

بَيْتُكَ يَا رَبِّي
فِي شَجَرِ الْجَنَّةِ

مَحَادِثُ الْوَالِدِ الرَّحِيمِ كَلَامُ الْوَالِدِ الْكَبِيرِ الْبَرِّ الْقَدِيرِ
عَدُوِّ الدَّالِيِّ يُخْفِي الْعُرْوَةَ الْبَرَّةَ الْوَسْمَاءَ

بُيُوتُ الْوَالِدِ الْكَبِيرِ

الْجَنَّةِ الْأُولَى

بِقِسْمَةِ

رَبِّهِمْ مُحَمَّدٍ الْغَدَّادِيِّ

بَيْتُكَ يَا رَبِّي
فِي شَجَرِ الْجَنَّةِ
مَحَادِثُ الْوَالِدِ الرَّحِيمِ
كَلَامُ الْوَالِدِ الْكَبِيرِ
الْبَرِّ الْقَدِيرِ
عَدُوِّ الدَّالِيِّ
يُخْفِي الْعُرْوَةَ
الْبَرَّةَ الْوَسْمَاءَ
بُيُوتُ الْوَالِدِ
الْكَبِيرِ
الْجَنَّةِ الْأُولَى
بِقِسْمَةِ
رَبِّهِمْ مُحَمَّدٍ
الْغَدَّادِيِّ



نيل المآرب

في

شرح المكاسب

محاولة جديدة لشرح كتاب المكاسب

بطريقة تقدم للطلاب

بعض الفوائد المتوخاة من دراسة الكتاب

الجزء الأول

بقلم

الشيخ محمود العيداني



مَشْرِطَةُ الْعَطَّارِ

ALATTAR PUBLICATION

alattar_pub@hotmail.com

اسم الكتاب : نيل المارب في شرح المكاسب ج ١

المؤلف : الشيخ محمود العيداني

الناشر : العطار

(ريحانه پیامبر)

الطبعة : الثانية ٢٠٧م - ١٤٢٨ هـ . ق

عدد الصفحات : ٦٠٨ص - وزيری

الكمية : ٥٠٠ نسخة

المطبعة : احسان

الترقيم الدولي: ٥-٢-٩٢٨٠٨-٩٦٤

مراكز التوزيع

ایران . قم المقدسة ، النقال 09121519904
العراق . النجف الأشرف ، سوق الحويش ، مؤسسة العطار الثقافية
النتقال 009647831800281-009647501608589

جميع حقوق الطبع وحفوظة و مسجلة للنشر

All rights reserved

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَالَّذِي يُضَوِّبُ الْمَوْتِ
وَالَّذِي يُضَوِّبُ الْمَوْتِ
وَالَّذِي يُضَوِّبُ الْمَوْتِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

تمهيد

التعليم والتعلم على أساس الأهداف

أعود لهذه السلسلة بعد ما يقرب من خمس عشرة سنة، قضيتها في البحث والتحقيق والتأليف والتدريس لمختلف العلوم، وبعد أن عدت أخيرا إلى الأرض التي خلقت من ترابها (البصرة)، وكان مسقط رأسي فيها، فأحمد الله على أفضاله العظيمة، ومننه الجسيمة، التي ما كانت إلا تفضلا منه تعالى على غير استحقاق لذلك مني.

كما لا أنسى بركات أهل البيت عليهم السلام علي في جميع هذه السنين، بركات كنت أحسها - ولا زلت - دائما، فنعم الأهل هم، ونعم الموالى هم، وهنئا لنا بهم، سلام الله عليهم أجمعين.

ولما رجعت إلى ما كنت كتيبه هنا بعنوان «المقدمة»، أردت أن لا أتدخل فيه كثيرا؛ حفظا للروح التي امتزجت بها الكلمات، وصدرت عنها، إلا أنني رأيت أن بعض المطالب مما يحتاج إلى تعديل، إضافة أو حذف؛ خدمة لما كان نصب عيني دائما وأنا أكتب طوال هذه السنين، ألا وهو ما يسمى اليوم باسم «التعليم الفعال النشط»، وعملية «التعلم الفعال النشط»، الأمر الذي سيأتي بيان تفصيلي له بعونه تعالى في هذا التمهيد.

وقد وفقني الله تعالى خلال هذه السنين إلى كتابة ونشر أجزاء خمسة من هذا الكتاب، إختصت بشرح كتاب «المكاسب المحرمة» بطريقة حاولنا أن تكون صادقة مع ما ورد في عنوان الكتاب: «تحقق للطالب بعض الفوائد المتوخاة من دراسة الكتاب»، الأمر الذي لم يرغب عنا في كل كلمة كتبناها في هذه الأجزاء. وفي الحقيقة: كان القصد أن يكتب شرح على أساس ما يسمى بالمصطلح

الحديث «الأهداف التعليمية»، وهو ما أشرت إليه بالتفصيل في ما أعدده للطباعة كجزء أول من شرح كتاب المكاسب «البيع»؛ إذ تعرضت هناك بالتفصيل إلى كثير مما يرتبط بعملية التعليم والتعلم، ابتداءً بالتعريف، مروراً بأركان العمليتين، لا سيما الأهداف التعليمية، وأهميتها، والغرض منها، وضرورة التوجه لها في كل ثانية من ثواني التعليم والتعلم، ومروراً أيضاً بمجالات التعليم والتعلم الثلاثة التي تقتنص منها أو على أساسها الأهداف التعليمية، وهي: المجال المعرفي، والمجال المهاري، والمجال العاطفي الوجداني.

ومن جهة، لا أريد هنا إعادة ذلك التفصيل، ومن جهة أخرى، لا تطاوعني نفسي أن أترك المقام بدون إشارة - ولو سريعة - للمسألة؛ إذ لها الأثر العظيم في الوصول إلى جملة الأهداف المتوخاة من دراسة كتاب المكاسب وتدرسه، بل دراسة أيّ كتاب مهما كان المجال الذي يهتم به.

وعليه، فقد اخترت أن أذكر هنا خلاصة مضغوظة جداً لما جاء هناك، مع تطعيمها ببعض ما كان في الأصل من مقدمة، وأحيل الطالب - وقبلة الأستاذ - إلى ذلك الكتاب لكي يطالع التفصيل، أو إلى كتابنا «علم النفس التربوي - مهارات التعلم»، الذي أمل أن يكون قد طبع وأنت تقرأ هذه الكلمات، فإنه كتاب مفصل جداً في التعليم والتعلم، ومما يجدر بكل طالب وأستاذ ومهتم بعملية التعليم والتعلم مطالعته، والاستفادة منه.

لا يخفى على القارئ الكريم، ما لكتاب المكاسب، لشيخ الفقهاء والمجتهدين، الشيخ الأعظم، مرتضى الأنصاري تَدْتُّ، من أهمية بالغة في المسيرة العلمية لطالب العلوم الدينية؛ فإنه يعدّ المرحلة العليا التي يتلقاها الطالب في علم الفقه، والتي من شأنها - وهذا هو المفروض - أن تؤهله لحضور بحث الخارج، والاستفادة منه الاستفادة المرجوة، وهي التمكن من ممارسة عملية استنباط الأحكام الشرعية الإلهية، وفهم الشريعة فهماً راقياً يمكنه من ذلك.

والوصول إلى هذا النوع الراقي من فهم الشريعة الغراء، وممارسة عملية الإستنباط ممارسة فنية صحيحة منضبطة، يعتمد على مقدمات كثيرة، من أهمها: دراسة كتاب المكاسب؛ إذ أنه - حسب المفروض - يربي قابليات الطالب العلمية وينمّيها، ويعينه على تطبيق ما حصّله من المعلومات والمهارات والفنيات المختلفة - قبل دراسة الكتاب - تطبيقاً عملياً مطوّراً، والدخول إلى ساحة الإستنباط.

فالغرض - إذا - من دراسة الكتاب هو ما سلف، وهذا هو الهدف، وإن سألتني عن المقدار الذي يحصل عليه الطالب اليوم من هذا الغرض، لأجبت - وبكل صراحة وبدون أي تحفظ - اللمم، بل الفتات مع كل الأسف، وهذا ما لا يحتاج إثباته إلى كثير عناء؛ يكفيك أن تسأل من أكمل دراسة هذا الكتاب الشريف من الأجيال.

لا أريد هنا الخوض في تفصيلات المشكلة والأسباب الكامنة خلفها والمقصر في هذا المجال؛ إذ يكفي أن الكتاب لم يهيأ من الأساس ككتاب منهجي دراسي قائم على أساس تحقيق أهداف خاصة محددة، وإذا غاب «الهدف»، فمن أين يأتي «الطريق»؟! وإذا غاب هذان، فمن أين يدري الطالب المسكين - ومن قبله الأستاذ - ما يجب عليهما حمله من مؤونة وأدوات؟!.

هنا، يأتي دور الخلاصة التي حدثتك عنها، والتي محورها التعليم والتعلم الفعالان النشاطان؛ إذ الغرض منها الإحاطة التامة بالأهداف التعليمية بصورة عامة، وأهداف دراسة كتاب «المكاسب» بصورة خاصة، وإليك هذه الخلاصة:

لقد أكدت المدرسة القديمة في التعليم بطرقها وأساليبها التعليمية على أمرين مهمين بنظرها:

الأول: أن المعلم هو المصدر الأول للمعرفة، والعامل الفاعل في عملية التعليم والتعلم، والمرتكز الأساسي فيها. وبهذا، أهملت دور المتعلم كلياً.

الثاني: التأكيد على تكثيف المعلومات النظرية الحديثة للتعليم عن طريق

التحفيظ، من خلال المنهج والمقررات الدراسية كلها.

أما المدرسة الحديثة في التعليم، فقد ركزت بدورها على أمور ثلاثة:

الأول: محورية المتعلم؛ إذ تعتمد بشكل أساسي على استخدامه لجميع حواسه كأدوات للتعلم تتصل بما حوله من مؤثرات، تنقلها إلى العقل، الذي يقوم بتحليلها وتصنيفها على شكل معارف وخبرات يستوعبها، ويدركها، ليستخدمها لمواجهة ما يقابله من مواقف حياتية جديدة.

والثاني: تعظيم قدر المعلم؛ بأن جعلت هذه المدرسة منه موجهًا ومشرفًا ينضم عملية التعليم والتعلم ويخضعها إلى الطرق العلمية التي تعتمد الوسائل الفنية المناسبة، وتربية المهارات والإتجاهات وتنميتها.

والثالث: الإهتمام بحاجة المتعلم الماسة إلى مهارات التفكير، ومهارات حل المشكلات، ومهارات التعلم الذاتي، والتعلم الفعال، والتواصل الفعال مع مصادر المعرفة، وتنمية المهارات الأدائية، ونقل أثر التعلم، من خلال التركيز على العمل والممارسة الفعلية للأنشطة.

لم تعد عملية التعلم تهدف إلى اكتساب الطلبة مجموعة من المعارف والمهارات والإتجاهات، بقدر ما تهدف إلى تعديل وتغيير شاملين وعميقين لسلوك المتعلمين؛ ليصبحوا أكثر قدرة على استثمار كل الطاقات والإمكانات الذاتية، إستثمارًا إبتكاريا وإبداعيا وخلاقا إلى أقصى الدرجات والحدود.

لقد اتضح اليوم - بما لا يحتاج مزيد بيان - أن الإكتفاء بحفظ الصفحات المنقوشة في الكتب المدرسية، وتكرارها، هو الجهد الأكثر مناسبة لإهدار الطاقات والإمكانات، فتهدر أعمار الطلاب، ومن قبلهم الأساتذة، وتذهب طاقاتهم بددا في ما لا طائل من ورائه.

وحوزتنا العلمية المباركة أولى الناس في الاستفادة من النظريات الحديثة في مجال التعليم والتعلم؛ كيف لا وهي من رواد هذا المجال، أعني: إبداع وتطوير

النظريات العلمية الرصينة في شتى مجالات العلم والمعرفة ومنها التعليم والتعلم، وإن حالت العوامل المختلفة دون بروز هذا الدور الريادي بشكل واضح معلن، والاستفادة منه الاستفادة المناسبة القصوى؟!

وسيكون هذا التمهيد طبق الخطة التالية:

المبحث الأول: التعريف بالتعليم والتعلم

المطلب الأول: التعريف بالتعليم

المطلب الثاني: التعريف بالتعلم

المطلب الثالث: مجالات التعلم

المطلب الخامس: إنتقال أثر التعلم

المبحث الثاني: الأهداف التربوية والسلوكية: حقيقتها، مجالاتها،

ومحوريتها في عملية التعلم

المطلب الأول: ماهية الأهداف التربوية وأقسامها

المطلب الثاني: مجالات الأهداف السلوكية

المطلب الثالث: دور الأهداف السلوكية في العملية التعليمية التعلمية

المطلب الرابع: الفرق بين كتابي: «المكاسب المحرمة» و«البيع» من ناحية

الأهداف التعليمية التعلمية.

المبحث الثالث: التعريف بالتعلم الفعال (النشط)

المطلب الأول: التعريف بالتعلم الفعال

المطلب الثاني: أبرز فوائد التعلم الفعال

المطلب الثالث: تأثير التعلم الفعال على عناصر العملية التعليمية التعلمية

المطلب الرابع: دور المعلم والمتعلم في التعلم الفعال

المطلب الخامس: تطبيق عملي للتعليم الفعال من عالم الفقه والإستنباط

المطلب السادس: الفئات المستهدفة من قبل هذا الكتاب

المبحث الأول

التعريف بالتعليم والتعلم

المطلب الأول: التعريف بالتعليم

النقطة الأولى: الدور القديم والجديد للتعليم

قد مر تعريف التعليم بصورة عامة بدورين رئيسين، هما:

الأول: الدور القديم

ويعرف التعليم في هذا الدور على أنه: العملية المنظمة التي يمارسها المعلم بهدف نقل ما في ذهنه من معلومات ومعارف إلى المتعلمين.

الثاني: الدور الجديد

ويعرّف التعليم في هذا الدور بأنه: تحديد السلوك الواجب تعلمه، ووصف الظروف التي تتحقق فيها الأهداف، مع التحكم في تلك الظروف.

فالتعليم - على هذا - نشاط تواصل يهدف إلى إثارة التعلم وتحفيزه وتسهيل حصوله، إنه مجموعة الأفعال التواصلية، والقرارات التي يتم اللجوء إليها بشكل قصدي ومنظم، أي: يتم استغلالها وتوظيفها بكيفية مقصودة في إطار موقف تربوي - تعليمي. والخلاصة: التعليم: مجموعة المواقف والأحداث المعقنة والمخططة لتمهيد وتعزيز التعلم وتنشيطه لدى الإنسان. (١)

النقطة الثانية: دور الطالب والمعلم بناء على التعريفيين

ويختلف دور الطالب باختلاف التعريفيين؛ إذ يكون دوره - بناء على الأول - مجرد التلقي والاستماع والترديد لما يسمعه من المعلم. فيما دوره على الثاني: التدريب على ممارسة عمليات الإبتاه والتذكر والتفكير والتنظيم والإستيعاب، إلى غير ذلك من العمليات النشطة الفعالة، وهو ما سنشير إلى تفاصيله في الدروس اللاحقة بإذنه تعالى.

(١) راجع: الدريج، محمد، تحليل العملية التعليمية (مدخل إلى عملية التدريس)، ص ١٣.

وباختلاف هذين التعريفين والدورين سيختلف دور المعلم أيضا قطعاً؛ فهو على الأول مجرد ملقن وناقل للمعلومات على أحسن الأحوال، وأما بناء على التعريف الثاني، فهو مجرد منسق ومنظم ومعقب ومتابع للتحقق من تحقيق التعلم. والنظريات الحديثة اليوم كلها تصر على التعريف الثاني للتعليم؛ إذ هو الذي يحقق الأهداف المرجوة من العملية التعليمية بأنواعها الثلاثة التي سنشير بالتفصيل إليها.^(١)

المطلب الثاني: التعريف بالتعلم

للتعلم تعاريف شائعة وكثيرة، نختار منها التعريفين التاليين:

أولاً: التعلم عملية تذكر

يرتبط هذا المفهوم بنظرية (هربارت) القديمة، التي تنص على أن الإنسان يولد وعقله مثل الصفحة البيضاء، تزود بالمعرفة عن طريق الخبرة والتعلم. وعلى أساس هذه النظرية تم تفسير التعلم على أنه: عملية تخزين للمعلومات عن طريق الحفظ، لكي تسترجع عند الحاجة عن طريق التذكر.^(٢) وقد تفشى أثر هذا المفهوم الخاطئ في مجال الممارسات التعليمية، ولا زال سائداً في بعض النظم التعليمية حتى اليوم للأسف الشديد.

ثانياً: التعلم عملية تغير في البنية المعرفية للمتعلم

توصلت التجارب النفسية الحديثة إلى أن التعلم: عملية تغير وتعديل إيجابي في السلوك ثابت نسبياً، يتم من خلال تفاعل الفرد مع بيئته أثناء جهوده فيها، للتكيف معها بما يتفق مع ميوله، ويحقق أهدافه.^(٣)

(١) راجع: ٢٠٠٦. (providing effective learning opportunities). K Schwalbe.

(٢) راجع: عبد اللطيف بن حسين، طرق التدريس في القرن الواحد والعشرين، ص ١٩٢.

(٣) راجع: توفيق أحمد مرعي ومحمد محمود الحيلة، طرائق التدريس العامة، ص ١٣٧.

المطلب الثالث: مجالات التعلم

هناك ثلاثة مجالات للتعلم يجب الالتفات إليها كلاً أو بعضاً في أية عملية تعليمية:

١- المجال المعرفي

٢- المجال النفس حركي (المهاري)

٣- المجال الوجداني (العاطفي، التربوي)

أما المجال المعرفي، فهو المجال الذي يخاطب الجانب الإدراكي عند المتعلم. والمجال النفس حركي يخاطب الجانب الحركي أو المهاري عند المتعلم. والمجال الوجداني يخاطب الميول والعواطف والإتجاهات عند المتعلم. والمجالات السابقة هي المجالات التي تصاغ على أساسها الأهداف الثلاثة للتعلم، ما يبرر ضرورة الاهتمام بها بجدية وبناء عملية التعليم على أساسها.^(١)

المطلب الرابع: إنتقال أثر التعلم**النقطة الأولى: التعريف بانتقال أثر التعلم**

يقصد بمفهوم «انتقال أثر التعلم»: تطبيق (المعرفة السابقة) في تعلم وفهم مهمة تعليمية جديدة، وقد يكون الإنتقال عاماً أو خاصاً.

وتتوقف فاعلية التعلم على كيفية إتقان المتعلمين للمبادئ العامة التي يمكن تطبيقها في مواقف تعليمية أخرى.^(٢)

النقطة الثانية أنواع انتقال اثر التعلم

يمكن تقسيم طرائق انتقال أثر التعلم بتقسيمين؛ إعتماًداً على اتجاهاه، وطبيعة المهمات التعليمية، منهما: التقسيم باعتبار تسهيل التعلم السابق التعلم اللاحق أو إعاقته؛ حيث يقسم إلى «موجب»؛ حيث يسهل التعلم القبلي حدوث التعلم الجديد لدى المتعلمين، و«سالب»؛ حيث يعيق التعلم القبلي حدوث التعلم الجديد^(٣)

(١) راجع: بلوم وآخرون، نظام تصنيف الأهداف التربوية، ١٤٠٥.

(٢) راجع: الزغلول، عماد، مبادئ علم النفس التربوي، ص ١٥٨.

(٣) راجع: خيون وفاضل، يعرب وعادل، نقل أثر التعلم، ص ٢.

المبحث الثاني

الأهداف التربوية والسلوكية: حقيقتها، مجالاتها، ومحاوريتها في عملية التعلم

المطلب الأول: ماهية الأهداف التربوية وأقسامها

الهدف التربوي: عبارة تصف نوع السلوك الذي سيتخرج به الطلاب بعد انتهاء عملية التعليم.

النقطة الأولى: أقسام الأهداف التربوية

وبصورة عامة، يمكن تقسيم الأهداف التربوية إلى نوعين رئيسيين، هما:

أ. الأهداف التربوية العامة

وهي مجموعة المبادئ العامة التي تعبر عن طموحات وآمال المجتمع، وتحتوي في طياتها على عدد كبير من القدرات والمهارات التي لا يمكن قياسها مباشرة. ويطلق على هذا النوع الأول من الأهداف: «الغايات»، و«المرامي»، وتتفق فيها المواد الدراسية جميعها؛ لأنها الأهداف الكلية العامة للمؤسسات التعليمية.

ب. الأهداف التربوية الخاصة (السلوكية)

وتعرف أيضا بالأهداف «التعليمية»، و«الظاهرية»، و«السلوكية»، وهذه التسمية الأخيرة هي المشهورة عالميا اليوم، وهي: القدرات والمهارات الشخصية التي يريد المرءون أن يكتسبها الطالب من خلال المواد الدراسية وطرق التعليم المختلفة المستخدمة لتحقيقها. فالهدف السلوكي: عبارة دقيقة تجيب عن السؤال: ما الذي يجب على الطالب أن يكون قادرا على عمله ليدل على أنه قد تعلم ما نريده أن يتعلم؟

وتعتبر الأهداف التربوية الوسائل الإجرائية التي يتم عن طريقها توجيه عمليتي التعليم والتعلم، والتحقق من فاعليتهما، ما يعني أهميتها القصوى والمباشرة في العملية التعليمية التعليمية.^(١)

(١) راجع: نشواتي، عبد المجيد، علم النفس التربوي، ص ٥١ وما بعدها. سعادة، جودت أحمد، صياغة الأهداف التربوية والتعليمية في جميع المواد الدراسية، ص ٢٩.

وقد تتفق بعض المواد الدراسية في بعض الأهداف وقد تختلف في ما بينها في ذلك كما هو الاغلب، فحتى الأهداف المتوخاة من دراسة كتاب «المكاسب المحرمة» على سبيل المثال، قد تختلف عن تلك المتوخاة من كتاب «البيع» عند الأستاذ الحاذق المتخصص طبعاً، إلا أن هذا لا يعني عدم تقائنها في المستوى السابق من الأهداف؛ بعد كون هذه المواد الدراسية الآلات التي تستخدمها المؤسسة التعليمية للوصول إلى أهدافها وغاياتها ومراميها.

الحقيقة السابقة تضع اليد على حقيقة أخرى مهمة غاية في الأهمية، وهي: أن كل مادة من المواد الدراسية في مختلف المراحل، من مرحلة المقدمات، فالسطوح، فالخارج، إنما جعلت - كما هو المفروض - منهجاً لأجل غاية خاصة، ووظيفة خاصة، وهدف خاص، وأن الكل يقع في سياق التأهيل للوصول إلى هذه الغاية، وهذه الوظيفة، وهذا الهدف، ما يعني: عدم صحة بذل الوقت والجهد الإضافيين في دراسة هذه المادة أو تلك، بل لا بد من الاقتصار على ما يحقق الهدف، وأما أن نصرف العمر والسنين العديدة في دراسة علم من العلوم، كالمنطق، أو اللغة العربية، أو غيرهما، فإنه عمل خاطئ لمن أراد من الدراسة الحوزوية الوصول إلى الهدف الأعلى المحدد وهو ملكة الإستنباط لا التخصص في ذلك العلم.

وسياتي الكلام في الهدف من دراسة كتاب: «المكاسب المحرمة» والفرق بينها وبين أهداف كتاب «البيع» بعونه تعالى.

المطلب الثاني: مجالات الأهداف السلوكية

صنفت الأهداف السلوكية (التعليمية) إلى ثلاثة أصناف؛ اعتماداً على طبيعة المجال الذي تهتم به، وهي حسب النقاط الثلاث التالية:

النقطة الأولى: المجال المعرفي

ويسمى أيضاً بالجانب العقلي أو الإدراكي؛ حيث تختص الأهداف في هذا المجال بتطوير القدرات العقلية التي تستخدم المعلومات والحقائق والمصطلحات، فهي تهتم بنتائج التعليم الفكرية، ويمثل العقل محور مدخلاتها ومخرجاتها.

ويحتوي المجال المعرفي على ستة مستويات، تبدأ بالقدرات العقلية البسيطة، وتنتهي بالمستويات الأكثر تعقيدا، وهي:

١. المعرفة

وهي: القدرة على تذكر واسترجاع المعلومات الصحيحة وتكرارها، أو التعرف عليها دون تغيير يذكر. ويتضمن هذا المستوى جوانب معرفية مختلفة، منها: معرفة الحقائق المحددة. مثل: معرفة تعريف الحكم الوضعي أو التكليفي للمعاملة مثلا. ومعرفة المصطلحات الفنية المختلفة: وهو ما يعرف بلغة المتخصصين بـ (اللغة التخصصية)، وغير ذلك.

مثل: معرفة مصطلح «النبوي» أو «مبنى جبر السند بعمل الأصحاب» وغيرهما. والملاحظ: أن نمط التعليم عندنا حتى يومنا هذا في العالم الثالث بصورة عامة، حتى التعليم الأكاديمي إلا ما ندر، يعتمد الجانبين المعرفيين السابقين الذكر دون غيرهما من الجوانب، ودون المستويات الخمسة الباقية التالية الذكر للمجال المعرفي، ودون المجال النفس حركي (المهاري)، أو المجال الثالث: العاطفي (الوجداني)، وهو ما درج عليه التعليم في حوزاتنا المباركة أيضا للأسف الشديد.

٢. الفهم والإستيعاب

وهو: القدرة على تفسير أو إعادة صياغة المعلومات التي حصلها الطالب في مستوى المعرفة بلغته الخاصة.

والفهم في هذا المستوى يشمل الترجمة والتفسير والإستنتاج.

٣. التطبيق

وهو: القدرة على استخدام أو تطبيق المعلومات والنظريات والمبادئ والقوانين في موقف جديد. من قبيل: ما أكدنا عليه في الأجزاء الخمسة لشرح «المكاسب المحرمة»، من تعليم عملية الإستنباط من خلال بيان مراحلها في كل مسألة مسألة، وهو ما أسميناه بالطريقة الفنية للإستنباط.

٤. التحليل

وهو: القدرة على تجزئة أو تحليل المعلومات أو المعرفة المعقدة إلى أجزائها التي تتكون منها، والتعرف على العلاقة بين الأجزاء. وتتضمن القدرة على التحليل بدورها ثلاثة مستويات: تحليل العناصر، وتحليل العلاقات، وتحليل المبادئ التنظيمية.

٥. التركيب

وهو: القدرة على جمع عناصر أو أجزاء لتكوين كل متكامل أو نمط أو تركيب غير موجود أصلاً، كجمع عناصر مختلفة من خلال استعراض التعريف اللغوي وتعريف مختلفة للفقهاء وما يرد عليها، وصولاً إلى تعريف نختاره للبيع مثلاً.

٦. التقويم

وهو: القدرة على إصدار أحكام حول قيمة الأفكار أو الأعمال والحلول وفق معايير أو محكّمات (محكّات) معينة، من قبيل: تقويم عملية جمع بين روايات متعارضة، أو تقويم مبنى من المباني التي يتبناها أحد الفقهاء. ^(١)

النقطة الثانية: المجال المهاري

ويطلق عليه أيضاً «النفس حركي»، و«الحسي حركي»، و«الأدائي». ويشير إلى: المهارات التي تتطلب التنسيق بين عضلات الجسم - كما في الأنشطة الرياضية - للقيام بأداء معين، بغية تطويرها وتنميتها.

ويتكون هذا المجال من مستويات متنوعة أيضاً، يشمل «مهارات التواصل»، التي تفيد الطالب في توصله إلى المعلومات، أو توصله لها في المستقبل عندما يصبح أستاذاً. ^(٢)

(١) راجع: بلوم وآخرون، نظام تصنيف الأهداف التربوية، ص ٣٥-٣٦. صياح، أنطوان
كيفية التعليم والتعلم، ٣٧-٤٧.

(٢) راجع: طويلة، عبد الوهاب عبد السلام، التربية الإسلامية وفن التدريس، ص ٣٢-٣٣.

النقطة الثالثة: المجال الوجداني

ويطلق عليه أيضا «المجال العاطفي»، و«المجال الإنفعالي». ويحتوي هذا المجال على النزعات النفسية الإنفعالية الضرورية لتكامل نماء الشخصية البشرية^(١)، وله مستويات متعددة، هي: الإستقبال، والإستجابة، وإعطاء القيمة، والتنظيم حسب القيم مثلا.^(٢)

المطلب الثالث: دور الأهداف السلوكية في العملية التعليمية التعلمية

يمكن إيجاز أهمية الأهداف السلوكية ودورها في العملية التعليمية التعلمية بما يلي^(٣):

النقطة الأولى: دور الأهداف السلوكية في تخطيط المناهج وتطويرها

- وأما دور الأهداف السلوكية في تخطيط المناهج وتطويرها، فهو ما يلي:
- ١- بناء المناهج التعليمية، وتطويرها، واختيار الوسائل والتسهيلات والأنشطة والخبرات التعليمية المناسبة لتنفيذ المناهج وتحقيق الفوائد المتوخاة منها.
 - ٢- تطوير الكتب الدراسية وكتب المعلم المصاحبة لتلك الكتب.
 - ٣- توجيه وتطوير برامج إعداد وتدريب المعلمين.
- النقطة الثانية: دور الأهداف السلوكية في توجيه أنشطة التعلم والتعليم

وأما دور الأهداف في هذا المجال، فهو:

- ١- تيسير عملية التفاهم بين المعلمين من جهة، وبين المعلمين وطلابهم من جهة أخرى، حول الأهداف والغايات التربوية، ووسائل وسبل تنفيذ الأهداف، مما يفتح المجال أمام الحوار والتفكير التعاوني من أجل تطوير المناهج وطرق التعليم.

(١)راجع: الدرج، محمد، تحليل العملية التعليمية (مدخل إلى عملية التدريس)، ص ٤٢.

(٢) Crathwole & Others. 1975. بلوم وآخرون، نظام تصنيف الأهداف التربوية، ص ٣٦

وما بعدها. شواهن، خير، تنمية مهارات التفكير في تعلم العلوم، ص ١٢-١٥.

(٣)راجع أيضا: الصالح، بدر بن عبد الله، الأهداف السلوكية ودورها في العملية التعليمية،

ص ١٤ وما بعدها.

كما أنها تسهل سبل الإتصال بين المعلم وطلابه؛ فالطالب يعرف ما هو مطلوب منه، وهذا يساعد على توجيهه وترشيد جهوده.

٢- تسليط الضوء على المفاهيم والحقائق والمعلومات الهامة وترك غيرها.

٣- توفير الإطار التنظيمي لتيسير عملية استقبال المعلومات الجديدة.

٤- تخطيط وتوجيه عملية التعليم؛ عن طريق اختيار الأنشطة المناسبة المطلوبة لتحقيق التعلم بنجاح، بما في ذلك اختيار طريقة التدريس المناسبة للأهداف، واختيار وسائل التعليم المفيدة لتحقيق الهدف السلوكي.

النقطة الثالثة: دور الأهداف السلوكية في عملية التقييم

تقوم الأهداف بتوفير القاعدة التي يجب أن تنطلق منها العملية التقييمية؛ فالأهداف تسمح للمعلمين والمربين بالوقوف على مدى فعالية التعليم ونجاحه في تحقيق التغيير المطلوب في سلوك المتعلم؛ إذ ما لم يحدد نوع هذا التغيير، أي: ما لم توضع الأهداف، لن يتمكن المعلم من القيام بعملية التقييم^(١).
إن واحدة من أهم أدوات قياس قيمة التعليم والأفكار بصورة عامة، هي الوقوف على الأسس التي تعتبر مقياساً ومعاراً لعملية التقييم، وهذا ما توفره الأهداف^(٢).

المطلب الرابع: الفرق بين: «المكاسب المحرمة» و«البيع» من الناحية التعليمية التعليمية
بعدها تقدم من مطالب، وخاصة في مجال الأهداف وأنواعها وأهميتها، لأبد من الكلام - ولو بصورة إجمالية عامة - عن الفرق بين كتابي: «المكاسب المحرمة» و«البيع» من الناحية التعليمية التعليمية؛ ليكون كل من الأستاذ والطالب على بصيرة من أمرهما، فيكونا جاهزين متحضرين لما سيلقيهما من أهداف، وطريق للوصول إلى هذه الأهداف، ومن مؤونة ووسائل وأدوات لا بد منها للوصول آمن هادئ إلى

(١)راجع: سعادة، جودت أحمد، صياغة الأهداف التربوية والتعليمية في جميع المواد الدراسية، ص ١٣٨- ١٤٠. صياح، أنطوان، كفيات التعليم والتعلم، ٣٧- ٤٧.

(٢)راجع: إدوارد ديونو، Simplicity ، ص ٢٩٨- ٢٩٩.

تلك الأهداف المنشودة؛ إذ مع اختلاف الأهداف، لا بد من أن تختلف الطرق والمؤونة كما هو واضح.

الحقيقة السابقة لا شك فيها ولا ريب؛ فإن الأهداف التعليمية التعليمية للكتابين مختلفة تماما، ويمكن بيان الفرق من حيث الهدف النهائي - بصورة عامة - بأن نقول:

إن الهدف الأساسي - وليس الوحيد - من دراسة كتاب «المكاسب المحرمة» إنما هو تعلم البناء بالقطع الجاهزة في ما يسمى بالبناء الجاهز هذه الأيام؛ فالقطع التي تكون هيكل عملية الإستنباط وأجزائها في هذا الكتاب جاهزة؛ متمثلة بمباني الشيخ الأنصاري رحمته وما اختاره ونقّحه في محله من العلوم المختلفة، ليس على المتعلم إلا أن يتعلم فن البناء باستخدام تلك القطع.

موقع البناء، وقطعة الأرض، ومساحتها، وأبعادها، وخارطة البناء، ومواد ذلك البناء، وكل ما هو داخل في هذا البناء، حتى اللون، والشكل الهندسي، والتصميم، كل ذلك جاهز للطالب في الكتاب، ليس عليه إلا أن يتعلم كيف يستفيد من كل هذه العناصر في تركيبة توصله إلى بناء جاهز فني جميل قائم على أساس معايير فنية صحيحة.

وعلى هذا، لو وردنا وادي مقياس النجاح في دراسة وتدرّس ذلك الكتاب، فهو - باعتبار الهدف الأساسي السابق - ليس إلا إتقان البناء الجاهز بإتقان مراحل عملية الإستنباط، وإتقان وضع كل لبنة وقطعة بناء من البناء الجاهز في محلها الصحيح، وإتقان ممارسة ذلك العمل في بناء بيوت مختلفة الأبعاد والأوضاع والطوابق لو صح التعبير، وأما حفظ الفتاوى والكلمات والصفحات الطوال في ذلك الكتاب، فليس يهم مثقال ذرة إلا بمقدار كونه أداة من أدوات البناء الجاهز، أو قطعة من قطع ذلك البناء، التي لا بد للمتعلم من أن يقف عليها وقوفا تاما؛ من أجل أن يتقن البناء على وفق الخريطة التي وضعها مهندس البناء الأول، وأستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ الأنصاري رحمته.

هذا هو الهدف الأعلى، ومن الواضح أنه لا يمكن تحقيقه إلا بتحديد الطريق الصحيح من جهة، والأدوات والوسائل الصحيحة الضرورية من جهة أخرى، حيث تدخل هنا الأهداف التعليمية بمجالاتها الثلاثة وبمستويات هذه المجالات المختلفة، لا سيما مستويات المجال المعرفي الستة المتقدمة؛ إذ أنها الأدوات الأهم لتشخيص وسلوك الطريق الفني الصحيح المناسب إلى الهدف الأسمى والأعلى.

هذا كله في «المكاسب المحرمة»، وأما في كتاب «البيع»، فإن المهمة الأساسية والهدف الأساسي هو تعلم كيفية تجهيز قطع البناء نفسها، من طابوق وإسمنت وحديد، بل حتى طريقة اختيار قطعة الأرض المناسبة للبناء، وكذا موقع هذه الأرض، وأبعادها، ومواصفاتها، وغير ذلك من القطع والعناصر التي افترضناها مسلمة الوجود جاهزة حاضرة للاستعمال في المكاسب المحرمة، وكنا نستعملها في البناء.

من أين جاءت تلك القطع؟ وما هي المواد الأساسية لكل واحدة منها؟ وما هي التركيبة الصحيحة لها؟ وكيف تكون الخلطة الصحيحة للعناصر المكونة لها؟ كل ذلك وغيره مما شاكلة من الأسئلة، هو في الحقيقة الهدف الأساسي من وراء دراسة كتاب «البيع»، وكذا كتاب «الخيارات».

من الواضح: أن الكلام السابق مجرد تصوير أولي ابتدائي للفرق بين الكتابين من الناحية التعليمية التعلمية، وهو ما يحتاج إلى تطبيقات كثيرة على ساحة الواقع، الأمر الذي سيضع الأستاذ والطالب أيديهما عليه ليلمسها لمس اليد في كل واحد من البحوث التي سيمر بها قطار البحث، وفي كل واحدة من المحطات التي سيقف عليها هذا القطار، بل في كل جزئية من جزئيات الكتاب ومطالبه بعونه تعالى.

ومن الواضح: أن مقياس النجاح في دراسة كتاب البيع يختلف تمام الاختلاف عما كان في المكاسب المحرمة؛ فإنما هو بمقدار ما يصل إليه الطالب والأستاذ والباحث من تلك الأهداف، ويحققه كل واحد منهم في مسيرته بعد الوقوف على هذه الأهداف بدقة، والعمل بناء عليها في المواقف التعليمية والتعلمية المختلفة.

المبحث الثالث

التعريف بالتعلم الفعال (النشط)

في ظل التطور المعرفي، تأتي أساليب التعلم الحديثة، التي تعتبر المتعلم محور العملية التعليمية، ويأتي التعلم الفعال (النشط) ليُفَعِّل عمليتي التعليم والتعلم، وينشط المتعلم، ويجعله يشارك بفعالية.

المطلب الأول: التعريف بالتعلم الفعال

ظهر مصطلح «التعلم الفعال» في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، وتزايد الإهتمام به للانتقال من دور المعلم في التعليم السلبي كمحضر ناقل للمعلومات والمعارف إلى موجه ومرشد وميسر في تعلم الطالب.

يمكن تعريف «التعلم الفعال» بما يلي:

ذلك النمط من التعلم الذي يفعل من دور الطالب في التعلم، فلا يكون الطالب فيه مجرد متلق للمعلومات فقط، بل يصير مشاركا في عملية التعلم، وباحثا عن المعلومة بشتى الوسائل الممكنة. (١)

وبكلمات أكثر دقة: نمط من التعلم يعتمد على النشاط الذاتي والمشاركة الإيجابية للمتعلم، والتي من خلالها قد يقوم بالبحث، مستخدما مجموعة من الأنشطة والعمليات العلمية، كالملاحظة، ووضوح الفروض، والقياس، وقراءة البيانات، والإستنتاج، والتي تساعده في التوصل إلى المعلومات المطلوبة بنفسه، وتحت إشراف المعلم وتوجيهه وتقويمه. (٢)

وعلى هذا، فالتعلم الفعال يعلم المتعلمين التعامل مع «الأفكار» لا مع

(١)راجع: شهاب، ميسون، مجلة قطر الندى، ص ٦.

(٢) Simon Tong: Active Learning: Theory And Applications' 2-5.

Using Active Learning Instructional Strategies to Create Excitement and Enhance Learning Jim Eison.1-3.

«الأشخاص»، ولا مع «الكتب»، وهذا يعني: أنه يحول العملية التعليمية التعلمية إلى شراكة بين جميع عناصر وأركان العملية التعليمية التعلمية، وخاصة: المعلم والمتعلم.

المطلب الثاني: أبرز فوائد التعلم الفعال

وأما فوائد التعلم الفعال، فهي كثيرة، نذكر منها:

- ١- يستثير المعارفَ كشرط ضروري للتعلم؛ إذ أن لمعارف المتعلمين السابقة خلال التعلم الفعال أهمية كبيرة في مجال تعلم المعارف الجديدة.
- ٢- يبين التعلم الفعال للمتعلمين قدرتهم على التعلم بدون مساعدة سلطة (معلم مثلاً أو عائلة)، وهذا يعزز ثقتهم بذواتهم.
- ٣- يساعد التعلم الفعال على تغيير صورة المعلم التقليدية؛ من كونه المصدر الوحيد للمعرفة.

المطلب الثالث: تأثير التعلم الفعال على عناصر العملية التعليمية التعلمية

ومن أهم ما يميز استخدام التعلم الفعال في العملية التعليمية، هو الأثر الذي يتركه على جميع عناصر العملية التعليمية، من: متعلم، ومعلم، ومنهج دراسي، وبيئة التعلم، وختاماً: إدارة تعليمية.

أولاً: المتعلم

يعتبر التعلم الفعال المتعلم محور العملية التعليمية، والذي يقوم على مشاركة المتعلم والمعلم في عملية التعلم، وأن يكون تعلم الموقف التعليمي التعليمي قائماً بين الطرفين، وبشكل مشترك. وهذا ما يقود إلى اكتساب المتعلم للمعلومات والمهارات بشكل فعال، إضافة إلى بقائها لمدة طويلة في ذاكرته. كما يعمل التعلم الفعال على تنمية مهارات التفكير عند المتعلم، وإكسابه القدرة على تحليل المواقف، وحل المشكلات التي تواجهه.

ثانياً: المعلم

يعمل التعلم الفعال على خلق جو تعليمي فعال ومناسب داخل غرفة الصف، ويتيح للمعلم العديد من الوسائل والأساليب التي يستخدمها في عمليتي التعليم

والتعلم، التي لن يكون قادرا على تطبيقها والاستفادة منها إلا إذا تمتع بصفات شخصية متنوعة؛ كأن يكون متقبلا للنقد، ذا عقلية منطقية، غير متسلط في قراراته، مخلصا لعمله، يمتلك المعرفة في المادة التي يدرسها، وملمًا بأساسيات التعلم الفعال، مثقفا، لديه القدرة على التحليل والإبداع....

كما أن المعلم عندما يوظف استراتيجيات التعلم الفعال، فإنه عادة يقضي نسبة كبيرة من الوقت في مساعدة الطلاب على تحسين فهمهم ومهاراتهم «تحفيز التعلم العميق»، ووقتا أقل في نقل المعلومات والمعارف.

ثالثا: المنهج التعليمي

لا بد أن يكون التعامل مع المنهاج على أساس استخدام أساليب التعلم الفعال؛ وذلك من خلال الإلمام به من قبل المعلم، وإخضاعه لاستراتيجياته عند تنفيذه، وبمشاركة المتعلم. وهذا لا يغني في الأساس عن قيام مؤلفي المنهاج بمراعاة استراتيجيات التعلم الفعال عند التأليف، وهذا بدوره يعني: أن يكون المنهج الدراسي قائما على اكتساب المتعلم للمعلومات والمهارات والقيم والإتجاهات والمباديء، إضافة إلى إكسابه القدرة علي التحليل والتركيب وتنمية المهارات العقلية الأخرى لديه.^(١)

رابعا: بيئة التعلم

حتى نستطيع تطبيق أساليب التعلم الفعال في البيئة الصفية، لا بد أن يكون التعلم داخل غرفة الصف مشجعا، وأن يكون تحقيق التعلم بشكل فعال من خلال إعطاء المعلومات والإرشادات... الخ في الغرفة الصفية، وبشكل قائم على التفاعل المشترك بين المعلم والمتعلم والأسلوب المستخدم في تنفيذ أو توصيل هذه المعلومات.

كما لا بد من أن يلجأ المعلم إلى التنوع في طرُح الأساليب من أجل توصيل الأفكار والمعلومات إلى المتعلم، والذي يحدد الوسيلة في توصيل المعلومة هو

(١)راجع: الوكيل والمفتي، حلمي ومحمد، أسس بناء المناهج، ص ٦٥-٧٣.

طبيعة المعلومة وطبيعة الطالب، وبصورة عامة: طبيعة الموقف التعليمي الذي تدخل في تحديده جميع أركان عملية التعلم السابقة الذكر.^(١)

خامسا: الإدارة التعليمية

من الواضح أن جميع الأركان الأربعة المتقدمة للعملية التعليمية لن ترى النور، ولن يتحقق أي تقدم إلا بإدارة فنية صحيحة واعية تأخذ بنظر الاعتبار جميع الأهداف والأسس التي توخيت في هذه العملية.

المطلب الرابع: دور المعلم والمتعلم في التعلم الفعال

أولاً: دور المعلم في التعلم الفعال

تغير دور المعلم في التعلم الفعال كما اتضح شيئا ما مما تقدم؛ حيث لم يعد هو الملقن والمصدر الوحيد للمعلومة، بل أصبح الموجه والمرشد والميسر للتعلم، ولا يسيطر على الموقف التعليمي كما في النمط التقليدي، ولكنه يدير الموقف التعليمي إدارة ذكية، ويهيئ تلاميذه ويساعدهم تدريجيا على القيام بأدوارهم الجديدة، واكتساب الصفات والمهارات.

إن المعلم الناجح هو الذي يسعى إلى تحقيق الأهداف التعليمية التعليمية معتمدا على التكامل والتفاعل بين أدواره وأدوار الطلاب في جميع مراحل الدرس، بدءا بالتهيئة، وانتهاء بالتقييم وإعداد الأنشطة والمهام.

ثانياً: دور المتعلم في التعلم الفعال

إنطلاقاً من تركيز التعلم الفعال على إيجابية ومشاركة المتعلم، وصيرورته محورا للعملية التعليمية، يكمن دور المتعلم في الموقف التعليمي الفعال بما يلي:

- ١- التمتع بالإيجابية والفاعلية والمشاركة.
- ٢- البحث عن المعلومة بنفسه من مصادر متعددة.
- ٣- المشاركة في تقييم النفس، وتحديد مدى ما حقق من أهداف.

(١)راجع: شاهين، عماد، مبادئ التعليم المدرسي للأهل والمعلمين، ص ٣٣- ٣٤.

- ٤- ممارسة أنشطة تعليمية متنوعة، والمبادرة بالمشاركة في الدرس.
 ٥- مشاركة الزملاء في تعاون جماعي، وفي المناقشة وإدارة الحوار.

المطلب الخامس: تطبيق عملي للتعليم الفعال من عالم الضقه والإستنباط

ولإكمال الفائدة وتوضيح الفرق بين التعليم الروتيني والفعال، فلأضرب لك - عزيزي القارئ - مثالا بسيطا جدا جدا، وهو شرح العبارة التالية المذكورة في كتاب «الروضة البهية» في باب الطهارة، حيث يقول الشهيد الثاني **يَذُكُّ: «ويستثنى من ذلك ماء الاستنجاء، فغسلته طاهرة مطلقا، ما لم تتغير بالنجاسة، أو تُصب بنجاسة خارجة عن حقيقة الحدث المستنجى منه، أو محلّه».**^(١)

أولا: التعليم والتعلم التقليدي

عندما يريد صاحب الطريقة الأولى أن يشرح هذه العبارة، هكذا يقول - وبالحرف الواحد - بادئا بقول المصنف: «مطلقا»: من البول أو الغائط، قبل زوال العين أو بعده، لكن طهارتها مشروطة بشروط:
الأول: أن لا يتغير بالنجاسة.

الثاني: أن لا تصاب بنجاسة خارجة عن حقيقة الحدث المستنجى منه. وأشار إلى ذلك بقوله: «أو تُصب بنجاسة خارجة»، بضمّ التاء وفتح الصاد: مضارع مجهول من «أصاب»، مجزوم عطفًا على مدخول «لم»، وعليه، فلو أصاب غُسالَةَ الاستنجاء دمٌ أو غيره، فهي نجسة.

الثالث: أن لا تصيبها نفس النجاسة إذا كانت متعدية عن المخرج وإن لم تخرج عن حقيقة الحدث المستنجى منه، فلو تعدى الغائط عن المخرج عرضا وأصاب الغسالة، فهي نجسة.

وأشار إلى ذلك بقوله: «أو محلّه»؛ فهو عطف على قوله: «حقيقة الحدث».

وخلاصة معنى العبارة: إن الغسالة طاهرة ما لم تتغير بالنجاسة، ولم تصبها

(١)الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية - ج ١ - ص ٦٥ - شرح السيد الكلانتر.

نجاسة خارجة عن حقيقة الحدث المستنجى منه، ولم تصبها نجاسة خارجة عن محل الاستنجاء»^(١).

ولك أن تتذكر الطريقة التي درست بها كتاب «اللمعة دمشقية»؛ فأنا واثق كل الثقة أن الشرح لم يتعد ما تقدم إلا اللمم.

ثانيا: التعليم والتعلم الفعالان

وأما صاحب الطريقة الثانية، فإنه بعد أن يشرح المراد من العبارة بصورة وافية تتلافى النقص الواقع في الشرح المزبور، يبدأ بمحاولة إشراك الطلاب في التفكير، وفي تأسيس منظومة فكرية إستنباطية استدلالية متناسبة ومداركهم في هذه المرحلة من الدراسة؛ فيبدأ بذكر ما يمكن أن يقتنص من هذه الفتوى، ويكون مفيدا للطلاب في تحقيق الأهداف المحددة مسبقا لدراسة مرحلة دراسة «اللمعة الدمشقية»، وإنماء طاقاته ومداركه، فيطرح مثلا السؤال التالي: لماذا قيّد المصنف تثنؤ طهارة ماء الغسالة بالقيود الثلاثة المذكورة؟

يترك الأستاذ الطلاب هنا ليفكروا هنيهة، ليبدأوا بدورهم باستعادة المعلومات والقواعد والعناصر المساعدة على التفكير في حل من العلوم المختلفة ذات الصلة بالموقف التعليمي الجديد، ليبدأ الأستاذ حين ذلك بذكر الجواب الذي يساعد الطلاب على البدء بالسير الفني التعليمي الصحيح، ويحقق الأهداف المتوخاة، فيقول مثلا:

يجب أن نرجع إلى المسألة من جذورها وأسسها وموضوعها الأساس، فنقول: إن الكلام هنا عن الماء القليل الذي يستنجى به لا الكثير؛ إذ أنه لو كان الماء كثيرا أو جاريا - غير البثر - فإننا لا نشترط في بقاء طهارته إلا عدم التغير في أحد أوصافه الثلاثة، وكما نعلم، فإن الماء القليل ينجس بمجرد ملاقات النجاسة، فهذه هي القاعدة فيه، فكل ماء قليل ينجس بمجرد الملاقات كما تعلمنا سابقا، ولو كنا نحن وهذه القاعدة، لكانت الفتوى نجاسة ماء الاستنجاء بمجرد الملاقات، ولا نخرج عن مقتضى هذه القاعدة إلا إذا توفر دليل خاص على خلافها، وهو في

المقام موجود؛ وهو المخصص لها، وهو الإجماع في الشرط الأول؛ فقد وقع الإجماع على نجاسة الماء الكثير بالتغير، فكيف بالقليل!؟

إلا أن القاعدة أيضا هي الاقتصار في الخروج عن مقتضى أي قاعدة - ومنها القاعدة التي نحن فيها - على المقدار المتيقن من الدليل المخرج (المخصص)، وهو ما إذا لم يتغير ماء الغسالة.

وأما وجه اعتبار الشرط الثاني والثالث، فهو أيضا أن مقتضى القاعدة - كما قلنا - النجاسة، ونخرج عن هذه القاعدة بمقدار ما نتيقنه من الدليل المخصص، وهو في الشرطين الأخيرين قوله ﷺ - مثلا - في صحيحة عبد الملك بن عتبة الهاشمي: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى فيه، أينجس ذلك ثوبه؟ قال: لا»^(١)، فنقتصر في الخروج عما تقتضيه القاعدة في المقام من نجاسة الماء القليل بمجرد الملاقات، على ما تيقن من الدليل المخصص لها، وهو الإجماع والرواية، فلا نفتي بالطهارة في المقام الأمع توفر الشروط الثلاثة المزبورة.

هذا نموذج بسيط جدا للتعليم الفعال، ولاحظ ما حركه الأستاذ بسؤاله البسيط أول كلامه بعد شرح العبارة بالطريقة العادية، لقد قام بثورة في التفكير الفعال، لعل من أبسط مظاهره في المثال لزوم الرجوع إلى جذور المسألة محل البحث، فنشخص أولا القاعدة الأولية الجارية فيه، فنشخص حدودها بكل دقة، بحيث لا يجوز للفقهاء الخروج عن تلك الحدود إلا بتوفر دليل حجة ناهض يرفع مخصصا للقاعدة.

كما أنه يلزم الإنتباه إلى قاعدة أخرى في المقام، وهي ما تقدم في كلام الأستاذ وبصورة عملية، وهي لزوم الوقوف في الخروج عن مقتضى القاعدة على المقدار المتيقن دخوله في الدليل المخرج، ما يعني لزوم انتقال إلى الدليل المخرج للبحث عنه أولا، ولتشخيص حدوده بالدقة ثانيا.

يمكن للأستاذ أن يزيد في جرعة التفكير الفعال في المقام اعتمادا على وقوفه على

(١) المصدر السابق. وسائل الشيعة - الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف - الحديث رقم ٥.

مستوى طلابه؛ فيدخل في مسألة كيفية البحث عن الدليل المخصص، وكيفية الوقوف على حدوده، وفي مسألة تشخيص بعض أسباب اختلاف الفقهاء في ما بينهم في الفتوى في المسألة الواحدة، ومسألة التأمل في طريقة ترتب وتسلسل القواعد والأدلة في ما بينها، وطريقة الجمع بينها وإجراء التفاعل الإستدلالي الفقهي، إلى غير ذلك من المسائل العديدة المتنوعة التي يقدمها البحث الفقهي في خدمة الأستاذ والطالب، وهي كثيرة لا حد لها ولا حصر؛ بعد إن كان الفقه ساحة جميع العلوم، وخاصة علم الأصول، الذي تعلمنا أنه «منطق الفقه».

هذا - باختصار شديد - ما يقوم به الأستاذ الفعال، وذاك ما يفعله الأستاذ التقليدي، ويبدك الحكم في تشخيص المفيد من الطريقتين في تحقيق الأهداف المتوخاة من دراسة كتاب، مثل «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية».

ولا ندعي أن هذه الطريقة يجب أن تتبع في كل كلمة كلمة من الكتاب لكي يعترض بعدم الوقت الكافي لها، بل ما سمح به الوقت، وما سمحت به مدارك المتعلم، بل المدعى أن هذه الطريقة لما كانت طريقة مباشرة للوصول إلى الأهداف المحددة المشخصة آنفا من قبل المتخصصين، فإنها ستختصر الوقت والجهد الثمينين كما تقدم في جملة فوائد تشخيص الأهداف، وفوائد التعليم والتعلم الفعالين.

وهذه الطريقة نفسها هي التي يلزم اتباعها في تدريس كتاب «الشرائع» مع شيء من التبسيط طبعاً؛ مراعاة لمدارك الطالب في تلك المرحلة، كما يجب أن تتبع في تدريس «المكاسب» مع شيء من التوسع والدقة، وبحسب ما يفيد الطالب في هذه المرحلة. لو قمنا بذلك كما يجب، وفي جميع العلوم التي يدرسها الطالب، فإن النتيجة ستكون واضحة إلى حد بعيد؛ تشخيص عال دقيق للهدف، وتشخيص عال دقيق للطريق، وتشخيص عال دقيق للأدوات التي نحتاجها في سلوك الطريق المشخص لبلوغ الهدف المشخص، وحينئذ، سيكون هذا الطالب المتعلم النموذجي في مرحلة «الخارج» كما هو واضح.

ولو أتبعنا هذه الطريقة في التدريس، لتلافينا الكثير الكثير من العقبات، لربما

يكون في مقدمها عدم كون الكتب الدراسية قد وضعت كمناهج تعليمية. وقد يكون السبب في عدم اتباع هذه الطريقة اليوم، أن القائمين على أمر التعليم اليوم، هم أبناء الأُمس، وممن لم يَعتد في دراسته إلا الطريقة الأولى، وهذا ما مارسه معه معلّموه في مراحل الدراسة كافة، من المقدمات وحتى بحث الخارج، فهم معذورون من هذه الناحية.

وهذا الكتاب الذي بين يديك بأجزائه المختلفة، وبمواده المتنوعة، وبوقفاته التعليمية التعلمية الغاية في الكثرة، ما هو إلا محاولة جديدة من نوعها في طريق التعليم والتعلم الفعالين؛ إذ ستشاهد أننا سوف نتناول فيه مادة المكاسب من زاوية جديدة جدا أساسها الأهداف المشخصة المحددة سلفا، محاولين - ما استطعنا - عرض المعلومة ونحن في بداية الطريق بطريقة مبسّطة تناسب مدارك الطالب في هذه المرحلة، وإن عُدّ ذلك من قبل بعض من لا خبرة له في التعليم ممّا يعيب الكتاب والكاتب، ولكن، كفانا مضيعة للوقت.

المطلب السادس: الفئات المستهدفة من قبل هذا الكتاب

وقد سعت أن أستهدف بهذا الكتاب أربع طبقات من المخاطبين:

الأولى: طلاب كتاب «المكاسب» بمختلف مستوياتهم.

إذ يتعلم هؤلاء المطالب المختلفة المتنوعة على أساس الأهداف، ما يعني: تعليمهم عملية الإستنباط بمراحلها المشخصة، طبق أدوات ووسائل وطرق جاهزة كما تقدم. ما يفسر ما سيراه القارئ من إصرار على إعادة عملية البناء بمختلف مراحلها عند كل مسألة، وعند كل فرع، وعند كل مفردة من مفردات العلوم التي تطرق لها المصنف **تتأ.**

علاوة على تجهيز هؤلاء بعدة أدوات للفهم. والتحقق والتفكير والتنظيم وغيرها من مستويات المجال المعرفي وأخويه: المجال المهاري والمجال العاطفي.

الثانية: أساتذة كتاب «المكاسب»

حيث تعليمهم فنون عملية التعليم والتدريس للمادة العلمية المطروحة، فيعرف

الأستاذ من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟

الثالثة: أساتذة بحوث الخارج

حيث التعامل مع المادة المختلفة المتنوعة بطريقة واحدة، وحسب مراحل محددة معينة تعليمية تعلمية، تعيينهم في الوصول إلى أهدافهم من عملية التعليم.

الرابعة: المهتمين بالعلوم والمناهج

حيث نثب لهؤلاء ابتداء عملية الإستنباط عند الشيعة على أسس منظمة، تقوم عليها عملية الإستنباط والإستدلال المنضبطة، وأن هذه العملية تتبع مراحل وضوابط وفنونا غاية في الإتقان والدقة والسلاسة والترتيب.

وسنشاهد أننا وفرنا لجميع الطبقات الأربعة من المادة العلمية ومن الفنون والوسائل والأدوات ما يوفر عليهم جهد عشرات السنين بدون أي مبالغة، فالطالب وأستاذه وأستاذ أستاذه وكذا المثقف المهتم بعملية الإستنباط يشخص هدفه، وطريقه، ووسائله وأدواته بكل دقة وفنية.

نعم، يبقى على كل واحد من هؤلاء أن يلتزم بما عليه من دور في العملية التعليمية التعليمية، وبالشكل الذي أوضحناه بما لا مزيد عليه في ما تقدم، فعلى الطالب والأستاذ أن يكونا «فعالين» نشطين، فيتركوا الكسل والخمول والتقليد الأعمى، وينزلا ساحة العلم والبحث والتحقيق، فقد أبى الله أن تجري الأمور إلا بأسبابها.

أسأله سبحانه وتعالى التسديد كما أسأل القارئ المتخصص مد يد العون في هذه المحاولة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً؛ فإن طريق العلم مما يحتاج إلى الرفيق قبل الطريق، ويد الله مع الجماعة.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

محمود العيداني

١٤٣٨ هـ . ق

العراق . البصرة الفيحاء

كتاب المكاسب المحرمة

مدخل فني لدراسة الكتاب يتضمن توضيح

«منهج الاستنباط» عند الإمامية

والطريقة الفنية المنضبطة لعملية الاستدلال الفقهي

ومراحلها

المطلب الأول: غرض الفقيه من البحث في المعاملات

المطلب الثاني: معنى الحكم الوضعي والتكليفي للمعاملة

المطلب الثالث: عدم الملازمة بين الحكمين: التكليفي والوضعي للمعاملة

المطلب الرابع: الطريقة الفنية لاستنباط حكم المعاملة، وضعها وتكليفها

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل فني لدراسة الكتاب يتضمن توضيح

«منهج الإستنباط» عند الإمامية

والطريقة الفنية المنضبطة للإستنباط، ومراحلها

تقدم: أن كل الجهود التي سنبذلها في هذا الشرح، إنما هي في خدمة التعليم، تعليم الطالب، وتعليم أستاذ المادة، وتعليم أستاذ البحث الخارج أيضا. الهدف المتقدم هو الهدف الأعلى والأسمى، والذي ينبغي وضعه نصب أعيننا ونحن نتخذ أية خطوة ولو كانت قصيرة جدا جدا، ما يعني: أن نقدم لتحقيق ما يمكن تحقيقه من الهدف مدخلا فنيا بسيطا يعتبر المفتاح السحري للكثير من الأبواب كما سنلمس ذلك لمس اليد.

وسيكون هذا المدخل طبقا للمطالب التالية:

المطلب الأول: غرض الفقيه من البحث في المعاملات

ما هو غرض الفقيه من البحث والتحقيق في المعاملات، وفي البيع بصورة خاصة؛ باعتباره محل الكلام عادة في هذا الكتاب الشريف؟ ذكر الشهيد الثاني تذ في مسالكة ما نصّه: «واعلم: أن غرض الفقيه بالذات من بحث العقود، حكمها من حيث تصحّ وتفسد، وأما من حيث تجب وتندب ليرتب عليها الثواب، فهو من وظائف العبادة، أو من حيث تحرم فيرتب عليها العقاب، فهو بالعبادة أشبه؛ من حيث وجوب تركها، لكن، لا محذور في ذلك هنا استطرادا؛ باعتبار اختلاف جهة المكاسب؛ فإنها قد تكون عبادة من جهة، ومعاملة من أخرى، وكذا باقي العقود، كالصلح، والإجارة، ومثله النكاح»⁽¹⁾.

وكلامه تذ واضح جدا في أن المقصود الأصلي للفقيه في المعاملات والعقود هو بيان حكم المعاملة من حيث الصحة، بمعنى: ترتب الأثر المقصود منها عليها،

(1) مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام - ج 3 - ص 118.

والفساد، بمعنى: عدم ترتب الأثر المقصود منها عليها، نعم، يبحث الفقيه أيضا حكم المعاملة من حيث الحرمة وعدمها، أي: الحرمة التكليفية، بمعنى: ترتب العقاب الأخروي على هذه المعاملة وعدمه، ولكنه بحث استطرادي.

وهذا الذي ذكره في المسالك استظهره البعض مما فعله الشيخ الأنصاري تئذ في الكتاب، حيث يقول: «الظاهر: أن الشيخ في مقام ذكر جملة من الروايات التي يستفاد منها الضابط الكلي للمكاسب من حيث الحلية والحرمة وضعا لا تكليفا، فإن عمدة المقصود في باب المعاملات بيان الحكم الوضعي»^(١).

بل هو الظاهر من الكثير من المسائل التي تناولها تئذ في الكتاب؛ إذ لم يتناول بالبحث والتحقيق إلا ناحية الحكم الوضعي للمعاملة، وإن كنا نحن تدخلنا وبيننا حتى الحكم التكليفي لها، كما ستراه جليا.

وقد يدعى أن المقصود الأصلي للفقيه في باب المعاملات هو بيان حكمها التكليفي من حيث الحلية والحرمة، كما قد يفهم من بعض الكلمات هنا وهناك، كما في شرح الشهيد تئذ لكتاب المكاسب.^(٢)

والصحيح: أن المقصود الأصلي للفقيه في باب المعاملات هو ما تقدم أولا، من البحث في الحكم الوضعي للمعاملة، إلا أنه لما كان طريق الوصول إلى هذا الحكم لا بد وأن يمر بالحكم التكليفي للاستفادة من متعلق المعاملة كما سنرى بصورة عملية، فإن الفقيه مجبر على تناول المسألة من ناحية الحكم التكليفي أيضا، إلا أن هذا لا يعني أبدا أنه يتناول حكم المعاملة من الناحية التكليفية، وإنما يتناول الحكم التكليفي لمتعلقها ليس إلا، من قبيل البحث في أن العين النجسة المعينة هل لها منفعة محللة أم لا؟ وسيأتي بالتفصيل في المطلب الثالث، فلا تعجل.

(١) عمدة المطالب في التعليق على المكاسب - القمي - ج ١ - ص ٦.

(٢) هداية الطالب إلى أسرار المكاسب - ميرزا فتاح الشهيد التبريزي.

المطلب الثاني: معنى الحكم الوضعي والتكليفي للمعاملة

وبعد أن اتضح الغرض من بحث المعاملات ومنها البيع، وأنه بيان الحكم وضعا عادة وتكليفا في بعض الأحيان، فلا بد من توضيح هذين المصطلحين شيئا ما لشدة ابتلائنا بهما، فنقول:

تعلمنا أن هناك نوعين من الأحكام، هما: الحكم التكليفي والحكم الوضعي، وأن الأحكام التكليفية هي التي تتعلق بأفعال الإنسان ولها توجيه عملي مباشر لها، وأن الأحكام الوضعية هي التي ليس لها توجيه عملي مباشر.^(١)

والأحكام التكليفية هي الأحكام الخمسة المعروفة، من وجوب وحرمة وإباحة واستحباب وكرهية، وغيرها من الأحكام أحكام وضعية، كالجزية، والزوجية والصحة والبطلان وغيرها من الأحكام غير التكليفية.

وعندما نقول: إن المعاملة الفلانية حرام تكليفا، فإننا نعني بهذا: أن المكلف لو خالف وفعل، فإنه يستحق العقاب والإثم.

نعم، ستطرق تبعا للمصنف إلى ما يشترط في تحقق هذه الحرمة، من قبيل أن يكون البائنه قد قصد من بيعه تسليط المشتري على ترتيب الأثر المحرم من البيع، كالشرب في الخمر مثلا، وأما إذا لم يقصد ذلك، فلا حرمة تكليفا على البائع من ناحية البيع، وإن كان هناك مجال لترتب حرمة تكليفا بعنوان آخر غير البيع في المقام، كما سيأتي الإشارة إليه أول الكتاب بعونه تعالى.

وعندما نقول: المعاملة الفلانية حرام وضعا، فإننا نعني بهذا: إن من أقدم على هذه المعاملة، فلن يتحقق له شرعا ما قصده منها كما في البيع مثلا، فإن البائع لما كان يقصد بيعه نقل ماله بازاء مال المشتري، فلو كانت المعاملة حراما وضعا، فإن هذا الذي قصد لن يقع بنظر الشارع، فيبقى كل من المالين على ملك صاحبه قبل هذه المعاملة.

(١) دروس في علم الأصول - السيد الشهيد الصدر - الحلقة الثانية - ص ٢٣.

المطلب الثالث: عدم الملازمة بين الحكمين: التكليفي والوضعي للمعاملة

وتارة: تكون المعاملة محرمة تكليفا فقط، كالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة؛ فإن المتعامل هنا يستحق الائم والعقوبة على ما أقدم عليه من المعاملة، إلا أنها معاملة صحيحة وضعا، فيترتب ما قصده المتبايعان من هذه المعاملة من النقل والإنتقال عليها. وأخرى: تكون المعاملة محرمة وضعا فقط، كبيع ما ليس فيه فائدة محللة مقصودة، ومعنى هذا: عدم ترتب الأثر المقصود من المعاملة فقط، لا أن البائع يستحق الائم والعقاب.

وتارة ثالثة: تكون المعاملة محرمة وضعا وتكليفا، كبيع الخمر بقصد شرب المشتري له من قبل البائع، فبائع الخمر يستحق الائم والعقاب للحرمة التكليفيه، كما أنه لا يترتب الأثر المقصود من المعاملة شرعا للحرمة الوضعية.

وبهذا يتضح المراد من الجواز التكليفي والجواز الوضعي؛ فإنهما يقابلان الحرمة التكليفيه والحرمة الوضعية على الترتيب، ويتضح أيضا أن لا ملازمة بين الحرمتين؛ فما كل معاملة محرمة تكليفا محرمة وضعا، وما كل معاملة محرمة وضعا محرمة تكليفا، نعم قد تكون معاملة ما محرمة تكليفا ووضعا كما تقدم قبل قليل.

المقصود في المقام: أن حكم المعاملة من حيث التكليف لا تلازم بينه وبين حكمها من حيث الوضع، كما أن حكم المعاملة من حيث الوضع لا تلازم بينه وبين حكمها من حيث التكليف، بمعنى: عدم الملازمة بين الحكمين، بل حكم المعاملة من حيث كل من الحكمين تابع لعملية الإستنباط وما يتقرر فيها كما سيأتي بالتفصيل.

الحقيقة السابقة، معناها: لزوم ممارسة عملية الإستنباط في المجالين كل على حدة لتشخيص حكم المعاملة، فلا تشخيص حكمها تكليفا يغني عن ممارسة العملية بالنسبة إلى حكمها وضعا، ولا العكس.

نعم، هناك علاقة وثيقة بين الحكمين: التكليفي والوضعي في تشخيص حكم

المعاملة وضعا من ناحية أخرى، وهي ما سيأتي بعونه تعالى بالتفصيل؛ من أن المعاوضة إنما تصح في حالة وجود ما سيسمي المصنف نفسه بمقتضي الصحة، وهو «الفائدة المحللة المقصودة» في المبيع، وهو ما يشترط في المبيع ليكون «مالا»، فيكون مشمول بعمومات وإطلاقات صحة المعاملة، الأدلة التي سنقول أنها تجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي، لتخرجنا عن مقتضى الدليل الجاري في المرحلة الأولى من مراحل هذه العملية، ألا وهو الأصل العملي الذي يقتضي البطلان والفساد كما سيأتي بالتفصيل.

فإن كان من فائدة محللة شرعا، فنصف المقتضي موجود، فيصار إلى تشخيص كون هذه المنفعة المحللة «مقصودة» أي: مهمة في نظر العقلاء أو الشارع غير نادرة عندهم، فإن تم ذلك، تحقق المقتضي لصحة المعاملة وجوازها وضعا، فشملتها عمومات الصحة وإطلاقاتها، إلا أن الإفتاء بالصحة يحتاج - كما هو واضح - إلى عدم المانع، وهو عدم دليل خاص يخصص العام ويقيد المطلق ليبطل المعاملة على الرغم من وجود المنفعة المحللة المقصودة، أي: على الرغم من وجود المقتضي، فما فائدة تحقق المقتضي والمانع متحقق أيضا؟!

وكما نرى هنا، فإن الحرمة التكليفية ستكون عنصرا هاما من عناصر الحكم بالحرمة الوضعية أو عدم الحكم بها.

هذا كله سيأتي الكلام عنه بالتفصيل وبصورة تطبيقية في الكثير الكثير من الموارد، فلا تستعجل، إلا أن ذلك لا يعني أي تلازم بين «الحكم التكليفي» و«الحكم الوضعي» للمعاملة كما تقدم؛ فإنه واد آخر مختلف تماما والملازمة محل الكلام.

المطلب الرابع: الطريقة الفنية لاستنباط حكم المعاملة، ومراحلها

وينبغي التنبيه هنا على أن الكلام إنما هو في الهيكلية العامة والخطوط العامة لعملية الإستنباط لا في جزئيات كل مرحلة من المراحل التي تمر بها هذه العملية؛ فإن ذلك تابع لخصوصيات كل مسألة يبحث الفقيه عن حكمها كما سيتبين

بالتفصيل بعونه تعالى، فنقول:

إن عملية استنباط الأحكام الشرعية بكلا نوعيها: ما كان بغرض تشخيص الحكم التكليفي، وما كان بغرض تشخيص الحكم الوضعي، تابعة لطريقة فنية دقيقة خاصة، ذات مراحل كلية مشخّصة ومرتبة وهيكلية ثابتة يجب أن يتّبع في كل عملية استنباطية منضبطة، بخلاف ما قد يتوهمه الطالب - ومن قبله ربما أستاذه غير المتخصص - في دراسته لكتاب المكاسب أو غيره من الموسوعات الفقهية الإستدلالية؛ من أن المهم هو مراجعة القرآن الكريم وكتب الروايات والنظر فيها، فإن وُجد ما يدل على الحرمة، أخذنا به، وإن وجد ما يدل على عدمها، أخذ به، بل المسألة على خلاف هذا جدا، وهذا ما قد يغفل عنه الطالب، لاسيما إذا لم يُوضّح هذا المطلب من قبل القائم على تعليم هذه المادة إن كان ممن يتّبع طريقة الشرح فقط، كما اشرنا إلى ذلك مفصلا قبل هذا.

ومما يؤسف له حقا في هذا المجال، أنك لا تجد من يوضّح طريقة ومنهج الإستنباط في الخطوة الأولى، ثم يطبّق ذلك على ما جاء في متن الكتاب في الخطوة التالية، فتجد المدرس مثلا يقول: «قال المصنف رحمته: «يحرم بيع العذرة النجسة، من كل حيوان على المشهور... ويدلّ عليه - مضافا إلى ما تقدم من الأخبار...»^(١)

والدليل على هذه الحرمة - مثلا - ما ذكره المصنف رحمته: من النبوي: «إن الله إذا حرّم شيئا، حرّم ثمنه» فإنه يدل على الحرمة؛ بتقريب:.... ونحوه الحديث المتقدم عن دعائم الإسلام، وهو قول الصادق عليه السلام: «وما كان محرّما أصله، منهيا عنه، لم يجر بيعه ولا شراؤه».... ولا يجوز التمسك بعموم قوله عليه السلام في رواية تحف العقول:.... لكذا». ويختم البحث والإستدلال بهذا المقدار فقط، بلا توضيح

(١) مصباح الفقاهة في المعاملات - تقريرا لأبحاث السيد الخوئي رحمته الفقهية - ج ١ - ص

لعملية الاستنباط ومراحلها، وتطبيقها على ما ذكره المصنف، لكي يقف الطالب على ما فعله المصنف **تدريجاً**، وأنه في أي مرحلة من مراحل عملية الاستنباط يتكلم. الطريقة المتقدمة في الشرح والتوضيح تشبه - إلى حد كبير - ما إذا صادفنا شخصين في الشارع يقوم أحدهما بحفر حفرة بقياسات خاصة وبطريقة دقيقة وبغاية الإهتمام والعلمية، لكي يقوم الشخص الثاني بطم تلك الحفرة مباشرة بعد أن ينتهي الأول من عمله!!!

عملان غير مرتبطين ببعضهما أبداً، ولا يعبران - لأول وهلة - إلا عن غاية عدم العقلانية وعدم المنطقية، فلماذا يقوم شخصان عاقلان بهذا العمل؟ الجواب سيأتيك بعد ذلك، فلا تنس السؤال رجاء.

وتعال معي - عزيزي القارئ - لكي نعرف معا مراحل عملية الاستنباط الفنية المنطقية المنضبطة، وما يجب على الفقيه أن يتبعه فيها؛ لكي يتضح لك جلياً كثير من مسائل هذا الكتاب وغيره من الكتب الاستدلالية قديمها وحديثها، شيعيها وسنيها، ولكي يتضح لك المعيار في المهنة والتخصّصية وعدمهما، فيتبين لك الكثير من الأخطاء التي يقع فيها بعض من يحاول أن يجلس على كرسي التدريس أو كرسي الاستنباط والاستدلال، وعليك أن تدقق في ما سنذكره، وتحتفظ به في ذهنك؛ فإنه ممّا نحتاجه في كل مسألة مسألة من هذا الكتاب وغيره من كتب الاستنباط، وهذا ما سننطقه عادة في المسائل المذكورة.

من اللازم - طبعاً - التفريق بين من يمارس عملية الاستنباط من زاوية تعليمية الهدف منها تعليم الآخرين هذه العملية ومراحلها وفتياتها، وبين من يمارس هذه العملية لمجرد تشخيص الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية تجاهه في حالة الشك به؛ فإن الأول مطالب - بدون أي شك وريب أو تردد - بما لا يطالب به الثاني، وإنما إشكالنا على الأول دون الثاني، فانتبه رجاء.

النقطة الأولى: إمكان النظر إلى عملية الإستنباط من زاويتين مختلفتين

وقبل الدخول في مراحل عملية الاستنباط وترتيبها وتسلسلها، والوقوف على الطريقة التي تتفاعل فيها في ما بينها لتختلف النتيجة النهائية، إليك هذه النقطة المنهجية الفنية الغاية في الأهمية؛ بحيث يتضح بها الكثير من الإشتباها، ويزول فيها الكثير من الضبابية وسوء الفهم، لا سيما من قبل من لا خبرة له في عالم الفقه والفقاهة والإستنباط.

يمكن أن ينظر إلى عملية الإستنباط وسيرها من زاويتين مختلفتين، أدى التخط والخلط بينهما من قبل غير المتخصصين إلى سوء فهم من هنا وحملات تهكم واستهجان من هناك، إليك هاتين الزاويتين بصورة مختصرة جدا، بحيث يتضح لك ما سيعقب الكلام من مراحل عملية الإستنباط بصورة واضحة لا لبس فيها، فيحل السلام ويسود الوثام بين الجميع، ويتضح الصبح لذي عينين.

الزاوية الأولى: زاوية كون عملية الإستنباط عملية تفكير منطقي باحث عن

الحكم الشرعي طبق «حجة شرعية» (سير البحث عن الحجة)

المقصود بهذه الزاوية: النظر إلى عملية الإستنباط من زاوية كونها عملية تفكير منطقية منضبطة يمر بها الفقيه خلال ممارسته لعملية تشخيص الموقف إزاء المسألة محل البحث، من بداية تعرضه للسؤال عن الموقف الشرعي إزاء تلك المسألة أو اختياره للبحث فيها، وانتهاء بتشخيصه لهذا الموقف؛ حيث تمر هذه الممارسة بمراحل مشخصة محددة مرتبة ترتيبا منطقيا عقلانيا منضبطا، تفرضه الظروف العلمية المنطقية الفنية الموضوعية الشرعية كلها، حيث تتفق على هذه المراحل وهذا الترتيب.

هذا كله، علاوة على أن هذه المراحل وبالترتيب المشخص الذي سنذكره، هو الذي يشته ويشهد به واقع عمليات الإستنباط والإستدلال الكثيرة التي نمر بها في مختلف المسائل، وفي مختلف العصور، بل وحتى عند جميع المذاهب الإسلامية،

بلا أي فرق بين مذهب ومذهب آخر، أو مسألة ومسألة أخرى، إنما نتكلم هنا عن ممارسات استنباطية منضبطة، وليس ما أصبحنا نراه هنا وهناك من ممارسات تضحك الثكلى.

كما أن العملية بمراحلها التي سنذكرها هي ما قامت عليه الكلمات الكثيرة المنتشرة في العديد من أبواب الفقه والإستدلال، وعن أعظم فقهاءنا ومحققينا كما سنقول لك من نزر من كلماتهم في أبواب فقهية متنوعة.

الزاوية الثانية: زاوية كون عملية الإستنباط إفتاء طبق «حجة شرعية» (سير الإستناد إلى الحجة في الفتوى)

وأما الزاوية الثانية التي يمكن التمسك بها من خلالها إلى عملية الإستنباط، فهي زاوية الحجة والدليل الذي يستند إليه الفقيه في فترة: بحيث يكون هو الحجة في ما بينه وبين ربه.

نعني هنا بالدقة: الترتيب المنطقي الفني المنضبط بين الحجج والأدلة التي يمكن أن تكون مستندا صحيحا معتبرا شرعا للفقيه في تشخيص الموقف، وهو ما اعتدنا سماعه وعهدنا العمل به من الجميع في علم الأصول وعلم الفقه؛ من تقديم للحجج بعضها على بعض حسب الظروف والحالات المختلفة، من قبيل: تقديم الدليل الإجتهادي «المحرز» على الدليل الفقاهتي «غير المحرز»، ومن تقديم الخاص والمقيد على العام والمطلق، ومن قبيل: تقديم بعض الأدلة على بعضها في المرحلة الواحدة من مراحل عملية الإستنباط، كما سيأتيك مفصلا ومر عليك في علم الأصول من تقديم الأصل العملي السببي على الأصل المسببي، ومن قبيل تقديم الروايات المتعارضة تعارضا غير مستقر أو مستقر على بعضها البعض وفق ما يتبناه الفقيه في بحوثه الأصولية المختلفة، وسيأتي جميع ذلك بالتفصيل بعد قليل بعونه تعالى، وبمجرد بيان مراحل عملية الإستنباط من الزاوية الأولى المتقدمة الذكر.

ومن المهم الإلتفات هنا، إلى أن مسير عملية الإستنباط من كل من الزاويتين

يخالف مسيرها من الزاوية الأخرى ويعاكسه في الإتجاه تماما، فبينما سترى أن هذا المسير طبق الزاوية الأولى سيبدأ من تنقيح الأصل العملي الجاري في المسألة محل البحث، سترى أن مسيرها طبق الزاوية الثانية سينتهي بهذه المرحلة؛ بمعنى: أن الفقيه لن يعتمد على الأصل العملي وما يقتضيه إلا في نهاية المطاف طبقا للزاوية الثانية، وفي حالة فقدان الدليل المحرز على خلاف هذا المقتضى، وهو ما سيأتي بالتفصيل.

إلا أن الذي ينبغي الإنتباه إليه في المقام، هو أن الاختلاف في الإتجاه بين السيرين المتقدمي الذكر لا يعني أبدا التصادم والتضاد والتخاصم بينهما، بل كلا السيرين في خدمة هدف واحد هو الهدف من الممارسة الفقهية، ألا وهو تشخيص الموقف الشرعي من المسألة محل البحث، وهو ما ستشاهده في ما يلي بينا واضحا في بعونه تعالى بالتفصيل

النقطة الثانية: مراحل عملية استنباط حكم المعاملة

المقام الأول: مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي للمعاملة

أولا: مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي للمعاملة طبق الزاوية الأولى

ولنبداً ببيان عملية استنباط الحكم الوضعي للمعاملة طبق الزاوية الأولى، وهي الزاوية التي ننظر منها إلى عملية الإستنباط بما أنها عملية تفكير منطقي منضبط يمارسها الفقيه لتشخيص الموقف الشرعي من المسألة محل البحث، فكيف يفكر الفقيه في هذه الممارسة؟ وما هي المراحل التي يمر بها تفكيره هذا منذ نقطة البداية والانطلاق وحتى نقطة الانتهاء بتشخيص ذلك الموقف، سواء أكان الحكم، أم الوظيفة العملية تجاهه كما تعلمت في علم الأصول من معنى هذين المصطلحين؟

وبما أنه لن يمكن بيان المراد بصورة واضحة جدا إلا بمثال عملي، فإننا سنفترض أن الفقيه أراد أن يستنبط حكم بيع الميتة مثلا من حيث الوضع - الصحة

والبطلان - كما أن الكلام كله هنا سيكون افتراضيا لأجل التعليم والتوضيح، فلا تقل هنا: ولكن، لا وجود لهكذا رواية. ولا تقل هناك: ولكنه لم يثبت إجماع على ...، أو: ولكن الدليل قام على كذا، أو غير ذلك من أقوال في الجزئيات وفي عناصر عملية الإستنباط، ففتكت المراحل، وفتكت الفن، وفتكت متعة الرحلة، التي لن تذوقها إلا هنا، فإن فاتتك، فلا تنتظرها في أي مكان آخر.

سنبين مراحل عملية الإستنباط أولاً، لنذكر الدليل على كل واحدة من هذه المراحل حسب ما نذكره من تسلسل ثانياً، لننتقل بعدها إلى مجموعة من التطبيقات العملية لتتضح العملية بما لا مزيد عليه ثالثاً بعونه ومنه تعالى.

المرحلة الأولى: تنقيح الأصل العملي الجاري في المسألة محل البحث

الفقيه، شأنه شأن غيره من المفكرين العقلاء، ينطلق مما يعيشه من مشكلة يراد إيجاد الحل لها، فيبدأ تفكيره طبق ما يمر به من حالة نفسية وعقلية، وليس بمعزل عن هذه الحالة، وهذا أمر واضح لا شك فيه ولا شبهة تعتريه.

وبما أن هدف الفقيه الأعلى هو «الفتوى طبق حجة شرعية»، فهذا يعني: أنه ملزم بالبحث عن الفتوى طبق ما جعله الشارع حجة في الحالة التي يعيشها الفقيه ويمر بها، نعم، على الفقيه أن يكون دقيقاً في تشخيص هذه الحالة، فلا يفتي طبق ما جعل حجة في حالة معينة إلا بعد بحثه وتحقيقه وإحرازه لتلك الحالة.

ولو تأملنا في الحالة التي يعيشها الفقيه في بداية ممارسته لعملية الإستنباط في المسألة محل البحث، لرأينا بكل وضوح أنها «الشك» و«الحيرة» و«التردد»؛ إذ المفروض أنه لا يزال بداية الطريق وبداية الممارسة بدون أي علم بما جاء في المسألة من أدلة، فقد يكون الحكم «الصحة»، كما قد يكون الحكم «البطلان».

ولو رجعنا إلى علم الأصول، وهو العلم المعني بتهيئة أدوات الإستنباط وقواعده و«عناصره المشتركة»، لرأينا أن الشارع قد شخص لهذه الحالة حلاً محددًا وطريقة خاصة لتشخيص الموقف، وهو العمل على طبق ما يسمى بالأصل العملي «الدليل

الفقاهتي»؛ فهو المرجع في حالات الشك في الحكم الواقعي، وهو الحالة التي يمر بها الفقيه فعلا، وهو ما يجب أن يتمسك به الفقيه ما دام موضوعه متحققا، وهو الشك في الحكم الواقعي.

والأصل العملي الأولي في المعاملات من حيث الصحة والفساد هو «أصالة الفساد» عند المصنف وأكثر الفقهاء إلا ما ندر؛ حيث يبني بعضهم النادر على أنه «أصالة الصحة».

وتقريب التمسك بأصالة الفساد وجريانها في المقام كما يلي:

بعد إجراء المعاملة - البيع - في ما نحن فيه - على الميتة، نشك في حدوث النقل والانتقال في متعلق البيع، فهل انتقلت السلعة (الميتة) إلى المشتري وخرجت عن ملكية البائع؟ وهل انتقل الثمن من ملكية المشتري إلى ملكية البائع، أم لا؟ لو شكنا في حدوث ذلك، فإن الأصل يقتضي عدم الحدوث، فهو الحالة المتيقنة السابقة التي لا نقضها إلا باليقين، والمفروض أننا الآن ونحن في بداية الطريق شاكون في الصحة وعدمها.

وكما ترى، فإننا تمسكنا في المقام بما جعله الشارع حجة في الحالة التي يمر بها الفقيه، وهي الشك، والحجة في هذه الحالة هي الأصل العملي، وهو أصالة الفساد، التي يعتبر الإستصحاب أهم دليل فيها.

هذه بداية الطريقة المنطقية لعملية الإستدلال الفقهي، فهي تبدأ - أبداً - بالانطلاق مما يقتضيه الأصل العملي الجاري في المسألة محل البحث.

الدليل على الإنطلاق من هذه المرحلة الأولى

وبالإضافة إلى ما تقدم من كون الإنطلاق من مقتضى الأصل العملي هو مقتضى التفكير المنطقي العقلاني الموضوعي على ما نقحه الأصوليون في علم الأصول، من أن وظيفة الفقيه في حالة الشك هي الرجوع إلى الأصل العملي، فإننا نقل هنا جملة من الأقوال عن أعظم المحققين تثبت ذلك، علما بأن هناك المائة من

الكلمات التي ذكرها الفقهاء في مقامات كثيرة من عمليات استدلالهم، تصرح كلها بأن اللازم هو تنقيح الأصل العملي قبل أي شيء، ثم النظر في ما يقتضيه الأدلة المحرزة في المقام، وإليك هذا النزر من هذه الكلمات:

قال المحقق النراقي في المستند: «والتوضيح: أن الكلام في المشتبه يقع في مواضع أربعة:

أولها: في طهارة كل جزء على البديلية.

وثانيها: في تطهير الجميع وزوال النجاسة المتحققة... .

أما الأول: فلا كلام فيه؛ لطهارة كل جزء بالأصل، وتطهره قطعاً بالغسل. وما في كلامهم من أنه يجب غسل كل جزء، فهو لتحصيل العلم بطهارة الجميع.

وأما الثاني: فهو الذي يذكرونه في بحث إزالة النجاسات، ويذكرون أنه لا يطهر بغسل جزء منه، بل يتوقف على غسل الجميع، والحكم في هذا وسابقه باق على ما يقتضيه الأصل والقاعدة».^(١)

فانظر إلى قوله: «باق»، الصريح في أنه قد جرى تنقيح الأصل وما يقتضيه قبل ذلك، وإلا، لم يصدق أنه «باق».

وقال في مصباح الفقيه: «وحيث أن أخبار الباب في غاية الكثرة والاختلاف، فالأولى أولاً تأسيس ما يقتضيه الأصل».^(٢)

وهو واضح في ما ادعينا.

وفي حاشية المكاسب للآخوند: «لا يبعد تعين قيمة بلد المطالبة؛ فإنه محل الخروج عما عليه، والوفاء بما في ذمته، بناء على المشهور، من بقاء اشتغال ذمته بالمثل مع تعذره، وعدم تبدل الاشتغال به بالاشتغال بالقيمة، وكذا على ما قربناه

(١) مستند الشيعة - ج ١ - ص ٢٣٩.

(٢) مصباح الفقيه - ج ٢ - ص ٣٠٠.

من بقاء العين على العهدة؛ فإنه محل العموم بما هو قضية كون العين مضمونة وفي العهدة، ولو منع عن أنه لم يعلم استقرار سيرة العمل على ذلك، فلا بد من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل، وقد مر تحقيقه»^(١).

وكلمة «الرجوع» واضحة الدلالة على ما نحن فيه.

وقال المحقق الخوئي رحمته: «وحيث أن تعارضهما بالإطلاق، فيتساقطان، فنبقى نحن ومقتضى القاعدة والأصل الجاري في المقام، وهو يقتضي...»^(٢).

وهو - كالكلمات السابقة - واضح الدلالة على ما نحن فيه.

وقال في مورد آخر: «إذا، فالنصوص قاصرة عن إثبات هذه الزيادة، بل يظهر المنع عنها من رواية المروزي عن أبي الحسن الثالث عليه السلام: (لا تقل في صلاة الجمعة في القنوت: وسلام على المرسلين)، وإن لم تكن نفية السند. فنبقى نحن ومقتضى القواعد، فقد يقال أن مقتضاها الجواز لأصالة عدم المانع بعد عدم احتمال كونها من التسليم المحلل»^(٣).

وقال السيد الشهيد الصدر رحمته: «إن الأدلة التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهي، واستنباطه للحكم الشرعي، على قسمين؛ فهي إما أدلة محرزة يطلب بها كشف الواقع، وإما أدلة عملية (أصول عملية) تحدد الوظيفة العملية للشاك الذي لا يعلم بالحكم.

ويمكن القول على العموم، بأن كل واقعة يعالج الفقيه حكمها، يوجد فيها دليل من القسم الثاني، أي: أصل عملي يحدّد لغير العالم الوظيفة العملية، فإن توفّر للفقيه الحصول على دليل محرز، أخذ به وترك الأصل العملي؛ وفقا لقاعدة تقدم

(١) الآخوند الخراساني، محمد كاظم، حاشية المكاسب، كتاب البيع، ص ١٢.

(٢) الغروي التبريزي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لبحث السيد الخوئي)، كتاب الطهارة، ج ١٠، ص ٢١٢.

(٣) المصدر السابق، كتاب الصلاة، ج ٤، ص ٤٠٤.

الأدلة المحرزة على الأصول العملية، وإن لم يتوفر دليل محرز، أخذ بالأصل العملي، فهو المرجع العام للفقهاء حيث لا يوجد دليل محرز»^(١).

وبالتأمل في الكلام المتقدم منه نرى، نجده واضحا جدا في ما تقدم منا؛ من أن الممارسة الفقهية الإستدلالية المنضبطة تبدأ بتنقيح الأصل العملي؛ هل لاحظت قوله: «وترك الأصل العملي»؟ وهل يصدق «الترك» إلا بعد المصاحبة قبل ذلك؟! نعم، من حيث الحجة التي يصح الاستناد إليها في الفتوى، تتقدم بعض الحجج على بعض، من قبيل: ما يذكره نكتة من تقدم الدليل الإجتهد على الفقاهتي بصورة عامة، الأمر الذي سيتبين ناصعا في ختام الزاويتين محل الكلام لعملية الإستنباط.

كما أن كلامه نكتة واضح جدا في أنه إنما يتكلم عن عملية الإستدلال من حيث الزاوية الثانية، وهي زاوية الحجة والإستناد؛ لاحظ قوله نكتة: «إن الأدلة التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهي...، أخذ به وترك الأصل العملي...، أخذ بالأصل العملي، فهو المرجع العام للفقهاء حيث لا يوجد دليل محرز»، لا عن هذه العملية من الزاوية الأولى، وهي زاوية كونها عملية فكرية يمارسها الفقيه في سيره نحو تشخيص الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية.

والخلاصة: التأمل يثبت أنه نكتة يشير إلى الزاويتين المتقدمتين لعملية الإستنباط، كما أنه يشير إلى أن الممارسة الفقهية تسير حسب الزاوية الأولى لا الثانية.

وبهذا، يتضح عدم دقة ما ذهب إليه بعض أستاذتنا في سياق توجيه ترتيب مباحث علم الأصول عند فطاحل أصوليينا؛ حيث قال: «إن الأصولي يبحث عن العناصر المشتركة، وحيث أنها هي: القطع، الأمارات، الأصول العملية، تعارض الأدلة، كان من المناسب البحث عن هذه العناصر الأربعة على التوالي، فأولا يبحث عن القطع، ثم الأمارات، ثم الأصول العملية، وفي الخاتمة عن تعارض الأدلة.

(١) دروس في علم الأصول - الحلقة الثانية من حلقات السيد الشهيد نكتة - ص ٣٢، ٤٩.

يبقى سؤال: لماذا يبحث على الترتيب المذكور ولا يبحث عن الأصول العملية أولاً أو عن الأمارات؟

والجواب: إن الفقيه إذا واجه مسألة وأراد استنباط حكمها، لاحظ أولاً هل له قطع بحكمها أو لا؟ فإن كان، سار على هده، وإلا، فحص عن وجود أمانة تدل على حكمها، فإن لم تكن، أخذ بالأصل العملي، إذن، التسلسل الطبيعي الذي يسير عليه الفقيه في مقام الاستنباط هو الأخذ بالقطع أولاً، ثم الأمارات، ثم الأصول، ومن هنا، كان على الأصولي منهجة بحثه في علم الأصول بالكلام عن القطع أولاً، ثم الأمارات، ثم الأصول»^(١).

ومما يرد على هذا الكلام:

أولاً: إنه خلاف ظاهر بل صريح كلام السيد الشهيد تقضى كما تقدم قبل قليل؛ حيث إنه واضح جداً في الكلام عن السير الطبيعي لعملية الاستنباط من حيث الحجية، وهو ما أسميناه بالزاوية الثانية لهذه العملية.

ثانياً: أن مراجعة الممارسات الفقهية الاستنباطية الإستدلالية لجميع الفقهاء، متقدمهم ومتأخريهم ومتأخري متأخريهم والمعاصرين إلى يومنا هذا، تشهد بقيامها على أساس عدم الفصل بين ما كان قطعياً من الدليل وما كان ظنياً من الأدلة؛ فلو كان الفقيه في مقام الاستدلال بالعمومات والمطلقات مثلاً، تجد أنه كما يتمسك بالقطعي من الأدلة، فإنه يتمسك بالظني منها أيضاً على نحو واحد، وإن كان من تفريق بين النوعين، فإنما هو في مقام الاستناد لا غير، وفي حالة التعارض لا غير؛ بمعنى: أنه لو توفر دليلان متعارضان، فإنه يأخذ بالدليل القطعي ويترك الظني، وأما في غير هذه الحالة؛ كما لو توافق الدليلان على مفاد ما، فإنه يؤخذ بهما على السواء بدون أي فرق في البين كما سيأتي بصورة عملية.

ثالثاً: أنه خلاف مقتضى الفن والعقل والمنطق في ممارسة عملية الاستنباط المنضبطة كما اتضح مما تقدم؛ إذ المسير الفني المنطقي العقلاني لهذه العملية

وحسب ما تقدم بالدليل، هو البدء بالأصل العملي لا بغيره.

رابعا: وعلى الرغم من تقدم الدليل القطعي على غيره من زاوية الحجية والإستناد في بعض الحالات، فأى إلزام في ذلك في البحث عن هذه الأدلة حسب ترتيبها من حيث الحجية؟! ولماذا يكون ذلك مانعا للأصولي من البحث في هذه الأدلة حسب ترتيبها المنطقي الفني في ممارسة عملية الإستنباط من حيث الزاوية الأولى، وهي الأقرب إلى واقع عملية الإستنباط والممارسة الفقهية من الزاوية الأخرى؟! إذ على الرغم من أن «الحجة» على الفتوى هي الغاية من كل عملية الإستنباط، وما فيها من عشرات الفنون والممارسات الدقيقة، إلا أن هذا أمر، والسير الطبيعي لممارسة منضبطة لهذه العملية في الواقع أمر آخر مختلف تماما، وقد تكون هذه الرؤية للأدلة وترتيبها هي الرؤية الأقرب إلى علم الأصول من زاوية كونه علما؛ حيث أنه «منطق» علم الفقه كما يعترف الجميع، و«المنطق» ليس الغرض الأساسي منه إقامة «الحجة» وإن كان ذلك من جملة أغراضه، وإنما الغاية الرئيسية من تأسيسه والبحث فيه باعتراف الجميع: «عصمة الذهن عن الخطأ في الفكر» بصورة عامة، والحفاظ على «السير» الفني الصحيح للتفكير؛ فإن «الفكر» هو حركة كما تعلمنا من علم المنطق، النقطة التي يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار في ترتيب أبحاث هذا العلم، ما يعني: أن الحق مع ترتيب أبحاثه على خلاف الترتيب المشهور؛ إعترافاً بالحق لصاحبه، وتسليما لذي الفضل بفضله وتقدمه. والأمر سهل. وبهذا، يظهر أن جميع ما يظهر منه أن ممارسة عملية الإستنباط لا تبدأ من تنقيح الأصل العملي وإنما بالبحث عن القطع، لا بد من حمله على كونه كلاما عن هذه العملية حسب الزاوية الثانية لا بحسب الزاوية الأولى من الزاويتين المتقدتي الذكر^(١)، فانتبه.

(١) وإلا، كان خطأ فنيا وخلطا بين زاويتي عملية الإستنباط. راجع مثلا: الأصول العامة

المرحلة الثانية: البحث عن دليل عام أو مطلق على خلاف مقتضى الأصل العملي وبعد أن اتضحت المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط، واتضح أن الفتوى هي بطلان المعاملة طبقاً لمقتضى الأصل العملي وأصالة الفساد، ولما كنا لازلنا في ممارسة عملية البحث عن «فتوى طبق حجة معتبرة شرعاً»، فإن المنطق والعقل يقتضيان سؤالاً بسيطاً في المقام، وهو: هل يمكن للفقهاء الآن أن يفتي بالفساد بمقتضى الأصل العملي المزبور ما دام هو الأصل الجاري في المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط؟

لاحظوا أن السؤال سؤال منطقي اقتضته طبيعة الحالة التي يعيشها الفقيه، وليست أمراً ارتجالياً على غير هدى ولا بصيرة.

وجواب السؤال المنطقي المتقدم نجدها في علم الأصول؛ وهو العلم الباحث عن «أدلة الفقه» و«العناصر المشتركة» و«القواعد العامة» الحاكمة على عملية الإستنباط والإستدلال، فهو المسؤول عن تشخيص الجواب الصحيح في المقام.

ولو رجعنا إلى هذا العلم، لكان الجواب واضحاً كما تعلمناه، وهو: لما كان عملك - أيها الفقيه - هو الإفتاء على طبق «الحجة»، فلا بد وأن يكون ما تستند إليه مما حكم الشارع بكونه حجة يصح التمسك به في إسناد الحكم إلى إليه تعالى، والكل يعرف أن الأصل العملي لا يكون حجة إلا في حالة تحقق موضوعه، وموضوعه كما يعرف الجميع هو «الشك في الحكم الواقعي»، وإلاً، كان التمسك بالأصل والإفتاء على طبقه خطأ فاحشاً، وإفتاء بغير حجة شرعية والعياذ بالله.^(١)

الكلمة المتقدمة على اختصارها، تعني: أن المرحلة الثانية من مراحل عملية

(١) راجع: بحث شرائط جريان الأصول العملية في الكتب الأصولية، من قبيل: كفاية الأصول - المقصد السابع: في الأصول العملية، ص ٣٣٣. فوائد الأصول (تقريراً لأبحاث الميرزا النائيني الأصولية) - ج ١ - ص ٢٤٠. ج ٢ - ص ٥٨. محاضرات في أصول الفقه (تقريراً لأبحاث المحقق الخوئي الأصولية) - ج ١ - ص ١٩٨.

الإستنباط منطقيا وفنيا وعقلايا وشرعا، هي البحث عن دليل يرفع موضوع الأصل العملي، ليثبت خلاف مقتضاه، أعني: «صحة» المعاملة، فإن توفر هكذا دليل، تركنا مقتضى الأصل العملي وصرنا - لو كنا نحن والمرحلة الثانية - إلى الصحة؛ إذ مع الدليل المحرز الإجتهادي الرافع للشك كيف تصل النوبة إلى مقتضى الأصل العملي؟!

ولا فرق هنا بين أن يكون هذا الدليل المحرز القاطع للعمل بالأصل العملي قطعيًا أو ظنيًا؛ إذ لا تأثير أبدا لنوع هذا الدليل في المقام كما هو واضح؛ إذ يكفي كون الدليل محرزًا مخالفًا لمقتضى الأصل العملي لرفع موضوع جريان هذا الأصل وقطع العمل به كما هو أوضح من أن يخفى.

وبناء على هذا الذي تقدم، فإن المرحلة الثانية - كما رأينا بمقتضى الفن والمنطق والعقل والشرع - هي البحث عن دليل محرز حجة على خلاف مقتضى الأصل العملي، ليثبت صحة المعاملة.

إلا أن ما ينبغي الالتفات إليه ونحن نصل إلى هذه المرحلة الثانية، هو أن الفقيه في هذه المرحلة لا يبحث عن أي دليل على خلاف مقتضى الأصل العملي، وإنما يبحث عن نوع خاص من الأدلة، لا أقصد هنا أنه يبحث عن دليل «قطعي» لا عن دليل «ظني» أو «غير قطعي» كما قد يتوهم غير المتخصص، كيف وقد قلنا قبل هنيهة: إنه لا فرق بين هذين في هذه المرحلة؟! وإنما أقصد: أنه يبحث عن دليل «مطلق» أو «عام» على خلاف مقتضى الأصل العملي، وهو المسمى في كلمات المتخصصين باسم «العام الفوقاني»، و«العموم الفوقاني» الكلمة الواضحة جدا في تقدم هذه المرحلة على غيرها من المراحل الثلاثة القادمة.

ويأتي هنا دور كل دليل محرز يصحح المعاملة محل البحث - بيع الميته في كلامنا حسب ما فرضنا - بعمومه أو إطلاقه، أي: بعنوان «البيع» وما له من مشتقات، أو بعنوان «العقد» مثلا، أو عنوان «التجارة عن تراض مثلا»، وهو ما نسميه بعمومات الصحة وإطلاقاتها، سواء أكانت قطعية أم لا.

والذي يذكر هنا وسيتكرر ذكره في جميع ما سيأتي من المسائل، وما ستمارسه بعونه تعالى بدورك في عمليات الإستنباط والإستدلال في المستقبل القريب، هو الآيات الكريمة والروايات الشريفة الدالة على صحة المعاملة بعمومها أو إطلاقها، تلك التي يسمونها الأدلة الإيضائية العامة، وهي الأدلة التي وردت كضابطة لما يصح أو يبطل من المكاسب بعنوانها العام الواسع جدا، كقوله سبحانه وتعالى في الآية (٢٧٥) من سورة البقرة المباركة: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وقوله في الآية (١) من سورة المائدة المباركة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وقوله أيضا في الآية (٢٩) من سورة النساء المباركة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾.

ومن الروايات الشريفة التي تشمل «البيع» بإطلاقها أو عمومها، قوله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»، وغيرها، الواردة في صحة البيع ونفوذها.

نكات منهجية فنية دقيقة لا بد من التنبيه عليها في المقام

وهنا نكات منهجية فنية دقيقة لا بد من التنبيه عليها:

الأولى: اشتراط انطباق عناوين العمومات والإطلاقات

من الواضح: أن جريان العمومات والإطلاقات في المرحلة الثانية مشروط بتحقق العنوان المأخوذ في العام أو المطلق على المعاملة، كالبيع والتجارة عن تراض أو العقد مثلا، وأما مع عدم إحراز ذلك، فإن المورد يكون مما لا يزال تحت مقتضى الأصل العملي الذي يقتضي الفساد.

وعلى هذا، فلا بد من التحقيق في معنى وحقيقة كل واحد من العناوين التي أخذت في عمومات الصحة وإطلاقاتها، الأمر الذي لن نخوض فيه في هذا الكتاب؛ فأنت تتذكر أن الكلام هنا تعلم للبناء الجاهز، أي: على ما يرتضيه المصنف؛ لنتظر البحث والتحقيق في مستويات دراسية أعلى كما تقدمت الإشارة إليه.

إلا أن ما سيأتي هنا من قبل المصنف يتدق نفسه، هو أن حقيقة «البيع» لا تتحقق

خارجا إلا في حالة كون المبيع «مالا» شرعا، وهو ما لا يصدق إلا بوجود «الفائدة المحللة المقصودة» في الشيء، فإذا وجدت هذه الفائدة، كان الشيء مالا، وتحقق «مقتضي صحة المعاملة» بالمعنى الذي أشرنا إليه في ما تقدم، من أن المورد يكون مشمولاً في هذه الحالة لعمومات الصحة وإطلاقاتها، الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، لينقطع بذلك العمل بالأصل العملي، لتكون النتيجة صحة المعاملة لهذه العمومات.

هذا ما لن نناقش فيه، بل سنعتبره أمرا مسلما فعلا إلى أن يأتي يوم المحاكمة والمخاصمة، نعم، ذكر المصنف هنا بعض ما له علاقة بإثبات المالية في المبيع من أدلة شرعية، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾، الذي يعتبر إرشادا إلى اشتراط المالية في المبيع.

فإذا انطبق عنوان «البيع» مثلا على بيع الميتة النجسة، وذلك بوجود الفائدة المحللة المقصودة، أو عنوان «العقد» أو «التجارة عن تراض»، أو غيرها من العناوين المأخوذة في العمومات والإطلاقات على فرض وجودها، جرت هذه العمومات والإطلاقات، لتكون النتيجة هي الفتوى بالصحة لهذه الأدلة المحرزة، قطعية كانت أو غير قطعية.

الثانية: الفائدة المحللة المقصودة وتأثيرها على عملية الإستنباط

وما سنراه في جميع ما سنمر عليه من مسائل وفروع وجزئيات، هو ما نحن فيه من تعبير «فائدة محللة قصودة»، وكما نرى، هذا التعبير مكون من ركنين جيء بهما وصفا للفائدة، وهما: «المحللة»، و«المقصود».

أما الركن الأول، فلا شك في لزوم الرجوع فيه إلى الشارع؛ فهو المرجع الوحيد في كون فائدة ما محللة أم لا.

وأما الركن الثاني، فالمقصود به أن تكون الفائدة مهمة كلية بحيث يميل نوع العقلاء إلى اقتناء العين بسبب هذه الفائدة.

وعلى هذا، فالمرجع في تشخيص تحقق هذا الركن هو نوع العقلاء؛ فهم المقياس في كون فائدة ما مهمة أم لا.

إلا أننا لو تأملنا قليلا في العبارة المتقدمة، لوجدنا أن الحقيقة هي أن المرجع في تحقق هذا الركن الثاني هو الشارع أيضا كما كان في الركن الأول، كل ما في الأمر، أن الشارع أقر ما عليه العرف والعقلاء في تشخيص الأهمية. ما يدل على المعلومة المتقدمة ببساطة، هو ما نراه بعض الأحيان من تدخل الشارع في تشخيص هذا الركن الثاني بصورة مباشرة؛ إذ سنرى أن الشارع سيتدخل في هذا المجال فيسقط عينا ما عن المالية على الرغم من حكم العقلاء بكون الفائدة فيها مقصودة، بل اشتراط الركن الأول المتقدم إنما هو من هذا النمط من التدخل.

كما سنرى أن الشارع سيتدخل فيحكم بصحة المعاملة على عين لا يعتبرها العقلاء «مالا» بسبب ما شخصوه من عدم كون الفائدة المحللة فيها «مقصودة»، كما سنرى في المحطة الثالثة من محطات المعاوضة على الدهن المتنجس في الجزء الثاني بعونه تعالى؛ فحكم الشارع بصحة المعاملة - كما سيأتي - دليل على اعتباره هذه المنفعة، واكتفائه بوجودها في الحكم بكون العين مالا.

وعلى هذا، فالقاعدة: إن نوع العقلاء معتبر شرعا ما لم يتدخل الشارع بنفسه لينقض ما هؤلاء عليه كما تقدم. فانتبه.

ما تقدم أخيرا، سيفتح الباب على معلومة فنية أخرى غاية في الأهمية، وهي: أن المرحلة الثانية كما قلنا وإن كانت ما تقدم من البحث عن «عمومات وإطلاقات صحة المعاملة»، إلا أن الفقيه لو بحث ولم يجدها جارية في المسألة محل بحثه؛ وذلك بأن بحث ووجد أن نوع العقلاء لا يعتبرون فائدة ما «مقصودة»، فإن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال انتهاء عملية الإستنباط والحكم بعدم الصحة؛ بل لا بد عليه من أن يطوي المراحل التالية لهذه العملية؛ إذ يبقى احتمال تدخل الشارع

وحكمه بكون فائدة ما من فوائد العين محل البحث مقصودة عن أحد طريقتين:

الأول: التدخل المباشر: وذلك بأن يدل دليل على كون المنفعة مهمة مقصودة.

الثاني: غير المباشر: وذلك بأن يدل دليل في ما سيأتي من المرحلة الرابعة على صحة بيع العين التي حكم العقلاء بعدم كونها ذات فائدة مقصودة، كما سيأتي في المحطة الثالثة من محطات بيع الدهن المتنجس بعونه تعالى بالتفصيل.

وفي الطريقتين، لا يعني تدخل الشارع كما قلنا تنازلاً عن اشتراط المنفعة المقصودة في العين، وإنما هو مجرد تدخل من قبل الشارع في بعض الأحيان في تحديد نوع الفائدة التي يحكم عليها بكونها مقصودة. فاتبه رجاء، ولا تغفل.

ما أردت التنبيه عليه هنا، هو: أن المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط هي ما تقدم من البحث عن عمومات الصحة وإطلاقاتها دون أدنى شك وريب وتردد، إلا أن الفقيه لما كان مطالباً - كما نبهنا الآن عليه - بمواصلة عملية الإستنباط إلى نهايتها حتى على فرض عدم جريان العمومان والإطلاقات بعد حكم نوع العقلاء بعدم مالية العين، فإن ذلك لربما يكون مسوغاً لبعض الفقهاء بالبحث عن دليل ربما يكون موجوداً على تدخل الشارع في حكمه على فائدة ما لعين ما بكونها مقصودة أو غير مقصودة، أقول: ربما يوجب هذا مسوغاً للبحث عن دليل خاص على صحة المعاوضة في هذه المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، إلا أن ذلك - كما قلنا - ليس لأن موقع البحث عن الدليل الخاص على الصحة هو هنا في المرحلة الثانية، وإنما يبقى محله المرحلة الرابعة التي ستأتي، إلا أن الفقيه وهو يرى نفسه يبحث عن دليل على الصحة، فإنه يبحث عن عام ينفعه هنا في المرحلة الثانية، أو عن خاص يثبت الصحة - بالحكم بصحة المعاوضة على العين بصورة مباشرة - ولكن لا للانتفاع به هنا في المرحلة الثانية، إنما لينفعه في المرحلة الرابعة القادمة.

وفي الحقيقة: لو لا ما سنذكره لك في النقطة التالية من أدلة على كون المرحلة الثانية هي ما قلناه لك من البحث عن عمومات وإطلاقات تقتضي الصحة، ولولا ما

سنذكره هناك أيضا من بعض النكات الفنية الدقيقة التي تعين كون المرحلة الثانية هي هذا، لكان المفروض أن تكون البحث عن مطلق ما يقطع العمل بالأصل العمي ويثبت الصحة، سواء أكان ذلك الدليل عاما مطلقا أم خاصا.

فانتبه، ولا تغفل، واعرف قيمة هذه المعلومات؛ فإنك لن تجد حتى رائحتها شرقت أم غربت، ودونك الكتب فاقراها، ودونك الرجال فاسألها.

الثالثة: الدليل على كون هذه المرحلة هي المرحلة الثانية

وأما الدليل على كون البحث عن جريان أو عدم جريان عمومات الصحة وإطلاقاتها هي المرحلة الثانية، فيمر عبر خطوتين:

الخطوة الأولى: ما تقدم من كون مقتضى الفن والمنطق والعقل والشرع هو البحث عن دليل محرز على خلاف مقتضى الأصل العملي؛ فإن المسألة لم تأت عن فراغ ولا ارتجال، وإنما كانت بمقتضى ما يقتضيه العلم والفن من الفتوى طبق «الحجة» بما تقدم مفصلا.

الخطوة الثانية: ولو كنا نحن ومقتضى ما تقدم في الخطوة الأولى، لجراء السؤال الفني الذي لا بد من طرحه في المقام: ولماذا لا يكون البحث في هذه المرحلة عن أي دليل على الصحة وإن لم يكن «عاما» أو «مطلقا»؟

والجواب:

أولا: إنه مقتضى استقراء الواقع من عمليات الإستنباط من الفقهاء الفحول بمختلف طبقاتهم؛ يكفي في إثبات ذلك ملاحظة مصطلحين متفق عليهما بينهم كما تقدم، وهما: مصطلح «العام فوقاني»، ومصطلح «العموم فوقاني»، الذين يعتبران من المصطلحات الشائعة بينهم في مختلف ما يمارسونه من عمليات استنباط، عندما يواجههم تعارض بين خاصين في مورد من الموارد؛ حيث تكون النوبة عندهم في حالة تعارض الخاصين وتساقطهما هو الرجوع إلى هذا العام، ما يعني بكل وضوح - كونه هو المرجع والمرحلة التي تسبق مرحلة التعارض هذه.

قال في المعجم الأصولي: «العموم الفوقاني: عندما تستقرّ المعارضة بين دليلين اجتهاديين، ولم يكن ثمة مرجح من المرجّحات المنصوصة أو غير المنصوصة لو كنّا نقول باعتبارها، وكنّا نقول بعدم التخيير أو التوقف، إما مطلقاً أو حينما لا يكون التعارض بين الأخبار، فإن القاعدة العقلية تقتضي التساقل، أي: سقوط كلا الدليلين المتعارضين عن الحجية، وحينئذ، لو كان في البين عموم أو إطلاق من الآيات أو الروايات، ولم يكن ذلك العموم أو الإطلاق طرفاً في المعارضة، فإنه يكون مرجعاً في تحديد الحكم الشرعي.

وهذا العموم أو الإطلاق هو المعبر عنه بالعموم الفوقاني، فالمقصود من العموم هو الأعمّ من العام الإصطلاحي والإطلاق، ومنشأ التعبير عنه بالفوقاني هو مرجعيته بعد سقوط طرفي التعارض عن الحجية، فكأنه في رتبة الفوقية بالنسبة لهما، فحين لا يُجدي الرجوع إليهما نظراً لتعارضهما، يكون هو المرجع.

ومثال ذلك: لو ورد دليلان: أحدهما: يقتضي لزوم التكفير بشاة عند استعمال المحرم للطيب، والآخر: يقتضي عدم لزوم التكفير، واستحكمت المعارضة بينهما، وليس من مرجح لأحدهما، فإن القاعدة تقتضي سقوطهما عن الحجية، وحينئذ، لو وردت رواية معتبرة مفادها: أنّ كلّ من ارتكب واحداً من تروكات الإحرام فإنه يكون ملزماً بالتكفير بشاة، فإن هذه الرواية تكون عموماً فوقانية؛ لأنها لم تقع طرفاً في المعارضة، وهو ما يبرز عدم سقوطها عن الحجية، وبذلك تكون هي المرجع في تحديد حكم من استعمل الطيب حال الإحرام»^(١).

وكذا تعبيرهم بكون المرجع بعد التساقل في الخاصين هو العام: كما في قول المحقق الخوئي: «وعلى تقدير التعارض والتساقل، يرجع إلى العمومات والمطلقات الدالة على صحة العقود، وقد عرفت ذلك كله في ما تقدم»^(٢).

(١) المعجم الأصولي - ج ٢ - ص ٣٤٨ - العموم الفوقاني.

(٢) مصباح الفقاهة - ج ٤ - ص ٩٩.

والكلمات المشابهة كثيرة غاية في الكثرة عن فطاحل عمليات الإستنباط والإستدلال.^(١)

ثانيا: أن تقديم البحث عن العام والمطلق المخالف لمقتضى الأصل العملي على البحث عن الخاص والمقيد المخالف لمقتضى هذا الأصل، عملية عقلية يمارسها جميع العقلاء في عمليات استدلالهم، لاحظ مثلا ما يقوم به المحامون والقضاة وهم أقرب الناس إلى عالم الإستدلال والإستنباط، ترى أنهم يتسلسلون في ذلك حسب ما تقدم هنا، وهذا ما يفعله الأطباء أيضا في تشخيصهم للأمراض.

وقد يتبادر سؤال هنا، وهو: ولماذا لا تكون هذه المرحلة الثانية في البحث عن دليل محرز على «البطلان» لا الصحة؟

وجوابه قد اتضح من جملة ما تقدم؛ إذ:

أولاً: قلنا: إن السير المنطقي لعملية التفكير يجب أن يكون طبق الحالة التي يمر بها الفقيه ويعيشها، وقد كانت قبل عمومات الصحة وإطلاقاتها «الشك»، وهو موضوع جريان الأصل العملي كما تقدم لا الدليل المحرز على الفساد أو على الصحة.

ثانيا: إن الغرض من عملية الإستنباط هو تشخيص الموقف من المسألة محل البحث طبق الحجة كما تقدم، ولما كان الأصل قد أثبت «الفساد» والبطلان، فأبي

(١)راجع: حاشية المكاسب (المحقق الإيرواني) - ص ٩٤. حاشية المكاسب (المحقق الأصفهاني)- ج ٢ - ص ٢٣٢. هداية الطالب إلى أسرار المكاسب الجزء الأول - ص ٧٧. مستمسك العروة الوثقى - ج ١١- ص ١٧٢. مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٣٢٣. ج ٢- ص ١٤٢. كتاب الحج (الخوئي) - ج ٤- ص ٢١٩. كتاب الصلاة (الخوئي) - الخوئي - ص ١٧١. ج ٤ - ص ٢١٦، ٥١٨. كتاب الصلاة (الخوئي) - ج ٨ - ص ٣٦٤. كتاب الصوم (الخوئي) - ج ٢- ص ٢٨٧. الدر المنضود (الكلبايكاني)- ج ١- ص ٧٣. فقه الصادق - ج ١٦- ص ١١٨. مباحث الأصول، القسم الثاني - الجزء الثالث - ص ٣٦٧. متقى الأصول - ج ٧- ص ٣١٧. مستند تحرير الوسيلة، ج ١ - ص ٥٥.

داع حينئذ للبحث عن وجود أو عدم وجود «دليل محرز» على هذا الفساد؟! أليس هذا تشكيكا في قدرة هذا الدليل على إثبات الحكم والفتوى والعياذ بالله؟! ألن يكون ذلك من تحصيل الحاصل القبيح؟!

المرحلة الثالثة: البحث عن مخصص أو مقيد لعمومات الصحة وإطلاقاتها

وبعد أن اتضحت المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط، وتبين أن الفتوى هي صحة المعاملة طبقا لعمومات الصحة وإطلاقاتها بشرطها وشروطها، ولما كنا لازلنا في ممارسة عملية البحث عن «فتوى طبق حجة معتبرة شرعا»، فإن المنطق والعقل يقتضيان إعادة ما تقدم من سؤال عيّن لنا المرحلة الثانية المتقدمة من مراحل عملية الاستنباط، وهو: وهل يمكن للفقهاء الآن أن يفتي بالصحة اعتمادا على تلك العمومات والإطلاقات؟

ونعيد هنا الأمر بملاحظة أن السؤال المتقدم سؤال منطقي اقتضته طبيعة الأجواء المنطقية الموضوعية التي يعيشها الفقهاء، وليست أمرا ارتجاليا على غير هدى ولا بصيرة. وجواب السؤال المنطقي المتقدم نجدها في علم الأصول أيضا، ليجيبنا بأن «حجية» العام والمطلق فرع عدم وجود المخصص والمقيد^(١)؛ وإلا، كان هذان الأخيران متقدمين؛ تقدم القرينة على ذبيها كما حقق في هذا العلم، ما يعني: أن المنطق والفن والعقل والشرع جميعها تعيّن المرحلة التالية من مراحل عملية الاستنباط، لتكون: البحث عن المخصص والمقيد لعمومات الصحة وإطلاقاتها.

(١) للوقوف على هذه المرحلة راجع الكتب الأصولية تحت عنوان: الخاص والعام، وعنوان: المطلق والمقيد. وعنوان: تعارض الأدلة. من قبيل: كفاية الأصول - ج ١ - ص ٢٣٣. دراسات في علم الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي في الأصول) - ج ٢ - ص ٨، دروس في علم الأصول - الحلقة الثالثة - ج ٢ - ص ١. دراسات في علم الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي في الأصول) - ج ٢ - ص ٨.

فإن بحثنا عن المخصص والمقيد بأنواعه الأربعة الرئيسية (الكتاب والسنة والإجماع والعقل)، وبنوعيه الرئيسيين من الجهة الأخرى، أعني: القطعية والظنية، وكان موجودا كما هو الفرض كما تقدم من أن القضية كلها افتراضية تعليمية، كما في رواية الجعفریات عن أمير المؤمنين مثلاً: «من السحت ثمن الميتة»^(١)، ولنفرض إنه دال على البطلان، فهذا الحديث متقدم - من حيث الحجية - على العام والمطلق؛ باعتبار أنه قرينة تعين المراد النهائي منهما في مورد الميتة على طبق النظرية العامة للجمع العرفي بين الروايات من التخصيص والتقييد وتقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق؛ لكونه قرينة على تعيين المراد النهائي من العام أو المطلق.

ما وصلنا إليه من نتيجة، يعني: لزوم طرح سؤال منطقي هنا أيضاً، وهو: وهل يفتي الفقيه الآن وقد وجد المخصص والمقيد طبق هذين بالبطلان؟

المرحلة الرابعة: البحث عن الدليل المعارض للمخصص أو المقيد

السؤال المنطقي السابق يعين المرحلة الرابعة من مراحل عملية الإستنباط؛ إذ لابد من الرجوع مرة أخرى إلى علم الأصول، لنسمع الأصولي يقول: إن كان هذا «المخصص والمقيد» حجة، أمكن لك أيها الفقيه أن تفتي به، وإلا، فلا.

ويأتي السؤال الآخر حتماً: متى يكون حجة؟

فيأتي الجواب: إن كان تاماً دلالة وسندا.

ويأتي هنا عملان للفقيه، أولهما: التأكد من كون هذا الدليل تاماً سنداً ودلالة

بغض النظر عن وجود أو عدم وجود المعارض، فهل هذا الدليل تام في نفسه؟

فإن لم يكن تاماً، فهذا يعني: عدم وجود أي مخصص أو مقيد في البين، لتبقى العمومات والإطلاقات هي المرجع في الفتوى، وأما إذا افترضنا أنه تام في نفسه، تصل النوبة إلى المهمة الثانية للفقيه في هذه المرحلة، وهي: البحث عن وجود أو عدم وجود معارض لهذا الحديث في مورده، وهو بيع الميتة، وهذا البحث. يمثل

(١) الوسائل، باب تحريم أجر الفاجرة وبيع الخمر، الحديث ٩.

المرحلة الرابعة من المراحل المنطقية من عملية الإستدلال الفقهي، حيث البعث عن دليل معارض غير العمومات والإطلاقات التي تقدمت في المرحلة الثانية، أي: غير العام الفوقاني.

ولو افترضنا وجود هكذا دليل معارض مجوز لبيع الميتة، كما في قوله ﷺ مثلا: «لا بأس ببيع الميتة»، أو غيره من الروايات الواردة في المقام، فيقع التعارض حينئذ بين الدليلين الأخيرين: «الدليل المفروض في المرحلة الثالثة، والدليل الأخير المفروض في المرحلة الرابعة»، وهما ما يقصد عادة بما تقدم من مصطلح «الخاصين»، لتكون عمومات الصحة وإطلاقاتها المقصود من مصطلح «العموم الفوقاني» كما تقدم، فننتقل بذلك إلى المرحلة الخامسة من مراحل عملية الإستنباط، وهي مرحلة تعيين الموقف من التعارض الواقع.

وقد رأينا أن تعيين المرحلة الرابعة لم يكن عملا اعتباريا ارتجاليا أيضا، شأنه في ذلك شأن تعيين المراحل المتقدمة، وإنما كان عملا اقتضته طبيعة المرحلة التي وصلها الفقيه في رحلته نحو تعيين الفتوى بدليل حجة، كما هو الحال تاما في تعيين المرحلة الخامسة التالية.

المرحلة الخامسة: تشخيص الموقف من التعارض

ولما كنا نعيش حالة تعارض بين الأدلة (الروايات كما هو المفروض في المقام)، فإن المتعين في مثل هذه الحالة الخوض في تشخيص الموقف من التعارض، العمل الذي هو من اختصاص علم الأصول وما ينقحه الفقيه الأصولي فيه، لنجده يقول: لا بد من تشخيص نوع التعارض أولا وقبل كل شيء؛ فإن كان «مستقرا»، أعملنا قواعده التي يرتضيها الأصولي ويبنى عليها، من أعمال المرجحات أولا، من موافقة الكتاب ومخالفة العامة مثلا، أو ما يذهب إليه المجتهد في المقام، فإن نفعتنا تلك المرجحات، فرجحت كفة واحد من المتعارضين، كان العمل على طبقه، كما لو رجحنا الرواية المجوزة باعتبارها موافقة للكتاب

والعمومات القرآنية التي ذكرناها في المرحلة الثانية مثلا، وعلى سبيل الفرض، وكانت النتيجة حينئذ هي صحة البيع في ما نحن فيه؛ للعمومات والإطلاقات الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط؛ بعد أن سقط المخصص والمقيد بالتعارض وقوانينه، وللخاص الجاري في المرحلة الرابعة من مراحل تلك العملية أيضا بعد تقدمه على معارضة لموافقته للكتاب.

وأما إذا رجحت كفة الرواية المانعة على سبيل الفرض ليس إلا، فإن النتيجة ستكون المنع من البيع وعدم نفوذه؛ لهذه الرواية المانعة؛ باعتبارها ستقيد وتخصص الإطلاقات والعمومات التي ذكرناها في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، وسقوط معارضها الخاص الدال على الصحة الجاري في المرحلة الرابعة.

وأما إذا لم تفدنا المرجحات - والكلام كله افتراضي - وصلت النوبة إلى ما يختاره المجتهد في الأصول من الموقف من المتعارضين تعارضا مستقرا ولم تفد معهما المرجحات، من التساقت، كما عليه المصنف والمشهور، أو غير ذلك، من التخيير أو التوقف مثلا.

فلو اختار التساقت مثلا، ستكون النتيجة هي صحة البيع، لماذا؟ لأن العمومات والإطلاقات لا زالت حجة بعد سقوط المخصص والمقيد لها بالمعارضة السابقة، وأما سقوط الدليل الخاص على الصحة بالمعارضة، فإن من الواضح أنه لا يؤثر على سقوط العام والمطلق على الصحة؛ إذ هذا عام فوقاني لا علاقة له بالمعارضة بين الخاصين المتصارعين، فليس العام والمطلق طرفا في هذه المعركة أبدا.

وأما لو اختار التخيير، فإنه يختار أحد المتعارضين كما يشاء، لتكون النتيجة على طبق اختياره هذا؛ فإن اختار الخاص المصحح، صحت المعاملة؛ لهذا الخاص الذي اختاره الفقيه وعمومات الصحة وإطلاقاتها، وإن اختار الخاص المحرم المبطل، كانت الفتوى على طبقه، لسقوط معارضة بعدم اختياره، ولأنه يخصص ويقيد عمومات الصحة وإطلاقاتها كما تقدم.

هذا كله لو كان التعارض مستقرا، وأما إذا لم يكن كذلك، كما لو فرضنا أن الرواية المانعة الواردة في المرحلة الثالثة كانت تمنع من بيع الميئة النجسة كما في ميئة الإنسان على سبيل الفرض، كما لو كان الوارد فيها هو : «ثمن الميئة النجسة سحت»، ولا تنس أن الكلام كله افتراضي، فإن النتيجة حينئذ تقدم هذه الرواية المانعة على الرواية المجوزة؛ بعد كون المانعة أخص من تلك، فيتعين تقييد المجوزة بالمانعة، لتكون النتيجة هي جواز بيع جميع الميئات - للرواية المجوزة المطلقة، وعمومات الصحو وإطلاقاتها في هذا المقدار - إلا الميئة النجسة - للرواية المحرمة، التي تقييد الرواية المجوزة وتخصص وتقييد عمومات الصحة وإطلاقاتها على نحو واحد.

ولك أن تفترض الآن العكس، بأن تكون الرواية المجوزة مقيدة بميئة من جنس خاص دون المحرمة، فماذا ستكون النتيجة؟

النتيجة ستكون هي حرمة بيع جميع الميئات وضعا - للرواية المحرمة المطلقة - إلا الميئة الواردة في الرواية المجوزة؛ للرواية المجوزة التي تتقدم في هذا المقدار على أختها لكونها أخص منها، وعمومات الصحة وإطلاقاتها التي لا تزال تجري في هذه الحصة من الميئة أيضا؛ بعد عدم شمولها بالمخصص والمقيد.

تطبيقات عملية لعملية استنباط الحكم الوضعي

هذه هي المراحل الخمسة لعملية الاستدلال الفقهي الفنية المنطقية النموذجية المنضبطة، المنظور إليها من زاوية كونها عملية تفكير منطقي يمارسه الفقيه من لحظة شروعه في السعي نحو تشخيص الفتوى على طبق الحجة، إلى حين وصوله إلى غايته، وتصل النوبة الآن إلى ذكر بعض التطبيقات العملية وإن كان الكلام كله افتراضيا كما تقدم للتعليم، إليك نماذج من هذه التطبيقات والفروع:

١- كما تنطبق هذه المراحل على عملية استنباط الحكم الوضعي للبيع، فإنها تنطبق على عملية استنباط أي معاملة أخرى من المعاملات، وأي عقد من العقود،

وأى إيقاع من الإيقاعات، نعم، ما سيختلف حينها هو لزوم مراعاة العناصر المناسبة لتلك المعاملة أو الإيقاع من عناصر خاصة أو عامة.

فلو كان البحث في حكم إجارة السيارة مثلا، فإن المرحلة الأولى تقتضي الفساد لأصالة الفساد الجارية في المعاملات كما تقدم، والثانية تقتضي الصحة؛ لعمومات الصحة وإطلاقاتها، من التجارة عن تراض، ووجوب الوفاء بالعقود، والروايات المطلقة العامة في صحة الإجارة، لتصل النوبة حينئذ إلى البحث في المرحلة الثالثة عن مخصص أو مقيد لهذه العمومات والإطلاقات، ومع وجوده وتمايمته في نفسه، تصل النوبة إلى المرحلة الرابعة؛ حيث البحث عن معارضة الخاص، ومع وجوده، تصل النوبة إلى المرحلة الخامسة؛ حيث تشخيص الموقف من التعارض والإفتاء طبق نتيجة هذا التشخيص، تماما كما تقدم في البيع.

وما قلناه في البيع والإجارة نقوله طابق النعل بالنعل في البحث عن حكم إيقاع ما من حيث الصحة والبطلان، كما لو أوقع الزوج الطلاق مسافرا مثلا، فالأصل يقتضي الفساد، وعمومات الصحة وإطلاقاتها تقتضي الصحة، والخاص والمقيد على فرض وجوده يقتضي البطلان والتخصيص، لتصل النوبة إلى البحث عن معارضة، ثم تشخيص الموقف من المعارضة ومن المسألة بصورة عامة.

٢- إن ما تقدم من المراحل هي المراحل الأكمل لعملية الاستنباط، بمعنى: أنها عملية استنباط نموذجية متكاملة المراحل، ينبغي أن تطبق على أي عملية استنباط منضبطة، وهي الهيكلية الفنية الصحيحة لهذه العملية، إلا أن هذا لا يمنع إمكان الإستغناء عن بعض المراحل في بعض الحالات من الناحية العملية لعدم الحاجة عمليا إليها، وكونها من تحصيل الحاصل عادة، إليك بعض هذه الحالات:

اولا: قلنا: إن كون المبيع مالا شرعا بوجود الفائدة المحللة المقصودة يعتبر مقتضيا لصحة البيع كما سيأتي تعبير المصنف رحمته، وقد افترضنا في توضيح عملية الاستنباط المتقدمة أن المبيع كان مالا، ولكن، ماذا لو لم يكن كذلك؟ كيف ستكون عملية الاستنباط؟ وهل ستختلف مراحلها؟

لو افترضنا أن المبيع لم يكن مالا، فإن معنى ذلك، هو: عدم جريان عمومات الصحة وإطلاقاتها بنظر المصنف، ما يعني: عدم «المقتضي» لصحة المعاملة، ما يعني بالتبع: إمكان الإفتاء بالبطلان والفساد بدون أي مراحل أخرى إضافية؛ إذ لن تزيدنا تلك المراحل أمرا جديدا، ولن تكون هناك أية فائدة من البحث في أية مرحلة أخرى؛ إذ لن تزيد النتيجة على هذا البطلان، الذي يكفي فيه الأصل العملي كما هو واضح، فنعم الدليل هو.

أما الاستغناء عن المرحلة الثالثة، وهي البحث عن الدليل المخصص أو المقيد لعمومات الصحة وإطلاقاتها، فمن الواضح أنه فرع وجود هذه العمومات والإطلاقات وجريانها في نفسها لولا المخصص أو المعارض، ففي حالة فقدانها، أي فائدة تبقى للخوض في البحث عن هذا المخصص أو المقيد؟!

وأما عدم الحاجة إلى الخوض في المرحلة الرابعة، وهي البحث عن المعارض للمخصص والمقيد المقتضي للبطلان، أي: مرحلة البحث عن خاص يثبت الصحة في هذه المرحلة بتعارضه مع دليل المرحلة الثالثة، فمن الواضح أيضا كون هذه العملية أمرا لا فائدة منه؛ إذ مع عدم وجود مقتضي الصحة كيف يمكن للشارع أن يحكم بالصحة؟! ليس معنى ذلك إلا أن المالية غير مشترطة في صحة البيع، والمفروض أننا ما اشترطنا المالية منذ البداية إلا بعد البحث والتحقيق، وبعد عدم وجود هذا الدليل الخاص الذي يجوز البيع ولو لم يكن المبيع مالا شرعا.

لاحظوا أننا إنما نتكلم في تشخيص أصل الحكم لا على تفصيلاته؛ إذ أن أي تفصيل من تلك التفصيلات سيكون مما يتطلب عملية استنباط خاصة به تتبع المراحل ذاتها. فلا تغفل رجاء، ولا تختلط عليك الأمور.

ثانيا: لو افترضنا أن العمومات والإطلاقات جارية بعد كون المبيع مالا شرعا، فانتقلنا إلى المرحلة الثالثة، فلم نجد دليلا مخصصا أو مقيدا يثبت البطلان.

وفي مثل هذه الحالة لن تكون هناك حاجة للبحث في المرحلة الرابعة كما هو

واضح؛ إذ لن تزيد النتيجة على ما ثبت بالعمومات والإطلاقات من صحة البيع. وهذه هي الحالة النموذجية لصحة البيع، وهي ما سيأتي تعبير المصنف عنه بأنه من تحقق المقتضي وعدم المانع، فمقتضي الصحة موجود هو الفائدة المحللة المقصودة، التي يدخل المبيع لأجلها في عمومات الصحة وإطلاقاتها، والتي تخرج المورد من مقتضى أصالة الفساد، وليس من مانع يمنع المقتضي من عمله؛ إذ لا مخصص ولا مقيد لتلك العمومات والإطلاقات كما هو الفرض، فالبيع صحيح تام نافذ يترتب عليه أثره.

ثالثاً: ولو وصلت النوبة إلى البحث عن دليل معارض للمخصص والمقيد الذي ثبت في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط، فبحننا ولم نجد؟ في مثل هذه الحالة تنتهي عملية الاستنباط أيضاً بالفتوى طبق المخصص والمقيد بالبطلان؛ فإنه المرجع بعد تخصيصه وتقييده لعمومات الصحة وإطلاقاتها. وفي جميع هذه الحالات، لا يعني ذلك أن عملية الاستنباط قد تغيرت مراحلها كما تقدم.

ثانياً: مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي للمعاملة طبق الزاوية الثانية

بما تقدم من مراحل عملية الاستدلال الفقهي للحكم الوضعي للمعاملة من زاوية كونها عملية تفكير منظم يمارسها الفقيه ويسير على طبقها لتشخيص الحكم الشرعي أو الموقف العملي إزاءه، يتضح المراد من الزاوية الثانية التي يمكن النظر من خلالها لهذه العملية، وهي زاوية الحجّة التي يمكن الإفتاء على طبقها من قبل الفقيه؛ فبينما بدأنا رحلة الاستدلال الفقهي طبق الزاوية الأولى من عملية تنقيح الأصل العملي، لننتقل بعده إلى الدليل المحرز بأنواعه، وجدنا أن المسير من حيث الحجية كان عكس ذلك؛ فإنه لما يتمّ آخر هذه الرحلة من مرحلة، بمعنى: أن رحلة عملية الاستدلال الفقهي كعملية تفكير منطقي بدأت من الأصل العملي، ومنه إلى المطلق والعام، ومنه إلى الخاص والمقيد، ومنه إلى المعارض لهذا الخاص

والمقيد، ومنه إلى علاج التعارض وبيان الموقف منه، بدأنا الرحلة من حيث الحجية على العكس من ذلك ؛ فبدأنا بتقديم الخاص والمقيد في حالة وجوده وتمايمته على العام، ثم العام والمطلق في حالة وجوده وتمايمته على الأصل العملي، ثم تقديم الأصل العملي الجاري في محل البحث أخيراً ومستقراً ومقاماً، فإنه لا حجة للأصل مع وجود المطلق، ولا حجة للمطلق مع وجود الخاص، وهكذا، فلا يجوز الإفتاء إلا بما انتهينا إليه من الدليل كما انضح بما لا مزيد عليه. هذه هي مراحل عملية الإستنباط للحكم الوضعي كما يمارسها الفقيه المنضبط، ويبقى هنا سؤال لا بد من الإجابة عليه، وهو:

لو كانت هذه هي المراحل كما تقولون، فلماذا نرى الاختلاف الفاحش بين الفقهاء في خط البداية التي يبدأون بها هذه العملية، فبينما نجد أن أحدهم يبدأ العملية من تقيح الأصل العملي كما قلتم، نجد أن العشرات الآخرين يبدأون بالدليل الخاص مثلاً على الصحة أو البطلان، لينتقل بعد ذلك إلى مرحلة البحث عن معارضة، وبعدها إلى العموم الفوقاني، لينتهي في بعض الأحيان بما يقتضيه الأصل العملي؟!

بل نرى الاختلاف حتى عند الفقيه الواحد من هذه الناحية، يكفي إطلالة سريعة جدا على ما جاء في كتاب المكاسب المحرمة لإثبات ذلك، فكيف تفسرون ذلك!؟

والجواب:

أولاً: بعد ما تقدم من أدلة منطقية موضوعية لا تقبل أي شك ولا تردد في إثبات المراحل المتقدمة وبالترتيب المتقدم، لن يكون أي كلام مخالف لذلك إلا مخالفة ظاهرية واختلافاً في الذوق ليس إلا، وإلا، فالمراحل هي المراحل، والترتيب هو الترتيب، وهذا ما يشبه القصة الواحدة حينما يبدأ بعضهم بسردها من نقطة فيما يبدأ الآخر بسردها من نقطة أخرى، وهو لا يعني أن القصة بأحداث مشخصة

محددة ويترتيب واحد لا غير.

وثانيا: إن التأمل في كلمات الجميع - كما تقدم نقل بعضها - قاص بصحة ما تقدم من المراحل والترتيب، يكفي في ذلك قليل تأمل وتدبر في تلك الكلمات. ولو ركزنا النظر على ما تقدم من مراحل لعملية الإستنباط، لوجدنا أن تلك العملية - إجمالاً - يمكن اختصارها بكلمات ثلاث، هي: أين؟ من أين؟ إلى أين؟ والفرق بين الفقيه وغيره، هو في حرف «اللام» فقط؛ فإن غير الفقيه غاية تفكيره أن يصل إلى جواب سؤال: «ماذا قال»؟ فيما الفقيه يفكر في أمر آخر، وهو جواب سؤال: «لماذا قال»؟

هذا ملخص مركز لعملية الإستدلال الفقهي، لن تجده هنا أو هناك مهما بحثت، فاحرص، واغتنم، وقل: رب زدني علما.

الثلاثية الذهبية والرباعية الذهبية

لئن بينت عملية الإستدلال الفقهي كما مثلنا وفصلنا، كان الوصول إلى الرباعية الذهبية والثلاثية الذهبية واضحا.

أما الثلاثية الذهبية، فالمقصود بها: ثلاثية: الهدف، الطريق، الوسيلة والمؤونة؛ إذ باتضح عملية الإستنباط ومراحلها بالمستوى المتقدم، سيكون الهدف أوضح من أي وقت سابق؛ إذ أنت تعرف أين؟ ومن أين؟ وإلى أين؟

كما تعرف بذلك الطريق الذي يلزم سلوكه للوصول إلى الهدف، وباتضح الهدف والطريق، يتضح ما عليك أن تحمله من وسائل وأدوات ومؤونة.

وعلى هذا، فلا الهدف يخفى عليك، ولا الطريق، ولا الوسيلة، فيتبين لك مدى ضعف الأفكار أو قوتها، ويتبين لك مدى التزام هذا الباحث أو ذاك بمقتضى الفن، ومدى تسلطه على المطالب المختلفة؛ بحيث ترى وتزن كل فعل من أفعاله، وكل خطوة من خطواته، وكل حركة من حركاته بل وسكناته، فترى الحق حقا يجب اتباعه، والباطل باطلا يجب الضرب به عرض الحائط، فلا أنت تغفل، ولا أنت

ممن يستغفل.

وأما الرباعية الذهبية، فأقصد بها: رباعية فن البحث العلمي المرموق المنضبط، وهي رباعية: المعلومة الصحيحة، بالمقدار الصحيح، في المكان الصحيح، بالأسلوب الصحيح.

لو تبين لك أين؟ ومن أين؟ وإلى أين؟ وتبين لك الهدف والطريق والمؤونة، ما عليك إلا أن تزن الأمور وتجعلها في مكانها الفني الصحيح طبق الرباعية المتقدمة، فتلتزم بمعلومة صحيحة موثقة طبق المعايير والمقاييس الصحيحة الدقيقة، وتلتزم بالمقدار الصحيح من تلك المعلومة، فلا تكون قليلة قاصرة عن أن تؤدي وظيفتها، ولا أطول مما يفترض، فتكون استطرادا يخلط في الكثير من الأحيان الأوراق عليك، فيختلط ما هو داخل من العناصر في المعادلة الإستدلالية مما هو ليس بداخل.

كما يجب أن تدقق في كون المعلومة الصحيحة بمقدارها الصحيح في مكانها الصحيح، فلا تبدأ بما لا يبدأ به، ولا تضع رجلك حيث لا يجب أن تضعها، فنتيه في زحمة الطريق وما ستلاقيه فيه.

وفوق كل هذا، يجب أن تكون صياغتك للمعلومة وسبكك لها فنيا علميا موضوعيا صحيحا، فلا يظهر من كلامك خلاف ما تريد، فنتير هذا أو ذلك من الناس بغير قصد، أو تجعل الناس يظنون بك الظنون بلا داع.

إنتبه، واستفد

علاوة على ما تقدم من وضوح الفكرة واتضح معايير قوتها وضعفها، وقوة وضعف ملقيها، فإن الطريقة الفنية للإستنباط تكون في خدمة التعليم والتعلم بصورة كاملة وبطاقة تشغيلية كاملة كما يمكن أن نعبر، فتكون الأهداف التعليمية واضحة، فتحل البركة في الأرجاء بما يوفره ذلك الوضوح من خدمة للتعليم وللتعلم، ولخدمة جميع الطبقات المستهدفة بهذا الكتاب.

بل يمكن القول وبكل صراحة وبدون أي مجاملة: لن يمكن التعليم والتعلم إلا عن هذا الطريق، وأما غيره من الطرق، فلن تكون إلا هباء ومضيعة للوقت والجهد والطاقات، الأمر الذي يمكن تشخيصه بكل وضوح من خلال مقارنة بسيطة جدا جدا لما يأتيك في هذا الكتاب وما تشاهده - أو لعلك شاهدته - في غيره من كتب أو دروس، وأنت الحكم.

أضف إلى جميع ما تقدم: إن بيان الممارسة الفقهية بالطريقة المتقدمة يفيد الباحث بصورة عامة في كثير من الزوايا الأخرى، من قبيل: إمكان المقارنة بين المذاهب المختلفة في المسألة الواحدة، وتأثير تلك المباني على مسير عملية الإستنباط ونتيجتها.

فعلى سبيل المثال: لو أخذنا بوجهة النظر القائلة بأن مقتضى الأصل العملي الجاري في المعاملات هو أصالة الصحة؛ بتوجيه جريان أدلة البراءة في الشك في الحكم الوضعي كما الحكم التكليفي بدون أي فرق، لكانت بداية عملية الإستنباط وبداية خط الشروع فيها مختلفا تماما، فإنها ستكون الحكم بالصحة لهذا الأصل في حالة الشك، وهي الحالة التي قلنا: إن الفقيه يعيشها بداية مسيره وتفكيره للوصول إلى تشخيص الحكم الشرعي، لتكون المرحلة الثانية البحث عن عمومات البطلان وإطلاقاتها، ثم عن المخصص والمقيد، ثم عن المعارض، لنختم بعلاج التعارض، ولك أن تتأمل في تبعات ولوازم هذا الاختلاف في الترتيب.

كما يظهر فائدة عرض عملية الإستنباط بالطريقة المتقدمة تأثير بعض المباني على نتيجة عملية الإستنباط لا ترتيب الأدلة فقط؛ فعلى سبيل المثال: سنرى أن المصنف يعتمد مبنى جبر السند بعمل الأصحاب، فلو وردت رواية مخصصة أو مقيدة ضعيفة سندا قد عمل بها الأصحاب، فإن النتيجة حينئذ لزوم البناء على وجود هذه الرواية، لتصل النوبة إلى المرحلة الرابعة حيث البحث عن المعارض، إلى آخر مراحل عملية الإستنباط.

وخلافا لذلك فيما لو بنينا على مشهور فقهاءنا اليوم من عدم القول بجبر السند؛ فإن معنى ذلك: عدم المخصص والمقيد، لتكون النتيجة القول بالصحة لعمومات الصحة وإطلاقاتها كما تقدم.

المقام الثاني: مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي للمعاملة

أولا: مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي للمعاملة طبق الزاوية الأولى

بما تقدم في المقام الأول من هذا المطلب، يصبح ما نرومه في هذا المقام الثاني بسيطا جدا؛ إذ لن يختلف كثيرا عن الأسس التي تبينت هناك، وإليك التفصيل: الإنباط من مقتضى الأصل العملي للمعاملة، وهو يقتضي الجواز وعدم الحرمة لأصالة البراءة.

توجيه هذا وإثباته من جهة منطقية لا يختلف أبدا مع ما تقدم في المقام الأول، فلا نعيد.

وأما المرحلة الثانية، فهي عمومات وإطلاقات جواز المعاملة وعدم حرمتها.

وأما الثالثة، فالبحث عن مخصص أو مقيد لتلك العمومات يثبت الجواز تكليفا.

وأما المرحلة الرابعة، فالبحث عن المعارض للمخصص والمقيد في حالة

وجوده في المرحلة السابقة الثالثة يثبت الحرمة بخصوصه.

وأما المرحلة الخامسة والأخيرة، فهي في تشخيص الموقف من التعارض، وهو

ما يجري فيه ما تقدم في المقام الأول طابق النعل بالنعل.

كما يأتي هنا ما أتى هناك من فروض مختلفة افترضناها.

نكتة منهجية مهمة جدا في المقام

هذه هي مراحل عملية الاستنباط للحكم التكليفي. للمعاملة طبق الزاوية الأولى؛

وحيث سير البحث عن تشخيص الموقف من المسألة محل البحث على أساس

الحجة، إلا أن ما ينبغي الالتفات إليه في المقام، وهو ما سنشاهده بصورة عملية،

هو ما يأتي، فالتفت جيدا لكي لا تختلط عليك الأمور وتخرج عن سيطرتك:

إذا راجعنا ما بين أيدينا من أدلة مختلفة يمكن الإستفادة منها في عملية استنباط الحكم التكليفي للمعاملة كالبيع مثلا، لوجدنا عدم وجود دليل من النوع المترقب جريانه في المرحلة الثانية من المراحل المتقدمة الذكر، أعني: عمومات وإطلاقات تثبت حرمة المعاملة تكليفا عادة، فليس من عمومات وإطلاقات محرمة للمعاملة تكليفا، وفي مثل هذه الحالة، لا يعني هذا أبدا أن المراحل ستختلف عما تقدم من المراحل الخماسية، وإنما سيجري تعديل بسيط عليها بمقتضى ذلك، وهو أن المرحلة الأولى لما كانت الجواز بمقتضى الأصل العملي، ولما كان الإفتاء طبق الأصل العملي فرع عدم الدليل المحرز على خلافه، فإن النوبة على هذا ستكون البحث عن أي دليل محرز يثبت الحرمة التكليفية ويقطع العمل بالأصل العملي المقتضي للبراءة، أي: حتى لو كان هذا الدليل خاصا غير عام أو مطلق، أي: ما كنا نبحث عنه في الحالة الطبيعية في المرحلة الرابعة، فإن لم يوجد هكذا دليل، فإن الفتوى ستكون الجواز طبقا للأصل العملي، بلا أية حاجة إلى البحث عن دليل محرز على الجواز، وإن كان موجودا، وصلت النوبة إلى البحث عن دليل محرز معارض لهذا الدليل يثبت الجواز، وهو الدليل الذي كان يجري في الحالة الطبيعية في المرحلة الثالثة ليكون مخصصا أو مقيدا لعمومات الحرمة وإطلاقاتها التي كان يفترض بها الجريان في المرحلة الثانية في حالة وجودها، وهو ما كنا نعبر عنه بالحالة الطبيعية.

