



حکم تکلیفی معامله عذره

مرحوم شیخ انصاری می نویسد:

«یحرم بیع العذرة النجسة من كل حیوان علی المشهور، بل فی التذكرة كما عن الخلاف: - الإجماع علی تحریم بیع السرجین النجس.»^۱

مرحوم شیخ طوسی می نویسد:

«سرجین ما یؤکل لحمه یجوز بیعه. و قال أبو حنیفة: یجوز بیع السراجین. و قال الشافعی: لا یجوز بیعها. و لم یفصلا. دلیلنا: علی جواز ذلك أنه طاهر عندنا، و من منع منه فإنما منع لنجاسته، و یدل علی ذلك بیع أهل الأمصار فی جمیع الأعصار لزروعهم و ثمارهم، و لم نجد أحدا کره ذلك، و لا خلاف فیہ، فوجب أن یشترط جازا. و أما النجس منه، فلدلالة إجماع الفرقة. و روى عن النبی صلی اللہ علیہ و آلہ انه قال: «ان اللہ تعالی إذا حرم شیئا حرم ثمنه.» و هذا محرم بالإجماع، فوجب أن یشترط بیعه محرما.»^۲

ما می گوئیم:

- ۱) ظاهراً مراد از جواز و عدم جواز در کلمات مرحوم شیخ، صحت و بطلان معامله است.^۳
- ۲) اگر عمل اهل امصار ملاک جواز باشد، اهل امصار نسبت به عذره غیر مأكول اللحم - خصوصاً انسان - هم چنین عملکردی دارند.
- ۳) روایت نبوی سند معتبری نداشت اما اینکه برخی از بزرگان نوشته اند:

«و استدلال الشيخ و أصحابنا بالرواية و أمثالها لعلّه من باب المماشاتة مع أهل الخلاف، فلا یثبت بذلك اعتمادهم علیها. مضافاً إلى ما مرّ من أنّ الغالب فی نقل هذه الرواية ذکر كلمة الأكل فی الشرط فیقید الجزء أيضا بما إذا كان الشيء معداً للأكل و وقع البیع و الشراء بهذا الداعی لا مطلقاً و إلّا لزم تخصيص الأكثر المستهجن. و قوله: «هذا محرم بالإجماع» إن أراد به حرمة جمیع الانتفاعات فهي أول الكلام بل ممنوعة. و إن أراد به حرمة بعضها فلازمها حرمة البیع لذلك لا مطلقاً إلّا أن لا یشترط لها مالیه. فالعمدة فی كلام الشيخ ما ادّعا من إجماع الفرقة. و قد مرّ منّا عدم ثبوته بنحو یکشف به قول المعصوم (ع) کشفاً قطعياً و لا سیما فی المقام، إذ من المحتمل کون

۱. کتاب المكاسب (للشیخ الأنصاری، ط - الحدیثة)؛ ج ۱، ص: ۲۳

۲. الخلاف؛ ج ۳، ص: ۱۸۵

۳. دراسات فی المكاسب المحرمة، ج ۱ ص ۲۴۱

مدركهم الأخبار الواردة.»^۱

توضیح:

۱. اینکه شیخ طوسی به روایت اشاره کرده به خاطر همراهی با اهل سنت بوده است و لذا معلوم نیست که به این روایت اعتماد کرده باشد.

۲. مضافاً اینکه در نقل هایی این روایت چنین آمده است: «ان الله إذا حرم اكل شیء..» و کلمه اكل در شرط، باعث می شود که بگوییم «معامله برای اكل» حرام است و الا باید تخصیص اکثر بنیم.

۳. اما اینکه عذره مطلقاً محرمة الانتفاع باشد، اول بحث است و اینکه برخی از منافعش حرام باشد، باعث نمی شود که بیع آن مطلقاً حرام شود. (مگر اینکه اصلاً عرفاً مالیت نداشته باشد)

۴. پس ظاهراً مدرک مورد نظر شیخ همان اجماع است که آن هم سابقاً گفتیم، قابل تحصیل نیست. هم چنین مرحوم شیخ طوسی در مبسوط می نویسند:

«و أما سرچین ما لا یؤکل لحمه و عذرة الإنسان و خرو الكلاب و الدم فإنه لا یجوز بیعه، و یجوز الانتفاع به فی الزروع و الكروم و أصول الشجر بلا خلاف.»^۲

ما می گوئیم:

۱) کلام مرحوم شیخ در مبسوط در حالی است که ایشان در نهایت می نویسند:

«و جميع النجاسات محرّم التصرف فیها و التکسّب بها علی اختلاف أجناسها، من سائر أنواع العذرة و الأبوال و غیرهما، إلّا أبوال الإبل خاصّة.»^۳

روشن است که در مبسوط، مرحوم شیخ، انتفاع را جایز شمرده در حالیکه در نهایت مطلق تصرفات - که شامل انتفاعات می شود - را حرام دانسته است.

۲) بر کلام مرحوم شیخ اشکال شده است که:

«ثمّ القول بعدم جواز البيع مع جواز الانتفاع بها فی التسميد لا یخلو من مجازفة. إذ التسميد منفعة مهمّة عقلائیة و وجود المنفعة المحلّلة العقلائیة یقتضی جواز البيع لأجلها. و لو قیل فی مثل الخمر و المیتة مما یصرف فی الشرب و الأكل عادة أنّ بیعها و لو بقصد المنفعة المحلّلة یوجب الإعانة علی الإثم لعدم

۱. دراسات فی مکاسب المحرمة؛ ج ۱، ص ۲۴۱

۲. المبسوط فی فقه الإمامیة؛ ج ۲، ص: ۱۶۷

۳. النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی؛ ص: ۳۶۴

الاطمینان بعدم الانتفاع بها في المنافع المحرمة فيحرم بيعها لذلك، فلا يجري هذا الإشكال في مثل العذرة و السرجين، لوضوح أن شراءها ليس إلّا لأجل التسميد و نحوه من المنافع المحلّلة، و على هذا فلا وجه لحرمة بيعها.»^١

مرحوم صاحب شرایع نیز بیع «ارواث» - که ظاهراً در لغت به معنای مدفوع غیر انسان است ولی در شرایع به معنای اعم به کار رفته است.^٢ - را حرام دانسته و مرحوم شهید ثانی در ذیل آن می نویسد که هیچ فرقی نمی کند که آیا صلاحیت انتفاع داشته باشند یا نداشته باشند^٣، مرحوم صاحب جواهر هم در ذیل آن می نویسد:

«بلا خلاف معتد به، أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منهما مستفيض.»^٤

مرحوم علامه هم در تذکره و نهایه بر مطلب ادعای اجماع نموده است.^٥

ما می گوئیم:

١) ظاهر استفاده از عذره به عنوان کود در زمان ائمه هم شایع بوده است، در این باره قرب الاسناد روایتی را مطرح می کند که در آن می خوانیم:

«انه كان لا يرى بأساً أن يطرح في المزارع العذرة»^٦

و در روایت دیگری، مفضل از امام صادق (ع) نقل می کند که ایشان می فرمایند:

«تَوْحِيدُ الْمُفْضَلِ، بِرِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْهُ عَنِ الصَّادِقِ ع قَالَ: فَاعْتَبِرْ بِمَا تَرَى مِنْ ضُرُوبِ الْمَارِبِ فِي صَغِيرِ الْخَلْقِ وَ كَبِيرِهِ وَ بِمَا لَهُ قِيمَةٌ وَ مَا لَا قِيمَةَ لَهُ وَ أَحْسُ مِنْ هَذَا وَ أَحْقَرُهُ الزَّبْلُ وَ الْعَذْرَةُ الَّتِي اجْتَمَعَتْ فِيهَا الْخَسَاسَةُ وَ النَّجَاسَةُ مَعًا وَ مَوْقِعُهَا مِنَ الزَّرْعِ وَ الْبُقُولِ وَ الْخُضْرِ أَجْمَعَ الْمَوْقِعِ الَّذِي لَا يَغْدِلُهُ شَيْءٌ حَتَّىٰ إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنَ الْخُضْرِ لَا يَصْلُحُ وَ لَا يَزْكُو إِلَّا بِالزَّبْلِ وَ السَّمَادِ الَّذِي يَسْتَقْدِرُهُ النَّاسُ وَ يَكْرَهُونَ الدُّوَّ مِنْهُ وَ اعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ مَنْزِلَةٌ الشَّيْءِ عَلَى حَسَبِ قِيمَتِهِ بَلْ هُمَا قِيمَتَانِ مُخْتَلِفَتَانِ بِسُوقَيْنِ وَ رَبَّمَا كَانَ الْخَسِيسُ فِي سُوقِ الْمُكْتَسَبِ نَفِيسًا فِي سُوقِ الْعِلْمِ فَلَا تَسْتَصْغِرِ الْعِبْرَةَ فِي الشَّيْءِ لِصِغَرِ قِيمَتِهِ فَلَوْ فَطَنُوا طَالِبُوا الْكِيمِيَاءَ لِمَا فِي الْعَذْرَةِ لِأَشْتَرَوْهَا بِأَنْفُسِ

١. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٤٢

٢. همان.

٣. المسالك، ج ١ ص ١٦٤

٤. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٢، ص: ١٧

٥. التذكرة، ج ١ ص ٤٦٤ / نهاية الاحكام، ج ٢ ص ٤٦٣

٦. وسائل الشيعه، ج ١٦ ص ٣٥٨

الْأَثْمَانِ وَغَالُوا بِهَا»^۱،

۲) ظاهراً در میان قدما هیچ مخالفتی با حکم حرمت بیع عذره نجسه وجود ندارد

۳) در میان اهل سنت نیز فتوای به حرمت بیع عذره نجسه مطلقاً شایع است.^۲

حضرت امام خمینی می نویسند:

«لا ینبغی الإشکال فی جواز الانتفاع بأرواث مأكول اللحم، و کذا جواز بیعها، و سائر التقلّب فیها، عدا الأکل، للسیرة المستمرة بین المسلمین فی الأعصار و الأمصار. قال الشیخ: «سرجین ما یؤکل لحمه یجوز بیعه» إلی أن قال: «و یدلّ علی ذلك بیع أهل الأمصار فی جمیع الأعصار لزروعهم و ثمارهم، و لم نجد أحدا کره ذلك، و لا خلاف فیہ، فوجب أن یکون جائزاً».

و عن السید الإجماع علی جواز الانتفاع بها. ... كما لا ینبغی التأمل فی جواز الانتفاع بالعذرة النجسة، سیما عذرة الإنسان، للسیرة المستمرة فی الأعصار علی الانتفاع بها فی التسمید.

فعن المبسوط أن «سرجین ما لا یؤکل لحمه، و عذرة الإنسان، و خرة الكلاب، لا یجوز بیعها، و یجوز الانتفاع بها فی الزروع و الكروم و أصول الشجر بلا خلاف» و یتظهر من العلامة و غیره، أن جوازه للتسمید مفروغ عنه. إنما الكلام فی جواز بیعها و صحته، فهل یجوز مطلقاً، كانت من الإنسان أو غیره من الحيوانات الغیر المأكولة، أو لا مطلقاً، أو جاز فی غیر الإنسان، أو العکس؟ وجوه یتضح الأوجه منها بعد النظر فی الأخبار و کلمات الأصحاب»^۳.

۱. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱۳، ص: ۱۲۱

۲. پس عبرت بگیر بر آنچه مشاهده می نمائی از اصناف منفعت ها در صغیر و کبیر خلق و آنچه قیمتی دارد و آنچه قیمت نداد. و از عذره انسان و سرگین حیوانات چیزی خسیس تر و حقیر تر نمی باشد که اکثر آنها با دنات نجاست را جمع کرده اند و نفع آنها را در زراعات و بقول و خضراوات و فواکه به مرتبه ای است که هیچ به آن برابری نمی کند حتی آن که هیچ یک از سبزی ها به صلاح نمی آید و نمو نمی کند. مگر به عذره و سرگین که همه کس آنها را نجس و قدر می شمارند و نزدیکشان نمی روند. بدان که منزلت و منفعت هر چیز درخور قیمتش نمی باشد، بلکه دو قیمت و دو بازار می باشد، یکی بازار کسب و تجارت، و دیگری بازار علم و معرفت، پس چیزی که قیمتش کم باشد در باب علم و معرفت و استدلال و اعتبار، آن را حقیر شمار و اگر طالبان کیمیا بدانند که عذره چه منفعت دارد از برای آنها، هر آینه بخرند آن را به گرانترین ثمن ها. / توحید مفضل، ترجمه علامه مجلسی، ص ۲۰۵

۳. دراسات فی مکاسب المحرمة، ج ۱ ص ۲۴۶

۴. مکاسب المحرمة (للإمام الخمينی)؛ ج ۱، ص: ۵۸

ادله مسئله:

بر حرمت بیع و معامله عذر یا به ادله عامه - که سابقاً دلالت آنها را نپذیرفتیم - استدلال شده است و یا به اجماع و یا به ادله خاصه.

اجماع - علی رغم آنکه تحصیل آن هم ممکن است - ظاهراً مدرکی است و لا اقل آنکه محتمل المدرکیه است. اما اینکه دلیل مجمعی را «عدم منفعت در عذر» به حساب آوریم، حکم کاملی نیست چراکه دانستیم از قدیم الایام انتفاع از عذرات در مزارع شایع بوده است.

