

Princeton University Library



32101 059524064

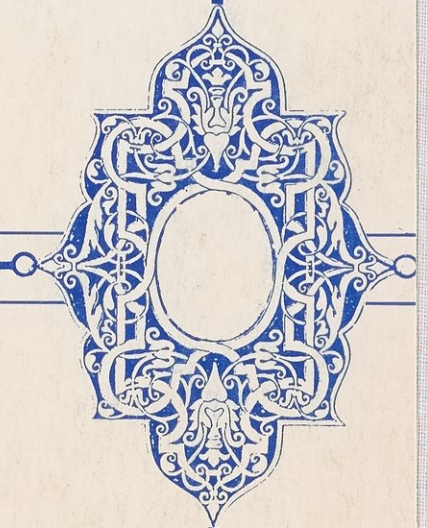
PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*



للشيخ حسين المؤيد

دراسات في العروة الوثقى





Mu'ayyad

دراسات في العروة الوثقى

تأليف
حسين المؤيد

بانتال قوه

بانتال قوه انتال قوه انتال قوه

بانتال قوه انتال قوه

بانتال قوه انتال قوه

بانتال قوه انتال قوه

بانتال قوه انتال قوه

بانتال قوه انتال قوه

بانتال قوه انتال قوه

(Arab)

BP174

IT323M829

1988

جزء 1

(RECAP)

تاليف

د. حسين المؤيد

مطبعة

الطبعة الاولى

هوية الكتاب

الكتاب : دراسات في العروة الوثقى

المؤلف : حسين المؤيد

المطبعة : مهر قم

الناشر : المؤلف

الطبعة : الاولى

المطبوع : (١٠٠٠) نسخة

التاريخ : جمادى الثانية ١٤٠٩ هـ



الاهداء

سيدي يا أمير المؤمنين
يا باب مدينة علم النبي (ص)
يا بطل الإسلام الخالد

لا أدري بأى كلمات أتقدم لاهدى هذا الكتاب الى شخصك العظيم فأن
القلم يتعثر و تأبى الحروف أن تجتمع فى بضع كلمات تعبر عن هذا
الاهداء وكيف لا يتعثر القلم ويراد منه أن يكتب اليك وكيف لا تستعصى
الحروف ويطلب منها أن تكون خطابا معك فما أجدد أن أذعن بالعجز
أمام عظمة شخصيتك التى طأطأ أمامها العظام فأقبل منى بكرمك هذا
الكتاب الذى أرجو أن يكون خدمة بسيطة لمدرستك الحققة و أكون
مشمولا بلطفك و حنانك يا سيدي فتذكرنى يوم لا يشفعون الا لمن
أرتضى و أنت أنت المرتضى.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و أفضل الصلاة و أتم السلام و أزكى التحيات
على خير خلق الله و سيد بريته المبعوث رحمة للعالمين أبى القاسم
المصطفى الامين و على الهداة الميامين و الائمة المعصومين من آله
الطيبين الطاهرين و لعنة الله الدائمة على أعدائهم من الجن و الانس
أجمعين الى ابد الابدین.

« سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا أنك انت العليم الحكيم »

و بعد : فأن هذا المجلد من كتابنا « دراسات فى العروة الوثقى »
عبارة عن مجموعة من المحاضرات التى ألقيناها على جمع من طلبة
الابحاث العالية فى الفقه - الخارج - شرحا لمتن العروة الوثقى لفقيه
عصره المحقق آية الله العظمى السيد اليزدى « قدس سره » الذى تعارف فى
الابحاث الخارجية جعله محوراً للتعليق و الشرح و الاستدلال.

وأنى اذ أقدم هذا الكتاب - الذى يجسد جهداً متواضعاً على
الصعيد العلمى فى رفق الحركة العلمية فى حوزاتنا الشريفة - الى
العلماء الاعلام و الفضلاء الكرام أود التأكيد على أن هذه الابحاث و على
الرغم مما تستبطنه من خصائص علمية - أترك اكتشافها و تقييمها
للمنصفين من ذوى الاختصاص و الخبرة - فأنها ما تزال فى نظرى دون

المستوى الذى أطمح اليه لاننى أنظر الى عملية الاستدلال على الحكم الشرعى والممارسة العلمية التى لا بد من تقديمها الى طلبة البحث الخارج وتمرينهم عليها نظرة قد تختلف عما أشاهده فى المنهج والاسلوب الذى تعارفت عليه الابحاث وخاصة فى الفترات الاخيرة (١) هذا المنهج الذى فرض على أبحاث الكتاب أن تتأطر به.

ان عملية الاستدلال وخاصة حينما يراد لها أن تكون ممارسة تدريسية فى الابحاث الخارجية بحاجة الى توفر مجموعة من المقومات لكى تكون على مستوى الهدف وبحاجة الى أن يكون هناك تركيز واضح عند تقديمها على تشييد مدرسة فقهية متكاملة الابعاد على نحو ماتكون للاصولى مدرسته الاصولية المتكاملة لان المستوى الذى يراد تصعيد الطالب فى البحث الخارج له يقضى ان تصنع فى ضوءه للطالب شخصيته الفقهية المتكاملة التى تتسم بالتبحر الكافى والخبرة اللازمة والشمولية المطلوبة، مضافا الى الدقة فى التحقيق والعمق فى البحث والابداع فى الوصول الى النتيجة. ومن الواضح أن صنع هكذا شخصية لا يتم الا من خلال مدرسة فقهية ثرة تستبطن كامل أبعاد البحث الفقهى بحيث يخرج الطالب بحصيلة تحقيقية ناضجة يتعرف من خلالها على تطور الاستدلال الفقهى و أسباب اختلاف الفقهاء ومسالكهم ومذاقاتهم فى الاستنباط و يتعرف على كامل أدلة المسألة و يحصنها بدقة وعمق، و بهذا قد تتضح للباحث موازين كلية فى الفقه و قد تتضح له مجموعة من العناصر المغفول عنها و التى لها أثر على النتيجة و قد تتبلور عنده عناصر تفتح للبحث الاصولى أبواباً جديدة الى غير ذلك مما لا مجال لشرحه تفصيلا فى هذه المقدمة .

(١) و أستثنى من ذلك ابحاث جملة من الاعاظم و اخص بالذكر العبرى الفذ الاية الله العظمى شيخ الشريعة الاصفهانى - قدس سره - الذى أرى فيه شخصية فقهية ضخمة لم تسلط عليها الاضواء كما ينبغى.

ان عدداً كبيراً من المسائل يتوقف الوصول الى نتيجة بشأنها على الاحاطة بأحوال الائمة (ع) و ظروفهم و أسلوب عملهم و على الاحاطة بأحوال الرواة و المشرعة و كيفية تعاملهم في أخذ الحكم الشرعى و على الاحاطة بمسالك الفقهاء و مذاقاتهم في الاستنباط و التعامل مع الادلة و على معرفة تطور الاستدلال و المراحل التى يتنوع اليها و عناصر ذلك و بالتالى يحتاج الفقيه الى تتبع قديمته الى كتب السير و التواريخ و ما شاكل للوصول الى النتيجة المطلوبة، و من الطبيعى أن ذلك لا بد أن ينعكس على البحث و يطلب من أستاذ الخارج تقديمه مع الدقة و العمق و الاحاطة بالادلة و محاكمتها الى تلاميذه.

ان ملاحظة ما أشرت اليه هو الذى جعلنى أشعر بأن هذا الكتاب لا يمثل واقع البحث الذى أطمح بتقديمه الى الحوزة العلمية و عذرى فى ذلك هو أن المنهج المتعارف فى البحث قد فرض نفسه على ابحاث هذا الكتاب على أنه لم يشأ أن يتقيد بهذا المنهج على طول الخط و انما سعى الى تجاوزه بمقدار ما سمح له المنهج و سحت له الفرصة تاركاً تقديم الصورة المطلوبة الى النتائج المستقبلية ان شاء الله تعالى .

و تجدر الاشارة و نحن نختم هذه المقدمة الى أننا فصلنا بعض الابحاث التى كانت فى صلب الشرح و عرضناها فى مجموعة ملاحق لان بعضها قد بحث فى الشرح استطراداً و بعضها قد أخذ مساحة واسعة فى الشرح أو جبت عزله كبحث مستقل رعاية لمقتضيات الكتاب الفقهي التى قد تختلف بعض الاحايين عن مقتضيات الممارسة التدريسية .

و ختاماً أحمدك اللهم على ما وفقتنى له و أنعمت به على بلطفك وكرمك و احسانك و تفضلك دون استحقاق منى و أنا عبيدك الذى سودت وجهه الذنوب ولكنها رحمتك الواسعة و لطفك العميم اللهم فأجعل مجهودى هذا شكراً يسيراً لنعمائك الكثيرة و أجعله خالصاً

لوجهك الكريم. الهى طالما رغبت اليك أن توفقنى لخدمة دينك اللهم
 فكما مننت على وفقهتنى فى الدين و أعنتنى فى طريق العلم و كنت
 سدى فى نشره و تدريسه فامنن على بالقبول وبيض وجهى يوم ألقاك
 و أكتبنى فى خدام مدرسة أهل بيت نبيك صلواتك عليه و عليهم أجمعين
 الهى و تفضل على بدوام التوفيق حتى يأتينى اليقين فأنتك ذو فضل
 عظيم و من قديم و رحمة واسعة و وجه كريم يا ذا الجلال و الاكرام
 و صل على رسولك المختار محمد و آله الطيبين الطاهرين.

قم المقدسه ١٩ رمضان المبارك ١٤٠٨ هـ حسين المؤيد

وهذا لا ينعقد له صغار من غيره من الأنبياء كما لا ينعقد له الله عز وجل من غيره من الأنبياء وما
 شق عليه من أعماله من غير أن يشره الله عز وجل به في كتابه ولا يقره عليه من غيره من الأنبياء
 شأنه من غيره من الأنبياء كما لا ينعقد له من غيره من الأنبياء من غير أن يشره الله عز وجل به في
 كتابه ولا يقره عليه من غيره من الأنبياء كما لا ينعقد له من غيره من الأنبياء من غير أن يشره
 الله عز وجل به في كتابه ولا يقره عليه من غيره من الأنبياء كما لا ينعقد له من غيره من الأنبياء
 من غير أن يشره الله عز وجل به في كتابه ولا يقره عليه من غيره من الأنبياء كما لا ينعقد له
 من غيره من الأنبياء من غير أن يشره الله عز وجل به في كتابه ولا يقره عليه من غيره من الأنبياء

فصل

النجاسات اثنتا عشرة : (الاول والثاني) البول (١).

(١) لا يخفى أن نجاسة البول في الجملة مما لا معنى للكلام فيها فهي
 من الأمور المتسالم عليها بالشكل الذي قد يجعلها من الضروريات
 ولذا لم يقع خلاف في أصل إدراج البول في قائمة النجاسات و إنما
 وقع الخلاف في حدود نجاسة البول على ما سيأتي تفصيله ان شاء الله
 تعالى .

ومن هنا يتضح افتراق البول عن بعض ما يذكر في الإعيان النجسة
 كعرق الجنب من الحرام حيث ينصب البحث على أصل نجاسة العرق
 وهذا الأمر ينعكس على صياغة العبارة الفقهية الدقيقة ففي الشرائع
 مثلاً « وفي عرق الجنب من الحرام و عرق الأبل الجلالة والمسوخ
 خلاف » حيث تبرز هذه الصياغة الموضوع الذي ينصب عليه البحث
 و هو أصل النجاسة فالخلاف في أصل نجاسة عرق الجنب من الحرام
 في حين تختلف الصياغة عند ما يعبر نفس المحقق الحلبي (قدس سره)
 عن نجاسة البول إذ أنه يشرع في بيان حكم الأفراد حيث يقول « البول
 والغائط مما لا يؤكل لحمه اذا كان للحيوان نفس سائلة كان جنسه
 حراما كالأسد أو عرض له التحريم كالجلال، و في رجيع ما لا نفس له
 وبوله تردد و كذلك في ذرق الدجاج غير الجلال والأظهر الطهارة،»

و هكذا يتضح أن الموضوع الذي ينصب عليه البحث اذن هو حدود نجاسة البول و ينبغي أن نتكلم فيها حسب الافراد. الا أننا قبل بحث ذلك لابد أن نبحث عن نجاسة البول بنحو القضية المطلقة لنرى هل يمكن العثور على دليل فوقاني يثبت الحكم على نحو الموجبة الكلية ليكون مرجعا في حالات الشك فلا تصل النوبة الى قاعدة الطهارة وهل يوجد اطلاق فيما يثبت الحكم على نحو الموجبة الجزئية ليرجع اليه عند الشك في حدود ذلك الجزئي؟

و في هذا المقام نجد أن الفقهاء المتأخرين قد تعرضوا الى دعوى لم يذكر في أغلب الكلمات مدعيها الا أن المحقق صاحب المستند (قدس سره) - و هو من أوائل من تعرض الى هذه الدعوى و ردها - نسبها الى بعض المعاصرين فيظهر أنها أثيرت من قبل بعض الفقهاء المعدودين في طبقة صاحب المستند على ماسياتي، و حاصل هذه الدعوى على ما قرره صاحب المستند هو أن الدليل على نجاسة البول منحصر بالاجماع لعدم تمامية دلالة الاخبار التي أستدل بها على النجاسة لعدم الملازمة بين ماورد فيها وبين النجاسة لاحتمال كونها من جهة استصحاب المصلى فضلات ما لا يؤكل، و عليه فاللازم هو التمسك بالاجماع في حدود ما يثبتته والرجوع الى الطهارة في موارد الشك لكون الاجماع دليلا ليا (١) و هكذا نجد أن مؤدى هذه الدعوى هو انكار وجود دليل فوقاني يرجع اليه عند الشك .

والحقيقة أن هذه الدعوى تستحق الدراسة والتمحيص، فمضافا

(١) يراجع المستند ج ١ ص ٢٤ من منشورات المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار

الى أنها تنكر الدليل الفوقانى الامر الذى ينبغى التثبت منه وتحقيقه فأنها تطرح قضية مثيرة فقهيها هي عدم دلالة الاخبار الواردة فى هذا المجال على النجاسة لعدم الملازمة بين ما ورد فيها من الامر بالغسل و بين النجاسة، وهى بهذا الشكل دعوى مثيرة فى الوسط الفقهي الذى دأب على الاستدلال بمثل هذه الاخبار على النجاسة و من هنا تبرز أهمية دراستها بشكل مفصل.

لقد أثار هذه الدعوى الفقيه المحقق السيد صاحب الرياض (قدس سره) فقد كتب فى رياضه عند الكلام على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه وبعد نقل الاجماع على نجاسته يقول : « وهو الحجة فيه دون النصوص المستفيضة الامرة بغسل الثوب أو الجسد أو إعادة الصلاة من البول مرتين أو مرة كما فى الصحاح والحسان وغيرها فى التطهير عنه المارة بك فى محله ومن العذرة كالصحاح وغيرها المستفيضة لعدم الملازمة بين شىء من ذلك و بين النجاسة لعدم انحصار وجهه فيها مضافا الى أخصيتها من المدعى انغايتهما الاطلاق فى البول والعذرة المنصرف الى المتبادر منهما وهو من الانسان خاصة نعم فى الصحيح عن الرجل يصلى و فى ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته قال ان لم يكن يعلم فلا يعيد وهو بمفهومه دال على الاعادة (الى أن قال) و مع ذلك فليس الاعادة نصاً فى النجاسة لاحتمال كونها من جهة استصحاب المصلى فضلات ما لا يؤكل لحمه الموجب لها ولو كانت طاهرة فلا يتم الاستناد اليها فى اثبات النجاسة الا بعد ضم الاجماع وجعله قرينة للدلالة والتعدية لكنه حينئذ هو الحجة لا مجرد المستفيضة و منه ينقذح أن الوجه الحكم بالطهارة حيث لم يكن اجماع

ولا رواية» (١). هذا نص كلامه في الرياض وقد استفاد منه من تعرض إليه الدعوى المارة الذكر. لكننا حين نتابع بعض استدالات صاحب الرياض على نجاسة جمع مما يذكر في أعيان النجاسة نجد أنه يستدل بالأخبار الامرة بالغسل ومن شواهد ذلك :

أ - الاستدلال على نجاسة ذرق الطيور الغير مأكولة اللحم وأبوالها بالإجماع و بعموم رواية اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه وقرب دلالتها على النجاسة بقوله «للإجماع على كون الامر بالغسل فيها للنجاسة» .

ب - الاستدلال على نجاسة الكلب والخنزير بالرواية الامر بغسل اليد منه، ويقول في تقريب دلالتها «من جهة الامر بغسل الملقى الظاهر هنا في النجاسة بأجماع الطائفة» .

ومن هنا يثار التساؤل عن حقيقة هذه الدعوى وعن صحة تقريرها بالشكل المار في المستند وفي الجواهر. و من الطريف أننا نجد في كلمات بعض الفقهاء في الاعصار المتأخرة ارسال الدعوى ارسال المسلمات دون التحقيق عن صاحبها و مراجعة كلامه و هذا يفسر ابتعاد الكثير من الردود عن الصواب على ما سوف يتضح ان شاء الله تعالى.

و من الجدير بالذكر الإشارة الى أن دعوى عدم دلالة الاخبار المستدل بها على النجاسة لعدم الملازمة قد نسبت الى بعض الفقهاء المتقدمين على صاحب الرياض (قدس سره) حيث نسبت الى كل من صاحب المعالم والمدارك و شرح المفاتيح و أستشهد لهذه النسبة بكلام المعالم عند بحث نجاسة الميتة ان العمدة في اثبات النجاسة هو الإجماع

الذى تكرر فى كلمات الاصحاب لان النصوص لا تنهض بأثباته وبكلام المدارك عند البحث عن نجاسة الميتة أيضا فى مقام مناقشة الاستدلال برواية حريز قال قال أبو عبدالله (ع) لزراعة و محمد بن مسلم اللبن واللأ والبيضة والشعر والصوف والقرن والنباب والحافر و كل شىء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكى و ان أخذته من بعد أن يموت فأغسله وصل فيه حيث أستدل بها على النجاسة بدعوى أنها ظاهر الامر بالغسل حيث ناقش فيها بقوله «ويتوجه عليه أن الامر بالغسل لا يتعين كونه للنجاسة بل يحتمل أن يكون لازالة الاجزاء المتعلقة به من الجلد المانعة من الصلاة فيه كما يشعر به قوله - وصل فيه - . ولكن يمكن المناقشة فى صحة نسبة هذه الدعوى اليهما، وذلك لان صاحب المعالم أعتبر الاجماع هو العمدة فى اثبات التعميم وكان يناقش فى استفادة التعميم من الروايات و أما صاحب المدارك فقد كان يناقش فى دلالة الغسل على النجاسة فى خصوص تلك الرواية لا فى أصل الدلالة مطلقا كيف و هو القائل «ولا معنى للنجس شرعا الا ما وجب غسل الملقى له بل سائر الاعيان النجسة انما أستفيد نجاستها من أمر الشارع بغسل الثوب أو البدن من ملاقاتها» و أما شرح المفاتيح فقد ذكر صاحب الجواهر (قده) أن صاحب الرياض تابع شرح المفاتيح على القول بأحصار الدليل بالاجماع و يبدو أن دعوى شرح المفاتيح هى نفس دعوى الرياض وسوف يتضح حالها اذن بعد ما يتضح حال دعوى الرياض .

ولاجل اعطاء صورة تفصيلية واضحة عن الموقف تتكلم فى مقامات ثلاثة :

الاول : - توضيح مراد صاحب الرياض (قده) .

الثانى : - تحقيق كيفية استفادة النجاسة من الادلة .

الثالث : - التعرض الى المناقشات التى أوردت على صاحب الرياض وردها وبيان المختار فى رده .

أما المقام الاول : - فالذى يظهر من كلام صاحب الرياض (قده) أن الامر بالغسل دائر ثبوتا بين محتملين، اذ كما يحتمل أن يكون الامر بالغسل بملاك النجاسة يحتمل أن يكون بملاك التخلص من فضلات مالا يؤكل لحمه للمانعية فلا ظهور له فى أحد هذين المحتملين و لذا تكون الرواية بناء على هذا مجملة و هذا ما يفيد قوله « لعدم الملازمة بين شيء من ذلك وبين النجاسة لعدم انحصار وجهه فيها » و فى هذه النقطة يختلف صاحب الرياض (قده) مع القائلين بوجود ملازمة عرفية بين الغسل والنجاسة و مع القائلين بظهور صيغة الغسل فى النجاسة ببعض القرائن. فهو يرى أن الرواية المتضمنة للامر بالغسل مجملة الا أنه يرى أيضا أن هذا الاجمال قابل للرفع بالاجماع و يمكن على ضوءه الاستفادة من الروايات فى عملية الاستدلال فليس هذا الاجمال ثابتاً بالحد الذى تخرج معه كل هذه الروايات عن ساحة الاستدلال ولكن أى اجماع هذا الذى يرفع اجمال هذه النصوص هل هو الاجماع المركب كما قد يستوحى من عبارته التى أوردناها فى الشاهد الاول أو هو الاجماع على نفس الحكم كما توحى به عبارته فى الاستدلال على نجاسة البول والغائط و التى نقلناها بتمامها وعبارته فى الشاهد الثانى؟ الظاهر هو الثانى فهو يرى أن الاجماع على نجاسة البول مثلا يشكل قرينة على بروز الاحتمال الاول من بين هذين الاحتمالين المتصورين فى مقام الثبوت من الرواية ويشير اليه قوله « فلا يتم الاستناد اليها فى اثبات النجاسة الا بعد ضم الاجماع وجعله قرينه على الدلالة والتعديدية » ولعل الوجه فى ذلك هو أن هذا الاجماع سواء كان تعبديا أو مدركيا

يكشف عن المراد من الروايات ويرفع الابهام فعلى فرض كونه اجماعا تعبديا يكشف عن أن الملاك فى الامر بالغسل فى خطابات الائمة (ع) هو النجاسة كما هو واضح و على فرض كونه مدر كيا فإنه يكشف عن فهم الجميع من الامر بالغسل فى هذه الروايات أنه بملاك النجاسة. هذا الفهم يمكن الاستناد اليه ويحصل منه الوثوق بتعين الاحتمال الاول اما لكون اولئك يمثلون العرف بشكل دقيق فيكون فهمهم النجاسة موجبا للاطمئنان أو الجزم بأنه الفهم العرفى الصحيح أو لكون هذا الفهم متلقى من المتشرعة المعاصرين للمعصوم (ع) أو لقرائن هى من القوة بمكان بحيث جعلت الجميع يفهمون النجاسة من هذه الروايات. ولهذا لا يمكن الاستناد اليها فى مقام لا يوجد اجماع ومن هنا كان الاجماع هو الاساس اذ بدونه تبقى الرواية مجملة غير قابلة للاستفادة منها ومعه يمكن الاستفادة منها فى الاستدلال. وهذا هو المراد بقوله « لكنه حينئذ هو الحجة لا مجرد المستفيضة» وقوله «و هو الحجة فيه دون النصوص المستفيضة» و هو هنا انما استثنى النصوص لاشكاله الاخر و هو أنها منصرفة الى بول الانسان.

ولا يصح أن يورد عليه بأنه لو سلم التعويل على الاجماع فسوف تكون النصوص مستدركة وتنحصر الاستفادة منها فى حدود التأكيد والتأييد. و ذلك لان النصوص قد يكون لها اطلاق والاستفادة من اطلاقها يتوقف على رفع اجمالها بالاجماع فالاجماع يدل على أصل الحكم وبه يرفع الاجمال عن الرواية ويمكن حينئذ الاستفادة من اطلاقها الامر الذى يضيف فائدة لا يحققها الاجماع كدليل لبي. و من هنا استدل صاحب الرياض (قده) على نجاسة أبوال الطيور غير المأكولة بعموم اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» بعد رفع اجمالها بالاجماع

على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه.

هذه هى دعوى صاحب الرياض (قده) و على الرغم من أحتوائها على الثغرات و اشتغالها على أوجه الخلل الا ان المقصود بها هو ما قررناه و به يظهر الفارق بين هذا التقرير و تقرير صاحب المستند لها، فأن تقرير صاحب المستند يفيد انكار أصل الدلالة بينما ظهر أنه لاينكر أصل دلالة الاخبار على النجاسة و انما له تقريب خاص فى كيفية الاستدلال بها. كما يفيد تقرير المستند انكار الدليل الفوقانى بينما ظهر عدمه لان الرواية المتضمنة للعموم يمكن الاستفادة منها بعد ضم الاجماع و رفع اجمالها به و جعله قرينة للدلالة. و لذا نجد أن صاحب الرياض يرى وصول النوبة الى الاصل عند فقد الاجماع و الرواية معاً كما هو نص كلامه حين قال «ومنه ينقدح أن الوجه الحكم بالطهارة حيث لم يكن اجماع ولا رواية». هذا على أن صاحب الرياض لم يكن بصدد البحث عن دليل فوقانى مثبت للحكم على نحو الموجبة للكلية و انما بصدد البحث عن اطلاق فيما يثبت الحكم على نحو الموجبة الجزئية كما سنفصله فى المتام الثالث ان شاء الله تعالى .

و أما المقام الثانى : فيقع الكلام عنه فى جهتين :

الجهة الاولى : - استفادة النجاسة من مادة النجاسة ونظائر ها.

الجهة الثانية : - استفادة النجاسة من غير المادة.

و قبل الدخول فى بحث هاتين الجهتين نمهد بذكر مقدمة عن تشريع النجاسة فى الاسلام فقد يقال: أن النجاسات لم تشرع الا فى وقت متأخر من حياة الرسول الاعظم (ص) بل أن السيد الخوئى - دام ظله - ذكر فى معرض جوابه عن الاستدلال بأية «انما المشركون نجس» على نجاسة الكفار أننا لا نعلم بأصل تشريع النجاسة فى ذلك الوقت اذ

من الممكن أن لا تكون النجاسة بهذا المعنى الاصطلاحى قد ثبتت على شىء من الاعيان النجسة فى زمان نزول الاية الكريمة لتدرجية بيان الاحكام (١)، هذا على الرغم من أن نزول الاية الكريمة فى السنة التاسعة للهجرة وقد كانت وفاة النبى (ص) فى السنه الحادية عشرة للهجرة وهذا يعنى أن تشريع النجاسات اما كان فى سنة وفاة النبى أو قبلها بفترة قصيرة.

و هذا الكلام يركز على دعوى عدم ثبوت تشريع النجاسات فى الجملة قبل وفاة النبى (ص) بمدة طويلة اما فى المرحلة المكية أو بعد الهجرة لا على انكار هذا التشريع و من ثم فقد تذكر مجموعة من القرائن لاثبات تشريع النجاسات فى الجملة منها :-

أ - ما ورد فى سورة المدثر قال تعالى «وثيابك فطهر (٢)» بناء على أن المراد ازالة النجاسات عن الثياب و بملاحظة زمان نزول هذه الاية يتضح أن تشريع النجاسات فى الجملة كان فى أوائل المرحلة المكية .

ب - ورد فى بعض روايات الاسراء الاشارة الى النجاسة فى مقام الامتنان على أمه النبى (ص) فقد روى الديلمى فى ارشاد القلوب عن موسى بن جعفر عن آباءه عن على أمير المؤمنين (ع) أنه عليه السلام قال فى ذكر فضائل نبينا (ص) و أمته على الانبياء و أممهم : ان الله سبحانه رفع نبينا (ص) الى ساق العرش فأوحى اليه فيما أوحى : كانت الامم السالفة اذا أصابهم أذى نجس قرضوه من أجسادهم و قد جعلت

(١) التتقيح ج ٣ ص ٤٣ طبعة مؤسسة آل البيت (ع)

(٢) سورة المدثر آية ٤.

الماء طهورا لامتك من جميع الانجاس والصعيد فى الاوقات (١).
ج- ماورد فى سورة الانفال من قوله تعالى « وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به (٢) » بناء على ارادة التطهير من الحدث والخبث معا. وقد نزلت هذه الاية فى بدر فى السنة الثانية للهجرة.

د - ورد فى بعض الروايات المتضمنة لحب النبى (ص) للحسن أو الحسين - حسب اختلاف المتن - أنه كان فى حجر النبى (ص) فبال فأريد تأنيبه فمنع النبى (ص) و دعا بماء فصبه عليه (٣) وهذه الرواية منقولة بأكثر من طريق من طرقنا والظاهر أنها منقولة من طرق العامة أيضا. و اذا لاحظنا أن ولادة الحسين (ع) كانت فى السنة الرابعة للهجرة عرفنا أن النجاسات مشرعة قبل السنة التاسعة بكثير.

هـ - ما ورد فى سورة المائدة من قوله تعالى « فنيموا صعيدا طيبا » (٤) بناء على أن المراد من الطيب الطاهر كما هو مقتضى استدلال الفقهاء على لزوم طهارة تراب التيمم. وقد نزلت سورة المائدة قبل سورة التوبة.

ولا يخفى أن هذه القرائن لاتخلو من المناقشة فى الدلالة أو السند ولذا فالجواب عما أفاده السيد الخوئى - دام ظله - بهذه القرائن يتوقف على حصول الاطمئنان منها بتشريع النجاسة فى الجملة مع لحاظ استبعاد أن يؤخر تشريع النجاسات - على الرغم من كثرة فروعه و

(١) أورد العلامة المجلسى هذه الرواية فى البحار المجلد (٨٠) ص ١٠ و ذكر أنها

فى ج ٢ من الارشاد ص ٢٢٢ .

(٢) الانفال آية ١١ .

(٣) الوسائل ج ٢ الباب الثامن من أبواب النجاسات الرواية الرابعة والخامسة.

(٤) المائدة آية ٦ والنساء آية ٤٣.

تشعب مسائله والحاجة الى ترسيخه بين المسلمين لما يترتب على ذلك من آثار فى العبادات المختلفة خصوصاً الصلاة التى هى ممارسة يومية للمكلف - الى السنين الاخيرة من حياة النبى (ص) مع توفر الدواعى على التشريع فى فترة أسبق، على أنه قد يدعى الوثوق بالنقل المذكور فى القرينة الرابعة فإن هذه الرواية قدوردت لا من طرق الشيعة وحسب بل حتى من طرق العامة مع توفر الدواعى لديهم على اخفائها فقد يحصل الوثوق بهذا النقل و يتجاوز الاشكال السندى فيها اذا سلمنا بتمامية دلالتها على المطلوب .

هذا وقد يقال فى مقام الجواب عما أفاده السيد الخوئى - دام ظله - بأن تشريع النجاسات كان مقارناً مع تشريع الصلاة الصادر فى أوائل أمر النبى (ص) و قد يستشهد لذلك بأحاديث من قبيل لاتعاد الصلاة الا من خمسة أحدها الطهور. ولكن هذا الكلام ملئء بالخلل و يرد عليه :-

أولاً : من أين ثبت أن حديث لاتعاد بما يستبطنه من تشريع قد صدر فى أوائل أمر النبى (ص) بل من الطبيعى جدا بمقتضى تدريجية الاحكام أن يؤخر هذا التشريع و لا أقل من احتمال تأخيره .

ثانياً :- أن المراد بالطهور فى هذا الحديث الطهور من الحدث على ما قرر فى محله دون الخبث.

ثالثاً :- قد يقال أن دلالة هذا الحديث على الطهارة من الخبث فرع تشريع الخبث و هو أول الكلام.

فالصحيح أن القضية متروكة الى الاطمينان اذا أمكن تحصيله من القرائن المزبورة. كما أن الجواب يعتمد على تجميع قرائن أخرى قد يتم الحصول عليها بالتتبع.

إذا أتضحت هذه المقدمة نشرع في بحث الجهتين.

أما الجهة الأولى فالنجاسة في اللغة عبارة عن القذارة والوسخ قال في اللسان «النجس والنجس والنجس القذر من الناس و من كل شيء قدرته» و يبدو أنها تستعمل في العين والمعنى على السواء. ولا اشكال في أن التعبير بالنجاسة عن الاعيان المعهودة ليس تغييرا في المفهوم بل أن النجاسة الشرعية قدر عند الشارع فهي قذارة اعتبارية بخلاف القذارة الحقيقية. و قد وردت هذه اللفظة في القرآن و في أحاديث النبي الأعظم (ص) و في أخبار أهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام. ولا شك في استعمال هذه اللفظة في القذر الشرعي ، ولكن الكلام في تخصيصها للتعبير عن القذارة الشرعية فقد ذكر السيد الشهيد (قده) أن مجيء لفظ النجاسة في مجموع الاحاديث المنقولة عن النبي (ص) اما معدوم و اما نادر جدا لا في طرقنا فحسب بل في طرق العامة أيضا التي تشمل حسب قوله (قده) على ستمائة حديث عن النبي (ص) في أحكام النجاسة و ذكر أنه لم يجد فيها التعبير بعنوان النجس الا في روايتين (١) في أحدهما نقل الراوي أن رسول الله (ص) قال ان الهر ليس بنجس. وفي الاخرى نقل أن صحابياً واجه النبي (ص) وهو جنب فأستحى وذهب و أغتسل و أعتذر من النبي (ص) فقال (ص) سبحان الله ان المؤمن لا ينجس. و ذكر (قده) أن هذه الظاهرة تكشف

(١) لكننا عثرنا و في محاولة استقراء عاجلة و ناقصة على ثلاث روايات أخرى أحداها ما رووه عن النبي (ص) أنه قال «الماء طهور لا ينجسه شيء» والثانية ما رووه عنه (ص) قال «إذا كان الماء قد ركر لم ينجسه شيء» والثالثة رواية أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله (ص) يقال له أنه يستقى من بئر بضاعة و هي بئر يلقى فيها لحوم الكلاب والمخاض و عنزة الناس فقال النبي (ص) ان الماء لا ينجسه شيء» و قد يعثر المتتبع على روايات أخرى استعمل فيها لفظ النجاسة.

عن ضالة استعمال لفظ النجاسة و دورانها في لسان الشارع الامر الذي ينفى استقرار الاصطلاح الشرعى بشأن هذه اللفظة (١) هذا.

وقد يجاب عن هذا الكلام بالنقض والحل، أما النقض فبأن ضالة استعمال لفظ النجاسة في زمن الرسول الاكرم (ص) لا يصلح لان يكشف كشفاً يمكن الاستناد اليه عن عدم استقرار الاصطلاح الشرعى على استعمال لفظ النجاسة في القذارة الشرعية في ذلك الزمان فلوتبعنا الموارد التي استعمل فيها لفظ النجاسة في زمن الأئمة (ع) الذي يعترف السيد الشهيد (قده) بأستقرار الاصطلاح فيه على استعمال هذه اللفظة في معناها الشرعى لرأينا قلة هذا الاستعمال، ففي الوسائل نجد أن لفظ النجاسة ورد في روايات أبواب النجاسات البالغة (٣٨٣) رواية تسع مرات فقط على الرغم من توقع ورودها بكثرة باعتبار هذه الابواب خاصة بالنجاسات و في المجلد الاول من الوسائل عند مراجعة أبواب الماء المطلق والمضاف والمستعمل و أبواب الاسئار و أبواب أحكام الخلوة نجد أن لفظ النجاسة ورد في سبعة عشر مورداً من مجموع (٣١٠) رواية وهذا استعمال قليل أيضاً خاصة اذا لاحظنا كثرة الفروع التي تطرقت اليها الروايات في زمن الأئمة (ع) و التي لم يكن الكثير منها مطروقا في زمن النبي (ص) فيما أثر عنه. و اذا لاحظنا كذلك ترسخ أحكام الطهارة والنجاسة عند المشرعة والتسليم بأستقرار الاصطلاح على استعمال لفظ النجاسة في القدر الشرعى و اذا لاحظنا كذلك ورود هذه الروايات على ألسنة عدد من الأئمة (ع) منهم الرضا والجواد والهادى والعسكرى عليهم أفضل الصلاة والسلام الذي يفترض زيادة ترسخ الاستعمال في زمانهم فبأخذ هذه اللحاظات نجد أن

استعمال لفظ النجاسة سوف يكون ضئيلاً أيضاً. اذن مجرد ضآلة الاستعمال لا يكشف عن عدم استقرار الاصطلاح الشرعى على تخصيص لفظ النجاسة للتعبير عن القذارة الشرعية. والجدير بالذكر أن استعمال لفظ (القذر) قد ورد في الروايات الصادرة عن أهل بيت العصمة والطهارة عليهم الصلاة والسلام أكثر من استعمال لفظ النجاسة دون أن يضير ذلك بوجود اصطلاح بشأن هذه اللفظة في ذلك الزمان. هذا النقض. و أما الحل فهو أن السر في ضآلة هذا الاستعمال هو التعبير عن النجاسة في أكثر الموارد بغير المادة فهذه الروايات الكثيرة التي بين أيدينا مما ذكر في كتاب الطهارة - ماعدا الموارد القليلة التي استعمل فيها لفظ النجاسة أو ما شاكل كالقذر والخبث - قد بينت فيها الاحكام من خلال استعمال صيغ تدل على النجاسة و أبرزها (الغسل) على ما سيأتى ان شاء الله تعالى و ذلك لان هذه الروايات في موارد كثيرة بصدد بيان أحكام تنفرع على النجاسة ولا يحتاج فيها الى استعمال لفظ النجاسة و فى موارد أخرى تكون النجاسة مر كوزة ويتم السؤال عن آثارها و غير ذلك مما أوجب كثرة التعبير عن النجاسة بغير المادة الامر الذى جعل استعمال لفظ النجاسة قليلا فى هذه الروايات على الرغم من استعماله فى القذر الشرعى، مضافا الى سلوك الأئمة (ع) طريق الكشف الانى عن النجاسة فى موارد عديدة لما سيأتى فى محله و هذا ما ينطبق على زمن النبى (ص) و من هنا لا مجال لتوهم اختصاص هذه المبررات بزمن الأئمة (ع) بدعوى أن المر كوزية انما تحصل بفعل الشارع الذى ينبغى أن يستعمل نفس اللفظ حتى يترسخ ثم ينتقل الى الكواشف الاخرى.

الا أن هذا الجواب لا يدفع ما أفاده السيد الشهيد و ذلك لان

كلامه (قده) مبنى على ما يراه في الحقيقة الشرعية (١) فهو يرى أن ثبوت الحقيقة الشرعية يتوقف على ثبوت الوضع بأزاء المعانى الشرعية لهذه الالفاظ ولا يخلو ذلك من أحد طرق ثلاث : الوضع التعيينى أو الوضع الاستعمالى أو الوضع التعينى. أما الاول فهو و ان كان ممكنا إلا أنه غير ثابت بل لا يحتمل في نفسه، و أما الثانى فلمناقشة فيه مجال، و أما الثالث فهو يتوقف من جملة ما يتوقف عليه على كثرة تداول الاسامى فى استعمالات الشارع بشكل يجعل الذهن يسبق الى المعنى الشرعى بلا قرينة عند سماع اللفظ و هذا مالا نجده بالنسبة الى لفظ النجاسة فضالة استعماله تكشف عن عدم وجود وضع تعينى له فى زمن النبى الاكرم (ص) و بالتالى عدم ثبوت حقيقة شرعية لهذا اللفظ.

وعلى هذا الأساس يدفع النقص بأن لفظ النجاسة على الرغم من ضالة استعماله فى زمن الأئمة (ع) إلا أنه كان ينصرف الى المعنى الشرعى للانس الذهنى العام الذى لم يكن قد تحقق فى زمن النبى (ص) وبهذا يتضح أن الحل لا يجدى بلحاظ أنه يعترف بضالة الاستعمال غاية الامر أنه يوجد مبرراً لها، و مهما كان المبرر فضالة الاستعمال تجعلنا نشك فى ثبوت حقيقة شرعية لهذا اللفظ فى ذلك الزمان بناء على انحصار ثبوتها بالوضع التعينى المتوقع على كثرة الاستعمال.

هذا و قضية ثبوت حقيقة شرعية للفظ النجاسة قضيه اختلفت فيها أنظار الفقهاء بين منكر لها كصاحب الرياض وصاحب الجواهر وصاحب المدارك والسيد الخوئى والسيد الشهيد وبين مقربها كصاحب الحدائق والشيخ الانصارى (قدهما). قال الشيخ الانصارى فى طهارته « والتأمل فى ثبوت الحقيقة الشرعية فى النجس فى غير محله اما لما ذكرناه فى

أول باب النجاسات من أن النجاسة الشرعية هي القذارة الموجودة في الأشياء في نظر الشارع فلم ينقل عن معناها اللغوي واما لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية واما لوجود القرينة على ارادة المعنى الشرعي» (١) ولا يخفى أن مقصوده بالقرينة هو القرينة الخاصة بالنسبة الى آية «انما المشركون نجس» فهذا الكلام كان في سياق الاستدلال على نجاسة الكفار بهذه الآية و من هذا الكلام يتضح أن الشيخ (قده) يؤمن بدلالة لفظ (نجس) في الآية على المعنى الشرعي و ذلك بأحد هذه الطرق الثلاث، ولكن لا يخفى أن الطريق الاول لا يكاد يصلح لاثبات مراده ان غايته صيرورة اللفظ حقيقة لغوية بأعتبار عدم الاختلاف في المفهوم كما لو قلنا بأن الصلاة في الاسلام ليست معنى مخترعاً للشارع بل هي متحدة ماهية مع الصلاة قبل الاسلام وانما الاختلاف في المصداق و عليه يكون اللفظ حقيقة لغوية في معناه و تكون النتيجة هي التوقف في موارد الشك فإنه مساوق للاشتراك الموجب للتوقف و حاله حال لفظ الصلاة عند الشك في المراد الاستعمالي منه بناء على كونه حقيقة لغوية ان أنه يجب التوقف مع عدم القرينة فلا يجدى هذا الطريق في اثبات المعنى الشرعي، خاصة اذا لا حظنا أن وصف شخص بأنه نجس يدل لغة على أنه مستقدر دون أن يتحدد في هذا الاطار نوع القذارة الا بضم القرينة فكل مستقدر في نظر الشرع لا يستلزم استقذاره في نظر العرف .

و بعبارة أخرى أن لفظ النجاسة بناء على بقاءه على المعنى اللغوي يكون المراد منه في استعمالات الشارع هو القدر و تحديد أنه القدر الشرعي عند الشك غير ممكن فلا بد من التوقف.

(١) كتاب الطهارة طبعه مؤسسة آل البيت (ع).

والتحقيق أن دلالة لفظ النجاسة على القدر الشرعي لا تتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية اذ المدار ليس على كون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي، و إنما المدار على ظهور اللفظ في المعنى ليكون؛ مشمولاً لحجية الظهور و ليس معرفة المعنى الحقيقي الا من طرق تشخيص صغرى حجية الظهور اذن ينبغي البحث عن أن لفظ النجاسة هل له ظهور في القدر الشرعي في زمن النبي (ص) أو ليس له هذا الظهور الا في الموارد التي أقترن فيها بما يوجب ظهوره في المعنى الشرعي في خصوص هذه الموارد بشكل لا يجدى عند الشك في بعض الموارد للاتكال على ظهور عام لهذه اللفظة في القدر الشرعي. و قبل تشخيص هذا الظهور نذكر الامور التالية التي تمهد لنا طريق الكشف عن الظهور و هي :-

الاول: - أن النجاسة في الجملة ليست أمرًا مخترعاً للشارع الاقدس بل كانت في العصور السابقة والشرائع التي سبقت الاسلام و مما يشهد لذلك رواية داود بن فرقد المعروفة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كان بنو اسرائيل اذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض و قد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والارض و جعل لكم الماء طهوراً فأنظروا كيف تكونون.

الثاني: - أن النجاسة كانت بنفس الاسم قبل الاسلام بلحاظ وجود الديانتين في مجتمع الجزيرة العربية و معروفة النجاسة الشرعية عندهم و من المطمئن به أن لفظ النجاسة كان يستعمل للتعبير عنها كما أنها كانت موجودة بهذا الاسم في المجتمع المكي فقد كان فيه من يدين بالحنيفية الابراهيمية و قد كانت النجاسة والطهارة موجودة عندهم و يشير الى ذلك ما ورد من روايات في أن عشر خصال جاء بها

ابراهيم (ع) خمس في الرأس و خمس في البدن وعد منها الاستنجاء بالماء .

الثالث : - أن المعنى السابق للنجاسة لم يهجر بل استعمل فيما يريد العرف واللغة ويشير الى ذلك ما ورد في الحديث «ألقوا الشعر عنكم فإنه نجس» و ما ورد في آداب الخلوة أنه يستحب القول «أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم» و كذلك ما ورد عن الامام الصادق (ع) أنه يستحب القول فى الحمام «اللهم أذهب عنى الرجس النجس و طهر جسدى و قلبى» و كذلك استعمل الطهور ومشتقاته فى معان لغوية و عرفية كما يتضح لمن تتبع الروايات، و من ذلك وصف النورة بأنها طهور و غير ذلك مما ورد فى آداب الحمام و غيره.

وهكذا يتضح عدم هجر المعنى اللغوى والعرفى لا فى زمن النبى (ص) و لا فى زمن الائمة (ع) .

الرابع : - اذا ورد فى كلام الشارع خطاب له ظاهر و أراد الشارع خلاف ظاهره فلا بد أن ينصب قرينة على مراده لان عدم نصب القرينة نقض للغرض و خاف كونه فى مقام البيان و من ذلك أن اللفظ اذا كان له ظهور فى المعنى الحقيقى و أراد الشارع استعماله لاداء معنى مجازى تحتم أن ينصب قرينة على ذلك عامة أو خاصة حالية أو مقالية.

الخامس : - قد يتعذر الحمل على المعنى الحقيقى و من ذلك الالفاظ المستعملة فى كلمات الشارع فى غير معانيها الاصلية على القول بنفى الحقيقة الشرعية فاذا تعذر حملها على الحقيقة لوجود القرينة الصارفة تعين حملها على المعانى الشرعية و ان كانت مجازات و مثال ذلك ما لو ورد فى خطاب الشارع لفظ الصلاة أو الحج فأذا تعذر حمله

على الحقيقة وقلنا بنفى الحقيقة الشرعية لزم حمله على المعنى الشرعي و ان كانت دلالة اللفظ عليه مجازية.

السادس : - اذا ورد في كلام الشارع ماله محملان أحدهما لغوي والاخر شرعي فاللازم الحمل على المعنى الشرعي لان الشارع موظف لبيان الاحكام الشرعية و يدخل ذلك في صلب وظيفته ومن ذلك ما اذا دار الامر بين مصداقين فيحمل اللفظ على المصداق الشرعي خصوصا اذا لم تتضح مصداقيته عرفا كما لو قال الخمر نجس فان قذارة الخمر لم تتضح عرفاً فيحمل على القدر الشرعي .

اذا عرفت ذلك نقول أنه لا يخلو الحال من فرضيات ثلاثة : -

الفرضية الاولى : أن تكون قد ثبتت للنجاسة حقيقة شرعية.

الفرضية الثانية : أن تكون للفظ النجاسة حقيقة لغوية أو عرفية .

الفرضية الثالثة: أن يكون لفظ النجاسة مستعملا في المعنى الشرعي

مجازاً .

و على كل هذه الفرضيات يتحصل للفظ النجاسة ظهور في القدر الشرعي، أما بناء على الفرضية الاولى فواضح، و أما بناء على الفرضية الثانية فوجود قرينة عامة تجعلنا نحمل اللفظ على القدر الشرعي دائماً الا حيث يحتف للفظ بما يوجب الاجمال أو يكون له ظهور في القدر اللغوي أو العرفي، و يتضح هذا الامر بملاحظة ما ذكرنا في هذه الممهدات من أن الشارع لا بد أن ينصب قرينة على مراده اذا كان خلاف الظاهر، و كذلك ما ذكرناه من أن الشارع موظف لبيان الاحكام فلا بد من حمل كلامه على المعنى أو المصداق الشرعي، فلكلام الشارع ظهور حالي في ارادة المعنى أو المصداق الشرعي، و هذه قرينة عامة استفاد منها الشارع و حاول ترسيخها فترسخت عن طريق تشريع النجاسات

و تشريع الطهور من الحدث والخبث و اعتبار الماء مطهرا و رافعا للنجاسة. و هكذا يتضح أنه لا توقف على القول بالحقيقة اللغوية أو العرفية لوجود القرينة العامة المعينة للمصداق الشرعى. و فى هذا الإطار يصح ما أفاده شيخنا الانصارى (قده) من تعيين الحمل على القدر الشرعى على القول بالحقيقة اللغوية للفظ النجاسة.

و أما على الفرضية الثالثة فقد أتضح حالها مما ذكرنا، اذ مع وجود القرينة العامة لا يحمل اللفظ على المعنى اللغوى اذ سوف يتبادر المعنى المجازى و هو من مقتضيات تعيين المجاز بعد تعذر الحمل على الحقيقة فبلحاظ حال الشارع و أنه موظف لبيان الاحكام سوف يتبادر المعنى المجازى و يتعذر الحمل على الحقيقة و تكون هذه القرينة العامة هي الصارف للفظ عن المعنى الحقيقى.

هذا على أن الصحيح من هذه الفرضيات هي الوسطى أما الاولى فلما ذكرناه فى بعض هذه الممهدات من أن معنى النجاسة لم يكن مخترعا للشارع و أنه كان مسمى بنفس هذا الاسم و أن اختلاف الشارع عبارة عن اختلاف مصداقى لا مفهومى، و من الواضح أنه بناء على كل هذه الامور لا مجال لدعوى الحقيقة الشرعية بل تكون للفظ النجاسة حقيقة لغوية أو عرفية، و أما الثالثة فلا مجال لها الا على التشكيك فى تسمية معنى النجاسة الثابت قبل الشرع بنفس هذا الاسم أو على انكار الفرضية الاولى والثانية، و قد أتضح أن معنى النجاسة كان مسمى بنفس هذا الاسم فثبتت الفرضية الثانية و لا مجال للثالثة حينئذ .

و من كل هذا البيان يظهر وجه النظر فيما أفاده السيد الشهيد (قده) و من الممكن وضع النقض المزبور - الذى قلنا أنه لا يتم بناء على ما يراه السيد الشهيد فى الحقيقة الشرعية - فى هذا الإطار ليقال

بأن ضالة الاستعمال لا تكشف عن عدم دلالة لفظ النجاسة على المعنى الشرعى و ذلك لوجود القرينة العامة على ارادة القدر الشرعى من لفظ النجاسة .

فالنتيجه ظهور لفظ النجاسة فى القدر الشرعى فى زمن النبى الاكرم (ص) بفعل هذه القرينة العامة، نعم لا يتحصل للفظ ظهور فى القدر الشرعى فى حالتين : الاولى وجود القرينة الخاصة أو ان شئت سمها انتفاء القرينة العامة كما فى حديث «ألقوا الشعر عنكم فإنه نجس» فإنه لا يتشكل للفظ النجس ظهور فى القدر الشرعى على الاقل لمر كوزية عدم تنجس الشعر لو طال و عدم الفرق بين الشعر الطويل والقصير فإن الامام (ع) ليس فى مقام بيان الحكم الوضعى الشرعى. والثانية أن يحتف الخطاب بما يوجب الاجمال كما فى قوله تعالى «انما المشركون نجس» اذ قد يقال أن للقرآن أغراضاً تربوية شتى و ليس لكلام الله تعالى ظهور فى المولوية دائماً فيصبح معنى النجاسة مجملاً بناء على تمامية هذه المناقشة فى الاية الكريمة .

هذا و أما فى زمن الأئمة (ع) فلا اشكال فى ترسخ هذه القرينة أكثر من ذى قبل بل قد يدعى وجود عامل كمى وهو كثرة استعمال لفظ النجاسة على لسان الأئمة (ع) والمتشعبة. والواقع أنه لا نزاع فى استفادة القدر الشرعى من لفظ النجاسة فى ذلك الزمان و من ثم أثير الاشكال على ثمره البحث عن الحقيقة الشرعية بدعوى أننا لا نشك فى المراد الاستعمالى من هذه الالفاظ فى زمن الأئمة (ع) و اذا فرض نزاع فهو فيما صدر عن النبى (ص) و لم يثبت منه الا ما ورد من طرق أهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام الذين يتعين حمل كلامهم على المعنى الشرعى وكأنه بهذا الاشكال يقال أن تشخيص ظهور لفظ

النجاسة في القدر الشرعي في ذلك الزمان أمر مستدرك. والحقيقة أنه ينبغي أن لا يفهم من هذا الكلام أن لفظ النجاسة لم يستعمل في زمن الأئمة (ع) إلا في القدر الشرعي كيف وقد ذكر في بعض الممهدات المتقدمة أنه استعمل في القدر غير الشرعي كثيراً ولم يكن استعماله مجازياً خصوصاً بلحاظ أنه حقيقة لغوية غاية الأمر أنه قد يحتف بما يوجب اجماله أو تنعدم في مورد مخصوص القرينة الحالية العامة والاقالاتنقال الى المصداق الشرعي له يتم بنفس ما ذكرناه ولا يستغنى عن القرينة العامة في زمن الأئمة (ع) لان اللفظ كان لا يزال يستعمل في المصداق اللغوي أو العرفي.

هذا ولا يخفى أن الضابط الذي نقحناه يجري في أمثال لفظ النجاسة من قبيل لفظ (القدر) و (الخبث) فمع أن القدر له حقيقة لغوية وكذلك الخبث إلا أنه يحمل على المصداق الشرعي في كلام الشارع والأئمة (ع) ومن الطريف أن يناقش في استفادة القدر الشرعي من لفظ النجاسة في الوقت الذي تعد استفادته من لفظ (القدر) من المسلمات مع أنهما يرتضعان من لبن واحد فتدبر جيداً.

بقي شيء يجدر ذكره ولو تم لأصبح من شواهد ما نقحناه من ضابط كلي في استفادة القدر الشرعي من لفظ النجاسة وهو أن الكتب الاستدلالية للعامة دأبت على الاستدلال بأحاديث النبي الأكرم (ص) مما ورد فيه لفظ النجاسة دون أن يناقش في ذلك بأن المحتمل ارادة القدر اللغوي أو العرفي بل أنهم يحملون اللفظ على المصداق الشرعي على الرغم من أن بحث الحقيقة الشرعية كان مطروقا عندهم و تعرض اليه كثير من أصوليهم و وقع الخلاف فيه بينهم على ما ذكره الغزالي في المستصفي الأمر الذي يؤكد الالتفات الى القرينة العامة بالشكل

المركوز فى أذهان المشترعة فى زمن النبى (ص) و تسلمته الاجيال المتعاقبة يدا بيد و من الواضح أن عصر النص عند السنة ينتهى بوفاة النبى الاعظم (ص) و لهذا فالقضية محل ابتلائهم فمن اتفاهم على فهم القدر الشرعى من لفظ النجاسة يستكشف ما ذكرناه من القرينة العامة التى كانت تحف بلفظ النجاسة و توجب ظهوره فى القدر الشرعى فى زمن الرسول (ص) فأذا تمت هذه المسألة لاصبحت من شواهد ما نقحناه من الضابط الكلى.

هذا كله بالنسبة للجهة الاولى.

و أما الجهة الثانية أعنى استفادة القدر الشرعى من غير المادة فقد ذكرنا أن الغالب فى الموارد التى ذكرت فيها أحكام النجاسة قد استعملت صيغا غير مادة النجاسة و ذلك لان الغالب فيها بيان أحكام تتفرع على النجاسة و يلزم لبيانها استعمال ما يناسبها من تعابير كما أن مركزية النجاسة فى أذهان المشترعة وسلوك الشارع طريق الكشف الانى عنها فى مجموعة موارد جعل استعمال لفظ النجاسة قليلا بلا فرق بين زمن النبى الاكرم (ص) أو الائمة (ع). و قد اعتمد الفقهاء فى الكشف عن النجاسة على هذه الصيغ و أصبحت دلالتها عليها عندهم من المسلمات، و لذلك قلنا أن دعوى عدم دلالة هذه الاخبار المتضمنة لهذه الصيغ على النجاسة دعوى مثيرة فى الوسط الفقهى الذى دأب على الاستدلال بهذه الاخبار على النجاسة، و لهذا ينبغى دراستها للكشف عن نحو دلالتها.

و أبرز هذه الصيغ و أكثرها تداولاً فى السنة الاخبار هى صيغة الغسل فالذى يراجع أخبار الابواب المتعلقة بالنجاسات يجد أن التعبير بهذه الصيغة من الكثرة بمكان كما أنها من أبرز الصيغ الدالة على

النجاسة ولا كلام فى دلالتها وانما الكلام فى تقريب هذه الدلالة. وفى هذا المجال نجد أن هناك تقريبات عديدة ذكرها الفقهاء، وفى المستند: أن الملازمة بين الغسل والنجاسة ثابتة بالأجماع المركب (١) و فى الجواهر: أن الغسل دال عرفاً على النجاسة سيما اذا كان الامر به لمشروط بالطهارة. و قال: «بل يمكن دعوع التلازم بين وجوب الغسل تعيينا والنجاسة اذ ليس فى الشرع ما يجب غسله بحيث لا يجرى غيره الا النجس و فضلة ما لا يؤكل لحمه، انما يجب ازالتها عن سائر الصلاة لا غسلها، ولعله لذا أطلق الامر بالغسل فى كثير منها من دون ذكر المشروط به مع القطع بأرادة الوجوب الشرطى لا النفسى و ما ذاك الا اتكالا على فهم السامع ارادة الوجوب للنجاسة فتجب حينئذ لما وجبت له. و يؤيده أيضا أنه لم يقع منهم (عليهم السلام) أمثال هذه الاوامر فيما يراد ازالته لا للنجاسة كفضلات ما لا يؤكل لحمه و نحوها الى غير ذلك فلا ينبغى الريب فى كون المفهوم من الامر فيها بذلك النجاسة بل قد يعد انكاره مكابرة و كيف لا ونحن نقطع بأن لا دليل للاصحاب على ما أتفقوا عليه من الحكم بالنجاسة الا أمثال ذلك اذ احتمال وجود أدلة اخر عندهم غيرها فى سائرهما ولم يصل شيء منها إلينا مما ينبغى القطع بعدمه خصوصا بعد تصريحهم أنفسهم بكونها هى المستند لهم. نعم أقصى ما يقال : انه لعل لهم قرائن تدل على ارادة النجاسة من أمثال هذه الاوامر لا لانسياقها منها نفسها و هو مع أنه مستبعد بل مقطوع بعدمه أيضا لا يمنع حينئذ من الاستدلال بها بل يؤكده و يحققه» (٢)

(١) المستند ج ١ ص ٢٤ .

(٢) جواهر الكلام ج ٥ ص ٢٧٩ .

و فى طهارة الشيخ الاعظم (قده): «و ربما يخدش فى دلالة ايجاب الغسل على النجاسة و فيه بعد اتفاق العلماء على استفادة النجاسة من أمثال ذلك أن وجوب الغسل مطلقاً لا يكون الا لاجل النجاسة ان احتمال كونه لاجل وجوب التجنب عن أجزاء ما لا يؤكل مدفوع بأطلاق وجوب الغسل حتى لو جف الثوب أو مسح مسحاً يزيل أثره ولم يبق منها أثر، و قد قام الضرورة والاجماع على أنه لا يشترط فى ثوب المصلى بعد الاباحة أزيد من الطهارة وعدم كونه مما لا يؤكل أو ملاصقاً له» (١) و قد نسج على هذا المنوال من تأخر من الفقهاء ففى المستمسك «والمنع من دلالة الامر بالغسل على النجاسة - كما ترى - خلاف المنصرف اليه عرفاً» (٢) و فى تقرير بحث السيد الخوئى - دام ظله - «ان الامر بغسل الثوب من البول يدل على النجاسة بالملازمة العرفية لان وجوب غسله لو كان مستندا الى شىء آخر غير نجاسة البول لوجب أن ينبه عليه وحيث لم يبينه (ع) فى كلامه فيستفاد منه عرفاً أن وجوب غسل الثوب مستند الى نجاسة البول» (٣).

والتحقيق أننا تارة نتكلم فى مناسبة صيغة الغسل للنجاسة و اخرى فى عدم مناسبتها لغيرها. أما مناسبتها للنجاسة فلا ينبغى الاشكال فيها؛ اذ النجاسة فى عرف الشارع عبارة عن قذارة و وساخة غاية الامر ان الشارع يختلف مع العرف العام أو اللغة مصداقاً، و من الواضح أن صيغة الغسل انما يعبر بها عن ازالة القذر والوسخ والتنظيف منهما، ولذا نجد فى المعاجم اللغوية أن معنى غسل الشىء هو طهره بالماء

(١) كتاب الطهارة للشيخ الاعظم أوائل الكلام فى نجاسة البول والغائط .

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٢٧٤ .

(٣) التفتيح ج ٢ ص ٤٤٦ .

و أزال وسخه. فصلاحيه هذا اللفظ للتعبير به عن ازالة القذر العرفي هي بنفسها صلاحيته للتعبير به عن ازالة القذر الشرعي. و لذا لم يقع اشكال من أحد في ذلك حتى أن صاحب الرياض (قده) لم يكن يناقش في صلاحية التعبير عن النجاسة بالغسل.

و أما عدم مناسبتها لغيرها وهو الامر المهم الذي يحقق دلالتها الاثباتية على النجاسة فربما يقال : أن نفس صلاحيتها للدلالة على النجاسة يكفي في تحقيق الدلالة الاثباتية و عدم ارادة شيء آخر عند استعمالها غير النجاسة فما دام أن الغسل ظاهر بمادته في أنه تنظيف و تخلص من القذر فإن لصيغة الغسل بهذا الامر ظهور في النجاسة و كشف عنها بأعتبارها قذراً شرعياً يراد التخلص منه. الا أن الصحيح عدم كفاية هذا المقدار لذلك و سره أن في أجزاء ما لا يؤكل لحمه ما يراه العرف قذراً عرفياً والطريق المتعارف عند العرف لازالته هو الغسل بالماء، فلقائل أن يقول: أن أمر الشارع بغسل روث ما لا يؤكل لحمه مثلاً انما هو بأعتبار كونه الطريق المتعارف لازالة فضلة ما لا يؤكل لحمه التي يراها العرف قذراً يتخلص منه بالغسل، خصوصاً مع كون الغسل أفضل الافراد لتحقيق الازالة بشكل تام. وليس هذا ببعيد، فقد دلت الأدلة على سلوك الشارع هذا الطريق كما في قوله (ع) في التطهير من دم الحيض «حتيه ثم اغسله» ان لا دخالة للحت الأمور به في التطهير بل هو ارشاد الى أمر عرفي لكون الحت قبل الغسل أرفق في التطهير. فمجرد استعمال صيغة الغسل دون الاعتماد على قرائن اخرى اتكالا على صلاحية هذه الصيغة للتعبير بها عن النجاسة لا يكفي لتحقيق دلالتها الاثباتية.

فالصحيح في تحقيق هذه الدلالة ضم القرائن و ذلك بلحاظ

ما ذكرناه فى استظهار القدر الشرعى من مادة النجاسة حيث قلنا أن الشارع ركز مسألة الطهارة والنجاسة فى أذهان الناس، فبعد تشريعه للنجاسات و بيانه لها أكد أن الماء هو المطهر من النجاسات شرعاً وهذا ما تحقق منذ زمن النبى الاكرم (ص) حيث تم التركيز فى خطابات متعددة على أن الماء طهور و أستمر ذلك فى زمن الائمة (ع) كل ذلك يجعل لصيغة الغسل ظهوراً فى النجاسة و أنها بملاك النجاسة .

والواقع أن هذا الظهور هو الذى جعل دلالة هذه الصيغة على النجاسة من المسلمات التى لم يناقش فيها أحد تقريباً حيث أن هذا الارتكاز اللبى الذى كان فى أذهان الناس سواء فى زمن النبى (ص) أو الائمة (ع) ظل ثابتاً لا تزیده الايام الا رسوخاً و من هنا كان استظهار الفقهاء للنجاسة من صيغة الغسل بوصفهم آحاد المتشرعة الذين تشبعوا بهذا الارتكاز الذى يتلقاه كل جيل منهم من الجيل السابق . والخلل فى التقريبات المتقدمة يبدو من جهة عدم تبلور هذه النكته بهذا الشكل، فصاحب المستند (قده) يسلك طريقاً غير مباشر لتقريب هذه الدلالة حين يستدل بالاجماع المركب و من الواضح أن هذا الاجماع قائم على أساس نكته هى المحققة للدلالة لا الاجماع بنفسه ونجد أن صاحب الجواهر (قده) يقرب هذه الدلالة فى البداية على أساس أنها دلالة عرفية، ولعله يريد بذلك الاعتماد على صلاحية التعبير بصيغة الغسل عن النجاسة لان الماء مطهر عرفاً من القدر، ولكننا قلنا: أن ذلك لا يكفى لتحقيق الدلالة، وكأنه التفت الى ذلك فحاول تعزيز التقريب بمجموعة من المنبهات كما فعل الشيخ الانصارى (قده) ذلك أيضاً و هذه المنبهات و ان كان بعضها راجعا الى ما ذكرناه أى الارتكاز اللبى، الا ان كلماتهم لم تبلور هذه النكته .

و مما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما أفاده السيد الشهيد الصدر (قده) من أن استفادة النجاسة من الأمر بالغسل تكون بأحد تقريبين الأول من ناحية مادة الغسل التي تساوق عرفاً مع الإزالة والتنظيف فالأمر بالغسل يساوق الأمر بإزالة القذر فيكون دالاً على النجاسة، والثاني من ناحية ارتكازية كون الغسل بالماء هو المنظف للشيء من القذارات العرفية فأن ذلك مع ارتكازية وجود قذارات و نجاسات شرعية في الجملة يوجب انصراف الذهن المتشرعى والعرفى عند توجه الأمر بالغسل من قبل الشارع الى أن ذلك على أساس نجاسة الشيء شرعاً والارشاد الى ما هو المطهر له وليس أمراً نفسياً (١).

و وجه النظر أن التقريب الأول لا يكاد يصلح لإثبات دلالة الأمر بالغسل على النجاسة لما قلناه قبل برهة. فلا بد من ضم قرائن اليه مضافاً الى أن عدم انفعال الوجوب النفسى لا يدخل له فى استظهار النجاسة ان لو كان الأمر بملاك إزالة أجزاء ما لا يؤكل لحمه لما كان نفسياً أيضاً بل يكون ارشاداً الى المانع فنفس الإزالة غير مرادة و إنما تراد لتصحيح الصلاة كما هو واضح.

هذا ولا يخفى أن مجرد ارتكازية كبرى طهورية الماء و وجود نجاسات شرعية تزال بالماء لا يكفى لتحقيق الانصراف الى النجاسة بل لابد من ضم عدم وجود نكته للغسل غير النجاسة اذ مع وجودها يبقى مجال للدغدغة فى الانصراف الى النجاسة و لذا قد يقال أن هذا التقريب لا يتم فى موارد احتمال نكته ثانية كالأمر بغسل الثوب من الروث فأن قذارة الروث لدى العرف وكون الطريق المتعارف لإزالته

هو الماء يوجب احتمال نكته للغسل غير النجاسة. ولعل الذى حدا بصاحب الرياض الى التوقف فى دلالة امثال هذه الاخبار على النجاسة دون ضم الاجماع الذى يكون قرينة على الدلالة هو هذه النكته. وقد يجاب عنه بأبداء ارتكاز عدم وجود نكته اخرى للغسل غير النجاسة عن طريق منبهات عامة كما مر فى الجواهر حيث ذكر أنه ليس فى الشرع ما يجب غسله بحيث لا يجزى غيره الا النجس، و أن فضلة ما لا يؤكل لحمه يجب ازالته عن ساتر الصلاة ولذا أطلق الامر بالغسل دون ذكر المشروط مع القطع بأرادة الوجوب الشرطى. و ما مر فى كلام الشيخ الانصارى (قده) من أن احتمال كون الامر بالغسل للمانعية مدفوع بأطلاق الامر حتى لو جف الثوب أو مسح مسحاً مزيلاً للآثر. و ما مر فى كلام السيد الخوئى - دام ظله - من أن وجوب الغسل لو كان مستنداً الى شىء غير النجاسة لنبه الامام (ع) عليه وحيث لم ينبه عليه فيدفع احتمال المانعية.

و يبدو من هذه الكلمات أنها تحاول اثبات قرينة عامة على ارتكازية عدم وجود نكته اخرى للغسل غير النجاسة. ولكنها لا تخلو من مناقشة، و ذلك لان اشتراط عدم وجود نكته للغسل غير النجاسة شرط له واقعية، فهناك روايات تشير الى هذه القضية منها صحيح محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن ألبان الابل والبقر والغنم و أبوالها ولحومها فقال لا تتوضأ منه و ان أصابك منه شىء أو ثوباً لك فلا تغسله الا أن تنظف (١). ففى هذه الرواية نجد أن السائل يسأل عن ألبان الابل والبقر والغنم ولحومها و من المستبعد أن يكون السؤال

عن النجاسة مع تعارف شرب الالبان و أكل اللحوم فالاقرب أنه عن المانعية أو أمر غير النجاسة، وهنا يجيب الامام (ع) بعدم وجوب غسل الثوب منه الا للنظافة مما يشير الى أن الطريق المتعارف للتخلص من القذر العرفي هو الغسل بشكل يجعل احتمال سلوك الشارع هذا الطريق عند الامر بالتخلص من موانع الصلاة التي يرى العرف قذارتها احتمالاً كبيراً. و منها رواية على بن رئاب قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن الروث يصيب ثوبى وهو رطب قال: ان لم تقذره فصل فيه (١) و روايته الثانية قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الخمر والنبيذ المسكر يصيب ثوبى فأغسله أو اصلى فيه قال: صل فيه الا أن تقذره فتغسل موضع الاثر (٢).

وهكذا يتضح وجه النظر في كلمات القوم، اذ مع احتمال نكته للغسل غير النجاسة و سلوك الشارع الطريق العرفي لازالة ما يراه العرف قذراً في ارشاده الى المانعية سوف لا يمكننا من التمسك بالاطلاق كما هو واضح. و بالتالى عدم انفهام وجوب الغسل تعيينا مضافاً الى أنه لا وجه لوجوب التنبيه اذا كان الكلام عن الصلاة لا عن شيء آخر. و مما يؤيد ذلك أن كثيراً من الفقهاء ذهبوا الى عدم صحة الصلاة فى عرق الجنب من الحرام مع ذهابهم الى طهارته و أستدلوا على ذلك بالروايات الامرة بالغسل.

والصحيح أن دفع هذا الاحتمال لا يكون بقريينة عامة فى الموارد التى يكون لهذا الاحتمال فيها أساس يعتنى به و انما يلزم اللجوء الى قرائن خاصة و من ذلك أن ترد الروايات فى انفعال الماء ببول ما لا

(١) الوسائل ج ٢ أبواب النجاسات الباب التاسع الحديث ١٦ ص ١٠١٢.

(٢) الوسائل ج ٢ أبواب النجاسات الباب ٣٨ الحديث ١٤ ص ١٠٥٨.

يؤكل لحمه مثلاً فهنا لا يوجد احتمال غير النجاسة مما يشكل قرينة على أن الملاك فى الأمر بالغسل إنما هو النجاسة. أو يرد فى بعض الروايات التعبير بالنضح مما يشكل قرينة على أن الملاك فى الغسل فى روايات أخرى هو النجاسة و إلا لا معنى للنضح لو كان احتمال المانعية قائماً كما فى رواية على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو فى صلاته كيف يصنع به قال: ان كان دخل فى صلاته فليمض، فإن لم يكن فى صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه أثر فيغسله. أو يرد فى بعض الروايات غسل الأثناء من شىء فحيث أن هذا الغسل بملاك النجاسة فيعرف فى الموارد الأخرى أن غسل الثوب من ذلك الشىء بملاك النجاسة أو يرد التعبير عن شىء بأنه نجس فيكون قرينة على أن الغسل الوارد فى روايات أخرى من ذلك الشىء بملاك النجاسة.

وقد يتوهم أن الاستدلال بروايات الغسل فى هذه الموارد بقرينة غيرها يكون مستدر كاً اذ الروايات المتخذة قرائن عليها اما أن تتم سنداً و دلالة فتكفى هى لاثبات النجاسة و ان لم تتم سقطت عن الحجية ولم تصلح للقرينية.

ويدفعه: أن الروايات الصالحة للقرينية قد لا يكون لها اطلاق أو عموم أو ما شاكل فى حين يوجد ذلك فى روايات الغسل فلا يكون الاستدلال بها مستدر كاً اذ لا تنحصر الاستفادة منها بأثبات أصل النجاسة فقط، بل يحتاج اليها عند البحث عن العموم أو الاطلاق مثلاً. هذا اذا كانت الروايات صالحة للقرينية و أما اذا لم تتم أسانداها و تمت دلالتها فلا تسقط عن صلاحيتها للقرينية مطلقاً؛ اذ يمكن الاستفادة منها فى بعض

الاحايين كما لو كانت متواترة اجمالاً أو لو بنى على تشكيلها قرينة ناقصة على أن الغسل فى روايات الغسل بملاك النجاسة بمقدار احتمال صدورها عن المعصوم (ع) لو فرض اجراء حساب الاحتمال.

هذا و من الفقهاء الذين وجدتهم قد التفتوا الى هذه النكتة غير صاحب الرياض (قده) السيد صاحب المدارك (قده) الذى ناقش فى دلالة رواية زرارة عن أبى عبدالله (ع) المستدل بها على نجاسة الميتة والتي نقلناها عند الحديث عن الدعوى المنسوبة لصاحب الرياض (قده) حيث ذكر أن الامر بغسل الاجزاء التى لا تحلها الحياة اذا أخذت من الدابة بعد موتها لا يكشف عن النجاسة - نجاسة الميتة - اذ يحتمل أن تكون لازالة الاجزاء المتعلقة بها من الجلد المانعة عن صحة الصلاة كما يشعر قوله (ع): «وصل فيه». و اذا ضمنا هذا الكلام الى قوله (قده): «ولا معنى للنجس شرعاً الا ما وجب غسل الملقى له، بل سائر الاعيان النجسة انما أستفيد نجاستها من أمر الشارع بغسل الثوب أو البدن من ملاقاتها» نستطيع أن نقول أن هذا الفقيه المحقق قد التفت مذاقاً الى أن ظهور صيغة الغسل فى النجاسة انما يكون بمناسبات الحكم والموضوع التى يشترط فيها عدم وجود نكتة للغسل غير النجاسة اذ مع وجودها يمكن التشكيك فى ظهور الغسل فى خصوص النجاسة.

فالتنتيجة أن صيغة الغسل انما تدل على النجاسة اذا أحتفت بقرينة لبية ارتكازية متصلة توجب ظهورها فى أنها بملاك النجاسة و هذه القرينة تجمع ثلاثة مرتكزات: ارتكاز وجود نجاسات شرعية، وارتكاز كون الماء مطهر شرعاً من النجاسات، و عدم وجود نكتة اخرى للغسل والمرتكز الاول والثانى نوعى عام بخلاف المرتكز الثالث حيث توجد موارد لا يرى العرف أو المتشرعة انحصار النكتة فيها فى النجاسة، ولذا

قد ينشأ الاشكال فى دلالة صيغة الغسل على النجاسة فى هذه الموارد و قلنا أن العلاج يكون عن طريق القرائن الخاصة لو وجدت بعد عدم صلاحية ما ذكر للبرهنة على عموم هذا المرتكز و نوعيته. هذا تمام الكلام فى المقام الثانى و هو تحقيق كيفية استفادة النجاسة من الادلة. و أما المقام الثالث أى التعرض الى المناقشات التى أوردت على صاحب الرياض (قده) و بيان المختار فقد نوقش فى كلام الرياض بما يلى :-

الاول : ما أفاده السيد الشهيد الصدر «قده» و هو أن الاخبار الدالة على نجاسة البول لا تنحصر فيما كان بلسان الامر بالغسل كى يقال : أنه لا دليل على نجاسة البول سوى الاجماع بل فى هذه الاخبار ما يدل على النجاسة بلسان بيان انفعال الماء القليل بالبول و كذلك ما ورد فى تشديد البول كصحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (ع) «ذكر المنى و شده موجهه أشد من البول» (١).

و هذه المناقشة غير تامة لان صاحب الرياض (قده) كان يستدل على نجاسة بول و غائط ما لا يؤكل لحمه و كان استدلاله يتركز على هذه الدائرة و لذا ناقش فى روايات الغسل بأنه لو سلمت دلالتها على النجاسة فهى أخص من المدعى لانصرافها الى بول الانسان فهو لم يكن بصدد اثبات أصل نجاسة البول كى يعترض عليه بالروايات الدالة على انفعال الماء بالبول، و انما كان يبحث عن دليل فى حدود دائرة ما لا يؤكل لحمه. و روايات الانفعال لا تصلح لاثبات النجاسة فى حدود هذه الدائرة و لذا أنحصرت الاستفادة بروايات الغسل فأذا أسقطنا دلالتها

على النجاسة لم يبق سوى الاجماع. وقد سلم نفس السيد الشهيد (قده) بعدم وجود الاطلاق فى روايات الانفعال و صحيح ابن مسلم.

الثانى : - ما أفاده كل من صاحب الجواهر والشيخ الانصارى (قدس سرهما) من أن أوامر الغسل لها اطلاق يشمل صورة زوال الاثر و هذا اللسان لا يناسب المانعية فينحصر وجه الغسل بالنجاسة. و قد تبعهما السيد الشهيد (قده) على هذا الجواب.

ويرده ما ذكرناه مفصلا من أن وجود نكته اخرى للغسل غير النجاسة سيما فى الغائط لا يبقى مجالا للتمسك بالاطلاق لان الامر بالغسل يكون لاجل كونه الطريق المتعارف للتخلص من هذه الفضلات.

الثالث : - ما أفاده السيد الشهيد (قده) و هو أن الروايات على صنفين : -

الاول : بلسان الغسل من البول .

الثانى : بلسان الغسل من بول ما لا يؤكل لحمه .

والمتيقن من الصنف الاول هو بول الانسان و حيث أن موضوع المانعية لا يشمل الانسان نفسه فالامر بالغسل من بول الانسان ليس من جهة المانعية و هذا يعد قرينة على أن الامر بغسل بول غير الانسان فى نفس الخطاب ليس للمانعية أيضا، اذ التفكيك فى مفاد الامر بالغسل غير عرفى . ولو سلمنا أن احتمال المانعية وارد كفانا من أخبار الغسل الصنف الاول الذى لا بد من حمله على النجاسة و بهذا يسلم لنا دليل من أخبار الغسل على النجاسة .

و فيه : - أن اشكال الرياض يظهر انتاجه فى الصنف الاول أساسا حيث يدعى انصراف المطلقات الى المتبادر منها و هو بول الانسان، وبالتالي فليس فى الصنف الاول مطلقات بحيث يستدل بها على نجاسة

بول ما لا يؤكل لحمه الاعم من الانسان والحيوان. فالنقض بعدم عرفية التفكيك انما يناسب القول بالاطلاق فى روايات الصنف الاول واما من ينكر الاطلاق فلا يقال له أن التفكيك غير عرفى فتأمل جيداً. الرابع: - أن بعض أوامر الغسل نص فى وجوب الغسل مع زوال العين خصوصاً ما كان منها مشتملاً على الامر بتعدد الغسل فلا يبقى الاثر بعد الغسلة الاولى فلا بد أن يكون الغسل بملاك النجاسة (١).