هذا هو التغيير الذي سيطراً على مراحل عملية الإستنباط، وتوجيه هذا التغيير الطفيف واضح لا حاجة لتوضيحه بعد ما تقدم؛ إذ بعد أن كانت المرحلة الأولى لصالح الفتوى بالجواز طبق الأصل العملي، فإن المنطق والفن يلزمان بالتحقق من حجية هذا الأصل، وهو ما يعني لزوم البحث عن دليل محرز على خلاف ذلك الأصل، فإن لم يكن من دليل عام مطلق على ذلك، كان لا بد من الإنتقال من ذلك إلى البحث عن هكذا دليل ولو كان خاصا مقيدا.

إلا أنه لا يعني - كما قلنا - أن هناك طريقتين للإستنباط في المقام، وإنما هي طريقة واحدة اقتضت الظروف الطارئة بعض التغيير فيها. فانتبه، ولا تغفل أو تستغفل رجاء.

هذه هي مراحل عملية الإستنباط للحكم التكليفي طبق الزاوية الأولى، ومن أخبرك بخلافها، فلا تصدق.

ثانيا: مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي للمعاملة طبق الزاوية الثانية

وأما مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي للمعاملة طبق الزاوية الثانية، فهي هي التي ذكرناها في المقام الأول، فمع وجود الخاص على الجواز يقدم على العام المحرم، ومع وجود المحرز على الحرمة يقدم على غير المحرز (الأصل العملي)، وهكذا الأمر في كل التفصيلات التي تقدمت في المقام الأول، فلا داعي للإعادة.

عود على ذي بدء

هذه هي عملية الإستنباط التي ستتعلمها بصورة تطبيقية في هذا الكتاب في جميع ما سيطرحه المصنف من مسائل، صغيرها وكبيرها، شرقيها وغربيها، بسيطها ومعقدها، وسوف نزودك علاوة على التطبيق بأدوات كثيرة متنوعة من شتى العلوم، ما يعينك في سلوك الطريق إلى الهدف، من ضمنها: وقفات كثيرة متنوعة مع أعمدة الفن قديما وحديثا، لا سيما المحقق الإيرواني والأصفهاني والمحقق الخوئي رحمهم الله، وغيرهم من عمالقة الفن؛ حيث نغترف من معين علمهم الصافي، ونتعلم منهم، ونستفيد غاية الاستفادة مما خلفه هؤلاء من علم ثر مفيد، إلا أن هذا لا يمنع طبعاً أن تكون لنا وقفات نقدية مع الجميع؛ ولماذا الخوف ونحن نعيش أجواء البحث والعلم والتحقيق؟! ولماذا التهيب ونحن نتعامل مع الأفكار لا مع الأشخاص؟! ومع هذا كله، الأفكار والأشخاص كلهم محترمون نكن لهم غاية العرفان بالجميل والتفضل؛ فلولاهم ما تعلمنا، ولولاهم ما عرفنا.

هذا ما علينا، ويبقى ما عليك أنت أيها الباحث الكريم، وأيها الأستاذ الفاضل،

فقد ذكرنا أن التعليم والتعلم الفعال النشط يفعل من دور الباحث بحيث يجعله المحور في هاتين العمليتين، فإن لم تتحرك وتتفاعل وتقم بما عليك، فلا تنتظر أن تستفيد قيد أنملة، ولا تنتظر خدمة أكبر مما نخدمك به في هذا الكتاب.

لا تحسب المجد تمرا أنت أكله لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا
وما أحلى أن يكون طلب العلم تقوية للمذهب، وإعلاءً لكلمته، وخدمة للدين
الحنيف، وللمسلمين، وللإنسانية جمعاء.

هذا بالإضافة إلى أن العلم نور وكمال، والإنسان ميال بحسب فطرته التي فطره
الله عليها إلى الكمال.

إلا أنه لا يخفى أن الوصول إلى هذه الغايات، يستلزم الجهد والجهاد والصبر
على مشاق الدنيا وعقباتها المختلفة، وقبل كل هذا إخلاص العمل لوجهه سبحانه
وتعالى، والتحلي بأخلاق أهل البيت عليهم السلام، والأ، كان العلم وبالا والعياذ بالله.

فعليك أيها الطالب وأيها الأستاذ - وهذا من باب التذكير ليس الأ - أن تجعل
نيتيكما خالصة لوجهه سبحانه وتعالى، وأن تلتزما بأخلاقهم سلام الله عليهم
أجمعين، وأن لا تدخرنا وسعا في طلب العلم ومباحثته وتحصيله وتعليمه.

اللهم نسألك وندعوك، ونقسم عليك بمن تحب، بمحمد وآل محمد، إلا
جعلت نيأتنا واعمالنا خالصة لوجهك الكريم، وجعلتنا ممن تنتصر به لدينك،
وجعلتنا من المستشهادين بين يدي صاحب العصر والزمان، عجل الله تعالى فرجه
الشريف. آمين رب العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة
الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.
في المكاسب^(١)

(١) بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد
وآله الطيبين الطاهرين.

عنون المصنّف تَدْبُرُ هذا الكتاب بما يشتمل عليه من البحوث بكتاب المكاسب،
وهكذا فعل الشيخ الطوسي في النهاية (ص ٣٥٦)، حيث ذكر المكاسب أولاً ثم
عقبه بكتاب المتاجر، والشهيد في الدروس (ص ٣٢٥)، وعنونه غيره من فقهاءنا
الاعلام بكتاب التجارة، كما فعل المحقق الحلبي في شرائع الإسلام في مسائل
الحلال والحرام (القسم الثاني، ص ٢٦٣).

وقد وقع النزاع بين الأصحاب في أن أي العنوانين أولى بتصدير الكتاب به،
فذهب البعض إلى أن الأولى تصدير الكتاب بعنوان المتاجر، كما في الجواهر
(ج ٢٢ - ص ٥ - ٦)، بينما ذهب آخرون إلى أن الأولى تصديره بكتاب المكاسب،
كما فعل الشهيد الثاني في المسالك (ج ٣ - ص ١١٧).

وحيث أنه لا يترتب كثير الفائدة التعليمية التي هي المدار في شرحنا هذا على
هذا الاختلاف، فإننا لن نصير طرفاً فيه لنضيق ولو بعض الوقت الثمين.

والمكاسب: جمع «مكسَب»، على وزن «مفعَل»، بمعنى ما يُطلب به الكسب،
فيعم البيع وغيره من الاعمال التي يُطلب بها الكسب والقوت، وبكلمة أخرى: ما
يتعيّش به، الأعم من كونه لتحصيل المال، ومن كونه لتحصيل واقتناء المبيع
للاستعمال الشخصي.

وقد يشكل على المصنّف تَدْبُرُ تصديره الكتاب بعنوان المكاسب؛ فإن بعض

وينبغي^(١). أولا . التيمّن بذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطة

الابحاث التي ذكرها فيه لا علاقة لها بالتكسّب، كحرمة الغيبة والكذب والنميمة وغيرها.

هذا، ويمكن رد هذا الإشكال، بإمكان اتخاذ هذه الأعمال مكسبا وعملا، فيقع البحث حينئذ في حكمها، ولئن كانت هذه الأعمال بعيدة عن الكسب في السنين الماضية، فلقد أصبحت من أعظم المكاسب اليوم وأكثرها درا للربح والمال؛ إذ تؤسس المؤسسات العظيمة من أجل هذه الأعمال للوصول إلى أهداف عظيمة، لا سيما في نبذ الفرقة والكره بين الدول، لا سيما المسلمة منها.

(١) ذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطة للمكاسب

جميلة الفكرة التي بدأ بها تتكّ كتابه هذا، وهي الشروع بذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطة للمكاسب من حيث الحلّ والحرمة؛ إذ هي الأساس والمعيار والضابطة التي يقدمها الفقيه لقياس ما يحلّ أو يحرم من المكاسب، وهو الأمر الذي سنراه واضحا في الكثير لكثير من المسائل القادمة؛ حيث الحاجة الملحة لهذه الضوابط والاستعانة بها في تشخيص الموقف من هذه المسائل.

وما سيذكره المصنف تتكّ هنا هو أربع روايات:

الأولى: رواية تحف العقول.

الثانية: رواية الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام

الثالثة: رواية دعائم الإسلام

الرابعة: النبوي المشهور

وبقليل تأمل ومطالعة، نرى أن الضابطة في حلّ المعاملة أو حرمتها لا تقتصر على الروايات الأربع المتقدمة، بل هناك روايات أخرى في هذا المقام لم يذكرها المصنف بداية الكتاب، وسيأتي الإشارة إليها في مطاويه بإذنه تعالى.

للمكاسب من حيث الحلّ والحرمة، فنقول مستعينا بالله تعالى: روى في الوسائل^(١) والحدائق للبحراني^(٢) عن الحسن بن علي بن شعبة، في كتاب تحف العقول^(٣)، عن مولانا الصادق (صلوات الله وسلامه عليه)، حيث سئل عن معاش العباد، فقال^(٤): «جميع المعاش كلها من وجوه المعاملات، في ما

كما أن هذه الضابطة لا تقف على «الروايات» أصلاً، بل هناك آيات شريفة ربما كانت أهم من الروايات في كونها ضابطة في ما نحن فيه، كما تقدم في توضيح الطريقة الفنية للاستنباط، وفي نوعي الحكم: الوضعي والتكليفي للمعاملة، من قبيل الآيات الشريفة التي قلنا إنها تجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي للمعاملة، أعنى: عمومات الصحة وإطلاقاتها، من قبيل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(١).

كما أن هناك غير الروايات وغير الآيات مما قد يصلح أن يكون ضابطة في المقام؛ كما في الإجماع على بطلان المعاملة على النجس على سبيل المثال، فيما لو بنينا على تمامية الاستدلال به، كما يظهر ذلك من بدايات البحث هنا عند المصنف، مع أنه سيرتك ذلك ليختار عدم التمامية بعد ذلك.

وغير ذلك مما يمكن أن يكون ضابطة لما يحل ويحرم من المكاسب.

(١) الوسائل - ج ١٢ - الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الحدائق - ج ١٨ - ص ٦٧.

(٣) تحف العقول عن آل الرسول - ص ٣٣١.

(٤) الرواية الأولى: رواية تحف العقول

لا نريد في هذه العجالة أن نتعرض لتفسير هذه الرواية الشريفة، فلن نتعرض

فعلا لشرح المراد من كلماتها الكثيرة، وما حوته من معان متعددة، وسوف نبين المراد من بعض عبائرها التي تمسك بها المصنف في استدلالاته على بعض الأحكام، حينما يستعملها تثك كدليل على ما سيأتي من الفتاوى، ولكن المفيد فعلا أن نتعرض لجملة من الأمور التي ترتبط بالرواية، وتفيدنا في فهم عملية الإستدلال بها، وهي:

«أولاً: إن هذه الرواية المنقولة في «تحف العقول» لم يذكر لها سند تام إلى الإمام الصادق (عليه السلام)؛ فإن «ابن شعبة» صاحب الكتاب قد حذف أسانيد رواياته التي نقلها فيه، وبهذا، تكون الرواية من الروايات المرسلة، والرواية المرسلة غير تامة السند، فلا تكون حجة على الحكم.

ثانياً: إنه لا يمكن أن يقال: إن السند تام من جهة جلالة قدر «ابن شعبة» وفضله، وكونه ثقة، وجلالة كتابه؛ ففي أمل الأمل للحر العاملي (ج ٢- ص ٧٤) «فاضل، محدث، جليل، له كتاب تحف العقول عن آل الرسول، حسن، كثير الفوائد، مشهور»، وفي رياض العلماء لملا عبد الله تلميذ المجلسي (ج ١- ص ٢٤٤): «تحف العقول عن آل الرسول، للعالم الفاضل الفقيه المحدث الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، متداول». وغير هذه الكلمات كثير؛ فإن كل ذلك لا يخرج الرواية عن كونها مرسلة حتى لو كان «ابن شعبة» يعتقد بكون جميع رواة هذه الرواية ثقة؛ إذ أن اعتقاده هذا إنما يفيد هو، ولعلنا لو اطلعنا على ما حدا به إلى توثيقهم، لم نقبله طبقاً لما نبني عليه في علم الرجال من نظريات، كما لو كان وثق أحدهم مثلاً بناء على كونه ممن يروي عنه «ابن أبي عمير»، والحال أننا لا نرى نقل ابن أبي عمير عن شخص ما موجبا لتوثيقه، وبهذا، فنحن لا نحز كون جميع رجال السند ثقة لیتم موضوع حجیة خبر الواحد من هذه الناحية، وللموضوع تمة تأتي قريباً.

ثالثاً: إنك قد تسأل متعجباً: مادامت الرواية مرسلة، فكيف صح للمصنف توثق الاعتماد عليها في مقام الإستدلال؟! وهل غاب عن فقيه كالشيخ الأنصاري توثق أنه لا يجوز الاعتماد على مثل هذه الرواية في عملية الإستدلال؟!
والجواب: إن هذا التعجب سيزول بعد أن يتضح لك الطريقة التي اعتمدها المصنف توثق لتصحيح سند الرواية، أو فلنقل: لجبر سند الرواية الضعيف، لكي يصل إلى درجة السند المعتبر الحجة.

فالمصنف توثق مع أنه يعلم بضعف سند هذه الرواية، وهذا ما سيصرح هو نفسه به بعد ذلك في ما سيأتي من الكتاب، حيث يقول: «إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامة السابقة»، إلا أنه مع هذا يصح له الاعتماد عليها في مقام الإستدلال، وهذا ما يرتبط ببحث يطرح في علم الأصول من جملة أبحاث حجية خبر الواحد، والذي يعنون به الخبر غير المتواتر، حيث يبحثون هناك قاعدة تحت عنوان «جبر السند بعمل المشهور»، من حيث كونها تامة أم لا، وهذا ما يحتاج بعض التوضيح هنا لكي يتضح جواب السؤال المزبور، فنقول:

لو كان هناك رواية ضعيفة سنداً إلا أن المشهور قد عمل بهذه الرواية فأفتى على طبقها عملاً بها واستناداً إليها، فهل عمل المشهور هذا يجبر ضعف سندها فتكون حجة بضم هذا العمل بعد أن لم تكن حجة، أم لا؟

وما يلزم التوجه له هنا، هو أن الشهرة «العملية» هي التي تجبر السند في ما لو ذهبنا إلى صحة القاعدة لا الشهرة الفتوائية كما قد يتوهم، وهذا ما يتطلب - لكي نذهب إلى تمامية السند تطبيقاً لهذه القاعدة - منا أن نحزر أن المشهور إنما أفتى على طبق الرواية الضعيفة سنداً عملاً بهذه الرواية لا عملاً بغيرها من الأدلة، وأما لو علمنا - بل حتى لو احتملنا - أن المشهور في فتواهم المطابقة لما في الرواية الضعيفة، قد استند لغيرها، ولو كان هذا الغير هو الأصل العملي، فإنه حينئذ لن يتم

موضوع هذه القاعدة، فإنه جبر السند «بعمل المشهور».

نعم، ذهب البعض إلى جبر السند بحصول مطلق ظن بصدق الراوي، تمسكا بمفهوم قوله عزوجل في الآية (٦) من سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، وهذا ما ذكره المصنف احتمالا في رسائله؛ حيث قال: «ثم إنه كما استدل بمفهوم الآية على حجية خبر العادل، كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجية خبر غير العادل إذا حصل ظن بصدقه، بناء على أن المراد بالتبين - الذي هو شرط العمل بخبر الفاسق - ما يعمّ تحصيل الظن، فإذا حصل من الخارج ظن بصدق الفاسق، كفى في العمل به، ومن التبين الظني تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر - بأن تمسك به المشهور - أو على مضمونه - بأن كان فتوى المشهور مطابقاً لمضمون خبر الفاسق وإن لم يتمسكوا به ظاهراً - أو روايته - بأن كان مشهوراً بين الرواية وإن لم يتمسك به الفقهاء، ولم يكن فتوى المشهور على وفقه». إلا أنه تذكّر قد تأمل في ما بعد فيه. راجع: (شرح الرسائل - الاعتمادي - ج ١ - ص ٣٦٠)، وما أثبتناه بين الشريطين من كلام الشارح، فلسنا بصدد نقل تمام كلامه تذكّر. وسنبيّن لك مبنى المصنف تذكّر هنا عندما ندخل في المراحل العملية للاستدلال في كل مورد يستند فيه إلى الروايات الضعيفة.

كلام السيد الشهيد تذكّر في توضيح مبنى جبر السند

ولو أردنا أن نبين المبنى الذي يعتمد عليه تمامية أو عدم تمامية القاعدة، وجذور هذه المسألة، فلن نجد عبارة أكثر فنية ودقة وجمالات وسلاسة من عبارة السيد الشهيد تذكّر في حلقة الثانية؛ حيث يقول بعد أن ذكر آية النبأ المتقدمة والاستدلال بها على حجية خبر الواحد تحت عنوان: «تحديد دائرة الحجية»: «وبعد افتراض ثبوت الحجية، يقع الكلام في تحديد دائرتها.

وتحديد الدائرة تارة بلحاظ صفات الراوي، وأخرى بلحاظ المروري.

أما باللحاظ الأول، فصفوة القول في ذلك: إن مدرك الحجية - لخبر الواحد - إذا كان مفهوم آية النبأ، فهو يقتضي حجية خبر العادل، ولا يشمل خبر الفاسق الثقة، وإذا كان المدرك السنة؛ على أساس الروايات والسيرة، فلا شك أن موضوعها خبر الثقة ولو لم يكن عادلا من غير جهة الأخبار، إلا أن وثاقة الراوي تارة: تؤخذ مناطا للحجية على وجه الموضوعية [فموضوع الحجية هو خبر الثقة، سواء أورث الظن بالصدق أم لا] وأخرى: تؤخذ مناطا لها [للحجية] على وجه الطريقية - أي: - وبما هي [أي: الوثاقة] سبب للوثوق غالبا بصدق الراوي وصحة نقله.

فإن استظهر الأول [وهو كون وثاقة الراوي قد أخذ مناطا للحجية على وجه الموضوعية]، لزم القول بحجية خبر الثقة ولو قامت أمانة عكسية [أي: اطلعنا على قرينة عقلائية تضعف صدق صدور الخبر] مكافئة لوثاقة الراوي في كشفها، [من قبيل: إعراض المشهور عن اعلم برواية ما].

وإن استظهر الثاني [وهو كون وثاقة الراوي قد أخذت مناطا للحجية في خبر الواحد على وجه الطريقية، أي: لأنه طريق لتحصيل الوثوق بصدور الرواية عادة وغالبا]، لزم سقوط خبر الثقة عن الحجية في حالة قيام أمانة من هذا القبيل، [وهذا ما يسمى بقاعدة كسر السند بإعراض الأصحاب عن الخبر].

وعليه [أي: على الثاني] يترتب أن إعراض القدماء من علمائنا عن العمل بخبر ثقة، يوجب سقوطه، إذا لم يُحتمل فيه كونه [الإعراض] قائماً على أساس اجتهادي؛ لأنه يكون أمانة على وجود خلل في النقل.

وأما خبر غير الثقة، فإن لم تكن هناك أمارات ظنية على صدقه [كعمل المشهور به] فلا إشكال في عدم حجيته، وإن كانت هناك أمارات كذلك، فإن

أفادت الاطمئنان الشخصي [عند شخص من قامت عنده الأمانة وإن لم تفد الاطمئنان عند نوع العقلاء]، كان حجة؛ لحجية الاطمئنان، كما تقدم، وإلا [أي: إن لم تفد إلا الظن بالصحة لا الاطمئنان]، ففي حجية الخبر وجهان؛ مبنيان على أن وثاقة الراوي هل هي مأخوذة مناطا للحجية على وجه الموضوعية، أو بما هي سبب للوثوق الغالب بالمضمون على نحو يكون السبب والمسبب كلاهما دخيلين في الحجية، أو بما هي [وثاقة الراوي] معرف صرف [أي: طريقة لمعرفة الوثوق بالصدور وليس لها أي خصوصية، بل يكفي كل ما كان كاشفا عن الوثوق بصدور الرواية] للوثوق الغالب بالمضمون، دون أن يكون لوثاقة الراوي دخل بعنوانها؟

فعلى الأول والثاني، لا يكون الخبر المذكور حجة [لكون المفروض فيهما عدم إحرار وثاقة الراوي، والحال أن وثاقته تمام المناط لحجية الخبر الواحد بناءً على الأول، وهي دخيلة في حجية الخبر بناء على الثاني]، وعلى الثالث يكون حجة [لتحقق المناط في الحجية، وهو الوثوق الغالب بالمضمون، والذي هو تمام المناط في الحجية بناء على الوجه الثالث؛ لوجود الأمانة العقلانية، كعمل المشهور على صدق الخبر].

وعلى هذه التقادير، تبنتي إثباتا ونفيا مسألة انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور من قدام العلماء؛ فإن عمل المشهور به يعتبر أمانة [معتبرة عقلايا] على صحة النقل، فقد يدخل في نطاق الكلام السابق». (الحلقة الثانية - ص ١٧٢ - ١٧٤. طبعة مجمع الفكر الإسلامي). وما بين المعقوفين منا للتوضيح.

مع السيد الخوئي تذ في توضيح مبنى جبر السند

ولإتمام الفائدة، نقل ما ذكره السيد الخوئي تذ بهذا الصدد، حيث يقول: «إن المعروف المشهور بينهم انجبار ضعف السند بعمل المشهور، مع أن الشهرة في نفسها لا تكون حجة، واختاره صاحب الكفاية (ره)، وذكر في وجهه: أن الخبر

الضعيف وإن لم يكن حجة في نفسه، إلا أن عمل المشهور به يوجب الوثوق بصدوره، ويدخل بذلك في موضوع الحجية.

أقول: إن كان مراده أن عمل المشهور يوجب الاطمئنان الشخصي بصدور الخبر، فالكبرى وإن كانت صحيحة؛ إذ الاطمئنان الشخصي حجة ببناء العقلاء؛ فإنه علم عادي، ولذا لا تشمله أدلة المنع عن العمل بالظن، لكن الصغرى ممنوعة؛ إذ ربما لا يحصل الاطمئنان الشخصي من عمل المشهور.

وإن كان مراده أن عمل المشهور يوجب الاطمئنان النوعي، فما ذكره غير تام صغرى وكبرى، أما الصغرى، فلأنه لا يحصل الاطمئنان بصدور الخبر الضعيف لنوع الناس من عمل المشهور، وأما الكبرى، فلأنه على تقدير حصول الاطمئنان النوعي، لا دليل على حجيته مع فرض عدم حصول الاطمئنان الشخصي. ولم يثبت ذلك بدليل، إنما الثابت - بسيرة العقلاء، وبعض الآيات الشريفة، والروايات التي تقدم ذكرها - حجية خبر الثقة الذي يحصل الوثوق النوعي بوثاقة الراوي، بمعنى: كونه محترزا عن الكذب، لا حجية خبر الضعيف الذي يحصل منه اليقين النوعي بصدقه، في فرض عدم حصول اليقين الشخصي ولا الاطمئنان الشخصي.

وبالجملة: لا بد في حجية الخبر، إما من الوثوق النوعي بوثاقة الراوي، أو الوثوق الشخصي بصدق الخبر ومطابقته للواقع ولو من جهة عمل المشهور لا من جهة وثاقة الراوي، وأما مع انتفاء كلا الأمرين، فلم يدل دليل على حجيته، ولو مع حصول الوثوق النوعي، بل اليقين النوعي بصدقه.

هذا كله مع ما تقدم في أواخر بحث حجية الخبر؛ من منع الصغرى، وأنه لم يعلم استناد المشهور إلى الخبر الضعيف، ومجرد الموافقة من دون الاستناد لا يوجب الانجبار عند القائل به». (مصباح الأصول - ج ٢ - ص ٢٤٠-٢٤١).

وما يذهب إليه السيد الخوئي رحمته من عدم تمامية قاعدة جبر السند بعمل

بينهم، مما يكون لهم فيه المكاسب، أربع جهات، ويكون فيها حلال من جهة وحرام من جهة:

فأول هذه الجهات الأربع، الولاية، ثم التجارة، ثم الصناعات، ثم الإجازات. والفرض من الله تعالى على العباد في هذه المعاملات، الدخول في جهات الحلال، والعمل بذلك، واجتناب جهات الحرام منها.

فإحدى الجهتين من الولاية: ولاية ولاية العدل، الذين أمر الله بولايتهم على الناس، والجهة الأخرى: ولاية ولاية الجور.

فوجه الحلال من الولاية: ولاية الوالي العادل، وولاية ولاته بجهة ما أمر به الوالي العادل بلا زيادة ونقص، فالولاية له، والعمل معه، ومعاونته، وتقويته،

المشهور، هو ما ذهب إليه السيد الشهيد تتأ نفسه، كما في تقارير درسه الشريف (مباحث الحجج والأصول العملية - السيد الهاشمي - ج ٤ - ص ٤٢٤ وما بعدها)، وأغلب من راجعت كلماتهم بهذا الخصوص من فقهاءنا المعاصرين، فراجع.

وبهذا، لن تكون رواية تحف العقول وما شابهها - كالروايات التي سينقلها المصنف تتأ بعدها كضابطة - تامة عندهم، وإن كانت تامة عند المصنف تتأ، ولهذا، قد تختلف نتيجة عملية الاستنباط بين هذين الفريقين، وهذا ما سننبه عليه في وقته بعونه تعالى، فانتظر.

هذا ما أردنا ذكره حول رواية تحف العقول، ومبنى جبر السند كما يجري فيها عند المصنف يجري في غيرها مما سيأتي من الروايات التي ذكرها تتأ كضابطة للمكاسب، وسيأتي التنبيه عليه إن شاء الله، وإن شئت الاطلاع أكثر في ما يخص هذه الرواية، فيمكنك أن تراجع الكتب المطولة لذلك، كحاشية الشهيد علي المكاسب، ص ٢ فما بعد، وحاشية الطباطبائي على المكاسب، ص ٢ فما بعد، وحاشية المحقق المامقاني على المكاسب، ص ٣ فما بعد، وغيرها.

حلال محلّل.

وأما وجه الحرام من الولاية، فولاية الوالي الجائر، وولاية ولاته، فالعمل لهم، والكسب لهم بجهة الولاية معهم، حرام محرّم، معدّب فاعل ذلك، على قليل من فعله أو كثير؛ لأن كل شيء من جهة المعونة له، معصية كبيرة من الكبائر؛ وذلك أن في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله، وإحياء الباطل كله، وإظهار الظلم والجور والفساد، وإبطال الكتب، وقتل الأنبياء، وهدم المساجد، وتبديل سنة الله وشرائعه، فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم، والكسب معهم، إلاّ بجهة الضرورة، نظير الضرورة إلى الدم والميتة.

وأما تفسير التجارات في جميع البيوع، ووجوه الحلال من وجه التجارات، التي يجوز للبائع أن يبيع مما لا يجوز له، وكذلك المشتري، الذي يجوز له شراؤه مما لا يجوز فكلّ مأمور به مما هو غداء للعباد، وقوامهم به في أمورهم، في وجوه الصلاح، الذي لا يقيمهم غيره، مما يأكلون، ويشربون، ويلبسون، وينكحون، ويملكون، ويستعملون من جميع المنافع، التي لا يقيمهم غيرها، وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فهذا كله حلال، يبعه، وشراؤه، وإمساكه، واستعماله، وهبته، وعاريته.

وأما وجوه الحرام من البيع والشراء، فكل أمر يكون فيه الفساد، مما هو منهي عنه، من جهة أكله وشربه، أو كسبه، أو نكاحه، أو ملكه، أو إمساكه، أو هبته، أو عاريته، أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد . نظير البيع بالربا، أو بيع الميتة، أو الدم، أو لحم الخنزير، أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير، أو جلودها، أو الخمر، أو شيء من وجوه النجس . فهذا كله حرام محرّم؛ لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وإمساكه والتقلب فيه، فجميع تقلبه في ذلك حرام.

وكذلك كل مبيع ملهوّ به، وكل منهي عنه . مما يتقرب به لغير الله عز وجل،

أو يقوى به الكفر والشرك، في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحق . فهو حرام محرّم بيعة، وشراؤه، وإمساكه، وملكه، وهبته، وعاريتة، وجميع التقلب فيه، إلا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك.

وأما تفسير الإجازات، فإجارة الإنسان نفسه، أو ما يملك أو يلي أمره . من قرباته، أو دابته، أو ثوبه . بوجه الحلال من جهات الإجازات، أو يؤجر نفسه، أو داره، أو أرضه، أو شيئاً يملكه، في ما ينتفع به من وجوه المنافع، أو العمل بنفسه، وولده، ومملوكه، وأجير، من غير أن يكون وكيلاً للوالي، أو والياً للوالي، فلا بأس أن يكون أجيرو يؤجر نفسه، أو ولده، أو قرباته، أو ملكه، أو وكيله في إجارته؛ لأنهم وكلاء الأجير من عنده، ليس هم بولاية الوالي، نظير الحمال الذي يحمل شيئاً معلوماً بشيء معلوم، فيحمل ذلك الشيء الذي يجوز له حمله، بنفسه، أو بملكه، أو دابته، أو يؤجر نفسه في عمل، يعمل ذلك العمل بنفسه، أو بمملوكه، أو قرباته، أو بأجير من قبله، فهذه وجوه من وجوه الإجازات حلال لمن كان من الناس ملكاً أو سوقة، أو كافراً أو مؤمناً، فحلال إجارته، وحلال كسبه من هذه الوجوه.

فأما وجه الحرام من وجوه الإجارة، نظير أن يؤجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه، أو يؤجر نفسه في صنعة ذلك الشيء، أو حفظه، أو يؤجر نفسه في هدم المساجد ضرراً، أو قتل النفس بغير حق، أو عمل التصاوير، والأصنام، والمزامير، والبرابط، والخمر، والخنازير، والميتة، والدم، أو شيء من وجوه الفساد، الذي كان محرماً عليه من غير جهة الإجارة فيه.

وكل أمر منهي عنه من جهة من الجهات، فمحرّم على الإنسان إجارة نفسه فيه، أو له، أو شيء منه، أو له، إلا لمنفعة من استأجره؛ كالذي يستأجر له الأجير ليحمل الميتة ينحيتها عن أذاه أو أذى غيره، وما أشبه ذلك . إلى أن قال .:

وكلّ من آجر نفسه، أو ما يملك، أو يلي أمره، من كافر أو مؤمن، أو ملك أو

سوقة . على ما فسّرنا ممّا تجوز الإجارة فيه . فحلال محلل فعله وكسبه .

وأما تفسير الصناعات، فكلّ ما يتعلّم العباد أو يعلمون غيرهم من أصناف الصناعات، مثل: الكتابة، والحساب، والنجارة، والصياغة، والبناء، والحياسة، والسراجة، والقصاراة، والخياطة، وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني، وأنواع صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد، منها منافعهم، وبها قوامهم، وبها بلغة جميع حوائجهم، فحلال فعله وتعليمه والعمل به وفيه لنفسه أو لغيره.

وان كانت تلك الصناعة وتلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد ووجوه المعاصي، وتكون معونة على الحق والباطل، فلا بأس بصناعته وتعليمه، نظير الكتابة؛ التي هي على وجه من وجوه الفساد تقوية ومعونة لولاية الجور، وكذلك السكين، والسيوف، والرمح، والقوس، وغير ذلك من وجوه الآلات، التي تصرف إلى وجوه الصلاح وجهات الفساد، وتكون آلة ومعونة عليهما، فلا بأس بتعليمه، وتعلّمه، وأخذ الأجر عليه، والعمل به وفيه، لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق، ومحرمّ عليهم تصريفه إلى جهات الفساد والمضار، فليس على العالم ولا المتعلّم إثم ولا وزر؛ لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم وقوامهم وبقائهم، وإنما الإثم والوزر على المتصرف فيه في جهات الفساد والحرام؛ وذلك إنّما حرّم الله الصناعة التي هي حرام كلّها، التي يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابط، والمزامير، والشطرنج، وكلّ ملهوّ به، والصلبان، والأصنام، وما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام.

وما يكون منه وفيه الفساد محضاً^(١)، ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه

(١) لعلك لاحظت التشويش الكثير في عبارات الرواية، بالإضافة إلى الاضطراب باشتغالها على كلمة: به، فيه، منه، وغير ذلك ممّا يلحق بالمعنيات، وهذا مضعف

الصالح، فحرام تعليمه، وتعلّمه، والعمل به، وأخذ الأجرة عليه، وجميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات، إلا أن تكون صناعة قد تصرف إلى جهة المنافع، وإن كان قد يتصرّف بها ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي؛ فلعلّة ما فيه من الصلاح حلّ لتعلّمه، وتعليمه، والعمل به، ويحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق والصالح.

فهذا تفسير بيان وجوه اكتساب معاش العباد، وتعليمهم في وجه اكتسابهم... الحديث».

وحكاه غير واحد^(١) عن رسالة المحكم والمتشابه للسيد^(٢) قدس سره.

آخر داخلي للرواية يضاف إلى كونها مرسلة.

(١) كصاحب الوسائل في الوسائل (ج ١٢ - ص ٥٢)، وصاحب الحدائق في الحدائق (ج ١٨ - ص ٧٠). والتعبير بغير واحد يعني: أكثر من واحد، وكذا لو قيل: دلّ على الحكم الفلاني غير واحد من الأخبار، أي: أكثر من خبر واحد.

(٢) المرتضى تثنّى، من مفاخر علماء الشيعة وزعماء مذهبهم، له كتب كثيرة منها: كتاب «الإنصار» المعروف، وله أيضا ما ذكر المصنف تثنّى من «رسالة المحكم والمتشابه»، ولا يخفى على من راجع هذه الرسالة الشريفة عدم وجود عين ولا أثر من رواية تحف العقول التي يدّعي المصنف تثنّى أن غير واحد قد حكاه عن رسالة السيد المرتضى تثنّى، ولم تذكر فيها حتى من حيث المضمون، نعم، ذكر فيها حديثا عن «تفسير النعماني» عن علي (عليه السلام) قال: «وأما ما جاء في القرآن من ذكر معاش الخلق وأسبابها، فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه: وجه الأمانة، ووجه العمارة، ووجه الإجارة، ووجه التجارة، ووجه الصدقات». (رسالة المحكم والمتشابه - ص ٤٦).

وهذا ما نقله صاحب الوسائل عن رسالة السيد تثنّى أيضا، إلا أن ما ذكر في هذا

وفي الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا^(١): وكل أمر يكون فيه الفساد، ممّا قد

الحديث غير مربوط بما في تحف العقول سنخا وحكما، ولعل هذه الجملة صدرت عن المصنف تَدُّرُ سهواً، أو من جهة الاعتماد على ما في الوسائل؛ فإنه قال بعد نقل رواية تحف العقول: «ورواه المرتضى في كتاب المحكم والمتشابه». (راجع: ج ١٧ - ص ٨٦).

هذا وقد ذكر السيد الخوئي تَدُّرُ أن كتاب «المحكم والمتشابه» هذا هو بعينه تفسير النعماني المعروف. (مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٣٢).

وما يمكن أن نستفيده هنا، هو عدم الاعتماد على نقل الغير عن كتاب، في ما لو أمكن مراجعة ذلك الكتاب، فلو كان المصنف تَدُّرُ قد راجع كتاب المحكم والمتشابه، لما وقع في ما وقع فيه من اشتباه، وإن كان مما لا يؤثر شيئاً في المقام لنقل الرواية في تحف العقول.

وقد ترى - مثلاً - أن البعض يعتمد على ما ينقله صاحب الجواهر تَدُّرُ من أقوال وأحاديث، والتي قد يتضح بمراجعة مصادرها الخطأ الذي وقع فيه صاحب الجواهر تَدُّرُ، وهذا أمر خطير جداً كما لا يخفى.

(١) الرواية الثانية: رواية الفقه الرضوي

عبّر تَدُّرُ بكلمة «المنسوب»؛ للاختلاف الموجود بين فقهاءنا في كون الكتاب من مؤلفات الإمام الرضا عليه السلام أم هو من مؤلفات غيره؛ فقد ذهب البعض إلى كون الكتاب للإمام عليه السلام محتجّين بوجوه ردها فقهاؤنا المعاصرون وغيرهم ممن كان قبلهم، مع قوة احتمال أن يكون الكتاب المذكور لوالد الصدوق تَدُّرُ، ووقع الوهم في أنه للإمام عليه السلام؛ من جهة التعبير عن المؤلف في الكتاب بعلي بن موسى، ومما يؤيد هذا الإحتمال مطابقة عبارات الكتاب المزبور غالباً لعبارات رسالة علي بن بابويه «الأب» لابنه، وهي الكتاب المعروف بشرايع الصدوق، وعلى كل، فالمسألة

نُهي عنه، من جهة أكله، وشربه، ولبسه، ونكاحه، وإمساكه بوجه الفساد، مثل: الميئة، والدم، ولحم الخنزير، والريا، وجميع الضواحيش، ولحوم السباع، والخمر، وما أشبه ذلك، فحرام ضار للجسم. ^(١) إنتهى.

وعن ^(٢) دعائم الإسلام للمقاضي نعمان المصري ^(٣) عن مولانا الصادق عليه السلام:

تحتاج إلى التثبت والتحقيق، وليس هذا محلّه.

(١) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام - ص ٢٥٠.

(٢) الرواية الثالثة: رواية دعائم الإسلام

عندما نقل المصنّف تتكّرر الرواية السابقة، عبّر بقوله: «وفي...»، بينما عبّر هنا بقوله: «وعن...»، وقد ذُكر أن السبب في ذلك هو أن الشيخ تتكّرر - عندما تطلق كلمة (الشيخ) في المكاسب فالمقصود هو المصنّف تتكّرر - إن كان قد قرأ الرواية في الكتاب الفلاني بنفسه، فإنه يعبّر بقوله: «في»، وأما إن لم يكن قد قرأها بنفسه وإنما كانت قد نقلت له، إما عن طريق كتاب، وإما عن طريق من قرأها له في الكتاب - فقد كان نظره تتكّرر كما نُقل ضعيفا - فإنه يعبّر بقوله: «في».

(٣) هذا الكتاب الشريف من تأليف أبي حنيفة، نعمان بن محمد بن منصور، قاضي مصر أيام الدولة الإسماعيلية، كان مالكيا أولا ثم اهتدى وصار إماميا، وصنّف على طريق الشيعة كتبا، منها هذا الكتاب، وهو غير أبي حنيفة صاحب المذهب المعروف.

والظاهر: أن لا شبهة في علو مكانة الرجل، ونبوغه في العلم والفضل والفقه والحديث على ما نطقت به التواريخ وكتب الرجال، ومع هذا، فإن الرواية التي ذكرها المصنّف تتكّرر ليست بأحسن حالا من أختيها المتقدمتين؛ فإنه على فرض كون أبي حنيفة إثني عشريا ثقة، فإن الرواية لا تخرج بذلك عن الإرسال؛ حيث أنه روى عن الصادق عليه السلام مباشرة وبلا واسطة مع بعد زمانه (الدولة الإسماعيلية في

«إنّ الحلال من البيوع، كلّ ما كان حلالاً من المأكول والمشروب وغير ذلك، ممّا هو قوام للناس، ويباح لهم الإنتفاع، وما كان محرّماً أصله منهيّاً عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه»^(١).

وفي النبوي المشهور: «إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمنه»^(٢)^(٣).

مصر) عن زمان الإمام الصادق عليه السلام.

لا يقال: إنه لو سلمنا وثاقة الرجل، فلا مناص من قبول رواياته، لما ذكره في أول كتابه من أنه تقتصر فيه على الثابت الصحيح مما رواه عن الأئمة من أهل بيت رسول الله عليه وآله، فيكون كلامه هذا توثيقاً إجمالياً لما حذفه من الرواة.

فإنه يقال: ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها لغيره؛ لاحتتمال أن يكون قد اعتمد في إثبات صحة السند على قرائن لو اطلعنا عليها، لما كانت كافية في إثبات الصحة عندنا بناء على ما نبني عليه في الرجال.

فالصحيح إذا: كون الرواية - على أحسن التقادير - مرسلة، فهي ساقطة عن الحجية للإرسال، إلا عند المصنف تدبّر ومن قال بمقالته من جبر السند بعمل الأصحاب، وقد ذكرنا لك ما ينبغي الالتفات إليه في مثل المقام، فراجع ما تقدم من كلامنا في رواية التحف والفقه الرضوي، ولاحظ أيضاً ما سيأتي من الكلام على النبوي المشهور. ولا تغفل.

(١) دعائم الإسلام - ج ٢ - ص ١٨ - الحديث ٢٣، مع اختلاف يسير.

(٢) عوالي اللآلي - ج ٢ - ص ١١٠، سنن الدار قطني ج ٣ - ص ٧.

(٣) الرواية الرابعة: النبوي المشهور

عندما يعبر عن خبر بـ «النبوي» في كتبنا - نحن الشيعة - فإن معنى هذا: أن الخبر المذكور قد نُقل عن كتب العامة ومجامعهم الحديثية، وعدم وجوده في أصولنا الحديثية التي أخذ منها أصحاب الكتب الأربعة (قدس الله أسرارهم)،

إذا عرفت ما تلوناه وجعلته في بالك متديرا لمدلولاته^(١)، فنقول: قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرّم ومكروه ومباح مهملين

والمقام من هذا القبيل.

وعلى هذا، سيكون الخبر ضعيفا سندا؛ فإنه مرسل، ولكن، عندما أردفَ المصنف تَدُّؤَ كلمة «النبي» بكلمة «المشهور»، فإنه يدعي جبر ضعفه السندي بسبب كونه مشهورا، وحينئذ، فيما أن يكون قد نظر بقوله: «المشهور» إلى الشهرة العملية، وأن الأصحاب قد استندوا في مقام الفتوى بما يوافق مضمونه إليه، فيلزم المصنف تَدُّؤَ على هذا إحراز هذا الإستناد، كما إذا صرّحوا به، أو لم يكن في البين ما يحتمل استنادهم إليه سواه حتى على مستوى الأصل العملي، ولو راجعت كتبهم في المقام، لما أمكنك أن تثبت شيئا من ذلك.

وإما أن يكون تَدُّؤُ قد نظر بقوله: «المشهور» إلى الشهرة الروائية، وأن الحديث قد اشتهر نقله من قبل أصحابنا، وهذا ما يجبر ضعف سنده، وهذا قد يكون بعيدا؛ لأن المعروف هو أن الشهرة الروائية والفتوائية لا تجبر ضعف الرواية، ولا يغيب مثل هذا عن مثل مصنفنا، وقد نقلنا عن رسائله سابقا ما له علاقة بالمقام. نعم، قد يكون قد قصد مجرد أن النبي مشهور رواية، ولكن الجابر لسنده ليس هذا، وإنما هو الشهرة العملية، وهذا هو الأقوى.

وعلى كل حال، فالنبي معتبر عنده تَدُّؤُ، وهذا واضح من جعله مستندا للحكم بل ضابطة له في كثير مما سيأتي من أحكام.

(١) وبهذا، إنتهت الروايات التي أراد المصنّف تَدُّؤُ ذكرها كضابطة وقاعدة للمكاسب من حيث الحل والحرمة، وقد اتضح كيفية الاعتماد عليها مع كونها من الأخبار الضعيفة سندا للارسال؛ من ذهابه إلى جبر ضعف سندها بعمل المشهور، وسيأتي تقريب الإستدلال بها في محلّه.

للمستحب والواجب. بناءً على عدم وجودهما في المكاسب، مع امكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعة والرعي مما نذب إليه الشرع، وللواجب بالصناعة الواجبة كفاية خصوصاً إذا تعذر قيام الغير به، فتأمل^(١).

(١) تقسيم المكاسب من حيث الحكم التكليفي

ذهب بعض فقهاءنا قدست أسرارهم إلى أن المكاسب تنقسم من حيث الحكم التكليفي إلى المحرّم كبيع الخمر، والمكروه كبيع الأكفان، والمباح كبيع أكثر الأشياء، وهذا ما فعله المحقق تيّئ في شرائعه، حيث قال: «في ما يكتسب به، وهو ينقسم إلى محرّم ومكروه ومباح، فالمحرّم منه أنواع:

الأول: الأعيان النجسة، كالخمر... . والمكروهات ثلاثة: ما يكره لأنه يفضي إلى محرّم أو مكروه غالباً، كالصرف... وما عدا ذلك مباح». (شرائع الإسلام - القسم الثاني - كتاب التجارة - ص ٢٦٣).

وأشكل المصنف تيّئ على هذا التقسيم الثلاثي بوجود المستحب والواجب من المكاسب، ومثّل للمستحب بالزراعة والرعي مما أمر به الشارع بالأمر الاستجابي (الندب)، فقد وردت الروايات الكثيرة باستجابهما، كما في الوسائل - ج ٢ - الباب ٣، إستحباب الزرع. والبحار - ج ٥ - ص ١٨ لاستحباب الرعي، وغيرها).

ومثّل للواجب من المكاسب بالصناعة الواجبة كفاية كالتطباة مثلاً مع وجود أكثر من شخص، فإذا لم يوجد إلا شخص واحد صار الواجب عينياً، وبهذا، يظهر الخلل في تعبير المصنف تيّئ: «خصوصاً إذا تعذر القيام به»، إذ لن يبقى الواجب كفائياً حينئذ ليقال: «الواجب الكفائي وخصوصاً لو تعذر الغير»، والحال أنه مع تعذر الغير لا يبقى الواجب كفائياً، بل يصير عينياً، والأمر سهل، فالمقصود التمثيل للواجب من المكاسب سواء أكان وجوبه كفائياً أم عينياً.

ثم أمر قدس سره الشريف بالتأمل، ولعلّه لعدم صحة التقسيم الخماسي الذي

ذهب إليه المصنف تقيُّ وغيره، كالعلامة في القواعد (ج ١ - ص ١١٩)، وابن فهد الحلي في المهذب البار (ج ٢ - ص ٣٣٤)، والسيوري في التقيح الرائع (ج ٢ - ص ٤)، من مفاخر علمائنا؛ وذلك بسبب ما يمكن أن يدعى من أن المستحب هو نفس الرعي أو الزراعة لا الإكتساب بهما كما هو محل الكلام؛ حيث أننا نتكلم في استحباب اتخاذ الرعي أو الزراعة كعمل يكتسب به المال، والوارد في الروايات هو استحباب نفس العمل لا اتخاذه مصدراً للكسب.

وكذا الأمر في الصناعات؛ فإنها مع وجوبها إنما تكون واجبة لا بعنوان التكتسب بها واتخاذها عملاً يدر عليه المال، بل لكون تركها يؤدي إلى اختلال النظام، فلا يكون التكتسب بعنوانه - أي: من حيث هو تكتسب وتحصيل للمال - واجباً.

هذا، ولإتمام الفائدة، اذكر لك ما ذكره الشهيد الثاني في المسالك حول التقسيم الثلاثي والخماسي تاركاً لك الحكم، يقول تقيُّ: «قد جعل المصنف - المحقق الحلي - الأقسام ثلاثة - كما ترى - وذكر جماعة انقسامها إلى الأحكام الخمسة بإضافة الوجوب والندب، وعدوا من الواجب ما يضطر إليه لمؤنته ومؤنة عياله، ومن المندوب ما يقصد به التوسعة عليهم حيث تندفع الحاجة بغيره.

وكل من التقسيمين حسن، وإن كان ما هنا - أي: التقسيم الثلاثي - أحسن؛ إذ لا خلل في الثلاثة، ولا تداخل في الخمسة؛ فإن مورد القسمة في الثلاثة ما يكتسب به، وهو العين والمنفعة، وظاهر أن الوجوب والندب لا يرد عليهما من حيث أنهما عين خاصة ومنفعة، بل بسبب أمر عارض وهو فعل المكلف. ومورد الخمسة الإكتساب الذي هو فعل المكلف، ومن شأنه أن يقبل القسمة إلى الخمسة، في ما يمكن فيه. تساوي الطرفين باعتبار العوارض اللاحقة له». (مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام - ج ٣ - ص ١١٨ - ١١٩).

وهذا الذي ذكره في المسالك من صحة التقسيمين على تقديرين مختلفين، هو

ومعنى حرمة الاكتساب: حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم.^(١)

الذي عبّر عنه السيد الخوئي بتدُّل بأنه التحقيق، حيث قال في مصباح الفقاهة في المعاملات ما نصّه: «والتحقيق: إن التقسيم إن كان باعتبار نفس التكسب، فلا محيص عن تثلث الأقسام كما تقدم، وإن كان بلحاظ فعل المكلف، والعناوين الثانوية الطارئة عليه، فلا مانع من التخميس». (مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٢٧).

(١) معنى حرمة الإكتساب تكليفاً

هذا بيان لمعنى الحرمة التكليفية للمعاملة في ما لو ثبت بالدليل حرمتها تكليفاً، كحرمة بيع الخمر مثلاً، وبتعبير أدق: هذا بيان لموضوع الحكم بالحرمة ومتعلقه، فما هو الموضوع الذي إذا تحقق خارجاً، تعلق به هذا الحكم فاستحق العقاب؟ ولتوضيح هذا المطلب، نذكرك بما قلنا سابقاً، من أن حرمة المعاملة كما تكون تكليفية، تكون وضعية بمعنى الفساد، وبينهما عموم وخصوص من وجه، فإن البيع - مثلاً - قد يكون حراماً وضعاً غير حرام تكليفاً كالبيع الغرري، وقد يكون حراماً تكليفاً جائزاً وضعاً (غير فاسد) كالبيع وقت النداء من يوم الجمعة، وقد تجتمع الحرمتان، فيكون البيع حراماً وضعاً وتكليفاً، كبيع الخمر مثلاً.

وإذا أخذنا البيع كمثال للمعاملة، نقول: إن حقيقة البيع عند المصنّف تدلُّ - وهذا ما سيأتي في كتاب البيع - هي: إنشاء تملك عين بمال، وهذا ما يعبر عنه أحياناً بإنشاء النقل والانتقال، فإن أنشأ شخص ما هذه المبادلة، سواء أكان هذا الإنشاء باللفظ، أم بغيره كالقبض في البيع المعاطاتي، فقد باع، كما لو أنشأ تملك خمره مقابل دينار المشتري، فإنه يصدق عليه أنه باع الخمر.

وقد تقول: بهذا يتضح: أنه لو ثبت حرمة بيع الخمر تكليفاً، فمعنى هذا: حرمة ذلك الإنشاء، لأنه موضوع الحرمة ومتعلقها؛ فإنكم تقولون: «يحرم بيع الخمر».

فيجيب المصنّف تثنؤً قائلاً: كلا، بل معنى حرمة بيع الخمر مثلاً، حصّة خاصة ونوع خاص من ذلك الإنشاء، وهو: ما كان بقصد ترتب الأثر المحرّم في المبيع، فإذا لم يقصد البائع من بيعه الخمر شرب المشتري له، بل قصد بيعها للتخليل مثلاً، فلا يتحقق موضوع الحرمة التكليفية، فلا يكون هذا البيع محرّماً.

وبهذا، يتضح: أن موضوع الحرمة مؤلف من جزئين لو صحّ التعبير: أولهما: إنشاء التملك.

وثانيهما: قصد الأثر المحرّم للمبيع، لا غيره.

ومن حقّك حيثنذ أن تشكل على المصنّف تثنؤً، فتقول: لا إشكال في اعتبار الجزء الأول؛ إذ بدونه لا يصدق البيع، ولكن ما الدليل على اشتراط الجزء الثاني بعد أن صدق بيع الخمر بالجزء الأول، والمأخوذ في لسان دليل التحريم هو عنوان: «بيع الخمر» بلا تقييد له بقصد الأثر المحرّم، وهو الشرب؟ وهذا ما يجيب عنه المصنّف تثنؤً، فيقول:

لو كنا نفهم من كلمة: «البيع» في دليل التحريم طبيعة البيع وحقيقته، لكان الأمر كما تقولون؛ إذ بمجرد إنشاء التملك تتحقق هذه الطبيعة، فيتحقق موضوع الحكم بالحرمة، فيحكم بها، سواء أكان المنشيء (البائع) قصد الأثر المحرّم من الخمر أم الأثر المحلّل، إلا أننا لا نفهم الإطلاق من أدلة تحريم بيع الخمر - مثلاً - وإنما نفهم حصّة خاصة من تلك الطبيعة، وهي المقيدة بقصد ترتب الأثر المحرّم في المبيع، وبعبارة أخرى: أدلة التحريم ظاهرة في تحريم هذه الحصّة من البيع لا غيرها؛ بسبب انصرافها إلى هذه الحصّة دون غيرها.

وعلى هذا، فإذا قيل: «يحرم بيع الخمر» أو: «يحرم بيع الصنم»، فإن ما نفهمه من هذين القولين هو حرمة بيع الخمر للشرب مثلاً، وحرمة بيع الصنم للعبادة مثلاً، لا بيعهما للمحلّل من الأغراض.

ومن حقنا أن نسأل المصنف **تذئ**، بأن حاصل ما ذكرته لتوجيه اعتبار الجزء الثاني هو ادعاء الإنصراف، وهو أن نفهم حصة خاصة من الطبيعة (بيع الخمر)، إلا أن هذا الدليل - مع كونه رنانا من حيث الألفاظ - لا يتجاوز الادعاء؛ فهو مجرد ادعاء لم يذكر المصنف له أي دليل.

والإنصراف حينما يدعى، قد يكون سببه «كثرة وجود» هذه الحصة الخاصة المدعى انصراف اللفظ لها، كما يمثل بكثرة وجود الرقبة المؤمنة خارجا إذا كنا نعيش في مجتمعاتنا الإسلامية، وقد يسبب هذا - كثرة الأفراد خارجا - أنسأ ذهنيا خاصا بين لفظ الرقبة في قوله: «أعتق رقبة» وبين هذه الحصة، وهي الرقبة المؤمنة، فينسب هذا المعنى قبل انسياق الطبيعة الشاملة للرقبة المؤمنة وغيرها.

فإن كان سبب الإنصراف كثرة الوجود، فإن هذا الإنصراف لن يكون حجة، فلا يوجب تخصيص الطبيعة بحصة خاصة، وهذا ما يذهب إليه المصنف **تذئ** أيضا، فلا يمكنه ادعاؤه هنا كدليل على المدعى، هذا لو سلمنا كثرة وجود بيع الخمر لأجل الشرب طبعاً.

وإما أن يكون سبب الإنصراف «كثرة استعمال» اللفظ في حصة خاصة من حصص معناه، بحيث سببت الأئس الذهني الخاص بين هذا اللفظ والحصة الخاصة، والإنصراف الناشئ من كثرة الإستعمال حجة، ولكن، بشرط تحقق كثرة الإستعمال.

وهذا السبب مما لا يمكن ادعاء تحققه في المقام أيضا كما هو واضح؛ إذ لم يكثر استعمال كلمة «البيع» في قولهم مثلا: «يحرم بيع الخمر» في الحصة الخاصة من البيع، وهي بيعه بقصد ترتب الأثر المحرّم.

وبهذا، يتضح عدم وجود دليل صحيح على اعتبار الجزء الثاني (وهو القصد المزبور) وإن اعتبره المصنف، وما نتعلمه من هذا، هو عدم التسليم بما يقوله

وأما حرمة أكل المال في مقابلها^(١)، فهو متفرّع على فساد البيع^(٢)؛ لأنه

المقابل واعتباره من المسلمات؛ لكونه عظيم المنزلة والشرف، فإن عظم منزلته وشرفه وفضله شيء، وصحة كلامه واستدلالة شيء آخر. فعليك أن لا تأخذ الأمور أخذ المسلمات، بل اللازم أن تسأل في كل صغيرة وكبيرة عن الدليل، فإن كان فحصنا عن صحته وسقمه، وإن لم يكن، فالمسألة مما لا دليل عليه، فلا تكون معتبرة. فلا تغفل.

(١) أي: في مقابل الحرمة بالمعنى الأول، وهذا إشارة إلى معنى ثان للحرمة التكليفية، وأنه ليس هو المقصود بـ «يحرم بيع الخمر» مثلاً.

(٢) إلى هنا، إتضح أن معنى حرمة بيع الخمر مثلاً عند المصنّف تثنؤ، هو: حرمة بيعه بقصد ترتب الأثر المحرم؛ لأنه الظاهر من أدلة التحريم؛ للإنصراف، وبناء على هذا، فإنه ليس معنى الحرمة في قولهم: «يحرم بيع الخمر» تحريم شيء آخر غير تحريم الإنشاء المزبور، كأن يكون تحريم أكل الثمن الذي وصل البائع ببيع الخمر، أي: حرمة التصرف بهذا الثمن تكليفاً؛ فإن هذه الحرمة مترتبة على بطلان المعاملة وفسادها لا على الإنشاء؛ إذ بعد أن يحكم الشارع بفساد هذه المعاملة، يكون معنى هذا: عدم ترتب الأثر المقصود منها (وهو المبادلة في الملكية) عليها، فلا المشتري يملك الخمر، ولا البائع يملك الدينار، فالدينار ملك الغير وقع في يد البائع بدون إذن شرعي - بسبب فساد المعاملة - فيحرم أكله - أي: التصرف به - لأنه من أكل المال بالباطل، والتصرف بمال الغير بلا إذنه، وسيأتي في كتاب البيع ما يترتب على المقبوض بالعقد الفاسد، فلا تستعجل.

فهذه الحرمة بهذا المعنى، تترتب على فساد المعاملة وإن كانت غير محرمة تكليفاً كبيع الغرر، وهو البيع بتفاوت فاحش عن القيمة السوقية، فمع أن هذه المعاملة غير محرمة بالحرمة التي بينها المصنّف تثنؤ، إلا أنها محرمة بالمعنى الثاني

مال الغير^(١) وقع في يده بلا سبب شرعي^(٢)، وإن^(٣) قلنا بعدم التحريم^(٤)؛ لأن

وهو كون التصرف بهذا الذي وصله بالعقد الفاسد محرماً.

وباختصار: معنى حرمة المعاملة تكليفاً، هو: إنشاؤها بقصد ترتب الأثر المحرم، وليس حرمة التصرف بما وصله بالعقد الفاسد، فإن هذه الحرمة مترتبة على العقد الفاسد حيثما تحقق وإن كانت المعاملة غير محرمة تكليفاً، كما أن المعاملة قد تكون محرمة تكليفاً ولا يتحقق المعنى الثاني من الحرمة، كالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة؛ فإن المفروض صحة المعاملة شرعاً، فيترتب الأثر المقصود (وهو المبادلة في الملكية) عليها، فلا يحرم على البائع أكل ما وصله بهكذا عقد؛ فإنه ملكه، مع أنه ارتكب الحرام ببيعه وقت النداء.

(١) وهو المشتري فماله وقع في يد البائع بلا ناقل شرعي صحيح وكذا البائع لو كان المبيع محترماً شرعاً.

(٢) أي: بلا سبب شرعي ناقل للثمن إلى ملك البائع والمثمن إلى ملك المشتري ليحل له التصرف، بعد أن حكم الشارع بفساد المعاملة وبطلانها. لا يقال: إن المشتري مثلاً، هو الذي سلط البائع على الثمن، فللبائع أن يتصرف به كيف شاء.

فإنه يقال: تسليط المشتري مشروط بصحة المعاملة، وكون الدينار ثمناً لما سيملكه من الخمر، وقد اتضح أنه لا يملكه بحكم الشارع بالبطلان، فالمشروط عدم عند عدم شرطه.

(٣) الواو هنا وصلية لا استثنائية، والمعنى: حتى لو قلنا بعدم الحرمة تكليفاً، كما في البيع الغرري.

(٤) هذا تعليل لتفسير الحرمة التكليفية بأنها حرمة النقل والإنتقال بقصد ترتب الأثر المحرم لا غير، فلا تغفل.

.....نيل المآرب في شرح المكاسب: ج ١
 ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر^(١)، منصرف^(٢) إلى ما لو أراد^(٣) ترتيب الآثار
 المحرمة، أما لو قصد^(٤) الأثر المحلل^(٥)، فلا دليل على تحريم المعاملة^(٦) إلا
 المعاملة^(٦) إلا من حيث التشريع^(٧).

وكيف كان، فالافتساب المحرم أنواع^(٨) نذكر كلاً منها في طي مسائل:

(١) كالأصنام، وآلات القمار، وآلات اللهو، وغيرها.

(٢) ذكرنا ما يمكن أن يرد على دعوى الإنصراف هذه، وأن المسألة لا تعدو
 كونها صرف ادعاء.

(٣) أي: البائع، لو أراد من بيعه للخمر شرب المشتري له، والذي هو محرم
 عليه، وهكذا لو أراد من بيعه للصنم استعمال المشتري له في العبادة.

(٤) البائع في بيعه للخمر مثلاً.

(٥) للمبيع، كتخليل الخمر، واستعمال الصنم لنار الطبخ مثلاً.

(٦) بالحرمة التكليفية لكي يستحق العقاب.

(٧) نعم، الحرمة التكليفية التي ذكرناها (وهي حرمة إنشاء المعاملة بقصد ترتب
 ترتب الأثر المحرم) لا تتحقق في المقام؛ لعدم تحقق موضوعها كما هو واضح؛ إذ
 المفروض أنه قصد الأثر المحلل للخمر، ولكن هذا لا يمنع من تحقق حرمة
 تكليفية من نوع ثالث أحياناً، وهي: في ما لو كانت المعاملة فاسدة شرعاً، ومع علم
 المكلف بهذا، يعتبرها صحيحة شرعاً، ويرتب عليها آثار المعاملة الصحيحة، فهو -
 من عند نفسه - يشرع صحة هذه المعاملة، وينسب ذلك إلى الشارع. فعمله هذا
 محرّم من جهة التشريع، وإدخال ما ليس من الدين فيه، وهو المعبر عنه أحياناً
 بالبدعة، فلو قصد حلّيته شرعاً مع كونه محرّماً، توجه له هذا التحريم، كما أن الأمر
 كذلك في سائر المحرمات المعلومة إذا أتى بها بعنوان الإباحة شرعاً.

(٨) باعتبار ما يكتسب به. وهذه الأنواع بترتيب المصنف تُتّك هي:

- ١- الإكتساب بالأعيان النجسة كالبول والعذرة والدم وغيرها.
 - ٢- الإكتساب بما يحرم لتحريم ما يقصد به، كبيع الأصنام وآلات القمار وغيرها.
 - ٣- الإكتساب بما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء كبيع الأشياء الخسيسة.
 - ٤- الإكتساب بما يحرم الإكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه، كتدليس الماشطة مثلاً.
 - ٥- ما يحرم الإكتساب به لكونه مما يجب على الإنسان فعله، كالصلاة مثلاً.
- ثم يذكر تذيُّل خاتمة تشتمل على مسائل:
- الأولى: حرمة بيع المصحف.
- الثانية: جوائز السلطان وعماله.
- الثالثة: ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج والمقاسمة باسم الخراج والمقاسمة.
- ثم ينبّه تذيُّل على بعض الأمور.
- هذا عرض إجمالي لما سيتطرق له المصنف تذيُّل في هذا الكتاب الشريف من أمور، وإذا وضعت ما ذكرناه لك سابقاً في ذهنك متفهماً، فإنك ستجد الأمر سهلاً بعوده سبحانه وتعالى.
- نسأله عز وجلّ، بحق محمد وآل محمد، أن يوفقنا لما يحب ويرضى، وأن يحفظنا من كل سوء، وأن يأخذ بأيدينا لما فيه خير وصلاح الإسلام والمسلمين، وأن يوفقنا لعرض مطالب هذا الكتاب الشريف بطريقة فنية تعليمية تعلمية مفيدة، تحقق ولو بعض الفوائد المتوخاة من دراسة هذا الكتاب الشريف، إنه سميع مجيب.

النوع الأول

الإكتساب بالأعيان النجسة^(١) عدا ما استثنى^(٢)
وفيه مسائل ثمان^(٣):

(١) ولو كانت نجسة بالعرض لا بالذات، كما يشهد له المسألة الثامنة القادمة، فهي في المعاوضة على الأعيان المتنجسة بالعرض، كالسكر المتنجس مثلا، وسيأتي تفصيلها إن شاء الله تعالى.

(٢) من بيع الكافر، والكلب، والعصير العنبي إذا غلى، والدهن المتنجس.

(٣) وهي: المسألة الأولى: المعاوضة على بول غير مأكول اللحم. المسألة الثانية:

الثانية: بيع العذرة النجسة. المسألة الثالثة: المعاوضة على الدم النجس. المسألة

الرابعة: بيع المني. المسألة الخامسة: المعاوضة على الميتة. المسألة السادسة:

التكسب بالكلب الهراش والخنزير البريين. المسألة السابعة: التكسب بالخمير وكل

مسكر مايع والفقاع. المسألة الثامنة: المعاوضة على الأعيان المتنجسة غير القابلة

للطهارة. وسيأتي بحث جميع هذه المسائل بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

المسألة الأولى

بيع بول غير مأكول اللحم

ويليها فرعان:

الأول: بيع ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه

الثاني: بيع بول الإبل

المسألة الأولى

(١) [أبيع بول غير مأكول اللحم]

يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم^{(٢)(٣)}،

(١) ما استشهاده بين المعقوفتين في عناوين جميع المسائل المذكورة في المكاسب المحرمة إضافة منا.

(٢) وجه التقييد بغير مأكول اللحم واضح؛ فإن الكلام هنا في الأعيان النجسة كما ذكرنا، ولا يكون البول نجسا إلا إذا كان ممّا يحرم أكل لحمه كما ذكر في باب النجاسات، وأمّا بول مأكول اللحم، فهو طاهر، وسيتناول المصنف بتدُّّ البحث في حكمه في طيّ فرعين يذكرهما ذيل هذه المسألة الأولى.

(٣) حرمة المعاوضة على الأبول النجسة

يتناول المصنف بتدُّّ في هذه المسألة البحث في حكم المعاوضة على الأبول النجسة، وهي أبوال غير مأكول اللحم.

وغير مأكول اللحم، قد يكون كذلك بالأصل وبالذات، كالإنسان، والقطعة، وغيرهما، وقد يكون ممّا يحرم أكل لحمه بالعارض، أي: بسبب يعرض على مأكول اللحم بالأصل فيجعله ممّا يحرم أكل لحمه، كالجلل؛ بأن يتغذى الحيوان بعذرة الإنسان محضا حتى ينبت عليها لحمه، ويشد عظمه، وكموطوء الإنسان.

ولا أظن أنه قد فاتك أن البول لا يكون نجسا بمجرد كونه لحيوان لا يؤكل لحمه، بل لا بد أن يكون ممّا له نفس سائلة.

ما نحتاجه للذهاب إلى صحة المعاملة

هذا وقد ذهب المصنف بتدُّّ - كما سمعت - إلى حرمة المعاوضة على البول النجس، والمقصود الأصلي من البحث هنا هو حكم البيع طبعاً.

ولكي يتّضح لك ما استدلّ به بتدُّّ على الحرمة، ويتّضح لك معالم ما سلكه في

استنباط حكم هذه المسألة، يحين هنا دور ما تقدم في المدخل المنهجي للكتاب؛ حيث تعلمنا مراحل عملية الاستنباط بالتفصيل، وذكرنا: إنه لكي يثبت صحة بيع شيء ما، فلا بدّ من تمامية أمرين:

أولهما: وجود المقتضي لصحة البيع في هذا الشيء، وهذا المقتضي - كما تقدم - هو وجود «المنفعة المحلّلة المقصودة» في المبيع، فلا بد أن تكون في المبيع منفعة محلّلة شرعا، ولا يكفي هذا، بل لا بد من أن تكون هذه المنفعة مقصودة، أي: مهمّة كلية بحيث يميل العقلاء إلى الحصول على ذلك المبيع لكي يصلوا إليها، أو تدخل الشارع فاعتبر الشيء مالا بوجود منفعة ما، كما تقدم بالتفصيل في المدخل، وسيأتي تفصيل ذلك في محلّه.

ووجه اعتبار وجود هذا المقتضي كما تقدم أيضا، هو أنه بتوفّر تلك المنفعة سيصير الشيء مالا عرفا وشرعا؛ فإن مالية الشيء بمنافعه المحلّلة المقصودة، فإذا صار الشيء مالا، شملته حينذاك عمومات الصحة وإطلاقاتها، من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وغيره.

ثانيهما: عدم المانع من جريان مقتضي الصحة؛ بأن لا يكون الشارع قد منع من بيعه - مع أنه مال عرفا وشرعا لوجود المنفعة المحلّلة المقصودة فيه - بدليل خاص يكون مخصصا ومقيدا لعمومات الصحة وإطلاقاتها في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط كما تقدم بالتفصيل.

فإذا تمّ هذان الأمران، صحّ بيع ذلك الشيء، وترتّب على بيعه ما قصد منه من النقل والإنتقال.

إذا أتضح هذا، نقول:

إذا كان الفقيه قد ذهب إلى حرمة بيع شيء ما، فإنه لا بد أن يُثبت أحد شيئين، ويكفي أن يثبت أحدهما، وهما:

أولاً: عدم تمامية الأمر الأول، بأن يثبت عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة في المبيع، فإنه إذا أثبت ذلك، لم يكن ما يقتضي صحة البيع، ومعنى هذا: إن بيع هكذا شيء باق على مقتضى الدليل الفقاهتي (الأصل العملي)، وقد وضّحنا أنه أصالة الفساد.

ثانياً: وجود المانع من عمل المقتضي؛ فعلى رغم توفر المنفعة المزبورة في الشيء، وعلى رغم كونه مالا شرعاً، وعلى رغم شمول عمومات الصحة وإطلاقاتها له في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط كما تقدم بالتفصيل، إلا أنه لا يصحّ بيعه لوجود ما يمنع من صحة بيعه، فإن هذا المانع يخصّص أو يقيد تلك العمومات وإطلاقاتها ليثبت حرمة البيع.

هذا هو الموقف من كل معاملة يريد الفقيه إثبات الحرمة فيها وضعا، ولو رجعنا إلى ما نحن فيه، من حرمة بيع البول النجس، فلا بد - لكي يتضح الموقف - من إضافة ما يلي إلى هذه الفكرة:

إن الأبوال النجسة على نوعين:

أولهما: ما فيه منفعة محللة مقصودة، كبول الإبل الجلالة والموطوءة؛ إذ يمكن استعماله في التداوي مثلاً.

ثانيهما: ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة، كبول الإنسان والقط وغيرهما، في ما لو بنينا على ذلك.

فإن أردنا إثبات الحرمة الوضعية - مثلاً - سيختلف الدليل على ذلك في النوعين، ففي النوع الأول علينا أن نثبت وجود المانع من عمل مقتضي الصحة، وبعبارة أخرى: علينا أن نثبت وجود المخصص أو المقيد لعمومات الصحة وإطلاقاتها.

وأما النوع الثاني، فالذهاب إلى الحرمة فيه يستلزم وجود الدليل على عدم

وجود المنفعة المحللة المقصودة فيه، فإنه إن كان كذلك، كان مشمولاً لمقتضى الأصل العملي الجاري في المقام، أي: أصالة الفساد.

ويمكن أن يكون هذا الدليل الوجدان وسيرة العقلاء على عدم وجود منفعة مقصودة في هذا الشيء، كما أنه يمكن أن يكون دليلاً شرعياً محرماً للمنفعة المقصودة على فرض وجودها؛ إذ يصبح الشيء حينئذ فاقداً لما يوجب ماليته؛ فقد تقدم أن هذه المالية لها جزءان: الفائدة المحللة شرعاً، وكون هذه الفائدة مهمة مقصودة، فيكون أكل المال بإزائه أكلاً للمال بالباطل، وتفصيل كل هذا الكلام سيُتضح شيئاً فشيئاً وكلما توغلنا في مباحث الكتاب كما سنرى معاً.

هذا كله بالنسبة للحكم الوضعي، أعني: فساد المعاملة وعدم ترتب الأثر المقصود منها عليها، وأما بالنسبة للحكم التكليفي، فقد ذكرنا أن الأصل الجاري في حالة الشك في حرمة معاملة وعدم حرمتها هو أصالة البراءة، القاضية بعدم الحرمة ما لم يثبت تمامية دليل اجتهادي على الحرمة عام أو مطلق في المرحلة الثانية أو خاص مقيد في الرابعة؛ فإن ثبت، حرمت المعاملة تكليفاً، وإلا، فلا.

هذا طريق إثبات حكم معاملة ما وضعاً أو تكليفاً، ولنرجع الآن إلى ما ذكره المصنف تذكُّراً في مقام الإستدلال على ما ذهب إليه من الحرمة وضعاً وتكليفاً.

(١) أدلة القول بحرمة المعاوضة على البول النجس

الدليل الأول: الإجماع

هذا هو الدليل الأول على حرمة المعاوضة محل الكلام وضعاً وتكليفاً، وهو عدم الخلاف في هذه الحرمة.

وادعاء عدم الخلاف يساوق عادة ادعاء الإجماع على الفتوى، ولكن، ما محل

هذا الإجماع من مراحل عملية الإستنباط؟

أولاً: الإجماع والحرمة الوضعية للمعاملة

فهل ينظر في إثبات الحرمة الوضعية إلى إثبات عدم المقتضي للصحة، أم وجود المانع من جريانه؟

والجواب: يمكن أن يكون ناظرا إلى كلا الأمرين، فادعاء الإجماع على الحرمة في الأبوال ذات المنفعة المحللة المقصودة وضعاً، يمكن أن يكون عبارة أخرى عن وجود المانع من عمل مقتضي الصحة، وبعبارة أخرى: وجود ما ينخصص عمومات الصحة وإطلاقاتها الجارية في المقام لولا هذا المانع.

كما أن ادعاء الإجماع على الحرمة في الأبوال الفاقدة لتلك المنفعة وضعاً، يمكن أن يكون عبارة أخرى عن عدم المقتضي للصحة لأي سبب كان.

وبعبارة أخرى: الإجماع على الحرمة وضعاً، قد يكون لعدم المقتضي للصحة كما لو كان نظر الداخلين في هذا الإجماع إلى عدم وجود المقتضي، وقد يكون لوجود المانع إن كان نظرهم إلى وجود المقتضي ولكن هناك ما يمنع من عمله.

ثانياً: الإجماع والحرمة التكليفية للمعاملة

وكما يمكن أن يكون الإجماع دليلاً على الحرمة وضعاً، يمكن أن يكون دليلاً على الحرمة تكليفاً؛ بأن يكون دليلاً اجتهادياً على هذه الحرمة، لا تصل النوبة مع جوده إلى أصالة البراءة. وهذا الدليل من نوع الدليل الذي قلنا أنه يجري في الحالة الطبيعية (أي: حالة وجود الدليل المطلق العام على الحرمة في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط) في المرحلة الرابعة من مراحل عملية الاستنباط، إلا أنه - وكما نبهنا عليه في منهج الاستنباط في المدخل - في حالة عدم الدليل المطلق العام على الحرمة في المرحلة الثانية، كما هو الحال في أكثر الموارد، فإن هذا الدليل سوف يكون مرحلته المرحلة الثانية؛ إذ بعد أن كان الأصل العملي يقتضي البراءة في المرحلة الأولى من مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي، كان لا بد -

من أجل الإفتاء طبق هذا الأصل - من البحث عن عدم الدليل المحرز على خلافه، ولهذا، إنتقلت مرحلة هذا الدليل من المرحلة الرابعة إلى المرحلة الثانية. وهذا كله نبهنا عليه، فلا تغفل رجاء.

وقفه منهجية: تحقيق حال الدليل الأول (الإجماع)

وتعال معي - عزيزي القارئ - لنرى مدى تمامية هذا الدليل الأول، وهذا كلام بيني وبينك لا علاقة له برأي المصنف **تذُّ** وسنحاول ما استطعنا تمحيص أدلة المصنف وغيره بين الحين والآخر - فنقول:

إن الإجماع الذي يصلح دليلا على المدعى هو الإجماع الذي ثبتت حجتيه، وهو الذي يعبرون عنه بالتعبدي - والكلام طبق ما وصل إليه علم الأصول أخيرا من نظريات - وهو الكاشف عن رأي المعصوم **تذُّ**.

ولا يكون الإجماع من هذا القبيل، إلا إذا لم يكن مدركيا، ولا محتمل المدركية، بأن لا نكون قد أحرزنا أو احتملنا استناد المجمعين إلى دليل ما، من آية، أو رواية، أو سيرة، أو حتى أصل عملي موافق لما أجمعوا عليه.

وأما إن كانوا قد صرّحوا بالدليل الذي جعلهم يفتون فيجمعون، فالإجماع هنا مدركي لا قيمة له، ويلزم حينئذ أن نرجع إلى ذلك الدليل وتمحيصه، وهكذا الحال في ما لو احتملنا استنادهم إلى دليل ما مثبتا للمدعى بنظرهم.

وبعد هذا، فلنرجع إلى الإجماع الذي ادعى المصنف انعقاده في المقام، فما

مقدار حجتيه؟

والجواب: لو غرضنا النظر عن مسألة التشكيك وعدم إحراز أصب انعقاد الإجماع، فإنه لن يكون حجة أيضا؛ إذ لو تنازلنا عن إحراز استناد المجمعين إلى ما سيذكره المصنف **تذُّ** من الوجوه المدعى إثباتها للحرمة، فإنه لا أقل من كون هذا الإجماع محتمل المدركية، فلا يكون حجة على أي شيء.

وعلى هذا، فستبقى الأمور على ما كانت عليه قبل هذا الإجماع، فبالنسبة إلى الحكم الوضعي: ما كان فيه منفعة محللة مقصودة من الأبوال، يصح بيعه؛ للعمومات والإطلاقات المقتضية للصحة وضعاً، ولم يثبت ما يخصها أو يقيد بها لحدّ الآن بعد عدم تمامية التمسك بالإجماع، وأمّا بالنسبة لما ليس فيه المنفعة المذكورة، فبيعه باطل؛ لدخوله تحت أصالة الفساد الجارية في المعاملات.

وأما بالنسبة للتكليفي، فلا تزال المعاملة جائزة تكليفاً؛ فإن أصالة البراءة لا تزال جارية في المقام؛ بعد عدم تمامية الدليل الإجتهادي المدعى على الحرمة. هذا هو الذي ينبغي سلوكه بعد كلّ دليل يدّعيه المصنف تدكُّ أو غيره على الحرمة، فلاحظ ولا تغفل عن أين؟ من أين؟ إلى أين؟

(١) الدليل الثاني على حرمة المعاوضة على البول النجس

والدليل الثاني على حرمة المعاوضة على البول النجس هو «حرمته»، وبإله من دليل مختصر جداً؛ إذ لم يتعدّ الكلمة الواحدة، ولكن، إليك ما يكمن وراء هذه الكلمة الواحدة:

المقصود بالحرمة هنا هو حرمة شرب البول النجس؛ إذ كلّنا يعلم بأنه ممّا يحرم شربه، فإذا كان شربه حراماً، كان مصداقاً من مصاديق ما ذكره المصنف من الروايات الواردة في مقام ذكر الضابطة لما يحرم ويحلّ من الكسب.

وقد ورد في هذه الروايات: إن ما يحرم شربه من الأشياء، يحرم بيعه، فقرأ معي ما ورد في رواية تحف العقول: «وأما وجوه الحرام من البيع والشراء، فكلّ أمر يكون فيه الفساد، ممّا هو منهيّ عنه، من جهة أكله، وشربه، أو... فهذا كلّه حرام محرّم؛ لأن ذلك كلّ منهيّ عن أكله، وشربه، و...».

وما ورد في رواية الفقه المنسوب إلى إمامنا الرضا عليه السلام: «وكلّ أمر يكون فيه

الفساد، ممّا قد نهى عنه، من جهة أكله، وشربه... فحرام - أي: بيعه، وشراؤه، و... المذكور صدر الرواية».

وما ورد في رواية دعائم الإسلام: «وما كان محرّماً أصله منها عنه، لم يجر بيعه، ولا شراؤه».

وما ورد في النبوي المشهور: «إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمنه».

والبول النجس ممّا قد حرّمه الله تعالى؛ لنجاسته، واستخبائه، فيكون من صغريات هذه الأحاديث الشريفة الدالة على الحرمة وضعاً، كما أن بعضها دالّ على الحرمة تكليفاً أيضاً، فيثبت المطلوب.

هذا كلام في القشور، ولا يهمنا إلا أن نتعلم كيفية الإستنباط، فكيف كانت هذه الحرمة وصدق الروايات على المقام من الأدلة المحرمة؟
والجواب:

أولاً: من ناحية الحكم الوضعي

وعلى ما تقدم، فيبيع البول النجس - مع تمامية الروايات المتقدمة - باطل، ولكن لأي سبب من سببي البطلان والفساد؟ هل هو لعدم وجود المقتضي؟ أم أنه لوجود المانع؟

والجواب: إن هذه الروايات قد تكون ناظرة - في حكمها ببطلان البيع - إلى أي من الأمرين - على نحو مانعة الخلو.

فقد تكون ناظرة إلى وجود المانع من عمل المقتضي، وذلك في البول النجس الذي له منافع محلّلة مقصودة، فتكون هذه الروايات - كما ذكرنا - مخصّصة أو مقيدة لعمومات الصحّة وإطلاقاتها، والتي كانت تقتضي صحة بيع هكذا بول، وهذا أقوى الإحتمالين.

كما أنها يمكن أن تكون قد نظرت إلى إثبات عدم وجود المقتضي للصحّة؛

فإنه بعد تحريم شرب هذه الأبوال - بعضها - لن يكون فيها ما يقتضي صحتها، وهذا الإحتمال ضعيف. وسيأتي تفصيل الكلام أكثر في محلّه، فلا تعجل.

ثانيا: من ناحية الحكم التكليفي

وطريق تأثير هذه الروايات في الحرمة التكليفية واضح؛ إذ بها يقطع العمل بأصالة البراة التي كانت تقتضي الجواز تكليفا.

وقضة منهجية: تنقيح حال الدليل الثاني

وفي مقام تمحيص هذا الدليل، نقول:

إن تمامية التمسك بهذه الروايات على الحرمة بكلا نوعيها فرع تمامية أمرين:
الأول: تمامية السند، وقد ذكرنا أن المصنف تَدُّرُّ يذهب إلى تمامية سند هذه الروايات ببنائه على تمامية قاعدة جبر السند بعمل المشهور، إلا أن تمامية هذا تعتمد على إحراز استناد المشهور في فتواهم بالحرمة وضعاً وتكليفاً إلى كلّ خبر خبر من هذه الأخبار، وهذا ما لا يمكن إحرازه قطعاً في الحرمة الوضعية؛ لاحتمال استنادهم إلى مقتضى الأصل العملي وهو الفساد، وعدم عملهم بهذه الأخبار لأنها ضعيفة.

وأما بالنسبة إلى الحرمة التكليفية، فلا يمكن إحراز استنادهم إلى هذه الأخبار؛ إذ يحتمل استنادهم إلى وجوه أخرى، كالإجماع مثلاً.

وبهذا، يتّضح أن الأمر الأول وإن ادعى المصنف تَدُّرُّ تماميته، إلا أنه غير تام على الصحيح، فهذا الدليل أيضاً غير تام حتى على فرض تمامية الأمر الثاني (وهو تمامية الدلالة)، ويكفينا إبراز هذا الإحتمال للباطال؛ إذ به لا يحرز الإستناد المزبور.

الثاني: تمامية الدلالة على الحرمة التكليفية والوضعية؛ إذ أن مجرد تمامية السند لا يكفي مع عدم التمامية من حيث الدلالة؛ إذ تكون الرواية حجة حينئذ، ولكن في غير محل البحث، فتكون فيه أجنبية، ولا معنى للتمسك برواية أجنبية عن المقام

كما هو واضح جدا، فلا تغفل.

وفي معرض الكلام عن هذا الأمر الثاني، قد يدعى عدم تمامية الروايات على الحرمة التكليفية، بل هي دالة على الوضعية منها لا غير، بتوجيه: أن الأوامر والنواهي، وكذا الجواز وعدمه، إذا تعلقت بالعناوين الآلية التوصلية - أي: التي لا تُطلب لنفسها، بل لكونها آلة في الوصول إلى غرض - كالبيع مثلا - تكون ظاهرة في الإرشاد إلى عدم إمكان التوصل بها إلى ما يُتوقع منها، كالمبادلة في الملكية في البيع مثلا، فقوله: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل»، كقوله: «لا يجوز الصلاة في وبر ما لا يؤكل»، ظاهران في عدم صحة الصلاة معه، وكذا قوله: «لا تبع ما ليس عندك» و: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ و: «حرم بيع كذا»، يدلّ على الحكم الوضعي.

والسرّ في هذا: عدم كون هذه العناوين مما يطلب لنفسه، وعدم كونها منظورة في مثل هذه الأدلة بنفسها، بل هي عناوين آلية للتوصل إلى ما هو المقصود منها، من النقل والانتقال في البيع مثلا، وغيره، فاستفادة الحرمة النفسية، أي: التكليفية لهذه العناوين يحتاج إلى قرينة.

وعلى كل فإن عدم تمامية السند - عندنا - كافية في عدم جواز الاستناد لهذه الروايات، وإن كانت معتبرة عند المصنف رحمته، وعلى هذا، فإن الحكم لا يزال ما ذكرناه قبل ذكر هذا الدليل.

(١) الدليل الثالث: نجاسة البول

الدليل الثالث على حرمة المعاوضة على البول النجس تكليفا ووضعاً هو نجاسة هذه الأبوال. فتكون مصداقا لما ذكر في تلك الروايات التي صدر بها المصنف كتابه الشريف، كقوله في رواية تحف العقول: «وأما وجوه الحرام من البيع والشراء، فكل أمر يكون فيه الفساد...، أو شيء من وجوه النجس، فهذا كله حرام محرّم».

وعدم الإنتفاع به منفعة محللة مقصودة^(١)،

والشاهد فيها: قوله ﷺ: «أو شيء من وجوه النجس»، والذي يقصد به الأعيان النجسة كما سيصرح المصنف تذكُّرُ به بعد ذلك، فيكون بيع البول حراما وضاعا وتكليفًا، كما أوضحناه في الدليل السابق، كما أن ما أوردناه هناك جار هنا طابق النعل بالنعل، فراجع.

وبهذا، يكون المصنف تذكُّرُ قد ذهب - هنا - إلى أن مجرد انطباق عنوان «النجاسة العينية» مانع من صحة البيع، وهو ما سيردّه هو نفسه في المسألة الخامسة القادمة، كما سننّبه عليه في حينه.

(١) الدليل الرابع: عدم مقتضى الصحة

الدليل الرابع على الحرمة في المقام هو عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة، ولا حاجة إلى مزيد توضيح في المقام إلا بمقدار الإشارة إلى نكتة مهمة، وهي: أنه لكي يكون الشيء مالا - كما قلنا - لا بد من ميل «العقلاء» إلى تحصيله لوجود المنفعة الكذائية فيه، وهذا يعني: أن الميزان أن يميل إليه «نوع العقلاء» لا أحدهم فقط كالمشتري مثلا؛ فإنه وإن كان يميل لتحصيل المبيع لوجود المنفعة الشخصية له فيه، إلا أن هذا لا يجعل الشيء مالا، في ما لو لم يميل «نوع العقلاء» إلى تحصيله لعدم اعتدادهم بالمنفعة التي مال المشتري لأجلها لشراء ذلك الشيء، وسيأتي تفصيله.

ولنرجع الآن إلى محل البحث، فنقول: إنه لا يجوز المعاوضة على البول النجس؛ لما ذكرناه قبل قليل؛ من أنه لا يجوز المعاوضة إلا على الأموال شرعا، والبول النجس ليس مالا؛ لعدم توفر ميزان المالية فيه، وهو وجود المنفعة المحللة شرعا، المقصودة للعقلاء، فتدخل معاوضته تحت قوله سبحانه وتعالى في الآية (٢٩) من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، التي

تعتبر من جملة الدلة التي تثبت اعتبار المالية في المبيع شرعا، فهي - على هذا - إرشاد إلى هذا الشرط، إلا أنها مع هذا تثبت البطلان بطريق غير مباشر، وهو: إن المبيع إذا لم يكن مالا شرعا بمقتضى هذه الآية الشريفة، لم يدخل في عمومات الصحة وإطلاقاتها؛ لعدم المقتضي كما قلنا، فيبطل بيعه، هذا هو تأثير الآية المباركة، فالتفت، واستفد، ولا تغفل.

وبناء على هذا التقريب للإستدلال بالآية الشريفة، يتضح: أن بعض أفراد البول النجس مما لا يمكن الاعتماد في استنباط حكمه وضعا على هذا الدليل؛ لوجود المنفعة المحللة المقصودة فيه، وهو بول الإبل الجلالة والموطوءة، فلا بد في إثبات حرمة المعاوضة عليه، من الرجوع إلى الأدلة السابقة على الحرمة، من النجاسة وغيرها.

ولو أردنا أن نلخص ما استدل به المصنف على الحرمة - بناء على ما ذهب إليه من اعتبار المالية العرفية في المبيع، وعدم الإكتفاء بالمصلحة الشخصية، أي: مصلحة المشتري - لقلنا:

إن الأبوال النجسة نوعان:

الأول: ما فيه منفعة محللة مقصودة من البول النجس، كبول الإبل الجلالة والموطوءة.

الثاني: ما ليس فيه هكذا منفعة.

وقد ذهب المصنف إلى حرمة البيع وضعا في النوعين، ولكن الدليل على هذه الحرمة يختلف في كل منهما، ففي النوع الأول استدل المصنف بوجود المخصّص أو المقيّد للعمومات، فإنه مشمول - بعد وجود المنفعة المحللة المقصودة - لعمومات الصحة وإطلاقاتها، حسب ما بيّناه من الطريقة الفنية للإستنباط ومراحلها. وأما النوع الثاني، فقد استدلّ المصنف على حرمة بعدم المقتضي للصحة، فلا

في ما عدا^(١) بعض أفرادهِ^(٢)، كبول الإبل الجلالة^(٣) أو الموطوءة^(٤).

تشمله عمومات الصحة منذ البداية؛ لعدم المنفعة فيه، فلا معنى لأن نتمسك بوجود المانع والحال أن لا مقتضي من البداية كما أوضحنا ذلك في المدخل الفني للكتاب مفصلاً.

(١) هذا استثناء مما اتصل به، وهو عدم وجود المنفعة المحللة للبول النجس، وليس استثناءً من الحكم المذكور في صدر الكلام كما احتمله المحقق الايرواني تفتُّ؛ بحجة كونه مشمولاً للإجماع المنقول على جواز بيع بول الإبل، والذي سيذكره المصنف تفتُّ في مسألة بيع بول الإبل.

ويرد عليه: أن المصنف تفتُّ لن يذهب إلى جواز بيع بول الإبل كما سيأتي؛ فإنه لا يسلم قيام الإجماع على الجواز، فكيف يستثني البيع من الحرمة هنا؟
(٢) أي: أفراد البول النجس.

(٣) وهي التي تغذت بعدرة الإنسان محضاً حتى نبت لحمها واشتد عظمها عليها.

(٤) أي: ما وطأه الإنسان من الإبل، فإنها يحرم أكلها، فيكون بولها نجساً.

حكم بيع البول الظاهر

أولاً: بيع بول ما عدا الإبل

ثانياً: بيع بول الإبل

فرعان

الأول: ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه، المحكوم بطهارتها عند المشهور، إن قلنا بجواز شربها اختياراً^(١). كما عليه جماعة من القدماء والمتأخرين^(٢)، بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه^(٣)

الضرع الأول: ما عدا بول الإبل مما يؤكل لحمه

(١) لا اضطراراً، كالعطش مع عدم الماء، أو للإستعمال كدواء.

(٢) من القدماء: ابن الجنيدي على ما في الدروس (ج ٣ - ص ١٧) والسيد المرتضى في الانتصار (ص ٢٠١). ومن المتأخرين: ابن ادریس في السرائر (ج ٣ - ص ١٢٥)، والمحقق في المختصر النافع (ص ٢٥٤)، حيث قال: «والتحليل أشبه»، والفاضل الآبي في كشف الرموز (ج ١ - ص ٤٣٦)، والمحقق السبزواري في كفاية الأحكام (ص ٢٥٢).

والحد الفاصل بين قداماء فقهاءنا تَنَدُّ ومتأخريهم كما هو المعروف، هو المحقق الحلبي تَنَدُّ صاحب كتاب الشرائع، فمن كان قبله من فقهاءنا تَنَدُّ، فهم المتقدمون، كالسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، والشيخ المفيد، وابن الجنيدي، وغيرهم، وأما المحقق الحلبي تَنَدُّ ومن كان بعده، فهم المتأخرون من فقهاءنا تَنَدُّ، كالعلامة الحلبي، والشهيدين: الأول والثاني، وابن ادریس، وغيرهم، وأما صاحب الحدائق ومن كان بعده من الفقهاء، فهم متأخرو المتأخرين.

(٣) أي: نُقل عن السيد المرتضى أنه ادعى وقوع الإجماع على جواز شرب بول غير الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه، أي: من الأبوال الطاهرة. راجع: الانتصار - ص ٢٠١.

حجية الإجماع المنقول عند المصنف

ويظهر من المصنف تَنَدُّ هنا وفي أماكن متفرقة كثيرة جداً، أنه يذهب إلى حجية الإجماع المنقول، والذي يسمى بالإجماع المنقول، ولا بأس بأن نقف وقفة

قصيرة عند هذا الموضوع، فنقول:

الإجماع نوعان: منقول ومحصل، والمنقول: الذي ينقل عن البعض، ولا يقوم الفقيه بنفسه بتحصيله بمراجعة فتاوى الفقهاء؛ فإنه الإجماع المحصل. وقد ذهب الفقهاء جميعهم تقريبا إلى حجية الإجماع المحصل بشرط أن يكون تعبديا؛ بحيث لا يحتمل استناد المجمعين فيه إلى مدرك ما ولو كان مقتضى الأصل. وأما الإجماع المنقول، فقد اختلفوا في حجيته، فذهب البعض إلى عدم حجيته، وذهب آخرون إلى الحجية، وهذا ما يبحث في علم الأصول. والمصنف **تذلل** من جملة القائلين بحجيته، ولهذا، تراه يعتمد عليه كثيرا كمدرك صحيح يستند إليه في الحكم التكليفي أو الوضعي.

وهذا البحث يذكر عادة في علم الأصول تحت عنوان: «حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد»، فهو من المباحث المترتبة على القول بحجية خبر الواحد - والذي نعني به: كل خبر لم يحصل به القطع بثبوت مؤداه، ولو كان منقولاً من قبل أكثر من واحد؛ إذ لو قلنا بعدم حجية الخبر، لا تصل النوبة إلى البحث عن حجية الإجماع المنقول، نعم، بعد ثبوت حجية خبر الواحد، يقع الكلام في شمول أدلتها للإجماع المنقول وعدمه.

وحاصل ما ذكره المصنف **تذلل** في حجية الإجماع المنقول:

إن الإخبار عن الشيء تارة: يكون إخبارا عن حس ومشاهدة، ولا إشكال في حجية هذا القسم من الإخبار ببناء العقلاء؛ فإن احتمال تعمد المخبر للكذب مدفوع بعدالته أو وثاقته، واحتمال غفلته مدفوع بأصالة عدم الغفلة، التي استقر عليها بناء العقلاء، فهذا النوع من الإخبار حجة؛ لقيام السيرة العقلانية في البناء عليه، ولم يردع عن هذه السيرة، فهي ممضاة شرعا، فتكون حجة بالإمضاء، ويكون الخبر حجة شرعا.

وأخرى: يكون إخبارا عن أمر محسوس، مع احتمال أن يكون إخباره مستندا إلى الحدس لا إلى الحس، كما إذا أخبر عن المطر مثلا، مع احتمال أنه لم يره، بل أخبر به استنادا إلى المقدمات المستلزمة للمطر بحسب حدسه، كالرعد والبرق مثلا. وهذا القسم أيضا حجة؛ إذ مع كون المخبر به من الأمور المحسوسة للعين، فظاهر الحال يدل على كون الإخبار إخبارا عن الحس، فيكون حجة كما ذكر في القسم الأول.

وثالثة: يكون إخبارا عن حدس قريب من الحس، بحيث لا يكون له مقدمات بعيدة، كالإخبار بأن حاصل ضرب عشرة في خمسة يصير خمسين مثلا. وهذا القسم من الإخبار ملحق أيضا بالقسم الأول في الحجية؛ لأن احتمال الخطأ في هذه الأمور القريبة من الحس بعيد جدا، ومدفوع بالأصل العقلائي، واحتمال تعمد الكذب مدفوع بالعدالة أو الوثاقة، كما تقدم في القسم الأول. ورابعة: يكون إخبارا عن حدس مع كون حدسه ناشئا من سبب كانت الملازمة بينه وبين المخبر به تامة عند المنقول إليه أيضا، بحيث لو فرض اطلاعه على ذلك السبب، لقطع بالمخبر به.

وهذا القسم من الإخبار حجة أيضا، فإنه إخبار عن الأمر الحسي، وهو السبب، والمفروض ثبوت الملازمة بينه وبين المخبر به في نظر المنقول إليه أيضا. وخامسة: يكون إخبارا عن حدس مع كون حدسه ناشئا من سبب كانت الملازمة بينه وبين المخبر به غير تامة عند المنقول إليه.

وهذا القسم من الإخبار لم يدل دليل على حجيته؛ فإن احتمال الكذب وإن كان مدفوعا بالعدالة أو الوثاقة، إلا أن احتمال الخطأ في الحدس مما لا دافع له؛ إذ لم يثبت بناء من العقلاء على عدم الإعتناء باحتمال الخطأ في الأمور الحدسية. والاجماع المنقول من القسم الخامس؛ لأن الناقل للاجماع لا يخبر برأي

المعصوم عن الحس أو ما يكون قريبا منه، ولا عن حدس ناشئ عن سبب كان ملازما لقول المعصوم عندنا.

نعم، لو علم استناد ناقل الاجماع إلى الحس، كما إذا كان معاصرا للامام عليه السلام وسمع منه الحكم، فنقله بلفظ الاجماع، فلا مجال للتوقف في الأخذ به، وكان مشمولا لأدلة حجية الخبر بلا إشكال.

ثم قال تذت: ثم إن بعض الأعظم التزم بحجية الاجماع المنقول في كلمات القدماء، بدعوى أنه يحتمل أن يكون مستندهم هو السماع من المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة؛ لقرب عصرهم من زمان الحضور، فضموا إلى قول المعصوم أقوال العلماء، ونقلوه بلفظ الاجماع، فيكون نقل الاجماع من المتقدمين من القسم الثاني من الإخبار، وهو ما كان الإخبار فيه عن أمر حسي مع احتمال أن يكون الإخبار به مستندا إلى الحدس، وأن يكون مستندا إلى الحس، وقد تقدم أن هذا القسم من الإخبار حجة بسيرة العقلاء؛ باعتبار أن ظاهر الإخبار عن أمر حسي يدل على كونه مستندا إلى الحس، فيكون حجة.

وبالجملة: إحتمال كون الإخبار مستندا إلى الحس كاف في الحجية ببناء العقلاء، فيكون الاجماع المنقول بخبر الواحد - إن كان الناقل من القدماء - حجة شأنه شأن الاجماع المحصل». إنتهى محصل كلامه تذت مع التوضيح.

هذا، والمعروف اليوم هو عدم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد، وما قلناه هنا يأتي في كل إجماع منقول يتمسك به المصنف تذت، وسترى أنه كثير.

(١) ذهب المصنف تذت إلى جواز بيع بول غير الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه على تقدير الحكم بجواز شربها اختيارا كما هو المشهور، بل المدعى قيام الإجماع عليه من قبل السيد المرتضى تذت؛ إذ ادعى الإجماع على جواز شرب البول المذكور.

ولكي نفهم كيف استنبط الشيخ تَدُّهُ الحكم بجواز البيع وضعا وتكليفا على تقدير جواز الشرب، يجب أن ندقق في ما فعله الشيخ تَدُّهُ هنا، ولعلك لاحظته أيضا، فقد شَقَّق المصنف تَدُّهُ هذا الفرع إلى شقين:

الأول: على تقدير الحكم بجواز الشرب اختيارا، كما هو الثابت شهرة وإجماعا.

والثاني: على تقدير الحكم بعدم جواز الشرب اختيارا.

فلماذا هذا التشقيق؟

أولا: بالنسبة إلى استنباط الحكم الوضعي

والجواب يظهر من ملاحظة أدلة الحرمة في المسألة السابقة، وهي بيع الأبوال النجسة؛ فقد كانت الأدلة هناك: الإجماع، وحرمة الشرب، والنجاسة، وعدم المنفعة المحللة المقصودة فيها، وفي مسألتنا لا يتصور جريان بعض هذه الأدلة.

أما الإجماع، فلم يَقم على الحرمة في محلّ البحث، وأما النجاسة، فمن الواضح جدا عدم جريانها في المقام؛ فإن الكلام في البول الطاهر، فلا يبقى مما له دخالة في استنباط الحكم في المسألة من العناصر - إن أردنا الحكم بالحرمة وضعا - إلا وجود المنفعة وعدم وجودها، وإلا حرمة الشرب وعدمها، وقد أتضح دخالة هذين العنصرين في عملية استنباط حكم ما نحن فيه.

ومعرفة أن لهذا البول منفعة أم لا، تتوقف على حكمه من حيث جواز شربه اختيارا (مع عدم ضرورة، كفقده الماء، أو التداوي) وعدمه، وهذا ما يلزم الفقيه بأن يفحص أولا عن هذا الحكم.

السر في التشقيق الوارد في المسألة عن المصنف تَدُّهُ

وبهذا، يظهر وجه تشقيق المصنف تَدُّهُ لهذا الفرع إلى الشقين المزبورين، كما يتضح السر في ذكره تَدُّهُ الشق الأول قبل الثاني؛ فإنه يذهب إلى جواز شرب هذه الأبوال اختيارا، وأما الشق الثاني، فهو فرضي وتقديري.

وان قلنا بحرمة شربها^(١). كما هو مذهب جماعة أخرى^(٢)؛

ومع ذهابنا إلى جواز الشرب اختياراً في هذا الشق الأول، لا يمكن ادعاء عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة؛ إذ يمكن استعمالها كما يستعمل الماء. وعندما يكون المقضي للصحة موجوداً، فلا يبقى على المصنف لإثبات الجواز في هذا الشق إلا تفنيد ما يمكن توهم كونه مانعاً من التمسك بعمومات الصحة وإطلاقاتها، من قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وغيرها، الجارية في المقام؛ فإن بيع هذه الأبوال بيع عرفاً بعد تحقق الفائدة المحللة المقصودة، فتطبق عليه الآية الأولى، كما أنه «تجارة عن تراض»، كما أنه «عقد» في الوقت نفسه، ومع ذلك التفنيد، لن يوجد ما يخصص أو يقيد تلك العمومات والإطلاقات، فتكون هي المرجع في المقام، وهي تقضي صحة البيع كما تقدم.

ثانياً: بالنسبة إلى استنباط الحكم التكليفي

كما أنه لم يثبت دليل اجتهادي على حرمة البيع - في ما نحن فيه - تكليفاً، فيكون العمل بما يقتضيه أصل البراءة، وهذا كاف للحكم بالجواز تكليفاً، إن لم نقل بأن البيع هنا داخل في كل دليل دلّ على جواز بيع ما فيه منفعة محللة مقصودة تكليفاً، كما يظهر من بعض فقرات الروايات العامة السابقة، التي ذكرها المصنف تذيُّلاً كضابطة للمكاسب، فراجع.

(١) هذا هو الشق الثاني للفرع الأول، وهو حرمة الشرب اختياراً، وهو ما لا يذهب إليه المصنف تذيُّلاً، فالكلام فيه تقديري، أي: لو كنا قد ذهبنا إلى حرمة الشرب، فما حكم البيع؟

(٢) كالمحقق الحلي في الشرائع - القسم الثاني - ص ٢٦٣، والعلامة في

المختلف ص ٦٨٦، والشهيد الأول في الدروس - ج ٣ - ص ١٧.

(١) هذا هو مدرك القائلين بحرمة شرب هذه الأبوال، فإنها من الخبائث، فتحرم بقوله سبحانه في الآية (١٥٧) من سورة الأعراف المباركة: ﴿وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾.

وتامة هذا الإستدلال، تعتمد على إحراز كون البول الطاهر من «الخبائث»، وهو ممّا يمكن التوقف فيه؛ إذ ما معنى الخبائث؟

الخبائث: جمع «خبيث». والخبيث: خلاف الطيّب، وما يفهم من كتب اللغة - وهي المرجع هنا بعد أن لم يتدخل الشارع ببيان المقصود منها اعتمادا على ما يفهمه العرف - هو أن الخبيث ما كان فاسدا من العين أو الفعل، أي: ما اشتمل على الفاسد منها، واشتمال البول - في تناوله - على الفساد أوّل الكلام.

وعلى كلّ، فلا أقلّ من الشك في انطباق عنوان «الخبيث» على البول الطاهر، ومعه، لا يمكن التمسك بالآية الشريفة؛ إذ التمسك بها فرع إحراز انطباق العنوان المأخوذ فيها على ما يراد إثباته بها، فلو قيل: «أكرم العالم»، وشككنا في انطباق عنوان «العالم» على «زيد»، لم يجوز التمسك بهذا القول على وجوب الإكرام، بل يبقى الإكرام مشكوكا في وجوبه وعدمه، والمرجع حينئذ البراءة وإن لم يتم دليل اجتهادي آخر في المقام.

بل لا تصل النوبة إلى البراءة في المقام؛ لوجود أصالة الإباحة القاضية بجواز تناول ما شك في جواز تناوله؛ إذ كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام.

هذا، وقد استدلل البعض لإثبات حلية تناول البول الطاهر بقوله سبحانه وتعالى في الآية (٢٩) من سورة البقرة المباركة: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، والصحيح: عدم تامة الإستدلال بها؛ فإنها واردة مورد حكم آخر،

وبتعبير أدق: واردة مورد بيان أصل الحكم (وهو جواز الإنتفاع) لا بيان تفصيلاته.
وبعبارة أخرى: الآية الشريفة تريد أن تقول: أنه سبحانه جعل ما في الارض جميعا لفائدة الإنسان وخدمته، وأما أنه كيف جعلها في خدمته؟ فهذا ما سكت عنه الآية، فهي غير ناظرة له، ويجب حينئذ أن نرجع إلى الأدلة الأخرى الواردة في هذا المجال.

ولو شئنا أن نوضح أكثر، لضربنا هذا المثال: لو قيل مثلا: «خلقت لك - أيها الإنسان - المرأة»، فهل يكون هذا دليلا على جواز الأكل مثلا بحجة التمسك بإطلاق هذا الكلام؟ كلا، ما تريد الآية إيضاحه، هو: أننا خلقنا المرأة لفائدتك، وأما أنه كيف ينتفع بهذه المرأة التي خلقت لفائدتنا، فهذا ما يجب الرجوع فيه إلى الأدلة الأخرى، لنجد أنها جوزت نكاحها، وجوزت الاستفادة منها في الطبخ، وغيره من الأعمال مثلا.

والغرض من ذكر هذا الكلام كله، هو التنبيه على هذه النكتة المهمة، وهي أنه لتامة الاستدلال بآية أو رواية - مثلاً - لا بد من إحراز نظرها إلى ما يراد الاستدلال عليه؛ إذ بدونها لا يتم الاستدلال.

تطبيق عملي

ولأضرب لك مثلاً عملياً لكي يتضح عندك المطلب، وتضعه نصب عينيك:
إستدل الشهيد الثاني في الروضة على عدم اشتراط وجوب صلاة الجمعة حين الغيبة - كعصرنا - بكون الإمام الجامع لها فقيها، بل يكفي كونه عادلا بعمومات السنة، كقوله (عليه السلام) في صحيح منصور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «يجمع القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة فما زادوا، فإن كانوا أقل من خمسة، فلا جمعة لهم..»، وهو مطلق؛ إذ لم يقل (عليه السلام): «وأن يكون الإمام فقيها». (اللمعة الدمشقية - ج ١ - ص ٢٩٩ - ٣٠٠).

ففي جواز بيعها قولان: من عدم المنفعة المحللة المقصودة فيها^(١)، والمنفعة^(٢) النادرة لو جوّزت المعاوضة، لزم منه جواز معاوضة كل شيء،

ويرد عليه ما ذكرناه، من أننا لا نحرز نظره ﷺ إلى مورد الإستدلال، وهو اشتراط كون الإمام فقيها وعدمه، بل هو وارد مورد حكم آخر، وهو بيان العدد المعبر في انعقاد ووجوب صلاة الجمعة، وأنه لا بد من اجتماع الخمسة فيه، والتمسك بالإطلاق فرع إحراز النظر، فمع عدمه، لا يمكن التمسك به. فلا تغفل عما تعلّمته في علم الأصول، من أن أحد أركان الإطلاق وجريان قرينة الحكمة، هو كون المتكلم في مقام البيان، وهذا يستدعي إحراز النظر الذي ذكرناه، فلاحظ جيدا.

(١) القول الأول: الحرمة

هذا هو أوّل القولين في المسألة، وهو حرمة البيع المذكور، وليكن معلوما أن المبحوث فيه هنا هو الحرمة الوضعية فقط؛ إذ لا حرمة تكليفية في المسألة. واستدل أصحاب هذا القول بعدم وجود المنفعة المحللة المقصودة بعد تحريم شربها، فتكون داخلة في قوله سبحانه: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، الدال على فساد البيع في ما نحن فيه؛ إذ يكون أكل المال بإزاء البول أكلا للمال بالباطل، وفي الحقيقة: هذا استدلال على البطلان بعدم وجود المقتضي للصحة؛ بعد عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة، فلا تشملها عمومات الصحة وإطلاقاتها، فانتبه.

(٢) هذا دفع إشكال، وحاصل الإشكال: إنكم ذهبتم إلى عدم جواز البيع بادعاء عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة في البول، ولكنه غير صحيح؛ إذ لا تتوقف منفعة هذا البول على الشرب في حال الإختيار؛ فإنه يمكن استعماله في البناء مثلا بدل الماء، أو يشرب في وقت الضرورة، كفقدان الماء، أو يستعمل في حال المرض كدواء، وعلى هذا، يصحّ البيع لوجود هذه المنافع بالتقريب المتقدم. وقد دفع المصنّف رحمه الله هذا الإشكال، بأن هذه وإن كانت منافع - كما قال

والتداوي^(١) بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسها على الأدوية والعقاقير؛

المستشكل - إلا أن هناك ضابطاً معيناً للمنفعة التي تجوز البيع، فليس كل ما فيه منفعة يجوز بيعه، بل يعتبر في هذه المنفعة أن لا تكون نادرة ولبعض الأغراض الجزئية، أو أنها لا تقصد إلا في حالات خاصة نادرة الحصول، كالمرض مثلاً، أو شحة المياه. ولو كنا نكتفي بهكذا منافع، لزم حينئذ جواز المعاوضة على كل شيء؛ إذ ما من شيء إلا وله بعض المنافع في بعض الأحيان، وما يلزم منه الباطل باطل. وقد تقول: وأي مانع من الحكم بجواز المعاوضة على كل شيء مادام فيه منفعة ولو في بعض الأحيان؟

فنقول: إن هذا الحكم لم يذهب إليه أي أحد من فقهاءنا تبتُّ، فهو مخالف لما تسالموا عليه من عدم جواز بيع كل شيء، وإياك أن تخالف ما جعله الفقهاء مسلماً، فلا حجة لأي دليل خالف تسالمهم. فلا تغفل.

كما أن الحكم بجواز بيع كل شيء يستلزم لغوية كل ما ذكره الشارع كضوابط لما يصح بيعه من الأشياء وما لا يصح، ولاكتفى بأن يقول: «يجوز بيع كل شيء»، واللغو قبيح على المولى، فما يستلزم هذا القبيح ليس بحجة كما هو واضح جداً.

(١) النقص بالأدوية ودفعه

هذا دفع دخل مقدر، أي: دفع إشكال مقدر، وهو إشكال نقضي، وحاصل هذا الإشكال: أنكم - أيها المصنف - أبطلتم بيع البول لعدم الفائدة المحللة المقصودة، بحجة أن الفائدة النادرة غير كافية في جواز البيع، وهذا التعليل بنفسه آت في الأدوية والعقاقير؛ فإنها لا يستفاد منها إلا فائدة نادرة - في بعض الأوقات - وقت المرض، وهذا ما يلزم منه الحكم بعدم جواز بيع الأدوية؛ إذ ليس لها منفعة محللة مقصودة بعد عدم الإكتفاء بالمنفعة النادرة، والحال أن جميع الفقهاء يذهبون إلى جواز بيع الأدوية والعقاقير، وهذا ما يكشف بالكشف الإنبي - كشف المعلول عن العلة - عن الإكتفاء في صحة البيع بوجود المنفعة وإن كانت نادرة.

لأنه^(١)^(٢) يوجب قياس كل شيء عليها^(٣)؛ لالانتفاع^(٤) به في بعض الأوقات.

وعلى هذا، يلزم الحكم بصحة بيع البول في محل البحث، كما حكمنا بصحة بيع الأدوية والعقاقير؛ فإن علة الجواز في الأدوية موجودة في البول، وأينما وجدت العلة - المنفعة ولو النادرة - وُجد المعلول - الحكم بجواز البيع - وهذا هو المقصود بالقياس في كلام المصنّف تَدُلُّ، وهذا معنى صحيح من القياس لا يدخل في القياس المرفوض شرعا، ولهذا، ترى أن المصنّف تَدُلُّ لم يرد هذا النقض بكونه قياساً باطلا، وإنما ذكر رداً آخر يأتي.

(١) هذا هو دفع ذلك النقض، وسنوضحه بعد هنيهة.

(٢) أي: قياس البول على الأدوية والعقاقير في الإكتفاء بالمنفعة النادرة في جواز

البيع.

(٣) أي: على الأدوية، في الإكتفاء بالمنفعة النادرة في جواز البيع.

(٤) هذا بيان قياس كل شيء على الأدوية في جواز البيع بالإكتفاء بالمنفعة

النادرة.

دفع النقض بالأدوية

وحاصل دفع النقض بالأدوية: بطلان القياس المتقدم الذكر؛ لاستلزامه تالياً باطلاً، وتوضيحه: إننا لو قبلنا أن نقيس البول على الأدوية فنكتفي في الجواز بوجود المنفعة النادرة، لوجب أن نقيس كل شيء على الأدوية؛ إذ ما من شيء تقريبا إلا وفيه منفعة نادرة؛ لأنه ينتفع به في بعض الأحيان، وهذا ما يلزم منه أن نذهب إلى جواز بيع كل شيء، وهذا باطل؛ لأنه خلاف ما تسالم عليه الفقهاء، واعتبروه ضرورة من ضروريات الدين، وهو أن هناك ما يجوز بيعه، وهناك ما لا يجوز بيعه، كما أنه يلزم منه لغوية ما وضعه الشارع كضوابط لما يصح وما لا يصح من البيوع.

ومن^(١) أن المنفعة الظاهرة، ولو عند الضرورة المسوغة للشرب، كافية في جواز البيع.

ولكي لا يترتب هذا التالي الفاسد، وجب أن لا نجوز قياس البول على الأدوية في الإكتفاء في الحكم بالجواز بوجود المنفعة النادرة.

وقفه منهجية

هذا ما رد به المصنف تثنؤ النقص المزبور، وهو رد تام، إلا أنه يمكن الذهاب إلى جواز بيع البول الذي يستفاد منه للتداوي بدليل آخر غير القياس الذي رده المصنف تثنؤ، وهذا الدليل هو أن استعمال هذه الأبوال للتداوي يجعلها مصداقا حقيقيا للدواء، فيشمها كل دليل قد دلّ على جواز بيع الدواء مهما كانت العلة في هذا الجواز، وهذا لا ربط له أبدا بالقياس، نعم هذا الدليل يختص بالبول المستعمل داوا ليس إلأ. وعلى أي حال، فهذا هو وجه القول الأول في بيع البول الطاهر غير بول الإبل، وهو القول بعدم الجواز.

(١) القول الثاني: الجواز

هذا هو القول الثاني في بيع الأبوال الطاهرة غير بول الإبل، وهو القول بجواز البيع، وحاصله:

إن ما يتصور كونه موجبا لحرمة البيع في محل البحث، هو عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة للعقلاء؛ بعد كون المنفعة المقصودة فيها نادرة وفي حالات خاصة كالمرض مثلا.

وهذا المانع المتصور غير صحيح؛ إذ يمكن أن نقول بأن المجوز لبيع الشيء هو وجود منفعة ظاهرة - أي: المهمة عقلا، ومما يسعى العقلاء للحصول على الشيء بسببها - وإن كانت لا تحصل دائما بل في بعض الأحيان، وهي المرض مثلا، أو شدة العطش، بحيث يجوز حينئذ للإنسان أن يشرب البول الطاهر.

وهذا المجوّز - بهذه الصورة - موجود في محل البحث كما هو واضح، فيجوز بيعه.

(١) دفع دخل مقدر

الدخل: المنفعة النادرة لا تجوز البيع

هذا دفع دخل (إشكال) مقدّر، والدخل هو:

إننا ذكرنا في وجه عدم الجواز: أننا لا نكتفي بالمنفعة النادرة، وإلا، لزم مثلا أن نذهب إلى جواز بيع كل شيء؛ إذ ما من شيء إلا وله منفعة في بعض الأوقات، وهذا ممّا لا قائل به، فلا يمكن أن نكتفي بوجود المنفعة النادرة، وهذا ما ينطبق على ما نحن فيه؛ إذ أن البول لا يستفاد منه إلا في بعض الأوقات فقط، وهي الضرورة المسوغة للشرب من عطش أو مرض - والعياذ بالله - فكيف تذهبون إلى جواز بيعه اكتفاء بهكذا فائدة؟!

الدفع: المنفعة النادرة نوعان

وحاصل الدفع: أن الفائدة النادرة، ونعني بها: التي لا تحصل إلا في أوقات

محددة قليلة، لها نوعان:

الأول: الفائدة النادرة غير الظاهرة، أي: غير المهمة عقلاّيا.

والثاني: الفائدة النادرة الظاهرة، أي: المهمة عقلاّيا.

فإذا لاحظ العرف - العقلاء - أن الفائدة المترتبة على الشيء من النوع الأول، لم يعتن بهذه الفائدة، فيعتبر هذا الشيء ممّا ليس فيه فائدة مقصودة، فيحرم بيعه حينئذ؛ لأنه من أكل المال بالباطل.

وأما إن كانت المنفعة النادرة ظاهرة مهمة، فإن العرف يحكم بكون هذا الشيء ممّا له فائدة، فيجوز بيعه حينئذ؛ لأن أكل المال بإزائه لن يكون أكلا للمال بالباطل، أي: لوجود المقتضي، والمفروض أنه لا مانع (لا مخصص أو مقيد لعمومات

بينها^(١) وبين ذي المنفعة الغير المقصودة^(٢): حكم العرف بأنه^(٣) لا منفعة فيه. وسيجيء الكلام في ضابطة المنفعة المسوغة للبيع.

نعم^(٤)، يمكن أن يقال: إن قوله ﷺ: «إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمنه»، وكذا الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام، يدل على أن ضابطة المنع تحريم

الصحة وإطلاقاتها).

وعلى هذا، لن يلزم ذلك التالي الفاسد - القول بجواز بيع كل شيء له منفعة نادرة - فنذهب إلى الجواز في بيع ما كانت منفعته النادرة ظاهرة دون ما كان منفعته النادرة غير ظاهرة. وسيأتي مزيد بيان لضابط المنفعة المجوزة للبيع.

(١) الأبول المبحوث عنها في المقام.

(٢) أي: ذي المنفعة غير الظاهرة وغير المهمة عقلاياً.

(٣) ذي المنفعة غير المقصودة.

(٤) إستدراك من القول الثاني السابق، وهو جواز البيع

وحاصله:

إن الشارع قد جعل ميزانا وضابطة لما يحرم بيعه، وهذا الميزان، هو: أنه متى ما كانت المنفعة المعروفة المناسبة لذلك الشيء عرفاً محرّمة شرعاً حال الإختيار، حرم بيعه، ومتى كانت تلك المنفعة محلّلة شرعاً حال الإختيار، حل بيعه.

وهذا الضابط نستفده من قوله ﷺ في النبوي المشهور: «إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمنه»، وكذا قوله ﷺ في رواية دعائم الإسلام: «إن الحلال من البيوع... وما كان محرّماً أصله، منهياً عنه، لم يجز بيعه وشراؤه».

إن قلت: وما الموجب لهذا الفهم الخاص من الحديثين؛ إذ هناك احتمال آخر في ما يفهم منهما، وهو: إن الله إذا حرّم شيئاً مطلقاً - أي: حال الإختيار والإضطراب، حرّم ثمنه؟! ولا يصدق على ما حرّمه الله في حالة الإختيار فقط، والأبول في محل

البحث لم يحرمها الله حال الإختيار والإضطرار، بل هي محرمة حال الإختيار فقط، فيجوز بيعها تمسكا بعمومات حلية البيع والتجارة عن تراض، ووجوب الوفاء بالعقود؛ إذ لم يثبت المنخص.

وحاصل هذا الإشكال، هو: أنه يحتمل أن يراد بالحرمة في الروايتين، الحرمة اختيارا واضطرارا، وهو ما لا ينطبق على محل البحث، وإذا ورد الإحتمال بطل الإستدلال، كما هو معروف.

وقد تتوهم أن هذا الذي ذكر في الإشكال (إن قلت) مجرد احتمال، ويبقى ما ذكر أولا - وهو كون المناط التحريم اختيارا - على حاله، بمعنى: أنه لن يزول بمجيء هذا الإحتمال الثاني، فيمكننا أن نحمل الروايتين على الإحتمال الأول، ويتم المطلوب، من كون ضابطة تحريم البيع وضعا هي تحريم ذلك الشيء اختيارا.

وهذا توهم فاسد؛ لما قلناه سابقا، من أنه إذا ورد الإحتمال، بطل الإستدلال، وهذا تطبيق لمعلومة أخرى تذكر في علم الأصول، وهي عدم حجية المجمل، فلو كان للدليل ما ظهوران أو أكثر، ولم يتعين المراد منها، فإن هذا الدليل مجمل لا حجية له؛ إذ موضوع الحجية هو الظهور المُحرز، وواضح أنه مع الإجمال لا يتحقق هذا الموضوع، فلا يتحقق الحجية.

وبهذا، يتضح: أنه يكفي المستشكل أن يبرز احتمالا آخر في المراد من الدليل - نعم يعتبر أن يكون هذا الإحتمال معتدا به عقلايا لا مجرد احتمال - فيكون الدليل مجملا ساقطا عن الحجية، فلن يفيد المدعي، كما أنه لن يفيد المستشكل أيضا في ما ادعاه من الإحتمال الآخر؛ إذ يأتي فيه أيضا أنه لا يحرز المراد من هذا الدليل، وإذا ورد الإحتمال، بطل الإستدلال. نعم، يفيد في عدم إمكان إثبات ما ادعاه المستدل؛ بعد جعل الدليل مجملا بمجرد إبراز الإحتمال المعتد به عقلايا كما ذكرنا.

وعلى هذا، يلزم المستدل أن يحرز ظهور الدليل في ما ادعاه، لكي يتحقق

الشيء اختياراً؛ والأى، فلا حرام إلا وهو محلل عند الضرورة، والمفروض^(١) حرمة شرب الأبوال اختياراً، والمنافع^(٢) الأخر غير الشرب لا يُعبأ بها جداً، فلا

موضوع حجية الظهور، بينما يكفي المستشكل - لكي يبطل الإستدلال المدعى - مجرد أن يبرز احتمالاً معتداً به عقلاً غير ما ادعاه المستدل.

قلنا: إن الظاهر من الرويتين شيء واحد لا يحتمل غيره، وهو: أن يكون التحريم اختياراً فقط، لا اختياراً واضطراً كما قد يدعى؛ إذ لا يمكن ادعاء هذا الإحتمال الثاني في ما نحن فيه؛ إذ لو صح، لما بقي شيء إلا وجاز بيعه؛ لأنه ما من شيء إلا وقد أحله الشارع لمن اضطر إليه كما هو معروف؛ فإن الضرورات تبيح المحظورات.

وجواز بيع كل شيء مما لا يمكن الإلتزام به كما قلنا سابقاً؛ إذ أنه مخالف لما تسالم عليه الفقهاء، من وجود ما يجوز بيعه وما لا يجوز، كما أنه يلزم منه لغوية الضوابط السابقة.

(١) فالضابطة المستفاد من الرويتين منطبقة على ما نحن فيه، فإننا نتكلم - كما ذكرنا سابقاً - على فرض حرمة شرب الأبوال الطاهرة لاستخبائها، فهذه الأبوال مما يحرم شربه اختياراً، فلا يجوز بيعه إذا بمقتضى الضابطة المستفاد، ولا يفيد - في جواز بيعه - كونه محللاً حال الإضطراب من مرض أو شدة عطش مثلاً.

(٢) دفع دخل آخر

هذا دفع دخل، وله علاقة بما بعده من رد التقض.

الدخل: ضابط المنع غير متحقق في البول؛ فهو كالطين

وبيان الدخل، هو:

سلمنا الكلية، وهي الضابطة المستفاد من الرويتين، من كون تحريم البيع دائراً مدار تحريم المنفعة حال الإختيار لا حال الإختيار والإضطراب، ولكننا لا نسلم

صحة انطباقها على البول محلّ البحث؛ إذ أن للبول منافع كثيرة، واحدة منها - وهي الشرب - محرمة اختياراً، وأما المنافع الأخرى، كاستعماله بدل الماء في البناء مثلاً، فلم يحرمها الشارع اختياراً، بل يجوز استعمال البول الطاهر في البناء، سواء أوجد الماء أم لم يوجد.

وعلى هذا، لا يمكنك أن تعتبر البول مما حرّمه الله اختياراً لتطبق عليه الضابطة المتقدمة مفتياً بحرمة البيع؛ فإنه ليس مما حرّمه الله اختياراً بوجود منافعه الأخرى المحلّلة اختياراً.

وإن أبيتَ قبول هذا، إنقض كلامك بالطين؛ فإن الطين مما يحرم أكله كما نعلم، ومع هذا، فقد جوز الفقهاء بيعه، وما هذا إلا لعدم انطباق الضابطة المستفادة المزبورة عليه بوجود المنافع الأخرى المحلّلة اختياراً فيه، وهي استعماله في البناء.

الدفع: بل الضابط منطبق، وهو ليس من قبيل الطين

وحاصل الدفع:

إن قياس البول على الطين بهذه الطريقة قياس مع الفارق، فلا يصح النقض بالطين. وبيانه:

إنه لكي يصحّ النقض (بقياس شيء إلى شيء آخر)، يعتبر المساواة بين المقيس والمقيس عليه في الجهة التي يراد القياس عليها والنقض بها على المطلب، وإلا، لم يصحّ النقض؛ لكونه حينئذ نقضاً بشيء أجنبي غريب عن المدعى.

وهذا الشرط غير متوفر في ما نُقض به؛ إذ هناك فرق كبير بين البول والطين؛ فإن فائدة البول الظاهرة هي استعماله للشرب، وقد حرّمها الله اختياراً، وأمّا الفوائد الأخرى، كاستعماله في البناء بدل الماء، فليست فائدة مقصودة للعقلاء، بحيث يميلون لتحصيل البول لأجلها، وإن كانت محلّلة شرعاً.

وأما الطين، فليس كذلك، فإن المنفعة المحلّلة فيه أهمّ وأعمّ من الفائدة

ينتقض بالطين المحرّم أكله؛ فإن المنافع الأخر للطين أهم وأعمّ من منفعة الأكل المحرّم، بل لا يعدّ الأكل من منافع الطين.

فالنبيوي^(١) دالٌّ على أنّه إذا حرّم الله شيئاً

المحرّمة، وهي الأكل، بل يمكن أن ندعي أن الأكل المحرّم للطين ليس من المنافع لكي يصدق عليه أنه مما له منافع محلّله هي استعماله للبناء مثلاً، ومنافع محرّمة وهي الأكل، وهذا عين البول؛ فإن له منافع محلّلة وهي استعماله للبناء مثلاً، وله منافع محرّمة وهي شربه اختياريًا، فلا بد من المساواة بينهما في الحكم، فإن لم تجوزوا بيع البول، فلماذا تجوزتم بيع الطين؟! وما دتم قد تجوزتم بيع الطين، فلا بد أن تجوزوا بيع البول؛ لأنّ العلة فيهما - وجود المنفعة المحلّلة والمحرّمة - واحدة. بل نقول: إن الطين يختلف عن البول، في أن الطين ليس له منفعة محرّمة، فإن الأكل ليس من منافعه عرفًا، وأما البول، فإن له منفعة محرّمة، وهي شربه اختياريًا، فلا يصلح النقض بالطين لهذا الفرق.

(١) التحريم بقول مطلق موجب لتحريم البيع

هذا رد للنقض بالطين، ولكن بعبارة أخرى، وحاصله:

إن المستفاد من النبوي، هو: أن ضابطة تحريم بيع شيء ما، هي تحريم ذلك الشيء بقول مطلق غير مقيدّ بجهة من الجهات دون غيرها؛ وذلك بأن يتعلق الحكم بالحرمة بعين الشيء، فيقال: «يحرم الخمر» - مثلاً - فهذا تحريم للخمر بقول مطلق؛ فإن الحرمة فيه لم تقيدّ بجهة دون غيرها، كالشرب أو غيره من الإستعمالات؛ إذ لم يقل: «يحرم شرب الخمر».

فإذا تعلقت الحرمة بعين الشيء دون تقييدها بجهة ما، فقد صدق ضابط الحرمة، فيحكم الشارع ببطلان بيعه.

وأما سبب بطلان البيع حينئذ - الحرمة بقول مطلق - فهو: أن هذا التحريم بهذا

بقول مطلق^(١). بأن قال: يحرم الشيء الفلاني^(٢). حرمُ بيعه^(٣)؛ لأنَّ تحريم عينه^(٤) إمَّا راجع إلى تحريم جميع منافعه، أو إلى تحريم أهمِّ منافعه الذي يتبادر^(٥) عند الإطلاق^(٦)،

النحو يرجع معناه لأحد أمرين يعدمان المنفعة المحللة المقصودة فيه:
الأول: تحريم جميع منافع ذلك الشيء.

الثاني: تحريم أهم ذلك الشيء، وهي التي تتبادر عندما يسمع السامع قائلاً يقول: «يحرم الشيء الفلاني»، بلا أن يقيد الحرمة بجهة من الجهات، كالقول السابق مثلاً، وهو: «يحرم الخمر» - مثلاً - فالمنفعة المتبادرة من هذا الإطلاق وعدم التقييد بجهة معينة، هي الشرب - مثلاً - فهذه هي المحرمة دون غيرها من المنافع. وأياً كان المقصود بالتحريم المطلق، كان ذلك الشيء مما ليس فيه منفعة محللة مقصودة. أما على الأول، فواضح؛ إذ أن الشارع قد حرم جميع منافعه. وأما على الثاني، فالمفروض أن الشارع قد حرم أهمِّ منافعه المقصودة، ويبقى غيره من المنافع غير مقصود.

وعلى التقديرين لن يكون لهذا الشيء قيمة ومالية شرعاً، فيكون أكل المال بإزائه أكلاً للمال بالباطل، فيحرم بيعه لذلك، أي: لعدم مقتضي الصحة.
(١) أي: غير مقيد بجهة من الجهات، أو فائدة من الفوائد، كالأكل أو الشرب أو اللبس أو غيره.

(٢) كما لو قال: «يحرم الخمر»، ولم يقل: «يحرم شرب الخمر».

(٣) بالحرمة الوضعية، بمعنى: فساد البيع وبطلانه.

(٤) أي: التحريم الذي يكون متعلقه نفس العين، لا إحدى منافعها.

(٥) ينسب إلى ذهن السامع.

(٦) وعدم تقييد التحريم بجهة ما، كما في: «يحرم الخمر» مثلاً.

بحيث يكون غيره^(١) غير مقصود منه^(٢).

وعلى التقديرين^(٣)، يدخل الشيء لأجل ذلك^(٤) في ما لا يُنتفع به منفعة محللة مقصودة.

والطين لم يحرم كذلك^(٥)، بل لم يحرم إلا بعض منافع الغير المقصودة منه. وهو الأكل. بخلاف الأبوال، فإنها حرمت كذلك^(٦)، فيكون التحريم راجعا إلى شريها^(٧)، وغيره من المنافع في حكم العدم.^(٨)

وبالجملة^(٩): فالإنتفاع بالشيء حال الضرورة منفعة محرمة في حال الإختيار، لا يوجب جواز بيعه.

(١) غير الأهم من المنافع.

(٢) من الشيء المحرم بقول مطلق.

(٣) أي: على تقدير أن يرجع تحريم عينه إلى تحريم جميع منافعه، أو إلى

تحريم أهم منافعه المتبادرة عند الإطلاق.

(٤) التحريم المطلق على أي من التقديرين.

(٥) أي: بقول مطلق.

(٦) أي: بقول مطلق.

(٧) لأنه أهم منافع البول، والتي تتبادر حين الإطلاق.

(٨) من حيث القيمة عرفا وشرعا.

(٩) هذا حاصل ما سبق من وجه عدم جواز بيع البول الطاهر بناء على حرمة

شربه لاستخبائه، وهو يشير إلى قاعدة عامة مهمة في الحكم بصحة بيع ما، وبيانه:

إن وجود المنفعة المحللة حال الضرورة فقط لا يجوز البيع، بل الذي يجوز

وجود المنفعة المحللة المقصودة حال الإختيار، وهذا ما لا ينطبق على البول؛ فإن

منفعته إنما تكون محللة حال الإضطرار، فلا يجوز بيعه.

فلنتعلم، فلنطبق (نكات فنية منهجية)

وينبغي قبل الاستمرار في البحث والتوضيح أن ننبه على جملة من النكات:

الأولى: ما هو السبب في ترديد المصنف **تذُّ** السابق في مسألة مفاد التحريم المطلق حيث قال: «لأن تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع منافعه، أو إلى تحريم أهم منافعه الذي يتبادر عند الإطلاق، بحيث يكون غيره غير مقصود منه؟»

والجواب: إن المصنف **تذُّ** - والله العالم - قد نظر في ذلك إلى مسألة تبحث في علم الأصول، وهي: أن حذف المتعلق هل يدل على العموم أم لا؟

وحذف المتعلق هذا أحد تطبيقاته هو ما أشار له المصنف **تذُّ** بقوله: «التحريم بقول مطلق»، أو بقوله: «تعلق الحرمة بالعين». وقد سبق توضيح المقصود، ولكن نقول باختصار:

لو تعلقت الحرمة مثلاً بعين من الأعيان، بلا تقييد بجهة ما من جهات تلك العين، كما في قوله سبحانه وتعالى في الآية (٣) من سورة المائدة الشريفة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَكَحْمُ الْخَيْزِيرِ...﴾، أو في قوله في الآية (١٥٧) من سورة الأعراف المباركة: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ...﴾؛ فإنه يقال حينئذ: إن متعلق الحرمة قد حذف؛ إذ أنه لم يذكر ما هو المحرم علينا من هذه الأشياء، هل هو الأكل، أم الشرب، أم غيرهما من الإستعمالات والمنافع.

ووقع النزاع بين فقهاءنا **تذُّ** في أن حذف المتعلق هل يدل على العموم، بحيث نستفيد من الآيتين المذكورتين حرمة جميع الإستعمالات للميتة والدم وغيرهما مما ذكر، فيكون كما لو كان سبحانه قد قال: «يحرم عليكم كل استعمال وفائدة من فوائد الميتة والدم وغيرها»، أم أنه ليس كذلك، بل لا يفيد إلا حرمة أهم منافعه التي تتبادر منه؟

حذف المتعلق يدل على العموم

وحجة القائلين بأن الحذف يدل على العموم - باختصار شديد - هي أنه لو كان المتكلم قد أراد تحريم جهة ما من الجهات واستعمال خاص من الاستعمالات، لقيّد في كلامه، ولقال مثلاً: «حرم عليكم أكل الميتة» مثلاً، فما دام لم يقيّد، فهو إذا يريد العموم والاستيعاب، فحذف المتعلق يدل على العموم.

حذف المتعلق في المقام لا يدل على العموم

وأما المخالفون لهم، والقائلون بعدم دلالة حذف المتعلق على العموم، فإنهم يدعون أن ما ذكره أصحاب الرأي الأول وإن كان صحيحاً كبرى؛ وأن حذف المتعلق يدل على العموم؛ إذ أن المتكلم لو أراد التقييد، لقيّد، وما لم يقيّد - بعدم ذكر قرينة تدل على التقييد - فإنه أراد الاستيعاب والعموم، ولكنهم لا يسلمون صحة تطبيقها في المقام؛ بادعاء أن المتكلم أحياناً كثيرة - وكما هو الشائع في اللغة العربية وغيرها من اللغات - قد لا يبيّن المتعلق، ولا يقيّد بجهة خاصة؛ اعتماداً على قرينة عامة عند أهل تلك اللغة، وهي ما أسموه بمناسبات الحكم والموضوع، والتي تعيّن حمل الحكم على ما يناسبه من متعلقات.

ويذكرون في هذا السياق أمثلة كثيرة، كما في قوله سبحانه في الآية (٢٣) من سورة النساء الشريفة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...﴾؛ فقد حذف المتعلق هنا اعتماداً على ما يفهمه السامع - حسب مناسبات الحكم والموضوع، فيلاحظ الحكم (وهو التحريم)، ويلاحظ موضوعه (وهو الأم)، ويلاحظ المناسبة بينهما، فيفهم أن المراد من التحريم هنا هو النكاح لا غيره كالأكل مثلاً.

وهكذا في محل الكلام في قوله - مثلاً - تحرم عليكم الأبوال؛ فإن الشارع قد حذف متعلق الحرمة اعتماداً على وضوحه عند السامع ببركة القرينة العامة، وهي تبادر أهم المنافع بحسب مناسبات الحكم والموضوع.

وبهذا، يتضح وجه ترديد المصنف تذُّر في قوله المزبور؛ فإنه يتكلم على المبنيين؛ فإنه إن أخذنا بالمبنى الأول، كان معناه: تحريم جميع المنافع، وأمَّا إن أخذنا بالمبنى الثاني، كان المعنى تحريم أهم المنافع التي تتبادر عند الإطلاق. وعلى كل حال، لن يكون للشيء حينئذ أي قيمة، فيكون أكل المال بإزائه أكلاً للمال بالباطل كما ذكر المصنف تذُّر، فيحرم بيعه.

هذا، والذي يظهر من غير موضع من مواضع الكتاب الشريف، أن الشيخ المصنف تذُّر يرتضي المذهب الأول، فيذهب إلى إفادة حذف المتعلق للعموم، فراجع مسألة بيع الأرواث الطاهرة في هذا الكتاب، وراجع مسألة أدلة اللزوم في المعاطاة، في التمسك بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا يحلّ مال امرئ إلا عن طيب نفسه» (مضمونه في: تحف العقول - ص ٣٤. عوالي اللآلي - ج ٢ - ص ١١٣)، وكذا راجع كتاب المصنف تذُّر في الأصول - مطارح الأنظار - في المسألة. (ص ٢٦٦).

الثانية: إنه لا مجال أبدا للإشكال على المصنف تذُّر في اعتماده على النبوي المشهور بأنه اعتماد على رواية مجملة، بعد ترده هو نفسه في المراد منها؛ فقد ذكر أن: «تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع منافعه، أو إلى تحريم أهم منافعه الذي يتبادر عند الإطلاق، بحيث يكون غيره غير مقصود منه».

ووجه عدم توجه هذا الإشكال، هو: أن المصنف تذُّر قد تمسك بالنبوي هنا لإثبات الأثر المترتب على الجامع بين محتملي الدليل، أي: سواء أكان قد أريد منه المعنى الأول أم الثاني، والمجمل حجة في إثبات هكذا أثر كما قرّر في علم الأصول وعليه المصنف تذُّر أيضاً؛ فإن الجامع محرّرٌ للظهور، فيكون حجة؛ فإن موضوع الحجية تام، وهو الظهور المحرز.

قال السيد الشهيد تذُّر: «الدليل الشرعي قد يكون مدلوله مرددا بين أمرين أو أمور، وكلها متكافئة في نسبتها إليه، وهذا هو المجمل، وقد يكون مدلوله متعيّناً في

أمر محدد ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلا عنه، وهذا هو النص، وقد يكون قابلاً لأحد مدلولين، ولكن واحداً منهما هو الظاهر عرفاً والمنساق إلى ذهن الإنسان العرفي، وهذا هو الدليل الظاهر».

ثم قال تَتَذَكَّرُ: «أما المَجْمَلُ فيكون حجة في إثبات الجامع بين المحتملات إذا كان له على إجماله أثر قابل للتنجيز...». (دروس في علم الأصول - الحلقة الثالثة - ص ١٧٩).

والأثر المترتب على الجامع في ما نحن فيه، هو سقوط الشيء المحرم تحريماً مطلقاً عن القيمة كما هو واضح.

الثالثة: في قول المصنّف: «بخلاف الأبوال؛ فإنها حرّمت كذلك، فيكون التحريم راجعاً إلى شربها»؛ فإنه مبني على اختيار أن التحريم بقول مطلق معناه: تحريم أهم المنافع التي تتبادر عند الإطلاق، وهو الشرب.

وهذا إن كان ما يختاره تَتَذَكَّرُ، فإنه يتنافى مع ما سيختاره في أكثر من موضع من أن حذف المتعلق يفيد العموم، ويمكن أن يقال للتخلص من هذا الإشكال:

١- إن الكلام هنا فرضي، بمعنى: أنه لو بنينا على أن حذف المتعلق لا يدل على العموم، وكان المراد بحسب مناسبات الحكم والموضوع المنفعة الأعم والأهم، وهي الشرب... فلا تنافي؛ فإن المصنّف تَتَذَكَّرُ لا يختار هذا المبني، بل هو كلام تسليمي.

٢- إن المصنّف تَتَذَكَّرُ يبني حتى في المقام على أن حذف المتعلق دل على العموم، فيحرم بهذه الآية عموم الإستعمالات، إلا أننا لا يمكن أن نذهب إلى هذا العموم في المقام؛ لتخصيصه بأدلة أخرى كالإجماع - لو تم - على عدم حرمة استعمال البول في غير الشرب.

الرابعة: إنه قد تبين أن المناط في كون الشيء مالا وذا قيمة، هو وجود منفعة مقصودة محللة في حال الإختيار لا غيره، وعليه يترتب الأمور التالية:

أولاً: عدم جواز بيع أي شيء، بل يعتبر أن يكون له منفعة ليكون مالا.
 ثانياً: عدم الإكتفاء بوجود أي منفعة في الشيء؛ إذ قد يشتمل الشيء على منافع، إلا أنها لا توجب كونه مالا، فلا يجوز بيعه مع أنه يجوز استعماله شرعا في تلك المنافع؛ فمجرد وجود منفعة جائزة شرعا لا يكفي في جواز البيع.
 ثالثاً: إن مجرد وجود منفعة مهمة للمشتري لا يجوز البيع؛ فإن القيمة مرهونة بكون المنفعة مقصودة لنوع العقلاء لا مجرد كونها مقصودة لدى المشتري، وخالف فيه بعضهم مكتفياً بالثاني.

رابعاً: إن مجرد وجود منفعة مهمة مقصودة لا يكفي لتجوز بيع الشيء؛ فإنه قد يكون للشيء منفعة مهمة مقصودة من قبل العقلاء ومع هذا لا يجوز بيعه؛ والسبب في ذلك، هو: أننا نبحث عن جواز البيع شرعا، وهذا ما يتفرع على كون الشيء مالا شرعا لا عرفا فقط.

فبيع الخمر للشرب بيع عرفا، فإن الخمر مال عرفا، ولها قيمة، فيصدق عليها أنها تملك عين بمال، إلا أن الشارع لم يمتص هكذا بيع؛ لأنه اعتبر في المبيع أن يكون ذا قيمة شرعا، وقيمة الأشياء شرعا بمنافعها المحللة لا بكل منفعة عرفا وإن كانت محرمة شرعا.

الخامسة: إن المهم في تحريم بيع شيء، هو: أن تكون أهم فوائده محرمة شرعا وليس لنوع هذا التحريم خصوصية بأن يكون تحريما بقول مطلق، فلا فرق - على هذا - بين أن يقال: «يحرم البول»، وبين أن يقال: «يحرم شرب البول»، مادام الشرب هو أهم منافع البول؛ إذ لن يكون للبول - على هذا - أي قيمة شرعا؛ بعد أن كانت باقي منفعه - كاستعماله في البناء مثلا - بحكم العدم عرفا وشرعا.

فائدة منهجية (تعلم): مع المحقق الخوئي رحمته

بما تقدم من بيان فني للمادة العلمية يضع كل عنصر من عناصر عملية

الاستنباط في مكانها، وتعامل فني مع هذه العناصر على تنوعها على أساس الأهداف التعليمية المختلفة التي تقدم التنويه بها، وكتطبيق عملي فني منهجي لتلك العملية، فلنخرج عن عبارات أستاذ الفقهاء والمجتهدين إلى عبارات أخرى لأعلام المذهب ونجوم محققيه، كعبارات المحقق الخوئي تذت على سبيل المثال.

بما تقدم، يتضح ضعف ما اورده السيد الخوئي تذت في المقام؛ من أنه لا يصلح الإستناد إلى النبوي؛ حيث قال تذت:

«إنه إن أريد من قوله: «حرّم شيئاً»: تحريمه في الجملة، كتحريم الأكل في ما يكون قابلاً له، وتحريم اللبس والنكاح في المحل القابل لهما، فمن الظاهر أن لا يوجد حرمة البيع ولا فسادة إذا كان للمبيع منفعة أخرى ظاهرة». (محاضرات في الفقه الجعفري - ج ١ - ص ٢٢).

ويرد عليه: أننا لو بنينا على أن الوارد في الحديث هو التحريم بقول مطلق أي: «إذا حرّم الله شيئاً...»، كما بنى عليه السيد الخوئي تذت في هذا الإشكال، لكان المعنى - حتى لو بنينا على عدم إفادة حذف المتعلق للعموم - هو: تحريم حتى تلك المنفعة الأخرى، والتي عبّر عنها السيد الخوئي بالظاهرة؛ إذ أن المقصود من قول المصنف تذت: «تحريم أهمّ منافعه الذي يتبادر عند الإطلاق» ليس هو ما قد يتوهم من تحريم منفعة واحدة هي الأهم من الجميع ويبقى غيرها - المهم - غير منهي عنه شرعاً؛ فإن هذا واضح البطلان؛ إذ يبقى الشيء حينئذ مالا شرعاً بالإضافة إلى كونه كذلك عرفاً.

وهذا توهم فاسد جداً؛ إذ لا يتلاءم مع قول المصنف تذت بعد ذلك مباشرة: «بحيث يكون غيره غير مقصود منه»؛ إذ لو كانت هناك منافع أخرى - وهي المهمة أو الظاهرة على حد تعبير السيد الخوئي تذت - لما صحّ قول المصنف تذت «بحيث يكون...»، كما أن المصنف سيصرّح بما قلنا في الفرع التابع للمسألة الثانية، فراجع.

ولا ينتقض^(١)

فالمقصود بقول المصنف **تَدُّرُ**: «أهم منفعه الذي يتبادر عند الإطلاق»: شيء آخر غير ما ذكرناه سابقا، وهو: تحريم المنافع الظاهرة جميعها؛ لكي يصح أن غيرها من المنافع - وإن كانت محللة - غير مقصودة، فلا يرد ما ذكره السيد الخوئي **تَدُّرُ**.

نعم، ذكرنا سابقا أنه لا يجوز الإستناد للنبوي؛ لارساله، وعدم البناء على قاعدة جبر السند بعمل الأصحاب، بل حتى لو بنينا عليها، لما صحَّ الإستناد إلى النبوي؛ لما ذكرناه سابقا، من: عدم إحراز موضوع القاعدة (وهو عمل الأصحاب) في إفتائهم بهذا الخبر.

(١) النقض على حرمة بيع البول الطاهر وضابط التحريم بالأدوية

هذا نقض على ما توصل له المصنف **تَدُّرُ** من ضابطة تحريم بيع الشيء بأنها تحريم الشيء اختيارا، ومن أن الإنتفاع بالشيء حال الضرورة منفعة محرمة حال الإختيار لا يوجب جواز البيع.

النقض

وحاصل النقض: أن هذا الضابط، لو كان هو الدليل على تحريم بيع البول الطاهر، فلماذا لم يكن دليلا على تحريم بيع الأدوية؛ والتي ذهب الكل إلى جواز بيعها، مع أن الأدوية محرمة في حال الإختيار وتختص فائدتها المحللة بحال الإضطراب والمرض، فلو كان ذلك الضابط صحيحا، فلماذا جاز بيع الأدوية التي لا تختلف عن الأبوال في شيء كما بينا؟!

دفع النقض

وحاصل دفع النقض المتقدم: أن الضابطة المذكورة غير جارية في الأدوية؛ فإننا قلنا: «الإنتفاع بالشيء حال الضرورة...»، ونعني به: أن الإنتفاع الناشئ لأجل

الضرورة لا يجوز البيع.

وإذا رجعنا إلى الأدوية، وجدناها نافعة حال المرض لا لأجل الضرورة؛ إذ لم يجوز الشارع تناول الأدوية لأجل ضرورة تناولها، وإنما لأجل أنها حين المرض تكون مفيدة، فيتبدل عنوان «الضرر» الثابت في حال الإختيار إلى عنوان «الفائدة» حال المرض، فيجوز بيعها لهذه الفائدة وهذا الإنتفاع لوجود المقتضي وعدم المانع منه. وأما البول، فليس كذلك؛ إذ أنه إنما يجوز استعماله - في حالات المرض - لأجل الضرورة والإضطراب إلى شربه بدون تبدل عنوانه من الخبيث إلى غيره، فعنوانه الأول الذي كان يحرمه اختياراً، باق في حالة جواز شربه وهو الإضطراب. ولهذا، يجوز بيع الأدوية؛ لعدم انطباق الضابطة المحرمة للبيع، ونحرم بيع الأبوال؛ لانطباق تلك الضابطة.

وبالدقة: يجوز بيع الأدوية لشمول عمومات الصحة لها وعدم وجود المخصص لها؛ بعد عدم انطباق ضابط التحريم، ونحرم بيع البول؛ لتمامية المخصص لتلك العمومات، وهو الضابط المستفاد من قوله ﷺ: «إذا حرم الله شيئاً، حرم ثمنه».

فائدة: مع السيد الخوئي تت أيضاً

هذا، وقد أشكل السيد الخوئي تت على المصنف تت بما حاصله: ما المانع من كون جواز شرب البول في حال المرض لعين ما ذكر في الأدوية، وهو تبدل عنوان الضرر بالفائدة؟ حيث قال تت: «ولكن الإنصاف: أن ما أفاده المصنف تت نقضاً وجواباً غير تام.

أما الجواب؛ فلأننا لا نجد فرقا بين الأبوال وسائر الأدوية، وإذا كان الاحتياج إلى الأدوية موجبا لتبدل عنوان الضرر إلى النفع، فليكن الاحتياج إلى الأبوال في حال المرض كذلك». (مصباح الفقاهة في المعاملات - ج ١ - ص ٤١).