اما ادله خاصه:

ظاهراً ۴ روایت در موضوع عذر وارد شده است:

➤ یک)

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مِسْكِينٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: تَمَنُّ الْعُذْرَةَ مِنَ السُّخْتِ.»^۱

سند حدیث:

روایت را شیخ طوسی از حسن بن محمد بن محمد بن سماعه نقل کرده است. طریق شیخ به حسن بن محمد بن سماعه عبارت است از دو طریق:

۱. «احمد بن عبدون عن ابی طالب الانباری عن حمید بن زیاد»

۲. «شیخ ابو عبدالله (شیخ مفید) و الحسین بن عبیدالله (ابن غضائری) و احمد بن عبدون کلهم عن ابی عبدالله

الحسین بن علی بن سفیان البزوفری (توثیق شده توسط نجاشی) عن حمید بن زیاد»^۲

این طریق را مرحوم غفاری در پاورقی تهذیب «کالصحیح» دانسته است.^۳ ظاهراً «کالصحیح» بودن به خاطر حمید بن زیاد است که واقفی بوده است.

و اما حسن بن محمد بن سماعه را نجاشی^۴ از شیوخ واقفه، فقیه ثقه و کثیر الحدیث و «کان یعاند فی الوقف و یتعصب» معرفی کرده است.

۱. وسائل الشیعة؛ ج ۱۷، ص: ۱۷۵

۲. تهذیب الاحکام، ج ۱۰ ص ۳۸۹ / چاپ غفاری

۳. همان (پاورقی)

۴. رجال، ص ۴۰



و اما علی بن مسکین: نام وی در تهذیب و استبصار علی بن سکن ثبت شده است. برنامه درایة النور، این نام را مصحّف می داند و صحیح سند را یا «علی بن حسن بن رباط» (ثقه و امامی^۱) و یا «علی بن حسن الطاطری» (از بزرگان واقفه و ثقه و استاد حسن بن محمد بن سماعه^۲) «عن محمد بن مسکین بن عمار» (امامی و ثقه^۳) معرفی می کند.

البته با توجه به اینکه علی بن حسن طاطری، کتاب عبدالله بن وضاح را مستقیماً نقل کرده است^۴، بعید است که او در این سند باشد و لذا احتمال: «علی بن حسن بن رباط عن محمد بن مسکین بن عمار» احتمال بهتری است.

اما عبدالله بن وضاح: نجاشی وی را امامی و ثقه معرفی کرده است.^۵

اما یعقوب بن شعیب: نجاشی او را توثیق کرده است.^۶

با این حساب روایت موثقه دانسته شده است [برنامه درایة النور]. اگرچه برخی از بزرگان روایت را نپذیرفته اند از جمله علامه مجلسی در ملاذ الاخبار فی فهم تهذیب الاخبار^۷ روایت را مجهول دانسته است.

➤ (دو)

«وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ صَفْوَانَ عَنْ (مِسْمَعٍ عَنْ أَبِي مِسْمَعٍ) عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَأَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ إِنِّي رَجُلٌ أُبِيعُ - الْعُدْرَةَ فَمَا تَقُولُ قَالَ حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ تَمْنُهَا - وَقَالَ لَا بَأْسَ بَبَيْعِ الْعُدْرَةِ»^۸

سند حدیث:

سند شیخ به محمد بن احمد بن یحیی (صاحب نوادر الحکمة که او را توثیق کردیم) عبارت است از:

«شیخ مفید و ابن غضائری و احمد بن عبدون کلهم عن ابی جعفر محمد بن حسین بن سفیان عن احمد بن ادريس»

۱. رجال نجاشی ص ۲۵۱

۲. رجال نجاشی ص ۲۵۴

۳. رجال نجاشی، ص ۳۶۱

۴. رجال نجاشی، ص ۲۱۵

۵. رجال نجاشی، ص ۲۱۵

۶. رجال نجاشی، ص ۴۵۰

۷. ملاذ الاخبار فی فهم تهذیب الاخبار، ج ۱۰ ص ۳۷۸

۸. وسائل الشیعة؛ ج ۱۷، ص: ۱۷۵



و «ابوالحسین بن ابی جید عن محمد بن الحسن بن ولید عن محمد بن یحیی و احمد بن ادريس» و «شیخ مفید و ابن غضائری و احمد بن عبدون کلهم عن ابی محمد الحسن بن الحمزه العلوی و ابی جعفر محمد بن الحسين البزوفری جميعاً عن احمد بن ادريس»^۱

اما محمد بن عیسی عیبی از جمله مستثنیات ابن ولید (استاد شیخ صدوق) است.

نجاشی درباره محمد بن احمد بن یحیی می نویسد:

«أبو جعفر، كان ثقة في الحديث، إلا أن أصحابنا قالوا كان يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و لا يبالي عن أخذ و ما عليه في نفسه مطعن في شيء و كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثنى من رواية محمد بن أحمد بن يحيى (كتاب نوادر) ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني و ما رواه عن رجل أو يقول بعض أصحابنا، أو عن محمد بن يحيى المعاذي أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني أو عن أبي عبد الله السيارى أو عن يوسف بن السخت أو عن وهب بن منبه أو عن أبي علي النيشابوري أو عن أبي يحيى الواسطي أو محمد بن علي أبي سُمينة، أو يقول «في حديث أو كتاب و لم أروه»، [اگر محمد بن احمد بن يحيى بگويد در حدیثی یا در کتابی هست و من آن را نقل و روایت نمی کنم] او عن سهل بن زياد الأدمي، أو عن محمد بن عيسى بن عبيد، بإسناد منقطع [يعني مراسلات او] أو عن أحمد بن هلال أو محمد بن علي الهمداني، أو عبد الله بن محمد الشامي، أو عبد الله بن أحمد الرازي، أو أحمد بن الحسين بن سعيد، أو أحمد بن بشير الرقي، أو عن محمد بن هارون أو عن مُمويه بن معروف، أو عن محمد بن عبد الله بن مهران أو ما ينفرد به الحسن بن الحسين اللؤلؤي، أو ما يرويه عن جعفر بن محمد بن مالك أو يوسف بن الحارث، أو عبد الله بن محمد الدمشقي. قال أبو العباس بن نوح [از رجاليون]، و قد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله و تبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك، إلا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا أدري ما رأبه فيه [چه چیزی باعث شده در ابن عبيد تردید کند]، لأنه كان على ظاهر العدالة و الثقة.»^۲

این در حالی است که نجاشی درباره محمد بن عیسی بن عیبی می نویسد:

«محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين بن موسى مولى أسد بن خزيمة أبو جعفر جليل في (من) أصحابنا ثقة عين كثير الرواية حسن التصانيف روى عن أبي جعفر الثاني عليه السلام مكاتبة و مشافهة. و ذكر أبو جعفر بن بابويه عن ابن الوليد أنه قال: ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس و حديثه لا يعتمد عليه. و رأيت أصحابنا

۱. تهذيب الاحكام، ج ۱۰ ص ۳۸۷

۲. رجال نجاشی، ص ۳۴۸



ینکرون هذا القول و يقولون: من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى.»^۱

اما در هر صورت این حدیث را محمد بن عیسی بن عبید - به صورت مرسل نقل نکرده است.

اما صفوان بن یحیی از بزرگان حدیث است. نجاشی او را «ثقه ثقه عین» معرفی کرده است.^۲ شیخ طوسی

درباره او و ابن ابی عمیر (محمد بن زیاد) و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، گفته است:

«و إذا كان أحد الراويين مسندا و الآخر مرسلا، نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة

موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، و لأجل ذلك سَوَتْ [مساوی قرار داده اند] الطائفة بين ما يرويه

محمد بن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، و أحمد بن محمد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم

لا يروون و لا يرسلون إلا عن يوثق به و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية

غيرهم.»^۳

و اما مِسمع عن ابی مِسمع: در تهذیب و استبصار سند به صورت «مسمع بن ابی مسمع» آمده است.

نجاشی او را «مسمع بن عبد الملك بن مسمع» معرفی کرده است.^۴

ولی او را توثیق نکرده است و نوشته وی بزرگ قبیله بکر بن وائل در بصره است و از برادرش - عامر بن

عبد الملك - و پدرش وجیه تر بوده است. اینکه مورد نقل صفوان است، عامل توثیق اوست برخی نیز او

را امامی دانسته اند.^۵

و اما سماعه بن مهران: نجاشی او را «ثقه ثقه»^۶ معرفی کرده است و شیخ طوسی^۷ او را از اصحاب امام

صادق بر شمرده ولی به واقفی بودن او اشاره ای ندارد. اما در صفحه ۳۳۷ او را واقفی بر شمرده است.

برنامه درایة النور نسبت او را به واقفیه قبول نکرده است.

مسئله مهم درباره این روایت آن است که «مسمع بن عبد الملك» هیچگاه به صورت مسمع بن ابی مسمع

در روایات وارد نشده است. در هر صورت مرحوم علامه مجلسی روایت را «موثق علی الظاهر» دانسته

۱. رجال نجاشی، ص ۳۳۳

۲. رجال نجاشی، ص ۱۹۷

۳. العدة، ج ۱، صفحه ۱۵۴

۴. رجال نجاشی، ص ۴۲۰

۵. درایه النور.

۶. رجال نجاشی، ص ۴۲۰

۷. رجال، ص ۲۲۱



است.^۱

➤ (سه)

«محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن الرجال عن ثعلبه عن محمد بن مضارب عن ابي عبد الله قال: «لا بأس ببيع العذرة»»

سند حدیث:

ظاهراً احمد بن محمد - به سبب کثرت روایت محمد بن یحیی العطار از اشعری - احمد بن محمد بن عیسی اشعری است.

احمد بن محمد بن عیسی اشعری از وجوه شیعه در قم بوده است. شیخ طوسی در الفهرست درباره وی می نویسد: «شیخ قم و وجهها و فقیهها و غیر مدافع (بی رقیب) و کان ایضاً رئیس الذی یلقى السلطان بها»^۲ (با

۱. ملاذ الاخیار، ج ۱ ص ۳۷۸

۲. الفهرست، ص ۶۰



سلطان در قم دیدار می کرده است) و در رجال وی را ثقة معرفی می کند.^۱
اما حَجَّال: نجاشی او را عبدالله بن محمد اسدی (مولای بنی اسد بوده است) کوفی موصوف به حَجَّال
(فروشنده و یا سازنده حَجَل به معنای خلخال) و مزخرف معرفی کرده و او را «ثقة ثقة ثبت» بر می
شمارد.^۲

شیخ طوسی^۳ هم او را توثیق کرده است.

اما ثعلبه: ثعلبه بن میمون را نجاشی «کان وجهاً فی اصحابنا قارئاً فقیهاً نحوياً لغویاً.. و کان حسن العمل و کثیر
العبادة و الزهد»^۴ بر می شمارد.

اما محمد بن مضارب: در مورد او توثیقی در کتاب های رجال نیست، وی از اصحاب امام صادق (ع)
دانسته شده است.^۵ و روایانی نظیر ابان بن عثمان، حسین بن بشیر، عبدالله بن مسکان، هشام بن سالم،
یونس بن عبد الرحمن و ثعلبه بن میمون در کتب اربعه از او روایت کرده اند. نقل این دسته از روایات می
تواند قرینه ای بر وثاقت او باشد. برخی او را امامی وثقه دانسته اند.^۶

مرحوم اردبیلی در مجمع الفائده^۷ می نویسد که احتمال دارد نام صحیح او، محمد بن مصادف باشد. محمد
بن مصادف در رجال ابن داوود توثیق شده است.^۸
روایت در مجموع، صحیحه یا موثقه است.

➤ چهار

«دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن ابیه عن آبائه عن علی «أن رسول الله نهی عن بیع الاحرار و عن بیع المیتة

۱. رجال، ص ۳۵۱

۲. رجال نجاشی، ص ۲۲۶

۳. رجال، ص ۳۶۰

۴. رجال نجاشی، ص ۱۱۷

۵. رجال طوسی، ص ۲۹۴ و ص ۳۱۳

۶. درایه النور.

۷. مجمع الفائده، ج ۸ ص ۳۹

۸. رجال ابن داوود، ص ۵۱۵



و الدم و الخنزير و الاصنام و عن عسب الفحل و عن ثمن الخمر و عن بيع العذره و قال هي ميتة»^۱

سند حدیث:

کتاب دعائم الاسلام را نپذیرفته بودیم اما درباره «و هي ميتة» گفته شده است:

«و لم يظهر المقصود من قوله: «هي ميتة». فهل أريد به انعدام المواد الحياتية الكامنة في الغذاء النافعة للبدن

فخرجت عن المالية، أو أريد تشبيهها بالميتة في حرمة الانتفاع بها؟ كلّ منهما محتمل.»^۲

فقه الحدیث:

عذرة (بر وزن فعلة) در معجم مقاییس اللغة و صحاح در اصل به معنای فناء الدار (اطراف منزل) بوده است

و «سميت بذلك لان العذره كانت تلقى في الافنيه»^۳.