وفيه: - أن هذه الروايات منصرفه الى الانسان كما ذهب اليه صاحب الرياض (قده) و أعترف به السيد الشهيد (قده) فى حين أن البحث انما هو عن مطلق فى حدود ما لا يؤكل لحمه.

الخامس: - ما أفاده المحقق النراقى فى المستند من أن الامر بالصب فى بعض الروايات والغسل فى آخر فى مقام التفريق بين بول الرضيع وغيره شاهد على كون ذلك كله بملاك النجاسة. وفيه: - أن موضوع المانعية لا يشمل الانسان والطفل مطلقاً والكلام فى روايات الغسل مما لا يؤكل لحمه والتفريق بين الغسل من بول الانسان بالقول بأنه بملاك النجاسة و بول ما لا يؤكل لحمه فى خطاب آخر بأحتمال المانعية عرفى.

السادس: - ما أفاده صاحب الجواهر (قده) من أنه لم يقع فى خطابات الائمة (ع) فيما يراد ازالته لا للنجاسة كفضلات ما لا يؤكل لحمه الامر بالغسل فيكون استعمال صيغة الغسل منحصرأ فى دلالة بالنجاسته.

وفيه: أن الروايات الواردة فى مانعية ما لا يؤكل لحمه وردت

ب عنوان الصلاة فى الفراء والجلود والصوف والشعر والوبر والسمور والفنك، و ازالة هذه الاشياء لا تحتاج الى الغسل، لان منها ما يلبس و طريق ازالته ترعه و منها ما يقع على اللباس، والطريق المتعارف ل ازالته هو نقض الثوب أو ازالته باليد، فمن الطبيعى أن لا يرد الامر فيها بالغسل. و أما ما ورد فى رواية زرارة أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن الصلاة فى الثعالب والفنك والسنجاب و غيره من الوبر فأخرج كتابا زعم أنه املاء رسول الله (ص) أن الصلاة فى وبر كل شىء حرام أكله فالصلاة فى وبره و شعره و بوله و جلده و روثه و كل شىء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى فى غيره مما أحل الله أكله (١). فلا يمكن الاستشهاد بها على عدم أمر الشارع بأزالتها بالغسل ان هذا الكلام مسوق لبيان المانعية لا لبيان كيفية التخلص منها كما هو واضح. على أن دعوى صاحب الجواهر (قده) أول الكلام ان من الممكن فى روايات الغسل ارادة التخلص من فضلات ما لا يؤكل لحمه أو ارادة بيان المانعية فى غيره خصوصاً بعد أن تم بيان المانعية فى ما لا يؤكل فى رواية زرارة و غيرها .

هذا والمختار فى رد صاحب الرياض (قده) أن احتمال المانعية فى البول غير وارد أساساً فى روايات الغسل ان من كوزية عدم جواز الصلاة فى المانع حتى فيما لا تتم فيه الصلاة تدفع احتمال المانعية حيث ورد جواز الصلاة فيما لا تتم فيه الصلاة مما أصابه البول كرواية زرارة قال قلت لابي عبد الله (ع) ان قلنسوتى وقعت فى بول فأخذتها فوضعتها على رأسى ثم صليت فقال لا بأس .

و رواية زرارة عن أحدهما (ع) قال كل ما كان لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء مثل القنسوة والتكة والجورب وفى بعضها التعبير بالقدر و عبارة الشيء والقدر شاملة للبول بلا ريب. وفى مقابل ذلك نجد أن الروايات الواردة فى المانعية تؤكّد بطلان الصلاة حتى فيما لا تتم فيه اذا كان مما لا يؤكل لحمه من ذلك رواية على بن مهزيار قال : كتب اليه ابراهيم بن عقبة عندنا جوارب و تكة تعمل من وبر الارانب فهل تجوز الصلاة فى وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقيّة؟ فكتب لا تجوز الصلاة فيها. مضافاً الى اطلاق ما دل على المانعية الشامل لما لا تتم فيه الصلاة ايضاً.

ان قلت : - قد وردت الاخبار فى جواز الصلاة فيما لا تتم فيه الصلاة مما لا يؤكل لحمه كمكاتبة محمد بن عبد الجبار قال : كتبت الى أبى محمد (ع) أسأله هل يصلى فى قنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير محض أو تكة من وبر الارانب فكتب (ع) لا تحل الصلاة فى الحرير المحض و ان كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه ان شاء الله . قلت : - مع الاغماض عن الخدشة فى سندها من ناحية أحمد بن هلال العبر تائى و دلالتها بكون المحتمل من الذكى ولو بنحو يوجب الاجمال، أنه مما يؤكل لحمه، فأنها محمولة على التقيّة لكون العامة يذهبون الى صحة الصلاة فيها. وعدت المانعية من شعار الشيعة خاصة فى مثل المكاتبات المحتملة للتقيّة. وأما حكم الامام (ع) بصحة الصلاة فى الحرير المحض فلا يقال أنه مخالف للتقيّة وذلك لاختلاف العامة فيها قال ابن رشد فى بداية المجتهد «و اختلفوا فى صلاة الرجل فى الثوب الحرير فقال قوم تجوز صلاته فيه و قال قوم لا تجوز و قوم أستحبوا له الاعادة فى الوقت» فعلى كلا التقديرين لا تنصر هذه الفقرة

في حمل الحديث على التقية. والعجب أن يقول الشيخ في الخلاف «من صلى في حرير محض من الرجال من غير ضرورة كانت صلاته باطلة و وجب عليه اعادتها و خالف في ذلك جميع الفقهاء مع قولهم ان الصلاة فيه ولبسه محرم غير أنه لا يجب فيه الاعداء» فقد علمت أن ابن رشد يصرح بوجود الخلاف حتى أنه علق بقوله «والخلاف فيها مشهور» كما نقل العلامة في التذكرة عن أحمد القول ببطان الصلاة فيه، فلا ينبغي الاشكال في حملها على التقية لو لم نسقطها لمخالفتها القطعي .

و ما أختارناه له صلاحية النقص على ما ذكره صاحب الرياض (قده) من أن الغسل أعم من النجاسة و ذلك لأنه يرى عدم جواز الصلاة حتى فيما لا تتم فيه الصلاة اذا كان مما لا يؤكل لحمه، و يرى جواز الصلاة فيما لا تتم فيه في النجس أو المتنجس، فمع هذا كيف له أن يرى وجهاً آخر في روايات الغسل، أو ليس تقييد اطلاقات الغسل بغير ما لا تتم فيه الصلاة شاهداً على أن المراد منه النجاسة لا المانعية .

ان قلت : - أن روايات الغسل قد أخذ فيها الثوب والبدن كما هو واضح من أسنتها و هذا ما لا ينطبق على القلنسوة والعرقين و ما شاكل .

قلت : - هذا ما لا يرضى به نفس صاحب الرياض أيضاً، و لذا قال في رد هذا الكلام مانصه : «و ما ربما يقال من اثبات أصل الحكم هنا بأصالة البراءة عن ازالة النجاسة عن مثل هذه الاشياء السالمة عن المعارض لخلو الاخبار عن الامر بها لاختصاص الامرة منها بالثوب الغير الصادق على مثل هذه الاشياء ليس في محله كيف لا و هو بعد معارضته بالاصل المتقدم ذكره الذي هو أقوى منه تصريح الاصحاب

كظواهر النصوص بأستثنائها الملازم لدخولها تحت أدلة المنع عنها». هذا كله فى رد صاحب الرياض (قده) و أما التحقيق فى المقام فهو أن مناسبات الحكم والموضوع فيما نحن فيه تامة فكل من الارتكازات الثلاث موجودة أما المرتكز الاول والثانى فواضح و أما المرتكز الثالث فكذلك و يشير اليه ما ذكرناه فى المختار من الرد على صاحب الرياض فهو مؤشر على تمامية المرتكز الثالث فتدبر جيداً.

هذا كله فيما يتعلق بالدعوى المنسوبة لصاحب الرياض (قده) وقد أوضحناه مفصلاً فلنرجع الى ما كنا نبحت عنه وهو دراسة البول بنحو القضية المطلقة لنرى هل نعثر على دليل فوقانى يمكن الرجوع اليه فى موارد الشك قبل وصول النوبة الى الدليل الفقاهتى أولاً. و لا بد من مراجعة الروايات وهى على قسمين : -

الاول : - ما لم يؤخذ فى موضوعه عنوان مقيد للبول بل ورد فيه البول بشكل مطلق .

الثانى : - ما أخذ فى موضوعه عنوان مقيد .

ولا يخفى أن البحث عن الاطلاق بمعناه الواسع يقتضى البحث عن مطلق فى روايات القسم الاول لأن القسم الثانى لو فرض له اطلاق فهو فى حدود عنوانه المأخوذ موضوعاً للنجاسة كبول ما لا يؤكل لحمه . نعم البحث عن مطلق فى حدود العنوان يستدعى النظر الى روايات القسم الثانى و حيث أننا الان بصدد البحث عن مطلق واسع فسوف نقصر النظر على روايات القسم الاول وهى على أنواع : -

النوع الاول : - ما كان وارداً مورد حكم آخر. و من رواياته : -

١- رواية هشام بن الحكم عن أبى عبدالله (ع) فى ميزابين سالا أحدهما بول والاخر ماء المطر فأختلطاً فأصاب ثوب رجل لم يضره

ذلك. و سندها تام و مثلها رواية محمد بن مروان عن أبي عبدالله (ع) قال: لو أن ميزابين أحدهما ميزاب بول والآخر ميزاب ماء فأختلطا ثم أصابك ما كان به بأس.

و من الواضح أن الرواية ظاهرة في المفروغية عن نجاسة البول و هي واردة لبيان عدم التنجس عند الاختلاط .

٢- رواية أبي بصير عنهم (ع) قال: اذا أدخلت يدك في الاناء قبل أن تغسلها فلا بأس الا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة فأن ادخلت يدك في الاناء و فيها شيء من ذلك فأهرق الماء .

و هي واردة لبيان انفعال الماء القليل بالبول والمنى .

٣- رواية حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عن علي (ع) قال: ما أبالي أبول أصابني أو ماء اذا لم أعلم .

و هي واردة لبيان عدم الاعتناء بالشك والبناء على الطهارة .

و في هذا المقام نشير الى كبرى كلية في الفقه و هي أن الروايات الواردة مورد حكم آخر على نوعين :-

الاول :- أن لا يكون للخطاب فيها نظر الا الى الحكم الذي أتجه لبيانه .

الثاني :- أن يكون للخطاب فيها نظر الى الحكم الذي أتجه لبيانه و الى غيره ولكن بيان الاول بالذات و بيان الثاني بالعرض .

أما النوع الاول فلا يمكن الاستفادة منه أصلا في غير ما أتجه لبيانه كما هو واضح، و مثاله الرواية الثالثة فأن الخطاب منصب فقط و فقط لبيان البناء على الطهارة و انفهام نجاسة البول ليس لان الخطاب أتجه لبيانه عرضاً بل بحسب ما يظهر من مفروغية نجاسته و الا فالخطاب لم يتجه الا لبيان الجهة المزبورة .

و أما النوع الثاني فهو و ان كان يمكن الاستفادة منه في اثبات حكم مبين بالعرض الا أنه لا يمكن التمسك بأطلاقه فيه لان المولى بالنسبة الى هذا الحكم ليس في مقام بيان تمام مراده كما هو المفروض بل هو في مقام بيانه اجمالاً. و من أمثله ذلك قول الامام الباقر (ع) في رواية جابر « لو رعت دورقاً ما زدت على أن أمسح منى الدم وأصلى»، فأن هذا الخطاب أتجه لبيان عدم ناقضية الرعاف للوضوء بالذات و لبيان كفاية ازالة العين دون الحاجة الى الغسل بالعرض، لكن لا اطلاق لها لغير دم الرعاف. و من أمثله ذلك الرواية الثانية فأن الامام (ع) في مقام بيان انفعال الماء القليل بالملاقة بالذات و في مقام بيان نجاسة البول والمنى بالعرض، ولكن لا يمكن التمسك بأطلاقهما في الحكم المبين عرضاً لان الامام (ع) ليس في مقام النظر الى نجاسة البول و تمام المراد منها . ولذا لا يقال أن عدم تقييد البول بخصوصية يكشف عن كون الحكم بالنجاسة مطلقاً اذ هو خلف كون الحكم مبيناً بالعرض، فروايات هذا النوع غير مفيدة لنا في مقام اثبات الاطلاق.

ان قلت: - أو ليس من الممكن أن يقوم الامام (ع) ببيان حكمين بالذات في خطاب واحد.

قلت : ذلك ممكن ولكنه بحاجة الى ظهور و ظاهر هذه الروايات أن الامام (ع) في مقام بيان حكم واحد بالذات . نعم لو شك في الحكم المذكور في طريق بيان الحكم الاخر هل أن المولى فيه في مقام بيان تمام المراد أولاً فأصالة الاطلاق تقتضى كونه في مقام بيان تمام المراد. ولو فرض في مقام الشك في ذلك - بالنسبة للرواية الثانية - ولو بلحاظ الجملة الثانية التي يراد فيها ذكر البأس فأصالة الاطلاق جارية ويقال أن لهذه الرواية اطلاقاً. نعم أمام هذه الدعوى دعوى الانصراف

الى بول الانسان بلحاظ قوله (ع) «جنابة». والمراد بها منى الانسان لا مطلق المنى، فيكون هذا السياق موجبا لانصراف البول الى بول الانسان. والشك مجرد فرض و الا ظاهر الرواية أن الامام (ع) فى مقام بيان الانفعال بالذات و أما النجاسة فهى حكم مبين عرضا.

و ما ذكرناه يعتبر ميزانا كليا فى الفقه و لذا أشكلنا على شيخنا الأستاذ (١) - دام ظله - حين تابع أستاذه المحقق العراقي (قده) فى بحث سجدة العزائم على أن الروايات الواردة فى تعدد سجدة العزائم من قبيل رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) عن الرجل يعلم السورة من العزائم فتعاد عليه مراراً فى المقعد الواحد قال (ع): عليه أن يسجد كلما سمعها و على الذى يعلمه أيضا أن يسجد. لا تدل على وجوب السجود لانها واردة لبيان تعدد المسبب بتعدد السبب . فقد أشكلنا عليه بأنها على فرض ورودها مورد حكم آخر الا أنها أتجهت لبيانها بالذات و أتجهت لبيان الوجوب بالعرض، فأستفاد الوجوب فى الجملة منها تامة. نعم لا يمكن التمسك بأطلاقها فى الحكم العرضى لان الامام (ع) ليس بصدد بيان تمام مراده بالنسبة لهذا الحكم.

النوع الثانى : - ما كان عنوان البول فيه وارداً فى كلمات السائلين . و روايات هذا النوع كثيرة منها : -

١- رواية على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال : سألته عن جرة ماء فيها ألف رطل وقع فيه أوقية بول هل يصلح شربه أو الوضوء منه؟ قال : لا يصلح .

٢- رواية كردويه قال: سألت أبا الحسن (ع) عن البئر يقع فيها

(١) هو سماحة أستاذنا المحقق آيةالله المرزا هاشم الاملى - دام ظله - .

قطرة دم أو نبيذ مسكر أو بول أو خمر فقال : ينزح منها ثلاثون دلوا.
 ٣- رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع قال : كتبت الى رجل أساله
 أن يسأل أبا الحسن (ع) عن البئر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها
 قطرات من بول أو دم أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة و نحوها
 ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة؟ فوقع (ع) بخطه في
 كتابي : ينزح منها دلاء .

٤- رواية أبراهيم بن عبدالحميد قال : سألت أبا الحسن (ع) عن
 الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الاخر و عن الفرو و ما فيه من
 الحشو قال: اغسل ما أصاب منه و مس الجانب الاخر فأن احببت مس
 شيء فأغسله و الا فأنضحه بالماء .

٥- رواية معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (ع) في البئر يبول
 فيها الصبي أو يصب فيها بول أو خمر فقال : ينزح الماء كله.
 ٦- رواية زرارة قال : سألت أبا جعفر (ع) عن البول يكون على
 السطح أو في المكان الذي يصلى فيه . فقال : اذا جففته الشمس فصل
 عليه فهو طاهر .

٧- رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) (في حديث) قال :
 سألته عن البوارى يصيبها البول هل تصلح الصلاة عليها اذا جفت من
 غير أن تغسل؟ قال : نعم لا بأس .
 الى غير ذلك من الروايات . و فيما ذكرناه من الروايات ما هو
 تام السند .

وهذا النوع من الروايات قد يقال بصلاحيه التمسك بأطلاقه
 بتقريب أن هذه الاسئلة التي صدرت من الرواة في مقام الاستفسار عن
 أحكام البول لم تقيد البول بقيد أو خصوصية و كذلك أجوبة

الائمة (ع). و هذا كاشف عن ارتكاز نجاسة البول مطلقاً في أذهان المتشرعة فالسؤال عن تأثير مطلق البول في البئر مستند الى ارتكاز نجاسته كذلك فلو كانت نجاسة البول عند المتشرعة في عصر الرواة مختصة ببعض الاقسام لكان عليهم التقييد في مقام السؤال، و ليس من ذلك شيء خاصة و أنهم كانوا يسألون عن بول مأكول اللحم و الدواب والغنم و ما شاكل على الرغم من مساورتهم لها، الامر الذي يكشف عن هذا الارتكاز. فالاستدلال بهذه الروايات طبق هذا التقريب باعتبار كشفها عن الارتكاز و أمضاء الامام (ع) له.

و تجدر الاشارة الى أن السيد الخوئي - دام ظله - استدل على اطلاق نجاسة الدم مضافاً الى موثقة عمار بدليل الارتكاز المتشرعي و بنفس هذا التقريب حيث أفاد بأن الملاحظ في أسئلة الرواة عدم تقييد الدم بخصوصية الامر الذي يكشف عن مغروبية نجاسة الدم مطلقاً في أذهانهم. و كانت أجوبة الائمة (ع) أيضاً مطلقة و أستشهد لذلك برواية محمد بن اسماعيل بن بزيع المتقدمة. في حين نجده في بحث نجاسة البول يميل الى عدم وجود دليل فوقاني يرجع اليه في موارد الشك. و هذا خلل من الناحية الفنية ان هذا الارتكاز الذي استدل به على نجاسة مطلق الدم يمكن دعواه في المقام أيضاً والكاشف عنه هناك و هنا رواية ابن بزيع نفسها، فلا وجه للتفريق و لعله غفلة منه دام ظله .

هذا و نلاحظ على هذا التقريب :-

١- أن الاستفسار عن المصاديق المتنوعة للدم أو البول لا يكشف عن ارتكاز نجاسة مطلق الدم أو البول دائماً، و انما يمكن أن يكون كاشفاً عن ارتكاز النجاسة في الجملة ان لو كان ارتكاز النجاسة بشكل

مطلق متحققاً في أذهان الرواة لما كان هناك وجه للاستفسار عن بعض المصاديق، إذ مقتضى هذا الارتكاز كونها مشموله للنجاسة. و من الواضح أن ارتكاز النجاسة في الجملة لا يثبت الحكم الا على نحو القضية المهملة بينما المطلوب اثباته هو النجاسة بقول مطلق. و من الواضحات أن القضية المهملة في قوة الجزئية، لاحتمال رجوع الحكم الى بعض الافراد دون الجميع. و منه يظهر وجه النظر فيما أفاده السيد الخوئي - دام ظله - من أن الرواة كانوا يسألون عن المصاديق غير الظاهرة كدم البرغوث و نحوه، و هذا يدل على أن نجاسة طبيعي الدم كان مفروغاً عنها بينهم. و وجه النظر هو أن هذا السؤال قد يكشف عن ارتكاز نجاسة الدم في الجملة في أذهان المتشرعة خصوصاً اذا كان السؤال عن حكم نفس الدم مباشرة لا عن الاحكام المتفرعة عليه بعد الفراغ عن نجاسته كما في الروايات الواردة في دم البق والبراغيث التي عقد لها المحدث العامل «ره» باباً في الوسائل حيث ورد فيها عبارات من قبيل «ما تقول في دم البراغيث» و «سألته عن دم البراغيث يكون في الثوب» و غير ذلك. و هكذا الامر بالنسبة للبول فأن السؤال عن المصاديق غير الظاهرة كبول الغنم والابل والدواب و ما شاكل انما يكشف عن ارتكاز نجاسة البول في الجملة لا عن ارتكازها بنحو مطلق.

٢- أن السيد الخوئي - دام ظله - استدل على طهارة بول الدواب كما سيأتي ان شاء الله تعالى بالسيرة العملية على عدم الاجتناب عن أبوالها مع كثرة الابتلاء به و بالاخص في الازمنة المتقدمة فلو كانت أبوالها نجسة لاشتهر الحكم وذاع و هذه السيرة القطعية تكشف عن طهارتها. و سوف تأتي موافقتنا له على هذا الاستدلال. و من الواضح

أن قيام مثل هذه السيرة يعنى عدم وجود ارتكاز لنجاسة طبيعى البول بحيث يقال أن الرواة كانوا يسألون عن تأثير مطلق البول اذ هذه السيره تعنى أنهم لم يكونوا يسألون عن تأثير مطلق البول، بل عن الحصة النجسة منه خصوصاً و أن هذه السيرة قد أستقرت فى الأزمنة المتقدمة و بعض الروايات التى وردت فيها أسئلة السائلين عن تأثير البول كانت فى أزمته متأخرة حيث وردت عن الامام الكاظم والرضا عليهما السلام و من هنا فلا معنى للقول بأنهم كانوا يسألون عن تأثير مطلق البول فى ماء البئر بينما كانوا يعاملون أبوال الدواب مثلاً على أنها ظاهرة فلا بد أن السؤال كان عن الحصة المفروغ عن نجاستها، ولا أقل من أن ذلك يمنع من الوثوق بأن عقاد هذا الارتكاز فيسقط التقريب المزبور .

و هذا ما يرد على السيد الخوئى - دام ظله - فى نجاسة الدم أيضاً لانه استدل على طهارة الدم المتخلف فى الذبيحة بالسيرة المتشرعية المتصلة بزمن المعصومين (ع) على عدم الاجتناب من هذا الدم مع كثرة الابتلاء به خصوصاً فى مثل الصحارى والقفار الخالية عن الماء و قد أعتبر هذه السيرة كالدليل المخصص الذى يخرج به عن عموم ما دل على نجاسة الدم. ولكنه يصح لو كان العموم رواية و أما فى مثل الارتكاز فلا يصح لانه يتهافت مع القول بكون أسئلة الرواة عن تأثير مطلق الدم.

النوع الثالث : - ما ذكر فيه عنوان البول من غير تقييد عند بيان

حكمه و من رواياته : -

١- رواية محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال : سألته عن البول

يصيب الثوب قال : اغسله مرتين .

٢- رواية ابن أبى يعفور قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن البول يصيب الثوب . قال : اغسله مرتين .

٣- رواية أبى اسحاق النحوى عن أبى عبد الله (ع) قال : سألته عن البول يصيب الجسد قال : صب عليه الماء مرتين .

٤- رواية الحسين بن أبى العلاء قال سألت أبا عبد الله (ع) عن البول يصيب الجسد قال : صب عليه الماء مرتين فأنا هو ماء و سألته عن الثوب يصيبه البول ، قال : اغسله مرتين .
و فى هذه الروايات ما هو تام سنداً .

وقد أفاد جمع من الفقهاء كصاحب الرياض والشيخ الاعظم والسيد الشهيد الصدر (قدهم) والسيد الخوئى - دام ظله - بأن هذه المطلقات منصرفة الى بول الانسان . وقد حاول السيد الشهيد (قده) بيان وجه الانصراف فذكر أنه بأعتبار فرض الاصابة فيها للثوب ونحوه و كون البول الذى يكون فى نطاق ذلك عادة هو بول الانسان .
والانصاف أن مجرد ذلك لا يكفى لتصحيح دعوى الانصراف اذ اصابة بول غير الانسان للثوب أمر متوقع خصوصاً فى ذلك الزمان وقد وردت روايات فى بيان ذلك منها رواية سماعة التى فرض فيها اصابة بول السنور للثوب و روايات غسل الثوب من بول ما لا يؤكل لحمه و روايات اصابة بول الدواب للثوب والبدن والروايات التى فرض فيها اصابة بول ما يؤكل لحمه للثوب كل ذلك يشير الى الابتلاء ببول غير الانسان فمن المتوقع أن يكون السؤال عن اصابة بول غير الانسان أيضاً للثوب أو البدن . فمجرد فرض الاصابة للثوب لا يوجب الانصراف و من هنا تفترق هذه المطلقات عن المطلقات التى فرض فيها اصابة المنى للثوب لان فرض اصابة منى غير الانسان للثوب فرض

نادر، و لذا يمكن دعوى انصرافها الى منى الانسان بينما الامر فى البول مختلف تماماً، لان فرض اصابة بول غير الانسان للثوب فرض طبيعى و متعارف كما تكشف عنه الروايات أيضاً. ثم لا يخفى أن القول بالانصراف يتهاافت مع القول بلزوم غسل الثوب من كل بول عدا بول الرضيع مرتين لان ما دل على غسل الثوب من البول مرتين اذا كان منصرفاً الى بول الانسان لم يصلح التمسك به لاثبات التعدد فى بول غيره بل يرجع الى اطلاقات الغسل الدالة على كفاية المرة.

هذا وتعليقنا على الاستدلال على الاطلاق بهذا النوع من الروايات هو أن لسان الروايات هذه لو كان «اغسل ثوبك من البول مرتين» لا يمكن نفي دعوى الانصراف والتمسك بالاطلاق ولكن لم يرد ذلك فى كلام الامام (ع) بل ورد ذكر البول فى سؤال الراوى فلا بد أن يحرز كون الراوى فى مقام الاستفسار عن طبيعى البول لىتمسك حينئذ بالاطلاق و هذا الامر للتشكيك فيه مجال، خاصة باحاط ارتكاز طهارة بعض أقسام البول فى أذهان المشرعة الامر الذى يبعد كون السؤال عن الطبيعى.

النوع الرابع: ما ظاهره ترتيب الحكم على الطبيعة. ورواياته: ١- رواية محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (ع) قال: ذكر المنى و شده و جعله أشد من البول. و هى تامة السند. و تقريب الاستدلال بها هو أن اللام فى كل من المنى والبول للجنس وليس للعهد فتدل الرواية على أن طبيعى المنى أشد من طبيعى البول فى النجاسة و يرد عليه: - أنه بعد الالتفات الى ان محط النظر فى الرواية هو المنى، فأن كلام الامام (ع) أما مسوق لبيان أصل نجاسة المنى

أولبيان أشدّية نجاسته، وذكر البول على كلا التقديرين يجعله محصوراً بالبول النجس، إذ البول له حصّة طاهرة و حصّة نجسة و ذكر الطاهر فى مقام التنبيه على أحد الأمرين لغو و ذكر الجامع لا فائدة فيه فلا بد أن يراد بالبول الحصّة النجسة. و بناء على ذلك يكون المراد بالرواية أن طبيعى المنى نجس و أنه أشدّ نجاسة من البول النجس، فالحكم بنجاسة المنى و ان كان مرتباً على الطبيعة، الا أنه ليس كذلك فى البول، فاللام فى البول للعهد . هذا مضافا الى أن كون الحكم فى المنى مرتباً على الطبيعة محل اشكال؛ لان الراوى فى مقام الحكاية لا نقل كلام الامام (ع) نصاً أو مضموناً ولذا لا يمكن التمسك بالاطلاق هنا اذ لا ندرى ما هو كلام الامام (ع). و كون ظاهر الحكاية ترتيب الحكم على الطبيعى لا يعنى أن كلام الامام (ع) كذلك كما لا تجرى أصالة الاطلاق لان موردها خطاب المتكلم لا الكلام المحكى عنه. والمقام من قبيل ما لو قال شخص أن فلاناً أشاد بالعلماء و أثنى عليهم، فهذا الكلام حكاية المدح لا نقل المدح، والاطلاق انما يكون فى الثانى لا الاول .

٢- النبوى المشهور «انما يغسل الثوب من البول والمنى والدم». و دلالة هذا الخبر تامة كما هو واضح، الا أن الاشكال فى سنده، فقد روى هذا الحديث من طرق العامة عن عمار بن ياسر بأنه كان يغسل ثوبه من النخامة فمر عليه رسول الله (ص) فقال له: ما تصنع يا عمار؟ فأخبره بذلك فقال (ص): ما نخامتك و دموع عينيك والماء الذى فى ركوتك الا سواء، انما يغسل الثوب من خمس بول و غائط و قىء و منى و دم. و يبدو أن هذا الحديث لم يرد من طرقنا و انما ذكر فى بعض كتب الفروع خاصة التى تعرض الفقه المقارن. و ظاهر

عبارة المحقق في المعتبر أن هذا الحديث لم يرو من طرقنا حيث أنه بعد ذكره لنجاسة الدم و خلاف ابن الجنيد قال : «لنا قوله (ع) : انما يغسل الثوب من البول والغائط والمنى والدم (الى أن قال) : و من طريق الاصحاب ما روى حبيب الاسدى عن أبى عبدالله (ع)....» فيظهر أنه مروي بطرق العامة. و عليه فالظاهر أنه ضعيف السند نعم لو فرض وثاقه كل من فى سنده تم سنده. ولكن قد يخدش فيه من جهة اشتماله على القىء والحال أن طهارته كادت تكون من الضروريات فيرجع الى قضية التمسك بالحديث المشتمل على فقرة غريبة الا أن يقال أن كلمة القىء قد لا تكون موجودة لعدم استدلال السنة على نجاسة القىء بهذا الحديث ولذا لم يشر اليه العلامة فى التذكرة عند الكلام عن طهارة القىء ولم يذكر فى ما نقله المحقق فى المعتبر حيث أن المحصورات فيه أربعة. والقول بأنه على فرض اشتماله على هذه الكلمة يمكن جمعه عرفياً مع ما دل على طهارة القىء مدفوع بأبأء هذا الحديث عن الجمع العرفى لانه كالصريح فى النجاسة. هذا وقد يدعى انصراف الاطلاق فيه الى بول الانسان خصوصا بلحاظ لفظة «الغائط» التى تختص بفضلة الانسان ممما يشكل سياقاً يساعد على الانصراف.

٣- النبوى قال (ص) «تنزهوا عن البول».

و دلالة تامة فأن الامر بالتنزه ارشاد الى النجاسة وقد رتب فيه الحكم على الطبيعة مع جريان مقدمات الحكمة الا أن الأشكال فى سنده و لذا حاول صاحب المستند (قده) تصحيحه بدعوى الانجبار بالعمل و هى غير مصححة عندنا.

٤- رواية العيص بن القاسم قال : سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال : ان كان من بول أو قدر فيغسل ما أصابه.

والكلام عن هذه الرواية تارة يكون عن السند واخرى عن الدلالة. أما السند فقد أورد هذه الرواية الحر العاملي (ره) في الوسائل وذكر أنه رواها الشهيد في الذكرى كما رواها غيره، ثم أورد الرواية وذكر أن المحقق في المعتبر قد رواها أيضا دون أن يضيف أى شيء آخر. وقد وجدت هذه الرواية في المعتبر الا أن المحقق وصفها بالضعف وذكرها الشهيد في الذكرى وعلق عليها بأنها مقطوعة اشارة الى الخلل السندى. وهكذا يتضح أن كلا من المحقق والشهيد يضعفان هذه الرواية. و ممن روى هذه الرواية العلامة فى المنتهى والشيخ فى الخلاف وفيه تكملة وهى «وان كان وضوءه للصلاة فلا يضره» وذكرها الشيخ بقوله : «وقد روى العيص بن القاسم» وأشير فى بعض الكلمات الى انفراد الشيخ برواية هذا الخبر فى الخلاف، وقد أخذه المحقق والعلامة منه و أخذه الشهيد من المحقق كما صرح هو بذلك، ولذا لم يذكر صاحب الجواهر (قده) روايه الشهيد فى الذكرى لهذا الخبر وكأنه لاجل أنه لا يرويه و انما ينقل استدلال المحقق به .

والحقيقة أن فى سندها اشكالين : -

الاول : - كونها مضمرة .

الثانى : - عدم معرفة سندها.

وقد يصحح الاول اما بناء على القول بحجية المضمرات مطلقا أو بناء على القول بحجية مضمرات أجلة الرواة وعد العيص بن القاسم منهم . أما الاول فمخدوش مبنء و تفصيله مو كول الى محله، و أما الثانى فقد اشترطنا فى العمل بالمضمرات أن يكون للرواية ظهور فى أن المروى عنه هو الامام (ع) سواء كان منشأ هذا الظهور جو الرواية أو قرائن اخرى، فمجرد الجلالة لا تكفى للوثوق بكون المسؤول هو

الامام (ع) خاصة مع احتمال كون النقل ليس لاجل التعبد، على أن في أدراج العيص ضمن أجلاء الرواة كزرارة و محمد بن مسلم تأملاً. و كيفما كان فالاضمار في هذه الرواية يعد خلافاً فيها.

و قد يصحح الثاني اما بأن الشيخ قد أخذ الرواية من كتاب العيص و قد أعتمد على الكتاب ولذا جزم برواية العيص حيث قال «و قد روى العيص» أو بأن طريق الشيخ الى العيص تام.

أما الاول فلا نحرز أنه قد أخذها من كتابه، و في دلالة قوله المزبور على الجزم بالرواية تأمل. و أما الثاني فلعدم احراز وجود هذه الرواية في الكتاب الذي للشيخ اليه طريق تام، و عدم احراز طريق تام للشيخ في غير هذا الكتاب الى العيص بن القاسم.

فالرواية ان ضعيفة السند و يؤيد ذلك وصم المحقق في المعتبر لها بالضعف و احتمال صدورها لا يكفي فنياً للاستناد عليها بعد عدم شمول الحجية لها. هذا مضافاً الى أن عدم رواية الشيخ لها في كتابيه الحديثيين يعد علامة استفهام اذ لو كانت هذه الرواية في كتاب معتمد أو وصلت بطريق معتمد فلما ذا لا يذكرها الشيخ في التهذيب مثلاً مع توفر الدواعي على نقلها في هذه الحالة .

و قد يصحح السند بتقريب أن الشيخ قال في مقدمة كتابه الخلاف: «سألتم أيدكم الله املاء مسائل الخلاف بيننا و بين من خالفنا من جميع الفقهاء من تقدم منهم و من تأخر و ذكر مذهب كل مخالف على التعيين و بيان الصحيح منه و ما ينبغي أن يعتقد و أن أقرن كل مسألة بدليل يحتج به على من خالفنا موجب للعلم من ظاهر قرآن أو سنة مقطوع بها أو اجماع أو دليل خطاب أو استصحاب حال . . .» ثم ذكر أنه سوف يجيب الطلب حسبما طلب قال: «و أنا مجيبكم الى ما سألتكم بعون الله

و قوته حسب ما سألتهم» و يستفاد من ذلك أن ما يحتج به من السنة هو من المقطوع بها؛ لان الطلب كان على ذلك و قد تكفل اجابته فهذه الرواية من المقطوع بها.

ويرده :-

أولاً :- لو كان هذا الحديث من المقطوع به لما تفرد الشيخ بنقله فى الخلاف و لتردد على السنة الفقهاء فى مقام الاستدلال بينما نجده موصوفا بالضعف فى كلمات غير واحد. كما لم ينقل فى الكتب الاربعة فكيف خفى على مثل الكلينى والصدوق .

ثانياً :- من الممكن أن تكون هذه القرائن موجبة للقطع بالصدور عند الشيخ نفسه ولو أطلعنا عليها لما أوجبت عندنا القطع.

ثالثاً :- قد روى الشيخ فى الخلاف بعض الروايات التى يراها ضعيفة السند وجعلها فى التهذيب قسيما لما يوجب العلم من المقطوع به. رابعاً :- من غير المعلوم التزام الشيخ بهذه الطريقة فى كل الكتاب أو لم يقل فى مقدمة التهذيب «و أن أترجم كل باب على حسب ما ترجمه و اذكر مسألة فأستدل عليها اما من ظاهر القرآن أو من صريحه أو فحواه أو دليله أو معناه أو من السنة المقطوع بها من الاخبار المتواتره أو الاخبار التى تقترن اليها القرائن التى تدل على صحتها. (الى أن قال) و أجرى على عادتى الى آخر الكتاب» ثم ذكر فى مقدمة مشيخة التهذيب «كنا شرطنا فى أول هذا الكتاب أن نقتصر على ايراد شرح ما تضمنته الرسالة المقنعة و أن نذكر مسألة ونورد فيها الاحتجاج من الظواهر و الادلة المفيدة للعلم ثم انا رأينا أنه يخرج بهذا البسط عن الغرض . . . فعدلنا عن هذه الطريقة الى ايراد أحاديث أصحابنا رحمهم الله المختلف فيه والمتفق» و ذكر أن ما شرطه

قد و في به في أكثر ما يحتوى عليه كتاب الطهارة فقط. و من راجع كتب الشيخ يجد أنه لم يلتزم غالباً بما ذكره في مقدمة الكتاب كما حصل في الفهرست أيضاً، فلا نعلم بأنه قد التزم بذلك في الخلاف بل من ملاحظة النقطة الاولى والثالثة في هذه المناقشة يقوى القول بعدم التزامه بما أورده في المقدمة .

هذا كله لو أغمضنا النظر عن المناقشات التي ترد على دعوى قطعية الاخبار التي تشمل ما نحن فيه أيضا.

هذا ولكن يقوى في النظر تامة سند الرواية بلحاظ كون العيص من أجله الرواة وليس حاله بأضعف من حال سماعة الذي يعتمد على مضمراته، و ظاهر حال هؤلاء الاجلة النقل عن المعصوم (ع) كما أن ظاهر كلام الشيخ أخذ الرواية من كتاب العيص، والذي يلاحظ الخلاف يجد أنه يتعرض الى الروايات بقوله روى فلان أو قد روى فلان ولا فرق في ذلك بين العيص وغيره فالظاهر أخذها من كتابه و له الى الكتاب طريق صحيح، كما أن احتمال كون الرواية مروية عن العيص من غير الكتاب لا يعتنى به. نعم عدم رواية الشيخ لها في كتابيه الحديثيين يشكل علامه أستفهام أمام هذه الرواية وقد بنينا في الاصول على أن موضوع حجية خبر الواحد هو الخبر الموثوق به سواء كان الموثوق من جهة وثاقة رجاله أو لقرائن ولذا لا يمكن الاعتماد على هذا الخبر ان لم يحصل منه الوثوق.

هذا كله بصدد السند، و أما الدلالة فلا يخفى أن هذه الرواية من الروايات المبينة لحكم الماء المستعمل و مما أستدل به لنجاسة الغسالة حيث سأل الراوى عن الطست الذي فيه وضوء (بافتح) والمراد به الماء الذي يتوضأ به أى المستعمل في وضوء أو غسل في استنجاء أو

ما شاكل. وقد ورد استعمال الوضوء في ذلك كما في بعض الروايات منها ما ورد في حديث اليهودى والنصراني «و أنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ» و «يشرب أول القوم و يتوضأ آخرهم» و «قال رجل لعلى بن الحسين (ع) أين يتوضأ الغرباء؟ قال (ع): يتقى شطوط الانهار والطرق النافذة الخ...» و روايه روح بن عبدالرحيم قال: بال أبو عبدالله (ع) و أنا قائم على رأسه و معى أدواة أو قال كوز فلما أنقطع شخب البول قال بيده هكنا الى فناولته الماء فتوضأ مكانه». وقد فصل الامام (ع) بين الوضوء من البول أو القذر فيغسل ما أصابه للنجاسة و بين ماء وضوء الصلاة فلا يضر. ولا يصح الاستدلال بها على الاطلاق ان ظاهر الرواية أن التفصيل ناظر الى الاستنجاء بل قد يقال: أن السؤال عن ذلك أيضاً، فيكون المراد بالبول بول الانسان لا الطبيعي. و قد يقال أن ظاهر الرواية هو أن السؤال ليس له ظهور عرفي في معنى معين بل هو مجمل لدى الانسان السائل، و لذلك أجاب الامام (ع) بالتشقيق بين المستعمل في رفع الخبث و بين المستعمل في رفع الحدث، فهذا آية كون السؤال مجملاً. فالسائل يريد التعرف على أحكام هذه الحالة و حين يكون السؤال كذلك أمكن القول بعدم اختصاص الجواب بماء الاستنجاء بل يشمل كل ماء أزيل به البول سواء في حال الاستنجاء أو غيره فيكون المراد طبيعي البول، لان الامام (ع) ناظر الى تنجس الماء بالبول، فلو كان ذلك التنجس مخصوصاً بحصة معينة من البول لكان على الامام (ع) ذكر هذه الحصة الا أنه لم يذكرها فيستكشف كون الحكم مرتباً على الطبيعي فيتم الاطلاق.

و يمكن الاشكال عليه بأن المراد من البول هو الحصة المعهود نجاستها، و ذلك لانه لا يمكن البناء على الاطلاق في كلمه القذر بل

والغائط (١) .

يراد بها اما خصوص العذرة أو القدر الشرعى الذى عهدت نجاسته الامر الذى يشكل ظهوراً فى ارادة الحصة النجسة من البول، خصوصاً أو أن السائل على ما يبدو من الرواية قد أرتكز فى ذهنه محذور فى الماء المستعمل، و من الطبيعى أن يكون هذا المحذور فى القسم المستعمل فى ازالة الخبث بأزاء ازالة ما عهدت نجاسته.

وبعبارة اخرى كأن الامام (ع) يجيب السائل بأن الوضوء ان كان من الخبث فيغسل ما أصابه و ان كان من الحدث فلا يضره. و بناء على ذلك يكون المراد من البول والقدر ما عهدت نجاسته ولا أقل من احتمال ذلك بنحو يوجب الاجمال فى الرواية .

فالنتيجة أننا لم نعثر على مطلق وسيع يمكن الرجوع اليه فى مقام الشك، و لذا تكون الاصول المؤمنة هى المرجع. (١) نجاسة الخراء على نحو القضية المهمة من الواضحات التى لا تراعى فيها، و كادت كنجاسة البول فى الجملة أن تكون من الضروريات و لذا لم يقع كلام فى أصل نجاسة الخراء، و انما وقع الكلام فى حدود نجاسته على ما سوف يأتى ان شاء الله تعالى. و ينبغى البحث فى هذا المقام عن نجاسة الخراء بقول مطلق فهل يوجد دليل على نجاسة طبيعى الخراء ليكون مرجعاً فوقانياً فى موارد الشك أم لا يوجد شيء من ذلك ليرجع الى قاعدة الطهارة.

والتماس مطلق فوقانى تارة يكون من الاخبار و اخرى من غير الاخبار، أما الاخبار فهى على قسمين :-

الأول : ما ورد فى موارد مخصوصة كخراء الانسان و خراء الفأر و خراء الطيور و خراء الكلب و خراء الخطاف و ذرق الدجاج و روث الدواب. و من الواضح أن استفادة النجاسة من هذه الروايات مقصورة

على مواردنا فليست مفيدة لنا في مقام البحث عن مطلق فوقاني.
 الثاني : - ما ورد فيه لفظ «العذرة». والاستفادة من هذا القسم
 تتوقف على أن يكون للفظ العذرة معنى عام أولا و على أن يحفظ لهذه
 اللفظة شمولها - لو كان لها شمول - في السنة الاخبار و من ثم ينبغي
 التكلم في جهتين : -

الاولى : - حول المعنى الذي تدل عليه لفظة «العذرة».

الثانية : - حول مفاد الروايات .

أما الجهة الاولى فاللازم في البداية الرجوع الى كلمات اللغويين
 بشأن هذه اللفظة لتكون على علم بموارد استعمال هذه اللفظة.
 قال الخليل بن أحمد الفراهيدي في معجم العين «أعذر الرجل
 اذا بدا و أحدث من الغائط و أصل العذرة فناء الدار ثم كنوا عنها بأسم
 الفناء كما كنى بالغائط وانما أصل الغائط المطمئن من الارض. والعاذر
 والعذرة هما البدا أيضا و هو حدثه» .

و قال الهروي «العذرة أصلها فناء الدار و سميت عذرة الانسان
 بها، لأنها كانت تلقى في الافنية فكنى عنها بأسم الفناء» .

و قال ابن منظور في اللسان «والعاذر والعذرة: الغائط الذي هو
 السليح. والعذرة فناء الدار و قيل العذرة أصلها فناء الدار قال أبو عبيد
 و انما سميت عذرات الناس بهذا لأنها كانت تلقى بالافنية فكنى عنها
 بأسم الفناء كما كنى بالغائط و هي الارض المطمئنة عنها»

و قال الفيومي في المصباح المنير : «العذرة وزان كلمة الخراء
 و لا يعرف تخفيفها و تطلق العذرة على فناء الدار لانهم كانوا يلقون
 الخراء فيه فهو مجاز من باب تسمية الظرف بأسم المظروف» .

و قال الطريحي في مجمع البحرين «والعذرة وزان كلمة الخراء

و لم يسمع التخفيف و قد تكرر ذكرها في الحديث و سمي فناء الدار
عذرة لمكان القاء العذرة هناك» .

و في المنجد «أعذرت الدار: كثرت فيها العذرة أى الغائط. تعذر
الشيء: تلطخ بالعذرة. العاذرة الغائط. العذرة سج عذرات : الغائط. أردأ
ما يخرج من الطعام. فناء الدار» .

هذه هي كلمات اللغويين و قد ذهب جمع من الفقهاء الى اختصاص
لفظة «العذرة» بفضلة الانسان منهم صاحب المدارك الذى قال «ولان
العذرة ليست مرادفة للخراء بل الظاهر اختصاصها بفضلة الانسان كما
دل عليه العرف و نص عليه أهل اللغة» و أستشهد بكلام الهروى المتقدم
ذكره و يظهر من الشيخ الاعظم (قده) الميل الى ذلك قال فى مكاسبه
«ثم ان لفظ «العذرة» فى الروايات ان قلنا أنه ظاهر فى عذرة الانسان
كما حكى التصريح به عن بعض أهل اللغة فثبوت الحكم فى غيرها
بالاخبار العامة المتقدمة و بالاجماع المتقدم على السرجين النجس» .
و ممن ذهب الى الاختصاص المحقق الفقيه صاحب المناهل (قده)
قال فى المناهل عند الكلام عن بيع عذرة الانسان و بصد مناقشه
الشيخ (قده) فى جمعه للاخبار المتعارضة : «و قد يناقش فيما ذكر
بأنه انما يتم على تقدير كون لفظ العذرة يعم و ضعا جميع أرواث
الحيوانات المأكولة اللحم و أما على تقدير اختصاصه بروث الانسان
اما لوضعه له كما هو الظاهر أو لانصراف الاطلاق اليه . . .» . و ممن
ذهب الى ذلك المحقق الفقيه صاحب المستند (قده) قال مانصه
«والاستدلال على عذرة كل ما لا يؤكل بهما غير جيد لعدم ثبوت
اطلاق العذرة على غير غائط الانسان فأن كلام جمع من اللغويين كأبن
الاثير و الهروى و غيرهما صريح فى الاختصاص، و لا تصريح لاحد

منهم بالعموم، نعم فسر في الصحاح والقاموس الخراء بالعدرة وهو يفيد التعميم لو كان الخراء عاماً حقيقة وفيه تأمل، إذ فسر في المصباح والمجمع بالغائط الذي هو بفضلة الانسان مخصوص على ما صرحوا به ويستفاد من وجه تسميته مع أن تصريح البعض بالعموم لو كان، لم يكن حجة، للتعارض. والاستعمال في بعض الروايات في غير فضلة الانسان لا يثبت الحقيقة». و من الملاحظ أن ما ذكره صاحب المستند (قده) بغض النظر عن صحته و عدمها يمكن اعتباره أنضح من باقى العبارات لأشتماله على جنبه تحقيقية دون محض الاتكال على قول بعض أهل اللغة.

و فى قبال ذلك ذهب بعض الفقهاء الى عدم الاختصاص كالمحقق فى المعتبر حيث حاول الاستدلال على نجاسة خراء الطيور غير المأكولة بما دل على نجاسة العذرة مما لا يؤكل لحمه بلحاظ ترادف الخراء والعذرة. و وافقه الفقيه صاحب الحدائق (قده) إلا أنه عقب على ذلك بقوله: «الأ أنه يمكن أن يقال أن لفظ العذرة و ان كان عاماً بحسب اللغة والعرف الشرعى، لكن لا يبعد ادعاء أنه فى الروايات حال الاطلاق و عدم القرينة مخصوص بعذرة الانسان أو أنه يعمها و غيرها، لكن لا على وجه يشمل خراء الطير لما أشرنا اليه فى غير موضع و صرح به جملة من المحققين من أن الاطلاق انما ينصرف الى الافراد المتكثرة المتعارفة».

هذا بالنسبة الى مسالك الفقهاء و أما الروايات فنجد استعمال لفظ العذرة فى رواية عبدالرحمن بن أبى عبدالله فى فضلة الانسان وغيرها إذ ورد فيها: «سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يصلى وفى ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب».

و بعد ملاحظة هذه الحصيلة يمكن أن تطرح عدة مواقف في مقام اتخاذ رأى في هذه المسألة منها : -

الموقف الاول : - القول بأن لفظ العذرة كان في الاصل لفضلة الانسان ثم استعمل في غيرها حتى صار حقيقة بدعوى أن لفظ العذرة لو كان أعم لذكر ذلك الفراهيدى في كتابه العين بأعتبره أقدم معجم للالفاظ العربية و هو يبين موارد استعمال اللفظ عند العرب بحسب أصلها و أنه كان معاصرا للامام الصادق (ع)، و كانت هذه اللفظة تستعمل حينذاك في فضلة غير الانسان أيضا فيبدو من عدم ذكره لذلك أنه لم يكن استعمالها الاصلى.

الموقف الثانى : - ترجيح قول الفراهيدى على غيره لوجود ما يرجح قوله من الوثائق المعتبرة في نقل اللغوى لان مرجعه الى الشهادة عن حس على استعمال هذا اللفظ فى المعنى المخصوص، مضافاً الى قرب عهده و كثرة تتبعه فى كلام العرب و معرفته بالادب و ضبطه فى حين لا يتوفر ذلك لصاحب اللسان والمصباح، اذ لم تثبت وثاقتها كما أنهما أبعد منه عهدا.

الموقف الثالث : - الاخذ بقول مدعى العموم بأعتبر أن مدعى الخاص ناف و لا تسمع شهادته لانها ترجع الى عدم الوجدان و هو لا يدل على عدم الوجود.

الموقف الرابع : - القول بالاشتراك .

الموقف الخامس : - التوقف فى كلا النقلين غاية الامر يؤخذ بالقدر المتيقن و هو استعمال لفظ العذرة فى فضلة الانسان.

الموقف السادس : - البناء على شيوع استعمال لفظ العذرة فى

فضلة الانسان بنحو ينصرف اليها عند الاطلاق و يستعمل فى غيرها مع التقييد.

والاقرب من هذه المواقف الموقف الاخير. أما الاول فلانه يبتنى على مجرد الاحتمال الذى لا يوجد دليل عليه. و عدم ذكر الفراهيدى للاستعمال الاعم، كما يمكن أن يكون لاجل هذا الاحتمال يمكن أن يكون لشيوع استعمال لفظ العذرة فى فضلة الانسان بنحو ينصرف اليها. و أما الثانى فلوجود شواهد تؤكّد صحة نقل اللسان والمصباح منها ما ورد فى رواية عبدالرحمن بن أبى عبدالله المتقدمة من استعمال العذرة فى فضلة غير الانسان. و أما الموقف الثالث فنحن لا ننكر عدم استعمال لفظ العذرة فى الاعم غاية الامر ندعى أنه غير شائع لما سيأتى. و أما الموقف الرابع فلان الاصل عدم الاشتراك و أما الموقف الخامس فلا يصار اليه بعد وجود ما يشهد لصحة قول مدعى العموم و امكان الجمع بين النقلين بما هو المذكور فى الموقف السادس الذى نستوجهه بلحاظ عدم وجود شاهد على استعمال لفظ العذرة من غير تقييد فى غير فضلة الانسان، حتى أن نفس صاحب اللسان لم ينقل شاهداً على ذلك، بل ان ما نقله من الشواهد كانت مختصة بعذرة الانسان. و كذلك غيره كالزمخشري فى أساس البلاغة، مضافا الى أن عدم امكان الاخذ بكل واحد من المواقف المتقدمة يجعلنا نستقرّب هذا الموقف الذى يخلو من الايراد .

فالنتيجة أن لفظ العذرة ينصرف عند اطلاقه الى فضلة الانسان فلا يكون له معنى شمولى يمكن التمسك به لو تم مفاد الاخبار . هذا تمام الكلام فى الجهة الاولى.

و أما الجهة الثانية فالاخبار على صنفين : -

الاول : - ما ورد فيها لفظ العذرة مطلقا.
 الثانى : - ما يدعى وجود ما يدل فيها على كون المراد من العذرة
 المعنى العام حتى على القول بأنصراف اطلاقها الى فضلة الانسان.
 أما الصنف الاول فأخباره ما يلى : -

١- رواية على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال : سألته عن
 الدجاجة والحمامة و أشباههما تطأ العذرة ثم تدخل فى الماء يتوضأ منه
 للصلاة؟ قال : لا الا أن يكون الماء كثيراً قد ركر من ماء. و هى تامة
 السند.

٢- رواية موسى بن القاسم عن على بن محمد (ع) فى حديث
 قال : سألته عن الفأرة والدجاجة والحمام و أشباهها تطأ العذرة ثم
 تطأ الثوب أيعسل؟ قال : ان استبان من أثره شىء فأغسله والا فلا بأس.
 ٣- رواية أبى بصير عن الصادق (ع) قال : سألته عن العذرة تقع
 فى البئر فقال : ينزح منها عشرة دلاء .

٤- رواية الحلبي عن الصادق (ع) فى الرجل يطأ فى العذرة أو البول
 أيعيد الوضوء قال : لا ولكن يغسل ما أصابه. و هى ضعيفة السند بسهل
 بن زياد و محمد بن سنان.

٥- رواية على بن أبى حمزة عن الصادق (ع) قال : سألته عن
 العذرة فى البئر قال : ينزح منها عشرة دلاء فأن ذابت فأربعون أو
 خمسون. و هى ضعيفة السند.

والجواب عن هذه الاخبار بأشترაკها جميعا فى سقوط الدلالة
 لأنصراف لفظ العذرة الى فضلة الانسان عند الاطلاق، مضافاً الى ضعف
 أسناد بعضها، و ظهور بعضها فى السؤال عن أحكام متفرعة بعد الفراغ
 عن نجاسة العذرة فى الجملة بنحو لا يمكن التمسك بأطلاقها.

و أما الصنف الثاني فأخباره مايلي : -

١- رواية محمد بن أسماعيل بن بزيع قال: كتبت الى رجل أساله أن يسأل أبا الحسن الرضا (ع) عن البئر تكون فى المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول أو دم أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة و نحوها ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة؟ فوقع (ع) بخطه فى كتابي: ينزح دلاء منها. و هى تامة السند.

و تقريب الاستدلال بها على المطلوب هو أن لفظ العذرة و ان كان ينصرف الى فضلة الانسان عند الاطلاق الا أنه يستعمل فى المعنى الاعم مع القرينة و هى موجودة فى المقام بلحاظ التشبيه بالبعرة الامر الذى يعنى أن المراد بيان جنس العذرة، و قد أبدى السائل ارتكاز نجاسة العذرة بهذا المعنى العام و سكت عنه الامام (ع) مما يظهر فى امضاء هذا الارتكاز.

و يرد عليه: أن ظاهر الرواية أن المراد بالتشبيه بيان الكمية لا تفسير لفظ العذرة بملاحظة سياق الرواية حيث ذكر الراوى كمية البول والدم الساقط فى البئر مضافا الى أن التعبير «بنحوها» أنسب فى بيان الكمية، ولا أقل من الاحتمال الموجب للاجمال.

هذا وقد يقال أن الشيخ قد روى هذه الرواية مع تغيير فى العبارة كالتالى «أو يسقط فيها شيء من غيره كالبعرة». و فيه: - أن الصحيح ما فى الكافى فلا يتمسك بنقل الشيخ فى الايراد على التقريب بدعوى عدم اشتمال الرواية على لفظ العذرة.

ثم ان السيد الشهيد (قده) قد أورد على التقريب المزبور: أن البعرة خرة الحيوان المأكول ولا اشكال فى عدم نجاستها فدلالة الرواية على النجاسة ساقطة فى موردها فلا تستفاد النجاسة منها فى غيره.

و قد يلاحظ على هذا البيان: أن لفظ البعرة قد استعمل في خرف غير المأكول، قال في اللسان: «البعر والبعر رجيع الخف والظلف من الأبل والشاء و بقر الوحش والظباء الا البقر الاهلية فأنها تخشى و هو خشيها والجمع أبعاد والارنب تبعر أيضا» الا أن يقال أن استعمالها في الارنب يحتاج الى تقييد لانصرافها الى خرف المأكول.

٢- رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله (ع) قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يصلى و فى ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته؟ قال : ان لم يكن يعلم فلا يعيد. وهى تامة السند.

و تقريب الاستدلال بها أن التردد بين الانسان والسنور والكلب قرينة على ارادة جنس العذرة وأن المذكور مجرد أمثلة فيثبت الاطلاق و جواب الامام (ع) دال بمفهومه على الاعادة و هى بملاك نجاسة العذرة .

و قد يجاب عن هذا التقريب كما عن المحقق صاحب الرياض (قده) بأحتمال كون الاعادة لاجل استصحاب المصلى فضلات ما لا يؤكل لحمه الموجبة للاعادة ولو كانت طاهرة.

و فيه: - أن الانسان خارج عن موضوع المانعية جزماً مع ان عذرة الانسان قد وردت فى السؤال أيضاً فيكون ذلك شاهداً على أن الاعادة بملاك النجاسة لا المانعية.

والصحيح فى الجواب على هذا التقريب ما أفاده السيد الشهيد الصدر (قده) من أن الحمل على المثالية لا يقتضى أكثر من ملاحظة جامع عرفى بين العناوين الثلاثة و هذا لا يعين تقديره بنحو من السعة بحيث يشمل الطير أو السمك ليكون مرجعاً فوقانياً فى موارد الشك.

من الحيوان الذى لا يؤكل لحمه (١).

و يمكن أن يقال أيضا فى الجواب عن هذا التقريب: أننا لا نسلم ظهور التريديد فى المثالية بل قد يكشف عن ارتكاز نجاسة هذه العناوين الثلاثة بالخصوص فى ذهن السائل فيكون السؤال عنها فقط، خصوصا مع عدم اتيان السائل بما يكون ظاهراً فى المثالية .

فالمتحصل عدم وجود مطلق فوقانى من الاخبار. و أما من غير الاخبار فقد يستدل على اطلاق نجاسة الخراء بالملازمة المر كوزة فى أذهان المتشعبة بين نجاسة البول و نجاسة الخراء. و نلاحظ عليه أنه على فرض التسليم بوجود هذه الملازمة الا أنها لا تفيدنا فيما نحن فيه لاننا نبحت عن اطلاق وسيع ولم يثبت ذلك للبول كى تثبته للخراء بالملازمة. (١) المعروف بين الفقهاء (قدست أسرارهم) نجاسة بول و غائط ما لا يؤكل لحمه اذا كانت له نفس سائلة و قد تعددت دعاوى الاجماع على ذلك فى خلاف الشيخ: « و ما لا يؤكل لحمه فبوله و ذرقه نجس لا تجوز الصلاة فى قليله و لا كثيره » و أستدل عليه بأجماع الفرقة. و فى الغنية: « و النجاسات هى بول ما لا يؤكل لحمه و خرؤه بلاخلاف ». و فى المعتمر: « البول و الغائط مما لا يؤكل لحمه نجس و هو اجماع علماء أهل الاسلام ». و فى التذكرة: « البول و الغائط من كل حيوان ذى نفس سائلة غير ما كول اللحم نجسان بأجماع العلماء كافة ».

و قد أعتمد جمع من الفقهاء الاعلام على هذا الاجماع على الرغم من احتمال مدركيته خصوصا فى البول و وقوع الخلاف فى بعض أفراده كبول الرضيع و بول الطيور المحرمة الاكل على ما سوف يأتى مفصلا ان شاء الله تعالى.

نعم دلت الروايات على نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه كرواية عبدالله بن سنان قال: قال أبو عبدالله (ع) اغسل ثوبك من أبوال ما لا

يؤكل لحمه. و روايته الثانية عن أبي عبدالله (ع) قال : اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه و كلتا الروايتين وان كانتا متى الدلالة بلحاظ الامر بالغسل الذي تستفاد منه النجاسة في المقام كما تقدم الا أن الاولى هي التامة سنداً دون الثانية.

هذا وقد يستدل على الحكم بما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه بلسان نفى البأس عنه أو النهي عن غسل الثوب منه. و لا يخفى ما فيه بناء على عدم ثبوت المفهوم لها. و اشعارها لا يكفى للتمسك بها كدليل كما هو واضح. فالصحيح الاقتصار في الاستدلال على نجاسة بول ما لا يؤكل و بهذه الدائرة على رواية عبدالله بن سنان. نعم لو أريد الاستدلال على هذا الحكم في الجملة أمكن التمسك ببعض الروايات الواردة في موارد خاصة مما لا يؤكل لحمه كبول السنور و الانسان الا أنه مما لا حاجة اليه بعد أن كادت نجاستها في الجملة أن تكون من ضروريات الدين .

و أما الخراء فلا اشكال في نجاسته مما لا يؤكل لحمه في الجملة و تدل عليه عدة من الروايات ولكن الاشكال في ثبوت اطلاق للنجاسة في حدود ما لا يؤكل لحمه كى يصح مرجعاً عند الشك في موارد الشك. و قد يتمسك لاثبات ذلك بما يلى : -

أولاً : الروايات، وهى :

١- رواية عمار التى نقلها العلامة فى المختلف عن مولانا الصادق (ع) قال : خراء الخطاف لا بأس به مما يؤكل لحمه ولكن كره أكله لانه استجار بك و آوى الى منزلك و كل طير يستجير بك فأجره. و تقريب الاستدلال بها هو أن المستفاد من التعليل الوارد فيها

أن المناطق فى الطهارة والنجاسة هو حلية اللحم و حرمة دون فرق بين الطيور و غيرها.

و سوف يأتى البحث المفصل عن هذه الرواية سنداً و دلالة عند الكلام عن بول الطيور المحرمة ولكن الذى نشير اليه فى هذا المقام هو أننا لو أغمضنا النظر عن دلالتها فضعف سندها مانع عن التمسك بها لإثبات المطلوب .

٢- رواية عبدالرحمن بن أبى عبدالله عن أبى عبدالله (ع) قال سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل يصلى و فى ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته قال : ان كان لم يعلم فلا يعيد. و سندها تام كما أن استفادة النجاسة منها تامة. و أما الاطلاق فهو و ان لم يكن مسلماً ان أريد به المعنى الواسع الذى يعم خرف ما لا نفس له الا أنه مسلم فى حدود ما لا يؤكل لحمه بأعتبره الجامع العرفى الذى يقتضيه حمل الموارد المذكورة على المثالية.

و يرد عليه : أن استفادة جامع بهذه السعة ممنوع ان لا يستفاد منها ما يعم خرف الطيور المحرمة التى ينبغى أن تدخل عند البحث عن اطلاق فى حدود ما لا يؤكل لحمه، مضافا الى ما ذكرناه من عدم تسليم الحمل على المثالية فلاحظ.

ثانياً : الملازمة بين نجاسة البول والغائط و حيث أننا عثرنا على مطلق فى حدود ما لا يؤكل من ادلة نجاسة البول فنستطيع التمسك به لإثبات نجاسة الخرف فى هذه الحدود بالملازمة .

و قد أورد السيد الشهيد الصدر (قده) على ذلك بأنه ان أريد بالملازمة المدعاة الملازمة التشريعية بأعتبر أنهم يرون نكتة البول والخرف مشتركة فهى و ان كانت غير بعيدة فى الجملة الا أننا لا يمكننا

الجزم بها بنحو يكون لدليل نجاسة البول ظهور فى نجاسة الخمر بهذه الملازمة، فقد ثبت التفصيل بين الروث والبول فى بعض الموارد كفضلات الدواب الثلاثة، و ثبت أيضاً أن بول الانسان أشد قذارة من خرثه بحيث يحتاج تطهيره الى التعدد بخلافه فى الخمر بل يكفى فى الاستنجاء بالحجر فى مورد الخمر بخلاف البول، فمع ثبوت مثل هذه الاحكام كيف نجزم بوجود ارتكاز متشرعى على عدم الفرق لكى يشكل لدليل نجاسة البول مدلولاً التزامياً عرفياً. و ان أريد بها الملازمة العرفية الاعم من المتشرعية ففسادها أوضح، لان العرف لا يملك ارتكازاً على أصل استقذار بول كل حيوان أو خرثه فضلاً عن ارتكاز الملازمة بينهما فى القذارة .

و قد يورد عليه بدعاوى الاجماع على عدم الفصل بين البول والغائط التى صدرت عن الناصريات وروض الجنان والمدارك والذخيرة وغيرها.

ففى الروض « والغائط كالبول اجماعاً لعدم القائل بالفرق » و قد ذهب السيد الشهيد فى الاصول الى أن حجية الاجماع ثابتة بملاك كشفه عن الارتكاز المتشرعى المتلقى من أصحاب الائمة (ع) فتكون دعاوى الاجماع هذه كاشفة عن وجود الارتكاز بنحو يمكن الاطمينان به ان لم يمكن الجزم. هذا أولاً و ثانياً أن الملازمة المتشرعية فى حدود ما لا يؤكل لاغبار عليها ان لم يرد تفصيل بين البول والخمر فى حدود هذه الدائرة و انما ورد فى غير هذه الحدود، ومجرد أشد به البول من الخمر كما دلت عليه الروايات لاتنفى وجود نكته مشتركة فى القذارة بينهما. هذا مضافاً الى أن القائل بالملازمة لا يدعى ظهور نفس دليل نجاسة البول فى نجاسة الخمر و انما يدعى امكان الاستدلال على نجاسة الخمر

انسانا أو غيره برياً أو بحرياً (١)

بدليل نجاسة البول بضميمة عدم الفصل الذى ثبت بالارتكاز المتشرعى المتولد من بيانات اخرى غير بيانات نجاسة البول. هذا .
ولكن الايراد على السيد الشهيد (قده) بهذا الاجماع لا يكاد يجدى، بل قد يحصل منه العكس، لان حجية الاجماع عند السيد الشهيد (قده) انما هى بملاك افادته العلم بحساب الاحتمالات فيكون كل كاشف ظنى على خلافه مؤثراً بدرجة معينة فى تكون العلم على أساس الاجماع، و هذه الموارد التى ذكرها السيد الشهيد (قده) من هذا القبيل. مضافاً الى أن دعوى تولد الارتكاز المتشرعى من بيانات اخرى لا دليل عليها بعد عدم وصول شىء يسير من هذه البيانات التى لا بد أن تبلغ حداً يوجب توليد ارتكاز متشرعى على طبقها. و مما ذكرنا يظهر أن عدم ثبوت عدم الفرق بين البول والخمر فى اذهان المتشرعة من حيث الأساس يوجب عدم ثبوته فى دائرة ما لا يؤكل كما هو واضح. ولكننا و ان لم نجزم بالملازمة الا أننا لا نجزم بعدمها فى دائرة ما لا يؤكل لحمه، بل يشكل الجزم بالعدم مع عدم ظهور الخلاف فى حدود هذه الدائرة و كون النجاسة على المذاق المتشرعى فلا أقل من الاحتياط .

(١) تمسكا بأطلاق رواية عبد الله ابن سنان القاضية بنجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، و عموم روايته الاخرى لوتجاوزنا الاشكال السندى فيها. و قد يتمسك أيضاً بأطلاق معاهد الاجماع المدعاة على نجاسة بول ما لا يؤكل من حيث عدم الفرق بين البرى والبحرى. هذا فيما يتعلق بالبول و أما الخمر فقد يتمسك بأطلاق معاهد الاجماع أو بالملازمة المتشرعية بين البول والخمر، بعد عدم الفرق فى نجاسة البول بين البرى والبحرى، و قد عرفت الاشكال فى ذلك، و عليه فالحكم

صغيراً أو كبيراً (١)

بنجاسة الخمر ينحصر فى موارد قيام دليل عليه، و ان قلنا أن التعدى الى الخمر فى دائرة ما لا يؤكل هو الاحوط .

(١) ان كان ذكر عدم الفرق بين الصغير والكبير اشارة الى بطلان القول بطهارة بول الصبي كما يبدو فالانصب صياغة العبارة بالشكل التالى: «انساناً صغيراً أو كبيراً أو غيره برياً أو بحرياً». و كيفما كان فلا اشكال فى نجاسة بول الانسان بنحو يكون الاستدلال عليه تضييعاً للوقت بعد ملاحظة وضوحه والسيرة القطعية والايثار الكثيرة و اتفاق الفتاوى. الا أنه وقع الخلاف فى نجاسة بول الانسان مطلقاً حيث نسب الى ابن الجنييد القول بطهارة بول الصبي الذى لم يأكل اللحم، و قد أعتبر بعض الفقهاء هذا القول شاذاً، ولذا لم يقدر خلاف ابن الجنييد فى الاجماع عند هؤلاء الاعلام، و صرح فى الجواهر بذلك مستشهداً بعدم استثناء المحقق فى المعتبر والعلامة فى التذكرة له من اجماع علماء الاسلام على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه، و عدم استثناء المنتهى له من معقد الاجماع على نجاسة بول الادمى. ولتفصيل الكلام عن هذه المسألة ينبغى البحث فى الجهات التالية :-

الجهة الاولى :- هل لدينا اطلاق يشمل بول الصبي أم لا .

الجهة الثانية :- هل يوجد ما يدل على نجاسة بول الصبي

بالخصوص.

الجهة الثالثة :- هل يوجد ما يدل على الطهارة؟

الجهة الرابعة: علاج التعارض لو وقع.

أما الجهة الاولى فلا يخفى أنه ليس المراد بالاطلاق القسم الاول من الاطلاق الواسع الذى تقدم البحث عنه، ان تحصل لنا عدم وجود هكذا اطلاق كى يرجع اليه بوصفه دليلاً فوقانياً و انما المراد به القسم

الثانى أعنى الاطلاق فى اطار العنوان الذى قيد به البول فأذا حصلنا على مطلق من هذا القبيل أمكننا الرجوع اليه بوصفه مقتضيا للنجاسة عند فقد المانع. و فى هذا المقام قد يقال بوجود مطلق من هذا النوع و يقرب ذلك بتقريبين : -

الاول: اطلاقات معاهد الاجماع كما صنع المحقق صاحب الجواهر (قده) سواء الاجماع المدعاة على نجاسة البول والغائط من محرم الاكل أو اجماع المنتهى على نجاسة بول الادمى، فيدخل الصبي تحت هذه الاجماع.

وقديشكل على ذلك بأننا نعلم بمخالفة جمع من أعلام الفقهاء فى بعض المسائل فقد نقل الخلاف عن الشيخ فى المبسوط بالنسبة الى ذرق ما لا يؤكل من الطيور، و نقل عن الصدوق فى الفقيه القول بطهارة بول و ذرق ما لا يؤكل من الطيور، و نقل ذلك عن الجعفى و ابن أبى عقيل. و عليه لا يثبت للاجماع معقد بهذه السعة، اذ بعد ملاحظة خلاف هؤلاء الفقهاء يتضح أن الاجماع قد تحقق على نجاسة بعض ما لا يؤكل لحمه. ولا ندرى هل تحقق على نجاسة بول الصبي أم لا؟ فلا يمكن الاستدلال بأطلاق معقده اذ لا يكون لمعقده حينئذ اطلاق. نعم ينجو من ذلك اجماع المنتهى على نجاسة بول الادمى.

وقد يجب عنه بأن خروج الطير غير المأكول عن معقد الاجماع لا يضر ببقاء سائر المصاديق والافراد الاخرى تحته، و بالتالى يمكن التمسك به فى الموارد الاخرى فيكون للاجماع شمول لما لم يقع فيه خلاف، هذا ان لم نقل بأن دعوى الاجماع هذه تجميعية تبتنى على ملاحظة الاتفاق فى كل مورد مورد مما لا يؤكل و جمع فى عبارة واحدة، فيكون الاجماع على نجاسة بول الصبي دليلا برأسه ضمن الأدلة

الخاصة فلا يصح التمسك بأطلاق معقد الاجماع. هذا مضافا الى قوة احتمال كون هذا الاجماع مدرسياً خصوصاً مع استناد المخالفين فى بعض الموارد الى الروايات، و حيث أن بول الانسان و غير المأكول من غير الطيور مما لا خلاف فى مداركه، فلذا اتفقت الكلمة على نجاسته، و لعل عدم الخلاف الا من ابن الجنيد فى بول الصبى ناشىء من تضعيف الباقيين لمدارك الطهارة. و عليه فلا يصح الرجوع من حيث الصناعة الى هذا الاجماع لو فرض عدم الدليل على النجاسة .

الثانى : اطلاق الاخبار : فقد يقال أن الصبى مشمول بالاخبار المطلقة الدالة على النجاسة.

والتحقيق : أن الاخبار على طائفتين :

الاولى : - الاخبار التى دلت على نجاسة بول الانسان بالخصوص. و هذه الاخبار لا اطلاق لها، اذ موردها الرجل و مورد بعضها الكبير. و مثال الاول رواية على بن يقطين عن أبى الحسن (ع) فى الرجل يبول فينسى غسل ذكره ثم يتوضأ وضوء الصلاة قال : يغسل ذكره ولا يعيد الوضوء. و مثال الثانى رواية زرارة قال توضأت يوماً و لم أغسل ذكرى ثم صليت فسألت أبا عبد الله (ع) فقال: اغسل ذكرك و أعد صلاتك. والمورد انما لا يخصص الوارد اذا كان جواب الامام (ع) عاماً و الا فلا كما أن التعدى منها الى الصبى الذى لم يفتد ممنوع لاحتمال الفرق .

الثانية : الاخبار التى ذكر البول فيها بشكل مطلق و هى روايات كثيرة سواء ما ورد فيه عنوان البول مطلقاً فى أسئلة السائلين أو كلمات الأئمة (ع) بالخصوص، وقد ذكرنا عند البحث عن اطلاق و سيع أن

القدر المتيقن منها هو بول الانسان. و هنا يثار السؤال عن دخول الصبى فى القدر المتيقن. فقد ذكر السيد الشهيد (قده) أنه لا ريب فى أن مقتضى اطلاقات أدلة نجاسة البول شمولها لبول الصبى بحيث لا بد للقول بالطهارة من التماس مقيد لها و نلاحظ على ذلك أنه (قده) ان أراد بأطلاقات أدلة نجاسة البول ما لم يقيد البول فيها بعنوان معين فقد ذهب الى أنها منصرفه الى خصوص بول الانسان، فلو فرض كون المراد بالانسان خصوص الكبير لم يصح الاستدلال على نجاسة بول الصبى بها، و ان أراد بالاطلاق دخول الصبى فى القدر المتيقن، بمعنى أنه لا ريب فى شمول اطلاقات أدلة نجاسة البول للانسان بوصفه القدر المتيقن و للصبى بوصفه انساناً فصحيح لو سلم دخول الصبى فى القدر المتيقن .

والمواقع أننا لو رجعنا الى الانواع التى ذكرناها من الروايات التى لم يقيد فيها البول بعنوان معين، لوجدنا أن النوع الاول يدل على نجاسة البول فى الجملة والقدر المتيقن منه بول الانسان الكبير، ولا يمكن جعل الصبى فى هذا النوع لحصول الشك فى ارادة بوله من الروايات هذه. و أما النوع الثانى أى ما كان البول قد ورد مطلقاً فى كلمات السائلين فالانصاف عدم صحة ادخال بول الصبى فيها، اذ بعد أن قلنا أن هذه الاسئلة لا تكشف عن ارتكاز نجاسة طبيعى البول فلا بد و أن يكون السؤال عن الحصاة النجسة، والقدر المتيقن من هذه الحصاة هو بول الكبير أيضاً، بلحاظ أننا نقطع بأرتكاز نجاسته فى أذهان المتشركة ولو ثبت ارتكاز نجاسة بول الصبى كان هو الدليل خصوصاً و أن روايات النوع الثانى لا اطلاق لها. و أما روايات النوع الثالث فقد يقال أنها مطلقة والقدر المتيقن منها هو الانسان صغيراً أو كبيراً

والحق خلاف ذلك فالقدر المتيقن منها خصوص بول الانسان الكبير. فالمتحصل أنه لا يوجد اطلاق يشمل بول الصبي، ولذا لو لم يتم دليل على نجاسة بول الصبي أمكن فنياً الرجوع الى قاعدة الطهارة فليس الامر كما أفاده السيد الشهيد (قده). هذا كله في الجهة الاولى. و أما الجهة الثانية فالصحيح وجود ما يدل على نجاسة بول الصبي الذي لم يعتد. و قد يستدل له بأدلة : -

الاول : الاجماع و قد أدعاه السيد المرتضى (قده) و في التذكرة «بول الصبي الذي لم يعتد بالطعام نجس بأجماع العلماء» و هذا الدليل للمناقشة فيه مجال خصوصاً في مثل اجماعات السيد المرتضى (قده) مضافاً الى احتمال المدركية.

الثاني : - ارتكاز نجاسة بول الصبي عند المتشعبة و قد يستشهد للكشف عنه ببعض الروايات منها رواية أبي بصير قال : قلت لابي عبدالله (ع) أنا نسافر فر بما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة و يبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث الحديث. ومنها الروايات الواردة في نزع البئر من بول الصبي وأغلبها ضعيفة السند الا رواية معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (ع) في البئر يبول فيها الصبي أو يصب فيها بول أو خمر قال: ينزح الماء كله. ومنها رواية الحسين بن أبي العلاء التي سوف تأتي في الدليل الثالث. فهذه الروايات تكشف عن ارتكاز نجاسة بول الصبي في أذهان المتشعبة و لذا كانوا يسألون عن الاحكام المنفرعة عليها كأنفعال الماء وملاقة الثوب، و هذا الارتكاز قد حصل في زمن النبي الاكرم (ص) كما تكشف عنه بعض الروايات كالتى وردت في حب النبي (ص) للحسين (ع) و تقدم ذكرها. و يؤيد ذلك تلقى العامة لهذا الارتكاز أيضاً و بناؤهم

عليه، و ان حصل بينهم الخلاف فيه، فإن منشأ الخلاف هو في فهم المستفاد من النضح والصب و هل يزال به النجس أو ترفع به الحزازة. وقد يقال: أن هذا الارتكاز ارتكاز في الجملة لان الصبي كما يطلق على من لم يعتد فإنه يطلق على الصبي الذي يأكل الطعام و لا ندرى أيهما الذي ارتكزت نجاسته في أذهانهم فعله الصبي المفطوم، و لذا ورد السؤال في بعضها عن الصبي الفطيم، كما قام الامام (ع) بالتفصيل بين الفطيم و غيره في الجواب في بعض الروايات. نعم رواية أبي حفص تدل على ارتكاز نجاسة الرضيع حيث عبر فيها بالمولود، الا أنها ضعيفة السند، و كذلك الرواية الواردة في حب النبي (ص) للحسين (ع) و رواية الحسين بن أبي العلاء.