ويرد عليه - قدس سره الشريف - أنه لا سبيل إلى ما قاله؛ إذ لا معنى لأن

نقول: يتبدل عنوان البول إلى كونه مفيدا؛ فإن من ذهب إلى حرمة شرب البول الطاهر، لم يدع يوما أن التحريم إنما كان لكون البول «ضارا»، وإنما ذهب إلى حرمة الشرب للإستخبات، وكونه ممّا تتنّفّر منه الطبائع.

وبعبارة أخرى: لم يكن البول «ضارا» لكي يصير «نافعا»، وعلى هذا، فإذا جاز شرب البول حال المرض، فلا بد أن يكون بسبب عنوان الإضطراب ليس إلا، كما قال المصنف **تتذّر**.

نعم، لو قلنا - كما ذهب إليه السيد الخوئي **تتذّر** - : أن المقصود من «الخبث»: ما فيه مفسدة، أمكن تبدل العنوان حينئذ إلى النفع، إلا أنه سيكون إشكالا مبنائيا؛ لأن من ذهب إلى حرمة شرب البول الطاهر تمسك بكونه من «الخبثات»، بمعنى: كونه ممّا تتنّفّر منه الطبايع والنفوس، لا ما فيه مفسدة، فلا يصح توجيه الإشكال لهم بالطريقة التي وجهها لهم السيد الخوئي **تتذّر**؛ فإن ظاهره أنه يشكل طبقا لمذاق المقابل.

ولا يتوهم أن المصنف **تتذّر** لا يؤمن بفائدة البول حال المرض، فهذا غير صحيح، بل ما ندعيه هو عدم إمكان تبدل العنوان ليس إلا، وهذا يختلف تماما عن ادعاء عدم كون البول مفيدا حال المرض.

دفع توهم: كما أنه لا مجال لتوهم إمكان التخلص من النقض بالأدوية؛ بادعاء أنها خارجة موضوعا عن ضابط تحريم البيع، بتوهم أنه: ما فيه فائدة محرّمة اختيارا، والأدوية ليس فيها فائدة كذلك؛ إذ هي مضرّة في غير حال المرض، بخلاف الأبوال؛ فإنها ممّا فيه فائدة محرّمة كذلك.

وضعه ظاهر؛ فإنه لو كان ما فيه فائدة محرّمة محرما بيعه، فكيف بما ليس فيه فائدة حال الإختيار؛ فإنه داخل بالأولوية القطعية، فهو داخل إذا في الموضوع.

أيضاً^(١) بالأدوية المحرمة في غير حال المرض لأجل^(٢) الإضرار؛ لأن^(٣) حلية هذه^(٤) في حال المرض ليس لأجل الضرورة، بل لأجل تبدل عنوان الإضرار^(٥) بعنوان النفع^(٦).

وممّا ذكرنا^(٧)، يظهر أن قوله ﷺ في رواية تحف العقول المتقدمة: «وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات» يراد به: جهة الصلاح الثابتة حال الإختيار دون الضرورة.

(١) أي: كما لم ينتقض ذهابنا إلى حرمة بيع البول والضابط الذي استفدناه من النبوي المشهور بجواز بيع الطين، كذلك لا ينتقض بجواز بيع الأدوية.

(٢) هذا وجه كون الأدوية محرمة حال الصحة، وهو كونها مضرّة للإنسان.

(٣) هذا دفع النقص بالأدوية، وقد مضى توضيحه، فراجع.

(٤) أي: الأدوية، فتناولها حلال حين المرض.

(٥) الذي كان موجوداً حال الصحة وعدم المرض.

(٦) الذي يوجد حال المرض.

(٧) أي: وممّا ذكرنا في استفادة ضابطة تحريم البيع من النبوي المشهور، ومن

أن الإنتفاع بالشيء حال الضرورة منفعة محرمة حال الإختيار لا يوجب جواز بيعه،

يظهر أن المراد من جهة الصلاح - أي: الفائدة والمنفعة - في رواية تحف العقول

المتقدمة، هو: الثابتة حال الإختيار لا الإضرار؛ إذ ما من شيء إلا وقد أحله

الإضرار، فيكون فيه جهة صلاح حينئذ، فلو كان المقصود من جهة الصلاح في

الرواية: ما فيه جهة صلاح ولو حال الإضرار، لمّا بقي شيء إلا وجاز بيعه؛ لوجود

المنفعة فيه حال الإضرار، ويلزم من هذا خروج الرواية عن كونها في مقام ذكر

ضابط ما يجوز بيعه ممّا لا يجوز، كما أن جواز بيع كل شيء خلاف المتسالم

عليه، بل الضرورة الفقهية من وجود ما لا يجوز بيعه شرعاً.

ومما^(١) ذكرنا، يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها.

(١) تطبيق لضابط التحريم: حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها

ومما ذكرنا، من: أن ضابط التحريم هو التحريم بقول مطلق، والذي يستفاد منه أنه لو كانت المنفعة البارزة والظاهرة للشيء محرمة، لم يجز بيعه - كما ذكرنا ذلك في البول، وذهبنا إلى عدم جواز بيعه - يظهر حكم بيع لحوم السباع، وأنه الحرمة، وحكم بيع شحومها، وأنه الجواز، ويظهر أيضا وجه الفرق بينهما، وبيان ذلك كله في ما يلي:

أما تحريم بيع لحوم السباع، فوجهه: أن أكل المال بإزائها أكل للمال بالباطل؛ إذ بعد أن حرم الشارع أكلها، والذي يعدّ المنفعة الظاهرة للحوم، لن يكون لها قيمة. وبعبارة أخرى: ليس للحوم السباع منفعة محلّلة مقصودة توجب كونها مالا على ما مضى توضيحه مفصلا، وبقية المنافع - لو تصوّرت - كسدّ ساقية الماء بها، غير مقصودة جدا، وفي حكم العدم عرفا وشرعا.

فحال اللحوم إذا حال الأبوال الطاهرة لا يجوز بيعها؛ لعدم مقتضي الصحة، فلا تدخل في عمومات الصحة وإطلاقاتها، فيبطل بيعها ببركة الأصل العملي الذي يقتضي الفساد.

وبعبارة أخرى: قلنا سابقا: أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ إرشاد إلى اشتراط المالية في المبيع، فحيث لا مالية في المقام ببركة الضابط الذي قدمناه، تنطبق الآية عليه، فلا يكون مالا شرعا، فلا تجري العمومات والإطلاقات، فيبطل بيعه بعد اتضاح بقائه تحت مقتضى الأصل العملي. ففي الحقيقة: ليست الآية هي التي أثبتت البطلان، وإنما تأثيرها ما تقدم من إرشادها إلى اشتراط المالية.

وأما الشحوم، فيجوز بيعها؛ لعدم ما يمنع من التمسك بعمومات الصحة وإطلاقاتها؛ إذ لا يجري فيها قوله سبحانه وتعالى المتقدم؛ لأنها ذات قيمة عرفا

وشرعاً؛ إذ أن الشارع لم يحرم جميع منافعها، كما أنه لم يحرم منفعتها الظاهرة، وإنما حرّم أكلها فقط، ويبقى غيره من المنافع - كالاستصباح وطلاء القوارب - من المنافع المهمة محللاً.

فالشحوم - على هذا - لها منفعة محلّلة مقصودة، فهي من الأموال شرعاً، فيشملها قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وغيره من عمومات الصحة وإطلاقاتها بلا وجود مانع (مخصص أو مقيد)، فهي من قبيل الطين في عدم حرمة جميع منافعه المقصودة منه، فيجوز البيع.

رد الإشكال على جواز بيع شحوم مأكول باللحم بالنبوي

لا يقال: بل لا يجوز بيع الشحوم شأنها شأن اللحوم؛ لعدم كونها مالا بعد تحريمها بقول مطلق في النبوي المذكور في عوالي الآلي (ج ١ - ص ١٨١ - الحديث ٢٤٠): «لعن الله اليهود؛ حرّمت عليهم الشحوم، فباعوها، وأكلوا ثمنها»، وقد تقدم: أن العين لو حرّمت تحريماً بقول مطلق، أوجب ذلك عدم ماليّتها. وعلى هذا، فليست الشحوم مالا، شأنها في هذا شأن البول الذي حكمنا بعدم جواز بيعه، فيلزم - على هذا - أن نحكم بعدم جواز بيع الشحوم.

فإنه يقال: نعم، ما ذكره المستشكل صحيح لو كان تحريم الشحوم في شريعتنا كما كان في شريعة اليهود، وهذا ما لا سبيل إليه؛ بعد اختصاص حرمة شحوم غير مأكول اللحم في الإسلام بالأكل، وعدم شمولها لغيره من المنافع، كالإسراج، والدهن وغيرهما، فهو مال في الإسلام، وأما قبله - في شريعة اليهود - فلا؛ لأن الظاهر من الرواية، هو: حرمة جميع المنافع؛ بناء على أن حذف المتعلق يدل على العموم.

ضعف ما أورده المحقق الخوئي تتدّ على المصنف تتدّ في المقام .

وبما ذكرنا، يظهر ضعف ما أورده السيّد الخوئي تتدّ على المصنف تتدّ؛ من عدم منشأ لكون الظاهر من هذا النبوي تحريم جميع المنافع، قال في مصباح الفقاهة:

فإن الأول^(١) من قبيل الأبوال، والثاني^(٢) من قبيل الطين^(٤) في عدم حرمة جميع منافعها المقصودة منها.

«وأجاب عنه المصنف تثنؤ، بأن الظاهر: أن الشحوم كانت محرمة الإنتفاع على اليهود بجميع الإنتفاعات، لا كتحريم شحوم غير مأكول اللحم علينا». ثم قال تثنؤ: «وفيه: أنه لا منشأ لهذا الظهور، لا من الرواية، ولا من غيرها، بل الظاهر منها حرمة أكلها فقط، كما هو المستفاد من الآية أيضا؛ فإن الظاهر من تحريم الشحوم فيها: تحريم أكلها لكونه منفعة ظاهرة لها». (مصباح الفقاهة - ج ٢ - ص ٤٢).

وقد أشار بالآية إلى قوله سبحانه وتعالى في الآية (١٤٦) من سورة الأنعام المباركة: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾.

ويرد عليه: أن المنشأ لادعاء المصنف تثنؤ ظهور النبوي في تحريم جميع المنافع، هو تعلق التحريم بالعين بلا تقييده بجهة من الجهات كما تقدم بالتفصيل، وبعبارة أخرى: تحريم الشحوم بقول مطلق، بعد أن بنى الشيخ تثنؤ على أن حذف المتعلق يدل على العموم، على ما تبهنا عليه سابقا، وهذا المنشأ بنفسه جار أيضا في ما ذكره من الآية؛ فإن التحريم فيها مطلق أيضا.

وعلى هذا، فالمنشأ الذي ادعى السيد الخوئي تثنؤ أنه مفقود، موجود في الرواية نفسها على مذاق المصنف تثنؤ.

(١) هذا وجه ظهور ما ذكر من حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها.

(٢) أي: لحوم السباع من قبيل الأبوال في تحريم منفعتها الظاهرة، الموجب لانعدام ماليتها شرعا، فلا يجوز بيعه.

(٣) أي: شحوم السباع.

(٤) وجه الشبه بين شحوم السباع والطين، هو: عدم حرمة جميع المنافع

ولا ينافيه^(١) النبي^(٢): «لعن الله اليهود، حرّمت عليهم الشحوم، فباعوها، وأكلوا ثمنها»^(٣)؛ لأنّ^(٤) الظاهر^(٥) أن الشحوم كانت محرّمة الإنتفاع على اليهود بجميع الإنتفاعات، لا كتحرّيم شحوم غير مأكول اللحم علينا.^(٦)^(٧)

هذا^(٨)، ولكن الموجود من النبي في باب الأّطعمة من الخلاف:

المقصودة منها، بل هناك منافع مقصودة محلّلة، فهي كالطين من هذه الناحية، الموجب لكونها مالا عرفا وشرعا.

(١) ولا منافاة بين ما ادعيناه، من أن الشحوم كالطين مما له مالية فيجوز بيعه، وبين ما ورد في النبي؛ فإنه أجنبي عمّا نحن فيه.

(٢) وضحنا لك سابقا المراد من وصفهم الحديث بأنه نبوي، فراجع؛ ليظهر لك أنك تستطيع أن تستفيد مما قلناه هناك لرفع المنافاة المدعاة، بالإضافة إلى ما رد به المصنف تثنؤ.

(٣) عوالي اللآلي - ج ١ - ص ١٨١ - الحديث ٢٤٠.

(٤) هذا وجه عدم وجود المنافاة.

(٥) وجه الظهور الذي يدعيه المصنف تثنؤ: ما ذكرناه سابقا من التحريم بقول

مطلق، وقد أوضحناه.

(٦) الإشكال بالنبي المذكور في الخلاف ودفعه

(٧) أي: نحن المسلمين؛ فإنه لم يحرم علينا من الشحوم - لغير مأكول اللحم -

إلا الأكل، دون سائر الإنتفاعات، كالإسراج به، وطلاء السفن، وغيرهما.

(٨) حاصله: أنه وان تمّ دفع المنافاة بين ما ادعيناه من أن الشحوم كالطين ممّا له

مالية فيجوز بيعه، وبين ما ورد في النبي من عدم المالية لها؛ بتوجيه: أنه مختص

باليهود، إلا أنه قد يدعى أنه مع هذا لا يجوز بيع الشحوم؛ طبقا للضابط المستفاد

من نبوي ذكره شيخ الطائفة تثنؤ في باب الأّطعمة من كتابه الشريف «الخلاف»،

وهو: «إن الله إذا حرّم أكل شيء، حرّم ثمنه»؛ إذ أن الظاهر من هذا النبوي: أن

المناطق في جواز أو عدم جواز بيع شيء ما، هو جواز أكله وعدمه، فجواز البيع يدور مدار جواز الأكل وجودا وعدمه بلا أن يُنظر إلى منافعه الأخرى.

وإذا طبقنا هذا الضابط على ما نحن فيه - أي: الشحوم - كانت النتيجة: عدم جواز بيعها؛ لما ثبت في محلّه من حرمة أكلها.

وبالدقة: لا يمكن التمسك بعمومات الصحة لوجود المخصص لها، وهو هذا النبوي، فإنه أخص منها؛ إذ أنها تشمل ما يؤكل وما لا يؤكل، وهو ينظر إلى ما لا يؤكل فقط، فلا يجوز بيعه.

دفع الإشكال بالنبوي

هذا، وقد أجاب المصنف تذيُّل على هذا الإشكال بعدم إمكان التمسك بالنبوي المذكور؛ فإنه غير تام لا سنداً ولا دلالة، وبيانه:

أولاً: ضعف السند

أما ضعف السند، فإن الحديث كما عبّر عنه «نبوي» لم ينتقل من طرفنا نحن الشيعة، فهو ضعيف سنداً إذا لعدم ثبوت وثاقة رواته.

لا يقال: إن النبوي المشهور: «إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمّنه» كان ضعيف السند أيضاً؛ لعدم نقله من طرق الشيعة، إلا أن المصنف تذيُّل اعتبره تام السند، فليكن الأمر كذلك في النبوي محل الكلام، فيكون معتبراً سنداً أيضاً.

فإنه يقال: إن هناك فرقا كبيرا بين ذلك النبوي وهذا النبوي؛ فإننا إنما صحّحنا سند الأول لتمامية شرائط حجّية خبر الواحد فيه، بعد عمل المشهور به، والذي يجبر ضعفه السندي طبق القاعدة التي أوضحناها سابقاً، من جبر سند الرواية الضعيفة بعمل المشهور.

وأما هذا النبوي، فلم يعمل المشهور به، بل لم يذهب أحد إلى ما فيه من مضمون، من جعل المناطق في جواز البيع وعدمه جواز الأكل وعدمه، فشرائط

الحجبية - على هذا - غير تامة في هذا النبوي، فهو ساقط عن الحجية، ولا يجوز الإستناد إليه في الفتوى.

ثانيا: ضعف الدلالة

وأما ضعف الدلالة، فلأن العمل بظاهر النبوي المتقدم الذكر - من كون المناطق في الجواز وعدمه جواز الأكل وعدمه - غير ممكن، وبعبارة أخرى: لا بد من صرف النبوي عن ظاهره بحمله على معنى آخر؛ فإن العمل بظاهره من تحريم بيع ما يحرم أكله، يلزم منه تخصيص الأكثر واستثناؤه، وهو قبيح على المتكلم الحكيم. أما تخصيص الأكثر، فبيانه: أنه قد ثبت بالدليل جواز بيع كثير من الأشياء التي يحرم أكلها، كالكتاب، والقلم، والمنضدة، واللباس، و...، فيلزم - لو أبقينا النبوي على ظاهره - أن نقول: إن المعنى - على هذا - هو: أنه يحرم بيع ما يحرم أكله، إلا الكتاب، وإلا القلم، وإلا المنضدة، وإلا...، إلى آخر الأشياء التي يحرم أكلها ويجوز بيعها، وهذا استثناء للكثير يقبح فعله على المتكلم الحكيم، فكيف به سبحانه وهو سيد الحكماء؟!

فلا يمكن العمل بظاهر النبوي إذا، ولا بدّ حينئذ إما من طرحه بالكلية، وإما من تأويله إلى معنى معقول؛ بأن نقول: إنه مختص بما إذا كانت المنفعة الظاهرة للشيء هي الأكل كما في لحوم السباع، وأما في غير ذلك، فإن النبوي المذكور لا ينظر إليه، وواضح إذا: أنه - على هذا التأويل - لا يشمل شحوم غير مأكول اللحم؛ فإن المنفعة الظاهرة لها ليست هي الأكل فقط، بل لها منافع ظاهرة آخر كما بيّنا. هذا كلّه - ضعف الدلالة - لو غضضنا النظر عن الضعف سندا، وإلا، فقد قلنا أنه ضعيف سندا.

هذا، ونحيطك علما بأن هذا الشرح للعبارة بهذه الطريقة، اعتمادا على ما لعله الصحيح من نسخ الكتاب، وسنشير إليه بعد قليل.

«إن الله إذا حرم أكل شيء، حرم ثمنه»^(١).

والجواب عنه^(٢) حينئذ^(٣): ضعفه، وعدم الجابر له سندا^(٤) ودلالة^(٥)؛ لقصورها^(٦) بلزوم تخصيص الأكثر.

(١) الخلاف - كتاب الأطعمة - المسألة ١٩.

(٢) عن هذا النبوي الموجود في الخلاف.

(٣) أي: حين وجود كلمة «أكل» فيه.

(٤) فهو ضعيف سندا، ولا جابر له من عمل الأصحاب.

(٥) أي: وضعفه دلالة كما كان ضعيفا سندا.

(٦) أي: الدلالة، وعدم تماميتها في إثبات الظاهر بدوا، من حرمة جميع ما يحرم أكله.

ووجه ضعف الدلالة، فإن العمل بظاهره يلزم منه تخصيص (استثناء) الأكثر، ولا بد حينئذ من طرحه بالكلية، أو تأويله بما لا يلزم منه المحذور المذكور.

هذا، وقد جاء في بعض نسخ كتاب المكاسب: «والجواب عنه - مع ضعفه، وعدم الجابر له سندا ودلالة؛ لقصورها - بلزوم تخصيص الأكثر»، وفي نسخة أخرى: «لزوم...»، والمناسب: ما أثبتناه في المتن عن بعض النسخ المصححة. والأمر سهل.

تعليم وتعلم نشطان

نظرة منهجية تعليمية اجمالية للضرع الأول

كان هذا كله في الفرع الأول من الفرعين الذين أراد المصنف تذكُّر ذكرهما، وقد كان الفرع الأول يتكلم على حكم ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه، المحكوم بطهارتها عند المشهور.

ولكي لا نضيع في زحمة الاستنباط وزحمة القيل والقال والنقض ونقضه، لا بد من أن ننظر من بعيد إلى ما فعله المصنف تذكُّر في استنباط حكم هذا الفرع الأول،

وبعارة أخرى: نظرة منهجية تعليمية تعلمية، نتعلم بها البناء بالقطع الجاهزة كما قلنا، ولكي ننف على مدى ما تعلمناه واستفدناه، فنقول:

إنه تَتَذَّرُ اتبع في استنباطه الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: أنه اختار ما ذهب إليه المشهور من طهارة هذه الأبوال.

وأهمية هذه المرحلة تكمن في أن المصنف تَتَذَّرُ باختياره لهذا الرأي، دفع ما يمكن أن يَتمسك به لحرمة بيع هذه الأبوال من كونها نجسة، فلا يمكن لأحد أن يذهب إلى حرمة البيع محتجا بالنجاسة، والتي اعتبرها المصنف تَتَذَّرُ دليلا تاما في الاستدلال على حرمة المعاوضة على أبوال ما لا يؤكل لحمه قبل هذا الفرع مباشرة. فراجع. وبهذا، يخرج دليل النجاسة عن ساحة الاستنباط في هذا الفرع، وهذه هي أهمية هذه الخطوة الأولى.

الخطوة الثانية: إنه تَتَذَّرُ شَقَّقَ البحث في هذا الفرع الأول إلى شقين:

الأول: القول بجواز الشرب اختيارا، وهو ما يظهر من البحث أن المصنف تَتَذَّرُ قد اختاره.

والثاني: القول بعدم جواز الشرب اختيارا للاستنباط.

وأهمية هذه الخطوة تكمن في عدة أمور، منها:

أولا: معرفة انطباق ضابط تحريم المعاملة الواردة في العمومات السابقة وعدمه، فقد جاء في رواية تحف العقول مثلا قوله (عليه السلام): «وأما وجوه الحرام من البيع والشراء، فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه، من جهة أكله وشربه أو...»، فما يحرم شربه مثلا حرام بيعه وشراؤه، ولا بد حينئذ من أن نرى هل حرم شرب البول أم لا؟ فإن لم يحرم لم يأت فيه هذا الدليل وإلا أتى فيه مع تفصيل مضى.

ثانيا: معرفة انطباق الضابط الذي استفاده المصنف تَتَذَّرُ من النبوي المشهور:

«إن الله إذا حرم شيئا، حرم ثمنه»، فقد استفاد تَتَذَّرُ من هذا النبوي، إن الانتفاع

بالشيء حال الضرورة منفعة محرمة حال الاختيار لا تجوز بيعه.

ولمعرفة ما إذا كان هذا الضابط يجري ليمنع من البيع، أو لا يجري فلا يمنع منه، يجب أولاً أن نعرف أننا نتكلم على أي المبيين؟ هل يُنتفع بهذا البول اختياراً أم لا؟

وقد تكون هذه الخطوة أهم خطوات الاستنباط هنا كما رأينا؛ إذ كان المدار على ذلك الضابط المذكور، فإن انطبق، حكمنا بالحرمة، وإلا، حكمنا بعدمها كما رأيت مفصلاً.

الخطوة الثالثة: إنه بناء على ما سلف، ذهب المصنف تتأ إلى جواز بيع البول بناء على طهارته أولاً وجواز شربه اختياراً، إذ المقتضي موجود، وهو عمومات الصحة المذكورة سابقاً، وعدم المانع من النجاسة - لاننا بنينا على الطهارة - ومن حرمة الشرب - لاننا بنينا على جواز الشرب اختياراً - وعدم جريان الضابط المزبور، من أن الانتفاع بالشيء حال الضرورة منفعة محرمة حال الاختيار لا يوجب جواز بيعه.

ثم ينفرد الشق الثاني بالخطوات التالية.

الخطوة الرابعة: بناء على الطهارة وحرمة الشرب، ففي جواز البيع قولان:

الأول: الحرمة.

الثاني: الجواز.

ومنشأ القولين - كما رأينا - وجود المنفعة وعدمها، فمن ذهب إلى عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة، ذهب إلى الحرمة بعد أن اختار أن المنفعة النادرة لا تجوز البيع إذ لا توجد مالية الشيء، وبعد أن ردّ قياس الأبوال على الأدوية بأنه يلزم منه محذور الالتزام بجواز بيع كل شيء، الأمر الذي لا يمكن القول به.

ومن ذهب إلى الجواز، ذهب إلى الاكتفاء في المنفعة المجوزة، بالمنفعة الظاهرة

المقصودة ولو كانت تحصل حال الاضطراب فقط، وهذا غير ذي المنفعة النادرة غير المقصودة، فإن العرف يحكم على هذا الأخير بأنه لا منفعة فيه فأكل المال بإزائه أكل للمال بالباطل، بينما يكتفي بالمنفعة الظاهرة - المقصودة - المهمة - ولو حال الاضطراب.

الخطوة الخامسة ولكي نقف موقفاً صحيحاً عادلاً من القولين السابقين، لابد وأن نعلم بقوانين التحكيم - لو صحّ التعبير.

وفي هذا الاطار، قام المصنف تذوّ بعملين كان من المناسب - فنياً - تنقيحهما قبل الدخول في البحث والاستنباط:

الأول: تنقيح ضابط تحريم المعاملة على شيء ما.

فذهب تذوّ إلى أن ضابط التحريم، هو تحريم العين بقول مطلق، وهذا ما استفاده من قوله عليه السلام في النبوي المشهور «إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمناً»؛ فإن التحريم بقول مطلق سواء أقلنا - ونقول - بأن حذف المتعلق يدل على العموم فتحرم جميع المنافع، أم لم نقل فتحرم أهمّ منفعته التي تتبادر عند الإطلاق، موجب لعدم كون الشيء ذا منفعة محلّلة مقصودة، فيكون أكل المال بإزائه أكلاً للمال بالباطل.

ولم يتمّ بعد ما كان المصنف يصبو إليه؛ إذ ما هو ضابط المنفعة المحلّلة؟ وهل يكفي وجودها حال الاضطراب، أم لابد وأن تكون موجودة حال الاختيار؟ وهذا هو الحد الفاصل بين القول الأول والثاني كما كنا قد رأينا.

وذهب المصنف تذوّ حينذاك، إلى أن المنفعة المحلّلة المقصودة، يعتبر أن تكون محلّلة اختياراً، وإلا، لزم جواز بيع كل شيء مع ما فيه من محاذير ذكرناها.

وكانت النتيجة النهائية التي توصل لها المصنف تذوّ، هي أن الانتفاع بالشيء

حال الاضطراب منفعة محرّمة حال الاختيار لا تجوزّ البيع.

الثاني: التحقّق من عدم وجود ما يمنع من الالتزام بهذه الضابطة والنتيجة التي توصلنا إليها في الأمر الأول.

فقام المصنّف هنا - بعد أن طبّق القاعدة على ما نحن فيه وكان مقتضاها كما هو واضح تحريم بيع البول فإن منفعة المحلّلة المقصودة بعد بنائنا على تحريم شربه منحصرة بحال الاضطرار - بتعديد الطريق للضابطة السابقة، فردّ جملة من النقوض التي قد يتوهم معارضتها للقاعدة.

والتعديد المذكور، وإن كان قد تمّ بلسان ردّ النقوض على الفتوى بحرمة بيع البول، إلا أن الغرض الأصلي للمصنّف تذكّر - كما يبدو - هو إثبات مدى تامة ضابطة التحريم، فقام بما يلي:

اولاً: ردّ النقض بالطين؛ فذكر تذكّر أنه لا موجب لهذا النقض أصلاً؛ فإن الطين خارج عن مورد القاعدة، ولا يصحّ النقض على مورد ما بشيء أجنبي عنه، كمن ينقض على من ادّعى عدالة زيد بأن بكرا كاذب.

فمورد القاعدة ما ليس فيه منفعة محلّلة مقصودة اختياراً، والطين ليس كذلك كما أوضحنا.

ثانياً: ردّ النقض بالأدوية؛ إذ أنها محرّمة اختياراً محلّلة في حال الاضطرار، وقد ردّ تذكّر هذا النقض بأنه أمر أجنبي عمّا نحن فيه أيضاً؛ إذ أن القاعدة المزبورة كانت تقول: ما أحلّه الاضطرار مما لا منفعة فيه محلّلة مقصودة حين الاختيار لا يجوز بيعه. وأمّا الأدوية، فهي خارجة عن موضوع القاعدة؛ إذ أن الأدوية لم يحلّها الاضطرار، وإنما أحلّها وجود المنفعة فيها بعد أن كانت مضرّة حين المرض، وهذا بخلاف البول؛ فإنه إنما يحلّل لأجل الاضطرار فقط.

وعلى هذا، فالقاعدة المزبورة تامة، فيكون القول بالتحريم هو الأصح من القولين المزبورين، وبهذا، يكون المصنّف تذكّر قد انتهى من حكم هذا الفرع الأول،

الأ أنه أحب أن يطبق ما استفاده في هذا الفرع على غيره، فذكر ما يلي من التطبيقات:

أولاً: وعلى هذا يكون المراد من جهة الصلاح الواردة في رواية تحف العقول في قوله (عليه السلام): «وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات»، هو جهة الصلاح - الفائدة - الثابتة حال الاختيار لا الاضطرار، وإلا، للزم جواز بيع كل شيء، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ لما ذكرناه سابقاً.

ثانياً: حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها؛ فإن الأول داخل في ضابط التحريم من عدم وجود منفعة محللة مقصودة له الأ حين الاضطرار، وقد قلنا أن الانتفاع بالشيء حين الاضطرار منفعة محرمة حين الاختيار لا يجوز البيع.

كما أنه يجوز بيع شحوم السباع؛ لعدم انطباق ضابطة المنع عليها، فإن لها منافع محللة مقصودة حين الاختيار، كاستعمالها في الاستصباح وطلاء السفن وغيرها من الاستعمالات. وأما النبوي: «لعن الله اليهود حُرِّمَت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها» فلا ينافي جواز بيع الشحوم؛ إذ أنه مختص باليهود وأما نحن المسلمين، فلم تُحرِّم علينا الشحوم بقول مطلق وإنما حرِّم علينا أكلها فقط.

وإن قلت: إن المنع من الأكل كاف في حرمة البيع كما في النبوي المذكور في باب الاطعمة من الخلاف: «إن الله إذا حرِّم شيئاً، حرِّم ثمنه».

قلنا: لا يمكن الأخذ بهذا النبوي والعمل به؛ فإن العمل بالرواية فرع تمامية أمرين: أولهما: تماميتها سنداً، والآخر: تماميتها دلالة، وهذا النبوي غير تام لا سنداً ولا دلالة كما بيَّنا بالتفصيل.

كانت هذه نظرة من بعيد لما اتبعه المصنف رحمته في الفرع الأول من خطوات، كابت نتيجتها إنه تثبَّت يذهب إلى جواز المعاوضة على أبوال غير الإبل من مأكول اللحم؛ لأن الظاهر أنه يقول بجواز شربها اختياراً كما ادعى السيد المرتضى الإجماع عليه.

نعم، لو كنا قد بنينا على حرمة الشرب اختيارا للاستخبات، لكان الصحيح القول بتحريم البيع حينئذ، بناء على ما هو التحقيق من أن الانتفاع بالشيء حال الاضطرار منفعة محرمة حين الاختيار لا يجوز البيع.

الطريقة الفنية لاستنباط حكم الفرع الأول

ذكرنا سابقا الطريقة الفنية لاستنباط الحكم الوضعي، وإن أردنا أن نطبقها - مع البناء على مباني الشيخ المصنف رحمته وقواعده - فماذا نفعل؟
وبعبارة أخرى: ما الذي اتبعه الشيخ رحمته في استنباطه الحكم الوضعي لأبوال غير الإبل مما يؤكل لحمه؟

قلنا: إن الفقيه ينقح أولا الأصل الجاري في المسألة، وهو - بالنسبة إلى الحكم الوضعي - أصالة الفساد، ثم جاءت عمومات الصحة كدليل اجتهادي يقطع الأصل؛ إذ مع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الدليل الفقاهتي كما تعلمنا.
فالحكم - إلى هنا - الجواز بشرط وجود المقتضي للصحة طبعاً، من المنفعة المحللة المقصودة؛ ليدخل الشيء (المبيع) حينئذ في عمومات الصحة واطلاقاتها.
وهنا، يبدأ العمل الظاهر للمصنف رحمته، فكان يبحث عن وجود ما يمنع من التمسك بتلك العمومات أو عدم وجوده، فشقق المسألة إلى شقين:

الأول: بناء على طهارة الأبوال وجواز شربها اختياراً - كما اختاره رحمته - فذهب إلى الجواز لوجود المقتضي وهو عمومات الصحة بما فيها الجواز المستفاد من رواية تحف العقول وغيرها، وعدم المانع من التمسك بهذه العمومات؛ بناء على طهارة هذه الأبوال وجواز شربها؛ فإن هذا المانع مفقود، فلا مانع من جريان عمومات الصحة لتثبت الجواز الوضعي، ولهذا، أفتى المصنف رحمته في هذا الفرع - بناء على الطهارة وجواز الشرب - بالجواز.

وأما بناء على عدم جواز الشرب، فإن عمومات الصحة لا يمكن التمسك بها؛

بعد ملاحظة القاعدة المستفادة من النبوي المشهور، من أن الانتفاع بالشيء حال الاضطراب منفعة محرمة حال الاختيار لا يجوز البيع، وإن الله إذا حرّم شيئاً بقول مطلق حرّم ثمنه، أي: لم يصح بيعه:

ولو أردنا التدقيق في هذا المطلب الأخير، لكان الصحيح أن يقال: إن النبوي يريد أن يوضح أن المعاملة على البول غير صحيحة لعدم انطباق عنوان البيع والتجارة عن تراض وغيرها من العمومات عليها؛ لعدم مالية البول شرعاً بعد عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة فيه، بعد تحريم شربه اختياراً، فلا يصدق على المعاملة عليه أنها بيع؛ فإن البيع - كما سيختاره المصنف رحمته في كتاب البيع - انشاء تملك عين بمال، والمقصود بالعين ما كان له مالية من الأعيان لا مطلقها، وإنما عبّر بالعين ولم يعبر بالمال - كما سيأتي في كتاب البيع - للاحتراز من المعاملة على غير العين من المنفعة، إذ أن المعاملة على المنفعة لا تكون بيعاً؛ باعتبار اشتراط كون المبيع عيناً.

وكما أن المعاملة على البول ليست بيعاً عرفاً، فكذلك هي ليست بيعاً شرعاً؛ بعد اعتبار الشارع للمالية واشتراطها في المبيع، فلا يشملها عموم قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾.

كما أنه لا يشملها قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾؛ فقد ذكر أن التجارة هي البيع والشراء بقصد الاكتساب، وواضح أنه قد أخذ فيها كون ما يعاوض عليه مالا، وقد قلنا: إن البول - في ما نحن فيه - ليس مالا بعد عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة فيه.

كما أن الشارع الأقدس لا يأمر بالوفاء ببيع البول بعد أن ثبت أنه مما لا مالية له، وبعد أن أمر بعدم الأكل بالباطل، فلا يمكن التمسك لإثبات الصحة بعموم قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

هذا ما ذهب إليه المصنّف في هذا البحث وفي ما سيأتي من الأبحاث إلى النوع الثالث ممّا يحرم التكسّب به، وسننّب عليه في حينه.

كما أنه لا يمكن التمسك بعموم قوله (عليه السلام) في رواية تحف العقول: «وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات»؛ لما ذكره المصنّف تذّ من أن المراد من جهة الصلاح، هي الثابتة حال الاختيار، ونحن نبني - حسب الفرض - على حرمة شرب بول غير الإبل مما يؤكل لحمة اختياراً.

فاذا اتضح أن هذه العمومات لا تجري، فليس هناك ما يقطع الأصل الذي يجري في حالة الشك في صحة معاملة وفسادها وهو أصالة الفساد، هذا إن لم نقل أن هناك دليلاً اجتهادياً يدل على الحرمة، وهو النبوي المشهور: «إن الله إذاحرم شيئاً، حرم ثمنه، الدال على حرمة المعاملة على الأبوال محل البحث، وكذلك يمكن أن يدعى وجود دليل آخر، وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾، فتكون النتيجة - على هذا - حرمة هذه المعاملة وضعا كما ذهب إليه المصنّف تذّ. هذا كله بناء على مذاق المصنّف تذّ من البناء على صحة قاعدة جبر السند بعمل الأصحاب.

وقبل الشروع في الفرع الثاني فلنحقق المسألة بناء على عدم صحة قاعدة جبر السند بعمل الأصحاب، أو بناء على صحتها وعدم احراز عمل الأصحاب بالروايات العامة السابقة، من رواية تحف العقول والنبوي المشهور وغيرهما، فنقول:

إن المصنّف تذّ أدار البحث حول محور معيّن وهو وجود المنفعة المحلّلة المقصودة وهذا صحيح - بناء على اعتبار المالية في المبيع - إلا أن الاختلاف بين هذا الفريق وبين المصنّف تذّ يكمن في أن المنفعة ولو عند الاضطرار كافية أم لا؟ فالمصنّف تذّ استفاد عدم الاعتبار بالمنفعة المحلّلة للاضطرار من النبوي المشهور:

«إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمنه» إذ ذهب إلى أن المقصود به تحريم الشيء اختياراً؛ إذ ما من شيء إلا وقد أحله الاضطرار، ثم ذكر أن المستفاد من هذا النبوي هو أن الانتفاع بالشيء حال الاضطرار منفعة محرّمة حال الاختيار لا يجوز البيع.

وأما من لا يبني على قاعدة جبر السند، أو من يبني عليها ولكنه لم يحرز عمل الأصحاب بالنبوي، فإنه يعتبر هذا الحديث ساقطاً عن الحجية خارجاً عن ساحة الاستنباط؛ فهؤلاء يعتبرون المالية ووجود المنفعة المحلّلة أيضاً، ولكنهم لا يستفيدونها من هذا النبوي، وإنما يستفيدونها - مثلاً - من قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾، وواضح أن هذه الآية إنما يستفاد منها اعتبار المالية فقط، وأما أنه ما هو المناط في هذه المالية؟ وهل يكفي وجود المنفعة حين الاضطرار أم يُعتبر وجودها حين الاختيار؟ فهذا ما سكنت عنه الآية، ويتعين - في هذه الحالة - الرجوع إلى العرف؛ شأن المورد شأن غيره من الموارد التي لم يتعرض الشارع لها في باب المعاملات بذكر خاص؛ إمضاء لما هو الموجود عند العرف، ومن جملة هذه الامور هو أنه بماذا تعتبر مالية الشيء.

وإذا رجعنا إلى العرف، وجدناه - كما لا يبعد - يكتفي بوجود المنفعة ولو عند الاضطرار في جواز البيع؛ إذ يعتبر بيع ما ليس فيه فائدة إلا حين الاضطرار بيعاً، ومعنى هذا: إنه يعتبره مالا، وهذا ما لم يردع الشارع عنه وهو ما يعني إمضاء له - على ما سيأتي مفصلاً في كتاب البيع - وإمضاء الشارع معناه صحة البيع، ونحكم حينئذ بالصحة.

ومعنى هذا: إننا نعتبر وجود المنفعة المحلّلة المقصودة، ولكننا نكتفي بكونها حلالاً ولو عند الاضطرار، وعلى هذا، ستكون النتيجة جواز بيع البول وغيره إن كان له منفعة محلّلة مقصودة ولو عند الاضطرار، شأنه شأن الأدوية تقريباً.

نعم، لو لم يعتبر العرف هذا الشيء الذي ليس له منفعة إلا حين الاضطرار مالا،

الثاني^(١): بول الإبل يجوز بيعه إجماعاً^(٢)

لم يجر بيعه؛ لجريان الشارع على مقتضى هذا العرف، فلا يعتبر هذا الشيء مالا، فلا يجوز بيعه؛ إذ أن أكله حيثئذ من أكل المال الباطل والعياذ بالله، والله العالم بحقائق الأمور.

هذا تمام الكلام في الفرع الأول، وهو بيع بول غير الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه، ويبدأ الكلام بعد هذا في الفرع الثاني وهو بيع بول الإبل، نستعين الله سبحانه وتعالى عليه، نعم المولى ونعم النصير.

والمهم كل المهم أن لا تنسى الهدف وكيف شخصناه أولاً، ثم الطريق وكيف شخصناه، ولا ما استفدنا منه من مؤن وأدوات وآليات وفتيات؛ فإنها رأس المال.

(١) الفرع الثاني: بول الإبل

(٢) وندخل الآن في الفرع الثاني للمسألة الأولى، ونتحدث فيه عن حكم بيع بول الإبل من الأبوال الطاهرة.

وسيدكر المصنف **تذئذ**: أنه قد وقع الإجماع على جواز بيعه على ما ادعاه المحقق الثاني **تذئذ** في كتابه جامع المقاصد، وكذا ادّعى في كتاب إيضاح النافع، وقد ذكرنا سابقاً: أن المصنف **تذئذ** يعتبر الإجماع المنقول حجة، فراجع.

ولأن حكم بيع الأبوال الطاهرة - كما رأينا في الفرع الأول - يدور مدار وجود المنفعة المحللة المقصودة حال الإختيار وعدمه، نرى أن المصنف **تذئذ** يقتفي أثر ما فعله في الفرع الأول، من تشقيق المسألة إلى شقين، فيتكلم أولاً على فرض جواز الشرب اختياراً، ثم ينتقل إلى فرض عدم جواز شربه كذلك.

النق الأول: الحكم بناء على جواز الشرب اختياراً

وحيث أن المصنف **تذئذ** - كما ذكرنا - يعتبر الإجماع المنقول حجة، فإنه يذهب في هذا الفرض إلى جواز البيع، وحيثه هنا الإجماع، وإن سألت المصنف

تتُّ عن السبب الذي أدى إلى إجماعهم في المقام، وبالذقة: عن دليل الحكم بالجواز في هذا الفرض، لأجاب: الدليل هو جواز الشرب اختياراً - بحسب الفرض - والذي يدل عليه قول الإمام الكاظم (عليه السلام) في رواية الجعفري: «أبوال إبل خير من ألبانها».

هذا ما ذكره المصنف تتُّ حول هذا الشق، وهو وإن بدى قليلاً جداً، إلا أنه يتضمّن معاني كثيرة دقيقة، لا نحسبها قد خفيت عليك - قارئنا العزيز - بعد ما أوضحناه لك قبل هذا الفرع، واستفادة مما تقدم في التمهيد الفني للكتاب، وهو «إنتقال أثر التعلم»، ولكي ترى مقدار ما انتفعت به لحد الآن مما سبق، نذكر ما قصده المصنف تتُّ من كلامه القليل هذا، فنقول:

ما دمنا نتكلم هنا - في هذا الشق - بناء على جواز الشرب اختياراً، فيأتي ما ذكرناه في الشق الأول من الفرع الأول بتمامه تقريباً في ما نحن فيه؛ فإنه مع جواز الشرب اختياراً، سيكون لبول الإبل منفعة محلّلة مقصودة حال الإختيار، فتكون ممّا له قيمة عرفاً وشرعاً.

وبعبارة أخرى: ستكون مالأً، فتدخل في عمومات الصحة وإطلاقاتها التي ذكرناها، من قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وغيره ممّا مرّ.

كما أنه لا يمكن توهم انطباق ضابطة التحريم التي استفدناها من النبوي المشهور هنا؛ لخروج ما نحن فيه منها موضوعاً؛ فإن موضوعها - كما ذكرنا في الفرع الأول - ما ينتفع به حين الإضطراب منفعة محرّمة حين الإختيار، والمفروض أننا نتكلم - في هذا الشق - بناء على جواز الشرب، ومنفعة الشرب - على هذا - منفعة محلّلة حال الإختيار.

وعلى هذا، يجوز بيع بول الإبل؛ لدخولها في عمومات الصحة وإطلاقاتها التي لا يمنع عن جريانها في المقام مانع، فالمقتضي موجود، والمانع مفقود. ولا تصل

النوبة إلى جريان قاعدة الفساد الجارية في المعاملات؛ فإنه مع وجود الدليل الإجتهادي - عمومات الصحة وإطلاقاتها - لا تصل النوبة إلى الدليل الفقاهتي (أصالة الفساد).

هذا ما تضمّنته عبارة المصنف تذوّ القادمة: «إمّا لجواز شربه اختياراً»، فعرفت الآن أن المصنف تذوّ إلى أي مطلب كان يشير بقوله هذا، وإن سئلت عن دليل المصنف تذوّ في ذهابه إلى صحة البيع في هذا الشق، فإجابتك قد أصبحت واضحة الآن، فلا تغفل، أعانك الله.

فائدة فنية منهجية

وقبل أن نتقل مع المصنف تذوّ إلى الشق الثاني من هذا الفرع الثاني، فلننظر في ما ادعاه المصنف هنا، لتكون على بصيرة من أمرنا، ونتعلم اليوم، ونتعلم كيف نعلم غداً، فنقول:

أولاً: إن المصنف تذوّ بنى جواز البيع على جواز الشرب اختياراً، وهذا مبني على عدة أمور ذكرنا أكثرها في الفرع الأول، وبقي شيء نذكره هنا، وهو: أن مجرد جواز الشرب حال الإختيار لا يجوز البيع؛ إذ ليس هناك قاعدة تقول: ما جاز شربه اختياراً، جاز بيعه، ولهذا، لا تراهم يجوزون بيع الماء على الشاطئ مع أنه يجوز شربه اختياراً كما هو واضح جداً، بل المجرّز هو وجود المنفعة المحلّلة المقصودة، نعم، يشترط فيها أن تكون محلّلة حال الإختيار.

وإن رجعنا لما نحن فيه، فجواز بيع البول لا يدور مدار جواز شربه اختياراً، بل يشترط مع هذا أن يكون الشرب من المنافع المقصودة لئوع العقلاء، وهذا ما اعتبره المصنف تذوّ مفروغاً منه، وهذه دعوى عهدتها على مدّعياها.

ثانياً: إن المصنف تذوّ - وكما سيأتي بعد هذا مباشرة - إستفاد حلية الشرب اختياراً من قوله عليه السلام في رواية الجعفري: «أبوال الإبل خير من ألبانها»، ويمكن أن

يدعى عدم تمامية هذه الاستفادة؛ لقصور الرواية سندا ودلالة.

أما من حيث السند، فإن في طريقها «بكر بن صالح»، وهو ضعيف كما في رجال النجاشي (ص ١٠٩)، ولم يحرز استناد الأصحاب لهذه الرواية بحيث يجبر سندها، حتى لو قلنا بجبر السند بعمل الأصحاب.

وأما من حيث الدلالة، فقد يقال: إن مجرد إثبات خيرية أبوال الإبل وكثرة الإنتفاع بها، لا تستدعي بوجه حلية شربها اختيارا؛ إذ لعل تلك الإنتفاعات هي معالجة كثير من الأمراض بها، خصوصا بملاحظة ذيل الرواية؛ فقد جاء فيه: «ويجعل الله الشفاء في ألبانها»؛ فمن جهة التعبير بالشفاء، الذي لا يطلق على الظاهر إلا في مورد وجود المرض، يمكن الخدشة في دلالة صدرها على الجواز في حال الإختيار. (راجع: حاشية المحقق الإيرواني على المكاسب - ص ٤. حاشية الشهيدي على المكاسب - ص ١٩).

نعم رده البعض قائلاً: «ودعوى: أن الرواية ناظرة إلى بيان حكم طبي لا شرعي، يدفعها أن حمل كلام الشارع على بيان مجرد الحكم الطبي خلاف الظاهر». (إرشاد الطالب - ج ١ - ص ١٨).

ويرد عليه:

أولاً: أنه لماذا يكون خلاف الظاهر مع وجود القرينة عليه، وهي قوله ﷺ في ذيل الرواية «ويجعل الله الشفاء في ألبانها»؟

ثانياً: إن أصل الادعاء بأن حمل كلام الشارع على بيان مجرد الحكم الطبي خلاف الظاهر غير صحيح.

أما في هذه الرواية، فلقلوه ﷺ: «ويجعل الله الشفاء في ألبانها»؛ فعلى بيان أي شيء يمكن للقاتل أن يحمله؟! وهل يمكن له حمله على بيان الحكم الشرعي؟! بل المتعين حمله على غير هذا، من بيان مقدار فائدة لبن الإبل. فكيف يدعى أن

حمل كلام الشارع على غير الحكم الشرعي خلاف الظاهر؟! وأما في غير هذه الرواية، فما أكثر ما نقل عنهم عليه السلام من الأمور التي لا علاقة لها بالأحكام الشرعية، بل تبين أحكاما وفوائد طيبة كما هو مبين في محله من المصنّفات الكثيرة، كمفاتيح الجنان، وضياء الصالحين، وطب الإمام الصادق عليه السلام، والوسائل في كتاب الأطعمة والأشربة، وغيرها.

ثالثا: إنه لم يتعهد أحد من الرواة عن أهل البيت عليهم السلام بذكر ما يتعلّق بالأحكام الشرعية فقط، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لا يعقل أن الإمام إنما كان كلامه كله في ما يتعلّق بالأحكام فقط؛ فإنه إنسان يعيش مع العرف بكل ما فيه من أمور ومتعلقات واحتياجات، فيتكلّم - كما يتكلّم غيره - في الأحكام أحيانا، وفي السياسة والتدبير أحيانا أخرى، وفي خواص الأشياء وفوائدها ثالثة، وهكذا، فكيف يُدعى حينئذ أن حمل كلامه عليه السلام على مجرد بيان حكم طبي خلاف الظاهر؟! رابعا: أنه يكفي في إبطال حمل الرواية المزبورة على بيان جواز شرب البول مجرد إبداء احتمال آخر معتدّ به عقلا؛ إذ لو سلّمنا ظهور الرواية في بيان جواز الشرب، فإنه لا يكفي ذلك فقط لكي تكون الرواية حجة؛ إذ لا بد مع ذلك من إحراز هذا الظهور، ومع وجود الإحتمال الآخر - بيان الفائدة فقط - لا يتم ذلك الإحراز، فلا تكون الرواية حجة؛ إذ مع ورود الإحتمال يبطل الإستدلال كما قيل، وهذا هو الذي كان يدعيه المستشكل، فراجع كلامهم، لتجدهم يقولون مثلا: «إذ لعلّ تلك الإنتفاعات معالجة كثير من الأمراض بها» (حاشية المحقق الإيرواني - ص ٤)، فلاحظ كلمة «لعلّ»، وهكذا في قول آخر: «فمن جهة التعبير بالشفاء يمكن الخدشة...» (حاشية الشهيدي - ص ١٩)، فلاحظ قوله: «يمكن»، لتجد أنهم لا يريدون أن يدعوا القطع بظهور الرواية في كونها في مقام بيان حكم آخر غير جواز الشرب، من وجود المنفعة العظيمة، وإنما أرادوا إبراز هذا الإحتمال المعتدّ به،

. على ما في (١) جامع المقاصد (٢) وعن ايضاح النافع (٣) . إما (٤) لجواز شربه اختياراً، كما يدل عليه (٥) قوله ﷺ في رواية الجعفري (٦) : «أبوال الإبل خير من ألبانها» (٧) ،

لتصير الرواية به مجملة، فلا تكون حينئذ حجة.

وبغض النظر عن كل ما قيل في دلالة الرواية، فإنه لا يمكن الأخذ بها؛ لعدم تماميتها سندا كما ذكرنا، فالصحيح: عدم إمكان الإستناد إلى الرواية في إثبات جواز الشرب اختياراً.

نعم، يمكن الإستناد في إثبات ذلك إلى أصالة الحل، وأن كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام، ولكن التمسك بها في ما نحن فيه فرع عدم وجود الدليل الخاص الدال على حرمة الشرب اختياراً، وهو غير تام؛ فإن مفهوم رواية سماعة التي سينقلها المصنف بعد هذا، دالّ على عدم جواز الشرب إلا للضرورة، فانظر. (١) قد عرفت الوجه في التعبير مرة بـ «في الكتاب الفلاني» وبـ «عن الكتاب الفلاني» مرة أخرى.

(٢) جامع المقاصد - ج ٤ - ص ١٤.

(٣) نقله عنه في مفتاح الكرامة ج ٤ - ص ٢٣.

(٤) هذا هو الشق الأول لهذا الفرع الثاني، وهو ما لو بنينا على جواز شرب أبوال الإبل اختياراً، فيجوز بيعها لأنها محللة الشرب حال الإختيار، وقد بينا ما أراداه المصنف بتدليله بقوله هذا، فافهم، واغتنم.

(٥) الضمير راجع إلى جواز الشرب اختياراً لا إلى جواز البيع.

(٦) في الوسائل: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى - عن بكر بن صالح، عن الجعفري، قال: «سمعت أبا الحسن موسى ﷺ يقول: أبوال الإبل خير من ألبانها، ويجعل الله الشفاء في ألبانها».

(٧) الوسائل - ج ١٧ - الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٣.

واما^(١) لأجل الإجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضرورة الإستشفاء، كما يدل عليه رواية سماعة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الإبل والبقر والغنم ينتفع به من الوجد، هل يجوز أن يشرب؟ قال: نعم لا بأس»،

(١) الشق الثاني للفرع الثاني: حكم بيع بول الإبل بناء على عدم جواز شربها اختيارا

هذا هو الشق الثاني من الفرع الثاني، ويبحث فيه المصنف رحمته حكم بيع بول الإبل بناء على عدم جواز شربها اختيارا، بل في حالة الضرورة فقط، كالمرض. تتناول فيه هذه الأبوال للإستشفاء.

وادعى المصنف رحمته في هذا الشق الثاني: أن المستفاد من رواية سماعة هو عدم جواز شرب هذه الأبوال اختيارا بل لضرورة الاستشفاء؛ حيث جاء فيها: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الإبل والبقر والغنم ينتفع به من الوجد، هل يجوز أن يشرب؟ قال: نعم، لا بأس». (الوسائل - ج ١٧ - الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٧. وفيه: «ينعت له» بدل: «ينتفع به»، ولا فرق في النتيجة).

ويمكنك تقريب الإستدلال بهذه الرواية بثلاث طرق:

الأولى: التمسك بمفهوم القيد الوارد في سؤال السائل؛ فقد قيد السائل جواز الشرب في سؤاله بما إذا كان الإنتفاع بالبول للوجد، وقد أجابه الإمام عليه السلام على طبق هذا الفرض، فتكون النتيجة: جواز الشرب للمرض فقط دون غيره؛ لمفهوم القيد.

وهذه الطريقة من التقريب غير تامة؛ إذ يرد عليها: أن التقييد إنما وقع في كلام الراوي لا كلام الإمام عليه السلام، والحجة هو كلام الإمام عليه السلام لا كلام الراوي، بل لو كان القيد مذكورا في كلام الإمام عليه السلام، لما تم الإستدلال أيضا؛ لعدم حجية مفهوم القيد. فهذا التقريب إذا غير تام.

الثانية الجمع في السؤال بين بول الإبل وبين بول البقر المحرم شربه اختيارا، وقد أجاب الإمام عليه السلام على طبق هذا السؤال، فتكون النتيجة: حرمة الشرب اختيارا.

ويرد عليه: أن الجمع إنما هو من الراوي لا من الإمام عليه السلام، وكلام الراوي ليس بحجة، بل لو كان الجمع من قبل الإمام عليه السلام لما دلّ على المدعى أيضاً؛ إذ لا دليل عليه.

الثالثة: التمسك بالارتكاز المتشرعى؛ فإن المستفاد من كلام الراوي في السؤال: أنه كان فارغاً من حرمة الشرب اختياراً، وأنه يسأل عن ارتفاع الحرمة في حال المرض، والانتفاع بالبول للتداوي، ومع أن الإمام عليه السلام قد فهم هذا المطلب كما فهمناه نحن، فإنه لم يردعه عن فهمه هذا، ولو كان ما في ذهن السائل باطلاً، لزم الإمام عليه السلام أن يخبره بذلك، وإلا، لفات الغرض من الشريعة والأحكام بسبب سكوته عليه السلام، وهذا قبيح غير متصور في حق المعصوم.

وهذا تمسك بالارتكاز المتشرعى، وهو حجة شأنه شأن السيرة المتشريعة والسيرة العقلائية الممضاة.

ولا يرد على هذا التقريب شيء مما أورد على أخويه السابقين، فيتحصّل: أن الرواية تامة الدلالة على حرمة شرب البول اختياراً، وبهذا التقريب يُردّ على كل من ادعى عدم تمامية الرواية دلالة، كالمحقق الإيرواني في حاشيته على المكاسب، ص ٤، والشهيدى في حاشيته على المكاسب، ص ١٩، والميرزا التبريزي في إرشاد الطالب، ج ١ - ص ١٩.

نعم، يمكن الإشكال على المصنف تقضى، من ناحية عدم تمامية رواية سماعة سندا؛ فهي ضعيفة بأحمد بن فضل (الفضل)؛ إذ لم تثبت وثاقته. كما أنه لم يحرز استناد الأصحاب إلى هذه الرواية في حرمة الشرب اختياراً، فلا يتم مبنى المصنف تقضى من جبر السند بعمل الأصحاب.

وعلى كل، فلم يناقش الشيخ تقضى في الرواية، لا من حيث السند ولا من حيث الدلالة، وهذا ما يفهم منه القبول.

وأما الرواية الثانية التي استفاد منها المصنف تقضى حرمة شرب بول الإبل اختياراً،

فهي موثقة عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن بول البقر يشربه الرجل، قال: إن كان محتاجا إليه يتداوى بشربه، فلا بأس، وكذلك بول الإبل والغنم». (الوسائل، ج ١٧ - الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة - الحديث الأول).
والشاهد قوله عليه السلام: «وكذلك بول الإبل والغنم»، والرواية تامة الدلالة على المدعى؛ إذ أن مفهوم شرطها وجود البأس في شرب ما ذكر فيها من أبوال في غير حال المرض، أي: حال الإختيار.

والتعبير عن هذا الحديث بالموثقة من أجل اصطلاحهم ذلك في علم الحديث على ما روي عن رجال نصّ على توثيقهم وكانوا فاسدي العقيدة، ككون الراوي من أهل العامة مثلا.

وعلى أي حال، فإن الرواية الثانية هذه تامة السند والدلالة على حرمة شرب بول الإبل حال الإختيار.

ونرجع إلى صلب الموضوع، فقد كنا نتكلم عن حكم بيع بول الإبل في الشق الثاني من الفرع الثاني، أي: بناء على حرمة شربها الثابتة بالروايتين السابقتين، فقال عليه السلام: بناء على حرمة الشرب اختيارا، فإن الدليل على جواز بيع هذه الأبوال هو الإجماع المنقول أوّل الفرع الثاني، وهو ما ادعاه المحقق الثاني في جامع المقاصد (ج ٤ - ص ١٤)، وما نقل عن إيضاح النافع. (نقله عنه في مفتاح الكرامة - ج ٤ - ص ٢٣).

التوجيه الفني للتمسك بالإجماع للجواز في المقام

وأما التوجيه الفني للتمسك بالإجماع للجواز في المقام، فيكون عن طريق أن الإجماع محل الكلام سيكون مخصصا للضابطة التي استفدناها في ما تقدم من النبوي، من أن جواز الإنتفاع بالشيء حال الضرورة منفعة محرمة حال الإختيار لا يجوز البيع؛ إذ لو كنا نحن وهذه الضابطة، لكان اللازم أن يكون بول الإبل - لو أعملنا هذه الضابطة - ممّا لا منفعة محللة مقصودة فيه، فهو ممّا لا قيمة له شرعا،

ولا مقتضي للصحة فيه، فيدخل تحت قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ الذي يشترط المالية كما تقدم بالتفصيل، ويجري عليه تمام ما جرى على الفرع السابق بناء على تحريم الشرب اختياراً. ولكن الإجماع المنقول على الجواز هو الذي جعلنا نفتي به، وإلا، لكان الحكم بالحرمة هو الصحيح.

وبعبارة أخرى: الضابطة المتقدمة الذكر ليست ضابطة عقلية يمتنع تخصيصها، وإنما هي شرعية استفدناها من الرواية، فيمكن تخصيصها بالدليل الشرعي بلا إشكال، وهو هنا موجود، وهو الإجماع المدعى على الجواز.

وبهذا، يتبين أنه بناء على حرمة الشرب اختياراً، فإن الحد الفاصل بين القول بالجواز والقول بالحرمة ليس إلا تمامية الإجماع المدعى وعدمها؛ فإن تمّ، كان هو المخرج لبول الإبل ممّا تقتضيه القاعدة فيه من حرمة البيع، وإن لم يتم، كان مقتضى فن الإستنباط والإنصاف حرمة بيع هذا البول؛ لأنه من أكل المال بالباطل.

ولأهمية هذا الأمر، أخذ المصنف تَدَثُّرٌ يحقق في ما ادعى من الإجماع على جواز بيع بول الإبل، واصلاً إلى نتيجة هي عدم انعقاد هكذا إجماع بسبب مخالفة علمين يضرّ مخالفتهما بدعوى الإجماع، أولهما: ابن سعيد تَدَثُّرٌ في كتابه الشريف «نزهة الناظر»، حيث ذهب إلى حرمة بيع بول الإبل.

وثانيهما: العلامة الحلبي تَدَثُّرٌ؛ حيث ذهب في كتابه «النهاية» إلى حرمة البيع أيضاً، حيث قال فيها: «وكذلك البول - يعني: يحرم بيعه - وإن كان طاهراً؛ للاستخاث، كأبوال بقر والإبل، وإن انتفع به في شربه للدواء؛ لأنه منفعة جزئية نادرة فلا يعتدّ به».

وبمخالفة هذين العلمين، كيف يمكن صحة انعقاد الإجماع على جواز بيع بول الإبل؟! فالصحيح: عدم جواز بيع هذا البول بمقتضى الفن كما ذكرناه.

وتبقى نكتة واحدة قبل أن ينهي المصنف تَدَثُّرٌ هذا البحث، وهي: أن العلامة تَدَثُّرٌ في النهاية ذكر: أن العلة في تحريم بيع بول الإبل هي عدم وجود منفعة محلّلة

وموثقة عمار، عن بول البقر يشربه الرجل؟ قال: «إن كان محتاجا إليه يتداوى بشربه، فلا بأس، وكذلك بول الإبل والغنم».^(١)

لكن الإنصاف^(٢)، إنه لو قلنا بحرمة شربه اختيارا، أشكل^(٣) الحكم بالجواز إن لم يكن إجماعيا،

مقصودة في هذا البول؛ فإن الاستشفاء به حال المرض منفعة جزئية نادرة، أي: غير مقصودة، ويفهم من كلام العلامة تئذ هذا: أنه لو كانت المنفعة حين الضرورة - كالمريض في محل البحث - مقصودة مهمة بارزة، لحل بيعه، وهذا يعني: أن العلامة تئذ يكفي في جواز بيع الأشياء بالمنفعة المحللة المقصودة فقط، سواء أكانت موجودة حال الإختيار أم حال الإضرار.

وهذا التعليل الذي ذكره العلامة تئذ غير صحيح على مذاق المصنف تئذ؛ فقد كان قد توصل سابقا إلى أنه لا يكفي في جواز البيع وجود المنفعة المقصودة المحللة حال الإضرار، بل المعتبر وجودها حال الإختيار، وبما أنها - بناء على حرمة شرب بول الإبل اختيارا - غير متحققة، فالصحيح: عدم جواز بيع بول الإبل، ولكن، لا لما قاله العلامة تئذ، بل لانطباق ضابطة حرمة البيع التي نقحناها سابقا، وهي: أن الإنتفاع بالشيء حال الإضرار منفعة محرمة حال الإختيار، لا يجوز البيع، وإن كانت هذه المنفعة كلية (مقصودة).

(١) الوسائل، ج ١٧، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة - الحديث الأول. وقد عرفت وجه التسمية بالموثقة، فأحد رجالها ثقة فاسد العقيدة.

(٢) يبدأ تئذ بالعدول عن الرأي السابق (وهو الجواز)؛ من جهة عدم ثبوت الإجماع المدعى عليه.

(٣) فلا يثبت، وتكون النتيجة: الحرمة على ما يقتضيه الفن، كما أوضحناه

بالتفصيل.

كما يظهر^(١) من مخالفة العلامة في النهاية وابن سعيد في النزهة.^(٢)

قال^(٣) في النهاية: «وكذلك البول . يعني: يحرم بيعه . وإن كان طاهرا؛ للاستخبث، كأبوال البقر والإبل، وإن انتفع به في شربه للدواء؛ لأنه منفعة جزئية نادرة فلا يعتد به». إنتهى.

أقول^(٤): بل^(٥) لأن^(٦) المنفعة المحللة للاضطرار . وإن كانت كلية^(٧) . لا تسوغ تسوغ البيع كما عرفت^(٨) .

(١) يظهر عدم كون الحكم بجواز بيع بول الإبل إجماعيا.

(٢) نهاية الأحكام - ج ٢ - ص ٤٦٣. نزهة الناظر - ص ٧٨.

(٣) الغرض من نقل كلام العلامة، هو: الإستشهاد به على عدم ثبوت الإجماع

المدعى على الجواز، ولتوضيح عدم صحّة ما ذكره العلامة كتعليل لحرمة البيع.

(٤) إستعمال كلمة «أقول» بعد إيراد مطلب للآخرين، يدل عادة على أن القائل

يريد أن يشكل على ذلك المطلب، كما هنا؛ إذ أن المصنف يتكلم بشكل على

العلامة يتكلم في تعليقه للبطلان بأن فائدة التداوي ببول الإبل فائدة جزئية نادرة.

(٥) (بل) هنا للإضراب لا للترقي، ويراد بها سلب الصحة عما قبلها وإثباتها لما بعدها.

(٦) أي: أن سبب بطلان البيع لا ما قاله العلامة يتكلم؛ من أن منفعة التداوي ببول

الإبل منفعة جزئية نادرة، بل لما استفدناه من ضابطة للحرمة في ما تقدم من النبوي

المشهور وغيره، وهي: أن الإنتفاع بالشيء حين الإضطرار منفعة محرمة حين

الإختيار لا يجوز بيع ذلك الشيء وإن كانت تلك المنفعة كلية مقصودة لا نادرة

جزئية.

(٧) أي: مقصودة ومهمة وظاهرة.

(٨) في المستفاد من قوله في النبوي المشهور: «إن الله إذا حرّم شيئا، حرّم ثمنه»،

ثمنه»، وكذا خبر دعائم الإسلام في الفرع الأول من هذه المسألة الأولى.

نظرة منهجية تعليمية تعليمية للفرع الثاني (نتعلم، نطبق)

كان هذا تمام الكلام في الفرع الثاني من المسألة الأولى، ولا يبقى إلا أن نذكر بعض النكات المنهجية العامة المتعلقة به، كما فعلنا ذلك في الفرع الأول، فنقول:

أولاً: إن الخطوات التي اتبعتها المصنف **تتدو** في هذا الفرع هي الخطوات نفسها التي اتبعتها في الفرع الأول تقريباً؛ حيث أنه فعل أول ما فعل، أن شقق الفرع إلى شقين، أولهما: البناء على جواز الشرب اختياراً، والثاني: عدم جوازه كذلك.

وأظن قارئ العزيز قد علم ما رامه المصنف **تتدو** من هذا التشقيق؛ إذ أنه لما كان البحث كله يدور في ما نحن فيه على انطباق ضابط التحريم وعدمه، وبعبارة أخرى: على وجود منفعة محللة مقصودة حال الإختيار وعدمه، فلا بد قبل كل شيء - والحال هذه - من أن نعرف الموقف تجاه شرب البول اختياراً، فتكلم تارة على فرض جواز الشرب اختياراً، فنذهب إلى الجواز؛ لوجود المقتضي - عمومات الصحة وإطلاقاتها - وعدم المانع، أعني عدم المخصص والمقيد.

ونتكلم تارة أخرى على فرض عدم جواز الشرب اختياراً، فنذهب إلى عدم جواز البيع؛ لانطباق ضابط التحريم الذي لم يُخصَّص بالإجماع المدعى على الجواز؛ لعدم إحراز انعقاد هكذا إجماع بعد مخالفة فطحلين كالعلامة **تتدو** وابن سعيد **تتدو**.

هذه خلاصة الموضوع، وأما تفصيله، فلا نحتاج لإعادته، والحرر تكفيه الإشارة.

ثانياً: لعلك لاحظت أهمية المباني الأصولية في مسألة الاستنباط؛ إذ أن تمام ما مرّ في الفرع الأول والثاني، والكثير ممّا سيأتي في الأبحاث القادمة دار مدار مبنيين أصوليين:

أولهما: مبنى جبر السند بعمل الأصحاب؛ فإن ما استفيد منه ضابطة التحريم، والتي كان لها الكلام الأول في البحوث السابقة، هو النبوي المشهور ورواية دعائم

الإسلام، وقد ذكرنا سابقاً أن المصنف تت سيصرّح بضعف هاتين الروایتين، إلا أنهما معتبرتان عنده لما بنى عليه في الأصول من حجية خبر الواحد غير الثقة لو عمل به المشهور.

ثانيهما: أن حذف المتعلق يدلّ على العموم، ولا يكون الدليل حينئذ مجملاً كما ذهب إليه البعض لو لم تعينه قرينة.

وأما من لا يذهب إلى هذين المبنيين، فإن الأمر سيختلف أشد الاختلاف عنده؛ إذ أن ضابط التحريم الذي اعتمد عليه المصنف تت لن يكون معتبراً عند هذا البعض، وقد أشرنا - في محلّه - إلى تأثير هذا الأمر في عملية الإستنباط.

ثالثاً: أنه لا ينبغي أن نأخذ ما يدعيه الآخرون من الفقهاء - مهما علت منزلتهم - أخذ المسلمات، بل الواجب التثبت ممّا يدّعون - قدست اسرارهم - وليس هذا من سوء الظن بهم - والعياذ بالله - بل ممّا يقتضيه التحقيق وأصول المذهب وقواعده والاحتياط للدين.

وأهمية هذا الأمر واضحة جداً، وكيفيك كمثال، ما جاء في هذا الفرع الثاني من الإجماع الذي ادّعه في جامع المقاصد وعن إيضاح النافع؛ فقد ظهر بعد تحقيق المصنف تت أن الصحيح: عدم انعقاد هكذا إجماع، لمخالفة من يُعتد بمخالفتهم كما ذكرنا، ولهذا، لم يعتن مصنفنا بهذا الإجماع، فترتب عليه تبدل الحكم - بناء على حرمة الشرب اختياراً - مئة وثمانين درجة؛ فبعد أن كان الجواز، صار الحرمة؛ لأنها مقتضى الفن لو لم يكن هناك إجماع.

وكما يكون عدم انعقاد الإجماع مستندا إلى مخالفة من يُعتد بمخالفته، قد يكون لأسباب أخرى، قال السيد الخوئي تت في مصباح الأصول:

«فإن الإجماع المدّعى في كلام الشيخ الطوسي تت مبني على كشف رأي المعصوم عليه السلام من اتفاق علماء عصر واحد بقاعدة اللطف، وهي غير تامة عندنا،

وأوهم منه الإجماع المدعى في كلام السيد المرتضى تتذّر؛ فإنه كثيرا ما ينقل الإجماع على حكم يراه مورد قاعدة أجمع عليها، أو مورد أصل كذلك، مع أنه ليس من مورد تلك القاعدة أو الأصل حقيقة، كدعواه الإجماع على جواز الوضوء بالمائع المضاف استنادا إلى أن أصالة البراءة مما اتفق عليه العلماء، مع أنه لا قائل به في ما نعلم من فقهاء الإمامية، وليس الشك في جواز الوضوء بالمائع المضاف من موارد أصالة البراءة». (مصباح الأصول - ج ٢ - ص ١٣٦).

فينبغي للمحقق أن لا يأخذ ما يقوله الآخرون أخذ المسلّمات؛ فلربما كان الكلام مجرد دعوى هي نفسها تحتاج إلى دليل، كما لو سئل أحدهم عن سبب تفسيره لزيد من الناس، فأجاب بأنه كاذب، فهو فاسق، فلربما فات على السائل أن يلتفت إلى دليل هذا الذي ذكره المجيب كدليل؛ إذ كونه كاذبا مجرد دعوى تحتاج إلى دليل.

وقبل أن ننهي كلامنا في هذا الفرع، أنقل لك هذا المقطع كمثال لما قلناه، قال المصنف تتذّر في كتاب البيع في مسألة ما يترتب على المقبوض بالعقد الفاسد من أمور، وبالتحديد في أدلة ضمان العين المقبوضة بهذا العقد بمجرد التلف، بعد أن استدل الشيخ الطوسي تتذّر على الضمان بقاعدة الإقدام، وأن المشتري - في البيع - قد أقدم على أخذ العين مضمونة عليه:

«وهذا الوجه لا يخلو عن تأمل... وبالجملة، فدليل الإقدام مع أنه مطلب يحتاج إلى دليل لم نحصله، منقوض...»، فيشير تتذّر إلى ما قلناه، من أن بعض ما يدعى كونه دليلا، هو نفسه مجرد دعوى تحتاج إلى دليل. فتنبّه جيدا.

هذا آخر ما أردنا ذكره في هذا الفرع الثاني من المسألة الأولى، ولعلك - عزيزي القارئ - لو تأملت في ما ذكره المصنف تتذّر مع ما أوضحناه لك من مقاصده، توصلت إلى فوائد أخرى تفيدك في حياتك العملية، والله الموفق لما فيه

المسألة الثانية
حكم بيع العذرة النجسة
ويليه فرع في بيع العذرة الطاهرة

[المسألة الثانية]

[حكم بيع العذرة النجسة]

يحرم بيع العذرة النجسة^(١)

(١) تناول المصنف يثبُت في المسألة الأولى حكم بيع البول النجس، ثم ذكر لتلك المسألة فرعين، تناول فيهما حكم بيع البول الطاهر، حيث اقتضى الأمر هناك - لوجود أدلة خاصة في بول الإبل - التفريع إلى فرعين، تناول في أولهما: حكم بيع البول الطاهر لغير الإبل، وفي الثاني: بول الإبل الطاهر.

وهذا البرنامج بنفسه سيَّبَعه المصنف يثبُت هنا؛ إذ سيتناول في هذه المسألة حكم بيع العذرة النجسة، ثم يذكر فرعاً يتناول فيه حكم بيع العذرة الطاهرة. ولا فرق بين أن نعبر بالعذرة النجسة، وبين أن نعبر بالأرواث النجسة، وبين أن نعبر بالسرجين النجس؛ إذ كلها تدل على معنى واحد، وهو الفضلات المعهودة غير السائلة لغير مأكول اللحم.

وأما الفضلات الصلبة لمأكول اللحم، فيطلق عليها العذرة الطاهرة، والأرواث الطاهرة، وهكذا السرجين الطاهر.

كما أنه لا فرق في الحكم - في محل البحث - بين كون العذرة نجسة بالأصالة أي: من حيوان غير مأكول اللحم بالأصالة كالإنسان مثلاً، والقط، وغيره، وبين أن تكون نجسة بالعرض، أي: فضلات حيوان عرض عليه وصف حرمة الأكل بعد أن كان مأكول اللحم بالأصل، كالديك الجلال مثلاً، وموطوء الإنسان، فإنهما مأكولا اللحم بالأصل فعذرتهما طاهرة بالأصل، إلا أنه عرض عليهما ما جعلهما غير مأكولي اللحم؛ من الجلل والوطء، فصارت نجسة.

ولا بد من أن ننبّه قبل الدخول في صلب البحث، على أننا نبحت هنا في الحكم التكليفي للمعاملة وعن الحكم الوضعي لها، كما فعلنا في المسألة الأولى

(وهي بيع البول النجس)، فنقول مستعينين به سبحانه وتعالى:

إن مشهور فقهائنا تَنَكَّرُ قد ذهب إلى حرمة بيع العذرة النجسة من كل حيوان، وواضح: أن المقصود بالحيوان هنا غير مأكول اللحم؛ بقرينة تقييد العذرة بكونها نجسة، فإن عذرة مأكول اللحم ليست نجسة كما نعرف.

أدلة حرمة البيع في المقام

الدليل الأول: أول دليل يذكره المصنف تَنَكَّرُ هو الإجماع على الحرمة، الذي ادعاه الشيخ الطوسي تَنَكَّرُ في الخلاف (الخلاف - ج ٣ - ص ١٨٥ - كتاب البيوع - المسألة ٣١٠)، وادعاه العلامة تَنَكَّرُ في التذكرة (التذكرة - ج ١ - ٤٦٤)؛ حيث ادعى انعقاد الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس، وقد مضى أن المصنف تَنَكَّرُ يعتبر الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة ودليلاً على الحكم، فيكون الإجماع المدعى في محل البحث دليلاً تاماً.

وما ذكرناه حول الإجماع الذي ادعاه المصنف على حرمة المعاوضة على البول النجس يجري هنا أيضاً طابق النعل بالنعل؛ فإنه إن قلنا بوجود المنفعة المحللة المقصودة في العذرة النجسة، وهو ما سيصرح المصنف بخلافه كما سننبه عليه - كان هذا الإجماع مخصصاً لعمومات الصحة وإطلاقاتها، فيكون من عناصر المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط، وإن قلنا بعدم وجود المنفعة المزبورة، فالأمر أسهل؛ إذ بالإضافة إلى عدم مقتضي للجواز يأتي هذا الإجماع كدليل اجتهادي يثبت الحرمة.

وقفه منهجية تعليمية علمية

وكان المفروض أن يحقق الشيخ في منشأ الإجماع ومدركه؛ فإن كان عدم المنفعة المحللة المقصودة، كان دليلاً عليها، فلا مقتضي للصحة، فلا عمومات ولا إطلاقات في المرحلة الثانية، فنبقى مع مقتضى الأصل العملي المقتضي للفساد.

وإن كان منشأه دليلاً ما على الحرمة، كان من عناصر المرحلة الثالثة، وكان ينبغي تشخيص الموقف من هذا الدليل؛ فإن الإجماع يكون مدركياً حينها. وإن كان منعقداً على مجرد الحرمة الوضعية بدون أن يستند إلى أي مدرك، فسيكون دليلاً لوحده على الحرمة يضاف إلى أصالة الفساد كما تقدم. وأما بالنسبة للحرمة التكليفية ومقدار تمامية هذا الدليل، فالكلام فيه ما ذكرناه في ذلك الإجماع، وسيأتي مزيد بيان، فانتظر.

الدليل الثاني: الروايات العامة التي ذكرها المصنف رحمته الله أول الكتاب كضابطة للحلال والحرام من المكاسب، ولا حاجة لتذكيرك بمحلّ نظر هذه الروايات، فراجع بحث بيع البول النجس، ولا تنس: بالتقريب التالي:

أولاً: أن العذرة النجسة يحرم أكلها، فيشمّلها قوله رحمته الله في رواية تحف العقول: «وأما وجوه الحرام من البيع والشراء، فكل أمر يكون فيه الفساد، ممّا هو منهى عنه، من جهة أكله، وشربه، أو ...، فهذا كله حرام محرّم؛ لأن ذلك كلّ منهى عن أكله، وشربه...»، فالرواية تدل على حرمة بيع العذرة النجسة وضعا وتكليفاً؛ فإنها محرمة الأكل.

كما يشملها قوله رحمته الله في رواية فقه الإمام الرضا رحمته الله: «وكلّ أمر يكون فيه الفساد، ممّا قد نهى عنه، من جهة أكله، وشربه...، فحرام» - أي: بيعه وشراؤه المذكور في صدر الرواية.

وهكذا قوله رحمته الله في رواية دعائم الإسلام: «وما كان محرّماً أصله، منهياً عنه، لم يجز بيعه ولا شراؤه»، وكذا يشملها النبوي المشهور: «إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمّنه»، لو ثبت تحريم العذرة بقول مطلق. وعلى كل حال، ففي الروايات السابقة كفاية.

ثانياً: إن العذرة - محل البحث - نجسة، فيشمّلها ما دلّ على المنع من بيع الأعيان النجسة من الروايات المتقدمة، كقوله في رواية التحف: «وأما وجوه الحرام من البيع، والشراء، فكل أمر يكون فيه الفساد...، أو شيء من وجوه النجس، فهذا

كله حرام محرّم».

ثالثا: عدم وجود منفعة محلّلة مقصودة فيها، وأمّا الإنتفاع بها في التسميد والإحراق، فمففعة جزئية نادرة منزلة منزلة العدم، كما سيصرّح به المصنف تتذ في مسألة أن القاعدة في نجس العين هل هي حل الإنتفاع في غير ما ثبت حرمة، أم العكس؟ حيث يقول: «ومما ذكرنا، ظهر الحال في البول والعدرة والمنى؛ فإنها ممّا لا ينتفع بها وإن استفيد منها بعض الفوائد، كالتسميد والإحراق... . ثم إن منفعة النجس المحلّلة قد لا تجعله مالا عرفا؛ لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له وإن ترتب عليه الفوائد، كالميتة...، والعدرة للتسميد؛ فإن الظاهر أنها لا تعدّ أموالا عرفا»، فتدخل في الروايات السابقة المحرّمة لبيع ما لا منفعة محلّلة مقصودة فيه، كالنبوي المشهور وخبر الدعائم.

الدليل الثالث: الروايات الخاصة، كرواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام: «ثمن العذرة من السحت»، (الوسائل، ج ١٢ - الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول)، والسحت - كما قيل - أشدّ أنواع الحرام، وما يحرم أكله من المال، فيتحصل: أن الرواية تدل على حرمة المعاوضة على العذرة النجسة. وسيأتي مزيد بيان لهذه الرواية.

وقفة منهجية: الموقف مما ذكر كأدلة في المقام

وقبل أن نواصل البحث والتوضيح في ما ذكره المصنف تتذ، فلنتأمّل معا في ما ذكره - إلى هنا - من الأدلة فنقول:

أمّا الدليل الأول، فإنه لا عبرة به من جهتين:

الأولى: أنه إجماع منقول لا حجية له؛ لما ثبت في محلّه؛ من عدم حجية هكذا إجماعات، بل الإجماع الحجة هو الإجماع المحصل الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.
الثانية: أنه على أقل التقادير محتمل المدركية؛ إذ يحتمل جدا استناد المجمعين

على الحرمة - على تسليم إجماعهم - إلى أدلة أخرى على الحرمة، كالأخبار العامة، كخبر تحف العقول، والفقهاء المنسوب إلى الإمام الرضا (عليه السلام)، وخبر الدعائم وغيرها، أو الأخبار الخاصة، كخبر يعقوب بن شعيب التالي ذكره.

فلا يكون هذا الإجماع حجة على الحكم، ويجب أن يضرب به عرض الجدار.

وأما الدليل الثاني (وهو الأخبار العامة)، فيتجه عليه:

أولاً: أن الأخبار العامة ضعيفة سنداً كما سيصرح المصنف تتأثر في هذه المسألة، وأما مسألة جبر السند بعمل الأصحاب، فمع تسليمها، لا تجري في محلّ البحث؛ لعدم إحراز استناد الأصحاب في فتواهم بالحرمة إلى هذه الروايات؛ لاحتمال استنادهم إلى غيرها، كخبر يعقوب بن شعيب، أو حتى إلى الأصل العملي.

ثانياً: ومع غض النظر عن مسألة السند، فإنها - كما قد يقال - غير تامة الدلالة؛ إذ يرد على التقريب الأول: أن الظاهر أن موضوع حرمة البيع في الرضوي ورواية دعائم الإسلام والنبوي المشهور: ما كان منفعة الظاهرة المقصودة محرمة، كالأكل والشرب بالنسبة إلى المأكول والمشروب، وهكذا، كما لا يخفى على المتأمل، والعدرة النجسة ليست كذلك قطعاً؛ لأن المنفعة المقصودة منها، كالتسميد والإحراق ونحوهما، لم يئنه عنها، والأكل المنهي عنه ليس ممّا يقصد منها، بل يمكن أن يقال: إن النهي عن أكلها لغو لا يصدر عن الشارع؛ لأن النهي لا بد وأن يكون لإحداث الداعي إلى الترك، ومن المعلوم: أن أكل العدرة متروك بنفسه؛ إذ لا يقدم عليه عاقل أصلاً.

وأما التقريب الثاني (وهو كونها أعياناً نجسة فيشملها قوله تتأثر في رواية التحف: «وأما وجوه الحرام من البيع والشراء، فكل أمر يكون فيه الفساد...، أو شيء من وجوه النجس، فهذا كله حرام محرّم»)، فيرد عليه ما سيذكره المصنف تتأثر نفسه في مسألة بيع الميتة؛ من أن مجرد النجاسة لا تصلح علةً للمنع من البيع، حيث

يقول: «ولكن الإنصاف أنه إن قلنا بجواز الإنتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة...، فمجرد النجاسة لا تصلح علة لمنع البيع؛ لأن المانع حرمة الإنتفاع في المنافع المقصودة لا مجرد النجاسة... لكننا نقول: إذا قام الدليل الخاص على جواز الإنتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات، فلا مانع من صحته ببيع؛ لأن ما دلّ على المنع عن بيع النجس من النص ظاهر في كون المانع حرمة الإنتفاع، فإن رواية تحف العقول المتقدمة قد عُكِّل فيها المنع عن بيع شيء من وجوه النجس بكونه منها عن أكله وشربه...، ومقتضى رواية دعائم الإسلام المتقدمة أيضا إناطة جواز البيع وعدمه بجواز الإنتفاع وعدمه»، ومن المعلوم: أن الإنتفاع بالعدرة في التسميد والإحراق منفعة محللة مقصودة، وإن ادعى المصنف رحمته خلاف ذلك.

وأما التقريب الثالث، فقد اتضح ضعفه بما ذكر في رد التقريب الثاني؛ فإن للعدرة فائدة محللة مقصودة مهمة، وهي استعمالها في التسميد والإحراق، ومعه، كيف لا تكون مالا؟! كما أن الشارع لم يبلغ هذه المالية؛ لعدم نهيه عن الإنتفاع بالعدرة في هذه الفوائد، بل في بعض الروايات إشعار بالجواز، كما في الرواية التي يُسأل فيها الإمام عليه السلام عن الجص يوقد عليه العذرة وعظام الموتى، ويجصّص به المسجد، فيقول الإمام عليه السلام: «إن الماء والنار قد طهّراه»، (الوسائل، ج ٢ - الباب ٨١ من أبواب النجاسات، الحديث الأول)، وقال المصنف بعد أن أورد الرواية: «بل في الرواية إشعار بالتقرير - أي: تقرير الإمام عليه السلام وعدم ردعه للوسائل عن استعمال العذرة للإيقاد - ففتن». (المكاسب - ج ١ - ص ٤٠ - طبعة إسماعيليان).

وعلى هذا، فإن الروايات العامة غير تامة سندا ودلالة، وعلى أي حال فإنها معتبرة عند المصنف رحمته، نعم، لا بد أن تخلو من المعارض، وهذا ما سيأتي بيانه.

وأما الرواية الخاصة، وهي رواية يعقوب بن شعيب، فيرد عليها:

أولا: أنها ضعيفة سندا بجهالة علي بن مسكين الواقع في سندها، ولم تثبت

وثاقته، فلا حجية لهذه الرواية، كما أنه لم يحرز استناد الأصحاب إليها في مقام الإفتاء لو سلّمنا جبر السند بعمل الأصحاب، بل ذهب كثير منهم إلى الجواز، كالمحقق السبزواري في كفاية الأحكام (ص ٨٤)، والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان (ج ٨ - ص ٤٠).

ثانياً: أنها - كما ادعي - غير تامة الدلالة؛ فإن كلمة «السحت» كما استعملت في الروايات في الحرام، إستعملت في جملة أخرى منها في الكراهية، كالوارد عن علي عليه السلام: «من السحت ثمن جلود السباع». (المستدرک - ج ٢ - ص ٤٢٦)، ورواية سماعة قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: السحت أنواع كثيرة، منها: كسب الحجام إذا شارط»، ومثلها رواية أخرى لسماعة إلا أنها ليس فيها جملة شرطية، (راجع: الكافي - ج ١ - ص ٣٦٣)، وفي العيون عن علي عليه السلام في قوله تعالى في الآية (٤٢) من سورة المائدة المباركة: ﴿أَكْأَلُونَ لِّلسُّحْتِ﴾، قال: «هو الرجل الذي يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته»، وغيرها من الروايات، ومن الواضح: أن ما ذكر في هذه الروايات ليس بحرام قطعاً، وإنما هي مكروهة فقط.

وكما نقل عن بعض أهل اللغة الإستعمال الأول؛ فقد نقل أيضاً الإستعمال الثاني، بل صرح بعضهم بأنها تستعمل في كلا الإستعمالين وأن تعيين أحدهما تابع للقرائن؛ ففي نهاية ابن الاثير (ج ٢ - ص ٣٤٥)، وفي لسان العرب (ج ٢ - ص ٤٢): «ويرد في الكلام على الحرام مرة وعلى المكروه أخرى، ويُسْتَدَلُّ عليه بالقرائن».

وعلى هذا، لا بد من الرجوع إلى القرائن إن وُجِدَتْ، وإلا، كانت الرواية مجملة وضرب بها عرض الحائط، وهذا هو الحال في رواية يعقوب؛ فإنها تحتمل الحرمة وتحتمل الكراهية، ولا معين لأحدهما، فهي مجملة.

لا يقال: إن مجرد احتمال إرادة الحرمة من كلمة «السحت» كاف في الإستدلال بها على الحرمة، فتكون الرواية تامة دلالة.

١٩٤..... نيل المأرب في شرح المكاسب: ج ١
 من كل حيوان^(١) على المشهور^(٢)، بل^(٣) في التذكرة، كما عن الخلاف^(٤)،
 الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس.^(٥)

فإنه يقال - كما تكرر سابقا - : بل لا يكفي ذلك؛ لعدم تمامية شرائط حجية الظهور؛ فإنها الظهور المحرز، ومع وجود الإحتمال الآخر - الكراهية - لا إحراز للظهور، ولهذا، يقال: إذا ورد الإحتمال، بطل الاستدلال، نعم - كما ذكرنا - لا بد من أن يكون الإحتمال المبرز معتادا به عقلا.

ثالثا: ولو سلمنا تمامية السند والدلالة، فإن الرواية معارضة في موردها بما سيذكره المصنف تثنئ بعد هذا مباشرة، فانتظر هنيهة.

وبهذا، يتضح: أن ما ذكره المصنف تثنئ من أدلة على حرمة بيع العذرة غير تام، ولا يزال هذا البيع داخلا تحت عمومات الصحة وإطلاقاتها بعد وجود المنفعة المحللة المقصودة فيها، من التسميد وغيره، نعم، عند المصنف تثنئ هي تامة، ونواصل البحث بناء على هذا.

(١) سواء أكان محرّم الأكل بالأصل، كالسباع، أم بالعارض، كالجلال، وموطوء الإنسان؛ فإن عذرة كل ما لا يؤكل لحمه داخلة في محل البحث.

(٢) بين فقهاء الشيعة أعلى الله مقامهم.

(٣) (بل) هنا للترقي؛ فإن حرمة البيع ليست ممّا ذهب إليه المشهور فقط، وإنما هي مما قام الإجماع عليه.

(٤) التذكرة - ج ١ - ص ٤٦٤. الخلاف - كتاب البيع - المسألة ٣١٠.

(٥) لا فرق - كما تبّهنا أوّل المسألة - بين التعبير بالعذرة النجسة، وبين التعبير بالأرواث النجسة والسرجين النجس، فلا يتوهم أن الكلام في «العذرة النجسة»، والإجماع المنقول موضوعه «السرجين النجس»، فلا يصح التمسك به فإنه أجنبي عمّا نحن فيه من بيع العذرة النجسة.

ويدلّ عليه^(١). مضافاً إلى ما تقدّم من الأخبار^(٢). رواية يعقوب بن شعيب^(٣): «ثمن العذرة من السحت». نعم^(٤)، في رواية محمد بن المضارب: «لا بأس ببيع العذرة».

(١) على الحكم بحرمة بيع العذرة النجسة.

(٢) الأربعة العامة التي ذكرها المصنف تَدُلُّ أوّل الكتاب كضابطة لما يحرم ويحلّ من المكاسب، كرواية تحف العقول وغيرها بالتقريبات الثلاثة التي ذكرناها سابقاً. فراجع.

(٣) من الروايات الخاصة. وهي ما نقله في الوسائل - ج ١٢ - الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول: محمد بن الحسن، بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن علي بن مسكين، عن عبد الله بن وضاح، عن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ثمن العذرة من السحت».

وقفة منهجية مهمة جداً

وقد تقول: ما الحاجة لهذه الرواية بعد وجود تلك الروايات العامة المفروض تماميتها عند المصنف تَدُلُّ سنداً ودلالة؟

والجواب: إن لهذه الرواية عظيم التأثير في عملية استنباط حكم العذرة النجسة، وهذا ما ستشاهده بأمر عينيك، ونترك لك هنا فرصة التفكير في الجواب.

(٤) الإشكال على التمسك برواية يعقوب بن شعيب

يدخل المصنف تَدُلُّ هنا في بحث الإشكال على التمسك برواية يعقوب بن شعيب بوجود معارض لها في موردها، وهو رواية محمد بن المضارب عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة»؛ وهي المنقولة في الحديث الثالث من المصدر السابق (الوسائل) عن أحمد بن محمد، عن الحجاج، عن ثعلبة، عن محمد بن مضارب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس ببيع العذرة»؛ فإنها تدلّ - وبوضوح -

على عدم حرمة البيع المذكور.

ولن نتكلم هنا في مجال تقييم هذه الرواية؛ فإنه ما سيأتي مفصلاً في محله عند قول المصنف **تثني** بعد ذكر طرق علاج التعارض بين هذه الرواية والرواية السابقة عليها (وهي رواية يعقوب بن شعيب: «ثمن العذرة من السحت»); إذ سيقول **تثني** هناك: «فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى»، فنؤجل الكلام فعلاً إلى أن يأتي أجله.

وعلى أي حال، سنعتبر هذه الرواية - فعلاً - تامة سنداً ودلالة، ونواصل البحث بانين على هذا، ونتيجته وقوع المعارضة بين هذه الرواية المجوزة وبين سابقتها المحرمة، فكيف نعالج هذا التعارض؟

وقبل أن ندخل هذا البحث، لا بد من وقفة منهجية مهمة جداً، نطرح فيها هذا السؤال، وهو: لماذا سيعتني المصنف **تثني** العناية البالغة بطريق علاج هذا التعارض؟ ولا تقل: لأن الروائيتين متعارضتان، وللوصول إلى الحكم الصحيح لا بد من علاج هذا التعارض؛ فإن هذا الجواب واضح جداً، ولا حاجة للوصول إليه من إثارة سؤال حوله، بل المراد: بيان ما يكمن خلف هذا الجواب الواضح من أمر دقيق.

وما سنذكره من جواب هنا يفيدنا في الإجابة عن السؤال المطروح هنا، وعلى سؤال طرحناه قبل هذا، وقلنا: إننا سنجيب عنه لاحقاً، وهو: أهمية ذكر رواية يعقوب بن شعيب المحرمة، وعدم الإكتفاء بالروايات العامة المذكورة صدر الكتاب، وهذا وقت الوفاء بالوعد.

وقبل ذكر الجواب، لا بد أن نذكر أن الجواب التالي مبني على ما اعتبره الشيخ وصحح التمسك به - لحد الآن - وإليك الجواب مفصلاً، لكي يتضح لك دقة عملية الإستنباط، وأن ما يذكره المصنف **تثني** ليس مجرد ألفاظ يكتفي المدرس في الأعم الأغلب بتبديلها بألفاظ أوضح منها - لو وُفق لذلك - بل هو كلام دقيق جداً،

جار على نظام خاص ومراحل محددة، ويتضمّن معاني بعيدة لا بد لمن يريد أن يستفيد ويفيد أن يغوص في الأعماق لكي يحصل على اللؤلؤ الموجود فيها والمرجان، ليقدّمه لمن أحب.

والجواب عن ذلك السؤال وسابقه يستدعي الرجوع إلى المسألة من جذورها ببيان الطريقة الفنية الصحيحة للاستنباط، والتي ذكرناها سابقاً، ولنبدأ الكلام على الحكم الوضعي:

الأصل الجاري في المسألة من حيث الصحة والفساد - كما قلنا - هو الفساد وعدم ترتب أي أثر، ولا يجوز الخروج من هذا الأصل إلا بوجود الدليل الإجتهادي المخالف له، وهو في المقام موجود، وهو عمومات الصحة وإطلاقاتها، من قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وغيره، فيجوز بيع العذرة طبقاً لهذه العمومات والإطلاقات، ولا يمكن للفقيه أن يخالف ذلك فيذهب إلى الحرمة إلا مع وجود دليل صالح مخصص أو مقيد لهذه العمومات والإطلاقات.

ويدعى في المقام أن هذا الدليل موجود، وهو الروايات العامة التي ذكرها المصنف رحمته صدر كتابه الشريف؛ فإنها - كما بيّنا في محلّه - تثبت حرمة بيع العذرة، فيكون الإفتاء على طبقها.

ولا يقال: ولماذا تقدمون هذه العمومات فتفتنون بالحرمة، على عمومات الصحة وإطلاقاتها المذكورة في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط؟ ولماذا لا يكون العمل على العكس من هذا، فتقدم عمومات الصحة وإطلاقاتها ونفتي بالجواز؟

فإنه يقال: إن الروايات التي ذكرها المصنف رحمته صدر الكتاب، وإن أطلقنا عليها لفظ «العمومات»، إلا أنها بالنسبة لعمومات الصحة وإطلاقاتها خاصة؛ فإن عمومات الصحة قد أخذ فيها مثلاً عنوان «البيع» في قوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وعنوان «التجارة عن تراض» في قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا

أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ، وعنوان «العقد» في قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وهذه العناوين تنطبق على بيع النجاسة وغيرها، بينما المأخوذ في عمومات التحريم (الروايات العامة في صدر الكتاب) عنوان «النجاسة» فتكون هذه العمومات أخص، وقاعدة الجمع العرفي تقتضي تقديم هذه الروايات تقديمًا للخاص على العام لا العكس.

ولو قلت: لو صحَّ ما تقولون - وهو صحيح - فلماذا تصفون هذه الروايات بالعامَّة تارة، وبعمومات التحريم تارةً أخرى؟

لقلنا: إن تسميتها بالعمومات نظراً إلى كون العناوين المأخوذة فيها - والتي كانت أخص من العناوين المأخوذة في عمومات الصحة وإطلاقاتها - عامة، هي النجاسة مثلاً، المنطبقة على العذرة وغيرها، كالبول، والدم، والمني، وغيرها، أو ما يحرم أكله، المنطبق على العذرة وغيرها، أو ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة، والشامل للعذرة وغيرها، فهي عامة من هذه الناحية وإن كانت أخص من عمومات الصحة وإطلاقاتها، ولهذا، تعتبر عمومات الحرمة خاصة بينما عمومات الصحة وإطلاقاتها تسمى بالعموم الفوقاني كما تقدم.

وبهذا، نعرف أن عمومات الصحة وإطلاقاتها فوق هذه العمومات المحرمة، بمعنى: أنه لو لم يتم التمسك بعمومات الحرمة هذه لأي سبب من الأسباب، فإن النوبة تصل إلى عمومات الصحة وإطلاقاتها المقتضية للجواز وضعا وصحة البيع شرعا. وهذه معلومة مهمة جدا، وستلاحظ مقدار أهميتها في ما سيأتي.

ولنرجع إلى صلب الموضوع، فقد قلنا: إنه لا يمكن للفقهاء أن يتمسكوا للصحة وإطلاقاتها مع تمامية عمومات التحريم، من رواية تحف العقول، وغيرها.

فتكون النتيجة إلى حد الآن، هي: حرمة بيع العذرة النجسة للتخصيص والتقييد، إلا أن الإفتاء على طبق هذه العمومات فرع عدم معارض لها مقدّم عليها أو مسقط

لها عن الحجية دال على الجواز، فلو ورد دليل خاص يدل على جواز بيع العذرة النجسة، لكان اللازم الإفتاء على طبقه، والذهاب إلى الجواز. وقد يدعى أن هذا الدليل موجود في المقام، وهو رواية محمد بن المضارب، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «لا بأس ببيع العذرة»، ولكن، يجب الإلتفات إلى أن الإفتاء على طبق هذه الرواية فرع تماميتها سنداً ودلالة، ومع غض النظر فعلاً عن موضوع السند كما قلنا؛ فإن تماميتها دلالة فرع عدم وجود ما يعارضها في رتبها وموردها، وهو العذرة النجسة.

وهنا، يأتي دور رواية يعقوب بن شعيب لتلعب دوراً هاماً جداً؛ فإنها في رتبة رواية ابن المضارب نفسها موضوعاً؛ لأنها واردة في العذرة أيضاً. وستتوقف نتيجة عملية الاستنباط على نتيجة هذه المعارضة؛ فإنه إن قدمت رواية يعقوب المحرمة، وسقطت رواية ابن المضارب، كانت النتيجة هي الحرمة لرواية يعقوب والروايات المحرمة العامة السابقة. وأما لو كانت النتيجة التساقط بين رواية يعقوب ورواية ابن المضارب، فإن الفقهاء بين طريقتين في الموقف حينئذ اعتماداً على موقفهم من عمومات الحرمة المتقدمة:

الأولى: المشهور المعروف، ومنه المصنف تدئ، وهو أن تلك العمومات المحرمة تكون طرفاً في المعارضة بين الخاصين المتقدمي الذكر، فيجري عليها ما يجري عليهما، فإن كان السقوط والتساقط، فهي تسقط أيضاً، فيكون الموقف النهائي لصالح عمومات الصحة وإطلاقاتها الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط؛ بعد سقوط ما يصلح لتخصيصها أو تقييدها من خاص أو عام.

الثانية: أن لا تدخل عمومات الحرمة طرفاً في المعارضة بين الخاصين، بل تكون عموماً فوقانياً بالنسبة إليهما، فيكون عندنا عمومان فوقانيان في المسألة:

أولهما: عمومات الصحة وإطلاقاتها في المرحلة الثانية، والثاني: العمومات الحرمه التي نحن فيها، وهي الخاص بالنسبة إلى تلك، ففي حالة تساقط الخاصين، تبقى هذه العمومات حية فاعلة تخصص وتقيد العام الفوقاني من النوع الأول، وهو عمومات الصحة وإطلاقاتها، لتكون النتيجة الحرمه ببركتها.

وأما لو كانت نتيجة التعارض بين الروائتين ترجيح رواية ابن المضارب المجوزة، فإنه يتعين حينئذ الذهاب إلى الجواز؛ تخصيصاً للروايات العامة المحرمة، وعملاً بعمومات الصحة في هذه الحصّة - العذرة النجسة - بعد انضاح عدم شمول الروايات المحرمة لها؛ بعد تخصيصها برواية ابن المضارب.

وبهذا، يتضح أهمية رواية يعقوب المحرمة، وعدم اكتفاء المصنف بتذكر الروايات العامة السابقة؛ إذ بدونها تكون النتيجة الجواز؛ تخصيصاً لعمومات التحريم.

ويتضح - أيضاً - أهمية علاج التعارض بين الروائتين الخاصتين، فإن نتيجة الاستنباط متوقفة عليها كما أوضحناه لك، وما عليك بعد هذا إلا أن تلاحظ نتيجة التعارض بين الروائتين، وأنها لصالح أيّهما، وقد ذكر المصنف تذكُّر في مقام العلاج أربع طرق يأتي تفصيلها.

هذا كله في الحكم الوضعي، وأما التكليفي، فقد ذكرنا أن الأصل - البراءة - يقتضي عدم الحرمه، إلا أن إجراء أصل البراءة في كل مقام فرع عدم وجود الدليل الإجتهادي على الحرمه، وقد يدعى وجوده في المقام، وهو الروايات العامة التي ذكرها المصنف أول الكتاب وكذا رواية يعقوب لو تمت دلالتها على الحرمه التكليفية أيضاً، ولكن الإفتاء على طبق هذه الروايات فرع تماميتها دلالة، وهذا فرع عدم المعارض لها، فتأتي رواية ابن المضارب لتعارض جميع تلك الروايات، ولا بد حينئذ من أن نحقق علاج هذا التعارض لتوقف الحكم على نتيجته.

وجمع الشيخ بينهما^(١)

(١) الجمع بين الروایتين (تشخيص الموقف من التعارض)

الجمع الأول: جمع الشيخ الطوسي تَدُّ

هذا هو الجمع الأول من أنحاء الجمع الأربعة التي سيذكرها المصنف تَدُّ في المقام، وهو للشيخ الطوسي تَدُّ في الإستبصار - الجزء ٣ - ص ٥٦ - ذيل الحديث ١٨٢، واللازم توضيح هذا الجمع وما ابتنى عليه، ثم النظر في ما سترتب عليه من نتيجة في عملية الإستنباط.

أما التوضيح، فهو:

إن الشيخ الطوسي تَدُّ حمل رواية الحرمة على إرادة عذرة الإنسان خاصة فُتَحَرَّمَ بيعها، وأما رواية الجواز، فحملها على عذرة غير الإنسان وإن كان غير مأكول اللحم، فُتَجَوَّزَ بيعها.

ولعلَّ الأساس الذي بنى عليه الشيخ الطوسي تَدُّ هذا الجمع، هو: أن رواية الحرمة نص في عذرة الإنسان، فتحرم بيعها، وظاهرة في غير عذرة الإنسان من العذرات، فتحرم بيعها، وأما رواية الجواز، فإنها نص في غير عذرة الإنسان من العذرات، فتجوز بيعها، وظاهرة في عذرة الإنسان، فتجوز بيعها كذلك.

وحين وقوع هكذا تعارض، فإن الصحيح: أن نطرح ظاهر كل واحدة من الروایتين بنص الأخرى؛ فإن الظاهر لا قدرة له على الوقوف أمام النص كما لا يخفى، كما أنه لا وجه لإسقاط نص رواية ما في حصة ما بسبب سقوط حصة ظاهرة منها بسبب ما، كما هو الحال هنا في سقوطها بسبب تعارضها مع حصة متيقنة (نص) في رواية أخرى.

وتكون النتيجة على هذا: حرمة بيع عذرة الإنسان؛ لرواية يعقوب، وجواز بيع عذرة غيره؛ لرواية ابن المضارب، بالنسبة للحكم الوضعي والتكليفي.

وأن سألت عن مصدر النصوصية هنا - في الروایتين - لقلنا لك: إن عذرة

الإنسان مقدار متيقن الدخول في رواية التحريم، فتكون نصا فيه، وأما رواية التجويز، فإن المقدار المتيقن دخوله فيها هو عذرة غير الإنسان، فتكون نصا في جواز بيعه.

ومما يشهد لصحة هذا الجمع ويقربّه، رواية سماعة، قال: «سأل رجلٌ أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن بيع العذرة، فقال: إني رجل أبيع العذرة، فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمانها، وقال: لا بأس ببيع العذرة». (الوسائل - ج ١٢ - الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢، وفيه: وبإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن صفوان، عن (مسمع، عن أبي مسمع)، عن سماعة بن مهران قال: «سأل رجلٌ أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر، فقال: إني رجل أبيع العذرة، فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمانها. وقال: لا بأس ببيع العذرة».

وتقريب الاستشهاد بهذه الرواية مبني على أنها رواية واحدة صدرت من متكلم واحد لمخاطب واحد، وأما إذا قلنا بأنها روايتان لا واحدة، فلن يتم الاستشهاد بها؛ إذ أنها - على هذا - لن تعدو كونها رواية كرواية يعقوب المحرمة، وأخرى كرواية ابن المضارب المحللة، فتدخلان في التعارض طرفا.

وأما تقريب الاستشهاد بهذه الرواية على صحة جمع الشيخ الطوسي رحمته، فهو: إن الجمع بين الحكمين - الحرمة والجواز - في موضوع واحد - العذرة النجسة - في كلام واحد - بناء على ما قلناه من أنها رواية واحدة - لمخاطب واحد، يدل على أن التعارض بين الروائتين - محل الكلام - ليس إلا من حيث الدلالة، لا من حيث السند والصدور ليرجع فيه إلى المرجحات السندية أو الخارجية. وبيانه:

إن حلّ التعارض (الجمع) بين روايتين متنافيتين - متعارضتين - كما في ما نحن فيه - قد يكون بأحد شكلين:

أولهما: الجمع الدلالي، فنأول إحدى الروائتين أو كليهما بحيث يزول ذلك التنافي، فتكون إحداها قرينة على المراد من الثانية، فنأول الثانية فقط ونبقي الأولى على ظاهرها، أو تكون كل منهما قرينة على الأخرى، فنأولهما كليهما. وهذا الجمع الدلالي له قواعده وقوانينه المطروحة في علم الأصول في باب التعادل والتراجيح، حيث يذكر هناك أن الجمع بين المتنافيين دلاليًا يجب أن يكون جمعًا عرفيًا، يساعد عليه الفهم العرفي وقواعده، كتقديم الخاص على العام، وحمل المطلق على المقيد مثلاً.

وأما لو كان جمعًا غير عرفي، فهو الذي يسمى الجمع التبرعي، وهو غير حجة عند الأصوليين كما هو المقرر؛ لأنه لا ينبع من نكتة عرفية. كما أنهم يذكرون أن الجمع الدلالي مهما أمكن إجراؤه - حسب قواعده - فإنه لا تصل النوبة إلى غيره من الجمع السندي الآتي ذكره.

ثانيهما: الجمع السندي، والذي لا تصل النوبة له إلا بعد عدم إمكان الجمع الدلالي؛ إذ مع إمكان الجمع الدلالي، لا داعي لأن نطرح أحد الدليلين، المفروض كونهما تامين سنداً، فإن طرح أحدهما إنما يتصور إذا لم يمكن تعقل صدورهما كليهما، وهذا ما لا يتحقق مع إمكان الجمع بينهما من حيث الدلالة.

والجمع السندي له قواعده الخاصة التي تبحث في علم الأصول في باب التعادل والتراجيح كسابقه.

والقواعد التي تعمل هناك عبارة عن أعمال نوعين من المرجحات:

الأول: المرجحات السنديّة: وقد يطلق عليها أحياناً المرجحات الداخلية، كالأوثنية، والأعدلية، والأفقيهة و...؛ حيث يقدم الخبر الراجح على الآخر من هذه الناحية؛ كأن يكون رجال سنده أعدل أو أوثق أو أفقه أو أكثر.

الثاني: المرجحات الخارجية: وهي الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة

وغيرها. فما وافق الكتاب من الخبرين، يؤخذ به، ويضرب بالآخر عرض الحائط، أو ما خالف العامة يؤخذ به، ويضرب بالآخر عرض الحائط، وهكذا.

وأما إذا لم تنفع هاتان الطريقتان من العلاج، فتصل النوبة حينها إلى التخيير في العمل بأي من الخبرين، أو التوقف في العمل بأيهما، على ما يختاره الفقيه بحسب تحقيقه في هذه المسألة.

هذا بصورة إجمالية ما يسلكه الفقيه لعلاج التنافي بين الخبرين المتنافيين. ونرجع إلى صلب الموضوع، فقد كان في الاستشهاد برواية سماعة على الجمع الذي ذهب إليه الشيخ الطوسي رحمته، وليبانه نقول:

قلنا: أنه مع إمكان الجمع الدلالي لا تصل النوبة إلى الجمع السندي والترجيح بالمرجحات الداخلية - السندية - أو الخارجية، ولا تصل النوبة كذلك إلى التخيير أو التوقف.

ولو رجعنا إلى ما نحن فيه، لوجدنا أن الجمع الدلالي ممكن، فلا تصل النوبة إلى ما بعده من علاج. وأما دليلنا على هذا المدعى - إمكان الجمع الدلالي بين الروایتين - فهو رواية سماعة؛ فقد جمع فيها الإمام عليه السلام بين الحكمين في كلام واحد لمخاطب واحد، وهذا لا يتصور إلا بإمكان اجتماعهما من حيث الدلالة، وإلا، لكان كلاما متناقضا متنافيا، وهو ما يستحيل صدوره من المعصوم عليه السلام.

ومع إمكان الجمع الدلالي لا تصل النوبة لما بعده من العلاج أو التوقف أو التخيير كما قلنا، وهذا ما يثبت صحة دعوى الشيخ الطوسي رحمته، من الجمع بين الروایتين من حيث الدلالة بحمل الرواية المحرمة على عذرة الإنسان، ورواية الجواز على عذرة غيره.

وبهذا، يتضح أنه لا وجه لأن يقال - في المقام - : «إن العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلي هو الرجوع أولا إلى المرجحات الداخلية

والخارجية ثم التخيير أو التوقف، لا إلغاء ظهور كلّ منهما بنص الآخر، ولهذا، لا يصح الجمع بين الأمر والنهي بحمل الأمر على الإباحة والنهي على الكراهة، أي: الجمع جمعا دلالياً.

وعدم الوجه في هذا الكلام قد اتضح ممّا قلناه، من: أنه مع إمكان الجمع الدلالي لا تصل النوبة إلى الجمع السندي أو التخيير أو التوقف، وقد أثبتت رواية سماعة إمكان الجمع الدلالي، وأن المسألة - التنافي - مجرد تناف دلالي لا صدوري لكي نُعمل المرجحات المذكورة ثم نتخيّر أو نتوقف.

وعلى هذا، فجمع الشيخ الطوسي **تَدْتُّ** لم يخالف ما نُقِّح في الأصول من قواعد الجمع بين الأخبار؛ إذ مع إمكان الجمع من حيث الدلالة، لن يكون هناك مجوّز شرعا لطرح إحدى الروايتين أو كليتهما؛ إذ هو ضرب لطريق حجة شرعا عرض الجدار والعياذ بالله.

ولو أردنا التدقيق في التعبير، لقلنا: إنه مع إمكان الجمع الدلالي سيكون التعارض من التعارض غير المستقر، ومعلوم: أنه لا تصل النوبة معه إلى التعارض المستقرّ لتُعمل قوانينه، من الترجيح بالمرجحات الداخلية والخارجية، وإلا، فالتخيير أو التوقف.

والتعارض - حسب ما يدعيه الشيخ الطوسي **تَدْتُّ** وبشهادة رواية سماعة - من التعارض غير المستقر، ولا تصل النوبة معه إلى التعارض المستقر، فلا معنى - والحالة هذه - لإجراء قواعد علاج التعارض المستقر كما هو واضح؛ إذ أن موضوعها المأخوذ فيها عرفا شرعا هو عدم إمكان الجمع الدلالي، وهو غير متحقق - في المقام - بشهادة رواية سماعة.

هذا هو العلاج الأول للروايتين المتعارضتين، أعني رواية يعقوب بن شعيب المحرّمة ورواية ابن المضارب المجوّزة لبيع العذرة، وقد كان للشيخ الطوسي **تَدْتُّ**،

بحمل الأول^(١) على عذرة الإنسان، والثاني^(٢) على عذرة البهائم.
ولعلّه^(٣) لأن الأوّل نص^(٤) في عذرة الإنسان ظاهر^(٥) في غيرها، بعكس
الخبر الثاني^(٦)، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنص الآخر.

ونتيجة هذا العلاج هو التفصيل بين عذرة الإنسان، فيحرم بيعها لرواية يعقوب،
وبين عذرة غير الإنسان فيجوز بيعها وإن كانت نجسة لدخولها تحت رواية ابن
المضارب المجوّزة، نعم في التهذيب: «والأول - رواية الجواز - محمول على عذرة
البهائم من الإبل والبقر والغنم»، وعلى هذا، لن تكون رواية الجواز ناظرة إلى عذرة
ما لا يؤكل لحمه من غير الإنسان، فيرجع فيها إلى غيرها من الأدلة، وسيأتي بعض
ما له صلة.

وعلى هذا، فغاية ما سيثبت - بناء على جمع الشيخ الطوسي تذّكّر - هو حرمة
بيع عذرة الإنسان فقط، بينما المدعى عند المصنّف تذّكّر والمشهور حرمة بيع كل
عذرة نجسة، وسيأتي هذا البحث، مع تقييم جمع الشيخ الطوسي تذّكّر، وسيقول
المصنّف تذّكّر: أن هذا الجمع غير تام، وسأدع لك فرصة التفكير قليلاً، علّك عرفت
السبب في عدم تماميته، علماً بأننا لوّحنا إليه في كلامنا السابق، في توضيح جمع
الشيخ تذّكّر.

(١) أي: خبر يعقوب بن شعيب المحرّم لبيع العذرة، على عذرة الإنسان خاصة،
فيحرّم بيعها دون غيرها.

(٢) أي: خبر ابن المضارب المجوّز لبيع العذرة، على عذرة البهائم، فيجوّز بيعها.

(٣) أي: لعلّ الوجه في حمل الشيخ الطوسي تذّكّر المذكور.

(٤) أي: متيقّن من ارادته بالرواية لأنه مقدار متيقّن من حرمة البيع.

(٥) وظاهر في حرمة بيع عذرة غير الإنسان، فيحرّم بيعها.

(٦) أي: خبر ابن المضارب المجوّز لبيع العذرة؛ فإنه نص في جواز بيع غير

ويقرَّب هذا الجمع ^(١) روايةً سماعة، قال: «سأل رجلٌ أبا عبد الله عليه السلام . وأنا حاضر ^(٢) . عن بيع العذرة، فقال: إني رجلٌ أبيع العذرة، فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمرتها ^(٣)، وقال: لا بأس ببيع العذرة» ^(٤)؛

عذرة الإنسان، ظاهر في جواز بيع عذرة الإنسان، وكان نصا هناك لأنه المقدار المتيقن دخوله في رواية الجواز.

(١) أي: ويشهد لصحة هذا الجمع كجمع دلالي، الذي ذكره الشيخ الطوسي رحمته الله.
 (٢) ذهب بعض الأعلام إلى الفرق بين قول الراوي: «سأل رجلٌ أبا عبد الله عليه السلام مثلا - وأنا حاضر»، وبين قوله: «سأل رجلٌ أبا عبد الله عليه السلام» أو: «سئل أبو عبد الله عليه السلام» مجردا عن قوله: «وأنا حاضر»، فذهب إلى اعتبار سند الأول - مع توفر الشرائط - وعدم اعتبار المجرد عن هذا القول؛ لوجود شبهة الإرسال؛ إذ يحتمل اعتماد الناقل في نقله على قرائن أوجبت له صدور السؤال عن الرجل لو كنا قد اطلعنا عليها لم توجب عندنا ذلك، فيكون الحديث مرسلا، ولا أقل من أن فيه شبهة إرسال، وهذا موجب للتوقف في الاعتماد عليه.

(٣) فالبيع حرام، بمعنى: الحرمة الوضعية والتكليفية - كما يدعى - والثلث حرام، بمعنى: أنه ترتب على معاملة محرمة، فيحرم أكله؛ لبقائه على ملك مالكة الأول.

(٤) ذكر في الاستبصار (ج ٣ - ص ٥٦)، بعد أن ذكر رواية ابن المضارب «لا بأس ببيع العذرة»: «فأما ما رواه الحسن بن محمد بن محمد بن سماعة، عن علي بن سكن، عن عبد الله بن وضّاح، عن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ثمن العذرة من السحت، فلا ينافي الخبر الأول؛ لأن الخبر الأول محمول على ما عدا عذرة الأدميين، وهذا الخبر محمول على عذرة الناس، والذي يدل على ذلك: ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن صفوان، عن مسمع بن أبي مسمع، عن سماعة بن مهران، قال: سأل رجلٌ أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر

فإن^(١) الجمع بين الحكمين^(٢) في كلام واحد^(٣)، لمخاطب واحد،

فقال: إني رجل أبيع العذرة، فما تقول؟ فقال: حرام بيعها وثمنها، وقال: لا بأس ببيع العذرة. فلولا أن المراد بقوله: حرام بيعها وثمنها ما ذكرناه، لكان قوله ﷺ بعد ذلك: ولا بأس ببيع العذرة، مناقضاً له، وذلك متف عن أقوالهم».

(١) هذا تقريب الاستشهاد برواية سماعة على جمع شيخ الطائفة تتأ، وقد أوضحناه سابقاً.

(٢) جواز بيع العذرة وعدم جوازه.

(٣) أي: في رواية واحدة لا روايتين، وهذا مبني على أن المذكور في رواية سماعة رواية واحدة.

وقفة منهجية تعليمية

هذا، وقد أشكل بعض الأكابر على الاستشهاد برواية سماعة، فقال: «وأما رواية سماعة، فإن كانت من قبيل الجمع في المروي؛ بأن يكون كلا الحكمين المذكورين فيها صادرين عن الإمام في مجلس واحد، فلا محالة تكون مجملة بالنسبة إلينا، وإن كان السائل فهم المراد بقرائن حالية أو مقالية لم تصل إلينا.

وإن كانت من قبيل الجمع في الرواية فقط، يكون الصدر والذيل من قبيل الروايتين المتعارضتين.

ومما يشهد بكون الجمع من الراوي أمور:

الأول: تكرار لفظ (قال) في الرواية.

الثاني: الإتيان بالإسم الظاهر، ولو كانت رواية واحدة، لكان الأنسب الإتيان

بالضمير؛ فيقول: ولا بأس ببيعها.

الثالث: سكوت الراوي عن استفهام ما أراده الإمام ﷺ؛ فإن الحكمين لو صدرا

في كلام واحد، لكانت الرواية مجملة، واحتمال وجود قرينة مغنية عن الاستعلام

بعيد». (محاضرات في الفقه الجعفري - السيد الخوئي تَدْتُّ - ج ١ - ص ٤٠). وراجع أيضاً: إرشاد الطالب ج ١ - ص ٢٠، وحاشية الشهيدي على المكاسب - ص ١٩. أقول: وفي كلامه مواضع للنظر تتضح بذكر مقدمة تتكفل بيان أمرين:

الأمر الأول: إن غرض الشيخ الطوسي تَدْتُّ من الإستدلال والاستشهاد برواية سماعه هو مجرد إثبات أن التعارض بين روايتي يعقوب وابن المضارب إنما هو تعارض غير مستقر، وبعبارة أخرى: تعارض من جهة الدلالة، وليس تعارضاً مستقراً لكي تعمل فيه قواعده، من أعمال المرجحات الداخلية والخارجية، فإن تم الترجيح بها، وإلا، فالتخيير أو التساقط.

هذا غاية ما رامه الشيخ الطوسي تَدْتُّ من الاستشهاد بالرواية المذكورة، وهذا هو الذي فهمه المصنف تَدْتُّ أيضاً، فراجع قوله: «ويقرَّب هذا الجمع رواية سماعه... - ثم قال - : فإن الجمع بين الحكمين في كلام واحد، لمخاطب واحد، يدلّ على أن تعارض الأولين ليس إلا من حيث الدلالة، فلا يرجع فيه إلى المرجحات السندية أو الخارجية. وبه يدفع ما يقال: من أن العلاج...»، إلى آخر كلامه قدس سره الشريف. وهو واضح الدلالة في ما ادعيناه، من أنه تَدْتُّ فهم من كلام شيخ الطائفة في استدلاله برواية سماعه، أنه لا يريد أكثر من إثبات أن التعارض بين الروايتين السابقتين إنما هو تعارض دلالي غير مستقر لا تصل النوبة معه إلى التعارض المستقر لكي تجرى قوانينه في المقام.

وأما أن شيخ الطائفة يدعي ظهور العذرة في صدر رواية سماعه في عذرة الإنسان فيحرم بيعها، وظهورها في الذيل في عذرة غيره فيجوز البيع، فهو ممّا لم يدعه الرجل تَدْتُّ، ودليله: ما ذكره المصنف تَدْتُّ قبل ذكر الرواية مباشرة في توجيه الجمع؛ حيث قال: «ولعلّه لأن الأول نص في عذرة الإنسان ظاهر في غيرها، بعكس الخبر الثاني، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنص الآخر».

فلولا أن الشيخ الطوسي تثت لم يدع الظهور السابق في رواية سماعة، لما كان وجه لذكر هذا التوجيه من قبل المصنف تثت، كما أنه لم يكن وجه لذكر توجيه لجمع الشيخ الطوسي تثت في كلام السيد الخوئي تثت نفسه ثم الإشكال عليه، حيث يقول السيد تثت: «وأما ما أُفيد من كون دليل المنع نصا في عذرة الإنسان، ودليل الجواز نصا في عذرة البهائم، يردّ بأن لفظ العذرة ذُكر في كلا الدليلين مجردا عن الإضافة، ولا معنى لكونه نصا في شيء في دليل ونصا في غيره في دليل آخر».

ثم قال، وفيه الشاهد: «ومجرد كون الشيء متيقّن الإرادة من الدليل خارجا لا يوجب نصوصيته فيه. على أنه لا يقين بإرادة عذرة الإنسان من دليل المنع بالإضافة إلى سائر عذرات ما لا يؤكل لحمه؛ فإن عذرة الإنسان ممّا...»، وقريب منه ما ذكره في مصباح الفقاهة. (محاضرات في الفقه الجعفري - السيد الخوئي تثت - ج ١ - ص ٣٨. مصباح الفقاهة - السيد الخوئي تثت - ج ١ - ص ٤٤ - ٤٥).

الأمر الثاني: إن رواية سماعة لا يخلو أمرها عن أحد احتمالين:

الأول: أن تكون رواية واحدة، بمعنى: أن الإمام عليه السلام وجه الكلام لمخاطب واحد، فقال: «حرام بيعها وثنمها»، وقال: «لا بأس ببيع العذرة».

وعلى هذا الإحتمال، فإن ما ذهب إليه الشيخ الطوسي تثت من الاستشهاد على الجمع الدلالي لا يتوجه عليه أي شيء؛ إذ لو لم يكن كذلك، لاستحال صدور هكذا كلام من قبل الإمام عليه السلام؛ إذ أنه حينئذ كلام يتنافي بعضه مع بعض، وهو ممتنع عليهم سلام الله عليهم أجمعين.

وبهذا، يظهر وجه النظر في قول السيد الخوئي تثت في قوله السابق: «فإن كانت من قبيل الجمع في المروي، بأن يكون كلا الحكمين المذكورين فيها صادرين عن الإمام في مجلس واحد، فلا محالة تكون مجملة بالنسبة إلينا، وإن كان السائل فهم

المراد بقرائن حالية أو مقالية لم تصل إلينا».

ووجه النظر ما ذكرناه، من: أن الشيخ الطوسي تذ إنما كان في مقام الاستشهاد بالرواية على أن التعارض غير مستقر، وهذا تام بناء على هذا الفرض، كما أنه لم يدع ظهور العذرة في صدر الرواية في عذرة الإنسان وفي ذيلها في عذرة البهائم لكي يشكل عليه بالإجمال كما فعل السيد الخوئي تذ. بل غاية ما رامه هو ما ذكرناه، من: إثبات أن التنافي بين الروایتين ليس تنافيا مستقرا لكي يرجع فيه إلى قواعد التعارض المستقر.

الثاني: أن تكون من قبيل الجمع في الرواية، بمعنى: أن سماعه ينقل في روايته هذه روايتين عن الإمام عليه السلام بشأن العذرة.

وعلى هذا الإحتمال أيضا يتم ما رامه الشيخ الطوسي تذ من نقل هذه الرواية بعد الإلتفات إلى نكتة مهمة جدا لم يركز عليها، وهي: أن هناك فرقا كبيرا بين نوعين من نقل الروايات المتعارضة:

أولهما: النوع الشائع جدا، من نقل راو ما عن فلان بأن الإمام عليه السلام قال مثلا: «تحرم الصلاة في الحمام»، ثم ينقل لنا راو آخر عن ذلك الشخص نفسه (أو غيره) أن الإمام عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة في الحمام».

وما نلاحظه هنا في هذا النوع: أن الرواية الأولى رواية مستقلة عن أختها الثانية، فإن تمت فيهما شرائط الحجية مقتضيا، وصلت النوبة إلى إعمال قواعد الجمع التي تعمل في التعارض المستقر، من إعمال المرجحات الخارجية على مبنى السيد الخوئي تذ، فإنه لا يعتبر المرجحات الداخلية، وإلا، فالتساقط أيضا بناء على مبنى السيد الخوئي تذ؛ حيث ذهب إلى وصول النوبة إلى التساقط لا التخيير.

وهذا كله إنما هو لعدم معقولية صدور كلتا الروايتين من أهل بيت العصمة سلام الله عليهم، وإن شئت، عبرت به للتكاذب بين الروايتين؛ فإن إحداهما تكذب

يدلّ على أن تعارض الأولين^(١) ليس إلا من حيث

صدور الأخرى، وهذا كله لا ريب فيه، إلا أنه خارج عما نحن فيه من رواية سماعة.

ثانیهما: النادر، مثل ما نحن فيه، من أن الراوي الواحد ينقل عنه بسند واحد روايتين قد جمَعَ بينهما في نقل واحد، والحال أنه ينقل عن الإمام الذي يعيش معه ويخالطه ويراه متى أراد، ويسأله عما أراد.

وفي الحقيقة: نقل هذا الراوي - بهذا الشكل - للرويتين - على فرض كونهما روايتين - شهادة منه بصدور كليهما من الإمام عليه السلام - بعد كون المفروض تمامية شرائط الحجية في هذه الرواية - الثابت بوثاقته، وإلا، لما نقل روايتين متعارضتين - ظاهرا - للناس وبهذه الطريقة من النقل، ولقال مثلا: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام - وأنا حاضر - فقال عليه السلام: حرام بيعها وثنمها»، ونقل فلان أنه قال: «لا بأس ببيع العذرة» كما هي سيرة الرواة الموثقين في نقلهم للأخبار، فإنهم يلزمون أنفسهم بذكر من سمعوا عنه الرواية عن الإمام، وليس سماعة رجلا عاديا، وإنما هو من الممتازين في هذا المجال، ومن أهل الخبرة في هذا الميدان.

وعلى هذا، فسيثبت - بنقل الرواية بهذه الطريقة الثانية - صدور كلتا الروائيتين من الإمام عليه السلام بشهادة سماعة، فيكون التعارض حينئذ لا محالة تعارضا من حيث الدلالة ليس إلا، لا من حيث الصدور؛ لما ذكرناه من شهادة سماعة بصدور كلا الخبرين، فيتم استدلال الشيخ الطوسي رحمته برواية سماعة في إثبات أن التنافي بين خبر يعقوب وخبر ابن المضارب، إنما هو تناف دلالي لا تصل النوبة معه إلى اعمال قواعد الجمع الموضوعة لعلاج التعارض المستقر ثم التخيير أو التوقف.

فما ذكره السيد الخوئي رحمته ومن جرى مجراه غير تام.

(١) أي: خبر يعقوب بن شعيب وخبر محمد بن المضارب.

الدلالة^(١) فلا يرجع فيه^(٢) إلى المرجحات السندية^(٣) أو الخارجية^(٤).

وبه يدفع ما يقال: من أن العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلي^(٦) هو الرجوع إلى المرجحات الخارجية^(٧)، ثم التخيير^(٨) أو التوقف^(٩)، لا إلغاء ظهور كل

(١) أي: أنه تعارض غير مستقر، فتعمل فيه قواعد الجمع العرفي، لا أنه مستقر لكي تعمل فيه المرجحات السندية أو الخارجية.

(٢) في هذا التعارض غير المستقر.

(٣) التي تنظر إلى سند الخبر ورجاله فترجح أحد الخبرين على الآخر، كالأعدلية، والأوثنية، والأكثرية وغيرها على ما هو مفصل في علم الأصول في باب التعارض المستقر.

(٤) فلا تنظر إلى سند الخبر، بل تُعمل مرجحات لا علاقة لها برجال الخبر، ولكنها تنظر إلى محتوى هذا الخبر، فتنسبه إلى القرآن مثلا، فما وافق القرآن، أخذ به، وضُرب بالآخر عرض الجدار، فإن وافق الخبران القرآن، فالترجيح بمخالفة العامة، فإن ما وافق العامة يضرب به عرض الجدار.

(٥) بالاستشهاد بهذا الخبر الدال على أن التعارض غير مستقر.

(٦) أي: المتعارضين تعارضا مستقرا، لم يمكن الجمع بينهما جمعا دلاليا.

(٧) أو السندية، وذهب كثير من المعاصرين - بل كلهم تقريبا - إلى عدم اعتبار المرجحات السندية؛ لعدم حجية ما جاء بها من أخبار، ولعل هذا القائل ممن يقول بمقاتلهم فلم يذكر المرجحات السندية.

(٨) في العمل بأي من الخبرين، إلا أنه لو اختار أحدهما، لم يجز له بعد ذلك أن يعمل بالآخر ويترك ما اختاره أولا، والتفصيل موكول إلى الأصول.

(٩) وعدم العمل بأي منهما، فكانهما لم يصدرا.

منهما^(١)، ولهذا^(٢)، طعن^(٣) على من جمَعَ بين الأمر والنهي بحمل الأمر على
على الإباحة والنهي على الكراهة.

واحتمل السبزواري حمل خبر المنع على الكراهة^(٤).

(١) بنص الآخر كما فعل الشيخ الطوسي قدس.

(٢) لأن علاج الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلي (التعارض المستقر)،
هو: الرجوع إلى المرجحات الخارجية، ثم التخيير أو التوقف، أشكل على من
جمع...

(٣) أشكل على من جمع بين المتباينين تباينا كلياً، كما في الأمر والنهي، في ما
إذا ورد أمر، مثل: «صل صلاة الجمعة»، وورد نهي، مثل «لا تصل صلاة الجمعة»،
فحمل الأمر الظاهر في الوجوب على الإباحة، وحمل النهي الظاهر في الحرمة على
الكراهة، أي: جمع بينهما جمعا دلالياً، ولم يعمل المرجحات إن تمت، وإلا،
فالتخيير أو التوقف.

(٤) الجمع الثاني: جمع المحقق السبزواري قدس

هذا هو التوفيق الثاني بين روايتي يعقوب بن شعيب المحرمة لبيع العذرة
ورواية ابن المضارب المجوزة له، وهو للسبزواري قدس من مفاخر فقهاء الشيعة،
وصاحب كتاب «كفاية الأحكام»، وقد ذكر هذا الجمع فيه (ص ٨٤).

وبيانه: لو ورد دليلان، أحدهما ظاهر في حرمة عمل ما، والآخر نص في عدم
الحرمة والجواز، فإن قواعد الجمع العرفي كما هو المنقح عندهم في الأصول تقتضي
حمل الأول على الثاني، فيكون هذا الثاني قرينة على إرادة خلاف ظاهر الأول.

ومثاله: إذا ورد مثلاً: «لا تصل في الحمام» وورد: «لا بأس بالصلاة في الحمام»
فإنهم يجمعون بين هكذا دليلين بحمل النهي على الكراهة، وعدم البأس على
الجواز على كراهة، وذلك لأن «لا تصل...» ظاهر في الحرمة؛ لما ذكر في الأصول

من أن النهي ظاهر في الحرمة، فيتعيّن العمل بظهوره ما لم يكن هناك قرينة تصرفه عن هذا الظهور وتعين المراد منه في خلاف ذلك، وهذه القرينة - في المقام - هي التصريح بالجواز في قوله: «لا بأس...»؛ فإن عدم البأس صريح في الجواز، فيكون قرينة على عدم إرادة ظاهر النهي - أعني الحرمة - ويتعين حينئذ الحمل على الكراهية، وحمل عدم البأس أيضا عليها، فتكون نتيجة الجمع بين الروایتين: أن الصلاة في الحمام جائزة - لقوله: «لا بأس» - على كراهية - لقوله: «لا تصل».

والأمر في محل البحث من هذا القبيل؛ إذ أن الوارد دليلان أحدهما ظاهر في الحرمة - على حد ادعاء صاحب الكفاية تتدّ - وهو قوله عليه السلام في رواية يعقوب بن شعيب: «ثمن العذرة من السحت»، والدليل الآخر نص في الجواز، وهو قوله عليه السلام في رواية ابن المضارب: «لا بأس ببيع العذرة».

وقواعد الجمع العرفي حينئذ تعيّن حمل الأول على الكراهية لقرينة الثاني عليه، وأن المراد ليس هو الحرمة، وتكون النتيجة على هذا: جواز بيع العذرة على كراهية.

نتيجة عملية الاستنباط بناء على جمع السبزواري تتدّ

هذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية تتدّ، وقبل أن نبين ما يرد عليه، فلننظر إلى نتيجة الاستنباط بناء عليه، وأعتقد أنها واضحة، فبالنسبة للحكم الوضعي، فإنه صحة المعاملة؛ فإن عمومات الصحة لا تزال تعمل بلا مانع؛ إذ أن المانع المتهوم هو رواية يعقوب، وقد اتضح أنها لا تحرم البيع، بل تعمل برواية ابن المضارب المجوزة؛ لعدم سقوط ظهورها في جواز المعاملة، وإن سقطت في الدلالة على عدم وجود البأس تكليفا فيها بورود رواية يعقوب.

وأما بالنسبة إلى الحكم التكليفي، فإنه الجواز على كراهية كما هو واضح.

وفيه^(١) ما لا يخفى من البُعد.

(١) الموقف من جمع السبزواري تثنؤ

هذا رأي المصنف تثنؤ بهذا الجمع الذي ذكره صاحب الكفاية، وتعال معي لكي نر ما هو وجه البعد والإشكال في هذا الجمع:

لا إشكال في صحة الأساس الذي قام عليه هذا الجمع؛ فإن قواعد الجمع العرفي تقتضي حمل الظاهر في الحرمة على الكراهية في ما لو ورد صريح في الجواز، ولكن تمامية هذا الكلام تعتمد على أمرين:

أولهما: أن يكون الأول ظاهراً في الحرمة، ووجه اعتباره واضح؛ إذ مع كونه صريحاً فيها، يكون التعارض مستقراً؛ لإبائه الصريح في الحرمة الحمل على الكراهية، ويجب حينئذ أعمال قواعد التعارض المستقر، من المرجحات، وإلا، فالتمييز أو التوقف.

ثانيهما: أن يكون الثاني صريحاً في الجواز لا ظاهراً فيه، وإلا، كان التعارض بين ظهورين، وهو ما لا يجوز حمل أحدهما على أمر وحمل الآخر على أمر آخر مع عدم القرينة.

فإذا تمّ هذان الأمران، تعين حينئذ حمل الظاهر في الحرمة على الكراهية. ولو رجعنا إلى ما نحن فيه من روايتي يعقوب وابن المضارب، لوجدنا عدم توفر الأمر الأول؛ إذ رواية المنع ليست ظاهرة في الحرمة، وإنما هي صريحة فيها؛ لورود كلمة «السحت» فيها، وعلى هذا، فهي آية الحمل على الكراهية، فلا يتم الجمع المذكور؛ إذ هو جمع دلالي، والحال - مع صراحة رواية الحرمة - أن التعارض مستقر يجب أن تعمل فيه قواعده.

هذا ما يمكن أن يُذكر لتضعيف ما ذهب إليه السبزواري تثنؤ من جمع، وللإكلام فيه مجال لو كان الأمر بيدنا؛ إذ يرد على الأمر الأول: أن كلمة «السحت» ليست

وأبعد منه^(١) ما عن المجلسي من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به، والجواز على غيرها.

صريحة في الحرمة، وقد نقلنا لك سابقا استعمالها في اللغة والأخبار في الكراهية والحرمة، وأن تعينها لإحدهما يحتاج إلى القرينة، والقرينة في المقام على تعيين الكراهية موجودة، وهي رواية الجواز الصريحة فيه.

وأما الأمر الثاني، فهو غير تام أيضا، وهذا ما سنؤجله إلى حين تطرق المصنف تثنؤ له في قوله في ما سيأتي: «وإلا، فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى»، فانتظر.

وعلى هذا، فجمع المحقق السبزواري تثنؤ لا غبار عليه على فرض تمامية الخبرين سندا، وهو ما فيه كلام؛ لضعف سند رواية المنع بجهالة علي بن مسكين (سكن)، ومعه، لن يتم ما ذهب إليه تثنؤ من الجمع.

(١) الجمع الثالث: جمع المجلسي تثنؤ

هذا هو الجمع الثالث الذي يذكره المصنف تثنؤ لرفع التنافي بين الروایتين المزبورتين، وهو للمجلسي تثنؤ، حيث حكاه في ملاذ الاختيار (ج ١٠ - ص ٣٧٩) عن والده العلامة المجلسي الأول تثنؤ، إلا أنه ذكره كاحتمال لا كحل مقطوع به معتمد عليه. وتوضيحه:

أن نقول بأن المقصود بقوله ﷺ: «ثمن العذرة من السحت»، هو: حرمة بيع العذرة، ولكن لا في كل الأماكن، وإنما في تلك التي لا ينتفع فيها بالعذرة في التسميد والإحراق، فيكون أكل المال بإزائها أكلا للمال بالباطل، فيكون حراما وضعا وتكليفا.

وأما رواية الجواز، فإن الإمام ﷺ قد قصد من قوله فيها: «لا بأس ببيع العذرة»: الجواز في الأماكن التي ينتفع بالعذرة فيها في التسميد والإحراق مثلا، فتكون

العذرة لهذه الفائدة مالا، فيجوز بيعها، وأما نجاستها، فغير مانعة من الجواز، فإنها - وكما سيُعترف به المصنف تتذّر - لا تصلح لوحدها علة للمنع من البيع، وعلى هذا، فتشملها عمومات صحة البيع وإطلاقاتها، وتصحح بيعها، كما أنه لا حرمة تكليفية فيها؛ لقوله ﷺ: «لا بأس...»، نعم، هي مكروهة لرواية يعقوب.

وبهذا الجمع - كما نلاحظ - يرتفع التنافي بين الروایتين، وهو في الحقيقة من الجمع الدلالي أيضا.

وأما وجه أبعديّة هذا الحمل من الحمل السابق الذي ذكره المحقق السبزواري تتذّر، فهو أن ذلك الحمل كان موافقا لقواعد الجمع العرفي؛ من حمل الظاهر على النص، نعم، كان الإشكال في التطبيق. وأما هذا الحمل، فهو حمل للعامة على بعض أفرادها بلا شاهد وقرينة عرفية؛ إذ يحمل الحرمة المطلقة في الرواية على كون المقصود منها بعض الأماكن دون غيرها، وهكذا بالنسبة للجواز الذي لم يقيد بكونه في بلاد ينتفع فيها من العذرة، فهو جمع تبرعي لا يساعد عليه العرف.

كما أن مما يضعف هذا الجمع، هو مخالفته لما ثبت من القاعدة؛ من أنه يبعد الاختلاف في حكم موضوع واحد بالنسبة إلى الأمة، مع كون بناء أحكام الشرع على الإطراد والكلية لكل الأفراد في الأماكن المختلفة، أضف إلى ذلك: أن اختلاف الأمكنة والبلدان لا يوجب تغيير الحكم، فإذا كان الشيء ينتفع به في بلد نفعا محللاً، جاز بيعه في غيره من البلاد التي لا ينتفع به فيها ليحمل إلى البلاد الأولى فينتفع به، بشرط أن لا تكون المعاملة سفهية طبعاً.

وقفة منهجية تعليمية

ولنحاول أن نستفيد مما تقدم من معلومات وأفكار وفنون في ما نحن فيه،

فنعول:

أضف السيد الخوئي تتذّر إلى الإشكالات المتقدمة على جمع المجلسي إشكالا

ونحوه^(١) حمل خبر المنع على التقية

آخر، فقال في مصباح الفقاهة: «من الظاهر من قول السائل في رواية سماعة: إني رجل أبيع العذرة، هو: كونه يبيع العذرة، وأخذه ذلك شغلا لنفسه، وإنما سأل عن حكمه الشرعي، وهذا كالصريح في كون يبيع العذرة متعارفا في ذلك الزمان». (مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٤٦).

وفيه ما لا يخفى من البعد؛ إذ أن التمسك برواية ما كشاهد على أمر ما فرع تامة هذه الرواية سندا ودلالة، والرواية التي تمسك بها تُؤثّر غير تامة لا سندا ولا دلالة.

أما السند، فلما ذكره هو يُؤثّر نفسه؛ من أن هذه الرواية إما أن تكون من قبيل الجمع في المروي، فهي مجملة، فتسقط عن الحجية، وإما أن تكون من قبيل الجمع في الرواية فقط، وحينئذ يكون الصدر والذيل من قبيل الروايتين المتعارضتين، فتسقطان عن الحجية، ثم قوّى الإحتمال الثاني. (محاضرات في الفقه الجعفري - ج ١ - ص ٤٠. مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٤٩ - ٥٠).

وأما من حيث عدم تامة الدلالة، فواضح بعد كونها إما مجملة وإما من المتعارضتين، ولا يمكن الأخذ بشيء منها بعد سقوطها عن الحجية.

ولو غضضنا النظر عن ذلك كله، فإن غاية ما سيثبت الاستشهاد بالرواية على تقريب السيد الخوئي يُؤثّر، هو تعارف يبيع العذرة في ذلك الزمان، وهذا ما لا يفيد السيد يُؤثّر في دفع جمع المجلسي يُؤثّر؛ إذ أنه - الأخير - لم ينف تعارف البيع ذلك الزمان لكي يشكل عليه بما ذكر، وإنما ادعى عدم تعارفه في كل مكان، ودعوى دلالة الرواية على التعارف في كل مكان في ذلك الزمان دونها خرط القتاد كما هو واضح جدا.

(١) الجمع الرابع: جمع المجلسي أيضا

أي: ومثل حمل المجلسي يُؤثّر في البعد والضعف، الحمل الآخر الذي ذكره

المجلسي الأول تُذَكَّرُ أيضاً، حسبما حكاه عنه ابنه العلامة المجلسي تُذَكَّرُ في ملاذ الاخيار، ومحصله:

إنه لا معارضة حقيقية في البين لكي تصل النوبة إلى علاجها؛ فإن المعارضة الحقيقية فرع تكافؤ الخبرين وحجيتهما معا، وهذا ما لا يتوفر في المقام؛ فإن خبر المنع ليس بحجة شرعا بعد عدم وجود إرادة جدية للإمام عليه السلام حين قال: «ثمن العذرة من السحت»، وإنما صدر تقية، والدليل على صدوره تقية: أن مذهب أكثر العامة ذلك الوقت هو الحرمة، فيسقط الخبر بذلك عن الحجية، ولا يبقى إلا خبر الجواز، ففي الحقيقية: لم يكن هناك إلا تناف ظاهري أولي زال بسقوط أحد المتنافيين عن الحجية.

ثم أنه لا بد من الالتفات إلى أنّ حمل خبر ما على التقية له أصوله وقواعده الخاصة، والتي من جملتها: أن يكون الخبر موافقا لمذهب أكثر العامة، أو موافقا للرأي المعروف عندهم وقت صدور هذا الخبر الموافق، ولا يكفي الموافقة كيفما اتفقت، كما أن أعمال هذا المرجح - مخالفة العامة - فرع تحقق التعارض المستقر؛ لأنه مما يُجرى في خصوصه، وهذا - أي: التعارض المستقر - فرع تمامية الخبرين المتعارضين من حيث الحجية لو غرضنا النظر عن التعارض، أي: حجيتهما من حيث السند ومن حيث الدلالة.

يقول السيد الشهيد عليه السلام في الحلقة الثالثة في باب روايات علاج التعارض المستقر، بعد ذكر رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله، فخذوه، وما خالف كتاب الله، فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله، فاعرضوهما على أخبار العامة...». قال عليه السلام: «فإن الظاهر من قوله: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان: أن الإمام عليه السلام بصدد علاج مشكلة التعارض بين حديثين معتبرين في

نفسيهما لولا التعارض». (دروس في علم الأصول - الحلقة الثالثة - ص ٥٨٨ - ٥٨٩).
وهو واضح الدلالة على ما قلناه، من: أن التعارض المستقر فرع تمامية الخبرين
من حيث الحجية - حجية السند وحجية الظهور - لولا التعارض.

هذا ما يجب توفّره على نحو الإجمال في الخبرين لكي تصل النوبة إلى
الترجيح بمخالفة العامة، أو بتعبير أدق: طرح ما وافق العامة والأخذ بما خالفهم،
ولكي نقيّم ما ذكره العلامة المجلسي تذوّ في هذا الجمع، لا بد من معرفة أن تلك
الشرائط هل هي تامّة في ما نحن فيه أم لا؟

هذا ما يرجع إلى توضيح الحمل على التقية، وبقي أن نعرف السبب في ضعف
هذا الحمل كما يدعيه المصنف تذوّ.

وبالنسبة لهذا الأمر، فقد ذكر المحقق المامقاني تذوّ في تعليقه على المكاسب:
أن سبب ضعف هذا الحمل، هو: «أن مجرد كونه [الحكم بالحرمة] مذهب أكثر
العامة لا يفيد مع كون معاصر الإمام عليه السلام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما في
ما نحن فيه؛ حيث أن الجواز فتوى أبي حنيفة، المعاصر لمن صدر منه أخبار المنع،
وهو الصادق عليه السلام، فخير الجواز أولى بالحمل على التقية». (غاية الآمال في شرح
كتاب المكاسب - ج ١ - ص ١٦).

وتعجب منه السيّد الخوئي تذوّ قائلاً: «والعجب من الفاضل المامقاني؛ حيث أنه
وجه كلام المصنف تذوّ - في ضعف الحمل على التقية - وقال: إن مجرد كونه ...
ووجه العجب: أن أبا حنيفة قد أفتى بحرمة بيع العذرة كما عرفت». (مصباح
الفقاهة - ج ١ - ص ٥٠).

وأشار تذوّ بذلك إلى ما ذكره في هامش مصباح الفقاهة بقوله: «في ج ٢ فقه
المذاهب الأربعة، ص ٢٣٢ عن الحنفية: لا يتعدّد بيع العذرة، فإذا باعها، كان البيع
باطلاً، إلا إذا خلطها بالتراب، فإنه يجوز بيعها إذا كانت لها مالية». (مصباح الفقاهة

- ج ١ - ص ٤٣).

أقول: إن كان اعتماد السيد الخوئي تَنَكُّرُ في استفادة رأى أبي حنيفة بحرمة بيع العذرة هو هذا الكلام، فإن الظاهر أنه لا يصح نسبة ذهابه إلى التحريم بقول مطلق؛ لأنه يذهب إلى التفصيل كما هو واضح من هذه العبارة، بل ربّما ادعى دلالة هذا الكلام على ذهابه إلى الجواز في ما نحن فيه، من وجود منفعة محلّلة شرعا من التسميد والإحراق؛ فإن ظاهر كلامه الأخير أن المناط في جواز البيع هو وجود المالية للعذرة، ولا ريب أنها موجودة مع وجود هذه المنافع فيها. وعلى هذا، لا يصح نسبة الذهاب إلى تحريم البيع بشكل مطلق لأبي حنيفة كما يدعيه السيد الخوئي تَنَكُّرُ.

أضف إلى هذا، أن الموجود في الخلاف - كما عن الجواهر - ج ٢٢ - ص ١٧ - هو ذهاب أبي حنيفة إلى الجواز، قال - صاحب الجواهر تَنَكُّرُ - : «فعن الخلاف: إجماع الفرقة على تحريم بيع السرجين النجس، خلافا لأبي حنيفة»، وهو صريح في نسبة الجواز لأبي حنيفة.

هذا بالإضافة إلى ما قد يدعى من دلالة عبارة العلامة في التذكرة على ذلك أيضا فإنه قال: «لا يجوز بيع السرجين النجس إجماعا منا» وتامية الاستدلال بها يعتمد على تامية أمرين:

أولهما: دلالة قوله: «منا» على انعقاد الإجماع على الحرمة عندنا نحن الشيعة فقط دون العامة، فإنهم لم يجمعوا عليه، وهذا الأمر لا يبعد تاميته فإنه لو كان يقصد التعميم لما كان هناك حكمة لقوله هذا وكان لغوا صرفا، فالأمر الأول تام.

