مصنّف کتاب که فرموده است: «فروش آنچه که نجاست بر او عارض گردید در صورتیکه قابل تطهیر باشد اشکالی ندارد»

بعد الاستشکال بلزوم عدم جواز بیع الأصباغ المتنجّسة بعدم قبولها التّطهیر، و دفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف:-

بعد از اشکالی که بر این عبارت کرده به اینکه: لازمه سخن مصنّف این است که بیع رنگهای متنجس به علت آنکه رنگهای متنجس قبول طهارت نمی‌کنند، جایز نباشد، و جواب آن اشکال به اینکه: رنگ متنجس پس از خشک شدن، قبول طهارت می‌کند -

و لو تنجّس العصیر و نحوه فهل يجوز بیعهُ علی من يستحلّه فيه إشکالٌ ثمّ ذکر أنّ الأقوی العدم؛ لعموم «و لا تعاونوا علی الأثم و العُدوان»

آورده است: اگر آب انگور و مانند آن نجس شود، پس آیا فروش آن به کسی که آن را حلال می‌داند جایز است؟ در این مطلب اشکال وجود دارد، سپس محقق ثانی فرموده است: اقوی این است که معامله جایز نیست به دلیل عموم آیه «بر گناه و دشمنی، کمک و یاری نکنید».

توجیه کلام محقق ثانی

شیخ انصاری می‌فرماید: اگر چه محقق ثانی قائل به عدم جواز معامله عصیر می‌باشد اما قول به عدم جواز معامله محقق ثانی با قول به جوازی که ما قائل شدیم منافاتی ندارد زیرا:

محقق می‌گوید: فروش عصیر به کسی که می‌خواهد بدون تثلیث از آن استفاده کند درست نیست، که این مطلب را ما هم قائلیم لذا می‌گوییم: فروش عصیر به مشتری با اعلام به مشتری و خریدن مشتری برای اینکه بعد از تثلیث از آن استفاده کند جایز است.

و دلیل بر این مطلب که مراد محقق ثانی از عدم جواز معامله عصیر، صورتی است که مشتری بدون تثلیث از آن استفاده کند وجود دو قرینه در کلام محقق ثانی می‌باشد که عبارتند از:

^۱ بیشتر بدانیم: با توجه به اینکه در جای خود ثابت شده است «الكفّار عندنا مکلفون علی الفروع كما أنّهم مکلفون علی الاصول و معاقبون علیها كما يعاقبون علیها» لذا حرمت شرب در حق کافر هم ثابت است و بر او هم اجتناب لازم است، از همین جهت فروش عصیر عنبی به او موجب کمک و یاری او بر گناه می‌باشد.

۱. مشتری را کافر مستحل فرض کرده است و روشن است که کافر مستحل، عصیر را بدون تثلیث مورد استفاده قرار می دهد.

۲. دلیل خود را یاری بر گناه و عدوان مطرح کرده است و زمانی فروش عصیر، تعاون بر اثم و عدوان خواهد بود که مشتری بدون تثلیث از آن استفاده کند.

شرح و تطبیق

و الظاهر، أَنَّهُ أَرَادَ بَيْعَ الْعَصِيرِ لِلشَّرْبِ مِنْ غَيْرِ التَّثْلِيثِ،

ظاهر آن است که محقق، بیع عصیر را برای نوشیدن قبل از تثلیث اراده کرده است (یعنی اگر عصیر برای نوشیدن بدون تثلیث فروخته شود جایز نیست).

كما يظهر من ذكر المشتري و الدليل،

چنانکه آشکار می شود این مطلب از [دو چیز] از کلمه مشتری (مشتری خاص یعنی کافر مستحل را مطرح می کند) و از دلیلی که آورده،

فلا يظهر منه حُكْمُ بَيْعِهِ عَلَى مَنْ يَطْهَرُهُ.

بنابر این از کلام محقق حکم بیع به کسی که بناست عصیر را تطهیر کند (و بعد شرب کند) روشن نمی شود [لذا نمی توانیم بگوییم: کلام محقق با آنچه که ما گفتیم منافات دارد].^۱

چکیده

۱. مرحوم سیدعاملی صاحب کتاب مفتاح الکرامه با استناد به عمومات و بعضی از اخبار خاصه قائل به عدم جواز معامله عصیر عنبی اذا غلی و لم يذهب ثلثاه شده اند.

۲. مرحوم شیخ انصاری به هر دو دلیل جواب دادند: عمومات را بر نجس بالذات حمل کردند و روایات خاصه را نیز بر فرضی که به مشتری اعلان نشود حمل نمودند.

۳. کلامی از محقق ثانی در حاشیه کتاب ارشاد وجود دارد که ظاهر آن عدم جواز معامله عصیر عنبی است.

۴. شیخ انصاری کلام محقق را بر صورتی حمل می کند که مشتری قصد شرب قبل از تثلیث را دارد؛ زیرا ایشان اولاً: مشتری را کافر مستحل فرض کرده؛ ثانیاً: دلیل خود را تعاون بر اثم و عدوان مطرح نموده است. در نتیجه نظر محقق ثانی با نظر شیخ انصاری موافق می باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی می فرماید: ظاهراً مراد محقق ثانی هر نوع عصیر می باشد مانند آب میوه ها و... و در این گونه موارد حکم بر عدم جواز معامله کرده است نه در خصوص عصیر عنبی و شاهد بر این مطلب آن است که:

اولاً: کلمه «نحوه» را عطف بر «عصیر» کرده است که ظهور در مطلق مایعات مضاف دارد.

ثانیاً: فروش آن را تنها به مستحل جایز دانسته، و حال آنکه اگر مرادش فقط عصیر عنبی بود، این تقیید لغو بود زیرا عصیر عنبی را به غیر مستحل هم در فرض اعلان و ذهاب ثلثین می توان فروخت.

علاوه بر آنکه دلیل خود را اعانت بر اثم و عدوان دانسته، و با توجه به امکان تطهیر عصیر عنبی، بیع او به غیر مستحل اعانه بر اثم نمی باشد.

(الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۶۶)

استثناء روغن متنجس از حرمت معامله اعیان نجس و متنجس

مورد چهارم از مستثنیات اکتساب به اعیان نجس و متنجس، معامله روغن متنجس می‌باشد که معروف و مشهور در نزد فقهاء شیعه، جواز این معامله می‌باشد.

اما قبل از ورود به این بحث به یک بحث ادبی می‌پردازند مبنی بر اینکه استثناء روغن متنجس از حرمت معامله اعیان نجس و متنجس، استثناء متصل است یا منقطع؟^۱

فرض‌های مختلف در مورد مستثنی‌منه

مستثنی‌منه را سه گونه می‌توان فرض کرد که طبق فرض اول و دوم، استثناء متصل می‌شود و طبق فرض سوم، استثناء منقطع^۲ خواهد بود.

فرض اول: مستثنی‌منه عبارت است از اینکه «انتفاع از هر نجس یا متنجسی حرام است» و مستثنی عبارت است از: «ألا ما خرج بالدلیل».

در این صورت مستثنی‌منه شامل روغن متنجس می‌شود؛ زیرا روغن متنجس هم یکی از مصادیق مستثنی‌منه می‌باشد، لکن به دلیل خاص، روغن متنجس از تحت مستثنی‌منه خارج شده است لذا استثناء، استثنای متصل خواهد بود.

فرض دوم: مستثنی‌منه عبارت است از اینکه: «بیع نجس و متنجس اگر چه دارای منافع محله مقصوده هم باشند حرام است» و مستثنی عبارت است از: «ألا ما خرج بالدلیل».

در اینصورت هم مستثنی‌منه شامل دهن متنجس می‌شود، لکن دلیل خاص، دهن متنجس را از مستثنی‌منه خارج کرده است. در این صورت هم استثناء، استثنای متصل خواهد بود.

فرض سوم: مستثنی‌منه عبارت است از اینکه: «معامله هر نجس و یا متنجسی که دارای منفعت محله مقصوده نباشد جایز نیست» و مستثنی عبارت است از «ألا ما خرج بالدلیل».

در این صورت مستثنی‌منه شامل روغن متنجس نمی‌شود؛ چون دهن متنجس دارای منفعت محلل می‌باشد، لذا دهن متنجس از ابتدا داخل در مستثنی‌منه نبوده تا خارج شود. لذا استثناء، استثنای منقطع می‌شود.

^۱ بیشتر بدانیم: این بحث تنها مربوط به روغن متنجس نیست، بلکه در مورد سه استثناء قبلی (مملوک کافر - سگ - عصیر عنبی) هم جریان پیدا می‌کند. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۰۹)

^۲ بیشتر بدانیم: مراد از استثناء متصل آن است که مستثنی داخل در مستثنی‌منه باشد و با استثناء از آن خارج شود مانند: «جائتی القوم ألا زیداً» که «زید» جزئی از قوم محسوب می‌شود. و به عبارت دیگر: استثناء متصل عبارت است از: «أخراج ما لو لم یخرج لدخل» مراد از استثناء منقطع آن است که مستثنی داخل در مستثنی‌منه نباشد، لذا استثناء برای اخراج آن از مستثنی‌منه نمی‌باشد بلکه برای بیان حکم مستثنی آمده است مانند: «جاء القوم ألا حماراً» که «حمار» جزء قوم نمی‌باشد و به عبارت دیگر استثناء منقطع عبارت است از: «اخراج ما لم یخرج لدخل»

فرض‌های مختلف در مورد استثناء معامله روغن متنجس از اعیان نجس و متنجس:

- | | |
|---|---|
| <p>فرض اول: مستثنی‌منه: «انتفاع از هر نجس یا متنجسی حرام است»؛ مستثنی: «الا ما خرج بالدلیل»</p> <p>↪ استثنا: متصل</p> <p>فرض دوم: مستثنی‌منه: «بیع نجس و متنجس اگر چه دارای منافع محله مقصوده هم باشند حرام است».</p> <p>↪ استثنا: متصل</p> <p>فرض سوم: مستثنی‌منه: «معامله هر نجس یا متنجسی که دارای منفعت محله مقصوده نباشد جایز نیست».</p> <p>↪ استثنا: منقطع (نظر شیخ انصاری)</p> | } |
|---|---|

شرح و تطبیق

و جعل هذا من المستثنى عن بیع الأعیان النجسة^۱ مبنی علی المنع من الانتفاع بالمتنجس^۲ الا ما خرج بالدلیل قرار دادن بیع دهن متنجس را از مستثنیات بیع اعیان نجسه مبنی بر آن است که: هیچ‌گونه استفاده‌ای از [نجس و] متنجس جایز نباشد، مگر آنچه که به وسیله دلیل خارج شده باشد.

أو علی المنع من بیع المتنجس و إن جاز الانتفاع به نفعاً مقصوداً محلاً، و یا مبنی بر آن است که بیع [نجس و] متنجس جایز نباشد گرچه انتفاع و استفاده از آن، آن هم یک نفع مقصود محلل جایز باشد، [در این دو صورت استثناء، استثنای متصل خواهد بود زیرا دهن متنجس مصداق برای مستثنی‌منه می‌باشد و مطابق مستثنی‌منه، معاوضه آن جایز نمی‌باشد لکن دلیل خاص، حکم به جواز معامله آن کرده است].

و إلا كان الاستثناء منقطعاً من حیث إن المستثنى منه «ما لیس فیهِ منفعة محللة مقصودة من النجاسات و المتنجسات» اما در غیر این دو فرض استثناء، منقطع می‌شود از جهت آنکه مستثنی‌منه این خواهد بود که: معاوضه عین نجس یا متنجسی که دارای منفعت محله مقصود نیست حرام است. [لذا چون دهن متنجس دارای منفعت محلل می‌باشد از ابتدا داخل در مستثنی‌منه نبوده تا خارج شود در نتیجه استثناء، استثنای منقطع می‌شود].

ابطال فرض دوم

از میان این سه صورت، شیخ انصاری با ابطال صورت اول و دوم، صورت سوم را انتخاب می‌نماید. شیخ انصاری در مورد صورت دوم می‌فرماید: همانطور که قبلاً بیان شد، ملاک تحریم معامله، نداشتن منفعت محله مقصوده می‌باشد و نجاست و عدم نجاست اثری در حرمت بیع ندارد، لذا اگر معامله دارای منفعت محلل باشد، معامله آن جایز خواهد بود.

SCO۱⇒۹:۰۲

^۱ بیشتر بدانیم: مشار الیه «هذا» جواز بیع دهن متنجس می‌باشد.

^۲ بیشتر بدانیم: منظور از اعیان نجسه اعم از نجاست عارضی و ذاتی است لذا شامل نجس و متنجس می‌شود.

شرح و تطبیق

و قد تقدّم أنّ المنع عن بيع النجس - فضلا عن المتنجس - ليس إلّا من حيث حرمة المنفعة المقصودة، فإذا فرض حلّها فلا مانع من البيع.

قبلا گذشت که بیع نجس - چه رسد به متنجس - منعی ندارد مگر از جهت حرام بودن منفعت مقصوده آن، پس اگر فرض شود که دارای منافع حلال می‌باشد پس مانعی از بیع آن وجود ندارد (و نیاز به استثناء نیست)

پذیرش فرض دوم از سوی شهید ثانی

شهید ثانی می‌گوید: جواز معاوضه دهن متنجس به جهت وجود نصّ است، نه به جهت جواز انتفاع به آن. یعنی «جواز انتفاع» حلیّت نمی‌آورد، بلکه «نصّ» حلیّت بیع می‌آورد.

در حقیقت شهید ثانی صورت دوم را پذیرفته که: «معاوضه نجس یا متنجس جایز نیست حتی اگر دارای منفعت محلل باشد مگر آنکه دلیل آن را خارج کرده باشد». و چون دلیل، دهن متنجس را از مستثنی منه خارج کرده است لذا به حکم دلیل و نص، معامله دهن متنجس حرام نمی‌باشد.

شهید ثانی بر مدعای خود اینگونه استدلال می‌کند که: اگر جواز بیع دهن متنجس به جهت جواز انتفاع باشد پس باید معامله هر نجس یا متنجسی که دارای منفعت محلل مقصود باشد جایز باشد در حالیکه چنین نیست و فقط معامله دهن متنجس جایز شمرده شده است. پس معلوم می‌شود که جواز بیع به خاطر داشتن منفعت نیست و آلا باید در آنها هم قائل به جواز بیع شویم.

ابطال فرض اول

شیخ انصاری در مورد صورت اول که مطابق آن استثناء متصل خواهد بود هم می‌فرماید: اشکال بر این صورت بعداً خواهد آمد. نتیجه آنکه با توجه به ابطال دو صورت اول، صورت سوم باقی می‌ماند و استثناء منقطع می‌باشد.

شرح و تطبیق

و يَظْهَرُ مِنَ الشَّهِيدِ الثَّانِي - فِي الْمَسْأَلِكِ - خِلَافُ ذَلِكَ، وَ أَنَّ جَوَازَ بَيْعِ الدَّهْنِ لِلنَّصِّ، لَا لِحُجُوزِ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ،

از کلام شهید ثانی در مسالک خلاف آن مطلب (مطلبی که شیخ انصاری فرمود) روشن می‌شود یعنی اینکه جواز معامله روغن به جهت وجود دلیل است نه به جهت جایز بودن انتفاع از روغن متنجس، و آلا لِإِطْرَدَ الْجَوَازُ فِي غَيْرِ الدَّهْنِ أَيْضاً.

زیرا اگر ملاک جواز انتفاع بود، باید حکم به جواز معامله در غیر دهن هم شیوع داشته باشد.

و أمّا حرمة الإنتفاع بالمتنجس إلّا ما خرّج بالدلیل فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

اما حرام بودن انتفاع از متنجس مگر آنچه که به وسیله دلیل خارج شده است اشکال آن بعداً ذکر خواهد شد.

دلیل استثناء روغن متنجس از حرمت معامله اعیان نجس و متنجس

بعد از بحث ادبی که مطرح شد، شیخ انصاری می فرماید: معامله روغن متنجس مطابق نظر مشهور علماء جایز است، بلکه بعضی در مسأله ادعای اجماع کرده‌اند، لکن شیخ انصاری دلیل این مسئله را وجود روایات وارده در محل بحث می داند و به چهار روایت اشاره می کند.

شرح و تطبیق

و کیف کان فلا إشکال فی جواز بیع الدهن المذكور، و عن جماعة^۱: الإجماع علیه فی الجملة^۲ و الأخبار به مستفیضة^۳ [چه استثناء، استثنای متصل باشد و چه منقطع] اشکالی در جواز بیع دهن متنجس نیست، بلکه از عده‌ای از فقها در رابطه با جواز بیع دهن مذکور فی الجملة ادعای اجماع شده است و اخباری که دلالت بر جواز بیع دهن متنجس می کنند در حد استفاضه هستند.^۳

SCO۲ ⇨ ۱۶:۳۴

روایات دال بر جواز بیع روغن متنجس

الف) روایت معاویه بن وهب

منها: الصحيح، عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله (ع) قال: «قلت له: جرد ما في سمن^۵ أو زيت أو عسل موشی در روغن حیوانی یا روغن زیتون یا عسل می میرد.

قال (ع): «أما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ و ما حوله، و الزيت يستصيح به»

امام فرمود: اما در رابطه با روغن حیوانی و عسل پس باید موش و اطراف موش را برداشت. (ولیکن آن مابقی روغن پاک بوده و قابل خوردن است.) و روغن زیتون برای روشن کردن چراغ از آن استفاده می شود.

و زاد في المحكي عن التهذيب «أنه يبيع ذلك الزيت، و يبيته لمن اشتراه ليستصيح به»

و در آنچه از تهذیب حکایت شده است اضافه کرده است: «شأن چنین است که مالک روغن زیتون می تواند روغن زیتون نجس شده را بفروشد [البته به شرط آنکه] برای خریدار نجاست آن را بیان کند تا خریدار از این روغن برای روشن کردن چراغ استفاده کند»

و لعل الفرق بين الزيت و أخويه من جهة كونه مائعاً غالباً،

^۱ بیشتر بدانیم: مانند ابن زهره در غنیه (الجوامع الفقیهه) ص ۵۲۴، شیخ طوسی در خلاف ج ۳ ص ۱۸۷، کتاب البیوع مسأله ۳۱۲، ابن ادریس در سرائح ۲ ص ۲۲۲

^۲ بیشتر بدانیم: فی الجملة یعنی اصل جواز معاوضه دهن متنجس اجماعی است. اگر چه در مورد جزئیات این جواز که آیا جواز مشروط به شرطی هست یا نه اختلاف وجود دارد

^۳ بیشتر بدانیم: مراد از خبر مستفیض آن است که: تعداد آنها از سه مورد بیشتر باشد، اگر چه به حد تواتر نمی رسد.

^۴ بیشتر بدانیم: جرد نوعی از موش هست. بعضی ها می نویسند که جرد اسم موش مذکر است و بعضی ها هم می نویسند که نام موش بزرگ است.

^۵ بیشتر بدانیم: سمن روغن حیوانی است که از شیر گاو یا از شیر گوسفند گرفته می شود نه روغنی که از دمه گوسفند گرفته می شود.

[و اگر کسی سؤال کند که چه فرقی بین روغن حیوانی و عسل و بین روغن زیتون وجود دارد که امام در مورد روغن زیتون فرمودند: با آن چراغ روشن کند ولی در مورد روغن حیوانی و عسل فرمودند: موش و اطراف موش را بردارد و ما بقی آن ظاهر است؟ ایشان می‌فرمایند] شاید فرق بین روغن زیتون و بین عسل و روغن حیوانی از این جهت باشد که روغن زیتون غالباً مایع است

بِخَلَّافِ السَّمَنِ وَالْعَسَلِ،

برخلاف روغن حیوانی و عسل [که معمولاً جامد هستند. لذا اگر موشی در عسل یا روغن حیوانی بیفتد تمام روغن را نجس نمی‌کند بلکه فقط همان قسمتی را که ملاقات کرده نجس می‌کند. لذا تنها موش و اطراف موش را و دور می‌اندازیم].

و فِي رِوَايَةِ إِسْمَاعِيلِ - الْآيَةِ - إِشْعَارٌ بِذَلِكَ.

و در روایت اسماعیل که بعداً خواهد آمد اشعاری به این فرق هست [یعنی می‌توان این فرق را از روایت اسماعیل برداشت کرد].

توضیح: روایت با قطع نظر از آنچه از تهذیب به آن اضافه شده، دلالتی بر جواز و عدم جواز بیع ندارد بلکه تنها دلالت بر جواز اسراج زیت متنجس می‌کند، بله از ذیلی که در تهذیب وارد شده است حکم جواز معامله روغن متنجس قابل استفاده می‌باشد.

(ب) روایت سعید اعرج

شرح و تطبیق

و مِنْهَا: الصَّحِيحُ، عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): « فِي الْفَأْرَةِ وَ الدَّابَّةِ تَقَعُ فِي الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ فَتَمُوتُ فِيهِ قَالَ (ع):

از جمله روایات، صحیح‌های است از سعید اعرج^۲ از امام صادق (ع) در مورد موش یا جنبنده (حشره‌ای) که در غذا یا آب افتاده و در آن می‌میرد امام (ع) فرمودند:

إِنْ كَانَ سَمْنًا أَوْ عَسَلًا أَوْ زَيْتًا، فَإِنَّهُ رُبَّمَا يَكُونُ بَعْضُ هَذَا،

اگر آنچه در او افتاده است روغن حیوانی یا عسل یا روغن زیتون باشد که چه بسا طعام، بعضی از این سه چیز باشد (یعنی ممکن است طعام یکی از این سه چیز باشد)

فَإِنْ كَانَ الشِّتَاءُ فَانزَعْ مَا حَوْلَهُ وَ كُلَّهُ.

^۱ بیشتر بدانیم: طبق نقل «صحاح» به هر راه رونده‌ای روی زمین «دابه» گفته می‌شود لذا اسب و الاغ هم دابه است. اما اینجا منظور حیوانات کوچک و حشرات می‌باشد البته حشراتی که دارای خون جهنده هستند مثل موش.

^۲ بیشتر بدانیم: شیخ انصاری این روایت را به «سعید اعرج» نسبت داده است و لکن در وسایل، این روایت از «حلبی» نقل شده است و روایت بعدی که در وسایل است از «سعید اعرج» است و این سهوی از مصنف می‌باشد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۱۰)

اگر زمستان است [آن موش و] اطراف آن موش را بردار و ما بقی آن را بخور.^۱ [یعنی تمام آن روغن نجس نشده، بلکه تنها همان قسمتی که با موش ملاقات کرده، نجس شده. فرقی هم نمی‌کند روغن زیتون باشد یا عسل یا روغن حیوانی؛ چون زمستان هر سه جامد خواهند بود]

و إن كان الصیف فادفعه حتی یسرج به».

اما اگر تابستان است [که هر سه اینها مایع می‌شوند] آن را کناری بینداز تا اینکه چراغ با آن روشن شود.^۲

ج) روایت ابی بصیر

شرح و تطبیق

و منها: ما عن ابی بصیر - فی الموثق - «عن الفأرة تقع فی السمن أو فی الزيت فتموت فیہ قال (ع):

و از جمله روایات، روایت ابی بصیر از امام صادق(ع) در نقل موثق می‌باشد «در مورد موشی که در روغن حیوانی یا در روغن زیتون افتاده و مرده امام فرمود:

إن كان جامداً فاطرحها و ما حولها و یؤکل ما بقی، و إن كان ذائباً فأسرج به و أعلمهم إذا بعته»

اگر روغن جامد است موش و اطراف آن را دور بیافکن، و مابقی آن خورده می‌شود. اما اگر آن روغن ذوب شده است با آن چراغ روشن کن و اگر آن را فروختی به مشتری اعلام کن. [اما به درد خوردن نمی‌خورد]

د) روایت اسماعیل بن عبد الخالق

شرح و تطبیق

و منها: رواية إسماعيل بن عبد الخالق، قال: «سأله سعيد الأعرج السمان - و أنا حاضر - عن السمن و الزيت و العسل تقع فیہ الفأرة فتموت [کیف یصنع به]

و از جمله روایات، روایت اسماعیل بن عبد الخالق است که گفت: سعید اعرج روغن فروش - در حالیکه من آنجا بودم - از امام در مورد روغن حیوانی و روغن زیتون و عسل که موشی در آنها افتاده و مرده است سؤال کرد که با آنها چگونه عمل شود؟

قال (ع): أما الزيت فلا تبعه إلا أن تبین له فیبتاع للسراج، و أما الأكل فلا،

^۱ بیشتر بدانیم: امری که در روایت آمده «فانزع ما حوله و کله» دلالت بر وجوب نمی‌کند که خوردن ما بقی آن واجب باشد زیرا امر در دو صورت دلالت بر اباحه و جواز دارد:

۱. امر بعد از نهی مانند آیه: «فاذا حللتم فاصطادوا» یعنی «بعد از آنکه از احرام خارج شدید، شکار کنید» این امر به معنای جواز شکار بعد از معنی که در ایام مُحَرَّم بودن وجود داشته، می‌باشد.

۲. امر بعد از توهّم حظر و منع مانند آیه: «فکلوا مما امسکن» «از شکار حیوانات شکاری، استفاده کنید»، چون این توهّم بوده که نمی‌توان از شکار آنها استفاده کرد، آیه حکم به جواز و اباحه می‌دهد.

در محل بحث هم امر بعد از توهّم حظر می‌باشد لذا تنها دلالت بر جواز و اباحه در استفاده می‌کند.

^۲ بیشتر بدانیم: این روایت تنها دلالت بر جواز اسراج می‌کند، اما هیچگونه دلالتی بر جواز معامله ندارد (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۷۲)

امام فرمودند: روغن زیتون را نفروش مگر آنکه برای مشتری بیان کنی پس مشتری برای روشن کردن چراغ بخرد. و اما خریدن برای خوردن جایز نیست،

و أَمَّا السَّمْنُ فَإِنْ كَانَ ذَائِبًا فَكَذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ جَامِدًا وَ الْفَأْرَةُ فِي أَعْلَاهُ فَيُؤْخَذُ مَا تَحْتَهَا وَ مَا حَوْلَهَا، ثُمَّ لَا بَأْسَ بِهِ،

و اما روغن حیوانی اگر مایع است پس همینطور (مانند روغن زیتون عمل کن) اما اگر جامد است و موش هم در بالای آن قرار دارد پس موش و زیر موش و اطراف موش برداشته می شود، سپس ایرادی بر آن نیست (یعنی آن روغن طاهر است، هم می توانی آن را بفروشی و هم می توانی آن را بخوری)

و الْعَسَلُ كَذَلِكَ إِنْ كَانَ جَامِدًا»

عسل هم همین طور است اگر جامد باشد (یعنی اگر موشی در عسل افتاد اگر موش در بالای عسل قرار دارد، موش و اطراف موش را برداشته و مشکلی در استفاده یا معامله باقی آن وجود ندارد اما اگر موش به پایین عسل رسیده باشد تمام آن را فاسد کرده، چون با تمام ملاقات کرده است.)

این چهار روایت که در این باب وارد شده است.

ادله جواز بیع دهن متنجس

اجماع

روایت معاویه بن وهب

روایت سعید أعرج

روایت ابی بصیر

روایت اسماعیل بن عبد الخالق

روایات

چکیده

۱. مورد چهارم از مستثنیات اکتساب به اعیان نجس و متنجس، معامله روغن متنجس می باشد.

۲. در مورد روغن متنجس، مستثنی منه و مستثنی را سه گونه می توان فرض کرد:

فرض اول: مستثنی منه: «انتفاع از هر نجس یا متنجسی حرام است» و مستثنی: «أَلَا مَا خَرَجَ بِالذَّلِيلِ»؛

فرض دوم: مستثنی منه: «بیع نجس و متنجس اگر چه دارای منافع محلله مقصوده هم باشند حرام است»؛

فرض سوم: مستثنی منه: «معامله هر نجس یا متنجسی که دارای منفعت محلله مقصوده نباشد جایز نیست».

۳. استثنا روغن متنجس در دو فرض اول متصل و در فرض سوم منقطع خواهد بود.

۴. استثناء روغن متنجس از حرمت معامله اعیان نجس و متنجس، از دیدگاه شیخ انصاری منقطع و از دیدگاه شهید ثانی متصل می باشد.

۵. ادله شیخ انصاری برای جواز معامله روغن متنجس عبارت است از شهرت، اجماع و روایات، که چهار روایت «معاویه بن وهب، سعید أعرج، ابی بصیر و اسماعیل بن عبد الخالق» را متذکر شدند.

اقوال در صحت معامله روغن متنجس

اصل مسأله این بود که معاوضه دهن متنجس جایز است و اخبار مستفیضه‌ای هم بر جواز آن دلالت می‌کرد. لکن چند مطلب وجود دارد که باید در چند موضع مورد بحث و بررسی قرار گیرند:

موضع اول: آیا صحت معامله دهن متنجس مشروط به اشتراط استصحاب است یا خیر؟

در این مورد سه نظریه وجود دارد:

نظریه اول: مشروط بودن به اشتراط استصحاب

صحت بیع دهن متنجس مشروط به اشتراط استصحاب است؛ یعنی زمانی معاوضه صحیح است که متعاملین در زمان معامله، استصحاب را در متن عقد شرط کنند مثلاً بایع بگوید که: من این دهن متنجس را به تو می‌فروشم به شرط اینکه استصحاب کنی.

نظریه دوم: مشروط بودن به قصد استصحاب

صحت معاوضه مشروط به قصد استصحاب است، نه مشروط به اشتراط استصحاب. یعنی لازم نیست چنین اشتراطی صریحاً در متن عقد مطرح شود بلکه همین که فروشنده قصد داشته باشد به جهت استصحاب بفروشد و خریدار به همین قصد بخرد، کافی است.

نظریه سوم: مشروط نبودن

اشتراط استصحاب و قصد استصحاب لازم نیست؛ بلکه از آن جهت که دهن متنجس مالیت دارد بدون آنکه اشتراط یا قصد استصحاب لازم باشد معامله آن جایز خواهد بود. همانند سایر اشیاء مالیت دار که معامله آنها بدون نیاز به قصد یا شرط خاصی جایز می‌باشد.

شرط صحت معامله روغن متنجس

<p>قول اول: مشروط بودن به اشتراط استصحاب در ضمن معامله</p> <p>قول دوم: مشروط بودن به قصد استصحاب از سوی بایع و مشتری</p> <p>قول سوم: شرط نبودن هیچ یک از دو مورد</p>	}
--	---

شرح و تطبیق

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَالِإِشْكَالُ يَقَعُ فِي مَوَاضِعَ:

زمانیکه اصل قضیه (جواز معاوضه بر دهن متنجس) را دانستی. پس اشکال در چند موضع واقع می‌شود:

الأول: أَنَّ صِحَّةَ بَيْعِ هَذَا الدَّهْنِ هَلْ هِيَ مَشْرُوطَةٌ بِإِشْتِرَاطِ الْإِسْتِصْبَاحِ بِهٖ صَرِيحاً، أَوْ يَكْفِي قَصْدُهُمَا لِذَلِكَ، أَوْ لَا يَشْتَرُ أَحَدُهُمَا؟

موضع اول این است که: آیا صحت بیع دهن متنجس مشروط به اشتراط صریح دهن در استصباح می باشد؟ یا قصد متعاملین برای استصباح کفایت می کند یا آنکه هیچ یک از این دو (قصد استصباح و اشتراط استصباح) شرط نمی باشد.

ظاهر الحلی فی السرائر: الأول؛ فَإِنَّهُ بَعْدَ ذِكْرِ جَوَازِ الاسْتِصْبَاحِ بِالْأَدْهَانِ الْمَتَنَجِّسَةِ جُمِعَ قَالَ: وَ يَجُوزُ بَيْعُهُ بِهَذَا الشَّرْطِ عِنْدَنَا

ظاهر ابن ادریس حلی در کتاب سرائر، نظریه اول است (صحت بیع دهن متنجس مشروط به اشتراط صریح استصباح است) پس ابن ادریس بعد از اینکه مسأله جواز استصباح به تمام روغنهای متنجس را مطرح کرده می گوید: بیع روغنهای متنجس به این شرط نزد ما شیعه جایز است.

توضیح: عبارت «بهذا الشرط» ظهور در این دارد که اشتراط صریح استصباح در متن عقد لازم است؛ چون آن را به عنوان یک شرط مطرح کرده است.^۱

شرح و تطبیق

و ظاهر المحکی عن الخلاف: الثانی،

و ظاهر آنچه از کتاب خلاف، شیخ طوسی نقل شده است آن است که ایشان نظریه دوم را پذیرفته اند. (قصد استصباح کفایت می کند)

حيث قال: جاز بيعه لمن يستصيح به تحت السماء، دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم

زیرا ایشان فرموده است: بیع دهن متنجس به کسی که به وسیله آن زیر آسمان استصباح می کند جایز است (یعنی همین مقدار که بدانیم مشتری برای استصباح می خرد کافی است و تصریح به آن در متن عقد لازم نیست)^۲ دلیل ما بر این مطلب (جواز معامله دهن متنجس برای استصباح تحت السماء) اجماع فرقه امامیه و اخباری است که فرقه امامیه آورده اند.

و قال أبو حنيفة: يجوز مطلقاً

ابوحنیفه (از جمله طرفداران قول سوم است که می گوید) بیع دهن متنجس مطلقاً^۳ جایز است.

و نحوه - مجرداً عن دعوى الإجماع - عبارة المبسوط، و زاد:

و مانند عبارت «خلاف» - در حالیکه خالی از ادعای اجماع است - کلام مبسوط است که در آن اضافه کرده است:

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم ایروانی فرموده اند: مراد ابن ادریس آن است که «اشتراط استصباح» در خارج به صورت شرط متأخر باشد نه آنکه در متن عقد تصریح به آن شود (حاشیه مکاسب ایروانی ج ۱ ص ۴۹)

^۲ بیشتر بدانیم: احتمالی که مرحوم ایروانی در مورد عبارت ابن ادریس بیان کرد که مراد اشتراط استصباح در خارج به صورت شرط متأخر باشد، در کلام شیخ طوسی در «خلاف» هم داده می شود، در نتیجه نمی توان شیخ طوسی را از قائلین به لزوم قصد استصباح دانست. (حاشیه مکاسب ایروانی ج ۱ ص ۴۹)

^۳ بیشتر بدانیم: مراد از مطلقاً یعنی چه به قصد استصباح تحت السماء باشد یا برای استصباح زیر سقف و یا برای کارهای دیگر. در نتیجه بنابر نظر ابوحنیفه حتی اگر روغن متنجس را برای استصباح خرید و فروش نکنند معامله آن اشکالی ندارد.

«أَنَّهُ لَا يَجُوزُ بَيْعُهُ إِلَّا لِذَلِكَ» وَظَاهِرُهُ كِفَايَةُ الْقَصْدِ،

«بیع روغن نجس شده جایز نیست مگر برای استصباح» و ظاهر این عبارت کافی بودن قصد است (و اشتراط لازم نیست، یعنی همین مقدار که خریدار، متوجه این قضیه باشد که باید فقط استصباح کند و به این قصد بخرد، معامله اش جایز است)

توضیح: عبارت «مبسوط» با دو تفاوت اندک، شبیه عبارت «خلاف» است:

۱. ادعای اجماع در مبسوط نیست.

۲. در مبسوط یک جمله اضافه دارد که فرموده است: «بیع دهن متنجس جایز نیست مگر برای استصباح»

پس عبارت حکایت شده از خلاف و عبارت مبسوط، نظریه دوم را تأیید کرد.

SCO۱ ⇒ ۱۰:۴۰

ظاهر عبارت برخی علما کفایت قصد

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: تمام کسانی که گفته‌اند: «جاز بیعه للاستصباح» یعنی «فروش روغن نجس شده برای روشن کردن چراغ جایز است» در صورتیکه قید «للاستصباح» را متعلق به «بیعه» بدانیم نه «جاز» کلامشان ظهور در پذیرش نظریه دوم (کفایت قصد) دارد مانند «شرایع» و «قواعد» زیرا در این صورت معنای عبارت این خواهد بود که: معامله روغن برای استصباح جایز است.

ظاهر عبارت محقق ثانی قول سوم

محقق ثانی عبارت «جاز بیعه للاستصباح» را گونه دیگری معنی کرده است یعنی قید «للاستصباح» را متعلق به «جاز» گرفته است نه «بیعه» به این معنی که: چون در روغن متنجس منفعت استصباح وجود دارد لذا معامله آن جایز است.

طبق این احتمال، این عبارت تنها اشاره به دلیل جواز معامله دارد که دهن متنجس دارای منفعت است و هرچیزی که دارای منفعت باشد معاوضه اش جایز است. اما دلالتی بر این مطلب که باید این منفعت قصد شود یا نه ندارد.

شرح و تطبیق

و هو ظاهر غیره مِمَّنْ عَبَّرَ بِقَوْلِهِ: «جَازَ بَيْعُهُ لِلِاسْتِصْبَاحِ» كَمَا فِي الشَّرَائِعِ وَ الْقَوَاعِدِ وَ غَيْرِهِمَا.

و این مطلب (که قصد کافی است) ظاهر کلمات غیر شیخ طوسی از کسانی است که گفته‌اند: «بیع روغن نجس شده برای استصباح جایز است» مانند شرایع، قواعد و غیر آنها.

نَعَمْ ذَكَرَ الْمُحَقِّقُ الثَّانِي مَا حَاصِلُهُ: أَنَّ التَّعْلِيلَ رَاجِعٌ إِلَى الْجَوَازِ، يَعْنِي يَجُوزُ لِأَجْلِ تَحَقُّقِ فَائِدَةِ الْاسْتِصْبَاحِ بَيْعُهُ

بله، محقق ثانی مطالبی دارد که حاصل آن این است که: تعلیل برگشت به جواز می‌کند، یعنی به جهت تحقق فائده استصباح، بیع روغن متنجس جایز است.

تصریح جماعتی به قول سوم

شرح و تطبیق

و کيف کان، فقد صرّح جماعةٌ بعدم اعتبار قصد الاستصباح.

به هر شکل [عبارت «جاز ببعه للاستصباح» را شاهد بر نظريه دوم بدانيم يا شاهد بر نظريه سوم] گروهی از فقهاء تصريح کرده‌اند که در معاوضه دهن متنجس قصد استصباح لازم نیست (پس به طريق اولی، نظريه اول (اشتراط استصباح) را هم نمی‌گویند بلکه قائل به نظريه سوم می‌باشند).

Sco2 ⇒ ۱۶:۳۷

نظر شیخ انصاری در رابطه با صحّت معامله روغن متنجس

در رابطه با منفعت استصباح دو احتمال اساسی وجود دارد که عبارت است از:

احتمال اول: استصباح از منافع منحصره نباشد یعنی دهن متنجس علاوه بر داشتن منفعت استصباح، منافع دیگری هم داشته باشد؛ بنابراین احتمال معاوضه دهن نجس جایز است بدون آنکه اشتراط یا قصد استصباح لازم باشد. پس در این صورت قائل به نظريه سوم می‌شویم. [این صورت در عبارت نیست]

احتمال دوم: استصباح از منافع منحصره باشد که بنابراین احتمال قضیه سه صورت پیدا می‌کند:

اول: استصباح از منافع منحصره و لکن نادر باشد.

دوم: استصباح از منافع منحصره و لکن متعارف و غالب باشد.

سوم: استصباح از منافع منحصره و لکن مساوی باشد.

شیخ انصاری می‌فرماید: در صورت اول که استصباح از منافع نادره باشد (منفعت نادره منفعتی است که در مالیت شیء لحاظ نمی‌شود و مالیت ساز نیست) ممکن است گفته شود قصد استصباح لازم است. توضیح این صورت و دو صورت بعد در جلسه بعد خواهد آمد.^۱

شرح و تطبیق

و يُمكن أن يُقال باعتبار قصد الاستصباح^۲ إذا كانت المنفعة محللة منحصره فيه، و كان من منافعه النادرة التي لا تلاحظ في ماليتها، كما في دهن اللوز و البنفسج و شبههما.

ممکن است گفته شود: قصد استصباح معتبر است زمانیکه منفعت محلله دهن، منحصر در استصباح باشد و استصباح از منافع نادره‌ای باشد که در مالیت آن لحاظ نمی‌شود، [یعنی پول در مقابل آن پرداخت نمی‌شود]؛ مانند روغن گردو و بنفشه و مانند آنها.

Sco3 ⇒ ۲۶:۵۱

^۱ بیشتر بدانیم: مثلاً برای روغن متنجس دو منفعت به طور مساوی وجود دارد (خوردن و استصباح) لکن به جهت نجاست یک منفعت آن از بین رفته و تنها یک منفعت دیگر باقی مانده است.

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی می‌فرماید: شیخ انصاری در ابتداء با عبارت «یمكن ان يقال باعتبار قصد الاستصباح» قصد استصباح را لازم دانسته است لکن در آخر با عبارت «نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة» این مقدار که قصد منفعت حرام نشود را کافی می‌داند. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۷۳)

چکیده

۱. در مورد شرط صحت معامله روغن متنجس سه قول وجود دارد:
قول اول: صحت معامله مشروط است به اینکه استصحاب در ضمن معامله شرط شود.
قول دوم: صحت معامله مشروط است به اینکه بایع و مشتری قصد استصحاب داشته باشند.
قول سوم: هیچ یک از دو مورد شرط نیست.
۲. شیخ انصاری از ابن ادریس به عنوان قائل به قول اول، از شیخ طوسی به عنوان قائل به قول دوم، و از ابوحنیفه به عنوان قائل به قول سوم نام می‌برد.
۳. شیخ انصاری در مقام بیان نظریه خود می‌فرماید: مسئله دارای صورت مختلفی است اما اگر منفعت حلال یک روغن نجسی منحصر در استصحاب باشد و این استصحاب منفعت نادر آن باشد باید بایع و مشتری آن را قصد کنند.

حکم صورتی که استصباح منفعت منحصر و نادر باشد

الف) از منظر قواعد

بحث در این است که اگر استصباح از منافع منحصره روغن متنجس باشد آیا در هنگام فروش آن اشتراط یا قصد استصباح لازم است یا خیر؟

شیخ انصاری فرمود: مسأله سه صورت دارد که باید در هر کدام به طور مستقل بحث کرد.

اما در صورت اول که استصباح از منافع منحصره و لکن نادره باشد،^۱ شیخ انصاری می فرماید:

از آنجا که مالیت شیئی به اعتبار منافع مقصود و حلال است^۲ و منفعت نادره یا محرّمه مالیت آور نیست؛ لذا در صورتی که منافع مقصوده یک شیء حرام باشد (مانند روغن متنجس که منفعت مقصوده آن یعنی خوردن، حرام می باشد) خرید و فروش آن سه حالت پیدا می کند که مطابق قواعد، معاوضه در هر سه حالت جایز نمی باشد:

حالت اول: خرید و فروش دهن متنجس به قصد منافع حرام انجام شود. در این حالت معامله جایز نیست؛ چون پولی که از مشتری گرفته می شود در مقابل منفعت حرام قرار گرفته و مصداق اکل مال به باطل می باشد.

حالت دوم: فروشنده مطلق بفروشد، خریدار هم مطلق بخرد، (نه فروشنده می گوید: به چه قصدی می فروشم، نه خریدار می گوید به چه قصدی خریدم). در این فرض هم معاوضه صحیح نیست؛ چون اطلاق، انصراف به منافع مقصوده دارد و از آنجا که منافع مقصوده حرام می باشد لذا معامله انصراف به این دارد که معامله به قصد منافع مقصوده حرام انجام شده است در نتیجه پولی که از مشتری گرفته می شود در مقابل منفعت حرام قرار گرفته و مصداق اکل مال به باطل بوده و حرام می باشد.

حالت سوم: خرید و فروش به قصد منفعت نادره انجام شود. در این فرض هم معامله جایز نیست؛ چون منفعت نادره روغن متنجس مالیت ساز نیست تا معامله صحیح باشد.

ب) از منظر روایات

حکم صورتی که منفعت حلال روغن، منحصر در استصباح بوده و استصباح منفعت نادر باشد از منظر قواعد بطلان بود؛ اما در مقابل قواعد، روایات صحیحهای در مورد روغن متنجس وارد شده و معامله آنها را جایز دانسته است. در جمع بین روایات و قواعد باید گفت: قطعاً مراد امام از حکم به جواز معامله روغن متنجس، صورت اول (بیع به قصد منفعت حرام) نمی باشد زیرا هیچ گاه امام (ع) نمی فرماید: «شما به قصد منفعت حرام بفروش و در مقابل منفعت حرام پول بگیر و این معاوضه صحیح است.»

^۱ بیشتر بدانیم: اما حکم در صورت دیگر یعنی فرضی که استصباح منفعت غالب یا مساوی باشد، در جلسه بعد خواهد آمد.

^۲ بیشتر بدانیم: یعنی ملاک در مالیت شرعی و عرفی داشتن یک شیء آن است که دارای ۳ ویژگی باشد:

۱. دارای منفعت باشد، لذا اموری که دارای منفعت نمی باشند مانند یک حبه گندم، مالیت ندارد.

۲. دارای منفعت مقصوده باشد یعنی عقلاء در مقابل آن پول قرار داده و برای آن ارزش قائل باشند.

۳. باید حلال باشد یعنی مورد امضاء و تأیید شارع قرار بگیرد.

همانطور که مراد امام(ع) صورت دوّم (خریدار و فروشنده به طور مطلق گفته باشند) هم نمی باشد چرا که اطلاق، انصراف به منافع مقصوده دارد و منافع مقصوده هم حرام می باشد. لذا اکل مال به باطل بوده و معاوضه حرام می باشد.

پس مراد امام از حکم به جواز معاوضه دهن متنجس، صورت سوم(قصد منفعت نادره) می باشد.

اشکال: با توجه به آنکه معاوضه باید در مقابل مال باشد، اگر خرید و فروش به قصد منفعت نادره صورت بگیرد و منفعت نادره مالیت ساز نیست؛ لذا بر این عمل معامله صدق نمی کند.

جواب: روایت امام (ع) حکومت داشته و دایره منفعت را توسعه می دهد، به این معنی که اگر چه منفعت نادره مالیت آور نیست، ولی چون امام(ع) حکم به جواز داده اند معلوم می شود منفعت نادره را در حکم منفعت غالبه دانسته اند.

پس با وجود روایت امام(ع) به این نتیجه می رسیم که فروش دهن متنجس به قصد استصباح (که از منافع نادره می باشد) صحیح می باشد.^۱

حکم صورتی که استصباح منفعت منحصر و نادر باشد

الف) خرید و فروش به قصد منافع حرام باشد ⇐ جایز نیست

ب) خرید و فروش مطلق باشد ⇐ جایز نیست

ج) خرید و فروش به قصد منفعت نادر باشد
 از منظر قواعد: باطل
 از منظر روایات: درست

Sc01 ⇨ ۱۲:۱۰

شرح و تطبیق

و وجهه: أن مالیه الشیء إنّما هی باعتبار منافعہ المحلّلة المقصوده منه،

(گفته شد ممکن است در جواز معامله دهن متنجس، قصد استصباح را شرط بدانیم) وجه و دلیل این سخن آن است که: مالیت شیء به اعتبار منافع محلله مقصوده شیء است.^۱

^۱ بیشتر بدانیم: اگر چه در روایات تنها حکم به جواز معامله روغن متنجس برای استصباح آمده است و قصد کردن منفعت نادره نیامده است، اما با توجه به سه صورتی که برای مسئله طرح شد و ابطال دو صورت اول، محلی برای توجیه روایت جز حمل آن بر صورت سوم باقی نماند.

لا باعتبارٍ مُطلقِ الفوائد الغير الملحوظة في ماليتها، و لا باعتبارِ الفوائد الملحوظة المحرّمة،

نه به اعتبار فوائدی که در مالیت شیء ملحوظ نیستند، و همچنین نه به اعتبار فوائد ملحوظه و مقصوده که در مالیت شیء لحاظ می شوند، اما حرام هستند (زیرا این منافع به شیء مالیت نمی دهند)،

فإذا فرض أن لا فائدة في الشيء مُحلّلة ملحوظة في ماليتها فلا يجوز بيعه، لا على الإطلاق

پس زمانیکه فرض شود، فائده و منفعت حلالی که ملحوظ در مالیت شیء باشد وجود ندارد [سه حالت پیدا می کند حالت اول آن است که خرید و فروش به قصد منفعت حرام انجام شود در این فرض، معاوضه قطعاً جایز نیست. شیخ انصاری این حالت را به جهت وضوح حکم آن در عبارت نیاورده است. اما حالت دوم که معاوضه با اطلاق انجام می شود ایشان می فرماید: [بیع به صورت مطلق جایز نیست

- لأنَّ الإِطلاقَ ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصودة منه، و المفروضُ حرْمَتُها فَيكونُ أكلاً للمال بالباطل -

چون اطلاق انصراف دارد به اینکه ثمن در مقابل منافع مقصوده آن قرار دارد و فرض این است که منافع مقصوده ذهن حرام است پس اکل مال به باطل خواهد بود.

و لا على قصد الفائدة النادرة المُحلّلة، لأنَّ قصدَ الفائدةِ النادرة لا يُوجبُ كونَ الشيءِ مالاً.

[اما در حالت سوم که خرید و فروش به قصد استصحاب (یعنی به قصد منفعت نادره) انجام می شود بنابر قواعد باید گفته شود] در صورتیکه قصد فائده نادره حلال شود معاوضه صحیح نمی باشد؛ زیرا قصد منفعت نادره باعث نمی شود که لامال، مال گردد.

ثمَّ إذا فرضَ ورود النصِّ الخاصِّ على جواز بيعه - كما فيما نحن فيه - فلا بد من حمله على إرادة صورة قصد الفائدة النادرة؛

سپس اگر فرض شد که نص خاص بر جواز بیع ذهن متنجس وارد شده است - چنانچه در مانحن فیه این طور است - پس ناچاریم کلام امام را بر صورت قصد فائده نادره (یعنی صورت سوم) حمل کنیم،

لأنَّ أكل المال حينئذ ليس بالباطل بحكم الشارع

چون اکل مال در جایی که منفعت نادره هست، به حکم شارع (نه به حکم قواعد) اکل مال به باطل نیست. (منظور این است به حکم امام، منفعت نادره در حکم منفعت غالب محسوب شده است)

بخلاف صورة عدم التقصد؛ لأنَّ المال في هذه الصورة مبدؤلٌ في مقابل المطلق، المنصرف إلى الفوائد المحرّمة

به خلاف صورتیکه قصدی وجود نداشته باشد چرا که در این صورت مال در مقابل مطلقی که منصرف به فوائد حرام است بذل می شود (یعنی اطلاق انصراف دارد به اینکه مشتری پول را در مقابل منفعت حرام داده است و در چنین صورتی معامله مصداق اکل مال به باطل بوده و حرام می باشد)

« فافهم »

^۱ بیشتر بدانیم: مالیتی که اینجا می گوئیم، منظور مالیت عرفیه نیست زیرا مالیت عرفیه حتی با منافع مقصوده محرمه هم درست می شود بلکه مراد مالیت شرعیه است و تنها چیزی که می تواند مالیت شرعی شیء را درست کند، منافع مقصوده محلله است.

ممکن است «فاهم» اشاره به این مطلب داشته باشد که: معنای پذیرش حکومت روایت به این معنا است که امام منفعت نادره را در حکم منفعت غالبه دانسته‌اند، در نتیجه ذهن متنجس مانند سایر اموالی که دارای منفعت مقصوده حلال هستند مالیت پیدا می‌کند، لذا جواز معامله‌اش نیازمند قصد نمی‌باشد پس نوبت به این مطلب نمی‌رسد که گفته شود: قصد منفعت نادره بکند ولی منفعت نادره در حکم منفعت غالبه می‌باشد.

۲۵:۰۷ ⇒ Sco۲

تطبیق مطالب ذکر شده بر یک مسأله

شیخ انصاری برای روشن شدن کامل بحث دو مسأله را مطرح می‌نمایند:
 مسأله اول: اگر متبایعان بدانند که روغن متنجس است و لکن نمی‌دانند استصباح به آن جایز است و معامله را بدون قصد استصباح انجام دادند. در این صورت با توجه به مطالبی که بیان شد این معاوضه باطل خواهد بود چون معامله مطلق می‌باشد و اطلاق انصراف به منافع مقصوده دارد و منافع مقصوده ذهن (که اکل است) حرام می‌باشد لذا اکل مال به باطل خواهد بود.

شرح و تطبیق

و حینئذ فلو لم يعلم المتبایعان جواز الاستصباح بهذا الذهن و تعاملًا من غیر قصد إلى هذه الفائدة كانت المعاملة باطلة؛
 در این هنگام (که قصد استصباح را شرط دانستیم) پس اگر خریدار و فروشنده جواز استصباح به روغن نجس شده را نمی‌دانستند و بدون قصد این فائده، معامله کردند، معامله باطل خواهد بود،
 لأن المال مبذول مع الإطلاق في مقابل الشيء باعتبار الفوائد المحرمة.
 زیرا که در صورت اطلاق، مال در مقابل شیء به اعتبار فوائد حرام آن پرداخت می‌گردد.

۲۸:۵۶ ⇒ Sco۳

چکیده

۱. ملاک در مالیت شرعی یک شیء آن است که واجد سه ویژگی باشد:
 داشتن منفعت مقصوده، عقلانی بودن منفعت و حلال بودن منفعت.
۲. در صورتیکه منفعت مقصوده یک شیء حرام باشد، در معاوضه آن سه صورت قابل تصور می‌باشد:
 الف) معاوضه به قصد منفعت حرام انجام شود.
 ب) معاوضه به صورت مطلق انجام شود.
 ج) معاوضه به قصد منفعت نادر انجام شود.
۳. مطابق قواعد در هر سه صورت، معاوضه باطل می‌باشد، لکن با توجه به وجود روایت مبنی بر جواز معامله روغن متنجس، شیخ انصاری در مقام جمع فرمودند: با توجه به عدم امکان تطبیق روایت بر صورت اول و دوم، مراد روایت صورت سوم می‌باشد؛ لذا معاوضه روغن متنجس به قصد منفعت نادر به حکم شرع (نه قواعد) صحیح می‌باشد.
۴. اگر متبایعان روغن متنجس را بدون توجه به آنکه استصباح به آن جایز است معامله نمایند صحیح نخواهد بود؛ زیرا اطلاق، به فرد غالب یعنی منافع حرام، انصراف خواهد داشت.

اگر استصحاب، از منافع نادره روغن متنجس باشد

مرحله اول: صحت معامله مشروط به قصد استصحاب

شیخ انصاری فرمودند: در صورتی که استصحاب از منافع نادره روغن متنجس باشد ممکن است قائل به اعتبار قصد استصحاب شویم. آنگاه دو مساله را بر آن تطبیق نمودند:

مسأله اول: اگر متعاملین ندانند که می‌توان از دهن متنجس برای استصحاب استفاده کرد و معامله را بدون اینکه قصد استصحاب داشته باشند انجام دهند، معامله صحیح نمی‌باشد؛ زیرا اطلاق انصراف به منافع مقصوده محرمه دارد و منافع مقصوده هم حرام است؛ لذا اکل ثمن در مقابل باطل می‌شود.

مرحله دوم: صحت معامله مشروط به عدم قصد منافع حرام

مسأله دوم: اگر متعاملین از آن جهت که منافع را در نظر نگرفته‌اند اصلاً توجهی به منافع نداشته باشند یعنی نسبت به منافع آن هیچ نوع قصدی نکنند، نه قصد منفعت حرام، نه قصد اطلاق و نه قصد منفعت نادره (مانند خرید و فروش واسطه‌ها که اصلاً التفاتی به منافع آن ندارند):

شیخ انصاری می‌فرماید: ممکن است در این صورت قائل به صحت معامله شویم چون از آن جهت که شارع فروش روغن متنجس را جایز دانسته است؛ معلوم می‌شود شارع آن را مال فرض کرده است لذا روغن متنجس این قابلیت را دارد که در مقابلش پول پرداخت شود علاوه بر آنکه قصد منافع محرمه هم نشده است. لذا در این صورت معامله دهن متنجس صحیح خواهد بود.

توجه نمایید که شیخ انصاری از یک طرف در مسئله اوّل فرمود: اگر معامله به صورت مطلق واقع شود؛ معاوضه صحیح نیست چون اطلاق انصراف به منافع محرمه دارد.

و از سویی دیگر در مسأله دوم فرمود: اگر متعاملین در هنگام معامله توجهی به منافع نداشته باشند معاوضه صحیح است چون روغن متنجس از نظر شرع مال واقعی محسوب می‌شود لذا داشتن قصد منفعت استصحاب لازم نیست بلکه نداشتن قصد منفعت حرام لازم است.

جمع این دو مسأله ما را به این نکته می‌رساند که: شیخ انصاری قصد استصحاب را فی‌نفسه و به تنهایی معتبر نمی‌داند بلکه قصد استصحاب را از آن جهت که مانع از انصراف به منافع محرمه می‌گردد معتبر می‌داند.^۱

شرح و تطبیق

نعم، لو علمنا عدم التفات المتعاملین إلى المنافع أصلاً، أمکن صحّتها؛

بله، اگر بدانیم که خریدار و فروشنده اصلاً توجهی به منافع نداشته‌اند، ممکن است قائل به صحّت معامله شویم؛

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی می‌فرماید: ظاهر کلام شیخ انصاری در ابتداء بحث (در جلسه قبل) که فرمودند: «و یمكن ان یقال بأعتبار قصد الاستصحاب» آن است که قصد استصحاب را در جواز معامله روغن متنجس شرط می‌دانند و لکن در اواخر بحث که فرمودند: «لا یشرط ألاً عدم قصد المنافع المحرّمة» فهمیده می‌شود که نظر دیگری را قائلند و آن اینکه: در جواز معامله روغن متنجس، عدم قصد منافع حرام شرط می‌باشد. (الموسوعة الامام الخوئی ح ۳۵ ص ۱۷۳)

لأنَّه مالٌ واقِعٌ شرعاً قابلٌ لبذل المال بإِزائه و لَمْ يُقصد به ما لا يَصِحُّ بَدْلُ المالِ بِإِزائه مِنَ المَنافعِ المُحرَّمةِ،
 زیرا روغن متنجس از نظر شرع مال حقیقی و واقعی است که قابلیت دارد تا مالی در مقابل آن قرار داده شود و
 منافع حرام که بذل مال در مقابل آن صحیح نمی باشد، قصد نشده است.
 و مرجع هذا فی الحقیقة إلى أَنَّهُ لا یشرطُ إلَّا عَدَمَ قَصدِ المَنافعِ المُحرَّمةِ، فافهم.
 و برگشت تمام مطالبی که تا اینجا گفتیم در حقیقت این است که چیز دیگری غیر از عدم قصد منافع محرّم، شرط
 نشده است.
 « فافهم » اشاره به دقت در بحث دارد.

SCO۱ ⇨ ۸:۳۵

عدم لزوم قصد استصباح در صورتی که استصباح از منافع منحصراً غالب باشد

گفته شد: «استصباح» یا از منافع منحصراً روغن متنجس می باشد یا از منافع منحصراً آن نمی باشد.
 اگر استصباح از منافع منحصراً نباشد قصد یا اشتراط استصباح لازم نیست و معاوضه بدون قصد یا اشتراط صحیح
 است.

اما اگر استصباح از منافع منحصراً باشد سه صورت پیدا می کند:

۱. استصباح از منافع منحصراً نادره باشد.

۲. استصباح از منافع منحصراً غالبه باشد.

۳. استصباح از منافع منحصراً مساویه باشد.

حکم صورت اول بیان شد؛ اما حکم صورت دوم یعنی جایی که استصباح از منافع غالبه باشد یعنی از منافع باشد
 که مالیت ساز است، مانند روغنی که از آن فقط برای روشنایی استفاده می شود نه برای خوردن، در این صورت
 اگر هم روغن نجس شود در منفعت مقصوده آن یعنی اسراج مشکلی ایجاد نمی شود.

حال آیا در این صورت قصد یا اشتراط استصباح لازم است یا خیر؟

مبانی مختلف در مورد جواز استفاده از نجس و متنجس

شیخ انصاری می فرماید: در مورد استفاده از نجس و متنجس، دو مبنا وجود دارد که طبق هر دو مبنا، قصد استصباح
 لازم نیست.

مبنای اول: جواز استفاده الا ما خرج بالدلیل

این مبنی که صحیح تر هم هست یعنی اینکه استفاده از نجس یا متنجس جایز است مگر مواردی که دلیل خاص بر
 عدم جواز وجود دارد.

^۱ بیشتر بدانیم: بنابراین مرجع اسم اشاره «هذا» به تمام مطالب گذشته بر می گردد که در واقع مقصود حقیقی شیخ انصاری محسوب می شود زیرا
 شیخ انصاری ابتداءً قصد منفعت نادره را شرط دانستند، اما در انتهاً نداشتن قصد منفعت حرام را ملاک دانستند، که در بیان عدم تنافی بین صدر و
 ذیل اینگونه تبیین شد که تمام ملاک، نداشتن قصد منفعت حرام می باشد، و لزوم قصد منفعت نادره هم به جهت عدم اطلاق و انصراف به منفعت
 غالبه بوده است.

طبق این مبنی قصد استصحاب لازم نیست؛ زیرا منفعت غالبه این روغن منتجس که استصحاب است جایز است و شارع هم مالیت آن را بوسیله اجازه‌ای که برای استصحاب داده امضاء و تأیید کرده است، لذا چون روغن مذکور مالیت دارد، معامله آن مانند سایر اموال بدون نیاز به قصد جایز خواهد بود. زیرا اکل مال به باطل در صورتی است که لامال در مقابل مال قرار گیرد ولی در اینجا به حکم شارع، روغن منتجس مالیت دارد لذا مال در مقابل مال قرار گرفته و معامله صحیح است.

مبنای دوم: عدم جواز استفاده الا ما خرج بالدلیل

یعنی استفاده از نجس یا منتجس جایز نیست مگر مواردی که دلیل خاص بر جواز وجود دارد. طبق این مبنی نیز قصد استصحاب لازم نیست، زیرا اگر چه استفاده از منتجس جایز نیست ولی استفاده از منافع ملحوظه مقصوده متعارفه غالبه این دهن (یعنی استصحاب) توسط شارع اجازه داده شده است یعنی مالیت روغن مذکور توسط شارع تقریر و امضاء شده است و این تقریر و امضاء شارع موجب مالیت پیدا کردن روغن مذکور می شود، در نتیجه همانند سایر اموال بدون نیاز به قصد، معامله آن جایز خواهد بود.

شرح و تطبیق

و أما فيما كان الاستصحابُ منفعةً غالبيةً بحيث كان مَالِيَةً الدُّهْنُ باعتبارِه - كالأدهان المُعدَّة للإسراج -

در جایی که [استصحاب از منافع منحصره است، یعنی غیر از استصحاب منفعت دیگری وجود ندارد و لکن این] منفعت استصحاب، منفعت غالبه است به گونه‌ای که مالیت روغن به اعتبار همین استصحاب است - مثل روغن‌های که برای اینکه با آنها چراغ روشن شود ساخته شده است -

فلا يُعْتَبَرُ فِي صِحَّةِ بَيْعِهِ قَصْدُهُ أَصْلًا؛ لِأَنَّ الشَّارِعَ قَدْ قَرَّرَ مَالِيَّتَهُ العُرْفِيَّةَ بتجْوِيزِ الاستصحابِ به

در صحت معامله چنین روغنی هرگز قصد استصحاب لازم نیست چون شارع مالیت عرفیه آن را به سبب جایز دانستن استصحاب بوسیله آن امضا کرده است.

و إن فرض حرمه سائر منافع، بناءً على أضعف الوجهين، من وجوب الاقتصار في الانتفاع بالنجس على مورد النص.

[قصد استصحاب لازم نیست] اگر چه فرض شود سایر منافع روغن حرام است، بنابر ضعیف‌ترین از دو وجه یعنی: وجوب اکتفاء در بهره‌برداری از نجس بر مورد نص یعنی حتی بنابر مبنای دوم هم قصد استصحاب لازم نیست).

SCO۲ ⇒ ۱۷:۳۶

عدم لزوم قصد استصحاب در صورتی که استصحاب از منافع مساوی باشد

در صورتی که دهن دارای دو منفعت مساوی باشد مانند آنکه روغنی که دارای استفاده صنعتی و خوراکی به طور مساوی می‌باشد، نجس شود، در این صورت استفاده خوراکی از آن جایز نیست اما استفاده صنعتی از آن مانند استصحاب به حال خود باقی است. پس استصحاب از منافع منحصره می‌شود لکن منفعت منحصره مساوی با منافع دیگر که فعلاً حرام شده است.

پس منحصره است، چون فقط یک منفعت جایز دارد، مساوی است چون منفعت حرام شده (استفاده خوراکی) با منفعت موجود و حلال (استفاده استصحاب) از جهت منفعت بودن، یکسان می‌باشند.

نکته‌ای که توجه به آن لازم است این است منفعت مساوی مانند منفعت غالب، مالیت ساز است (و تنها منفعت نادره است که مالیت ساز نیست) در نتیجه چون ذهن متنجس مالیت دارد لذا معاوضه‌اش جایز است و نیازی به قصد استصحاب نمی باشد.^۱

لزوم عدم قصد منفعت حرام از طرف متبایعان

در هر سه صورت (منفعت نادره باشد یا مساوی یا غالب) هیچ یک از خریدار و فروشنده نباید منفعت حرام را قصد کنند. نباید فروشنده به شرط اینکه مشتری از آن در مسیر حرام استفاده کند بفروشد، مشتری هم نباید به شرط اینکه در مسیر حرام استفاده کند بخرد که در چنین صورتی معامله باطل خواهد بود زیرا:

اگر شرط فاسد را مفسد بدانیم به جهت فساد شرط، عقد هم باطل می شود.^۲

و اگر شرط فاسد را مفسد عقد ندانیم باز هم ممکن است قائل به فساد معامله شویم؛ زیرا هنگامی که منفعت حرام شرط می شود، از آن جهت که ثمن در مقابل منفعت حرام اخذ شده است اکل مال به باطل خواهد بود، لذا معامله فاسد می باشد.^۳

شرح و تطبیق

و كذا إذا كان الإستصباح منفعة مقصودةً مُساويةً لمنفعة الأكل المُحرّم - كالألّية و الزيت و عُصارة السّمسم -

همچنین [قصد استصحاب لازم نیست] در صورتی که استصحاب منفعت مقصوده‌ای باشد که با منفعت خوردن حرام مساوی است مانند دنبه و روغن زیتون و عصاره سمسم.^۴

فلا يُعتبرُ قصدُ المنفعة المحللة فضلاً عن اشتراطه؛ إذ يكفي في مالّيته وجودُ المنفعة المقصودة المحللة،

پس قصد منفعت حلال لازم نیست تا چه رسد به اینکه قصد منفعت حلال شرط باشد؛ زیرا در مال بودن چنین روغنی وجود منفعت حلال مقصوده کفایت می کند

غاية الأمر كون حُرمة منفعته الأخرى المقصودة نقصاً فيه يُوجبُ الخيارُ للجاهل.

نهایت این است که حرام بودن منفعت دیگری (خوردن) که مقصود نیز می باشد نقصی در کالا محسوب می شود که موجب می شود شخصی که به این نقص جاهل است خیار داشته باشد.

نعم، يشترطُ عدمُ اشتراطِ المنفعة المُحرّمة بأن يقول: بعتك بشرط أن تأكله، و إلا فسَدَ العقدُ بفساد الشرطِ.

^۱ بیشتر بدانیم: اگر بایع هنگام فروش، مشتری را مطلع و آگاه بر نجاست روغن کند و مشتری با علم به این مطلب آن را خریداری کند در این صورت معامله لازم است و مشتری حق به هم زدن آن را هم ندارد. به خلاف آنکه بایع هنگام فروش، مشتری را مطلع بر نجاست روغن نکند و مشتری بعد از خریدن متوجه نجاست آن شود که در این صورت اگر چه معامله صحیح است و لکن عیب موجود در روغن (نجاست که مانع از استفاده خوراکی روغن شده است) موجب جعل خیار برای مشتری می گردد تا مشتری بتواند با اخذ به خیار معامله را فسخ کند.

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه می فرماید: خود شیخ انصاری در باب شروط، شرط فاسد را مفسد نمی داند (مکاسب ج ۶ ص ۹۰) به دلیل آنکه التزام به شرط، امری جدای از التزام به عقد می باشد.

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه می فرماید: اشکالی که در توضیح عبارت «فافهم» خواهد آمد، در اینجا هم می آید. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۷۶)

^۴ بیشتر بدانیم: سمسم روغنی است که از دنبه گوسفند گرفته می شود.

بله [اگر چه قصد یا اشتراط منفعت حلال لازم نیست لکن] لازم است که منفعت حرام شرط نشود به اینکه فروشنده بگوید: «می فروشم به شرط اینکه آن را بخوری» [که اگر چنین شرطی بشود بنابراین مبنا که شرط فاسد، مفسد است] به جهت فساد شرط عقد فاسد می شود.

بل یُمكن الفساد و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد؛ لأن مرجع الاشتراط فی هذا الفرض إلى تعیین المنفعة المُحرمة علیه،

بلکه ممکن است قائل به فساد عقد شویم اگر چه قائل به مفسد بودن شرط فاسد هم نشویم؛ زیرا برگشت شرط در این فرض (که منفعت حرام را شرط کرده است) به تعیین پیدا کردن منفعت حرام برای مشتری است،

فیکون أكل الثمن أكلاً بالباطل؛ لأن حقيقة النفع العائد إلى المشتري بإزاء ثمنه هو النفع المُحرّم

لذا أكل ثمن، اكل مال به باطل خواهد بود، چرا که حقیقت نفعی که به مشتری در برابر ثمنی که پرداخت کرده بر می گردد، نفع حرام می باشد.

متن: « فافهم »

آقای خویی در مصباح می فرمایند: حتی اگر شرط کند که از منافع حرام آن شیء استفاده شود پول در مقابل منفعت حرام قرار نمی گیرد بلکه پول در مقابل عین مال قرار می گیرد و عین مال هم که مالیت دارد، لذا معاوضه صحیح است.^۱

SC03 → ۲۸:۳۷

اگر استصحاب منفعت منحصراً روغن متنجس باشد

<p>نظر ابتدایی شیخ: صحت معامله مشروط به قصد استصحاب</p>	}	الف) نادر باشد
<p>نظر نهایی شیخ: صحت معامله مشروط به عدم قصد منافع حرام</p>		ب) غالب باشد

ب) غالب باشد ← عدم لزوم قصد استصحاب

ج) مساوی باشد ← عدم لزوم قصد استصحاب

نکته: در هر سه صورت (استصحاب از منافع نادر، غالب یا مساوی باشد): قصد منفعت حرام باطل کننده معامله

^۱ الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۷۵

چکیده

۱. اگر استصحاب از منافع منحصره نادره باشد، شیخ انصاری ابتدا فرمودند قصد استصحاب در صحت معامله شرط است لکن در نهایت فرمود نداشتن قصد منفعت حرام کافی است.
۲. اگر استصحاب منفعت منحصره غالب باشد، قصد استصحاب لازم نیست؛ زیرا در صورتی که قائل شویم استفاده از متنجس جایز است الا ما خرج بالدلیل، منفعت غالب روغن متنجس جایز است و شارع با حکم به جواز استصحاب مالیت آنرا تأیید کرده است؛ و در صورتی که قائل شویم استفاده از متنجس جایز نیست الا ماخرج بالدلیل، در اینجا دلیل خاص مبنی بر تجویز توسط شارع وارد شده است.
۳. اگر استصحاب منفعت منحصره مساوی باشد، قصد استصحاب لازم نیست؛ چون منفعت مساوی نیز موجب مالیت داشتن می شود و با وجود مالیت داشتن، همانند سایر اشیاء بدون نیاز به قصد خاصی، معامله جایز خواهد بود.
۴. اگر در معامله قصد منفعت حرام شود، معامله باطل خواهد بود، اما بنابر اینکه شرط فاسد مفسد عقد باشد که روشن است، اما بنابر اینکه مفسد نباشد به این دلیل که با این شرط اکل مال به باطل می باشد.

حکم معاوضه روغن متنجس به قصد منفعت حرام

شیخ انصاری در خاتمه بحث قبل فرمودند:

قصد استصباح لازم باشد یا نباشد، لکن متعاملین نباید منفعت حرام را شرط کنند. مثلاً بایع به مشتری بگوید: «بعثک بشرط ان تأکله» «این روغن نجس را می فروشم به شرط اینکه بخوری» یا مشتری بگوید: «می خرم به شرط اینکه بخورم.» زیرا اشتراط منفعت حرام معاوضه را باطل می کند.

حال در این قسمت، شیخ انصاری مطلب بالاتری را می فرمایند و آن اینکه:

قصد منفعت حرام حتی اگر به زبان نیاید و در عقد شرط نشود (مانند اینکه بایع به این قصد که مشتری بخورد بفروشد) و یا مشتری به این قصد که بنوشد بخرد، موجب بطلان معامله می شود زیرا تمام یا بعض ثمن در مقابل منفعت حرام قرار گرفته و مصداق برای کبرای کلی می شود که در صورتیکه تمام یا بعض ثمن در مقابل منفعت حرام قرار بگیرد، معاوضه باطل خواهد بود.

شیخ انصاری به عنوان شاهد به روایاتی که در رابطه با معامله کنیز آوازه خوان وارد شده است اشاره می کنند که اگر کسی جاریه ای را به بیش از قیمت حقیقی آن به جهت آوازه خوان بودن آن معامله کند، معامله باطل خواهد بود.

مثلاً اگر قیمت جاریه ای هزار تومان است اما چون آوازه خوان است هزار و پانصد خرید و فروش شود، چون قسمتی از ثمن (پانصد تومان) در مقابل صفت تغنی و آوازه خوانی که حرام است قرار گرفته است، معامله باطل می باشد و لذا بعضی از فقها مانند علامه در کتاب تذکره فتوا داده اند که چنین معاوضه ای حرام است، اما در صورتی که هیچ مقداری از ثمن در مقابل حرام قرار نگیرد، مثلاً قیمت کنیز آوازه خوان و غیر آوازه خوان یکسان است، لکن آوازه خوان بودن موجب رغبت بیشتر برای خریدار می شود، در چنین صورتی معاوضه صحیح خواهد بود، زیرا ثمنی در مقابل صفت حرام قرار نگرفته است.^۱

شرح و تطبیق

بل یُمكن القولُ بالبطلان بمجرد القصد و إن لم یشرط فی متن العقد.

بلکه می توان قائل به بطلان معامله به مجرد قصد منفعت حرام شد اگرچه در متن عقد هم آن را شرط نکنند.

و بالجُملة، فكلُّ بیع قُصد فیهِ منفعة محرمة - بحیث قصد أكلُ الثمن أو بعضه بإزاء المنفعة المُحرمة - كان باطلاً،

به طور کلی هر بیعی که در آن منفعت حرام قصد شده باشد - به گونه ای که قصد شده باشد خوردن تمام یا بعض ثمن در مقابل منفعت حرام قرار بگیرد - چنین بیعی باطل می باشد.

كما یومیءُ إلی ذلك ما وردَ فی تحریمِ شراءِ الجارية المغنیة و بیعها.

^۱ بیشتر بدانیم: از جمله روایات وارد شده در مورد معامله کنیز مغنیه روایت زیر می باشد: عن ابی عبدالله (ع) قال: سألہ رجل عن بیع الجوارى المغنیة، فقال: شرائهنَّ و بیعهنَّ حرام... (وسائل الشیعه ج ۱۲ باب ۱۶ از ابواب ما یکتسب به ح ۷. ظاهر این روایت آن است که معامله کنیز آوازه خوان به قصد منفعت حرام ولو به صورت شرط ضمن عقد نباشد، حرام می باشد.

چنانچه به این کبرای کلی اشاره می‌کند آنچه که در حرمت خرید و فروش کنیز آوازه خوان وارد شده است. و صرّح فی التذکره بأنّ الجاریة المُنْعِيّة إذا بیعتْ بأکثر ممّا یرغبُ فیها لو لا الغناء، فالوجهُ التّحریم، انتهى. علامه هم در تذکره تصریح کرده است به اینکه کنیز آوازه‌خوان زمانی که فروخته شود به بیشتر از قیمتی که در صورت عدم غناء، مورد خرید و فروش قرار می‌گیرد، قول حق تحریم آن معامله می‌باشد [چون مقداری از ثمن در مقابل تغنی و منفعت حرام قرار گرفته است، لذا بعض ثمن، اکل مال به باطل می‌شود و معاوضه باطل است].

SCO۱ ⇨ ۸:۱۹

اشکال: ظهور روایات در لزوم اشتراط یا قصد استصباح

خلاصه کلام شیخ انصاری تا اینجا این شد که معامله روغن متنجس صحیح است بدون آنکه نیاز به قصد یا اشتراط استصباح باشد، لکن بعضی این اشکال را بر شیخ انصاری وارد کرده‌اند که روایات ظهور در لزوم اشتراط استصباح یا لااقل قصد استصباح دارند لذا شما چگونه قصد یا اشتراط استصباح را لازم نمی‌دانید؟!

جواب شیخ انصاری

شیخ انصاری در مقام جواب از این اشکال می‌فرمایند: در اخباری که گذشت بحثی از اعتبار قصد استصباح و به طریق اولی اشتراط استصباح نبود؛ زیرا مورد روایات صورتی است که استصباح منفعت مقصوده است (نه منفعت نادره و غیرمقصوده) و این مقدار برای مالیت عرفیه پیدا کردن روغن متنجس کفایت می‌کند، شارع هم مالیت شرعی آن را بوسیله اجازه معامله آن تأیید کرده، و با ثبوت مالیت برای روغن متنجس، نیازی به قصد استصباح نیست بلکه مبادله مال به مال بوده و اکل مال به باطل نمی‌باشد.

شرح و تطبیق

ثُمَّ إِنَّ الْأَخْبَارَ الْمُتَقَدِّمَةَ خَالِيَةً عَنِ اعْتِبَارِ قَصْدِ الْأَسْتِصْبَاحِ؛ لِأَنَّ مَوْرِدَهَا مِمَّا يَكُونُ الْأَسْتِصْبَاحُ فِيهِ مَنَفَعَةٌ مَقْصُودَةٌ مِنْهَا كَافِيَةٌ فِي مَالِيَّتِهَا الْعُرْفِيَّةِ.

اخبار گذشته از اعتبار قصد استصباح خالی بود چرا که مورد آن روایات صورتی بود که استصباح در آنها از منافع مقصوده بود که برای داشتن مالیت عرفیه کافی می‌باشد.

اشکال: ظهور ابتدائی روایت اسماعیل در لزوم قصد استصباح

تنها یک روایت وجود دارد که ظهور ابتدایی در لزوم قصد استصباح دارد و آن روایت «اعرج» می‌باشد.^۱ در آن روایت اسماعیل بن عبدالخالق از امام صادق(ع) نقل کرد که سعید اعرج روغن فروش از امام صادق(ع) در رابطه با روغن حیوانی، روغن زیتون و عسلی که در آن موش افتاده و مرده است سؤال کرد که با آن روغن چه کند؟ امام در جواب او فرمودند: «اما الزيت فلا تبعه الا ان تبین له فیبتاع للسراج» یعنی: «روغن زیتونی که موش در آن افتاده است را نفروش مگر اینکه برای مشتری بیان کنی، پس مشتری برای چراغ روشن کردن بخرد».

^۱ بیشتر بدانیم: متنی که شیخ انصاری نقل می‌کند از روایت «اسماعیل بن عبدالخالق» است و لکن از آنجا که در آن روایت «سعید اعرج» سؤال می‌کند، لذا شیخ انصاری روایت را به «اعرج» نسبت داده است.

کیفیت استدلال: جمله «فیتاع للسراج» ظهور در این دارد که قصد سراج، یعنی قصد استصباح لازم است، چون امام فرمود: به مشتری بگو، تا برای سراج بخرد، یعنی به قصد سراج بخرد.

جواب اشکال: غایت بودن اسراج برای اعلام

شیخ انصاری در مقام جواب از این روایت می‌فرماید: این جمله ظهور در اعتبار قصد سراج و استصباح ندارد بلکه این جمله، غایت برای اعلام است، که چرا باید به خریدار اعلام کند، نه آنکه بایع چگونه باید بفروشد.

پس حتی در صورتی که بایع اعلام نکند معاوضه صحیح است، لکن اگر مشتری نداند، به نجس دچار می‌شود و نجس را می‌خورد ولی اگر بداند که نجس است آن را برای اسراج می‌خرد، لذا روایت دلالت بر لزوم قصد اسراج ندارد بلکه علت لزوم بیان کردن را می‌گوید تا مشتری به نجس دچار نشود.

شاهد بر این مطلب روایت «معاویة بن وهب» است که امام می‌فرماید: «نجاست روغن را به خریدار بیان کن تا با آن استصباح کند» این جمله ظهور در این دارد که بیان نجاست بعد از انجام معامله است. یعنی در لحظه بیع هیچ سخنی از نجاست آن مطرح نشده بلکه بعد از فروختن، نجاست آن را برای مشتری بیان می‌کند برای اینکه مشتری استصباح کند. پس روایت دلالتی بر اعتبار قصد ندارد.

شرح و تطبیق

و رُبَمَا يَتَوَهُّمُ مِنْ قَوْلِهِ (ع) فِي رِوَايَةِ الْأَعْرَجِ الْمُتَقَدِّمَةِ: «فَلَا تَبِعَهُ إِلَّا مَنْ تَبَيَّنَ لَهُ فَيْتَاعُ لِلْسَرَّاجِ» اعتبار القصد چه بسا توهم می‌شود از کلام امام در روایت اعرج گذشته که فرمود: «روغن نجس را نفروش مگر برای کسی که به او بیان کنی تا برای آتش افروختن خریداری شود» معتبر بودن قصد.

و يَدْفَعُهُ: أَنَّ الْاِبْتِیَاعَ لِلْسَرَّاجِ إِنَّمَا جَعَلَ غَايَةً لِلْإِعْلَامِ، بِمَعْنَى أَنَّ الْمُسْلِمَ إِذَا إِطَّلَعَ عَلَى نَجَاسَتِهِ فَيَشْتَرِيهِ لِلْإِسْرَاجِ، و دفع می‌شود این توهم به اینکه خریدن برای آتش افروختن غایت برای اعلام است به این معنی: هنگامی که مسلمان آگاه بر نجاست آن شود پس آن را برای اسراج می‌خرد، نظیر قوله (ع) فِي رِوَايَةِ مَعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ: «يُبَيِّنُهُ لِمَنْ اشْتَرَاهُ لِيَسْتَصْبِحَ بِهِ».

مانند کلام امام در روایت معاویة بن وهب که فرمود: «نجاست روغن را به خریدار بیان کن تا با آن استصباح کند».

SCO۲⇒۱۹:۲۸

اعلام تنجس به مشتری، وجوب شرطی یا نفسی؟

موضع دوّمی که در رابطه با روغن متنجس مطرح می‌شود عبارت است از اینکه ظاهر بعضی از روایت گذشته آن است که اگر بایع بخواهد روغن نجس را به مشتری بفروشد، باید نجاست آن را به مشتری اعلام کند^۱، در این جا دو سؤال قابل طرح می‌باشد:

^۱ بیشتر بدانیم: مانند روایت ابوبصیر که در آن آمده بود: «او أعلمهم اذا بعته» (وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۶۶ باب ۶ از ابواب مایکتسب به ح ۳) و أمرهم ظهور در وجوب دارد، یا روایت تهذیب که فرمود: «یُبَيِّنُهُ لِمَنْ اشْتَرَاهُ لِيَسْتَصْبِحَ بِهِ» (ج ۹ ص ۸۵ ح ۳۵۹) بنابر اینکه جمله خبریه ظهورش در وجوب اگر اقوی از فعل امر نباشد ولی مانند آن می‌باشد.

سؤال اول: با توجه به آنکه برای مشتری در رابطه با خوردن روغن متنجس سه صورت قابل تصور است:

۱. اگر نجاست روغن اعلام نشود، از آن می‌خورد.

۲. اگر نجاست روغن اعلام نشود، نمی‌دانیم می‌خورد یا نمی‌خورد.

۳. اگر نجاست روغن اعلام نشود، نمی‌خورد.

سؤال این است که وجوب اعلام به طور مطلق است که هر سه صورت را شامل شود یا تنها در بعضی از صور (مثلا صورت اول) اعلام کردن واجب است؟

سؤال دوم: وجوب اعلامی که در روایات آمده است، وجوب نفسی است یا وجوب شرطی؟ وجوب شرطی یعنی این اگر اعلام نشود معامله صحیح نیست و شرط صحت معامله، اعلام است. اما وجوب نفسی یعنی: اعلام واجب است، اما ربطی به صحت معامله ندارد و بدون اعلام هم معامله صحیح است.^۱

مبتنی بودن پاسخ سؤال دوم بر سه مبنا

شیخ انصاری می‌فرماید پاسخ سوال دوم، مبتنی بر سه قولی است که در مسأله قبل مطرح شد.^۲

قول اول: اشتراط استصباح لازم است.

قول دوم: قصد استصباح کافی است.

قول سوم: اشتراط استصباح و قصد استصباح لازم نیست.

توضیح مطلب آن است که طبق قول اول و دوم، وجوب اعلام وجوب شرطی است که بدون اعلام، معامله صحیح نخواهد بود زیرا قصد یا اشتراط استصباح متوقف بر علم به نجاست است و علم به نجاست هم متوقف بر اعلام است، لذا در صورتی که اعلام نشود، علم به نجاست حاصل نمی‌شود^۳ تا به دنبال آن قصد استصباح یا اشتراط استصباح کند.^۴

^۱ بیشتر بدانیم: وجوب نفسی یعنی یک تکلیف تعبدی که در صورت ترک آن، شخص استحقاق عقاب اخروی را پیدا می‌کند، لکن در صحت معامله تأثیری ندارد، لذا مراد از وجوب نفسی همان وجوب شرعی می‌باشد که شامل واجب نفسی و غیره می‌شود. و وجوب شرطی یعنی چیزی که شرط درصحت معامله می‌باشد، به گونه‌ایکه در صورت ترک معامله باطل خواهد شد، اما ثواب و عقابی بر آن مترتب نمی‌گردد.

^۲ بیشتر بدانیم: در رابطه با سؤال اول، شیخ انصاری قائلند که اعلام مطلقا واجب نیست بلکه در صورتیکه احتمال ارتکاب حرام توسط مشتری داده شود، اعلام واجب می‌شود که به این مطلب در ذیل عبارت: ففیه اشارة الی وجوب الاعلام بحیث یعلم عادة وقوعه فی الحرام لولا الاعلام « بیان خواهند نمود.

^۳ بیشتر بدانیم: از آنجا که نجاست از امور مخفی است که تنها از طریق بایع روشن می‌شود لذا باید بایع اعلام کند تا علم به نجاست حاصل شود در واقع قضیه‌ای که ساخته می‌شود بدین شکل است:

صغری: اعلام نجاست مقدمه و شرط برای قصد استصباح است.

کبری: قصد استصباح شرط و مقدمه صحت معامله است.

آنگاه با توجه به مقدمه خارجیه مبتنی بر اینکه « شرط الشرط شرط » یا « مقدمة المقدمة مقدمة » اینگونه نتیجه گیری می‌شود که: اعلام نجاست شرط و مقدمه صحت معامله است. (شرح محمدی ج ۱ ص ۱۸۷)

^۴ بیشتر بدانیم: مدعای شیخ انصاری این است که در دو صورت (قصد استصباح - اشتراط استصباح) وجوب اعلام، وجوب شرطی است، لکن تحلیلی که آورده‌اند (لتوقف القصد علی العلم بالنجاسة) تنها شامل صورت قصد استصباح می‌شود.

شرح و تطبیق

الثانی:

موضع دوم:

أَنَّ ظَاهِرَ بَعْضِ الْأَخْبَارِ وَجُوبَ الْإِعْلَامِ، فَهَلْ يَجِبُ مُطْلَقًا أَمْ لَا؟

ظاهر بعضی از اخبار وجوب اعلام است، لکن آیا اعلام مطلقا واجب است؟ [مطلقا یعنی سه صورتیکه برای مشتری تصور می شود، که بیان شد] یا مطلقا واجب نیست.

و هَلْ وَجُوبُهُ نَفْسِيٌّ أَوْ شَرْطِيٌّ؟ بِمَعْنَى اعْتِبَارِ اشْتِرَاطِهِ فِي صِحَّةِ الْبَيْعِ.

و آیا وجوب اعلام یک وجوب تکلیفی نفسی است؟ [که ربطی به صحت بیع یا عدم صحت بیع ندارد] یا [اینکه وجوب اعلام وجوب شرطی است به این معنا که اشتراط اعلام در صحت بیع اثر دارد] که اگر اعلام نکند معاوضه باطل می شود.

الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي وَجُوبِ الْإِعْلَامِ إِنْ قَلْنَا بِاعْتِبَارِ اشْتِرَاطِ الْاِسْتِصْبَاحِ فِي الْعَقْدِ،

آنچه سزاوار است گفته شود آن است که: بدون اشکال، اعلام نجاست لازم است اگر اشتراط استصباح را در عقد شرط بدانیم (قول اول)

أَوْ تَوَاطُؤُهُمَا عَلَيْهِ مِنَ الْخَارِجِ لِتَوَقُّفِ الْقَصْدِ عَلَى الْعِلْمِ بِالنَّجَاسَةِ.

یا توافق بایع و مشتری در خارج بر استفاده برای استصباح باشد (یعنی قول دوم، توافق بایع و مشتری بر استصباح در خارج عقد یعنی اگر چه در متن عقد اشتراطی نیست و لکن هر دو به قصد استصباح خرید و فروش را انجام می دهند) برای اینکه استصباح متوقف بر علم به نجاست می باشد.

SC03 → ۲۷: ۳۷

در مقام جواب می توان گفت:

۱. از آنجا که حکم دو صورت یکسان بوده است، بیان حکم یک صورت انسان را بی نیاز از حکم صورت دیگر می کند.

۲. مرحوم شهیدی می فرماید: صحیح آن است که عبارت شیخ انصاری اینگونه باشد. «لتوقف العقد على العلم بالنجاسة» و مراد از توقف هم این است که خصوصیات عقد یعنی اشتراط یا قصد استصباح در معامله (نه اصل عقد) متوقف بر علم به نجاست می باشد لذا مادامیکه نجاست اعلام نشود، علم به نجاست حاصل نمی شود تا به دنبال آن قصد یا اشتراط استصباح شود.

و در صورتیکه کلمه «عقد» به جای «قصد» در عبارت باشد تعلیل شامل هر دو صورت می شود. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۱۴)

^۱ بیشتر بدانیم: «مطلقا» یعنی سواء علم عادة بارتکابه ام لا (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۱۳)

اگر چه مرحوم شهیدی احتمال دیگری را هم داده و می فرماید: «و يمكن ان يكون المراد من الاطلاق: عبارة عن الاعم من تقدير اعتبار اشتراط الاستصباح في متن العقد او تواطؤهما عليه من الخارج في صحة البيع كما هو أحد الاقوال في المسألة (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۱۳)

چکیده

۱. قصد منفعت حرام موجب بطلان معامله می‌شود هر چند در متن عقد شرط نشود؛ زیرا تمام یا بخشی از ثمن در مقابل منفعت حرام قرار می‌گیرد.
۲. در روایات قصد استصحاب اعتبار نشده است، و روایت «اعرج» که فرمود: «فلا تبعه الا ان تبین له فیتباع للسراج» اگر چه ظهور ابتدائیش لزوم قصد استصحاب است اما جمله «للسراج» غایت برای اعلام است.
۳. با توجه به ظهور بعضی روایات مبنی بر وجوب اعلام نجاست به مشتری، دو بحث مطرح می‌شود:
الف) آیا اعلام به طور مطلق واجب است یا خیر؟
ب) آیا وجوب اعلام وجوب شرعی و تکلیفی است یا شرطی و وضعی؟
۴. در رابطه با اینکه آیا وجوب اعلام وجوب شرعی و تکلیفی است یا شرطی و وضعی، شیخ انصاری می‌فرماید: مسأله مبتنی بر این است که آیا قصد یا اشتراط استصحاب در صحت معامله لازم باشد یا خیر؟
۵. اگر قصد یا اشتراط استصحاب لازم باشد، وجوب اعلام شرطی خواهد بود؛ زیرا قصد یا اشتراط استصحاب متوقف است بر علم به نجاست، و علم به نجاست هم متوقف بر اعلام است؛ پس اگر اعلام نشود قصد استصحاب یا اشتراط آن حاصل نخواهد شد.

وجوب شرطی یا نفسی بودن اعلام تنجس به مشتری

موضع دوم در رابطه با روغن متنجس آن بود که از ظاهر بعضی از روایات در محل بحث استفاده می شود که اعلام نجاست روغن از طرف بایع به مشتری واجب و لازم است.

در این رابطه دو سؤال مطرح است:

سؤال اول: آیا این وجوب مطلق است به این معنی که چه بدانیم مشتری از آن استفاده می کند و چه ندانیم، باید به مشتری اعلام شود؟

سؤال دوم: آیا وجوب اعلام یک وجوب شرطی است که شرط صحت بیع است یا یک وجوب نفسی و تکلیفی است که ربطی به صحت بیع ندارد؟

پاسخ سؤال دوم

پاسخ به سؤال دوم مبتنی بر سه مبنایی است که در مسأله وجود دارد که آیا اشتراط استصحاب لازم است یا قصد استصحاب لازم است یا هیچ کدام لازم نیست؟

بنابر مبنای اول یا دوم باید بگوییم: وجوب اعلام شرطی است یعنی اگر اعلام نشود معامله صحیح نیست. چون کسی می تواند اشتراط و یا قصد استصحاب کند، که بداند این نجس است تا به دنبال علم به نجاست اشتراط یا قصد استصحاب کند.^۱

اما بنابر مبنای سوم (که در صحت معامله دهن متنجس قصد استصحاب یا اشتراط استصحاب لازم نیست) وجوب اعلام، یک وجوب نفسی و شرعی است. یعنی اگر بایع نجاست دهن را به مشتری اعلام نکند واجبی را ترک کرده است، اما معامله صحیح هست و وقتی وجوب شرعی باشد دیگر فرق نمی کند که اعلام قبل از عقد باشد یا بعد از عقد. دلیل این مطلب بعضی از روایاتی است که امر به اعلام کرده است ولی مقید به قبل یا بعد از عقد نمی باشد.

مانند: «بینه لمن اشتره لیستصبح به» که ابتداءً روغن را به او فروخته و بعد از فروش به او می گوید که از آن برای روشنایی استفاده کند، در این روایت، عبارت « لیستصبح به » اشاره به این نکته دارد که وجوب اعلام به این جهت نیست که معامله تصحیح شود (شرط ضمنی) بلکه بدون اعلام هم معامله صحیح است، بلکه اعلام از این جهت واجب است که مشتری از آن در موارد حرام (خوردن) استفاده نکند. علاوه بر آنکه همیشه باید بین غایت و ذی الغایه، تلازم و ترتب باشد به گونه ای که بعد از ذی الغایه، غایت محقق شود و حال آنکه اگر غایت و هدف از وجوب اعلام را استصحاب بدانیم، هیچگونه ترتب و تلازم شرعی، عقلی و عادی بین آنها (ذی الغایه = وجوب اعلام، غایت = استصحاب) وجود ندارد.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی می فرماید: قصد یا اشتراط استصحاب و بحث وجوب اعلام دو موضوع مستقل می باشند که بین آنها عام من وجه می باشد زیرا گاهی مشتری برای استصحاب می خرد و بایع هم اعلام نمی کند و گاهی بایع اعلام می کند ولی مشتری برای غیراستصحاب می خرد و گاهی هر دو اجتماع پیدا می کنند مانند اینکه مشتری به قصد استصحاب می خرد و بایع هم نجاست آن را اعلام می کند.

در نتیجه اینکه شیخ انصاری فرموده اند: تهیه یا اشتراط استصحاب متوقف بر علم به نجاست است و از یکدیگر منفک نمی باشند، صحیح نمی باشد.

(الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۷۹)

اما ملازمه شرعی نیست زیرا: اینگونه نیست که اگر نجاست به مشتری اعلام شود بر او واجب باشد تا از آن روغن برای استصباح استفاده کند بلکه ممکن است آن را بیرون بریزد؛ آن را هبه کند و... ملازمه عقلی هم بین اعلام نجاست و استصباح وجود ندارد (مانند ملازمه عقلی که بین شب و تاریکی وجود دارد) ملازمه عادی هم که عادتاً هر جا اعلام نجاست شود، به دنبال آن استصباح صورت گیرد وجود ندارد، بلکه ممکن است در راههای دیگر از آن استفاده کند. پس غایت و هدف از وجوب اعلام، استصباح نمی‌باشد بلکه غایت از وجوب اعلام اجتناب مشتری از ارتکاب حرام می‌باشد.^۱

بنابر لزوم قصد یا اشتراط استصباح ← وجوب شرطی یا وضعی
 وجوب اعلام نجاست به مشتری
 بنابر عدم لزوم قصد یا اشتراط استصباح ← وجوب نفسی یا تکلیفی

شرح و تطبیق

و أمّا إذا لم نقلُ باعتبارِ اشتراطِ الاستِصباحِ في العقدِ، فالظاهر وجوبُ الإعلامِ وجوباً نفسياً قبلَ العقدِ أو بعده، لبعضِ الاخبارِ المتقدّمة.^۲

اگر به اعتبار اشتراط استصباح در عقد قائل نشدیم [یعنی مبنای اول و مبنای دوم را نپذیرفتیم] ظاهر آن است که اعلام وجوب نفسی دارد و این وجوب نفسی اعلام یا باید قبل از عقد یا باید بعد از عقد باشد که این مطلب از بعضی از اخبار استخراج می‌شود.

و فی قوله (ع): «يُبَيِّنُهُ لِمَنْ اشْتَرَاهُ لِيُسْتَصْبَحَ بِهِ» إشارةٌ إلى وجوبِ الإعلامِ لئلاَّ يَأْكُلَهُ،

و در روایت معاویه بن وهب که امام فرمودند: «بایع نجاست روغن را برای کسی که می‌خرد بیان کند» اشاره به این دارد که اعلام واجب است برای اینکه مشتری آن روغن را نخورد.

فإنَّ الغایةَ للإعلامِ لیسَ هو تحقُّقُ الاستِصباحِ، إذ لا ترتَّبُ بینهما شرعاً و لاعقلاً و لاعادةً،

پس غایت و هدف از اعلام نجاست تحقق استصباح نیست، زیرا بین این دو (اعلام و تحقق استصباح) هیچگونه ترتب شرعی و عقلی و عادی نمی‌باشد (حال آنکه بین غایت و ذی الغایت باید تلازم باشد)

بل الفائدةُ حصراً الانتفاعُ فیهِ، بمعنى عدم الانتفاعِ به فی غیره

^۱ بیشتر بدانیم: زیرا بین وجوب اعلام و اجتناب مشتری از ارتکاب حرام ملازمه می‌باشد به این معنی که اگر به مکلف نجاست روغن اعلام شود، اجتناب از اکل به سبب اعلام قطعاً محقق خواهد شد و هیچ گاه اکل به سبب ترک اعلام نخواهد بود زیرا فرض آن است که اعلام شده است، لذا اگر هر اکلی واقع شود به جهت عدم اعلام نخواهد بود بلکه به جهت عمد یا بی‌مواتی مکلف خواهد بود.

^۲ بیشتر بدانیم: مانند روایت موثقه ابو بصیر یا روایت اسماعیل بن عبدالخالق.

بلکه فایدهٔ اعلام، منحصر نمودن انتفاع در استصباح است به این معنی که از روغن در غیر استصباح استفاده نشود.^۱
 SCO۱۱:۳۱

وجوب اعلام نجاست به مشتری در صورت وقوع مشتری در حرام

در این قسمت شیخ انصاری به سؤال اولی که در ابتداء بحث مطرح شد مبنی بر اینکه آیا اعلام مطلقاً واجب است یا خیر پرداخته و می‌فرماید: از روایات استفاده می‌شود که وجوب اعلام، مطلق نمی‌باشد بلکه وجوب اعلام مقید به صورتی است که اگر اعلام نکند طرف مقابل به حرام می‌افتد، پس با توجه به آنکه هدف از اعلام، در حرام واقع نشدن مشتری می‌باشد، در صورتیکه بدانیم مشتری در حرام واقع نمی‌شود، اعلام کردن به او لازم نخواهد بود.

شرح و تطبیق

ففيه إشارة إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرماً

پس در جمله امام که فرمودند: «بیینه لمن اشتراه لیستصبح به» (برای او بیان کن تا با آن استصباح کند) اشاره است به اینکه اعلام جاهل به آنچه به او داده می‌شود در صورتی واجب است که استفاده غالب از آن شیء حرام باشد، بحیث يعلم عادة وقوعه فی الحرام لو لا الإعلام، فکأنه قال: أعلمه لتلایق فی الحرام الواقعی بترکک الإعلام. به شکلی که عادتاً می‌داند اگر اعلام نشود جاهل در حرام واقع می‌شود. پس مثل این است که امام فرموده‌اند: به مشتری اعلام کن برای اینکه شخص جاهل بسبب ترک اعلام تو در حرام واقعی، واقع نشود.»

روایاتی در تأیید مقید بودن وجوب اعلام

شیخ انصاری در ادامه بحث برای تأیید مطلب خود مبنی بر وجوب اعلام به جاهل در صورت واقع شدن مشتری در حرام به سه دسته روایت اشاره می‌نماید:

شرح و تطبیق

و يُشیرُ إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفرقة الدالة على حرمة تغیر الجاهل بالحکم أو الموضوع فی المحرمات و اشاره می‌کند به قاعده (وجوب اعلام به جاهل) اخبار متفرقه^۱ فراوانی که دلالت بر حرمت به اشتباه انداختن جاهل به حکم یا جاهل به موضوع در محرمات دارند.

^۱ بیشتر بدانیم: ممکن است عبارت شیخ انصاری را که فرمود: «وفی قوله (ع) بیینه لمن اشتراه...» اشاره به مطلب دیگری بدانیم به این صورت که بعد از آنکه فرمودند: وجوب اعلام و وجوب نفسی و شرعی است نه شرطی. در ادامه به مطلب جدیدی پرداخته‌اند مبنی بر اینکه بنابر وجوب شرعی اعلام آیا اعلام واجب نفسی است یا واجب غیری؟ که شیخ انصاری می‌فرماید: با توجه به روایت «بیینه لمن اشتراه لیستصبح به» فهمیده می‌شود که وجوب اعلام، وجوب غیری است و آن واجب غیری هم عدم اکل (که کنایه از اجتناب از حرام است) می‌باشد نه استصباح. اگر چه در ظاهر روایت؛ غایت را استصباح بیان کرده است و دلیل بر این مطلب (که غایت اعلام، عدم اکل است نه استصباح) آن است که باید بین غایت و ذی الغایه تلازم باشد و این تلازم بین اعلام و عدم اکل می‌باشد، اما هیچگونه تلازمی بین اعلام و استصباح نیست نه تلازم شرعی، نه تلازم عقلی و نه تلازم عادی به توضیحی که گذشت (شرح محمدی ج ۱ ص ۱۸۸)

توضیح: جاهل به موضوع کسی است که نمی داند این شیء نجس است اگر چه حکم نجس را که لزوم اجتناب است می داند. و جاهل به حکم کسی است که حکم نجس را که لزوم اجتناب باشد نمی داند. در هر دو صورت، اگر به جاهل اعلام نشود او در حرام قرار می گیرد. و تغیر جاهل در حرام جایز نمی باشد.

SCO۲ ⇨ ۱۸:۵۲

مرحوم شیخ (ره) سه دسته روایت را ذکر می کنند که از آنها وجوب اعلام به جاهل در صورت واقع شدن او در حرام استفاده می شود.

دسته اول روایات

شرح و تطبیق

مثل ما دلّ علی أنّ مَنْ أَفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ لِحَقِّهِ وَزُرُّ مَنْ عَمِلَ بِفَتْيَاهُ فَإِنَّ إِبْطَالَ الْوَزْرِ لِلْمُبَاشِرِ مِنْ جِهَةِ فِعْلِ الْقَبِيحِ الْوَاقِعِيِّ، مثل روایاتی که دلالت می کند بر اینکه اگر کسی بدون علم فتوی دهد، گناه کسی که به فتوای او عمل کند به او ملحق می شود^۲ پس اثبات وزر برای عمل کننده از جهت انجام دادن قبیح واقعی است.

و حمله علی الْمُفْتِي مِنْ حَيْثُ التَّسْبِيبِ وَ التَّغْيِيرِ.

و حمل وزر بر کسی که فتوا دهنده است از جهت تسبیب و تغیری است که کرده است.

توضیح: گناه کار بودن کسی که مقلد است از آن جهت است که عمل و گناه واقعی را انجام داده است. البته به شرط آنکه بدانند فتوا مخالف با واقع است و در عین حال به آن عمل کند، اما اگر نمی داند که فتوا مخالف با واقع است و به تصور موافقت با واقع به آن عمل می کند، گناهی متوجه او نمی باشد لذا باید این قید را به عبارت اضافه کرد که «اذا كان المباشراً عالماً بمخالفة الفتوى للواقع» همانند فتوا به مباح بودن ریختن خون حسین بن علی (ع) که مردم با اینکه می دانستند این فتوا خلاف واقع است به آن عمل کردند.

اما گناهکار بودن فتوا دهنده ای که بدون علم و آگاهی حکمی را صادر کرده است از جهت تسبیب و تغیر هست^۳ یعنی از آن جهت که جاهل را تحریک به انجام چنین کاری کرده گناه کار می باشد.^۱

^۱ بیشتر بدانیم: متفرقه یعنی اخباری که در یک باب فقه نیست بلکه در بابهای متعدد فقه وارد شده است که این خود حکایت از قطعی بودن این قاعده دارد چرا که در موارد مختلف مورد استفاده قرار گرفته است مثلاً روایاتی که اینجا آورده شده بعضی مربوط به باب صلاة جماعت است و برخی مربوط به باب اطعمه و اشربه

^۲ بیشتر بدانیم: روایت اینگونه است: «من افتی بغير علم ولا هدی لعنه ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه» (تهذیب ج ۶ ص ۲۲۳ ح ۵۳۱)

^۳ بیشتر بدانیم: از آنجا که یک عمل تنها یک گناه را به دنبال خود خواهد داشت، در اینجا چگونه برای یک عمل برای دو نفر گناه قرار داده شده است؟ در جواب از این اشکال باید گفت:

در صورتیکه جهل جاهل به گونه ای باشد که او را معذور بدانند، در این صورت گناه تنها بر مفتی خواهد بود. اما در صورتیکه جهل جاهل به گونه ای نباشد که او را معذور بدانند، در این صورت باید گفت: عمل مفتی که فراهم کردن مقدمات انجام حرام توسط فاعل مباشر باشد؛ غیر از عمل فاعل مباشر است و لذا دو حرام و دو گناه می باشد؛ لذا اینکه در روایت آمده است: «لحقه وزر من عمل

در واقع فتوا دهنده از دو جهت گنهکار است:

۱. از این جهت که سبب صدور حرام از دیگری شده است.
۲. از این جهت که فتوای به غیر علم داده است، چون فتوا دادن بدون علم حتی اگر کسی به آن عمل نکند یک گناه کبیره است.^۲

شرح و تطبیق

و مثل قوله (ع): «ما من إمامٍ صَلَّى بِقَوْمٍ فَيَكُونُ فِي صَلَاتِهِمْ تَقْصِيرٌ، إِلَّا كَانَ عَلَيْهِ أُوزَارَهُمْ»

دسته دوم روایات

(روایت اول) و مانند قول امام (ع) که فرمود: «امامی نیست که با گروهی نماز بگذارد و در نماز آن مردم اشکالی (از ناحیه او) باشد مگر اینکه وزر و وبال آنها بر عهده امام است».

توضیح: اشکال و تقصیر در نماز مردم دو حالت دارد:

۱. تقصیر در نماز مردم به جهت وجود تقصیر در نماز امام است، یعنی چون نماز امام مشکل دارد، نماز مردم هم مشکل پیدا کرده است مانند کسی که با علم به اینکه وضو ندارد امام جماعت واقع می‌شود، در اینجا تقصیری که در نماز مردم بوجود می‌آید ناشی از تقصیری است که در نماز امام است، در این صورت گناه نماز همه بر عهده امام است؛ و نظر حضرت در روایات بالا اشاره به همین صورت دارد.
۲. تقصیر در نماز مردم ارتباطی به نماز امام ندارد. امام با طهارت و مقدمات و شرایط کامل نماز می‌خواند، لکن عده‌ای که پشت سر امام ایستاده و نماز می‌خوانند بعضی از شرایط نماز مثلاً طهارت را ندارند، در این صورت وزر نماز هر یک از آنها بر عهده خود آنها است و ارتباطی به امام ندارد.

شرح و تطبیق

و فی روایةِ آخری: «فَيَكُونُ فِي صَلَاتِهِ وَ صَلَاتِهِمْ تَقْصِيرٌ، إِلَّا كَانَ إِثْمٌ ذَلِكَ عَلَيْهِ»

(روایت دوم) و در روایت دیگری آمده است: پس در نماز امام و مردم (مأمومین) تقصیری باشد مگر اینکه گناه آن برای امام است.

یعنی یک نوع تقصیر در نماز امام و مردم وجود دارد لکن آن تقصیر واحد هم ناشی از عمل امام می‌باشد، لذا گناه این تقصیر بر عهده امام است.

بفتیاه «یک نوع مجازگوئی است و معنای آن اینگونه است: «الوزرُ الذی کان علیه لو لم یکن معذوراً فی فعله، یكون علی المفتی فی صورة المعذورية» (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۱۷)

^۱ بیشتر بدانیم: در محل بحث هم سکوت و اعلام نکردن موجب واقع شدن مشتری در حرام می‌باشد، لذا اعلام کردن واجب می‌باشد.

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه فرموده‌اند: «فان ثبوت ذلك علیه و استحقاق العقوبة به الألاهية المهلكة الابدیة انما هو لوجهین: احدهما: افتراؤه علی الله و هو بالضرورة من المحرمات الذاتیه و المبعوضات الألاهیه، و قد توافق العقل و النقل علی حرمة.

و ثانيهما: التغیر و التسیب و التواء المسلم فی الحرام الواقعی و هو ایضاً حرام فی الشریعة المقدسة.. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۸۱)

و فی روایة أخرى: «لا يُضْمَنُ الإِمَامُ صَلَاتَهُمْ إِلاَّ أَنْ يُصَلِّيَ بِهِمْ جُنْبًا»

(روایت سوم) در روایت دیگری آمده است که: امام ضامن نماز مردم نیست مگر اینکه در حال جنابت^۱ برای مردم نماز خوانده باشد.^۲

این سه روایت از دسته دوم از روایات، ظهور در تسبیب دارند؛ یعنی موقعی که امام جماعت عذری دارد که نمی‌تواند امامت کند ولی بدون توجه به آن، امام جماعت واقع می‌شود گناه نقصانی که متوجه نماز مردم می‌شود بر عهده او خواهد بود.

دسته سوم روایات

و مثلُ روایةِ أبی بصیر المتضمنة لکراهة أن تسقى البهیمة أو تطعم ما لا یحلُّ للمُسلم أکله أو شربه،

و مانند روایت ابی بصیر^۳ که در برگیرنده این معنی است که کراهت دارد آب یا خوراکی که اکل و شربش برای مسلمان حلال نیست به حیوانات داده شود.

فإنَّ فی کراهة ذلك فی البهائم إشعاراً بحرمة بالنسبة الى المُکلف.

این کراهت نسبت به حیوانات به این مطلب اشاره دارد که چنین کاری نسبت به مکلف حرام است.^۴

کراهت خوردن و نوشاندن آب و خوراک نجس به حیوان اشعار به این مطلب دارد که اگر انسان موجب شود تا مکلف جاهلی مرتکب خوردن و نوشیدن نجس شود، کار حرامی را انجام داده است یعنی کراهت در مورد حیوانات اشعار به حرمت در مورد انسان دارد.

SC03 → ۲۹:۳۷

^۱ بیشتر بدانیم: اگر چه در روایت به صورت حصر تنها جنابت را علت ضمان معرفی کرده است، لکن با توجه به آنکه می‌دانیم فرقی بین جنابت و حدث اصغر وجود ندارد، لذا روایت موارد دیگر را هم شامل است و کأن اینگونه فرموده است: «ما من امام صلی بقوم بغير طهارةِ أَلَا و یضمن صَلَاتَهُمْ و یكون اوزارهم علیه» (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۱۷)

^۲ بیشتر بدانیم: و معنی الضمان هنا هو الحكم بوجوب الاعادة على الأمام دون المؤمنین (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۸۳، هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۱۷)

^۳ بیشتر بدانیم: روایت ابوبصیر اینگونه است: عن ابی عبدالله(ع) قال: سألته عن البهیمة البقر وغيرها تسقى او تطعم مالا یحل للمسلم أکله او شربه، أیکره ذلك؟ قال: «نعم یکره ذلك» (تهذیب ج ۹ ص ۱۱۴ حدیث ۸ ص ۴۹۷)

^۴ بیشتر بدانیم: البته باید توجه داشت که صرف اشعار، موجب آن نمی‌شود تا بتوان به عنوان دلیل یا تأیید از آن استفاده نمود (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۱۸)

مرحوم خوئی هم در این رابطه می‌فرماید: «انا اذا قلنا بالتعدی عن مورد الروایات ثبتت الکراهة او الکراهة المغلظة فی ذلك بالنسبة الى المُکلف بالاولوية القطعیة، و اما الحرمة فلا. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۸۳)

چکیده

۱. وجوب شرطی اعلام نجاست به این معنی است که اعلام، شرط صحت معامله است و وجوب شرعی نفسی به این معنی است که ترک اعلام موجب فساد معامله نمی‌شود بلکه تنها عقاب و گناهی را متوجه مرتکب آن می‌کند.
۲. از ظاهر بعضی روایات، واجب نفسی بودن اعلام استفاده می‌شود.
۳. اگر قائل شویم شرط صحت معامله روغن متنجس قصد استصباح یا اشتراط استصباح است وجوب اعلام وجوب شرطی خواهد بود و در غیر این دو صورت، اعلام، وجوب شرعی نفسی خواهد داشت.
۴. بنابر نظر شیخ انصاری وجوب اعلام مطلق نمی‌باشد بلکه مقید به صورتی است که در صورت عدم اعلام، مشتری در حرام واقع می‌شود.
۵. شیخ انصاری در تأیید این مطلب که اعلام مشتری جاهل مقید به صورتی است که در صورت عدم اعلام، مشتری در حرام واقع می‌شود به سه دسته از روایات استناد و اشاره می‌کند.

بحث در این رابطه بود که اگر شیء (مثلاً روغن) متنجس بود و فروشنده عالم و مشتری جاهل به نجاست آن بود؛ بر بایع به حکم قاعده «وجوب اعلام به جاهل» آگاه کردن مشتری لازم می‌باشد.

شیخ انصاری این قاعده را با دو دلیل به اثبات رساندند:

دلیل اول: روایاتی که در خصوص این بحث وارد شده و دلالت بر وجوب اعلام به جاهل می‌کرد.

دلیل دوم: روایات متفرق در ابواب دیگر فقه (سه دسته از روایات) که دلالت بر وجوب اعلام به جاهل می‌کردند.

مؤیدی برای وجوب اعلام نجاست به مشتری جاهل

توضیح مؤید به این شکل است که خوردن و نوشیدن حرام، قبیح است؛ حتی اگر خورنده و نوشنده آن جاهل باشد، به عبارت دیگر علم دخالتی در قبیح بودن عمل ندارد؛ بلکه عنوان قبیح حتی در صورت جهل هم صادق است و گفته می‌شود کار قبیحی را انجام داده است.

دلیل بر این مطلب آن است که فقهاء از صدر اسلام تا کنون فتوا داده‌اند: «بهر است شخصی که شاک و جاهل به نجاست است از مشکوک اجتناب نماید»، و این حاکی از آن است که خوردن و نوشیدن حرام، فی نفسه و با قطع نظر از علم یا جهل مکلف قبیح می‌باشد، و آلا اگر تنها در صورت علم به نجاست، خوردن و نوشیدن قبیح بود، حکم به حُسن احتیاط برای شاک و جاهل به نجاست، معنی نداشت.

نتیجه: اگر فروشنده روغن متنجس را بدون اعلام، در اختیار مشتری جاهل بگذارد و مشتری از آن روغن بخورد خریدار مرتکب عمل قبیحی شده است؛ پس بر فروشنده واجب است نجاست روغن را اعلام کند؛ زیرا با عدم اعلام خود موجب اغراء و ایقاع جاهل به قبیح می‌شود.^{۱ و ۲}

شرح و تطبیق

و يُؤَيِّدُهُ: أَنْ أَكَلَ الْحَرَامَ وَ شَرِبَهُ مِنَ الْقَبِيحِ، وَ لَوْ فِي حَقِّ الْجَاهِلِ؛

[شیخ انصاری مقدمه اول (اغراء به قبیح، قبیح است) را در آخر بحث در ضمن نتیجه‌گیری بیان می‌کند، و در اینجا تنها به مقدمه دوم اشاره کرده و می‌فرماید:] و تأیید می‌کند وجوب اعلام به جاهل را این مطلب که خوردن و نوشیدن حرام، قبیح است حتی نسبت به جاهل به نجاست.