الثالث: الروايات. و هي :-

١- رواية الحسين بن أبي العلاء (في حديث) قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن الصبي يبول على الثوب قال : تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره.

٢- رواية الحلبي قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن بول الصبي قال: تصب عليه الماء فإن كان قد أكل فأغسله بالماء غسلًا والغلام والجارية في ذلك شرع سواء.

٣- رواية أبي حفص عن أبي عبدالله (ع) قال : سئل عن امرأة ليس لها الا قميص واحد و لها مولود فيبول عليها كيف تصنع؟ قال: تغسل القميص في اليوم مرة. و هي ضعيفة السند.

و قد ناقش المحقق صاحب المستند (قده) في دلالة أخبار الصب على النجاسة بعدم الملازمة بين وجوب الصب والنجاسة و أن الظاهر ايجاب المخالف للصب أيضاً، و لذا جعل النزاع لفظياً عند البعض وان

لم يكن كذلك، و دعوى صدق الغسل على الصب مردودة بمخالفة العرف، و صحة السلب و تبادل الغير و تقابل الصب و الغسل في الاخبار، و لهذا فقد عول في الحكم بالنجاسة على الاجماع و على النبوى المنجبر بالعمل و هو قوله (ص): تنزهوا عن البول.

ولكن الصحيح أنها تدل على النجاسة ولعل نفيه (قده) للملازمة باعتبار أن ثبوتها بين وجوب الغسل والنجاسة عنده كان بالاجماع المركب و هو مفقود بالنسبة الى الصب، و لذا قال أن المخالف يوجب الصب أيضا. و أما بناء على المختار في دلالة صيغة الغسل على النجاسة فإن مناسبات الحكم والموضوع التي تجعل صيغة الغسل دالة على النجاسة بنفسها تختلف بالامر بالصب و تجعله دالا على النجاسة اما لعدم الفرق بين الغسل والصب، أو لان الصب درجة ضعيفة من الغسل فإن الغسل عبارة عن اجراء الماء على الشيء غاية الامر أن هذا الاجراء له مراتب متفاوتة أولها الصب المجرد و تشتد بمقارنته للعصر أو الدلك و تعدد الصب، ويشهد لذلك التعبير بالصب عن غسل الجسد من البول و عن تطهير الاواني و غير ذلك. اذ الصب عبارة عن السكب والاجراء و هو من أفعال الغسل. والتقابل في الاخبار انما هو باعتبار اشتراط الشارع بعض الشروط في الغسل المطهر كالتعدد والعصر أو الدلك. فالنتيجة تامة دلالة هذه الاخبار على النجاسة .

و أما الجهة الثالثة فقد أستدل على الطهارة بدليلين :-

الاول : الاصل .

الثاني : الاخبار . و هي :-

١- خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي (ع) ان لبن الجارية و بولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم لان لبنها يخرج من مائة امها

و لبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين.

٢- رواية القطب الراوندى المروية في البحار بسنده الى موسى بن جعفر (ع) قال : قال على (ع) بال الحسن والحسين (ع) على ثوب رسول الله (ص) قبل أن يطعما فلم يغسل بولهما عن ثوبه. والجواب عن الاصل بأنه قد انقطع بوجود الدليل على النجاسة سواء على المختار من وجود الدليل الخاص عليها كما مر أو على غير المختار من شمول الاطلاقات لبول الصبي.

و أما الاخبار فرواية السكونى ساقطة سنداً بالنوفلى و أما رواية الراوندى فهي موجودة بعينها في نوادر الراوندى و هي مرسلة لكن ينبغي أن يلاحظ أن القطب الراوندى هو الشيخ سعيد بن هبة الله الراوندى و أن النوادر للسيد فضل الله بن على الراوندى و لم أتتحقق هل أن القطب يروى هذه الرواية أم لا و من الممكن أن تكون هذه الرواية مروية في نوادر السيد الراوندى و مروية في أحد كتب القطب الراوندى. و كيفما كان فالروايتان لا تخلوان من اشكال دلالى اذ نفى الغسل لايساوق الطهارة دائماً لانه لاينفى غيره خصوصاً مع احتمال ارادة بيان الفارق بين بول الرضيع وغيره. الا أن السيد الشهيد (قده) ناقش في رواية السكونى سنداً و متنأ و مضمونأ بعد أن وافق على دلالتها على الطهارة و ذلك بلحاظ تعليل هذا النفى فى الصبى وتعليل ثبوت الغسل فى الجارية بما يناسب أن يكون النظر الى أصل الطهارة والنجاسة. و أما المناقشة فهي فى السند، لاشتماله على النوفلى، و فى

المتن لان مفاد الرواية الحكم بنجاسة لبن الجارية و هو بغض النظر عن عدم افتاء فقيه به غير محتمل في نفسه فقهياً مما يكشف عن وجود وهن في الرواية من جهة من الجهات و معه لا يمكن التعويل عليها حتى لو كانت نقية السند، و في المضمون بلحاظ غرابته و بعده في نفسه بأعتبار أن بول الغلام لو كان طاهراً في ذاته ولا يحتاج الى التطهير منه و لا التجنب عنه لاشتهر هذا الحكم و ذاع بين المتشركة و كثرت الروايات الدالة عليه بأعتبار شدة الحاجة و ابتلاء الناس به، مع أن الامر على العكس تماماً. مضافا الى غرابة نفس التعليل الوارد فيها من أن لبن الجارية يخرج من مثانة امها ولبن الغلام يخرج من بين عضديها و منكبيها مع وضوح خلافه. هذا ما أفاده (قده). و نلاحظ بشأنه مايلي :-

أولاً :- أن الدليل على طهارة بول الرضيع من الاخبار لا ينحصر بخبر السكوني، اذا استدل على الطهارة برواية الراوندي و من الواضح أنه لا يرد فيها ما أفاده (قده) من تقريب دلالة خبر السكوني على الطهارة كما لا ترد المناقشة في المتن والمضمون.

ثانياً :- أن الرواية لا تدل على الطهارة ببركة التعليل الذي ذكره (قده)، إذ أنه مختص باللبن، ولو فرض مناسبة التعليل للنظر الى أصل الطهارة والنجاسة فأنا يناسب اللبن و يختص به، و أما البول فهو يشترك في الحكم لا في العلة فيبقى غير مغلل. و يرد ما ذكرناه من أن نفي الغسل لا يعني الطهارة، ولا يعطى السياق وحدة تفيد الاشتراك في النظر الى أصل الطهارة والنجاسة.

ثالثاً: - ما ذكره (قده) من سقوط رواية السكوني مضمونا مبتن على استفادة الطهارة منها و الالفليس في مضمونها غرابة ان لا تدل على طهارة بول الصبي الرضيع كى يقال بعدم اشتهاار هذا الحكم بين المتشعة.

نعم ما أفاده من سقوط السند و المتن صحيح خاصة لما بنينا عليه من أن اشتمال الرواية على فقرة غريبة يسقطها عن الحجية.

و هكذا يتضح عدم دلالة هذه الاخبار على الطهارة الا اللهم أن يقال: أن نفى دلالتها على الطهارة بلحاظ أخبار الصب و الفهى فى حد نفسها تفيد الطهارة لان النجاسة تحتاج الى دليل من قبيل الغسل و نفيه نفى لها.

و أما الجهة الرابعة فالصحيح أن التعارض قابل للعلاج بالجمع العرفى فيجمع بينها بعدم وجوب غسل الثوب و وجوب الصب و تبقى للصب دلالة على النجاسة. و قد يقال بأن مقتضى الجمع العرفى هو حمل أخبار الامر بالصب على الاستحباب أو التنزه فلا تدل حينئذ على نجاسة بول الصبي الرضيع الا أنه مشكل لان ما دل على نفى الغسل ظاهر فى الطهارة و ليس نصاً كى يحمل الظاهر على النص كما تقتضيه الصناعة. و قد يقال بحمل خبر السكوني على التقية الا أنى لم أجد فى حدود اطلاعى قائلاً بنجاسة لبن الاثنى قبل أن تطعم من السنة بل ان العلامة فى التذكرة نسب هذا القول الى بعض علمائنا دون أن يذكر قائلاً به من العامة.

بشرط أن يكون له دم سائل حين الذبح (١) نعم فى الطيور المحرمة الاقوى عدم النجاسة (٢) لكن الاحوط فيها أيضا الاجتناب.

ثم انه لو فرض التساقط فلا مناص من الرجوع الى قاعدة الطهارة بناء على المختار من عدم وجود اطلاق يعم بول الرضيع كما لا مناص من الرجوع الى اطلاقات ما دل على نجاسة البول الشاملة للرضيع لو سلمت .

بقى شىء و هو أن المذكور فى الروايات الصبى قبل أن يطعم و على طبق ذلك بعض العباثر الفقهية الا أن فى بعض العباثر ذكر الصبى قبل أكل اللحم والمعول على ما فى النصوص اذ القائل بالطهارة قد استند اليها كما لا يخفى.

(١) هذا الشرط هو المعروف بين فقهاءنا (قدست اسرارهم) وقد مرت دعاوى الاجماع على نجاسة بول و غائط ما لا يؤكل لحمه التى نص فيها على هذا الشرط لاجراجه ما ليست له نفس سائلة حيث حكموا بطهارة بوله ورجيعه، ولكن سوف يأتى عند تعرض السيد الماتن (قده) لما لا نفس له الخدشة فى اطلاق هذا الحكم فانتظر.

(٢) وقع الخلاف فى بول و ذرق الطيور المحرمة الاكل فقد ذهب المشهور الى نجاسة بول و ذرق الطيور المحرمة و فى الجواهر: أن هذا القول «خيرة الاكثر نقلا و تحصيلا»، بينما ذهب جمع من الاعاظم الى الطهارة كالصدوق فى الفقيه حيث قال: «و لا بأس بخراء ما طار و بوله» و ظاهر عبارته عدم الفرق فى الطيور بين المأكول و غير المأكول. و كذلك الشيخ الطوسى فى المبسوط حيث قال: «بول الطيور كلها و ذرقها طاهر سواء أكل لحمها أو لم يؤكل» نعم استثنى الخفاش من هذا الحكم. كما نسب القول بالطهارة الى ابن أبى عقيل والجعفى و حكى عن المنتهى و شرح الدروس و كشف اللثام. و هناك

قول ثالث يقضى بطهارة خرف الطيور المحرمة والتردد في نجاسة بولها
حكى عن المدارك والبحار وغيرهما.

والسبب في هذا الخلاف هو اختلاف الاخبار الواردة في المقام
و تفاوت النظائر في كيفية اقتناص الحكم منها، فهناك رواية عبدالله
بن سنان «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» الشاملة لبول الطيور
المحرمة الاكل، ولو خلينا و هذه الرواية لوجب الحكم بنجاسة بول
الطيور المحرمة استناداً اليها، الا أن في قبالها طائفة دلت على طهارة
بول الطيور و هي:-

١- رواية أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) قال: كل شيء يطير فلا
بأس ببوله و خرفه. و هي تامة سنداً و دلالة.

٢- مرسله المقنع «لا بأس بخرف ما طار و بوله».

٣- روى المجلسي في البحار قال: وجدت بخط الشيخ محمد بن
علي الجعفي نقلاً عن جامع البرنظي عن أبي بصير عن الصادق (ع)
قال: خرف كل شيء يطير و بوله لا بأس به.

والذي يسلم سنداً من هذه الروايات هو رواية أبي بصير الاولى
والا فرواية المقنع ساقطة سنداً بالارسال و رواية البرنظي لا يعلم
وجودها في النسخة الصحيحة من الجامع، على أن أكبر الظن هو
اتحادها مع الرواية الاولى، ولعل هذا هو الذي يفسر عدم تعرض الاصحاب
لها، فإن كل من تعرض الى مستند القائلين بالطهارة من الفقهاء
المتقدمين ذكر رواية أبي بصير الاولى دون غيرها.

و كيفما كان فالتعارض حاصل بين رواية عبدالله بن سنان ورواية
أبي بصير و لذا يلزم دراسة هذا التعارض والعلاجات التي أفيدت بهذا
الصدد، و هي كثيرة و يمكن توحيد بعضها على شكل مجاميع تحت

عنوان واحد بالشكل التالي : -

النظرية الاولى : - و تقوم الفكرة فيها على أساس اخراج رواية
أبى بصير من الميدان، فتبقى رواية عبدالله بن سنان بلا معارض. و قد
قربت هذه الفكرة بعدة تقريبات : -

التقريب الاول : - أن هذه الرواية مهجورة من قبل الجميع وهو
موجب لسقوطها عن الحجية، و هذا التقريب ذكره العلامة في التذكرة
فقال « و قول الشيخ فى المبسوط بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من
الطيور لرواية أبى بصير ضعيف لان أحداً لم يعمل بها».

و هذا الكلام غريب من مثل العلامة فى سعة الاطلاع اذ كيف يدعى
عدم عامل بهذه الرواية مع ذهاب الشيخ الصدوق و ابن أبى عقيل
والجعى الى الطهارة وليس لهم مستند الا هذه الرواية بل ان ما أفاده فى
التذكرة يناهى ما حكى عنه فى المنتهى من نسبة القول بالطهارة الى
الصدوق والشيخ و أن ذلك لرواية أبى بصير و أنها حسنة و حكى عنه
الميل الى العمل بها. و مما يؤكده العمل بهذه الرواية اعتراف
المحقق (قده) بعمل بعض الاصحاب بها كما سيأتى ان شاء الله تعالى.
فالقول بهجر الجميع لهذه الرواية فى منأى عن الواقع.

التقريب الثانى : - اعراض المشهور عن هذه الرواية قال المحقق
فى المعتبر : « و رواية أبى بصير و ان كانت حسنة لكن العامل بها من
الاصحاب قليل». ولهذا فقد أفتى بالنجاسة استناداً الى ما دل على نجاسة
بول ما لا يؤكل لحمه.

و ما أفاده (قده) من اعراض المشهور صحيح فقد مر أن الاكثر
ذهبوا الى النجاسة. و قد يجاب عن هذا التقريب بأن المشهور قد
أعرضوا عن رواية أبى بصير لوجوه صناعية، و يشهد لذلك قول الشهيد

الثانى فى شرح الارشاد : « و أخرج جماعة من الاصحاب الطير و أبى الجنيد بول الرضيع قبل أكله اللحم استناداً الى روايات معارضة بأشهر منها أو قابلة للجمع » و يستفاد من هذا الكلام أن الاعراض عن رواية أبى بصير لوجوه صناعية. وقد يشكل بأن تركها لوجوه صناعية قد يكون من قبل نفس الشهيد فهو فى مقام الرد على القول بالطهارة فلا يكشف كلامه عن كون ذلك هو السر فى اعراض مشهور القدماء عنها. نعم احتمال المدركية ان لم يكن احتمالاً ضعيفاً يكفى لعدم كسر الرواية الصحيحة ان لا يسلب الوثوق بهذه الرواية، فتبقى مشمولة لدليل الحجية وسوف يأتى تفصيل ذلك فى الملاحق ان شاء الله تعالى. هذا لو سلم كبرى سقوط الخبر الصحيح بأعراض المشهور.

التقريب الثالث:- أن رواية أبى بصير رواية شاذة لاتصاح للاعتماد عليها. قال ابن أدريس فى السرائر : « قد وردت رواية شاذة لا يعول عليها أن ذرق الطيور طاهر مطلقاً والمعول عند محققى الاصحاب والمحصلين منهم خلاف هذه الرواية لانه هو الذى تقتضيه أخبارهم المجمع عليها » بل قد يعترض على الشيخ الطوسى (قده) فى عمله برواية أبى بصير بما ذكره فى الاستبصار عند ذكر الرواية النافية للبأس عن بول الخشاشيف « فالوجه فى هذه الرواية أن نحملها على ضرب من التقية لأنها مخالفة لاصول المذهب لانا قد بينا أن كل ما لا يؤكل لحمه لا تجوز الصلاة فى بوله والخشاف مما لا يؤكل لحمه فلا تجوز الصلاة فى بوله والرواية الاولى تؤكد هذه الاصول بصريحتها ». فهذا الكلام و ان كان عن بول الخفاش الا أنه يرد بالنسبة لرواية أبى بصير أيضاً بعد الاعتراف بأن عدم جواز الصلاة فى بول ما لا يؤكل لحمه من اصول المذهب و وجود مجال للحمل على التقية، لذهاب أبى حنيفة الى أن

ذرق الطائر ما يؤكل و ما لا يؤكل طاهر الا الدجاج.

والحقيقة أن شذوذ هذه الرواية غير ظاهر خصوصاً بعد عمل الصديق بها الذى ذكر فى مقدمة كتابه أن ما فيه مأخوذ من الكتب المشهورة التى عليها المعول واليه المرجع، و عمل الجعفى بها الذى ذكر فى كتابه أن ما وجد فيه من الفتاوى والاخبار مما أجمع عليه و عمل الشيخ الطوسى الذى يطرح الخبر المخالف للسنة القطعية. أضف الى ذلك أن كون أخبار النجاسة مجمعاً عليها لا يقتضى طرح رواية أبى بصير القابلة للجمع العرفى مع روايات النجاسة كرواية عبد الله بن سنان.

النظرية الثانية: - يرى القائلون بهذه النظرية استحكام المعارضة بنحو يوجب التساقت. ولهذه النظرية لتقريبات متنوعة تشترك كلها فى نقطة واحدة هى اجراء التعارض والتساقت و من ثم يكون الجواب عن هذه النظرية بكل تقريباتها: أنه انما يصار الى ذلك فيما لو لم يكن فى البين جمع عرفى والا فلا يستحكم التعارض كما لا يصار الى التساقت اذا تمت مرجحات فى البين، أضف الى ذلك أن مقتضى القاعدة فى التعارض المستقر و ان كان التساقت الا أنه قد يقال بالتخيير بمقتضى ما دل على التخيير. و بالجملة فهذه النظرية تتوقف على الفراغ من مجموعة أمور سيأتى أن بعضها كالجمع العرفى موجود فلا يصار اليها. هذا بالنسبة للايراد على النقطة المشتركة لتقريبات هذه النظرية، وأما الايراد على تقريباتها فيكون بعد استعراض كل واحد منها كما يلى: -

التقريب الاول: - أن يقع التعارض بالعموم من وجه بين رواية أبى بصير و رواية عبد الله بن سنان و مورد الاجتماع هو الطير المحرم و بعد التساقت يرجع الى اطلاقات ما دل على نجاسة البول و لا تصل النوبة الى قاعدة الطهارة كما هو واضح.

و هذا التقريب غير تام بلحاظ ما حققناه من عدم وجود دليل فوقانى يرجع اليه فى موارد الشك والخلاف.

ثم ان السيد الخوئى - دام ظله - قد أجاب عن هذا التقريب بأنه موقوف على القول بعدم انقلاب النسبة بعروض المخصص على العام فوقانى، والا فيقع هذا العام طرفاً للمعارضة، وذلك للعلم بتخصيص المطلقات بما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه من البقر والغنم و نحوهما، فيكون حال العموم بعدمجىء المخصص المنفصل حال الحسنة مما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، و اذا كان العموم طرفاً للمعارضة تساقطاً فى مادة الاجتماع، فتصل النوبة الى قاعدة الطهارة بلحاظ عدم وجود دليل فوقانى فى هذه الحالة.

و قد أشكل السيد الشهيد (قده) على هذا البيان بعد أن وصفه بالغرابة بأن القائلين بأنقلاب النسبة لا يقولون به فيما اذا كان هناك عام و مخصصان، اذ لا موجب لملاحظة العام أولاً مع أحد الخاصين ثم ملاحظته مع الاخر كى تنقلب النسبة بينهما، ومانحن فيه من هذا القبيل، اذ أن كلامنا من دليل طهارة بول المأكول و رواية أبى بصير مخصص فى عرض واحد لمطلقات النجاسة.

و ما أفاده (قده) فى محله فأن السيد الخوئى - دام ظله - بنى فى الاصول فى موارد قيام دليل عام و مخصصين منفصلين على تخصيص العام بكلا المخصصين سواء كانت النسبة بين المخصصين هى التباين أو العموم من وجه أو العموم المطلق فعلى كل تقدير يخص العام بكليهما ولا يجرى انقلاب النسبة.

التقريب الثانى :- و هذا التقريب يختص الكلام فيه بمبنى السيد الشهيد (قده) فى سحب فكرة عدم معارضة الخاص للعام الى حالات

تعارض الروايات، و لذا نذكر هذا المبنى أولاً ثم نذكر تطبيقه على المقام ثانياً و تعليقنا عليه ثالثاً. أما المبنى فتوضيحه : أننا حينما نواجه روايات متعارضة يلزم أن نقوم بتصنيفها حسب رتب دلالاتها، فقد تشمل مجموعة على رتبتين من الظهور و تشمل المجموعة الأخرى على رتبة واحدة من الظهور و هذه الرتبة أقوى بحيث تصلح للقرينية على الرتبة الأدنى فى المجموعة الأولى، فهنا لا يتم التعامل مع روايات المجموعة الأولى و روايات المجموعة الثانية ككل، بل يجرى التعارض بين الرتب، فكل رتبة فى هذه المجموعة تعارض الرتبة المماثلة فى المجموعة المقابلة لها، فأما أن تحتوى كل مجموعة على رتب مماثلة فى المجموعة الأخرى فتساقط المجموعتان بتساقط الرتب، أو تكون بعض الرتب ذات معارض و بعضها بلا معارض فتسقط التى لها معارض و تبقى التى ليس لها معارض و تكون هى الدليل الفوقانى، و ذلك لان الرتبة الأخرى تصلح للقرينية عليها و ذو القرينة يستحيل أن يعارض القرينة .

وهذه الفكرة هى نفس الفكرة التى التزم بها الفقهاء فى باب العموم، حيث يرون تعيين الرجوع الى العام الفوقانى بعد تساقط الخاصين الموافق أحدهما له، و يبرهنون على ذلك بأستحالة وقوع الخاص طرفاً لمعارضة العام، لان الخاص المنافى للعام صالح للقرينية عليه فلا بد من افتراض وقوع التعارض بين الخاصين فى الرتبة الأولى ثم الرجوع الى العام الفوقانى بعد تساقط الخاصين بدون أن يعارضه شىء .

و ذكر السيد الشهيد (قده) أن الفقهاء فى مجال تطبيق هذه الفكرة لم يعتادوا على الأخذ بها الا فى فرض تعارض الخاصين مع وجود العام الموافق لاحدهما، ولكن بعد معرفة التفسير الفنى للفكرة

يتضح أن اللازم تطبيق هذه الفكرة فى الحالات المماثلة، و من هنا فقد بنى على تطبيقها فى هذه الحالات، ولهذا التطبيق آثار عديدة فى أبواب الفقه المختلفة.

و فى المقام توجد حالة مصداقية لهذه الفكرة لان روايات النجاسة على رتبتين : -

الاولى : - تدل على النجاسة بالعموم . و هى رواية ابن سنان «اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه» .

الثانية : - تدل على النجاسة بالاطلاق. و هى رواية ابن سنان «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» .

و رواية أبى بصير تدل على الطهارة بالعموم. « كل شىء يطير فلا بأس ببوله و خرثه»

والتعارض انما يتم بين رواية ابن سنان الاولى و رواية أبى بصير بأعتبارهما من رتبة واحدة، و بعد التساقت تبقى لدينا رواية ابن سنان الثانية بلا معارض، و تكون هى المرجع الفوقانى. و من خلال تطبيق هذه الفكرة يبرز التقريب الثانى للنظرية الذى يرى استحكام المعارضة بين رتبتين من الروايات، و بعد التساقت تبقى رواية النجاسة من الرتبة الثانية بلا معارض، فتكون هى المرجع و يفتى على أساسها بالنجاسة.

و هذا التقريب يستنبطن اشكالين : -

الاول : اشكال صغرى قد التفت اليه نفس السيد الشهيد (قده)

أيضا وهو ضعف سند رواية عبد الله بن سنان الدالة على النجاسة بالعموم.

الثانى : - اشكال كبرى و يتوجه على أصل المبنى و قد تعرضنا له

فى بعض مباحثنا الفقهية السابقة حيث قلنا أن هذه الفكرة التى أصطلحنا عليها بفكرة تعارض الرتب تستلزم تأسيس فقه جديد، و أنه لا يبقى

مجال للعمل بما كانت دلالته أضعف بعد سقوط ما كانت دلالته أقوى، اذ يتساقط الحكمان لالدالتان محضاً، و ينبغي توضيح الأشكال أكثر من ذلك، فلو صدر من المولى خطابان تختلف درجة دلالتهما على الحكم كأن يكون الأول دالا على الحكم بالصراحة من قبيل الخمر نجس والثاني دالا عليه بالظهور من قبيل اغسل ثوبك من الخمر، ثم ورد دليل يقول الخمر طاهر فإن هذا الدليل كما يعارض الأول يعارض الثاني، ولكن الفارق هو أن معارضته للأول مستقرة بينما معارضته للثاني قابلة للجمع العرفي، و من الواضح امكان اجراء الجمع العرفي و حمل ما دل على النجاسة بالظهور على التنزه، ثم اجراء التعارض بين صريح الطهارة و صريح النجاسة، ولكن الفقهاء انما لا يقومون بذلك و يلحظون تعارض كل مجموعة النجاسة مع ما دل على الطهارة بالصراحة باعتبار أن وجود الرتبة الاقوى لا يمنع من قرينية الاضعف للاقوى في المجموعة الاخرى، اذ حتى لو تم الجمع لكانت النتيجة اجراء التعارض مع الصريحين. ولهذا لا تتوفر نكتة العام المعارض بخاصين أحدهما موافق له لان الخاص لا يصلح للقرينية الا بعد تخليصه من المعارض، فلا بد أن يجرى التعارض بين الخاصين أولاً، بينما لا يتوفر ذلك في تعارض الرتب فإن الاضعف لامعارض له، ولذا فقرينيته فعلية، و حينما تلحظ المجموعة ككل فذلك لا يعنى عدم تصنيف الروايات الى الرتب، و انما يعنى أنه لا ثمرة للتصنيف بعد كون النتيجة واحدة مادامت القرينية قائمة، فلا فرق بين أن يسقط الصريح والظاهر في طرف مع الصريح في الطرف الاخر، و بين أن يتم الجمع العرفي بين الظاهر في هذه المجموعة مع الصريح في الثانية، ويجرى التعارض بعد ذلك بين الصريحين، ولذا كان سقوط الدال على الحكم بالصراحة

يعنى نفى الحكم فلا يبقى مجال للعمل بما دل عليه برتبة أضعف.
فالمتمحصل عدم تمامية التقريب الثانى.

التقريب الثالث : - البناء على تساقط الدليلين فى مورد الاجتماع
والرجوع الى قاعدة الطهارة بأعتبار عدم وجود دليل فوقانى صالح
للمرجعية بعد التساقط .

و هذا التقريب لا اشكال عليه فى حد نفسه سوى الايراد على أصل
النظرية الذى قد تقدم ذكره .

النظرية الثالثة : - و تقوم الفكرة فى هذه النظرية على أن الجمع
بين هاتين الروايتين ممكن بنحو لا يكون هناك تعارض مستحکم يؤدي
الى التساقط أو طرح إحدى الروايتين بالكامل. و لهذه النظرية
تقريبات متنوعة كالآتى : -

التقريب الأول : - ترجيح رواية أبى بصير على رواية عبد الله بن
سنان ترجيحاً دلاليّاً بلحاظ دلالتها على طهارة بول الطيور المحرمة
بالعموم فى حين تدل رواية ابن سنان على النجاسة بالاطلاق، والعموم
مقدم على الاطلاق، و بهذا تتم الفتوى بالطهارة.

و هذا التقريب يجرى الجمع بين الروايتين بتقييد الاطلاق لان
تقديم العموم يعنى حمل المطلق على غير موارد شمول العام فلا يكون
بينهما تعارض مستقر. و هو يركز على أساس ترجيح العام على المطلق
و لذا لا مجال له على القول بالتساوى.

التقريب الثانى : - تقديم دليل طهارة بول الطير على دليل نجاسة
بول ما لا يؤكل لحمه لان العكس يؤدي الى الغاء عنوان الطيران
المأخوذ موضوعاً فى دليل الطهارة، حيث يتقيد الحكم بما اذا كان

الطير حلال اللحم، و تكون الطهارة ثابتة على عنوان ما لا يؤكل لحمه في نفسه سواء كان طيراً أم لم يكن.

و بعبارة اخرى ان تقديم رواية عبدالله بن سنان يلغى عنوان الطير عن الموضوعية لان الطهارة في هذا الفرض تكون مرتبة على عنوان ما يؤكل لحمه طيراً أو غيره، بينما تقديم رواية أبي بصير لا يستبطن هذا المحذور، لانه يوجب تقييد الحكم بنجاسة بول ما لا يؤكل بغير الطيور ولا يسقط بذلك عنوان ما لا يؤكل عن الموضوعية.

وقد ذكر هذا التقريب في طهارة الشيخ الانصارى (قده) و اختاره السيد الخوئي - دام ظله - و ذكر أنه هو الصحيح في الفتوى بالطهارة. و بشأن هذا التقريب كانت للسيد الشهيد (قده) كلمتان :-

الاولى :- توضيح لهذا التقريب.

الثانية :- تمحيص و نقد.

أما الاولى فقد أفاد أن هناك ظهورين لكل عنوان يؤخذ في موضوع الحكم.

الاول :- ظهور في دخالة هذا العنوان في الحكم و عدم كونه أجنياً عنه بالمرّة.

الثاني :- ظهور في كون العنوان دخيلاً بنحو تمام الموضوع في الحكم .

و الظهور الاول ظهور عرفي ناشيء من أخذ عنوان و ايراده في موضوع الكلام، والثاني اطلاق معتمد على مقدمات الحكمة. و على هذا الاساس كلما يقع التعارض بين الظهور الاول في دليل مع الظهور الثاني في دليل آخر نقدم الاول لان رفع اليد عن اطلاق موضوعية

عنوان للحكم أخف مؤونة من الغاء العنوان المأخوذ فى موضوع الحكم عن الموضوعية رأساً.

و لما نحن فيه من هذا القبيل، فأن دليل طهارة بول الطير لو قيد بالمأكول كان ذلك الغاء لعنوان الطير عن الموضوعية رأساً، و جعل موضوع الحكم عنواناً آخر قد يكون طيراً و قد لا يكون، بينما لو قيد دليل نجاسة البول بما اذا لم يكن محرم الاكل طيراً لم يلزم منه الغاء عنوان ما لا يؤكل رأساً بل رفع اليد عن اطلاق موضوعيته للنجاسة. و أما الثانية فقد أثار السيد الشهيد (قده) اشكالين على هذا التقريب :-

الاول :- أن هذا التقريب موقوف على أن يكون كل ما يحل أكله من الحيوان طاهر البول، و أما لو قيل بأختصاص الطهارة بما اذا كان الحيوان المحلل غير الطير مما يتعارف أكله فلا يلزم من تخصيص طهارة بول الطير بما اذا كان محلل الاكل الغاء عنوان الطيران عن الموضوعية، اذ ليس كل محلل الاكل طاهر البول، بل لابد أن يكون مما يتعارف أكله أو طيراً، فيحفظ بذلك دخل عنوان الطير فى موضوع الحكم.

الثانى :- أن صحة هذا التقريب تتوقف على أخذ عنوان ما يؤكل لحمه على نحو الموضوعية لا المعرفية والمرآتية لواقع العناوين التى تثبت فيها الحلية، و هو و ان كان مقتضى الطبع الاولى فى أخذ عنوان ما، الا أن العرف بمناسبات الحكم والموضوع المر كوزة لديه يستظهر فيما نحن فيه أن الطهارة والنجاسة لا تكون بملاك الحلية والحرمة التكليفية، بل بملاك الطيب والاستفاد الذى يثبت لواقع تلك العناوين التفصيلية فى عرض الحلية والحرمة. وبناء على ذلك لا يلزم من تخصيص

موثقة أبى بصير بما اذا كان الطير حلال اللحم الغاء عنوان الطيران عن الموضوعية رأساً، بل لعل طهارة بول الطير الحلال انما كانت بلحاظ كونه طيراً كما هو مقتضى دليل طهارة بول الطير، و طهارة بول ما يؤكل لحمه ليست الا معرفاً الى ما يثبتته دليل طهارة بول الطير.

و بعبارة أوضح: أن هذا التقريب يرى أن تقديم رواية ابن سنان على رواية أبى بصير يلغى عنوان الطيران و يجعل الطهارة مترتبة على عنوان ما يحل أكله، لانه يفيد الطهارة فيما لو كان الطير محلل الاكل، و بلحاظ ذلك يقال: أن هذا العنوان لو أخذ على نحو الموضوعية لصح هذا التقريب، ولكنه لم يؤخذ لو أجرى التخصيص على نحو الموضوعية ليلزم منه الغاء عنوان الطيران رأساً، وانما أخذ عنوان ما يحل أكله على نحو المعرفية لواقع العناوين التفصيلية التى تثبت فيها الحلية و ذلك بمناسبة الحكم والموضوع، باعتبار أن الطهارة والنجاسة لا تثبت بملاك الحلية والحرمة و انما تثبت بملاك الطيب والاستقذار فى عرض الحلية والحرمة، فطهارة بول الطير ثابتة بملاك طيب الطير الثابت له فى عرض حليته. و لذلك لا يلزم من التخصيص الغاء عنوان الطيران رأساً، بل لعل طهارة بول الطير الحلال انما كانت بلحاظ كونه طيراً كما هو مقتضى رواية أبى بصير، اذ الطهارة تثبت بملاك الطيب الذى يثبت للعنوان التفصيلى، و هو فى المقام الطير، و طهارة بول ما يؤكل لحمه ليست الا معرفة لما يثبتته دليل طهارة بول الطير.

و بصدد التعليق على ما أفاده (قده) يرد على الاشكال الثانى أن الطهارة والنجاسة لو سلمنا أنهما بملاك الطيب والاستقذار الا أنهما بملاك طيب البول و استقذاره لا طيب الحيوان و استقذاره، و بهذا تختلفان عن الحلية والحرمة اللتين تثبتان لنفس الطير مثلاً، بينما

الطهارة والنجاسة تثبتان لبوله، فالطهارة والنجاسة اعتباران شرعيان ينصبان على مورد هما، و لذا قد يقال بنجاسة بول الدواب الثلاث على الرغم من القول بالحلية، أو يقال بطهارة بول الحيوان المحرم للحم مما لا نفس له على الرغم من حرمة لحمه و خبائثته فى حد نفسه. و عليه فلم تؤخذ الحلية معرّفاً لواقع العناوين التفصيلية فنرجع الى الطبع الاولى فى أخذ العنوان، و هو أخذه على نحو الموضوعية و يلزم منه الغاء عنوان الطيران رأساً. و هكذا يتضح أن الطهارة والنجاسة و ان لم تكن بملاك الحلية والحرمة الا أنها تترتب على بول ما يحل أكل لحمه، فلنعنوان ما يؤكل لحمه موضوعية بلحاظ طيب بوله الذى هو ملاك للطهارة .

و أما نفس التقريب فنلاحظ عليه أن السيد الخوئى - دام ظله - التزم بتقديم العام على المطلق عند دوران الامر بين التقييد والتخصيص، و علل ذلك بعدم ثبوت الاطلاق مع وجود العام و كونه بياناً، و مقتضى ذلك عدم وجود اطلاق فى رواية ابن سنان كى يقال: أن تخصيص العام يستلزم محذوراً يكون التخلص منه بتقديم الموثقة، ان تقديم الموثقة حينئذ متعين .

الا أن يقال على نحو قاعدة كلية لاثبات تقديم العام عند تعارضه مع مطلق: أن تخصيص العام يوجب الغاء العنوان المأخوذ فيه على نحو الموضوعية رأساً، بينما رفع اليد عن الاطلاق لا يوجب ذلك فيقدم العام على المطلق، و يعد ذلك تخريجاً فنياً لتقديم العام على المطلق. فلو قال المولى: « لا تكرم الفاسق»، و قال: «أكرم كل عالم» فإن تقييد الخطاب الاول بالعالم لا يوجب الغاء عنوان الفاسق رأساً، لكن تخصيص الخطاب الثانى بالفاسق يوجب الغاء عنوان العالم عن الموضوعية رأساً،

لان الذى يبقى هو العالم العادل فيكون موضوع الاكرام هو العادل لا العالم. و ينبغى دراسة هذا التخريج بدقة فى الاصول فى باب دوران الامر بين التقييد والتخصيص.

التقريب الثالث : - أن يقال بحكومة رواية أبى بصير على رواية عبدالله بن سنان، وذلك لان أخذ عنوان الطير « و هو عنوان أخص من عنوان حرمة الاكل » ناظر الى اخراج الطير مما لا يؤكل لحمه، فيكون لرواية أبى بصير نظر الى رواية ابن سنان و تصرف فيها.

و قد يعبر عن هذا التقريب بصياغة اخرى هى أن سوق الخطاب بلسان العموم هو لتحديد المدلول النهائى من نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه، وذلك للقطع بصدور الحكم بشأن طهارة ما يؤكل لحمه، فيكون الطير المحلل مشمولاً له، فصدور الخطاب على نحو العموم يهدف الى ادخال حصة الطير المحرم فيما يكون بوله طاهراً، و هكذا يكون لرواية أبى بصير نظر الى رواية ابن سنان.

وهذا التقريب هو المختار فى علاج التعارض بين هاتين الروايتين والحكم بطهارة بول الطيور المحرمة الاكل.

النظرية الرابعة : - و تقضى هذه النظرية بتقديم رواية عبدالله بن سنان بلحاظ رواية عمار عن مولانا الصادق (ع) قال: « خرف الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه، لكن كره أكله لانه استجاريك و آوى الى منزلك و كل طير يستجير بك فأجره ». اذ يستفاد من تعليل نفي البأس بحلية الاكل أن المناط فى الحكم بطهارة الخرف هو الحلية دون فرق بين الطيور و غيرها فيكون الطير المحرم نجس البول والخرف. و قد أفاده هذه النظرية الشيخ الاعظم (قده) فى طهارته فإنه بعد أن أعترف بترجيح موثقة أبى بصير على رواية ابن سنان ترجيحاً دلاليّاً

ذكر أن العمل على فتوى المشهور وهى نجاسة بول الطيور المحرمة
و أفاد فى وجه ذلك هذه النظرية. وقد ناقش السيد الخوئى - دام ظلّه -
فيها بما يلى :

أولاً: - أن الشيخ نقل هذه الرواية بأسقاط كلمة «الخراء» ومدلولها
حينئذ أن الخطاب لا بأس به فتكون الرواية أجنبية عما نحن فيه.
ثانياً: - أن هذه الرواية على تقدير احتمالها على كلمة «الخراء»
لا تقتضى ما ذهب اليه الشيخ الأعظم (قده)؛ لأنه لم يثبت أن قوله (ع)
«هو مما يؤكل لحمه» تعليل للحكم المتقدم عليه أى نفى البأس عن
خرئه، فمن المحتمل أن يكون هذا الكلام و ما تقدمه حكيمين بينهما
الامام (ع) من غير صلة بينهما، بل الظاهر أنه عله للحكم المتأخر عنه
أى كراهية أكله، فالخطاف يكره أكله لأنه و ان كان مما يؤكل لحمه
الأنه مكروه لأنه استجاريك. و فى جملة «ولكن كره أكله» شهادة
على أن التعليل مقدمة لبيان الحكم الثانى.

وقد وافقه السيد الشهيد (قده) على النقص الاول فذكر أن هناك
تفاوتاً بين نقل العلامة ونقل الشيخ، ولا يمكن الاعتماد على نقل العلامة
بعد استبعاد تعدد المنقول بلحاظ التشابه المطلق فى فقرات الرواية من
غير ناحية كلمة «الخراء» و كونها منقولة عن كتاب واحد و هو
كتاب عمار.

أقول: - أما النقص الاول فيلاحظ بشأنه: -
أ- أن الشيخ لم يأخذ هذه الرواية من كتاب عمار و إنما أخذها
كما يبدو من كتاب محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري فإنه ذكر فى
الفهرست طريقه الى كتاب عمار قال: «رويناه بالاسناد الاول عن سعد
والحميرى عن أحمد بن الحسن بن على بن فضال عن عمرو بن سعيد

المدائني عن مصدق بن صدقة عنه» و أما هذه الرواية فقد ذكر في التهذيب أنه يرويه «عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار». و من المعلوم أن مصدقاً يروي كتاب عمار ولكن ليس معلوماً أنه لا يروي عن عمار من غير كتابه، فمن أين يثبت أن رواية الشيخ كانت من كتاب عمار؟ ولو كانت الرواية في كتاب عمار فلماذا لا يرويها عنه بأسناده الى هذا الكتاب؟

ب - أننا نجد بعض الاختلافات في الروايتين منها ما هو شكلي ويمكن تفسيره على أساس النقل بالمعنى من قبيل عبارة «هو مما يؤكل لحمه» في المختلف و تقابلها عبارة «هو مما يحل أكله»، و عبارة «لكن كره أكله» و تقابلها عبارة «لكن كره»، و عبارة «و أوى الى منزلك» في المختلف و تقابلها عبارة «و وافى منزلك»، و منها ما ليس بشكلي على ما يظهر و هو صدر الرواية فالرواية في المختلف عبارة عن نقل قول الامام الصادق (ع) «قال الصادق (ع) خرف الخطاف لا بأس به» فهي مسوقة على أنها كلام لمولانا الصادق (ع) ابتداءً بينما الموجود في التهذيب السؤال عن الخطاف من قبل عمار نفسه «قال: سألته عن الربيثا.... و عن الخطاف قال: لا بأس به» ولا توجد عبارة «الخطاف لا بأس به» خصوصاً و أن السؤال عن الخطاف لم يكن سؤالاً مستقلاً بل هو ضمن مجموعة أسئلة تتعلق بالمطاعم و لإعلاقة لها بالنجاسة أو الطهارة، و من البعيد جداً أن يأخذ العلامة هذه الرواية من كتاب عمار بالشكل المروي في التهذيب بزيادة «الخرف».

و بملاحظة هذين الأمرين لا يستبعد تعدد المنقول و مجرد التشابه

فى عبارات الرواية من غير ناحية «الخرء» لا يعنى وحدة الروايتين بعد لحاظ ما ذكرناه. وان شئت قلت لا جزم لنا بوحدة الروايتين و مع احتمال تعدد المنقول لا يثبت التهافت بين نقل العلامة و نقل الشيخ. و أما النقص الثانى فيصنف الى بيانين :-

الاول :- أن جملة «هو مما يؤكل لحمه» جملة مستقلة بينهما الامام (ع) دون أن تكون لها صلة بما قبلها.

الثانى :- أن ظاهر الرواية كون جملة «هو مما يؤكل لحمه» ليست تعليلا لنفى البأس و انما هى تعليل لما بعدها أى كراهة أكل الخطاف .

و كأن السيد الشهيد (قده) أعتبر الرد على البيان الاول كافياً لابطال البيان الثانى فلم يتصد لابطاله.

والحقيقة أن كلا البيانين خاطيء، أما الاول فهو خلاف ظاهر السياق الذى لا يوجد ما يشعر بتغيره، و احتمال وجود قرينة غفل عنها الراوى مدفوع بأصالة عدم الغفلة، كما أن احتمال وجود قرينة حالية مدفوع أيضاً، حيث أن للراوى ظهور حالى عند النقل فى نقل كل ما قاله الامام (ع) بما فى ذلك الاشياء التى لها علاقة مباشرة بفهم مراد الامام (ع)، و دليل الحجية يعبدنا بهذا الظهور، و به نفى احتمال القرينة الحالية المتصلة، ولعمري لو أنفتح باب هذا الاحتمال لتغير كثير من الاستدلالات النقهية بل لا أظن السيد الخوئى - دام ظله - يلتزم بهذا الاحتمال فى مواضع قد يكون فيها اقوى. و بالجملة فظاهر السياق يثبت الاتصال، والعرف حين يسمع هذا الكلام يفهم أنه كلام مترابط و جمل متصلة ببعضها .

و أما البيان الثانى فأن بنينا على ظاهر عبارة التقرير فهو غريب،

اذ كيف تكون الحلية علة للكراهة ولا معنى لذلك بل ان قوله (ع): «لانه استجارك» ظاهر في عليية الكراهة، و أما اذا بنينا على ما يمكن اقتناصه من عبارة التقرير و هو أن قوله (ع) «هو مما يؤكل لحمه» ليس علة و انما هو تمهيد لذكر الحكم بالكراهة، فهذا ما يدفعه ظاهر السياق الذي يشير الى أن جملة «هو مما يؤكل لحمه» لها علاقة بما قبلها وليست جملة جديدة. و هكذا يتضح أن هذا النقض على النظرية ليس صحيحا.

هذا و في المستمسك نقضان آخران على هذه النظرية :-

الاول :- أن رواية عمار لم يظهر منها التعليل بمأكولية اللحم بنحو يصح الاعتماد عليه.

و نلاحظ عليه أنه ان أريد بهذا الاشكال انكار أصل العلية فيدفعه افتراض ارتباط جملة «هو مما يؤكل لحمه» بالجملة السابقة و عدم كونها جملة مستقلة، و الا لم يكن لها معنى لو لم تكن لبيان المناط، نعم هناك مراتب متفاوتة لظهور الكلام في العلية فقد يقول المولى: لا تشرب الخمر لانه مسكر، و قد يقول: لا تشرب الخمر فإنه مسكر. و قد يقول: لا تشرب الخمر فهو مسكر، و ظهور الاسكار في العلية متفاوت المراتب من حيث الاقوائية الا أنه محفوظ في الجميع. بل تد يقال: أن عبارة «هو مما يؤكل لحمه» كأنها اشارة الى مطلب ارتكازي في أذهان المتشعبة من كون حلية اللحم مناطاً في الطهارة فتأمل. و ان أريد منه عدم ظهور عبارة «هو مما يؤكل لحمه» في العلية الانحصارية المستلزمة للاتفاء عند الانتفاء كما ذهب اليه السيد الشهيد (قده) أيضاً، فصحيح.

الثاني: لو سلم التعليل فيمكن أن يكون تحريم الاكل مقتضيا

للنجاسة، والطيران مانعا عنها، والتعليل بعدم المقتضى فى ظرف وجود المانع شائع فى لسان العرف.

وقد وافق السيد الشهيد (قده) على هذا الاشكال فذكر أن العدول فى مقام التعليل عن الامر الذاتى الى الامر العرضى انما لا يصح عرفا اذا كان دخلهما على حد سواء، و أما اذا كان دخل الامر العرضى من باب نفى المقتضى و دخل الامر الذاتى من باب وجود المانع فلا بأس بالعدول، والمقام من هذا القبيل، لان حرمة اللحم هى المقتضى للحكم بالنجاسة ولو بحسب مقام الاثبات و أسنة الروايات.

ويبدو أن هذا النقض مستقى من افادات المحقق النائنى (قده) حيث نسبه اليه بعض أجلة الاعلام من تلامذته، وذكر أن المحقق النائنى (قده) بنى هذا النقض على قاعدة أفادها فى اللباس المشكوك تقضى بأن انتفاء كل شيء لا بد وأن يستند الى أسبق علله فأذا كان وجود الشيء رهناً بوجود المقتضى والشرط و عدم المانع، فإن انعدام المقتضى يوجب انعدام ذلك الشيء و لا ريب فى استناده اليه لا الى وجود المانع. و مثال ذلك الاحتراق الموقوف على المقتضى وهو النار والشرط وهو دنو الحطب وعدم المانع أى عدم الرطوبة، فلو وجد المقتضى والشرط والمانع فإن السبب فى عدم الاحتراق هو المانع، و أما لو انتفى وجود المقتضى فإن الانتفاء يستند الى عدم المقتضى لا الى وجود المانع. و حين تطبق هذه الفكرة على المقام يتضح أن حرمة الاكل تقتضى النجاسة، والطيران مانع عنها، وقد اجتمع فى الخطاب كل من عدم المقتضى والمانع فيستند عدم النجاسة الى أسبق العلل وهو عدم المقتضى، و من هنا جاء التعليل بحلية الاكل، و لهذا فسوف لا تصلح رواية عمار لتقديم رواية عبد الله بن سنان على رواية أبى بصير.

والسؤال الذى يثار بشأن هذا النقض هو أنه كيف ثبت أن حرمة الاكل هي المقتضى للنجاسة، والطيران هو المانع؟ و لماذا لا نفترض العكس، بأن تكون الحلية مانعاً عن النجاسة فأذا كانت المسئلة تابعة لمحض الافتراض فلماذا نرجح أحد الافتراضين على الاخر؟ و اذا كانت تابعة للدليل فما هو الدليل؟

وللجواب عن هذا السؤال نذكر مقدمتين :-

الاولى:- أن العنوان الوجودى دائماً يكون هو المقتضى والعنوان العدمى هو المانع، و هو من الواضحات التى لا تحتاج الى برهان، فأن حصول المعلول اذا كان يتوقف على وجود المقتضى و عدم المانع كان العنوان العدمى هو المانع.

الثانية :- أن تشخيص العنوان الوجودى والعنوان العدمى تابع لما هو المستفاد من الروايات، و لذا ينبغى تحديد ذلك فى ضوء الروايات.

وحسب ما ذكرناه من حكومة رواية أبى بصير على رواية ابن سنان يتضح أن الحرمة هي العنوان الوجودى، فالموضوع للنجاسة فى رواية ابن سنان هو حرمة الاكل و بحكومة رواية أبى بصير يخرج الطائر من عنوان محرم الاكل، فتقيد رواية عبد الله بن سنان بالطائر، و هكذا يكون الحكم بالنجاسة موقوفاً على الحرمة و عدم الطيران، فتكون الحرمة هي العنوان الوجودى أى المقتضى والطيران هو العنوان العدمى أى المانع.

هذا والاستفهام الذى تواجهه نظرية الشيخ الاعظم (قده) هو عن التخريج الفنى فى تقديم رواية ابن سنان على رواية أبى بصير بلحاظ رواية عمار، فأن الشيخ المرتضى لم يذكر هذا التخريج، و انما اكتفى

فى طهارته بالقول: «الأن العمل على المشهور لموثقة عمار الاتية
خراء الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل، حيث علل الطهارة بأكل اللحم
لا بالطيران» .

اذ أن من اهم الاشكالات التى تواجهها نظرية الشيخ (قده) هو
أنها تلتزم طرح رواية أبى بصير بالكلية لانها توجب لغوية الطيران
المأخوذ موضوعاً للطهارة ونفى البأس، الامر الذى لامناص من التخلص
منه بالقول بكون التعليل من جهة اسناد الانتفاء الى أسبق عله و هو
عدم المقتضى، حفاظاً على دخالة الطيران فى الطهارة، و بهذا لاداعى
للتردد فى ارجاع تعليل الامام (ع) الى بيان عدم المقتضى فى ظرف
وجود المانع كما عن نفس المحقق النائنى (قده) حيث عبر عن هذا
التعليل بأنه لعله يرجع الى ذلك، بل أنه لا مناص من ارجاعه الى ذلك
حفاظاً على رواية أبى بصير التى ببركتها يستفاد هذا الارجاع.

و على أى حال لو أغمضنا عن كل ذلك فسقوط رواية عمار سنداً
كاف فى الاعراض عن نظرية شيخنا الانصارى (قده). و قد التفت الى
ذلك نفس الشيخ (قده) فحاول اصلاح الخدشة بدعوى الانجبار بعمل
المشهور. لكننا لانقول بهذا المبني، وان كان الظاهر من عبارته (قده)
اعتقاده بتمامية سند الرواية وأن اصلاحه جواب لمن يدعى ضعف السند،
فقد وصفها بالموثقة وجعل دعوى الانجبار موقوفة على القول بالضعف،
مما يشير الى أنه لا يقول به. ولعل ذهابه الى تمامية سند الرواية يستند
الى دعوى وقوع كتاب عمار نفسه بيد العلامة فيرتفع الاشكال عليها
بعدم معلومية سند العلامة الى الكتاب، و فى هذا التصحيح لو قيل
به نظر .

النظرية الخامسة : - و طبق هذه النظرية تقدم رواية عبد الله بن سنان على رواية أبي بصير ولكن ببيان لا يعتمد على رواية عمار فقط و انما يعتمد على أساس قاعدة تكون رواية عمار من شواهدها. و قد أفادها المحقق صاحب الجواهر (قده)، فقد ذكر أن المستفاد من النصوص والفتاوى في المقام وغيره هو دوران النجاسة والطهارة في البول والغائط على حلية اللحم و حرمة كما يستفاد من مفهوم رواية زرارة أنهما عليهما السلام قالاً: لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه، ومفهوم رواية عمار « كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه ». و من استقراء موارد ما حكم الشارع بنجاسته بالخصوص كالبول من الانسان والسنور والخرء منهما و من الكلب والفأرة، و ما حكم بطهارته بالخصوص كأبوال البقر والغنم والأبل بل كل ما يؤكل لحمه، و ما يستفاد من رواية عمار في تعليل نفي البأس عن خراء الخطاف بأنه مما يؤكل، و خبر زرارة عن أحدهما (ع) في أبوال الدواب تصيب الثوب فكرهها فقلت أليس لحومها حلالاً فقال (ع): بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل، ان فيه اشعار بمعروفية ذلك الحكم في عصر الرواة، و ظاهر كلام الامام (ع) اقراره عليه، بل كاد أن يكون استدراكاً صريحاً فيه، الى غير ذلك من الموارد التي يستفاد منها دوران الحكم في نجاسة هاتين الفضلتين و طهارتهما مدار الحرمة والحلية حتى في الحيوان الواحد لو تناوبت عليه حالتان كما في الجلال والموطوء، مع عدم معرفية الخلاف في نجاسة شيء مما لا يؤكل عدا بول الرضيع والطيور. و قال (قده): « وكاد الفقيه المتتبع يقطع أن لا مدرك لاتفاقهم على ذلك الا ما فهموه من اقعاد هذه القاعدة كما ينبىء عنه أيضا استدلالهم بها في كثير من المقامات، مما يشعر بكونها من المسلمات

عندهم، و إلا فقد عرفت عدم عموم معتد به في الأخبار يدل على نجاسة الخمر من كل حيوان، فلا مانع من الاستدلال بها على المختار». هنا وقد يعزز كلام الجواهر بما نقلناه عن الشيخ في الاستبصار مخالفة لأصول المذهب، فقد يستظهر منه كون دوران الحكم بالنجاسة وجوداً و عدماً مدار حرمة اللحم من أصول المذهب.

ولكن الصحيح عدم ثبوت هذه القاعدة بالنحو الذي أفاده الفقيه صاحب الجواهر (قده)، لا مكان المناقشة في مناشيء استفادتها بالشكل الذي لا ينتج ما أراده (قده)، و ذلك بأبداء الملاحظات التالية : - الملاحظة الأولى : - ضعف سند بعض المناشيء كرواية عمار المنقولة في المختلف و رواية زرارة في أبواب الدواب.

الملاحظة الثانية : - ضعف دلالة بعض المناشيء إذ يمكن النقاش في ثبوت المفهوم لروايتي زرارة و عمار.

الملاحظة الثالثة : - أن هذه الشواهد لا توجب تقديم رواية ابن سنان، وذلك لأن بعضها ينتج وجود علتين للطهارة هما الحلية والطيوان، فمفهوم رواية عمار حين يعارض منطوق رواية أبي بصير ينتج أن كلا من الحلية والطيوان علة للطهارة، لأن المفهوم و ان كان أخص من المنطوق إلا أنه لا يتقدم عليه في المقام، لأنه يوجب الغاء العنوان رأساً، و لذا تدخل القضية تحت كبرى تعدد الشرط و اتحاد الجزاء، ويكون الجمع بأسقاط الانحصار والحفاظ على الاستقلال، كما أن عدم التعرض للطيوان في العناوين الخاصة للروايات بأعتبار عدم وجوده في هذه العناوين كالدواب والسنور و ما شاكل، كما أنك قد عرفت الوجه في رواية عمار الواردة في خمر الخطاف من كون التعليل من باب عدم

المقتضى، كما أن دعوى المر كوزية مندفعه بأنها لو كانت بهذا الشكل المسلم فلماذا لم يعتن بها أمثال الشيخ والصدوق والجعفي وابن أبي عقيل الذين يفترض فيهم تلقي هذا الارتكاز من أصحاب الأئمة (ع)، مما يشكل قرينة على عدم الوثوق بأن عقاد هذا الارتكاز أو أن المر كوز هو اقتضاء الحرمة للنجاسة أو أن مورد هذا الارتكاز هو الحيوانات الأرضية .

فالصحيح أن ما ذهب إليه صاحب الجواهر (قده) لا يمكن المصير إليه والمساعدة عليه.

النظرية السادسة- و تبنتني هذه النظرية على انكار الجمع العرفي و وصول النوبة الى المرجحات، بعد الفراغ من شمول أخبار العلاج لموارد تعارض العامين من وجه. وقد تقرب هذه النظرية بما يلي : -
التقريب الاول : حمل رواية أبي بصير على التقية و ذلك لذهاب أبي حنيفة الى طهارة ذرق الطائر المحرم و بوله، فقد نقل الشيخ في الخلاف عن أبي حنيفة و أبي يوسف القول بأن ذرق الطائر طاهر سواء كان مأكول اللحم أو غير مأكول اللحم، الا الدجاج فذرقه نجس، ويبدو أن هذه الفتوى موجودة في كتب السنة كنييل الاوطار والمبسوط والهداية فلترجع، وعليه تحمل رواية أبي بصير على التقية، و مقتضى ذلك الفتوى بالنجاسة. و يظهر أن فتوى أبي حنيفة مخالفة لمشهور العامة فقد حكى القول بالنجاسة عن الزهري ومالك والنخعي وأحمد بن حنبل والشافعي و ابن عمر و حماد بن أبي سليمان ومحمد بن الحسن الشيباني. وقد يثار بهذا الصدد سؤالان :-

الاول: - لماذا يتقى الامام (ع) من أبي حنيفة مع كون الحكم الذي أصدره (ع) في رواية ابن سنان يوافق مشهور العامة بحيث يمتلك

الامام (ع) مبررات الفتوى بالنجاسة دون تقييد برأى أبى حنيفة المخالف لجريان فقهاء العامة والذى يقع بطبيعة الحال مورداً لمناقشاتهم و اعتراضاتهم؟.

والجواب عن هذا السؤال واضح بلحاظ ماسوف يأتى شرحه مفصلاً فى بحث نجاسة المنى عند مناقشة نظرية الفقيه صاحب الحدائق (قده) فى التقية من تعدد دواعى التقية، فمن الممكن أن تكون قد توفرت بعض هذه الدواعى، فقد يكون رأى أبى حنيفة هو السائد على الرغم من مخالفته للمشهور الامر الذى دفع الامام (ع) الى التقية منه.

الثانى : - ما هو الموجب لحمل رواية أبى بصير على التقية مع وجود الموافق لرواية ابن سنان من العامة بل أنها مطابقة لفتوى مشهورهم، فيكون حملها على التقية أولى من حمل رواية أبى بصير عليها، بل لعل هذا هو المنسجم مع أخبار الترجيح بمخالفة العامة التى أخذ فى لسانها مخالفة القوم و مخالفة العامة الذى يفهم منه مخالفة الرأى السائد والذى يشكل جرياناً للعامة لا مخالفة آحاد العامة؟.

وهذا السؤال فى الواقع سؤال حساس و لابد من دراسته بشكل مفصل فى الاصول، فأغلب الفروع يكون كل طرف من الاحاديث المتعارضة موافقا لقسم من العامة، ويظهر من مقبولة ابن حنظلة الابتلاء بهذه القضية بشكل جدى، و لذا وجه للامام (ع) سؤالين يتعلقان بها: الاول فيما لو كان الحديثان موافقين للعامة والثانى لو كان كل منهما يوافق ما اليه حكاهمهم و قضاتهم أميل. و هذا الاشكال يرد حتى لوفسرنا أخبار الترجيح بمخالفة العامة بالجريان العملى السائد لا مجرد الاختلاف فى الفتوى على صعيد البحث الفقهى.

الا أن المسألة محلولة بالنسبة لما نحن فيه فحمل رواية ابن سنان على التقية فرض بعيد يمكن نفيه على أساس فهم أصحاب الأئمة (ع) والفقهاء المتصلين بهم، وقد مر من الشيخ في الاستبصار عد هذا الحكم من اصول المذهب، و من ابن أدريس في السرائر التعويل على رواية ابن سنان، فمن البعيد جدا خفاء ذلك على أصحاب الأئمة (ع) والفقهاء المتصلين بهم.

التقريب الثاني : - ترجيح رواية ابن سنان لموافقته للسنة عملاً بأخبار الترجيح بموافقة الكتاب والسنة.

ويرد عليه: عدم وجود مطلق وسيع في أدلة نجاسة البول. و أما الجواب عنه بأن الاطلاق ليس من الكتاب والسنة فالموافقة معه ليست موافقة لهما، وما دل على نجاسة البول لو سلم عمومها فهو بالاطلاق، ففيه نظر موكول الى محله في الاصول.

التقريب الثالث : - ترجيح رواية عبد الله بن سنان لكونها مشهورة عملاً بما دل على الترجيح بالشهرة كمقبولة ابن حنظلة التي ورد فيها: « ينظر الى ما كان من روايتيهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فأن المجمع عليه لا ريب فيه ».

و نلاحظ عليه أنه مع الاغماض عن اختصاص ذلك بموارد القضاء، فأن للتشكيك في الصغرى مجالاً، اذ لم يثبت أن رواية أبي بصير من الشاذ النادر، ولذا ذكر الشهيد في الروض أنها معارضة بأشهر منها والاشهرية لا تعنى شدوذ المقابل كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى الاشكال على النقطة المشتركة بين هذه التقريبات، وهي أن النوبة لاتصل الى العلاج الا بعد عدم وجود الجمع العرفي،

خصوصاً الخفاش و خصوصاً بوله (١).

وقد مر امكانية الجمع بينهما فلا مجال لهذه النظرية. وهكذا يتضح أن الصحيح ما أفتى به الماتن (قده) من أن الاقوى عدم النجاسة و أما الاحتياط فهو استحبابي يجوز تركه و ان كان الاولى العمل به فهو سبيل النجاة خصوصاً بعد ذهاب المشهور الى النجاسة.

ومما ذكرنا يتضح حال خراء الطيور المحرمة و أنه طاهر، خاصة بعد انكار الملازمة بين البول والخراء، و عدم دليل يدل على نجاسة خراء الطيور، بل الدليل ناص على طهارته كما هو مقتضى رواية أبي بصير، و كذا لو سلمت الملازمة بعد الحكم بطهارة البول.

(١) اختلفت كلمات الفقهاء بالنسبة للخفاش، فقد نسب للمشهور القول بنجاسة بوله وخرئه، وقد ذهب بعض القائلين بطهارة بول الطيور المحرمة الى نجاسة بول الخفاش كالشيخ في المبسوط، و ذهب جمع آخر من الفقهاء الى طهارة بوله وخرئه، منهم المحقق صاحب المدارك والفقهاء صاحب الحدائق (قدهما) وآخرون. والبحث عن بول الخفاش يقع في مقامين :-

الاول :- بحث عن المقتضى، فهل يوجد دليل يقتضى نجاسة فضلة الخفاش أم لا؟

الثاني :- بحث عن المانع. أما المقام الاول فقد يستدل على نجاسة بول الخفاش بأمرين :-
الاول :- اطلاق ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه.
و فيه :- أن هذا الاطلاق محكوم بما دل على طهارة بول كل شيء يطير الشامل للخفاش بوصفه طائراً.

الثاني :- رواية داود الرقي قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن بول

الخشاشيف يصيب ثوبى فأطلبه فلا أجده. فقال: اغسل ثوبك : والامرا
بالغسل دال على النجاسة.

وفيه: - أن الرواية ضعيفة السند بلحاظ يحيى بن عمر فإنه
مجهول الحال، و اتحاده مع يحيى بن عمر الزيات غير مفيد لجهالة
حال الاخير أيضا. و بهذا تسقط الرواية سنداً حتى لو قيل بوثاقة داود
الرقى، على أنها محل تأمل.

ان قلت: قد أورد هذه الرواية ابن أدريس نقلا من كتاب محمد بن
على بن محبوب وليس فى السند يحيى بن عمر.

قلت :- ان الموجود بدل يحيى بن عمر عبارة «بعض أصحابه»
و هذا البعض ان كان يحيى بن عمر فيعود الاشكال و ان لم يكن هو
فتسقط سنداً بلحاظ القطع. أضف الى ذلك أن الرواية ساقطة من جهة
موسى بن عمر الواقع فى سندها، فإنه مشترك بين موسى بن عمر بن
بزيع الثقة و موسى بن عمر الذبياني الصيقل الذى لم تثبت وثاقته،
و يشهد للاشتراك أن محمد بن أحمد بن يحيى يروى عن كليهما، بل قد
يتعين الثانى بأعتبار أن محمد بن على بن محبوب يروى عن الثانى ولم
تعهد روايته عن الاول و من البعيد تعدد الرواية.

هذا وقد ذكر الشيخ الاعظم (قده) فى طهارته أن هذه الرواية
مروية فى كتاب محمد بن على بن محبوب و هو أحد الكتب المعتبرة
و كأنه اشعار بتصحيح الرواية سنداً، الا أن من الواضح أن اعتبار
الكتاب لا يعنى اعتبار كل رواياته حتى التى فى سندها خدشة، او ليس
كتاب الكافى من الكتب المعتبرة الا أنه لا يعمل بما فيه من الروايات
الضعيفة السند؟

ثم ان السيد الشهيد (قده) حاول اسقاط دلالة هذه الرواية على

النجاسة بدعوى أن الراوى لم يسأل فيها عن نجاسة بول الخفاش أو طهارته، و إنما افترض اصابه البول للثوب و تصديه لتشخيص موضعه و التنزه عنه، ولكنه لم يجده فكأن النظر الى كيفية الموافقة القطعية و أن الجهل لا يرفع الحكم سواء كان ذلك الحكم لزومياً أو تنزيهياً. و على هذا لا يمكن أن يستظهر من الامر بالغسل الارشاد الى لزومية المحذور .

و هذا الكلام كما ترى بعيد عن المتفاهم العرفى من هذه الرواية و عن الذوق المتشرعى، اذ يكفى فى التنزه النضح كما فى روايات عديدة أمر الامام (ع) فيها بالرش من أجل التنزه فى حالات عدم لزومية المحذور.

و أما المقام الثانى فقد تذكر الامور التالية كموانع عن النجاسة:-
الاول :- أن موضوع الاطلاق فى «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» هو الحيوان اللحمى فلا يشمل عرفاً الحيوان الذى لا لحم له، و الخفاش عند العرف حيوان غير لحمى، فأسراء الحكم اليه يقتضى الغاء خصوصية اللحمية و جعل تمام الموضوع هو حرمة الاكل، و هو بلا وجه بعد احتمال الفرق بينهما عرفاً.

و هذا الوجه صحيح، و نظيره ما ذكره الفقهاء فى بحث لباس المصلى من استثناء الحيوانات غير اللحمية من المانعية بدعوى أن نطاق الادلة الدالة على المانعية هو الحيوان اللحمى فلا تعم غيره.
الثانى :- أن الخفاش ليست له نفس سائلة، و قد شهد بذلك من

أخبره كالسيد الحكيم على ما ذكره فى المستمسك و السيد الخوئى - دام ظله - على ما فى تقرير بحثه، كما نقل اختباره عن جماعة، ولو فرض الشك فى كون الخفاش مما له نفس سائلة لم يكن التمسك برواية

ابن سنان لكون الشبهة مصداقية فيرجع الى أصالة الطهارة وقد يستشكل فيه بأن ما دل على طهارة ما لا نفس له مخصص برواية داود الرقى، كما أنها دليل اجتهادى على النجاسة فلا تصل النوبة الى أصالة الطهارة. والجواب عن هذا الاشكال يتلخص بكلمة واحدة هي سقوط رواية داود سنداً.

الثالث: - الخبر المروى فى نوادر الراوندى عن موسى بن جعفر عن آباءه عليهم السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن الصلاة فى الثوب الذى فيه أبوال الخشاشيف و دماء البراغيث فقال: لا بأس. و دلالة هذه الرواية على الطهارة واضحة بنحو تحمل معه رواية داود على الاستحباب، الا أن الكلام والاشكال فى سندها.

الرابع: - رواية غياث عن جعفر الصادق عن أبيه عليهما السلام قال: لا بأس بدم البراغيث والبق و بول الخشاشيف.

و هذه الرواية نص فى طهارة بول الخفاش، فيحمل الامر بالغسل فى رواية الرقى على التنزه والاستحباب، وقد ذكر صاحب المدارك (قده) فى رده على الشيخ الطوسى (قده): أن هذه الرواية أوضح سنداً وأظهر دلالة من رواية الرقى. و علق على ذلك صاحب الحدائق (قده): بقوله «و أنت خبير بما فيه فأنى لا أعرف لهذه الاوضحية سنداً والاظهرية دلالة وجهاً، بل الروايتان متساويتان سنداً و متناً كما لا يخفى».

أقول: - وجه الاوضحية ظاهر لا يكاد يخفى، إذ أن الخدشة فى سند رواية غياث انما هى بلحاظ اشتمال طريق الشيخ إليها على أحمد بن محمد بن الوليد أو أحمد بن محمد بن يحيى و كلاهما من مشايخ الاجازة، مضافاً الى أن غياث وثقه النجاشى وليس لتوثيقه معارض، و رجال الرواية بدءاً بأحمد بن محمد بن عيسى و انتهاء بغياث ثقات،

فى حين أن رواية الرقى يشتمل سندها على يحيى بن عمر وهو مجهول، كما أن موسى بن عمر لم يثبت توثيقه، مضافاً الى أن داود الرقى قد تعارضت فيه التوثيقات والتضعيفات. و عليه فأن قبلنا بوثاقه مشايخ الاجازة كانت الاوضحية كالشمس فى رابعة النهار، وان رفضنا فالاوضحية حاصلة بلحاظ تميز رواية غياث عن رواية داود وقد يكون لذلك ثمره. هذا من ناحية السند و أما الدلالة فنفى البأس نص فى الطهارة بينما الامر بالغسل ظاهر فى النجاسة و لا ريب فى أقوائية دلالة النص.

والاشكال فى هذه الرواية من حيث السند والخدشة انما هى فى طريق الشيخ الى أحمد بن محمد بن عيسى. توضيح ذلك :- أن الشيخ قد ذكر طرقاً عديدة الى مصنفات ابن عيسى وهى كالاتى :-

١- ما ذكره فى الفهرست قال «أخبرنا بجميع كتبه و رواياته عدة من أصحابنا منهم الحسين بن عبيدالله و ابن أبى جيد عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار عن أبيه و سعد بن عبدالله عنه». وقال: «و أخبرنا عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن أبيه عن محمد بن الحسن الصفار و سعد جميعاً عن أحمد بن محمد بن عيسى». هذا بعد ذكره لكتبه و أنها كتاب التوحيد. كتاب فضل النبى (ص). كتاب المتعة. كتاب النوادر، و كان غير مبوب فبوجه داود بن كورة. كتاب الناسخ والمنسوخ.

وفى هذين الطريقين خدشة من جهة أحمد بن محمد بن يحيى و أحمد بن محمد بن الوليد، فأنهما لم يوثقا فى كتب الرجال والقول بوثاقتهما لكونهما من مشايخ الاجازة منظور فيه.

٢- قال فى الفهرست: وروى المبوبة ابن الوليد عن محمد بن يحيى

والحسن بن محمد بن محمد بن أسماعيل عن أحمد بن محمد. و مراده بالمبوبة كتاب النوادر الذي لم يكن مبوباً و بوبه داود بن كورة.

٣- ما ذكره في مشيخة الاستبصار قال : « ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن عيسى مارويته بهذه الاسانيد عن محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى. و هذا الطريق تام بلحاظ تمامية طريق الشيخ الى الكليني.

٤- ما ذكره في المشيخة قال : « ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن عيسى مارويته بهذا الاسناد عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد». و مراده بالاسناد المذكور هو سنده الى محمد بن علي بن محبوب و هو الحسين بن عبيدالله عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار عن أبيه محمد بن يحيى عن محمد بن علي بن محبوب». والخدشة في هذا الطريق بلحاظ أحمد بن محمد بن يحيى العطار.

٥- ما ذكره في المشيخة أيضا قال : « و ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن عيسى الذي أخذته من نوادره فقد أخبرني به الشيخ المفيد أبو عبدالله والحسين بن عبيدالله و أحمد بن عبدون كلهم عن الحسن بن حمزة العلوي و محمد بن الحسن البرزوفري جميعاً عن أحمد بن أدريس عن أحمد بن محمد بن عيسى و أخبرني أيضا الحسين بن عبيدالله و أبو الحسين بن أبي جيد جميعاً عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن أحمد بن محمد بن عيسى».

والطريق الاول الذي ذكره طريق تام.

٦- ما ذكره في المشيخة قال : « ما ذكرته عن أحمد بن محمد ما رويته بهذه الاسانيد عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد». و له طريق تام الى الصفار.

والذى يظهر أن لاحمد بن محمد بن عيسى كتابين في الفقه أحدهما في المتعة والآخر في النوادر و هو الذى بوبه داود بن كورة. و يبدو أن هذه الرواية لو كانت فهي في النوادر. و من خلال ما تقدم يتضح ما يلي :-

١- أن طريق الشيخ الاول الى جميع كتب ابن عيسى مخدوش.

٢- للشيخ طرق صحيحة الى ابن عيسى.

٣- للشيخ طرق ضعيفة الى ابن عيسى.

٤- له طريق صحيح الى كتاب النوادر.

و قد أشار السيد الخوئي - دام ظله - الى اشكال حاصله أنه لا بد من التوقف في كل ما يرويه الشيخ في التهذيب عن أحمد بن محمد بن عيسى لان بعض طرقه اليه ضعيف بأحمد بن محمد بن يحيى، و يحتمل أن يكون من جملة ما يرويه بواسطة أحمد بن محمد بن يحيى. نعم اذا كانت الرواية عن النوادر فالطريق صحيح.

و أجاب عنه السيد الخوئي - دام ظله - بأن ذلك بمكان من الفساد، و ذلك لان الجملة التي يرويها الشيخ بواسطة أحمد بن محمد بن يحيى انما يرويها عنه عن أبيه عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد بن عيسى، و قد ذكر الشيخ في الفهرست في ترجمة محمد بن علي بن محبوب أن جميع ما رواه عن محمد بن علي بن محبوب بواسطة أحمد بن محمد بن يحيى عنه، فله اليها طريقان آخران أحدهما ضعيف بأبن بطة و بأبي المفضل والآخر صحيح و هو ما يرويه عن جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه و محمد بن الحسن عن أحمد بن أدريس عنه. و عليه يكون طريق الشيخ الى جميع روايات ابن عيسى صحيحاً في المشيخة.

وقد يورد على ما أفاده - دام ظله - بأن الشيخ صرح في المشيخة بأنه يروى عن أحمد بن محمد بن عيسى بواسطة محمد بن علي بن محبوب، ولكن بهذا الاسناد الذي فيه أحمد بن محمد بن يحيى ولم يذكر فيه سنداً آخر.

فأن قيل : هذا الطريق هو أحد الطرق وليس الطريق المنحصر، وقد ذكر الشيخ نفسه أن له طريقاً آخر الى روايات ابن محبوب وهو صحيح .

قلنا : أن الشيخ قيد ما رواه في التهذيب بهذا الطريق دون غيره، فوجود طريق صحيح آخر لا يجدى مادام أن ما رواه في التهذيب منحصر بالطريق الضعيف، و من الممكن أن يختلف كل من الطريقين في بعض الروايات، كما حصل في عدة موارد نذكر منها مايلي : -

١- كتاب نوادر الحكمة فأن للشيخ ثلاثة طرق ذكرها في الفهرست لهذا الكتاب قال : «أخبرنا بجميع كتبه و رواياته عدة من أصحابنا عن أبي الفضل عن ابن بطة القمي عن محمد بن أحمد بن يحيى، و أخبرنا بها أيضا الحسين بن عبيدالله و ابن أبي جيد جميعا عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن أحمد بن يحيى، و أخبرنا بها جماعة عن أبي جعفر ابن بابويه عن أبيه و محمد بن الحسن عن أحمد بن أدريس و محمد بن يحيى عنه و قال أبو جعفر بن بابويه إلا ما كان فيها من غلو أو تخليط».

و من الواضح أن الطريق الاول والثاني ينقل كل روايات الكتاب حتى ما فيه غلو أو تخليط بخلاف الثالث.

٢- ما ذكره الشيخ في ترجمة علي بن أبراهيم بن هاشم فقد قال: «أخبرنا بجميعها جماعة عن أبي محمد الحسن بن حمزة العلوي الطبري

عن على بن ابراهيم، و أخبرنا بذلك الشيخ المفيد رحمه الله عن محمد بن على بن الحسين بن بابويه عن أبيه و محمد بن الحسن و حمزة بن محمد العلوى و محمد بن على ماجيلويه عن على بن ابراهيم الا حديثنا واحداً استثناء من كتاب الشرائع فى تحريم لحم البعير و قال لا أرويه لأنه محال» .

٣- ما ذكره الشيخ فى ترجمة أبان بن عثمان الاحمر قال: «وما عرف من مصنفاته و كتبه الا كتابه الذى يجمع المبدأ والمبعث والمغازى والوفاة والسقيفة والردة أخبرنا بهذه الكتب و هى كتاب واحد الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (وساق السند الى أبان ثم قال) هذه رواية الكوفيين وهى رواية ابن فضال ومن شاركه فيها من القميين و هناك نسخة أخرى أنقص منها رواها القميون أخبرنا بها الحسين بن عبيد الله الخ....» .

٤- ما ذكره الشيخ فى ترجمة على بن مهزيار قال: «أخبرنا بكتبه و رواياته جماعة عن أبي جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه عن أبيه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله والحميرى و محمد بن يحيى و أحمد بن أدريس عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف عنه الا كتاب المثالب فأن العباس روى نصفه عنه و رواها أبو جعفر بن بابويه عن أبيه و موسى بن المتوكل عن سعد بن عبد الله والحميرى عن ابراهيم بن مهزيار عن أخيه عن رجاله» . و قد ذكر فى ترجمة الحسين بن سعيد طريقه الى كل كتبه و منها كتاب المثالب فلاحظ.