ثانيهما: إن المذاهب الثلاثة - غير المذهب الحنفي - قد ذهبت إلى الحرمة، وهذا ما يشته ما ورد في فقه المذاهب الأربعة حيث يقول: «عن المالكية: لا يصح بيع زبل ما لا يؤكل لحمه سواء كان أكله محرّما ... أو مكروها... فإن فضلات هذه

الحيوانات ونحوها لا يصح بيعها، وعن الحنابلة: لا يصح بيع النجس كالزبل النجس، وكذلك عند الشافعية». (فقه المذاهب الأربعة - ج ٢ - ص ٢٣١).
فلا يبقى إلا أن يكون المخالف للحرمة عند المسلمين هو أبو حنيفة، فيذهب إلى الجواز.

وعلى كل حال - سواء أتم توجيه المحقق المامقاني لتضعيف المصنف رحمته لحمل رواية المنع على التقية أم لا - فإنه يمكن ذكر أمور أخر قد يدعى كونها توجيهها لما ذهب إليه المصنف رحمته من ضعف الحمل على التقية منها:
إن الحمل على التقية وعدم الإرادة الجدية في كلام المعصوم عليه السلام، وأي كلام، خلاف القاعدة؛ إذ أن ظاهر حال كل متكلم هو أنه يريد ما يقوله جدا، فحمل كلامه على خلاف ظاهره لا يتم إلا بقريئة معتد بها على كونه في مقام تقية وهي غير موجودة في المقام.

لا يقال: بل هي موجودة وهي الرواية المجوزة، وموافقة المانعة لمذهب أكثر العامة. فإنه يقال: لا تصلح هذه كقريئة معتد بها إذا لم ينضم إليها أمور أخرى، كما في بعض الروايات من وجود من يخاف خطره من اعوان السلطان مثلا أو تعمد الإمام عليه السلام اسماع هكذا اشخاص وامثالها، ولو كان ما ذكر أولا كافيا كقريئة لما وصلت النوبة في الأعم الأغلب من الحالات إلى حالة التعارض وهو مما لم يقل به أحد.

(١) هذا ليس تعليلا لضعف الحمل على التقية، وإنما هو تعليل للحمل على التقية، وللحمل على التقية ضوابط خاصة، منها كون مدلول الرواية مخالفا لأكثر العامة، أو أنه مخالف للرأي الراجح زمان صدور الرواية، كرواج رأي أبي حنيفة مثلا زمان الإمام الصادق عليه السلام، وهذا صرف مثال، وبهذا، يتبين أن مرجع الضمير في قول المصنف رحمته: «لكونه» هو التحريم.

والأظهر^(١) ما ذكره الشيخ . رحمه الله ..

(١) والأحسن من هذه الحلول السابقة، هو ما ذكره الشيخ الطوسي **تتُّ** من حمل خبر المنع على عذرة الإنسان فيحرم بيعها، وحمل خبر الجواز على عذرة غير الإنسان فيجوز بيعها.

نعم، جمع الشيخ الطوسي **تتُّ** هو الأفضل لو كنا نبنّي - ولا نبنّي - على صحة الجمع التبرّعي لأنه أولى من الطرح.

وهذه قاعدة بنى عليها بعض متقدمي الأصحاب **تتُّ**، مفادها أنه متى أمكن العمل بكلا الدليلين المتعارضين بالتوفيق بينهما، بأن يكون كلّ منهما قرينة على المراد من الآخر فيتصرف في ظاهر كلا الدليلين، أو يكون أحدهما قرينة على الآخر فيتصرف في دلالة هذا الآخر، فإنه أولى من الطرح، بمعنى: إنه لا تصل النوبة إلى طرح كلا الروايتين بتساقطهما بالتعارض، كما أنه لا تصل النوبة إلى سقوط أحدهما بأعمال المرجحات السابقة الذكر. فمهما أمكن الجمع فهو مقدّم على الطرح للروايات المتعارضة أو بعضها.

والجمع التبرّعي هو التوفيق بين الروايات المتعارضة بلا نكته عرفية أو عقلانية صحيحة تقتضي الجمع بين الدليلين المتعارضين.

وإن شئت أن تسمع ما يفيدك في المقام، فتعال معي نستمع سوية لأبي جعفر - السيد الشهيد **تتُّ** - وهو يقول في الحلقة الثالثة - ص ٥٤٦ - ٥٤٨ - تحت عنوان: «النظرية العامة للجمع العرفي»: «تتلخص النظرية العامة للجمع العرفي في أن كل ظهور للكلام حجة ما لم يعد المتكلم ظهوراً آخر لتفسيره، وكشف المراد النهائي له، فإنه في هذه الحالة يكون المعول عقلاً على الظهور المعدّ للتفسير، وكشف المراد النهائي للمتكلم، ويسمى بالقرينة، ولا يشمل دليل الحجية في هذه الحالة الظهور الآخر.

وهذا الإعداد، تارة: يكون شخصيا وتقوم عليه قرينة خاصة، وأخرى: يكون نوعيا، بمعنى: أن العرف أعدّ هذا النوع من التعبير للكشف عن المراد من ذلك النوع من التعبير وتحديد المراد منه، والظاهر من حال المتكلم الجري وفق الإعدادات النوعية العرفية.

فمن الأول: قرينة الدليل الحاكم على المحكوم، ومن الثاني: قرينة الخاص على العام.

وكل قرينة إن كانت متصلة بذوي القرينة، منعت عن انعقاد الظهور التصديقي أساساً، ولم يحصل تعارض أصلاً، وإن كانت منفصلة، لم ترفع أصل الظهور، وإنما ترفع حجتيه؛ لما تقدّم، وهذا هو معنى الجمع العرفي.

والقرينة الناشئة من الإعداد الشخصي، يحتاج إثباتها إلى ظهور في كلام المتكلم على هذا الإعداد، من قبيل: أن يكون مسوقاً مساق التفسير للكلام الآخر مثلاً.

والقرينة الناشئة من الإعداد النوعي، يحتاج إثباتها إلى إحراز البناء العرفي على ذلك، والطريق إلى إحراز ذلك غالباً هو: أن نفرض الكلامين متصلين، ونرى هل يبقى لكل منهما في حالة الاتصال اقتضاء الظهور التصديقي في مقابل الكلام الآخر أم لا؟

فإن رأينا ذلك، عرفنا أن أحدهما ليس قرينة على الآخر؛ لأن القرينة باتصالها تمنع عن ظهور الكلام الآخر وتعطل اقتضاه، وإن رأينا أن أحد الكلامين بطل ظهوره أساساً، عرفنا أن الكلام الثاني قرينة عليه.

وعلى هذا الضوء نعرف أن القرينة مع الإتصال توجب إلغاء التعارض ونفيه حقيقة، ومع الانفصال، توجب الجمع العرفي بتقديم القرينة على ذي القرينة؛ لما عرفت.

كما أن بناء العرف قائم على أن كل ما كان على فرض اتصاله هادماً لأصل الظهور، فهو في حالة الانفصال يعتبر قرينة، ويقدم بملاك القرينة.

هذه هي نظرية الجمع العرفي على وجه الإجمال، وستتضح معالمها وتفصيلها

لو أُريد التبرع بالحمل^(١) لكونه^(٢) أولى من الطرح، والأ^(٣)، فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى.

أكثر فأكثر من خلال استعراض أقسام التعارض غير المستقر، التي يجري فيها الجمع العرفي».

(١) أي: تقدّم جمع الشيخ الطوسي تَدُّؤُ لو بينا على صحة الجمع التبرعي تطبيقاً لقاعدة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

(٢) الضمير راجع إلى الحمل، وهذا تعليل لصحة الحمل التبرعي، والذي لا يبيني المصنف تَدُّؤُ على صحته طبعاً.

(٣) المقصود: أن رواية ابن المضارب: «لا بأس ببيع العذرة» ساقطة عن الحجية، فلا تعارض أصلاً لكي يلتبس له الحل والجمع.

فلنفتكر معا

وتعال معي - عزيزي القارئ - نفكر سوياً في الوجوه التي يمكن أن يكون المصنف تَدُّؤُ قد تمسك بها في تضعيف رواية ابن المضارب، وفي مدى صحة هذه الوجوه المدعاة:

الوجه الأول: أنها مخالفة للإجماعات التي نقلها المصنف تَدُّؤُ على الحرمة أول هذه المسألة.

وفيه: أن هذه الإجماعات منقولة أولاً وليست محصّلة، بل لو كانت محصّلة، لم تكن حجة أيضاً؛ إذ أنها لو لم تكن مدركية، فلا أقل من أن تكون محتملة المدركية، فلا تكون حجة؛ إذ الإجماع الحجة هو الإجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم (عليه السلام)، والذي لا يحتمل استناد المجمعين فيه إلى مدرك ما، وإلا، لوجب النظر في هذا المدرك من حيث التمامية وعدمها، وليس لهذا الإجماع أي قيمة. الوجه الثاني: أنها مخالفة للشهرة الفتوائية؛ فقد ذكر المصنف تَدُّؤُ صدر المسألة:

أن المشهور على حرمة بيع العذرة.

وفيه: أن المرجح لرواية على أخرى هو الشهرة في الرواية لا الشهرة في الفتوى، كما أننا لا نحرز أن هذه الشهرة إنما كانت استناداً لرواية الحرمة لكي ترجحها.

الوجه الثالث: أنها مخالفة للروايات العامة التي ذكرها المصنف تتأ صدر الكتاب، كرواية تحف العقول وغيرها؛ فقد قلنا أول هذه المسألة: أن هذه الروايات تدل على حرمة بيع العذرة بالتقريب التي تقدمت صدر المسألة، فراجع.

وفيه: أن هذه الروايات بأجمعها ضعيفة سنداً كما ذكرنا واعترف المصنف تتأ، إلا أنه يعتمد عليها لذهابه إلى جبر السند بعمل المشهور.

هذا بالإضافة إلى ما ذكرناه من عدم تمامية الاستدلال بهذه الروايات في المقام، فراجع صدر هذه المسألة.

وعلى أي حال، هذه هي الوجوه التي يمكن أن يكون المصنف تتأ قد أشار إليها بقوله: «فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى»، الظاهر في كونه يرضى بها في المقام، وقد اتضح لك أنها كلها لا تخلو من إشكال.

ثم أنه على فرض تمامية هذه الوجوه، فإن غاية ما سيثبت هو سقوط رواية الجواز، ولكن الجواز لا يقتصر على هذه الرواية ليسقط بسقوطها، وإنما هناك عمومات الصحة وإطلاقاتها، فهي كما قلنا الجارية فعلاً، ولا بد للخروج منها من إحراز دليل ناهض حجة على الحرمة، وهو غير موجود.

أما العمومات المحرمة فقد ذكرنا ما فيها، ولا نعيد، وأمّا رواية يعقوب بن شعيب المنقولة في الوسائل - الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به - الحديث الأول، فهي ضعيفة سنداً - كما ذكرنا - بجهالة علي مسكين (سكن). وأمّا الإجماع، فليس بحجة كما قلنا.

وعلى هذا، فالجاري في المقام هو عمومات الصحة وإطلاقاتها بعد وجود

ثم^(١) إن لفظ «العذرة» في الروايات، إن قلنا: إنه ظاهر في «عذرة الإنسان» .

المنفعة المحللة المقصودة، وهي التسميد والإحراق.

نعم، لم يعتبر المصنف تئذ هذه المنفعة مما يصير الشيء مالا، فله أن يتمسك للبطلان بقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾؛ فإن أكل المال بإزاء ما لا منفعة فيه أكل للمال للباطل، والذي قلنا: إنه في الحقيقة تمسك بالأصل العملي المقتضي للفساد؛ بعد كون الآية المباركة إرشادا إلى اعتبار المالية لا بطلان البيع.

(١) الإشكال على رواية يعقوب بأنها أخص من المدعى في المقام، ورده

بعد أن أسقط المصنف تئذ رواية الجواز عن الحجية، لم يبق من الروايات الخاصة - المأخوذ فيها لفظ العذرة - إلا رواية يعقوب بن شعيب المحرمة، وأما رواية سماعة، فلم يعتمد عليها المصنف تئذ في مقام الاستدلال، والظاهر: أنه اعتبرها ساقطة عن الحجية لسبب ما، كإجمالها مثلا.

والمأخوذ في رواية يعقوب هو لفظ «العذرة»، فمفادها: حرمة بيع هذه العذرة، فهل يمكن الإكتفاء بهذه الرواية لإثبات المدعى في هذه المسألة الثانية - وهو حرمة بيع كل عذرة نجسة لا عذرة الإنسان وحده؟

قد يُدعى عدم تمامية الاستدلال بهذه الرواية على الحكم المذكور، بسبب أن الدليل أخص من المدعى، بادعاء أن ما تحرم رواية يعقوب بيعه هو العذرة، وهذا اللفظ ظاهر في عذرة الإنسان خاصة دون غيرها من العذرات، كما حكى السيد العامل في مفتاح الكرامة التصريح به عن بعض أهل اللغة، فغاية ما استثبته هذه الرواية هو حرمة بيع عذرة الإنسان، وهذا أخص من المدعى؛ إذ أنه تحريم بيع العذرة النجسة من كل حيوان غير مأكول اللحم كما ذكرنا أوّل المسألة.

ولو تمّ هذا المدعى، فإن هناك طريقا آخر لإثبات حرمة بيع سائر العذرات

النجسة - غير عذرة الإنسان - وهو:

النوع الأول مما يحرم التكسب به: الأعيان النجسة ٢٢٩
كما حكى التصريح به عن بعض أهل اللغة^(١). فثبوت الحكم في غيرها
بالأخبار العامة المتقدمة^(٢)، وبالإجماع المتقدم على السرجين النجس.^(٣)
واستشكل في الكفاية في الحكم^(٤)

الروايات العامة المحرمة التي صدرَ المصنف تثنُّ بها كتابه الشريف، وقد
ذكرناها أوّل هذه المسألة مع تقريب الإستدلال بها والذي لا يختص بنوع خاص
من العذرات النجسة بل يشملها كلها، فراجع لتقف على صحة ما ادعيناه.

(١) حكاه السيد العاملي في مفتاح الكرامة - ج ٤ - ص ٢١.

(٢) كخبر تحف العقول وغيره.

(٣) التذكرة - ج ١ - ص ٤٦٤، الخلاف ج ٣ - ص ١٨٥.

(٤) إشكال السبزواري تثنُّ في الكفاية

وصل المصنف تثنُّ إلى هنا إلى حرمة بيع العذرة النجسة، وكان الدليل على
هذا المدعى كما رأينا ثلاثة أمور:

أولها: رواية يعقوب بن شعيب، وما أثبتته هذه الرواية - بناء على ظهور كلمة
«العذرة» في عذرة الإنسان خاصة - هو حرمة بيع عذرة الإنسان خاصة، دون غيرها
من العذرات النجسة.

ثانيها: الإجماع الذي ادعاه الشيخ الطوسي تثنُّ في الخلاف، والعلامة تثنُّ في
التذكرة على حرمة بيع السرجين النجس، والذي يشمل عذرة الإنسان وغيره من
غير مأكول اللحم.

ثالثها: الروايات العامة التي صدر بها المصنف تثنُّ كتابه، من تحف العقول
وغيرها، وهذه - كما رأينا صدر البحث - تثبت حرمة بيع مطلق العذرة النجسة،
سواء أكانت للإنسان أم لغيره.

وحينئذ نقول: الظاهر: أن المصنف تثنُّ فهم من كلام المحقق السبزواري في

الكفاية أنه - وتبعاً للمحقق الأردبيلي رحمته - لم يذهب إلى حرمة بيع العذرة النجسة، فيما لو كانت لغير الإنسان من غير مأكول اللحم، إذا لم يثبت الإجماع على حرمة بيع مطلق العذرة النجسة.

وهذا واضح لمن دقق في الأدلة الثلاثة المذكورة؛ فإن عذرة الإنسان تثبت حرمة البيع فيها برواية يعقوب، ولا علاقة لها بغيرها من الأدلة من الإجماع والروايات العامة المحرمة.

وأما لو لم يثبت الإجماع، فإن الدليل الثاني - الإجماع نفسه - والثالث لن يكون حجة.

أما الإجماع، فسالبة بانتفاء الموضوع، وأما الأخبار العامة، فكذلك لا يصح التمسك بها؛ فإنها ضعيفة سنداً كما ذكرنا سابقاً، ومع عدم ثبوت الإجماع على تحريم بيع العذرة، لن يكون هناك ما يجبر سندها، فتبقى ضعيفة ولا حجة للرواية الضعيفة السند.

إن قلت: ولكنكم ذكرتم، وفي موارد كثيرة: أن هذه الروايات مجبورة بعمل الأصحاب، فقد ذكرتم ذلك في المسألة الأولى أكثر من مرة، وعلى هذا، تكون حجة في المقام أيضاً، فكيف يمكن لكم أن تدعوا عدم جبرها سنداً هنا؟!

قلنا: هذا سؤال لطيف جداً، وردّه يحتاج إلى التوضيح التالي:

لو كان عندنا روايتان - مثلاً - ويمكن أن تفرض أي عدد - إحداهما تقول: «لا يحرم بيع البول النجس»، والأخرى تقول: «يحرم بيع الميتة النجسة»، وكانت ضعيفتي السند، فلكي يتم التمسك بالأولى، لا بد من أن يحرز استناد المشهور في مقام العمل إليها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الثانية.

فلو أحرزنا استناد المشهور للأولى ولم نحرز ذلك في الثانية، فمن الواضح جداً: أن الأولى فقط تكون حجة دون الثانية؛ إذ لا علاقة لها بحجية الأولى، ولا

تلازم بين حجية الأولى والثانية، بل موضوع حجية كل منهما مستقل عن موضوع حجية الأخرى، فموضوع حجية الأولى هو العمل بها، وحجية الثانية هو العمل بها. وهكذا الأمر لو كان هناك رواية واحدة أخذ فيها عنوانان وكانت ضعيفة سندا، ولنمثل بمثل ما ذكرناه في المثال الأول ولكن مع اختلاف يسير، فمثلا: لو قال الإمام (عليه السلام) في حديث ضعيف: «يحرم بيع البول النجس والميتة النجسة» فهذه الرواية لا تثبت حرمة بيع البول النجس إلا إذا أحرزنا عمل المشهور بها حين الإفتاء بحرمة بيع البول النجس، فإذا ثبت ذلك، فإن ما يجبره هذا العمل هو حرمة بيع البول النجس فقط، وأما حرمة بيع الميتة النجسة، فلا علاقة له بذلك، ويحتاج إلى ثبوت استناد المشهور في فتوَاهم بحرمة بيع الميتة النجسة - والكلام كله للتمثيل ليس إلا - إلى قوله (عليه السلام) في هذه الرواية «يحرم بيع الميتة النجسة».

فبثبوت استناد المشهور للرواية في حرمة بيع البول النجس لا يثبت استنادهم إليها في المفاد الآخر للرواية، وهو حرمة بيع الميتة النجسة، والعكس بالعكس.

وهكذا الحال أيضا لو ذكر في رواية ما عنوان واحد إلا أنه عام يشمل أكثر من مصداق، فإنه ينطبق عليه الكلام السابق نفسه، فلو قال الإمام (عليه السلام) في رواية ضعيفة «يحرم بيع العين النجسة» مثلا، فإن العين النجسة لها مصاديق كثيرة، منها: البول، ومنها: الميتة، وهكذا. فإذا فرض وأن ثبت عمل المشهور بهذه الرواية في الإفتاء بحرمة بيع البول، فإن هذا يجبر سندها بالنسبة إلى هذا المصداق فقط، وأما بالنسبة إلى غيره، فإن السند يبقى ضعيفا ما لم يثبت الجابر له هو أيضا؛ فإن جبر سند الرواية في المضمون الأول لا يستلزم جبر السند في المضمون الثاني فيبقى على ضعفه.

وهذا الذي ذكرناه بالنسبة إلى جبر السند الضعيف بعمل الأصحاب، نقوله أيضا - لو بنينا على صحة قاعدة أن إعراض الأصحاب عن رواية صحيحة موجب لو هنها وسقوطها عن الحجية - بالنسبة للرواية الصحيحة؛ فلو كانت تلك الرواية

نفسها صحيحة، وهي قوله (ﷺ): «يحرم بيع البول النجس والميتة النجسة» أو مثلاً: «يحرم بيع النجاسة»، وأعرض الأصحاب عن أحد مضامينها دون غيره، كما في حرمة بيع البول مثلاً وهو صرف مثال، فإن الرواية تسقط عن الحجية بهذا المقدار دون غيره، وتبقى حجة في ما بقي من مضمون، إلا أن هذا الكلام الأخير ليس مما نحن فيه، وإنما ذكرناه للفائدة، وهذا المبنى هو الذي يطلق عليه التبعض في الحجية، ويبني عليه اليوم الكثير من فقهاءنا سددهم الله تعالى.

ونرجع إلى الإجابة عن السؤال المطروح، ونعتقد أنها اتضحت الآن؛ فإن ما ادعيناه من الجبر إلى حد الآن من مضامين الروايات العامة الضعيفة السند هو حرمة بيع البول النجس دون غيره من النجاسات كالعذرة محل البحث، فيبقى سندها ضعيفاً.

هذا كله - طبعاً - إذا لم يثبت الإجماع على حرمة بيع العذرة، وأما إذا كان ثابتاً، فإنه يجبر السند بالنسبة لهذا المضمون أيضاً - ولكن بشرطها وشروطها، ومن شروطها: أن نحرز استناد المجمعين في فتواهم بحرمة بيع العذرة النجسة مطلقاً إلى هذه الروايات - وأما إذا احتملنا ويكفي مجرد الإحتمال المعتد به استنادهم في ذلك إلى غير هذه الروايات العامة، فلن يتحقق موضوع قاعدة جبر السند كما أوضحنا سابقاً بالتفصيل.

ولعلك لاحظت معي نكتة ظريفة جداً في المقام، وهي: أن جبر السند بهذه الطريقة - أعني بإحراز استناد المجمعين إلى الرواية الفلانية - وإن كان سيجبر سندها - بناء على صحة القاعدة - إلا أنه - من جهة أخرى - سيفقد الإجماع مصداقيته كحجة - عندنا لا عند المصنف ﷺ - فإنه سيكون إجماعاً مدركياً، وهو ليس بحجة كما قلنا، ولو كنا لا نبني على صحة قاعدة جبر السند، فلن يكون في البين حجة، أما الإجماع، فلما قلنا، من: كونه محتمل المدركية، وأما الرواية،

تبعاً للمقدّس الأردبيلي^(١) رحمه الله إن لم يثبت الإجماع، وهو^(٢) حسن، إلا أن الإجماع المنقول^(٣) هو الجابر لضعف^(٤) سند الأخبار العامة^(٥) السابقة^(٦).

وربّما^(٧) يُستظهر من عبارة الاستبصار القول بجواز بيع عذرة ما عدا الإنسان؛ لحمله أخبار المنع على عذرة الإنسان.

فالمفروض كونها ضعيفة السند.

(١) الكفاية - ص ٨٤ مجمع الفائدة والبرهان - ج ٨ - ص ٤٠.

(٢) الإستشكال في الحكم بحرمة بيع العذرة النجسة من غير الإنسان.

(٣) صدر المسألة من قبل الشيخ الطوسي والعلامة قدس سرهما.

(٤) ردّدنا سابقاً كثيراً: أن المصنف تكلّف سيّعترف بضعف سند الأخبار العامة

السابقة، وهذا هو الدليل.

(٥) هذه الكلمة هي التي جعلتنا نصل إلى نتيجة هي: أن المصنف تكلّف فهم أن

استشكال السبزواري تكلّف في الحكم لا ينظر إلا إلى عذرة غير الإنسان من العذرات

النجسة؛ إذ لو كان المراد - عند المصنف تكلّف - عاماً، لقال مثلاً: «هو الجابر لضعف

سند أخبار المنع»، أو: «لسند خبر يعقوب والأخبار العامّة»، وما شابه ذلك.

وهذا بالإضافة إلى أن المصنف تكلّف لم يعترف، ولا حتى تلويحاً، بضعف رواية

يعقوب بن شعيب المحرّمة، لكي يدفع ذلك بادعاء جبر السند بالإجماع المنقول.

وعلى كل حال، فالنتيجة عند المصنف تكلّف، هي: حرمة بيع العذرة النجسة من

كل حيوان غير مأكول للحم؛ لما ذكرناه من الأدلة.

(٦) من رواية تحف العقول، والدعائم، وغيرهما، وقد ذكرنا الوجه في تسميتها

بالعامّة؛ فإن العنوان المأخوذ فيها هو (النجاسة) مثلاً، وهو ما ينطبق على العذرة

النجسة وغيرها.

(٧) رد ما ربّما يُستظهر من الاستبصار من القول بجواز بيع عذرة ما عدا الإنسان

لما انتهى المصنف تكلّف إلى حرمة بيع كل عذرة نجسة، سواء أكانت للإنسان أم

لغيره من غير مأكول اللحم، أخذ في ذكر بعض من قد يُدعى مخالفته لهذه النتيجة، فذكر استشكال السبزواري **تثني** أولاً، والذي ذكرنا: أن الإشكال - على ما فهمه المصنف **تثني** من كلامه - يختص بغير عذرة الإنسان من العذرات النجسة، وقد رده المصنف **تثني** بما عرفت من انعقاد الإجماع على حرمة بيع السرجين النجس الشامل لهذه العذرة، وهو الجابر لضعف الروايات العامة السابقة، كتحف العقول وغيرها، الشامل تحريمها لكل عذرة نجسة، بما فيها عذرة غير الإنسان.

ويكمل المصنف **تثني** هنا هذا المشوار، بناء على ما رُبما يُستظهر - يفهم - من عبارة الشيخ الطوسي **تثني** في الإستبصار، من جواز بيع ما عدا عذرة الإنسان من العذرات النجسة لا غيرها من العذرات الطاهرة؛ فإن محل الكلام هو العذرة النجسة لا الطاهرة، فهذا ما سيأتي في الفرع اللاحق مباشرة.

ويرد المصنف **تثني** على هذا الحكم - بناء على هذا الإستظهار - بأنه غير صحيح، وأن فيه نظراً.

فردُّ المصنف **تثني** هنا لا على أصل الاستظهار وأنه غير صحيح، بل النظر والإشكال - كما قلنا - في ما استظهر من كلام شيخ الطائفة **تثني** في الإستبصار، من أنه يجوز بيع العذرة النجسة لو كانت لغير الإنسان، وأما أصل الاستظهار، فيطعن فيه المصنف **تثني** بقوله: «وربما».

وإليك تفصيل المطلب:

قال الشيخ الطوسي **تثني** في الاستبصار بعد أن ذكر رواية محمد بن المضارب «لا بأس ببيع العذرة» ما نصّه: «فأما ما رواه الحسن بن محمد بن سماعة، عن علي بن سكن، عن عبد الله بن وضاح، عن يعقوب بن شعيب، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ثمن العذرة من السحت، فلا ينافي الخير الأول؛ لأن الخير الأول [خير ابن المضارب] محمول على ما عدا عذرة آدميين، وهذا الخبر محمول على

عذرة الإنسان، والذي يدل على ذلك: ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن صفوان، عن مسمع بن أبي مسمع، عن سماعة بن مهران قال: سألت رجل أبا عبد الله عليه السلام - وأنا حاضر - فقال: إني رجل أبيع العذرة، فما تقول؟ فقال: حرام بيعها وئمنها، وقال: لا بأس ببيع العذرة.

فلولا أن المراد بقوله: حرام بيعها وئمنها، ما ذكرناه، لكان قوله عليه السلام بعد ذلك: ولا بأس ببيع العذرة، مناقضاً له، وذلك متف عن أقوالهم». (الاستبصار - ج ٣ - ص ٥٦).

وربما يستظهر من هذا الكلام ذهاب الشيخ تذت إلى جواز بيع ما عدا عذرة الإنسان وإن كانت نجسة، ومنشأ هذا الاستظهار، هو: أن الشيخ تذت حمل رواية المنع على عنوان خاص، وهو عذرة الإنسان، والذي لا يُستفاد منه أكثر من هذا المورد من موارد العذرة النجسة، فبالقاي من العذرات النجسة يبقى داخلا تحت رواية الجواز.

وما ادّعي من أن قوله: «عذرة الإنسان» لا يشمل أكثر من هذا المورد، هو مقتضى ثلاثة أمور:

الأول: أصالة الحقيقة؛ إذ لو شككنا في أن المتكلم أراد بذلك اللفظ المعنى الحقيقي أم غيره، فإن أصالة الحقيقة تقتضي الحمل على الحقيقة.

وهكذا الأمر في المقام؛ فإننا نشك في أن الشيخ تذت هل أراد بعذرة الإنسان خصوص عذرة الإنسان ليبقى غيرها من العذرات النجسة تحت الجواز، أم أراد غير هذا المعنى، وهو: أن تكون عذرة الإنسان كمثال لكل عذرة نجسة، فيحرم بيع كل عذرة نجسة، ويكون المقصود في رواية الجواز غير العذرات النجسة؟ نقول: لو شككنا، فإن مقتضى أصالة الحقيقة يعين الإحتمال الأول، ليبقى غير عذرة الإنسان من العذرات النجسة مشمولاً لرواية الجواز.

الثاني: أن أخذ أي عنوان من العناوين في خطاب ما ظاهر في دخالته التامة في

الحكم عليه بذلك الحكم المذكور في ذلك الخطاب، أي: على نحو الموضوعية، وعدم أخذه كواسطة للحكم على ما كان من قبيله من الأشياء، أي: لا على نحو الطريقة. ومقتضى هذا: أن الشيخ الطوسي تَكْتَلُّ عندما عبّر «بعذرة الإنسان» فإنه أثبت الحكم لخصوص هذا العنوان، وأن له دخالة تامة في الحرمة، وأنه لم يُرد من ذكره أن يكون مثالا لمطلق العذرة النجسة، لكي لا يُستظهر جواز بيع غير عذرة الإنسان من العذرات النجسة من عبارته.

الثالث: وبغض النظر عن الأمر الأول والثاني، قد يُدعى وجود القرينة في المقام على أن الشيخ تَكْتَلُّ إنما أراد خصوص عذرة الإنسان، وهذه القرينة هي قرينة المقابلة؛ فإن الشيخ تَكْتَلُّ ذكر عذرة الناس في مقابل عذرة غير آدميين، ومقتضى المقابلة بينهما في كلام واحد أنهما متقابلان مفهوما، ولا تقصد المفهوم الأصولي، بل المراد أنهما متقابلان من حيث المعنى المراد منهما، والمعنى المراد من عذرة غير آدميين واضح؛ فإنه يشمل كل العذرات وإن كانت نجسة. ولهذه الأمور الثلاثة، قد يُستظهر ذهاب الشيخ الطوسي تَكْتَلُّ إلى جواز بيع غير عذرة الإنسان من العذرات النجسة.

وأما تعبيرنا بـ «قد»، وتعبير المصنف تَكْتَلُّ بـ «رَيْبًا» الظاهر في التضعيف، فمنشأه وجود الإحتمال الآخر، وهو: أن يكون الشيخ قد أخذ العنوان السابق (عذرة الناس) كمثال لمطلق العذرة النجسة، فلا يكون قد ذهب إلى جواز بيع غير عذرة الإنسان من العذرات النجسة، فهذا الإحتمال وارد أيضا، ولا يزول بما ذكر من الأمور الثلاثة السابقة. وما يقوي هذا الإحتمال - الحمل على المثال والطريقة - ما ذهب إليه الشيخ تَكْتَلُّ في كتبه الأخرى؛ من حرمة بيع كل عذرة نجسة، وعدم التفصيل بين عذرة الإنسان فيحرم بيعها، وبين عذرة غير الإنسان من العذرات النجسة فيجوز بيعها، بل بعضها واضح جدا في عدم التفصيل، وإليك كلماته تَكْتَلُّ لتحكم بنفسك:

قال في التهذيب بعد ما نقل رواية الجواز: «ولا ينافي ذلك ما رواه يعقوب بن شعيب؛ لأن هذا الخبر محمول على عذرة الإنسان، والأول محمول على عذرة البهائم، من الإبل، والبقر، والغنم، ولا تنافي بين الخبرين. والذي يكشف عما ذكرناه: رواية سماعة». (التهذيب - في المكاسب (أخبار بيع العذرة) - الحديث رقم ٢٠٠ وما بعده).

فلاحظ ما مثل له من البهائم، والتي جعلها مقابلة لعذرة الإنسان، فقد مثل بمأكول اللحم خاصة، مما يظهر منه: أن مقابله كل غير مأكول اللحم، وأن ذكر الإنسان محض تمثيل لذلك.

وقال في المبسوط في فصل «ما يصح بيعه وما لا يصح»: «فلا يجوز بيع العذرة والسرجين مما لا يؤكل لحمه». فلم يفرق تَدُُُّّّ بين عذرة الإنسان وغيرها من العذرات النجسة.

وهكذا فعل في الخلاف - ج ١ - ص ٢٢٥، حيث قال: «فالسرجين النجس محرّم بالإجماع، فوجب أن يكون بيعه محرماً»، وهو كما ترى ظاهر في حرمة بيع كل سرجين نجس، سواء أكان للإنسان أم لغيره.

وبهذا، إتضح لك سبب تضعيف المصنف تَدُُُّّّ للاستظهار المزبور. وندخل الآن في بحث سبب حكم المصنف تَدُُُّّّ بالضعف على ما استُظهر من عبارة الشيخ تَدُُُّّّ أي: الحكم بالجواز، والذي أعتقد أنه صار واضحاً ونحن في نهاية البحث؛ فقد ذكرنا: أن الأدلة كما تثبت حرمة بيع عذرة الإنسان، فكذلك تثبت حرمة بيع غيرها من العذرات النجسة، ولك أن تراجع ما ذكرناه بهذا الصدد، ولا حاجة هنا للإعادة.

(١) أي: في هذا الذي استُظهر من العبارة. وهو الحكم بجواز بيع عذرة غير

الإنسان من العذرات النجسة، فالضمير في «فيه» عائد إلى هذا. ويحتمل ضعيفا أن يكون الضمير عائدا إلى أصل الاستظهار، فيكون المعنى: أن استظهار الجواز ضعيف لما ذكرنا من أمور. والأمر سهل.

تعليم وتعلم فعالان: نظرة منهجية للمسألة الثانية

وقبل أن نترك هذه المسألة إلى ما ذكره المصنف تَدُّنُّ من البحث في بيع الروث الطاهر، فلننظر - كما فعلنا في المسألة السابقة - إلى هذه المسألة نظرة اجمالية، لنعرف الطريق الذي سلكه المصنف تَدُّنُّ لاستنباط الحكم الشرعي للعذرة النجسة، وسنقتصر هنا على شيء قليل جدا، لما ذكرناه لك أوّل هذه المسألة حين الكلام على أهمية الروايات الخاصة أي: رواية يعقوب بن شعيب المحرّمة لبيع العذرة: شرع المصنف تَدُّنُّ بذكر فتوى المشهور، وهذه هي الطريقة الروتينية في بحث أي مسألة، حيث يذكر الفقيه ابتداءً، فتوى المشهور إن كانت له فتوى، ويذكر فتوى عدد من مشاهير علمائنا كالشيخ الطوسي تَدُّنُّ والمرتضى وغيرهم.

ومن ثمّ يبدأ بذكر الأدلة بادئا بأدلة المشهور مثلا - كما فعل المصنف تَدُّنُّ هنا - ثم يتصدى لدفع ما يتوهم الإستدلال به على الرأى المخالف إن كان يختار فتوى المشهور. وهكذا فعل المصنف تَدُّنُّ، فيما أنه يختار فتوى المشهور بدأ بذكر أدلة هذا الرأى، فذكر الإجماع، وذكر الروايات العامة ثم الرواية الخاصة ليعقوب بن شعيب. ثم أخذ بدفع ما يتوهم منعه من الإفتاء على طبق هذه الأدلة، فذكر رواية ابن المضارب الخاصة والتي لو تمّت لأثرت كثيرا في مسألة الإستنباط.

ولما كانت هذه الرواية منافية لما ورد في رواية يعقوب أخذ بذكر ما يمكن أن يكون حلا لرفع هذه المنافاة، فذكر أولا الحل الذي ذكره الشيخ الطوسي تَدُّنُّ وتقريبه برواية سماعة، ثم ذكر احتمال السبزواري، والمجلسي، وحمل خبر المنع على التقية.

ثم رجّح حل الشيخ الطوسي تَكْثُرُ منها لو كان يصح - ولا يصح - الجمع التبرعي لأنه أولى من الطرح.

بعد هذا، ذكر أن كلّ هذه الحلول غير صحيح، والصحيح أن لا تنافي من الأساس لعدم حجّية رواية ابن المضارب المجوّزة لجملة من الأسباب.

ولا يبقى حينئذ إلا رواية يعقوب، فهل تدلّ على تمام المدعى من أنه يحرم بيع كل عذرة نجسة، للإنسان كانت أم لغيره؟

والجواب على هذا السؤال معتمد على العنوان المأخوذ في هذه الرواية وهو العذرة، فإن كان ظاهراً في عذرة الإنسان، فإن غاية ما سيثبت بها هو حرمة بيع هذه العذرة، وأما غيرها من العذرات النجسة فله أدلته الأخرى كالإجماع والروايات العامة السابقة.

وقد تسأل: وهل كان ذكر طرق الجمع بين روايتي ابن المضارب ويعقوب ضروريا في عملية الاستنباط؟

والجواب: كلا، بعد أن اختار المصنف تَكْثُرُ ضعف رواية ابن المضارب وسقوطها عن الحجّية، فلا تعارض أصلا لندخل في معمعة حلّه.

وبهذا، نلاحظ أن الفقيه أحيانا - وسترى أنها كثيرة - لا يكتفي بذكر ما له دخل بعملية الاستنباط بناء على مختاره في مسألة ما، بل يذكر ما لا دخالة له أصلا بذلك للتنبيه على بطلانه مثلا، ولكي يذكر كمّاً من الدقائق التي يستفيد منها القارئ المحقّق.

ومن هذا القبيل، المناقشة الطويلة والدقيقة لدلالة رواية، بعد البناء مسبقا على ضعفها سنداً، فتجد أن الفقيه يقول مثلا: «والرواية الفلانية ضعيفة سنداً ولو بنينا على تماميتها من هذه الناحية، فلا نسلم تماميتها دلالة»، ثم يدخل في هذا البحث الذي قد يأخذ منه الوقت الطويل، كل ذلك ليتعلّم الطالب التدقيق والتأمّل الكافي.

ولنرجع إلى صلب الموضوع، فقد وصل المصنف تَكْثُرُ إلى هنا إلى حرمة بيع

كل عذرة نجسة للإنسان أم لغيره، وهل هناك من يخالف هذه النتيجة؟ السبزواري مثلاً، وما هي ادلته فلنذكرها ولنذكر ضعفها. ومن غيرُه؟ ما ربما يستظهر من عبارة الاستبصار؟ هذا فيه نظر والسبب هو كذا وكذا.

هذا - بصورة اجمالية جدا - ما سلكه المصنف تَدُّلُّ للوصول إلى حكم بيع العذرة النجسة، وأنه الحرمة.

معادلات استنباطية مختلفة: الحكم على المباني القائمة فعلاً

ولإتمام الفائدة فلنذكر - هنا أيضاً - طريقة الإستنباط على المباني الفعلية لبعض الفقهاء، من عدم تمامية الروايات العامة سندا، وعدم اعتبار الإجماع المنقول وغيره من الأمور، فنقول - بالنسبة للحكم الوضعي -

إن عمومات الصحة تقتضي بعمومها صحة بيع العذرة النجسة، بل لاجابة للعمومات. مع رواية ابن المضارب: «اللبأس ببيع العذرة»، والمانع المتوهم من هذه الصحة الأمور التالية:

أولاً: الإجماع المنقول عن الخلاف والتذكرة على حرمة بيع السرجين النجس. وفيه: إنه إجماع منقول لا حجية له، ولو كان محصلاً لما كان حجة أيضاً لأنه لا أقل من أن يكون محتمل المدركية؛ إذ يحتمل قويا استناد المجمعين إلى ما سنذكره غير الإجماع من أدلة الحرمة.

ثانياً: الروايات العامة السابقة كتتحف العقول وغيرها.

وفيه: أنها ضعيفة سندا كما ذكر المصنف تَدُّلُّ ولا نبني علي جبرها بعمل المشهور، بل لو سلمنا قاعدة الجبر، فلا نحرز استناد المشهور عملاً إليها.

هذا بالإضافة إلى عدم تماميتها دلالة فراجع ما ذكرناه أوّل المسألة.

ثالثاً: رواية يعقوب بن شعيب: «ثمن العذرة من السحت».

وفيه: انها ضعيفة سندا بجهالة علي بن مسكين (سكن) ولم يثبت استناد

(١)
فرع

المشهور إليها في مقام الإفتاء بحرمة البيع لو سلمنا صحة قاعدة جبر السند.
رابعا: إن العذرة النجسة ليس لها منفعة مقصودة، فيكون أكل المال بإزائها أكلا
للمال بالباطل وهو حرام.

وفيه: إن المنافع الموجودة في العذرة النجسة كالتسميد والإحراق، أظهر من أن
تخفى، ولم يمه الشارح عن هذه المنافع لكي تكون ملغاة شرعا.

وعليه، فمقتضى الصحة موجود والمنع مفقود، فالصحيح: صحة بيع العذرة النجسة.
وأما الحكم التكليفي، فواضح؛ بعد شمول المسألة لأصالة البراءة، بل لاتصل
النوبة إلى العمل بالأصل بوجود قوله (ﷺ) في رواية ابن المضارب: «لا بأس ببيع
العذرة» إن استفيد منه الحكم التكليفي.

فالتيجة - على هذا - صحة بيع العذرة النجسة وعدم حرمتها شرعا.
هذا تمام الكلام في هذه المسألة الثانية، و نواصل مشوارنا مع المصنف تتمة.

(١) فرع: في حكم بيع العذرة الطاهرة

يتناول المصنف تتمة في هذا الفرع، البحث في حكم بيع العذرة الطاهرة، بعد أن
تناول في أصل هذه المسألة الثانية، البحث في حكم بيع العذرة النجسة.
ولعلّ النكتة في أن يكون أصل البحث في العذرة النجسة دون الطاهرة واضحة
جدا، فإن المصنف تتمة ذكر قبل دخوله في هذه المسائل: أن الكلام في النوع الأول
مما يحرم الإكتساب به هو الإكتساب بالأعيان النجسة.

فالباحث الأصلي في المقام هو الإكتساب بالأعيان النجسة، ولكن، لما كان بيان
حكم بيع العذرة النجسة مثلا أو بيع البول النجس، يلقي في ذهن السؤال عن
النوع الآخر، وهو العذرة الطاهرة والبول الطاهر، وللحاجة إلى بيان حكم هذا النوع،
إقتضى ذلك الدخول في هذا البحث، وهذا ما فعله المصنف تتمة في المسألة

الأقوى: جواز بيع الأرواث الطاهرة التي ينتفع بها منفعة محللة مقصودة^(١)،

الأولى؛ حيث عقد فرعين في البحث عن حكم بيع الأبوال الطاهرة، وهكذا يفعل هنا، فبيّن حكم بيع العذرة الطاهرة.

(١) موضوع الكلام في هذا الفرع هو الأرواث الطاهرة بشرط أن يكون لها منفعة محللة مقصودة، وقد اتضح مما سبق المراد من المحللة، والمراد من المقصودة، فلا نعيد.

وأما العذرة الطاهرة التي لا منفعة محللة مقصودة منها، فلا يدخل المصنف تثنؤ في بحثها؛ فقد اتضح الحكم فيها مما تقدم، وأنه الحرمة؛ فإن أكل المال بإزائها أكل للمال بالباطل، بالتقريب الذي تقدم للإستدلال بهذه الآية المباركة، وهو إرشادها إلى اعتبار المالية والمقتضي في المبيع؛ فحيث لا مالية، لا مقتضي لصحة المعاملة، فلا تجري عمومات الصحة وإطلاقاتها، فالحكم البطلان بمقتضى أصالة الفساد. فانتبه، ولا تغفل.

وعلى أي حال، فقد ذهب المصنف تثنؤ هنا إلى أن الأقوى جواز البيع، والتعبير بـ «الأقوى» يفهم منه: أن هناك رأياً قوياً بالحرمة، وهذا صحيح؛ فقد ذهب المفيد وسائر قدس سرهما إلى حرمة البيع، وهو ما سنتناوله بالبحث، فلا تعجل.

وقفه منهجية تعليمية تعلمية

وإليك - عزيزي القارئ - صورة إجمالية لما سيسلكه المصنف تثنؤ للوصول إلى حكم مسألتنا هذه، لتكون على بصيرة من الأمر، فنقول:

ما سيفعله المصنف تثنؤ، هو: أنه يذكر أولاً محل البحث؛ لكي يتضح، فلا يخلط بينه وبين غيره ويكون النزاع بلا داع، وهذا ما قصده بقوله السابق: «الأرواث الطاهرة التي ينتفع منها منفعة محللة مقصودة»، فالكلام - على هذا - عن هذا

الموضوع فقط دون غيره.

وبعد أن يذكر محل البحث هذا، ذاكراً: أن الأقوى في المسألة الجواز، يدخل في ذكر الأدلة على ذلك، وقد تتعجب حين أخبرك بأن بداية هذا الذكر هو الجملة السابقة أيضاً: «يتفجع بها منفعة محللة مقصودة» بما سيأتي من تفصيل، فهذا هو الشروع بالدليل الأول، فهذا جزؤه الأول، وهو ما علمناك أنه يسمى المقتضي للجواز، فتشمل المورد عمومات الصحة وإطلاقاتها.

ثم ينتقل تَدْتُّ إلى الدليل الثاني على الجواز، وهو الإجماع الذي ادعاه رئيس الطائفة في الخلاف، وحكي عن المرتضى تَدْتُّ، وهذا الإجماع وإن كان منقولاً، إلا أنه حجة عند مصنفنا تَدْتُّ على ما مضى تفصيله.

ثم يدخل تَدْتُّ في ذكر من خالف هذا الإجماع، وخالف المصنف وذهب إلى الحرمة، ذاكراً ما يمكن أن يكون قد استدل به هذا المخالف، ومضعفاً له، والغرض من هذه الخطوة أمران:

أولهما: إثبات عدم أهميّة مخالفة هذا البعض وعدم إضرارها بتمامية الدليل الثاني (وهو الإجماع)؛ بعد أن تبين فساد ما ذهب إليه بفساد ما استند إليه من دليل. والآخر: بيان عدم المانع من عمل مقتضي الجواز؛ فإن ما يتصور كونه مانعاً، هو ما يمكن أن يكون قد تمسك به ذلك المخالف، فإذا ثبت ضعفه، تمّ الدليل الأول للمصنف بتمامية جزأيه: وجود المقتضي، وعدم المانع.

هذا هو العرض الإجمالي لطريقة المصنف تَدْتُّ في هذا الفرع للوصول إلى حكم بيع العذرة الطاهرة، وما علينا الآن، إلا أن نعمن النظر في ما سيفعله قدس سرّه في كل مرحلة من المراحل التي ذكرناها لك؛ لتعلم ما يفيدنا في حياتنا العملية، فتعال معي نبدأ مشوار الإستنباط برفقة أستاذ الكل قدس سرّه.

الدليل الأول على جواز بيع العذرة الطاهرة

وجود المقتضي للجواز وعدم المانع منه

هذا هو أول الدليلين الذين ذكرهما المصنف **تتأ**، وهو متكون من جزأين،
فالكلام في مقامين:

المقام الأول: وجود المقتضي للجواز

وقد أشار قدس سره إلى وجود هذا المقتضي في كلماته الأولى التي ذكرها في
هذا الفرع، حيث قال: «... التي ينتفع منها منفعة محللة مقصودة»، وهو كما ترى
مكوّن من جزأين:

الأول: وجود المنفعة المقصودة، والتي يقصد العقلاء بسببها الحصول على
المبيع، كاستعمال العذرة في التسميد والإحراق وغيرها.

وهذا الأمر الأول، وإن اعتبره المصنف **تتأ** تاماً هنا، إلا أنه نفسه سيذكر عدم
تماميته، وسيذهب إلى أنّ هذه المنافع جزئية لا تصير العذرة مالا، بل لا يصدق
عليها أنها مما ينتفع بها على الرغم من وجود هذه الاستفادات، فراجع (كتاب
المكاسب - ج ١ - ص ٣٩-٤٠)، إلا أن الكلام فعلا على فرض وجود هكذا منفعة،
فلا يرد عليه شيء.

واعتبار هذا الجزء في تمامية المقتضي واضح؛ إذ بدونه لن تكون هذه الأعيان
أموالاً عرفاً، فلا يصحّ بيعها، لأنه من أكل المال بالباطل بالتقريب المتقدم، نعم، لا
بد من توفر الجزء الثاني أيضاً.

الثاني: أن يكون الشارع قد حلل الإنتفاع بالعذرة في هذه المنافع المقصودة؛
فإن مجرد وجود المنفعة المقصودة لا يكفي لجواز البيع؛ إذ المعتبر فيه كون العين
مالا عرفاً وشرعاً، لا عرفاً فقط، فإذا تمّ هذا الجزء، كان بيع الميته - بالشروط
السابقة - مشمولاً لعمومات الصحة وإطلاقاتها.

المقام الثاني: عدم المانع من عمل المقتضي

وما يتصور كونه مانعا، وهو ما يحتمل استناد المخالف إليه في ذهابه إلى الحرمة، أمور، هي:

الأول: قوله سبحانه وتعالى في الآية (١٥٧) من سورة الأعراف المباركة: ﴿وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾، بتقريب: أن متعلق الحرمة لم يذكر في الآية الشريفة، وحذف المتعلق يدل على العموم - كما هو مذهب المصنف رحمته - فالآية دالة على حرمة جميع الإنتفاعات المتعلقة بالخبائث، والتي من ضمنها البيع؛ فإنه انتفاع بالعدرة الطاهرة، والتي هي من أظهر مصاديق الخبائث؛ بعد كونها مما تنفر منه الطباع.

وقد ردّ المصنف رحمته هذا الدليل بأنه وإن كنا نقرّ بأن حذف المتعلق يدل على العموم، وقد بنينا عليه في أبحاثنا السابقة وما سيأتي من الأبحاث، إلا أن محل الكلام ليس من موارد تطبيق هذه القاعدة؛ فإن حذف المتعلق إنما يدل على العموم في حالة عدم وجود قرينة تحدد المراد من الخطاب (المتعلق المحذوف).
وبعبارة أخرى: مع وجود ما يحدد المراد من الكلام، لن يصدق: أن الشارع حذف المتعلق لأنه يريد العموم كما هو واضح، وأما في محل الكلام، فإن المراد من قوله سبحانه وتعالى المذكور معلوم، وهو حرمة الأكل لا مطلق الإنتفاع.
وإن سألت: وكيف عرفتم أن المراد من الحرمة هو حرمة الأكل لا عموم الإنتفاع؟

أجبت: عرفنا ذلك بما أقامه الشارع قرينة على المراد من كلامه السابق، وهي أنه سبحانه وتعالى قابل بين فعلين، أو جعل أحد فعلين مقابلا للآخر؛ حيث يقول عز من قائل: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَجْلُلُ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ

عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ... ﴿١﴾

فتلاحظ: أن الله سبحانه وتعالى جعل تحريم الخبائث مقابلاً لتحليل الطيبات في سياق واحد، ومقتضى ذلك: أن متعلق الحل هو متعلق الحرمة، وحيث أن متعلق الحل هو «الأكل» بقرينة كلمة «الطيبات»، فمتعلق الحرمة هو ذلك أيضاً. وعلى هذا، فالآية أجنبية عما نحن فيه؛ إذ هي في مقام تشريع حرمة الأكل لاحرمة غيره من الأفعال كالبيع الذي هو محل الكلام.

ولعلك رأيت أن أساس هذا الرد، هو: أن المراد من قوله سبحانه: ﴿وَيَجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾ هو حلية الأكل ليس إلا، وهو ما قد يقال: أنه أوّل الكلام؛ إذ من قال أن المراد هو حلية الأكل دون غيره من الأفعال؟!

وأما كلمة «الطيبات»، فلا تصلح بأي شكل من الأشكال لأن تكون قرينة تعين المراد من الحل في الآية الشريفة، وأنه الأكل ليس إلا.

وعلى أي حال، فقد تخلّص المصنف تَنَتُّزُّ بهذا الرد عن المانع الذي يتوهم قيامه في المقام من عمل المقتضي.

لا يقال: أنتم تعترفون - على هذا - بحرمة أكل العذرة وإن كانت طاهرة لأنها من الخبائث، وهذا يكفي لتحريم البيع.

فإننا نقول: بل لا يكفي؛ فإن الأكل ليس هو المنفعة المطلوبة من الروث لكي لا يكون له قيمة مع تحريمها، كما أنه لم يثبت أن ما يحرم أكله يحرم بيعه؛ فقد ذكرنا سابقاً: أن الحديث الذي نقله الشيخ الطوسي في باب الأطعمة من الخلاف: «إن الله إذا حرّم أكل شيء، حرّم ثمنه» ضعيف سنداً ودلالة، فراجع.

فتحصّل: عدم تمامية هذا المانع عند المصنف تَنَتُّزُّ.

الثاني: الروايات العامة المتقدمة التي صدر بها المصنف كتابه الشريف، بتقريب:

أن العذرة الطاهرة قد نهي عنها، فتدخل في هذه الأحاديث الشريفة، فيحرم بيعها،

فهذه الروايات مانع عن عمل مقتضي الصحة على فرض وجوده.

ويرد على هذا الدليل الثاني: أن الموجب لبطلان البيع - كما عرفنا - حرمة عين الشيء، أو ما عثرنا عنه سابقا بالتحريم بقول مطلق، والذي يدل على تحريم جميع منافعه، أو أهم منافعه التي تتبادر حين الإطلاق.

فمناط الحرمة - على هذا - هو: أن تكون جميع منافعه محرمة، وهذا غير صادق على العذرة؛ إذ لم يرد دليل يحرم جميع منافعها، أو تكون منافعها الغالبة محرمة شرعا، وهذا غير صادق أيضا؛ فإن المنفعة الغالبة للعذرة هي التسميد والإحراق، والشارع لم يحرمهما، وإنما حرّم الأكل الذي لا يعتبر من منافع العذرة الطاهرة، فلا يحرم بيعها لتحريم أكلها، حالها في هذا حال الطين، فقد حرّم الشارع أكله، ومع هذا، لا يحرم بيعه؛ لوجود المنفعة المحلّلة المقصودة منه كما مضى مفصلا.

هذا ما ردّ به المصنف تذيُّل المانع الثاني الذي قد يتوهم جريانه في المقام، ولو دقت معي - عزيزي القارئ - في هذا الرد، لوجدته قد هاجم جهة الدلالة في هذه الروايات، واتهمها بعدم التمامية، وهذا يعني: أن المصنف تذيُّل - حينما لم يذكر في رده إلا عدم تمامية الدلالة - يعترف بتمامية السند، وإلا، لأورد - شأنه شأن سائر الفقهاء تذيُّل - على السند كذلك.

وهذا غير صحيح حتى على مبنى المصنف تذيُّل القائل بقاعدة جبر السند بعمل المشهور؛ فإن الروايات المتقدمة ضعيفة سندا، والجابر لها استناد الأصحاب إليها في مقام العمل، وهذا غير متحقق في ما نحن فيه؛ فإن المشهور - بل ادعي الإجماع - على جواز البيع، ولم يفت بالحرمة إلا المفيد وسلار.

وقد ذكرنا: أن انجبار سند الرواية في أحد مفاداتها لا يستلزم انجبارها في مفادها الآخر، وقد أوضحنا ذلك بالتفصيل في هذه المسألة الثانية مما تعلّمناه من المصنف تذيُّل.

وعن الخلاف: نفي الخلاف فيه، وحكي أيضا عن المرتضى . رحمه الله .
الإجماع عليه.

وعن المفيد: حرمة بيع العذرة والأبوال كلها الآ بول الإبل، وحكي عن سلاّر
أيضا. (١)

ولا أعرف مستندا لذلك (٢) إلا دعوى أن تحريم الخبائث في قوله تعالى:
﴿وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ يشمل تحريم بيعها (٣)، وقوله (٤) عليه الصلاة والسلام:
«إن الله إذا حرّم شيئا، حرّم ثمنه»، وما تقدم من رواية دعائم الإسلام، وغيرها .

هذا، بالإضافة إلى وجود دليل على الحرمة لم يذكره المصنف تفتُّ هنا، وهو
مبني على ما سيذهب له في ما بعد، وقد ذكرناه سابقا، من أنه لا يعتبر المنفعة
الموجودة في العذرة من المنافع الموجبة للمالية، فيكون أكل المال بإزائها أكلا
للمال بالباطل، ولا خلاص له تفتُّ من هذا الإشكال؛ إذ ليس للعذرة فائدة أخرى
غير ما ادعى كونه غير موجب لصيرورة العذرة مالا.

نعم، هذا الإيراد لا يتوجه على من اعترف بمالية العذرة الطاهرة بوجود تلك المنافع.
(١)الخلاف - ج ٣ - ص ١٨٥ - كتاب البيوع - المسألة ٣١٠. وحكاه عن
المرتضى تفتُّ العلامة في المنتهى - ج ٢ - ص ١٠٠٨ من الطبعة الحجرية. المقنعة -
ص ٥٨٧. المراسم - ص ١٧٠.

(٢)لفتوى المفيد وسلاّر تفتُّ بحرمة بيع العذرة الطاهرة.

(٣)فإن حذف متعلق الحرمة يدل على عموم التحريم لجميع منافع الخبيث
ومن جملتها بيعه فيكون محرّما كما حرم بيع البول النجس مثلا. وهذا الدليل الأول
للتحريم، وقد عبّرنا عنه في ما سبق بالمانع.

(٤)هذا هو الدليل الثاني المدعى قيامه على تحريم بيع العذرة الطاهرة، وهو
التمسك بالنبوي المشهور وغيره من الروايات العامة التي صدر بها المصنف تفتُّ
كتابه الشريف، وقد تقدم تقريب الاستدلال بهذه الروايات.

النوع الأول مما يحرم التكسب به: الأعيان النجسة ٢٤٩
ويرد على الأول^(١): أن المراد . بقريئة مقابلته لقوله تعالى: «يُحِلُّ لَهُمُ
الطَّيِّبَاتِ مِنَ الْأَكْلِ، لا مطلق الإنتفاع.^(٢)

وفي النبوي وغيره ما عرفت، من: أن الموجب لحرمة الثمن حرمة عين
الشيء^(٣)؛ بحيث يدل^(٤) على تحريم جميع منافعه، أو المنافع المقصودة
الغالبية^(٥)، ومنفعة^(٦) الروث ليست هي الأكل المحرم،

(١) أي: على التمسك بالآية.

(٢) فلا عموم هنا لكي يتمسك به ويُدعى شموله للمقام، وبعبارة أوضح: إن
المتعلق هنا وإن كان محذوفا لفظا، إلا أنه غير محذوف حقيقة؛ فقد اكتفى الشارع
لفهمه وتعيينه بقوله قبل ذلك مباشرة: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾، والذي نعلم أنه أراد
به الأكل لا غير.

وهذا الذي رددنا به هذا الدليل الأول أمر عرفي جار على الموازين اللغوية؛ إذ
لا يجد المتكلم حاجة لبيان الأمر - في مثل المقام - باللفظ اعتمادا على القرائن.
(٣) وهو ما عبّر عنه المصنف تذكّر سابقا بالتحريم بقول مطلق غير مقيد بجهة
من الجهات، كالأكل، أو الشرب، أو اللبس، وهكذا.

(٤) أي: يدل هذا التحريم بقول مطلق، أو التحريم لعين الشيء.

(٥) عرفت في محلّه وجه الترديد بين هذين الشقين، وأن حذف المتعلق يدل
على العموم أم لا بالتفصيل السابق.

(٦) دفع دخل مقدر

ومحصل الدخل، هو: أن الروث قد حرّم أكله، ومعنى هذا: أنه لا ينتفع به منفعة
محلّلة مقصودة، فلا يجوز بيعه.

ومحصل الدفع: أن المنهي عنه هو الأكل فقط دون غيره من المنافع، وهذا لا
يعني: إلغاء الشارع لماليتها؛ فإن منفعة الروث المقصودة ليست هي الأكل ليلزم عدم

فهو كالطين المحرّم^(١)، كما عرفت سابقا.^(٢)

ماليته شرعا، بل منفعته هي استعماله بالتسميد والإحراق، ولم ينه الشارع عن هذين، بل في بعض الروايات إشعار بجواز استعماله في هذه الإستعمالات، ومع غض النظر عن هذه الروايات، فإن الأصل يقتضي الحل. فالروث - على هذا - مال عرفا وشرعا، فهو - من هذه الناحية - كالطين؛ حرّم الشارع أكله الذي لا يُعَد من منافعهِ ليدعى إلغاء الشارع لماليته، بل منفعته البناء، وهو ما لم ينه الشارع عنه، وهو منفعة مقصودة، فهو مال عرفا وشرعا، فيصح بيعه.

(١)أكله.

(٢)في الفرع الأول من المسألة الأولى.

فالصحيح: جواز بيع العذرة الطاهرة لو كان لها منفعة محلّلة مقصودة؛ لوجود المقتضي، وعدم المانع. والله العالم بحقائق الأمور.

ولا نحتاج هنا إلى النظرة المنهجية التعليمية التعلمية لهذا الفرع؛ بعد ما بيّنا مفصلا في تفسير كلام المصنف رحمته، كما أن الكلام على المباني الحالية شبيه جدا بالكلام الذي ذكرناه في أصل هذه المسألة، فلا نعيد.

المسألة الثالثة

حكم المعاوضة على الدم النجس

ويليه فرع في حكم المعاوضة على الدم الطاهر

[المسألة الثالثة^(١)]

[حكم المعاوضة على الدم النجس]

يحرم^(٢) المعاوضة على الدم بلا خلاف،

(١) حكم المعاوضة على الدم النجس

كان الكلام في النوع الأول ممّا يحرم التكبّب به، وهو التكسّب بالأعيان النجسة، وهذه هي المسألة الثالثة من المسائل الثمانية التي وعد المصنف تَدْتُّ بِبَحْثِهَا فِي هَذَا النَّوعِ، وَقَدْ كَانَ أَوْلَاهَا: الْبَوْلُ النَّجِسُ، وَثَانِيهَا: الْعَذْرَةُ النَّجِسَةُ، مَعَ فُرُوعَهُمَا، مِنَ الْبَوْلِ الطَّاهِرِ، وَالْعَذْرَةُ الطَّاهِرَةِ.

ويتناول المصنف تَدْتُّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بِالْبَحْثِ حُكْمَ الْمَعَاوِضَةِ عَلَى الدَّمِ النَّجِسِ، وَهُوَ دَمُ الْإِنْسَانِ وَكُلِّ حَيْوَانٍ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ وَإِنْ كَانَ مَأْكُولَ اللَّحْمِ، وَوَاضِحٌ: أَنَّهُ بَعْدَ أَنْ يَبْحَثَ حُكْمَ الدَّمِ النَّجِسِ، سَيَعْقِدُ بَحْثًا تَحْتَ عِنْوَانِ «فِرْع» لِلتَّحْقِيقِ فِي حُكْمِ الدَّمِ الطَّاهِرِ، كَمَا فَعَلَ فِي مَا سَبَقَ مِنَ الْمَسْأَلَتَيْنِ.

(٢) ذكرنا أن الفقهاء في بحثهم لأي مسألة يذكرون عادة ما جاء فيها من آراء، وخاصة إن كان للمشهور فيها رأي، أو مما لا خلاف فيها، أو وقعت معقد إجماع علمائنا قدس الله أسرارهم .

وهذه الخطوة كما تفيد القارئ علما بما في المسألة من آراء، تفيد الفقيه - أحيانا - كعنصر من عناصر الإستنباط، وكدليل على المدعى؛ كما إذا كان حكم المسألة مما ادّعي عليه الإجماع، إن كان هذا الفقيه ممن يعتبر الإجماع المنقول حجة، كما هو الحال في مصنفنا قدس الله سرّه الشريف.

وهذا ما فعله المصنف تَدْتُّ هُنَا؛ فَقَدْ نَقَلَ: أَنَّ الْحَرَمَةَ مِمَّا لَا خِلَافَ فِيهِ، ثُمَّ تَرَقَّى، فَذَكَرَ: أَنَّهَا مِمَّا انْعَقَدَ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ.

والجدير بالملاحظة، هو: التعبير الذي استعمله المصنف تَدْتُّ هُنَا، فَقَدْ قَالَ: «بِلا

خلاف، بل عن النهاية و... الإجماع عليه»، ويفهم منه: أن هناك فرقا بين قولهم: «بلا خلاف» وقولهم: «مجمع عليه»، وإلا، لم يكن وجه للترقي كما هو واضح، وهذا خلاف ما كنا نعتقد - كلنا - من أن قولهم: «بلا خلاف» معناه ادعاء الإجماع على القضية التي لا خلاف فيها.

والظاهر: أن هذين اللفظين حالهما حال لفظي «الفقراء والمساكين»؛ إذا اجتمعا، إفترقا، وإذا افترقا، إجمعا، فلو ذكر «الفقراء» فقط، فإن المقصود به: هم والمساكين، وهكذا في لفظ «المساكين»، وأما إذا اجتمعا لفظا، فإنهما يفترقان معنى، فإذا قيل: «الفقراء والمساكين»؛ فإن المعنى المراد من الفقراء شيء، وهو: من لا يملك قوت سنته مثلا، والمراد من «المساكين» شيء آخر، وهو: من كان أضعف حالا من الفقير.

وهكذا الحال في لفظ «لا خلاف» ولفظ «وقع الإجماع»؛ فإنه إن قيل: «بلا خلاف»؛ فإن معناه: وقوع الإجماع على المسألة، وأما إذا اجتمعا، فإن معنى «بلا خلاف» غير الإجماع، كما هو واضح جدا في عبارة المصنف تتأ.

ولكن، ما هو الفرق بين التعبيرين مع الإجماع؟ لم أجد - على حد مراجعتي الناقصة - من نبه على هذا الفرق، والذي يخطر بالبال: أن الفرق بينهما يكمن في أنه لو فرضنا أن المسألة الفلانية كان قد بحثها ستة - مثلا - من علمائنا الخمسة عشر - على فرض وجود خمسة عشر عالما - ووصل الجميع إلى حكم واحد، فإنه يصدق على المورد: أنه ممّا لا خلاف في حكمه؛ لوضوح عدم وجود حكم مخالف لهذا الحكم.

ولكن، لا يمكن ادعاء الإجماع على هذا الحكم؛ فإن الإجماع لكي يصدق لا بد له من ضوابط خاصة، على نحو المثال: يعتبر مثلا أن يذهب كل علمائنا أو الأعم الأغلب منهم - على اختلاف المباني في انعقاد الإجماع - إلى الحكم نفسه

ليصدق حينذاك: أنه قد انعقد الإجماع.

ولو رجعنا إلى مثالنا، لما وجدنا انطباق ذلك الضابط عليه، فيصح أن أقول: إن الحكم كذا بلا خلاف، ولكن، لا يصح لي أن ادعي الإجماع عليه. والظاهر: أن هناك تباينا ارتكازيا بين فقهائنا **تتأ** في أنه لو ذكر: «بلا خلاف» وحدها، فإن المقصود بها: ادعاء الإجماع، والله العالم، فالمسألة تحتاج إلى مزيد تحقيق ليس هذا محلّه.

وعلى كل حال، فإن حرمة بيع الدم النجس قد ادّعي وقوع الإجماع عليها، وهذا دخول في مقام ذكر الدليل على الحرمة المدعاة.

وفي الحقيقة: ما يدعيه المصنف **تتأ** هنا، هو: وجود المانع من عمل مقتضي الصحة، بل يمكن أن ندعي أنه - على بعض التوجيهات - لا مقتضي للصحة أصلا في المقام منذ البداية، بل الموجود هو مقتضي الحرمة الذي ليس هناك ما يمنع من جريانه.

وعلى كل حال، فإن الدليل على حرمة بيع الدم النجس أمران:

أولهما: الإجماع الذي ادعاه الشيخ الطوسي وفخر الدين والملة والفاضل المقداد - قدست أسرارهم - في النهاية وشرح الإرشاد والتنقيح.

وهذا الإجماع وإن كان منقولا، إلا أنه حجة - كما قلنا - عند المصنف **تتأ** لبنائه على حجية الإجماع المنقول.

ولن نذكر الآن ما يرد على هذا الدليل؛ لنترك لك فرصة التفكير فيه، وستجد الجواب بعد ذكر الدليل الثاني.

ثانيهما: ما تقدم من الروايات التي صدر بها المصنف **تتأ** كتابه الشريف، بالتقريبات نفسها التي ذكرناها حين الكلام على تقريب الاستدلالات بهذه الروايات على حرمة بيع العذرة النجسة، فراجع.

وهذا الإجماع وهذه الروايات تمنع من عمل عمومات الصحة وإطلاقاتها الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط؛ إذ تخصصها وتقيدها في المرحلة الثالثة من المراحل، لتكون النتيجة: الحكم بحرمة بيع الدم النجس وضعا وتكليفاً أيضاً؛ إذ لن تصل النوبة لأصالة البراءة لعدم الشك في الحكم ببركة هذه الأدلة.

فلنتعلم: وقفة منهجية في ما استدل به المصنف

هذا ما ذكره المصنف رحمته في مقام الإستدلال على حرمة بيع الدم النجس، وفي هذا الذي ذكره نظر.

أما الإجماع، فهو منقول ساقط عن الحجية، ولو كان محصلاً، لما كان حجة أيضاً؛ لقوة احتمال مدركيته باستناد المجمعين إلى الروايات العامة أو حتى الأصل العملي المقتضي للفساد.

وأما الروايات، فإنها ضعيفة سنداً، ولا يجبرها عمل الأصحاب بها لو سلمنا عملهم بها، هذا مضافاً إلى عدم تمامية دلالتها، كما ذكرناه مفصلاً في بحث العذرة النجسة، وعلى هذا، فالمقتضي لصحة البيع موجود - على فرض وجود منفعة محللة مقصودة من الدم النجس - والمانع مفقود، فالصحيح: جواز بيع هذا الدم وضعا؛ لعمومات الصحة وإطلاقاتها بعد عدم المخصص والمقيد، وتكليفاً؛ لأصالة البراءة في ما لو لم نقل بدلالة العمومات على الجواز تكليفاً أيضاً كما لا يبعد أبداً.

وأما ما لا منفعة فيه من الدم النجس، فإنه محرم وضعا؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، وغيرها مما دل على اعتبار المالية في المبيع، وأما الحكم التكليفي، فهو عدم الحرمة؛ لعدم الدليل عليها؛ بعد نظر الآية الشريفة إلى الحكم الوضعي فقط، وهو اعتبار المالية في المبيع، والمرجع حين الشك في الحرمة وعدمها هو أصالة البراءة القاضية بعدم الحرمة تكليفاً.

بل عن النهاية وشرح الإرشاد . لفخر الدين . والتنقيح ^(١) : الإجماع عليه .
ويدل عليه ^(٢) الأخبار السابقة . ^(٣)

(١) نهاية الأحكام - ج ٢ - ص ٤٦٣ . التنقيح - ج ٢ - ص ٥ ، وأما شرح الإرشاد ،
فليس لدينا نسخة منه .

(٢) على الحكم بحرمة بيع الدم النجس وإن كانت له منفعة مقصودة .

(٣) خبر تحف العقول ، والدعائم ، والنبوي المشهور ، والفقهاء الرضوي .

فرع

[في حكم بيع الدم الطاهر] (١)

(١) حكم بيع الدم الطاهر

يتناول المصنف تَثْبُثُ في هذا الفرع حكم بيع الدم الطاهر في ما لو فرض أن له منفعة محللة مقصودة، كاستعماله في الصبغ بناء على جوازه، هذا هو موضوع البحث. ويذكر تَثْبُثُ أن في المسألة وجهين، وأن أقوى الوجهين هو الجواز، ولكن هذا مجرد دعوى، فأين الدليل عليها ونحن أبناء الدليل؟ كما نريد من هذا الدليل أن يكون حسب الطريقة الفنية للإستنباط ومراحلها التي تعلمناها، بحيث يكون بينا في طريقة عمله وفي كيفية تأثيره بحيث ينتج الحكم.

مقتضي الصحة وعدم المانع من عمله

ولابد - في مقام ذكر الدليل - من الكلام في مقامين، أولهما: وجود المقتضي للصحة، والثاني: في عدم المانع من جريان مقتضي الصحة على فرض ثبوته، وإليك الكلام في المقامين:

المقام الأول: في وجود المقتضي للجواز

وما ذكره المصنف هنا لا يعدو أن يكون جملة واحدة: «لأنها عين طاهرة ينتفع بها منفعة محللة مقصودة»، إلا أن هذه الجملة الواحدة يكمن خلفها الكثير من المعاني، وإليك التوضيح:

يشير تَثْبُثُ بهذه العبارة إلى كون المورد من تطبيقات عمومات الصحة وإطلاقاتها؛ بعد أن كانت هذه العين من الأعيان المتمولة؛ لكونها مما ينتفع بها منفعة محللة مقصودة، فهي مال عرفا لوجود هذه المنفعة، وشرعا؛ لعدم ردع الشارع عن استعمالها في هذه المنفعة؛ فإن المفروض أن محل الكلام في ما لو جَوَزَ الشارع هكذا استعمال، كما أشار له المصنف تَثْبُثُ بقوله: «لو قلنا بجوازه»، أي:

الصبيغ بالدم المفروض كونه منفعة مقصودة.

فهذه العين على هذا، مشمولة لعمومات الصحة وإطلاقاتها، التي تقتضي صحة البيع شرعا بعد أن كانت موجودة عرفا؛ لوجود المنفعة المقصودة.

المقام الثاني: في عدم وجود المانع

وما يتصور كونه مانعا هنا أمور:

الأول: عمومات الحرمة المستفادة من الروايات التي صدرَ بها المصنف رحمته كتابه الشريف، من رواية تحف العقول والنبوي المشهور وغيرهما.

وفيه: أنه غير تام؛ فإن ما يُستفاد من هذه الروايات هو حرمة بيع ما حَرَّمَ جميع منافعه، أو حَرَّمَ منافعه المهمة المقصودة، وهذا ما لا يصدق على ما نحن فيه؛ إذ المفروض وجود المنفعة المحللة المقصودة في الدم الطاهر، وهو الصبيغ مثلا.

كما أن بعض تلك العمومات وارد في «النجس»، وهو أجنبي عما نحن فيه.

الثاني: مرفوعة الواسطي المتضمنة لمرور أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين ونهيمهم عن بيع سبعة منها الدم.

ونص الرواية على ما في الوسائل هو: «وعنه، عن محمد بن أحمد، عن أبي يحيى الواسطي رفعه، قال: مرَّ أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين، فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة، نهاهم عن بيع الدَّم، والغدد، وأذان الفؤاد، والطحال والنخاع، والخصي، والقضيب، فقال له بعض القصابين: يا أمير المؤمنين، ما الطحال والكبد إلا سواء، فقال: كذبت يا لكع، إيتني بتورين من ماء، أنبئك بخلاف ما بينهما، فأُتي بكبد وطحال وتورين من ماء، فقال: شقوا الكبد من وسطه، والطحال من وسطه، ثم أمرَ فمرسا في الماء جميعا، فابيضت الكبد، ولم ينقص منها شيء، ولم يبيض الطحال، وخرج ما فيه كلّه، وصار دما كلّه، وبقي جلد وعروق، فقال له: هذا خلاف ما بينهما، هذا لحم، وهذا دم». (الوسائل - كتاب الأطعمة والأشربة - الباب ٣١ من

أبواب ما يحرم من الذبيحة - الحديث (٢).

وفيه: أنها أجنبية عما نحن فيه؛ فإن ظاهرها إرادة حرمة البيع للأكل، أي: في ما إذا قصد البائع أن يبيع الدم للأكل المحرّم، وهو ممّا لاشك في حرّمته؛ لما سيأتي في النوع الثاني من أنواع ما يحرم الإكتساب به، وهو ما يحرم لتحريم ما يقصد به، من أن قصد المنفعة المحرّمة من المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه.

والظاهر: أن رد المصنّف تُؤكّد هذا مبني على غض النظر عن عدم تمامية الرواية سندا؛ فإنها مرفوعة، فهي ضعيفة سندا؛ لأنها مرسلّة على حد تعريف الشهيد الثاني تُؤكّد؛ فقد فسّر المرسل بتفسير يشمل المرفوع، وليس هذا محل تحقيقه، فراجع رعاية الشهيد الثاني (ص ١٣٦) لذلك.

وعلى أي حال، فإن المانع المتوهم الثاني غير تام أيضا، ولكننا لم نفهم سبب ظهور الرواية - كما ادعى المصنّف تُؤكّد - في هذه الحصة الخاصة من البيع الذي حرّم تحريما مطلقا في الرواية. وقد يكون صدور الخطاب للقصابين، وهم من يبيعون للأكل عادة.

هذا، وقد ذهب العلامة إلى تحريم بيع الدم الطاهر؛ مستدلا بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾؛ بتقريب: أن الآية الشريفة وإن كان يستفاد منها - بقرينة المقابلة - أن المحرم فيها هو الأكل، إلا أن هذا المقدار كاف في تحريم بيع الدم؛ إذ أنه لا منفعة مقصودة في الدم غير هذه المنفعة، فإذا حرّمها الشارع، فمعنى هذا: أنه ألغى مالية هذا الدم، فيكون أكل المال بإزائه أكلا للمال بالباطل، فيحرم.

وفيه: أن تقريب الاستدلال بالآية بهذه الطريقة وإن كان صحيحا، إلا أنه مبني على عدم وجود منفعة محلّلة مقصودة في الدم إلا الأكل المحرّم، وهذا خارج عما نحن فيه، وأجنبي عنه؛ إذ أن الكلام في ما لو كان للدم الطاهر منفعة محلّلة مقصودة، كالصنغ والتسميد وغيرهما من المنافع. فهذا الدليل غير تام أيضا.

وبهذا، يتّضح أن المقتضي لصحة بيع الدم الطاهر ذي المنفعة المحلّلة المقصودة

موجود، والمانع من جريانه في المقام مفقود، فالأقوى: صحة البيع وضعا وحليته تكليفا. والرأي المقابل لهذا الرأي هو الحرمة؛ لما ذكر من الأدلة المحرمة، والتي اتضح عدم تماميتها في المقام.

وقفه منهجية تعليمية تعلمية

هذا، وقد ذكر المحقق المامقاني في شرحه على المكاسب دليلا على الحرمة، وزعم أنه تام في المقام، قال: «ثم إن الأقوى، هو: الوجه الثاني، أعني: عدم جواز بيعه: بدلالة قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْيَتَةُ الدِّمِّ وَكَحْمُ الْخَنزِيرِ﴾. بضميمة قوله ﷺ: «إن الله إذا حرّم شيئا، حرّم ثمنه». (غاية الأمال - ج ١ - ص ١٩).

ويرد عليه: أنه لو سلّمنا - ولا نسلم - بأن المستفاد من الآية الشريفة هو التحريم بقول مطلق - وهو ما يظهر من المحقق المذكور بقريته قوله: «بضميمة قوله ﷺ: «إن الله إذا حرّم شيئا حرّم ثمنه» - فلا حاجة لضم هذا الحديث إلى الإستدلال، فهو تام بدونه.

ووجهه: إن التحريم بقول مطلق معناه - كما ذكر المصنف تذت وقبيله المحقق المذكور - إما تحريم جميع المنافع الموجودة في العين المحرمة بقول مطلق، وإما تحريم أهم منافعها المتبادرة عند الإطلاق.

وعلى كلا التقديرين يكون البيع داخلا في ما حرّم، أما على الأول فواضح إذ أن البيع من جملة منافع الدم، وأما على الثاني فإن البيع من جملة أهم منافع الدم بعد أن نبهنا - عند الرد على السيد الخوئي تذت - أن المراد من الأهم ليس المنفعة الواحدة الأهم من بين المنافع بل المقصود المنافع الأهم، ولا ريب أن البيع من جملة هذه المنافع فيكون محرما مباشرة بالآية الشريفة.

وهذا الإشكال يرد أيضا على المصنف تذت إن كان قد قصد في استنباطه السابق - في البول النجس مثلا - ما قصده المحقق المامقاني تذت.

وأما الدم الطاهر إذا فرضت له منفعة محللة كالصبيغ . لو قلنا بجوازه . ففي جواز بيعه وجهان، أقواهما الجواز؛ لأنها^(١) عين طاهرة ينتفع بها منفعة محللة.^(٢)

وأما^(٣) مرفوعة الواسطي المتضمنة لمرور أمير المؤمنين عليه السلام بالقبابين ونهيه عن بيع سبعة: بيع الدم، والغدد، وأذان الفؤاد، والطحال... إلى آخرها، فالظاهر^(٤) إرادة حرمة البيع للأكل، ولا شك في تحريمه؛ لما سيجيء^(٥) من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع، بل بطلانه. وصرح في التذكرة^(٦) بعدم جواز بيع الدم الطاهر؛ لاستخباته^(٧)؛ ولعله^(٨) لعدم المنفعة الظاهرة فيه غير الأكل المحرم.

(١) أي: الدماء الطاهرة، وهذا في الحقيقة بيان لوجود مقتضي صحة البيع.

(٢) كالصبيغ والتسميد، فهي عين متمولة فتشملها عموماً الصحة وإطلاقاتها.

(٣) هذا رد للمانع الثاني المتوهم جريانه في المقام ليمنع من جريان عموماً الصحة وإطلاقاتها، وهو مرفوعة الواسطي، وقد رده المصنف تقييداً بما نقلناه سابقاً، من أنها أجنبية عما نحن فيه، فإن الكلام في بيع الدم الطاهر بقصد المنفعة المحللة المقصودة للعقلاء، لا للمنافع المحرمة كالأكل.

(٤) هذا هو الرد للمانع الثاني الذي توهم قيامه في المقام وقد بيناه سابقاً.

(٥) في النوع الثاني مما يحرم الإكتساب به وهو ما يحرم لتحريم ما قصد منه.

(٦) التذكرة - ج ١ - ص ٤٦٤.

(٧) هذا دليل العلامة على الحرمة في بيع الدم الطاهر، ولكنه ليس الاستنباط بنفسه، وإنما هو إشارة إلى تطبيق الآية الشريفة: ﴿وَيَحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ بالتقريب المتقدم، والذي يرجع إلى عدم مقتضي الصحة، فلا منفعة محللة مقصودة فيه.

(٨) هذا رد المصنف لما استدلل به العلامة للحرمة؛ فهو خروج عما نحن فيه.

المسألة الرابعة

بيع المني

المسألة الرابعة^(١)

[حكم بيع المنى]

لا إشكال في حرمة بيع المنى^(٢)؛

(١) حكم بيع المنى

يقع الكلام في هذه المسألة في حكم بيع المنى، وسيكون - حسب تفصيل المصنف **تذُّر** هنا- في جهتين:

الأولى: في حكمه في ما لو خرج من الذكر، وفيها بحثان:

الأول: في ما لو خرج من الذكر ولم يقع في الرحم.

الثاني: في ما لو خرج من الذكر ووقع في الرحم، وهو المسمَّى بالملاقيح.

الثانية: في حكمه قبل خروجه من الذكر، أي: وهو في صلبه كما يعبرون، وهو المسمَّى بعسيب الفحل. وقد نقل عن بعض أهل اللغة: أن هذا لا يطلق عليه «المنى»؛ فإنه ما يمتنى، أي: يراق خارج الجسد، والأمر سهل؛ فإنه لا محلَّ لبحث حكم هذا إلا هنا.

والجدير بالملاحظة هنا، هو: عدم ذكر المصنف **تذُّر** بعد هذه المسألة لفرع يتناول حكم المنى الطاهر، ولعلَّه لأنه يتبيَّن حكمه مما سيذكر في هذه المسألة، فلنلاحظ معاً.

(٢) أولاً: حكم بيع المنى الخارج من الذكر إذا وقع خارج الرحم

هذا شروع في الجهة الأولى من جهتي البحث في بيع المنى، وبالتحديد البحث الأول منها، ويتناول المصنف **تذُّر** فيه حكم المنى الخارج من الذكر ولم يقع في الرحم. وقد ادَّعى **تذُّر** عدم الإشكال في حرمة بيعه في هذه الحالة، إلا أن المهم بيان الدليل على هذا المدعى، والأهم: أن يكون ذلك حسب الطريقة الفنية للإستنباط، وبصورة تعليمية تعليمية نافعة تفيدنا في ما أسمىناه بانتقال أثر التعلم وتوليد الخبرات.

وما ذكره المصنف في هذا المجال شيئان: النجاسة وعدم المنفعة. وأظنك - عزيزي القارئ - أصبحت الآن تتلمس الطريق الذي يسلكه المصنف تتكّر في استنباطه لحكم هذه المسألة، ولكن، لأساعدك هذه المرة قليلا، ولعلّي تركت المساعدة في ما سيأتي من المسائل، إلا الدقيق منها؛ إعتقادا على ما فهمناه وتعلمناه في بحوثنا السابقة، أي: فلنعتد على «انتقال أثر التعلم».

قلنا: إن الأصل الجاري في المعاملات هو الفساد، وخرجنا عنه بعمومات الصحة وإطلاقاتها، من قوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وغيره، فهذه الآية الشريفة تحكم بصحة بيع المني في موردنا؛ مع افتراض وجود المنفعة المحللة المقصودة، أي: مع تحقق المقتضي، إلا أن يمنع من جريانها مانع في المقام، يجري في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط، فيخصص العمومات ويقيد الإطلاقات. هذا بالنسبة إلى الحكم الوضعي، وأما بالنسبة إلى التكليفي، فإن الأصل هو البراءة حتى يثبت الدليل الإجتاهدي على الحرمة.

ويأتي الآن دور المصنف تتكّر ليدعي الحرمة الوضعية والتكليفية، للدليلين المذكورين: النجاسة وعدم الفائدة.

وقد مضى تقريب الاستدلال على حرمة البيع بالنجاسة، وكذا بعدم الفائدة، ولكننا نعيد بإجمال:

أما النجاسة، فإن العين النجسة داخلة في قوله ﷺ في رواية تحف العقول: «وأما وجوه الحرام من البيع والشراء، فكل أمر يكون فيه...، أو شيء من وجوه النجس، فهذا كله حرام محرّم»، فهذه الرواية تحرم بيع كل عين نجسة وضعا وتكليفا، فتكون مخصصة لعمومات الصحة وإطلاقاتها على فرض وجود المقتضي، كما أنها تقطع العمل بالأصل العملي - البراءة - فإنه مع الدليل الإجتاهدي لا تصل النوبة إلى الدليل الفقاهتي.

هذا هو الدليل الأول للحرمة، وأظنك - قارئي العزيز - يمكنك الآن أن تشكل عليه، فتقول: ولكن، لم يثبت كون النجاسة لوحدها علةً تامةً للتحريم كما سيأتي من المصنف **تتأ** التصريح به، وسيأتي هناك علةً ذلك.

هذا أولاً، وثانياً: رواية التحف كغيرها من الروايات العامة الواردة صدر الكتاب ضعيفة سنداً، ولم يحرز استناد الأصحاب - على فرض إفتائهم بحرمة البيع في المورد - لها في مقام العمل .

وبهذا، يتضح أن هذا الدليل الأول - المانع - لحرمة البيع غير تام حتى على مباني المصنف **تتأ** نفسه، فضلاً عن مباني غيره.

وأما عدم المنفعة، فإن تقريب التمسك بها واضح؛ فإنه عدم المقضي للصحة. وهذا الدليل تبثني صحته على عدم وجود منفعة محللة مقصودة في المنى الواقع خارج الرحم، فلو كان فيه منفعة - كما في عصرنا الحاضر - فإن هذا الدليل لا يصلح مستنداً للحرمة.

ولعلك انتبهت - من ذكر هذين الدليلين - إلى نكتة فنية منهجية جميلة، أكثر من أن تكون مؤثرة في الإستنباط عند الفقيه الذي يرى صحة هذين الدليلين*.

وهذه النكتة، هي: أنه لماذا يذكر الفقيه في مقام الإستنباط أكثر من دليل على المدعى، والحال أنه يكفي ذكر دليل واحد يراه تاماً عنده، وهذا لا يختص بالمقام كما هو واضح، فإذا كانت النجاسة مانعة من البيع ومحرمته له، فما الحاجة لذكر الدليل الثاني، وهو عدم المنفعة؟!

لا شك وأن لهذا العمل فوائد كثيرة، لعلّ منها: أن كثرة الأدلة توجب الاطمئنان القلبي التام بالنتيجة، فهي تعالج قضية نفسية عند الفقيه، وإلا، فالدليل الواحد كاف لإبراء الذمة بين الفقيه وربّه، فيكون من باب: «ليطمئن قلبي».

ولعلّ من فوائده أيضاً: أنه لو حصل إشكال على بعض الأدلة، فإن الباقي يكفي،

لنجاسته^(١)، وعدم^(٢) الإنتفاع به إذا وقع في خارج الرحم.^(٣)
ولو^(٤) وقع فيه،

ولعلّه لتوسيع مدارك الطالب وتعليمه على طرق الإستدلال وتطبيقاته أيضاً، ولعلّ هناك فوائد أخرى أترك للطالب التفكير فيها.

(١) هذا هو الدليل الأول على حرمة البيع وضعا وتكليفاً بالتقريب المتقدم.

(٢) وهذا هو الدليل الثاني، بالتقريب المتقدم أيضاً.

(٣) وهو البحث الأول من الجهة الأولى لهذه المسألة.

وعلى هذا، فالحكم عند المصنف **تَبَيُّرٌ** هو الحرمة في هذا المورد وضعا وتكليفاً، وأما عندنا، فهو الصحة والجواز؛ بعد عدم مانع عن جريان عمومات الصحة والبراءة، إن لم نقل أن الدليل الإجتهادي يثبت الجواز التكليفي أيضاً.

(٤) ثانياً: حكم بيع المنى بعد استقراره في الرحم (الملاقيح)

هذا هو البحث الثاني من الجهة الأولى من جهتي البحث في المسألة الرابعة، ويتناول المصنف **تَبَيُّرٌ** في هذا البحث حكم بيع المنى بعد أن خرج من الذكر واستقر في رحم الأنثى، وهو الذي يسمّى بالملاقيح كما قلنا، كما أن «عسيب الفحل» هو ماء الفحل وهو في صلبه، وهو ما سيأتي الكلام فيه في الجهة الثانية من هذه المسألة.

وذكر المصنف **تَبَيُّرٌ**: أن هذا المنى مما ليس فيه منفعة للمشتري كما كان في البحث الأول من الجهة الأولى (وهو ما لو وقع خارج الرحم)، وعلى هذا، فلا مالية له فيمتنع بيعه؛ إذ أن بيعه حينئذٍ أكل للمال الباطل بالتقريب المتقدم أكثر من مرة.

ولكن لماذا لا يتففع به المشتري؟ وهل هذا إلا مخالفة واضحة لما هو الصحيح والواقع؛ من أن المشتري سيتففع بهذا المنى؛ بعد كونه سبباً لحمل الأنثى، وبالنتيجة

فائدة الوضع؟!!

النوع الأول مما يحرم التكسب به: الأعيان النجسة ٢٦٩
فكذلك لا^(١) ينتفع به المشتري؛ لأن^(٢) الولد نماء الأم في الحيوانات عرفاً^(٣)،
وللأب في الإنسان شرعاً.

ونقول في معرض الإجابة على هذا السؤال: ما ذكر من النفع موجود لا يمكن إنكاره، إلا أن هذه الفائدة قد حصل عليها مالك الأنثى بمجرد وقوع المني في رحم ملكه؛ فإن الشارع قد حكم بأن النماء في الحيوانات تابع للأم، كما أنه في الإنسان للأب، وبعد هذا الحكم، أي نفع يبقى للمشتري في هذا البيع والشراء والحال أنه حصل على تلك المنفعة الموجودة في المني مجاناً بسبب حكم الشارع بالتبعية؟!

هذا، وقد عبّر المصنف بتذكُّر عن هذه التبعية بأن النماء تابع للحيوانات «عرفاً»، والمراد، هو: أن هذه التبعية لما كان العرف قد حكم بها ولم يردع عنها الشارع، فهذا ما يفهم منه تقريره ورضاه بهذا الحكم، فيكون قد حكم بالتبعية شرعاً.

هذا كله لو حصل الحمل، وأما مع عدم حصوله، فالأمر واضح لا لبس فيه؛ إذ أي نفع يصل للمشتري بهذا المني؟!

(١) هذا متعلق بقوله: «فكذلك» لا أنه تعليل للحكم بالحرمة المستفاد من قوله: «فكذلك» كما قد يتوهم .

(٢) هذا تعليل لعدم انتفاع المشتري - المالك للأنثى - من هذا المني الذي وقع في رحم ملكه، وقد مضى توضيحه.

(٣) ولما أقره الشارع، فهو تابع شرعاً أيضاً للأم.

وقفه منهجية تعليمية مع علمين

هذا، وقد ذكر المحقق المامقاني بتذكُّر عند قول المصنف: «لأن الولد نماء الأم ...» ما نصه: «ولا يخفى عليك: أن هذا التعليل إنما يتم في صورة شراء غير صاحب الأنثى التي وقع المني في رحمها، وإلا، فلو فرض شراء صاحب الأنثى

لكن^(١) الظاهر أن حكمهم بتبعية الأم متفرع على عدم تملك المني،

المذكورة إياه بعد وقوعه في رحمها، لم يجر هذا التعليل، وهو: أن المشتري لا يتنفع به، بأن الولد نماء الأم في الحيوانات عرفاً، وأنه لا يبقى فيه مالية عرفية حتى يصح نقله لذلك إلى من يريد شراؤه». (غاية الأمال في شرح المكاسب - ج ١ - ص ١٩).

وفيه: أنه يصح التعليل بالتقريب الذي ذكرناه؛ فإنه بعد حكم الشارع بالتبعية، لا يبقى أي فائدة لمالك الأثنى في هذا المني غير الفائدة التي أعطاها الشارع إياه مجاناً بحكمه بالتبعية.

وهذا ما يرد على السيد الخوئي تت أيضاً؛ حيث أرجع الضمير في قول المصنف تت: «فكذلك لا يتنفع به المشتري» إلى البيع لا إلى المبيع، قال تت: «مرجع الضمير إنما هو البيع لا المبيع؛ فإن الإنتفاع به موجود كما هو واضح». (محاضرات في الفقه الجعفري - ج ١ - ص ٤٩).

وفيه: ما عرفت، من أن المراد من عدم انتفاع المشتري به هو: أنه لا يتنفع به منفعة زائدة عن انتفاعه به في نماء ملكه الذي جعله الشارع له بحكمه بالتبعية، وأما ما ذكره السيد تت، فهو خلاف الظاهر جداً كما هو ظاهر جداً.

(١) هذه خدشة في الإستدلال على حرمة البيع بعدم المنفعة بعد حكم الشارع بتبعية النماء للأم في الحيوانات، وحاصله:

إن هذا الدليل إنما يتم في ما إذا قلنا بأن المني بعد سقوطه في رحم الأثنى يكون جزءاً من أجزائها وتابعا لها، فيكون ملكاً لمالكها، فيصير نماؤها له لأنه ماله، وأما إذا قلنا: إن المني وإن سقط في رحم الأثنى، فإنه لا يصير ملكاً لمالكها؛ لعدم صيرورته جزءاً تابعا لها، وإنما هو باق على ملك مالك الفحل - كما لا يبعد - فإن الدليل المزبور باطل؛ لعدم تبعية النماء حينئذ للأم، وإنما هو تابع لمالك المني،

والأ^(١)، لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع.

فالمتعين^(٢) التعليل بالنجاسة، لكن^(٣)، قد منع بعض من نجاسته إذا دخل

من الباطن إلى الباطن.

شأنه شأن من غرس بذره في أرض الغير؛ فإن النماء تابع للبذر، ملكٌ لمالكة، ولا جرم حينئذ في وجود المنفعة للمشتري في هذا المني المملوك لغيره؛ فإنه سيصير سببا في نماء ملكه في ما لو اشتراه . فهذا الدليل للحرمة غير تام إذا.

أقول: المفروض أن العرف قد حكم بالتبعية وقد أقرها الشارع، فلا يبقى حينئذ منفعة للمشتري في هذا المني. وأما ما ذكره المصنف **تتج** من أن الظاهر أن العرف إنما يحكم بالتبعية في ما لو لم يحكم بتملك صاحب الفحل له، فلا معنى له؛ إذ المفروض حكم العرف بأن الولد نماء الأم، وهذا معناه: أنهم لا يحكمون بتملك صاحب الفحل له، فالدليل الأول تام.

(١) وإن لم نحكم بعدم ملك صاحب الفحل لماء فحله، بل حكمنا بملكه له، بأن قلنا بأنه بعد استقراره لا يكون جزءا تابعا للأثنى، لكان هذا المني بمنزلة البذر المزروع بأرض الغير، فنماؤه لمالكة، وإن كان قد اقترف المحرم وعليه الضمان.

(٢) وبعد أن اتضح بطلان الدليل الأول، يتعين أن تعلق الحرمة بنجاسة المني، فلا يجوز بيعه لما ورد في رواية تحف العقول. ويكفي هنا الدليل للإفتاء بحرمة بيع المني - في ما نحن فيه - وضعا وتكليفا بالتقريب الذي ذكرناه في البحث الأول من هذه الجهة، فالعمومات والإطلاقات مخصصة مقيدة بهذه الروايات.

(٣) نعم، هذا الدليل الثاني غير تام عند من يرى طهارة المني إذا دخل من الباطن إلى الباطن، أي: من باطن الذكر إلى باطن الأثنى مباشرة، فيكون حاله حال الدم داخل الجسم، وكذا المني داخله، فهو غير نجس، فلو لاقى شيء ما الدم أو المني داخل الجسم، فلا يتنجس بهذه الملاقات.

وقد^(١) ذكر العلامة من المحرمات بيع «عسيب الفحل»، وهو ماؤه قبل الاستقرار في الرحم، كما أن الملاقح هو ماؤه بعد الاستقرار،

ولكن، حيث أن المصنف تَدُّر يرى النجاسة في المورد - أي: نجاسة المني الداخل من الباطن إلى الباطن - فيكفيه تعليل الحرمة بالنجاسة. وأوكل أمر الرد على هذا الدليل الثاني إليك عزيزي القارئ. (١) الكلام كله إلى آخر المسألة، في الجهة الثانية من جهتي البحث في هذه المسألة الرابعة .

ويتناول المصنف تَدُّر - في هذه الجهة - حكم بيع المني - إن صحَّ التعبير - وهو في صلب الفحل، وهو المسمّى بـ «عسيب الفحل»، فذكر: أن العلامة تَدُّر ذهب إلى الحرمة، مفسراً لعسيب الفحل بأنه ماء الفحل قبل الإستقرار في الرحم، أي: وهو في صلب الفحل، وقد ذكر هذا التفسير الثاني في جامع المقاصد، ونقل عن غيره أيضاً. راجع: التحرير - ج ١ - ص ١٦٠.

والمهم في المقام ذكر الدليل على الحرمة في الجهة الثانية؛ فإن المصنف تَدُّر يذهب إلى حرمة البيع هنا أيضاً.

ولمّا كان الدليل الأول والثاني اللذان ذكرهما المصنف في فرعي الجهة الأولى لا يجريان في ما نحن فيه، إلتمس دليلين صالحين في نظره على الحرمة من ابن زهرة في الغنية.

وقبل ذكر هذين الدليلين، فلنوضّح سبب عدم جريان الوجهين السابقين في ما نحن فيه.

أمّا النجاسة، فلأن ماء الفحل في صلبه كماء الإنسان في صلبه محكوم بالطهارة، والكلام في بيعه وهو في الصلب.

وأما عدم الإنتفاع، فواضح البطلان؛ فإنه إنما صحَّ في البحث السابق لحكم

كما^(١) في جامع المقاصد وعن غيره^(٢).

وعَلَّ في الغنية^(٣) بطلان بيع ما في أصلاب الفحول، بالجهالة^(٤)، وعدم^(٥)

القدرة على التسليم.

العرف بالتبعية، الذي يقتضي كون المني في رحم الأنثى جزءاً منها تابعاً لها، والكلام - في ما نحن فيه - في بيع المني وهو في صلب الفحل، ولا شك ولا ريب في كونه حينئذٍ مما ينتفع به المشتري؛ فإنه يفيد في تلقيح الأنثى التي يملكها.

(١) جامع المقاصد - ج ٤ - ص ٥٣ - ذكر تفسير العسيب بما هنا عن كتاب

الفائق للزمنخشري.

(٢) إشارة إلى ما حكاه في مفتاح الكرامة عن حواشي الشهيد الأول رحمته، من

العبارة التي هي عين عبارة جامع المقاصد.

(٣) الغنية (الجوامع الفقهية) - ابن زهرة - ٥٢٤.

(٤) الإستدلال على البطلان بمجهولية المبيع

هذا هو الدليل الأول لبطلان البيع، الذي ذكره ابن زهرة في الغنية؛ حيث أنه

يشترط لصحة البيع عند الجميع أن يكون المبيع معلوماً من حيث المقدار، ومن

الواضح: إننا نهمل مقدار المني الموجود في صلب الفحل، فيكون البيع باطلاً.

وحسب لغة الطريقة الفنية للإستنباط: الأدلة التي تشترط معلومية المبيع من

حيث المقدار، تكون مخصصة ومقيدة لعمومات الصحة وإطلاقاتها التي كانت

تجري في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط.

(٥) وهذا هو الدليل الثاني، وهو أنه يشترط لصحة البيع، أن يكون البائع قادراً

على تسليم المبيع، ولهذا، يبطلون بيع الطير في الهواء إن لم يكن معتاداً على

الرجوع، والسماك في الماء، وما شابه ذلك.

ومن الواضح: أن تسليم عسيب الفحل ممتنع؛ إذ كيف يمكن للبائع أن يسلم هنا العسيب؟!

وبحسب لغة الطريقة الفنية للإستنباط، يمكن أن يكون هذا الدليل راجعا إلى عدم المقتضي؛ بتقريب: أن عدم القدرة على التسليم تعني: عدم فائدة محللة مقصودة في المبيع، فلا مقتضي للصحة، فيبطل البيع.

كما يمكن أن يكون راجعا إلى وجود المانع، فيكتفى في تحقق المقتضي بوجود المنفعة المحللة المقصودة وإن لم يمكن تسليمها، فتأتي أدلة اشتراط القدرة على التسليم لتقيد عمومات وإطلاقات صحة البيع.

وعندما يذكر الفقيه دليلا ما ولا يتصدى لردّه، فإن هذا يفهم منه: أنه يرتضي هذا الدليل، وهذا ما ينطبق على ما نحن فيه؛ فإن المصنف تثنى ذكر دليلي ابن زهرة ولم يردّهما، فهو يقبل بهما دليلين تامين.

وقفة منهجية تعليمية تعليمية

ولإتمام الفائدة في المقام، نقول:

أولا: إن غاية ما يفيد دليلا الغنية هو الحرمة الوضعية، والكلام في الأعم منها ومن التكليفية، فما ثبت - على فرض صحة الدليلين - هو البطلان، وأما الحرمة التكليفية فلم تثبت، بل الثابت عدم الحرمة لأنه مقتضى أصالة البراءة؛ إذ لم يثبت دليل اجتهادي على خلافها.

ثانيا: إن كلا دليلي ابن زهرة غير تام:

أما الأول وهو الجهالة بالمقدار، فلأن معلومية المبيع بحسبه، ففي المعدود بعده وفي المكيل والموزون بالكيل والوزن، وفي ما نحن فيه ليس معلومية المبيع، بمعلومية وزنه مثلا، بل معلوميته عرفا بمقدار ما يقذفه الحيوان من المنى حين الوطء، وهذا كاف ولا يدققون في كميته كثيرا، بل يكفي ذلك المقدار والزيادة عنه

أو النقيصة شيئاً ما مغتفرة كما في المكيل مثلاً، فإن المقصود بهذا الشرط هو رفع الغرر وهو حاصل في المقام بما ذكرنا.

هذا بالإضافة إلى أننا لم نفهم الفرق - من هذه الناحية - بين ما نحن فيه، وبين البحث الثاني من الجهة الأولى، وهو بيع المني بعد استقراره في الرحم؛ إذ أن المفروض عدم العلم بمقداره حينئذ، فلو كان التحديد بالكمية - الوزن - مثلاً مشتركاً، ولم نكتف بما ذكرنا، لذكر المصنف **تذُّ** هذا الدليل هناك مستدلاً به على الحرمة، والحال أنه صرح بعدم وجود دليل غير النجاسة فقال: «فالمتمعن التعليل بالنجاسة».

وأما الدليل الثاني وهو عدم القدرة على التسليم، فهو باطل أيضاً؛ فإن الشارع لم يوجب طريقة خاصة للتسليم، بل اكتفى في تسليم كل شيء بحسبه؛ مقراً لما اعتبره العرف تسليمًا.

وفي المقام، التسليم عرفاً يحصل بتمكين الفحل من الأنثى ووطئها، وهذا ممكن، فالبائع قادر على التسليم إذا عرفاً وشرعاً.

بل يمكن القول بأن المطلوب من البائع والواجب عليه هو هذه الطريقة من التسليم إذ هو الذي وقع عليه العقد، ولا نفع للمشتري - في ذلك الوقت - في هذا المني إلا بهذه الطريقة من التسليم.

حكم بيع المني الطاهر

لم يعقد المصنف **تذُّ** - كما ذكرنا - فرعاً يبحث فيه حكم المني الطاهر، ولربما كان اعتماداً على وضوحه بعد ما ذكر حكم المني النجس - إن صحَّ التعبير؛ فإن الجهة الثالثة كانت في المني الطاهر لو صححنا إطلاق المني على ما في أصلاّب الفحول، وهو ما لا يرتضيه بعض أهل اللغة - والمهم بيان الحكم، فنقول:

لو فرض للمني الطاهر منفعة محللة مقصودة، فإنه يجوز بيعه لعمومات الصحة وإطلاقاتها التي لا يمنع من جريانها مانع في المقام؛ فإن الأدلة الأربعة التي ذكرها

المصنف تَنُكُّ لا تجري في المقام.

نعم، على مذاق المصنف تَنُكُّ لا يجوز البيع وإن كانت المنفعة موجودة؛ لما ذكره من دليلي ابن زهرة تَنُكُّ؛ فإنهما لا فرق فيهما بين المنى النجس والطاهر كما هو ظاهر.

المسألة الخامسة

المعاوضة على الميتة النجسة

ويليه فرعان:

الأول: بيع الميتة منضمةً إلى مذكى

الثاني: بيع الميتة الطاهرة

المسألة الخامسة

[حكم المعاوضة على الميتة النجسة] ^(١)

(١) حكم المعاوضة على الميتة النجسة

يتناول المصنف تَدُُّّ في هذه المسألة حكم المعاوضة على عين أخرى من الأعيان النجسة، وهي الميتة، ولكن متى تكون الميتة نجسة؟ إن كانت ميتة ذي النفس السائلة، أي: ما إن ذبح، فإن دمه يخرج بدفق وقوة، سواء أكان مأكول اللحم أم لا. ولا فرق هنا بين المعاوضة على الميتة ككل، أي: بما تشتمل عليه من أجزاء طاهرة ولكن بدون أن تؤخذ هذه الأجزاء الطاهرة بنظر الاعتبار في البيع، أي: لم يجعل بإزائها قسط من الثمن - وبين المعاوضة على أجزائها النجسة، وهي التي تحلها الحياة، أي: غير الصوف والظفر والشعر والقرن وغيرها مما لا تحلها الحياة من أجزاء الميتة؛ فإن هذه الأجزاء - التي لا تحلها الحياة - خارجة عن بحثنا؛ فإنها ليست من الأعيان النجسة مورد البحث، وأما التي تحلها الحياة، فهي ميتة نجسة، فتشملها أدلة الحرمة.

وسيتناول تَدُُّّ في أول هذه المسألة البحث في بيع الميتة النجسة بلا ضمها إلى مذكى، وسيتناول بعدها البحث في فرعين:

أولهما: بيع الميتة منضمة إلى مذكى، وتأثير هذا الضم.

ثانيهما: بيع الميتة الطاهرة.

وقبل الدخول في هذا البحث الشيق الدقيق، ألفت انتباهك إلى نكتة لعلك تكون قد لاحظتها معي، وهي أن المصنف تَدُُّّ تارة: يستعمل لفظ البيع فيقول في بداية المسألة: «يحرم بيع كذا ... ويدل عليه ...»، ويستعمل لفظ المعاوضة تارة أخرى، فيقول كما هنا: «يحرم المعاوضة على الميتة ... ويدل عليه»، فهل هناك فرق بين التعبيرين؟ ولماذا يستعمل ذلك التعبير مرة، وهذا مرة أخرى؟

وللجواب عن هذا السؤال، نقول: إن لفظ «البيع أخص» من لفظ المعاوضة، وهذا أمر أوضح من أن يخفى؛ فإن المعاوضة قد تكون صلحا، وقد تكون إجارة، وقد تكون أحيانا بيعا، فكل بيع معاوضة، ولكن ليس كل معاوضة بيعا.

ولا يخلو الأمر - في ما نحن فيه - من أحد أمرين، فإما أن يكون المصنف قد أراد بلفظ المعاوضة معناها الشامل لكل معاوضة، سواء أكانت بيعا أم غيره، وإما أن يكون قد أراد خصوص البيع منها، إلا أنه لم يعبر بالبيع وإنما بالمعاوضة قاصدا منها مبادلة المال بالمال، أي: البيع.

والظاهر: أنه لم يرد من لفظ «المعاوضة» إلا البيع، ولهذه الدعوى شواهد كثيرة منها: أنه وإن كان قد عبر بالمعاوضة، فقال: يحرم المعاوضة، إلا أنه في مقام الاستدلال لم يستدل إلا بما هو دليل على حرمة البيع، والذي لا يلزم من حرمة حرمة كل معاوضة، وإلا، لما احتجنا إلى عقد أبواب خاصة بالإجارة، والصلح، وغيرهما من الأبواب، نتناول فيها الأدلة على جوازها أو حرمتها .

ومنها: أنه مثلا في المسألة الثالثة، قال «يحرم المعاوضة على الدم»، وبعد ذلك بسطر واحد فقط، قال: «وأما الدم الطاهر ... ففي جواز بيعه ...»، مما يفهم منه أن المقصود من المعاوضة هو البيع ليس إلا، وإلا، لم تصدق المقابلة مع اتحاد السياق.

وهكذا في هذه المسألة الخامسة، فقد صدرها بقوله: «يحرم المعاوضة على الميتة...»، ويقول صدر فرعها الأول: «إنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة، كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكى».

وعلى هذا، فإن المقصود بالبحث هنا هو البيع لا غيره من المعاوضات؛ فإن لها محلها الخاص من البحث، نعم، لا ننفي وجود وجوه مشتركة بين البيع وبين غيره من المعاوضات، تبحث عادة في البيع دون غيره من الأبواب، أو أن البحث الأصلي فيها هو البيع، وقد تبحث بحثا إجماليا في أبواب المعاوضات المختلفة أيضا،

كاشتراط التنجيز في العقد مثلا؛ فإن كثيرا من الأدلة المدعاة على اشتراط التنجيز لا تختص بالبيع، فإذا ثبت صحتها فيه، فإنها تجري في غيره، فتثبت الإشتراط في الإجارة والصلح وغيرهما من المعاوزات، وإن لم تثبت صحتها فيه، فلا تثبت في غيره أيضا.

وعلى أي حال، نرجع إلى صلب البحث، فقد ادعى المصنف تت أن حرمة المعاوضة على الميتة وعلى أجزائها التي تحلها الحياة - دون ما لا تحلها الحياة؛ فإنها طاهرة إلا إذا كانت من نجس العين؛ فإنه كله نجس داخل في محل الكلام - هو المعروف من مذهب أصحابنا الإمامية أيدهم الله، ثم ينقل الإجماع الذي ادعى في التذكرة، والمنتهى، والتنقيح، والخلاف على الحكم.

ولعلك تسأل: إن كان الحكم مجمعا عليه فما الحاجة لذكر أن الحكم بالحرمة هو المعروف من مذهب الأصحاب؟

والجواب: إن لذكر ذلك فوائد عظيمة:

منها: أنه يفيدنا علما بأن الحكم بالحرمة هو المعروف بين علماء الشيعة، وقد ذكرنا: أنه الفقهاء اعتادوا على ذكر ما في المسألة من أقوال، وأن أيا منها قول معروف ومشهور أو مجمع عليه.

ومنها - وهو الأهم - أنه إن خُدش في هذا الإجماع المدعى، أو اتضح أنه غير صحيح مثلا، فإن المعروفية تفيدنا كجابر لضعف سند ما قد يدل على الحرمة في محل الكلام، فمثلا: سيستند المصنف تت في ما سيأتي إلى الأخبار العامة السابقة، من تحف العقول وغيرها، علما بأنها - وكما اعترف به المصنف تت - ضعيفة سندا، وما ذلك إلا لجبر سندها بالإجماع، وإلا، فبعمل الأصحاب المستفاد ذهابهم إلى الحرمة من قوله تت: «على المعروف من مذهب الأصحاب».

وعلى أي حال، فإن الدليل الأول على الحرمة التكليفية والوضعية هو الإجماع،

وهو نوعان وإن كان مؤداهما واحدا وهو الحرمة المذكورة.

أولهما: الإجماع على الحكم وهو الحرمة، وهو ما ادعاه من سبق ذكره من العلامة تفتُّ و غيره.

ثانيهما: الإجماع على ما يلزم منه الحكم بالحرمة. وهو الإجماع على عدم كون الميتة النجسة مملوكة، والذي ادعاه الشيخ الطوسي تفتُّ في كتاب الرهن من الخلاف، فإذا كانت الميتة غير مملوكة، حرم بيعها فإن البيع مبادلة في الملكية فيعتبر كون الشيء مملوكا للبائع ليقع بيعه ويمكن تملكه للمشتري.

قال في رهن الخلاف: «إذا كان الرهن شاة فماتت، زال ملك الراهن عنها، وانفسخ الرهن إجماعا، فإن أخذ الراهن جلدًا فدبغنه، لم يعد ملكه، وقال الشافعي: يعود ملكه قولًا واحداً، وهل يعود الرهن؟ على وجهين، قال ابن خيران: يعود الرهن. وقال أبو اسحق: لا يعود، دليلنا: إجماع الفرقة على أن جلد الميتة لا يطهر بالدباغ، وإذا ثبت ذلك، لم يعد الملك إجماعاً».

والمهم: أن الشيخ الطوسي تفتُّ ادعى الإجماع - على هذا - على حرمة بيع الميتة؛ بادعاء عدم ملكيتها، وليس هنا محل مناقشة الدليل لما ادعاه؛ إذ المهم دعواه الإجماع.

هذا ما اعتبره المصنف تفتُّ الدليل الأول على الحرمة، ولكنه - وكما اتضح ممّا رددنا به الإجماعات المتقدمة - غير تام؛ فإن هذه الإجماعات ليست تعبدية، بل يقوى جدا احتمال استنادها إلى ما دلّ على الحرمة من الأخبار العامة والخاصة التي سيأتي ذكرها.

وأما زوال الملكية بالموت، فهو حديث غريب عهدته على الشيخ تفتُّ، إلا أن يريد منه انعدام المالية، فيختصّ بما لا فائدة محلّلة مقصودة في ميته، وهو ما سيذهب إليه المصنف أيضا في الأمر الرابع من الأمور المتعلقة ببيع الدهن

تحرم المعاوضة على الميتة وأجزائها التي تحلها الحياة من ذي النفس السائلة على المعروف من مذهب الأصحاب.

وفي التذكرة . كما عن المنتهى والتنقيح ^(١) . :الإجماع عليه، وعن رهن الخلاف ^(٢) : الإجماع على عدم ملكيتها.

ويدلّ عليه ^(٣) . مضافا إلى ما تقدّم من الأخبار ^(٤) . ما ^(٥) دلّ على أن الميتة

المنتجس.

ولا تنس محطّ أقدام الشيخ المصنف تتّكئ في ساحة الإستدلال؛ فإنه في مقام ذكر المخرج عن عمومات الصحة وإطلاقاتها القاضية بصحة بيع الميتة النجسة، على فرض وجود منفعة محلّلة مقصودة طبعاً، وإلا، فعن دليل اجتهادي يدل على الحرمة وضعا لو غرضنا النظر عن أصالة الفساد، وفي مقام ذكر ما يقطع أصالة البراءة، فيثبت الحرمة التكليفية من حيث الحكم التكليفي للمعاملة.

(١) التذكرة - العلامة - ج ١ - ص ٤٦٤. المنتهى - العلامة - ج ٢ - ص ١٠٠٨. التنقيح الرائع - الفاضل المقداد - ج ٢ - ص ٥.

(٢) الخلاف - الطوسي - ج ٣ - ص ٢٤٠ - كتاب الرهن - المسألة ٣٤.

(٣) أي: على الحكم بحرمة بيع الميتة النجسة وضعا وتكليفاً.

(٤) هذا هو الدليل الثاني على الحرمة، وهو الروايات العامة السابقة، كتحف العقول وغيرها، بالتقريب نفسه الذي ذكرناه في التمسك بهذه الروايات لإثبات حرمة بيع العذرة النجسة، ولكن بالتقريب الأول وهو حرمة الأكل، والثاني (وهو النجاسة)، وأما الثالث، فهو ما يذكره المصنف تتّكئ بعد هذا مباشرة، كما أن ما أوردناه على المصنف تتّكئ هناك، يرد هنا أيضاً.

(٥) هذا هو الدليل الثالث على الحرمة المدعاة، وتامة هذا الدليل تعتمد على

ثبوت أمر، وهو: أن يثبت عدم جواز الإنتفاع بالميتة شرعاً وإن كان فيها فائدة. فإن

الشارع بنهيه هذا ألغى مالية الميئة شرعا، فهي وان كانت مالا عرفا، إلا انها ليست مالا شرعا .

وعلى هذا، سيحرم بيع الميئة بما دلّ على اشتراط وجود منفعة محلّلة مباحة للجواز، لكي لا يدخل البيع في عموم النهي عن أكل المال بالباطل في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾؛ فإن أكل المال بإزاء الميئة التي لا يتفجع بها شرعا أكل للمال بالباطل، فيحرم بالتقريب الذي قدمناه سابقا للبطلان، وهو أن الآية المباركة تشترط المالية في المبيع، فمع عدم المالية، لا مقتضي للصحة، فلا عمومات ولا إطلاقات، فنبقى تحت طائلة الأصل العملي المقتضي للفساد. فانتبه.

وكذا سيدخل بيع الميئة - مع عدم المنفعة المحلّلة المقصودة - في قوله ﷺ في رواية السكوني الواردة في خصوص بيع الميئة: «السحت: ثمن الميئة، وثنم الكلب...» والسحت - كما قلنا سابقا - المراد به الحرمة المغلظة، أو ما يحرم من الأشياء.

ونلاحظ: أن تمامية هذا الإستدلال قائمة على أن يثبت عدم جواز استعمال الميئة، وهذا ما سيبحثه المصنف رحمته بعد ذلك.

وبهذا، يظهر: أنه كان من الأنسب للمصنف رحمته فنيا أن يوقع بحث بيع الميئة في جهتين، يبحث في أولهما: جواز الإنتفاع شرعا وعدمه، ثم يبحث في الثانية: جواز البيع وعدمه على فرض جواز الإنتفاع في الجهة الأولى، أي: لو ثبت في تلك الجهة جواز الإنتفاع، فهل يجوز البيع لوجود هذه الفائدة المحلّلة أم لا؟

وبعبارة أخرى: لا بد من البحث أولا وقبل كل شيء في تحقق مقتضي الصحة، فإن كان، وصلت التوبة إلى البحث في عدم المانع كما تقدم، وإلا، لم يكن حاجة في البحث عن المانع كما هو واضح.

النوع الأول مما يحرم التكسب به: الأعيان النجسة ٢٨٥
لا ينتفع بها^(١) منضمّاً إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة في المبيع لئلا
يدخل في عموم النهي عن أكل المال بالباطل^(٢)، وخصوص عدّ ثمن الميتة من
السحت في رواية السكوني.^(٣)
نعم^(٤)،

(١) الوسائل - الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

(٢) في قوله سبحانه في سورة النساء، الآية ٢٩: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ﴾.

(٣) الوسائل - الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به - الحديث ٥ - وعن علي بن
ابراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السحت:
ثمن الميتة، وثمر الكلب، وثمر الخمر، ومهر البغي، والرشوة في الحكم، وأجر
الكاهن».

(٤) فالدليل على حرمة بيع الميتة أمران: أولهما: الإجماع، وثانيهما: النهي عن
أكل المال بالباطل، وكون الثمن سحتاً في ما إذا ثبت عدم جواز الإنتفاع بالميتة.
الخطوة الفنية التالية: التحقيق في وجود المقتضي وعدمه

وما يريد المصنف تذكّر تنقيحه الآن، هو: تمامية أو عدم تمامية هذا الدليل
الثاني، ويقع الكلام حول هذا الموضوع في جهتين:

الأولى: أنّه هل يوجد معارض لرواية السكوني المحرّمة للبيع، فتجوّز بيع الميتة
النجسة، أم لا؟

وأهمية هذه الجهة تكمن في أنه لو وجد هكذا رواية خاصة تجوّز بيع الميتة،
للزم علينا أن ننظر في علاج تعارضها مع رواية السكوني، فإن تقدمت الرواية
المجوّزة، فلن يبقى مانع للحكم بالجواز إلا الإجماع، فيجب النظر فيه حينئذ؛ فإن
هذه الرواية تخصص العمومات المحرّمة، أعني: رواية التحف وأخواتها، كما أن

قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز^(١)، مثل: رواية الصيقل، قال: «كتبوا إلى الرجل^(٢): جعلنا الله فداك، إنا نعمل السيوف، وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنما غلافها من جلود الميتة من البغال والحمير الأهلية، لا يجوز^(٣) في أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا، ونحن نصلي في ثيابنا؟ ونحن محتاجون إلى جوابك في المسألة يا سيدنا؛ لضرورتنا إليها، فكتب ﷺ: «إجعلوا ثوبا للصلاة...»^(٤).

أكل المال بإزائها يكون أكلا له بالباطل، فلا يبقى إلا الإجماع، فإن كان حجة، حكمنا به، وإلا، حكمنا بالجواز.

هذا كله لو تقدمت الرواية المجوزة بعد أن ثبتت دلالتها على الجواز، وأما إذا تقدمت الرواية المحرمة، فالنتيجة: الحرمة كما هو واضح.

وهكذا إن كانت النتيجة هي التساقط؛ فإن الإجماع والنهي عن أكل المال بالباطل كافية في إثبات الحرمة.

الثانية: أنه هل يوجد معارض لرواية السكوني المحرمة للبيع فيجوز الإنتفاع بالميتة، فنحمل رواية السكوني على حالة ما إذا لم ينتفع بالميتة؟

ولو ثبت هكذا دليل، فإن النتيجة: تقييد الحرمة بما لا نفع فيه من الميتة، إن لم يثبت الإجماع على حرمة بيع الميتة مطلقا، وهذا ما يحتاج إلى مراجعة فتاوى المجمعين؛ لكي نعرف علة فتاؤهم؛ لعلها عدم جواز الإنتفاع مثلا، فلا يؤخذ بها.

(١) أي: جواز المعاوضة لا جواز الإنتفاع.

(٢) أي: الإمام ﷺ، وعُبر عنه بالرجل للتقية، كما كانوا يعبرون عنه مثلا بالعبد الصالح، كما يعبرون عن أمير المؤمنين ﷺ أحيانا بأبي زينب.

(٣) أي: لا يصلح في عملنا إلا هذه الجلود.

(٤) الوسائل - الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به - الحديث ٤ - وفيه: وبإسناده

ونحوها رواية أخرى بهذا المضمون. (١)(٢)

ولذا^(٣)،

عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن أبي القاسم الصيقل وولده، قال: «كتبوا...». والرواية ضعيفة بجهالة الصيقل وولده.

(١) قيل: أن المقصود بها ما في الوسائل - الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به - الحديث ٣، وهو: «وبإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبي القاسم الصيقل، قال: كتبت إليه: قوائم السيوف التي تسمى السفن، أتخذها من جلود السمك، فهل يجوز العمل بها ولسنا نأكل لحومها؟ قال: فكتب: لا بأس». والرواية - كما ترى - أجنبية عما نحن فيه؛ فإن الكلام في بيع الميتة النجسة، والرواية واردة في ميتة السمك - لو سُئِمَ - وهي طاهرة؛ إذ ليس لها نفس سائلة.

(٢) ويقع الكلام الآن في تقريب الاستدلال بهذه الرواية على جواز بيع الميتة، فنقول - والكلام لمن يدعي ظهور الرواية في الجواز - أنه قد وقع السؤال في هذه الرواية عن أمرين: أحدهما: عمل الأغمد من جلود الميتة وبيعها - الأغمد - والآخر: إصابة هذه الميتة للثياب، والحال أنهم يصلون في هذه الثياب نفسها.

وجوابه ﷺ على الثاني دون الأول ليس إلا تقريراً لجواز الإنتفاع بجلد الميتة وبيعه، وإلا، لكان سكوته عن جواب هذا السؤال مع كونه في مقام البيان إغراء بالجهل، وتأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، خصوصاً مع ملاحظة إصرار السائل في هذه الرواية على الجواب بقوله: «ونحن محتاجون إلى جوابك...»؛ فإن سكوته ﷺ عن حكم المسألة مع إصرار السائل على الجواب، تقرير له على جواز البيع بلا ريب.

فدلالة هذه الرواية على جواز البيع بتقرير الإمام ﷺ، وسكوته عن الجواب، وعدم رده عن عمل الأغمد من الميتة وبيعها، والتقرير حجة كما القول والفعل من المعصوم.

(٣) ولوجود هذه الرواية الدالة على الجواز، قال السبزواري والبحراني: إن

قال في الكفاية، والحدائق^(١): إن الحكم لا يخلو عن إشكال.

ويمكن^(٢) أن يُقال: إن مورد السؤال عمل السيف وبيعها وشراؤها، لا خصوص الغلاف مستقلاً، ولا في ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن

الحكم بعدم جواز بيع الميتة لا يخلو من إشكال.

وفي الحقيقة: ما أدى بهذين العلمين إلى الإشكال على حرمة البيع وعدم البت فيها أمور كثيرة، واحد منها: الخبر الدالّ على الجواز، ومنها: أصالة البراءة القاضية بالجواز التكليفي، وعمومات الصحة وإطلاقاتها القاضية بصحة البيع ومضيه مع وجود المنفعة المحلّلة المقصودة، ومنها: أن ما دلّ على المنع من بيع النجس نصّاً وإجماعاً ظاهر في كون المانع منه إنّما هو حرمة الإنتفاع به لا مجرد النجاسة أو مجرد كونه ميتة مثلاً، كما سوف يقرره المصنف تَدَكُّر.

(١) كفاية الأحكام - السبزواري - ص ٨٤ الحدائق - البحراني - ج ١٨ - ص ٧٣.

(٢) الإشكال الأول على الإستدلال برواية الصيقل

هذا أوّل الإشكالات الثلاثة التي سيوردها المصنف تَدَكُّر على التمسك بهذه الرواية على الجواز، وحاصله: أن الإستدلال بهذه الرواية على جواز بيع الميتة فرع إحراز كون السؤال الوارد فيها عن بيع غمد السيف المعمول من جلد الميتة، ولا سبيل لإحراز هذا المطلب؛ فإن مورد السؤال هو عمل السيف التي غمدها من جلد الميتة، وبيع وشراء هذه السيوف. ولم يكن السؤال عن بيع الغلاف لوحده، أو عن بيع السيف مع غمده على أن يكون بعض الثمن مقابلاً للغمد المعمول من جلد الميتة.

فمورد هذه الرواية، هو: السؤال عن بيع السيف، وأمّا الغمد، فلم يقابل بجزء من الثمن ليكون مبيعا لتتم دلالة الرواية.

هذا هو الإشكال الأول الذي ذكره المصنف تَدَكُّر، وعلى هذا الأساس، فلن تدل

في مقابل عين الجلد^(١)، فغاية ما يدلّ عليه^(٢) جواز الإنتفاع بجلد الميتة بجعله غمداً للسيف، وهو^(٣) لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال، ولذا، جَوَزَ

الرواية على جواز البيع وإن كانت تدل على جواز الإنتفاع بجلد الميتة في جعله غمداً للسيف.

(١) ليكون مبيعاً ضمناً.

(٢) هذا الخبر وما كان بمضمونه.

(٣) تتمة الإشكال: ثبوت جواز الإنتفاع بالميتة لا يستلزم جواز البيع

لا يقال: إن ثبوت جواز الإنتفاع بالميتة يستلزم جواز البيع؛ لوجود مقتضي الصحة، وهو وجود المنفعة المحلّلة المقصودة.

فإنه يقال: بل لا ملازمة؛ لعدم المنافاة بين الحكم بجواز الإنتفاع من ناحية وعدم الحكم بالجواز من ناحية أخرى، وشاهد هذه الدعوى: إن جماعة من الأصحاب - منهم الفاضلان: المحقق والعلامة الحلّيان في النافع والإرشاد على ما حكى عنهما - ذهب إلى جواز الإنتفاع بجلد الميتة لما لا يشترط فيه الطهارة، كالسقي للأرض والدواب، وفي الوقت نفسه، ذهب إلى حرمة بيع هذا الجلد. فلا ملازمة بين القولين.

هذا كله الإشكال الأول على الإستدلال برواية الصيقل على جواز المعاوضة على الميتة.

ولو أردنا أن نضع إشكال المصنف يُؤثّرُ هذا في الميزان، لقلنا:

إن منشأ ما ادعاه المصنف من أن مورد السؤال في هذه الرواية عمل السيوف وبيعها وشراؤها لا عن الأغلفة وبيعها، إنما هو إرجاع الضمائر في قول السائل: «فيحل لنا عملها، وشراؤها، وبيعها، ومستها بايدينا» إلى السيوف نفسها، فيكون السؤال كله عن السيوف.

جماعة منهم الفاضلان في النافع^(١) والإرشاد^(٢). على ما حكي عنهما . الإستقاء بجلد الميتة لغير الصلاة والشرب، مع عدم قولهم بجواز بيعه.

مع^(٣) أن الجواب لا ظهور فيه في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا،

فإن صحّ هذا الإرجاع، صحت دعوى المصنف، وإلا، لم تصح. والظاهر: إنها غير صحيحة؛ لأمر، منها:

أولاً: أنه ليس هناك أدنى شك في جواز عمل السيوف وشرائها وبيعها، فلماذا يسأل عنها وبهذا، الإلحاح والإصرار؟!

ثانياً: أنه ما علاقة مسّ هذه السيوف بالصلاة؟ وهل يشك عاقل في وجود محذور ما بين مس السيوف - بلا غمد؛ إذ المفروض أنّ السؤال عن السيف فقط - والصلاة بتلك الثياب نفسها؟!

ثالثاً: أنه لو كان السؤال عن السيوف وبيعها وشرائها ومسّها، فلماذا أوجب الإمام عليه السلام جعل ثوب آخر للصلاة؟

رابعاً: أنه لا معنى لأن يسأل السياف عن شراء السيوف وبيعها؛ إذ المفروض أنه هو الذي يعمل السيوف للبيع، لا أنه يشتري وبيع منها.

فالصحيح: أن الرواية ظاهرة في السؤال عن عمل الغلاف من الميتة، وشرائها وبيعها، فتكون تامة الدلالة على الجواز، ولكنها مع هذا لا تصلح مستنداً له؛ لضعفها سنداً بالصيقل وولده؛ فإنهم مجهولون .

(١)المختصر النافع - المحقق الحلبي - ص ٢٥٤.

(٢) إرشاد الأذهان - العلامة الحلبي - ج ٢ - ص ١١٣.

(٣)الإشكال الثاني على الإستدلال برواية الصيقل

هذا هو إشكال المصنّف الثاني على استظهار جواز المعاوضة على الميتة

النجسة من رواية الصيقل وما كان بمضمونها، وحاصله:

إنه لو سلمنا كون السؤال عن بيع وشراء الميتة، فإنه لا تصلح الرواية مستندا للجواز أيضا؛ فإن الجواز - وعلى ما اعترف به المستدل - ثبت من ناحية التقرير، ونحن لا نشكل في وجود التقرير هنا، ولكن، يتجه عليه أمران:
أولهما: أنه لا يكشف عن الرضا، بل هو من قبيل السكوت عن الجواب، الذي هو مجمل ساكت عن إفادة مقصد من المقاصد.

ثانيهما: أنه من قال بحجية التقرير واعتباره مستندا شرعيا يصح التمسك به في الإستدلال كما يستدل ببقية الأمارات؟!

وما ذكره تَدُلُّ في هذا الإشكال واضح الضعف؛ إذ يرد على الأمر الأول: أن التقرير منه عليه السلام ظاهر في الرضا؛ فإنه عليه السلام كان في مقام الجواب، وخاصة مع ملاحظة إصرار السائل، فكيف يعقل أن يسكت عن هذا السؤال؟! ألا يلزم حينئذ تأخير البيان عن محل الحاجة، وإغراء السائل بالجهل بعدم غطلاعه على حكمه الشرعي، وأنه الحرمة؟! وفي الحقيقة: هذا السكوت ظاهر في الرضا ببركة الإطلاق المقامي.

(١) الإشكال الثالث على الإستدلال برواية الصيقل

وهذا هو الإشكال الثالث للمصنف تَدُلُّ على استفادة جواز المعاوضة على الميتة النجسة من رواية الصيقل المتقدمة.

وخلاصته: أن الرواية تحتمل كونها إنما صدرت من الإمام عليه السلام تقية، وبلا إرادة جدية لبيان الحكم الواقعي، وهو الحرمة.

وما يبرر هذا الإحتمال كونها مكاتبة لا مشافهة؛ فإن المكاتبة عرضة لاطلاع أعداء أهل بيت الوحي عليه السلام عليها من ناحية كونها مكتوبة أولا، وعرضة للبقاء مدة

طويلة من ناحية أخرى، وبهذا، تكون الرواية ساقطة عن الحجية حتى لو سلمنا دلالتها على جواز المعاوضة المذكورة.

ويرد على المصنف رحمته: أن الحمل على التقية في خصوص مورد الحديث من بيع الميتة النجسة، غير ممكن، ولا معنى له؛ فإن العامة قد ذهبوا جميعاً إلى بطلان بيع الميتة، فلو كانت الرواية صادرة على نحو التقية، لاقتضى ذلك أن يجيب رحمته بالبطلان لا بالجواز المخالف لهم جميعاً.

هذه هي الإشكالات الثلاثة التي ذكرها المصنف رحمته لعدم استفادة جواز المعاوضة على الميتة النجسة من رواية الصيقل وما كان بمضمونها، وقد كانت نتيجة الإشكال الأول: الإعراف بجواز الإنتفاع ليس إلا، هذه النتيجة التي أسقط المصنف رحمته استفادتها من الرواية بالإشكال الثاني والثالث .

وعلى هذا، فالرواية - عند المصنف رحمته - لم تغد شيئاً يتعلق بجواز المعاوضة، ولا بجواز الإنتفاع.

فائدة تعليمية تعلمية: إشكالان آخران وردّهما

وقبل أن نتقل إلى المطلب التالي، لا بدّ من ذكر إشكالين مهمّين يتعلّقان بالإستدلال بالرواية المزبورة على جواز المعاوضة - وهذا الكلام للفائدة فقط، وإلا، فقد ذكرنا أن المصنف رحمته لم يقبل بدلالة الرواية على الجواز - وهذان الإشكالان هما - علماً بأن المصنف رحمته لا يقبل بهما، ولذا لم يشكل على الرواية من هذه الناحية :-

الأول: لا يقال: إن الرواية أجنبية عمّا نحن فيه؛ فإننا نتكلم في الجواز وعدمه في حال الإختيار، والحال أن الرواية واردة في الإضطراب؛ بقريته قول السائل فيها: «ونحن مضطرون إليها»، ولهذا، فلو سلمنا دلالة الرواية على الجواز، فلا نسلّم أنه للمختار، بل هو للمضطر.

فإنه يقال - وهذا الجواب للسيد الخوئي تذت - لا منشأ لهذا الكلام إلا توهم إرجاع ضمير «غيرها» في قول السائل: «لا يجوز في أعمالنا غيرها» إلى جلود الميتة، ولكنه فاسد؛ إذ لا خصوصية لها حتى لا يمكن جعل الأغماد من غيرها، بل مرجع الضمير إنما هو جلود الحمير والبغال، سواء كانت من الميتة أم من الذكي، ويدل على ذلك قوله عليه السلام في رواية القاسم الصيقل: «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً، فلا بأس»؛ إذ لو كانت لجلود الحمر الميتة خصوصية في جعل الأغماد منها، لكان هذا الجواب لغواً. (مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٧٠).

أقول: لقد أجهد - قدس سره الشريف - نفسه لإثبات عدم الإضرار إلى جلد الميتة في عمل الغمد، واستشهد عليه برواية الصيقل الثانية، التي تثبت إمكانية عمل هذه الأغماد من الحيوان المذكى، واضطرَّ تذت لإثبات هذا المدعى إلى أن يخالف ما هو كالنص إن لم يكن نصاً؛ من كون السؤال عن جلد الميتة لا غيرها من الحيوانات الذكية.

وغاية ما يتوصل إليه بهذا الكلام، مع كل ما يرد عليه، هو: إثبات عدم الإضرار إلى جلد الميتة؛ لعدم الفرق بينها وبين المذكاة من هذه الناحية، أعني: استعمال جلدها لصنع الأغماد.

وهذا الذي أجهد السيد تذت نفسه لإثباته لم يكن يحتاج إلى دليل؛ فإن من الواضح عدم خصوصية لجلد الميتة من هذه الناحية، فلا يعقل - على هذا - إرجاع الإضرار الوارد في الرواية لهذا المعنى، لكي يتخلص منه في ما بعد بعدم الفرق بين جلد الميتة وجلد المذكى.

فلا بد أن تكون هناك خصوصية أخرى في جلد الميتة جعلت السياف مضطراً له في عمله؛ بعد وضوح رجوع الضمير في قوله: «لا يجوز في أعمالنا غيرها» إلى جلد الميتة، لا هو والمذكى كما ادعى تذت.

وهذه الخصوصية واضحة جدا، والغريب من السيد الخوئي نكتة كيف أنه لم يلتفت إليها - وهذه الخصوصية هي القيمة النهائية للسيف؛ فإنه لو كان غمده قد عمل من جلد الميتة، فإنه سيكلفه خمسة دراهم مثلا، فيبيعه بسبعة مثلا، وأما إن كان غمده من جلد المذكي، فإنه سيكلفه أكثر من خمسة، ولربما كان ما يساوي أو يزيد على قيمة بيع السيف مع غمده، فيتعطل عمله، وتبور تجارته، وتسوء معيسته. والسر في هذا واضح؛ فإن جلد الميتة - على فرض شرائه وعدم تحصيله بلا مقابل مما يموت من الحيوان - له من القيمة ما هو أقل بكثير من الجلد المذكي.

وعلى هذا، يتضح ما لجلد الميتة من الخصوصية التي تجعل السياف مضطرا له، ويتضح بهذا أيضا عدم كون الإضرار المذكور في الرواية من الإضرار الراجع للتكليف؛ فإن غايته هي عدم إمكان الإستمرار بهذا العمل لأنه لا يعطي الربح الكافي، إلا أن عدم الربح الكافي لا يكون مسوغا لرفع الحرمة على فرض ثبوتها؛ إذ يمكنه أن يختار عملا آخر لا يصطدم مع المحرم شرعا.

والمقصود: أن الإضرار هنا ليس من الإضرار الراجع للتكليف، وإنما هو من جنس ما ذكرناه من النكته التجارية، فالرواية ليست أجنبية عما نحن فيه من حكم المختار، فإنهم ليسوا مضطرين الإضرار الشرعي لعمل أعماد السيوف من جلد الميتة؛ إذ يمكنهم أن يختاروا الربح القليل - على فرض وجوده - وإلا، فليختاروا عملا آخر لا محذور فيه، فالإشكال المذكور غير تام إذا.

الثاني: لا يقال: إنه لو سلمنا دلالة رواية الصيقل على الجواز، فإنها إنما تثبتت في ما ذكر فيها من الميتة، وهي جلود الميتة من البغال والحمير الأهلية، وأما غيرها من الميتة النجسة، كاللحم، بل جلد ميتة غير البغال والحمير، فلا تثبت هذه الرواية جواز المعاوضة عليه؛ لعدم ورودها فيها.

وبالجملة: الدليل - هذه الرواية - أخص من المدعى، فلا يمكن التمسك به؛

فإن المدعى - لمن يستدل بالرواية على الجواز- جواز المعاوضة على كل مية، وكل جزء منها، والرواية - على فرض تمامية دلالتها على الجواز - لا تثبت هذا المدعى، فلا يمكن أن نذهب إلى جواز المعاوضة على كل مية وعلى كل جزء منها بادعاء دلالة الصيقل عليه.

فإنه يقال - كما عن السيد الخوئي تتئذ - : «وبضميمة عدم القول بالفصل بين مورد المكاتبه وغيره، يتم المطلوب». (مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٦٩).

توضيح ما ذكره تتئذ هو: أن فقهاءنا (قدس الله أسرارهم) الذين يذهبون إلى حرمة بيع المية، لا يفرقون في هذه الحرمة بين أنواع المية، بل يذهبون إلى تحريم بيعها بكل أنواعها، والذين يذهبون إلى تجويز بيعها - على فرض وجودهم - فإنما يذهبون إلى جواز البيع لكل أنواع المية، ولا يفصلون بين أنواعها؛ فيجوزون بيع بعض ويحرمون بيع البعض الآخر.

وحينئذ، فالقول - على ما هو نتيجة هذا الإشكال - بجواز بيع ما ذكر في الرواية وحرمة غيره، قول ثالث مخالف للمجمع عليه بينهم، من عدم صحة التفصيل. وهذا ما يعبرون عنه بأن التفصيل إحداثٌ قول ثالث، ويعبرون عنه أيضا بأن التفصيل مخالف للإجماع المركب.

وحيث أن المستشكل قد اعترف بثبوت الجواز في هذه الرواية لبعض أنواع المية، لزمه الذهاب إلى الجواز في كل أنواعها، وإلا، خالف الإجماع المركب، وكان تفصيله إحداثا لقول ثالث. ولهذا التقريب، فقد ذهب السيد الخوئي تتئذ إلى تمامية هذه الرواية دلالة، بل اعتبرها صريحة في الجواز؛ قال تتئذ في مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٦٩ ما نصه: «وفيه: أن هذه الروايات [ويعني بها: ما يظهر منه المنع عن بيع المية] وإن كانت ظاهرة في المنع عن بيعها، ولكنها معارضة مع ما هو صريح في الجواز، كمكاتبه الصيقل المنقمة». نعم، أسقطها من حيث السند

بجهالة الصيقل. (قال تَنْتُ في مصباح الفقاهاة - ج ١ - هامش ص ٦٥: «مجهولة لأبي القاسم الصيقل»، وقال أيضا في الصفحة (٧١) من الكتاب نفسه: «هذا كله مع قطع النظر عن المكاتبه، ولكنها ضعيفة سندا».

ويرد على جوابه تَنْتُ:

اولا: أنه قدس سره الشريف لا يذهب إلى حجية الإجماع البسيط، فكيف يذهب إلى حجية المركب منه؟! قال في مصباح الأصول: «فتحصل مما ذكرناه في المقام: أنه لا مستند لحجية الإجماع أصلا، وأن الإجماع لا يكون حجة، إلا أن مخالفة الإجماع المحقق من أكابر الأصحاب وأعظام الفقهاء مما لا نتجراً عليه، فلا مناص في موارد تحقق الإجماع من الإلتزام بالاحتياط اللازم، كما التزمنا به في بحث الفقه». (مصباح الأصول - ج ٢ ص ١٤١).

وقال في الدراسات ما نصه: «فالإنصاف: إن الإجماع غير معتبر، ولكن، مع ذلك لا تصح مخالفته إلا مع الفحص التام». (دراسات في علم الأصول - ج ٣ - ص ١٤٥).

هذا كلامه تَنْتُ في الإجماع البسيط المحصل، فكيف بالإجماع المركب؟!.

ثانيا: أن حجية الإجماع المركب - لو سلّمنا بها - إنما هي برجوعه إلى الإجماع البسيط؛ باتفاق الفريقين على نفي القول الثالث، وهذا ما لا يمكن إحرازه في المقام؛ إذ من قال: أن الذاهيين إلى الحرمة لو كانوا ذهبوا إلى الجواز، لما فصلوا بين أنواع الميتة؟! ومن قال: إن الذاهيين إلى الجواز، لو كانوا قد ذهبوا إلى الحرمة لما فصلوا في أنواع الميتة؟!

وقد يعبر عن هذا الإشكال الثاني بأن الحجة هي القول بعدم الفصل لا. عدم القول بالفصل، ولم يثبت منهم القول بعدم الفصل بين أنواع الميتة، فراجع.

وبهذا، يتضح عدم تمامية الجواب الذي ذكره السيد الخوئي تَنْتُ على هذا

الإشكال الثاني، إلا أنه لا يعني تمامية هذا الإشكال؛ فإن جوابه لا يقتصر على ما ذكره السيد تذ؛ فإن له جواباً آخر، وهو:

إن الوارد في الرواية وإن كان نوعاً خاصاً من الميتة (وهو: جلد ميتة الحمير والبغال الأهلية)، إلا أن العرف يسري الحكم الوارد في هذه الرواية لهذا النوع الخاص إلى كل ميتة، نجسة كانت أم طاهرة، إن فرض لها نفع معتد به، كما هو حال جلد الحمير والبغال؛ لعدم فهمه - العرف - أي خصوصية للوارد في الرواية، من جلد الحمير والبغال والأهلية، وعدم احتمالها - العرف - للفرق في هذا الحكم بين الوارد في الرواية وغيره من الميتات، التي ينتفع بها نفعاً محللاً مقصوداً.

ولا يقال: أليس هذا هو عين القياس الذي نهينا عن العمل به، فإن معنى الكلام المتقدم، هو: أن العرف يقيس بقية الميتات التي ينتفع بها على ما ورد في الرواية؛ من الميتة التي ينتفع بها، فيرى جهة شبه ونقطة اشتراك بينهما، وهي: الإنتفاع منفعة مقصودة، فيسري الحكم الوارد في الرواية إلى كل ما شابه موردها.

فإنه يقال: بل الفارق كبير جداً بين ما ندعيه وبين القياس المنهني عن العمل به؛ فإن معنى ما ادعيناه من تسرية العرف، هو: أن العرف عندما ينظر إلى مورد الحكم بالجواز (وهو الجلد المزبور)، ولا يرى له خصوصية ما يفترق فيها مع بقية ما فيه نفع مقصود من جلود الميتة، فإنه يفهم أن أخذ ذلك المورد عنواناً في تلك الرواية إنما كان من باب المثال لكل ما له نفع من الميتة.

ففي الحقيقة: الإستدلال بهذه الرواية على جواز بيع كل ميتة ينتفع بها انتفاعاً مقصوداً، استدلال بالدلالة الإلتزامية للرواية؛ فإن دلالتها المطابقية جواز بيع جلد الحمير والبغال الأهلية، ودلالتها الإلتزامية جواز بيع ما مثله من الميتة أياً كانت.

وعلى هذا، فهذا الإشكال الثاني غير تام أيضاً، فدلالة الرواية تامة، نعم، هي

هذا^(١)، ولكن الأنصاف: أنه إذا قلنا بجواز الإنتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة. كالأستقاء بها للبساتين والزرع إذا فرض عدّه مالا عرفا. فمجرد

(١) لو جاز الإنتفاع منفعة مقصودة، فالنجاسة لا تمنع من البيع

هذا شروع في بحث مهم، وهو: أن انطباق عنوان النجاسة على شيء ما هل يصلح لوحده علة للمنع من بيعه، فنذهب إلى حرمة البيع وإن كانت فيه منفعة محللة مقصودة، أم لا؟

وهذا البحث لا يختص بمحل الكلام من جلد الميتة، وإنما هو عام شامل لكل نجاسة يفترض أن لها نفعاً محللاً مقصوداً.

والغاية من ذكر هذا البحث هنا، هي: أنه لو كان قد ثبت جواز الإنتفاع بجلد الميتة شرعاً، وكان هذا الإنتفاع مقصوداً، كاستعماله كغلاف للسيف، أو استعماله لما لا يشترط فيه الطهارة، كسقي الزرع، فهل يجوز بيعه لهذه المنفعة، أم أن كونه من النجاسات يكفي للمنع من بيعه وإن حل الإنتفاع به في تلك المنفعة المقصودة؟

نظرة إلى عناصر مختلفة لعملية الإستنباط من زاوية منهجية

والحقيقة: أن طرح هذا البحث في محل الكلام؛ من جهة أنه حتى لو لم تدل رواية الصيقل على جواز المعارضة، ولكنها دلت على جواز الإنتفاع فقط - وهو ما لم يقبله المصنف رحمته؛ لإشكاله الثاني والثالث عليها - فهل يصلح هذا الجواز على فرض كون الإنتفاع بالجلد في عمل الغلاف نفعاً مقصوداً لإثبات جواز المعاوضة أيضاً كما يثبت جواز الإنتفاع، أم لا؟ فإن صلح، كانت الرواية دالة على جواز المعاوضة، وتقدمت على الروايات المانعة، عامة كانت هذه الروايات، كتحف العقول، أم خاصة، كرواية السكوني.

نعم، هذه الرواية المجوّزة إنما تصلح مستنداً للجواز في ما له نفع محلل

مقصود من الميتة إن لم يثبت الإجماع على خلافه، أي: على حرمة بيع الميتة بقول مطلق، أي: سواء أكان فيها نفع مقصود أم لا، وإلا، سقطت، لمعارضتها لهذا الإجماع؛ إذ يثبت حينئذ إعراض الجميع عنها بذهابهم إلى خلافها، وإعراض الفقهاء عن رواية ما مسقط لحجبتها.

وأما سبب تقدم هذه الرواية المجوزة على غيرها، فهو: أن الروايات المانعة يفهم منها: أن المنع فيها إنما هو لحرمة الإنتفاع بالنجاسة في المنافع المقصودة، لا لمجرد كونها نجسة، فالمانع في هذه الروايات - في الحقيقة - عدم وجود المنفعة المقصودة المحللة، والذي يقتضي عدم كون هذا الشيء مالا، فيكون أكل المال بإزائه أكلا للمال بالباطل، وهو حرام، بالتقريب الذي تقدم مرارا.

والمفروض: أننا نتكلم عن نجاسة فيها منفعة مقصودة ومحللة، فالرواية المجوزة وهكذا انتفاع هي المقدمة، بل لا معارضة ولا منافاة بين النوعين من الروايات؛ فإن موضوع الحرمة في المانعة: ما ليس له منفعة محللة مقصودة، وموضوع الجواز في المجوزة: ما له نفع محلل مقصود.