لسان العرب روایتی را از امیر المؤمنین نقل کرده است که در آن خطاب به قومی می فرماید: «ما لكم لا

تنظفون عذراتکم» و آن را به معنای اطراف منزل آنها معنی می کند.^۴

همین کتاب از ابو عبید نقل می کند: «انما سميت عذرات الناس بهذا، لانها كانت تلقى بالافنيه فكنتي عنها»^۵

وی همین مطلب را در مورد غائط هم مورد اشاره قرار می دهد و می نویسد غائط در اصل به معنای زمین

پست بوده است.^۶

برخی از بزرگان با توجه به همین عبارات نوشته اند که عذره حقیقت در مدفوع انسان است و استعمال آن

در اعم، مجاز است.^۷

این درحالی است که در برخی از متون و روایات اطلاق عذره بر اعم، دیده می شود.

مرحوم شیخ طوسی بحث خود را در نهایت در «انواع العذره و الابوال»^۸ مطرح می کند. هر چند خود ایشان

۱. دعائم الاسلام، ج ۲ ص ۱۸

۲. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ۱، ص: ۲۵۵

۳. معجم مقاییس اللغة، ج ۴ ص ۲۵۷ / الصحاح، ج ۲ ص ۷۳۸

۴. لسان العرب، ج ۴ ص ۵۵۴

۵. لسان العرب، ج ۴ ص ۵۵۴

۶. لسان العرب، ج ۴ ص ۵۵۴

۷. المكاسب المحرمة، ج ۱ ص ۷۵ تصحیح شیخ محمد حسین امر اللهی/دراسات، ج ۱ ص ۲۵۱/مصباح الفقاهة، خویی، ج ۱ ص ۴۵

۸. نهایت، ص ۳۶۴



در مبسوط می نویسد: «و اما سرجین ما لا یوکل لحمه و عذره الانسان و خراء الكلاب»^۱
در صحیح محمد بن اسماعیل بن بزیع - بنابر نقل کافی - چنین می خوانیم: «أو یسقط فیها شیء من عذرة
کالبعرة و نحوها»^۲ که مدفوع شتر هم عذره دانسته شده است. اگرچه بنابر نقل شیخ طوسی روایت چنین
است: «أو یسقط فیها شیء من غیره کالبعرة»^۳.

در هر صورت، ظاهراً عذره در معنای ابتدائی اش به معنای مدفوع انسان است البته حضرت امام این
مطلب را نپذیرفته اند و می نویسند:

«ثم إن العذرة هل هي خراء مطلق الحيوان، كما لعلة الظاهر من اللغويين، أو خصوص الإنسان، كما عن بعض أهل
اللغة؟»^۴

و اما سرجین (که معرب سرگین است) و گاه سرقین هم گفته شده است^۵ مرادف با زبل است و بر مدفوع
غیر انسان اطلاق می شده است، اما اینکه آیا بر مدفوع انسان هم حقیقة اطلاق شده باشد معلوم نیست.^۶
مرحوم خوئی درباره این دو لغت می نویسد:

«أن إطلاق العذرة على مدفوعات ما يؤكل لحمه ممنوع جدا، وإنما يطلق عليها لفظ الأرواث أو السرقيين و هذا
واضح لمن كان له انس بالعرف و اللغة.»^۷

توجه شود که لفظ «روث» در لغت به معنای «رجیع ذوات الحافر» (بازگشت داده شده مدفوع صاحب
سُم^۸) دانسته شده است همین مطلب در لسان العرب هم آمده است [لسان العرب، ج ۲ ص ۱۵۶]
در مجموع می توان گفت:

عذره حقیقت در مدفوع انسان است و نقل آن به معنای اعم معلوم نیست. کما اینکه سرجین و زبل در
معنای مدفوع غیر انسان (اعم از حلال گوشت و حرام گوشت) حقیقت هستند و اطلاق حقیقی آنها بر

۱. مبسوط، ج ۲ ص ۱۶۷

۲. وسائل، ج ۱ ص ۱۳۰

۳. وسائل، ج ۱ ص ۱۳۰

۴. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ۱، ص: ۶۰

۵. الصحاح، ج ۵ ص ۲۱۳۵ / قاموس المحيط، ج ۴ ص ۲۳۴

۶. دراسات في المكاسب المحرمة، ج ۱ ص ۲۵۱

۷. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ۱، ص: ۴۵

۸. النهاية ابن اثير ج ۲ ص ۲۷۱

مدفوع انسان ثابت نشده است و روث حقیقت در مدفوع حیوانات سُم دار است البته هریک از این لغات در غیر معنای اولیه، کثیراً استعمال شده اند.

امّا معنای سُحت:

خلیل، این کلمه را به معنای «کل حرام قبیح الذکر یلزم منه العار نحو ثمن الکلب و الخمر و الخنزیر»^۱

ابن اثیر می نویسد:

«یقال: مال فلان سحت أى لا شیء على من استهلكه، و دمه سحت أى لا شیء على من سفكه. و اشتقاقه من

السَّحْت و هو الإهلاك و الاستیصال. و السحت: الحرام الذى لا یحلّ كسبه.»^۲

معجم مقاییس اللغه هم همین معنای خلیل را بر شمرده و اضافه می کند: «سمی سُحتاً لآنه لا بقاء له و یقال

أسحت فى تجارته إذا كسب السحت و أسحت ماله: أفسده»^۳

المنجد هم سحت را به معنای حرام دانسته است.^۴

از مجموع آنچه در کتابهای لغت آمده^۵ می توان گفت که سحت به معنای هر حرامی نیست بلکه آن حرامی

است که باعث ننگ و عار می شود و با کرامت انسانی مناسب نیست.

و چه بسا در جایی که صرفاً یک عملکرد با کرامت انسانی سازگار نیست، اگرچه حرام هم نمی باشد، سحت

استعمال شده است. به عنوان مثال درباره «کسب حجّام» در روایات عنوان سحت به کار رفته است^۶ در حالی

که یقیناً این حرفه حرام نیست.^۷

و یا در مستدرک الوسائل در تفسیر آیه «اکالون للسحت»^۸ آمده است: «قال ابن عباس فى قوله اكالون للسحت

۱. العین، ج ۳ ص ۱۳۲

۲. دراسات فى المكاسب المحرمة؛ ج ۱، ص: ۲۰۴ / دراسات ج ۱ ص ۲۰۴

۳. معجم مقاییس اللغه، ج ۳ ص ۱۴۳

۴. المنجد، ص ۳۲۳

۵. لسان العرب، ج ۲ ص ۱۵۶ / الصحاح، ج ۱ ص ۲۸۴

۶. وسائل الشیعة، ج ۱۲ ص ۶۳

۷. وسائل الشیعة، ج ۲ ص ۴۳۵

۸. مائده، ۴۲

قال اجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن»^١

برخی از بزرگان نوشته اند:

«و الحاصل: أن المراد بالسّحت - على ما يظهر من أهل اللغة و موارد استعماله - القبيح الذي لا يناسب شئون الإنسانية و كرامتها و يلزم منه العار و يسحت دينه أو مروّته. و المتبادر منه مع الإطلاق و عدم القرينة ما بلغ حدّ الحرمة و المبعوضيّة. نظير النهي المتبادر منه ذلك.

و لكن بعد وجود القرينة أو وجود دليل معتبر على الجواز كان حمل اللفظ على مطلق الخسّة و الرداءة قريبا جدًا من باب إطلاق لفظ الملزوم و إرادة اللّازم كما في الكنايات، أو من باب كون القبيح ذا مراتب. و خسّة التكبسب بالعدرة و عدم مسانخته لكرامة الإنسان واضحة و إن ثبت عدم حرمة شرعا»^٢

تعارض روایات:

چنانکه مشهور است در میان ٤ روایت، ٢ روایت دال بر سحت بودن بیع عذره است و یک روایت به صراحت آن را مجاز شمرده و یک روایت هر دو مضمون را در بر دارد.

• جمع اول

مرحوم شیخ انصاری به جمع های فقها درباره این روایت پرداخته و می نویسد:

«و جمع الشيخ بينهما بحمل الأوّل على عذرة الإنسان، و الثانی على عذرة البهائم. و لعلّه لأنّ الأوّل نصّ في عذرة الإنسان ظاهر في غيرها، بعكس الخبر الثانی، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر. و يقرب هذا الجمع رواية سماعة، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام و أنا حاضر عن بیع العذرة، فقال: إني رجل أبيع العذرة، فما تقول؟ قال: حرام بیعها و ثمنها، و قال: لا بأس بیع العذرة». فإنّ الجمع بین الحكمین في كلام واحد لمخاطب واحد يدلّ على أنّ تعارض الأوّلین ليس إلّا من حيث الدلالة، فلا يرجع فيه إلى المرجّحات السندیّة أو الخارجیّة»^٣

توضیح:

١. شیخ طوسی^٤ روایات مجوزه را در مورد بیع عذره بهائم و روایت مانعه را در مورد بیع عذره انسان دانسته

١. مستدرک الوسائل، ج ٢ ص ٤٣٥

٢. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٥٤

٣. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ٢٣

٤. الاستبصار، ج ٣ ص ٥٦

- است.
۲. شاید علت این جمع آن است که روایات مجوزه، نص در عذر بهائم و ظاهر در عذر انسان است و روایت مانعه عکس آن است و لذا نص هر یک را اخذ کرده و ظهور را ترک کرده است.
۳. شاهد هم به این جهت است که سماعه هر دو مضمون را نقل کرده است و لذا به سراغ مرجحات سندی نباید رفت. بلکه جمع را باید از طریق جمع دلالتی پی گرفت.
۴. [إن قلت:] در تعارض هایی که نحوه تعارض، به تباین کلی است. باید سراغ مرجحات سندی و خارجی [مثل موافقت با کتاب الله و مخالفت با مخالفین و ..] رفت و اگر چنین مرجحاتی نبود، نوبت به تخییر یا توقف می رسد و لذا فقها بر جمع کسانی که تعارض بین امر و نهی را چنین جمع کرده اند که امر را دال بر اباحه و نهی را دال بر کراهت دانسته اند، خرده گرفته اند. [چراکه امر و نهی تباین کلی دارند]
۵. [قلت:] این در جایی است که هر دو مضمون در یک روایت واحد نباشد.

ما می گوئیم:

یک) مرحوم شیخ طوسی در تهذیب روایت مجوزه را بر عذر بهائم (شتر، گاو و گوسفند) - حلال گوشت - حمل کرده است در حالیکه در استبصار آن را بر عذر غیر آدمی حمل نموده است.

مرحوم صاحب جواهر درباره این اختلاف می نویسد:

«و عن الشيخ في التهذيب الجمع بحمل رواية الجواز على عذرة البهائم من الإبل و البقر و الغنم، و في الاستبصار بحملها على عذرة غير الآدميين، و الظاهر ان مرجع التأويلين إلى شيء واحد، و هو الحمل على الأرواث الطاهرة كما قلناه، إذ لا فرق بين أنواع ما يؤكل لحمه في جواز البيع، و لا بين أنواع ما لا يؤكل لحمه في المنع، و قد صرح هو في المحكى عن مبسوطه و خلافه بجواز بيع السراجين الطاهرة، و تحريم بيع النجسة من دون تفصيل، بل نقل على ذلك في الخلاف إجماع الفرقة و إطلاق كلامه في الاستبصار، محمول على إرادة البهائم التي ينتفع بعذراتها غالبا، و لذا خصها بالذكر في التهذيب و لم يذكر غيرها من الحيوانات المأكولة اللحم

مع القطع بمساواته لها في الحكم.»^۱

دو) آنچه مرحوم شیخ انصاری به عنوان طرح ظاهر به وسیله نص مطرح کرده اند، ممکن است باعث این اشکال شود که «وقتی لفظ عذره واحد است چگونه در یک جا آن را نص در عذرة مأكول اللحم و در جای دیگر آن را نص در عذره غیر مأكول اللحم به حساب می آوریم؟»
 مرحوم شهیدی به این سوال این چنین پاسخ می دهد:

«أقول یعنی النّوصیّة و الظّهور بالنّسبة إلى مجموع الكلام المركّب من الموضوع و المحمول لا بالنّسبة إلى خصوص لفظ العذرة کی یقال إنّه لفظ واحد لا یمكن فیہ الاختلاف من حیث النّوصیّة و الظّهور باختلاف المورد.»^۲

ظاهراً مراد ایشان از «مجموع کلام»، تناسب حکم و موضوع است به این بیان که اگر قرار است عذره حرام باشد به تناسب حکم و موضوع قطعاً عذره انسان حرام است و اگر قرار است حلال باشد، قطعاً به تناسب حکم و موضوع عذره بهائم حلال است.

سه) برخی از بزرگان درباره روایت سماعه و فراز ذیل آن احتمال تصحیف داده اند و نوشته اند:

«قد یحتمل أن یرجع الضمیر فی «قال» الأوّل إلى السائل، و لعلّه کان مع الواو فحذفه النّسخ، فیکون قوله: «حرام بیعها و ثمنها» من تتمّة السّؤال بنحو الاستفهام، فأجاب الإمام «ع» بقوله: «لا بأس بیع العذرة.» و الواو فی «و قال» زائدة أو مصحّفة من الفاء. و هذا النحو من الاشتباهات أو التصحیفات کثیرة فی أخبارنا. و عدم البأس بیعها یدلّ علی عدم البأس بثمرها أيضاً.»^۳

توضیح:

۱. احتمال دارد که در عبارت حدیث یک واو حذف شده باشد. در این صورت روایت چنین است:

«سأل رجل ابا عبدالله و انا حاضر. فقال: «انی رجل ابیع العذره فما تقول و قال حرام بیعها و ثمنها» و قال (ع):

«لا بأس بیع العذره»

۲. واو در «و قال (ع) لا بأس بیع العذره» هم یا زائده است و یا تصحیف فاء است.