و يستفاد من هذه الشواهد أن بعض الطرق تختلف عن البعض الاخر زيادة و نقيصة و لذا لا يمكن القول بأن الرواية التى يرويهها الشيخ بطريق معين فيه ضعف صحيحة لوجود طريق آخر صحيح للشيخ الى

كتاب الراوى اذ من يقول أن هذه الرواية كانت فى الطريق الصحيح. فأن قيل :- اتنا نستفيد من هذه الشواهد أن عادة الشيخ التصريح بالاختلافات الناشئة من اختلاف الطرق لو كانت فأذا لم يصرح فسوف نعرف أنه لا يوجد اختلاف بينها. و فيما نحن فيه لم يصرح الشيخ بالاختلاف .

قلنا :- أن الشيخ قد قيد ما رواه فى الاستبصار والتهذيب بطريق من هذه الطرق، ولا بد أن يكون للتقيد نحو احترازية والا يكون لغواً، ولذا نجد أن الشيخ يذكر فى المشيخة أكثر من طريق دون تقيد كما بالنسبة الى طريقه للشيخ الكلينى و على بن ابراهيم و محمد بن يحيى العطار و أحمد بن أدريس. و نجده فى بعض آخر يقيد ما ذكره فى التهذيب بطريق من الطرق التى له الى هذا الراوى كما فعل بالنسبة الى طريقه لعلى بن الحسن بن فضال و محمد بن على بن محبوب و على بن مهزيار، و قد أورد الطريق الذى روى فيه نصف كتاب المثالب دون الطريق الذى روى فيه كل كتاب المثالب.

و بناء على ذلك فسوف لا يجدى ما أفاده السيد الخوئى - دام ظله - فى دفع الاشكال بلحاظ ما كشفناه من حال الطرق.

ثم ان الشيخ فى الاستبصار حمل رواية غياث بن ابراهيم على التقية، و يرد عليه: أنه لا مجال للحمل على التقية مع وجود الجمع العرفى بين هاتين الروايتين، و لولا ذلك لا يمكن الحمل على التقية لذهاب أبى حنيفة و أبى يوسف الى طهارة بول و ذرق كل الطيور بما فى ذلك الخفاش، و ذهب كذلك محمد بن الحسن الشيبانى الى طهارة بول الخفاش و ذرقه.

ومما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما ذكره الفقيه صاحب الحدائق (قده)

من عدم ثبوت الحمل على التقية معللاً ذلك بعدم اطلاعه على مذاهب العامة في هذه المسئلة و بنى على ذلك أن الاظهر هو الطهارة مع ذهابه (قده) الى تقديم الحمل على التقية على الجمع العرفى، كما يظهر وجه النظر فيما ذكره من أنه لو ثبت كون العامة كلا أو بعضاً أكثرياً على الطهارة وجب حمل رواية غياث على التقية، وذلك لانه لاداعى للتقييد بالاكثريه خصوصاً و أنه سلك فى التقية مسلكاً خاصاً يقتضى الحمل عليها حتى لو لم يكن قائل على طبقه فضلا عن وجود القائل و ان لم يكن أكثرياً فتدبر.

ثم انه اذا قلنا بعدم امكان الاستدلال برواية ابن سنان فى المقام، لعدم شمولها للخفاش بلحاظ كونه لا لحم له، لم تبق لدينا الا روايات ثلاث :-

الاولى:- رواية أبى بصير، وتدل على طهارة بول الخفاش بالعموم.
 الثانية:- رواية غياث، وتدل على طهارة بول الخفاش بالخصوص.
 الثالثة:- رواية داود، وتدل على نجاسة بول الخفاش بالخصوص.
 و من الواضح أن المورد من قبيل العام المبتلى بخاصين أحدهما موافق له، فلو أغمضنا عن ضعف كل من الخاصين سنداً فلا يمكن لرواية داود أن تخصص رواية أبى بصير، لانها مبتلاة بالمعارض والعام لا يصلح لمعارضة الخاص لان الخاص صالح للقرينية عليه، و لذا تتساقط الروايتان و يرجع فى بول الخفاش الى عموم رواية أبى بصير و يحكم بالطهارة ان أنكر الجمع بينهما. نعم اذا حملت رواية غياث على التقية أمكن لرواية داود أن تخصص عموم رواية أبى بصير و يفتى بالنجاسة. و قديقال: أن رواية أبى بصير و ان وردت بلسان العموم الا أنها نص فى الخفاش، لعدم تحقق البول فى غيره من الطيور و لنا تدخل

ولا فرق (١) فى غير المأكول بين أن يكون أصلياً كالسباع و نحوها أو عارضياً كالجلال و موطوء الانسان والغنم الذى شرب لبن خنزيرة .

طرفاً فى معارضة رواية داود فأما أن يجمع بينهما جمعاً عرفياً و يفتى بالطهارة أو تتساقطان و يفتى بالطهارة، لاصالة الطهارة بعد عدم وجود مطلق فوقانى فى أدلة نجاسة البول يرجع اليه عند الشك، ولكن اسقاط هذا العموم غير صحيح.

ولو دخلت رواية ابن سنان فكل من الدليلين الخاصين لايعملان، اما للتساقط أو للجمع العرفى، فلا يبقى الا العامان و يقدم العام على المطلق و يفتى بطهارة بول الخفاش.

هذا و حكم الخراء واضح سواء قلنا بالملازمة أو لم نقل، ان على الاول يحكم بطهارة الخراء للحكم بطهارة البول، و على الثانى يكون الحكم بالطهارة هو مقتضى الاصل.

ثم أن الخصوصية فى الخفاش التى أشار اليها السيد الماتن (قده)، من جهة أن بعض من ذهب الى طهارة بول الطيور ذهب الى نجاسة بول الخفاش و ذرقه زائداً على كون الحكم بالنجاسة هو المشهور و لوجود نص بالخصوص يدل على نجاسة بول الخفاش، و وجه أشدية البول هو دلالة النص عليه بالخصوص، و عدم نص على الخراء سوى قضية الملازمة، فيكون حال ذرقه كحال ذرق الطيور. فهذه الخصوصية هى التى تجعل الاحتياط فى الخفاش أوجه فى الاولوية من سائر الطيور. ولكن قد يقال أن الامر بالعكس فأن الخفاش حيوان غير لحمى وليست له نفس سائلة فيكون الاحتياط فى باقى الطيور أوجه فى الاولوية .

(١) ما أفاده الماتن (قده) هو المعروف بين الاصحاب، بل ادعى عليه الاجماع قال العلامة فى التذكرة : « رجع الجلال من كل حيوان

و موطوء الانسان نجس لانه حينئذ غير مأكول و لا خلاف فيه» و فى الغنية: «و النجاسات هى بول ما لا يؤكل و خرؤه بلا خلاف و ما يؤكل اذا كان جلالاً بدليل الاجماع» و حكى عن المفاتيح الاجماع على نجاسة بول كل ما حرم بالعارض. و فى الجواهر «بلا خلاف أجده فيه» و فى المعتبر «بول الجلال و ذرقه نجس لان لحمه حرام حتى يزول الجلل فيكون رجيعة نجسا أما تحريم لحمه فسيأتى و أما انه اذا كان حراماً كان رجيعة نجساً فقد سلف» و لم ينقل الخلاف فى ذلك مشعراً بتحقيق الاتفاق عليه.

والمهم النظر الى الادلة و ما تقتضيه الصناعة لعدم خلو الاجماعات من المناقشة موضوعاً و محمولاً. و قد استدل على اللاحق و عدم الفرق بأطلاق رواية عبدالله بن سنان «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» بتقريب أن عنوان ما لا يؤكل أعم من غير المأكول بالذات و غير المأكول بالعارض. و نقل عن المحقق صاحب الكفاية (قده) فى شرح التكملة الاشكال فى ذلك، بدعوى أن المنصرف من اطلاق النصوص و معاقد الاجماعات هو ما لا يؤكل بالذات، و عليه لا يوجد دليل على اللاحق الا ان تم اجماع عليه. و ما أفاده (قده) و ان كان غير بعيد فى نفسه الا أن الانصراف فى النصوص لم يصل الى درجة يجزم به و ترفع اليد عن الاطلاق، خصوصاً و أن حالات حرمة اللحم بالعارض ليست حالات نادرة و غير متعارفة فلو كانت غير موجبة للنجاسة لعرف ذلك و لصدرت بيانات بشأنه، فى حين أن المعروف هو النجاسة، و قد سمعت تعدد دعاوى الاجماع على ذلك.

و بعبارة اخرى الظاهر انعقاد الارتكاز المشرعى على عدم الفرق بين حرام اللحم بالذات و حرامه بالعارض فى نجاسة البول، و يبدو

أنه وليدهذا الاطلاق بالدرجة الاولى، اذ ليس هناك مايدل على النجاسة في هذا الفرض بالخصوص، ولو كان الاطلاق محل شبهة لكثرت الاسئلة الموجهة للائمة (ع) ولو صل ذلك الينا ولو يسيراً مما يكشف عن وجود الارتكاز ودخل الاطلاق في تكوينه، و مما يؤكّد ذلك أن هذا الاطلاق هو مستند الفقهاء المتقدمين كما تشير اليه بعض العبائر التي نقلنا قسماً منها في أول البحث عن هذه المسألة.

ومما ذكرنا يتضح وجه النظر في الجواب عن دعوى معارضة ما دل على طهارة بول الغنم والبقر الشامل لحالات طروء الحرمة عرضاً لرواية ابن سنان من أن هذه الرواية تختص بما حرم بالذات، فلأمعارضة، اذ قد عرفت عدم الاختصاص، مضافاً الى ما في أصل الدعوى من الاشكال بما ذكره غير واحد من الاعلام من أن دليل الطهارة قد تعرض للحكم بعنوانه الاولى، بينما تعرض دليل النجاسة بأطلاقه للحكم بالعنوان الثانوي فيكون مقدماً على دليل الطهارة عرفاً، الذي يحمل على نفى مقتضى النجاسة في الغنم والبقر فلا ينافيه ثبوت ما يقتضيها بطروء عنوان آخر.

ثم انه قد يشكل على التمسك بالاطلاق بأنه يوجب اسراء الحكم الى ما حرم بمثل الغصب أو الضرر، لانه يقتضى البناء على موضوعية عنوان ما لا يؤكل لحمه في الحكم بالنجاسة. ويدفعه أن ما حرم بالجعل الثانوي له حالتان :-

الاولى: أن يكون العنوان الثانوي ثابتاً للموضوع بما هو هو.
 الثانية: - أن يكون العنوان الثانوي ثابتاً للموضوع بما هو حيوان و لحم.
 والمستفاد من رواية ابن سنان الحالة الثانية و اطلاقها لما حرم

و أما البول والغائط من حلال اللحم فطاهر (١)

بالعارض بوصفه لحمًا لا يعنى سريان الحكم الى الحالة الاولى كما هو واضح.

و أما الخرف فلا اشكال فى نجاسته لوقيل بالملازمة، ولكن الاشكال فيها بناء على عدمها، فيرجع الى أصالة الطهارة، و قد مر أنه لامناص من الاحتياط فى خرف ما لا يؤكل.

ثم ان السيد الماتن (قده) قد استشكل فى عدم الفرق فى لباس المصلى و أدعى أن منشأ الاشكال هو احتمال انصراف الاطلاق، و قد عرفت منعه. فالصحيح ما جزم به فى المقام من عدم الفرق بينهما.

(١) أدعى الاجماع على هذا الحكم فى كلمات العديد من أعظم الفقهاء فى المعتبر: «و أما رجيع ما يؤكل لحمه وبوله فطاهر باتفاق علمائنا». و فى التذكرة: «بول ما يؤكل لحمه و رجيعه طاهر عند علمائنا أجمع». و فى البيان للشهيد: «فلا ينجس فضلا لما كول اجماعاً». و حكى الاجماع أيضا عن الغنية والناصرىات والسرائر. ولكن مع كل هذه الدعاوى فقد وقع الخلاف فى ذرق الدجاج و بول الدواب الثلاث و سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى.

و أما النصوص فقد دلت على الطهارة منها : -

١- رواية زرارة عنهما (ع) أنهما قالوا: لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه. و هى تامة السند.

٢- رواية عمار عن أبى عبد الله (ع) قال: كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه. و هى تامة السند.

٣- رواية أبى البخترى عن جعفر عن أبيه أن النبى (ص) قال: لا بأس ببول ما أكل لحمه و دلالتها تامة كسابقتيها لكن سندها ضعيف.

٤- رواية عمار المنقولة عن كتابه فى المختلف قال الصادق (ع)

خرء الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه.

٥- رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يمسه بعض أبوال البهائم أيغسله أم لا؟ قال: يغسل بول الحمار والفرس والبغل فأما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله. و هي تامة السند و تدل على طهارة أبوال الحيوانات المعدة للاكل.

٦- رواية زرارة عن أبي عبد الله (ع) (في حديث) قال: ان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز اذا علمت أنه ذكي. و سندها تام، و قد يستشكل في دلالتها على الطهارة بأنها ناظرة الى نفى محذور المانعية ولا نظر لها الى الطهارة. و يدفعه أن الحكم بجواز الصلاة في الرواية يكشف عن طهارة البول والروث خصوصاً بلحاظ ارتكازية بطلان الصلاة في النجس، بل الحكم بالجواز يعني ارتفاع كل المحاذير حتى لو كان النظر الاصلى الى نفى محذور المانعية، و لذا أشرط الامام (ع) هذا الجواز بالتذكية لبطلان الصلاة في الميتة.

هذه جملة من النصوص الدالة على الطهارة ولا يوجد معارض لها، نعم سوف يأتي وجود روايات لو تمت فهي لا تعارض الكبرى و انما تقوم بتخصيصها.

و مما تقدم يتضح أمران :-

الاول:- وجود دليل فوقاني يدل على طهارة بول و غائط ما يؤكل، يرجع اليه في موارد الشك، و ان كان هذا الدليل موافقاً للاصل بحيث لا يؤثر على النتائج من حيث المرجع.

الثاني:- أن الدليل اللفظي قد تكفل حكم كل من البول والخرء

فى حدود دائرة ما يؤكل لحمه، بينما لم يكن الامر كذلك بالنسبة لخرء ما لا يؤكل.

و أما العامة فقد ذهب الزهرى و مالك و أحمد بن حنبل الى طهارة بول ما يؤكل لحمه. وذهب النخعي والشافعي و ابن عمر و حماد بن سليمان الى النجاسة. و أما الاحناف فذهبوا الى نجاسة روث ما يؤكل من غير الطائر الا زفر فقد ذهب الى طهارة روث ما يؤكل لحمه، و أما الابوال فذهب أبو حنيفة و أبو يوسف الى نجاسة بول ما يؤكل لحمه من غير الطائر و قال محمد بول ما يؤكل لحمه طاهر، نعم يعفى عند أبي حنيفة عن بول ما يؤكل ما لم يتفاحش. و قال أبو يوسف سألت أبا حنيفة عن حد التفاحش فلم يحده.

وقد استدلوا على النجاسة بقوله (ص) تنزهوا عن البول، وأنه (ص) أتى بحجرين و روثه فرمى الروثة و قال رجس، و أنه (ص) نهى عن الصلاة فى معاطن الابل أى مباركها عند الماء، و بالقياس فقد قاس بعضهم سائر الحيوانات على الانسان.

و يمكن دفع ذلك على مبانيهم لرواية البراء بن عازب أن النبى (ص) قال: ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله، و هو واضح الدلالة على الطهارة فيقيد به اطلاق قوله: (ص): «تنزهوا عن البول». و أما رمية (ص) للروثة فهو أعم من النجاسة، على أنه أخص من المدعى و كذلك النهى عن الصلاة فى معاطن الابل أعم من النجاسة و أخص من المدعى، و أما القياس فلا مجال له مع وجود النص و هو رواية البراء.

و قد يحتج على القائلين بالنجاسة بما رواه أنس من أن العرنين أسلموا و قدموا المدينة فأجتووها فأنتفخت بطونهم فأمرهم النبى (ص) أن يخرجوا الى لقاح الصدقة فيشربوا من أبوالها وألبانها، بتقريب أن

الابوال لو كانت نجسة لما أمرهم (ص) بشربها. و بأن النبي (ص) طاف على راحلته راكباً، فلو كان بولها نجساً لما جعل المسجد في معرض النجاسة و هو القائل: «جنبوا مساجدكم الاطفال والمجانين». و يرد على الاول أنه يمكن أن تكون للمداواة دخالة في حلية الشرب و ان كانت الابوال نجسة، و على الثاني أن الدليل أخص من المدعى، اذا التسليم بطهارة بول الابل لا يستلزم التسليم بطهارة بول كل ما يؤكل لحمه والخروج عن اطلاق قوله (ص): «تترهوا عن البول»، اذ التعدى ممنوع مع احتمال الفرق.

والمتحصل أن الذي يصح من الاقوال طبقاً لمبانيهم هو القول بالطهارة فالحق ما عليه الفرقة الحقة الناجية الشيعة الامامية من القول بالطهارة

وقد وقع الخلاف في ذرق الدجاج غير الجلال، حيث نسب القول بالنجاسة الى جمع من الاعلام كالشيخ المفيد فقد قال في المقنعة: «ويغسل الثوب من ذرق الدجاج خاصة ولا يجب غسله من ذرق الحمام وغيره من الطير التي يحل أكلها» والشيخ الطوسي فقد قال في الخلاف: «كل ما يؤكل لحمه من الطيور والبهائم بوله و ذرقه و روثه طاهر لا ينجس منه الثوب ولا البدن الا الدجاج خاصة فإنه نجس». كما نسب القول بالنجاسة الى الصدوق بل في المستند نسبتة الى الصدوقين. وكأنه حيث كانت النسبة لجماعة وليس الخلاف منحصراً في شخص ذكر العلامة في التذكرة أن ذرق الدجاج مختلف فيه عندنا، فجماعة حكموا بطهارته و جماعة حكموا بنجاسته. الا أن الشيخ الطوسي ذهب الى الطهارة في الاستبصار، حيث علق رواية على فارس الاتية بقوله: «فالوجه في هذه الرواية أنه لا تجوز الصلاة فيه اذا كان الدجاج جلالاً ويجوز

أيضاً أن يكون محمولاً على ضرب من الاستحباب أو محمولاً على التقية لأن ذلك مذهب كثير من العامة». نعم أفتى الشيخ فى طهارة المبسوط بالنجاسة قال: «و ما أكل لحمه فلا بأس ببوله و روثه و ذرقه الا ذرق الدجاج خاصة». و قد ادعى فى السرائر ذهاب الشيخ الى الطهارة فى صيد المبسوط محتجاً بقوله «لان رجميع ما يؤكل ليس بنجس عندنا». ولكن فى استفادة رأى الشيخ بالطهارة من هذا العبارة تأمل، لان كلامه (قده) كان عن أكل السمك و تعرض الى الهازبى و هو السمك الصغار الذى يغلى ما فى جوفه من الرجيع فذكر أنه يجوز أكله معللاً الحكم بعدم نجاسة رجميع ما يؤكل لحمه، ولكن هذا لا يعنى البناء على الاطلاق خصوصاً بعد استثنائه الدجاج فى طهارة المبسوط. نعم فى الجواهر: «بل عن كتاب الصيد من الخلاف ذلك أيضاً مدعياً عليه الاجماع و على خرى كل ما يؤكل لحمه»، و مقصوده ذهاب الشيخ الى الطهارة فى صيد الخلاف ولا تحضرنى الان نسخة منه للتحقق من صحة هذا الكلام. و أما الصدوق فصريح من لا يحضره الفقيه الطهارة لانه نفى البأس عن خرى الدجاجة و الحمام، و لعل استفادة القول بالنجاسة كانت من كتاب آخر.

و مما تقدم يتضح أن ما فى الجواهر من انحصار الخلاف فى الشيخ المفيد منظور فيه، خصوصاً وأن ما بيديه الشيخ فى الاستبصار من وجوه فى الجمع لا تكون بالضرورة رأياً له كما لا يخفى على من تتبع فى كتابه هذا و لاحظ ما كتبه نفس الشيخ فى المقدمة، فلا يصلح ما فى الاستبصار لمعارضة ظاهر عبارة المبسوط من الفتوى بالنجاسة. و أما ما تقتضيه الصناعة فلا يخفى أن الحكم بالطهارة هو الموافق للاصل و للعمومات الدالة على طهارة فضلة ما يؤكل لحمه، مضافاً الى

ما دل على الطهارة بالخصوص كرواية وهب بن وهب عن جعفر عن
أبيه عن على (ع) أنه قال: لا بأس بخرء الدجاج والحمام يصيب الثوب.
و ان كانت ضعيفة السند.

نعم قد يستدل على النجاسة برواية فارس قال: كتب اليه رجل
يسأله عن ذرق الدجاج تجوز الصلاة فيه فكتب لا. و بأستفادة النجاسة
من المنع يقطع الاصل و يخصص العموم.

الا أن هذه الرواية غير قابلة للاعتماد عليها، ففي سندها أكثر من
خلل من قبيل ضعف فارس بن حاتم القروينى، على أنه لو شكك فى
استفادة ضعفه من المدارك التى أستند اليها فى اثبات الضعف كفى
عدم ثبوت وثاقته، فقد ذكره النجاشى دون توثيق. هذا مضافا الى عدم
معلومية المكاتب فتكون من المضمرات، والاصل فى المضمرات عدم
الحجية كما أن الذى كاتب الامام (ع) بحسب الفرض مجهول، وليس
فى الرواية ما يشهد على أن الراوى قد رأى خط الامام (ع)، فمن
المحتمل أن يكون الرجل قد نقل ذلك لفارس، وبعد كل هذه الثغرات
كيف يعتمد على هذه الرواية؟

ثم ان المحقق صاحب الجواهر (قده) ناقش فى دلالتها بأنه
لا توجد ملازمة بين عدم جواز الصلاة والنجاسة، بل كثير من الطاهر
منع من الصلاة فيه. و هو كما ترى خلاف الذوق المستقيم اذ محذور
المانعية منفى قطعاً فى ذرق الدجاج، لانه من أجزاء ما يؤكل لحمه،
مضافاً الى أن فتوى العامة بنجاسة ذرق الدجاج تجعل من الطبيعى
التفات المتسرعة الى احتمال وجود محذور فى ذرقه فيسألون
الامام (ع) ليستكشفوا رأى أهل البيت (ع) فى ذلك، فيكون هذا
الامر كالقرينة على تفسير المراد من الرواية، و يؤيد دلالتها على

النجاسة فهم الاصحاب، فأنهم لم يناقشوا في دلالتها و انما ناقشوا في
سندها و جهتها.

هذا و قد مر أن الشيخ في الاستبصار حمل هذه الرواية على التقية
باعتبار موافقتها لمذهب العامة فأن أبا حنيفة و أبا يوسف و محمد بن
الحسن الشيباني ذهبوا الى نجاسة ذرق الدجاج. والواقع أن احتمال
التقية في هذه الرواية مع الاغماض عن ضعف السند و ان كان وجيهاً،
خصوصاً مع كونها مكاتبة، والمكاتبات يقوى فيها احتمال التقية عادة،
لانها في معرض الوقوع بأيدي الاعداء، الا أن الحمل على التقية غير
صحيح فنياً، لوجود الجمع العرفي بين رواية وهب التي نصت على
الطهارة و رواية فارس الظاهرة في النجاسة، على أن رواية فارس
ساقطة سنداً، فلو فرض انجبار ضعف سند رواية وهب بعمل المشهور لم
تنهض رواية فارس للمعارضة.

و قد يستدل على النجاسة بأن الدجاج لا يتوقى النجاسة فرجيعه
مستحيل عنها فيكون نجساً. و قد أجاب عنه المحقق في المعتبر بأن
ذلك انما يسلم لو كان الدجاج يتناول النجاسة محضاً، و أما اذا كان
يمزج علقه، فإنه يستحيل اما عنهما أو عن أحدهما فلا تتحقق الاستحالة
عن النجاسة، اذ لو حكم بغلبة النجاسة لسرى التحريم الى لحمها، و لما
حصل الاجماع على حلها مع الارسال؛ بطل الحكم بغلبة النجاسة على
رجيعها.

أقول: - لا يخفى أن الاستحالة من المطهرات كما تقرر في محله،
و انما لم يجب المحقق بهذا الجواب لاستشكاله في مطهريه الاستحالة.
نعم قد يقال: أن الاستحالة المطهرة عبارة عن تبدل الحقيقة النوعية
من قبيل صيرورة العذرة تراباً، فلا مجال حينئذ لجريان استصحاب

حتى الحمار والبغل والخييل (١).

النجاسة لتعدد الموضوع. و أما لو تبدلت الأوصاف و تفرقت الأجزاء فلا تتحقق الاستحالة المطهرة لعدم تعدد الموضوع عرفاً، فيجرى الاستصحاب، و فيما نحن فيه لا يعد الذرق المستحيل من العذرة موضوعاً آخر عند العرف، و انما التبدل فى هذه الصورة تبدل فى الأوصاف كصيرورة الحنطة طحيناً أو عجينةً أو خبزاً فتستصحب النجاسة. نعم الحكم بالنجاسة فى هذا الفرض مخصوص فيما لو أحرز التغذية على العذرة محضاً ولم تكن مختلطة بنحو تستهلك و ينعدم الموضوع، و أما عدم سريان الحرمة الى اللحم فلانها تختص بالتغذى المحض على العذرة اجماعاً و نصاً، على أن هذا الاستدلال الذى تعرض اليه المحقق فى المعتبر بصورة اشكال و أجاب عنه، يواجه النقض فى غير الدجاج، لان لازمه الحكم بنجاسة ذرق غيره من الحيوانات المأكولة التى لا تتوقى النجاسة، مع أن القائل بنجاسة ذرق الدجاج لا يقول به.

هذا و قد حكى السيد صاحب مفتاح الكرامة عن المنتهى أن القائل بنجاسة خراء الدجاج ألحق به خراء الأوز والبط. ولكن لا نعرف مستند المنتهى فى هذا اللاحق ان عبارة المفيد والشيخ اقتضت على الدجاج فقط بل ظاهرها عدم إلحاق غيره به.

(١) ما أفاده السيد المصنف (قده) فى المتن هو المشهور بين الأصحاب و نسب الخلاف فى ذلك الى ابن الجنيد والشيخ فى النهاية من المتقدمين و حكى الميل اليه عن المقدس الأردبيلي و صاحب المدارك و صاحب الدلائل و صاحب المفاتيح، ففى مفتاح الكرامة عن هؤلاء الاعلام المتأخرين القول بنجاسة الأبوال والأرواث ان قام الإجماع على عدم الفصل، و الا فالأقوى نجاسة الأبوال دون الأرواث. و ممن أصر على نجاسة أبوال الدواب الثلاث الفقيه صاحب الحدائق (قده).

و حكى القول بالنجاسة أيضا عن الشيخ جواد الكاظمي في شرحه على
الدروس والشيخ سليمان البحراني.

هذا الا أن الشيخ الطوسي (قده) صرح في الخلاف بأن ما يكره
لحمه كالحمير الاهلية والبغال والدواب فإنه يكره بوله و روثه و ان
لم يكن نجسا، و ذهب الى ذلك في الاستبصار وقال في المبسوط: «وما
يكره لحمه فلا بأس ببوله و روثه مثل البغال والحمير والدواب و ان
كان بعضه أشد كراهية من بعض، و في أصحابنا من قال ببول البغال
والحمير والدواب و أرواثها نجس يجب ازالة قليله و كثيره».

ولا يخفى أن كتاب المبسوط متأخر عن النهاية فعلى فرض أن
يكون ما ذكره الشيخ في النهاية فتوى له، فقد عدل عنه، فينحصر
الخلاف في المتقدمين بالاسكافي، و كأنه لذلك أدعى الاجماع في بعض
العبار على الطهارة.

ثم ان أبا الصلاح الحلبي ذهب الى حرمة أكل البغل، و قد أفتى
في باب النجاسات بنجاسة البول والغائط من محرم الاكل فتكون الفتوى
شاملة للبغل و حيث أن فتواه بنجاسة بول البغل لاجل حرمة لحمه،
لم يتعرض الاصحاح الى خلافه في المسألة لانه خلاف مبني، فأن
من اختلف مع المشهور ذهب الى النجاسة مع قوله بحلية أكل اللحم.

و قد أستدل للنجاسة بدليلين: -

الاول: - الروايات التي قيل بدلالتها على النجاسة.

و لدراسة هذا الدليل لابد من البحث عن هذه الروايات التي يمكن

تصنيفها الى طائفتين: -

الطائفة الاولى: ما ورد فيها عنوان البول فقط و فيها ما هو تام

سنداً وهي:

- ١- رواية سماعة قال: سألته عن أبوال السنور والكلب والحمار والفرس. قال كأبوال الانسان.
- ٢- رواية الحلبي عن أبي عبدالله (ع) قال: لا بأس بروث الحمير و أغسل أبوالها.
- ٣- رواية محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) و سألته عن أبوال الدواب والبغال والحمير فقال: اغسله فأن لم تعلم مكانه فأغسل الثوب كله فأن شككت فأنضحه.
- ٤- رواية الحلبي قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن أبوال الخيل والبغال فقال: اغسل ما أصابك منه.
- ٥- رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل يمسح بعض أبوال البهائم أيغسله أم لا؟ قال: يغسل بول الحمير والفرس والبغل فأما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس.
- ٦- رواية على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الثوب يوضع فى مربوط الدابة على بولها أو روثها قال: ان علق به شىء فليغسله و ان أصابه شىء من الروث أو الصفرة التى يكون معه فلا تغسله من صفرته.
- ٧- رواية أبى بصير عن أبى عبدالله (ع) أنه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال: ان تغير الماء فلا تتوضأ منه و ان لم تغيره أبوالها فتوضأ منه.
- ٨- رواية أبى بصير قال: سألته عن كر من ماء مررت به - و أنا فى سفر- قد بال فيه حمار أو بغل أو انسان قال : لا تتوضأ منه و لا تشرب منه.
- ٩- رواية محمد بن مسلم عن أبى عبدالله (ع) و سئل عن الماء

تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال: اذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شىء.

١٠- رواية محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (ع) قال: قلت له: الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب فيه الجنب قال: اذا كان قدر كرم لم ينجسه شىء.

و دلالة هذه الروايت على النجاسة اما بلحاظ صيغة الغسل التي حققنا كيفية دلالتها على النجاسة بالقرائن اللبية الحاصلة فى المقام، أو بلحاظ انفعال الماء بالبول، أو بلحاظ التنظير ببول الانسان المقتضى لوحدة الحكم أو بلحاظ المحذور الذي أبداه السائل من بول الدواب و أقرار الامام (ع) له. و مع وضوح دلالة هذه الروايات على النجاسة بهذه التقريبات نجد أن بعض الاعلام ناقش فى هذه الدلالة منهم صاحب الجواهر (قده) الذي ناقش بعدم استلزام الامر بالغسل للنجاسة. وهذه المناقشة مضافاً الى أنها خاطئة كما تقدم فهى طريفة لانه قد بالغ فى تقريب دلالة الامر بالغسل على النجاسة عند رده على الدعوى التي نسبها لصاحب الرياض (قده) على ما مر مفصلاً. ومنهم المحقق صاحب المستند (قده) الذي ذكر أن رواية عبدالرحمن بن أبى عبد الله خالية عما يفيد وجوب الغسل المفيد للنجاسة. و هذه المناقشة منه غريبة لان هذه الرواية كالصريحة فى النجاسة، أو لا لان السائل انما سأل عن الغسل بأعتبره مطهراً من النجاسة فيعلم أن المحذور فى ذهنه هو النجاسة، و ثانياً لانه لا يشترط فى فهم الوجوب أن يكون بصيغة الامر و لذا بينى عليه فى صيغة الفعل المضارع كما استدل عليه بها نفس صاحب المستند (قده) فى غير موضع، و ثالثاً لان نفي البأس عن بول الشاة و ما يؤكل لحمه قرينة واضحة على وجود البأس فى أبوال الحمار

والفرس والبغل اذا السؤال كان عن بول البهائم وقد قام الامام (ع) بالتفصيل بينها. فدلالة هذه الرواية على النجاسة لا ينبغي الريب فيها. كما ناقش في روايتي أبي بصير بأحتمالهما النفي الذي لا يفيد الا المرجوحية الشاملة للكراهة بل يتعين حملهما عليها، لتصريح الثانية بكريه الماء وظهور الاولى فيه كما هو المستفاد من النقيع، مضافاً الى شمول الدابة لغير الثلاث مما لا خلاف في طهارة فضله كالبعير والبقرة، وهذا يستوجب تخصيص الدابة أو حمل النهي على الكراهة، وألوية الاول غير نافعة. و نلاحظ على هذه المناقشة:.

أولاً: - أنها تنافي استدلاله بهذه الرواية على نجاسة الماء بالتغير، فلو لم تكن أبوالها نجسة لما أمكن الاستدلال بها على نجاسة الماء بالتغير، اذ في هذا الفرض لم يتنجس الماء و ان تغير.

ثانياً: - أن احتمال الكراهة خلاف ظاهر الرواية خصوصاً بلحاظ ارتكازية نجاسة الماء بالتغير، وقد رتب الامام (ع) الحكم على حصول التغير.

ثالثاً: - أن لفظ الدابة و ان كان شاملاً لغير الدواب الثلاثة الا أنها تطلق في العرف على خصوص الدواب الثلاث، وقد اعترف بذلك الفيومي في المصباح المنير حيث قال: «وأما تخصيص الفرس والبغل بالدابة عند الاطلاق فعرف طارياً» و في المنجد أن اطلاق الدابة غلب على ما يركب و يحمل عليه. و بناء على ذلك سوف لا يستظهر المعنى العام كي يخصص و لا تكون أولويته نافعة. و مما ذكرنا يتضح وجه النظر فيما أفاده صاحب الجواهر (قده) من أن اشتمال بعض الروايات على مطلق الدواب مع البغال والحمير مما علم عدم ارادة وجوب الغسل عنه موهن لدلالة الرواية على النجاسة. و وجه النظر أن الدواب أصبح

لها اصطلاح عرفى فيما يركب، فيراد منه الخيل فضمها الى البغل والحمير لا يعنى ارادة مطلق الدواب.

و ناقش صاحب المستند (قده) فى رواية محمد بن مسلم الاخيرة بأنها ظاهرة فى تحقق الامور الثلاثة من بول الدواب و ولوغ الكلاب و غسل الجنب. و يرد عليه أن ظاهر الرواية كون السؤال عن بقاء الماء على اعتصامه مع وقوع ثلاث نجاسات فيه فيكون سؤال الراوى مبنياً على الفراغ من نجاسة الامور الثلاثة، نعم قديقال: أنه لا يستفاد من جواب الامام (ع) اقرار السائل على ما فى ذهنه ازاء كل واحد من هذه الامور، و انما أتجه الامام (ع) لبيان اعتصام الكر من النجاسة فتأمل جيداً.

و ناقش السيد الشهيد (قده) فى رواية محمد بن مسلم التى جاء فيها «فأن لم تعلم مكانه فأغسل الثوب كله و ان شككت فأنضحه» بأنه قد يقال: أن المستفاد من أمر الامام (ع) بالنضح فى فرض الشك أن المحذور المراد التخلص منه ليس محذور النجاسة اللزومية فأنها لا ترتفع بالنضح، بل ترداد و تتسع و بأعتبار وحدة السياق يفهم أن الامر بالغسل فى فرض العلم أيضا ليس لزومياً، و لا أقل من صلاحية ذلك للاجمال و عدم ظهوره فى اللزوم.

و هذا الاشكال كان قد أبداه صاحب المعالم و نقله عنه فى الحدائق الفقيه البحرانى (قده). و هذا الاشكال لا ينبغى الاعتناء به، اذ النضح فى هذه الرواية جاء فى فرض الشك بالاصابة مع تيقن الطهارة السابقة و جريان استصحابها، و ليس النضح الا للتنزه محضاً لا لرفع النجاسة المحتملة، و بذلك لا تنخرم دلالة الامر بالغسل على رفع محذور لزومى و لا يكون مجملاً، و لم يثبت أن الامام (ع) فى مقام النظر الى

الموافقة القطعية بل لعل العكس هو الثابت، وأنه في مقام بيان الحكم حسب ما تقتضيه الوظيفة.

الطائفة الثانية: - ما ورد فيها عنوان البول والروث معاً. وهي:-

١- رواية أبي مريم قال: قلت لأبي عبدالله (ع) ما تقول في أبوال الدواب و أرواثها قال: أما أبوالها فأغسل ما أصاب ثوبك و أما ارواثها فهي أكثر من ذلك.

٢- رواية عبد الاعلى بن أعين قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن أبوال الحمير والبغال قال: اغسل ثوبك قال قلت فأرواثها قال هو أكثر من ذلك.

٣- رواية على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: سألته عن الثوب يقع في مبط الدابة على بولها وروثها كيف يصنع؟ قال: ان علق به شيء فليغسله و ان كان جافاً فلا بأس.

٤- رواية عامر بن نعيم قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن هذه المنازل التي ينزلها الناس فيها أبوال الدواب والسرجين و يدخلها اليهود والنصارى كيف يصنع في الصلاة فيها؟ قال (ع) صل على ثوبك.

٥- رواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبدالله (ع) انا نسافر فرمنا بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي و تبول فيه الدابة و تروث فقال ان عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا، يعنى أفرج الماء بيدك ثم توضأ فأن الدين ليس بمضيق فأن الله يقول: ما جعل عليكم في الدين من حرج.

٦- رواية كردوبه قال: سألت أبا الحسن (ع) عن بئر يدخلها ماء المطر فيه البول والعذرة و أبوال الدواب و أرواثها و خرء الكلاب قال: ينزح منها ثلاثون دلواً.

و تقريب دلاله هذه الروايات على النجاسة متنوع فمنها ما يدل على النجاسة بلحاظ الامر بغسل البول و جعل الارواث أكثر من البول فيكون وجوب غسلها أولى، أو الامر بالغسل من الارواث والابوال، و منها ما يكشف عن ارتكاز نجاسة الابوال والارواث في أذهان الرواة. نعم أكثرها ضعيف السند، فالاولى مخدوشة بالمعلی بن محمد الذي لم يثبت توثيقه و ان ورد في أسانيد كامل الزيارات، لكننا لا نقول بوثاقه كل من ورد في السند. و قول النجاشی عنه: «و كتبه قريبة»، لا يدل على الوثاقه، و ذلك لان المراد أنها قريبة من المذهب، بعد أن وصفه بأضطراب الحديث والمذهب و كونه من مشايخ الاجازة على ما ادعى لا يكفي لتوثيقه. و أما الرواية الثانية فالخدشة فيها من جهة عبد الاعلى الذي لم يوثق صريحاً، نعم ورد في أسناد تفسير على بن ابراهيم، و وثقه الشيخ المفيد في الرسالة العددية و جعله من الفقهاء الذين يؤخذ عنهم الحلال والحرام و لنا في كلا التوثيقين نظر. و أما رواية عامر بن نعيم ففيها اشكال من ناحية عامر نفسه الذي لم يوثق، نعم روى عنه ابن ابي عمير لكننا لا نقول بوثاقه من يروى عنه أحد الثلاثة.

و رواية كردوية ضعيفه، لعدم ثبوت وثاقته فلم تبق الا رواية على بن جعفر و رواية ابي بصير و سندهما تام.

وقد يناقش في دلالة الروايتين الاوليين بأن المراد من قوله (ع): «و أما الارواث فهي أكبر من ذلك» هو أنها أكبر من ان تغسل و أكثر من أن يلتزم الانسان بالاجتناب عنها، فتدل على عدم لزومية المحذور مما يؤثر على ظهورها في نجاسة البول. ولكن هذه المناقشة خلاف ظاهر الرواية، فأن ظاهر الرواية أن الارواث أشد نجاسة من الابوال فالمراد من الاكثرية الاشدية في النجاسة.

فان قيل: - لا معنى للاشدية مادام أن ازالتهما معاً بالغسل. قلنا: - ذلك لا ينافي الاشدية فأن المنى أشد من البول بنص رواية محمد بن مسلم الا أنهما يشتر كان في كون الازالة بالغسل، بل لا يجزى في أزاله البول بالماء القليل الا الغسل مرتين مع كون المنى أشد منه. وقد يناقش في دلالة رواية أبي بصير بدعوى ان الامام (ع) لم يمس المحذور الذي تصوره السائل. ويدفعه: أن الامام (ع) انما ردعه من الانسياق مع الحالة النفسية التي حصلت عنده، لعدم نجاسة هذا الماء حيث لم يتغير و يشير اليه قوله (ع): «ان عرض في قلبك شيء» وهذا لا يعنى الردع عن نفس المحذور.

وقد يناقش في الرواية السادسة بأنها لا تدل على النجاسة لاستحباب النزع. ويدفعه أن النزع و ان كان مستحباً الا أن السؤال كان عن انفعال البئر بهذه النجاسات، و يظهر من الرواية مر كوزية نجاستها في ذهن السائل، و لم يردع الامام (ع) عن هذا الارتكاز. و هكذا يتضح أن في روايات الطائفة الثانية ما هو تام دلالة وسنداً على النجاسة. ولكن لكل من الطائفتين معارض. و لنبدأ أولاً بمعارض ما دل على نجاسة الروث لتصفية هذه المسألة كي يبقى المجال أمام أدلة طهارة أبوال الدواب، فأنها تحتاج الى بحث أوسع و هي عمدة الكلام في هذا المقام.

والمعارض للطائفة الثانية روايات هي: -
 ١- رواية الحلبي عن أبي عبدالله (ع) قال: لا بأس بروث الحمين و اغسل أبوالها.
 ٢- رواية الحلبي (في حديث) أنه قال لابي عبدالله (ع) السرقين

الرطب أطأ عليه فقال : لا يضرك مثله.

٣- رواية على بن رئاب قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الروث يصيب ثوبى و هو رطب قال: ان لم تقذره فصل فيه.

٤- رواية على بن جعفر عن أخيه (ع) « و ان أصابه شيء من الروث أو الصفرة التي تكون معه فلا تغسله من صفرته ».

و فى هذه الروايات ما هو تام سنداً، ودلالاتها على الطهارة واضحة، وبعضها نص فى الطهارة، فيحمل الظاهر على النص، و يكون الجمع هو استحباب الغسل. ولو أبى عن ذلك حملت روايات النجاسة على التقية، لموافقته لمذاهب العامة، فقد ذهب ابن عمر و حماد بن أبى سليمان والشافعى و أبو حنيفة و أبو يوسف الى النجاسة. فالنتيجة طهارة أرواث الدواب.

و أما الابوال فهناك روايات دلت على طهارتها. و هى: -

١- رواية أبى الاعز النحاس قال : قلت لآبى عبد الله (ع) انى أعالج الدواب فربما خرجت بالليل و قد بالت وراشت فيضرب أحدها برجله أو يده فينضح على ثيابى فأصبح فأرى أثره فيه فقال : ليس عليك شيء .

٢- رواية المعلى بن خنيس و عبد الله بن أبى يعفور قالوا: كنا فى جنازة و قد امنا حمار فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا و ثيابنا، فدخلنا على أبى عبد الله (ع) فأخبرناه فقال: ليس عليكم بأس. ولا يخفى أن دلالة هاتين الروايتين على الطهارة تامة و كون مورد السؤال فى الثانية الحمار لا يعنى الاختصاص، لعدم الفصل بينه و بين الخيل والبغال فأن الحكم فيها بأعتبار واحد، الا أن الاشكال

في السند، فالاولى مخدوشة بأبي الاعز النحاس الذي لم تثبت وثاقته، ورواية ابن أبي عمير و صفوان عنه غير مفيدة للوثاقة كما تكرر منا، والثانية مخدوشة بالحكم بن مسكين الذي لم ينص على توثيقه أيضا. وقد يحاول اثبات وثاقته بما يلي : -

١- أن الحسن بن محبوب و ابن أبي عمير قد روايا عنه، و هما من أصحاب الإجماع.

وفيه: أننا لا نقبل بتصحيح الرواية من بعد أصحاب الإجماع وانما نقتصر على وثافتهم فقط.

٢- انه كثير الرواية و لم يرد طعن عليه. و لاجل هذا ذهب الشهيد الاول الى العمل بروايته.

و فيه: - أن هذا المقدار لا يكفي لاحتراز الوثاقة للعمل بالرواية. ٣- أن المحقق الحلبي (قده) قد حكم بصحة رواياته. وقد اعتمد العلامة المامقاني (قده) على هذا التصحيح فقال: « و عليه فيرتقى الرجل من درجة الحسن الى درجة الصحة، ضرورة كون تصحيح مثل المحقق حجة شرعية، فالحق أن ما في المدارك والذخيرة و غيرهما من تضعيف الرجل لا وجه له».

وفيه: - أن تصحيح المحقق حجة شرعية له، ولا يمكننا الاعتماد عليها، لامكان أن يكون التصحيح لوجوه اجتهادية منظور فيها و لا تجرى أصالة الحس في توثيقات المتأخرين كما قرر في محله. ٤- وروده في أسناد كامل الزيارات.

وفيه: - ما ذكرناه غير مرة من عدم صحة المبنى. و هكذا يتضح أن ما دل على الطهارة ساقط سنداً، فتبقى روايات النجاسة بلا معارض، ولامجال للعمل بروايات الطهارة الا على القول

بأنجبار ضعفها بعمل المشهور، ولا يخفى أن القائل بهذا المبنى على كلاً تقديره لا ينفعه هذا التصحيح، لأن أخبار النجاسة سوف تسقط لأعراض المشهور عنها، فبقاء أخبار الطهارة على الحجية لعمل المشهور بها ليس له أثر، لأن سقوط أخبار النجاسة موجب للرجوع إلى الأصل حتى لو لم تنجر أخبار الطهارة بالعمل.

و على أى حال لو بنى على تمامية أخبار الطهارة سنداً فسوف تقع المعارضة بينها وبين أخبار النجاسة، وقد يتم العلاج بأحد وجوه:-
الوجه الاول : - حمل روايات النجاسة على الكراهة والحكم باستحباب الغسل.

ولوحظ على هذا الوجه كما فى الحدائق وغيره أن بعض روايات النجاسة كموثقة سماعة التى دلت على أن أبوالدواب كأبوالانسان آبية عن الحمل على الكراهة. ولكن الشيخ الأنصارى (قده) ذهب إلى إمكان حملها أيضاً فقال فى طهارته: «بل لا يبعد أيضاً حملها على الاستحباب، بأن يقال: أن المراد استحباب المعاملة معها كأبوالانسان فى الاحتراز، لا أنها كأبوالانسان عند الشارع». و ما أفاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه، لأن ظاهر السؤال هو عن حكم أبوالها عند الشارع، ومقتضى مناسبة الجواب للسؤال هو أنها كأبوالانسان عند الشارع، على أن لازم ذلك القول بهذا الحمل فى بول السنور والكلب، و يترتب على ذلك آثار بمقتضى الصناعة، والمطمئن به عدم التزام الشيخ نفسه بذلك.

الوجه الثانى : - سقوط روايات النجاسة بأعراض المشهور.

و فيه : - أنه يتوقف على تمامية المبنى، على أن للتشكيك فى الصغرى مجالاً لا يمكن أن يكون أعراض المشهور لوجوه صناعية من

قبيل التشكيك في الدلالة أو اسقاط البعض سنداً أو الجمع العرفي أو الحمل على التقية وغير ذلك.

الوجه الثالث: - حمل روايات النجاسة على التقية لذهاب جمع من العامة إليها.

و هذا العلاج قابل للقبول لو آمنا بصحة روايتي الطهارة سنداً، ولا يلتفت الى ما في الحدائق من أن الحمل على التقية فرع المرجوحية، لاننا لا نقول بالترجيح بالشهرة أو بالصفات كي تكون أخبار النجاسة راجحة.

ان قلت: - لماذا لا يحمل ما دل على الطهارة على التقية، لذهاب جمع آخر من العامة إليها؟

قلت: - ان حمل روايات الطهارة على التقية فرض بعيد تدفعه عدة حسابات، منها اطباق الاصحاب تقريباً على القول بالطهارة و عدم حمل المخالف لروايات الطهارة على التقية هذا أولاً.

و ثانياً: - أن مقتضى أخبار الترجيح الاخذ بما كان حكامهم و قضاتهم اليه أميل، و لا يخفى أن جمعاً من القائلين بالنجاسة كحماد و أبي يوسف من كبار قضاة العامة.

الوجه الرابع: - ما ذكره السيد الشهيد (قده) من حصول المعارضة بين رواية سماعه و ما دل على الطهارة، و يرجع بعد التساقل الى الروايات الامرة بالغسل، لعدم وقوعها طرفاً في المعارضة، فتكون بمثابة العام الفوقاني، و تكون النتيجة هي الحكم بالنجاسة.

و يرده مضافاً الى عدم تمامية مبنى تعارض الرتب الذي تبنتي هذه المعالجة عليه، أنه لا يتم التساقل، بل تحمل رواية سماعه على التقية. هذا و كل هذه المعالجات فرع نهوض أخبار الطهارة للمعارضة،

وقد عرفت عدم نهوضها لذلك، فأخبار النجاسة باقية بلا معارض. وقد يناقش فيها بعض النظر عن أسنادها بأن روايات النجاسة مخدوشة الدلالة لا في حد نفسها بل بضميمة ما دل على طهارة أرواث الدواب فقد مضى أن هناك روايات تامة الدلالة والسند نصت على طهارة أرواث الدواب، وكانت النتيجة أن حكمنا بطهارة أرواثها، وحملنا ما دل على النجاسة على عدم لزومية المحذور، وحملنا الأمر بالغسل على التتره والاستحباب، وبناء على ذلك سوف تكون دلالة هذه الروايات على نجاسة أبوال الدواب التي وردت في نفس السياق موهونة.

وقد يثار بهنا الصد السؤال التالي: أن سقوط روايات الطائفة الثانية التي ذكر فيها البول والروث معا هل يكفي في سقوط روايات الطائفة الاولى التي ذكر فيها البول لوحده؟ أو ليس يمكن القول ببقاء دلالتها على النجاسة حيث لا يوجد في سياقها ما يوجب هدم دلالتها؟

والجواب عن ذلك: أن كل الروايات سوف تسقط، فكلام الأئمة (ع) واحد ولا يمكن أن يصدر حكمان أحدهما يدل على عدم لزومية المحذور والآخر على لزوميته، مضافاً إلى أن جعل الروث أكبر من البول في النجاسة كما في بعض الروايات يوجب هدم كل ما دل على نجاسة البول بعد أتضح عدم لزومية المحذور بالنسبة للروث، إذ لا تبقى حينئذ للأمر بالغسل دلالة على النجاسة، وهذا يتم حتى لو لم تكن روايات طهارة الروث في سياق فيه البول كما هو واضح.

ثم انه قد يشكل على هذا التقريب بأشكالين: -

الاول: - أن رواية سماعة ناصة على النجاسة، ولا يمكن التصرف فيها، فإن بقيت كفت في الدلالة على النجاسة، وان أريد حملها على

التقية لم يمكن ذلك بعد اسقاط ما دل على طهارة بول الدواب سنداً. والجواب عن هذا الاشكال هو أن روايات الغسل بعد حملها على الاستحباب تقع المعارضة بينها وبين رواية سماعة، فتحمل رواية سماعة حينئذ على التقية.

الثاني : - أن وهن دلالة الامر بالغسل على النجاسة وان صح فيما لو ورد الترخيص فيما ورد به الامر في سياق واحد مع ما لم يرد بشأنه ترخيص، الا أنه قد ترفع اليد عن ذلك لو نص الدليل، وهو في المقام صحيح الحلبي « لا بأس بروث الحمير و أغسل أبوالها»، فأن هذه الرواية قد فصلت بين الروث والبول، فتكون كالصريحة في نجاسة البول، فأنها نفت البأس عن روث الحمير، فأن كان الامر بغسل البول على الكراهة، فلا بد أن تكون الكراهة قد تحققت في الروث، لانه أكبر من البول بنص رواية أبي مريم، في حين أن الامام (ع) نفى كل محذور في الروث، وحمل الامر بالغسل في صحيح الحلبي على التقية بعيد كما لا يكاد يخفى.

والجواب عن هذا الاشكال هو أنه على تقدير سقوط رواية أبي مريم ومثيلتها سنداً، سوف لا يكون لدينا دليل على أشدية الروث من البول فيمكن أن تكون الابوال أشد كراهة، ولذا ورد الامر بغسلها دون الارواث، وعلى تقدير تمامية رواية أبي مريم ومثيلتها فأن الامر بالغسل لا بد و أن توهن دلالته على النجاسة، لان المحذور ان لم يكن لزومياً في الارواث التي هي أشد، فلا بد أن لا يكون لزومياً في البول، على أن نفى البأس في هذه الرواية لا يدل على نفى كل محذور حتى محذور الكراهة، لان الروايات التي دلت على نجاسة الارواث محمولة على الكراهة، فالكراهة ثابتة لروث الحمير أيضاً.

و هكذا يتضح أن دلالة أخبار النجاسة عليها موهونة لا بمعنى أنها تصبح مجملة بحيث لا يعلم ارادة النجاسة منها، بل أنها تحمل على عدم لزومية المحذور. و من ذلك يتضح وجه النظر فيما أفاده السيد الخوئي - دام ظله - من أن الاخبار قد دلت على نجاسة الأبوال و لا مناص من الحكم على طبقها، و ان كان يلزمه التفصيل بين الأبوال والارواث، اذ لا مانع منه بعد دلالة الدليل عليه. و وجه النظر هو أن ما دل على طهارة الارواث سوف يوهن دلالة ما دل على نجاسة أبوال الدواب بالتقريب المزبور.

الدليل الثاني: - أن الدواب الثلاث داخلة تحت عنوان ما لا يؤكل، و بهذا تكون مشمولة بما دل على نجاسة أبوال ما لا يؤكل، و تشهد لذلك رواية زرارة عن أحدهما (ع) في أبوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت: أليس لحومها حلالاً؟ فقال: بلى، ولكن ليس مما جعله الله للأكل. كما تشهد رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله المفصلة بين الدواب الثلاث و بين الشاة و كل ما يؤكل، على أن المراد من عنوان «ما يؤكل لحمه» هو الحيوان الحلال المعتاد أكله. و هكذا يكون عنوان ما لا يؤكل قد لوحظ فيه ما لا يعتاد أكله أيضاً. و مما يؤكد ذلك ما رواه العياشي في تفسيره عن زرارة عن أحدهما (ع) أنه سأله عن أبوال الخيل والبغال والحمير قال فكرهها، فقال: أليس لحمها حلالاً؟ فقال: أليس قد بين الله تعالى لكم. والانعام خلقها لكم فيها دفء و منافع و منها تأكلون و قال: «والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة» فجعل للأكل الانعام التي نص الله تعالى في الكتاب و جعل للركوب الخيل والبغال والحمير ليس لحومها بحرام ولكن الناس عافوها .

و نلاحظ على ذلك: -
أولاً: - لو سلم اطلاق «ما لا يؤكل» بنحو يشمل ما لا يعتاد أكله
أيضاً، فهو معارض برواية زرارة عن أبى عبد الله (ع) التى ورد فيها
«فأن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فى وبره و روثه و بوله و شعره
و ألبانه و كل شىء منه جائز اذا علمت أنه ذكى و قد ذكاه الذبيح»، فإن
الامام (ع) حكم بجواز الصلاة فى بول ما يؤكل لحمه، فلو كانت
الابوال نجسة لما حكم (ع) بجواز الصلاة فيها، و دعوى أن محط
النظر فى هذه الرواية هو المانعية غير صحيحة كما تقدم، و من الواضح
أن المراد مما يؤكل فى الرواية ما أحل الله أكله الاعم من المعتاد أكله
و غيره، فإن الرواية فى مقام اعطاء الضابط فيكون التقسيم مفيداً
لدخالة كل ما هو تحت العنوان، على أن الدليل على صحة الصلاة فى
الجلود هو هذه الرواية و الصلاة لا تصح فى جلود ما لا يؤكل. و دعوى
تخصيصها بما كان معداً للاكل بما دل على نجاسة بول الدواب، غير
مسموعة بعد أن عرفت و هن دلالة أخبار النجاسة عليها. و بناء على ذلك
سوف يتعارض الاطلاقان و بعد التسايط نرجع الى أصالة الطهارة.
ثانياً: - لم يثبت أن المراد من عبارة «فكرهه» الواردة فى رواية
زرارة هو النجاسة، و ما أفاده الفقيه صاحب الحدائق «قده» فى وجه
الدلالة منظور فيه، لاحتمال أن يكون الوجه فى اعتراض زرارة
و استفهامه هو أن بول حلال الاكل ليس فيه حزازه فيقتضى ذلك عدم
وجود حزازة فى أبوال الدواب أيضاً، باعتبارها مأكولة اللحم، فأجاب
الامام (ع) بأنها لم تجعل للاكل، فيكون ذلك وجهاً لحزازة أبوالها.
و لا أقل من الاجمال.

ان قلت : - أن روايات الغسل قد توجب ظهور الكراهة في النجاسة .

قلت :- أن روايات الطهارة أيضاً توجب ظهور الكراهة في الحزارة خصوصاً بعد وهن دلالة روايات الغسل على النجاسة.

و مما ذكرنا يظهر عدم استفادة اصطلاح شرعى لعنوان « ما يؤكل لحمه » من ملاحظة رواية عبدالرحمن، لامكان أن يكون التفصيل بلحاظ الحزارة الموجودة في أبواب الدواب المقتضية لاستحباب غسلها والتنزه عنها، و عدم ذلك في أبواب غيرها من البهائم. فما أفاده المحقق صاحب المستند (قده) في الرد على استفادة اصطلاح شرعى لما يؤكل لحمه من التفصيل الوارد في رواية عبدالرحمن من أن ارادة المعتاد الاكل من عنوان ما يؤكل في هذا الخبر لا يدل على ارادته في غيره أيضاً وجيه. و قد وافقه على ذلك السيد الشهيد الصدر (قده) فذكر أن غاية ما تدل عليه هذه الرواية ارادة المعنى الاخص من الحلية الشرعية في شخص الاستعمال الواقع في تلك الرواية، و لا يمكن أن يستظهر منها اصطلاح عام للشارع يقصده دائماً من عنوان ما لا يؤكل. و هكذا يتضح عدم تمامية هذا الدليل على نجاسة أبواب الدواب، فالصحيح هو الطهارة طبقاً للاصل و لعمومات طهارة ما يخرج من مأكول اللحم.

هذا و قد أستدل للطهارة بما يلي : -

أولاً : - الاجماع على طهارة بول و روث ما يؤكل لحمه. و يرد عليه: أننا لو أغمضنا عن احتمال المدركية، فأن التمسك بأطلاق معقد الاجماع مشكل، لنقل الخلاف في غير مورد، و منها ما نحن فيه، و لقد أجاد شيخنا الانصارى (قده) حيناً تنظر في التمسك

بأطلاق معاهد الاجماع المدعى فى المعتبر والمنتهى و قال: «فيه نظر يظهر لمن نظر فى الكتابين»، نعم من الممكن أن لا يعد خلاف ابن الجنييد موجبا للخدشة فى الاجماع، فأن هؤلاء الفقهاء دأبوا على عدم الاعتناء بخلافه، و يؤيد ذلك ما قاله الفقيه ابن زهرة فى الغنية: «أجمع الصحابة و تواتر الاخبار على أن مأكول اللحم من سائر الحيوان ذرقه و بوله و روثه طاهر، فلا يلتفت الى خلاف ذلك من رواية شاذة أو قول مصنف غير معروف أو فتوى غير محصل». نعم نحن نشكل على أصل دعوى الاجماع و ثبوت الاجماع، و لذا لا يكون الاجماع عندنا حجة و دليلا برأسه و ان كان يلزم بالاحتياط فى بعض الاحايين.

ثانياً: - الاجماع المركب فأن كل من قال بنجاسة البول فى مورد قال بطهارة الروث و من قال بطهارة البول حكم بطهارة الروث فالتفصيل خرق للاجماع المركب.

وفيه: - مضافاً الى عدم الاعتماد على هذا الاجماع حتى لو كان حجة، لوجود الدليل الدال على التفصيل والذى أستدل به المشهور مما يكشف عن عدم وجود خلل فيه أن الاجماع لم يثبت بهذا الشكل، و لذا ذهب البعض الى طهارة ذرق الطيور مع التردد فى نجاسة أبوالها بدعوى وجود القول بالفصل فى المقام.

ثالثاً: - السيرة. وقد تمسك بهذا الدليل المحقق صاحب الجواهر (قده) الا انه لم يبين نحو هذه السيرة - و ان كان المظنون قوياً أن مراده السيرة المتشرعية فى زمن الائمة (ع) - الا أن السيد الخوئى - دام ظله - قد ركز على هذا الدليل و جعله الاساس فى الفتوى بالطهارة، فأنه بعد أن توصل الى أن مقتضى الصناعة هو الفتوى بالنجاسة بالنسبة لابوال الدواب، استدرك على ذلك و ذكر أن ما يمنع من الفتوى

بالنجاسة هو السيرة، ولكنه لم يترك هذا الدليل مجملاً كما فعله صاحب الجواهر و لم يرد بالسيرة السيرة العقلائية بدعوى أن مقتضى كثرة ابتلاء الناس بأبوال الدواب و صعوبة التحرز عنها هو مساورتها، ولو كان ذلك ممنوعاً شرعاً لحصل الردع عنه، و حيث لم يحصل يستكشف امضاء الشارع، كى يرد عليه: أن روايات النجاسة تصلح للردع لو سلم اقتضاء طبع القضية للاقدام على المساورة، كما لم يستدل السيد الخوئى - دام ظله - بالسيرة المتشرعية التى يستدل على قيامها فى زمن الائمة (ع) بوجودها فى العصور المتأخرة التى يعلم حالها مباشرة فيستكشف من قيامها فى هذه العصور أنها كانت قائمة فى عصر الائمة (ع)، كى يجاب عنه بأن العهدة فى ذلك على المدعى، اذ أن تكون السيرة فى العصور المتأخرة لا يكشف عن وجودها فى عصر الائمة (ع)؛ لامكان أن تنشأ السيرة من اطباق الفتوى على الطهارة، و انما استدل السيد الخوئى - دام ظله - بالسيرة المتشرعية بتقريب أن ملاحظة سيرة الاصحاب فى زمن الائمة (ع) الواصلة اليها يداً بيد تمنعنا من الفتوى بالنجاسة، لأنها جرت على معاملة أبوال الدواب معاملة الاشياء الطاهرة، فقد كانت هذه المسألة محلاً للابتلاء فى تلك الازمان التى كانوا يقطعون المسافات البعيدة ركوباً على هذه الدواب، فلو كانت أبوالها نجسة لاشتهر الحكم بها و ذاع و لما أنحصر المخالف بأبن الجنييد دون أن ينقل الخلاف عن غيره، و هذه السيرة القطعية كاشفة عن طهارة أبوال الدواب، و عليه يكون الموقف من أخبار النجاسة هو حملها على التقية لذهاب جمع من العامة الى النجاسة.

و بهذا الصدد كانت للسيد الشهيد الصدر (قده) كلمتان :-

الاولى :- صياغة هذا التقريب بشكل أكثر فنية.

الثانية: - التعليق عليه.

أما الكلمة الاولى فقد قرب الاستدلال بالسيره بأن هذه المسألة حيث أنها كانت موضع الابتلاء الكثير للمشرعة في زمن الأئمة (ع)، فلا بد و أن يكون الحكم فيها واضحاً عندهم كما هي العادة في المسائل التي يكثر ابتلاء المشرعة بها. ومن هنا يثار السؤال التالي: ما هو هذا الحكم الذي كان واضحاً عند المشرعة وثابتاً في ارتكازهم؟ والجواب عن هذا السؤال بأن الحكم هو النجاسة لا يفسر لنا ذهاب مشهور فقهاء الامامية الى الطهارة رغم تظافر الاخبار الامرة بالغسل والمطابقة لارتكاز النجاسة المفترض. و بقدر ما يضعف احتمال ذهاب المشهور الى خلاف ارتكاز مشرعي عام متطابق مع الروايات الكثيرة يقوى الظن بأن عقاد ارتكاز المشرعة على الطهارة و هو يثبت المطلوب.

و أما الكلمة الثانية فقد أفاد (قده) أن في قبال ضعف احتمال ذهاب المشهور الى خلاف ارتكاز مشرعي عام يتطابق مع الروايات العديدة يوجد استبعاد آخر، و هو استبعاد قيام ارتكاز مشرعي عام على الطهارة مع أن الارتكازات تكون وليدة بيانات الأئمة (ع) و ما وصلنا من بياناتهم مما يدل بظاهرة على النجاسة لعله أضعاف ما وصلنا مما يدل على الطهارة.

و كأن السيد الشهيد (قده) بعد أن أبدى ما يزيل الوثوق بأن عقاد الارتكاز المشرعي على الطهارة، واجه استفهاماً عن حال هذه السيرة و تفسير ذهاب المشهور الى الطهارة، لان القضية منحصرة بين احتمال النجاسة و احتمال الطهارة، و لا بد أن يكون أحدهما واضحاً عند المشرعة في عملهم، فقال: ان احتمال كون المرتكز هو الطهارة احتمال معتد به، و هذا الاحتمال ينفع لا في تنميه الاستدلال بالسيره،

بل في ايجاد الاجمال في البيانات الامرة بالغسل، لان الارتكاز المزبور لو ثبت يصلح أن يكون بمثابة القرينة اللبية المتصلة للحمل على التنزه والاستحباب، فيكون احتمال من احتمال القرينة المتصلة، و هو كأحتمال قرينية المتصل يوجب الاجمال، مادام أن المحتمل ليس من سنخ القرائن اللفظية التي تنفى بالاصل، بلحاظ أن سكوت الراوى عنها شهادة منه على عدمها، بأعتبار دخولها فى نطاق تعهد الراوى بنقلها لو وجدت.

و أمام هذا الموقف وجد السيد الشهيد (قده) عدم انسجام هذا البيان مع بعض الروايات الدالة على النجاسة بنحو لا يقبل التأويل، من قبيل ما دل على أن أبوال الدواب كأبوال الانسان، فأن حمل ذلك على التنزه بعيد جدا. و هكذا نجد أن السيد الشهيد (قده) لم يصل الى موقف واضح بشأن هذه السيرة.

والحقيقة أن الارتكاز المشرعى، و ان كان وليد البيان الشرعى، الا أن ذلك ليس منوطاً دائماً بالكثرة العددية، بل قد تدخل مجموعة عوامل فى ايجاد هذا الارتكاز، ولذا قدنقطع بحصول ارتكازمشرعى على حكم معين مع أن ما بأيدينا من روايات تتعلق بهذا الحكم يسير جداً، ولعل مثال ذلك نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، فأنا نقطع بأرتكاز ذلك عند المشرعة على الرغم من قلة الروايات التى بأيدينا مما يثبت هذا الحكم و بهذه السعة و ما ذاك الا لدخول عوامل أخرى مساعدة فى حصول هذا الارتكاز. و ما نحن فيه من هذا القبيل، كأن يكون قيام هذه السيرة قبل زمان الامام الصادق (ع)، و أن السبب فى نشوئها بيانات الرسول الاعظم (ص) و أمير المؤمنين (ع)، و من الواضح أن ما وصلنا عنهم قليل، كما أن العامة لم يكونوا يذهبون الى النجاسة

بنحو يعد جريانا عمليا لهم، و لعل بعض الشيعة بنوا على هذا الجريان، و حيث أن هذا الحكم هو الحكم الواقعي لم يتصد الأئمة (ع) كثيرا لبيانه. و لما وجد تيار لدى العامة يذهب الى النجاسة فزع الاصحاب الى السؤال عن ذلك فأجاب الأئمة (ع) بالتقية، و شخص ذلك بنحو لم تصلح روايات النجاسة لايجاد ارتكاز متشرعى عام مطابق لها. مضافاً الى دخول ارتكازات أخرى مساعدة لوضوح الطهارة عند المتشرعة من قبيل وضوح جواز الصلاة في جلود الدواب، مع ارتكاز عدم كونها مما لا يؤكل لحمها، و ارتكاز بطلان الصلاة في ما لا يؤكل لحمه.

وعلى أى حال ان ملاحظة ذهاب الاشهر الى الطهارة يوجب استبعاد أن يكون الحكم هو النجاسة، فيثبت العكس، فهناك عوامل عديدة تدعم وجود ارتكاز متشرعى على الطهارة، و ان كان ما وصلنا من روايات قليل العدد، ولكن ليس هناك تفسير مقبول لذهاب المشهور الى خلاف حكم واضح، خصوصاً و أن المفروض في العلماء الاقدمين تلقيهم للارتكازات المتشرعية من أصحاب الأئمة (ع). فالصحيح امكان الاستدلال بالسيرة على الطهارة و لا اقل من أن ملاحظة ذلك يمنع من الفتوى بالنجاسة .

ثم ان السيد الشهيد (قده) قرر للسيد الخوئى - دام ظله - أن الموقف من روايات النجاسة بملاحظة السيرة القطعية هو الحمل على التنزه فى حين أن السيد الخوئى يصرح كما فى تقرير بحثه أن الموقف هو الحمل على التقية، و بهذا لانواجه مشكلة مع مثل رواية سماعة التى تأبى الحمل على التنزه، لان الموقف هو الحمل على التقية. هذا و يلاحظ أن السيد الماتن (قده) جزم فى المتن بالطهارة

وكذا من حرام اللحم الذى ليس له دم سائل (١) كالسمك المحرم ونحوه.

دون أن يبدي ولو احتياطا مستحباً كما صنع فى الطيور المحرمة، و لعل ذلك لشدة وضوح هذا الحكم عنده بحيث أوجب عدم الاعتناء بخلافه.

(١) لا يخفى أن الحيوانات التى ليس لها نفس سائلة على صنفين: -
الاول: - حيوانات لحمية.
الثانى: - حيوانات غير لحمية.

والحيوانات اللحمية تارة تكون محللة الاكل كالسمك ذى الفلس، وهذا القسم لاتزاع فى بوله ورجيعه وهو داخل تحت عموم (كل شيء يؤكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه) فسواء تم الدليل على طهارة بول ورجيع ما ليست له نفس سائلة أو لم يتم، فأن هذا القسم خارج عن محل النزاع. وتارة تكون محرمة الاكل كالسمك المحرم والحية وما شاكل، وهذا القسم مع الحيوانات غير اللحمية هو محل الكلام. والسيد الماتن (قده) لم يتعرض الى الحيوانات غير اللحمية و انما اقتصر على ما لا نفس له من حرام اللحم، وكأن ذلك للفراغ عن طهارة بول ورجيع ما لا لحم له، أو لكون الحكم فيه واضحاً فيما لو قلنا بطهارة بول ورجيع ما له لحم.

و كيفما كان فقد ادعى الاجماع على طهارة بول ورجيع ما ليست له نفس سائلة فقد حكى عن المعالم الاجماع كما أن الفقيه صاحب الحدائق (قده) نفى الخلاف ظاهراً عن هذا الحكم، و حكى صاحب الجواهر (قده) نفى الخلاف عن شرح الدروس. و قد تذكر بشأن هذا الاجماع بعض الاثار:

منها : أنه لم يستدل بهذا الاجماع كثير من الفقهاء المتقدمين الذين يعطون للاجماع أهمية، فهذا المحقق في المعتبر يتعرض الى بول ما ليست له نفس سائلة دون أن يذكر شيئاً يتعلق بفتاوى الاصحاب عنه، في حين نجده في دم السمك يذكر أن طهارته مذهب علمائنا أجمع. وهذا العلامة (قده) في التذكرة يتعرض الى بول ما ليست له نفس سائلة دون أن يذكر شيئاً يتعلق بفتاوى فقهاء الامامية، في حين أنه يتعرض الى اجماع الفقهاء بالنسبة الى ميتة الذباب بالخصوص و ميتة ما لا نفس له بالعموم، وهذا الشيخ الطوسي لم تنقل عنه مثل هذه الدعوى بالنسبة الى بول ما لا نفس له، كما لم تنقل هذه الدعوى عن أشخاص طالما تعرضوا الى الاجمات كأبن زهرة والسيد المرتضى (قدهما)، وهذا الامر يجعلنا نتوقف في دعاوى نفى الخلاف الصادرة من المتأخرين، فلعل عدم ظهور الخلاف لديهم سبب هذه الدعوى، والا لماذا سكت عنها من هم أقرب زماناً و أوسع اطلاعاً؟ بل أن فى دعوى نفى الخلاف من بعضهم اشعاراً بعدم القاطعية فى الحدائق: «الظاهر أنه لا خلاف بين الاصحاب».

و منها: اطلاق بعض معاهد الاجماع على نجاسة ما لا يؤكل فى الغنية: «والنجاسات هى بول ما لا يؤكل لحمه و خرؤه بلا خلاف»، و فى الخلاف: «كل ما يؤكل لحمه من الطير والبهائم بوله و ذرقه و روثه طاهر لا ينجس به الثوب و لا البدن الا ذرق الدجاج خاصة فهو نجس و ما لا يؤكل لحمه فبوله و ذرقه نجس لا تجوز الصلاة فى قليله و لا كثيره» و قد أستدل على ذلك بأجماع الفرقه. و فى شرح الالفية: «فالبول والغائط أجمع الكل على نجاستهما من كل حيوان محرم أكله انسانا كان أو طيراً أو غيرهما من الحيوانات». و شمول معاهد

الاجماع هذه للحيوانات المحرمة الاكل مما ليست له نفس سائلة يجعلنا نتوقف في دعاوى الاجماع على الطهارة.

و منها: ملاحظة عبارات جمع من أكابر الفقهاء الذين يفترض فيهم تلقي الارتكاز المتشرعى من قبل أصحاب الائمة (ع)، فأنهم أطلقوا الحكم بنجاسة بول ما لا يؤكل، فقد حكى هذا التعميم عن الشيخ المفيد فى المقنعة والشيخ الطوسى فى الجمل، وحكى عن آخرين وان لم يكونوا بموقعية المفيد والطوسى، الا أن المفترض فيهم سعة الاطلاع والتتبع كأبن زهرة فى الغنية والشهيد فى الدروس، علماً بأن هؤلاء الاعاظم قيدوا الحكم بنجاسة الميتة والدم بما له نفس سائلة، و أما ما أفاده المحقق النراقى (قده) فى المستند من أن الشهيد فى الدروس و ان لم يقيد الحكم بالنجاسة بذى النفس مما ظاهرة التعميم الا أن الذى يبدو أنه أكتفى فى التخصيص بما يذكره فى الدم والمنى، فيمكن الجواب عنه بأنه مجرد احتمال، اذ يحتمل أيضاً أنه يفرق بين البول والدم لما لا نفس له ولو بلحاظ ادعاء الاجماع ممن سبقه على طهارة الدم.

و بناء على ذلك لا يحصل الوثوق بأن عقاد الاجماع فى هذه المسئلة، نعم قد يقال أن ظاهر الاكثر أو المشهور الذهاب الى الطهارة، اذ لم يعرف الخلاف صريحاً فى ذلك من أحد، و لعل هذا هو الذى دعى المحقق صاحب المستند (قده) الى القول بأن المقطوع به فى كلام الاكثر هو الطهارة. بل قد يقال: أن ظاهر تقييد نجاسة بول و غائط ما لا يؤكل بذى النفس فى عبارات جملة من الفقهاء الذين ادعوا الاجماع على ذلك هو الطهارة فيما لا نفس له فتأمل.

هذا كله بالنسبة للفتاوى، و أما الادلة فالكلام عنها تارة من حيث

المقتضى و أخرى من حيث المانع. أما المقتضى فقد يستدل على النجاسة بدليلين : -

الاول : - اطلاقات ما دل على نجاسة البول.

وهذا الدليل غير تام، لما تكرر منا من انكار وجود اطلاق من هذا القبيل فى أدلة نجاسة البول، و لا يخفى أن هذا الدليل لو كان تاماً لثم المقتضى لنجاسة بول ما ليست له نفس سائلة سواء كان لحمياً محرماً أو غير لحمى، و لذا لا مناص للقائل بأطلاق أدلة نجاسة البول من البناء على تمامية المقتضى لنجاسة بول غير اللحمى مما لا نفس له كالذباب و نحو، خلافاً لما قد يتوهم من أن هذا الصنف لا يوجد ما يقتضى نجاسته من الأدلة، الا أن يدعى الانصراف عن مثل هذا الصنف، أو عدم صدق البول على ما يخرج منه على ما سوف يأتى ان شاء الله تعالى.

الثانى : - اطلاق رواية عبد الله بن سنان « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه » فهى بأطلاقها شاملة للحيوانات اللحمية مما لا نفس لها، نعم هذا الدليل لا يشمل غير اللحمى مما لا نفس له.

و قد ناقش فى هذا الدليل الفقيه صاحب الحدائق (قده) بأن المتبادر من مأكول اللحم و غير مأكول اللحم فى أخبار المسألة مطلقاً انما هو ذوالنفس السائلة، فلا يدخل مثل الذباب والخنافس والنمل و نحوها .

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأن هذا الانصراف بدوى ناشئ من غلبة اطلاق مأكول اللحم على ما له نفس، و يزول بالتأمل، و من الواضح أنه لا يوجب هدم الاطلاق، و الا فليس هذا الانصراف على حد انصراف عنوان ما لا يؤكل عن الانسان فيما ورد فى بيان مانعيته عن الصلاة،

نعم عدم شمول الاطلاق لمثل الذباب والنمل مسلم، ولكن لا للانصراف، واما لانها غير لحمية، وموضوع الاطلاق هو الحيوان اللحمي. ولولا تصريح صاحب الحدائق (قده) بأن المتبادر من الدليل هو خصوص ذوالنفس السائلة لحملنا كلامه على ارادة اخراج الحيوانات غير اللحمية مما لا نفس له، لا على ارادة اخراج مثل السمك المحرم، و لا يمكن حينئذ المساعدة على كلامه زيد في علو مقامه.

وقد يقرب الانصراف ببيان آخر حاصله: أن البول لا يصدق على فضلة ما لا نفس له حتى لو كان لحمياً. و فرق هذا التقريب عن الاول واضح، فأن الاول يبطل الاطلاق من جهة عنوان ما لا يؤكل، فأن بول ما لا نفس له و ان صدق عليه البول الا أنه غير مشمول بالحكم، لعدم صدق عنوان ما لا يؤكل عليه، بينما هذا التقريب على العكس تماماً فهو يبطل الاطلاق من جهة عدم صدق البول و ان صدق عنوان ما لا يؤكل على الحيوان.

و يرد عليه: أن للبول حقيقة عرفية و ان كانت هناك فوارق دقيقة بين المصاديق، فأن كل سائل يفرزه الجسم من مكان مخصوص بوصفه فضلة يصدق عليه البول عرفاً فأن تحقق مثل هذا الشيء في الحيوان الذي ليست له نفس سائلة فهو بول بنظر العرف الذي يلحظ الفوارق بين أبوال الحيوانات، و يلغى هذه الفوارق عند تطبيق عنوان البول على فضلاتها.

و هكذا يتضح أن المقتضى لنجاسة بول الحيوان اللحمي مما لا نفس له موجود، فلا بد من البحث عن المانع فأن تم حكمنا بالطهارة والا فلا. نعم بالنسبة للحيوان غير اللحمي مما لا نفس له لا يوجد ما يقتضى نجاسته، فيرجع بشأنه الى الاصل المؤمن.