و لَذَا يَكُونُ الْإِحْتِيَاظُ فِيهِ مَطْلُوبًا مَعَ الشَّكِّ، اذْ لَوْ كَانَ لِلْعَلْمِ دَخْلٌ فِي قُبْحِهِ لَمْ يَحْسُنِ الْإِحْتِيَاظُ

^۱ بیشتر بدانیم: تأیید شیخ انصاری به صورت ناقص طرح شده و تکمیل آن بدین صورت است که:

حال که عقلاً عدم اعلام قبیح است، به حکم قاعده «کَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» عدم اعلام شرعاً هم قبیح و حرام می‌باشد.

در نتیجه اعلام واجب می‌باشد (زیرا همانطور که امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن است، نهی از یک شیء (نهی از ترک اعلام) مقتضی امر به ضد آن (امر به اعلام) می‌باشد. (شرح محمدی ج ۱ ص ۱۹۲)

^۲ بیشتر بدانیم: در رابطه با اینکه چرا شیخ انصاری از این تأیید به عنوان دلیل ذکر نکرد، محشّین مطالبی را مطرح کرده‌اند از جمله مرحوم شهیدی می‌فرماید: اگر چه خوردن و نوشیدن نجس بر جاهل قبیح است اما قبیح آن در حدّ لزوم و وجوب نمی‌باشد، در نتیجه چون اجتناب از قبیح واجب نیست اعلام هم واجب نمی‌باشد. لذا نمی‌توان این برهان را به عنوان دلیل بر وجوب اعلام به جاهل بیان کرد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۱۸).

[اشکال: چرا خوردن و نوشیدن نجس برای جاهل که جهل به نجاست دارد قبیح باشد؟ جواب:] و از همین جهت احتیاط در اکل و شرب، حتی در صورت شک به نجاست؛ مطلوب می باشد^۱ زیرا اگر برای علم دخالتی در قُبْح اکل و شرب حرام بود، احتیاط نیکو نبود

و حیثاً فیکون إعطاءً النجس للجاهل المذكور إغراءً بالقبیح، و هو قبیح عقلاً.

و در این صورت دادن نجس به جاهل مذکور (جاهلی که اگر به او اعلام نشود حتماً نجس را می خورد و می نوشد) اغراء به قبیح است و اغراء دیگری به قبیح، قبیح است.

SCO۱ ⇒ ۱۴:۳۷

نظر علامه حلّی مبنی بر وجوب اعلام نجاست از باب نهی از منکر

در رابطه با وجوب اعلام به جاهل، علامه حلّی فرموده است: حتی در صورتی که شخص عالم هیچ گونه دخالت و سببیتی در ارتکاب عمل قبیح توسط جاهل نداشته باشد بر شخص عالم، اعلام به جاهل از باب نهی از منکر لازم است، لذا علامه فرموده است: اگر کسی نجاستی را در لباس نمازگزار ببیند بیان نجاست لباس به نمازگزار، از باب نهی از منکر واجب است.

شیخ انصاری در این رابطه می فرماید: از آنجا که بر نماز شخص جاهل عنوان «منکر» صدق نمی کند، لذا وجهی برای وجوب اعلام از باب نهی از منکر وجود نخواهد داشت.

شرح و تطبیق

بل قد یقال بوجوب الإعلام و إن لم یکن منه تسبیبٌ - کما لو رأى نجساً فی یده یریدُ أکله -

بلکه ممکن است گفته شود اعلام واجب است اگر چه عالم به نجاست، سبب انجام قبیح توسط جاهل نباشد. مانند اینکه عالمی نجاستی را در دست جاهلی که قصد خوردن آن را دارد ببیند -

و هو الذی صرّح به العلامة (رحمة الله) فی أجوبه المسائل المهنائیه، حیثُ سأله السید المهنّا عمن رأى فی ثوب المصلی نجاسةً،

و این (وجوب اعلام) مطلبی است که علامه در جوابهای سؤالاتی مهنائیه به آن تصریح کرده است، آنجایی که سید مهنّا^۲ از وظیفه کسی که نجاستی را در لباس نمازگزار می بیند، سؤال کرده است،

فأجاب بأنّه یجب الإعلام، لوجوب النهی عن المنکر،

پس علامه جواب داده است اعلام واجب است چون نهی از منکر واجب است.^۱

^۱ بیشتر بدانیم: شیخ انصاری در اینجا «جاهل» را «شاک» فرض کرده است زیرا بر شخص «جاهل» شاک بودن هم صادق است چرا که نمی داند این شیء طاهر است یا خیر؟!

^۲ بیشتر بدانیم: «سید مهنّا» همان «سید مهنّا بن سنان بن عبدالوهاب الحسین المدنی» است که از علامه حلّی سؤالاتی را مطرح کرده و ایشان به آن سؤالات جواب داده است. و مجموعه این سؤال و جوابها در کتابی به نام «اجوبه المسائل المهنائیه» جمع آوری شده است، البته نام دیگر آن «رساله المسائل المدنیات» می باشد.

لكن إثبات هذا مُشْكَلٌ.

[شیخ انصاری می‌فرماید:] اثبات وجوب اعلام در چنین صورتی مشکل است [چون بر نماز این شخص منکر صدق نمی‌کند تا شما بخواهید از باب نهی از منکر، او را از این عمل، منع کنید]

SCO۲ ⇨ ۱۸:۰۰

صُور مختلف دخالت شخص در صدور حرام از دیگری

شیخ انصاری در یک تقسیم بندی به بیان صُور چهارگانه دخالت و نقش یک فرد در صدور حرام از دیگری پرداخته و جایگاه موضوع محل بحث را در میان این صُور چهارگانه تبیین می‌نماید:

صورت اول: علت تامه

گاهی فعل شخص علت تامه صدور فعل حرام از دیگری می‌باشد.^۲ مثلاً نفر اول، نفر دوم را مجبور به انجام حرام می‌کند. بدون شک در این صورت گناه انجام حرام تنها متوجه کسی است که فرد دیگر را مجبور به انجام آن کار کرده است چون باعث صدور حرام؛ شده است. بلکه گناهِش شدیدتر است زیرا مکره دو کار کرده است:

۱. از آنجا که دیگری را به کاری واداشته است که او راضی به انجام آن نبوده است بر دیگری ستم کرده است لذا به جهت ستم و ظلم بر دیگری گناه کرده است.

۲. از آن جهت که باعث صدور حرام از دیگری شده است مرتکب گناه شده است.

اما باید توجه داشت که مانحن فیه مانند صورت اول نیست، یعنی دادن نجس در دست مشتری جاهل و اعلام نکردن به او، علت تامه صدور حرام محسوب نمی‌شود.

شرح و تطبیق

و الحاصل،^۳ أن هنا أموراً أربعة:

حاصل آنکه در اینجا چهار امر وجود دارد:

أحدها: أن يكون فعل الشخص علّة تامّة لوقوع الحرام في الخارج - كما إذا أكره غيره على المحرم -

صورت اول: فعل شخص (نفر اول) علت تامه وقوع حرام در خارج (از نفر دوم) باشد - مانند این که شخصی، دیگری را بر عمل حرام، اکراه^۱ کند -

^۱ بیشتر بدانیم: این مطلب شاهد دیگری بر وجوب اعلام به جاهل می‌باشد، چرا که وقتی در این فرض که شخص عالم هیچگونه سببیتی ندارد اعلام بر او واجب باشد، در فرضی که شخص عالم خود سبب برای اغراء جاهل شده، به طریق اولی اعلام بر او واجب خواهد بود.

^۲ بیشتر بدانیم: علت تامه آن است که هر آنچه که در تحقق معلول لازم است در آن وجود داشته باشد و هر آنچه که به تحقق معلول اشکال وارد می‌کند نباشد؛ روشن است که در صورت تحقق علت تامه، تحقق معلول قطعی خواهد بود.

^۳ بیشتر بدانیم: شیخ انصاری در عبارت «والحاصل» در مقام بیان خلاصه مطالب گذشته نیست بلکه با بیان اقسام مختلف مسئله، در مقام بیان صُور مختلفی که برای مسئله وجود دارد می‌باشد، مرحوم خوئی در رابطه با این مطلب ایشان می‌فرمایند: «هذا التقسيم الذي افاده المصنف (ره) لا يرجع الى محصل، مضافاً الى جريه في اطلاق العلة والمعلول على غير ما هو المصطلح فيهما. (الموسوعة الامام الخوئي ج ۳۵ ص ۱۸۹)

و لا إشكال في حُرْمته و كون وزر الحَرَامِ عليه، بل أَشدُّ لظُلْمه.

بدون شك چنین اکراهی حرام است و گناه آن بر اکراه کننده است، بل گناه آن شدیدتر است، به جهت ظلم کردن اکراه کننده.

صورت دوّم: تسبیب

فعل شخص علت تامه صدور حرام از دیگری نیست، بلکه جزئی از علت، به معنای سببیت^۱ می‌باشد؛ یعنی فعل شخص، سبب صدور و مقتضی صدور حرام از دیگری است. مثل اینکه شخصی غذای حرامی را پیش روی جاهل می‌گذارد. دادن غذای نجس به جاهل سبب، مقضی و جزء علت است و باید شرایط دیگری هم فراهم باشد یا موانعی نباشد تا اینکه جاهل آن را بخورد. در این صورت هم قطعاً سبب، مقصّر است.

ما نحن فیه از قبیل قسم دوّم است زیرا در فرضی که شخص روغن را به تصور پاک بودن به قصد خوردن می‌خرد، اگر بایع در چنین فرضی، نجاست روغن را به مشتری اعلام نکند سبب صدور حرام از سوی مشتری شده است و لذا مقصّر می‌باشد.

البته؛ باید توجه داشت که فقها در مورد ضامن بودن «سبب» و «مباشر» دوگونه فتوا داده‌اند:

بعضی می‌گویند: ضامن ابتداءً بر عهده مباشر جاهل است ولی این ضامن، بر مباشر مستقر نمی‌شود؛ چون مقصّر کسی است که سبب این کار را فراهم کرده است لذا در نهایت ضامن بر سبب مستقر می‌شود.

و بعضی دیگر قائلند: از همان ابتدا مباشر (کسی که عمل از آن سر زده) مقصّر نیست بلکه سبب، ضامن است.^۲

صُور مختلف دخالت شخص در صدور حرام از دیگری

صورت اوّل: علت تامه؛ مثل مجبور کردن شخص به انجام حرام
صورت دوّم: تسبیب؛ مثل گذاشتن غذای حرام (نجس) پیش روی جاهل
صورت سوم و چهارم در درس آینده

^۱ بیشتر بدانیم: با توجه به اینکه «اکراه» مثال برای علت تامه می‌باشد لذا مراد اکراهی است که به حد اجبار رسیده باشد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۱۸).

^۲ بیشتر بدانیم: سبب آن است که اگر شرایط فراهم باشد شأنیت تأثیر را دارد مانند آتش که شأنیت برای سوزاندن را دارد لکن به شرط وجود شرایطی همچون مرطوب نبودن جسم و....

^۳ بیشتر بدانیم: توضیح بیشتر آنکه: اگر غاصبی طعامی را غضب کرده و به کسی که جاهل به غضبیت طعام است بدهد، بنابر قول مشهور مالک طعام می‌تواند به هر یک از غاصب یا فاعل مباشر (جاهل خورنده طعام) مراجعه کند با این تفاوت که اگر به غاصب مراجعه کند، حق مراجعه به فاعل مباشر را ندارد ولی اگر مالک به فاعل مباشر مراجعه کند و مال خود را طلب کند، فاعل مباشر می‌تواند به غاصب مراجعه کرده و مالی را که به مالک داده از غاصب بگیرد. و بنابر قول دیگر: مالک طعام تنها می‌تواند به غاصب مراجعه کند.

و هر دو قول شاهد بر این مطلب است که هر جا سبب اقوی از مباشر باشد، سبب ضامن خواهد بود؛ در ما نحن فیه هم بایع که سبب است اقوی از مشتری است لذا گناه بر عهده او استقرار پیدا می‌کند.

شرح و تطبیق

و ثانیها: آن ی‌کون فعله سبباً للحرام کمن قَدَمَ إِلَى غیره محرماً، و مثله مَانَحْنُ فیه،

صورت دوم: فعل شخص سبب انجام حرام باشد [نه علت تامه] مثل جایی که شخصی پیش روی دیگری حرامی را بگذارد و ما نحن فیه مثل همین صورت دوم است.

و قد ذکرنا أَنَّ الْأَقْوَى فیه التَّحْرِيمُ؛ لِأَنَّ اسْتِنَادَ الْفِعْلِ إِلَى السَّبَبِ أَقْوَى،

و قبلاً گفتیم که اقوی در این صورت تحریم است، زیرا استناد و نسبت دادن این فعل به سبب اقوی است، فَنَسْبَةُ فِعْلِ الْحَرَامِ إِلَيْهِ أَوْلَى، و لَذَا يَسْتَقَرُّ الضَّمَانُ عَلَى السَّبَبِ، دُونَ الْمُبَاشَرِ الْجَاهِلِ، بَلْ قِيلَ: إِنَّهُ لَا ضَمَانَ ابْتِدَاءً إِلَّا عَلَيْهِ.

پس نسبت دادن فعل حرام به سبب اولی است و لذا ضمان بر سبب مستقر می‌شود نه بر مباشر جاهل، بلکه گفته شده است: ابتداءً ضمانی نیست مگر برای سبب.

چکیده

۱. حکم فقهاء مبنی بر حُسن احتیاط در حق جاهل یا شاک به نجاست، مؤید وجوب اعلام نجاست به جاهل است.
۲. نظر علامه مبنی بر وجوب اعلام به جاهل از باب نهی از منکر- حتی در صورتی که انسان سبب افتادن شخص دیگر در حرام نباشد شاهد وجوب اعلام در محل بحث است، اگر چه قبول نظر علامه مبنی بر وجوب اعلام مشکل است.
۳. دخالت یک شخص در صدور حرام از فرد دیگر چهار صورت دارد.
۴. صورت اول از اقسام چهارگانه دخالت شخص در صدور حرام از فرد دیگر این است که عمل شخص، علت تامه انجام حرام توسط فرد دیگر باشد که در این صورت عمل این شخص حرام و گناه عمل دیگری نیز برای او خواهد بود.
۵. صورت دوم از اقسام چهارگانه آن است که عمل شخص، سبب انجام حرام توسط فرد دیگر باشد که در این صورت نیز از آن جهت که استناد فعل به سبب اقوی می‌باشد، عمل این شخص حرام می‌باشد.
۶. فقها در مورد ضامن بودن «سبب» و «مباشر» دوگونه فتوا داده‌اند:
(الف) ضمان ابتداءً بر عهده مباشر جاهل است ولی این ضمان بر او، مستقر نمی‌شود؛ بلکه بر سبب مستقر می‌شود.
(ب) از همان ابتدا مباشر یعنی کسی که عمل از او سر زده مقصر نیست بلکه سبب، مقصر و ضامن است.

یادآوری

شیخ انصاری (ره) فرمودند: دخالت و نقش یک فرد در صدور حرام از دیگری، به چهار صورت ممکن است: صورت اول: فعل شخص، علت تامه برای صدور حرام از دیگری باشد.

صورت دوم: فعل شخص، سبب صدور حرام از دیگری باشد.

شیخ انصاری فرمود: ما نحن فیه از قبیل صورت دوم است و در این صورت حرمت بر عهده سبب است نه بر مباشر.

صُور دیگر دخالت یک فرد در صدور حرام از دیگری

صورت سوم: شرط بودن برای صدور حرام از دیگری

فعل شخص، شرط صدور فعل حرام از دیگری باشد به این معنی که مقتضی موجود است ولکن مقتضی نیاز به شرایط، حالات و کیفیاتی دارد که فعل شخص آن شرایط، حالات و کیفیات را ایجاد می‌کند.

اقسام شرط

شرط بر دو قسم است:

۱. ایجاد داعی و انگیزه؛ یعنی نفر اول انگیزه و داعی بر ارتکاب حرام را برای نفر دوم ایجاد می‌کند.

حالت‌های ایجاد داعی

ایجاد داعی خود دو حالت دارد:

الف) با تشویق بر انجام گناه؛ مثلاً با توصیفات فراوان از شراب، در او انگیزه شرب خمر را فراهم می‌نماید.

ب) با ایجاد دشمنی؛ مثلاً کسی به بُت بت‌پرستان دشنام می‌دهد و بدین وسیله انگیزه دشنام آنها به مقدسات اسلامی را فراهم می‌نماید که قرآن می‌فرماید: «لا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» «به کسانی که غیر خدا را می‌خوانند دشنام ندهید، مبادا آنها (نیز) از روی (ظلم) و جهل، خدا را دشنام دهند». یعنی: دشنام شما این زمینه را فراهم می‌کند که آنها هم به خداوند دشنام دهند؛ و فراهم کردن این زمینه جایز نمی‌باشد.

حکم این دو حالت

شخصی که موجب انجام عمل حرام از شخص دیگر گردد کار حرامی کرده و مستحق عقاب است، بلکه مثل گناه دیگری هم بر گردن او است و روایات فراوانی هم در این رابطه وارد شده است.

۲. آماده کردن بستر و زمینه

شرط انجام حرام گاهی از قبیل ایجاد داعی نیست یعنی خود شخص داعی و انگیزه برای انجام حرام دارد لکن بستر و زمینه برای او فراهم نیست، و نفر دوم بستر و زمینه مناسب برای انجام حرام را برای او فراهم می‌کند؛ مانند اینکه برای شخص شراب ساز انگور تهیه کند.

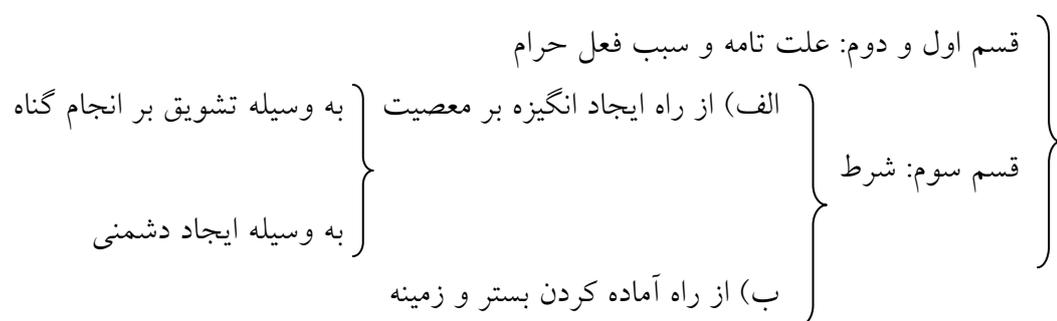
حکم این صورت در «النوع الثانی» از انواع مکاسب محرمه خواهد آمد.

فرق صورت دوم و سوم: سبب عبارت است از چیزی که شأنت تأثیر را دارد ولی شرط عبارت است از زمینه و بستری که باید فراهم شود تا سبب بتواند تأثیر خود را بگذارد.

مثال: شخصی برای ساختن شراب نیاز به انگور دارد، کسی انگور را برایش تأمین و در اختیار او قرار دهد ولی در عین حال او را از این کار نهی می‌کند؛ در این مثال فعل و کار این شخص (تأمین انگور مورد نیاز) سبب صدور حرام از دیگری نیست، بلکه شرط برای صدور حرام می‌باشد اما سبب صدور این حرام از این شخص خبث باطن و بی‌ایمانی او می‌باشد که موجب ساخته شدن شراب می‌گردد.

صورت سوم هم ربطی به محل بحث ما ندارد زیرا دادن نجس به مشتری جاهل و اعلام نکردن به او از قبیل ایجاد شرط نیست.

اقسام دخالت فرد در صدور حرام توسط شخص دیگر



شرح و تطبیق

الثالث - أن يكون شرطاً لصدور الحرام، و هذا يكون على وجهين:

سومین صورت آن است که: فعل شخص، شرط صدور حرام باشد و این به دو شکل می‌باشد:

أحدهما - أن يكون من قبيل إيجاب الداعي على المعصية،

اول اینکه فعل شخص از قبیل ایجاد انگیزه بر معصیت در دیگری باشد.

إمّا لحصول الرغبة فيها كترغيب الشخص على المعصية،

[ایجاد انگیزه بر معصیت خود بر دو نوع است] ۱. ایجاد انگیزه از راه حصول رغبت در معصیت مانند ترغیب و تشویق شخص بر انجام معصیت.

و إمّا لحصول العناد من الشخص حتى يقع في المعصية، كسب آلهة الكفار الموجب لإلقتائهم في سب الحق عناداً، أو سب آباء الناس الموقع لهم في سب أبيه،

۲. ایجاد انگیزه از راه حاصل شدن دشمنی در شخص که به این وسیله در معصیت واقع شود مانند دشنام دادن خدایان کفار، که موجب القاء ایشان در دشنام خدا از روی عناد می‌شود یا مانند دشنام به پدران مردم که موجب می‌شود آنها پدرش را دشنام دهند.

و الظاهر حرمة القسمين، و قد ورد في ذلك عدة من الأخبار.

و ظاهر این است که هر دو قسم (ایجاد رغبت، ایجاد عناد) حرام است و در این رابطه روایاتی وارد شده است. ثانیها - آن یكون بايجاد شرط آخر غير الداعی، کبیع العنب ممن یعلم أنه یجعلهُ خمرًا، و سیأتی الکلام فیہ. و دومین وجه آن است که شرطیت شخص برای صدور حرام از دیگری بوسیله ایجاد شرط دیگری غیر از انگیزه باشد مانند فروش انگور به کسی که می داند آن را شراب خواهد کرد. در این رابطه بحث خواهد آمد.

SCO۱ ⇨ ۱۲:۰۲

صورت چهارم: مانع نبودن برای صدور حرام از دیگری

فعل شخص از قبیل عدم مانع می باشد؛ یعنی برای «مباشراً» انگیزه، سبب و شرط برای انجام کار فراهم است فقط ممکن است چیزی (مانند اعلام کردن) مانع صدور حرام از او شود؛ که اگر نجاست یک شیء به او اعلام شود از آن استفاده نمی کند.

اقسام عدم مانع

عدم مانع خود بر دو قسم است:

۱. عدم مانع در فرضی که عمل حرمت فعلی دارد.

۲. عدم مانع در فرضی که عمل حرمت فعلی ندارد.

قسم اول: مانند کسی که با علم به حرام بودن یک عمل، آن عمل را انجام می دهد، در این صورت عمل در حق او حرمت فعلی دارد و تنها مانع، نهی او از ارتکاب عمل می باشد. در این فرض اگر شرایط نهی از منکر فراهم باشد، سکوت کردن و نهی از منکر نکردن حرام و اعلام واجب می باشد.

قسم دوم: مانند کسی که به جهت جهل به نجاست، نجسی را می خورد، که در این صورت عمل او حرمت فعلی ندارد و اگر به او اعلام شود نمی خورد.

در هر دو قسم اعلام کردن مانع و سکوت عدم مانع می باشد.^۱

اقسام دخالت فرد در صدور حرام از شخص دیگر

الف) در فرضی که عمل، حرمت فعلی دارد

ب) در فرضی که عمل، حرمت فعلی ندارد

قسم چهارم: عمل شخص از قبیل عدم مانع

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در رابطه با این تقسیم شیخ انصاری فرموده اند: هذا التقسیم الذی افاده المصنّف (ره) لا يرجع الی محصل، مضافا الی جریه فی الاطلاق العلة و المعلول علی غیر ما هو المصطلح فیهما، و المناسب فی المقام تقسیم التاء الغیر فی الحرام الواقعی علی نحو یمکن تطبیقه علی القواعد و استفاده حکمه من الروایات فنقول: ان الکلام قد یقع فی بیان الاحکام الواقعیة، و قد یقع فی اضافة فعل أحد الشخصین الی الشخص الآخر من حیث العلیة او السبببة او الداعیة... (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۹۰)

شرح و تطبیق

الرابع - أن يكون من قبيل عدم المانع، وهذا يكون تارةً مع الحرمة الفعلية في حق الفاعل -

صورت چهارم: عمل شخص از قبیل عدم مانع باشد و این صورت گاهی همراه با حرمت فعلی در حق شخص انجام دهنده می باشد (یعنی چون فاعل و مباشر، عالم به حکم و موضوع است حرمت در مورد او فعلی است)

- كَسُكُوتِ الشَّخْصِ عَنِ الْمَنْعِ مِنَ الْمُنْكَرِ - و لا إشكالَ في الحرمة بشرائط النهي عن المنكر،

- مانند سکوت شخصی از جلوگیری کردن از منکر - و اشکالی در حرام بودن عمل شخص (عدم ممانعت) در صورت وجود شرایط نهی از منکر نمی باشد.

و أخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الفاعل، كَسُكُوتِ الْعَالَمِ عَنِ إِعْلَامِ الْجَاهِلِ - كما فيما نحن فيه - فَإِنَّ صُدُورَ الْحَرَامِ مِنْهُ مَشْرُوطٌ بِعَدَمِ إِعْلَامِهِ.

و گاهی با عدم حرمت فعلی نسبت به شخص انجام دهنده می باشد مانند سکوت عالم از آگاه کردن جاهل - چنانکه در محل بحث ما چنین است - پس همان صدور حرام از شخص فاعل، مشروط به عدم اعلام فرد عالم می باشد.^۱

SCO۲ ⇒ ۱۹:۵۶

صَوْرَ وَجُوبِ إِعْلَامِ بِيْهٍ جَاهِلٍ

^۱ بیشتر بدانیم: اشکالی در اینجا متوجه شیخ انصاری است مبنی بر اینکه: ایشان محل بحث را هم شبیه صورت دوم و هم شبیه قسمت دوم از صورت چهارم دانسته اند یعنی در صورت دوم فرمودند: « ما نحن فيه از قبیل سبب است.» و در قسمت دوم صورت چهارم هم فرموده اند: « ما نحن فيه را از قبیل عدم مانع می باشد.» جمع بین این دو عبارت چگونه است؟ در مقام جمع اینطور گفته شده است: از این جهت ما نحن فيه مانند صورت دوم دانسته شده است که: بایع بدون اعلام نجاست جنس را آن در اختیار مشتری قرار داده در حالیکه میدانند اگر این جنس در اختیار او قرار گیرد آن را می خورد؛ در این صورت فعل شخص از قبیل سبب خواهد بود.

و از این جهت ما نحن فيه مانند قسم دوم از صورت چهارم دانسته شده که: فرض شده فرد عالم، نجس را در اختیار جاهل قرار نداده بلکه شخص عالم به نجاست مشاهده می کند که نجسی در اختیار جاهل به نجاست، وجود دارد که اگر به او اعلام نشود آن را می خورد، در این صورت صدور حرام از جاهل مشروط به عدم اعلام عالم است یعنی در صورتی حرام از او صادر شود که عالم اعلام نکند؛ اما اگر اعلام بکند این را نمی خورد. لذا در این صورت فعل شخص (سکوت) از قبیل عدم مانع خواهد بود. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۸۱)

مرحوم خوئی نیز در این رابطه فرموده اند: و لا يخفى ان في كلام المصنف تهاقفاً واضحاً، حيث جعل ما نحن فيه تارةً من القسم الثاني و أخرى من القسم الرابع و يمكن توجيهه بوجهين:

الاول: ان يراد بالفرض الذي ادخله في القسم الثاني هو فرض الدهن المنتجس، فان اعطائه للغير لا يخلو عن التسبب الى الحرام الذي سبق هذا القسم لبيان حكمه و ان يراد بالفرض الذي جعله من القسم الرابع هو فرض الثوب المنتجس. كما تقدم في مسألة السيد المهنّا من العلامة عمن رأى في ثوب المصلّي نجاسته، فان القسم الرابع لم يفرض فيه كون فعل شخص سبباً لصدور الحرام من الشخص الآخر، بل المفروض فيه كونه من قبيل عدم المانع، كسكوت العالم عن اعلام الجاهل، و لا شبهة في مناسبة الثوب المنتجس لذلك.

الوجه الثاني: ان يراد من كلامه الدهن المنتجس في كل الموردين مع الألتزام فيهما باختلاف الجهتين، بأن يكون الملحوظ في القسم الثاني كونه تسبباً لا يقع الجاهل في الحرام، و الملحوظ في الحاقه بالقسم الرابع هو الحرمة النفسية مع قطع النظر عن التسبب (الموسوعة الامام الخوئي ج ۳۵ ص ۱۹۳ و ۱۹۲)

در قسم دوم از صورت چهارم بحثی مطرح است مبنی بر اینکه با توجه به اینکه سکوت عالم، عدم مانع و اعلام کردن او مانع می‌باشد به طوری که اگر اعلام نکند، جاهل حرام را مرتکب شده و آن را می‌خورد، آیا اعلام کردن بر عالم واجب است یا خیر؟

شیخ انصاری می‌فرماید: وجوب اعلام به جاهل محل اشکال است زیرا تا زمانی که شخص جاهل به حرمت است عمل او معصیت نیست، پس دلیلی وجود ندارد که اعلام بر عالم لازم باشد.

اقسام گناه توسط جاهل

برای بهتر روشن شدن بحث، صور چهارگانه مسأله را بررسی می‌کنیم:

۱. گاهی ارتکاب گناه توسط شخص جاهل موجب به خطر افتادن جان مردم می‌گردد، در این صورت به جهت اهتمام خاصی که شارع برای حفظ جان مردم دارد، اعلام را بر شخص عالم واجب می‌داند مانند اینکه شخصی به تصور مهدورالدم بودن کسی، قصد قتل او را دارد.

در این صورت فرد عالمی که می‌داند این شخص اشتباه می‌کند و آن شخص، فردی مؤمن می‌باشد، باید جاهل را متوجه اشتباه خود نماید و در صورت توجه نکردن با توسل به زور مانع از کار او گردد.

۲. ارتکاب گناه توسط شخص جاهل موجب به خطر افتادن آبروی مردم می‌باشد.

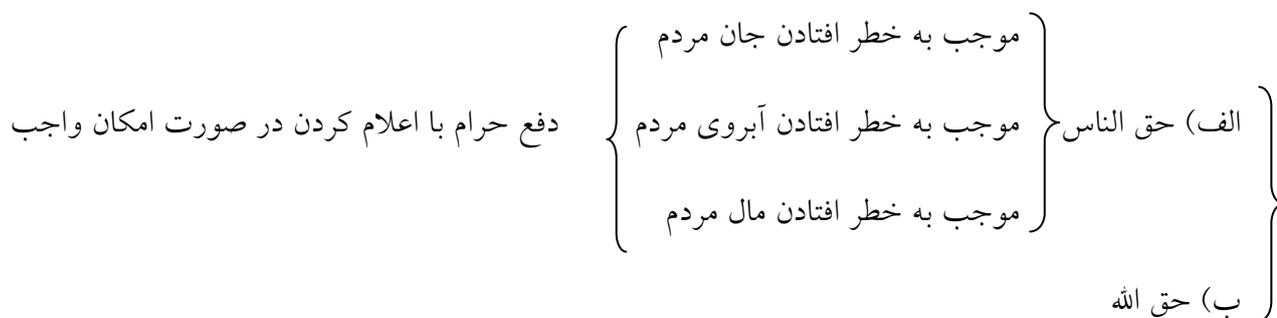
۳. ارتکاب گناه توسط شخص جاهل موجب به خطر افتادن مال مردم می‌باشد.

در این دو صورت اخیر هم به جهت اهتمام خاصی که شارع برای حفظ آبرو و مال مردم دارد، اعلام را بر شخص عالم واجب می‌داند.

۴. ارتکاب گناه توسط شخص جاهل از قبیل سه صورت قبل یعنی جان، آبرو و مال مردم نمی‌باشد بلکه از حقوق الله می‌باشد مثلاً مشاهده کند که جاهلی با لباس نجس نماز می‌خواند.

حکم این صورت در جلسه بعد مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

اقسام گناه توسط جاهل



شرح و تطبیق

فَهْلُ يَجِبُ دَفْعُ الْحَرَامِ بِتَرْكِ السُّكُوتِ أَمْ لَا؟

(در قسم دوم از صورت چهارم) آیا دفع حرام با ترک سکوت لازم است یا نه؟

فیه إشکالٌ، إِنْما إِذَا عَلِمْنَا مِنَ الْخَارِجِ وَجُوبَ دَفْعِ ذَلِكَ؛ لِكُونِهِ فِسَاداً قَدْ أُمِرَ بِدَفْعِهِ كُلُّ مَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ،

در وجوب آن اشکال است مگر آنکه از خارج (به جهت وجود دلیل یا قرینه‌ای) علم به وجوب دفع آن عمل پیدا کنیم. از آن جهت که آن عمل، عمل فاسدی است که هر کسی که قدرت بر دفع آن دارد مأمور به جلوگیری از آن حرام می‌باشد،

كَمَا لَوْ اطَّلَعَ عَلَى عَدَمِ إِبَاحَةِ دَمٍ مِنْ يَرِيدِ الْجَاهِلِ قَتْلَهُ، أَوْ عَدَمِ إِبَاحَةِ عَرْضِهِ لَهُ،

مانند صورتی که اطلاع پیدا کند بر مباح نبودن خون کسی که شخص جاهل اراده کشتن او را کرده است، یا اطلاع پیدا کند بر عدم اباحه آبروی کسی که جاهل می‌خواهد آبرویش را ببرد.

أَوْ لَزِمَ مِنْ سُكُوتِهِ ضَرَرٌ مَالِيٌّ قَدْ أُمِرْنَا بِدَفْعِهِ عَنْ كُلِّ أَحَدٍ، فَإِنَّهُ يَجِبُ الْإِعْلَامُ وَالرَّدْعُ لَوْ لَمْ يَرْتَدِعْ بِالْإِعْلَامِ،

یا از سکوت شخص عالم ضرر مالی بر شخصی لازم بیاید، آن هم ضرری که مأموریم جلوی چنین ضرری را از هر شخصی بگیریم.^۱ [پس برای حفظ جان، آبرو و مال] اعلام جاهل لازم است، و اگر اعلام و آگاه کردن او مانع او نشد باید او را منع کرد [اجبار بر ترک کرد]

بَلِ الْوَاجِبُ هُوَ الرَّدْعُ وَ لَوْ بَدُونَ الْإِعْلَامِ،

بلکه [در این سه صورت بر شخص عالم و قادر واجب است] مانع از عمل جاهل شود ولو اینکه به او اعلام نکند
فَفِي الْحَقِيقَةِ الْإِعْلَامُ بِنَفْسِهِ غَيْرٌ وَاجِبٌ.

پس در حقیقت اعلام به خودی خود واجب نیست. [یعنی ردع و منع جاهل به هر وسیله ممکن واجب می‌باشد که یکی از آن وسایل اعلام است اما نه از این باب که خودش بنفسه واجب است بلکه از این باب که مصداقی برای ردع و منع جاهل می‌باشد لذا اگر اعلام کردیم و او عمل نکرد باید از طریق دیگری مانع از عمل او شویم].

SCO^۳ ⇒ ۲۸:۵۳

^۱ بیشتر بدانیم: ممکن است ضرر مالی، بسیار اندک و قلیل باشد که اعلام کردن آن لازم نباشد اما اگر ضرر مالی اقتصاد جامعه را به هم بریزد، اقتصاد شخص را به هم بریزد در این صورت واجب است که مال مردم حفظ شود.

چکیده

۱. قسم سوم از اقسام دخالت یک فرد در صدور حرام توسط شخص دیگر آن است که عمل شخص، شرط برای صدور حرام از دیگری باشد.
۲. شرط صدور حرام از دیگری، گاهی از راه ایجاد انگیزه بر معصیت و گاهی از راه آماده کردن بستر و زمینه محقق می شود.
۳. ایجاد انگیزه بر معصیت گاهی بوسیله تشویق بر انجام گناه و گاهی بوسیله ایجاد دشمنی حاصل می شود.
۴. قسم چهارم از اقسام دخالت فرد در صدور حرام از شخص دیگر، آن است که عمل شخص از قبیل عدم مانع باشد.
۵. عدم مانع در صدور حرام از دیگری گاه در فرضی است که عمل، حرمت فعلی دارد و گاه در فرضی است که عمل، حرمت فعلی ندارد.
۶. اگر دفع حرام با اعلام کردن و ترک سکوت ممکن باشد، اعلام به جاهل در صورتی که خطر جان، آبرو و مال مطرح باشد واجب است، اما در صورتی که مربوط به حق الله باشد اعلام لازم نیست.

یادآوری

بحث در این بود که شیخ انصاری فرمود: دخالت و نقش فرد در صدور حرام از دیگری، به چهار صورت ممکن است:

۱. فعل شخص، علت تامه صدور حرام از دیگری باشد.
 ۲. فعل شخص، سبب صدور حرام از دیگری باشد.
 ۳. فعل شخص، شرط صدور حرام از دیگری باشد.
 ۴. فعل شخص، از قبیل عدم مانع برای صدور حرام از دیگری باشد.
- صورت چهارم دارای دو قسم بود:

الف) گاهی عمل در حق فاعل حرمت فعلی دارد؛ یعنی فاعل با علم به حرمت عمل، آن کار را انجام می‌دهد و تنها چیزی که می‌تواند جلوی فاعل را بگیرد، ردع و اعلام می‌باشد و اعلام نکردن عدم مانع برای صدور حرام از فاعل می‌باشد. در این صورت از باب نهی از منکر، اعلام به فاعل واجب می‌باشد.

ب) گاهی عمل در حق فاعل حرمت فعلی ندارد، زیرا فاعل، جاهل به موضوع یا جاهل به حکم است. یعنی شیء نجس را می‌خورد در حالی که نمی‌داند نجس است یا نمی‌داند که خوردن نجس حرام است. در این صورت حرمت در حق او فعلی نیست و معصیت نکرده است.

شیخ انصاری فرمود: ما نحن فیه از قبیل قسم دوم صورت چهارم است یعنی در صورتی که ما نجس را در اختیار جاهل به نجاست نگذاشته باشیم ولی مشاهده کنیم که او این نجس را می‌خورد آیا اعلام نجاست به او لازم است یا نه؟ گفته شد قضیه چهار صورت دارد:

۱. ارتکاب حرام توسط جاهل، موجب به خطر افتادن جان مردم می‌شود.
 ۲. ارتکاب حرام توسط جاهل، موجب به خطر افتادن آبروی مردم می‌شود.
 ۳. ارتکاب حرام توسط جاهل، موجب به خطر افتادن مال مردم می‌شود.
- در این سه صورت اعلام و آگاه نمودن او واجب است و در صورت توجه نکردن باید عملاً مانع از کار او شد. البته اعلام بنفسه واجب نیست بلکه آنچه واجب است ردع می‌باشد و یکی از ابزار ردع، اعلام می‌باشد.
۴. ارتکاب گناه توسط شخص جاهل در حقوق الله باشد مثلاً متوجه شویم که شخصی آب یا غذای نجسی را می‌خورد و یا در لباس نجس نماز می‌خواند. آیا در این صورت اعلام به او و دفع حرام به ترک سکوت واجب است؟

حکم اعلام حق الله به شخص جاهل

شیخ انصاری می‌فرماید: وجوب اعلام در صورتی که مربوط به حقوق الله مشکل است؛ چون تنها دلیل وجوب اعلام، ادله نهی از منکر است و این ادله شامل ما نحن فیه نمی‌شود؛ زیرا ادله نهی از منکر شامل صورتی می‌شود که شخص مرتکب منکری گردد ولی با توجه به آنکه در اینجا شخص عالم نیست [یا جاهل به حکم است یا جاهل به موضوع] منکری از او سر نزده است تا ادله نهی از منکر شامل او شود در نتیجه اعلام به او واجب نیست.

بله از جهت دیگری می توانیم قائل به وجوب اعلام شویم و آن از جهت تبلیغ دین است.

اقسام جاهل: جاهل به حکم یا موضوع

توضیح آنکه شخص جاهل دو حالت دارد، یا جاهل به حکم است، یا جاهل به موضوع.

جاهل به موضوع یعنی اینکه: می داند خوردن نجس حرام است، اما نمی داند که این نجس است.

جاهل به حکم یعنی اینکه: می داند این شیء نجس است، اما نمی داند خوردن شیء نجس حرام است حکم را نمی داند.

عدم وجوب اعلام به جاهل به موضوع

حال اگر شخص، جاهل به موضوع باشد، اعلام به او واجب نیست؛ نه از باب تبلیغ دین و نه از باب اعلام به جاهل و نه از باب نهی از منکر.

وجوب اعلام به جاهل به حکم از باب تبلیغ دین

اگر شخص جاهل به حکم باشد اگر چه از باب وجوب اعلام جاهل و یا از باب نهی از منکر، اعلام واجب نیست، اما از باب تبلیغ دین، اعلام واجب است یعنی چون جاهل احکام دین را نمی داند بر عالم واجب است احکام دینی را به او و همین طور به سایر کسانی که حکم را نمی دانند برساند تا دین تا آخرالابد استمرار پیدا بکند، البته این نوع از وجوب از محل بحث خارج است.

شرح و تطبیق

و أما فيما تعلق بغير الثلاثة - من حقوق الله - فوجوب دفع مثل هذا الحرام مشكل؛

اما در جایی که فعل شخص (یعنی سکوت یا عدم سکوت عالم) به غیر این سه چیز (جان، مال، آبرو) یعنی حقوق الله و حق خدا تعلق گیرد، پس وجوب دفع مثل چنین حرامی مشکل است؛

لأنَّ الظاهر من أدلة النهي عن المنكر وجوب الردع عن المعصية،

برای آنکه ظاهر از ادله نهی از منکر، وجوب جلوگیری از معصیت است [مراد از معصیت، معصیت فعلی است یعنی کاری که الان حرام باشد]

فلا يدلُّ على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصيةً.

پس ادله نهی از منکر دلالت نمی کند بر اینکه واجب است به جاهل اعلام کنیم که عمل او معصیت است (زیرا عمل جاهل، معصیت فعلی نیست).

نعم، وجب ذلك فيما إذا كان الجهل بالحكم، لكنَّه من حيث وجوب تبليغ التكاليف ليستمر التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب،

بله، در صورتی که جاهل به حکم باشد، اعلام واجب است لکن (نه از جهت نهی از منکر، بلکه) از جهت وجوب تبلیغ تکالیف، تا تکالیف الهی به وسیله اعلام شخص شاهد به غایب، تا روز قیامت استمرار پیدا کند.

فالعالم في الحقيقة مبلغ عن الله ليتم الحجة على الجاهل و يتحقق فيه قابلية الإطاعة و المعصية.

پس در حقیقت فرد عالم، مبلّغ از طرف خداست تا حجّت بر جاهل تمام شود و قابلیت اطاعت و معصیت در حق او تحقق پیدا کند.

ارتکاب حرام توسط شخص جاهل

} به دلیل جهل به حق الله	} مربوط به حق الناس ← حکم آن گذشت	} به دلیل جهل به موضوع ← اعلام لازم نیست
} به دلیل جهل به حکم	} اعلام از باب نهی از منکر ← واجب نیست	} اعلام از باب تبلیغ دین ← واجب است

SCO۱ ⇒ ۱۲:۴۷

بررسی وجوب اعلام نجاست به جهت مخفی بودن عیب مذکور

بحث در موضع دوّم در رابطه با وجوب اعلام بود که در وسط بحث با عنوان «والحاصل» مطالبی مطرح شد لذا به اصل بحث برمی‌گردیم مبنی بر اینکه، در رابطه با وجوب اعلام نجاست روغن متنجس، اقوالی مطرح است، از جمله آنکه بعضی از راه مخفی بودن عیب و نقص در کالا، اعلام را بر فروشنده عالم واجب می‌دانند و الاغش در معامله است^۱ چرا که جنس معیوب را بعنوان جنس سالم فروخته است.^۲

اشکالات

مرحوم شیخ انصاری بر این استدلال دو اشکال وارد می‌کنند:

اشکال اول: اخصّ دلیل از مدعا

دلیل اخصّ از مدعا است؛ زیرا مدعا این است که بر عالم به نجاست لازم است هرگاه نجسی را در اختیار جاهل قرار می‌دهد به جاهل اعلام کند و در اختیار جاهل قرار دادن چه به عنوان بیع باشد یا به عنوان هدیه یا به عنوان اباحه یا به عنوان دیگر در حالی که دلیلی که آورده‌اند (از آن جهت که نجاست موجب معیوب بودن میباید می‌شود اعلام واجب است) فقط در مورد معاملات جاری است.

شرح و تطبیق

ثُمَّ إِنَّ بَعْضَهُمْ اسْتَدَلَّ عَلَىٰ وَجُوبِ الْإِعْلَامِ بِأَنَّ النِّجَاسَةَ عَيْبٌ خَفِيٌّ فَيَجِبُ إِظْهَارُهَا.

^۱ بیشتر بدانیم: لا دلیل علی وجوب اظهار العیب الخفی فی المعاملات و أنّا الحرام هو غشّ المؤمن فیها (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۹۳)

^۲ بیشتر بدانیم: ثم ان وجوب الاعلام بالنجاسته فيما اذا كان المشتري مسلماً مبالياً فی أمر الطهارة و النجاسته، و اما اذا كان كافراً او مسلماً غیر مبال فی الدین فلا يجب الاعلام، لكونه لغوا و ان كان الجميع مکلفین بالفروع کتکلیهم بالاصول. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۹۴)

برخی برای وجوب اعلام استدلال کرده‌اند به این که: نجاست عیب مخفی است، لذا اظهارش واجب می‌باشد. و فيه - مع أنَّ وجوب الإعلامِ على القول به ليس مختصاً بالمعوضات، بل يشملُ مثل الأباحة و الهبة من المجانيات اشكال (اول) این استدلال آن است که بنابر اینکه قائل به وجوب اعلام شویم، وجوب اعلام مختص به معاوضات نیست بلکه اباحه و هبه که از مجانی‌ها می‌باشند را نیز شامل می‌شود.

۴۳: ۱۸ ⇒ Sco ۲

اشکال دوم

در مورد نجاست یک شیء (مثلاً دهن متنجس) دو صورت وجود دارد:

۱. نجاست از منکرات واقعی می‌باشد و قبیح است به طوری که حتی اگر مشتری جاهل هم این دهن متنجس را بخورد، عمل قبیحی را مرتکب شده است.
۲. نجاست از منکرات واقعی نمی‌باشد و قبیح نیست یعنی فقط در صورتی که متناول، عالم باشد عمل او قبیح خواهد بود.

در صورت اول از آن جهت که عدم اعلام بایع سبب صدور منکر از مشتری می‌گردد، اعلام کردن از باب تسبیب - و نه از باب مخفی بودن عیب (نجاست) - واجب است.^۱

اما در صورت دوم: اگر شخص جاهل به نجاست، نجسی را که در اختیار دارد بخورد قبیحی از او صادر نشده است و این بدین معنی است که مبیعی که در اختیار او قرار گرفته هیچ عیبی نداشته است تا بگوید اعلام عیب واجب باشد.

پس در صورت اول از باب اینکه بایع سبب صدور منکر از مشتری نشود اعلام واجب است، نه از این باب که عیبی وجود دارد در صورت دوم هم عیبی وجود ندارد تا اعلام آن لازم باشد. پس استدلال بر وجوب اعلام به لزوم اعلام عیب خفی، ناتمام است.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در رابطه با اشکال دوم فرموده‌اند: انَّ النجاسته لا ینکر کونها عیباً فی الاعیان النجسة و المتنجسة سواء کانت من القبائح الواقیة ام لم تکن، بل ربما یوجب جهل المشتري بها تضرره، كما اذا اشتری الدهن المتنجس مع جهله بنجاسته و مزجه بدهنه الطاهر ثم اطلع علیها، و لعلة لذلك أمر بالتأمل.

و الذی یسهل الخطب انه لا دلیل علی وجوب اظهار العیب الخفی فی المعاملات، و انما الحرام هو غش المؤمن فیها کما سیأتی فی البحث عن حرمة الغش. و علیه فالعیب الخفی ان استلزم الغش فی المعاملات و جب رفع الغش و ألا فلا دلیل علی وجوبه، و من المعلوم ان رفع الغش هنا لا ینحصر بأظهار العیب الخفی، بل یحصل بالتبری عن العیوب، او باشتراط صرفه فیما هو مشروط بالطهارة. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۹۳).

اشکالات استدلال بر وجوب اعلام نجاست به مخفی بودن عیب

اشکال اول: اخصّ بودن دلیل از مدعی؛ چون دلیل تنها شامل معاوضات می‌شود.
اشکال دوم:

اگر نجاست منکر واقعی باشد ⇐ اعلام از باب اینکه بایع سبب صدور منکر از مشتری نشود واجب است.
اگر نجاست منکر واقعی نباشد ⇐ اعلام واجب نیست چون عیبی نسبت به جاهل وجود ندارد.

شرح و تطبیق

أَنَّ كَوْنَ النِّجَاسَةِ عَيْبًا لَيْسَ إِلَّا لَكُونَهُ مُنْكَرًا وَاقِعِيًّا وَ قَبِيحًا،

عیب بودن نجاست نمی‌باشد، مگر به جهت اینکه آن متنجس منکر و قبیح واقعی است [یعنی حتی اگر جاهل هم این را تناول کند خوردن این متنجس، منکر و قبیح است]

فَإِنْ ثَبِتَ ذَلِكَ حَرْمُ الْإِلْقَاءِ فِيهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ مَسْأَلَةِ وَجُوبِ إِظْهَارِ الْعَيْبِ، وَ إِلَّا لَمْ يَكُنْ عَيْبًا

پس اگر قبح واقعی نجاست ثابت شود، القاء در آن با قطع نظر از مسأله وجوب اظهار عیب نیز حرام خواهد بود [چون سبب صدور منکر از دیگری شده است و تسبیب حرام است، اگر چه اظهار عیب لازم نباشد] و اگر نجاست منکر و قبیح نباشد، پس عیب هم نیست [تا اعلام آن لازم باشد]

فتأمل

در توضیح «فتأمل» ممکن است گفته شود: عیب بودن نجاست به جهت منکر واقعی بودن نجس نیست تا گفته شود: وجوب اعلام به جهت عدم صدور منکر از جاهل لازم است نه به جهت مخفی بودن عیب نجاست بلکه از آن جهت که نجاست موجب کاسته شدن از مالیت یک شیء می‌گردد لذا نجاست عیبی است که اظهار آن لازم است.^۱

۲۹:۱۲ ⇒ Sco^۳

^۱ بیشتر بدانیم: مطلبی که در توضیح «فتأمل» بیان شد اشکال دوم شیخ انصاری را جواب می‌داد اما اشکال اول شیخ انصاری نیز قابل جواب است به این بیان که: اشکال به اخصّ بودن دلیل از مدعی، در صورتی است که مستدل تنها به مخفی بودن عیب نجاست و لزوم اظهار آن در معامله استناد کند، اما اگر به استدلال خود عدم قول به فصل را هم اضافه کند که کسی تفصیل بین معاوضات و مجانیات نداده لذا همانطور که اظهار در معاملات لازم است، در مجانیات هم لازم است، در این صورت دلیل اخصّ از مدعا نخواهد بود. علاوه بر آنکه شاید مدعا اعم نباشد که شامل مجانیات بشود در نتیجه اشکال اخصّ بودن دلیل بر آن وارد نمی‌شود. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۰)

چکیده

۱. در صورتی که ارتکاب حرام توسط شخص جاهل مربوط به حقوق الله و به دلیل جهل به حکم باشد اعلام از باب رساندن احکام دین به جاهل واجب می‌باشد.
۲. در آنچه مربوط به حقوق الله است اگر شخص جهل به موضوع داشته باشد آگاه کردن او لازم نیست؛ ولی اگر شخص جهل به حکم داشته باشد اگر چه اعلام، از باب وجوب اعلام جاهل یا از باب نهی از منکر، واجب نیست؛ اما از باب تبلیغ دین، واجب است.
۳. برای اثبات وجوب اعلام نجاست به جاهل، برخی با توجه به مخفی بودن عیب گفته‌اند، بر بایع لازم است مشتری را از عیب آگاه نماید.
۴. استدلال بر وجوب اعلام نجاست به مخفی بودن عیب، مواجه با دو اشکال است:
 اشکال اول: دلیل از اخصّ از مدعی است؛ چون این دلیل تنها در مورد معاملات جاری است.
 اشکال دوم: در صورتی که نجاست از منکرات واقعی باشد که علم و جهل در آن فرقی نکند، اعلام از باب اینکه بایع سبب صدور منکر از مشتری نشود واجب است نه از باب معیوب بودن کالا.
 و در صورتی که نجاست از منکرات واقعی نباشد، عیبی نسبت به جاهل وجود ندارد تا اعلام آن واجب باشد.

استصحاب به روغن متنجس در زیر سقف

موضع سوم از مطالب مورد بحث آن است که آیا استصحاب به روغن متنجس حتما باید زیر آسمان باشد یا زیر سقف هم می توان استصحاب کرد؟^۱

مشهور اصحاب قائلند لازم است استصحاب زیر آسمان باشد. ابن ادریس حلی هم در سرائر فرموده است: استصحاب به دهن متنجس زیر سقف ممنوع است و در این مسأله هیچ اختلافی وجود ندارد.

شرح و تطبیق

الثالث:

موضع سوم از بحث:

المشهور بین الأصحاب وجوب كون الاستصحاب تحت السماء، بل فی السرائر: « أن الاستصحاب به تحت الظلال مخظورٌ بغير خلافٍ ».

مشهور بین اصحاب آن است که واجب است استصحاب زیر آسمان باشد [زیر سقف نباشد] بلکه در سرائر آمده است: «استصحاب به روغن متنجس زیر سقف بدون هیچ اختلافی ممنوع است».

تعارض روایت مرسله با روایات فراوان دیگر در این بحث

مشکلی که در اینجا وجود دارد آن است که روایت مرسله‌ای را مرحوم شیخ در «مبسوط» نقل کرده که مطابق آن باید استصحاب زیر آسمان باشد و از استصحاب زیر سقف منع شده است.^۲ که این روایت با روایات فراوانی که در مقام بیان وارد شده‌اند (قبلا بیان شد) و چنین قیدی را (که زیر آسمان باشد) ندارند، تعارض دارد. حال با این دو نوع روایت چه کنیم؟ آیا مرسله می تواند مطلقات را قید بزند؟

در پاسخ به این سؤال بعضی از فقهاء فرموده‌اند: اگر چه مرسله به تنهایی قدرت مقاومت در مقابل مطلقات را ندارد لکن اجماع منقول و شهرت محقق^۳ به کمک این مرسله آمده و ضعف سندی مرسله را جبران می‌کنند، در نتیجه مرسله می تواند مطلقات را قید بزند.^۴

^۱ بیشتر بدانیم: بعد از آنکه استصحاب به روغن متنجس شرعاً جایز شد، با توجه به آنکه استصحاب ممکن است زیر آسمان و در فضای باز صورت گیرد و یا در زیر سقف و فضای سرپوشیده، این بحث مطرح می شود که استصحاب در هر دو صورت جایز است یا خیر؟

^۲ بیشتر بدانیم: اگر چه روایت مرسله شیخ طوسی در مبسوط به صورت جمله خبریه است « روی اصحابنا انه یستصح به تحت السماء دون السقف ».

(مبسوط ج ۶ ص ۲۸۳) لکن ظهور جمله خبریه‌ای که در مقام انشاء است در وجوب، اگر اقوی از صیغه امر نباشد، حداقل مساوی با آن می‌باشد لذا دلالت بر وجوب استصحاب زیر آسمان می‌کند. مرحوم خوئی در رابطه با این مرسله می‌فرماید اینکه شیخ طوسی فرموده است « روی اصحابنا »

از سهو قلم شیخ طوسی است: ان اصحاب الحدیث لم یقلوها فی أصولهم حتی الشیخ بنفسه فی تهذیبه (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۹۵)

^۳ بیشتر بدانیم: مراد از شهرت محققه آن است که این شهرت را خود مصنف از میان اقوال علماء بدست آورده است که مشهور موافق با محتوای روایت مرسله می‌باشند (شهرت فتوایی)

^۴ بیشتر بدانیم: مطابق این نظریه واجب است استصحاب زیر آسمان باشد و حرام است زیر سقف باشد که سه دلیل هم بر این قول وجود دارد: ۱. شهرت فتوایی ۲. اجماع منقول ۳. روایت مرسله شیخ طوسی در مبسوط.

جواب شیخ انصاری بر قائلین به تقدیم روایت مرسله

شیخ انصاری در مقام جمع میان روایت مرسله و روایات مطلقه می‌فرماید:^۱

اولاً: شهرت محقق و اجماع منقول نمی‌تواند ضعف مرسله را جبران کند.^۲

ثانیاً: اگر هم بپذیریم ضعف مرسله به وسیله شهرت محقق و اتفاق محکی جبران شود باز هم مرسله نمی‌تواند مطلقات را مقید کند؛ چون در مرسله سه احتمال وجود دارد و تنها بنا بر یک احتمال (احتمال اول) مرسله مقید مطلقات می‌باشد.

احتمالات در مرسله

احتمال اول: تقدیم مرسله بر مطلقات

مرسله، مطلقات را تقیید زده و گفته شود مراد مطلقات جواز استصحاب زیر آسمان است نه جواز مطلق.^۳

احتمال دوم: حمل مرسله بر استحباب تعبدی

از ظهور مرسله در وجوب تعبدی استصحاب زیر آسمان، دست برداشته و بر استحباب تعبدی حمل شود، یعنی تعبداً بپذیریم که استصحاب تحت‌السماء مستحب است بدون آنکه وجه آن را بدانیم. بنابراین احتمال (استحباب تعبدی) مرسله نمی‌تواند مطلقات را قید بزند، چون استصحاب مطلقاً (حتی زیر سقف) جایز است ولی بهتر است که در زیر آسمان باشد.

احتمال سوم: حمل مرسله بر استحباب ارشادی

از ظهور مرسله در مولوی بودن [که اصل اولی در اوامر شرعی است] دست برداشته و بر استحباب ارشادی حمل شود به این معنی که استصحاب مطلقاً جایز است، لکن مرسله ارشاد به یک حکم عقلی می‌کند که اگر چه استصحاب زیر سقف هم جایز است، اما برای آنکه طهارت سقف باقی بماند بهتر است استصحاب زیر آسمان انجام شود؛ زیرا نجاست ذرات لطیفه‌ای که از دهن متنجس متصاعد و به سقف می‌چسبد موجب نجاست سقف می‌گردد.^۴ اما از آن جایی که تنجیس سقف حرام نیست لذا روشن کردن چراغ بوسیله دهن متنجس زیر سقف حرام نیست، اما برای

^۱ بیشتر بدانیم: نظر شیخ انصاری آن است که استصحاب زیر سقف حرام نیست به گونه‌ایکه استصحاب زیر آسمان واجب تعیینی باشد بلکه استصحاب مطلقاً جایز است.

^۲ بیشتر بدانیم: زیرا شهرتی که جبران‌کننده ضعف سند روایت می‌باشد، شهرت عملی است (که مشهور فقهاء به حدیثی عمل کرده باشند) ولی چیزی که در اینجا وجود دارد شهرت فتوایی است (زیرا شهرت فتوایی آن است که فتوایی بین علماء مشهور شود بدون آنکه مستند فتوی معلوم باشد) زیرا در محل بحث هم حرمت استصحاب زیر سقف مشهور است و لکن دلیل آنها معلوم نیست، گروهی به استناد روایت و گروهی به استناد نجس بودن دود متنجس، چنین حکمی را داده‌اند. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۰)

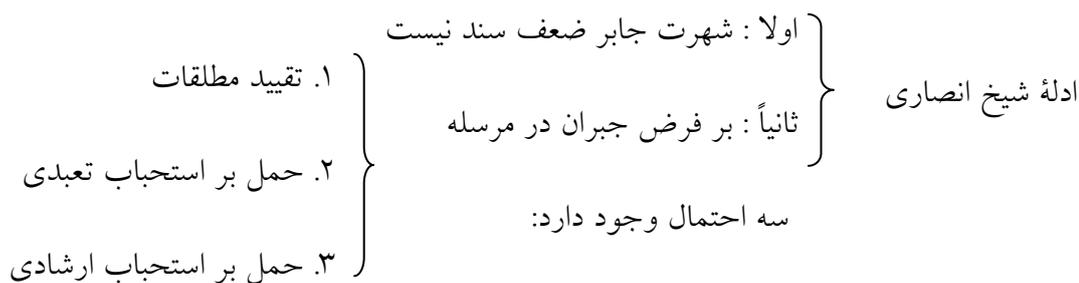
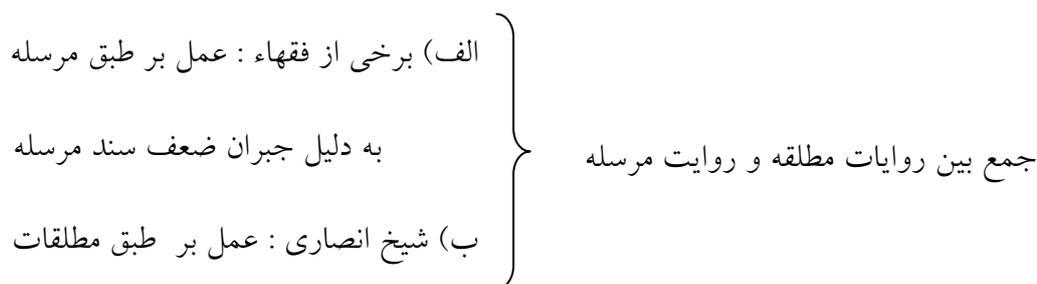
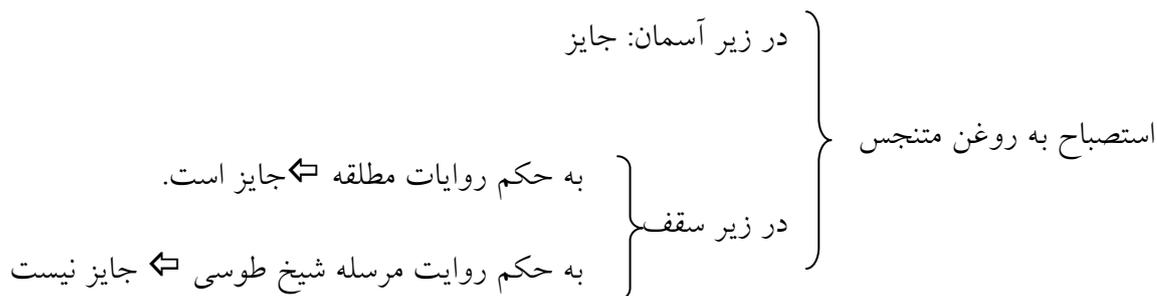
^۳ بیشتر بدانیم: یعنی ظهور مرسله در وجوب (تعبدی یا ارشادی) استصحاب زیر آسمان را باقی گذاشته و در اطلاق روایات مطلقه تصرف و آنها را مقید به جواز استصحاب زیر آسمان کنیم.

^۴ بیشتر بدانیم: اشکالی در اینجا قابل طرح است مبنی بر اینکه: اگر چه روغن متنجس است ولی دود ناشی از آن به جهت استحاله روغن به دود پاک می‌باشد چرا که یکی از مطهرات استحاله می‌باشد. در جواب باید گفت: فرض آن است که بعضی از اجزاء روغن با دود متصاعد شده و بالا می‌آید و آن ذرات باعث نجس شدن سقف می‌گردند.

اینکه مبادا بوسیله چنین عملی سقف نجس گردد مستحب است (استحباب ارشادی) که استصحاب زیر آسمان انجام گیرد. مطابق این احتمال هم مرسله، مطلقات را قید نمی‌زند.^۱

البته در مورد اینکه آیا دودی که از نجس بر می‌خیزد نجس است یا خیر؟ دو نظریه وجود دارد: مشهور قائلند: دودی که از نجس بر می‌خیزد، نجس نیست. اما شیخ طوسی می‌فرماید: دودی که از نجس بر می‌خیزد نجس است.

پس در رابطه با مرسله امر دایر بین سه احتمال می‌باشد که باید ببینیم کدام یک مقدم و اولی بر دیگری می‌باشد.^۲



SCO۱ ⇒ ۹:۳۰

^۱ بیشتر بدانیم: احتمال چهارمی هم وجود دارد و آن اینکه از ظهور مرسله در وجوب مولوی تعیینی دست برداشته و آن را بر وجوب تخییری حمل کنیم به این معنی که حدیث در مقام بیان این مطلب است که باید از روغن متنجس برای استصحاب استفاده کرد حال یا برای استصحاب زیر سقف و یا برای استصحاب زیر آسمان. (شرح محمدی ج ۱ ص ۲۰۹)

^۲ بیشتر بدانیم: جواب دیگری را هم می‌توان بیان کرد که: اگر ضعف سندی مرسله جبران هم شود، با توجه به آنکه روایات مطلقه در مقام بیان صادر شده است و در آنها هیچگونه قیدی ذکر نشده است لذا مقید کردن آن مطلقات بوسیله این مرسله موجب تأخیر بیان از وقت حاجت می‌باشد که قبیح می‌باشد (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۲۰۷)

شرح و تطبیق

و فی الْمَبْسُوطِ: «أَنَّه رُوي أصحابنا أَنَّهُ يُسْتَصْبِحُ بِهِ تَحْتَ السَّمَاءِ دُونَ السَّقْفِ».

و در مبسوط آمده است: «اصحاب ما روایت کرده‌اند: بوسیله روغن نجس شده در زیر آسمان استصبح می‌شود نه در زیر سقف»

لكن الأخبارُ المُتقدِّمة - على كثرتها و رُودها في مقامِ البيان - ساكتةٌ عن هذا القيد،

لكن اخباری که قبلاً گفته شد - با وجود کثرت و با وجود اینکه در مقام بیان وارد شده بودند - از این قید ساکت بودند

و لا مُقیدٌ لها من الخارجِ عدا ما يُدعی من مُرسلةِ الشیخِ المُنجبرِ بالشُهرةِ المُحققة و الاتفاقِ المحکی.

و قید زنده‌ای هم برای اخبار از خارج وجود ندارد (که اطلاق موجود در روایات را مقید سازد) مگر آنچه ادعا شده است یعنی مرسله شیخ که ضعف سندی آن با شهرت محقق و اجماع منقول جبران شده است.

لكن لو سلّم الانجبارُ فَعایةُ الأمرِ دورانه بین تقييد المطلقات المتقدمة، أو حمل الجملة الخبرية على الاستحباب

لكن اگر جبران شدن ضعف روایت را بپذیریم^۱ نهایت امر چنین خواهد بود که امر دَوْران دارد بین مقید ساختن مطلقات گذشته، یا حمل جمله خبریه [که در روایت مرسله آمده] بر استحباب

أو الإرشاد؛ لئلا يتأثر السقفُ بدخانِ النجسِ الذي هو نجسٌ - بناءً على ما ذكره الشیخُ من دلالةِ المُرسلةِ على نجاسةِ دُخانِ النجسِ -

یا [حمل روایت] بر ارشاد (ارشاد به این معنی که) سقف از دود شیء نجس که خود دود هم نجس می‌باشد، متأثر نشود - [البته نجاست دود شیء نجس] بنابر گفته شیخ طوسی است که فرموده روایت مرسله دلالت بر نجس بودن دود شیء نجس می‌کند -

إذ قد لا يخلو من أجزاءٍ لطيفةٍ دُهنيةٍ تتصاعدُ بواسطةِ الحرارةِ.

زیرا دود روغن نجس از اجزاء ریز روغن که بوسیله گرما متصاعد می‌شود، خالی نمی‌باشد.

SCO۲⇒ ۱۸:۲۷

نظر شیخ انصاری: تقدیم مطلقات بر روایت مرسله

از آنجا که روایات مطلقه نسبت به روایت مرسله قوی‌تر می‌باشند بهتر آن است که روایات مطلقه بر اطلاعاتشان باقی بمانند و در مورد روایت مرسله برخلاف ظاهر آن عمل گردد (تقدیم احتمال دوم و سوم بر احتمال اول). پس تقدیم مطلقات بر مرسله اولی است خصوصاً اگر در مورد تصرف در روایت مرسله، روایت مرسله بر ارشاد حمل شود (تقدیم احتمال سوم بر احتمال دوم) چرا که در احتمال دوم باید مرسله بر یک امر تعبدی حمل شود و تعبد با معاملات سازگاری ندارد.

تأیید دیگری بر اولویت تقدیم مطلقات بر مرسله

^۱ بیشتر بدانیم: تعبیر به «لوسلم» نشان می‌دهد که مصنف جبر ضعف سند را پذیرفته است که با «اول» به همین مطلب اشاره شد.

علاوه بر آنکه تقدیم مطلقات بر مرسله و ابقاء مرسله بر وجوب، مستلزم دو تالی فاسد می‌باشد؛ لذا برای اجتناب از این دو تالی فاسد باید از ظهور مرسله در وجوب، دست برداریم. توضیح آنکه ظهور مرسله در وجوب مستلزم حمل آن بر ارشاد وجوبی یا وجوب تبعیدی می‌باشد که هر دو با اشکال مواجه می‌باشند.

اشکال حمل مرسله بر ارشاد وجوبی

ارشاد وجوبی به این معنی است که وقتی زیر سقف چراغ با دهن متنجس روشن می‌شود، دود آن به سقف می‌چسبد و سقف را نجس می‌کند و تنجیس سقف هم نجس است لذا شارع در این مرسله مکلف را ارشاد این نکته می‌کند که نباید چراغ را زیر سقف روشن نمائید.

اشکال حمل مرسله بر ارشاد وجوبی آن است که باید بر خلاف نظر مشهور که دخان نجس را نجس نمی‌دانند، دخان نجس را نجس بدانیم همانطور که شیخ طوسی قائل به نجاست دخان نجس می‌باشد.^۱

اشکال حمل مرسله بر وجوب تبعیدی

اشکال حمل مرسله بر وجوب تبعیدی آن است که بحث ما در مورد معاملات است نه عبادات و تبعدیت بیشتر مربوط به عبارات است نه معاملات؛ لذا تبعّد در وجوب روشن کردن چراغ زیر سقف معنی ندارد و پس نمی‌توان مرسله را بر وجوب تبعیدی حمل کرد.

لذا با توجه به محذوری که بقاء مرسله در وجوب دارد چاره‌ای نداریم مگر اینکه دست از ظهور مرسله در وجوب برداریم.

لازمه تقدیم مرسله بر مطلقات

حمل مرسله بر وجوب ارشادی ⇐ اشکال: لزوم نجس دانستن دود روغن نجس
یا
حمل مرسله بر وجوب تبعیدی ⇐ اشکال: عدم تناسب تبعّد با معاملات

شرح و تطبیق

و لا ریبَ أَنَّ مُخَالَفَةَ الظَّاهِرِ فِي الْمُرْسَلَةِ - خُصُوصاً بِالْحَمْلِ عَلَى الْإِرْشَادِ - أُوْلَى،

شکی نیست که مخالفت با ظاهر روایت مرسله - خصوصاً در صورت حمل مرسله بر ارشاد (استجاب ارشادی) - بهتر است [از تقيید مطلقات بوسیله مرسله]

^۱ بیشتر بدانیم: بر فرض که دود نجس، نجس هم باشد و لکن نجس کردن سقف اشکالی ندارد تا روایت ارشاد وجوبی بر اجتناب از استصحاب زیر سقف داشته باشد.

خُصُوصاً مع ابتناء التقييد: إِمَّا على ما ذكره الشيخ من دلالة الرواية على نجاسة الدخان - المُخَالَفَةُ لِلْمَشْهُورِ - خصوصاً با توجه به اینکه تقييد [مبتنی بر یکی از این دو مبنای باطل و تالی فاسد می‌باشد] یا مبتنی بر آن چیزی است که شیخ طوسی ذکر کرد که روایت دلالت بر نجاست دود کند - که این قول مخالف با مشهور است - و إِمَّا على كون الحكم تعبداً محضاً و هو في غاية البعد.

و یا مبتنی بر این است که آنچه در روایت مرسله آمده تعبد محض باشد، و تعبدی بودن حکم در نهایت دوری (از صحّت) است.

SC03 ⇒ ۲۹:۵۰

چکیده

۱. مشهور فقهاء استصحاب با روغن متنجس را در زیر سقف ممنوع می‌دانند.
۲. در مقابل روایات فراوانی که استصحاب با روغن متنجس را به طور مطلق - اعم از زیر سقف یا زیر آسمان - جایز می‌دانند، شیخ طوسی روایت مرسله‌ای را نقل کرده است که مطابق آن استصحاب باید زیر آسمان باشد.
۳. در مقام جمع بین روایات مطلق و مرسله، بعضی فقهاء مرسله را به جهت تأیید آن با اجماع منقول و شهرت فتوایی مقدم دانسته و روایات مطلق را به وسیله مرسله منجبره، مقید کرده‌اند.
۴. شیخ انصاری می‌فرماید: حتی اگر ضعف سندی مرسله شیخ طوسی جبران شود، در روایت سه احتمال داده می‌شود:
 - الف) تقدیم مرسله بر مطلقات؛ یعنی مرسله، مطلقات را قید بزند.
 - ب) از ظهور مرسله در مولوی بودن رفع ید کرده و بر استحباب تعبدی حمل شود.
 - ج) از ظهور مرسله در مولوی بودن رفع ید کرده و بر استحباب ارشادی حمل شود.
۵. شیخ انصاری احتمال سوم را انتخاب کرده و می‌فرماید عمل به روایات مطلقه در رابطه با استصحاب هیچ معارضی ندارد؛ یعنی استصحاب با روغن متنجس جایز است اعم از اینکه زیر سقف انجام شود یا زیر آسمان.
۶. لازمه تقدیم مرسله بر مطلقات و ابقاء مرسله بر وجوب این است که یا مرسله بر وجوب ارشادی حمل شود که لازمه آن نجس دانستن دود روغن نجس است یا بر وجوب تعبدی حمل شود در حالی که تعبد با معاملات تناسبی ندارد.

نظر شیخ طوسی پیرامون استصحاب به دهن متنجس در زیر سقف

سخن در این بود که آیا استصحاب به دهن متنجس باید زیر آسمان باشد یا زیر سقف هم اشکالی ندارد؟ نظر مشهور این بود که استصحاب زیر سقف ممنوع است. لکن روایات متعددی که قبلاً ذکر شد از این قید ساکت بودند، تنها در یک روایت مرسله که شیخ طوسی آن را در «مبسوط» نقل کرده بود آمده بود که استصحاب زیر سقف نباشد. لذا این بحث مطرح شد که آیا این روایت مرسله می‌تواند مطلقاً را تقیید بزند یا خیر؟ بحث به اینجا رسید که اگر شهرت محقق و اجماع محکی، ضعف سند روایت مرسله را جبران و تأیید کنند، در صورتی روایت مرسله می‌تواند مطلقاً را قید بزند که ظهور مرسله در وجوب تعبدی یا ارشادی استصحاب زیر آسمان پذیرفته شود و حال آنکه مرسله چنین ظهوری ندارد. اشکال این ظهور در جلسه قبل بیان گردید. از همین رو خود شیخ الطایفه که در مبسوط، روایت مرسله را نقل کرده است؛ طبق مرسله فتوا نداده (که استصحاب زیر سقف حرام است) بلکه فتوای به کراهت داده است^۱ و شاید دلیل ایشان این باشد که هر دو احتمالی که تقیید می‌تواند بر آن استوار باشد، باطل است.

شرح و تطبیق

و لعلّه لذلک أفتی فی المبسوط بالکراهة مع روایتہ للمرسلة.

و شاید به همین جهت، شیخ طوسی با وجود روایت مرسله‌ای که نقل کرده، فتوی به کراهت داده است.

مشکل بودن مسأله و نظر نهائی مصنف

شیخ انصاری در مقام جمع مسأله می‌فرماید: حل کردن این مسأله خالی از اشکال نیست. زیرا:

از یک سو روایات مطلق از دو جهت امتناع از تقیید دارند:

۱. با وجود آنکه روایات مطلق در مقام بیان وارد شده‌اند ولی در هیچ کدام استصحاب را مقیّد به تحت‌السماء نکرده‌اند که این مسئله برای انسان اطمینان ایجاد می‌کند که تقیید؛ مراد مولا نبوده است.^۲

۲. روایتی که به عنوان مقیّد مطرح شده است امتناع از تقیید زدن دارد زیرا:

اولاً: روایت مقیّد مرسله است و باید بوسیله شهرت محقق و اجماع منقول ضعف آن جبران شود تا بتواند مقیّد واقع شود.

ثانیاً: بر فرض جبران ضعف روایت، اینکه بخواهد مرسله، مطلقاً را قید بزند مبتنی بر یکی از این دو احتمال است:

۱. دلالت بر ارشاد وجوبی کند.

^۱ بیشتر بدانیم: متن کلام شیخ طوسی در مبسوط اینگونه است: « روی اصحابنا انه یستصبح به تحت السماء دون السقف و هذا یدل علی نجاسته الدخان غیر انّ عدی انّ هذا مکروه و اما دخانه و دخان کل نجس کالعدرة و المیتة و غیر هما عندنا لیس بنجس (مبسوط ج ۶ ص ۲۸۳)

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه می‌فرماید: انّ غایة ما یترتب علی کون المطلقات متظافرة ان تكون مقطوعة الصدور لا مقطوعة الدلالة، اذن فلا مانع عن التقیید... و اوهن من ذلك دعوی ابائها عن التقیید من جهة ورودها فی مقام البیان، فأن ورودها فی مقام البیان مقومٌ لحجّتها و من الواضح انّ مرتبة التقیید متأخرة عن مرتبة الحجية فی المطلق. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۹۷)

۲. دلالت بر وجوب تبعدی کند.

که گفته شد هر دو احتمال در نهایت بعد از صحّت بوده و باطل می‌باشند.^۱

پس ظاهر روایات مطلقه عدم تقیید است زیرا از یک سو روایات مطلقه إباء از تقیید خوردن دارند و از سوی دیگر روایت مرسله هم إباء از تقیید زدن دارد.

از طرف دیگر شهرت محقق و اجماع منقول، روایت مرسله را تأیید می‌کنند که استصحاب زیر آسمان باشد.

لذا بین شهرت محقق و اجماع منقول (که استصحاب زیر سقف را جایز نمی‌دانند) و بین مطلقات (که استصحاب زیر سقف را جایز می‌دانند) تعارض می‌شود، و بعد از تعارض هر دو دلیل تساقط کرده و از اعتبار می‌افتند. در نتیجه بهتر آن است که در این صورت به اصول عملیه که در اینجا برائت است رجوع شود، یعنی شک داریم که استصحاب زیر سقف ممنوعیت است و حرمتی دارد یا ندارد؟ با اصل برائت حکم به عدم حرمت استصحاب زیر سقف می‌شود.

البته اگر چه عمل به اصل برائت مخالف احتیاط و نظر مشهور می‌باشد ولی با توجه به آنکه مطابق قاعده است مشکلی ندارد چرا که شهرت حجت نیست همانطور که احتیاط هم واجب نمی‌باشد. این راه حلی است که شیخ انصاری برای این مسأله مطرح می‌کند.^۲

شرح تطبیق

و الإنصافُ، أن المسألة لا تخلو عن إشكالٍ، من حيث ظاهر الروایات، البعیدة عن التقیید - لإبائها فی أنفسها عنه و إباء المقيّد عنه -

انصاف آن است که مسأله خالی از اشکال نیست، از جهت ظاهر روایات که بعید از تقیید می‌باشند - بخاطر اینکه ظاهر روایات فی نفسه إباء از تقیید دارد و مقيّد (مرسله) هم إباء از تقیید زدن دارد. و من حيث الشهرة المُحقّقة و الاتّفاق المنقول.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه می‌فرماید: و اما ما ذكره من أنّ المرسله غير صالحة لتقييد المطلقات ففيه: انه بناء على جواز العمل بها و انجبار ضعفها بحمل المشهور لامانع من حملها على التبعيد المحض فتصلح حينئذ لتقييد المطلقات، و مجرد الاستبعاد لا يكون مانعاً عن ذلك و انما الاشكال في أصل وجود المرسله (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۹۷)

^۲ بیشتر بدانیم: چنانکه مرحوم خوئی فرموده‌اند: لا يكون البعد عن الاحتياط مانعاً عن الرجوع الى البرائة في شيء من الموارد اما الجرأة على خلاف المشهور فلا محذور فيها، لأن الشهرة ليست بحجة. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۱۹۸)

البته معلوم نیست شیخ انصاری حکم به اصالة البرائت داده باشند، بلکه تنها فرموده‌اند: که حکم مطابق قواعد عمل به اصالت البرائت است، لکن با وجود مخالفت با مشهور و مخالفت با احتیاط می‌توان مطابق قواعد عمل کرد؟! مرحوم مظفر در اصول فقه در این رابطه فرموده‌اند:

من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لا يجرون على مخالفة المشهور الا مع دليل قوي و مستند جلی يصرفهم عن المشهور... و ما ذلك من جهة التقليد للأكثر و لا من جهة قولهم بحجية الشهرة، و انما منشأ ذلك ا كبار المشهور من آراء العلماء لاسيما اذا كانوا من اهل التحقيق و النظر. و هذه طريقه جارية في سائر الفنون... لأن المنصف قد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور فيجوز على نفسه الخطأ و يخشى ان يكون رأيه عن جهل مركب لاسيما اذا كان قول المشهور هو الموافق للأحتياط (اصول فقه ج ۳ مبحث شهرت)

[و از طرف دیگر] از جهت شهرت محقق، و اجماع منقول [که می گویند: استصحاب باید زیر آسمان باشد. پس مطلقاً با شهرت و اجماع تعارض و تساقط می کنند لذا رجوع به اصل عملی می شود] و لو رُجِعَ إِلَى أَصَالَةِ الْبَرَاءَةِ حِينَئِذٍ لَمْ يَكُنْ إِلَّا بَعِيداً عَنِ الْاِحْتِيَاظِ وَ جَرَأَةً عَلَى مَخَالَفَةِ الْمَشْهُورِ. و اگر به اصل براءت رجوع شود این رجوع نمی باشد مگر دور از احتیاط و جرأتی بر مخالفت کردن با مشهور. SCO۱ ⇨ ۱۴:۲۹

نظر علامه در مختلف: تفصیل

مطلب دیگری که توجه به آن لازم است آن است که علامه در کتاب «مختلف» تفصیلی را مطرح کرده است مبنی بر اینکه اگر علم به تصاعد اجزاء دهن داشته باشید استصحاب تحت الظل ممنوع است اما اگر علم به تصاعد شیئی از اجزاء دهن وجود نداشته باشد استصحاب تحت الظل ممنوع نیست. یعنی تنها در صورت اول با حکم مشهور موافقت کرده است.

نظر علامه در مورد استصحاب با روغن متنجس زیر سقف

}	اگر علم به تصاعد اجزاء دهن داشته باشیم ⇨ عدم جواز استصحاب
}	اگر علم به تصاعد اجزاء دهن نداشته باشیم ⇨ جواز استصحاب

اشکال شیخ انصاری بر علامه

شیخ انصاری می فرماید: این تفصیل مبتنی بر آن است که نجس کردن سقف را حرام بدانند؛ چون اگر نجس کردن سقف حرام نباشد اینکه بدانیم اجزایی از روغن متصاعد می شود یا ندانیم، مشکلی را ایجاد نمی کند، زیرا وقتی نجس کردن سقف حرام نیست چه اجزایی از روغن متنجس بالا برود و چه نرود باید قائل به جواز استصحاب تحت الظل شد.

لذا از این تفصیل معلوم می شود که علامه، نجس کردن سقف را حرام می داند، لذا قائل به این تفصیل شده است. شیخ انصاری در جواب تفصیل علامه می فرماید: هیچ دلیلی بر حرمت تنجیس سقف نداریم، در نتیجه تفصیلی را که علامه در مختلف می دهد تفصیل باطلی است.

شرح و تطبیق

ثُمَّ إِنَّ الْعَلَامَةَ - فِي الْمَخْتَلَفِ - فَصَّلَ بَيْنَ مَا إِذَا عِلْمٌ بِتَصَاعُدِ شَيْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الدُّهْنِ، وَ مَا إِذَا لَمْ يَعْلَمْ، فَوَافَقَ الْمَشْهُورَ فِي الْأَوَّلِ،

علامه در کتاب مختلف تفصیل داده است بین صورتی که علم به تصاعد چیزی از اجزاء روغن نجس داشته باشیم و بین صورتی که تصاعد جزئی از روغن، معلوم نباشد، پس با مشهور در صورت اول موافقت کرده است (یعنی در صورت علم به تصاعد، باید استصحاب زیر آسمان باشد) و هُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى ثُبُوتِ حُرْمَةِ تَنْجِيسِ السَّقْفِ، وَ لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ دَلِيلٌ

(شیخ انصاری در جواب از تفصیل می فرمایند): این مطلب (در صورت علم به تصاعد، باید استصباح زیر آسمان باشد) مبتنی بر ثبوت حرام بودن نجس کردن سقف می باشد ولی دلیلی بر این مطلب دلالت نکرده است.^۱

وجود قائل به حرمت تنجیس سقف

نکته دیگری که شیخ انصاری متذکر می شوند آن است که علماء در مورد استصباح تحت الظل (زیر سقف) به دو دسته تقسیم می شوند:

۱. مشهور: استصباح تحت الظل جایز نیست.

۲. غیر مشهور: استصباح تحت الظل جایز است.

دسته اول خود بر دو گروه می شوند:

گروهی معتقدند: روایت مرسله ارشاد به این مطلب دارد که چون دخان نجس، نجس است لذا استصباح تحت الظل جایز نیست.

و گروه دیگر معتقدند: به دلیل تعبد به روایت، استصباح تحت الظل جایز نیست.

قائلین به تعبد خود بر دو گروه می باشند:

گروهی دلیل تعبد به روایت را طهارت دود نجس دانسته و گفته اند: چون دود ناشی از شیء نجس پاک است لذا دلیلی ندارد که استصباح زیر سقف را جایز ندانیم مگر از باب تعبد به روایت، یعنی چون روایت اینگونه گفته، ما هم مطابق آن عمل می کنیم اگر چه وجه آن را نمی دانیم.

و گروهی دیگر دلیل تعبد به روایت را، عدم حرمت تنجیس سقف قرار داده اند.

شیخ انصاری می فرماید: تمام کسانی که دلیل تعبد به روایت را طهارت دود نجس دانسته اند، قائل به حرمت تنجیس سقف می باشند؛ زیرا اگر تنجیس سقف را حرام نمی دانستند، باید دلیل تعبد خود به روایت را اینگونه بیان می کردند که:

«چون تنجیس سقف حرام نیست لذا توجیهی برای روایت وجود ندارد مگر اینکه از باب تعبد به روایت عمل کنیم»

ولی از اینکه در مقام تعبد، عدم حرمت تنجیس سقف را مطرح نکرده اند بلکه طهارت دود نجس را مطرح کرده اند، فهمیده می شود قائل به حرمت تنجیس سقف می باشند.

نتیجه این سخن آن است که حرمت تنجیس سقف اگر چه به نظر ما دلیلی ندارد ولی طرفدار و قائل دارد.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی می فرماید: المرسله تكون دليلاً عليه بالتقريب الذي ذكرناه في كيفية الاستدلال الشيخ بها على نجاسته الدخان [بتقريب: انها تدل على وجوب كون الاستصباح تحت السماء و حرمة كونه تحت السقف، و كونه تعبداً محضاً بعيداً، فلا بد وان يكون ارشاداً الى أمر آخر و هو منحصر في تأثر السقف بدخان النجس (ص ۱۲۱) ألاً أنها لما كانت غير معتبره لإعراض المشهور عنها، حيث انهم يقولون بطهارة الدخان و مخالفته للمطلقات، صح نفي الدليل على المسألة (هداية الطالب ج ۱ ص ۱۲۲)

تقسیم بندی کلی در مورد استصحاب با روغن متنجس

زیر آسمان: جایز	}	زیر سقف
غیر مشهور: جواز		
مشهور: عدم جواز		
ارشاد مرسله به نجس بودن دخان روغن نجس		
طهارت دود ناشی از شیء نجس ← قائل به حرمت تنجیس سقف	}	دلیل مشهور
تعبد به روایت ← دلیل		
عدم حرمت تنجیس سقف		

شرح و تطبیق

و إن كان ظاهر كل من حكم بكون الاستصحاب تحت السماء تعبداً، لا لنجاسة الدخان - معللاً بطهارة دخان النجس -
 اگر چه ظاهر تمام کسانی که حکم کرده‌اند به اینکه استصحاب تحت‌السماء تعبدی است و بخاطر نجاست دخان
 نیست و تعلیل کردند این حکم تعبدی را به اینکه دخان نجس، طاهر است،
 التَّسَالُمُ عَلَى حُرْمَةِ التَّنْجِيسِ، وَ إِلَّا لَكَانَ الْأُولَى تَعْلِيلَ التَّعْبُدِ بِهِ، لَا بِطَهَارَةِ الدُّخَانِ، كَمَا لَا يَخْفَى.
 ظاهر حکم تمام اینها این است که همگی قائل به حرمت تنجیس سقف می‌باشند و الا اگر قائل به حرمت تنجیس
 سقف نبودند بهتر آن بود که علت تعبد را عدم حرمت تنجیس سقف بیان کنند نه طهارت دود.

استفاده از روغن متنجس در کارهای دیگری غیر از استصحاب

موضع چهارم از مطالب محل بحث عبارت است از اینکه: استفاده از روغن متنجس در کارهای دیگری غیر از
 استصحاب جایز است یا خیر؟
 به عنوان مثال آیا جایز است به وسیله دهن متنجس صابون ساخته شود و یا بدن حیواناتی که بیماری گری دارند با
 روغن متنجس چرب شود، یا کشتی‌هایی که نیاز به روغن مالی دارند روغن مالی شوند، و یا «سَفَن» (آن قسمتهایی
 از شمشیر که از پوست خشن تمساح درست می‌شد) به وسیله این روغن متنجس روغن مالی و چرب شود؟
 در این مسأله دو قول وجود دارد و این دو قول مبتنی بر دو اصلی است که در مسأله وجود دارد:

^۱ بیشتر بدانیم: اسم «کان» کلمه «ظاهر» و خبر آن کلمه «تسالم» می باشد.

۱. جواز انتفاعات دیگر؛ زیرا اصل، جواز استفاده از متنجس است مگر دلیلی بر عدم جواز استفاده از متنجس دلالت کند مثل اینکه دلیل گفته است از روغن متنجس برای خوردن، نوشیدن استفاده نشود. مطابق این اصل در مواردی که دلیل خاصی بر هیچ طرف وجود ندارد قائل به جواز انتفاعات می‌شویم.
۲. عدم جواز انتفاعات دیگر؛ زیرا اصل، عدم جواز استفاده از متنجس است مگر آن تصرفاتی که دلیل اجازه داده است مثل استصباح زیر آسمان یا فروش دهن متنجس برای آنکه از آن صابون ساخته شود.
- مطابق این اصل به دلیل روایت ضعیفی که بعداً خواهد آمد در مواردی که دلیل خاصی بر هیچ طرف وجود ندارد قائل به عدم جواز انتفاعات می‌شویم.

شرح و تطبیق

الرابع:

چهارمین موضع محل بحث این است که:

هَلْ يَجُوزُ الْإِنْتِفَاعُ بِهَذَا الدَّهْنِ فِي غَيْرِ الْإِسْتِصْبَاحِ، بَأَنْ يُعْمَلَ صَابُونًا أَوْ يُطْلَى بِهِ الْأَجْرَبُ^۱ أَوِ السُّفْنُ؟^۲

آیا جایز است از روغن متنجس در غیر از استصباح استفاده شود؟ به اینکه از روغن متنجس صابون درست شود یا بوسیله آن حیواناتی که بیماری گری دارند چرب شوند یا کشتی‌ها با آن چرب شوند؟^۳

قولان مَبْنِيَانِ عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْمُتَنَجِّسِ جَوَازُ الْإِنْتِفَاعِ إِلَّا مَا خَرَجَ بِالْدَّلِيلِ - كَالْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَ الْإِسْتِصْبَاحِ تَحْتَ الظِّلِّ - دو قول در مسأله وجود دارد که مبنی می‌باشد بر اینکه اصل در متنجس جواز استفاده کردن است مگر مواردی که با دلیل خارج گردیده - مانند خوردن و نوشیدن و استصباح زیر سقف -

أَوْ أَنَّ الْقَاعِدَةَ فِيهِ الْمَنْعُ عَنِ التَّصَرُّفِ إِلَّا مَا خَرَجَ بِالْدَّلِيلِ كَالْإِسْتِصْبَاحِ تَحْتَ السَّمَاءِ، وَ بَيْعِهِ لِيُعْمَلَ صَابُونًا عَلَى رِوَايَةِ ضَعِيفَةٍ تَأْتِي.

یا قاعده در متنجس منع از تصرف است جز آنچه که با دلیل خارج شده است مانند استصباح زیر آسمان و فروش آن برای ساختن صابون بنابر روایت ضعیفی که خواهد آمد.

SCO۲ ⇔ ۲۸: ۴۳

^۱ بیشتر بدانیم: جرب نوعی بیماری پوستی است که در حیوانات و گاه در انسان بر اثر مصرف بیش از حد خوراکیهایی با طبع گرم به وجود می‌آید که با علائمی چون پیدایش جوش در سطح پوست و احساس خارش خودنمایی می‌کند، و مالیدن روغن بر پوست فرد مبتلاء به این مرض، موجب نرم شدن سطح پوست و بهبودی می‌گردد (در محضر شیخ انصاری - درس آیت الله پایانی - ج ۲ ص ۱۱۰)

^۲ بیشتر بدانیم: در عبارت، کلمه «سفن» را به دو گونه می‌تواند خواند. ۱. «سفن» که همان کشتی‌ها باشد، در قدیم کشتی را با یک سری از روغنهای حیوانی چرب می‌کردند که نشکند. ۲. «سفن» که عبارت است از قسمتهایی از پوست تمساح که برای قسمتهایی از شمشیر استفاده می‌شده و چون بسیار خشن و سفت است آن را بوسیله روغن نرم و چرب می‌کردند.

^۳ بیشتر بدانیم: این مثالها و مثالهای دیگر از آن جهت ذکر شده است که نص خاصی در جواز یا عدم جواز آنها وارد نشده است.

چکیده

۱. جمع بین روایات مطلق و روایت مرسله مشکل است؛ زیرا ظاهر روایات مطلق اباء از تقیید دارند و از سوی دیگر شهرت فتوائی و اجماع منقول مؤید مرسله می‌باشند.
۲. روایات مطلق از دو جهت امتناع از تقیید دارند: الف) با وجود آنکه روایات مطلق در مقام بیان وارد شده‌اند ولی در هیچ کدام استصحاب مقیّد به تحت‌السماء نشده است؛ ب) روایت مقیّد، مرسله است و بر فرض جبران ضعف سند، مقیّد بودن آن مبتنی بر یکی از دو احتمال (وجوب ارشادی یا وجوب تعبدی) باطل است.
۳. نظر نهائی شیخ انصاری این است که دو دسته روایت تساقط نموده و به اصل برائت که مقتضی عدم حرمت استصحاب زیر سقف می‌باشد رجوع می‌شود.
۴. نظر علامه حلی این است استصحاب زیر سقف تنها در صورتی حرام است که علم داشته باشیم به اینکه اجزائی از روغن متنجس متصاعد شده و به سقف می‌بخشند.
۵. تفصیل علامه باطل است؛ زیرا مبتنی بر این است که نجس کردن سقف حرام باشد.
۶. شیخ انصاری می‌فرماید: تمام کسانی که استصحاب زیر آسمان را تعبداً لازم دانسته و دلیل خود را طهارت دود می‌دانند، قائل به حرمت تنجیس سقف می‌باشند، و الاً باید دلیل تعبد خود را عدم حرمت تنجیس سقف قرار می‌دادند.
۷. در رابطه با جواز استفاده از روغن متنجس در غیر استصحاب، مسأله مبتنی بر دو مبنا است: که آیا اصل جواز استفاده از متنجس است مگر مواردی که دلیل بر عدم جواز وجود دارد؟ یا اصل، عدم جواز است؟

بعضی از کسانی که اصل را حرمت انتفاع از متنجس می دانند

در رابطه با استفاده از روغن متنجس در کارهای دیگری غیر از استصباح دوقول در مسأله وجود دارد شیخ انصاری به بیان اقوال و کلمات فقهاء در این زمینه می پردازند:^۱

شرح و تطبیق

و الذی صرَّحَ به فی مفتاحِ الکرامَةِ هو الثانی، و وافَقَهُ بعضُ مشایخِنا المُعاصِرین،

آنچه به آن در «مفتاح الکرامه» تصریح کرده است مبنای دوم [اصل عدم جواز انتفاع] است و بعضی از مشایخ معاصر ما (صاحب جواهر) با مفتاح الکرامه موافقت کرده اند

و هو ظاهرُ جماعَةٍ من القُدَماءِ، کالشیخین و السیدین و الحلی و غیرهم.

و این مبنای دوم ظاهر کلمات جماعتی از قدماء مانند شیخین (شیخ مفید و شیخ طوسی) و سیدین (سیدمرتضی و سیدابوالکارم ابن زهره) و حلی (ابن ادریس حلی صاحب سرائر) و غیر اینها، می باشد.

قال فی الانتصار: و ممّا انفردت به الإمامیة، أنّ کلَّ طعامٍ عالجهُ أهلُ الکتابِ و من ثبتَ کفرهمِ بدلیلٍ قاطعٍ لا یجوزُ أکله و لا الانتفاعُ به،

سیدمرتضی در کتاب «انتصار»^۲ می فرماید: از جمله فتاوی که امامیه به آن منفرد شده اند این است که هر طعامی را که کفار اهل کتاب^۳ و کسانی که کفرشان با دلیل قاطعی ثابت گردیده^۴، درست کنند، خوردن و استفاده از آن جایز نمی باشد [اشاره به مبنای دوم یعنی اصل عدم جواز انتفاع دارد]

و اختلفَ باقی الفقهاء فی ذلک،

و باقی فقهاء [یعنی فقهاء عامه] در عدم جواز اختلاف دارند.^۵

و قد دَلَّلنا علی ذلک فی کتاب الطَّهارة، حیثُ دَلَّلنا علی أنّ سورَ الکفارِ نجسٌ.

^۱ بیشتر بدانیم: شیخ انصاری برای مبنای دوم که اصل را حرمت انتفاع از متنجس می داند، از متأخرین؛ مرحوم سیدمحمدجواد عاملی صاحب مفتاح الکرامه (۱۱۶۴-۱۲۲۶) و محمدحسن نجفی صاحب جواهر (متوفی ۱۲۶۶) را نام می برد و از متقدمین کلمات پنج نفر را [سیدمرتضی (۴۳۶-۳۵۵) شیخ طوسی (۴۶۰-۳۸۵)، شیخ مفید (۴۱۳-۳۳۶) ابن ادریس حلی (۵۹۸-۵۴۳) و ابن زهره (۵۸۵-۵۱۱)] را ذکر می کند، با این تفاوت که متأخرین تصریح به این قاعده و اصل دارند ولی متقدمین اگر چه تصریح به این قاعده ندارند لکن فتاوا و کلمات آنها ظهور در همین قاعده و اصل دارد.

^۲ بیشتر بدانیم: کتاب «الانتصار فی انفرادات الامامیة» کتابی است که در آن مطالب و نظریاتی را که تنها شیعه قبول دارد، آورده شده است.

^۳ بیشتر بدانیم: اهل کتاب مسیحیان، یهودیان و به قولی مجوسیان می باشند.

^۴ بیشتر بدانیم: مراد آن دسته از فرقه های به ظاهر مسلمان می باشد که بدلیل قطعی محکوم به کفر می باشند، مانند ناصبی ها از اهل سنت، خوارج، غلاز از شیعه و...

^۵ بیشتر بدانیم: مراد از عبارت «واختلف باقی الفقهاء فی ذلک» «باقی فقهاء اهل سنت در این مسأله اختلاف دارند» این است که خود فقهاء اهل سنت در این مسأله با یکدیگر اختلاف دارند چنانکه به بخشی از این اختلاف آراء، شیخ طوسی در کتاب خلاف اشاره کرده است (شیخ انصاری در عبارت چهارم از شیخ طوسی به آن اشاره خواهد کرد).

و ما بر این مطلب در کتاب طهارت دلیل آوردیم به اینکه: باقیمانده غذا و آب کفار نجس می‌باشد [و آن دلیل بر محل بحث هم جاری می‌باشد لذا اصل، عدم جواز استفاده از طعام آنها است]

SCO۱ ⇨ ۹:۲۶

عبارت های چهارگانه شیخ طوسی مبنی بر حرمت انتفاع از متنجس

شرح و تطبیق

و قال فی المَبْسُوطِ - فی الماءِ المُضَافِ - : إِنَّهُ مُبَاحُ التَّصَرُّفِ فِيهِ بِأَنْوَاعِ التَّصَرُّفِ مَا لَمْ تَقَعْ فِيهِ نَجَاسَةٌ،

عبارت اول: شیخ طوسی در کتاب «مبسوط» در بحث ماء مضاف گفته است: انواع تصرف در آب مضاف جایز است؛ تا زمانی که نجاستی در آن نیفتاده است [یعنی تا زمانی که آب مضاف، طاهر است هر گونه استفاده از آن جایز است]

فَإِنْ وَقَعَتْ فِيهِ نَجَاسَةٌ لَمْ يَجْزُ اسْتِعْمَالُهُ عَلَى حَالٍ،

پس اگر نجاستی در آب مضاف واقع شود استعمال آن آب به هیچ صورتی جایز نیست. [اشاره به مبنای دوم یعنی عدم جواز انتفاع به متنجس دارد]

و قال فی حُكْمِ الماءِ الْمُتَغَيَّرِ بِالنَّجَاسَةِ: إِنَّهُ لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهُ إِلَّا عِنْدَ الضَّرُورَةِ، لِلشُّرْبِ لَا غَيْرِ.

عبارت دوم: شیخ طوسی در مورد آبی که به سبب نجاست تغییر پیدا کرده [یعنی بو، طعم، و رنگ نجس را گرفته است] فرموده است: ^۱ استعمال این آب جایز نیست، مگر هنگام ضرورت آن هم فقط برای شرب نه برای غیر شرب [یعنی اگر بحث مرگ و زندگی بود، نوشیدن آب نجس و متغیر به نجاست، به اندازه رفع اضطرار جایز است].
توضیح: این عبارت هم صراحت دارد که اصل عدم جواز انتفاع به متنجس است؛ چون می‌گوید: استفاده از آبی که متغیر به نجاست شده است جایز نیست مگر در صورت ضرورت.

و قال فی النِّهَايَةِ: وَ إِنْ كَانَ مَا حَصَلَ فِيهِ الْمَيْتَةُ مَائِعًا لَمْ يَجْزُ اسْتِعْمَالُهُ وَ وَجَبَ إِهْرَاقُهُ، أَنْتَهَى. وَ قَرِيبٌ مِنْهُ عِبَارَةُ الْمُقْنَعَةِ.

عبارت سوم: شیخ در نهایه فرموده است: اگر آن چیزی که مردار در او افتاده است مایع است استفاده از آن جایز نیست و باید دور ریخته شود. و نزدیک به عبارت شیخ در نهایه، عبارت شیخ مفید در مقنعه است [یعنی شیخ مفید هم همین نظریه را دارد].

توضیح: عبارت شیخ طوسی که فرمود: «واجب است دور ریخته شود» اشاره به مبنای دوم دارد که اصل عدم جواز انتفاع به متنجس می‌باشد.

و قال فی الخِلاَفِ - فی حُكْمِ السَّمَنِ وَ البَدْرِ وَ الشَّيْرِجِ وَ الزَّيْتِ إِذَا وَقَعَتْ فِيهِ فَأَرَةٌ - :

^۱ بیشتر بدانیم: مراد، آب کثیر است که یکی از اوصاف سه‌گانه آن بواسطه ملاقات با نجس تغییر پیدا کرده است. اما آب قلیل به مجرد ملاقات با نجس، متنجس می‌شود و نیازی به تغییر اوصاف ثلاثه ندارد.

عبارت چهارم: شیخ طوسی در کتاب «خلاف» در مورد حکم روغن حیوانی و روغن بذر، و شیرج^۱ و روغن زیتون در صورتی که موشی در آنها بیفتد^۲، فرموده است:

إِنَّهُ جَازٍ اَلِاسْتِصْبَاحُ بِهِ، وَ لَا يَجُوزُ أَكْلُهُ، وَ لَا اَلِانْتِفَاعُ بِهِ بِغَيْرِ اَلِاسْتِصْبَاحِ؛

استصبحا به آن جایز است، اما خوردن و انتفاع به آن روغن غیر از استصبحا جایز نیست [به عبارت دیگر فقط یک استفاده یعنی استصبحا آن هم به جهت روایت، جایز شده است. پس این عبارت شیخ هم مبنای دوم را تأیید می‌کند].

عباراتی از عامه در مورد اصل حرمت انتفاع

کلام شافعی

و به قال الشافعی، و قال قوم من أصحاب الحديث: لا یتنفع به بحال^۳، لا باستصبحا و لا بغیره، بل یراق کالخمر^۴ شافعی هم به همین حکم قائل شده است^۵، و گروهی از اصحاب حدیث [از عامه] گفته‌اند: از این روغن در هیچ صورتی استفاده نمی‌شود، نه در استصبحا و نه در غیر استصبحا بلکه باید مانند خمر دور ریخته شود [پس این‌ها هم قائل به مبنای دوم یعنی اصل عدم جواز انتفاع از متنجس می‌باشند].

عبارت ابوحنیفه

و قال أبو حنيفة: یتصبح به و یتباع لذلك،

و ابوحنیفه^۶ گفته است: می‌توان بوسیله این روغن‌ها استصبحا کرد و یا برای استصبحا فروخته شود [کلام ابوحنیفه هم ظهور در مبنای دوم دارد چون فقط استصبحا را جایز دانسته است]

عبارت داود

و قال داود: إن كان المائع سمناً لم یتنفع به و إن كان غیره من الأدهان لم ینجس بموت الفأرة فيه و یحل أكله و شربه؛ داود (یکی دیگر از علماء اهل تسنن) می‌گوید: اگر مایعی که موش در آن افتاده است، روغن حیوانی باشد، به هیچ عنوان نمی‌توان آن را مورد بهره‌برداری قرار داد، و اگر روغنی غیر از روغن حیوانی باشد بر اثر مردن موش در آن نجس نمی‌شود و خوردن و آشامیدنش حلال خواهد بود،

^۱ بیشتر بدانیم: «شیرج» معرب «شیره» می‌باشد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۲)

^۲ بیشتر بدانیم: مراد صورتی است که موش بعد از افتادن در آن روغن بمیرد، زیرا که مرده موش نجس است، و الا در صورتیکه موش زنده باشد، نجس نیست تا باعث متنجس شدن اطراف خود شود.

^۳ بیشتر بدانیم: کلمه «بحال» ممکن است اشاره به این باشد که چه برای استصبحا و چه برای غیراستصبحا نمی‌توان از آن استفاده کرد. احتمال دیگر هم آن است که اشاره به این باشد که نه در حال اختیار و نه در حال اضطرار نمی‌توان از آن استفاده کرد. اگر چه احتمال اول اظهر است.

^۴ بیشتر بدانیم: شافعی‌ها پیرو محمد بن ادریس می‌باشند. او متولد ۱۵۰ هجری قمری است و در سال ۲۰۴ هجری قمری در سن ۵۴ سالگی فوت نموده است (لغت‌نامه دهخدا)

^۵ بیشتر بدانیم: نام «ابوحنیفه» «نعمان بن ثابت» می‌باشد. او متولد سال ۸۰ هجری قمری است و در سال ۱۵۰ هجری قمری در سن ۷۰ سالگی فوت نموده است. (لغت‌نامه دهخدا)

[لأنَّ الخبرَ وَرَدَ في السمنِ فحسبَ]؛ دلیلتنا إجماع الفرقة و أخبارهم.

چرا که روایت فقط در مورد روغن حیوانی وارد شده است.^۱ [عبارت «داود» در مورد روغن حیوانی مبنای دوم را تأیید می‌کند] شیخ طوسی می‌فرماید: دلیل ما [بر اینکه: استصباح جایز است اما اکل و شرب و سایر انتفاعات جایز نیست] اجماع و اخبار فرقه امامیه است.

SCO۲ ⇨ ۱۹:۴۳

کلام ابن ادریس در سرائر

و فی السرائر - فی حُکْمِ الدَّهْنِ الْمُتَنَجِّسِ - أَنَّهُ لَا یَجُوزُ الْأَدْهَانَ بِهِ وَ لَا اسْتِعْمَالَهُ فِی شَیْءٍ مِنَ الْأَشْیَاءِ، عَدَا الاسْتِصْبَاحَ تَحْتَ السَّمَاءِ.

ابن ادریس در کتاب «سرائر» در مورد حکم روغن متنجس فرموده است: روغن مالی کردن چیزی بوسیله روغنی که نجس شده است و همچنین استفاده از روغن متنجس در چیزی از امور جایز نیست مگر برای استصباح زیر آسمان. و ادعی فی موضع آخر: أَنَّ الاسْتِصْبَاحَ بِهِ تَحْتَ الظَّلَالِ مَحْظُورٌ بَغِیرِ خِلافٍ.

ابن ادریس در جایی دیگر [از کتاب سرائر] ادعی کرده است: استصباح به روغن متنجس زیر سقف بدون هیچ اختلافی ممنوع است.

توضیح: این کلام ابن ادریس صراحت در مبنای دوم، یعنی اصل عدم جواز انتفاع به متنجس دارد.^۲

کلام ابن زهره پیرامون حرمت انتفاع از متنجس

و قَالَ ابْنُ زُهْرَةَ - بَعْدَ أَنْ اشْتَرَطَ فِی الْمَبِيعِ أَنْ یَكُونَ مِمَّا یُنْتَفَعُ بِهِ مِنْ مَنَفَعَةٍ مُحَلَّلَةٍ -

ابن زهره در «غنیه» بعد از اینکه شرط کرده است که مبیع از چیزهایی باشد که دارای منفعت حلال باشد^۳ گفته است:

و شَرَطْنَا فِی الْمَنْفَعَةِ أَنْ تَكُونَ مُبَاحَةً، تَحْفُظًا مِنَ الْمَنَافِعِ الْمُحَرَّمَةِ، وَ یَدْخُلُ فِی ذَلِكَ كُلُّ نَجْسٍ لَا یُمْكِنُ تَطْهِیرُهُ، عَدَا مَا اسْتُثْنِی:

ما در منفعت، مباح بودن را شرط کردیم برای اینکه از منافع حرامه جلوگیری شود^۴ و داخل می‌شود در آن چیزی که منفعت حرام دارد هر نجسی که تطهیرش ممکن نمی‌باشد [لذا معاوضه‌اش هم جایز نیست]. غیر از آنچه که استثناء شده که عبارت است از:

^۱ بیشتر بدانیم: اشکالی که بر «ابن داود» وارد است آن است که با توجه به وجود «قیاس» در مذهب عامه، که با کمترین مناسبتی قائل به تسری احکام می‌شوند در اینجا هم باید قائل به سرایت حکم روغن حیوانی به سایر روغن‌ها شوند، مگر آنکه قیاس را قبول نداشته باشند.

^۲ بیشتر بدانیم: البته باید این مطلب را به استدلال ابن ادریس اضافه کرد که: و فرقی بین روغن متنجس با سایر متنجسات وجود ندارد، لذا اصل اولی در تمام متنجسات حرمت استفاده و انتفاع از آنها می‌باشد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۲)

^۳ بیشتر بدانیم: چیزی که دارای منفعت محلله مقصوده نباشد مالیت ندارد و معاوضه‌اش هم جایز نیست.

^۴ بیشتر بدانیم: «ذلک» به چیزی که منفعت حرام دارد بر می‌گردد

^۵ بیشتر بدانیم: یعنی صرف اینکه مبیع دارای منفعت باشد کفایت نمی‌کند بلکه باید منفعت مبیع حلال هم باشد لذا تنها معاوضه مبیعی صحیح است که دارای منفعت حلال باشد

مِنْ بَيْعِ الْكَلْبِ الْمُعَلَّمِ لِلصَّيْدِ، وَ الزَّيْتِ النَّجَسِ لِلاِسْتِصْبَاحِ بِه تَحْتَ السَّمَاءِ، وَ هُوَ إِجْمَاعُ الطَّائِفَةِ

۱. فروش سگ آموزش دیده برای شکار

۲. و روغن زیتون نجس برای استصباح در زیر آسمان، و اجماع و اتفاق طائفه بر همین است.

توضیح: اینکه می‌گوید: هر نجسی که دارای منفعت حرام است معامله‌اش جایز نیست و اینکه تنها این دو مورد استناد کرده است اشاره به مبنای دوّم دارد یعنی اصل عدم جواز انتفاع به نجس.

ثُمَّ اسْتَدْلَّ عَلَى جَوَازِ بَيْعِ الزَّيْتِ - بَعْدَ الإِجْمَاعِ - بِأَنَّ النَّبِيَّ (ص) أَذِنَ فِي الإِسْتِصْبَاحِ بِه تَحْتَ السَّمَاءِ،

سپس برای جواز بیع روغن زیتون نجس بعد از اجماع^۱ به این مطلب استدلال کرده است که پیامبر استصباح به آن را در زیر آسمان اجازه فرموده است.

قال: وَ هَذَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ بَيْعِهِ لِذَلِكَ، أَنْتَهَى.

این زهره گفته است: این اجازه پیغمبر دلالت بر جواز معامله روغن زیتون متنجس برای استصباح تحت‌السماء دارد.

SCO۳⇒۲۸:۱۲

چکیده

۱. انتفاع و عدم انتفاع از روغن متنجس در غیر از استصباح مبتنی بر دو مبنائی است که در باب متنجس جاری است مبنی بر اینکه اصل جواز انتفاع از متنجس است مگر دلیل بر جواز وجود داشته باشد یا اصل عدم جواز انتفاع از متنجس است مگر دلیل بر عدم جواز وجود داشته باشد.

۲. از متأخرین صاحب مفتاح الكرامة و صاحب جواهر از جمله فقهای هستند که اصل را حرمت انتفاع از متنجس می‌دانند.

۳. از متقدمین سیدمرتضی، شیخ طوسی، شیخ مفید، ابن ادریس حلی و ابن زهره از جمله فقهای هستند که اصل را حرمت انتفاع از متنجس می‌دانند.

۴. از بین عامه شافعی، ابوحنیفه و داود از جمله کسانی هستند که اصل را حرمت انتفاع از متنجس می‌دانند.

^۱ بیشتر بدانیم: فرق «قبل‌الاجماع» و «بعدالاجماع» در کلمات شیخ انصاری آن است که هر گاه تعبیر به «قبل‌الاجماع» بفرماید یعنی اینکه: اجماع دلیل مستقلى نیست بلکه معلوم المدرك یا محتمل المدرك می‌باشد که به استناد اخبار می‌باشد، و هرگاه تعبیر به «بعدالاجماع» بفرماید یعنی آنکه: اجماع خود دلیل مستقلى جدای از اخبار و روایات می‌باشد (شرح آقاي محمدی ج ۱، ص ۱۲۹)

یاد آوری

موضع چهارم محل بحث عبارت بود از اینکه استفاده از روغن متنجس در کارهای دیگری غیر از استصباح زیر آسمان جایز است یا خیر؟

در مسأله دو قول وجود دارد که مبتنی بر دو اصل «جواز انتفاع به متنجس» و «عدم جواز انتفاع از متنجس» می‌باشد. در جلسه قبل کلمات بزرگان قائل به اصل دوم (اصل عدم جواز انتفاع به متنجس) و ادله‌ای که بر این نظریه اقامه کرده‌اند مطرح شد.

نظر شیخ انصاری: اصل جواز انتفاع از متنجس

شیخ انصاری می‌فرمایند: همانطور که اکثر متأخرین^۱ نیز بر این نظر می‌باشند اقوی جواز انتفاع به روغن متنجس در غیر از استصباح زیر آسمان می‌باشد مگر انتفاعاتی مثل اکل و شرب که دلیل بر عدم جواز آنها وجود دارد.

ادله مرحوم شیخ انصاری

شیخ انصاری بر مدعای خود دو دلیل اقامه می‌کند:

۱. اصالة الجواز: یعنی اصل اولی در اشیاء جواز استفاده از آن اشیاء می‌باشد.^۲

۲. قاعده حل: قرآن می‌فرماید: «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً»^۳ «خدای متعال هر آنچه در زمین است برای شما و برای انتفاع و استفاده بردن و بهره‌مندی شما آفریده است»^۴ از این آیه شریفه قاعده‌ای به نام «قاعده حل انتفاع بما فی الارض» استخراج می‌شود که هر چیزی که در زمین وجود دارد انتفاع و استفاده از آن جایز است^۵، مگر دلیلی دلالت بر عدم جواز انتفاع کند.^۶

شیخ انصاری در ادامه می‌فرماید: ادله‌ای که قائلین به مبنای دوم اقامه کردند یعنی آیات، اخبار و اجماع نمی‌تواند این دو دلیل محکم را از بین ببرند، که به بررسی و توضیح آن خواهیم پرداخت.