۳. پس گویی سائل سوال کرده است و در آخر به نحو استفهامی از امام پرسیده است «آیا بیع عذره حرام

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۲، ص: ۱۸

۲. هدایة الطالب إلى أسرار المكاسب؛ ج ۱، ص: ۱۹

۳. دراسات فی المكاسب المحرمة؛ ج ۱، ص: ۲۵۷

است؟؟»

چهار) حضرت امام بر مرحوم شیخ انصاری اشکال کرده اند:

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

و ثانياً: أنّ كون تعارض الأوّلين من حيث الدلالة، لا يوجب رفع اليد عن أدلّة العلاج، بل هو محقّق موضوعها. نعم، لو كشف ذلك عن وجه الجمع بينهما، كان لما ذكر وجهه، لكنّه كما ترى، لأنّ الميزان في جمع الروايتين، هو الجمع المقبول العقلائي، و هو أمر لا يكاد يخفى على العرف، و ليس أمراً تعبدياً يبنى عليه تعبداً، و مع عدم وجه الجمع بينهما عرفاً، يحرز موضوع أدلّة التعارض.

و عدم العمل بأدلّة التعارض في رواية واحدة مشتملة على حكيمين متنافيين، لا يوجب عدم العمل بها في الحديثين المختلفين المستقلين، كما في المقام. مع أنّ عدم الرجوع إلى المرجّحات في رواية مشتملة على حكيمين متنافيين، غير مسلّم، لإمكان أن يقال بصدق قوله: «يأتي عنكم الخبران المختلفان»، و قوله: «يروى عن أبي عبد الله - عليه السلام - شيء و يروى عنه خلاف ذلك فبأيّها آخذ.» على مثلها. و دعوى الانصراف إلى النقلين المنفصلين ممنوعة جداً، بل مناسبات الحكم و الموضوع تقتضي عموم الحكم للمتصلين أيضاً.»^۱

توضیح:

۱. اولاً: در صورتی می توان از قواعد باب تعارض (رجوع به مرجحات سندی و خارجی و در صورت عدم ترجیح تساقط یا تخییر) عدول کرده که بتوانیم ثابت کنیم که این روایت در مجلس واحد از امام صادر شده است و سماعه همان مجلس را نقل کرده است.

در حالیکه ممکن است سماعه دو روایت را در نقل واحد جمع کرده باشد و شواهدی بر این مطلب هست: اولاً: اینکه از اسم ظاهر استفاده شده است، ثانياً: سماعه در مضمرات خود چنین کرده است.

۲. ثانياً: اینکه مرحوم شیخ انصاری می فرماید: «چون روایت سماعه در مجلس واحد است معلوم می شود که در آن دو روایت دیگر هم باید به سراغ بررسی دلالت ها رفت. پس نباید سراغ مرجحات سندی و خارجی رفت» و بعد نتیجه می گیرند که باید «علاج» مرسوم را کنار گذاشت، سخن تمامی نیست.

۱. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ۱، ص: ۱۴

- چراکه: علاج سندی را باید کنار گذاشت ولی علاج های خارجی (تقیّه، مخالفت با قرآن و ..) در همین فرضی پدید می آید که بخواهیم تعارض دو خبر صادر شده را بررسی کنیم.
۳. البته اگر روایت سماعه، وجه جمع بین دو روایت مجوزه و مانعه را معلوم می کرد، می شد گفت عذره حرام، عذره انسان و عذره حلال، عذره بهائم است. ولی این مطلب از روایت سماعه معلوم نمی شود چراکه میزان جمع عرفی، قبول عقلائی است. [یعنی جمع به شرطی عرفی بوده و قابل قبول است که عرف آن را بفهمد و دو کلام که متضمن دو عبارت مختلف هستند را معارض به حساب نیاورد و به همان نحوه بین آنها جمع کند و لذا حمل هریک از دو عبارت بر قدر متیقن را عرف نمی پذیرد]
۴. اما اینکه در یک روایت نتوان به اخبار علاجیه عمل کرد دلیل نمی شود که به این اخبار در دو روایت متفاوت عمل نکنیم.
۵. ضمن اینکه می شود به یک خبر که مشتمل بر دو حکم مختلف است هم «خبرین متعارضین» گفت.
۶. اگر کسی بگوید انصراف «خبرین» به جایی است که دو روایت باشد، این انصراف را رد می کنیم.
۷. بلکه مناسبت حکم و موضوع، اقتضا می کند که راه های علاج در مورد یک خبر هم جاری باشد.
- ما می گوئیم:

(۱) درباره اینکه امام درباره روایت سماعه آوردند، قبل از آن هم نوشته اند:

«و یحتمل أن یکون قوله: «و قال» رواية مستقلة، صدرت فی مورد آخر، جمعها مع ما قبلها سماعه فی کلام واحد، كما يؤیّده قوله: و قال، و ذکر العذرة بالاسم الظاهر.»^۱

توضیح:

ممکن است که فراز آخر این روایت، روایت دیگری بوده باشد - نه آنکه سماعه در جلسه واحدی آن را از امام شنیده باشد - و سماعه آن دو روایت را با هم جمع کرده است و نقل کرده است. شاهد هم آن است که در فراز آخر، عذره به صورت اسم ظاهر و نه ضمیر مورد اشاره قرار گرفته است.

ما می گوئیم:

اگر مراد امام این باشد که مضمرات سماعه ویژگی خاصی داشته است، چنین مطلبی را نمی توان در کتاب های رجال یافت.

۱. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ۱، ص: ۱۳

ولی اگر مراد ایشان آن است که سماعه دارای مضمرات زیادی است (قریب به ۳۹۰ مورد^۱) و لذا این احتمال هم هست که این روایت هم از مضمرات او باشد و لذا وی روایات را پشت سر هم می آورده است و نه اینکه در مجلس واحد آنها را شنیده باشد، سخن قابل قبول خواهد بود.

(۲) آنچه حضرت امام به عنوان ملاک جمع عرفی مطرح کردند، سخن کاملی است و در کلمات مرحوم خویی نیز مورد اشاره قرار گرفته است. ایشان می نویسند:

«ان أخذ المتیقن من الدلیلین المتنافیین لا یعد من الجموع العرفیة، لعدم ابتنائہ علی أساس صحیح، بل لو جاز أحد المتیقن من الدلیل لانسد باب حجیة الظواهر و لم یجز التمسک بها، إذ ما من دلیل إلا و له متیقن فی إرادة المتکلم إلا ان یقال بتخصیص ذلك بصورة التعارض و هو کما ترى.»^۲

(۳) بر حضرت امام - درباره جریان اخبار علاجیه در خبر واحد - اشکال شده است:

«ما ذکره اخیراً من جریان أخبار العلاج فی الجزئین لخبر واحد مشکل، إذ موضوعها الحدیثان المختلفان واحد یأمرنا و الآخر ینہانا مثلاً فیؤخذ بأحدهما ترجیحاً أو تخیراً و یطرح الآخر. و لا یجری هذا فی الجزئین لخبر واحد، لتلازمهما عادة فی الصدق و الکذب و الإرادة الجدیة و عدمها. بل یشکل أصل حجیة الخبر الواحد المشتمل علی حکمین متنافیین فی مجلس واحد مع عدم امکان الجمع الدلالی بینهما. إذ العمدة فی حجیة الخبر سیرة العقلاء و هم لا یعتنون بالخبر الکذائی بل یعرضون عنه فی مقام العمل و إن وجّهوه بتوجیہات تبرعیة حفظاً لحریم المروی عنه.»^۳

توضیح:

مرجحات سندی و خارجی در مورد یک خبر جاری نمی شود چراکه :

اولاً: موضوع مرجحات، «حدیثان» است.

ثانیاً: حدیث واحد، یا صادق است که هر دو مضمون صادق است و یا کاذب است که بازهم هر دو مضمون چنین هستند.

ثالثاً: اساساً روایتی که دارای دو حکم متنافی باشد، حجت نیست چراکه سیره عقلایی به چنین خبری توجه نمی کند.

ما می گوئیم:

(۱) امام پاسخ اولاً را داده اند و مدعی هستند که به خبری که متضمن دو مضمون باشد خبرین گفته می شود.

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۸ ص ۲۹۴

۲. مصباح الفقاهة (المکاسب)؛ ج ۱، ص: ۴۵

۳. دراسات فی مکاسب المحرمة؛ ج ۱، ص: ۲۶۰



(۲) آنچه در ثانیاً آمد، درباره مرجحات سندى تمام است و شامل مرجحات خارجى نمى شود، ملازمه اى از اين جهت بين مضامين يك روايت وجود ندارد. يعنى مى تواند يك قسمت از مضمون روايت موافق با كتاب باشد و يا تقية باشد و قسمت ديگر چنين نباشد.

(۳) اتفاقاً در روايات متعددى، مشاهده مى شود كه يك روايت داراى مضامين مختلف است و مى توان مرجحات خارجيه را - خصوصاً تقيه را - در آنها به وضوح مشاهده كرد.

به عنوان مثال:

○ «وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخِرَازِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنِ الْقُنُوتِ فِي الْجُمُعَةِ - فَقَالَ لَهُ فِي الرُّكْعَةِ الثَّانِيَةِ [سؤال: قنوت در نماز جمعه در کدام ركعت است؟ حضرت: در ركعت دوم] - فَقَالَ لَهُ قَدْ حَدَّثَنَا بِهِ بَعْضُ أَصْحَابِنَا أَنْكَ - قُلْتُ لَهُ فِي الرُّكْعَةِ الْأُولَى - فَقَالَ فِي الْأَخِيرَةِ وَ كَانَ عِنْدَهُ نَاسٌ كَثِيرٌ - فَلَمَّا رَأَى غَفْلَةً مِنْهُمْ - قَالَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ فِي الْأُولَى وَ الْأَخِيرَةِ - فَقَالَ لَهُ أَبُو بَصِيرٍ بَعْدَ ذَلِكَ قَبْلَ الرُّكُوعِ أَوْ بَعْدَهُ - فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كُلُّ قُنُوتٍ قَبْلَ الرُّكُوعِ - إِلَّا فِي الْجُمُعَةِ فَإِنَّ الرُّكْعَةَ الْأُولَى - الْقُنُوتُ فِيهَا قَبْلَ الرُّكُوعِ وَ الْأَخِيرَةَ بَعْدَ الرُّكُوعِ.»^۱

○ «وَعَنْهُ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع أَوْ أَخْبَرَنِي مَنْ سَأَلَهُ [خودم پرسیدم یا کسی که پرسیده بود به من گفت] - عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْمَرْأَةَ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ - وَ فِي الْبَيْتِ جَمَاعَةٌ فَقَالَ لِي وَ رَفَعَ صَوْتَهُ [در حالیکه حضرت صدای خود را بلند کرده بود] - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ كَلَّفَ مَمْلُوكَهُ مَا لَا يُطِيقُ فَلْيُعِيبْهُ [باید او را عیب کرد] - ثُمَّ نَظَرَ فِي وَجْهِ أَهْلِ الْبَيْتِ - ثُمَّ أَصْغَى إِلَيَّ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.»^۲

در این مثال ها، تقیه - با اینکه از مرجحات خارجیه است - در حدیث واحد جاری می شود اما اینکه بگوییم عرف چنین حدیثی را حجت نمی داند، تنها در صورتی است که وجه عقلایی برای آن یافت نشود در حالیکه اگر مثل همین موارد باشد می توان حجیت عقلایی آن را ادعا نمود، توجه شود که در روایت سماعه، قرینه اى بر تقیه موجود است و آن سوال «سائل غير معلوم» است که می تواند شاهدی بر این باشد که فراز نخست که مطابق با فتوای مالک (فقیه اهل مدینه و هم دوره امام صادق (ع)) است، تقیه اى بوده و فراز دوم را حضرت برای شخص سماعه گفته اند.