و أما المانع فقد يقرب بما يلى : -
 أولاً : - الاصل. و فيه أنه مقطوع بأطلاق رواية ابن سنان.
 ثانياً : - أن فى التحرز عنه مشقة و حرج فبمقتضى أدلة نفي الحرج
 الحاكمة على اطلاق رواية ابن سنان يدفع المقتضى للنجاسة.
 وفيه : أن للمناقشة فى تحقق الحرج بالنسبة لابوال حيوانات
 اللحمية المحرمة مما لا نفس له مجالاً، و كذلك لاعتناء الشارع بمثل
 هذا الحرج، و الا لزم ارتفاع الحكم بالنسبة لما له نفس سائلة أيضاً
 كالفأرة .

ثالثاً : - السيرة القطعية.

و يمكن الجواب عنه بعدم احرازها بالنسبة لفضلة الحيوانات
 اللحمية مما لا نفس له.

رابعاً : - ما ذكره المحقق (قده) فإنه بعد أن تردد فى رجميع
 ما لا نفس له و بوله، ذكر أن الاشبه الطهارة، لان ميته و دمه و لعابه
 طاهر، فصارت فضلاته كعصارة النبات. و أحتج بذلك أيضاً العلامة (قده)
 فى التذكرة.

و نلاحظ على هذا الاستدلال أن طهارة ميته و دمه و لعابه لا ينزله
 منزلة النبات، كى نحكم بأن فضلاته كعصارة النبات، و ليس دليل
 طهارة الميتة و الدم مفيداً لهذا التنزيل، كما لا ملازمة بين طهارة ميته
 و دمه و طهارة بوله، فأنا غير مطلعين على ملاكات الاحكام، كما أن
 طهارة ميته و دمه لا تكون منشأً صحيحاً للتشكيك فى صدق البول
 على فضلته.

خامساً : - ما أفاده صاحب الجواهر (قده) من اشعار ما دل على
 نفي البأس عما مات منه فى البئر سيما مع شموله لما لو تفسخ بحيث

خرج جميع ما في بطنه من فضلاته. وقد وافق على ذلك السيد الخوئي دام ظله - بل جعله دليلاً على الطهارة، فقد استدل بموثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك، يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه. قال: كل ما ليس له دم فلا بأس.

و قرب الاستدلال بهذه الرواية على المطلوب بمقدمتين :-

الاولى :- أن المراد بقوله (ع) «ما ليس له دم» هو ما ليست له نفس سائلة، والا فالذباب له دم .

الثانية :- أن الرواية دلت بأطلاقها على عدم انفعال الماء بموت ما لا نفس له سواء تفسخ أم لا، و من الواضح أنه على تقدير تفسخه تنتشر أجزاءه في الماء، و منها ما في جوفه من البول والخرء، مع أن الامام (ع) قد حكم بطهارته مطلقاً.

ولم يوافق السيد الشهيد (قده) على هذا الاستدلال، و أجاب عنه بأن المنفى عنه البأس في هذه الرواية اما أن يكون ميتة ما لا نفس له، أو موت ما لا نفس له، وعلى الاول تكون الرواية بمدلولها المطابق دالة على نفى النجاسة عن ميتة ما لا نفس له، و لا تكون ناظرة الى نفى النجاسة عن بولها، وعليه لا معنى للتمسك بأطلاقها لصورة تفسخ الميتة، نعم لو ثبتت الملازمة العادية بين اشتغال الزيت على الميتة و ظهور بولها أمكن جعل الرواية دالة بالالتزام على طهارة البول، ولكنها غير ثابتة خصوصاً وأن مورد الرواية هو الذباب والجراد ونحوهما. وعلى الثاني فمن الواضح أن موت ما لا نفس له ليس هو المحذور، و انما المحتمل كونه منشأ للمحذور، فنفي البأس عنه يعنى نفى نشوء محذور

منه، فأن أدعى انصراف هذا المحذور الى محذور الميتة رجع الاشكال،
و ان أنكرنا هذا الانصراف و تمسكنا بالاطلاق، أمكن تميم الاستدلال
بهذه الرواية.

هذا ما أفاده (قده) و يبدو منه أنه لا يقبل بما يؤدى الى القول
بالطهارة من هذا البيان، و لذا احتاط فى بول الحيوان اللحمى مما
لا نفس له لاجل شهرة القول بالطهارة، بعد أن أعترف بعدم وجود ما
يخرج به عن اطلاق دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه الشامل لما
نحن فيه .

والحقيقة أن ظاهر الرواية هو كون السؤال عن موت ما لا نفس له،
فكأن هذا السؤال مبنى على ارتكاز نجاسة الميتة و انفعال الملقى لها،
و فى ضوء هذا الارتكاز تم السؤال عن موت ما لا نفس له، ليتضح لدى
السائل حكم الملقى له، فالظاهر أن السؤال هو عن موت ما لا نفس له،
و من هنا يكون نفى البأس فى الرواية عن موت ما ليس له دم، فكأن
الامام (ع) يقول : كل ما ليس له دم فلا بأس بموته فى الماء والزيت
والسمن، بمعنى أنه لا محذور فى ملاقة الماء والزيت والسمن له،
والجواب و ان كان مطلقا الا أن دعوى الانصراف ليست بعيدة،
خصوصاً بلحاظ أن السؤال عن موت هذه الاشياء كما قلنا مبنى على
ارتكاز نجاسة الميتة، بحيث أن محط نظر السائل الى محذور انفعال
الملقى لميتة هذه الاشياء، و مقتضى مطابقة الجواب للسؤال فى هذه
الخصوصية هو نفى محذور الميتة. مضافاً الى اشكال سندی نديه فى مثل
هذه الرواية التى ترد بعبارة «سئل» التى يحتمل فيها نقل الرواية
لرأوى دون أن يكون حاضراً حين السؤال، مما يجعل الرواية بحكم
المرسلة. فأن فرض التفصي عن هذه الشبهة فى خصوص روايات عمار

التي كثرت فيها هذه الحالة بشكل ينسجم مع كونه حاضراً، لعدم تعارف نقل هذا العدد من الأحكام بواسطة دون الإشارة إليها فيها، والا فالمشكلة قائمة. و سوف نفضل الكلام عليها في الملاحق فراجع.

هذا والاستدلال بهذه الرواية يواجه مشكلة لو سلم بأرتكاز نجاسة طبعي البول في أدهان المشرعة، لان هذا الارتكاز بوصفه قرينة لبية تحثف بجواب الامام (ع) و توجب تقييده، أو توجب على الأقل الاجمال بالنسبة لحالات التفسخ و انتشار الاجزاء

و نحن و ان أنكرنا وجود ارتكاز على نجاسة طبعي البول، الا أننا ذكرنا أنه وفقاً لمباني السيد الخوئي - دام ظلّه - لا بد له أن يسلم بأرتكاز نجاسة طبعي البول، فأن نفس الدليل الذي أستدل به على ارتكاز نجاسة طبعي الدم قد ورد فيه عنوان البول، و لهذا لا ينسجم الاستدلال بهذه الرواية مع نفس مبني السيد الخوئي - دام ظلّه - نعم لو ادعى كون السؤال عن نشوء محذور شامل للميتة و حيثياتها أمكن التمسك بالاطلاق كما لا يخفى.

سادساً: - ما أفاده السيد الخوئي - دام ظلّه - من دلالة رواية حفص بن غياث على الطهارة فقد روى عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهما السلام) قال: لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة. بتقريب أن مقتضى اطلاقها هو عدم تنجس الماء ببول ما لانفس له ودمه و ميتته و غير ذلك مما يوجب نجاسة الماء اذا كانت له نفس سائلة، بلا فرق في ما لانفس له بين الحيوان اللحمي و غيره.

و ذكر السيد الخوئي - دام ظلّه - أن الاصحاب (قده) و ان ذكروا هذه الرواية في باب عدم نجاسة الميتة مما لا نفس له، الا أنه لا يوجب اختصاصها به، لانها مطلقة، و مقتضى اطلاقها عدم تنجس الماء

بشيء من أجزاء ما لا نفس له، والنسبة بينها وبين ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه و ان كانت العموم من وجه الا أن هذه الرواية حاكمة على دليل النجاسة لانها فرضت شيئاً مفسداً للماء من أجزاء الحيوان و استثنت ما لا نفس له.

و يقع الكلام عن هذه الرواية في مقامين : -

الاول : - سند الرواية.

الثاني : - دلالة الرواية.

أما السند فقد رواها الشيخ بالسند التالي قال: « و أخبرني الشيخ أيده الله تعالى عن أحمد بن محمد عن أبيه عن أحمد بن أدريس عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أبي جعفر عن أبيه عن حفص بن غياث ». و قد تثار بشأن هذا السند عدة مشاكل : -

المشكلة الاولى : - أن في طريق الشيخ أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، و هو و ان كان من مشايخ الاجازة الا أنه لم تثبت وثاقته. المشكلة الثانية : - أن أبا جعفر مشترك بين أحمد بن محمد بن عيسى و أحمد بن محمد بن خالد البرقي، وهما و ان كانا ثقتين الا أن محمد بن خالد لم تثبت وثاقته، فعلى فرض كون أبي جعفر هو البرقي فإن السند سوف يسقط بمحمد بن خالد البرقي.

المشكلة الثالثة : - أن الراوى عن الامام (ع) هو حفص بن غياث، و لم تثبت وثاقته، فإن كلا من النجاشي والشيخ في فهرستيها ترجماه دون توثيق، نعم ذكر الشيخ في رجاله عبارة «أسند عنه» و قد تقرر في محله اجمال هذه العبارة.

أما المشكلة الاولى فقد عولجت في كلمات السيد الخوئي - دام ظله - والسيد الشهيد (قده) بأن للشيخ طرقاً متعددة الى محمد بن أحمد بن

يحيى و بعض هذه الطرق صحيح، و هو يكفى لتجاوز هذه المشكلة و حلها. و تعرض السيد الشهيد (قده) الى اشكال قد يرد على هذا العلاج وهو عن كيفية اثبات أن الشيخ ينقل هذه الرواية بذلك الطريق الصحيح عن محمد بن أحمد بن يحيى مادام أنه صرح فى التهذيب بطريق معين اليه عند نقل تلك الرواية. و أجاب (قده) عنه بأن ظاهر عبارة الفهرست وحدة المنقول بالطرق الثلاثة، و حيث أن الطريق المصرح به فى الاستبصار هو احد هذه الطرق المذكورة فى الفهرست، ثبت أن رواية محمد بن أحمد بن يحيى لخبر حفص واصله الى الشيخ بالطرق الثلاثة جميعاً، و ذيل كلامه بأن هذا هو المقدار الذى نقله من نظرية التعويض.

و تقوم الفكرة فى نظرية التعويض على أساس تركيب طريق الفهرست مع طريق آخر، لاستخراج الطريق الصحيح، و قد ذهب الى هذه النظرية الفاضل الاسترآبادى فى رجاله، و تبعه عليها الشيخ محمد فى كتاب الاستقصاء، و فى المقام سند الرواية فى التهذيب فيه ضعف من ناحية أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، و لكى يستخرج الطريق الصحيح يتم تعويض جزء السند الذى يشتمل على الضعف بسند صحيح، فيلاحظ طريق الشيخ فى الفهرست الى محمد بن أحمد بن يحيى، ان له اليه طريق صحيح و هو المفيد عن أبيه عن أحمد بن أدريس عن محمد بن أحمد بن يحيى، و له اخرى منها الحسين بن عبيدالله و ابن أبى جيد جميعاً عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن أحمد بن يحيى، و قد روى الشيخ هذه الرواية فى الاستبصار بهذا الطريق، و حيث أن ما يرويه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى بكل هذه الطرق واحد، فيستبدل الطريق الضعيف بالصحيح و تعالج المشكلة.

و هذا التصحيح لا نقبل به، لان الشيخ قد ذكر في المشيخة طريقه الى محمد بن أحمد بن يحيى، وليس فيها هذا الطريق الصحيح، و قيد بهذه الطرق ما رواه عنه في هذا الكتاب، وقد ذكرنا في بحث سابق أن هذا القيد يعتنى به، فأن عبارة الشيخ في الفهرست و ان كانت ظاهرة فى وحدة المنقول، إلا أننا نرفع اليد عن هذا الظهور بالقيد المذكور فى المشيخة، و مما يعضد ذلك أن الشيخ قد ذكر فى المشيخة أربع طرق، و منها طريقان ذكرهما فى الفهرست، ولم يذكر الطريق الصحيح المشار اليه، فعدم ذكره لهذا الطريق و تقييد ما رواه فى التهذيب بما ذكره فى المشيخة، يجعلنا نستقرب و نستوجه احتمال تعدد المنقول، فلا يمكن اجراء التعويض.

ولكن الذى يسهل الخطب أن بعض طرق المشيخة الى محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري صحيح، و ظاهر عبارة المشيخة و وحدة المنقول بهذه الطرق، فيمكن التعويض فى نفس طرق المشيخة. و بهذا تعالج المشكلة الاولى.

و أما المشكلة الثانية فيوجد لعلاجها طريقان : -

الطريق الاول: توثيق محمد بن خالد البرقى. و هذا الطريق لا بد أن يتجاوز المشكلة التى أحدثتها عبارة النجاشى فى ترجمة محمد البرقى اذ قال: « و كان محمد ضعيفاً فى الحديث و كان أديباً حسن المعرفة بالآخبار و علوم العرب»، فأن استظهر منها الذم المخل بالوثيقة تعارض قول النجاشى مع توثيق الشيخ للبرقى فى رجاله، فأما أن يبنى على التساقط أو يقدم كلام النجاشى اما بدعوى تقدم الجرح على التعديل، أو تقدم كلام النجاشى على كلام الشيخ مطلقاً أو فى خصوص

جرح النجاشي المقدم على تعديل الشيخ، لاضطية النجاشي و أخبريته في الرجال، و أنه كان يستهدف تصويب فهرست الشيخ. نعم لو أستظهر منها عدم الخدشة في وثيقة الرجل في حد نفسه، اذ لا ملازمة بين ضعف الحديث و ضعف الرجل، و أن ظاهر تقييد الضعف بالحديث هو عدم ضعف الرجل في حد نفسه، و أن هناك فرقاً بين عبارة «ثقة في الحديث» و عبارة «ضعيف في الحديث» فليستا من واد واحد، لان الوثيقة منشأ الوثوق بالرواية، و ضعف الحديث لا يلزم عدم الوثيقة، فلا يستفاد حينئذ من كلام النجاشي أي تضعيف للرجل، فيبقى توثيق الشيخ بلا معارض، و يكون كلام ابن الغضائري حين قال عن البرقي ان حديثه يعرف و ينكر و يروى عن الضعفاء كثيراً و يعتمد المراسيل، يكون هذا الكلام معزراً لهذا الفهم، و أن النجاشي لم يكن بصدد الخدشة في وثيقة الرجل.

والواقع أن الذي يرجع الى فهرست النجاشي يجد أمرين : -
 الاول : - أنه فرق بين وثيقة الرجل و ضعف أحاديثه، و من شواهد ذلك ما قاله في أحمد بن محمد بن خالد البرقي: «و كان ثقة في نفسه يروى عن الضعفاء و أعتد المراسيل»، و ما قاله في الحسن بن محمد بن جمهور: «ثقة في نفسه... يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل»، و هكذا بالنسبة للكشي و رجال آخرين.

الثاني : - جمع بين الوثيقة في الحديث و الرواية عن الضعفاء كما في ترجمة محمد بن أحمد بن يحيى قال: «كان ثقة في الحديث الا أن اصحابنا قالوا كان يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل ولا يبالي عن أخذ و ما عليه في نفسه مطعن في شيء». و قال في ترجمة محمد بن جعفر الاسدي الكوفي: «كان ثقة صحيح الحديث الا أنه روى عن الضعفاء»

و عليه فنحن أمام أحد أمرين : اما أن نستظهر من عبارة النجاشى عدم الاخلال بالوثاقة بدعوى أن معنى «ثقة فى الحديث» أنه ثقة فى نفسه، و أنه لا ملازمه بين ضعف الحديث و ضعف الشخص، لان ضعف الحديث أعم من عدم الوثاقة، و لذا فرق نفس النجاشى بين الثقة فى نفسه الذى يروى عن الضعاف وغيره، و أنه كان يستعمل تعبير «ضعيف» بدون تقييد فى فى الأشخاص الضعاف، و اما أن نبني على اجمال عبارة النجاشى و عدم معرفة مراده و تكون النتيجة هى وثاقة محمد بن خالد، لان كلام النجاشى لا يتلائم بالأجمال لا ينهض لمعارضة توثيق الشيخ.

الطريق الثانى : - اثبات أن المراد بأبى جعفر هو أحمد بن محمد بن عيسى، و قد صرح بذلك الحر العاملى فى الوسائل و فى خصوص هذه الرواية، حيث أوردها فى الباب العاشر من الاسئار و قال: «وعنه عن أبى جعفر يعنى أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه عن حفص بن غياث».

وقد يشكل على ذلك بأن من الممكن أن يكون هذا التصريح اجتهاداً من صاحب الوسائل، و من هنا فقد حاول السيد الخوئى - دام ظله - الاستشهاد لصحة ما فى الوسائل بعدة روايات منها ما فى باب كيفية الصلاة و صفتها فيه: سعد عن أبى جعفر عن البرقى، و منها باب تفصيل ما تقدم ذكره فى الصلاة و فيه: سعد عن أبى جعفر عن محمد بن خالد البرقى و ذكر - دام ظله - أنه لو كان المراد أحمد بن محمد بن خالد لذكر عن أبى جعفر عن أبيه، و أوضح من ذلك ما فى باب الصلاة فى السفر من الزيادات فأن فيه: سعد عن أبى جعفر عن أبيه و محمد بن خالد البرقى، فإنه لا يَحتمل أن يراد بأبى جعفر أحمد بن محمد بن خالد. و ما أفاده - دام ظله - لا يخلو من دغدغة، اذ قد يقال: أننا

نستطيع تمييز أبي جعفر فيما لو كان الراوى سعد بهذه القرائن، و لذا ذكر الكاظمي في مشتر كاته أنه كثيراً ما يرد سعد بن عبد الله عن أبي جعفر والمراد به ابن عيسى.

وللكاظمي في المشتركات محاولة للتمييز ذكرها تحت عنوان (أحمد بن محمد) فقال أن من يروى عنه محمد بن أحمد بن يحيى هو ابن عيسى. ولكننا نجد أن محمد بن أحمد بن يحيى يروى عن البرقي كما في التهذيب (ج ٩ ص ٨٠ ح ٣٤١، ٣٤٢).
فأن قيل : أن روايته عنه قليلة.

قلنا : - من الممكن أن يكون ما نحن فيه من الموارد القليلة هذه. نعم الصحيح في الجواب أن يقال بأنصراف أبي جعفر عند الاطلاق الى أحمد بن محمد بن عيسى، و مما يشهد لذلك الروايات الكثيرة التي ذكر فيها أبو جعفر و أريد به ابن عيسى و معروفيته بهذه الكنية بين الاصحاب، فقد ذكر النجاشي أنه يكنى أبا جعفر، و هو وان كان قد ذكر في ترجمة البرقي كنيته بأبي جعفر الا أنه لم يعبر عن ذلك بمثل ما عبر به عن ابن عيسى، فيستفاد من تعبيره في ترجمة ابن عيسى أن هذه الكنية له على جهة المعروفية والشهرة، نظير ما ذكره في ترجمة البرزطي حيث قال «المعروف بالبرزطي»، ولذا نجده يقول في ترجمة ابن عيسى: «و أبو جعفر شيخ القميين و رئيسهم»، فأن الظاهر منه معروفيته بهذه الكنية. كما ذكر الشيخ في الفهرست أنه «يكنى أبا جعفر القمي» و قال: «و أبو جعفر شيخ قم و وجهها و فقيها غير مدافع»، مضافا الى كثرة التعبير عن ابن خالد بأحمد بن أبي عبد الله و أحمد البرقي، ولم يعهد التعبير عنه بأبي جعفر في موارد علم فيها أنه هو،

بخلاف ابن عيسى كما تقدم. فهذه كلها قرائن على انصراف أبي جعفر الى ابن عيسى.

والمتحصل من ذلك أن المشكلة الثانية معالجة أيضا.

و أما المشكلة الثالثة فقد يقال في حلها أن حفص بن غياث وان لم يوثق صريحا إلا أن هناك امارات تكشف عن وثاقته وهي : -

أ - تصريح الشيخ في الفهرست بأن كتابه معتمد.

ب - أن له روايات في فضل أهل البيت (ع) منها روايته عن الصادق (ع) : « فوالله أن لو سجد حتى ينقطع عنقه ما قبل الله عز وجل منه عملا الا بولايتنا أهل البيت »، و منها روايته عن الكاظم (ع) : « يا حفص من مات من أوليائنا وشيعتنا ولم يحسن القرآن علم في قبره ». فروايته لهذه الروايات مع كونه عاميا تكشف عن تحرزه عن الكذب، و الا لما رواها و هي تدل على سوء عاقبة المخالفين لأهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام و فضل شيعتهم و أوليائهم، جعلنا الله تعالى منهم.

ج - قول الشيخ في العدة بأن الطائفة عملت بما رواه جماعة منهم حفص بن غياث.

أقول : أما تصريح الشيخ المزبور فبغض النظر عن المناقشة في امكان الاعتماد على قوله هذا، فإنه لاملزمة بين الوثيقة والاعتماد على الكتاب، اذ يمكن أن يكون الاعتماد على الكتاب لقرائن أوجبت ذلك، من قبيل موافقة ما فيه للآثار الصحيحة المأثورة عن الأئمة المعصومين (ع). نعم قد يحصل لشخص الاطمئنان الشخصي بالوثيقة من هذه العبارة، بدعوى أنه و ان لم تكن هناك ملازمة في البين، إلا أن نفس عدم مخالفة ما في الكتاب للآثار الصحيحة تكشف عن الوثيقة، فلو كان الشخص كذابا لظهر ذلك في رواياته. و حصول الاطمئنان

الشخصى أمر آخر، فنحن بصدد تنقيح القضية بشكلها الكلى العام. هذا على أنه قديقال: أن دعوى الاعتماد على الكتاب فيها نظر، فهل المقصود أنه هو (قده) يعتمد على الكتاب أو الطائفة؟ إذ على الأول قد يكون مبرر الاعتماد أمرا اجتهاديا قد نختلف فيه مع الشيخ الطوسى (قده)، وعلى الثانى يناقش بأن كثيراً من الكتب المعتمدة فيها روايات ضعيفة، ولذا نجد أن الشيخ الصدوق والشيخ نفسه يعبر عن الأصول والمصنفات بأنها كتب عليها المعول و اليها المرجع، على الرغم من اشتغالها على روايات ضعيفة، مما يكشف عن أن الاعتماد المنظور قد يجتمع مع ضعف المؤلف أو اشتغال الكتاب على روايات ضعيفة. وقد وجدت فى كتاب الفهرست المطبوع حاشية على قول الشيخ الطوسى فى المقدمة: أن كثيراً من أصحابنا المصنفين و أصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة الا أن كتبهم معتمدة، فيها تحقيق لطيف، إذ ذكر أن الاعتماد على الكتاب قد يكون معلولا لامور :-

الأول :- وثاقه الراوى فى النقل و ان كان فاسد العقيدة.

الثانى :- أن يكون الكتاب قد عرض على أصول الاصحاب والكتب المعول عليها عند العصاة فلم يوجد فيه ما يخالفها.

الثالث :- أن يكون التصنيف فى حال الاستقامة.

الرابع :- أن يكون الكتاب مما ورد الاذن من الأئمة عليهم السلام بالآخذ بما فيه.

الخامس :- أن يكون فساد المذهب بحيث لا ينافى العدالة والوثاقه كالغلو على بعض المعانى.

هذا ما ذكر فى هذه الحاشية و من الواضح أن الامر يدور فى ما

نحن فيه بين الاحتمال الاول والثاني فقط، ولذا لا يكشف الاعتماد على كتاب حفص وثاقته بالضرورة

و أما الامارة الثانية فضعيفة كما لا يكاد يخفى، فإنه مضافاً الى ضعف هذه الروايات المستشهد بها سنداً من غير جهة حفص، فإن روايتها قد تكون بدوافع عديدة محتملة، اما أن تجتمع مع الكذب أو تدعو اليه، فلا تعنى رواية هذه الاخبار الوثيقة والتحرز عن الكذب.

و أما الامارة الثالثة فقبل بحث ما يستفاد من كلام الشيخ في العدة ننقل نص كلامه ليتضح الحال، فقد قال ما نصه: «و أما العدالة المراعاة في ترجيح أحد الخبرين على الآخر، فهو أن يكون الراوى معتقداً للحق مستبصراً ثقة في دينه متحرراً من الكذب غير متهم فيما يرويه، فأما اذا كان مخالفاً في الاعتقاد لاصل المذهب و روى مع ذلك عن الأئمة (ع)، نظر فيما يرويه، فإن كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره، و ان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره و يكون هناك ما يوافق وجب العمل به. و ان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك و لا يخالفه و لا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضاً العمل به لما روى عن الصادق (ع) قال: اذا تزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنها فأنظروا الى مارووه عن علي (ع) فأعملوا به، ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دراج والسكوني و غيرهم من العامة عن أئمتنا (ع) فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه».

هذا هو كلام الشيخ (قده) في العدة، و قد استفاد جمع من الاعلام وثيقة هؤلاء الرواة منه. و قد يقال: أن الدليل الذي استدل به الشيخ على ما قرره عقيم، فهذه الرواية ضعيفة السند بالارسال أولاً، كما أن

للخدشة فى دلالتها مجال ثانياً، و ذلك لان ظاهرها هو الرجوع الى ما روته العامة فى كتبهم و من طرقهم عن على (ع) لا المروى عن الائمة (ع) فى طريق فيه أحد العامة ويعد من طرقنا، و لا مجال للتعدى كما هو واضح.

ولكن فهم التوثيق من هذا المقطع انما يكون بعد التعرف على مبنى الشيخ فى خبر الواحد، فإنه ذكر فى العدة أن خبر الواحد انما يكون حجة اذا كان الراوى عدلاً ثقة شيعياً مستبصراً بالحق ضابطاً فى الرواية، ثم ذكر أن ما يرويه ذوو المذاهب الفاسدة والعقائد المنحرفة يقبل بشرطين :-

الاول :- أن يكونوا ثقات فى النقل.

الثانى :- أن لا ينقل خلاف ما يروونه من الاثار الصحيحة.

فأذا لا حظنا ذلك و رجعنا الى هذا المقطع المتقدم نقله، نجد الشيخ بعد أن ذكر الشروط المعتبرة من العدالة بكل ما هو دخیل فيها، تعرض لفرع و هو فقدان الاعتقاد الصحيح، و يظهر من كلامه (قده) أن محل البحث فى هذا الفرع هو الراوى الذى حوى الوثيقة ولم يتهم فى حديثه، لكنه فاسد العقيدة، فهو يتكلم بعد الفراغ عن الوثيقة لان الضعيف لا يقبل قوله، و من هنا تكون حالة أن لا يكون هناك «خبر يوافق ذلك و لا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه» قد فرض فيها استكمال باقى الشروط ما عدا فساد العقيدة. و لعل استدلاله بالخبر المروى عن مولانا الصادق (ع) من جهة بيان الرخصة فى أخذ الرواية من فاقد الاعتقاد الصحيح و كأن العمل برواية المخالف بعد كونه ثقة يحتاج الى دليل، و بعد ذلك قام بتطبيق ما أفاده على هؤلاء الرواة فيكون هذا الكلام كاشفاً عن المفروغية عن وثاقتهم.

و هكذا يتضح وثيقة حفص بن غياث خصوصاً بلحاظ ما ذكره الشيخ (قده) من عمل الطائفة برواياته، وقد دأبت الطائفة على اسقاط روايات الضعاف كما نقل ذلك نفس الشيخ في العدة و قال: «حتى أن واحداً منهم اذا أنكر حديثاً نظر في أسناده و ضعفه بروايته».

و قد يجعل من عدم توثيق النجاشي لحفص بن غياث علامة استفهام اذ لو كانت وثيقة حفص بن غياث بهذا الوضوح بحيث عملت الطائفة برواياته، فلماذا سكت النجاشي عن ذلك و هو من المطلعين على عمل الطائفة؟ بل قد يضاف على ذلك أنه لماذا سكت نفس الشيخ (قده) في الفهرست عن توثيق حفص لو كان حفص ثقة في نفسه؟

والجواب : - أن ما ذكر لا يصلح للتشكيك في التوثيق المستفاد من كلام الشيخ (قده) في العدة، و ذلك لان النجاشي قد سكت عن وثيقة جمع من الرواة و فيهم من هو من أجلاء الطائفة، و صرح بوثاقة جمع آخر و فيهم من أجلاء الطائفة أيضاً، فلا يكشف سكوته عن توقفه في وثيقة هؤلاء الاجلاء، فالمهم أنه لم يصرح بالخلاف، فيبقى توثيق العدة بلا معارض. و أما سكوت الشيخ فكذلك، فإنه في كتاب الرجال لم يكن غرضه التوثيق كما لا يخفى على من راجع كلامه في مقدمة الكتاب، و ما ذكره من توثيق البعض في هذا الكتاب فهو عرضي غير مستهدف في فكرة تأليف الكتاب، و أما الفهرست فهو و ان صرح في المقدمة بأنه سوف يذكر حال الرجل و يتعرض الى ما قيل فيه، الا أن الظاهر عدم التزامه بما عقد العزم عليه، و لذا نجد أن من شرح حالهم من الوثاثة أو الضعف قلة نسبة الى الرجال المذكورين في الفهرست. على أنه ذكر أن كتابه معتمد، و لعله اكتفى بذلك لاعتقاده أن التعرض

لحال الرجل سوف يكون مستدر كآ، لان رواياته قد أخذت من كتابه، فأذا كان كتابه معتمداً كفى ذلك فى الاعتماد على رواياته، وان لم يكن ثقة على سبيل الفرض، أو قد تكون جهة الاعتماد على كتابه هى وثاقته و عمل الطائفة برواياته، فيتخذ من كلامه فى العدة مفسراً لهذه العبارة فى الفهرست.

و هكذا يتضح أن المشكلة الثالثة محلولة أيضاً و بهذا تكون الرواية تامة السند.

و أما الدلالة فقد ناقش فيها السيد الشهيد الصدر (قده)، بأن تمام النظر فى هذه الرواية انما هو الى حيثية فساد الماء بميتة الحيوان من حيث كونه حيوانا ذا نفس سائلة أو ليس ذا نفس، و ليست الرواية فى مقام بيان فساد الماء بنجاسة حيثيات الحيوان ذى النفس، و عدم فساده بشيء من حيثيات الحيوان غير ذى النفس، كى يتمسك بالاطلاق فيها.

والجواب الفنى عن الاستدلال بأطلاق هذه الرواية هو أننا و ان كنا نعلم أن الامام (ع) فى مقام البيان، الا أننا لا نعلم هل هو فى مقام بيان فساد الماء بميتة الحيوان ذى النفس، و عدم فساده من غير ذى النفس، أو هو فى مقام بيان عدم نجاسة الماء بحيثيات الحيوان غير ذى النفس، و لهذا لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو عدم فساد الماء بميتة الحيوان غير ذى النفس، لانه المتيقن على كل واحد من هذين التقديرين .

لا يقال : لماذا لا يتمسك بأصالة الاطلاق لاثبات التعميم؟

فأنه يقال: أن التمسك بأصالة الاطلاق انما يحصل فى موارد احراز

جهة البيان، والشك فى كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده، لا فى موارد التردد بين جهتين كما فيما نحن فيه، فأن الامر دائر بين النظر الى الجهة الاولى فلا اطلاق و لو بالاصل، والنظر الى الجهة الثانية فهنا له اطلاق ولو بالاصل.

هذا و أما كون ما ذكرناه هو الجواب الفنى، فلان احراز كون النظر الى جهة عدم فساد الماء بميتة الحيوان غير ذى النفس مشكل، اذ يحتمل أن يكون الامام (ع) ناظرا الى الجهة الثانية التى تتكفل بيان عدم فساد الماء بميتة ما لا نفس له أيضا، و لا توجد قرينة داخلية أو خارجية لتعيين الجهة الاولى، و ان كان احتمال ارادة هذه الجهة أقوى. فالنتيجة عدم امكان الاستدلال بهذه الرواية على طهارة بول ما لا نفس له لحمياً و غير لحمى، فيبقى اطلاق رواية عبد الله بن سنان محكماً، فمقتضى الصناعة الحكم بنجاسة بول ما لا نفس له اذا كان لحمياً، ولكن فى الفتوى على خلاف المشهور تخرج و موافقتهم مشكلة فالاحوط الاجتناب عنه. و أما الخراء، فلا اشكال فى طهارته من غير ذى النفس اذا لم يكن لحمياً، و أما اللحمى فلا دليل على نجاسة خرائه، فالاصل يقتضى الطهارة، ولكننا ذكرنا أن الاحوط الحاق الخراء بالبول فى حدود دائرة ما لا يؤكل، و هذا الاحتياط جار فى المقام بعد أن ذكرنا أن البناء على نجاسة البول هو الاحوط.

و بفضلة ما لا نفس له يختتم المصنف (قده) الحديث عن حدود نجاسة البول والغائط و يشرع ببيان بعض الفروع فى مسائل أربع يأتى الحديث عن كل واحدة منها ان شاء الله تعالى.

(مسألة ١) ملاقة الغائط في الباطن لا توجب النجاسة كالنوى الخارج من الانسان أو الدود الخارج منه اذا لم يكن معه شيء من الغائط و ان كان ملاقياً له في الباطن. نعم لو أدخل من الخارج شيئاً فلاقى الغائط في الباطن كشيخة الاحتقان ان علم ملاقاتها له فلاحوط الاجتناب عنه. و أما اذا شك في ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة فلو خرج ماء الاحتقان و لم يعلم خلطه بالغائط و لا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته (١).

(١) لا يخفى أن هذه المسألة لا تختص بملاقة البول والغائط فقط و انما تشمل غيرهما من أعيان النجاسة من قبيل الدم والمنى وسوف يتعرض الماتن (قده) لهذه المسألة في نجاسة الدم أيضاً فيما لو غرز ابرة أو سكيناً و خرجت نظيفة، و هناك يحتاط فيما لو علم ملاقاتها للدم في الباطن.

وكيفما كان فقد عقد جمع من الاعلام من شراح العروة صوراً عديدة في مقام بحث هذه المسألة، بعضها قد تعرض له الماتن (قده)، و بعضها لم يتعرض له في المتن. و قبل الدخول في استعراض صور المسألة، تجدر الاشارة الى أن أحكام هذه الصور تبتنى على أمور ثلاثة :-

الاول :- حكم الاعيان النجسة حال وجودها في الباطن بالمعنى الاخص والاعم.

الثاني :- حكم الملاقة في الباطن بمعنييه.

الثالث :- حكم البواطن من حيث الانفعال و عدمه.

و وجه ابتناء هذه الصور على الامور المذكورة واضح، فلو قلنا بعدم نجاسة أعيان النجاسة كالبول مثلاً حال كونه في الباطن، فلا يحكم بنجاسة الملاقي له حتى لو قلنا بالسراية، ولو بنينا على عدم

سراية النجاسة بالملاقة اذا حصلت بالباطن، فلا يحكم أيضاً بنجاسة الملاقى حتى لو قلنا بنجاسة أعيان النجاسة في الباطن، كما أن الحكم بنجاسة الباطن يقتضى البحث عن انفعاله أو عدمه، إذ قد يقال بعدم تنجس البواطن بملاقة النجاسة، و لذلك ثمرات سوف تظهر من خلال البحث ان شاء الله تعالى.

اذا اتضح ذلك نبدأ بالكشف عن حال كل واحد من هذه الامور

الثلاثة تباعاً : -

أولاً : - حكم أعيان النجاسة في البواطن.

لا يخفى أن الأدلة المثبتة لنجاسة أعيان النجاسة، من قبيل البول والغائط والدم، قاصرة عن اثبات نجاسة هذه الاعيان حال وجودها في الباطن، سواء كان الباطن بمعناه الاخص أى بنحو لا يمكن الوصول اليه عادة كالبول في المثانة والغائط في الامعاء والدم في العروق، أو كان الباطن بمعناه الاعم أى ما يمكن الوصول اليه عادة كفضاء الفم و داخل الانف، و ذلك لعدم وجود دليل تام يدل على نجاسة طبيعى البول أو الغائط أو المنى أو الدم، إذ الروايات التى تتعرض لاثبات نجاسة طبيعى هذه الاعيان ضعيفة السند. و أما المطلقات فالقدر المتيقن منها هو الاعيان الموجودة فى الخارج، لانها كشفت عن النجاسة من خلال بيان الانفعال، و هو على ما سوف يأتى مخصوص بصورة وجود العين فى الخارج، و على فرض تعلق المطلقات بالطبيعى فبهذا اللحاظ المزبور يتحصل لها اطلاق فى طبيعى العين الموجودة فى الخارج، فالادلة ان قاصرة عن اثبات نجاسة هذه الاعيان حال استقرارها فى الباطن، ولا يمكن التعدى لاحتمال الفرق، فلا قطع بوحدة المناط، فالمرجع الاصل المقتضى للطهارة. لكن فى المستمسك دعوى تسالم الاصحاب على الحكم بنجاسة

الاعيان النجسة في الداخل، فأن تم ذلك لم يمكن المصير الى الطهارة، والا فمقتضى الصناعة هو الحكم بالطهارة.

ثانياً: - حكم الملاقاة في الباطن: -

و أما الملاقاة فقد يقال: أننا لا نملك دليلاً يدل على أن الملاقاة موجبة للسراية والانفعال مطلقاً، لأن ما دل على الانفعال قد ورد في موارد مخصوصة كانت الملاقاة فيها في الخارج، كأصابة البول أو الغائط أو المنى أو الدم للثوب أو الجسد أو الماء أو الفرش أو الأرض أو النعل أو الاواني، وهي كلها أمور خارجية، ولا يمكن التعمد أيضاً لاحتمال الفرق، اذ كما حكم الشارع بعدم السراية لو كانت الملاقاة مع عين النجاسة بلا رطوبة، كذلك يحتمل أن لا يحكم بالسراية والانفعال لو حصلت الملاقاة في الباطن. نعم قد يستدل على السراية مطلقاً برواية عمار الساباطي أنه سأل أبا عبد الله (ع) عن رجل يجد في انائه فأرة، وقد توضع من ذلك الاناء مراراً أو اغتسل منه أو غسل ثيابه، وقد كانت الفأرة متسلخة فقال: ان كان رآها في الاناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعد مارآها في الاناء، فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء و يعيد الوضوء والصلاة. و هذه الرواية تامة سنداً و محل الاستشهاد بها قول الامام (ع): «و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء»، و هو يدل بعمومه على أن مطلق الملاقاة موجب للسراية حتى لو كانت في الباطن، والاشكال على ذلك بأن مورد السؤال هو اصابة الماء النجس للبدن أو الثوب و هي أمور خارجية، مندفع بأن جواب الامام (ع) عام و لا يصلح المورد لتخصيص الوارد اذا كان عاماً، فيكون لدينا دليل لفظي يدل على أن مطلق الملاقاة موجب للسراية.

ثالثاً : - حكم البواطن من حيث الانفعال و عدمه:-
 و أما حكم البواطن فمقتضى رواية عمار تنجسها و انفعالها، الا أن ما دل على عدم لزوم غسل البواطن مخصص لهذا العموم، لان نفى الغسل نفى للانفعال، و تصلح الروايات النافية للحكومة على هذا العموم، و اذا أبى عن ذلك فأن البواطن تطهر بزوال العين كما قرر في محله.
 اذا أتضح ذلك سوف يتضح حكم الصور التي تعرض لها الاعلام و هي كما يلي:-

الصورة الاولى:- أن يكون الملقى - بالفتح - في الباطن بالمعنى الاخص والملقى كذلك كجدار العروق الملقى للدم أو جدار الامعاء الملقى للغائط أو المجارى الملاقية للبول.
 والحكم بالطهارة في هذه الصورة واضح بناء على عدم نجاسة الاعيان النجسة في الداخل، و كذلك لقصور ما دل على الانفعال بالملاقاة عن الشمول لهذه الصورة.

وقد يستدل على الطهارة كما فعل السيد الخوئي - دام ظله - بعدة أمور :-

الاول:- ما دل على طهارة البلل الخارج من فرج المرأة، فأن ملاقاته النجاسة في الداخل لو كانت منجسة للزم من ذلك نجاسة هذا البلل، لانه يلقى المجارى التي تمر فيها النجاسة.

و فيه :- أن الحكم كما يمكن أن يكون لعدم منجسية الملاقاة في الباطن، كذلك يمكن أن يكون لطهارة البواطن بمجرد زوال العين عنها، فلا يتعين الاول. و كأنه - دام ظله - قد التفت الى ذلك فقال بنص المقرر «وعلى الجملة لا دليل على نجاسة البواطن بوجه أو اذا

قلنا بنجاستها فلا مناص من الالتزام بطهارتها بمجرد زوال عين النجس». الثاني: - ما دل على وجوب غسل الظاهر في الاستنجاء و غيره دون البواطن و هذا يكشف عن عدم انفعال البواطن التي تلاقي الغائط أو الدم.

و قد أجاب عنه السيد الشهيد (قده) بأن نفى الغسل عن البواطن كما قد يكون بنكتة طهارة تلك الاشياء الداخلية، كذلك قد يكون بنكتة أن نجاسة البواطن غير مضرّة بالوظائف الشرعية، لان المطلوب في الصلاة طهارة الظاهر فقط.

و ما أفاده (قده) صحيح في الجواب عن هذا الاستدلال. الثالث: - أن النجاسة انما تستفاد من الامر بالغسل، و لم يرد أمر بالغسل البواطن، فيكشف ذلك عن طهارتها. و قد أجاب عنه السيد الشهيد (قده) أيضا بأن نجاسة البواطن لو ثبتت فلا اشكال في عدم احتياجها في مقام التطهير الى الغسل، لكفاية زوال عين النجاسة عنها في حصول الطهارة، فلا يكشف عدم الامر بغسل البواطن عن نجاستها.

و هذا الجواب انما يصح اذا لم يكن مراد السيد الخوئي عدم ظله بيان قصور الأدلة عن اثبات نجاسة البواطن، بمعنى أننا لا نملك دليلا على النجاسة، لان النجاسة انما تستكشف من الامر بالغسل، و حيث لم يرد أمر بغسل البواطن، فلانملك دليلا على نجاستها، فتكون محكمة بالطهارة لا محالة. نعم لو كان مراده أن نفس نفى الغسل عن البواطن انما يدل على الطهارة، فسوف يصح الجواب المزبور.

الصورة الثانية: - أن تكون النجاسة داخلية بالمعنى الاخص،

والملاقى لها خارجى، كشيئة الاحتقان أو الأبرة النافذة فى العروق. والملاقى فى هذه الصورة كالصورة الأولى محكوم بالطهارة لقصور الأدلة عن اثبات الانفعال، والظاهر أنه لا وجه لاحتياط الماتن (قده)، لأنه ان سلم بقصور الأدلة عن اثبات السراية فى الباطن بالمعنى الاخص، فسوف لا يفرق حينئذ بين ما اذا كان الملاقى داخلياً أو خارجياً، الا أن يقال بأن قوله (ع): «فليغسل كل ما أصابه ذلك الماء» شامل لهذه الصورة، لان الملاقى فى هذه الصورة خارجى، فأذا بنينا على نجاسة الدم فى العروق أو الغائط فى الامعاء ولو احتياطاً لدعوى التسالم على نجاسة الاعيان النجسة فى الباطن، فلا مناص من الاحتياط فى هذا الفرض، لأنه مشمول بعموم موثقة عمار فتدبر جيداً. نعم لا وجه للتفريق بين النوى و شيئة الاحتقان.

الصورة الثالثة : - أن يكون النجس فى الباطن بالمعنى الاعم والملاقى داخلياً، كالاسنان التى تلاقى الدم الخارج من اللثة أو من اللسان، و شعر الأنف الملاقى لدم الرعاف، أو الاسنان الصناعية التى تلاقى الدم.

و خلاصة القول فى هذه الصورة هو الحكم بطهارة الملاقى اذا كان من البواطن، لقصور الأدلة عن اثبات السراية، و أما اذا كان من قبيل الاسنان الصناعية، فالحكم بالطهارة مشكل بلحاظ موثقة عمار الشاملة لهذه الصورة، فأن السن الصناعية لا تختلف عن النوى أو الأبرة اذ لا تعد من أجزاء جسم الانسان، كى تلحق بالسن الطبيعية و تكون من البواطن، بل هى جسم خارجى، فالاحوط البناء على نجاسته، نعم مقتضى الصناعة عدم نجاسة الدم فى الباطن، لكن التسالم المدعى على نجاسته يمنعنا من الفتوى بالطهارة.

الصورة الرابعة: - أن يكون النجس فى الباطن بالمعنى الاعم، و يكون الملاقى خارجياً كالطعام والاصبع الذى يلقى الدم فى الفم. وقد ذهب السيد الخوئى - دام ظله - الى النجاسة فى هذا الفرض، بدعوى أن ما دل على نجاسة ملاقى الدم يشمل له لامحالة، فيصح أن يقال: أن اصبعه لاقى الدم فى فمه أو أنفه، أو الطعام لاقى الدم فى حلقه.

أقول: - أن قلنا بطهارة الدم المتكون فى الباطن بالمعنى الاعم، فلا ريب فى الطهارة لارتفاع الموضوع رأساً، ولكن لو قلنا بنجاسة هذا الدم اما بدعوى اطلاق أدلة نجاسة الدم الشاملة لهذه الصورة، أو لكون نجاسة الدم فى الباطن من المسلمات، فالقول بالنجاسة هو الصحيح، لموثقة عمار على نحو ما ذكرناه فى الصورة الثالثة. و أما لو أنكرنا دلالتها على المقام، فلا دليل على سريانة النجاسة فى هذا الفرض، لان أدلة السريانة موردها الدم الخارجى، و احتمال الفرق موجود. والقول بأنه لا فرق فى الملاقاة المنجسة بين ما اذا كانت فى الداخل أو الخارج انما يصح لو كانت عين النجاسة خارجية، لا فى مثل المقام، على أن لازمه الحكم بطهارة الابرة النافذة فى العروق، ان لا فرق فى الملاقاة بين الباطن بالمعنى الاخص أو الاعم مادام الملاقى خارجياً، فتصدق الملاقاة.

الصورة الخامسة: - أن تكون النجاسة خارجية و ملاقيها من الاجزاء الداخلية كما اذا شرب ما يبعث نجاساً أو متنجساً و لاقى باطن الفم. وقد أفاد السيد الخوئى - دام ظله - أن ملاقى النجس فى هذه الصورة محكوم بالطهارة، لان الاجزاء الداخلية لا تتنجس بملاقاة النجس الخارجى، بلا فرق بين أن تكون محسوسة كباطن الفم والانف والاذن أو غير محسوسة كجوف المعدة والامعاء والمثانة، و ذلك لقصور الادلة الدالة على الانفعال عن شمول هذه الصورة. وعلى تقدير تسليمها،

لا مناص من القول بطهارتها بمجرد زوال العين، مضافاً الى ما ورد من عدم نجاسة بصاق شارب الخمر، فإن الفم لو كان يتنجس بالخمر لكان بصاق شارب الخمر نجساً.

و فى افادته - دام ظله - مجال للمناقشة اذ نلاحظ عليها : -
أولاً : - شمول رواية عمار الساباطى بعمومها لهذه الصورة، حيث ورد فيها الامر بغسل كل ما أصابه الماء المتنجس فيشمل باطن الفم أو الانف.

ثانياً : - أن نفى النجاسة عن بصاق شارب الخمر كما يمكن أن يكون لعدم انفعال البواطن، يمكن أن يكون لطهارتها بمحض زوال عين النجاسة عنها، على أن رواية عبد الحميد بن أبى الديلم ضعيفة السند، لعدم ثبوت وثاقة هذا الرجل، و أما رواية الحسن بن موسى الحناتى قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يشرب الخمر ثم يمهجه من فيه فيصيب ثوبى، فقال: لا بأس فأنها قابلة للخدشة فى دلالتها، فهى كالصريحة فى كون ما أصاب الثوب هو الخمر لا البصاق، فيكون نفى البأس فيها دالاً على طهارة الخمر فتطرح.

ثالثاً : - ما أفاده - دام ظله - فى المقام ينافى ما أفاده فى بحث المطهرات، من تسليم شمول رواية عمار للمقام، وأنه لم يرد أى مخصص، الا أن البواطن تطهر بزوال العين للسيرة الجارية على ذلك.

الصورة السادسة: - أن يكون الملقى - بالفتح - والملقى خارجيين، ولكن الباطن ظرف لملاقتهما كما لو ابتلع درهماً وشرب الخمر فتلاقيا فى الجوف ثم خرج الدرهم نقياً.

والصحيح فى هذه الصورة هو الحكم بالنجاسة تمسكاً برواية عمار، والى ذلك ذهب السيد الخوئى - دام ظله - والسيد الشهيد (قده)،

خلافاً للمستمسك حيث ورد فيه: «لا يبعد الحكم بعدم سراية النجاسة في المتلاقيين اذا كانا معا من الخارج و كانت الملاقاة في الداخل كما في السن الصناعي عند المضمضة بالماء المتنجس و ان كان الحكم في هذه الصورة الرابعة أخفى». و هو كما ترى في منأى عن الصواب بعد وجود دليل قاض بالنجاسة، و هو رواية عمار سواء بنى على ارتكاز عدم الفرق عرفاً بين الملاقاة في الداخل أو الخارج، أو قيل بتعارضه مع الارتكاز الموجب للتعدى من المتكون في الجوف الى الداخل اليه.

ثم ان السيد الشهيد (قده) أجاب عن دعوى تعارض الارتكازين بأنه لو سلم ارتكاز عدم الفرق، فهو يقتضى الحكم بالنجاسة في كلتا الحالتين، لا الحكم بالطهارة، لان الحكم بالطهارة في حالة ملاقاته الشيء الخارجى للنجاسة في الداخل لم يكن لاجل قيام الدليل عليه، و انما كان لقصور الدليل المثبت للنجاسة، فلو فرضت الملازمة عرفاً بين ملاقاته الخارجيين في الباطن وملاقاة الخارجى للنجاسة في الباطن، كانت أوامر الغسل دالة على النجاسة في الحالتين معا بهذه الملازمة.

أقول : - هذه المسألة نظير النوى الطاهر الذى لاقى الغائط في الباطن، بناء على نجاسة الغائط في الباطن، فكما أنه يحكم فى هذا الفرض بالطهارة لقصور الادلة الدالة على الانفعال عن شمول هذا الفرض، فكذلك الحكم فى مثال الدرهم فى الجوف، لانه دخل طاهراً ولاقى الخمر النجس، وليس الكلام فى نجاسة العين و عدمها ليقال: أن الغائط لم يكن نجساً، والخمر قد دخل و نجاسته ثابتة، وانما الكلام فى سراية النجاسة بالملاقاة، فأن فرض التمسك برواية عمار، لزم الحكم بالنجاسة فى فرض النوى أيضاً. و لا يوجد فرق بين المادة الخارجة عن

(مسألة ٢) لا مانع من بيع البول والغائط من مأكول اللحم (١).

موطنها و غير الخارجة، بعد تسليم نجاسة الغائط فى الباطن، و شمول دليل الانفعال لكنتا الحاليتين.

(١) ما أفاده السيد الماتن (قده) هو الصحيح الذى ينبغى القول به والمصير اليه، فإن نفى المانع التكليفى مطابق للاصل، و لا دليل على حرمة بيع أبوال و أرواث ما يؤكل لحمه، كى يقطع به الاصل و يتم الخروج عنه، و ما قد يتشبه به للمنع من قبيل قوله تعالى: « و يحرم عليهم الخبائث » بدعوى الشمول لحرمة البيع أو ما شاكل، لا ينبغى الاعتناء به بعد وضوح ضعفه، و أما نفى المانع الوضعى فهو و ان كان مخالفاً لاصالة الفساد، إلا أنه موافق لعمومات صحة البيع والتجارة، بل هو فى الروث موافق للسيرة القطعية أيضاً، نعم قد يستشكل فى المعاوضة على الابوال، اما بلحاظ عدم ماليتها عرفاً، بناء على ان مناط المالية للشئ هو الرغبة النوعية فيه، و هى منتفية بالنسبة للبول، أو بلحاظ قوله (ص): اذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه، و الابوال مما يحرم شربها، و منافعها الاخر لا يعبأ بها، فإن تحريم الشئ راجع الى تحريم أهم منافعها التى تتبادر عند الاطلاق بحيث لا يكون غيرها مقصوداً و منظوراً اليه، و أهم منافع البول شربه فتكون المنافع الاخرى بحكم العدم. و فى كلا الامرين نظر.

أما المالية فلا بد فى تحديد مناطها من الرجوع الى العرف، لانه هو المرجع فى تعيين ضابط المالية، و حتى الاعلام (قدس سرهم) الذين حددوا ضابط المالية للشئ بأنه يرجع الى رغبة النوع فى الشئ، و الى تنافسهم عليه، يدعون أن هذا الضابط عرفى، فالخلاف بيننا وبينهم على ما سوف يتضح خلاف فى الضابط عند العرف، بعد الاتفاق على أن المرجع فى تحديد الضابط هو العرف.

والحقيقة اننا اذا لاحظنا جرى العرف فى هذه القضية، وأستوعبنا المصايدق المتنوعة له، و دققنا النظر، نجد أن معيار مالية الشيء عند العرف هو كونه ذا منفعة، سواء كانت هذه المنفعة نادرة أو ظاهرة، وهذا هو الحد الثابت للمالية، نعم هناك أمور تتحكم فى قيمة الشيء من حيث الارتفاع أو الانخفاض، فإذا كان الشيء ذا منفعة معلومة سواء كانت مقصودة أو نادرة، يعد عند العرف من الاموال، نعم قد لا يبذل النوع بأزائه شيئاً فعلاً اما لعدم ابتلائهم به، أو عدم قدرتهم على البذل، أو لتوفره عندهم بالحد الكافى، الا أن ذلك لا يسلب الشيء ماليته الثابتة له.

ان قلت: - يلزم من ذلك أن يكون كل شيء مالاً؛ لان كل شيء له منفعة مع أن الامر ليس كذلك جزماً، للقطع بوجود أمور لا تعد عرفاً من الاموال.

قلت: - أن معلومية المنفعة تدخل كعنصر مهم فى اتصاف الشيء بالمالية عند العرف، فما لم تعلم منفعته لا يعد من الاموال عند العرف، وهو خارج عن محل الكلام، لان المدعى هو أن ما علمت منفعته يعد من الاموال عرفاً ولو كانت هذه المنفعة غير مقصودة.

و هذا المعيار العرفى للمالية لا يستند الى العادة و توافق الطباع، فإنه لا يختص بزمان أو مكان معينين، و انما نجده فى المجتمعات العقلائية مع اختلاف الظروف و الازمنة و الامكنة و الاعتبارات، و انما يقوم هذا الجرى العقلائى على أساس نكتة عقلائية، هى كون الشيء ذا منفعة. و بعبارة اخرى: أن السيرة العقلائية قائمة على أساس بذل المال بأزاء ما يرغب به الشخص، و ان كانت منفعته نادرة عند النوع، و على أساس تسويغ العقلاء بيع شيء له منافع نادرة، و النكتة فى هذا الجرى

هى كون الشيء ذا منفعة، فذلك يقتضى عند العقلاء تسويغ بيعه و تسويغ بذل المال بأزائه للراغب فيه، وان كانت هذه المنفعة غير مقصودة للنوع. وهذه النكته ليست وليدة الظروف كى تتبدل بتبدلها، اذا لرغبة والحاجة أمران موجودان عند جميع البشر، و كذلك السعى لتوفير ما يحتاجه الانسان، و قد قامت المعاملات على هذا الأساس خصوصاً البيع، و كل شيء انما يدخل فى دولا ب المعاملات اذا كانت له قيمة، و هذه القيمة لا يحددها ابتداء الا المنفعة. و هكذا يتضح أن مالية الشيء قائمة بوجود منفعة فيه، سواء كانت مقصودة أو نادرة، و لم يردع الشارع عن هذا الجرى العقلائى، غاية الامر أنه قد تصرف فى المناشىء، فتحريم الخمر مثلاً يوجب سلب قدرة المتشركة على الانتفاع به، فيكون فى نظرهم غير نافع، فلا يبذلون المال بأزائه بوصفهم متشركة أشخاصاً ونوعاً. فالشارع لم يأت بمفهوم جديد عن المالية، و انما تصرف بوصفه مقنناً.

ومن خلال ما ذكرناه يتضح أن أبوال مأيؤ كل لحمه أموال عند العرف، لاشتمالها على المنفعة وان كانت غير مقصودة، واما الارواث فكونها من الاموال أظهر حيث ادعى وجود مالية نوعية لها.

ثم ان السيد الخوئى - دام ظله - حاول علاج الاشكال، بعد التسليم بأن مناط مالية الشيء هو رغبة النوع فيه وتنافسهم عليه بأمور:-

الاول :- أن صحة المعاملات لا تتوقف على المالية النوعية للعوضين بشهادة العرف والسيرة العقلائية، ولذا يسوغ العقلاء لشخص أراد شراء خط والده الذى لا يساوى عندهم شيئاً، هذا العمل، و أما تعريف الفيومى للبيع فى المصباح بأنه مبادلة مال بمال، فلا أثر له على ذلك، لأنه فى مقام شرح الاسم، و ليس بصدد بيان حقيقة البيع.

الثانى : - لو سلمنا بأعتبار المالية النوعية فى صحة البيع، فأن ذلك لا يمنع من جواز بيع أبوال ما يؤكل لحمه لغرض التداوى، فحكم الابوال حكم سائر الادوية التى قد يتلى بها فى بعض الاحايين.

الثالث : - لو سلمنا اعتبار المالية فى البيع، فيكفى أن يكون المبيع مالا بنظر المتبايعين اذا كان عقلاييا، و لا يجب كونه مالا فى نظر العقلاء أجمع.

أقول : - نلاحظ على الامر الاول أن الاضافة المالية معتبرة فى البيع بلا اشكال، و أما عدم اعتبار المالية النوعية فلان المالية عند العرف لا تتقوم برغبة النوع فى الشئ و تنافسهم عليه و كون منفعته مقصودة، و انما يتصف الشئ بالمالية عند العرف اذا كانت له منفعة معلومة، و تسويغ العقلاء لشخص شراء خط والده الذى لا يساوى عندهم شيئاً من جهة أنهم يرون لهذا الخط مالىة فى حد نفسه، و ان لم يكونوا مستعدين لبذل المال بأزائه، فعدم توقف صحة المعاملات على المالية النوعية مرجعه الى تشخيص العرف لمالية الشئ، لا الى امضاء العرف بيع مالا مالىة له عندهم.

وقد حصل الخاطبين القضيتين فى جواب السيد الخوئى - دام ظلهم - و مما يؤكّد ذلك أنه قد أفاد فى بحث البيوع أنه لا دليل على اعتبار المالية فى البيع، و انما يصدق مفهوم البيع على المبادلة اذا كان المبيع مورداً لغرض المشتري، سواء كان مالا عند العقلاء أم لا غاية الامر تعد المعاملة سفهية عند العقلاء و لا دليل على بطلانها. و من الواضح أن السلعة اذا كانت مورداً لغرض المشتري و أبتاعها لاتعد هذه المعاملة سفهية عند العرف و لا يلومه العقلاء على ذلك، بل قد يحصل العكس فى

بعض الاحايين، كما لو كان شراء ما لا يعد مالا عند النوع يحقق حاجة ملحة، و ما ذاك الا لان العقلاء يعدونه من الاموال و ان كانت منفعته المعلومة غير مقصودة.

و أما الامر الثانى، فلم يظهر وجه عدم المنع، بناء على التسليم بأشتراط المالية النوعية أو لم يذكر نفس السيد - دام ظلّه - فى بحث البيع أن من يعتبر المالية فى البيع يرى فساد البيع لو كان العوض غير مال عرفاً حتى لو تعلق به غرض المشتري، فما هو وجه عدم المنع انن؟ علماً بأن المنافع الظاهرة للشيء لا تستازم كونها مقصودة. و أما الادوية فأنما يسوغ بيعها لكونها أموالاً فى نظر العقلاء، اما لكونها مقصودة و ان كانت الامراض طارئة، أو لما ذكرناه فى مناط المالية عند العرف من اتصاف الشيء بالمنفعة.

وبما ذكرناه يظهر وجه النظر فى الامر الثالث، اذ كيف يكفى كون المبيع مالا فى نظر المتبايعين فقط مع التسليم بأعتبار المالية النوعية فى البيع؟ فأن أريد من ذلك دعوى صحة المعاملة، رجع هذا الامر الى الامر الاول، و قد عرفت الملاحظة عليه، و الا لم يتضح وجه الكفاية. و يبدو من افادته - دام ظلّه - أنه يشعر بالوجدان و بوصفه واحداً من أبناء العرف أن الشيء الذى تقع عليه المعاملة مما فيه منفعة مال وان رغب عنه النوع.

و هكذا يتضح عدم تمامية الاشكال على بيع أبوال ما يؤكل بعدم المالية، اذ أنها من الاموال بلحاظ أى منفعة تترتب عليها، و من دقق النظر فى أساس نشوء المعاملات و فى واقعها الحالى، لا مناص له من الالتزام بأن مالىة الشيء عند العرف تتحدد فى ضوء منفعته المعلومة ولو كانت غير مقصودة.

و أما بيعهما من غير المأكول فلا يجوز (١).

و أما الاشكال الثاني المستند الى النبوى المشهور فالجواب عنه أن هذا النبوى سواء كان بحذف كلمة «الاكل» أو معها كما هو الموجود فى أطعمة الخلاف والمروى عن ابن عباس، و سواء كان حديثين أو حديثاً واحداً، فهو ساقط السند و لم يرو من طرفنا بل روى من طرق العامة، و هو لدى الخاصة حديث مرسل، و قد رده نفس الشيخ الاعظم (قده) بعدم الجابر له سنداً، مضافاً الى الاشكال الدلالى.

فالنتيجة صحة ما فى المتن من جواز بيع أبوال ما يؤكل لحمه و أروائه تكليفاً و وضعاً، و منه يعرف حكم بيع بول الابل، و التفصيل فى المكاسب.

(١) ما أفاده الماتن (قده) هو المعروف بين الاصحاب، ولكنه غير صحيح، لعدم تمامية ما أستدل به على المنع من الكبريات أو من الأدلة الخاصة، و تفصيل ذلك و ان كان موكولاً الى محله الا أننا نحاول تسليط الضوء على ذلك بأيجاز.

أما الكبريات فهى :-

أولاً :- عدم مالية بول و غائط ما لا يؤكل لحمه.

وفيه :- أنه بناء على ما حققناه من ضابط المالية عند العرف فإن بول و غائط ما لا يؤكل لحمه من الاموال، بل للغائط مالية نوعية، و سلب المالية عنهما شرعاً بدعوى تحريم الانتفاع بهما مطلقاً غير ثابت، بل الثابت خلافه.

ثانياً :- النبوى المشهور «اذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه» .

وفيه :- ما ذكرناه من ضعف الحديث سنداً.

ثالثاً :- الروايات الدالة على حرمة بيع النجس.

وفيه: - أن هذه الروايات مبتلاة بضعف السند، كرواية تحف العقول و دعائم الإسلام والفقهاء الرضوي، هذا ان لم تناقش دلالتها و أن حرمة بيع النجس لم تترتب على النجس بعنوانه، وانما للانتفاع به في المنافع المحرمة كأكل الميتة أو شرب الخمر كما تشير اليه رواية الفقيه الرضوي: «و كل أمر يكون فيه الفساد مما نهى عنه من جهة أكله و شربه و لبسه و نكاحه و امساكه بوجه الفساد مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير و الربا و جميع الفواحش و الخمر و ما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم» و كذلك رواية دعائم الإسلام «ان الحلال من البيوع كل ما كان حلالا من المأكول و المشروب و غير ذلك مما هو قوام للناس و يباح لهم الانتفاع».

رابعاً: - الاجماع على حرمة بيع النجس، فقد صدرت دعاوى الاجماع هذه عن غير واحد من الفقهاء قال في الجواهر: «لا خلاف يعتد به في حرمة التكبس بالاعيان النجسة التي لا تقبل التطهير بغير الاستحالة».

و نلاحظ على هذا الاجماع ما يلي: -
أولاً: - أنه مدركى أو محتمل المدركية، و في كلمات بعض الفقهاء المتقدمين ما يشير الى مدركية الاجماع و استناد المجمعين الى بعض الوجوه المذكورة في المنع، كعدم المالية أو الاخبار.
ثانياً: - هناك قرائن مزاحمة للاجماع بناء على أن حجيته بملاك كشفه عن ارتكاز المتشعبة، اذا المستفاد من بعض الروايات عدم كوزية حرمة البيع مطلقاً في أذهان الرواة في عصر الأئمة (ع)، و لهذا كثر السؤال عن البيع، بل فرض في بعضها المفروغية عن جوازه، كالروايات التي وردت في العجين من الماء النجس، و في السمن و العسل الذي

تموت فيه الفأرة، و فى لسان بعضها: «ما تقول فى بيع..؟» أو «ما يصنع به ؟ ...» مما يكشف عن عدم المركزية بشكل مطلق، و كرواية أبى بصير عن أبى عبدالله (ع) عن الفأرة تقع فى السمن أو الزيت فتموت فيه قال (ع): «و أعلمهم اذا بعته» فلسانها لسان المفروغية عن جواز البيع، و لذا حكم الامام (ع) بوجوب الاعلام كحكم يتفرع على جواز البيع، مضافاً الى الروايات الواردة فى الميتة المختلطة بالمذكى، حيث حكم الامام (ع) ببيعها ممن يستحل الميتة، مما يشير الى عدم حرمة البيع بشكل مطلق.

ثالثاً : - قد يناقش فى أصل تحقق الاجماع، اما لما ذكره السيد الخوئى - دام ظله - من أن المحصل منه غير حاصل، أو لما نراه من عدم كشف دعاوى الاجماع عن تحقق الاتفاق التام، أو قد يناقش فى معقد الاجماع، بأعتبار أن الاجماع دليل لبي، والقدر المتيقن منه هو البيع للانتفاع به فى المنافع المحرمة.

و أما الادلة الخاصة، فقد يستدل بالاجماع على حرمة بيع أبوال ما لا يؤكل، والاجماع على حرمة بيع أرواث ما لا يؤكل بالخصوص، ولذا قال الشيخ الاعظم (قده): «يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بلاخلاف ظاهر» وقال: «يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان على المشهور، بل فى التذكرة كما عن الخلاف الاجماع على تحريم بيع السرجين النجس».

والحقيقة أن دعاوى الاجماع على حرمة بيع أبوال و أرواث ما لا يؤكل لحمه وان تعددت، إلا أنه لا يمكن الالتزام بها، لاحتمال مدر كيتها على الأقل، ان لم نقل بشمولها بالملاحظات الاخرى التى أوردناها على الاجماع على حرمة بيع النجس.

و قد يستدل بالروايات و هى مخصوصة بالعدرة، اذ الظاهر عدم ورود نص خاص فى الابوال، كى يستدل به على المنع. والروايات الواردة فى خصوص العذرة هى :-

١- رواية يعقوب بن شعيب عن أبى عبدالله (ع) قال: ثمن العذرة من السحت.

٢- رواية دعائم الاسلام: أن رسول الله (ص) نهى عن بيع العذرة.

٣- رواية محمد بن مضارب عن أبى عبدالله (ع) قال: لا بأس ببيع العذرة .

٤- رواية سماعة بن مهران قال : سأل رجل أبا عبدالله (ع) و أنا حاضر، فقال: انى رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال (ع): حرام بيعها و ثمنها، و قال: لا بأس ببيع العذرة.

و أول ما يلاحظ على كل هذه الروايات سقوطها سنداً، فإن الأولى ساقطة بعلى بن سكن أو سكنين المجهول حاله، والثانية بحكم المرسله، والثالثة بمحمد بن مضارب الذى لم ينص على وثاقته، و رواية صفوان بن يحيى عنه غير مجدية عندنا، والثالثة مختلة السند باختلاف النسخ، ففى الوسائل أورد الحر العاملى سندها على الشكل التالى « و بأسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن صفوان عن مسمع عن أبى مسمع عن سماعة». و هو بهذا الشكل فى بعض نسخ التهذيب، و فى الاستبصار «عن مسمع بن أبى مسمع». و ذكر السيد الخوئى - دام ظله - أن فى النسخة المخطوطة للتهذيب «مسمع عن ابن أبى مسمع»، وهنا قد تتصور عدة مواقف :-

الموقف الاول : - البناء على تعارض نسخ التهذيب، و تبقى نسخة الاستبصار سالمة عن المعارض فيعتمد عليها.

الموقف الثانى :- أن يقال أن مدرك حجية كل من نسختى التهذيب اذا كان هو الاطمئنان أو أصالة عدم الخطأ فالنسختان متعارضتان بنحو واحد، ولكن يوجد مدرك آخر لحجية نسخة «مسمع عن أبى مسمع» و هو ثبوتها بسند معتبر بحكم نقل صاحب الوسائل، لان نسخ الوسائل متفقة على «مسمع عن أبى مسمع». و أما النسخة المعارضة فلم يثبت لها سند معتبر،

الموقف الثالث: - البناء على تهافت جميع النسخ و تساقطها. و بين هذه المواقف ثمره، اذ على الموقف الاول يصحح سند الرواية، لان مسمع بن أبى مسمع وان لم ينص على توثيقه، لكن صفوان بن يحيى قد روى عنه فيكون ثقة - هذا لمن يقول بهذا المبنى - بينما لا يتأتى ذلك بناء على الموقف الثانى والثالث كما هو واضح. و كيفما كان فالامر سهل، لعدم ثبوت وثاقة مسمع أو أبى مسمع أو ابن أبى مسمع عندنا، علماً بأن الموقف الثالث هو الصحيح و ليس هذا محل تفصيله.

و بعد أن أتضح سقوط هذه الروايات سنداً، لا يبقى دليل خاص على المنع، فيرجع الى الاصل لنفى المانع التكليفى، و الى عمومات صحة البيع والتجارة، لنفى المانع الوضعى. وبهذا لا تكون هناك حاجة الى التعرض لدلالة هذه الروايات و وجوه الجمع بينها، ولكننا سوف نشير الى بعض النقاط لفائدتها العلمية فيما يلى :-

أولاً :- أثارت رواية سماعة مشكلة للفقهاء، لتعارض صدرها مع ذيلها، و قد أقيمت محاولات عديدة لحل هذه المشكلة، و من هذه

المحاولات ما أفاده السيد الخوئي - دام ظله - من تعدد هذه الرواية وأنها روايتان جمعهما سماعه في كلام واحد، وذكر في تقريب ذلك أموراً ثلاثة: -

الأول: - الاتيان بلفظة «قال» و اقترانها بالواو، فأنها لو كانت رواية واحدة لم يكن وجه لقوله «و قال»، بل الصحيح أن يقول: حرام بيعها و ثمنها و لا بأس ببيع العذرة.

الثاني: - وضع المظهر فيها موضع الضمير، فأنها لو كانت رواية واحدة لقال الامام (ع): و لا بأس ببيعها بدل قوله: «لا بأس ببيع العذرة».

الثالث: - أنها لو كانت رواية واحدة، لكانت مجملة، فلزم على السائل أن يسأل عن بيع العذرة من جديد. و دعوى وجود قرينة رفعت الاجمال لدى السائل، مندفعة بأصالة عدم القرينة التي هي من الاصول العقلائية المسلمة.

والحقيقة أن الذي يسلم عن المناقشة هو الامر الثالث فقط، لامكان الجواب عن الاول بأن الاتيان بلفظة «قال» في مقام نقل القول عند الشروع بجملة جديدة منه متعارف في اللسان العربي، و كم له من نظير، وعن الثاني كالاول بأن الاتيان بالظاهر عند تكرر الضمير أمر متعارف في الاستعمالات، بل لعله المستحسن، و قد تكرر الضمير في المقام لان لفظ العذرة انما ورد في كلام السائل، وقد اكتفى الامام (ع) لاجل ذلك بالتعبير عنه بالضمير في مقام الجواب فقال: «حرام بيعها و ثمنها»، و عند الشروع بجملة جديدة فأن تبديل الضمير بالظاهر هو المتعارف، خاصة و أن المحتمل تبديل الضمير بالظاهر من سماعه نفسه بأعتبره في مقام نقل القول و قد ربط بين الجملتين بعبارة «و قال»،

فيكون التبديل راجحاً حينئذ.

وقد يحمل الذيل على الاستفهام الاستنكارى كما حكى عن العلامة المامقانى (قده)، ولكنه خلاف ظاهر الرواية، فأن هذا الحمل يحتاج الى قرينة و شاهد، و لا يوجد فى الرواية ما يصلح شاهداً له و قرينة عليه، بل ملاحظة الرواية ككل و كيفية التعبير بالذيل لا يبدو منه كون الذيل استفهاماً استنكارياً، ولو كانت هناك قرينة حالية أو مقالية من قبيل ظهور حال السائل فى الاستغراب أو الاعتراض على الحكم بحرمة البيع والتمن مما حدا بالامام (ع) الى الاستنكار لنقلها الراوى لأنها تدخل فى نطاق تعهده بنقل كل ما له تعلق بكلام الامام (ع) من القرائن الحسية التى لا غفلة عنها عادة، فسكوته عن ذلك شهادة منه بعدم وجود شىء من هذا القبيل.

و خلاصة القول عن هذه الرواية أن احتمال تعددها قائم بلحاظ الاجمال الذى يستبطنه القول بكونها رواية واحدة، والذى يسهل الخطب ضعفها سنداً.

ثانياً : - أن لفظ العذرة على ما حققناه ينصرف عند اطلاقه الى فضلة الانسان، وعليه فالروايات التى ورد فيها هذا اللفظ سواء المجوزة للبيع أو المانعة عنه تختص بفضلة الانسان. الا أن الفقيه صاحب الحدائق (قده) حاول اثبات كون المراد بالعذرة فى رواية محمد بن مضارب و ذيل رواية سماعه فضلة غير الانسان، بدعوى تحريم بيع عذرة الانسان اتفاقاً. و هذا الكلام غريب، اذ كيف يكون الاتفاق على حكم موجباً للتصرف فى معانى ألفاظ الروايات، فهذا الكلام يعبر عن منهجة خاطئة، لان المنهج الصحيح هو تحديد المعنى اللغوى أو العرفى للفظ فى البداية، ويكون اعراض الجميع عن الرواية حينئذ موجباً لسقوطها

عن الحجية، أو تسقط بأعراض المشهور، لا أن هذا الأعراض موجب للتصرف في معانى الالفاظ، و دعوى أن هذا الاتفاق دليل على فهمهم من لفظ العذرة في رواية محمد بن مضارب و رواية سماعة أنه فضلة غير الانسان، و هذا الفهم حجة، لانهم يمثلون العرف الاقرب الى واقع الظهورات، يدفعا أن وجه الاتفاق لا ينحصر بما ذكر، بل قد يكون لاجل الأعراض عن هذه الرواية، بعد الاتفاق على أن المراد من العذرة فيها هو فضلة الانسان، مضافاً الى عدم الاعتماد على فهمهم، أو بالاحرى دعوى فهمهم، حين يكون لدينا وضوح تام يستند الى قرائن أو أدلة على تحديد المراد من اللفظ.

و بناء على ما ذكرناه يثار السؤال التالى: ما هو مدرك تعميم الحكم الى فضلة غير الانسان مما لا يؤكل لحمه اذن؟ و قد أجاب عن هذا السؤال الشيخ الاعظم (قده) فى المكاسب بأن تعميم الحكم يستند الى الاخبار العامة و الى الاجماع. ولكننا حيث ناقشنا فى الاخبار العامة و فى الاجماع، فلانوافق الشيخ (قده) على هذا التعميم، فالجواز منتهى حتى لو قلنا بحرمة بيع عذرة الانسان، والتعدى منها الى غيرها مما لا يؤكل لحمه مشكل؛ لاحتمال الفرق.

ثالثاً: أُفيدت فى كلمات الفقهاء (قدس سرهم) معالجات عديدة للتعارض بين الروايات المجوزة والروايات المانعة منها معالجة الشيخ الطوسى (قده) حيث حمل الروايات المانعة على عذرة الانسان والمجوزة على عذره البهائم مما يؤكل لحمه، و منها حمل رواية الجواز على البلاد التى ينتفع فيها من العذرة و رواية المنع على بلاد لا ينتفع فيها من العذرة، و منها حمل رواية الجواز على الحلية تكليفاً و رواية المنع على الحرمة الوضعية. و كل هذه المعالجات خاطئة و بيان وجه ذلك

مو كول الى محله، ولكن هناك معالجتان نشير اليهما بشيء من التفصيل.
 المعالجة الاولى : - حمل رواية المنع على الكراهة و رواية
 الجواز على الترخيص المطلق، وقد حكى ذلك عن المحقق السبزوارى
 فى متاجر الكفاية، وقد يستبعد هذا الحمل، لكون السحت نصاً فى
 الحرمة فيتعارض النص مع النص، لا النص مع الظاهر، كى تجرى
 قواعد الجمع العرفى. ولأجل الجواب عن هذا الاستبعاد ذكر السيد
 الخوئى - دام ظله - أن السحت قد استعمل فى المكروه فى روايات
 عديدة ورد فيها وصف ثمن جلود السباع، وأجرة تعليم القرآن، وكسب
 الحجام مع المشاركة بأنه سحت، مضافاً الى تصريح أهل اللغة بأستعمال
 السحت فى الحرام والمكروه.

ولأجل تمحيص ما أفاده - دام ظله - نرجع أولاً الى كلمات
 اللغويين. السحت فى المصباح المنير: مال حرام لا يحل أكله ولا كسبه،
 و فى القاموس السحت الحرام و ما خبث من المكاسب، و فى المجمع
 السحت كل مال لا يحل كسبه، و فى النهاية لابن الاثير أن السحت كما
 يطلق على الحرام يطلق على المكروه، و فى اللسان، السحت كل حرام
 قبيح الذكر و قيل هو ما خبث من المكاسب و حرم فلزم عنه العار و
 قبيح الذكر كثمن الكلب والخمر والخنزير، والجمع أسحات، والسحت
 الحرام الذى لا يحل كسبه لأنه يسحت البركة أى يذهبها، و أسحتت
 تجارته خبثت و حرمت و أسحت: اكتسب السحت، و ذكر فى اللسان
 أن السحت يرد على المكروه مرة و على الحرام اخرى و يستدل عليه
 بالقرائن .