^۱ بیشتر بدانیم: اکثر متأخرین مانند محقق، علامه، شهیدین، محقق ثانی و...

^۲ بیشتر بدانیم: در واقع دلیل اول تمسک به دلیل عقلی است که مشهور فقهاء قائل به آن می‌باشند، مطابق این دلیل خداوند اشیاء را برای استفاده انسانها آفریده است و لذا انتفاع از آنها جایز است.

^۳ بقره / ۲۹

^۴ بیشتر بدانیم: در مجمع‌البیان آیه را اینگونه معنی کرده است که: المعنی: ان الارض و جمیع ما فیها نعم من الله تعالی مخلوقه لکم اما دینیة فستدلون بها علی معرفته، و اما دنیاویة فتنفعون بها بضروب النفع عاجلاً (مجمع‌البیان ج ۱ ص ۱۷۲)

^۵ بیشتر بدانیم: استدلال از یک صغری و کبری تشکیل شده است به این صورت که:

صغری: اعیان متنجس از «ما فی الارض» می‌باشند.

کبری: هر آنچه «ما فی الارض» می‌باشد حلال می‌باشد.

نتیجه: اعیان متنجس از آن جهت که مصداقی از «ما فی الارض» می‌باشند، حلال می‌باشند.

^۶ بیشتر بدانیم: ممکن است «اصالة الحل» ارشاد به حکم عقل باشد، که در این صورت دو دلیل نخواهد بود.

نظر شیخ انصاری: اصل جواز انتفاع از متنجس

دلیل }
 ۱. اصل جواز
 ۲. قاعده حلّ

شرح و تطبیق

هذا، و لكن الأقوی - وفاقاً لأكثر المتأخرين - جواز الانتفاع إلّا ما خرج بالدلیل، و يدلّ عليه أصالة الجواز، و قاعدة حلّ الانتفاع بما فی الأرض.

لكن قول اقوی - که موافق با نظر اکثر متأخرین است - جواز انتفاع است جز آنچه با دلیل خارج شده باشد، و دلالت می کند بر این مطلب اصل جواز و قاعده حلّیت استفاده از آنچه که در زمین است.

و لا حاکم علیهما سوی ما یتخیل من بعض الآیات و الأخبار، و دعوی الجماعة المتقدمة الإجماع علی المنع. و الكلّ غیر قابل لذک.

و حاکمی هم بر این دو وجود ندارد^۱ مگر آنچه خیال شده از بعضی آیات و اخبار، و ادعای اجماع بر منع که از سوی گروهی در گذشته نقل گردید. و لكن هیچ کدام قابلیت حکومت بر اصالة الجواز و قاعده حلّ را ندارند.

SCO۱ ⇨ ۴:۴۳

دلیل قائلین به حرمت انتفاع از متنجس

شیخ انصاری به بررسی آیات، اخبار و اجماعی که ادعا شده می توانند در مقابل اصالة الجواز و قاعده حلّ بایستند، پرداخته و استدلال به آنها بر مبنای دوّم را نمی پذیرند:

آیه شریفه

یکی از ادله ای که بر مبنای دوّم (اصل عدم جواز انتفاع از متنجس) اقامه شده است آیه زیر می باشد:

^۱ بیشتر بدانیم: مراد از «حاکم» در کلام شیخ انصاری گاهی مجرد تقدیم می باشد. ولی معمولاً مراد از «حکومت» حکومت در اصطلاح اصولی است که عبارت از تصرف دلیل حاکم در دلیل محکوم می باشد که خود به دو صورت است:

(الف) به صورت توسعه مانند: «اکرم العالم» «المتقی عالم» که شخص با تقوا را اگر چه عالم و باسواد نباشد، داخل عالمان کرده است.

(ب) به صورت تضییق مانند: «ان اشککت فابن علی الاکثر» «لا شک لکثیر الشک» که کثیرالشک را از حکم شاکتین خارج کرده است.

در محل بحث، حکومت به نحو تضییق می باشد یعنی دلیل حاکمی که دائره اصالة الجواز و قاعده حلّ را تضییق کند وجود ندارد (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۲۲۵)

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در رابطه با قاعده حلّ فرموده اند: لكن الآیة لیست بدالة علی جواز الانتفاع بجمیع ما فی الأرض لیكون الانتفاع بالمتنجس من صغریاته، بل هی إما ناظرة إلی بیان أن الغایة القصوی من خلق الأجرام الأرضیة و ما فیها لیس إلا خلق البشر و تربیته و تکریمه، و أما غیر البشر فقد خلقه الله تعالی تبعاً لخلق الإنسان و مقدّمة له، و من البدیهی أن هذا المعنی لا ینافی تحلیل بعض المنافع علیه دون بعض و اما ناظرة إلی أن خلق تلك الاجرام و تکریمها... لیبان طرق الاستدلال علی وجود الصانع و... (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۰۰)

«إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»

در رابطه با استدلال به این آیه باید در سه بخش (۱. مفردات آیه؛ ۲. صغری و کبرایی که در آیه هست ۳. مقدمات استدلال به آیه) مطالبی تبیین گردد:

۱. مفردات آیه

«خمر» به معنای «شراب» است؛ «میسر» از «یسر» به معنای سهولت و آسانی است و از آنجایی که در قماربازی به سهولت و آسانی سرمایه زیادی را به دست می‌آوردند، به قمار بازی «میسر» اطلاق می‌شود.

«انصاب» از «نصب» به بُتهایی اطلاق می‌شود که تمثال و صورتی نداشته باشند و اغلب از سنگهایی که روی یکدیگر چیده شده، ساخته می‌شده است.

«ازلام» از «زلم» عبارت است از قلمهایی که به شکل تیر می‌تراشیدند، از این قلمها دو نوع استفاده می‌شد:

۱. برای امر و نهی. ۲. برای قرعه‌کشی.

نحوه استفاده از «ازلام» برای امر و نهی

به این شکل بوده که: سه تیر را برداشته، روی یکی می‌نوشتند «أمرنی ربی»، روی دومی می‌نوشتند: «نَهانی ربی» و روی سومی چیزی نمی‌نوشتند.

اینها را در کیسه یا جایی می‌انداختند، موقعی که می‌خواستند کاری را انجام دهند این کیسه را به هم زده و یکی از این تیرها را بیرون می‌آوردند اگر «أمرنی ربی» بود انجام می‌دادند؛ اگر «نَهانی ربی» بود انجام نمی‌دادند، اگر تیر شماره سه که چیزی روی آن نوشته نشده بود در می‌آمد دوباره هم می‌زدند تا اینکه «أمرنی» یا «نَهانی» بیاید.

نحوه استفاده از «ازلام» برای قرعه‌کشی

ده تیر بود که برای قرعه‌کشی از آن استفاده می‌کردند و هر تیر سهم خاصی داشت تیر شماره یک، یک سهم داشت، تیر شماره دو؛ دو سهم، تیر شماره سه؛ سه سهم، تیر شماره چهار؛ چهار سهم، تیر شماره پنج؛ پنج سهم تیر شماره شش؛ شش سهم، تیر شماره هفت؛ هفت سهم اما تیرهای شماره هشت و نه و ده سهمی نداشتند. از این تیرها برای قرعه‌کشی به این شکل استفاده می‌کردند که مثلاً چند نفر با هم شتری را خریده و آن را کشته و به بیست و هشت قسمت تقسیم می‌کردند^۱ و برای تقسیم گوشت آن از این نوع قرعه‌کشی استفاده می‌کردند تیرها را در کیسه‌ای ریخته، به هم می‌زدند و هر کسی که در آن شتر سهم بود تیری بر می‌داشت و هر کسی به مقدار تیر خود، سهمی بر می‌داشت مثلاً اگر کسی تیر شماره چهار را بر می‌داشت چهار سهم می‌برد، ولی اگر تیر شماره هشت و نه و ده را بر می‌داشت سهمی نمی‌برد این نوع قرعه‌کشی مورد تأیید اسلام قرار نگرفته است.^۲

^۱ بیشتر بدانیم: از آن جهت که به هفت نفر که تیرهای شماره یک تا هفت را برداشته‌اند، به مقدار شماره تیرشان، گوشت برسد.

$$1+2+3+4+5+6+7=28$$

^۲ بیشتر بدانیم: بخت آزمایی با «ازلام» مطابق بعضی نقل‌ها اینگونه بوده است که حیوانی را خریده و ذبح می‌کردند سپس ده چوبه تیر را برداشته و بر روی هفت عدد آن عنوان برنده و بر روی سه عدد آن عنوان بازنده ثبت می‌کردند و درون کیسه‌ای ریخته و به صورت قرعه‌کشی به نام ده نفر بیرون می‌آوردند، آن سه نفری که بازنده بودند هر کدام باید یک سوم قیمت آن حیوان را بدون، آنکه سهمی از گوشت داشته باشد بپردازد، اسلام

۲. صغری و کبری

اما صغری و کبری که در آیه هست.

صغری: هر متنجسی رجس و عمل شیطان می‌باشد.

کبری: اجتناب از هر رجس و پلیدی که از عمل شیطان باشد واجب است.

نتیجه: پس اجتناب از متنجس لازم است.

۳. مقدمات استدلال

همانطور که مرحوم ایروانی فرموده‌اند، استدلال به آیه برای اینکه استفاده از متنجس جایز نیست، متوقف بر چهار مقدمه است.

مقدمه اول: از کلمه «فاء» در «فاجتنبوه» علیت استفاده شود که چون خمر و میسر و... رجس و از عمل شیطان می‌باشند باید از آنها اجتناب شود در نتیجه به یک قاعده کلی دست پیدا می‌کنیم که: باید از هر رجس و پلیدی که از عمل شیطان است اجتناب شود.

مقدمه دوم: علت تامه و تنها علت اجتناب، عنوان رجسیت باشد، نه به جهت انصاب و ازالام بودن.

مقدمه سوم: کلمه «رجس» معنای عامی داشته باشد که متنجس را هم شامل شود.

مقدمه چهارم: وجوب اجتناب در آیه «فاجتنبوه» جمیع انتفاعات را شامل شود، یعنی هیچ‌گونه استفاده‌ای اعم از انتفاعات مقصوده و غیرمقصوده جایز نباشد.

در صورت تحقق این مقدمات چهارگانه، آیه بر این مطلب دلالت خواهد کرد که استفاده از متنجس جایز نیست مگر مواردی که به دلیل خاص، استفاده از متنجس جایز می‌باشد.

مقدمات استدلال به آیه «انما الخمر و المیسر...» بر اصل حرمت انتفاع به متنجس

۱. استفاده علیت از کلمه «فاء» در «فاجتنبوه»؛ یعنی چون رجس است پس باید اجتناب کرد

۲. رجس بودن تنها علت اجتناب

۳. کلمه «رجس» شامل متنجس نیز می‌شود

۴. دلالت آیه بر وجوب اجتناب از تمام انتفاعات

خوردن این گوشت‌ها را حرام کرد نه بخاطر اینکه اصل گوشت حرام بوده باشد بلکه به خاطر اینکه جنبه قمار و بخت‌آزمایی دارد. (تفسیر نمونه ج ۴ ص ۲۶۰ و ۲۶۱)

مطابق نقل دیگر ده چوبه تیر را به شکلی که در متن آمده در درون کیسه می‌ریختند و کسانی که تیر شماره هشت یا نه یا ده به آنها می‌افتاد، باید قیمت تمام آن حیوان را می‌دادند بدون اینکه سهمی از گوشت حیوان ببرند (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۳)

مطابق نقل زمخشری این کار در میان عرب متداول بوده و برندگان، بدون آنکه از آن گوشت استفاده کنند آن را میان فقراء تقسیم کرده و به این کار خود افتخار می‌کردند (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۳)

طبق بیانی که ذکر شد تمام پول گوشت حیوان را سه نفری که بازنده هستند می‌دهند.

شرح و تطبیق

أما الآيات: فمنها: قوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» دلّ - بمقتضى التفریع - علی وجوب اجتناب کلّ رجس.

اما آیات، پس از آن آیات قول خداوند است که: «بدرستیکه شراب و قماربازی و بتها و تیرها، پلید و از کارهای شیطان است، پس از آنها دوری کنید» این آیه به مقتضای تفریع («فاء» دلالت بر علیّت دارد) بر وجوب اجتناب از هر پلیدی دلالت دارد.

SCO۲ ⇨ ۱۵:۱۶

اشکال شیخ انصاری بر استدلال به آیه مذکور^۱

شیخ انصاری بر استدلال به آیه، سه اشکال می‌کنند و در ادامه توهمی را دفع، و در نتیجه استدلال به این آیه را نمی‌پذیرند.

اشکال اول: (این اشکال به مقدمه سوم بر می‌گردد) کلمه «رجس» در آیه شریفه شامل «متنجس» نمی‌شود بلکه تنها «نجس» را شامل می‌شود.^۲

اشکال دوم: اگر بپذیریم کلمه «رجس» شامل «متنجس» هم می‌شود لازمه آن تخصیص اکثر است؛ چون به فتوای مشهور فقهاء، استفاده از بسیاری از متنجسها در کارهایی که مشروط به طهارت نیست هیچ اشکالی ندارد.^۳

اشکال سوم: آیه می‌فرماید: «خمر، میسر، ازلام و انصاب رجسهایی هستند که شیطان آنها را ابداع کرده پس شما از عمل شیطان اجتناب کنید» و روشن است روغنی که نجس شده است یا غذایی که موش در آن افتاده و قابل استفاده خوراکی نیستند ولی قابل استفاده‌های دیگر می‌باشد، مصداق عمل پلیدی که از عمل شیطان است، نمی‌باشند. پس بر «متنجس» عنوان «رجس من عمل الشیطان» صدق نمی‌کند.^۴

^۱ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ

^۲ مقدمه سوم این بود: کلمه «رجس» معنای عامی داشته باشد که متنجس را هم شامل شود.

^۳ بیشتر بدانیم: متبادر از کلمه «رجس» همان رجس ذاتی است نه رجس عرضی، مضافا به اینکه اگر هم کلمه «رجس» ظهور در «رجس ذاتی» نداشته

باشد لاقلاً مجمل است و قدر متیقن آن به حکم عقل رجس ذاتی می‌باشد. لذا استدلال به آیه ناتمام می‌باشد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۲۲۷)

^۴ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی این اشکال را نپذیرفته و در رد آن فرموده‌اند: لا یلزم من خروج المتنجسات کلّها من الآیه تخصیص الاکثر فضلا عما اذا كان الخارج بعضها، فان الخارج منها عنوان واحد ینطبق علی جمیع افراد المتنجس انطباق الکلّی علی افراد، نعم لو كان الخارج من عموم الآیه کل فرد

فرد من افراده لزم المحذور المذكور (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۰۴)

^۵ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی اشکالات دیگری را هم بر استدلال به آیه مطرح کرده‌اند از جمله:

(الف) مراد از «رجس» پلیدی ظاهری نیست تا بحث از شمول آن به متنجس باشد بلکه مراد پلیدی و پستی معنوی می‌باشد چه حسنی باشد یا نباشد بدلیل آنکه «رجس» و پلیدی را بر «میسر» و «انصاب» و «ازلام» اطلاق کرده با آنکه پلیدی و قذارت اینها ظاهری نمی‌باشد، و در آخر نتیجه گیری می‌کنند: فالایه انما تدلّ علی وجوب الاجتناب عن کل قدر بالقذاره الباطنیة التي یعبر عنها فی لغة الفرس بلفظ «پلید» فتكون المتنجسات خارجة عنها جزماً (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۰۲)

اشکالات شیخ انصاری به استدلال به آیه بر اصل حرمت ارتفاع به متنجس

۱. مراد از «رجس» اعیان نجس است.
۲. اگر «رجس» شامل متنجس شود تخصیص اکثر لازم می‌آید.
۳. بر متنجس عنوان «رجس من عمل الشیطان» صدق نمی‌کند.

شرح و تطبیق

و فیہ: أَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ «الرَّجْسِ» مَا كَانَ كَذَلِكَ فِي ذَاتِهِ، لَا مَا عَرَضَ لَهُ ذَلِكَ،

[این عبارت اشاره به دو اشکال اول دارد:] و در استدلال به این آیه اشکالاتی هست: ظاهر آن است که مراد از «رجس» آن رجسی است که فی ذاته رجس و پلید است نه آنچه که پلیدی بر او عارض شده است
فِيخْتَصُّ بِالْعَنَاوِينِ النَّجَسَةِ، وَ هِيَ النَّجَاسَاتُ الْعَشْرُ،

پس در نتیجه رجس اختصاص دارد به عناوین نجسه و آن عناوین نجسه، همان نجاسات ده‌گانه^۱ می‌باشند

مع أَنَّهُ لَوْ عَمَّ الْمُتَنَجِّسَ لَزِمَ أَنْ يَخْرُجَ عَنْهُ أَكْثَرُ الْأَفْرَادِ؛ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْمُتَنَجِّسَاتِ لَا يَجِبُ الْاجْتِنَابُ عَنْهُ.

علاوه بر آنکه اگر کلمه «رجس» شامل متنجس هم بشود لازم می‌آید که از عام اکثر افراد آن خارج شود. چون اجتناب از اکثر متنجسها واجب نیست.

مع أَنَّ وَجُوبَ الْاجْتِنَابِ ثَابِتٌ فِيمَا كَانَ رَجْسًا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ، يَعْنِي مِنْ مُبْتَدِعَاتِهِ، فَيَخْتَصُّ وَجُوبَ الْاجْتِنَابِ الْمَطْلُوقِ
بِمَا كَانَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ،

[این عبارت اشاره به اشکال سوم دارد:] علاوه بر اینکه: وجوب اجتناب در جائی ثابت است که از عمل شیطان یعنی از مبتدعات شیطان باشد، پس وجوب اجتناب به طور مطلق اختصاص به آن رجسی دارد که از عمل شیطان باشد،

سِوَاءَ كَانَ نَجْسًا - كَالْخَمْرِ - أَوْ قَدْرًا مَعْنَوِيًّا - مِثْلُ الْمَيْسِرِ - وَ مِنَ الْمَعْلُومِ: أَنَّ الْمَائِعَاتِ الْمُتَنَجِّسَةَ - كَالدَّهْنِ وَ الطِّينِ وَ الصَّبْغِ وَ الدِّبْسِ - إِذَا تَنَجَّسَتْ لَيْسَتْ مِنْ أَعْمَالِ الشَّيْطَانِ.

فرق نمی‌کند نجس (ظاهری) باشد مانند شراب یا نجس معنوی باشد مانند میسر، و روشن است مایعات متنجسه مثل روغن، گل، رنگ و شیره زمانی که نجس می‌شوند از عمل شیطان نیستند.

SC03 ⇒ ۲۷:۲۴

ب) إذا سَلَّمْنَا شَمُولَ الْآيَةِ لِلنَّجَاسَاتِ وَ الْمُتَنَجِّسَاتِ فَلَدَلَالَةٌ فِيهَا عَلَى حُرْمَةِ الْإِنْتِفَاعِ بِالْمُتَنَجِّسِ، فَإِنَّ الْاجْتِنَابَ عَنِ الشَّيْءِ أَمَّا يَكُونُ بِاجْتِنَابِ مَا يَنْسَبُ ذَلِكَ إِلَى... وَ عَلَيْهِ فَلَا دَلَالَةَ فِي الْآيَةِ عَلَى حُرْمَةِ الْإِنْتِفَاعِ بِالْمُتَنَجِّسِ مُطْلَقًا، بَلِ الْأَمْرُ فِي ذَلِكَ مَوْقُوفٌ عَلَى وَرُودِ دَلِيلٍ خَاصٍّ يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ الْاجْتِنَابِ مُطْلَقًا (الموسوعة الامام الخوئي ج ۳۵ ص ۲۰۳)

^۱ بیشتر بدانیم: نجاسات ده‌گانه عبارتند از: ۱. خون ۲. منی ۳. بول ۴. غائط ۵. مردار ۶. مسکر ۷. سگ ۸. خوک ۹. کافر ۱۰. فقاخ

چکیده

۱. شیخ انصاری همراه با مشهور فقهاء اصل را جواز انتفاع از متنجس می‌داند مگر مواردی که دلیل بر عدم جواز انتفاع از آنها وجود دارد.
۲. شیخ انصاری بر مدغای خود به دلیل عقلی «اصالة الجواز» و دلیل نقلی «قاعده حلیت انتفاع به آنچه در زمین است» تمسک می‌کند.
۳. قائلین به اینکه اصل حرمت انتفاع از متنجس است به ۳ دلیل (آیات، روایات و اجماع) تمسک کرده‌اند.
۴. یکی از ادله قائلین به اصل حرمت انتفاع از متنجس آیه «انما الخمر و المسیر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه» می‌باشد به این تقریب که متنجس نیز رجس می‌باشد، لذا اجتناب و دوری از آن لازم است.
۵. اشکالات شیخ انصاری به استدلال به آیه فوق این چنین است:
 الف) مراد از «رجس» در آیه «رجس ذاتی» است ولی متنجس دارای رجس عرضی است؛
 ب) اگر اجتناب از هر متنجسی لازم باشد تخصیص اکثر لازم می‌آید؛
 ج) آیه اجتناب از هر رجسی را لازم نمی‌داند بلکه رجسی که مصداق «عمل شیطان» باشد یعنی شیطان آنها را ابداع کرده باشد را لازم الاجتناب می‌داند و متنجس این گونه نیست.

یادآوری

موضوع بحث این بود که آیا انتفاع به روغن متنجس در غیراستصبح جایز است یا خیر؟ شیخ انصاری فرمودند: مسأله مبتنی بر دو اصلی است که در اینجا وجود دارد که اصل جواز انتفاع از متنجس است مگر مواردی که دلیل بر عدم جواز داریم یا اصل عدم جواز انتفاع از متنجس است مگر مواردی که دلیل بر جواز داریم.

شیخ انصاری همراه با اکثر متأخرین با استناد به اصالة الجواز و قاعدة حلّ قائل شدند که اصل جواز انتفاع از متنجس است مگر مواردی که دلیل بر عدم جواز داریم، آنگاه به سه دلیلی که بر اصل عدم جواز انتفاع به از متنجس استناد شده، اشکال کردند.

اولین دلیل آنها، آیه شریفه: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» می باشد به این شکل که:

صغری: هر متنجسی رجس پلید و از عمل شیطان می باشد.

کبری: اجتناب از هر رجس و پلیدی که از عمل از شیطان باشد واجب است.

نتیجه: پس اجتناب از متنجس لازم است.

در درس قبل بیان شد که شیخ انصاری سه اشکال بر این استدلال کرده اند:

اشکال اول: مراد از «رجس» در آیه رجسی است که ذاتاً رجس باشد نه عرضاً، در حالی که متنجس عرضاً رجس می باشد.

اشکال دوم: اگر این کبری، شامل متنجس هم بشود، تخصیص اکثر لازم می آید.

اشکال سوم: آیه رجسی را واجب الاجتناب می داند که از عمل شیطان و از اختراعات شیطان باشد. و حال آنکه گل، رنگ یا روغن نجس شده از اعمال و مبتدعات شیطان نیستند که اجتناب از آنها واجب باشد، یعنی محل بحث ما از مصادیق کبرای استفاده شده از آیه نیست.

دفع اشکال سوم استدلال به آیه «انما الخمر و المیسر...» برای حرمت انتفاع از متنجس

ممکن است کسی اشکال سوم را قابل دفع دانسته و بگوید: می توان کبری را به گونه ای معنی کرد که شامل بحث بشود به این شکل که منظور از «عمل شیطان» در آیه عملی است که مکلف به اغواء و گمراهی شیطان انجام می دهد، پس استعمال و استفاده مکلف از آنها، رجس و از عمل شیطان است نه اینکه سنگ و شراب، رجس و از عمل شیطان باشند زیرا موقعی که مکلف از متنجس استفاده می کند عملی را به اغواء شیطان انجام می دهد.

پاسخ این دفع

شیخ انصاری در پاسخ این توهم می فرماید: متنجس دو گونه استفاده دارد: استفاده های حلال و استفاده های حرام؛ نهایت این اشکال آن است که استفاده های حرام از متنجس، جایز نیست، زیرا آیه می فرماید: استفاده ای که مستند به اغواء شیطان باشد رجسی است که باید از آن اجتناب شود، اما استفاده حلال از متنجس هیچ منعی ندارد؛ زیرا

استفاده‌هایی که مستند به اغواء شیطان نیست رجس نمی‌باشد تا آیه شامل آن شود، در نتیجه آیه دلالتی بر عدم جواز انتفاع از دهن متنجس در غیر استصباح ندارد.

شرح و تطبیق

و إن أريد من «عمل الشيطان» عمل المكلف المتحقق في الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمدكورات استعمالها على النحو الخاص،

و اگر از «عمل شیطان» در آیه، عمل مکلف در خارج بر اثر فریب شیطان اراده شود، تا اینکه مراد از آنچه در آیه ذکر شده (یعنی شراب، قمار، بتها و ازلام) استفاده از آنها به صورت خاص (در مسیر گناه و معصیت) باشد فالمعنی أن الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان، كما يقال في سائر المعاصي: إنها من عمل الشيطان، پس معنی آیه این است که: استفاده از آنچه ذکر شد پلیدی و از عمل شیطان است، چنان که در مورد سایر (همه) گناهان گفته می‌شود که آنها از عمل شیطان می‌باشند.

فلا تدل أيضاً على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجساً و هو أول الكلام. پس در این فرض هم (که از «عمل شیطان» عمل مکلف به اغواء شیطان قصد شد) آیه بر وجوب پرهیز از استفاده متنجس دلالت نمی‌کند مگر در صورتی که ثابت شود استفاده از متنجس، رجس و پلیدی است در حالی که این مطلب اول بحث است (یعنی باید ثابت شود که استفاده از متنجس حرام است).

و كيف كان، فالآية لا تدل على المطلوب

پس در هر صورت (مراد از «عمل شیطان» هر چه باشد) آیه دلالت بر مطلوب (حرمت استفاده از متنجس، که مطلوب طرف مقابل است) ندارد.

SCO۱ ⇒ ۱۱:۲۵

استدلال به آیه «والرُّجْزَ فَاهْجُرْ» بر حرمت انتفاع از متنجس

دومین آیه‌ای که قائلین به عدم جواز انتفاع از متنجس به آن استناد کرده‌اند آیه «والرُّجْزَ فَاهْجُرْ» می‌باشد، به این شکل که: «رجز» به معنای رجس و پلیدی است که شامل متنجس هم می‌شود و آیه می‌فرماید: از پلیدی‌ها دوری کنید. پس هیچ گونه استفاده‌ای از پلیدی‌ها که شامل متنجس هم می‌شود، جایز نیست.

اشکالات این استدلال

چند اشکال بر استدلال به این آیه وارد می‌باشد:

اشکال اول

اغلب مفسرین «رُّجْز» در آیه را به معنای «بُت» گرفته‌اند، که در این صورت آیه هیچگونه دلالتی بر محل بحث یعنی وجوب اجتناب از متنجس نخواهد داشت.

۱. بیشتر بدانیم: در کلمه «رُّجْز» احتمالات متعددی وجود دارد: ۱. مراد رجس و پلیدی می‌باشد. ۲. مراد «بتها» می‌باشد. ۳. مراد «عذاب» می‌باشد و استدلال تنها بنابر احتمال اول صحیح می‌باشد. (شرح مکاسب، علی محمدی، ج ۱، ص ۲۳۰)

اشکال دوم

بر فرض که قبول کنیم «رُجَز» به معنای رجس است، اشکال اول و دومی که بر آیه قبل مطرح شد بر این آیه هم وارد است (اشکال اول: منظور از رجس، رجس ذاتی هست نه رجس عرضی، لذا شامل متنجس که دارای رجس عرضی است نمی‌شود. اشکال دوم: تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ چون طبق روایات و فتوای فقهاء اجتناب از اکثر متنجس‌ها واجب نیست).^۱

شرح و تطبیق

و مِنْ بَعْضِ مَا ذَكَرْنَا يُظْهَرُ ضَعْفُ اسْتِدْلَالِ عَلِيٍّ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَالرُّجُزَ فَاهْجُرْ»؛ بِنَاءٍ عَلَيَّ أَنْ «الرُّجُزَ» هُوَ الرَّجْسُ

از بعض آنچه گفتیم [یعنی از بعض اشکالاتی (اشکال اول و دوم) که بر آیه اول بیان شد ضعف استدلال بر لزوم اجتناب از متنجس به آیه «از پلیدی اجتناب کن» روشن می‌شود] البته استدلال به این آیه بر لزوم اجتناب از متنجس [بنابراین است که مراد از «رُجَز» «رجس» باشد.

استدلال به آیه «و یحرم علیهم الخبائث» بر حرمت انتفاع از متنجس

آیه سومی که قائلین به عدم جواز انتفاع از متنجس به آن استدلال کرده‌اند عبارت است از آیه: «یحرم علیهم الخبائث»؛ استدلال به این آیه متوقف بر دو مقدمه است:

مقدمه اول: «خبائث» در آیه معنای عامی دارد که شامل متنجس هم می‌شود.

مقدمه دوم: آیه دلالت بر تحریم دارد که هرگونه استفاده از خبیث حرام می‌شود.^۲

در نتیجه اینگونه استدلال می‌کنند که:

صغری: متنجس، خبیث است (به حکم مقدمه اول)

کبری: هر گونه استفاده از خبیث، حرام است (به حکم مقدمه دوم)

نتیجه: هر گونه استفاده از متنجس، حرام است.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی بر استدلال به این آیه اشکالاتی را مطرح کرده‌اند از جمله:

الف) نسبة الهجر الى الاعيان الخارجية لاتصح ألاً بالعناية والمجاز، بخلاف نسبتته الى الاعمال فانها على نحو الحقيقة، و عليه فالمراد من الآيه خصوص الهجر عن الاعمال القبيحة والافعال المحرمة، و لا تشمل الاعيان المحرمة.

ب) و يحتمل ان يراد من الرجز، العذاب كما في قوله تعالى « فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء » (بقره / ۵۹) و قد صرح بذلك بعض اهل اللغة كصاحب القاموس المحيط (ج ۲ ص ۱۷۶) و غيره، و على هذا فالمراد من هجر العذاب هجر موجباته، كما أريد من المسارعة الى المغفرة و من الاستباق الى الخيرات المسارعة و الاستباق الى اسبابهما في آيتيهما و هما قوله تعالى: « و سارعوا الى مغفرة من ربكم » (آل عمران / ۱۳۳) و « فاستبقوا الخيرات » (بقره / ۱۴۸) (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۰۴)

^۲ بیشتر بدانیم: حيث ان التحريم في الآية لم يقيد بجهة خاصه فهي تدل على عموم تحريم الانتفاع بالمتنجسات (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۰۵)

اشکال این استدلال

مقدمه دوم این استدلال اشکال دارد؛ زیرا آیه دلالت بر تحریم مطلق خبیث نمی‌کند بلکه به قرینه آنکه در عبارت قبل «و یحلّ لهم الطّیبات» آمده و مراد از حلّیت طیبّات همان حلّیت خوردن است؛ لذا به قرینه مقابله، مراد از حرمت خبائث، تنها حرمت خوردن آنها است نه حرمت هرگونه استفاده.^۱

آیات دال بر حرمت انتفاع از متنجس

۱. آیه «رجس من عمل الشیطان» که استدلال و اشکال آن در درس قبل بیان شد
 ۲. آیه «والرّجز فاهجر»
 اشکالات این استدلال } اولاً: اغلب مفسّرین «رّجز» را به معنای «بُت» گرفته‌اند؛
 ثانیاً: مراد از «رّجز» رجس ذاتی است؛
 ثالثاً: شمول آیه نسبت به متنجس مستلزم تخصیص اکثر می‌باشد.
 ۳. آیه «ویحرم علیهم الخبائث»

اشکال: مراد از «حرمت خبائث» حرمت خوردن است نه حرمت هرگونه استفاده

شرح و تطبیق

و أضعف من الكلّ: الاستدلالُ بآیةِ تحريمِ الخبائثِ؛ بناءً علی أنّ كلّ مُتنجّسٍ خبیثٌ. و التحريمُ المطلقُ یفیدُ عمومَ الانتفاع؛

ضعیف تر از همه آیات، استدلال به آیه تحریم خبائث است بنابراین که هر متنجسی خبیث است و تحریم مطلق، مفید عمومیت انتفاع می‌باشد. [یعنی هر گونه بهره‌برداری از خبیث حرام است. متنجس هم که خبیث است در نتیجه هرگونه انتفاعی از متنجس حرام است]

إذ لا یخفی أنّ المراد هنا حرمة الأكل، بقرينة مقابله بحلیة الطیبات.

[استدلال به آیه اضعف است] چون مخفی نیست که مراد از این آیه شریفه حرمت اکل است [نه تحریم مطلق] به قرینه‌ای مقابله این قسمت آیه، [یعنی «یحرم علیهم الخبائث»] با حلّیت طیبّات [که فرمود: یحلّ لهم الطیبات] پس آیه دلالت بر حرمت انتفاع از متنجس ندارد.^۲

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی بر جواب شیخ انصاری اشکال کرده‌اند مبنی بر اینکه: ان مقتضى الاطلاق هو حرمة الانتفاع بالخبائث مطلقاً، فتدلّ علی حرمة الانتفاع بالمتنجس كذلك. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۰۵)

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی اشکال دیگری بر استدلال به آیه می‌کنند به این شکل که: مراد از «خبائث» عمل و فعل خبیث می‌باشد و لذا شامل متنجس که از اعیان است نه افعال، نمی‌شود. در ادامه می‌فرمایند:

لا ینقال: اذا ارید من الخبث العمل القبیح وجب الالتزام بالتقدیر و هو خلاف الظاهر من الآیة.

روایات دال بر حرمت انتفاع از متنجس

شیخ انصاری دو روایت را که از آنها بر حرمت انتفاع از متنجس استفاده شده مطرح و از آنها جواب می‌دهند: ۱.

۱. روایت تحف العقول

روایت تحف العقول علت نهی از فروش «وجوه نجس» را حرمت هرگونه تصرفی در آنها دانسته است؛ لذا می‌توان از آن حرمت انتفاع از متنجس را به دست آورد.^۱

اشکالات استدلال به روایت تحف العقول

اشکال اول

مراد از «وجوه نجس» در روایت اعیان نجس است لذا شامل متنجس نمی‌شود لذا تعلیل در روایت هم مربوط به اعیان نجس است و ارتباطی به متنجس ندارد.

جواب اشکال اول: اگر چه متنجس عنوان و وجه نیست ولی با نجس ملاقات کرده و روایات، ملاقی نجس را نجس دانسته است لذا ملاقی با نجس هم عنوان برای نجاست می‌باشد، در نتیجه عنوان «وجوه نجس» شامل متنجس می‌گردد.

دفع جواب: ملاقی نجس عنوان برای نجاست می‌باشد ولی این ملاقی وجهی از وجوه نجاست نمی‌باشد یعنی در عرض سایر اعیان نجس نیست؛ اما مثلاً خون یکی از وجوه نجس در عرض مردار و دیگر نجاسات است و نجاست هر کدام ارتباطی به دیگری ندارد یعنی اگر هیچ مرداری هم در عالم یافت نشود، خون نجس است و بالعکس، اما در متنجس؛ بواسطه ملاقات با یکی از اعیان نجس متنجس شده به گونه‌ای که اگر آن نجس نبود، این شیء هم متنجس نمی‌شد.

اشکال دوم

اگر اجتناب از هر متنجسی لازم باشد تخصیص اکثر لازم می‌آید چرا که در اغلب موارد استعمال متنجس جایز است.

روایات دال بر حرمت انتفاع از متنجس

- | | | |
|---|---|----------------------------|
| <p>۱. روایت تحف العقول که از هر گونه تصرف در «وجوه نجس» نهی کرده است.</p> <p>(الف) مراد از «وجوه نجس» اعیان نجس است لذا شامل متنجس نمی‌شود.</p> <p>(ب) اگر اجتناب از هر متنجسی لازم باشد، تخصیص اکثر لازم می‌آید.</p> | } | <p>اشکالات این استدلال</p> |
| <p>۲. در جلسات بعد خواهد آمد.</p> | | |

فانه يقال: انما يلزم ذلك اذا لم يكن الخبيث بنفسه بمعنى العمل القبيح، و قد اثبتا... صحة اطلاقه عليه بدون عناية و خصوصاً بقريئة قوله تعالى: « ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث » (انبیاء / ۷۴) فان المراد من الخبائث فيها اللواط. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۰۵)

^۱ بیشتر بدانیم: فان الظاهر منها ان جميع الانتفاعات بالمتنجس حرام لكونه من وجوه النجس (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۰۵)

شرح و تطبیق

و أمّا الأخبارُ: فَمِنْهَا: ما تقدّم في رواية تُحَفُّ العُقُولُ،

اما اخبار، پس از جمله آن اخبار روایتی است که در تحف العقول گذشت،

حَيْثُ عَلَّلَ النَّهْيَ عَنِ بَيْعِ وَجُوهِ النَّجِسِ بِأَنَّ « ذَلِكَ كُلُّهُ مُحَرَّمٌ أَكَلُهُ وَ شُرْبُهُ وَ إِسْمَاكُهُ وَ جَمِيعُ التَّقَلُّبِ فِيهِ، فَجَمِيعُ التَّقَلُّبِ فِي ذَلِكَ حَرَامٌ »

آنجایی که نهی از فروش وجوه نجس را تعلیل کرد به این که: «اینگونه امور تمامش خوردن و نوشیدن و نگهداریش و هرگونه تصرف در آن حرام است پس هرگونه تصرف در آن حرام می‌باشد».

و فيه: ما تقدّم من أنّ المراد «بِوَجُوهِ النَّجِسِ» عُنْوَانُهُ الْمَعْهُودَةُ؛ لِأَنَّ الْوَجْهَ هُوَ الْعُنْوَانُ، وَ الدَّهْنُ لَيْسَ عُنْوَانًا لِلنَّجَاسَةِ، اشكال بر این روایت، همان اشکالی است که قبلاً گذشت که مراد از «وجوه نجس» عنوانات شناخته شده و معهوده نجس هستند. (یعنی همان عناوین ده‌گانه نجس مثل بول، منی و خون و...) چون کلمه «وجه» به معنای عنوان هست؛ و روغن نجس شده عنوان برای نجاست محسوب نمی‌شود.

وَ الْمَلَاقِي لِلنَّجَسِ وَ إِنْ كَانَ عُنْوَانًا لِلنَّجَاسَةِ؛ لَكِنَّهُ لَيْسَ وَجْهًا مِنْ وَجُوهِ النَّجَاسَةِ فِي مُقَابَلَةِ غَيْرِهِ؛ وَ لِذَا لَمْ يَعْدُوهُ عُنْوَانًا فِي مُقَابَلِ الْعُنَاوِينِ النَّجِسَةِ،

[اشکال مقدر: اگرچه روغن متنجس عین و عنوان نجس نیست، لکن با نجس ملاقات کرده و روایات، ملاقی با نجس را نجس دانسته است لذا ملاقی نجس هم عنوان برای نجاست می‌باشد در نتیجه روغن متنجس، نجس بوده و مشمول روایت می‌گردد. شیخ انصاری در جواب می‌فرماید:] اگر چه ملاقی نجس عنوان برای نجاست می‌باشد لکن این ملاقی وجهی از وجوه نجاست در مقابل غیر خودش نیست. و به همین جهت ملاقی نجس را در مقابل سایر عناوین نجس نشمرده‌اند.

مع ما عرفت من لزوم تخصیص الأكثر لو أُريدَ به المنع عن استعمال كلِّ متنجسٍ.

علاوه بر اینکه، اشکالی که در گذشته دانستی مبنی بر لزوم تخصیص اکثر لازم می‌آید، اگر از روایت، منع از استعمال هر متنجس اراده شود.

SCO^۳ ⇒ ۲۹:۱۶

چکیده

۱. ممکن است گفته شود منظور از «عمل شیطان» در آیه قرآن عمل و فعل مکلف می‌باشد که با اغواء شیطان انجام شود؛ لذا استفاده از متنجس نیز چون به گمراهی شیطان است مصداق آیه و حرام می‌باشد.
۲. پاسخ این نحوه استدلال این است که این بیان حداکثر استفاده‌های حرام از متنجس را حرام می‌کند؛ اما استفاده حلال از متنجس هیچ منعی ندارد؛ زیرا مستند به اغواء شیطان نیست.
۳. دومین آیه‌ای که قائلین به حرمت انتفاع از متنجس به آن استناد کرده‌اند آیه «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» می‌باشد به این بیان که «رجز» به معنای رجس و پلیدی است و شامل متنجس نیز می‌شود و باید از آن دوری نمود.
۴. اشکال این استدلال این است که اولاً: اغلب مفسرین «رُجْز» را به معنای «بُت» گرفته‌اند؛ ثانیاً: مراد از «رجز» رجس ذاتی است؛ ثالثاً: شمول آیه نسبت به متنجس مستلزم تخصیص اکثر می‌باشد.
۵. سومین آیه مورد استدلال «وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» می‌باشد بنابر اینکه «خبائث» شامل متنجس نیز می‌شود و آیه هرگونه استفاده از خبائث را تحریم می‌کند.
۶. اشکال این استدلال این است که مراد از این آیه به قرینه مقابله با حلیت طیبات تحریم مطلق نیست بلکه مراد حرمت اکل است.
۷. یکی از روایات استدلال شده «روایت تحف العقول» می‌باشد که از تصرف در «وجوه نجس» منع کرده است.
۸. اشکال استدلال به روایت تحف العقول این است که اولاً: مراد از وجوه نجس اعیان نجس است؛ ثانیاً: شمول آیه نسبت به متنجس مستلزم تخصیص اکثر می‌باشد.

نقد برخی از ادله استناد شده به عنوان حاکم بر اصالت الجواز

مرحوم شیخ معتقد بودند که اصل اولی در باب انتقاع از متنجس، جواز است، برخی از فقها بر خلاف ایشان با تمسک به برخی از ادله معتقدند اصل اولی در متنجسات عدم جواز و انتقاع است و ادعا کرده‌اند که این ادله بر اصالت الجواز که مدعی مرحوم شیخ است، حکومت دارد. در درس‌های گذشته مرحوم شیخ برخی از این ادله را نقل کردند و بر دلالت آنها بر مدعی طرف مقابل اشکال وارد کردند. در ادامه برخی دیگر از این ادله نقل و نقد می‌شوند.

الف) تمسک به پاره‌ای از روایات

بحث در این رابطه است که آیا می‌توان از روغن متنجس در غیر از استصباح استفاده کرد یا خیر؟ شیخ انصاری فرمودند: برای جواب از این سؤال باید ببینیم که اصل در متنجس، جواز استفاده است یا عدم جواز استفاده؟ که با روشن شدن اصل در متنجس، حکم روغن متنجس هم که یکی از مصادیق متنجس است روشن می‌شود.

شیخ انصاری همانند مشهور معتقدند: اصل اولی در اشیاء از دیدگاه عقل با قطع نظر از دلیل شرعی، اباحه و جواز تصرف است الا ما خرج بالدلیل؛ زیرا: خداوند اشیاء را برای استفاده بشر آفریده، لذا منع از استفاده از آنها معنی ندارد. طبق این اصل، حلیت و جواز مطابق اصل خواهد بود و نیاز به دلیل نمی‌باشد به خلاف حرمت که نیاز به بیان دارد، همچنان‌که مستفاده از ادله نقلیه هم حلیت انتفاع به هر آنچه در زمین است می‌باشند که فرمود: «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً»^۱ پس به حکم عقل و نقل اصل اولی در متنجس، جواز انتفاع می‌باشد.^۲

لکن بحثی در اینجا مطرح است که آیا: دلیلی حاکم و مقدم بر این حکم عقل و نقل می‌باشد یا خیر؟ شیخ انصاری می‌فرمایند: سه دسته از ادله (آیات، روایات، اجماع) وجود دارد که تصور شده است مقدم بر این حکم عقل و نقل می‌باشد، لکن پس از بررسی آیات و بخشی از روایات متصوره اثبات گردید هیچکدام بر اصالت الجواز تقدم ندارند، موارد دیگری از اخبار که تصور شده است تقدم بر حکم عقل و نقل دارند، درباره خوراکی‌ها وارد شده، از جمله روایتی است که می‌گوید: اگر مایعی با نجس ملاقات کرد تمام آن دور ریخته شود^۳ و همچنین

^۱ بقره/۲۹

^۲ بیشتر بدانیم: مراد شیخ انصاری از اصل اولی، اصل عملی یعنی برائت و اصل لفظی که از عموماتی مانند: «هو الذی خلق لکم ما فی الارض» استفاده می‌شود، می‌باشد (در محضر شیخ انصاری - آیت الله پایانی ج ۲ ص ۱۳۳)

^۳ بیشتر بدانیم: متن روایت اینگونه است: عن جعفر عن ابيه: «ان علیاً (ع) سئل عن قدر طبخت و اذاً فی القدر فأرة؟ قال: بهراق مرقها و یغسل اللحم و یؤکل» (کافی ج ۶ ص ۲۶۱ ح ۳، وسائل الشیعه ج ۱ ص ۲۰۶ / ابواب ماء المضاف باب ۵ ح ۳) امر امام به دور ریختن آب گوشت دلالت بر حرمت انتفاع دارد والا باید انتفاع از آن به اینکه به کودک خورنده شود یا... جایز باشد. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۰۶)

در روایتی دیگر وارد شده اگر جامدی با نجس ملاقات کرد اطراف نجس را جدا کرده و دور ریخته شود.^۱ برخی از این روایات در مسأله روغن متنجس گذشت و برخی دیگر نیز در مسائل دیگر متفرق هستند. در مجموع امر به طرح و دور انداختن شی متنجس در این روایات صراحت در این مطلب دارد که هیچ نوعی انتفاع و استفاده‌ای از آن جایز نیست.^۲

شیخ انصاری در جواب از این استدلال می‌فرماید:^۳ از اجماع علماء بر جواز استصباح به روغن متنجس استفاده می‌شود که «دور ریختن» به معنای عدم جواز هیچ‌گونه انتفاع نیست، بلکه تنها دلالت بر عدم جواز اکل می‌نماید.^۴

شرح و تطبیق:

و منها: ما دلّ علی الأمر باهراق المائعات الملاقیة للنجاسة و القاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه. وقد تقدّم بعضها فی مسألة الدهن، و بعضها الآخر متفرقة، مثل قوله: «بهرق المرق» و نحو ذلك.

از جمله اخبار (که قائلین به منع از اصالت جواز، به آن اخبار استدلال کردند) روایاتی است که دلالت بر امر به دور ریختن مایعاتی که ملاقات با نجاست کرده، و امر به جدا کردن اطراف نجس از روغن جامد و مانند آن و دور ریختن آن می‌کنند. و برخی از این روایات در مسأله روغن متنجس گذشت (مانند روایت سعید أعرج) و بعضی دیگر از آن روایات به صورت پراکنده در میان اخبار وجود دارد مانند کلام امام که فرمود: «آبگوشت ملاقات کرده با نجس دور ریخته شود» و مانند آن.

^۱ بیشتر بدانیم: متن روایت اینگونه است: عن ابی جعفر (ع) قال: «إذا وقعت الفأرة فی السمن فماتت فیه، فان كان جامداً فألقها و ما یلیها و کل ما بقی» (وسائل الشیعه ج ۱ ص ۲۰۵، ابواب الماء المضاف ب ۵ ح ۱)

^۲ بیشتر بدانیم: البته برای تکمیل استدلال به اخبار باید «عدم قول به فصل بین افراد متنجسات» را هم ضمیمه کرد که فرقی بین مصادیق مختلف از متنجس نیست و از حکم یک متنجس که در روایت آمده می‌توان حکم سایر متنجسات را هم بدست آورد (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۰۷)

^۳ بیشتر بدانیم: در واقع شی متنجس دارای سه حالت می‌باشد:

۱. تنها منفعت شی متنجس، اکل و شرب آن می‌باشد.

۲. شی متنجس دارای منفعت حلال نادر می‌باشد.

۳. شی متنجس علاوه بر اکل و شرب منافع حلال دیگری هم دارد.

در صورت اول روشن است که باید از متنجس اجتناب کرد.

در صورت دوم هم، اجتناب از متنجس لازم است چرا که ملاک در مالیت داشتن، منافع غالبه یک شی می‌باشد.

پس بحث در صورت سوم است، و شیخ انصاری معتقدند: در اینگونه از متنجس‌ها که دارای منافع گوناگونی می‌باشد، بواسطه تنجس، منفعت اکل و شرب آنها از بین می‌رود ولی جواز سایر منافع به حال خود باقی می‌باشند و شاهد بر این مطلب وجود اجماع بر جواز استصباح بر روغن متنجس می‌باشد.

^۴ بیشتر بدانیم: علاوه بر اجماع، روایات فراوانی هم قبلاً مطرح شد که در آنها حکم به جواز استصباح به روغن متنجس شده است و این روایات شاهدی است بر اینکه استفاده و انتفاع از متنجس جایز می‌باشد.

^۵ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی جواب شیخ انصاری را نپذیرفته و می‌فرماید: ظاهر روایت آن است که هیچگونه انتفاعی جایز نیست و اما جواز استصباح به دلیل خاص می‌باشد لذا اصل عدم جواز انتفاع از متنجس را می‌توان از روایت استفاده کرد، لکن اشکالی که بر روایت می‌باشد آن است که: روایت در مقام بیان این مطلب است که روغن متنجس شده به قدری کم است که حتی قابلیت انتفاع برای استصباح را ندارد، لذا از این جهت امام حکم به دور ریختن آن کرده در نتیجه دلالتی بر عدم جواز انتفاع از متنجس ندارد. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۰۷)

و فيه: إنَّ طرحتها كناية عن عدم الانتفاع بها في الاكل؛ فإنَّ ما أمرَ بطرحه من جامد الدَّهن والزَّيت يجوز الاستصباح به اجماعاً، فالمراد: اطراحه من ظرف الدهن و ترك الباقي للأكل.

اشكال این استدلال آن است که: دور ریختن روغن مذکور کنایه از عدم استفاده به جهت خوردن می‌باشد، چرا که استصباح به وسیله روغن جامد و زیتون جامدی که امر به دور ریختن آن شده، به اجماع علماء جایز است، پس مراد، دور ریختن روغن مذکور از ظرف روغن و باقی نگهداشتن باقیمانده آن برای خوردن می‌باشد. (یعنی نباید باقیمانده آن را برای خوردن نگهداری کند)

SCO1: ۹:۰۳

ب) اجماع ادعا شده از طرف سید مرتضی

دسته سوم از ادله‌ای که تصوّر شده حاکم بر اصالة الجواز می‌باشند، ادعای اجماعاتی بود که شیخ انصاری از سه نفر یعنی سید در «انتصار»، شیخ در کتاب «خلاف» و ابن زهره در «غنیه» مطرح کرده‌اند.^۱

شیخ انصاری هر یک از سه اجماع را به ترتیب ذکر کرده و از آنها جواب می‌دهند.

اجماع اول، اجماعی است که مرحوم سید در «انتصار» ادعا کرده است. عبارت سید اینگونه است «و ممّا انفردت به الأمامية أن كلَّ طعام عالجهُ اهل الكتاب و من ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله و لا الانتفاع به، و اختلف باقي الفقهاء في ذلك» یعنی «هر طعامی که اهل کتاب یا هر کس که کفرش به یک دلیل قطعی ثابت شده باشد آن را تهیه کند، خوردن و استفاده از آن جایز نیست. البته اهل تسنن در این نظر با شیعه مخالفت کرده‌اند».

مطابق کلام «سید مرتضی» جایز نبودن استفاده کردن از طعام اهل کتاب، اجماعی است، لذا با وجود اجماع بر عدم جواز استفاده از متنجس، نوبت به اصالة الجواز (جواز استفاده از متنجس) نمی‌رسد.

شیخ انصاری در ردّ استدلال به اجماع سید مرتضی می‌فرماید: در اینجا دو بحث وجود دارد:

۱. اهل کتاب نجس می‌باشند یا نه؟ که در صورت اثبات نجاست آنها، طعامی هم که بدن یا دست کافر با آن برخورد کرده باشد، متنجس خواهد بود.

۲. بر فرض که اهل کتاب و طعام آنها نجس باشد؛ آیا هر گونه انتفاع از این طعام اعم از اکل و غیراًکل حرام است یا تنها انتفاع از این طعام برای اکل حرام است؟

حال اگر ادعای اجماع سید، در مورد بحث دوم بود، مانع از قول به اصالة الجواز می‌شد چرا که هر گونه استفاده از نجس را منع می‌کند، لکن ادعای اجماع سید در مورد بحث اول و اصل نجاست اهل کتاب می‌باشد و وجود اجماع بر نجاست اهل کتاب، دلالتی بر اینکه هیچ انتفاعی از نجس جایز نیست، ندارد.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه فرموده‌اند: انّ ذلك ممنوع، فان الأجماع المنقول ممنوع الحجیة و قد حققناه في علم الاصول (مصباح الاصول ج ۲ ص ۱۵۶)، علی انّ دعوی الاجماع فی المسألة موهونة بكثره المخالفين فيها. و اما الاجماع المحصل علی ذلك فهو ممنوع التحقق ايضاً. و يضاف الي ما ذكرنا كلّهُ أنّه لا ظهور لعبارات الفقهاء المحتوية لنقله في ذلك المدعى. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۱)

دلیل بر اینکه اجماع سیدمرتضی در مورد بحث اوّل می‌باشد آن است که: سیدمرتضی در ادامه می‌فرماید: «عامّه در این مسئله اختلاف دارند» و آنچه عامه در آن اختلاف دارند در رابطه با اصل نجاست اهل کتاب می‌باشد نه در مسأله حرمت اکل و انتفاعات دیگر.

شرح و تطبیق

و اما الإجماعات: ففی دلالتها علی المدعی نظراً، یظهر من ملاحظتها، فإنّ الظاهر من کلام السید - المتقدم - أنّ مورد الاجماع هو نجاسة ما باشره اهل الكتاب، و اما حرمة الأكل و الإنتفاع فهی من فروعها المتفرعة علی النجاسة، لا أنّ معقد الاجماع حرمة الانتفاع بالنجس؛ فإنّ خلاف باقی الفقهاء فی اصل النجاسة فی اهل الكتاب، لا فی احکام النجس. اما اجماعاتی که ادعا شد (که مجموعاً سه اجماع بود) پس در دلالت کردن این اجماعات بر مدعی (یعنی عدم جواز سایر انتفاعات از دهن متنجس) اشکال است که از ملاحظه آنها روشن می‌شود. (اما اجماع سیدمرتضی) پس ظاهر از کلام سید مرتضی (در انتصار) که قبلاً هم کلامش گذشت این است که: مورد اجماع عبارت است از نجاست چیزی که اهل کتاب با آن مباشرت کرده است اما اینکه خوردن و استفاده از آن حرام است، اینها از احکام و فروع نجاست است، نه اینکه موردی که اجماع بر آن واقع شده، حرمت انتفاع به نجس باشد؛ چرا که اختلاف با فقهای عامّه در اصل نجاست اهل کتاب است نه در احکام نجس. (فقهاء عامّه در اصل نجاست مخالفت کرده و گفته‌اند: طعامی که با بدن اهل کتاب برخورد می‌کند اصلاً نجس نیست)

SCO۲: ۱۷:۱۰

ج) اجماع ادعا شده از طرف شیخ طوسی

اما اجماعی که شیخ طوسی در کتاب «خلاف» ادعا کرده، آن اجماع هم مانع از تمسک به اصالة الجواز نمی‌شود؛ زیرا مورد اجماع صورتی است که بین شیخ طوسی و گروهی از عامّه اختلاف وجود دارد، و آن چیزی که بین شیخ و مخالفین مورد خلاف است عبارت است جواز استصباح و عدم جواز استصباح. توضیح مطلب آنکه: شیخ طوسی درباره موشی که در روغن حیوانی، روغن زیتون، شیر و بذر بیفتد و بمیرد سه حکم فرمود است:

۱. استصباح به آن جایز است.

۲. اکلش جایز نیست.

۳. انتفاعات دیگر غیر از استصباح جایز نیست.

سپس نظر شافعی، اصحاب حدیث، ابوحنیفه و ابن داود را مطرح کرده و در آخر می‌فرماید: دلیل ما بر این مدعا اجماع و اخبار فرقه می‌باشد.^۱

^۱ بیشتر بدانیم: متن کلام شیخ طوسی اینگونه است: « اذا ماتت الفأرة فی سمن اوزیت او شیرج او بذر نجس کله، و جاز الاستصباح به، و لا یجوز اكله، و لا الانتفاع به لغير الاستصباح » ثم ذکر المخالفین من العامة و غیرهم، الی ان قال: « دلینا اجماع الفرقة و اخبارهم » خلاف ج ۶ ص ۹۱

شیخ انصاری می‌فرماید: اگر شیخ طوسی بلافاصله بعد از این سه حکم گفته بود: «دلیلنا اجماع الفرقه و اخبارهم» این اجماع شامل هر سه حکم می‌شد، یعنی در حقیقت شیخ فرموده بود: هر سه حکم (جواز استصباح، عدم جواز اکل، عدم جواز سایر انتفاعات) اجماعی است و اجماعی بودن حکم سوم مانع از عمل به اصالة الجواز در متنجسات می‌شد.

لکن شیخ طوسی بعد از اینکه سه حکم را بیان می‌کند، نظر دیگران (عامه) را بیان می‌کند، و بعد از نظر دیگران ادعای اجماع می‌کند.

حال با توجه به آنکه عامه دو حکم از سه حکمی را که شیخ طوسی مطرح کرده (یعنی مورد دوم و سوم) قبول دارند و تنها مورد اختلاف «استصباح» (مورد اول) است و شیخ طوسی بعد از بیان مورد اختلاف می‌فرماید: دلیل ما اجماع است، روشن می‌شود معقد و محلّ اجماع، همان مورد اول یعنی جواز یا عدم جواز استصباح به روغن متنجس می‌باشد. در نتیجه اجماع شیخ طوسی هم مانع از عمل به اصالة الجواز در متنجس‌ها نمی‌باشد.^۱

شرح و تطبیق

و أمّا اجماع الخلاف، فالظاهر أنّ معقده ما وقع الخلاف فيه بينه وبين من ذكر من المخالفين؛ إذ فرق بين دعوى الاجماع على محلّ النزاع بعد تحريره، وبين دعواه ابتداءً على الاحكام المذكورات في عنوان المسألة، فإنّ الثاني يشمل الاحكام كلّها، و الاول لا يشمل إلّا الحكم الواقع مورد للخلاف؛ لأنّه الظاهر من قوله: «دلیلنا اجماع الفرقه»، فافهم و اغتنم.

اما اجماعی که در کتاب «خلاف» بیان شده است، ظاهراً مورد آن صورتی است که در مورد آن اختلاف واقع شده بین شیخ طوسی و بین کسانی از مخالفین که شیخ نام آنها را برده است (که مورد اختلاف عبارت است از جواز استصباح و یا عدم جواز استصباح)

(اگر کسی بگوید: اجماع بر هر سه حکم است که یکی از آنها عدم جواز سایر انتفاعات است تا بدین وسیله اجماع بر عدم جواز از متنجس را ثابت کند در جواب خواهیم گفت: فرق است بین اینکه ادعای اجماع شود بر محلّ نزاع بعد از بیان نزاع، و بین آنکه ادعای اجماع همان ابتدا بر احکامی که در عنوان مسأله ذکر شده، بیاید.

پس اجماع صورت دوم، شامل تمام احکام می‌شود، ولی در صورت اول، اجماع شامل نمی‌شود مگر آن حکمی را که مورد اختلاف واقع شده است. (یعنی همان جواز استصباح و عدم جواز استصباح) چرا که ظاهر از جمله «دلیلنا اجماع الفرقه» بیان صورتی است که محلّ اختلاف است. پس درک کن و غنیمت دان.

SC03: ۲۸:۳۵

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در رابطه با جواب شیخ انصاری می‌فرماید: انّ ما افاده و ان كان صحيحاً بحسب الكبرى؛ إلّا انه خلاف ما يظهر من كلام الشيخ (ره) فان ظاهره دعوى الاجماع على جميع الاحكام المذكورة (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۳) مرحوم خوئی از ادعای اجماع شیخ طوسی اینگونه جواب می‌دهند که: اگر اجماع شیخ طوسی را بپذیریم تنها دلالت بر وجود اجماع در مورد روغن متنجس می‌کند زیرا که قدر متیقن از اجماع همین مورد است لذا سایر متنجسات را شامل نمی‌شود. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۲)

چکیده

۱. بنابر نظر شیخ انصاری اصل اولی در متنجس به حکم عقل و نقل جواز استفاده از متنجس می‌باشد مگر در مواردی که دلیل خاصی بر عدم جواز انتفاع از آنها وارد شده است.
۲. گروهی از علماء بر این باورند که ادله‌ای (از آیات، روایات و اجماعات) وجود دارد که حاکم بر این اصل اولی می‌باشد، و در نتیجه معتقد به اصل عدم جواز انتفاع به متنجس می‌باشند.
۳. شیخ انصاری می‌فرماید: هیچ یکی از ادله‌ای که به عنوان حاکم بر اصل جواز انتفاع از متنجس معرفی می‌کنند تمام نیست.
۴. قائلین به عدم جواز انتفاع از متنجس به روایتی استناد کرده‌اند که می‌گوید: «اگر مایعی با نجسی ملاقات کرد تمام آن دور ریخته می‌شود» یا «اگر جامدی با نجس ملاقات کرد اطراف نجس را جدا کرده و دور ریخته شود» که دور ریختن کنایه از عدم جواز انتفاع می‌باشد.
- شیخ انصاری از این استدلال جواب می‌دهند: در متنجساتی که دارای منافع گوناگون می‌باشند به واسطه تنجس تنها منفعت اکل و شرب آنها از بین می‌رود ولی سایر منافع بر جواز خود باقی می‌باشد.
۵. از جمله ادله‌ای که قائلین به عدم جواز از متنجس به آن استناد کرده‌اند اجماعات سیدمرتضی در «انتصار»، شیخ طوسی در «خلاف».
۶. شیخ انصاری از اجماع سیدمرتضی اینگونه جواب می‌دهند: اجماع ایشان در رابطه با اصل نجاست اهل کتاب است نه احکام نجس.
۷. شیخ انصاری از اجماع شیخ طوسی هم اینگونه جواب می‌دهند: با توجه به اینکه شیخ طوسی سه حکم (۱). جواز استصباح ۲. عدم جواز اکل ۳. عدم جواز انتفاعات مگر استصباح) را بیان کرده و بعد از آن نظر عامه را مطرح و ادعای اجماع کرده‌اند، و با توجه به آنکه حکم دوم و سوم مورد قبول عامه می‌باشد، فهمیده می‌شود ادعای ایشان در مقابل عامه در مورد صورتی است که بین شیعه و عامه در رابطه با آن اختلاف وجود دارد و آن تنها همان صورت اول می‌باشد، بله اگر مورد اجماع صورت سوم بود، ادعای اجماع شیخ طوسی تمام بود.

بررسی اجماع ابن زهره

قائلین به عدم جواز انتفاع از متنجس، به آیات، روایات و چند اجماع تمسک نموده‌اند. سومین اجماع مطرح شده از «ابن زهره» است که دلالت کلام ایشان بر مدعای مذکور را بررسی می‌کنیم.

ابن زهره در «غنیه» سه مطلب را بیان کرده است:

مطلب اول: مبیع باید دارای منافع محلله مقصوده باشد.

مطلب دوّم: نجس یا متنجسی که قابلیت تطهیر را ندارد، دارای منفعت حلال نمی‌باشند.

مطلب سوّم: بیع نجس و متنجس جایز نیست مگر سگ آموزش دیده برای شکار و روغن زیتون متنجس برای استصباح.

و بعد از بیان این سه مطلب فرموده است: «و هو اجماع الطائفة^۱»

شیخ انصاری می‌فرماید: ظاهر اینکه اجماع را بعد از مطلب سوم آورده آن است که معقد و مورد اجماع، همان مطلب سوم (بیع نجس و متنجس ممنوع است مگر آن دو مورد استثناء شده) می‌باشد و این اجماع ضروری بر قول به اصل جواز انتفاع از متنجس نمی‌زند.

بله اگر فرموده بود: انتفاع و استفاده از اعیان نجسه و متنجسه بالاجماع حرام است، چنین کلامی مانع از اصل جواز انتفاع به متنجس می‌شد.^۲

اشکال مشترک بر اجماعات

نکته‌ای که توجه به آن در اینجا لازم می‌باشد آن است که: سیدمرتضی، شیخ الطائفة و سید ابن زهره فتوا داده‌اند که انتفاع به متنجس جایز نیست (همانطور که مفید و ابن ادریس هم فتوی به عدم جواز انتفاع از متنجس داده‌اند) اما نگفته‌اند: اجماع داریم که انتفاع به متنجس جایز نیست، به عبارت دیگر: فتوا به عدم جواز داده‌اند ولی ادعای اجماع بر عدم جواز نکرده‌اند.

و اگر کسی اصرار کند که این سه بزرگوار ادعای اجماع کرده‌اند بر اینکه انتفاع به متنجس جایز نیست؛ در جواب می‌گوئیم:

اگر هم ثابت شود اینها ادعای اجماع بر عدم جواز انتفاع به متنجس کرده‌اند لکن این اجماعات موهون و ضعیف است، چرا که بسیاری از علما فتوا به جواز انتفاع به متنجسی که قابلیت تطهیر را دارد داده‌اند. توضیح آنکه:

به طور کلی متنجس بر سه قسم است:

۱. متنجسی که امکان تطهیرش وجود دارد.

^۱ بیشتر بدانیم: متن عبارت اینگونه است: «و قیدنا بكونها - المنفعة - مباحةً تحفظاً من المنافع المحرمة، و يدخل فی ذلك كل نجس لا يمكن تطهیره، اّلا ما أخرجہ الدلیل من بیع الكلب المعلم للصيد و الزيت النجس للأستصباح به تحت السماء، و هو اجماع الطائفة» (الغنیه ص ۲۱۳)

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در رابطه با اجماع ابن زهره در «غنیه» می‌فرماید: و هذه العبارة و ان كانت صریحة فی نقل الاجماع اّلا ان الظاهر رجوعه الی مطلع کلامه، اعنی حرمة بیع النجس، فلا دلالة فیها علی حرمة الانتفاع بالمتنجس و یحتمل قریباً ان یرجع الی آخر کلامه، اعنی استثناء الكلب المعلم للصيد و الزيت المتنجس للأستصباح من حرمة البیع (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۲)

۲. متنجسی که امکان تطهیرش وجود ندارد ولی استفاده از او متوقف بر طهارتش نمی‌باشد.

۳. متنجسی که امکان تطهیرش وجود ندارد و استفاده از آن متوقف بر طهارتش می‌باشد.

در دو قسم اول همه فتوا به جواز انتفاع از متنجس داده‌اند، و فقط در قسم سوم است که استفاده از متنجس را جایز ندانسته‌اند. در نتیجه اگر کسی اصرار بورزد که این سه بزرگوار ادعای اجماع دارند بر اینکه استفاده از متنجس جایز نیست، در جوابشان گفته می‌شود: این اجماع از آن جهت که در اغلب موارد (قسم اول و دوم) استفاده از متنجس طبق فتوای بزرگان جایز است، موهون و سست می‌باشد.

شرح و تطبیق

و اما اجماع السید فی الغنیة، فهو فی أصل مسألة تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المَعْلَم و الزیت المتنجس، لا فی ما ذكره من أن حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله فی ما یحرم الانتفاع، نعم، هو قائل بذلك.

اما در اجماعی که سید در غنیه ادعا کرده است، مورد اجماع عبارت است از اصل مسئله تحريم بيع نجاسات به استثناء سگ آموزش دیده و روغن زیتون متنجس، نه آنکه مورد اجماع مطلبی باشد که سید (دقیل از آن) ذکر کرده که حرمت بیع متنجس از این جهت است که متنجس داخل و جزء چیزهایی است که انتفاعش حرام است. (پس سید در مورد مطلب سوم ادعای اجماع ندارد) بله سید ابن زهره فتوای به این مطلب داده است.

و بالجملة، فلا ینکر ظهور کلام السید فی حرمة الانتفاع بالنجس الذاتی و العرضی، و لکن دعواه الاجماع علی ذلك بعيدة عن مدلول کلامه جداً.

خلاصه، ظهور کلام سید ابن زهره در اینکه انتفاع به نجس ذاتی (یعنی نجس العین) و نجس عرضی (یعنی متنجس) حرام است، انکار نمی‌شود؛ لکن اینکه سید ابن زهره ادعای اجماع به حرمت انتفاع به نجس ذاتی و متنجس کرده باشد، این با ظاهر کلامش سازگار نیست.

و كذلك لا ینکر کون السید و الشیخ قائلین بحرمة الانتفاع بالمتنجس - كما هو ظاهر المفید و صریح الحلّی - لکن دعواهم الاجماع علی ذلك ممنوعه عند المتأمل المُنصف.

ثمّ علی تقدیر تسلیم دعواهم الاجماع، فلا ریب فی وهنهما بما ینظر من قصر حرمة الانتفاع علی امور خاصّة. و همچنین انکار نمی‌شود که سیدمرتضی، و شیخ طوسی قائل به حرمت انتفاع به متنجس هستند [چنانچه این حکم (حرمت انتفاع به متنجس) ظاهر کلام شیخ مفید و صریح ابن ادریس حلی است]؛ لکن ادعای سیدمرتضی و شیخ طوسی بر وجود اجماع بر این حکم (حرمت انتفاع به متنجس) نزد کسی که اهل تأمل و انصاف باشد پذیرفته نیست.

سپس بر فرض که ادعای ایشان بر وجود اجماع بر حرمت انتفاع پذیرفته شود پس شکی نیست در سستی این اجماع به سبب آنچه ظاهر می‌شود از اکثر متأخرین مبنی بر منحصر کردن حرمت انتفاع بر امور خاصه. (چون متنجس سه حالت دارد و تنها در یک حالت قائل به عدم جواز شده‌اند)

SCO1: ۱۳:۲۳

بیان کلماتی از فقها دال بر جواز انتفاع از متنجس

شیخ انصاری در ادامه به ذکر بعضی از اقوال علماء می‌پردازد که در ضمن این اقوال مطلبی که گفته شد مبنی بر اینکه علماء در اغلب موارد قائل به جواز انتفاع از متنجس می‌باشند بیشتر روشن می‌شود.

الف) کلام محقق حلی در «معتبر»

محقق در کتاب «معتبر» در مورد حکم آب قلیلی که نجس شده می‌فرماید: «هر آبی که محکوم به نجاست باشد استعمالش جایز نیست» و ادامه می‌دهد: «منظور ما از عدم جواز استعمال آب، منع مطلق نیست که به طور کلی استعمالش جایز نیست بلکه مرادمان این است که: استفاده از آب متنجس برای وضو، غسل و ازاله خبث^۱، اکل و شرب جایز نیست نه غیر اینها»

یعنی در تمام مواردی که استفاده و انتفاع از آنها متوقف بر طهارت است از آب متنجس نمی‌توان استفاده کرد، اما در غیر این موارد انتفاع از آب متنجس اشکالی ندارد؛ مانند اینکه کسی خاک را بوسیله آب متنجس مرطوب کند و گل درست کند یا آب نجس را به چهارپایان بخوراند.

شیخ انصاری اضافه می‌کند: درست کردن رنگ با آب نجس و مرطوب کردن حنا با آب نجس هم از مواردی است که انتفاع از آن جایز است و اشکالی ندارد.^۲

شرح و تطبیق

قال فی المعتبر - فی احکام الماء المتنجس - : و کل ماء حکم بنجاسته لم یجز استعماله. - الی أن قال - : یرید بالمنع عن استعماله: الاستعمال فی الطهارة^۳ و ازالة الخبث والأکل و الشرب دون غیره، مثل بلّ الطین و سقی الدابة، انتهى. محقق در «معتبر» در رابطه با احکام آب قلیل نجس شده فرموده است: هر آبی که حکم به نجاست آن شده، استعمال آن جایز نیست. تا آنجا که گفته: و از عدم جواز استعمال اراده شده است: استعمال برای طهارت و رفع خبث و خوردن و آشامیدن نه غیر این موارد (که در غیر این موارد استعمال آب متنجس جایز است) مانند مرطوب کردن خاک (گل درست کردن) و سیراب کردن چهارپایان.

أقول: إن بلّ الصبغ و الحناء بذلک الماء داخل فی الغیر، فلا یحرم الانتفاع بهما.

(شیخ انصاری می‌فرماید:) به نظر من، مرطوب کردن رنگ و حناء با آب متنجس، داخل در «غیره» است که محقق فرموده است، پس استفاده از رنگ و حنای فوق، حرام نخواهد بود.

ب) کلام علامه حلی

^۱ بیشتر بدانیم: مراد از «خبث» نجاست ظاهری می‌باشد.

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در رابطه با «صبغ» و «حناء» فرموده‌اند: الصبغ و الحناء لیسا من محل النزاع هنا فی شیء و لم یقدم لهما ذکر سابق، فلا نری وجهاً صحیحاً لذکرها (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۳)

^۳ بیشتر بدانیم: «طهارت» در اصطلاح فقهاء اسم برای «وضو»، «غسل» و «تیمم» می‌باشد ولی در اینجا اسم برای «وضو» و «غسل» می‌باشد.

یکی دیگر از کسانی که قائل به جواز انتفاع از متنجس می‌باشند، مرحوم علامه حلی می‌باشد، علامه در سه کتاب خود یعنی «تحریر»، «قواعد» و «ارشاد» حرمت استفاده از آب نجس را منحصر به سه مورد کرده است که تنها در این سه مورد نمی‌توان از آب نجس استفاده کرد و آن سه مورد عبارتند از:

۱. برای طهارت یعنی وضو و غسل که باید با آب طاهر انجام شود.^۱

۲. برای خوردن

۳. برای آشامیدن

مفهوم این حصر آن است که در غیر این سه مورد، انتفاع از متنجس جایز است.

علامه در کتاب دیگر خود یعنی «منتهی» استفاده از خمیر نجس، برای خوراک دام را جایز دانسته و دو دلیل برای آن آورده است.

۱. آنچه حرام است خوردن خمیر نجس است، لذا سایر انتفاعات از آن از جمله برای خوراک دام جایز است.

۲. علوفه قرار دادن خمیر نجس برای حیوانات، نوعی از انتفاع است، و هر انتفاعی بدلیل آنکه اصل اولی جواز است؛ جایز است، پس قرار دادن خمیر نجس به عنوان خوراک دام جایز است.

شیخ انصاری می‌فرماید: از هر دو دلیل علامه استفاده می‌شود که تنها استفاده انسان از خمیر نجس برای خوردن حرام است، اما سایر انتفاعات از نجس جایز می‌باشد.

شرح و تطبیق

و اما العلامة فقد قصر حرمة استعمال الماء المتنجس - فی التحریر و القواعد و الارشاد - علی الطهارة و الأكل و الشرب

و اما علامه حلی در کتاب‌های «تحریر»، «قواعد» و «ارشاد» حرمت استفاده از آب متنجس را در طهارت و خوردن و آشامیدن منحصر کرده است

و جوز فی المنتهی الانتفاع بالعجین النجس فی علف الدواب، مُحْتَجّاً بِأَنَّ الْمَحْرَمَ عَلَى الْمَكْلَفِ تَنَاوَلَهُ، وَ بَأَنَّهُ انْتِفَاعٌ فَيَكُونُ سَائِعاً؛ لِلأَصْلِ.

و در کتاب «منتهی» استفاده از خمیر نجس شده در علف چهارپایان را اجازه داده است در حالیکه اینگونه استدلال کرده: آنچه بر مکلف حرام است خوردن آن است (لذا خوراندن به حیوان مانعی ندارد) و اینکه خوراندن به حیوان نوعی استفاده است که به دلیل اصل (اصالة الجواز) استفاده از آن جایز می‌باشد.

و لا يخفى أن كلاً دليله صريح في حصر التحريم في أكل العجين المتنجس.

(شیخ انصاری می‌فرماید: پوشیده نیست که هر دو دلیل علامه (در منتهی) صراحت دارد در اینکه حرمت منحصر در خوردن خمیر متنجس است (اما سایر استفاده‌ها از آنها جایز است).

^۱ بیشتر بدانیم: شاید منظور علامه از طهارت، اعم از طهارت باطنی که با وضو و غسل انجام می‌شود و طهارت ظاهری (یعنی طهارت لباس و بدن) باشد همانطور که در کلام محقق اول به هر دو بخش تصریح شده بود. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۲۴۲)

ج) کلام شهید اول

سومین عبارت از شهید اول می‌باشد. شهید اول در کتاب «قواعد» فرموده است: «نجاست چیزی است که استفاده از آن در نماز^۱ و خوراک^۲ حرام باشد.» مفهوم این سخن آن است که انتفاع در سایر جهات حرام نمی‌باشد. در ادامه هم مطالبی را فرموده که اصل جواز انتفاع از متنجس و انحصار حرمت در موارد خاص را بیان می‌کند.^۳ شهید اول در کتاب «ذکری» هم در بحث احکام نجاسات فرموده است: ازاله نجاست از هر چیزی که در خوردن و نوشیدن و روشنایی زیر سقف به کار می‌رود واجب است به دو دلیل:

۱. به جهت وجود نهی از نجس که دلالت بر تحریم می‌کند.

۲. به جهت نصّ خاصّ

شیخ انصاری می‌فرماید: دلیل اولی که شهید آورده برای مورد اول و دوم (خوردن و آشامیدن) است یعنی ازاله نجاست در خوردن و نوشیدن لازم است به دلیل وجود نهی از نجس، و دلیل دومی که شهید آورده برای مورد سوم (روشنایی زیر سقف) است یعنی نصّ خاصّ وجود دارد که دلالت بر منع از استصحاب به روغن نجس در زیر سقف می‌کند.

شیخ انصاری از کلام شهید در «ذکری» نتیجه‌گیری می‌کند: اینکه شهید استفاده از روغن متنجس را تنها برای خوردن و آشامیدن و روشن کردن زیر سقف، حرام کرده است فهمیده می‌شود که سایر انتفاعات از روغن متنجس همانند صابون درست کردن، چرب کردن کشتی و... جایز می‌باشد چرا که جواز مطابق اصل است و حرمت است که نیازمند دلیل می‌باشد.

در پایان شیخ انصاری می‌فرماید: مطالبی را که ما از شهید اول در کتاب «ذکری» بیان کردیم، مطابق آن چیزی است که محقق ثانی در حاشیه ارشاد خود از شهید اول از بعضی از فوائد ایشان نقل کرده است که: «استفاده از روغن متنجس در جمیع منافع آن جایز است» که مراد از «جمیع منافع» فوائد و منافع حلال می‌باشد یعنی اصل اولی جواز انتفاع از تمام منافع آن می‌باشد مگر مواردی که دلیل بر عدم جواز داریم.

شرح و تطبیق

و قال الشَّهيد في قواعدِه: «النَّجاسة ما حَرَم استعماله في الصلاة و الاغذية». ثمَّ ذكر ما يؤيِّد المطلوب.

^۱ بیشتر بدانیم: و آنچه در حکم نماز است مانند طواف.

^۲ بیشتر بدانیم: و در نوشیدنی‌ها.

^۳ بیشتر بدانیم: در تکمیل استدلال به کلام شهید اول باید گفت: اگر مراد شهید از «نجاست» خصوص نجس‌العین باشد یعنی: در اعیان نجس اصل، بر جواز از سایر انتفاعات است پس به طریق اولی در متنجس هم همین نظر را خواهند داشت، و اگر مرادشان از «نجاست» اعم از نجس و متنجس باشد که به منطوق شامل محل بحث، یعنی متنجس می‌شود (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۲۴۳)

شهید اول در کتاب قواعدش می فرماید: «نجاست عبارت است از آن چیزی که استعمالش در نماز و خوراک جایز نیست» سپس مطالبی را ذکر می کند که مطلوب (جواز انتفاع از متنجس مگر در اموری که متوقف بر طهارت است) را تأیید می کند.

و قال فی الذکری - فی احکام النجاسة - تجب ازالة النجاسة عن الثوب و البدن، ثم ذکر المساجد و غیرها، - الی أن قال - و عن کل مستعمل فی أکل أو شرب أو ضوء تحت ظل؛ للنی علی النجس، و للنص، انتهى.

و شهید اول در کتاب «ذکری» در احکام نجاست می فرماید: واجب است ازاله نجاست از لباس و بدن (برای نماز و طواف) سپس بحث مساجد و غیرمساجد^۱ را مطرح می کند تا اینکه می فرماید: ازاله نجاست از هر چیزی که بکار گرفته می شود در خوردن، نوشیدن یا روشنایی زیر سایه به خاطر نهی از نجس و به جهت وجود نص واجب است. و مراده بالنهی عن النجس: النهی عن أکله

(شیخ انصاری کلام شهید را توضیح داده و می فرماید: منظور شهید از «نهی از نجس»، نهی از اکل نجس است (نه نهی از استفاده کردن از نجس به طور کلی)

و مراده بالنص: ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف؛ فأنظر الی صراحة کلامه فی أن المحرم من الدهن المتنجس - بعد الأکل و الشرب - خصوص الاستضاءة تحت الظل؛ للنص.

و مرادش از «نص» همان روایتی است که از استصباح به روغن متنجس در زیر سقف منع کرده است. پس نگاه کن به صراحت کلام شهید که می فرماید: استفاده حرام از روغن متنجس - بعد از اکل و شرب - تنها روشن کردن روغن متنجس در زیر سایه می باشد آن هم به جهت وجود نص. و هو المطابق لما حکاه المحقق الثانی - فی حاشیة الارشاد - عنه (قدس سره) فی بعض فوائده: من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فی جمیع ما يتصور من فوائده.

و مطالبی که از شهید نقل شد مطابق است با آنچه که آن را محقق ثانی در حاشیه ارشاد از شهید اول در بعضی از فوائده حکایت کرده که شهید آنجا فرموده است: جایز است انتفاع از روغن متنجس در تمام آنچه که تصور می شود از فوائده روغن متنجس (جمیع فوائده یعنی غیر از اکل و شرب و روشن کردن زیر سقف)

SC03: ۲۸:۲۹

^۱ بیشتر بدانیم: غیرمساجد مثلاً مصحف شریف، اسماء انبیاء و ائمه مشاهد مشرفه و...

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی فرموده‌اند: قد عرفت عدم ورود النص بذلك. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۳)

چکیده

مطالبی که در این جلسه به آنها پرداخته شد عبارتند از:

۱. یکی از ادله‌ای که قائلین به عدم جواز انتفاع از متنجس به آن استناد کرده‌اند ادعای اجماعی است که ابن زهره مدعی آن شده است.

۲. شیخ انصاری در جواب از این اجماع می‌فرماید: از آنجا که ابن زهره سه مطلب (۱. لزوم وجود منفعت حلال برای مبیع ۲. در صورتیکه مبیع قابلیت تطهیر نداشته باشد منفعت حلال هم نخواهد داشت ۳. معاوضه نجس و متنجس جایز نیست مگر در مورد سگ آموزش دیده و روغن متنجس برای استصباح) فرموده و بعد از آن ادعای اجماع کرده، ظاهراً اجماع تنها به مطلب سوم برمی‌گردد و لذا دلیلی بر عدم جواز انتفاع از متنجس نمی‌باشد.

۳. جواب کلی از ادعای اجماعی که از طرف سیدمرتضی، شیخ طوسی و ابن زهره بیان شد آن است که اینان فتوی به عدم جواز انتفاع از متنجس داده‌اند لکن مدعی اجماع بر این مسأله نمی‌باشند و باید بین این دو مسأله تفکیک قائل شد.

۴. متنجس بر سه قسم می‌باشد:

الف. تطهیرش ممکن است؛

ب. تطهیرش ممکن نیست ولی انتفاع از آن متوقف بر طهارتش نمی‌باشد؛

ج. تطهیرش ممکن نیست و انتفاع از او هم متوقف بر طهارتش می‌باشد.

۵. با توجه به آنکه همه علماء در قسم اول و دوم قائل به جواز انتفاع از متنجس شده‌اند، لذا ادعای اجماع بر عدم جواز از متنجس با توجه به جواز انتفاع، در اغلب موارد از متنجس (دو قسم اول) موهون می‌شود.

۶. شیخ انصاری کلمات بعضی از علماء که قائل به جواز انتفاع از متنجس در قسم اول و دوم می‌باشند را متذکر می‌شوند، افرادی همچون محقق در معتبر، علامه حلی در تحریر، قواعد و ارشاد، شهید اول در قواعد و ذکری.

«کلماتی از فقها دال بر جواز انتفاع از متنجس در برخی موارد»

بحث در رابطه با بیان کلماتی از علماء بود که از این کلمات استفاده می‌شود که آنها در غالب موارد (مواردی که امکان تطهیر متنجس وجود دارد یا مواردی که اگر چه امکان تطهیر متنجس وجود ندارد ولی انتفاع از آنها متوقف بر طهارت نمی‌باشد) قائل به جواز انتفاع از متنجس می‌باشند و تنها در مواردی که استفاده از آنها متوقف بر طهارت باشد و تطهیر آنها هم ممکن نباشد قائل به عدم جواز انتفاع از متنجس می‌باشند، که در جلسه قبل به تعدادی از آنها پرداخته شد و در این جلسه به بعضی دیگر کلمات اشاره می‌گردد.

محقق اول در «شرایع» و علامه در «ارشاد» فرموده‌اند: «ازاله نجاست از ظروف واجب است»، محقق ثانی در حاشیه خود بر «ارشاد» و شهید ثانی در «مسالک» که شرح بر «شرایع» است، در ذیل این عبارت فرموده‌اند: «وجوب ازاله نجاست از ظرفها در صورتی است که از آنها برای مواردی که نیاز به طهارت است استفاده کنیم مانند اکل و شرب»

مفهوم این سخن آن است که در غیر صورت مذکور، می‌توان از متنجس بدون آنکه از آن ازاله نجاست شود استفاده نمود.

شرح و تطبیق

و قال المحقق و شهید الثانیان فی المسالک و حاشیة الارشاد، عند قول المحقق و العلامه (قدس سرهما): «تجب ازاله النجاسة عن الاواني» - ان هذا اذا استعملت فی ما يتوقف استعماله علی الطهارة، کالاکل و الشرب.

در رابطه با کلام محقق اول و علامه که گفته‌اند: «ازاله نجاست از ظروف واجب است» محقق ثانی در حاشیه بر «ارشاد» و شهید ثانی در «مسالک» فرموده‌اند: وجوب ازاله در صورتی است که این ظروف در مواردی استعمال شود که استفاده از آنها متوقف بر طهارت آنها می‌باشد مانند اکل و شرب.

سیاتی عن المحقق الثانی فی حاشیة الارشاد - فی مسئله الانتفاع بالاصباغ المتنجسه - ما يدل علی عدم توقّف جواز الانتفاع بها علی الطهارة.

و از محقق ثانی در حاشیه ارشاد در مسأله استفاده از رنگ‌های متنجس، کلماتی خواهد آمد که دلالت دارد بر اینکه جواز انتفاع از آنها متوقف بر طهارت آنها نیست (و لذا استفاده از رنگهای متنجس جایز می‌باشد)

SCO۱: ۴:۴۵

شواهدی در کلام شهید ثانی مبنی بر جواز انتفاع از متنجس

در رابطه با متنجس دو بحث وجود دارد:

۱. جواز انتفاع از متنجس (که مورد بحث ما می‌باشد)

۲. جواز بیع متنجس (که مورد بحث ما نمی‌باشد)

محقق اول در شرایع فرموده است: «بیع هر مایع نجسی غیر از روغن‌های نجس ممنوع می‌باشد.»

شهید ثانی در شرح این عبارت در «مسالک» مطالبی فرموده که از آن مطالب می‌توان جواز انتفاع از متنجس را بدست آورد.

شهید ثانی فرموده است: در عدم جواز بیع هر مایع نجسی غیر از روغن‌های متنجس فرقی ندارد که متنجسات صلاحیت انتفاع در بعضی از وجوه را داشته باشند یا نداشته باشند (یعنی منفعت حلال داشته باشند یا نداشته باشند) در هر دو صورت بیع آنها جایز نیست.

همان‌طور که در عدم جواز بیع مایع نجس غیر از روغن‌های متنجس فرقی ندارد که فروشنده به مشتری نجاست آن را اعلام کند یا نکند، در هر دو صورت بیع آنها جایز نیست.

شیخ انصاری می‌فرماید، اینکه شهید ثانی گفته است: «چه متنجس صلاحیت انتفاع داشته باشد یا نداشته باشد بیع آن جایز نیست» اولین شاهد بر جواز انتفاع از متنجس در کلام شهید می‌باشد.

در ادامه شهید ثانی فرموده است: روغن‌هایی که دارای نجاست عرضی می‌باشند (مانند روغن زیتونی که موشی در آن بیفتد و بمیرد) بیعشان به جهت وجود نصّ خاص جایز است و الا اگر نصّ و روایت خاصی نبود باید قائل می‌شدیم که: همان‌طور که سایر مایعات متنجسه با اینکه دارای منافع حلال می‌باشند ولی بیعشان جایز نیست، بیع روغن متنجس هم جایز نباشد.

مصنف می‌فرماید اینکه شهید ثانی گفته است: «سایر مایعات متنجسه با اینکه دارای منافع حلال می‌باشند بیعشان جایز نیست» شاهد دیگری است بر اینکه متنجس صلاحیت انتفاع را دارد.

شهید در پایان فرموده است: بعضی از علماء بیع روغن متنجس را برای مصارف دیگری همانند ساختن صابون یا چرب کردن کسی که مبتلا به بیماری گری است و مانند آن تجویز کرده‌اند، لکن حق آن است که بیع روغن متنجس تنها برای استصباح جایز است، زیرا اصل اولی در باب بیع، عدم جواز و اصاله الفساد است لذا در مخالفت با اصل باید به قدر متیقن اکتفا کرد و قدر متیقن، بیع برای استصباح است که نصّ خاصی دارد زیرا اگر بیع روغن متنجس، به جهت داشتن منفعت جایز باشد دلیلی ندارد که به روغن نجس اکتفا کنیم، بلکه باید قائل به جواز بیع در سایر مایعات متنجس هم باشیم زیرا سایر مایعات متنجس هم قابل انتفاع می‌باشند مانند شیره نجس که به زنبور عسل داده می‌شود یا رنگ نجس که به دیوار کشیده می‌شود؛ در حالیکه بیع اینها را جایز ندانسته‌اند.

شیخ انصاری می‌فرماید کلام شهید ثانی مبنی بر اینکه: «سایر مایعات متنجس هم قابل انتفاع می‌باشند» شاهد سوم ما از کلام شهید است که انتفاع از متنجس جایز است اگر چه بیعش ممنوع است.

شیخ انصاری در پایان می‌فرماید: کلام شهید ظهور در جواز انتفاع به متنجس دارد، اما اینکه بیع متنجس ممنوع است به جهت نصّ خاص می‌باشد و لذا به جهت نصّ، بیع متنجس جایز نیست، اما سایر انتفاعات جایز می‌باشد.

شرح و تطبیق

و فی المسالک - فی ذیل قول المحقق (قدس سره): «و کل ماء نجس عدا الأدهان» - قال: لا فرق فی عدم جواز بیعها^۱ - علی القول بعدم قبولها للطهارة - بین صلاحيتها للإنتفاع علی بعض الوجوه و عدمه، و لا بین الاعلام بحالها و عدمه، علی ما نصّ علیه الاصحاب.

شهید ثانی در کتاب «مسالک» در ذیل کلام محقق که فرموده است: «هر مایع نجسی غیر از روغن‌ها (معامله‌اش جایز نیست)» گفته است: در عدم جواز بیع مایعات نجس - بنابر اینکه قائل شویم این مایعات قابلیت طهارت ندارند - فرقی نیست بین اینکه صلاحیت برای انتفاع در بعضی وجوه را داشته باشند یا نه (یعنی منفعت حلالی داشته باشند یا نه) و فرقی نیست بین اینکه حال آن مایعات (به مشتری) اعلام بشود یا نشود، بنابر آنچه اصحاب به آن تصریح کرده‌اند (که بیع مایعات نجسه ولو دارای منفعت حلال باشند جایز نیست)

و اما الأدهان المتنجسة بنجاسة عارضية - کالزیت تقع فيه الفأرة - فیجوز بیعها لفائدة الاستصباح بها و انما خرج هذا الفرد بالنصّ، و ألا فکان ینبغی مساواتها لغيرها من المایعات المتنجسة التي یمکن الانتفاع بها فی بعض الوجوه

و اما روغن‌هایی که به نجاست عارضی متنجس شده‌اند - مانند روغن زیتون که موشی در آن بیفتد - پس بیع آن برای فایده استصباح جایز است، و همانا این فرد (بیع روغن متنجس برای استصباح) از عدم جواز بیع به جهت نصّ خارج شده است و ألا (اگر نصّی وجود نمی‌داشت) شایسته بود که با سایر مایعات متنجسه که انتفاع آنها در بعضی وجوه ممکن است (دارای منفعت حلال می‌باشند) مساوی باشد (و بیعش جایز نباشد).

SCO۲ : ۱۴:۳۰

الحاق برخی امور به مورد نص

همانطور که گذشت در نص، بیع روغن متنجس را برای بعضی از منافع جایز شمرده است. برخی از فقها چند منفعت دیگر را هم ملحق بدان کرده و بیع بخاطر آنها را هم جایز شمرده‌اند.

شرح و تطبیق

و قد الحق بعض الاصحاب بیعها للإستصباح بیعها لتعمل صابوناً او یُطلى به الاجرب و نحو ذلك.

و (شهید ادامه داده که) به تحقیق بعضی از اصحاب به جواز بیع روغن متنجس برای استصباح، بیع روغن متنجس برای ساختن صابون یا چرب کردن حیوان مبتلا به بیمان جرب و مانند آن را ملحق کرده‌اند (و در این مورد هم قائل به جواز بیع شده‌اند)

^۱ بیشتر بدانیم: مرجع ضمیر در «عدم جواز بیعها» «مایعات متنجسه» می‌باشد که از عبارتهای قبلی شهید که شیخ انصاری آنها را ذکر نکرده روشن می‌شود.

اشکال شهید به الحاق منافع خارج از نص به مورد نص

شهید بر ابن بعض اصحاب اشکالی وارد کرده و این الحاق را خروج از نص می‌داند. توضیح اینکه در مواقعی که نصی بر خلاف اصل صادر می‌شود باید به همان مورد نص اکتفا نمود و نمی‌تواند مواردی که در نص نبوده را بدان ملحق کرد.

شرح و تطبیق:

و یشکل بآنه خروج عن مورد النصّ المخالف للاصل، فان جاز لتحقق المنفعة فینبغی مثله فی المایعات النجسة التي ینتفع بها، کالدبس یطعم النحل و غیره، انتهى.

(شهید اشکال کرده که) این الحاق مشکل می‌شود از آن جهت که این الحاق، خروج از مورد نصی است که مخالف اصل است (یعنی اصل آن است که بیع متنجسی که قابلیت طهارت را ندارد جایز نمی‌باشد ولی در خصوص بیع برای استصباح نصّ خاص بر جواز وارد شده است، و لذا در خصوص نصّ به اصل عمل نمی‌کنیم ولی در غیر مورد نصّ، مطابق اصل عمل می‌کنیم)

پس اگر بیع روغن متنجس برای تحقق فائده (صابون سازی و...) جایز باشد، پس شایسته است در دیگر مایعات متنجسه‌ای که دارای منفعت می‌باشند هم، قائل به همین حکم (جواز بیع) شد، مانند شیر که به زنبور عسل خورنده می‌شود و غیر آن.

SCO۳ : ۲۰:۴۰

برداشت شیخ انصاری

شیخ انصاری از کلماتی که نقل کرده برداشتی دارد که در بخش تطبیق به آن اشاره می‌کنیم.

شرح و تطبیق

ولایخفی ظهوره فی جواز الانتفاع بالمتنجس، و کون المنع من بیعه لاجل النصّ، یقتصر علی مورد.

و (شیخ انصاری از کلمات مذکور چنین برداشت می‌کند:) مخفی نیست که کلام شهید ظهور در (اولاً) جواز انتفاع به متنجس دارد و (ثانیاً) اینکه ممنوعیت بیع متنجس به جهت وجود نصّ است که باید بر مورد نصّ اکتفا کرد^۱ (و در سایر موارد حکم به جواز کرد).

^۱ بیشتر بدانیم: شیخ انصاری در نتیجه‌گیری از کلام شهید در مسالک فرمود: «و لا یخفی ظهوره فی جواز الانتفاع بالمتنجس و کون المنع من بیعه لأجل النصّ» یعنی: ظاهر کلام شهید ثانی آن است که انتفاع از متنجس جایز است و اما اینکه خصوص بیع متنجس منع شده است به جهت دلیل و نصّ خاص می‌باشد و الا اگر نصّ خاص نبود، بیع آن هم جایز بود.

بعضی از محشّین در اینجا اشکالی را متوجه شیخ انصاری کرده‌اند مبنی بر آنکه در کلام شهید ثانی اسمی از «نصّ» برده نشده، لذا شما چگونه آن را به شهید ثانی استناد می‌دهید؟

لذا در مقام توجیه کلام شیخ انصاری فرموده‌اند:

و کیف کان، فالمتتبع فی کلام المتأخرین یقطع بما استظهرناه من کلماتهم.

و به هر تقدیر کسی که در کلام علماء متأخر جستجو کند به آنچه ما از کلام آنها برداشت کردیم قطع پیدا می‌کند.

SCO۴: ۲۷:۳۶

چکیده

۱. برای متنجس سه صورت متصور است:

الف) متنجسی که تطهیرش ممکن است.

ب) متنجسی که تطهیرش ممکن نیست ولی انتفاع از آن متوقف بر طهارتش نمی‌باشد.

ج) متنجسی که تطهیرش ممکن نیست و انتفاع از آن هم متوقف بر طهارتش می‌باشد.

۲. تعدادی از علماء را نام بردیم که قائلند انتفاع از متنجس در غالب موارد (صورت اول و دوم) جایز می‌باشد؛ مانند محقق ثانی در حاشیه ارشاد و شهید ثانی در مسالک.

۳. شیخ انصاری پس از نقل کلام شهید ثانی از مسالک الإفهام، با استناد به سه قسمت از کلام ایشان، چنین برداشت می‌کند که به نظر شهید ثانی انتفاع از متنجس، جایز می‌باشد. شهید ثانی چنین فرموده است: «چه متنجس صلاحیت انتفاع داشته باشد یا نداشته باشد، بیع آن جایز نیست»؛ «سایر مایعات متنجسه با اینکه دارای منافع حلال می‌باشند، بیعشان جایز نیست»؛ «سایر مایعات متنجسه هم قابل انتفاع می‌باشند». از این عبارات معلوم می‌شود که متنجس صلاحیت انتفاع را دارد.

اگر چه در منطق کلام «مسالک» نامی از «نص» برده نشده ولی کلام شهید به دلالت التزامی دلالت بر وجود «نص» می‌کند زیرا: شهید فرموده است: «انتفاع به متنجس جایز است» و چیزی که دارای منفعت حلال است مال است، لذا باید علی‌القاعده گفته شود: اگر متنجس دارای منفعت حلالی باشد بیع آن جایز است، در حالیکه فرموده است: «بیع متنجس جایز نیست چه دارای منفعت حلال باشد یا نباشد». اینک شهید بر خلاف قاعده، حکم به عدم جواز بیع کرده حاکی از آن است که نصی در اختیار شهید بود که مطابق آن بر خلاف قاعده حکم کرده است و الا هیچ فقیهی بر خلاف قاعده حکم نمی‌دهد.

جمع بین کلام قدما و متأخرین درباره انتفاع از متنجس

در رابطه با اینکه اصل در متنجسات، جواز انتفاع است یا عدم جواز انتفاع، دو مبنی وجود دارد. قدامت قائل به عدم جواز انتفاع از متنجس و متأخرین قائل به جواز انتفاع می باشند. شیخ انصاری نیز ثابت نمودند که اصل در متنجسات جواز انتفاع از آنها می باشد. در این جلسه شیخ انصاری تلاش می کند تا بین کلمات قدامت و متأخرین جمع نمایند.

مصنّف می فرماید: ممکن است بتوان کلمات قدامت را به کلمات متأخرین برگرداند به این صورت که: مراد قدامت از اینکه انتفاع به متنجس را حرام می دانند، مطلق انتفاعات نیست بلکه مرادشان انتفاع از متنجس برای اکل، شرب، خوردن به دیگری، یا فروختن به دیگری، همانگونه که چیز حلال و پاک را بدون اعلام نجاست آن می فروشند؛ می باشد.

پس اگر بتوان کلمات قدامت را به کلمات متأخرین برگرداند نتیجه آن خواهد شد که همگی قائل به جواز انتفاع به متنجس می باشند مگر در موارد خاص.

و اگر نتوان کلمات قدامت را به کلمات متأخرین برگرداند، در این صورت در مسأله دو قول وجود خواهد داشت؛ لکن شیخ انصاری با استناد به اصالة الجواز و قاعده حل؛ همگام با متأخرین قائل به جواز استفاده از متنجس می باشند، لذا استفاده از تمامی منافع متنجسها حلال و جایز خواهد بود و تنها استفاده از متنجس در منافی که نیازمند به طهارت می باشد جایز نخواهد بود.

شرح و تطبیق

و الذی أظنّ - و ان كان الظنّ لا یغنی لغیری شیئاً - انّ کلمات القدامت ترجع الی ما ذکره المتأخرون و انّ المراد بالانتفاع فی کلمات القدامت: الانتفاعات الراجعة الی الاکل و الشرب، و اطعام الغیر، و بیعه علی نحو بیع ما یحلّ أکله. آنچه که من گمان می کنم - اگر چه ظنّ من به درد دیگری نمی خورد^۱ - آن است که کلمات قدامت برمی گردد به آنچه متأخرین گفته اند (به این صورت که) مراد از (عدم جواز) انتفاع در کلمات قدامت انتفاعاتی است که به اکل و شرب و اطعام غیر و فروش متنجس همانند فروش چیزی که اکلش حلال است^۲ برمی گردد.

ثمّ لو فرضنا مخالفة القدامت کفی موافقة المتأخّرين؛ فی دفع الوهن عن الأصل و القاعدة السالمة عمّا یرد علیهما. سپس اگر فرض کردیم مخالفت قدما را (یعنی گفتیم نمی توان بین کلمات قدما و کلمات متأخرین جمع کرد) کفایت می کند موافقت کردن متأخرین برای دفع سستی از اصالة الجواز و قاعده حل، که از هر گونه اشکالی سالم می باشند. (سه ایراد از آیات، روایات و اجماعات بر اصالة الجواز و قاعده حل وارد کردند که بعد از بحث و بررسی به این نتیجه رسیدیم که هم قاعده و هم اصالة الجواز از ایراداتی که به آنها وارد شده، سالمند و مشکلی ندارند)

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه فرموده اند: بل لا یغنیه ایضاً، لعدم کونه من الظنون المعتبرة، اللهمّ الا ان یكون مراده من الظنّ هو الظنّ الأطمئنانی، فیکون حجّة له لا لغیره (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۳)

^۲ بیشتر بدانیم: یعنی در بازار طوری دهن متنجس را بفروشد که دهن غیرمتنجس را می فروشند.

حکم بیع روغن متنجس برای سایر منافع حلال غیر از استصباح

چهارمین مورد از موارد استثناء از حرمت بیع اعیان نجس و متنجس، بیع روغن متنجس برای استصباح بود، در همین رابطه چهار مسئله مطرح شد^۱ در چهارمین مسئله، این بحث مطرح شد که انتفاع و استفاده از روغن متنجس در غیر استصباح جایز است یا خیر؟ که نظر شیخ انصاری و متأخرین جواز انتفاع می‌باشد. بحث دیگری که در همین رابطه مطرح است آن است که: بیع روغن متنجس برای غیر استصباح چه حکمی دارد؟ شیخ انصاری می‌فرماید:

اگر اصل را بر حرمت استفاده از این انتفاعات بگذاریم؛ قهراً بیع آنها هم از باب اکل مال به باطل، حرام خواهد بود، اما اگر اصل را بر جواز استفاده از این انتفاعات بگذاریم (که نظر شیخ انصاری هم همین است) در این صورت بیع روغن متنجس برای این نوع از انتفاعات جایز خواهد بود^۲، لذا بیع روغن متنجس برای سایر منافع حلال غیر از استصباح ولو منصوص نباشد جایز می‌باشد.

در ادامه شیخ انصاری کلامی را از محقق ثانی نقل می‌کند که از آن موافقت محقق ثانی و شهید اول بر جواز بیع برای سایر انتفاعات از روغن متنجس استفاده می‌شود.

شرح و تطبیق

ثمّ علی تقدیر جواز غیر الاستصباح من الانتفاعات، فالظاهر جواز بیعه لهذه الانتفاعات، وفاقاً للشهید و المحقّق الثانی (قدس سرهما).

سپس بنابر جواز سایر انتفاعات غیر از استصباح (مانند صابون سازی، چرب کردن و...) پس ظاهر این است که فروش روغن متنجس به منظور این انتفاعات جایز خواهد بود، در حالیکه این قول موافق با سخن شهید اول و محقق ثانی می‌باشد.

قال الثانی فی حاشیة الارشاد - فی ذیل قول العلامة: «انّ الدهن للاستصباح» - انّ فی بعض الحواشی المنسوبة الی شیخنا الشهید انّ الفائدة لا تنحصر فی ذلک؛ اذ مع فرض فائدة أخرى للدهن لا تتوقف علی طهارته یمکن بیعه لها، کاتخاذ الصابون منه. قال: و هو مروی، و مثله طلی الدواب. اقول: لا بأس بالمصیر الی ما ذکره شیخنا، و قد ذکر انّ به روایة، انتهى.

^۱ بیشتر بدانیم: مسائل چهارگانه عبارتند از:

الف) آیا در صحت فروش روغن متنجس، قصد استصباح کردن یا شرط استصباح کردن لازم است یا هیچکدام؟

ب) آیا اعلام نجاست روغن لازم است یا نه؟ و در صورت وجوب، وجوب آن نفسی است یا شرطی؟

ج) باید استصباح تحت السماء باشد یا خیر؟

د) استفاده از روغن متنجس در غیر استصباح چه حکمی دارد؟

^۲ بیشتر بدانیم: زیرا مقتضی برای جواز یعنی داشتن منافع محله مقصوده موجود است و مانعی از جواز هم وجود ندارد.

محقق ثانی در حاشیه ارشاد در ذیل کلام علامه که گفته است: « (بیع متنجس جایز نیست) مگر روغن متنجس برای استصباح» آورده است:

در بعضی از حواشی منسوب به استاد شهید ما آمده است که فائده منحصر در استصباح نیست؛ زیرا با فرض وجود فائده دیگری برای روغن که متوقف بر طهارت آن نباشد، بیع آن به منظور آن فائده ممکن است همانند ساختن صابون از روغن، شهید اول گفته است: « جواز ساختن صابون از روغن متنجس در روایت آمده است و همانند ساختن صابون، چرب کردن و روغن مالی بعضی از حیوانات می باشد »

(محقق ثانی می گوید) من می گویم: اشکالی ندارد پذیرفتن آنچه را که استاد ما گفته است، در حالی که شهید گفته است در این رابطه روایت وجود دارد (یعنی با وجود روایتی که مؤید کلام شهید است پذیرش کلام شهید آسان خواهد بود). کلام محقق ثانی تمام شد.

اقول: والروایة اشارة الى ما عن الراوندى - فى كتاب النوادر - باسناده عن ابى الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام)، و

فيه: «سئل (عليه السلام) عن الشحم يقع فيه شيء له دمٌ فيموتُ؟ قال (عليه السلام): تبيعه لمن يعمله صابوناً.....» الخبر

شیخ انصاری می فرماید: روایت (که مرحوم شهید اول فرمود: « و هو مروی ») اشاره است به آنچه که از راوندی در کتاب نوادر^۱ به سندش از ابالحسن موسی بن جعفر (ع) رسیده است و در آن در روایت آمده است: سؤال شد از حضرت از دمبه ای که در آن دمبه چیزی (حیوانی) که دارای خون (جهنده) است افتاده پس می میرد؟ حضرت فرمود: آن را می فروشی به کسی که از آن صابون درست می کند.^۲

SCO۲: ۱۷:۵۸

بیان حکم انتفاع از سایر متنجسات

مطلب دیگری که در اینجا قابل بحث می باشد آن است که آیا همانطور که از «استصباح» به سایر منافع حلال تعدی کرده و حکم به جواز شد، آیا می توان از «روغن» هم تعدی کرده و در تمامی متنجساتی که دارای منافع حلال می باشند حکم به جواز معامله کنیم؟ مثلاً می توان رنگ و گل متنجس را برای منافع حلال معامله نمود^۳؟

^۱ بیشتر بدانیم: «النوادر» عنوان عام لنوع من مؤلفات الاصحاح فی القرون الاربعة الاولى للهجرة. كان يجمع فيها الأحاديث غير المشهورة اوالتي تشتمل على احكام غير متداولة او استثنائية و مستدركة لغيرها و هي تقل عن ۲۰۰ كتاب، استخراجها صاحب الذريعة من الكتب الرجالية الاربعة للكشي و النجاشي و الطوسي. منها النوادر لفضل الله بن علي بن هبة الله الراوندى، ينقل عنه فى البحار... (اعلام المكاسب فى الاشخاص و الكتب، منصور اللقائى ص ۱۶۶)

^۲ بیشتر بدانیم: این حدیث به سه طریق روایت شده و در هیچکدام از آنها از «شحم» سؤال نشده است لذا آنچه در متن آمده از سهو قلم می باشد (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۴) متن روایت اینگونه است: سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت، قال: الزيت خاصة تبيعه لمن يعمله صابوناً» (جعفریات ص ۴۷ ح ۱۲۲، دعائم الاسلام ج ۱ ص ۱۲۲، نوادر راوندی ص ۲۲۰ ح ۴۴۵، مستدرک الوسائل ج ۱۳ ص ۷۲، ابواب مایکتسب به باب ۶ ح ۲ و ۷ (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۰)

^۳ بیشتر بدانیم: روشن است که انتفاع از سایر متنجسها در اكل و شرب و مواردی که نیاز به طهارت دارد جایز نمی باشد، بلکه بحث در مواردی است که از آنها در مواردی که نیاز به طهارت ندارد استفاده شود.

شیخ انصاری می‌فرماید: در مسأله دو قول وجود دارد، گروهی قائل به جواز بیع سایر متنجسات شده‌اند و گروهی قائل به منع، که باید ادله هر دو گروه را بررسی نمائیم. اما دلیل قائلین به عدم جواز بیع غیرروغن از متنجسات آن است که:

ظاهر کلام مشهور، انحصار جواز بیع متنجس در «روغن» می‌باشد چرا که آنان این‌گونه فرموده‌اند: «لایجوز بیع المتنجس إلا الدهن» و استثناء بعد از نفی، مفید حصر است و معنای حصر، عدم جواز بیع سایر متنجسات می‌باشد؛ بلکه بالاتر از مشهور، صریح کلام اصحاب مطابق آنچه شهید ثانی (ره) در «مسالك» فرموده است، عدم جواز بیع سایر متنجسات است که از شهرت بالاتر و مفید اجماع می‌باشد.

شرح و تطبیق

ثم لو قلنا بجواز البيع في الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحة فهل يجوز بيع غيره من المتنجسات المنتفع بها في المنافع المقصودة المحللة - كالصبيغ والطين ونحوهما - ام يقتصر على المتنجس المنصوص - وهو الدهن - غاية الأمر التعدي من حيث غاية البيع الى غير الاستصباح؟

سپس اگر قائل به جواز بیع در روغن به جهت انتفاعات مباحه غیرمنصوص شدیم، پس آیا بیع غیر روغن از متنجسات که از آنها در منافع مقصوده و حلال استفاده می‌شود - همانند رنگ و خاک و مانند آنها - جایز است یا اکتفاء بر متنجس منصوص - که روغن است - می‌شود؟ و در نهایت از جهت غایت برای بیع به غیر استصباح تعدی می‌شود (که بیع برای غیراستصباح هم جایز باشد)

اشکال

در مسأله اشکال وجود دارد؛ یعنی هر دو طرف مسئله جواز و عدم جواز بیع دلائلی دارد.

من ظهور الاستثنا الدهن في كلام المشهور في عدم جواز بيع ما عداه بل عرفت من المسالك نسبة عدم الفرق بين ما له منفعة محللة و ما ليست له الى نص الاصحاب.

اما دلائل قول به عدم جواز بیع آن است که استثناء «روغن» که در کلام مشهور واقع شده است ظهور در عدم بیع غیر روغن متنجس دارد، بلکه از «مسالك» شناختی که عدم فرق بین متنجساتی که دارای منافع حلال می‌باشند و متنجسات که دارای منافع حلال نمی‌باشند را به صریح کلمات اصحاب نسبت داده است.

SC03: ۲۷:۵۷

چکیده:

۱. شیخ انصاری بعد از بیان نظر قدماء مبنی بر عدم جواز انتفاع از متنجس و نظر متأخرین مبنی بر جواز انتفاع از متنجس می‌فرمایند: ممکن است بین کلمات آنها جمع کنیم به این صورت که: مراد قدماء از عدم جواز مواردی همانند اکل و شرب و... باشد که در این‌گونه موارد متأخرین هم قائل به عدم جواز انتفاع از متنجس می‌باشند.
۲. حکم بیع روغن متنجس برای منافع حلال مبتنی بر آن است که اصل را بر حرمت استفاده از این انتفاعات بگذاریم که قهراً بیع آنها هم از باب اکل مال به باطل حرام خواهد بود، یا اصل را بر جواز استفاده از این انتفاعات بگذاریم که در این صورت بیع آنها جایز خواهد بود، و نظر شیخ انصاری آن است که اصل بر جواز می‌باشد، لذا بیع آنها هم جایز می‌باشد.
۳. بعد از آنکه بیان شد که می‌توان روغن متنجس را در غیر استصباح نیز استفاده کرد؛ بین فقها در جواز یا عدم جواز بیع سایر متنجسات غیر از روغن نجس، اختلاف شده است. یکی از ادله قائلین به عدم جواز بیع غیرروغن از متنجسات آن است که ظاهر کلام مشهور، انحصار جواز بیع متنجس در «روغن» می‌باشد و معنای حصر عدم جواز بیع سایر متنجسات می‌باشد.

متن درس:

و مما تقدّم في مسألة جلد الميتة: من أنّ الظاهر من كلمات جماعة من القدماء والمتأخرين - كالشيخ في الخلاف^١ و ابن زهرة^٢ و العلامة^٣ و ولده^٤ و الفاضل المقداد و المحقق الثاني^٥ و غيرهم - دوران المنع عن بيع النجس مدار جواز الانتفاع به و عدمه، ألا ما خرج بالنصّ - كأليات المية^٦ مثلاً - او مطلق نجس العين، على ماسياتي من الكلام فيه، و هذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجّس و هي القاعدة المستفادة من قوله (عليه السلام) - في رواية تحف العقول -: «انّ كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فذلك كلّّه حلال»^٧.

و ماتقدّم من رواية دعائم الاسلام من حلّ بيع كلّ ما يباح الانتفاع به.

و اما قوله تعالى: «فاجتنبوه»^٨ و قوله تعالى: «و الرجز فاهجر»^٩ فقد عرفت أنّهما لا يدلّان على حرمة الانتفاع بالمتنجّس، فضلاً عن حرمة البيع على تقدير جواز الانتفاع.

و من ذلك يظهر عدم صحّة الاستدلال في ما نحن فيه بالنهاي - في رواية تحف العقول - عن بيع «شيء من وجوه النجس» بعد ملاحظة تعليل المنع فيها بحرمة الانتفاع.

و يمكن حمل كلام من اطلق المنع عن بيع النجس ألا الدهن لفائدة الاستصباح على ارادة المايعات النجسة التي لا ينتفع بها في غير الأكل و الشرب منفعة محللة مقصودة من امثالها.

و يويده: تعليل استثناء الدهن لفائدة^{١٠} الاستصباح، نظير استثناء بول الابل للاستشفاء، و ان احتمل ان يكون ذكر الاستصباح لبيان مايشترط ان يكون غاية للبيع.

دلایل جواز بيع ساير متنجسات غير از دهن

چهارمین استثناء از موارد استثناء از حرمت معامله اعیان نجس و متنجس، معامله روغن متنجس می باشد که در آن چهار مسئله مورد بررسی قرار گرفت و در مسأله چهارم هم مباحث مختلفی مطرح شد از جمله:

۱. آیا استفاده از روغن متنجس در غیراستصباح جایز است یا خیر؟ که شیخ انصاری قائل به جواز شد.