۱. وسائل الشیعة؛ ج ۶، ص: ۲۷۳

۲. وسائل الشیعة؛ ج ۲۰، ص: ۱۴۶



۴) و جالب این جاست که مرحوم علامه مجلسی از مرحوم مجلسی اول نقل کرده است که وی، درباره روایت سماعه همین نحوه جمع را قبول داشته است. وی می نویسد:

«و قال الوالد العلامة قدس سره: يمكن حمل عدم الجواز على بلاد لا ينتفع بها فيها، و الجواز على غيرها و الكراهة الشديدة و الجواز، أو التقية في الحرمة، فإن أكثرهم على الحرمة، بأن يكون أجاب السائل علانية، ثم لما رأى غفلة منهم أفتى بعدم البأس، لكنه خلاف المشهور بل المجمع عليه. و الله يعلم.»^۱

توضیح:

۱. پدرم می گفت می توان روایت را چنین حمل کرد که عدم جواز مربوط به سرزمین هایی است که در آنها عذر منفعت ندارد و جواز با کراهت مربوط به جایی است که در آنها عذر منفعت دارد.
 ۲. و ممکن است بگوییم عدم جواز ناشی از تقیه بوده است چراکه اکثر اهل سنت قائل به حرمت هستند و لذا حضرت به صورت علنی حکم به عدم جواز کرده اند و پس از اینکه دیده اند مردم غفلت دارند، حکم کرده اند که اشکالی ندارد. (چون عدم البأس مخالف با مشهور بلکه اجماع اهل سنت بوده است)
- پنج) مرحوم خوبی نیز بر جمع مورد ادعای شیخ طوسی اشکال کرده است. ایشان می نویسد:

«و فيه) أولا انه ثبت في محله أن كون الدليل نصا في مدلوله غير كون بعض أفراده متيقنا في الإرادة من الخارج على تقدير صدور الحكم، فما هو الموجب لرفع اليد عن الحكم هو الأول دون الثاني، ففي مثل الأمر بغسل الثوب من بول الخفاش الصريح في المحبوبة و الظاهر في الوجوب، و ما ورد من ان بول الخفاش لا بأس به، الصريح في جواز الترك، و الظاهر في الإباحة الخاصة، برفع اليد عن ظهور كل منهما بصريح الآخر فيثبت الاستحباب، و أما في أمثال المقام حيث لا صراحة للدليل في شيء، فلا موجب للجمع المذكور فإنه تبرعى محض و خارج عن صناعة الجمع الدلالي العرفي فلا يوجب رفع التعارض بوجه، إذن فلا بد إما من طرحهما و إما الرجوع الى المرجحات السنية، أو الخارجية من موافقة الكتاب أو مخالفة العامة... (و ثانيا) سلمنا ذلك إلا أن إطلاق العذرة على مدفوعات ما يؤكل لحمه ممنوع جدا، و إنما يطلق عليها لفظ الأرواث أو السرقين و هذا واضح لمن كان له انس بالعرف و اللغة.»^۲

شش) هم چنین بر مرحوم شیخ طوسی اشکال شده است:

«ثم إن ما ذكره الشيخ من الجمع لو سلم جريانه بين أخبار المنع و الجواز الصادرة في مجالس مختلفة باحتمال وجود قرائن مقامية فإجراؤه في جزئي موثقة سماعة بناء على كونها رواية واحدة صادرة في مجلس

۱. ملاذ الأخبار في فهم تهذيب الأخبار؛ ج ۱۰، ص: ۳۷۹

۲. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ۱، ص: ۴۴

واحد یوجب القول بأن الإمام «ع» كان في مقام ذكر اللغز والمعنى لا بيان الحكم الشرعي للسائل، و هذا بعيد من شأنه «ع»^۱

هفت) جامع المدارک نیز بر مرحوم شیخ طوسی اشکال کرده است:

«و على فرض التسليم أيضا يشكل ما ذكر من جهة أن المطلق كالعالم بمنزلة القانون لا بدّ فيه من الغلبة فمع تساوى أفراد أحد القانونين المختلفين لا غلبة في البين، و مع أكثرية أفراد أحدهما يخرج الآخر عن القانونيّة، فالتعارض باق بحاله»^۲

توضیح:

۱. [حمل یک روایت بر معنایی که بخواهد مخصص و یا مقید یک روایت دیگر باشد در صورتی صحیح است که روایت اول تبدیل به قانون اولیه شود و روایت مخصص تبدیل به تبصره. اما اگر روایت مخصص از نظر تعداد اکثر باشد، مثل تبصره ای است که تعدادش از افراد اصل قانون بیشتر است و این همان تخصیص اکثر مستهجن است. حال:]
 ۲. اگر عذرات نجسه و عذرات طاهره از نظر تعداد مساوی هستند نمی توان یک مورد را قانون اصلی و دیگری را تبصره و مخصص قرار داد و اگر یکی از آن دو تعدادش بیشتر است، در این صورت دلیل دیگر از قانون بودن می افتد و تبدیل به تبصره می شود. [و لذا جای این سؤال باقی است که چرا تبصره را با این بیان به ظاهر عام بیان کرده است.]
- ما می گوئیم:

۱) فرض آن است که یکی بیشتر است و یکی کمتر (یا از جهت عناوین و یا از جهت افراد). در این صورت دلیلی که افرادش بیشتر است تبدیل می شود به قانون و دلیل دیگر می شود تبصره. تنها اشکال آن است که چرا مخصص و تبصره را با لسان عام آورده است. جواب می دهیم: اگر چنین سؤالی مطرح نبود، تعارض ابتدایی مطرح نمی شد و احتیاج به جمع نبود.

جمع بندی اول:

جمع شیخ طوسی تمام نیست.

• جمع دوم

۱. دراسات فی مکاسب المحرمة؛ ج ۱، ص: ۲۶۱

۲. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع؛ ج ۳، ص: ۴



مرحوم سبزواری در مقام جمع بین روایات نوشته است:

«و يمكن الجمع بحمل الاول على الكراهية و الثانى على الجواز لكن لا اعلم قاتلاً به»^۱

مرحوم صاحب حدائق بر این جمع اشکال کرده است. ایشان می نویسد:

«و قد عرفت ما فى هذا الحمل، فى غير موضع مما تقدم، لا سيما فى كتابى الطهارة و الصلاة، فإن الخبرين الدالين على التحريم، صريحان فى ذلك، و إخراجهما عن صريحهما يحتاج إلى قرينة واضحة، و وجود ما ظاهره المعارضة ليس من قرائن المجاز، مع ان الكراهة حكم شرعى، يتوقف على الدليل الواضح، و اختلاف الاخبار لا يصلح ان يكون دليلاً على ذلك، لا سيما مع وجود محمل صحيح آخر تجتمع عليه الاخبار.»^۲

توضیح:

۱. گفته ایم که دو خبری که حرمت را بیان می کنند، دلالت صریح بر حرمت دارند. و حمل آنها بر کراهت محتاج قرینه واضحی است.
۲. وجود یک روایت که ظهور در تعارض دارد، از زمره قرائن مجاز نیست.
۳. ضمن اینکه کراهت هم حکم شرعی است و اثبات آن محتاج دلیل است و اختلاف روایات و تعارض ظاهری آنها، دلیل بر اثبات کراهت نیست. به خصوص در جایی می توان تعارض را به گونه ای دیگر رفع کرد.

مرحوم شیخ انصاری نیز، حمل سبزواری را بعید بر می شمارد.^۳

مرحوم خوبی وجه «بعد» را چنین بر می شمارد که:

«و لعل الوجه فيه هو أن استعمال لفظ السحت فى الكراهة غير جار على المنهج الصحيح، فان السحت فى اللغة

عبارة عن الحرام إذن فرواية المنع آبية عن الحمل عليها.»^۴

ایشان سپس خود به این «وجه بعد» اشکال کرده و می نویسد:

«(و فيه) أولاً ان لفظ السحت قد استعمل فى الكراهة فى عدة من الروايات فإنه أطلق فيها على ثمن جلود

السباع، و كسب الحجام، و اجرة المعلمين الذين يشارطون فى تعليم القرآن، و قبول الهدية مع قضاء الحاجة، و

۱. كفاية الاحكام، ج ۱ ص ۴۲۲

۲. الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة؛ ج ۱۸، ص: ۷۴

۳. المكاسب المحرمه، ج ۱ ص ۲۴

۴. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ۱، ص: ۴۶



من الواضح جدا انه ليس شيء منها بحرام قطعا، وإنما هي مكروهة فقط، و قد نص بصحة ذلك الاستعمال غير واحد من أهل اللغة بل الروايات الكثيرة تصرح بجواز بيع جلود السباع و أخذ الأجرة للحجام و تعليم القرآن حتى مع الاشتراط، و الجمع العرفي يقتضى حمل المانعة على الكراهة، و عليها فتاوى الأصحاب و إجماعهم، بل فتاوى أكثر العامة إذن فلا وجه للتهويل على السبزواری بأن كلمة السحت غير مستعملة فى الكراهة الاصطلاحية. (و ثانيا) لو سلمنا حجیة قول اللغوی فغایة ما یترتب علیه ان حمل لفظ السحت على المكروه خلاف الظاهر، و لا بأس به إذا اقتضاه الجمع بین الدلیلین. (لا یتقال) و ان صح إطلاق کلمه السحت على الكراهة كصحة إطلاقها على الحرام، إلا أن نسبته الى الثمن صریحة فى الحرمة، فإنه لا معنى لكراهة الثمن. (فإنه یتقال) ان عناية تعلق الكراهة بالثمن لا تزيد على عناية تعلق الحرمة به»^۱

ما می گوئیم:

(۱) مرحوم خوئی در جواب اول به سبب وجود روایات دال بر جواز کسب حجّام و ثمن جلود سباع و اجرة المعلمین الذین یشارطون فى تعلیم القرآن، سحت را در مورد این کارها حمل بر کراهت کرده اند. این در حالی است که در روایات، مواردی را هم می یابیم که علامه مجلسی، به پدر خویش نسبت می دهد که وی سحت را بدون اینکه روایت در حال تعارض باشد، حمل بر کراهت کرده است:

«عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَادٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنِ الشَّعْبِرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ مَنْ بَاتَ سَاهِرًا فِي كَسْبٍ وَ لَمْ يُعْطِ الْعَيْنَ حَظَّهَا مِنَ النَّوْمِ فَكَسَبَهُ ذَلِكَ حَرَامًا. [اگر کسی در کسب و کار، شب را به صبح برساند و بهره چشم خود را از خواب، عطا نکند، کسب حرام است.]

* عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ الصَّنَاعُ إِذَا سَهَرُوا اللَّيْلَ كُلَّهُ فَهِيَ سُحْتٌ. [صنعت گر اگر تمام شب را کار کند، کارش سحت است]

... و قال الوالد العلامة: (قدس الله روحه): الحرام و السحت محمولان على الكراهة الشديدة، و ربما كان حراما إذا علم أو ظن الضرر كما هو الشائع، إلا أن يكون مضطر إليه، و قال فى الدروس: من الآداب إعطاء الصانع العين حظها من النوم فروى مسمع أن سهرة الليل كله سحت.»^۲

(۲) درباره کسب حجّام، اهل سنت قائل هستند که ابتدا این کار حرام بوده لذا به آن سحت گفته شده و

۱. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ۱، ص: ۴۷

۲. مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول؛ ج ۱۹، ص: ۹۳

بعد آن حکم نسخ شده است.^۱

بر مرحوم خوئی اشکال شده است که:

«لکن لا یخفی أنّ الدالّ علی الحرمة فی المقام لا ینحصر فی روایة یعقوب بن شعیب المشتملة علی لفظ السحت، بل یدلّ علیها موثقة سماعه المشتملة علی لفظ الحرام، و کذا خبر الدعائم المشتمل علی مادة النهی ایضاً. و حمل لفظه الحرمة علی الکراهة غیر مأنوس. إنّما أن یقال: إنّ خبر سماعه مشتمل علی المنع و الجواز معا فتسقط بذلك عن الاعتبار، و خبر الدعائم لا اعتبار به من أساسه، و لکن لا یخفی أنّ خبر ابن شعیب ایضاً ضعیف كما مرّ.»^۲

توضیح:

۱. ادله دال بر حرمت فقط متضمن لفظ سحت نیست بلکه برخی ماده نهی دارد (دعائم الاسلام) و برخی لفظ حرام دارد (روایت سماعه).
۲. مگر اینکه بگویند، آنکه لفظ حرام دارد، روایت سماعه است که به سبب دوگانگی مضمون آن از اعتبار می افتد و روایت دعائم هم سند ندارد.
۳. ولی باید توجه داشت که روایت ابن شعیب هم ضعیف است.

ما می گوئیم:

- (۱) روایت ابن شعیب را موثقه دانستیم.
- (۲) در عبارت علامه مجلسی خواندیم که حمل حرام بر کراهت - حتی در فرض عدم تعارض - هم ممکن است.

جمع بندی جمع دوم:

این جمع ممکن است و عرفاً اگر دو دلیل به این نحوه وارد شوند، جمع آنها به حمل بر جواز مع الکراهة، ممکن است. اما عدم وجود قائل نسبت به آن، آن را ضعیف می کند.