هذه كلمات اللغويين و تتصور بشأنها عدة احتمالات : -
 الاحتمال الاول : - أن يكون السحت موضوعاً للجامع أى ما خبث

من المكاسب سواء كان حراماً أو مكروهاً و لذا يستدل على أحدهما بالقرائن.

الاحتمال الثاني : - أن السحت موضوع للكسب الحرام ويستعمل في المكروه مجازاً من باب التشبيه أو التنزيل على مسلك السكاكي، فقد ذهبنا في الاصول الى امكانه و وقوعه لكنه غير جار في جميع المجازات.

الاحتمال الثالث: - أن السحت اذا وصف به العمل يرد على الحرام تارة والمكروه اخرى، ولكن اذا وصف به الثمن أنحصر في الحرام، و على هذا الاحتمال لا يصح جواب السيد الخوئي - دام ظله - عن دعوى أن نسبة السحت الى الثمن صريحة في الحرمة بأن عناية تعلق الكراهة بالثمن لا تريد على عناية تعلق الحرمة به، فارادة الثاني تحتاج الى قرينة أيضاً مستشهداً بكلام اللسان المتقدم، فإن هذا الجواب لا يتأني مع احتمال التعبير عن العمل بقسميه الحرام والمكروه بالسحت دون الثمن.

الاحتمال الرابع: - أن يكون مراد اللسان والنهاية من استعمال السحت في الحرام والمكروه هو استعماله فيهما في الاخبار الواردة عن النبي (ص)، لان من غير المعلوم أن يكون ثمن الخمر والكلب عند غير المشرعة من السحت، بل نفس التقسيم الى الحرام والمكروه جار على المسلك المتشرعي.

والاحتمال الرابع هو الاظهر، الا أن اطلاقه في الروايات على الحرام والمكروه لا بد وأن يكون مستنداً الى استعماله اللغوية، و الا فلم يثبت اصطلاح شرعي ازاء هذه اللفظة، و يظهر أن السحت في لغة

العرب يراد به ما خبث و قبح من المكاسب فلزم عنه العار، نعم كان الحرام معروفاً بين العرب قبل الإسلام، و لذا اطلق السحت على المال الحرام اطلاقاً لغوياً. و ليس بعيداً أن يكون الاستعمال الشائع للفظ السحت في الكسب الحرام و المال الحرام، و لذا قد ينصرف اللفظ الى هذا المصداق. و استعمال السحت في المكروه و ان كان صحيحاً بناء على الاحتمال الرابع، الا أنه يحتاج الى قرينة دون استعماله في الحرام لأنه الشائع. و يمكن أن تكون القرينة في المقام رواية الجواز، و على أقل تقدير سوف توجب اجمال لفظ السحت. هذا و دعوى كون استعماله في الحرام هو الشائع تؤكدها نصوص اللغويين، الذين لم يتعرضوا الى استعمال السحت في المكروه سوى اللسان و النهاية. و تحقيق المسألة بشكل أوسع و أعمق مو كول الى محله

المعالجة الثانية : - حمل الروايات المانعة على التقية، لذهاب مشهور العامة بل اتفاقهم على المنع من بيع العذرة. و ممن ذهب الى هذه المعالجة من الفقهاء السيد الخوئي - دام ظله -، و قد أشكل على هذه المعالجة بأن أبا حنيفة و هو معاصر للإمام (ع) ذهب الى جواز بيع العذرة، فأذا فرض الحمل على التقية كان خبر الجواز أولى بهذا الحمل. و أجاب عنه السيد الخوئي - دام ظله - بعد اظهار التعجب من هذا الاشكال، بأن أبا حنيفة قد ذهب الى المنع و أن بطلان بيع النجس اجماعي عند العامة.

ولكن الذي يبدو أن أبا حنيفة قائل بالجواز، اذ أن بطلان بيع النجس و ان كان اجماعياً عندهم الا أن المنقول عن أبي حنيفة جواز بيع العذرة كما هو المحكى عن كتاب المغنى لابن قدامة من نقل القول بالجواز عنه، و رده بأنه خلاف المجمع عليه، و حكى عن حياة الحيوان

نعم يجوز الانتفاع بهما في التسميد و نحوه (١).

للدميرى نقل القول بجواز بيع السرجين النجس عن أبي حنيفة. ولا تحضرني الآن المصادر الكافية للتحقق من نسبة الجواز الى أبي حنيفة، ولكن الذي يبدو لي أن أبا حنيفة قائل ببطلان بيع العذرة أى فضلة الانسان، و مجوز لبيع السرجين النجس من فضلة غير الانسان، و يشير الى ذلك رد الدميرى لابي حنيفة بأن السرجين نجس العين فلم يجز بيعه كالعذرة التي وافق أبو حنيفة على بطلان بيعها، و كذلك ما ورد في كتاب الفقه على المذاهب الاربعة من أن الحنفية يرون بطلان بيع العذرة و صحة بيع الزبل المسمى بالسرجين. ثم ان تحقيق صحة الحمل على التقية الوارد في هذه المعالجة مو كول الى بحث المكاسب المحرمة.

(١) خلافاً للمشهور بين الفقهاء (قدس سرهم)، بل خلافاً للاجماع المدعى في بعض الكلمات على حرمة مطلق الانتفاعات بالأعيان النجسة، و قد أستدل للمنع بأدلة عديدة من الكتاب المجيد كقوله تعالى: «والرجز فاهجر»، و قوله تعالى: «انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فأجتنبوه»، أو من الاخبار الشريفة كخبر تحف العقول عن مولانا الصادق (ع): «لان ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه و امساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام»، أو الاخبار الواردة في موارد مخصوصة و التي دلت على عدم جواز الانتفاع ببعض الاعيان، بنحو يستفاد منه أن ذلك في نجس العين على نسق واحد. ولكن الصحيح عدم تمامية الاستدلال بكل ذلك، بل قد يستدل على الجواز بما دل عليه من الروايات المستفاد منها جواز الانتفاع بالأعيان النجسة أو بالمتنجسات في غير الانتفاعات التي نص على تحريمها، مما لا خلاف لنا في تحريمها كشرب الخمر و أكل الدم

(مسألة ٣) اذا لم يعلم كون حيوان معين أنه مأكول اللحم أولاً لا يحكم بنجاسة بوله و روثه (١).

أو الميتة أو الخنزير أو الاستفادة من المنى في التلقيح الصناعي - لو قلنا بحرمته - أو استعمال الدهن المتنجس في الطعام، و غير ذلك، مضافاً الى التمسك بالاصل المؤمن الذي يخرج عنه في الحدود المنصوصة. علماً بأن أرواث ما لا يؤكل قد تستثنى من حرمة الانتفاع بالنجس لو قيل بها، لذهاب بعض أعاضف فقهاءنا المتقدمين (رض) الى الجواز كما هو قول الشيخ الطوسي في المبسوط، فلا يتحقق الاجماع في الارواث، بل قد يدعى الاجماع فيها على الجواز، ففي المبسوط: «و أما سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذرة الانسان و خروء الكلاب و الدم فإنه لا يجوز بيعه و يجوز الانتفاع به في الزروع و الكروم و أصول الشجر بلاخلاف»، و للسيرة المدعاة على الانتفاع بها في التسميد المتصلة بزمن الائمة عليهم أفضل الصلاة و السلام، و تفصيل ذلك كله في بحث المكاسب المحرمة. (١) أكتفى بعض الاعلام في مقام شرح ما في المتن بالاستدلال عليه بأصالة الطهارة، ولكن هذا المقدار من الشرح لا يكفي لاعطاء صورة واضحة المعالم عن صناعة الاستدلال على المتن. و لاجل شرح ذلك نمهد ببعض النقاط:

أولاً: - أن الشك في نجاسة فضلة الحيوان المردد تارة ينشأ من الشبهة الحكمية، كالشك في الحيوان المتولد من أبوين حلال و حرام فلا يعرف حكمه و هل يلحق بالحلال أم بالحرام، و أخرى ينشأ من الشبهة الموضوعية، كالشك في حيوان معين أنه شاة كى تترتب آثار الطهارة على فضلته أو أنه ذئب كى تترتب آثار النجاسة عليها.

ثانياً: - ليس لدينا دليل يتكفل اثبات نجاسة طبيعي البول أو طبيعي الخراء كما حققناه في أوائل البحث عن نجاسة البول و الغائط.

ثالثاً: - أن عنوان «ما لا يؤكل» مأخوذ على نحو الموضوعية في دليل نجاسة البول، كما أشرنا إليه في بحث بول الطيور المحرمة، وذلك لأن مقتضى الطبع الأولى في أخذ عنوان ما هو أخذه على نحو الموضوعية، و لذا لم تؤخذ الحرمة معرّفاً لواقع العناوين التفصيلية، و مناسبات الحكم و الموضوع المدعاة التي يستدل بها على أخذ عنوان ما لا يؤكل على نحو المعرفية غير تامة، فأن نجاسة البول و ان كانت بملاك الاستقذار، لكن لا استقذار الحيوان، بل استقذار البول و بهذا تختلف عن الحرمة الثابتة لنفس الحيوان، و لذا قديقال بنجاسة بول الدواب على الرغم من حلية اللحم الكاشفة عن طيب الحيوان، لان ما أحل أكله فهو من الطيبات، أو يقال بطهارة رجيع الطيور المحرمة كما هو مقتضى دليل الطهارة مع كونها من الخبائث حيث لا يحل أكل لحمها. فالنجاسة أو الطهارة و ان لم تكن بملاك الحرمة أو الحلية الا أنها تترتب على بول ما لا يؤكل أو ما يؤكل، فللعنوان ما لا يؤكل كعنوان ما يؤكل موضوعية في دليل النجاسة.

رابعاً: - أن نجاسة البول و الخراء مترتبة على الحيوان الذي ثبتت عليه الحرمة ذاتياً، لا من حيث حرمة أكله حال الحياة أو عدم قابليته للتذكية كما هو المستفاد من عنوان «ما لا يؤكل لحمه».

خامساً: - قديشكك في تمامية قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية، و عليه يكون الاستدلال بقاعدة الطهارة في المقام لو كان منشأ الشك في النجاسة هو الشبهة الحكمية مشكلاً. توضيح ذلك: - أن قاعدة الطهارة اما أن تكون متصيدة من ملاحظة الموارد العديدة التي حكم الامام (ع) فيها بالطهارة عند الشك في النجاسة، واما أن تثبت كقاعدة من أول الامر استناداً الى رواية عمار عن أبي عبدالله (ع) قال: «كل

شئ نظيف حتى تعلم أنه قدر فاذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك» (١)، و على الاول لا يمكن القول بجريان قاعدة الطهارة، ضرورة احتمال الفرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية بعد أن اختصت هذه الموارد العديدة المحكوم فيها بالطهارة بالشبهات الموضوعية. وعلى الثانى فقد قيل بشمول قوله (ع): «كل شئ نظيف» لموارد الشبهات الحكمية كشموله لموارد الشبهات الموضوعية، لان الفرد قد لا يكون معلوم القذارة للشك فى انطباق الموضوع عليه، وقد لا يكون معلوم القذارة للشك فى جعل الكبرى، و هذا يعنى جريان القاعدة فى الشبهة الموضوعية والحكمية على السواء (٢)، ولكن الذى يبدو من الحديث هو جريان الطهارة فى الشبهة الموضوعية و ليس فيه ما يدل على التعميم، فأن مثل هذا اللسان يناسب أن يكون الشك فى موضوع الحكم لا فى أصل الكبرى كما يقتضيه الذوق العرفى، فلا يكون للرواية نظر الى علاج الشبهة الحكمية، و عليه فلا بد من الرجوع الى مؤمن آخر ولو كان من الاصول الجارية فى آثار الطهارة. بل قد يقال بأن هذه الرواية لا تشمل كل الشبهات الموضوعية فالشبهات الموضوعية على قسمين :-

الاول :- أن تحصل الشبهة لتردد الشئ بين الطاهر والنجس، و مثال ذلك أن نشك فى أن هذا المايح بول أو ماء أو ان هذا البول من الحصاة الطاهرة أو النجسة.

الثانى :- أن تحصل الشبهة لتردد الشئ بين حالتى الطهارة والنجاسة، و رواية عمار قد ورد فيها قوله (ع) «حتى تعلم أنه قدر»

(١) التهذيب ج ١ ص ٢٨٥.

(٢) بحوث فى شرح العروة الوثقى ج ٢ ص ١٩٨.

و في لفظ «قدر» احتمالات ثلاثة : -

الاحتمال الاول : - أن يكون اسما على وجه التحديد.

الاحتمال الثاني : - أن يكون فعلا على وجه التحديد.

الاحتمال الثالث : - أن يتردد بين الاسمية والفعلية.

وبناء على الاحتمال الاول تكون الرواية شاملة لكلا القسمين من الشبهة الموضوعية، ولكنها لا تكون كذلك على الاحتمالين الاخيرين، لان كون لفظ «القدر» فعلا يجعلها مختصة بالقسم الثاني بلحاظ جعل غاية الحكم بالطهارة هو العلم بحدوث النجاسة و طروها على الشيء، فلا تشمل القسم الاول الذي هو اما أن يكون نجساً من أول الامر أو طاهراً من أول الامر، و لان ترددها بين الاسمية والفعلية يوجب اجمال الرواية فلا ينعقد لها اطلاق للقسم الاول من الشبهات الموضوعية. ولم يثبت أن لفظ «القدر» في الرواية أسم أو فعل.

نعم هناك رواية حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عن علي (ع) قال: ما أبالي أبول أصابني أو ماء اذا لم اعلم (١) فأنها تدل على الطهارة في القسم الاول من الشبهات الموضوعية، و لا خصوصية للمورد فيها، و هي تامة سنداً.

سادساً: لا يخفى أن الاصل الاولي يقتضى البناء على حلية كل لحم، ولكن قد يدعى أن القاعدة قاضية بحرمة كل لحم الا ما دل الدليل على حليته، فيكون الاحتياط هو الاصل، أو قد يدعى عدم وجود قاعدة في هذا الباب بل اللحوم منها حرام و منها حلال، و كلتا الدعويين تنافي دعوى أخرى لعلها للمشهور تقضى بأن القاعدة الثانوية قائمة على حلية

و ان كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الاصل (١).

كل لحم الا ما خرج بالدليل، و هى مطابقة للاصل الاولى. و تحقيق ذلك يحتاج الى بحث مفصل و دقيق لسنا بصدده، ولكننا سوف نتكلم على كل هذه التقادير و ما يترتب عليها.

اذا أتضحت هذه الامور نقول: أنه لا يوجد فى المقام دليل لفظى يرجع اليه لو قيل بجواز التمسك بالعام فى الشبهات المصادقية اذا كانت حكمية فى نفسها، و ذلك لاننا أنكرنا وجود مطلق أو عام فوقانى يرجع اليه فى موارد الشك، فلا بد من الرجوع الى الاصل العملى، وقد ذكرنا عدم جريان قاعدة الطهارة فى الشبهات الحكمية و خصوصاً اذا كانت النجاسة مشكوكة من أول الامر، فأذا بنينا على أن القاعدة هى الحلية كان المرجع اليها فيتنقح موضوع دليل الطهارة، وان بنينا على العكس و أن القاعدة الثانوية هى حرمة اللحوم الا ما خرج بالدليل كان المرجع اليها فيتنقح موضوع دليل النجاسة، و ان بنينا على عدم وجود قاعدة عامة فى اللحوم بل هى بين حرام و حلال نرجع الى الاصل الاولى المقتضى للحل، فيتنقح موضوع دليل الطهارة ان قلنا بأنه تنزيلي، و الا أجرى استصحاب عدم الحرمة الثابتة قبل الشريعة، ولو منعنا عن ذلك لابد من الرجوع الى المرتبة الثالثة من الاصول المؤمنة، لعدم جريان أصالة الطهارة كما قلنا.

و أما الشبهة الموضوعية فيرجع فيها الى قاعدة الطهارة لا بلحاظ رواية عمار و انما بلحاظ رواية حفص بن غياث.

(١) تارة يكون الشك فى حلية الحيوان و حرمة لشبهة حكمية و اخرى لشبهة موضوعية، و على كل تقدير تارة يعلم قبوله للتذكية و اخرى لا يعلم. و قبل الدخول فى تنقيح ذلك نذكر بعض الممهديات أيضاً كما يلى :-

أولاً: - وقع الخلاف بين الاعلام في أن التذكية أسم للسبب أو للمسبب فذهب جمع الى أنها أسم للسبب ومنهم المحقق النائيني (قده)، وذهب آخرون الى أنها أسم للمسبب، و قد نسب الى صاحب الجواهر (قده)، وذهب بعض الاجلة من تلامذة المحقق النائيني (قدس سرهما) الى أن التذكية عبارة عن معنى بسيط متولد من أفعال المكلفين وهو مقارب لمعنى «النقاوة» والاثر الشرعى مترتب على هذا المعنى (١) و قد اختار السيد الشهيد الصدر (قده) هذا الرأى على ما فى تقرير بحثه الاصولى (٢).

والحقيقة أن كل هذه الانظار تبقى مجرد دعاوى ما لم يدعمها الدليل، والمصير الى أحدها رهن تمامية دليله. و قد أستدل على أنها أسم للسبب بقوله تعالى: «الا ما ذكيتم» (٣) حيث أسندت الاية الكريمة التذكية الى الفاعل وهذا يعنى أن التذكية هى فعله الذى هو عبارة عن فرى الوداج مع اجتماع الشرائط فتكون التذكية أمراً كبرياً لا بسيطاً. وهذا المعنى هو ما ذكره اللغويون أيضاً للتذكية.

ونلاحظ على هذا الاستدلال أن التذكية وار كانت فى اللغة بمعنى الذبح والنحر على ما صرح به بعض اللغويين كابن منظور فى اللسان والطريحي فى المجمع، وهى بهذا المعنى اسم للسبب وهى فرى الوداج الا أن المستفاد من الادلة أن التذكية عبارة عما يحصل من فعل الذابح، و من شواهد ذلك ما يلى: -

١- موثقة ابن بكير و فيها قوله (ع) «فأن كان مما يؤكل لحمه

(١) مدارك العروة الوثقى تقرير بحث المحقق الفقيه الشيخ حسين الحلى طاب ثراه.

(٢) بحوث فى علم الاصول ج ٥ ص ١١٦.

(٣) سورة المائدة آية «٢».

فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه الذبيح» وهي واضحة الدلالة على أن الصفة تعرض على الحيوان بواسطة الذبيح فهي مسببة عنه.

٢- صحيح صفوان قال: سألت أبا الحسن (ع) عن ذبيح البقر في المنحر فقال: للبقر الذبيح وما نحر فليس بذكي. وهي تدل على أن التذكية صفة تعرض على الحيوان بواسطة الذبيح، ولذا فالنحر وإن كان تذكيةً وذبْحاً من حيث كونه فعلاً إلا أنه لا يحقق التذكية الشرعية فما نحر لا يتصف بالذكاة.

٣- رواية جميل بن دراج قال: حدثني حكم بن حكيم الصيرفي قال: قلت لأبي عبد الله (ع) ما تقول في الكلب يصيد الصيد فيقتله؟ قال: لا بأس بأكله قال: قلت فأنتهم يقولون: إنه إذا قتله وأكل منه فأنا أمسك على نفسه فلا تأكله فقال: كل، أو ليس قد جامعوكم على أن قتله ذكاته قال: قلت بلى، قال: فما يقولون في شاة ذبحها رجل أذكاها؟ قال قلت: نعم، قال: فأنت السبع جاء بعدما ذكاه فأكل منها بعضها أيؤكل البقية؟ قلت: نعم، قال: إذا أجابوك إلى هذا فقل لهم: كيف تقولون إذا ذكي ذلك وأكل منها لم تأكلوا وإذا ذكاه هذا وأكل أكلتم.

ومحل الاستشهاد قوله (ع): «فما يقولون في شاة ذبحها رجل أذكاها»، فإنه يدل على أن التذكية عبارة عما يسببه الذبيح، واللامعنى لأن يقال: أن الشاة ذبحها الرجل فهل ذبحها كما هو واضح.

٤- رواية الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الذبيحة فقال: إذا تحرك الذنب أو الطرف أو الأذن فهو ذكي. وهي تدل على حصول صفة التذكية بعد الذبيح مع الشرائط.

٥- ما ورد من أن ذكاة السمك موته خارج الماء، لو أستفيد منه أن الذكاة أمر يحصل بعد الموت خارج الماء لا أن يكون المفاد أن طريقة التذكية أخرجه حيا.

ان قلت: - ما الداعى الى التمسك بهذه الاخبار و ترك الاستدلال بقوله تعالى: «الا ما ذكيتهم» والروايات الدالة على أن التذكية عبارة عن الذبح كقوله (ع): «لا يذكى الا بحديدة» وقوله (ع) فى صحيح محمد بن مسلم فى الكلب يرسله الرجل ويسمى قال: ان أخذه «فأدركت ذكاته فذكه»، و صحيح الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر (ع) عن رجل ذبح فسبقه السكين فقطع رأسه فقال (ع): هو ذكاة وحية، أو ليس فى هذا كله دلالة على أن التذكية أسم للسبب؟ فلماذا نرفع اليد عنه و نتمسك بتلك الاخبار فقط؟

قلت: - كون التذكية اسماً للمسبب لا ينافى صحة اسناد الفعل الى الذابح، لان صحة الاسناد كما تجرى فى الفعل المباشرى للفاعل كذلك تجرى فى الفعل التسبيبي، كما لو ألقى شخص انساناً فى النار فأن الاحراق ليس فعلاً مباشراً له بل الالقاء فى النار فعله المباشرى والاحراق فعل النار، لكنه يصح نسبة الفعل الى الفاعل التسبيبي فيقال: أحرقه. و كذلك المقام فأن الفعل المباشرى و ان كان الذبح أو النحر الا أن اسناد التذكية الى الفاعل صحيحة بملاك كون الذبح فعلاً تسبيبياً له. هذا و من الممكن أن تكون التذكية فعلاً فيكون لها معنى سببى و اسماً فيكون لها معنى مسببى. والتذكية التى تترتب عليها الاثار هى الثانية. و هكذا يتضح أن التذكية ليست اسماً للسبب. وما فى كلام بعض اللغويين راجع الى ملاحظة التذكية كفعل أو الى صحة الاسناد بأعتبار الذبح فعلاً تسبيبياً.

ولعل وضوح عدم كون التذكية اسماً للسبب هو الذى حدا بالبعض الى القول بأنها اسم للمسبب، كما أن الظاهر ذهاب البعض الى كون التذكية اسماً للمسبب لتفسيرهم الذكاة بالطهارة لأنها حينئذ معنى بسيط يتولد من الذبح مع الشرائط.

وقد ذهب الشيخ الحلى (قده) الى أن التذكية ليست بمعنى الطهارة وان كان حكمها كذلك، بل استعمال مادة الذكاة فى الطهارة استعمال مجازى، والا فحقيققتها عبارة عن معنى بسيط وهو مقارب لمعنى «النقاوة»، وهو أمر تشهد له الاستعمالات المذكورة فى كتب اللغة من قبيل ذكى الغلام و ذكيت النار. و أما فى خصوص تذكية الحيوان فأما أن نقول أنه عبارة عن ايجاد سبب النقاء أو ايجاد سبب الطهارة و تكون الطهارة والنقاء أمرين اعتباريين و قد أمضاهما الشارع، غاية الامر أنه قام بالتصرف فى الشرائط الوجودية أو العدمية. فالتذكية عبارة عن المعنى البسيط المتولد من أفعال المكلفين، و أما الاثر الشرعى و هو الطهارة أو الحلية فإنه يترتب على هذا المعنى. و أكد (قده) أن النقاء من الامور الاعتبارية التى لا واقعية لها سوى اعتبار المعنى كالملكية مثلا والاختلاف بين العرف والشرع فى هذا الاعتبار.

و أما السيد الشهيد (قده) فقد أفاد أن عنوان التذكية بحسب تتبع استعمالاتها فى الروايات عبارة عن عنوان بسيط يرادف النقاء والطيب و ملائمة الطبع، و قد أطلق فى بعض الروايات على الطاهر من قبيل كل يابس ذكى والجلد الذكى يجوز الصلاة فيه، و هذا يناسب مع كونه بسيطاً، و كذلك ورد أن مالا تحل الحياة فيه من أجزاء الميتة فهو ذكى، و أن ذكاة الجنين ذكاة أمه، و هذا العنوان البسيط اعتبره

الشارع منطبقاً على نفس الافعال التى يجريها الذابح، حيث ورد أن التسمية ذكاة و أن أخراج السمك من الماء ذكاة له، و حمل ذلك على السببية خلاف الظاهر، فالنتيجة هى أن التذكية عنوان اعتبارى بسيط منتزع من نفس الافعال و منطبق عليها، لا أنها نفس الافعال و لا أنها مسبب توليدى عنها.

ونجد أن نظر السيد الشهيد (قده) يختلف مع الشيخ الحلبي (قده) فى نقطة هى أن التذكية ليست مسببة عن الافعال بل منتزعة منها و منطبقة عليها، كما يرى السيد الشهيد، فى حين يذهب الشيخ الحلبي (قده) على ما فى تقرير بحثه الى أنها مسببة و متولدة من أفعال الذبوح. والتحقيق أنه لا ريب فى أن التذكية عبارة عن معنى بسيط اعتبارى مرادف للنقاء كما تكشف عنه الروايات على ما مر تحقيقه و تشير اليه عبارات بعض أهل اللغة، ولكن القول بأنه منتزع من نفس الافعال و منطبق عليها غير ظاهر، بل بعض الروايات كالصريحة فى كون هذا المعنى يتولد من الافعال التى يقوم بها الذابح كما فى موثقة ابن بكير «و قد ذكاه الذبوح»، فإنه يستفاد من هذا التعبير أن الذكاة تتولد من الذبوح. و كذلك ما فى رواية جميل بن دراج فالتذكية ليست عنواناً منتزعاً بل هى مسبب توليدى عن الافعال.

ثانياً : - لا اشكال فى قبول بعض الحيوانات للتذكية بحيث تكون التذكية موجبة للحلية والطهارة، من قبيل الدجاج والغنم و ما شاكل من الحيوانات المأكولة اللحم، كما لا اشكال فى عدم قبول بعض الحيوانات للتذكية كالكلب والخنزير، فإنه يبقى نجساً و حراماً بعد ذبحه مع الشروط المعتبرة فى الذبوح. ولكن وقع الكلام فى الحيوانات الأخرى، فهل تقبل التذكية بحيث تكون التذكية موجبة لطهارتها

و حلية استعمال جلودها مثلاً أولاً؟ و فى هذا المقام نجد أن الفقهاء (قدس سرهم) تكلموا فى تأسيس أصل لهذه المسألة، فهل الأصل هو قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل، أو الأصل عدم قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل؟ و قد ذهب بعضهم الى قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل، بحيث اذا شككنا فى قابلية حيوان معين للتذكية بنى على قابليته، و أنكر آخرون وجود دليل يستند اليه فى ذلك. وهؤلاء المنكرون اختلفت أقوالهم فى الحدود التى دلت عليها الأدلة، بين من يرى قابلية ما يؤكل لحمه فقط للتذكية، و من يرى قابلية ما يؤكل و ما لا يؤكل عدا المسوخ، و من يرى قابلية ما يؤكل و ما لا يؤكل حتى المسوخ ويستثنى الحشرات. والعمدة فى المقام الأدلة، و قد استدل على قابلية كل حيوان للتذكية بعدة أدلة هي :-

الاول: - الاجماع، و قد حكى عن الحدائق نفى الخلاف بين الاصحاب فى قبول كل حيوان طاهر عدا الكلب والخنزير والانسان للتذكية.

وفيه : أننا لو أغمضنا عن صدق الاجماع فإنه محتمل المدركية بل قد يحصل الاطمئنان بمدركيته بعد كثرة ما استدل به على ذلك.

الثانى : - قوله تعالى: «قل لا أجد فيما أوحى الى محرماً على طاعم بطعمه...» (١) بتقريب أنها تدل على حلية كل حيوان الا ما خرج، ولا معنى للحلية الا قبول الحيوان للتذكية، لانه لو لم يكن قابلاً للتذكية لما كان حلالاً.

و قد أجب عنه بأن الآية مقيدة بما دل على اعتبار التذكية في حل الحيوان، مضافا الى صدق الميتة على غير المذكى كما يفهم من جملة من النصوص، و هو لا يخلو من مناقشة لو سلمنا بعموم الآية في حلية الحيوان، لانها قيدت بما لم تقع عليه التذكية فزهقت روحه بدونها لا بما لا يقبل التذكية، فأستفاد القابلية من عموم الحل لاغبار عليها، و يكون المراد أن كل حيوان يحل أكله لو ذكى، فيدل على أن التذكية مؤثرة في حلية كل حيوان، و ليس هذا الاقابلية كل حيوان للتذكية، و مما ذكرنا يتضح النظر في الجواب الثانى فلاحظ.

الثالث: - قوله تعالى: «فكلوا مما ذكر اسم الله عليه» (١).

و يلاحظ عليه أن الآية لا تتكفل اثبات قابلية كل حيوان للتذكية، و انما هى فى مقام بيان ما يحل مما يقبل التذكية، و نظير ذلك قوله تعالى: «فكلوا مما أمسكن» ان لا يصح الاستدلال بها أيضا على قبول كل حيوان للتذكية، فهى واردة مورد حكم آخر.

الرابع: - رواية ابن بكير و فيها قوله (ع) «فأن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائزة اذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذابح، فأن كان غير ذلك مما نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة فى كل شىء منه فاسدة ذكاه الذابح أو لم يذكه» (٢).

و قبل الدخول فى تقريب الاستدلال بهذه الرواية و تمحيصه، نشير الى اختلاف فى لفظ «الذابح» فى الرواية، فهناك قراءة لهذه الرواية بلفظ «الذابح» و قراءة اخرى بلفظ «الذابح».

(١) الانعام ١١٨.

(٢) الوسائل ج ٣ أبواب لباس المصلى الباب الثانى الحديث الاول.

والتحقيق : - أن الكليني قد أورد هذا الحديث في كتاب الصلاة بلفظ «الذبيح» وكذلك في الوسائل وكذلك في النسخة المطبوعة من التهذيب والاستبصار، ولكن في بعض الكتب الفقهية للأصحاب وردت الرواية بلفظ «الذابح» كما في المعتمر، والمعول على ما في الكافي والتهذيب والوسائل، ولم تحضرني المصادر الكافية للتنقيب عن النسخة التي اشتملت على لفظ «الذابح»، ولم ترد إشارة في هوامش تحقيق الكتب الحديثية المزبورة إلى اختلاف في نسخ هذه الكتب.

و أما تقريب الاستدلال بها على قابلية كل حيوان للتذكية فقد أفاد الفقيه صاحب الجواهر (قده): أن قوله (ع) «ذكاه الذابح أو لم يذكه» ظاهر في كون الذبيح تذكية لكل حيوان، وكذلك لو كانت الرواية بلفظ «الذبيح» إذا أريد منه بيان وقوع الذبيح أو عدمه (١).
والتحقيق : أن الاحتمالات المتصورة في هذه الرواية كما يلي : -
الاحتمال الأول : - أن يكون مراد الامام (ع) بيان عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه و ان ذكى.

الاحتمال الثاني : - أن يكون المراد بيان عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه سواء أثر الذبيح أو لم يؤثر.

الاحتمال الثالث : - أن يكون الامام (ع) بصدد بيان أن الذبيح الذي يفترض تأثيره في حصول الذكاة لا يجدى في رفع مانعية ما لا يؤكل لحمه في الصلاة.

و يمكن أن يقال بأن الرواية مجملة إذ لم يظهر منها أحد هذه الاحتمالات الثلاثة، على أن أيًا من هذه الاحتمالات لا يدل على قابلية

كل حيوان للتذكية، إذ أن كلام الامام (ع) لا يثبت الموضوع، و لا يختلف الأمر سواء كانت الرواية بلفظ الذبح أو الذابح، خصوصاً و أن الاحتمال الثالث لا يصلح أن يكون مدلولاً مطابقاً للرواية، بل هو مدلول التزامى والمدلول المطابقى أحد الاحتمالين الاولين.

الخامس : - رواية على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (ع) عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب و جميع الجلود قال: لا بأس بذلك (١) .

و قد أستدل صاحب الجواهر (قده) بهذه الرواية على قابلية كل حيوان للتذكية، و جعل دلالتها أظهر من دلالة الرواية السابقة، و قد ذكر أن استفادة عموم القابلية من هذه الرواية بأعتبار أنها لو لم تقبل التذكية لم يجز لبسها لكونها ميتة حينئذ، (٢) و قد تابعه على ذلك السيد الخوئى - دام ظله - فذكر أن معنى نفى البأس عن جميع الجلود أنه لا مانع من لبسها ولو فى حال الصلاة، فتكشف التزاماً عن تذكيته، إذ لو لا ذلك لكانت ميتة لم يجز لبسها، اما مطلقاً لو قلنا بعدم جواز الاتفاع بالميتة، أو فى خصوص الصلاة كما هو واضح (٣) و قد يتوجه على هذا الاستدلال : -

أولاً : - ما عن المحقق النائنى (قده) من أن الرواية لا تدل على قبول كل حيوان للتذكية حتى الحشرات، لان الحشرات اما أنها لا تصدق الجلود عليها، أو لا يصلح بعضها للبس، أو لا يتعارف لبسها فى البعض الآخر.

(١) الوسائل باب ٥ من أبواب لباس المصلى.

(٢) جواهر الكلام ج ٣٦ ص ١٩٦.

(٣) التنقيح ج ٢ ص ٤٨٨.

و تعليقنا على ذلك هو أنه ان أريد بهذا البيان ادعاء انصراف اطلاق نفى البأس، فيرده منع الانصراف، لان الامام (ع) في مقام الجواب عن السؤال الذي كان عن جميع الجلود، و ان أريد منه ادعاء عدم مقصود السائل في عبارته كل الجلود بنحو يشمل الحشرات، فهو ادعاء غير بعيد.

ثانياً: - أن الحيثية الملحوظة في ذهن السائل اما أن تكون هي الانتفاع بجلود هذه الحيوانات بحيث يسئل عن حكم لبسها تكليفاً، أو تكون الحيثية الملحوظة هي لبسها حال الصلاة، أو تكون هي لبسها في الصلاة و غيرها. و على الاول لا تتم دلالتها الا بناء على حرمة الانتفاع بالميتة، لان ما لا يقبل التذكية ميتة بلا اشكال، فمقتضى نفى البأس هو القبول للتذكية. و على الثاني تكون الرواية معارضة بما دل على عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، فتحمل رواية على بن يقطين على التقية لموافقته للعامة. و على الثالث يقيد اطلاقها بما دل على عدم جواز لبسها في الصلاة، والباقي يكون الكلام فيه كالكلام عن الاول. فأذن الاستفادة المطلوبة من هذه الرواية انما تتحقق لو كان النظر الى الحيثية الاولى بناء على حرمة الانتفاع بالميتة، و عليه نلاحظ على ذلك :-

أن المختار جواز الانتفاع بالميتة في غير ما أشترط فيه الطهارة و عدم الموت بلا تذكية.

و هكذا نصل الى نتيجة عدم وجود ما يدل على قابلية كل حيوان للتذكية، فالاصل اذن هو عدم التذكية اذا شك في قابلية التذكية. نعم هناك روايات دلت على قبول بعض الحيوانات مما لا يؤكل لحمه

للتذكية، حيث دلت على جواز الصلاة فى جلودها، وهى مقيدة - لو كان لها اطلاق - بصورة كون الجلد مأخوذاً من حيوان مذكى. وهناك أيضاً رواية سماعة قال : سألته عن جلود السباع ينتفع بها قال: اذا رميت و سميت فأنتفع بجلده و أما الميتة فلا (١). وهى تدل على أن ترتيب جواز الانتفاع على الرمى والتسمية انما هو بلحاظ وقوع التذكية، و هو يكشف عن قابلية المحل، ولكن الحكم فيها مخصوص بالسباع كما هو واضح. قال فى المصباح « ويقع السبع على كل ماله ناب يعدو به و يفترس كالذئب والفهد والنمر، و أما الثعلب فليس بسبع و ان كان له ناب، لانه لا يعدو به و لا يفترس و كذلك الضبع قاله الازهرى» (٢) و فى المنجد السبع هو المفترس من الحيوان مطلقاً .

ثالثاً : - اذا شكنا فى حلية لحم أو حرمة ما هو الحكم حينئذ؟ قد يقال أن الحكم هو الحرمة طبقاً لاصاله الحرمة فى اللحوم، و سوف يتضح حالها، و قد يقال أن الحكم هو الحلية طبقاً للاصل ان قلنا بعدم وجود دليل اجتهادى على حلية كل حيوان كما نستقر به والا كان لدينا على الحلية مضافاً الى الاصل دليل اجتهادى.

اذا أتضح ذلك نرجع الى أصل المسألة ونبحثها من خلال الاقسام التى تعرضنا لها فى أول الشرح كما يلى : -

أولاً : - حكم الحيوان الذى يعلم قبوله للتذكية و يشك فى حلية لحمه من جهة الشبهة الحكمية : -

و قد أفتى بعض الفقهاء بحرمة لحمه، و علل كما فى المستمسك

(١) الوسائل باب ٤٩ من ابواب النجاسات.

(٢) المصباح المنير للفيومى ص ٢٦٤.

بأنها مقتضى استصحاب الحرمة الثابتة له قبل وقوع التذكية عليه، وبه نخرج عن أصل الإباحة (١)، وواجه هذا البيان عدة اعتراضات منها: الاعتراض الاول : - ما أفاده السيد الخوئى - دام ظله - من أن إجراء هذا الاستصحاب يتوقف على حرمة لحم الحيوان حال حياته، ولا دليل على ذلك، فأن قوله تعالى : « الا ما ذكيتم » ناظر الى الحيوان الذى طرأ عليه الموت، و أما أكل الحيوان دون ان يطرأ عليه الموت فلا دلالة للاية الكريمة على حرمنه، و من هنا يجوز ابتلاع السمكة حية، نعم انما تحرم القطعة المبانة من الحى لكونها ميتة، وهذا خارج عن محل الكلام (٢)، وقد وافق السيد الشهيد (قده) على هذا الاعتراض و وصفه بالمتانة (٣).

ولكن فى هذا الاعتراض نظر، و تنظيره - دام ظله - بالسمكة الحية فى غير محله، لانها ان أخرجت من الماء فقد حصلت ذكاتها و انما يجوز أكلها حية لعدم دخالة موتها خارج الماء فى تحقق الذكاة، و لذا لا يفتى هو - دام ظله - بجواز ابتلاعها داخل الماء، هذا مضافاً الى أنه قد يدعى بأن القول بجواز أكل الحيوان حياً خلاف مذاق الشارع، بل قد يستفاد من مجموع الأدلة أن الحيوان انما يجوز أكل لحمه اذا وقعت عليه التذكية، و حرمة أكل القطعة المبانة انما هو لعدم وقوع التذكية عليها فهى ميتة حكماً لا حقيقة، بل لا تبعد دعوى تسالم الاصحاب على حرمة أكل ما لم تقع عليه التذكية حياً أو ميتاً، و من هنا علل المحقق فى الشرائع جواز أكل السمك حياً بأنه مذكى، مشعراً

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٢٨٨.

(٢) التتقيح ج ٢ ص ٤٨٦.

(٣) بحوث فى شرح العروة ج ٣ ص ٥٣.

بتسليم عدم الجواز بدونه.

الاعتراض الثانى : - للسيد الخوئى - دام ظله - أيضا و قد تبعه على ذلك السيد الشهيد (قده)، و هو أن هذا الاستصحاب محكوم بعمومات الحل، التى دلت على حلية كل حيوان وقعت عليه التذكية، الا ما خرج بالدليل، كما هو مقتضى قوله تعالى: «قل لا أجد فيما أوحى الى محرماً على طاعم يطعمه...» و ما دل على حلية ما يتصيد من الحيوانات البرية والبحرية (١).

و هذا الاعتراض يبتنى على التسليم بوجود دليل اجتهادى على الحلية الامر الذى لا يخلو من مناقشة، فأن الاية الكريمة غير ظاهرة فى ذلك ان لم تكن ظاهرة العدم، فأنه قد حرمت أشياء كثيرة بحيث يلزم من البناء على العموم تخصيص الاكثر و هو مستهجن كما قرر فى محله، و من هنا ففى تفسير الاية وجوه عديدة.

منها أن يكون المراد هو أنه لا توجد فى ما أوحى الى النبى الاعظم (ص) مما حرمه المشركون محرّمات سوى الميتة والدم ولحم الخنزير و ما أهل لغير الله به. و قد ورد هذا الوجه فى تفسير على بن ابراهيم فقد ورد فيه «وانما هذه الاية رد على ما أحلت العرب وحرمت، لان العرب كانت تحلل على نفسها أشياء و تحرم أشياء فحكى الله ذلك لنبيه (ص) ما قالوا الخ...» (٢).

و منها أن الاية كانت ناظرة الى ما حرم الى حين تزولها، فالى ذلك الوقت لم يكن من المحرمات شىء سوى ما ذكر فى هذه الاية الكريمة، ثم حرمت أمور اخرى. و قد بنى السيد الخوئى - دام ظله -

(١) راجع التقيح ج ٢ ص ٣٨٦ و بحوث فى شرح العروة ج ٣ ص ٥٣.

(٢) تفسير على بن ابراهيم ج ١ ص ٢١٩.

على ذلك في تفسيره البيان، قال مانصه: «والحق عدم النسخ، لأن مفاد الآية هو الاخبار عن عدم وجدان محرم غير ما ذكر فيها، و هو دليل على عدم الوجود حين نزولها، (الى أن قال): فلا بد من الالتزام بأن الحصر في الآية اضافي، فأن المشركين حرموا على أنفسهم أشياء وهي ليست محرمة في الشريعة الالهية، و هذا يظهر من سياق الايات التي قبل هذه الآية، أو الالتزام بأن الحصر حقيقي و أن المحرمات حين نزول هذه الآية كانت محصورة بما ذكر فيها، فأن هذه الآية مكية، وقد حرمت بعد نزولها أشياء اخرى، و كانت الاحكام تنزل على التدرج» (١). و من الواضح أنه مع هذا التفسير لا يمكن البناء على عموم الآية، غاية الامر أننا نستطيع الاستفادة منها في اجراء الاستصحاب في مشكوك الحرمة، لانها تدل على عدم تحريم شيء آخر في ذلك الوقت، فيكون لدينا يقين بالحدوث و شك في البقاء.

و منها أن الآية حصرت ما حرم الله تعالى مباشرة، لا كل المحرمات الاعم مما حرمه الله و رسوله (ص)، و قد ذكر ذلك العلامة الطباطبائي في الميزان قال: «و اذا تمت حرمة ما عدا المذكورات في الآية فأنما هي مما حرمها النبي (ص) استخباراً له، و قد وصفه الله تعالى بما يميزه في حقه، قال تعالى: (الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث) (٢). و منها أن الآية قد تشير الى أصالة الاباحة بمعنى أنها تكون دليلاً على الأصل الشرعي كسائر الأدلة التي دلت على هذا الاصل.

(١) البيان ص ٣٧١.

(٢) الميزان ج ٧ ص ٣٧١.

و من الايات التى قد يستدل بها على عموم الحلية قوله تعالى: «هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعاً» (١) ولكنها ليست بصدد التشريع، و انما هى بصدد بيان امتنان الله تعالى على الانسان بأن وفر له مقومات الحياة و أسبابها، و لا يلزم من ذلك أن يكون كل شىء مباحاً، بل تشمل الآية ما يتعد نفس الانسان عن الاستفادة منه، فإنه على الرغم من ذلك مخلوق له و لاجله. و بالجملة ليس لسان الآية المباركة لسان التشريع. و قد يستدل بآيات اخرى من قبيل قوله تعالى: «يا أيها الناس كلوا مما فى الارض حلالاً طيباً» (٢)، و قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم» (٣)، و قوله تعالى «و كلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً» (٤)، و هذه الايات انما تدل على أصالة الحلية بحيث تكون مدركاً لأصالة الحل الشرعية، و ليست من أدلة عموم الحل اجتهاداً، فإن لسانها و ان كان لسان عموم الحل الا أن التدبر فيها و فى ما كانت هذه الايات بصدد علاجه يوجب الازعان بأن وزانها وزان «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»، أو وزان «كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام»، فإن المشركين كانوا قد حرموا على أنفسهم مجموعة أشياء و نسبوا ذلك الى الله تعالى، و قد جاءت الآية الكريمة لتردع عن ذلك و تبين أن الاشياء على الحلية ما لم يرد تحريم و قد عالجت هذه الظاهرة آيات كثيرة ففى سورة يونس «قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً و حلالاً قل ءالله أذن لكم

(١) البقرة آية ٢٩.

(٢) البقرة ١٦٨.

(٣) البقرة ١٧٢.

(٤) المائدة ٨٩.

أم على الله تفترون» (١) و فى سورة النحل «ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال و هذا حرام لتفتروا على الله الكذب» (٢) و بعض آيات الحل تعالج الامتناع عن تناول المحلل مع العلم بتحليل الله تعالى له فليس لها لسان العموم المطلوب. و قد يستدل بآيات حل الطيبات كقوله تعالى: «يسئلونك ما اذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات» (٣) و قوله تعالى: «اليوم أحل لكم الطيبات (٤) و يمكن الجواب عن ذلك بأن عنوان الطيبات لم يؤخذ على نحو الموضوعية، و انما أخذ معرفاً لواقع العناوين التفصيلية التى حكم الشارع بحليتها، و من هنا لا يصح الاستدلال بقوله تعالى: «ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث» (٥) على حلية ما يراه العرف طيباً و حرمة ما يراه العرف خبيثاً، و ذلك لان هذا العنوان لم يؤخذ على نحو الموضوعية، بل أخذ معرفاً للعناوين التفصيلية التى ثبتت لها الحلية، و الذى يوجب القول بأن هذا العنوان لم يؤخذ على نحو الموضوعية هو أمران:

(الاول): احتمال أن تكون الآية ناظرة الى الحيوانات المذكرة

قبال ما ذكر تحريمه فى الآية السابقة، فإنه بعد تحريم الميتة والمنخنقة والموقوذة والنطيحة والمتردية و ما أكل السبع، ذكرت الآية أن الذى أحل هو الطيبات اشارة الى ما ذكى على الطريقة الشرعية، ولهذا عطف عليه الكلاب المعلمة بلحاظ كونه تذكية للذبيحة.

(١) يونس ٥٩.

(٢) النحل ١١٦.

(٣) المائدة ٥.

(٤) المائدة ٥.

(٥) الاعراف ١٥٧.

(الثانى) أن عنوان الطيب ليس من العناوين الاعتبارية المحضه، ولذا لا يناسب أخذه على نحو الموضوعية، و إنما ينبغى للمولى تشخيص مصداق الطيب، و من الممكن أن يختلف العرف والشرع فى تشخيص المصداق، فلا يمكن اطلاق العنان للمكلف فى تناول ما يراه ملائماً لطبعه، و قد حرم الله تعالى الميتة و عدها من الخبائث مع أن الجاهليين كانوا يرونها ملائمة لطبعهم، و قد تصرف الشارع فى التذكية فوضع لها شروطاً بحيث لو أنخرمت فأن الذبيحة سوف تحرم و لا تتحقق طهارتها و طيبها مع أنها ذكية و طيبة عند العرف، فمناسبات الحكم و الموضوع تقتضى أخذ عنوان الطيب معرفاً لواقع ما أحله الشارع. و قد يستدل على عموم الحل بقوله تعالى: «أحل لكم صيد البحر...» (١) أو بالآخبار الواردة فى صيد البر كرواية محمد بن قيس عن أبى جعفر (ع) قال: من جرح صيدا بسلاح و ذكر اسم الله عليه ثم بقى ليلة أو ليلتين لم يأكل منه سبع و قد علم أن سلاحه هو الذى قتله فليأكل منه ان شاء، (٢) و ما شاكل، ولكنه استدلال خاطئ، لان الآية الكريمة و هذه الروايات الشريفة واردة مورد حكم آخر كما لا يكاد يخفى. و هكذا يتضح عدم وجود دليل اجتهادى دال على حلية كل حيوان كى يكون حاكماً على الاستصحاب الا أن يقال: أن قوله تعالى «يا أيها الناس كلوا مما فى الارض حلالاً طيباً» لا بأس به لاثبات العموم و يسلم من المناقشات المزبورة، و لى فى ذلك تأمل و دغدغة، و المسألة لازالت بحاجة الى تأمل و نظر.

الاعتراض الثالث: - ما أفاده المحقق النائينى (قده) و تبعه عليه

(١) المائدة ٩٦.

(٢) الوسائل، باب ١٦ من ابواب الصيد.

السيد الخوئى - دام ظله - من أن حرمة الحيوان التى يراد استصحابها ثبتت له بعنوان أنه غير مذكى، و قد ارتفعت بوقوع التذكية عليه فتبدل الموضوع فلا يمكن اجراء الاستصحاب (١).

و قد علق على ذلك السيد الشهيد (قده) تبعاً للمستمسك بأن حيثية عدم التذكية المأخوذة فى موضوع الحرمة لو كانت حيثية تقييدية و موجبة لتعدد الموضوع، لا تمتنع جريان الاستصحاب لاجل عدم وحدة الموضوع، ولكن لو كانت هذه حيثية تعليلية عرفاً غير مكثرة للموضوع فأن الموضوع واحد حينئذ، و بوحدته تعد الحرمة المشكوكه بقاء للحرمة المعلومة، و ان كان كل منهما مجعولا يجعل مغاير لجعل الاخر، لان مناط الحدوث والبقاء فى استصحاب المجعول انما هو الموضوع الذى له حدوث و بقاء، و يكتسب المجعول تبعاً له حدوثاً و بقاء، فالمجعول حينما يلاحظ فى عالم وجود الموضوع لا يتعدد بتعدد الجعل، وانما يكون تعدده بتعدد الموضوع، و الجعل عرفاً حيثية تعليلية لوجوده على موضوعه، و المفروض فى المقام وحدة الموضوع، و أما حينما يلاحظ فى عالم الجعل، فهو و ان كان متعدداً الا أنه لا يتصف بالحدوث والبقاء، فلا يجرى الاستصحاب فى هذه الحالة، و مثل لهذه الفكرة ببياض الجسم الذى يكون حدوثه ثابتاً بعلته و يحتمل بقاؤه بعلته اخرى فيجرى استصحابه (٢).

و هذا الجواب غير ظاهر، فأن منشأ حرمة أكل الحيوان حال حياته هى عدم وقوع التذكية عليه، لان ما يحرم أكله هو غير المذكى و بعد ايقاع التذكية عليه او تفتت تلك الحرمة المعلومة رأساً، فنشك فى

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ١٩٦. التتقيح ج ٢ ص ٤٨٦.

(٢) بحوث فى شرح العروة ج ٢ ص ٥١. المستمسك ج ١ ص ٢٨٩ و ٢٩٠.

حرمته لا من جهة التذكية و عدمها، بل نشك في حرمته الذاتية التي لا نعلم بحدوثها. فلم يثبت أن الحيثية تعليلية و غير منوعة للموضوع.

الاعتراض الرابع: - أن هذا الاستصحاب هو استصحاب الكلى من

القسم الثالث، و ليس بحجة كما قرر في محله. توضيح ذلك :-

ان فكرة استصحاب الكلى من القسم الثالث تقوم على أساس العلم

بتحقق الكلى ضمن فرد معين، والشك في بقاءه بعد العلم بأرتفاع ذلك

الفرد، لاحتمال وجود فرد آخر مقارن مع ذلك الفرد في الوجود أو

في الارتفاع. ومانحن فيه من هذا القبيل، وذلك لان الحرمة المطلوب

اثباتها بالاستصحاب حرمة ذاتية، تكون على تقدير ثبوتها متحققة قبل

الحرمة الناشئة من عدم التذكية، ولذا لا بد من استصحاب جامع الحرمة

و كليها، و هو من القسم الثالث، فأنا نشك في بقاء الحرمة بعد ارتفاع

الحرمة العرضية، لاحتمال وجود حرمة معاصرة للحرمة العرضية

وقد أجاب عن هذا الاعتراض السيد الشهيد الصدر (قده)

بجوابين: (١)

الجواب الاول: - و يبتنى على أساس أن هذا الاستصحاب ليس

من القسم الثالث من استصحاب الكلى، و انما هو من القسم الثانى منه،

لأننا اذا قلنا بأن دليل الحرمة العرضية منحصر بالحيوانات المحللة

ذاتاً لوروده في ذلك المورد، فلا تحتمل المعاصرة بين الحرمتين، بل

نعلم اجمالاً بثبوت حرمة ما على الحيوان المشكوك قبل الذبح، و هى

اما بملاك العنوان الذاتى أو بملاك عنوان عدم التذكية، و هذا المعلوم

اجمالاً يحتمل بقاءه، لانه باق على التقدير الاول و مرتفع على التقدير

الثانى.

الجواب الثانى : - أننا لو التزمنا بشمول دليل الحرمة الثابتة بعنوان عدم التذكية للمحرم بالذات، فهذا لا يعنى ثبوت الحرمة المتيقنة والمشكوكة فى وقت واحد على الحيوان المشكوك قبل ذبحه لو كان هذا الحيوان محرم الاكل فى الواقع، كى يقال: أن المشكوك ليس بقاء للمتيقن، بل يمكن الالتزام بثبوت حرمة واحدة مؤكدة بناء على التأكد عند اجتماع فردين من حكم واحد، و هو يوجب بطلان النكتة التى تسبب عدم صدق عنوان البقاء على الحرمة المشكوكة، فإنه لم تثبت على الحيوان المشكوك الا حرمة واحدة، و هى اما حرمة مؤكدة أو غير مؤكدة، والحرمة المشكوكة بعد الذبح بقاء لها، و ان لم يكن لها ذلك التأكد المحتمل فى الحرمة المتيقنة فيمكن استصحابها.

وأورد السيد الشهيد (قده) على ما فى المستمسك من امتناع التأكد بين الحرمتين لاختلاف الرتبة بأنه لا موجب للطولية بين الحرمتين لمجرد الطولية بين الموضوعين، فأن كلا من الحرمتين فى طول موضوعها و فى طول ما يكون موضوعها متأخراً رتبة عنه و ليست فى طول الحرمة الاخرى.

والجواب الثانى للسيد الشهيد الصدر (قده) يرتكز على أساس ارجاع هذا الاستصحاب على فرض القول بشمولية دليل الحرمة للمحرم بالذات الى القسم الاول من استصحاب الكلى، وقد أعتبرت هذه الحالة من الحالات التى أستثنت من القسم الثالث لاستصحاب الكلى، و هى حالة احتمال بقاء الكلى ضمن فرد يعد مرتبة كانت مندكة فى الفرد الذى علم حدوثه و ارتفاعه كما فى سائر المفاهيم المشككة.

ثانياً : - حكم الحيوان الذى يعلم قبوله للتذكية و يشك فى حلية لحمه لشبهة موضوعية : -

لا يخفى أن مقتضى أصالة الحل فى الشبهات الموضوعية هو الحكم بجواز أكل لحمه فى هذه الصورة، فإن الحرمة العرضية قد أرتفعت بالتذكية، و لا يوجد شك فى الحرمة الذاتية كى يقال باستصحاب الكلى، فمقتضى الاصل جواز الاكل.

ثالثاً : - حكم الحيوان الذى يشك فى قبوله للتذكية و فى حلية لحمه لشبهة حكمية : -

قد أتضح من الابحاث السابقة عدم وجود عموم دال على قابلية كل حيوان للتذكية، كما أتضح أن التذكية عبارة عن معنى بسيط يتولد من الذبح الشرعى، فلو شك فيها يكون الاصل عدمها. و تأسيساً على ذلك يحرم أكل اللحم فى هذه الصورة. على أننا اذا قلنا بجريان استصحاب الكلى من القسم الثانى أو الحالة المستثناة من استصحاب الكلى من القسم الثالث على فرض تسليم كون المقام منها، فلا مناص من الحكم بالحرمة حتى لو ثبت أن الاصل قابلية كل حيوان للتذكية أو أن التذكية عبارة عن فرى الوداج مع الشروط المقررة كما بنى عليه المحقق النائنى (قده)، و لذا لا تجرى عنده أصالة عدم التذكية لانها وقعت على الحيوان ولاشك فيها، و ذلك لاننا بنينا على عدم وجود عموم يدل على حلية كل حيوان الا ما خرج بالدليل كى نرجع اليه لعلاج الشبهة الحكمية.

رابعاً : - حكم الحيوان الذى يشك فى قبوله للتذكية و فى حليته لشبهة موضوعية : -

والكلام فى هذه الصورة بالنسبة الى علاج الشبهة الموضوعية واضح اذ تجرى أصالة الحل، و أما علاج الشك فى قابليته للتذكية فلا يتم الا على مبنى المحقق النائنى (قده) أو على القول بأصالة القابلية

و كذا اذا لم يعلم أن له دمًا سائلًا أم لا (١).

للتذكية كما بنى السيد الخوئى - دام ظله - أو على القول بعدم جريان استصحاب عدم التذكية، اما عدم جريان استصحاب عدم الازلى لو كان الموضوع غير قابل للاثبات الابه، أو لان اجراء الاستصحاب فى المقام أصل مثبت لكون اثبات الموضوع بالاستصحاب من اللوازم غير الشرعية له. و تفصيل ذلك فى بحث نجاسة الميتة ان شاء الله تعالى.

و من خلال استعراض هذه الصور يتضح أن حرمة اللحم بالأصل لا تقتضى الحكم بنجاسة فضلة المشكوك اللحم، لان الاستصحاب لا يثبت الحرمة الذاتية التى هى موضوع الحكم بالنجاسة، و كذلك استصحاب عدم التذكية المثبت للحرمة فعلا لا لخصوصية فى الحيوان.

(١) ذكر صاحب الجواهر (قده) أنه لم يعثر على تنقيح هذه المسئلة فى كلمات الاصحاب (١) والطريف أنه (قدس سره) لم ينقح الوجوه المحتملة التى ذكرها لهذا الفرض. و كيفما كان فعدم المعلومية تارة يكون لاجل دوران أمر الرجيع والبول بين ما له نفس و ما لا نفس له، و اخرى لا يعلم أن الحيوان المعين له نفس سائلة أم لا، و أما الفرض الاول فالمرجع فيه أصالة الطهارة لكن لا بحسب رواية عمار، لما قلناه من عدم شمولها لحالات تردد الشيء بين الطاهر والنجس، و انما لرواية حفص بن غياث «ما أبالى أبول أصابنى أو ماء اذا لم اعلم» لعدم خصوصيه المورد، فيرتب المكلف آثار الطهارة عند الشك فى أن ما أصابه هل هو فضلة ما له نفس أو ما لا نفس له. و أما الفرض الثانى فقد يقال بلزوم الاختبار قبل الحكم بالطهارة، و عله فى الجواهر

(١) جواهر الكلام ج ٥ ص ٢٨٩. ولكنه فى بحث نجاسة الميتة مال الى ارجاع الامر الى الاختبار و أمر بالتأمل.

كما أنه اذا شك فى شىء أنه من فضلة حلال اللحم أو حرامه أو شك فى أنه من الحيوان الفلانى حتى يكون نجساً أو من الفلانى حتى يكون طاهراً كما اذا رأى شيئاً لا يدري أنه بعة فأر أو بعة خنفساء. ففي جميع هذه الصور يبنى على طهارته (١).

بتوقف امتثال الامر بالاجتناب عليه، وبأنه كسائر الموضوعات التى علق الشارع عليها أحكاماً كالصلاة للوقت أو القبلة و ما شاكل. و وجه النظر فيه واضح، فالمرجع أصالة الطهارة بلا حاجة الى الفحص، و يمكن أيضاً اجراء استصحاب طهارة الملاقى، و قد يستند فى الحكم بالطهارة الى استصحاب عدم النجاسة الازلى أو استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفس سائلة، و علله السيد الخوئى - دام ظله - بأن الخارج عن العام عنوان عدمى، فأذا شككنا فى أن الحيوان له نفس أولاً فمقتضى الاصل عدم كونه ذا نفس سائلة، فيدخل تحت الخاص و يحكم عليه بطهارة بوله و خرثه، و قد تبعه السيد الشهيد (قده) على ذلك، و الحكم بالطهارة استناداً الى استصحاب العدم الازلى مبنى على القبول بجريانه كما هو واضح.

هذا و لا يخفى أننا قد ذهبنا الى نجاسة فضلة ما لا نفس له اذا كان لحمياً، و منه يعلم حال الاستدلال على الطهارة بما ذكر.

(١) ما أفاده الماتن (قده) هو الصحيح طبقاً لأصالة الطهارة المستندة الى رواية حفص بن غياث، و قد يستدل على الطهارة بأستصحاب عدم النجاسة الازلى، و قد ذكرنا أنه مبنى على القول بجريان الاستصحاب فى الاعدام الازلية، كما أن الاستصحاب الموضوعى لا يجرى لأنه من استصحاب الفرد المردد بين ما تعلم حرمة و ما تعلم حليته.

(مسألة - ٤) لا يحكم بنجاسة فضلة الحية، لعدم العلم بأن دمها سائل (١) نعم حكى عن بعض السادة أن دمها سائل، ويمكن اختلاف الحيات فى ذلك. وكذا لا يحكم بنجاسة فضلة التمساح للشك المذكور و ان حكى عن الشهيد أن جميع الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل الا التمساح (٢) لكنه غير معلوم، والكلية المذكورة أيضا غير معلومة.

(١) من الواضح أن البحث فى هذه المسألة صغرى، و لكن عقد الماتن (قده) هذه المسئلة لاجل وقوع الكلام عنها بين الاصحاب (قدس سرهم (١))، و قد اختلفوا فيها فالمحكى عن شرح المفاتيح أن المعروف بين الاصحاب أن الحية ليست لها نفس سائلة، و حكى عن المعتبر والمنتهى أن الحية من ذوات النفوس و أن ميتتها نجسة، و عن المبسوط نجاسة الافاعى اذا قتلت، و عن المدارك أن المتأخرين استبعدوا وجود النفس للحية، و قد التفت الماتن (قده) الى امكان اختلاف الحيات مما قد يكون منشأ لاختلاف الاقوال، و لكن هذه المسئلة محلولة، لاننا اذا بنينا على نجاسة فضلة مالا نفس له اذا كان لحمياً، فلا ثمره للتراع فى أن الحية لها نفس أو ليس لها نفس، و اذا بنينا على الطهارة كما بنى المصنف فالمرجع عند الشك هو الاصل، و قد مر أنه لا يجب الفحص فالامر فيها سهل.

(٢) و كذلك فى المعتبر حيث قال مانصه «ما يعيش فى الماء ان كان مما لانفس له سائلة لا ينجس الماء بموته كالسمك والضفدع والسرطان وان كان له نفس سائلة كالتمساح فإنه ينجس بموته» (٢) و فى الذكرى (٣)

(١) راجع مفتاح الكرامة ج ١ ص ١٤٩ ولكن فى الجواهر «بل عن بعضهم نسبته - القول بأنها مما له نفس - الى المعروف بين الاصحاب».

(٢) المعتبر ص ٢٥.

(٣) الذكرى ص ١٣.

الثالث : - المنى (١) من كل حيوان له دم سائل حراما كان او حلالا برياً أو بحرياً

عد التمساح من الحيوانات المائية ذات النفس السائلة والكلام فى هذا المقام نفس الكلام فى الحية.

(١) لا ينبغي الريب فى اصل نجاسة المنى نصاً وفتوى بل هى كنجاسة البول والغائط فى الجملة من الامور المتسالم عليها بنحو يجعلها من الضروريات، والذي ينبغي البحث عنه هو نجاسة طبيعى المنى، فهل يوجد لدينادليل تام على نجاسة طبيعى المنى بحيث يتم لدينا المقتضى لنجاسة كل أفرادهِ ويحتاج الخروج عنه الى دليل، أم لا يوجد شيء من ذلك؟

قد يقال كما عن السيد الشهيد (قده) بتمامية الاطلاق فى دليل نجاسة المنى (١) حيث يستدل عليه برواية محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (ع) قال: ذكر المنى وشدده وجعله أشد من البول (٢) ويقرب ذلك بأن المراد من المنى فى الرواية هو طبيعى المنى فيكون الحكم بالنجاسة من شؤون طبيعة المنى بما هو.

وقد يعترض على هذا الاستدلال بالاعتراضات التالية : -

الاعتراض الاول : أن دعوى ارادة طبيعى المنى فى عبارة «ذكر المنى و شدده» قد تصح لو كانت الرواية مقصورة على هذا المقطع و حسب الا أن الامر ليس كذلك فأن للرواية تنمة و هى قوله (ع): «ان رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك اعادة الصلاة، و ان أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيتَه بعد فلا اعادة

(١) بحوث فى شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٦٣.

(٢) الوسائل باب ١٦ من أبواب النجاسات.

عليك، و كذلك البول» و انصراف المنى في هذه التتمة الى منى الانسان واضح جداً، فيكون على أساس ذلك ذيل الرواية موجباً لانصراف المنى في المقطع الاول فيها الى منى الانسان أيضاً، حيث يشكل قرينة على أن محط النظر هو منى الانسان، و قد نقل هذا الاعتراض عن الفقيه الهمداني (قده)، و له بذور في الجواهر حيث أدعى انصراف المنى في صدر الرواية الى منى الانسان ولكنه لم يذكر وجهه.

و قد أجاب عن ذلك السيد الخوئي - دام ظله - بأن ذيل الرواية مشتمل على حكم آخر غير الحكم الذي تكفله صدرها فلا يشكل قرينة على أن المنظور اليه هو منى الانسان فقط، فيبقى صدر الرواية على شموليته (١)، و قد تبعه على ذلك السيد الشهيد الصدر (قده) و صاغ الجواب بشكل أكثر فنية، فذكر أن هناك فرقاً بين أن يأتي الحكم بالنجاسة على فرض اصابة المنى للثوب، و بين أن يأتي على طبيعي المنى ثم يفرع عليه أنه ان أصاب الثوب فحكم الصلاة فيه كذا، فأن الصورة الاولى و ان لم يكن فيها اطلاق لغير منى الانسان لكن الاطلاق محفوظ في الصورة الثانية، لان فرض الاصابة كحكم آخر مترتب على النجاسة لا يشكل قرينة على اختصاص موضوع الحكم الاول و هو النجاسة بمنى الانسان (٢).

و هذا الجواب انما يصح لو بنينا على الاطلاق في صدر الرواية فأن الذيل لا يصلح للقرينية على انصراف الاطلاق الى منى الانسان، ولكن الاطلاق غير مسلم كما سوف يأتي عند بيان الاعتراض المختار، و لذا يمكن الاستفادة من الذيل في تأكيد عدم الشمول.

(١) التتقيح ج ٢ ص ٤٩٣.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٦٤.

الاعتراض الثانى : - أن الرواية ليس لها شمول لكل أفراد المنى، و إنما يستفاد منها أن نجاسة المنى تختص فى الموارد التى يكون البول فيها نجساً، لان معنى الاشدية أن المنى يشترك مع البول فى النجاسة و يزيد المنى على ذلك بكونه أشد من البول. و قد تبنى السيد الخوئى - دام ظله - هذا الاعتراض (١).

و نلاحظ عليه أن الحكم بالنجاسة حيث أنه مرتب بحسب الفرض على طبيعى المنى فأن الاشدية لا تقتضى المقابلة فيكون المراد أن المنى نجس و نجاسته أشد من البول النجس، و ليس المراد أن ما كان بوله نجساً فمنه أشد نجاسة، و جهة الاشتراك و التفاضل محفوظة فالمنى يشترك مع البول النجس فى النجاسة و يزيد عليه بأشديته منه.

و بعبارة اخرى: أن كلام الامام (ع) مسوق اما لبيان نجاسة طبيعى المنى أو لبيان أشدية نجاسة طبيعى المنى، و ذكر البول فى مقام التنبيه على أحد هذين الأمرين يجعله محصوراً فى الحصة النجسة، فيكون المراد تنظير الطبيعى بالحصة النجسة من البول دون المقابلة.

الاعتراض الثالث : أن ظاهر الرواية هو شدة النجاسة و تأكيدها لا عمومها (٢).

و هذا الاعتراض ان أريد به بيان المقابلة و أن الرواية ما دامت بصدد ذكر الاشدية فلا بد أن تختص بموارد كون البول نجسا فقد عرفت وجه النظر فيها من الجواب عن الاعتراض الثانى، و أن أريد به أن الرواية واردة مورد حكم آخر، فيدفعه ان الحكم بالاشدية قد رتب على طبيعى المنى، و الاشدية أمر زائد على نفس النجاسة فتكون الرواية

(١) التقيح ج ٢ ص ٤٩٣.

(٢) المستمسك ج ١ ص ٢٩٧.

دالة بشكل صريح على نجاسة الطبيعى.

الاعتراض الرابع: - أن المراد من الشدة هو الشدة فى الازالة من جهة لزاجة المنى وثخانتته. وقد ذكر الفقيه صاحب الجواهر (قده) هذا الاعتراض بعنوان الاحتمال (١).

و هذا الاعتراض خلاف الظاهر جدا خصوصا بلحاظ ذيل الرواية الذى هو حكم متفرع عن البيان الاول، ولو سلمنا بان التشديد من جهة الازالة فلا بد أن تفرض نجاسة طبيعى المنى أمراً مفروغا عنه، اذ لا معنى لان يتعرض الامام (ع) لقضية لا ربط لها بحكم شرعى.

الاعتراض الخامس : - أن دعوى كون الحكم مرتباً على طبيعى المنى محل اشكال، لان الراوى فى مقام الحكاية لانقل كلام الامام (ع) نصاً أو مضموناً، ولذا لا يمكن التمسك بالاطلاق اذ لا ندرى ما هو محط نظر الامام (ع) فى الرواية، وكون ظاهر الحكاية ترتيب الحكم على الطبيعى لا يعنى أن كلام الامام (ع) كذلك، كما لا تجرى أصالة الاطلاق فأن موردها خطاب المتكلم لا الكلام المحكى عنه، فأذا أنضم الى ذلك ذيل الرواية كان معززا للاقتصار على القدر المتيقن و هو منى الانسان حيث يصلح لايجاد الاجمال فيما هو محط نظر الامام (ع)، اذ لعل الامام (ع) كان بصدد بيان أشدية منى الانسان، ثم تعرض لفرع آخر و هو بطلان الصلاة فيه. و ليس هذا الفرع مترتباً على النجاسة المبينة فى صدر الرواية، لان صدر الرواية يشير الى أن الامام (ع) كان بصدد بيان الأشدية فى النجاسة، و تعرضه الى بطلان الصلاة غير مترتب على الأشدية، و لذا قال (ع): « و كذلك البول » و انما الفرع المبين فى الذيل يتعلق بنجاسة المنى فيصلح لايجاد الاجمال ان لم يصلح

لايجاد الانصراف. و من هنا قد يقال: أن الجواب الذى أفاده السيد الخوئى والسيد الشهيد عن الاعتراض الاول ليس صحيحاً، لان الحكم فى الذيل لم يتفرع عن حكم مبين فى صدر الرواية، لان الحكم المبين ليس هو النجاسة كى يتفرع عليها و انما هو الاشدية، فيكون الحكم فى الذيل استمرارا لصدر الرواية بنحو يجعلنا نحتمل قرينية الوجود، فلا يتحصل الاطلاق. وهذا الاعتراض هو المختار و على أساسه لا نقبل بدعوى الاطلاق فى دليل نجاسة المنى. اذا أتضح ذلك ندخل فى دراسة نجاسة المنى على مستوى المصاديق من خلال عدة جهات كما يلى :-
الجهة الاولى: منى الانسان :-

و هو القدر المتيقن نجاسته على كل حال من أفراد المنى، وذهب الى نجاسته من العامة أبو حنيفة و مالك، و ذهب الى طهارته الشافعى و أحمد و داود (١). و فى التذكرة أن أحمد قائل بالنجاسة فى احدى الروايتين و أن النجاسة قول الشافعى فى القديم (٢). و قد استدل القائلون بالطهارة بما رواه البيهقى عن النبى (ص) أنه قال: لا بأس بالمنى فإنه من الانسان بمنزلة البصاق والمخاط. و بحديث عائشة (كنت أفرك المنى من ثوب رسول الله (ص) فيصلى فيه) بتقريب أن المنى لو كان نجساً لما أجزأ الفرك، و هذا عن ابن عباس أمسحه عنك بأذخرة أو خرقة ولا تغسله انما هو كالبصاق، و لانه بدء خلق الانسان فلا بد أن يكون طاهراً لطهارة الانسان فلا يزيد الفرع على أصله.

و قد يحتج عليهم بقوله تعالى: « و ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به و يذهب عنكم رجز الشيطان » (٣) بتقريب أن المراد به

(١) بداية المجتهد لابن رشد ج ١ ص ٨٤.

(٢) تذكرة الفقهاء للعلامة الحلى المجلد الاول ص ٦.

(٣) الانفال ١١.

أثر الاحتلام، و بحديث عائشة: كنت أغسل ثوب رسول الله (ص) من المنى فيخرج الى الصلاة و ان فيه لبقع الماء. و بما روى عنها أنه (ص) قال: ان كان رطبا فأغسله و ان كان يابسا فأفر كيه. ولكن قد يجاب عن الآية بأن التطهير انما هو من حدث الجنابة و ليس من المنى خصوصاً بقريظة أن الاحتلام هو من رجز الشيطان فبالماء الذي أنزله الله تعالى يذهب أثره و هو الحدث، و يشير الى ذلك ما ورد في تفسير الكشاف من «أن ابليس تمثل لهم و كان المشركون قد سبقوهم الى الماء و نزل المسلمون في كتيب أعفر تسوخ فيه الاقدام على غير ماء و ناموا فأحتلم أكثرهم فقال لهم: أنتم يا أصحاب محمد ترعمون أنكم على الحق و أنكم تصلون على غير ضوء و على الجنابة و قد عطشتم و لو كنتم على حق ما غلبكم هؤلاء على الماء و ما ينتظرون بكم الا أن يجهدكم العطش فإذا قطع العطش أعناقكم مشوا اليكم فقتلوا من أحبوا و ساقوا بقيتكم الى مكة، فحزنوا حزنا شديداً و أشفقوا، فأترل الله عزوجل المطر فمطروا ليلا حتى جرى الوادى، و أتخذ رسول الله (ص) و أصحابه الحياض على عدوة الوادى وسقوا الركاب و أغتسلوا و توضؤوا و تلبد الرمل الذي كان بينهم و بين العدو حتى ثبتت عليه الاقدام و زالت وسوسة الشيطان و طابت النفوس» (١).

فليس فيه اشارة الى كون الماء للتطهير من الخبث. نعم الاحتجاج بهذه الآية يصح بناء على ارادة ازالة الخبث. و أما الحديثان فقد يقال أن الغسل محمول على التنزه بلحاظ نفى البأس، هذا ان تم هذا الجمع عندهم، مضافاً الى أنهم بنوا في الاصول على عدم تعارض فعل النبي (ص). قال الغزالي في المستصفى: «اذا روى خبران من فعل النبي (ص)

أحدهما مثبت والاخر ناف فلا يرجح أحدهما على الاخر لاحتمال وقوعهما في حالين فلا يكون بينهما تعارض» (١).
 و بحديث عائشة الثانی «ان كان رطباً فأغسله و ان كان يابساً فافركه» قد يجمع بين رواية الغسل و رواية الفرك و تكون قرينة على أن الغسل للتنزه، اذ لم تعهد ازالة النجاسة بالفرك، و قد بنى الشافعي على أن النجاسة لا تزال الا بالماء فيما سوى الاستجمار و به قال مالك.

والصحيح في الاحتجاج على القائلين بالطهارة التمسك بالنبوي «انما يغسل الثوب من المنى والبول والدم»، الذي يظهر من سياقه أنه آب عن الجمع العرفي و أنه في مقام حصر النجاسات، فيكون التعارض مستقراً بين هذا الحديث و حديث الفرك ونفى البأس، و بما رواه الجمهور عن عمر و أنس و أبي هريرة في المنى يصيب الثوب فقال: ان عرفت مكانه فأغسله و ان خفي عليك مكانه فأغسله كله، فأن هذا اللسان عندهم كالصريح في النجاسة، وبأن المنى مستحيل من الدم والاستحالة عند الشافعي غير موجبة للتطهير فأما أن يبني على أن الاستحالة مطهرة أو يقول بنجاسة الانسان أيضا لانه مستحيل حينئذ من الدم فينبغي حينئذ ترجيح أدلة النجاسة أو التوقف فإنه من الطرق العلاجية عند المصوبة والشافعي منهم وقد علل التوقف بأن المجتهد متعبد باتباع غالب الظن و لم يغلب على ظنه شيء فلا بد له من التوقف فأن قيل العلاج في المسئلة هو التخيير قلنا يلزم من ذلك عدم تعيين القول بالطهارة كما يدعيه الشافعي بل يجوز الافتاء بالنجاسة.

وأما الامامية فقد ظفروا بالصواب والحق حيث أتبعوا أهل البيت (ع) الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، والذين هم سفينة النجاة وقد أمر رسول الله (ص) بأتباعهم وجعلهم عدل الكتاب فقال (ص): «انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبدا كتاب الله وعترتى أهل بيتى ولن يفترقا حتى يردا على الحوض فأنظروا كيف تخلفونى فيهما» (١) حيث تضافرت الروايات عن أهل البيت التى دلت على نجاسة المنى من الانسان حتى أصبحت نجاسته قطعية عندنا، و يمكننا أن نحتج على العامة من القائلين بطهارة المنى بروايات أهل البيت (ع) فأنهم يروون عن رسول الله (ص) و هل يوجد أصدق منهم و أضبط و أعدل.

هنا ومن الروايات التى دلت على نجاسة المنى : -

- ١- رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن المنى يصيب الثوب، فقال: ينضحه بالماء ان شاء، و قال فى المنى يصيب الثوب قال : ان عرفت مكانه فأغسله و ان خفى عليك فأغسله كله.
- ٢- رواية سماعة قال: سألته عن المنى يصيب الثوب قال: أغسل الثوب كله اذا خفى عليك مكانه قليلا كان أو كثيرا.
- ٣- رواية ميسر قال: قلت لأبى عبد الله (ع) أمر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فى غسله فأصلى فيه فأذا هو يابس قال: أعد صلاتك، أما أنك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شىء.
- ٤- رواية على بن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن الفراش

(١) قد أتفق الفريقان على رواية هذا الحديث و يراجع بشأنه كتاب المراجعات للإمام شرف الدين ففيه التفصيل الوافى و قد أجاب عن الحديث المروى بلفظ «سنتى» بأحسن جواب و أثبت أن الصحيح هو «عترتى».

يصبه الاحتلام كيف يصنع به؟ قال: اغسله و ان لم تفعله فلا تنم عليه حتى يبس، فأن نمت عليه وأنت رطب الجسد فأغسل ما أصاب من جسدك فأن جعلت بينك و بينه ثوبا فلا بأس.