^١ الخلاف ج ٣ ص ١٨٧، کتاب البيوع، مسأله ٣١٢

^٢ الجوامع الفقهية ص ٥٢٤

^٣ التذكرة ج ١ ص ٤٦٥

^٤ ايضاح الفوائد ج ١ ص ٤٠١

^٥ التنقيح ج ٢ ص ٥

^٦ وسایل الشیعه ج ١٦ ص ٢٩٦، باب ٣٠ از ابواب ذبائح، حدیث ٥

^٧ تحف العقول ص ٣٣٣

^٨ مائده / ٨٩

^٩ مدثر / ٥

^{١٠} و در بعضی نسخه ها «بفائدة» می باشد.

۲. فروش روغن متنجس برای سایر منافع چه حکمی دارد؟ که شیخ انصاری قائل به جواز شدند.

اما بحث سومی که در اینجا مطرح می‌باشد آن است که: بیع سایر متنجسات غیر از روغن مانند رنگ و گل متنجس جایز می‌باشد یا خیر؟ شیخ انصاری فرمودند:

مسأله مشکلی است و هر دو طرف مسأله، ادله و قائلینی دارد که باید به بررسی آنها پرداخت.

اولین^۱ دلیل قائلین به عدم جواز بیع غیرروغن از متنجسات آن بود که ظاهر کلام مشهور، انحصار جواز بیع متنجس در روغن می‌باشد. که توضیح آن در جلسه قبل گذشت، در این جلسه ادله هر یک از دو طرف پرداخته می‌شود.

قائلین به جواز بیع غیرروغن از متنجسات، به سه دلیل تمسک کرده‌اند که عبارت است از:

دلیل اول: در موارد مختلفی از کلمات فقهاء یک قانون و کبرای کلی به دست می‌آید مبنی بر آنکه: جواز یا عدم جواز بیع نجس و متنجس دائر مدار جواز انتفاع و عدم انتفاع است، (هر جا که انتفاع از متنجس جایز است بیع متنجس نیز جایز است و هر جا که انتفاع از متنجس جایز نیست بیع متنجس هم جایز نیست.) مگر مواردی که به دلیل نصّ خاصّ خارج شده است مانند دمبه میّت و از آنجا که ما نحن فیه از آن موارد خاصّ نیست لذا مطابق معیار و ملاکی که بیان شد باید معامله متنجساتی که دارای منفعت حلال می‌باشند جایز باشد.

دلیل دوم: استصحاب جواز بیع: به این صورت که متنجس قبل از تنجس، بیعش جایز بود، بعد از تنجس شک در بقاء جواز بیع داریم، استصحاب جواز بیع می‌کنیم.^۲

دلیل سوم: از روایت تحف العقول و روایت دعائم الاسلام استفاده می‌شود که هر چیزی که دارای منفعت مباح باشد بیعش نیز جایز است.^۳

شرح و تطبیق:

و ممّا تقدّم فی مسألة جلد المیتة: من أنّ الظاهر من کلمات جماعة من القدماء والمتأخرین - کالشیخ فی الخلاف و ابن زهرة و العلامة و ولده و الفاضل المقداد و المحقق الثانی و غیرهم - دوران المنع عن بیع النجس مدار جواز الانتفاع به و عدمه، الاّ ما خرج - بالنصّ کألیات المیة مثلاً - او مطلق نجس العین، علی ماسیاتی من الکلام فیه

^۱ بیشتر بدانیم: سایر ادله قائلین به عدم جواز بیع غیرروغن از متنجسات بزودی می‌آید.

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم آقای خوئی در رابطه با جریان استصحاب می‌فرمایند: اذا سلّمنا جریان الاستصحاب فی الاحکام الکلیة الالهیة، و اغمضنا عن معارضته دائماً بأصالة عدم الجعل كما نقنناه فی الاصول (الموسوعة الامام الخوئی ص ۴۸) فلا نسلّم جریانه فی المقام، لأنّ محل الکلام هو الجواز الوضعی، بمعنی نفوذ البیع علی تقدیر وجوده و علیه فاستصحاب الجواز بعد التنجس یكون من الاستصحاب التعلیقی الذی لا نقول به. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۴)

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه می‌فرمایند: ... یصح بیعه (المتنجس) للعمومات المقتضیة لذلك من قوله تعالی: « او فوا بالعقود » (مائده /۱) و « احلّ الله البیع » (بقره /۲۷۵) و « تجارة عن تراض » (نساء /۲۹) و علیه فلاحتاج فی ذلك الی التمسک بقوله (ع) فی روایة تحف العقول ... كما تمسک به المصنّف هنا. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۴)

(و از جمله دلیل قائلین به جواز بیع روغن از متنجسات عبارت است از:) آنچه در مسأله پوست مردار گذشت که ظاهر از کلمات گروهی از قدماء و متأخرین - مانند شیخ طوسی در خلاف و ابن زهره و علامه و فرزندش و فاضل مقداد و محقق ثانی و غیر آنها - این است که: ممنوعیت بیع نجس دائر مدار جواز و عدم جواز انتفاع می باشد مگر مواردی که با نصّ خارج شده است - مانند دنبه های مردار مثلاً - یا همه اعیان نجسه بنابر آنچه که درباره آنها خواهد آمد (که انتفاع از اعیان نجس حتی با داشتن منفعت حلال، حرام می باشد).

و هذا هو الذی یقتضیه استصحاب الحکم قبل التنجّس و هی^۲ القاعدة المستفادة من قوله (عليه السلام) - فی رواية تحف العقول - «ان کل شیء یكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فذلک کلّه حلال».

و ماتقدّم من رواية دعائم الاسلام من حلّ بیع کلّ ما یباح الانتفاع به.

و این (جواز بیع) همان چیزی است که استصحاب حکم قبل از تنجس آن را اقتضاء می کند، و این (جواز بیع) قاعده ای است که از سخن معصوم (ع) در روایت تحف العقول استفاده می شود که فرمود: «همانا هر چیزی که برای مردم در جهتی از جهات صلاح وجود داشته باشد، پس حلال است» (و همچنین جواز بیع استفاده می شود از) آنچه از روایت دعائم الاسلام گذشت که هر آن چیزی که انتفاع از او جایز است، بیع آن حلال می باشد.

SCO۱: ۱۳:۲۶

نقد دلایل عدم جواز بیع سایر متنجسات غیر از دهن

چنانکه گفته شد هر یک از قائلین به جواز یا عدم جواز بیع غیر روغن از متنجسات، به ادله ای استناد کرده اند که شیخ انصاری یک دلیل قائلین به عدم جواز و سه دلیل قائلین به جواز را مطرح نمودند.

در ادامه شیخ انصاری سه دلیل دیگر قائلین به عدم جواز بیع غیر روغن از متنجسات را بیان می کنند و از آنجا که شیخ انصاری خود قائل به جواز می باشد و ادله مخالفین مانع برای قول به جواز می باشد، از این چهار دلیلی که قائلین به عدم جواز مطرح کرده اند، جواب می دهند.

الف) نقد دلایل دوم، سوم و چهارم

دلیل دوم: قائلین به عدم جواز بیع غیر روغن از متنجسات این آیه می باشد: «انما الخمر و المیسر و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه»

کیفیت استدلال: امر «فاجتنبوه» مطلق است پس باید از هر گونه انتفاع از متنجسات از جمله انتفاع بوسیله بیع آنها، دوری کرد.^۳

^۱ بیشتر بدانیم: یعنی جواز البیع (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۵)

^۲ بیشتر بدانیم: مرجع ضمیر «هی» «جواز بیع» می باشد و علت تأیید آن به اعتبار مؤنث بودن خبر «القاعدة» می باشد، چرا که هرگاه خبر مؤنث و مرجع ضمیر مذکر باشد می توان به اعتبار مرجع، ضمیر را مذکر و به اعتبار خبر، ضمیر را مؤنث آورد (در محضر شیخ انصاری - آیت الله پایانی ج ۱ ص ۱۶۵)

^۳ بیشتر بدانیم: ممکن است گفته شود آوردن این آیات از طرف شیخ انصاری اشتباه است زیرا ایشان به این آیات برای حرمت انتفاع از متنجس استناد کرد، و اینجا بحث از حکم بیع متنجس است لذا نمی توان از این آیات حرمت انتفاع از متنجس استفاده کرد.

دلیل سوم: قائلین به عدم جواز بیع غیر روغن از متنجسات این آیه می‌باشد: «والرجز فاهجر»

کیفیت استدلال: وجوب دوری از رجز و پلیدی که یک مصداق آن متنجسات است، مطلق است، پس باید از هرگونه انتفاع از متنجسات از جمله انتفاع بوسیله آنها، دوری کرد.

جواب شیخ انصاری به دلیل دوم و سوم: این آیات در رابطه با اعیان نجس می‌باشد و شامل متنجس نمی‌شود لذا دلالتی بر حرمت انتفاع از متنجس ندارد تا چه برسد به آنکه دلالت بر حرمت بیع متنجس نماید، زیرا حرمت و جواز بیع متفرع بر جواز انتفاع از متنجس می‌باشد و این آیات دلالتی بر جواز انتفاع از متنجس ندارد تا به دنبال آن بحث از حرمت یا جواز بیع متنجس مطرح گردد.

اما دلیل چهارم: قائلین به عدم جواز بیع غیر روغن از متنجسات، قسمتی از روایت تحف‌العقول است که می‌فرماید: «شیء من وجوه النجس» یعنی: معامله چیزی که از وجوه نجس باشد جایز نیست و متنجسات هم مصداقی از این روایت می‌باشند.

جواب شیخ انصاری به دلیل چهارم:

اولاً: از جواب بر دلیل دوم و سوم جواب از دلیل چهارم روشن می‌شود یعنی روایت در رابطه با اعیان نجس می‌باشد لذا شامل متنجسات نمی‌شود.

ثانیاً: در ادامه روایت تحف‌العقول تعلیلی آمده بود که: «او شیء من وجوه النجس فهذا كله حرام و محرّم لأنّ ذلك كلّ منهی عن أكله و شربه و لبسه و ملکه و امساکه و التقلّب فيه...» یعنی «چون انتفاعات حلال ندارند معامله آنها حرام می‌باشد» ولی ما نحن فيه اینگونه نیست زیرا متنجسات دارای منافع حلال می‌باشند، لذا روایت شامل آنها نمی‌شود.

شرح و تطبیق:

و اما قوله تعالى: «فاجتنبوه» و قوله تعالى: «و الرجز فاهجر» فقد عرفت أنّهما لا يدلّان علی حرمة الانتفاع بالمتنجس، فضلاً عن حرمة البیع علی تقدیر جواز الانتفاع.

و من ذلك يظهر عدم صحة الاستدلال فی ما نحن فيه بالنهی - فی روایة تحف العقول - عن بیع «شیء من وجوه النجس» بعد^۱ ملاحظة تعلیل المنع فیها بحرمة الانتفاع.

و اما آیه «از پلیدی اجتناب کنید» و آیه «از پلیدی دوری کن» پس قبلاً شناختی که دلالت بر حرمت انتفاع و استفاده از متنجس نمی‌کنند، تا چه رسد که دلالت بر حرمت بیع در فرض جواز انتفاع بکنند.

در جواب از این اشکال باید گفت: شیخ انصاری این آیات را بیان کرده تا بگوید نمی‌توان به این آیات برای بطلان بیع متنجس استناد کرد و شاهد بر این مطلب هم آن است که در جواب مستلّین به این آیات می‌فرماید: این آیات دلالت بر حرمت انتفاع از متنجس ندارد تا چه رسد که دلالت بر حرمت بیع متنجس نماید (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۵)

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی فرموده‌اند: الاولی تبدیل کلمه «بعد» الی قوله «مضافاً الی ملاحظة» كما لا یخفی وجهه (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۵) زیرا تعلیلی که در روایت تحف‌العقول آمده (منافع آنها حرام است) شامل متنجس در مورد محل بحث ما که دارای منافع حلال می‌باشد، نمی‌شود.

و از همین جا روشن می‌شود که صحیح نیست در محل بحث به نهی از بیع هر گونه نجس که در روایت تحف‌العقول آمده استدلال شود (چرا که روایت شامل متنجس نمی‌شود) بعد از ملاحظه تعلیل منع در روایت به حرمت انتفاع (یعنی در روایت عله حرمت بیع، نداشتن منفعت حلال بیان شده و حال آنکه در محل بحث برای متنجس، فائده حلال تصور شده است).

SCO۲: ۱۹:۴۲

ب) نقد دلیل اول عدم جواز بیع سایر متنجسات

دلیل اولی که قائلین به عدم جواز بیع غیرروغن از متنجسات به آن استناد کردند، عبارت بود از اینکه ظهور استثناء در کلام مشهور حاکی از منحصر بودن جواز در روغن متنجس است اما سایر متنجسات بر عدم جواز باقی می‌باشند.

شیخ انصاری در مقام جواب از این دلیل، به توجیه کلام مشهور پرداخته و می‌فرماید:

مراد مشهور که قائل به عدم جواز بیع متنجسات می‌باشند، این نیست که بیع هیچ متنجسی جایز نیست بلکه مرادشان عدم جواز بیع مایعات متنجسه‌ای است که هیچ منفعت حلالی ندارند، و تنها فائده آنها اکل و شرب بوده که آن هم تحریم شده است.

طبق این توجیه بین کلام مشهور و کلام قائلین به جواز غیرروغن از متنجسات، تنافی وجود نخواهد داشت زیرا قائلین به جواز هم قبول دارند بیع مایعات نجسه‌ای که دارای منفعت حلال نیستند، جایز نمی‌باشد و در غیر آنها قائل به جواز بیع می‌باشند.

شیخ انصاری در تأیید^۱ این توجیه می‌فرماید: در رابطه با عبارت « لفائده الاستصباح » در کلام مشهور که فرموده‌اند: « لا یجوز بیع المتنجس الا الدهن لفائده الاستصباح » دو احتمال وجود دارد:

۱. قید (و غایت) برای بیع باشد، یعنی: بیع متنجس جایز نیست مگر بیع روغن متنجس آن هم فقط برای استصباح.
۲. علت جواز بیع باشد، یعنی: بیع متنجس جایز نیست مگر بیع روغن متنجس به جهت آنکه روغن متنجس دارای منفعت می‌باشد.

که مطابق احتمال اول، تنها بیع روغن متنجس برای استصباح جایز است، اما بیع سایر متنجس‌ها و یا بیع دهن برای غیراستصباح جایز نخواهد بود.

اما مطابق احتمال دوم، از آنجا که ملاک جواز بیع را، داشتن منفعت حلال بیان کرده لذا شامل هر متنجسی که دارای فائده حلال باشد می‌شود و تنها بیع متنجسی که دارای فائده حلال نیست جایز نمی‌باشد.

همانطور که در « لایجوز بیع الأبال الا بوال الأبل للأستشفاء » « لام » تعلیل است لذا شامل هر بول دیگری که دارای منفعت حلال باشد می‌شود.

حال بنابر احتمال دوم از کلام مشهور، توجیهی که برای کلام مشهور ذکر شد تأیید می‌شود.

^۱ بیشتر بدانیم: از آنجا که در کلام مشهور دو احتمال داده می‌شود و تنها بنابر یک احتمال نظر شیخ انصاری ثابت می‌شود، لذا تعبیر به « تأیید » کرد و به عنوان « دلیل » مطرح نکرد.

شرح و تطبیق:

و يمكن حمل كلام من اطلق المنع عن بيع النجس ألاً الدهن فائدة الاستصباح على ارادة المايعات النجسة التي لا ينتفع بها في غير الأكل و الشرب منفعة محللة مقصودة من امثالها.

و بويده: تعليل استثناء الدهن لفائدة الاستصباح، نظير استثناء بول الابل للاستشفاء، و ان احتمال ان يكون ذكر الاستصباح لبيان مايشترط ان يكون غاية للبيع.

و ممكن است كلام کسی که (مشهور) به صورت مطلق بيع نجس را منع می‌کند مگر در مورد روغن برای استصباح، حمل شود بر اراده مایعات نجسی که فائده دیگری غیر از اکل و شرب (که آن هم تحریم شده) فائده‌های حلال و مقصود که از امثال مایعات بدست می‌آید، ندارند.

این توجیه را تعلیلی که برای استثناء روغن آمده و گفته: «به جهت منفعت استصباح» تأیید می‌کند، همانطور که استثناء بول شتر علت آورده شده به شفاء بخش بودن (لذا شامل هر بول دیگری که شفا بخش باشد می‌گردد)، و اگر چه احتمال داده می‌شود آوردن «استصباح» برای بیان آن چیزی است که شرط شده غایت برای بیع باشد. (یعنی غایت برای جواز بیع باشد نه علت برای جواز بیع)

چکیده:

SCO۳: ۳۱:۴۶

۱. دلایل قائلین به جواز بیع غیر روغن از متنجسات:

الف) کبرای کلی است که جواز بیع دایر مدار جواز انتفاع است و چون متنجسات دارای منافع حلال می‌باشند لذا بیع آنها هم جایز می‌باشد.

ب) استصحاب جواز بیع یعنی جواز بیع متنجس قبل از تنجس را استصحاب می‌کنیم.

ج) روایت تحف العقول و دعائم الاسلام که از آنها استفاده می‌شود هر چیزی که دارای منفعت حلال باشد بیعش هم جایز است.

۲. دلایل قائلین به عدم جواز بیع غیر روغن از متنجسات:

الف) ظهور کلام مشهور در انحصار جواز بیع متنجس در روغن دارد.

ب) آیه «انما الخمر و المیسر و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه» می‌باشد چرا که آیه امر به اجتناب و دوری هرگونه انتفاع از متنجس، از جمله انتفاع بوسیله بیع می‌کند.

ج) آیه «والرجز فاهجر» می‌باشد که امر به دوری از پلیدی که یک مصداق آن متنجسات است می‌کند.

د) قسمتی از روایت تحف العقول که از معامله چیزی که از وجوه نجس باشد نهی می‌کند و یک مصداق آن متنجسات می‌باشند.

۳. جواب شیخ انصاری از دلیل دوم و سوم و چهارم قائلین به عدم جواز بیع غیر روغن از متنجسات: آیات در رابطه با اعیان نجس است و شامل متنجس نمی‌شوند.

۴. توجیه شیخ انصاری نسبت به دلیل اول قائلین به عدم جواز بیع غیر روغن از متنجسات به این صورت که: مراد آنها بیع متنجساتی است که دارای منفعت حلال نمی‌باشند لذا با قول به جواز بیع غیر روغن از متنجسات تنافی نخواهد داشت چرا که آنها نیز در این صورت قائل به عدم جواز بیع می‌باشند.

مراد مشهور از قول به عدم جواز بیع متنجسات

در جلسه قبل بیان شد اولین دلیلی که قائلین به عدم جواز بیع غیر روغن از متنجسات به آن استناد کردند عبارت بود از اینکه ظهور استثناء در کلام مشهور، حاکی از منحصر بودن جواز بیع در روغن متنجس می‌باشد، اما سایر متنجسات بر عدم جواز باقی می‌باشند.

شیخ انصاری در مقام جواب از این دلیل، به توجیه کلام مشهور پرداخته و فرمودند:

مراد مشهور که قائل به عدم جواز بیع متنجسات می‌باشند، این نیست که بیع هیچ متنجسی جایز نیست، بلکه مراد ایشان تنها عدم جواز بیع مایعات متنجسه‌ای که هیچگونه منفعت حلالی ندارند، می‌باشد.

مطابق این بیان بین قول قائلین به جواز بیع و قول قائلین به عدم جواز بیع تنافی وجود نخواهد داشت، زیرا قائلین به جواز بیع متنجسات هم بیع مایعات نجسه‌ای که دارای منفعت حلال نیستند، جایز نمی‌دانند.

شیخ انصاری در تأیید توجیه خود بر کلام مشهور می‌فرماید:

در رابطه با عبارت «لفائدة الاستصباح» در کلام مشهور که فرموده‌اند: «لا يجوز بيع المتنجس ألا الدهن لفائدة الاستصباح» دو احتمال وجود دارد.

۱. قید (و غایت) برای بیع باشد، یعنی: بیع متنجس جایز نیست مگر بیع روغن متنجس برای استصباح.

۲. غایت برای جواز بیع باشد، یعنی: بیع متنجس جایز نیست مگر بیع روغن متنجس به جهت آنکه روغن متنجس دارای منفعت می‌باشد.

مطابق احتمال دوم، ملاک در جواز بیع، وجود منفعت حلال می‌باشد، لذا شامل هر متنجسی که دارای فائده حلال باشد می‌شود، لذا مشهور نیز قائل به جواز بیع متنجس برای منافع حلال می‌باشند و تنها بیع متنجساتی که دارای منفعت حلال نمی‌باشد، را جایز نمی‌دانند.

در ادامه شیخ انصاری برای تأیید تقدیم احتمال دوم در کلام مشهور، به کلامی از محقق ثانی در جامع المقاصد استناد می‌کنند.^۱

ملاک جواز بیع در کلام محقق ثانی

محقق ثانی در شرح کلام علامه که گفته: «لا يجوز بيع المتنجس ألا الدهن المتنجس لتحقق فائدة الاستصباح به تحت السماء خاصة» فرموده است:

در رابطه با کلمه «خاصة» دو احتمال وجود دارد:

۱. کلمه «خاصة» قید «فائدة الاستصباح» باشد یعنی: از روغن متنجس تنها می‌توان برای استصباح استفاده کرد.

۲. کلمه «خاصة» قید «تحت السماء» باشد یعنی استصباح باید تنها زیر آسمان باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی فرموده‌اند که: کلام محقق ثانی در جامع المقاصد تأییدی بر این مطلب است که تعلیل ذکر شده برای استصباح می‌باشد

«هذا تأييد لكون التعليل للاستصباح بملاحظة قوله في ذيل العبارة: لأن الفائدة بيان لوجه الاستثناء» (هداية الطالب ج ۱ ص ۱۲۵)

و حق آن است که احتمال دوّم صحیح می‌باشد، در نتیجه دلیلی بر انحصار انتفاع از روغن متنجس برای استصحاب وجود ندارد، لکن بعضی با ترجیح احتمال اوّل قائل به انحصار انتفاع از روغن متنجس برای استصحاب شده‌اند. در ادامه محقق ثانی در تأیید نظریه خود می‌فرماید:

استاد ما (شهید اوّل) در برخی از حواشی خود آورده است، در روایتی آمده است: «درست کردن صابون از روغن متنجس جایز است» و استفاده از روغن متنجس در مواردی که دارای منافع حلال باشد مانند چرب کردن حیوانات مبتلا به بیماری گری با روغن متنجس جایز می‌باشد. محقق ثانی اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند که: کلام علامه در مقام بیان منحصر بودن فائده روغن متنجس در استصحاب نیست.

محقق ثانی در ادامه آورده است: اگر کسی به ما اشکال کند که عبارت علامه از جهت دیگری (غیر از جهت کلمه «خاصّة») دلالت بر انحصار انتفاع از روغن متنجس برای استصحاب می‌کند چرا که استثناء در سیاق نفی مفید حصر می‌باشد^۱ لذا معنای کلام علامه که فرموده: «لایجوز بیع المتنجس الا الدهن المتنجس لتحقق فائدة الاستصحاب» یعنی: «بیع متنجس جایز نیست مگر روغن متنجس، زیرا دارای فایده استصحاب می‌باشد» در نتیجه بیع سایر متنجسات جایز نخواهد بود.

محقق می‌فرماید: ما از این اشکال اینگونه جواب می‌دهیم که در عبارت «لتحقق فائدة الاستصحاب» دو احتمال وجود دارد:

۱. غایت برای بیع باشد، یعنی بیع متنجس جایز نیست مگر بیع روغن متنجس برای استصحاب. که طبق این احتمال، انحصار جواز در روغن متنجس استفاده می‌شود.

۲. علت برای جواز بیع باشد، یعنی بیع متنجس جایز نیست مگر روغن متنجس به جهت آنکه روغن متنجس دارای منفعت می‌باشد.

مطابق احتمال دوم، ملاک در جواز بیع، وجود منفعت حلال می‌باشد؛ لذا شامل هر متنجسی که دارای منفعت حلال باشد می‌شود و انحصار در روغن متنجس نخواهد داشت.

محقق در پایان نتیجه‌گیری می‌کند:

اگر هم کسی مدعی ما را نپذیرفت، با وجود این دو احتمال، دیگر نمی‌توان گفت: علامه تنها بیع روغن متنجس برای استصحاب را جایز می‌داند، چرا که احتمال دیگری هم در کلام علامه داده می‌شود که مطابق آن احتمال بیع هر متنجسی که دارای منفعت حلال باشد جایز خواهد بود، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

لذا نمی‌توان به کلام علامه برای انحصار جواز بیع در روغن متنجس برای استصحاب استناد کرد.

^۱ بیشتر بدانیم: مانند اینکه وقتی گفته می‌شود: «ما جائتی القوم الا زید» مفاد و معنای آن انحصار در زید است که تنها کسی از میان قوم به نزد من آمد فقط زید بوده است.

شرح و تطبیق:

قال فی جامع المقاصد - فی شرح قول العلامة (قدس سره) «ألا الدهن المنتجس لتحقق فائدة الاستصباح به تحت السماء خاصة» - قال: و ليس المراد «خاصة» بیان حصر الفائدة^۱ - كما هو الظاهر^۲ - و قد ذكر شيخنا الشهيد فی حواشيه: انّ فی رواية جواز اتّخاذ الصابون من الدهن المنتجس، و صرّح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصور من فوائده به كطلي الدواب.

محقق ثانی در جامع المقاصد در شرح کلام علامه که فرموده است: «بیع منتجس جایز نیست مگر روغن منتجس برای استصباح به آن در زیر آسمان فقط» گفته است: مراد علامه از کلمه «فقط» بیان منحصر بودن فائده در استصباح نیست، چنانکه ظاهر عبارت این است (بلکه کلمه «خاصه» برای بیان این نکته است که استصباح باید فقط زیر آسمان باشد) (در ادامه محقق ثانی فرموده است:) و به تحقیق استاد شهید ما در حواشی خود آورده است که: در روایتی، جواز ساختن صابون از روغن منتجس آمده است، و علاوه بر این شهید تصریح کرده است: انتفاع از روغن منتجس در فوائده (حلالی) که برای آن تصور می شود جایز است همانند چرب ساختن چهارپایان.

ان قيل: انّ العبارة تقتضى حصر الفائدة؛ لأنّ الاستثناء فی سياق النفي يُفيد الحصر، فانّ المعنى فی العبارة: ألا الدهن المنتجس لهذه الفائدة^۳.

قلنا: ليس المراد ذلك، لأنّ الفائدة بیان لوجه الاستثناء، ای: ألا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح، و هذا لا يستلزم الحصر، و يكفي فی صحّة ما قلنا تطرّق الاحتمال فی العبارة المقتضى لعدم الحصر انتهى.

(محقق ثانی در ادامه آورده است:) اگر گفته شود عبارت علامه اقتضاء می کند که فائده منحصر در استصباح باشد، چرا که استثناء در سیاق نفی دلالت بر حصر می کند، چرا که معنای کلام علامه این می شود که: بیع منتجس جایز نیست مگر روغن منتجس برای این فائده (برای استصباح)

در جواب خواهیم گفت: مراد علامه حصر نیست چرا که فائده (استصباح) بیان کننده علت استثناء می باشد یعنی: بیع منتجس جایز نیست مگر روغن برای تحقق فائده (یعنی مگر در صورت داشتن منفعت حلال) و این مستلزم انحصار نمی باشد.

(محقق ثانی در پایان می فرماید:) و در صحیح بودن آنچه گفتیم، راه یافتن احتمال در عبارت علامه کافی است که همین احتمال مقتضی برای عدم حصر می باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: بأن تكون هي قيدا للفائدة، بل بیان لحصر كون الاستصباح تحت السماء بأن تكون قيدا لقوله: «تحت السماء» (هداية الطالب ج ۱ ص ۱۲۶)

^۲ بیشتر بدانیم: یعنی در نظر بدوی و به حسب ظاهر از عبارت علامه استفاده می شود که روغن منتجس فقط برای استصباح زیر آسمان جایز است، لکن در واقع این مطلب مقصود و مراد علامه نمی باشد.

^۳ بیشتر بدانیم: هذا نظراً الى كون قوله: «لتحقق فائدة الاستصباح» قيدا للبيع واللام فيها للغاية، فيكون المعنى: أنه لا يجوز بيع المنتجس لغاية فائدة من الفوائد ألا الدهن لغاية فائدة الاستصباح، فأنه يجوز، و حاصل الجواب: منع كون اللام للغاية حتى يكون قيدا للبيع بل هو للتعليل بیان لوجه الاستثناء، فعلى هذا يكون معنى الكلام: أنه لا يجوز بيع المنتجس لعدم الفائدة فيه ألا الدهن فأنه يجوز لوجود الفائدة فيه. (هداية الطالب ج ۱ ص ۱۲۶)

تأمل در استناد عدم جواز بیع متنجسات به مشهور

مرحوم شیخ انصاری در مقام جمع‌بندی بر اشکالی که بر دلیل اول قائلین به عدم جواز بیع غیر روغن از متنجسات که گفته بودند: «ظهور استثناء در کلام مشهور حاکی از حصر جواز بیع در روغن متنجس می‌باشد» می‌فرمایند: اینکه کسی به مشهور نسبت دهد بیع هیچ مایع متنجسی ولو دارای منافع حلال باشند، جایز نیست، محل تردید و تأمل است، چرا که با دقتی که در کلام آنها شد روشن شد که احتمال دیگری هم در عبارت آنها داده می‌شود.

شرح و تطبیق

و کیف کان، فالحکم بعموم کلمات هؤلاء لکلّ مائعٍ متنجّس - مثل الطین و الجصّ المائین، و الصبغ، و شبه ذلک^۱ - محلّ تأمل.

به هر تقدیر (کلام علامه مفید حصر باشد یا نباشد) حکم کردن به شمول کلمات مشهور (عدم جواز بیع) به هر مایع متنجسی مانند خاک و گچ مایع و رنگ و امثال اینها محل تأمل می‌باشد.

بررسی استناد عدم جواز بیع متنجسات به مشهور

مرحوم شیخ انصاری فرمودند: نسبت دادن عدم جواز بیع هرگونه مایع متنجسی ولو دارای منافع حلال باشد، به مشهور محل تأمل و تردید می‌باشد، اشکالی که در اینجا بر شیخ انصاری وارد می‌شود آن است که:

انتساب این قول به مشهور جای تردید ندارد چنانکه از کلامی که قبلاً از شهید ثانی (ره) در مسالک گذشت این نکته به دست می‌آید، شهید ثانی (ره) در مسالک فرموده‌اند: «لا فرق فی عدم جواز بیعها - علی القول بعدم قبولها للظهور - بین صلاحيتها للانتفاع علی بعض الوجوه و عدمه، علی ما نصّ علیه الاصحاب»

مطابق نقل شهید ثانی (ره) از نظر اصحاب تنها بیع روغن متنجس جایز است، اما بیع غیر آن از مایعات متنجس جایز نیست اعم از آنکه دارای منافع حلال باشند یا نباشند.

شیخ انصاری در مقام جواب از شهید ثانی می‌فرمایند:

با توجه به آنکه در نزد مشهور ملاک در جواز بیع، داشتن منافع حلال می‌باشد، انتساب این قول به مشهور از طرف شهید ثانی (ره) قابل پذیرش نمی‌باشد.

شرح و تطبیق:

و ما نسبته فی المسالک من عدم فرقههم فی المنع عن بیع المتنجس بین ما یصلح للانتفاع به و ما لا یصلح فلم یثبت صحته، مع ما عرفت من کثیر من الاصحاب من اناطة الحکم^۲ فی کلامهم مدار الانتفاع.

و آنچه را در مسالک نسبت داده که علماء در منع از بیع از متنجس فرقی بین چیزی که صلاحیت استفاده (حلال) از آن وجود دارد و چیزی که صلاحیت انتفاع از آن وجود ندارد، نمی‌گذارند، صحّت آن ثابت نشده است،

^۱ منظور از «شبه ذلک» هر مایعی است که غیر از اکل و شرب دارای منفعت محله مقصوده باشد

^۲ بیشتر بدانیم: مراد از حکم همان جواز بیع می‌باشد. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۶)

علاوه بر آنکه از بسیاری از اصحاب شناختی که ملاک حکم در کلام آنها، دایره مدار انتفاع است (که هر جا منفعت حلالی باشد حکم به جواز معامله می‌کنند)

ملاک جواز بیع متنجسات در کلام محقق ثانی

شیخ انصاری فرمودند: بنابر نظر مشهور جواز بیع متنجس دایره مدار وجود منفعت حلال می‌باشد، و برای این مطلب شاهدی را از کلام محقق ثانی نقل می‌کنند.

علامه در کتاب ارشاد فرموده است: «ولا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطهارة» یعنی: «چیزهایی که نجاستشان عارضی است (متنجسند نه نجس) در صورتی که قابلیت تطهیر داشته باشند، بیعتشان جایز است» محقق ثانی در حاشیه خود بر ارشاد در مورد کلام علامه فرموده است:

مفهومی که از کلام علامه استفاده می‌شود آن است که: «اگر چیزی قابلیت طهارت نداشته باشد، بیعتش جایز نخواهد بود» آنگاه فرموده است این مطلب که: «اگر چیزی قابلیت طهارت نداشته باشد، بیعتش جایز نیست» مورد نقض دارد زیرا رنگ‌های متنجس بنابر نظر مشهور قابلیت پاک شدن را ندارند، و لذا باید بیع آنها جایز نباشد، در حالی که مشهور قائل به جواز بیع آنها می‌باشند؛ چرا که دارای منافع حلالی می‌باشند که آن انتفاعات متوقف بر طهارت نمی‌باشد.

آنگاه خود محقق از اشکال خود به این شکل جواب می‌دهد که:

رنگ متنجس نیز قابلیت طهارت را دارد لکن بعد از خشک شدن، مثلاً اگر پارچه‌ای را با رنگ نجس، رنگ کنند، پس از خشک شدن و آب کشیدن پارچه، رنگ طاهر خواهد شد.

شرح و تطبیق:

و لاجل ذلك^۱ استشكل المحقق ثانی - فی حاشیة الارشاد - فی ما ذكره العلامة بقوله: «و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطهارة»، حيث قال: مقتضاه انه لو لم يكن قابلاً للطهارة لم يجز بيعه، و هو مشكل؛ اذ الاصباغ المتنجسه لا تقبل التطهير عند الاكثر، والظاهر جواز بيعها؛ لان منافعها لا تتوقف على الطهارة، اللهم الا ان يقال: انها تؤول الى حالة يقبل معها التطهير، لکن بعد جفافها، بل ذلك هو المقصود منها، فاندفع الاشكال.

و به همین جهت (که جواز و عدم جواز بیع دایره مدار انتفاع و عدم انتفاع است) محقق ثانی در حاشیه ارشاد بر کلام علامه که گفته «بیع چیزی که نجاست بر او عارض شده در صورتیکه قبول طهارت کند، جایز است» اشکال کرده و گفته است: مقتضای سخن علامه این است که اگر عین متنجس قابلیت طهارت نداشته باشد بیعتش جایز

^۱ بیشتر بدانیم: «ذلك» اشاره الى اناطة الحكم او الى عدم ثبوت ما نسبته في المسالك. (هداية الطالب ج ۱ ص ۱۲۶)

^۲ بیشتر بدانیم: و هذا دفع للأيراد، و حاصله: أن إيراد وقوع التنافي إنما يرد لو كان مراد العلامة من قبول الطهارة هو القبول الفعلي و في حال الرطوبة، و هو غير معلوم لأمكان ان يكون مراده منه: ما يعم قبول الطهارة بعد حصول الجفاف، و عليه فيدفع اشكال التنافي بين الأمرين في الأصباغ المتنجسة لقبولها الطهارة بعد حصول الجفاف (هداية الطالب ج ۱ ص ۱۲۷)

نباشد و این مشکل است چرا که رنگ‌های نجس شده در نزد اکثر علماء قابلیت پاک شدن را ندارند و در عین حال ظاهراً بیع آنها جایز است چرا که منافع آنها متوقف بر طهارت آنها نیست. (در ادامه محقق از اشکال خود جواب می‌دهد به اینکه:) مگر گفته شود: رنگ‌های نجس شده به حالتی برمی‌گردند که در آن حالت قبول طهارت می‌کنند لکن بعد از خشک شدن رنگ، بلکه مقصود از رنگ همین است، پس اشکال از کلام علامه دفع شد (چرا که علامه بیع متنجسی که قابلیت تطهیر نداشته باشد را جایز نمی‌داند اما رنگ متنجس قابلیت تطهیر را بعد از خشک شدن دارد لذا بیعش جایز می‌باشد)

SCO۲: ۲۷:۱۲

چکیده

۱. از آنجا که شیخ انصاری قائل به جواز بیع متنجسات می‌باشند، کلام مشهور مبنی بر عدم جواز را توجیه و حمل بر صورتی می‌کنند که متنجس هیچ‌گونه منفعت حلالی نداشته باشد.
۲. شیخ انصاری در تأیید توجیه کلام مشهور می‌فرمایند در کلام مشهور که گفته‌اند: «لایجوز بیع المتنجس الا الدهن لفائدة الاستصحاب»؛ عبارت «لفائدة الاستصحاب» بیان علت جواز بیع است؛ بنابراین بیع هر متنجسی که دارای فائده و منفعت حلال باشد، جایز است.
۳. شیخ انصاری در تأیید این مطلب که در نزد مشهور ملاک در جواز بیع، داشتن منفعت حلال می‌باشد، کلامی را از محقق ثانی نقل می‌کنند.
۴. شیخ انصاری می‌فرماید: با توجه به آنکه در نزد مشهور ملاک در جواز بیع، داشتن منافع حلال می‌باشد، انتساب این قول به مشهور که: «تنها بیع روغن متنجس جایز است» از طرف شهید ثانی، قابل پذیرش نمی‌باشد.

بررسی کلام علامه پیرامون جواز بیع متنجس

در رابطه با حکم بیع سایر متنجسات غیر از روغن؛ ادله هر یک از مخالف و موافق ذکر شد. دلیل اولی قائلین به جواز بیع آن بود که مشهور جواز بیع را دائر مدار وجود منفعت حلال می‌دانند و چون فرض آن است که در محل بحث، متنجس دارای منفعت حلال می‌باشد، لذا بیع آن هم جایز می‌باشد.

شیخ انصاری برای این مطلب که در نزد مشهور جواز بیع منوط به جواز انتفاع است، کلامی را از علامه نقل کردند. در این جلسه کلام علامه محور بحث می‌باشد چرا که محقق ثانی بر کلام علامه اشکالی را مطرح و سپس از اشکال خود جواب داده است، لکن شیخ انصاری اشکال محقق ثانی را وارد ندانسته، همچنان‌که سه اشکال هم بر جوابی که محقق ثانی بر اشکال خود داده، وارد می‌نمایند که مجموعاً چهار اشکال می‌شود، لذا لازم است سخن علامه و اشکال محقق ثانی بر آن را مجدداً مطرح نمائیم تا بدنبال آن به اشکالات شیخ انصاری پردازیم.

کلام علامه: «چیزهایی که نجاستشان عارضی است در صورتی که قابلیت تطهیر داشته باشند، بیعتشان جایز است.»

اشکال محقق ثانی بر کلام علامه:

«مفهوم کلام علامه آن است که: هر چیزی قابلیت طهارت ندارد؛ بیعتش جایز نخواهد بود و این مطلب مورد نقض دارد زیرا رنگ‌های متنجس، قابلیت پاک شدن را ندارند ولی بیع آنها بنا بر نظر مشهور جایز می‌باشد.»

پاسخ محقق ثانی:

در ادامه محقق ثانی از اشکال خود اینگونه جواب دادند که: «رنگ متنجس نیز قابلیت طهارت را دارد، لکن بعد از خشک شدن؛ لذا بیع آن جایز می‌باشد.»

شیخ انصاری اشکال محقق ثانی بر علامه را تمام ندانسته و بر جوابی هم که محقق ثانی از مورد نقض بیان کرد، سه اشکال وارد می‌نماید که در مجموع چهار اشکال می‌شود.

ایراد شیخ انصاری بر اشکال محقق ثانی

در رابطه با جواز بیع متنجس دو مبنی وجود دارد:

۱. بین جواز بیع متنجس و جواز انتفاع، و عدم جواز بیع متنجس و عدم جواز انتفاع ملازمه وجود دارد.
 ۲. بین جواز بیع متنجس و جواز انتفاع، و عدم جواز بیع متنجس و عدم جواز انتفاع هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد.
- حال طبق مبنای اول؛ اشکال محقق ثانی بر علامه وارد خواهد بود که چون انتفاع از رنگ متنجس جایز است، باید بیع آن هم جایز باشد، لذا چرا علامه بیع رنگ متنجس را جایز نمی‌داند. اما طبق مبنای دوم، اشکال محقق وارد نخواهد بود زیرا ممکن است انتفاع از رنگ متنجس جایز باشد و در عین حال بیع آن حرام باشد.
- پس چون محقق ثانی، مبنای علامه را می‌دانسته که قائل به مبنای اول می‌باشد، لذا به علامه اشکال کرده است: از یک سو با توجه به آنکه علامه جواز بیع را دائر مدار جواز انتفاع می‌داند؛ باید بیع رنگ متنجس را (به جهت داشتن

منفعت حلال) جایز بدانند و از سویی دیگر با توجه به آنکه قبول طهارت را شرط جواز بیع می‌داند و رنگ متنجس قابلیت طهارت را ندارد، باید بیع آن را جایز ندانند. لذا تنافی و تناقض در کلام علامه لازم می‌آید.^۱

اما اگر محقق ثانی، مبنای علامه را نمی‌دانسته یا علامه قائل به مبنای دوم باشد، در این صورت اشکال و تناقضی در کلام علامه لازم نمی‌آید، مگر آنکه گفته شود: از آنجا که محقق خود قائل به مبنای اول می‌باشد، لذا طبق مبنای خودش بر عبارت علامه اشکال کرده است.^۲

SCO۱: ۷:۳۳

شرح و تطبیق:

اقول: لو لم یُعَلِّم من مذهب العَلَّامة دوران المَنع عن بیع المتنَجِّس مدار حرمة الانتفاع لم یرد علی عبارتہ اشکالٌ (شیخ انصاری می‌فرماید: من می‌گوییم: اگر از مذهب علامه مشخص نشود که منع بیع متنجس دایره حرمت انتفاع است (و یا قائل به مبنای دوم باشد) بر عبارت او اشکالی وارد نمی‌شود

لأنَّ المفروض حينئذٍ التزامه بجواز الانتفاع بالأصباغ مع عدم جواز بیعها

چرا که در این صورت فرض می‌شود که علامه ملتزم به جواز انتفاع از رنگهای متنجس با وجود عدم جواز بیع آنها می‌باشد.

ألا أن یرجع الاشکال الی حکم العَلَّامة و أنه مُشکلٌ علی مختار المحقق الثانی، لا الی کلامه، و انَّ الحُکمَ مُشکلٌ علی مذهب المتکلم

مگر آنکه اشکال محقق به حکم علامه (حرمت بیع اعیان متنجسه غیرقابل تطهیر) برگشت کند، و اینکه این حکم بنابر نظر انتخاب شده توسط محقق ثانی محل اشکال است، نه آنکه اشکال محقق بر کلام علامه باشد، که حکم بنابر نظر گوینده سخن (که علامه است) مشکل باشد. (بلکه این حکم بنابر نظر محقق ثانی دارای اشکال می‌باشد)

فافهم

^۱ بیشتر بدانیم: لما علم المحقق ان مذهب العلامة فی حرمة البیع و عدمها هو البناء علی حرمة الانتفاع و عدمها أشکل علیها بما أشکل، و حاصله: وقوع التنافی بین مذهبه و بین اشتراط الطهارة كما هو قضية قوله: «مع قبول الطهارة» فی الاصباغ المتنجسة الغير قابلة للطهارة عند الأكثر، او مقتضى مذهبه جواز بیعها لجواز الانتفاع بها مع نجاستها، و مقتضى اشتراط قبول الطهارة عدم جواز بیعها. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۶)

^۲ بیشتر بدانیم: به عبارت دیگر محقق ثانی در شرح کلام علامه فرمود: «و هو مشکل» در اینکه مرجع ضمیر «هو» چیست، ۲ احتمال وجود دارد:

۱. مرجع ضمیر کلام علامه باشد.

۲. مرجع ضمیر حکمی که علامه بیان کرده باشد.

بنابر احتمال اول، مراد محقق ثانی آن است که: اینکه علامه جواز بیع را دایره مدار جواز انتفاع می‌داند لازمه‌اش جواز بیع رنگ متنجس می‌باشد چرا که رنگ متنجس دارای منافع حلال است، لذا شرط کردن قابلیت طهارت برای رنگ در کلام علامه موجب تناقض در کلام ایشان می‌باشد.

ولی بنابر احتمال دوم مراد محقق ثانی آن است که: حکم علامه بر عدم جواز بیع رنگ متنجس از دیدگاه محقق ثانی دارای مشکل است چرا که بنابر نظر محقق ثانی بین جواز بیع و جواز انتفاع ملازمه است لذا چون رنگ متنجس دارای منفعت حلال است باید بیع آن هم جایز باشد، در نتیجه حکم به عدم جواز بیع رنگ متنجس دارای مشکل می‌باشد.

شاید اشاره به این مطلب باشد که این گونه اشکال کردن صحیح نیست زیرا هنگامی که بر عبارت و کلامی اشکال می‌شود ظاهرش آن است که بر مسلک و مبنای همان نویسنده اشکال مطرح شود، نه بر مبنای اشکال کننده.^۱

SCO۲: ۱۷:۲۷

ایراد بر جواب محقق ثانی

محقق ثانی فرمود: «مفهوم کلام علامه آن است که: هر چیزی قابلیت طهارت ندارد، بی‌عش هم جایز نخواهد بود و این مطلب مورد نقض دارد زیرا رنگهای متنجس، قابلیت پاک شدن را ندارند ولی بیع آنها بنابر نظر مشهور جایز است»

محقق خود از این اشکال اینگونه جواب داده است که: «رنگهای متنجس بعد از خشک شدن قابلیت طهارت را دارند لذا مورد نقض محسوب نمی‌شود.»

شیخ انصاری بر این جواب؛ سه اشکال کرده‌اند که عبارتند از:

۱. این جواب فقط در مورد رنگهای متنجس قابل قبول است، اما در رابطه با متنجسی مانند صابون (که دارای منفعت حلال می‌باشند و در عین حال قابلیت تطهیر در آنها وجود ندارد، و به اعتراف خود محقق ثانی بیع آن جایز می‌باشد) قابل جریان نمی‌باشد.^۲

۲. اینکه محقق ثانی فرمود: «رنگ متنجس بعد از خشک شدن قابلیت پاک شدن را دارد» محل تأمل است زیرا: کسانی که در صحّت بیع قابلیت طهارت را شرط می‌دانند مرادشان قابلیت طهارت قبل از انتفاع و بهره‌برداری می‌باشد و حال آنکه رنگهای متنجس قبل از انتفاع؛ قابلیت تطهیر را ندارند؛ زیرا انتفاع به رنگ مایع همان رنگ کردن است که آن هم قبل از طهارت صورت می‌گیرد نه بعد از آن، در نتیجه قبل از انتفاع قابلیت طهارت ندارند، و اما آنچه بعد از انتفاع وجود دارد خود منفعت یعنی رنگ است نه انتفاع (رنگ کردن).

۳. علاوه بر آنکه رنگ قابل تطهیر نیست زیرا رنگ عرض است و اعراض قابل تنجیس نیستند تا قابل تطهیر باشند، بلکه آنچه قابلیت تطهیر دارد لباسی است که رنگ آمیزی شده نه خود رنگ.

شرح و تطبیق:

ثُمَّ أَنْ مَا دَفَعَ بِهِ الْأَشْكَالَ - مِنْ جَعْلِ الْأَصْبَاغِ قَابِلَةً لِلطَّهَارَةِ - أَمَّا يُنْفَعُ فِي خُصُوصِ الْأَصْبَاغِ

سپس آنچه که محقق اشکال را به وسیله آن دفع کرد - از اینکه رنگها قابلیت پاک شدن را دارند - تنها در خصوص رنگهای (متنجس) فایده دارد

^۱ بیشتر بدانیم: ولكن الاحتمال الثاني خلاف ما يقتضيه شرح كلام الغير و لعلة الي هذا اشاره بالأمر بالفهم. (هداية الطالب ج ۱ ص ۱۲۷)

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه فرموده‌اند: وجه عدم الاندفاع هو أنّ الثوب المغسول بالصابون المتنجس و ان كان يقبل الطهارة بالغسل، ألاّ أنّه ليس معنى ذلك أنّ الصابون رجع الى حالة يقبل معها الطهارة، فإنّ الاجزاء الصابونية تنفصل عن الثوب بالغسل و ان كانت في غاية النجاسة و الخبائث. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۵) به عبارت دیگر:

صابون تا زمانی که صابون است قابلیت طهارت و پاک شدن از نجاست را ندارد زیرا فرض آن است که با روغن متنجس درست شده است و امکان پاک کردن صابون از نجاست با بقاء صابون بر صابون بودن وجود ندارد.

و اما مثل البیع الصابون المتنجس، فلا یندفع الاشکال عنه بما ذکره

و اما مثل بیع صابون متنجس، پس اشکال بوسیله آنچه که ذکر نمود دفع نمی شود.

و قد تقدّم منه سابقاً جواز بیع الدهن المتنجس ليعمل صابوناً؛ بناءً أنه من فوائده المحلّلة.

و در گذشته از محقق نقل شد که بیع روغن متنجس برای ساختن صابون، بنابراینکه صابون سازی از فواید حلال است، جایز است.

مع أنّ ما ذکره من قبول الصبغ التطهیر بعد الجفاف محلّ نظر

علاوه بر آنکه، آنچه محقق ثانی ذکر کرد که رنگ بعد از خشک شدن قبول طهارت می کند، محل نظر و اشکال می باشد

لانّ المقصود من قبوله الطهارة قبولها قبل الانتفاع، و هو مفقود فی الاصباح

زیرا مراد از قبول طهارت توسط عین متنجس، قبول طهارت قبل از استفاده است و چنین قابلیت در مورد رنگها وجود ندارد؛

لأنّ الانتفاع بها - و هو الصبغ - قبل الطهارة، و اما ما یبقی منها بعد الجفاف - و هو اللون - فهی نفس المنفعة لا الانتفاع زیرا استفاده از رنگها - که همان رنگ آمیزی باشد - قبل از طهارت صورت می گیرد و اما آنچه پس از خشک شدن رنگ باقی می ماند - که همان رنگ باشد - پس او خود منفعت است نه انتفاع مع أنّه لا یقبل التطهیر، و انما القابل هو الثوب.

علاوه بر آنکه، رنگ قابل تطهیر نیست و همانا آنچه تطهیر پذیر است لباس می باشد.

چکیده:

SC03: ۲۶:۳۵

۱. شیخ انصاری کلامی را از علامه به عنوان شاهد بر این که در نزد مشهور جواز بیع منوط به جواز انتفاع می باشد، نقل کردند که فرموده بود: در صورتی که متنجس قابلیت تطهیر را داشته باشد، بیعش جایز است.
۲. اشکال محقق ثانی بر کلام علامه: مفهوم سخن علامه آن است که: اگر متنجس قابلیت تطهیر را داشته باشد، بیع آن جایز نباشد با آنکه بیع رنگ متنجس با وجود عدم قابلیت تطهیر، جایز است.
۳. شیخ انصاری بر اشکال محقق ثانی نسبت به مفهوم کلام علامه به این صورت جواب می دهند که: بنا بر مبنای کسانی که معتقدند بین جواز بیع متنجس و جواز انتفاع ملازمه ای وجود ندارد، اشکال محقق وارد نمی باشد زیرا ممکن است انتفاع از رنگ متنجس جایز باشد و در عین حال بیع آن حرام باشد.
۴. محقق ثانی از نقض خود این گونه جواب داده است: رنگ متنجس بعد از خشک شدن قابلیت تطهیر را دارد، لذا مورد نقض محسوب نمی شود.
۵. شیخ انصاری از جواب محقق ثانی سه جواب می دهند.

(الف) این جواب در سایر متنجسها همانند صابون قابل جریان نمی باشد.

(ب) مراد کسانی که در صحت بیع، قابلیت طهارت را شرط می کنند، قابلیت طهارت قبل از انتفاع است و رنگ متنجس قبل از انتفاع، قابلیت تطهیر را ندارد.

(ج) رنگ عرض است، و اعراض قابل تنجیس نیستند تا قابل تطهیر باشند.

مقتضای قاعده درباره انتفاع از اعیان نجسه

بحث‌های قبلی در رابطه با حکم انتفاع از «متنجس» بود اما بحث فعلی در مورد حکم انتفاع و استفاده از «نجس» می‌باشد حرمت و ممنوعیت استفاده از اعیان نجس (نجاسات ده‌گانه) در بعضی از موارد مانند اکل و شرب؛ قطعی و از محل بحث خارج است، همانطور که جواز استفاده از اعیان نجس، در بعضی از موارد همانند استفاده از سرگین نجس برای کود و... واضح است، لذا بحث در موارد مشکوکی است که دلیل خاصی بر تحریم یا جواز آنها نداریم؛ در اینگونه از موارد مقتضای قاعده و اصل اولی، حلیت و جواز انتفاع به اعیان نجس است یا حرمت و منع استفاده از آنها می‌باشد؟^۱

آدله مانعین از انتفاع به اعیان نجس

شیخ انصاری می‌فرماید: اکثر قدمات و متأخرین قائل به اصل حرمت و منع انتفاع از اعیان نجس می‌باشند و برای این مدعای خود به آدله‌ای استناد کرده‌اند که به بیان آنها می‌پردازیم:

الف) شهرت محصله

دلیل اول شهرتی است که شیخ انصاری آن را تحصیل کرده و می‌فرماید: ظاهر اکثر کلمات علماء حرمت انتفاع و استفاده از اعیان نجس می‌باشد.

در ادامه شیخ انصاری ترقی کرده و می‌فرماید: فخرالدین در کتاب شرح ارشاد و فاضل مقدادا در کتاب «تنقیح» و محدث بحرانی در کتاب «حدائق» بر اصل حرمت انتفاع از اعیان نجس ادعای اجماع کرده‌اند، توضیح آنکه: اما مرحوم فخرالدین و فاضل مقداد در مقام استدلال به حرمت بیع اعیان نجس اینگونه استدلال کرده‌اند: صغری: انتفاع از اعیان نجس حرام است.

کبری: و هر چیزی که انتفاع از آن حرام باشد، بیعش جایز نیست.

نتیجه: پس بیع اعیان نجس، جایز نیست.

و برای اثبات صغری فرموده‌اند: صغری اجماعی است.

لذا از کلام آنها در مقام اثبات صغری، اجماعی بودن مسئله مورد بحث روشن می‌گردد.^۲

و اما صاحب حدائق: حرمت استفاده از روغن متنجس در غیر مورد استصحاب را به اصحاب استناد داده است، که این استناد دلالت بر وجود اجماع در مسأله می‌کند و از استناد حرمت استفاده از «متنجس» به اصحاب، به طریق اولی می‌توان حرمت استفاده از «نجس» را هم به اصحاب و اجماع نسبت داد.

بقی الکلام فی حکم نجس العین، من حیث أصالة حلّ الانتفاع به فی غیر ما ثبَّت حرْمَتَهُ، أو أصالة العکس.

^۱ بیشتر بدانیم: ثمره این اصل در آن دسته از انتفاعاتی ظاهر می‌شود که دلیل خاصی بر تحریم یا جواز آنها وجود ندارد، که اگر اصل را بر حرمت گذاشتیم، آن منافع حرام خواهد بود و اگر اصل را بر حلیت گذاشتیم، آن منافع حلال خواهند بود. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۲۶۸)

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در ردّ این اجماع می‌فرماید: انّ دعوا (اجماع) فی مثل هذه المسألة مع ذهاب الأكثر الی جواز الانتفاع بها من الأمور الصعبة، ولو سلّمت هذه الدعوی فلا یمكن اثبات كونه اجماعاً تعديلاً لأمكان استناد المجمعین فی ذلك الی الوجوه المذكورة. (الموسوعة الامام الخوئی

کلام در رابطه با حکم نجس‌العین باقی مانده، که در غیرمواردی که حرمتش ثابت شده اصل حلیت و جواز انتفاع به اعیان نجس است یا اصل، عکس آن (یعنی حرمت انتفاع) می‌باشد.

فاعلم أنّ ظاهرَ الأكثرِ أصالة حرمة الانتفاع بنجس العین، بل ظاهرُ فخرالدین - فی شرح الارشاد - و الفاضل المقداد: الإجماعُ علی ذلك، حیث استدلّا علی عدم جواز بیع الاعیان النجسة بأنّها محرمة الانتفاع، و کل ما هو كذلك لا يجوز بیعُهُ؛ قالوا: أما الصغری فإجماعیةً.

و یظهرُ من الحدائق - فی مسألة الانتفاع بالدهن المتنجس فی غیر الاستصباح - نسبة ذلك الی الاصحاب.

پس بدان که ظاهر کلمات اکثر علماء، اصل حرمت انتفاع به اعیان نجس می‌باشد، بلکه ظاهر کلام فخرالدین در شرح ارشاد و فاضل مقداد وجود اجماع بر این مطلب می‌باشد، چون این دو بر عدم جواز بیع اعیان نجس اینگونه استدلال کرده‌اند که:

انتفاع از اعیان نجس حرام می‌باشد و هر چیزی که اینگونه باشد (انتفاع از او حرام باشد) بیعش جایز نیست (در نتیجه بیع اعیان نجس حرام است) و گفته‌اند که: صغری (حرمت انتفاع از اعیان نجس) اجماعی است. و از حدائق در مسأله استفاده از روغن متنجس در غیراستصباح ظاهر می‌شود که این مطلب را (حرمت انتفاع از اعیان نجس را) به اصحاب نسبت داده است.

ب) آیات

ادله دیگری از آیات و روایات وجود دارد که قائلین به اصل حرمت و منع انتفاع از اعیان نجس به آن استناد کرده‌اند اما آیات عبارتند از:

۱. آیه تحریم: «و حرمت علیکم المیته و الدم»

کیفیت استدلال: از آنجا که حرمت به نفس اعیان نجس یعنی مردار و خون اسناد داده شده، و گفته نشده که مثلاً «أکل» یا «امساک» آنها حرام است؛ فهمیده می‌شود متعلق حرمت خود اعیان نجس می‌باشد لذا دلالت بر حرمت تمامی انتفاعات از اعیان نجس می‌کند،^۱ همانطور که شیخ طوسی و علامه از این آیه «حرمت جمیع انتفاعات» را استفاده کرده‌اند.

۲. آیه اجتناب: «أما الخمر و المسیر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه»

کیفیت استدلال: آیه امر به وجوب اجتناب و دوری از کلمه «رجس» که ظهور در اعیان نجس دارد می‌کند و معنای اجتناب، حرمت تمامی انتفاعات از اعیان نجس می‌باشد.

۳. آیه هجر: «و الرجز فاهجر»

کیفیت استدلال: «رجز» یعنی «رجس» و «رجس» ظهور در اعیان نجس دارد و آیه امر به دوری از آن می‌کند و معنای دوری کردن، دوری کردن حرمت تمامی انتفاعات از اعیان نجس می‌باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: البته باید «عدم قول به فصل بین افراد نجس» را هم به استدلال ضمیمه کرد تا به نتیجه رسید (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص

شرح و تطبیق

و يَدُلُّ عَلَيْهِ ظَوَاهِرُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ:

مثل قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُّ»؛ بناءً على ما ذَكَرَهُ الشَّيْخُ وَ الْعَلَّامَةُ مِنْ ارَادَةِ جَمِيعِ الْاِنتِفَاعَاتِ.
و قوله تعالى: «أَنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسَرُ وَ الْاِنصَابُ وَ الْاِزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» الدالُّ على وجوب اجتناب كلِّ رِجْسٍ، وَ هُوَ نَجْسُ الْعَيْنِ.

و قوله تعالى: « وَ الرَّجْزُ فَاهْجُرْ » بناءً على اِنْ هِجْرَةٌ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالْاِجْتِنَابِ عَنْهُ مَطْلَقًا.

و دلالت می‌کند بر این مطلب (حرمت انتفاع از اعیان نجس) ظواهر آیات و سنت مانند قول خداوند: «بر شما مردار و خون حرام شده است» بنابر آنچه شیخ طوسی و علامه ذکر کرده‌اند که در آیه تمام انتفاعات اراده شده است (لذا دلالت بر حرمت انتفاع از اعیان نجس می‌کند)

و آیه «همانا شراب و قمار و بتها و بخت‌آزمایی؛ پلید و از عمل شیطان می‌باشند پس از آنها اجتناب کنید» که دلالت می‌کند بر وجوب دوری کردن از هر رِجْسٍ و پلیدی و رِجْسٍ همان اعیان نجس می‌باشد.^۱
و آیه: «از رجز و پلیدی دوری کن» بنابر اینکه دوری از پلیدی به دست نمی‌آید مگر به دوری و اجتناب مطلق از اعیان نجس (لذا هرگونه انتفاعی از اعیان نجس حرام می‌باشد)

SCO۱: ۹:۳۹

ج) اخبار و برخی اجماعات

اذله دیگری که قائلین به اصل حرمت و منع انتفاع از اعیان نجس به آن استناد کرده‌اند عبارتند از:
روایت تحف العقول: «... او شیء من وجوه النجس فهذا كَلِّهِ حرام محرّم لأنّ ذلك كَلِّهِ منهيّ عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و امساكه و التقلّب فيه، فجميع تقلّبه في ذلك حرام»

کیفیت استدلال: در این روایت امام(ع) بیع اعیان نجس را حرام دانسته و علت حرمت بیع را حرام بودن هرگونه انتفاع و استفاده از اعیان نجس همانند اکل و شرب و... بیان می‌کند از این روایت استفاده می‌شود که اصل اولی در اعیان نجس حرمت هرگونه انتفاع و استفاده می‌باشد.^۲

اخبار و اجماعات: که دلالت داشتند بر اینکه بیع اعیان نجس جایز نیست.^۳

کیفیت استدلال:

مقدمه: در رابطه با اینکه آیا بین جواز بیع و جواز انتفاع و یا عدم جواز بیع و عدم جواز انتفاع تلازمی وجود دارد یا ندارد، دو مبنی و مسلک وجود دارد؛ و این استدلال بنابر مبنای تلازم می‌باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: البته این استدلال را باید اینگونه تکمیل کرد که: و اجتناب از اعیان نجس حاصل نمی‌شود مگر به اجتناب از جمیع انتفاعات از اعیان نجس.

^۲ بیشتر بدانیم: ان الروایة لا یجوز الاعتماد علیها. لضعف سندها و عدم انجباره بعمل المشهور بها. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۸)

^۳ بیشتر بدانیم: اخبار مانند روایت: « ثمن العذرة سحت »

با توجه به این مقدمه باید گفت: بنابر قول به ملازمه بین عدم جواز بیع و عدم جواز انتفاع؛ از عدم جواز بیع که از روایات^۱ و اجماعات به دست می‌آید می‌توان حرمت انتفاع و استفاده از اعیان نجس را هم به دست آورد و حکم به حرمت انتفاع از اعیان نجس نمود.^۲

شرح و تطبیق

و تعلیله (علیه السلام) - فی روایة تحف العقول - حرمة بیع وجوه النجس بحرمة الأكل و الشرب و الامساک و جمیع التقلبات فیه.

و یدلُّ علیہ - ایضاً - کُلُّ ما دلَّ من الأخبار و الاجماع علی عدم جواز بیع نجس العین؛ بناء علی ان المنع من بیعه لایکون الا مع حرمة الانتفاع به.

(و از جمله ادله حرمت انتفاع از اعیان نجس) تعلیل امام(ع) در روایت تحف العقول است که علت حرمت بیع اعیان نجس را، حرمت خوردن و آشامیدن و نگهداری و تمام تصرفات در آن دانسته‌اند.

و دلالت می‌کند بر آن (حرمت انتفاع از اعیان نجس) تمام اخبار و اجماعاتی که دلالت بر عدم جواز بیع اعیان نجس می‌کنند (البته) بنابر اینکه بیع آنها ممنوع نمی‌باشد مگر به جهت حرام بودن انتفاع از آنها (یعنی اگر قائل به ملازمه بین حرمت بیع و حرمت انتفاع باشیم؛ از حرمت بیع می‌توانیم حرمت انتفاع را هم به دست آوریم).

SCO۲: ۱۵:۴۴

نقد ادله مانعین از انتفاع به اعیان نجس

شیخ انصاری همه ادله قائلین به منع از انتفاع به اعیان نجس را پاسخ می‌دهند و قول به جواز انتفاع از آنها در جائی که منفعت محلله مقصوده داشته باشند را بر می‌گیرند.

شیخ انصاری می‌فرماید: اگر چه دلایل متعددی بر اصل حرمت و منع انتفاع از اعیان نجس مطرح گردید و لکن با دقت و تأمل در دلایل ذکر شده باید گفت: دلیلیت هیچ‌کدام از آنها کامل نیست و نمی‌توانند مانع از عمل به اصل اباحه و جواز انتفاع باشند.

لذا شیخ انصاری همانطور که در متنجسات قائل به اصالة الجواز شدند، در مورد اعیان نجسه هم قائل به اصالة الجواز می‌شوند^۱ و از تمامی ادله قائلین به اصالة المنع و الحرمة جواب می‌دهند.^۲

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در رابطه با روایات مانعه اشکال کرده و می‌فرماید: «ولکننا لم نجد فیما تقدّم و لا فیما یأتی ما دلّ من الاخبار علی عدم جواز بیع النجس بعنوانه، فضلا عن کون المنع عن البیع من جهة عدم جواز الأنتفاع به، نعم تقدّم فی مبحث بیع المیتة ما دلّ علی حرمة الانتفاع بالمیتة الا انک عرفت هناك معارضتها بما دلّ علی جواز الانتفاع بها، و انّ الترجیح للروایات المجوزة، علی أنّا اذا أخذنا بالروایات المانعة فهی اخصّ من المدعی، لأنّها مختصة بالمیتة و موضوع کلامنا اعم منها و من سایر النجاسات. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۷)

^۲ بیشتر بدانیم: در رابطه با «اجماع» شیخ انصاری دو تقریر را بیان کردند:

تقریر اول: اجماع بر حرمت انتفاع از اعیان نجس وجود دارد که آن را از فخرالدین و فاضل مقداد نقل کردند.

تقریر دوم: اجماع بر حرمت بیع اعیان نجس وجود دارد و چون بین حرمت بیع و حرمت انتفاع ملازمه است، پس اجماع بر حرمت انتفاع هم وجود دارد. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۸)

الف) نقد دلالت آیات

شیخ انصاری در جواب از آیات مطرح شده می‌فرماید: ظهور آیات ذکر شده در آن است که انتفاعات متناسب با هر یک از اعیان نجس حرام شده است نه تمام انتفاعات، مثلاً انتفاع متناسب با مردار، خوردن می‌باشد؛ چرا که اگر حیوانی از آنها می‌مرد، آن را می‌خورند، و آیه آنها را از این کار منع کرده است، همانطور که فعل متناسب خون؛ آشامیدن است؛ یا فعل متناسب با «میسر» بازی کردن است، یا فعل متناسب با «انصاب» پرستیدن و فعل متناسب با «ازلام» بخت‌آزمایی کردن می‌باشد. و آیات تنها افعال متناسب با هر یک از اعیان نجس را حرام کرده است نه تمام منافع اعیان نجس را، لذا نمی‌توان با استناد به آیات هرگونه انتفاع و استفاده از اعیان نجس را منع کرد و حرام دانست.

شرح و تطبیق:

هذا، ولكن التأمّل يقضى بعدم جواز الاعتماد في مقابلة اصالة الاباحة على شيء مما ذكر.

اما آیات التحريم و الاجتناب و الهجر، فَلظهورها في الانتفاعات المقصودة في كل نجس بحسبه، و هي في مثل الميتة: الأكل، و في الخمر: الشرب، و في المسير: اللعب به، و في الأنصاب و الازلام: ما يليقُ بحالهما.

آنچه گفته شد را حفظ کن، ولكن تأمل (در ادله‌ای که قائلین به عدم جواز انتفاع از اعیان نجس مطرح کرده‌اند) حکم می‌کند به اینکه در مقابل «اصالة الاباحه» به هیچ یک از این ادله نمی‌توان اعتماد کرد.

اما آیات تحريم و اجتناب و هجر (دلالتشان تمام نیست) زیرا ظهور این آیات در انتفاعات مورد توجه در هر نجسی به حسب آن نجس می‌باشد، و انتفاع در مثل مردار؛ خوردن، و در مثل شراب؛ نوشیدن، و در قمار؛ بازی کردن با آن، و در بُتها و تیرهای بخت‌آزمایی چیزی که مناسب با حال آنها است می‌باشد (پس دلالت بر حرمت هرگونه انتفاع از اعیان نجس ندارند)

ب) نقد دلالت روایت تحف العقول

شیخ انصاری از استدلال به روایت تحف‌العقول نیز اینگونه جواب می‌دهند که:

در اینکه مراد از حرمت نگهداری و حرمت هر نوع تصرف در روایت تحف‌العقول چیست، دو احتمال وجود دارد:

۱. هر نوع امساک و تصرف در اعیان نجس به هر جهت و منظوری حرام می‌باشد.

۲. امساک و تصرفات در اعیان نجس که به اکل و شرب آنها برمی‌گردد حرام می‌باشد.

و از آنجا که احتمال اول باطل است؛ چرا که امساک از اعیان نجس برای برخی از منافع به اجماع علماء جایز می‌باشد، لذا احتمال دوم باقی می‌ماند و بنابر احتمال دوم، روایت تحف‌العقول دلالت بر حرمت تمام انتفاعات از اعیان نجس ندارد.

^۱ بیشتر بدانیم: در مورد متنجسات نظر شیخ انصاری با اکثر متأخرین همسان است، لکن در باب اعیان نجس، اکثر قدماء و متأخرین قائل به اصالة الحرمة می‌باشند (و لذا یکی از ادله آنها شهرت بود) لکن شیخ انصاری بر خلاف آنها قائل به اصالة الجواز می‌باشد.

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه می‌فرماید: الظاهر انّ الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة ايضاً ألاً ما خرج بالدليل كما اختاره بعض الأعاظم، و ان ذهب المشهور الى حرمة الانتفاع بها، بل ادعى عليه الاجماع. (الموسوعة الامام الخوئي ج ۳۵ ص ۲۱۵)

شرح و تطبیق:

و اما روایت تحف العقول، فالمرادُ بالامساک و التقلُّبِ فیهِ ما یرجعُ الی الأکل و الشرب، و الاّ فسّیجی ء الاتّفاق علی جواز امساک نجس العین لبعض الفوائد

و اما (جواب از استدلال به) روایت تحف العقول: پس مراد به نگهداری و تصرف در این روایت، اموری است که به خوردن و آشامیدن برمی‌گردد (یعنی تصرف و نگهداری اعیان نجس برای اکل و شرب حرام است نه جمیع تصرفات در آنها) و الاّ اگر حرمت منحصر به اکل و شرب نباشد بزودی می‌آید که علماء اتفاق دارند بر اینکه نگهداری نجس العین برای بعضی از فوائد جایز می‌باشد.

SC03: ۲۷:۰۶

چکیده:

۱. اکثر قدماء و متأخرین قائل به اصل حرمت انتفاع از اعیان نجس می‌باشند و لکن شیخ انصاری قائل به جواز انتفاع از اعیان نجس می‌باشد.
۲. دلایل قائلین به اصل حرمت انتفاع از اعیان نجس:
 - الف) شهرت محصله بلکه اجماع منقول بر حرمت انتفاع از اعیان نجس
 - ب) آیات تحریم، اجتناب و هجر
 - ج) روایت تحف العقول و روایات و اجماعاتی است که دلالت بر عدم جواز بیع اعیان نجس می‌کند به ضمیمه ملازمه بین عدم جواز بیع و عدم انتفاع.
۳. شیخ انصاری در جواب از آیات مطرح شده می‌فرماید: آیات مطرح شده تنها انتفاعات متناسب با هر یک از اعیان نجس را حرام کرده نه تمامی انتفاعات را، لذا دلیل اخصّ از مدعی می‌باشد.
۴. شیخ انصاری در جواب از استدلال به روایت تحف العقول هم می‌فرماید: روایت تنها امساک در اعیان نجس که به اکل و شرب آنها برمی‌گردد را حرام کرده است نه تمامی تصرفات در اعیان نجس را؛ زیرا استفاده از برخی از منافع اعیان نجس به اجماع علماء جایز است در نتیجه روایت تحف العقول هم دلالت بر حرمت تمامی انتفاعات از اعیان نجس ندارد.

ادامه نقد ادله مانعین انتفاع و بیع اعیان نجس

بحث در این رابطه بود که انتفاع از اعیان نجس برای منافع حلال جایز است یا خیر؟ و به عبارت دیگر آیا اصل اولی در مورد انتفاع از اعیان نجس حرمت است یا جواز؟
قائلین به اینکه اصل اولی در اعیان نجس حرمت انتفاع می‌باشد به ادله‌ای همچون اجماع، آیات و روایات استناد نمودند، که شیخ انصاری در جلسه قبل به بعضی از این ادله جواب دادند و در این جلسه به ادامه جواب‌ها می‌پردازند.

الف) نقد اخبار و اجماعات دال بر حرمت بیع آنها

یکی دیگر از ادله قائلین به اصل حرمت انتفاع از اعیان نجس، اجماع و اخباری بود که بر حرمت بیع اعیان نجس وارد شده بود و به ملازمه دلالت بر حرمت انتفاع از اعیان نجس می‌کرد.
شیخ انصاری از این دلیل اینگونه جواب می‌دهند^۱ که:
اجماع و اخباری که در مورد حرمت بیع اعیان نجس وارد شده به دو شرط دلالت بر حرمت انتفاع از اعیان نجس می‌کنند:

۱. اجماع و اخبار شامل تمام اعیان نجس چه آنهایی که دارای منفعت حلال می‌باشند و چه آنهایی که دارای منفعت حلال نمی‌باشند، بشود لکن ممکن است کسی ادعا کند: مورد اجماع و اخبار تنها اعیان نجسی است که هیچ‌گونه منفعت حلالی ندارند، در این صورت این اجماع و اخبار دلالتی بر حرمت جمیع انتفاعات از اعیان نجس نخواهند داشت.^۲

۲. بین حرمت بیع اعیان نجس و حرمت انتفاع از اعیان نجس ملازمه باشد تا از حرمت بیع، حرمت انتفاع به دست آید اما اگر کسی این ملازمه را قبول نداشته باشد و بگوید: عنوان نجس‌العین بودن برای عدم جواز بیع کافی است چه منفعت حلالی داشته باشد یا نداشته باشد، در این صورت اخبار و اجماع بر حرمت بیع اعیان نجس، دلالتی بر محل بحث (یعنی حرمت جمیع انتفاعات از اعیان نجس) نخواهند داشت.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه فرموده‌اند: و لکنّا لم نجد فیما تقدّم ولا فیما یأتی ما دلّ من الاخبار علی عدم جواز بیع النجس بعنوانه، فضلاً عن کون المنع عن البیع من جهة عدم جواز الانتفاع به، نعم تقدّم فی مبحث بیع المیتة ما دلّ علی حرمة الانتفاع بالمیتة، اَلَا اَنْکَ عَرَفْتَ هُنَا مَعَارَضَتَهَا بِمَا دَلَّ عَلٰی جَوَازِ الْاِنْتِفَاعِ بِهَا، وَاِنَّ التَّرْجِیْحَ لِلرَّوَايَاتِ الْمَجْزُؤَةِ، عَلٰی اَنَا اِذَا اخَذْنَا بِالرَّوَايَاتِ الْمَانِعَةِ فَهِيَ اِخْصَاصٌ مِنَ الْمَدْعٰی، لِاَنَّهَا مَخْصَصَةٌ بِالْمِیْتَةِ و مَوْضُوعٌ كَلَامُنَا اَعْمٌ مِنْهَا و مِنْ سَائِرِ النِّجَاسَاتِ. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۷)

^۲ بیشتر بدانیم: اگر چه این تنها یک احتمال است و هیچ دلیلی برای آن وجود ندارد ولی صرف احتمال کافی است تا گفته شود: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

شرح و تطبیق:

و ما دلّ من الاجماع و الاخبار على حرمة بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المَعْتَدَّ به، او يمنع استلزامه لحرمة الانتفاع؛ بناءً على أنّ نجاسة العين مانعٌ مستقل عن جواز البيع من غير حاجة الى ارجاعها الى عدم المنفعة المحلّله.

و آنچه از اجماع و اخبار که دلالت بر حرمت بیع نجس‌العین دارد، گاهی ادعی می‌شود که اختصاص به غیر صورتی دارد که انتفاع قابل توجه آن حلال باشد (یعنی اعیان نجسه‌ای را می‌گوید که هیچ منفعت حلالی ندارند) یا منع می‌شود که اجماع و اخبار (بر حرمت بیع) مستلزم حرمت انتفاع باشند. بنابراینکه نجس‌العین بودن مانع مستقلی از جواز بیع باشد بدون آنکه نیازی به برگرداندن نجاست عین به عدم منفعت حلال باشد.

Sc01: ۱۱:۳۲

ب) نقد اجماعات دال بر عدم جواز انتفاع از آنها

دلیل اولی که قائلین به اصل حرمت انتفاع از اعیان نجس مطرح کردند وجود اجماع بر عدم جواز انتفاع از اعیان نجس بود.^۲

شیخ انصاری در ردّ استناد به این دلیل هم می‌فرماید: با مراجعه به کلمات اصحاب روشن می‌شود که چنین اجماعی وجود ندارد بلکه از کلمات اصحاب به دست می‌آید که آنها انتفاع از اعیان نجس برای منافع حلال را جایز می‌دانند؛ لذا به بیان کلماتی از علماء همچون شیخ طوسی در «مبسوط»، علامه در «تذکره»، «قواعد» و «مختلف»، محقق ثانی در «جامع المقاصد»، شهید اول در کتاب «القواعد و الفوائد» و شهید ثانی در شرح لمعه می‌پردازند.

شرح و تطبیق

و اما توهم الاجماع، فمدفوعٌ بظهور کلمات کثیرٌ منهم فی جواز الانتفاع فی الجملة. و اما توهم اجماع (که از طرف فخرالدین و فاضل مقداد بیان شد) پس دفع می‌شود به اینکه کلمات بسیاری از علماء ظهور در جواز استفاده فی الجملة (به صورت موجبه جزئیة) دارد.

^۱ بیشتر بدانیم: یعنی: او بمنع استلزام ما دلّ من الاجماع على حرمة مع النجس حرمة الانتفاع، و هذا المنع مبني على أنّ نجاسة العين مانع مستقل عن جواز البيع؛ اذ بناء على أنّ مانعيتها لعدم المنفعة المحلّلة فيها، فلا محيص عن الاستلزام (هداية الطالب ج ۱ ص ۱۲۸)

^۲ بیشتر بدانیم: تقریر (اجماع) بوجهین:

الاول: دعوى الاجماع على حرمة بيعها و بما أنّ حرمة البيع تستلزم حرمة الانتفاع للملازمة بينهما، فيكون الثاني مورداً للاجماع وفيه: منع الملازمة بين الحرمتين لجواز كون النهي عن بيعه تعبدًا محضاً و عليه فاذا قام الاجماع على حرمة البيع فلا يمكن ان يستدلّ به على حرمة الانتفاع ألاً بالحدس الظنّي، و من الواضح ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً، بل اللازم ان يقتصر في الاجماع على مورد المتيقّن، من دون ان يتعدّى الى غيره.

الثاني: دعوى الاجماع على حرمة الانتفاع بها ابتداءً، كما هو الظاهر من فخرالدین و الفاضل المقداد.

و فيه: انّ دعواه في مثل هذه المسألة مع ذهاب الأكثر الى جواز الانتفاع بها من الأمور الصعبة، ولو سلمت هذه الدعوى فلا يمكن اثبات كونه اجماعاً تعبدياً لا مكان استناد المجمعين في ذلك الى الوجوه المذكورة. (الموسوعة الامام الخوئي ج ۳۵ ص ۲۱۹)

قال في المبسوط: انّ سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذرة الانسان و خُرُّ الكلاب لا يَجُوزُ بيعُها، و يَجُوزُ الانتفاعُ بها في الزُّروع و الكرُّوم و اصول الشجر بلا خلاف. انتهى.

شیخ طوسی در مبسوط گفته است: همانا سرگین حیوانی که گوشت او خورده نمی‌شود (نجس است) و مدفوع انسان و سگ‌ها، بیعشان جایز نیست و استفاده از اینها در زراعت و ریشه درختان انگور و درختان، بدون هیچ اشکالی جایز است.

و قال العَلَّامةُ فی التذکرة: «يجوز اقتناء الاعیان النجسه لفائدة» و نحوها فی القواعد

و علّامة در تذکره فرموده است: «نگهداری اعیان نجس برای استفاده جایز است» و مانند این عبارت را در «قواعد» فرموده است.

و قرّرة علی ذلك فی جامع المقاصد، و زاد علیه قوله: لكن هذه لا تصیرها مالاً بحيث يُقابلُ المال.

محقق ثانی در «جامع المقاصد»، علّامة را در مطلبی که گفته، تأیید کرده است و اضافه کرده است: لكن این منافع موجب مال گشتن اعیان نجس به طوری که با مال مقابله گردد نمی‌شود.^۱

و قال فی باب الاطعمة و الاشربة من المُختلف: انّ شعر الخنزیر يجوز استعماله مطلقاً، مستدلاً بانّ نجاسته لا تمنع الانتفاع به، لما فيه من المنفعة الخالية عن ضرر عاجل و آجل.^۲

و علّامة در باب «اطعمه و اشربه» کتاب «مختلف» فرموده است: استفاده از موی خوک مطلقاً جایز است (البته مگر در مواردی که در آنها طهارت شرط باشد) و بر این مطلب اینگونه استدلال کرده است: نجاست موی خوک مانع از استفاده از او نمی‌شود چرا که در موی خوک منفعتی وجود دارد که خالی از هرگونه ضرر کوتاه‌مدت و دراز مدت می‌باشد.

و قال الشهید فی قواعدہ: «النجاسة ما حرّم استعماله فی الصلاة و الاغذية؛ للاستقذار، او للتّوصل بها الى الفرار» ثمّ ذکر انّ قید «الاغذية» لبيان مورد الحكم، و فيه تنبيه علی الأشربة، كما انّ فی الصلاة تنبيهاً علی الطواف^۳، انتهى و هو كالتصّ في جواز الانتفاع بالنجس في غير هذه الأمور.

^۱ از آنجا که ملاک و معیار در مالیت داشتن یک شیء آن است که منافع اصلی و قابل توجه آن حلال باشد، لذا محقق ثانی می‌فرماید: چون این منافع از منافع قابل توجه و اصلی اعیان نجس محسوب نمی‌شود لذا موجب مالیت او نمی‌گردد. لكن استفاده و انتفاع از اعیان نجس برای منافع حلال را جایز دانسته‌اند.

مرحوم شهیدی فرموده است: «لا وجه لذلك ألا ندره هذه المنافع و فيه نظر.» (هدایة الطالب؛ ج ۱؛ ص ۱۲۸)

^۲ بیشتر بدانیم: ضرر عاجل و کوتاه‌مدت اشاره به ضررهای دنیوی دارد، و ضرر آجل و دراز مدت اشاره به ضررهای اخروی دارد.

^۳ بیشتر بدانیم: متن عبارت شهید در «قواعد» اینگونه است: «النجاسته ما حرّم استعماله فی الصلاة و الاغذية للاستقذار او للتّوصل الى الفرار، فبالاستقذار يخرج السموم القاتلة و الاغذية الممرضة، و بالتّوصل الى الفرار يدخل الخمر و العصیر، فانّهما غیر مستقذرين و لكن الحكم بنجاستهما بعداً ابعاداً من النفس؛ لأنّهما مطلوبة بالفرار عنهما و بالنجاسته یزداد الفرار، و حیثئذ یبقی ذکر الاغذية مستدرکاً ألا ان یدکر لزیادة البیان و لبيان موضع التحريم، فانّ فی الصلاة تنبيهاً علی الطواف و دخول المساجد، و فی الاغذية تنبيهاً علی الأشربة» (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۸)

مرحوم شهید اول در کتاب قواعدش فرموده است: «نجاست چیزی است که استفاده از آن در نماز و غذاها حرام است، (و علت لزوم اجتناب از اعیان نجس، دو چیز است): به جهت پلیدی آنها، یا برای اینکه نجاست موجب فرار (مردم) از آنها شود». سپس شهید ذکر کرده است که قید «اغذیه» برای بیان مورد حکم است^۱ و در آن اشاره به نوشیدنی‌ها هم هست (که نوشیدنی‌ها هم مانند خوراکیها می‌باشند) چنانکه در ذکر نماز، توجه و اشاره به طواف نیز هست (لذا همان شرایطی که در نماز لازم است از طهارت لباس و بدن، در طواف هم شرط است) (شیخ انصاری می‌فرماید): این کلام شهید گویا تصریح بر جواز استفاده از نجس در غیر مورد ذکر شده می‌باشد.

SCO۲: ۲۰:۲۷

کلام شهید ثانی دال بر جواز انتفاع از اعیان نجس

منفعت بر دو قسم است: منفعت حقیقی و منفعت حکمی
 منفعت حقیقی: منفعتی که در نزد عرف، منفعت آن شیء محسوب شود مانند اینکه منفعت حیوان به گوشت آن می‌باشد، یا منفعت خون، خوردن می‌باشد.
 منفعت حکمی: منفعتی که در نزد عرف، منفعت آن شیء محسوب نمی‌شود مانند اینکه از مردار حیوان برای کود استفاده شود، یا از خون برای رنگ‌آمیزی استفاده شود.
 شهید ثانی در کتاب شرح لمعه عبارتی دارند که از آن استفاده می‌شود که اعیان نجس دارای منافع حلال (ولو منفعت حلال حکمی) می‌باشند.

شرح و تطبیق:

و قال الشهید الثانی فی الروضة عنه القول المصنف - فی عداد ما لا یجوز بیعه من النجاسات - «والدم»، قال: «و ان فُرِضَ لَهُ نَفْعٌ حُكْمِي كَالصَّبْغِ، «و ابوال و ارواث ما لا یُؤْکَلُ لِحْمَهُ»، و ان فُرِضَ لَهُمَا نَفْعٌ
 و شهید ثانی در شرح روضه در ذیل کلام مصنف در بیان شمارش نجاساتی که بیعشان جایز نیست گفته: (یکی از این نجاسات که بیعشان جایز نیست) خون (می‌باشد) و شهید ثانی (در توضیح آن) فرموده است: اگر چه برای خون نفع حکمی فرض شود، مانند رنگ‌آمیزی، (شهید اول دیگر اعیان نجسی که بیعشان جایز نیست را اینگونه معرفی کرده است): بول و مدفوع حیوانات غیر مأکول اللحم (که شهید ثانی در توضیح آن آورده است) اگر چه برای آن دو نفعی فرض شود.

اشکال و جوابی پیرامون کلام شهید ثانی

ممکن است به شیخ انصاری اشکال شود که در صورتی می‌توان به کلام شهید ثانی استناد کرد که مراد شهید از منافع، منافع حلال باشد، ولی احتمال دارد کلام شهید اعم از منافع حلال و حرام باشد و در این صورت نمی‌توان بر کلام شهید استناد کرد.

^۱ بیشتر بدانیم: یعنی آوردن کلمه «اغذیه» در قاعده مذکور برای بیان انحصار نیست که حرمت استعمال منحصر در خوردن باشد و شامل آشامیدنیها نشود بلکه از باب بیان مورد و مصداق حکم حرمت استعمال است و شامل نوشیدنی‌ها هم می‌شود و یا از باب اینکه «اغذیه» اعم از اطعمه و آشربه می‌باشد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۲۷۶)

شیخ انصاری از این اشکال اینگونه جواب می‌دهند که: در کلام شهید ثانی دو قرینه وجود دارد که نشان می‌دهد مراد از «منافع» در کلام شهید «منافع حلال» می‌باشد نه مطلق منافع، و آن دو قرینه عبارتند از:

۱. از آنجا که شهید ثانی وجود نفع را تنها برای این سه نجس‌العین (خون، بول و مدفوع) فرض کرده فهمیده می‌شود مراد ایشان تنها منافع حلال می‌باشد و آلا اگر مرادش مطلق منافع بود دلیلی نداشت که تنها در مورد این سه، وجود منافع را فرض کند، چرا که تمام اعیان نجس دارای منفعت حرام می‌باشند.^۱
۲. منفعت اصلی خون، نوشیدن می‌باشد (چنانکه از ظاهر آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ» خوردن به ذهن عرف می‌آید یعنی خوردن مردار و خون بر شما حرام شده است یا از آیه «قُلْ لَا أُجِدُّ فِيهَا أَوْحَىٰ إِلَيَّ مِنْ مَحْرَمٍ عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا» «بگو در آنچه بر من وحی شده، هیچ غذای حرامی نمی‌یابم، به جز اینکه مردار باشد یا خونی که از بدن حیوان بیرون ریخته» که ظهور در خوردن دارد) و منفعت نادر آن رنگ کردن است لذا اینکه شهید منفعت غالب و اصلی خون را ذکر نکرده و به منفعت نادر مثال زده حاکی از آن است که شهید در مقام بیان منافع حلال می‌باشد.

شرح و تطبیق:

فَإِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الْمَرَادَ بِالنَّفْعِ الْمَفْرُوضِ لِلدَّمِّ وَ الْإِبُولِ وَ الْإِرْوَاتِ هُوَ النَّفْعُ الْمَحَلَّلُ، وَ أَلَّا لَمْ يَحْسُنْ ذِكْرُ هَذَا التَّقِيدِ فِي خُصُوصِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ دُونَ سَائِرِ النَّجَاسَاتِ، وَ لَا ذِكْرَ خُصُوصِ صَبْغِ اللَّدْمِ، مَعَ أَنَّ الْأَكْلَ هِيَ الْمَنْفَعَةُ الْمُتَعَارَفَةُ الْمُنْصَرَفُ إِلَيْهَا الْإِطْلَاقُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ» وَ الْمَسْوُوقُ لَهَا الْكَلَامُ^۲ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا» پس همانا ظاهر این است که مراد از نفعی که برای خون و بولها و مدفوعها فرض شده نفع حلال می‌باشد و آلا ذکر این قید (منفعت داشتن) در خصوص این اشیاء (خون، بول، مدفوع) نه سایر نجاسات، نیکو نبود (زیرا همه نجاسات دارای منفعت ولو منفعت حرام می‌باشند)، و (همچنین نیکو) نبود ذکر کردن فائده خون را در رنگ‌آمیزی با آنکه خوردن منفعت متعارف‌ای است، که اطلاق منصرف به آن می‌شود در کلام خدا که فرمود: «مردار بر شما حرام گردیده است» و کلام سوق داده شده برای این منفعت (متعارف که اکل باشد) در قول خداوند که فرمود: «یا خون ریخته شده»

SC03: ۳۱:۳۲

^۱ بیشتر بدانیم: یعنی و ان لم یکن المراد النفع المحلل بل كان المراد النفع المحرم، لم یحسن ذکر هذا التقید فی خصوص هذه الاشياء دون سائر النجاسات، مع وجود النفع المحرم فی الجميع (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۹)

^۲ بیشتر بدانیم: هذا (والمسوق لها الكلام) عطف علی «المنصرف» (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۰)

چکیده:

۱. از ادله قائلین به حرمت انتفاع از اعیان نجس این است که برخی اجماعات و اخبار دلالت دارد بر حرمت بیع اعیان نجس؛ که بنا بر قول به ملازمه بین حرمت بیع و حرمت انتفاع، حرمت انتفاع از آنها استفاده می‌گردد.
 ۲. شیخ انصاری بر این استدلال اشکال می‌کند که اجماع و اخبار مذکور به دو شرط دلالت بر حرمت انتفاع از اعیان نجس می‌کنند. اولاً اجماع و اخبار شامل تمام اعیان نجس بشود؛ اعم از آنهایی که دارای منفعت حلال می‌باشند و نمی‌باشند تا دلالت بر حرمت تمامی انتفاعات از اعیان نجس بنماید. ثانیاً بین حرمت بیع اعیان نجس و حرمت انتفاع از اعیان نجس ملازمه وجود داشته باشد. و هر دو شرط مخدوش است.
 ۳. نقد شرط اول: ممکن است ادعا شود مورد اجماع و اخبار اعیان نجسی است که دارای منفعت حلال می‌باشند نقد شرط دوم: ممکن است کسی این ملازمه را قبول نکند.
 ۴. یکی از ادله قائلین به اصل حرمت انتفاع از اعیان نجس؛ وجود اجماع بر عدم جواز انتفاع از اعیان نجس می‌باشد.
- شیخ انصاری در ردّ این دلیل کلمات بعضی از علماء را نقل می‌کنند که انتفاع از اعیان نجس برای منافع حلال را جایز دانسته‌اند مانند شیخ طوسی در «مبسوط»، علامه در «تذکره» و «قواعد» «مختلف»، محقق ثانی در «جامع المقاصد»
- شهید اول در کتاب «القواعد» و شهید ثانی در «لمعه».

عدم اجماع بر حرمت انتفاع از اعیان نجس

بحث در مورد اجماعی بود که فخرالدین و فاضل مقداد بر حرمت انتفاع به اعیان نجس ادعا کردند. شیخ انصاری فرمود: این اجماع به جهت ظهور کلمات بسیاری از فقها در جواز انتفاع فی الجمله از اعیان نجس دفع می‌شود، و در همین راستا کلماتی از بزرگان فقها نقل نمودند.

یکی دیگر از فقهاء که قائل به جواز انتفاع و استفاده از اعیان نجس می‌باشد محقق ثانی است.

محقق ثانی از شهید اول حکایت کرده که شهید اول از علامه حکایت کرده که علامه فرموده است: «استفاده از روغن مردار (که نجس است) برای استصباح جایز است»

محقق ثانی در ردّ کلام علامه فرموده است:

حکم به جواز استصباح بعید است زیرا عمومات نهی از انتفاع به مردار؛ ما را از استفاده کردن از مردار نهی کرده است؛ لذا هیچگونه استفاده‌ای از مردار از جمله استصباح به آن جایز نمی‌باشد.

کیفیت استدلال: محقق ثانی برای ردّ کلام علامه و حکم به عدم جواز استصباح، به دو گونه می‌توانست تعلیل بیاورد:

۱. به عمومات نهی از انتفاع از نجس اعم از مردار و غیر مردار استناد کند.

۲. به عمومات مختص به نهی از انتفاع به مردار استناد کند.

شیخ انصاری می‌فرماید: با توجه آنکه محقق از بزرگان فقهاء است که در کلامشان دقت وجود دارد، از عدول محقق ثانی در مقام تعلیل، از تعلیل اعم (تعلیل اول) به تعلیل اخص (تعلیل دوم) می‌توان اینگونه نتیجه‌گیری کرد که محقق ثانی انتفاع از نجس را به طور کلی حرام نمی‌داند، لذا به آن استناد نکرده است.

پس از کلام محقق ثانی هم جواز انتفاع از اعیان نجس به صورت فی الجمله قابل استفاده می‌باشد.

شرح و تطبیق:

و ما ذکرنا هو ظاهر المحقق الثانی، حیث حکى عن الشهيد، أنه حکى عن العلامة: جواز الاستصباح بدّهن المیتة، ثم قال: «و هو بعید؛ لعموم النهی عن الانتفاع بالمیتة»

و آنچه بیان کردیم (جواز انتفاع فی الجمله از اعیان نجس) ظاهر عبارت محقق ثانی است، آنجا که از شهید حکایت کرده که شهید از علامه نقل کرده که علامه گفته است: «استصباح به روغن مردار جایز است»، سپس محقق ثانی (در جواب علامه) گفته است: «قول به جواز به دلیل عمومات نهی از انتفاع به مردار بعید است»

فان عدوله عن التعلیل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس الی ذکر خصوص المیتة يدلّ علی عدم العموم فی النجس.

(شیخ انصاری می‌فرماید: پس همانا عدول محقق ثانی از تعلیل به عموم منع از انتفاع به نجس، به ذکر خصوص مردار (یعنی ادله منع از انتفاع به مردار)، دلالت بر این مطلب می‌کند که عمومیتی در اعیان نجس نیست (یعنی عدم جواز انتفاع شامل تمام اعیان نجس نمی‌شود بلکه تنها شامل مردار می‌شود)

بررسی استدلال به روایت تحف العقول

یکی دیگر از ادله‌ای که قائلین به اصل عدم جواز انتفاع از اعیان نجس مطرح نموده‌اند روایت تحف‌العقول بود که در آن آمده بود: «لأن ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و امساكه و التقلب فيه، فجميع تقلبه في ذلك حرام» مستدئین با استناد به اینکه در این روایت هرگونه تصرف در اعیان نجس منع شده است حکم به عدم جواز انتفاع از اعیان نجس کرده‌اند.

و از آنجا که روایت تحف‌العقول از نظر سندی ضعیف می‌باشد برای جبران ضعف سند آن گفته‌اند: اجماعی که از شرح ارشاد و تنقیح بر عدم جواز انتفاع از اعیان نجس نقل شده، ضعف سند آن را جبران می‌کند.^۱ شیخ انصاری در مقام جواب از روایت تحف‌العقول می‌فرماید:

علاوه بر جوابی که قبلاً بیان شد (که مراد از نگهداری و تصرف، موارد متعارف یعنی اكل و شرب می‌باشد، لذا دلالتی بر عدم جواز انتفاع از اعیان نجس تمام انتفاعات ندارد) دو جواب دیگر هم از این روایت می‌توان داد:

۱. از نظر سند: با توجه به کلماتی که از علماء در رابطه با جواز انتفاع فی‌الجمله از اعیان نجس مطرح شد، روشن شد که اطمینانی به اجماع ادعا شده از طرف شرح ارشاد و تنقیح وجود ندارد، لذا نمی‌تواند جابر ضعف سند روایت تحف‌العقول باشد.

۲. از نظر دلالت: در صورتی قائلین به عدم جواز انتفاع از اعیان نجس می‌توانند به روایت تحف‌العقول استناد کنند که «جميع التقلب» در روایت به معنای «هرگونه انتفاع و استفاده از اعیان نجس» باشد، اما احتمال دیگری هم در روایت وجود دارد که «جميع التقلب» به معنای «هرگونه داد و ستد و انواع تعاطی (دادن و گرفتن‌ها) اعم از بیع، اجاره، صلح و...» باشد که در صورت دوم روایت تنها در مقام بیان عدم جواز هر نوع داد و ستد در رابطه با اعیان نجس می‌باشد، نه در مقام بیان عدم جواز انتفاع از اعیان نجس که هیچگونه انتفاع و استعمال از اعیان نجس جایز نمی‌باشد؛ و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

چنانکه در مورد «امساک» هم دو احتمال وجود دارد:

۱. «امساک و نگهداری اعیان نجس برای منافع حلال» که در این صورت روایت، دلیل برای قائلین به عدم جواز انتفاع از اعیان نجس می‌شود؛ زیرا می‌گوید: نگهداری اعیان نجس برای منافع حلال جایز نیست.

۲. «امساک و نگهداری اعیان نجس برای منافع حرام» مانند نگهداری شراب برای نوشیدن و...

بنا بر احتمال دوم روایت دلیل برای قائلین به عدم جواز انتفاع از اعیان نجس نخواهد بود، زیرا مورد روایت؛ انتفاعات حرام است و بحث در رابطه با انتفاعات حلال از اعیان نجس می‌باشد و با وجود دو احتمال در روایت نمی‌توان به روایت استناد کرد چرا که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.^۱

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه فرموده‌اند: قد تقدّم فی اوّل الكتاب عدم انجبار ضعف الروایة بشئ من الشهرة و الاجماع و غیرهما. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۹)

شرح و تطبیق

و کیف کان، فلا یبقی بملاحظة ما ذکرنا وثوق بنقل الاجماع - المتقدم عن شرح الارشاد و التنقیح - الجابر لروایة تحف العقول، الناهية عن جميع التقلُّب فی النجس

به هر صورت (چه عدول محقق ثانی از تعلیل اعم به تعلیل اخص؛ شاهدهی بر جواز انتفاع از اعیان نجس باشد یا نباشد) با توجه به آنچه ذکر کردیم اعتمادی به نقل اجماع - که از شرح ارشاد و تنقیح گذشت نمی‌باشد - (که قائلین به عدم جواز این اجماع را) جبران کننده روایت تحف‌العقول - که همه تصرفات در نجس را نهی و منع کرده است - دانسته‌اند.

مع احتمال أن یراد من «جميع التقلُّب» جميع انواع التعاطی^۱، لا الأستعمالات، و یرادُ من «امساکه»: امساکه للوجه المحرّم.

علاوه بر اینکه احتمال دارد از «جميع تقلب» در روایت، همه انواع اعطاء کردن اراده شود نه همه انواع استعمالات، و از «نگهداری» نگهداری برای مصارف حرام اراده شود.

Sc01: ۱۱:۲۱

تأیید نظریه جواز انتفاع از اعیان نجس

شیخ انصاری در تأیید نظر خود مبنی بر جواز انتفاع فی‌الجمله از اعیان نجس، کلامی را از مرحوم شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (ره) ذکر می‌کنند.

مرحوم کاشف‌الغطاء فرموده‌اند: استفاده و انتفاع از اعیان نجس و متنجس جایز است مگر در مواردی مانند انتفاع از مردار و انتفاع از روغن متنجس برای استصباح زیر سقف، که دلیل خاص بر عدم جواز انتفاع از آنها داریم. البته مرحوم کاشف‌الغطاء در مسأله قائل به تفصیل شده‌اند؛ به این شکل که:

در مواردی که نصّ و دلیل خاص بر عدم جواز انتفاع داریم که بحثی در عدم جواز وجود ندارد، اما در سایر موارد استفاده و انتفاع از اعیان نجس و متنجس تنها برای کسانی که مبالات و اعتناء و توجه به امور دینی دارند، جایز است و برای غیر آنها جایز نیست، یعنی اگر مکلف از کسانی است که توجه دارد که نباید از اعیان نجس و متنجس در رابطه با اکل و شرب یا نماز و طوافش استفاده نماید، چنین مکلفی می‌تواند از اعیان نجس و متنجس در امور

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این باره فرموده‌اند: اذا فرضنا اعتبار الروایة فلا مناص من القول بحرمة التصرف فی الأعیان النجسة علی وجه الأطلاق ولو بالأمساک و لا وجه لتقیدها بخصوص التعاطی، كما لا وجه لتقیید النهی عن الأمساک بالامساک علی وجه المحرّم. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۱۹)

یعنی اگر روایت تحف‌العقول را بپذیریم اشکال شیخ انصاری وارد نمی‌باشد زیرا، روایت هرگونه تصرف در اعیان نجس را اعم از تعاطی یا غیر آن حرام می‌داند، لذا شامل هرگونه امساک و نگهداری هم می‌شود که تصرف در اعیان نجس برای نگهداری صحیح نیست اعم از امساک حرام یا حلال.

^۲ بیشتر بدانیم: «جميع انواع تعاطی» یعنی: التملیک و التملک سواء كان بعض او بدونه، و أنّما عبّر به بالنظر الی الغلبة (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۰)

دیگر استفاده کند، اما اگر مکلفی است که استفاده او از اعیان نجس و متنجس بواسطه بی‌موانعی او موجب سرایت پیدا کردن نجاست به لباس و بدنش در حال نماز و... می‌شود، چنین مکلفی حق استفاده از اعیان نجس و متنجس را ندارد.

شیخ انصاری می‌فرماید: این تفصیل ضرری به نظر ما مبنی بر جواز انتفاع فی‌الجمله از اعیان نجس نمی‌زند زیرا ایشان اصل جواز انتفاع فی‌الجمله از اعیان نجس را در صورت اهتمام به امر دین قبول دارند.^۱ مرحوم کاشف‌الغطاء از ادله‌ای هم که دلالت بر منع انتفاع از اعیان نجس و متنجس می‌کند دو جواب می‌دهند به این شکل که:

۱. آن ادله؛ منافع مقصوده اعیان نجس و متنجس را که اکل و شرب و... باشد منع می‌کنند نه تمام انتفاعات را.
۲. مخاطب ادله مانع کسانی هستند که اهمی به امر دین ندارند، اما کسانی که اهتمام به امر دین دارند، انتفاع از اعیان نجس و متنجس برای آنها اشکالی ندارد.

شرح و تطبیق:

و لعلّه للاحاطة بما ذکرنا اختار بعض الأساطین - فی شرحه علی القواعد - جواز الانتفاع بالنجس کالمتنجس، لکن مع تفصیل لایرجع الی مخالفة فی محلّ الکلام.

و شاید به جهت توجه به آنچه بیان کردیم بعضی از اساتید (شیخ جعفر کاشف‌الغطاء) - در شرح خود بر قواعد- جواز استفاده از نجس را مانند متنجس اختیار کرده است، لکن با تفصیلی که به مخالفت (با ما) در محل بحث بر نمی‌گردد. فقال: و يجوز الانتفاع بالاعیان النجسة و المتنجسة فی غیر ما ورد النصّ بمنعه، کالمیتة النجسة التي لا يجوز الانتفاع بها فیما یُسَمَّى استعمالاً عرفاً؛ للاخبار و الاجماع، و کذا الاستصحاب بالدّهْن المتنجس تحت الظلال ایشان گفته است: استفاده از اعیان نجس و متنجس در غیر مواردی که نصّ بر منع آمده جایز است، (مواردی که نصّ بر منع استفاده آمده است) مانند مردار نجس که استفاده از آن در مواردی که عرفاً استعمال نامیده می‌شود، به دلیل اخبار و اجماع جایز نیست، و مانند استصحاب به روغن متنجس در زیر سقف. و ما دل علی المنع من الانتفاع بالنجس و المتنجس مخصوص او مُنزَلٌ علی الانتفاع الدالّ علی عدم الاکثرات بالدین و عدم المبالاة^۲، و اما من استعمله لیغسله فغیر مشمول للادلة و یبقی علی حکم الاصل، انتهى.

(اشکال: مرحوم کاشف‌الغطاء از ادله‌ای که دلالت بر منع استفاده از اعیان نجس و متنجس می‌کند، چه جوابی می‌دهند؟ جواب:) و ادله‌ای که دلالت بر منع انتفاع از نجس و متنجس می‌کنند مخصوص است (یعنی انتفاعات متعارف را می‌گوید نه همه انتفاعات را) یا تنزیل می‌شود بر انتفاعی که بر عدم اعتناء شخص به دین و بی‌موانعی

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی فرموده‌اند: و هذا غیر مخالف و غیر مناف لمحلّ الکلام، و هو جواز الانتفاع بالاعیان فی‌الجمله قبال عدم جوازه بالمرّة، فانه صریح فی جواز الانتفاع بها فی صورة المبالاة و الاکثرات. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۰)

^۲ بیشتر بدانیم: «عرفاً» قید برای استعمال است نه قید برای «لایجوز» و مراد از «لایجوز» هم عدم جواز شرعی است به دلیل اخبار و اجماع، نه عرفی.

^۳ بیشتر بدانیم: «عدم المبالاة» عطف تفسیر لـ «عدم الاکثرات» (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۱)

او دلالت می‌کند، و اما کسی که آن را (نجس یا متنجس) و استفاده می‌کند تا آن را بشوید، پس شامل ادله‌ای که دلالت بر حرمت انتفاع می‌کند نمی‌باشد و بر حکم اصل (یعنی جواز انتفاع) باقی می‌باشد.

SCO۲: ۲۱:۳۱

بیان توضیحاتی پیرامون کلام کاشف الغطاء

در عبارت کاشف‌الغطاء آمده بود: «کالمیته النجسة التي لا يجوز الانتفاع بها فيما یسمی استعمالاً عرفاً» (یعنی از مواردی که به دلیلی خاص انتفاع از نجس جایز نیست، مردار نجسی است که انتفاع از او در مواردی که در نزد عرف استعمال محسوب شود، جایز نمی‌باشد)

شیخ انصاری در توضیح این قید که «فیما یسمی استعمالاً» می‌فرماید:

استعمالاتی که از اعیان نجس صورت می‌گیرد به دو صورت می‌باشد:

۱. استعمالاتی که در نظر عرف، منفعت آن شیء محسوب نمی‌شود مانند استفاده از مردار برای روشن کردن آتش، بستن مسیر آب، خوراندن به پرندگان شکاری

۲. استعمالاتی که در نظر عرف، منفعت آن شیء محسوب می‌شود مانند استفاده از مردار برای خوردن

شیخ انصاری می‌فرماید: از آنجا که استعمال هر چیزی، عبارت است از به کار گرفتن آن چیز در عملی که عرفاً مقصود از آن چیز می‌باشد و استعمالات نوع اول، استعمال و استفاده از آن شیء محسوب نمی‌شود؛ لذا ادله مانعه از انتفاع نجس و متنجس ناظر به چنین منافعی (استعمالات نوع اول) نمی‌باشند در نتیجه استعمالات نوع اول جایز می‌باشد و تنها استعمالات نوع دوم در صورت دلیل خاص جایز نخواهند بود و به همین جهت مرحوم کاشف الغطاء در کلامش «انتفاع» را به انتفاعاتی که در عرف استعمال و انتفاع نامیده می‌شود، مقید کرد.

شرح و تطبیق:

و التقييد «بما یسمی استعمالاً» فی کلامه (رحمه الله)، لعلّه لاخراج مثل الايقاد بالمیته، و سدّ ساقية الماء بها، و اطعامها لجوارح الطیر^۱

و تقييد انتفاع در کلام کاشف‌الغطاء به چیزی که استعمال نامیده شود، شاید برای خارج کردن مانند آتش افروختن با مردار، و بستن مسیر آب بوسیله مردار، و خوراندن مردار به پرندگان شکاری باشد.

و مراده سلب الاستعمال المضاف الى المیته عن هذه الأمور؛ لآن استعمال کل شیء اعماله فی العمل المقصود منه عرفاً؛ فإِنَّ اِيقَادَ البَابِ وَ السَّرِيرَ لَا یُسَمَّى استعمالاً لهما.

و (شاید) مراد کاشف‌الغطاء (از آن عبارت)، سلب کردن عنوان «استعمال المیته» از این امور باشد (یعنی به اینها استعمال و استفاده از میته گفته نمی‌شود) زیرا استفاده هر چیزی به کار بستن آن چیز در کاری که عرفاً از آن قصد می‌شود می‌باشد، پس سوزاندن درب و تخت، استعمال آنها نامیده نمی‌شود.

^۱ بیشتر بدانیم: عبارت «جوارح الطیر» از باب اضافه به تقدیر «من» است یعنی: الجوارح من الطیر، و «جوارح» جمع «جارحه» به معنای پرنده شکاری است. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۲۸۳)

طرح اشکالی بر کلام کاشف الغطاء

با توجه به آنکه گفته شد مراد کاشف الغطاء آن است که: «انتفاعات مقصود و متعارف از یک شیء حرام می باشد نه منافع غیر مقصوده» این اشکال بر کاشف الغطاء وارد می شود که:

ادله ای که انتفاع از میتة را منع و نهی کرده اند هرگونه انتفاع از میتة را منع کرده اند اعم از انتفاعات متعارف و غیر متعارف، لذا به چه دلیل مرحوم کاشف الغطاء تنها انتفاعات متعارف را متعلق منع و نهی می داند؟

و شاهد بر اینکه ادله انتفاع از میتة عام می باشد، کلام خود علامه است که «انتفاع» را مقید کرده و حال آنکه اگر انتفاع اعم از متعارف و غیر متعارف نبود دلیلی بر تقیید کلام توسط علامه وجود نداشت.^۱

جواب از این اشکال در جلسه بعد خواهد آمد.

شرح و تطبیق

لكن يُشكَلُ بَأَنَّ المنهَى عنه في النصوصِ «الانتفاع بالميتة» الشاملُ لغير الاستعمال المعهود المتعارف في الشيء؛ و لذا قَيِّدُ هو (قُدس سره) «الانتفاع» بما يُسَمَّى استعمالاً.

لكن (کلام کاشف الغطاء) مشکل می شود از آن جهت که آنچه در نصوص مورد نهی قرار گرفته «انتفاع از مردار» است که شامل غیر استعمالات متعارف و از یک شیء هم می شود و به همین جهت (که انتفاع اعم می باشد) کاشف الغطاء انتفاع را به آنچه که عرفاً استعمال نامیده می شود مقید کرده است. (و حال آنکه اگر انتفاع اعم نبود تقیید معنی نداشت)

SC03: ۲۹:۱۹

^۱ بیشتر بدانیم: به عبارت دیگر: آنچه در نصوص مورد نهی قرار گرفته است «انتفاع از میتة» است و انتفاع اعم از انتفاعات متعارف و غیر متعارف می باشد لذا دلیلی بر منحصر کردن انتفاع به انتفاعاتی که استعمال نامیده می شود (انتفاعات متعارف) وجود ندارد.

و به بیان سوم: منحصر از کلمه «انتفاع» اعم از انتفاعات متعارف و غیر متعارف می باشد، به خلاف منحصر از کلمه «استعمال» که تنها شامل استعمالات متعارف می شود.

مرحوم شهیدی در جواب از این اشکال فرموده اند: هیچ فرقی بین کلمه «انتفاع» و «استعمال» وجود ندارد و منحصر از هر دو انتفاعات متعارف و غیر متعارف می باشد: «الظاهر أنه لافرق بين استعمال الميتة و بين الانتفاع بالميتة في الانصراف الى المعهود و المتعارف و عدمه، فلا معنى لدعوى الشمول بغيره (متعارف) في الثاني (کلمه انتفاع) كما هو ظاهره قدس سره. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۱)

چکیده

۱. از جمله قائلین به جواز انتفاع از اعیان نجس که حکایت گر عدم وجود اجماع بر حرمت انتفاع می‌شود) محقق ثانی است؛ زیرا ایشان علت عدم جواز استصحاب را عمومات نهی از انتفاع به مردار بیان کرده‌اند، و اگر انتفاع از نجس را به طور کلی حرام می‌دانست، به آن استناد می‌کرد.
۲. از جمله ادله قائلین به عدم جواز انتفاع از اعیان نجس؛ روایت تحف‌العقول است که ضعف سندی آن را با اجماعی که از شرح ارشاد و تنقیح بر عدم جواز نقل شده جبران نموده‌اند.
۳. شیخ انصاری در جواب از روایت تحف‌العقول می‌فرماید: از نظر سند با توجه به بطلان اجماع، ضعف سندی روایت جبران نشده است، از نظر دلالت هم محتمل است، روایت را به گونه‌ای تفسیر کرد که دلالتی بر عدم جواز انتفاع از اعیان نجس نداشته باشد.
۴. یکی دیگر از کسانی که انتفاع از اعیان نجس را جایز می‌داند، مرحوم کاشف‌الغطاء است؛ البته به این شرط که خریدار و فروشنده، اهل مبالات و توجه به امور دینی باشند.
۵. مرحوم کاشف‌الغطاء فرموده: استعمال اعیان نجس به دو صورت می‌باشد:
 ۱. استفاده‌هایی که در نظر عرف، منفعت آن شیء محسوب می‌شود مانند استفاده از مردار برای خوردن
 ۲. استفاده‌هایی که در نظر عرف، منفعت آن شیء محسوب نمی‌شود مانند استفاده از مردار برای آتش درست کردن.
 و ادله‌ای که دلالت بر منع از انتفاع از اعیان نجس می‌کنند، اشاره به استعمالهای متعارف دارند، اما استعمالات صورت دوم جایز می‌باشد.
- لذا بر مرحوم کاشف‌الغطاء اشکال شده که ادله مانعه از انتفاع؛ هرگونه انتفاعی را منع می‌کند، پس به چه دلیل شما در صورت دوم حکم به جواز می‌دهید (که جواب آن در جلسه بعد خواهد آمد).

کلام کاشف الغطاء پیرامون حرمت انتفاع اعیان نجس

در جلسه قبل بر کلام کاشف الغطاء که فرموده بود: «انتفاعات مقصود و متعارف از یک شیء حرام است، نه منافع غیر مقصوده» این اشکال مطرح شد:

ادله‌ای که انتفاع از میته را منع و نهی کرده است هرگونه انتفاع از میته را اعم از انتفاعات متعارف و غیر متعارف منع کرده است، لذا به چه دلیل مرحوم کاشف الغطاء تنها انتفاعات متعارف را متعلق منع و نهی قرار داده است؟ شیخ انصاری در مقام دفاع از مرحوم کاشف الغطاء از این اشکال به جواب می‌دهند.

بررسی اشکالی بر کلام کاشف الغطاء

مصنف در جواب از اشکال بر مرحوم کاشف الغطاء می‌فرماید: از آنجا که منافع غیر متعارف از یک شیء در نظر عرف؛ استعمال و منفعت آن شیء محسوب نمی‌شود لذا آن منافع و فوائد کالعدم فرض می‌شود، و روایات هم نظر به منافع و استعمالات متعارف دارند، در نتیجه روایات؛ منافع غیر متعارف را منفعت محسوب نکرده‌اند تا گفته شود: «مراد روایات اعم از منافع متعارف و غیر متعارف است» بلکه روایات تنها ناظر به منافع متعارف دارد و در رابطه با آنها حکم به منع و نهی کرده است، در نتیجه منافع غیر متعارف حلال خواهند بود.