• جمع سوم

جمع سوم، جمعی است که مرحوم مجلسی - در عبارتی که از ایشان خواندیم - مطرح کرده است. ایشان

۱. المبسوط، سرخسی، ج ۱۵ ص ۸۳

۲. دراسات فی مکاسب المحرمة؛ ج ۱، ص: ۲۶۲

بین سرزمین هایی که در آن ها عذره دارای منفعت است و سرزمین هایی که چنین نیست فرق گذاشته است. این جمع را مرحوم شیخ انصاری «أبعد» از جمع سبزواری دانسته است.^۱
مرحوم مجلسی می نویسد:

«قال الوالد العلامة قدس سره: يمكن حمل عدم الجواز على بلاد لا ينتفع بها فيها، و الجواز على غيرها و الكراهة الشديدة و الجواز، أو التقيية في الحرمة، فإن أكثرهم على الحرمة، بأن يكون أجاب السائل علانية، ثم لما رأى غفلة منهم أفتى بعدم البأس، لكنه خلاف المشهور بل المجمع عليه.»^۲

مرحوم قزوینی در *ینابیع الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام* این جمع را رد کرده و می نویسد:

«و أبعد منه ما عن المجلسی فی الجمع بينهما باحتمال «حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع فيها بالعذرة، و حدیث الجواز على بلاد ينتفع بها» فإن اختلاف البلدان فی جریان العادة بالانتفاع بها و عدمه لا یوجب اختلافاً بینها فی الحكم لأصالة الاشتراك فی التكلیف، فحكم ببيع العذرة واحد بالقیاس إلى الجمیع.»^۳

توضیح:

۱. اینکه در یک سرزمین چون عاده از عذره نفع برده می شود و در سرزمین دیگر نفع برده نمی شود، موجب اختلافی در حکم نمی شود چراکه:

۲. اصل آن است که مردم در تکالیف مشترک هستند و لذا حکم ببيع عذره در همه جا یکسان است.

ما می گوئیم:

(۱) این سخن، کامل نیست چراکه طبق این جمع حکم در حقیقت «جواز ببيع ما ينتفع به عادة» است و جواب امام (ع) در سوال مربوط به مصادیق این موضوع است و لذا حکم روی عنوان واحد رفته و امام تنها اشاره دارند که عذره گاه مصداق موضوع هست و گاه نیست.

(۲) مرحوم مجلسی - که خود این جمع را مطرح کرده است - در ادامه می نویسد: «لکنه خلاف المشهور بل المجمع علیه»^۴ در توضیح این عبارت برخی از بزرگان نوشته اند:

«أقول: قوله: «لکنه خلاف المشهور» لعله أراد بذلك أن أوّل المرجحات الشهرة الفتوائية، فالترجیح بها مقدّم

۱. المكاسب المحرمة، ج ۱ ص ۲۴

۲. ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار؛ ج ۱۰، ص: ۳۷۹

۳. ینابیع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام؛ ج ۲، ص: ۷۴

۴. ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار؛ ج ۱۰، ص: ۳۷۹



على الترجيح بمخالفة العامة و حمل الموافق على التقيّة»^۱

توضیح:

در مرجحات باید ترتیب را رعایت کرد. ابتدا به سراغ شهرت رفت و اگر چنین مرجحی نبود، آنگاه سراغ تقیه رفت.

ما می گوئیم:

- (۱) اینکه در مرجحات باید تقدم و تأخر را رعایت کرد، محل بحث اعلام است.
- (۲) این اشکال اگر هم وارد باشد، مربوط به قسمت تقیه است و نه بر آنچه در این جمع مطرح است (تفاوت بین سرزمین ها) چراکه تفاوت سرزمینی ربطی به تقیه ندارد. همچنین جمع دوم (حمل برکراهت) هم ارتباطی با تقیه ندارد.
- (۳) گفته شده که: شهرت در صورتی از مرجحات خارجیه است که شهرت روایی باشد در حالیکه آنچه از عبارت مرحوم مجلسی ظاهر است، مخالفت با شهرت فتوایی است.
- (۴) حضرت امام اساساً شهرت را - نه روایی و نه فتوایی - مرجح نمی دانند.^۲

مرحوم خوئی نیز بر این جمع اشکال کرده است که:

«و فيه) مضافا الى كونه جمعا تبرعيا ان إمكان الانتفاع بها في مكان يكفي في صحة بيعها على وجه الإطلاق، على أنك عرفت في بيع الأبوال ان غاية ما يلزم هو كون المعاملة على أمثال تلك الخبائث سفهية، و لم يقم دليل على بطلانها و صرف العمومات عنها، مع ان الظاهر من قول السائل في رواية سماعة (اني رجل أبيع العذرة) هو كونه ببيع العذرة و أخذه ذلك شغلا لنفسه، و إنما سئل عن حكمه الشرعي، و هذا كالصريح في كون بيع العذرة متعارفا في ذلك الزمان ثم ان هذا الوجه و ان نسبه المصنف إلى المجلسي و لكن لم نجده في كتبه، بل الموجود في مرآة العقول نفى البعد عن حمل رواية الجواز على الكراهة.»^۳

توضیح:

۱. اولاً: این جمع تبرعی است.
۲. ثانیاً: اگر در یک سرزمین، عذر دارای منفعت است، در همه جا بیع آن جایز است، اگرچه ممکن است در

۱. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ۱، ص: ۲۶۳

۲. التعادل و التراجیح، ص ۱۷۶

۳. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ۱، ص: ۴۶

جایی به سبب اینکه منفعت بالفعل ندارد، بیع سفهی باشد و بیع سفهی نیز باطل نیست.

۳. ثالثاً: ظاهر روایت سماعه - که در آن هم حکم به حرمت و هم حکم به حلّیت شده بود - آن است که سائل فروشنده عذره است، پس معلوم می شود که اتفاقاً امام به کسی که شاغل در این کار است - و حتماً منفعتی از آن می برده است - گفته این بیع حرام است.

۴. این قول در کتاب های مجلسی یافت نشد.

ما می گوئیم:

عبارت مجلسی را خواندیم و مطلب در کتاب های ایشان یافت شد.

برخی از بزرگان بر «ثانیاً» مرحوم خوبی اشکال کرده اند:

«أقول: إمكان الانتفاع بها في مكان يكفي في صحة بيعها في الأمكنة الأخرى إذا فرض لها قيمة في تلك الأمكنة بأن أمكن نقلها مع حساب مصارف النقل إلى مكان الانتفاع و إنّ لم يكن مالا حينئذ فلم يصحّ بيعها لذلك، إنّما أن يقال - كما أشار إليه أخيراً -: إنّ قول السائل: «إنّی رجل أبيع العذرة» يدلّ على أنّ تجارتها كانت مربحة لا محالة و إنّ لم يتخذ ذلك شغلا لنفسه.

ثم إنّّه قد مرّ أنّ المعاملات شرّعت لرفع الحاجات. و المعاملة السفهية مما لا يقبله العقل و لا الشرع فينصرف عنها إطلاقات الأدلّة. و نكتة منع السفه عن التصرف في الأموال ليست إنّما كون معاملاته بحسب الأغلب سفهية، فتأمل.»^۱

توضیح:

۱. اینکه در جایی انتفاع ممکن است، به شرطی باعث صحت معامله در بقیه امکنه می شود که فرض کنیم با احتساب نقل و انتقال، خرید عذره در بقیه امکنه هم دارای منفعت باشد و بیارزد.

۲. چراکه جز در این صورت، این شیء در سرزمین هایی که دارای منفعت نیست دارای مالیت نیست [و بیع سفهی می شود]

۳. امّا بیع سفهی باطل است چراکه عرف و شرع آن را قبول ندارد.

۴. و معامله سفیه هم اگر باطل است به خاطر آن است که نوع معاملاتش سفهی است.

ما می گوئیم:

۱) ظاهراً اختلاف دو بزرگوار به اختلافشان در «بطلان معامله سفیه» یا «بطلان معاملات سفهی» بر می گردد.

۲) اما نکته مهم آن است که ما در صدد فهم حرمت یا حلیت بیع عذره هستیم و نه صحت یا بطلان آن و تعبیر روایت هم «حرام بیعها» است. (اگرچه می توان «ثمن العذره من السحت» و «حرام ثمنها» را حمل بر ارشاد به بطلان و یا حرمت تصرف در مال ناشی از معامله باطله دانست)

۳) اما چه دلیلی داریم اگر چیزی در جایی حرام بود در همه جا حرام باشد؟ مرحوم قزوینی با اصالة الاشتراک می خواستند این را ثابت کنند که به آن پاسخ دادیم و در اینجا هم می توان گفت: اگر «بیع ما لا ینتفع عادة» حرام باشد، در جایی که عذره منفعت دارد مصداق آن است و الا فلا.

۴) اما استظهار مرحوم خوئی درباره سائل، سخن کاملی است. أضف إلی ذلک آنکه سابقاً از امام صادق (ع) روایتی را آوردیم که نشان می داد در آن زمان انتفاع به عذره در کشاورزی رایج بوده است^۱ و لذا نمی توان گفت سائل مذکور سفیه بوده است.

جمع بندی سوم:

این جمع هم خلاف مشهور است و هم تبرعی است و هم خلاف ظاهر روایت سماعه است.

● جمع چهارم) امام خمینی

حضرت امام می نویسند:

«و کیف کان لا یبعد أن یقال فی مقام الجمع: إن المراد بحرام بیعها و ثمنها، الجامع بین الوضعی و التکلیفی، و بقوله: لا بأس ببيع العذرة، نفی الحرمة التکلیفیة. و یؤید ما تقدّم من أن الحرمة إذا تعلقت بالعناوین التوصلیة الآلیة، ظاهرة فی الوضعیة، و إذا تعلقت بالعناوین النفسیة، ظاهرة فی التکلیفیة.»^۲

توضیح:

۱. «عَنِ الصَّادِقِ ع قَالَ: فَاعْتَبِرْ بِمَا تَرَى مِنْ ضُرُوبِ الْمَارِبِ فِي صَغِيرِ الْخَلْقِ وَ كَبِيرِهِ وَ بِمَا لَهُ قِيمَةٌ وَ مَا لَهَا قِيمَةٌ لَهُ وَ أَحْسُ مِنْ هَذَا وَ أَحَقُّهُ الرِّبْلُ وَ الْعَذْرَةُ الَّتِي اجْتَمَعَتْ فِيهَا الْخَسَاسَةُ وَ النَّجَاسَةُ مَعًا وَ مَوْعِئُهَا مِنَ الزَّرْعِ وَ الْبُقُولِ وَ الْخَضِرِ أَجْمَعِ الْمَوْعِ الَّذِي لَا يَغْدِلُهُ شَيْءٌ حَتَّىٰ إِنْ كَلَّ شَيْءٌ مِنَ الْخَضِرِ لَا يَصْلُحُ وَ لَا يَزُكُّ إِلَّا بِالرِّبْلِ وَ السَّمَادِ...» مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ ج ۱۳، ص: ۱۲۱.

۲. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ۱، ص: ۱۳



۱. [مقدمه: در مورد هر شیء ۳ حکم قابل تصویر است: حرمت اصل معامله کردن، بطلان معامله، حرمت تصرف در ثمن و مثن]

۲. مراد از «حرام» در «حرام بیعها و ثمنها»، جامع بین حرمت تکلیفی نسبت به ثمن و بطلان نسبت به اصل بیع است. [پس از این عبارت دو حکم استفاده می شود: بطلان بیع، حرمت تکلیفی تصرف در ثمن]

۳. مراد از «لا بأس» هم نفی حرمت تکلیفی اصل معامله است.

۴. مؤید این جمع آن است که سابقاً گفتیم اگر حرمت به عنوان آلی و توصلی (بیع برای رسیدن به ثمن و مثن) تعلق بگیرد ظاهر در حکم وضعی (بطلان و فساد) است و اگر به عنوان نفسی تعلق بگیرد (اصل ثمن) ظاهر در حکم تکلیفی است.

۵. البته این جمع یک خلاف ظاهر دارد و آن حمل «حرام» در «حرام بیعها و ثمنها» بر معنایی جامع از حکم تکلیفی و حکم وضعی است. (و لذا اگر «لا بأس بیع العذرة» وجود نداشت - در روایت سماعه - می گفتیم حرام به معنای حکم تکلیفی است چراکه نمی توانستیم آن را به معنای حکم وضعی بگیریم چون حکم وضعی به ثمن تعلق نمی گیرد - مگر با تکلف).

۶. [پس در مورد حرام در «حرام بیعها و ثمنها» سه احتمال وجود دارد: حمل بر حکم وضعی که با «ثمنها» سازگار نیست، حمل بر حکم تکلیفی که با «بیعها» سازگار نیست چراکه گفتیم اگر حرام به عنوان آلی تعلق گرفت، مراد حکم وضعی است، و حمل بر جامع که خلاف ظاهر است. در بین این سه احتمال، احتمال دوم (حمل بر تکلیفی) سهل تر است اما با توجه به وجود «لا بأس» از این احتمال دست کشیده و به سراغ احتمال سوم (حمل بر جامع) می رویم].

۷. این جمع اگرچه خالی از تکلف نیست ولی از بقیه جمع ها بهتر است. به خصوص اگر توجه کنیم که در اسلام دو نوع بیع داریم. بیع هایی که «لا بأس به» هستند و باطل نیستند و بیع هایی که حرام هستند و باطل هستند [بعنوانه: یعنی بما هو بیع] و نه از باب عنوان دیگری - مثل اضرار به غیر و .. - .