فالإينصاف: جواز البيع لو تحقق أمران:

أولهما: ثبوت جواز الإنتفاع بجلد الميتة - كمثل للنجاسة - في منفعة محللة مقصودة، بحيث يكون الجلد لوجود هذه المنفعة من الأموال عرفا.

ثانيهما: عدم ثبوت إجماع على تحريم بيع الميتة - في محل الكلام - بقول مطلق، أي: سواء أكانت مما ينتفع بها منفعة محللة مقصودة، أم لا.

ومجرد انطباق عنوان النجاسة لا يصلح مانعا من البيع؛ أي: لا يصلح مخصصا ومقيدا لعمومات الصحة وإطلاقاتها؛ بعد فرض جريانها بوجود المقتضي للصحة، أي: المنفعة المحللة المقصودة.

والخلاصة: رواية جواز الانتفاع تُثبت مقتضي صحة المعاملة، فتكون النجاسة مالا شرعا، فتشملها عمومات الصحة وإطلاقاتها في المرحلة الثانية من مراحل

النجاسة لا يصلح علّة لمنع البيع لولا الإجماع على حرمة بيع الميئة بقول مطلق؛ لأن المانع حرمة الإنتفاع في المنافع المقصودة، لا مجرد النجاسة. وإن^(١) قلنا: إن مقتضى الأدلة حرمة الإنتفاع بكل نجس، فإن هذا كلام آخر سيجيء ما فيه بعد ذكر حكم النجاسات.

لكننا نقول^(٢): إذا قام الدليل الخاص على جواز الإنتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات، فلا مانع من صحة بيعه؛

عملية الاستنباط، ولا مخصص أو مقيد في المرحلة الثالثة من هذه المراحل؛ فإن النجاسة لا تصلح أن تكون مانعا (مخصصا أو مقيدا).

فالمقتضي موجود والمانع مفقود، فالمعاملة صحيحة.

هذا كله مجمل الكلام، ويأتيك التفصيل بعد قليل في هذه المسألة، كما سيأتيك في المستقبل أيضا بعونه تعالى.

(١) هذا كله لو ثبت جواز الإنتفاع بالميئة في المنفعة المقصودة، وأما لو ثبت أن القاعدة تقتضي حرمة الإنتفاع بكل نجس، فهذا كلام آخر سيأتي بحثه عند تنقيح القاعدة في الإنتفاع بالنجس، فهل هي حرمة الإنتفاع إلا ما خرج بالدليل، أم هي حلية الإنتفاع إلا ما خرج بالدليل؟

وعلى كل حال، فما نصل إليه من نتيجة هناك لن يؤثر على ما نحن فيه؛ إذ المفروض: أننا نتكلم في المورد الذي ثبت فيه نص خاص على جواز الإنتفاع في المنفعة المحللة المقصودة، فلو كان الثابت هناك حرمة الإنتفاع إلا ما خرج بالدليل، فالمفروض: أنه قد ثبت هنا الجواز بالدليل الخاص، وأما إذا ثبت هناك جواز الإنتفاع إلا ما خرج بالدليل، فالأمر أوضح، ولهذا، لن نتناول تنقيح القاعدة هنا، وسنرجو ذلك إلى ما بعد ذكر حكم النجاسات من حيث حلية أو حرمة البيع والمعاوضة.

(٢) النجاسة لا تمنع من صحة البيع في المقام

وهذا شروع في تفصيل ما أجمله المصنف تكلّم قبل هذا؛ من أن مجرد النجاسة

النوع الأول مما يحرم التكسب به: الأعيان النجسة ٣٠١
لأن^(١) ما دلّ على المنع عن بيع النجس من النص والإجماع ظاهر في كون
المانع حرمة الإنتفاع؛ فإن رواية تحف العقول المتقدمة قد علّل فيها المنع

لا تصلح علة للمنع من البيع، في ما لو جوّز الشارع المنفعة المقصودة.

التفصيل بلغة الطريقة الفنية للإستنباط

لو قام دليل خاص على جواز الإنتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات، فلا
يمنع كونه نجاسة من بيعه بعد ذلك التجويز للإنتفاع.

وقبل التعمق في هذا التفصيل، لا بد من أن نعرف النكته في تعبير المصنف تتد
بـ«الدليل الخاص»، فلماذا قيد الدليل الدال على الجواز بكونه خاصاً؟
والجواب: إن النكته فيه أمران:

أولهما: إنه محل البحث؛ فقد كان - على فرض تمامية رواية الصيقل من حيث
الدلالة على جواز الإنتفاع، ونعبر بـ «على فرض»؛ لأن المصنف تتد لم يقبل
بالتمامية؛ للإشكال الثاني والثالث على الإستدلال بها كما تذكر.

ثانيهما: أنه كان المفروض طرح هذا البحث بعد تنقيح القاعدة في الإنتفاع
بالنجاسة، ولما كنّا قد قدّمنا بحثنا الحاضر على البحث في تلك القاعدة، فلا بد
من فرض عدم التعارض بين ما نحن فيه وما يقتضيه الأمر من القاعدة، وهو لا
يحصل إلا بفرض قيام دليل خاص على الجواز؛ فإنه لن يؤثر ما يتوصل إليه من
نتيجة هناك على ما نحن فيه كما قلنا قبل قليل.

(١) فالنص والإجماع لا يمتنعان من بيع النجاسة إلا من باب تحريم الإنتفاع بها،
أي: لعدم وجود المنفعة المحللة المقصودة، فإذا ثبت بالنص الخاص، فلا يجريان.
وتصل النوبة الآن إلى إثبات أن النص والإجماع، لا يمتنعان من بيع النجس إلا
من باب عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة، أي: في ما لم يكن في الشيء
النجس تلك المنفعة.

عن بيع شيء من وجود النجس بكونه منهيًا عن أكله، وشربه... إلى آخر ما ذكر فيها.

ومقتضى^(١) رواية دعائم الإسلام . المتقدمة أيضا . إناطة جواز البيع وعدمه بجواز الإنتفاع وعدمه .

أما النص، فإن رواية تحف العقول المحرمة لبيع النجس قد صرح فيها بعلّة هذا التحريم، وهي: قوله ﷺ: «... فهذا كله حرام محرّم؛ لأن ذلك كله منهي عن أكله، وشربه، ولبسه، وملكه، و...»، وهو واضح في ما ذكرناه.

(١) وأما رواية دعائم الإسلام المتقدمة، فإن الاستفادة منها هو: أن المناط في جواز البيع وعدمه هو جواز الإنتفاع وعدمه؛ حيث قال ﷺ: فيها: «الحلال من البيوع: كل ما كان حلالا، من المأكول، والمشروب، وغير ذلك، مما هو قوام للناس، ويباح لهم الإنتفاع، وما كان محرما أصله، منها عنه، لم يجز بيعه، ولا شراؤه»، وهي واضحة الدلالة على المناط المزبور.

وعلى هذا، فإن الروايات المانعة من بيع النجس يستفاد منها: أنها إنما تمنع لعدم وجود المنفعة المقصودة المحللة، ولو وجدت هذه المنفعة، فإن الشارع يجوز البيع.

وهذا المناط الشرعي الذي نستفيدة من هذه الروايات يفيدنا في فهم كل رواية تحرم بيع الميتة مثلا - بلا تقييد لهذه الحرمة بعدم وجود المنفعة المحللة، فإننا نفهم من هذه الرواية: أنها إنما تعني: في حالة عدم وجود المنفعة المقصودة.

ولهذا الكلام الأخير، تستسقط رواية السكوني عن الدلالة على حرمة بيع الميتة مطلقا، وستختص دلالتها بما لا يتفجع به منفعة محللة من الميتات، فلا يرد ما أورده البعض؛ من أن المصنف تذ «لم يذكر وجه رفع يده عن ظاهر رواية السكوني الدالة على بطلان بيع الميتة، كما هو مقتضى كون ثمنها سحتا». (إرشاد الطالب -

النوع الأول مما يحرم التكسب به: الأعيان النجسة ٣٠٣
وأدخل^(١) ابن زهرة . في الغنية . النجاسات في ما لا يجوز بيعه من جهة عدم
حلّ الإنتفاع بها، واستدلّ أيضا على جواز بيع الزيت النجس بأنّ النبي صلّى
الله عليه وآله أذن في الإستصباح به تحت السماء، قال: وهذا يدلّ على جواز
بيعه لذلك^(٢)، إنتهى.

فقد ظهر من أول كلامه وآخره: أن المانع من البيع منحصر في حرمة
الإنتفاع، وأنه يجوز مع عدمها.

الميرزا التبريزي - ج ١ - ص ٢٥).

(١) كلمات المجمعين في المقام ظاهرة في كون المانع حرمة الإنتفاع

هذا شروع في إثبات ما ادعاه المصنف تَدُلُّ سابقا؛ من أن الإجماع أيضا ظاهر في
كون المانع من البيع هو حرمة الإنتفاع ليس إلا، وأما مجرد النجاسة، فلا تصلح علة
للمنع. وأخذَ تَدُلُّ بعرض كلمات المجمعين التي يظهر منها ما ذكرناه، فهذه كلمات
ابن زهرة في الغنية الغنية (الجوامع الفقهية) - ص ٥٢٤؛ إذ أنه عندما قسم ما لا
يجوز بيعه من الأشياء، جعل النجاسة تحت عنوان ما لا يجوز بيعه لعدم حلّ الإنتفاع
به، وهذا يعني: أنه لولا هذا المانع، لجاز بيعها، وأن مجرد النجاسة لا تصلح علة
للمنع، هذا ما يدلّ عليه أوّل كلامه.

كما أنه تَدُلُّ استدلّ على جواز بيع الزيت النجس بوجود المنفعة المحللة
المقصودة (وهي الاستصباح به تحت السماء لا تحت السقف)، والتي أذن النبي
ﷺ بها، وقال تَدُلُّ: إن هذا الإذن يدلّ على جواز البيع للاستصباح المذكور. وهذا
واضح في كون المناط عنده تَدُلُّ في الحرمة، هو: عدم وجود المنفعة المحللة
المقصودة، وأنه يجوز البيع مع وجودها، وهذا آخر كلامه.

(٢) للاستصباح تحت السماء، أو لوجود المنفعة المحللة المقصودة وهي

الاستصباح تحت السماء.

ومثل^(١) ما ذكرناه عن الغنية من الإستدلال، كلام الشيخ في الخلاف في باب البيع^(٢)؛ حيث ذكر النبوي الدال على اذن النبي ﷺ في الاستصباح، ثم قال: وهذا يدل على جواز بيعه. إنتهى.

وعن^(٣) فخر الدين . في شرح الإرشاد. والفاضل المقداد . في التنقيح^(٤) . الإستدلال على المنع عن بيع النجس بأنه محرم الإنتفاع، وكل ما كان كذلك لا يجوز بيعه^(٥) .

(١) وهذا استشهاد بكلام الشيخ الطوسي تذت وهو أحد المجمعين على حرمة بيع النجاسة.

(٢) الخلاف - كتاب البيوع - المسألة (٣١٢).

(٣) وهذان شاهدان آخران على أن الإجماع ظاهر في كون المانع من بيع النجاسة حرمة الإنتفاع، وأما النجاسة، فليست بمجرد ما مانعا من البيع لو كانت هذه العين النجسة مما يحل الإنتفاع به منفعة مقصودة.

والشاهدان هما: كلام فخر الدين - ابن العلامة تذت - في شرح كتاب أبيه (الإرشاد)، وكلام الفاضل المقداد تذت في التنقيح؛ حيث عللا حرمة بيع النجاسة بحرمة الإنتفاع بها، أي: بعدم المنفعة المحللة المقصودة، وكل ما كان كذلك، فلا يحل بيعه؛ فإن أكل المال بإزائه أكل المال بالباطل.

وظاهر هذا الكلام من هذين العلمين: أن المناط في حرمة البيع وعدمه هو حرمة الإنتفاع وعدمها لا النجاسة وعدمها، وإلا، لعللا بها.

(٤) حكاه السيد العاملي عن فخر المحققين في مفتاح الكرامة - ج ٤ - ص ١٣.

التنقيح - ج ٢ - ص ٥.

(٥) فلم يستدلا بكونه نجسا وما كان كذلك، حرم بيعه، وإنما استدلا بكون النجس محرم الإنتفاع، وما كان كذلك، يحرم بيعه، وهذا ظاهر في أن مجرد

نعم^(١)،

النجاسة لا تصلح علة للمنع، وإلا، لعلّا حرمة البيع بها.

(١) كان ما سبق شواهد على ما ادعى المصنف **تتئذ**، من أن الإجماع أيضا كالنص ظاهر في كون المانع حرمة الإنتفاع لا مجرد النجاسة، وقد ذكرنا كلمات المجمعين، وكانت تامة الدلالة على ما ادعيناه.

وقفة تعليمية تعليمية

هذا ما ادعاه المصنف **تتئذ** في البداية، إلا أنه عاد لكي يشكل على ذلك، بأن مراجعة كلام العلامة في التذكرة، قد يفهم منها أنه يعتبر النجاسة بمجرد ما ماعة عن البيع، وأما وجود المنفعة المحللة المقصودة، فهو شرط آخر، فقد اشترط - أولا - في البيع أن يكون طاهرا، ثم ذكر شرطا آخر، هو: وجود المنفعة المحللة المقصودة.

قال **تتئذ** في التذكرة في أول الفصل الرابع الذي عقده لبيان شرائط العوضين في البيع ما لفظه: «ويشترط فيها أمور: الأول: الطهارة. مسألة: يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية، فلا تضر النجاسة العارضة مع قبول التطهير، ولو باع نجس العين، كالخمر، والميتة، والخنزير، لم يصح إجماعا؛ لقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾، و: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْخِنْزِيرُ﴾، والأعيان لا يصح تحريمها، وأقرب مجاز إليها جميع وجوه الإنتفاع، وأعظمها البيع، فكان حراما، ولقول جابر: سمعت رسول الله ﷺ وهو بمكة يقول: «إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام».

ثم تعرض - العلامة **تتئذ** - لمسائل كثيرة هي من فروع المقام، حتى وصل إلى أن قال: «الشرط الثاني: هو: المنفعة. مسألة: لا يجوز بيع ما لا منفعة فيه؛ فإنه ليس مالا، فلا يؤخذ في مقابله المال، كالحبة والحبين من الحنطة».

ذكر في التذكرة^(١) شرط الإنتفاع وحليته بعد اشتراط الطهارة.

واستدل^(٢) للطهارة بما دل على وجوب الإجتنا ب عن النجاسات وحرمة

الميتة.

والإنصاف:^(٣) إمكان إرجاعه إلى ما ذكرنا،

ونلاحظ: أنه تُدَّعى اعتبر المنفعة شرطا ثانيا في مقابل اشتراط الطهارة، مما يدل على أن الطهارة بنفسها شرط في الصحة، فلو لم تكن العين طاهرة، فهي محرمة البيع، وإن توفر فيها الشرط الأول، أي: المنفعة.

وما يثبت المطلب أكثر، هو: أنه تُدَّعى استدل على اشتراط الطهارة بوجوب الإجتنا ب عن النجاسة وتحريمها، ولو كان اشتراط الطهارة لأجل اشتراط النفع المُحلَّل - فيرجع إلى الشرط الثاني، ويتم ما رامه المصنف تُدَّعى من عدم كون النجاسة بمجردا مانعة عن صحة البيع - لما استدل لها بما ذكر، ولا استدل بما يظهر منه اشتراط وجود النفع في المبيع، كما فعل في الشرط الثاني.

(١) التذكرة - ج ١ - ص ٤٦٤.

(٢) هذا إتمام لاستفادة أن الطهارة شرط بمجردا عند العلامة، وعدم رجوعها إلى اشتراط النفع كما ادعاه المصنف تُدَّعى؛ إذ لو كان العلامة تُدَّعى يريد بهذا الشرط اشتراط وجود النفع المحلل لعلل اشتراط الطهارة باعتبار بوجود النفع المحلل لا بوجوب الإجتنا ب عن النجاسة، وحرمتها.

(٣) المقصود: أنه يمكن أن نرجع كلام العلامة المتقدم في التذكرة إلى ما ذكرناه سابقا؛ من أن مجرد النجاسة لا تصلح علة للمنع من البيع مع وجود منفعة محللة مقصودة، وأن اشتراط الطهارة - حتى عند العلامة - إنما هو من باب اشتراط المنفعة المحللة المقصودة في المبيع ليس إلا. ويمكن تقرير ذلك بعدة وجوه، منها:

إن النسبة بين نجاسة الشيء وانتفاء المنفعة هي العموم من وجه؛ فتجتمعان في

بعض الأبوال النجسة مثلا، وتفترق الأولى عن الثانية في العبد الكافر، وينعكس الأمر في الحشرات، المحكوم بطهارتها.

وحينئذ نقول: إن العلامة تَدُلُّ لِمَا أُخِّرَ ذكر اشتراط المنفعة عن اشتراط الطهارة، أراد بذلك اعتبار اشتراط وجود المنفعة، التي ليس مدار انتفائها نجاسة الشيء؛ ضرورة أن من الأشياء ما هو ظاهر ومع ذلك لا منفعة له، فأراد باشتراط الطهارة الاحتراز عما سلبت منفعته بسبب النجاسة لا عن كل نجس؛ بدليل تعليقه جواز بيع كلب الصيد بحل الإنتفاع.

ولا ينافيه التمسك في اشتراط الطهارة بما دل على الأمر بالإجتنا ب عن النجاسة وتحريم الميتة؛ لأن ذلك يصح أن يكون لغرض إفادة أن الشارع إذا أمر بالإجتنا ب عن شيء، أو حرم شيئا، فقد أسقط منفعته عن درجة الاعتبار.

وعلى هذا، فسيكون أمر المصنّف بالتأمل في ما يأتي مباشرة لمجرد التدقيق في المطلب لا لتضعيفه، وهكذا الأمر في سائر التقريبات.

ومنها: أنه تَدُلُّ لم يرد من ذكر شرط الطهارة كونه شرطا مستقلا في عرض اشتراط وجود المنفعة، وأن ذُكِرَ الطهارة كشرط وذُكِرَ حل الإنتفاع كشرط آخر إنما هو تنبيه على شدة اهتمام الشارع بالطهارة، أو اتباعا للنص من القرآن والسنة.

ومنها: أن يقال: إن اشتراط الطهارة لا لأجل دخالة نفسها من حيث هي في صحة البيع تعبدا، بل هو كناية عن حل الإنتفاع لأجل الطهارة؛ إحترازا عن حرمة ولأجل النجاسة، من قبيل: ذكر الملزوم وإرادة اللازم، وعلى هذا، يكون شرط حلية الإنتفاع بعد اشتراط الطهارة من قبيل ذُكِرَ العام بعد الخاص.

(١) ولعله لأجل دقة المطلب المقتضي للتأمل والتدبر لا التضعيف كما هي

ويؤيده^(١): أنهم أطبقوا على بيع العبد الكافر وكلب الصيد، وعلمه في التذكرة بحل الإنتفاع به،

(١) هذا تأييد لإمكان إرجاع كلام العلامة السابق إلى ما ذكره المصنف تثنؤ؛ من أن الطهارة ليست شرطا مستقلا، وإنما هي لأجل اشتراط حل الإنتفاع، وبعبارة مختصرة: ما دل على المنع من بيع النجس من الإجماع - شأنه شأن النص الدال عليه - ظاهر في كون المانع حرمة الإنتفاع لا مجرد النجاسة.

وعلى أي حال، فالمؤيدات التي يذكرها المصنف تثنؤ هنا أربعة: الأولى: أنه قد وقع الإجماع على صحة بيع العبد الكافر وكلب الصيد، ولو كانت النجاسة لوحدها مانعة، لما جاز ذلك، كما هو واضح.

الثاني: تعليل العلامة في التذكرة لتلك الصحة بوجود المنفعة المحللة. الثالث: رد العلامة تثنؤ لمن منع من البيع بسبب النجاسة؛ بأن النجاسة غير مانعة من البيع.

الرابع: تعدي العلامة تثنؤ في جواز البيع من الكافر وكلب الصيد إلى ما فيه منفعة من الكلاب، وهي كلب الحائط (أي: البستان) وكلب الماشية، وكلب الزرع؛ معللا بأن المقتضي - وهو النفع - موجود فيها.

ولعلك تسأل: لماذا عبر المصنف تثنؤ عن هذه الأمور الأربعة كلها بالمؤيدات؛ الظاهر في وجود ما يضعفها عن أن تكون أدلة على المدعى، فما هو وجه التعبير بالمؤيدات وعدم التعبير بالأدلة؟

والجواب: إن هناك احتمالا آخر في المسألة - أي: جواز بيع المذكور في المؤيدات - وهو: أن يكون إطباقهم على بيع العبد الكافر وكلب الصيد وغيرها إنما هو لوجود النص الخاص عليه لا لوجود المنفعة، وإن عبر العلامة بذلك في كلامه المزبور،

النوع الأول مما يحرم التكسب به: الأعيان النجسة ٣٠٩
وردٌ من منع^(١) عن بيعه لنجاسته بأن النجاسة غير مانعة، وتعدى إلى كلب
الحائط، والماشية، والزرع؛ لأن المقتضي. وهو النفع. موجود فيها^(٢).
ومما ذكرنا من قوة جواز بيع جلد الميتة. لولا الإجماع. إذا جوزنا الإنتفاع
به في الاستقاء، يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة؛ بأن
يجعل تمام الأجرة أو بعضها في مقابل اللبن؛ فإن نجاسته لا تمنع عن جواز
المعاوضة عليه.^(٣)

فيكون خارجا عن محل الكلام؛ فإنه في آن مجرد وجود المنفعة المحللة يجوز
البيع بلا حاجة إلى أن يُصرَّح بالتجوز - كما في رواية الصيقل مثلا - لو قيل بأن
دالتها على جواز الإنتفاع تامة، وهو الأمر الذي لم يقبل به المصنف تَدُّ أم لا، إلا
أن الكلام - كما قدمنا سابقا - فرضي.

(١) وهم جماعة من العامة - كالشافعي، وأحمد، والأوزاعي، وغيرهم - وبعض
منّا على ما في التذكرة.

(٢) التذكرة - ج ١ - ص ٤٦٤.

(٣) كان الكلام في أنه لا مانع من صحة بيع جلد الميتة النجسة بشرطين:

أولهما: ثبوت جواز الإنتفاع به شرعا منفعة مقصودة؛ ليكون مالا شرعا، فتشمله
عمومات الصحة وإطلاقاتها في المرحلة الثانية مراحل عملية الإستنباط.

ثانيهما: عدم ثبوت إجماع على تحريم بيع الميتة - النجاسة - بقول مطلق، أي:
سواء أكانت لها منفعة محللة مقصودة أم لا.

وقد اتضح: أن عدم المانع من صحة بيع النجاسة هو الصحيح، وأن عنوان
النجاسة لوحده لا يصلح مانعا من صحة البيع على فرض تحقق الشرطين أعلاه.

وليعلم: أن هذا الرأي - قوة الجواز بالشرطين - لا يختص بما نحن فيه من جلد
الميتة النجسة، وإنما هو عام شامل لكل أنواع النجاسات، وإن شئت تمثيلا آخر، ذكرناه.

حكم المعاوضة على لبن اليهودية

والمثال الآخر هو لبن اليهودية - بناء على نجاسته ولو خرج من الباطن إلى الباطن كما يفهم من كلام المصنف **تثُرُ** - فإنه عين نجسة، إلا أن مجرد كونه عينا نجسة لا يمنع من صحة المعاملة عليه، بأن يجعل له تمام الأجرة لهذا اللبن، أو يُجعل قسم منها له والقسم الآخر لعمل المرضعة مثلا، ولكن، لا بد من توفر الشرطين المزبورين أولاً؛ بأن يثبت جواز الإنتفاع بهذا اللبن للإرضاع، وأن لا يثبت الإجماع على تحريم المعاملة على العين النجسة وإن جاز الإنتفاع بها شرعا في تلك المنفعة المقصودة.

لا يقال: هذا خروج عن محل الكلام؛ فإنه في بيع النجاسة، والحال أن المثال الأخير هذا في الإجارة.

فإنه يقال: لا فرق بين الإجارة والبيع من هذه الجهة، فإن ثبت جواز البيع بالشرطين في البيع، فإنه يثبت أيضا بالشرطين في الإجارة، ولكن الشرط الثاني قد يختلف قليلا، وهو: أن لا يثبت إجماع على تحريم الإجارة للنجاسة بقول مطلق، ففي الحقيقة: كان الكلام في المعاوضة على النجاسة - من هذه الناحية - لا مجرد الميئة النجسة.

هذا تمام الكلام في أصل هذه المسألة الخامسة، وقد كانت في المعاوضة على الميئة النجسة، وقد اتضح: أنه يحرم المعاوضة عليها إلا بشرطين، هما:

- ١- أن يثبت جواز الإنتفاع شرعا بالميئة النجسة في المنفعة المقصودة.
- ٢- أن لا يثبت إجماع على تحريم تلك المعاوضة مطلقا، حلت الفائدة المقصودة أم كانت محرمة.

هذا، وسيأتي تنمة لهذا البحث في نهاية الفرع الأول الآتي، وسننبه عليه في محله بعونه تعالى.

وقفه منهجية تعليمية تعلمية في مسألة بيع الميئة النجسة

ولكي لا نضيع في زحمة الأسطر، ولكي يكون الدرس من التعليم والتعلم النشط، فلنذكر ما صنعه المصنف رحمته في هذه المسألة بصورة إجمالية: ذكر رحمته أولاً أن حرمة المعاوضة على الميئة النجسة هي المعروفة بين الأصحاب، بل وقع الإجماع عليها كما ادعاه الشيخ الطوسي والعلامة رحمته وغيرهما، وهو الدليل الأول على الحكم.

كما يدل عليها الأخبار العامة، كتحف العقول، والدعائم، وغيرهما، وما دل على تحريم الإنتفاع بالميئة؛ حيث أنه يلغي ماليتها شرعاً وإن كانت مالا عرفاً، فلا يجوز المعاوضة عليها - حينئذ - فإن أكل المال بإزائها أكل للمال الباطل، ولا يكون ثمنها إلا سحتاً على ما في رواية السكوني.

إشكال: وماذا تفعلون برواية الصيقل المجوزة لبيع جلد الميئة بالتقرير؟

رده: الإستدلال بها غير تام؛ إذ يرد عليه ثلاثة إشكالات:

أولها: أنه لم يحرز كون السؤال في الرواية عن بيع الميئة لوحدها أو منضمة إلى غيرها، وإنما كان السؤال عن بيع غيرها، نعم، يستفاد منها جواز الإنتفاع بالميئة بجعلها غمدا للسيف، وهو لا يستلزم جواز المعاوضة.

ثانيها: بل لا يستفاد منها حتى جواز الإنتفاع؛ فإنه لا طريق لإثبات ذلك إلا بتقريره رحمته للإنتفاع، وعدم رده، وهذا الأخير وإن كنا نسلمه، إلا أنه لا يكشف عن الجواز؛ فإن سكوته وعدم رده رحمته مجرد سكوت وعدم تعرض بالسلب أو بالإيجاب.

ثالثها: ولو سلمنا بكشف ذلك التقرير عن الجواز، فلا نسلم تمامية الإستدلال بها؛ إذ أنها مكاتبة، ويحتمل فيها التقيّة احتمالاً كبيراً.

ولهذه الإشكالات لن تفيد هذه الرواية في إثبات أي شيء حتى الإنتفاع بالميئة، ولكن، لو كانت هذه الرواية - أو غيرها في مورد آخر - تثبت جواز الإنتفاع

بالنجاسة منفعفة مقصودة؁ فهل يستفاد منها جواز البفع أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل يصلح عنوان النجاسة أن يكون بمجرده علة للمنع من البفع وإن ثبت جواز الإنتفاع فف تلك المنفعة المحللة المقصودة؟

الجواب : بل لا يصلح؛ فإن النص والإجماع المحرم لبفع النجاسة - المفة فف ما نحن ففه - يستفاد منه: أنه إنما يحرم بفع النجاسة للنهف عن الإنتفاع بها؁ أي: لعدم وجود منفعفة محللة مقصودة؁ فإذا ثبت بالدللل الخاص - كما فف روافة الصقل التي لم نقبل بتمامفها - ذلك الجواز؁ فإن الروافا المانعة لا تمنع من هكذا بفع؁ شأنها شأن الإجماع؁ فإن المسفاد من كلمات المجمعفن: أنهم إنما أجمعوا على حرمة البفع لعدم الفائدة المحللة المقصودة لا لمجرد كونها نجاسة؁ فراجع كلماتهم؁ وراجع النصوص؁ لكف فجد ما ذكرناه واضحا.

نعم؁ قد فظهر من كلام العلامة ؤؤؤ أن النجاسة بنفسها مانعة من البفع؁ إلا أن الإنصاف: إمكان حملة على ما ذكرناه؛ من أن المانع إنما هو حرمة الإنتفاع؁ والمؤفد لهذا الكلام موجود؁ فراجع.

وعلى هذا؁ فالصحيح: أنه لا يحرم المعاوضة على النجاسة؁ ولكن؁ بشرطفن:

أولهما: ثبوت جواز الإنتفاع بها فائدة مقصودة تصفرها مالا عرفا.

ثانفهما: عدم ثبوت الإجماع على حرمة المعاوضة على النجاسة بقول مطلق؁

أي: وإن جاز الإنتفاع بها شرعا.

وهذا ما ففجرى على بقفة أنواع النجاسة؁ كلبن اليهودفة؁ بناء على نجاسته ولو خرج من الباطن إلى الباطن؛ بأن ففجعل مال الإجارة كلا أو بعضا فبازاء هذا اللبن؛ فإن الإجارة صالحة بالشرطفن المزبورفن؁ وكونه عفنا نجسة لا يصلح مانعا.

نكات منهففة تعلفمفة تعلفمفة عامة مُسئلة من المسألة الخامسة

ولكف فحصل التوفع فف البحث؁ ونخرج من الروطفن؁ ونحصل على بعض

الفوائد والنكات العلمفة التعلفمفة العلمفة؁ نفتح بفن الحفن والأخر هذه النافذة

المهمة جدا، فتكلم عن بعض ما نستله من كلام المصنف تذ في محل البحث، ولعلك تلاحظ نكاتا أخرى غير ما ذكره، ومن هذه النكات:

النكتة الأولى: إنه لا يلزم - لتحصيل ادعاء انعقاد الإجماع على مورد ما - أن ينقل الإجماع على ذلك العنوان نفسه في ذلك المورد، بل يمكننا أن نستفيد ادعاء انعقاد الإجماع من ادعاء انعقاده على ما لا ينفك عن ذلك العنوان محل البحث، أو على عنوان يشمل محل البحث بعمومه أو إطلاقه.

وكتطبيق لهذه النكتة، وجدنا أن المصنف تذ استفاد من دعوى الشيخ الطوسي تذ انعقاد الإجماع على عدم ملكية الميتة، وأنها لا تملك، الأمر الذي يلزم منه انعقاد الإجماع على عدم صحة بيع الميتة؛ فإن البيع ليس إلا المبادلة في الملكية، وإنشاء تملك عين بمال كما سيختاره المصنف تذ أول كتاب البيع، والذي يلزم منه - كما هو واضح - أن يكون المبيع ملكا للبائع، وقابلا للنقل والتملك والتملك، الأمر الذي لا يمكن تحققه مع كون الميتة مما لا يملك.

فادعاء الشيخ الطوسي تذ انعقاد الإجماع على عدم ملكية الميتة - على هذا - مساوق لا دعاء انعقاده على عدم صحة البيع، وحرمة شرعا.

النكتة الثانية: أن هذا الإجماع الذي ادعاه الشيخ الطوسي تذ أمر غريب جدا؛ إذ أننا لم نسمع أحدا من فقهاءنا تذ يتمسك في بطلان البيع وحرمة الميتة بعدم ملكيتها؛ فقد ذكرنا جملة من كلماتهم في مقام استنباط حرمة البيع، ولا نجد فيها من كلام الشيخ الطوسي عينا ولا أثرا، بل كانوا يعللون مثلا بالإجماع على حرمة البيع، أو بعدم الفائدة المحللة، أو بوجوب الإجتنب عن الميتة وهكذا، ولو كان ما ادعاه شيخ الطائفة تذ صحيحا، لذكروه صدر استدلالهم المزبور؛ فإنه أدل دليل على الحرمة المدعاة.

النكتة الثالثة: أنه لكي يصح الاستدلال بدليل ما على حكم ما، لا بد من أن تكون النسبة بين مفاد الدليل والمدعى (الحكم) عموم مطلق، كالتمسك بالعمومات

والإطلاقات، أو مساواة، كالتمسك بالدليل الخاص، وأما إن كانت النسبة غير ذلك، كالعموم والخصوص من وجه، فلا يتم الإستدلال إلا في المشترك، وكذا لو كان الدليل أخص من المدعى، فإنه لا يتم أبداً.

ولو لاحظنا الإجماع المدعى على حرمة بيع الميتة ونسبناه إلى المدعى (وهو حرمة بيع كل ميتة)، أي: وإن كان ينتفع فيها انتفاعاً محللاً، لوجدنا النسبة بينهما الأخصية، فالإجماع أخص من المدعى.

ويتضح ذلك بملاحظة ما انعقد عليه الإجماع - معقد الإجماع - ونسبته إلى المدعى، فما انعقد عليه الإجماع هو حرمة بيع النجاسة - الميتة - التي لا ينتفع بها انتفاعاً محللاً، وأما غيرها، فلم ينعقد عليه الإجماع، الأمر الذي يتضح بملاحظة كلماتهم التي أوردها المصنف في المقام.

ولو تنزلنا ولم ندع أننا نحرز عدم انعقاد الإجماع على حرمة بيع الميتة ذات الفائدة المحللة المقصودة، فلا أقل من الشك في انعقاده عليها، والمرجع حينئذ لا يمكن أن يكون الإجماع؛ إذ أنه دليل لشي لا إطلاق له كالدليل اللفظي، فيتعين حينئذ الأخذ بالقدر المتيقن منه، وليس إلا حرمة بيع ما لا نفع محلل مقصود فيه من الميتة - النجاسة في ما نحن فيه -

وبهذا، يتضح: أن النسبة بين الدليل - الإجماع - والمدعى - حرمة بيع الميتة مطلقاً - هي الأخصية من جانب الدليل، فهو أخص من المدعى، فلا يمكن أن نذهب إلى حرمة بيع الميتة بقول مطلق بحجة انعقاد الإجماع عليها، نعم، يمكننا أن نتمسك بهكذا إجماع - على فرض كونه حجة وهذا يختلف باختلاف المسالك في الحجية - على حرمة بيع الميتة التي لا نفع محلل فيها، إلا أنه غير المدعى، فلا بد حينئذ من حذف هكذا دليل من ساحة الإستنباط في محل الكلام.

ولعلك لاحظت أن هذه النكتة مبتنية على ما استفدناه من كلام المصنف تُدْرُ حين نقل كلمات القوم؛ من أن المستفاد من هذه الكلمات هو أنهم إنما يذهبون

إلى الحرمة في ما لو لم يكن هناك نفع محلل. فلاحظ، وانتبه، وتعلم.

النكتة الرابعة: أن هذا الإجماع الذي تمسك به المصنف **تتُّ** في المقام ليس بحجة عند فقهاءنا اليوم؛ فإنه إجماع منقول وليس بمحصل، بل لو كان محصلاً، لما كان حجة أيضاً؛ لقوة احتمال كونه مدركياً اعتمد المجمعون فيه في ذهابهم إلى الحرمة على ما ذكر من الوجوه لحرمة البيع، كالروايات العامة، كتحف العقول وغيرها، أو الخاصة، كرواية السكوني. بل المقطوع به كون هذا الإجماع مدركياً؛ فإن كلمات المجمعين التي ذكرها المصنف **تتُّ** صريحة في اعتمادهم على بعض الوجوه؛ كعدم وجود المنفعة المحللة، وأنها لو كانت موجودة، لحل البيع. وفي مثل هذه الحالات - كون الإجماع مدركياً - يجب الرجوع إلى ذلك الدليل الذي اعتمد عليه المجمعون، وتمحيصه، فإن كان تاماً، أفتينا على طبقه، ولكن، لا للإجماع؛ فإنه ليس بحجة، وإنما لهذا الدليل التام، وإن لم يكن ذلك الدليل تاماً، ضربنا به وبذلك الإجماع عرض الحائط.

النكتة الخامسة: وتلاحظ أن النكات الأربع السابقة قد استفيدت من الدليل الأول للمصنف **تتُّ**، ولنلاحظ الدليل الثاني، عسانا نستفيد منه شيئاً ما يعيننا في حياتنا وممارساتنا الإستنباطية.

والدليل الثاني هو الروايات العامة التي صدرَ بها المصنف **تتُّ** كتابه الشريف هذا، والملاحظ: أنه كلما توغلنا في بحثنا - المكاسب المحرمة - إتضحت النكتة أكثر فأكثر في أهمية تصدير المصنف **تتُّ** كتابه هذا بتلك الروايات الشريفة؛ فإنها - وكما رأينا - ذات تأثير بالغ في عملية الإستنباط في كل ما مررنا به من بحوث، فمن المناسب إذا أن تُذكر أولاً، وقبل الدخول في أي بحث، ثم يكتفى بالإشارة إليها في ما يأتي من بحوث، كما فعل المصنف **تتُّ** في ما نحن فيه؛ إذ اكتفى بقوله: «ويدل عليه - مضافاً إلى ما تقدم من الأخبار -...».

إلا أن الذي لا يدع فرحتنا تكتمل كما يقوون، هو أنه **تتُّ** لم يعمل أي نظر

وفن وتحقيق في ما يستفاد من هذه الروايات من ضوابط في بداية الكتب، وليته فعل؛ لكننا نعرف ونحن في بداية الطريق ما لنا وما علينا، ولما وقعنا في إشكالات فنية لا يمكن التخلص منها كلما توغلنا في ساحة البحث والتحقيق والإستنباط كما رأينا وسنرى أكثر وضوحا.

النكتة السادسة: أنه كما اتضح في النكتة الخامسة عظيم المناسبة والمنطقية والفنية في تصدير الكتاب بالروايات العامة، يتضح عظيم الخلل في ترك المصنف تفتُّر لعرض الطريقة الفنية للإستنباط صدر الكتاب؛ فإنها المرجع في كل استنباط في المعاملات كلها لا في المكاسب فقط، ولهذا، إضطررنا إلى تقديم ذكرها قبل الدخول في أي بحث من بحوث المصنف تفتُّر، ولعل العذر في عدم ذكرها من قبل المصنف عدم إعداد هذا الكتاب للتدريس، وإنما هو بحث خارج المصنف تفتُّر في الفقه، لكن الطرح الفني والمنطقي والأصولي مطلوب في كل عمل، كما أن بحث الخارج أيضا إنما هو تعليم وتطبيق عملي لما حصله الطالب من قواعد ومعلومات في مراحلها السابقة، فينبغي أن يكون تابعا لقواعد التعليم والفن في طرح الفكرة والإستدلال عليها.

النكتة السابعة: وهذه النكتة نستفيدها من الدليل الثالث الذي ذكره المصنف تفتُّر؛ فقد ذكر أن الدليل الثالث على حرمة بيع الميتة النجسة هو ما دل على أن الميتة محرمة الإنتفاع شرعا، منضمّا إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة في المبيع لئلا يدخل في عموم النهي عن أكل المال بالباطل، وخصوص عد ثمن الميتة من السحت في رواية السكوني.

والنكتة التي نستفيدها من هذا الدليل، هي: أن الدليل على مدعى ما قد يكون مركبا من أكثر من دليل، ونتيجة التركيب بين هذه الأدلة هو المدعى الذي نريد إثبات الدليل عليه. ولهذا، يجب أن ننتبه إلى هذه النكتة ولا نقصر بحثنا على دليل قد ذكر فيه ذلك المدعى لوحده بدون ضمه إلى دليل آخر.

ففي محل البحث، يجب أن لا تقتصر على البحث عن دليل ذكر فيه بيع الميتة وأنه محرم، بل لا بد من البحث في مساحة أوسع من ذلك؛ بحيث نجمع الدليل جميعا إن صح التعبير، وفي هذا المقام، لو رجعنا إلى هذا الدليل الثاني المركب من دليلين لم يذكر فيهما بيع الميتة أبدا في أحد طريقيه، وهو الإستعانة بالآية الشريفة.

أولهما: ما دل على حرمة الإنتفاع بالميتة كما في موثقة علي بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «جعلت فداك، الميتة يُتَّفَعُ منها بشيء؟ فقال: لا... الخبر». (الوسائل - الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة - باب تحريم استعمال جلد الميتة).

وما نلاحظه على هذا الخبر، هو: عدم ورود البيع بعنوانه فيه، وإنما الوارد فيه حرمة الإنتفاع، - بناء على عدم دخول البيع في الإنتفاع المحرّم، أي: عدم لحاظه - ثانيهما: قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾، ونلاحظ أيضا عدم ذكر عنوان بيع الميتة فيها كما هو واضح.

إلا أن نتيجة الجمع بين هذين الدليلين، هي: حرمة بيع الميتة؛ إذ أن حلية بيع الشيء متوقفة على وجود منفعة محللة فيه، وإلا، لما كان أكل المال بإزائه إلا أكلا للمال بالباطل، وهو حرام كما دلت عليه الآية المباركة بالتقريب المتقدم، وهو أنها تثبت اشتراط المالية في المبيع، فما لم يكن المبيع مالا، فهو لا زال تحت تأثير الأصل العملي المقتضي للفساد في المعاملات، فانتبه، ولا تغفل.

وقد يكون الدليل على المدعى مكونا من الجمع بين ثلاثة أنواع من الأدلة، كما في ما سيذكره المصنف رحمته في كتاب البيع كدليل على كون التلف لكلا العينين أو إحداهما مملّك على القول بإفادة المعاطاة للإباحة على ما سيأتي تفصيله، والغرض من ذكره هنا مجرد التمثيل، قال رحمته: «وأما كون التلف مملكا للجانبين، فإن ثبت بإجماع أو سيرة - كما هو الظاهر - كون كل من المالين مضمونا بعوضه، فيكون تلفه في يد كل منهما من ماله مضمونا بعوضه، نظير تلف المبيع قبل قبضه

في يد البائع»، ثم قال تثنؤ وفيه الشاهد: «لأن هذا هو مقتضى الجمع بين هذا الإجماع، وبين عموم (على اليد ما أخذت)، وبين أصالة عدم الملك إلا في الزمان المتيقن وقوعه فيه، وتوضيحه:....». (المكاسب: ج ١ - ص ٢٥٢ طبعة اسماعيليان)

النكتة الثامنة: قد يقال: أنه لم تكن هناك حاجة لضم الدليل الثاني إلى الأول في دليل المصنف تثنؤ الثالث المذكور في النكتة السابعة؛ إذ يكفي الدليل الدال على حرمة الإنتفاع بالميتة النجسة؛ إذ أنه شامل بعمومه لبيعها؛ فإنه من أعظم الإنتفاعات بها، وقد حرمه الشارع.

نعم، يحتاج إلى ضم الدليل الثاني من لا يستفيد من حرمة الإنتفاع شمولها للبيع، كالمصنف تثنؤ، والسيد الخوئي تثنؤ، وغيرهما، وهو ما يحتاج إلى قرينة يفهم منها عدم دخول البيع في الحرمة، وهي مفقودة في ما نحن فيه.

النكتة التاسعة: ونستفيدها من الكلام عن رواية الصيقل، وفيها جملة من الأمور التعليمية التعليمية التي يلزم التوجه لها، منها:

أولاً: أن الرواية ضعيفة السند، إلا أن المصنف تثنؤ لم يشكل عليها من هذه الناحية، ولا نعرف سبباً وجيهاً لهذا مع أنها تخالف ما ادعاه تثنؤ من حرمة المعاملة، وقد كان اللازم التنبيه على هذا الأمر، وعدم الإكتفاء بعدم تماميتها دلالة.

وهذه ملاحظة قد تكون عامة لكل مباحث المصنف تثنؤ، وهي: عدم اهتمامه كثيراً بسند الرواية، إلا أن هذا لا يعني عدم اطلاعه على المباني الرجالية طبعا. كما أن الأصحاب لم يعملوا بهذه الرواية كما هو واضح؛ فإن الإجماع على حرمة البيع لا على جوازه.

ثانياً: أنه قد تكون دلالة الدليل على المدعى بأكثر من طريق واحد، وقد تكون بعض هذه الطرق إنما تتم بضمها إلى دليل مكمل آخر، أو بملازمة ما.

وينبغي - لهذا - قبل رد الدليل أو قبوله التدبر فيه كثيراً، وخاصة لمن يريد الرد؛ إذ أن رد هذا الدليل لا يتم إلا برد جميع الطرق الممكن سلوكها للوصول إلى

المدعى بواسطته.

هذا كله من الناحية النظرية، وأما العملية التطبيقية، فنرجع فيها إلى ما قام به المصنف لرد رواية الصيقل وعدم استفادة جواز البيع منها؛ فإن لهذه الرواية طريقتين لإثبات الجواز - كما قد يدعى - هما:

أ - الطريقة المباشرة: وهي: أن يكون السؤال في الرواية قد وقع عن حكم شراء وبيع الميتة النجسة المعمولة غلafa، والجواب من قبل الإمام عليه السلام بالإيجاب ولو بالتقرير كاف للتامة.

ب - الطريقة غير المباشرة: وتتم في ما لو لم يُسَلَّم بكون السؤال في رواية الصيقل عن بيع الميتة نفسها، وإنما الإنتفاع بها في عملها غلafa لل سيف، والمفروض كونه موجبا لأن تكون الميتة - في محل الكلام - مالا عرفا، وبركة ثبوت المالية، يثبت جواز البيع شرعا؛ فإن كل مال شرعا يجوز بيعه إلا ما ثبت فيه عدم الجواز بدليل خاص كالإجماع مثلا.

وعلى هذا، فمن يريد أن يدعي عدم تامة الرواية دلالة، لا بد له من رد كلا الطريقتين، وهذا ما فعله المصنف رحمته الله؛ إذ نلاحظ أنه لم يكتف بإبطال الطريق الأول بعدم ظهور الرواية في السؤال عن الميتة، بل أبطل الطريق الثاني أيضا؛ بادعاء عدم الملازمة بين كون الشيء مالا عرفا وشرعا وبين جواز بيعه، وهذه كلماتهم تشهد بعدم الملازمة.

نعم، ذهب بعد ذلك إلى تامة الملازمة إلا أن يتم إجماع - دليل خاص - على حرمة بيع ذلك الشيء مع كونه مالا.

وبهذا، تجد أن الشيخ كان ملتفتا لما يرد عليه لو اكتفى برد الطريقة المباشرة، من وجود الطريقة الأخرى، ولهذا، تصدى لردّها أيضا، فلا ينبغي أن يتسرع المحقق في رد دليل ما إلا بعد دراسته جيدا، وتحليل طرق الإستدلال به على المدعى، وردّها كلها، ففي المقام - مثلا - لو لم تكن الطريقة الأولى تامة، فغاية ما

يلزم منها عدم كون السؤال في الرواية عن البيع، ولكن هذا لا يلزم منه أنها لا يستفاد منها في الإستدلال على جواز البيع؛ فهناك الطريقة الثانية لو تمت الملازمة، وقد اعترف المصنف تت في نهاية المطاف بوجود الملازمة إلا مع وجود دليل خاص يبطلها.

ثالثا: ولندقق في هذا الأمر الثالث في رد المصنف تت للطريقة الثانية من الإستدلال برواية الصيقل على جواز بيع الميتة، والتي أسميناها بالطريقة غير المباشرة، ولندكر الطريقة أولا باختصار، ورد المصنف تت لها، ثم ننظر فيه.

والطريقة، هي: أن ثبوت جواز الإنتفاع بالميتة في جعلها غمدا للسيف يستلزم جواز بيعه؛ فإنه مال عرفا وشرعا، فتشمله عمومات صحة البيع وإطلاقاتها، ومجرد كونه نجسا لا يمنع من ذلك كما اعترف به المصنف تت في نهاية المطاف.

وأما الرد، فهو أن جواز الإنتفاع به لا يلزم منه جواز البيع، والدليل على عدم الملازمة هذه، وعدم المنافاة بين جواز الإنتفاع وعدم جواز، البيع ما ذهب إليه جماعة من جواز الإنتفاع بجلد الميتة وفي نفس الوقت ذهبت هذه الجماعة إلى عدم جواز البيع.

ولو دققنا النظر بين الدعوى (الملازمة) وردها لذهاب الجماعة إلى عدم الجواز مع أنهم يجوزون الإنتفاع، لوجدنا أننا يمكن أن نتخلص من دليل عدم الملازمة الذي ذكره المصنف تت ، وهو فتاوى الجماعة، وتوضيح الكلام يقتضي الرجوع إلى الدعوى، والتدقيق فيها.

والدعوى، هي: أنه لو جاز الإنتفاع بجلد الميتة شرعا، كجعله غمدا للسيف، - ويجب أن نلاحظ هذا النوع من الإنتفاع هنا، فإنه انتفاع يعده العرف انتفاعا مقصودا يصير العين لأجل هذا الإنتفاع مالا عرفا - إستلزم ذلك التجوز جواز البيع وصحته، وأما ما ذكر كدليل لعدم الملازمة، فإنه لا يحرز فيه كون النفع من هذا النوع من الإنتفاع الذي لاحظته تلك الجماعة ومع هذا لم تجوز البيع، مما لا يقصد

عرفا بحيث يصير العين مالا، ومن الواضح حينئذ: أن وجود هكذا منفعة محللة لا يستلزم جواز البيع؛ إذ يكون من أكل المال بالباطل.

ويكفي لإثبات وجود الإحتمال المذكور ملاحظة نوعي الإنتفاع المذكورين في الدعوى وردها؛ فإن المذكور في الدعوى جعله غمدا للسيف، والموجود في ردها جعله ظرفا للسقي لغير الصلاة والشرب.

وما يثبت وجود هذا الإحتمال: ما ذكره المصنف تَكْثُرُ نفسه؛ حيث قال: «هذا ولكن الإنصاف: أنه إذا قلنا بجواز الإنتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة - كالإستقاء بها للبساتين والزرع - ثم قال تَكْثُرُ وهو الشاهد - إذا فرض عده مالا عرفا...»؛ فترى أن المصنف تَكْثُرُ لم يقطع بكون هذا الإستعمال موجبا لتصيير الجلد مالا عرفا، وهذا ما لا يمكن ذكره في جعل الجلد غمدا؛ فإنه مما يصيرُه مالا قطعاً.

وعلى هذا، فعدم الملازمة بين الإنتفاع بالجلد بالسقي وجواز البيع عند الجماعة إياها لا يلزم منه عدم الملازمة بين جواز الإنتفاع بالجلد بجعله غمدا وبين جواز بيعه؛ لاحتمال - إن لم نقطع - الفرق بين الإنتفاعين؛ فلا يُحرَزُ وحدة الموضوع بين الدعوى وردها بعدم الملازمة.

وإن شئت مثالا عرفيا، أعطيناك، والمثال هو: أن يدعي أحدهم الملازمة بين مجيء زيد نهارا ومجيء عبيد، فيقول: «إن جاء زيد نهارا، جاء عبيد»، فمن يريد إبطال ما ادعاه هذا المدعي، يجب أن يثبت أن زيدا يجيء نهارا ولا يجيء عبيد.

هذا ما ينفعه، وأما أن يثبت أن زيدا يأتي ليلا بينما لا يأتي عبيد معه، فلا يفيد؛ فإنه أجنبي عن المدعي، وهكذا لا ينفعه دعوى أحدهم بأنه قد رأى زيدا أحد المرات قد جاء ولم يأت عبيد، ووجه عدم انتفاعه بهذه الدعوى: أنه من الممكن أن يكون هذا الرائي قد رأى زيدا بدون عبيد ليلا، فيكون أجنبيا عما نحن فيه.

ومجرد إبراز هذا الإحتمال كاف في إبطال الإستدلال بكلام ذلك الرائي، وإذا ورد الإحتمال، بطل الإستدلال، وبعبارة أخرى: قول ذلك الرائي مجمل، والمجمل

ليس بحجة في كلا احتماليه، نعم، هو حجة في القدر المشترك لو كان يترتب عليه أثر شرعي كما فصلناه سابقا، فراجع.

النكتة العاشرة: إنه كان من المناسب جدا، بل المفروض، أن يقدم بحث أن النجاسة لمجردها هل تصلح علة للمنع من البيع أم لا؟ أول الكتاب؛ فإن المصنف تذكّر استدلل بالنجاسة كثيرا في أبحاثه المتقدمة على بطلان البيع وحرمته، بل في بعض الأحيان لم يكن مانع من صحة البيع والذهاب إلى الحرمة إلا النجاسة، كما في بيع المني بعد استقراره في رحم الأنثى، المتقدم؛ حيث قال تذكّر: «فالمتعين التعليل بالنجاسة...»، فماذا يفعل الآن لتلك البحوث المتقدمة!؟

نكتفي بهذا القدر من النكات التعليمية التعليمية العامة المستلة من المسألة الخامسة، مع العلم أن هناك نكات غيرها، لعلك تستطيع - عزيزي القارئ - أن تلاحظها، من خلال التمعن والتدبر في ما ذكره المصنف تذكّر.

وقد تكون هذه النكات أحيانا أهم من أصل البحث، نعم، هو مهم أيضا، إلا أن أهميته من خلال إيصاله لنا هذه النكات التي تعلمنا كيفية التعامل مع ما يذكره الناس بصورة عامة، والفقهاء منهم بصورة خاصة، رحم الله الماضين منهم، وحفظ الباقين، وسددهم لما فيه خير وصلاح الإسلام والمسلمين، آمين يارب العالمين.

ولإتمام الفائدة، يحسن أن نذكر هنا الطريقة الفنية لاستنباط حكم بيع الميتة النجسة؛ فإن فيها من الفوائد التعليمية التعليمية الشيء الكثير إن شاء الله.

الطريقة الفنية لاستنباط حكم بيع الميتة النجسة

ولمّا كان هذا الحكم مرتبطا أشد الارتباط بوجود المنفعة المحللة المقصودة؛ إذ أن جواز البيع لا يوجد إلا بوجود هذه المنفعة، وإلا دخل في أكل الماك بالباطل، ينبغي أولا تقديم الكلام في هذا المقام، فإن ثبت الجواز هنا، إنتقلنا إلى المقام الثاني، وهو: أنه هل يجوز بيع هذه العين لوجود هذه المنفعة، أم أن هناك ما يمنع من هذا البيع؟

وعلى هذا، فالكلام في مقامين:

المقام الأول: هل يجوز الإنتفاع بالميتة النجسة؟

ولابدّ - كما قلنا سابقا - من تنقيح الأصل الأولي الجاري في المقام، وهو أصالة البراءة القاضية بجواز الإنتفاع حين الشك في حرمة الإنتفاع وعدمها.

وعلى هذا، يكون الحكم هو الجواز إلا مع وجود ما يمنع من الإلتزام بالأصل المزبور، ونلاحظ أن النوبة الآن تصل إلى البحث عن هذا الدليل، فإن وجد - كرواية مثلا - تصل النوبة حينئذ في البحث عن وجود المعارض له أو عدمه، فإن لم يكن موجودا، أفئتنا بحرمته، ولن تصل النوبة إلى الأصل، وإن وجد، وصلت النوبة إلى حل التعارض، فإن حل بالتساقط أو بتقديم المجوز، كانت النتيجة هي الجواز؛ للأصل في الحالة الأولى، وللرواية المجوزة - الدليل المحرز - في الحالة الثانية، وأما إذا تقدم الدليل المحرم، فالحكم هو الحرمة بمقتضى هذا الدليل؛ إذ مع وجود هذا الدليل الإجتهادي - المحرز - لن تصل النوبة إلى الدليل الفقاهتي - غير المحرز (الأصل) كما ذكرنا سابقا هذا، بالإضافة إلى قاعدة الحل الجارية في المقام؛ لتماييتها عند المصنف كما سيأتي.

هذه هي الطريقة الفنية لاستنباط حكم الإنتفاع بالميتة النجسة وغيرها من النجاسات، بل بكل ما في هذه الأرض التي خلقها الله جميلة وتفنن الإنسان - وعلى مرّ العصور - في جعلها على غير ما خلقها الله عليه.

فكلما - الآن - إذا في البحث عن الدليل المحرم للإنتفاع، وقد ذكر في هذا المقام طائفتان من الروايات، عامة وخاصة، فلنبداً بالعامّة، علما بأننا لن نتكلم في الدلالة لو كان السند ضعيفا، وهذه الروايات هي:

١- رواية تحف العقول المذكورة صدر هذا الكتاب الشريف؛ فقد ذكرت فيها الميتة كمثال لما نهى عن الإنتفاع به، كقوله ﷺ فيها: «وأما وجوه الحرام من البيع والشراء، فكل أمر يكون فيه الفساد، مما هو منهي عنه، من جهة أكله، وشربه...

نظير البيع بالربا، أو بيع الميتة... فهذا كله حرام محرّم؛ لأن ذلك كله منهي عن أكله، وشربه، ولبسه، وملكه، وإمساكه، والتقلب فيه، فجميع تقلبه في ذلك حرام»^(٣).
ولا يهم التكلم في الدلالة بعد ضعف السند وعدم البناء على جبر ضعفه بعمل الأصحاب.

٢- رواية الفقه الرضوي: «وكل أمر يكون فيه الفساد - مما قد نهي عنه من جهة أكله، وشربه، ولبسه، ونكاحه، وإمساكه بوجه الفساد، مثل: الميتة، والدم...، فحرام ضار للجسم».

والكلام فيها كالكلام في أختها السابقة.

هذه هي الأخبار العامة، وأما الخاصة التي ادعي دلالتها على حرمة الإنتفاع، فمنها:

١- رواية قاسم الصيقل، قال: «كتبت إلى الرضا عليه السلام: إني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة، فيصيب ثيابي، أفأصلي فيها؟ فكتب إلي: إتخذ ثوبا لصلاتك، فكتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام.... فكتب إلي: فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً، فلا بأس». (الوسائل - الباب ٣٤ من أبواب النجاسة - نجاسة الميتة).
بتقريب: إن مفهومها يدل على حرمة الإستعمال.

إلا أن الرواية ساقطة سندا بقاسم الصيقل ومعلى البصري؛ فإن الأول مجهول، والثاني مضطرب الحديث والمذهب كما ذكر النجاشي (ره). (رجال النجاشي - تحت رقم (١١١٧): معلى بن محمد البصري: مضطرب الحديث والمذهب).

٢- رواية الوشاء، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام، فقلت: جعلت فداك، إن أهل الجبل تنقل عندهم أليات الغنم، فيقطعونها، فقال: حرام هي - في الوافي: هي ميت - جعلت فداك فيستصبح بها؟ فقال: أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام؟». (الوسائل - الأطعمة المحرمة - الباب ٣٢ - ما قطع من أليات الغنم - الحديث رقم ١).

وهي ضعيفة بمعلى البصري المذكور في سند الرواية السابقة.

٣- رواية الكاهلي: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وكنت عنده يوماً عن قطع آليات الغنم، إلى أن قال عليه السلام: إن في كتاب علي عليه السلام: إن ما قطع منها ميت لا ينتفع به». (الوسائل - الباب ٣٠ من أبواب الذبائح).

وهي ضعيفة بسهل بن زياد، وقد صرح في الفهرست بضعفه إن كان هو الأدمي. (فهرست الشيخ الطوسي (قد) - تحت رقم ٣٣٩، سهل بن زياد الأدمي الرازي، يكنى أبا سعيد، ضعيف).

٤- رواية الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «كُتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً، فكتب عليه السلام: لا يُنتفع من الميتة بإهاب ولا عصب». (الوسائل - الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة).

وهي ضعيفة بمختار بن محمد بن المختار علي ما نقله السيد الخوئي تذت في مصباح الفقاهة (مصباح الفقاهة - ج ١ - هامش ص ٦٤). إلا أن الموجود في كتب الرجال: المختار بن بلال بن المختار بن أبي عبيد (رجال الشيخ - تحت رقم ٦٢٥٨. وفيه: المختار بن بلال بن المختار بن أبي عبيد، روى عن فتح بن يزيد الجرجاني، روى عنه الصفار (هلال. خ ل). ولم أجد غير هذا في كتب الرجال، نعم، في الوسائل أثبتته كما ذكر السيد الخوئي تذت، والنتيجة واحدة؛ إذ لم يثبت توثيق الرجل، فالرواية ضعيفة على كل حال.

٥ - رواية المستدرک المرسله عنه عليه السلام أنه قال: «لا تتفخوا من الميتة بإهاب ولا عصب». (المستدرک - ص ٧٧).

وهي ضعيفة بالإرسال.

٦- رواية دعائم الإسلام المرسله عن علي عليه السلام، قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عظم ولا عصب». (دعائم الإسلام - الجزء الأول - ص ١٢٥ - نشر دار المعارف المصرية).

وهي ضعيفة بالإرسال أيضا.

٧- موثقة علي بن المغيرة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا» الخبر. (الوسائل - الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة - باب تحريم استعمال جلد الميتة - الحديث).

وفي الوسائل: «بن أبي المغيرة»، نعم، في التهذيب والكافي كما هنا. وهي تامة سندا ودلالة.

٨- موثقة سماعة، قال: «سألته عن جلود السباع، أينتفع بها؟ فقال: إذا رميت وسميت، فانتفع بجلده، وأما الميتة، فلا». (الوسائل - الباب (٣٤) من أبواب الأطعمة المحرمة - باب تحريم استعمال جلد الميتة - الحديث رقم ٤). وهي تامة سندا ودلالة.

هذه هي الروايات التي ادعي دلالتها على حرمة الإنتفاع بالميتة، وقد اتضح: أن منها ما هو تام سندا ودلالة، كالروايتين الأخيرتين، وتصل النوبة حينئذ إلى البحث في وجود المعارض لها وعدمه.

ما يستفاد منه جواز الإنتفاع بالميتة

وقد ادعي وجود جملة من الروايات الدالة على جواز الإنتفاع بالميتة، منها:

١- رواية الصيقل المتقدمة أولا في ما ادعي دلالاته على حرمة الإنتفاع، وهي ضعيفة سندا كما ذكرنا بجهالة الصيقل.

٢- رواية الوشأ المتقدمة أيضا في ما ادعي دلالاته على الحرمة، وهي ضعيفة أيضا كما ذكرنا.

٣- رواية الصيقل وولده التي ذكرها المصنف رحمته في كتابه الشريف: قال: «كتبوا إلى الرجل عليه السلام: جعلنا فداك... الخبر»، وهي ضعيفة سندا أيضا بجهالة الصيقل وولده.

٤- رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء، فقال: كان علي بن الحسين رجلا صردا لا تدفنه فراء الحجاز؛ لأن دباغتها بالقرظ، فكان

يبعث إلى العراق، فيؤتى مما قبلهم بالفرو يلبسه، فإذا حضرت الصلاة، ألقاه، وألقى القميص الذي تحته، الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك، فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة، ويزعمون أن دباغه ذكاته». (الوسائل - الباب ٦١ من أبواب النجاسات - الحديث ٣).

ولا يهّم الحديث في الدلالة بعد ضعفه بمحمد بن سليمان الديلمي؛ فقد قال فيه النجاشي (ره): «محمد بن سليمان بن عبد الله الديلمي، ضعيف جدا، لا يعول عليه في شيء». (رجال النجاشي - تحت رقم ٩٨٧).

٥- موثقة سماعة: قال: «سألته عن جلد الميتة المملوح، وهو الكيمخت، فرخص فيه..». (الوسائل - الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة - الحديث ٨).

والرواية تامة سندا، وأما من حيث الدلالة، فإنها وإن كانت واردة في الجلد، إلا أن الجواز لا يختص به؛ بعد عدم القول بالفصل بين الجلد وبين بقية أجزاء الميتة، أو عدم الفرق عرفا بين هذا الجلد وغيره، والمهم: أنها تامة الدلالة في ما نحن فيه.

٦- موثقة البنزطي، قال: «سألته عن الرجل تكون له الغنم، يقطع من ألياتها وهي أحياء، يصلح له أن ينتفع بما قد قطع؟ قال: نعم: يذبيها، ويسرج بها، ولا يأكلها، ولا يبيعها». (الوسائل - الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ٦، عن ابن ادريس في آخر السرائر).

والكلام فيها كسابقها.

هذه هي الروايات المدعى دلالتها على جواز الإنتفاع بالميتة، وقد اتضح تمامية الروايتين الأخيرتين سندا ودلالة، وتصل النوبة حينئذ إلى علاج التعارض بين الروايات المحرمة للإنتفاع بالميتة والمجوزة له، وطبعا لن يلاحظ في هذا العلاج إلا ما تم سندا ودلالة دون غيره لعدم حجيته.

الموقف من التعارض بين الروايات

ولو رجعنا إلى الروايات، لوجدنا: أن الروايات المحرمة للإنتفاع ظاهرة في

الحرمة لا أنها صريحة فيها، وأما الروايات المجوزة للانتفاع، فإنها صريحة فيه، وقواعد الجمع العرفي تقتضي - حينئذ - حمل المانع على الكراهة، وتكون النتيجة النهائية: جواز الإنتفاع بالميتة - في غير المشروط بالطهارة طبعاً - على كراهية؛ لهذه الروايات، وأما أصالة البراءة، فلا تجري؛ لعدم الشك كما هو واضح.

هذه هي نتيجة المقام الأول في استنباط حكم بيع الميتة النجسة، فإذا ثبت جواز الإنتفاع شرعاً في المنفعة المقصودة، كالإسراج، واستعمال الجلد للبس وغيره، وصلت النوبة إلى البحث في المقام الثاني، وهو: أنه هل يجوز بيع الميتة النجسة لوجود هذه الإنتفاعات المحللة المقصودة، أم لا؟

المقام الثاني: حكم بيع الميتة ذات المنافع المحللة المقصودة

والأصل الجاري في المقام أصالة الفساد بالنسبة إلى الحكم الوضعي، وأصالة البراءة بالنسبة إلى التكليفي، فهل يوجد في المقام ما يقطع هذين الأصلين؟ وتأتي هنا فائدة المقام الأول، فبعد أن ثبت جواز الإنتفاع شرعاً في الفائدة المقصودة، فمعنى هذا: أن الميتة - محل الحديث - مال عرفاً وشرعاً، فتشملها عمومات الصحة وإطلاقاتها، من قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، وغيرهما. وعلى هذا، فالنتيجة إلى حد الآن هي: الجواز، وضعاً؛ لهذه العمومات، وتكليفاً؛ لأصالة البراءة، إلا أن العمل بها - كما نعلم - فرع عدم المخصص والمقيد لعمومات الصحة وإطلاقاتها، وعدم الدليل الإجتهادي على حرمة المعاملة تكليفاً؛ فإن العمل بأصالة البراءة مشروط بالفحص وعدم وجدان الدليل المحرز على الخلاف. وبعبارة أخرى: المقتضي للصحة والجواز موجود، فتصل النوبة إلى البحث عن وجود المانع من التمسك بما دل على عدم الحرمة وضعاً وتكليفاً.

ما ادعي كونه مانعا من التمسك بما دل على عدم حرمة البيع

أولاً: الإجماع المدعى

وله شكلاان:

أولهما: الإجماع المدعى على حرمة بيع الميتة وضعا وتكليفا، كما في التذكرة والمنتهى، والتنقيح كما نقل المصنف تذ أول هذه المسألة.

وفيه: أنه إجماع منقول ساقط عن الحجية، بل لو كان محصلا، لما كان حجة أيضا؛ لعدم كونه تعديدا كاشفا عن رأي المعصوم عليه السلام؛ فإنه لا أقل من أن يكون محتمل المدركية؛ برجوع المجمعين إلى الأدلة المدعى قيامها على الحرمة.

ثانيهما: الإجماع المدعى على عدم ملكية الميتة، والذي ادعاه الشيخ الطوسي تذ في رهن الخلاف.

وفيه: أنه إجماع منقول، كما أن الأصحاب لم يعتنوا به؛ إذ لا نجد واحدا منهم قد تمسك به أو حتى أشار إليه.

فالمانع الأول - على هذا - غير تام، ولننظر في الثاني.

ثانيا: الروايات الدالة على حرمة بيع الميتة. وهي كثيرة، منها:

١- رواية تحف العقول وغيرها من الروايات العامة صدر الكتاب؛ فقد كانت تنهى عن بيع النجاسة وما يحرم أكله، المنطبق على ما نحن فيه.

وفيها: أنها - كلها - ضعيفة سنداً، كما أن النجاسة لوحدها لا تصلح علة للمنع على ما حققه المصنف تذ.

٢- الروايات الدالة على حرمة الإنتفاع بالميتة؛ فإنها تلغي المالية، فيكون أكلها أكلا للمال بالباطل؛ لاشتراط المالية في المبيع.

وفيه: أن الصحيح - كما حققنا في المقام الأول - جواز الإنتفاع بالميتة شرعا، فهي مال عرفا وشرعا.

٣- مجموعة الروايات الخاصة الواردة في بيع الميتة، والتي تقدمت، وهي:

أ - رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «السحت ثمن الميتة». ولا حاجة للكلام في دلالتها بعد ضعفها سندا بالنوفلي.

ب - رواية الصدوق في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام أنه قال: «يا علي، من السحت ثمن الميتة».

وهي ضعيفة باشمال سندها على مجاهيل كما ذكر المحدث النوري. (المستدرک - خاتمة الجزء ٣ - ص ٥٩٢).

ج - مرسله الصدوق تقضى عن علي أنه قال: «ثمن الميتة سحت». وهي ضعيفة بالإرسال.

د - رواية الجعفریات، عن علي عليه السلام قال: «من السحت ثمن الميتة».

وهي تامة سندا، إلا أنها غير تامة دلالة؛ فإن لفظ السحت كما يستعمل في الحرمة يستعمل في الكراهية أيضا كما ذكرنا سابقا؛ فقد استعمل في جملة من الروايات في الكراهية، كالوارد عن علي عليه السلام: «من السحت ثمن جلود السباع»، ورواية سماعة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «السحت أنواع كثيرة، منها: كسب الحجام إذا شارط»، ومثلها رواية أخرى لسماعة أيضا، إلا أنه ليس فيها جملة شرطية، وفي العيون عن علي عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أَكْأَلُونَ لِّلسَّحْتِ﴾، قال: «هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة، ثم يقبل هديته». (الوسائل - الباب ه من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ١١)، وغيرها من الروايات، ومن الواضح: أن ما ذكر في هذه الروايات ليس بحرام قطعا، وإنما هو مكروه فقط.

وصرح بهذا أهل اللغة أيضا، ففي نهاية ابن الأثير: «ويرد في الكلام على الحرام مرّة وعلى المكروه أخرى، ويستدلّ عليه بالقرائن، وقد تكرر في الحديث». (النهاية - ج ٢ - ص ٣٤٥ - طبعة إسماعيليان)، والعبارة نفسها في لسان العرب. (لسان العرب - ج ١ - ص ٣٤٦).

وعلى هذا، فالرواية غير تامة دلالة، نعم، المتيقن منها المبعوضة.

هـ - موثقة البزنطي المتقدمة في الروايات المجوزة للانتفاع، قال: «سألته عن الرجل تكون له الغنم، يقطع من ألياتها وهي أحياء، يصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم، يذبيها، ويسرج بها، ولا يأكلها، ولا يبيعها». (الوسائل - الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ٦).

وهذه الرواية وإن كانت تامة سندا، إلا أنها غير تامة دلالة؛ لقوة احتمال أن يكون البيع المنهي عنه هو البيع للأكل لا لغيره من المنافع كالإسراج، ويكفي هذا لتكون الرواية مجملة غير حجة؛ إذ أن الكلام في البيع للمنافع المحللة لا المحرمة كالأكل، وهذا ما لا يمكن إحراز نظر الرواية له.

و - رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها، يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها؟ قال: لا، ولو لبسها، فلا يصل فيها». (الوسائل - باب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة - الحديث رقم ٦).

ولا حاجة للكلام عن دلالتها بعد عدم تماميتها سندا بجهالة عبد الله بن الحسن الوارد في سندها.

كان هذا عرضا لما يدعي أو يمكن ادعاؤه مانعا من جريان عمومات الصحة وإطلاقاتها ومن أصالة البراءة الجارية في بيع الميتة النجسة، التي ينتفع منها انتفاعا محللا مقصودا، وقد اتضح: أن ما هو تام سندا غير تام دلالة على حرمة البيع، وإن تمت دلالاته على الكراهية، كما في رواية الجعفریات.

نتيجة البحث في المقامين

وبهذا، نصل إلى نتيجة، هي: جواز الإنتفاع بالميتة النجسة على كراهية، هذا بالنسبة إلى الإنتفاع، وأما بالنسبة إلى البيع، فهو صحيح شرعا؛ لعدم المانع من

التمسك بعمومات الصحة وإطلاقاتها، نعم، هو مكروه تكليفاً لتامة دلالة رواية الجعفریات عليه.

هذه هي النتيجة النهائية لهذا البحث، وما نلاحظه هنا، هو: أن هذه النتيجة لم تكن اعتباطية، وإنما كانت حصيلة طريقة فنية دقيقة، لها مراحلها المنظمة، لا تتقدم إحداها على الأخرى، وإلا، لما استطعنا الحصول على نتيجة صحيحة.

والمطلوب - عزيزي القارئ - أن تلاحظ هذه العملية الدقيقة، وتضعها في بالك في بقية المسائل المشابهة؛ فإنه غاية دراسة هذا الكتاب الشريف كما كررنا. .
وننتهي بهذا الكلام في أصل المسألة الخامسة، وندخل في فرعها، مستعينين به سبحانه وتعالى، ومستغثين بأهل بيت النبوة سلام الله عليهم أجمعين.

فرعان

الأول: بيع الميتة النجسة منضمّة إلى المذكي

الثاني: بيع الميتة الطاهرة

فرعان

الأول^(١):

إنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة، كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكى، ولو باعهما^(٢)،

(١) حكم بيع الميتة منضمة إلى المذكى

يتناول المصنف تَدُّلًا في هذا الفرع، حكم بيع الميتة منضمة إلى المذكى وذي المنفعة المحللة المقصودة، فهل يفيد هذا الضم في رفع حرمة بيع الميتة أم لا؟ ويذهب تَدُّلًا إلى عدم ارتفاع الحضر بذلك الضم، وأن الحكم هو هو؛ إذ لم يحصل ما يقتضي رفع ذلك الحضر.

وليعلم: أن محل الكلام فيما لو بيعت الميتة والمذكى صفقة واحدة بثمن واحد، كأن قال البائع مثلاً: بعتك الميتة والمذكى، أو بعتك هذين الحيوانين، أو بعتك هذا اللحم بكذا، فيقول المشتري: قبلت. وأما لو باع المذكى لوحده، والميتة لوحدها، ولكنه جمع بينهما في الكلام فقط، كأن قال: بعتك المذكى بألف والميتة بمئة؛ فإنه خارج عن محل الكلام واضح الحكم، فإن بيع المذكى صحيح وبيع الميتة باطل؛ لوجود المقتضي في كل منهما، وعدم المانع.

(٢) فلو بيعت الميتة والمذكى صفقة واحدة، وقلنا بأن بيع الميتة باطل، فما هو حكم هذه الصفقة؟ فهل تبطل كلها، بسبب وجود الميتة التي يحرم بيعها منفردة؟ أم تصح كلها، بسبب وجود المذكى ذي المنفعة المحللة المقصودة الجائز البيع؟ أم نذهب إلى التفصيل، فيصح البيع في المذكى ويبطل في الميتة؟

وللإجابة على هذا السؤال، لا بد من التفصيل بين حالتين:

أولاهما: أن يكون المذكى متميزاً عن الميتة التي يبيع معه صفقة واحدة.

ثانيتها: أن لا يكون المذكى متميزاً عن الميتة، بل اختلط معها بحيث لا يتميز

فإن^(١) كان المذكى ممتازا، صحّ البيع فيه وبطل في الميتة، كما سيجيء في محله،

أحدهما.

وعلى هذا، فالكلام في ما نحن فيه يقع في مقامين تبعا لهاتين الحالتين.

(١)المقام الأول: بيع الميتة منضمة إلى المذكى الممتاز عنها

هذا هو المقام الأول في هذا الفرع الأول، ويقع الكلام فيه على حكم بيع الميتة منضمة إلى المذكى صفقة واحدة، وكان المذكى متميزا عن الميتة.

وليعلم: أن المقصود بالتميز، هو: أن يكون المذكى أو الميتة متميزا عند المشتري وإن لم يكن متميزا عند البائع، فالمناط في التميز هو علم المشتري، وسيأتي وجهه عند الكلام على المقام الثاني.

والحكم هنا، هو: التفصيل بين بيع الميتة، فيبطل، وبيع المذكى، فيصح؛ لوجود المقتضي في كل منهما وعدم المانع.

أما بالنسبة إلى الميتة، فقد مضى الكلام فيها مفصلا قبل هذا الفرع مباشرة، وأما المذكى، فالمفروض أنه مما يصح بيعه؛ لوجود المنفعة المحللة المقصودة فيه، فتشمله عمومات الصحة وإطلاقاتها الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، وأما ضمه في البيع إلى الميتة، فلا يصلح مانعا (مخصصا أو مقيدا) من عمل ذلك المقتضي.

وعلى هذا، فيقسط الثمن عليهما، ويجب على المشتري إعطاء ثمن المذكى إلى البائع في ما لو لم يكن قد أعطى قبل ذلك، كما أنه يجب على البائع أن يرجع ثمن الميتة إلى المشتري في ما لو كان قد أخذه منه قبل ذلك.

ولا يأتي هنا خيار تبعض الصفقة للمشتري ليفسخ الصفقة كلها لعدم سلامة البيع كله؛ فإن ذلك الخيار مختص بالجاهل بالحال، والمفروض أن المشتري عالم

النوع الأول مما يحرم التكسب به: الأعيان النجسة..... ٣٣٧
وان كان مشتبهًا بالميتة^(١)، لم يجزُ بيعه أيضًا^(٢)؛ لأنه^(٣) لا ينتفع به منفعة
محللة؛ بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، فهو في حكم الميتة من

بوجود الميتة في الصفقة.

هذا مجمل الكلام في هذا المقام وسيأتي بتفصيل طويل تحت عنوان: «لو باع
ما يجوز بيعه وما لا يجوز بيعه»، فنرجى التفصيل إلى محله.

(١) المقام الثاني: بيع الميتة منضمة إلى المذكى المشتبه بها

هذا هو المقام الثاني لهذا الفرع الأول، وهو محل الكلام والنقض والإبرام بين
علمائنا الأعلام.

(٢) أي: كما أنه لا يجوز بيع الميتة في هذا الفرض، كذلك لا يجوز بيع المذكى.

(٣) هذا تعليل لعدم جواز بيع المذكى المشتبه بالميتة، وأنه لعدم وجود المنفعة
المحللة فيه على فرض الاشتباه بالميتة، بعد أن كان ذا منفعة محللة قبل ذلك
الحين.

ولكن، لماذا زالت منفعته بمجرد الإشتباه بالميتة؟

والجواب: لأن الشارع ألغى تلك المنفعة بسبب حكمه بحرمة استعمال كلا
المشتبهين؛ لحكمه بمنجزية العلم الإجمالي في طرفيه - لو كانت أطراف الشك
اثنتين - أو أطرافه، لوجوب الإجتنب عن هذه الأطراف في ما لو كانت الشبهة
محصورة طبعًا لا غير محصورة.

ولابد لتوضيح هذا المطلب من الرجوع إلى موضوع يبحث في علم الأصول،
وهو منجزية العلم الإجمالي وهي ما يقابل منجزية العلم التفصيلي.

وفي كلا الأمرين: العلم التفصيلي والإجمالي يوجد علم وقطع، إلا أن الفارق
بينهما - عند كثير من الأصوليين - في متعلق هذا العلم والقطع ومورده؛ ففي العلم
التفصيلي، يكون متعلق هذا واضحًا متميزًا غير مشتبه، كالعلم بحرمة شرب هذا

الخمير مثلا، ويكون هذا القطع حجة، بمعنى: تنجيذه لمتعلقه من حرمة الشرب. وأما العلم الإجمالي، فهو علم وقطع أيضا كما الأمر في التفصيلي، إلا أن الفارق بين هذا وذاك، هو: تردد مورد هذا العلم؛ فأنا أعلم بحرمة شرب الخمير المردد بين هذين الكأسين، فأنا أقطع بحرمة شرب أحدهما.

وعلى هذا، فالعلم الإجمالي علم تفصيلي وزيادة، ولكن، بهذا المعنى: وهو: أنه في حالات العلم الإجمالي، للعالم بهذا العلم، علم تفصيلي بالجامع بين الأطراف، وهو الحرمة، وأما الزيادة، فهي شكوك في هذه الحرمة بعدد أطراف هذا العلم، لفرض عدم وجود التمييز بينها.

وتعتبر مباحث العلم الإجمالي من أهم مباحث علم الأصول، فهو مورد نزاع القوم ونقضهم وإبرامهم.

وهناك جملة من الأبحاث التي تطرح ضمن هذا المبحث المهم، إلا أن أهمها، هو: مقدار منجزية هذا العلم، ولأترك الكلام هنا إلى المصنف تثنؤ في رسائله، مع ذكر بعض التوضيح حيث يحتاج إليه بين معقوفتين:

قال تثنؤ في رسائله: «في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف؛ بأن يعلم الحرمة أو الوجوب، ويشتبه الحرام أو الواجب...».

ثم قال في المسألة الأولى من مسائل هذا البحث: «لو علم التحريم وشك في الحرام؛ من جهة اشتباه الموضوع الخارجي [الشبهة الموضوعية]...، ثم الحرام المشتبه بغيره، إما مشتبه في أمور محصورة، كما لو دار بين أمرين أو أمور محصورة، ويسمى بالشبهة المحصورة، وإما مشتبه في أمور غير محصورة، أما الأول، فالكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الأمور، وطرح العلم الإجمالي، وعدمه، وبعبارة أخرى: حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم، وعدمها.

الثاني: وجوب اجتناب الكل [الطرفين أو الأطراف] وعدمه، وبعبارة أخرى: وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم [إجمالاً] وعدمه». (الرسائل - ج ٢ - ص ٤٠٣ - الطبعة الحجرية).

والفرق بين المقامين - عزيزي القارئ - هو: أنه يبحث في المقام الأول عن أنه هل ينجز العلم الإجمالي حرمة المخالفة القطعية، أم لا؟
وبعبارة أخرى: هل يحرم ارتكاب الأمرين، أم لا؟ فإن وصلنا إلى حرمة ارتكاب كلا الأمرين - بفعل كليهما - في هذا المقام، تصل النوبة حينئذ إلى البحث في المقام الثاني، وهو: أنه هل يجوز ارتكاب أحدهما فقط، هذا أو ذاك على التخيير، أم لا؟

وبعبارة أخرى: هل يجب الموافقة القطعية بعدم ارتكاب أي من طرفي أو أطراف العلم الإجمالي، أم لا، بل يكفي الموافقة الإحتمالية لذلك التكليف، الصادقة بترك ارتكاب واحد من تلك الأطراف؟
ثم قال تفتُّ: «أما المقام الأول، فالحق فيه عدم الجواز، وحرمة المخالفة القطعية، وحكي عن بعض جوازه.

لنا على ذلك: وجود المقتضي للحرمة، وعدم المانع عنها.
أما ثبوت المقتضى، فلعموم دليل تحريم العنوان المشتبه؛ فإن قول الشارع: إجتنب الخمر، [وفي محل كلامنا: إجتنب الميتة] يشمل الخمر، [الميتة]، الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد، ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً... وأما عدم المانع...». (الرسائل - ج ٢ - ص ٤٠٤ - الطبعة الحجرية).

ثم قال تفتُّ: «وأما المقام الثاني [وهو وجوب اجتناب الكل وعدمه]، فالحق فيه: وجوب الإجتنب عن كلا المشتبهين [لو كانت الأطراف اثنين فقط]؛ وفاقاً للمشهور... لنا على ما ذكرنا [من وجوب الإجتنب عن جميع الأطراف]: أنه إذا

ثبت كون أدلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم إجمالاً [أي: الأطراف]، ولم يكن هنا مانع عقلي أو شرعي من تنجز التكليف به [كما أثبتته تَكُنُّ في المقام الأول]، لزم بحكم العقل الإحتراز عن ارتكاب ذلك المحرم؛ بالإجتنا ب عن كلا المشتهيين.

وبعبارة أخرى: التكليف بذلك المعلوم إجمالاً إن لم يكن ثابتاً، جازت المخالفة القطعية، والمفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها، وإن كان ثابتاً، وجب الإحتياط فيه بحكم العقل؛ إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتهيين هو الحرام الواقعي، فيعاقب عليه؛ لأن المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرم، لم يقب العقاب عليه إذا اتفق تركه ولو لم يعلم حين الترك....

فإن قلت: أصالة الحل في كلا المشتهيين جارية في نفسها ومعتبرة لولا المعارض، وغاية ما يلزم في المقام تعارض الأصلين، فيتخير بالعمل في أحد المشتهيين، ولا وجه لطرح كليهما.

قلت: أصالة الحل غير جارية هنا بعد فرض كون المحرم الواقعي مكلفاً بالإجتنا ب عنه منجزاً، على ما هو مقتضى الخطاب بالإجتنا ب عنه؛ لأن مقتضى العقل في الإشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الإحتياط، والتحرز عن كلا المشتهيين حتى لا يقع في محذور الحرام...». (الرسائل - ج ٢ - ص ٤٠٩ - الطبعة الحجرية).

ونكتفي بهذا القدر من كلامه قدس سره الشريف، ونقلناه لحاجتنا إليه في أكثر من موضع من مواضع بحثنا.

ونرجع إلى صلب الموضوع، فقد كنا نتحدث عن حكم بيع الميتة المنضمة إلى المذكي، والخال أن الميتة اشتهبت بهذا المذكي بحيث لا تتميز، وقد ذكر المصنف تَكُنُّ: أنه كما لا يجوز بيع الميتة لا يجوز بيع المذكي أيضاً، فلا يصح البيع في كليهما. أمّا عدم صحة بيع الميتة؛ فلما مضى مفصلاً في أصل هذه المسألة الخامسة،

حيث الإنتفاع، فأكل المال بإزائه أكل للمال بالباطل كما أن أكل كل من المشتبهين في حكم أكل الميتة.

ومن^(١) هنا، يعلم: أنه لا فرق في المشتري بين الكافر المستحل للميتة وغيره.

وأما بيع المذكى، والذي هو محل الكلام والنقض والإبرام، فلا يصح - عند المصنف - أيضا؛ لعدم وجود المنفعة المحللة فيه بعد حكم الشارع بوجود الإجتنب عن جميع أطراف العلم الإجمالي.

وعلى هذا، فالمذكى المشتبه بحكم الميتة - لا أنه ميتة واقعا - من حيث الإنتفاع؛ إذ كما لا يجوز الإنتفاع بالميتة - بالإجماع أو غيره - كذا لا يجوز الإنتفاع بالمشتبه بها وإن كان واقعا مذكى، وليس ذلك إلا لحكم الشارع بوجود الإجتنب عن جميع أطراف العلم الإجمالي.

فإذا حرم الإنتفاع حتى بالمذكى المشتبه، فلا جرم حيثئذ في أن أكل المال بإزائه أكل له بالباطل، فيحرم كما يحرم أكل المال بإزاء الميتة المعلومة بالتفصيل.

(١) أي: ولما ثبت وجوب الامتناع عن كل من المشتبهين لأنهما في حكم الميتة، فيبيعهما بيع للميتة، فيحرم، يعلم: أنه لا فرق في حرمة البيع بين ما إذا كان المشتري كافرا مستحلا للميتة، وبين غيره.

والسر في ذلك: ما ذكرناه، من: أن البيع هنا للميتة، فيكون مشمولاً لجميع الأدلة التي حرمت ذلك البيع، وعندما نراجع تلك الأدلة، نجدها مطلقة شاملة لمن لا يستحل الميتة ولمن يستحلها، بلا أدنى فرق.

فأكل المال بإزاء الميتة وما بحكمها - كما في المذكى المشتبه - أكل للمال بالباطل، سواء أكان المشتري مستحلا، أم لا، وكذا الإجماعات المتقدمة على تحريم بيع الميتة، فإنها أيضا شاملة للإثنين، وكذا الأخبار الخاصة المحرمة لبيع

الميتة، وكذا العامة لو قلنا بتمامية الإستدلال بها، وهكذا غيرها مما يستدل به على حرمة بيع الميتة.

وبعبارة مختصرة: ما دل على حرمة بيع الميتة شامل للمستحل لها أيضا، فإذا ثبت - بما حققه المصنف **تَدْتُلُ** من أن بيع المذكي المشتبه بيع للميتة أيضا - حرمة بيع المذكي المشتبه لأنه بحكم بيع الميتة، كان بيعها مشمولاً لتلك الأدلة المطلقة الشاملة للمستحل وغيره.

وفي الحقيقة: فنحن نفتي بحرمة البيع للمستحل تمسكا بإطلاقات الأدلة المحرمة وعموماتها؛ إذ أنها شاملة للمستحل وغيره، كما أنها مطلقة من جهة أخرى، وهي: أنها شاملة لبيع الميتة المعلومة تفصيلا وللميتة المعلومة إجمالا.

وبعبارة أخرى: هي شاملة لبيع الميتة وبيع ما كان بحكمها وهو المذكي المشتبه بها، كما أنها شاملة لبيع الميتة وما كان بحكمها، سواء أكان المشتري مستحلا للميتة، أم لا.

وبهذا، يتضح: أن تمامية الإستدلال على حرمة البيع في ما نحن فيه حتى على المستحل، فرع تمامية إطلاق تلك الأدلة وعمومها، وعدم المقيد أو المخصص لها، فهل هو موجود، أم لا؟

وعلى هذا، فيجب - لكي نستنبط حكم البيع على المستحل - البحث حول وجود مقيد أو مخصص لتلك الإطلاقات والعمومات، فإن لم يوجد، كانت الفتوى هي الحرمة لتلك الإطلاقات والعمومات، والتي بدورها خصصت عمومات حلية البيع وإطلاقاته، وإن وجد، كانت الفتوى على طبقه، وذهبنا إلى الجواز؛ لهذا الخاص، ولعمومات الصحة وإطلاقاتها.

وهنا نكتة دافية منهجية دقيقة جدا، سيشير المصنف **تَدْتُلُ** في المستقبل إليها، وهي: أننا لاحظنا أن الدليل الأقوى على الحرمة في المقام هو عدم مقتضي الصحة

لكن^(١)، في صحيحة الحلبي وحسنه: «إذا اختلط المذكي بالميتة؛ بيع ممن يستحل الميتة»،

بعد حكم الشارع بلزوم الاجتناب عن الجميع لمنجزية العلم الإجمالي؛ فإن ثبت دليل خاص على جواز البيع في حالة ما، كما لو كان البيع على المستحل، فإن هذا الدليل في الحقيقة يرجع في تجويزه للبيع إلى أحد توجيهي:

الأول: الحكم بوجود المنفعة المحللة المقصودة في المبيع بالنسبة إلى المستحل، فالمقتضي موجود ببركة الدليل الخاص المجوز للبيع، والذي يكون عمله في الحقيقة: تخصيص وتقييد أدلة لزوم اجتناب كلا المشتبهين، وإذا كان الحكم بلزوم الإجتنا ب ببركة الأصل العملي، فإن هذه الأدلة تكون قاطعة للعمل بهذا الأصل العملي.

الثاني: وإن لم تقبل بالتوجيه المتقدم، تعين أن نقول بأن الدليل المخصص المجوز للبيع وإن كان لسانه لسان جواز «البيع»، إلا أن الحقيقة، هي: أنه لا علاقة له بالبيع، وإنما هو في مقام بيان جواز أخذ المال في مقابل ما لا فائدة محللة مقصودة فيه، وهو ما يسمى باستنقاذ المال من الكافر. وسيأتي الإشارة إليه في المستقبل.

وعلى أي حال، فقد اتضح لك - عزيزي القارئ - الآن ما يتحتم على المصنف الدخول فيه من البحث، ولو تابعت كلامه تذت، لأدرت صحة ما ذكرناه، فتعال معي لنضع يدنا بيد المصنف تذت في البحث عما أسلفناه من المقيد أو المخصص.

(١) البحث عن وجود المخصص أو المقيد لعمومات البطلان وإطلاقاتها

هذا شروع في البحث عن وجود ذلك المقيد أو المخصص، حيث أنه قد يدعى وجوده، وهو مجموعة من الروايات، منها: صحيحة الحلبي، وحسنه أيضاً، ورواية علي بن جعفر، ومضمون هذه الروايات واحد، وهو: أنه لو اختلط المذكي

وحكي نحوهما عن كتاب علي بن جعفر^(١).

واستوجه^(٢) العمل بهذه الأخبار في الكفاية^(٣)، وهو^(٤) مشكل؛ مع أن المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه يُرمى بهما.

بالميتة، فإنه لا بأس ببيعه ممن يستحل أكل الميتة.

ففي صحيحة الحلبي، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا اختلط الذكي والميتة، باعه ممن يستحل الميتة، وأكل ثمنه». (الوسائل - الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ١).

وفي حسنة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن رجل كانت له غنم وبقر، وكان يدرك الذكي منها، فيعزله، ويعزل الميتة، ثم أن الميتة والذكي اختلطا، كيف يصنع؟ قال: يبيعه ممن يستحل الميتة، ويأكل ثمنه، فإنه لا بأس به». (الوسائل - الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ٢).

والمراد من الحسنه أو الحسن، هو: أن أحد رجال السند أو أكثر من الإمامية الممدوحين فقط، ولم ينص على توثيقهم، وهو هنا: إبراهيم بن هاشم. وبهذا، يتضح: أن المذكور في المتن مضمون الحديثين لا لفظهما. وفي كتاب علي بن جعفر الجامع لما رواه عن أخيه الكاظم عليه السلام، مثل ما في هذين الحديثين على ما قاله صاحب الوسائل تقريباً بعد نقل الحديثين.

(١) الوسائل - الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ١. المصدر

السابق - الحديث رقم ٢. مسائل علي بن جعفر، ص ١٠٩ - الحديث رقم ٢٠.

(٢) ولهذه الأخبار الدالة على جواز بيع الميتة المختلطة بالذكي من المستحل، ذهب المحقق السبزواري في الكفاية إلى الجواز؛ بأحد التوجيهين المتقدمين، فتكون النتيجة: الجواز بأحد المعنيين السابقين للجواز اعتماداً على التوجيه المعتمد.

(٣) كفاية الأحكام - السبزواري - ص ٨٥

(٤) أي: وما استوجهه المحقق السبزواري غير صحيح مع ملاحظة وجود ما

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في الجعفریات (المستدرک - ج ٢ - ص ٤٢٧): «عن أمير المؤمنين عليه السلام: إنه سئل عن شاة مسلوخة وأخرى مذبوحة عن عمى على الراعي أو على صاحبها، فلا يدري الذکية من الميتة، قال: يرمي بها جميعا إلى الكلاب؛» حيث أن هذه الرواية تدل على عدم جواز بيع الذکي المختلط بالميتة على مستحل الميتة؛ إذ لو كان يجوز ذلك، لدلّ أمير المؤمنين عليه السلام السائل عليه، ولما أمر عليه السلام برميها إلى الكلاب وحكم بعدم جواز الاستفادة بأي نوع منها.

ولأوضح لك محل النزاع بين المصنف رحمته الله والمحقق السبزواري، فأقول: إن المصنف رحمته الله يخاطب المحقق، فيقول له: إن الإفتاء على خلاف الإطلاقات والعمومات المحرمة المتقدمة وخاصة إطلاق دليل اعتبار المالية في المبيع، فرع تمامية المقيد أو المخصص المجوز سندا ودلالة، وهو الروايات الثلاثة المجوزة المتقدمة، وهذا فرع عدم وجود المعارض لتلك الروايات الثلاث، أو وجوده وتقدم هذه الثلاثة عليه، فلو وجد هذا المعارض بحيث لا تتقدم عليه، لما أمكن الإفتاء على خلاف مقتضى إطلاقات الأدلة المحرمة وعموماتها؛ فإن هذه هي المحكمة حينئذ.

وهذا المعارض المانع من عمل تلك الأخبار الثلاثة هو رواية الجعفریات؛ حيث استفاد منها عدم جواز البيع، فتكون معارضة لتلك الأخبار، ولو تساهلنا ولم نذهب إلى تقديم الرواية، فلا تتنازل عن تساقط الروايات المتعارضة جميعها، بما يشمل عمومات وإطلاقات التحريم، لتكون النتيجة البطلان بعد عدم المقتضي للصححة من الأساس.

هذا على ما نبهنا عليه في إحدى المسائل المتقدمة؛ من دخول عمومات الحرمة وإطلاقاتها في المعارضة بين الأدلة في المرحلتين: الثالثة والرابعة، على ما يعتمده المصنف وأكثر الفقهاء.

وأما بناء على ما يعتمده غيره رحمته الله؛ من عدم دخول هذه العمومات والإطلاقات

في التعارض، فإن الروايات المتعارضة في موردها هي فقط ما يدخل في المعارضة، أعني: ما يتحدث عن بيع الميئة المختلطة، فتسقط بالتعارض، فيخلو الجو لإطلاقات وعمومات التحريم، ويلزم العمل على طبقها كما هو واضح.

وكما نرى: النتيجة هي النتيجة لو قلنا بالتساقط، فإنها البطلان؛ لأصالة الفساد على المبنى الأول، ولعمومات التحريم والبطلان على المبنى الثاني، علما بأن المفهوم مما تقدم منا ومن المصنف أن الدليل على البطلان في حالات عدم المقتضي هو عدم المقتضي نفسه، أي: أصالة الفساد بعد عدم جريان عمومات الصحة وإطلاقاتها، وأما ما يشير إلى البطلان من الأدلة، مهما كان نوع هذه الأدلة، فإنه مجرد إرشاد إلى بطلان البيع بسبب عدم المقتضي، فحتى قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾، من هذا القبيل، وهو ما أشرنا إليه أكثر من مرة. فانتبه.

وبهذا، يتضح عدم صحة ما ذهب إليه المحقق السبزواري تتذ من العمل بالروايات الثلاثة وتجويز البيع على المستحل، وأن الصحيح هو عدم الفرق بين المستحل وغيره في عدم جواز بيع المذكي المختلط بالميتة، ولكي يتضح لك ذلك جليا، دعني أعد عليك ما سلكه المصنف تتذ والسبزواري تتذ في وصولهما إلى ما اختاراه من الفتوى.

الطريقة الفنية لاستنباط حكم بيع المذكي المختلط بالميتة من المستحل لها
ولنقتصر هنا على توضيح الحكم الوضعي، وأما التكليفي، فنتركه بعاتقك، فنقول: الأصل الأولي الجاري في المقام هو أصالة الفساد، ولم نخرج عن مقتضى هذا الأصل بعمومات الصحة وإطلاقاتها؛ لعدم وجود المقتضي للصحة؛ فإننا نبني على عدم جواز استعمال المختلط بالمذكي - كما ذكرنا - للمستحل وغيره .

هذا علاوة على عمومات حرمة البيع للميتة؛ فإنها شاملة لبيعها سواء أكانت معلومة بالتفصيل أم بالإجمال؛ بأن اختلطت بالمذكي على وجه كانت الشبهة فيه محصورة.

فالتبيحة إلى هنا، هي: حرمة البيع حتى للمستحل، ولو أردنا أن نفتي على خلاف هذه الأدلة، ونذهب إلى جواز البيع له، فلا بد من وجود المخرج من هذه الأدلة. وهنا، يأتي دور المحقق السبزواري رحمته؛ حيث يدعي وجود هكذا دليل، وهو الأخبار الثلاثة التي ذكرناها؛ حيث كانت تدل على جواز البيع من المستحل للميتة بأحد التوجيهين المتقدمين.

وهنا، يأتي دور المصنف رحمته؛ حيث يشكل على صاحب الكفاية في ذهابه إلى الجواز تمسكا بتلك الأخبار؛ بأن الخروج عن مقتضى إطلاقات الحرمة وعموماتها فرع تمامية هذه الأخبار الثلاثة، والحال أنها ليست تامة مع وجود ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام؛ من عدم جواز بيع المذكي المختلط بالميتة حتى من المستحل لها، ولو تنازلنا عن تقدم هذا الخبر، فلا أقل من التساقط، فلا يبقى ما يخرجنا عن مقتضى الأصل العملي على ما يبني عليه المصنف من دخول عمومات الحرمة وإطلاقاتها في التعارض، أو بعدم ما يقيد أو يخصص عمومات الحرمة وإطلاقاتها التي لم تدخل طرفا في التعارض بناء على ما يبني عليه غير المصنف، ويتعين حينئذ المصير إلى ما تقتضيه هذه العمومات والإطلاقات من حرمة البيع على المستحل وغيره بلا أدنى فرق يذكر.

وبهذا، يتضح: أن التمييز بين ما اختاره المحقق السبزواري وما اختاره المصنف قدس سرهما، من حيث الصحة والسقم، هو تمامية الرواية الأخيرة التي ذكرها المصنف رحمته عن أمير المؤمنين عليه السلام سندا ودلالة.

والسر في ذلك: أن هذه الرواية هي التي تستحق الوقوف أمام روايات الجواز الثلاثة؛ إذ أن التعارض بين هذه الرواية وتلك الثلاثة التعارض المستقر؛ بعد اتحاد موضوعهما، وأما التعارض بين الروايات الثلاثة وعمومات الحرمة وإطلاقاتها، فإنها العموم والخصوص المطلق من جانب هذه الروايات، فلو كنا نحن وهذه الروايات

وجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى.

فقط، أي: مع عدم وجود رواية الحرمة في البيع للمستحل، لتقدمت روايات الجواز بكل سهولة؛ لتقدم الخاص على العام والمقيد على المطلق، وهذا ما يفسر شدة اهتمام المصنف برواية التحريم الخاصة، واعتماده عليها دليلاً للحرمة في المقام. فانتبه، ولا تغفل.

ولنعد إلى رواية الحرمة الخاصة، فنقول: أمّا من حيث السند، فهي تامة؛ إذ أنها موثقة، ويبقى الكلام كله في تماميتها دلالة، فهل تدلّ على حرمة البيع للمستحل، أم لا؟ فإن دلت، كان ما ذهب إليه المصنف **تثبُّت** هو الصحيح، وإن لم تتم دلالتها، كان ما ذهب إليه السبزوأي هو الصحيح. ويبقى جواب هذا السؤال عليك - قارني العزيز - فماذا تقول؟

(١) والنتيجة النهائية إلى حد الآن هي حرمة بيع المذكى المختلط بالميتة، ولكن المحقق في الشرائع (ج ٣ - ص ٢٢٣)، والعلامة في الإرشاد (ج ٢ - ص ١١٣)، ذهبا إلى جواز البيع في ما لو قصد البائع في بيعه أنه يبيع المذكى، مع قصد المشتري أيضاً لذلك، وإلا، لزم بطلان البيع بالتخالف في القصد.

وقد أورد المصنف **تثبُّت** عليهما، وعلى كل من يقول بمقاتلتهما، بأن القصد المذكور ليس له أي نفع في المقام.

توضيحه: إن المانع الأساسي من صحة بيع المذكى المشتبه بالميتة - كما ذكرنا - هو عدم وجود المنفعة المحللة في المبيع بعد حكم الشارع بوجوب اجتناب جميع أطراف العلم الإجمالي، أي: عدم المقتضي، فكل الأطراف بحكم الميتة. في حرمة الإنتفاع، فأكل المال بإزاء أي طرف من هذه الأطراف أكل له بالباطل، فيحرم.

وعلى هذا، فمن يريد أن يذهب إلى صحة بيع المذكى، يلزمه أن يرفع هذا المحذور، ويثبت وجود المنفعة المحللة في المبيع حتى في حالتنا، أي: حالة العلم

وفيه: أن القصد لا ينفذ بعد فرض عدم جواز الإنتفاع بالمذكي لأجل الإشتباه.

نعم^(١)، لو قلنا بعدم وجوب الإجتنب في الشبهة المحصورة، وجواز ارتكاب أحدهما، جاز البيع بالقصد المذكور.

الإجمالي بوجود الحرام؛ لتشمل عمومات الصحة وإطلاقاتها المورد، فنحكم بالصحة بعد قطعها للعمل بمقتضى الأصل العملي الذي كان جاريا في المرحلة الأولى من مراحل عملية الإستنباط.

وإن أتينا إلى ما طرحه المحقق والعلامة نثقل من صحة البيع بقصد المذكي، لوجدنا - وبوضوح - سقم ما طرحاه؛ إذ أي دخل لقصد بيع المذكي في رفع المحذور المذكور؟! وهل يصبح المذكي المشتبه ذا منفعة بمجرد أن يقصد البائع بيعه؟! كلا طبعاً؛ فمجرد قصد البائع لا يرفع الحظر المفروض على المشتري كما هو واضح جداً.

(١) نعم، نحن لا ندعي عدم دخالة ذلك القصد في صحة البيع، ولكن، ليس له دخالة كلية كما ادعى المحقق وغيره. بل له دخالة جزئية، والجزء الآخر: القول بجواز ارتكاب أحد الطرفين في الشبهة المحصورة، والإكتفاء بالموافقة الإحتمالية للتكليف المعلوم بالإجمال.

وإن شئت، عبّرت بـ: عدم وجوب الموافقة القطعية، أو عدم حرمة المخالفة الإحتمالية للتكليف المعلوم بالإجمال.

فإن اكتفينا بالموافقة الإحتمالية، جاز لنا أن نرتكب من الأطراف بما لا يؤدي إلى القطع بالمخالفة؛ بأن نترك منها بقدر المعلوم بالإجمال، وهو الواحد في ما نحن فيه.

وعلى هذا، فعلة جواز البيع لها جزءان:

لكن^(١) لا ينبغي القول به في المقام؛ لأن الأصل في كل واحد من المشتبهين عدم التذكية،

أولهما: وجود المنفعة المحللة في المبيع، وهذا إنما يتم في ما لو قلنا بجواز ارتكاب أحد الطرفين.

ثانيهما: أن يقصد البائع بيع المذكى دون الميتة؛ إذ هو حرام؛ لأنه بيع ما لا منفعة فيه.

(١) فلنكتفي بصح البيع لا بد من توفر كلا الجزأين المذكورين، وهل هما متوفران في ما نحن فيه من بيع المذكى المشتبه بالميتة؟
والجواب:

أما الجزء الثاني، فهو بيد البائع، إن قصد، توفر، وإلا، فلا.
وأما الجزء الأول، فهو مما لا يصح القول به في ما نحن فيه، والعلة في هذا، هي: أن الأصل الجاري في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي - محل الكلام - هو عدم التذكية.

وبعبارة أخرى: لا يمكن الذهاب إلى جواز ارتكاب أحد الطرفين حتى لو قلنا بعدم منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

والعلة في ذلك، هي: أن أقصى ما نستفيد من ذلك، هو: عدم المحذور في ارتكاب ذلك الطرف من ناحية العلم الإجمالي، وهذا لا يمنع من وجود محذور آخر يحتم علينا ترك هذا الطرف.

وإن سألت عن هذا المحذور، لقلنا: إنه أصالة عدم التذكية التي تجري في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي.

وعلى هذا، فلو اخترنا ارتكاب الطرف (ألف) من أطراف العلم الإجمالي، فلا محذور في ارتكابه من حيث العلم الإجمالي؛ إذ المفروض أنه لا ينجز الموافقة

النوع الأول مما يحرم التكسب به: الأعيان النجسة..... ٣٥١
غاية^(١) الأمر العلم الاجمالي بتذكية أحدهما، وهو غير قاذح في العمل
بالأصليين.

وإنما^(٢) يصح القول بجواز ارتكاب أحدهما في المشتبهين إذا كان الأصل في
كل منهما الحل، وعلم إجمالاً بوجود الحرام، فقد يُقال هنا بجواز ارتكاب

القطعية، ولكننا في الوقت نفسه لا يجوز لنا ارتكاب هذا الطرف؛ لجريان أصالة
عدم التذكية، والتي تثبت كون هذا الطرف، مما ليس فيه فائدة محللة، فيكون أكل
المال بإزائه أكلاً له بالباطل.

(١) لا يقال: ولكن أصالة عدم التذكية لا يمكن أن تجري في كلا الطرفين؛
للقطع بتذكية أحدهما غير المعين، فنجري هذا الأصل - عدم التذكية - في الطرف
الثاني الذي لم نختره، وأما الطرف الذي اخترناه، فلا يمكن أن يجري فيه، فيمكن
ارتكابه بلا أي محذور.

فإنه يقال: العلم الإجمالي بوجود المذكى ليس له أي قدرة على منع جريان أصالة
عدم التذكية في أحد الطرفين؛ إذ أن موضوع هذا الأصل هو الشك في تذكية هذا
الحيوان، وهذا الموضوع كما يتحقق في حالة عدم علمنا إجمالاً بوجود المذكى، كما
لو وجدنا حيواناً ميتاً بحيث يحتمل وقوع التذكية عليه، كذلك يتحقق في ما لو علمنا
بوجود المذكى إجمالاً - كما في ما نحن فيه - بلا أي فرق بين الحالتين.

(٢) نعم، لو كان الأصل الجاري في كل من المشتبهين هو أصالة الحل، كما لو
كان عندنا ظرفان من الماء الطاهر، ثم علمنا بتنجس أحدهما، لكان من الممكن
ادعاء توفر الجزء الأول أيضاً لصحة البيع (وهو جواز ارتكاب أحد الطرفين)؛ إذ
أنه لا محذور في البين.

أما من ناحية العلم الإجمالي، فالمفروض أننا نقول بعدم تنجيذه لوجوب
الموافقة القطعية، ومعنى هذا: عدم المحذور في ارتكاب أحد الطرفين مخيراً فيهما.

أحدهما اتكالا على أصالة الحل، وعدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك حدرا عن ارتكاب الحرام الواقعي، وإن كان هذا الكلام^(١) مخدوشا في هذا المقام^(٢) أيضا، لكن^(٣) القول به ممكن هنا^(٤)، بخلاف ما نحن فيه^(٥)؛

وأما من ناحية الأصل الجاري في هذا الطرف المختار، فلأن المفروض أن الأصل الجاري فيه هو أصالة الحل.

نعم، لا يجوز ارتكاب الطرف الثاني؛ لعدم جريان أصالة الحل فيه بعد فرض تنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية، فإن ارتكابه بالإضافة إلى الطرف المختار ترخيص فيها، وهو ما يعني: الترخيص في ارتكاب الحرام الواقعي.

(١) أي: إن ما ذكرناه من إمكان القول بجواز ارتكاب أحد الطرفين في ما لو كان الأصل الجاري في كل منهما هو أصالة الحل، إنما هو مجرد احتمال لم تثبت صحته، بل الثابت عدم صحته؛ لما نقلناه عن المصنف رحمته قبل هذا في رسائله. ومحصله: إنه لا مجال لجريان أصالة الحل في أي طرف من أطراف العلم الإجمالي؛ وذلك لأن موضوع هذا الأصل - الحل - هو الشك، شأنه في هذا شأن أي أصل عملي آخر، وفي المقام لا شك.

ولا تعجب من هذا الكلام؛ فإن العقل يحكم بوجوب الإحتياط والتحرز عن كلا المشبهين، ولو خالف ذلك، إستحق العقاب؛ لأنه عقاب بعد البيان لا بدونه، فإن أدلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم إجمالا أيضا كما ذكر المصنف رحمته.

(٢) أي: في ما لو كان الأصل الجاري في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي هو الحل.

(٣) أي: مع أن الصحيح عدم الجريان، ولكن من الممكن ادعاءه كاختمال تقع فيه المناقشة، والأخذ والرد.

(٤) أي: في المقام.

(٥) وهو كون الأصل الجاري في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي هو

لما ذكرنا^(١)، فافهم^(٢).

وعن^(٣) العلامة حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة
بذلك برضاه.

الحرمة وأصالة عدم التذكية، فلا يمكن حينئذ ادعاء جواز ارتكاب أحد الأطراف
حتى على مستوى الإحتمال.

(١) من وجود المحذور حتى مع غض النظر عن منجزية العلم الإجمالي، وهو
كون الأصل في أي طرف نختار ارتكابه هو الحرمة وأصالة عدم التذكية.

(٢) لعله إشارة إلى أنه حتى لو بنينا على جواز جريان أصالة الحل في أحد
طرفي العلم الإجمالي، فلن يثبت بذلك جواز البيع؛ إذ أن غاية ما يستفاد من هذا
الأصل هو جواز الأكل شرعاً، وأما جواز البيع، فلا؛ لأن المفروض عدم جواز بيع
الميتة الواقعية، فمع الشك في تحقق الموضوع القابل للنقل والانتقال، يحكم
بأصالة عدم الانتقال، أي: إستصحاب بقاء المال على ملك البائع، وعدم ترتب أي
أثر على هذا العقد، وإن لم يكن هناك أصل يثبت به عدم كونه المذكى.

ولعله إشارة إلى أمر آخر، وهو: أن التزام المصنف تتأ بعدم جواز البيع حتى لو
كان الأصل الجاري في أطراف العلم الإجمالي هو الحل، إنما هو بناء على ما نقحه
تتأ في أصوله؛ من عدم جريان هذا الأصل في تلك الأطراف، ولكنه لا يقتضي
عدم الجواز عند من يذهب إلى جريانه فيها، فهو إشكال مبني ليس إلا، بمعنى:
أنه لا يتم على مبنى المقابل.

(٣) ما ثبت إلى الآن هو: عدم إمكان العمل برواية الحلبي ورواية علي بن جعفر
المجوزتين لبيع المذكى المشتبه بالميتة من المستحل لها؛ بسبب تعارضها في موردها
مع رواية الجعفريات؛ حيث أمر أمير المؤمنين عليه السلام برمي المختلطين إلى الكلاب.

هذا لو قلنا بأن هذه الروايات المجوزة واردة في مقام بيان جواز البيع للمستحل

حقيقة، كما فهمناه من المصنف تُتَكَّرُ إلى حد الآن.

ولكن العلامة تُتَكَّرُ (مختلف الشيعة في أحكام الشريعة - العلامة - ص ٦٨٣) ذهب إلى أن هذه الروايات أجنبية عن المقام بالكلية، وليست واردة في مقام بيان جواز البيع للمستحل، وإنما هي واردة في مورد آخر لا علاقة له بالبيع من قريب أو من بعيد.

وهذا المورد هو بيان جواز استنقاذ مال الكافر المستحل للميتة بطريقة شرعية صحيحة، وهي تصوير القضية بصورة البيع، ولا بيع في الحقيقة أصلاً، والحال أن الكافر المستحل راض أيضاً بإعطاء ماله بإزاء ما يأخذه من البائع.

قال في المختلف: «مسألة: قال الشيخ في النهاية: إذا اختلط اللحم المذكي بالميتة، ولم يكن هناك طريق إلى تمييزه منها، لم يحل له أكل شيء منه، وبيع على مستحل الميتة، وتبعه ابن حمزة، وقال ابن البراج: إذا اختلط لحم ذكي بميتة، ولم يمكن تمييزه منها، لم يحل له أكل شيء منه، وقد قيل: إنه يجوز بيعه على مستحلي الميتة، والأحوط: ترك بيعه.

وقال ابن ادریس: لا يجوز بيعه ولا الإنتفاع به، وقد روي: أنه يباع على مستحل الميتة، والأولى: اطراح هذه الرواية وترك العمل بها؛ لأنها مخالفة لأصول مذهبنا، ولأن الرسول ﷺ قال: «إن الله إذا حرم شيئاً، حرم ثمنه».

ثم قال قدس سره وفيه الشاهد: «والوجه: ما قاله الشيخ، لنا: إنه في الحقيقة ليس بيعاً، بل هو استنقاذ مال الكافر من يده برضاه، فكان سائغاً... والجواب عن قول ابن ادریس: ما تقدم؛ من: أنه ليس بيعاً محققاً، بل أطلق عليه اسم البيع لمشابهته له في كونه بذل مال في مقابلة (العوض)». إنتهى كلامه، رفع مقامه.

وكلامه واضح في ما ذكرنا من حمل الأخبار على بيان حيلة يحتال بها لأخذ مال الكافر الذي يجوز لنا أخذه ماله، وبرضاه، وهي بعيدة كل البعد عن البيع والشراء الحقيقي. وهو ما نبهنا عليه قبل ذلك.

وفيه^(١): أن المستحل قد يكون ممن لا يجوز الاستنقاذ منه إلاّ بالأسباب الشرعية، كالذمي.

ويمكن^(٢) حملهما على صورة قصد البائع المسلم أجزاءها التي لا تحلّها الحياة، من الصوف، والشعر، والعظم، ونحوها، وتخصيص^(٣) المشتري

(١) هذا إشكال المصنف تفتّح على حمل العلامة، ومحصله: إنه لا يمكن حمل الخبرين على بيان جواز استنقاذ مال المستحل للميتة؛ إذ يكون معناها - على هذا - أن كل مستحل للميتة يجوز إجراء البيع الصوري معه لكي تنسلط على ماله برضاه، وهذا واضح البطلان؛ فإن بعض مستحلي الميتة لا يجوز أخذ أموالهم منهم إلاّ بالأسباب الشرعية الصحيحة؛ لكون أموالهم - كأنفسهم وأعراضهم - محترمة، ولهذا، لا يجوز سرقتهم، كأهل الذمة.

والخلاصة: الدليل في المقام أخص من المدعى؛ حيث المدعى جواز البيع على أي مستحل للميتة، بينما الدليل لا يشمل إلا من لم يكن ذمياً، فلا يصح حمل الخبرين على ما ذكره العلامة تفتّح.

(٢) هذا حمل آخر للخبرين المزبورين بحيث يخرجان عن كونهما واردين في مقام بيان جواز بيع المذكي المختلط بالميتة بحيث لا يتميزان، فلا يعارضان ما توصل إليه المصنف تفتّح من عدم جواز بيع هذا المذكي.

وهذا الحمل، هو: أن الروائتين واردتان في مقام بيان جواز بيع الأجزاء الطاهرة من المبيع، أي: ما لا تحله الحياة من الحيوان، كالصوف وغيره لو قصد البائع أن يبيع هذه الأجزاء.

ففي الحقيقة: البيع الذي تجوّزه هذه الروايات ليس هو بيع المذكي المشتبه بالميتة لكي يحصل التنافي بينهما وبين ما توصل إليه المصنف من الحرمة، وإنما تجوّز بيع ما لا تحله الحياة من أجزاء الحيوان، في ما لو قصد البائع بيع هذه الأجزاء.

(٣) دفع دخل مقدر

هذا دفع دخل مقدر، وحاصل الدّخل:

أنه لو كان ما حملتم عليه الروايات صحيحا من قصد المسلم بيع ما لا تحله الحياة من الأجزاء، فلماذا خص الإمام المشتري بكونه مستحلا للميتة، والحال أن بيع ما لا تحله الحياة جائز مطلقا، سواء أكان المشتري مستحلا لأكل الميتة أم لا؟! وحاصل دفع هذا الدخل:

إن هذه الروايات إنما وردت لتعطي حلا لمشكلة خاصة، وهي: اختلاط مذكى بميتة، فماذا يباع منهما؟ فجاء الجواب في هذه الروايات بأن البائع ليس له إلا أن يبيع ما لا تحله الحياة.

وهذا المقدار من الجواب يشترك فيه المشتري غير المستحل والمستحل، ولكن هذه الروايات إنما ذكرت المستحل فقط، مع أن البيع بالقصد المذكور لا تختص صحته به؛ لوجود محذور خاص بهذا المستحل، وهو: أن هذا المشتري إنما يشتري ما لا تحله الحياة، ولكن الداعي له على شراء هذه الأجزاء هو الحصول على اللحم أيضا.

فجاءت هذه الروايات لتحل هذه المشكلة الخاصة بهذا النوع من المشتري، ولتقول: إن وجود هذا الداعي لهذا المشتري غير ضائر بصحة البيع ما دام البائع يبيع هذه الأجزاء، والمشتري يشتري هذه الأجزاء أيضا.

وأما الداعي، فهو غير شرعي، وباطل، ولكن بطلانه لا يوجب بطلان البيع كما هو المعروف عند فقهاءنا؛ إذ أنه أمر أجنبي عن البيع، وغير داخل في حقيقته لكي يبطل البيع ببطلانه.

فلو كان المبيع هو ما لا تحله الحياة، وكان المشتري هو هذا أيضا، صح البيع بتوفر جميع أركانه، ولو كان الداعي لهذا الشراء هو تحصيل غير هذا المبيع بالإضافة إليه، فإن فساد الداعي لا يستلزم فساد البيع، كما لو اشترت القلم بداعي الكتابة، ثم لم أحتج له لانتفاء الحاجة إلى الكتابة من الأساس، فإن شرائي لذلك

بالمستحل؛ لأن الداعي له على الإشتراء اللحم أيضا، ولا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه.

وفي^(١) مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون له الغنم، يقطع من ألياتها وهي أحياء، أيصلح أن ينتفع بها؟ قال: نعم، يذبيها ويسرج بها، ولا يأكلها، ولا يبيعها.

القلم لا يبطل ببطلان الداعي وانتفائه.

وبهذا، يتضح سبب تخصيص المشتري في هذه الروايات بالمستحل؛ فإنه يختص بوجود هذا المحذور، وهو كون الداعي له على الشراء هذا الداعي الباطل، فجاءت هذه الروايات لتقول: لا مشكلة في ذلك، والبيع صحيح مع قصد البائع والمشتري ما لا تحله الحياة من أجزاء الميتة.

(١) عودة إلى حكم بيع الميتة

مستطرفات السرائر فصل في آخر كتاب السرائر، جمع فيه ابن ادريس نوادير الأخبار، والرواية تجدها في: ج ٣ - ص ٥٧٣.

وقبل الخوض في المطلب وتفصيلاته التالية، لا بد أن نشير إلى نقطة فنية منهجية مهمة جدا، وهي: أنه قد وقع الكلام الكثير في أن ما سيذكره المصنف تتأثر من الآن إلى نهاية هذا الفرع ما هو الداعي لذكره في هذا الفرع، وهل أن من الصحيح ذكره هنا، أم أنه من خطأ النساخ مثلا؟

فقال الشهيدي: «هذا الكلام غير مرتبط بما قبله كما هو واضح، وقد يتوهم ارتباطه بأصل المسألة، وهو: عدم جواز بيع الميتة وإن لم يحسن التعبير، وإنما الأحسن في التعبير أن يقال: هذا كله في الميتة، وأما الجزء المبان عن الحي، فلا يجوز بيعه؛ لما رواه في مستطرفات السرائر، إلى آخر ما ذكره في المتن، لكن، يتوجه عليه...». (حاشية الشهيدي على المكاسب (هداية الطالب)، ص ٢٣ -

حجري).

وقال المحقق الإيرواني: «إنتقل المصنف بهذه العبارة عن بيع المشتبه بالميتة، بل عن بيع الميتة إلى مسألة جواز الإنتفاع بها، ومع ذلك، لم يوف المقام حقّه، ولا تعرض لأخباره تفصيلاً...». (حاشية المكاسب - الإيرواني - ص ٦ - حجري).

وقال السيد الخوئي تثنئ: «لا يخفى: أن رجوع المصنف تثنئ إلى حكم بيع الميتة، ونقله رواية البنظي، وكلام السبزواري في غير محله؛ فإنه قد فرغ منه ودخل في المختلط، ولعل الإشتباه صدر من النسخ». (محاضرات في الفقه الجعفري - ج ١ - ص ٦٨).

وقال بعضهم: «لم يظهر وجه ذكر الرواية في اشتباه المذكي بالميتة، ولعل هذا الكلام كان بعد التعرض لرواية الصيقل، وقبل قوله: «ولكن الإنصاف: إنه إذا قلنا بجواز الإنتفاع؛» حيث أنه ربما يقع الوهم بأن رواية البنظي - مثل رواية الصيقل - منافية للأدلة المانعة عن بيع الميتة». (إرشاد الطالب - ج ١ - ص ٢٩ - ٣٠).

وجميع ما تقدم من الكلمات في غير محله إلا بمقدار أن الكلام التالي خروج على ما تعرضنا له من الفرع الأول، وهو حكم بيع المذكي المشتبه، وأما أنه خروج عن مسألة الإنتفاع بالميتة أو خروج عن مسألة بيع الميتة بالكلية، فليس صحيحاً؛ بل هو رجوع إلى حكم بيع الميتة، والدليل على هذا بسط جدا يتضح بقليل ملاحظة لما يأتي من كلام المصنف في المقام، وهو قوله: «مع أن الصحيحة صريحة في المنع عن البيع...»، الواضحة جدا في أنه إنما أتى على ذكرها لغرض الإستدلال بها على جواز البيع ولو بواسطة ثبوت جواز الإنتفاع بالميتة، فتشملها القاعدة التي ذكرناها بعد رد الإستدلال برواية الصيقل؛ وهي: أنه لو جاز الإنتفاع بالميتة منفعة محللة مقصودة، فإن مجرد انطباق عنوان «النجاسة» لا يصلح علة من البيع من البيع، وإليك التفصيل:

على كل حال، ولفهم ما يريده المصنف تثنئ في كلامه التالي، وتشخيص

واستوجه في الكفاية^(١) العمل بها تبعا لما حكاه الشهيد عن العلامة في بعض أقواله.

الموقف من كلام الأعلام في المقام في إشكالهم عليه، ورد هذا الإشكال بصورة فنية موضوعية علمية، يلزمنا أن نرجع إلى خلاصة ما ذكره تثنُّ في أصل هذه المسألة الخامسة؛ حيث أنه بعد البحث والتدقيق، ذكر: أن الإنصاف: أن القول بجواز بيع الميتة ممكن لو توفر أمران:

أحدهما: أن يثبت جواز الإنتفاع بالميتة في المنفعة المقصودة.
والآخر: عدم انعقاد الإجماع على تحريم بيع الميتة مطلقا، أي: وإن كانت لها منفعة محللة مقصودة.

ويأتي هنا دور رواية البنظي. فهل تفيدنا في إثبات الأمر الأول، أم لا؟
ذهب المحقق السبزواري تبعا للعلامة في بعض أقواله إلى جواز الإنتفاع بالميتة عملا بهذه الرواية؛ فإنها تدل على ذلك بوضوح.

ومن يراجع الكفاية، يجد أن السبزواري تثنُّ قد ذهب في جواز الإنتفاع بالميتة إلى أكثر مما هو مذكور في هذه الرواية وأمثالها من الإسراج والاستصباح؛ فقد ذهب إلى جواز الإنتفاع بكل ما في الميتة من المنافع إلا ما ثبت حرمة طبعها؛ كاستعمالها في ما يشترط فيه الطهارة.

ذكر في الكفاية بعد الحكم باستثناء الأدهان، مستدلا بصحيفة الحلبي، وصحيفة زرارة، وصحيفة سعيد الأعرج، وغيرها، وأن ذكر الإسراج والاستصباح في الروايات غير دال على الحصر: «والقول بالجواز مطلقا متَّجه». والمقصود: إن الجواز مطلقا هو القاعدة في الإنتفاع بالميتة إلا ما أخرجه الدليل.

(١) كفاية الأحكام - السبزواري - ص ٨٥ وما حكاه الشهيد عن العلامة حكاه السيد العاملي في مفتاح الكرامة - ج ٤ - ص ١٩.

والرواية^(١) شاذة، ذكر الحلبي . بعد إيرادها .: أنها من نوادير الأخبار، والإجماع منعقد على تحريم الميتة، والتصرف فيها على كل حال

(١) عدم تمامية الإستدلال برواية البزنطي

هذا شروع في إثبات عدم تمامية التمسك بالرواية، وأن الصحيح: عدم جواز الإنتفاع بالميتة، فذلك الأمر الأول لجواز البيع غير تام.

هذا، وقد ذكر المصنف **تذُّر** في هذا الإطار ما يلي من المضعفات التي لا يمكن معها التمسك بهذه الرواية لإثبات جواز الإنتفاع وصحة البيع:

المضعف الأول: إن هذه الرواية شاذة؛ بدليل ما ذكره ابن ادريس الحلبي بعد أن أوردها في كتابه؛ فقد ذكر: أنها من نوادير الأخبار، وأن الإجماع قد انعقد على تحريم الإنتفاع بالميتة على كل حال إلا للمضطر.

ولكن ما معنى الشاذ؟ وما معنى النادر؟ وهل الخبر الشاذ ساقط عن الحجية؟ ولماذا؟ هذه الأسئلة كلها ممَّا يحتاج إلى الجواب، وإنما نذكره هنا مع أنه ليس في محلّه، بل محلّه علم الدراية والأصول، لشديد حاجتنا إليه لكي يتضح المطلوب، ولكي يتضح شدة العلاقة بين هذه العلوم للوصول إلى استنباط الحكم الشرعي بطريقة صحيحة.

السؤال الأول: ما معنى الخبر الشاذ؟

وللجواب على هذا السؤال، لا بد لنا من أن نراجع كتب الدراية؛ فهي التي تختص بذلك.

قال المحقق المقامقاني **تذُّر** في مقباس الهداية ما نصه: «الشاذ والنادر هنا مترادفان، والشايح استعمال الأول، واستعمال الثاني نادر، لكن واقع، وكفابك في ذلك قول المفيد...؛ حيث أطلق الشاذ على ما أطلق عليه المفيد **تذُّر** النادر، بل لا يبعد استفادة ترادفهما في قوله **﴿تذُّر﴾** - في المرفوعة - «ودع الشاذ النادر». (مقباس

الهداية للمامقاني - ج ١ - ص ٢٥٢ - ٢٥٥).

فالشاذ والنادر مترادفان في علم الدراية والحديث، ولكن، ما هو الشاذ؟ نرجع إلى المامقاني، لنسمعه يقول: «الشاذ: وهو على الأظهر الأشهر بين أهل الدراية والحديث، هو: ما رواه الثقة مخالفا لما رواه جماعة، ولم يكن له إلا إسناد واحد، فخرج بقيد الثقة، المنكر والمردود، وبقيد المخالفة، المفردة...، وبقيد اتحاد الإسناد عن المتن الواحد المروي بأسانيد؛ فإنه ليس بشاذ، وهناك أقوال آخر شاذة ساقطة، وما ذكرناه تبعا للأكثر هو الفصل». (المصدر السابق).

وهذا التعريف الذي ذكره تَبَيَّنَ للشاذ عرفه به الشهيد في درايته، وكذا في الذكرى، وكذا عرفه به صاحب الرواشح السماوية، وفي القوانين، وغيرها، وتفصيلها موجود في المستدرك. (دراية الشهيد - ص ٣٧. الذكرى - ص ٤. الرواشح السماوية - ص ١٦٣. القوانين - ص ٤٨٦. المستدرك - مستدرك رقم ٨٤ تعريف الشاذ).

وعلى هذا، فالخبر الشاذ خبر صحيح السند - لو اكتفينا برواية الثقة كما هو الصحيح ولم نشترط العدالة - إلا أنه ليس بحجة عند من يرى سقوط الخبر بشذوذه عن الحجية.

واتضح أيضا: عدم الفرق - في علم الدراية - بين الشاذ والنادر، بل هما مترادفان فيه، وهذا هو جواب السؤال الثاني، ولهذا، نجد أن المصنف تَبَيَّنَ استدلاله على كون خبر البزنطي شاذًا بتعبير ابن ادریس عنه بكونه نادرا.

وهل الخبر الشاذ ساقط عن الحجية؟ ولماذا؟

وننتقل للحصول على جواب هذين السؤالين إلى علم الأصول، حيث يبحث ذلك في باب حجية خبر الواحد، وما يظهر من كلام المصنف تَبَيَّنَ ذهابه - وتبعا لكثير - أن الشذوذ يسقط الخبر عن الحجية، بينما ذهب آخرون إلى خلاف ذلك،

وأنة حجة فتصل النوبة إلى علاج التعارض بينه وبين معارضه المشهور.

وما هو الميزان في سقوط الشاذ عن الحجية وعدمه؟

وللجواب على هذا السؤال، نرجع إلى بحث حجية خبر الواحد، وهو ما رجعنا إليه سابقا في معرفة سبب القول بانجبار الخبر الضعيف سندا بعمل الأصحاب وعدمه، ونرجع إليه نفسه الآن؛ لئر أنه بالإعراض عن العمل بالخبر هل يسقط عن الحجية أم لا؟

وبالرجوع إلى ما ذكرناه سابقا - أول الكتاب - أصبح الجواب هنا واضحا؛ فإننا لو قلنا بأن موضوع حجية الخبر الواحد هو كون الراوي ثقة فقط، كان الشاذ حجة، ولا يضره إعراض المشهور عنه، وإن قلنا بأن موضوع حجية خبر الثقة هو الخبر الذي لم تقم أمانة على كذبه وإن كان راويه ثقة - كما هو المشهور - سقط الشاذ بذلك عن الحجية وإن كان صحيحا سندا.

قال السيد الخوئي تثنئ: «المعروف بينهم: أن الخبر الصحيح يوهن بإعراض المشهور عنه، بل صرحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحة، إزداد وهنا بإعراض المشهور عنه، وليعلم: أن محل الكلام هو الخبر الذي كان بمراى من المشهور ومسمع ولم يعملوا به، وأما الخبر الذي احتمل عدم اطلاعهم عليه، فهو خارج عن محل الكلام، ولا إشكال في جواز العمل به مع كونه صحيحا في نفسه؛ إذ لا يصدق عليه أنه معرض عنه عند المشهور؛ لأن الإعراض فرع الإطلاع، فمع عدم الإطلاع، لا يصح إسناد الإعراض إليهم». (مصباح الأصول - السيد الخوئي تثنئ - ج ٢ - ص ٢٤١).

وذكر صاحب الكفاية: أن الخبر لا يسقط عن الحجية بإعراض المشهور عن العمل به؛ لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره، الحاصل من إعراض المشهور، أو غيره من أسباب الظن غير المعبر.

ولا تنس أن تراجع ما نقلته لك سابقا عن السيد الشهيد قدس سره؛ فإنه مما

إلا أكلها للمضطر. (١)

أقول: مع أنها معارضة^(٢) بما دلّ على المنع من موردها، معللاً بقوله ﷺ: «أما علمت أنه يصيب الثوب واليد وهو حرام؟!»،

قلّ ودلّ.

وعلى أي حال، فإن المصنف يُدّئ قد ذهب إلى ما ذهب إليه المشهور؛ من أن الإعراض وكون الخبر شاذاً، يسقط ذلك الخبر عن الحجية، وهذا هو الموهن الأول لرواية البنزطي المفيدة لجواز الإنتفاع بالميتة، فلا يمكن العمل بها لإثبات جواز الإنتفاع لكي يثبت الأمر الأول لجواز بيع الميتة ذات المنفعة المقصودة.

(١) السرائر - ج ٣ - ص ٥٧٤.

(٢) المضعف الثاني: وحاصله: أنه لو غرضنا النظر عن سقوط الرواية عن الحجية - المضعف الأول - فإنها لا تصلح أيضاً لإثبات جواز الإستفادة من الميتة؛ لابتلائها بالمعارض لها في موردها، وهو أليات الغنم المبانة من الحي - فهي ميتة - ولو تساهلنا وأغمضنا النظر عما يرجح المانع عن الاستفادة، ووصلت النوبة إلى التساقط، فإن النتيجة حينئذ: عدم جواز الاستفادة؛ فإن عمومات مادّل على المنع من الإنتفاع بالميتة مطلقاً هي المحكّمة، لأنها العموم الفوقاني الذي يلزم الرجوع له في هذه الحالة.

هذا هو الإجمال، واليك التفصيل:

والتفصيل يستدعي الرجوع إلى توضيح جذور مسألة استنباط حكم جواز الإنتفاع بالميتة، لكي نكون على بصيرة مما يدعيه المصنف تدّئ، فنقول: كان الأصل العملي الجاري في هذه المسألة يقتضي الجواز؛ فإن أصالة البراءة تجري في حالة الشك في الحرمة وعدمها، لتثبت عدم الحرمة، وعدم وجوب الإجتنب عن الإنتفاع بالميتة.

ثم جاء الدليل الإجتهادي (المحرز) في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط، وهو عمومات وإطلاقات التحريم كما قلنا في أول هذا الكتاب عند عرضنا للمراحل الخمسة لعملية الإستنباط التي وصفناها بالعملية النموذجية، وبعملية الإستنباط في الحالات الطبيعية، وهي حالة توفر عمومات وإطلاقات الحرمة، وهي هنا موجودة، وهي: ما دل على عدم جواز الإنتفاع بالميتة بأي انتفاع كان، في الإسراج وغيره، ومن أي ميتة، العادية منها والمبان من الحي؛ فإنه بحكم الميتة أيضاً، وهذه العمومات هي المحكّمة في هذه المرحلة الثانية، كما في قوله ﷺ في رواية علي بن المغيرة عن أبي عبد الله، قال: «قلت لأبي عبد الله ﷺ: جعلت فداك، الميتة يتفجع منها بشيء؟ فقال: لا». (الوسائل - الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة - الحديث رقم ١)، وغيرها.

إلا أن التمسك بهذه الروايات والإفتاء على طبقها فرع عدم وجود المخصّص والمقيد لها في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط؛ فإن العام والمطلق إنما يكون حجة في حالة الفحص عن المخصّص والمقيد وعدم وجدانه كما هو واضح، وهو ما كررناه كثيراً في عمليات استنباط الحكمين: الوضعي والتكليفي للمعاملة. فيأتي هنا دور رواية الصيقل التي رد المصنف الإستدلال بها حتى على جواز الإنتفاع، كما يأتي هنا أيضاً ما نحن فيه من رواية البنزطي المذكورة في مستطرفات السرائر؛ لتقوم بهذا الدور، وتثبت جواز الإنتفاع بالميتة (أليات الغنم) في الإسراج، كما ادعاه صاحب الكفاية (المحقق السبزواري) تذلل.

ولو كنا نحن وهذه الرواية، لكان المفروض الإفتاء على طبقها بالجواز في ما ذكر فيها من استعمال خاص لميتة من نوع خاص، أعني: (الإستصباح)، (أليات مبانة من غنم)، لا أكثر ولا أقل؛ وقوفاً في ما خالف الأصل (العمومات والإطلاقات) على المقدار المتيقن خروجه.

نعم، هذا كله لو تم الإستدلال بالرواية سندا ودلالة، وهذا ما يشن المصنف هجوما عليه، يستهدف السند مرة ويستهدف الدلالة مرة أخرى، فيهجم عليها بأن الرواية شاذة ساقطة سندا، كما أنها معارضة بأكثر من رواية واردة في مورد هذه الرواية نفسه، وهو الإستفادة من آليات الغنم المبانة من حي، ذكر المصنف نذُرُ قطعة من إحداها، وهي رواية الوشأ، قال: «سألت أبا الحسن، فقلت: جعلت فداك، إن أهل الجبل تنقل عندهم آليات الغنم، فيقطعونها، فقال: حرام هي، فقلت: جعلت فداك، فيستصبح بها؟ فقال: أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام؟». (الوسائل - الباب ٣٢ من أبواب الأطعمة المحرمة - الحديث رقم ١).

وأهمية هذه الرواية الأخيرة تكمن في أنها السبب الثاني لضعف رواية البنظي المزبورة، وتوضيح ذلك:

إن هذه الرواية واردة في مورد رواية البنظي، وهو استعمال آليات الغنم المبانة من الحي، وأهمية هذا الأمر كبيرة جدا؛ إذ أنها حينئذ تصلح لمعارضة رواية البنظي في نفس المورد، فتكون مما يجري في المرحلة الرابعة من مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي حسب ما تعلمناه، الأمر الذي يعني ضرورة الانتقال إلى المرحلة الخامسة من مراحل عملية الإستنباط؛ حيث تشخيص الموقف من التعارض، فإن تقدمت رواية البنظي، خصصت العمومات والإطلاقات المحرمة في المرحلة الثانية من المراحل، وإلا؛ بأن تقدمت رواية الوشأ أو تساقطتا، فإن الحرمة هي الحكم؛ للدليل الخاص والعام في الأول - تقدم رواية الوشأ، وللرجوع إلى عمومات التحريم في الثاني - التساقط - فإنها المحكمة قبل مجيء رواية الوشأ ومعارضها، واللذين يعتبران الخاصين بالنسبة إلى العموم الفوقاني الذي يتمثل في ما نحن فيه بعمومات وإطلاقات تحريم الإنتفاع بالميتة.

وبعبارة أخرى: كانت المرحلة السابقة على رواية البنظي هي الحرمة لعمومات وإطلاقات التحريم، ولكن هذه إنما تصلح مستندا إذا لم يكن ما يخصصها أو

ومع الإغماض عن المرجحات^(١)، يرجع^(٢) إلى عموم ما دل على المنع عن الإنتفاع بالميتة مطلقاً، مع^(٣) أن الصحيحة صريحة في المنع عن البيع، إلا أن تحمل على إرادة البيع من غير الإعلام بالنجاسة.

يقيدها، وادعى صاحب الكفاية أن المخصص هو رواية البنظي، إلا أن المصنف يقول بأن التخصيص والتقييد بهذه الرواية فرع تماميتها وعدم سقوطها بالتعارض، وهذا غير تام لوجود المعارض لها في موردها، وهو رواية الوشأ.

وتصل النوبة حينئذٍ لعلاج هذا التعارض، ويقول المصنف تَتَبُّرُ هنا: أنه حتى لو غضضنا النظر عن المرجحات التي ترجح العمل بالرواية المانعة - من موافقتها للمجمع عليه؛ من حرمة الإنتفاع بالميتة، ومن كونها معللة وصاحبها ليست كذلك، ومن كون رواية البنظي قد أعرض عنها، ومن كونها مخالفة للعمومات والإطلاقات الناهية عن استعمال النجس والميتة - ووصلت النوبة إلى التساقت، فإن المحكم والمرجع حينئذٍ هو عمومات وإطلاقات ما دل على حرمة استعمال الميتة، كرواية علي بن المغيرة وغيرها، ورواية تحف العقول مثلاً؛ فإنها العام الفوقاني الذي يرجع إليه حين التساقت كما قلنا.

ونتيجة هذا المشوار الطويل، هي: أنه لا يصح العمل بهذه الرواية لإثبات الأمر الأول الذي يتوقف عليه صحة بيع الميتة، وهو جواز الإستعمال في المنفعة المقصودة.

(١) أي: لو غضضنا النظر عن المرجحات التي تقدمت قبل قليل.

(٢) بعد القول بالتساقت، يرجع إلى عمومات وإطلاقات ما دل على المنع عن الإنتفاع بالميتة مطلقاً، في الإسراج وغيره، فإن هذه العمومات - كما ذكرنا - هي المحكمة حينئذٍ؛ إذ هي العموم الفوقاني الذي لا يدخل في المعارضة بين الخاصين كما تقدم. فهذه عملية استنباط نموذجية للحكم التكليفي ذات خمس مراحل كما تقدم.

(٣) هذه هي القرينة التي أبرزناها لرد ما شن من حملة على المصنف تَتَبُّرُ؛ من

أن كلامه خروج حتى عن بيع الميتة. وحاصل الكلام هنا:

ومع كون الصحيحة صريحة في المنع عن البيع، ماذا يفيد التمسك بها لإثبات جواز الإنتفاع بالميتة؟! إذ المفروض أن من يحاول ذلك إنما يريد أن يتوصل به إلى القول بجواز البيع، كما ذكرنا؛ فإنه كان بصدد إثبات الأمر الأول من الأمرين اللذين يتوقف عليهما جواز البيع وصحته شرعا.

نعم، لو أمكن حمل هذه الصحيحة على كونها في مقام المنع عن نوع خاص من البيع للميتة (وهو: البيع مع عدم إعلام المشتري بأن المبيع ميتة نجسة، وأما مع إعلامه، فهو جائز)، كانت الصحيحة مقيدة لجواز البيع لو أغمضنا النظر عن كل ما تقدم من مضعفات التمسك بها.

إلا أن هذا الحمل لا معين له؛ لأنه حمل للمطلق على المقيد بلا قرينة صالحة لذلك، وعلى هذا، فلا تصلح هذه الرواية وإن سلمنا صحتها من حيث السند لإثبات جواز البيع.

فالتيجة - على هذا - هي: عدم جواز الإنتفاع بالميتة، وعدم جواز بيعها، وهذا هو الذي توصل إليه المصنف تذ قبل الدخول في هذا الفرع الأول.

هذا تمام ما أورده المصنف تذ في هذا الفرع الأول، وندخل الآن في الفرع الثاني بحوله وقوته سبحانه وتعالى، اللهم اجعل عواقب أمورنا خيرا، واجعل أعمالنا خالصة لوجهك الكريم، اللهم أنت كما نحب، فاجعلنا كما تحب، بمحمد وآله الطاهرين.

الفرع الثاني
للمسألة الخامسة
حكم المعاوضة على الميتة الطاهرة

[الفرع الثاني]

[حكم المعاوضة على الميتة الطاهرة]^(١)

إن الميتة من غير ذي النضس السائلة يجوز المعاوضة عليها، إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها . كدهن السمك الميتة للإسراج والتدهين .

(١) حكم المعاوضة على الميتة الطاهرة

هذا هو الفرع الثاني من فروع المسألة الخامسة، وهي بيع الميتة، وكما عودنا المصنف تتُّ في المسائل السابقة على ذكر حكم المعاوضة على العين النجسة في أصل المسألة، وذكر حكم المعاوضة على العين لو كانت طاهرة في فروع المسألة نفسها، فإنه يذكر هنا حكم المعاوضة على الميتة الطاهرة، بعد أن أنهى الكلام على حكم المعاوضة على الميتة النجسة في أصل المسألة الخامسة وفرعها الأول، فهل يجوز المعاوضة على الميتة الطاهرة، أم لا؟ وما هو الدليل؟

حكم المصنف تتُّ بجواز هذه المعاوضة لو كان لهذه العين منفعة مقصودة، والمقصود طبعاً: منفعة محللة مقصودة، كما في استعمال دهن السمك الميتة في الإضاءة، والتدهين، وغير ذلك من الفوائد لو وجدت.

والدليل؟

وأعتقد أن الدليل قد أصبح واضحاً للصحة أو للبطلان، وأصبح الطريق بينا لكل من أردا اختيار أحد الحكمين، فالصحة طريقها: تمامية المقتضي وعدم المانع، والبطلان يكفي فيه تخلف أحد الركنين المتقدمين كما تعلمنا بالتفصيل.

وما دام المصنف يختار الصحة، فعليه أن يثبت تحقق الركنين المتقدمين الذكر، وهو ما يقدمه دليلاً في المقام، علاوة على أن الجواز مما أجمع عليه. والمهم في هذا المقام: توضيح الدليل الأول للجواز، وهو ما عبر عنه المصنف بوجود المقتضي وعدم المانع، وأما الإجماع فالاعتماد عليه فيه ما فيه عادة كما رأينا مما تقدم من مطالب مختلفة.

لوجود^(١) المقتضي وعدم المانع؛ لأن^(٢) أدلة عدم الإنتفاع بالميتة مختصة بالنجسة،

(١) الدليل الأول على الصحة: وجود المقتضي، وعدم المانع

هذا هو الدليل الأول على جواز المعاوضة على الميتة الطاهرة، وقد اختصره المصنف **تتأ** في كلمات أربع: وجود المقتضي، وعدم المانع. وما قام المصنف بتوضيحه - إن صح التعبير - من هذه الكلمات، هو وجود المقتضي؛ فإنه المقصود بقوله بعد قليل: «لأن أدلة عدم الإنتفاع بالميتة مختصة بالنجسة»، وأما عدم المانع، فلم يشر إليه **تتأ**، واكتفى في ذلك بما ذكره من تحقيق سبق. ولإعطاء المطلب حقه من التحقيق والتوضيح، لا بد من الكلام في مقامين: أولهما: وجود المقتضى لجواز المعاوضة على الميتة الطاهرة. والثاني: عدم المانع من عمل ذلك المقتضي.

ووجه الترتيب في الذكر واضح؛ إذ لو وصلنا في المقام الأول إلى عدم وجود المقتضي، فلن يكون هناك حاجة للكلام في المقام الثاني.

(٢) المقام الأول: وجود المقتضي لجواز المعاوضة على الميتة الطاهرة

هذا بيان المصنف **تتأ** لوجود المقتضي لا لعدم المانع كما قد يتوهم من لا خبرة له، فإنه توهم فاسد.

والمقتضي لجواز بيع الميتة الطاهرة - شأنها في ذلك شأن غيرها من المبيعات - هو: وجود المنفعة المحللة المقصودة، وهذا ما ذكره المصنف **تتأ** أيضا في الدم الطاهر مثلا؛ إذ لو راجعت كلامه هناك لسمعته يقول: «وأما الدم الطاهر إذا فرضت له منفعة محللة كالصبغ - لو قلنا بجوازه - ففي جواز بيعه وجهان، أهما: الجواز». ثم قال في معرض بيانه لوجود المقتضي: «لأنها عين طاهرة ينتفع بها منفعة محللة مقصودة»، ثم أخذ بعد ذلك بذكر عدم المانع، فذكر مرفوعة الواسطي

وغيرها، فراجع.

والمقتضي هناك هو المقتضي هنا، ولكن، فلنرجع، لنحقق تمامية هذا المقتضي في ما نحن فيه وعدمها، فنقول:

في الحقيقة: يتألف المقتضي من أمرين كما تقدم، إن تمّا في ما نحن فيه، تم المقتضي، وإلا، لم يتم، وهما:

١- وجود المنفعة المقصودة، والتي يقصد بسببها العقلاء الحصول على تلك العين واقتناءها.

٢- أن تكون تلك المنفعة المقصودة محللة الإستعمال شرعا.

هذان هما الأمران الاعتباران لكي يتم المقتضي لجواز بيع الميتة الطاهرة، وغيرها من الأشياء التي يراد بيعها، وأما الطهارة، وعدم كون المبيع نجسا، فليس من أجزاء المقتضي، بل هو في الحقيقة داخل في بحث وجود المانع وعدمه كما يشهد له ما تقدم من البحوث وما سيأتي منها، فتأمل.

أما الأمر الأول فهو تام؛ إذ أن محل الكلام في الميتة الطاهرة ذات المنفعة المقصودة، كميتة السمك التي يستفاد منها في التدهين، والإسراج، والتسميد، وتغذية الماشية، وغيرها، وكل هذه منافع يقصد بها العقلاء اقتناء هذه العين لأجلها. وقد ذكر المصنف رحمته هذا الأمر صدر كلامه على هذا الفرع؛ حيث قال: «إذا كانت مما يُتفَع بها أو ببعض أجزائها...»، وعلى هذا، فالأمر الأول تام.

وفي الحقيقة: تمامية هذا الأمر الأول وعدم تماميته قد لا تكون أحيانا من الأمور التي يلزم الفقيه البحث عنها، ولا غرابة في هذا الأمر؛ إذ ليس من عمل الفقيه أن يبحث في الموضوعات الخارجية؛ إذ أنه لا يفتي على نحو القضية الخارجية، بل على نحو القضية الحقيقة كما تعلمنا في علم الأصول، فليس من شأن الفقيه أن يبحث في كل موضوع خارجي لكي يرى أنه مما فيه فائدة مقصودة، أم لا، بل

يفتي على فرض تحقق أو عدم تحقق الأمر الفلاني، وهو ما يسمى بالحكم على نحو القضية الحقيقة لا الخارجية.