شاهد بر این مطلب آنکه: اگر نتوان از یک شیء منافع مقصوده و متعارف آن را به دست آورد، در نزد عرف و عقلاء آن شیء را غیر قابل انتفاع می‌دانند، مثلاً اگر نتوان از یک ماشین به جهت فرسودگی برای حمل و نقل استفاده کرد، گفته می‌شود: «ماشین قابل استفاده نیست» با آنکه اجزاء و وسایل آن قابل استفاده در بعضی از امور می‌باشد.

اشکال: بعضی مردار را برای همان مصارف غیر متعارف خریداری می‌کنند همانند خریدن مردار برای غذای پرندگان یا حیوانات وحشی و این حاکی از آن است که اینگونه از مصارف هم منفعت محسوب می‌شود؟

جواب: ملاک در منفعت بودن آن است که برای نوع و غالب مردم منفعت محسوب شود نه برای افراد و اشخاصی خاص و این نوع منافع برای نوع مردم، منفعت محسوب نمی‌شود همانطور که اگر کسی گلاب را برای خاموش کردن آتش خریداری کند، آن را منفعت گلاب به حساب نمی‌آورند.

شاهد بر این مطلب که منافع نادر و جزئی، منفعت یک شیء محسوب نمی‌شود؛ کلامی از علامه حلی است که فرموده است: هیچ حرامی نیست مگر اینکه می‌توان برای آن منفعتی را فرض کرد (همانند استفاده از شراب برای ساختن سرکه یا استفاده از مدفوع برای کود، یا استفاده از مردار برای پرندگان وحشی) لکن شارع اینگونه منافع را موجب مالیت پیدا کردن این اشیاء قرار نداده است، پس معلوم می‌شود منافع نادره در نظر شارع کالعدم می‌باشند.

SCO1: ۷:۰۹

شرح و تطبیق:

نعم، یُمكن ان یُقَال: ان مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعاً، تنزیلاً لها منزلة المعدوم؛ لذا یُقَال للشیء: انه مما لا ینتفع به، مع قابلیته للأمر المذكورة.

فالمُنهی عنه هو الانتفاع بالمیته بالمنافع المقصودة التي تعد عرفاً غرضاً من تملک المیته لولا کونها میته.

بله، ممکن است گفته شود: اینگونه استعمالات، انتفاع شمرده نمی‌شود، از باب تنزیل این استعمالات به منزله معدوم؛ و به همین جهت در رابطه با یک شیء گفته می‌شود: او از چیزهایی است که منفعت ندارد با اینکه قابلیت امور مذکور را دارد.

پس آنچه مورد نهی قرار گرفته انتفاع به مردار به منافع مقصوده‌ای است که عرفاً اگر که آن حیوان مردار نبود غرض از تملک میته شمرده می‌شود.

و ان کانت قد تملک لخصوص هذه الامور، كما قد يشتري اللحم لأطعام الطيور و السباع، لكنها أغراض شخصيّة، كما قد يشتري الجلاب لأطفاء النار، و الباب للايقاد و التسخين به

و اگر چه گاهی مردار تملک می‌شود برای خصوص این امور، چنانکه گاهی گوشت خریداری می‌شود برای اطعام پرندگان و درندگان، لکن این تملکها برای اهداف و اغراض شخصی است، همانطور که گاهی گلاب برای خاموش کردن آتش خریداری می‌شود و درب برای آتش افروختن و گرم کردن به وسیله آن خریداری می‌شود (ولی ملاک اغراض عرفی است نه شخصی)

قال العلامة فی النهایة - فی بیان أن الانتفاع ببول غیر المأکول فی الشربِ للدواء منفعه جزئیة لا یعتدّ بها - قال: اذ کلّ شیء من المحرّمات لا یخلو عن منفعه - کالخمیر للتخلیل، و العذره للتسمید^۱، و المیتة لأکل جوارح الطیر - و لم یعتبرها الشارع، انتهى.

علامه حلی در نهایه - در بیان اینکه استفاده از بول حیوان غیر مأکول به جهت نوشیدن در جهت درمان، یک منفعت جزئی است که به آن اعتنا نمی‌شود - فرموده است: زیرا هیچ یک از محرّمات خالی از منفعت نیست - مانند شراب برای درست کردن سرکه، و مدفوع برای درست کردن کود، و مردار برای خوردن پرندگان وحشی - در حالیکه شارع آنها را معتبر ندانسته است.

SCO۲: ۱۷:۰۲

بررسی انصراف برای اثبات عدم منفعت نادره

گفته شد: انتفاعات غیر مقصوده و نادره از منافع یک شیء محسوب نمی‌شود.

بعضی دلیل این مطلب را انصراف دانسته و این گونه استدلال کرده‌اند که: مطلقاتی که منع و نهی از انتفاع به میته می‌کنند انصراف به منافع مقصوده دارند و لذا شامل منافع غیر مقصوده نمی‌شوند.^۲

^۱ بیشتر بدانیم: التسمید فی اللغة ما یصلح به الزرع (مصباح ص ۲۸۸ ماده «سماد» قاموس ج ۱ ص ۳۰۳ ماده «سمد» مجمع البحرین ج ۳ ص ۷۰ ماده «سمد»، الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۲۰)

^۲ بیشتر بدانیم: گفته شد مرحوم کاشف الغطاء فرموده‌اند: ادله‌ای که دلالت بر منع انتفاع از اعیان نجس می‌کنند، اشاره به استعمالات متعارف دارند و شامل استعمالات غیر متعارف نمی‌شوند و لذا استعمالات غیر متعارف جایز می‌باشد دو دلیل بر این مطلب ارائه گردیده است:
 ۱. در نظر مسامحی عرفی، منافع غیر متعارف را منفعت آن شیء به حساب نمی‌آورند.
 ۲. ادله مطلقه‌ای که منافع اعیان نجس را منع کرده‌اند انصراف به منافع متعارف دارند.
 آنگاه به مرحوم کاشف الغطاء مطابق تقریر دوّم اشکال شده است.

آنگاه اشکالی را بر این استدلال مطرح نموده‌اند که قبل از طرح اشکال بیان مقدمه‌ای لازم می‌باشد:
مقدمه:

۱. گاهی اطلاق در کلام مثبت واقع می‌شود مانند: «اعتق رقبة» در این گونه از موارد قول به انصراف ممکن است به این شکل که گفته شود: از آنجا که می‌دانیم مطلوب آمر، یک فرد از افراد طبیعت می‌باشد لذا ممکن است کامل‌ترین مصداق را طلب کرده باشد که عتق رقبة مؤمنه است.

۲. گاهی اطلاق در کلام منفی واقع می‌شود مانند: «لا تعتق رقبة» در این گونه از موارد چون مطلوب؛ ترک طبیعت است و ترک طبیعت به ترک جمیع افراد آن است لذا انصراف در آن معنی ندارد و معنای آن این خواهد بود: هیچ بنده‌ای را آزاد نکن، نه آنکه خصوص کافره را آزاد نکن.
با توجه به این مقدمه اشکالی که مطرح کرده‌اند آن است که:

محل بحث از قبیل قسم دوم است زیرا در روایت آمده است: «المیتة لا ینتفع منها بشئ» یعنی: «هرگونه انتفاعی از مردار ممنوع است» و انصراف در کلام منفی راه ندارد تا گفته شود معنای روایت آن است که: «انتفاعات مقصوده از مردار ممنوع است.»

شیخ انصاری از این اشکال این گونه جواب می‌دهند که:

ما ادعای انصراف در مطلقات را مطرح نکردیم تا با چنین اشکالی مواجه گردیم بلکه گفتیم در نظر تسامحی عرفی، منافع نادره و غیرمقصوده کالعدم محسوب شده و منفعت یک شیء به حساب نمی‌آید و با تکیه بر همین تسامح عرفی روایاتی را که از انتفاع به میتة نهی کرده، معنا نمودیم.

شرح و تطبیق:

ثم ان الانتفاع المنفی فی المیتة و ان کان مطلقاً فی حیّز النفی، الا ان اختصاصه بما ادعیناه من الاعراض المقصودة من الشئ - دون الفوائد المترتبة علیه من دون ان تعد مقاصد - لیس من جهة انصرافه الی المقاصد حتی یمنع انصراف المطلق فی حیّز النفی، بل من جهة التسامح و الادعاء العرفی - تنزیلاً للموجود منزلة المعدوم - فانه یقال للمیتة مع وجود تلك الفوائد فیها: انها مما لا ینتفع به.

سپس همانا انتفاعی که در مردار نفی شده اگر چه مطلق بوده و مدخول نفی است، لکن اختصاص انتفاع به آنچه ما ادعا کریم یعنی اغراضی که از یک شیء قصد می‌شود - نه فوایدی که بر یک شیء مترتب می‌گردد بدون اینکه از مقاصد و منافع آن شیء محسوب شود - از جهت انصراف انتفاع به مقاصد نمی‌باشد تا انصراف مطلق که مدخول نفی است منع شود.

بلکه (اختصاص انتفاع به منافع مقصوده) از جهت تسامح و ادعاء عرفی است - از باب تنزیل منفعت موجود (که غیرمقصود است) به منزله معدوم - پس همانا به مردار با وجود داشتن فواید غیرمقصوده گفته می‌شود: مردار از چیزهایی است که منفعتی از آن برده نمی‌شود.

SC03: ۲۵:۵۵

حکم استفاده از سایر اعیان نجس

از آنچه گفته شد که: تنها انتفاعات مقصوده و متعارف مردار حرام می‌باشد نه تمام منافع آن، حکم سایر اعیان نجس همانند بول، مدفوع و منی هم روشن می‌شود که منافع اصلی و متعارف آنها حرام است اما از استفاده از آنها در منافع نادره و غیرمتعارف جایز می‌باشد.

چنانکه روش گروهی از گچ پزان این بوده که برای پختن گچ از مدفوع و استخوان حیوانات مرده استفاده می‌کرده‌اند به این شکل که مدفوع یا استخوان را بالای گچ‌ها قرار داده و آنها را آتش می‌زند^۱ و از این گچ‌ها برای ساخت مسجد استفاده می‌کرده‌اند و با توجه به آنکه در این صورت مقداری از آن نجاست بر روی این گچ‌ها ریخته می‌شده حکم این گچ‌ها را از امام (ع) پرسیده‌اند و امام در جواب فرموده‌اند:

«آب و آتش گچ را پاک می‌کنند»

پاک کننده بودن آب به یکی از دو صورت زیر ممکن است:

۱. از این جهت که باید گچ را با آب مخلوط کرد تا بتوان از آن استفاده کرد و این اختلاط موجب پاک شدن گچ می‌شود.

۲. از این جهت که در آن زمان‌ها مساجد سقف نداشته و جریان باران بر روی گچ‌ها موجب پاک شدن گچ‌ها می‌شود.

اما پاک کننده بودن آتش از جهت استحاله و تبدیل شدن استخوان‌ها یا مدفوع می‌باشد که این استحاله موجب پاک شدن گچ می‌گردد.^۲

^۱ بیشتر بدانیم: استفاده از مدفوع و استخوان مردار برای ساختن گچ، به دو صورت بوده است:

(الف) مدفوع و استخوانها را بالای گچ قرار داده و می‌سوزاندند - که متعارف در بلاد عرب این‌گونه بوده است.

(ب) مدفوع و استخوانها را پایین گچ قرار داده و می‌سوزاندند - که متعارف در بلاد عجم این‌گونه بوده است.

و سؤال و جواب بنابر صورت اول است چرا که در این صورت مقداری از نجاسات با گچ مخلوط می‌شود (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۲)

^۲ بیشتر بدانیم: در رابطه چگونگی مطهر بودن آب و آتش در مورد گچ اختلاف است از جمله این اقوال عبارتند از:

قال‌المحدث الكاشاني في كتاب الوافي: لعل المراد بالماء الممزوج بالحصّ... او ماء المطر الذي يصيب أرض المسجد المخصّص بذلك الحصّ، و كأنه بلا سقف، فان السنة فيه ذلك. و المراد بالنار ما يحصل من الوقود التي يستحيل بها اجزاء العذرة و العظام المختلطة بالحصّ رماداً، فانها تطهر بالاستحالة، و الغرض انه قد ورد على ذلك الحصّ أمران مطهران هما النار و الماء، فلم يبق ريب في طهارته، فلا يرد السؤال بأن النار اذا طهرته اولاً فكيف يحكم بتطهير الماء له ثانياً اذ لايلزم من ورود المطهر الثاني تأثيره في التطهير (الوافي ج ۶ ص ۲۳۵ ذیل حدیث ۲۹)

و قال فی‌الوسایل: تطهير النار للنجاسة بأحالتها رماداً و دخاناً، و تطهير الماء: اعني ما يجبل به الحصّ يراد به حصول النظافة و زوال النفرة (وسائل الشيعه ج ۳ ص ۵۲۷ / ابواب النجاسات ذیل باب ۸۱)

محقق خوئی: يمكن ان يراد من الماء، المطر الذي يصيب الموضع المخصّص بذلك الحصّ المتنجّس لكون المسجد مكشوفاً و بلاسقف كما احتمله الكاشاني، و ان يراد من النار الشمس، فان الشمس اذا جفّت شيئاً طهرته، و يمكن ان يراد من التطهير التنظيف مجازاً كما احتمله في المستند (ج ۱ ص ۳۲۷) مطلقاً، و صاحب‌الوسایل في خصوص الماء (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۲۲)

مرحوم شهیدی: نجاست گچ که ناشی از مخلوط شدن نجس با گچ باشد بوسیله آتش از بین می‌رود زیرا نجس را تبدیل به خاکستر می‌کند، و نجاست ناشی از رطوبت مدفوع به گچ هم بوسیله پاشیده شدن آب بر آن پاک می‌شود (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۲)

از این روایت استفاده می‌شود که استفاده از منافع غیرمقصوده و نادره نجاسات مورد تأیید امام معصوم (ع) قرار گرفته است.

شرح و تطبیق:

و ممّا ذكرنا ظهر الحال في البول و العذارة و المنى، فانّها ممّا لا ينتفع بها، و ان استُفيدَ منها بعض الفوائد، كالتسميد و الاحراق - كما هو سيرة بعض الجصاصين من العرب -

و از آنچه گفتیم، وضعیت بول و مدفوع و منی نیز روشن می‌شود، پس همانا این‌ها از اموری هستند که منفعت (مقصوده) ندارند، اگر چه بعضی فوائد از آنها به دست می‌آید، مانند کود ساختن و سوزاندن - چنان‌که این روش بعضی از گچ‌کاران عرب بوده است -

كما يدلُّ عليه وقوع السؤال في بعض الروايات عن الجصّ يوحد عليه العذرة و عظام الموتى و يجصّص به المسجد، فقال الامام (عليه السلام) ^١: «ان الماء و النار قد طهّراه»^٢، بل في الرواية اشعار بالتقرير، فتفطن.

چنان‌که دلالت می‌کند بر این مطلب (وجود استفاده از منافع نادره) واقع شدن سؤال در بعضی از روایات از گچی که مدفوع و استخوان حیوانات مرده بر بالای آنها قرار داده شده و سوزانده می‌شود (تا گچ پخته شود) و با آن گچ، مسجد گچکاری می‌شود، پس امام در پاسخ فرمودند: «همانا آب و آتش، گچ را پاک ساخته‌اند» بلکه در روایت اشعار به این تقریر وجود دارد، پس دقت نما.

چکیده:

١. مرحوم کاشف‌الغطاء فرموده است: «ادله‌ای که دلالت بر منع انتفاع از اعیان نجس می‌کنند، اشاره به استعمال‌های متعارف دارند، لذا انتفاعات غیرمتعارف جایز می‌باشد»

٢. بر کلام کاشف‌الغطاء اشکال شده که: ادله مانعه از انتفاع از میت، هرگونه انتفاع از میت اعم از متعارف و غیرمتعارف را منع کرده است لذا دلیلی بر اختصاص دادن منع به منافع متعارف وجود ندارد.

٣. شیخ انصاری در دفاع از مرحوم کاشف‌الغطاء می‌فرماید: اگر چه ادله مانعه عام می‌باشند، ولیکن از نظر عرف منافع غیرمتعارف، منفعت یک شیء محسوب نمی‌شود، لذا آن منافع کالعدم فرض شده است، در نتیجه روایات تنها نظر به منافع متعارف دارند.

٣. یکی از دلیل‌هایی که برای کلام مرحوم کاشف‌الغطاء (که فرمود: «ادله‌ای که دلالت بر منع انتفاع از اعیان نجس می‌کنند، اشاره به استعمال‌های متعارف دارند و لذا استعمال‌های غیرمتعارف جایز می‌باشد») اقامه شده این است: ادله مطلقه‌ای که منافع اعیان نجس را منع کرده‌اند؛ انصراف به منافع متعارف دارند.

٤. اشکال بر دلیل فوق: انصراف در صورتی که اطلاق در حکم منفی باشد معنی ندارد.

٥. جواب شیخ انصاری از اشکال این است که دلیل ما برای اثبات کلام مرحوم کاشف‌الغطاء، انصراف نیست تا این اشکال متوجه آن شود، بلکه دلیل همان تسامح عرفی می‌باشد. از آنچه در رابطه با مردار گفته شد که تنها منافع مقصوده آنها حرام است نه تمام منافع، حکم منافع سایر اعیان نجس هم روشن می‌شود که تنها منافع متعارف آنها حرام است نه تمام منافع آنها و در همین رابطه روایتی نقل شده که از آن جواز استفاده از مدفوع برای پختن گچ استفاده می‌شود.

^١ بیشتر بدانیم: فالمستفاد من الرواية أمران، احدهما: اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه، و ثانيهما: جواز السجود على الجصّ ولو كان مطبوخاً (الموسوعة

الامام الخوئي ج ٣٥ ص ٣٢٢)

^٢ بیشتر بدانیم: ان الضمير المنصوب بـ «طهّر» راجع الى «الجصّ» (هداية الطالب ج ١ ص ١٣٢)

بررسی اصل در انتفاع از اعیان نجسی

بحث در مورد جواز استفاده و انتفاع از اعیان نجس بود. در این رابطه تفصیلی از مرحوم کاشف‌الغطاء نقل شده است به این صورت:

اگر کسی که می‌خواهد از اعیان نجس استفاده کند، اهل مبالات و اعتناء و توجه به امور دینی می‌باشد به طوری که در مواردی که نیاز به طهارت دارد، بدن و لباسش را تطهیر کند، برای چنین شخصی استفاده از اعیان نجس جایز است؛ ولی برای شخصی که اعتنائی به مسائل دینی ندارد، انتفاع از اعیان نجس جایز نمی‌باشد. مرحوم شیخ انصاری در ردّ این تفصیل می‌فرماید:

این تنزیل بعید است؛ زیرا هیچ قرینه داخلی و خارجی وجود ندارد تا ادله‌ای را که منع و نهی از انتفاع از نجس می‌کنند (همانند: والرجز فاهجر و...) بر این تفصیل حمل کنیم. در ادامه شیخ انصاری می‌فرماید: می‌توان ادله‌ای را که نهی از انتفاع از نجس می‌کنند بر صورت دیگری حمل و تنزیل کرد.

استفاده و انتفاع از نجس به دو صورت ممکن است:

۱. انتفاع از نجس همانند انتفاع از طاهر باشد؛ یعنی همانطور که در انتفاع از یک شیء طاهر، بدن، لباس و ابزار با آن شیء تماس گرفته می‌شود، در انتفاع از شیء نجس هم به همین شکل انجام شود، اعم از اینکه اهل مبالات به امور دینی باشد (یعنی در موارد نیاز به تطهیر؛ لباس و بدنش را تطهیر کند) یا اهل مبالات به امور دینی نباشد.
 ۲. انتفاع از نجس به گونه‌ای صورت بگیرد که هیچ‌گونه آلودگی در بدن یا لباس یا ابزار حاصل نشود؛ به عنوان مثال با احتیاط کامل و وسایل مدرن، از نجس استفاده نماید.
- با توجه به این دو نوع استفاده و انتفاع از نجس، باید گفت: مراد ادله‌ای که انتفاع از نجس را نهی و منع کرده است، تنها انتفاعات به صورت اول می‌باشد اما انتفاعات به صورت دوم جایز می‌باشد.^۱

شرح و تطبیق:

و اما ما ذکره من تنزیل ما دلّ علی المنع من الانتفاع بالنجس علی ما یؤذن بعدم الاکثرات بالدين و^۲ عدم المبالة، لا من استعماله لیغسله، فهو تنزیلٌ بعیدٌ.

و اما آنچه را که کاشف‌الغطاء فرمود - اخباری که دلالت بر منع از انتفاع نجس دارد حمل شود بر کسی که اعلام کند به بی‌توجهی به دین و عدم مبالات داشتن، نه کسی که آن را استعمال می‌کند تا آن را بشوید - پس تنزیل بعیدی است.

نعم، یمکن ان ینزلّ علی الانتفاع به علی وجه الانتفاع بالطاهر، بان یستعمله علی وجه یوجب تلویث بدنه و ثیابه و سائر آلات الانتفاع - کالصیغ بالدّم - و إن بنی علی غسل الجمیع عند الحاجة الی ما یشرط فیہ الطهارة.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی درباره تفصیل شیخ انصاری فرموده‌اند: هذا ایضاً بعیدٌ (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۲)

^۲ بیشتر بدانیم: «عدم المبالة» عطف تفسیر لـ «عدم الاکثرات» (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۱)

بله، ممکن است روایات منع از استفاده از نجس، حمل بر صورتی شود که انتفاع از عین نجس همانند انتفاع از عین طاهر باشد، به این صورت که عین نجس را به صورتی مورد استعمال قرار دهد که باعث آلوده شدن بدن و لباس و سایر وسایل انتفاع گردد - مانند رنگ‌آمیزی با خون - و اگر چه بنا داشته باشد که هنگام نیاز به چیزی که طهارت در او شرط می‌باشد اقدام به شستن تمام آنها نماید.

SCO۱: ۹:۳۸

بیان شاهد از روایات برای تفصیل شیخ انصاری

شیخ انصاری برای حمل و تنزیلی که بیان کردند (انتفاع از اعیان نجس فقط در صورتی حرام است که با بدن، لباس و... تماس داشته باشد) شاهی از روایات اقامه می‌کنند.

در روایت از حضرت در رابطه با حیواناتی که دمبه آنها را در حال حیات از آنها جدا می‌کنند سؤال شده، حضرت در جواب فرموده‌اند: «خوردن آن حرام است» و هنگامی که راوی از حکم استصحاب با آنها سؤال کرد، امام فرمودند: «آیا نمی‌دانی که اینها به دست و لباس انسان می‌رسد» یعنی لازمه سر و کار داشتن با آنها به گونه‌ای است که موجب آلودگی لباس و بدن را فراهم می‌آورد، لذا استفاده از آن حتی برای استصحاب حرام است.

مفهوم این سخن آن است که: اگر انتفاع از مردار به صورتی باشد که موجبات آلودگی لباس و بدن را فراهم نکند، انتفاع از آنها حرام نخواهد بود.

شرح و تطبیق:

و فی بعض الروایات اشاره الی ذلک ففی الکافی بسنده عن الوشاء، قال: «قلت لأبی الحسن (علیه السلام): جعلت فداک - انّ أهل الجبل تثقل عندهم ألیات الغنم فیقطعونها، فقال: حرام؛ هی میتة، فقلتُ: جعلت فداک فیستصبح بها؟ فقال: أما علمت أنّه یصیب الید و الثوب و هو حرام؟» بحملها علی حرمة الاستعمال علی وجه یوجب تلویث البدن و الثیاب.

و در بعضی روایات به این مطلب اشاره شده، پس در کافی به سندش از «وشاء» آمده که به امام کاظم (ع) گفتم: فدایت شوم همانا ساکنین کوهستانها، دنبه‌های گوسفندانشان سنگین می‌شود، پس این دنبه‌ها را قطع می‌کنند (حکم آن چیست؟) حضرت فرمودند: حرام است، آنها مردار می‌باشد. پس گفتم: فدایت شوم؛ آیا می‌توان با آنها استصبح نمود؟ پس امام فرمود: «آیا نمی‌دانی که به دست و لباس اصابت می‌کند (و آلوده شدن لباس و دست) حرام می‌باشد» (دلالت روایت از راه: حمل روایت بر حرام بودن استفاده از اعیان نجس در فرضی که موجب آلودگی بدن و لباس شود می‌باشد).

بررسی روایت شاهد بر تفصیل شیخ انصاری

بر روایت «وشاء» که شیخ انصاری آن را به عنوان شاهد بر تفصیل خود بیان کرد، دو اشکال شده است که شیخ انصاری به بیان اشکال و سپس جواب از آن می‌پردازند:

اشکال اول: در صورتی این روایت شاهد تفصیل شیخ انصاری خواهد بود که مراد از کلمه «حرام» در روایت «اما علمت أنّه یصیب الید و الثوب و هو حرام» اشاره به حرمت تکلیفی داشته باشد و لکن احتمال دارد مراد از «حرام»

در روایت حرمت وضعی به معنای نجاست باشد (چنانکه بعضی اینگونه معتقدند) و در این صورت روایت شاهدهی بر تنزیل شیخ انصاری نخواهد بود چون از حرمت تکلیفی سخنی نگفته است.

جواب شیخ انصاری: ظهور کلمه «حرام» در حرمت تکلیفی است و حمل آن بر خلاف نیازمند دلیل و قرینه است که در اینجا وجود ندارد.

اشکال دوّم: مطابق این روایت، امام استفاده از نجس برای استصباح را جایز ندانستند و حال آنکه در گذشته روایات متعددی بیان شد که استصباح به روغن متنجس را جایز می‌دانستند؛ در نتیجه این روایت به جهت تعارض با روایات گذشته قابل استناد نمی‌باشد.

جواب شیخ انصاری: روایات گذشته پیرامون متنجس بود یعنی استصباح با متنجس را جایز می‌دانست و این روایت در رابطه با نجس می‌باشد که استصباح به نجس جایز نمی‌باشد و هیچ مانعی ندارد که در رابطه با نجس، حکم شارع سنگین‌تر باشد لذا در آیه قرآن هم امر به دوری از نجس شده و آمده است: «والرّجز فاهجر» ولی این مطلب را نسبت به متنجس نفرموده است؛ لذا استصباح به روغن متنجس جایز است ولی استصباح به نجس (دمبه‌ای که از حیوان زنده جدا شده) جایز نمی‌باشد.

شرح و تطبیق:

و أمّا حمل الحرام علی النجس - كما فی کلام بعض^۱ - فلا شاهد علیه.

و الروایة فی نجس العین، فلا ینتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجّس، لاحتمال کون مزاولة نجس العین مبعوضةً للشارع، كما یشیر الیه قوله تعالی: «والرّجز فاهجر».

و اما حمل کردن حرام بر نجس - چنانکه در کلام بعضی از علماء آمده است - شاهدهی بر آن وجود ندارد. و روایت در مورد اعیان نجس است، پس اشکال نمی‌شود به جواز استصباح به روغن متنجس؛ چرا که احتمال دارد ارتباط با عین نجس در نزد شارع مبعوض باشد، چنانکه به همین مطلب اشاره می‌کند آیه قرآن که «از پلیدی پرهیز کن»

SCO۲: ۲۰:۳۳

حکم انتفاع از اعیان نجس در فرض وجود منفعت

گفته شد در مورد جواز انتفاع از اعیان نجس، دو نظریه وجود دارد:

۱. اکثر فقها قائلند: اصل در اعیان نجس، حرمت انتفاع از آنها است مگر مواردی که با دلیل از این اصل خارج شده‌اند، لذا برای حکم به جواز انتفاع از نجس باید نصّ خاصی وجود داشته باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: مراد از «بعض» کیست؟ مرحوم شهیدی می‌فرماید: مراد صاحب حدائق می‌باشد، لکن در جواهر هم این مطلب آمده و صاحب جواهر یعنی مرحوم حاج حسن نجفی تصریح کرده‌اند که حرام به معنای «نجاست» می‌باشد: «مع مافی الأخير من الاشارة الیه بجعل الحرام فیه بمعنی النجاسته» (جواهر ج ۵ ص ۳۱۵)

۲. گروهی همانند شیخ انصاری و کاشف‌الغطاء قائلند: اصل در اعیان نجس، جواز انتفاع از آنها است مگر مواردی که با دلیل از این اصل خارج شده‌اند، لذا برای حکم به جواز انتفاع از نجس، نصّ خاصی لازم نیست بلکه وجود این اصل کافی است.

با توجه به این دو نظریه، بحثی که در اینجا مطرح می‌باشد آن است که: در صورتی که برای اعیان نجس منفعتی بوسیله نصّ یا اصل (اشاره به دو مبنای بالا^۱) ثابت شود، آیا وجود منفعت حلال، موجب جواز خرید و فروش آنها می‌شود یا خیر؟^۲

شیخ انصاری می‌فرماید: منافع حلال اعیان نجس به دو صورت می‌باشند:

صورت اول: گاهی منافع حلال اعیان نجس به گونه‌ای است که موجب مالیت پیدا کردن اعیان نجس، در نظر عرف می‌باشد لکن شرع مالیت آنها را نپذیرفته است.

در این صورت اگر چه از نظر قاعده، انتفاع و خرید و فروششان جایز است و لکن در صورت ثبوت منع از طرف شارع، خرید و فروش آنها از نظر شارع جایز نمی‌باشد.^۳

مثال اول: استفاده از پوست مردار برای کشیدن آب از چاه؛ مطابق فتوای جماعتی جایز است (اگر چه در اموری که مشروط به طهارت است مانند اکل و شرب جایز نیست) و طبق این فتوا؛ مردار دارای منفعت حلال از نظر عرف می‌باشد، اگر چه به جهت اجماعات موجود در این زمینه از نظر شرعی؛ خرید و فروش آن جایز نمی‌باشد.

مثال دوم: استفاده از موی خوک در حال اضطرار جایز است ولی جواز استعمال آن در حال اختیار اختلافی است و گروهی قائل به جواز استفاده از آن هستند، مطابق نظر قائلین به جواز، موی خوک دارای منفعت حلال از نظر عرف می‌باشد، اگر چه به دلیل اجماع و نصوص؛ از نظر شرعی خرید و فروش آن جایز نمی‌باشد.

مثال سوم: سگ‌های گله، زراعت، باغ دارای منافع حلال عرفی می‌باشند، لکن برخی معتقدند که از نظر شرع به دلیل عموماتی مانند: «ثمن الکلب سحت» و... خرید و فروش آنها جایز نمی‌باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: «نص» اشاره به نظریه اول دارد زیرا مطابق نظریه اول، که اصل در اعیان نجس، حرمت انتفاع می‌باشد، برای حکم به جواز انتفاع از نجس، باید نصّ خاصی وجود داشته باشد.

و «اصل» اشاره به نظریه دوم دارد. زیرا مطابق نظریه دوم، که اصل در اعیان نجس، جواز انتفاع می‌باشد، برای حکم به جواز انتفاع از نجس، همین اصل کافی می‌باشد.

^۲ بیشتر بدانیم: قال المحقق الايرواني: انّ المالیة لا تدور مدار المنفعة، فانّ الجواهر النفیسة و منها النقود؛ اموال و لا فائدة فیها...

مرحوم خوئی در جواب ایشان می‌فرماید: انه لا شبهة فی دوران المالیة الشرعية مدار المنفعة المحلّله، و دوران المالیة العرفیة مدار مطلق النافع و ان كانت محرمة و لكن الانتفاع بالاشیاء لیس علی نسق واحد، بل یختلف باختلاف ذی النفع، فنفع الجواهر و النقود بیعها و شرائها و جعلها ائماناً للأمتعة و العروض... (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۲۳)

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی فرموده‌اند:

مالیت عرفی داشتن لولا المانع، به تنهایی در صحت بیع کافی نیست بلکه باید ملکیت هم ثابت شود.

مجرد المالیة العرفیة لا یکفی فی صحة البیع لولا المانع، بل لابدّ من المملکیة ایضاً و هی اعم من وجه، فلا بد من التعرض لأثباتها بعد تلك الجملة... (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۲)

پس اعیان نجسی که دارای منفعت حلال عرفی می‌باشند، اگر چه دارای مالیت عرفی بود و مطابق قاعده بیع آنها جایز است، اما به حکم شرع بیعشان جایز نمی‌باشد، اما هبه و بخشش اعیان نجس به جهت منافع حلال (در مقابل عوض یا بدون عوض) چه حکمی دارد؟

شیخ انصاری ابتداء می‌فرماید: بعید نیست که هبه آنها جایز باشد چرا که مقتضی جواز یعنی مالیت عرفی داشتن آنها موجود است و مانعی هم از اجماع یا اخبار وجود ندارد.

لکن در ادامه در نظر خود تشکیک می‌کنند که شاید اشاره به یکی از دو مطلب زیر باشد:

۱. بین بیع و هبه ملازمه است، لذا همانطور که بیع آنها جایز نیست، هبه آنها هم جایز نیست.

۲. عدم مانع را قبول نداریم؛ زیرا روایت تحف العقول که فرمود: «فجميع التقلب فيه حرام» شامل «هبه» هم می‌شود لذا به حکم اخبار، هبه جایز نمی‌باشد

اما صورت دوم: گاهی منافع حلال اعیان نجس، منافع نادری است که موجب مالیت عرفی پیدا کردن آن شیء نمی‌شود، در این صورت مطابق قاعده بیع آنها جایز نیست، چنانکه بنابر نظر شارع هم بیع آنها جایز نمی‌باشد.

مثال اول: استفاده از مردار برای پرندگان شکاری یا برافروختن آتش.

مثال دوم: استفاده از مدفوع به جهت کود.^۱

شرح و تطبیق:

ثم انّ منفعة النجس المحلّلة - للاصل أو النصّ - قد تجعله مالاً عرفاً، ألّا أنّه منع الشرع عن بيعه، كجلد الميتة اذا قلنا بجواز الاستقاء به لغير الوضوء - كما هو مذهب جماعة - مع القول بعدم جواز بيعه؛ لظاهر الاجماع المحكيّة، و شعر الخنزير اذا جوزنا استعماله اختياراً، و الكلاب الثلاثة اذا منعنا عن بيعها، فمثل هذه اموال لا تجوز المعاوضة عليها سپس همانا منفعت حلال نجس - که حلیت آن به وسیله اصل یا نصّ به دست آمده است - گاهی نجس را از نظر عرفی مال قرار می‌دهد؛ لکن شارع از بیع آن منع کرده است، همانند پوست مردار اگر قائل به جواز کشیدن آب بوسیله آن برای غیروضو شویم - چنانکه نظر گروهی این مطلب می‌باشد - با آنکه به جهت ظاهر اجماع حکایت شد، قائل به عدم جواز بیع آن می‌باشند، و (مانند) موی خوک در صورتیکه استفاده از آن را در حال اختیار جایز بدانیم، و (مانند) سگهای سه‌گانه در صورتیکه بیع آنها را منع کنیم، پس مثل این اموال، معاوضه آنها جایز نیست.

و لا یبعد جواز هبتها؛ لعدم المانع مع وجود المقتضى، فتأمل.^۲

و بعید نیست که هبه آنچه که ذکر شد جایز باشد چرا که مانعی وجود ندارد و مقتضی موجود است. پس تأمل کن.

^۱ بیشتر بدانیم: اینکه «کود» منفعت نادره مدفوع باشد، محل تأمل است و ممکن است که گفته شود، «کود» منفعت نادره نمی‌باشد.

^۲ بیشتر بدانیم: و شاید «فتأمل» اشاره به این مطلب باشد که وجود مقتضی برای جواز را قبول نداریم زیرا مقتضی جواز، مالیت شرعی داشتن است و مالیت عرفی کفایت نمی‌کند. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۲۹۷)

و قد لا تجعله مالاً عرفاً؛ لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له^۱ و أن ترتب عليه الفوائد، كالمیته التي يجوز اطعامها لجوارح الطير و الايقاد بها، و العذرة للتسميد، فان الظاهر أنّها لا تعدّ أموالاً عرفاً، كما اعترف به جامع المقاصد في شرح قول العلامة: «و يجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة»

و گاهی منفعت حلال، عین نجس را عرفاً مال قرار نمی دهد، به جهت آنکه منفعت مقصود از این نجس برای نجس ثابت نیست، اگر چه فوائد نادره ای بر آن مترتب می شود، مانند مرداری که خوراندن آن به پرندگان شکاری و برپا کردن آتش بوسیله آن جایز است، و (مانند استفاده از) مدفوع برای ساختن کود، پس همانا ظاهر این است که اینها عرفاً اموال شمرده نمی شود، چنانکه محقق کرکی در جامع المقاصد در توضیح کلام علامه که گفته: «نگهداری اعیان نجس برای فایده جایز است» به این مطلب اعتراف کرده (و فرموده: وجود این منافع موجب مالیت آنها نمی شود)^۲

SC03: ۳۰:۲۱

چکیده:

۱. در رابطه با انتفاع از اعیان نجس مرحوم کاشف الغطاء قائل به تفصیل شده و آن را تنها برای اهل مبالات به امور دین جایز دانستند. شیخ انصاری این تفصیل را به دلیل آنکه هیچ قرینه داخلی و خارجی مؤید آن نمی باشد نپذیرفتند.
۲. شیخ انصاری درباره انتفاع از اعیان نجس معتقد است که مراد ادله مانعه، آن است که انتفاع از نجس همانند انتفاع از اعیان طاهر جایز نیست؛ اما انتفاع از نجس به صورتی که موجب هیچ گونه آلودگی نشود اشکالی ندارد.
۳. شاهد بر تفصیل شیخ انصاری روایت «و شاء» است که حضرت انتفاع از نجس را به جهت آلودگی هائی که در دست و بدن ایجاد می کند، منع کرده است و فرموده است: «اما علمت انه یصیب الید و الثوب و هو حرام»
۴. شاهد بودن روایت «و شاء» بر کلام شیخ انصاری با دو اشکال مواجه شده است:
الف) احتمال دارد که مراد حرمت وضعی به معنای نجاست باشد.
جواب: ظهور کلمه «حرام» در حرمت تکلیفی است
- ب) روایت «و شاء»؛ استصحاب بوسیله نجس را جایز ندانسته معارض با روایات فراوانی است که استصحاب به روغن متنجس را جایز می دانست.
- جواب: بین نجس و متنجس فرق است، در روایات استفاده از متنجس برای استصحاب را تجویز کرده و این منافاتی با عدم جواز استفاده از نجس برای استصحاب ندارد.
۵. اگر منافع حلال برای چیزی، موجب شود که مالیت عرفی پیدا کند ولی شرع مالیت آن را نپذیرفته است در این صورت به حکم شرع معامله آن جایز نمی باشد.
۶. اگر منافع حلال برای چیزی، موجب مالیت عرفی پیدا کردن آن شیء نمی شود، در این صورت به حکم قاعده و شرع، معامله آن جایز نخواهد بود.

^۱ بیشتر بدانیم: ای: لعدم ثبوت المنفعة المقصودة من هذا النجس لهذا النجس (مکاسب سید محمد کلانترج ۱ ص ۲۸۵)

^۲ بیشتر بدانیم: محقق کرکی در جامع المقاصد اینگونه فرموده است: «ولکن وجود هذه الفوائد لا تصیرها مالاً»

بررسی فرض عدم مالیت عین نجس دارای منفعت حلال

گفته شد منفعت حلال اعیان نجس به دو صورت می‌باشد:

۱. گاهی وجود منفعت حلال در یک شیء به گونه‌ای است که موجب مالیت عرفی پیدا کردن آن شیء می‌گردد؛ در این صورت نجس مال و ملک مالک است هرچند شرعاً حق فروش آن را ندارد.
۲. و گاهی وجود منفعت حلال در یک شیء به گونه‌ای است که موجب مالیت عرفی پیدا کردن آن شیء نمی‌گردد. در صورت دوم؛ دو مطلب مورد بررسی قرار می‌گیرد. دو مطلبی که قابل بررسی می‌باشند عبارتند از:

مطلب اول: اگر چه منفعت حلال موجب مالیت پیدا کردن عین نجس نمی‌شود و لکن آیا این منفعت حلال موجب ایجاد حق اختصاص برای افراد می‌شود؟ به گونه‌ای که صاحب این منفعت سزاوار و مقدم برای تصرف در این منافع حلال نادر، از دیگران باشد به طوری که دیگران بدون اجازه او حق تصرف در آن منافع را نداشته باشند؟^۱ شیخ انصاری می‌فرماید: ظاهراً حق اختصاص در این صورت (صورت دوم) وجود دارد؛ زیرا حق اختصاص ناشی از ملک و مال نیست تا گفته شود: چون منفعت نادره ملک و مال محسوب نمی‌شود پس حق اختصاص نسبت به اینها وجود ندارد، بلکه حق اختصاص تابع وجود منفعت حلال است که در اینجا وجود دارد.^۲ البته حق اختصاص از دو راه حاصل می‌شود:

۱. از راه حیازت، گردآوری و مواظبت: مانند اینکه کسی مردار حیوانی را بردارد که در بیابان افتاده و صاحبش از آن رفع ید کرده است. در این صورت این فرد مشمول روایت «مَنْ حَازَ، مَلِكٌ»^۳ می‌باشد.^۴
۲. از آن جهت که این شیء قبلاً ملک و مال آن شخص بوده است: مثلاً حیوانی که ملک و مال او بوده، مرده است، در این صورت اگر چه مردار این حیوان دارای مالیت نمی‌باشد، لکن حق اختصاص آن حیوان برای مالک آن ثابت است؛ به طوری که دیگران بدون اجازه او حق تصرف در آن را ندارند.^۱

^۱ بیشتر بدانیم: این بحث در صورت اول نمی‌آید زیرا روشن است چیزی که مالیت عرفی دارد، حق اختصاص را هم به دنبال خود خواهد داشت.

^۲ بیشتر بدانیم: قد قامت السیرة القطعية الشرعية العقلانية علی ثبوت حق الاختصاص و الاولوية للملک فی اموالهم التي سقطت عن المالیة للعوارض و الطوائری کالماء علی الشطّ و الحيوان المملوک اذا مات... (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۲۴)

^۳ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه می‌فرماید: ان حدیث الحیازة و ان اشتهر فی ألسنة الفقهاء و کتبهم الاستدلالية و لکننا لم نجده فی أصول الحدیث من الخاصة و العامة، و الظاهر انه قاعدة فقهية متصدية من الروایات الواردة فی الابواب المختلفة ولو سلّمنا کون ذلك رواية او کان بناء الفقهاء علی الاستدلال بالقاعدة فلا دلالة علی ثبوت حق الاختصاص بعد زوال الملكية فانّ الظاهر منها لیس الا ثبوت مالکية المحیز للمحاز، و اما الزائد عن ذلك فلا دلالة لها علیه (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۲۷)

^۴ بیشتر بدانیم: اما اگر کسی به عموم حدیث «سبق» که می‌گوید: «من سبق الی ما لیسبقه الیه المسلم فهو أحقّ به» (مبسوط ج ۳ ص ۲۶۸) برای اثبات منشأ حق اختصاص، تمسک کند، در جواب آن، مرحوم خوئی می‌فرماید:

فقیه: اولاً: انه ضعيف السند و غیر منجبر بشئ...

ثانياً: فانّ مورده الموارد المشتركة بین المسلمین بأن یكون لكل واحد منهم حق الانتفاع بها، کالأوقاف العامة من المساجد و المشاهد... (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۲۷)

مطلب دوّم: با توجه به آنکه حق اختصاص در صورت دوم ثابت شد، آیا مصالحه بر این حق جایز است یا خیر؟ یعنی شخص می‌توان حق اختصاص خود را به دیگری واگذار نماید؟^۱

شیخ انصاری در ابتداء می‌فرماید: ظاهراً مصالحه بر این حق در صورتی که بدون عوض باشد و ما - با توجه به عمومات قاعده صلح مانند: «الصلح خیر» و «الصلح جائز بین المسلمین» - قائل به جواز صلح بلاعوض باشیم؛^۲ چون در مقابل عین نجس که مالیتی ندارد، چیزی قرار نگرفته تا مصداق اکل مال به باطل باشد.

در ادامه شیخ انصاری می‌فرماید: بلکه حتی مصالحه بر حق اختصاص در مقابل عوض هم جایز است؛ زیرا اگر عوضی گرفته می‌شود در مقابل عین نجس نیست تا اشکال شود که عین نجس مالیتی ندارد تا عوضی در مقابل آن قرار داده شود؛ بلکه عوضی که گرفته می‌شود در مقابل حق اختصاص این شخص نسبت به آن منفعت می‌باشد، لذا صلح مع العوض هم جایز می‌باشد.

شرح و تطبیق:

والظاهر ثبوت حق الاختصاص فی هذه الأمور الناشئة اما عن الحيابة، و اما عن كون أصلها مالاً للمالك، كما لو مات حيوان له، أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن المائبة.

و ظاهر ثبوت حق اختصاص در این امور (اعیان نجسی که دارای منفعت حلال نادر می‌باشند) می‌باشد (که این حق اختصاص) ناشی می‌شود یا از نگهداری و یا از اینکه اصل آن اعیان مال برای مالک بوده است، مانند اینکه حیوانش تلف شود؛ یا گوشتی که برای خوردن گرفته فاسد شود به طوریکه از مالیت داشتن خارج شود (یعنی کسی در مقابل آن مالی پرداخت نمی‌کند).

والظاهر جواز المصالحة على هذا الحق بلا عوض؛ بناءً على صحة هذا الصلح، بل مع العوض؛ بناءً على أنه لا يعدّ ثمناً لنفس العين حتى يكون سحتاً بمقتضى الأخبار.

و ظاهر آن است که مصالحه بر این حق بدون عوض جایز است، البته بنابر اینکه چنین صلحی (صلح بلاعوض) جایز باشد، بلکه مصالحه با عوض هم جایز است، بنابر اینکه عوض، قیمت خود عین نجس قرار داده نشود تا آن عوض به مقتضای اخبار حرام باشد.^۱

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی منشأ حصول حق اختصاص از راه دوّم را به دو گونه معنی کرده‌اند:

۱. حق اختصاص یک نوع سلطنت ثابت بر اموال است که بعد از زوال ملکیت هم باقی است.

۲. حق اختصاص مرتبه ضعیف از ملکیت است که بعد از زوال ملکیت، مرتبه ضعیفه آن که حق اختصاص باشد باقی می‌ماند.

و از هر دو جواب می‌دهند به این شکل که:

جواب از اوّل: این مطلب اگر چه در مقام ثبوت ممکن است، اما در مقام اثبات دلیلی بر آن وجود ندارد.

جواب از دوّم: ملکیت امر بسیطی است که شدت و ضعف بردار نمی‌باشد. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۲۴)

^۲ بیشتر بدانیم: بعضی از حقوق قابل واگذاری به غیر نمی‌باشند مانند حق شفعه، حق خیار، ولی در رابطه با بعضی از حقوق اختلاف وجود دارد. که از جمله آنها «حق اختصاص» می‌باشد.

^۳ بیشتر بدانیم: در اینکه «صلح» باید حتماً در مقابل عوض باشد یا بلاعوض هم واقع می‌شود؛ اختلاف است، لکن مشهور قائل به جواز صلح بلاعوض می‌باشند.

تأیید قابل مصالحه بودن حق اختصاص با کلام علامه

شیخ انصاری در رابطه با اعیان نجس فرمودند: حق اختصاص نسبت به اعیان نجس قابل مصالحه می‌باشد. در ادامه شیخ انصاری در تأیید جواز مصالحه بدون عوض؛ کلامی را از علامه در کتاب «تذکره» نقل می‌کنند که علامه فرموده‌اند: وصیت کردن به اعیان نجسه‌ای که دارای منفعت حلال می‌باشند همانند سگ آموزش دیده یا روغن متنجس برای استصباح زیر آسمان و... جایز است.

سپس دو دلیل بر مدعای خود (صحّت وصیت به اینگونه امور) می‌آورند:

۱. نجاسات منفعت‌دار دارای حق اختصاص می‌باشند.

۲. نجاسات منفعت‌دار قابل انتقال از فردی به فردی دیگر می‌باشند و چیزی که انتقالش به دیگری صحیح باشد، می‌تواند وصیت نسبت به آن بوسیله ارث و غیرارث انجام شود.^۲ انتقال نجاسات منفعت‌دار بوسیله ارث به دیگری روشن است.

اما در رابطه با انتقال نجاسات منفعت‌دار بوسیله غیر ارث و مراد از «غیر ارث» دو احتمال وجود دارد:

الف) مراد اعراض مالک اصلی نجاسات از آنها باشد، که در این صورت اگر شخص دیگری آنها را بردارد انتقال نجاسات منفعت‌دار از راه غیر ارث انجام شده است.^۳

ب) مراد مصالحه کردن مالک اصلی با شخص دیگر باشد، که در این صورت مالک نجاسات؛ آنها را به دیگری (بلاعوض یا مع‌العوض) مصالحه می‌کند، لذا انتقال نجاسات منفعت‌دار از راه غیر ارث انجام شده است. و از آنجا که علامه تعبیر به «انتقال» کرده است و در احتمال اول اعراض مالک عرفاً «انتقال» صدق نمی‌کند، لذا احتمال دوم صحیح و مراد علامه می‌باشد.

پس علامه در این عبارت خود حق اختصاص نسبت به اعیان نجس را از اموری که قابل مصالحه می‌باشد بیان کرده‌اند.

شرح و تطبیق:

قال فی التذکره: و یصحّ الوصیة بما یحلّ الانتفاع به من النجاسات، کالکلب المعلم، و الزیت النجس لاشعاله تحت السماء، و الزبل^۴ للانتفاع بأشعاله و التسمید به، و جلد المیتة - ان سوغنا الانتفاع به - و الخمر المحترمة؛ لثبوت الاختصاص فیها، و انتقالها من ید الی ید بالارث و غیره. انتهى.

^۱ بیشتر بدانیم: اخباری که می‌گوید: «ثمن العذرة سحت» یا «ثمن المیتة سحت».

^۲ بیشتر بدانیم: اگر بخواهیم دلیل دوم را به صورت قضیه بیان کنیم باید اینگونه گفت که:

صغری: اعیان نجس منفعت‌دار؛ قابل انتقال از شخصی به شخص دیگر می‌باشند.

کبری: و هر چیزی که قابل انتقال باشد، وصیت به آن صحیح است

نتیجه: پس وصیت به اعیان نجس منفعت‌دار صحیح می‌باشد.

^۳ بیشتر بدانیم: بناءً علی الاقوی من زوال الملك بالأعراض. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۴)

^۴ بیشتر بدانیم: واژه «زبل» به معنای مدفوع اعم از مدفوع انسان یا حیوان می‌باشد.

و الظاهر انّ مراده بغير الارث: الصلح الناقل. و اما اليد الحادثة بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالاً.

علّامه در تذکرة فرموده است: وصیت به نجاساتی که انتفاع از آنها حلال است، جایز است [مانند سگ آموزش دیده، و روغن زیتون نجس شده برای برافروختن آتش زیر آسمان، و مدفوع برای آتش زدن آن و ساختن کود بوسیله آن، و پوست مردار - اگر استفاده از پوست مردار را جایز بدانیم - و مانند شراب محترم^۱] به جهت آنکه حق اختصاص در اینها ثابت است و به جهت اینکه انتقال آنها از دستی به دست دیگر بوسیله ارث (سبب قهری) و غیر ارث (سبب اختیاری) جایز می‌باشد.

(شیخ انصاری می‌فرماید:) و ظاهر این است که مراد علّامه از غیر ارث، صلح ناقل می‌باشد، و اما دستی که بعد از اعراض دست اول ایجاد شده است، انتقال محسوب نمی‌شود.

SCO۲: ۱۸:۳۵

نظر شیخ درباره مصالحه حق اختصاص

در رابطه با حقیقت صلح دو نظریه وجود دارد:

الف) حقیقت صلح عبارت است از: تملیک و تملک مانند بیع.

ب) حقیقت صلح عبارت است از: توافق دو طرف در رابطه با یک شیء.

با توجه به مطلب فوق شیخ انصاری می‌فرماید: مصالحه در رابطه با حق اختصاص دو صورت دارد:

۱. گاهی مصالحه بدون عوض است یعنی حق اختصاص را بدون هیچ عوضی با یکدیگر مصالحه می‌کنند. در جواز این صورت بحثی وجود ندارد چون معاوضه نیست تا شرطی در آن لازم باشد و دلیلی هم بر عدم جواز آن نیست.

۲. گاهی مصالحه در مقابل عوض است یعنی حق اختصاص خود را در مقابل گرفتن عوض با دیگری مصالحه می‌کند.

در صورت دوم بنا بر تعریف اول از صلح، در صحّت چنین مصالحه‌ای اشکال وجود دارد چرا که عموم روایت تحف‌العقول می‌فرمود: «و جمیع التقلّب فیه حرام» «هرگونه تصرفی در اعیان نجس حرام می‌باشد» و صلح در مقابل عوض در اعیان نجس به معنای تملیک و تملک، نوعی از تصرف است که مطابق روایت تحف‌العقول حرام می‌باشد.^۲

^۱ بیشتر بدانیم: ان الخمر قسمان:

محترمة: وهی التي اتخذ عصيرها لبصير خلًا، و اما كانت محترمة لأنّ اتخاذاً خلّ جائز اجماعاً، والعصير لا ينقلب الى الحموضة الا بتوسط الشدة، فلو لم يحترم وأريق في تلك الحال لتعدّر اتخاذاً الخلّ.

و الثانی خمر غیر محترمة: وهی التي اتخذ عصيرها لغرض الخمرية... (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۲۳) به عبارت دیگر: خمر غیر محترم، آب انگوری است که به منظور ساختن شراب، جوشانده می‌شود، اما خمر محترم آب انگوری است که برای ساختن سرکه، جوشانده میشود و از آنجا که قبل از تبدیل به سرکه، ابتداءً آب انگور نجس و خمر می‌گردد، شراب مزبور محترم محسوب می‌شود چرا که راهی برای تبدیل آب انگور به سرکه وجود ندارد مگر آنکه ابتداءً تبدیل به الکل شود و سپس به سرکه تبدیل گردد.

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی می‌فرماید: با توجه، کلام شیخ انصاری در اول کتاب بیع در رابطه با فرق بین بیع و صلح، روشن می‌شود که ایشان مبنای دوم را قبول دارند (صلح عبارت است که رفع ید کردن از مال و حق خود، و عوض در مقابل آن رفع ید می‌باشد، که برگشت به توافق دو

اما در صورت دوم بنا بر تعریف دوّم از صلح، صحّت چنین مصالحه‌ای مشکل ندارد زیرا مبلغی که به صاحب حق اختصاص پرداخت می‌شود در مقابل عین نجاست نیست تا اکل مال به باطل باشد، همچنانکه این مبلغ در مقابل حق اختصاص نمی‌باشد تا مشمول روایت تحف‌العقول گردد، بلکه این مبلغ در مقابل رفع ید کردن صاحب حق؛ از حق خودش می‌باشد، و لذا بعد از رفع ید او؛ این شخص آن شیء را حیازت کرده و حق اختصاص نسبت به آن شیء پیدا می‌کند.

همانند اینکه در رابطه با مکانهایی که مشترک بین همگان است (مانند: مسجد، مدرسه و...) اگر کسی محلی از آنجا را برای خود انتخاب کرد، نسبت به آن مکان حق اختصاص پیدا می‌کند و می‌تواند این حق را به دیگری در مقابل مبلغی واگذار نماید، ولی این مبلغ را در مقابل رفع ید خود از این حق اختصاص می‌گیرد نه در مقابل آن عین، چرا که آن مکان (مسجد مثلاً) ملک او نبوده تا به دیگری واگذار نماید.

در ادامه شیخ انصاری به عنوان تأیید کلام خود، مطلبی را از مرحوم کاشف‌الغطاء نقل می‌کند که فرموده است: حق اختصاص در حیازت اعیان نجس وجود دارد، و دادن پول برای رفع ید دیگری از آن؛ داخل در هیچ یک از اکتسابات ممنوع نمی‌باشد، اگر چه دلیل خاصی بر جواز آن هم نداریم، لذا شک می‌کنیم که دادن پول برای خرید حق اختصاص جایز است یا نه؟ اصالة الجواز که اصل اولی در هر شیء است حکم به جواز خریدن حق اختصاص می‌کند (همانطور که گرفتن پول در مقابل رفع ید از حق اختصاص هم محکوم به جواز می‌باشد)

شرح و تطبیق

لكن الانصاف: ان الحكم^۱ مشکل. نعم، لو بذل مالا على ان يرفع عنها ليجوزها الباذل كان حسناً، كما يبذل الرجل المال على ان يرفع اليد عما في تصرفه من الأمكنة المشتركة، كمكانه من المسجد و المدرسة و السوق.

لكن انصاف در مسأله آن است که حکم (به جواز صلح در مقابل عوض) مشکل است، بله اگر شخص مالی را بدهد تا کسی که دارای حق اختصاص است رفع ید از آن عین نجس کند و کسی که پولی پرداخت کرده آن عین نجس را حیازت کند، کار نیکویی خواهد بود. همانطور که شخص مال را می‌دهد تا اینکه دیگری رفع ید کند از مکانهای مشترک که در اختیار او است مانند جای او در مسجد و مدرسه و بازار.

و ذکر بعض الاساطین - بعد اثبات حق الاختصاص - ان دفع شیء من المال لا فتکاکه یشک فی دخوله تحت الاکتساب المحظور، فیبقى على اصالة الجواز.

و برخی از بزرگان بعد از اثبات حق اختصاص (در مورد اعیان نجس) فرموده‌اند: در رابطه با پرداخت مال برای آزاد کردن شیء (عین نجس) شک می‌شود که آیا داخل در کسب حرام می‌باشد یا نه؟ پس بر اصل جواز باقی می‌ماند.

طرف در مورد یک شیء می‌کند) لذا صلح بر اعیان نجس در مقابل عوض بنا بر نظر شیخ انصاری اشکالی نخواهد داشت. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۴)

^۱ بیشتر بدانیم: یعنی الحكم بجواز المصالحه مع العوض (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۴)

لزوم قصد حیازت برای ایجاد حق اختصاص

آیا هر حیازت و تصرف و گردآوری موجب ایجاد حق اختصاص برای فرد می‌شود؟ یا آنکه برای حصول حیازت قصد انتفاع و استفاده از خود عین هم شرط است؟

شیخ انصاری می‌فرماید: در صورتی حیازت موجب حصول حق اختصاص برای شخص می‌شود که حیازت کننده قصد انتفاع و استفاده از خود آن شیء حیازت شده را داشته باشد^۱، لذا اگر چنین قصدی را نداشته باشد حق اختصاصی برای او ثابت نمی‌شود.^۲

ثمَّ انَّه یشرط فی الاختصاص بالحیازة قصد الحائز للانتفاع؛ و لذا ذکروا: انَّه لو علم کون حیازة الشخص للماء و الکلاء لمجرد العبث، لم یحصل له حقّ

سپس همانا در ثبوت حق اختصاص به وسیله حیازت شرط نشده است که حیازت کننده قصد انتفاع و استفاده از عین نجس را داشته باشد؛ و از همین جهت ذکر کرده‌اند که اگر دانسته شود حیازت شخص نسبت به آب و علف (صحرا) تنها برای سرگرمی بوده (و نه برای استفاده شخصی از آنها) برای او حق اختصاصی حاصل نخواهد شد.^۳

۱. اگر چه منفعت حلال نادر یک شیء موجب مالیت عرفی پیدا کردن آن شیء نمی‌شود، لکن موجب ایجاد حق اختصاص برای افراد می‌شود؛ زیرا حق اختصاص تابع وجود منافع حلال است نه مالیت داشتن یک شیء.

۲. در رابطه با حقیقت صلح دو نظریه مطرح است:

الف) تملیک و تملک

ب) توافق دو طرف در رابطه با یک شیء

۳. در مصالحه بر حق اختصاص دو صورت متصور است: مصالحه مجانی و مصالحه در قبال عوض. صورت اول طبق عموماً قاعده صلح، جایز است.

۴. اگر مصالحه در مقابل عوض باشد، شیخ انصاری ابتداءً می‌فرماید: مصالحه جایز است؛ لکن در ادامه می‌فرماید: مطابق تعریف اوّل از صلح، مصالحه در مقابل عوض، مشکل است زیرا روایت تحف العقول هرگونه تصرف در اعیان نجس را حرام می‌داند و صلح در مقابل عوض هم نوعی از تصرف است که حرام می‌باشد.

اما بنا بر تعریف دوم از صلح، مصالحه در مقابل عوض جایز است چون این مبلغ؛ نه در مقابل عین نجس و نه در مقابل حق اختصاص بلکه در مقابل رفع ید صاحب حق از حَقّش می‌باشد لذا مصالحه اشکالی ندارد.

۵. حیازت برای ایجاد حق اختصاص نیازمند آن است که حائز قصد انتفاع شخصی از چیزی که حیازت کرده؛ داشته باشد.

^۱ بیشتر بدانیم: مراد شیخ انصاری انتفاع و استفاده از خود اعیان نجس می‌باشد مثلاً کسی که مدفوعات را جمع می‌کند قصدش استفاده از آنها در باغ خود باشد اما جمع آوری آنها به قصد فروش و به دست آوردن مال را انتفاع و استفاده نمی‌داند.

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی می‌فرماید: اعتبار چنین شرطی مخالف اطلاق دلیل «سبق» (من سبق الی ما لم یسبقه الیه مسلم فهو احقّ به) می‌باشد چون دلیل «سبق» می‌گوید: هر کسی که زودتر اموال دارای شرایط حیازت را در اختیار بگیرد، سزاوار در استفاده از آنها می‌باشد بدون آنکه شرطی در آنها شده باشد (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۴)

^۳ بیشتر بدانیم: و دعوی کونه عبثاً مع فرض قصد الاختصاص ممنوعه (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۴)

اشکال بر شرط حق اختصاص ناشی از حيازت

شیخ انصاری فرمودند: حق اختصاص از دو راه حاصل می‌شود:

۱. از این راه که شیء مورد نظر قبلاً در ملک این مالک بوده و بعد از خارج شدن آن شیء از مالیت داشتن، حق اختصاص نسبت به آن ملک برای مالکش باقی می‌باشد.

۲. از راه حيازت، گردآوری و مواظب کردن.

در رابطه با طریق دوم شرطی مطرح است که: حق اختصاص از راه حيازت در صورتی حاصل می‌شود که حایز هنگام حيازت قصد انتفاع و استفاده شخصی از آنها را داشته باشد، مطابق این شرط اشکالی مطرح است که در این جلسه به آن پرداخته می‌شود.

با توجه به شرطی که در طریق دوم مطرح شده است در ثبوت حق اختصاص نسبت به عذرات، در رابطه با کسی که آنها را به قصد فروش به دیگران جمع‌آوری کرده است، اشکال پیدا می‌شود زیرا:

حلیت مال در مقابل عذرات متوقف بر ثبوت حق اختصاص برای این شخص است و حق اختصاص هم متوقف بر قصد انتفاع و استفاده شخصی است که این شخص چنین قصدی نکرده^۱، لذا حق اختصاصی برای این شخص ثابت نشده است تا مالی که در مقابل این حق اختصاص می‌گیرد حلال باشد.^۲

همانطور که اگر کسی محلی را در اماکن مشترکه نظیر مسجد به تصرف خود در آورد اما نه برای استفاده خود از آن مکان (به صورتی که آن مکان برای آن کار در نظر گرفته شده است) بلکه به این قصد که حق خود از آن مکان را به دیگری بفروشد، در این صورت در ثبوت حق اختصاص برای آن شخص اشکال وجود دارد.

شرح و تطبیق

و حینئذ فیشکل الامر فی ما تعارف فی بعض البلاد من جمع العذرات، حتی اذا صارت من الکثرة بحيث ینتفع بها فی البساتین و الزرع بذل له مالٌ فاخذت منه، فان الظاهر - بل المقطوع - أنه لم یحزها للانتفاع بها، و انما حازها لأخذ المال علیها،

در این هنگام (که شرط حصول حق اختصاص؛ داشتن قصد انتفاع شخصی از عین نجس می‌باشد) مسئله مشکل می‌شود در رابطه با آنچه در برخی از شهرها متعارف شده از جمع کردن مدفوعات تا زمانی که به حدی از زیادی برسد که از آنها در باغات و زراعت استفاده شود، (پس) مالی به جمع کننده پرداخت می‌شود و مدفوعات از او

^۱ بیشتر بدانیم: شیخ انصاری انتفاع را به این می‌داند که شخصی از مدفوعات در باغ و مزرعه خود استفاده کند، اما جمع‌آوری به قصد فروختن و گرفتن پول در مقابل آنها را انتفاع و استعمال آنها نمی‌داند.

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه قائل به تفصیل شده و فرموده‌اند:

ان المحاز قد یكون من الأمکنة المشتركة کالوقوف العامة و قد یكون من المباحات الأصلية.

اما الاول: فلا ریب فی أن اختصاص الحائز به مشروط بقصد الانتفاع به حسب ما أوقفه أهله و ألا فلا یثبت له الاختصاص لكونه علی خلاف مقصود الواقف....

أما الثاني: - کالاحتطاب و الاصطیاد - فالظاهر أن الاختصاص به غیرمشروط بشئ، بل یکفی فیہ مجرد الحیازة الخارجیة، لعدم الدلیل علی التقیید و من هنا ذهب جمع

من الاصحاب و من العامة الی عدم الاشتراط... (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۲۶)

گرفته می‌شود. پس همانا ظاهر - بلکه به طور قطعی - حیازت کننده، مدفوعات را برای استفاده شخصی از آنها حیازت نکرده است، و همانا آنها را حیازت کرده تا در مقابل آن مالی را بگیرد.

و من المعلوم: انَّ حِلَّ الْمَالِ فَرَعُ ثُبُوتِ الْاِخْتِصَاصِ الْمَتَوَقَّفِ عَلَى قِصْدِ الْاِنتِفَاعِ الْمَعْلُومِ اِتِّفَاقًا فِي الْمَقَامِ، وَ كَذَا لَوْ سَبِقَ اِلَى مَكَانٍ مِنَ الْاَمْكِنَةِ الْمَذْكُورَةِ مِنْ غَيْرِ قِصْدِ الْاِنتِفَاعِ مِنْهَا بِالسَّكْنِيِّ

و روشن است حلیت مال متفرع بر ثبوت حق اختصاص به فروشنده می‌باشد و حق اختصاص نیز متوقف بر قصد انتفاعی می‌باشد که در محل بحث؛ منتفی بودن آن روشن است.

و همچنین است اگر شخصی به مکانی از مکان‌های ذکر شده (یعنی اماکن مشترکه) سبقت بگیرد بدون اینکه قصد استفاده از آنها برای سکونت در آنجا را قصد کند. (یعنی قصد او سکونت و جای گرفتن برای خواندن نماز مثلاً در مسجد نیست، بلکه به این قصد که حق خود از این مکان را به دیگری واگذار کند، آنجا را تصرف کرده است که در اینگونه موارد حق اختصاص برای شخص ثابت نمی‌شود)

طرق حل اشکال مذکور

شیخ انصاری می‌فرمایند: این مشکل را به یک دو راه زیر می‌توان حل نمود:

۱. شخصی که مدفوعات را جمع‌آوری کرده آنها را به مکانی که متعلق به خودش است منتقل کرده و در آن جمع‌آوری نماید، تا پولی را که دریافت می‌کند در مقابل تصرف خریدار در مکان متعلق به فروشنده (که می‌آید و مدفوعات را برمی‌دارد) بوده باشد.

۲. برای ثبوت حق اختصاص تنها قصد حیازت و نگهداری کافی است و قصد انتفاع شخصی در حیازت شرط نمی‌باشد خصوصاً اگر معاوضه بر حق اختصاص را جایز بدانیم؛ که عوض در مقابل خود حق اختصاص قرار گیرد.^۱

شرح و تطبیق

نعم، لو جمعها فی مکانه المملوک، فبذل له المال علی ان یتصرف فی ذلک المكان بالدخول لأخذها، کان حسناً. بله، اگر عذرات را در مکانی که ملک او است جمع کند، پس دیگری پولی را به او بدهد برای آنکه در آن مکان تصرف کند به این شکل که داخل آن مکان شود تا مدفوعات را دریافت کند، نیکو خواهد بود.

كما انه لو قلنا بكفاية مجرد قصد الحيازة في الاختصاص [و ان لم يقصد الانتفاع بعينه] و قلنا بجواز المعاوضة علی حق الاختصاص كان اسهل.

^۱ بیشتر بدانیم: یعنی در صورتی که برای حصول «حق اختصاص» قصد انتفاع شخصی را شرط ندانیم، حق اختصاص حاصل می‌شود و گرفتن پول در مقابل «حق اختصاص» هم مشکل‌آکل مال به باطل را نخواهد داشت، لذا با توجه به تحقق حق اختصاص، ممکن است گفته شود معامله بر حق اختصاص واقع می‌شود و در نتیجه نیازی به توجیهی که در جواب اول گفته شد، نمی‌باشد. دقت نمائید که جواب دوم دربر گیرنده دو جواب می‌باشد لکن در طول و بعد از اثبات جواب قبل می‌باشد:

الف) در تحقق حق اختصاص، قصد انتفاع شخص شرط نمی‌باشد.

ب) با توجه به تحقق حق اختصاص، معامله بر خود حق اختصاص واقع می‌شود.

چنانکه اگر بگوئیم در ثبوت حق اختصاص تنها قصد حیات کافی است، اگر چه قصد استفاده شخصی را نداشته باشد، یا بگوئیم معاوضه بر حق اختصاص جایز است، مسئله آسان تر خواهد بود.

SCO۱: ۱۲:۱۴

نوع دوم از معاملات حرام

شیخ انصاری در مکاسب محرمه به بررسی پنج نوع از انواع معاملات حرام می‌پردازد که بحث و بررسی پیرامون نوع اول (اکتساب به اعیان نجس و متنجس) به پایان رسید.

اما نوع دوم از انواع معاملات حرام عبارت است از: معامله اشیائی که به جهت حرام بودن آنچه از آنها قصد شده حرام می‌باشد؛^۱ که خود بر سه قسم می‌باشد:

الف) چیزهایی که تنها امر حرام از آنها قصد می‌شود.^۲

شیخ انصاری پنج مصداق را برای قسم اول از نوع دوم بیان می‌نماید:

۱. پیکره‌هایی که برای عبادت ساخته می‌شود همانند صلیب و بُت.

۲. انواع و اقسام آلات و ابزار قمار.

۳. آلات و وسایل لهو و لعب.

۴. ظروف طلا و نقره.

۵. پولهایی که پول رایج محسوب نمی‌شوند.

شیخ انصاری در توضیح اولین مصداق برای قسم اول از معاملات حرام می‌فرماید:

اولین مورد از اشیائی که به جهت حرام بودن آنچه از آنها قصد شده، معامله‌اش حرام می‌باشد و از آن تنها در امر حرام از آنها استفاده می‌شود عبارت است از پیکره‌هایی که برای عبادت ساخته می‌شوند مانند صلیب و بُت.

ادله حرمت اکتساب به پیکره‌های عبادت

اکتساب به پیکره‌های عبادت بدون هیچ خلافی حرام است، بلکه بر این مطلب ادعای اجماع نیز شده است ولی ادعای نفی خلاف بلکه ادعای اجماع^۱ بر حرمت اکتساب به این‌ها، البته به جهت مدرکی بودن اجماع، دلیل مستقلاً محسوب نمی‌شود. دلیل بر حرمت کسب به پیکره‌های عبادت عبارت است از:

^۱ بیشتر بدانیم: یعنی مانند اعیان نجس دارای حرمت ذاتی نمی‌باشند، بلکه دارای منافع عقلائی هم می‌باشند، لکن از آن جهت که از آنها قصد امر حرامی شده است، انتفاع و استفاده از آنها حرام می‌باشد همانند خرید اسلحه از کفار برای تقویت مالی آنها یا فروش اسلحه به آنها برای نابود کردن مسلمین که وجود چنین قصدی موجب حرمت معامله گردیده است.

^۲ بیشتر بدانیم: قسم اول عبارت است از اموری که تنها منافع حرام آنها قصد می‌شود.

قسم دوم عبارت است از اموری که دارای منافع حلال می‌باشند و چه بسا منافع حلال آنها بیشتر از منفعت حرام آنها باشد ولی قصد فعلی متعاقدين منافع حرام آن باشد.

قسم سوم عبارت است از اموری که دارای منافع حلال و حرام می‌باشند و قصد فعلی متعاقدين هم منافع حرام نمی‌باشد ولی شأنیت آن را دارند که در مسیر حرام از آنها استفاده بشود مانند خرید و فروش اسلحه به دشمنان دین.

۱. فرازهایی از روایت تحف العقول

فرازهای چهارگانه‌ای از روایت تحف‌العقول^۲ که عبارتند از:

(الف) «و اما وجوه الحرام من البیع والشراء فكل أمر یكون فیه الفساد مما هو منهي عنه» یعنی: «از جمله موارد حرمت بیع و شراء صورتی است که فساد و بطلان آن مورد نهی قرار گرفته باشد». و از آنجا که معامله پیکره‌هایی که برای عبادت ساخته شده از مواردی است که در آنها فساد وجود دارد و این فساد مورد نهی قرار گرفته است لذا روایت شامل آن می‌شود.

(ب) «و اما وجوه الحرام... شیء یكون فیه وجه من وجوه الفساد» یعنی: «از جمله موارد حرمت معامله صورتی است که در آن معامله جهتی از جهات فساد باشد» که این مطلب در معامله پیکره‌هایی که برای عبادت ساخته شده است وجود دارد.

(ج) «و كل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله عزّ و جلّ... فهو حرام محرّم بیعه و شرائه و...» یعنی: «هر چیزی که مورد نهی قرار گرفته و موجب نزدیکی انسان به غیر خدا شود معامله‌اش حرام می‌باشد» و پیکره‌هایی که برای عبادت ساخته شده از مصادیقی هستند که موجب نزدیکی انسان به غیر خدا می‌شوند.

(د) «انما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلّها التي یجئ منها الفساد محضاً... فحرام تعلیمه و... أخذ الاجرة علیه و جمیع التقلب فیه...» یعنی: «صنعت‌هایی که تمام منافع آنها حرام است و از آنها فساد ایجاد می‌شود یاد گرفتن آنها حرام بوده، و گرفتن اجرت در مقابل آنها و یا هرگونه تصرفی در آنها حرام می‌باشد» و پیکره‌هایی که برای عبادت ساخته شده مصادیقی برای این نوع از صنعت می‌باشند.

شرح و تطبیق

النوع الثانی: مما یحرم التکسب به: ما یحرم لتحریم ما یقصد به. و هو علی أقسام.

نوع دوم: از آنچه که کسب کردن به سبب آن حرام است: چیزی است که به علت تحریم منفعتی که از او قصد می‌شود حرام می‌باشد، که خود به سه قسم تقسیم می‌شود:

القسم الاول: ما لا یقصد من وجوده علی نحوه الخاصّ الا الحرام. و هی أمور: منها: هیاکل^۳ العبادة المبتدعة - كالصليب و الصنم - بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر الاجماع علیه.

^۱ بیشتر بدانیم: «نفي خلاف» به این معنی است که در مسأله مخالفی وجود ندارد و این با سکوت یا عدم تعرض به مسئله توسط بعض دارد ولی «اجماع» به این معنی است که اتفاق همه علماء بر یک مسئله وجود دارد که لازمه آن تصریح به مسئله می‌باشد.

^۲ بیشتر بدانیم: و فیه اولاً: ان رواية تحف العقول ضعيفة السند فلا يمكن الاستناد اليها في الأحكام الشرعية.

و ثانياً: ان النهی فیما ظاهر فی الحرمة التکلیفیه، فلا دلالة فیها علی الحرمة الوضعية. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۳۱)

^۳ بیشتر بدانیم: الاصل فی الهیکل انه بیت للصنم كما نصّ علیه الجوهری و غیره و اما أطلقه علی نفس الصنم فلعله من باب المجاز ، اطلاقاً لأسم المحل علی الحال.

(مسالك ج ۳۳ ص ۱۲۳ ، الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۳۱)

قسم اول آن است که: قصد نمی‌شود از وجود خاص او مگر حرام^۱ و این شامل اموری است از جمله: پیکره‌هایی که به عنوان بدعت در دین ایجاد شده مانند صلیب و بُت. (در حرمت کسب به این قسم) خلافتی در بین علماء نیست، بلکه ظاهراً بر این مطلب اجماع وجود دارد.

و يدلُّ عليه مواضع من رواية تحف العقول - المتقدمة - مثل قوله (عليه السلام): «و كل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه»، و قوله (عليه السلام): «او شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد»، و قوله (عليه السلام): «و كل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله».

و بر این مطلب (حرمت خرید و فروش پیکره‌هایی که برای عبادت ساخته شده) قسمت‌هایی از روایت تحف‌العقول (که قبلاً ذکر شد) دلالت می‌کند. مثل قول حضرت که فرمود: «هر امری که در او فساد باشد از چیزهایی که مورد نهی قرار گرفته، (بیعش حرام است)» و قول حضرت: «یا چیزی که در او وجهی از وجوه فساد باشد» و قول حضرت: «و هر آنچه مورد نهی قرار گرفته از چیزهایی که نزدیک می‌شود به وسیله آنها به غیر خدا (بیعش حرام است)»

و قوله (عليه السلام): «أما حرم الله الصناعة التي هي حرامٌ كلّها مما يجيء منها الفساد محضاً، نظيرُ المزامير و البرابط، و كلِّ مَلْهُوبِه، و الصُّلبان و الاصنام... الى أن قال: فَحَرَامٌ تَعْلِيمُهُ و تَعَلُّمُهُ، و العملُ به، و أخذ الأجرة عليه، و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات...»

و قول حضرت: «همانا خداوند ساخته‌هایی که تمام آن حرام بوده و از آن فساد محض حاصل می‌شود را حرام کرده است مانند: نی‌ها، و بریطها (وسایل موسیقی)، و هر آنچه با آن لهو می‌شود، و صلیب‌ها و بت‌ها...» تا آنجا که فرمود: «پس یاد دادن و یاد گرفتن و عمل به این امور و گرفتن اجرت بر این امور و هرگونه تصرفی در آن از انواع تصرفات حرام می‌باشد.»

SCO۲: ۲۱:۲۹

۲. آیه شریفه ناهی از اکل مال به باطل

دلیل دیگری که برای حرمت اکتساب به پیکره‌هایی که برای عبادت ساخته شده ذکر شده، آن است که آلات عبادت حرام؛ مالیت و ارزشی در نظر شرع ندارند و چیزی که مالیت ندارد؛ پرداخت مال در مقابل آن؛ پرداخت مال در مقابل امر باطل است، چنانکه گرفتن مال هم در مقابل آنها اکل مال به باطل است و مشمول عمومات «لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل» می‌باشد لذا معامله آلات عبادت، باطل می‌باشد.

^۱ که قسم اول خود دارای سه صورت است:

۱. تمام منافع آن حرام باشد و هیچگونه منفعت حلالی نداشته باشد.

۲. غالب منافع، آن حرام باشد و منفعت نادر آن حلال باشد.

۳. دارای منفعت حلال و حرام به طور مساوی باشند.

که حکم دو صورت اول در این جلسه و حکم صورت سوم را در جلسه بعد بیان می‌کنند.

شرح و تطبیق

هذا كله، مضافاً الى ان اكل المال في مقابل هذه الاشياء اكل له بالباطل

تمام آنچه گفته شد (دلیل بر حرمت معامله آلات عبادت می‌باشند)، علاوه بر آنکه همانا خوردن مال در مقابل این اشیاء، خوردن مال به باطل می‌باشد.

۳. روایت نبوی

دلیل دیگری که برای حرمت اکتساب به آلات عبادت مطرح می‌شود عموم حدیث نبوی (ص) است که فرمود: «ان الله اذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه؛ همانا هنگامی که خداوند چیزی را حرام کند، ثمن آن شیء را هم حرام می‌کند.» کیفیت استدلال: استدلال به این روایت متوقف بر ذکر مقدمه‌ای است.

مقدمه:

متعلق حرمت به یکی از دو صورت ممکن است باشد:

۱. متعلق حرمت، مقید باشد مانند: «شرب الخمر حرام» که متعلق حرمت فعل خاصی از میان افعال یعنی «نوشیدن» می‌باشد لذا دلالت بر حرمت سایر افعال نمی‌کند.

۲. متعلق حرمت، مطلق باشد مانند: «الخمر حرام» که متعلق حرمت را مقید به فعل خاصی نکرده است، لذا دلالت بر حرمت هرگونه تصرف می‌کند. با توجه به این مقدمه باید گفت:

از آنجا که در محل بحث متعلق حرمت یعنی «شیء» (که کنایه از اعیان خارجی است) به طور مطلق ذکر شده است، لذا حدیث نبوی دلالت بر حرمت هرگونه تصرف در اشیائی که خداوند آنها را حرام کرده می‌کند، و پیکره‌هایی که برای عبادت ساخته شده نیز از جمله مصادیق آن می‌باشد.^۱

البته حرمت هرگونه تصرف در یک شیء، به دو گونه قابل تصور است:

۱. تمام منافع آن شیء حرام است و هیچگونه منفعت حلالی ندارد.

۲. منافع غالب آن شیء حرام است (اگر چه دارای منافع نادر حلال هم می‌باشد)

و هر دو معنی در محل بحث قابل جریان می‌باشد به این صورت که:

۱. تمام منافع آلات عبادات حرام می‌باشد و هیچگونه منفعت حلالی ندارند، لذا ثمن آنها هم حرام می‌باشد.

۲. غالب منافع آلات عبادات حرام است، اگر چه ممکن است منفعت حلال نادری هم داشته باشند، لذا ثمن آنها حرام می‌باشد.^۲

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در جواب از استدلال به روایت نبوی (ص) می‌فرماید: این روایت از نظر سند ضعیف است، علاوه بر آنکه به این شکل نقل نشده است لذا مرحوم خوئی اینگونه تعبیر می‌کنند: النبوی المشهور المجعول: «ان الله اذا حرّم علی قوم شيئاً حرّم علیهم ثمنه» (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۳۲)

^۲ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی می‌فرماید: بهترین دلیل بر حرمت اکتساب به آلات عبادت، روایاتی است که از بیع چوب برای ساختن صلیب و صنم منع کرده است که وقتی بیع چوب آنها حرام باشد، بیع خود صلیب و صنم به طریق اولی حرام خواهد بود.

۱. فرازهای چهارگانه حدیث تحف العقول
 ۲. مالیت نداشتن شرعی آلات عبادت
 ۳. حدیث نبوی «ان الله اذا حرّم شيئاً حرم ثمنه»
- ادله حرمت اکتساب به پیکره‌های عبادت

شرح و تطبیق

و الی قوله (صلی الله علیه و آله و سلم)، ان الله اذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» بناءً على انّ تحریم هذه الامور تحریم لمنافعها الغالبة، بل الدائمة؛

(و دلیل حرمت اکتساب به آلات عبادت، علاوه بر آنچه گذشت عبارت است از:) کلام پیامبر که فرمود: «هرگاه خداوندی چیزی را حرام ساخت ثمن آن را نیز حرام خواهد نمود» بنابر اینکه تحریم این امور، تحریم منافع غالب بلکه منافع دائمی آن اشیاء است.

فانّ الصليب من حيث أنّه خَسَبٌ بهذه الهيئة لا ينتفع به الاّ في الحرام، و ليس بهذه الهيئة مما ينتفع به في المحلّل و المحرّم، و لو فرض ذلك كان منفعة نادرة لا يقدر في تحریم العين بقول مطلق، الذي هو المناط في تحریم الثمن. پس همانا صلیب از این جهت که چوبی است که به این صورت در آمده، استفاده‌ای از او نمی‌شود مگر در حرام، و با این صورت از چیزهایی نیست که در منافع حلال و حرام مورد استفاده قرار گرفته شود، و اگر منفعت حلالی برای او فرض شود، منفعت نادر خواهد بود که ضرری به تحریم مطلق که ملاک در تحریم ثمن یک شیء می‌باشد، ندارد.

Sco^۳: ۳۱:۴۵

مانند روایت ابن اذینه قال: «کتبت الی ابي عبدالله (ع) أسأله عن رجل له خشب فباعه ممّن يتخذّه صلباناً قال: لا» (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۳۳)

چکیده:

۱. از آنجا که بنابر نظر شیخ انصاری حق اختصاص از راه حیازت در صورتی حاصل می‌شود که حایز هنگام حیازت قصد انتفاع شخصی از آنها را داشته باشد، معامله مدفوعاتی که بدون چنین قصدی جمع‌آوری می‌شود، با اشکال مواجه می‌شود.

۲. شیخ انصاری دو راه حلّ برای این اشکال مطرح می‌نمایند:

الف) جایز مدفوعات را به مکانی که متعلق به خودش است منتقل کند تا پول را در مقابل تصرفی که در ملک او انجام می‌شود (برای بردن مدفوعات) أخذ کند.

ب) در ثبوت حق اختصاص، قصد انتفاع شخصی لازم نمی‌باشد.

۳. نوع دوم از معاملات حرام عبارت است از معامله اشیائی که به جهت حرام بودن آنچه از آنها قصد شده حرام می‌باشند که خود بر سه قسم می‌باشد. قسم اوّل عبارت است از: معاملاتی که تنها امر حرام از آنها قصد می‌شود که پنج مصداق آن بیان می‌شود.

۴. مصداق اوّل: معامله پیکره‌هایی است که برای عبادت ساخته می‌شود مانند صلیب و بُت.

۵. از جمله ادّله‌ای که بر حرمت معامله پیکره‌های عبادت ذکر شده عبارت است از:

۱. فرازهای چهارگانه‌ای از روایت تحف‌العقول

الف) کل امر یكون فيه الفساد مما هو منهي عنه

ب) شیء یكون فيه وجه من وجوه الفساد

ج) کل منهي عنه يتقرّب به لغير الله عزّوجل

د) انما حرّم الله الصناعة التي هي حرام كلّها التي يجيئ منها الفساد محضاً

۲. آلات عبادت مالیت ندارند و پرداخت مال در مقابل آن باطل است.

۳. روایت نبوی دعائم الاسلام: «انّ الله اذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»

حرمت اکتساب به پیکره‌های عبادت

نوع دوم از انواع معاملات حرام عبارت است از معامله اشیائی که به جهت حرام بودن آنچه از آنها قصد شده حرام می‌باشند که بر سه قسم می‌باشد.

در قسم اول که عبارت بود از چیزهایی که نوعاً تنها امر حرام از آنها قصد می‌شود، شیخ انصاری به بیان پنج مصداق پرداختند که مصداق اول عبارت است از: هیاکل و پیکره‌هایی که برای عبادت ساخته می‌شود مانند صلیب و بُت.

برای هیاکل و پیکره‌هایی که برای عبادت ساخته شده سه صورت متصور است:

۱. تمام منافع آن حرام باشد و هیچگونه منفعت حلالی نداشته باشد.

۲. غالب منافع آن حرام باشد و منفعت نادر آن حلال باشد.

۳. دارای منفعت حلال و حرام به طور مساوی باشد مثلاً چیزی که به شکل صلیب ساخته شده هم به عنوان صلیب که از آلات عبادت است مورد استفاده قرار می‌گیرد و هم به عنوان کلید برای باز کردن قفل درب از آن استفاده می‌شود.

حکم دو صورت اول در جلسه قبل ذکر شد و شیخ انصاری معامله آنها را حرام دانستند و در این جلسه به بیان حکم صورت سوم پرداخته می‌شود.

بیان حکم صورت سوم که هیاکل و پیکره‌های عبادت دارای منافع حلال و حرام به طور مساوی باشد، در این صورت اگر در صورتی که بیع به قصد منفعت حلال^۱ آن شیء انجام گیرد، معامله آن صحیح خواهد بود.^۲

شرح و تطبیق

نعم، لو فُرِضَ هَيْئَةً خَاصَّةً مَشْتَرَكَةً بَيْنَ هَيْكَلِ الْعِبَادَةِ وَ آلَةِ أُخْرَى، لَعَمَلٍ مَحَلِّ - بِحَيْثُ لَا تَعَدُّ مَنَفْعَةً نَادِرَةً - فَالْأَقْوَى جَوَازُ الْبَيْعِ بِقَصْدِ تِلْكَ الْمَنَفْعَةِ الْمَحَلَّةِ، كَمَا اعْتَرَفَ بِهِ فِي الْمَسَائِلِ

بله، اگر فرض شود شکل خاصی بین پیکره عبادت و وسیله دیگری برای عمل حلال - به طوریکه آن عمل حلال منفعت نادره آن شکل خاص محسوب نشود به کار رود - پس قول قوی‌تر آن است بیع به قصد آن منفعت حلال جایزی باشد، همانطور که شهید ثانی در مسالک به این مسئله اعتراف کرده است.^۳

^۱ بیشتر بدانیم: با توجه به مطلبی که قبلاً در رابطه با روغن نجس و استصحاب بیان شد که: «اگر منفعت استصحاب غالب یا مساوی با اکل باشد قصد استصحاب لازم نیست بلکه عدم قصد منفعت حرام است» در اینجا باید گفت: در بیع آلات عبادت در صورت سوم ولو قصد خصوص منافع حلال را هم نکند، بیع صحیح می‌باشد زیرا فرض آن است که منفعت حلال و حرام آن با هم مساوی می‌باشند.

^۲ بیشتر بدانیم: زیرا مقتضی جواز که (داشت مالیت شرعی و عرفی) موجود است و مانع هم مفقود است زیرا اذله تحریم بیع آلات عبادت شامل چنین صورتی نمی‌شود.

^۳ بیشتر بدانیم: شهید ثانی اعتراف به جواز بیع کرده است اما نه در رابطه با آلات عبادت، بلکه در رابطه با آلات لهو این سخن را فرموده است که: «و ان امکن الانتفاع بها فی غیر الوجه المحرم علی تلك الحالة منفعة مقصودة و اشتراها لتلك المنفعة، لم یبعد جواز بیعها الا ان هذا الفرض نادر» و با توجه به آنکه ملاک گفته شد، در آلات لهو در آلات عبادت هم موجود است. لذا شیخ انصاری فرموده‌اند: شهید ثانی نیز به جواز بیع اعتراف کرده است.

(مسالک ج ۳ ص ۱۲۲)

کلام کاشف الغطاء درباره پیکره عبادت دارای منفعت محلل

گفته شد اگر پیکره‌هایی که برای عبادت است دارای منفعت حلال و حرام به طور مساوی باشند، بیع آن به قصد منافع حلال جایز می‌باشد، لکن کلامی از کاشف‌الغطاء وجود دارد که فرموده است:

در حرمت بیع هیاکل عبادت بین اینکه منافع حلال آن را قصد کند یا منافع حرام آن را فرقی وجود ندارد، و در هر صورت معامله حرام می‌باشد.

شیخ انصاری به توجیه کلام کاشف‌الغطاء پرداخته و دو توجیه برای آن بیان می‌نماید تا با آنچه خود فرموده‌اند تنافی نداشته باشد:

۱. مراد کاشف‌الغطاء صورتی است که هیئت دارای فائده حلال و حرام باشد لکن منفعت غالبه آن حرام و منفعت نادره آن حلال باشد، در این صورت کاشف‌الغطاء می‌فرماید: «فروش هیاکل عبادت به قصد منفعت حلال جایز نمی‌باشد» که ما هم این صورت را قبول داریم که قصد منفعت نادر موجب جواز بیع هیئتی که غالب منافع آن حرام است نمی‌شود ولی بحث ما در صورتی است که برای «هیئت» فائده حلال و حرام به طور مساوی وجود داشته باشد نه اینکه یک منفعت غالب و دیگری نادر باشد.

۲. مراد کاشف‌الغطاء صورتی است که منفعت حلال آن مربوط به ماده آن باشد ولی هیئت دارای منافع حرام باشد (همانند بتی که از هیئت و شکلش برای منفعت حرام استفاده می‌شود و از ماده آن به عنوان سنگ ترازو استفاده می‌شود) در این صورت است که کاشف‌الغطاء می‌فرماید: «فروش هیاکل عبادت به قصد منفعت حلال جایز نمی‌باشد» و ما هم این صورت را قبول داریم که قصد منفعت حلال در ماده موجب جواز بیع هیئتی که دارای منافع حرام است نمی‌شود ولی بحث ما در صورتی است که برای «هیئت» فائده حلال و حرام به طور مساوی وجود داشته باشد.

شرح و تطبیق

فما ذكره بعض الأساطين من أن ظاهر الاجماع والأخبار أنه لا فرق بين قصد الجهة المحللة و غيرها، فلعله محمول على الجهة المحللة التي لا دخل للهيئة فيها، أو النادرة التي ممّا للهيئة دخل فيه

پس آنچه را که بعضی از بزرگان (شیخ جعفر کاشف‌الغطاء) فرموده که: «ظاهر اجماع اخبار آن است که در حرمت بیع آلات عبارت فرق نیست بین اینکه قصد جهت حلال و غیرحلال بکند» (به یکی از دو صورت زیر توجیه می‌شود) پس شاید کلام ایشان حمل شود بر صورتی که جهت حلال به گونه‌ای است که هیئت دخالتی در آن جهت ندارد، یا (حمل شود بر صورتیکه جهت حلال) منفعت نادری است که هیئت در آن دخالت دارد (و از آن جهت که منفعت نادر می‌باشد، بیع آن جایز نیست)

^۱ بیشتر بدانیم: مانند اینکه از صلیب به عنوان گردنبند زینتی استفاده نمایند.

حکم معامله بر مواد آلات عبادت

مرحوم کاشف‌الغطاء در ادامه فرموده است: «بیع هیاکل عبادت اعم از آنکه قصد ماده شود یا قصد هیئت جایز نیست» یعنی چه در هنگام معاوضه قصد ماده شود و به قصد چوب یا طلائی که این بُت یا صلیب با آن ساخته شده معاوضه انجام شود و چه قصد هیئت شود و به قصد بت یا صلیت معاوضه انجام شود، در هر دو صورت بیع جایز نمی‌باشد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند: مسئله دارای دو صورت است و حکم آن در هر صورت فرق می‌کند، لذا نمی‌توان کلام کاشف‌الغطاء را به صورت مطلق پذیرفت بلکه باید هر کدام را به طور مستقل، بحث کرد. صورت اول: داعی و انگیزه بیع ماده (چوب، طلا و...) می‌باشد ولی بیع بر ماده واقع نشده است بلکه بیع بر ماده‌ای که دارای قالب و هیئت خاصی از آلات عبادت است واقع شده است.^۱ در این صورت کلام کاشف‌الغطاء که فرموده است: «بیع آلات عبادت به قصد ماده جایز نمی‌باشد» صحیح می‌باشد چرا که دادن مال در مقابل ماده مشروط به آن که دارای شکل آلات عبادت باشد، بذل مال در مقابل امر باطل می‌باشد.

شرح و تطبیق

نعم، ذکر ایضاً - وفاقاً لظاهر غیره، بل الأكثر - أنه لا فرق بین قصد المادّة و الهیئة.

بله، مرحوم کاشف‌الغطاء - در موافقت با ظاهر دیگران بلکه اکثر علماء - فرموده است: (در حرمت بیع آلات عبادت) بین قصد ماده و قصد هیئت فرقی وجود ندارد.

اقول: ان اراد بـ«قصدالمادّة» کونها هی الباعثة علی بذل المال بازاء ذلک الشیء و ان کان عنوان المبیع المبدول بازائه الثمن هو ذلک الشیء، فما استظهره من الاجماع و الأخبار حسن؛ لأنّ بذل المال بازاء هذا الجسم المتشکل بالشکل الخاصّ - من حیث کونه مالاً عرفاً - بذل للمال علی الباطل.

شیخ انصاری می‌فرماید: من می‌گویم اگر مراد کاشف‌الغطاء از اینکه بیع به قصد ماده را حرام کرده، آن است که ماده سبب برای پرداخت مال در مقابل آن شیء باشد، و اگر چه عنوان میبعی که در مقابل او پول پرداخت شده، آن شیء باشد (یعنی اگر چه نام صلیب یا بت را هنگام بیع ببرد لکن ماده آن مرادش بوده است) در این صورت

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی برای مسأله سه صورت تصور کرده اند که عبارت است از:

الف) الملحوظ استقلالاً فی بیع الصلیب و الصنم ان کانت هی الهیئات العاریة عن المواد - اما لعدم مالیه المواد کالمصنوع من الخزف او لکونها مغفولاً عنها - فلا شبهة فی حرمة بیعها وضعاً و تکلیفاً، لوقوع البیع فی معرض الأضلال...

ب) و ان کان الملحوظ فی بیعها هی المواد مجردة عن الصورة الوثنیة ألاً باللاحظ التبعی غیرالمقصد، فلا اشکال فی صحة بیعها لآیة التجارة و سایر العمومات...

ج) و ان کان المقصد من البیع هی المواد و الهیئة معاً - کما اذا کانا مصنوعین من الجواهر النفیسة او الأشیاء الثمنیة - فلا اشکال فی حرمة البیع وضعاً و تکلیفاً کالصورة الاولی، لعموم ادلّه المنع عن البیع لهذا الغرض ایضاً. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۳۶)

^۲ بیشتر بدانیم: یعنی واژه صلیب و صنم در بیع بر زبان خریدار و فروشنده جاری شود، اگر چه قصدشان ماده باشد مانند اینکه گفته شود: «این صلیب یا صنم را فروختم»

برداشت کاشف‌الغطاء از اجماع و اخبار نیکو می‌باشد (که در چنین فرضی ولو قصد ماده کرده باشد، اخبار و اجماع چنین بیعی را جایز نمی‌دانند) زیرا پرداخت مال در مقابل این جسم که به شکل خاصی تشکیل شده - از آن جهت که عرفاً مال می‌باشد - پرداخت مال بر باطل محسوب می‌شود.

SC03: ۲۱:۵۱

ادامه حکم معامله بر مواد آلات عبادت

گفته شد کلام کاشف‌الغطاء (بیع هیاکل عبادت اعم از آنکه قصد ماده شود یا قصد هیئت، جایز نیست) دو صورت دارد که باید هر کدام را جداگانه بررسی کرد، صورت اول بیان شد.

صورت دوم: هدف از بیع، فقط ماده آلات عبادت باشد که این خود دو حالت دارد:

حالت اول: ماده آلات عبادت مستقلاً متعلق بیع واقع شده و بیع بر آنها واقع شود مثلاً بگوید: «بعتک خشب هذا الصنم» «چوب این بت را خریدم»

حالت دوم: ماده آلات عبادت در ضمن مجموعه‌ای متعلق بیع واقع شود مانند اینکه یک بار هیزم یا چوب یا فلز را می‌خرد و بعد متوجه می‌شود در میان آنها چوب یا فلزی که به شکل بت یا صلیب است، وجود دارد.

شیخ انصاری می‌فرماید: اگر کاشف‌الغطاء بیع در حالت اول را به طور کلی باطل بداند و یا در حالت دوم بیع در خصوص مقداری که به صورت شکل بت یا صلیب پیدا شده را باطل بداند، ما نمی‌توانیم کلام او را بپذیریم زیرا: قدر متیقن از ادله حرمت بیع آلات عبادت صورتی است که قصد ماده نشده باشد.^۱ همانطور که از نظر عرف هم معاملات با در نظر گرفتن سه عامل (یعنی ۱. ماده ۲. هیئت ۳. اوصاف) واقع می‌شود. لذا اگر معامله تنها به قصد ماده آنها انجام شود ادله حرمت اکل مال به مال چنین صورتی را شامل نمی‌شود.

شرح و تطبیق

و إن اراد به «قصدالمادة» كون المبيع هي المادة، سواء تعلّق البيع بها بالخصوص - كأن يقول: بعتک خشب هذا الصنم - أو فی ضمن مجموع مرکب - كما وزن له وزنة حطب فقال: بعتک، فظهر فيه صنم أو صلیب - فالحکم ببطلان البيع فی الأول و فی مقدار الصنم فی الثانی مُشکل؛

و اگر مراد کاشف‌الغطاء از اینکه بیع به قصد ماده را حرام کرده آن است که مبیع تنها ماده باشد، چه بیع تنها به ماده تعلّق گرفته باشد (مانند اینکه می‌گوید: چوب این بت را به تو می‌فروشم) یا در ضمن مجموع مرکب باشد (مانند اینکه برای او بار هیزمی را وزن کند پس بگوید: این هیزم‌ها را فروختم، پس در آنها بت یا صلیبی یافت شود) پس حکم کردن به بطلان بیع در حالت اول و حکم کردن به بطلان بیع در خصوص بت در حالت دوم مشکل است.

^۱ بیشتر بدانیم: استدلال شیخ انصاری به قدر متیقن ناتمام است زیرا هر لفظی قدر متیقن دارد و مطلقاً را بر قدر متیقن حمل نمی‌کنند، بلکه به اصالة الطلاق عمل می‌کنند لذا اگر مولی بگوید «اکرم العلماء» و قدر متیقن از آنها، عدول ایشان باشد، اطلاق را بر عدول حمل نمی‌کنند. لذا بهتر است در مقام استدلال به عدم صدق عرفی بر اینگونه از معاملات استدلال نمود (در محضر استاد - آیت... پایانی ج ۲ ص ۲۷۶)

لمنع شمول الادلة لمثل هذا الفرد؛ لأنَّ المتيقِّن من الأدلة المتقدِّمة حرمة المعاوضة على هذه الأمور نظير المعاوضة على غيره من الأموال العرفيَّة و هو ملاحظة مطلق ما يتقوَّم به مالِيَّة الشيء من المادَّة و الهيئَة و الأوصاف. چرا که شمول ادله (حرمت معامله پیکره های عبادت) نسبت به چنین صورتی ممنوع می باشد، زیرا متیقِّن از ادله گذشته، حرمت معاوضه بر این امور همانند معاوضه بر غیراینها از اموال عرفی می باشد که (در معاملات عرفی) هر آن چیزی که مالیت آن شیء به آنها قائم است از ماده و هیئت و اوصاف ملاحظه می شود.

SCO۴: ۳۱:۰۱

چکیده

۱. در صورتی که پیکره های عبادت دارای منفعت حلال و حرام به طور مساوی باشند و قصد منافع حلال از آنها شود، معامله صحیح خواهد بود.
 ۲. مرحوم کاشف الغطاء فرموده است: بیع پیکره های عبادت حرام است چه منافع حلال آنها قصد شود و چه منافع حرام آنها.
 ۳. مرحوم شیخ انصاری می فرماید: کلام کاشف الغطاء باید به یکی از دو صورت زیر حمل کرد تا منافاتی با کلام ما مبنی بر جواز بیع به قصد منفعت حلال پیدا نکند:
 - الف) تنها ماده دارای منفعت حلال باشد. در این صورت که قصد منفعت حلال در ماده موجب جواز بیع هیئتی که دارای منافع حرام است نمی شود.
 - ب) منفعت نادر هیئت حلال باشد، در این صورت ما هم قبول داریم که قصد منفعت نادر موجب جواز بیع هیئتی که غالب منافع آن حرام است نمی شود.
 ۴. مرحوم کاشف الغطاء در کلامی دیگر فرمودند: «بیع پیکره های عبادت اعم از آنکه قصد ماده شود یا هیئت جایز نیست»، شیخ انصاری در این رابطه می فرمایند: مسئله دارای دو صورت است:
 - الف) انگیزه مشتری در بیع؛ ماده است ولی بیع بر ماده واقع نمی شود بلکه بر ماده ای که دارای قالب خاصی است واقع می شود مثلاً می گوید: «این بت را خریدم» اگر چه قصدش استفاده از ماده آن می باشد.
 - در این صورت کلام کاشف الغطاء صحیح است زیرا دادن مال در مقابل ماده مشروط به آنکه دارای شکل آلات عبادت باشد، بذل مال در مقابل امر باطل است.
 - ب) هدف از بیع تنها ماده باشد که خود دو حالت دارد:
 ۱. ماده آلات عبادت مستقلاً؛ متعلق بیع واقع شده است.
 ۲. ماده آلات عبادت در ضمن مجموعه ای متعلق بیع واقع شده است.
- شیخ انصاری در این باره می فرماید: بطلان بیع در حالت اول و در خصوص مقداری که به صورت آلات عبادت است در حالت دوم قابل قبول نیست زیرا قدر متیقِّن از ادله حرمت بیع پیکره های عبادت صورتی است که هیئت قصد شده باشد، و عرفاً معامله وقتی واقع می شود که به سه عامل (ماده، هیئت، اوصاف) توجه شود، لذا اگر معامله تنها به قصد ماده انجام شود، ادله حرمت اکل مال به باطل شامل آن نمی شود.

حکم معامله بر مواد آلات عبادت

بحث در رابطه با عدم جواز بیع آلات عبادت بود. مرحوم کاشف‌الغطاء فرمودند: در عدم جواز بیع آلات عبادت فرقی بین قصد هیئت و ماده نیست (یعنی چه در بیع؛ قصد شکل و هیئت بت و صلیب بشود یا قصد چوب و فلزی که آن بت و صلیب با آن ساخته شده، شود در هر دو صورت بیع صحیح نمی‌باشد)

شیخ انصاری فرمودند: کلام کاشف‌الغطاء را به طور کلی نمی‌توان پذیرفت، زیرا در صورتی که معاوضه بر ماده واقع شود بطوریکه هیئت هیچگونه نقشی در آن نداشته باشد، در این صورت دلیلی بر عدم جواز چنین بیعی وجود ندارد. که در این جلسه به بیان شاهدهی بر این مطلب می‌پردازند.

شاهدهی بر صحّت معامله آلات عبادت به قصد ماده

توضیح: شاهد بر این مطلب که اگر بیع بر ماده واقع شود معامله صحیح است آنکه: اگر کسی مقداری فلز مس را به عنوان ماده اولیه برای ساختن ظروف مسی یا چیزهای دیگر خریداری کند و در میان آنها ظرف مسی شکسته‌ای را مشاهده کند، برای خریدار حق خیار عیب به وجود نمی‌آید تا به اعتبار شکسته بودن این ظرف حق گرفتن آرش یا فسخ معامله را داشته باشد، چرا که مورد معامله؛ ماده فلز مس با قطع از نظر از هر گونه شکل و هیئت بوده است.

در محل بحث هم چون هیئت نقشی در بیع ندارد تا به اعتبار آن بیع باطل باشد، بلکه بیع بر ماده واقع شده؛ لذا هیچ مشکلی در جواز آن وجود ندارد.^۱

شرح و تطبیق

و الحاصل: أنّ المحلوظ فی البیع قد یكون مادة الشيء من غیر مدخلية الشكل، ألا تری أنّه لو باعَهُ وزنة نحاس فظهر فیها آنية مكسورة، لم یكن له خيار العیب؛ لأنّ المبیع هی المادّة.

و خلاصه کلام آنکه: آنچه در بیع ملاحظه می‌شود گاهی ماده شیء است بدون دخالت شکل و هیئت، آیا نمی‌بینی که اگر کسی به دیگری مقداری مس بفروشد؛ پس در آن ظرف شکسته‌ای یافت شود، برای خریدار خیار عیب ثابت نمی‌شود، چرا که آنچه فروخته شده ماده است (نه هیئت).

SCO1: ۸:۰۱

^۱ بیشتر بدانیم: معامله در رابطه با آلات عبادت، ممکن است به سه صورت واقع شود:

۱. مورد معامله فقط هیئت می‌باشد و ماده آن مورد توجه نمی‌باشد؛ در این صورت معامله باطل است چرا که ثمن در برابر چیزی که شرعاً حرام است و مالیت شرعی ندارد واقع شده است.

۲. مورد معامله فقط ماده می‌باشد اعم از اینکه ماده به تنهایی مورد معامله واقع شود یا ماده در ضمن مجموع مرکبی مورد معامله واقع شود (که توضیح دو صورت آن گذشت). (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۳۶)

۳. مورد معامله ماده و هیئت می‌باشد؛ در این صورت هم معامله نسبت به آن مقدار از ثمن که در مقابل هیئت قرار گرفته است باطل می‌باشد چون اکل مال به باطل است.

شیخ انصاری تنها متعرض صورت دوم شده‌اند. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۱۵)

ضمان ماده آلات عبادت در صورت تلف

اگر اشکالی مطرح شود مبنی بر آنکه: موادی مانند طلا، نقره، فلز و... در صورتی مالیت دارند و می‌توان آنها را مورد معامله قرار داد که در شکل و هیئت آلات عبادت همچون بت و صلیب قرار نگرفته باشند، اما در صورتیکه ماده در ضمن این هیئتهای خاص باشد، هیچ مالیتی برای آن مواد وجود نخواهد داشت و از همین جهت است که مرحوم کاشف‌الغطاء فرموده است: بیع آلات عبادت ولو آنکه تنها ماده آنها قصد شود، صحیح نمی‌باشد.

شیخ انصاری در جواب از این کلام می‌فرماید:

فقهائ در رابطه با کسی که آلات عبادت (بت و صلیب) را غضب و سپس اتلاف نماید؛ فرموده‌اند: غاصب ضامن موادی که در ضمن این هیئت بوده می‌باشد، مثلاً اگر شخصی بتی را که از یک کیلو طلا درست شده غضب و تلف نماید غاصب ضامن یک کیلو طلا می‌باشد. و این حکم حاکی از مالیت داشتن این مواد ولو در قالب بت و صلیب دارد زیرا چیزی که مالیت ندارد، تلف کردن آن موجب ضمان نمی‌شود.^۱

پس بیع به قصد مواد به تنهایی صحیح می‌باشد و ادعائی که مستشکل مطرح نمود با کلام علماء مبنی بر ضمان بودن غاصب تنافی دارد.

شرح و تطبیق

و دعوی أن المال هی المادّة بشرط عدم الهیئة، مدفوعة بما صرّح به من أنه لو أتلف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادّها. و این ادعا که ماده به شرط نبودن هیئت، مال می‌باشد، دفع می‌شود به آنچه تصریح به آن شده که اگر غاصب پیکره‌های عبادت را تلف کنند ضامن موادّ این پیکره‌ها می‌باشد.

اشکال و دفاع از ضمان ماده آلات عبادت

ممکن است کسی بر جوابی که شیخ انصاری فرمودند اشکال کرده و بگوید: استدلال شیخ انصاری به اینکه فقها غاصبی که آلات عبادت را تلف می‌کند ضامن می‌دانند، تمام نیست؛ زیرا: اتلاف دو صورت دارد:

۱. اتلاف دفعی: یعنی غاصبی که آلات عبادت را غضب کرده یک دفعه آن را از بین ببرد مثلاً آن را در آتش یا دریا بیندازد؛ در این صورت ماده و هیئت هر دو با هم از بین رفته‌اند.

۲. اتلاف تدریجی: یعنی غاصبی که آلات عبادت را غضب کرده، ابتداءً آلات عبادت را از آن شکل و هیئت خاصی که دارد خارج کند مثلاً دست و پای بت را جدا کند به طوری که دیگر شکل و هیئت بت را نداشته باشد، و در مرحله بعد این اجزاء جدا شده (که در واقع موادی از فلز یا طلا یا... می‌باشند) را از بین ببرد.

^۱ بیشتر بدانیم: مرحوم خوئی در این رابطه می‌فرماید: يجب إعدام الصورة الوثنية، و علیه فان كانت لأبعضها المكسورة قيمة كما اذا كانت مصوغة من الذهب او الفضة فلا يجوز اتلافها بموادها بل يجب اتلافها بهيئتها فقط ولو أتلفت بموادها ضمن المتلف لمالكها، ألّا ان يتوقّف أتلان الهيئة على أتلان المادّة. (الموسوعة الامام الخوئی ج ۳۵ ص ۲۳۸)

و غاصب در صورت اول ضامن نیست زیرا: تا زمانی که هیئت و شکل آلات عبادت وجود داشت دارای مالیت بودند، و بعد از بین رفتن هیئت آلات عبادت هم چون همزمان با از بین رفتن هیئت؛ ماده هم از بین رفته، لذا ماده‌ای وجود ندارد، تا غاصب ضامن آن باشد.

بله، غاصب تنها در صورت دوم ضامن است زیرا آلات عبادت تا زمانی که به شکل آلات عبادت بودند مالیت نداشتند، اما بعد از خرد شدن و خارج شدن از حالت آلات عبادت به اعتبار موادشان مالیت دارند و لذا به اعتبار از بین بردن این مواد ضامن می‌باشد.

در نتیجه کلام فقهاء مبنی بر ضامن بودن غاصب با مطلب ادعا شده که: مواد در صورتی که به شکل آلات عبادت باشند مالیتی ندارند، منافاتی نخواهد داشت زیرا:

فقهاء در صورتی قائل به ضمان هستند که آلات عبادت بعد از خارج شدن از شکل و هیئت خاص خود، از بین رفته باشند و این با مالیت نداشتن آلات عبادت در صورتی که در شکل آلات عبادت باشند منافاتی ندارد.

شیخ انصاری در جواب این می‌فرماید: این حمل تکلف و زحمت بیهود کشیدن است زیرا ظاهر کلام فقهاء همان صورت اول است یعنی مواد ولو در ضمن هیئت مالیت دارند.^۱

شرح و تطبیق

و حمله علی الأتلاف تدریجاً تَمَحَّل^۲

حمل کردن ضامن بودن بر صورت اتلاف تدریجی تکلف است.

SCO۲: ۱۹:۲۸

تأیید ضمان ماده آلات عبادت در کلام فقها

شیخ انصاری برای تأیید مدّعی خود (مالیت داشتن مواد ولو در ضمن آلات عبادت) کلامی را از «علّامه» در «تذکره» نقل می‌کند^۳ که فرموده است:

«اگر بایع، آلات عبادت را به مشتری که اطمینان به دیانت او دارد بفروشد تا مشتری از مواد آنها استفاده کند؛ چنین معامله‌ای صحیح می‌باشد»

کیفیت استدلال: حکم به جواز معامله حاکی از مالیت داشتن مواد ولو در قالب آلات عبادت می‌باشد.

در ادامه شیخ انصاری بعضی از علماء را که موافق با این نظریه می‌باشند نام می‌برد افرادی همچون محقق سبزواری در «کفایة الاحکام»، شیخ یوسف بحرانی در «حدائق»، سید علی در «ریاض» و...

^۱ بیشتر بدانیم: یعنی ظاهر کلمات علماء آن است که وقتی شخصی قصد از بین بردن آلات عبادت را دارد یک دفعه هیئت و ماده را با هم از بین می‌برد و یا مصداق کامل آن اتلاف دفعی است (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۱۷)

^۲ بیشتر بدانیم: ای: تکلف و تعسف من دون قیام دلیل علیه (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۷)

^۳ بیشتر بدانیم: الغرض من ذلك تأیید کونها مالا فی ضمن الهیئة، و انه لم یشرط فی ماليتها عدم الهیئة (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۷)

شرح و تطبیق

و فی محکی التذکره أنه اذا كان لمكسورها قيمة و باعها^۱ صحيحة لتكسر و كان المشتري ممن يوثقُ بديانته، فانه يجوز بيعها على الأقوى، انتهى.

و در آنچه از تذکره حکایت شده نقل شده که: «همانا اگر برای شکسته شده آنها (آلات عبادت) قیمتی باشد و فروشنده آنها را در حالی که سالم است بفروشد تا شکسته شود و مشتری هم از کسانی باشد که به دیانت او اطمینان باشد، پس بیع آنها بنا بر قول قوی تر جایز است»

و اختار ذلك صاحب الكفاية و صاحب الحدائق و صاحب الرياض نافياً عنه الربيب

و این قول را صاحب کفایه و صاحب حدائق و صاحب ریاض اختیار نموده‌اند در حالی که (صاحب حدائق) هرگونه شک و شبهه‌ای را از این قول نفی کرده است.^۲

دلیل تقیید جواز فروش آلات عبادت به دیانت مشتری

در کلامی که شیخ انصاری از «تذکره» نقل کردند، علامه فرموده بودند: «فروش آلات عبادت به کسی که اطمینان به دیانت او وجود دارد جایز است»^۳ علت تقیید کردن علامه «مشتری» را به کسی که اطمینان به دیانت او وجود داشته باشد چیست؟

شیخ انصاری می‌فرماید: با توجه به اینکه آلات عبادت از اموری است که هدف اصلی از آن استفاده در منافع حرام (پرستش غیرخدا) می‌باشد، لذا اگر این آلات به کسانی فروخته شود که متعهد و متدین در امور دین نباشند، ممکن است از آنها در مسیر حرام استفاده نمایند در نتیجه فروش به آنها از باب اعانت بر اثم و عدوان مصداق آیه «لاتعاونوا علی الاثم العدوان» و روایت تحف العقول قرار گیرد که فرمود: «و كل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله عزوجل... فهو حرام^۴ بیعه و...» و از این جهت علامه در کلامش «مشتری» را مقید به دیانت کرده است.^۵

^۱ بیشتر بدانیم: «و باعها» اقول: یعنی بلحاظ موادها. (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۷)

^۲ بیشتر بدانیم: نفی ریب و شک از طرف صاحب «حدائق» مطرح شده است نه صاحب «ریاض»، اگر چه عبارت شیخ انصاری خلاف آن را می‌رساند.