بر حضرت امام اشکال شده است:

«أقول: يمكن أن يناقش - مضافا إلى عدم قرينة على تعيين ما ذكر و أنه جمع تبرعي محض لا يصلح للإفتاء على وفقه-: أن حمل قوله: «لا بأس ببيع العذرة» على نفى الحرمة التكليفية فقط خلاف الظاهر جدا بل الظاهر منه صحة بيعها و نفوذه. كما أن الظاهر من قوله: «حرام بيعها و ثمنها» بسبب ظهور لفظ الحرمة و بقريته ضم الثمن إلى البيع هي التكاليف فقط. و مقتضاه كون نفس البيع حراما بحسب التكاليف صحيحا بحسب الوضع نظير البيع وقت النداء أو مع نهى الوالدين. إلا أن يقال مع فرض صحة البيع لا وجه لحرمة تكليفا في المقام و لا يجتمع

معها أيضا حرمة الثمن فيرجع الأمر إلى أن يحمل الحرمة على الكراهة الشديدة، فتدبر.^١

توضیح:

۱. اولاً: این جمع دارای قرینه نیست و تبرعی است.
۲. «لا بأس ببيع العذرة» را نمی توان فقط بر نفی حرمت تکلیفی حمل کرد بلکه ظهور آن در جواز تکلیفی و صحت بیع است.
۳. هم چنین ظاهر از «حرام بیعها و ثمنها» هم به سبب ظهور لفظ حرام و هم به سبب اینکه «ثمن» ضمیمه به بیع شده است، ظهور در حرام تکلیفی دارد و نه جامع.
۴. پس نتیجه این دو ظهور آن است که: نفس بیع حرام تکلیفی هست ولی باطل نیست [عکس جمع امام].
۵. مگر اینکه کسی بگوید اگر معامله صحیح است، چرا حرام باشد و اگر صحیح است چرا ثمن حرام باشد.
۶. پس لاجرم باید قائل به کراهت شدید معامله شویم.

جمع بندی امام:

- ۱) حمل «حرام» بر جامع - چنانکه خود امام می فرمایند - خلاف ظاهر است.
- ۲) بر جمع مذکور قرینه ای در است، نیست.
- ۳) جمع مذکور هم تمام نیست.

● جمع پنجم) فیض کاشانی

مرحوم فیض عبارتی در تبیین روایت سماعه دارند که مورد تفسیرهای مختلف واقع شده است. مرحوم فیض

کاشانی می نویسد:

«وفق في التهذيبيين بين الحكمين بحمل الحرمة على عذرة الإنسان و الجواز على عذرة البهائم قال و إلا لزم

التناقض في هذا الحديث و هو كما ترى و لعله استفاد التخصيص من النجاسة و الطهارة و لا يبعد أن تكون

اللفظتان مختلفتين في هيئة التلفظ و المعنى و إن كانتا واحدة في الصورة.»^٢

توضیح:

۱. شیخ طوسی حرمت را مربوط به عذره انسان و حلیت را مربوط به عذره بهائم دانسته است.

۱. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ۱، ص: ۲۶۶

۲. الوافی؛ ج ۱۷، ص: ۲۸۳



۲. ظاهراً علت این امر آن است که ایشان ملاک را دو قسم بودن عذرہ قرار داده است چراکه می دانیم برخی از عذرہ ها ظاهر و برخی نجس هستند.

۳. بعید هم نیست که دو لفظ اگرچه یک جور نوشته می شوند ولی دارای دو معنی و یا دو نوع تلفظ باشند.

❖ تفسیر اول) استفهام انکاری

مرحوم مامقانی می نویسد:

«بینها و بین غیرها کما یظهر من (المسالک) و غیرها فلاحظ و تأمل انتھی و هو جید مضافا الی انا لو سلمنا ظهور الکلام فی مجلس واحد أمکن حمل ذیل الحدیث و هو قوله (علیه السلام) لا بأس ببيع العذرة علی الإنکار فیوافق ذیله و لا یصیر شاهدا لما ذکره.»^۱

توضیح:

اگر روایت سماعه، روایت واحدی باشد می توان گفت که فراز لا بأس ببيع العذرة به صورت سؤالی - استفهام انکاری - پرسیده شده است یعنی امام بعد از اینکه حرمت را بیان می کنند می فرمایند آیا باسی در بیع عذرہ نیست؟

ایشان قبل از آن نیز می نویسند:

«و الأقرب عندی حمل قوله (علیه السلام) لا بأس ببيع العذرة علی الاستفهام الإنکاری و قد وجدت فی الوافی بعد ما سنح لی هذا الوجه کلاما ظاهره الإشارة إليه فإنه ذکر فيه ما نصّه و لا یبعد ان یکون اللفظتان مختلفتین فی هیئة التلفظ و ان کانتا واحدة فی الصورة انتھی.»^۲

مرحوم خوئی بر ایشان اشکال کرده است:

«و فيه) مضافا الی کونه محتاجا الی علم الغیب، انه خلاف الظاهر من الروایة فلا یجوز المصیر الیه بمجرد الاحتمال.»^۳

توضیح:

۱. اولاً از کجا بدانیم این جمله به صورت سؤالی پرسیده شده است.
۲. ثانیاً این خلاف ظاهر است.

۱. غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب؛ ج ۱، ص: ۱۶

۲. غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب؛ ج ۱، ص: ۱۶

۳. مصباح الفقاهة (المکاسب)؛ ج ۱، ص: ۴۹

ما می گوئیم:

- ۱) ظاهراً هر دو اشکال یک مطلب است چراکه اگر خلاف ظاهر نبود، محتاج علم غیب نبودیم.
- ۲) اگرچه این مطلب خلاف ظاهر است ولی قرینه اش همان تناقض با صدر روایت است. دوری کلام حکیم از تناقض یکی از قرائن است. (البته به شرطی که تنها راه حل برای حفظ کلام حکیم، همین نوع تحلیل باشد)

۳) البته این که این جمع از بقیه جمع ها بهتر باشد - در حالیکه همه جمع ها خلاف ظاهر هستند - محل بحث است.

❖ تفسیر دوم) عُدْرَه

مرحوم بحرانی در شرحی که بر مفاتیح الشرایع نوشته فیض کاشانی نوشته، می نویسد:

«و أمّا الأخبار فی العذرة بقول مطلق مع ضعفها إسناداً فهي مختلفة فی المنع و الجواز علی وجه لا يمكن الجمع فيها إلاً بحمل أحد الخبرين علی غیر عذرة الإنسان من الأرواث الطاهرة و لو مجازاً و لو علی تغییر اللفظ و البنية بجعل المنع فی العذرة بالضم و هو دم البکارة كما احتمله المصنف فی الوافی. و يدل علیه خبر سماعة الموثق قال: سألت رجل أبا عبد الله علیه السلام و أنا حاضر فقال له: إني رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: حرام بیعها و ثمنها و قال: لا بأس بیع العذرة و لو لا ذلك لتناقض الكلام لاتحاد الخبر، و انما حملنا أخبار المنع علی العذرة التي هي الدم لقلّة الانتفاع و لعدم النهی عن بیع الدم مطلقاً بخلاف العذرة لتنصيص الأخبار علی جواز الانتفاع بها فی المزارع و المباطخ. و لخبر المفضل بن عمر بكثير من المصالح فيها لتجاستها و رجاستها.»^۱

توضیح:

۱. امکان جمع بین اخبار نیست مگر اینکه بگوئیم:
۲. چیزی که می گوید لا بأس بیع العذرة، مرادش عذره غیر انسان است (البته باید عذره را درباره آنها، مجازاً استعمال کرده باشیم) و اخبار منع را حمل کنیم بر خون بکارت (عُدْرَة).
۳. چراکه این خون قلیل الانتفاع است و بیع مطلق خون منهی عنه است.

ما می گوئیم:

اگر گفته می شود که مراد از «بیع عُدْرَه»، خرید، فروش دختران باکره است، سخن مذکور قابل تصویر بود ولی اینکه خون بکارت موضوع بیع باشد، اصلاً قابل تصویر نیست.

۱. الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع (للفیض)؛ ج ۱۱، ص: ۲۸۶

جمع بندی جمع پنجم:

این جمع تبرعی است و شاهدی ندارد.

● جمع ششم)

ممکن است بگوییم مراد از بیع در جایی که منع به آن تعلق می گیرد، حرفه و شغل است و در جایی که حلال دانسته شده است، اصل معامله است. یعنی نتیجه آن می شود که اگر کسی شغلش بیع عذر است، کارش حرام است ولی اگر به این کار مبادرت می کند و مثلاً عذرات منزلش را می فروشد، کارش حلال است (چنانکه می توان همین دوگانگی را از روایت سماعه برداشت کرد. با توجه به این که سائل، شغلش بیع عذر بوده است).

در برخی از روایت، شواهدی هست که «من باع» به معنای کسی است که شغلش کار خاصی است.

«إسحاق بن عمار قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فخبّرتُه أنه ولد لي غلام، قال: ألا سمّيته محمّداً؟

قلت: قد فعلت، قال: فلا تضرب محمّداً ولا تشتمه جعله الله قرّة عين لك في حياتك، و خلف صدق بعدك.

قلت: جعلت فداك في أيّ الأعمال أضعه؟ قال: إذا عدلته (عزلته خ ل) عن خمسة أشياء فضعه حيث شئت، لا

تسلّمه صيرفيّاً؛ فإنّ الصيرفي لا يسلم من الربا، و لا تسلّمه بيّاع الأكفان؛ فإنّ صاحب الأكفان يسره الوباء إذا كان،

و لا تسلّمه بيّاع الطعام؛ فإنّه لا يسلم من الاحتكار، و لا تسلّمه جزّاراً؛ فإنّ الجزّار [قصاب] تسلب منه الرحمة، و

لا تسلّمه نخّاساً [برده فروش]؛ فإنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: شرّ الناس من باع الناس.»^۱

جمع بندی جمع ششم:

این جمع هم تبرعی است.

● جمع هفتم)

معمول فقها تقیه را هم از زمره جمع ها به حساب آورده اند. در حالیکه حمل بر تقیه، جمع عرفی نیست بلکه

یکی از مرجحات خارجیه است.

الا أن يقال: وقتی در یک روایت، تناقض صدر و ذیل حاصل می شود و قرائنی بر تقیه موجود است، عرف، صوتاً

للکلام الحکیم عن التناقض، آن را به حمل بر تقیه جمع می کند، در این صورت تقیه از مرجحات خارجی نیست

بلکه حمل بر تقیه، یکی از وجوه جمع عرفی است. به همین سبب می توان تقیه را هم از زمره جمع ها به حساب

آورد.



«و قد مرّ عن المجلسي الأوّل احتمالاً، و مرّ عن الفقه على المذاهب الأربعة «١» منع المالكية و الشافعية و الحنابلة لبيع النجس مطلقاً، و ذكر المالكية من أمثله زبل ما لا يؤكل لحمه، و الشافعية و الحنابلة الزبل النجس. و ظاهرهم شموله لعذرة الإنسان أيضاً لاتفاق الجميع في نجاسته. و مرّ عن الحنفية التصريح بعدم انعقاد بيع العذرة إلّا مع خلطها بالتراب. فالمنع عن البيع في العذرة الخالصة كأنّه إجماعى عندهم. مضافاً إلى أنّ الشهرة عندهم تكفي في جريان التقية.»^١

مرحوم شيخ انصاری این جمع را نپذیرفته و آن را بعید دانسته بود. مرحوم مامقانی بر این جمع اشکال کرده و می نویسد:

«الوجه في ذلك ان مجرد كونه مذهب أكثر العامة لا يفيد مع كون فتوى معاصر الإمام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث ان الجواز فتوى أبي حنيفة المعاصر لمن صدر منه اخبار المنع و هو الصادق (عليه السلام) فخير الجواز اولي بالحمل على التقية.»^٢

مرحوم خویی بر ایشان اشکال کرده است:

«و لما كان القول بحرمة بيع العذرة مذهب العامة بأجمعهم فنأخذ بالطائفة المجوزة لبيعها، و من هنا ظهر ما في كلام المصنف حيث استبعد حمل الطائفة المانعة عن بيعها على التقية، و العجب من الفاضل المامقانی «ره» فإنه وجه كلام المصنف و قال ان مجرد كونه مذهب أكثر العامة لا يفيد مع كون فتوى معاصر الإمام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث ان الجواز فتوى أبي حنيفة المعاصر لمن صدر منه أخبار المنع و هو الصادق «ع» فخير الجواز أولي بالحمل على التقية.»^٣

ما می گوئیم:

سخن مرحوم خویی تمام است.

بر اصل این جمع اشکال شده است:

«و لكن يرد على ذلك: أنّ المنع مشهور عندنا أيضاً إن لم يكن إجماعياً. و الترجيح بالشهرة الفتوائية أوّل المرجحات في مقبولة عمر بن حنظلة، فيكون الترجيح بها بل و كذا بموافقة الكتاب مقدماً على الترجيح بمخالفة العامة.»^٤

١. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٦٤

٢. غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب؛ ج ١، ص: ١٦

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

٤. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٦٤



توضیح:

۱. در بین شیعه هم منع از بیع عذر مشهور بلکه اجماعی است و لذا باید قبل از اینکه به سراغ تقیه برویم، به سراغ شهرت و موافقت کتاب برویم (شهرت موافق با روایت منع است و موافقت کتاب موافق با روایت جواز)
۲. چراکه در مقبوله عمر بن حنظله ترتیب بین مرجحات اخذ شده است.