ففي محل الكلام مثلا، تجد أن المصنف يُدَّعَى طبق ذلك أيضا، فلم يقل: «يجوز المعاوضة عى الميتة الفلانية» ويسكت، بل على فرض وجود المنفعة المقصودة: «إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها...».

وأما الأمر الثاني (حلية منفعة ما): فهو ما من شأن الفقيه، وللفقيه وحده النظر فيه، وإعطاء الرأي النهائي، في تحققه وعدم تحققه، فهو صاحب الإختصاص، ومن يرجع إليه في مثل هذه الأمور، بمقتضى علمه بكيفية التعامل مع الأدلة المختلفة. هذا، وقد أشار المصنف يُدَّعَى لتامة هذا الأمر الثاني بقوله السابق: «لأن أدلة عدم الإنتفاع بالميتة مختصة بالنجسة».

وقد تتخيل - عزيزي القارئ - أن هذه الجملة واضحة الدلالة، وليست بحاجة لأدنى توقّف وتدقيق، فتعال معي إذا فلننظر مدى صحة ذلك وعدمه، وسيكون الحكم في ذلك لك.

ظاهر هذه العبارة بسيط؛ فإنه قدس سره يقصد: أن الأدلة التي ذكرناها قبل هذا وقد كانت تحرم استعمال الميتة والإنتفاع بها عموما أوخصوصا لا تشمل إلا الميتة النجسة، وليس لها أي نظر لما نحن فيه من الميتة الطاهرة.

أما العمومات (من رواية تحف العقول وغيرها من الروايات التي ذكرها المصنف صدر كتابه) فهي - على فرض أخذ عنوان النجاسة - منصرفة إلى الميتة النجسة، فلا تشمل الطاهرة.

وأما الأدلة الخاصة الناهية عن استعمال الميتة - ونقصد بها ما أخذ فيه عنوان الميتة بخصوصه كقوله (عليه السلام) في رواية الجرجاني مثلا: «لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب» وغيرها - فهي أيضا لا تشمل الميتة الطاهرة؛ لانصرافها إلى حصّة

خاصة من المطلق «الميتة» وهي الميتة النجسة !

هذا ظاهر العبارة، ولكن هل هناك ما يكمن وراء هذا الظاهر؟

والجواب: نعم، هناك نكتة دقيقة جدا تكمن وراء هذا الظاهر، ولكنني لن أوضحها لك مباشرة، بل ضمن الاجابة على مايلي من الأسئلة وإليك هذه الاسئلة:

اولا: ما هو محل كلامنا؟ وأي أمر كنا نتحدث عنه؟

والجواب: في وجود الأمر الثاني للمقتضي، وهو وجود المنفعة المحللة شرعا، وبعبارة أخرى: هل جَوِّز الشارع استعمال الميتة الطاهرة في تلك المنافع المقصودة كالتدهين وغيره، أم لا؟

ثانيا: وما الذي ادعاه المصنف تَدُّؤُ؟

والجواب: إن هذا الأمر الثاني تام كالأمر الأول، وإن الشارع قد جَوِّز ذلك الإستعمال.

ثالثا: وما هو الدليل على هذا المدعى ؟

والجواب: لأن الأدلة المانعة عن استعمال الميتة مختصة بالميتة النجسة؛ لانصرافها إليها، فلا تشمل الطاهرة.

هذا ما أجاب به المصنف تَدُّؤُ على هذا السؤال الأخير، ويأتي هنا السؤال الآخر:

رابعا: وهل هذا الدليل تام الدلالة على المدعى ؟

والجواب: لو كنا نحن وظاهر هذا الدليل، لكان من الواضح أنه لاعلاقة له من قريب ولا من بعيد بما ادعاه المصنف تَدُّؤُ من الجواز المزبور؛ إذ ما علاقة كون الأدلة الناهية عن استعمال الميتة مختصة بما إذا كانت هذه الميتة نجسة وما نحن فيه من تجويز استعمال الميتة الطاهرة؟

وبعبارة أخرى: لو ثبت ما ادعاه المصنف تَدُّؤُ، من كون الأدلة مختصة بالميتة النجسة فهل يثبت بذلك أن الميتة الطاهرة مما يجوز استعماله شرعا في تلك

المنافع المقصودة ؟ وهل هناك ملازمة بين ذلك الاختصاص، وجواز هذا الإستعمال ؟ كلا طبعاً.

وعلى هذا، فلا بد من أن يكون المصنف تثمُّ قد أخفى وراء تلك العبارة: «لأن أدلة عدم الإنتفاع بالميتة مختصة بالنجسة» معنى آخر يكون مكملاً لهذه العبارة في إثبات المدعى، وهنا يأتي دور السؤال الخامس.

خامساً: ما هو الدليل الذي بضمّه إلى ما ذكره المصنف تثمُّ يثبت الجواز المزبور؟

والجواب: هو أصالة البراءة؛ إذ مع كون تلك الأدلة الناهية مختصة بالنجسة، فلن يكون هناك نهي عن استعمال الميتة الطاهرة، ولكن هذا لوحده لن يثبت جواز استعمال هذه الميتة؛ لعدم الملازمة بين القضيتين كما ذكرنا، فيكون المورد من موارد جريان أصالة البراءة عن حرمة الإستعمال ليثبت بذلك جواز ذلك الإستعمال. وبهذا، يتضح أن ما ذكره المصنف تثمُّ بقوله المزبور، إنما هو بيان لعدم وجود الدليل الإجتهادي على حرمة استعمال الميتة الطاهرة في المنافع المقصودة، فتكون من تطبيقات أصالة البراءة الجارية حينئذ، للشك في حرمة الإستعمال وعدمها، والأصل حينئذ هو عدم الحرمة لأصالة البراءة.

نعم، من يصحح الاعتماد على أصالة الحل حتى في هذه الموارد - كالمصنف في ما سيأتي في تنقيح القاعدة في النجاسات والمنتجسات من حيث الإنتفاع - لا تصل عنده النوبة إلى أصالة البراءة، بوجود الدليل الإجتهادي (المحرز) على الجواز وهو أصالة الحل بناء على كونها دليلاً اجتهادياً لا أصلاً عملياً.

هذا كله كان كامناً وراء تلك العبارة الواضحة والتي قد يغتر بها البعض، حتى من أساتذة هذا الكتاب الشريف، فتجدانهم يكتفون بالشرح السطحي للجمل، وتبديل الألفاظ بالفاظ أوضح منها وأظهر فشرحهم - للأسف الشديد - من باب

شرح الاسم ليس إلا، وهو تبديل اللفظ بلفظ أوضح وأظهر، وهذا ما يفسر شدة اصرارنا على تغيير الطريقة المرسومة في التدريس، سواء أفي تدريس هذا الكتاب، أم غيره من الكتب، فلاحظ ولا تغفل.

وبهذا، يتضح تمامية هذا الأمر الثاني في تمامية المقتضي لجواز المعاوضة على الميتة الطاهرة، ذات المنفعة المحللة المقصودة، وبتمامية الأمر الأول السابق، يتضح تمامية المقتضي لجواز المعاوضة المذكور، فإنه بتمامية هذين الأمرين تكون هذه العين مالا عرفا وشرعا، فتشملها عمومات الصحة وإطلاقاتها، فهل هناك مانع من التمسك بهذه الأدلة؟

المقام الثاني: عدم وجود المانع

ولم يذكر المصنف رحمته في ما نحن فيه - عن هذا المقام شيئا؛ إذ لا نرى للكلام في هذا المقام منه تدليل عينا ولا أثرا، ولعله لوضوحه بعد ما ذكره في أصل المسألة الخامسة (بيع الميتة النجسة) وغيرها.

وتعال معي - قارئ العزيز - فلننظر في ما قد يدعى أو يتوهم كونه مانعا من جواز المعاوضة على الميتة الطاهرة ذات المنفعة المحللة المقصودة، وهو:

الأول: عمومات حرمة البيع، من الروايات التي صدر بها المصنف رحمته كتابه الشريف هذا، من رواية تحف العقول وغيرها، كقوله رحمته في رواية تحف العقول: «وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل أمر يكون فيه الفساد، مما هو منهى عنه، من جهة أكله وشربه... فهذا كله حرام محرم».

وفيه: إنه غير تام؛ فإن المستفاد من هذه الرواية وغيرها من النبوي المشهور وغيره، هو حرمة بيع ما كان منافعه المهمة محرمة، أو كان مما يحرم جميع منافعه، فهو أجنبي عما نحن فيه؛ إذ أن محل الكلام في بيع ماله منفعة محللة مقصودة، كاستعمال الميتة في التدهين والاستصباح وغير ذلك.

هذا أولاً، وأما ثانياً، فإن هذه الروايات ضعيفة سنداً، كما اعترف به المصنف رحمته الله على ما ذكرناه سابقاً، فلا يمكن العمل بها - على مذهب المصنف من جبر السند بعمل الأصحاب - إلا في الموارد التي ثبت استناد الأصحاب فيها إلى هذه الروايات وعملهم بها، ولم يثبت ذلك في ما نحن فيه من بيع الميتة الطاهرة ذات المنفعة المحللة المقصودة، بل ثبت الإجماع - على ما سيصرح به المصنف بعد قليل - على جواز بيع هذه العين، فتكون هذه الروايات ضعيفة السند بالنسبة إلى هذا المدلول، وإن كانت تامة في غيره، مما ثبت فيه استناد الأصحاب إلى هذه الروايات، كبيع العذرة النجسة والبول النجس وغيرها.

هذا بالنسبة إلى من يذهب إلى جبر سند الخبر الضعيف بعمل الأصحاب، وأما بالنسبة إلى غيره فالأمر عنده واضح؛ إذ أن هذه الأخبار ضعيفة سنداً فلا تكون مستندا وإن فرض تماميتها دلالة.

الثاني: الأخبار الخاصة التي تحرم بيع الميتة، دون أن تخص ذلك بالميتة النجسة، كرواية السكوني التي نبه عليها المصنف رحمته الله صدر المسألة الخامسة، وهي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله رحمته الله قال: «السحت ثمن الميتة...». (الوسائل - الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ٥).

ورواية الصدوق في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام إنه قال: «يا علي، من السحت ثمن الميتة». (المصدر السابق - الحديث رقم ٩)، ومثلها في مرسلته (المصدر السابق - الحديث رقم ٨). ورواية الجعفریات عن علي عليه السلام أنه قال: «من السحت ثمن الميتة». (المستدرک - ج ٢ - ص ٤٢٦).

وفيه:

أولاً: إن جميع هذه الروايات إلا الأخيرة، ضعيفة سنداً، ولم يثبت استناد الأصحاب إليها - كما ذكرنا قبل قليل - لتكون مجبورة سنداً.

ثانيا: لو سلمنا تماميتها سندا، فلا نسلم تماميتها دلالة؛ إذ يرد عليها:
أ: ما ذكره المصنف **تذلل** في معرض حديثه صدر هذه المسألة الخامسة، في رواية السكوني، حيث يستفاد منه، أن كون ثمن الميتة سحتا، إنما هو لعدم وجود المنفعة المحللة المقصودة فيها، وهو ما لا يصدق على ما نحن فيه؛ إذ المفروض اننا نتكلم على الميتة الظاهرة ذات المنفعة المحللة المقصودة.

ب: ما ذكرناه نحن من كون هذه الروايات مجملة مفهوما، لا جمال لفظ السحت الوارد فيها لما ذكرناه من أنه يستعمل في الحرام والمكروه على حد سواء ولا معين له - فيما نحن فيه - في الحرمة.

هذا ما كان يمكن أن يكون مانعا من التمسك بمقتضي الصحة، واتضح عدم تماميته. وعلى هذا، فيجوز بيع الميتة الظاهرة ذات المنفعة المحللة المقصودة، لوجود المقتضي، وهو ما ثبت تماميته في المقام الأول، وعدم المانع، وهو ما ثبت تماميته في المقام الثاني، فلا مانع من التمسك بعمومات الصحة وإطلاقاتها للذهاب إلى جواز البيع وضعا، ومن التمسك بأصالة البراءة لإثبات جوازه وعدم الاثم فيه تكليفا.

هذا كله في الدليل الأول على الجواز، وقد أتضح أنه تام، ولندخل في الدليل الثاني. (١) من جواز بيع الميتة الظاهرة ذات المنفعة المحللة المقصودة، وليس هذا هو الدليل الثاني؛ إذ ليس في جملة الأدلة الشرعية ما يسمى تصريح جماعة بالحكم الفلاني، وإنما ذكره المصنف **تذلل**، ليكون السامع على علم بذهاب جماعة إلى ما ذهب إليه، وعدم تفرده به، ويمكنك أن تعتبره مؤيدا مثلا.

(٢) منهم: المحدث البحراني في الحقائق ج ١٨ - ص ٧٧، والسيد العاملي في مفتاح الكرامة ج ٤ - ص ١٩، وصاحب الجواهر في الجواهر ج ٢٢ - ص ١٧.

(٣) هذا هو الدليل الثاني على ما ذهب إليه المصنف من جواز المعاوضة على

الميتة المزبورة، وهو دعوى وقوع الإجماع على هذا الحكم. وقد ذكرت لك سابقا إن قولهم: «بلا خلاف» من الفاظ نقل الإجماع إن لم يكن هناك ما يعينه لغيرها، فراجع.

وأظنك - عزيزي القارئ - تستطيع أن تعطي رأيك في هذا الإجماع وأمثاله، وأمّا الدليل الأول، فقد عرفت أن تماميته فرع تمامية المقامين المذكورين سابقا بالتفصيل، فراجعهما وتمعن فيهما علك تصل إلى نتيجة تخالف ما وصل إليه المصنف رحمته وليس ذلك غريبا، وقد حان الوقت لأن تعتمد على نفسك، وتعطيها الحق في التوقف والتأمل والتحقيق في ما يطرحه الآخرون من أفكار ودعاوى.

نكات منهجية مفيدة في بيع الميتة الطاهرة

هذا تمام ما ذكره المصنف رحمته في هذا الفرع الثاني، وبتمامه يتم الكلام على هذه المسألة الخامسة وفرعيها، وقبل أن نغادر هذا الموقع، فلنحاول أن نستل منه بعض النكات المفيدة، مما ذكره المصنف رحمته أو غيره من الاعلام، ممن بحث في المكاسب، والكلام يختص بما قيل في الفرع الثاني، أي: بيع الميتة الطاهرة التي ينتفع بها منفعة محللة مقصودة، ومن هذه النكات:

النكته الأولى

إننا لو أنعمنا النظر في استدلالات المصنف رحمته على مدعياته، من الأحكام من جواز وحرمة، لوجدناها على نمطين:

الأول: النمط الاعتيادي الغالب في الإستدلال، والذي ذكرنا طريقته الفنية الصحيحة، ذات المراحل المشخصة الواضحة، في أكثر من مسألة.

الثاني: النمط غير الغالب، وهو اتباع طريقة وجود المقتضي للمدعى الفلاني وعدم المانع عنه، وهو ماسلكه المصنف رحمته في هذا الفرع مثلا، حيث ذهب إلى جواز بيع الميتة الطاهرة ذات المنفعة المقصودة المحللة، لوجود المقتضي وعدم المانع.

هذان نمطان اتبعهما المصنف تَتَدُلُّ في استدلالاته على ما يدعيه، فهل هما نمطان متباينان؟ أم أنهما لا يختلفان الا من حيث الشكل فقط؟
 الصحيح هو الثاني، فهما وجهان لعملة واحدة، والأصل في عملية الإستنباط، هو ما اطلقنا عليه سابقا (الطريقة الفنية) من تنقيح الأصل الجاري في المسألة أولا، ثم السير في مراحل معينة مشخصة، وقد مرّ تفصيلها أكثر من مرة.
 ووجه تبيينها على هذه النكتة، هو التنبيه على عدم الفرق الجذري بين هذين النمطين، وهاتين الطريقتين من الإستنباط، فلا يتوهم الفرق في النتيجة في ما لو اتبعنا هذه الطريقة دون تلك.

ولنذكر الطريقة الفنية هنا، لكي يتضح عدم الفرق الجوهرى أولا، وعدم الفرق في النتيجة ثانيا، ولكن باختصار.

أما بالنسبة للحكم الوضعي فإن الأصل هو الفساد، وخرجنا عنه وذهبنا إلى الصحة ببركة عمومات الصحة وإطلاقاتها، بعد أن ثبت كون الميتة الطاهرة مالا عرفا وشرعا، وهذه العمومات والإطلاقات هي المحكّمة ما لم يثبت ما يخصها أو يقيدها، فهل هو موجود؟ كلا، فإن ما يتصور كونه كذلك ما يلي:

اولا: عموم قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾.

وفيه: إنه ينظر إلى ما لا منفعة محللة فيه، وهو خارج عما نحن فيه، فإن الكلام على فرض ثبوت جواز المنفعة المقصودة.

ثانيا: عموم قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدِّمُ...﴾، بتقريب: إن حذف

المتعلق يدل على العموم الشامل للبيع.

وفيه: إنه لم يثبت هكذا عموم شامل للبيع أيضا، بل الظاهر أن لا عموم أصلا، وأن المحرم هو الأكل، وهو خروج عما نحن فيه، لأننا نبيع الميتة لا لما يشترط فيه الطهارة كالأكل، بل لغيره من المنافع المحللة المقصودة.

ثالثا: عمومات الحرمة من الروايات التي صدر بها المصنف كتابه الشريف هذا، من تحف العقول وغيرها. وقد رددناها حين الكلام على المقام الثاني: عدم المانع. فراجع.

رابعا: مجموعة الروايات التي حرمت بيع الميتة بدون أن تخصه بما إذا كانت هذه الميتة نجسة، وقد رددناها في المكان السابق نفسه.

وبعدم تمامية هذه الأدلة يثبت عدم المخصص أو المقيد لعمومات الصحة وإطلاقاتها، فالصحيح جواز بيع الميتة الطاهرة المذكورة وضعاً.

هذا من حيث الوضع، وأما من حيث التكليف، فإن أصالة البراءة هي المحكّمة بعد عدم ثبوت دليل اجتهادي على حرمة البيع، فيثبت الجواز تكليفاً.

وعلى هذا، فالجواز وضعاً وتكليفاً، هو النتيجة التي نتوصل لها باتباعنا لهذا النمط من الإستدلال، وانت ترى بأنه النتيجة نفسها التي توصلنا إليها باتباعنا للنمط الآخر، أي: وجود المقتضي وعدم المانع.

النكتة الثانية

إنه كأن يمكن المصنف تت أن يتبع طريقة أخرى لاستنباط حكم هذا الفرع، تختلف من حيث الشكل فقط، مع ما ذكرناه من الطريقتين، وهذه الطريقة هي الاستفادة مما وصل إليه قدس سره من نتيجة في بيع الميتة النجسة. وأية نتيجة هذه؟

والجواب: ذكر المصنف تت في بحث جواز المعاملة على الميتة النجسة وعدمه، أن الإنصاف الجواز لو تم أمران:

أولهما: جواز الإنتفاع بهذه الميتة منفعة محللة مقصودة.

ثانيهما: إن لا يثبت إجماع على عدم جواز المعاملة على الميتة النجسة بقول

مطلق، أي: سواء أجاز الإنتفاع بها في المنافع المقصودة شرعاً، أم لا.

ويمكن الاستفادة من هذه النتيجة في ما نحن فيه من المعاملة على بيع الميتة الطاهرة ذات المنفعة المحللة المقصودة، فإن كلا الأمرين متوفر فيها بعد ثبوت جواز الإنتفاع شرعا بما مضى تفصيله، وبعد عدم ثبوت إجماع على حرمة بيعها، بل انعقاده على الجواز فإذا كان يجوز بيع الميتة النجسة بتمامية هذين الأمرين، فبالأولى يجوز بيع الميتة الطاهرة لو توفر فيها هذان الأمران كما هو واضح جدا؛ إذ ليس فيها من المحاذير ما كان في اختها السابقة.

النكتة الثالثة

ولننظر في هذه النكتة الثالثة في ما ذكره بعض من همش على كتاب المكاسب، وبحث في بيع الميتة الطاهرة ذات النفع المقصود المحلل، ولنبداً بالسيد الخوئي رحمته.

مع المحقق الخوئي رحمته في المحاضرات

قال في كتابه: «محاضرات في الفقه الجعفري» في معرض استنباطه لحكم الميتة المذكورة: «المشهور جواز بيعها، وادعى عليه الإجماع، وهو الصحيح، فإن الأدلة المانعة عن صحة بيع الميتة، واردة في أليات الغنم المقطوعة، أو الشاة الميتة ونحو ذلك فهي مختصة بما له دم سائل». (محاضرات في الفقه الجعفري - ج ١ - ص ٦٩).

ولكي ننظر في تمامية ما ذكره رحمته، نرجع إلى الروايات التي منعت من صحة بيع الميتة، ولو راجعناها لوجدنا فيها طائفة لم يؤخذ فيها ذلك العنوان الذي ذكره المحقق الخوئي رحمته، كرواية السكوني مثلا: «السحت ثمن الميتة» وروايتي الصدوق ورواية الجعفریات التامة سندا عنده رحمته، إلا أن يعتذر عنها بعدم تماميتها دلالة للاجمال فهي خارجة عما ذكره قدس سره إن كان قد قصد به التام سندا ودلالة.

ولئن أفاده هذا الاعتذار هنا، فلا يفيد في نمط آخر من الروايات التي يستدل بها على حرمة البيع بضميمة قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾،

كموثقة علي بن المغيرة التامة سندا عنده قدس سره، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا... الخبر»؛ إذ ليس في الرواية ما يصلح لصرف المطلق (الميتة) إلى أحد مصداقيه (الميتة النجسة).

ثم قال **تَكْتَلُ** بعد ما نقلناه قبل قليل مباشرة: «ومن هنا يظهر صحة ما قلناه، من أن المشهور لم يستندوا في حكمهم بحرمة بيع ما لا يجوزونه إلى الروايات العامة، وإلا لحكموا بحرمة بيع ميتة ما لا نفس له أيضا، فإنها تشارك الميتة النجسة في الدخول تحت العناوين المذكورة في تلك الأخبار، من حرمة المنافع الظاهرة، وهي الأكل في الميتة». (محاضرات في الفقه الجعفري - ج ١ - ص ٦٩).

وفيه:

اولا: إنه قد لا يكون المشهور - في ذهابه إلى جواز البيع في ما نحن فيه - قد اعتبر أن الأكل هو المنفعة الظاهرة الوحيدة؛ إذ أن منفعة التدهين والاستصباح والتسميد وتغذية الحيوانات بالميتة الطاهرة، كلها منافع ظاهرة مقصودة وإن لم يقبل المصنّف **تَكْتَلُ** ذلك في التسميد وما بعده كما سيأتي.

نعم، قد تكون فائدة الأكل أظهر من هذه المنافع، إلا أن ذلك لا يعني عدم كون هذه المنافع ظاهرة أيضا، وهذا ثابت بالوجدان ولا يحتاج إلى مزيد من بيان. وعلى هذا، فإن المشهور يرى أن الميتة الطاهرة، بهذه المنافع المقصودة، خارجة موضوعا عما أخذ عنوانا في تلك العمومات، فلا يرى وجها للعمل بها، وفي الوقت نفسه، يرى الميتة أو العذرة أو البول النجس داخلا فيها فيعمل بها، فأبي محذور في هذا؟

هذا، ولا يخفى على النبيه الفطن، كفاية إبراز هذا الإحتمال في ابطال ما ذكره السيد الخوئي **تَكْتَلُ**؛ إذ مع ورود الإحتمال يبطل الإستدلال؛ إذ أن تمامية استدلاله قدس سره فرع إحراز كون المشهور قد عد الأكل في الميتة الطاهرة

المنفعة الظاهرة الوحيدة، وهو ما لا سبيل لإحرازه مع ما ذكرناه من الإحتمال.
ثانياً: بل يمكن أن ندعي أن الأكل ليس من المنافع الظاهرة للميتة، بل ولا غير
الظاهرة، باعتبار أن كل موضوع له منافعها الظاهرة التي تلاحظ بالنسبة إلى عنوان
وحالة ذلك الموضوع.

فالأكل وإن كان هو المنفعة الظاهرة لما ليس له نفس سائلة، إلا أن ذلك
يختص بما لم يكن ميتة منه، بل كان مذكى، وأما ميتة هذا الحيوان فلا يعد الأكل
من منافعها الظاهرة، بل منافعها الظاهرة التسميد والتدهين وما إلى ذلك من
الإنقذاعات غير المشروطة بالطهارة، فتأمل.

ثالثاً: بل يمكن القطع باعتبار المشهور أجنبية هذه الروايات عما نحن فيه، فإن
موضوع الكلام كما يشهد به عناوين كلامهم، هو الميتة الطاهرة إذا كان ينتفع منها
منفعة محللة مقصودة، فيذكرون هذا العنوان ثم يذهبون إلى الجواز وضعاً وتكليفاً،
وهذا صريح في عدم عد هذا مضمولاً لتلك الروايات العامة بعد أخذ عنوان مالا
نفع محلل فيه من الأعيان ومنها الميتة في هذه الروايات.

بل كيف يتصور عدم عملهم بهذه الروايات في الميتة الطاهرة التي لا ينتفع بها
منفعة محللة مقصودة بعد ذهابهم إلى حرمة بيعها بالإجماع؟!

مع إرشاد الطالب

وذكر بعض المحققين في مقام الإشكال على المصنف تَنَكُّرُ في ذهابه إلى عدم
المانع عن العمل بمقتضي الجواز ما نصه: «لا يخفى أن المانع، ما عد فيه ثمن
الميتة من السحت، ولا عذر لمثل المصنف (ره)، الذي لا يلاحظ سند الروايات في
الاعراض عنها، فإن الإطلاق فيه يعم ميتة ما لا نفس له، إلا أن يعتذر بعدم عمل
المشهور بهذا الإطلاق». (إرشاد الطالب - الميرزا التبريزي - ج ١ - ص ٣٠).

ولإبداء النظر في ما ذكرهنا، لا بد من الوقوف على ما أريد برد الإشكال، من

قوله: «إلا أن يعتذر بعدم عمل المشهور بهذا الإطلاق».

والظاهر أن المراد من هذه الجملة، هو أنه يمكن للمصنف أن يتخلص من هذا الإشكال بادعاء أن هذه الروايات ضعيفة سنداً بالنسبة لهذه الميتة، فلا يمكن العمل بها لعدم تماميتها سنداً.

وبعد أن عرفنا المراد من هذا الرد، فلنذكر ما يرد عليه، وهو:

أولاً: إن هذا الرد - ضعف السند - لا يتم في جميع الروايات المانعة من صحة بيع الميتة بقول مطلق، فإنه إنما يتم في تلك الروايات الضعيفة السند من الأساس فتصل النوبة حينئذ إلى الكلام المزبور، في أنها باقية على ضعفها السندي هذا لعدم عمل المشهور بها.

ولكن هناك من الروايات ما هو تام سنداً أصلاً، ولم يؤخذ فيه غير عنوان الميتة، بدون تقييد بالنجسة كما في رواية الجعفرات المنقولة في المستدرک، عن علي (عليه السلام) قال: «من السحت ثمن الميتة»، فكيف يعتذر عنها، بعد عدم تمامية الاعتذار المزبور؟!

ثانياً: إن ما ذكره هذا القائل يستبطن الذهاب إلى اعتراف المصنف تتأ بتمامية هذا الروايات دلالة، حيث أنه حصر طريق التخلص من هذه الروايات بالذهاب إلى عدم تماميتها سنداً، وهو غير صحيح؛ إذ حتى لو بنينا على صحتها سنداً كما في رواية الجعفرات المعتمدة من هذه الناحية، فإن المصنف تتأ لا يعتبرها تامة دلالة، وليس ذلك إلا للنكتة التي فاتت هذا القائل من كلام المصنف تتأ صدر المسألة الخامسة حيث يقول هناك في معرض استدلاله على حرمة المعاوضة على الميتة النجسة:

«ويدلّ عليه - مضافاً إلى ما تقدم من الأخبار - ما دل على أن الميتة لا ينتفع بها منضمّاً إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة في المبيع، لئلا يدخل في عموم النهي

عن أكل المال بالباطل، وخصوص عد ثمن الميتة من السحت في رواية السكوني». فانظر إلى قوله: «لثلا يدخل....» تفهم منه وبوضوح مذهب المصنف تثتُّ في هذه الرواية وأمثالها، وأن علة عد الثمن فيها من السحت هي عدم وجود المنفعة المحللة فيها، وهو ما لا يصدق على ما نحن فيه من بيع الميتة الطاهرة، فإن الكلام في ما لو كان لها منافع محللة مقصودة.

وعلى هذا، فهذه الرواية وما شاكلها غير تامة دلالة عند المصنف تثتُّ وإن كان منها ما هو تام سندا، ووجه ذلك أن محل الكلام أجنبي بالمرّة عن الموضوع المأخوذ في هذه الروايات على ما فهمه المصنف - فإنه ما لا منفعة محللة مقصودة فيه، وهذا هو الرد الصحيح لذلك الإشكال، لا ما ذكره ذلك القائل، فانتبه ولا تغفل. نكتفي بهذا القدر من النكات العامة، وقد كان الهدف منها توسعة مدارك الطالب، وإطلاعه على بعض ما قيل في المقام، والاستفادة العملية مما تعلمه في الدروس الماضية، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

المسألة السادسة

حكم التكسب بالكلب الهراش

والخنزير البريين وأجزائهما

المسألة السادسة

[حكم التكبّب بالكلب الهراش والخنزير البريين وأجزأهما]

يحرم التكبّب بالكلب الهراش والخنزير البريين.^(١)

(١) هذه هي المسألة السادسة من المسائل الثمانية التي عقدها المصنف قدس سره لبحث حكم التكبّب - البيع - المعاوضة - بالأعيان النجسة، وبهذا، يتضح وجه تقييد المصنف هذين الحيوانين بكونهما بريين، فإن المختار عنده قدس سره والمشهور هو اختصاص النجاسة العينية بالبريين دون البحرين، قال قدس سره في كتاب الطهارة بعد تضعيف قول السيد المرتضى بطهارة مالا تحله الحياة من أجزاء البريين ما لفظه:

«ويتلو هذا القول في الضعف، تعميم العنوان للبحري منهما كما عن الحلبي، واستقره في المنتهى، لصدق الاسم لاشتراك اللفظ، مع أن المحكي عن تحريره وتذكرته ونهايته، التصريح بكون الصدق مجازا.

وظاهر المحكي عن البيان التردد متمسكا بصدق الاسم، وهو ممنوع، وعلى فرض تسليمه فانصراف الإطلاق إلى البري مانع عن العموم.

ويؤيد الطهارة، بل يدل عليها، صحيحة ابن الحجاج، المروية في الكافي في آخر كتاب الأطعمة، في باب لبس الخنز، قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام رجل وأنا عنده عن جلود الخنز، فقال: ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك إنها في بلادي وإنما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا خرجت من الماء، تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل: لا، قال: لا بأس».

وفي التعليل إشارة إلى طهارة الخنزير البحري أيضا. انتهى كلام المصنف في كتاب الطهارة.

وما هو الكلب الهراش المأخوذ موضوعا في ما نحن فيه؟

قال في القاموس: «هَرَشَ كَفَرِحَ: سَاءَ خُلُقُهُ، والتَهْرِيشُ: التحريش بين الكلاب، والافساد بين الناس» وهذا وإن كان المعنى اللغوي للكلب الهراش، إلا أن المقصود به هنا أوسع من هذا المعنى وهو ما لم يكن من الكلاب الأربعة، اعني كلب الصيد والحائط والماشية والزرع، ويشهد لهذا التعميم كلامهم في جعل الهراش قسيما لهذه لكلاب، وما استدلوا به من الأخبار التي تعم ما ادعيناه من المعنى، ولربما اطلقوا عليه «العقور» أيضا إلا أنه لا خصوصية لذلك، والمراد ما ذكرناه».

وبعد أن عرفنا هذا المعنى فلندخل في صلب البحث، ولننظر لما سلكه المصنف في استنباط الحكم، وبعدها نذكر إن شاء الله ما كان ينبغي سلوكه في هذا المجال.

طريقة المصنف تَدُلُّ في الإستدلال على الحرمة

ادعى قدس سره أولا حرمة المعاملة على الحيوانات المزبورين، والمقصود الحرمة التكليفية والوضعية، لاطلاقه الحرمة وعدم تقييدها بأحد مصداقها. واكتفى قدس سره بالإستدلال على هذا المدعى بذكر الإجماع، ثم انتقل إلى مقام آخر وهو المعاملة على أجزاء هذين الحيوانات مدعىا اشتراكها مع أصلها في الحكم والدليل.

ثم ناقش في حرمة بيع بعض أجزاء الخنزير البري التي يحل الإنتفاع بها، وأنه على هذا التقدير يأتي فيها ما ذكره في الميتة، من أن مجرد النجاسة لاتصلح علة للمنع، وان البيع جائز لو تم أمران:

أولهما: ثبوت جواز الإنتفاع بهذه الأجزاء في المنفعة المقصودة.

والآخر: عدم ثبوت إجماع على عدم جواز بيع هذه الأجزاء وان جاز الإنتفاع بها شرعا في المنفعة المقصودة.

وبهذا، يتبين أن الكلام في مقامين يأتي تفصيل الكلام عليهما تبعا بعونه تعالى.

(١)المقام الأول: في المعاوضة على الحيوانين دون أجزائهما

هذا شروع في الإستدلال على ما ادعاه تئذ في المقام الأول، وهو البحث في بيع الكلب الهراش والخنزير البريين حيين أو ميتين، لا بيع أجزائهما. وقد ادعى تئذ أن الحكم هو الحرمة وضعا وتكليفا مستدلا بظهور قيام الإجماع على ذلك بل صرح بعضهم بقيام الإجماع على الحرمة، كالشيخ في المبسوط، والعلامة في المنتهى وغيرهم.

واكتفى المصنف تئذ بهذا الإجماع دليلا على ما ادعاه من الحكم، فهل يصلح هذا الدليل مستندا؟

جواب هذا السؤال بعهدتك - عزيزي القارئ - إلا أننا نشير هنا إلى نكتة يلزم التوجه لها في هذا المقام وهي:

إنه بعد غض النظر عما كنا نورده على الإستدلال بالإجماع، فإن تمامية هذا الإستدلال فرع انعقاد الإجماع المزبور على المدعى، وبعبارة أخرى: يلزم أن يكون معقد الإجماع - لو سلمنا انعقاده - شاملا للحرمة بكلا مصداقيها، أي: الوضعية والتكليفية، فهل هو كذلك؟

ولو ذهبنا إلى انعقاده على الحرمة بمعناها الأول، فلا نحرز ذلك على المعنى الثاني، وهو الحرمة التكليفية، ولو تنزلنا عن ادعاء إحراز عدم انعقاده على هذه الحرمة، فلا أقل من اننا نشك في انعقاده عليها، فيكون المورد مما لا يمكن الإستدلال فيه بذلك الإجماع، فإنه لا يمكن التمسك. باطلاق معقد هذا الإجماع (الحرمة)، فإن الإجماع وكما ذكرنا دليل لبي لا اطلاق فيه كالدليل اللفظي، فيكون المتعين حينئذ التمسك بالقدر المتيقن منه فقط، وليس هذا إلا الحرمة الوضعية وعدم صحة المعاملة المزبورة.

وأما الحكم التكليفي - حينئذ - فهو الجواز تمسكا بأصالة البراءة، بعد عدم

على الظاهر. المصرح به في المحكي عن جماعة^(١). وكذلك أجزاءهما^(٢).

ثبوت دليل محرز على الخلاف.

(١) كالشيخ في المبسوط ج ٢ - ص ١٦٥ - ١٦٦ - والعلامة في المنتهى ج ٢ - ص ١٠٠٩ وغيرهما.

(٢) المقام الثاني: المعاوضة على أجزاء الكلب الهراش والخنزير البريين

وهذا هو المقام الثاني الذي عقده المصنف تَتَضَّرُّ في هذه المسألة، وادعى قدس سره أن ما ذكر في المقام الأول يجري في هذا المقام أيضا، فالحكم هو الحرمة وضعا وتكليفا لما ذكر هناك من قيام الإجماع عليه.

هذا ويجدر الانتباه هنا إلى نكتة مهمة جدا وهي أن الإجماع الذي يستدل به المصنف في المقام الأول غير الإجماع الذي استدل به في المقام الثاني، ولا يمكن أن يكون هو نفسه وإلا لم يتم الإستدلال به على ما نحن فيه من بيع أجزاء الكلب الهراش والخنزير البريين.

توضيحه: إن في هذه المسألة السادسة أربعة عناوين:

الأول: الكلب الهراش والخنزير البريين الحيين.

الثاني: = = = = = الميتين.

الثالث: أجزاء هذين الحيوانين التي تحلها الحياة.

الرابع: = = = = = التي لا تحلها الحياة.

وقد تكلم المصنف تَتَضَّرُّ على العناوين الأول والثاني في المقام الأول، وذهب إلى الحرمة للإجماع، بينما تكلم على العناوين الثالث والرابع في المقام الثاني، ذاهبا إلى الحرمة وتمسكا بالإجماع أيضا.

ولكن، ما شكل هذا الإجماع الذي يحتاج إليه المصنف لإثبات مدعاه، وهو

الحرمة وضعا وتكليفا في هذه العناوين الأربعة؟

والجواب: يمكن أن يكون من الإشكال التالية:

الأول: أن يثبت إجماع على التحريم في كل عنوان عنوان من هذه العناوين الأربعة، وبعبارة أخرى: أن يثبت أربعة إجماعات في ما نحن فيه، معقد كل إجماع حرمة بيع أحد العناوين الأربعة السابقة.

الثاني: أن يثبت ثلاثة إجماعات:

أولها: ما يكون شاملاً بمعقده للعنوانين الأول والثاني، كأن يكون حرمة بيع كلب الهراش والخنزير البريين، فإنه شامل لما إذا كانا حيين وميتين؛ إذ أن ميتة الكلب الهراش كلب عرفاً وكذا ميتة الخنزير.

ثانيها: أن ينعقد إجماع على حرمة بيع العنوان الثالث لوحده.

ثالثها: أن ينعقد إجماع على حرمة بيع العنوان الرابع لوحده.

ويمكن أن يكون لهذا النوع الثاني من انعقاد الإجماع شكل آخر، وهو أن ينعقد إجماعان على الحرمة في العنوان الأول والثاني، و ينعقد إجماع على حرمة عنوان شامل للعنوانين الثالث والرابع، كما لو كان المعقد أجزاء الميتة بقول مطلق.

الثالث: أن ينعقد إجماعان:

أولهما: شامل للعنوانين الأول والثاني.

ثانيهما: = = الثالث والرابع.

الرابع: أن ينعقد إجماع واحد للعنوانين الأربعة كلها، أو ما هو الأعم منها.

هذا لو لاحظنا الكلب الهراش والخنزير البريين مجتمعين، وأما لو أردنا التدقيق أكثر، للزم معاملة كل واحد منهما على حده ولزم حينئذ - لتامة ما ادعاه المصنف تذكُّر من الحرمة - أحد ثمانية أشكال من الإجماع، بل لوصلت الأشكال إلى ستة عشر بملاحظة انعقاد الإجماع على الحكم الوضعي تارة، وعلى الحكم التكليفي تارة أخرى.

وعلى كل حال، فلنعد الآن إلى الإجماع المدعى في المقام، ولنلاحظ أنه هل

يكفي لإثبات المدعى من الحرمة المزبورة؟

قال العلامة **تذُّر** في المنتهى: «وقد اجمع علماؤنا على تحريم بيع ما عدا كلب الصيد والماشية والزرع والحائظ من الكلاب، وعلى جواز بيع كلب الصيد واختلفوا في الثلاثة الباقية...». (منتهى المطلب - ج ٢ - ص ١٠٠٩ - حجري).

ولو دققنا النظر في ما ادعاه، لوجدنا أن المقدار المتيقن منه هو ادعاء الإجماع على الحرمة الوضعية في الكلب الهراش الحي فقط، بقرينة مقابله بغيره من الكلاب الأربعة، ولو كان الكلام شاملا للميتة لما كان فرق بين هذه الأنواع.

وقال أيضا: «وقد احتج العلماء كافة على تحريم بيع الميتة والخمر والخنزير بالنص والإجماع...». (المصدر السابق، ص ١٠٠٨).

وكلامه هذا يعني ادعاء الإجماع على تحريم بيع الخنزير الحي، كما أنه يشمل الميت الكامل منه ومن الكلب الهراش لدخولهما تحت عنوان الميتة، وتبقى الأجزاء بنوعيتها للشك في دخولها مجال؛ إذ يمكن أن يقال بعدم انطباق عنوان الميتة إلا على الحيوان الكامل وأما الأجزاء فهي أجزاء الميتة لا الميتة نفسها.

كما أن المتيقن من هذا الإجماع هو الحرمة الوضعية فقط، وأما التكليفية، فمشكوكة الدخول في معقد هذين الإجماعين.

وعلى هذا، فالتام في كلام العلامة هنا هو:

أولاً: الإجماع على تحريم بيع الكلب الهراش وضعا.

ثانياً: = = = = الميت = .

الثالث: = = = الخنزير الحي وضعا.

رابعاً: = = = = الميت وضعا.

ولو نسبنا هذا إلى ما ادعاه المصنف **تذُّر** لما وجدناه إلا وفاءه بربع ما ادعاه قدس سره إذ أن القدر المتيقن من الإجماع الذي ادعاه العلامة هو الحالات الأربع السابقة، والحال أن هناك ست عشرة حالة وهي:

١- الحرمة الوضعية لبيع الكلب الهراش الحي.

- ٢- الحرمة التكليفية لبيع الكلب الهراش الحي.
 - ٣- الحرمة الوضعية لبيع الكلب الهراش الميت.
 - ٤- الحرمة التكليفية لبيع الكلب الهراش الميت.
 - ٥- الحرمة الوضعية لبيع الخنزير البري الحي.
 - ٦- الحرمة التكليفية لبيع الخنزير البري الحي.
 - ٧- الحرمة الوضعية لبيع الخنزير البري الميت.
 - ٨- الحرمة التكليفية لبيع الخنزير البري الميت.
 - ٩- الحرمة الوضعية لبيع ما تحله الحياة من أجزاء الكلب الهراش.
 - ١٠- الحرمة التكليفية لبيع ما تحله الحياة من أجزاء الكلب الهراش.
 - ١١- الحرمة الوضعية لبيع ما لا تحله الحياة من أجزاء الكلب الهراش.
 - ١٢- الحرمة التكليفية لبيع ما لا تحله الحياة من أجزاء الكلب الهراش.
 - ١٣- الحرمة الوضعية لبيع ما تحله الحياة من أجزاء الخنزير البري.
 - ١٤- الحرمة التكليفية لبيع ما تحله الحياة من أجزاء الخنزير البري.
 - ١٥- الحرمة الوضعية لبيع ما لا تحله الحياة من أجزاء الخنزير البري.
 - ١٦- الحرمة التكليفية لبيع ما لا تحله الحياة من أجزاء الخنزير البري.
- وما ثبت من إجماع العلامة هو الحرمة في الحالة رقم ١ - ٣ - ٥ - ٧ فقط دون غيرها من الحالات الباقية.

هذا بالنسبة إلى ما ادعاه العلامة في المنتهى من الإجماع، واللازم التدقيق في سائر ما ادعي من الإجماعات كالذي ادعاه الشيخ الطوسي تذت في المبسوط، وابن زهرة في الغنية، والشهيدان في الدروس والمسالك، وهكذا، لكي يتضح تمامية الإستدلال من عدمه.

ولم يكن الغرض من ذكر هذا التفصيل كله، إضافة صفحات إلى هذا الكتاب بل لفت انتباه الطالب إلى التدقيق في ما يدعيه الآخرون واستدلّاهم على ذلك

نعم^(١)، لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير وجلده، جاء فيه ما تقدم في جلد الميتة.

المدعى، وعدم أخذ الأمور أخذ المسلمات وبغير تدقيق، فإن الكثير من اخطائنا إنما تنشأ من عدم تدقيقنا في ما يدعيه المقابل أولاً، وعدم التدقيق في ما يدعيه من دليل على هذا المدعى، فانتبه ولا تغفل.

(١) هذا استدراك من حرمة التكبس بالكلب الهراش والخنزير البريين وأجزائهما، ولا يختص بشعر الخنزير وجلده، وإنما خصه بالذكر لورود بعض الروايات الدالة على جواز استعماله، منها:

أولاً: موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: إن رجلاً من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير، قال: إذا فرغ، فليغسل يده». (الوسائل - الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ١).

ثانياً: برد الاسكاف، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يعمل به، فقال: خذ منه، فاغسله (فاغله) بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه، ثم اجعله في فخارة جديدة ليلة باردة، فإن جمد فلا تعمل به، وإن لم يجمد فليس له دسم، فاعمل به، واغسل يدك إذا مسسته عند كل صلاة». (المصدر السابق، الحديث رقم ٢)، ضعيفة لبرد، وفي القاموس: الفخارة كجبانة، الجرة.

ثالثاً: برد الاسكاف، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني رجل خزاز، ولا يستقيم عملنا إلا بشعر الخنزير نخز به، قال خذ منه وبره فاجعلها في فخارة، ثم أوقد تحتها حتى يذهب الدسم، ثم اعمل به». (المصدر السابق، الحديث رقم ٣)، وهي ضعيفة لبرد أيضاً إذ لم تثبت وثاقته، نعم، لو ثبت أن ابن أبي عمير قد روى عنه، لثبت وثاقته؛ بناء على أنه لا يروي إلا عن ثقة.

هذا بالنسبة إلى شعر الخنزير، وكذا بالنسبة إلى جلده وجلد الكلب فإن القاعدة الأولية تقتضي الجواز، ما لم يثبت ما يقطعها ويحرم الإستعمالات.

وعلى أي حال فإن ما ذكرناه في جلد الميتة من أن النجاسة لا تصح علة للمنع من البيع، وإن البيع صحيح لو ثبت أمران:

أولهما: أن يثبت جواز الإستعمال شرعا في المنافع المقصودة.

ثانيهما: أن لا يثبت إجماع على تحريم البيع بقول مطلق، أي: حتى لو جاز الإنتفاع. وما ذكرناه هناك يأتي هنا أيضا، فاللازم حينئذ البحث في تحقق هذين الأمرين وعدمه، فإن تحقق جاز البيع والاحرم.

الطريقة الفنية للاستنباط في ما نحن فيه

ولابد أن نرجع إلى الحالات الست عشرة السابقة لكي نعرف ما يحتاج إلى الإستنباط من غيره، فإن بعض تلك الصور كانت داخلة في بحث بيع الميتة وأجزائها لانطباق هذا العنوان عليها، فما قلناه هناك يجري على هذه الصور فلا نحتاج إلى بحثه مرة أخرى؛ إذ يكفي بحثه تحت ذلك العنوان مع عدم الخصوصية لكون هذا الشيء ميتة كلب أم خنزير مثلا.

وعلى هذا فما نحتاج إلى بحثه هنا الصور التالية:

حكم بيع الكلب الهراش الحي

وهذا البحث يشمل الحكم الوضعي والتكليفي، ولنبدأ ببحث الحكم الوضعي سالكين طريقة المقتضي وعدم المانع.

البحث في مقتضي الصحة

وقد مضى بنا أن مقتضي الصحة هو وجود المنفعة المحللة المقصودة، ونتكلم فعلا بناء على عدم وجود هكذا منفعة، فلا مقتضي لصحة البيع هنا، فنذهب إلى الحرمة الوضعية لبيع الكلب الهراش الحي.

والسؤال المطروح هنا، هو أنه ما هو المستند والمدرك لهذا الحكم؟ وهل هو

عدم المقتضي؟ أم ماذا؟

والجواب: إنه ليس عندنا دليل للبطلان اسمه: «عدم المقتضي لصحة المعاملة».

بل دليل البطلان أمر آخر، نعم، لعدم المقتضي للصحة دخالة في تمامية الإستدلال به، أي: بذلك الدليل.

والدليل في ما نحن فيه هو أصالة الفساد، والتي هي القاعدة الأولية المحكمة في المعاملات، فإنه بعد عدم وجود المقتضي للصحة لن يكون المورد داخلا تحت قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾؛ بعد اعتبار المالية الشرعية في صحة البيع، وهكذا الحال بالنسبة لغير الآية الشريفة مما أخذ فيه لفظ البيع فتصل النوبة حينئذ - لو صح التعبير وإلا فقد كانت لها منذ البداية - إلى التمسك بأصالة الفساد بعد عدم وجود الدليل الاجتهادي على الصحة، فإنها الجارية في موارد الشك في الصحة وعدمها.

وبهذا، يتضح ما ذكرناه قبل قليل من دخالة عدم المقتضي للصحة في تمامية دليل البطلان، فإنه يهيئ الارضية لجريان أصالة الفساد، بإثباته عدم دخول المورد في عمومات الصحة وإطلاقاتها.

ويتضح أيضا أمر لطيف آخر، وهو أنه لا حاجة في مثل هذه الموارد - عدم وجود المنفعة المحللة مقصودة - إلى اقامة دليل اجتهادي على الفساد، وأنه أمر زائد؛ إذ أن التمسك به إنما يحتاج إليه لتخصيص عمومات الصحة وإطلاقاتها لإثبات أن المورد خارج عن هذه للتخصيص أو التقييد، وهذا لا معنى له بعد عدم كون المورد داخلا تحت هذه العمومات والإطلاقات منذ البداية لعدم وجود المقتضي للصحة، بعد عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة.

وعلى هذا، فما سلكه المصنف يتدق في إثبات ما ادعاه من الحرمة الوضعية، تمسكا بالإجماع، أو ما سلكه غيره، كارشاد الطالب - ج ١ - ص ٣٠، وكثير غيره، من التمسك بأخبار المورد المحرمة غير تام فنيا، على ما أوضحنا من أنه بعد عدم المنفعة المحللة المقصودة، يكون المورد خارجا تخصصا (موضوعا) من دليل الجواز (عمومات الصحة وإطلاقاتها)، ومعه، لا معنى ابدا لأن نكلف النفس لاقامة دليل على الخروج حكما (التخصيص) كما هو واضح.

نعم، إقامة هذا الدليل الإجتهادي كالإجماع وغيره تكون صحيحة في موردين: **أولهما:** في ما لو كان الكلام في الأعم من البيع من المعاملات، ولو كان البحث في أنه تصح المعاملة على الكلب الهراش والمعاوضة عليه. ووجه الحاجة إلى الدليل الإجتهادي على البطلان حينئذ واضح؛ إذ هب أن المورد خارج من عمومات صحة البيع وإطلاقاته؛ لعدم ماليته، إلا أن ذلك لا يعني عدم دخوله تحت عمومات صحة البيع وإطلاقاته من شكل آخر، وهو ما لم يؤخذ فيه عنوان البيع، بل عنوان آخر هو عنوان تجارة عن تراض - في ما لو لم نشترط المالية فيها - وكالعقود، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم مِّن بَيْنِكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾؛ فإن هذه العناوين تشمل المعاملة على الكلب الهراش وان لم يكن مالا شرعا وتصحح ما وقع عليه من المعاملة.

ولا شك - حينئذ - من احتياج من يذهب إلى حرمة المعاملة - ولو لم تكن بيعا - إلى دليل اجتهادي يخص هذه العناوين، ويخرج المعاملة على الكلب المزبور من الصحة التي يقتضيها هكذا أدلة.

ولعل ذكر المصنف **تتذ** للإجماع كان من هذا الباب؛ إذ أن ما أخذه المصنف **تتذ** عنوانا لهذه المسألة هو «التكسب»؛ إذ قال: «يحرم التكسب بالكلب الهراش...». نعم لو كان المقصود بهذا العنوان هو (البيع)، لجاء فيه ما ذكرناه من الإشكال، وكذا يأتي الإشكال لو اشترطنا في هذه العناوين المالية كما في البيع.

ثانيهما: في ما لو لم نشترط المالية في المبيع، لعدم الدليل عليها، بل كان الثابت بالدليل فساد (بيع السفیه) لا (المعاملة السفهائية) كما ذهب إليه السيد الخوئي **تتذ** مستدلا بعدم ثبوت صحة ما استدل به لإثبات هذا الشرط.

قال **تتذ** في المحاضرات - ج ١ - ص ٢٦: «ما ذكر المصنف **تتذ** في وجه الفساد، من عدم ماليتها (أبوال ما لا يؤكل لحمه) لكون مالية الشيء عرفا بمنافعه

الظاهرة التي يبذل العقلاء بإزائها المال، والأبوال خالية عنها، ممنوع؛ لأنه لا دليل على اعتبار المالية العرفية في المبيع - كما سيجيء - بل يكفي المنفعة الشخصية للمشتري في الصحة، بل لايعتبرذلك أيضا، لأن الثابت بالدليل، فساد بيع السفیه، لالبيع السفهائي، فلو فرض عدم وجود غرض عقلائي للمشتري في شراء المبيع، يصح البيع في مالو لم يكن البايع سفیها وان كانت المعاملة سفهائية.

والإستدلال على اعتبار المالية في المبيع بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾؛ بدعوى كون مالية الأشياء باختلاف منافعها قلة وكثرة، وباختلاف كميتها وجودا، فإذا لم تكن للمبيع منفعة أصلا أو كانت ولكن الشارع منع منها، كمنفعة الخمر، فلا محالة يكون أكل المال بإزائه أكلا له بالباطل، يرده أن الآية أجنبية عن اعتبار المالية في المبيع وإنما هي ناظرة إلى أسباب أكل الأموال، وواردة في مقام الردع عن التوصل إلى تملك مال الغير بالأسباب المتعارفة في الجاهلية، من الغزو وبيع الحصاة ونحوهما إلا التجارة عن تراض.

وإذا كان الاستثناء متصلا في الواقع - كما هو الصحيح - وإن كان منقطعا بحسب ظاهر اللفظ، أفاد حصر السبب المرضي للشارع بالتجارة عن تراض.

فعلى أي تقدير، ليست الآية ناظرة إلى اعتبار المالية في المبيع أصلا.

وقال تقي في مصباح الفقاهة ج ١ - ص ٣٤ ما نصه: «وأما عدم جواز الإنتفاع بها، فربما قيل بأنه يستلزم فساد البيع وإن لم يقم دليل على حرمة ذلك البيع تكليفا، لأن حرمة الإنتفاع بها تستلزم نفي ماليتها التي لا بد منها في تحقق البيع، وفيه:

أولا: إنه لا دليل على اعتبار المالية في البيع وانما المناط صدق عنوان المعاوضة عليه، وأما ما عن المصباح من أنه مبادلة مال بمال، فلا يكون دليلا على ذلك، لعدم حجية قوله.... ورابعا: لو سلمنا عدم كون الأموال المذكورة مالا حتى في نظر المتبايعين، فإن غاية ما يلزم، كون المعاملة عليها سفهية، ولادليل على بطلانها بعد شمول أدلة

صحة البيع لها، والفساد شرعا إنما هو معاملة السفیه لا المعاملة السفهائية.

والدليل على الفساد فيها، أن السفیه محجور شرعا عن المعاملات، هذا كله مضافا إلى صحة المعاملة عليها، بمقتضى آية التجارة، وإن لم يصدق عليها البيع». وقال تَنْتَهُ في الصفحة اللاحقة من الكتاب نفسه: «قد استدل المحقق الايرواني(ره) على فساد المعاملة عليها بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، على أن يراد من الباطل ما يعم الباطل العرفي والشرعي، ومراد المستدل، أن أخذ المال عوضا عن أبوال ما لا يؤكل لحمه أكل للمال بالباطل.

وفيه: إن دخول باء السببية على الباطل، ومقابلته في الآية للتجارة عن تراض - ولاريب أن المراد بالتجارة هي الأسباب - قريتان على كون الآية ناظرة إلى فصل الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الباطلة، كما نبه عليه المستدل في أول البيع وغيره، وعلى ذلك، فيكون الغرض من الباطل الأسباب الباطلة، فلا يكون لها تعلق بما لا مالية له من العوضين كما يرومه المستدل، كما أن المراد من الأكل فيها ليس هو الازدراد على ما هو معناه الحقيقي، بل هو كناية عن تملك مال الغير من غير استحقاق وإن كان ذلك المال من غير المأكولات كالدار ونحوها، وقد تعارف استعماله بذلك في القرآن وفي كلمات الفصحاء، بل وفي غير العربية أيضا.

وعلى هذا فإن كان الاستثناء متصلا كما هو الظاهر والموافق للقواعد العربية، فيكون مفاد الآية نفي تملك أموال الغير بالأسباب الباطلة، من القمار والغصب والغزو وبيع المنابذة والحصاة والتقسيم بالأزلام والاقادح، إلا بسبب يكون تجارة عن تراض، فتفيد حصر الأسباب الصحيحة للمعاملات بالتجارة عن تراض، وإن كان الاستثناء منقطعا فظهور الآية البدوي وإن كان هو بيان القاعدة الكلية لكل واحد من أكل المال بالباطل والتجارة عن تراض ولا تعرض لها للحصر، وتظهر ثمرة ذلك في ما لا يعد في العرف من الأسباب الباطلة ولا من التجارة عن تراض

فيكون مهملا، إلا أنه تعالى حيث كان بصدد بيان الأسباب المشروعة للمعاملات وتمييز صحيحها عن فاسدها وكان الإهمال مما يخل بالمقصود، فلا محالة يستفاد الحصر من الآية بالقرينة المقامية، وتكون النتيجة أن الآية مسوقة لبيان حصر الأسباب الصحيحة بالتجارة عن تراض سواء أكان الاستثناء متصلا أم منقطعا، ومما يدل على كون الآية راجعة إلى أسباب المعاملات تطبيقها في بعض الروايات على القمار. إنتهى كلامه، رفع مقامه.

وفي كلمة تَدُّ من مواضع للنظر، منها:

إن ما ذكره تَدُّ من أنه لا دليل على اعتبار المالية العرفية في المبيع، وبعبارة أخرى: عدم اعتبار وجود المنفعة التي يميل بسببها نوع العقلاء للحصول على ذلك الشيء، وإن كان صحيحا، إلا أن ذهابه إلى عدم اعتبار المنفعة الشخصية للمشتري في صحة البيع ليس صحيحا، وإن سلمنا أن الآية مسوقة لحصر الأسباب الصحيحة بالتجارة عن تراض، وسلمنا عدم حجية قول اللغوي كما ذهب إليه تَدُّ.

والتفصيل:

إن اعتبار المالية في المبيع لا ينحصر طريق اعتباره في صحة البيع بالاية المزبورة أو قول اللغوي لكي تكون النتيجة عدم الاعتبار برد تمامية هذين الدليلين عليه، بل هناك طريق آخر لا بد من إبطاله للوصول إلى مرام السيد تَدُّ.

وهذا الطريق هو أن الشارع - كما هو المعروف - لم يكن مؤسسا في باب المعاملات، وإنما هو ممرض، ولكن ما الذي يمضيه؟ وما هو معنى الامضاء هنا؟

وما يمضيه الشارع في باب المعاملات هو الحقيقة التي يعتبرها العرف ليتحقق مفهوم المعاملة الفلانية، في البيع مثلا، لو ثبت عرفا - اشتراط كون المبيع عينا لتحقق مفهوم البيع عرفا، فمعنى إمضاء الشارع هنا هو اعتباره لهذا الشرط أيضا لكي يتحقق مفهوم البيع عرفا فيصح شرعا بشرطه وشروطه طبعاً.

نعم، قد يتدخل الشارع أحيانا في الحكم على ما وقع من عملية بيع عرفية ليحكم

عليها بالفساد، إلا أن هذا لا يعد تأسيساً، بل مجرد ردع عن هذا البيع العرفي، وهذا لا يعني عدم اعتبار الشارع لهذه العملية بيعاً عرفياً، بل هي بيع عرفي بل هو شرعي أيضاً، إلا أنه لا يترتب عليه الأثر المقصود منه من المبادلة في الملكية.

وإذا رجعنا إلى العرف، ونقصد عرف العقلاء طبعاً- لوجدنا أنهم يعتبرون المالية في المبيع؛ لكي يتحقق مفهوم البيع عرفياً، نعم، هم لا يعتبرون المالية العرفية، بمعنى أنهم لا يعتبرون وجود المنفعة المقصودة لنوع العقلاء - كما ذهب إليه المصنف - بل يكتفون بوجود المنفعة الشخصية للمشتري وحاجته للمبيع.

نعم، يعتبر أن تكون هذه المنفعة الشخصية عقلائية، بمعنى أنهم لو وضعوا أنفسهم مكان المشتري، لحكموا بمالية المبيع، وإن كانوا لا يحكمون بالمالية بدون ذلك.

فإذا اتضح ما قلنا، فهل تدخل الشارع فرد عن هذا الاعتبار والاشتراط في وجود حقيقة البيع؟ كلا؛ إذ لا عين ولا أثر له في خطابه، ومعنى هذا - بضميمة أن الشارع في المعاملات ممض - إنه أيضاً يعتبر هذا الشرط.

وهذا الطريق الذي سلكناه لإثبات اعتبار المالية أجنبي - كما هو واضح - عن التمسك بالآية المباركة المزبورة، كما هو غريب عن الاستدلال بقول اللغوي، بل هو تمسك بسيرة عقلائية لم يردع عنها فتكون حجة شرعاً، وإن سألتنا عن الدليل على ذلك، أحلناك إلى العقلاء لتسألهم لتجد صحة ما ذكرناه لك.

فإذا ثبت ذلك، إتضح وجه الخدشة في كلام السيد تَتَذَّرُ الذي أشكله على المحقق الإيرواني (ره)؛ إذ لا يبعد أن يكون مراد هذا المحقق من كلامه الذي ذكره السيد تَتَذَّرُ هو أنه بعد ثبوت اعتبار المالية في المبيع شرعاً، كان أكل المال في مقابل بيع ما لا منفعة فيه بلا سبب شرعي، - إذ المفروض أن المتعاملين قد قصدا البيع لا غير - من أكل المال بالباطل الذي حرّمته الآية الشريفة.

وما يؤيد ما ذكرنا من كون مراد المحقق الإيرواني (ره) ما ذكرناه، ما قاله في بداية كتابه؛ إذ ذكر ما نصه: «ظاهر الباء هو السببية، ومعنى الآية حرمة الأكل

بالأسباب الباطلة... فالآية تكون إرشاداً إلى عدم الأكل وعدم ترتيب الأثر على أسباب ثبت بطلانها، وعدم تأثيرها في النقل والانتقال شرعاً أو في نظر العرف». راجع حاشية المكاسب - الحجري - ص ١.

وبهذا، يتضح أن المعاملة السفهية أيضاً باطلة، لا معاملة السفهية فحسب كما ذهب إليه السيد تذت؛ فإن معنى المعاملة السفهية، هو المعاملة التي تجري على عين لا نفع فيها حتى لشخص المتعامل، فضلاً عن عدم نفع عقلائي فيها له، والسبب في بطلان هذه المعاملة، ما ذكرناه من أن الصحيح شرعاً من البيع هو ما أمضاه الشارع من البيع العرفي بالتفصيل الذي مرّ ذكره، فهذه المعاملة لا تكون مشمولة لأدلة صحة البيع كما ادعاه السيد تذت.

هذا، ولو تنزلنا عن ادعاء إحراز اعتبار المالية الشخصية في المبيع، فلا أقل من الشك في ذلك، الموجب للشك في إحراز انطباق العنوان المأخوذ في عمومات صحة البيع وإطلاقاتها؛ فإنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولا يلزم من هذا سد باب التمسك بالإطلاقات والعمومات كما هو واضح لمن دقق النظر في ما سيذكره المصنف تذت قبل الدخول في بحث المعاطاة من البيع مباشرة، فراجع، وتأمل جيداً.

ولا يخفى أن هذا الذي ذكرناه في البيع، أت في التجارة أيضاً طابق النعل بالنعل، فاستدلّاه تذت كاستدلال المصنف تذت لصحة المعاملة بعد تسليم عدم صحة البيع عليها، بكونها تجارة عن تراض فتكون صحيحة بمقتضى الآية الشريفة لا يخفى ما فيه.

وعلى أية حال، وبغض النظر عما أوردناه على السيد الخوئي تذت، فلو اعتمدنا هذا المبنى؛ فإن المورد حينئذ يكون داخلاً حتى تحت عنوان البيع، فتشمله عمومات الصحة وإطلاقاتها فتصح بيعه والمعاملة عليه - مع انطباق عنوان تلك المعاملة عليه - فيحتاج - من يذهب إلى الحرمة إلى دليل اجتهادي يخصص هذه

العمومات أو يقيدُها، كالإجماع وغيره، ولا يفيدُه الاعتماد على أصالة الفساد، كما هو واضح جدا بعد كونها دليلا فقاهتيا لا تصل النوبة إليه مع وجود الدليل الإجتهادي - عمومات الصحة وإطلاقاتها - .

وهذا الوجه لا ينفع المصنف تَدُّدًا للدفاع عن استدلاله بالإجماع على الفساد، لا بالأصل العملي؛ لأنه يبني على اشتراط المالية شرعا في المبيع، على ما سيأتي - إن شاء الله - تحقيقه في كتاب البيع، من أنه تَدُّدٌ يختار أنه إنشاء تملك عين بمال»، ويذكر هناك أنه يشترط المالية في المبيع، والتعبير عنه بالعين ليس لأجل عدم اعتبار المالية، بل للاحتراز عن المنفعة؛ فإنها لا يصح أن تكون مبيعا.

هذا كله في ما لو لم تكن للكلب المذكور منفعة، وأما لو كان له منفعة، جاز بيعه؛ لما تقدم من أن مجرد النجاسة لا تصلح علة للمنع، لو تمَّ أمران: أولهما: أن يحلّل الشارع استعمال الكلب في هذه المنفعة.

ثانيهما: أن لا يكون مانع من صحة البيع.

فإذا تحقق الأمر الأول، كان الكلب مالا شرعا، فمقتضي الصحة موجود، وهل هناك مانع عن العمل بهذا المقتضي؟

وهنا، يأتي دور الإجماع الذي ذكره المصنف تَدُّدًا على الحرمة كمانع أول؛ فإن تم، ذهبنا إلى حرمة البيع وإن جاز الإنتفاع، وإلا، إنتقلنا إلى تمحيص المانع المتصور الآخر، وهكذا، فإن تمَّ أحدها، وإلا، ذهبنا إلى الجواز؛ لوجود المقتضي وعدم المانع.

هذا كله في الحرمة الوضعية، وأما التكليفية، فقد عرفت الطريق الذي ينبغي سلوكه للوصول اليها هو الحق فيها، فالأصل الأولي يقتضي الجواز، فهل هناك ما يقطع هذا الأصل فيثبت الحرمة؟

وقد ادعى المصنف تَدُّدًا وجود هكذا دليل - اجتهدادي (محرز)، وأنه الإجماع، وقد ذكرنا أن هذا الإجماع - مع غض النظر عن بعض ما يرد عليه - مشكوك

الانعقاد على الحرمة التكليفية، فلا يمكن التمسك به في المقام لإثباتها، للزوم الأخذ بالقدر المتيقن منه؛ فإنه دليل لبي - غير لفظي - لا إطلاق فيه. هذا بالنسبة للإجماع، فإن كان هناك دليل آخر يدعى قيامه على هذه الحرمة، نظرنا فيه، فإن تم، كان الحكم على طبقه؛ فإنه المرجع؛ لتقدمه على الأصل العملي - الدليل الفقاهتي - وإلا، كان الحكم الجواز تكليفاً.

حكم بيع الخنزير البري الحي

وما ذكرناه في الفرع السابق آت هنا طابق النعل بالنعل، فلا حاجة إلى إعادة بيان، والحر تكفيه الإشارة.

هذا ما نحتاج إلى بحثه في ما نحن فيه، وأما باقي الحالات الست عشرة، فلسنا بحاجة إلى بحثها؛ لدخولها تحت ما ذكرناه في بيع الميتة، فراجع، ودقق:

تطبيق عملي

وقبل أن نختم الحديث في هذه المسألة، فلنحاول أن نطبق بعض ما استفدناه فيها، على بعض ما ذكره بعض الأعظم كالسيد الخوئي تتذ وغيره.

١ . مع السيد الخوئي تتذ

قال: تحت عنوان: «حرمة التمسك بالكلب الهراش» ما نصه: «إستدل عليه بالإجماع، وهو في غير محله؛ فإن الحرمة التكليفية لم يتحقق فيها اتفاق، وأما الحرمة الوضعية، فالإجماع وإن كان ثابتاً فيها، إلا أن الأخبار مصرحة بأن ثمن الكلب سحت، ومعها، لا حاجة إلى التمسك بالإجماع». (المحاضرات - ج ١ - ص ٧٠).

أقول: للشيخ الأنصاري تتذ أن يرد على السيد الخوئي تتذ، فيقول: الفائدة في الإجماع واضحة وإن كان هناك من الأخبار ما صرح فيه بأن ثمن الكلب سحت.

وتوضيحه: إن السيد الخوئي يبني على عدم تمامية هذه الأخبار. دلالة لإجمالها؛ فإن لفظ (السحت) عند السيد الخوئي تتذ مجمل؛ إذ أنه كما يستعمل في المحرم يستعمل في المكروه أيضاً، كما صرح به أهل اللغة، واستعمل في

الروايات أيضا بالمعنيين. (مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٤٦ - ٤٧).

فإذا بطل التمسك بهذه الروايات، ظهرت الحاجة إلى التمسك بالإجماع. وللسيد الخوئي تتأ أن يرد على المصنف تتأ قائلا: هب أن هذه الروايات غير تامة الدلالة عندنا، ولكنها تامة عندكم، فقد تمسكتم في ماسبق بلفظ (السحت) في أكثر من موضع على الحرمة، واعتبرتموه تام الدلالة، فما الحاجة إلى الإجماع؟! فيردُّ الشيخ قائلا: أتمسك بالإجماع مع وجود هذه الروايات، لكي أتم الحجّة حتى على من لا يقبل تمامية الدلالة.

فيقول السيد تتأ: ولكننا لا نعترف بهذا الإجماع؛ إذ لا أقل من كونه محتمل المدركية. ويتدخل كاتب هذه الحروف قائلا: إن كان الكلام في الحرمة الوضعية، فلا حاجة لنا لا إلى الإجماع الذي ذكره الشيخ، ولا إلى الأخبار التي ذكرها السيد؛ إذ يكفي أصالة الفساد، واستصحاب عدم الأثر، واستصحاب عدم جعل الملكية، ماشئت فعبّر، إلى أن يثبت الخلاف.

وللسيد أن يرد قائلا: هذا الكلام لا يرد علي؛ إذ أنني لا أشترط المالية في المبيع، فيكون المورد مشمولاً لعمومات الصحة وإطلاقاتها، فنحتاج إلى الدليل المخصص أو المقيد لكي نثبت الحرمة، وهو الأخبار، ولا حاجة للإجماع معها. ولنا أن نرد: هذا صحيح بناء على ما ذهبتم إليه، ولكن، إن كان الكلام على مبناكم، فإنكم لا تبنون على تمامية الدلالة على الحرمة، كما ذكرنا قبل قليل، فإذا كنتم لا تصححون التمسك بالإجماع أيضا، كانت النتيجة صحة معاملة الكلب الهراش، لو لم تكن مع السفية وإن كانت سفهائية، كما تذهبون إليه في كتابيكم: المحاضرات ومصباح الفقاهة، فكيف ذهبتم إلى حرمة البيع فيهما؟!

مع إرشاد الطالب

هذا تمام الكلام مع السيد الخوئي تتأ، ولناخذ عينة أخرى للتطبيق، من كلام بعض المعاصرين (سدده الله تعالى) حيث يقول عند قول المصنف تتأ: «يحرم

التكسب بالكلب الهراش والخنزير البريين» ما نصه:

«يشهد لذلك مثل صحيحة محمد بن مسلم وعبد الرحمن بن أبي عبد الله معا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت»، فإن الرواية لو لم تكن ظاهرة في خصوص الكلب الهراش، فلا ريب في أنها تعمه، بل في ثبوت المالية لكلب الهراش الموجبة لخروج أخذ العوض عليه عن عنوان الأكل بالباطل تأمل.... وأما الخنزير...». (إرشاد الطالب - الميرزا التبريزي - ج ١ - ص ٣٠ - ٣١).

وما نلاحظه على هذا الكلام:

اولاً: إن كلام المصنف تثتُر في الحرمة الوضعية والتكليفية معا، والحال أن الكلام المنقول لم يذكر إلا الحرمة الوضعية فقط، مع ما يستدل به عليها، وأما الحرمة التكليفية، فلا نرى لها في هذا الكلام عينا ولا أثرا، لا من حيث الحكم، ولا من حيث الدليل.

ثانياً: ومادام الكلام في الحرمة الوضعية لا غير، أتى فيه ما ذكرناه سابقاً، من عدم الحاجة إلى التمسك بالإجماع - كما فعل المصنف - أو بالأخبار - كما هنا - فإن الحرمة الوضعية هي الأصل ما لم يثبت الخلاف.

ثالثاً: ما ذكره السيد الخوئي تثتُر من إجمال الرواية وعدم تماميتها دلالة.

رابعاً: إنه لا معنى للتأمل المذكور، فإن الكلب الهراش إما أن يكون مالا وإما أن لا يكون وهذا ما ينبغي تحقيقه والوصول فيه إلى نتيجة، ولا حاجة إلى التأمل والتوقف فيه. نعم، لو كان المراد بالتأمل هو هذا، لم نحتج إلى التأمل فيه.

خامساً: إن المتكلم لم يذكر وجه التأمل لتأمل فيه، لنصل بعدها إلى حقيقة الحال. هذا آخر. ما أردنا ذكره في هذه المسألة، والمرجو من الطالب العزيز أن يكثر التأمل والتدقيق؛ فإنه نعم السبيل للوصول إلى الغاية المطلوبة، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

المسألة السابعة

التكسب بالخمير وكل مسكر مائع والفقاع

المسألة السابعة

[التكسب بالخمير وكل مسكر مائع والفقاع] ^(١)

(١) يتناول المصنف نكتة في هذه المسألة حكم التكسب بجملة أخرى من الأعيان النجسة، يجمعها عنوان المسكر النجس، وتخصيص هذا الكلام بهذا العنوان والحكم عليه بالحرمة كما سيأتي، لا لأن الحرمة تختص بما إذا كان المسكر نجسا، بل لأن الكلام في التكسب بالأعيان النجسة، فالمسكر الطاهر خارج عما نحن فيه موضوعا.

وبهذا، يظهر وجه تقييد المسكر بكونه مائعا، والذي يراد به ما كان كذلك بالأصالة لا ما عرض عليه الوصف كالحشيشة، فإنها طاهرة وان صيرت مائعة. وفي معجم مفردات الفاظ القرآن للراغب الاصفهاني: «أصل الخمر ستر الشيء، ويقال لما يستر به خمير، لكن الخمار صار في التعارف إسم لما تغطي به المرأة رأسها، وجمعه خُمُر، قال تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ واختمرت المرأة وتخمرت، وخمّرتُ الاناء: غطّيته...

والخمير سميت لكونها خامرة لمقر العقل، وهو عند بعض الناس اسم لكل مسكر، وعند البعض اسم للمتخذ من العنب والتمر، لما روي عنه عليه السلام: «الخمير من هاتين الشجرتين النخلة والعنب» ومنهم من جعلها اسما لغير المطبوخ، ثم كمية الطبخ التي تسقط عنه اسم الخمر مختلف فيها». (مفردات الراغب الاصفهاني - ص ١٦٠).

وفي الجواهر: «في الغريبين للهروي في تفسير الآية: الخمر: ما خامر العقل، أي: خالطه، وخمر العقل ستره، وهو المسكر من الشراب، كما عن القاموس الخمر مأسكر من عصير العنب، أو عام كالخمرة، وقد يُدكَّر، والعموم أصح، لأنها حُرمت وما بالمدينة خمر عنب، وما كان مشروبهم إلا البسر والتمر، ثم ذكر وجه التسمية بالخمير.

وعن المصباح المنير: الخمرة، يقال: هي اسم لكل ما خامر العقل وغطاه، وعن

مجمع البحرين: الخمر معروف، وعن ابن الأعرابي: إنما سميت خمرا لأنها تركت واختمرت، واختمارها تغير رائحتها، إلى أن قال: والخمر في ما اشتهر بينهم، كل شراب مسكر، ولا يختص بعصير العنب». (الجواهر - ج ٦ - ص ٥).
وذكر - صاحب الجواهر رحمته - أيضا:

«من المعلوم أن حرمة شرب المسكرات في مذهبنا من المسلّمات بل الضروريات، من غير فرق بين القليل والكثير، والمطبوخ والنيء، والمتخذ من العنب وغيره، كالنقيع من الزبيب، والنبذ من التمر، والمسكر من الرطب، والفضيخ من البسر، والتبع من العسل، والجة من الشعير، والمرز من الذرة...». (الجواهر - ج ٦ - ص ٣).

واعلم أن نجاسة الخمر فتوى أكثر فقهائنا متقدميهم ومتأخريهم، نعم، نسب الخلاف إلى والد الصدوق في رسالته، وإلى الشيخ الصدوق نفسه في المقنع والفقيه، وإلى ابن أبي عقيل العماني في المستمسك بحبل آل الرسول عليه السلام وإلى الجعفي في كتاب الفاخر من المتقدمين.

وحكي الخلاف عن المقدس الاردبيلي، كما نقل التشكيك في النجاسة والميل إلى الطهارة عن المحقق الخونساري شارح الدروس من المتأخرين.

وتحقيق الحال في صحة أي القولين، خارج عن مهمة هذا الكتاب، وموكل إلى محل آخر، في كتاب الطهارة حيث يبحث هناك عن النجاسات كما هو معروف لأهل العلم، وسأخذ بما ذهب إليه المصنف رحمته من النجاسة.

وأما المسكر المائع بالأصالة، والذي يقصد به ما اتخذ من غير العنب من المسكرات غير الفقاع، فإن المشهور نجاسته لوجوه مختلفة منها:

إن لفظ الخمر موضوع لمطلق المسكر، فيكون نفس الدليل الدال على نجاسة الخمر، متكفلا بإثبات نجاسة كل مسكر، لأن المسكرات عموما داخلة في موضوع

دليل النجاسة.

ومنها: الروايات التي أطلقت الخمر على ما لم يكن من عصير العنب، الواردة في كتب الفريقين، كمعتبرة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والرمز من الشعير، والنيذ من التمر». (الوسائل - الباب ١ من أبواب الاشربة المحرمة - الحديث رقم ١)، وغيره.

ومنها: ما ورد في بعض الروايات من اطلاق الخمر على المسكرينحو مطلق، كما في رواية عطاء بن يسار عن الباقر عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ كل مسكر حرام، وكل مسكر خمر». (الوسائل - الباب ١٥ من أبواب الاشربة المحرمة - الحديث رقم ٥). ورواية علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام: «إن الله لم يحرم الخمر لاسمها، وإنما حرمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو الخمر». (الوسائل - الباب ١٩ من أبواب الاشربة المحرمة - الحديث رقم ١).
وغيرها من الأدلة، كالإجماع مثلا وغيره.

وأما الفقهاء، فالمعروف بين فقهاءنا نجاسته على ما في كلام السيد الشهيد تذ (بحوث في شرح العروة الوثقى - المجلد الثاني - ص ٤٥٠). وقد استدل عليه بجملة من الوجوه، منها:

دعوى الإجماع على النجاسة، كالذي يظهر من المبسوط، وصريح ابن زهرة في الغنية، وفي تذكرة العلامة: «الفقاع كالخمر عندنا في التحريم والنجاسة خلافا للجمهور». (المبسوط - ج ١ - ص ٣٦. الغنية - ج ٢ من كتاب سلسلة الينابيع الفقهية - ص ٣٧٦. التذكرة - ج ١ - ص ٧).

ومنها: التمسك بما أسماه السيد الشهيد تذ بدليل الحكومة، وهو ما دل من الروايات على تطبيق عنوان الخمر على الفقاع، فيستفاد منه اجراء تمام الأحكام

عليه، بما فيها النجاسة، تمسكا باطلاق التنزيل. (بحوث في شرح العروة الوثقى - المجلد الثاني - ص ٤٥٠).

كرواية الوشا، قال: «كُتبت إليه - يعني الرضا عليه السلام - أسأله عن الفقّاع، قال: فكتب: حرام، وهو خمر». (الوسائل - الباب ٢٧ من أبواب الاشربة المحرمة - الحديث رقم ١)، وغيرها.

ومنها: ما دل على نجاسة الفقّاع، بعنوانه، وهو رواية هشام بن الحكم، أنه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الفقّاع، فقال: «لاتشربه فإنه خمر مجهول، واذا اصاب ثوبك فاغسله». (المصدر السابق - الحديث رقم ٨).

هذا ما يستدل به على نجاسة الفقّاع، ولكن ما هو الفقّاع؟ وما فرقه عن ماء الشعير؟

قال في العروة الوثقى في باب النجاسات ما نصه: «العاشر: الفقّاع، وهو شراب متخذ من الشعير على وجه مخصوص، ويقال: إن فيه سكرا خفيا، واذا كان متخذاً من غير الشعير، فلا حرمة ولا نجاسة إلا إذا كان مسكراً». (العروة الوثقى - المجلد الأول - طبعة اسماعيليان - ص ٥٦).

وقال تَدُّ بعد هذا مباشرة: «مسألة ٤: ماء الشعير الذي يستعمله الاطباء في معالجاتهم، ليس من الفقّاع، فهو طاهر حلال». (المصدر السابق).

وذكر السيد الشهيد في هامش هذه المسألة: «لأن الفقّاع ما اتخذ من الشعير على وجه مخصوص، كما عبر عنه الماتن في المسألة السابقة، فليس كل ماء شعير فقّاعاً.

والظاهر أن ما يميز الفقّاع عن ماء الشعير الطبي هو الغليان بنفسه المساوق لصيرورته مسكراً، وهذا هو الضابط، فإذا لم يكن ماء الشعير مسكراً فلا موجب للحكم بنجاسته، لا بلحاظ أدلة نجاسة طبيعي المسكر، ولا بلحاظ الروايات الخاصة المتقدمة في الفقّاع». (بحوث في شرح العروة الوثقى - المجلد الثاني - ص ٤٥٢).

يُحْرَمُ التَّكْسَبُ بِالْخَمْرِ،^(١)

وقال الشهيد الثاني في المسالك: «الفَقَّاعُ: بضم الفاء، والأصل فيه أن يتخذ من ماء الشعير كما ذكره المرتضى في الانتصار، ولكن لما كان النهي عنه معلقاً على التسمية ثبت له ذلك، سواء أعمل منه أم من غيره، فما يوجد في أسواق أهل الخلاف مما يسمى فقاعاً يحكم بتحريمه تبعاً للاسم إلا أن يعلم انتفاؤه قطعاً». (المسالك - ج ١ - ص ١٢٣).

وفي لسان العرب: «الفَقَّاعُ شراب يتخذ من الشعير، سمي به لما يعلوه من الزبد». (لسان العرب - ج ٨ - ص ٢٥٦).

وبعد هذه الجولة السريعة في توضيح المسألة، فلنرجع إلى كلام المصنف تَدَبُّرُ لنرى ما ذكره فيها.

(١) هذا هو الفرع الأول من فروع هذه المسألة، فإن فروعها ثلاثة، هي:

الأول: حكم التكسب بالخمير، وفيه مقامان:

أولهما: في حكمه وضعاً.

ثانيهما: في حكمه تكليفاً.

الثاني: حكم التكسب بكل مسكر مائع بالأصالة، وفيه المقامان المزبوران أيضاً.

الثالث: حكم التكسب بالفقاع، وفيه أيضاً المقامان السالفان.

وستتناول كل فرع من هذه الفروع الثلاثة بالبحث والتفصيل فكن معنا - عزيز القارئ - ولا تغفل.

الفرع الأول: التكسب بالخمير

المقام الأول: في حكمه وضعاً

وقد ادعى المصنف تَدَبُّرُ حرمة التكسب بالخمير وضعاً، فالتكسب به فاسد شرعاً، بمعنى عدم ترتب الأثر المقصود من المعاملة، فلو بيع مثلاً لم يترتب الأثر

المقصود من البيع - أعني: المبادلة في الملكية والنقل والانتقال - على هذه المعاملة. وقد ذكر المصنف تذلل الإجماع دليلاً على ما ادعاه من الحرمة الوضعية، كما ادعى أن الحرمة هي مقتضى النصوص الكثيرة الواردة في المقام حقيقة واعتباراً، وإن الفتوى هي الحرمة.

أما النصوص فمنها:

أولاً: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، ثم قال: «إن رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله راويتين من خمر، فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله فأهرقتا، وقال: الذي حرّم شربها حرّم ثمنها». (الوسائل - الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ١).

ثانياً: وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «سألته عن ثمن الخمر، قال: ... إن الذي قد حرم شربها قد حرم ثمنها، فأمر بها فصبت في الصعيد، فقال: ثمن الخمر ومهر البغي وثمر الكلب الذي لا يصطاد من السحت». (المصدر السابق - الحديث رقم ٦).

ثالثاً: ما رواه زيد بن علي وجابر والحسين بن زيد عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام إن رسول الله صلى الله عليه وآله لعن في الخمر عشرة: غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومشتريها، وأكل ثمنها». (المصدر السابق - الحديث رقم ٣ - ٤ - ٥، فهي ثلاث روايات).

وغيرها من الروايات المذكورة في الوسائل وغيره.

هذا بالنسبة للنصوص، وأما الفتوى، فقد نقل الكثير دعوى الإجماع على حرمة بيع الخمر وضعاً.

قال في الجواهر: «فمن التذكرة: يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية، فلو باع نجس العين كالخمر... لم يصح إجماعاً... وعن المنتهى: إجماع المسلمين كافة

على تحريم بيع الخمر...، وعن النهاية: الإجماع على تحريم بيع الخمر، وعن السرائر: بيع الخمر للمسلم حرام، وثمانه حرام، وجميع أنواع التصرفات فيها حرام على المسلمين بغير خلاف بينهم». (الجواهر - ج ٢٢ - ص ١٠).

والذي يظهر من كثرة الإجماعات المدعاة على الحرمة وضعا أن المسألة أكبر من مجرد وقوع الإجماع على الحرمة، لذا قال السيد الخوئي تثنئ: «قد قامت الضرورة من المسلمين واطبقت الروايات من الفريقين، على حرمة بيع الخمر وكل مسكر ما يع مما يصدق عليه عنوان الخمر». (مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٨٢ - ٨٣). وعلى هذا فلا حاجة لاطالة الكلام أكثر في هذا المقام.

المقام الثاني: في التكسب بالخمر تكليفا

وما ذكرناه في المقام الأول آت هنا، إلا في موضوع النص ومعقد الإجماع؛ فإنه هناك على الحرمة الوضعية، وهنا التكليفية.

ومما يدل على هذه الحرمة من النصوص:

أولا: الروايات الأخيرة المذكورة في المقام الأول؛ فإن المستفاد من لعن البائع، حرمة البيع تكليفا.

هذا بالنسبة إلى النصوص، وأما بالنسبة للإجماع على الحرمة تكليفا، فيكفيها ما نقلناه عن الجواهر عن السرائر حيث قال: «بيع الخمر للمسلم حرام، وثمانه حرام... بغير خلاف بينهم» فإن قوله: «بيع الخمر حرام»، قبل قوله: «وثمانه حرام» والذي يشير إلى الحرمة الوضعية، واضح الدلالة على الحرمة تكليفا.

هذا، وينبغي أن نلفت الانتباه إلى نكتة مهمة جدا نبه عليها المصنف أول الكتاب، وهي أن الحرمة هنا مختصة بما إذا بيع الخمر بقصد ترتيب الأثر المحرم، وهو الشرب للإسكار، وأما غيره، فليس بمحرم.

(١) الفرع الثاني: حكم التكسب بالمسكر المائع بالأصالة

هذا هو الفرع الثاني من هذه المسألة، وبعد أن ذكرنا بعض التوضيحات لما يختص بالمقام أول المسألة، ندخل مباشرة في مقامي هذا الفرع.

المقام الأول: في الحكم وضعاً

وقد ادعى المصنف رحمته أنه الحرمة وضعاً، لعين ما ذكرناه في الفرع الأول من الإجماع، ولكن ما هذه النصوص التي تدل على هذه الحرمة في المسكر، فإننا لا نجد منها عينا ولا اثرا في كتب الحديث؟

والجواب: نحن لا نبحث عن روايات قد أخذ فيها عنوان (المسكر المائع)، وأنه

يحرم بيعه، بل يكفيننا تلك الروايات التي حرمت بيع الخمر، بأحد طريقتين:

أولهما: إن المسكر المائع خمر حقيقة فيعمه جميع الأحكام الجارية فيه، فإن الخمر، كما نقلنا عن بعض أهل اللغة كالمصباح مثلا، اسم لكل ما خامر العقل وغطاه، وقال ابن الاعرابي في ما نقلناه عنه سابقا: «والخمر في ما اشتهر بينهم، كل شراب مسكر، ولا يختص بعصير العنب». وهذا المعنى ينطبق على كل مسكر فهو خمر حقيقة، فما حرم بيع الخمر وضعاً من الروايات، حرم المسكر المائع كذلك.

ثانيهما: عموم تنزيل المسكر غير الخمر منزلة الخمر في كثير من الروايات، منها:

أولاً: ما ورد عن أبي جعفر عليه السلام من أن رسول الله قال: «كل مسكر حرام، وكل مسكر خمر». (الوسائل - الباب ١٥ من أبواب الاشربة المحرمة - الحديث رقم ٥).

ثانياً: ما عن أبي جعفر عليه السلام: «كل مسكر من الشراب إذا خمر فهو خمر». (الوسائل - الباب ١ من أبواب الاشربة المحرمة - الحديث رقم ٥).

ثالثاً: رواية علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام: «إن الله لم يحرم

الخمير لاسمها وانما حرمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمير». (الوسائل - الباب ١٩ من أبواب الاشربة المحرمة - الحديث رقم ١)، وغيرها من الروايات. والمستفاد من هذا التنزيل للمسكر منزلة الخمر، هو أن ما يترتب على الخمر من الأحكام - ومنها حرمة البيع وضعا - يترتب على المسكر المائع. ولكن، الذي نلاحظه على هذه الروايات، هو أنها نزلت المسكر منزلة الخمر، وهذا المعنى يشمل المسكرات الجامدة بالأصل - أي: ما يتعاطى حال كونه جامدا، بخلاف المائعة بالأصل، أي: التي تتعاطى حال كونها مائعة - فلماذا لم يلحق الفقهاء هذه المسكرات بالخمر، فلم يحكموا بنجاستها مثلا، ولا تمسكوا لحرمة البيع للحشيشة - كمثال للمسكر الجامد - بمثل هذه الروايات، بل ألحقوا المسكرات المائعة به فقط؟

وقد يكون الجواب أحد أمرين:

الأول: إن القدر المتيقن من التنزيل - الحاق المسكر بالخمر - هو ما إذا كان المنزل - المسكر - مشابها للمنزل عليه - الخمر - في الحالة أعني السيولة، وأما في غيرها، كما إذا كان المسكر جامدا، فإننا نشك في التنزيل وعدمه فلا يمكن اللاحق، لأن الأصل عدم التنزيل وكون كل منهما موضوعا مستقلا.

الثاني: إن بعض روايات التنزيل - اللاحق - قد أخذ فيه عنوان الشراب، غير المنطبق على ما يتعاطى جامدا من المسكرات، كالحشيشة، فلا يلحق بالخمر وإن كان مسكرا، وأما الروايات المطلقة، فينبغي حملها على المقيد كما لا يخفى، وكذا الروايات العامة.

لاحظ - مثلا - ما روي عن أبي جعفر عليه السلام: «كل مسكر من الشراب...».

هذا بالنسبة إلى النصوص الدالة على الحرمة الوضعية لبيع المسكر المائع، ومن هذا الكلام يتضح حال الإجماع المدعى على هذه الحرمة، فإن الإجماعات التي

ذكرناها في حرمة بيع الخمر وضعا تشمل المقام، بأحد الطريقتين الأخيرين، بل من الإجماعات، ما انعقد على حرمة بيع المسكر لكونه نجس العين، فلاحظ ما ذكره في التذكرة من قوله: «يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية، فلو باع نجس العين... لم يصح إجماعا» وغيره.

المقام الثاني: في حكم بيع المسكر المائع تكليفا

وقد اتضح الكلام فيه مما ذكرناه في المقام الأول، من أنه خمر حقيقة أو تنزيلا، يشمله ما يشمل الخمر من الأدلة والأحكام، فراجع.

في حكم الإسبرتو

وقبل أن ندخل في الفرع الثالث، لا بد من بيان نكتة لطيفة تعرض لها فقهاؤنا المتأخرون، في حكم الإسبرتو (الكحول) الذي يستعمل في الأغراض الطبية وخاصة التطهير.

قال السيد الخوئي رحمته في مصباحه ما نصه:

«لا يخفى عليك، أنه لا يبعد اختصاص الروايات، بما كان المطلوب منه الشرب والإسكار، وأما لو كان الغرض منه شيء آخر، ولم يكن معدا للإسكار عند العرف، ولو كان من أعلى مراتب المسكرات، كالماعج المتخذ من الخشب أو غيره، المسمى بلفظ (ألكل)، لأجل المصالح النوعية، والأغراض العقلانية، فلا يحرم بيعه؛ لانصراف أدلة بيع الخمر عنه وضعا وتكليفا، كانصراف أدلة عدم جواز الصلاة في ما لا يؤكل لحمه عن الإنسان». (مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٨٦ تحت عنوان «تبصرة»).

وقال رحمته في المحاضرات: «ثم لا يخفى أن ظاهر المسكر، ما يعد مبكرا عند العرف، فما يكون عرفا من الأدوية أو السموم، ولكن ربما يوجب شربه الإسكار إذا كان بمقدار معين أو بكيفية خاصة «كالاسبرتو» لا يعمه حكم المسكر، وهذا نظير ما ذكروه في عدم شمول دليل المنع عن الصلاة في غير المأكول للإنسان

المحمول، لكونه غير معد للأكل عرفاً». (محاضرات في الفقه الجعفري - ج ١ - ص ٧٨).

وللإطلاع على ما علق به السيد الشهيد تَدُّهُ على كلام أستاذه المزبور، راجع: (بحوث في شرح العروة الوثقى - المجلد الثاني - ص ٣٦٠ - ٣٦٢).

(١) الفرع الثالث: حكم التكسب بالفقاع

هذا هو الفرع الثالث والأخير، من فروع هذه المسألة السابعة، وتتناول فيه حكم التكسب بالفقاع.

وقد مضى الحديث - أول المسألة - عن ماهية الفقاع، وعن الفرق بينه وبين ماء الشعير، وعن دليل نجاسته وندخل الآن في حكم التكسب به. وتتناول ذلك في طي مقامين، كما فعلنا في الفرعين السابقين.

المقام الأول: في حكم التكسب وضعاً

وكما ذهب المصنف تَدُّهُ إلى حرمة التكسب وضعاً بالخمير والمسكر المائع، ذهب إلى ذلك في ما نحن فيه أيضاً، مستدلاً بنفس ما استدل به في الفرعين السابقين من الإجماع نصاً وفتوى.

أما بالنسبة إلى النصوص فيمكن تقسيمها إلى نوعين:

أولهما: ما دل على حرمة بيع الخمر وضعاً، بضميمة الحاق الفقاع به حقيقة، لانطباق تعريف الخمر عليه لغة، فإنه كل ما خامر العقل على ما عبر به بعضهم، الصادق على الفقاع، ومنها:

أولاً: ما عن ابن فضال، قال: «كُتِبَ إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الفقاع، فقال: هو الخمر، وفيه حد شارب الخمر». (الوسائل - الباب ٢٧ من أبواب الاشرية المحرمة - الحديث رقم ٢).

ثانيا: عن عمار بن موسى قال: «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفقاع، فقال: هو خمر». (المصدر السابق - الحديث رقم ٤).

ثالثا: ما عن القلانسي، قال: «كُتبت إلى أبي الحسن الماضي عليه السلام أسأله عن الفقاع، فقال: لا تقربه، فإنه من الخمر». (المصدر السابق - الحديث رقم ٦).

رابعا: ما عن محمد بن سنان، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الفقاع، فقال: هي الخمر بعينها». (المصدر السابق - الحديث رقم ٧).

وغير هذه الروايات وإن كان أكثرها ضعيف السند، إلا أن في بعضها المعبر غنى وكفاية، فترتب على الفقاع ما يترتب على الخمر من الأحكام ومنها حرمة البيع وضعا، لما ورد في الخمر من النصوص في ذلك.

ثانيهما: ما دل على حرمة بيع الفقاع وضعا بعنوانه الخاص، وهو الفقاع. منها مارواه سليمان بن جعفر قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ما تقول في شرب الفقاع؟ فقال: خمر مجهول يا سليمان، فلا تشربه، أما يا سليمان لو كان الحكم لي، والدار لي، لجلدت شاربه، ولقتلت بانه». (الوسائل - الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ١).

وروي نحوه عن سهل بن زياد عن محمد بن اسماعيل. (الكافي - ج ٦ - ص ٤٢٢). بتقريب: أن قتل البائع واضح الدلالة على حرمة ما يفعل، والرواية الأولى معتبرة سندا، وإن كانت الثانية ضعيفة سهلا.

هذا كله في ما دل على الحرمة وضعا من الروايات، وأما الإجماعات، فيمكن تنوعها إلى ثلاثة أنواع:

أولها: ما انعقد على تحريم بيع الخمر، وقد مضى ذكره عند الكلام على حرمة بيع الخمر، بضميمة أن الفقاع خمر حقيقة أو اعتبارا وتنزيلا، وعلى ما فصلناه قبل قليل.

ثانيها: ما انعقد على تحريم بيع نجس العين، كقوله في التذكرة: «يشترط في

إجماعاً، نصاً وفتوى.^(١)

وفي^(٢) بعض الأخبار: «يكون لي على الرجل الدراهم فيعطيني خمراً؟ قال: خذها، وأفسدها، قال ابن أبي عمير: يعني: إجعلها خلاً».

المعقود عليه الطهارة الأصلية، فلو باع نجس العين... لم يصح إجماعاً».

ثالثها: ما انعقد على تحريم بيع الفقاع، بعنوانه الخاص، ومنه: ما عن السرائر: «حكم الفقاع حكم الخمر، لا يجوز التجارة فيه، والتكسب به بغير خلاف بين فقهاء أهل البيت».

وما عن الانتصار: «مما انفردت به الإمامية، القول بتحريم الفقاع وتحريم ابتياعه». (الانتصار (الجوامع الفقهية) - ص ١٤٦).

واستدل عليه بإجماع الفرقة، ثم قال: «وإن شئت أن تبني المسألة على تحريمه، فنقول: ثبت خطر شربه، وكل ما ثبت خطر شربه حظر ابتياعه، والتفرقة بين الأمرين خروج عن إجماع الأمة». (المصدر السابق).

المقام الثاني: في حكم التكسب بالفقاع تكليفاً

وقد ذهب المصنف **تدئ** إلى حرمة التكسب بالفقاع تكليفاً، وقد اتضح ما يستدل به على هذا الحكم مما سلف، فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

وبانتهاء هذا المقام ينتهي الكلام على الفرع الثالث من فروع هذه المسألة. (١) هذا هو الدليل الذي تمسك به المصنف **تدئ** على ما ذهب إليه من الحرمة في أفرع المسألة الثلاثة، بتفصيل طويل ذكرناه في ماسبق، ويحتمل أن يكون مراده الإشارة إلى نوعي الإجماع على الحرمة فالأول منصوص أي: منقول، والآخر المحصل من مراجعة فتاواهم.

(٢) دلالة بعض الأخبار على جواز المعاوضة على الخمر

وقبل أن نذكر غرض المصنف **تدئ** من ذكر هذا الخبر، وتوجيهه له بما سيأتي،

لا بد من تحليله أولاً، لنعرف ما يدل عليه، ومقدار علاقته بما نحن فيه، من حرمة بيع الخمر وكل مسكر مائع والفقاع فنقول:

نقل صاحب الوسائل هذا الخبر في الباب الحادي والثلاثين من أبواب الأشربة المحرمة، حيث قال: «وعنه عن محمد بن أبي عمير وعلي بن حديد جميعاً، عن جميل، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): يكون لي على الرجل الدراهم، فيعطيني بها خمرًا، فقال: خذها، ثم أفسدها. قال علي: واجعلها خلا». (الوسائل - الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة - الحديث رقم ٦).

هذا ما ذكره في الوسائل، وبه يتضح ما وقع فيه قلم المصنف أو بعض النساخ من سهو حيث اسقط (بها)، ثم نسب التفسير للافساد بجعلها خلا لابن أبي عمير، والحال أنه لعلي بن حديد.

دلالة الرواية

وتدل الرواية - ابتداء - على جواز معاوضة الدراهم التي في ذمة شخص ما بالخمر، فيجوز لهذا الشخص أن يعطي الخمر بدلا عن تلك الدراهم التي في ذمته، كما دلت عليه كلمة: (بها) أي: عوضها وبدلا عنها.

وقد تقول: وما علاقة هذا الجواز - على تقدير صحته - بما نحن فيه من التكسب بالخمر والمسكر المائع والفقاع؟

فنقول: لو ثبت الجواز المزبور، لثبت الجواز في ما نحن فيه من البيع؛ إذ لا فرق بين المقامين من حيث الصحة والفساد؛ لعدم خصوصية للبيع تجعله أجنيا عن بقية المعاوضات من هذه الحيثية.

وبعبارة أخرى: لا فرق بين أخذ الخمر بدلا عن الدراهم التي في ذمة المعطي، وبين أخذها بدلا عن الدراهم التي يعطيها المشتري، فلو ثبت الجواز في المقام الأول ثبت في المقام الثاني، فإن المقامين من المعاوضة التي لا فرق بين البيع

واستيفاء الدين فيها.

وبهذا، يظهر وجه ذكر هذه الرواية هنا؛ فإنها تجوز بيع الخمر وما ألحق به من المسكر المائع والفقّاع، فكيف تذهبون إلى الحرمة؟! ولهذا، دخل المصنف تثنؤً بعد ذكر هذه الرواية في بيان ما يمكن أن يكون قد أريد منها بحيث لا تتصادم مع ما وصل له من الحرمة، فذكر احتمالين على سبيل مانعة الخلو.

وقبل ذكر هذين الإحتمالين، نقول:

الظاهر أن ذكر المصنف تثنؤً لهذين التفسيرين، ليس لغرض حل مشكلة مستعصية يتوقف حلها على العمل بأحد هذين التفسيرين، بل هو من باب مجرد ذكر ما يمكن أن يكون قد قصد في هذه الرواية، وإلا، فإنها لا تشكل أي عقبة إزاء ما ذهب إليه من الحرمة.

ولئن سألت عن السر في عدم كونها عقبة، لكان الحق معك، ولأجبتك ببعض الإجابات، منها:

أولاً: أن العمل برواية ما فرع تماميتها سندا ودلالة، وبعبارة أخرى: فرع كونها حجة في مدلولها، والحال أن هذه الرواية ليست كذلك، لإعراض جميع علمائنا وعلى اختلاف طبقاتهم عن العمل بها، بل قد سمعت ما قاله السيد الخوئي تثنؤً في مصباحه: «قد قامت الضرورة من المسلمين، وأطبقت الروايات من الفريقين على حرمة بيع الخمر، وكل مسكر ما بيع مما يصدق عليه عنوان الخمر من النبيذ والفقّاع وغيرهما». (مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٨٣ - ٨٤).

وليس الغرض من نقل كلامه تثنؤً إلا التأييد لما ذكرناه من إعراض علمائنا (قدست أسرارهم) عن العمل بالرواية في هذه الدلالة، أي: جواز المعاوضة المذكورة آنفاً.

والمراد^(١) به إما أخذ الخمر مجاناً ثم تحليلها،

ثانياً: ولو غضضنا النظر عن الجواب الأول، لقلنا بأن الرواية أجنبية عما نحن فيه؛ فإن الكلام في حرمة بيع الخمر والمسكر المايح والفقاع بقصد ترتب الأثر المحرم وهو الشرب والاسكار، كما صرح به المصنف **تتأ** أول الكتاب حينما فسر حرمة الإكتساب فقال: «ومعنى حرمة الإكتساب: حرمة النقل والإنتقال بقصد ترتب الأثر المحرم... لأن ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمة، أما لو قصد الأثر المحلل، فلا دليل على تحريم المعاملة الا من حيث التشريع»، والحال أن الرواية المزبورة تحلل البيع في ما لو قصد الأثر المحلل، وهو إفساد الخمر وجعلها خلا، والذي لا ريب في جوازه شرعاً، فالرواية أجنبية عما نحن فيه، ولا تصلح عقبة في طريق إفتاء المصنف **تتأ** بالحرمة.

وقد يكون هناك غير هاتين الإجابتين، فلاحظ، وتأمل.

وعلى هذا، فإن هذه الرواية على فرض دلالتها على جواز بيع الخمر، فإنها لا تصلح مانعا عن الإفتاء بالحرمة، والذهاب لما ذهب إليه جميع علمائنا (قدست أسرارهم)، ولكن، هل تدل الرواية على الجواز، أم أنها قد قصد بها أمر آخر لا علاقة له بالمعاوضة وجوازها؟

(١) التوجيه الأول للمصنف لرواية ابن أبي عمير

ولو غضضنا النظر عن الردين السابقين، فلن تصلح الرواية لأن تكون عقبة أمام الإفتاء بالحرمة؛ فإن المصنف **تتأ** يدعي أنها أجنبية عما نحن فيه بالمرّة؛ إذ ليست ناظرة إلى المعاوضة وتجويزها، والذي هو محل الكلام، بل هي ناظرة لأحد أمرين على سبيل مانعة الخلو.

الأول: أخذ الخمر مجاناً ثم تحليلها، بمعنى: أن الموجود هو هبة مجانية لا علاقة لها بالمعاوضة وكون الخمر في مقابل الدراهم، نعم، الدراهم تسقط بإبراء

أخذ الخمر لمعطيها؛ لكون ظاهر الرواية سقوط هذه الدراهم وخلوّ ذمّة معطي الخمر منها، وعلى هذا، فالرواية أجنبية عن جواز معاوضة الدراهم بالخمر.

إيراد السيّد الخوئي تثنّى على هذا التوجيه

هذا، وقد أورد السيد الخوئي تثنّى على هذا التوجيه إيرادين:

الأول: أن بيع الخمر إن كان حراما، فهيتها أيضا محرمة، وهكذا إيقاع كل عقد عليها، بل يجب إتلافها. (المحاضرات - ج ١ - ص ٨١).

أقول: لم يتضح وجه الملازمة بين حرمة البيع وحرمة الهبة؛ فإن كان الوجه فيه أن الهبة معاوضة، فإذا ثبت الحرمة في البيع ثبتت في غيره من المعاوضات لعدم الفرق من هذه الناحية، فالمفروض أن الهبة هنا مجانية وليست عوضا عن الدراهم التي في الذمة، بل حتى الهبة المعوّضة متقوّمة بالمجانية كما ذكر المصنف أول كتاب البيع في معرض ردّه لادّعاء دخول الهبة في التعريف المختار للبيع، فراجع. وإن كان لوجوب الاتلاف والافساد، الموجود في البيع والهبة على حد سواء، فإذا سبب هذا الوجوب حرمة البيع سبب الحرمة أيضا في الهبة، لعدم الفرق بينهما من هذه الجهة، فيردّه:

أولا: أنه من قال بأن حرمة البيع إنما هي لوجوب الاتلاف، فقد تكون لعدم مالية الخمر شرعاً، ولا علاقة لوجوب الاتلاف بذلك، نعم، هو واجب - على فرض ثبوته - إلا أنه لا دخل له بحرمة البيع.

لا يقال: إذا وجب الاتلاف، حرم البيع قطعاً، وليست هذه الحرمة إلا لذلك الوجوب؛ إذ كيف يعقل عدم تأثير وجوب الاتلاف في الحرمة؟

فإنه يقال: هذا الكلام ضعيف للغاية؛ لانتقاضه بما سيأتي من جواز بيع العبد المرتد عن فطرة، والحال أنه يجب إتلافه لارتداده، فإذا لم يؤثر وجوب الاتلاف في الحرمة، بل اجتمع مع جواز البيع، فبالأولى أن لا يؤثر في الحرمة فقط مع

الذهاب إلى حرمة البيع لسبب آخر هو عدم كون الخمر مالا شرعا، فيكون أكلها أكلا للمال بالباطل.

لا يقال: ولكن السيد الخوئي تذکر - وكما نقلتم عنه قبل ذلك - لا يشترط المالية في المبيع، فلا يصح الذهاب إلى حرمة البيع لعدم المالية شرعا.

فإنه يقال: فليكن الحكم إذا لسبب آخر، ككون ثمن الخمر سحتا، الوارد في بعض الروايات التي يقبل السيد تذکر بتماميتها سندا ودلالة.

لا يقال: ولكن العلة في كون هذا الثمن سحتا هي وجوب الاتلاف.

فإنه يقال: هذا رجم بالغيب؛ إذ من أين علم ذلك؟!

لا يقال: قبلنا، ولكن مسألة بيع الخمر لا تقاس على مسألة بيع العبد فإنه قياس مع الفارق، فإن جواز البيع في العبد إنما هو لوجود المنفعة المحللة المقصودة فيه وهي العتق، بخلاف الخمر فإنها لا منفعة فيها.

فإنه يقال: ادعاء عدم وجود المنفعة في الخمر ضعيف جدا؛ إذ حتى من يذهب إلى حرمة بيعها قد لا يدعي أن ذلك إنما هو لعدم وجود المنفعة المحللة المقصودة، كيف والحال وجود هذه المنفعة وهي الاستفادة من الخمر في التخليص وهي ما حلله الشارع حتى في هذه الرواية بناء على ما ورد فيها من التفسير.

ثانياً: بل لا يصلح وجوب الاتلاف قطعاً دليلاً للحرمة، فإن من الممكن أن نذهب إلى صحة البيع للخمر مع ذهابنا إلى وجوب اتلافها.

والسرّ فيه: إن هذا الاتلاف الواجب لا ينحصر وجوده وتحققه خارجاً بالإهراق كما قد يتوهم، بل يتحقق أيضاً بإفساد الخمر وتحويلها إلى الخل، فهذا إتلاف للخمر أيضاً، فيكون الحال كما في بيع الصنم بقصد بيع خشبه - مادته - دون هيئته وصورته، فالبايع يبيع صنما بقصد بيع الخشب والبيع هنا صحيح، فكذا ما نحن فيه، فالبايع يبيع الخمر بقصد التخليص، وكما أن الاستفادة من الصنم تتوقف على

إحراقه مثلاً - إن أريد استعماله كحطب - كذلك الخمر يتوقف الاستفادة منه على علاجه بشكل خاص لكي يستفاد منه كخل.

وبهذا، يتضح عدم تمامية ما ذكره السيد الخوئي تَكْتُرُ في هذا الإيراد. الثاني: قال قدس سره: «المفروض في الرواية أن المديون أراد بإعطائه الخمر أداء دينه وبراءة ذمته لا المجانية، وإلا، فيماذا برأت ذمته من الدين؟!». وفيه: إنه يمكن الجمع بين ما قصده المديون من إبراء ذمته ووقوعه خارجاً، وبين المجانية، وبين كونها هبة.

وقد تقول: لا يمكن تصور المجانية مع إبراء المديون بإعطائه الخمر. فنقول: بل يمكن ذلك؛ وذلك بالذهاب إلى وقوع هبة معاوضة عوضها الإبراء من قبل الموهوب له.

إن قلت: ولكنكم ذهبتُم في توجيهكم المزبور إلى المجانية، فكيف تذهبون الآن إلى كونها معاوضة، وهل هذا إلا تهافت أو خلف فرض؟!.

قلنا: بل لا زلنا نلتزم بكون الهبة هنا مجانية مع كونها معاوضة كما قد يُعبر به أحياناً، والسرف فيه ما سيذكره المصنف تَكْتُرُ في بحث حقيقة البيع، وردّ ما يمكن أن يتوهم انتقاضه به، حيث ردّ هناك على من نقض عليه في تعريفه للبيع بكونه «إنشاء تمليك عين بمال» بالهبة المعوضة، بكون الهبة دائماً متقومة بالمجانية حتى ما يسمّى بالهبة المعاوضة، ولهذا يملك الموهوب له ذلك الشيء، بمجرد الهبة ولو لم يؤدّ ما اشترطه على الواهب، وفائدة الاشتراط التسلط على الفسخ، فراجع.

فالهبة هنا مجانية، إلا أنها بإزاء إبراء المديون مما عليه من الدراهم بلا أيّ تناف بين الأمرين، فهذا الإيراد الثاني أيضاً مردود.

نعم، قد يمكن الإشكال على المصنف تَكْتُرُ بشيء آخر لا يمكن التخلص منه، وهو أن حمل الرواية على هذا الذي ذكره، حمل على غير الظاهر بلا قرينة دالة عليه، فهو حمل تبرّعي بلا دليل.

(١) التوجيه الثاني للمصنف لرواية ابن أبي عمير

وهذا هو التوجيه الثاني لرواية ابن أبي عمير وعلي بن حديد التي قد يظهر منها جواز المعاوضة على الخمر.

وتوضيحه: إن الرواية أجنبية عما نحن فيه من معاوضة الخمر والتكسب به، بل المراد منها أن يأخذ الدائن الخمر ويجعلها خلاً لصاحبها، فإذا صارت خلا، أخذها عما بذمة المدين من الدراهم، فالمعاوضة في الحقيقة بين الخلّ والدراهم، وأين هذا مما نحن فيه؟!

وعلى هذا التوجيه، تكون الخمر أمانة بيد الدائن لو تلفت بلا تعد ولا تفريط لا يكون ضامناً لها، حتى إذا صارت خلاً، ملكها الدائن لنفسه وكالة عن مالكةا، أو مقاصة عما له بذمة المدين.

وهذا التوجيه - عزيزي القارئ - خلاف ظاهر الرواية؛ فإنها ظاهرة في سقوط الدين بأداء الخمر لا بأداء الخلّ.

هذا، وقد تخلص بعض المعاصرين (حفظه الله) من الرواية بقوله: «وأما حديث جميل... فلا يرتبط بالمقام؛ فإن الاستفادة من الحديث جواز أخذ الخمر قضاءً للدين بشرط جعلها خلاً، وهذا حكم خاص وارد في إطار مخصوص، ولا ارتباط بينه وبين المقام». (عمدة المطالب - ج ١ - ص ٦١).

وفيه: أنه بعد الاعتراف بورود الرواية مورد بيان جواز أخذ الخلّ قضاءً للدين، لا وجه للذهاب إلى كونه حكماً خاصاً وارداً في إطار مخصوص؛ فإن الميزان في ذلك هو فهم العرف لخصوصية في المورد تمتنع معها تسرية الحكم إلى ما كان مشابهاً لمورد الرواية، وبعد الاعتراف بتجوز المعاوضة بين الخمر والدراهم، يسري العرف هذا الحكم إلى كل معاوضة؛ لعدم احتمال الفرق بين ما إذا كانت المعاوضة لأداء دين، أو كانت لبيع أو غيره من أنحاء المعاوضات.

المسألة الثامنة

المعاوضة على الأعيان المتنجسة

غير القابلة للطهارة إذا توقف منافعها

المحللة المعتدّ بها على الطهارة

ويليها حكم بيع المسوخ

المسألة الثامنة

أحكم المعاوضة على الأعيان المتنجسة غير القابلة للطهارة إذا توقف منافعها
المحللة المعتدُّ بها على الطهارة^(١)

(١) تنقيح محل الكلام

ولا بد قبل الدخول في توضيح هذه المسألة، وما ذهب إليه المصنف تَدَبُّرُ فيها،
وما استدل به عليه، والأخذ والرد معه، لا بد قبل كل ذلك، من استبيان محل
أقدامنا فيها، بحيث يُعلم موضوع المسألة بوضوح وجلاء؛ فإن لذلك نفعاً عظيماً
سيتبين لك في ما بعد، فنقول:

الأعيان (الأشياء) بالنسبة إلى النجاسة نوعان:

الأول: الأعيان النجسة بالذات، وهي ما يعبر عنه بنجس العين، والنجاسة في
هذه الأشياء ذاتية، لا تقبل الارتفاع إلا مع تغيّر الموضوع، فالخمر مثلاً نجس ما دام
خمرًا، ولا يطهر إلا إذا زالت صفة الخمرية عنه، كما إذا انقلب خلا، ولكن الخل
شيء والخمر شيء آخر، فلا يصدق على الخل أنه خمر طاهر.

وهكذا بول غير مأكول اللحم من ذي النفس السائلة، فإنه نجس طالما كان بولاً،
ولا يطهر إلا إذا انقلب شيئاً آخر كعرق الحيوان الطاهر مثلاً، إلا أن العرق موضوع،
والبول موضوع آخر.

وما تناوله المصنف تَدَبُّرُ في هذا الكتاب الشريف لحد الآن، كان في التكبُّب
بهذا النوع من الأعيان، فقد تناول في المسألة الأولى، المعاوضة على بول غير
مأكول اللحم من ذي النفس السائلة، وفي المسألة الثانية، بيع العذرة النجسة، وفي
الثالثة، المعاوضة على الدم النجس، وفي الرابعة، بيع المني، وفي الخامسة،
المعاوضة على الميتة، وفي السادسة، التكبُّب بالكلب الهراش والخنزير البريين،
وفي السابعة، التكبُّب بالخمر وكل مسكر مائع والفقاع.

وأنت ترى أن جميع هذه الأمور من الأعيان النجسة بالذات، أو ما يعبر عنه بوجوه النجس.

الثاني: الأعيان النجسة بالعرض، بمعنى انها طاهرة بالذات، وإنما تعرض عليها النجاسة بعد أن كانت طاهرة، وبتعبير أدق: يمكن أن توجد طاهرة، ويمكن التفكيك بينها وبين النجاسة في حالة ما من حالات وجودها.

ولهذا النوع من الأعيان النجسة قسمان:

أولهما: ما يقبل التطهير: ولربما كان الأكثر من موارد القسمين، كالملابس، والماء، والأرض والبدن - لغير النجس بالذات - والشجر وغيرها.

ثانيهما: ما لا يقبل التطهير من الأعيان النجسة بالعرض.

فهذه الأعيان لا يمكن تطهيرها لو عرضت عليها النجاسة، بمعنى أننا لو أردنا تطهيرها فإنها لا تطهر إلا مع تغير موضوعها وصفتها، كالسكر مثلا لو تنجس، فإنه لا يطهر إلا إذا زالت عنه صفة السكرية فاضافة الماء له وايصاله إلى كل جزء منه، مما يلزم منه ذوبانه وعدم كونه سكرًا، فإن صفة السكرية لا تكون إلا إذا كان بالصورة الاعتيادية، وهكذا الأمر بالنسبة إلى العصير مثلا لو تنجس فإنه لا يقبل التطهير، بمعنى أنه لا يطهر إلا إذا زالت عنه هذه الصفة وصار ماء مطلقا، وغير ذلك.

إن قيل: لم يبق فرق بين هذا القسم الثاني من الأعيان النجسة بالعرض وبين النوع الأول من الأعيان النجسة، أي: النجسة بالذات!

قلنا: بل الفرق واضح، فإنه يمكن وجود افراد هذا القسم بلا صفة النجاسة، وهي حالة ما قبل عروض النجاسة مع وحدة الموضوع، وأما افراد ذلك النوع، فلا لمن تأمل جيدا.

ونرجع إلى التقسيم فنقول:

يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة^(١)، الغير القابلة للطهارة^(٢)، إذا توقّف منافعها المحلّلة المعتدّ بها على الطهارة^(٣)؛

ثم إن أفراد القسم الثاني لها صنفان:

أولهما: ما كانت الفائدة المحلّلة المقصودة فيه غير متوقفة على الطهارة، كالسكر والعصير مثلا، فإن فائدتهما موجودة حتى ولو كانا نجسين؛ إذ يمكن اطعامهما للصرار والحيوانات مثلا، على فرض ثبوت جواز ذلك كما ذهب إليه الكثير، وكذلك المتنجّس للاستصباح والتدهين، وغير ذلك من الأشياء.

ثانيهما: ما كانت الفائدة المحلّلة المقصودة فيه متوقفة على الطهارة، وبتعبير آخر: لا يتنفع به المنفعة المزبورة إلا إذا كان طاهراً، وإن كان فيه منافع محلّلة إلا انها غير مقصودة في ما لو كان متنجّساً، كالمرق مثلاً في ما لو ذهبنا إلى عدم جواز اطعامه لغير المكلفين ولو فرض له نفع مقصود محلّل آخر كالاطعام للحيوان أو غيره.

وبعد أن اتّضحت الصورة شيئاً ما بهذا التقسيم نقول:

إن محلّ الكلام في هذه المسألة الثامنة هو في هذا الصنف الأخير من القسم الثاني من النوع الثاني من نوعي الأعيان النجسة، وبعبارة أخرى: كلامنا في الأعيان المتنجسة - النجسة بالعرض - التي لا تقبل التطهير وكانت منافعها المحلّلة المقصودة متوقفة على كونها طاهرة، بحيث لم يكن لها منفعة محلّلة أصلاً حال كونها متنجّسة، أو كانت إلا أنها لم تكن مقصودة.

هذا هو محلّ الكلام، فليعلم الأنام؛ ليعلم التام من الإستدلال والإشكال، من غير التام.

(١) أي: النجسة بالعرض لا بالذات.

(٢) بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً لا مطلقاً.

(٣) بحيث لم يكن لها منفعة محلّلة حال كونها متنجّسة أصلاً، أو كان لها ولكنّها

لم تكن مقصودة، بل كانت منفعة جزئية غير مهمّة.

لما^(١) تقدم من النبوي: «إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمنه»،

وأما الأعيان المتنجّسة القابلة للتطهير وإن كانت منافعها متوقفة عليه، فإنه يجوز المعاوضة عليها حال كونها متنجّسة لوجود المقتضي وعدم المانع: أما المقتضي، فلكونها أموالاً عرفاً وشرعاً، فتشملها عمومات صحة البيع وإطلاقاته، وأما عدم المانع، فلعدم دليل صالح لتخصيص أو تقييد تلك الإطلاقات، وهذا نفسه ما يمكن التّشبّه به لتصحيح بيع الأعيان النجسة بالذات لو كان لها منفعة محلّلة مقصودة لو طهرت، بالمعنى الذي أشرنا إليه من تبدل العنوان بالانقلاب مثلاً، أو الاستحالة.

(١) أدلة حرمة المعاوضة في محل الكلام

ولنبداً المشوار - عزيزي القارئ - مع المصنف تَدُنُّ في ذكر ما يستدلّ به على ما ذهب إليه من حرمة المعاوضة في ما نحن فيه.

وقد استدلّ تَدُنُّ على هذه الحرمة بعمومات التحريم التي صدر بها كتابه الشريف، من النبوي المشهور، ورواية دعائم الإسلام، ورواية تحف العقول، وبدأ هذا الإستدلال، بالتمسك بالنبوي المشهور، ولنبداً معه تَدُنُّ هذا المشوار وهذه المرحلة الممتعة.

الإستدلال على الحرمة بالنبوي المشهور

والدليل الأول الذي تمسك به المصنّف تَدُنُّ، على ما ذهب إليه من الحرمة في محل الكلام، هو النبوي المشهور: «إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمنه» والذي لم نذكره منذ أمد بعيد حتى اشتقنا إلى سماعه، فأين كان هذا الحديث؟ ألم يمكن الاستفادة منه كلّ هذه المدة، وفي كل ما مضى من مسائل؟

والجواب: بل كان يمكن التمسك به في كثير من المسائل المتقدّمة، ولكن

المصنف تتذّر لم يذكره اكتفاءً بما كان يمكن التمسك به من الأدلة الخاصة الواردة في بعض ما سبق ذكره من المسائل، وإليك المثال:

في المسألة السابقة مباشرة وهي التمسك بالخمير وكل مسكر مبيع والفقاع، كأن يمكن أن نذكر النبوي المشهور دليلاً على ما ذهب إليه المصنف تتذّر من الحرمة؛ إذ أن هذه الأشياء مما حرمه المولى بالتحريم المطلق حيث قال سبحانه وتعالى في الآية رقم (٩٠) من سورة المائدة المباركة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، وكذا كثير مما سبق ذكره من الأحاديث هناك، فإذا ثبت التحريم المطلق، كان المورد من صغريات النبوي فيثبت التحريم.

وهكذا في غير هذه المسألة، كالمسألة السادسة من التمسك بالكلب الهراش والخنزير البريين، وهكذا الميتة النجسة التي بحثنا عن حكمها في المسألة الخامسة، وغيرها من الموارد.

وعلى أي حال، فلنعد إلى ما نحن فيه، من المعاوضة على الأعيان المتنجسة غير القابلة للطهارة إذا توقف منافعها المحللة المعتد بها على الطهارة، فقد تمسك المصنف تتذّر بالنبوي المشهور كدليل على الحرمة، فهل يصلح هذا الحديث دليلاً عليها؟ وما هو تقريب الإستدلال به؟

ولبيان الموقف من هذين السؤالين، نقول:

إن الإستدلال بـ«خطاب ما، شرعياً كان أم غيره، يمكن أن يكون بإحدى طريقتين: أولاًهما: التمسك الحرفي بما ورد فيه من ألفاظ، وبدون الغوص في ما يكمن في هذا الخطاب من معنى ومضمون أراد المتكلم إبداءه به.

ومن هذا القبيل، التمسك بالنبوي المشهور على حرمة بيع الخمر مثلاً، والذي ذكرناه قبل قليل، ويكون الإستدلال بهذا الشكل:

الخمير مما حرّمه المولى بقول مطلق - لما ذكرناه من أحاديث كثيرة في المسألة السابعة - وكلّ ما ثبت حرّمته بقول مطلق فإنه يحرم ثمنه؛ للنبي المشهور: «إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمنه»، وتكون النتيجة لهذا الشكل من القياس هي: فالخمير مما يحرم ثمنه.

ونلاحظ هنا أننا لم نتممّ في فهم النبي كثيراً، بل اكتفينا بانطباق ما جاء فيه على الخمير فحكّمنا عليها بحرمة البيع، بلا أن نفحص إلى علّة ذلك وسببه وتوجيهه، فإننا لسنا مسؤولين عن ذلك ولا مكلفين به في محل الكلام.

ولكي يتم هذا النوع من الإستدلال، لا بد - وكما رأينا - من وجود دليل يثبت لنا كون المورد - الخمير في ما ذكرنا من مثال - من صغريات هذا الحديث، ولذا، إحتجنا إلى التمسك بما ورد من تحريم مطلق للخمر لكي نضيفه إلى الكبرى المستفادة من النبي للحصول على النتيجة، وهي التحريم.

فلو لم يكن هكذا دليل، لما أمكن التمسك بالنبي - بهذه الطريقة الأولى - لإثبات الحرمة.

والثانية: أن يتمسك بما يفهم من ذلك الخطاب دون الوقوف عند حد ألفاظه، وبتعبير آخر: التمسك بمضمون الخطاب ومؤداه.

وهذا ما طبقه المصنف تذكّر في المسألة الأولى - بيع بول غير مأكول اللحم - حينما تمسك بالنبي المشهور قائلا: «فالنبي دالّ على أنه إذا حرّم الله شيئاً بقول مطلق - بأن قال: يحرم الشيء الفلاني - حرّم بيعه».

ولكن، لو سألنا المصنف تذكّر عن السبب في تحريم البيع في هذه الحالة: فهل كان يجب بأنّه مجرد تطبيق حرفي لما جاء في الحديث؟ كلا، بل لوجدناه يجب بما ذكره بعد كلامه المتقدّم مباشرة: «لأنّ تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع

منافعه، أو إلى تحريم أهمّ منافعه الذي يتبادر عند الإطلاق، بحيث يكون غيره غير مقصود منه»، وماذا تستفيد من هذا الارجاع يا مصنفنا؟ ويقول «قدس سره» جواباً: «وعلى التقديرين، يدخل الشيء لأجل ذلك في ما لا يتتبع به منفعة محلّلة مقصودة»، فبیت القصيد هو هذا إذا، وتحريم البيع ليس إلا لأجل هذا، كما أن المطلوب من التحريم بقول مطلق ليس إلا إثبات هذا الأمر: «عدم الإنتفاع بالشيء منفعة محلّلة مقصودة»، وليس له أي خصوصية وموضوعية.

وعلى هذا، فلو لم يرد في الشيء الفلاني تحريم مطلق، بل تحريم خاص مقيد بجهة ما - كالأكل مثلاً - ولكن كان الأكل هو المنفعة المقصودة الوحيدة فيه، بحيث لا يستفاد منه في أمر آخر، فهل يكون هذا التحريم كافياً في تطبيق الحديث على هذا المورد فيذهب إلى الحرمة استناداً إليه أم لا؟

والجواب: نعم، يمكن ذلك؛ فإننا إنما نستدل بالنبوي على الحرمة لا بدلالته المطابقيه وبألفاظه لكي يُشكل علينا بعدم وجود التحريم بقول مطلق، وبعبارة أخرى: نحن لا نطبق الطريقة الأولى من الإستدلال، وإنما نستفيد من الطريقة الثانية التي لا ريب في إمكان تطبيقها على ما نحن فيه بهذا الشكل:

هذا الشيء لا منفعة محلّلة مقصودة فيه - لتحريم أكله مثلاً - وما لا منفعة محلّلة مقصودة فيه يحرم بيعه للنبوي المشهور الدالّ على ذلك، فتكون النتيجة - على هذا - : فهذا الشيء الذي يحرم أكله - ولم تكن له منفعة اخرى محلّلة مقصودة - يحرم بيعه.

وعلى هذا، فإننا لا نحتاج - في هذه الطريقة الثانية - إلى خطاب يثبت التحريم بقول مطلق، فلا نحتاج إلى آية أو رواية يصرّح بها بذلك فيقال: «يحرم عليكم المتنجس»، بل كل ما نحتاجه هو ثبوت عدم منفعة محلّلة مقصودة في هذا الشيء بأي طريقة كانت، ولو بخطاب «لا تأكل المتنجس» في ما لو كانت المنفعة المحلّلة

ونحوه المتقدم عن دعائم الإسلام. (١) (٢)

المقصودة فيه هي الأكل، ولم يكن قابلاً للتطهير كما نحن فيه.

هاتان طريقتان يمكن بهما التمسك بالخطاب لإثبات الحرمة، ولو رجعنا إلى مسألناه قبل ذكر هاتين الطريقتين، وقد كان: هل يمكن التمسك بالنبوي المشهور لإثبات الحرمة في ما نحن فيه؟ وما هي الكيفية في ذلك؟، لوجدنا الجواب واضحاً بعد ما بيناه من الطريقتين المزبورتين، وهو:

نعم، يمكن ذلك ولكن بالطريقة الثانية فقط؛ لوضوح أنه لم يرد خطاب يحرم المتنفس بقول مطلق، ولكن هذا لا يمنع من التمسك بالنبوي بتطبيق الطريقة الثانية؛ إذ المفروض أننا نتكلم في شيء ليس له منفعة محللة مقصودة بعد تحريم استعماله في ما يشترط فيه الطهارة، كالعصير مثلاً أو غيره من المشروبات أو المأكولات، التي ينحصر فائدتها المحللة المقصودة في الأكل أو الشرب، وذهبنا إلى عدم جواز إطعامها لغير المكلف أيضاً، فإن هذه الأمور يحرم بيعها للنبوي المشهور، فقد دلّ على أن ما لا منفعة محللة مقصودة فيه يحرم بيعه.

(١) دعائم الإسلام - ج ٢ - ص ١٨ - الحديث ٢٣.

(٢) وما ذكرناه في النبوي المشهور، يجري في خبر دعائم الإسلام طابق النعل بالنعل؛ فإن الاستدلال بهذا الخبر قد لا يكون ممكناً بالطريقة الأولى، من الطريقتين المذكورتين؛ بحجة أن قوله ﷺ فيه: «وما كان محرماً أصله منها عنه، لم يجر بيعه ولا شراؤه» لا يصدق إلا على ما كان محرماً الأصل، أي: الذات، فلا يشمل إلا الأعيان النجسة بالذات لا بالعرض التي هي محل الكلام.

إلا أن عدم إمكان الاستدلال بالحديث بهذه الطريقة الأولى لو تم، فإنه لا يمنع الاستدلال به بتطبيق الطريقة الثانية، والتي استعمالها المصنف تدلّ في المسألة

الخامسة التي بحث فيها حكم المعاوضة على الميتة وأجزائها التي تحلها الحياة من ذي النفس السائلة حيث قال: «ومقتضى رواية دعائم الإسلام - المتقدمة أيضا - إناطة جواز البيع وعدمه بجواز الإنتفاع وعدمه».

فتراه تُدْخِلُ يتمسك بمقتضى الخبر دون جمود على الفاظه، وحينئذ، فهل ينطبق هذا المناط المستفاد من هذا الخبر على ما نحن فيه لنثبت الحرمة كما رامه المصنف تُدْخِلُ؟

ولا ريب في أن الجواب هو: نعم يمكن ذلك وبكل وضوح؛ فإن الكلام في عين لا يجوز الإنتفاع بها؛ فإنه معنى عدم وجود منفعة محللة مقصودة في العين محل البحث، فلا يجوز بيعها بمقتضى خبر دعائم الإسلام: «إن الحلال من البيوع، كل ما كان حلالا من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس ويباح لهم الإنتفاع، وما كان محرما أصله منها عنه، لم يجز بيعه ولا شراؤه».

وبهذا، يتبين تمامية استدلال المصنف تُدْخِلُ لما ذهب إليه من حرمة المعاوضة على الأعيان المتنجسة محل الكلام، بالنبوي المشهور وخبر دعائم الإسلام، ولكن لا بالطريقة الأولى بل الثانية فقط.

هذا كله بالنسبة إلى الحكم الوضعي، وأما الحكم التكليفي، فإن تم دلالة هاتين الروائيتين على الحرمة، فهو، وإلا - كما يمكن أن يقال - فأصالة البراءة الجارية في حالة الشك في حرمة الفعل وعدم حرمة هي الجارية في المقام لتثبت عدم حرمة هذه المعاملة حتى لو كانت فاسدة ومحرمة وضعاً.

وقبل أن ندخل في عالم الإستدلال برواية تحف العقول لنعلم ما يمكن الإستدلال به من فقرات الرواية وما لا يمكن، فلننظر في ما ذكره بعض من علّق على ما استدللّ به المصنف تُدْخِلُ بادئين بالمحقق الخوئي تُدْخِلُ حيث قال في محاضراته:

«وقد استدل المصنف على المنع بأمر ...

ومنها: خبر دعائم الإسلام والنبوي المعروف: إن الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمنه. وفيه: أنه لو كان المراد بالحرمة فيهما الحرمة الذاتية، فلا تجري في المقام، وإن كان المراد منها مطلق الحرمة الفعلية ولو عرضية، فلا وجه للتفصيل بين ما يقبل التطهير وما لا يقبله». (المحاضرات - ج ١ - ص ٨٤). إنتهى كلامه، رفع مقامه. ويرد على ما ذكره قدس سره:

إننا يمكن أن نختار كلا الشقين ويكون الإستدلال تاماً مع ذلك:

فيمكن أن نختار الشق الأول، فنذهب إلى أن المراد من الحرمة الواردة في الحديثين الحرمة الذاتية لا هي والعرضية، ومع هذا يمكن الإستدلال بالحديثين على حرمة البيع في ما نحن فيه كما بيناه في محلّه من الطريقة الثانية؛ فهب أن الحديث وارد في ما حرّم ذاتاً - نجس العين - إلا أن مضمونه لا يختص بذلك كما فصلنا.

كما يمكن أن نختار الشق الثاني، فنذهب إلى أن المراد من الحرمة الواردة الحرمة الفعلية ذاتية كانت أم عرضية، وأما ما ذكره تفتّح على هذا الشق من عدم الوجه للتفصيل بين ما يقبل التطهير وما لا يقبله، فمندفع بأننا لا نستعمل الطريقة الأولى لكي يورد علينا بأن المذكور في الحديثين هو الحرمة الشاملة لما يقبل التطهير وما لا يقبله فلا وجه للتفصيل بينهما والذهاب إلى حرمة البيع في ما لا يقبل وعدم الحرمة في ما يقبل، بل الإستدلال بالحديثين - كما بينا بالتفصيل - يتم بتطبيق الطريقة الثانية، وهي التمسك بمضمون الحديثين وما يستفاد منهما من علة ومناطق للتحريم والتحليل.

والمستفاد من الحديثين، أن ما لا نفع محلّل فيه يحرم بيعه، وأما غيره، فلا

يحرم لو كنا نحن وهذين الحديثين، والمفروض أن عدم النفع المحلل المقصود في ما نحن فيه إنما هو من جهة النجاسة؛ فإن الحديث في المتنجس كما لا يخفى. وعلى هذا فإن أمكن التطهير، كان الشيء مما فيه منفعة محللة مقصودة فعلا وإن توقف الإنتفاع على التطهير، وكان هذا الشيء خارجا تخصصا عن الحرمة المستفادة من الحديثين؛ فإنها لما ليس فيه المنفعة المزبورة، وأما ما لا يقبل التطهير وكانت منفعته متوقفة عليه، فإنه داخل في موضوع الحرمة المستفادة من هذين الحديثين، فيحكم عليه بحرمة البيع بتطبيق الطريقة الثانية.

وبهذا، يظهر وجه التفصيل بين ما يقبل التطهير من الأعيان المتنجسة وما لا يقبله؛ فإن الأول خارج تخصصا - غير داخل في موضوع الحكم الوارد في الحديثين - والثاني ليس كذلك، فيحكم على الثاني بالحرمة دون الأول، ولهذا السبب فصل المصنف تَدُّؤً بين هذين الصنفين.

فما ذكره السيد تَدُّؤً في محاضراته غير تام، ولننظر لما ذكره في مصباح الفقاهة بعد أن ذكر هذا الإشكال الأخير، من أنه إن كان المراد الحرمة الذاتية، فكذا، أو الحرمة الفعلية، فكذا، حيث قال:

«ومع الإغضاء عما ذكرناه، لا دلالة فيها على حرمة بيع المتنجس؛ لأنه إن كان المراد بالحرمة فيها حرمة جميع منافع الشيء، أو منافعه الظاهرة، فلا تشمل المتنجس؛ ضرورة جواز الإنتفاع به في غير ما يتوقف على الطهارة كإطعامه الصبي لو قلنا بجوازه، أو البهائم، أو يتففع به في غير ذلك من الإنتفاعات المحللة.

وإن كان المراد بها حرمة الأكل والشرب فقط، فإنها لا تستلزم حرمة البيع؛ لما عرفت مرارا من أنه لا ملازمة بين حرمة الأكل والشرب، وبين حرمة البيع؛ فإن كثيرا من الأشياء يحرم أكلها وشربها، ومع ذلك يجوز بيعها». (مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ١٨٩). إنتهى كلامه تَدُّؤً.

ويرد عليه **تذُّكُّرٌ**: أنه يمكن أن نختار كلا الشَّقَيْنِ بلا أي إشكال، واليك التفصيل:
 يمكننا أن نختار الشقَّ الأول، فنذهب إلى أن المراد من التحريم الوارد في
 الحديثين تحريم جميع المنافع أو الظاهرة منها، ونقول - مع هذا - بدخول
 المتنجِّس في هذا التحريم حاله حال النجس بالذات.

وأما ما استدلَّ به **تذُّكُّرٌ** لعدم دخول المتنجِّس من ضرورة جواز الإنتفاع في غير
 ما يشترط فيه الطهارة، فهو خارج تخصصاً عن موضوع الحديثين، فهو واضح
 الضعف جداً، ومما لا ينتظر صدوره من محقق كالسيد الخوئي **تذُّكُّرٌ**؛ فإنه خروج عن
 محل البحث، وإشكال بأمر أجنبي أصلاً عما نحن فيه.

وهذا ما يتضح بمراجعة صدر المسألة، حيث ذكرنا هناك أن محلَّ البحث ليس
 في مطلق المتنجِّس، بل في صنف خاص منه وهو ما توقف منفعته المحلَّلة
 المقصودة على الطهارة بحيث لم يكن له منفعة محلَّلة مقصودة أصلاً، أو كان له
 منفعة محلَّلة ولكنها لم تكن مقصودة، وما أشكل به السيد **تذُّكُّرٌ** ليس من هذا القبيل
 كما هو واضح؛ فإنه ذكر موارد يجوز فيها الإنتفاع بمنفعة مقصودة؛ كالإطعام للصبي
 أو البهائم أو غير ذلك من المنافع المحلَّلة، فما ذكره **تذُّكُّرٌ** من الإشكال خروج عن
 محل البحث والنزاع، فلا يكون صحيحاً.

وهذا الردُّ لما اشكل به **تذُّكُّرٌ** إنما هو من ثمرات تنقيح محل البحث والنزاع،
 ولهذا، ذكرنا هناك بأن لهذا التنقيح فوائد وثمرات كثيرة، فهذا أحد تلك الثمرات
 والفوائد، فلا تغفل.

كما يمكن أن نختار الشقَّ الثاني بلا أن يرد علينا أي إشكال أو إيراد، والتفصيل:
 إننا - أي: المصنف **تذُّكُّرٌ** - يمكن أن نذهب إلى أن التحريم الوارد في الروايتين
 هو تحريم الأكل أو الشرب فقط، ونذهب إلى أن لازم هذا حرمة البيع في ما نحن

فيه؛ وذلك لأننا نتكلم عن مورد ليس له منفعة محللة مقصودة إلا بالأكل في المأكول أو الشرب في المشروب، ولا جرم أن تحريم الأكل أو الشرب في هكذا أشياء ملازم لحرمة بيعها بتطبيق الطريقة الثانية من طريقتي الإستدلال بالنبوي المشهور وحديث الدعائم كما ذكرناه بالتفصيل.

وبعبارة أخرى: نحن لا نتكلم عن أشياء لا يتوقف الإنتفاع بها على كونها طاهرة، بل محل البحث - كما ذكرنا - في ما يتوقف الإنتفاع به على الطهارة، فلو كان هذا الشيء مما ليس فيه فائدة مقصودة إلا الأكل وقد حرّمه الشارع لنجاسته؛ فإن تحريم الأكل هنا ملازم لتحريم البيع بمقتضى الحديثين المزبورين، فإن هذا الشيء مما لا منفعة محللة مقصودة فيه.

نعم، يختص الحديث حينئذ بما كان منفعته المهمة أو الوحيدة الأكل أو الشرب لو كنا نطبق الطريقة الأولى، ولكنه لا يختص بهذا الأمر بتطبيق الطريقة الثانية كما هو واضح بعد ما ذكرنا من التفصيل وعدم الخصوصية في المورد من كونه ما حرم أكله أو شربه بناء على هذا الشق الثاني الذي ذكره السيد قدس سرّه.

هذا تمام الكلام مع السيد الخوئي رحمته، وقد أتضح أن ما أورده على الإستدلال بالنبوي المشهور وخبر الدعائم في كتابيه: المحاضرات والمصباح غير تام، نعم، الإشكال بضعف السند تام؛ لعدم البناء على جبر السند بعمل الأصحاب في ما لو سلّمنا أنهم استندوا إلى الحديثين.

وقال في إرشاد الطالب ما نصّه:

«لو لم تكن للمتنجس منفعة محللة مقصودة، كما إذا كانت منفعته المقصودة الأكل أو الشرب، فحرمتهما مع عدم إمكان تطهيره توجب كون أخذ المال في مقابله من أكله بالباطل. والعجب من المصنف (ره) أنه لم يتعرّض لهذا الإستدلال، بل ذكر في وجه بطلان بيعه روايات تقدّم عدم صحّة الاعتماد عليها، بل مع

الإغماض عَمَّا تقدّم، فلا يمكن الإستدلال بها على حكم المقام؛ فإنه لم تتعلق الحرمة في خطاب الشرع بنفس المنتجس حتى يعمه قوله: إذا حرّم الله شيئاً، حرّم ثمه، أو قوله في رواية دعائم الإسلام: ما كان محرّماً أصله لم يجز بيعه وشراؤه، بل حرمة شرب المنتجس أو أكله مستفادة ممّا ورد في أبواب مختلفة، كالنهي الوارد عن شرب الماء والمضاف المنتجسين، وكالأمر الوارد بإهراق المرق المنتجس وغسل لحمه، وغير ذلك ممّا هو إرشاد إلى عدم جواز تناول المنتجس». (إرشاد الطالب - الميرزا التبريزي - ج ١ - ص ٣٧).

وفي هذا الكلام مواضع للنظر، منها:

أولاً: لا ينقضي تعجّبي ممّا تعجب منه - سدّده الله - فإنه تعجّب من عدم استدلال المصنف **تدبّر** بكون أخذ المال بإزاء ما لا منفعة محلّلة مقصودة فيه أكلا له بالباطل، والحال أن المصنف بريء من هذه التهمة براءة الذئب من دم يوسف كما يقولون، فإنه - أي: المصنف - لم يستدل لحد الآن في هذه المسألة ولن يستدل في ما بقي منها إلا بما زعم المتكلم عدم استناده إليه من أكل المال بالباطل. ولقد أطلق المظلوم - المصنف **تدبّر** - صرخات عديدة وفي أكثر من مورد، تفيد كلها أن المقصود من الإستدلال بالنبوي المشهور وخبر الدعائم وكذا تحف العقول هو أن أكل المال بإزاء ما لا منفعة محلّلة مقصودة فيه، من أكل المال بالباطل. وهاك بعض الصّرخات؛ لتتعجّب معي من ذلك التعجّب.

منها: ما ذكره في المسألة الأولى - بيع بول ما لا يؤكل لحمه - ونصّه:

«فالنبوي دالّ على أنه إذا حرّم الله شيئاً بقول مطلق - بأن قال: يحرم الشيء الفلاني - حرم بيعه». وما هي العلة فيه أيّها المصنف؟ يقول: «لأنّ تحريم عينه إمّا راجع إلى تحريم جميع منافعه، أو إلى تحريم أهم منافعه الذي يتبادر عند

الإطلاق، بحيث يكون غيره غير مقصود منه» وماذا يفيدك هذا؟ يقول: «وعلى التقديرين، يدخل الشيء لأجل ذلك في ما لا يُتُّنَّع به منفعة محللة مقصودة».

وبهذا، يظهر أن بيت القصيد هو عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة ولا دخل للتحريم المطلق إلا بمقدار إثباته لهذا المطلب، ولكن، ما دخل عدم وجود هذه المنفعة في حرمة البيع التي ذكرها الشارع في النبوي الشريف؟ ولا جواب إلا أن نقول: لأن أكل المال بإزاء ما لا منفعة فيه أكل للمال بالباطل.

وبعبارة أخرى: ما حُرِّم تحريماً مطلقاً لا منفعة محللة مقصودة فيه، وما لا منفعة محللة مقصودة فيه، فبيعه باطل كما ذكر في النبوي؛ لأجل أن أكل المال بإزائه أكلٌ للمال بالباطل.

وما ذكرناه في النبوي يجري في خبر الدعائم بشكل أوضح كما لا يخفى، وهكذا في خبر تحف العقول.

وما يثبت هذا المطلب - مع وضوحه - ما ذكره المتعجب نفسه أول كتابه حين ذكر المصنف تثنئاً للنبوي؛ حيث قال ما نصّه:

«النبوي ضعيف سندا ولكنه صحيح مضمونا؛ وذلك فإنه إذا تعلقت الحرمة بعين في خطاب الشرع، فظاهره تحريم جميع الأفعال المقصودة منها فيكون أخذ العوض عليها من أكل المال بالباطل». (إرشاد الطالب - ج ١ - ص ١٣).

فانظر إلى قوله: «فيكون أخذ العوض عليها من أكل المال بالباطل» وقد رتبته على تحريم عين الشيء، تجد ما ذكرته لك واضحا وضوح الشمس رائعة النهار، فكيف يتهم المصنف الآن بعدم استناده في تحريم البيع في ما نحن فيه إلى كون أخذ المال مقابل هذه الأعيان أكلا للمال بالباطل وقد استدل بالنبوي وغيره؟!

ومنها: ما ذكره في المسألة الخامسة: «ويدل عليه - حرمة بيع الميتة النجسة - ما دلّ على أن الميتة لا ينتفع بها منضمّا إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة في المبيع

لثلاً يدخل في عموم النهي عن أكل المال بالباطل».

فاشترط المنفعة على هذا، وعدم التحريم بقول مطلق، ليس إلا لكي لا يدخل المبيع في عموم النهي عن أكل المال بالباطل، فلو كان قد حُرِّم بقول مطلق؟ فلا منفعة فيه، وأكل المال بإزائه أكل له بالباطل.

ومنها: مذكوره في فرع المسألة الأولى: «وإن كان مشتبهًا - المذكى - بالميتة لم يجوز بيعه أيضًا؛ لأنه لا ينتفع به منفعة محللة؛ بناء على وجوب الإجتنب عن كلا المشتبهين» بالتقريب السابق.

ثانياً: إنه ما الفرق بين أن تتعلق الحرمة في خطاب الشرع بنفس المتنجس، وبين أن تتعلق به مجموعة من الخطابات المحرمة المقيدة، كحرمة الأكل وحرمة الشرب وغيرها، مادامت النتيجة واحدة، وهي تحريم جميع منافعه، والأهم منها الذي يتبادر عند الإطلاق.

فمثلاً: لو كانت الفائدة الوحيدة للمأكول هي الأكل وقد وردت عليه الحرمة لكونه متنجساً فقول: «لا تأكل المتنجس»، أو: «يحرم أكل المتنجس»، فهل هناك فرق في ما نريده من عدم الفائدة المحللة المقصودة، بين هذا الخطاب وخطاب التحريم المطلق المتعلقة بنفس المتنجس، كما لو قيل: «يحرم المتنجس»؟ لا فرق أبداً بين الخطابين مادام يؤديان وظيفة واحدة وهي المرادة في النبوي المشهور، من عدم المنفعة المحللة المقصودة في هذا المتنجس.

ثالثاً: ولو غضضنا النظر عن هذا الإشكال الثاني وقلنا بعدم وجود التحريم بقول مطلق، وإنّ الموجود ليس إلا التحريم المقيد كقوله: «يحرم أكل المتنجس»، فإن هذا لا يعني عدم تمامية الاستدلال بالنبوي المشهور، أو خبر دعائم الإسلام؛ لما قلناه سابقاً حين الكلام مع السيد الخوئي رحمته، من أن الاستدلال بهذين الخبرين إنما هو تطبيق للطريقة الثانية من طريقتي الاستدلال المذكورتين سابقاً.

وأما^(١) التمسك بعموم قوله عليه السلام في رواية تحف العقول «أو شيء من وجوه النجس»، ففيه نظر^(٢)؛ لأن الظاهر من «وجوه النجس» العنوانات النجسة؛ لأن ظاهر «الوجه» هو العنوان.