^۳ بیشتر بدانیم: از آنچه گذشت روشن شد که در رابطه با بیع آلات عبادت به قصد ماده سه نظریه وجود دارد:

۱. کاشف الغطاء: مطلقاً جایز نیست.

۲. شیخ انصاری: مطلقاً جایز است.

۳. علامه: در صورتی که وثوق به دیانت مشتری باشد جایز است.

^۴ بیشتر بدانیم: و مراد از حرمت در روایت تحف العقول حرمت وضعی و فساد می‌باشد.

^۵ بیشتر بدانیم: مرحوم شهیدی می‌فرماید: با توجه به آنکه کلامی که از محقق ثانی در جامع المقاصد در فراز بعد (جلسه بعد) نقل می‌شود با کلام علامه هماهنگ است، بهتر بود شیخ انصاری اشکال و جوابش را بعد از نقل کلام جامع المقاصد بیان می‌کردند (هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۷)

شرح و تطبیق

و لعلَّ التقييد في كلام العلامة، بـ «كون المشتري ممن يوثق بديانته» لئلا يدخل في باب المساعدة على المحرم؛ فإنَّ دفع ما يقصد منه المعصية غالباً مع عدم وثوق بالمدفوع اليه تقوية لوجه من وجوه المعاصي، فيكون باطلاً، كما في رواية تحف العقول.

و شاید قید در کلام علامه به «بودن مشتری از کسانی که دیانت او مورد اطمینان باشد»، برای آن است که (این بیع) داخل در مساعدت بر حرام نباشد، پس همانا دادن چیزی که غالباً از آن معصیت قصد می‌شود با عدم اطمینان به کسی که به او داده می‌شود، تقویت کردن نوعی از انواع معاصی است پس باطل خواهد بود چنانکه در روایت تحف العقول آمده است.

اشکال بر تقييد جواز فروش آلات عبادت به ديانت مشتري

شیخ انصاری معتقد است: در جواز فروش موادّ آلات عبادت نیازی به تقييد کردن مشتری به کسی که دارای دیانت باشد نیست زیرا:

اولاً: اگر معامله موردی نهی قرار بگیرد جای این بحث خواهد بود که آیا نهی مقتضی فساد در معامله هست یا خیر؟ اما اگر عنوانی خارج از حقیقت بیع که ملازم با آن است تحریم شود، در این صورت حرمت سبب بطلان بیع نخواهد بود.^۱

ثانیاً: تقييد مشتری به متدین بودن برای اطمینان از شکسته شدن آلات عبادت است، و با توجه به آنکه می‌توان این اطمینان را از راه دیگری هم به دست آورد (مثلاً از این راه که فروشنده قبل از تحویل، آنها را بشکند و شکسته شده تحویل مشتری دهد و چه بسا اتلاف هیئت آلات عبادت واجب فوری باشد چرا که هیئت ماده فساد است و از بین بردن ماده فساد عقلاً و شرعاً لازم است.) لذا دلیلی بر مقید کردن مشتری به متدین بودن وجود ندارد.

^۱ بیشتر بدانیم: گاهی معامله مستقیماً مورد نهی قرار می‌گیرد مانند «لاتبع الخمر» در این صورت جای این بحث وجود دارد که آیا نهی مقتضی فساد معامله می‌باشد یا خیر؟ و گاهی نهی مستقیماً متوجه خود بیع نیست بلکه متوجه عنوانی خارج از حقیقت بیع است که منطبق بر بیع می‌شود مانند نهی از بیع در هنگام نماز جمعه، که آنچه در حقیقت مورد نهی قرار گرفته عنوانی است که موجب مشغول ساختن مردم از نماز جمعه می‌شود، لکن این عنوان بر بیعی که در هنگام نماز جمعه واقع می‌شود، منطبق می‌گردد که در صورت دوم حرمت سبب بطلان بیع نخواهد بود و بر همین اساس بیع در حال نماز جمعه حرام می‌شود لکن باطل و فاسد نمی‌باشد.

در محل بحث هم عنوان کمک به گناه عنوانی است که خارج از حقیقت و ماهیت بیع است، لکن در صورت فروش آلات عبادت به افراد غیر متدین، این عنوان (کمک به گناه) بر این بیع منطبق می‌گردد.

مرحوم شهیدی در این رابطه فرموده اند: والوجه فيه (تأمل) تعلق النهی بعنوان الأمانة الخارج عن المعاملة، و خبر التحف و ان كان يدلّ علی فساد هذه المعاملة نظراً الى ما سيصرّح به في آخرالمبحث من انّ النهی فيه مسوق لبيان الفساد، ألا أنّه من جهة ضعف السند قاصر عن اثبات المطلب به...

(هدایة الطالب ج ۱ ص ۱۳۸)

شرح و تطبیق

لكن فيه - مضافاً الى التأمل في بطلان البيع لمجرد الاعانة على الاثم - انه يمكن الاستغناء عن هذا القيد بكسره قبل ان يقبضه اياه، فان الهيئة غير محترمة في هذه الأمور^۱، كما صرحوا به في باب الغصب. بل قد يقال بوجوب اتلافها فوراً، و لا يبعدان يثبت؛ لوجوب حسم مادة الفساد

لكن اشكال تقييد علامه آن است که - علاوه بر اینکه در بطلان بیع به مجرد کمک بر گناه، جای تأمل وجود دارد - همانا می‌توان از این قید بی‌نیاز شد به شکستن قبل از تحویل به مشتری چرا که هیئت در این پیکره‌ها محترم شمرده نمی‌باشد، چنانکه علماء به این مطلب در کتاب غصب تصریح کرده‌اند. بلکه گاهی گفته می‌شود: اتلاف هیئت واجب فوری است و بعید نیست که این سخن ثابت باشد چرا که از بین بردن ماده فساد واجب می‌باشد.

SC03: ۳۰:۲۲

^۱ بیشتر بدانیم: ذکر کلمه «مجرد» به این جهت است که اگر با بیع، گناه تحقق یابد، حکم به عدم جواز بیع صحیح است، اما اگر خود «بیع» گناه نباشد بلکه کمک به گناه محسوب شود، در این صورت در حکم به بطلان جای تأمل است زیرا عنوان معاونت بر گناه، عنوانی خارج از ماهیت بیع است که ملازم با بیع شده، لذا اگر عنوانی خارج از حقیقت بیع که ملازم با بیع است حرام گردد، سبب بطلان بیع نمی‌شود. (در محضر استاد. آیت... پایانی ج ۲ ص ۲۷۹)

^۲ بیشتر بدانیم: یعنی اشکال نشود که شکستن تصرف در مال غیر است و باید حرمت مال غیر حفظ شود زیرا هیئت در آلات عبادت احترامی ندارد.

چکیده

۱. بنابر نظر شیخ انصاری اگر بیع بر ماده آلات عبادت واقع شود و هیئت هیچ نقشی در آن نداشته باشد، بیع جایز خواهد بود. و شاهد بر این مطلب هم آنکه اگر کسی در میان فلزاتی که به عنوان ماده اولیه خریداری کرده ظرف شکسته‌ای پیدا کند، حق خیار عیب نسبت به آن ظرف برای او نخواهد بود.
۲. بعضی معتقدند: موادی مانند طلا و نقره و... در صورتی مالیت دارند که در شکل و هیئت آلات عبادت قرار نگرفته باشند و الا مالیتی نخواهند داشت. شیخ انصاری در ردّ این سخن می‌فرماید: فقهاء در رابطه با کسی که آلات عبادت را غصب و تلف نماید حکم به ضمان کرده‌اند و این حاکی از مالیت موادّ ولو در قالب آلات عبادت دارد.
۳. در جواب شیخ انصاری بعضی گفته‌اند: تلف گاهی دفعی، است و گاهی تدریجی یعنی ابتداءً آلات عبادت را از شکل و هیئت خاص خود خارج و سپس نابود می‌کند. و غاصب تنها در صورت دوم ضامن است زیرا موادی که در قالب و شکل خاصی نبوده‌اند از بین برده است، اما در صورت اول ضامن نیست زیرا تا زمانی که شکل آلات عبادت موجود بوده که مالیت نداشته‌اند و بعد از بین رفتن هیئت، ماده هم همزمان از بین رفته لذا ماده‌ای وجود ندارد تا غاصب ضامن آن باشد. پس حکم فقهاء به ضمان تالف تنها مربوط به صورت دوم است.
۴. شیخ انصاری در پاسخ می‌فرماید: ظاهر کلمات فقهاء ضمان غاصب در همان صورت اول است و این توجیه خلاف ظاهر است.
۵. از جمله افرادی که قائل به مالیت داشتن پیکره‌های عبادت ولو در همین قالب شده‌اند مرحوم علامه در «تذکره»، محقق سبزواری در «کفایة الاحکام»، شیخ یوسف بحرانی در «حدائق» و مرحوم سیدعلی در کتاب «ریاض» می‌باشد.
۶. علامه فروش پیکره‌های عبادت را تنها به کسانی که اطمینان به دیانت آنها وجود دارد، جایز دانسته است تا معاونت بر اثم و گناه محقق نشود. شیخ انصاری در ردّ این تقیید می‌فرماید:
 اولاً: معاونت بر گناه عنوانی خارج از ماهیت بیع است که با بیع ملازم شده، لذا اگر عنوان خارج از بیع که ملازم با بیع است حرام گردد، سبب بطلان بیع نمی‌شود
 ثانیاً: اگر هدف از تقیید مشتری به تدین برای اطمینان از شکسته شدن آلات عبادت است، فروشنده می‌تواند این اطمینان را با شکستن خودش حاصل کند، لذا نیازی به تقیید مشتری به تدین نمی‌باشد.

بررسی کلام علامه توسط شیخ انصاری

شیخ انصاری در تأیید مدّعی خود که مواد هر چند در ضمن پیکره‌های عبادت باشد، مالیت دارند، کلامی را از علامه نقل کردند که فرموده است: «اگر بایع آلات عبادت را به مشتری که به دیانت او اطمینان دارد بفروشد تا او پس از خرید از مواد آنها استفاده کند، معامله صحیح می باشد»

شیخ انصاری در بیان علت تقیید مشتری در کلام علامه به اینکه اطمینان به دیانت او وجود داشته باشد فرمودند: ممکن است علت آوردن قید آن باشد که با توجه به اینکه هدف اصلی از آلات عبادت استفاده در منافع حرام می باشد، لذا اگر اینها به کسانی فروخته شوند که تعهد و تدین ندارند ممکن است از آنها در مسیر حرام استفاده نمایند و لذا فروش به آنها از بابت اعانت بر اثم و عدوان حرام می باشد.

لکن شیخ انصاری معتقدند در فروش مواد پیکره‌های عبادت نیازی به تقیید کردن مشتری به کسی که دارای دیانت باشد نیست؛ زیرا:

اولاً: از آنجا که میان حرمت وضعی و تکلیفی ملازمه‌ای نیست و ادله تنها دلالت بر حرمت تکلیفی دارند (که فروش مواد پیکره‌های عبارت از باب اعانت بر گناه حرام است) لذا دلیلی بر بطلان و فساد چنین معامله‌ای وجود ندارد.

ثانیاً: از آنجا که تقید مشتری به تدین برای اطمینان از شکسته شدن پیکره‌های عبادت است می توان این اطمینان را از راه‌های دیگر از جمله شکستن آنها قبل از تحویل به مشتری تحصیل کرد بدون آنکه نیازی به مقید کردن مشتری به تدین باشد، در این صورت چون هیئت دارای احترام نیست، شکستن آن هر چند بعد از معامله اشکال ندارد، و چه بسا اتلاف هیئت پیکره‌های عبادت واجب^۱ فوری باشد، چرا که هیئت ماده فساد است و از بین بردن ماده فساد عقلاً و شرعاً لازم است.

شرح و تطبیق

لکن فیہ - مضافاً إلی التأمّل فی بطلان البیع لمجرّد الإعانة علی الإثم - أنه یمکن الإستغناء عن هذا القید بکسره قبل ان یقبضه إیّاه، فإنّ الهیئة غیر محترمة فی هذه الأمور، كما صرّحوا به فی باب الغصب.

لکن اشکال تقیید علامه آن است که، علاوه بر اینکه در بطلان بیع به مجرد کمک بر گناه، جای تأمل وجود دارد، همانا می توان از این قید بی‌نیاز شد به شکستن قبل از تحویل دادن به مشتری، چرا که هیئت در این پیکره‌ها محترم نیست، چنانکه علماء به این مطلب در کتاب غصب تصریح کرده‌اند.^۲

بل قد یقال بوجوب إتلافها فوراً، و لا یبعد ان یتثبت؛ لوجوب حسم مادة الفساد.

بلکه گاهی گفته می‌شود: اتلاف هیئت واجب فوری است و بعید نیست که این سخن ثابت باشد چرا که از بین بردن ماده فساد واجب است.

Sco1: ۶:۳۸

^۱ البته وجوب از بین بردن هیئت در صورتی است که مستلزم از بین بردن ماده نباشد و جایز نیست.

^۲ در باب غصب فقها فتوا داده‌اند اگر غاصب هیکل عبادتی را غصب کرد و هیئت آن را از بین برد، ضامن هیئت آن نیست.

مؤید دوم برای جواز فروش پیکره های عبادت

شیخ انصاری در تأیید این مطلب که فروش مواد پیکره‌های عبادت جایز است مؤید دومی را (علاوه بر کلام تذکرة) از محقق ثانی در جامع المقاصد نقل می‌کند که فرموده است: ^۱ فروش آلات لهو با حفظ هیئت و شکل آنها اگر چه دارای منفعت حلال باشند به جهت نادر بودن، جایز نمی‌باشد زیرا ثمن، در مقابل جسم دارای این هیئت و شکل خاصی قرار می‌گیرد که در نظر مشارع مالیتی ندارد لذا بذل مال در مقابل آن بذل بر امر حرام می‌باشد.^۲ بله اگر معامله بر این آلات لهو به قصد آنکه بعد از معامله شکسته شده و مواد آنها استفاده قرار گیرد، واقع شود و مشتری هم از کسانی است که مورد اطمینان است که چنین کاری را انجام می‌دهد، معامله صحیح خواهد بود؛ زیرا معامله بر روی مواد واقع شده و فرض آن است که مواد دارای مالیت می‌باشند. سایر مواردی هم که از آنها تنها حرام قصد می‌شود مانند ظرف‌های طلا و نقره از نظر حکم همانند آلات لهو می‌باشند.

شرح و تطبیق

و فی جامع المقاصد - بعد حکمه بالمنع عن بیع هذه الأشياء و ان أمکن الإنتفاع علی حالها فی غیر مُحَرَّمٍ مَنْعَةً لَا تُقَصَّدُ مِنْهَا - قال: و لا أثر لكون رضاضها الباقی بعد کسرها ممَّا يُنتَفَعُ به فی المحلَّل و یُعَدُّ مالاً و در جامع المقاصد، محقق کرکی پس از آنکه در رابطه با بیع آلات لهو حکم به منع کرده است (اگر چه امکان انتفاع از آنها با همان هیئتی که دارند برای منفعت غیر مقصوده وجود دارد) فرموده است: برای بودن شکسته‌های باقی مانده بعد از شکستن آلات لهو از چیزهایی که در منافع حلال مورد استفاده قرار گیرند و مال شمرده شوند اثری (و فایده‌ای) نمی‌باشد

لأنَّ بذل المال فی مقابلها و هی علی هیئتها بذل له فی المحرم، الذی لا یعد مالاً عند الشارع.

زیرا پرداخت مال در مقابل اینها در حالی که دارای هیئت خود می‌باشند پرداخت مال در مقابل امر حرامی است که در نزد شارع مال شمرده نمی‌شود.

نعم، لو باع رضاضها الباقی بعد^۳ کسرها قبل^۴ ان یکسرها - و كان المشتري موثقاً به و أنه یکسرها - امکن القول بصحة البيع

بله اگر شکسته‌های آلات لهو بعد از شکسته شدن را قبل از شکستن بفروشد و مشتری هم مورد اطمینان باشد که آنها را می‌شکند امکان قائل شدن به صحت بیع وجود دارد

^۱ تکمیل: محقق ثانی، «آلات لهو» را مورد بحث خود قرار داده است و در آخر کلام خود سایر امور حرام از جمله پیکره های عبارت را هم ملحق به آلات لهو کرده است و از این جهت می‌توان کلام محقق ثانی را مؤیدی برای بحث در پیکره های عبارت دانست و الا اگر موضوع سخن ایشان «پیکره‌های عبادت» باشد الحاق «صنم» در آخر بحث بی‌معنا خواهد بود.

عبارت ایشان اینگونه است: فان آلات اللهو الغرض الاصلی منها علی هذا الوضع المخصوص هو الحرام و ان امکن الانتفاع بها علی حالتها فی أمر آخر فهو مع ندرته امر غیر مقصود بحسب العادة...»

^۲ تکمیل: یعنی اگر معامله به قصد هیئت یا به قصد مجموع ماده و هیئت انجام شود، معامله صحیح نخواهد بود.

^۳ متعلق: الباقی.

^۴ متعلق: باع.

و مثله باقی الامور الْمُحَرَّمَةِ كَأَوَانِي التَّقْدِينِ وَ الصَّنَمِ^۱، انتهى.
و مانند آلات لهو باقی امور حرام مانند ظروف طلا و نقره و بت می باشند.

SCO۲: ۱۹:۵۷

بررسی حکم معامله وسایل قمار در صورتی که مواد آلات قمار دارای قیمت باشد

دومین مصداق از اموری که از آنها در آن هیئت و شکل خاص، تنها استفاده حرام می شود وسایل قمار^۲ می باشد که در حرمت معامله آن هیچ اختلافی وجود ندارد.

دلیل حرمت معامله آلات قمار همان ادله چهار گانه ای^۳ است که در رابطه با معامله پیکره های عبادت گذشت. تنها بحثی که وجود دارد این است که معامله مواد آلات قمار در صورتی که دارای ارزش و قیمت باشد چه حکمی دارد؟ شیخ انصاری در این رابطه می فرماید: اگر معامله بر ماده واقع شود و عنوان معامله ماده باشد، بیع جایز خواهد بود. و این ادعا صحیح نیست که ماده به شرطی دارای مالیت است که هیئت باطل نداشته باشد.

در ادامه مصنف کلامی را از شهید در مسالک بیان و مباحثی پیرامون آن مطرح می نمایند:

شهید ثانی فرموده اند: «أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِمَكْسُورِهَا قِيَمَةٌ وَ بَاعَهَا صَاحِبُهَا لِتُكْسَرَ - وَ كَانَ الْمُشْتَرِي مَمَّنْ يُوثَقُ بِدِيَانَتِهِ - فَفِي جَوَازِ بَيْعِهَا وَ جِهَانِ، وَ قَوَى فِي التَّذَكُّرَةِ الْجَوَازَ مَعَ زَوَالِ الصِّفَةِ وَ هُوَ حَسَنٌ، وَ الْأَكْثَرُ أَطْلَقُوا الْمَنْعَ، أَنْتَهَى؛ اِذَا شَكَّ سَكَّ سَكَّةً جَوَازَ آلَاتِ قِمَارِ دَارِي قِيَمَتٍ بَاشَد وَ فَرُوشِنْدَه أَن رَا بَه مُشْتَرِي كَه اِطْمِينَان دَارِد أَن رَا مِي شَكَنْد بَفَرُوشِد، دَر حَكْم جَوَازِ بَيْعِ دُو نَظَرِ اسْتِ^۴، هَمَان طُور كَه عَلَامَه دَر تَذَكُّرَه قَوْل بَه جَوَازِ مَعَامَلَه رَا دَر صُورْتِي كَه وَصْفِ آلَتِ قِمَارِ بُوْدِن اِز بَيْن بَرُود قَوِي دَانَسْتَه اسْت. شَهِيْد ثَانِي مِي فَرْمَايِد: قَوْل عَلَامَه كَلَامِ صَحِيْحِي اسْت اِذَا كَرِهْتُمْ اَعْلَمَاءُ بَه صُورْتِ مَطْلُوقِ (چَه زَوَالِ صِفْتِ بَشُود يَا نَشُود) قَائِل بَه عَدَمِ جَوَازِ شَدَه اِنْد.»

شیخ انصاری می فرماید: در اینکه مقصود علامه از «زوال صفت» (از بین رفتن وصف آلت قمار بودن) چیست؟ دو احتمال وجود دارد:

۱. مراد از بین رفتن هیئت آلت قمار باشد. بنابر این احتمال همه قائل به جواز می باشند؛ زیرا وجهی برای عدم جواز وجود نخواهد داشت؛ لذا این صورت نمی تواند مورد اختلاف بین علامه و دیگران باشد.

^۱ جامع المقاصد ج ۴ ص ۱۵

^۲ محل بحث جائی است که آلات معدی برای قمار باشد.

^۳ اجماع، روایت تحف العقول، حرمت اكل مال به باطل، نبوی مشهور.

^۴ وجه جواز این است که ماده، گرچه دارای هیئت فاسده است، ولیکن ماده، مالیت دارد پس معاوضه ماده بدون مداخلیت شکل صحیح است و وجه عدم جواز این است که ماده، به شرطی مالیت دارد که دارای هیئت باطل نباشد.

۲. مراد از بین رفتن آلت قمار برای استفاده جهت قمار است اگر چه هیئت آلت قمار بودن آن باقی است؛ مثلاً اگر وسیله قمار از کاغذ با نقش‌های خاصی تشکیل شده خطوط و آن از بین رفته یا کثیف شده باشد به گونه‌ای که قابل استفاده برای قمار نباشد.^۱

که احتمال دوم محل بحث و اختلاف میان علامه و دیگران است، علامه در این صورت قائل به جواز است لکن دیگران قائل به جواز نمی‌باشند.

شرح و تطبیق

و منها: آلاتُ القمار بأنواعه بلاخلافٍ ظاهراً، و يدل عليه جميعُ ما تقدّم في هياكلِ العبادة. و يقوى هنا أيضاً جوازُ بيعِ المادّةِ قبلَ تغييرِ الهيئةِ.

از جمله مصادیق قسم مورد بحث، آلات و وسایل قمار با انواع مختلفش می‌باشد و ظاهراً در این مورد اختلافی وجود ندارد و دلالت می‌کند بر آن (حرمت معامله آلات قمار) همه آنچه که در پیکره‌های عبادت گذشت و تقویت می‌شود در مورد آلات قمار نیز (مثل پیکره‌های عبادت) که بیع ماده قبل از تغییر شکل و هیئت جایز باشد.

و فی المسالك: أنه لو كان لمكسورها قيمةً و باعها صحيحةً لتكسر - و كان المشتري ممن يوثقُ بديانته - ففي جواز بيعها وجهان، و قوّى في التذكرة^۲ الجواز مع زوال الصفة و هو حسنٌ، و الأكثرُ أطلقوا المنع، انتهى.

در مسالک شهید ثانی فرموده است: اگر شکسته شده آلات قمار دارای قیمت باشد و فروشنده آن را که سالم است بفروشد تا شکسته شود و مشتری نیز از جهت دیانت و دین دارای مورد اطمینان باشد پس در جواز بیع دو وجه خواهد بود که علامه قول به جواز را در صورتی که صفت آن زائل شود تقویت کرده است (شهید ثانی می‌فرماید: این قول خوبی است و لکن اکثر علماء به طور مطلق قائل به منع شده‌اند (چه صفت زائل شود یا نشود).

أقول: إن أراد «بزوال الصفة»: زوال الهيئة؛ فلا ينبغي الإشكالُ في الجواز، و لا ينبغي جعلُهُ محلاً للخلاف بين العلامة و الأكثر.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: اگر علامه از کلمه «زوال صفت» از بین رفتن هیئت و شکل آلات قمار را اراده کرده است پس اشکالی در جواز آن وجود ندارد و شایسته نیست که این را محل اختلاف بین علامه و اکثر قرار داد (بلکه مورد اختلاف صورت دیگری است).

Scor: ۲۹:۱۴

^۱ تکمیل: استاد در درس اینگونه تقریر کرده اند که: «مراد از زوال» «زوال هیئت بعد از بیع می‌باشد نه قبل از بیع» یعنی اگر هیئت آلات قمار را هنگام بیع باقی باشد لکن بعد از بیع از بین برده شود در چنین صورتی اکثر قائل به عدم جواز شده اند، و لکن حق آن است که از هیچ جای عبارت این مطلب فهمیده نمی‌شود.

^۲ جامع المقاصد ج ۴ ص ۱۵

چکیده:

۱. مرحوم شیخ انصاری در مقام بررسی کلام علامه فرمودند: اگر دلیل آوردن قید تدین مشتری برای جواز معامله هیاکل عبادت به او، حرمت اعانه بر اثم است:
اولاً: حرمت اعانه باعث بطلان معامله نمی‌شود.
ثانیاً: نیازی به این قید نیست و می‌توان هیئت آن را از بین برد و سپس آنها را فروخت بلکه می‌توان گفت که از بین بردن هیئت لازم است.
 ۲. محقق ثانی در جامع المقاصد می‌فرمایند: اگر بایع مواد پیکره‌های عبادت را قبل از شکستن به مشتری بفروشد و این اطمینان در مورد مشتری وجود داشته باشد که آنها را می‌شکند می‌توان گفت معامله صحیح است.
 ۳. فروش همه‌ی انواع آلات قمار حرام و باطل است و تمام ادله‌ای که دلالت بر حرمت معامله بر پیکره‌های عبادت می‌کند بر این مورد هم دلالت دارد.
 ۴. مرحوم شیخ انصاری (ره) می‌فرماید: جواز بیع مواد آلات قمار نیز قبل از تغییر هیئت قوی است.
 ۵. شهید ثانی در مسالک فرموده است: اگر مواد آلات قمار که مالیت دارند قبل از بین رفت هیئت فروخته شود و مشتری مورد اطمینان باشد در صحت معامله دو وجه است.
 ۶. شهید ثانی در مسالک فرموده است: علامه در تذکره تنها در صورت زوال وصف قائل به جواز بیع آلات قمار شده ولی اکثر علماء مطلقاً از بیع آلات قمار منع کرده‌اند.
- مرحوم شیخ انصاری فرموده است: اگر مراد از زوال وصف از بین رفتن هیئت آلات قمار باشد، این محل اختلاف بین علامه و اکثر نیست بلکه همه قائل به جواز هستند، پس محل اختلاف صورتی است که هیئت آلات قمار بودن باقی است ولی هیئت جهت استفاده در قمار از بین رفته است و قابل استفاده برای قمار نیست.

تبیین معنی قمار

بحث پیرامون معامله و کسب به آلات قمار می‌باشد و از آنجا که شناخت «آلات قمار» متوقف بر شناخت «قمار» می‌باشد، شیخ انصاری به تبیین آن پرداخته و می‌فرماید: مراد از قمار، مطلق شرط‌بندی بر سر عوض است پس هر چه که برای این مورد آماده شده باشد، در صورتی که هیچ منفعت حلالی نداشته باشند، حرام خواهد بود، اما اگر قابل استفاده برای منافع حلال باشند، معامله آنها جایز خواهد بود.

اما اگر مسابقه‌ای بدون قرارداد عوض برای برنده انجام گیرد، چنین بازی موضوعاً از عنوان «قمار» خارج خواهد بود زیرا قمار در صورتی است که عوضی برای برنده قرار داده شده باشد.

اما از نظر حکمی در اینکه این نوع از بازی حرام می‌باشد یا خیر؟ اختلاف است.

آنگاه بنابر نظر کسانی که این نوع از بازی (بازی برای تشخیص برتر بدون وجود عوض) را هم حرام می‌دانند معامله آلات و ابزاری هم که برای این نوع از بازی‌ها آماده شده است، مانند توپ و چوگان، حرام خواهد بود.

شرح و تطبیق

ثم إنَّ المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض، فكلُّ ما أُعدَّ لها - بحيث لا يقصد منه على ما فيه من الخصوصيات غيرها - حرمت المعاوضة عليه،

همانا مراد از قمار (که تکسب به آلات آن حرام است) مطلق شرط بندی با عوض است، پس هر آنچه برای شرط بندی با عوض آماده شده باشد به گونه‌ای که با این خصوصیات غیر از شرط بندی با عوض از او قصد نمی‌شود، معامله بر او حرام است.

و أمَّا المراهنة بغیر عوض فیحییء أنه لیس بقمار علی الظاهر.

اما شرط بندی بدون عوض پس خواهد آمد که ظاهراً قمار نمی‌باشد.

نعم، لو قلنا بحرمتها لحق الآلة المَعْدَة لها حکم آلات القمار، مثل ما يعملونه شبه الكرة، یسمی عندنا «توپة» و الصولجان.

بله اگر قائل به حرمت شرط بندی بدون عوض شدیم وسایلی که برای آن آماده شده (از نظر حکم) ملحق به آلات قمار می‌گردد (یعنی اگر چه موضوعاً قمار نمی‌باشند، اما حکم قمار را دارند) مانند آنچه که شبیه به کره می‌سازند و در نزد ما توپ نامیده می‌شود و چوگان.

SCO۱: ۷:۰۰

حکم معامله آلات لهو و لعب

سومین مورد و مصداقی که با هیئت و شکل خاصی که دارد، استفاده دائم یا غالب او حرام می‌باشد، آلات و وسایل لهو و لعب می‌باشد. در حرمت آلات لهو فرقی بین انواع و اقسام آن وجود ندارد و هر آنچه مناسب با مجلس لعب و لهو باشد حرام می‌باشد.

دلیل حرمت بیع آلات لهو و لعب هم همان ادله چهارگانه‌ای است که در بحث هیاکل عبادت و آلات قمار مطرح گردید. و کلام درباره فروش ماده آلات لهو مانند همان مطالبی است که درباره فروش ماده هیاکل عبادت و آلات قمار گذشت.

مصنف می‌فرماید: از آنجا که آلات لهو عبارت است از وسایلی که برای این منظور فراهم شده است لذا باید معنای لهو و حرمت مطلق لهو (نه قسم خاصی از آن) ثابت شود تا به دنبال آن معامله آلات لهو هم حرام باشد لکن این مطالب بعداً (در مسئله بیستم از مسائل نوع چهارم) ذکر خواهد شد.

شیخ انصاری در اینجا تنها به بیان برخی از آلات لهو اشاره کرده می‌فرماید: قدر متیقن از آلات لهو سه دسته می‌باشند که معامله آنها حرام می‌باشد:

۱. هر آنچه که از جنس مزامیر (نی) باشد.
۲. هر آنچه از آلات غنا (ساز و آواز) باشد.
۳. هر آنچه که از جنس طبل (دف و دهل) باشد.

شرح و تطبیق

و منها: آلات اللهو علی اختلاف أصنافها بلا خلاف؛ لجمع ما تقدّم فی المسألة السابقة.

و از جمله مصادیق نوع دوم که تنها حرام از آنها قصد می‌شود آلات لهو با اختلاف انواع و اصنافش می‌باشد که اختلافی (در حرمت تکسب به آنها) نمی‌باشد به دلیل تمام ادله‌ای که در مسأله گذشته نقل گردید و الکلام فی بیع المادّة كما تقدّم.

و کلام در رابطه با معامله ماده آلات لهو همان است که گذشت.

و حیث إنّ المراد بالآلات اللهو ما أعدّ له، توقّف علی تعیین معنی اللهو و حرمة مطلق اللهو. إنّ أنّ المتّین منه: ما کان من جنس المزامیر و آلات الأغانی، و من جنس الطبول.

و چون مراد از آلات لهو وسایلی است که برای لهو آماده شده شناخت آلات لهو (برای اجتناب از کسب به آنها) متوقف بر تعیین معنای لهو و حرمت هرگونه لهو می‌باشد مگر آنکه قدر متیقن از آلات لهو عبارتند از: چیزهایی که از جنس نی‌ها و وسایل آواز و از جنس طبل‌ها می‌باشند.

و سیّاتی معنی اللهو و حکمه.

و بزودی معنای لهو و حکم آن خواهد آمد.

شروط حرمت معامله ظروف طلا و نقره

چهارمین مورد و مصداقی که با هیئت و شکل خاصی که دارد استفاده دائم یا غالب او حرام می‌باشد، ظروف طلا و نقره می‌باشد. معامله این ظروف به دو شرط حرام است:

۱. علاوه بر عدم جواز استفاده از این ظروف، نگهداری آنها را نیز جایز ندانیم؛ زیرا اگر نگهداری آن را جایز بدانیم، معامله آن هم جایز خواهد بود چنانکه افراد فراوانی این ظروف را به عنوان زینت نگهداری می‌کنند.

۲. در فرض عدم جواز نگهداری این ظروف حرمت معامله تنها در صورتی خواهد بود که معامله بر مجموع ماده و هیئت انجام گیرد چرا که اگر معامله بر ماده فقط انجام گیرد قطعاً معامله به جهت مالیت داشتن ماده صحیح خواهد بود.

شرح و تطبیق

و منها: أوانی الذهب و الفضّة إذا قلنا بتحريم اقتنائها و قصد المعاوضة علی مجموع الهیة و المادّة، لا المادّة فقط. و از جمله مصادیق نوع دوم که تنها حرام از آن قصد می شود ظروف طلا و نقره می باشد در صورتی که قائل به تحریم نگهداری آنها بوده و قصد معامله بر مجموع هیئت و ماده نه ماده فقط شده باشد.

SCO۲: ۱۵:۳۲

حکم دراهم مغشوشه

پنجمین مورد و مصداقی که با هیئت و شکل خاصی که دارد استفاده دائم یا غالب او حرام می باشد دراهمی است که مغشوش می باشند. که دراهم مغشوش خود بر دو دسته می باشند.

۱. دراهمی که می توان از آن استفاده های حلال نمود مثلاً از آنها برای تزئین کردن لباس، پرداخت به کسی که دراهمی به زور طلب مال می کند، و... استفاده نمود.

۲. دراهمی که هیچ گونه منفعت حلالی ندارند.

شیخ انصاری می فرماید: اگر قائل به حرمت نگهداری دراهم مغشوشه و لزوم از بین بردن آنها از جهت اینکه آنها ماده فساد هستند، بشویم همانطور که از برخی روایات هم این مطلب قابل استفاده (مانند روایت جعفر که در آن روایت امام درهم خاص را مورد اشاره قرار داد و امر به شکستن و از بین بردن آن نمودند و فرمودند: معامله یا صدقه دادن آن جایز نیست، و یا روایت موسی بن بکر که حضرت امر به ریختن دراهم خاص در چاه فاضلاب نمودند تا با آنها معامله نشود) در این صورت استفاده از هر دو دسته از دراهم مغشوشه جایز نخواهد بود بلکه باید آنها را از بین برد.

اما اگر قائل به حرمت نگهداری آنها و لزوم از بین بردن آنها نشویم باید گفت:

اما دسته اول: استفاده از آنها در منافع حلالی که برای آنها وجود دارد جایز خواهد بود.

اما دسته دوم: معاوضه با این نوع دراهم جایز نبوده و ادله ای که در موارد قبل بیان شد در اینجا هم جاری می گردد.

شرح و تطبیق

و منها: الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غشّ الناس

و از جمله مصادیق نوع دوم که تنها حرام از آن قصد می شود دراهمی است که خارج از متعارف بوده و برای گول زدن مردم ساخته شده است

إذا لم يفرض علی هیئتها الخاصّة منفعة محلّلة معتدّ بها، مثل التزین، أو الدفع إلى الظالم الذی یرید مقداراً من المال - كالعشّار و نحوه -

البته این حکم، در صورتی است که برای هیئت خاص این درهم منفعت حلال مورد توجهی فرض نشود؛ منافعی همانند زینت کردن، یا دادن به ظالمی که مقدار مالی را طلب می‌کند همانند عشر بگیر^۱ و مانند آن.

بناءً علی جواز ذلک و عدم وجوب إتلاف مثل هذه الدرهم و لو بکسرها من باب دفع مادة الفساد

(این منفعت حلال) در صورتی (فرض دارد) که بنا بر جواز این کارها بوده و از بین بردن این گونه درهم‌ها هر چند بوسیله شکستن آنها از باب دفع ماده فساد، واجب نباشد

كما يدلّ عليه قوله (عليه السلام) في رواية الجعفي - مشيراً إلى درهم - «أكسر هذا؛ فإنه لا يحلّ بيعه و لا إنفاقه»

چنانکه دلالت می‌کند بر این مطلب (لزوم از بین بردن درهم مغشوش) کلام امام (ع) در روایت جعفی در حالی که به درهم اشاره کرده و فرموده است «بشکن این درهم را که معامله و صدقه دادن آن جایز نیست».

وفي رواية موسى بن بكير: «قَطَّعه نصفين ثم قال: ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش» و تمام الکلام فيه في باب الصرف إن شاء الله.

در روایت موسی بن بکر وارد شده که حضرت درهمی به دو قسمت کرد و سپس فرمود: آن را در چاه فاضلاب بینداز تا فروخته نشود به چیزی که در آن غش است و تمام بحث در این رابطه در باب صرف خواهد آمد ان شاء الله.

حکم معامله با درهم مغشوشه بدون منفعت حلال

در صورتی که با درهم مغشوشه‌ای که هیچ گونه منفعت حلالی ندارند، معامله‌ای واقع شود؛ حکم آن معامله چیست^۲؟

مصنف فرموده‌اند: اگر کسی که درهم مغشوش به دست او رسیده جاهل به آن بوده و بعد از معامله متوجه مغشوش بودن شد، در این صورت: اگر مبیع شخصی باشد (در مقابل مبیع کلی) و دارای عنوانی خاص و معنون به عنوان «درهم» می‌باشد؛ مثلاً گفته است: «بعتک هذا الدرهم» فروخته به تو این چیز را که نامش «درهم» است در این صورت چون کلمه «درهم» انصراف به درهم متعارف و رایج دارد، اگر مشخص شود که درهمی که معامله شده مغشوش بوده است. معامله باطل خواهد بود چون آنچه فروخته شده اصلاً وجود خارجی نداشته است^۳.

^۱ کسی که یک دهم مال سال را می‌گیرد

^۲ تکمیل: باید توجه داشت که بحث پیرامون درهم مغشوشی است که دارای مالکیت فی الجمله ولو از جهت ماده می‌باشد، اما اگر در هم مغشوش هیچگونه مالیتی نداشته باشد، در این صورت قطعاً معامله باطل خواهد بود چرا که اکل مال به باطل می‌باشد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۳۰)

^۳ تکمیل: در این فرض عنوان «اشاره» و عنوان «وصف درهم» وجود دارد مشار الیه اشاره همین درهم موجود خارجی است و منصرف الیه وصف «درهم» هم نقد رایج می‌باشد، حال در تعارض میان اشاره و وصف اگر اشاره مقدم شود معامله صحیح خواهد بود زیرا درهم مورد اشاره موجود است ولی اگر وصف مقدم شود معامله باطل خواهد بود زیرا درهم مورد معامله نقداً رایج بوده نه درهم مغشوش. بحث پیرامون تقدیم اشاره یا وصف در کتاب «البیع» می‌آید ولی مصنف در اینجا با تقدیم عنوان «وصف» قائل به بطلان معامله شده است.

شرح و تطبیق

و لو وقعت المعاوضة عليها جهلاً فتبين الحال لمن صار إليه، فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم - المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكة السلطان - بطل البيع،

و اگر معاوضه بر درهم مغشوشه با جهل به اینکه درهم مغشوش است سپس قضیه برای کسی که درهم به دست او رسیده روشن شد و اگر عنوان معاوضه بر درهم واقع شود - که انصراف به سکه سلطان دارد - بیع باطل است.

SCO ۳: ۲۹:۵۷

چکیده:

۱. چون شناخت آلات قمار متوقف بر شناختن معنی قمار است شیخ (ره) قمار را به «هر شرطبندی بر عوض تعریف می کند و هر آلتی که استفاده غالب یا دائمش این باشد حرام است.
۲. در حرمت شرطبندی بدون عوض، اختلاف است ولی اگر حرام باشد، ابزار و آلات مختص آن حرام است.
۳. همه اقسام معامله به آلات لهو به همان ادله‌ی حرمت پیکره‌های عبادت و آلات قمار حرام است^۷
۴. برای اثبات حرمت معامله بر آلات لهو باید هرگونه لهوی حرام باشد و معنای لهو هم مشخص شود که در آینده از آن می شود و در این درس به برخی از افراد آن اشاره می شود.
۵. مورد دیگر از مواردی که با شکل خاص آن، استفاده دائم یا غالب آن حرام است ظروف طلا و نقره است ولی به شرط اینکه نگهداری آنها حرام و معامله بر مجموع شکل و ماده صورت بگیرد و الا معامله حرام نیست.
۶. درهم مغشوشه دو دسته هستند یک دسته دراهمی که هیچ منفعت حلال معتبری ندارند و دسته دیگر دراهمی که منفعت حلال معتبر دارند مثل تزیین لباس یا دفع به ظالم.
۷. مرحوم شیخ می فرماید: اگر قائل به عدم جواز نگهداری درهم مغشوشه و لزوم از بین بردن آنها باشیم (که این از روایات هم استفاده می شود) معامله به هر دو قسم آن حرام است ولی اگر قائل به جواز نگهداری باشیم، تنها معامله بر قسم اول آنها حرام است ولی معامله بر قسم دوم جایز است.
۸. مصنف می فرماید: اگر معامله بر یک درهم خاص صورت بگیرد نه به صورت معامله کلی، و آن درهم بعداً معلوم شود که مغشوش بوده است معامله باطل است.

^۱ لذا فی النسخ و المناسب: صارت

معامله با درهم مغشوشه بدون منفعت حلال

معامله با درهم مغشوشه‌ای است که هیچ‌گونه منفعت حلالی ندارند، سه صورت دارد (که صورت اول را مصنف متعرض نشده‌اند، و صورت دوم هم در درس قبل بیان شد). آن سه صورت عبارتند از:

۱. مبیع کلی باشد^۱ مثلاً: صرّاف بگوید: «یک درهم به فلان مبلغ می‌فروشم» که «یک درهم» کلی است که بر عهده فروشنده دادن آن لازم است، حال اگر درهم مغشوش را بدهد معامله باطل نمی‌شود بلکه مشتری بعد از فهمیدن موضوع آن را به فروشنده برمی‌گرداند. و درهم سالم را مطالبه می‌نماید.

۲. مبیع شخصی باشد لکن معنون به عنوان خاصی مانند عنوان «درهم» باشد مثلاً صرّاف بگوید: «بعثک هذا الدرهم» فروختم این چیز را که نامش «درهم» است در این صورت چون کلمه «درهم» انصراف به درهم متعارف و رایج دارد اگر درهم مغشوش باشد، معامله باطل می‌شود زیرا آنچه فروخته شده (درهم سالم رایج) اصلاً وجود خارجی نداشته است^۲ همانطور که اگر گفته شود: این عبد را فروختم و بعد معلوم شود که «حمار» بوده است، معامله باطل می‌باشد.

۳. مبیع شخصی باشد، لکن معنون به عنوان خاصی مانند عنوان «درهم» نباشد مثلاً صرّاف می‌گوید: «بعثک هذا» یعنی: این چیزی را که در دست دارم به فلان مبلغ می‌فروشم در این صورت اگر درهم سالم رایج نباشد، معامله صحیح خواهد بود چون معامله بر همین شئی موجود واقع شده نه بر درهم سالم رایج لکن چون مشتری معامله را به تصور درهم سالم رایج انجام داده است اگر معلوم شود که:

الف) درهم مغشوش است و درهم مغشوش مالیت کمتری نسبت به درهم سالم دارد برای مشتری حق خیار عیب وجود خواهد داشت^۳.

ب) درهم سالم است ولی درهم رایج نیست بلکه درهم سلطان و دولت گذشته است برای مشتری حق خیار تدلیس (اظهار خلاف واقع به صورت واقع) وجود خواهد داشت.

شرح و تطبیق

و إن وقعت المعاوضة علی شخصه من دون عنوان، فالظاهر صحّة البيع مع خيار العيب إن كانت المادّة مغشوشة، و إن كان مجرد تفاوت السکّة، فهو خيار التدلیس فتأمل^۱.

^۱ تکمیل: البته صورت اول خود دارای دو قسم می‌باشد:

الف) مبیع کلی فی الذمه باشد مثلاً صراف بگوید: «یک درهم را می‌فروشم به فلان مبلغ» که یک درهم کلی است که در ذمه فروشنده استقرار پیدا کرده است.

ب) مبیع کلی فی المعین باشد مثلاً صراف بگوید: «یک درهم از این هزار درهم موجود را می‌فروشم به فلان مبلغ» که یک درهم کلی است ولی دائره آن کمی محدودتر و مضیق تر می‌باشد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۳۲)

^۲ تکمیل: به عبارت دیگر: بطن معامله از آن جهت است که: ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد و چون عقود تابع قصود است، لذا معامله باطل خواهد بود.

^۳ تکمیل: با وجود حق خیار عیب می‌تواند یکی از این سه کار انجام دهد: ۱. ارش (تفاوت مبیع سالم و معیب) را بگیرد. ۲. معامله را مجاناً

امضا کند. ۳. معامله را فسخ کند

و اگر معاوضه بر شخص آن درهم واقع شود بدون عنوان پس ظاهراً بیع صحیح است (البته) اگر ماده آن مغشوش باشد خیار عیب (برای گیرنده درهم) خواهد بود. و اگر غش تنها تفاوت سکه باشد پس خیار (ثابت برای گیرنده درهم) خیار تدلیس خواهد بود.

SCO۱: ۱۱:۱۵

عدم امکان تصحیح معامله در محرمات نوع دوم

آخرین مطلبی که در این قسمت مطرح است اینکه: آیا همانطور که وجهی برای تصحیح معامله ولو در بعضی از صور برای درهم مغشوشه بیان و مطرح شد، می‌توان وجهی برای تصحیح معامله در موارد چهارگانه قبل (آلات عبادت، آلات قمار، آلات لهو، اوانی ذهب و فضّه) مطرح نمود؟

به عنوان مثال به این صورت که معامله در ماده اینها به جهت مالیت داشتن صحیح باشد، اما معامله در هیئت آنها به جهت آنکه موجب فساد می‌گردند باطل باشد.

مصنف می‌فرماید: جزء یک شئی گاهی جزء حقیقی و خارجی یک شئی است مانند یک کتاب که دارای اجزاء حقیقی و خارجی مانند جلد، کاغذ می‌باشد. و گاهی جز تحلیل و عقلی یک شئی است مانند انسان که دارای اجزاء تحلیلی و عقلی مانند حیوان (به عنوان جنس) و ناطق (به عنوان فصل) می‌باشد. با توجه به این مطلب باید گفت:

در صورت معامله اشیاء دارای اجزاء حقیقی، بطلان معامله در یک جزء آن موجب بطلان بیع در اجزا دیگر نمی‌شود مانند کسی که سرکه و شراب را با هم بفروشد که بطلان بیع در مورد شراب، موجب بطلان بیع در مورد سرکه نمی‌گردد؛ زیرا هر جز مستقل و جدای از قسمت دیگر می‌باشد.

به خلاف معامله اشیاء دارای اجزاء تحلیلی مانند معامله آلات عبادت که دارای ماده و هیئت می‌باشند که نمی‌توان گفت: معامله در ماده به جهت مالیت داشتن آنها صحیح باشد ولی معامله در هیئت به جهت موجب فساد بودن، فاسد باشد؛ زیرا اجزاء تحلیلی قابل انفکاک از یکدیگر نمی‌باشند و در خارج هیئت چیزی غیر از ماده و ماده چیزی غیر از هیئت نمی‌باشد.

شرح و تطبیق

و هذا بخلاف ما تقدّم من الآلات

و این برخلاف مطلبی است که در مورد آلات (وسایل عبادات نامشروع، قمار، لهو، اوانی ذهب و فضّه) گذشت فإنّ البیع الواقع علیها لایمکن تصحیحه بامضائه من جهة المادّة فقط و استرداد ما قابل الهیئة من الثمن المدفوع، كما لو جمع بین الخلّ و الخمر.

^۱ این کلمه ممکن است اشاره به مطالب مختلفی باشد از جمله اینکه: در محل بحث خیار تدلیس وجود ندارد زیرا خیار تدلیس در جایی است که خلاف واقع را به صورت واقع نشان دهد ولی فروشنده در اینجا چنین عمل نکرده بلکه گفته: آنچه در دستم است را فروخته و تصور مشتری مبنی بر اینکه مورد معامله درهم رایج است دلیلی بر تدلیس از طرف فروشنده نمی‌باشد. بلکه ممکن است گفته شود اگر مشتری ضرر کرده است خیار «غبن» برای او وجود دارد.

پس امکان تصحیح معامله‌ای که بر آنها واقع شده از جهت امضاء معامله نسبت به ماده فقط و برگرداندن مبلغی که مقابل هیئت پرداخته شده، ممکن نیست همان طور که اگر بین سرکه و شراب جمع می‌شد (امکان تفکیک و قول به صحت معامله در سرکه و بطلان در شراب وجود داشت)

لأنَّ كلَّ جزءٍ من الخَلِّ أو الخمر مالٌ لا بدَّ أن يقابل في المعاوضة بجزء من المال، ففساد المعاملة باعتبارها يوجب فساد مقابله من المال لا غير.

زیرا هر یک از سرکه و شراب (نزد مستحلین آن) مال می‌باشد که باید قسمتی از مال در مقابل آن قرار داده شود، پس فساد معامله، به اعتبار آن (به اعتبار شراب) تنها موجب فساد مالی که در مقابل آن است می‌گردد نه غیر آن.

بخلاف المادّة و الهیئة، فإنّ الهیئة من قبیل القید للمادّة جزء عقليّ لا خارجی تقابل بمال علی حدة، ففساد المعاملة باعتبارها فساد لمعاملة المادّة حقیقه. و هذا الکلام مطّرد فی کلّ قید فاسد بذل الثمن الخاصّ لداعی وجوده.

به‌خلاف ماده و هیئت چرا که هیئت همانند قید برای ماده جزء عقلی است نه جزء خارجی که به تنهایی با مال مقابله شود، پس فساد معامله به اعتبار آن (هیئت) در حقیقت فساد معامله بر ماده می‌باشد. و این مطالب در مورد هر قید فاسدی که مبلغی به جهت وجود آن پرداخت می‌شود جریان دارد.

چکیده

SCO ۲: ۲۷:۳۷

۱. اگر مبیع شخصی باشد ولی معنون به عنوان خاصی مثل عنوان درهم نباشد ولی بعداً معلوم شود که درهم مغشوش است، معامله صحیح است حال اگر درهم مغشوش مالیت کمتری نسبت به سالم دارد مشتری خیار عیب دارد.

۲. اگر مبیع شخصی باشد ولی عنوان خاصی نداشته باشد در این صورت درهم مغشوش اگرچه سالم است ولی رایج نباشد معامله صحیح است ولی مشتری خیار تدلیس دارد.

۳. اگر مبیع کلی باشد سپس درهم مغشوش در آید معامله صحیح است و مشتری می‌تواند مطالبه درهم سالم کند.

۴. ممکن است در فرض اخیر گفته شود: مشتری خیار تدلیس ندارد چون فروشنده غیر واقع را به صورت واقع نشان نداده است بلکه اگر ضرر کرده مشتری خیار غبن دارد.

۵. در آلات عبادت و قمار و لهو و مانند آن، نمی‌توان گفت: معامله در ماده اینها به جهت مالیت داشتن صحیح و در هیئت آنها به جهت مفسده داشتن فاسد است.

۶. در معامله اشیائی که اجزاء حقیقی دارند بطلان معامله در یک جزء موجب بطلان معامله در جزء دیگر نمی‌شود.

۷. در معامله اشیائی که اجزاء تحلیلی دارند بطلان معامله در جزء تحلیلی موجب بطلان معامله در سایر اجزاء می‌شود.

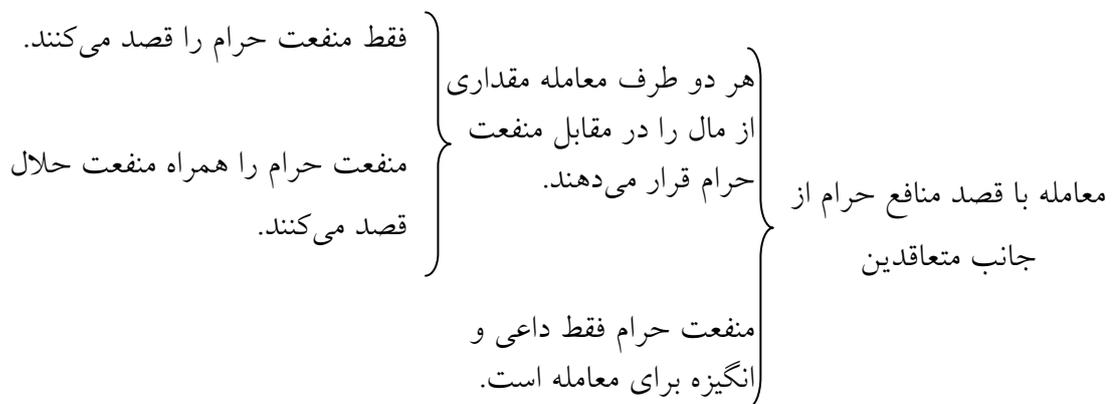
۸. هر قید (جزء عقلی یا تحلیلی) فاسد که مبلغی به جهت آن پرداخت شود، بطلان معامله در آن موجب بطلان معامله در سایر اجزاء می‌شود.

بررسی صور قصد منافع حرام از جانب متبایعین

بحث در قسم دوم از اقسام سه گانه نوع ثانی پیرامون اموری است که دارای منافع حلال مقصود می‌باشند و چه بسا منافع حلال آنها بیشتر از منافع حرام آنها هم باشد، لکن خریدار و فروشنده منافع حرام آن را مورد معامله قرار می‌دهند که مسئله صوری پیدا می‌کند.

گاهی منفعت حرام مقصود و هدف متعاملین می‌باشد به طوری که هدف متعاملین دادن مال در مقابل منافع حرام می‌باشد که خود بر دو صورت است:

۱. منفعت حرام تنها مقصود متعاملین می‌باشد؛ مانند معامله انگور مشروط به ساختن شراب از آن.
 ۲. منفعت حرام جزء المقصود متعاملین می‌باشد؛ مانند معامله کنیز آوازه خوان به قیمتی (مثلاً هزار و پانصد تومان) که مقداری از آن (هزار تومان) در برابر خود جاریه است که داری منافع حلالی چون نظافت، خیاطت و.... می‌باشد و مقداری از آن (پانصد تومان) در برابر صفت آوازه خوانی است که منفعت حرام می‌باشد.
- و گاهی منفعت حرام، داعی و انگیزه بر انجام معامله است بدون اینکه مقصود متعاملین دادن مال در مقابل منافع حرام باشد و عقد به آن مقید شود؛ مانند گرفتن ثمن در مقابل انگور، که فروشنده انگور می‌فروشد و خریدار پول را در مقابل تحویل انگور می‌دهد که کاری حلال است ولی انگیزه و داعی هر یک از خریدار و فروشنده ساختن شراب می‌باشد و لکن این داعی را در متن عقد نمی‌آورند و مبلغی هم در مقابل آن قرار نمی‌گیرد یا در مثال کنیز آوازه خوان تمام مبلغ در برابر خود جاریه پرداخت می‌شود اما انگیزه و داعی بر اضافه (پانصد تومان) وجود صفت آوازه خوانی در کنیز می‌باشد^۱.



شرح و تطبیق

القسم الثانی ما یقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة

قسم دوم (از نوع ثانی) عبارت است از آنچه که طرفین معامله از آن قصد منفعت حرام می‌کنند و هو: تارة علی وجه یرجع إلی بذل المال فی مقابل المنفعة المحرمة، كالمعاوضة علی العنب مع التزامها أن لا یتصرف فیہ إلا بالتخمیر.

^۱ تکمیل: صورت دیگری هم در اینجا قابل فرض است که: وجود منفعت حرام حتی داعی و انگیزه بر انجام معامله هم نباشد بلکه داعی و انگیزه فروشنده فروش مال خود و به دست آوردن سود است اگر چه می‌داند که خریدار از این مبیع در مصارف حرام استفاده خواهد کرد.

و این گاهی برگشت می‌کند به پرداخت مال در مقابل منفعت حرام، مانند معاوضه بر انگور با ملتزم شدن طرفین به اینکه جز شراب درست کردن، در آن تصرف ننمایند.

و اخری علی وجه یکون الحرام هو الداعی إلى المعاوضة لا غیر، كالمعاوضة علی العنب مع قصدهما تخمیره.

و گاهی به گونه‌ای است که حرام انگیزه معاوضه می‌شود و نه چیز دیگر، مانند معاوضه بر انگور با قصد شراب درست کردن از سوی طرفین.

و الاول إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْحَرَامُ مَقْصُودًا لَا غَيْرَ، كَبَيْعِ الْعَنْبِ عَلَى أَنْ يَعْمَلَ خَمْرًا وَ نَحْوِ ذَلِكَ

و در اولی (که منفعت حرام شرط و قصد می‌شود) یا حرام تنها مقصود است نه غیر حرام مانند فروش انگور به شرط اینکه مشتری آن را شراب سازد و مانند آن

و إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْحَرَامُ مَقْصُودًا مَعَ الْحَلَالِ، بِحَيْثُ يَكُونُ بَدْلُ الْمَالِ بَازَاتِهِمَا، كَبَيْعِ الْجَارِيَةِ الْمَغْنِيَةِ بَثْمَنٍ لَوْحَظَ فِيهِ وَقُوعُ بَعْضِهِ بِإِزَاءِ صِفَةِ التَّغْنَى.

و یا اینکه حرام همراه با حلال مقصود است به گونه‌ای که دادن مال در مقابل هر دو صورت می‌گیرد مانند فروش کنیز آوازه خوان در برابر مبلغی که مقداری از آن در برابر صفت آوازه خوانی او ملاحظه شده است.

فهنا مسائل ثلاث:

پس در اینجا سه مسأله مورد بحث قرار می‌گیرد.^۱

SCO۱: ۹:۳۳

مسئله اول: حکم معامله به قصد انحصاری منافع حرام

مسئله اول از مسائل سه گانه صورتی است که منفعت حرام تنها مقصود متعاملین باشد؛ مانند فروش انگور به قصد ساختن شراب، یا فروختن چوب به قصد ساختن بُت یا آلات لهو و قمار، یا اجاره دادن مکان برای فروش یا نگهداری شراب و....

توجه به این نکته لازم است که چون بحث از مطلق تکسب است لذا بین اینکه تکسب به وسیله بیع باشد یا اجاره یا... فرقی وجود نخواهد داشت. مصنف می‌فرماید: این نوع از معامله علاوه بر آنکه از نظر تکلیفی حرام می‌باشد (زیرا نوعی کمک بر حرام می‌باشد لذا استحقاق عقاب را به دنبال دارد) از نظر وضعی هم فاسد و باطل بوده و هیچ اثری بر این نوع در معاملات متوتب نمی‌گردد.

شیخ انصاری بر فساد چنین معاملاتی به چهار دلیل استناد می‌نماید:

دلیل اول:

این نوع از معاوضه مصداقی از مصادیق اعانت بر اثم است که در آیه «و لا تعاونوا علی الاثم و العداوان» از آن نهی شده است.^۱

^۱ که مسئله اول را در این درس شروع کرده و در درس‌های آینده ادامه می‌دهیم. مسائل دوم و سوم را نیز در درس‌های ۷۱ و ۷۲ بررسی خواهیم کرد.

^۲ سه دلیل را در اینجا و دلیل چهارم را در درس بعد می‌آوریم.

دلیل دوم:

اشکال این معامله در ملتزم شدن خریدار و فروشنده بر انجام معامله بر منفعت حرامی که از نظر شارع فاقد مالیت و ارزش می‌باشد؛ لذا این معامله مصداق اکل و یکال (خوردن و خوراندن) مال به باطل می‌باشد زیرا یکی از شرائط صحت معامله مالیت شرعی و عرفی داشتن عوضین می‌باشد. به عبارت دیگر هر یک از خریدار و فروشنده اکل و ایکال مال به باطل می‌کنند:

اما فروشنده: وقتی مثنی را می‌دهد به شرط انجام حرام با آن، ایکال و خوراندن مال بایع به دیگری واقع می‌شود و پولی را هم که در مقابل آن می‌گیرد اکل مال به باطل است.

اما خریدار: وقتی ثمن را می‌دهد ایکال و خوراندن مال مشتری به حرام صورت گرفته و تصرف او در مبیع هم اکل مال به باطل می‌باشد.

دلیل سوم:

دلیل سوم، روایت جابر می‌باشد. راوی از امام درباره مردی می‌پرسد که خانه‌اش را اجاره می‌دهد «فبیاع فیہ الخمر» در آن خانه شراب فروخته می‌شود، سؤال می‌کند که اجاره این خانه چه حکمی دارد؟ امام در جواب می‌فرماید: أُجرت چنین اجاره‌ای حرام می‌باشد.

شرح و تطبیق

المسألة الاولى بیع العنب علی أن یعمل خمرًا، و الخشب علی أن یعمل صنماً، أو آلة لهو أو قمار، و إجارة المساکن لبیاع أو یحرز فیها الخمر، و کذا إجارة السُّنن و الحموله لحملها.

مسأله اول: فروش انگور به شرط ساختن شراب و فروش چوب به شرط ساختن بُت یا آلت لهو و قمار و اجاره خانه‌ها به جهت خرید، فروش یا نگهداری شراب در آنها و همچنین اجاره کشتی‌ها و مرکب‌های باربر برای حمل شراب.

و لا إشکال فی فساد المعاملة - فضلاً عن حرمة - ولا خلاف فیہ.

اشکالی در بطلان معامله نیست - چه رسد به حرمت تکلیفی آن - و اختلاف در این رابطه وجود ندارد.

و یدلّ علیہ - مضافاً إلی کونها إعانة علی الإثم، و إلی أن الإلزام و الالتزام بصرف المبیع فی المنفعة المحرمة الساقطة فی نظر الشارع اکل و ایکال للمال بالباطل^۲

و بر این مطلب علاوه بر اینکه این نحوه معامله کمک بر گناه است و علاوه بر اینکه ملزم ساختن و ملتزم شدن به صرف کردن مبیع در منفعت حرامی که در نظر شارع (از نظر مالیت) ساقط می‌باشد، خوردن و خوانیدن مال به باطل می‌باشد (روایت جابر دلالت می‌کند).

^۱ تکمیل: روشن است که این دلیل تنها حکم تکلیفی این قسم را بیان می‌کند و دلالتی بر حکم وضع و فساد آن ندارد لذا باید با کمک از ادله دیگر فساد این قسم را ثابت نمود اما این آیه تنها حکم تکلیفی را بیان می‌نماید. (شرح آقای محمدی، ج ۱ ص ۳۳۷)

^۲ تکمیل: «حموله» در اصل به شتر بار گفته می‌شود ولی در اینجا مطلب حیوانات یا وسایلی که برای حمل و نقل از آنها استفاده می‌شود می‌باشد مانند اسب و الاغ و... ماشین و کشتی، قطار و...

خبر جابر، قال: «سألت أبا (عبدالله عليه السلام) عن الرجل يؤاجر بيته فيبيع فيه الخمر، قال: حرام أجرته». (بر فساد معامله در این صورت علاوه بر دو دلیل گذشته) خبر جابر دلالت می‌کند. راوی می‌گوید، از امام صادق (ع) در مورد مردی که خانه خود را اجاره می‌دهد پس در آن شراب فروخته می‌شود (سؤال کردم (که حکم آن چیست؟) امام فرمود: أُجرت آن حرام می‌باشد.

SCO۲: ۱۵:۱۳

تبیین دلیل سوم: نحوه استدلال به روایت جابر

دلیل سوم فساد معامله‌ای که تنها مقصود متعاملین از آن، منفعت حرام می‌باشد، روایت جابر است که در این روایت راوی از امام درباره مردی سؤال می‌کند که خانه‌اش را اجاره می‌دهد «فیباع فيه الخمر» (در آن خانه شراب فروخته می‌شود). راوی می‌پرسد که اجاره این خانه چه حکمی دارد؟ امام در جواب می‌فرماید: أُجرت چنین اجاره‌ای حرام می‌باشد.

کیفیت استدلال: در روایت آمده که روای سؤال می‌کند که خانه را اجاره داده «فیباع فيه الخمر» پس در آن خانه ممکن است گفته شود ظاهر این روایت دلالتی بر مورد و محل بحث ندارد زیرا اگر کسی خانه اش را اجاره دهد و بعد از مدتی متوجه سوء استفاده و خلاف کاری مستأجر گردد سوء استفاده مستأجر دلیل بر حرمت اجاره بر موجد نمی‌گردد.

لذا باید ظاهر روایت صرف نظر کرده و روایت را به یکی از دو صورت زیر توجیه نمود:

توجیه اول: مراد راوی که می‌گوید: «فیباع فيه الخمر» یعنی هدف از اجاره خانه توسط موجد فروش خمر در آن بوده است و در واقع جمله «فیباع فيه الخمر» به معنای «لیباع فيه الخمر» می‌باشد. در این صورت روایت به خوبی شاهد بر محل بحث خواهد بود.

اشکال: مورد روایت اجاره است و بحث ما در مورد بیع است؟

جواب: بحث ما در مورد مطلب تکسب است چه از راه اجاره حاصل شود و چه از راه بیع.

توجیه دوم: مراد راوی که می‌گوید: «فیباع فيه الخمر» آن است که اگر چه هدف و قصد موجد، فروش خمر در خانه نبوده ولی می‌دانسته که مستأجر چنین قصدی دارد و با علم به قصد مشتری خانه را اجاره داده است اعم از اینکه داعی او در اجاره، فروش خمر بوده یا خمر داعی او نبوده باشد)

اشکال: بحث ما در مورد مسأله اول: مسائل سه گانه است که مقصود متعاملین منفعت حرام باشد و طبق توجیه دوم مورد روایت صورت قصد و تصریح به منفعت حرام را نمی‌گوید بلکه تنها صورتی که علم به استفاده در منافع حرام دارند را شامل می‌شود؟

جواب: وقتی روایت دلالت بر این مطلب کند که در صورتی که علم به استفاده در منافع حرام وجود دارد، اجاره فاسد خواهد بود به طریق اولی در محل بحث هم (که قصد و تصریح به استفاده از منافع حرام می‌شود) اجاره فاسد و باطل خواهد بود، لذا روایت طبق توجیه دوم هم دلالت بر مسأله مورد بحث خواهد کرد.

شرح و تطبیق

فأَنَّهُ إِذَا مَقَّيدَ بِمَا إِذَا اسْتَأْجَرَهُ لَذَلِكَ، أَوْ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْفَحْوَى، بِنَاءٍ عَلَى مَا سَيَجِيءُ مِنْ حَرْمَةِ الْعَقْدِ مَعَ مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَصْرَفُ الْمَعْقُودَ عَلَيْهِ فِي الْحَرَامِ.

پس همانا این روایت یا مقید است به صورتی که خانه را برای فروش شراب اجاره نماید یا بر این مطلب (حرمت و بطلان اجاره خانه برای استفاده از خانه برای فروش شراب) به اولویت دلالت می‌کند، بنا بر آنچه خواهد آمد که عقد با کسی که می‌داند کالایی را که عقد بر آن واقع شده را در حرام مصرف می‌کند حرام می‌باشد.

SCOR: ۲۶:۰۱

چکیده

۱. قسم دوم از معاملات آن است که هر دو طرف معامله منافع حرام را قصد می‌کنند اگرچه منافع حلال هم دارد.
۲. گاهی متعاملین مقداری از مال را در مقابل منفعت حرام قرار می‌دهند که خود بر دو قسم است یا فقط منفعت حرام را قصد می‌کنند یا منفعت حرام و حلال هر دو را قصد می‌کنند.
۳. گاهی منفعت حرام انگیزه انجام معامله است ولی هیچ مقدار از مال در مقابل آن منفعت حرام قرار نمی‌گیرد.
۴. در صورتی که فقط منفعت حرام مقصود طرفین معامله باشد معامله حرام و فاسد است.
۵. مرحوم شیخ در این درس سه دلیل بر حرمت و فساد معامله‌ای که تنها مقصود طرفین معامله، منفعت حرام باشد، آورده‌اند که عبارتند از:
 - الف) کمک بر گناه است.
 - ب) این منفعت از نظر شارع فاقد مالیت و ارزش می‌باشد و اکل مال به باطل است.
 - ج) روایت جابر که امام (ع) در آن فرموده است: اجرت خانه‌ای که در آن شراب فروخته می‌شود حرام است.
 ۶. مراد از روایت جابر یا فرضی است که هدف از اجاره خانه توسط موجر، فروش خمر بوده است یا اگر هدف این نبوده است ولی می‌دانسته که مستأجر قصد فروش خمر را دارد که در این صورت به طریق اولی شامل فرضی که قصد فروش خمر دارد، هم می‌شود.

بررسی نکته‌ای درباره دلیل سوم

دلیل سوم فساد معامله‌ای که تنها مقصود متعاملین از آن، منفعت حرام می‌باشد، روایت جابر (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيبيع فيه الخمر، قال: حرام اجرته) است. راوی از امام درباره مردی می‌پرسد که خانه‌اش را اجاره می‌دهد «فیباع فيه الخمر» در آن خانه شراب فروخته می‌شود، سؤال می‌کند که اجاره این خانه چه حکمی دارد؟ امام در جواب می‌فرماید: أُجرت چنین اجاره‌ای حرام می‌باشد.

بررسی تعارض بین روایت جابر و روایتی دیگر

بحث پیرامون معامله اموری است که دارای منافع حلال و حرام می‌باشند لکن مقصود طرفین معامله تنها منافع حرام آنها می‌باشد. مصنف سه دلیل (اعانت بر اثم بودن، اکل و ایکال مال به حرام و خیر جابر) بر فساد چنین معامله‌هایی ذکر کرده‌اند. دلیل سوم خبر جابر بود که در آن را روی از اجاره خانه برای فروش شراب سؤال کرد و امام فرمود: اجرت چنین اجاره‌ای حرام می‌باشد.

در مقابل روایت جابر، روایت «ابن اذینه» است که راوی از امام از اجاره کشتی یا چهار پا برای حمل و نقل شراب و خوک سؤال می‌کند و امام در جواب می‌فرماید اشکالی ندارد.

مرحوم شیخ انصاری در مقام جواب از تعارض موجود میان روایت «جابر» و روایت «ابن اذینه» دو جواب ارائه می‌دهند:

جواب اول: روایت جابر نصّ در مورد محل بحث (صورت اشتراط) می‌باشد؛ زیرا چنانکه بعداً خواهد آمد فروش یا اجاره چیزی به کسی که می‌دانیم از آن استفاده حرام می‌کند، جایز است، لذا اینکه امام در اینجا حکم به حرمت اجاره کرد، بر قدر متیقن از اجاره حرام حمل می‌شود و آن صورتی است که انجام کار حرام در آن شرط شود (که باید در کار حرام از آن استفاده کنی) همچنانکه روایت «جابر» ظاهر در صورت علم می‌باشد یعنی ظاهر روایت صورتی است که که موجر علم به استفاده حرام توسط مستاجر دارد و الا وجهی برای حرمت اجاره وجود نخواهد داشت، اگر چه احتمالات دیگر هم داده می‌شود. اما روایت ابن اذینه نص در فرض علم به استفاده حرام است زیرا مورد روایت همین فرض است.

اما ظاهر در فرض اشتراط استفاده حرام است؛ زیرا اینکه امام در فرض اشتراط استفاده حرام، حکم به جواز کند، بعید است، (لذا این ظاهر مراد نمی‌باشد بلکه حمل بر قدر متیقن از حرمت می‌شود و آن صورتی است که اتفاقاً چنین کاری انجام گیرد.)

پس: روایت جابر: نص در بطلان معامله در صورت اشتراط استفاده حرام از آن و ظاهر در بطلان معامله در صورت علم به استفاده حرام از آن می‌باشد (یعنی شاید صحیح باشد) و روایت ابن اذینه: نصّ در صحت معامله در صورت علم به استفاده حرام از آن و ظاهر در صحت معامله در صورت اشتراط استفاده حرام از آن می‌باشد (یعنی شاید صحیح باشد)

آنگاه از باب تقدیم «نص» بر «ظاهر» نصّ هر روایت را گرفته و ظاهر روایت مقابل را طرح می‌کنیم در نتیجه در باب اشتراط استفاده از حرام نص روایت جابر در بطلان معامله را أخذ و ظاهر روایت ابن اذینه در صحت را طرح

می کنیم همانطور که در باب علم به استفاده حرام از شئی، نصّ روایت ابن اذینه در صحّت معامله را أخذ و ظاهر روایت جابر در بطلان را طرح می کنیم.

شیخ انصاری در پایان وجه اوّل امر به تأمل می کند که محشین هر کدام وجهی را گفته اند از جمله آنکه: زمانی «نص» ارزشمند بود و مقدم بر «ظاهر» است که از نفس توسط عرف فهمیده می شود ولی اگر «نص» از باب قدر متیقن حاصل شود، ارزشی برای تقدیم نخواهد داشت.^۱

جواب دوم: اگر جمع بین دو روایت ممکن نباشد با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند و باید به عمومات مراجعه شود؛ عموماتی مانند: حرمت اعانت بر اثم، حرمت اکل و ایكال مال به حرام، حدیث نبوی: «ان الله اذا حرم شیئاً حرم ثمنه» روایت تخف العقول و خواهد بود که این عمومات دلالت بر فساد چنین معامله ای دارند.

شرح و تطبیق

نعم، فی مصحّحة ابن اذینه، قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يؤاجر سفینته أو دابّته لمن يحمل فیها أو علیها الخمر و الخنازیر، قال: لا بأس»

بله، در روایت صحیححه ابن اذینه است که از امام صادق (ع) از حکم اجاره مردی که کشتی یا حیوانش را به کسی که در آن (کشتی) یا بر آن (حیوان) شراب و خوک حمل کند، سؤال کردم؟ فرمود: اشکال ندارد.

لکنّها محموله علی ما إذا اتّفق الحمل من دون أن یؤخذ رکناً أو شرطاً فی العقد؛ بناءً علی أنّ خبر جابر نصّ فی ما نحن فیهِ و ظاهر فی هذا، عکس الصحیححه

لکن این روایت بر موردی حمل می شود که حمل (شراب یا خمر) تصادفاً حاصل شود بدون اینکه رکن یا شرط عقد قرار باشد بنابراین اینکه روایت جابر نص در ما نحن فیهِ (صورت اشتراط) باشد و ظاهر در این صورت (صورت علم به استفاده حرام از آن) به عکس صحیححه (ابن اذینه)

فیطرح ظاهر کل بنصّ الآخر، فتأمّل

پس ظاهر هر کدام بوسیله نص دیگری کنار گذاشته می شود. پس دقت کن.

مع أنّه لو سلّم التعارض کفی العمومات المتقدّمة.

علاوه بر آنکه اگر تعارض هم پذیرفته شود، عمومات گذشته کفایت می کند (برای حکم به فساد معامله در صورت استفاده حرام از آن).

SCO1: ۱۷:۵۳

^۱ تکمیل: ملاک در جمع، جمع عرفی است و جمع عرفی صورتی است که در یکی از متعارضین یا هر دو روایت قرینه بر تصرف در ظاهر دیگری باشد ولی در اینجا قرینه ای وجود ندارد. شرح آقای محممدی ج ۱ ص ۳۴۰.

نص و ظاهر باید مستند به وضع واضح و فهم عرف باشد ولی چون در اینجا نصّ و ظاهر از باب قدر متیقن و مناسبت حکم و موضوع درست شده است، لذا مفید برای جمع نمی باشد. در محضر استاد آیت الله پایانی، ج ۳ ص ۲۰.

دلیل چهارم بر حکم معامله به قصد انحصاری منافع حرام

دلیل چهارم بر فساد معامله ای که استفاده حرام از آن شرط شده است روایاتی است که از فروش چوب برای ساختن بت یا صلیب نهی کرده است که در صورت حمل اینگونه روایات بر صورتی که فروشنده شرط استفاده حرام از آنها را بکند، این روایات بر مورد محل بحث دلالت می کند که امام در اینگونه مورد حکم به فساد چنین معامله ای کرده است.

شیخ انصاری در جواب از دلیل چهارم می فرماید: حمل این روایات بر صورت اشتراط استفاده حرام حمل بسیاری بعید است زیرا غرضی در این اشتراط برای مسلمان وجود ندارد تا معامله اش را مشروط به آن نماید.

شرح و تطبیق

و قد يستدل أيضاً - فی ما نحن فیه - بالأخبار المسئول فیها عن جواز بیع الخشب ممّن یتخذہ صلباناً أو صنماً

(مانند دو روایت گذشته) گاهی با اخباری که در آن از جواز بیع چوب به کسی که آن را صلیب یا بت می سازد استدلال می شود

مثل مکاتبه ابن اذینه: «عن رجل له خشب فباعه ممّن یتخذہ صلباناً؟ قال: لا».

مانند مکاتبه «ابن اذینه» از مردی که چوبی دارد و آنرا به کسی که با چوب صلیب می سازد می فروشد؟ امام جایز نیست.

و روایة عمرو بن الحرث: «عن التوت أبعه ممّن یصنع الصلیب أو الصنم؟ قال: لا»

و روایت «عمر بن حرث»^۱ که درباره توت سؤال کرد: می فروشم آن را به کسی که صلیب یا بت می سازد؟ حضرت فرمود: جایز نیست.

و فیه: أن حمل تلك الأخبار علی صورة اشتراط البائع المسلم علی المشتري أو تواطئهما علی التزام صرف المبیع فی الصنم و الصلیب، بعید فی الغایة.

اشکال استدلال به این روایات آن است که: حمل کردن این اخبار بر صورتی که فروشنده مسلمان با مشتری شرط کند یا صورتی که دو طرف توافق بر مصرف کردن مبیع در بت و صلیب داشته باشند بسیار بعید است.

SCO۲: ۲۱:۴۰

بیان فرق میان روایت جابر و دو روایت فوق

اشکالی بر جواب شیخ انصاری به دلیل چهارم عنوان شد مبنی بر اینکه چه فرقی میان روایت جابر و دو روایت فوق وجود دارد که حمل روایت جابر بر صورت اشتراط منفعت حرام را بعید نمی دانستید که مسلمانی خانه اش را مشروط به فروش شراب در آن اجاره دهد ولی در این دو روایت فروش چوب توسط مسلمان برای ساخت بت با صلیب را بعید می دانید؟

^۱ تکمیل: «حدیث» به ضم «حاد» می باشد (تنقیح) المقال - ما مقانی ج ۲ ص ۳۲۷

شیخ انصاری در جواب می فرماید: بین این دو فرق است و آن فرق وجود منفعت برای مسلمان در روایت جابر است لذا ممکن است مسلمانی برای به دست آوردن منفعت حتی خانه خود را برای فروش شراب هم اجاره دهد ولی در فروش چوب شرط ساختن بت یا صلیب از چوب منفعتی را برای مسلمان ندارد تا بخواهد چنین اشتراطی را در معامله بنماید، لذا نمی توان این روایت را بر فرض اشتراط منفعت حرام حمل کرد.^۱

شرح و تطبیق

و الفرق بین مؤاجرة البيت لبيع الخمر فيه، و بيع الخشب على أن يُعمل صليلاً أو صليلاً لا يكاد يخفى و فرق بین اجاره خانه به شرط فروش شراب در آن و فروش چوب به شرط ساختن صلیب یا بت در آن، مخفی نیست

فإنَّ بيع الخمر في مكان و صيرورته دُكَّاناً لذلك منفعة عرفية يقع الأجاره عليها من المسلم كثيراً - كما يؤجرون البيوت لسائر المحرمات -

چرا که فروش شراب در مکانی و مغازه قرار دادن آن منفعت عرفی است که اجاره آن از مسلمان بسیار سر می زند، همانطور که مسلمانان خانه های خود را برای سایر محرمات هم اجاره می دهند.

بخلاف جعل العنب خمرأً و الخشب صليلاً، فإنه لا غرض للمسلم في ذلك غالباً يقصده في بيع عنبه أو خشبه، فلا يحمل عليه موارد السؤال.

(اما) به خلاف شرط خمر کردن انگور یا صلیب کردن چوب که غالباً برای مسلمان غرضی در آن نیست تا در فروش انگور یا چوبش قصد کند، پس مورد سؤال بر این صورت حمل نمی شود.

چکیده:

۱. بیان تعارض میان روایت ابن اذینه که در آن امام (ع) اجاره دادن برای حمل شراب را جایز دانسته و روایت جابر و دو جواب مرحوم مصنف از این تعارض.
۲. جواب اول مرحوم مصنف از تعارض: روایت جابر نص در صورت اشتراط منفعت حرام و ظاهر در صورت علم به ستفاده منفعت حرام است و روایت ابن اذینه عکس آن است لذا نص هر کدام را اخذ و از ظاهر هر کدام دست برمی داریم.
۳. جواب دوم مرحوم مصنف از تعارض: اگر جمع بین دو روایت ممکن نباشد، این دو تعارض و تساقط می کنند لذا به عمومات که دلالت بر فساد معامله می کنند مراجعه می شود.
۴. دلیل چهارم بر فساد معامله ای که استفاده حرام در آن قصد شده است روایاتی است که از فروش چوب برای ساختن بت یا صلیب نهی شده است بنابر این که این روایات بر صورت اشتراط استفاده حرام از آنها حمل شود.
۵. اشکال شیخ بر استدلال به این روایات این است که: حمل آنها بر صورت اشتراط استفاده حرام بسیار بعید است زیرا این نوع شرط کردن در عرف فرد مسلمان منتفی است.
۶. فرق میان روایت جابر و روایات در دلیل چهارم این است که برای مسلمان در اجاره دادن خانه برای فروش شراب، منفعت وجود دارد به خلاف شرط کردن ساختن بت یا صلیب از چوب که در آن منفعتی برای مسلمان نیست.

^۱ تکمیل: مرحوم ایروانی دیگر محشین در این رابطه فرموده اند: معنای محصلی از فرق مرحوم شیخ استفاده نمی شود چرا که ممکن است در اشتراط ساخت بت یا صلیب منفعتی برای مسلمان وجود داشته باشد.

نحوه دیگری از استدلال به روایاتی که در دلیل چهارم ذکر شد

بحث پیرامون ادله ای است که دلالت بر فساد معامله ای که استفاده حرام از آن شرط شود می باشد چهارمین دلیلی که مطرح شد روایاتی است که از فروش چوب برای ساختن بُت یا صلیب نهی کرده اند.

شیخ انصاری (به بیانی که در جلسه قبل گذشت) دلالت دلیل چهارم را نپذیرفتند. لکن در این جلسه می فرمایند: در مسأله سوم این بحث مطرح خواهد شد که اگر فروشنده مسلمان بداند که خریدار چوبها را برای ساختن صلیب یا صنم می خرد، در چنین صورتی فروشنده می تواند این معامله را انجام دهد یا خیر؟

در آن مسأله همین روایات که در دلیل چهارم مطرح شد، خواهد آمد، که اگر دلالت آنها بر عدم جواز معامله در آن مسأله ثابت شود در این مسأله هم به طریق اولی حکم به عدم جواز معامله خواهد شد زیرا:

وقتی فروش انگور یا چوب به کسی که می داند آنها را تبدیل به شراب یا صلیب و صنم می کند، باطل باشد (اگرچه شرط تبدیل نکند) فروش آنها در صورتی که با مشتری شرط کند که در جهت حرام از آنها استفاده کند به طریق اولی باید باطل و فاسد باشد.

لکن همانطور که در آن مسأله خواهد آمد، این روایات (که معامله را جایز نمی دانند) با روایات دیگری که این نوع معاملات را تجویز می کنند تعارض می کند و در تعارض، هر دو دسته از حجیت ساقط می گردند، بلکه روایاتی که این نوع از معاملات را تجویز می کنند به جهت قوی تر بودن بر روایاتی که این نوع از معاملات را تجویز نمی کنند مقدم می باشند.

شرح و تطبیق

نعم، لو قیل فی المسأله الآتیة بحرمه بیع الخشب ممّن یعلم أنّه یعمله صنماً - لظاهر هذه الأخبار-

بله، اگر در مسئله آینده - به دلیل ظاهر این اخبار - به حرمت فروش چوب به کسی که می دانسته آن چوب را بت می کند قائل شویم

صحّ الاستدلال بفحواها علی ما نحن فیه، لکنّ ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه کما سیجیء.

به طریق اولی استدلال به آن اخبار در مورد محل بحث صحیح خواهد بود ولی ظاهر این اخبار با مثل این ظاهر یا صریح تر از آن معارض است همانطور که بعداً می آید.

ضابطه کلی برای معامله ای که در آن شرط منفعت حرام شده است

در رابطه با معامله ای که استفاده حرام از آن شرط شود چند مثال بیان شد همانند معامله انگور به شرط درست کردن شراب از آن، فروش چوب به شرط درست کردن بت یا صلیب از آن، مصنف بعد از ذکر چند مثال به بیان یک ضابطه کلی پرداخته و می فرماید: هر چیزی که دارای منافع حلال و حرام باشد لکن معامله آنها تنها به شرط منافع حرام آن صورت گیرد چنین معامله ای حرام و باطل می باشد لذا خصوصیتی در مثالهایی که بیان شد وجود ندارد.

مبتنی نبودن این بحث به مُفسد بودن شرط فاسد

در رابطه با معامله‌ای که استفاده حرام در آن شرط شود، بعضی حکم آن را از جهت صحت و فساد بر این مسئله مبتنی کرده‌اند که آیا شرط فاسد، مفسد می‌باشد یا خیر؟ زیرا شرط کردن استفاده حرام شرط از جمله شروط فاسد می‌باشد چرا که برخلاف کتاب و سنت می‌باشد؛ لذا اگر گفتیم که شرط فاسد، مفسد عقد می‌باشد، پس چنین معامله‌ای فاسد خواهد بود و اگر گفتیم که شرط فاسد، مفسد عقد نمی‌باشد چنین معامله‌ای فاسد نخواهد بود. شیخ انصاری می‌فرماید: با توجه به آنکه ملاک در فساد و بطلان معامله اکل مال به باطل بودن می‌باشد، لذا مفسد دانستن یا ندانستن شرط فاسد به این مسئله ارتباطی پیدا نمی‌کند و با توجه با وجود ملاک باید حکم به فساد معامله شود.

شرح و تطبیق

و من ذلک يظهر أنه لا يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسداً، بل الأظهر فساداً و أن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد؛

و از آنچه بیان شد (که ملاک فساد اکل مال به باطل است) روشن می‌شود که فساد این عقد مبتنی بر مفسد بودن شرط فاسد نمی‌باشد بلکه اظهر این است که عقد باطل است. اگرچه شرط فاسد را مفسد عقد ندانیم.

لما عرفت من رجوعه في الحقيقة إلى أكل المال في مقابل المنفعة المحرمة.

به دلیل آنچه قبلاً دانستی که بیع مورد بحث در حقیقت به اکل مال در مقابل منفعت حرام برگشت می‌کند و به این جهت باطل و فاسد می‌باشد (نه اینکه فساده ناشی از شرط فاسد باشد).

عدم امکان بطلان شرط و صحت مشروط

سوالی در اینجا مطرح است که آیا می‌توان بین شرط و مشروط تفکیک قائل شد به این صورت که معامله نسبت به مشروط صحیح و نسبت به شرط باطل باشد؛ مثلاً وقتی فروشنده می‌گوید: این انگور به تو می‌فروشم به شرط آنکه از آن شراب بسازی و انگور صد تومانی را به صد و بیست تومان می‌فروشد در اینجا بیست تومان از ثمن در مقابل شرط است و صد تومان در مقابل مشروط انگور حال آیا می‌توان گفت آن مقدار از ثمن (بیست تومان) که در مقابل شرط قرار گرفته باطل است و باید برگردانده شود اما آن مقدار ثمنی که در مقابل عین مشروط قرار گرفته صحیح است؟

مصنف در جواب می‌فرماید: همانطور که در بحث آلات قمار و آلات عبادت این مسئله مطرح شد که اگر هیئت یک قیمت و ماده قیمت دیگری داشته باشد نمی‌توان معامله در مورد ماده را صحیح و در مورد هیئت باطل دانست به توضیحی که گذشت در اینجا هم نمی‌توان قائل به تفکیک بین شرط و مشروط شد خصوصاً که تفکیک در اجزا (هیئت و ماده) بیشتر قابل تصور است تا در شرط و مشروط.

شرح و تطبیق

و قد تقدّم الحكم بفساد المعاوضة على آلات المحرم مع كون موادّها أموالاً مشتملة على منافع محلّلة،

و در گذشته حکم به فساد معامله بر وسایل حرام (مانند آلات قمار و...) گذشت با اینکه مواد آنها اموالی بودند که دارای منافع حلال بودند (لذا همان دلیل در اینجا هم جریان پیدا می‌کند) مع أن الجزء أقبّل للتفکیک بینہ و بین الجزء الآخر من الشرط و المشروط، با اینکه جزء قابلیت بیشتری برای تفکیک بین جزء و جزء دیگر را دارد (تفکیک بین هیئت و ماده) نسبت به تفکیک بین شرط و مشروط و سیجیء أيضاً فی المسألة الآتیة ما یؤید هذا أيضاً، إن شاء الله. و به زودی در مساله آینده مطلبی که این را معنی را تأیید کند خواهد آمد.

SC03 ⇨ ۲۸:۳۹

چکیده

۱. اگر بپذیریم روایاتی که از فروش چوب به کسی که می‌دانیم از آنها بت یا صلیب می‌سازد نهی می‌کند، بر حرمت این معامله دلالت دارد به طریق اولی بر حرمت فروش شیئی به شرط استفاده حرام دلالت خواهد نمود.
۲. روایاتی که از فروش چوب به کسی که علم داریم از آنها بت یا صلیب می‌سازد نهی می‌کند، بر حرمت این معامله دلالت ندارد؛ زیرا این روایات معارض دارند و روایات جواز قوی‌تر می‌باشند.
۳. به طور کلی اگر چیزی را که هم منافع حلال دارد و هم منافع حرام به شرط استفاده حرام معاوضه کنیم معامله حرام است.
۴. در بطلان و فساد معامله‌ای که استفاده حرام در آن شرط شده است فرقی وجود ندارد بین اینکه شرط استفاده حرام، در متن عقد ذکر شود و یا اینکه طرفین بر این مطلب تبانی کرده باشند؛ زیرا هر دو، اکل مال به باطل می‌باشد.
۵. حکم به فساد و حرمت در معامله‌ای که شرط استفاده حرام شده است مبتنی بر این نیست که شرط فاسد مفسد عقد است یا خیر.
۶. در معامله‌ای که شرط استفاده حرام شده است نمی‌توان قائل به تفکیک بین شرط و مشروط در صحت و فساد شد، به این صورت که معامله نسبت به مشروط صحیح و نسبت به شرط باطل باشد.

مسأله دوم: مقصود بودن منافع حلال و حرام

قسم دوم از اقسام سه گانه نوع ثانی پیرامون اموری است که دارای منافع حلال و حرام می‌باشند که شیخ انصاری آن را (قسم دوم) در سه مسئله تبیین می‌نماید:

مسأله اول: فرضی است که قصد متعاملین تنها منافع حرام یکی شئی باشد که بحث آن گذشت.

مسأله دوم: فرضی است که قصد متعاملین منافع حلال و حرام یک شئی باشد شیخ انصاری برای این فرض سه صورت را تصور می‌کنند.

صورت‌های مختلف مقصود بودن منافع حلال و حرام

صورت اول: پرداخت مقداری از ثمن به اعتبار وصف حرام

هنگام معامله، وجود صفت حرام در مبیع لحاظ و مقداری از ثمن هم به اعتبار همان وصف حرام پرداخت می‌شود؛ پس دو ویژگی در این صورت وجود دارد: ۱. منفعت حرام قصد شود. ۲. مقداری از ثمن در مقابل وصف حرام قرا داده شود؛ مانند کسی که کنیز آوازه خوانی را می‌خرد که مقداری از ثمن (هزار تومان مثلاً) در مقابل خود کنیز و مبلغی دیگر (پانصد تومان) هم در مقابل صفت تعنی و آواز خوانی کنیز قرار می‌گیرد یا عبدی که مهارت و تخصص در قماربازی یا لهو و لعب و یا سرقت دارد را می‌خرد و در مقابل داشتن این ویژگی حرام، مبلغی را هم پرداخت می‌نماید.

صورت دوم: وجود صفت حرام فقط داعی بر خرید آن باشد

در هنگام معامله وجود صفت حرام، در مبیع لحاظ شده ولی نه به این عنوان که قسمتی از ثمن در مقابل آن قرار گیرد اگرچه داعی و انگیزه انتخاب این مبیع نسبت به سایر مبیعها داشتن این صفت حرام در مبیع می‌باشد، و لکن هیچ بخشی از ثمن در مقابل آن پرداخت نمی‌شود، اگرچه داعی و محرک خریدار یا مشتری وجود صفت حرام در مبیع باشد.

حکم صورت دوم: حکم این صورت در مسأله سوم خواهد آمد، اگر چه در اینجا مصنف به طور اجمالی حکم به عدم حرمت آن می‌نمایند چون ثمن در مقابل صفت حرام قرار نگرفته است.

حکم صورت اول: چنین معامله‌ای حرام و فساد است؛ زیرا مقداری از ثمن در مقابل صفت حرام قرار داده شده و لذا مصداق اکل مال به باطل می‌باشد؛ چرا که صفت حرام ارزش و مالیتی ندارد تا مالی در مقابل آن قرار داده شود.

اشکال: بین قید و مقید تفکیک قائل شویم به این صورت که معامله را در مقید (کنیز، عبد) صحیح و در قید (آوازه خوانی، سرقت و قمار کردن و...) فاسد بدانیم، نه آنکه معامله را باطل بدانیم.

جواب: تفکیک در معامله بین قید و مقید از نظر عرف و شرع قابل پذیرش نمی‌باشد.

دلیل عدم تفکیک بین قید و مقید از نظر عرف

عرف چنین تفکیکی را نمی‌پذیرد؛ مثلاً وقتی شما مبیعی را با این وصف می‌خرید، اگرچه مقداری از مبلغ را در مقابل وجود آن وصف داده‌اید ولی در نظر عرف گفته نمی‌شود که فلان مبلغ در مقابل وجود فلان وصف پرداخت شده است چرا که قید امری معنوی است که با تحلیل عقلی بدست آمده است.

دلیل عدم تفکیک بین قید و مقید از نظر شرع

معروف در میان علماء آن است که ثمن بر شروط توزیع نمی‌شود و چون در این صورت بخشی از ثمن در مقابل شرط قرار گرفته لذا تمام معامله باطل می‌گردد. همانطور که در روایات هم ثمنی که در مقابل جاریه مغنیه پرداخت می‌شود، حرام دانسته شده بدون اینکه بین ثمنی که در مقابل جاریه قرار گرفته و ثمنی که در مقابل صفت آوازه خوانی قرار گرفته تفکیکی صورت بگیرد.

شرح و تطبیق

المسألة الثانية: يحرم المعاوضة على الجارية المغنّية، و كلّ عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام إذا قُصد منها ذلك، و قصد اعتبارها في البيع على وجه يكون دخيلاً في زيادة الثمن

مسأله دوم: معامله کنیز آواز خوان و هر چیزی که دارای صفتی که از آن قصد حرام می‌شود در صورتی که از آن صفت، حرام قصد شود و اعتبار آن در بیع به گونه ای قصد شده باشد که در زیادی قیمت آن دخالت داشته باشد حرام است.

- كالعبد الماهر في القمار أو اللهو و السرقة، إذا لوحظ فيه هذه الصفة و بُذل بإزائها شيء من الثمن - لا ما كان على وجه الداعي.

مانند برده‌ای که در قمار یا لهو یا دزدی مهارت داشته باشد در صورتی که در او این صفت لحاظ شود و مقداری از ثمن در مقابل آن صفت پرداخت گردد نه صورتیکه وصف به عنوان داعی لحاظ شود (ولی پولی در مقابل آن قرار داده نشود)

و يدلّ عليه أنّ بذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرّمة أكل للمال بالباطل.

و دلیل مطلب این است که دادن مقداری از ثمن به ملاحظه صفت حرام اکل مال در مقابل باطل است.

و التفكيك بين القيد و المقيد - بصحة العقد في المقيد و بطلانه في القيد بما قابله من الثمن - غير معروف عرفاً،

و تفکیک بین قید و مقید به این صورت که معامله در مقید صحیح و در قید نسبت به مقداری از ثمن که در مقابل آن قرار داده شده باطل باشد، امری است که از نظر عرف شناخته شده نیست

لأنّ القيد أمرٌ معنويٌّ لا يوزّع عليه شيء من المال و إن كان يبذل المال بملاحظة وجوده.

زیرا قید یک امر معنوی است که چیزی از مال در مقابل آن توزیع نمی‌شود (قرارداده نمی‌شود) اگر چه به ملاحظه وجود آن، مال بذل می‌شود

و غير واقع شرعاً، على ما اشتهر من أنّ الثمن لا يوزّع على الشروط، فتعين بطلان العقد رأساً.

(علاوه بر اینکه در عرف معروف نیست) بنابر نظر مشهور که ثمن بر شروط توزیع نمی شود شرعاً نیز واقع نشده است. پس تعیین پیدا می کند که عقد کاملاً (در قید و مقید) باطل باشد.

و قد ورد النصّ بأنّ: «ثمن الجارية المغنّية سحت» و أنه: «قد يكون للرجل الجارية تلهيه؛ و ما ثمنها إلّا كثمن الكلب» و در روایت آمده است که بهای کنیز آوازه خوان حرام است و (در روایت آمده است که) گاهی شخصی کنیزی دارد که (با لهویات خود) او را مشغول می سازد بهای آن جز بهای سگ نمی باشد (که حضرت در حکم به فساد تفکیک بین اصل و وصف قائل نشده اند)

نعم لو لم تلاحظ الصفة أصلاً في كميّة الثمن، فلا إشكال في الصحّة.

بله اگر صفت در مقدار ثمن ملاحظه نشود: اشکالی در صحت بیع نخواهد بود.

Sc01 ⇨ ۱۶:۴۵

صورت سوم: صفت حرام به عنوان صفت کمال لحاظ شود

صورت سوم این است که هنگام معامله وجود صفت حرام در مبیع لحاظ شده و مقداری از ثمن هم به اعتبار همان وصف پرداخت می شود اما نه از این باب که صفت حرام می باشد بلکه از این باب که صفت کمالی می باشد که می توان از آن در جهت منافع حلال استفاده نمود. مثلاً از صدای خوب کنیز آواز خوان برای مجالس مداحی و اهل بیت (ع) که مخصوص زنان برگزار می شود استفاده گردد.

حکم صورت سوم: مصنف برای این صورت فرض‌هایی را ذکر نموده و حکم هر یک را بیان می نماید:

۱. اگر منفعت حلال این صفت قابل اعتنا باشد در این صورت معامله صحیح خواهد بود؛ چرا که بخشی از مبلغ در مقابل منفعت حلال پرداخت شده است و اکل مال به باطل محقق نشده است.

۲. اگر منفعت حلال این صفت، منفعت نادر و کمی باشد:

در این صورت در مورد صحت چنین معامله‌ای دو نظریه وجود دارد:

نظریه اول: صفت کمال ملحق به عین و حکم عین را دارد یعنی همانطور که اگر خود عین و موصوف دارای منفعت حلال نادر باشد معامله اش جایز نمی باشد، معامله صفت کمالی هم که منفعتش نادر می باشد هم جایز نمی باشد و قراردادن بخشی از ثمن در مقابل آن جایز نمی باشد.

نظریه دوم: چون مال در مقابل موصوف (کنیز، عبد) پرداخت شده، دادن مبلغی اضافه به جهت وجود منفعت نادر ضرری بر صحت معامله وارد نمی کند.

نظر شیخ انصاری: نظریه دوم قوی تر می باشد چرا که مال در مقابل خود مبیع (موصوف) پرداخته شده است لذا اکل مال به باطل نمی باشد.

اشکال: در روایت آمده است که: «ثمن المغنیه سحت؛ بهای کنیز آوازه خوان حرام است» بین اینکه این وصف به عنوان صفت کمال لحاظ شود یا صفت حرام تفکیک ندارد و در هر دو فرض قائل به حرمت شده است لذا تفصیل و تفکیک شما مخالف روایت فوق می باشد.

جواب: این گونه از روایات بر غالب حمل می‌شود چرا که در غالب موارد از کنیز آوازه خوان برای منافع حرام استفاده می‌شد. لذا امام (ع) هم مطابق مصرف غالب حکم به حرمت کرده‌اند در نتیجه منافاتی با جواز آن در صورت عدم استفاده حرام از آنها ندارد.

شرح و تطبیق

و لو لوحظت من حیث إنّها صفة کمال قد تصرف إلى المحلل فیزید لأجلها الثمن،

و اگر صفت مذکور از این حیث که صفت کمالی است که گاهی در جهت حلال صرف می‌شود لحاظ گردد و به جهت صفت کمالی بودن آن بر ثمن بیفزاید

فإن كانت المنفعة المحللة لتلك الصفة مما يعتدّ بها، فلا إشكال فی الجواز.

پس اگر منفعت حلال این صفت منفعت غالب محسوب می‌شود اشکالی در جواز نخواهد بود

و إن كانت نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرّمة، ففي إلحاقها بالعين فی عدم جواز بذل المال إلّا لما اشتمل علی منفعة محلّلة غیر نادرة بالنسبة إلى المحرّمة،

و اگر منفعت حلال نسبت به منفعت حرام، منفعت نادر باشد پس در الحاق منفعت نادره حلال موجود در صفت به عین (از جهت عدم جواز پرداخت مال مگر در مقابل چیزی که دارای منفعت حلال غیر نادر نسبت به منفعت حرام باشد)

و عدمه - لأنّ المقابل بالمبدول هو الموصوف، و لاضیر فی زیادة ثمنه بملاحظة منفعة نادرة - وجهان:

و عدم الحاق (به جهت آنکه آنچه که در برابرش پولی بذل شده موصوف (کنیز مثلا) است و ضرری ندارد که ثمن به ملاحظه منفعت نادره زیادتر شود) دو وجه در مسأله است.

أقواهما: الثاني، إذ لا يُعدّ أكلاً للمال بالباطل، و النصّ بأنّ «ثمن المغنّية سحت» مبنيّ علی الغالب.

قوی‌ترین این دو قول، وجه دوم (عدم الحاق) است زیرا این صورت اکل مال به باطل شمرده نمی‌شود و روایتی که می‌گوید: «بهای کنیز آوازه خوان حرام است» مبنی بر غالب است.

چکیده

۱. در فرضی که مورد معامله دارای منافع حلال و حرام باشد اگر قصد متعاملین هر دو منفعت باشد مسأله سه صورت دارد.

۲. صورت اول فرضی است که منفعت حرام قصد شود و مقداری از ثمن در مقابل وصف حرام باشد. این معامله حرام و فاسد است؛ زیرا اکل مال به باطل است؛ چون ثمن در مقابل صفت حرام که مالیت ندارد قرار گرفته است.

۳. صورت دوم فرضی است که داعی برای معامله این مبیع، صفت حرام است ولی چیزی از ثمن در مقابل وصف حرام نباشد.

۴. صورت سوم فرضی است که صفت حرام در بیع لحاظ شده است و مقداری از ثمن هم برای آن پرداخت می‌شود ولی نه از جهت صفت حرام بودن بلکه از این جهت که صفت کمالی است که می‌توان از آن استفاده حلال کرد، که این صورت خود دو فرض دارد:

فرض اول: منفعت حلال این صفت، قابل اعتنا باشد؛ در این فرض معامله صحیح است.

فرض دوم: منفعت حلال این صفت، نادر و کم باشد.

۵. نسبت به فرض دوم از صورت سوم دو نظریه وجود دارد:

نظریه اول: معامله صحیح نیست.

نظریه دوم (نظر مرحوم شیخ): معامله صحیح است.

حکم فرضی که منفعت حرام شیئی داعی بر انجام معامله باشد

قسم دوم از اقسام سه گانه نوع ثانی پیرامون اموری است که دارای منافع حلال و حرام می باشند که شیخ انصاری آن را (قسم دوم) را در سه مسئله تبیین می نماید.

مسئله اول: فرضی است که قصد متعاملین تنها منافع حرام یک شیئی باشد.

مسئله دوم: فرضی است که قصد متعاملین منافع حلال و حرام یک شیئی باشد (توضیح این دو مسأله گذشت)

مسئله سوم: فرضی است که منفعت حرام داعی و انگیزه و قصد بر انجام معامله است بدون آنکه در متن عقد یا خارج عقد بر استفاده از منفعت حرام آن شیئی تبانی صورت گرفته باشد مانند اینکه فروشنده انگور را به کسی که شراب درست می کند، می فروشد بدون اینکه در متن عقد یا خارج عقد این شرط را آورده باشد ولی داعی و انگیزه فروشنده از فروش انگور به چنین کسی ساختن شراب می باشد.

حکم مسئله سوم: چنین معامله ای حرام و فاسد می باشد^۱ زیرا چنین معامله ای کمک و اعانت بر اثم و گناه است و اعانت بر گناه به تصریح قرآن «لا تعاونوا علی الاثم و العدون» حرام می باشد.^۲

شرح و تطبیق

المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يعلمه خمرًا بقصد أن يعمله،

مسأله سوم: فروش انگور به کسی که با آن شراب درست می کند به قصد اینکه شراب درست کند حرام است و کذا بیع الخشب بقصد أن يعمله صنماً أو صليبا؛ لأنّ فيه أعانةً علی الإثم و العدون. و لا إشکال و لا خلاف فی ذلك. و همچنین فروش چوب به قصد اینکه با آن صلیب یا بت بسازد، چرا که در آن کمک بر گناه و دشمنی است (که مورد نهی در آیه «و لا تعاونوا علی الاثم و العدون» می باشد). و اشکال و اختلافی در حرمت اعانت بر اثم و عدوان نیست.

صورتی که تنها مقصود بایع فروختن محصول خود باشد

مسئله دیگری که (می توان آن را به عنوان مسئله چهارم مطرح کرد) در قسم دوم وجود دارد این فرض است که مبیع دارای منافع حلال و حرام می باشد ولی منفعت حرام نه تمام مقصود و نه جزء المقصود متعاملین یا یکی از

^۱ تکمیل: ظاهراً مراد مصنف از حرمت به قرینه وحدت سیاق این مسئله با مسئله اول و دوم اعم از حرمت تکلیفی و وضعی می باشد. (شرح مکاسب آقای محمدی ج ۱ ص ۳۵۳)

^۲ تکمیل: این آیه نهایتاً دلالت بر حرمت تکلیفی چنین معامله ای می کند ولی از آنجا که تلازمی بین حکم تکلیفی و وضعی نیست، لذا دلالتی بر حکم وضعی (فساد معامله) نمی کند. مگر کسی از لا إشکال و لا خلاف که مصنف آورده وجود اجماع را اثبات کند و با اجماع حکم به فساد این معامله نماید.

بله اگر کسی به این قسمت از روایت تحف العقول تمسک کند که: «اوشی فی وجه من وجوه الفساد» که معامله ای که به داعی حرام انجام می شود از مواردی است که منشأ فساد است لذا مصداق روایت قرار می گیرد و چون روایت در مقام حکم وضعی است لذا فساد و معامله در چنین صورتی استفاده می شود. (شرح مکاسب آقای محمدی ج ۱ ص ۳۵۴)

^۳ تکمیل: این قسمت که شیخ انصاری حکم به حرمت و فساد می نماید با کلام قبلی ایشان در مسأله دوم که فرمود: «لاماکان علی وجه الدعی» تعارض دارد زیرا ظاهر کدام مصنف در مسأله دوم آن است که اگر معامله به داعی انجام حرام واقع شود، حرام نمی باشد.

دو طرف معامله نمی باشد و بلکه حتی داعی و انگیزه هم وجود منفعت حرام نمی باشد بلکه هدف و مقصود بایع فروختن محصول خود می باشد و کاری ندارد که مشتری با این مبیع چه خواهد کرد. اگر چه می داند که او با این انگور شراب درست خواهد کرد ولی این مشتری خصوصیتی برای فروشنده ندارد و به هر مشتری دیگری هم محصول خود را می فروشد.

حکم این صورت

نظریه اول: اکثر فقها قائل به عدم تحریم چنین معامله‌ای می باشند و دلیل آنها اخبار مستفیضه‌ای است که در این رابطه وارد شده و سؤال شده است.

به عنوان نمونه به دو مورد اشاره می گردد:

(الف) مکتبه عمر بن اذینه: در این روایت از حضرت از کسی که انگورش را به کسی که شراب یا وسیله مستی آور تبدیل می کند. سؤال شده است، حضرت در جواب فرموده اند: چون فروشنده انگورها را هنگامی فروخته که شرب یا اکل آنها حلال بوده است لذا مبیع مالیت داشته و بیع او اشکالی ندارد.

(ب) روایت ابی کهمس که در این روایت امام می فرماید: خود ما هم خرماهایمان را به کسانی می فروشیم که می دانیم آنها را تبدیل به شراب می کنند. اگر این کار جایز نبود امام (ع) این کار را نمی کرد، لذا فعل امام حاکی از جواز این عمل می باشد.

شرح و تطبیق

أما لو لم يقصد ذلك، فالأكثر على عدم التحريم، للأخبار المستفیضة: منها: خبر ابن اذینه، قال:

اما اگر ساختن شراب، یا صلیب و بت قصد نشده ولی فروشنده می داند که خریدار آنها را در حرام مصرف می کند پس بیشتر علماء قائل به عدم تحریم شده اند به دلیل اخبار مستفیضه از جمله خبر «ابن اذینه» که گفت:

« کتبت ألی ابی عبدالله (علیه السلام) أسأله عن رجل له کرم یبوع العنب ممّن یعلم أنه یجعله خمرًا أو مسکرا؟

در نامه ای از امام صادق (ع) سؤال کردم از مردی که درخت انگور دارد، آیا جایز است انگور و خرما را به کسی که می داند با آن شراب یا مست کننده^۱ درست می کند بفروشد؟

فقال (علیه السلام): إنّما باعه حلالاً فی الإبتان الذی یحلّ شربه أو أکله، فلا بأس ببیعه.»

پس امام فرمود:^۲ آن را حال حلال بودن فروخته در زمانیکه خوردن و آشامیدنش^۳ حلال بوده، پس فروشش اشکالی ندارد.

^۱ تکمیل: گفته شده تردید از راوی بوده و الاخمر و مسکر یکی است مگر اینکه از انگور نوعی مست کننده غیر از شراب ساخته شود (در محضر استاد آیت الله پایانی ج ۳ ص ۵۷)

^۲ تکمیل: با توجه به مکتبه بودن روایت باید «فکتب» باشد نه «فقال».

^۳ تکمیل: خوردن انگور و آشامیدن آب انگور.

و روایة اَبی کَهْمَس، قال: « سأل رجل أبا عبدالله (عليه السلام) - إلى أن قال - هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا »

و روایت اَبی کَهْمَس که گفت: مردی از امام صادق (ع) سئوالاتی (پیرامون فروش خرما به شراب ساز) کرد تا آنجا که فرمود: ما خرماي خود را به کسی می فروشیم که می دانیم آن را به شراب تبدیل می کند، إلى غير ذلك مما هو دونهما في الظهور.^۱

و غیر اینها از روایات دیگر که البته در ظهور در جواز پایین تر از دو روایت مذکور می باشد.

نظریه دوم برای صورتی که تنها مقصود بایع فروختن محصول خود باشد

با توجه به آنکه در مقابل این روایات روایاتی وجود دارد که دلالت بر منع معامله می کنند لذا باید قائل به عدم جواز معامله شد. در این دو روایت از حضرت پیرامون فروش چوب به کسی که از آنها صلیب می سازد سؤال شده که حضرت اجازه نداده‌اند.

شرح و تطبیق

و قد يعارض ذلك بمكاتبة ابن أذينة: « عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صلبانا، قال: لا »

و معارض با روایات جواز، مکاتبه ابن اُذینه می باشد (که در آن سؤال شده است) از مردی که چوب دارد پس آن را به کسی که با آن صلیب می سازد می فروشد؟ امام فرمود: نه (نباید بفروشد)

و روایة عمرو بن حريث: « عن التوت أبيعته ممن يصنع الصليب أو الصنم؟ قال: لا »

و روایت عمر و بن حرث که در آن از توت (سؤال شده) که می فروشم آن را به کسی که صلیب یا بت می سازد؟ حضرت فرمود: نه (فروش به آنها جایز نیست).

SCO۱ ⇨ ۱۰:۲۱

جمع بین این دو دسته روایت

با توجه به تعارض این دو دسته از روایات که بعضی چنین معامله ای را تجویز و بعضی منع کرده اند، باید به جمع بین این دو دسته از روایات پرداخت مصنف سه راه جمع را بیان می نمایند که به ترتیب ذکر و به بررسی آنها پرداخته می شود.

جمع اول: اخباری که دلالت بر منع می کنند بر صورتی حمل می شود که فروشنده شرط می کند که از آنها در جهت حرام استفاده کند حال چه در متن عقد یا در خارج عقد (یعنی همان مساله اول) ولی اخبار جواز بر صورتی

^۱ تکمیل: در رابطه با کلمه «هوذا» که در روایت «ابی کهمس» وارد شده است دو احتمال داده می شود:

(الف) دو کلمه باشد که از ضمنی «هو» و اسم اشاره «ذا» تشکیل شده به معنای اینکه: «الامر كذلك» یعنی مطلب همین گونه است ما خرمايمان را می فروشیم....

(ب) یک کلمه باشد که به معنای تأکید و تحقیق باشد به معنای همی و حتما یعنی: خودما حتما فرمايمان را می فروشیم.... (به فتح ها و سکون واو = هوذا) (در محضر استاد آیت الله پایانی ج ۳ ص ۵۷)

حمل می شود که شرطی در کار نیست و هدف فروشنده تنها فروش جنس خود می باشد (یعنی همین مساله مورد بحث یا مساله چهارم)

اشکال این جمع: حمل اخبار منع بر فرضی که فروشنده شرط استفاده حرام از مبیع کند حمل بر فرد نادرست چرا که غرض برای مسلمان وجود ندارد که هنگام فروش مبیع خود، استفاده حرام از آن را شرط کند: لذا حمل روایت بر چنین فرضی قابل قبول نمی باشد.

شرح و تطبیق

و قد یجمع بینهما بین الأخبار المجوزة، بحمل المانعة علی صورة اشتراط جعل الخشب صلیباً أو صنماً، أو تواطؤهما علیه.

و گاهی بین روایت ابن اذینه و عمرو بن حرث و روایات دلالت کننده بر جواز اینگونه جمع می شود که اخبار مانعه بر صورتی که در ضمن بیع، ساختن صلیب یا صنم شرط شده یا قبل از عقد بر آن توافق شده، حمل گردد. و فیه: «أن هذا فی غایة البعد؛ إذ لا داعی للمسلم علی اشتراط صناعة الخشب صنماً فی متن بیعه أو فی خارجه، ثم یجىء و یسأل الأمام (علیه السلام) عن جواز فعل هذا فی المستقبل و حرمة!»

اشکال این جمع آن است که: این جمع در نهایت دوری (از صحت است) زیرا انگیزه برای مسلمان وجود ندارد که ساختن بت بوسیله چوب را در متن بیع خود یا خارج از بیع شرط کند، پس نزد امام (ع) آمده و از جواز یا حرمت کارش در آینده سؤال کند.

و هل یحتمل أن یرید الراوی بقوله: «أبیع التوت ممّن یصنع الصنم و الصلیب»

و آیا احتمال داده می شود که راوی با گفتن این سخن: «می فروشم چوب را به کسی که با آن بت و صلیب درست می کند»

أبیعه مشترطاً علیه و ملزماً - فی متن العقد أو قبله - أن لا یتصرف فیه إلّا بجعله صنماً؟!

این را اراده کرد باشد که: می فروشم چوب را در حالی که شرط و الزام کرده باشد - در متن یا خارج عقد - که در آن تصرف نکند مگر اینکه آن را بت درست کند؟ (چنین احتمالی در حق راوی مسلمان داده نمی شود)

جمع دوم بین این دو دسته روایت

جمع دوم برای رفع تعارض میان اخبار جواز و منع این است که اخبار منع حمل بر کراهت حمل شوند و شاهد بر این جمع روایتی است که از فروش انگور به کسی که از آب شراب می سازد سؤال شد. ۱ امام در جواب فرموده اند: فروش آن به کسی که از آن سرکه درست می کند نزد من محبوب تر است اگر چه فروش آن به شراب ساز هم منعی ندارد. از این روایت کراهت فروش انگور به شراب ساز استفاده می شود لذا به کمک این گونه روایات از روایات منع که ظهور در تحریم دارند، رفع ید می شود.