٥- رواية عبدالله بن سنان قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم قال: ان كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابة او دم قبل أن يصلى ثم صلى فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلى و ان كان لم يعلم به فليس عليه اعادة.

و هناك روايات اخرى تدل على نجاسة المنى و يظهر من بعضها ارتكاز نجاسة منى الانسان فى أذهان المتشرعة. نعم وردت اربع روايات استظهر منها طهارة المنى فقامت المعارضة بينها و بين ما دل على النجاسة و هي: -

١- رواية زيد الشحام أنه سأل أبا عبدالله (ع) عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبني السماء حتى يبتل على فقال : لا بأس به. و قد رويت هذه الرواية فى الفقيه والكافى و سند الصدوق الى زيد مخدوش بأبى جميلة المفضل بن صالح الضعيف، فالرواية وفقاً لهذا الطريق ساقطة سنداً. و أما فى الكافى فسندها تام و من هنا كان التعبير عن هذه الرواية بالموثقة ناظراً الى سندها فى الكافى لا فى الفقيه.

وقد قربت دلالتها على طهارة المنى بأن مقتضى نجاسة المنى سراية النجاسة الى الجسد أو ما يلاقى الثوب، و تتحقق السراية بالرطوبة الحاصلة من ابتلال الثوب بماء المطر و قد نفى الامام (ع) البأس عن ذلك فيكشف عن طهارة المنى. و قد ذكرت بعض الاجوبة التى تحاول المناقشة فى الدلالة منها : -

أولاً: - أن المطر قد طهر الثوب و معه لا توجد نجاسة كى يكون هناك محذور فى سريانها.

ثانياً : - أنه ليس المراد بالجنابة عين المنى بل المراد أن هذا الثوب و قد وقعت الجنابة فيه فىكون فى لصوقه بالرطوبة على البدن حزاة نفسية.

ثالثاً: - ما ذكره فى الوافى من أن الرواية محمولة على ما اذا لم يتيقن بلة ذلك الموضوع بعينه بحيث يسرى معها المنى سراية تنجسه. ولا يخفى ما فى هذه الوجوه جميعاً من البعد و مخالفة ظاهر الرواية، و قد أجاد صاحب الحدائق (قده) فى رده للوجه الاول بقوله «هو فى غاية البعد حيث أن نجاسة المنى لما فيه من الثخانة واللزوجة تحتاج الى مزيد كلفة فى الازالة فمجرد أصابة المطر لا يكفى فى طهارة الثوب منها، الا أن يحمل على نجاسة لا توجد عين المنى فى الثوب وان كان بعيداً من لفظ الجنابة حيث أن المراد منها المنى مجازاً» و قد تبعه على ذلك السيد الشهيد الصدر (قده). و منه يظهر وجه النظر فى الحمل الثانى. و أما الحمل الثالث فهو خلاف ظاهر قوله «حتى يتل على» و خلف مفروض المسئلة، اذ ما الداعى الى السؤال اذا لم يحدث محذور ما. مضافا الى أن السؤال لو كان على ما فى هذا الحمل للزم تغيير عبارته و أن لا يكون بهذه الصياغة.

و هكذا يتضح أن المناقشات الدلالية غير تامة، ولو أريد المناقشة فى الدلالة فلا بد أن لا تكون المناقشة بما يرجع الى التصرف فى الظهورات بل الى أمر آخر كأن يقال: أن نفى البأس لا يكشف فقط و فقط عن طهارة المنى اذ أنه كما يكشف عن طهارة المنى قد يكشف عن عدم سراية النجاسة مع هذه الرطوبة فلم يتعين أحد الامرين، ان

لم يكن الثاني هو المتعين، لأن ظاهر السؤال أن الحيثية المسؤول عنها هي السراية حيث أبدى السائل محذوراً من ابتلال الثوب الذي فيه الجنابة .

٢- رواية زرارة قال: سألته عن الرجل يجنب في ثوبه أيتجفف فيه من غسله قال: نعم لا بأس به إلا أن تكون النطفة فيه رطبة فأن كانت جافة فلا بأس. و هي تامة السند.

وقد حملها الشيخ على ما لو تجفف بالموضع الطاهر و تبعه على ذلك السيد الخوئي - دام ظله - و قد رد صاحب الحدائق (قده) على حمل الشيخ هذا بأنه لا يظهر بناء عليه فرق بين الرطبة والجافة لاشتراكهما في حصول البأس مع الإصابة رطبا أو يابسا مع رطوبة البدن و انتفائه مع عدم اصابتها، وتبعه على هذا الجواب السيد الشهيد الصدر (قده).

أقول :- أن التفصيل بين رطوبة النطفة الموجودة في الثوب وجفافها يبعد دلالة الرواية على طهارة المنى، إذ لو كان المنى طاهراً فلا فرق بين رطوبة النطفة وجفافها و دعوى أن وجه التفصيل هو استقذار النطفة حال الرطوبة وعدم استقذارها بهذا النحو حال الجفاف فيكون التفصيل ملاحظة للحزاة النفسية خلاف الظاهر و لا قرينة عليه، بل نجد أن التعبير في الروايات التي فيها شيء من ذلك تختلف حيث يقيد الامام (ع) الكلام بالاستقذار وعدمه من قبيل «ان لم تقدره» و «الأن تقدره» و ما شا كل، علما بأن علوق النطفة بالبدن يحصل في حالات جفافها حيث تبقى جزئيات المنى يابسة على الثوب بحيث تنتقل مع الرطوبة الى ما يماسها. مضافا الى أنه لم يقل بهذا التفصيل أحد من فقهاء العامة كي تحمل على التقية فأن من ذهب الى الفرق يرى أن

الفرك هو المطهر بعد اعترافه بنجاسة المنى، كما أن القائل بالطهارة لا يفرق بين رطوبة النطفة وعدمها. فلا بد أن يكون التفصيل مراعاة لمحذور السراية اما بالوجه الذى ذكره شيخنا البهائى و نقله صاحب الحدائق أو بغيره، أو يقال بأجمال الرواية.

٣-رواية زيد الشحام قال: قلت لابي عبدالله (ع) تصيبنى السماء و على ثوب فتبله و أنا جنب فيصيب بعض ما أصاب جسدى من المنى أفاصلى فيه؟ قال: نعم. و هى تامة السند.

و تقريب دلالتها على طهارة المنى هو أن مقتضى نجاسة المنى سراية النجاسة الى الثوب المرطوب و عدم جواز الصلاة فيه، فحكم الامام (ع) بالجواز كاشف لا محالة عن طهارة المنى.

و قد حمل على زوال النجاسة بالمطر أو على عدم الرطوبة فى محل ملاقة المنى، و كلا الحملين سخيف، فأن المطر قد أصاب الثوب ولم يصب الجسد، فهل يطهر الجسد برطوبة الثوب؟ كما أن السائل يسأل عن أصابة الثوب المرطوب لمحل الجسد المصاب بالمنى. نعم قد يقال بأن الرطوبة لم تكن بنحو تسرى معه نجاسة البدن الملوث بالمنى الى الثوب، خصوصاً و ان ظاهر السؤال كونه عن السراية بعد الفراغ عن نجاسة المنى.

٤- رواية على بن أبى حمزة قال: سئل أبو عبدالله (ع) و أنا حاضر عن رجل أجنب فى ثوبه فيعرق فيه قال: لا أرى به بأساً. قال انه يعرق حتى أنه لو شاء أن يعصره عصره. فقطب أبو عبدالله (ع) فى وجه الرجل و قال: ان أبيتتم فشىء من ماء فأنضحه به.

و هذه الرواية بغض النظر عن الخدشة فى سندها أجنبية عن طهارة المنى، اذ المراد بالجنابة فى الثوب أنه حصل له حدث الجنابة والثوب

على جسمه فيصيبه عرق المجنب كما هو ظاهر الرواية و تعقيب السائل على كلام الامام (ع) و جواب الامام (ع) له.

هذا و قد وقع الكلام فى علاج التعارض بعد التسليم به وبدلالة الروايات المتقدمة على طهارة المنى و هناك ثلاث معالجات رئيسية.

المعالجة الاولى: ترجيح أخبار النجاسة لموافقها للكتاب لقوله تعالى، « و ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به و يذهب عنك رجز الشيطان (١) » و قوله تعالى: « ألم نخلقكم من ماء مهين (٢) ».

ونلاحظ على ذلك عدم دلالة الايتين الشريفتين على نجاسة المنى، فإن الاولى دالة على كون الماء مطهراً من حدث الجنابة، و لم نحرز تشريع نجاسة المنى فى ذلك الوقت كى تكون الاية ناظرة الى التطهر من الخبث، و لذا لا توجد ملازمة بين رفع حدث الجنابة و رفع الخبث، و ليس فى طرقنا ما يدل على أن القوم قد تطهروا من الخبث بل ورد أنهم تطهروا من الحدث، و الرجز يمكن أن يراد منه وسوسة الشيطان كما فى بعض التفاسير أو القذارة المعنوية أى حدث الجنابة لا نفس المنى، و كون الرجز بمعنى الرجز لا يعنى أنه بمعنى النجاسة، و لذا نقل فى المصباح عن الازهرى قوله أنه قد يكون الرجز والقذر والنجاسة بمعنى و قد يكون الرجز والقذر بمعنى غير النجاسة (٣)، و أما الاية الثانية فهى لا تدل أصلاً على النجاسة فإن المراد من المهين المستحقر أو الضعيف لاغير.

المعالجة الثانية: - ترجيح أخبار النجاسة لمخالفتها للعامة. و قد

(١) الانفال ١١.

(٢) المرسلات ٢٠.

(٣) المصباح المنير ص ٢١٩.

تبنى هذه المعالجة جمع من الفقهاء منهم السيد الخوئى - دام ظله -
فأنه ذكر أن الشافعى وأحمد قائلان بطهارة المنى، و فى معرض
الجواب عن اشكال تأخر الشافعى وأحمد عن عصر الامام الصادق (ع)
الذى صدرت عنه أخبار الطهارة ذكر - دام ظله - أن مستند الشافعى
لعله كان شايعاً فى ذلك العصر و كان العامل به كثيراً. و قد أشكل
على ذلك السيد الشهيد الصدر (قده) بأشكالين :-

الاول: - أن مجرد احتمال شيوع الفتوى بالطهارة فى عصر الامام
الصادق (ع) لا يكفى لاسقاط هذه الروايات عن الحجية بل لابد من
التأكد من واقع الحال فى تلك الايام.

الثانى: - أن الامر فى أيام الامام الصادق (ع) كان على العكس
حيث أن أبا حنيفة و مالكاً يذهبان الى نجاسة المنى.

و كلالا الجوابين خاطيء، أما الجواب الاول فلوفرنا عدم الوقوف
على قائل بالطهارة فى زمن الامام الصادق (ع) يمكننا أن نطمئن بوجوده
بقرائن منها: أن المسألة لم تكن اجماعية عند العامة، وما دام أنها خلافية
فمن المطمئن به وجود فقهاء معاصرين للامام الصادق (ع) يذهبون الى
الطهارة، وذلك لان الشافعى من الملتزمين بالاجماع بل أن السنة عموماً
يقدمون الاجماع فى ترتيب الادلة، و قد ذكر الغزالى فى المستصفى
ان الاجماع أول ما يلاحظ من الادلة السمعية، فأن كان هناك اجماع
ترك المجتهد النظر فى الكتاب والسنة لانهما يقبلان النسخ والاجماع
لا يقبله (١)، فذهابه الى الطهارة قرينة على عدم انعقاد الاجماع على
النجاسة، و لازمه وجود من يفتى بالطهارة فى عصر مولانا الصادق (ع)،

و منها: أن فى القول بالطهارة روايات عن عائشة و سعد بن أبى وقاص و ابن عباس، و مثل هذه الروايات التى صدرت عن مثل هؤلاء لا تترك عند السنة، فلا بد أن يكون هناك عامل بها منهم فى ذلك الوقت. و الذى يسهل الخطب أن القول بالطهارة نقل عن جمع من فقهاء العامة قبل الامام الصادق (ع) قال الشيخ فى الخلاف: «وقال الشافعى منى الادمى طاهر من الرجل والمرأة و روى ذلك عن ابن عباس وسعد بن أبى وقاص و عائشة و به قال التابعين سعيد بن المسيب و عطاء (١)» و من الواضح أن هؤلاء كان لهم أتباع من الفقهاء، فالحمل على التقية فى محله. على أن لنا أن نحتج على السيد الشهيد (قده) بما بنى عليه من الترجيح بمخالفة أخبار العامة تمسكاً بالخبر المروى فى رسالة القطب الراوندى عن الامام الصادق (ع) قال: قال الصادق (ع): «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه» و قد أفاد السيد الشهيد (قده) أنها تدل على الترجيح بمخالفة أخبار العامة و يمكن التعدى منها الى أقوالهم و فتاويهم (٢). و بناء على ذلك حتى لو لم يتأكد السيد الشهيد (قده) من وجود قائل فى زمن الامام الصادق (ع) بالطهارة فليس له رفض الحمل على التقية، لان روايات الطهارة توافق بعض أخبار العامة.

ان قلت: - لعل المراد بالموافقة الشبه فى العبائر وليس فى ما يدل على الطهارة ما يشبه أخبار العامة بالعبائر.

(١) الخلاف ج ١ ص ٤٨٩.

(٢) تعارض الادلة الشرعية ص ٣٥٨.

قلت : - ذاك بعيد، بل المراد الموافقة المضمونية كما هو ظاهر موافقة الكتاب أيضاً.

هذا ولو بنينا على نظرية الفقيه صاحب الحدائق (قده) فى التقية التى تستبطن الحمل على التقية حتى مع عدم وجود القائل، لما كان لكلام السيد الشهيد (قده) مجال أيضاً. ولكن هذه النظرية خاطئة تماماً و قد فصلنا القول فيها فى بعض الملاحق فراجع و أعتنم.

و أما الجواب الثانى فنلاحظ عليه ان الاسباب التى تدعو الى التقية متعددة و لذا يمكن أن يفتى الامام (ع) بالتقية حتى مع وجود القائل بالنجاسة من العامة، و قد ذكرنا أن ذهاب أبى حنيفة ومالك الى النجاسة لا يعنى عدم وجود امتدادات لفتوى الشافعى، و سوف يأتى فى الملاحق عند مناقشة نظرية صاحب الحدائق (قده) ذكر أسباب و دواعى التقية التى يمكن أن تتصور التقية فى ضوءها حتى مع وجود فتاوى لدى العامة موافقة للحكم الواقعى.

هذا و قديذكر وجه آخر للحمل على التقية و هو أن هذه الاخبار انما تدل على الطهارة بالدلالة الالتزامية، لكنها مطابقة تدل على جواز الصلاة فى ثوب فيه منى، أو تدل على عدم وجوب ازالة المنى بالتطهير بشرطه المعتبرة، و هذا الامر عليه أكثر العامة، فأن أباً حنيفة و ان قال بنجاسة المنى الا أنه يكتفى فى ازالته بالفرك، كما أن مالكا القائل بنجاسة المنى يرى عدم وجوب الغسل من النجاسات كلها. فتحمل هذه الروايات على التقية لموافقتهما فى ذلك للعامة، و به تسقط عن معارضة أخبار النجاسة. و هذا الحمل واضح جداً فى رواية زيد الشحام التى أجاز الامام (ع) فيها الصلاة فى الثوب المصاب بالمنى، فأن المالكية يذهبون الى أن الطهارة من النجس سنة مؤكدة و ليست شرطاً فى صحة

الصلاة، و هو المشهور بينهم فى قبال من يشترط ذلك فى حال الذكر والقدرة، و أما روايته الاولى فهى و ان كانت مطلقة و غير شاملة لحال الصلاة بالخصوص الا أن وجه الحمل فيها على التقية هو ذهاب المالكية الى عدم وجوب ازالة النجاسات و اكتفاء أبى حنيفة بالفرك، فوقع ماء المطر لعله عندهم أبلغ فى التطهير من الفرك المجرد. و أما رواية زرارة فقد قلنا أنها أظهر فى النجاسة منها فى الطهارة.

المعالجة الثالثة: اسقاط أخبار الطهارة لمعارضتها للقطعى فيسلب الوثوق بها وتسقط عن الحجية رأساً. وهذه المعالجة لا بأس بها خصوصاً و قد بنينا فى الاصول على أن موضوع الحجية هو الخبر الموثوق به فكل ما يؤدي الى سلب الوثوق بالخبر يسقطه عن الحجية.

الجهة الثانية: - منى الحيوانات المحرمة مما له نفس سائلة: -

و نجاسة منى هذه الحيوانات هو المعروف بين فقهاءنا و قد ادعى الاجماع على النجاسة فى عدة كتب قال العلامة فى التذكرة: «المنى من كل حيوان ذى نفس سائلة آدمياً كان أو غيره نجس عند علمائنا أجمع». و فى المستند: «و لا خلاف فى نجاسته من الانسان (الى أن قال) و كذا من غيره مما له نفس سائلة على المعروف من مذهب الاصحاب بل عليه الاجماع فى كلام جماعة». و فى طهارة شيخنا الانصارى (قده): «المنى من كل حيوان ذى نفس سائلة بالاجماع المحقق والمستفيض». و فى الجواهر «اجماعاً محصلاً و منقولاً صريحاً فى الخلاف والتذكرة وكشف اللثام و عن النهاية و كشف الالتباس و ظاهراً فى المنتهى و غيره». هذه هى كلماتهم، ولكن الاشكال فى الدليل، لان الروايات قاصرة عن اثبات ذلك فأنها على نوعين: -

الاول: - ما كان موردها منى الانسان بالخصوص كرواية على بن

جعفر وعبدالله بن سنان المتقدمين فى الجهة الاولى فأنها مختصة بمنى الانسان كما هو صريحها حيث ورد السؤال فى الاولى عن أصابة الاحتلام للفراش والثانية عن أصابة الجنابة للثوب.

الثانى : - ما لم يحدد فيها منى الانسان بالخصوص لكنها منصرفه اليه بلحاظ اصابة الثوب أو البدن مما يكون عادة بمنى الانسان، خاصة و أنها جاءت على شكل أسئلة يوجهها الرواة الى الائمة (ع)، وقد ذكر المنى فى كلام السائل بشكل لا نحرز معه أنه بصدد السؤال عن طبيعى المنى، فأذا لاحظنا أن السؤال عن اصابة المنى للثوب أو البدن أصبح احتمال كون السؤال عن الطبيعى مستبعداً ان لم نقل بأننا نحرز كون محط النظر هو منى الانسان، وقد اعترف أعظم الفقهاء بهذا الانصراف، و ذكر بعضهم كصاحب الحدائق (قده) أن الانصراف ظاهر كالبيان. و لاجل ذلك لجأ بعض الاعلام المتأخرين كالسيد الخوئى - دام ظله - والسيد الشهيد الصدر (قده) الى رواية محمد بن مسلم التى ورد فيها تشديد المنى، ولكنك عرفت أن هذه الرواية غير صالحة لاثبات نجاسة ما سوى منى الانسان، فبقى بلا دليل من الاخبار على النجاسة، وقد يقال: أن النوبة تصل الى الاصل المؤمن، ولكن الفتوى بالطهارة مشكلة جداً لعدم الخلاف فى نجاسة منى محرم الاكل مما له نفس سائلة، فيلزم الاحتياط. وقد أجاد الشيخ الاعظم (قده) حيث قال فى طهارته بعد الاستدلال على النجاسة بالاجماع: «و هو المعتمد فى اطلاق الحكم دون اطلاقات الاخبار لانصرافها الى منى الانسان، وليس كذلك اطلاق معاهد الاجماع للقطع بأرادة المطلق منها مع أن المحكى عن التذكرة و كشف اللثام التصريح بالعموم، و لولا الاجماع لاشكل

تعميم الحكم لمطلق غير المأكول فضلاً عن مطلق الحيوان (١)». «
الجهة الثالثة : - منى الحيوانات المحللة مما له نفس سائلة : -
لا يخفى أن دعاوى الأجماع التي تقدمت من العلامة والنراقي
والشيخ الأعظم و صاحب الجواهر (قدس سرهم) شاملة لهذا الصنف
من المنى. و هذا الأجماع و ان كان اجماعاً منقولاً الا أنه معتضد
بمجموعة قرائن منها عدم ظهور الخلاف في المسألة، و منها وجود
شواهد مؤكدة له كقول الشيخ في المبسوط: «والمنى نجس من كل
حيوان» و قول ابن البراج في المذهب عند تعداد النجاسات التي تجب
ازالتها عن الثياب: «والمنى من الناس و غيرهم». و اطلاق عدة فتاوى
للمتقدمين مضافاً الى سعة اطلاع مثل العلامة و قرب عهده و ضعف
احتمال المدركية فقد توجب هذه القرائن و غيرها الوثوق بهذا
الأجماع، بل تقدم أن الشيخ الأعظم (قده) قد عول على الأجماع بشكل
أساسي دون غيره. وقد أتضح من بحث الجهة الثانية قصور الأدلة عن
تناول غير منى الانسان، فالعمل بالأصل وجيه لولا الأجماع، و حتى
السيد الخوئي - دام ظله - الذي تمسك برواية محمد بن مسلم في اثبات
نجاسة منى الحيوانات المحرمة صرح بقصور هذه الرواية عن اثبات
نجاسة ما نحن فيه لاختصاصها بما اذا كان البول نجساً لأنه مقتضى
الاشدية، و قد مضى كلامه - دام ظله - عند البحث عن اطلاق في دليل
نجاسة المنى، الا أن السيد الشهيد (قده) تمسك في المقام أيضاً بهذه
الرواية و لم يوافق على ما أفاده السيد الخوئي - دام ظله - و أورد عليه
أن الرواية بعد كون موضوع التشديد فيها هو طبيعي المنى لم تقتصر

(١) كتاب الطهارة للشيخ الانصاري (قده) بحث نجاسة المنى.

على الحكم بأشدية المنى من البول بل شددت المنى و جعلته أشد من البول، والنجاسة انما تستفاد من التشديد المذكور أولاً والذى موضوعه هو طبيعى المنى، والأشدية من البول و ان كانت لا تقتضى نجاسة منى الحيوان الطاهر البول، إلا أنها لا تأبى عن نجاسته أيضاً اذ لا ملازمة بين النجاستين فيبقى اطلاق التشديد على حاله.

و هذا الجواب مرفوض عندنا بناء على ما ذكرناه من عدم امكان التمسك بأطلاق الرواية لكون الراوى فى مقام الحكاية لانقل القول، و هذا الامر مضافاً الى ما ذكرناه هناك يجعل التمسك بالتشديد مشكلاً لانه من الممكن ان يكون الصادر من الامام عليه السلام هو جعل المنى اشد من البول، و قد فصل الراوى بين الامرين فتكون عبارته «وجعله أشد من البول» توضيحاً للتشديد المبين أولاً و هذا الفصل صحيح وليس خلاف الظاهر.

والصحيح فى الجواب عما أفاده السيد الخوئى - دام ظله - هو ما ذكرناه عند البحث عن اطلاق دليل نجاسة المنى حيث أجبنا عن كلامه هذا فراجع. و ينبغى التنبيه على أن اشكالنا على ايراد السيد الشهيد (قده) يرد حتى على ما بنى عليه من كون المراد بالمنى هو طبيعى المنى لا خصوص منى الانسان، لان الراوى فى مقام الحكاية فقد يتمسك بالاطلاق و لكن فى الحدود التى ذكرها السيد الخوئى - دام ظله - و ذلك لان مقتضى كون الراوى فى مقام الحكاية يجعلنا نحتمل احتمالاً معتدلاً به أن يكون الحكم المبين ثانياً وهو أشدية المنى من البول توضيحاً لما ذكره أولاً و هو التشديد.

هذا و قد يقال أنه لو سلم اطلاق رواية محمد بن مسلم فهو معارض

بروايتين :-

الاولى : - رواية عمار عن أبي عبد الله (ع) قال : كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه. و هي شاملة بأطلاقها للمنى فيقع التعارض بينها و بين اطلاق رواية محمد بن مسلم و بعد التساقت يرجع الى الاصل العملى .

الثانية : - رواية ابن بكير عن أبي عبد الله (ع) قال : « ان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز اذا علمت أنه ذكى . » و عموم كل شىء شامل للمنى .

و قد ذكر السيد الشهيد (قده) أن المانع عن نجاسة منى الحيوانات المحللة تام لاقتضاء الاصل الطهارة بعد التساقت فى مورد الاجتماع لكنه أفتى فى رسالته العملية بالنجاسة و هذه الفتوى لا تنسجم مع ما أفاده (قده) ، و لم يشر فى بحثه الى عنصر الاجماع كدليل على النجاسة أو يمنع على الاقل من الفتوى بالطهارة .

والتحقيق : أننا اذا بنينا على تقدم العام على المطلق عند دوران الامر بين التخصيص و التقييد لم يحصل التساقت و كان العام هو المقدم ، و على أساسه يتم الحكم بالطهارة ، و بذلك يكون لدينا دليل اجتهادى على الطهارة ، نعم لو لم نبن على ذلك يحصل التساقت و يرجع الى الاصل ، ولكن دخول الاجماع كعنصر فى الاستدلال يوجب اقتضاء الصناعة للحكم بالنجاسة ، لان الاجماع أما أن يكون مقيداً لاطلاق رواية عمار و مخصصاً لعموم رواية ابن بكير بأعتبار كاشفيته عن قول المعصوم (ع) فيكون كالخبر ، أو يكون المرجع بعد البناء على التساقت لان النوبة لا تصل الى الاصل مع وجود الاجماع كما هو واضح ، أو يكون هذا الاجماع مانعاً على أقل تقدير من الفتوى بالطهارة فيكون الحكم بالاجتناب هو الاحوط لزوماً .

فالننتيجة أن الحكم بنجاسة منى الحيوانات المحللة متجه.

الجهة الرابعة: - منى ما ليست له نفس سائلة: -

اختلفت كلمات القوم فى هذا الصنف من المنى فبينما يذهب جمع من الاصحاب الى طهارته نرى جمعا آخر من الفطاحل يتردد فى الطهارة كالمحقق الحلى (قده) حيث ذكر فى المعتبر بأن فى منى ما لا نفس له ترددأ، و كذا فى شرائعه، لكنه عقب على ذلك بأن الاشبه الطهارة، و نقل التردد عن العلامة فى المنتهى الا أنه أفتى فى التذكرة بالطهارة و قد ذكر شيخنا الانصارى (قده) أن الاحتياط لا يترك.

و تحقيق المقام أنه بناء على ما حققناه من عدم وجود دليل لفظى على النجاسة لطبيعى المنى يكون مقتضى الاصل هو الطهارة، ولا يصح التمسك بالاجماع المتقدمة، لان معقدها ما كانت له نفس سائلة، مضافاً الى وجود الخلاف فى المقام، بل ادعى الاجماع على الطهارة فالحكم بالطهارة متجه. نعم قد يتمسك برواية محمد بن مسلم لمن يرى الاطلاق فيها اما لكل أصناف المنى كما بنى عليه السيد الشهيد (قده) أو لما يكون بوله نجساً كما بنى عليه السيد الخوئى - دام ظله -، و ذلك لان بول الحيوان اللحمى مما لا نفس له نجس فيكون منيه نجساً و أشد نجاسة من بوله، نعم الوجه الاخير يتم لو لم نقل بطهارة بول ما لا نفس له بل و طهارة منيه خروجاً عن الاطلاق برواية حفص بن غياث «لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة» و رواية عمار «كل ما ليس له دم فلا بأس»، بل يخرج بهما على تقدير تماميتهما عن اطلاق رواية محمد بن مسلم بناء على شمولها لطبيعى المنى حتى ما لم يكن بول حيوانه نجساً، نعم بناء على عدم تماميتهما كما حققناه يشكل الخروج عن الاطلاق لمن بنى عليه، فلا بد حينئذ من الحكم بالنجاسة، ولا محيص عنه الا

وَأما المذى (١)

بالتشكيك في صدق عنوان المني على ماء ما لا نفس له، فقد يشكك فيه على نحو التشكيك في دم ما لا نفس له حيث ادعى أنه رجيع و ليس دماً على الرغم من توفر بعض مواصفات الدم فيه، فقد يقال أن منى ما لا نفس له كذلك وان كان منه الولد، لان خصوصية المني قد أخذت فيه عرفاً على نحو لا ينطبق على ماء ما لا نفس له.

والواقع أنه لا اشكال في صدق المني لغة و عرفاً على ماء الانسان ذكراً أو انثى وماء الحيوانات ذوات النفس السائلة، و أما ما لا نفس له فيكفي في صدق عنوان المني على مائها - في الحيوانات التي تكون طريقة التلقيح عندها القاء الماء - وجود عنوان عام للمني من قبيل صدقه على كل ماء يكون منه الولد حتى لو لم يكن بمواصفات منى الانسان والحيوانات ذوات الانفس، و لا يبعد ذلك عرفاً، و حتى الدم فيما لا نفس له يعد دماً عند العرف، فأن المهم ليس هو اتحاد الحقيقة بل الصدق العرفي.

(١) قال في المجمع «والمذى هو الماء الرقيق الخارج عند الملاعبة والتقبيل والنظر بلا دفع و فتور و هو في النساء أكثر» (١) وفي اساس البلاغة «ماذى الرجل المرأة لا عبها حتى خرج المذى، و يقول الرجل للمرأة ماذيني و سافحيني» (٢) وفي المصباح «المذى ماء رقيق يخرج عند الملاعبة و يضرب الى البياض» (٣) و قد عرفه بذلك المحقق في المعبر، لكن عن المنتهى تعريفه بأنه ماء لزج يخرج عقيب الشهوة على طرف الذكر، والظاهر عدم الفرق في محتوى

(١) مجمع البحرين ج ١ ص ٣٨٨.

(٢) أساس البلاغة ص ٤٢٤.

(٣) المصباح ص ٥٦٧.

والوذى (٢) والوذى (٣) فطاهر (٤).

التعريفين و ان كان الثانى أخص حسب ما يبدو، و كأن تعريفه بالثانى من جهة القول بنجاسة المذى الذى يخرج عقيب الشهوة. و قد ورد فى الحديث «المذى ما يخرج قبل المنى» (١) و فى رسالة ابن رباط عن أبى عبدالله (ع) «يخرج من الاحليل المنى والوذى والوذى والمذى فأما المنى فهو الذى تسترخى له العظام و يفتر منه الجسد و فيه الغسل، و أما المذى يخرج من شهوة و لا شىء فيه، و أما الوذى فهو الذى يخرج بعد البول، و أما الوذى فهو الذى يخرج من الادواء و لا شىء فيه» (١).

(٢) قال فى المجمع أنه ماء يخرج عقيب انزال المنى و قال: «و ذكر الوذى مفقود فى كثير من كتب اللغة (٢)». و فى رسالة ابن رباط أنه يخرج من الادواء، و بمثل تعريف المجمع ما ذكره ابن بابويه و يمكن ان يكون خروج الوذى بعد الاثرال من الادواء فلاتنافى. و قد ذكر فى المنجد من استعمالات الوذى الوجع والمرض.

(٣) قال فى المصباح «الوذى ماء أبيض ثخين يخرج بعد البول» (٣) وبهذا عرف فى الرواية، و فى المجمع أنه بلل لزج يخرج من الذكر بعد البول (٤)

(٤) هذه المسئلة لها فى فقه العامة عرض عريض من الكلام فقد تكلموا عنها فى نواقض الوضوء فذهبوا الى أن المذى والوذى ينقض الوضوء، و يبدو ان ذلك اجماعى عندهم حيث نسبته العلامة فى التذكرة (٥)

(١) الوسائل ج ١ باب ١٢ من نواقض الوضوء.

(٢) المجمع ج ١ ص ٤٣٣.

(٣) المصباح ص ٦٥٤.

(٤) المجمع ج ١ ص ٤٣٣.

(٥) التذكرة ج ١ ص ١١.

الى الجمهور، و تكلموا عنها في باب النجاسات فذهبوا الى النجاسة، ويبدو أن على ذلك اتفاقهم، فقد ذكر الشيخ في الخلاف بعديانه لطهارة المذى والوذى «وخالف جميع الفقهاء في ذلك و قالوا بنجاسته» (١) والظاهر ارادة خصوص المذى لان الوذى لم يظهر اجماعهم على نجاسته و قد استدلوا على النجاسة بقوله (ص) و قد سئل عن المذى: «يغسل ذكره و يتوضأ». و أنه (ص) أمر بغسل المذى من البدن، ولانه (ص) قال لسهل بن حنيف يجزيك منه الوضوء قلت فكيف بما أصاب ثوبى منه؟ فقال: يكفيك أن تأخذ كفاً من ماء فتنضح به حيث ترى أنه أصاب.

والذى يظهر أن هذا التيار السنى ولد دافعاً لدى المشرعة من الاصحاب الى السؤال عنه من الائمة عليهم أفضل الصلاة والسلام خشية وجود محذور فيه، أو للتعرف على الحكم الواقعى، و قد أوضح الائمة (ع) فى بياناتهم هذه المسئلة، و بينوا عدم ناقضية المذى والوذى والودى للوضوء و عدم نجاستها، و أشاروا الى أن هذا الحكم هو الذى كان فى زمن النبى الاعظم (ص) ومنه صدر. ومن هذه الروايات:-
١- رواية بريد بن معاوية قال: سألت أحدهما (ع) عن المذى فقال: لا ينقض الوضوء و لا يغسل منه ثوب و لا جسد انما هو بمنزلة المخاط والبصاق.

٢- رواية زرارة عن أبى عبدالله (ع) قال: ان سال من ذكرك شىء من مذى أو ودى و أنت فى الصلاة فلا تغسله و لا تقطع له الصلاة و لا تنقض له الوضوء و ان بلغ عقبيك فأنما ذلك بمنزلة النخامة.

٣- رواية عمر بن حنظلة قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن المذى فقال: ما هو عندي الا كالنخامة.

٤- رواية اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن المذى فقال: ان علياً (ع) كان رجلاً مناء فأستحى أن يسأل رسول الله (ص) لمكان فاطمة (ع)، فأمر المقداد أن يسأله وهو جالس، فسأله فقال له النبي (ص): ليس بشيء.

و بلحاظ اجماع السنة على نجاسة المذى يتربص صدور روايات موافقة للعامة تقية، وقد وردت بهذا الصدد روايات عديدة منها :-

١- رواية الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المذى يصيب الثوب قال: ان عرفت مكانه فأغسله وان خفى عليك مكانه فأغسل الثوب كله.

٢- رواية الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المذى يصيب الثوب قال: لا بأس به، فلما رددنا عليه قال: ينضحه بالماء. ولا ينبغي الريب في حمل هاتين الروايتين على التقية بل مسحة التقية واضحة جداً في الرواية الثانية. ولعله لذلك يمكن القول بأستبعاد الحمل على التنزه خصوصاً بعد لحاظ الروايات الدالة على أنه كالصاق والنخامة ولحاظ لسان رواية الحسين بن أبي العلاء الاولى. ونجد أن فقهاءنا لم يعبأوا بالروايات الدالة على النجاسة، ولذا أجمعوا على الطهارة عدا ابن الجنيد الذي ذهب الى نجاسة المذى ان كان من شهوة و لم يعتن الفقهاء بخلافه، وقد صرح العلامة في المختلف بأن قول ابن الجنيد شاذ، وقال: أن الامامية أجمعوا على طهارة المذى وأن خلاف ابن الجنيد لا يعتد به لما ذكره الشيخ في الفهرست من أن الاصحاب تركوا خلافه لانه كان يقول بالقياس.

من كل حيوان الا نجس العين (١) و كذا رطوبات الفرج والدبر (٢) ماعدا البول والغائط.

(١) كأنه لظهور دليل النجاسة في نجاسة سائر أجزائه و ما يخرج منه، و سوف يأتي البحث المفصل عن ذلك عند الكلام على نجاسة الكلب والخنزير والكافر حيث سيشير الماتن الى نجاسة رطوبات هذه الاعيان فأنتظر.

(٢) نفى الخلاف بين الاصحاب عن طهارة رطوبات الفرج والدبر، و في الجواهر أن الاجماع بقسميه على ذلك، والمحذور في النجاسة تارة يكون ذاتياً و أخرى عرضياً، أما المحذور الذاتي فمنفى بالاصل و بالاجماع، و لا يوجد دليل على النجاسة أصلاً، بل الدليل قائم على الطهارة و هو رواية ابراهيم بن أبي محمود قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن المرأة عليها قميصها أو ازارها يصيبه من بلل الفرج و هي جنب أتصلى فيه؟ قال: اذا أغتسلت صلت فيهما. و رواية زرارة عن أبي عبد الله (ع) « و كل شيء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الحبائل أو من البواسير و ليس بشيء فلا تغسله من ثوبك الا أن تقدره». و أما المحذور العرضي فينفيه أن البواطن تطهر بمجرد زوال عين النجاسة ان لم نقل بعدم نجاسة البواطن رأساً، و لذا لا يوجد محذور في اصابة البلل لمجاري البول والغائط مادام أنه يخرج نظيفاً، والروايتان المتقدمتان دالتان على نفى المحذور، و بهذا يتضح ضعف مستند العامة القائلين بالنجاسة بدعوى خروج البلل من مجرى النجاسة، و قد أجاد المحقق في المعبر في الجواب عن ذلك فراجع. و بهذا يتم البحث عن نجاسة المنى والحمد لله كما هو أهله والصلاة على أشرف رسله و أوصيائه محمد و آله الطاهرين.

الملاحق

- الملحق (١) :- تحقيق القول بوثاقة أسناد كامل الزيارات.
- الملحق (٢) :- شبهة الارسال في قول الراوى «سئل» مجرداً.
- الملحق (٣) :- بيان الوجه في افراد نظرية ابن أدريس في علاج التعارض بين رواية ابن سنان و رواية أبى بصير فى بول الطيور المحرمة فى تقريب ثالث.
- الملحق (٤) :- اثارات تتعلق بمبنى سقوط الخبر بأعراض الجميع أو المشهور .
- الملحق (٥) :- شمول أخبار العلاج لموارد تعارض العامين من وجه.
- الملحق (٦) :- تحقيق نظرية صاحب الحدائق (قده) فى التقية.
- الملحق (٧) :- بيان أن المقصود بحمل الخبر على التقية اذا وافق أخبار العامة لا يغير الترجيح بمخالفة أقوال العامة.
- الملحق (٨) :- تحقيق القول فى محمد بن سنان الزاهرى.

الملحق (١)

تحقيق القول بوثاقة أسناد كامل الزيارات

اختلف الاعلام من الرجاليين والفقهاء في استفادة وثاقة رجال كامل الزيارات من عبارة الشيخ الثبت أبي القاسم ابن قولويه المذكورة في مقدمة كتابه، فذهب بعضهم كالحر العاملي الى أن المستفاد منها وثاقة كل رجال الكتاب، و تبعه على ذلك السيد الخوئي - دام ظله - فقد ذكر ذلك في مقدمة معجم الرجال، و دأب على توثيق من ورد في هذا الكتاب من الرواة في بحوثه الرجالية والفقهية، و أنكر آخرون شمول التوثيق لكل رواة الكتاب واستفادوا اقتصاره على المشايخ المباشرين لابن قولويه، و من هؤلاء المحدث الثقة الثبت الشيخ النوري صاحب المستدرک على الوسائل، و هو المختار عندنا. و لشرحه تفصيلات تطول نقتصر في هذا الملحق على لب الفكرة و نوكل الباقي الى كتابنا «مباني الرجال والدراية». و قبل بيان دليلنا على المختار ننقل عبارة الشيخ ابن قولويه فقد قال في مقدمة كتابه: «... حتى أخرجته و جمعته عن الائمة صلوات الله عليهم أجمعين من أحاديثهم و لم أخرج فيه حديثا روى عن غيرهم اذ كان فيما روينا عنهم من حديثهم صلوات الله عليهم كفاية عن حديث غيرهم، و قد علمنا أنا لانحيط بجميع ما روى عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكنه ما وقع لنا من جهة

الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، و لا أخرجت فيه حديثاً روى عن الشاذان من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم» (١). هذا نص كلامه (قده)، وقد علق على ذلك صاحب الوسائل بقوله: «وقد شهد على بن ابراهيم أيضاً بثبوت أحاديث تفسيره و أنها مروية عن الثقة عن الأئمة (ع) وكذلك جعفر بن قولويه فإنه صرح بما هو أبلغ من ذلك فى أول مزاره» (٢). وقال السيد الخوئى - دام ظله - «فأنك ترى أن هذه العبارة واضحة الدلالة على أنه لا يروى فى كتابه رواية عن المعصوم (ع) الا وقد وصلت اليه من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله»، ثم قال بعد ذلك بسطور: «وقد زعم بعضهم اختصاص التوثيق بمشايقه فقط، ولكنه خلاف ظاهر عبارته كما لا يخفى» (٣).

أقول: بل ظاهر عبارته اختصاص التوثيق بالمشايق و اعترافه بوجود الضعاف فى رجال كتابه، وقد أراد «بالثقات من أصحابنا» مشايخه المباشرين الذين وقعت له الرواية من جهتهم فأننا اذا لاحظنا عبارته و طالعناها بدقة نجد أنه ينفى اخراج الحديث الذى فى سنده شذاذ الرجال عن غير المعروفين بالحديث المشهورين بالعلم، و هو اعتراف بوجود الضعاف فى أسناد كتابه و كلمة «المذكورين» ترجع الى عبارة «الثقات من أصحابنا»، فمعنى كلامه هو أنه لم ينقل الذى يرويه الضعاف الا عن الثقة من الاصحاب المعروفين بالرواية المشهورين بالعلم والحديث و كأنه يريد بذلك أحد أمرين :-

الاول :- القاء التبعة عن نفسه فى الرواية عن الضعفاء حيث التزم

(١) كامل الزيارات ص ٣ .

(٢) الوسائل الفائدة ٦.

(٣) معجم رجال الحديث ج ١ ص ٥٠.

بعدم الرواية عنهم مباشرة و أخذ الاحاديث بواسطة الشيوخ الثقات المشهورين بالحديث والعلم. و قد كان ذلك دأب المشايخ في كتبهم و رواياتهم حتى أن الرواية المباشرة عن الضعفاء تعد طعناً عندهم، فكانوا يأخذون الرواية التي تشتمل على الضعيف من مشايخ ثقات مشهورين و لا يروونها الا بهذه الوساطة، و مما يشهد لذلك كلام النجاشي في ترجمة محمد بن عبدالله الشيباني قال: « كان في أول أمره ثباتاً ثم خلط و رأيت جل أصحابنا يغمزونه و يضعفونه (الى ان قال): رأيت هذا الشيخ و سمعت منه كثيراً ثم توقفت عن الرواية عنه الا بواسطة بيني و بينه» (١).

الثاني : - أنه (قده) في صد اثبات أن روايات كتابه معتبرة وان كان في أسنادها الضعفاء والمجهولون لاعتماد الثقات المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم عليها.

هذا مضافا الى أن قوله: «وقد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روى عنهم في هذا المعنى ولا في غيره لكنه ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا» ظاهر أيضاً في اختصاص التوثيق بالمشايخ و مؤثر على ذلك. اذ لا معنى للاعتذار عن عدم رواية جميع ما روى عنهم في هذا المعنى بالاختصار على الروايات التامة سندا، اذ أن الاختصار عليها واجب و لازم، فلا بد أن يكون المقصود هو الاختصار على ما أخذه من مشايخه الثقات و رواه عنهم فتأمل جيدا.

و هكذا يتضح أن التوثيق مختص بالمشايخ المباشرين دون غيرهم و ان ذلك هو ظاهر عبارته، و أن دعوى شمول التوثيق لكل رجال الكتاب خلاف الظاهر، بل أن ابن قولويه اعترف بوجود الضعاف في

روايات الكتاب، و مما يعزز هذه الحقيقة أن رواة الكتاب ليسوا جميعاً مشهورين بالعلم والحديث و أن الأحاديث المشتملة على الضعف قد رواها عن المشايخ المشهورين بالحديث ممن أحرزنا شهرتهم و معروفيتهم من خلال تراجمهم في كتب الرجال.

هذا وهناك تفصيلات أخرى يتعلق قسم منها بتوضيح دليلنا على المختار بالأرقام، و منها ما يتعلق بالأدلة التي سبقت من البعض على الاختصاص وتمحيصها، و منها ما يتعلق بعدد رواة الكتاب و أسمائهم و تراجمهم، و منها ما يتعلق بعدد المشايخ المباشرين و أسمائهم و تراجمهم أو كلناها الى كتابنا في الرجال.

الملحق (٢)

شبهة الارسال في قول الراوى «سئل» مجرداً

هناك مجموعة من الروايات اذا لاحظنا أسنادها نجدها خالية من القطع والارسال في تمام طبقاتها، ولكننا نجد أن الراوى الذى يفترض سماعه من المعصوم (ع) ينقل السؤال والجواب دون التصريح بسماعه فى قبال روايات يصرح الراوى فيها بسماعه المباشر للسؤال والجواب، كأن يقول: «سئل و أنا أسمع» أو «سئل و أنا حاضر»، و امثال هذه العبارات التى تشير الى النقل المباشر من الامام (ع). ومن أمثلة روايات القسم الاول رواية عمار الساباطى عن أبى عبد الله (ع) التى تقدمت فى بحث بول و رجميع ما لا نفس له حيث قال: سئل أبو عبد الله (ع) عن الخنفساء والذباب الخ... ولعمار عدة روايات بهذا التعبير و كذلك لغير عمار.

و قد بنى الاصحاب على معاملة هذه الروايات على أنها مسندة مما يكشف عن اعتقادهم بكون الراوى ينقل عن المعصوم (ع) نقلاً مباشراً. بينما قد تثار شبهة الارسال فى مثل هذه الروايات، لانه لا يوجد ما يشير الى أن الراوى ينقل سماعه المباشر للسؤال والجواب، فمن المحتمل أن يكون قد نقل له بواسطة وهى غير معلومة لدينا.

وقد يجاب عن هذه الشبهة بأن مقتضى وثاقة الراوى أن يذكر

الواسطة لو كان النقل غير مباشر. ولكنه جواب ساذج و غير فنى، لانا ينبغي أن تثبت أولاً أن عدم النقل يضر بالوثاقة كى نستدل بها عليه و ننفى الارسال، علما بأن تعبير الراوى ينسجم مع حالات النقل غير المباشر، فلا يكون قد ارتكب الكذب.

وقد يجاب عن الشبهة بأن وثاقة الراوى تضمن لنا وثاقة الوساطة لو كانت، خصوصاً و أنه نقل السؤال والجواب بنحو الجزم. و هذا الجواب خاطيء أيضاً اذ لا توجد قاعدة تفيد أن كل ثقة لا يروى الا عن ثقة، كما أنه ليس فى هذا التعبير ما يشير الى جزم الراوى بالنقل، فقد يكون فى مقام نقل ما أثر عن المعصوم (ع)، فلا يكون أحسن حالا مما لو نقل الرواية و أسندها الى الضعيف فيما لو أراد نقل ما هو المأثور، مضافاً الى أن جزم الراوى ليس حجة علينا، لامكان أن تكون مبررات جزمه غير مقبولة عندنا ولا تحدث فى النفس الجزم الذى حصل عنده.

وقد يقال أن الرواة لم يكونوا ينقلون الروايات لمحض النقل فقط، بل كانوا يبينون من خلال النقل الحكم الشرعى الذى تكفلت الرواية ببيانه، فإذا كان الراوى فى مقام نقل الحكم و كان ثقة التزم بنقل ما يقطع بصدوره عن المعصوم (ع). و يدفعه أنه لا سبيل فى الغالب الى تشخيص أن الراوى فى مقام الافتاء، نعم قد تكون فى بعض الحالات قرينة على ذلك كما فى رواية ابن بكير عن محمد بن مسلم أن امرأة سألته فقالت: لى بنت عروس ضربها الطلق فما زالت تطلق حتى فأت والولد يتحرك فى بطنها و يذهب ويجيء فما أصنع؟ قال: قلت: يا أمة الله سئل محمد بن على الباقر (ع) عن مثل ذلك فقال: يشق بطن الميت و يستخرج الولد. فأن افتاء محمد بن مسلم استنادا الى كلام الامام الباقر (ع) يكشف عن قطعه بصدوره عنه، وذلك اما بسماعه منه مباشرة أو بسماعه من ثقة سمعه منه.

وقد يقال في الجواب عن الشبهة: ان ظاهر حال الراوى أنه ينقل سماعه المباشر فيمكننا أن نعتمد على هذا الظهور الحالى، خصوصاً اذا كان الراوى صاحب كتاب، فإنه ينقل في الكتاب مسموعاته المباشرة. وهذا الجواب مما لا تقنع به النفس، اذ لا يوجد مثل هذا الظهور، ولذا لانقبل بدعوى الظهور الحالى في المضمرة، فإنه قد يدعى أن ظاهر حال لراوى أنه يسأل من الامام (ع)، و قد رفضنا هذه الدعوى في باب المضمرة، و دعوى الظهور الحالى في المقام لا تزيد على دعوى الظهور الحالى في المضمرة، مضافاً الى أن الراوى اينقل سماعه المباشر الاعم مما كان من المعصوم (ع) أو ممن روى عن المعصوم (ع)، و على هذا اصول الاصحاب و مصنفاتهم و قد رويوا المرسلات كثيراً.

وقد يقال في الجواب عن الشبهة: ان هذه الامور تدخل في نطاق تعهد الراوى فإنه لا بد و أن يتعهد ببيان أن هذا النقل هل هو مباشر أولاً، فأنا كان الراوى ثقة ولم يذكر أن النقل غير مباشر فيكون ذلك شهادة منه على أنه ينقل ما سمعه بنفسه عن الامام (ع). ولا يرد على ذلك النقص بوجود الروايات المرسلة، اذ يدفعه أن الراوى قد أخبر بالارسال في هذه الروايات.

ونلاحظ على ذلك: أن الراوى انما يتعهد بعدم الاثيان بما يوهم كون النقل مباشراً فيما لو لم يكن كذلك، وهذا هو ما يدخل في نطاق عهدة الراوى، و لذا اذا أتى الراوى بلفظ ظاهر في كون النقل مباشراً و كان ثقة بنى على أنه قد سمع كلام الامام (ع) بلا واسطة، وفي المقام لم يأت الراوى بلفظ ظاهر في كون النقل مباشراً كي يكون خلاف تعهده، و لذا نجد أن الراوى حينما ينقل السؤال الذي سمعه بنفسه يأتى بما يشير الى ذلك كقوله: «سئل و أنا أسمع» أو «سئل

و أنا حاضر» لاجل دفع محذور الترديد.
 ومما ذكرنا يتضح عدم صحة النقض على الشبهة بأنها لو تمت
 لسرت الى جمع كثير من الروايات التي ورد التعبير فيها بلفظ «قال»
 وذلك لان هذا اللفظ خصوصاً اذا كان مصحوباً بالعننة ظاهر في كون
 النقل مباشراً، فتمسك به لدخوله في عهد الراوى وشهادته بأنه سمع
 كلام الامام (ع) بلا واسطة.

وبعبارة اخرى: ان صدور لفظ «قال» أو «عن فلان» لمن لقيه
 يوهم النقل المباشر بخلاف «سئل» فإنه محتمل الامرين، ولذا قد
 لا يتوقف السامع للاول في أن الراوى ينقل مباشرة، و لهذا كان
 التدليس مذموماً فيه، ولكنه يتوقف في الثانى لانه محتمل الامرين
 بدوياً، و لهذا لا يحصل التدليس فيه، فلا يكون الراوى في هذه الحالة
 مخالفاً لتعهد، و بالتالى لا يكون سكوته شهادة على النقل المباشر.
 نعم لو قلنا: أن «سئل» كلفظ «قال» أو كلفظ «عن فلان» أصبح لفظ
 «سئل» موهماً للنقل المباشر و دخل تحت تعهد الراوى، فلو شك في
 التدليس بنى على عدمه.

الملحق (٣)

قد مر في بحث بول الطيور المحرمة أن ابن أدریس وصف رواية أبي بصير الدالة على الطهارة بأنها رواية شاذة، والشذوذ تارة يراد به عدم عمل الفقهاء بمضمون الخبر و ان كان اسناده صحيحاً و اخرى ما خالف المشهور، وثالثة ما خالف السنة القطعية، فأن كان مراد ابن أدریس الاول فقد أجبننا عنه في الجواب عن التقريب الاول لنظرية اسقاط رواية أبي بصير، و ان كان مراده الثاني فقد أجبننا عنه أيضا عند التعليق على التقريب الثاني لهذه النظرية، و ان كان مراده الثالث فقد أجبننا عنه في التقريب الثالث، و انما أفردنا هذا التقريب لاجل الجواب عن كلام ابن أدریس فيما لو كان مراده من الشذوذ غير ما ذكر في التقريب الاول والثاني.

الملحق (٤)

ذكرنا في بحث بول الطيور المحرمة أن النظرية الاولى لعلاج التعارض بين روايتى ابن سنان وأبى بصير تقوم على أساس اسقاطرواية أبى بصير اما بهجر الجميع أو اعراض المشهور ان لم يكن صناعيا، و بهذا الصدد توجد عدة اثار هي:-

أولاً :- كيف يثبت هجر الجميع للرواية؟

الثانى :- كيف نكتشف أن الاعراض لم يكن لوجوه صناعية؟

ثالثاً :- ماهو المعيار فى المعرضين، فهل يسقط الخبر بأعراض

الطبقة الاولى من الفقهاء أو بأعراض عدة طبقات متتالية؟

ولم تنقح هذه النقاط فى كلمات الاصحاب بالشكل الكافى و يقع

الكلام عليها تباعاً :-

أ - كيف يثبت هجر الجميع للرواية؟

ويقع الكلام على هذه النقطة فى جهتين :-

الجهة الاولى :- كيف يثبت أصل الهجر والاعراض.

الجهة الثانية :- كيف يثبت اعراض الكل.

أما الجهة الاولى فقد يقال: أن قدماء الاصحاب لم يتعرضوا فى

كتبهم الى الاستدلال على فتاويهم، وانما المذكور فى كتبهم هو مجرد

الفتوى، و بناء على هذا لا طريق لنا الى العلم بأعراضهم، و مجرد

المخالفة في الفتوى لمضمون الخبر لا تدل على هجره و اكتشاف خلل فيه. و هذا الاشكال كان قد أبداه بعض المحققين بالنسبة لعمل المشهور بخبر ضعيف حيث ناقش في امكان اثبات استناد المشهور في العمل الى الخبر الضعيف، و علله بعدم تعرض الاصحاب قديماً الى الاستدلال على آرائهم كي يعلم مستندهم، ففي المقام قد يصاغ هذا الاشكال في طرف النفي فيناقش في امكان اثبات هجر الخبر.

ولكن هذا الاشكال قابل للدفع في المقام حتى على فرض التسليم به في مناقشة دعوى انجبار الخبر الضعيف بعمل الاصحاب، و ذلك لان المحتملات المتصورة ثلاثة :-

- الاول :- أن لا يطلع المشهور أو الجميع على الخبر الصحيح.
 الثاني :- أن يطلع الاصحاب على الخبر الصحيح ولكن الصناعة عندهم تقتضى ترجيح مخالفه.
 الثالث :- أن يطلع الاصحاب على الخبر ويفتوا على خلافه دون وجه صناعي.

وكل من المحتملين الاولين خارج عن محل النزاع، اذ من المسلم أن الاعراض لو كان لاجل عدم الاطلاع على الخبر بحيث لو أطلعوا عليه لتغيرت فتاويهم أو أن يكون الاعراض لمقتضيات صناعية لا يكون موجبا لسقوط الخبر عن الحجية كما هو مقرر في محله، فلم يبق الا المحتمل الثالث، فأذا ثبت اطلاع الفقهاء على الخبر و كونه في متناول أيديهم، و أن اعراضهم لم يكن لوجوه صناعية، كان افتاؤهم على خلافه دليلا على هجره والاعراض عنه كما هو واضح، فأثبات الهجر ممكن حتى لو لم نطلع على استدلالاتهم، و احتمال عدم ملاحظة الخبر في الجوامع ضعيف، اذ أننا نحتمل في كل فقيه مراجعة كل روايات الباب، و احتمال الخلاف يضعف و يتضائل كلما كبر عدد الفقهاء المخالفين

فى الفتوى للخبر، حتى يصل هذا الاحتمال الى درجة لا يعنى به. ومما ذكرنا يتضح أن الامر فى طرف النفى يختلف تماماً عنه فى طرف الاثبات، فعدم معلومية استناد الفقهاء الى خبر بعينه لا تعنى سحب الاشكال الى طرف النفى فيقال بعدم معلومية هجر الفقهاء لخبر بعينه. وأما الجهة الثانية فقد يشكك فى ثبوت هجر الجميع لبروز احتمالين: -

الاحتمال الاول: - احتمال وجود فقهاء عملوا بهذا الخبر و لم نطلع عليهم، فإن الاعراض سواء كان محصلاً أو منقولاً يحتمل فيه نقصان الاستقصاء، فللشيعة علماء كثيرون منتشرون فى البقاع المختلفة و أن كتب بعضهم لم تكن فى متناول اليد، أو لم يكن لبعضهم مؤلفات تعرف فتاويهم منها، أو أن بعضهم لم يتعرض الى المسألة المعينة، فكيف يمكن أن يدعى بضرس قاطع اعراض الجميع؟

الاحتمال الثانى : - احتمال عدول بعضهم عن الفتوى المخالفة للخبر الصحيح، فقد وجدت شواهد كثيرة على اختلاف الفتاوى حيث يفتى بعضهم بفتوى فى كتاب و يفتى على خلافها فى كتاب آخر. و من الواضح أن هذا التشكيك اذاقوى سوف يبطل المبنى القائل بسقوط الخبر الصحيح عن الحجية بأعراض الجميع حيث لا يحرز الموضوع. وقد واجه هذه المشكلة علماء الاصول فى بحث الاجماع حيث يتطرق هذان الاحتمالان، فهذا السيد المرتضى (قده) يقول فى المسائل الرسية: «ان من نعلمه من علماء الامامية على سبيل الجملة أكثر ممن عرفناه باسمه و نسبه، و أنه انما يعلم بذلك من اشتهر منهم بأشتهار كتبه و تصانيفه و رياسته و أحوال له مخصوصة و من هذا الذى يدعى معرفة كل عالم من علماء كل فرقة من فرق المسلمين بعينه و اسمه و نسبه فى كل زمان و على كل حال». و هنا ابن أدريس يقول

فى السرائر: «فكثيرا ما يوجد لاصحابنا فى كتبهم ذلك حتى ان قليل التأمل و من لا بصيرة له بهذا الشأن يحتج به و يجعله اعتقادا له أو مذهبا يدين الله تعالى به، و قد ذكر ذلك و أودعه فى كتابه على جهة الحجاج على خصمه كأنه عند خصمه حجة و ان لم يكن عنده كذلك». و هذا الاشكال واجهه أصوليو السنة أيضا فقد حكى عن الرازى القول بأن الانصاف يقتضى أنه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا فى زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين لا يتعذر معرفتهم بأسرهم على التفصيل، و حكى عن امام الحرمين قوله فى البرهان أن فرض الاجتماع على حكم مظلون فى مسألة ليست من كليات الدين مع تفرق العلماء و استقرارهم فى أماكنهم و انتفاء داع يقتضى جمعهم غير متصور، و أن من ظن تصوير وقوع الاجماع فى آحاد المسائل المظلونة مع انتفاء الدواعى الجامعة فليس على بصيرة من أمره.

و يبدو أن محاولة حصر المجمعين عند بعض العامة بالصحابة أو بأهل المدينة مثلا ناشىء فى بعض أسبابه من هذا الاشكال.

و توجد محاولتان للجواب عن هذا الاشكال : -

المحاولة الاولى : و تبتنى على أساس عدم الاعتراف بالاشكال و اثبات امكان الاطلاع على الاراء المخالفة لو كانت، و قد تبنى هذه المحاولة العلماء المتقدمون كالسيد المرتضى و الشيخ الطوسى و العلامة الحلى (قدس سرهم). و للحصول على صورة واضحة عن هذه المحاولة ننقل جواب السيد المرتضى (قده) عن الاشكال، فقد قال فى الذريعة: «و أما القول بنفى الاجماع لتعذر الطريق اليه فجهالة لانا قد نعلم اجتماع الخلق الكثير على المذهب الواحد و ترتفع عنا الشبهة فى ذلك اما بالمشاهدة أو النقل، و نعلم من اتفاقهم واجتماعهم على الشىء الواحد ما يجرى فى الجلاء و الظهور مجرى العلم بالبلدان و الامصار

والوقائع الكبار، و نحن نعلم أن المسلمين كلهم متفقون على تحريم الخمر و وطىء الامهات و ان لم نلق كل مسلم فى الشرق والغرب والسهل والجبل». و قال فى الرسيات: «وليس اذا كنا لا نعلم عين كل عالم من علماء الامامية واسمه ونسبه يجب أن لانكون عالمين على الجملة بمذهبه و أنه موافق لمن عرفنا عينه و اسمه و نسبه، لان العلم بأقوال الفرق و مذاهبها يعلم ضرورة على سبيل الجملة اما باللقيا أو المشافهة أو الاخبار المتواترة (الى ان قال): و قد علمنا أنه لا امامى لقيناه و عاصرناه و شاهدناه الا و هو عند المناجزة والمباحثة يفتى بمثل ما أجمع عليه علماءنا سواء عرفناه بنسبه وبلدته أو لم نعرفه قد عرفنا بالاخبار الشائعة الذائعة التى لايمكن اسنادها الى جماعة بأعيانهم لظهورها و انتشارها أنهم كلهم قائلون بهذه المذاهب المعروفة المألوفة، حتى أن من خالف منهم فى شىء من الفروع عرفنا خلافه و ضبط وميزه عن غيره». و قال: «و نحن اذا أدعينا اجماع الامامية على مذهب من المذاهب فما نخص به من عرفناه باسمه و نسبه دون من لم نعرفه، بل العلم بالاتفاق عام لمن عرفناه مفصلا ولمن لم نعرفه على هذا الوجه».

و هذه المحاولة واضحة الخلل، و تفصيل الجواب عنها و ان كان فى الاصول، الا أننا نشير فى التعليق على كلام السيد المرتضى (قده) أنه لو كان الامر كذلك فلماذا وقع السيد المرتضى فى التهافت فى اجماعاته حتى أصبح مضرب المثل فى وهن الاجماع و جزايفيتها؟ فقد ادعى الاجماع على عدم جواز كون مهر المرأة اكثر من مهر الزهراء (ع) فى حين لم ينسب هذا القول لاحد من الفقهاء، و ادعى الاجماع على طهارة شعر الميتة والكلب والخنزير ورده صاحب الحدائق

بأنه لم يقل بهذه المقالة أحد من الامامية سواء، و ادعى الاجماع على جواز الوضوء بالماء المضاف ولم يظهر من الفقهاء من يقول بذلك بهذا الشكل، ولو صح للسيد المرتضى (قده) حصول العلم الضرورى بالفتاوى وتشخيص كل مخالف لما أحتاج الى بناء بعض اجماعاته على الحدس، كما فعل بالنسبة الى جواز الوضوء بالمضاف، حيث جعله من مذهبننا، و علل ذلك بأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل، وليس فى الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المايعات. وكذلك فى مسألة تعدد الشهود فيمن أعتقه المريض وعين كل غير ما عينه الاخر ولم يف الثلث بالجميع، فإنه أفتى بأجراء القرعة وأستدل بأجماع الفرقة وذكر فى وجه ذلك أنهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعة. فهو يدعى الاجماع على أمر أو كل تطبيقه الى نظره و لم يتتبع فيه أقوال الفقهاء، و انما طبق الاصل المجمع عليه على المورد، و لهذا يظهر غالباً الخلاف الموجب لوهن اجماعاته، ويكفى أن نلقى نظرة فاحصة على كتابه الانتصار لنقف على الحقيقة. فلو كان حصول العلم بالاتفاق صحيحاً لما لجئوا الى ما لجئوا اليه، ولما ظهر خلاف دعاوى اجماعاتهم. والجدير ذكره أن بعض علماء العامة عالجوا المشكلة بهذه المحاولة، فقد أجاب الغزالي فى المستصفى عن الاشكال بقوله: «يتصور معرفة ذلك بمشافهتهم ان كانوا عدداً يمكن لقاءهم، وان لم يكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الاخرين بأخبار التواتر عنهم، كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعى منع قتل المسلم بالذمى، و بطلان النكاح بلا ولى، و مذهب جميع النصارى التثليث و مذهب جميع المجوس التثنية».

المحاولة الثانية: - وهى لا ترفع أصل الاشكال، و انما تضيق دائرة المجمعين بالشكل الذى يمكن معه معرفة آرائهم و فتاويهم،

وممن ذهب الى ذلك من العلماء المتأخرين السيد الشهيد (قده) حيث أجاب عن الاشكال بأننا لسنا تابعين لعنوان الاجماع اذ لم يقع عنوان الاجماع موضوعاً لحجية أو أثر شرعى، وانما المناط فى العمل بالاجماع كشفه عن ارتكاز أصحاب الأئمة (ع) المعاصرين لهم والمعاشرين معهم، وهذا يكفى فيه الجيل الطليعى من علمائنا الابرار الاقدمين الذين كانوا هم حملة علم أولئك و امتداد فقههم فى المحاور الرئيسة لوجودهم، فضم غيرهم من علماء الشيعة ممن لم يكن بمستواهم علماء أو مكانة أو قرباً من محاور فقه أهل البيت (ع) أو اهتماماً بتلقيه وضبطه ونقله لا يكون دخيلاً فى ملاك الحجية و هو الكشف عن الارتكاز بحساب الاحتمالات الكاشف عن رأى المعصوم (ع)، ولهذا لا يقدر فى الاجماع مخالفة بعض قدماء الاصحاب اذا كان سنخ مخالف بلحاظ ظرفه التاريخى أو وضعه العلمى أو خصوصية فى آرائه تكون مخالفته غير متعارفة وخارجة عن روح الفقه الامامى واطاره. وهذه المحاولة تقوم على ركنين أساسيين:-

الاول:- أن التطبيق الصحيح فى حجية الاجماع يتمثل فى اجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى أو بعيدها الى فتره كالمفيد والصدوق والمرضى والطوسى، ولا يشترط ملاحظة كل فقهاء الشيعة لهذه الفترة، بل يكفى ملاحظة الفقهاء البارزين بأعتبارهم حملة علم أصحاب الأئمة (ع) و امتداد فقههم فى المحاور الرئيسة لوجودهم.

الثانى :- كشف اجماع هؤلاء الاعلام عن تلقيهم الحكم المجمع عليه بنحو الارتكاز العام الذى لمسوه عند الجيل الاسبق منهم، وهو جيل أصحاب الأئمة (ع) الذين هم حلقة الوصل بينهم وبين الأئمة (ع) ومنهم انتقل الفقه اليهم، وهذا الارتكاز مستفاد بنحو وآخر من مجموع

دلالات السنة من فعل و تقرير وقول على اجماله، ولذا لم يضبط في أصل معين.

و في هذا المقام ينبغي أن نسلط الضوء على الركن الاول الذى يتعلق به البحث تاريخين الكلام عن الركن الثانى الى الاصول. وبهذا الصدد يمكن أن يقال أن هذه الفترة التى تبدأ سنة ٢٦٠ هـ و تستمر الى جيل الشيخ الطوسى المتوفى سنة ٤٦٠ هـ شهدت عدداً كبيراً من الفقهاء والاجلة والمحدثين الذين تتوفر فيهم الشروط المطلوبة، و لم تصل فتاوى الكثير منهم ولا نعرف عنها شيئاً، فمن الفقهاء الذين عاشوا هذه الفترة على سبيل المثال لا الحصر :-

- ١- الحسن بن حمزة العلوى قال عنه النجاشى: « كان من أجلاء الطائفة و فقهاؤها » ت ٣٥٨ هـ .
 - ٢- محمد بن الحسن بن حمزة الجعفرى وصفه النجاشى بأنه متكلم فقيه ت ٤٦٣ هـ .
 - ٣- أبو غالب الزرارى ت ٣٦٨ هـ .
 - ٤- أحمد بن على بن الحسن بن شاذان شيخ النجاشى و وصفه بالفقيه .
 - ٥- جعفر بن محمد بن قولويه أستاذ المفيد فقيه جليل ت ٣٦٨ هـ .
 - ٦- على بن أحمد الكوفى ت ٣٥٢ هـ .
 - ٧- محمد بن الحسن الصفار ت ٢٩٠ هـ .
 - ٨- محمد بن أبى القاسم الملقب ماجيلويه .
 - ٩- الحسين بن على بن بابويه أخو الشيخ الصدوق .
 - ١٠- أحمد بن أدريس القمى قال عنه النجاشى: « كان ثقة فقيهاً فى أصحابنا كثير الحديث صحيح الرواية » .
- وهناك فقهاء آخرون، ولو أجرى احصاء للفقهاء الذين تتوفر

فيهم الشروط المطلوبة لظهور أن نسبة من تعرف فتاواهم الى من لاتعرف فتاواهم قليلة جداً. ويمكن اجراء احصاء بتشخيص من يروى عن أصحاب الامامين العسكريين عليهما السلام ثم تشخيص الفقهاء منهم و من روى عن هؤلاء من الفقهاء و أخذ العلم عنهم، وسوف يظهر العدد الكبير من الفقهاء الذين لا نعرف فتاواهم، فلو أردنا أن نقوم نحن بتحصيل الاجماع المطلوب لم يمكن ذلك لعدم معرفة آراء هذه الثلة الطاهرة الا أن نعتمد على الاجماع المنقولة كالاجماع الذى ينقله الشيخ الطوسى مثلاً، وبالتالى فسوف لا يكون لدينا اجماع محصل.

وقد يقال: أننا و ان لم نطلع على فتاوى هؤلاء الاعلام الا أننا نستطيع بالكشف الانى أن نطمئن باتفاقهم، لان كل واحد منهم كان معروفاً و مشخصاً له حوزة و كانت أقوالهم باعتبار التصاقهم بأصحاب الأئمة (ع) معروفة و يتصدى لاستكشافها، ولذا لا يخفى خلافهم لو كان ولنقل لنا ولو تلميحاً و اشارة كما ينقل خلاف ابن الجنييد أو العمانى أو الجعفى أو غيرهم، نعم من لا تتوفر فيهم الصفات المذكورة فى الركن الاول يمكن أن يخفى خلافهم، اما لبعدهم عن محاور التدريس والفتيا أو لعدم التصدى لمعرفة أقوالهم، لانها لاتحوز تلك المرتبة من الاهمية و يمكننا أن نتصور ذلك لو كان أمامنا محمد ابن أبى عمير مثلاً و من يروى عنه بواسطة أو وسائط، فأنا بطبيعة الحال نركز على ابن أبى عمير ولا نهتم كثيراً بالطبقة التى تليه. فأذن نطمئن بأن كل هؤلاء كانوا قد أتفقوا على الحكم المجمع عليه حتى لو لم نطلع تفصيلاً على آرائهم.

و هذا الاصلاح لاتنفع به النفس، فمن جهة نجد أن جملة من هؤلاء الفقهاء لم تكن لهم أقوال معروفة، و انما كان ديدهم نقل الاخبار خصوصاً فى فترة الغيبة الصغرى، و قد ذكر المجلسى فى مرآة العقول أن الافتاء لم يكن شايعاً زمن الكلينى و من قبله، بل كان المدار على

نقل متون الاخبار وتدوين الروايات فتأمل ومن جهة اخرى نجد ان الكلينى نفسه و هو فى عمق تلك الفترة يعترف بأن تمييز الخبر المجمع عليه لا يحصل فى الغالب، على الرغم من سعة اطلاعه و كونه فى عمق الوسط الفقهى، و تصديه لمعرفة الاقوال والمناهب، مضافاً الى ان اختلاف مباني القوم فى الاجماع و تنوع مذاقاتهم يمنع من الوثوق بحصول النقل بشروطه المطلوبة. و قد أترف الشيخ الطوسى بكثرة اختلافات الفتاوى فى جميع أبواب الفقه من الطهارة الى الديات و قال: «حتى أن باباً منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة فى مسائل منه أو مسألة متفاوتة الفتاوى» و أضف الى ذلك أن جمعا من الفقهاء فى هذه الفترة على الرغم من توفر الصفات فيهم، أعنى كونهم قد أخذوا العلم عن أصحاب الأئمة (ع) و يعدون أمتداداً لفقهم لم تكن لهم تلك الشهرة فى الاوساط حيث تغطى شهرة البعض على الاخرين، فالشيخ المفيد كانت شهرته تغطى على معاصريه والسيد المرتضى كذلك والشيخ الطوسى كذلك، ولعمري أننا نرى فى هذا الزمان عدم معرفة آراء جمع من الاعاظم على الرغم من كونهم محاور للتدريس فى قبال اعلام آخرين تغطى شهرتهم على غيرهم.

وهكذا يتضح أن هذا التشكيك فى محله، على أن المحاولة الثانية ان نفعت فى باب الاجماع فأنها لا تنفع كثيراً بالنسبة لمبنى هجر الجميع كما لا يكاد يخفى. نعم هناك موارد يقطع الفقيه بتحقيق الاجماع فيها أو بكون الخبر شاذاً متروكاً من قبل الجميع، ولكنها موارد قليلة نسبة الى غيرها.

و قد ألقينا بعض الضوء على هذه الجهة وبقى للبحث مجال نوكله الى محله فى الاصول و من الله التوفيق.

بـ كيف نكتشف أن الاعراض لم يكن صناعياً؟

لا يخفى أن على الفقيه أن ينظر فى الوجوه الاجتهادية فى المسئلة التى حصل فيها الاعراض عن خبر و أن يلتفت الى الوجوه التى كانت متداولة عند الاصحاب و تعتبر مبانى لهم، فأن علم بالمدركية أو اطمأن بها فيها، و ان احتملها فهل يكفى الاحتمال للحفاظ على الخبر من السقوط أم لا؟

ذهب جمع من الفقهاء الى أن احتمال المدركية كاف للعمل بالخبر، لكن السيد الشهيد (قده) أفاد أن اعراض المشهور عن خبر صحيح يوجب سقوطه عن الحجية اذا كانت الشهرة من قبل علمائنا القريبين لعصر النصوص، ولم يكن هناك تفسير مدركى واضح لفتاواهم (١). وظاهر هذا الكلام أن احتمال المدركية لا يكفى للعمل بالخبر بل ينبغى أن يكون هناك تفسير مدركى واضح، فإذا كان هناك تفسير مدركى واضح أمكن العمل بالخبر، والا لا يمكن حتى مع احتمال المدركية.

ولعل وجه ما ذهب اليه السيد الشهيد (قده) هو حيث أن الوثاقة هى ملاك الحجية تكون بحسب الارتكاز العقلائى و ظهور الدليل والسنة اللفظية المحمولة على الارتكازات العقلائية محلولة باعتبار كاشفيتها النوعية، و أنها لو أثبتت بمزاحم أقوى أوجب ذلك وهن احتمال صحة النقل فلا تشمل الحجية هذا الخبر لعدم شمول السيرة العقلائية له، فأن احتمال المدركية وحده لا يكفى لدفع المزاحمة. و بعبارة اخرى أنه لو كان للشهرة تفسير مدركى واضح فأنها سوف لا تزاحم الخبر الصحيح، و يبقى الخبر مشمولاً للسيرة العقلائية، و بالتالى يشمله دليل الحجية، فلا يصيب احتمال صحة النقل أى وهن،

وأما لو لم يكن للشهرة تفسير مدركى واضح، فأنها سوف تراحم الخبر الصحيح ولا يشملها حينئذ دليل الحجية. ولكن الموجود فى الحلقة الثانية للاصول التى كتبها السيد الشهيد بنفسه يختلف عما كتبه مقرر الدورة الثانية من بحث السيد (قده) فالذى كتبه السيد الشهيد هو «الا أن وثيقة الراوى تارة تؤخذ مناطاً للحجية على وجه الموضوعية و اخرى تؤخذ مناطاً لها على وجه الطريقية، وبما هى سبب للوثوق غالباً بصدق الراوى وصحة نقله، فأن استظهر الاول لزم القول بحجية خبر الثقة ولو قامت اماره عكسية مكافئة لوثيقة الراوى فى كشفها، و ان استظهر الثانى لزم سقوط خبر الثقة عن الحجية فى حالة قيام اماره من هذا القبيل، و عليه يترتب ان أعراض القدماء من علمائنا عن العمل بخبر ثقة يوجب سقوطه عن الحجية اذا لم يحتمل فيه كونه قائماً على اساس اجتهادى لانه يكون اماره على وجود خلل فى النقل» (١).

ويكمن الاختلاف بين ما فى التقرير وما فى الحلقة فى نقاط ثلاث:-
أولاً :- المذكور فى الحلقة مزاحمة الخبر بأماره مكافئة بينما المذكور فى التقرير مزاحمته بأماره أقوى.

ثانياً :- المذكور فى الحلقة عبارة «القدماء من علمائنا» التى تشعر بأعراض الجميع بينما المذكور فى التقرير هو أعراض مشهور القدماء .

ثالثاً:- المذكور فى الحلقة اشترط عدم احتمال مدركية الأعراض الذى يعنى امكان العمل بالخبر مع احتمال المدركية، بينما المذكور فى التقرير هو اشترط عدم وجود تفسير مدركى واضح للأعراض، الذى يعنى عدم امكان العمل بالخبر مع احتمال المدركية.

والتحقيق أن احتمال استناد المعرضين الى وجوه صناعية يكفى لعدم كسر الرواية الصحيحة، وذلك لانه مع وجود هذا الاحتمال سوف لا يسلب الوثوق بالرواية فتبقى مشمولة لدليل الحجية. نعم لقوة الاحتمال وضعفه أثر، فقد يضعف بحيث تكون الشهرة مزاحماً أقوى، وقد يقوى و ان لم يكن هناك تفسير مدركى واضح وقوته تمنع من أقوائية الشهرة كمزاحم للخبر.

ثم لا يخفى أن اطلاق القول بسقوط الخبر بأعراض المشهور عنه فيه تأمل اذا كان العامل به أشخاصا كالصدوق والمفيد و أمثالهما ممن يشكلون محاور التدريس والفتيا فى تفاعلهم مع الوسط الامامى، اذ يبعد خفاء الخلل على مثلهم فى القرب من عصر النصوص والاطلاع على الجو العام و تفاصيل المدرسة الفقهية لاهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام.