نعم^(٣)، يمكن الإستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك، وهو قوله عليه السلام: «لأن ذلك كله محرّم أكله وشربه ولبسه...»، إلى آخر ما ذكر.

فنحن هنا نتمسك بالمضمون؛ من أن صحة البيع تدور مدار وجود المنفعة المحلّلة المقصودة وجودا وعدما، وحيث أن الكلام في ما نحن فيه في عين لا منفعة كذلك فيها، فبيعها باطل للخبرين؛ فإنهما دالان على تحريم بيع هكذا عين، ولا حاجة أبدا - في هذه الطريقة - إلى ثبوت التحريم بقول مطلق، بل يكفي ما حرّم المنفعة المقصودة فقط كما أوضحناه بالتفصيل في محلّه قبل قليل.

(١) هذا دخول في الدليل الثالث على المدعى، من حرمة بيع ما لا منفعة محلّلة مقصودة فيه من الأعيان المتنجسة، وهو التمسك لذلك برواية تحف العقول المعروفة، فهل يتم هذا الدليل أم لا؟

والجواب: يقول المصنف **تثني**: لو أردنا تطبيق الطريقة الأولى من الطريقتين المزبورتين، أي: التمسك بألفاظ الرواية بدون النظر لما تضمّنته من معنى، فلن يتم الإستدلال؛ لخروج ما نحن فيه تخصّصا - أجنبي عن موضوع الخبر - عن موضوع الحكم في هذه الرواية.

والسبب في ذلك، هو أن الموضوع المأخوذ في الرواية هو «وجوه النجس»، والظاهر من هذا الموضوع هو الأعيان النجسة بالذات «نجس العين»؛ فإن ظاهر كلمة «الوجه» هو العنوان والمرجع والأصل، وكل هذا لا ينطبق على ما نحن فيه؛ فإن النجس بالعرض، ليس وجهها وعنوانا معهودا للنجاسة.

(٢) أي: منع.

(٣) هذا استدراك مما ذكره قدس سره من عدم تمامية التمسك بخبر تحف

العقول على الحرمة في مانحن فيه، وحاصله:

إنه إنما قلنا بعدم إمكان التمسك بهذا الخبر، لو كنا نستند إلى الطريقة الأولى من الطريقتين المزبورتين؛ فإن ما نحن فيه سيكون خارجاً موضوعاً عما ورد في هذا الخبر، ويكون الخبر أجنبياً عما نحن فيه.

وأما إذا كنا نطبق الطريقة الثانية من الطريقتين المذكورتين آنفاً، وهي التمسك بمضمون الخبر ومقتضاه، فإنه يمكن الاستدلال على حرمة المعاوضة في ما نحن فيه بخبر تحف العقول؛ وذلك بالتمسك بعموم العلة المذكورة لحرمة بيع الأعيان النجسة بالذات، وهي حرمة الأكل والشرب واللبس إلى آخر ما ذكر.

وبعبارة أخرى: علة عدم جواز بيع الوجوه النجسة ليست إلا عدم وجود المنفعة المحللة المقصودة فيها، فتكون محرمة البيع بمقتضى الخبر؛ لأنه من أكل المال بالباطل، وهذه العلة متحققة في ما نحن فيه كما هو واضح، وإذا تحققت العلة، تحقق المعلول لا محالة، وهو الحكم بحرمة البيع.

وعلى هذا، فالمراد من تحريم الأكل والشرب واللبس وغيرها من الأمور في الرواية، ليس إلا حرمة الإنتفاع وعدم وجود المنفعة المحللة المقصودة، لكي يدخل الشيء حينئذ في ما ليس له مالية وقيمة، فيكون أكله أكلاً للمال بالباطل، ولا دور لهذه الأمور - الأعيان النجسة بالذات - في هذا التحريم، إلا أخذها وجهاً وعنواناً لما ليس فيه منفعة من الأشياء.

وإنما نعيد توضيح ما ذكرنا من النكتة الموجودة في التعليل وعمومه؛ ليتبين ضعف ما أورده بعض المعاصرين - سده الله - على المصنف رحمته في تمسكه بعموم التعليل المذكور في خبر التحف، حيث قال عند قول المصنف: «نعم، يمكن

الاستدلال...» ما نصّه:

«إذا كان التعليل المذكور موجبا للالتزام بالحرمة في المتنجس، فما الوجه في التفصيل بين ما يكون قابلا لأن يطهر، وبين ما لا يكون قابلا للطهارة؟! فإن ما كان قابلا لها مثل ما لا يكون قابلا؛ إذ قبل عروض الطهارة عليه يكون الإنتفاع به محرما فيدخل في موضوع الحرمة، والذي يهون الخطب، أن الحديث الدال على المدعى ضعيف سندا، فلا وجه للإطالة». (عمدة المطالب - السيد القمي - ج ١ - ص ٧١).

أقول: لا خطب في البين ليهون بضعف السند، فالوجه للتفصيل واضح بعد ما ذكرناه في بيان العلة وعمومها؛ فإن العلة في خبر التحف هي عدم المنفعة المحللة المقصودة في العين، ولكن - وكما نبهنا عليه - بحيث لا تكون هذه العين مالا عرفا؛ ليدخل أخذ المال بإزائها في أكل المال بالباطل؛ فيكون حراما.

وهذه العلة بهذه الكيفية ليست متحققة - كما هو واضح - إلا في ما لا يقبل التطهير من الأعيان المتنجسة وكان منفعتها المحللة المقصودة منحصرة في كونه طاهرا، وأما ما يقبل التطهير من هذه الأعيان، فإنه مال عرفا حال كونه متنجسا، وكونه نجسا لا يصلح علة للمنع على ما نبه عليه المصنف في بحث بيع الميتة النجسة.

وبعبارة مختصرة: وجه التفصيل المزبور هو كون ما لا يقبل التطهير ساقطا عن المالية لا قيمة له فتشمله العلة المذكورة في خبر التحف بعمومها، وأما ما يقبل التطهير، فهو مال عرفا وشرعا - على فرض وجود المنفعة المحللة المقصودة فيه طبعا - فلا يكون داخلا في تلك العلة، فلا يحرم بيعه.

وبهذا، المشوار مع المصنف قدئذ في ما استدلل به لما ذهب إليه من حرمة المعاوضة على الأعيان المتنجسة غير القابلة للتطهير إذا توقفت منافعها المحللة المعتد بها على الطهارة، من النبوي المشهور وخبر الدعائم وخبر تحف العقول، تبين تمامية الإستدلال بهذه الأخبار، وعدم صحة ما أورده جمع ممن كتب في المكاسب.

هذا كله في الحرمة وضعا، فهي ثابتة ببركة هذه الأخبار، وأما بالنسبة إلى

الحرمة تكليفا، فقد ذكرنا أن الأصل فيها هو الجواز تطبيقا لأصالة البراءة الجارية حالة الشك في حرمة العمل وعدمها، فإن تَمَّت دلالة هذه الأخبار على الحرمة التكليفية أيضا كما قد يُدعى، خرجنا عن مقتضى الأصل الأولي وأفتينا بالحرمة تكليفاً؛ إذ أنه لا تصل النوبة إلى الدليل الفقاهتي - الأصل - مع وجود الدليل الإجتهادي كما قلنا غير مرة.

وأما إن لم تَمَّ دلالة هذه الأخبار على هذه الحرمة، كان الحكم هو الجواز تكليفاً، ولا ملازمة - كما نبهنا - بين الذهاب إلى الحرمة وضعاً والحرمة تكليفاً، ولعلَّ أبرز مصاديق هذا الأمر هو ما نحن فيه من بيع ما لا منفعة محلّلة مقصودة فيه.

ولقد كان ينبغي للمصنف تَدبُّر في استدلاله على الحرمة وضعاً أن يسلك الطريق المختصر البيّن، وأن لا يلف ويدور كل هذا اللفّ والدوران من التمسك بما ذكر من الأخبار؛ إذ كان يمكنه أن يذهب إلى الحرمة وضعاً لعدم المقتضي للصحة بعد أن كان محل الكلام في ما لا مالية له؛ لعدم المنفعة المحلّلة المقصودة فيه كما هو المفروض.

هذا تمام الكلام في النوع الأول ممّا يحرم التكبُّب به، وهو الإكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى، ولا يبقى - قبل الدخول في المستثنيات من هذا الإكتساب - إلا التنبيه على مسألة بيع المسوخ.

[بيع المسوخ]

ثم اعلم: أنه قيل بعدم جواز بيع المسوخ^(١) من أجل نجاستها، ولما كان الأقوى طهارتها، لم يُحتج إلى التكلم في جواز بيعها هنا.

(١) قال في المفردات: «المَسْخُ: تشويه الخلق والخلق وتحويلهما من صورة إلى صورة. قال بعض الحكماء: المسخ ضربان: مسخ خاص يحصل في العينة، وهو مسخ الخلق، ومسخ قد يحصل في كل زمان، وهو مسخ الخلق؛ وذلك أن يصير الإنسان متخلقا بخلق ذميم من أخلاق بعض الحيوانات، نحو أن يصير في شدة الحرص كالكلب، وفي الشره كالخنزير، وفي الغمارة كالثور، قال: وعلى هذا أحد الوجهين في قوله تعالى [في الآية (٦٠) من سورة المائدة]: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾، وقوله تعالى [في الآية (٦٧) من سورة يس]: ﴿وَكُوْنُ نَسَاءٍ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَانَتِهِمْ﴾، يتضمّن الأمرين وإن كان في الأول أظهر». (مفردات الراغب الاصفهاني: ص ٤٨٨).

والمسوخ نوعان: برية وبحرية، فالبرية كالقرود والدب والكلب والخنزير والذئب والفأرة والضب والأرنب والطاووس والوطواط وغيرها، والبحرية كالجري والدعموص والضفادع والسلاحف والتمساح والسرطان وغيرها. وعن النبي ﷺ: «إن الله مسخ سبعمئة أمة، فأخذ أربعمئة برا، وثلاثمئة بحرا». (الوسائل: الباب ٢ من أبواب الأطعمة المحرمة: الحديث رقم ٩).

هذا وقد ذهب الشيخ الطوسي رحمته الله إلى حرمة بيع المسوخ لانها نجسة، ففي المبسوط: لا يجوز بيع الأعيان النجسة، كالكلب والخنزير وجميع المسوخ، وفي الخلاف: لا يجوز بيع القرود للإجماع على أنه مسخ نجس، وذكر في أطعمة الكتاب أن المسوخ كلها نجسة.

ولما كان الأظهر عند المصنف رحمته الله طهارة المسوخ، - فلا يحتاج إلى التكلم في

جواز بيعها وعدمه هنا؛ فإن محل الكلام في الأعيان النجسة ولو بالعرض. ومحل الكلام فيه - والحال هذه - في ذيل النوع الثالث مما لا يجوز الإكتساب به لأجل عدم المنفعة فيه، وسيأتي تفصيله بحوله وقوته تعالى، وأما ما في المتن من كون هذا البحث سيأتي ذيل القسم الثاني فهو اشتباه لعلّه من النسأخ . وبعد أن تمّ الكلام على النوع الأول مما يحرم التكبّب به، وهو التكبّب بالأعيان النجسة بمسائله الثمانية، ندخل بعون الله سبحانه وقوته، في بحث ما استثنى من حرمة البيع في هذا النوع الأول، نسأله سبحانه وتعالى أن يوفّقنا لبحثه وتوضيحه بمنّه وكرمه، وبحق محمد وآله الطاهرين، وصلّ اللهم على محمّد وآل محمّد وارزقنا ومن يلوذ بنا حسن العاقبة.

المستثنيات من حرمة بيع الأعيان النجسة

وهي أربعة تذكر في مسائل أربع:

الأولى: بيع المملوك الكافر

الثانية: بيع غير كلب الهراش من الكلاب

الثالثة: بيع العصير العنبي النجس

الرابعة: بيع الدهن المتنجس وغيره من المتنجسات

المنتفع بها في المنافع المحللة المقصودة

المستثنيات من حرمة بيع الأعيان النجسة

وأما المستثنى من الأعيان المتقدمة، فهي أربعة، تُذكر في مسائل
أربع. (١)(٢)

(١) وهي على الترتيب:

المسألة الأولى: في بيع المملوك الكافر.

المسألة الثانية: في بيع غير كلب الهراش من الكلاب.

المسألة الثالثة: في بيع العصير العنبي النجس.

المسألة الرابعة: في بيع الدهن المتنجس وغيره من المتنجسات المتفع بها في

المنافع المحللة المقصودة.

(٢) معنى الاستثناء المذكور في عبارة المصنف تَنْتُزُّ

وقبل الدخول في تفاصيل هذا الفصل، لا بد من بيان نكته مهمة جدا من الناحية
الفنية للبحث، لم يذكرها المصنف تَنْتُزُّ ولا تطرَّق لها إلا في المسألة الرابعة وهي بيع
الدهن المتنجس، ولقد كان ينبغي أن يتعرض لها هنا فإنه محلها المناسب.

وهذه النكته هي بيان معنى الاستثناء المذكور في المقام، فهل خطر ببالك -
عزيزي القارئ - أن تسأل عن معنى قول المصنف تَنْتُزُّ: «وأما المستثنى من الأعيان
المتقدمة فهي أربع...؟» وما هو هذا الاستثناء المذكور؟ وكيف صار عندنا استثناء؟
لا بد من الاجابة على هذه الاسئلة؛ لكي يتضح لنا المطلوب، فنقول:

الاستثناء نوعان - من حيث كون المستثنى من جنس المستثنى منه وعدمه -:

متصل ومنقطع، قال ابن مالك في الفيته:

«ما استثنت «إلا» مع تمام ينتصب وبعد نفي أو كفي أنتخب

إتباع ما أتصل، وانصب ما انقطع وعن تميم فيه إبدال وقع».

(شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - المجلد الأول - ص ٥٩٧).

وقال ابن هشام في شذور الذهب:

«...، فإما أن يكون الاستثناء متصلاً - وهو أن يكون المستثنى داخلًا في جنس المستثنى منه - أو منقطعاً - وهو أن يكون غير داخل». (شذور الذهب - ابن هشام الأنصاري - ص ٢٦٤ - ٢٦٥).

ومثال المتصل قول القائل: «جاء القومُ إلا زيدا»، فإن زيدا المستثنى من جنس المستثنى منه - القوم - ومثال المنقطع قول القائل: «جاء القوم إلا حماراً»، فإن المستثنى - الحمار - ليس من جنس المستثنى منه - القوم. وحينئذ نقول:

يمكن أن يكون استثناء هذه الأشياء الأربعة من حرمة بيع الأعيان النجسة متصلاً، كما يمكن أن يكون منقطعاً، بناءً على تصويرنا لطرفي القضية، أعني المستثنى منه والمستثنى، واليك التفصيل:

إننا يمكن أن نقول في عبارة الاستثناء: يحرم بيع كلِّ عين نجسة إلا الكافر و...، وعلى هذا سيكون الاستثناء متصلاً كما ترى، فإن المستثنى - الكافر والثلاثة الباقية - من جنس المستثنى منه - كل عين نجسة - كما هو واضح.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه حينئذ، هو أنه من أين استفدتم العموم المذكور في هذه القضية؟ إذ أن الحكم الكلي المذكور فيها ليس للمتكلم أن يصوره اعتباطاً، ولمجرد أنه أحب أن يكون الاستثناء متصلاً، ولأن القطيعة مبعوضة!!!

والجواب - على ما سيذكره المصنف تَبَيُّهُ في المسألة الرابعة - إننا استفدنا ذلك العموم من أحد سببين:

الأول: أن نقول بأن ذلك هو مقتضى القاعدة الدالة على حرمة الإنتفاع بالنجس

والمتنجس إلا ما خرج بالدليل.

فكل متنجس - على هذه القاعدة - يحرم الإنتفاع به، ومقتضى ذلك حرمة البيع، فإن الله إذ حرم شيئاً حرم ثمنه، وعلى هذا فإن القاعدة هي حرمة بيع كل نجس - لحرمة الإنتفاع به - إلا الكافر و...، فالاستثناء متصل.

ولما كانت هذه القاعدة - حرمة الإنتفاع بالنجس والمتنجس إلا ما خرج بالدليل - غير مقبولة عند المصنف رحمته على ما سيأتي تفصيله، فإن هذا السبب للعموم والكلية في قضية الاستثناء باطل، ويبطل ببعه كون الاستثناء متصلاً إلا إذا ثبت صحة السبب الثاني التالي.

الثاني: أن نقول بأن العموم المزبور هو المستفاد من عمومات الحرمة المذكورة صدر الكتاب، فإن المستفاد منها هو أن القاعدة في النجس هي حرمة البيع لأجل النجاسة، فما كان نجساً حرم بيعه إلا الكافر و... فلا يحرم بيعها مع أنها نجسة. وأظنك - عزيزي القارئ - عرفت بما ذكرناه لك سابقاً - أن هذا السبب الثاني غير تام كصاحبه؛ فإن الإنصاف عند المصنف، هو أن النجاسة لا تصلح علة للمنع من البيع، كما صرح به قدس سره في بحث بيع الميتة، فراجع.

وبطلان هذا السبب الثاني، تكون النتيجة - عند المصنف - عدم كون الاستثناء المزبور متصلاً ولا بد أن يكون منقطعاً، ولكن كيف يكون كذلك؟

الاستثناء . عند المصنف رحمته منقطع

وما سيذكره المصنف رحمته في المسألة الرابعة في تصوير الاستثناء المنقطع هو أنه بعد بطلان السبب الأول - لأن الصحيح عند المصنف رحمته على ما سيأتي في تنقيح القاعدة في الاستفادة من النجس، هو أن القاعدة هي جواز الإنتفاع بالنجس إلا ما خرج بالدليل لا العكس - وبعد بطلان السبب الثاني عنده قدس سره - لعدم صحة القاعدة المدعاة من أن الأصل في النجس هو عدم جواز البيع؛ لعدم صحة

مدركها وهو أن النجاسة بنفسها مانعة عن الصحة - بعد بطلان السبب الأول وأخيه الثاني لا يبقى إلا أن يكون الاستثناء منقطعاً، بأن تكون القضية حرمة بيع ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة من النجاسات والمنتجسات إلا بيع الكافر والعصير العنبي و...

وهذه القضية - كما ترى - تمثل استثناء منقطعاً، فإن المستثنى منه ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة من النجاسات والمنتجسات، والمستثنى وهو الكافر واخوته مما فيه منفعة محللة مقصودة؛ إذ المفروض ثبوت هذه المنفعة بالدليل، بل المفروض اننا نذهب إلى جواز البيع لأجل وجود هذه المنفعة.

وعلى هذا، فسيكون الاستثناء منقطعاً عند المصنف رحمته كما بيناه، نعم، لو كنا نذهب إلى ما ذهب إليه الشهيد الثاني رحمته من أن الدهن المنتجس أو جلد الميتة مثلاً إنما يجوز بيعه للنص لا لوجود المنفعة المحللة المقصودة، كان الاستثناء فيه متصلاً، وهذا ما سنتطرق له أكثر في محله، ولنرجع إلى صلب الموضوع، فما هي الأعيان المستثناة من حرمة البيع؟ وما دليل ذلك؟ وعلى الله التكلان.

المستثنيات من حرمة بيع الأعيان النجسة

المسألة الأولى

بيع المملوك الكافر

المسألة الأولى

[بيع المملوك الكافر] ^(١)

(١) هذه هي المسألة الأولى من المسائل الأربع التي يتناول فيها المصنف تَبْذُرَ ما استثنى من حرمة بيع الأعيان النجسة والمنتجسة.

ويتناول المصنف تَبْذُرَ في هذه المسألة بيع المملوك الكافر، والمملوك الكافر نوعان: أصلي ومرتب باعتبار نوع كفره.

فإن كان الكفر أصليا، كأن لم يكن أحد أبويه مسلما وبلغ كافرا، فهو كافر أصلي، وإن لم يكن كذلك، فإن كان قد وُلد على الإسلام وإن كان أحد أبويه مسلما أو كان قد أسلم أول بلوغه ثم ارتدّ فهذا مرتدّ فطري، وإن لم يكن كذلك كأن بلغ غير مسلم، فأسلم فارتدّ فهو مرتدّ مَلِي أي: مرتدّ عن ملّة.

وما يوجب الارتداد أسباب خاصّة يتناولها الفقهاء في أبواب مخصوصة ليس هنا محلّ بحثها، فمن أراد الاطلاع عليها فليراجعها في محالّها.

هذا وقد قسم المصنف تَبْذُرَ البحث إلى مقامين:

الأول: بيع المملوك الكافر الأصلي والمرتب المَلِي، وقد ذهب إلى الجواز فيه.

الثاني: بيع المملوك المرتدّ الفطري، وذهب إلى أن الأقوى فيه الجواز أيضا.

ولكن، كلنا يعلم أنه لا بد لكل قسمة من أساس وجهة ثم التقسيم مع أخذها بنظر الاعتبار، فما هو هذا الأساس وما هي هذه الجهة في تقسيم المصنف تَبْذُرَ لبحثه هنا إلى هذين المقامين؟

والجواب: إنه الاتفاق على جواز البيع في المقام الأول - كما سيصرّح المصنف - وعدم ذلك الاتفاق، بل الاختلاف في جواز وعدم جواز البيع في المقام الثاني كما سنلاحظ في مطاوي هذا البحث.

وهل يصلح هذا الاتفاق وعدمه أساساً للقسمة؟

نعم هو صالح، ولكن، لو أردنا التدقيق أكثر في هذا الأساس، لسألنا هذا السؤال:

يجوز^(١) بيع المملوك الكافر، أصليا كان أم مرتدا مليا، بلا خلاف ظاهر، بل ادعى عليه الإجماع^(٢)،

وما الذي جعلهم متفقين على الجواز في المقام الأول، ومختلفين فيه في الثاني؟ والجواب - كما سيتضح أكثر- لأجل اتفاقهم على وجود المنفعة المحللة المقصودة التي هي علة الجواز - كما ذكرنا في توضيح الاستثناء - في المقام الأول، واختلافهم في ذلك في الثاني، من حيث أن المرتد الفطري محكوم عليه بالإتلاف بسبب الردة - الذكر منه طبعاً دون المرأة فإنها تضرب أوقات الصلاة إلى أن تتوب أو تموت - فهل هذا الحكم بالاتلاف يجعله ممّا لا منفعة محللة مقصودة فيه أم لا؟ فإن قلنا بالأول، لا بد من أن نحكم فيه بحرمة البيع؛ لعدم وجود المنفعة المزبورة، وإلا، حكمنا بالجواز، وهذا ما جعلهم مختلفين في جواز البيع. وعلى أي حال، فلنبدأ رحلة البحث مع استاذ الفقهاء والمجتهدين في هذين المقامين.

(١) المقام الأول: بيع المملوك الكافر أصليا كان أم مرتدا ملياً

هذا شروع بالبحث في المقام الأول، وهو مسألة بيع المملوك الكافر الأصلي وأخيه المرتد الفطري. وقد ذهب المصنف إلى الجواز فيهما مستدلاً بالإجماع بعد أن ادعى أنه مما لاخلاف ظاهر فيه.

(٢) قيل: إن صاحب الجواهر تثبت ادعى الإجماع على جواز بيع الكافر، إلا أن عبارته في الجواهر تحتمل هذا وغيره، قال في الجواهر: «... كما أنه لا إشكال في جوازه بأخيه أي: الكافر حربياً كان أم ذمياً، لمسلم كان أم لكافر، ذمي أم حربياً، وإن كان هو من الأعيان النجسة، إلا أن ذلك لا يمنع

وليس ببعيد^(١) كما يظهر للمتتبع في المواضع المناسبة لهذه المسألة،

من بيعه بإجماع المسلمين والنصوص كخبر إسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شراء مملوكي أهل الذمة إذا أقروا لهم، فقال: إذا أقروا لهم، فاشتر وانكح». (الجواهر: ج ٢٢ - ص ٢٣ - ٢٤).

هذه هي عبارة الجواهر، وهي كما ترى تحتل ادعاء الإجماع على عدم منع النجاسة من البيع أكثر مما تحتل ما نُسب إليها من انعقاد الإجماع على جواز البيع. لا يقال: ولكن الإجماع على عدم منع النجاسة من البيع يساوق الإجماع على جواز البيع نفسه.

فإنه يقال: ليس الأمر كذلك لوضوح عدم الملازمة بين الأمرين؛ إذ يمكن أن نذهب إلى عدم منع النجاسة من البيع، ومع هذا لا نذهب إلى الجواز لمانع آخر كالتعبد بعمومات الحرمة المذكورة صدر الكتاب مثلا، أو غير ذلك من الموانع. (١) أي: لا يبعد انعقاد الإجماع على الجواز في ما نحن فيه؛ إذ يمكن تحصيله من مراجعة جملة من فتاوهم الواردة في أبواب مختلفة، وإليك هذه الفتاوى: منها: إنهم - جميعهم - حكموا بجواز استرقاق الكفار، وهذا يدل على حكمهم - جميعا أيضا - بجواز البيع.

ولكن بأيّ تقريب؛ إذ ما العلاقة بين جواز الاسترقاق وجواز البيع؟ قيل في جوابه: «حيث أن الكافر يُملك بالاسترقاق، وجواز البيع من آثار الملك». (ارشاد الطالب - ج ١ - ص ٣٨).

وهذا البيان بهذا المقدار أشبه بالمصادرة إن لم يكن مصادرة حقيقة؛ إذ أن الكلام في ثبوت هكذا أثر، والمدعى هو ثبوت هذا الأثر، فكأنه قيل في الجواب: يجوز بيع المملوك لجواز بيع المملوك.

وعلى هذا فلا بد أن يكون المصنف رحمته قد نظر إلى معنى أعمق من هذا البيان لكي لا يرد عليه ما ورد، فما هو هذا الذي قصده قدس سره؟

كاسترقاق الكفار، وشراء بعضهم من بعض^(١)، وبيع^(٢) العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر، وعتق الكافرة^(٣)،

ولكي يتضح المراد، لا بد من الرجوع إلى تعريف البيع المؤثر في النقل والانتقال، وهو - على ما سيختاره المصنف في كتاب البيع - «إنشاء تملك عين بـمال» وعلى هذا، فلا بد لكي يتحقق البيع ويحكم الشارع بجوازه من توفر أمور منها:

أولاً: إنشاء التملك بلفظ أو بغيره مما يقوم مقامه ويحقق هذا الإنشاء كما في البيع بالإشارة للأخرس، أو البيع المعاطاتي.

ثانياً: أن يكون المبيع مملوكاً للبائع؛ إذ أن التملك يتوقف على الملك كما هو واضح. ثالثاً: أن يكون المبيع مالاً عرفاً وشرعاً بوجود منافع محللة مقصودة إلى غير ذلك من الأمور.

فإذا توفر كل ما يشترط في تحقق البيع - كما هو المفروض - ولم يبق إلا الأمر الثاني؛ إذ أن وجود المنفعة المحللة المقصودة في العبد أمر مسلم، فإذا أفتى الفقيه بجواز الاسترقاق كما هو المفروض، فإننا نفهم من ذلك أنه يجوز البيع أيضاً لتامة جميع ما يشترط في المبيع.

(١) وهذا هو المورد الآخر الذي يستفاد منه جواز البيع في ما نحن فيه، فقد ذهب فقهاؤنا إلى جواز أن يشتري المسلم الكفار من بعضهم، كما في شراء بنت الكافر أو ابنه منه كما دلت عليه الروايات.

وهذا الجواز، وإن كان موضوعه الاشتراء، إلا أنه يساوق جواز البيع، لوضوح أن جواز الشراء فرع جواز البيع فلولا ما كان شراء.

(٢) حيث أنهم حكموا بوجوب أن يبيع الكافر عبده إذا أسلم - أي: العبد - ويفهم من كلامهم في هذه المسألة جواز البيع قبل الإسلام.

(٣) فقد أفتى الفقهاء بجواز العتق للكافر كفارة أو لغيرها من الوجوه، وكما نعلم

وبيع^(١) المرتد، وظهور^(٢) كفر العبد المشتري على ظاهر الإسلام، وغير ذلك^(٣)

فإن العتق متوقف على الملك؛ إذ لا عتق إلا في ملك، وهذا يتوقف على ادخال الكافر في الملك أولاً لكي يمكن عتقه.

فلما أجزى العتق فإن هذا يعني الاجازة في التملك أولاً لتوقفه عليه، ومن جملة أسباب التملك بل أهمها هو البيع والشراء.

وعلى هذا، فالإذن في عتق الكافر إذن في شرائه وبيعه، وكلهم يقول بجواز العتق.

(١) أي: بيع المملوك المرتد، فإنهم ذهبوا إلى جوازه، ولا فرق بين هذا الكافر والكافر الأصلي من هذه الجهة، فمن ذهب إلى جواز بيع المرتد يذهب إلى جواز بيع الكافر الأصلي أيضاً.

(٢) فلو اشترى زيد عبداً بظن أنه مسلم، لظهور علامات الإسلام عليه مثلاً أو لأي سبب آخر كاعتماده على من أخبره بذلك، فتمّ عقد البيع، ثم ظهر أن هذا العبد المشتري كافر، فإن فقهاءنا هنا يفتون بأن للمشتري الخيار في أن يردّ هذا العبد.

وحكمهم بالخيار يعني عدم فساد العقد وصحة البيع، فإن الخيار ملك فسخ العقد وقراره كما يقولون، وهذا الحكم - الفسخ والاقرار - كما ترى - موضوعه العقد، فلا بد من أن يتحقق عقد صحيح لكي يعرض عليه جواز الاقرار أو الفسخ، ومعنى هذا، أنهم يحكمون بوجود عقد صحيح، عند حكمهم بأن للمشتري الخيار. (٣) كمسألة البيع بشرط الكفر وغيرها.

هذا ما استدللّ به المصنّف تثبُّت لجواز بيع المملوك الكافر الأصلي، والمرتد عن ملّة، وقد رأينا أنه تثبُّت لم يذكر إلا الإجماع، ولكن هل كانت طريقة المصنّف هذه

- الإستدلال بالإجماع - فنية؟ وماهي الطريقة الفنية لا استنباط حكم الجواز في ما نحن فيه، إن لم تكن طريقته تثبت فنية؟
والجواب:

الإستدلال بالإجماع وإن كان صحيحا، إلا أنه ليس فنيا أبدا، وقد تستهجن ذلك وتستبعده؛ إذ كيف يجمع بين الحكم بصحة الإستدلال وعدم كونه فنيا وحسب الطريقة الفنية للاستنباط؟

والجواب هذا السؤال فلأضرب لك مثلا، وليعلم أن هذا الكلام الآتي ليس إلا لإثبات ما ادعيناه من أن الإستدلال قد يكون صحيحا إلا أنه وفي نفس الوقت بعيد عن الطريقة الفنية، فلا تطبق ما نذكره الآن على ما نحن فيه إلا بهذا المقدار.

والمثال: إن الإستدلال على حرمة بيع شيء ما قد يكون بعدم وجود المقتضي للصحة، فيكون باقيا على أصالة الفساد، وقد يكون بوجود المانع من عمل المقتضي على فرض وجوده، فبيعه فاسد لوجود هذا المانع.

حينئذ: لو كان ذلك الشيء، مما لا مقتضي لصحته، كما لو لم تكن فيه منفعة محللة مقصودة، وكان نجسا، وكنا نذهب إلى مانعية مجرد النجاسة والذي لم يذهب المصنف تثبت إليه، فكيف يمكن الإستدلال على فساد بيع هذا الشيء؟ يمكن الإستدلال على فساد البيع باحدى طريقتين:

أولاهما: الإستدلال بعدم وجود المقتضي للصحة، فإنه لا وجود للمنفعة المحللة المقصودة في الشيء لتشمله عمومات الصحة لتخرجه من أصالة الفساد الجارية في المعاملات، ومع عدم وجود هذه المنفعة، يبقى هذا الشيء داخلا تحت أصالة الفساد لعدم الدليل الإجتهادي للصحة ويكون أكله أكلا للمال بالباطل.

والثانية: الإستدلال بوجود المانع، بتقريب أن هذا الشيء نجس ومع كونه

كذلك فيبيعه باطل حتى على فرض جريان مقتضي الصحة فيه، فكيف بما لا مقتضي فيه للصحة؟.

هاتان طريقتان قد يقال أنه يمكن الإستدلال بأية واحدة منهما لإثبات بطلان بيع ذلك الشيء، وكلتا الطريقتين صحيحة؛ إذ مع عدم وجود المقتضي لا يصح البيع، كما لا يصح أيضا مع وجود المانع، ولكن أي الطريقتين صحيح فنيا؟
لاجرم أن الطريقة الأولى هي الطريقة الفنية دون الثانية وإن كانت صحيحة في إثبات المطلوب؛ إذ أنه مع عدم وجود المقتضي فالأولى أن نستدل به من أن نستدل بوجود المانع، فإن مرحلة المقتضي مقدّمة على مرحلة المانع كما لا يخفى. وعلى هذا فالإستدلال بوجود المانع صحيح، إلا أنه خلاف ما تقتضيه الطريقة الفنية، وهذا مثل ما نحن فيه، فإن الإستدلال بالإجماع على جواز بيع العبد الكافر أصليا كان أم مرتدا مليا صحيح، إلا أنه خلاف ما كانت الطريقة الفنية تقتضيه، والتفصيل:

إنّ الفقيه - أي فقيه - إن نقح مبنى ما، أو أسس قاعدة ما، بل إن أطلق كلمة ما، فإنه يلزمه أن يكون حذرا جدا تجاه ما سيخذه من مواقف بعد ذلك، لكي لا يخالف ما أسّسه أو ذهب إليه قبل ذلك، فإنه فقيه، وحساب الفقيه ليس كحساب غيره من عوام الناس؛ إذ المفروض أنه لم يتخذ الموقف السابق إلا بعد التدقيق والتحقيق والتأمل وإلا استهجن منه تغييره لمواقفه بين الفترة والأخرى، كما فعل الشهيد الثاني مع الأول في أكثر من موضع من مواضع البهجة المرضية في شرح اللمعة الدمشقية، فراجع.

فإذا أتضح هذا، نقول:

ما ذهب إليه المصنف رحمته في استثناء الكافر وغيره من حرمة بيع الأعيان النجسة، هو أنه من الاستثناء المنقطع، فإن بيع الأعيان النجسة والمنتجسة حرام لأنه من بيع ما

لا منفعة محللة فيه إلا الكافر فإنه يجوز بيعه لوجود المنفعة المزبورة فيه. وعلى هذا، فإنه ينبغي في الاستدلال لجواز بيع الكافر، إن كنا نريد اتباع الطريقة الفنية من إثبات وجود المنفعة المحللة المقصودة في الكافر ليكون خارجا من المستثنى منه وداخلا في إطلاقات الصحة وعموماتها التي تقتضي الصحة. فإذا كان كذلك - داخلا في مقتضي الصحة - تصل النوبة حينئذ - أي: حين وجود المقتضي - إلى البحث في المانع عن جريان هذا المقتضي وعدمه، فنذكر ما يتوهم كونه مانعا كرواية تحف العقول مثلا بحجة أنها تحرم بيع النجس لكونه نجسا، فنردها بما ردها به المصنف قبل ذلك في بحث بيع الميتة النجسية من أن الإنصاف عدم صلاحية مجرد عنوان النجاسة للمنع من البيع مع وجود المنفعة المحللة المقصودة في المبيع وعدم وجود إجماع على حرمة البيع وإن كان في المبيع المنفعة المزبورة.

ومن الواضح توفر كلا الأمرين في ما نحن فيه، فإن المنفعة موجودة، بل مَسَّالَم على وجودها، كما أنه لم ينعقد إجماع على حرمة البيع، بل الإجماع على جوازه كما سمعته من المصنف تَثَلُّ قبل قليل.

هذا مع غض النظر عن ضعف رواية تحف العقول وغيرها سندا وعدم الجابر لها في ما نحن فيه كما هو واضح.

وهكذا نأخذ في ذكر ما يتوهم كونه مانعا من جريان مقتضي الصحة ونرده واحدا تلو الآخر، فيثبت عدم المانع وبضمه إلى وجود المقتضي للصحة تكون النتيجة جواز البيع في ما نحن فيه.

هذا كله في إثبات الجواز وضعا، وأما تكليفا، فيكفيها التمسك بأصالة البراءة حتى يأتي الدليل الإجتهادي المخرج، فنذكر ما يتوهم كونه مخرجا، لنرى تماميته

وعدمها، فإن تم وإلا كانت الفتوى الجواز تكليفا كما كانت الجواز وضعاً لوجود المقتضي وعدم المانع.

هذه هي الطريقة الفنية التي كان ينبغي للمصنف رحمته أن يتبعها لاستنباط الجواز الذي ذهب إليه في ما نحن فيه، بينما نجد أنه تمسك في ذلك بالإجماع. والإستدلال بالإجماع وإن كان صحيحاً - بناء على ما يذهب إليه المصنف رحمته - إلا أنه غير فني البتة؛ إذ بالإضافة إلى ما ذكرته لك من الطريقة التي كان ينبغي اتباعها، يرد على الإستدلال بالإجماع ما يلي:

أه متى نحتاج إلى الإستدلال بالإجماع على الجواز؟ وبعبارة أخرى: أين يقع الإجماع الذي ذكره المصنف على الجواز من عملية الإستنباط التي بينا أكثر من مرة مراحلها الثابتة؟
والجواب:

إنما نحتاج إلى الإجماع على الجواز - فنياً - في ما لو كانت المرحلة السابقة على الإجماع مباشرة قد أثبتت الحرمة، فإننا نحتاج حينئذ إلى ما يخرجنا من هذه الحرمة فيثبت الجواز كالإجماع مثلاً.

وأما إذا كانت المرحلة السابقة على الإجماع مباشرة مما تثبت الجواز لا الحرمة، فأى حاجة تبقى للإجماع على الجواز؟

إذا اتضح هذا، فلنعد إلى ما نحن فيه من بيع الكافر، ولننظر إلى مقتضى المرحلة السابقة على الإجماع هل هو الحرمة لكي نخصمه بالإجماع أم الجواز، لكي تصل التوبة إلى شيء غير الإجماع على الجواز، وهو إثبات عدم المانع من الصحة والجواز؟

ولنبداً - للإجابة على السؤال الأخير - في عملية الإستنباط في ما نحن فيه من بدايتها، وقد كانت البداية - بالنسبة إلى الحكم الوضعي الفساد واستصحاب عدم

ترتب الأثر المقصود من البيع وعدم النقل والانتقال ما شئت فعبر.

وهل جاء الدليل الإجهادي المخرج من أصالة الفساد هذه؟ نعم؛ إذ بعد وجود المنفعة المحللة المقصودة في الكافر، كان مشمولاً لعمومات الصحة وإطلاقاتها من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وغيره، فيكون بيعه صحيحاً.

وهنا يأتي الإجماع الذي تمسك به المصنف تتأ، ولكن - وكما ترى - لسنا بحاجة إلى هذا الإجماع في هذه المرحلة؛ إذ أن الصحة - لحد الآن - هي التي توصلنا إليها، لوجود المقتضي لها، فما نحتاجه الآن أن نثبت عدم وجود المانع من عمل هذا المقتضي من عمومات الحرمة وغيرها من الوجوه المتوهم جريانها في المقام كمانع.

لا يقال: ولكن، أما كان يمكن التمسك بالإجماع على الجواز بدل الذهاب - للخروج عن أصالة الفساد - من التمسك بعمومات الصحة؟ فإننا لو فعلنا ذلك، لكان التمسك بالإجماع صحيحاً وفتياً؛ فإن المرحلة السابقة عليه كانت تقتضي الحرمة فقد كانت التمسك بأصالة الفساد المزبورة.

فإنه يقال: كلا، لا يمكن ذلك، لما ذكرناه من مبنى المصنف تتأ في كون الاستثناء منقطعاً لا متصلًا، ومعنى هذا أن ما نحن فيه لم يكن داخلًا في عموم الحرمة المذكور في قضية الاستثناء، وما ذلك - على حد ما ذكره المصنف تتأ نفسه - إلا لوجود المنفعة المحللة المقصودة، لا الإجماع المزبور.

فإذا كان المقتضي موجوداً فلا تصل النوبة حينئذ إلا للبحث في وجود المانع عن جريان هذا المقتضي وعدمه كما قدمنا.

هذا ما أردنا ذكره بالنسبة لما سلكه المصنف تتأ في المقام الأول من مقامي هذه المسألة الأولى من طريقة الإستنباط، وقبل الدخول في بحث المقام الثاني، لا

بد من ذكر نكتة لطيفة نستفيدها مما ذكره المصنف في هذا المقام الأول، وهي: إننا لكي نستفيد رأي فقيه ما في مسألة من المسائل، لا يكفينا في ذلك أن نراجع البحث الذي يتعلق مباشرة بتلك المسألة، بل يمكن أن نحصل غرضنا هذا بالرجوع إلى مباحث أخرى قد تكون الفتوى فيها مساوقة لما نريد معرفته من حكم تلك المسألة الأولى.

وهذا ما اتبعه المصنف تذيُّل في مقام تحصيل الإجماع على جواز بيع العبد الكافر أصليا كان أم مرتدا مليا، حيث وجدناه يبحث - لتحصيل هذا الغرض - في أبواب غير باب البيع، فقد راجع باب استرقاق الكفار وشراء بعضهم من بعض وعتق الكافر، وظهور كفر العبد المشتري على ظاهر الإسلام وغيرها من الأبواب التي قد تبدو أجنبية - للوهلة الأولى - عما نحن فيه.

وليس هذا من مبتكراته قدس سره، وإليك ما ذكره في الجواهر، فإنه بعد أن ذكر بعض الروايات الدالة على جواز البيع في ما نحن فيه قال:

«إلى غير ذلك من النصوص الدالة، فما عساه يتوهم من اطلاق بعض الأصحاب تحريم التكبُّب بالأعيان النجسة، المندرج فيها الكافر في غير محلّه، ضرورة اختصاص الحكم بما لا يقبل الطهارة من الأعيان، لأن شرط صحة البيع طهارة العوضين فعلا أو قوة، والكافر يقبل الطهارة بالاسلام، بل كلامهم في مباحث سبي الكفار، وبيع الأناسي، وفي مسألة البيع بشرط الكفر، وظهور المبيع كافرا بعد البيع، واشتراط اسلام المُشترى إذا اشترى مسلما، وغيرها من المسائل والفروع، ينادي بسقوط هذا الوهم». (الجواهر - ج ٢٢ - ص ٢٤).

والمهم التوجّه لأصل هذه الفكرة والاستفادة منها، فإنه بتطبيق هذه الفكرة وأمثالها ومقدار التسلُّط في ذلك، يختلف الفقهاء في ما بينهم في قدرتهم على الإستنباط، ولهذا، يمدحون صاحب الفكر السيِّال سواء أكان ذلك في الفقه أم في

وكذا^(١) الفطريّ على الأقوى،

الأصول أم في غيرهما، فلاحظ ولا تغفل.

(١)المقام الثاني: بيع المملوك الكافر المرتدّ عن فطرة

هذا هو المقام الثاني من مقامي البحث في مسألة بيع المملوك الكافر، فقد ذكرنا صدر المسألة، أن الكلام فيها يقع في مقامين، مضى أولهما، وهو البحث في بيع المملوك الأصلي والمرتد المَلْي، وأما ثانيهما، فهو ما نحن فيه الآن، ونتناول فيه مسألة بيع المملوك المرتدّ الفطري.

وقد ذهب المصنف رحمته، إلى أن الأقوى في بيع هذا المملوك هو الجواز، وعندما نقول: «الأقوى»، فهذا يعني أن هناك رأياً آخر مقابل هذا الرأي، وليس هذا فقط، بل هذا الرأي المقابل قويّ وإلا، لما كان الآخر أقوى، فإن «أقوى» من أفعال التفضيل، التي تدل على المشاركة والزيادة، كما ذكر في اللّغة.

وبعد أن ذكرنا في المقام الأول الطريقة الفنيّة لاستنباط جواز البيع، والتي يجب أن تُتبع في المقام الثاني كما اتبعت في المقام الأول، من إثبات تمامية أمرين، أولهما: وجود المقتضي، وثانيهما: عدم المانع، يتّضح أنه لا بد لمن يريد أن يذهب إلى الجواز من أن يثبت تمامية هذين الأمرين معاً، وإلا ما ثبت جواز.

وهذا ما سيّبعه المصنف رحمته في ما نحن فيه ما دام قد ذهب إلى الجواز، ولهذا، سيكون كلامنا تبعاً للمصنف رحمته في إثبات الجواز، في مقامين:

أولهما: في إثبات عدم المانع من عمل المقتضي للجواز، وهذا ما يقتضي الاعتراف بوجود المقتضي للجواز، وإلا لما وصلت النوبة إلى البحث في وجود المانع وعدمه، فمن يدعي وجود المانع فكأنه يسلم بوجود المقتضي أي: المنفعة المحللة المقصودة.

بل الظاهر أنه لا خلاف فيه من هذه الجهة،^(١) وإن^(٢) كان فيه كلام من حيث كونه في معرض التلف؛ لوجوب قتله. ولم^(٣) نجد من تأمل فيه من جهة نجاسته، عدا ما يظهر من بعض الاساطين في شرحه على القواعد،

والثاني: في إثبات وجود المقتضي لصحة بيع المملوك المرتد عن فطرة. وعلى هذا، فما ينبغي للمصنف تذكُّر وهو يذهب إلى جواز البيع، هو أن يجاهد على هاتين الجبهتين لكي يثبت صحة ما ذهب إليه. وادعى المصنف تذكُّر - في مقام الإجمال - أن الظاهر عدم الخلاف في تمامية المقام الأول، أي: عدم وجود المانع، فإن المانع المتصور هو النجاسة، وقد حقق المصنف تذكُّر - إن كنت تذكر - في مسألة بيع الميتة النجسة، إن مجرد النجاسة لا يصلح علة للمنع.

نعم، الكلام، في المقام الثاني وتاميته، أي: في وجود المنفعة المحللة المقصودة وعدمه، فإن المرتد عن فطرة في معرض التلف لحكم الشارع بوجوب قتله، والكلام في الذكر طبعاً فإن الأنتى ليست كذلك لعدم وجوب قتلها، إلا أن الصحيح تمامية هذا المقام أيضاً.

هذا هو الموقف من المقامين المزبورين إجمالاً، وندخل مع المصنف تذكُّر في بحثهما تفصيلاً فإلى التفصيل.

(١) هذا هو الكلام إجمالاً على المقام الأول، والمقصود أن الظاهر تماميته، وأنه لا مانع من عمل المقتضي، وإن النجاسة لا تصلح مانعاً عندهم.

(٢) وهذا هو الكلام إجمالاً في المقام الثاني، وأن علة وجود الكلام والخلاف فيه هو وجود المنفعة وعدمه كما ذكرنا.

(٣) المقام الأول: وجود المانع وعدمه: هل تصلح النجاسة مانعاً من جواز البيع؟

هذا شروع في البحث التفصيلي في تمامية المقام الأول وإن الصحيح عدم

حيث^(١) احترز بقول العلامة: «ما لا يقبل التطهير من النجاسات»، عما يقبله ولو بالإسلام، كالمرتد ولو عن فطرة على أصح القولين، فبنى^(٢) جواز بيع المرتد على قبول توبته،

تمامية ما يظهر من كاشف الغطاء تئذ في شرحه لقواعد العلامة تئذ. (شرح القواعد - مخطوط - الورقة ٤).

(١) هذا بيان لما يظهر من كاشف الغطاء تئذ من كون نجاسة الكافر المرتد عن فطرة مانعة من جواز بيعه، وحاصله:

إن العلامة تئذ في القواعد، اشترط في المبيع أن يكون مما يقبل التطهير لو كان نجسا، فذهب إلى أن ما لا يقبل التطهير من النجاسات لا يجوز بيعه.

وذكر كاشف الغطاء عند شرحه لهذه العبارة، أن العلامة تئذ احترز به عما يقبل التطهير من النجاسات فإنه يجوز بيعه وإن كان قبوله للتطهير بسبب الإسلام كالمرتد ولو عن فطرة على أصح القولين.

ومعنى هذا إن كاشف الغطاء تئذ بنى جواز بيع هذا المرتد على قبول توبته، أي: إن جواز بيعه يعتبر فيه أن يقبل التطهير وهذا فرع قبول توبته وعدمه، فإن قبلت التوبة جاز بيعه وإلا، لم يجز لأنه مما لا يقبل التطهير، وهذا يعني أن النجاسة مانعة عن جواز البيع فإن كان مما يرتفع ولو بالإسلام لم تمنع وإلا منعت.

وما ذكرناه في المرتد عن فطرة، يجري في كل كافر طابق النعل بالنعل - والكلام للشيخ كاشف الغطاء تئذ.

(٢) هذا تقريب المصنف تئذ لكلام الشيخ الكبير بحيث يدل على أنه يظهر منه أن النجاسة مانعة عن جواز البيع؛ إذ أن الشيخ الكبير - على ما يفهم من كلامه على العبارة المزبورة - يذهب إلى جواز بيع المرتد عن فطرة لأنه يقبل التطهير بالإسلام، فلو لم يكن يقبله فإنه لم يجز بيعه، وليس ذلك إلا لنجاسته؛ فإن الكلام

بل بنى جواز بيع مطلق الكافر^(١) على قبوله للطهر بالاسلام. وأنت خبير^(٢)

فيها على ما في عبارة القواعد.

(١) أصليا كان، أم مرتدا مليا أو فطريا، فإن نجاستهم مانعة عن صحة بيعهم لو كانوا ممّا لا يقبلون الطهارة بالاسلام.

وبعبارة أخرى: لو لم نكن قد ذهبنا إلى قبول الكافر مطلقا للتطهير بالاسلام، لحكمنا بعدم جواز بيعه لنجاسته، فإن مجرد النجاسة مانعة عن صحة البيع.

(٢) هذا شروع في ردّ ما ذهب إليه كاشف الغطاء^{تذ} من أن النجاسة - في ما لو قلنا بعدم قبول التوبة - مانعة عن جواز البيع في ما نحن فيه.

ولو كان المصنف^{تذ} قد أصرّ الردّ إلى ما بعد ذكر رأي تلميذ كاشف الغطاء لكان أفضل وأقوم فنيا فإن التلميذ على سرّ استاذه، بل بالغ، على ما سيأتي تفصيله. وعلى أي حال فلنذكر رد المصنف^{تذ} على ما يظهر من بعض الاساطين من مانعية نجاسة الكافر من بيعه وحاصله:

إن ما استفاده الشيخ الكبير من عبارة القواعد غير صحيح؛ وما جعله يرتكب هذا الإشتباه عدم التدقيق الكافي في مذكره العلامة، وعدم الوقوف على ما أراده بتلك الجملة، ولأذكر لك مقصود العلامة ومن كان مثله في اشتراط قابلية التطهير في صحة البيع، وقولهم بعدم صحة بيع ما لا يقبل التطهير، لكي تقف على ما وقع فيه الشيخ الكبير من الاشتباه، فنقول:

إنه لا بد في الذهاب إلى صحة بيع شيء ما، أي شيء - وكما ذكرنا مرارا - من تمامية أمرين:

وجود المقتضي: بمعنى: كون الشيء محل الكلام مالا بوجود المنفعة المحلّلة المقصودة فيه.

وعدم المانع: بمعنى: عدم وجود ما يمنع من جواز بيعه على فرض تمامية الأمر

الأول، أعني: المقتضي.

وما يشترطه الفقهاء في المبيع ينقسم إلى نوعين من حيث نظرهم في هذا الاشتراط إلى تحقق أي الأمرين السابقين: المقتضي أم عدم المانع؟ فإذا اشترطوا في المبيع أن يكون معلوما من حيث المقدار، كالعدد في المعدود، والكيل في المكيل، والوزن في الموزون، فإن شرطهم هذا عائد إلى اعتبار تمامية الأمر الثاني، وهو عدم المانع.

وأما إذا اشترطوا في المبيع إلا يكون من المحقرات كالحشرات مثلا، فإنهم ينظرون في هذا الشرط إلى اعتبار تحقق الأمر الأول، أي: وجود المقتضي للجواز بوجود المنفعة المحللة المقصودة.

فإذا اتضح هذا، فما الذي كان العلامة قد قصده بقوله: «ما لا يقبل التطهير من النجاسات»؟ هل كان ينظر إلى اعتبار تحقق الأمر الأول، فيكون نظير اشتراط ألا يكون المبيع من المحقرات؟ أم أنه كان من قبيل اشتراط ألا يكون المبيع مجهولا، فيكون راجعا إلى اعتبار تمامية الأمر الثاني؟

والجواب على هذا السؤال هو الحكم في صحة وسقم ما ذهب إليه الشيخ الكبير من فهمه لعبارة القواعد، فما هو الجواب؟

ولكي نصل إلى هذا الجواب، لا بد من مراجعة كلماتهم وفتاواهم في هذا المجال، لكي نطلع على معنى هذا الشرط، ومن بعده تعيين موضع نظرهم في اشتراطهم هذا إلى أي الأمرين المزبورين، فإلى التحقيق:

ولو راجعنا فتاواهم وكلماتهم، لوجدنا أنهم يشترطون في المبيع ألا يكون مما لا يقبل التطهير لعله خاصة وهي لكي يتصف المبيع بالملكية، ونعني بها هنا بالاضافة إلى معناها المصطلح، المالية العرفية، فإن النجاسة في ما لا يقبل التطهير

من النجاسات ستكون سببا في عدم كون المبيع (النجس) مالا. وتأتي هنا نكتة مهمة جداً فانتبه: نحن نشترط قابلية التطهير في المبيع لكي يكون مالا، فإذا كان هذا الشيء مالا حتى مع كونه نجسا، فهل نبقي - أي: الفقيه الذي يشترط عدم كون المبيع ممّا لا يقبل التطهير، كالعلامة - مصرين على اشتراطنا ذلك؟

بالطبع لا؛ فإن ذلك الاشتراط يصبح لغوا بكل معنى الكلمة، فإنه تحصيل حاصل، فإن الإجماع منعقد على كون الكافر ككلب الصيد مثلا مال وملك حقيقة مع كونه نجسا.

وبهذا، يتّضح أن محل الاشتراط المزبور إنما هو في الأعيان التي يتوقف الإنتفاع بها في المنافع المحللة المقصودة على كونها طاهرة، والتي مضى البحث فيها في المسألة الثامنة السابقة، وأما ما لم يكن كذلك، بل كانت منافعه المزبورة موجودة حتى حال كونه نجسا، فليس منظورا إليه في ذلك الشرط.

وحينئذ نسال: والعبد الكافر، هل هو من النوع الأول، فيتوقف الإنتفاع به على قبوله للتطهير؟، أم من النوع الثاني؟

ولا شك بأن الجواب سيكون: بل من النوع الثاني، وعلى هذا، فلا نشترط فيه الشرط المزبور، ولم ينظر إليه أصلا حين الاشتراط، فكيف تذهب - يا شيخنا الكبير - إلى كون عبارة القواعد المزبورة احترازا عمّا لا يقبل التطهير من النجاسات، وتمثل بالكافر المرتد، والحال أن منافعه المحللة المقصودة لا تتوقف على كونه طاهرا؟

وبناء على ما ذكرنا، فإن عبارة القواعد احترازا عمّا لا يقبل التطهير من النجاسات، كما ذكر الشيخ الكبير، إلا أنه أخطأ في تمثيله بالكافر؛ فإن الإنتفاع به المنفعة المزبورة - كما ذكرنا - لا يتوقف على طهارته، فهو ملك ومال بالإجماع مع كونه نجسا.

بأن^(١) حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر، نظير حكمهم بجواز بيع الكلب، لا من حيث قابليته للتطهير.

وما يشهد لما ذكرنا، من أنهم لا يشترطون قابلية التطهير في العبد من أجل مانعية النجاسة من بيعه، هو أنهم يجوزون بيع العبد على حدّ تجويزهم لبيع الكلب بلا أي فرق بين الاثنين، مع أن الكلب غير قابل للتطهير كما هو واضح. فهم يجوزون بيع الكلب لا من حيث أنه يقبل التطهير كما يجوزون بيع الماء المتنجس لأنه يقبل التطهير - في ما لو قلنا بأن منافعه تتوقف على كونه طاهرا - بل يجوزون بيعه - مع أنه مما لا يقبل التطهير - لأن منافعه المحللة المقصودة غير متوقفة على كونه طاهرا.

وبعد هذا المشوار، يتضح ما وقع فيه الشيخ الكبير من الاشتباه في اعتباره النجاسة مانعة من صحة بيع المرتد الفطري في مالوكتنا نذهب إلى عدم قبول توبته؛ لأنه بذلك سيكون مما لا يقبل التطهير والحال أنهم يشترطون في المبيع أن لا يكون مما لا يقبل التطهير.

وما يهون الخطب، أنه تَبَيَّنَ لم يذهب إلى بطلان البيع، بل ذهب إلى صحته بذهابه إلى أن الكافر المرتد عن فطرة مقبول التوبة فهو يقبل التطهير، فبنى ما ذهب إليه من الصحة على قبول توبته وتبناه. وأما تلميذه السيد جواد العاملي صاحب مفتاح الكرامة، فقد بالغ في الأمر فذهب إلى بطلان البيع، وهذا ما سنبينه بعد أن نرجع إلى عبارة المتن فنبينها.

(١) الغرض من سوق هذه العبارة إلى قوله: «وان اشترطهم...» هو إقامة الشاهد والدليل على ما ذكرناه مفضلا من أن محل الاشتراط المزبور هو في ما يتوقف الإنتفاع به على كونه طاهرا، ولهذا، ذكرناه في التوضيح آخر المطلب.

نظير^(١) الماء المتنجس، وأن اشتراطهم قبول التطهير^(٢) إنما هو في ما يتوقف الإنتفاع به على طهارته ليُتَّصَفَ بالملكية^(٣)، لا مثل الكلب والكافر، المملوكين مع النجاسة إجماعاً.

وبالغ^(٤) تلميذه في مفتاح الكرامة، فقال: أما المرتدّ عن فطرة، فالقول بجواز بيعه ضعيف جداً؛ لعدم قبول توبته، فلا يقبل التطهير، ثم ذكر جماعة

(١) أي: لا كما يحكمون بجواز بيع المتنجس لأنه قابل للتطهير - في ما لو قلنا بأن منفعه تتوقف على الطهارة.

(٢) عندما يقولون: «يشترط في المبيع النجس أن يكون مما يقبل التطهير، أو كما عبر العلامة بقوله: «ألا يكون مما لا يقبل التطهير من النجاسات»، والمقصود واحد.

(٣) نبهنا خلال الشرح على أن المقصود بالملكية هنا ليس معناها الاصطلاحي فقط، بل المقصود الأصلي من هذه الكلمة هو المالية العرفية والشرعية، وعلى هذا فهم يشترطون قابلية التطهير لكي يتصف الشيء بالمالية، فيكون مشمولاً لعمومات الصحة وإطلاقاتها ليصح بيعه.

(٤) وما ذهب إليه الاستاذ، ذهب إليه التلميذ وزاد، فإن الاستاذ أن كان قد ذهب إلى الصحة بانبا ذلك على قبول العبد الكافر للتطهير، فقد ذهب التلميذ إلى البطلان مضيفاً إلى ذلك ادعاء كون القول بالصحة ضعيف جداً، لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير، والى ادعاء أن من جوز بيعه لم يجوزه مع أنه لا يقبل التطهير، لكي لا تكون النجاسة مانعة، بل لعله جوزه لبنائه على أنه يكفي للتخلص من هذا المانع كونه ممّا يقبل التطهير بالتوبة.

وعلى هذا فنحن لا نحزر، أن من ذهب إلى الصحة في بيع المرتد الفطري، إنما ذهب إلى ذلك لعدم اعتباره النجاسة مانعاً، بل يمكن أن يكون ذلك لذهابه إلى أن النجاسة مانع ولكن يكفي للتخلص من ذلك قبول الشيء للتطهير ولو بالاسلام، والمملوك المرتد عن فطرة من هذا النوع.

ممن جَوَزَ بيعه . إلى أن قال :. ولعلّ من جَوَزَ بيعه بنى على قبول توبته^(١)،
إنتهى. وتبعه على ذلك شيخنا المعاصر.^(٢)

أقول^(٣): لا إشكال ولا خلاف في كون المملوك المرتد عن فطرة ملكاً ومالاً
لمالكه، ويجوز له الإنتفاع به بالاستخدام ما لم يُقتل، وإنما استشكل من

وبعبارة أخرى: من ذهب إلى الصحة، لعلّه اعتبر النجاسة مانعة في ما لا يقبل
التطهير ولو بالاسلام، والحال أنه يبني على قبول توبة المرتد عن فطرة.

(١) مفتاح الكرامة - ج ٤ - ص ١٢.

(٢) أي: صاحب الجواهر تَتَضَلُّ؛ فقد ذهب إلى ما ذهب إليه السيد جواد العاملي

تَتَضَلُّ في كتابه مفتاح الكرامة. راجع: الجواهر - ج ٢٢ - ص ٨

(٣) هذا شروع في ردّ المصنف تَتَضَلُّ لما ذهب إليه صاحب مفتاح الكرامة

وصاحب الجواهر، كما أنه إكمال لردّ الشيخ الكبير أيضاً.

وحاصل الرد: إن مذهب إليه الجماعة - الأستاذ وتلميذه وصاحب الجواهر -

من كون النجاسة مانعة - بناء على القول بعدم قبول المرتد عن فطرة للتطهير لعدم

قبول توبته - مخالف لما اجمع عليه من عدم كونها مانعة.

فإن قلت: كيف يُدعى الإجماع المزبور والحال أن فقهاءنا مختلفون في ما بينهم،

فمنهم من ذهب إلى جواز البيع ومنهم من ذهب إلى عدمه، أو ليس اختلافهم هذا

لاختلافهم في ما نعية النجاسة وعدمها؟

فإنه يقال: كلا، فإنهم اختلفوا في جواز البيع وعدمه، من أجل اختلافهم في أن

حكم الشارع على العبد بالقتل، ووجوب قتله، هل يصلح مانعا عن جواز بيعه، بعد

اتفاقهم على أن هذا العبد ملك ومال لصاحبه، أي: بعد اتفاقهم على وجود

المقتضي للصحة.

استشكل في جواز بيعه من حيث كونه في معرض القتل، بل واجب الإتلاف شرعاً، فكان الإجماع منعقد على عدم المنع من بيعه من جهة عدم قابلية طهارته بالتبوية.

قال ^(١) في الشرائع: ويصح رهن المرتد وإن كان عن فطرة.

هذا هو مقصود المصنف رحمته على ما يقتضيه ظاهر العبارة المذكورة فوق، إلا أنه غير مراد قطعاً، فإن فقهاءنا في اختلافهم في جواز وعدم جواز بيع المرتد عن فطرة، لم يختلفوا لأجل وجود المانع وعدمه وأنه وجوب القتل، بعد أن اتفقوا على كون المرتد مالا وملكا، وهذا ما يعرفه المصنف رحمته جيدا، فماذا كان مقصوده من هذه العبارة إذا؟

ما قصده المصنف رحمته - وهذا - نعرفه بضميمة ما سيذكره من أقوال العلماء بعد ذلك - هو أن ادعاء كون النجاسة مانعا مخالف لما أجمع عليه من عدم كونها كذلك، والمستفاد من ملاحظة إشكالاتهم في البيع والرهن؛ حيث أنهم عندما اشكلوا على من يذهب إلى جواز الرهن في المرتد عن فطرة، لم نرهم اشكلوا بأن هناك مانعا من الجواز وهو النجاسة، بل نجدهم يشكلون من جهة أخرى وهي التشكيك في وجود منفعة محللة مقصودة، وهذا يعني التشكيك في مالية العين المرهونة وصحة كونها رهنا بعد حكم الشارع على المرتد عن فطرة بالقتل ووجوب الإتلاف، وإليك ما يشهد على هذا.

(١) هذا شروع في ذكر ما يشهد على إجماعهم على عدم كون النجاسة مانعة من البيع، وهذا ما نفهمه - كما ذكرنا - من عدم اشكالهم على جواز الرهن من هذه الجهة بل من جهة أخرى.

لا يقال: ولكن الكلام في مانعية النجاسة وعدم مانعيتها عن البيع، ومن يراجع ما استشهد به المصنف رحمته على مدعاه من الإجماع يجده في الرهن وهو أجنبي

واستشكل^(١) في المسالك من جهة وجوب اتلافه وكونه في معرض التلف، ثم اختار الجواز؛ لبقاء ماليته إلى زمان القتل.

عمّا نحن فيه، فغاية ما يثبت بهذه الكلمات عدم مانعية النجاسة من جواز الرهن، وأين هذا ممّا نحن فيه؟

فإنه يقال: بل الكلام في الرهن هو الكلام في البيع، فإن من يجوز رهن المرتد عن فطرة، فإنه يجوز بيعه قطعاً، ومن لا يعتبر النجاسة مانعاً عن صحة الرهن، فإنه لا يعتبرها مانعاً عن صحة البيع قبل ذلك.

والسرّ فيه، ينكشف بمراجعة كتاب الرهن، حيث يشترطون في العين المرهونة أن تكون مما يصح بيعها، ولو كانت النجاسة مانعة من صحة البيع لأشكلوا على صحة الرهن من هذه الجهة فقالوا: يشكل جواز الرهن لعدم صحة بيع المرتد لوجود المانع وهو كونه نجاسة.

والشاهد الأول على المدعى ما ذهب إليه في الشرائع من صحة رهن المرتد وإن كان عن فطرة، ومعنى هذا كما ذكرنا أنه تُكْفَى يذهب إلى جواز بيعه وبالتالي عدم مانعية النجاسة عن ذلك فهذه فتواه. (شرائع الإسلام - المحقق الحلّي - القسم الثاني - ص ٣٣٢).

(١) الشاهد الثاني على ما ادعاه المصنف تُكْفَى من الإجماع على عدم مانعية النجاسة عن بيع المرتد، بتقريب أن إشكال الشهيد الثاني (المسالك - ج ٤ - ص ٢٥) على جواز الرهن لم يكن للتشكيك في جواز البيع من جهة وجود المانع وهو النجاسة، بل من جهة أخرى وهي التشكيك في وجود المقتضي لجواز البيع وهو المالية لوجوب قتله، وهذا ما يقتضي التشكيك في جواز البيع وعدمه وبالتالي لا نحرز صحة كون المرتد عيناً مرهونة لاشتراط جواز البيع فيها.

وقال^(١) في القواعد: ويصح رهن المرتد وإن كان عن فطرة على اشكال.

هذا علاوة على أن الشهيد قد اختار جواز الرهن، فهو يجوز البيع، وهذا يعني أنه لا يعتبر النجاسة مانعا، كما أن ما استدل به على جواز الرهن يوضح ذلك جيدا، حيث أنه لو كان التشكيك في جواز الرهن من جهة مانعية النجاسة والتشكيك فيها، لعلل ذهابه إلى جواز الرهن بعدم المانعية، بينما نراه قد علل الجواز ببقاء المالية إلى زمان القتل، أي: بوجود المقتضي لجواز البيع، ومعنى هذا أنه - الشهيد الثاني - حتى لم يشكك في مانعية النجاسة، بل هو قاطع بعدم مانعيتها.

(١) الشاهد الثالث ما ذهب إليه في القواعد من صحة الرهن، وتقريبه قد اتضح مما سبق، ولكن ما ينبغي النظر فيه هنا هو سبب الإشكال الذي ذكره في قواعده (القواعد - العلامة - ج ١ - ص ١٥٩)؛ إذ لعله من جهة مانعية النجاسة عن البيع وبالتالي عن الرهن، وهذا ما يعني عدم الإجماع الذي ادعاه المصنف على عدم المانعية.

ولكي تثبت عدم صحة هذا التوهم لنرجع إلى المحقق الثاني في جامع المقاصد - فهو شرح للقواعد - ولنسمع وجه ذلك الإشكال، لرفع ذلك التوهم أولا، ولكي نسمع رأي المحقق الثاني ليكون شاهدا آخر على مدعى المصنف ثانيا.

وأما منشأ الإشكال الذي ذكره المحقق الثاني فهو وجود ما يقوي جواز الرهن من ناحية، ووجود ما يقوي عدم جوازه من ناحية أخرى.

أما ما يقوي جواز الرهن، فهو جواز بيع المرتد فيجوز رهنه بطريق أولى، أي: لمفهوم الموافقة، وتقريبه: إن الحكم بجواز البيع مع أنه من العقود اللازمة التي يتشدد فيه الشارع، يقتضي بطريق أولى الحكم بجواز الرهن؛ فإنه من العقود الجائزة التي لا يتشدد الشارع فيها كتشده في العقود اللازمة.

وقد يكون وجه الأولوية هو أن حكم الشارع بجواز البيع مع مافيه من النقل

وذكر في جامع المقاصد^(١): إن منشأ الإشكال أنه^(٢) يجوز بيعه فيجوز رهنه بطريق أولى، ومن^(٣) أن

والإنتقال يقتضي بطريق أولى حكمه بجواز الرهن إذ لا نقل فيه ولا انتقال فعلا بل مجرد أمانة ووثيقة بيد المرتهن.

(١) جامع المقاصد - ج ٥ - ص ٥٧.

(٢) هذا وجه جواز الرهن، وبعبارة أخرى: ما يقوي الجواز.

(٣) وهذا ما يقوي عدم جواز الرهن وحاصله:

إن وجه جواز الرهن هو ما ذكر من الأولوية بالتقريب المزبور، وهذه الأولوية نوع من أنواع القياس، ولهذا، يقال لها: قياس الأولوية، فإن ما يفعله المستدل بها هو أنه يقيس موضوعا إلى هذا الموضوع الذي يريد إثبات حكم له أو نفيه عنه؛ فإذا كان الحكم ثابتا للموضوع الأول - المقيس عليه - مع ما فيه من الخصوصية غير الموجودة في الموضوع الثاني - المقيس - فإنه ثابت لهذا الأخير.

وما ينبغي الالتفات إليه جيدا في مقام تطبيق هذا النوع من القياس، هو إحراز عدم وجود خصوصية في المقيس أو المقيس عليه تقتضي الفرق بينه وبين المقيس عليه في الحكم مورد النظر، فينبغي إحراز المساواة بينهما من هذه الناحية.

ولأوضح لك المقصود بمثال:

من أوضح مصاديق قياس الأولوية ومفهوم الموافقة، هو استنباط حكم ضرب الوالدين مثلا من حرمة قول: «أف» لهما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾، فإنه إن كان قول (أف) لهما حراما، فبالأولى أن يكون الأشد منه - كالضرب - حراما.

إلا أن حرمة الضرب المستنبطة بهذه الطريقة، فرع إحراز المساواة بين

موضوعي الحكمين وعدم وجود خصوصية في المقيس أو المقيس عليه تقتضي اختلافه في الحكم عن الآخر.

فإذا أردنا تطبيق قياس الأولوية، فيجب أن نحرز عدم خصوصية للوالدين في المقيس تقتضي اختلافه عن المقيس عليه فتوجب الاختلاف في الحكم بين الحالتين، ككون الوالدين حربيين مثلا، فإن وجود هذه الصفة فيهما لا أنه يرفع الحكم بحرمة الضرب بل يوجب الضرب، فالمقيس هنا والدان حربيان، بينما المقيس عليه غيرهما، وحينئذ فحرمة قول أف للوالدين غير الحربيين لا تقتضي حرمة الضرب لهما حربيين، وما ذلك إلا لوجود ما يقتضي الفرق من صفة الحربية. ولو رجعنا إلى ما نحن فيه من الرهن - المقيس - والبيع - المقيس عليه - لوجدنا فرقا يوجب عدم المساواة الواجب توفرها ل يتم القياس، وهذا الفرق سببه وجود خصوصية في الرهن غير موجودة في البيع، وهي أن المقصود من الرهن هو الاستيثاق وطلب الوثوق والضمان، فإن الرهن كما عرفوه: وثيقة لدين الراهن، وأما المقصود من البيع فهو شيء آخر وهو المبادلة في الملكية، فإنه كما عرفوه: مبادلة مال بمال.

فإن كان محل الكلام في المرتد عن فطرة، فإن الحكم فيه وإن كان جواز بيعه، إلا أن هذا لا يقتضي جواز رهنه لعدم الأولوية في ما نحن فيه؛ فإن المقصود من الرهن وهو الاستيثاق قد لا يحصل، فإنه يقتضي كون العين المرهونه ممّا يقبل البقاء إلى حين أو ان ارجاع الدين، والحال أن المرتد عن فطرة لا يحرز فيه ذلك، لوجوب قتله واتلافه، وكذا في المرتد عن ملة فإنه قد لا يتوب فيجب قتله.

فإن لم يتحقق المقصود من الرهن على نحو اليقين فإنه لا يصح الرهن، ولكن، وفي نفس الوقت يصح البيع؛ لإحراز وقوع المقصود منه وهو المبادلة في الملكية. وبهذا، يتضح عدم صحة تطبيق قياس الأولوية في ما نحن فيه، فلا دليل على

مقصود البيع حاصل^(١)، وأما مقصود الرهن^(٢)، فقد لا يحصل؛ لقتل الفطري حتماً، والآخر قد لا يتوب، ثم اختار^(٣) الجواز. وقال في التذكرة^(٤): المرتد إن كان عن فطرة ففي جواز بيعه نظر، ينشأ من

صحة الرهن.

وعلى هذا، ولوجود هذين الوجهين، الأول: تطبيق قياس الأولوية الذي يقتضي جواز الرهن، والثاني الذي يشكك في هذا التطبيق والذي يقتضي عدم جواز الرهن، لوجود هذين الوجهين - والكلام للمحقق الثاني **تتد** - ذكر العلامة أن الصحيح جواز رهن المرتد على إشكال.

ويتضح من كل هذا، أن وجه الإشكال ليس هو مانعية وعدم مانعية النجاسة عن البيع ومن ثم عن الرهن، وإنما ما ذكره المحقق الثاني من الوجهين المزبورين، فلا يتوهم أن منشأ الإشكال الذي ذكره العلامة هو الاختلاف في المانعية لكي يثبت عدم إجماعهم على عدم مانعية النجاسة الذي ادعاه المصنف.

ثم إن المحقق الثاني **تتد** وبعد أن ذكر وجه الإشكال، ذهب إلى صحة الرهن، وهذا يعني أنه كالمحقق والعلامة الحليين لا يرى النجاسة مانعاً، فيصلح شاهداً لما ادعاه المصنف من الإجماع المزبور.

(١) وهو المبادلة في الملكية والإنفاع به بالاستخدام والعتق وغير ذلك.

(٢) وهو الاستيثاق من رجوع حق المرتهن إليه.

(٣) أي: المحقق الثاني في جامع المقاصد.

(٤) هذا شاهد آخر على المدعى نستفيده مما قاله العلامة **تتد** في التذكرة

وحاصله:

إن العلامة **تتد** تنظر في جواز بيع المرتد عن فطرة، وذكر قدس سره وجه هذا

تضادَ الحكمين^(١)، ومن^(٢) بقاء الملك؛ فإن^(٣) كسبه لمولاه.

التنظر والتأمل، فقال بأنه وجود ما يقتضي عدم صحة البيع من ناحية، وما يقتضي صحته من ناحية أخرى.

أما ما يقتضي البطلان، فهو التضاد بين الحكمين، ومقصوده في ذلك الحكم بوجود القتل من جهة، والحكم بجواز البيع من جهة أخرى، فإنهما متضادان ونتيجة هذا التضاد عدم صحة البيع.

توضيح التضاد:

إن الحكم بوجود القتل - والكلام للعلامة في التذكرة - يوجب عدم مالية المرتد، وهذا ما لا يمكن معه الحكم بجواز البيع، فإن البيع كما قلنا يقتضي أن يكون المبيع مالا.

فإذا كان الشارع قد حكم على العبد بالقتل، فإنه لا يمكنه أن يحكم عليه بجواز بيعه وإلا، لزم التنافي بين الحكمين، فإن الأول يستلزم عدم ماليته، والثاني يستلزم كونه مالا حتى مع وجوب قتله.

وعلى هذا، فإن النتيجة هي عدم جواز البيع لهذا التضاد والتنافي بين الحكمين.

(١) هذا وجه عدم صحة البيع وقد أوضحناه.

(٢) وهذا وجه الحكم بجواز البيع وصحته، وحاصله:

إن ما يشترط في جواز البيع، هو أن يكون المبيع ملكا ومالا للبائع، وهذا ما يتوفر في العبد المرتد عن فطرة، بدليل حكم الشارع بأن ما يكسبه هذا العبد، مع أنه محكوم بالقتل، ملك لمولاه، فيجوز بيعه شأنه شأن غيره من المبيعات، لوجود المقتضي - المنفعة المحللة المقصودة - وعدم المانع.

(٣) هذا وجه كون العبد المرتد عن فطرة ملكا ومالا لملكه فتشمله عمومات

الصحة وإطلاقاتها بوجود المقتضي، فيصح بيعه لعدم المانع بعد ذلك.

أما عن غير فطرة، فالوجه صحة بيعه، لعدم تحتم قتله^{(١)(٢)}، ثم ذكر المحارب^(٣) الذي لا تقبل توبته لوقوعها بعد القدرة عليه، واستدل على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتد عن فطرة، وجعله نظير المريض المايوس عن برئه.

نعم^(٤)،

(١)التذكرة - ج ١ - ص ٤٦٦.

(٢)فاستدل على صحة بيع المرتد عن غير فطرة بعدم تحتم قتله، وبعبارة أخرى: بوجود المقتضي للصحة، ولو كان هناك ولو تشكيك في عدم الجواز لوجود المانع وهو النجاسة، لأشار إليه ولو إشارة عابرة كما فعل في المقتضي.

(٣)قال في الشرائع: «المحارب كل من جرد السلاح لآخافة الناس، في بر أو بحر، ليلا أو نهارا في مصر وغيره... ويستوي في هذا الحكم الذكر والأنثى إن اتفق». شرائع الإسلام - كتاب الحدود - حد المحارب.

وقد يحكم على هذا المحارب بالقتل كما لو قتل مثلا، فإذا تاب قبل القدرة عليه والقبض، سقط عنه الحد، وأما توبته وإظهاره الندم بعد ذلك، فلا يسقط عنه الحد كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٣٣) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾. المائدة - ٣٣ - ٣٤.

وقد ذهب العلامة إلى جواز بيع هذا المحارب، واستدل على ذلك بما يظهر منه جواز بيع المرتد عن فطرة، وعلى هذا فهو لا يعتبر النجاسة مانعة عن بيعه وإلا لذهب إلى عدم الجواز.

(٤)الغرض من نقل فتوى التحرير والدروس دفع دخل مقدّر، وحاصل اللخل: إنه

منع في التحرير^(١) والدروس عن بيع المرتدّ عن فطرة، والمحارب إذا وجب قتله، للوجه المتقدم عن التذكرة^(٢)، بل^(٣) في الدروس^(٤) : إن بيع المرتدّ أيضا مراعى بالتوبة^(٥).

لا يمكن ادعاء وقوع الإجماع على عدم منع نجاسة المرتدّ عن فطرة عن جواز بيعه بعد ذهاب العلامة في التحرير والشهيد الأول في الدروس إلى عدم جواز البيع. وحاصل الدّفع: انهما وان كانا قد ذهبا إلى المنع المزبور، إلا أن هذا لا يستلزم عدم انعقاد الإجماع المُدعى؛ وذلك لأن المنع من البيع عندهما إنما هو لما ذكره العلامة في التذكرة من تضادّ الحكمين، لا لاعتبارهما النجاسة مانعة عن صحة البيع لكي يُدعى عدم انعقاد الإجماع.

هذا ولكن من يراجع الدروس، لا يجد فيه هذا التعليل أبداً، فنسبته إليه غير صحيحة، ولعلّ المصنّف نسبه إليه من باب الحدس لا النقل.

(١) التحرير - العلامة - ج ١ - ص ١٦٥..

(٢) من تضادّ الحكمين وقد أوضحناه سابقاً.

(٣) وما ثبت من ملاحظة الشواهد التي ذكرناها لك لحدّ الآن، هو ما ذكره المصنّف تكلّم من أنه كأن الإجماع منعقد على عدم ذهابهم إلى كون النجاسة مانعة عن البيع، وبعبارة أخرى: إجماعهم على عدم اشتراط قابلية التطهير في كلّ مبيع حتى ما لا يتوقف الإنتفاع المقصود به على الطهارة كالعبد محلّ الكلام.

هذا ولكن يظهر من الشهيد الأول في الدروس خلاف ذلك، وأنه يشترط قابلية التطهير حتى في العبد المرتد عن ملّة، ومعنى هذا أنه تكلّم يعتبر النجاسة مانعا فكيف يمكن ادعاء انعقاد الإجماع المزبور الذي ذكره المصنّف تكلّم؟ فلا إجماع على الصحيح لمخالفة علم كالشاهد الأول.

(٤) الدروس - الشهيد الأول - ج ٣ - ص ٢٠٠.

(٥) فإن تاب عندما يستتاب، صحّ بيعه السابق على هذه التوبة وإلا، لم يصحّ.

وكيف^(١) كان، فالمتتبع يقطع بأن اشتراط قابلية الطهارة إنّما هو في ما يتوقف الإنتفاع المعتدّ به على طهارته؛ ولذا قسّم في المبسوط المبيع إلى آدمي وغيره، ثم اشترط الطهارة في غير الآدمي، ثم استثنى الكلب الصيود.

(١) أي: سواء أنعد ذلك الإجماع أم لم ينعد، فإن المتتبع لكلمات القوم وفتاواهم، وكذا المتتبع لما استدل به لا شترط قابلية التطهير في المبيع، يقطع بأن الشرط المذكور لا يعتبر إلا في ما يتوقف الإنتفاع المعتد به على كونه طاهرا، لا في كلّ مبيع وإن كان مما يستفاد به فائدة معتدا بها وإن لم يقبل التطهير.

وما يشهد لذلك ما فعله الشيخ الطوسي تثبُّت في المبسوط في مقام الكلام على هذا الشرط ومحلّ اعتباره، حيث قسّم المبيع إلى آدمي وغيره ثم اشترط الطهارة في غير الآدمي، وهذا هو الشاهد الأول؛ حيث أنه لو كان يشترط الطهارة في كل الأمور لما ترك الآدمي بلا أن يشترط فيه هذا الشرط، فما تركه إلا لأنه قدس سرّه يعتقد بأن الشرط المزبور إنما يعتبر في ما يتوقف الإنتفاع المعتد به على طهارته.

وأما الشاهد الثاني، فنستفيدة من استثناء الشيخ الطوسي تثبُّت للكلب الصيود من المبيع غير الآدمي الذي اشترط فيه الطهارة، وما استثناءه إلا لعدم اعتباره الطهارة فيه، وما هذا إلا لعدم اعتباره هذا الشرط إلا في ما يتوقف الإنتفاع به على الطهارة، وأما الكلب الصيود، فليس كذلك.

وبهذا، يتّضح أن المقام الأول - محلّ الكلام - تام فإن النجاسة في المرتدّ عن فطرة لا يصلح مانعا.

المقام الثاني: وجود المقتضي

وبما ذكرناه في المقام الأول يتّضح تمامية المقام الثاني، فإن المرتد عن فطرة مال عرفا وشرعا، فإنه يمكن استخدامه بشتى الاستخدامات المحللة شرعا ما لم يُقتل، ويكفي في كونه مالا جواز عتقه في الكفارة، فإن وجوب قتله لا يمنع من ذلك.

فإذا كان هذا العبد مالا، شملته عمومات الصحة وإطلاقاتها بلا مانع بعدما حققناه في المقام الأول، فيصح بيعه.

الطريقة الفنية لاستنباط حكم بيع المملوك المرتد عن فطرة

وقبل أن نغادر هذه المسألة، فلنطبق معا بعض ما استفدناه في المقام الأول من مقاميهما، اعني ما استفدناه في مسألة جواز بيع الكافر الأصلي والمملوك المرتد عن ملّة، وان كنت قد نسيت المسألة فلا تضجر وراجعها فجلّ من لا ينسى.

قلنا في ما سبق: إنه - لكي نصحح بيع شيء ما، أي شيء - لا بد من تمامية أمرين:

أولهما: وجود المقتضي للصحة، وهو المنفعة المحللة المقصودة.

والثاني: عدم المانع من عمل مقتضي الصحة.

فإن تمّ هذان الأمران، ذهبنا إلى صحة بيع ذلك الشيء، وإلا فلا محيص من الذهاب إلى فساد.

وعلى هذا فيجب أن نبحت - في بيع المرتد عن فطرة - في هذين المقامين، كما أنه يلزم الشروع ببحث المقتضي، فإن وُجد، بحثنا حينئذ عن وجود المانع وعدم وجوده، فهذه هي الطريقة الفنية الصحيحة.

البحث في وجود المقتضي

وما يلزم في هذا المجال، هو البحث في وجود منفعة محللة مقصودة وعدم وجود هكذا منفعة، وهذا ما يتم بمراجعة أدلة جواز الإنتفاعات المختلفة، كاستعمال المرتد عن فطرة في أعمال المنزل والتسوق والعتق وغيرها.

ويكفي في هذا المجال أن يثبت الجواز ولو في منفعة من هذه المنافع، ولكن بشرط أن تكون مقصودة ليكون العبد مالا.

ولا يخفى أن استعمال العبد في الكفارة مما احلّه الشارع مطلقا، أي: حتى لو كان الكفر بردّة عن فطرة وهو من المنافع المقصودة، فالعبد - على هذا - مال عرفا

وشرعا، فتشمله عمومات الصحة وإطلاقاتها التي تخرجنا مما كان الأصل الأولي -
أصالة الفساد - يقتضيه من فساد وبطلان المعاملة.

فالمقام الأول تام بوجود مقتضي الصحة.

البحث في عدم المانع

وما الذي يتصور كونه مانعا من العمل بمقتضي الصحة؟

ولا يتصور هنا إلا كون المرتد عن ملة كافرا نجسا، ونجاسته مانعة عن صحة
بيعه، لما ورد من الروايات العامة التي صدر بها المصنف تذ كتابه الشريف من
رواية تحف العقول وغيرها، هذا علاوة على ما قد يدعى من وقوع الإجماع على
كون النجاسة مانعة من صحة البيع.

هذا ما يتصور كونه مانعا، وأظنك - عزيزي القارئ - تستطيع أن تردّه على
مباني المصنف تذ، وعلى مبانينا الدارجة الآن.

أما على مباني المصنف تذ، فقد حقق تذ الأمر في مانعية النجاسة وعدمها في
مسألة بيع الميتة، وذهب إلى أن الإنصاف عدم صلاحية عنوان النجاسة لأن يكون
مانعا من البيع مع تمامية أمرين:

أولهما: وجود المنفعة المحللة المقصودة، وهو متحقق في ما نحن فيه.

والثاني: عدم انعقاد إجماع على المنع من بيع النجاسة حتى على فرض وجود
المنفعة المزبورة، وهذا متحقق أيضا في محلّ الكلام؛ إذ لا إجماع على المنع من البيع.
هذا بالنسبة للأخبار، وأما الإجماع، فأمره واضح؛ إذ لا إجماع على مانعية
النجاسة كما هو أوضح من أن يخفى.

وأما على مبانينا فإن الأمر أوضح، فإن الأخبار ضعيفة سنداً والإجماع حتى على
فرض تحققه - وهو ليس بمتحقق - لا أقل من أن يكون محتمل المدركية فلا مانع.

وبهذا، يثبت عدم وجود المانع من التمسك بإطلاقات الصحة وعموماتها من

قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وغيره، هذا إن لم نقل إن الدليل الخاص قد قام على جواز بيع العبد محل الكلام، اعني التمسك ببعض إطلاقات جواز بيع الكافر. فالمقتضي موجود والمانع مفقود، فالنتيجة صحة بيع المرتد وإن كان عن فطرة. وبهذا، يتضح أنه يمكن أن نستغني عما ذكره المصنف تذُّر - وأطال فيه الحديث من إثبات وقوع الإجماع على عدم مانعية النجاسة في المرتد عن فطرة، فثبوت هكذا إجماع أو عدم ثبوته لن يؤثر أي شيء على سير عملية الإستنباط والوصول إلى نتيجة هي صحة البيع.

ولم يكن هناك داع لأن نطيل الكلام في ردّ كلمة أصدرها علم من الأعلام ككاشف الغطاء أو غيره كصاحب مفتاح الكرامة والجواهر.

فالمهم تحقيق المسألة للوصول إلى الرأي الصحيح ولايهم بعد ذلك خلاف من خالف وإلا لانقطع خط الإجتهد وتوقفت حركته.

وهذا ما أذعن به المصنف تذُّر آخر المطاف حيث قال: «وكيف كان فالمتبع يقطع بأن اشتراط قابلية الطهارة إنما هو...»؛ إذ المقصود - كما قلنا - أنه ثبت الإجماع أم لم يثبت، فيتضح عدم ابتناء المسألة على انعقاد الإجماع وعدمه كما ذكرنا.

المستثنيات من حرمة بيع الأعيان النجسة

المسألة الثانية

المعاوضة على غير كلب الهراش

من الكلاب المفيدة

كلب الصيد . كلب الماشية . كلب الحائط

كلب الزرع

المسألة الثانية

[المعاوضة على غير كلب الهراش]

[كلب الصيد، كلب الماشية، كلب الحائط، كلب الزرع]

يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة بلا خلاف ظاهر^(١)،

(١) كان الكلام - ولا يزال - في ما استثناء البعض من حرمة بيع الأعيان النجسة، وقد مضى في المسألة الأولى توضيح المراد بهذا الاستثناء، وتبين أنه من المنقطع لا المتصل، على التفصيل المذكور هناك.

وما وقع الكلام فيه من هذه الناحية أيضا - الاستثناء من حرمة البيع - الكلاب الأربعة: الصيد والماشية والحائط والزرع، وما يجمع هذه الكلاب، هو كونها مما يُنتفع بها منفعة محللة مقصودة توجب كونها مالا.

وما يجب بحثه - حينئذ - التحقق من وجود ما يمنع من التمسك بإطلاقات الصحة وعموماتها لإثبات صحة البيع، فإن وُجد المانع أبطلنا البيع وإلا صححناه، ولكن على تفصيل يأتي إن شاء الله.

ويبدأ المصنف بتدُُّّ بحثه هذا بذكر مقدِّمة فيها كلام يخص المعاوضة على غير كلب الهراش، فيدعي وقوع الإجماع على جواز هذه المعاوضة في الجملة.

ولكن ما معنى في الجملة؟ وما الفرق بينها وبين قولهم: «وبالجملة»؟ المقصود من قولهم: «في الجملة»، هو الحكم على نحو القضية المهملة وغير المحصورة، وبعبارة أخرى: على نحو القضية الموجبة الجزئية.

وبتعبير أوضح: الحكم بملاحظة الطبيعة المتحققة في بعض افرادها، ولكن دون لحاظ نوع خاص من هذه الأفراد، بل ما يحقق هذه الطبيعة ذات الأنواع المختلفة، ولو شئت لضربت لك بعض الأمثلة:

منها: قولهم في جواب سؤال: هل الماء معتصم؟: «الماء معتصم في الجملة»،

الإ^(١) ما عن ظاهر إطلاق العَمَاني، ولعلّه . كإطلاق كثير من الأخبار بأن ثمن الكلب سحت . محمول على الهراش؛ لتواتر الأخبار، واستفاضة نقل

فمعنى هذا: إنني - المحجّب - لاحظت الطبيعة المتحققة في الماء الكثير أو ماء المطر أو ماء البئر وحكمت على الماء دون تقييده بهذه الحيثيات بأنه معتصم، ولكي أنبّه على هذه النكته، وهي: انني لا أحكم على كل أفراد هذه الطبيعة - الماء - بهذا الحكم، أُقيدُ حكمي بقولي: «في الجملة».

وهكذا قولهم: «الإجماع حجة في الجملة» فمعناه: إن بعض أنواعه حجة، وهو ما كان تعديداً، وهكذا قولهم: «خبر الواحد حجة في الجملة» فمعناه: إن بعض افراده حجة، وهو خبر الثقة مثلاً. وهكذا.

ولو رجعنا إلى محل الحديث، لكان معنى كلام المصنف: إنه قد انعقد الإجماع على جواز المعاوضة على بعض أنواع الكلب غير الهراش، والمقصود منه على ما سيتضح من مطاوي الحديث، كلب الصيد السلوقي، فإنه قد وقع الإجماع على جواز بيعه.

هذا معنى: «في الجملة»، وأمّا قولهم: «بالجملة»، فيراد منه أحياناً الخلاصة لما تقدّم، فترى أن المتحدث يفصّل الكلام حول موضوع ما ثم يقول: «وبالجملة...». كما أنه يراد منه أحياناً ما يقابل معنى: «في الجملة»، فيراد به الحكم بلحاظ جميع افراد ما انطبق عليه الحقيقة الفلانية، فلو قيل مثلاً: «العلماء بالجملة يجب إكرامهم»، لكان المعنى: إن من تحقق فيه هذه الصفة وجب إكرامه.

وعلى أي حال، فقد ادّعى المصنف وقوع الإجماع على جواز المعاوضة على الكلب الصيود السلوقي - وسيأتي تفصيله -

(١) وقد حُكي عن ابن أبي عقيل العَمَاني أنه أطلق منع المعاوضة على الكلاب

بما يشمل حتى كلب الصيد السلوقي، وهذا ما لا يُمكن معه دعوى الإجماع التي ذكرها المصنف رحمته، ولهذا، حاول المصنف - للدفاع عما ادعاه من انعقاد الإجماع - أن يتخلص مما نسب لابن أبي عقيل فقال: «ولعله كاطلاق...» والمقصود: إن ما نسب إلى ابن أبي عقيل من اطلاقه المنع، ما هو إلا ظهور بدوي في الإطلاق ولعله غير مراد، حاله حال كثير من الأخبار المطلقة التي تحرم بيع الكلب مطلقاً، يلزم حملها على إرادة المقيد وهو الكلب الهراش، لوجود القرينة على ذلك من الأخبار المتواترة والإجماعات المستفيضة على جواز بيع غير كلب الهراش في الجملة.

ومقصود المصنف رحمته في هذه المحاولة، هو أنه لا يُحرز ما نسب للعُماني من اطلاق المنع لوجود احتمال عقلائي معتد به على ارادته غير الكلب الصيود، فإن القرينة على ذلك الإحتمال موجودة، وهي الأخبار المتواترة ودعاوى الإجماعات المستفيضة.

ومع عدم إحراز ذهابه إلى اطلاق المنع، فإننا لا نحرز مخالفته للآخرين في ذهابهم إلى جواز المعاوضة على كلب الصيد السلوقي، ومعنى هذا انعقاد الإجماع الذي ادعاه المصنف رحمته.

هذا ظاهر عبارة المصنف رحمته، أعني: إن ذهاب العُماني للاطلاق غير محرز فإن كلامه ظاهر في الإطلاق وليس نصاً فيه، فيحتمل ارادته المقيد وبالنتيجة، الإجماع منعقد لعدم إحراز مخالفة ابن أبي عقيل له.

ولهذا، عبّر المصنف بقوله: «ظاهر اطلاق ... ولعله كاطلاق ... محمول على الهراش...».

بل معنى كلام المصنف: إن العُماني لا يذهب إلا إلى منع المعاوضة على الكلب الهراش لا غيره، حيث حمل اطلاقه على هذا الفرد من الكلاب، نعم، ما ذكره من قرينة على هذا الحمل لا تنهض لإثبات ذلك، فإنها تواتر الأخبار واستفاضة نقل

الإجماع، ولكن على أي شيء؟ هل هو جواز المعاوضة على غير كلب الهراش مطلقاً؟ كلا، بل: في الجملة أي: كلب الصيد السلوقي، على تفصيل يأتي.

وعلى كلِّ حال، فقد تخلَّص المصنّف رحمته من مخالفة ابن أبي عقيل بما ذكرناه من عدم إحراز ذهابه إلى منع المعاوضة على غير كلب الهراش حتى كلب الصيد السلوقي، وهذا - كما قلنا - فرع عدم تصريحه بالإطلاق، بل تَلَفْظَه بالكلام المطلق والذي يظهر في الإطلاق، وهذا ما قد يناقش فيه بناء على ما نقله بعض الاعلام عن الرجل - وليس عندي كتابه لكي نعرف الحقيقة - فقد ذكر العلامة المامقاني ما نصّه: «أقوال العلماء في مسألة الكلب مختلفة، فمنها ما تفرّد به ابن أبي عقيل من المنع من بيع الكلب مطلقاً، ومستنده بعض العمومات التي تقدّم ذكرها». (غاية الآمال - حاشية المحقق المامقاني على المكاسب - حجري - ص ٤٩)، ومقصوده - قدس سره - ما ذكره المصنّف مثلاً من أن «ثمن الكلب سحت» وما مثله.

وظاهر هذا الكلام أن الرجل قد بت بالقضية، وأنه يحرم مطلقاً لا أنه مجرد ظهور لكلامه في الإطلاق.

وقال السيد الخوئي: «... إلا ما نُسب إلى ابن أبي عقيل من المنع عن بيع الكلب على اطلاقه استناداً إلى العمومات». (مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٩٣).

وعلى أي حال، لا بد من مراجعة كلام الرجل للوصول إلى نتيجة لهذه المشكلة، ولكننا سنبنّي على ما نبه عليه المصنّف رحمته.

هذا ما أراد المصنّف إثباته في ما ذكره من مقدمة قبل أن يدخل في تفاصيل هذه المسألة، وقد كان يعدّها لدخوله هذا، فقد أراد أن يدخل ساحة الإستنباط ويبيده سلاح هو الإجماع على الجواز وإن كان في الجملة، وكذا تواتر الأخبار بذلك الجواز أيضاً، ولكن أين يمكن الاستفادة من هذين السلاحين؟ هذا ما سنراه

الإجماع^(١) على جواز بيع ما عدا كلب الهراش في الجملة.

ثم^(٢) إن ما عدا الكلب الهراش على أقسام:

أحدها: كلب الصيد السلوقي.

وهو المتيقن من الأخبار ومعاهد الإجماعات الدالة على الجواز.^(٣)

في تفاصيل البحث.

(١) سيأتي نقله عن الخلاف والتمتھی وايضاح الفوائد وغيرها.

(٢) وبعد المقدمة فلندخل في التفاصيل، ولكي نحيط بما لدينا خبرا ونتمكّن من اعطاء الجواب الصحيح لكلّ سؤال، لا بد احيانا كثيرة من التقسيم، فما هي أقسام غير كلب الهراش؟

وما يذكره المصنف تتّضح هنا - تبعا لمن سبقه - أربعة أقسام هي:

أولا: كلب الصيد، وله نوعان: السلوقي، وغير السلوقي، ولكلّ بحث مستقل.

ثانيا: كلب الماشية.

ثالثا: كلب الحائظ وهو البستان وان لم يكن فيه زرع.

رابعا: كلب الزرع وإن لم يكن في حائط وبستان، وهو فرقه عن الثالث.

وقد جمع المصنف بين الاقسام الثلاثة الاخيرة في بحث واحد؛ لعدم الفرق

بينها، وسيأتي تفصيله.

هذا ما اعتاد الفقهاء البحث فيه من أنواع الكلاب، وينبغي اليوم اضافة أنواع

أخرى إليه، كالكلب البوليسي والكلاب التي تُستعمل للترفيه بعد تعليمها على

بعض الاعمال، وغيرها، ولعلنا تطرقتنا لبحث بيعها في محلّه، وليس بالموضوع

الصعب كما قد يتوهم، ولكن بشرط أن نكون قد تسلّحنا بأسلحة العلم طبعاً؛

فليست القضية بسيطة بحدّ ذاتها، ولكن العلم نور ومن يحمل النور لا يخاف أيّة

ظلمة، وسنرى تطبيق ذلك إن شاء الله تعالى.

(٣) يجوز بيع كلب الصيد السلوقي

وقد ذهب المصنف تتّضح إلى جواز بيع هذا الكلب، مستدلا بما أعدّه في

المقدّمة من الإجماع والأخبار المتواترة على جواز بيع غير الكلب الهراش في الجملة، بل الأخبار الدالة على جواز بيع الكلب السلوقي إن كان صيودا. ومن حقنا أن نسأل: كيف صحّ التمسك بالإجماع والأخبار المتواترة، مع أنها قائمة على جواز بيع غير الكلب الهراش في الجملة، والذي يعني عدم قيامها على جواز بيع نحو خاصّ من الكلاب ككلب الصيد السلوقي؟

والجواب: إن المقدار المتيقّن من هذا الجواز هو ما نحن فيه، فنحن نحرز قيام الإجماع على الجواز في هذا المقدار، كما نحرز نظر الأخبار المتواترة على الجواز لما نحن فيه أيضا.

وعلى هذا، فالدليل على الجواز، هذا الإجماع وتلك الأخبار. ولكن ما محلّ هذين الدليلين من عملية الإستنباط، وما أثرهما؟ وجواب هذا السؤال، يستدعي أن أقصّ عليك القصة من البداية، أي: قصة استنباط حكم بيع هذا الكلب، لا قصة الكلب نفسه كتلك الواردة في «براقش» والتي ذهبت مثلا فقيل: «على نفسها جنت براقش».

ولا بأس في أن أنقل لك قصة «براقش»، فقد ظلمها الناس والتاريخ وما أكثر ظلم هذين، ولكي نخرج عن الروتين القتال.

«براقش» هذه - يا سيّدي - كلبة لقوم كان قد أغار عليهم آخرون، فعلموا بالنبا قبل وصولهم، ولما كانوا ضعافا، فقد قرروا أن يختبئوا في مكان ما للتخلّص من كيد أولئك الأعداء.

واختبأ القوم، ولما اقترب الأعداء لم تُطق «براقش» صبرا، فنبحت، وكان نتيجة ذلك أن علم الأعداء بمكان الاختباء، فصالوا على القوم وقتلوهم جميعا مع كلابهم، ومن جملة هذه الكلاب «براقش» نفسها، فقيل: «على نفسها جنت براقش»

باعتبار أنها من جنى على نفسه بناحها.

وأما كونها مظلومة، فمن جهة أنها ما قامت إلا بوظيفتها وهي التنبيه على اقتراب العدو، والمشاركة في صده، أو بعد أن قدمت حياتها في هذا الطريق تعامل بهذه المعاملة فيقال عنها: إنها هي التي جنت على نفسها؟ وهل هذا هو جزاء ما قدمته من تضحية وصلت حدّ تقديم نفسها؟! أما قال سبحانه وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾؟! (الرحمن - ٦٠).

أقول: لا بد للكلاب من أخوة وأخوات «براقش» أن يتبهاوا إلى هذه القصة يأخذوا منها العبر، ويتناقلوها جيلا بعد جيل، ولولا أن عمل المجسمات لذوات الأرواح حرام، لأمرنا بعمل تمثال لهذه الكلبة الوفية التي ذهبت إلى ربها - ككثير من الناس - مظلومة، ولسان حالها:

إلى ديّان يوم الدين نمضي وعند الله تجتمع الخصوم

إنها حقا قصّة مؤلمة؛ فإنها تمثل قصة الظلم والمظلومين، كلاباً كانوا أم أناسا، وقد تكون الكلاب وفي كثير من الأحيان، أشرف من الإنسان في مواقفه التي يندى لها جبين الإنسانية.

ولنعد الآن إلى قصّة كلب الصيد السلوقي، ولكن، من حيث استنباط حكم بيعه، وإن كان مظلوما، فأمره كأمرنا إلى الله الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، والذي لا تخفى عليه خافية.

دور ما استدال به المصنف يتّكئ من الإجماع والأخبار في عملية الإستنباط وللتكلم في الحكم الوضعي، فإنه المهم، كما أن الحكم التكليفي أصبح واضحا ممّا سبق ذكره:

لما كان لهذه الكلاب منفعة محللة مقصودة، وهي استعمالها في الصيد، فإنها مشمولة بإطلاقات صحة البيع وعموماتها كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وغيره،

وبهذه العمومات والإطلاقات نخرج عَمَّا كان يقتضيه الأصل العملي - أصالة الفساد - من بطلان المعاملة وعدم ترتب الأثر المقصود منها عليها.

إلا أن التمسك بالإطلاق أو العموم - كما ذكرنا أكثر من مرة - فرع عدم وجود المقيد أو المخصص، وهو في ما نحن فيه موجود، وهو إطلاقات حرمة بيع الكلب كقوله ، مثلاً: «يا علي، من السَّحَت ثمن الميتة و ثمن الكلب...». (الوسائل - الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ٩).

وهذه الإطلاقات تشمل - بدواً - كل أنواع الكلاب الهراش، وغيره، وعلى هذا فالنتيجة لحد الآن هي حرمة بيع حتى كلب الصيد السلوقي لهذه الإطلاقات. ولكن الإفتاء على طبق هذه الإطلاقات فرع تمامية اطلاقها وشمولها لما نحن فيه فهل هي كذلك؟

وان شئت قلت: ما هو المقدار الذي اخرجته هذه الإطلاقات من عمومات الصحة وإطلاقاتها التي كانت تقتضي جواز بيع كل كلب له فائدة محللة مقصودة؟ فما يثبت خروجه من هذه العمومات والإطلاقات، أفئنا بعدم صحة بيعه لأدلة حرمة بيع الكلب أو النجس أو غيرها من العناوين التي تنطبق على الكلب، وأما ما لم يثبت خروجه من هذه العمومات والإطلاقات، فإنه يصح بيعه قطعاً لحجية الإطلاق والعموم إلى أن يثبت التقييد أو التخصيص.

فبحثنا - على هذا - في أن كلب الصيد السلوقي واخوته من كلب الصيد غير السلوقي و كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع و الكلب الذي يكشف عن المخدرات و...، هل خرجت من اطلاق دليل الحرمة «ثمن الكلب سحت» أم لا؟

وفي الحقيقة، التعبير بالخروج قد يكون تسامحياً؛ وإلا فإنه لو تمّ الدليل على جواز بيع أي كلب من هذه الكلاب، فإننا نكتشف بأنه لم يكن داخلاً منذ البداية

في هذا الإطلاق، إلا أنه وفي نفس الوقت ما يقتضيه فن الإستنباط، فإنه بعد وصول هذه الإطلاقات - حرمة بيع كل كلب - فإنها المحكّمة ما لم يثبت عدم إرادة نوع خاص منها.

وبهذا، يتّضح أن ما على من يذهب إلى جواز بيع كلب ما هو أن يثبت المقيد لهذا الإطلاق الأخير - حرمة بيع كل كلب - وهذا ما يدّعيه المصنف بتّزُّ عندما يذكر الإجماع على جواز بيع كلب الصيد السلوقي وتواتر الأخبار على هذا الجواز، فإن هذين الدليلين يخرجان هذا الكلب من اطلاق حرمة البيع ليثبتا جوازه. وقد تسأل: أهذه طريقة جديدة لإثبات جواز البيع؟ فإنها تختلف عمّا رايناه لحدّ الآن من أن من يريد إثبات جواز بيع شيء ما أي شيء، فلا بد له من إثبات وجود المقتضي للجواز وعدم المانع عنه؟
وجواب ما سألت عنه:

إننا لازلنا نتكلّم على الموجة نفسها، ولم نغير إلا الألفاظ، وان لم تصدق، اليك الدليل بذكر طريقة المقتضي وعدم المانع، ويبقى عليك أن تدقق في الفرق بين هذه الطريقة وما ذكرناه لحد الآن، فإن وجدت فرقا أساسيا كان الحق معك، وإلا فعليك.

قلنا بأن الذهاب إلى جواز بيع شيء ما، أي شيء كان، فرع تامة أمرين:
أولهما: وجود المقتضي، وهو المنفعة المحللة المقصودة؛ ليكون مشمولاً لعمومات الصحة وإطلاقاتها فتصح بيعه.
والآخر: عدم المانع من عمل المقتضي.

وقد مضى تفصيل الكلام في الأمرين، وحققتهما، وكيفية دخالتهما في استنباط الجواز، وما ينبغي ذكره هنا هو:

إن الأمر الأول تام بعد حكم الشارع بجواز استخدام كلب الصيد السلوقي في المنفعة المقصودة وهي الصيد، فيبقى الكلام في تامة الأمر الثاني فهو ما يحتاج

إلى الكلام.

وفي المقام، قد يدعى وجود المانع من عمل المقتضي، وهو مجموعة من الأخبار منها الأخبار العامة التي مضى ذكرها أوّل الكتاب، فهي تحرّم بيع وجوه النجس، ومنها الأخبار الخاصة، ونطلق عليها خاصة باعتبار انها واردة في بيع الكلاب وان كانت مطلقة من ناحية أخرى وهي كون المأخوذ فيها مطلق الكلب. فهذان النوعان من الأخبار هما - كما قد يقال - المانع من عمل مقتضي الصحة، وان شئت عبّرت بكونهما مقيدا أو مخصصا لإطلاقات صحة البيع وعموماتها. أما المانع الأول، فقد مضى الحديث عنه وأنه لا يصلح مانعا من جريان مقتضي الصحة، وان مجرد النجاسة لا تصلح لذلك، ولهذا، لا ترى المصنف قد تكلم بما يخصّه هنا.

وأما الثاني، اعني الأخبار الخاصة فاطلاقها هو المحكم لحد الآن، وهذا الإطلاق يقيد ويخصص دليل الجواز.

ولكن - وكما ذكرنا مرارا - التمسك بالإطلاق - في دليل الحرمة - فرع تماميته وشموله للمدعى - كلب الصيد السلوقي - فهل هو تام؟ أم أنه قد قيد بحيث لا يشمل محل الكلام؟

ويأتي هنا كلام المصنّف في التمسك بالإجماع. وتواتر الأخبار على جواز بيع كلب الصيد والمقدار المتيقن من هذا الإطلاق، فيدعي تقييد دليل الحرمة بهذين الدليلين لتكون النتيجة في ما نحن فيه هي الجواز الذي ذهب إليه المصنف. تتمت.

وبهذا، نرى أن محل الكلام، في تمامية وعدم تمامية المانع من عمل المقتضي بعد وجوده، وبعد أن تبين عدم تماميته للإجماع والتواتر، تبين تمامية الأمرين المزبورين، فالمقتضي موجود والمانع مفقود، فلا مانع من التمسك بإطلاقات

الصحة وعموماتها، بل لاجابة لنا إلى هذين بعد ورود الدليل الخاص على الجواز من الإجماع والأخبار المتواترة.

هذا ما سلكه المصنف تئذٍ للوصول إلى جواز بيع كلب الصيد السلوقي، وقد رأيت أنه فرع تامة أحد أمرين:

أحدهما: الإجماع المدعى على جواز بيع الكلب المذكور.

والآخر: قيام الأخبار - ولو واحدا - على صحة بيع هذا الكلب.

ولئن ناقشنا في تامة الإجماع؛ فإنه - بعد غض النظر عن كونه منقولا - محتمل المدركية، فلنا في الأخبار الدالة على الجواز غنى وكفاية، ولكن بشرط تامة سندها ودلالة، وهذا ما نكتفي بالتنبيه عليه، وقد سبق بعض ما له صلة.

وأودّ هنا أن أتبه على نكتة لطيفة جدا - اشار لها بعض الأكابر في بعض بحوثه - وهي: اننا قد لا نحتاج إلى اطالة الكلام للوصول إلى جواز بيع كلب الصيد السلوقي بكل هذا المقدار، ولكن كيف لنا ذلك؟

سأذكر لك ذلك - وليعلم أولا أن أصل الفكرة له (قدس سره) وباقي تفاصيلها منا، فإن كان خطأ في التطبيق والتفاصيل فهو منا لامنه رحمة الله عليه - وتفصيل القضية:

أنا لماذا احتجنا إلى الإجماع وأخبار الجواز التي ادعى المصنف تواترها على الجواز؟ وما هو دورها الذي ذكرناه قبل قليل؟

ما احتجنا إلى ذلك إلا لتقييد أو تخصيص اطلاق تحريم بيع الكلب، كقوله صلى الله عليه وآله السالف الذكر: «من السحت ثمن الميتة وثمان الكلب...» والذي منعنا من التمسك بعمومات صحة البيع وإطلاقاتها.

وحينئذ نقول: فلو لم يكن لهذا الخبر وأمثاله اطلاق منذ البداية بل كان مختصا بالكلب الهراش، فهل كنا نحتاج إلى الإجماع والأخبار المزبورة؟

كلا بالطبع؛ إذ يكفينا حينئذ للافتاء بالجواز عمومات الصحة وإطلاقاتها لوجود المقتضي وعدم المانع.

وهنا يأتي كلام بعض الأكابر، ليدعي عدم وجود اطلاق لأخبار كون ثمن الكلب سحتا، ولكي نوضح الفكرة، ولوجود نكتة مفيدة جدا، فلاذكر لك بعض ما قاله قدس سره بهذا الصدد:

قال رحمه الله بعد أن ذكر أن المتيقن من الأخبار وكلمات الأصحاب ومعاهد الإجماعات هو جواز بيع كلب الصيد السلوقي، وبعد أن ذكر أنه لا إشكال في عدم جواز المعاوضة على ما لا ينتفع به نفعاً عقلائياً، قال ما نصّه:

«إنما الكلام في سائر الأقسام، والأولى صرف الكلام إلى أخبار الباب وهي على

طائفتين:

الأولى: ما لم يذكر فيها قيد الصيد والاصطياد ونحوهما ممّا يمكن دعوى الإطلاق فيه، كموثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السحت ثمن الميتة وثمان الكلب وثمان الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم وأجر الكاهن». (الوسائل - الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ٥).

ورواية حماد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه، جميعا عن جعفر بن محمد عن آبائه في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: «يا علي، من السحت ثمن الميتة وثمان الكلب وثمان الخمر». (المصدر السابق - الحديث رقم ٩).

ويمكن إنكار الإطلاق فيهما، وما يشبه بهما مما هي في مقام عدّة جملة من السحت، أو من المنهي عنه، بأن يقال: انها ليست بصدد بيان حكم كل عنوان حتى يؤخذ باطلاقها، بل بصدد بيان عدّة ما هو سحت، نظير أن يقال: إن في الشرع محرّمات: الكذب، والغيبة، والتهمة، والربا، إلى غير ذلك، أو: في الشرع واجبات:

الصلاة، والزكاة، والحج...، أو في قوله: «بُني الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة...» فإنه لا يصح الأخذ بالإطلاق فيها فيقال: إن الكذب مطلقاً حرام، ولا بإطلاق وجوب الصلاة لرفع ما شك في جزئته أو شرطيته فيها.

والمقام من هذا القبيل، فإن قوله: من السحت كذا وكذا، في مقام عدّ أقسام السحت اجمالاً لا يبيّن حكم الكلب والميتة، فالأخذ بالإطلاق في مثله مشكل. وكحسنة الحسن بن علي الوشاء، قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية، قال: «قد تكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلا ثمن الكلب، وثمر الكلب سحت، والسحت في النار...». (الوسائل - الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ٦).

ويمكن إنكار الإطلاق فيها أيضاً، بدعوى أنها بصدد بيان حكم شراء المغنية وثمرها، لا شراء الكلب وثمره، بل الظاهر كون ثمن الكلب مفروض الحكم وقد شبه ثمن المغنية به، فلم تكن بصدد بيان حكم الكلب فلا إطلاق فيها، تأمل. ومن هذا القبيل صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد، قال: «قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: جعلت فداك، إن رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات، قيمتهن أربعة عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها، فقال: لا حاجة لي فيها، إن ثمن الكلب والمغنية سحت». (الوسائل - الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ٤).

فإن الظاهر أن ذكر الكلب مع عدم كونه مورد الكلام، لذكر التسوية بينهما، وكأنه - عليه السلام - بصدد بيان نحو تحقير عن ثمن المغنيات وشرائها، بأن ثمنها وثمر الكلب سواء، لا بصدد بيان حكم الكلب، من غير سبق سؤال وبمجرد الاقتراح. (المكاسب المحرمة - السيد الإمام تقّي - ج ١ - ص ٩٧ - ١٠٠). إنتهى كلامه رفع مقامه، وقد نقلناه بتمامه تقريباً لعظيم فائدته؛ فإنه تطبيق عملي لطيف لما ذكر في علم الأصول في باب الإطلاق وقرينة الحكمة أو مقدماتها.

وما قصده تَبَيَّنَ هو أن هذه الروايات لا يمكن التمسك بإطلاقها لعدم تمامية مقدمات الحكمة فيها؛ فإن من جملة أركان قرينة الحكمة التي لا ينعقد إطلاق بدونها، هو أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه، وهذا فرع عدم ظهور كونه في مقام ذكر جهة خاصة من الجهات.

وفي المقام - والكلام لبعض الأكابر - ليس المولى في مقام بيان تمام مراده وان ثمن الكلب مهما كان سحت، بل في مقام بيان جهة أخرى وهي كون ثمن المغنية مثلا كثمن الكلب، وأما أنه أي كلب وهل أن كل كلب ثمنه سحت؟ فهذا ما لم ينظر له لبينه فتمسك بإطلاق كلامه، فالتكلم في مقام بيان حكم آخر وهو التشبيه فقط.

قال في الكفاية في مقام بيان مقدمات الحكمة:

«وهي تتوقف على مقدمات:

إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال». (كفاية الأصول - الآخوند الخراساني - ص ٢٨٧).

قال السيد المروّج - نور الله قبره - في منتهى الدراية في شرح هذه المقدمة: «فلو كان في مقام بيان أصل التشريع من دون نظر إلى الخصوصيات، كما إذا قال: «صوم شهر رمضان واجب»، ولم يتعرض لما يعتبر في وجوبه وصحته، فلا يصح التمسك بإطلاق كلامه، وإثبات أن ما بينه هو تمام مراده، وأنه لا دخل لشيء آخر فيه....»

وبالجملة: ما لم يكن المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد إثباتها؛ لم يصح التمسك بالإطلاق لإثبات تلك الجهة، كما إذا كان في مقام التشريع فقط، أو في مقام بيان حكم آخر، كقوله تعالى: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾، الوارد في

مقام بيان حليّة ما اصطاده الكلب المعلم، فإنه لا يجوز التمسك باطلاق الأمر بالأكل لإثبات طهارة موضع عضّ الكلب، لعدم إحراز كون المتكلم في مقام بيان الجهة التي يراد إثباتها بالإطلاق، فلو ورد دليل على التقييد لم يكن قبيحا؛ لعدم كونه في مقام البيان بالإطلاق حتى يكون التقييد منافيا لها». (منتهى الدراية في توضيح الكفاية - ج ٣ - ص ٧١٣ - ٧١٤).

وقد مضى ما يشبه هذا التطبيق في ما مضى من ابحاث.

ونرجع إلى ما كنّا فيه، فقد ذكرنا أنه يمكن اختصار الطريق لإثبات جواز بيع كلب الصيد السلوقي بحيث قد لا نحتاج إلى الإجماع وتواتر الأخبار على جواز بيعه، ونكتفي في ذلك بإطلاقات الصحة وعموماتها، وذلك بمنع اطلاق ماورد فيه «إن ثمن الكلب سحت»، فيجب حينئذ أن نراجع الأخبار الخاصة الواردة في كل نوع من الكلاب إن كانت، ولو رجعنا إلى هذه الأخبار، لم نجد ما يمنع من بيع كلب الصيد السلوقي، بل الموجود جوازه.

لا يُقال: على هذا، ألا تكون هذه الأخبار الواردة في جواز بيع كلب الصيد السلوقي لغوا، فكيف يصدر عن الحكيم؟

فإنه يقال: نحن وان كنّا عبرنا بعدم الحاجة إليها، إلا أن هذا لا يعني كونها لغوا وبلا فائدة، بل لها فائدة عظيمة، وهي اعتبارها دليلا خاصا على الجواز وهو أقوى - ظهورا - من الدليل العام والمطلق.

وعلى هذا فهي دليل أيضا، وفائدتها الدلالة على الجواز وضعا، كما انها مفيدة لإثبات الجواز تكليفا، وإن كان الأصل يقتضي ذلك الجواز، إلا أن الإستدلال بالأصل شيء، والإستدلال بدليل اجتهادي شيء آخر كما لا يخفى.

هذا علاوة على أنه لو كان محل الكلام من اللغو، لكان كل مورد جاء فيه أكثر من رواية أو أكثر من دليل من اللغو أيضا، وما أكثر هذه الموارد، وهذا ما لا يقول به أحد.

الثاني^(١): كلب الصيد غير السلوقي، وبيعه جائز على المعروف، من غير

والمهم، إن ما نبه عليه بعض الأكابر، كان نكتة تستحق الثناء والتجليل وثبت أمورا كثيرة جداً لربما كان أهمها بالاضافة إلى الدقة، الشجاعة في ابداء الرأي وإن كان جديداً، فقد راجعت ما كأن يمكنني مراجعته من الكتب فلم أجد من نوّه إلى هذه الفكرة، شجاعة تستحق الثناء وإلا كان الإنسان مجرد مقلّد كما في كثير. ولنختتم حديثنا في القسم الأول من أقسام غير كلب الهراش، وقد كان في كلب الصيد السلوقي، وقد تبين أن الصحيح فيه هو ما ذهب إليه المصنف رحمته من الجواز وضعا وتكليفا لما فصلناه من الحديث عنه.

(١) كلب الصيد غير السلوقي يجوز بيعه أيضا

كلب الصيد نوعان - مع أن كليهما صيود - هما:

الأول: أن يكون سلوقيا: وسلوق قرية من قرى اليمن كانت مشهورة بكلاب صيدها المعلمة على الصيد في ذلك الوقت طبعاً.

الثاني: أن لا يكون سلوقيا: بأن كان من بلدة أخرى غير سلوق، بلا فرق بين أن تكون هذه البلدة يمنية أو غيرها.

وقد مضى الكلام على النوع الأول، وقد أتضح أنه يجوز بيعه على ما فصلناه، وحن الوقت للحديث عن النوع الثاني من الكلاب الصيودة، وهو ما لم يكن سلوقيا من هذه الكلاب.

وبيع هذا الكلب جائز على المعروف من مذهب الأصحاب، أي: المشهور، ومقابل هذه الشهرة، فتويان للشيخين يظهر من اطلاقهما انهما يذهبان إلى البئع من بيع أي كلب إلا كلب الصيد السلوقي لا غير.

فالشئخ المفيد في المقنعة لم يستثن من حرمة بيع الكلاب إلا الصيود السلوقي،

ظاهر إطلاق المقنعة والنهائية. (١)

ويدلّ عليه (٢). قبل الإجماع المحكي عن الخلاف والمنتهى والايضاح

وهكذا فعل الشيخ الطوسي تَدُّدٌ في نهايته حيث نسمعه يقول هناك: «وكذلك ثمن الكلب - أي: يحرم لكونه سحتا - إلا ما كان سلوكيا للصيد فإنه لا بأس ببيعه وشرائه وأكل ثمنه والتكسب به».

وظاهر هذا الكلام - بدوا - هو حرمة بيع كلب الصيد إن لم سلوكيا؛ فإنه داخل في إطلاق ماخرّم ببيعه من الكلاب ولم يستثن منه.

هذا ما نذكره فعلا عن فتوى هذين العلمين، ولكن، لا تقطع بذلك؛ فإن للكلام على هذا الموضوع بقية تأتي نشكك فيها بنسبة هذا الحكم اليهما.

(١) المقنعة - الشيخ المفيد - ص ٥٨٩. النهاية - الشيخ الطوسي - الجوامع الفقهية - ص ٢٩٥.

(٢) ادلة الجواز

ويبدأ المصنف تَدُّدٌ بذكر ما يستدلّ به على الجواز الذي ذهب إليه، ويتلخص الدليل المذكور بأمرين:

أولهما: الأخبار التي وصفها المصنف تَدُّدٌ بأنها مستفيضة، بينما كان قد وصفها سابقا - حين الكلام على جواز بيع كلب الصيد السلوقي - بأنها متواترة، وبين الوصفين بون شاسع، فإن معنى الأول أن هذه الأخبار بلغت كثرة توجب العلم والقطع بالحكم، وأما الاستفاضة فليست كذلك.

لا يقال: إن المدعى سابقا تواتر الأخبار على جواز بيع كلب الصيد السلوقي، ومحل الكلام الاستفاضة على جواز بيع الصيود، والموضوعان أجنبيان عن بعضهما، فلربما وصلت الأخبار الواردة في الأول إلى التواتر بينما لم تصل في الثاني إلى هذا الحد.

فإنه يقال: هذا ما لا يقوله إلا من لم يراجع هذه الأخبار، فإنه يتوهم أن هناك

وغيرها^(١). الأخبار المستفيضة:

منها: قوله ﷺ في رواية القاسم بن الوليد، قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن ثمن الكلب الذي لا يصيد، قال: سحت، وأما الصيود فلا بأس به»^(٢).
ومنها: الصحيح عن ابن فضال، عن أبي جميلة، عن ليث، قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن الكلب الصيود يُباع؟ قال ﷺ: نعم ويؤكل ثمنه»^(٣).

نوعين من هذه الأخبار بعضها وارد في السلوقي والآخر في الصيود، والحال أن الأخبار لم يرد فيها إلا الصيود ولم يرد في السلوقي أي خبر، فراجع.
والثاني: الإجماعات الكثيرة المنقولة على جواز بيع كلب الصيد بدون تقيده بالسلوقي. أما الأخبار الدالة على الجواز، فهي مستفيضة - كثيرة ولكن لا إلى حد يوجب القطع والعلم - بعضها دال على الجواز بالدلالة المطابقة - المنطوق - وبعضها بالدلالة الالتزامية - المفهوم -

وقبل أن نذكر هذه الأخبار، لا بد من التنبيه على ما نهينا عليه في بيع كلب الصيد السلوقي، من أن الإجماعات والأخبار دورها دور المقيد لمطلقات تحريم بيع الكلب، كقوله ﷺ مثلاً: «ثمن الكلب سحت»، بناء على ما ذهب إليه المصنف تتكّر من تمامية هذه الإطلاقات، فهل جاء مقيد مخرج لكلب الصيد غير السلوقي من هذه الإطلاقات ليثبت جواز بيعه؟

(١) الخلاف - الشيخ الطوسي - ج ٣ - ص ١٨٢ كتاب البيوع - المسألة ٣٠٢.
المنتهى - العلامة - ج ٢ - ص ١٠٠٩. ايضاح الفوائد - فخر المحققين - ج ١ - ص ٤٠٢. ابن زهرة في الغنية (الجوامع الفقهية) ص ٥٢٤، والشهيد الأول في الدروس - ج ٣ - ص ١٦٨.

(٢) الوسائل - الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به - الحديث رقم ١ و ٧.

(٣) التهذيب - ج ٩ - ص ٨٠ - الحديث ٣٤٣، ولم نعثر عليه في الوسائل.

ومنها: رواية أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله . عليه السلام . عن ثمن كلب الصيد، قال: لا بأس به، وأماً الآخر، فلا يحلّ ثمنه»^(١).

ومنها: ما عن دعائم الإسلام . للقاضي نعمان المصري . عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «لا بأس بثمن كلب الصيد»^(٢).

ومنها^(٣) : مفهوم رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله . صلى الله عليه وآله : . ثمن الخمر ومهر البغيّ وثمن الكلب الذي

(١) الوسائل - الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به - الحديث ٥ مع اختلاف سير.

(٢) دعائم الإسلام - ج ٢ - ص ١٩ - الحديث ٢٨.

(٣) وأما الروايات التي تدل على المدعى بالدلالة الالتزامية وبالمفهوم، فمنها هذه الروايات الثلاثة التي يذكرها المصنف رحمته، فإنها تدل بمفهوم الوصف على جواز بيع كل كلب صيد وهو ما يشمل ما نحن فيه.

هذا وقد اشكل على المصنف رحمته في استناده إلى هذه الروايات الثلاث الأخيرة؛ فإن الاستدلال بها إنما هو بمفهوم الوصف الذي يذهب رحمته إلى عدم حجتيته. ولو راجعنا أبحاث المصنف رحمته الأصولية المعنية بهذا البحث - مفهوم الوصف - أعني: «مطرح الانظار» لوجدناه يقول:

«هداية: الحق - كما عليه المشهور - إن إثبات حكم ذات مأخوذة مع بعض صفاتها، لا يستلزم انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفة». (مطرح الانظار - الشيخ الأنصاري رحمته ص ١٨٢ - حجري).

وهذا يعني أنه - قدس سره - يذهب - كما ذكر المستشكل - إلى عدم حجية مفهوم الوصف، فما الذي يفسر تمسكه به هنا؟ وهل أن الحق تمامية هذا الإشكال؟ هذا، والصحيح عدم توجه هذا الإشكال على المصنف رحمته مع أنه استدلال بمفهوم الوصف والذي لا يقول المصنف رحمته بحجتيته.

وقد تقول: أليس هذا من التهافت ومن الكلام الذي يكذب بعضه بعضا؟ فإن كان الإستدلال - في ما نحن فيه - بالمفهوم كما تعترفون، والمصنف ممن لا يقول بحجيته - كما تعترفون أيضا - فكيف لا يكون الإشكال متوجها؟!

والجواب: بل الأمر كما ذكرنا، فإنه مع أن الإستدلال هنا بمفهوم الوصف الذي لا يقول المصنف بـ بحجيته - كما نقلت لك كلامه في المطرح - فإن الإشكال المزبور غير تام، وذلك لنكتة دقيقة ينبغي الالتفات إليها دائما، وعدم الغفلة عنها، والتي ينبغي لمدرس علم الأصول وباحثه التنبيه عليها أول بحث المفاهيم، مع اننا وللأسف الشديد لا نجد ذلك في عالم التطبيق إلا من الأوحدي.

وهذه النكتة هي: إن البحث في المفاهيم - كل المفاهيم ومنها مفهوم الوصف - هل هو صغروي أم كبروي؟

ومعنى الصغروية، هو أن البحث - في المفاهيم - في أن الجملة الشرطية أو الوصفية أو غيرها هل تدل على المفهوم أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء أم لا؟

وأما الكبروية، فالمقصود بها إن المفهوم الذي ثبت للجملة الشرطية أو الوصفية أو غيرها هل هو حجة يمكن التمسك به كدليل أم لا؟

وبهذا، يتضح الجواب عن أن النزاع في بحث المفاهيم هل هو صغروي أم كبروي؟ وإن الصحيح هو أن البحث صغروي، فإنها - الجملة الشرطية مثلا - لو كان المفهوم ثابتا لها، فإن معنى هذا انها ظاهرة فيه، ولا شك حينئذ في كونها حجة لحجية الظهور، كما لا يخفى.

فالببحث - على هذا - صغروي، وقولهم: «إن مفهوم الوصف هل هو حجة أم لا» إنما هو تعبير مسامحي، والحق هو أن يقال: «هل للجملة الوصفية أو الشرطية

مفهوم أم لا؟ أو: هل المفهوم ثابت لهذه الجملة أو لا؟».

وحينئذ نسأل سؤالاً آخر اتضح جوابه مما سبق، وهو: وما معنى عدم قول

المصنف **تثبُتُ** بحجية مفهوم الوصف، أو ذهابه إلى عدم حجية هذا المفهوم؟

والجواب الذي اتضح مما سبق هو: إن معنى ذلك، أنه لا يعتبر الجملة الوصفية

دالة على المفهوم وإلا فإنه يعتبره حجة لو كانت دالة عليه ظاهرة فيه.

وبهذا، يتضح السر في إمكان الجمع بين ذهاب احدهم إلى عدم حجية مفهوم

الوصف، وبين استدلاله به في بعض الأحيان، كما فعل المصنف في ما نحن فيه،

والسر هو أن عدم حجية مفهوم الوصف، معناه عدم ثبوت المفهوم للجملة الوصفية

وهذا لا يعني عدم كونها حجة لو ثبت المفهوم لها بقرينة ما.

لا يقال: إن عدم ثبوت المفهوم للجملة الوصفية، معناه عدم حجيته فيها؛ فلا

يمكن الجمع أبداً.

فإنه يقال: إن عدم ثبوت المفهوم أو ثبوته للقضية الوصفية مثلاً أو الشرطية،

معناه أنه لو كنا نحن وهذه الجملة وبلا قرينة خارجية تعين أن المتكلم أراد الثبوت

عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء، فهل تدل هذه الجملة على المفهوم - الانتفاء عند

الانتفاء - أم لا؟، فمن يقول بعدم حجية المفهوم لهذه الجملة فمقصوده هو هذا،

وهذا لا يلزم منه عدم القول بالحجية حتى لو قامت قرينة على إرادة المفهوم، فإنه

- كما ذكرنا - سيكون من صغريات حجية الظهور التي يقولون بثبوتها لكل جملة

ظاهرة في معنى من المعاني.

وبعبارة مختصرة: قد نذهب إلى عدم حجية مفهوم الوصف - بمعنى عدم ثبوت

المفهوم للجملة الوصفية - وفي نفس الوقت نتمسك بهذا المفهوم كدليل حجة، ولا

تنافي بين الأمرين؛ فإن معنى الأول هو عدم ثبوت المفهوم من حاق هذه الجملة،

ومعنى الثاني أنها حجة مع ثبوت المفهوم لها - وكانت ظاهرة فيه - لقيام قرينة على

لا يصطاد من السحت»^(١).

ذلك، وهكذا في بقية الجمل كالشرطية وغيرها المذكورة في بحث المفاهيم. وبهذا، يتضح عدم تمامية ما أشكله البعض على المصنف **تتد** من أنه مع ذهابه إلى عدم حجية مفهوم الوصف، كيف يستدل به على الجواز في ما نحن فيه. (راجع: الشهيدي في حاشيته على المكاسب - ص ٢٤، والسيد القمي في حاشيته - ج ١ ص ٧٧، ولكن لا بلسان الإشكال على المصنف).

نعم، هذا الكلام - التخلص من الإشكال - على مستوى الثبوت، ولكن تطبيقه في الخارج وعلى مستوى الإثبات فرع قيام القرينة على ثبوت المفهوم للقضية الوصفية، وإن المتكلم قد أراد الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء، فهل هذه القرينة موجودة في هذه الروايات التي ذكرها المصنف **تتد** متمسكا فيها بمفهوم الوصف؟ بل من قال: إن المصنف قد تمسك بمفهوم الوصف بعد أن وجد هكذا قرينة، فلربما تمسك به بلا ذلك، مما يعني ورود الإشكال المزبور عليه وتماميته؟! والجواب:

أما على السؤال الثاني، فسيأتي عند رد المصنف دعوى الإنصراف في الروايات الدالة على الجواز، فانظر.

وأما السؤال الأول: فإن القرينة الدالة على إرادة المفهوم من هذه الأخبار هي القرينة المقامية، فإن المتكلم كان في مقام ذكر الضابطة لما يحل بيعه من الكلاب وما يحرم، فلو لم يكن يريد المفهوم لما صح ما ذكره من ضابطة وقاعدة تبين ما يصح بيعه وما لا يصح.

وعلى هذا، فإن الإشكال الذي اورد على المصنف في تمسكه بمفهوم هذه الروايات مع أنه لا يقول بحجية مفهوم الوصف غير وارد أبدا.

ومنها: مفهوم رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله . عليه السلام . قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت، ولا بأس بثمن الهرّة»^(١).
ومرسلة الصدوق، وفيها: «ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت»^(٢).
ثم^(٣) إن دعوى انصراف هذه الأخبار . كمعاقد الإجماعات المتقدّمة .

(١)المصدر السابق - الحديث رقم ٣ وفيه: «الهر» بدل «الهرّة».

(٢)من لا يحضره الفقيه - ج ٣ - ص ١٧١ - الحديث ٣٦٤٨.

(٣)هذا إشكال على التمسك بالإجماع والأخبار على جواز بيع كلب الصيد غير

السلوقي، ورد المصنف له.

ومحصّل الإشكال:

إن تمامية الإستدلال بالإجماع والأخبار، فرع تمامية اطلاقها لكي يشمل ما نحن فيه، فإن التمسك بهذين الدليلين إنما كان بتوسط اطلاقهما وعدم تقيدهما بما إذا كان كلب الصيد سلوقيا.

أما في الإجماع، فإننا تمسكنا باطلاقه الشامل لكل كلب صيد وغير المقيد بالسلوقي.

لا يقال: ولكننا سمعنا أكثر من مرة، إن الإجماع دليل لبي ليس له إطلاق كالدليل اللفظي، فكيف يتمسكون باطلاقه هنا!؟

فإنه يقال: الحق معكم، إلا أن التمسك بالإطلاق في ما نحن فيه ليس تمسكا باطلاق الإجماع حقيقة، وإنما هو تعبير مسامحي، والمقصود الحقيقي هو التمسك باطلاق معقد الإجماع، وبعبارة أخرى اطلاق العنوان الذي وقع موضوعا للإجماع، وهو هنا، «كلب الصيد»، وهذا مطلق شامل لما إذا كان هذا غير سلوقي، والتمسك باطلاق الإجماع بهذا النحو صحيح بلا إشكال.

وأما في الأخبار، فإننا تمسكنا باطلاق العنوان المأخوذ فيها وهو «كلب الصيد»

إلى السلوقي^(١) ضعيفة^(٢)؛

أيضا، وهذا واضح في تلك الأخبار التي تمسكنا فيها بالدلالة المطابقة، وأما تلك التي تمسكنا فيها بالمفهوم فهو أقل وضوحا، فنقول:

لو أخذنا أحد هذه الأخبار ذاكرين كيفية الإستدلال به، لأتضح أننا هنا أيضا نتمسك بالإطلاق وإلا لما تم الإستدلال، ففي قوله (صلى الله عليه وسلم): «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت»، المفهوم هو: «ثمن الكلب الذي يصيد ليس سحتا» ودلالة هذه الجملة الأخيرة على جواز بيع كلب الصيد غير السلوقي إنما هي بالإطلاق، فإنه شامل لكل ما كان من الكلاب صيودا.

وبهذا، يتضح أن تمامية الإستدلال بالأخبار على جواز بيع ما نحن فيه، فرع تمامية الإطلاق فيها على ما وضعنا.

وحيث يقول المستشكل: إنه لا إطلاق في البين أبدا، فلا معقد الإجماع مطلق ولا ما أخذ عنوانا في الأخبار، وذلك لانصراف هذه الإطلاقات إلى حصة خاصة من حصص هذا المطلق وهو كلب الصيد السلوقي، فيكون الأمر كما لو قيل: «لابأس بثمان كلب الصيد السلوقي» وهكذا في معقد - ما انعقد الإجماع عليه - الإجماع.

وبدعوى الإنصراف هذه يكون الإجماع والأخبار المستدل بها أجنبية عما نحن فيه؛ إذ أن موضوعها كلب الصيد السلوقي، وما نحن فيه هو كلب الصيد غير السلوقي، وهذا أجنبي عن ذلك.

ولربما كان هذا الإشكال، هو السبب في ذهاب العلمين المفيد والطوسي قدس سرهما - بناء على ظاهر فتوييهما - إلى حرمة بيع كل كلب إلا أن يكون سلوقيا صيودا، فلا يكفي كونه صيودا إذا لم يكن من أب وأم سلوقيين بالولادة والجنسية!!

(١) أي: كلب الصيد السلوقي لا أي كلب سلوقي وان لم يكن صيودا.

(٢) هذا رد المصنف رحمته الله للإشكال على ما استند إليه في جواز بيع كلب الصيد

غير السلوقي، من الإجماع والأخبار، من أنها منصرفة إلى السلوقي من الكلاب الصيودة.

وحاصل الرد:

إن الإنصراف، وانسباق حصة خاصة من حصص المطلق، له منشأان - كما اشرنا إليه سابقاً أول الكتاب عند ذهاب المصنف إلى أن معنى حرمة الإكتساب تكليفاً، هو حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم مستنداً إلى الإنصراف - وهما:

أولاً: غلبة - كثرة - الوجود: بحيث تكون افراد تلك الحصة المدعى انصراف اللفظ المطلق إليها كثيرة وغالبة، بعكس غيرها من الأفراد، ويُمثل لهذا عادة بانصراف لفظ «الرقبة» في قولهم: «اعتق الرقبة» إلى الرقبة المؤمنة، لكثرة وجود هذا الفرد من فردي المطلق في مجتمعاتنا الاسلامية.

والمعروف عدم كون هذا الإنصراف حجة، بمعنى أنه لا يصلح لتقييد المطلق؛ لعدم صلاحية غلبة الوجود لأن تكون قرينة على عدم إرادة المطلق وإرادة الحصة الغالبة.

ثانياً: غلبة الإستعمال: بحيث يكثر استعمال المطلق في أحد افراده وحصصه فيوجد أنسا ذهنياً خاصاً بين هذا اللفظ المطلق وهذا المعنى الخاص، على تفصيل تجده في الأصول.

والمعروف - على تفصيل - هو حجية هذا الإنصراف، بمعنى صلاحية هذا الإنصراف لتقييد ذلك المطلق بحيث لا يكون المطلق - بدواً - حجة إلا في هذه الحصة الخاصة دون غيرها.

إذا اتضح هذا، نقول:- لرد دعوى الإنصراف :-

إنه يرد على هذه الدعوى أمران، - أولهما يرد على دعوى الإنصراف في الإجماع والأخبار، وأما الثاني فيختص - كما سيأتي تفصيله - ببعض ما تمسك به المصنف من الأخبار -، وهما:

لمنع الانصراف^(١)؛ لعدم^(٢) الغلبة المعتد بها . على فرض تسليم كون مجرد غلبة الوجود^(٣) من دون غلبة الإستعمال^(٤) منشأً للانصراف^(٥)،

الأول: إنه لا يمكن أن يكون دعوى الإنصراف مستندة إلى ادعاء غلبة الإستعمال، أي: غلبة استعمال «كلب الصيد» في «كلب الصيد السلوقي» فإن هذا واضح البطلان، فلا يبقى إلا أن تكون هذه الدعوى مستندة إلى غلبة الوجود لكلب الصيد السلوقي وكثرة استعماله في الصيد، كما في كثرة وجود الرقبة المؤمنة. وحينئذ نقول: لو غضضنا النظر عن أن كثرة الوجود لوحدها لا تسبب الإنصراف الحجة، وذهبنا إلى الإكتفاء بهذا النوع من الغلبة والكثرة، فإنه لا يمكن ادعاء الإنصراف هنا لكثرة الوجود؛ وذلك لعدم تحقق هذه الكثرة؛ فإنه كما يكثر استعمال كلب الصيد السلوقي في الصيد، كذلك يكثر استعمال كلب الصيد غير السلوقي في الصيد أيضا، بل استعمال هذا أكثر من استعمال أخيه السلوقي، فلا انصراف أصلا؛ لعدم ما يوجبه من كثرة الوجود لو سلمنا أن مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الإستعمال منشأً للانصراف الحجة.

(١) هذا سبب ضعف دعوى الإنصراف، وهو أنه لا انصراف أصلا ومن الأساس؛ لعدم الدليل الصالح عليه.

(٢) هذا هو الدليل الأول على عدم الإنصراف أصلا وقد بيناه.

(٣) أي: وجود السلوقي الصيود والاصطياد به.

(٤) أي: استعمال تركيب «كلب الصيد» في «كلب الصيد السلوقي».

(٥) لا يتوهم أن المصنف تثقّل لا يقول أصلا بنشوء الإنصراف بسبب غلبة الوجود، وأنه لا انصراف ينشأ من هذه الغلبة، بل المراد أننا لو سلمنا بكون الإنصراف الناشيء من غلبة الوجود حجة، فإننا لا نسلم وجود هكذا انصراف في محل الكلام؛ لعدم منشئه، أي: غلبة الوجود.

مع^(١) أنه لا يصح في مثل قوله: «ثمن الكلب الذي لا يصيد»، أو «ليس بكلب الصيد».

فالمصنف يسلم بتحقيق الإنصراف أحيانا من غلبة الوجود، إلا أنه لا يسلم كونه حجة، ولو سلمنا ذلك، فلا نسلم تحقق الإنصراف هنا أصلا؛ لعدم تحقق منشئه. فلاحظ، ولا تغفل.

هذا كله في الأمر الأول الموجب لتضعيف دعوى الإنصراف.

(١) الثاني: وهذا هو الأمر الثاني مما يرد على دعوى الإنصراف، ويختص بنوع خاص من الأخبار المستدل باطلاقها على جواز بيع كلب الصيد غير السلوقي، كالروايات التي كان الإستدلال بها بتوسط مفهوم الوصف. وحاصل هذا الأمر:

إنه لا يمكن دعوى الإنصراف أصلا في الأخبار التي تمسكنا بمفهومها على الجواز، وبعبارة أخرى: ما ورد فيه إثبات السحت لما نفي عنه سلب صفة الاصطياد، كقوله: «الذي لا يصيد» أو «ليس بكلب صيد» وما شابههما من التراكيب. ولأذكر لك بعض ما ذكر في توضيح ما أراده المصنف في هذا الأمر الثاني، مع ما أورد عليه أيضا، ثم نذكر ما يخطر بالبال في توضيح العبارة.

قال المحقق الأيرواني في حاشيته: «يعني: إن المنفي في قوله: الكلب الذي لا يصيد، هو طبيعة الاصطياد؛ إذ لا معنى لنفي اصطياد نوع خاص من بقية الأنواع، لكن هذا مختص بتركيب: «ثمن الكلب الذي لا يصيد» ولا يجري في تركيب: «الكلب الذي ليس بكلب صيد». (حاشية المكاسب - حجري - ص ٦).

وقال الشهيدي: «قوله: مع أنه لا يصح في مثل قوله: ثمن الكلب الخ، أقول: في الأول نعم، وأما في الثاني فلا؛ لأن الموجود فيه «كلب الصيد» غاية الأمر «ليس»، ولا فرق في انصرافه إلى السلوقي بين الإثبات والنفي، فكما ينصرف في الإثبات

كما هو المفروض، فكذلك وقوعه بعد «ليس»، فيكون المراد: ثمن الكلب الذي ليس بكلب السلوقي سحت» فيعم الكلب في الأول كلب الصيد غير السلوقي». (حاشية الشهيدي - ص ٢٤).

وقال السيد الخوئي تق: «وحاصل كلامه: إن الكلب وإن كان طبيعة واحدة تعم جميع أفراد الكلاب وتصدق عليها صدق الكلبي على جزئياته والطبيعي على أفرادها، إلا أن لحاظ تلك الطبيعة عند جعلها موردا للحكم مع وصف الاصطياد تارة وبدونه أخرى، يستلزم انقسامها إلى قسمين متضادين، وعلى هذا، فيتقابل كلب الصيد وكلب الهراش تقابل التضاد كما هو الشأن في كل ماهية ملحوظة مع الأوصاف الخارجية المشخصة تارة وبدونها أخرى، إذن فلا يصغى إلى دعوى الإنصراف بوجه لاستلزامه اتحاد المتضادين ووحدة المتقابلين فهو محال.

وفيه: إن كلامه هذا إنما يصح في أمثال قوله تق في رواية محمد بن مسلم: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت»، فإن ظاهر التوصيف أن وصف الاصطياد قد أخذ قيدا للموضوع، إلا أنه لا يتم في قوله تق في مرسلته الفقيه: «ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت»، فإن من القريب جدا أن لا يصدق كلب الصيد ولو بحسب نوعه على غير السلوقي». (مصباح الفقاهة - ج ١ - ص ٩٤).

وقال السيد القمي: «قوله: مع أنه لا يصح... ما أفاده يتم في الأول لما ذكره من الوجه، وأما بالنسبة إلى الثاني فلا؛ إذ المذكور في الحديث عنوان «كلب الصيد» فلو سلم الإنصراف ينصرف اللفظ إلى السلوقي». ((١) عمدة المطالب - ج ١ - ص ٧٩).

وقال الميرزا التبريزي: «وذكر المصنف تق أنه على تقدير الإنصراف يغلبة الوجود، فلا تتم دعوى الإنصراف...، ولكن، لا يخفى ما فيه؛ فإنه لا فرق بين إثبات المبدأ والوصف وبين نفيهما؛ وذلك فإنه لو كان الوصف أو المبدأ في طرف

الإثبات منصرفا إلى نوعه الغالب يكون في نفيه أيضا كذلك، بمعنى أنه يكون المسلوب ذلك النوع الخاص، والحاصل: إنه يصح نفي كلب الصيد عن غير السلوقي إذا كان في طرف إثباته منصرفا إلى السلوقي». (إرشاد الطالب - ج ١ - ص ٤٠ - ٤١).

هذا بعض ما حضرني في التعرض لما ذهب إليه المصنف تَدُّر في العبارة المزبورة، وقد لاحظت أن القوم من أولهم إلى آخرهم اشكلوا على المصنف - بعد الاعتراف بتمامية ما ذكره للتخلص من دعوى الإنصراف - بأن ما ذكره لا يجري في كلتا الروايتين اللتين ذكرهما، وإنما هو جار في أولاهما، وبعبارة أخرى: في رواية لم يؤخذ فيها تعبير «كلب الصيد»، فإنه لو سلم الإنصراف، فإنه لا يفرق فيه بين كون هذا الوصف منفيًا «ليس بكلب صيد» أو مثبتًا «كلب الصيد». ولنذكر الآن ما يخطر في البال من تفسير العبارة المزبورة، ثم ننظر بعد ذلك في وجه جريانه في الرواية الثانية وعدم جريانه.

أما تفسير العبارة، فيتضح بعد تقديم مقدمة بسيطة، وهي:

إن المراجع - بتفحص - لمجموع كلمات القوم في الأصول، في بحث الإطلاق والتقييد وقرينة الحكمة وبحث الإنصراف وأنواعه وأسبابه، يقف على نكتة مهمة لم يصرح بها، وإنما يقف عليها الواقف بتجميع الكلمات، ولذا قلنا: «من مجموع كلماتهم» وهذه النكتة هي: أنه متى يمكن لأحد ما أن يدعي الإنصراف؟ وهل لدعوى الإنصراف ضوابط أم أنها خالية من هذه الضوابط، حتى أنه يمكن لأي أحد أن يدعيها متى شاء؟

ما يذكر في هذا المجال - كما يتضح بمراجعة بحوثهم في هذا الباب - هو أنهم يذكرون أسباب الإنصراف ويعينون أن أيها صالح لتقييد المطلق، وأيها غير صالح، على تفصيل طويل تجده في الباب.

هذا ما يصرحون به، إلا أن ما يجب تصيده في المقام، هو أن لدعوى الإنصراف مقاما خاصا وحالة خاصة، وإلا لم يمكن ادعاء الإنصراف حتى لو كثر الإستعمال.

ولكن، ما هو هذا المقام وما هي هذه الحالة الخاصة؟

والجواب، هو: في ما لو شككنا أن المتكلم حينما استعمل اللفظ المطلق هل أراد الإطلاق والطبيعة المطلقة، أم أنه أراد التقييد، وأما لو أحرزنا بشكل من الإشكال، أنه أراد المطلق والطبيعة المطلقة، فإنه لا سبيل لدعوى الإنصراف كما هو أوضح من أن يخفى، فإن معرفتهم في أنه أي أسباب الإنصراف حجة في تقييد المطلق، إنما هي في أن أي هذه الأسباب تصلح قرينة على تعيين إرادة المقيد من اللفظ المطلق، فإن كنا نحرز - لقرينة ما - أن المتكلم قد أراد الإطلاق، فمعنى هذا أنه لا مجال لبحث أن القرينة الفلانية ككثرة الوجود مثلا هل تصلح للتقييد أم لا، فإن مورد جريانها حالة الشك في كون المراد هو الإطلاق أو التقييد.