^۱ تکمیل: شاهد دیگر بر این جمع آن است که اخبار جواز نصّ و اخبار منع ظاهر در منع می باشند لذا از باب تقدیم نصّ بر ظاهر اخبار جواز بر اخبار منع مقدم می شوند و به برکت نصّ، ظاهر توجیه می شود. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۵۹)

شرح و تطبیق

فالأولی: حمل الأخبار المانعة على الكراهة، لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة - كما أفتى به جماعة -

پس بهتر است اخباری که دلالت بر منع معامله می کند بر کراهت حمل گردد به شهادت بسیاری از روایات بر کراهت چنانکه گروهی از علما به آن فتوی داده اند

و يشهد له رواية الحلبي: « عن بيع العصير ممن يصنعه خمرًا،

و شهادت می دهد بر این جمع روایت حلبی که در آن از فروش انگور به کسی که آن را شراب می سازد (سؤال شده است)

قال: بيعة ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب إليّ، ولا أرى به بأساً. و غيرها.^۱

پس امام فرموده است: فروش آب انگور به کسی که آن را می پزد (شیره درست می کند) یا آن را تبدیل به سرکه می کند نزد من محبوب تر است و در فروش انگور به کسی که آن را شراب می کند اشکالی نمی یابم، به غیر از این روایت که دلالت بر کراهت دارند.

جمع سوم بین این دو دسته روایت

موضوع اخبار جواز با موضوع اخبار منع متفاوت و متغایر است و در تعارض وحدت موضوع شرط است، لذا با توجه به تغایر موضوع تعارض به وجود نمی آید تا به دنبال جمع بین آنها باشیم.

توضیح مطلب آنکه: موضوع اخبار منع فروش چوب برای ساختن صلیب و صنم می باشد و موضوع اخبار جواز فروش انگور و خرما... برای ساختن شراب و... می باشد لذا با توجه به تعایر موضوع فروش چوب برای ساختن صلیب و صنم حرام ولی فروش انگور و خرما برای ساختن شراب جایز می باشد.

اشکال این جمع: با توجه به آنکه علما در فروش چوب برای ساختن صلیب و صنم و فروش انگور و خرما برای ساختن شراب فرقی نگذاشته اند بلکه گروهی با استفاده به اخبار جواز در تمامی موارد قائل به جواز شده و گروهی با استناد به اخبار منع در تمامی موارد قائل به منع شده اند لذا تفصیل بین فروش چوب با فروش انگور مخالفت با اجماع مرکب و قول به فصل می باشد یعنی علماء اجماع دارند بر یکی از قول جواز یا منع مطلق و عدم وجود قول سوم در مسئله و این جمع در صورت تمام بودن اگر چه تعارضی میان روایات را به طور کلی از بین می برد لکن مشکل دیگری که مخالفت با اجماع مرکب و قول به فصل باشد را ایجاد می نماید از این رو این جمع هم قابل عمل نمی باشند.

شرح و تطبیق

أو التزام الحرمة في بيع الخشب ممن يعمله صليبا أو صنماً لظاهر تلك الأخبار، و العمل في مسألة بيع العنب و شبهها على الأخبار المجوزة.

^۱ تکمیل: ظاهراً مراد مصنف از غیر واحدی از اخبار همین روایت حلبی و غیر آن باشد لذا بهتر بود به جای تعبیر به «و يشهد له رواية الحلبي» اینگونه تعبیر می کرد که «و منها رواية الحلبي» (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۵۹ با تصرف)

یا اینکه ملتزم شویم به حرمت در بیع چوب به کسی که می‌داند صلیب یا بت می‌سازد به دلیل ظاهر آن اخبار، و عمل کردن در مسأله بیع عنب و شبیه آن به اخباری که این معاملات را تجویز می‌کنند.

و هذا الجمع قول فصل - لو لم یکن قولاً بالفصل -

و این جمع قولی است که نزاع را خاتمه می‌دهد اگر خود این جمع، قول به فصل نباشد (اجماع مرکب را از بین نبرد).

SCO۲ ⇨ ۲۶:۴۱

استدلال بر حرمت به آیه شریفه

بحث در رابطه با این فرض می‌باشد که حکم معامله مبیعی که دارای منافع حلال و حرام می‌باشد ولی منفعت حرام نه تمام المقصود و نه جزء المقصود طرفین نمی‌باشد بلکه حتی انگیزه معامله هم منفعت حرام بیع نمی‌باشد بلکه هدف تنها معامله بیع است اگر چه بیع دارای منافع حرام هم می‌باشد و می‌دانیم که خریدار از آن در منفعت حرام استفاده می‌کند.

مصنف فرمودند: اکثر فقها با استناد به اخبار مستفیضه قائل به جواز چنین معامله ای شده اند و از روایات مانعه ای هم که با این روایات تعارض داشت جواب داده و آنها را حمل بر کراهت کرده اند (جمع دوم) لکن در مقابل گروهی از فقها در این فرض قائل به تحریم معامله می‌باشند و به ادله ای استناد کرده اند:

دلیل اول: دو روایت عمر و بن اذینه و عمر و بن حرث.

دلیل دوم: چنین بیعی مصادق اعانت بر اثم می‌باشد که به حکم آیه: «ولا تعاونوا علی الاثم و العدا ان حرام می‌باشد لذا چنین معامله ای حرام و فاسد می‌باشد.

در واقع استدلال این گروه از یک قضیه تشکیل شده است به این صورت که:

صغری: چنین بیعی مصادق از مصادیق «اعانت و کمک به غیر برای اثم و عدوان می‌باشد.

کبری: اعانت بر اثم به حکم آیه «ولا تعاونوا علی الاثم و العدا ان»

نتیجه: چنین بیعی حرام می‌باشد.

مصنف در اشکال بر این استدلال می‌فرمایند: صرف انجام یک کار، اگر چه موجب انجام کار حرام توسط شخصی دیگر می‌شود مصادق اعانت بر اثم نمی‌باشد بلکه زمانی اعانت بر اثم صادق خواهد بود که قصد بر انجام گناه هم وجود داشته باشد و چون در اینجا چنین قصدی وجود ندارد لذا اعانت بر اثم صادق نمی‌باشد.

شرح و تطبیق

و کیف کان، فقد یستدل علی حرمة البیع ممن یراعی فی الحرام بعموم النهی عن التعاون علی الإثم و العدا ان.

و به هر صورت (به هر صورتی که بین این دو دسته روایت جمع شود) برای اثبات حرمت فروش به کسی که معلوم است مبیع را در حرام به مصرف می‌رساند به عموم نهی از کمک به گناه و دشمنی استدلال می‌شود.

و قد يستشكل في صدق «الأعانة» بل يمنع؛ حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المَعان؛

و بر صدق کمک بر گناه (در محل بحث) اشکال بلکه منع می‌شود چرا که فروشنده قصد نکرده که فعل حرام از کسی که به او کمک شده واقع گردد،

بناء على أن الإعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقاً.

(البته عدم صدق اعانت) بناء بر اینکه اعانت به این معنی باشد که شخص بعضی از مقدمات فعل شخص دیگر را به این قصد که عمل از آن فرد حاصل شود انجام دهد، نه مطلق انجام مقدمات (و بدون قصد وقوع فعل حرام از شخص دیگر)

اقوال در اشتراط قصد برای صدق اعانت

به مناسبت بحثی که در آیه «لا تعاونوا على الاثم و العدوان» مطرح گردید مبنی بر اینکه آیا در صدق اعانت و کمک (بر خیر یا شر) قصد معتبر می باشد یا خیر؟ شیخ انصاری وارد این بحث شده و به اقوال موجود در مسئله اشاره و آنها را مورد بررسی قرار می دهد:

نظریه اول: (نظریه محقق ثانی در حاشیه ارشاد و محقق سبزواری در کفایه الاحکام و دیگران)

مطابق این نظریه اعانت بر خوبی یا بدی زمانی تحقق پیدا می کن که دو کار انجام گیرد:

۱. برخی از مقدمات کار خیر یا شر دیگری را انجام دهد تا زمینه صدور فعل برای دیگری فراهم شود (مثلاً: انگور را به شراب ساز بفروشند تا او با وجود انگور بتواند شراب سازی را شروع کند)
۲. قصد حصول و انجام کار خیر یا شر توسط غیر را داشته باشد یعنی فروش انگور توسط فروشنده به این قصد باشد که خریدار آنها را تبدیل به شراب کند.

اولین کسی که این نظریه را مطرح کرده است مرحوم محقق ثانی در حاشیه ارشاد علامه می باشد. ایشان در مسئله فروش انگور به کسی که می داند آن را شراب می کند فرموده است: بعضی در این مسئله قائل به عدم جواز بیع شده و به یک دلیل و یک مؤید استناد کرده اند:

اما دلیل: اخبار مانعه است (روایت ابن اذینه و ابن حریث)

اما مؤید: آیه «ولا تعاونوا على الاثم و العدوان» می باشد.

جواب به اخبار و آیه

محقق ثانی به اخبار که به عنوان دلیل بیان شده و آیه که به عنوان مؤید مطرح شده جواب می دهد:

جواب اخبار: لازمه عمل به این اخبار اختلال نظام معاش مردم است زیرا لازمه این استدلال آن است که معامله اشیایی که می دانیم در عرف از آنها استفاده حرام می شود جایز نباشد و چون اشیاء اینگونه ای زیاد و افراد هم مختلف می باشند باید معامله این اشیاء جایز نباشد و عدم جواز معامله این اشیاء موجب اختلال در نظام معیشتی مردم می گردد.

جواب آیه: اصل اولی در اشیاء جواز است، لذا چنین بیعی جایز می باشد و اعانت بر اثم نمی باشد زیرا در اعانت قصد توصل به حرام لازم است و چنین قصدی در اینجا وجود ندارد (این جمله محل شاهد بر نظریه اول از کلام محقق ثانی می باشد)

شرح و تطبیق

و أوّل من أشار ألی هذا، المحقّق الثانی فی حاشیة الإرشاد - فی هذه المسألة -؛ حیث إنّهُ - بعد حکایة القول بالمنع مستنداً إلى الأخبار المانعة - قال:

اولین کسی که به این مطلب (لزوم قصد وقوع فعل در صدق اعانت) اشاره کرده است محقق ثانی در حاشیه ارشاد در مسئله فروش انگور می باشد که بعد از نقل قول ممنوعیت فروش انگور، در حالی که آن را مستند به اخبار مانعه دانسته گفته است:

«و یؤیّده قوله تعالی: «و لا تعاونوا علی الاثم»

قول به منع را تایید می کند کلام خداوند که فرمود: کمک بر گناه نکنید (آنگاه محقق ثانی بر این دلیل و تایید اشکال کرده و فرموده است)

و یشکل بلزوم عدم جواز بیع شیء ممّا یعلم عادة التوصل به إلى محرّم، لو تمّ هذا الاستدلال، فیمنع معاملة أكثر الناس. و مشکل می شود زیرا لازمه تمام بودن این استدلال آن است که فروش هیچ یک از چیزهایی که معمولاً معلوم است که بوسیله آن به حرام دست یافته می شود جایز نباشد پس معامله بیشتر مردم ممنوع خواهد بود. و الجواب عن الآیة: المنع من کون محل النزاع معاونة، مع أنّ الاصل الإباحة، و إنّما یظهر المعاونة مع بیع لذلك « انتهى.

و جواب از آیه، منع می کنیم که محل نزاع معاونت بر اثم باشد علاوه بر اینکه (در صورت شک هم که آیا اعانت بر اثم هست یا نه؟) اصل اباحه و جواز عمل می باشد و همانا معاونت بر گناه در صورتی آشکار و محقق می گوید که فروش انگور به قصد شراب سازی صورت گیرد. (پایان کلام محقق ثانی)

و وافقه فی اعتبار القصد فی مفهوم الإعانة جماعة من متأخري المتأخرين، كصاحب الكفاية و غیره و در معتبر بودن قصد در مفهوم اعانت با محقق ثانی جمعی از متأخرین همانند صاحب کفایه و دیگران موافقت کرده اند.

Sc03 ⇒ 40:53

چکیده

۱. اگر منفعت حرام در مقابل ثمن نباشد و شرط هم نشده باشد ولی بایع معامله را به قصد حرام انجام دهد معامله حرام و باطل است.
۲. اگر منفعت حرام مقابل چیزی از ثمن نباشد و شرط هم نشده باشد و به قصد انجام حرام نیز معامله انجام نشود معامله به دلیل اخبار مشهوری که دلالت بر جواز می‌کند جایز و صحیح است.
۳. اخباری که دلالت بر منع از معامله در فرض اخیر (بدون قصد انجام حرام) می‌کند با روایت مشهوری که دلالت جواز می‌کند معارض است.
۴. برخی تعارض مذکور را این گونه رفع کرده‌اند که روایات مانعه بر صورت اشتراط منفعت حرام حمل می‌شود ولی شیخ این جمع را بعید می‌داند.
۵. بنا بر نظر مصنف حل تعارض بین روایات مانعه و مجوزه این است که اخبار مانعه بر کراهت حمل شود و از برخی روایات نیز این جمع بدست می‌آید.
۶. حل دیگری که برای تعارض بین اخبار مانعه و مجوزه بیان شده این است که در بیع انگور و خرما جایز است ولی در بیع چوب به کسی که صلیب می‌سازد جایز نیست.
۷. مرحوم شیخ حمل اخیر را به جهت خلاف اجماع مرکب بودن نادرست می‌داند.
۸. برای حرمت معامله انگور به کسی که می‌داند از آن شراب می‌سازد به حرمت اعانه بر اثم استدلال شده است.
۹. به نظر مرحوم شیخ اعانت بر اثم در فرضی است که علاوه بر انجام مقدمات معین، قصد حصول این عمل را از غیر داشته باشد.

نظریه دوم در صدق اعانه بر اثم

به مناسبت بحث از آیه «و لا تعاونوا علی الإثم و العداون» این بحث مطرح شد که آیا در صدق اعانت و کمک (برخیر یا شر) قصد معتبر می باشد یا خیر؟

نظریه اول از محقق ثانی و محقق سبزواری است که در صدق اعانت، انجام برخی از مقدمات کار همراه با قصد حصول انجام کار از غیر را لازم می دانستند.

نظریه دوم این است که اعانت در صورتی صدق می کند که سه چیز وجود داشته باشد:

۱. برخی از مقدمات کار دیگری را انجام دهد تا زمینه صدور فعل برای دیگری فراهم شود.

۲. قصد حصول و انجام کار توسط غیر را داشته باشد.

۳. آن کار توسط غیر در خارج انجام شود.

در صورت وجود هر سه امر، شخص مستحق دو عقاب خواهد بود:

یک عقاب از باب تجری و قصد انجام حرام و یک عقاب از باب اعانت بر انجام کار حرام.

ولی در صورتی که امر سوم محقق نشود تنها یک عقاب از باب تجری یا نیت حرام برای فروشنده خواهد بود.

شرح و تطبیق

هذا، و ربّما زاد بعض المعاصرين^۱ علی اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان علیه - فی تحقّق مفهوم الإعانة - فی الخارج،

و بعضی از معاصرین در تحقق مفهوم اعانت (علاوه بر اعتبار قصد) وقوع فعل در خارج که بر انجام آن کمک شده را معتبر دانسته است

و تخیل آنه لو فعل فعلاً بقصد تحقّق الإثم الفلانی من الغير فلم يتحقّق منه، لم يحرم من جهة صدق الإعانة،

و تصور کرده است اگر شخصی عملی را به قصد اینکه گناهی از دیگری در خارج تحقق پیدا کند انجام دهد ولی آن عمل از غیر تحقق پیدا نکند، از جهت صدق اعانت عمل شخص، حرام نمی باشد (یعنی بر عمل شخص اعانت صدق نمی کند)

بل من جهة قصدها؛ بناء علی ما حرّره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحقّقه، و أنّه لو تحقّق الفعل كان حراماً من جهة القصد إلى المحرّم و من جهة الإعانة.

بلکه از جهت قصد حرام (کار حرامی مرتکب شده است) بناء بر آنچه آن را تحریر نموده که مشغول شدن به مقدمات حرام به قصد تحقق حرام؛ حرام می باشد و اگر پس از این قصد، فعل حرام محقق شود این فعل از جهت قصد حرام و از جهت اعانت حرام خواهد بود.

دو اشکال بر نظریه دوم

شیخ انصاری بر نظریه دوم دو اشکال را وارد می نمایند:

^۱ تکمیل: مراد از بعض المعاصرين بنا بر نقل مرحوم شهیدی فاضل نراقی صاحب کتاب عوائد الایام (ص ۲۶) است و بنا بر نقل بعضی دیگر مرحوم محمد تقی اصفهانی صاحب حاشیه بر معالم است. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۶۴)

اشکال اول: در صدق تحقق اعانت وقوع خارجی کار حرام توسط غیر لازم نیست بلکه اگر شخصی بعضی از مقدمات را به قصد انجام کار حرام از غیر انجام دهد بر کار او اعانت صدق می‌کند و عرف چنین شخصی را معین بر حرام می‌داند، اعم از آنکه حرام در خارج محقق شود یا نه.

اشکال دوم: حتی در صورت تحقق حرام از غیر، یک عقاب بیشتر وجود ندارد زیرا تجری و نیت حرام موجب عقاب نمی‌گردد و هیچ کس از فقها قائل به عدد عقاب نشده است.

شرح و تطبیق

و فيه تأمل، فإن حقيقة الإعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء، سواء حصل أم لا،

در این نظریه تأمل است چرا که حقیقت کمک به یک چیز این است که فعلی به قصد حصول آن انجام شود چه آن چیزی حاصل شود یا نشود

و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه، فهو داخل في الإعانة على الإثم، ولو تحقق الحرام لم يتعدّد العقاب

و کسی که به برخی از مقدمات حرام که از دیگری صادر می‌شود به قصد رسیدن غیر به حرام مشغول می‌شود داخل در اعانت بر اثم است. و اگر حرام از غیر واقع شود عقاب شخص کمک کننده متعدد نخواهد شد.

SCO۱ ⇒ ۱۳:۰۲

نظریه سوم درباره شرط صدق عنوان اعانت

نظریه سوم درباره صدق عنوان «اعانت» عبارت است از اینکه در تحقق صدق عنوان «اعانت» یک امر لازم است و آن امر عبارت است از انجام برخی از مقدمات کار دیگر تا زمینه صدور فعل حرام برای دیگری فراهم شود اما قصد حصول انجام کار توسط غیر لازم نمی‌باشد.^۱

تأیید نظریه سوم با ذکر کلام شش نفر از فقهاء

مصنف در تأیید این نظر، کلام شش نفر از فقهاء را ذکر و در ادامه چند شاهد بر تأیید نظریه سوم مطرح می‌نماید:

۱. **شیخ طوسی در مسبوط:** اگر شخصی طعامی در اختیار دارد که می‌تواند با دادن آن به کسی که در حال تلف شدن از گرسنگی است او را نجات دهد، باید این کار بکند و در صورت انجام ندادن این کار مصداق روایت نبوی (ص) خواهد بود که: اگر کسی اعانت بر قتل مسلمانی کند ولو به یک کلمه روز قیامت در حالی محشور می‌شود که در پیشانی او نوشته شده است: «ناامید از رحمت الهی»

کیفیت استدلال: شیخ طوسی صرف ندادن طعام را کافی برای صدق اعانت بر قتل مسلم دانسته است و الا اگر در اعانت، قصد حرام هم شرط بود نمی‌توانست به این روایت استدلال کند چرا که ممکن است قصد شخصی از

^۱ تکمیل: به تعبیری می‌توان نظریه اول را در حد اعتدال دانست اما نظریه دوم و سوم در دو سوی افراط و تفریط قرار دارند؛ لذا مرحوم شیخ انصاری هم می‌فرماید: چه قدر میان این دو قول فاصله وجود دارد.

ندادن طعام قتل مسلمان نباشد بلکه به جهات دیگر همچون نیاز احتمالی خود در آینده یا... از دادن طعام امتناع کرده باشد.

۲. علامه در تذکره: علامه علت حرمت فروش سلاح به دشمنان دین را اعانت بر اثم دانسته است.

کیفیت استدلال: ایشان علت حرمت را اعانت بر اثم دانسته است بدون اینکه تفصیلی بین قصد فروشنده بر انجام حرام توسط خریدار بدهد که معلوم می‌شود نفس انجام کاری که زمینه صدور فعل حرام برای دیگری را فراهم کند حرام است چه قصد حصول انجام کار توسط غیر را هم داشته باشد یا نداشته باشد.

شرح و تطبیق

و ما أبعد ما بین ما ذکره المعاصر و بین ما یظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد!

و چه قدر فاصله است بین مطلبی که این معاصر گفته و بین آنچه که از عبارت اکثر علما آشکار می‌شود که حتی قصد معصیت را معتبر (در صدق اعانت) معتبر نمی‌دانند

فعن المبسوط: الاستدلال علی وجوب بذل الطعام لمن یخاف تلفه بقوله (صلی الله علیه وآله وسلم):

پس از مسبوط شیخ طوسی نقل شده که برای اثبات وجوب دادن طعام به کسی که ترس از تلف شدنش وجود دارد به کلام پیامبر (ص) استدلال کرده که حضرت فرموده‌اند:

«من أغان علی قتل مسلم ولو بشرط كلمة جاء یوم القيامة مكتوباً بین عینیه: آیس من رحمة الله»

هرکس با یک کلمه به کشتن مسلمانی کمک نماید در روز قیامت در حالی می‌آید که بین دو چشمش نوشته شده مایوس از رحمت خدا»

و قد استدلل فی التذکره علی حرمة بیع السلاح من أعداء الدین بأن فیہ إعانة علی الظلم

و علامه در تذکره برای اثبات حرمت فروش سلاح به دشمنان دین اینگونه استدلال کرده که در فروش سلاح به دشمنان دین کمک به ظلم می‌باشد.

۳. محقق ثانی: فروش عصیر عینی متنجس را به کفار که آن را حلال می‌شمارند حرام دانسته است و بر آن اینگونه استدلال کرده است که: فروش عصیر عینی به کافر اعانت و کمک او بر گناه است چرا که کفار مکلف به فروع می‌باشند و اعانت حرام است.

کیفیت استدلال: محقق ثانی فروش عصیر عینی را به طور مطلق حرام دانسته است چه قصد صدور حرام از کافر باشد یا نباشد.

۴. محقق اردبیلی در کتاب مجمع الفوائد: فروش انگور به کسی که می‌دانیم از آن شراب درست می‌کند را حرام دانسته و علت حرمت را إعانت بر اثم دانسته است.

کیفیت استدلال: محقق اردبیلی فروش انگور را به طور مطلق حرام دانسته است چه قصد فروشنده صدور حرام از غیر باشد یا نباشد.

۵. محدث بحرانی در حدائق: ایشان کلام محقق اردبیلی را نقل و آن را نیکو دانسته لکن می گوید: آیه «ولا تعاونوا علی الائم و العدوان» عام است و اخبار جواز بیع عنب خاص است و خاص بر عام مقدم است. کیفیت استدلال: اینکه کلام محقق اردبیلی را پذیرفته حاکی از آن است که در تحقق اعانت، قصد را شرط نمی داند.

شرح و تطبیق

و استدلال المحقق الثانی علی حرمة بیع العصیر المنتجس ممن یتحلّه بأنّ فیہ إعانة علی الإثم. و محقق کرکی برای اثبات حرمت فروش آب انگور نجس شده به کسی که آن را حلال می داند اینگونه استدلال کرده است در فروش آب انگور فوق کمک بر گناه می باشد. و قد استدلال المحقق الأردبیلی - علی ما حکى عنه من القول بالحرمة فی مسألنا - بأنّ فیہ إعانة علی الإثم. و محقق اردبیلی در مساله مورد بحث بنابر آنچه از او نقل شده - قائل به حرمت شده و چنین استدلال کرده: در این عمل کمک بر گناه واقع شده است و قد قرره علی ذلک فی الحدائق، فقال: إنّه جید فی حدّ ذاته لو سلم من المعارضة بأخبار الجواز. صاحب حدائق کلام اردبیلی را تایید کرده و گفته است: سخن اردبیلی به خودی خود نیکوست اگر از معارضه با اخبار دال بر جواز سالم بماند.

۶. صاحب ریاض: ایشان در ابتدا اخبار جواز را آورده و فرموده: اگر چه اخبار زیاد است و دلالتشان ظاهر است بلکه بعضی نص بر جواز می باشد لکن در مقابل آنها اصول و نصوصی که با عقل کمک می شوند وجود دارد لذا نمی توان به اخبار جواز عمل کرد یعنی در مقابل اخبار جواز، اصول مخصص و عقول وجود دارد. شخی انصاری در توضیح کلام ریاض می فرماید: مراد ایشان از «اصول» قاعده حرمت اعانت بر اثم است و مراد از حکم عقل هم وجوب چاره جوئی و نجات از منکر به هر نحو ممکن می باشد یعنی عقل می گوید: به هر صورتی باید از منکر جلوگیری شود و یکی از راههای جلوگیری از تحقق منکر حرام بودن معامله انگور برای شراب سازی یا چوب برای صنم و صلیب سازی می باشد.

کیفیت استدلال: بنابر نظر مصنف مراد از اصول قاعده حرمت اهانت بر اثم است پس ریاض اعانت بر اثم را مطلقاً صادق می داند چه قصد فروشنده صدور حرام از غیر باشد یا نباشد.

شرح و تطبیق

و فی الریاض - بعد ذکر الأخبار السابقة الدالّة علی الجواز - قال: و هذه النصوص وإن کثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها بل ربّما کان بعضها صریحاً،

در کتاب ریاض بعد از ذکر اخبار دلالت کننده بر جواز که در گذشته نقل شد، گفته است: اگر چه این روایات زیاد از حیث روایت مشهور و دلالتشان ظاهر است بلکه برخی از روایات در دلالت بر جواز صریح می باشند، لکن فی مقابلتها للأصول و النصوص المعتضدة بالعقول إشکال، انتهى.

لکن در مقابل قرار گرفتن آنها با اصول و نصوصی که به وسیله عقول تأیید می‌شوند محل اشکال است (یعنی نمی‌توانند مقابل این اصول از نصوص و عقول قرار بگیرند)

و الظاهر، أن مراده بـ «الاصول»: قاعدة «حرمة الإعانة على الإثم»، و من «العقول»: حکم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنکر مهما أمکن.

و ظاهراً مراد صاحب ریاض از کلمه «اصول» قاعده حرمت کمک به گناه است و مرادش از «عقول» حکمی است که عقل به وجوب دفع منکر تا حد امکان می‌کند.

سه مؤید و یک دلیل در تأیید نظریه سوم

مصنف در ادامه تثبیت نظریه سوم به بیان سه مؤید و یک دلیل در این رابطه که در صدق اعانت، قصد شرط نمی‌باشد می‌پردازد:

۱. (مؤید) در روایت نبوی آمده است کسی که گل بخورد و بمیرد اعانت بر قتل خود کرده است.

۲. (مؤید) در روایت علوی آمده است: «اگر گلی را بخوری و بمیری، پس بر قتل خود کمک کرده‌ای».

کیفیت استدلال: در صدق اعانت بر عمل این شخص، قصد وقوع حرام شرط نمی‌باشد.^۱

۳. (دلیل): روایات فراوانی پیرامون اعوان ظلمه وارد شده و از اعوان ظلمه بودن نهی نموده است و این روایات مطلق است نسبت به اینکه شخص قصد صدور حرام از غیر را داشته باشد یا نداشته باشد.

۴. (مؤید) شخصی از بزرگی سؤال کرد که من جامه های سلطان را می‌دوزم آیا از اعوان ظلمه محسوب می‌شوم؟ او در جواب گفت: اعوان ظلمه کسانی هستند که به تو سوزن و نخ می‌فروشند اما تو جزء ظلمه هستی.

کیفیت استدلال: بر فروشنده سوزن و نخ اعوان ظلمه اطلاق شده با آنکه قصد فروشنده انجام کار حرام توسط غیر نمی‌باشد پس در صدق «اعانت» قصد وقوع حرام از غیر شرط نمی‌باشد.^۲

شرح و تطبیق

و يؤید ما ذکره - من صدق الإعانة بدون القصد - إطلاقها فی غیر واحد من الأخبار:

و تأیید می‌کند آنچه را این فقها فرموده‌اند که «اعانت» بدون قصد هم صدق می‌کند اطلاق «اعانت» در بسیاری از روایات (بدون اینکه قصد وقوع حرام از غیر را در آن دخالت دهند)

ففي النبوی المروی فی الکافی، عن أبي عبدالله (عليه السلام): «من أكل الطين فمات فقد أغان على نفسه».

پس در روایت نبوی در کتاب کافی از امام صادق (ع) است که هر کسی گل بخورد پس بمیرد پس بر کشتن خویش کمک کرده است

^۱ تکمیل: علت اینکه این دو روایت را به عنوان مؤید ذکر کرده و نه دلیل آن است که: بحث ما پیرامون اعانت بر غیر است که آیا در صدق اعانت بر غیر قصد هم شرط است یا خیر؟ ولی در این دو روایت اعانت خود شخص بر ضرر و حرام است، و ممکن است بین این دو فرق وجود داشته باشد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۶۹)

^۲ تکمیل: علت اینکه وجه چهارم به عنوان مؤید ذکر شد آن است که از کلام بزرگی استفاده شده نه از کلام معصوم (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۷۰)

و فی العلویّ الوارد فی الطین - المروئیّ أيضاً فی الکافی - عن أبی عبدالله (علیه السلام): «فإن أکلته ومُتّ فقد أعنت علی نفسک»

و در روایت علوی در رابطه با گل، که آن هم در کتاب کافی روایت شده از امام صادق (ع) نقل شده که: اگر بخوری و بمیری پس بر کشتن خویش کمک نموده‌ای»
و يدلّ علیه غیر واحد ممّا ورد فی أعوان الظلمة، و سیأتی.

و دلالت می کند بر صدق اعانت ولو بدون قصد بر انجام حرام توسط غیر را نداشته باشد اخبار زیادی که پیرامون یاران ظالمین وارد شده که به زودی می آید

و حُکمیّ أنّه سئل بعض الأکابر، و قيل له: «إِنِّي رجل خياط أخيط للسلطان ثيابه فهل تراني داخلاً بذلك في أعوان الظلمة؟ فقال له:

و حکایت شده که از بعضی از بزرگان سؤال شد پس به او گفته شد: من مردی خیاط هستم که لباس سلطان را می دوزم آیا به جهت این کار مرا داخل در اعوان ظالمین می بینی؟ پس آن بزرگ به او گفت:
المعین لهم من يبيعك الإبر و الخيوط، و أمّا أنت فمن الظلمة أنفسهم.

معین ظالمین کسانی هستند که به تو سوزن و نخ را می فروشند و اما تو از ظالمین محسوب می شوی (نه از اعوان ظلمه).

SCO۲ ⇨ ۳۰:۱۱

نظریه چهارم درباره شرط صدق عنوان «اعانت» و تایید نسبی آن توسط مصنف

این نظریه را محقق اردبیلی در کتاب آیات الاحکام^۱ خود در ضمن آیه «ولاتعاونوا علی الإثم و العداوان» مطرح کرده و فرموده است: در صدق «اعانت» وجود یکی از دو امر زیر لازم است:

۱. قصد حصول فعل حرام از غیر داشته باشد.

۲. عمل او در عرف به گونه‌ای باشد که عرف عمل او را اعانت بر غیر محسوب نماید.

لذا اگر یکی از دو امر محقق شود «اعانت» صادق خواهد بود مانند ظالمی که از شخصی طلب عصا می کند تا مظلومی را بزند یا قلمی را طلب می کند تا حکم ظالمانه‌ای را بنویسد و این شخص آن عصا و قلم را به او می دهد در اینجا بر این شخص کمک کار ظالم صادق است زیرا اگر چه این شخص قصد حصول فعل حرام از غیر را نداشته ولی در نظر عرف این شخص را معاون ظالم محسوب می کنند. و اگر هیچکدام از این دو امر نباشد «اعانت» صادق نخواهد بود مانند تاجری که برای به دست آوردن سود تجارت می کند اما بعد از بدست آوردن سود حاکم جور مبلغی را به عنوان مالیات و.... از او خواهد گرفت، در این صورت چون قصد تاجر از سود آوری کمک به حاکم بر جورش نمی باشد و عرفاً هم کار تاجر کمک حاکم ظالم محسوب نمی شود بر کار تاجر اعانت صادق نیست. یا کسی که به قصد حج مسافرت می رود ولی در بین راه سارقان اموال او را به غارت می برند چون

^۱ تکمیل: برخلاف کتاب مجمع الفائده و البرهان که در آنجا قائل به نظریه سوم شده است.

قصد شخص از مسافرت کمک به دزدان نیست و عرفاً هم کار او کمک به دزدان محسوب نمی‌شود بر کار مسافر اعانت صادق نیست.

در ادامه محقق اردبیلی ما نحن فیه را هم از مواردی دانسته که هیچکدام از دو امر محقق نشده است زیرا کسی که انگور خود را به کسی که می‌داند از آن شراب می‌سازد می‌فروشد یا چوب را به کسی که می‌داند از آن صلیب و صنم می‌سازد می‌فروشد، قصد حصول فعل حرام از غیر ندارد چنانکه عرفاً هم بر عمل او اعانت صادق نیست (و شاهد بر عدم صدق عرفی همین اختلاف نظریات فقها در این زمینه می‌باشد) شیخ انصاری می‌فرماید: کلام اردبیلی که در صدق «اعانت» یکی از دو امر را ملاک قرار داده خوبی است اگر چه دارای اشکالاتی هم می‌باشد.

شرح و تطبیق

و قال المحقق الأردبیلی - فی آیات أحكامه - فی الکلام علی الآیة: «الظاهر أن المراد الإعانة علی المعاصی مع القصد، أو علی الوجه الذی ینصدق أنها إعانة -

و محقق اردبیل در کتاب آیات الاحکام در ضمن بحث از آیه فرموده است: ظاهراً مراد از کمک به معاصی با تحقق قصد (انجام گناه توسط غیر) می‌باشد یا به گونه که عرفاً به عمل او اعانت صادق کند.

مثل أن یطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فیعطیه إیّاه، أو یطلب القلم لكتابة ظلم فیعطیه إیّاه، و نحو ذلک ممّا یعدّ معونة عرفاً -

مانند اینکه ظالمی برای زدن مظلومی از شخصی عصائی را طلب کند، پس این شخص عصا را به او بدهد، یا قلمی را برای نوشتن ظلمی طلب کند، پس به او بدهد و مانند اینها که عرفاً کمک محسوب می‌شود (اگر چه قصد وقوع حرام از غیر را هم نداشته باشد).

فلا ینصدق علی التاجر الذی یتجر لتحصیل غرضه أنه معاون للظالم العاشر فی أخذ العشور،

پس بر تاجری که برای به دست آوردن سود تجارت می‌کند. صدق نمی‌کند که کمک کننده به ظالم ده بگیر در گرفتن ده یک مال (مالیات) محسوب می‌شود.

ولا علی الحاجّ الذی یؤخذ منه المال ظلماً، و غیرذلک ممّا لا یحصی،

و (همچنین اعانت بر ظلم صادق نیست) بر حاجی که مالی از او به ظلم گرفته می‌شود و غیر اینها از مواردی که قابل شمارش نیستند.

فلا یعلم صدقها علی بیع العنب ممّن یعمله خمرأً، أو الخشب ممّن یعمله صنماً؛

پس معلوم نیست اعانت بر اثم صدق کند بر فروش انگور به کسی که می‌داند از آن شراب درست می‌کند و چوب به کسی که می‌داند از آن بت می‌سازد

و لذا ورد فی الروایات الصحیحة جوازہ، و علیہ الأكثر و نحو ذلک ممّا لا یخفی،» انتهی کلامه رفع مقامه.

و لذا در روایات صحیح جواز این عمل وارد شده و اکثر فقها هم قائل به آن (جواز) شده‌اند و مانند این موارد که مخفی نیست. پایان کلام محقق اردبیلی.

و لقد دقق النظر حيث لم يعلّق صدق الإعانة على القصد، و لا أطلق القول بصدقه بدون، بل علّقه بالقصد، أو بالصدق العرفي و إن لم يكن قصد.

(مصنف می فرماید:) محقق اردبیلی دقت نظر کرده چرا که صدق اعانت را معلق بر قصد نکرده و همچنین به طور مطلق و لو بدون قصد هم قائل به صدق اعانت نشده است بلکه صدق اعانت را معلق بر قصد یا صدق عرفی باشد کرده است.

SCO^۳ ⇒ ۴۱:۴۳

چکیده

۱. نظریه دوم در مورد شرط صدق اعانت بر اثم این است که در صدق اعانت وجود سه امر معتبر است:
 - الف. انجام برخی مقدمات صدور فعل از دیگری.
 - ب. داشتن قصد حصول فعل از غیر.
 - ج. تحقق فعل غیر در خارج.
۲. مرحوم شیخ در ردّ نظریه فوق می فرماید: در صدق اعانت بر اثم، تحقق فعل در خارج معتبر نیست و در صورت تحقق فعل دو عقاب وجود ندارد.
۳. نظریه سوم در مورد صدق اعانت بر اثم آن است که قصد حصول فعل از غیر در صدق اعانت معتبر نیست.
۴. مرحوم مصنف در تثبیت نظریه سوم عبارت شش تن از علماء را در ذیل این نظریه آورده و در ادامه نیز سه مؤید و یک دلیل می آورند.
۵. مؤیدهای نظریه سوم عبارتند از: صدق اعانت بر قتل در دو روایت در مورد خوردن گل و صدق عنوان «اعوان ظلمه» در کلام بزرگان بر خیاطی کردن برای سلطان حتی در فرض عدم قصد حصول ظلم.
۶. دلیل مرحوم شیخ بر نظریه سوم روایات فراوانی است که در مورد اعوان ظلمه وارد شده که این روایات مطلق است و صورتی را که شخص قصد صدور حرام از غیر را نداشته باشد نیز شامل می شوند.
۷. نظریه چهارم در مورد صدق اعانت بر اثم که نظر محقق اردبیلی است و مصنف به صورت نسبی آن را مورد تایید قرار داده این است که برای صدق اعانه یکی از دو امر ذیل لازم است:
 - الف) قصد حصول فعل حرام از غیر.
 - ب) صدق عرفی اعانه بر عمل شخص.

بررسی کلام محقق اردبیلی و بیان سه صورت برای مساله

بحث پیرامون معنای «اعانت» بود که در چه صورت عنوان «اعانت» صدق می کند؟ محقق اردبیلی فرمود: در صورتی که یکی از این دو امر محقق شود «اعانت» صادق است:

۱. قصد حصول فعل حرام از غیر داشته باشد.
 ۲. عمل او در عرف به گونه ای باشد که عرف عمل او را اعانت محسوب نماید.
- (نظریه پنجم نظریه شیخ انصاری) مرحوم شیخ انصاری در تحلیل نظریه محقق اردبیلی می فرماید:
- مسئله سه صورت دارد که در دو صورت اول با محقق اردبیلی توافق نظر وجود دارد:

صورت اول

هدف فاعل از فعلش انجام کار خودش می باشد و کاری به رسیدن غیر به مقصود یا مقدمه مقصودش ندارد (همانند تاجری که هدفش از تجارت، سود آوری است اما اینکه حاکم مالیاتی از او می گیرد که باعث تقویت ظلم است مقصود او نمی باشد) در این صورت قطعاً بر عمل این شخص «اعانت» صدق نمی کند.

صورت دوم

هدف فاعل از فعلش رساندن غیر برای انجام کارش می باشد در این صورت هم قطعاً بر عمل این شخص «اعانت» صدق می کند: اگر چه این صورت سه حالت دارد:

۱. عمل غیر، عدوان و گناه نباشد.
 ۲. عمل غیر، عدوان و گناه می باشد ولی شخص معین علم به این مطلب ندارد.
 ۳. عمل غیر، عدوان و گناه می باشد و شخص معین نیز علم به این مطلب دارد.
- و تنها حالت سوم اعانت بر اثم و عدوان صادق خواهد بود اما دو صورت اول اعانت هست ولی اعانت بر اثم نیست.

شرح و تطبیق

لکن أقول: لا شك في أنه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده و لا إلى مقدمته من مقدماته - بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل - فلا يسمي إعانة،

لکن می گویم: اگر مقصود انجام دهنده عمل از فعلش رسیدن دیگری به مقصود حرام یا به مقدمه ای از مقدمات حرام نباشد بلکه بر فعل فاعل وصول به مقصود مترتب شود بدون قصد فاعل، در این صورت عمل این شخص اعانت نامیده نمی شود.

كما في تجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور، و مسير الحاج بالنسبة إلى أخذ المال ظلماً.

چنانکه در رابطه با تجارت تاجر نسبت به گرفتن ده یک مال (مالیات) و رفتن حاجی نسبت به مالی که به ظلم از او دریافت می گردد (قضیه اینگونه است که به کار اینها اعانت صدق نمی کند)

و كذلك لا إشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إليه و وصول^۱ الغير إلى مطلبه الخاص،

و همچنین اشکالی نیست در اینکه اگر فاعل از عملی که انجام می‌دهد و دعوت غیر به سوی آن فعل رسیدن دیگری به مطلب خاصش را قصد کرده باشد

فإنه يقال: إنّه أعانه على ذلك المطلب، فإن كان عدواناً مع علم المعين به، صدق الإعانة على العدوان.

پس همانا گفته می‌شود که او دیگری را بر آن مطب کمک کرد پس اگر مقصود غیر، کار عداونی بوده با علم کمک کنند به این مطلب اعانت بر دشمنی صدق می‌کند.

SCO۱ ⇒ ۱۲:۳۱

صورت سوم

صورت سوم این است که هدف فاعل از فعلش کمک کردن غیر برای انجام کارش می‌باشد یعنی کار فاعل مقدمه برای انجام کار غیر می‌باشد لکن کار فاعل مقدمه منحصر نیست بلکه مقدمه‌ای است که مشترک بین معصیت و غیر معصیت می‌باشد لکن فاعل می‌داند که بعد از تحقق مقدمه آن شخص از این مقدمه در کار حرام استفاده خواهد کرد.

شیخ انصاری این صورت را محل بحث و اشکال دانسته و به فروش انگور مثال زده می‌فرماید: فروش انگور برای تملک مالک اعانت محسوب می‌شود.

و شاهد بر صدق اعانت در چنین صورتی آن است که:

اگر فرضاً دلیل خاصی وارد شده بود که به فلان مشتری در هیچ مسئله‌ای کمک نکنید یا در خصوص تملک او بر انگور کمک نکنید اگر با وجود ورود این دلیل خاص کسی انگور به این مشتری بفروشد قطعاً اعانت بر اثم کرده و کار حرامی را مرتکب شده است.^۲

مصنف در نتیجه گیری از کلام خود بر مثالهایی که محقق اردبیلی ذکر کرده‌اند اشکال کرده و می‌فرماید:

محقق اردبیلی بین مثال فروش انگور به کسی که با آن شراب می‌سازد و مثال دادن عصا و شمشیر به کسی که قصد زدن مظلومی را دارد فرق گذاشته با اینکه در هر دو مثال «اعانت» صدق می‌کند همانطور که غرض معطی در دادن عصا و شمشیر تسلط و تمکن او بر عصا و شمشیر است دادن عصا و شمشیر کمک و اعانت او بر این کار می‌باشد غرض بایع هم در فروش انگور تملک و تسلط مشتری است و با فروش انگور کمک و اعانت بر این کار محقق می‌گردد.

لذا اگر بردادن عصا و شمشیر اعانت صدق می‌کند (همانطور که محقق اردبیلی در کتاب آیات الاحکام این نظریه را انتخاب کرد) به فروش انگور هم اعانت بر اثم صدق می‌کند (همانطور که محقق اردبیلی در کتاب شرح اشاره فروش انگور را اعانت بر اثم دانسته است)

^۱ مفعول لـ «قصد» و فاعل لـ «دعا».

^۲ تکمیل: در واقع شیخ انصاری مسئله را مبتنی کرده‌اند بر اینکه اگر مقدمه به قصد رسیدن به انجام حرام باشد، اعانت بر او هم اعانت بر حرام است و الا فلا (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۸۹)

لکن فرق بین فروش انگور و تجارت تاجر برای سودآوری یا مسافرت شخصی برای حج را می پذیریم چرا که در تجارت تاجر یا مسافرت حاجی قصد رسیدن غیر به حرام وجود ندارد ولی در فروش انگور قصد رسیدن غیر به حرام وجود دارد.

لذا بحثی که باید مطرح گردد آن است که: کمک بر مقدمه ای از مقدمات حرام با فرض علم به صدور حرام از غیر، اعانت بر حرام محسوب می شود یا خیر؟ و به بیان دیگر اعانت بر شرط حرام اعانت بر حرام می باشد یا خیر؟ اعانت بر مقدمه هم اعانت محسوب می شود یا خیر؟

شرح و تطبیق

و إنّما الإشکال فیما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدّمة مشتركة بین المعصية و غيرها مع العلم بصرف الغير إياها إلى المعصية،

همانا اشکال در صورتی است که انجام دهنده عمل از عمل خود رسیدن دیگری به مقدمه ای که مشترک بین گناه و غیر گناه است را قصد کرده باشد با وجود اینکه می داند دیگری آن مقدمه مشترکه را در معصیت صرف خواهد کرد.

كما إذا باعه العنب، فإنّ مقصود البائع تملک المشتري له و انتفاعه به، فهي إعانة له بالنسبة إلى أصل تملک العنب. مانند هنگامی که به دیگری انگور را می فروشد پس مقصود فروشنده مالکیت مشتری بر انگور و استفاده او از انگور است پس فروش انگور نسبت به اصل مالک شدن خریدار کمک به او محسوب می شود. و لذا لو فرض ورود النهی عن معاونة هذا المشتري الخاصّ - فی جمیع اموره، أو فی خصوص تملک العنب - حرم بیع العنب علیه مطلقاً.

و به همین جهت اگر فرض شود که کمک به این مشتری مخصوص در همه امور یا در مالک شدن بر انگور مورد نهی قرار گرفته است فروش انگور به او طور مطلق چه خریدار با آن انگور شراب درست کند یا نکند حرام خواهد بود.

فمسألة بیع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمرًا نظیر إعطاء السیف أو العصا لمن یرید قتلا أو ضرباً، پس مساله فروش انگور به کسی که می دانیم آن را شراب خواهد کرد همانند دادن شمشیر یا عصا به کسی است که اراده کشتن یا زدن کسی را دارد.

حيث إنّ الغرض من الإعطاء هو ثبوتة بیده و التمكن منه، كما أنّ الغرض من بیع العنب تملک له. چرا که غرض از دادن (عصا و شمشیر) قرار گرفتن در دست او و قدرت یافتن نسبت به عصا و شمشیر است همانطور که غرض از فروش انگور مالک شدن شخص بر انگور می باشد فکلّ من البیع و الإعطاء بالنسبة إلى أصل تملک الشخص و استقراره فی یده إعانة. پس هر یک از فروش و دادن (عصا و شمشیر) نسبت به اصل مالک گشتن دیگری و قرار گرفتن در دست دیگری اعانت محسوب می گردد.

إِنَّا أَنْ الْإِشْكَالِ فِي أَنَّ الْعِلْمَ بِصَرْفِ مَا حَصَلَ بِأَعَانَةِ الْبَائِعِ وَالْمَعْطَى فِي الْحَرَامِ هَلْ يُوجِبُ صَدَقَ الْإِعَانَةَ عَلَى الْحَرَامِ أَمْ لَا؟

مگر آنکه اشکال در این است که: علم به اینکه خریدار آنچه که با کمک فروشنده و دهنده (شمشیر و عصا) بدست آورده در حرام صرف می کند موجب می گردد تا بر آن اعانت و کمک بر حرام صدق کند یا نه؟

فحاصل محلّ الکلام: هو أنّ الإعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي إعانة على الحرام أم لا؟
پس خلاصه آنچه محل بحث می باشد این است که: آیا کمک به شرط حرام در صورت علم به مصرف آن در حرام اعانت در حساب می آید یا خیر؟

فظهر الفرق بين بيع العنب و بين تجارة التاجر و مسير الحاج، و أنّ الفرق بين اعطاء السوط للظالم و بين بيع العنب لا وجه له،

پس فرق بین مساله فروش انگور و مساله تجارت تاجر و حاجی روشن می گردد و اینکه فرق گذاشتن بین دادن شلاق به ظالم و بین فروش انگور وجهی ندارد (و فرق محقق اردبیلی ناتمام است)
و أنّ إعطاء السوط إذا كان إعانة - كما اعترف به فيما تقدّم من آيات الأحكام - كان بيع العنب كذلك، كما اعترف به في شرح الإرشاد

چرا که دادن شلاق به ظالم اگر اعانت باشد چنانکه در آیات الاحکام به آن اعتراف کرده است فروش انگور نیز اعانت خواهد بود چنانکه محقق در شرح ارشاد به آن اعتراف کرده است.

SCO۲ ⇨ ۲۸:۱۰

آیا اعانت بر شرط و مقدمه اعانت بر ذی المقدمه محسوب می شود؟

در رابطه با این بحث که آیا اعانت بر شرط و مقدمه (با حفظ این دو ویژگی که قبلاً مطرح شد یعنی: ۱. مقدمه مشترک بین معصیت و غیر معصیت باشد. ۲. علم داشته باشیم که از مقدمه مشترک در جهت حرام استفاده خواهد شد) اعانت بر ذی المقدمه ای که حرام است محسوب می شود یا خیر؟
در مسئله دو مبنا وجود دارد و حکم مسئله مطابق هر مبنا متفاوت خواهد بود (در این جلسه به مبنای اول و در جلسه بعد به مبنای دوم اشاره خواهد شد).

مبنای اول: هر مقدمه ای از مقدمات حرام که به قصد رسیدن به حرام انجام گیرد حرام می باشد طبق این مبنا تملک و تسلط مشتری بر انگور حرام خواهد بود چرا که مقدمه حرام است و لذا باید فروش انگور به مشتری هم که اعانت غیر بر حرام می باشد به حکم آیه «لا تعاونوا علی الاثم و العدوان» حرام باشد.

شرح و تطبیق

فإذا بنينا على أنّ شرط الحرام حرام مع فعله توصلًا إلى الحرام - كما جزم به بعض - دخل ما نحن فيه في الأعانة على المحرم،

پس اگر بنا بگذاریم بر اینکه شرط حرام (مالکیت بر انگور) در صورتی که به قصد رسیدن به حرام انجام گیرد حرام می‌باشد مسأله مورد بحث در عنوان کمک به حرام داخل می‌گردد
 فيكون بيع العنب أمانة على تملك العنب المحرم مع قصد التوصل به إلى التخمير، و إن لم يكن إمانة على نفس التخمير أو على شرب الخمر.

پس فروش انگور کمک بر مالک شدن بر انگور است که تملک انگور در صورت قصد رسیدن به آن برای شراب سازی حرام خواهد بود اگر چه کمک به خود شراب سازی یا نوشیدن شراب نباشد.
 و إن شئت قلت: أن شراء العنب للتخمير حرام، كغرس العنب لأجل ذلك، فالبائع إنما يعين على الشراء المحرم.
 و اگر خواستی بگو: خریداری انگور برای ساختن شراب حرام است همانطور که کاشتن درخت انگور برای ساخت شراب حرام است، پس فروشنده انگور کمک به خریدی می‌کند که حرام می‌باشد.

حکم معامله با توجه به علم یا جهل فرشنده نسبت به قصد مشتری

علم یا جهل فرشنده هنگام معامله نسبت به قصد خریدار سه حالت دارد:

۱. علم دارد که خریدار قصد استفاده حرام ندارد در این صورت قطعاً معامله هیچ اشکالی از جهت اعانت بر اثم و... نخواهد داشت.

۲. علم دارد که خریدار قصد استفاده حرام دارد این صورت محل بحث می‌باشد.

۳. فروشنده نمی‌داند که قصد خریدار هنگام معامله چیست که این خود دو صورت پیدا می‌کند:

الف) فروشنده از قصد فعلی مشتری و از قصد او در آینده در این معامله خبری ندارد.

ب) فروشنده از قصد فعلی او خبر ندارد ولی از قصد استقبالی او خبر دارد که قصد استفاده حرام از آنها را در آینده خواهد داشت.

مصنف می‌فرماید: معامله در هر دو صورت حالت سوم جایز است تملک خریدار در این حالت حرام نمی‌باشد و لذا فروش او کمک بر اثم و حرام نخواهد بود، و علم به اینکه خریدار آینده از این مبیع در جهت حرام استفاده خواهد کرد ربطی به فروشنده ندارد و باعث حرمت معامله نمی‌گردد.

لذا فروش انگور به خریدار در حالت سوم جایز می‌باشد همانطور که فروش غذا به کسی که با خوردن طعام تقویت شده و در آینده قصد معصیت می‌کند هم در حالت سوم جایز و در حالت دوم حرام می‌باشد.

شرح و تطبیق

نعم، لو لم يعلم أن الشراء لأجل التخمير لم يحرم و إن علم أنه سيخمر العنب بإرادة جديدة منه.

بله اگر نداند که خرید برای ساختن شراب است، فروش حرام نخواهد بود اگر چه بداند که خریدار پس از خرید با تصمیم جدیدی، شراب خواهد ساخت.

و كذا الكلام في بائع الطعام على من يرتكب المعاصي، فإنه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوي به - عند التملك - على المعصية، حرم البيع منه.

و همچنین است کلام در رابطه با فروش غذا به کسی که مرتکب معاصی می گردد پس اگر بایع بداند که قصد خریدار از طعام خریداری شده تقویت شدن به معصیت بوسیله آن طعام هنگام مالکیت بر طعام بر معصیت است این فروش حرام می باشد.

و أمّا العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوّة على المعصية يتوصّل بها إليها فلا يوجب التحريم.

اما اینکه فروشنده بداند که برای خریدار بواسطه این طعام قدرت بر معصیت حاصل می شود و بوسیله آن به حرام خواهد رسید (حرام را مرتکب می شود) این علم موجب تحریم فروش نمی شود (چرا که ملاک قصد بر انجام معصیت در هنگام خرید می باشد).

SCO^۳ ⇨ ۴۰:۵۱

چکیده

۱. به نظر مرحوم شیخ اگر هدف فاعل از فعلش انجام کار خودش باشد و کاری به رسیدن غیر به مقصود یا مقدم مقصودش نداشته باشد در این صورت اعانت صادق نیست.
۲. اگر هدف فاعل از فعلش رساندن غیر برای انجام کارش باشد در اینجا به عمل او اعانت صدق می کند ولی صدق اعانت بر اثم در صورتی است که کار غیر گناه باشد و شخص معین علم به آن داشته باشد.
۳. اگر هدف فاعل از فعلش، کمک کردن غیر برای انجام کار و مقدمه انجام کار غیر باشد ولی مقدمه ای که مشترک بین معصیت و غیر آن است و شخص علم داشته باشد که بعد از تحقق مقدمه، فاعل از این مقدمه در جهت رسیدن به حرام استفاده می کند این صورت محل بحث است.
۴. به نظر مرحوم شیخ بین فروش انگور به کسی که می داند از آن شراب می سازد با دادن چوب به ظالمی که می خواهد مظلومی را بزند فرقی نیست ولی محقق اردبیلی فرقی گذاشته بود.
۵. اگر انجام هر مقدمه ای از مقدمات حرام را که به قصد رسیدن به حرام انجام گیرد حرام بدانیم اعانت بر شرط و مقدمه ای که مشترک بین معصیت و غیر معصیت است و علم داریم که شخص از مقدمه مشترک در جهت حرام استفاده خواهد نمود اعانت بر ذی المقدمه ای که حرام است محسوب خواهد شد.
۶. اگر فروشنده هنگام معامله از قصد فعلی خریدار آگاهی ندارد یا علم دارد که خریدار قصد استفاده حرام ندارد در این صورت ها قطعاً معامله هیچ اشکالی از جهت اعانت بر اثم نخواهد داشت.

مبنای دوم در اعانه بر مقدمه

بحث پیرامون این مسئله است که آیا اعانت بر شرط و مقدمه‌ای که دو ویژگی را دارد: اولاً: مشترک بین معصیت و غیر معصیت است؛ ثانیاً: علم داریم شخص از مقدمه مشترک در جهت حرام استفاده خواهد نمود، اعانت بر ذی المقدمه‌ای که حرام است محسوب می‌شود یا خیر؟
گفته شد در مسئله دو مبنا وجود دارد:

مبنای اول: هر مقدمه‌ای از مقدمات حرام که به قصد رسیدن به حرام انجام گیرد حرام می‌باشد طبق این مبنا تملک مشتری بر مبیع حرام خواهد بود چرا که تملک مشتری مقدمه حرام است و فروش بایع هم مصداق اعانت غیر بر حرام خواهد بود.

مبنای دوم: تنها خود ذی المقدمه حرام می‌باشد اما مقدمه حرام به عنوان مقدمه بودن حرام نمی‌باشد.

احتمالات مختلف در مورد حرمت مقدمه و شرط طبق مبنای دوم

طبق این مبنا در مورد حرمت مقدمه و شرط سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: مقدمه به دلیل خاصی حرام باشد همانطور که در مورد کاشت درخت انگور به جهت ساختن شراب از آن نهی خاص داده شده است در این صورت مقدمه به جهت ورود دلیل خاص حرام خواهد بود.

احتمال دوم: مقدمه به دلیل فحوا و مفهوم موافق بعضی از اخبار حرام باشد؛ مثلاً از مفهوم موافق اخباری که در مورد حرمت کاشت درخت برای ساخت انگور وارد شده استفاده می‌شود که اگر کاشت درخت که از مقدمات بعیده برای ساخت شراب است حرام باشد، پس فروش انگور به شراب ساز که از مقدمات قریب برای ساخت شراب است به طریق اولی حرام خواهد بود. بنابراین احتمال هم چون مقدمه به دلیل خاص حرام شده است کمک به این مقدمه هم کمک بر تملک حرام خواهد بود و به حکم آیه «ولا تعاونوا علی الاثم و العداوان» حرام خواهد بود.

احتمال سوم: مقدمه (خرید انگور توسط خریدار) از باب تجری حرام باشد یعنی چون قصد خریدار از خرید انگور ساختن شراب است لذا کار او تجری بر مولا می‌باشد و تجری حرام می‌باشد بنابر این احتمال چون مقدمه حرام (از باب تجری) حرام می‌باشد کمک به این مقدمه هم کمک بر تملک حرام خواهد بود و به حکم آیه «و لا تعاونوا علی الاثم و العداوان» حرام خواهد بود.^۱

عدم صحت احتمال سوم

شیخ انصاری احتمال سوم را نپذیرفته و می‌فرماید:
تجری مرکب از دو چیز است:

۱. فعل شخص مانند خریدن و تملک انگور توسط خریدار مثال مورد بحث.

^۱ تکمیل: توجه شود که حرمت مقدمه از باب مقدمه حرام بودن نیست تا اشکال شود که طبق مبنای دوم مقدمه حرام نمی‌باشد، بلکه حرمت مقدمه از باب ورود دلیل خاص بر حرمت آن و یا از باب تجری می‌باشد لذا حرمت آن ربطی به مقدمه بودن آن ندارد. (م.ص)

۲. قصد انجام کار حرام.

و از آنجا که فروش انگور به این شخص تنها اعانت و کمک بر خرید انگور و تملک خریدار بر انگور می باشد ولی اعانت و کمک بر قصد خریدار نمی باشد (چرا که قصد مربوط اراده خریدار است) لذا فروش انگور؛ اعانت و کمک بر تجری نمی باشد.

اشکال: گفته شد که تجری مقوم به دو چیز است و این دو چیز مقدمه برای حصول تجری می باشند (فعل خریدار + قصد خریدار نسبت به حرام). حال اشکالی که مطرح می شود آن است که اگر چه فروش انگور اعانت بر تجری نیست لکن اعانت و کمک بر مقدمه تجری (فعل خریدار = شراء) می باشد و از این باب اعانت بر حرام می باشد؟
جواب: مشتری از این شراء و خریدن قصد تجری ندارد تا بگوئید: شراء به این قصد حرام است و فروش به او هم از باب اعانت بر حرام، حرام است؛ بلکه قصد مشتری شراب سازی است و بین قصد حرام با قصد تجری فرق روشنی وجود دارد.

و دلیل بر اینکه مشتری از این شراء و خریدن قصد تجری ندارد آن است که اگر قصد مشتری از خریدن تجری باشد تسلسل لازم می آید به این بیان که:

اگر شراء مقدمه تجری باشد، از این شراء سؤال می کنیم که آیا در این «شراء» قصدی وجود دارد یا ندارد؟
اگر در شراء قصدی وجود ندارد پس دلیلی بر حرمت آن نیست و اعانت بر آن هم اعانت بر حرام نیست.
و اگر بگوئید در شراء قصد وجود دارد باز سؤال می کنیم که آیا در شراء آن به تنهایی قصد وجود دارد یا نه؟... و هكذا یتسلسل.

چنانکه احتمال اول را هم با کلمه «لو» نمی پذیرند یعنی در مسئله شراء و تملک، نهی خاص از تملک به قصد تخمیر و شراب سازی وارد نشده است.

اما احتمال دوم را می پذیرند. در نتیجه باید گفت: شراء حرام است و بیع هم که اعانت بر آن است از باب اعانت بر حرام حرام می باشد.

(۱۲:۳۲ ⇒ زمان)

شرح و تطبیق

هذا، و لكنّ الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توصلًا إليه قد يمنع، إلّا من حيث صدق التجريّ،

ولكنّ گاهی منع می شود حکم به حرمت انجام شرط حرام به قصد رسیدن به حرام، مگر از جهت صدق تجری و البیع لیس إعانة عليه، و إن كان إعانة على الشراء، إلّا أنّه في نفسه ليس تجريبًا، فإنّ التجريّ يحصل بالفعل المتلبّس بالقصد.

و فروش کمک به تجری نیست اگر چه کمک به خرید می باشد اما خریداری به تنهایی تجری نیست چرا که تجری بوسیله خرید همراه با قصد تحقق پیدا می کند.

و توهم أنّ الفعل مقدّمة له فيحرم الإعانة، مدفوع بأنّه لم يوجد قصد إلى التجريّ حتّى يحرم و إلّا لزم التسلسل، فافهم.

و تصور اینکه فعل (خریدن) مقدمه تجری است پس فروش کمک به مقدمه تجری است، قابل دفع و جواب است به این که قصد به تجری تحقق پیدا نکرده تا حرام باشد و الا اگر در خریداری قصد تجری باشد تسلسل لازم می‌آید پس دقت کن.

نعم، لو ورد النهی بالخصوص عن بعض شروط الحرام - كالغرس للخمر - دخل الإعانة عليه في الإعانة على الإثم، بله اگر نهی خاص نسبت به بعضی از شروط وارد شود مانند کاشتن درخت انگور برای ساختن شراب از این صورت کمک بر کاشتن درخت داخل در کمک بر اثم خواهد بود.

كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دلّ على لعن الغارس على حرمة التملك للتخمير، حرم الإعانة عليه أيضاً بالبيع. همانطور که اگر به فحوی ادله‌ای که دلالت بر لعن کسی که درخت انگور را برای ساخت شراب می‌سازد استدلال کنیم به اینکه پس مالک شدن به انگور به قصد شراب سازی هم به طریق ولی حرام می‌باشد در این صورت کمک بر تملک خریدار بر انگور بوسیله فروش به او، حرام خواهد بود.

SCO۱ ⇨ ۲۵:۲۶

بیان چند نکته

مصنف در این قسمت سه نکته ای را که قبلاً بیان نمودند مجدداً بیان می‌نمایند:

نکته اول: حرمت فعل مُعین از باب اعانت بر حرام در صورتی است که مُعین علم به قصد غیر بر ارتکاب حرام داشته باشد و با وجود این علم به او بفروشد اما در صورتی که چنین علمی ندارد تملک غیر حرام نیست لذا فروش فروشنده به او هم اعانت بر اثم نمی‌باشد.

نکته دوم: آنچه در اینجا مورد بحث و بررسی می‌باشد آن است که آیا اعانت بر شرط و مقدمه حرام به قصد تحقق شرط، مقدمه اعانت بر حرام محسوب می‌شود یا خیر؟ مثلاً فروش انگور که اعانت بر تملک خریدار است نه اعانت بر ساختن شراب (بلکه تملک شرط و مقدمه برای ساختن حرام می‌باشد) اعانت بر ساختن شراب محسوب می‌شود تا حرام باشد یا اعانت بر حرام محسوب نمی‌شود لذا حرام نمی‌باشد؟ که مسئله سه حالت پیدا می‌کند:

حالت اول: حرمت شرط یا مقدمه را دلیل خاص ثابت کرده است. در این صورت فروش از باب اعانت بر حرام، حرام خواهد بود.

حالت دوم: حرمت شرط یا مقدمه از فحوی دلیلی به دست آمده است. در این صورت فروش از باب اعانت بر حرام، حرام خواهد بود.

حالت سوم: حرمت شرط یا مقدمه از باب تجری بودن به دست آمده است. در این صورت فروش از باب اعانت بر تجری حرام نخواهد بود.

نکته سوم: اگر فروشنده بداند خریدار بعد از معامله با اداده جدید تصمیم به استفاده حرام از مبیع پیدا خواهد کرد و لکن هنگام معامله چنین قصدی را ندارد در این صورت این معامله حرام نمی باشد نه از جهت اعانت بر شرط و نه از جهت اعانت بر مشروط.

اعانت بر شرط و مقدمه (تملك خریدار) حرام نیست؛ چون تملك در صورتی حرام است که خریدار قصد ساختن شراب داشته باشد تا فروش به او هم اعانت بر شرط حرام باشد و چون خریدار در هنگام معامله چنین قصدی نداشته لذا فروش بایع هم اعانت بر حرام نمی باشد.

اعانت بر مشروط، حرام نیست؛ چرا که خریدار در حین معامله قصد ساختن شراب را نداشته تا فروش به او اعانت بر حرام باشد.

شرح و تطبیق

فتحصّل ممّا ذکرناه أنّ قصد الغیر لفعّل الحرام معتبر قطعاً فی حرمة فعل المّعیّن،

پس از آنچه بیان کردیم به دست می آید که: قصد غیر برای انجام فعل حرام در حرام بودن فعل مّعیّن معتبر می باشد.

و أنّ محلّ الکلام هی الاعانة علی شرط الحرام بقصد تحقق الشرط - دون المشروط -

و (همچنین بدست می آید که) محل بحث، کمک به شرط حرام به قصد تحقق شرط است نه - به قصد تحقق مشروط -

و أنّها هل تعدّ إعانة علی المشروط، فتحرم، ام لا؟ فلا تحرم مالم تثبت حرمة الشرط من غیر جهة التجّری،

و اینکه آیا اعانت بر شرط کمک به مشروط می باشد تا حرام باشد یا کمک به مشروط محسوب نمی گردد؟ در نتیجه مادامیکه حرمت شرط از غیر جهت تجری (بوسیله دلیل خاص یا محتوای دلیل خاص) ثابت نگردد شرط حرام نخواهد بود.

و أنّ مجرد بیع العنب ممّن یعلم أنّه سیجعله خمرّاً من دون العلم بقصد ذلک من الشراء لیس محرماً أصلاً، لا من جهة الشرط و لا من جهة المشروط.

و (همچنین بدست می آید که:) فروش انگور به کسی که معلوم است در آینده از آن شراب می سازد در صورتی که علم به این مطلب هنگام خریدن نباشد، حرام نخواهد بود از جهت شرط (تملك) و نه از جهت مشروط (ساختن شراب)

SCO۲ ⇒ ۳۲:۱۲

نظر محقق ثانی: دخالت قصد استقبالی مشتری در صدق اعانت بر اثم

بعضی فروش انگور به کسی را که می داند از آن شراب می سازد به حکم آیه «ولا تعاونوا علی الاثم و العداوان» حرام دانسته اند محقق ثانی به این کلام اشکال کرده که این معامله اعانت بر اثم نیست و الا اگر این نوع از معاملات تعاون بر اثم باشد لازم می آید اکثر معاملات مردم ممنوع باشد زیرا در غالب معاملات انسان علم دارد که از آنها استفاده حرام خواهد شد.

اشکال بر محقق ثانی

از مطالبی که بیان شد اشکال کلام محقق ثانی هم روشن می‌شود زیرا ملاک در صدق اعانت علم بایع به قصد خریدار هنگام معامله می‌باشد اما علم استقبالی به این معنی که مشتری در آینده از آن مبیع در جهت حرام استفاده خواهد کرد مانع از جواز معامله نمی‌باشد.^۱

شرح و تطبیق

و من ذلک یعلم ما فیما تقدّم عن حاشیة الإرشاد

و از آنچه گفته شد دانسته می‌شود اشکال کلام محقق کرکی در حاشیه ارشاد که کلام ایشان قبلاً گذشت

من أنّه لو كان بیع العنب ممّن یعمله خمراً إعانة، لزم المنع عن معاملة أكثر الناس

که فرموده بود اگر فروش انگور به کسی که معلوم است بوسیله آن شراب خواهد ساخت اعانت بر گناه باشد، لازم می‌آید که معاملات اکثر مردم ممنوع باشد (چرا که اکثر مردم در هنگام خرید قصد حرام را ندارد و اگر چه بعداً ممکن است چنین قصدی پیدا کند ولی ملاک قصد هنگام معامله است)

کلام شیخ طوسی

شیخ طوسی در کتاب «مبسوط» آورده است که: اگر کسی به واسطه گرسنگی در معرض از بین رفتن باشد و شخص دیگری توان برطرف کردن گرسنگی او را دارد باید این کار را انجام دهد و در صورت ترک آن کار حرامی را مرتکب شده است به دلیل حدیثی که در آن آمده است کسی که کمک بر قتل مسلمانی کند ولو به یک کلمه روز قیامت در حالی وارد می‌شود که در پیشانی او نوشته شده: ناامید از رحمت الهی.

اشکال بر شیخ طوسی

استدلال شیخ طوسی به این روایت ناتمام است؛ زیرا در صورتی «اعانت» و کمک صادق است که شخص دیگری را بر انجام کار حرامی کمک نماید اما در این روایت کار حرام توسط خود شخص انجام شده است لذا محل بحث مصداق «اعانت» نمی‌باشد و در نتیجه استدلال به روایت در محل بحث ناتمام است.

مگر آنکه به مفهوم موافق حدیث فوق استناد شود که: وقتی کمک به کشته شدن یک نفر ولو با گفتن یک کلمه حرام است، که گفتن جزء العلة برای قتل است، پس در مورد بحث که ندادن غذا علت تامه برای از بین رفتن شخصی می‌باشد به طریق اولی امساک طعام حرام خواهد بود.^۲

و به همین جهت که استدلال شیخ طوسی ناتمام بوده است علامه در «مختلف» بعد از نقل کلام شیخ طوسی برای وجوب دادن طعام به کسی که در حال تلف است به دلیل دیگری استناد کرده و آن وجوب حفظ نفس محترمه است البته مشروط به آنکه دادن طعام موجب ضروری بر خود معطی نشود.^۱

^۱ تکمیل: و به بیان دیگر: اگر بدانیم قصد خریدار ساختن شراب است، فروش اعانت بر شرط و مقدمه است نه اعانت بر تخمیر و در رابطه حکم اعانت بر شرط و مقدمه حرام هم که گفته شد اگر مقصود فروشنده را ندانیم اعانت بر حرام صدق نمی‌کند.

^۲ تکمیل: به مفهوم موافق اولویت حرمت استفاده می‌شود ولی به هر حال ربط به محل بحث یعنی اعانت ندارد زیرا اعانت غیر بر حرام یا مقدمه حرام نمی‌باشد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۸۷)

شرح و تطبیق

ثم إن محلّ الكلام في ما يعدّ شرطاً للمعصية الصادرة عن الغير، فما تقدّم من المبسوط:

همانا محلّ کلام صورتی است که کمک به شرط معصیت از غیر صادر شود بنابر این آنچه از مبسوط گذشت: من حرمة ترك بذل الطعام لخاصة التلف مستنداً إلى قوله (عليه السلام): «من أعان على قتل مسلم... الخ» محلّ تأمل، ندادن غذا به کسی که در معرض تلف می باشد حرام است در حالی که دلیل خود را سخن پیامبر اکرم (ص) قرار داد که: هر کسی بر قتل مسلمانی کمک کند... جای تأمل دارد زیرا در این مثال کسی مسلمانی را به قتل نمی رساند تا ندادن غذا کمک به شرط آن باشد) **إلّا أن يرید الفحوی.**

مگر آنکه شیخ طوسی در صدد اثبات مدعای خود بوسیله اولویت از روایت فوق باشد (که اگر کمک به صورت جزء علت حرام باشد ندادن غذا چون علت تامه است به طریق اولی حرام خواهد بود) و لذا استدلال فی المختلف - بعد حکایة ذلك عن الشيخ - بوجوب حفظ النفس مع القدرة و عدم الضرر و به همین جهت علامه در مختلف بعد از نقل کلام شیخ (برای وجوب بذل طعام به استدلال شیخ طوسی تمسک نکرده) و استدلال کرده به وجوب حفظ نفس در صورت قدرت و ایمن بودن از ضرر.

SCO^۳ ⇒ ۴۱:۲۷

چکیده

۱. بنا بر اینکه تنها ذی المقدمه حرام باشد (و نه مقدمه به عنوان مقدمه بودن) در مورد حرمت شرط سه احتمال وجود دارد:

الف) مقدمه به دلیل خاصی حرام باشد.

ب) مقدمه به دلیل فحوای اخبار حرام باشد.

ج) مقدمه از باب تجری حرام باشد.

۲. مصنف احتمال اول و سوم را نپذیرفته و تنها احتمال دوم را می پذیرند.

۳. محقق ثانی بر استدلال به حرمت معامله در محل بحث به واسطه حرمت اعانت بر اثم اشکالی را مطرح کرده‌اند مبنی بر آن که لازمه‌اش حرمت اکثر معاملات مردم است.

۴. اشکال مرحوم شیخ به محقق ثانی این است که ملاک در صدق اعانت، علم بایع به قصد خریدار هنگام معامله می باشد؛ اما علم استقبالی به این معنی که مشتری در آینده از آن مبیع در جهت حرام استفاده خواهد کرد مانع از جواز معامله نمی باشد.

۵. شیخ طوسی برای حرمت ندادن طعام به کسی که در معرض تلف است به حرمت اعانت بر اثم تمسک کرده است.

۶. مصنف به شیخ طوسی اشکال می کند که اعانت در جایی است که انسان، دیگری را بر انجام کار حرام کمک نماید در حالی که اینجا خود شخص کار حرام را انجام داده است و شاهدی را از کلام علامه ذکر می کنند.

^۱ تکمیل: مانند اینکه اگر این طعام را به آن فرد بدهد خودش از گرسنگی تلف می شود.

نظریه ششم در مورد صدق اعانت بر حرام به دلیل اعانت بر شرط و مقدمه حرام

بحث در این رابطه بود که آیا اعانت بر شرط و مقدمه حرام، اعانت بر خود حرام محسوب می شود یا خیر؟ نظریات مختلفی مطرح شد.

نظر دیگری که در این مسأله می توان مطرح کرد آن است که باید قائل به تفصیل بین شروط و مقدمات حرام شد.

انواع شروط و مقدمات حرام

توضیح مطلب اینکه شروط و مقدمات حرام بر دو دسته می باشند:

۱. شروطی که در نظر عرف، فائده آنها منحصر در فوائد حرام می باشد همانند دادن عصا به ظالمی که قصد زدن مظلومی را دارد یا دادن ظرف به کسی که قصد ریختن شراب در آن و خوردن آن را دارد.
۲. شروطی که در نظر عرف فائده آنها مشترک بین منافع حلال و حرام می باشد مانند دادن انگور به شخص شراب ساز که تملک انگور هم برای خوردن می باشد و هم برای ساختن شراب مطابق این نظریه اعانت بر شرط، در دسته اول، اعانت بر مشروط حرام هم محسوب می شود و لذا به دلیل «لاتعاونوا علی الاثم و العدوان» حرام می باشد. اما اعانت بر شرط در دسته دوم اعانت بر مشروط حرام محسوب نمی شود و لذا حرام نمی باشد.

شرح و تطبیق

ثم إنه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليها: بين ما ينحصر فائده و منفعة عرفاً في المشروط المحرم،

پس همانا ممکن است در شروط حرامی که به آن کمک می شود تفصیل قائل شد بین آنچه فائده و منفعت آن منحصر در حرام می باشد

كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد، فإن ملكه للانتفاع بها في هذا الزمان ينحصر فائده عرفاً في الضرب،

مانند قرار گرفتن عصا در دست ظالم که عاریه گرفته آن را از غیرش برای زدن فردی پس همانا مالکیت و تسلط فرد ظالم بر عصا در این زمان (که ظالم اراده زدن مظلومی دارد) فائده اش از نظر عرف منحصر در زدن است و کذا من استعار كأساً ليشرب الخمر فيه.

و همچنین است کسی که عاریه کرده ظرفی را برای آن در آن شراب بنوشد (فرق گذاشته شود بین چیزی که منفعت او منحصر در حرام است)

و بين ما لم يكن كذلك، كتمليك الخمر للعنب، فإن منفعة التمليك و فائده غير منحصرة عرفاً في الخمر حتى عند الخمر. فبعد الأول - عرفاً - إعانة على المشروط المحرم، بخلاف الثاني.

و بین چیزی که اینگونه نیست مانند: تملیک انگور به شراب ساز، زیرا اولی از نظر عرف کمک بر مشروط حرام شمرده می شود برخلاف دومی.

بیان دو تأیید برای این تفصیل از کلمات علماء

مصنف در تأیید این تفصیل به بیان دو تأیید از کلمات علماء می‌پردازند:

مؤید اول: بعضی از علماء همانند محقق در شرایع و علامه در تذکره فروش اسلحه به دشمنان دین در حال جنگ را از باب تعاون بر اثم حرام دانسته‌اند ولی فروش انگور به کسی که با آن شراب می‌سازد را جایز دانسته‌اند با اینکه بر حسب ظاهر در هر دو تعاون بر اثم می‌باشد

مؤید دوم: محقق ثانی فروش عصیر عنبی متنجس به کافر مستحل را از باب تعاون بر اثم حرام دانسته ولی فروش انگور به کسی که با آن شراب می‌سازد را جایز دانسته است، با اینکه به حسب ظاهر در هر دو تعاون بر اثم می‌باشد.

شیخ انصاری می‌فرماید: فارق این مسئله همان تفصیلی است که بیان شد چرا که فائده اسلحه در زمان جنگ یا عصیر عنبی متنجس منحصر در حرام می‌باشد و لکن فائده فروش انگور به شراب‌ساز منحصر در ساختن شراب نمی‌باشد بلکه او هم ممکن است برای خوردن از انگور استفاده کند.

شرح و تطبیق

و لعل من جعل بیع السلاح من أعداء الدین حال قیام الحرب من المساعدة علی المحرم، و جوّز بیع العنب ممّن یعمله خمرّاً - کالفاضلین فی الشرائع و التذکرة و غیرهما - نظر إلی ذلک.

و شاید کسی که فروش سلاح به دشمنان دین را در زمان جنگ کمک به حرام دانسته (و در عین حال) فروش انگور به کسی که می‌داند آن را شراب می‌کند جایز دانسته است مانند دو بزرگوار در شرایع و تذکره و غیر این‌ها نظربه همین مطلب (تفصیل) داشته‌اند

و کذلک المحقق الثانی، حیث منع من بیع العصیر المتنجّس علی مستحلّه؛ مستنداً إلی کونه من الإعانة علی الإثم، و منع من کون بیع العنب ممّن یعلم أنّه یجعله خمرّاً من الإعانة

و همچنین محقق ثانی که فروش آب انگور نجس شده را به کسی که آن را حلال می‌داند منع کرده به استناد اینکه کمک به گناه می‌باشد (در عین حال) منع کرده است که فروش انگور به کسی که می‌داند آن را شراب می‌کند کمک (برگناه) باشد

فإن تملک المستحلّ للعصیر منحصر فائدته عرفاً عنده فی الانتفاع به حال النجاسة، بخلاف تملک العنب.

پس همانا مالک شدن کسی که آب انگور نجس را حلال می‌داند در نظر عرف فائده‌اش منحصر در استفاده از آن در حال نجاست است برخلاف مالک شدن بر انگور.

نظر نهائی شیخ در مورد اعانت بر اثم

شیخ انصاری بعد از بیان نظریات مختلف پیرامون این مسئله که آیا اعانت بر شرط و مقدمه حرام، حرام می‌باشد یا خیر؟ نظر نهائی خود را اینگونه مطرح می‌نمایند که:

در مرحله اول ملاک در صدق اعانت عُرف است یعنی عمل شخص در نظر عرف به گونه ای باشد که عُرف عمل او را اعانت بر غیر محسوب نماید لذا اگر موردی را عُرف اعانت بداند، اعانت محسوب می شود و آلا فلا. در مرحله دوم ملاک در صدق اعانت قصد مشخص مُعین و کمک کننده است که اگر به انگیزه رساندن غیر به حرام مقدمه را انجام بدهد اعانت بر حرام خواهد بود و آلا فلا.^۱

شرح و تطبیق

و کیف کان، فلو ثبت تمییز موارد الإعانة من العرف فهو، و إلی فالظاهر مدخلیة قصد المُعین. و به هر صورت^۲ اگر از (رجوع به) عرف موارد کمک به گناه مشخص گردید (مطابق آن عمل می شود) والا (یعنی در مواردی که عرفاً، اعانت مشخص نشد) و ظاهر این است که قصد کمک کننده دخالت در صدق اعانت دارد.

Sc01 ⇨ ۱۵:۱۷

استدلال سوم برای حرمت معامله: وجوب دفع منکر

بعد از بحث و بیان نظریاتی که در رابطه اعانت بر شرط حرام بیان شد به اصل مطلب برمی گردیم. بحث پیرامون این مسئله بود که در معامله مبیعی که دارای منافع حلال و حرام می باشد و قصد فروشنده از معامله فروش جنس خود می باشد و استفاده حرام از بیع جزئی از قصود یا تمام قصود و حتی داعی فروشنده نباشد ولی فروشنده می داند که مشتری از این مبیع در جهت حرام استفاده خواهد نمود فروش مبیع چه حکمی دارد؟ دو نظریه مطرح است:

۱. اکثر فقها قائل به جواز معامله می باشند.

۲. گروهی از فقها قائل به حرمت معامله می باشند و به ادله ای تمسک کرده اند.^۳

دلیل دیگری که برای حرمت چنین معامله ای بیان شده این است که دفع منکر همانند دفع منکر واجب است^۴ در مسأله مورد بحث دفع منکر به آن است که مبیع را در اختیار چنین کسی که می داند از آن استفاده حرام می کند قرار ندهد.^۵ لذا فروش مبیع به چنین کسی از باب وجوب دفع منکر لازم خواهد بود.

^۱ تکمیل: در واقع نظر نهائی شیخ انصاری همان نظریه چهارم است که از محقق اردبیلی نقل شد با این تفاوت که در بعضی مثالها مناقشه و اشکالی را مطرح نمودند. (م.ص)

^۲ تکمیل: مراد از کیف کان یعنی: چه وجه فرق دو فتوای محقق ثانی یا محقق اول و علامه به همین تفصیل برگردد یا برنگردد.

^۳ تکمیل: دو دلیل اول این گروه که عبارت بود از روایت عمر بن اذینه و عمر بن حرث و حرمت اعانت بر اثم در جلسه ۷۲ مطرح شد.

^۴ تکمیل: اگر چه قدر متیقن از ادله نهی از منکر است یعنی اگر منکری محقق شده است بر مردم مسلمان واجب است تا با آن منکر مبارزه کرد و آن را از بین ببرند و لکن بعضی از فقها فرموده اند: دفع منکر هم همانند دفع منکر واجب است یعنی بر مسلمانان لازم است مانع تحقق منکر در جامعه شوند چرا که ملاک عدم تحقق منکر است حالا اگر محقق شده باید آن را از بین برد و اگر محقق نشده باید زمینه فراهم شدن آن را از بین برد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۹۲)

^۵ تکمیل: می توان دلیل سوم را به صورت یک قضیه اینگونه مطرح کرد که: ترک بیع مذکور دفع منکر است دفع منکر واجب است پس: ترک بیع مذکور واجب است اگر ترک واجب شد فعل آن حرام خواهد بود. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۹۲)

محقق اردبیل هم برای حرمت بیع انگور به کسی که می دانیم با آن شراب می سازد علاوه بر آیه «ولاتعاونوا علی الاثم» به عمومات نهی از منکر استدلال کرده که مرادش از نهی از منکر همین «دفع منکر» می باشد.

در ادامه مصنف برای این مطلب که دفع منکر مثل رفع منکر واجب می باشد روایتی را ذکر می کنند در این روایت آمده است که: اگر بنی امیه کسانی را پیدا نمی کردند که برای آنها صدقات (مالیات) جمع کنند و در اجتماعات آنان شرکت کنند حق ما را سلب نمی کردند.

کیفیت استشهاد: امام (ع) کسانی را که بواسطه آنها امکان انجام حرام فراهم شده است مورد مذمت قرار داده اند و مذمت امام دلیل بر حرمت کار آنها است لذا ترک این کارها از باب دفع منکر واجب می باشد.

علاوه بر اینکه از این روایت یکی کبری کلی استفاده می شود که: هر کاری که انجام آن موجب تحقق معصیت است مذموم و حرام بوده و ترک آن واجب است.

شرح و تطبیق

نعم، يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام، بأن دفع المنكر كرفعه واجب، ولا يتم إلا بترك البيع، فيجب.

بله، ممکن است بر حرمت فروش چیزی که می داند خریدار آن را در حرام مصرف می کند اینگونه استدلال کرد که: پیشگیری از منکر همانند برطرف کردن آن واجب است و پیشگیری از منکر محقق نمی شود مگر به ترک فروش پس واجب است که فروشنده مبیع را به خریدار نفروشد.

و إليه أشار المحقق الأردبیلی (رحمه الله) حيث استدلل على حرمة بيع العنب في المسألة - بعد عموم النهی عن الإعانة - بأدلة النهی عن المنكر.

و به همین دلیل محقق اردبیلی اشاره کرده است چرا که ایشان برای اثبات حرمت فروش انگور بعد از استدلال به عموم نهی از کمک به گناه به ادله نهی از منکر استدلال کرده است.

و يشهد لهذا ما ورد من أنه «لولا أن بنی أمیه وجدوا من یجیب لهم الصدقات و یشهد جماعتهم ما سلبونا حقنا» و شاهد بر این دلیل (دفع منکر واجب است) روایتی است که وارد شده که: «اگر بنی امیه کسانی را نمی یافتند که صدقات را به آنها برساند و در اجتماعات آنها شرکت کند، آنها حق ما را غصب نمی کردند»

دلّ علی مذمة الناس فی فعل ما لو ترکوه، لم یتحقّق المعصية من بنی أمیة،

این روایت دلالت می کند بر مذمت مردم در انجام چیزی که اگر آن را ترک می کردند: انجام گناه از بنی امیه محقق نمی شد.

فدلّ علی ثبوت الذمّ لكلّ ما لو ترک، لم یتحقّق المعصية من الغير.

پس این حدیث دلالت می کند بر مذمت هر چیزی که اگر ترک شود، معصیت صورت نخواهد گرفت.

Sco2 ⇨ 24:21

اشکالی بر استدلال به ادله دفع منکر

مصنف در اینجا اشکالی را مطرح و جواب آن را بیان می نماید:

اشکال این است که قبلاً بیان شد در صورتی که فروشنده بداند مشتری از مبیع در جهت حرام استفاده خواهد کرد، این معامله به نظر اکثر فقها جایز می باشد لکن این مطلب با وجوب دفع منکر منافات دارد زیرا به حکم وجوب دفع منکر باید در این صورت معامله فروشنده حرام باشد تا به این وسیله از منکر جلوگیری نماید؟

جواب اشکال

ادله نقلی و عقلی بر وجوب نهی از منکر دلالت دارند که از جمله ادله عقلی، وجوب نهی از منکر از باب لطف می باشد؛ زیرا لطف یعنی هر آنچه عبد را به خدا نزدیک و از معاصی دور کند (بدون اینکه در حد إلیاء و اجبار برسد) و وجوب نهی از منکر هم یکی از مصادیق لطف می باشد تا بدین وسیله مردم از منکرات دور گردند.

ولکن آنچه از این ادله به دست می آید وجوب نهی از منکر نسبت به دو گروه می باشد:

۱. کسی که فعلاً قصد ارتکاب حرام کرده و در آستانه انجام دادن آن است.

۲. کسی که حرام را انجام داده و قصد استمرار و تکرار آن را دارد.

اما این ادله کسی را که فعلاً قصد ارتکاب حرام ندارد اگر چه می دانیم در آینده قصد ارتکاب حرام را دارد شامل نمی شود، لذا وجوب دفع منکر با مطلبی که قبلاً بیان شد (جواز معامله مبیعی که فروشنده می داند خریدار در جهت حرام از آن استفاده خواهد کرد) منافاتی ندارد.^۱

شرح و تطبیق

هذا و إن دلّ بظاهرة علی حرمة بیع العنب - ولو ممنّ يعلم أنّه سیجعله خمراً مع عدم قصد ذلك حین الشراء -

این دلیل اگر چه به حسب ظاهر دلالت دارد بر ممنوعیت فروش انگور به کسی که فروشنده می داند در آینده با آن شراب خواهد ساخت، اگر چه در هنگام خرید چنین قصدی ندارد

إلّا أنّه لم یقم دلیل علی وجوب تعجیز من یعلم أنّه سیهمّ بالمعصیة،

اما دلیلی وجود ندارد که عاجز ساختن شخصی که علم به اتمام و قصد معصیت او در آینده وجود دارد واجب باشد

و إنّما الثابت من النقل و العقل - القاضی بوجوب اللطف - وجوب ردع من همّ بها و أشرف علیها بحیث لولا الردع لفعّلها أو استمرّ علیها.

بلکه آنچه به حکم نقل و عقل که حکم به وجوب لطف می کند وجوب منع کسی است که اتمام به انجام معصیت دارد و مشرف بر انجام آن است به گونه ای که اگر او را منع نکنند آن معصیت را مرتکب شده یا معصیت را استمرار می دهد.

^۱ تمکیل: به نظر می رسد این اشکال نباید مطرح گردد زیرا جواب دفع منکر دلیل قائلین به حرمت معامله است نمی توان بر قائلین به جواز معامله به دلیلی که قائلین به حرمت به آن استفاده کرده اند اشکال کرد. (م.ص)

شیخ انصاری در تکمیل استدلال بر حرمت معامله از باب دفع منکر می‌فرماید: این استدلال در همه جا صحیح نمی‌باشد زیرا معامله مبیع مذکور دارای سه صورت می‌باشد:

صورت اول: فروشنده علم دارد که اگر او مبیع را به خریدار نفروشد، معصیت از خریدار محقق نخواهد شد.

حکم صورت اول: در این صورت معامله از باب وجوب رفع منکر حرام خواهد بود زیرا فروشنده شرط وجوب منکر را که قدرت بر منع طرف مقابل از معصیت باشد دارد.

(صورت دوم و سوم در جلسه بعد مطرح خواهد شد)

شرح و تطبیق

ثم إن الاستدلال المذكور إنما يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبيعه لم يحصل المعصية؛ لأنه حينئذ قادر على الردع. پس همانا استدلال مذکور در صورتی نیکو است که فروشنده بداند، اگر نفروشد معصیت تحقق پیدا نخواهد کرد زیرا در این صورت فروشنده قادر بر باز داشتن شخص از معصیت می‌باشد.

چکیده

۱. نظریه ششم در مورد اینکه آیا اعانت بر شرط و مقدمه حرام، اعانت بر خود حرام محسوب می‌شود یا خیر این است که نسبت به شروطی که در نظر عرف فائده آنها منحصر در حرام می‌باشد اعانه بر خود حرام محسوب می‌شود ولی در بقیه اعانه بر خود حرام محسوب نمی‌شود

۲. مؤید اول برای این تفصیل این است که برخی علماء فروش اسلحه به دشمنان دین در حال جنگ را از باب تعاون بر اثم حرام دانسته‌اند ولی فروش انگور به کسی که با آن شراب می‌سازد را جایز شمرده‌اند.

۳. مؤید دوم برای این تفصیل این است که محقق ثانی فروش عصیر عنبی متنجس را به کافری که آن را حلال می‌شمارد از باب اعانت بر اثم حرام دانسته است ولی فروش انگور به کسی که می‌داند با آن شراب می‌سازد را جایز دانسته با اینکه هر دو تعاون بر اثم است.

۴. نظر نهایی شیخ در مورد اینکه اعانت بر شرط و مقدمه حرام، اعانت بر خود حرام محسوب می‌شود یا خیر این است که در مرحله اول با مراجعه به عرف و در مرحله دوم با توجه به قصد کمک‌کننده حکم هر مورد مشخص می‌شود.

۵. دلیل سوم قائلین به حرمت معامله مبیع با کسی که می‌داند از این مبیع در جهت حرام استفاده می‌کند استدلال به ادله وجوب دفع منکر است.

۶. نکته‌ای که در استدلال به ادله وجوب دفع منکر باید به آن توجه داشت این است که ادله عقلی و نقلی نهی از منکر مربوط به جایی است که کسی فعلاً قصد ارتکاب حرام کرده و در آستانه انجام حرام است یا کسی که حرام را انجام داده و قصد تکرار دارد؛ ولی کسی را که فعلاً چنین قصدی ندارد شامل نمی‌شود.

۷. به نظر مرحوم شیخ استدلال بر حرمت معامله از باب دفع منکر در صورتی است که فروشنده می‌داند اگر مبیع را به او نفروشد معصیت از خریدار محقق نمی‌شود.

دو صورت دیگر پیرامون حکم معامله از باب دفع منکر

صورت دوم: فروشنده نمی داند که اگر او مبیع را به خریدار نفروشد آیا معصیت از خریدار محقق می شود یا نه؟ مثلاً در مثال فروش انگور به شراب ساز نمی داند در صورتی که او انگور را به خریدار نفروشد آیا کسی دیگر این کار را می کند یا خیر؟

صورت سوم: فروشنده می داند که حتی اگر او مبیع را به خریدار نفروشد معصیت از خریدار محقق می شود و مبیع را از راههای دیگر تحصیل و به معصیت می پردازد.

حکم صورت دوم و سوم: در این صورت چون فروشنده شرط وجوب دفع منکر را که قدرت بر منع طرف از معصیت باشد ندارد، معامله از باب دفع منکر حرام نیست^۱ (اما اینکه از باب دیگری حرام باشد بحث دیگری است) همانطور که در نهی از منکر هم اگر طرف بداند که نهی او اثری در طرف مقابل نمی گذارد نهی کردن واجب نمی باشد.^۲

شرح و تطبیق

أما لو لم يعلم ذلك، أو علم بأنه يحصل منه المعصية بفعل الغير،

(در صورتی استدلال به وجوب دفع منکر خوب است که فروشنده بداند با عدم فروش او معصیت از خریدار محقق نمی شود) اما اگر این را نداند یا بداند که بر اثر کار (فروختن) دیگران معصیت از غیر محقق خواهد شد، فلا يتحقق الارتداع بترك البيع، كمن يعلم عدم الانتهاء بنهية عن المنكر.^۳

پس با ترک فروش بازداشتن از گناه محقق نخواهد شد، همانند کسی که می داند با نهی او از منکر، شخص اشکال بر جواز معامله در صورت سوم و جواب آن گناه را ترک نخواهد کرد.

اشکال بر حکم صورت سوم

ترک فروش مبیع به کسی که استفاده حرام از آن می کند از باب وجوب دفع منکر بر همگان واجب است، اعم از اینکه دیگران هم به وظیفه خود عمل کنند یا نه؟ لذا عدم عمل دیگران به وظیفه خود موجب آن نمی شود تا حکم به جواز معامله در چنین موردی داده شود؟ لذا نباید در صورت سوم حکم به جواز معامله شود.

شرح و تطبیق

و توهم أن البيع حرام على كل أحد - فلا يسوع لهذا الشخص فعلة معذراً بأنه لو تركه لفعله غيره - مدفوع.

^۱ تکمیل: زیرا از جمله شرایط وجوب نهی از منکر، قدرت بر منع و احتمال تاثیر است و در اینجا این شروط محقق نمی باشد.

^۲ تکمیل: البته در ادامه شیخ انصاری صورت دوم را از نظر حکم ملحق به صورت اول خواهند کرد.

^۳ تکمیل: اگر چه ظاهر عبارت مصنف آن است که عبارت «فلا يتحقق الارتداع» در بیان حکم صورت دوم و سوم است ولی بهتر آن است که بگوئیم حکم صورت دوم و سوم از بیان حکم اول روشن شد زیرا فرمود: انما يحسن مع علم البایع... که مفهوم آن نیکو نبودن استدلال به وجوب دفع منکر در صورت دوم و سوم است و در این صورت عبارت «فلا يتحقق...» در بیان حکم صورت اول می باشد یعنی: در صورت علم به تحقق معصیت، ردع و دفع اثر ندارد در نتیجه دفع وردع واجب نمی باشد (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۳۹۶ با تصرف)

و این توهّم که فروختن انگور بر همه حرام است - پس برای این شخص جایز نیست انجام فروش به این عذر که اگر او ترک کند، دیگری آن را انجام می‌دهد - (این توهّم) مردود است^۱.

SCO۱: ۷:۲۲

جواب اشکال

مصنف، توهمی که در بخش قبل به آن اشاره شد را مردود می‌داند و برای رد آن می‌فرماید:
تکالیف به دو صورت بر مکلفین واجب می‌شوند:

صورت اول: تکلیف به صورت استقلالی بر هر مکلف واجب می‌شود مانند: وجوب ترک غیبت یا وجوب خواندن نماز که بر هر مکلفی انجام آن لازم است.

حکم صورت اول: در این صورت ترک این تکلیف از سوی یک مکلف دلیل برای ترک آن تکلیف از سوی سایر مکلفین نمی‌باشد؛ مثلاً: حسن بگوید: اگر من هم غیبت زید را نکنم عمرو، غیبت او را می‌کند پس غیبت کردن زید بر من جایز است. چرا که بر هر مکلف تکلیفی مستقل و جدا از تکلیفی که بر دیگران وجود دارد قرار داده شده است، لذا ترک بعضی مجوز برای ترک بعضی دیگر نمی‌گردد.

صورت دوم: تکلیف بر گروه و مجموعه ای واجب شده است به طوریکه با اجتماع آنها، امکان انجام تکلیف ممکن می‌شود مانند حمل کردن جسم سنگینی که مثلاً نیاز به وجود ده نفر می‌باشد و مولا به ده نفر تکلیف می‌کند که آن کار را انجام دهند.

حکم صورت دوم: در این صورت ترک تکلیف از سوی بعضی موجب می‌شود که ترک آن از سوی افراد دیگر هم جایز باشد چرا که وقتی بعضی قیام به تکلیف خود نکنند قیام بعضی دیگر موجب حصول تکلیف نمی‌شود مثلاً در مثال فوق: باید تمامی ده نفر باشند تا حمل بار ممکن باشد. و اشکال بعضی به این استدلال که: هر کس باید وظیفه خود را انجام دهد تا تمام زیرا با انجام بعضی، امر مولا قابل امتثال نمی‌باشد.

از آنچه گفته شد روشن می‌شود محل بحث صورت دوم می‌باشد چرا که مطلوب ترک معصیت از سوی خریدار است لذا اگر بداند که خریدار معصیت خود را با خرید از دیگری انجام خواهد داد در این صورت معامله با این خریدار بر فرشنده حرام نخواهد بود.

شرح و تطبیق

[و توهّم أنّ البیع حرام علی کلّ أحد - فلا یسوع لهذا الشخص فعله معتذراً بأنّه لو ترکه لفعله غیره -] مدفوع بأنّ ذلک فی ما کان محرماً علی کلّ واحد علی سبیل الاستقلال، فلا یجوز لواحد منهم الاعتذار بأنّ هذا الفعل واقع لا محالة ولو من غیره، فلا ینفع ترکی له.

و [توهّم اینکه فروختن انگور بر همه حرام است - پس برای این شخص جایز نیست انجام فروش به این عذر که اگر او ترک کند، دیگری آن را انجام می‌دهد -] دفع می‌شود به اینکه این کلام در صورتی صحیح است که عمل بر

^۱ استدلال بر رد را در بخش بعدی می‌آوریم.

همگان به طور مستقل حرام باشد، که در این صورت جایز نیست برای هیچ کسی عذر آوردن به اینکه این عمل بدون شک ولو از غیر من واقع می شد پس ترک من نفعی ندارد.

أما إذا وجب على جماعة شيء واحد - كحمل ثقیل مثلاً - بحيث يراد منهم الاجتماع عليه،

اما اگر برای گروهی یک چیز واجب باشد همانند حمل کردن جسم سنگین مثلاً - بگونه‌ای که از آنها اجتماع بر انجام این کار را اراده کرده باشد،

فإذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به و الاتفاق معه في إيجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغواً، فلا يجب، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛

پس اگر یکی از آنها حال دیگری در عدم قیام به آن کار و عدم اتفاق و اجتماع با او در ایجاد فعل را می‌داند در این صورت اقدام او و به تنهایی برای انجام آن فعل لغو است، پس واجب نیست و ما نحن فيه هم از همین قبیل است

فإن عدم تحقق المعصية من مشتري العنب موقوف على تحقق ترك البيع من كل بائع، فترك المجموع للبيع سبب واحد لترك المعصية، كما أن بيع واحد منهم على البدل شرط لتحقيقها،

زیرا عدم تحقق گناه از مشتری انگور متوقف بر ترک فروش از تمام فروشندگان است پس ترک بیع از طرف همگان سبب واحدی برای ترک معصیت (از خریدار) می باشد همانطور که فروش یکی از فروشندگان (علی البدل) شرط تحقق گناه می باشد،

فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب - و المفروض أن قيامه منفرداً لغو - سقط وجوبه.

پس اگر یکی از فروشندگان می‌داند که دیگران با او در تحصیل سبب (ترک بیع) همراهی نخواهند کرد- و فرض آن است که اقدام انفرادی او نیز بی اثر می‌باشد- در این صورت وجوب (ترک بیع) ساقط می‌گردد.

SCO۲ ⇒ ۱۹:۳۰

اشکال بر روایتی که برای حرمت معامله از باب وجوب دفع منکر مطرح شد

چنان که در جلسه قبل گذشت قائلین به حرمت معامله فوق بعد از ذکر دلیل سوم خود مبنی بر وجوب دفع منکر، به روایتی استشهاد نمودن که مطابق آن روایت حضرت کسانی را که در دولت بنی امیه جمع شده و به آنان کمک کرده‌اند را مذمت کرده است و از آن روایت اینگونه استفاده کردند که: هر کاری که انجام آن موجب تحقق معصیت گردد حرام بوده و ترک آن واجب می‌باشد.

شیخ انصاری این استشهاد را نمی‌پذیرند و می‌فرمایند: مورد و موضوع روایت با موضوع بحث ما متفاوت می‌باشد زیرا مورد در روایت لواعوان ظلمه بودن است و کمک کار ظالم بودن حتی در امور مباح حرام است لذا مورد روایت اعم از مورد بحث ما می‌باشد با آن که موضوع بحث ما وجوب دفع منکر و معصیت است لذا استشهاد به روایت صحیح نمی‌باشد.

شرح و تطبیق

و أمّا ما تقدّم من الخبر في أتباع بني أميّه، فالذمّ فيه إنّما هو على إعانتهم بالأمور المذكورة في الرواية، اما آنچه گذشت در مورد پیروان بنی امیه پس مذمت در روایت به جهت یاری آنها در مواردی که در روایت ذکر شده می‌باشد (که به این جهت جزء اعوان ظلّمه قرار گرفته‌اند)

و سیّاتی تحریم کون الرجل من أعوان الظلمة، حتّی فی المباحات التي لا دخل لها برئاستهم، و به زودی خواهد آمد که قرار گرفتن شخص از اعوان ظلّمه (کمک کاران ظالم) حرام است حتی در امور مباحی که ارتباطی به ریاست آنها ندارد

فضلاً عن مثل جباية الصدقات و حضور الجماعات و شبههما ممّا هو من أعظم المحرّمات.

چه رسد به کارهایی مانند جمع آوری صدقات و حضور در اجتماعات و مانند اینها (که موجب تقویت مالی یا اجتماعی آنها می‌گردد) که از بزرگترین محرمات الهی محسوب می‌شوند.

جمع‌بندی مصنف از مطالب گذشته

جمع بندی اول

مصنف در مقام جمع‌بندی مطالبی که از عبارت «و لكن الحكم بحرمة الاتيان بشرط الحرام...» تا اینجا بیان شد^۱ می‌فرماید:

حکم عملی که شرط و مقدمه برای فعل حرام می‌باشد (مانند فروختن انگور به شراب ساز) را باید در دو صورت^۲ مورد بررسی قرار داد:

صورت اول: انجام عمل (شرط یا مقدمه) توسط شخص (مثلاً فروش انگور به شراب‌ساز): در این صورت اگر آن شرط و مقدمه را به قصد رسیدن غیر به حرام انجام ندهد عمل او اعانت بر اثم و حرام نخواهد بود، یا مطلقاً اعانت نمی‌باشد؛ یعنی چه فایده شرط و مقدمه منحصر در حرام باشد یا نباشد (بنا بر نظر اول شیخ انصاری)؛ و یا بنا بر تفصیلی که بیان شد اعانت نمی‌باشد؛ یعنی اگر فائده مقدمه عرفاً منحصر در حرام باشد، اعانت بر اثم بوده و حرام است والا حرام نیست (بنا بر احتمال دومی که مصنف مطرح کرد).

صورت دوم: ترک عمل (شرط و مقدمه) توسط شخص (مثلاً عدم فروش انگور به شراب ساز): در این صورت ترک عمل دو حالت پیدا می‌کند:

حالت اول: ترک عمل علت تامه برای ترک معصیت از طرف غیر می‌باشد، در این حالت دفع از معصیت عقلاً و نقلاً واجب است چون شخص قدرت بر منع غیر از معصیت را دارد.

حالت دوم: ترک عمل علت تامه برای ترک معصیت از طرف غیر نمی‌باشد بلکه جزئی از علت است که به انضمام علل دیگر، علت برای ترک معصیت می‌باشد که برای این حالت دوم ۵ صورت تصور می‌شود:

^۱ تکمیل: جلسه ۷۵ به بعد

^۲ در این درس و درس آینده، مجموعاً پنج صورت را برمی‌شماریم. حکم این صور در درس بعد بررسی می‌شود؛ لذا در ابتدای آن درس، این صورت‌ها را به صورت نمودار نمایش داده‌ایم. برای تشخیص بهتر صورت‌های پنج‌گانه می‌توانید به درس بعد مراجعه کنید.

۱. بایع علم دارد که علل دیگر برای ترک معصیت حاصل می‌شود (مثلاً علم دارد دیگران به او انگور نمی‌فروشند).
۲. بایع ظن دارد که علل دیگر برای ترک معصیت حاصل می‌شود (مثلاً ظن دارد دیگران به او انگور نمی‌فروشند).
۳. بایع احتمال می‌دهد که علل دیگر برای ترک معصیت حاصل می‌شود (مثلاً احتمال می‌دهد دیگران به او انگور نمی‌فروشند).

۴. بایع علم دارد که علل دیگر برای ترک معصیت حاصل نمی‌شود (مثلاً علم دارد دیگران به او انگور می‌فروشند).
۵. بایع ظن دارد که علل دیگر برای ترک معصیت حاصل نمی‌شود (مثلاً ظن دارد دیگران به او انگور می‌فروشند).

حکم این پنج صورت

در سه صورت اول ترک عمل توسط شخص (مثلاً عدم فروش انگور) لازم است و معامله حرام است چون ترک معامله موجب منع از معصیت است ولی در دو صورت آخر ترک عمل توسط شخص (مثلاً عدم فروش انگور) لازم نیست زیرا ترک او موجب منع غیر از معصیت نمی‌گردد.

شرح و تطبیق

و قد تلخص ممّا ذكرنا أنّ فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقق المعصية من الغير - من دون قصد توصل الغير به إلى المعصية - غير محرّم؛

و خلاصه آنچه گفتیم این است که: انجام چیزی که از قبیل شرط وقوع گناه از دیگری است - در صورتی که همراه با قصد رسیدن دیگری به معصیت نباشد - حرام نخواهد بود
لعدم كونها في العرف إعانة مطلقاً، أو على التفصيل الذي احتملناه أخيراً.

چرا که عمل او در نظر عرف مطلقاً (چه فائده عرفی شرط منحصر در حرام باشد یا نباشد) کمک بر گناه نمی‌باشد و یا بنا بر تفصیلی که اخیراً احتمال داریم (که اگر فائده عرفی شرط منحصر در حرام باشد شرط حرام است) کمک بر گناه نمی‌باشد.

و أمّا ترك هذا الفعل، فإن كان سببا يعني علّة تامّة لعدم المعصية من الغير - كما إذا انحصر العنب عنده - وجب؛ لوجوب الردع عن المعصية عقلا و نقلا،

اما در مورد ترک این عمل؛ پس اگر ترک، سبب یعنی علت تامه برای عدم تحقق معصیت از غیر باشد - مانند اینکه انگور تنها در اختیار بایع وجود دارد - پس ترک واجب خواهد بود زیرا منع غیر از معصیت عقلا و نقلا واجب است.

و أمّا لو لم يكن سبباً، بل كان السبب تركه منضمّاً إلى ترك غيره، فإن علم أو ظن أو احتمال قيام الغير بالترك وجب قيامه به أيضاً،

اما اگر ترک عمل سبب (علت تامه) نباشد بلکه سبب، ترک عمل همراه با ترک دیگری است پس اگر بداند یا ظن داشته باشد یا احتمال قیام غیر به ترک را بدهد قیام به ترک بر او هم واجب است.

و إن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك؛ لأنّ تركه بنفسه ليس برداع حتى يجب.

و اگر بدانند یا ظن داشته باشد که دیگری قیام به آن عمل (ترک عمل) نمی کند از او وجوب ترک ساقط می گردد چرا که ترک او به تنهایی مانع غیر از معصیت نیست تا ترک واجب باشد.

نعم، هو جزء للرادع المركب من مجموع تروک أرباب العنب، لکن یسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكل فی الخارج.

بله، ترک این فرد جزئی از مانع مرکب از مجموعه ترک توسط دارندگان انگور است لکن در صورتی که علم به عدم تحقق کل در خارج وجود داشته باشد، وجوب جزء ساقط می گردد.

۱۱:۳۳ ⇒ Sco^۳

جمع بندی دوم مصنف از مطالب گذشته

مصنف در یک جمع بندی گسترده تر نسبت به مطالبی که از عبارت «لکن اقول: لا شک فی انه اذا لم یکن مقصود الفاعل...»^۱ تا اینجا بیان شد می فرمایند:

فعلی که به عنوان شرط و مقدمه برای صدور فعل حرام از دیگری انجام می گیرد دارای پنج وجه می باشد:^۲
 ۱. فاعل فعل را به قصد رسیدن غیر به حرام انجام می دهد مثلاً انگور را به قصد اینکه خریدار از آن شراب درست کند به او می فروشد. در این صورت عمل فاعل اعانت بر حرام بود و حرام می باشد.

۲. قصد فاعل از انجام فعل رسیدن غیر به حرام یا مقدمه حرام نمی باشد بلکه هدفش کسب مال و سودآوری است همانند تاجری که به تجارت می پردازد اگر چه عاملین حکومت ظلم مالیاتی را از او بابت سود بدست آورده آخذ می کنند. در این صورت عمل فروشنده حرام نمی باشد چون عمل او اعانت محسوب نمی شود.

۳. فاعل فعل را به قصد رسیدن غیر به مقدمه ای از مقدمات حرام انجام می دهد مثلاً انگور را به قصد تملک و تسلط خریدار بر انگور به خریدار می فروشد که تملک مقدمه شراب سازی می باشد.
 این وجه خود دارای دو حالت می باشد:

حالت اول: قصد خریدار هنگام تنها تملک و تسلط بر مبیع است بدون اینکه قصد استفاده حرام از آن داشته باشد اگر چه بعد از مالک شدن ممکن است به تصمیم جدیدی قصد استفاده حرام از مبیع را پیدا کند. در این صورت عمل فروشنده حرام نمی باشد زیرا عمل او اعانت بر اثم نمی باشد.

حالت دوم: این حالت در جلسه بعد خواهد آمد.

شرح و تطبیق

فعل مّا ذکرناه فی هذا المقام أنّ فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير یقع علی وجوه:

از آنچه تا اینجا گفتیم دانسته شد: انجام چیزی که شرط برای صدور حرام از دیگری است به صورتهای گوناگونی واقع می گردد:

^۱ تکمیل: جلسه ۷۴ به بعد

^۲ تکمیل: در اصل سه وجه است که وجه سوم دو وجه دارد و وجه دوم از وجه سوم خود بر او وجه می شود، لذا مجموعاً پنج وجه درست می شود.

أحدها - أن يقع من الفاعل قصداً منه لتوصل الغير به إلى الحرام و هذا لا إشكال في حرمة؛ لكونه إعانة.

وجه اول: شرط معصيت از فاعل به اين قصد كه ديگرى به وسيله آن به حرام برسد، واقع شود و اين وجه بدون اشكال حرام است زيرا كمك بر گناه مى باشد.

الثانى - أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام، ولا لحصول ما هو مقدّمه له

وجه دوم: شرط معصيت از فاعل بدون رسيدن ديگرى به حرام يا مقدمه حرام واقع شود

- مثل تجارة التاجر بالنسبة إلى معصية العاشر؛ فإنه لم يقصد بها تسلط العاشر عليه الذى هو شرط لأخذ العشر - و هذا لا إشكال في عدم حرمة.

- مانند تجارت تاجر نسبت به معصيت مامورين يك دهم گير، پس تاجر به تجارت خود قصد تسلط مامور يك دهم گير بر خود را كه شرط دريافت يك دهم اموال مى باشد قصد نكرده است - اين صورت اشكالى در حرام نبودنش نيست.

الثالث - أن يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام من الغير، لا لحصول نفس الحرام منه.

وجه سوم: شرط معصيت از فاعل واقع شود به قصد رسيدن غير به مقدمات حرام و نه خود حرام.

و هذا قد يكون من دون قصد الغير التوصل بذلك الشرط إلى الحرام، كبيع العنب من الخمر المقصود منه تملكه للعنب الذى هو شرط لتخميره - لا نفس التخمير -

در اين صورت گاهى غير، قصد رسيدن بوسيله اين شرط به حرام را ندارد مانند فروش انگور به شراب ساز كه قصد فروشنده تسلط خريدار بر انگور است كه تسلط شرط براى ساختن شراب است نه خود شراب سازى مع عدم قصد الغير أيضاً التخمير حال الشراء، و هذا أيضاً لا إشكال في عدم حرمة.

علاوه بر اينكه غير هم هنگام خريد قصد ساختن شراب را ندارد اين صورت نيز بدون اشكال حرام نمى باشد.

۴۱:۱۷ ⇒ Sco ۴

چکیده

۱. اگر فروشنده قصد استفاده حرام توسط مشتری را حتی به عنوان جزء قصد نکرده باشد و داعی او هم نباشد ولی می‌داند که مشتری از آن مبیع استفاده حرام می‌کند، سه صورت دارد:
صورت اول: فروشنده علم دارد که اگر مبیع را به خریدار نفروشد معصیت از خریدار محقق نمی‌شود.
صورت دوم: فروشنده نمی‌داند که اگر مبیع را به خریدار نفروشد آیا معصیت از خریدار محقق می‌شود یا خیر.
صورت سوم فروشنده می‌داند که حتی اگر او مبیع را به خریدار نفروشد معصیت از خریدار محقق می‌شود.
۲. در صورت دوم و سوم، معامله حرام نیست چون فروشنده قدرت بر منع از معصیت ندارد ولی در صورت اول حرام است.
۳. نسبت به صورت سوم اشکال شده است که چون دفع منکر بر همه واجب است لذا حتی اگر دیگران به وظیفه خود عمل نکنند معامله جایز نیست.
۴. مرحوم شیخ در پاسخ اشکال می‌فرماید: این مطلب در تکالیف استقلالی است نه در جائی که تکلیف بر جمعی واجب است که فقط در صورت اجتماع آنها، امکان انجام تکلیف وجود دارد.
۵. روایتی که اتباع بنی‌امیه را مذمت کرده است دلالتی بر حرمت معامله از باب وجوب دفع منکر ندارد؛ زیرا مورد روایت اعوان ظلمه است و یاری ظالم در کارهای حلال هم حرام است تا چه رسد به اموری که در روایت آمده است.
۶. مصنف در جمع‌بندی مطالبی که بیان شد می‌فرماید: نسبت به عملی که شرط و مقدمه برای فعل حرام می‌باشد اگر انجام آن عمل به قصد رسیدن غیر به حرام نباشد عمل او اعانت بر حرام نخواهد بود، یا مطلقاً یا بنا بر تفصیلی که بیان شد.
۷. نسبت به عملی که شرط و مقدمه برای فعل حرام می‌باشد اگر ترک آن عمل توسط شخص، علت تامه برای ترک معصیت از طرف غیر باشد، در این حالت دفع معصیت عقلاً و نقلاً واجب است.
۸. در مورد قبل اگر ترک عمل توسط شخص علت تامه برای ترک معصیت از طرف غیر نباشد، اگر بایع علم یا ظن دارد یا احتمال می‌دهد که علل دیگر برای ترک معصیت حاصل می‌شود ترک عمل توسط شخص لازم و معامله حرام است.
۹. در مورد قبل اگر بایع علم یا ظن دارد که علل دیگر برای ترک معصیت حاصل نمی‌شود ترک عمل توسط شخص لازم نیست زیرا ترک او موجب منع غیر از معصیت نمی‌گردد.