ما می گوئیم:

- ۱) حمل بر تقیه را ما به عنوان جمع عرفی لحاظ کردیم و نه به عنوان مرجحات خارجی و لذا نوبت به سلسله مراتب نمی رسد.
- ۲) گفتیم بسیاری از بزرگان چنین ترتیبی را قبول ندارند بلکه حضرت امام و مرحوم خویی اصلاً شهرت را مرجح نمی دانند.
- ۳) شواهدی - اگرچه غیر اطمینان آور - بر تقیه ای بودن قسمتی از روایت سماعه و به تبع آن، روایت ابن شعیب موجود بود که به دو روایت در این باره اشاره کردیم.

جمع بندی همه جمع ها:

با توجه به آنچه گفتیم، تنها حمل بر کراهت شدید و حمل بر تقیه، قابلیت پذیرش ابتدایی را داشت چراکه بقیه جمع ها، تبرعی بودند. اما حمل بر کراهت نیز با دو مشکل مواجه است یکی اینکه خلاف مشهور است و کسی به آن قائل نشده است و دوم آنکه حمل «حرام بیعها و ثمنها» بر کراهت، آن هم در جایی که بلافاصله امام می فرماید لا بأس ببيع العذرة، خلاف متفاهم عرفی است و لذا نمی توان آن را جمع عرفی به حساب آورد. و درباره حمل بر تقیه هم نمی توان به اطمینان رسید.

پس هیچ یک از جمع ها قابل پذیرش نیست.

مرجحات سندی و خارجی

مرحوم شیخ انصاری می نویسد:

«و الأظهر ما ذكره الشيخ رحمه الله لو أريد التبرع بالحمل لكونه أولى من الطرح، وإلا فرواية الجواز لا يجوز

الأخذ بها من وجوه لا تخفى.»^١

مرحوم خوئی این وجوه را تبیین کرده است:

«الوجوه المشار إليها في كلامه هي الإجماعات المنقولة، و الشهرة الفتوائية، و الروايات العامة المتقدمة، و ضعف سند ما يدل على الجواز، إلا أنها مخدوشة بأجمعها، و لا يصلح شيء منها لترجيح ما يدل على المنع أما الإجماعات المنقولة فليست بتعبدية، بل مدرکها هي الوجوه المتقدمة، و لو كانت تعبدية لكانت حجة مستقلة، و ضمها إلى رواية المنع لا يزيد اعتبارها بل هي بنفسها لو كانت حجة لوجب الأخذ بها، و إلا فضم الإجماعات إليها لا يوجب حجيتها.

و أما الشهرة الفتوائية فهي و إن كانت مسلمة، إلا أن ابتنائها على رواية المنع ممنوع جدا، فان تلك الشهرة غير مختصة ببيع العذرة، بل هي جارية في مطلق النجاسات، و لو سلمنا ابتنائها عليها لا توجب انجبار ضعف سند الرواية، على أن ما يوجب ترجيح احدي الروايتين على الأخرى عند المعارضة هي الشهرة في الرواية دون الشهرة الفتوائية.

و أما الروايات العامة فقد تقدم الكلام فيها، على أن النجاسة لم تذكر في شيء منها إلا في رواية تحف العقول، و الذي يستفاد منها ليس إلا حرمة الانتفاع بالنجس مطلقا، و هي و إن كانت مانعة عن البيع، إلا انه لم يقل بها أحد، و أما مانعية النجاسة من حيث هي نجاسة فلا يستفاد من تلك الروايات، و لا من غيرها... و اما تخيل ضعف رواية الجواز من ناحية السند، ففيه أولا .. و ثانيا ان اختصار الكليني بنقل رواية الجواز فقط دون غيرها يشير الى اعتبارها كما هي كذلك لكون روايتها بين ثقات و حسان.»^٢

توضیح:

١. این وجوه که باعث می شود روایات منع را مقدم بداریم عبارتند از:
٢. اجماعات منقوله داله بر حرمت بیع عذره، شهرت فتوائیه بر آن، روایت عامه که بیع نجس العین را حرام می دانست، ضعف سند روایت مجوزه (روایت محمد بن مضارب).
٣. ولی این وجوه مخدوش اند چراکه:
٤. اجماعات مدرکی هستند و اگر هم حجت مستقل باشند، مستقلاً دلیل هستند و نه اینکه موجب حجیت روایات مانعه شوند.
٥. شهرت فتوایی مسلم است ولی اولاً معلوم نیست این شهرت مبتنی بر روایات منع بیع عذره باشد بلکه در

١. کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط - الحدیثه)؛ ج ١، ص: ٢٥

٢. مصباح الفقاهة (المکاسب)؛ ج ١، ص: ٥١

مطلق نجاسات است (و لذا مؤید روایات مانعه نیست)

ثانیاً: آنچه مؤید یک روایت است، شهرت روایی است و نه شهرت فتوایی.

۶. اما روایات عامه اولاً حجت نبودند ثانیاً تنها در روایت تحف العقول لفظ نجس آمده بود و در آن هم گفته شده بود مطلق تصرف در نجس حرام است (که لازمه اش حرمت بیع است) در حالیکه از فقها کسی به این ملتزم نشده بود، و اما حرمت بیع نجس به خصوصه در آن روایات مورد اشاره قرار نگرفته بود.

۷. ضعف سند روایت جواز هم حرف غلطی است چراکه اولاً [سابقاً محمد بن مضارب را توثیق کردیم] و ثانیاً: کلینی تنها همین روایت جواز را نقل کرده و همین معلوم می کند که کلینی روایت را معتبر می دانسته است و حق هم همین است چراکه روات این حدیث یا تقه هستند و یا حسن.

بر کلام مرحوم خوبی اشکال شده است:

«قد مرّ منّا أنّ أوّل المرجّحات المذكورة فی المقبولة هی الشهرة و المراد بها الشهرة الفتوائية لا الروائية، فراجع. و لكن هذا فیما إذا وقع التعارض بین الخبرین الواجدین لشرائط الحجية. و لیس المقام كذلك لوجود التهافت بین الجزءین فی موثقة سماعه و هذا یوجب إجمالها. و احتمال كونها روایتین مستقلّین لا یرفع الإجمال. و روایة یعقوب بن شعیب ضعیفة جداً كما مرّ و کذا روایة الدعائم. مضافاً إلى اشتمال الأولى علی لفظ السّحت و الثانية علی مادة النهی، و کلاهما قابلان للحمل علی الکراهة مع وجود الترخیص فی الخلاف. و المفروض أنّ روایة محمد بن مضارب تدلّ علی الجواز، و سندها أيضاً لا یخلو من حسن كما فی المصباح و اقتصر علیها الكلینی أيضاً... و بالجمله، فروایة الجواز لا بأس بها سنداً و دلالة و تكون موافقة لعمومات الكتاب و مخالفة لجمهور أهل الخلاف و لم یقم دلیل معتبر علی خلافها فیجوز الأخذ بها.»^۱

توضیح:

۱. اولین مرجح، شهرت فتوایی است (که موافق با منع است)
۲. ولی رجوع به این مرجح در جایی است که دوران امر بین دو خبر که هر دو واجد شرائط حجیت هستند، باشد. در حالیکه در ما نحن فیه روایت سماعه مجمل است (و احتمال اینکه روایت مذکور، دو روایت باشد، قابل اتکا نیست)
۳. روایت ابن شعیب هم ضعیف است و روایت دعائم الاسلام هم همینطور است.
۴. علاوه بر اینکه هر دو روایت قابل حمل کراهت هستند (هم لفظ سحت و هم ماده نهی - در روایت

دعائم -) در حالکه در طرف مقابل روایت محمد بن مضارب دالّ بر جواز است.

۵. پس روایت جواز را می گیریم در حالیکه سندش خوب است و موافق با عمومات کتاب است و با نظر عامه هم مخالف است و دلیل معتبری هم بر مخالفتش قائم نشده است.

ما می گوئیم:

(۱) روایت ابن شعیب را تصحیح کردیم.

(۲) اگر به مرحله مرجحات برسیم، شهرت فتوایی و اجماع - حتی اگر مدرکی باشد - می توانند مرجح باشد.

امّا:

جمع بندی نهایی:

۱. به نظر می رسد روایت سماعه به سبب آنکه مجمل است و خروج آن از اجمال تنها با جمع های تبرعی ممکن است، شرائط حجیت را ندارد و لذا از گردونه تأثیر خارج می شود و لذا دو روایت باقی می ماند که جمع آنها به حمل روایت محمد بن مضارب بر اصل جواز و حمل روایت ابن شعیب بر کراهت، یک جمع عرفی است و لذا نوبت به مرجحات خارجی نمی رسد.

۲. توجه شود که آنچه ما در جمع بندی جمع ها آوریم با احتساب روایت سماعه بود؛ امّا بدون احتساب آن، جمع بر کراهت قابل قبول است.

إن قلت: لفظ سحت را نمی توان حمل بر کراهت کرد.

قلت: سابقاً از مرحوم علامه مجلسی خواندیم که حتی در مواردی که تعارضی هم در کار نیست، لفظ سحت را بر معنای کراهت حمل کرده بودند.

أضف إلی ذلک:

آنکه سابقاً خواندیم که انتفاع از عذرات در کشاورزی در روزگاری شایع بوده است و حتی در روایتی از امام صادق (ع) که حضرت این انتفاع را تقریر کرده اند و از روایت سماعه هم قابل استفاده است که مردم در آن روزگار بعضاً به این شغل اشتغال داشته اند پس:

«فاحتمال عدم المنفعة العقلاییة لها فی تلک الأعمار أو عدم جواز الانتفاع بها فی التسمید و تحریم الشارع



لذلك مما لا ينقدح في ذهن فقيهه. و إذا جاز الانتفاع بها كذلك و توقّف جمعها و جعلها سمادا إلى صرف الأوقات و الإمكانيات فلا محالة تصير ذات قيمة و ماليّة. و المعاملات شرّعت لرفع الحاجات و تبادل الأعيان النافعة. و ليست أهداف تشريعها أو إمضائها مصالح سرّية خفيّة لا يعلمها إلا الله - تعالى - نظير التعديّات المحضّة.

و لا تريد الشريعة السمحة السهلة إلّا مصالح العباد و تسهيل الأمر عليهم. نعم، في مثل البيع الربوي و بيع الغرر وقع النهي من ناحية الشارع لوضوح تحقق المفسدة و الضرر الاجتماعي عليهما. و على هذا فيمقتضى جواز الانتفاع بها و صيرورتها مالا نحكم بجواز المعاملة عليها مضافا إلى عموم أدلّة العقود، فتدبر.^١

اللهم الا ان يقال:

با توجه به جمع مذکور و حمل بر کراهت بین دو روایت محمد بن مضارب و یعقوب بن شعیب می توان در روایت سماعه هم قائل به حمل بر تقیه شد و حکم نهایی آن را جواز (لا بأس) دانست. در حالیکه جواز هم با کراهت قابل جمع است.

حکم مدفوعات نجسه دیگر:

مرحوم شیخ انصاری در این باره می نویسد:

«ثم إن لفظ «العذرة» في الروايات، إن قلنا: إنّه ظاهر في «عذرة الإنسان» كما حكى التصريح به عن بعض أهل اللغة فثبوت الحكم في غيرها بالأخبار العامّة المتقدّمة، و بالإجماع المتقدّم على السرجين النجس. و استشكل في الكفاية في الحكم تبعاً للمقدّس الأردبيلي رحمه الله إن لم يثبت الإجماع، و هو حسن، إلّا أنّ الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامّة السابقة. و ربّما يستظهر من عبارة الإستبصار القول بجواز بيع عذرة ما عدا الإنسان، لحملة أخبار المنع على عذرة الإنسان. و فيه نظر.»^٢

توضیح:

١. اگر گفتیم عذره یعنی مدفوع انسان (که ظاهراً از حیث لغت چنین است) درباره نجاسات دیگر باید به سراغ اخبار عامه متقدمه رفت و به سراغ اجماع بر حرمت بیع سرجین نجس.
٢. مرحوم سبزواری و مرحوم مقدس اردبیلی گفته اند که اگر اجماع نبود. حکم به حرمت محل اشکال بود. این سخن خوب است ولی اجماع جابر ضعف سند اخبار عامه است.

١. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٧٠

٢. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ٢٥

۳. در عبارات استبصار قول به جواز بیع عذر غیر آدمی اختیار شده است چراکه شیخ طوسی اخبار منع را بر عذر انسان حمل کرده است.

ما می‌گوییم:

۱) اجماع مذکور با توجه به مخالفت شیخ طوسی قابل اتکا نیست و علاوه بر اینکه مدرکی است، کاشف از رأی معصوم نیست. اصف‌الی ذلک اینکه کلینی تنها روایت جواز را آورده است و همین شاهدی است بر اینکه وی به همین مطلب گرایش داشته است.

۲) ضمن اینکه به احتمال زیاد، این حکم به خاطر آن است که فقها بیع مطلق نجاسات را قبول نداشته‌اند که گفتیم حکم کاملی نیست. اصف‌الی ذلک: آنکه بسیاری از فقها، نجاسات غیر قابل تطهیر را قابل بیع نمی‌دانسته‌اند و امروزه امکان استحاله عذرات و تبدیل آنها به اشیاء طاهره ممکن است.

۳) روایات عامه نیز حجیت ندارند و در نتیجه عمومات «احل الله البیع» و «تجارة عن تراض» قابل اتکا هستند.