وباتضح هذه المقدمة، يتضح مراد المصنف **تتق** حيث يقول: «لأن مرجع التقييد إلى إرادة ما يصح عنه سلب صفة الأصطياد» فإنه يريد ما ذكرناه من أن هنا مايعين إرادة المطلق من الكلام المطلق، ولسنا في حالة الشك في أن ما أراده هل هو هذا أم المقيد ليتمكن دعوى الإنصراف.

ولكن، ما هذه القرينة التي يدعيها المصنف **تتق**؟

هذه القرينة، هي أن مرجع تقييده **بكلب** بكون السحت هو ثمن كلب مقيد بكونه لا يصيد، مرجع هذا التقييد هو أنه يريد - في المفهوم - الكلب الذي لا يصح سلب صفة الاصطياد منه، وواضح أن كلب الصيد غير السلوقي من هذا النوع، فإنه لا يصح سلب صفة الاصطياد منه فيقال: «كلب الصيد غير السلوقي ليس صيودا» فهذا واضح البطلان.

؛ لأن^(١) مرجع التقييد^(٢) إلى إرادة

وهذا ما ذكره المصنف **تتذ** من القرينة، إلا أن هناك سؤالاً يطرح نفسه، وهو: إنه لماذا كان مرجع التقييد المزبور هو إرادة ما يصح سلب صفة الاصطياد عنه؟ وبعبارة أخرى: ما هو الدليل على صحة ما استدل به من كون مرجع التقييد ما ذكر؟، وإن شئت عبرت بـ: ما هو الدليل على صحة ما ادعي كونه دليلاً؟. هذا ما لم يذكره المصنف **تتذ**، وكان ينبغي له قدس سره بيانه أولاً لعظيم أهميته، وعلى أي حال، الدليل هو كون المتكلم في مقام وضع القاعدة لما يصح بيعه من الكلاب وما لا يصح، ولو كان قد أراد المقيد من المطلق، فإنه يكون قد خالف هذا الغرض مخالفة عظيمة ونقضه، ونقض الغرض قبيح بحق المولى الحكيم. وعلى هذا، فنحن نحرز أن المولى قد أراد الإطلاق ومعه لا مجال لدعوى الإنصراف المزبورة.

وقد يقال حينئذ: إن هذه القرينة مختصة بما لو كانت الصفة مسلوية لا غير، ولكنه لا يختص بنوع خاص من هذا السلب أي: بغير ما ورد في مرسله الصدوق، فإن كان هذا هو الصحيح، كان اللازم عدم توجه ما أشكل على المصنف **تتذ** من كون الدليل أخص من المدعى وأنه لا يجري في المرسله.

وان قلنا بأن هذه القرينة لا تجري في المرسله؛ باعتبار أنه لو كان قد أراد المقيد من المطلق لم يكن هناك نقض للغرض بعد الاعتماد في توضيح المراد على الإنصراف، كان ما أورده الأعلام متجهها، والمسألة بعد تحتاج إلى التأمل.

وبهذا، يتضح الجواب على سؤال طرحناه في ما سبق وأجلنا جوابه، فراجع.

(١) هذا هو الدليل الثاني على عدم إمكان دعوى الإنصراف إلى خصوص كلب الصيد السلوقي، وهو ما يختص بما استدل بمفهومه من الأخبار على ما مضى تفصيله.

(٢) أي: تقييد الكلب الذي كان ثمناً سحتاً بعدم كونه صيوداً، يفيد أن المراد منه هو الكلب غير الصيود مطلقاً، هذا في جانب الدلالة المطابقيه، ومفهوم هذا الكلام

ما يصحّ عنه^(١) سلب صفة الاصطياد.

وكيف كان^(٢)، فلا مجال لدعوى الإنصراف.

بل^(٣) يمكن أن يكون مراد المقنعة والنهاية من «السلوقي» مطلق الصيود،

هو عدم كون ثمن الكلب الذي لا يصح سلب صفة الاصطياد عنه سحتا، فإذا كان المراد في ذلك الجانب مطلقا، فإن المراد في جانب المفهوم مطلق أيضا.

(١) لا يخفى ركة العبارة وضعفها إن لم نقل انها غير صحيحة، والصحيح: ما

يصح سلب صفة الاصطياد عنه. والأمر سهل بعد وضوح المراد.

(٢) سواء أتم هذا الرد الثاني أم لا، فلا مجال لدعوى الإنصراف، لتامة الرد

الأول، وهو عدم الإنصراف لعدم كثرة الوجود حتى لو سلمنا بانها بمجرد منشأ للإنصراف بما مضى تفصيله.

(٣) هذه هي تكملة الحديث عن فتوى الشيخين، والتي ذكرنا أنها ستأتي بعد

ذلك، والغرض من الحديث الآن أمران:

أولهما: التخلص من مخالفة الشيخين لما ذهب إليه المصنف تثنُّ من جواز بيع

كلب الصيد وان لم يكن سلوقيا.

ثانيهما: دفع ما قد يشكل على التمسك لما ذهب إليه المصنف من الجواز بالإجماع،

فكيف يتحقق إجماع على الجواز مع مخالفة علمين كالشيخ المفيد والطوسي؟

ويحصل هذا الغرض بالتشكيك في مراد الشيخين من كلمة «السلوقي»؛ إذ

يحتمل احتمالا عقليا أن يكون المراد به هو «الصيود» ولو لم يكن سلوقيا؛ وذلك

لاطلاق كلمة «السلوقي» على كل ما كان من الكلاب صيودا على ما شهد به

البعض، فيستعمل اللفظ الموضوع للخاص «السلوقي» في العام «مطلق الصيود».

وأقل ما نحصل عليه من هذا التشكيك - إذا لم ندع إحراز عدم مخالفة

على ما شهد به بعض الضحول من اطلاقه عليه أحيانا^(١).
ويؤيد^(٢) بما عن المنتهى^(٣)، حيث أنه بعدما حكى التخصيص بالسلوقي عن
الشيخين قال: «وعني بالسلوقي كلب الصيد؛ لأن «سلوق» قرية باليمن أكثر
كلابها معلّمة فنُسب الكلب إليها»، وإن^(٤) كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل

الشيخين وموافقتهما لما ذهب إليه المصنف وغيره من الجواز - هو عدم إحراز
مخالفة هذين العلمين، وعلى هذا يمكن ادعاء الإجماع أيضا.

(١) لعلّه أراد بذلك ما نقله السيّد المجاهد عن استاذه في مقام الجمع بين
الروايات، راجع المناهل ص ٢٧٦، ذيل قوله: «وأما ثالثاً...».

(٢) وما يؤيد هذا الإحتمال ما ذكره العلامة في المنتهى؛ حيث ذكر أن معنى
السلوقي في كلام الشيخين هو كلب الصيد، معللاً بأن «سلوق» قرية باليمن أكثر
كلابها معلّمة فنسب كلب الصيد مطلقاً إليها ف قيل: «السلوقي».

(٣) المنتهى - العلامة - ج ٢ - حجري - ص ١٠٠٩.

(٤) وإنما عبرنا عن كلام المنتهى بالمؤيد ولم نعتبره دليلاً، لوجود احتمال آخر
في كلامه - قدس سره - وهو أن يكون المقصود من كلام العلامة حينما ذكر أنه
قد عني بالسلوقي كلب الصيد...، هو أن الذي يجوز بيعه من الكلاب هو السلوقي
بمعنى كلب الصيد السلوقي لا أي كلب سلوقي وإن لم يكن صيوداً.

هذا ولكن الإحتمال الأول أظهر من الثاني - كما يدعي المصنف تفتُّ - ولكنه
قدس سره لم يذكر وجه هذه الأظهرية وإنما اكتفى بالأمر بالتدبر.

هذا، وقد يكون وجه الاظهرية الذي يظهر بالتدبر، هو أن ما ذكره العلامة دليلاً
على قوله: «وعني بالسلوقي كلب الصيد» وهو قوله بعد ذلك مباشرة: «لأن «سلوق»
قرية باليمن أكثر كلابها معلّمة فنسب الكلب إليها» لا يتلاءم إلا مع الإحتمال الأول
الذي وصفه المصنف بالاظهرية؛ إذ أنه لو كان العلامة تفتُّ قد أراد الإحتمال الثاني

لما عبر بهذا التعبير: «لأن «سلوق» ...» بل لقال مثلا: لأن «سلوق» قرية باليمن أكثر كلابها معلمة على الصيد فأطلق المنسوب إليها فقيل: «السلوقي» بدون تقييده بكونه صيودا».

وقد يكون وجه الأظهرية الذي يظهر بالتدبر، ناشئا من التدبر في كلام المنتهى كله، أي: ما نقله المصنف رحمته عنه وما لم ينقله مما له دخل بالمقام، ولنرجع إلى المنتهى في هذا المجال، قال رحمته: «مسألة: وقد أجمع علماؤنا على تحريم بيع ما عدا كلب الصيد والماشية والزرع والحايط من الكلاب، وعلى جواز بيع كلب الصيد، واختلفوا في الثلاثة الباقية، فقال الشيخ - رحمه الله - في النهاية والمفيد في المقنعة تحريم ثمن الكلب إلا السلوقي، وعني بالسلوقي كلب الصيد لأن سلوق قرية باليمن أكثر كلابها معلمة فنسب الكلب إليها»^(٤).

ونلاحظ أنه قدس سره، ذكر هذه العبارة بعد أن ادعى الإجماع على بيع كلب الصيد بدون تقييده بالسلوقي، وهذا ما يفهم منه أن مراده عند تفسير السلوقي الوارد في كلام الشيخين هو الصيود وان لم يكن سلوقيا؛ فإنه لو كان المراد الإحتمال الثاني، لما صح ادعاء الإجماع على جواز بيع كلب الصيد مطلقا.

وهذا ما ذكره المصنف رحمته بشأن احتمال إرادة مطلق الصيود من تعبير الشيخين بالسلوقي واستثنائه من حرمة بيع الكلاب، ولكن من يراجع كلام الشيخ الطوسي رحمته في النهاية قد يستبعد هذا الإحتمال، قال قدس سره:

«وكذلك - أي: مما يحرم بيعه وأكل ثمنه - ثمن الكلب إلا ما كان سلوقيا للصيد، فإنه لا بأس ببيعه وشرائه وأكل ثمنه والتكسب به»

فإن جمعه - قدس سره - بين السلوقي وكونه للصيد، يبعّد جدا احتمال أن يكون المراد بالسلوقي مطلق كلب الصيد وان لم يكن سلوقيا، ولو كان قد عني

لأن يكون مسوقاً لاخراج غير كلب الصيد من الكلاب السلوقية، وإن المراد بالسلوقي خصوص الصيود، لا كل سلوقي، لكن الوجه الأول أظهر، فتدبر.

ذلك لما جمع بين الوصفين، ولاكتفى بذكر أحدهما إذ أن الثاني لغو حينئذ.
وكيف كان، هذا آخر الكلام في ما يتعلق بكلب الصيد غير السلوقي وقد أتضح أن المصنف رحمته يذهب إلى جواز بيعه للإجماع والأخبار، وأما دعوى الإنصراف فلا وجه لها، كما أن دعوى الإجماع تامة، وأما مخالفة الشيخين فغير محرزة؛ لوجود الإحتمال الذي ذكرناه.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

القسم الثالث

بيع كلاب الحراسة

كلب الماشية . كلب الحائط . كلب الزرع

الثالث

[من أقسام غير الكلب الهراش]

[الكلب الحارس]

كلب الماشية، والحائط. وهو البستان. والزرع^(١)

والأشهر^(٢) بين القدماء. على ما قيل. المنع.

(١) هل يجوز بيع كلب الحراسة؟

كان الكلام - ولا يزال - في ما استثنى من حرمة بيع الأعيان النجسة، وذكر المصنف **تتمة** أن ما وقع البحث فيه من هذه الأعيان أربعة، كان أولها المملوك الكافر، وثانيها الكلب، وبحثه لا يزال بين أيدينا.

وقد ذكرنا أنه وقع الإجماع على بيع غير كلب الهراش، كما أنه وقع الإجماع على جواز بيع غير هذا الكلب في الجملة، وإن المقدار المتيقن من معقد هذا الإجماع والأخبار المتواترة على جواز بيع ما عدا كلب الهراش في الجملة هو كلب الصيد السلوقي، ثم ذهبنا إلى جواز بيع كلب الصيد وإن لم يكن سلوكياً للإجماع والأخبار المستفيضة على الجواز، على ما مضى بالتفصيل.

ونصل الآن إلى البحث في القسم الثالث من أقسام غير كلب الهراش من الكلاب وهو كلب الحراسة، إلا أن ما اعتاد الفقهاء ذكره من أفراد القسم ثلاثة:

الأول: كلب الماشية وحارسها من اللصوص والذئب وغيرها من الأخطار.

الثاني: كلب الحائط أي: البستان وإن لم يكن فيه زرع.

الثالث: كلب الزرع وإن لم يكن له حائط، وهو فرقه عن الثاني.

(٢) وما سيفعله المصنف **تتمة** ابتداء، هو أنه سينقل آراء الأصحاب في المسألة،

قدمائهم ومتأخريهم، أخباريهم - المحدثين - وأصوليهم - أهل الفتوى - .

والغرض من هذا النقل بالإضافة إلى الإطلاع على آراء الفقهاء، إطلاع القارئ

على أن المسألة محل خلاف شديد بين أبناء كل طبقة من الفقهاء بحد ذاتها - وإن كان الأشهر بين القدماء - على ما قيل - المنع، والمشهور بين الطبقة الثانية - المتأخرين - الجواز - وبين هذه الطبقة والأخرى، فبينما نجد أن الأشهر بين المتقدمين المنع، نجد أن مشهور متأخري فقهاءنا الجواز.

وإطلاع القارئ على هذا الخلاف له ثمرات مهمة جدا في عملية الإستنباط، سنشير إليها - إن شاء الله - في محله.

ويبدأ - قدس سره - بذكر رأي المتقدمين، ذاكرا أن الأشهر بين هؤلاء - على ما نقل (المستند للراقي - ج ٢ - ص ٣٣٤، والمناهل ص ٢٧٦) - هو المنع من بيع هذه الكلاب، وعندما نقول: «الأشهر» فإنك تفهم ضرورة أن هناك رأيا مقابلا لهذا الرأي في هذه الطبقة نفسها، وأنه ليس مجرد رأي معارض وإنما هو مشهور وإلا لما كان مقابله «أشهر» كما قرأنا في شرح ابن عقيل، بل ظاهر الشيخ في الخلاف وابن زهرة في الغنية الإجماع على المنع، ولنا في هذا الأخير فائدة ستأتي.

وقبل أن نتقل إلى الرأي المقابل الذي اتخذه بعض المتقدمين كالشيخ وكثير من المتأخرين، لا بد من أن نذكر القارئ العزيز بوجه النزاع بين القوم وسببه، وإنما عبرنا بالتذكير، لأن المفروض اننا - وبعد ما قدمنا في كلب الصيد السلوقي وأخيه غير السلوقي - على بينة مما نحن فيه، فنعلم - ولو إجمالاً - وجه ما ذهب إليه المانعون، ووجه ما ذهب إليه المجوزون.

والقضية - إجمالاً - وكما ذكرنا - إننا كنا قد وصلنا إلى اطلاق المنع عن بيع الكلب - أي كلب - لإطلاقات المنع كقوله ﷺ مثلا: «ثمن الكلب سحت»، وهذا ما قيد وخصص إطلاقات وعمومات جواز البيع بعد وجود المنفعة المحللة المقصودة في ما نحن فيه من الكلاب؛ إذ أن الحراسة نفع ما أعظمه عند العرف

ولعله استُظهر ذلك من الأخبار الحاضرة لما يجوز بيعه في الصيد،
المشتهرة بين المحدثين . كالكليني والصدوقين ومن تقدّمهم . بل وأهل الفتوى
. كالمفيد والقاضي وابن زهرة وابن سعيد والمحقق^(١) . بل ظاهر الخلاف
والغنية الإجماع عليه.^(٢)

نعم، المشهور بين الشيخ ومن تأخّر عنه^(٣) الجواز وفاقا للمحكي عن ابن
الجنيد قدس سره، حيث قال: «لا بأس بشراء الكلب الصائد والحارس للماشية،
والزرع» ثم قال: «لا خير في الكلب في ماعدا الصيد والحارس».^(٤)
وظاهر الفقرة الأخيرة^(٥) . لو لم يحمل على الأولى . جواز بيع الكلاب الثلاثة
وغيرها، كحارس الدور والخيام.

ولم يمنع الشارع منه، فتكون هذه الكلاب أموالا شرعا فتشملها هذه الإطلاقات
والعمومات، ولكن - كما ذكرنا - جاءت إطلاقات المنع من بيع الكلب.
وعلى هذا، فمن يذهب إلى المنع من بيع هذه الكلاب، فإنه تمسك بإطلاقات
المنع أيا ما كانت، الأخبار أو الإجماع الذي كان تاما عند هذا المانع مثلا، أو غيره
من الأسباب لو كانت.

(١) المقنعة ص ٥٨٩، الغنية (الجوامع الفقهية) - ص ٥٢٤، نزهة الناظر - ابن سعيد
ص ٧٦، الشرائع - ج ٢ - ص ١١، وأما القاضي، فقد نقل عنه ذلك في المختلف ص ٣٤١.
(٢) الخلاف - الشيخ الطوسي - ج ٣ - ص ١٨١، كتاب البيوع، المسألة ٣٠٢،
الغنية (الجوامع الفقهية) ص ٥٢٤.

(٣) ستأتي الإشارة إلى مواضع كلامهم.

(٤) حكاها عنه في المختلف - ص ٣٤٠ - ٣٤١.

(٥) أي: قول ابن الجنيد: «والحارس» في جملة: «لا خير في الكلب في ما عدا
الصيد والحارس»، إن لم نحمله على أنه إشارة لما ذكره في العبارة الأولى من

وحكي الجواز أيضا عن الشيخ والقاضي في كتاب الإجارة^(١)، وعن سلار وأبي الصلاح وابن حمزة وابن ادريس^(٢)^(٣) وأكثر المتأخرين. كالعلامة وولده السعيد والشهيدين والمحقق الثاني وابن القطن في المعالم والصيمري وابن فهد^(٤). وغيرهم من متأخري المتأخرين^(٥)، عدا قليل وافق المحقق^(٦)، كالسبزواري والتقي المجلسي وصاحب الحقائق والعلامة الطباطبائي في مصابيح وفقه عصره في شرح القواعد.^(٧)

كلب الماشية والزرع من كلاب الحراسة فتكون «ال» للهد الذكري، فإنه يعني ذهابه إلى بيع كل ما كان من الكلاب حارسا؛ لإطلاق «الحارس»، وهذا ما يشمل حارس الدار والخيام وغيرها.

(١) المبسوط - ج ٣ - ص ٢٥٠، المهدب - ج ١ - ص ٥٠٢.

(٢) وكل أولئك من المتقدمين، فالمسألة بين المتقدمين خلافية أيضا.

(٣) المراسم - سلار - ص ١٧٠، الوسيلة - لابن حمزة - ص ٣٤٨، السرائر -

ج ٢ ص ٢٢٠، وأما أبو الصلاح فلم نجد فتواه بالجواز في الكافي.

(٤) القواعد - ج ١ - ص ١٢٠. إيضاح الفوائد - ج ١ - ص ٤٠٢. الدروس - ج ٣ -

ص ١٦٨، الروضة البهية - ج ٣ - ص ٢٠٩. جامع المقاصد - ج ٤ - ص ١٤. معالم

الدين في فقه آل يس (مخطوط)، ص ١٢٦. تلخيص الخلاف - الصيمري - ج ٢ -

ص ٧٩، المهدب البارع - ابن فهد - ج ٢ - ص ٣٤٩.

(٥) منهم: الفاضل الأبوي في كشف الرموز ج ١ - ص ٤٣٧، والفاضل المقداد في

التنقيح - ج ٢ ص ٧، والمحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة - ج ٨ - ص ٣٧.

(٦) في ذهابه إلى المنع، فقد ذكرنا أنه - قدس سره - ممن ذهب إلى المنع.

(٧) الشرائع - ج ٢ - ص ١٢. كفاية الأحكام - ص ٨٨. روضة المتقين - ج ٦ -

وهو^(١) الأوفق بالعمومات المتقدمة المانعة؛ إذ لم نجد مخصصاً لها سوى ما أرسله في المبسوط من أنه روي ذلك، يعني: جواز البيع في كلب الماشية

ص ٤٧٠. الحدائق - ج ١٨ - ص ٨١ المصابيح (مخطوط)، ولم نقف عليه. شرح القواعد (مخطوط)، الورقة ٦.

(١) ويبدأ المصنف بتذلل الآن الدخول في صميم معركة الإستنباط، وبما ذكرناه قبل قليل يتضح مرجع الضمير في قوله: «وهو» فهو المنع الذي ذهب إليه جمع كثير من علمائنا المتقدمين والمتأخرين وجملة من متأخري المتأخرين.

والقول بالمنع هو الموافق لما وصلنا إليه في مرحلتنا من عملية الإستنباط؛ فقد ذكرنا أن عمومات الصحة وإطلاقاتها من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وغيره. كانت شاملة لكلب الحراسة بعد كونه مالا شرعاً، إلا أن إطلاقات المنع، والتي يعبر عنها المصنف بتذلل هنا بالعمومات، ككون ثمن الكلب سحتاً، قيدت وخصصت هذه الإطلاقات والعمومات التي كانت تقتضي الصحة.

أدلة الجواز أو (المخصص لعمومات الحرمة)

ويبدأ المصنف الآن بذكر ما يمكن أن يدعى كونه مقيداً لإطلاقات المنع، وإن عبر عنه الشيخ المصنف بالمخصص، وقد ادعى جملة من الأمور المخصصة فلنذكرها تبعا للمصنف ناظرين في تماميتها:

الأول: مرسلة الشيخ الطوسي تذلل في المبسوط، حيث يقول في فصل ما يصح بيعه وما لا يصح بيعه، في بيع الكلاب: «يجوز بيع ما كان معلماً، وروي أن كلب الماشية والحائط كذلك، وما عدا ذلك كله لا يجوز بيعه ولا الإنتفاع به» والشاهد قوله تذلل: «روي أن كلب الماشية والحائط كذلك» فظاهره وجود رواية بهذا المضمون.

وما يواجه المستدل بهذه المرسلة على الجواز مشكلتان:

أولاهما: قصور السند، كما يظهر من التعبير عن هذا الحديث بالمرسلة، ولابد

لمن يريد الإستدلال بهذا الحديث من حل هذه المشكلة، فهل لها حل أم لا؟
والثانية: قصور الدلالة، للسبب الذي ذكره المصنف **تذکر**، وهو أن ما نقله الشيخ الطوسي **تذکر** كما يظهر من كلامه في المبسوط، مضمون الرواية لا معناها أو ترجمتها. ولكي نقف على ضعف الدلالة، لا بد من أن نعرف المقصود من مضمون الرواية ومعنى الرواية وترجمة الرواية، وان نقل أي من هذه الأمور معتبر - من حيث الدلالة طبعاً - واليك التوضيح:

نقل أي كلام - ومنه كلام الشارع - له أربعة إشكال:

الأول: نقل الكلام بعينه وبألفاظه التي استعملها المتكلم.

الثاني: نقل الكلام بألفاظ مرادفة لما ذكره المتكلم من نفس اللغة، وهذا هو

النقل بالمعنى.

الثالث: نقل الكلام بألفاظ مرادفة لما ذكره المتكلم ولكن من لغة أخرى، وهذا

هو النقل بالترجمة.

الرابع: نقل ما يستفاد من كلام المتكلم، بحيث يكون لفهم الناقل لذلك الكلام

دخل، فهو ينقل ما يستفاده منه، كما هو المرسوم بين الفقهاء في مرحلة الإفتاء.

والمعتبر شرعاً من هذه الإشكال - بحيث يمكن الإستناد إليه في الفتوى لو كان

السند تاماً - هو الثلاثة الأول فقط دون الرابع، وذلك لأن دليل هذا الاعتبار، هو ما قام

على حجية خبر الواحد، ولو راجعنا موضوع هذه الأدلة، لوجدنا أنه لا يدل على أكثر

من حجية ما كان أخباراً عن حس، واما ما كان أخباراً عن حدس واجتهاد فلا، ولذا

لا يكون رأي الفقيه حجة لغيره ولغير مقلديه كما حقق في علم الأصول.

قال المؤلف في رسائله في باب الإجماع المنقول: «وان الأدلة الخاصة التي

اقاموها على حجية خبر العادل، لا تدل إلا على حجية الأخبار عن حس؛ لأن

العمدة في تلك الأدلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الأئمة عليهم

والحائض^(١)، المنجبر قصور سنده ودلالته . لكون^(٢) المنقول مضمون الرواية لا معناها ولا ترجمتها^(٣). باشتهاره بين

السلام، ومعلوم عدم شمولها إلا للرواية المصطلحة، وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات... والحاصل أنه لا ينبغي الإشكال في أن الأخبار عن حدس واجتهاد ونظر، ليس حجة إلا على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعية، وإن الآية - النبأ - ليست عامة لكل خبر ودعوى^(١).

وعلى هذا فالمحكي عن الشيخ الطوسي تذت، لا يكون مشمولاً لادلة اعتبار الخبر؛ لأن ظاهره أنه (ره) فهم باجتهاده جواز البيع من الروايات - إن كانت أكثر من واحدة - وأشار إليه بلفظ الإشارة؛ بدهاء أن الإمام عليه السلام، لم يبين الحكم على النحو المذكور في عبارة الشيخ في المبسوط ولفظ الإشارة (ذلك) ابتداءً من دون أن يكون مسبوقاً أو ملحوقاً بكلام آخر يدل عليه.

وإذا اتضح هذا نقول: إن ما فهمه الطوسي تذت من الجواز في ما نحن فيه، لكي يكون حجة لنا أيضاً، لا بد من أن يكون من حيث الدلالة تاماً، أي: دلالته على الجواز والذي فهمه الشيخ الطوسي منه؛ إذ يحتمل اننا لو كنا قد اطلعنا على نص الرواية والفاظها لما كنا فهمنا الجواز، ولربما فهمنا جواز الإنتفاع فقط أو غير ذلك.

هاتان هما المشكلتان اللتان تواجهان المستدل بهذه المرسلة على جواز بيع كلب الحراسة - كلب الماشية والحائض والزرع -، فإن امكن التخلص منهما بإبراز حل يجبر ضعف السند والدلالة، تمت الحجة وقيدنا - «خصصنا» على تعبير المصنف والأمر سهل - إطلاقات - عمومات - حرمة بيع كل كلب، وإلا بحثنا عن مقيد آخر بعد خروج المرسلة عن ساحة الإستدلال.

(١) المبسوط - ج ٢ - ص ١٦٦.

(٢) هذا تعليل لقصور الدلالة فقط، لا هو وقصور السند، كما أنه ليس توجيهاً للجبر.

(٣) هذا توجيه جبر السند والدلالة، وعلى حسب تعبيرنا: ما يرفع لنا المشكلتين

المزبورتين بعد أن سلمنا وجودهما، وحاصله:

المتأخرين^(١)، بل^(٢) ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ في كتاب الإجارة: إن أحدا لم يفرق بين بيع هذه الكلاب وإجارتها، بعد^(٣) ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها، ومن^(٤) قوله في التذكرة: يجوز بيع هذه الكلاب عندنا^(٥)، ومن^(٦) المحكي عن الشهيد في الحواشي: إن أحدا لم يفرق بين الكلاب

إن ضعف السند والدلالة منجبر بجملة من الأمور هي:

الأول: الشهرة الفتوائية عند المتأخرين، حيث أن المشهور - كما ذكرنا - عند المتأخرين هو جواز بيع هذه الكلاب، وهذه الشهرة الفتوائية تجبر السند، كما انها تجبر الدلالة.

(١) أي: جواز بيع هذه الكلاب الثلاثة.

(٢) الثاني: ظهور الاتفاق على جواز البيع، ولا نريد بهذا الجابر الإجماع؛ لما سيأتي في كلام المصنف فانتظر، وأما كيفية الاستفادة من هذا الاتفاق للجبر، فسأذكرها بعد ذكر ما يستفاد منه الاتفاق المزبور، وهو كلام لثلاثة من أعظم علمائنا وهم:

أولاً: الشيخ الطوسي رحمته، حيث قال في كتاب الإجارة: «إن أحداً لم يفرق بين بيع هذه الكلاب وإجارتها»،^(٣) بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها، فهم - على هذا - متفقون على صحة البيع.

(٣) أي: بضميمة ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها.

(٤) وهذا هو الشاهد الثاني على الاتفاق على جواز البيع، نستفيدة من كلام العلامة في تذكرته: «يجوز بيع هذه الكلاب عندنا» فإننا لو قلنا بعدم افادة هذه الكلمة - «عندنا» - للإجماع، فلا أقل من دلالتها على الاتفاق، أي: بلا خلاف يذكر. (٥) التذكرة - ج ٢ - ص ٢٩٥ (كتاب الإجارة).

(٦) وهذا هو الشاهد الثالث والأخير، نستفيدة من كلام الشهيد الأول في ما كتبه

الأربعة^(١).

فتكون^(٢) هذه الدعاوى قرينة على حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال لمطلق ما يُنتفع به منفعة محللة مقصودة، كما يظهر ذلك من

على قواعد العلامة حيث قال: «إن أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعة» والمقصود: كلب الصيد وأخوته الثلاثة الحراس، وما داموا قد ذهبوا إلى صحة بيع الصيود فقد ذهبوا بشهادة الشهيد إلى صحة بيع أخيه الحارس، وهذا الكلام يأتي فيه ما ذكرناه قبل هنيهة على كلام العلامة، فإننا لو لم نستفد الإجماع فلا أقل من الاتفاق.

(١) حكاه عنه السيد جواد العاملي في مفتاح الكرامة - ج ٤ - ص ٢٩.

(٢) هذه هي طريقة الاستفادة من دعاوى الاتفاق لجبر المرسلة المزبورة سندا ودلالة، وحاصلها:

إن هذه الدعاوى من هكذا علماء مدققين، تصلح كقرينة على حمل كلام من اقتصر على ذكر كلب الصيد في جواز بيع الكلاب، على المثال لما يجوز بيعه من الكلاب، وأنه ما فيه منفعة محللة مقصودة منها ككلب الصيد، وهذا ما يشمل ما نحن فيه من الكلاب الحارسة.

فإذا كانت هذه الدعاوى قرينة على ما ذكرناه، تم حينئذ هذا الجابر لضعف السند والدلالة، فإن ماسبق، يعني أن الاتفاق كما هو موجود عند المتأخرين، هو موجود عند المتقدمين أيضا، فالكل - إلا ما قل - ذاهب إلى جواز البيع، وما ذلك إلا لتمامية المرسلة عندهم سندا ودلالة، وإلا فكيف اتفقوا على هذا الجواز؟!!

إن قلت: إن تمامية هذا الجابر - كما يظهر من كلامهم - فرع حمل كلام من اقتصر على ذكر كلب الصيد في جواز البيع، على المثال لمطلق ما فيه منفعة محللة، وليس احترازا عن غيره من الكلاب، ولكن هذا الكلام في عالم الثبوت، فهل وقع في عالم الإثبات ل يتم هذا الجابر؟

قلنا: نعم، فهناك كلام أحد أعظم القدماء قدرا، وهو السيد الجليل ابن زهرة،

عبارة ابن زهرة في الغنية؛ حيث اعتبر أولاً في المبيع أن يكون ممّا يُنتفع به منفعة محلّلة مقصودة، ثم قال: «واحترزنا بقولنا: «يُنتفع به منفعة محلّلة» عمّا يحرم الإنتفاع به، ويدخل في ذلك النجس إلاّ ما خرج بالدليل، من الكلب المعلّم للصيد، والزيت النجس لفائدة الاستصباح تحت السماء»^(١).

ومن^(٢) المعلوم . بالإجماع والسيرة . جواز الإنتفاع بهذه الكلاب منفعة محلّلة مقصودة أهمّ من منفعة الصيد، فيجوز بيعها لوجود القيد الذي اعتبره فيها، وأن^(٣) المنع من بيع النجس منوط بحرمة الإنتفاع فينتفي بانتفائها .

لكي ترى أنه يظهر منه أن ذكره لكلب الصيد فقط، لم يكن لذهابه إلى عدم جواز بيع غيره من الكلاب، بل لما ذكرنا من المثال لمطلق ما ينتفع به منفعة محلّلة مقصودة، حيث قال بعد اعتبار وجود المنفعة المزبورة: «واحترزنا بقولنا ...» فاقصره على ذكر كلب الصيد، إنما هو لمجرد التمثيل لما فيه منفعة محلّلة مقصودة، وهذا ما يشهد عليه كونه - حين ذكر الكلب المزبور - في مقام التمثيل كما هو واضح جداً من كلامه.

(١) الغنية (الجوامع الفقهية) - ص ٥٨٦ مع بعض التفاوت في بعض الألفاظ.

(٢) إن قلت: ولكن الحمل على المثال لوحده لا يفيد؛ إذ من قال بأن كلب الحراسة مما فيه منفعة محلّلة مقصودة، ليكون ككلب الصيد في جواز البيع ليطم الإتياف الجابر؟

قلنا: هذا ما يثبت بالإجماع والسيرة بنوعيتها، حيث أن الإجماع قائم على جواز الإنتفاع بهذه الكلاب للحراسة، كما أن السيرة المتشرعية قائمة على ذلك، كما أن السيرة العقلانية قائمة على الجواز بلا رادع شرعي عنها وهذا يجعلها حجة.

(٣) إن قلت: سلمنا وجود المنفعة المحلّلة المقصودة، ولكن هذا لا يعني جواز

ويؤيد^(١) ذلك كله ما في التذكرة، من أن المقتضي لجواز بيع كلب الصيد .
أعني: المنفعة . موجود في هذه الكلاب.
وعنه^(٢) . رحمه الله . في مواضع آخر: إن تقدير الدية لها يدل على مقابلتها
بالمال.

بيع كلب الحراسة شأنه شأن كلب الصيد؛ إذ أن جواز البيع - كما ذكرنا مرارا -
يحتاج بالأضافة إلى تمامية المقتضي عدم وجود المانع، ويمكن أن يدعى وجوده
في كلب الحراسة وهو النجاسة كما يظهر من رواية تحف العقول وغيرها.
قلنا: ذكرنا سابقا - في مسألة بيع الميتة - إن الحق والإنصاف عدم كون النجاسة
لمجردها - تعبدا - مانعا من صحة البيع وجوازه، فيما لو تم المقتضي ولم ينعد
إجماع على حرمة البيع مطلقا وحتى مع وجود المنفعة المحللة المقصودة، وان
المنع المذكور في الروايات من بيع النجس، منوط وجودا وعدما بعدم وجود
المنفعة المحللة المقصودة ووجودها فراجع.

وبهذا، يتم الكلام على الدليل الأول لجواز المعاوضة على الكلب الحارس، لوجود
المخصص لعمومات المنع وهو رسالة الصدوق، بعد جبرها سندا ودلالة بما ذكرنا.

(١) أي: ويؤيد جواز بيع الكلب الحارس، وإنما اعتبرناه مؤيدا لأنه كلام فقيه لا
إمام معصوم، والمؤيد هو ما ذكره العلامة في تذكرته من وجود مقتضي الجواز في
هذه الكلاب وهو المنفعة المحللة المقصودة وهي الحراسة، فإذا تم المقتضي لم
يبق إلا عدم المانع، وقد ذكرنا أن المانع المتصور هو النجاسة والتي حقق المصنف
الأمر فيها وانها لا تصلح مانعا، فيتم الجواز، شأنها في ذلك شأن كلب الصيد.

ويمكن أن يكون قول المصنف: «ويؤيد ذلك كله...» عائدا إلى تأييد وجود
الحكم بجواز الإنتفاع المحلل بعد أن ادعى المصنف تثبُّت قيام الإجماع والسيره
عليه، ووجه كونه مؤيدا ما ذكرناه من أن رأي الفقيه ليس حجة شرعية إلا لمقلديه.
(٢) أي: العلامة أيضا، وهذا دليل آخر على جواز بيع كلب الحراسة، وهو متكوّن

من قضيتين أولاهما الصغرى، والثانية الكبرى، لتشكيل قياس من الشكل الأول. أما الصغرى فهي: إن هذه الكلاب مال شرعا، وأما الكبرى، فهي: إن ما كان مالا شرعا جاز بيعه؛ إذ يكون حينئذ مشمولاً لعمومات الصحة وإطلاقاتها، فالنتيجة - على هذا - أنه يصح بيع هذه الكلاب.

وإن كان التعبير بالكبرى والصغرى قد اثار عندك الاستغراب، قلنا: إنه عبارة أخرى عن إثبات جواز البيع بوجود المقتضي وعدم المانع، فإن صغرى هذا القياس تثبت وجود المقتضي وإن هذه الكلاب مال شرعا، وأما الكبرى فتثبت الجواز ولكن المقيد بعدم المانع طبعاً.

وما ذكره المصنف رحمته هنا عن العلامة، يتكفل إثبات صغرى القياس المزبور وحاصله:

إننا يمكن أن نثبت أن الشارع قد اعتبر هذه الكلاب مالا بطريق الإن، أي: كشف المعلول عن علته، أما المعلول، فهو حكم الشارع بلزوم دفع الدية على من اعتدى على هذه الكلاب فقتلها، فقد ذكروا - مثلاً - إن من أتلف كلب الغنم فعليه كبش لصاحبه، وقيل: عشرون درهما، وفي كلب الحائط عشرون درهما على المشهور، وفي كلب الزرع قفيز من طعام.

وما يكشف عنه هذا المعلول هو العلة، وهي أن هذه الكلاب مال، وإلا، فلماذا وجبت فيها الدية؟!

وبهذا، يثبت كون هذه الكلاب مالا شرعا فتمم الصغرى، وحينئذ نضمها إلى الكبرى، وتكون النتيجة جواز بيع هذه الكلاب.

هذا ما يفهم من كلام العلامة حسب ما نفهمه من كلام المصنف عليه، ولكن من يراجع المتتهى، وهو الكتاب الذي ذكر فيه العلامة الدليل المزبور، قد يفهم غير

وإن^(١) ضُعْفُ الأوَّلِ بَرَجُوعُهُ إِلَى الْقِيَاسِ،

ذلك، وهذه فائدة من الفوائد الكثيرة العظيمة لمراجعة الكتب، قال في المنتهى:
«لنا على إباحة كلب الصيد - أي: جواز البيع - ... وعلى إباحة الثلاثة الباقية،
أن لها دية وقيمة لو أتلفت على ما سيأتي إن شاء الله، والدية تستلزم التملك
المستلزم لجواز التصرف». إنتهى.

وما يفهم من هذا الكلام، هو أنه تَدَبُّرٌ يكتشف من ثبوت الدية والقيمة أن هذه
الكلاب مما يملكه الإنسان وهي مال من أمواله شرعاً، وهذا ما ذكرناه أيضاً في
التفسير السابق، إلا أن ما يفترق فيه هذا عن سابقه هو استدلال العلامة على جواز
البيع بأن التملك يستلزم جواز التصرف، ونظره - قدس سره - في هذا، قد يكون
إلى قوله صلى الله عليه وآله في النبوي المشهور «الناس مسلطون على أموالهم»،
ومن جملة هذه السلطنة والتصرفات هو البيع.

وقد تقول: وأي ثمرة تترتب على الفرق في تفسير كلام العلامة؟

فقول: بل الفرق كبير، فإننا في مقام استنباط الحكم الشرعي، ولا بد لكي نعرف
تمامية دليل ما أو عدم تماميته، من أن نعرف مسبقاً وبدقة ما الذي قصده المستدل
في استدلاله ذلك؛ إذ أن كلمة واحدة أو تعبيراً ما قد يوجب صحة دليل ما، بينما
قد يوجب آخر البطلان، فدقق.

وعلى أي حال فلنرجع إلى ما ذكره المصنف تَدَبُّرٌ عن العلامة في التأيد
والإستدلال.

(١) هذا شروع في رد ما ادعي كونه دليلاً على جواز بيع الكلاب الثلاثة، أو
كونه مؤيداً لهذا الحكم، ولنبدأ بالمؤيد الذي ذكرناه عن العلامة، من أن المقتضي
لجواز بيع كلب الصيد - أي: المنفعة المحللة المقصودة - موجود في هذا الكلب.
ويذهب المصنف تَدَبُّرٌ إلى ضعف هذا الكلام؛ فإنه يرجع إلى القياس الذي نهينا

والثاني^(١) بأن الدية لو لم تدلّ على عدم التملك .

عنه على لسان المعصومين عليهم السلام، فإن معنى ما ذكره العلامة، هو أن نحكم على هذه الكلاب الثلاثة بما حكمنا به على كلب الصيد من جواز البيع، وليس ذلك إلا لوجود جهة شبه بين الموضوعين، وهي وجود المنفعة المحللة المقصودة. هكذا ضعف المصنف كلام العلامة الأول الذي ذكره في التذكرة.

ولكن - والكلام بيننا عزيزي القارئ - هل هذا هو القياس الذي نهينا عنه وان من قاس هلك، وان أول من قاس إبليس، أم أن العلامة قد قصد شيئاً آخر غير القياس؟ الظاهر إن العلامة لم يستعمل القياس أبداً، وإنما هو من باب اسراء الحكم بسرمان مناطه وعلته، وهو معروف جداً ومستعمل كثيراً في عملية الإستنباط من قديم الزمان إلى حديثه كما يدل عليه ادنى مراجعة، بل يكفي قليل تأمل فيما ذكره العلامة في كلامه المنقول في المتن؛ فقد عبر الرجل بقوله: «المقتضي لجواز بيع كلب الصيد موجود في هذه الكلاب» فلماذا عبر بالمقتضي ولم يعبر بغيره؟ فنسبة القياس إلى العلامة بعيدة جداً وإن كان السيد الخوئي يفتي قد نسبها إليه كما فعل المصنف.

(١) أي: ويضعف كلام العلامة الثاني في أن تقدير الدية للكلاب يكشف عن كونها مالا شرعاً فيتم المقتضي.

وحاصل التضعيف:

إن تعيين الدية على خلاف المطلوب أدل، أي: على عدم كون هذه الكلاب مالا شرعاً، وبتعبير آخر: عدم كونها ذات قيمة شرعاً؛ إذ لو كانت كذلك لأوجب الشارع قيمتها على المتلف، شأنها في ذلك شأن الأموال الشرعية.

وحتى لو غرضنا النظر عن هذه النكته، فإن تعيين الدية لهذه الكلاب لن يدل على كونها مالا (ملكاً) شرعاً؛ إذ اننا لا نحرز كون تعيين الدية إنما هو لأجل اتلاف

والأ^(١)، لكان الواجب القيمة كائنة ما كانت . لم تدلّ على التملك؛ لاحتمال كون الدية من باب تعيين غرامة معينة لتفويت شيء يُنتفع به، لا لإتلاف مال، كما^(٢) في إتلاف الحر.

ونحوهما^(٣) في الضعف دعوى انجبار المرسلة بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ والعلامة والشهيد قدس الله أسرارهم؛ لوهنها . بعد الإغماض عن

مال؛ إذ هناك احتمال معتد به إلى جانب هذا الإحتمال، وهو أن تكون هذه الدية من باب تعيين غرامة معينة على من فوت - أتلّف - شيئاً ذا منفعة، وإن لم يكن هذا الشيء مالا شرعاً مع وجود هذه المنفعة؛ إذ ليس كل ما كان ذا منفعة، مالا شرعاً، وبوجود هذا الإحتمال يبطل الإستدلال بتعيين الدية على كون الكلاب المذكورة مالا شرعاً؛ فإننا لا نحرز حينئذ ظهور هذا الدليل في الكشف عن المالية. إن قلت: ولكن أليس هناك تلازم بين كون الشيء ذا منفعة وكونه مالا شرعاً؟ وكيف تكون الدية من باب تعيين الغرامة؟

قلنا: يكفي في الجواب أن ننظر إلى الحر لو أتلّف، فإن الواجب فيه الدية، إلا أنها من باب الغرامة حتماً؛ إذ أن الحر ليس مالا شرعاً مع أنه ذو منافع مهمة جداً. نعم القاعدة تقتضي أن كل ما فيه منفعة فهو مال إلا ما خرج بالدليل.
(١) دليل على عدم التملك.

(٢) مثال لكون الغرامة من باب تفويت شيء ينتفع به لا من باب إتلاف المال.

(٣) ضعف دعوى انجبار المرسلة بدعوى الاتفاق

أي: ومثل ضعف كلامي العلامة، ضعف دعوى انجبار مرسلة الشيخ الطوسي بادعاء الاتفاق على جواز بيع الكلاب الثلاثة الذي تقدم عن الشيخ والعلامة والشهيد؛ إذ يرد على هذه الدعوى أمران:

أولهما: إنها معارضة بظاهر عبارتي الشيخ الطوسي نفسه في الخلاف، وابن زهرة في الغنية من الإجماع على عدم جواز بيع غير كلب الصيد (المعلم)، ولو

معارضتها بظاهر عبارتي الخلاف والغنية من الإجماع على عدم جواز بيع غير المعلم من الكلاب. بوجودان الخلاف العظيم من أهل الرواية والفتوى.

نعم^(١)، لو ادّعي الإجماع، أمكن منع وهنأها بمجرّد الخلاف ولو من الكثير، بناء على ما سلكه بعض متأخري المتأخريين في الإجماع من كونه منوطاً

تنازلنا ولم نقل بترجيح دعوى الإجماع هذه فإن مدعيها من القدماء، فلا أقل من التساقت من الطرفين.

والثاني: إن دعوى الاتفاق واضحة البطلان بعد الرجوع إلى فتاوى الأصحاب في المقام، فإن خلافهم عظيم، ومن أهل الرواية والفتوى، وهذا أحد موارد الاستفادة من نقل الآراء السابقة الكثيرة، والتي ذكرنا لك أنه سيأتي بعض فوائدها.

(١) هذا استدراك من الإشكال الثاني على دعوى الانجبار بالاتفاق، وحاصله:

إنه لو كان ما ادعاه الشيخ والعلامة والشهيد هو الإجماع على الحكم بدل الاتفاق عليه، لأمكن اعتبار هذا الإجماع حجة أولاً، فيكون دليلاً لوحده، وجابراً للمرسلة ثانياً، ولكن هذا الكلام مبني على ما ذهب إليه بعض متأخري المتأخريين من الأصوليين كصاحب المعالم مثلاً، من كون الإجماع الحجة، ميزانه حصول الكشف عن رأي الإمام عليه السلام ولو كان هذا الكشف حاصلًا من اتفاق جماعة وان خالفهم أكثر منهم، واليك كلام صاحب المعالم في المقام لكي يتضح لك المطلوب:

قال - قدس سره - في كتاب المعالم: «المطلب الخامس، في الإجماع، أصل: ... فحجية الإجماع في الحقيقة عندنا، إنما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم ... ولا يخفى عليك أن فائدة الإجماع، تعدم عندنا إذا علم الإمام بعينه، نعم، يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه، ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين، ولا بد في ذلك، من وجود من لا يعلم أصله ونسبه في جملتهم؛ إذ مع علم أصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم».

بحصول الكشف^(١) من اتفاق جماعة ولو خالفهم أكثر منهم^(٢). مع^(٣) أن دعوى

ثم قال تَنْكُرُ: «ومن هنا يتجه أن يقال: إن المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين، من غير حاجة إلى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين أو أكثرهم، لا سيما معروف في الأصل والنسب.

قال المحقق في المعبر: وأما الإجماع، فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم، فلو خلا المئة من فقهاءنا عن قوله - (عليه السلام) - لما كان حجة، ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة، لا باعتبار اتفاقهما، بل باعتبار قوله، فلا تغتر إذا بمن يتحكم فيدعي الإجماع باتفاق الخمسة أو العشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقيين، إلا مع العلم القطعي بدخول الإمام في الجملة.

هذا كلامه، وهو في غاية الجودة». (المعالم - ص ٣٣٠ - ٣٣١).

وهذا الكلام واضح في أن المناط في حجية الإجماع، هو كشفه عن رأي المعصوم من اتفاق جماعة يحرز دخول المعصوم فيهم ولو خالفهم جماعة أكثر منهم، طالما لم يحرز وجود المعصوم فيهم، وكانوا معروف في النسب، كما في ما نحن فيه.

(١) عن قول المعصوم ورأيه.

(٢) ما دمنا لا نحرز دخول المعصوم فيهم لكونهم معروف في النسب.

وعلى هذا لو ادعي الإجماع بدل الاتفاق على الجواز من قبل العلماء الثلاثة المزبورين، أمكن منع دعوى انجبار المرسله.

(٣) هذا بيان لعدم إمكان التخلص من دعوى وهن الانجبار بنسبة ادعاء الإجماع

إلى الشيخ والعلامة والشهيد، وحاصله: إنه يرد عليه إشكالان:

اولهما: إن هؤلاء الأعاظم لا يبنون على ما يبنى عليه بعض متأخري المتأخرين

كصاحب المعالم مثلا في كون المناط في حجية الإجماع هو ما ذكرناه، فمجرد

الإجماع ممن لم يصطلح الإجماع على مثل هذا الاتفاق^(١) لا يُعبأ^(٢) بها عند وجدان الخلاف.

وأما^(٣) شهرة الفتوى بين المتأخرين، فلا تجبر الرواية،

اتفاق عدد من العلماء على حكم ما عند الشيخ وصاحبيه ليس إجماعاً. والثاني: إنه لو كان هؤلاء الأعظم قد ادعوا الإجماع، فإن دعواهم هذه غير صحيحة ولا يترتب عليها أي اثر، لوضوح عدم انعقاد الإجماع مع وجود الخلاف العظيم في المسألة كما نقلنا. وعلى هذا فدعوى انجبار المرسلة بدعوى الاتفاق غير تام، فلا تزال المرسلة مرسلة، كما انها لا تزال ضعيفة دلالة لكون المنقول مضمون هذه الرواية لا معناها ولا ترجمتها.

(١) هذا هو الإشكال الأول على نسبة دعوى الإجماع إلى هؤلاء الاعاظم.

(٢) وهذا هو الإشكال الثاني.

(٣) وهذا رد لما ادعي كونه جابراً للمرسلة، من شهرة الفتوى بالجواز بين المتأخرين؛ إذ يرد عليه أمران:

الأول: إن الصحيح - وهو ما بنى عليه المصنف نكتة في رسائله - هو أن الشهرة الفتوائية حتى لو كانت بين القدماء فإنها لا تجبر سنداً ولا دلالة؛ إذ لم يحرز استنادهم إلى الرواية الضعيفة - كما نبهنا عليه أوائل الكتاب - هذا وهم أقرب إلى عصر النص، فكيف بالشهرة الفتوائية بين المتأخرين، فهي أولى بعدم الأعتبار، بل ضعف الدلالة غير قابل للأنجبار أصلاً، قال المصنف في رسائله في رسالة الظن:

«ومما ذكرنا ظهر أن ما اشتهر - من أن ضعف الدلالة منجبر بعمل الأصحاب - غير معلوم المستند، بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب - لم

خصوصاً^(١) مع مخالفة كثير من القدماء، ومع كثرة العمومات الواردة في مقام الحاجة، وخلو كتب الرواية عنها حتى أن الشيخ^(٢) لم يذكرها في جامعيه.

يعلم لها بيئة». (الرسائل (فرائد الأصول) المجلد الأول - ص ٢١٩).

(١) الثاني: وهذا هو الإيراد الثاني الذي يرد على دعوى انجبار المرسل بالمشهرة الفتوائية وحاصله:

إننا لو غرضنا النظر عن الإيراد الأول، فلن يتم الجبر في المحل؛ فإن مرد الجبر بالمشهرة الفتوائية هو حصول الظن بصدور الخبر - من حيث السند - ، وحصول الظن بدلالته على ما فهمه الشيخ الطوسي تئذ، وكيف يحصل هذا الظن بمعارضته بجملة من الأمور:

أولها: مخالفة كثير من القدماء وذهابهم إلى حرمة بيع الكلاب الثلاثة، فقد ذكرنا إن الأشهر عند القدماء هو الحرمة، بل ادعى الإجماع عليها، ولو كان هناك ما يوجب الظن بصدور الرواية ودلالاتها على الجواز، لما ذهب هؤلاء إلى الحرمة.

ثانيها: كثرة العمومات المحرمة لبيع الكلاب الثلاثة بمعنى الاقتصار في الجواز على الصيود وعدم ذكر الحارس، والواردة في مقام الحاجة إلى بيان حكم بيع الكلاب كلها، فلو كان هناك دليل على الجواز، لذكر هذا الحكم أيضاً مما يوهن وجود هكذا دليل.

ثالثها: إن رواية بهذا المضمون لم تذكر ولو في واحد من كتب الرواية على كثرتها، ومما يزيد الطين بلة هو أن الشيخ الطوسي تئذ وهو صاحب أكبر جامعين للروايات وهما التهذيب والاستبصار، لم يذكر هكذا رواية، ومع ملاحظة هذه النكتة كيف يتحقق ظن بصدور هكذا رواية فضلاً عن جبر دلالتها بالمشهرة الفتوائية؟

(٢) الطوسي تئذ وهو المرسل للرواية، لم يذكرها لا في التهذيب ولا في الاستبصار وهما ما اعده لذكر الروايات.

وأماً^(١) حمل كلمات القدماء على المثال، ففي غاية البعد.
وأماً^(٢) كلام ابن زهرة المتقدم،

(١) لا يقال: ولكننا ذكرنا أن دعاوى الاتفاق على جواز بيع الكلاب الثلاثة تكون قرينة على حمل كلام من اقتصر - في جواز بيع الكلاب - على ذكر كلب الصيد على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعة محللة مقصودة من الكلاب، وهو ما ينطبق على الكلاب الثلاثة للإجماع والسيرة على وجود هكذا منفعة، وبتمامية هذا الحمل، يتضح قيام الإجماع على الجواز أولاً فيكون دليلاً بحده، كما يتضح عدم مخالفة القدماء لكي توهن دعوى انجبار المرسلة.

إذ يقال: حمل كلمات القدماء على المثال في غاية البعد؛ إذ هو مخالفة واضحة لأمرين: الأول: سيرتهم - الفقهاء - قديماً وحديثاً على مراعاة الدقة التامة في كلامهم، وهذا ما يظهر بجلاء لمن راجع أقل مراجعة كلامهم في جميع المقامات، فسيرتهم على ذكر تمام ماله ارتباط بموضوع الحكم وما يحيط به، فلو كانوا قد ذهبوا إلى جواز بيع الكلاب الثلاثة، لذكروا ذلك صراحة؛ فإن الأمر مهم لا هزل فيه ولا مجال فيه للمسامحة.

الثاني: إن الحمل على المثال خلاف ظاهر كلامهم، ولا يصار إليه إلا مع وجود ما يقتضي الحمل عليه وهو غير موجود.

(٢) لا يقال: ولكننا ذكرنا سابقاً شاهداً على صحة الحمل المزبور ووقوعه في كلامهم، وهو كلام ابن زهرة، حيث يظهر منه أن ذكره لكلب الصيد لا لخصوصية فيه، بل لمجرد المثال لمطلق ما ينتفع به منفعة محللة مقصودة.

فإنه يقال: إنه لا يصح حمل كلام ابن زهرة في ذكره لكلب المعلم - كلب الصيد - على مطلق ما فيه منفعة محللة مقصودة من الكلاب؛ لعدم وفاء كلامه حتى بهذا الحمل بذكر مثال يشمل تمام ما خرج بالدليل من النجس واستثني منه.

فهو مختل على كل حال^(١)؛ لأنه^(٢) استثنى الكلب المعلم^(٣) عما يحرم الإنتفاع به، مع أن الإجماع^(٤) على جواز الإنتفاع بالكافر، فحمل «كلب الصيد» على

توضيح ذلك:

إننا لو حملنا «كلب الصيد» على مطلق ما فيه منفعة محللة مقصودة من الكلاب - ودقق في كلامنا «الكلاب» - فسيبقى كلامه غير تام أيضا؛ إذ ما يواجه هذا الكلام - بهذا الحمل - من مشكلة، هو عدم ذكر ابن زهرة للكافر - والذي وقع الإجماع على جواز الإنتفاع به - ولو عن طريق دخوله في ما ذكره من مثال، لوضوح أن الكافر ليس من الكلاب، وما حملنا عليه «كلب الصيد» هو ما فيه منفعة من الكلاب فعدم ذكره يعني أنه لا يجوز الإنتفاع به والحال أن الإجماع منعقد على الجواز.

وهذه المشكلة الأخيرة متجهة حملنا الحمل المذكور أم لم نحمل، بل ذهبنا إلى أن المقصود كلب الصيد نفسه دون غيره من كلاب الحراسة.

نعم، يمكن التخلص من هذه المشكلة بحمل «كلب الصيد» على مطلق ما فيه منفعة محللة مقصودة من الحيوان النجس لا من الكلاب فقط، فيكون شاملا للكافر أيضا، كما أن استثناء الزيت مثال لسائر الأدهان المتنجسة لا الزيت فقط، ولكن هذا الحمل بهذا الشكل اشد بعدا من سابقه، هذا علاوة على أن المدعي لم يدع هكذا حمل، بل ادعى ما ذكرناه سابقا من الحمل على مطلق ماله منفعة محللة مقصودة من الكلاب لا من النجس من الحيوان ليشمل الكافر أيضا.

(١) حتى مع حمل «كلب الصيد» على المثال لمطلق ما فيه منفعة محللة مقصودة من الكلاب.

(٢) بيان وجه الإختلال مع الحمل المزبور.

(٣) فقط دون غيره من الحيوان كالكافر.

(٤) منعقد على جواز الإنتفاع بالكافر، فكان لا بد من ذكره تصريحاً أو بمثال

يشمله وإلا كان داخلا في المستثنى منه والحال أنه مجمع على جواز الإنتفاع به.

المثال^(١) لا يصحح كلامه،^(٢) إلا أن يريد كونه^(٣) مثالا ولو للكافر أيضا^(٤)، كما أن استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجسة.^(٥) هذا^(٦)، ولكن الحاصل من شهرة الجواز بين المتأخرين، بضميمة أمارات الملك في هذه الكلاب، يوجب الظن بالجواز حتى في غير هذه الكلاب مثل

(١) لمطلق ما فيه منفعة محللة مقصودة من الكلاب والذي ادعي ظهور كلام ابن زهرة فيه.

(٢) ولا يصحح كلام ابن زهرة ليجعله شاملا لما أجمع على جواز الإنتفاع به والمستثنى من حرمة الإنتفاع، والذي كان من اللازم ذكره ليكون السامع على بينة مما استثنى.

(٣) كون «كلب الصيد» مثالا لا لما فيه منفعة محللة مقصودة من الكلاب فقط بل من الكلاب والكافر، وبمعنى آخر: لما فيه منفعة محللة مقصودة من الحيوان النجس، فيشمل الكلاب المعلمة والكافر.

(٤) ولكن هذا الحمل أبعد من أخيه السابق؛ فبعد كونه بعيدا في نفسه لبعده الشبه بين كلب الصيد والكافر وعدم فهم إرادة الكافر أيضا من ذكر «كلب الصيد»، فإنه مما لم يدعه المدعي وإنما ادعى المثال لمطلق ما فيه منفعة محللة مقصودة من الكلاب. (٥) لا الزيت المتنجس فقط.

(٦) وبهذا، الاستعراض لما ادعي كونه دليلا على الجواز من المرسله وغيرها، أتضح أن النتيجة لحد الآن هي الحرمة، ولكن هذا لو تعاملنا مع تلك الأدلة مستقلة بعضها عن بعض، وأما إذا ضمناها كلها بعضها مع البعض الآخر، فإنه يوجب الظن القوي. بالجواز حتى في غير هذه الكلاب الثلاثة، بل في ما كان مثلها في وجود الفائدة من كلاب الحراسة للدور والخيام وحراسة غيرها.

فلو ضمنا الشهرة الفتوائية للجواز بين المتأخرين، إلى علامات الملك والمالية

كلاب الدَّور والخيام، فالمسألة لا تخلو عن إشكال وإن كان الأقوى بحسب الأدلة والأحوط في العمل هو المنع.
 فافهم.^(١)

في هذه الكلاب، ومن وجود المقتضي للجواز وهو المنفعة المحللة المقصودة فيها شأنها في ذلك شأن كلاب الصيد، هذا بالإضافة إلى ملاحظة وجوب دفع الدية على متلفها، وملاحظة المرسله التي ادعي استفادتها من كلام الشيخ الطوسي تَنقُذُ، ضم كل هذه الأمور إلى بعضها، يوجب الظن بجواز بيع هذه الكلاب وما كان مثلها في وجود المنفعة المحللة المقصودة.

وملاحظة هذا الظن من جهة، وملاحظة عمومات تحريم بيع غير كلب الصيد مع كونها واردة في مقام الحاجة إلى البيان من جهة أخرى، يجعل مسألة بيع الكلاب الثلاثة لا تخلو من إشكال، وإن كان الأقوى بحسب ما يقتضيه فن الإستنباط حسبما بينا من عدم المخصص لعمومات التحريم، وما يقتضيه الاحتياط هو الذهاب إلى حرمة البيع.

وليس معنى هذا أن المصنف تَنقُذُ يذهب إلى الاحتياط الوجوبي للترك، بل المقصود أن الحكم هو تحريم هذه المعاملة، والذي هو موافق لما يقتضيه الاحتياط أيضاً، فإن الإحتياط هنا يقتضي ترك هذه المعاملة بمعنى عدم ترتيب أثر البيع عليها؛ إذ اننا نبقي شاكين - وإن كان شكاً غير منجز - أن البائع لهذه الكلاب هل ملك الثمن، وإن المشتري هل ملك الكلاب المزبورة لكي يجوز لكل منهما التصرف في ما وصل إليه تصرف الملاك فيما يملكون، ولا ريب حينئذ أن الاحتياط يقتضي التخلص من هكذا معاملة لها هكذا آثار، ولا يكون ذلك إلا بترك المعاملة من أساسها.

(١) أغلب الظن - والله العالم - أنها لطلب التدقيق في المطلب، ويحتمل أن تكون إشارة إلى أن الظن الناشئ من ضم الأمور السابقة من شهرة الجواز وأمارات

الملك، من وجود المنفعة المحللة المقصودة وإيجاب الدية، هذا الظن إما أن يكون حجة شرعا فيكون الصحيح جواز بيع كلب الحراسة فلا إشكال في المسألة ولا أن الأقوى هو المنع، وإما أن لا يكون حجة فكذلك لا إشكال في المسألة ولا أن الأقوى هو المنع، بل الصحيح هو المنع بدون أن يكون للجواز عين ولا أثر، والله العالم بحقائق الأمور.

هذا آخر ما ذكره المصنف تترك في هذه المسألة الثانية، والتي تناول فيها تترك الأمر الثاني من الأمور التي استثنيت من حرمة بيع الأعيان النجسة، وقد كان غير كلب الهراش، من كلب الصيد السلوقي وغيره، وكلب الماشية والزرع والحائط.

ملاحظتان منهجيتان تعليميتان عامتان في عملية الإستنباط وتطبيقات

وقبل أن ننهي الكلام في هذه المسألة فلتتكم في بعض ما جاء فيها من المطالب كتطبيق عملي لما استفدناه من معلومات هنا وهناك، فإلى التطبيق.

وستناول في هذا البحث - إن شاء الله تعالى - بعض ما ذكره المصنف تترك وغيره في هذه المسألة، مستفيدين مما تعلمناه خلال مشوارنا مع المصنف، والذي قارب أن ينتهي في هذا المجلد الأول من هذا الشرح. وسنقتصر في ذلك على الملاحظتين التاليتين:

الملاحظة الأولى

تناول المصنف تترك في هذه المسألة بيع الكلاب المفيدة، وهي كلاب الصيد وكلاب الحراسة الثلاثة، وما نلاحظه - بعد أن انتهينا من المسألة وبيانها - إن هناك طريقة في استنباط حكم البيع لا بد من اتباعها في النوعين بلا فرق بينهما، وهذه الطريقة هي:

أنه لما كانت هذا الكلاب ذات منفعة محللة مقصودة، كانت مشمولة بعمومات

صحة البيع واطلاقاته، والتي أخرجتنا من مقتضى الأصل الأولي في حكم البيع وضعا وهو أصالة الفساد.

إلا أن التمسك بهذه العمومات والإطلاقات - وكما ذكرنا مرارا - فرع عدم وجود المخصص والمقيد - وهو هنا أطلاقات أو عمومات المنع عن بيع الكلاب، كما في قوله (عليه السلام): «ثمن الكلب سحت» بناء على تمامية هذا الإطلاق، وكون هكذا أخبار واردة في مقام بيان تمام المراد من هذه الجهة أيضا. والى هنا تكون النتيجة عدم صحة بيع أي كلب مهما كان نوعه، إلا أن الافتاء بهكذا حرمة مطلقة فرع عدم وجود مقيد أو مخصص لهذه العمومات الأخيرة، وإلا، أفينا طبق ما يستفاد من هذا الأخير.

وعلى هذا، فمن يدعي جواز بيع كلب ما، فإنه يلزمه أن يقيم هكذا مقيد أو مخصص لعمومات الحرمة واطلاقاتها، فهل هو موجود؟
والجواب:

أما في كلب الصيد السلوقي فنعم، فهو القدر المتيقن من الإجماعات الكثيرة على جواز بيع كلب الصيد، وهكذا الأمر في الاحاديث الكثيرة الواردة في هكذا جواز، وعلى هذا فكلب الصيد السلوقي مما يجوز بيعه بلا أي تردد واشكال. وأما كلب الصيد غير السلوقي، فنعم أيضا؛ إذ تشمله اطلاقات معاهد الإجماع، وكذا اطلاقات اخبار جواز بيع كلب الصيد، إذ لا يقف أمامها دعوى الانصراف إلى خصوص السلوقي كما ذكرنا ذلك مفصلا في شرح ما ذهب إليه المصنف رحمته.

بل يمكن أن يقال: إنه حتى لو تمت دعوى الانصراف المزبورة، فلن تتغير النتيجة وسيبقى الجواز؛ إذ يمكننا حينئذ أن نطرق بابا آخر للاستنباط لاثبات وجود الدليل المخصص أو المقيد لعمومات الحرمة أو اطلاقاتها، إذ يمكن التمسك بهذا الدليل نفسه الذي ادعي انصرافه، بضميمة عدم الفرق عرفا بين كلب الصيد السلوقي وكلب الصيد غير السلوقي؛ إذ لا يحتمل العرف أي خصوصية في السلوقي تقتضي عدم امكان اسراء حكمه لغيره من كلاب الصيد.

لا يقال: ولكن، اليس هذا قياسا نهينا عن التمسك به؟

فإنه يقال: هناك فرق واسع بين القياس الذي هو التسرية للحكم لمجرد وجود شبه بين الموضوعين، وبين التمسك للاسراء بعدم الفرق عرفا بين الموضوعين؛ فإن هذا الأخير من التمسك بالدلالة الالتزامية لذلك الدليل الذي ادعي انصرافه إلى خصوص السلوقي من الكلاب، والدلالة الالتزامية هنا - شأنها شأن الدلالة المطابقة - جواز بيع السلوقي - حجة في اثبات مدلولها شرعا.

وعلى هذا، فالحكم هو جواز بيع كلب الصيد سلوقيا كان أم غير سلوقي؛ لوجود ما يخصص أو يقيد عمومات المنع أو اطلاقاته.

وأما الكلاب الثلاثة الأخيرة - ومثلها كل كلب مفيد للحراسة كان لا - فالقول بجواز بيعها فرع وجود المخصص أو المقيد للعمومات المزبورة، فإن وجد قلنا بالجواز، والأ فالحرمة هي النتيجة.

وبهذا يصل بنا البحث إلى تقصي وجود هكذا دليل، وقد ذكر المصنف تَعُدُّ بعض المحاولات التي طرحت في هذا السبيل، فذكر الإجماع مثلا وضربه بمعارضته بإجماع آخر على الحرمة أولا، وبعدم ثبوت هكذا إجماع مع ما رأيناه من اختلاف عميق بين الأصحاب ثانيا.

وذكر مرسلة الشيخ الطوسي تَعُدُّ الضعيفة سندا - لكونها مرسلت - ودلالة - لكون المنقول مضمون الرواية لا معناها ولا ترجمتها - والتي حاول المستدل بها أن يرفع هذا الضعف بوجود الجابر لها، من شهرة جواز بين المتأخرين إلى غير ذلك، واتضح أنه لا جابر لذلك الضعف على ما بيناه من تفصيل.

وذكر وجود أمارات الملك من ثبوت الدية مثلا، والتي تدل على المقابلة بالمال، ورد ذلك بأن ثبوت الدية إن لم يدل على عدم الملكية فإنه لا يدل عليها؛ لاحتمال أن ذلك غرامة لتفويت شيء له منفعة، لا لتفويت مال.

وبهذا يتضح أن الصحيح هو حرمة بيع الكلاب الثلاثة المزبورة، لعمومات الحرمة - على حسب تعبير المصنف رحمته وإن كان الأدق التعبير بالإطلاقات - الشاملة لها فالحكم فيها هو الموافق للاحتياط وهو حرمة البيع. إلا أن هذه النتيجة - كما ترى - ركنها الأساس هو انعقاد إطلاق لمثل قوله ﷺ: «ثمن الكلب سحت» وهو ما يمكن أن يחדش فيه، بدعوى أن الإطلاق فرع كون المولى في مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام، وبعبارة أخرى: فرع نظره إلى هذه الجهة - أنواع الكلاب - والحكم عليها بكون ثمنها سحتا، وهذا غير محرز بعد ظهور هكذا خطابات في كونها واردة في مقام خاص، وهو عد جملة مما كان ثمنه سحتا، فلا إطلاق.

فإذا لم يكن اطلاق، وجب حينئذ الأخذ بالقدر المتيقن من هكذا خطابات، وهو الكلب الهراش، وأما غيره فنحتاج إلى دليل مانع للذهاب إلى الحرمة، وإلا، فالحكم هو الجواز تمسكا بعمومات الصحة وأطلاقاتها بعد وجود مقتضي الصحة من المنفعة المحللة المقصودة، وبهذا يكون الحكم هو الجواز لوجود المقتضي وعدم المانع بعدما حققه المصنف - وهو الصحيح - من عدم كون النجاسة بمجرد ما نعة عن صحة البيع.

وبهذا، نرى أن الفرق بين من يذهب إلى جواز بيع الكلاب الثلاثة الأخيرة - الزرع - الماشية - والحائط - وبين من يذهب إلى عدم جوازها، هو ذهاب الأول إلى عدم انعقاد اطلاق أو عموم للحرمة في مثل قوله ﷺ: «ثمن الكلب سحت» وذهاب الثاني إلى انعقاده، وعلى هذا لا بد - لمعرفة أن أي القولين هو الصحيح - من تحقيق هذه المسألة.

وبعد هذه الجولة الخاطفة في عالم استنباط حكم بيع الكلاب المفيدة، يتضح جليا ما زعمناه وأردنا إلقاء الضوء عليه، من أن عملية الإستنباط - وإن اختلفت عناوين هذه المسألة من كلب الصيد السلوقي، وكلب الحراسة... - لها قواعدها

وأسسها الثابتة التي لا تتغير، والفقير من يعرف هذه الأسس فلا يتخبط يمينا وشمالا.

الملاحظة الثانية

وما دمت قد ذكرت لك طريقة الإستنباط في الملاحظة الاولى، فلأذكر لك بعض ما يترتب عليها كتطبيق عملي لما استفدناه منها:

وليكن هذا التطبيق في جواب السؤال التالي:

هل يمكن اثبات جواز بيع كلب الحراسة أو أي كلب مفيد آخر بواسطة التمسك بوجود المنفعة المحللة المقصودة منه؟

وبعبارة أخرى: بوجود أمارات الملك أي وجوب الدية على متلفها؟

والجواب:

أولا: على مسلك المصنف نثبت من تمامية إطلاقات الحرمة

والصحيح بناء على مذهب إليه المصنف نثبت من تمامية اطلاقات - وبتعبير المصنف عمومات - حرمة بيع الكلاب كقوله: «ثمن الكلب سحت»، عدم امكان اثبات الجواز بالتمسك بوجود أمارات الملك ووجود المنفعة المحللة المقصودة؛ إذ أن غاية الفائدة في هذا هو دخول هذه الكلاب في اطلاقات وعمومات صحة البيع، وهذا ما لا يمكن التمسك به للجواز بعد ورود ما يقيد أو يخصص هذه الإطلاقات والعمومات، وهو اطلاقات حرمة بيع الكلب، والتي وان كانت اطلاقات الا انها أخص من الأولى، فتقدم عليها حسب قواعد الجمع العرفي؛ إذ موضوع الأولى كل ما فيه فائدة محللة مقصودة، وموضوع الأخيرة الكلاب فقط فتعتبر ثمنها سحتا.

وبعبارة أخرى: وجود المنفعة المزبورة لا يكون مخصصا لعمومات حرمة بيع الكلب؛ إذ مجرد وجود هذه المنفعة لا يحلل البيع؛ إذ ليس كل ما كان مالا فهو جائر البيع، فوجود المنفعة يثبت وجود المقتضي، ولا بد لاثبات الجواز من اثبات عدم المانع أيضا، والمانع موجود بوجود عمومات تحريم بيع الكلب ما لم يثبت

لها مخصّص بغير كلاب الحراسة.

وبهذا، يتّضح أن الجواب - حسب ما ذهب إليه المصنف تُتّذّر من تمامية عمومات التحريم - هو عدم امكان التمسك بالدليل المزبور لاثبات جواز بيع كلب الحراسة حسب ما بيّنا من الجواب.

وبهذا يظهر ضعف ما اورده المصنف تُتّذّر وغيره من الأعلام على ما ذكره العلامة من مؤيد ودليل على جواز بيع كلب الحراسة، حيث ذكر - أي العلامة - أن المقتضي لجواز بيع كلب الصيد - أي المنفعة - موجود في هذه الكلاب، وذكر أيضا أن تقدير الدية لهذه الكلاب يدل على مقابلتها بالمال، فاورد عليه المصنف تُتّذّر وآخرون أن الأول يضعف برجوعه إلى القياس، والثاني بأن الدية لو لم تدل على عدم التملك - والا لكان الواجب القيمة كائنة ما كانت - لم تدل على التملك؛ لاحتمال كون الدية من باب تعين غرامة معينة لتفويت شيء ينتفع به، لا لاتلاف مال، كما في اتلاف الحر.

وضعف هذين الايرادين، هو أنه غاية ما سيثبت بإدعاء العلامة وجود المقتضي وجوب الدية، هو أن هناك منفعة محللة مقصودة في هذه الكلاب تصيرها مالا شرعا فتكون داخلة تحت عمومات الصحة واطلاقاتها، الأ أن المصير إلى جواز البيع في هذه الكلاب، شأنه شأن غيره من الحكم بالجواز فرع تمامية أمرين - كما ذكرنا مرارا وتكرارا - هما:

أ - وجود المقتضي للصحة، وهو المنفعة المحلّلة المقصودة في المبيع؛ لكي يكون مالا شرعا فيدخل تحت عمومات الصحة واطلاقاتها.

ب - عدم المانع من جريان مقتضي الصحة، وان ثبتت عبّرت بـ: عدم المانع من التمسك بالعمومات والإطلاقات المزبورة، وبتعبير أدق: عدم وجود ما يخصّص أو يقيد تلك العمومات والإطلاقات، فإن الكلام في المرحلة الثالثة من مراحل عملية الاستنباط، وهي البحث عن وجود أو عدم وجود المخصّص أو المقيد كما مضى تفصيله.

وعلى هذا، فغاية ما سيثبت بادعاء العلامة تتو، هو تمامية الأمر الأول، إلا أن هذا لا يعني التسويغ للعلامة في ذهابه إلى الجواز؛ لعدم تمامية الأمر الثاني بوجود مثل قوله ﷺ: «ثمن الكلب سحت» وغيره، الشامل لمحلّ الكلام؛ إذ أن المفروض أننا نتكلّم بناء على ما ذهب إليه المصنّف وبقية الاعلام من تمامية اطلاق هذا الحديث الشريف وغيره.

وبهذا يتضح أن لا حاجة للاستشكال على العلامة بما أشكله المصنّف وغيره؛ إذ لا مفرّ من عدم تمامية الأمر الثاني على ما ذهب إليه المصنّف وغيره من الأعلام. هذا كلّ بناء على ما ذكره المصنّف تتو من تمامية إطلاق مثل قوله ﷺ: «ثمن الكلب سحت» وغيره من الروايات، وقد اتضح عدم امكان اثبات الجواز باثبات وجود المنفعة المحلّلة المقصودة، لما ذكرته لك من وجود المخصّص والمقيّد لعمومات الصحة واطلاقاتها، وهو الخبر السابق وغيره.

ثانياً: على مسلك من ذهب إلى عدم تمامية إطلاقات الحرمة

وأعتقد أن الجواب هنا قد اصبح واضحاً، فإن الصحيح هو امكانية الذهاب إلى الحكم بصحة بيع الكلاب المزبورة بعد وضوح تمامية الأمرين المزبورين، اعني: وجود المقتضي للصحة، وعدم المانع من جريان هذا المقتضي.

أما وجود المقتضي، فهو واضح بعد ثبوت وجود المنفعة المحلّلة المقصودة، فيكون المبيع مالا وداخلا تحت عمومات الصحة واطلاقاتها، وأما عدم المانع، فهو واضح أيضاً بعد الذهاب إلى عدم تمامية اطلاق مثل قوله ﷺ: «ثمن الكلب سحت»؛ إذ ليس هناك ما يخصّص أو يقيد العمومات والإطلاقات المزبورة.

وعلى هذا، فالصحيح هو الذهاب إلى جواز المعاملة تمسّكاً بعمومات الصحة وإطلاقاتها بعد عدم وجود ما يخصّصها أو يقيدها.

المستثنيات من حرمة بيع الأعيان النجسة

المسألة الثالثة

المعاوضة على العصير العنبي

إذا غلى ولم يذهب ثلثاه

المسألة الثالثة

المعاوضة على العصير العنبي إذا غلى ولم يذهب ثلثاه^(١)

(١) لا يزال الكلام في ما يستثنى من حرمة بيع الأعيان النجسة، وبعد أن انتهينا من مسألتين في هذا الإطار، تناولنا في أولهما بيع العبد الكافر، وفي الأخرى بيع الكلاب بمختلف أقسامها، ندخل الآن في هذه المسألة الثالثة، التي نتناول فيها عينا أخرى من الأعيان النجسة التي نذهب إلى جواز بيعها فتكون مستثناة من حرمة بيع الأعيان النجسة، وهي العصير العنبي المتنجس بسبب الغليان، بناء على ما ذهب إليه المصنّف وغيره من كونه يتنجس بذلك الغليان، بالنار طبعاً لا بنفسه.

محلّ الكلام

ولابدّ قبل أي شيء من أن نحدّد ونوضّح محلّ الكلام، والذي ذكرنا - أكثر من مرّة - ما يكمن فيه من أهمية بالغة؛ إذ بدونها كيف يمكن أن نفهم ما يقوله الآخرون وما يقيمونه من أدلة أو اشكالات أو ردّ اشكالات؟ وبتعبير مختصر: كيف يمكن أن نستنبط الحكم أو نحكم على دليل ما أو إشكال ما بأنه تام أو غير تام، بلا أن نعرف موضوع الكلام ومحلّه؟

وعلى هذا، فقد كان الأولى بل المتعيّن على المصنّف تبنّي وغيره ممّن تكلم في هذه المسألة أو غيرها من المسائل، أن يذكر - وبوضوح تام لا لبس فيه - الموضوع الذي يتكلمون حوله ويتنازعون فيه؛ لكي يكون السامع على بصيرة من أمره، وليتمكّن من الاستفادة من أنظار الأعلام، والتي يفترض أنها تطرح لغايات كثيرة لعلّ من أهمّها تعليم الطالب وتنمية حسّه الفقهي ومنظومته الاستنباطية.

وعلى أي حال، فلقد ذكر المصنّف تبنّي في هذه المسألة محلّ الكلام وموضوعه، وهذا ما يفرح القلب ويثلج الصّدْر، إلا أن ما يفوت الفرصة على هذين فلا فرح ولا انتلاج صدر، هو المحلّ الذي ذكر المصنّف تبنّي فيه ذلك الموضوع؛

الأقوى^(١) جواز المعاوضة على العصير العنبي إذا غلى ولم يذهب ثلثاه، وإن كان نجسا؛

إذ ما ذكره إلا وهو على اعتبار الانتهاء من الكلام في هذه المسألة، كما ستلاحظ ذلك بنفسك.

وعلى كل، فإننا لن نتبع المصنف نثؤ في هذه النقطة، وسنذكر الموضوع هنا ونحن في بداية المشوار فنقول:

إن الكلام في بيع عصير عنبي قد تنجس بالغلجان بالنار، ولم يذهب ثلثاه بعد - ليقى على النجاسة - مع اعتبار - اشتراط - اعلام المشتري بالنجاسة، وقصد البائع استعمال المشتري إياه بعد التطهير، أي: حال كونه طاهرا - بناء على عدم وجود منفعة محللة مقصودة في هذا العصير حال كونه نجسا - .

هذا هو موضوع الكلام في هذه المسألة وليس أمراً آخر غير هذا، كبيع العصير المزبور بلا اعلام المشتري بتلك النجاسة، أو مع اعلامه ولكن قصدت المنفعة المحرمة، أي: أن يستعمله المشتري في ما يشترط فيه الطهارة بلا تطهير، فإن البيع هنا ممنوع كما سيصرح به المصنف نثؤ بعد ذلك، وسيأتيك التفصيل في حينه فلا تعجل.

(١) الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي إذا غلى ولم يذهب ثلثاه

هذا ما ذهب إليه المصنف نثؤ، وهو جواز هذه المعاوضة وعدم الإشكال فيها، ولا بأس - ونحن في بداية هذه المسألة - في أن أذكر لك - باختصار شديد - ما سيسلكه المصنف نثؤ من طريق للوصول إلى الحكم الذي ذكره هنا - أعني الجواز - فأقول - وعلى الله التكلان :-

إختار المصنف نثؤ جواز المعاوضة تمسكا بعمومات الصحة وإطلاقاتها، والتي عبّر عنها هنا بعمومات البيع والتجارة، فالعموم في تعبيره هذا بمعنى الشمول،

الصادق على العموم الاصطلاحي والإطلاق، فلا يتوهم منافاته لما عبّرنا به مرارا من عمومات الصحة وإطلاقاتها.

والتمسك بهذه العمومات يكمن وراءه الكثير الكثير؛ فهو فرع تامة أمرين لا بد للمصنف تذكّر من إثبات تامةيتهما، وإلا لما صح له ولا لغيره التمسك للصحة بهذه العمومات، وهذان الأمران هما:

أ - وجود منفعة محللة مقصودة في العصير العنبي محلّ البحث، وهذا ما عبّر عنه المصنف سابقا بمقتضي الصحة فلا تغفل.

واهمية هذا الأمر واضحة؛ إذ بدونه لن يصدق على العصير أنه مال شرعا، فلا تشمله العمومات ابتداءً، فكيف يمكن الإفتاء بالجواز حينئذ والحال أن الأصل يقتضي الفساد!؟

ب - عدم وجود ما يمنع من التمسك بمقتضي الصحة، وبتعبير آخر: عدم وجود ما يخصّص أو يقيد عمومات الصحة وإطلاقاتها؛ إذ مع وجود هكذا دليل، فإن الفتوى ستكون بما يوافقها، أي: البطلان، فإنه - هذا الدليل - مقدّم على تلك العمومات حسب قواعد الجمع العرفي وكما اسلفنا مراراً.

هذا ما يكمن وراء التمسك بعمومات الصحة وإطلاقاتها لإثبات الجواز في ما نحن فيه.

وما فعله المصنف تذكّر - حينئذ - هو إثبات تامة كلاً الأمرين، فيبدأ بالأمر الأول - إثبات وجود المقتضي - فيقيم على تامةيته دليلين:

الأول: إستصحاب مالية العصير العنبي الثابتة له قبل الغليان، فقد كانت هذه المالية متيقّنة حينذاك.

الثاني: إكتشاف ذلك بطريق الآن، أي: كشف المعلول عن وجود علته؛ فقد حكم الشارع بوجود ارجاع العصير العنبي المغصوب حتى بعد أن أغلاه الغاصب،

وهو ما يكشف عن عدم حكم الشارع بأنه لا قيمة له ولا مالية؛ وإلا لحكم بوجوب اعطاء المثل، وسيأتي تفصيل كلا الأمرين.

نعم، قد يُشكل على تمامية هذا الدليل الثاني، بل الأول أيضا بما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد بما سنذكره مع ردّه إن شاء الله تعالى.

ثم انتقل **تذوّ** بعد أن أنهى الكلام في وجود المقتضي، إلى المرحلة الثانية وإثبات عدم وجود ما يمنع من جريان مقتضي الصحة، وان شئت عبّرت بـ عدم ما يخصص أو يقيدّ عمومات الصحة وإطلاقاتها، فيذكر هناك ما يُتَوَهّمُ كونه مانعا، فيذكر رواية تحف العقول وغيرها ويردّ الإستدلال بها، ثم يذكر الإجماع على المنع من بيع العين النجسة المذكور في التذكرة، ويردّه أيضا بما سيأتي تفصيله.

وعلى هذا تكون هذه المرحلة تامة أيضا بتماميّة هذا الأمر الثاني، فتكون النتيجة الذهاب إلى جواز المعاملة بتمامية الأمرين المزبورين، وان شئت قلت: لعمومات الصحة وإطلاقاتها الخالية عن وجود المخصّص والمقيّد.

وبهذا، تكون عملية الإستنباط قد تمّت تقريبا، ولم يبق إلا أن نذكر مثلا الموافق والمخالف في المسألة، فكلّ من قيّد الأعيان النجسة المحرّم بيعها بعدم قابليتها للتطهير، يكون من الموافقين لنا في ما وصلنا إليه من نتيجة؛ فإنه يُفهم من هذا التقييد أنه يجوزّ البيع مع عدم حصول القيد، أي: لو كانت العين النجسة قابلة للتطهير كما نحن فيه.

وأما المخالف، فلم نجد له أثراً عدا صاحب الجواهر وما في مفتاح الكرامة للسيد جواد العاملي **تذوّ**، فقد ذهب إلى أن الظاهر المنع من بيع العصير محلّ البحث محتجا بما رددناه سابقا من الأدلة المانعة كرواية تحف العقول وغيرها وكذا الإجماع، وبجملة من الأخبار الخاصّة المانعة، إلا أن الإستدلال بها غير تام لكونها

لعمومات البيع والتجارة الصادقة عليها^(١)،

أجنبية عما نحن فيه؛ فإنها تحرّم البيع مع عدم الاعلام بالنجاسة، ومحل الكلام كما ذكرنا مطلع المسألة مع الاعلام بهذه النجاسة.

وبالجملة، وبعد هذه الجولة السريعة، لو لم يكن غير استصحاب المالية واستصحاب جواز البيع الثابتين قبل الغليان، لكفى في إثبات جواز البيع في ما نحن فيه، وسيأتي تفصيل الكلام أيضا.

لا يقال: ولكن المحقق الثاني تت في حاشية الإرشاد، ذهب إلى المنع من بيع العصير العنبي إذا غلى، فكيف ادعيتم عدم المخالف إلا جماعة من المعاصرين كالسيد العاملي وصاحب الجواهر؟!

فإنه يُقال: نعم، منع المحقق الثاني من بيع العصير العنبي إذا غلى، ولكنه كلام أجنبي عما نحن فيه، كما يظهر ذلك بوضوح من كلامه، من ذكر نوع المشتري وأنه المستحل للنجس، ومن ذكر دليل الحرمة وأنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾؛ فإن الظاهر من هذا الكلام هو أن التحريم الذي ذهب إليه المحقق الثاني موضوعه هو ما لو باع العصير للشرب وهو نجس، وهذا ما نذهب إليه نحن أيضا، إلا أنه أجنبي عما نحن فيه فقد ذكرنا أول المسألة محل الكلام وموضوعه، وأنه البيع بقصد التطهير واستعماله في المنافع المحللة المقصودة، وعلى هذا فلا يظهر من كلام المحقق الثاني الحكم في هذا الموضوع فلا يكون مخالفا لسكوته عنه.

هذه جولة سريعة خاطفة لما سيسلكه المصنّف تت في هذه المسألة، ليثبت صحة ما ذهب إليه من جواز بيع العصير محلّ البحث، ولندخل الآن في تفاصيل المسألة.

(١) هذا هو الدليل على جواز المعاوضة، وهو صدق البيع والتجارة عليها غرّفا، فتكون داخلة في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا

بناء^(١) على أنه مالٌ قابلٌ للانتفاع به بعد طهارته بالنقص؛ لأصالة^(٢) بقاء ماليته وعدم خروجه عنها بالنجاسة، غاية الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال

تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ، وغيرها من الخطابات الشرعية التي عبّرنا عنها سابقا بعمومات الصحة وإطلاقاتها، والتي اخرجتنا عن مقتضى الأصل الأولي في المسألة، والذي كان يقتضي الفساد كما ذكرنا مراراً.

(١) نعم، وكما ذكرنا سابقا، فإن عمومات الصحة وإطلاقاتها لا تصدق على معاملة ما إلا إذا كان المبيع - في البيع - مالا شرعا كما مضى تفصيله، والعصير في ما نحن فيه مال وإن كان نجسا؛ فإن نجاسته قابلة للارتفاع بالنقص أي: بالتثليث بالنار، ولكن ما الدليل على كونه مالا حال كونه نجسا؛ إذ ربّما تكون النجاسة قد أزلت ماليته؟

(٢) المرحلة الأولى من الإستدلال على جواز المعاوضة

الإستدلال على كون العصير العنبي المغلي مالا

هذا هو الدليل الأول على مالية العصير محل البحث، وهو إجراء استصحاب مالية العصير الثابتة له قبل الغليان؛ فقد كان مالا شرعا؛ فإن الشارع كان قد حكم عليه بالمالية، والآن - بعد الغليان - نشكّ في بقاء وعدم بقاء ذلك الحكم بسبب طرور النجاسة عليه بالغليان، فيكون المورد من صغريات الاستصحاب بتمامية أركانه المعروفة، وبجريان الاستصحاب يثبت مالية العصير شرعا.

لا يقال: هل معنى هذا أنه لا تأثير أبدا للنجاسة؟ وما تأثير هذه النجاسة لو كان لها تأثير من حيث المالية؟

فإنه يُقال: ليس لطرور النجاسة تأثير من ناحية رفع المالية الثابتة سابقا للعصير مادامت هذه النجاسة قابلة للارتفاع، وإن كان لها تأثير فهو في خفض القيمة؛ فإنها

(١) عيبه.

ولذا^(٢) لو غصبه عصيرا فأغلاه حتى حرم ونجس، لم يكن في حكم التالف، بل وجب عليه رده، ووجب عليه غرامة الثلثين، وأجرة العمل فيه حتى يذهب

- أي: النجاسة - عيب في هذا العصير تقل بسببه ماليته وقيمته، شأنه شأن غيره من الأعيان المعيبة القابلة لزوال عيبها.

هذا لو كانت المنفعة المحللة المقصودة متوقفة على ارتفاع هذا العيب، وأما مع عدم التوقف، فهذا الشيء مال حتى لو لم يقبل ذلك العيب الارتفاع كما لا يخفى. وعلى هذا فالعصير العنبي النجس مال ولكنه مال معيوب بسبب النجاسة. (١) بالثلث.

(٢) وهذا هو الدليل الثاني على كون العصير محل البحث مالا شرعا، وهو ما نستكشفه بطريق الات من حكم الشارع في أن من غصب العصير العنبي فأغلاه حتى حرم ونجس فعليه أن يرجع هذا العصير النجس نفسه، كما أنه يجب عليه أمران آخران، أولهما: أن يغرم للمالك الثلثين الذين سيخسرهما بسبب التطهير، والمفروض أنها خسارة بسبب الغاصب لأنه الذي أغلاه، وثانيهما: أجرة مثل من يعمل بهذا العصير النجس حتى يطهر بذهاب الثلثين، كما صرح العلامة تتأ بهذا الحكم في التذكرة، معللا لغرامة أجرة المثل بأن الغاصب رده معيبا ويحتاج زوال العيب إلى خسارة لا بد له من تحملها لأنه الذي سببها.

ونلاحظ أن العلامة تتأ قد صرح في كتابه المزبور بأن العصير العنبي المغلي ليس بحكم التالف الذي لا قيمة له، بل هو مال معيوب، فلاحظ قوله: «رده معيبا» تجده واضحا في ما ذكرناه.

وعلى أي حال، فإن حكم الشارع بوجوب رده العصير نفسه يكشف عن حكمه ببقاء المالية لهذا العصير، وإلا لحكم بوجوب رد البدل الواقعي، أي: المثل؛ لكونه من المثلي، كما في غيره من المثليات لو تلفت، كالحنطة والشعير وغيرها. نعم، هو مال معيب بوجود النجاسة التي سببها الغاصب، فكان عليه تحمل نتائج

الثلاثان . كما صرّح به في التذكرة^(١) . معللاً لغرامة الأجرة بأنه ردّه معيبا ويحتاج زوال العيب إلى خسارة، والعيب من فعله، فكانت الخسارة عليه .
 نعم^(٢)، ناقشه في جامع المقاصد^(٣) في الفرق بين هذا^(٤) وبين ما لو غصبه عصيرا فصار خمرا^(٥)، حيث حكم فيه^(٦) بوجوب غرامة مثل^(٧) العصير

عمله هذا، فيجب عليه اعطاء مثل ثلثي العصير الواجب اذهابه لتطهير العصير الحالي، كما أن عليه أن يعطي أجرة ذلك العمل، أعني: التطهير.

(١) التذكرة - العلامة - ج ٢ - ص ٣٨٧.

(٢) هذا الإشكال أورده المحقق الثاني يتّكئ على ما ذهب إليه العلامة يتّكئ من

وجوب رد العصير المغلي نفسه وعدم ضمان المثل كما لو تلف، وحاصله: إنه لا يصح الحكم السابق في العصير؛ إذ لا فرق بين تلك الحالة وحالة ثانية قد حكم العلامة نفسه فيها بوجوب ضمان المثل، أي: بزوال المالية والقيمة. وهذه الحالة الثانية هي ما لو غصب أحدهم عصيرا عنيبا وأبقاه تحت يده مدة كانت كافية لانقلابه إلى خمرا، حيث حكم العلامة هنا بوجوب ردّ بدل العصير العنبي المغصوب أي: مثله، ومعنى هذا أنه قد اعتبره فاقدًا للمالية بصيرورته خمرا، وهذا ما يلزم منه الحكم بذلك أيضا - عدم المالية - في الحالة الأولى؛ إذ لا فرق بين الحالتين أبدا.

(٣) جامع المقاصد - المحقق الكركي - ج ٦ - ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٤) أي: الفرض وهو ما لو غصبه عصيرا فأغلاه.

(٥) بدون دخالة للغاصب.

(٦) العلامة . يتّكئ.

(٧) فعلى الغاصب أن يعطي بدل العصير الذي غصبه، وحيث أنه من المثليات،

فيجب عليه أن يعطي المثل، ومعنى هذا أنه فقد ماليته بصيرورته خمرا.

لأن^(١) المأليّة قد فانت^(٢) تحت يده^(٣) فكان عليه ضمانها كما لو تلفت^(٤).
 لكن^(٥) لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلى، وبينه إذا صار خمراً؛
 فإن العصير بعد الغليان مال عرفاً وشرعاً، والنجاسة إنّما تمنع من المأليّة إذا

(١) هذا تعليل لوجوب رد المثل وعدم ارجاع الخمر.

(٢) التعبير بالفوات لا الإتلاف؛ لكون المفروض أن الغاصب لم يحم نفسه
 بجعل العصير خمراً، بل المفروض أنه صار كذلك بلا دخالة منه.
 (٣) أي: الغاصب.

(٤) أي: المأليّة مباشرة باتلافه للعصير العنبي باهراقه أو شربه مثلاً، أو جعله
 خمراً، بلا أي فرق.

وقد اهتمّ المصنّف بتدقيق بهذا الإشكال وردّه، ولم يكن هذا لسواد عيني العلامة
 ومعزّته عند المصنّف تدقيق، بل لأنّ تمامية هذا الإشكال تعني انهدام ما ذهب إليه
 المصنّف من جواز البيع بانهدام ركنه الاساسي، اعني شمول عمومات الصحّة
 وإطلاقاتها للمورد؛ إذ لو تمّ هذا الإشكال، لعلمنا بأن الشارع قد حكم في العصير
 العنبي المغلي بعدم المأليّة، فلا الدليل الأول الذي ذكره المصنّف لإثبات المأليّة -
 الاستصحاب - يجري؛ فإن جريان الاستصحاب فرع وجود الشكّ في بقاء وعدم
 بقاء المأليّة لأنّه من الأصول العملية، ولو تمّ هذا الإشكال لن يكون هناك شك بل
 علم بارتفاع المأليّة، ولا الدليل الثاني سيتم كما هو أوضح من أن يُبين.

وعلى هذا، فلن يكون هناك أي مقتضى لصحّة المعاملة، بعد عدم وجود
 المنفعة المحلّلة المقصودة التي تصيّر الشيء مالاً، وبانعدامها لن يكون المورد
 مشمولاً لعمومات الصحّة وإطلاقاتها، بل هو باق على أصالة الفساد الثابتة في
 المرحلة الأولى من الطريقة الفنية لعملية الإستنباط.

(٥) هذا ردّ المصنّف تدقيق على إشكال المحقق الثاني تدقيق، ولمّا كان ذلك

الإشكال يعتمد على أساس عدم الفرق بين الحالتين السابقتين، وجب على كل من يريد رده أن يظهر نكتة توجب الفرق بين تلكما الحالتين فلا تدع مجالا لإسراء الحكم الوارد في إحداهما - الخمر - إلى الأخرى، وهذا ما يتعين على المصنّف تَنكِئُ فعله وهو ما سيفعله تَنكِئُ.

ولكن ما هي هذه النكتة الفارقة بين الحالتين؟

وجواب هذا السؤال تجده عند المصنّف تَنكِئُ حيث يقول: إن هذه النكتة هي كون العصير العنبي بعد الغليان مالا عرفا؛ لميل العقلاء إلى تحصيله لما فيه من المنافع، وشرعا بوجود المنفعة المحلّلة المقصودة، وهي استعماله في الأكل بعد التطهير، وعلى هذا فالنجاسة لا تصلح مانعا من مالية الشيء مادامت قابلة للارتفاع كما في ما نحن فيه، فإن العصير ممّا يقبل التطهير بالتثليث والنقص كما في طهارة ماء البئر بنزح كمية معينة منه كما مرّ بنا في الشرائع واللمعة.

هذا بالنسبة إلى العصير العنبي المغلي، وأما الذي صار خمرا، فإنه وإن كان مالا عرفا، إلا أنه ليس مالا شرعا؛ لعدم وجود منفعة محلّلة مقصودة فيه بسبب النجاسة. لا يُقال: ولكنكم قلتم بأن النجاسة غير مانعة من المالية؟

فإنه يقال: كان ذلك في نوع خاص من النجاسة، وهي التي تقبل الارتفاع كما في العصير المغلي.

فإن قيل: ولكن نجاسة الخمر قابلة للارتفاع أيضا بجعله خلّا. قلنا: بل الخمر لا تقبل التطهير؛ لعدم انطباق ضابطة كون الشيء قابلا للتطهير عليها.

ولكن، ما هي هذه الضابطة؟

وللإجابة على هذا السؤال طريقتان، مختصرة ومفصلة.

أما المختصرة، فهي أنه لو كان الشيء من الأعيان النجسة، والتي يُعبر عنها بنجس العين، كالعذرة والبول والكلب والخنزير البريين وغيرها، فإن هذه الأشياء غير قابلة للتطهير، ومن هذه الأشياء الخمر، فإنهم حكموا عليه بكونه نجس العين، وأما ما لم يكن من نجس العين فإنه قابل للتطهير.

وإن شئت، قلت: ما كانت النجاسة فيه ذاتية كالبول وغيره فإنه غير قابل للتطهير، وما كانت النجاسة فيه عرضية كالعصير العنبي المغلي فإنه قابل لذلك. وأما الطريقة الثانية للإجابة، أي: التفصيلية، فإنها في الحقيقة إبراز لتلك النكته التي جعلت بعض الأشياء من الأعيان النجسة فكانت النجاسة فيها ذاتية، وجعلت أشياء أخرى خلاف ذلك، فكانت النجاسة فيها عرضية.

وهذه النكته في الحقيقة هي الفارقة بين الحالتين، والتي جعلت العصير المغلي مالا شرعا، والخمر عديم القيمة شرعا، وهذه النكته هي قابلية الأول للتطهير وعدم قابلية الثاني لذلك، والأساس في تلك النكته، هو أن كون شيء قابلا للتطهير، فرع انحفاظ حقيقته التي كانت قبل أن يصير نجسا، وبعد ذلك، وبعد أن يصير طاهراً.

والعصير العنبي المغلي كذلك؛ فإنه قبل تنجسه عصير عنبي، وحال تنجسه كذلك، كما أنه بعد زوال هذه النجاسة كذلك أيضا، فحقيقته وماهيته واحدة في كل تلك الحالات، فهو مما يقبل التطهير، فإنه يصدق أن يُقال: «عصير عنبي نجس»، و: «عصير عنبي طاهر».

وهذه النكته غير متوفرة في الحالة الثانية؛ فإنه كان عصيرا عنبيا قبل النجاسة، ثم صار خمرا، ثم صار الخمر خلا، ونلاحظ وبوضوح، أن هذه الأمور لها حقائق مختلفة، فحقيقة العصير غير حقيقة الخمر، وحقيقة الخمر غير حقيقة الخل، وحينئذ فلن يصدق أن يقال للخل: إنه خمر طاهر، لاختلافهما في الحقيقة.

وإن شئت، قلت: إن موضوع الحكم بالنجاسة يختلف عن موضوع الحكم

لم يقبل التطهير كالخمر، فإنها لا يزول نجاستها إلا بزوال موضوعها؛ بخلاف العصير؛ فإنه يزول نجاسته بنقصه، نظير طهارة ماء البئر بالنزح. وبالجملة^(١)، فالنجاسة فيه^(٢) وحرمة الشرب عرضية^(٣) تعرضانه في حال متوسط بين حالتَي طهارته، فحكمه^(٤) حكم النجس بالعرض القابل للتطهير.

بالطهارة؛ فإن الأول هو الخمر، والثاني هو الخل، فلا يمكن المصير إلى قابلية الخمر للتطهير.

وهذا بخلاف العصير العنبي المغلي؛ فإن موضوع الحكم بالنجاسة هو نفسه موضوع الحكم بالطهارة وهو العصير العنبي، فهو يقبل التطهير.

هذه هي النكته الفارقة بين الحالتين، فلا مساواة بينهما، فلا يرد ما ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد.

وبهذا، يتم الكلام في المرحلة الأولى من مرحلتَي عملية الإستنباط في هذه المسألة، وقد أتضح تمامية هذه المرحلة، فالمقتضي للصحة موجود، وهو المنفعة المحللة المقصودة، فيكون العصير العنبي المغلي داخلا في عمومات الصحة وإطلاقاتها بعد كونه مالا لما ذكرناه من الدليلين، وبعد ردِّ ما أشكله في جامع المقاصد. (١)والخلاصة.

(٢)العصير العنبي المغلي.

(٣)لا ذاتية كتلك الموجودة في الخمر والبول والعدرة وغيرها من الأعيان النجسة وعلى هذا، فلا بد للمصنّف أن يذكر النكته التي دعت الفقهاء على اختلاف طبقاتهم، إلى ذكر العصير العنبي إلى جنب غيره من الأعيان النجسة، شأنه شأن غيره منها، كالبول و... .

(٤)أي: فحال ما تنجّس بالعرض من هذه الناحية، أعني قبوله للتطهير،

فلا^(١) يشمله قوله عليه السلام في رواية تحذف العقول: «أو شيء من وجوه النجس»،

وليس كالبول والخمر وغيرهما من النجاسات الذاتية غير القابلة للطهارة، نعم هناك جهة مشتركة بين العصير العنبي المغلي، وبين الأعيان النجسة وهي كونه كذلك مصدرا لنجاسة غيره كالثوب والماء وغيرهما، ولهذا، يُذكر في باب النجاسات إلى جانب الأعيان النجسة كالبول والخمر، إلا أن هذا لا يعني أنه من تلك التي نجاستها ذاتية غير قابلة للإزالة.

(١) المرحلة الثانية من الاستدلال على جواز المعاوضة

الإستدلال على عدم وجود ما يمنع من جريان مقتضى الصحة

هذا دخول في الكلام في المرحلة الثانية من مرحلتي الإستدلال على جواز المعاوضة على العصير العنبي المغلي، وتتكفل إثبات عدم وجود ما يمنع من جريان مقتضى الصحة، وإن شئت عبّرت بـ: عدم وجود ما يخصّص أو يقيد عمومات الصحة وإطلاقاتها، فالكلام في الحقيقة في المرحلة الثالثة من مراحل الطريقة الفنية لعملية الإستنباط.

وما يمكن أن يتوهم كونه مانعاً - مخصصاً أو مقيداً - أمران:

أولهما: الروايات، وهي على نوعين:

أ- الروايات العامة: والتي قد يتوهم شمولها للمورد بعمومها، كرواية تحذف العقول والنبوي المشهور.

وهذه الروايات هي التي سيرد المصنف يتدبّر الآن الإستدلال بها.

ب - الروايات الخاصة: والتي قد يتوهم ورودها في محل الكلام، وسيأتي ذكرها مع ردّها بعد أن نذكر المانع المتوهم الثاني وهو الإجماع، وكان مقتضى الفن أن تُذكر هنا مع اخواتها العامّات.

والثاني: الإجماع الذي ذكره العلامة يُدَّخِرُ على فساد بيع نجس العين، وسيرده المصنف يُدَّخِرُ أيضا.

وقد تتعجب - عزيزي القارئ - عندما تعلم بأن رد جميع هذه الأدلة، روايات عامة كانت أم خاصة، أم إجماعا، يرتكز على نكتة واحدة، وهي كونها أجنبية عما نحن فيه، وواردة لبيان حكم موضوع آخر غير ما نحن فيه على تفصيل يأتي بعد قليل، وإن شئت قلت: إن النكتة المزبورة، هي عدم تمامية تلك الأدلة من حيث الدلالة.

رد الإستدلال على المانعية بالروايات العامة

أولا: رواية تحف العقول

وقد أصبح رد الإستدلال بهذه الرواية واضحا بعد ما ذكرناه في مقامين: أولهما: في هذه المسألة، في بيان أن العصير العنبي ليس من النجاسات الذاتية، وإنما هو شيء كبقية الأشياء التي تعرضها النجاسة بعد أن كانت طاهرة، كما انها تزول عنها فهي قابلة للتطهير.

والثاني: ما ذكرناه في المسألة الثامنة والأخيرة قبل الدخول في ما يُستثنى من حرمة بيع الأعيان النجسة والمنتجسة، حيث قال قُدُّو: إن المراد من: «وجوه النجس» الوارد في رواية تحف العقول، العنوانات النجسة؛ لأن ظاهر: «الوجه» هو: «العنوان». والمراد بالعنوان طبعاً هو ما كانت النجاسة فيه ذاتية غير قابلة للارتفاع فهو لا يقبل التطهير كالخمر والبول وغيرهما، دون غيرها وان كانت عنوانا للنجاسة - كما سيترف به المصنف في مسألة الدهن المنتجس في مقام تنقيح القاعدة في المنتجسات، وانها الجواز إلا ما خرج بالدليل؛ فإن المراد العنوانات المعهودة لا أي عنوان.

وبضم هذين الأمرين المذكورين، تكون النتيجة عدم إمكان التمسك برواية تحف العقول؛ فإنها أجنبية عما نحن فيه بالمرّة، فهي غير تامّة دلالة.

هذا ما ذكره المصنّف رحمته هنا لردّ الإستدلال بهذه الرواية على المانعية. ويمكن أن نذكر نحن رديّن آخرين نستفيدهما ممّا تعلمناه من المصنّف رحمته في البحوث السابقة، وهذان الردان هما:

الأول: عدم تمامية الدلالة

ونقول فيه: إن مجرد انطباق عنوان النجاسة على المبيع لا يصلح علة للمنع من البيع، وهذا ما ذكره رحمته في بحث بيع الميتة، وذكر أيضا أن العلة في ذلك هي أن الروايات المحرّمة لبيع النجاسة لا يُفهم منها العليّة، فرواية تحف العقول مثلا، المحرّمة لبيع النجاسات، قد عُللّ فيها ذلك المنع بعدم وجود المنفعة المحلّلة المقصودة في النجس والتي هي العلة لعدم جواز البيع.

وعلى هذا، فرواية تحف العقول موضوعها النجاسة التي لا منفعة محلّلة مقصودة فيها، وهذا ما نبّه عليه المصنّف رحمته بنفسه هناك، وبملاحظة هذا ستكون الرواية أجنبية عمّا نحن فيه؛ إذ المفروض - وكما ثبت في المرحلة الأولى من مرحلتي الكلام في هذه المسألة - أن العصير العنبي مال، نعم هو معيوب.

ولهذا الردّ وأخيه اللاحق فائدة مهمّة جدا، تكمن في أنه ردّ ناجع لمن لا يقبل بما ردّ به المصنّف من أن «الوجه» الوارد في الرواية لا يشمل العصير المغلي؛ لكونه مصدرا للنجاسة كالخمر والبول وغيرهما، ولذا يذكر إلى جنب سائر الأعيان النجسة.

الثاني: عدم تمامية السند

وأمل أن لا تكون قد نسيت أن المصنّف رحمته بنفسه كان قد اعترف بأن جميع الروايات التي صدر بها كتابه الشريف هذا، ضعيفة من حيث السند، وما سوّغ له الاعتماد عليها في كثير من الموارد، وجود ما يجبر ضعفها السنديّ هذا، من استناد المشهور إليها في مقام العمل - الشهرة العملية - بعد بنائه رحمته على صحّة مبني جبر السند كما مضى تفصيله.

ولا يدخل تحت قوله ﷺ: «إذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه»؛ لأن الظاهر منهما العنوانات النجسة^(١) والمحرمة بقول مطلق^(٢)، لا ما تعرضانه في حال دون حال،

وأعتقد أنه قد اتضح الآن ما نريد أن نذكره في هذا الردّ الثاني، نعم ما نريد أن نقوله هو: إن الرواية ضعيفة سنداً، وهي باقية على ضعفها هذا لعدم وجود ما يجبره؛ إذ لم يثبت أصلاً أن المشهور قد اعتمد عليها في ذهابه إلى الحرمة في ما نحن فيه؛ إذ أنه سألته بانتفاء الموضوع بعد عدم وجود رأي للمشهور في ما نحن فيه، بل وكما يقول المصنّف في ما يأتي في هذه المسألة نفسها: «ولم أعر على من تعرّض للمسألة صريحاً، عدا جماعة من المعاصرين».

وعلى هذا، فالرواية ضعيفة سنداً، فلا يجوز حتّى لمن يبني على جبر السند أن يستند إليها في محل البحث، وأمّا انجبارها في غيره، فلا يؤثّر أي شيء هنا - العصير المغلي - كما مضى تفصيله فلا نعيد.

وهذان الردّان - كما تلاحظ - مستفادان ممّا ذكره المصنّف تكلّف في أبحاث مضت، وهما مهمّان جداً لاسيّما الردّ الأخير؛ فإنه نهاية المطاف لمن لا يرضى بأخويه السابقين، ولا مفرّ منه، فعلى الطالب المحقّق أن يُعمل الفكر في ما يقال وفي ما قيل؛ لكي لا تفوته فائتة يمكن الاستفادة منها في عملية الإستنباط، وتفاوت الفقهاء في ما بينهم علمياً يرجع - في ما يرجع إليه - إلى هذه النكتة، فخذها واغتنم.

(١) هذا هو الردّ على رواية تحف العقول وقد مضى تفصيله، كما أنه ردّ على كلّ رواية تشابهها فلا حاجة للاطالة.

(٢) ثانياً: رد الاستدلال بالنبوي المشهور

وهذا هو الردّ على الرواية العامّة الثانية التي قد يتوهم شمولها للمقام فتمنع من

فيُقَال: يحرم في حال كذا^(١)، أو: ينجس في حال كذا^(٢).

وبما ذكرنا^(٣) يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة على فساد بيع نجس

التمسك بمقتضي الصحة، وهي النبوي المشهور «إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمه»، بتقريب أن العصير محل الكلام قد حرّم الشارع شربه فيكون محرّم البيع بمقتضى تحريم ثمه.

وأما رد الإستدلال بهذا الحديث، فقد أتضح مما سبق من الابحاث، وبالتحديد في تفسير المصنّف - بداية الكتاب - لهذا الحديث، حيث ذكر أن المقصود بتحريم الشيء فيه، هو نوع خاص من التحريم، والذي أسماه المصنّف بالتحريم بقول مطلق، بأن يتعلق بالعين مباشرة بأن يُقال: «يحرم الشيء الفلاني»، والعصير العنبي لم يحرم كذلك بوجود قابليّته للتطهير، فيكون الحديث أجنياً تماماً عمّا نحن فيه. ولا يفوتك - عزيزي الطالب - ما ذكرناه في الرد الثالث على رواية تحف العقول، فإنه يجري هنا أيضاً طابق النعل بالنعل، وإن فات المصنّف تذكُّر ذكره هنا أيضاً كما فاتة هناك.

(١) أي: في حال الغليان أي: بعده وقبل ذهاب الثلثين بالنار.

(٢) أي: في حال الغليان والاشتداد والمسألة محلّ خلاف.

(٣) رد الإستدلال على المانعية بالإجماع

وهذا ردّ للإجماع الذي ادّعاه العلامة في التذكرة على فساد البيع في ما نحن فيه، بادّعاء شمول معقده: «نجس العين» للعصير العنبي المغلي، وقد أتضح جوابه فإنه أجنبي عن محل البحث؛ فإن العصير ليس من نجس العين؛ فإن المراد بنجس العين هو ما كانت حقيقته وذاته نجسة، وقد أسلفنا بأن العصير ليس كذلك، بل هو ممّا عرضت عليه النجاسة.

وبهذا، يكون المصنّف تذكُّر قد انتهى من ردّ ما يُتوهم إمكان التمسك بعمومه كمانع من عمل مقتضي الصحة، وإن شئت قلت: كمخصّص أو مقيد لعمومات

العين للعصير^(١)؛ لأن المراد بالعين هي الحقيقة، والعصير ليس كذلك. ويمكن^(٢) أن يُنسَبَ جواز بيع العصير إلى كل من قيّد الأعيان النجسة المحرّم بيعها بعدم قابليتها للتطهير، ولم أجد مصرّحاً بالخلاف، عدا ما في مفتاح الكرامة: من أن الظاهر المنع؛ للعمومات^(٣) المتقدّمة، وخصوص بعض الأخبار، مثل قوله عليه السلام:

الصحة والجواز وإطلاقتهما، ولا يبقى للحكم بالصحة إلا أن نردّ بعض الروايات الخاصة المتوهم كونها مانعا، والتي استدلّ بها السيّد جواد العاملي تكثُر في مفتاح الكرامة، وكان المفروض فنيا ذكرها بعد إيراد الروايات العامة السابقة وردّها هناك، إلا أن المصنّف أخّر ذلك للأسف.

(١) التذكرة - العلامة - ج ١ - ص ٤٦٤.

(٢) هذا شروع بذكر الموافق والمخالف لما ذهب إليه المصنّف من جواز البيع، فمن الذي وافق؟ ومن الذي خالف؟ يمكن أن نسب الموافقة إلى كل من قيّد الأعيان النجسة المحرّم بيعها بما إذا كانت غير قابلة للتطهير؛ فإن المفهوم من هذا القيد هو ذهاب هذا البعض إلى الجواز مع فقده، فيدخل بهذا كمّ لا بأس به من فقهائنا قدست أسرارهم. ومن المخالف؟

لم نجد من ذهب إلى خلاف المصنّف صريحا عدا صاحب مفتاح الكرامة (ج ٤ - ص ١٢)، حيث ذكر أن الظاهر المنع، وفي الحقيقة لا يهمنّا نفس هذه المخالفة، والذي يهمنّا هو ما يمكن أن يكون قد استند إليه هذا المخالف من دليل، فما هو دليله؟ وهل هو تام؟ فلنذكره مع التمهيص.

(٣) ما استدلّ به صاحب مفتاح الكرامة

هذا ما استدلّ به السيّد العاملي في مفتاح الكرامة، وهو نوعان:

«وان غلى فلا يحلّ بيعه»^(١)، ورواية أبي بصير: «إذا بعته قبل أن يكون خمرا، وهو حلال^(٢) فلا بأس»^(٣).

ومرسل ابن الهيثم: «إذا تغيّر عن حاله، وغلى، فلا خير فيه»^(٤)؛ بناء على أنّ الخير المنضى^(٥) يشمل البيع.

الأول: العمومات التي ذكرناها سابقا من تحف العقول وغيرها، وقد مضى تقريب الإستدلال بها مع ردّه فلا نعيد.

الثاني: خصوص بعض الأخبار كآتي نقلها المصنّف رحمته في المتن.

(١) في رواية أبي كهمس الواردة في الوسائل - الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به - الحديث ٦، وفيه: «قال: سألت رجلا أبا عبد الله عليه السلام عن العصير فقال: لي كرم أنا أعصره كلّ سنة وأجعله في الدّنان وأبيعه قبل أن يغلي، قال: لا بأس به، وإن غلى، فلا يحلّ بيعه».

(٢) أي: وهو طاهر ليمّ الإستدلال بها، فإذا لم يكن طاهرا ففي بيعه بأس، فالإستدلال بها بمعونة مفهوم الشرط.

(٣) الواردة في الوسائل - الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به - الحديث ٧، وفيه: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ثمن العصير قبل أن يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو يعمله خمرا، قال: إذا بعته قبل أن يكون خمرا، وهو حلال، فلا بأس».

(٤) الوارد في الوسائل - الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة - الحديث ٧، وفيه: «عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن العصير يُطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته، فيشربه صاحبه؟ فقال: إذا تغيّر عن حاله، وغلى، فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه».

(٥) في الرواية الأخيرة، وإلا، كانت أجنبية عمّا نحن فيه بنظر المستدلّ أيضا؛ إذ لا تشمل إلا الشرب الوارد في السؤال.

وفي^(١) الجميع نظر:

أما في العمومات، فلما تقدّم.

وأما^(٢) الأدلة الخاصة، فهي مسوقة للنهي عن بيعه بعد الغليان نظير بيع

الدبس والنخل، من غير اعتبار إعلام المكلف.

(١) رد ما استدلّ به في مفتاح الكرامة

ومن هنا يبدأ المصنف بتدوّن الرد على ما استدلّ به السيد العاملي، فالعمومات قد رُدّت سابقا فلا نعيد، ولا يبقى إلا هذه الروايات الخاصة.

(٢) رد الإستدلال على المانعية بالروايات الخاصة

وهذا هو الرد على التمسك بالروايات الخاصة، ومحصله:

إنه لا يمكن الفرار من القول بأن هذه الروايات تحرّم بيع العصير العنبي بعد الغليان، فانكار هذا غير صحيح، ولكن هذا لا يعني اننا نقبل بدلاتها على الحرمة في ما نحن فيه، فقد أشرنا سابقا إلى أن محل الكلام، في بيع العصير العنبي المغلي ولكن بقصد أن يستعمله المشتري في الفائدة المحلّلة أي: بقصد أن يستعمله بعد التثليث؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، مع إعلامه بالنجاسة كما في بيع الماء النجس الذي لا إشكال في جوازه، هذا هو محلّ البحث وليس أمرا آخر.

وعلى هذا نقول: لو رجعنا إلى هذه الروايات لوجدناها أجنبية عن هذا الذي قلنا: إنه محلّ الكلام؛ فإن المتأمل في الروايات المزبورة يفهم منها أنها إنّما تنهى عن حصة خاصة من بيع العصير العنبي المغلي، وهي البيع من غير اعلام المشتري بالنجاسة، وكما لو باع شيئا طاهرا كالدبس والنخل.

ويمكن أن يكون نظر المصنف في هذه العبارة هو: كما لو باع غير العصير. من المنتجسات كالدبس والنخل بدون اعلام، فهذا ما نقول بحرمة نحن أيضا، إلا أنه خارج عمّا نحن فيه.

وفي الحقيقة: هذا النهي^(١) كناية عن عدم جواز الإنتفاع ما لم يذهب ثلثاه، فلا^(٢) يشمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشتري، نظير بيع الماء النجس. وبالجملة^(٣)، فلو لم يكن إلاّ استصحاب ماليّته وجواز بيعه، كفى.

وبعبارة أخرى: هذه الروايات واردة مورد حكم آخر لا علاقة له بمحل البحث، فإنها تريد أن تبين أن الإنتفاع بالعصير العنبي المغلي قبل تطهيره باذهاب ثلثيه حرام، هذا ما ارادت هذه الروايات تبينه، إلاّ أنّها وصلت إلى هذه الغاية بلسان النهي عن البيع، فهو تعبير بذكر اللازم - حرمة البيع - وإرادة الملزوم - حرمة الإنتفاع - فهي أجنبية عن المقام؛ فإننا نستعمله بعد التطهير وبيعه بهذا القصد ومع اعلام المكلف - المشتري - بالنجاسة، لكي لا يقع في حرمة استعماله وهو نجس. (١)الوارد في هذه الروايات الخاصة.

(٢)فهو وارد مورد حكم آخر وليس ناظرا لما نحن فيه.

(٣)أي: وعلى كلّ حال، أي: حتى لو لم يتم ما استظهرناه من هذه الروايات الخاصة، فإنها ستكون مجملة لهذا الوجه الذي ذكرناه والوجه الذي استظهره في مفتاح الكرامة، ولا يمكن الأخذ بالمجمل في أي من معنيه المحتملين فتكون هذه الروايات ساقطة عن الحجية، ولو بقي في القلب شيء من وجود هذه الروايات، فإنه سيزول باجراء الاستصحاب الذي ذكرناه سابقا، وهو استصحاب مالية العصير العنبي التي كانت متيقّنة قبل الغليان، وباجراء استصحاب جديد هو استصحاب حكم الشارع بجواز البيع الذي كان ثابتا قبل الغليان أيضا.

لا يقال: ولكن من اركان الاستصحاب وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، وهذا غير حاصل في ما نحن فيه؛ فإن موضوع القضية المتيقّنة هو العصير العنبي الطاهر، وموضوع القضية المشكوكة هو العصير العنبي الذي غلى.

فإنه يُقال: المناط في هذه الوحدة هو العرف، والعرف يذهب إلى وحدة القضية

ولم أعر على من تعرّض للمسألة^(١) صريحا عدا جماعة من المعاصرين^(٢).
 نعم، قال المحقق الثاني في حاشية الإرشاد . في ذيل قول المصنّف: «ولا
 بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبوله التطهير»، بعد الإستشكال^(٣) يلزوم
 عدم جواز بيع الاصبغ المتنجّسة بعدم^(٤) قبولها التطهير، ودفع^(٥) ذلك بقبولها
 له بعد الجفاف^(٦): «ولو تنجّس العصير ونحوه فهل يجوز بيعه على مَنْ
 يستحلّه؟ فيه اشكال...» ثمّ ذكر^(٨) أن الأقوى عدم؛ لعدم: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى
 الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾، إنتهى.^(٩)

المتيقنة والمشكوكة في ما نحن فيه، ولا تأثير لعروض النجاسة بالغليان فيها.
 (١) محلّ الكلام.

(٢) منهم السيّد العاملي في مفتاح الكرامة - ج ٤ - ص ١٢، وصاحب الجواهر
 في جواهره - ج ٢٢ - ص ٨، والمحقق النراقي في المستند - ج ٢ - ص ٣٣٢.
 (٣) على العلامة تتخلّ.

(٤) الباء سببيّة، أي: أشكلَ بسبب عدم... .

(٥) معطوف على قوله: «الاستشكال»، والمعنى: وبعد دفع ذلك الإشكال.

(٦) أي: بعد أن يُطلى بها الحائط مثلا نظهر هذه الطبقة الظاهرة بالماء.

(٧) هذا ما قاله المحقق الثاني، وهو موضع الحاجة من كلامه تتخلّ.

(٨) أي: المحقق الثاني، ذكر أن الأقوى عدم جواز البيع؛ لدخول المعاملة تحت

عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾، فتكون محرمة لصدق هذا
 العنوان عليها.

(٩) حاشية الإرشاد (مخطوط) - ص ٢٠٤.

والظاهر: ^(١) أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث، كما يظهر من ذكر المشتري والدليل، فلا يظهر منه حكم بيعه على من يطهره.

(١) كلام المحقق الكركي اجنبي عما نحن فيه

هذا رد لمن قد يَتهوم كونه مخالفا لنا في ذهابنا إلى جواز البيع، وهو المحقق الثاني تَدُّ، وحاصل الرد:

إننا قد بينا سابقا - أكثر من مرة - أن محلّ الكلام، إنما هو في بيع العصير العنبي المغلي بقصد استعمال المشتري له بعد التطهير ومع اعلامه بالنجاسة، وما ذكره المحقق الثاني من الموضوع الذي ذهب إلى أن حكمه الحرمة غير ذلك، بل الظاهر أنه يتكلم في حالة بيع العصير النجس لاستعماله للشرب حال كونه كذلك وبلا تطهير.

وإن سألت: وما الدليل على كون المحقق المزبور قد نظر إلى هذا الموضوع الأخير لا ما سبقه؟

أجبت: الدليل أمران:

أولهما: النوع الذي ذكره تَدُّ للمشتري، حيث أنه خصّه بما لو كان مستحلاً للشرب بلا تطهير، ولو كان قد قصد البيع بقصد استعماله بعد التطهير وبعد الاعلام بالنجاسة، لما كان أي وجه لتخصيص المشتري بكونه مستحلاً لشرب النجس.

والثاني: ما استدلّ به تَدُّ على ما ذهب إليه من الحرمة، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾؛ إذ أن الاعانة على الاثم والعدوان لا تصدق على من باع العصير العنبي بقصد استعمال المشتري له بعد التطهير، وبعد اعلام المشتري بالنجاسة، نعم، قد تصدق على ما لو باع بقصد أن يشربه المشتري قبل تطهيره.

وعلى هذا، فكلام المحقق الكركي تَدُّ اجنبي بالمرّة عما نحن فيه، ولا يظهر منه الحكم فيه فلا يمكن عدّه من المخالفين، ولا ممّن تعرّض لمحلّ الكلام، ولا

يمكن التمسك بما ذكره من دليل للذهاب إلى حرمة البيع في محل بحثنا. هذا آخر ما ذكره المصنّف تَدُّر في هذه المسألة الثالثة، من المسائل المتكفلة بذكر ما استُثني من حرمة بيع الأعيان النجسة، وقد ذكرت لك خلاصة المسألة قبل الدخول في تفاصيلها، كما أننا لن نذكر هنا شيئاً خاصاً غير ذلك، فقد طال بنا المقام في هذا الجزء الأول، واكتفاءً بما ذكرناه لك في ما سبق من الابحاث؛ فإن الكثير من ذلك لم يكن مختصاً بمسألة دون مسألة، فافهم واغتنم، وتوكل على الله، ومن يتوكل على الله فهو حسبه، نعم المولى ونعم النصير.

وحيث أن المسألة الرابعة من هذه المسائل، أعني مسألة الدهن المتنجس، من المسائل الطويلة، فلن نذكرها في هذا الجزء، وسنكتفي بما ذكرناه من المسائل والابحاث السابقة، على أمل أن نواصل المشوار مع المصنّف تَدُّر في سائر أبحاثه إن وفقنا الله لذلك.

اللهم أنت كما نحب، فاجعلنا كما تحب.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

تمهيد

التعليم والتعلم على أساس الأهداف

- التعليم والتعلم على أساس الأهداف ٥
- المبحث الأول: التعريف بالتعليم والتعلم ١٠
- المطلب الأول: التعريف بالتعليم ١٠
- المطلب الثاني: التعريف بالتعلم ١١
- المطلب الثالث: مجالات التعلم ١٢
- المطلب الرابع: إنتقال أثر التعلم ١٢
- المبحث الثاني: الأهداف التربوية والسلوكية: حقيقتها، مجالاتها، ومحاوريتها ١٣
- المطلب الأول: ماهية الأهداف التربوية وأقسامها ١٣
- المطلب الثاني: مجالات الأهداف السلوكية ١٤
- المطلب الثالث: دور الأهداف السلوكية في العملية التعليمية التعلمية ١٧
- المطلب الرابع: الفرق بين كتابي: «المكاسب المحرمة» و«البيع» من ناحية الأهداف التعليمية التعلمية. ١٨
- المبحث الثالث: التعريف بالتعلم الفعال (النشط) ٢١
- المطلب الأول: التعريف بالتعلم الفعال ٢١
- المطلب الثاني: أبرز فوائد التعلم الفعال ٢٢
- المطلب الثالث: تأثير التعلم الفعال على عناصر العملية التعليمية التعلمية ٢٢
- المطلب الرابع: دور المعلم والمتعلم في التعلم الفعال ٢٤
- المطلب الخامس: تطبيق عملي للتعليم الفعال من عالم الفقه والإستنباط ٢٥
- المطلب السادس: الفئات المستهدفة من قبل هذا الكتاب ٢٩

مدخل فني لدراسة الكتاب يتضمن توضيح

«منهج الإستنباط» عند الإمامية

والطريقة الفنية المنضبطة لعملية الإستدلال الفقهي ومراحلها

- المطلب الأول: غرض الفقيه من البحث في المعاملات ٣٣
- المطلب الثاني: معنى الحكم الوضعي والتكليفي للمعاملة ٣٥
- المطلب الثالث: عدم الملازمة بين الحكمين: التكليفي والوضعي للمعاملة ٣٦
- المطلب الرابع: الطريقة الفنية لاستنباط حكم المعاملة، وضعا وتكليفا ٣٧
- النقطة الأولى: إمكان النظر إلى عملية الإستنباط من زاويتين مختلفتين ٤٠
- الزاوية الأولى: زاوية كون عملية الإستنباط عملية تفكير منطقي باحث عن الحكم الشرعي طبق «حجة شرعية» (سير البحث عن الحجة) ٤٠
- الزاوية الثانية: زاوية كون عملية الإستنباط إفتاء طبق «حجة شرعية» (سير الإستناد إلى الحجة في الفتوى) ٤١
- النقطة الثانية: مراحل عملية استنباط حكم المعاملة ٤٢
- المقام الأول: مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي للمعاملة ٤٢
- أولا: مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي للمعاملة طبق الزاوية الأولى ٤٢
- المرحلة الأولى: تنقيح الأصل العملي الجاري في المسألة محل البحث ٤٣
- الدليل على الإنطلاق من هذه المرحلة الأولى ٤٤
- المرحلة الثانية: البحث عن عام أو مطلق على خلاف مقتضى الأصل العملي ٥٠
- نكات منهجية فنية دقيقة لا بد من التنبيه عليها في المقام ٥٢
- الأولى: إشتراط انطباق عناوين العمومات والإطلاقات ٥٢
- الثانية: الفائدة المحللة المقصودة وتأثيرها على عملية الإستنباط ٥٣
- الثالثة: الدليل على كون هذه المرحلة هي المرحلة الثانية ٥٦
- المرحلة الثالثة: البحث عن مخصص أو مقيد لعمومات الصحة وإطلاقاتها ٥٩

٥٩٧	الفهرست.....
٦٠	المرحلة الرابعة: البحث عن الدليل المعارض للمخصص أو المقيد.....
٦١	المرحلة الخامسة: تشخيص الموقف من التعارض.....
٦٣	تطبيقات عملية لعملية استنباط الحكم الوضعي.....
٦٦	ثانيا: مراحل عملية استنباط الحكم الوضعي للمعاملة طبق الزاوية الثانية.....
٧١	المقام الثاني: مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي للمعاملة.....
٧١	أولا: مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي للمعاملة طبق الزاوية الأولى.....
٧٣	ثانيا: مراحل عملية استنباط الحكم التكليفي للمعاملة طبق الزاوية الثانية.....
٧٥	في المكاسب.....
٧٦	ذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطة للمكاسب.....
٧٧	الرواية الأولى: رواية تحف العقول.....
٧٩	بناء المصنف على جبر السند صحَّح له التمسك بالرواية.....
٨٠	كلام السيد الشهيد تَدُّر في توضيح مبنى جبر السند.....
٨٢	مع السيد الخوئي تَدُّر في توضيح مبنى جبر السند.....
٨٩	الرواية الثانية: رواية الفقه الرضوي.....
٩٠	الرواية الثالثة: رواية دعائم الاسلام.....
٩١	الرواية الرابعة: النبوي المشهور.....
٩٣	تقسيم المكاسب من حيث الحكم التكليفي.....
٩٥	معنى حرمة الاكتساب تكليفا.....

النوع الأوّل ممّا يحرم التكبب به

ما يحرم لكونه من الأعيان النجسة

المسألة الأولى

بيع بول غير مأكول اللحم

١٠٧..... حرمة المعاوضة على الأبوال النجسة.....

١٠٧..... ما نحتاجه للذهاب الى صحة المعاملة.....

- ١٠٧ لا بدّ من تمامية أمرين لكي تثبت الصّحة
- ١١٠ أدلة القول بحرمة المعاوضة على البول النجس
- ١١٠ الدليل الأول: الاجماع
- ١١١ الإجماع والحرمة الوضعية للمعاملة
- ١١١ الإجماع والحرمة التكليفية للمعاملة
- ١١٢ وقفة منهجية: تحقيق حال الدليل الأوّل (الإجماع)
- ١١٣ الدليل الثاني على حرمة المعاوضة على البول النجس (الحرمة)
- ١١٥ وقفة منهجية: تنقيح حال الدليل الثاني
- ١١٦ الدليل الثالث: نجاسة البول
- ١١٧ الدليل الرابع: عدم مقتضي الصّحة

في حكم بيع البول الطاهر

الضرع الأول: ما عدا بول الأبل مما يؤكل لحمه

- ١٢٣ الضرع الأول: ما عدا بول الأبل مما يؤكل لحمه
- ١٢٣ حجية الاجماع المنقول عند المصنف
- ١٢٧ السر في التشقيق الوارد في المسألة عند المصنف تَدُنُّ
- ١٢٨ ان قلنا بحرمة الشرب اختياراً، ففي جواز البيع قولان
- ١٣١ القول الأوّل: الحرمة لعدم المنفعة المحلّلة المقصودة
- ١٣٢ النقص بالأدوية ودفعه
- ١٣٤ القول الثاني: الجواز ودليله
- ١٤٠ التحريم بقول مطلق موجب لتحريم البيع
- ١٤٣ فلتتعلم، فلنطبق (نكات فنية منهجية)
- ١٤٧ فائدة منهجية: مع السيد الخوئي تَدُنُّ

٥٩٩	الفهرست.....
١٤٩	النقض على ضابط التحريم بالأدوية
١٥٠	فائدة: مع السيد الخوئي تَبَيَّنُ أيضا.....
١٥٣	تطبيق لضابط التحريم: حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها.....
١٥٤	رد الاشكال على جواز بيع شحوم مأكول اللحم بالنبوي.....
١٥٤	ضعف ما اورده السيد الخوئي في المقام.....
١٥٦	الإشكال بالنبوي المذكور في الخلاف ودفعه.....
١٥٩	تعليم وتعلم نشطان: نظرة منهجية تعليمية إجمالية للفرع الأول.....
١٥٩	الخطوات التي اتبعها المصنف في الاستنباط في المقام.....
١٦٥	الطريقة الفنية لاستنباط حكم الفرع الأول.....

في حكم بيع البول الطاهر

الفرع الثاني: بول الابل

١٦٩	الفرع الثاني: بول الابل.....
١٦٩	الشق الأول: الحكم بناء على جواز الشرب اختيارا.....
١٧٥	الشق الثاني: الحكم بناء على عدم جواز الشرب اختيارا
١٨١	نظرة منهجية تعليمية للفرع الثاني.....

المسألة الثانية

بيع العذرة النجسة

١٨٨	أدلة حرمة بيع العذرة النجسة.....
١٩٠	وقفه منهجية: الموقف مما ذكر كأدلة في المقام.....
١٩٥	رواية محمد بن المضارب تجوز بيع العذرة.....
١٩٥	المعارضة بين رواية ابن المضارب ورواية يعقوب بن شعيب.....
١٩٦	أهمية حل هذا التعارض والنكته في اهتمام المصنف بحله.....

- ٢٠١ الجمع بين الروایتین
- ٢٠١ الجمع الأول: جمع الشيخ الطوسي تَدْتُّ وما اعتمد عليه
- ٢٠٧ ما يشهد لصحة هذا الجمع من رواية سماعه
- ٢١٤ الجمع الثاني: جمع المحقق السبزواري وتوجيهه
- ٢١٦ الموقف من جمع السبزواري تَدْتُّ
- ٢١٧ الجمع الثالث: جمع العلامة المجلسي الأول تَدْتُّ وتوجيهه
- ٢١٩ الجمع الرابع: جمع المجلسي تَدْتُّ أيضا
- ٢٢٤ الأظهر جمع الشيخ الطوسي تَدْتُّ لو أريد التبرع بالحمل
- ٢٢٦ الصحيح أن لا معارضة؛ فان رواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه
- ٢٢٨ الاشكال على رواية يعقوب بأنها أخص من المدعى ورده
- ٢٢٩ اشكال المحقق السبزواري على الحكم بالحرمة لو لم يثبت الاجماع
- ٢٣٣ سند الأخبار العامة السابقة وجبره
- ٢٣٣ رد ما ربما يستظهر من الاستبصار من القول بجواز بيع عذرة ما عدا الانسان
- ٢٣٨ تعليم وتعلم فعالان: نظرة منهجية للمسألة الثانية
- ٢٤٠ معادلات استنباطية مختلفة: الحكم على المباني القائمة فعلا
- فرع: في حكم بيع العذرة الطاهرة**
- ٢٤١ فرع: في حكم بيع العذرة الطاهرة
- ٢٤٢ الأقوى جواز البيع مع وجود المنفعة المحللة المقصودة والاجماع عليه
- ٢٤٢ وقفة منهجية تعليمية تعليمية
- ٢٤٤ الدليل الأول على جواز بيع العذرة الطاهرة: وجود المقتضي وعدم المانع
- ٢٤٤ المقام الأول: وجود المقتضي للجواز
- ٢٤٥ المقام الثاني: عدم المانع من عمل المقتضي

الفهرست..... ٦٠١

٢٤٨..... ما يمكن أن يكون مستندا للحرمة وما يرد عليه.....

المسألة الثالثة

المعاوضة على الدم النجس

٢٥٣..... يحرم المعاوضة على الدم النجس بلا خلاف.....

٢٥٥..... الدليل الأول على الحرمة: (الاجماع).....

٢٥٥..... الدليل الثاني على الحرمة: (الروايات).....

٢٥٦..... فلتتعلم: وقفة منهجية في ما استدل به المصنف.....

فرع: حكم بيع الدم الطاهر

٢٥٨..... فرع: حكم بيع الدم الطاهر.....

٢٥٨..... الاقوى جواز البيع مع وجود منفعة محللة مقصودة.....

٢٥٨..... المقام الأول: وجود المقتضي للجواز.....

٢٥٩..... المقام الثاني: عدم وجود المانع.....

٢٦٢..... ما استدل به العلامة ^{تتأ} على الحرمة وما يرد عليه.....

المسألة الرابعة

بيع المنى

٢٦٥..... أولا: حكم بيع المنى الخارج من الذكر إذا وقع خارج الرحم.....

٢٦٨..... ثانيا: حكم بيع المنى بعد استقراره في الرحم (الملاقيح).....

٢٦٩..... وقفة منهجية مع علمين.....

٢٧٣..... بيع المنى وهو في صلب الفحل: (عسيب الفحل).....

٢٧٣..... الإستدلال على البطلان بمجهولية المبيع.....

٢٧٤..... وقفة منهجية تعليمية تعليمية.....

٢٧٥..... حكم بيع المنى الطاهر.....

المسألة الخامسة

المعاوضة على الميتة النجسة

- ٢٧٩ المعاوضة على الميتة النجسة
- ٢٧٩ الحكم بالحرمة هو المعروف من مذهب الاصحاب
- ٢٧٩ تنقيح محل البحث
- ٢٨١ توضيح التمسك بالدليل الأول: (الاجماع)
- ٢٨٣ الدليل الثاني والثالث على الحرمة
- ٢٨٥ الخطوة الفنية التالية: التحقيق في وجود المقتضي وعدمه
- ٢٨٦ تقريب الاستدلال برواية الصيقل على جواز البيع
- ٢٨٨ في الكفاية والحدائق: ان الحكم بالحرمة لا يخلو عن اشكال
- ٢٨٨ الإشكال الأول على الاستدلال برواية الصيقل
- ٢٨٩ تمة الاشكال: ثبوت جواز الانتفاع بالميتو لا يستلزم جواز البيع
- ٢٩٠ الإشكال الثاني على الاستدلال برواية الصيقل
- ٢٩١ الإشكال الثالث على الاستدلال برواية الصيقل
- ٢٩٢ فائدة تعليمية تعليمية: إشكالات آخران وردهما
- ٢٩٨ لو جاز الانتفاع منفعة مقصودة، فالنجاسة لاتمنع من البيع
- ٢٩٨ نظرة إلى عناصر مختلفة لعملية الاستنباط من زاوية منهجية
- ٣٠٠ النجاسة لا تمنع من صحة البيع في المقام
- ٣٠١ التفصيل بلغة الطريقة الفنية للإستنباط
- ٣٠٣ كلمات المجمعين في المقام ظاهرة في كون المانع من البيع حرمة الانتفاع
- ٣١٠ حكم المعاوضة على لبن اليهودية
- ٣١١ وقفة منهجية تعليمية تعليمية في مسألة بيع الميتو النجسة

٦٠٣الفهرست
٣١٢نكات منهجية تعليمية تعليمية مُستلة من المسألة الخامسة
٣٢٢الطريقة الفنية لاستنباط حكم بيع الميتة النجسة
٣٢٣المقام الأول: وجود المقتضي: هل يجوز الانتفاع بالميتة النجسة؟
٣٢٨المقام الثاني: حكم بيع الميتة ذات المنافع المحللة المقصودة
٣٢٩ما ادعي كونه مانعا من التمسك بما دل على عدم الحرمة
٣٣١نتيجة البحث في المقامين

فرعان

الفرع الأول: بيع الميتة النجسة منضمة الى المذكى

٣٣٥الفرع الأول: بيع الميتة النجسة منضمة الى المذكى
٣٣٦المقام الأول: بيع الميتة منضمة الى المذكى الممتاز عنها
٣٣٧المقام الثاني: بيع الميتة منضمة الى المذكى المشتبه بها
٣٤١لا فرق في الحرمة بين الكافر المستحل للميتة وغيره
٣٤٣صحيحة الحلبي وحسته دألتان على الجواز، لكن العمل بهما مشكل
٣٤٤المحقق السبزواري يستوجه العمل بالروایتين
٣٤٤العمل بالروایتين مشكل مع ما روي عن أمير المؤمنين(ع)
٣٤٦الطريقة الفنية لاستنباط حكم بيع الميتة منضمة الى المذكى من المستحل
٣٤٨تجوز البعض بيع المذكى المختلط بالميتة بقصد بيع المذكى
٣٤٩لو قلنا بجواز ارتكاب أحد الطرفين، جاز البيع بقصد المذكى
٣٥٠لا ينبغي القول بذلك في المقام
٣٥٣العلامة يحمل خبري الجواز على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة
٣٥٥ما يرد على حمل العلامة
٣٥٥يمكن حمل الخبرين على صورة قصد البائع المسلم ما لا تحلّه الحياة
٣٥٧رجوع الى ما يظهر منه جواز الانتفاع بالميتة - رواية المستطرفات

- ٣٥٩ المحقق السبزواري يستوجه العمل برواية المستطرفات
- ٣٦٠ عدم تمامية الاستدلال برواية البنظطي

الفرع الثاني: المعاوضة على الميتة الطاهرة

- ٣٧١ الفرع الثاني: حكم المعاوضة على الميتة الطاهرة
- ٣٧٢ الدليل الأول على الصحة: وجود المقتضي وعدم المانع
- ٣٧٢ المقام الأول: وجود المقتضي لجواز المعاوضة على الميتة الطاهرة
- ٣٧٧ المقام الثاني: عدم وجود المانع
- ٣٨٠ نكات منهجية مفيدة في بيع الميتة الطاهرة
- ٣٨٣ مع المحقق الخوئي تَدْتُّ في المحاضرات
- ٣٨٥ مع إرشاد الطالب

المسألة السادسة

التكسب بالكلب الهراش والخنزير البريين وأجزائهما

- ٣٩١ الكلام يختص بالبريين
- ٣٩٢ طريقة المصنف تَدْتُّ في الاستدلال على الحرمة
- ٣٩٢ لا بد من الكلام في مقامين
- ٣٩٣ المقام الأول: في المعاوضة على الحيوانين دون أجزائهما
- ٣٩٤ المقام الثاني: المعاوضة على اجزاء الحيوانين
- ٣٩٨ لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير وجلده، فهو كجلد الميتة
- ٣٩٩ الطريقة الفنية للاستنباط في ما نحن فيه
- ٣٩٩ حكم بيع الكلب الهراش الحي
- ٣٩٩ البحث في مقتضي الصحة
- ٤٠١ السيد الخوئي تَدْتُّ لا يشترط المايّة في المبيع

٦٠٥	الفهرست.....
٤٠٤	ما يرد على ما ذكره السيد الخوئي تَنقِذُ.....
٤٠٨	حكم بيع الخنزير البري الحي.....
٤٠٨	تطبيق عملي.....
٤٠٨	١- مع السيد الخوئي تَنقِذُ.....
٤٠٩	٢- مع إرشاد الطالب.....

المسألة السابعة

التكسب بالخمير وكل مسكر مائع والفقاع

٤١٣	ما هي الخمر، وما أصلها؟.....
٤١٤	ما استدل به لنجاسة المسكر المائع بالأصالة.....
٤١٥	الْفُقَاعُ وما استدلّ به على نجاسته.....
٤١٧	فروع المسألة السابعة.....
٤١٧	الفرع الأول: التكسب بالخمير.....
٤١٧	المقام الأول: في حكمه وضعاً.....
٤١٨	ما يستدل به للحرمة.....
٤١٩	المقام الثاني: في التكسب بالخمير تكليفاً.....
٤١٩	ما يستدل به للحرمة.....
٤٢٠	الفرع الثاني: حكم التكسب بالمسكر المائع بالأصالة.....
٤٢٠	المقام الأول: في الحكم وضعاً وما يستدل به على الحرمة.....
٤٢٢	المقام الثاني: في حكم بيع المسكر تكليفاً وما يستدل به على الحرمة.....
٤٢٢	في حكم الإسبرتو.....
٤٢٣	الفرع الثالث: التكسب بالفقاع.....
٤٢٣	المقام الأول: في حكم التكسب بالفقاع وضعاً وما يستدلّ به على الحرمة.....
٤٢٥	المقام الثاني: في حكم التكسب بالفقاع تكليفاً وما يستدلّ به على الحرمة.....

- ٤٢٥ دلالة بعض الأخبار على جواز المعاوضة على الخمر
- ٤٢٥ رد الاستدلال بهذه الأخبار
- ٤٢٨ التوجيه الأول للمصنف لرواية ابن أبي عمير
- ٤٣٢ التوجيه الثاني للمصنف لرواية ابن أبي عمير

المسألة الثامنة

المعاوضة على الأعيان المتنجسة غير القابلة للطهارة

- ٤٣٥ تنقيح محلّ الكلام
- ٤٣٨ يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة وأدلتها
- ٤٣٨ الاستدلال على الحرمة بالنبوي المشهور
- ٤٤٢ الاستدلال بخبر الدعائم
- ٤٤٣ رد ما أورده السيد الخوئي بتدُّ على المصنّف في استدلاله بالخبرين
- ٤٤٧ رد ما ذكر في إرشاد الطالب
- ٤٥١ لا يصحّ التمسك في ما نحن فيه بعموم تحف العقول
- ٤٥١ يصحّ التمسك بالتعليل الوارد في تحف العقول

بيع المسوخ

- ٤٥٥ ما هو المسوخ وما انواع المسوخات؟
- ٤٥٥ الأقوى طهارة المسوخات فهي خارجة عما نحن فيه

المستثنيات من حرمة بيع الأعيان النجسة

- ٤٥٩ معنى الاستثناء المذكور في عبارة المصنّف
- ٤٦١ الاستثناء عند المصنّف منقطع

المسألة الأولى

بيع المملوك الكافر

- ٤٦٥ كلام المصنّف في مقامين

٦٠٧	الفهرست.....
٤٦٦	المقام الأول: بيع المملوك الكافر أصليا كان أم مرتدا مليئا.....
٤٧٦	المقام الثاني: بيع المملوك الكافر المرتد عن فطرة.....
٤٧٧	اثبات الجواز يقع في مقامين.....
٤٧٧	المقام الأول: وجود المانع وعدمه: هل تصلح النجاسة مانعا من جواز البيع؟....
٤٩٤	المقام الثاني: وجود مقتضي الصحة.....
٤٩٥	الطريقة الفنية لاستنباط حكم بيع المملوك المرتد عن فطرة.....
٤٩٥	البحث في وجود المقتضي.....
٤٩٦	البحث في عدم المانع.....

المسألة الثانية

المعاوضة على غير كلب الهراش من الكلاب المفيدة

الصيد . الماشية . الحائظ . الزرع

٤٥١	يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة بلا خلاف ظاهر.....
٥٠٥	اقسام ما عدا كلب الهراش.....
٥٠٥	القسم الأول: كلب الصيد السلوقي.....
٥١٦	القسم الثاني: كلب الصيد غير السلوقي.....
٥٣٩	القسم الثالث: بيع كلاب الحراسة: الماشية - الحائظ - الزرع.....
٥٣٩	الأشهر بين القدماء - على ما قيل - المنع.....
٥٤١	المشهور بين الشيخ ومن تأخر عنه الجواز.....
٥٤٣	الدخول في صلب عملية الاستنباط.....
٥٤٣	المنع أوفق بالعمومات المانعة.....
٥٤٣	ما يتصور كونه مخصصا للعمومات المانعة.....
٥٤٩	ما يؤيد جواز بيع كلاب الحراسة.....

المسألة لا تخلو عن إشكال، وان كان الأقوى والأحوط المنع ٥٦١

ملاحظتان منهجيتان تعليميتان في عملية الاستنباط وتطبيقات ٥٦٢

المسألة الثالثة

المعاوضة على العصير العنبي إذا غلى ولم يذهب ثلثاه

تنقيح محلّ الكلام وأهميته ٥٧١

الأقوى جواز المعاوضة ٥٧٢

طريق الوصول الى استنباط الجواز وأنه مرحلتان ٥٧٢

المرحلة الأولى من الاستدلال على جواز المعاوضة: إثبات كون العصير مالا ٥٧٦

المرحلة الثانية من الاستدلال على جواز المعاوضة: عدم المانع من البيع ٥٨٣

الفهرست ٥٩٥