وجوهی که شیخ انصاری طی درس قبل و این درس مطرح می‌فرماید، عبارتند از:

صورت اول: فاعل، فعل را به قصد رسیدن غیر به حرام انجام می‌دهد. در این صورت عمل فاعل، إعانت بر حرام بوده و حرام می‌باشد.

صورت دوم: قصد فاعل از فعل، رسیدن غیر به حرام یا مقدمه حرام نمی‌باشد؛ بلکه هدفش سودآوری و کسب مال است. در این صورت عمل فاعل إعانت بر حرام محسوب نمی‌شود.

صورت سوم: قصد خریدار هنگام خرید، تنها تملک و تسلط بر مبیع است؛ بدون اینکه قصد استفاده حرام از آن را داشته باشد.

توضیح اینکه: گاهی فاعل، فعل را به قصد رسیدن غیر به مقدمه‌ای از مقدمات حرام انجام می‌دهد؛ که در اینجا دو حالت متصور است. حالت اول همان است که به عنوان صورت سوم بیان شد و حالت دوم نیز در بر دارنده دو صورت دیگر می‌باشد. آن دو حالت عبارتند از:

حالت اول: قصد خریدار هنگام خرید، تنها تملک و تسلط بر مبیع است بدون اینکه قصد استفاده حرام از آن را داشته باشد. در این حالت نیز عمل فروشنده حرام نمی‌باشد؛ زیرا عمل او إعانت بر اثم نمی‌باشد.

حالت دوم: قصد خریدار هنگام خرید، استفاده حرام از مبیع می‌باشد؛ مثلاً قصد خریدار از خرید انگور، ساختن شراب از آن می‌باشد. این حالت، خود دو صورت پیدا می‌کند که صور چهارم و پنجم را تشکیل می‌دهند:

صورت چهارم: گاهی نفروختن، علت تامه برای عدم وقوع حرام از غیر است؛ به طوری که اگر فروشنده این معامله را ترک کند، حرام از غیر واقع نمی‌شود. در این صورت، ترک بیع از باب دفع منکر، واجب است و انجام بیع، از باب إعانت بر اثم، حرام می‌باشد.

صورت پنجم: گاهی نفروختن، علت تامه برای عدم وقوع حرام از غیر نیست؛ به طوری که اگر فروشنده معامله با غیر را ترک کند، علم یا ظن دارد که حرام از غیر واقع می‌شود؛ مثلاً انگور را از شخص دیگری خریده و با آن شراب می‌سازد. در این صورت، ترک بیع از باب دفع منکر، واجب نمی‌باشد؛ زیرا شرط وجوب دفع منکر (یعنی احتمال تاثیر) منتفی است.

به علاوه در صورت پنجم، انجام بیع از باب إعانت بر اثم، حرام نمی‌باشد؛ زیرا در إعانت بر اثم، قصد انجام حرام، لازم است؛ یا مطلقاً (یعنی: چه فائد و منفعت شرط منحصر در حرام باشد یا نباشد) و یا بنابر تفصیلی که احتمال آن داده شد (یعنی احتمال دادیم که در صورتی که فائده شرط منحصر در حرام باشد آن شرط حرام باشد و الا حرام نباشد). در صورت پنجم که فروشنده قصد رسیدن غیر به حرام را نداشته است؛ بلکه قصد رسیدن غیر به مقدمه حرام را داشته است، عملش از باب إعانت بر اثم حرام نیست.

شرح و تطبیق

و قد یكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام - أعمى التخمیر - حال شراء العنب، و هذا أيضاً علی وجهین:

و گاهی هنگام خرید انگور همراه با قصد غیر برای رسیدن به حرام - یعنی شراب سازی - می‌باشد و این صورت هم بر دو گونه است:

أحدهما - أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل علة تامّة لعدم تحقق الحرام من الغير، والأقوى هنا وجوب الترك و حرمة الفعل.

صورت اول: ترك فعل از سوی فاعل علت تامه برای عدم تحقق حرام توسط دیگری باشد و قول قوی در این صورت وجوب ترك و حرمت فعل می باشد.

و الثاني - أن لا يكون كذلك، بل يعلم عادة أو يظنّ بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل و صورت دوم: ترك فعل از سوی فاعل علت تامه نباشد بلکه عادة علم یا ظن دارد که حرام از غیر حاصل خواهد شد بدون اینکه ترك این فعل تاثیری در ترك آن فعل داشته باشد.

والظاهر عدم وجوب الترك حينئذٍ؛ بناءً على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام في صدق الإعانة عليه مطلقاً، أو على ما احتملناه من التفصيل.

و ظاهر آن است که در این صورت، ترك واجب نمی باشد؛ (یا) بنابر آنچه بیان کردیم که (بیان ما این بود): در صدق اعانت بر حرام، قصد حرام مطلقاً (چه فائده شرط منحصر در حرام باشد یا نباشد) معتبر است؛ و یا بنابر تفصیلی که آن را احتمال دادیم^۱.

SCO۱ ⇨ ۷: ۴۹

حکم تکلیفی و وضعی وجوه مذکور

حکم موارد ۲ و ۳ و ۵

در سه مورد از پنج موردی که بیان شد (مورد ۲ و ۳ و ۵) بیع بایع از نظر حکم تکلیفی جایز و حلال و از نظر حکم وضعی صحیح می باشد.

حکم موارد ۱ و ۴

در دو مورد (مورد ۱ و ۴) بیع از نظر حکم تکلیفی حرام است؛ اما حکم آنها از نظر حکم وضعی (صحت و فساد معامله) چگونه است؟ یعنی اگر در این دو مورد معامله واقع شود معامله صحیح است و نقل و انتقالی انجام می گیرد یا معامله فاسد بوده و نقل و انتقالی واقع نمی شود؟

شیخ انصاری در رابطه با حکم وضعی این دو مورد (۱ و ۴) در دو مقام بحث می کند:

مقام اول: از نظر قواعد

معامله در این دو مورد علی القاعده صحیح می باشد زیرا در این دو مورد نهی به عنوانی خارج از معامله تعلق گرفته است و زمانی که نهی به ذات معامله بلکه به عنوانی خارج از معامله تعلق بگیرد، آن نهی موجب فساد معامله نمی شود.

اما در مورد اول: نهی به اعانت تعلق گرفته و اعانت عنوان و حقیقتی خارج از بیع است که در اینجا بر بیع منطبق شده است و الا ما بین «بیع» و «اعانت» عام من وجه است یعنی:

^۱ که اگر فائده شرط منحصر در حرام باشد اعانت صادق است؛ والا فلا.

مواردی هست که إعانت بر اثم هست ولی بیع نیست چنانکه مواردی هم هست که بیع هست ولی إعانه بر اثم نیست و مواردی هم هر دو وجود دارد یعنی هم إعانه بر اثم است و هم بیع.

در مورد چهارم نیز نهی به مسامحه کاری و سهل انگاری در دفع منکر تعلق گرفته است که عنوانی خارج از بیع است، اگرچه در اینجا بر بیع منطبق شده است و الا ما بین «بیع» و «مسامحه و سهل انگاری در دفع منکر» عام من وجه است یعنی مواردی هست که بیع هست ولی مسامحه در دفع منکر نیست و بعضی موارد مسامحه در دفع منکر هست ولی بیع نیست و مواردی هم هر دو وجود دارد یعنی هم مسامحه در دفع منکر است و هم بیع.

مقام دوم: از نظر روایات

در روایت تحف العقول آمده است هر چیزی که بواسطه آن تقرب به غیر خدا شود یا چیزهایی که سبب تقویت شرک گردد یا چیزهایی که سبب سست شدن حق شوند در تمام این موارد خرید فروش و سایر تصرفات حرام می باشد.

کیفیت استدلال بنا بر اینکه حضرت در مقام بیان صحت و فساد مکاسب و تجارت‌های مردم می باشند و این روایت بر فروش انگور منطبق می باشد.^۱ در نتیجه از این روایت می توان حکم وضعی معاملات مذکور را به دست آورد.

شرح و تطبیق

ثم كل مورد حکم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة، فالظاهر عدم فساد البيع

سپس هر مورد از موارد پنج گانه که حکم به حرمت بیع شود، پس ظاهر عدم فساد بیع است لتعلق النهی بما هو خارج عن المعاملة، أعني الإعانة علی الإثم، أو المسامحة فی الردع عنه.

زیرا نهی به چیزی که خارج از معامله است تعلق گرفته است یعنی اعانت بر اثم یا مسامحه در بازداری از گناه (اگر ترک عمل علت تامه عدم تحقق گناه باشد)

و یحتمل الفساد

و احتمال فساد معامله نیز داده می شود

لإشعار^۲ قوله (عليه السلام) فی رواية التحف المتقدمة - بعد قوله: «و كل بیع ملهوّ به، و كل منهي عنه ممّا يتقرب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرک فی جميع وجوه المعاصی، أو باب يوهن به الحق» - : «فهو حرام محرّم بیعه و شراؤه و إمساكه... الخ» بناءً علی أنّ التحريم مسوق لبیان الفساد فی تلك الرواية

^۱ تکمیل: زیرا فروش انگور مصداقی برای عنوان «مایتقرب به لغير الله» است چنانکه فروش انگور سبب تقویت گونه‌ای از انواع معاصی و رواج بازار آن می باشد همچنان که موجب وهن و سستی در حق می گردد.

^۲ ترکیب بخشی از این عبارت مصنف را در زیر می آوریم:

لأشعار: متعلق به یحتمل الفساد؛

فی رواية تحف العقول: متعلق به قوله (قوله اول)؛

و كل بیع ملهوّ... : مقول برای «قوله» دوم؛

فهو حرام محرّم... : مقول برای «قوله» اول.

(احتمال فساد وجود دارد؛) زیرا در روایت تحف العقول (که در گذشته بیانش کردیم) امام (علیه السلام) بعد از این کلام که «و هر کالایی که از آن در لهُو استفاده شود و از آن نهی شده و با آن به غیر خدا تقرب جسته شود یا کفر و شرک در همه گونه های معاصی بدان تقویت گردد یا بایی که بوسیله آن حق سست و موهون شود»^۱ چنین فرمود: «پس خرید و فروش و نگهداری آن حرام می باشد» و چنانچه «تحریم» که در این روایت آمده، برای بیان فساد آمده باشد، این کلام امام، به این فساد اشعار دارد.

کما لا یخفی.

و این اشعار بر فساد، روشن و واضح است.

SCO۲: ۱۶:۱۷

نظر شیخ انصاری درباره دلالت روایت تحف العقول

شیخ انصاری در رابطه با دلالت روایت تحف العقول بر فساد می فرماید: «لکن فی الدلالة تأمل». در اینکه مراد مصنف از این عبارت چیست احتمالاتی مطرح شده است؛ از جمله آن که:

۱. مرحوم سید کاظم یزدی در حاشیه خود می فرماید: مراد مصنف این نیست که روایات دلالت بر فساد ندارد بلکه روایت دلالت بر فساد می کند لکن ما حق نداریم این دلالت را اخذ کنیم زیرا لازمه اخذ به دلالت این روایت آن است که هر معامله حرامی فاسد هم باشد و چنین مطلبی قابل التزام نیست.

۲. مراد مصنف آن است که روایت دلالتی بر فساد معامله ندارد.^۱

شیخ انصاری در پایان بحث از روایت تحف العقول می فرماید:

اگر دلالت روایت تحف العقول بر فساد معامله را بپذیریم باید قائل شویم معامله فاسد است چه در صورتی که فروشنده و خریدار هر دو قصد انجام حرام را داشته باشند و چه صورتی را که تنها مشتری (خریدار) قصد استفاده حرام از مبیع را دارد.

اشکال: در صورتی که تنها مشتری قصد استفاده حرام از مبیع را دارد باید تنها خرید را فاسد دانست نه تمام معامله (اعم از فروش و خرید) را؟

جواب: از آنجا که فساد امر بسیطی است لذا نمی توان گفت که تنها خرید فاسد است و ثمن به بایع نمی رسد ولی فروش صحیح بوده و مثن به مشتری می رسد.

شرح و تطبیق

لکن فی الدلالة تأمل.

لکن دلالت این روایت (بر فساد صورت اول و چهارم)، جای تأمل است.

^۱ تکمیل: در تایید این احتمال می توان گفت: که مصنف اشعار روایت تحف العقول بر فساد را پذیرفت ولی دلالت آن را نپذیرفت و بین اشعار و «دلالت» فرق است زیرا اشعار یعنی اشاره دور داشتن به یک مسئله بدون اینکه به حد ظهور برسد ولی دلالت آن است که مطلب به درجه ظهور یا نص بر مطلوب برسد (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۴۰۵)

ولو تمت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصة للحرام؛ لأن الفساد لا يتبعض^۱.

و اگر دلالت روایت تمام باشد با قصد مشتری نسبت به حرام فاسد ثابت خواهد گشت چون فساد قابل تبعیض و جدا کردن نیست (که خرید برای مشتری فاسد باشد ولی فروش برای فروشنده صحیح باشد).

۱۶:۲۵ ⇒ Sco^۳

حکم قسم سوم از معاملات در نوع دوم از مکاسب

نوع اول از مکاسب محرمه، اکتساب به اعیان نجس و متنجس بود. نوع دوم از مکاسب محرمه، اکتساب به چیزهایی بود که اگرچه حرام ذاتی نبوده و دارای منفعت مقصود و عقلائی می‌باشند لکن به جهت آنچه از آنها قصد شده حرام می‌باشند که خود دارای سه قسم می‌باشد:

قسم اول: چیزهایی که منفعت اصلی آنها حرام می‌باشد و یا اصلاً منفعت حلال ندارند. مانند آلات عبادت، آلات قمار آلات لهو، ظروف طلا و نقره و دراهم مغشوشه.

قسم دوم: چیزهایی که دارای منافع حلال می‌باشند ولی متعاملین، منافع حرام آنها را قصد کرده اند؛ مانند فروش انگور برای ساختن شراب.

قسم سوم: چیزهایی که دارای منافع حلال می‌باشند و متعاملین هم منافع حرام آنها را قصد نکرده‌اند و لکن قابلیت استفاده حرام از آنها وجود دارد؛ مانند فروش اسلحه به دشمنان دین که فروش اسلحه دارای منافع حلال می‌باشد و قصد طرفین هم ضربه به مسلمین نیست ولی امکان اینکه بعداً از این اسلحه علیه مسلمین استفاده شود وجود دارد.^۲

بحث از قسم اول و دوم گذشت و اینک مصنف به توضیح درباره حکم قسم سوم پرداخته و می‌فرماید:

قسم سوم داخل در عنوان اعانت بر اثم نمی‌باشد؛ زیرا در «اعانت بر اثم» صدق عرفی یا قصد استفاده حرام شرط است و در مورد چیزی که از شأنش استفاده در حرام است چنین مطلبی احراز نشده است لذا باید هر یک از مصادیق قسم سوم مورد بحث و بررسی قرار داده شود تا حکم آن روشن گردد.

یکی از اموری که از شأنش استفاده از آن در مسیر حرام می‌باشد فروش اسلحه به دشمنان دین می‌باشد که اگر این فروش بدون قصد تقویت آنها صورت گیرد یا ندانیم که از آن برای جنگ علیه مسلمانان استفاده خواهند کرد، داخل عنوان اعانت بر اثم نبوده و علی القاعده نباید حرام باشد و لکن مشهور فقهاء امامیه حکم به حرمت فروش اسلحه به دشمنان دین کرده بلکه بالاتر از شهرت معتقدند: در این مسئله مخالفی وجود ندارد و لذا فروش اسلحه به دشمنان دین جایز نیست (البته با تفصیلی که بیان می‌گردد).

^۱ تکمیل: بعضی از محشین کلام شیخ انصاری را اینگونه توضیح داده اند که مراد شیخ انصاری آن است که روایت دلالت بر فساد ندارد و الا اگر دلالت بر فساد بکند لازم می‌آید در صورتی که تنها مشتری قصد استفاده حرام از مبیع را دارد، معامله تنها از جهت خریدار فاسد باشد و این تالی فاسد است زیرا فساد امر بسیط است پس روایت دلالت بر فساد نمی‌کند.

^۲ تکمیل: مرحوم خوئی فرموده‌اند این عبارت در عنوان بحث صحیح نیست زیرا هر چیزی را که شما در نظر بگیرید این احتمال که از شأنش استفاده در مسیر حرام می‌باشد در آن وجود دارد لذا بهتر بود همانند سایر فقها به جای طرح این عنوان به بیان مصادیق پرداخته شود.

شرح و تطبیق

القسم الثالث ما يحرم لتحریم ما يقصد منه شأناً بمعنی أن من شأنه أن يقصد منه الحرام قسم سوم آن است که به علت تحریم آنچه از او شانا قصد می شود حرام می باشد به این معنی که شأنیت قصد حرام از او وجود دارد.

و تحریم هذا مقصور علی النص، إذ لا یدخل ذلك تحت «الإعانة»، خصوصاً مع عدم العلم بصرف الغير له فی الحرام، و تحریم این قسم منحصر به وجود نص است چرا که این قسم تحت کمک به گناه داخل نیست خصوصاً در صورت ندانستن به کارگیری آن در حرام از سوی مشتری

كبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقویهم، بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع الخاص فی حرب المسلمین، همانند فروش سلاح به دشمنان دین در صورتی که قصد تقویت آنها را نداشته بلکه نداند که آنان سلاح مزبور را در جنگ با مسلمانان به کار خواهند گرفت

إلّا أن المعروف بین الأصحاب حرمة، بل لا خلاف فیها

اما معروف بین اصحاب حرمت فروش سلاح به دشمنان دین می باشد بلکه مسئله خلافی نمی باشد.

حکم فروش اسلحه به دشمنان دین از منظر شیخ انصاری

در رابطه با فروش سلاح به دشمنان دین اقوال مختلفی وجود دارد.^۱ شیخ انصاری به دلیل روایات موجود قائل به تفصیل در مساله می باشد.

ایشان دو روایت (روایت حضرمی و هند سراج) را نقل می کند که مطابق این دو روایت امام بین فروش سلاح در زمان جنگ و زمان صلح فرق گذاشته و فروش سلاح در زمان صلح را جایز دانسته اند.

مصنف در ادامه می فرماید: این دو روایت وجه جمع برای دو دسته دیگر از روایات است که یک دسته از روایات فروش سلاح را به طور مطلق (چه در حال جنگ و چه در حال صلح) جایز می داند (مانند روایت مکاتبه صیقل) و دسته ای دیگر فروش سلاح را به طور مطلق جایز نمی داند (مانند روایت علی بن جعفر و روایت وصیت رسول خدا (ص) به علی (ع)) به این صورت که گفته شود:

اولاً: از باب حمل مطلق بر مقید، مطلقات را تقیید زده و بگوئیم روایات جواز مربوط به حال صلح و روایات عدم جواز مربوط به حال جنگ می باشد.

ثانیاً: ممکن است کسی بگوید که روایات جواز مطلق نیستند بلکه ظهور در تقیید به حال صلح دارند زیرا در زمان ائمه (ع) جنگی ما بین آنها و حاکمان جور برقرار نبوده، و حکم امام به جواز هم ناظر به زمان صلح بوده است.

شرح و تطبیق

و الأخبار بها مستفیضة: منها: رواية الحضرمی، قال: «دخلنا علی أبي عبدالله (عليه السلام) فقال له حکم السراج:

^۱ تکمیل: مرحوم سید یزدی در حاشیه بر مکاسب اقوال مختلفی را نقل کرده است. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۴۱۰)

و اخبار در حرمت فروش سلاح به دشمنان دین در حد استفاضه است. از جمله اخبار روایت حضرمی است که می گوید: بر امام صادق (ع) داخل شدیم پس حکم زین فروش گفت:

ما ترى في من يحمل إلى الشام من السروج و أدواتها؟ قال: لا بأس، أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، أنتم في هدنة،

نظر شما درباره کسی که زین و وسایل جانبی آن را به شام حمل می کند چیست؟ حضرت فرمود: اشکالی ندارد شما امروز به منزل اصحاب رسول خدا (ص) در حال صلح می باشید، فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح و السروج «.

پس اگر دشمنی واقع شد حمل سلاح و زین بر شما حرام می شود.

و منها: رواية هند السراج، قال: «قلت لأبي جعفر (عليه السلام): أصلحك الله! إنني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلما عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك و قلت: لا أحمل إلى أعداء الله،

و از آن اخبار روایت هند سراج است که گفت: به امام باقر (ع) گفتم: من سلاح برای اهل شام حمل می کردم و به آنها می فروختم و هنگامی که خداوند مرا به این امر (ولایت شما) آگاه نمود، از کار خود در تنگنا قرار گرفته ام و گفتم: سلاح برای دشمنان خدا حمل نمی کنم.

فقال: احمل إليهم و بعهم، فإن الله يدفع بهم عدوتنا و عدوكم - يعني الروم - فإذا كان الحرب بيننا فمن حمل إلى عدوتنا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك»

حضرت فرمود: سلاح برای آنها حمل و به آنها بفروش چرا که خدا بوسیله آنان دشمن ما و شما یعنی روم را دفع می کند. پس اگر روزی بین ما و ایشان (اهل شام) جنگ واقع شد پس کسی که به سوی دشمنان ما سلاحی را حمل کند که بوسیله آن علیه ما یاری شوند پس او مشرک است

و صريح الروایتين اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب بينهم و بين المسلمين - بمعنى وجود المباينة في مقابل الهدنة، و صريح این دو روایت اختصاص حکم (حرمت) به صورت وجود جنگ میان آنها و مسلمین می باشد به معنای وجود حالت دشمنی در مقابل حالت صلح و سازش -

و بهما یقید المطلقات جوازاً و منعاً،

و بوسیله این دو روایت روایاتی که از نظر جواز یا منع مطلق می باشند مقید می گردند

مع امکان دعوی ظهور بعضها فی ذلك، مثل مکاتبة الصیقل: «أشتری السیوف و أبيعها من السلطان أجائر لی بیعها؟ فکتب: لا بأس به».

علاوه بر آنکه ادعای ظهور بعضی از این روایات در صورت صلح هم ممکن است. (اما روایت جواز مطلق) مانند مکاتبة صیقل که سؤال کرد: من شمشیر می خرم و به حاکم می فروشم آیا فروش برای من جایز است؟ امام در جواب نوشتند: اشکال ندارد.

و روایة علی بن جعفر عن أخیه (علیه السلام) قال: «سألته عن حمل المسلمین إلى المشرکین التجارة، قال: إذا لم یحملوا سلاحاً فلا بأس».

(اما روایت منع) مانند روایت علی بن جعفر (ع) از برادرش که گفت: از امام در رابطه با حمل تجارت از طرف مسلمانان به سوی مشرکین سؤال کردم امام فرمود: اگر سلاح حمل نکنند اشکال ندارد.

و مثله ما فی وصیة النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) لعلی (علیه السلام): «یا علی، کفر بالله العظیم من هذه الامّة عشرة أصناف - وعدّها منها - بائع السلاح من أهل الحرب»^{۳۲۱}

و مانند این روایت چیزی ست که در وصیت پیامبر (ص) به علی (ع) آمده که: ای علی ده گروه از این امت به خدای بزرگ کفر ورزیده‌اند و یکی از آن‌ها را فروشنده سلاح به اهل جنگ از کفار شمرده‌اند.

چکیده

۱. فعلی که به عنوان شرط برای صدور حرام از دیگری انجام می‌گیرد، پنج صورت دارد:

صورت اول: قصد فاعل رسیدن غیر به خود حرام است.

صورت دوم: قصد فاعل رسیدن غیر به حرام یا مقدمه حرام نیست؛ بلکه سودآوری است.

صورت سوم: قصد فاعل رسیدن غیر به مقداری از مقدمات حرام است؛ که این خود بر دو وجه است. وجه اول،

صورت سوم را تشکیل می‌دهد و وجه دوم، شامل صورت‌های چهارم و پنجم می‌شود:

الف. (صورت سوم): خریدار قصد استفاده حرام ندارد.

ب. خریدار قصد استفاده حرام دارد. این وجه، دو صورت دارد که صور چهارم و پنجم را تشکیل می‌دهند:

صورت چهارم: ترک فروش، علت تامه برای عدم وقوع حرام است.

صورت پنجم: ترک فروش، علت تامه برای عدم وقوع حرام نیست.

۲. از جهت حکم تکلیفی، صورت اول و چهارم حرام و صورت دوم و سوم و پنجم حلال است.

۳. از جهت حکم وضعی، صور دوم و سوم و پنجم صحیح است. صورت اول و چهارم نیز از نظر قواعد، صحیح

است؛ ولی از نظر روایات، احتمال فسادش می‌رود.

۴. قسم سوم از مکاسب محرمه چیزهایی است که منافع حلال دارند و متعاملین قصد منافع حرام را نکرده‌اند ولی

قابلیت استفاده حرام از آنها وجود دارد مثل فروش اسلحه به دشمنان دین.

۵. فروش اسلحه به دشمنان دین از باب اعانت بر اثم حرام نیست؛ زیرا اگر قصد تقویت کفار نشود یا ندانیم که در

جنگ با مسلمانان استفاده می‌کنند عنوان اعانت بر اثم بر آن صادق نیست.

۶. به نظر شیخ انصاری فروش سلاح به دشمنان دین تنها در حال جنگ با مسلمین حرام است؛ و دلیل ایشان

روایاتی است که مقید به زمان جنگ است و روایات مطلق نیز بر این روایات مقید حمل می‌شوند.

^۱ تکمیل: توضیح در رابطه با روایت حضرمی که در آن حضرت فرمود: شما بمنزله اصحاب رسول خدا هستید. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص

^۲ تکمیل: مراد از «اصلحک الله» در روایت هند به این معنی است که: اختیار الله عزوجل لک ما هو صلاحک.

^۳ تکمیل: مفهوم روایت علی بن جعفر آن است که حمل سلاح و بیع و شراء آن ممنوع است لذا با مفهوم روایت استدلال شده است.

نظریه دوم (از شهید اول) در مورد فروش اسلحه به دشمنان دین

در رابطه با فروش اسلحه به دشمنان دین سه دسته از روایات وجود دارد که مصنف در جمع بین آنها فرمودند: روایات جواز مربوط به حال صلح و روایات عدم جواز مربوط به حال جنگ می‌باشد. قول دوم در مسأله، نظریه شهید اول می‌باشد که ایشان فروش سلاح به دشمنان را از آن جهت که موجب تقویت کفار می‌باشد به طور مطلق حرام دانسته است.

اشکالات نظریه شهید اول

شیخ انصاری بر کلام شهید اول دو اشکال وارد می‌نماید:

اشکال اول: کلام شهید شبیه اجتهاد در مقابل نص می‌باشد زیرا اگر چه شهید نظری مخالف روایات بیان نکرده تا اجتهاد در مقابل نص باشد ولی از آنجا که تنها به روایات مطلق و روایات عدم جواز توجه کرده و روایات جواز را مورد توجه قرار نداده لذا شبیه اجتهاد در مقابل نص می‌باشد.^۱

اشکال دوم: دلیل شهید که فروش سلاح موجب تقویت کفار است ناتمام است زیرا اینگونه نیست که در همه جا فروش سلاح موجب تقویت کفار باشد بلکه گاهی فروش اسلحه موجب حصول درگیری بین آنها و ضعیف شدن آنها می‌شود.^۲

شرح و تطبیق

فما عن حواشی الشهدید من أن المنقول؛ «أن بیع السلاح حرام مطلقاً فی حال الحرب و الصلح و الهدنة، لأن فیہ تقویة الکافر علی المسلم، فلا یجوز علی کل حال»

پس آنچه از حواشی شهید نقل شده که فروش سلاح به طور مطلق (در حال جنگ و صلح و متارکه جنگ) حرام است به جهت آن که در آن تقویت کافر بر علیه مسلمان است پس هیچ جائی جایز نیست شبه الاجتهاد فی مقابل النص، مع ضعف دلیله، كما لا یخفی.

شبیه اجتهاد در مقابل نص می‌باشد علاوه بر آنکه همانطور که مخفی نیست دلیل شهید ضعیف است.

نظریه سوم در مورد فروش اسلحه به دشمنان دین

قول سوم در مسئله فروش سلاح به دشمنان دین عبارت است از اینکه: اگر فروش به قصد کمک و تقویت کفار صورت می‌گیرد از باب إعانت بر اثم حرام می‌باشد و اگر به این قصد نباشد حرام نمی‌باشد.

اشکال نظریه سوم

مصنف در رد این قول می‌فرماید:

^۱ تکمیل: بعضی علت این تعبیر را رعایت ادب مصنف دانسته‌اند در محضر شیخ ج ۳ ص ۱۴۵

^۲ تکمیل: چنانکه در روایت هند سراج آمده بود که امام فرمود: سلاح را به دشمنان ما بده زیرا آنها در حال جنگ با دشمن مشترک بین ما و خودشان یعنی روم می‌باشند.

ظاهر پنج روایتی که ذکر شد آن است که از جهت قصد بایع مطلق می‌باشند و شامل صورتی که بایع قصد اعانت ندارد هم می‌شوند بلکه صریح دو روایت «حکم سراج» و هند سراج آن است که بایع قصد اعانت و تقویت کفار را نداشته است لذا این تفصیل صحیح نمی‌باشد.

شرح و تطبیق

ثم إن ظاهر الروایات شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونة و المساعدة أصلاً، بل صریح مورد السؤال فی روایتی الحكم و هند هو صورة عدم قصد ذلك،

پس همانا ظاهر روایات حکم حرمت شامل صورتی که فروشنده قصد کمک را نکرده است نیز می‌شود بلکه صریح مورد سؤال در دو روایت «حکم» و «هند» صورتی است که قصد کمک نشده است.

فالقول باختصاص حرمة البيع بصورة قصد المساعدة - كما يظهر من بعض العبارات - ضعيف جداً.

پس اعتقاد به اختصاص (حرمت) بیع به صورت قصد کمک و مساعدت چنانکه از برخی عبارات ظاهر می‌شود جدا ضعیف است.

یکسانی حکم علم و ظن به استفاده سلاح علیه مسلمین

اگر چه قدر متیقن از روایاتی که دلالت بر حرمت فروش سلاح به دشمنان دین می‌کنند صورتی است که علم به استفاده از آنها علیه مسلمین داشته باشیم و لکن اطلاق این روایات شامل صورتی که ظن به استفاده از آن سلاح‌ها علیه مسلمین وجود داشته باشد هم می‌شود و در صورت وجود ظن به استفاده بر علیه مسلمین (مانند زمانی که جنگی میان مسلمین و کفار بر پا می‌باشد) باید از فروش اسلحه به آنها خودداری کرد.

شرح و تطبیق

و كذلك ظاهرها الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب للمبيع في الحرب،

و همچنین ظاهر روایات این است که حکم حرمت شامل می‌شود موردی را که استفاده پیکارگران جنگی از کالای خریداری شده (اسلحه) در جنگ علیه مسلمین معلوم نباشد؛

بل يكفي مظنة ذلك - بحسب غلبة ذلك - مع قيام الحرب، بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالمبيع.

بلکه کفایت می‌کند گمان (به استفاده از اسلحه در جنگ) به حسب غلبه این مطلب در صورت برپایی جنگ، به گونه‌ای که صدق کند که به وسیله فروش اسلحه تقویت کفار حاصل می‌شود.

Sc01 ⇨ ۱۲:۵۸

حکم فروش سایر ابزار جنگی به دشمنان دین

بعد از روشن شدن حکم فروش اسلحه به دشمنان دین این بحث مطرح می‌شود که فروش سایر ابزار جنگی همانند سپر، زره، کلاه‌خود، چکمه و... که موجب حفظ و حراست از سربازان می‌شود چه حکمی دارد؟

شیخ انصاری می‌فرماید: حرمت فروش اسلحه به دشمنان دین خلاف اصل است و ما به جهت روایات و روایت تحف العقول قائل به این حرمت شدیم و از آنجا که در مواردی که حکم برخلاف اصل است باید بر مورد نص اکتفا شود لذا تنها حکم را در مورد اسلحه می‌پذیریم و در سایر موارد حکم به جواز معامله می‌کنیم.

دلیل اینکه عدم جواز فروش اسلحه به دشمنان دین برخلاف اصول و قواعدی است که اقتضای جواز دارد^۱ به این دلیل است که اگر روایت می‌گفت: در صورتی که به قصد کمک به دشمنان اسلحه بفروشید فروش حرام است زیرا إعانت بر اثم است روایت مطابق قاعده بوده که هر عقل سلیمی این مطلب را می‌پذیرد؛ ولی روایت می‌گوید: حتی اگر علم به استفاده از سلاح علیه مسلمین نداشتید باز هم فروش حرام است لذا روایت مخالف قاعده می‌باشد.

و دلیل بر اینکه فروش سایر ابزار جنگی جایز می‌باشد عبارت است از:

۱. اصل؛ زیرا اصل در اشیاء اباحه و جواز می‌باشد.

۲. روایت محمد بن قیس؛ در این روایت از امام در مورد حکم فروش اسلحه به دو گروه که مخالف با یکدیگر می‌باشند سؤال شده است و امام (ع) در جواب فرموده‌اند: چیزهایی را که موجب نگهداری آنها می‌شود (مانند زره، سپر و...) بفروش.

از جواب امام مشخص می‌شود که فروش غیر اینها که اسلحه باشد، جایز نمی‌باشد.

شرح و تطبیق

و حينئذ فالحکم مخالف للاصول^۲، صیر إليه للأخبار المذكورة، و عموم رواية تحف العقول - المتقدمة -

و در این هنگام حکم به حرمت فروش اسلحه مخالف با اصول خواهد بود لکن به طرف این حکم رفته می‌شود (این حکم برگزیده می‌شود) به جهت روایات ذکر شده و عموم روایت تحف العقول که قبلاً ذکر شد،

فيقتصر فيه على مورد الدليل، و هو السلاح، دون ما لا يصدق عليه ذلك - كالمجنّ و الدرّع و المغفرّ و سائر ما يکنّ -

و به همین جهت در حکم حرمت) بر مورد دلیل اقتصار می‌شود و مورد دلیل «سلاح» می‌باشد نه آنچه‌ی عنوان «سلاح» بر او صدق نمی‌کند مانند سپر، زره، کلاه‌خود و سایر وسایلی که انسان را (در جنگ از خطرات) حفظ می‌کند.

وفاقاً للنهاية و ظاهر السرائر و أكثر كتب العلامة و الشهيدین و المحقق الثاني؛ للأصل، و ما استدللّ به في التذكرة من رواية محمد بن قيس،

در حالی که در این قول موافقت با نهاییه ظاهر عبارت سرائر و بیشتر کتابهای علامه و شهید اول و دوم و محقق ثانی شده است بخاطر اصل و روایت محمد بن قیس که در تذکره به آن استدلال شده است.

^۱ تکمیل: زیرا اصل در موارد عدم علم، اصاله الجواز است، همانطور که عموماً و اطلاعات بیع و تجارت هم دلالت بر جواز معامله می‌کند و حکم به حرمت مخالف با آنها می‌باشد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۴۱۶)

^۲ تکمیل: به عبارت دیگر: تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه یعنی هر جا وصف وجود داشته باشد حکم می‌آید در اینجا هم وصف مورد نظر کمک‌گیری بر علیه مسلمانان است. يستعينون به علينا و این وصف همانطور که در فروش اسلحه وجود دارد در فروش سایر ابزار جنگی غیر از اسلحه هم وجود دارد. (شرح آقای محمدی با تصرف ج ۱ ص ۴۱۸)

قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان، أبيعهما السلاح؟ قال: بعهما ما يَكْنَهُما: الدَّرْعُ و الخَفِيُّ و نحوهما»

در روایت است که: امام صادق (ع) از دو گروه از اهل باطل که با یکدیگر به جنگ می‌پردازیم سؤال کردم که آیا به آنها سلاح بفروشم؟ حضرت فرمود: به آنان چیزی که آنان را حفظ کند یعنی زره و چکمه و مانند اینها را بفروش.

۴۲: ۲۲ ⇒ Sco2

اشکال دو دلیلی که برای جواز فروش سایر ابزار جنگی مطرح شده است

مصنف دو دلیلی که بر جواز فروش سایر ابزار جنگی مطرح شد را تام ندانسته و به آنها اشکال می‌کند:

الف) اشکال اصل

از روایت تحف العقول استفاده می‌شود که هر چیزی که باعث تقویت کفر شود، و هر چیزی که باعث سست شدن حق گردد، معامله‌اش جایز نمی‌باشد و این ملاک بر فروش سایر ابزار جنگی غیر از اسلحه به دشمنان صادق است و فروش این ابزار موجب تقویت کفر و سست شدن حق می‌باشد لذا نوبت عمل به اصل نمی‌رسد. همانطور که در روایت «هند» آمده بود که ملاک حرمت کمک گرفتن از آنها بر علیه مسلمین است و این ملاک در فروش سایر ابزار به کفار وجود دارد.

علاوه بر اینکه در روایت «حکم»، از فروش «سروج» (زین) در حال جنگ منع شده است و وقتی فروش «زین» در حال جنگ حرام باشد، فروش زره و سپر و... به طریق اولی حرام خواهد بود زیرا تقویت دشمنان بوسیله زره و سپر... بسیار بیشتر از تقویت آنها بوسیله «زین» می‌باشد.

اشکال: مراد از «سروج» در روایت «حکم» «زین» نیست تا شما با اولویت عدم جواز فروش سایر ابزار جنگی را استفاده کنید بلکه مراد از «سروج» شمشیر سرجی است «سریج» اسم آهنگری بوده که شمشیرهای خوب می‌ساخته و لذا به شمشیرهای خوب «سیوف سرجیه» گفته می‌شود پس روایت حکم از فروش شمشیر منع کرده است و لذا نمی‌توان از آن به طریق اولویت، عدم جواز فروش سایر ابزار جنگی را استفاده کرد.

جواب: اولاً: این حمل با صدور روایت هماهنگی ندارد زیرا در صدور روایت آمده بود که «من السروج و أداتها» و ادوات و وسایل جانبی برای زین قابل تصور است که کسی که زین می‌خرد می‌تواند آن وسایل جانبی مانند کمربند و رکاب را هم طلب کرده و بخرد و لکن ادوات و وسایل جانبی برای شمشیر قابل تصور نیست و شمشیر وسیله جانبی ندارد.

ثانیاً: راوی زین فروش بوده و لذا سؤال چنین شخصی مطابق شغلش می‌باشد.^۱

ب) اشکال روایت محمد بن قیس

^۱ تکمیل: علاوه بر اینکه اگر مراد «سیوف سرجی» بود باید جمع به «سُرُجیات» بسته می‌شد نه «سُرُوج» با اینکه در روایت به «سروج» جمع بسته شده است (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۴۱۸ به نقل از حاشیه سید یزدی)

دو نکته در روایت وجود دارد که با توجه به آن جواب از روایت روشن می‌شود.

نکته اول: از تفصیل حضرت بین فروش سلاح و فروش سایر ابزار جنگ فهمیده می‌شود که حکم این دو با یکدیگر متفاوت است و به عبارت دیگر تفصیل قاطع شرکت و وحدت در حکم می‌باشد در نتیجه وقتی ابزار جنگ را اجازه داده است حکم فروش سلاح که عدم جواز است به دست می‌آید.

نکته دوم: سه حالت برای دو گروه باطلی که در حال جنگ با یکدیگر می‌باشند قابل تصور می‌باشد:

حالت اول: هر دو محقون الدم هستند یعنی باید خون هر دو گروه حفظ شود.

حالت دوم: هر دو مهدورالدم هستند یعنی خون آنها احترامی ندارد.

حالت سوم: یک گروه مهدورالدم و گروه دیگر محقون الدم هستند.

حال اگر چه روایت مطلق است و عنوان روایت «فئتين من اهل الباطل» شامل هر سه حالت می‌شود اما با توجه به نکته اول که امام فروش سلاح را جایز ندانسته فهمیده می‌شود حالت دوم و سوم مراد نمی‌باشد و الا در این صورت فروش اسلحه مانعی نداشت^۱. پس مورد روایت صورتی است که دو گروه در حال جنگ اگر چه از اهل باطلند و لکن خون آنها محترم است و باید جان آنها حفظ شود، در نتیجه روایت شامل بحث ما، یعنی فروش اسلحه به اعداء دین که مهدورالدم می‌باشند نمی‌شود.

شرح و تطبیق

و لكن يمكن أن يقال: إن ظاهر رواية تحف العقول إناطة الحكم على تقوى الكفر و وهن الحق،

ولی ممکن است گفته شود: ظاهر روایت تحف العقول، منوط کردن حکم حرمت به تقویت کفر و سست شدن حق می‌باشد

و ظاهر قوله (عليه السلام) في رواية هند: «من حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا» أن الحكم منوط بالاستعانة، و الكل موجود فيما يكن أيضاً، كما لا يخفى.

و ظاهر قول امام (ع) در روایت «هند» که فرمود: «کسی که سلاح برای دشمنان ما حمل کند که از آن بر علیه ما استفاده کنند» آن است که حکم (حرمت) منوط به کمک گرفتن کفار می‌باشد و این ملاک در آنچه انسان را حفظ می‌کند (سایر ابزار جنگی) موجود می‌باشد چنانکه مخفی نیست.

مضافاً إلى فحوى رواية الحكم المانعة عن بيع السروج، و حملها على السيوف السريجية لا يناسبه صدر الرواية، مع كون الراوى سراجاً.

علاوه بر اولویت روایت «حکم» که از فروش زین در زمان جنگ منع کرده است. و حمل کلمه «سروج» در روایت «حکم» بر شمشیرهای سریجی با صدر روایت تناسب ندارد و علاوه بر آنکه راوی زین فروش بوده است

^۱ تکمیل: جواز فروش اسلحه در صورت دوم که روشن است چون هر دو گروه مهدورالدم هستند در صورت سوم هم فروش اسلحه به گروهی که محقون الدم هستند باید جایز باشد چنانکه فروش سایر ابزار به گروهی که مهدورالدم هستند باید جایز باشد ولی امام تفصیلی نداده است.

و أما رواية محمد بن قيس، فلا دلالة لها على المطلوب؛ لأن مدلولها - بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركة - الجواز في ما يَكُن، و التحريم في غيره، مع كون الفئتين من أهل الباطل،

و اما رواية محمد بن قيس پس دلالتی بر مطلوب ندارد زیرا معنای روایت به مقتضای اینکه تفصیل قاطع شرکت می باشد آن است که آنچه که انسان را نگه می دارد جایز باشد فروش آن و غیر آن (اسلحه) حرام باشد با آنکه هر دو گروه از اهل باطل بوده اند

فلا بدّ من حملها على فريقين محقوني الدماء، اذ لو كان كلاهما او أحدهما مهدورالدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه.

پس باید روایت را بر دو گروهی که خون آنها محترم است (و باید حفظ شود) حمل کرد زیرا اگر خون هر دو گروه یا یک گروه محترم نبود وجهی برای ممنوعیت فروش سلاح (به هر دو یا یک طرف) وجود نداشت.

۳۰: ۴۰ ⇒ Sco

چکیده

۱. شهید اول فروش سلاح به دشمنان دین را چون موجب تقویت کفار است به طور مطلق حرام کرده است.
۲. اشکالات نظر شهید اول:
- اشکال اول: کلام شهید شبیه اجتهاد در مقابل نص می باشد؛ زیرا تنها به روایات عدم جواز توجه کرده است.
- اشکال دوم: دلیل شهید ناتمام است؛ زیرا فروش اسلحه به دشمنان دین گاه موجب حصول درگیری بین آنان و ضعیف شدن آنها می شود.
۳. قول دیگر در مورد فروش سلاح به دشمنان دین آن است که اگر به قصد تقویت و کمک باشد از باب اعانت بر اثم حرام است و الا حرام نیست.
۴. مصنف در نقد این نظریه می فرماید: روایات عدم جواز اطلاق دارد و صورتی را که قصد تقویت نباشد نیز شامل می شود.
۵. با توجه به اطلاق روایات بیع سلاح به دشمنان دین، حتی در صورتی که ظن به استفاده آنها در جنگ با مسلمانان وجود داشته باشد نیز فروش حرام است.
۶. در مورد فروش غیر سلاح به دشمنان دین نمی توان به اصل اباحه عمل نمود؛ زیرا با توجه به روایت تحف العقول (که معامله هر چیزی که باعث سست شدن حق و تقویت کفر باشد را جایزندانسته) نوبت به اصل نمی رسد.
۷. با توجه به روایت محمد بن قیس نیز نمی توان حکم به جواز فروش غیر سلاح به دشمنان دین نمود؛ زیرا مورد روایت صورتی است که دو گروه در حال جنگ اگر چه از اهل باطلند ولی خون آنها محترم است.

ادامه بررسی روایت محمد بن قیس بر جواز بیع غیر سلاح به دشمنان دین

در درس گذشته بیان شد که گروهی برای جواز فروش سایر ابزار جنگی غیر از اسلحه به دشمنان دین به روایت محمد بن قیس استدلال کرده بودند که شیخ انصاری فرمودند با توجه به تفصیل امام (ع) بین فروش سلاح و فروش سایر ابزار جنگی و با توجه به آنکه سه حالت برای دو گروه باطلی که در حال جنگ می باشند قابل تصور است باید روایت را بر دو گروهی حمل کرد که خون آنها محترم است و باید حفظ شود چرا که اگر خون هر دو گروه یا یک گروه محترم نبود وجهی برای ممنوعیت فروش سلاح (به هر دو یا یک طرف) وجود داشت.

مصنف در ادامه جواب از روایت می فرمایند: پس مراد روایت محمد بن قیس از جواز بیع چیزی که انسان را حفظ می کند آن است که هر دو گروه وسایل حفاظتی داشته باشند تا بدین وسیله هیچ کدام از دو طرف کشته نشوند. و از آنجا که حفظ جان دشمنان دین خلاف نظر شارع می باشد روشن می شود که مورد روایت دشمنان دین نمی باشند.

پس اگر روایت در مورد دو گروه از مسلمانان حکم به جواز فروش ابزار جنگی غیر از اسلحه می کند تعدی از مورد روایت به موارد دیگر (جواز فروش ابزار جنگی به اعداء دین) شبیه قیاس خواهد بود که باطل می باشد. با توجه به نکته ای که در مورد روایت محمد بن قیس بیان شد (که مورد آن دو گروه از افراد محقون الدم می باشد) شهید اول کلام علامه را که به طور مطلق فرموده است فروش ابزار جنگی (غیر از اسلحه) به اعداء دین جایز است مقید کرده به این صورت که: فروش ابزار جنگی در حال صلح و سازش به اعداء دین جایز می باشد.

شرح و تطبیق

اذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه.

(باید روایت محمد بن قیس را بر دو گروهی که خون آنها محترم است حمل کرد) زیرا اگر خون هر دو گروه یا یک گروه محترم نبود وجهی برای ممنوعیت فروش سلاح (به هر دو طرف یا یک طرف) وجود نداشت
فالمقصود من بيع «ما يَكُن» منهما: تحفظ كل منهما عن صاحبه و ترسه بما يَكُن،
پس مقصود از فروش وسایل دفاعی به این دو گروه حفظ هر یک از آنها از طرف مقابل و نگهداری او به وسایل دفاعی می باشد.

و هذا غير مقصود في ما نحن فيه، بل تحفظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع،

و این معنی (حفظ دو گروه) در محل بحث ما (دشمنان دین) مقصود نمی باشد بل حفظ دشمنان دین از قدرت مسلمانان، برخلاف مقصود شارع می باشد.

فالتعدّي عن مورد الرواية إلى ما نحن فيه يشبه القياس مع الفارق.

پس تجاوز از مورد روایت (دو گروه محقوق الدم) به مورد محل بحث (دشمنان دین که مهدور الدم هستند) شبیه قیاس مع الفارق می باشد

و لعلّه لما ذکر قید الشّهد - فیما حکى عن حواشیه علی القواعد - إطلاق العلامه جواز بیع ما یکن بصورة الهدنة و عدم قیام الحرب.

و شاید به همین جهت (که مورد روایت دو گروه محقون الدم می باشند) شهید اول در آنچه از حواشی او بر قواعد نقل شده اطلاق کلام علامه را که به طور مطلق فروش وسایل دفاعی را جایز دانسته، به صورت صلح و بر پا نبودن جنگ مقید کرده است.

حکم فروش سلاح به غیر دشمنان دین

گفته شد فروش اسلحه به دشمنان دین جایز نیست حال حکم فروش اسلحه به غیر دشمنان دین مانند سارقان و راهزنان و... که دشمن دین نبوده بلکه چه بسا اهل نماز می باشند و لکن از این طریق امرار معاش می کنند چگونه است؟

مصنف می فرماید: در مسأله دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: جواز فروش زیرا چنانکه گذشت عدم جواز فروش خلاف اصل بود و در امری که خلاف اصل است باید به مورد نص اکتفا شود و مورد نص تنها حرمت فروش اسلحه به دشمنان دین است لذا در غیر این مورد باید حکم به جواز کرد.

احتمال دوم: از روایت تحف العقول که در آن آمده بود: «... اویقوی به الکفر و الشرک فی جمیع وجوه المعاصی اوباب یوهن به الحق فهو حرام محرم بیعه و شرائه...» استفاده می شود که معامله هر چیزی که باعث تقویت باطل و سست شدن حق گردد حرام است و این ملاک در فروش اسلحه به سارقان و راهزنان و... هم وجود دارد لذا باید حکم به عدم جواز کرد.

لکن مصنف با عبارت «وفیه تأمل» احتمال دوم را نمی پذیرند به این بیان که شاید مراد از تقویت کفر و شرک تقویت مذاهب شرک و تقویت مذاهب فاسد باشد نه هر خلاف شرعی و مراد از وهن و سست شدن حق هم وهن دین و ارکان دین باشد نه خلاف شرع‌های جزئی.^۱

شرح و تطبیق

ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص: عدم التعدى إلى غير أعداء الدين كقطع الطريق،

سپس همانا مقتضای اکتفا بر مورد نص، تعدی نکردن به غیر دشمنان دین مانند دزدان می باشد (نباید حکم عدم جواز فروش اسلحه را به غیر دشمنان دین هم تسری داد)

إلّا أنّ المستفاد من رواية تحف العقول: إناطة الحكم بتقوى الباطل و وهن الحق، فلعلّه يشمل ذلك،

اما آنچه از روایت تحف العقول استفاده می شود این است که: حکم عدم جواز معامله منوط به تقویت باطل و سست شدن حق می باشد و شاید این ملاک شامل فروش اسلحه به دزدان هم بشود.

^۱ تکمیل: البته اگر به فراهی دیگری از روایت تحف العقول استفاده شود مانند «اوشی یكون فيه وجه من جوه الفساد...» می توان از آن فساد معامله بر راهزنان را استفاده نمود. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۴۲۲)

و فيه تأمل.

و در این گفتار (شمول روایت تحف العقول بر فروش اسلحه به دزدان) تأمل وجود دارد.

حکم وضعی فروش سلاح به دشمنان دین

اخباری که در رابطه با عدم جواز فروش اسلحه به دشمنان دین ذکر شد همگی دلالت بر حکم تکلیفی دارند به این معنی که در صورت فروش اسلحه به دشمنان دین حرامی را مرتکب شده است^۱ اما اینکه از نظر وضعی آیا این معامله فاسد است یا خیر؟ اخبار مذکور دلالتی بر این مطلب ندارند مگر آنکه از روایت تحف العقول فساد چنین معامله‌ای استفاده گردد چرا که روایت تحف العقول برای بیان مکاسب و معامله‌های صحیح و فاسد وارد شده است و چون روایت شامل محل بحث ما هم می‌گردد (از باب تطبیق ملاک بر محل بحث) لذا فساد چنین معامله‌ای اثبات می‌گردد.

شرح و تطبیق

ثم إن النهی فی هذه الأخبار لا يدلّ علی الفساد، فلا مستند له سوی ظاهر خبر تحف العقول الوارد فی بیان المكاسب الصحيحة و الفاسدة. و الله العالم.

همانا نهی در این روایات دلالت بر فساد نمی‌کند پس دلیلی بر فساد معامله وجود ندارد مگر ظاهر روایت تحف العقول که در بیان کسب‌های صحیح و فاسد وارد شده است. و خداوند آگاه (به حقیقت و واقعیت امور) می‌باشد.

SCO۱۲:۵۷

نوع سوم: معامله اشیائی که منفعت مقصود عقلائی حلال ندارند

در نوع اول از مکاسب محرّمه از اکتساب به اموری که از اعیان نجس و متنجس می‌باشند از لحاظ حکم تکلیفی و وضعی بحث شد.

در نوع دوم از مکاسب محرّمه از اکتساب به اموری که از اعیان طاهره بودند ولی به جهت مقصود حرام شده بودند از لحاظ حکم تکلیفی و وضعی بحث شد که خود دارای سه قسم بود.

در نوع سوم از مکاسب محرّمه از اکتساب به اموری که دارای منفعت مقصود عقلائی و مالیت عرفی نیستند مانند اکتساب به حشرات، مارها و... بحث می‌شود.^۲

^۱ تکمیل: دلالت بر حکم تکلیفی فقط یا از این باب است که متعلق نهی یک عنوان خارج از معامله مثل عنوان حمل سلاح، تقویت باطل و... است و گفته شد که اگر نهی به عنوانی خارج از معامله تعلق بگیرد دلالت بر فساد نمی‌کند یا از این باب است که در روایات آمده که بایع کافر است مشرک است و... که این کلمات دلالت بر حکم تکلیفی دارند نه وضعی (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۴۲۳)

^۲ تکمیل: اشیاء و اعیان خارجی از جهت داشتن منفعت حلال به سه قسم می‌باشند:

الف) اشیائی که هیچ منفعت حلالی ولو کم ندارند.

ب) اشیائی که منفعت غالب آنها حلال می‌باشد.

ج) اشیائی که منفعت نادر آنها حلال می‌باشد.

معامله قسم اول قطعاً حرام و معامله قسم دوم قطعاً جایز است و بحث در مورد جواز یا عدم جواز معامله در قسم سوم می‌باشد.

در این نوع تنها بحث از حرمت وضعی یعنی فساد است؛ اما از نظر تکلیفی معامله آنها موجب حرمت و عقاب نمی‌باشد.^۱

النوع الثالث: ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء

نوع سوم: اکتساب به چیزهایی که منفعت حلالی که در نزد عقلاء قابل اعتنا و مهم باشد ندارند و التحريم في هذا القسم ليس إلتا من حيث فساد المعاملة، و عدم تملك الثمن، و ليس كالاكتساب بالخمير و الخنزير. و تحريم در این قسم از معاملات نیست مگر از جهت فاسد بودن معامله، و مالک نشدن ثمن، و مانند اکتساب به خمیر و خوک نیست (که از نظر تکلیفی نیز حرام بودند)

ادلة فساد معامله در نوع سوم

دلیل اول: اکل مال در مقابل اینها اکل مال به باطل است.

دلیل دوم و سوم: از اجماع فقها و روایات استفاده می‌شود اشیائی که در نظر شرع دارای منفعت نادر می‌باشند اگر چه در نظر عرف دارای منفعت مقصوده عقلائی باشند، منفعت آنها کالعدم محسوب می‌شود و چون از نظر شرع مالیت ندارند، معامله آنها جایز نمی‌باشد.

مصنفت در تکمیل دلیل دوم اقوال بعضی از فقها را نقل می‌نمایند:

۱. کلام شیخ طوسی در مسبوط: حیوانات طاهر العین بر دو دسته هستند: یک قسم حیواناتی که دارای منافع حلال هستند مانند گاو و گوسفند و یک قسم حیواناتی که دارای منافع حلال نیستند... و بیع حیوانات قسم دوم جایز نیست و برای قسم دوم مثال می‌زند به حیواناتی مانند: شیر، گرگ، حشرات و...

۲. سید ابن زهره در غنیه ادعای اجماع بر عدم جواز بیع اشیاء فوق نموده است.

۳. کلام علامه در تذکره: دلیل بر اینکه معامله این اشیاء (حشرات و...) باطل و فاسد می‌باشد بی‌مقدار و ناچیز بودن آنها می‌باشد و از نظر شارع هم دارای ارزش و مالیتی نمی‌باشند و اگر کسی آنها را حیازت کند برای او حق اختصاصی نسبت به آنها ثابت نمی‌شود (بلکه او همانند دیگران در استفاده از آنها به طور مساوی حق خواهد داشت) و وجود منفعت و خواصی برای اشیاء موجب مالیت داشتن و جواز معامله آنها نمی‌شود. علامه در پایان فرموده است نظر شافعی نیز همین است.

شیخ انصاری از کلام علامه که تنها مخالف را از عامه نقل کرده استفاده می‌کند که این مسئله بنابر نظر علامه در نظر علماء امامیه اجماعی و اتفاقی می‌باشد.^۲

شرح و تطبیق

^۱ تکمیل: مرحوم سید یزدی در حاشیه می‌فرماید: چون بحث ما در مکاسب محرمة است یعنی کسبهائی که از نظر حکم تکلیفی حرام می‌باشند و نوع سوم اینگونه نیست (حرمت تکلیفی ندارد) بهتر بود از این نوع در ضمن شروط صحت بیع بحث می‌شد، اگر چه عادت و روش اصحاب بر بحث از این نوع جاری کشته است.

^۲ تکمیل: اینکه مصنف در مورد کلام علامه ابتداء تعبیر می‌کند که «بشعربه» ولی در آخر می‌فرماید و ظاهر آن اتفاق است با یکدیگر تناسب ندارند. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۴۲۸)

فالعامة ما يستفاد من الفتاوى^۱ و النصوص من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة و كونها في نظره كالمعدومة.

پس مهم (در استدلال) آن چیزی است که از فتاوا و روایات استفاده می‌شود که شارع به منافع کم اعتنا و توجهی نکرده و این منافع در نظر او معدوم به حساب می‌آیند

قال في المبسوط: إن الحيوان الطاهر على ضربين: ضرب ينتفع به، والآخر لا ينتفع به - إلى أن قال -:

شیخ طوسی در مبسوط گفته است: حیوانی که پاک بود و قسم است قسمتی که از او استفاده برده می‌شود و قسمتی که از او استفاده‌ای نمی‌شود....

و إن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف،

پس اگر از حیواناتی باشد که از او بهره‌ای برده نمی‌شود پس فروش آن بدون هیچ اختلافی جایز نخواهد بود،

مثل الأسد و الذئب، و سائر الحشرات، مثل: الحيات، و العقارب، و الفأر، و الخنافس، والجعلان، و الحدأة، و الرخمة، و النسر، و بُغات الطير، و كذلك الغربان، انتهى.

حیواناتی مانند شیر، گرگ و همه حشرات مانند مارها و عقرب‌ها و موش و خنافس^۲ و جعلان^۳ و حدأة^۴ لاشخور و کرکس و بُغات الطير^۵ و همچنين کلاغ^۶ پایان کلام شیخ طوسی.

و ظاهر الغنية الإجماع على ذلك أيضاً. و يشعر به عبارة التذكرة،

و ظاهر عبارت «غنییه» آن است که این مطلب اجماعی هم می‌باشد و عبارت علامه در تذکره به این مطلب (اجماعی بودن) اشعار دارد

حيث استدلل على ذلك بخسة تلك الأشياء، و عدم نظر الشارع إلى مثلها في التقويم، و لا يثبت يد لأحد عليها،

چون که علامه برای حرمت آنها به پستی و بی‌ارزشی آن اشیاء و مورد توجه نبودن مانند آنها در قیمت‌گذاری در نظر شارع و اینکه ید (مالکیت برای هیچ کس بر اینگونه چیزها ثابت نمی‌گردد استدلال کرده است.

قال: و لا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها؛ لأنها لا تعدّ مع ذلك مالاً، و كذا عند الشافعي، انتهى.

علامه گفته است: اعتباری به آنچه در (کتب و) علم خواص از منافع این اشیاء آمده نیست زیرا این اشیاء به سبب این منافع مال شمرده نمی‌شوند و نزد شافعی نیز مطلب اینگونه است پایان کلام علامه.

و ظاهره اتفاقنا عليه.^۷

^۱ تکمیل: مراد از «فتاوی» اجماع است چنانکه شیخ بعداً به آن اشاره خواهد کرد و می‌فرماید: «فالعامة في المسألة: الاجماع»

^۲ تکمیل: «خنفس» که مفرد «خنافس» است نام حیوانی است که از مدفوع گاو متولد می‌شود. (در محضر شیخ انصاری آیت الله پایانی ج ۳ ص ۱۶۸)

^۳ تکمیل: «جُعَل» نام حشره ایت است که در جاهای نمناک و مرطوب زندگی می‌کند. (در محضر شیخ انصاری آیت الله پایانی ج ۳ ص ۱۶۸)

^۴ تکمیل: نام مرغی است که بیابانی و وحشی که از مدفوع حیوانات تغذیه می‌کند (در محضر شیخ انصاری آیت الله پایانی ج ۳ ص ۱۶۸)

^۵ تکمیل: نام پرندۀ ای سریر می‌باشد که خود شکار نکرده بلکه از شکار دیگران استفاده می‌کند. (در محضر شیخ انصاری آیت الله پایانی ج ۳ ص ۱۶۹)

^۶ تکمیل: «غربان» جمع «غراب» به معنای کلاغ می‌باشد.

^۷ تکمیل: لفظ «سایر» در اینجا به معنای «بقیه» نیست بلکه به معنای «همه» است. (در محضر شیخ انصاری آیت الله پایانی ج ۳ ص ۱۶۸)

و ظاهر کلام علامه اتفاق امامیه بر این مطلب می باشد.

SCO۲ ⇨ ۲۷:۴۷

مناقشه شیخ انصاری در کلام علامه

در ادامه شیخ انصاری با کمک از اقوال بعضی از فقهاء به تحلیل کلام علامه پرداخته و دو اشکال را بر آن مطرح می نمایند:

اشکال اول: شکی نیست که هر چیزی که مالیت نداشته باشد معامله آن جایز نمی باشد حال این مثالهایی که برای مالیت نداشتن زده شده، اگر به عنوان فرض مطرح شده باشد یعنی نفع نداشتن در این مثالها فرض شده است ولو در واقع اینگونه نباشند مشکلی در تمثیل به آنها وجود ندارد ولی اگر مراد از این مثالها این باشد که این موارد از مواردی می باشند که واقعا منفعت عقلایی معتنا به حلالی ندارند و لذا معامله آنها جایز نیست باید گفت: این را قبول نداریم زیرا بسیاری از این مثالها دارای منفعت عقلایی می باشند. به عبارت دیگر: مجرد اینکه این شیئی از حشرات یا از درندگان از حیوانات مسخ شده می باشد موجب نمی گردد تا معامله آنها جایز نباشد همانطور که در اعیان نجس، نجاست (بنابر قول بعضی)^۱ مانع از جواز و صحت معامله آنها می شد، بلکه ملاک در صحت معامله عبارت است از:

(الف) هر موردی که دارای منفعت عقلایی ولو کم باشد، معامله آن جایز است، و هر موردی که دارای منفعت عقلایی نباشد معامله آن جایز نمی باشد.

(ب) هر موردی که وصیت به آن صحیح است معامله آن جایز است زیرا ملاک در صحت وصیت، داشتن منفعت عقلایی است لذا اگر در برخی موارد معامله ممنوع باشد برخلاف قاعده و از باب تعبد خواهد بود و از همین رو علامه در تذکره وصیت به فیل (که از حیوانات مسخ شده می باشد) و شیر (که از حیوانات موذی می باشد) و غیر اینها را جایز دانسته و فرموده است اگر چه بیع اینها جایز نباشد که این نشان می دهد حرمت بیع بخاطر تعبد خاص است نه مالیت نداشتن و صحت وصیت حاکی از مالیت داشتن آنها است زیرا چیزی که مالیت نداشته باشد قابل وصیت کردن نمی باشد.

شرح و تطبیق

و ما ذکره من عدم جواز بیع ما لا یعدّ مالاً ممّا لا إشکال فیه، و إنّما الکلام فیما عدّوه من هذا.
و کلام علامه که فروش چیزی که مال شمرده نمی شود جایز نیست هیچ اشکالی در آن نیست و همانا کلام در چیزهایی است که به عنوان غیر مال شمرده شده است

قال فی محکمیّ ایضاح النافع - و نعم ما قال - جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذکر أشياء معینة علی سبیل المثال،

^۱ تکمیل: اما بنا بر نظر شیخ انصاری در اعیان نجس هم مجرد نجاست مانع از جواز معامله نمی شود بلکه ملاک در صحت و عدم صحت معامله، داشتن یا نداشتن منافع عقلایی حلال می باشد.

فخر المحققین در آنچه از ایضاح النافع از او نقل شده و چه خوب گفته فرموده است: «عادت اصحاب بر عنوان کردن این باب و ذکر کردن چیزهای معینی به عنوان مثال می‌باشد
فإن كان ذلك لأن عدم النفع مفروض فيها، فلا نزاع، وإن كان لأن ما مثل به لا يصح بيعه لأنه محكوم بعدم الانتفاع
فالممنوع متوجّه في أشياء كثيرة، انتهى.

پس اگر عدم جواز و عدم منفعت به جهت فرض عدم نفع در اینها باشد پس بحثی در آن نیست و اگر ذکر این
اشیاء برای آن است که فروش اینها به جهت منفعت نداشتن جایز نمی‌باشد پس منع (و عدم جواز) متوجه اشیاء
فراوانی خواهد شد. (پایان کلام فخر المحققین)

و بالجملة، فكون الحيوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دليل على كونه كالنجاسة مانعا.
و خلاصه سخن آنکه: اینکه حیوانی از حیوانات مسخ شده یا درندگان یا حشرات باشد دلیل بر اینکه همانند
نجاست مانع از جواز معامله باشد، نیست
فالمتمتعين فيما اشتمل منها على منفعة مقصودة للعقلاء جواز البيع.

پس در آنچه‌ی که در برگیرنده منفعت مقصود عقلائی می‌باشد متعین جواز بیع است
فكل ما جاز الوصية به - لكونه مقصوداً بالانتفاع للعقلاء - فينبغي جواز بيعه إلا ما دلّ الدليل على المنع فيه تعبداً.
پس هر چیزی که وصیت به او جایز است به سبب اینکه منفعت او مورد توجه عقلا است سزاوار است که
فروشش هم جایز باشد مگر آنچه که دلیل به جهت تعبد دلالت بر ممنوعیت فروش آن کند.
و قد صرح في التذكرة بجواز الوصية بمثل الفيل و الأسد و غيرهما من المسوخ و المؤذيات، و إن منعنا عن بيعها. و
ظاهر هذا الكلام أن المنع من بيعها على القول به، للتعبد، لا لعدم المالية.

و علامه در تذکره تصریح کرده به جواز وصیت کردن به مثل فیل و شیر و غیر اینها از حیوانات مسخ شده و اذیت
کننده اگر چه ما فروش آنها را ممنوع بدانیم. ظاهر این سخن آن است که: ممنوعیت بیع - اگر قائل به ممنوعیت
شدیم - به جهت تعبد است نه به جهت مالیت نداشتن.

اشکال دوم بر کلام علامه

اینکه علامه فرموده‌اند: اشیای پست حتی اگر دارای منفعتی باشند معامله آنها جایز نمی‌باشد زیرا شارع برای آنها
ارزش و مالیتی در نظر نمی‌گیرد قابل پذیرش نمی‌باشد زیرا همانطور که اگر برای یک گیاه منافع دارویی کشف
شود معامله آن جایز است اگر عرف برای این اشیاء (همانند حشرات و درندگان و...) منافی را پیدا نماید معامله
آنها جایز خواهد بود. و گرفتن پول در مقابل آنها اکل مال به باطل نخواهد بود.

شرح و تطبیق

ثم إن ما تقدم منه (قدس سره): «من أنه لا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها، لأنها لا تعدّ مالا، مع ذلك»
سپس همانا آنچه از علامه گذشت «منافی» که در (کتب علم) خواص وارد شده اعتباری ندارند زیرا حتی با وجود
این منافع مال شمرده نمی‌شوند»

يشكل بأنه إذا اطلع العرف على خاصية في إحدى الحشرات - معلومة بالتجربة أو غيرها - فأى فرق بينها و بين نبات من الأدوية علم فيه تلك الخاصية؟

مشکل می‌شود زیرا اگر عرف بر خاصیتی به وسیله تجربه یا غیر آن در یکی از حشرات اطلاع پیدا کند چه فرقی بین این مورد و بین گیاهان داروئی که همین خاصیت در آنها معلوم شده است وجود دارد؟ و حینئذ فعدم جواز بیعه و أخذ المال فی مقابله بملاحظة تلك الخاصية يحتاج إلى دلیل؛ لأنه حینئذ ليس أكلاً للمال بالباطل.

پس عدم جواز فروش اینها و عدم جواز گرفتن مال در مقابل اینها به جهت داشتن این خاصیت نیازمند دلیل می‌باشد زیرا دریافت مال در این هنگام (که دارای خاصیتی می‌باشد) اکل مال به باطل نمی‌باشد.

SC03 ⇨ ۴۱:۴۱

چکیده

۱. مصنف در ادامه جواب از تمسک به روایت محمد بن قیس برای جواز فروش غیر سلاح به دشمنان دین می‌فرماید: چون با توجه به قرائن مورد روایت جایی است که خون هر دو گروه محترم است؛ لذا تجاوز از مورد روایت به محل بحث یعنی دشمنان دین که مهدور الدم هستند شبیه قیاس مع الفارق می‌باشد.
۲. در مورد فروش سلاح به غیر دشمنان دین مثل راهزنان دو احتمال وجود دارد: احتمال اول: جواز؛ چون عدم جواز خلاف قاعده است و در خلاف قاعده به مورد روایت اکتفا می‌کنیم. احتمال دوم: عدم جواز؛ به جهت روایت تحف العقول که مصنف احتمال دوم را نمی‌پذیرد.
۳. اخباری که در مورد فروش سلاح به دشمنان دین وارد شده است هیچکدام دلالتی بر فساد معامله ندارند مگر از روایت تحف العقول که در مقام بیان مکاسب صحیح و فاسد وارد شده و از آن فساد استفاده می‌شود.
۴. نوع سوم از مکاسب محرمة فروش اموری است که منفعت مقصود عقلائی حلال ندارند که در این صورت معامله فاسد است ولی حرام نیست و دلیل فساد آن اکل مال به باطل و اجماع و روایت می‌باشد.
۵. مرحوم شیخ بر کلام علامه در این بحث دو اشکال مطرح می‌نماید: الف) اگر مثال‌هایی که برای منفعت نداشتن گفته شده فرضی نباشد، بسیاری از آنها اشکال دارد و می‌توان در آنها منفعت فرض کرد و ملاک صحت معامله نیز منفعت داشتن است. ب) علامه فرموده است که اشیاء پست اگر منفعتی هم داشته باشند معامله آنها جایز نیست؛ ولی این مطلب درست نیست؛ زیرا مثل گیاهان داروئی هستند که گرفتن پول در مقابل آنها اکل مال به باطل نیست.

نظر عمومات و قواعد درباره میبعی که منفعت نادره دارد

شیخ انصاری بر خلاف علامه (در تذکره) معتقد است که اگر چیزی دارای منفعت باشد به گونه‌ای که عرف وجود آن منفعت را بپذیرد معامله آن شئی جایز خواهد بود؛ هر چند آن منفعت، کم و ناچیز بوده و آن مبیع (به تعبیر علامه حلی) پست و بی‌ارزش به نظر آید.

مؤیدات جواز بیع

شیخ انصاری برای جواز بیع اشیائی که منافع نادره دارند چند مؤید می‌آورد:

۱. روایت تحف العقول

در این روایت آمده است: «هر چیزی که در آن برای بندگان از جهتی از جهات صالح و مصلحتی باشد پس فروش آن جایز است» و این اشیاء هم مصداق این روایت می‌باشند؛ لذا معامله آنها جایز خواهد بود.

۲. کلام علما

شهید اول در «دروس» می‌فرماید: «هر چیزی که منفعت مقصوده عقلانی نداشته باشد بیعش جایز نیست». مفهوم این کلام شهید، آن است که: اگر چیزی دارای منفعت عقلایی باشد، بیعش جایز است.

فاضل مقداد در «تنقیح» که می‌آورد: «هر چیزی که در آن هیچ جهتی از منفعت وجود نداشته باشد، بیعش جایز نیست». مفهوم این سخن آن است که چیزی که در دارای منفعتی باشد بیعش جایز می‌باشد.

شرح و تطبیق

و یؤید ذلک ما تقدم فی روایة التحف من أنّ «کلّ شیء یكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلک حلال بیعه...» إلى آخر الحدیث.

و تأیید می‌کند این مطلب (یعنی جواز معامله اشیائی که دارای منفعت نادر حلال می‌باشند) را آنچه از روایت تحف العقول نقل کردیم که (فرمود): «هر چیزی که در آن برای مردم، از جهتی از جهات، صلاح وجود داشته باشد، فروشش حلال است».

و قد أجاد فی الدروس، حیث قال: ما لا نفع فیہ مقصوداً للعقلاء، كالحشرات و فضلات الإنسان. و عن التنقیح: ما لا نفع فیہ بوجه من الوجوه كالأخنافس و الديدان.

و شهید اول در کتاب «دروس»، نیکو فرموده است که «جایز نیست فروش چیزی که نفع مورد توجه عقلا را ندارد؛ مانند چیزهای پست^۱ و مدفوعات انسان» و از کتاب «تنقیح» نقل شده است که «چیزی در او از هیچ جهت نفعی وجود ندارد؛ مانند خنافس و کرم‌ها؛ فروششان صحیح نمی‌باشد».

^۱ حشرات جمع حشره است. معنای حشره در عربی با معنای فارسی آن متفاوت است. در عربی به موجودات کوچکی مثل ملخ، مار، خارپشت، موش، سوسمار و خرگوش، حشره می‌گویند. در «مجمع البحرین و مطلع النیرین» چنین آمده است: حشرات الأرض و هی صغار دواب الأرض کالیرابیع و القنفاذ و نحوها. و قیل هی هوام الأرض مما لا اسم له، واحدها حشرة بالتحریک. و فی حیاة الحیوان الحشرات صغار دواب الأرض و صغار هوامها، فمنها الحیات و الجرذان و الیربوع و الضب و القنفذ و العقرب و الخنفساء و النمل و الحلم و نحو ذلک مما لا یحتاج إلى الماء و لا یشم النسیم.

نقد کلام علامه حلی

علامه حلی در کتاب تذکره، مطلبی دارد که با مؤیدات بیان شده ناهماهنگ است.

کلام علامه حلی

مرحوم علامه حلی در فروش زالو (که برای مکیدن خون، مورد استفاده قرار می‌گیرد) و نیز در فروش کرم ابریشم (که بعد از مردن، می‌توان از آن بهره برد به اینکه به عنوان طعمه در قلاب ماهی‌گیری قرار گیرد) اشکال کرده است. وی در ادامه، حکم به عدم جواز معامله آن نموده و اینگونه استدلال نموده که اگر منفعت نادر موجب جواز معامله گردد باید معامله هر چیزی جایز باشد، چرا که برای هر چیزی می‌توان نفعی (ولو کم) تصور نمود و نباید معامله هیچ چیزی حرام باشد؛ در حالی که این همه روایت، درباره مکاسب حرام وارد شده است.

جواب شیخ انصاری

شیخ انصاری می‌فرمایند: اگر تمام اشیاء از نظر عقلاء دارای منفعت باشند هیچ محذوری در جواز معامله آنها وجود ندارد و قائل به جواز معامله در تمامی آنها می‌شویم.

اشکال به جواب شیخ انصاری

ممکن کسی به کلام مصنف، چنین اشکال کند: محذور و مشکل معامله اینگونه اشیاء آن است که از طرفی «منافع نادره، موجب مالیت اشیاء نیست و در نتیجه، مالیت این اشیاء (لا اقل) مشکوک است» و از طرف دیگر، «بیع عبارت است از مبادله مال به مال»؛ لذا بیع این اشیاء (که مالیت آنها قطعی نیست) صحیح نخواهد بود.

جواب اشکال

مصنف به این اشکال احتمالی دو پاسخ می‌دهد:

جواب اول:

در صدق مال بر این اشیاء شک نداریم؛ زیرا فرض آن است که اینها از نظر عرف دارای مالیت می‌باشند.^۱

جواب دوم:

دلیل صحت معامله، تنها «احل الله البیع» نیست تا با تشکیک در صدق «بیع»، مانع معامله این اشیاء شویم؛ بلکه می‌توان بر صحت این معاملات، اینگونه استدلال کرد که:

از طرفی به کمک برخی از ادله می‌توان مقتضی جواز را در این اشیاء اثبات نمود؛ یعنی ادله‌ای داریم که مقتضی جواز را روشن می‌کنند؛ ادله‌ای مثل عموم «تجارة عن تراض» یا عموماً صلح (مثل «الصلح جائز بین المسلمین الا صلحاً احل حراماً او حرم حلالاً») یا عموماً عقود (مثل «اوفوا بالعقود») یا عموماً هبه معوضه و عموماً وصیت و غیر اینها.

۱ تکمیل: شیخ انصاری با عبارت «ولو فرض الشک» جواب اول اشاره کرده‌اند که مشکلی وجود ندارد.

و از طرف دیگر، مانعی در جواز معاوضه این اشیاء وجود ندارد؛ زیرا تنها مانعی که تصور می‌شود آن است که این معاوضه، «أكل المال بالباطل» باشد که با توجه به فرض مسئله (مبنی بر وجود منفعت در این اشیاء)، معامله آنها آكل مال به باطل نخواهد بود.

پس مقتضی (برای صحت این معاملات) موجود است و مانع مفقود؛ لذا حکم به صحت می‌کنیم.

شرح و تطبیق

و مما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في التذكرة من الإشكال في جواز بيع العلق الذي ينتفع به لامتصاص الدم، و دیدان القز التي يصاد بها السمك.

و از آنچه بیان کردیم اشکال در کلام علامه روشن می‌شود زیرا ایشان در جواز فروش زانو که برای کشیدن خون از آن استفاده می‌شود و کرم ابریشم که بوسیله آن ماهی صید می‌شود اشکال کرد ثم استقرب المنع، قال: لندور الانتفاع، فیشبه ما لا منفعة فيه؛ إذ كل شيء فله نفع ما انتهى.

سپس (علامه) منع فروش را قریب (به صحت) دانسته و گفته است: به جهت (کمی و ناچیزی و) ندرت منفعت در این اشیاء، اینها شبیه چیزی هستند که (اصلاً) منفعت ندارد؛ لذا فروش این اشیاء جایز نیست؛ چرا که هر چیزی دارای نفع اندک می‌باشد (و اگر وجود منفعت کم، مجوز صحت بیع باشد باید کسب حرامی وجود نداشته باشد).

أقول: و لا مانع من التزام جواز بيع كل ما له نفع ما

مصنف می‌فرماید: به نظر من هیچ مناعی نیست از اینکه ملتزم شویم به جواز فروش هر چیزی که دارای منفعتی (و لو اندک) باشد.

و لو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك في صدق البيع أمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها؛ لعمومات التجارة و الصلح و العقود و الهبة المعوضة و غيرها و عدم المانع؛ لأنه ليس إلاً «أكل المال بالباطل» و المفروض عدم تحققه هنا.

و اگر در صدق مال بر این اشیاء شک شود که این شک مستلزم شک در صدق بیع باشد؛ ممکن است در این اشیاء به وسیله عمومات تجارت و صلح و عقود هبه معوضه و غیر اینها، حکم به صحت معاوضه نمود و مانعی هم وجود ندارد؛ زیرا تنها مانع (قابل تصور این است که این معاوضات، از مصادیق) آكل مال به باطل است که فرض شده (این مانع) در اینجا وجود ندارد (زیرا این اشیاء دارای منفعت ولو نادر می‌باشند).

SCO۱: ۱۳:۵۶

نظر اجماع و روایات، درباره مبیعی که منفعت نادره دارد

مرحوم مصنف معتقد است که معامله اشیائی که دارای منفعت نادر حلال می‌باشند، علی القاعده و بنابر عمومات، جایز است؛ لکن به دلیل خاص (اجماع و روایات) معامله آنها باطل می‌باشد.

شیخ انصاری می‌فرماید: دلیل اصلی بر عدم جواز معامله این گونه اشیاء، اجماع و روایات می‌باشد؛ یعنی اجماع وجود دارد که از نظر شارع منافع نادر حلال، مورد توجه قرار نگرفته و کالعدم فرض شده است. هم چنین عدم اعتنا به منافع نادر اشیاء، از روایات نیز قابل استفاده می‌باشد.

بررسی چند روایت

مصنف سه روایت را مطرح می‌فرماید:

روایت اول: روایت نبوی

پیامبر فرمودند: خداوند یهود را لعنت کند چرا که خداوند چربی‌ها را بر آنها حرام کرد ولی آنها مخالفت کرده پس آنها را فروختند و در ثمن آن تصرف کردند.

در این روایت دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: خداوند تمام منافع چربی‌ها را بر آنها حرام کرده باشد (اعم از خوردن، استفاده برای روشنائی و ...) و هیچ گونه منفعت حلالی برای آنها وجود نداشته باشد.

احتمال دوم: خداوند منافع اصلی و غالب آنها را که خوردن است حرام کرده باشد اما منافع نادر آنها حرام نباشد.

بنابر احتمال اول جای استدلال به این روایت نیست زیرا فرض شده که هیچگونه منفعتی حتی منفعت نادر و کم ندارد اما بنابر احتمال دوم که فرض منفعت نادر حلال شده می‌توان با آن استدلال نمود.

نظر مصنف

مصنف می‌فرماید: احتمال دوم ترجیح دارد؛ زیرا هنگامی که تحریم به یک عین استناد داده می‌شود ظاهرش آن است که منافع غالب و متعارف آن تحریم شده است و نظری به منافع نادر آن ندارد.

کیفیت استدلال

بنابر احتمال دوم با وجود منافع نادر حلال، حکم به عدم جواز معامله شده است با آنکه اگر منفعت نادر حلال موجب مالیت شئی در نظر شارع بود نباید به طور کلی معامله چربی را حرام نماید همانطور که از معامله اشیائی که دارای منافع حلال و حرام به طور مساوی می‌باشند منع نکرده است.

اشکال:

حکم شارع به عدم جواز بیع در این روایت از این جهت نیست که شارع منفعت نادر حلال آن را به حساب نیاورده است بلکه یک تعبد محض از طرف شارع است که شارع به جهت نجاست چربی حکم به عدم جواز معامله آن کرده است.

جواب:

مصنف با عبارت «فتأمل» به این اشکال جواب می‌دهد که ممکن است اشاره به این باشد که:

در روایت سخنی از نجاست چربی به میان نیامده است بلکه لعن آنها به جهت انجام فروش چیزی که حرام بوده می باشد نه چیزی که نجس بوده است.^۱

شرح و تطبیق

فالعمدة فی المسألة: الإجماع علی عدم الاعتناء بالمنافع النادرة

پس دلیل اصلی در مساله (یعنی مساله عدم صحت معامله اشیائی که دارای منفعت نادر حلال می باشند) اجماع بر عدم اعتنا شارع به منافع نادر می باشد

و هو الظاهر من التأمل فی الأخبار أيضا، مثل ما دلّ علی تحریم بیع ما یحرم منفعتة الغالبية مع اشتماله علی منفعة نادرة محللة

و این مطلب (یعنی عدم اعتناء شارع به منافع نادر حلال) از دقت در روایات نیز به دست می آید مانند روایتی که دلالت بر تحریم فروش چیزی می کند که منفعت غالب آن حرام است با اینکه دارای منفعت نادر حلال می باشد. مثل قوله (علیه السلام): «لعن الله اليهود حرّمت علیهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها»: بناء علی أنّ للشحوم منفعة نادرة محللة علی اليهود: لأن ظاهر تحریمها علیهم تحریم أكلها أو سائر منافعها المتعارفة.

مانند سخن پیامبر (ص): خداوند یهود را لعنت کند چربی بر حیوانات بر آنها حرام گردید و لکن آنها آن را فروخته و بهای آن را دریافت و در آن تصرف کردند. (استدلال به این روایت) در صورتی است که چربیها منفعت حلال نادر برای یهود داشته باشند چرا که ظاهر تحریم چربیها بر یهود حرمت خوردن یا سایر منافع متعارف می باشد. فلولا أنّ النادر فی نظر الشارع كالمعدوم لم یکن وجه للمنع عن البیع، كما لم یمنع الشارع عن بیع ما له منفعة محللة مساوية للمحرمة فی التعارف و الاعتداد [إلا أن یقال: المنع فیها تعبد: للنجاسة، لا من حیث عدم المنفعة المتعارفة؛ فتأمل].

پس اگر منافع نادر در نظر شارع مانند معدوم نبودند دلیلی برای ممنوعیت فروش آن وجود نداشت همانطور که شارع از فروش چیزی که دارای منفعت حلال مساوی با حرام می باشد (در متعارف و مورد اعتنا بودن) منع نکرده است.

مگر گفته شود: منع در این مورد از باب تعبد و به جهت نجاست آن می باشد نه از جهت اینکه منفعت متعارف حلال ندارد پس دقت کن.

روایت دوم: روایت تحف العقول

در قسمتی از روایت تحف العقول آمده است: «هر چیزی که در آن برای بندگان از جهتی از جهات صلاح و مصلحتی وجود داشته باشد خرید و فروش آن حلال است.»

کیفیت استدلال

۱ تکمیل: شاید اشاره به این مطلب باشد که اگر هم ملاک را نجاست بدانیم قبلا بیان کردیم که نجاست به تنهایی موضوعیت ندارد و ملاک در جواز معامله، داشتن منفعت غالب حلال می باشد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۴۳۷)

مراد از «جهتی از جهات» در روایت این نیست که حتی اگر منفعت نادر حلالی داشته باشند معامله آنها جایز است چون در این صورت معامله تمام اشیاء جایز خواهد بود زیرا هر چیزی دارای منفعت نادر حلال می‌باشد با آنکه ما اشیاء فراوانی داریم که معامله آنها حرام می‌باشد لذا مراد از روایت آن است که اشیائی که منافع غالب آنها حلال می‌باشد معامله آنها جایز می‌باشد و در نتیجه از این روایت هم استفاده می‌شود اگر منافع حلال نادر موجب مالیت پیدا کردن اشیائی نمی‌گردند و شارع آنها را کالعدم فرض کرده است.

شرح و تطبیق

و أوضح^۱ من ذلك قوله (عليه السلام) في رواية تحف العقول في ضابط ما يكتسب به: و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه و شرائه... إلى آخر حديث تحف العقول و روشن‌تر از روایت قبل، کلام امام (ع) در روایت تحف العقول است که در مقام بیان ضابطه آنچه که بدان اکتساب می‌شود آمده است: «هر چیزی که برای مردم در آن مصلحتی از جهتی از جهات باشد پس فروش و خرید آن حلال است»

إذ لا يراد منه مجرد المنفعة و إلا لعمّ الأشياء كلّها.

(این روایت به روشنی بر مطلب دلالت دارد) زیرا از عبارت «از جهتی از جهات» مجرد منفعت (ولو منفعت کم) اراده نشده است و الا شامل تمام اشیاء خواهد شد (و در نتیجه چیزی که فروش آن حرام باشد وجود نخواهد داشت).

حکم بیع اشیائی که دارای منفعت حلال نادره هستند: }
 از منظر عمومات و قواعد ← جایز است
 از منظر اجماع و روایات ← جایز نیست

SCO۲: ۲۷:۵۱

۱ تکمیل: علت اوضح بودن این روایت نسبت به روایت قبل آن است که اشکالی که در روایت قبل مطرح شد مبنی بر احتمال تعبدی بودن حکم، در این روایت داده نمی‌شود (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۴۳۷)

چکیده:

۱. به نظر شیخ انصاری، مفاد عمومات و قواعد این است که اگر مبیعی دارای منفعت باشد بیعش جایز است هر چند که آن منفعت بسیار کم و نادر باشد.
۲. روایت تحف العقول و برخی از کلمات علما، مؤید ادعای شیخ انصاری است.
۳. علامه حلی (در تذکره) مدعی شده که بیع زالو و کرم ابریشم مرده، باطل است چون منافع آنها بسیار کم و ناچیز است.
۴. علامه برای ادعایش دلیل آورده به اینکه اگر منافع کم و ناچیز، باعث جواز بیع شوند آنگاه هیچ شیئی حرمت بیع نخواهد داشت؛ در حالیکه روایات ناهی از بیع بعضی از اشیا، قابل انکار نیست.
۵. شیخ انصاری معتقد است که اگر عقلاً برای هر شیئی قائل به منفعت باشند (هر چند آن منفعت، اندک باشد) آنگاه بیع آن شیء بلامانع است؛ و لو این نظریه، منجر به جواز بیع همه اشیا باشد.
۶. اشکال شده که منافع نادره باعث مالیت نمی‌شوند و لذا شیئی که دارای منفعت نادره است نمی‌تواند موضوع بیع را محقق کند؛ چرا که بیع عبارت است از «مبادله ملا به مال».
۷. شیخ انصاری به سوال سابق چنین جواب می‌دهد که:
اولاً: فرض مساله بر این است که این اشیا منفعتی دارند که مورد تمایل عقلاً قرار گرفته‌اند؛ لذا مالیت دارند.
ثانیاً: ما مجبور نیستیم که هر معاوضه‌ای را در مفهوم «بیع» داخل کنیم (تا با اشکال در تحقق «بیع» مبادله را باطل بدانید) بلکه می‌توان مقتضی صحت مبادلات را از عمومات «عقود»؛ عمومات «صلح» و «هبه معوضه» و غیر آن به دست آورد و مانعی هم در بین نیست. بنابر این مقتضی صحت، موجود است و مانع هم نداریم.
۸. آنچه گذشت مقتضای عمومات و قواعد بود؛ اما اجماع و روایاتی داریم که بیع اشیا دارای منفعت نادره را ممنوع می‌دانند.
۹. بعضی از روایات، دال بر منع هستند؛ مثل حدیث نبوی که در آن حضرت، قوم یهود را بخاطر بیع چربی‌های ممنوعه، لعن فرمود. بخشی از روایت تحف العقول هم بر منع دلالت دارد.

روایت سوم در باب معامله اشیای دارای منفعت نادره

مصنف معتقد است که روایاتی دال بر بطلان معامله اشیائی که منفعت نادره دارند، صادر گردیده که در اینجا روایت سوم را بررسی می‌نماییم:

در قسمتی از روایت تحف العقول آمده است که خداوند تنها صناعاتی را تحریم نموده که از آنها فساد محض تولید می‌شود و منشأ هیچ‌گونه خیر و صلاحی نیستند؛ همانند ساختن صلیب، صنم، مزمار و شراب.

کیفیت استدلال

در مثال‌هایی که امام (ع) مطرح نموده‌اند منفعت وجود دارد؛ همانند شراب که برای درمان حیوانات یا انسان از آن استفاده می‌شود ولی امام این مثال‌ها را مصداقی دانسته برای صنایعی که تنها دارای فساد می‌باشند. معنای این سخن آن است که امام (ع) منافع نادر آنها را کالعدم فرض کرده است.

شرح و تطبیق

و قوله فی آخره: «إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصَّنَاعَةَ الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا الْفَسَادُ مُحَضًّا» نظیر کذا و کذا - إلی آخر ما ذکره -

(روایت سوم): سخن امام در پایان روایت تحف العقول که «همانا خداوند صنعتی را که از آن تنها فساد حاصل می‌شود را حرام کرده؛ مانند فلان و فلان» تا آخر روایت.

فإن كثيراً من الأمثلة المذكورة هناك لها منافع محللة فإن الأشربة المحرمة كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدواب، بل المرضى، فجعلها مما يجيء منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح، لندرتهها.

بسیاری از مثال‌های ذکر شده در آن روایت، دارای منافع حلال می‌باشند؛ چرا که نوشیدنی‌های حرام در موارد بسیاری برای درمان چهارپایان، بلکه انسان‌های مریض، استفاده می‌شوند. پس کلام امام (ع) که این چیزها را از مواردی قرار داده که تنها دارای فساد می‌باشند بدان اعتبار است که به این منافع، توجه و اعتنایی نشده است؛ چون منافی نادر (و اندک) هستند.

حکم معامله موارد مشکوک

بعد از روشن حکم و کبرای مسئله (که معامله هر چیزی که دارای منفعت غالب حلال باشد، جایز است و معامله چیزی که دارای منفعت نادر باشد جایز نیست) بحث دیگری پیش می‌آید.

در مواردی که منفعت غالب یا منفعت نادر آنها مشخص است که مطابق آن عمل می‌شود؛ اما در بعضی موارد، شک داریم که آیا این منفعت، از منافع غالب این شیء است (تا معامله آن جایز باشد) یا از منافع نادر این شیء محسوب می‌شود (تا معامله آن ممنوع باشد). در این هنگام وظیفه چیست؟^۱

۱ تکمیل: در مورد عنوان «نادر» از دو جهت ابهام است:

۱. ابهام از نظر مفهوم نادر. آیا ندرت به معنای آن است که هیچ منفعتی نداشته و بی‌ارزش است یا مراد آن است که ولو منفعت مهمی هم دارد اما افراد کمی از آن منفعت استفاده می‌کنند؟ ظاهر مراد مصنف احتمال دوم باشد.

۲. ابهام از نظر مصداق و مصادیق اشیایی که دارای منفعت نادر می‌باشند؛ که مصنف به ابهام از جهت دوم پرداخته است (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۴۳۹؛ با تصرف)

نظر مصنف این است که^۱ با رجوع به عموماتی همچون «تجارة عن تراض» یا «أوفوا بالعقود» یا عمومات صلح یا هبه معوضه و مانند آن، حکم به جواز معاوضه در موارد مشکوک می‌شود.^۲

شرح و تطبیق

إلّا أنّ الإشكال فی تعیین المنفعة النادرة و تمییزها عن غيرها، فالواجب الرجوع فی مقام الشك إلى أدلة التجارة و نحوها ممّا ذکرنا.

(حکم از حیث کبری واضح شد) اما اشکال در تعیین منفعت نادر و شناخت آن از غیر است. پس لازم است در هنگام شک به ادله تجارت و مانند آنها از آنچه ذکر کردیم مراجعه شود.

SCO۱: ۰۷:۵۲

تطبیق حکم بر چند مصداق

بیان کردیم که اگر چیزی منفعت غالب آن، حلال بود معامله آن جایز و چیزی که منفعت نادر آن حلال باشد معامله آن ممنوع می‌باشد. با توجه به این مطلب، حکم بعضی از مصادیق روشن می‌شود که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱. خرید و فروش پوست، چربی و استخوان حیوانات درنده:

چنانچه قائل شویم که حیوانات درنده اگر با شرایط شرعی هم ذبح شوند تذکیه و پاک نمی‌باشند در این صورت حکم مردار را دارند که بحث آن گذشت.^۳

اما اگر قائل شویم که این حیوانات قابل تذکیه می‌باشند در این صورت، معامله پوست، چربی و استخوان آنها (پس از تذکیه) جایز خواهد بود؛ زیرا منفعت حلال فراوان و زیادی دارند؛ مانند آن که از پوست آنها برای درست کردن لباس و غیره استفاده می‌شود، چنانکه در بعضی از روایات هم تصریح به جواز استفاده از پوست آنها شده است.

۲. خرید و فروش گوشت حیوانات درنده:

منفعت حلال گوشت درندگان، نادر است^۴ و موجب مالیت آنها نمی‌گردد؛ لذا (حتی اگر قائل به تذکیه حیوانات درنده باشیم)، مطابق مبنایی که ذکر شد فروش گوشت آنها جایز نخواهد بود.

۳. خرید و فروش گربه:

^۱ برای روشن‌تر شدن نظر مصنف، می‌توانید به درس قبل، ذیل عبارت «أمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها لعمومات التجارة و...» مراجعه فرمایید.
^۲ هر چند که در مورد شک، نمی‌توان به عموم «أحل الله البيع» تمسک کرد؛ چرا که در مفهوم بیع «مبادلة مال بمال» قرار دارد در حالیکه در مالیت داشتن این اشیاء شک داریم؛ لذا تمسک به عام در اینگونه از موارد، تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است که جایز نمی‌باشد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۴۳۹ با تصرف)

^۳ به ابتدای درس ۲۲ («فرعان: الأول...») مراجعه فرمایید.

^۴ اگر چه برای مصارفی هم‌چون غذای حیوانات و پرندگان شکاری و... قابل استفاده می‌باشد.

گرچه منفعت حلال زیادی دارد (خصوصاً در زمان‌های گذشته که برای گرفتن موش و حیوانات موذی و... از آن استفاده می‌شده) لذا فروش این حیوان جایز خواهد بود. در بعضی روایات هم تصریح شده که معامله گرچه جایز است^۱. علامه حلی نیز در تذکره، حکم به جواز بیع این حیوان را به علما نسبت می‌دهد.

۴. خرید و فروش میمون:

منفعت حلال میمون (که نگهداری از کالا باشد) منفعت نادری است و موجب مالیت آن حیوان نمی‌گردد؛ لذا بیع آن جایز نمی‌باشد.

شرح و تطبیق

و منه يظهر أنّ الأتقوى جواز بيع السباع - بناءً على وقوع التذكية عليها -

و از آنچه گفته شد ظاهر می‌شود: بنابر اینکه تذکيه بر حیوانات درنده واقع شود (و موجب پاک شدن آنها گردد) قول قوی آن است که فروش این حیوانات جایز است

لانتفاع البین بجلودها، و قد نصّ فی الروایة علی بعضها و کذا شحومها و عظامها.

(بیعشان جایز خواهد بود) به جهت وجود منفعت آشکار (و غالب) در پوست این حیوانات. در روایات هم بر جواز فروش بعضی از این حیوانات تصریح شده است؛ هم‌چنین چربی و استخوان این حیوانات (مورد استفاده قرار می‌گیرند و دارای منفعت غالب حلال می‌باشند).

و أمّا لحومها: فالمرصّح به فی التذكرة عدم الجواز

اما گوشت حیوانات درنده پس آنچه در تذکره به آن تصریح شده عدم جواز است

معللاً بندور المنفعة المحللة المقصودة منه، كإطعام الكلاب المحترمة و جوارح الطير

(علامه حلی حکم به عدم جواز می‌کند) در حالی که علت آورده به کم بودن منفعت حلال مقصود از گوشت این حیوانات؛ منافع اندکی مانند خوراندن به سگ‌های (شکاری و نگهبان و مانند اینها که در شرع اسلام) دارای احترام (از حیث مالی هستند. یعنی شرع این سگ‌ها را بی ارزش نمی‌داند؛ بلکه برایشان قیمت قائل است) و پرندگان شکاری.

و يظهر أيضا جواز بيع الهرة، و هو المنصوص في غير واحد من الروايات و نسبه في موضع من التذكرة إلى علمائنا،

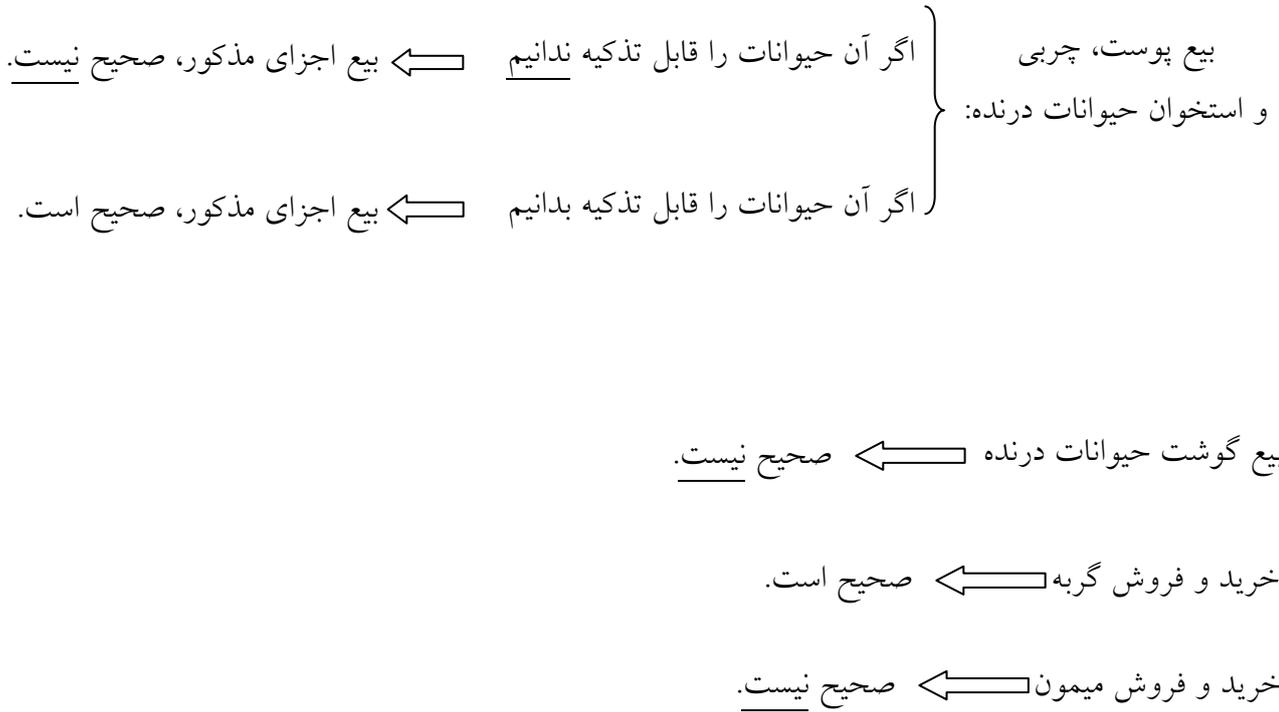
و هم‌چنین جواز فروش گرچه (از مطالب مذکور) ظاهر می‌شود و در روایات فراوانی تصریح بر جواز آن شده و (حتی) علامه حلی، در جائی از تذکره، جواز آن را به علما ما نسبت داده است.^۲

بخلاف الترد لأن المصلحة المقصودة منه - و هو حفظ المتاع - نادر.

(بیع گرچه جایز است) بر خلاف میمون؛ زیرا مصلحت مقصود از میمون - یعنی نگهداری کالا - کم می‌باشد.

۱ تکمیل: لا بأس بثمان الهرة.

۲ تکمیل: اشاره به اینکه ادعای اجماع بر مسئله کرده است.



دو منشأ برای عدم مالیت یکی شیء

همان طور که گفتیم گاهی منفعت حلال یک شیء، منفعت نادری است که موجب مالیت نمی شود. نکته قابل بررسی این است که منشأ ندرت منفعت و مالیت نداشتن یکی شیء چیست؟ مصنف دو منشأ را ذکر می کند:

۱. گاهی مالیت نداشتن یک شیء از خست و پستی آن ناشی می شود؛ لذا زیادی مقدار آن شیء، تغییری در عدم مالیتش ندارد؛ مانند حشرات، موش و....
۲. گاهی مالیت نداشتن یک شیء از کم بودن آن ناشی می شود؛ مانند یک دانه گندم که اگر زیاد باشد مالیت و ارزش دارد، ولی چون کم است از مالیت افتاده است.^۱

شرح و تطبیق

ثم اعلم أن عدم المنفعة المعتد بها يستند تارة إلى خسة الشيء - كما ذكر من الأمثلة في عبارة المبسوط -

«عدم منفعت مورد توجه» گاهی مستند به پستی و ناچیزی شیء است؛ مانند آن مثالهایی که در عبارت مسبوط^۱ بود

۱ تکمیل: مرحوم سید یزدی در حاشیه منشأ سومی را هم ذکر می کند و آن اینکه: گاهی مالیت نداشتن یک شیء به جهت کثرت بیش از حد یک چیز می باشد مانند خاک در صحرا یا یخ در زمستان و....

و أخرى إلى قَلته، كجزء يسير من المال لا يبذل في مقابلة مال كحبة حنطة.

و گاهی مستند به کمی و اندک بودن آن شیء است؛ مانند مقدار کمی از مال که در مقابل آن مالی پرداخت نمی-شود؛ مانند یک دانه گندم.

عدم مالیت اشیاء، بر دو قسم است:

قسم اول: منشأ عدم مالیت، خست و پستی شیء است؛ مثل حشرات.

قسم دوم: منشأ عدم مالیت، کم مقدار بودن آن شیء است؛ مثل یک دانه گندم.

SCO۲: ۱۳:۵۰

فرق بین این دو منشأ

بعد از آنکه مصنف دو منشأ برای مالیت نداشتن یک شیء مطرح نمود؛ به بیان فرق بین این دو پرداخته و می-فرماید:

در قسم اول (که «عدم مالیت» به جهت «خست و پستی آن شیء» است)، ملکیت و حق اختصاص ثابت نمی-گردد. یعنی اولاً کسی مالک آنها نمی-گردد و ثانیاً به واسطه حیازت و نگهداری، مختص کسی نشده و حقی برای حائز و آخذ، ایجاد نمی-شود. البته این عدم اختصاص، نظر علامه در تذکره است و (همان طور که در پایان همین درس بیان خواهد شد) مصنف این حکم را مورد اشکال قرار می-دهد.

اما در قسم دوم، اولاً اشخاص می-توانند مالک آنها شوند (هر چند که به واسطه کمی، مالیت ندارند) و ثانیاً حق اختصاص، برای حائز و آخذ آنها، ثابت می-باشد.

تفاوت بعضی از احکام با اختلاف منشأ

با توجه به وجود دو منشأ برای عدم مالیت در اشیاء، حکم غضب آنها تفاوت دارد.

حکم تکلیفی و وضعی غضب شیئی از قسم اول

اگر کسی چیزی از قسم اول را غضب و نابود کند:

اولاً کار حرامی مرتکب نشده است.^۱

ثانیاً ضامن نیست.

^۱ در درس ۸۰، عبارتی از مبسوط نقل شده که برای اشیای بی استفاده، چند مثال ذکر می-کند. آن عبارت، این است: «إن الحيوان الطاهر علی ضربین: ضرب ینتفع به، و الآخر لا ینتفع به - إلى أن قال: - و إن كان ممّا لا ینتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف، مثل الأسد و الذئب، و سائر الحشرات، مثل: الحیات، و العقارب، و الفأر، و الخنافس، و الجعلان، و الحدأة، و الرحمة، و النسر، و بُعات الطیر، و كذلك الغریبان»

^۲ بیاندیشید: با توجه به مطالب انتهایی درس، که مصنف برای اشیای قسم اول، حق اختصاص را ثابت می-داند، آیا باز هم اخذ قهری (و گرفتن بدون رضایتشان) از دست آخذ اول و یا نابود کردن آنها در دست او حرام نخواهد بود؟

حکم تکلیفی و وضعی غضب شیئی از قسم دوم

اگر کسی شیئی از قسم دوم را غضب نمود حکم زیر را خواهد داشت:

حکم تکلیفی

از نظر حکم تکلیفی، کارش حرام بوده و معصیت کرده است.

حکم وضعی در قیّمیات

اگر آن چیز از قیّمیات باشد، ضامن نیست چون مقدارش به حدی کم بوده قیمتی نداشته است.

حکم وضعی در مثلیات

اگر آن چیز از مثلیات باشد دو نظر مطرح شده است:

۱. مشهور: ضامن مثل است؛ لذا اگر آن شیء باقی است باید خود آن را پس دهد و اگر آن شیء باقی نیست و تلف شده مثل آن را بدهد.

۲. علامه: ضامن نیست و چیزی بر عهده او نسبت به مالک نمی‌باشد.

بررسی نظر علامه حلی

علامه حلی معتقد است که اگر یکی از مثلیات (همانند گندم) به خاطر کمی مقدارش، ارزش مالی نداشته باشد، چنانچه کسی این شیء را غضب و نابود کند ضامن نیست. بر این کلام علامه اشکالی شده که توسط مصنف جواب داده می‌شود.

اشکال:

کلام علامه حلی، تالی فاسد دارد؛ به این صورت که اگر کسی تدریجاً (و یک دانه یک دانه) گندم‌هایی را بدون اذن مالک بردارد به حدی که در مجموع، مقدار قابل توجهی گندم را غضب کند باز هم نباید ضامن باشد.^۱ در حالی که التزام به این سخن مشکل است.

جواب:

مصنف از اشکال مطرح شده بر علامه جواب داده و می‌فرماید: در این صورت (که غضب تدریجی منجر به غضب مجموعه‌ای شود) ضمان وجود دارد؛ همان طور که در قیّمیات هم (که گفته شد مقدار کمی از آنها ارزش و قیمتی ندارد و لذا ضمانی در بین نیست) اگر (چیزی از قیّمیات) تدریجاً غضب شود تا به حد زیادی برسد ضمان وجود خواهد داشت.^۲

۱ تکمیل: البته باید مسئله را اینگونه تصور کرد که فردی تدریجاً دانه های گندم را غضب می‌کند ولی قبل از آنکه به حد مالیت برسد آن را تلف می‌کند و الا اگر تدریجاً غضب کند و در محلی جمع‌آوری و آنگاه آنها را تلف کند که قطعاً ضامن باشد. (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۲۴۳ با تصرف)

۲ تکمیل: احتمال دیگری هم در کلام شیخ انصاری داده می‌شود. شاید مراد ایشان این بوده که در این صورت که تدریجاً به حد زیادی می‌رسد ضمان نیست همان طور که در مقدار کمی از قیّمیات (که اندک آنها قیمت ندارد) ضمان نیست اگر چه غضب تدریجی، موجب شود که آن قیمی به حد زیادی برسد. اگر مراد شیخ انصاری، این باشد؛ آنگاه عبارت «فانهم» اشاره به این است که التزام به این امر التزام مشکلی است (شرح آقای محمدی ج ۱ ص ۲۴۳ با تصرف در محضر شیخ آیت الله پایانی ج ۳ ص ۱۸۰)

شرح و تطبیق

و الفرق: أن الأول لا يملك ولا يدخل تحت اليد - كما عرفت من التذكرة -

و فرق میان این دو شیء (که اولی به واسطه حسّت و دومی به خاطر کمی مقدار، مالیت نداشت) آن است که اولی ملک نمی‌شود و در تحت «ید» داخل نمی‌شود، چنانکه از عبارت تذکره دانستی

بخلاف الثانی فإنه يملك و لو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثلياً،

به خلاف دومی که ملک می‌شود و اگر غاصبی آن را غصب کند (چنانچه قیمی باشد ضمانی در بین نیست ولی) چنانچه مثلی باشد باید مثل آن را پرداخت کند.

خلافاً للتذكرة فلم يوجب شيئاً كغير المثلي.

(البته این فتوا) برخلاف نظر علامه در تذکره (است). علامه (در مثلی) مانند غیرمثلی (قیمیات)، چیزی را واجب ندانسته است.

و ضعفه بعضاً بأنّ اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صيرةً تدریجاً،

برخی کلام علامه را تضعیف کرده و گفته‌اند: لازمه کلام علامه آن است که اگر کسی توده گندمی را به تدریج (دانه به دانه) غصب کند، غرامتی بر او واجب نباشد.

و يمكن أن يلتزم فيه كما يلتزم في غير المثلي؛ فافهم.

و (در مقابل این اشکال، می‌توان این‌گونه از علامه دفاع کرد): ممکن است که در مثلی به آنچه در غیر مثلی (یعنی در قیمیات) است ملتزم شد.

در اشیای } حکم تکلیفی: غصب و تضييع آنها حرام نیست.

قسم اول:

حکم وضعی: غصب و تضييع آنها موجب ضمان نیست.

چند حکم مترتب

بر عدم مالیت:

در اشیای } حکم تکلیفی: غصب و تضييع آنها حرام است.

در اشیای

قسم دوم:

در قیمیات: غصب و تضييع آنها موجب ضمان نیست.

حکم وضعی:

مشهور: غصب و تضييع آنها موجب ضمان است.

در مثلیات:

علامه حلی: غصب و تضييع آنها موجب ضمان نیست.

اشکال مصنف به عدم ایجاد اختصاص با حيازت شیئی از قسم اول

در ابتداء مصنف فرمود: نسبت به اشیائی که منفعت نادر حلال آنها ناشی از خست و پستی آنها باشد، حق اختصاص برای کسی ایجاد نمی‌شود. یعنی کسی به واسطه حيازت این اشیاء، اولویتی نسبت به دیگران برای تصرف در پیدا نمی‌کند. مصنف، این حکم را نظر علامه در تذکره دانست.

اما اکنون مصنف این سخن را نپذیرفته و با دو دلیل آن را رد می‌نماید:

دلیل اول:

در حدیث نبوی آمده است: «مَنْ سَبَقَ إِلَىٰ مَا لَمْ يَسْبِقْ إِلَيْهِ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ» یعنی «کسی که به چیزی سبقت بگیرد که کسی از مسلمین قبل از او به آن سبقت پیدا نکرده، پس او سزاوار به آن شیء است». کلمه «ما» در «ما لم یسبق» عام است و شامل هر چیزی می‌شود؛ حتی اشیائی که به واسطه خست و پستی، کم منفعت بوده و مال به حساب نیایند. بنا بر این حق اختصاص در این گونه موارد هم ثابت است.

دلیل دوم:

اگر کسی با زور و بدون رضایت آخذ، آن اشیاء را از حائز و آخذ بگیرد، عرفاً آن شخص را ظالم و عملش را ظلم می‌دانند. از آنجا که «ظلم» شرعاً حرام می‌باشد، گرفتن قهری این اشیاء هم حرام است و حرمت آخذ قهری حاکی از وجود اختصاص برای حایز می‌باشد.

شرح و تطبیق

ثم إنَّ منع حق الاختصاص فی القسم الأول مشکل،

(با وجود دو دلیل زیر، ممانعت از حق اختصاص در قسم اول مشکل است:

مع عموم قوله (صلى الله عليه و آله و سلم): من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحقُّ به

(اولاً) با وجود عموم کلام پیامبر (ص) که فرمود: هر کسی به چیزی پیشی بگیرد که هیچ کس از مسلمین به آن پیشی نگرفته، پس آن شخص، احق (از دیگران) است نسبت به آن شیء.

مع عد أخذ قهراً ظلماً عرفاً.

(و ثانیاً) با توجه به اینکه گرفتن قهری (و زوری) آن چیز، عرفاً ظلم می‌باشد (و ظلم هم از نظر عرف، ممنوع و از نظر شرع حرام می‌باشد).

Score: ۲۷:۱۲

چکیده:

۱. مصنف معتقد است که روایات، بیع اشیایی که دارای منفعت حلال نادره هستند را منع می‌کنند و سه روایت را بر مطرح می‌کند.
۲. روایت سوم: روایت تحف العقول، اکتساب به صناعاتی که دارای مفسده محض هستند را تحریم فرموده و شراب را به عنوان مثال بیان کرده است؛ در حالی که شراب منفعت نادره محله دارد. بنا بر این معلوم می‌شود که منفعت نادره موجب، حلیت اکتساب نیست.
۳. اگر شک کنیم که آیا یک شیء منفعت غالب آن، حلال است یا منفعت نادره‌اش؛ می‌توان معاوضه آن را با تمسک به ادله‌ای مثل «تجارة عن تراض» تصحیح کرد.
۴. اگر حیوانات درنده را قابل تذکيه بدانیم؛ بیع پوست، چربی و استخوان آنها صحیح نیست. اما اگر آنها را قابل تذکيه بدانیم، پس از تذکيه، بیع اجزای مذکور بلامانع است.
۵. حتی اگر حیوانات درنده را قابل تذکيه بدانیم بیع گوشتشان، جایز نیست؛ چون منفعت غالب گوشت، خوردن است و گوشت درندگان، حرام می‌باشد.
۶. بیع گربه جایز است چون منفعت حلال این حیوان، منفعت غالب محسوب می‌شود؛ بر خلاف میمون.
۷. عدم مالیت اشیاء، یا از خسّت آنها ناشی می‌شود (مثل موش) و یا از قلت آنها ناشی می‌شود؛ که اگر زیاد باشد مالیتش قطعی است (مثل یک دانه گندم).
۸. ابتدا مصنف بیان می‌کند که: شیئی که به خاطر خسّت و پستی، مالیت ندارد، مورد ملکیت و حق اختصاص قرار نمی‌گیرد؛ بر خلاف شیئی که عدم مالیتش به علت قلت آن است.
- اما در انتها می‌فرماید که: حق اختصاص حتی در اشیای پست نیز ثابت است.
۹. غصب شیئی که عدم مالیتش به خاطر خسّت است موجب ضمان نیست.
۱۰. غصب شیئی از قیمیات که عدم مالیتش به خاطر قلت است (مثل غصب ذره‌ای ناچیز از گوشت)؛ موجب ضمان نیست؛ هر چند که حرام است.
۱۱. مشهور قائلند که غصب شیئی از مثلیات که عدم مالیتش به خاطر قلت است (مثل غصب یک دانه گندم)؛ حرام و موجب ضمان است؛ ولی علامه حلی آن را موجب ضمان نمی‌داند.