ح - المناط فى المعرضين :-

لا يخفى أن المتقدمين من علمائنا الابرار ليسوا فى طبقة واحدة و انما يمكن ترتيبهم على طبقات، فطبقة الكلينى تختلف من حيث التدرج الزمنى عن طبقة الشيخ الطوسى، فهل المناط فى اسقاط الخبر الصحيح عن الحجية بهجر الجميع له هو اعراض فقهاء طبقة الكلينى مثلاً أو لابد من لحاظ كل طبقات المتقدمين؟ و ما هو السر فى ذلك؟ و بهذا الصدد نجد أن ابن أدریس المتأخر عن الشيخ الطوسى يعترض على الشيخ فى مورد معين استند الشيخ فيه الى رواية بأن هذه الرواية مهجورة من قبل الاصحاب وليس للشيخ الافتاء على طبقها، فيكون المناط فى المعرضين عند ابن أدریس هو الطبقات المتقدمة على الشيخ، بينما نحن حينما نقف أمام هذه الرواية نعترض على دعوى هجر الجميع

لها لان الشيخ الطوسى عمل بها، فلم يتحقق هجر الجميع، فمن هنا يبرز الاستفهام عن المناط فى المعرضين. و هذه نقطة جديدة بالدراسة. قد يقال: أن فترة قدماء الاصحاب الذين يعول عليهم فى الاعراض تبدأ منذ سنة ٢٦٠ هـ أى بداية الغيبة الصغرى و الى سنة ٤٦٠ هـ سنة وفاة الشيخ الطوسى، وهذه الفترة تضم جيلين من الفقهاء، والجيل الاول لم تكن له فتاوى، و انما كان ديدنه جمع الاخبار و تدوينها و تبويبها، و انما صدرت الفتاوى فى الجيل الثانى فطبقة المفتين واحدة و هى اما أن تعرض عن الخبر فيسقط عن الحجية أو تختلف فى العمل به فلا يسقط، و حينئذ قد يكون مقصود ابن أدريس فى اعتراضه على الشيخ الطوسى أن الشيخ خرج على الاجماع المتحقق فى طبقتهم فلا يكون خلافه قادحاً فى الاجماع، فلو بنينا على عدم قادحية خلاف الشيخ لا شكلنا عليه بمثل ما أشكله ابن أدريس، و الا سوف نعتد بالخلاف ولا نسقط الخبر.

و هذا الكلام ليس صحيحاً اذ يرد عليه: -

أولاً: - وجود المفتين فى الجيل الاول كعلى ابن بابويه والد الصدوق و قد كان معاصراً للكلىنى، و نفس الشيخ الصدوق فأن من لا يحضره الفقيه يعبر عن آرائه و فتاويه، و هناك آخرون كأبن الجنيد و العمانى و على بن أحمد الكوفى. فالفتوى فى الجيل الاول كانت موجودة و ان كانت تعتمد على مضامين الاخبار غالباً.

ثانياً: - أن المعتبر فى الترتيب هو ترتيب الطبقات، اذ لا معنى لمساواة التلميذ بالاستاذ اذ يفترض أنه قد تلقى العلم منه، فهو أطلع على واقع الاخبار و أقرب سنداً الى اصول الاصحاب، و على ذلك سوف تتشكل لنا ثلاث طبقات فى هذه الفترة، فيعود الاشكال من جديد.

وقد يقال: أن اعراض الطبقة الاولى من القدماء عن خبر كاشف عن خلل فيه، والا لا يوجد تفسير آخر لاعراض هذا الجمع الغفير بعد كون الخبر فى متناول أيديهم و عدم وجود مرجحات صناعية لتركه، فلا بد أنهم اكتشفوا خللا فيه من حيث النقل أو جهة الصدور. ان قلت: - أن هذا الامر يعنى وضوح خلل ذلك الخبر، ومقتضاه لزوم تركه من الطبقات الاخرى، فى حين أننا نجد فى الطبقات الاخرى من يعمل به.

قلت: - ذلك يرجع الى عوامل منها عدم اطلاع الطبقة المتأخرة على اعراض جميع من تقدمها عن الخبر، أو لدخول عنصر الاجتهاد فى تقييم الخبر و تشخيص المجمع عليه من غيره، وقد نقلنا كلام الكلينى الذى كان يعترف فيه بعدم امكان تشخيص الخبر المجمع عليه الا نادراً، فى حين يذكر الجعفى فى كتابه الفاخر أن كل ما فيه من الرواية والفتوى فهو مما أجمع عليه و صح من قول الائمة (ع)، بينما تنقل عنه أقوال تخالف الاجماع أو تستند الى روايات أعرض عنها المشهور.

نعم حينما نجد آخرين عملوا بالخبر كالصدوق أو الكلينى أو الطوسى فسوف نكتشف أن الخلل لم يكن بتلك الدرجة من الوضوح، ولذا سوف نحتمل الخطأ فى اعراض المعرضين كما نحتمله فى عمل العاملين.

والواقع أن الوقوف على صورة واضحة المعالم عن هذه المسألة يحتاج الى تتبع واسع لمعرفة مبانى القدماء خصوصاً فى العمل بالخبر و تطور فكرة سقوط الخبر بالاعراض عنه للوصول الى نتائج أكثر تفصيلاً، و أمثال هذه المسألة مما يحتاج الى معرفة مذاقات طبقات

الملحق (٥)

قارة يكون التعارض بين دليلين بنحو التباين و اخرى بنحو العموم من وجه، و من الواضح أنه لابد في الحالة الاولى من الرجوع الى المرجحات المنصوصة أو التخيير، و أما في الحالة الثانية فما هو العمل و هل يمكن الرجوع الى التخيير أو الترجيح أم لا؟

اختلفت الانظار في هذه المسئلة بين من يذهب الى شمول أخبار الترجيح للمقام كالسيد المجاهد (قدس سره) حيث ذكر في كتابه القيم مفاتيح الاصول أنه لا فرق في لزوم الرجوع الى المرجحات بين كون التعارض بين نصين أو ظاهرين أو بين عامين من وجه. و هذا الكلام يعتبر اولياً بلحاظ عدم تنقيح المسئلة وسوق الدليل على الشمول. و لعل أول من توسع في هذه المسئلة الشيخ الاعظم (قده) فقد تعرض في الرسائل الى هذه المسئلة في موضعين :-

الاول:- عند بيان قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، فقد ذكر أن هناك تفصيلاً بينما اذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارضة كالعامين من وجه و بين غيره و أحال الكلام عنه الى موضع آخر.

الثاني :- في بحث الترجيح فقد عقد بحثاً في التفصيل بينما اذا كان للظاهرين مورد سليم عن المعارضة أم لا، و ذكر أن الرجوع الى

المرجحات السندية فيهما على الاطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق، ولا وجه له، كما أن الاقتصار على مادة الاجتماع مع العمل بالمرجوح في مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الاخبار العلاجية، ثم استدرك بأن هذا الاستبعاد انما هو من جهة بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور فلا يمكن التبويض في صدور العاميين من وجه، و أما لو تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبده ببعض مدلول الخبر دون بعض.

و تفصيل البحث عن هذه المسألة في الاصول لكننا سوف نلقى نظرة عليها بما يناسب المقام، فقد وقع الخلاف في الرجوع الى المرجحات السندية بين قائل بعدم امكان ذلك و قائل بالامكان، كما اختلفوا في أن مرجحات جهة الصدور والمضمون من المرجحات السندية أولا. والبحث عن هذه المسألة في مقامين: -

المقام الاول: امكان العمل بالمرجحات بغض النظر عن شمول أخبار العلاج.

المقام الثاني: في شمول أخبار العلاج.

و خلاصة القول في المقام الاول امكان العمل بأخبار العلاج في مورد الاجتماع، فأن التفكيك في الخبر بين مادة الاجتماع و مادة الافتراق ممكن، و لا محذور فيه، سواء أعملنا المرجح الجهتي أو المضموني أو السندي. و تفصيل ذلك مو كول الى محله في الاصول. وأما المقام الثاني فقد يقال كما في تقرير بحث المحقق العراقي (قده): أنه لا يمكن الرجوع الى المرجحات السندية في مورد الاجتماع الذي هو مورد التعارض لخروج العاميين من وجه من مصب أخبار العلاج، لان هذه الاخبار مختصة ولو بالانصراف بما اذا كان التعارض بين الخبرين بنحو لا يمكن الجمع بين سنديهما والعمل على طبق مدلولهما

ولو فى الجملة، والجمع فى العامين من وجه بين السندين ممكن ولو بلحاظ مادة الافتراق، و هذا المقدار يكفى فى صحة التعبد بسندهما و جهتهما، غاية الامر يقع التكاذب بين الخبرين فى الدلالة فى مجمع تصادقهما، و حيث لاتر جيح لاحد الداليتين، فيكون الخبران فى مورد الاجتماع بحكم المجل و يرجع الى الاصل فى المسألة. و قد نسب المحقق العراقى (قده) القول بعدم شمول أخبار العلاج للمقام الى المشهور بل المعظم، و ذكر أن الوجه فى تسالم الاصحاب على التساقت فى العامين من وجه فى مورد الاجتماع والرجوع الى الاصل هو هذا البيان (١).

وقد أشكل عليه تلميذه شيخنا الاستاذ - دام ظله - بأنه لاوجه لهذا الانصراف أصلاً، فأن اطلاق أخبار العلاج الشامل للمتعارضين فى بعض المدلول كالعامين من وجه محكم، نعم التعارض غالباً ما يكون بين المتباينين ولكن الاغلبية لاتوجب الانصراف كما هو مقرر فى محله (٢).

و سوف يأتى التعليق عليه فانتظر.

وقد يوجه عدم شمول أخبار العلاج للعامين من وجه بأنه فرض فى هذه الاخبار تعارض الحديثين و هذا لا يصدق على المقام، لان ظاهر ذلك كون التعارض بتمام المفاد فلا يصدق عنوان الحديث على جزء المدلول، و قد صاغ السيد الشهيد (قده) هذا الاشكال بما ينسجم مع بيانه فى تصوير التفكيك بين مادة الاجتماع ومادة الافتراق فى الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه، فأفاد أننا و ان تعقلنا امكان التفكيك السندى فى موارد العامين من وجه الا أن هذا وحده لا يكفى للحكم

(١) نهاية الافكار القسم الثانى من الجزء الرابع ص ٢٠٨.

(٢) تحرير الاصول ص ٤٨٨.

به اثباتاً، بل لا بد من ملاحظة لسان أخبار الترجيح، ومهم دليل الترجيح هورواية الراوندى التى أضيف فيها الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة الى الحديثين، و هو لا يشمل موارد العامين من وجه سواء استفدنا منه الترجيح السندى أو المضمونى، لان الحديث لا يصدق على الشهادة السلبية مستقلاً كما لا يصدق على جزء مدلول الحديث أى خصوص مورد الاجتماع، فأن أريد تطبيقه على الشهادة السلبية بالخصوص بناء على كونه مرجحاً سندياً أو على جزء المدلول بناء على كونه مرجحاً مضمونياً فهو غير صحيح، لعدم انطباق العنوان المأخوذ فى دليل الترجيح عليهما، و ان أريد تطبيقه على الشهادة الايجابية أو تمام الحديث فهو مناف مع ظهور سياقى نفهمه لاخبار العلاج يقضى بأنها بصدد العلاج بمقدار التعارض لا أكثر (١).

ولنا فى هذا المقام كلمات ثلاث: -

الاولى:- أن أغلب الاخبار العلاجية فرض فيها التعارض كمشكلة فى أسئلة السائلين التى فزعوا فيها الى الامام (ع) لمعرفة العلاج لمشكلة التعارض التى تواجههم فى تعاملهم مع الاخبار حيث يأخذون الحكم الشرعى منها، و على الرغم من ابتلاء الرواة بموارد تعارض العامين من وجه لم يسألوا عنه فى حدود ما وصلنا من الاحاديث فى باب التعارض، فى حين أنهم يسألون حتى عن حالات التعارض البدوى التى يجرى فيها الجمع العرفى. وحينما ننظر الى هذه الاسئلة نجد أنها تصاغ بفرض حديثين مختلفين أو أحاديث مختلفة من قبيل «يجئنا الرجالان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين» و «جئنا الاحاديث عنكم مختلفة». و بلحاظ هذه الامور قد يقال أن نظر الرواة فى هذه الاسئلة

لم يكن مقتصرأ على حالات تعارض المتباينين فى كل المفاد فقط، بل كان نظرهم شاملا لحالات تعارض العامين من وجه. و قد يتصور أحد نحوين فى نظرهم :-

الاول :- أن يكونوا ينظرون الى هذا النمط من التعارض كما ينظرون الى تعارض المتباينين، فلا يرون ان وجود مادة الافتراق موجب للجمع بين السندين و لذا يسقطون الحديث فى مادة الاجتماع والافتراق معاً.

الثانى :- أن لا يسقطوا الحديث حتى فى مادة الافتراق و انما فى خصوص مادة الاجتماع ولكن لا بعنوان اسقاط بعض المدلول و انما بتقريب أن الرواة وأصحاب الأئمة (ع) كانوا يواجهون وقائع كثيرة تكون محلا لابتلائهم، فقد يجدون فى واقعة ما حديثين يدل كل واحد منهما بتمام مفاده على حكم تلك الواقعة و بينهما تعارض، وقد يجدون حديثين يمكن أن يشملا بمفادهما تلك الواقعة ولكن لهما مادة افتراق، وهنا يتعامل هؤلاء الرواة مع هذين الحديثين فى شخص تلك الواقعة كما يتعاملون مع الحديثين المتباينين، و كأنه لا توجد مادة افتراق لهذين الحديثين، و انما يرونهما مختلفين فى تلك الواقعة بحيث لا يمكن الجمع بين سنديهما، و حينما يواجهون واقعة اخرى يكون أحد الحديثين قد دل عليها فى مادة افتراقه فأنهم يستدلون به على مادة الافتراق، و مثال ذلك رواية عبد الله بن سنان « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه » التى تتعارض مع رواية أبى بصير « كل شىء يطير فلا بأس ببوله »، ولنفرض عدم امكان الجمع والترجيح الدلالى فتصل النوبة الى العلاج هنا ينظر الرواة الى هذين الحديثين حينما يريدون التعرف على خصوص حكم بول الطيور غير المأكولة كما ينظرون الى المتباينين فى تمام المفاد، فلا يفككون بين مادة الاجتماع و مادة

الافتراق، فيطرحون رواية أبي بصير لموافققتها للعامة، ولا يأخذون بها في شخص تلك الواقعة، ولكن حينما يريدون التعرف على حكم بول الطيور المحللة كواقعة ثانية يستدلون بهذا الحديث في مادة افتراقه وكأنه لا معارض له.

وبهذا التقريب يدعى أن نظر السائلين كان شاملاً لتعارض العامين من وجه، و تكون أجوبة الأئمة (ع) قد عالجت هذه الحالات أيضاً، و يثبت لنا أعمال أخبار العلاج في التعارض بالعموم من وجه، و الا فيماذا نفسر عدم تطرق الاسئلة أصلاً عن التعارض بالعموم من وجه لو كانوا يميزون هذا النوع عن التعارض بالتباين مع وقوع الابتلاء به و سؤالهم حتى عن حالات التعارض البدوي التي يرتفع فيها التعارض بالجمع العرفي؟

و قد يورد على ذلك أن أخبار العلاج على نوعين : -

النوع الاول : ما فرض فيها التعارض في أسئلة السائلين.

النوع الثاني : ما ذكر فيها العلاج ابتداءً من الامام (ع) من قبيل « اذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك » و « اذا ورد عليكم حديثان فأعرضوهما على كتاب الله » و « اذا اختلفت أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا ».

أما النوع الاول فقد يشكل الاخذ بالتقريب المزبور لان التعامل مع الاحاديث لم يكن دائماً على أساس استنباط الحكم للعمل، بل قد يكون في بعض الاحايين تعاملًا علمياً و بهدف ملاحظة الاحاديث في الابواب المختلفة، و كيف ثبت في هذه الحالة تفكيك الحديث بهذا التقريب و الحال أن الحديثين يلاحظان بنحو واحد و بمقدار ما يستفاد منهما في الحكم الشرعي، فتلاحظ مادة الافتراق و مادة الاجتماع في كل حديث.

و أما النوع الثاني فإنه لا توجد فيه أسئلة كى يرد التقريب المزبور فكيف ثبت أن نظر الامام (ع) الى الاحاديث المختلفة كنظر السائلين؟ والجواب عن الاشكال على النوع الاول أن الامر لا يختلف سواء كان التعرف على الحكم لاجل التطبيق أو لاجل البحث العلمى، فإن الاحاديث كانت تلحظ كأحكام على الوقائع المختلفة و كان أصحاب المصنفات يعقدون أبواباً و عناوين فى كتبهم يذكرون فيها أحكام الوقائع، كما هو المشاهد فى كتاب الكافى فإن طريقة الكلينى كانت متعارفة، و من شواهد ذلك أن كتاب أحمد بن محمد بن عيسى قد بوبه داود بن كورة و لم يكن مبوباً حتى سمي بالمبوبة، فالتبويب كان موجوداً و لا بد ان يكون طبق الوقائع المبتلى بها، لان أى تبويب فقهي يستند الى هذا الاساس.

والجواب عن الاشكال الثاني أنه لو فرض اختصاص النوع الثاني بالمتعارضين بالتباين فلا يضر بالتقريب المزبور، غاية الامر أن هذا التقريب غير مستفاد منه كما هو واضح، على أنه يمكن أن يقرب الشمول فى هذا النوع أيضا بأن يقال أن شمول التعارض فى نظر الرواة للعامين من وجه فى مشكلة الاحاديث المختلفة يجعل كلام الامام (ع) ناظراً الى هذه الحالات أيضا، لانه بصدد علاج مشكلة التعارض التى يعانى منها الرواة خارجاً.

الكلمة الثانية : - فى بيان الموقف لو لم يسلم بالكلمة الاولى، فلا اشكال فى عدم انطباق عنوان الحديث والخبر المأخوذ فى روايات العلاج على تعارض العامين من وجه، وهى ظاهرة فى الحديثين المختلفين بجميع المقاد، فظاهر قول الراوى: «يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين» هو ذلك، و كذلك ظاهر قول الامام (ع) «بأيهما أخذت» هو أخذ أحدهما فى تمام مفاده دون الاخر،

و هو فرع الخلاف في كل المفاد، لان أخبار العلاج في مقام علاج التعارض في مورد التعارض. ولو فرض عدم ظهورها في الاختصاص بالمتباينين فلا أقل من أن القدر المتيقن منها هو ذلك، بحيث يشكل دعوى الاطلاق فيها. وليس هذا الانصراف من جهة الاغلبية كى يقال كما أفاد شيخنا الأستاذ - دام ظله - بأنها لا توجب هدم الاطلاق. على أن دعوى منع الانصراف في الروايات التي فرض فيها التعارض فى أسئلة السائلين خاطئة فنياً، لان الاطلاق اما أن يدعى فى كلام السائل بمعنى أنه يسأل عن حالات التعارض سواء كانت بالتباين أو بالعموم من وجه، أو يدعى الاطلاق فى كلام الامام (ع) فيقال: أن المورد لا يخص الوارد، فلو كان السؤال عن تعارض المتباينين تمسكنا بأطلاق الجواب، وكلا الامرين محل اشكال، أما الاول فلم يثبت اعتبار المشرعة أو العرف لمثل هذا النحو من التعارض على حد تعارض المتباينين فى كل المفاد بحسب مفروض المسألة، و أما الثانى فلعدم وجود الاطلاق فى كلام الامام (ع)، بل الظاهر أن الجواب كان فى حدود السؤال، ولذا لا يمكن التمسك بقاعدة المورد لا يخص الوارد. ولذا لامجال للعامل بالتخيير من أخبار العلاج فى تطبيق ذلك على موارد تعارض العامين من وجه، لان أخبار التخيير فرض فيها التعارض فى كلمات السائلين، وليس هناك الا رواية واحدة كان العلاج ابتداء من الامام (ع) و فى رواية الحارث بن المغيرة وهى ساقطة سنداً بالارسال، و كذلك الحال بالنسبة لاغلب أخبار الترجيح خاصة المقبولة.

ولكن قد يقال: أنه لو فرض ظهور أخبار العلاج فى علاج تعارض المتباينين، فإنه يمكن التعدى الى موارد التعارض بالتباين فى جزء المدلول بلحاظ أن لكل مدلول حجية مستقلة والتعارض بين حجتين مستقلتين حاصل فى مورد الاجتماع. أو يقرب ببيان آخر هو: أن

أخبار العلاج بمناسبات الحكم والموضوع بصدد علاج حالة التعارض بين دليلى حجية خبر الواحد، اذ لا يمكن الجمع ولا الترجيح، وحيث أن حجية خبر الواحد مترتبة على المدلول، فأن أخبار العلاج ناظرة الى علاج مثل هذه الحالات، فيمكن التعدى الى موارد التعارض بالعموم من وجه فتأمل جيداً. و هذا البيان كما يصلح للتعدى يصلح لمنع الانصراف كما هو واضح.

الكلمة الثالثة: - وقع بعض الاعلام كشيخنا الاستاذ - دام ظله - فى ورطة، لانه يرى شمول أخبار العلاج لموارد التعارض بالعموم من وجه و من جهة يرى أنه لم يقل الاصحاب بذلك و أرجع الى الاصل. و هذا دعانا الى تصوير الاحتياط فى المسئلة، فنقول: بالنسبة لاخبار التخيير لابد أن ينظر فأن كان هناك عام فوقانى موافق لاحد الخبرين المتعارضين فى مورد الاجتماع فطريق الاحتياط هو اختيار الخبر الموافق للعام، و يكون الفقيه قد عمل بأخبار التخيير ولم يلزم من عمله مخالفة الدليل لو فرض عدم شمول أخبار التخيير لموارد تعارض العامين من وجه، و ان لم يكن أختار الخبر الموافق للاصل و يكون قد عمل بأخبار التخيير ولم يقع فى مخالفة الاصل. و أما بالنسبة لاخبار الترجيح ففرصة الاحتياط أقل من أخبار التخيير، لان الترجيح موجب لطرح الخبر المرجوح و أهمله بخلاف التخيير، و لذا طريق الاحتياط ينحصر فى موارد موافقة الخبر الراجح للعموم الفوقانى أو الاصل و هو احتياط قهرى كما هو واضح.

الملحق (٦)

ذكر الفقيه البحراني (قده) في بعض مقدمات كتابه الحدائق نظرية في الحمل على التقية عند تعارض الاخبار تختلف عما بنى عليه الاصحاب في ميزان الحمل على التقية، و قد نسبت هذه النظرية قبل صاحب الحدائق الى الشيخ محمد أمين الاسترآبادي، و في البداية نشرح هذه النظرية ثم نأخذ بالتعليق عليها مفصلاً.

يرى صاحب الحدائق (قده) أن الائمة (ع) للمحافظة على شيعتهم و قواعدهم كانوا يخالفون بين الاحكام و يجيبون في المسألة الواحدة بأجوبة مختلفة و ان لم يكن قائل بهذه الاجوبة من العامة، و السر في ذلك كما يراه صاحب الحدائق هو أن الشيعة حينما يختلفون في الاقوال و في العمل فسوف تظهر لهم خارجاً صورة وهمية عند العامة على أنهم أناس جهال بالدين سخفاء المذهب فيهنونون في نظرهم، بينما لو اتفقت مقالتهم و صدقت كلمتهم فأن بغض العامة لهم سوف يقوى و ان العمل ضدهم سوف يشتد. و نتيجة لايقاع الائمة (ع) الخلاف بين الشيعة فأن جل الاختلاف الواقع في أخبارنا بل كله يعود الى التقية. الا أن كثيراً من الاصحاب كما يدعيه صاحب الحدائق لم يلتفتوا الى ذلك، و ظنوا أن الاختلاف انما نشأ من الدس و الافتراء على المعصومين، لكن الحقيقة هي أن هذا الاختلاف في الاخبار التي بين

أيدينا ناشيء من التقية، و ذلك لان أخبارنا قد محصت بشكل تام و دقيق من المدسوسات و الاكاذيب، و أما الاخبار التى أشارت الى ظاهرة الدس و الافتراء فأنها ناظرة الى الدس فى العقائد لا الاحكام. وقد رد صاحب الحدائق على شبهة قد تثار على هذه النظرية تقول: أن ايقاع الخلاف بهذا الشكل تصرف فى الاحكام، بأن ما دل على تفويض الاحكام الى الائمة (ع) و أنها بيدهم يصدرن منها ما يرونه موافقا للمصلحة الاسلامية يدفع هذه الشبهة.

ويحاول صاحب الحدائق أن يعزز ما ذهب اليه بمجموعة من الاخبار زعم دلالتها على هذه النظرية و منها :-

١- موثق زرارة عن أبى جعفر قال: سألته عن مسألة فأجابنى، ثم جاءه رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابنى، ثم جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابنى و أجاب صاحبى، فلما خرج الرجلان قلت يابن رسول الله (ص) رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أحببت به صاحبه فقال: يا زرارة ان هذا خير لنا و أبقى لكم ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا، ولكن أقل لبقائنا و بقاءكم، قال: ثم قلت لابى عبد الله (ع) شيعتكم لو حملتوهم على الاسنة أو على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال : فأجابنى بمثل جواب أبيه.

وقرب صاحب الحدائق دلالة الخبر على مراده بأن الامام (ع) قد أوقع الخلاف بين شيعته فى مسألة واحدة حيث أجاب أجوبة متعددة ولو كان الاختلاف قد وقع لموافقة العامة كفى جواب واحد بما هم عليه و لما تعجب زرارة من ذلك لعلمه بفتواهم (ع) أحيانا بما يوافق العامة تقية.

٢- رواية أبى خديجة سالم عن أبى عبد الله (ع) قال: سأله انسان و أنا حاضر فقال: ربما دخلت المسجد و بعض أصحابنا يصلى العصر و بعضهم يصلى الظهر، فقال: أنا أمرتهم بهذا، لو صلوا على وقت واحد لعرفوا فأخذ برقابهم.

وقد ذكر (قده) أن العامة قد أتفقوا على التفريق بين الظهر والعصر فلا يتطرق الحمل على التقية.

٣- ما رواه الشيخ فى كتاب العدة مرسلا عن الصادق (ع) أنه سئل عن اختلاف أصحابنا فى المواقيت فقال: أنا خالفت بينهم.

٤- رواية الاحتجاج بسنده الى حريز عن أبى عبد الله (ع) قال: قلت له: ليس شيء أشد على من اختلاف اصحابنا. قال: ذلك من قبلى.

٥- رواية معانى الاخبار عن الخزاز عن حدثه عن أبى الحسن (ع) قال: اختلاف أصحابى رحمة لكم و قال (ع): اذا كان ذلك جمعتمكم على أمر واحد. وسئل عن اختلاف أصحابنا فقال (ع) أنا فعلت ذلك بكم ولو اجتمعتم على أمر واحد لاخذ برقابكم.

٦- رواية موسى بن أشيم قال: كنت عند أبى عبد الله (ع) فسأله رجل عن آية من كتاب الله عزوجل فأخبره بها، ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبر به الاول، فدخلنى من ذلك ماشاء الله (الى أن قال) فبينما أنا كذلك اذ دخل عليه آخر فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبرنى و أخبر صاحبى، فسكنت نفسى و علمت أن ذلك منه تقية. قال ثم التفت الى فقال يا ابن أشيم ان الله عزوجل فوض الى سليمان بن داود فقال «هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب» و فوض الى نبيه صلى الله عليه و آله فقال: «ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فأتتهوا» فما فوض الى رسول الله صلى الله عليه و آله فقد فوضه الينا.

وقد علق صاحب الحدائق (قده) بعد الاستدلال بهذه الروايات الشريفة و قال: «ولعلك بمعونة ذلك تعلم أن الترجيح بين الاخبار بالتقية بعد العرض على الكتاب العزيز أقوى المرجحات» (١).
والحقيقة أن هذه النظرية خاطئة ولا يسعنا القبول بها. ويقع الكلام على ردها فى ثلاث جهات: -

الجهة الاولى: - ابداء مجموعة ملاحظات تضعف هذه النظرية.
الجهة الثانية: - تحليل واقع التقية فى الاحكام لاكتشاف الدوافع التفصيلية للتقية، وسوف يتضح أن هذه الدوافع لا تدعو الى ايقاع الخلاف بالشكل الذى يذكره صاحب الحدائق (قده)، وانما تدعو الى إصدار أحكام موافقة للعامة فقط.
الجهة الثالثة: - النظر فى الاخبار التى استدلت بها صاحب الحدائق (قده) على نظريته و بيان مفادها.

أما الجهة الاولى فهناك مجموعة من الملاحظات وعلامات الاستفهام على هذه النظرية من شأنها تضعيف هذه النظرية والتشكيك فيها و استبعاد محتواها وهى: -

أولا: - اذا كان ايقاع الخلاف فى الاحكام بين الشيعة هو منهج الائمة عليهم أفضل الصلاة والسلام فسوف تكثر الاحكام الصادرة على خلاف الحكم الواقعى الذى يقوم الائمة (ع) بوظيفة بيانه للناس، ولا بد حينئذ من بيان ضابط تتميز على أساسه هذه الاحكام عند التعارض، والا لوقع الشيعة فى فوضى من حيث العمل، ولورجعنا الى المرجحات التى أوضحتها الائمة (ع) لوجدنا أن عمدة هذه المرجحات هى مخالفة العامة دون أن يكون لتمييز ما أصدره الائمة (ع) مما لا قائل به عين

ولاً أثر، و هذا يكشف عن أن هذا الاختلاف انما كان في ضوء فتاوى العامة حتى جعل خلافهم من عمدة المرجحات بعد العرض على كتاب الله المجيد.

وبعارة اخرى أن هذه الاحكام المختلفة اما أن تكون كلها حكم الله تعالى في تلك الواقعة، و هذا ما لا يرضى به صاحب الحدائق (قده) لذهابه الى أن الله في كل واقعة حكماً واحداً، مضافاً الى أنه يقوم في حالات التعارض بحمل الاخبار على التقية و يسقطها عن المعارضة، ولو كانت كلها أحكام واقعية لوسعه العمل بها، فأذا كان حكم الله تعالى هو أحد هذه الاحكام المختلفة لزم على الأئمة (ع) بيان ضابط للتمييز بين حكم الله وغيره، و لا يوجد ضابط في هذا الصدد غير مخالفة العامة، و هو يعنى أن الاحكام المخالفة كانت على وفق فتاوى العامة و أن هذا هو منهج الأئمة (ع) في التقية في الاحكام.

و ان شئت قلت: أن الاحكام الصادرة عن الأئمة (ع) اما أن تكون كلها حكم الله تعالى، أو تكون وظيفة الشيعة هي العمل بكل واحد منها حتى لو لم يكن حكم الله تعالى لاقتضاء المصلحة ذلك، أو يكون المطلوب من الشيعة العمل بالحكم الواقعي قدر الامكان عند التمييز. والاول باطل لبطلان القول بالتصويب كما قرر في محله، والثاني باطل أيضاً للامر بطرح الخبر الموافق للعامة، فلم يبق الا الثالث، ولم يذكر الأئمة (ع) بصدد التمييز الا موافقة العامة، فذلك يعنى أن ما صدر تقية انما كان في ضوء فتاوى العامة.

ان قلت: - أو ليس قد صدرت أخبار التخيير عنهم (ع) مما يؤكّد أن وظيفة الشيعة هي العمل بأى واحد من المتعارضين حتى لو لم يكن حكم الله تعالى.

قلت: - أن صاحب الحدائق (قده) لا يفسر أخبار التخيير بذلك

أولاً، و ان أخبار التخيير غير تامة عندنا ثانياً، فأنها بين الساقط سنداً والساقط دلالة، فأن مرفوعة زرارة نصت على أن التخيير انما يكون بعد فقد المرجح الذى منه خلاف العامة.

ان قلت : - أن الترجيح بالشهرة يكون مما يميز الحكم الواقعى عن غيره، لان الحكم المشهور لا بد أن يكون حكم الله تعالى.

قلت : - ان التسليم بنظرية صاحب الحدائق و بنحو استدلاله بالاخبار عليها يقضى بعدم وجود شهرة الاماندر، لان الائمة (ع) يوقعون الخلاف بنحو تدوب فيه شخصية الشيعة، ولا يحصل لها تميز وتشخص تعرف به، الامر الذى ينافى وجود شهرة على حكم معين، لان ايقاع الخلاف لم يكن على نحو جزئى.

ثانياً : - أن رد جل الاختلاف بل كله على ما ادعاه صاحب الحدائق (قده) الى التقيية دون الدس والكذب أمر غير صحيح فأن عمدة أدلته أمران : -

الاول : - أن الروايات التى بين أيدينا صحاح ممحصات.

الثانى : - أن الاخبار التى أشارت الى الدس ناظرة الى الدس فى العقيدة دون الاحكام.

و كلا الامرين محل منع و اشكال، أما الاول فلما تقرر فى علم الرجال من بطلان هذه الدعوى، وقد دأب (قده) فى حدائقه على طرح الخبر الضعيف والعمل بما تم سنداً من الروايات، فأذا كانت الروايات التى بين أيدينا ممحصة فلا داعى الى النظر فى أسنادها، ويلزم اجراء العلاج فى حالات التعارض رأساً.

و أما الثانى فهو فى منأى عن الواقع، و قد نقل هو فى ذيل تقريره لهذا الدليل روايات تدل على حصول الدس فى الاحكام، و مما نقله رواية حريز عن أبى عبدالله (ع) قال: «ان أهل الكوفة لم يزل فيهم

كذاب أما المغيرة بن سعيد فإنه يكذب على أبى قال حدثه أن نساء آل محمد (ص) اذا حضن قضين الصلاة و كذب والله ما كان من ذلك شىء و لا حدثه، و أما أبو الخطاب فكذب على و قال انى أمرته هو وأصحابه أن لا يصلى المغرب حتى يروا الكواكب...». وهذا الحديث صريح فى وقوع الكذب فى الاحكام وهناك أخبار اخرى فى هذا المجال. و كم هناك من أحاديث فى الجوامع التى بين أيدينا يقوى فيها احتمال الدس و تخالف القطعى من الاخبار.

والواقع أن الاختلاف فى الاخبار لا يصح حصر سببه بالتقية، بل لهذا الاختلاف أسباب عديدة و من المفيد الاطلاع بهذا الشأن على ما أفاده السيد الشهيد الصدر (قده) فى بحث التعارض فقد شرح أسباب التعارض و عدد أسباباً ثمانية له، و ذكر شواهد ذلك، و من هذه الاسباب ضياع القرائن و عدم الاطلاع على ظروف صدور الرواية و قضية التدرج فى البيان و عنصر فهم الفقيه للروايات.

ثالثاً : - ما السبب فى أن هذه الظاهرة على فرض صحتها كانت منحصرة فى عهد الصادقين (ع) بالخصوص ولم يمارسها الأئمة السابقون عليهما والمتأخرون عنهما سلام الله عليهم اجمعين؟ فإن حرجة ظروف التقية لم تكن أقل مما كانت عليه فى عهدهما (ع) ان لم تكن أكثر فى العصر المتأخر عنهما، ولا توجد الا رواية واحدة عن أبى الحسن (ع) تشير الى قضية ايقاع الخلاف مع أن المفروض أن ذلك هو منهج الأئمة (ع).

رابعاً : - أن تفسير ايقاع الخلاف بين الشيعة بما ذكره صاحب الحدائق (قده) بعيد عن واقع ما دلت عليه الأحاديث الواردة عن الأئمة (ع) و منهج الأئمة (ع) فى تربية الشيعة والصورة التى جهد

الائمة (ع) لاعطائها للناس، فأن الائمة (ع) حرصوا على التركيز على أنهم رواد الهداية والادلاء على الله تعالى، و أنهم معدن العلم والاحق بالمنصب الدينى بلامنازع، فكيف يجازفون بأعطاء صورة وهمية للعامة، اذ أن ظهور الشيعة بمظهر الاناس السخفاء فى المذهب غير المباليين بالدين يسحب ذلك الى أئمتهم فيوجب التشنيع عليهم من قبل العامة. كما أن الائمة (ع) جاهدوا من أجل حفظ الشريعة الحققة و بيان الفقه الاصيل و صيانة مدرسة الرسول الاعظم (ص)، و ان ايقاع الخلاف بين الشيعة كمنهج للائمة (ع) سوف يتنافى مع هذا الهدف، لانه يؤدى بالتدريج الى ضياع الخط الاصيل و هذا ما لا يسمح به الائمة (ع)، بل كل الوقائع تشير الى أنهم (ع) كانوا يصونون هذا المدرسة بكل جهد وقوة، أضف الى ذلك أن الائمة (ع) كانوا يبحثون الشيعة على الظهور أمام الناس بالصورة الحقيقية التى تعكس واقع الشيعة و أنهم أهل الدين والتقوى والورع والادب، و هناك روايات عديدة بهذا الصدد منها : -

- ١- رواية على بن رئاب عن أبى عبدالله (ع) قال: انا لاعد الرجل مؤمنا حتى يكون لجميع أمرنا متبعاً مريداً الا و ان من اتباع أمرنا و ارادته الورع فترينوا به يرحمكم الله و كيدوا أعداءنا به ينعشكم الله.
- ٢- رواية حنان بن سدير قال قال أبو عبدالله (ع) فى حديث انما أصحابى من اشتد ورعه و عمل لخالقه و رجا ثوابه هؤلاء أصحابى.
- ٣- رواية ابن أبى يعفور قال قال أبو عبدالله (ع) كونوا دعاة للناس بغير ألسنتكم ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير فأن ذلك داعية.

٤- رواية كليب بن معاوية الاسدى قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: أما والله انكم لعلى دين الله و ملائكته فأعينونا على ذلك بورع

و اجتهاد عليكم بالصلاة والعبادة عليكم بالورع.
 ٥- رواية عبيدالله بن علي عن أبي الحسن الاول (ع) قال كثيراً ما كنت أسمع أبي يقول: ليس من شيعتنا من لا تتحدث المخدرات بورعه في خدورهن، وليس من أوليائنا من هو في قرية فيها عشرة آلاف رجل فيهم خلق الله أروع منه.

٦- رواية عبدالله بن زياد قال: سلمنا على أبي عبدالله (ع) بمنى ثم قلت: يا ابن رسول الله (ص) أنا قوم مجتازون لسنا نطبق هذا المجلس منك كلما أردناه فأوصنا قال (ع): عليكم بتقوى الله و صدق الحديث و أداء الامانة وحسن الصحبة لمن صحبتكم و افضاء السلام و اطعام الطعام صلوا في مساجدهم و عودوا مرضاهم و اتبعوا جنازهم فإن أبي حدثني أن شيعتنا أهل البيت كانوا خيار من كانوا منهم ان كان فقيه كان منهم و ان كان مؤمن كان منهم و ان كان امام كان منهم و ان كان صاحب أمانة كان منهم و ان كان صاحب وديعة كان منهم و كذلك كونوا حبيونا الى الناس ولا تبغضونا اليهم.

وهناك روايات كثيرة في هذا المجال لايسع المقام لنقلها، وكلها شواهد صدق على أن الأئمة الهداة عليهم أفضل الصلاة والسلام كانوا يحرصون على أن يعكس الشيعة الصورة النقية الصافية عنهم و عن مذهبهم، فكيف يمكن أصلاً أن يدعى أن الأئمة (ع) و من أجل الحفاظ على الشيعة يوقعون الخلاف بينهم كي تتكون في أذهان العامة صورة وهمية عن الشيعة تعكسهم على أنهم سخفاء في المذهب غير مباليين في الدين .

ومن خلال هذه الملاحظات التي هي منبهات على ضعف نظرية صاحب الحقائق (قده) يتضح أن الوجه المعقول والصحيح في الحمل على التقية هو دعوى صدور أحكام موافقة للعامة و بها يتم الحفاظ على

الوجود الشيعي من المحن والمصائب. لهذا سئل عن الجذور التاريخية للجمهورية الإسلامية في إيران، وأما الجهة الثانية فلتحليل واقع التفتية في الاحكام ينبغي الرجوع الى الجذور التاريخية للقضية بإيجاز لالقاء ضوء على الموقف، فقد كان رسول الله (ص) هو المرجع الوحيد في القضايا التشريعية فيقوم بتبليغ الاحكام و بيانها والاجابة عن الاسئلة التي تطلب معرفة الحكم الشرعي في وقائع الحياة المتنوعة، وكان المسلمون بمن فيهم الصحابة يتلقون أحكامهم من النبي الاكرم (ص) و يطبقونها و ينشرونها الى من لم تصله. و من المعلوم أن الوقائع التي وردت بشأنها الاحاديث النبوية الشريفة مهما كانت كثيرة فهي محدودة بالنسبة الى مجموع الوقائع التي تحتاج الى حكم شرعي بشأنها و التي سوف يواجهها المسلمون في حياتهم، ولذا كان المخطط الالهى يقتضى قيام أئمة أهل البيت (ع) بهذا الدور بوصفهم أوصياء النبي (ص) و خلفاءه بدء بمولانا أمير المؤمنين (ع) و انتهاء بمولانا المنتظر (عج)، الا أن الذى حصل بعد وفاة النبي (ص) كان انتكاسة خطيرة حين انحرفت الامة عن هذا الخط الربانى وأقصت علياً (ع) و أرقت خلافة أناس لا يمثلون و لا يجسدون خط الرسالة في عطائه المطلوب. ولم ينحصر هذا الاقصاء بدائرته القيادية فقط، و انما خلف آثاراً كبيرة على مستوى أداء الائمة (ع) لوظائفهم فى استمرار الخط الفقهي للرسالة و على مستوى اعطاء الحكم، وذلك لانه لم ينظر الى الائمة (ع) كما ينظر الى الصحابة والتابعين، بل ينظر اليهم على أنهم قيادة الامة التي أقصيت عن مواضعها المقررة لها، والتي تمتلك فى نفوس الامة تعاطفاً كبيراً بحكم مواصفاتها و خصائصها النموذجية والتي يخشى منها على الحكم حيث تستلم زمامه متى ما وابت الظروف، و لهذا كان التعامل مع الائمة (ع) يختلف عن التعامل مع غيرهم، و كانت الحساسية تحوط كل نشاط اجتماعي و ديني

يحاول الأئمة (ع) القيام به. وبعد وفاة الرسول (ص) كان الناس يرجعون الى الصحابة بأعتبار التصاقهم برسول الله (ص) و تفقهم على يديه، في حين كان يفترض أن يكون المرجع بعد وفاة النبي (ص) هو الامام أمير المؤمنين (ع) دون غيره، إلا أنه نتيجة لاقصائه عن الخلافة كان يعامل كأحد هؤلاء الصحابة ولكنه كان أبرزهم لعلم الناس بشدة قربه من رسول الله (ص)، ولعلمهم بموقعه الحقيقي وعلمه، ولذا كانوا ياجئون اليه حينما يستعصى عليهم الحكم الشرعي فكان سلام الله عليه يحسم الموقف و يعطى الجواب.

وفي هذه الفترة كان الناس يعملون بالاحاديث الصادرة عن الرسول (ص) و التي كما قلنا كانوا يأخذونها من الصحابة و كانت لامير المؤمنين (ع) مدرسته و أتباعه الذين يرجعون اليه و يستقون منه أحكام الشريعة في المسائل التي تقع محلا لابتلائهم و في غيرها. و قد استفاد المسلمون كثيراً من هذه المدرسة ولسنا بصدد بيان الآثار المهمة التي خلفتها هذه المدرسة للفقهاء الاسلامي بشكل عام.

و ينبغي و نحن نمر على هذه الفترة أن لا نغفل صدور اجتهادات في مقابل النص من بعض الصحابة سيما الخليفة الثاني الذي بلغت اجتهاداته العشرات، و كانت آراؤه في قبال النصوص الواردة عن النبي الاعظم (ص) و التي عدت تدريجا و نتيجة لفرضها من موقع السلطة من الفقهاء، و كأنه هو المرجع التشريعي بعد الرسول (ص) بل في قبالة.

وقد بدأت ظاهرة ادخال الرأي في الشريعة سواء على مستوى فهم النصوص أو تحكيم الرأي عند فقدها بالانتشار كلما بعد العهد، و لهذه الظاهرة مبرر موضوعي و هو قلة الاحاديث التي صدرت عن

الرسول (ص) نسبة لوقائع الحياة و عدم رجوع الناس الى وصى الرسول (ص) والمرجع الشرعى بعده، وقد أشار الامام أمير المؤمنين (ع) الى هذه الظاهرة عند تفسيره لاختلاف الفتيا و شجبها قال (ع): «ترد على أحدهم القضية فى حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه، ثم يجتمع القضاة عند الذى استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً..» وقال (ع) فى خطبة اخرى: «فأن نزلت به إحدى المبهمات هياً لها حشواً من رأيه ثم قطع به فهو من لبس الشبهات فى مثل نسج العنكبوت لا يدري أصاب أم أخطأ فأن أصاب خاف أن يكون قد أخطأ و ان أخطأ رجا أن يكون قد اصاب جاهل خباط جهالات عاش ركاب عشوات لم يعض على العلم بضرر قاطع يذرى الروايات اذراء الريح الهشيم».

وقد استمرت هذه الحالة بعد شهادة أمير المؤمنين (ع) و بقيت مابقى جيل الصحابة، حيث ذكرنا أن الناس كانت تأخذ عنهم الفقه والتفسير و كان العمل بالرأى آخذاً بالتوسع. و فى عرض ذلك كان الامام الحسن والامام الحسين عليهما السلام و اتباع مدرسة أمير المؤمنين (ع) يرشدون الناس الى الفقه الحق و يأخذ الشيعة عنهم ما يحتاجونه من أحكام، و كانت تنقل عنهم الاحاديث عن رسول الله (ص) سواء ما سمعوه منه أو ما سمعوه من أمير المؤمنين (ع) و كانت لهما حلقة درس فى مسجد رسول الله (ص)، فقد نقل ابن كثير فى البداية والنهاية أن الناس عكفوا على الحسين (ع) يفدون اليه ويقدمون عليه ويجلسون حواليه و يستمعون كلامه و ينتفعون بما يسمع منه و يضبطون ما يروون عنه.

و فى هذه الفترة لم تكن التقية فى الاحكام قد سرت و أخذت

أبعادها على الرغم من وجود أصل التقية و اخفاء الشيعة لهويتهم نتيجة للظروف الرهيبة. و من أسباب ذلك : -

١- أن الفصل بين المدارس الفقهية لم يكن موجوداً بتلك الدرجة، و لذا لم يكثُر الخلاف في الاحكام والناس لازالوا يتداولون أحاديث الرسول (ص) و ما ينقل عنه فكان الأئمة (ع) يبشون أحاديث الرسول (ص) ولم يكن بإمكان أحد أن يمنع من نشرها.

٢- أن تلك الظروف لم تسمح بتشديد الضغط على الأئمة (ع) على الرغم من فرض الرهبة على الجو العام، فلا زالت حرارة أيام رسول الله (ص) تسرى و لازال الجيل الذي عاش مع رسول الله (ص) و سمع منه فضائل أهل البيت (ع) لم ينقرض و له أثره بين الناس، ولا زالت مكانه الامامين الحسن والحسين (ع) مكينة يصعب المساس بها. كما أن الأئمة (ع) اتخذوا القوة في مواجهة الانحراف فقد خاض الامام الحسن (ع) حرباً ضد معاوية و كان الامام الحسين (ع) يبدى القوة في مواجهة الباطل و توج ذلك بخروجه، مضافاً الى أن المتسلطين أناس مفضوحون وليسوا مقنعين فلم يكن بإمكان معاوية مثلاً أن ينصب نفسه مرجعاً للناس في الاحكام بينما كان يعد الخلفاء الثلاثة من مراجع الاحكام بين الناس.

٣- لم يكن بإمكان من تبقى من الصحابة أن يملئوا الفراغات في جانب الاحكام الشرعية ولذا لم يحصل ما يشكل عقبة أمام انتشار تأثير الأئمة (ع).

ولكن سرعان ما بدأت محاولات لقلب هذا الوضع، و بدأت الخطة على يد معاوية و أستمر بها من خلفه من حكام بنى أمية فقد كان معاوية يمارس عدة أعمال على هذا الصعيد منها : -

١- التكتّم على فضائل أهل البيت (ع) و منع نشرها و معاقبة من

يتحدث بها.

٢- تزوير أحاديث فى تشويه سمعة أمير المؤمنين (ع) و اختلاق فضائل موهومة للصحابة الاخرين.

٣- العمل على غسل أدمغة الناس خاصة الجيل الذى لم يتشرف برؤية الرسول (ص) و لم يلتصق بالائمة (ع).

٤- فسح المجال أمام بائعى الدين من الصحابة والفقهاء وتقديمهم الى الناس كمراجع للفتيا.

٥- خلق جو من التسامح واللاأبالية فى تطبيق الاحكام الشرعية.

٦- كتم الانفاس و ايجاد حالة من الرعب والارهاب بشكل لايسمح للصالحين بالتحرك والاعتراض.

وكان الهدف من كل هذه الممارسات التى لها شواهد من التاريخ هو حرف الناس عن الدين و عن الخط الاسلامى الاصيل و تذويب شخصية الائمة (ع) فى الامة وجر الحوزة بأصطلاحنا الى السير فى ركاب الحاكمين ليهيمن الحكام على دين الناس كما هيمنوا على دنياهم. و قد استمرت هذه السياسة بعد معاوية و على يد ورثته المزيفين و يمكن أن تعتبر الفترة التى عاشها الامام السجاد (ع) و التى نهاية العهد الاموى فترة جديدة ظهرت فيها التقية فى الاحكام، ولكى توضع هذه القضية فى اطارها الصحيح ينبغى التعرف على أمور أربعة :-

١- الوضع العام للامة.

٢- وضع المدارس الفقهية.

٣- موقع الائمة (ع) فى الساحة.

٤- عمل الائمة (ع).

اما الوضع العام للامة فنلاحظ بشأنه السمات التالية :-

أولا :- ان الامة بعد ثورة الامام الحسين (ع) و شهادته بهذا

الشكل الذى يندى له جبين الانسانية وسبى النساء والاطفال و حمل الرؤوس على الاسنة قد تيقظت و أحست بفداحة الخطب و خطورة الانحراف و شعرت بعمق مأساة اقضاء على (ع) و بعمق تقصيرها فى نصرة أهل البيت (ع)، و أنكشف واقع الحاكمين لها فولد ذلك ردود فعل قوية على شكل سخط عام و تحركات سرية ضد الامويين و على شكل ثورات كثورة التوايين سنة ٦٥ هـ و ثورة المدينة و ثورة المختار بن أبى عبيدة الثقفى سنة ٦٦ هـ و ثورة مطرف بن المغيرة سنة ٧٧ هـ و ثورة ابن الاشعث سنة ٨١ هـ و ثورة زيد الشهيد سنة ١٢٢ هـ، و كانت بعض هذه الثورات تدعو لاهل البيت (ع) و جاءت انتقاماً مما صنعه الامويون بحقهم، و بالتالى فهى تحسب على اهل البيت (ع)، كما ان البعض منها كان بدافع رد الظلم و مجابهته، و بعضها كان يستغل مشاعر السخط والاستياء ضد الامويين للوصول الى السلطة. و من الطبيعى أن تصرف الحكام فى مثل هذه الظروف سوف يختلف، فسوف يشدد الحكام القبضة و يمعنوا فى التنكيل محاولين بذلك تطويق أى تحرك معارض والقضاء عليه، و هذا يعنى مزيداً من الخوف و مزيداً من الهلع عند عموم الناس و خاصة الشيعة الذين يكون التركيز عليهم أكبر، و سوف يكون الضغط على خصوص الأئمة (ع) أكبر و التضيق عليهم أشد.

ثانياً: - أن سياسة الامويين فى بث التسامح فى الالتزام بالاحكام نجحت الى احد مهم حيث شاعت المنكرات والفساد، و قد بلغ الحد ان الحكام فرضوا ضريبة على الدخول فى الاسلام، و هذا الامر يعنى وجود فئة بين الناس لا تهتم بمصالح الاسلام ولا تحرك ساكناً أمام استغاثات الشيعة و أهل البيت (ع) و أمام جور الحكام و ظلمهم. و نجد

في أدعية الامام السجاد (ع) ما يشير الى ظاهرة ضعف الالتزام الديني بين الناس.

ثالثاً : - أن الدولة بدأت تفتتح على العالم، و قد أدخل توسع الفتح الاسلامي شعوباً عديدة في اطار الدولة بما تحمله هذه الشعوب من مفاهيم وثقافات وقيم، ولم يكن وعى هذه الشعوب للاسلام وعياً تفصيلياً و انما كانوا يعرفون الخطوط العامة، و هذا عامل مؤثر في وجود نقص عقائدي وفي دخول أفكار غريبة على المجتمع الاسلامي، فظهرت المرجئة والمعتزلة وطفقت بعض العقائد كالجبر والتفويض و قدم العالم والحدوث الذاتي و ما شاكل. و قد وصلت المسألة الى حد محاولة تأليف ما يناظر القرآن من قبل بعض ذوى الشبهات. وهذا حدا بالائمة (ع) الى الدفاع عن الفكر الاسلامي والعمل من أجل الحفاظ على عقائد المسلمين من الانحراف.

رابعاً : - لم تطبق نظرية الاسلام في الاقتصاد الا بشكل مختصر في زمن الامويين و كان العمل قائماً على جباية الزكاة و بعض التوزيعات، و اذا لاحظنا توسع الفتح والحصول على ثروات جديدة سوف ندرك وجود طبقة ثرية في المجتمع اتجهت الى الدنيا بكل مباحها ومفاتنها، في قبال طبقة معدومة وفقيرة، ونجد أن هذه الفترة شهدت ارهاقا من قبل الولاة للناس بالضرائب، و قد قال عامل سليمان بن عبد الملك له: انى ماجئتك حتى أنهكت الرعية فأن رأيت أن ترفق بهم و تخفف من خراجها ما تقوى به على عمارة بلادها وصلاح معاشها فقال له سليمان: هبلتك أمك أحلب الدر فأذا جف فاحلب الدم. و قد كان لهذه السياسة رد فعلها على الناس فأصبحت ترنوا الى أيام رسول الله (ص) والى عدالة أمير المؤمنين (ع)، و هذا ماهياً أرضية الالتفاف حول الائمة (ع) على مستوى العواطف على أقل تقدير،

فكانت مكانة الأئمة (ع) ترتفع بين الناس وكانت سمعتهم الطيبة تنتشر فأصبح زهد الامام السجاد (ع) و عبادته و رعايته للفقراء مضرب المثل، و لذا لا عجب أن تنفرج الجماهير للامام (ع) كى يستلم الحجر .

خامساً : - أن الامة و على الرغم من كل السمات التى مرت كانت على المستوى العام تؤمن بالاسلام و تحبه، فلم يكن الاسلام بعيدا عن الامة بل كانت هوة واضحة عند الناس بين الاسلام الحقيقى و بين هؤلاء الحاكمين، فكانت الامة تشخص أن الحاكمين لا يمثلون الاسلام. هذه مجمل السمات العامة لوضع الامة وقد كان لها تأثير كبير على قضية التقية فى الاحكام كما سوف يتضح ان شاء الله تعالى.

و أما وضع المدارس الفقهية فيمكن التعرف عليه من ثلاث زوايا: -
الزوايا الاولى : - الوضع الفقهي لهذه المدارس فقد ظهرت

مدرستان لدى جمهور العامة لكل منهما فقهاء و أتباع : -

المدرسة الاولى : - مدرسة المدينة و هى تسلك مسلك العمل بالاحاديث المروية عن النبي الاكرم (ص) و هى مدرسة العمل بالحديث.

المدرسة الثانية : - مدرسة العراق و مسلك هذه المدرسة هو

العمل بالرأى من قياس و استحسان و ما الى ذلك و هى مدرسة الرأى.

ولا يخفى أن لكل مدرسة وجوداً فى مركز الأخرى يتفاوت من

حيث التأثير، و على الرغم من وجود اختلافات بين المدرستين لها

مبرراتها الموضوعية، فإن المدينة بحكم كونها مركز الرسول (ص)

فأنها تشهد تواجداً أقوى للصحابة والتابعين ولم تحدث فيها تطورات

و مستجدات كما يحدث فى غيرها و لذا لم يكن هناك ما يدعو الى نبذ

الصيغة التقليدية للفقہ و هى تناول الاحاديث و روايتها و شرحها،

بينما يعتبر العراق مكاناً بعيداً عن المركز الدينى، وقد وصلته اشعاعاته

من خلال بعض الصحابة والتابعين، ولم يكن فيه ذلك العدد الموجود في المدينة كما كان ملتقى الشعوب التي دخلت في الاسلام، فمستجدات الحياة كثيرة والناس تطلب الجواب عن وقائع متنوعة ليس بأزائها نصوص حدِيثية، ولذا ظهر العمل بالرأى و حكموا الرأى فيما لا نص فيه بل حكموه حتى في بعض الحالات التي يوجد بأزائها نص شرعى. أقول على الرغم من وجود فوارق بين المدرستين لكنهما تتبنيان قضية مشتركة هي التركيز على الصحابة و أخذهم قدوة، و كان لذلك خلفية سياسية أيضا، حيث قلنا: أن الامويين اتخذوا سياسة طرح الصحابة قبال أهل البيت (ع) للمنع من بروزهم، و قد اختلفوا أحاديث في هذا المجال كالحدِيث الموضوع على لسان الرسول (ص) «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم أهتديتم». و كان للتركيز على الصحابة أثر مهم في مجال الافتاء، فبدأت بوادر العمل بمذهب الصحابي و سنة الصحابي. و من القضايا المشتركة بين المدرستين عدم قبول الأئمة (ع) كأستمرار لخط الشريعة فكانوا في أحسن الاحوال يتعاملون معهم كرواة لاحاديث رسول الله (ص) فيأخذون منهم روايتهم عنه و يتركون آراءهم ان صح التعبير.

وقد جعلت هذه الامور الفواصل تتضح بين مدرسة أهل البيت (ع) و بين الجمهور بكلا المدرستين و برز الأئمة (ع) كمدرسة ثالثة في الفقه الاسلامى، وهذا الفصل لم يكن موجوداً في زمن الامام الحسن (ع) والامام الحسين (ع) بهذا الوضوح، صحيح أن الناس كانوا ذلك الوقت يأخذون من الصحابة أحكامهم الا ان القضية لم تكن على مستوى اعمال الرأى بل كانت على مستوى الافتاء بمضامين الروايات و نقل الاحاديث، و صحيح أن العمل بالرأى أخذ بالبروز لكنه لم يتحول في ذلك الوقت الى اتجاه مدرسى، مضافاً الى أن نظرة الناس الى

الحسينين عليهما السلام تختلف عن النظرة الى اولاد الحسين (ع) من الائمة الهداة (ع) فالحسن والحسين فى نظر الناس من الصحابة بينما الامام السجاد أو الامام الباقر أو الامام الصادق عليهم أفضل الصلاة والسلام يعتبرون فى نظر العامة من التابعين و تابعى التابعين و هذا يعنى أنهم ينظرون اليهم كأتجاه فقهى كما ينظرون الى فقهاء التابعين كأتجاه فقهى.

وقد زخرت هذه الفترة بالعديد من فقهاء مدرسة الحديث والرأى، والذى يبدو أن قضية التمدب لم تأخذ اتجاهاً واضحاً فى ذلك الوقت و انما كانت هناك فتاوى لفقهاء عديدين و أما قضية فرض المذاهب الاربعة فقد ظهرت فى عصر متأخر عن هذه الفترة.

الزاوية الثانية: - وضع الحوزة السنية مع الحاكمين: فلا شك فى ارتباط الحوزة السنية آنذاك بالدولة ولهذا الارتباط مبرره فى الواقع الخارجى، لان الدولة ممثلة بشخص الحاكم ليست مرجعاً فقهيّاً بل كانت تستند الى الفقهاء، و من الطبيعى أنها لاتستند الى أهل البيت (ع) و انما كانت تستمد الفتاوى من فقهاء العامة، وهذا يعنى وجود ارتباط بين الحوزة السنية والدولة، أضف الى ذلك أن الدولة تحتاج الى هؤلاء فى مناصب القضاء و قد تقرب جمع من فقهاء العامة الى الدولة طلباً للجاه والحصول على منصب و تولى الكثير منهم القضاء كشهاب الزهرى الذى تولى القضاء فى حكم يزيد بن عبدالمك و الاوزاعى الذى أنتشر رأيه فى الشام و ابن أبى ليلى و ابن شبرمة و داود بن هند الذين تولوا القضاء لوالى العراق ابن هبيرة. و أما رفض بعض فقهاء العامة للارتباط بالدولة فقد كان فى نطاق ضيق وقد مال بعضهم الى الدولة أخيراً اما للترغيب أو الترهيب.

والحصيلة أن الحوزة كانت شبه مؤسسة من مؤسسات الدولة و قد كان القضاة ينشرون آراءهم عن طريق استغلالهم لمنصب القضاء، كما كان بعض الفقهاء المرتبطين بالدولة يعينون أتباعهم في مناصب القضاء و غيرها مما يعنى الحوزة شبه مؤسسة رسمية.

الزاوية الثالثة:- وضع الحوزة على الساحة الاجتماعية: ان الواقع الذى عرضناه فى الزاوية الاولى والثانية يكشف عن أن من الطبيعى أن تكون للحوزة السنية هيمنة على المجتمع الإسلامى و أن يكثر أتباعها والعاملون بفتاويها، بل ان نفس تبنى الدولة لها و كون الدولة محسوبة على هذا الخط و بحكم سيطرتها وقوتها يجعل وجود قاعدة عريضة تعمل بتفاوى هذا الخط أمراً طبيعياً، و هذا لا يعنى انحسار مدرسة أهل البيت (ع) إلا أنه يترك تأثيره فى تطويقها.

و أماموقع الأئمة عليهم أفضل الصلاة والسلام على الساحة فيلاحظ من زوايا ثلاث :-

الزاوية الاولى :- موقع الأئمة (ع) عند الحكام.

الزاوية الثانية :- موقع الأئمة (ع) فى الحوزة.

الزاوية الثالثة :- موقع الأئمة (ع) بين الناس.

أما الزاوية الاولى فأن الحكام كانوا يدركون جيداً أن أئمة أهل البيت (ع) هم المثل الأعلى الذى تجتمع فيه كل خصال الكمال البشرى و أنهم أولاد رسول الله (ص) و أمير المؤمنين (ع) و أنهم أصحاب الحق فى قيادة المجتمع الإسلامى و أن هؤلاء الحكام قد غصبوا الخلافة منهم و أقصوهم عن مراتبهم. و كانوا يدركون أن الأئمة (ع) قادرون على تحريك الناس ومحورة الجماهير حولهم و أنهم يشكلون خطراً حقيقياً بخاصة لو أتاحت لهم فرصة التحرك والعمل، و كان هذا الهاجس يصور لهم أن أغلب الثورات التى قامت ضد الحكم ترتبط

بأهل البيت (ع) و تستلم أوامر تحركها منهم. كل هذه الأمور تجعل تعامل الحكام مع الأئمة (ع) مشوباً بالحذر والتوجس وبالتالي مشوباً بالمضايقات والارهاب بدءاً من بث العيون والجواسيس و افهام الأئمة (ع) أنهم فى معرض القتل لو ثبت عليهم أدنى تحرك، و انتهاء بممارسات التضييق من الاستدعاء و فرض الإقامة الجبرية و ما شاكل. إلا أن ما سوف نذكره من عمل الأئمة (ع) كان عاملاً فى تخفيف الضغط عليهم أو منع شدته بأكثر من الموجود، كما أن هذه الفترة شهدت وجود بعض الحكام الذين فسحوا نتيجة للضغط بعض المجال أمام الشيعة والناس عموماً كفترة حكم عمر بن عبدالعزيز التى شهدها الامام السجاد (ع) والامام الباقر (ع)، كما شهدت فترة نهايات الحكم الاموى ضعف الحكام و زيادة الضغط الشعبى الامر الذى خفف عن الامام الصادق (ع) كثيراً، إلا أن هذه الفترة شهدت وجود حكام متشددين كهشام بن عبدالملك والوليد بن عبدالملك بل نفس عبدالملك بن مروان.

و فى بداية حكم العباسيين كان الامام الصادق (ع) يتمتع بقسط من الحرية الا أنه بمجىء المنصور الدوانيقى زاد التضييق على الشيعة و على الامام (ع) بما لا نظير له فى حكم الامويين.

و أما الزاوية الثانية فقد كان الأئمة (ع) يمثلون مدرسة فقهيه فى الحوزة وكانوا قمة شامخة فى العلم لاتدانى يدين بذلك المخالف والمؤلف و بعض النظر عن موقع الأئمة (ع) عند الشيعة، فإنه غنى عن البيان كان للأئمة (ع) موقع بين علماء السنة و يمكن أن ينظر الى الموقع الحوزوى للأئمة (ع) من خلال ما يلى: -

١- وجودهم على رأس حوزة شيعية لها فقهاؤها و طلابها، و هذا يعنى امتلاك الأئمة (ع) لقاعدة علمية، و قد ذكرنا أنهم (ع) يمثلون

مدرسة برأسها فى التشريع الإسلامى و قد برز ذلك بوضوح فى عصر الامامين الباقر والصادق عليهما الصلاة والسلام.

٢- اعتراف فقهاء الجمهور بالمنزلة العلمية للأئمة (ع) و قد كان الأئمة (ع) بارزين فى أوساط الحوزة السنية أيضا فقد درس كثير من فقهاء العامة عندهم وروى كثير منهم عن الأئمة (ع)، و كانوا يصرحون بمنزلة الأئمة (ع)، و كان أئمتنا (ع) مرجعاً فى كثير من المسائل المعضلة التى لم تجد مدرسة الجمهور جوابا لها، و من جملة الاقوال التى صدرت من فقهاء العامة بحق الأئمة (ع) قول أبى زرعة: «لعمري ان أبا جعفر لمن أكبر العلماء»، و قول عبدالله بن عطاء: «ما رأيت العلماء عند أحد أصغر علما منهم عند أبى جعفر لقد رأيت الحكم عنده كأنه متعلم»، و قد اشتهر الامام الباقر (ع) بهذا اللقب بين السنة والشيعه على السواء. و من الاقوال ما قاله نوح بن دراج لابن أبى ليلى: «كنت تاركا قولا قلته أو قضاة قضيته لقول أحد؟ قال لا الأرجلا واحدا. قال من هو؟ قال: جعفر بن محمد. وقال الحسن بن زياد سمعت أبا حنيفة و قد سئل عن أفقه من رأيت قال: جعفر بن محمد، الى غير ذلك من الاقوال الكثيرة.

وهذا الموقع البارز كان مدعاة لخوف الحكام ومضايقتهم، و لذا كان الأئمة (ع) يعانون المضايقات على هذا الصعيد، فتارة يحاول الحكام ادخال الأئمة (ع) فى مناظرات مع كبار علماء الجمهور لكنها تنتهى بنجاح الأئمة (ع) و غلبتهم و أفحام الخصوم، و تارة يضيقون على تلاميذ الأئمة (ع) والرواة عنهم و بشكل رئيسى الخواص منهم، ولم يكن حكام بنى العباس يتحملون هذا الموقع البارز، و لذا لجأ هارون الرشيد الى سجن الامام (ع) و قطع كل صلة له مع الناس.

و أما الزاوية الثالثة فقد كان الائمة (ع) يحظون بموقع متميز فى المجتمع و ذلك لما يلى :-

- ١- كونهم يجسدون المثل الاعلى الذى يعيد للاذهان صورة رسول الله (ص) و أمير المؤمنين (ع).
- ٢- منزلتهم العلمية العالية و اعتراف كبار العلماء لهم بالعلمية.
- ٣- رابطتهم بالرسول (ص) فهم من أهل البيت (ع) و أولاد الزهراء البتول بنت الرسول (ص).

٤- مظلوميتهم و تاريخهم الملىء بالمأساة و جور الحكام عليهم. و هذه الامور كان لها تأثير كبير فى نظرة الناس الى الائمة (ع). هذا على المستوى العام، و أما على المستوى الخاص أعنى القواعد الشيعية فحدث و لا حرج. و هناك كثير من الوقائع التى نقلها التاريخ تشير الى المكانة الاجتماعية السامية للائمة (ع) على هذين المستويين. و هذه المكانة لها آثار منها :-

- ١- توجس الظالمين و خوفهم من التفاف الامة حول الائمة (ع) و بالتالى تقويض نظام حكمهم، و هذه عقدة ظلت مع كل حاكم خاصة العباسيين الذين يعرفون جيداً مكانة الائمة (ع)، و أن مجيئهم الى السلطة كان من خلال شعارات ترفع مظلومية أهل البيت (ع).
- ٢- وجود أشخاص و جماعات تعادى الائمة (ع) حسداً و حنقاً و مما لاة للحكام أو رفضاً لهم و لا طروحتهم، و هؤلاء يشكلون خطراً على الائمة (ع) لكونهم عوامل للوشاية و الافتراء على الائمة (ع).
- ٣- أن التضييق الشديد على الائمة (ع) يوجب سخطاً عاماً لدى المجتمع، و لذا كان هؤلاء الحكام يحاولون اظهار الاحترام و التبجيل للائمة (ع) و كانوا يحسبون الحساب حينما يمارسون ضغطاً أو تضييقاً على الائمة (ع) !

و أما عمل الائمة عليهم أفضل الصلاة والسلام فيمكن تلخيص أهم معالمه فى مايلى :-

١- عدم اخفاء معارضتهم و عدم انكار حقهم فى الخلافة فقد كان الائمة (ع) يحافظون على صورتهم كمعارضة قوية للسلطة.
 ٢- عدم الدخول فى أى تحرك ضد السلطة ايماناً منهم بأن الظروف غير مواتية وأن شروط التحرك غير مكتملة، و قد أعلنوا عن ذلك مراراً عديدة و كان جوابهم صريحاً حينما يطلب منهم التحرك.
 ٣- الانصراف الى العمل العلمى و الارشادى و الى العبادة، و هذه السمة كانت من السمات البارزة فى حياتهم (ع).

٤- بناء القاعدة الشيعية بشكل رصين.

٥- ممارسة التقية فى أفعالهم و أقوالهم.

و الواقع هذه الاعمال كانت تمنع من تشديد الضغط عليهم (ع) ذلك أنهم كانوا محاطين بالجواسيس و العيون و كانت أعمالهم تنقل الى الحكام و كانوا (ع) يشعرون بالحكام بأنهم و على الرغم من موقفهم المعارض الا أنهم لا ينوون التحرك، و لعل ذلك هو السبب فى فسح المجال أمام الائمة (ع) للالتقاء بالناس و النشاط العلمى و اللقاء المحاضرات. و كان عملهم محاطاً بالمداراة و التقية فقد كان عملاً هادئاً بعيداً عن الصخب و الضجيج الاعلامى.

و لابد فى المقام من التركيز على التقية لنعرف كيف مارسوها و أمروا بالترامها، و لاجل ذلك نقدم بعض الروايات التى وردت فى هذا المجال و هى:

١- رواية عبدالله بن أبى يعفور عن أبى عبدالله (ع) قال: أتقوا على دينكم و أحجوه بالتقية فإنه لا ايمان لمن لا تقية له، انما أنتم فى الناس كالنحل فى الطير و لو أن الطير يعلم ما فى أجواف النحل مابقى

منها شىء الا أكلته ولو أن الناس علموا ما فى أجوافكم انكم تحبوننا أهل البيت، لاكلوكم بألسنتهم ولنحلوكم فى السر والعلانية رحم الله عبداً منكم على ولايتنا.

٢- رواية حبيب بن بشير قال: قال أبو عبدالله (ع) سمعت أبى يقول: لا والله ما على وجه الارض شىء أحب الى من التقية، يا حبيب انه من كانت له تقية رفعه الله، يا حبيب من لم تكن له تقية وضعه الله، يا حبيب ان الناس انما هم فى هدنة فلو قد كان ذلك كان هذا.

٣- رواية زرارة عن أبى جعفر (ع) قال: التقية فى كل ضرورة و صاحبها أعلم بها حين تنزل.

٤- رواية هشام بن سالم عن أبى عبدالله (ع) قال: ما أيسر ما رضى الناس به منكم كفوا ألسنتكم.

٥- رواية أبان بن تغلب قال: قلت لابى عبدالله (ع) انى أقعد فى المسجد فيجىء الناس فيسألونى فأن لم أجبهم لم يقبلوا منى و أكره أن أجيبهم بقولكم و ما جاء عنكم فقال لى: أنظر ما علمت أنه من قولهم فأخبرهم بذلك.

٦- رواية هشام الكندى قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: أياكم أن تعملوا عملاً نعيير به فأن ولد السوء يعير والده بعمله كونوا لمن انقطعتم اليه زينا ولا تكونوا عليه شينا صلوا فى عشائهم وعودوا مرضاهم و أشهدوا جنائزهم و لا يسبقونكم الى شىء من الخير فأنتم أولى به منهم والله ما عبد الله بشىء أحب اليه من الخباء قلت و ما الخباء قال: التقية .

٧- رواية محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر (ع) يقول: يحشر العبد يوم القيامة فيدفع اليه شبه المحجمة أو فوق ذلك فيقال له: هذا سهمك من دم فلان، فيقول: يارب انك تعلم أنك قبضتني و ما سفكت

دماً فيقول: بلى ولكنك سمعت من فلان رواية كذا و كذا فرويتها عليه فنقلت عليه حتى صارت الى فلان الجبار فقتله عليها، و هذا سهمك من دمه .

٨- رواية معاذ بن مسلم النحوى عن أبى عبد الله (ع) قال: بلغنى أنك تقعد فى الجامع فتفتى الناس قال : نعم و أردت أن أسالك عن ذلك قبل أن أخرج، أنى أقعد فى المسجد فيجىء الرجل اعرفه بمودتك فأخبره بما جاء عنكم و يجىء الرجل لأعرفه و لا أدرى من هو فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فأدخل قولكم فيما بين ذلك قال: فقال لى : اصنع كذا فأنى كذا أصنع.

٩- رواية بريد بن معاوية قال : سمعت أبا جعفر (ع) يقول: ان يزيد بن معاوية دخل المدينة وهو يريد الحج فبعث الى رجل من قریش فأتاه فقال له يزيد أتقر أنك لى عبد ان شئت بعثك وان شئت استرققتك (الى أن قال) فقال له يزيد ان لم تقر لى والله قتلتك فقال له الرجل ليس قتلك أياى بأعظم من قتلك الحسين (ع) فأمر به فقتل ثم أرسل الى على بن الحسين عليهما السلام فقال له مثل مقاله للقرشى فقال له على بن الحسين (ع) أرايت ان لم أقر لك أليس تقتلنى كما قتلت الرجل بالامس؟ فقال له يزيد: بلى، فقال له على بن الحسين (ع): قد أقررت لك بما سألت أنا عبد مكره فأن شئت فأمسك و ان شئت فبع، فقال له يزيد: أولى لك حققت دمك و لم ينقصك ذلك من شرفك.

و قد يتوهم التنافى بين هذا القدر من التقية والتحرز و بين ما قام به الأئمة (ع) من التبليغ والارشاد والدخول فى مناقشات ساخنة مع كثير من علماء العامة و ذكرهم أموراً عن الولاية والامامة فكيف يتحرزون بالتقية فى أمور بسيطة ولا يمارسونها فى أمور أعظم وأخطر، و من جهة يأمر الشيعه بالتكتم و من جهة يوصونهم بالسير سيرة

حسنة كى يقول الناس هذا أدب جعفر (ع). ولكن الواقع عدم التنافى بين الامرين اذ يمكن رفع توهم التنافى بملاحظة المحاور السابقة التى درسناها و على ضوءها تلاحظ الامور التالية :-

١- أن بناء الائمة (ع) للكثلة الشيعية يمكن أن يجتمع مع ظروف السرية والكتمان و هذه القضية واضحة جداً و ان التعليمات يمكن أن تعطى للشيعه بشكل مباشر و عن طريق اللقاءات التى كان يسمح بها أو بشكل غير مباشر و عن طريق أصحاب الائمة (ع).

٢- أن الائمة (ع) مروا بفترات انفتاح وحرية كان يمكن لهم وللشيعه أن يتحركوا بمقدار أكبر.

٣- أن كون الائمة (ع) من أبرز المعارضين كان واضحاً عند الحكام و بين الناس، غاية الامر كان الحكام يخشون من التحرك الفعلى لهم و كان انهماك الائمة (ع) فى العمل العلمى لا يعد بتلك الخطورة ما لم يتخذ غطاء بحسب فهم الطغاة للعمل السياسى، و لذا كان للإمام (ع) مجال ولو بشكل محدود للتحرك العلمى و طرح آرائه ولكن بالشكل الذى لا يفهم منه أنه يريد البروز، و لذا كان الإمام (ع) يحتاط حتى فى هذا الجانب.

٤- أن الإمام (ع) كان يعتبر على رأس مدرسة علمية غير خافية لا على الحكام و لا على الحوزة و لا على الناس، و قد ذكرنا أن علماء العامة كانوا يأخذون عن الائمة (ع) العلم و كان للائمة (ع) أن يمارسوا النشاط العلمى مع التقية و كانوا يستطيعون بحدود معينة ابراز آرائهم بطابع علمى بحت. و قد كان هناك شىء من الانفتاح بالنسبة لممارسة العمل العلمى و لم تكن الدولة تتبنى شخصاً معيناً بشكل رسمى، و كان هذا النوع من النشاط العلمى يتحملة نفس الوسط السنى كما كان لبعض آراء الائمة (ع) موافق من مدارس العامة، فحينما

يشن الامام (ع) حملة ضد العمل بالرأى يجد نصيراً فى هذا الفهم من مدرسة الحديث، كما أن الأئمة (ع) كانوا يحتجون على الخصوم بالكتاب والسنة التى يتداولها العامة و بالشكل الذى تتخذ المناظرات طابعاً علمياً بحثاً و ان كان لها انعكاسات اخرى و مع ذلك كانوا يمارسون التقية فى هذا المجال أيضاً.

٥- أن للأئمة (ع) موقعية تجعل من الصعب على الحكام الحاق الضرر بهم بأدنى شىء بل كانوا يحاولون تجميع الارقام عليهم أو اقتناص أحاديث أو تحركات يمكن ان يبرر على أساسها العقاب والمحاسبة، فالأئمة (ع) كانوا يملكون وجوداً عميقاً على الساحة الاجتماعية حتى بين العامة فلم يكن كل السنّةراضين عن الحكم الاموى و مرتبطين به بل كانت ظاهرة السخط موجودة فى الاوساط السنية، فهؤلاء كانوا يلتقون فى هذه النقطة مع الشيعة و لم يكن الشيعة يكتفون هويتهم عنهم.

٦- فيما يتعلق باختلاف وصايا الأئمة (ع) للشيعة فأن ذلك يرجع الى اختلاف أمكنة تواجد الشيعة فلم يكن الضغط بنفس الدرجة فى كل أنحاء العالم الاسلامى، و يرجع الى اختلاف ظروف الشيعة حيث مر الشيعة بفترات انفتاح نسبي، و يرجع الى اختلاف الاجواء فهناك أجواء تتحمل أن تسمع عن أهل البيت (ع) لكنها لا تتحمل أن تسمع أطروحتهم، ولذا كان الأئمة (ع) يوصون بالتقية و عدم اذاعة الاسرار والامور الحساسة فى أطروحة التشيع. ولاجل ذلك نجد أن الأئمة (ع) يعطون كلية عامة فى باب التقية و يوكلون ملاحظة تطبيقاتها الى نفس الشيعة كرواية زرارة عن أبى عبدالله (ع) قال: التقية فى كل ضرورة و صاحبها أعلم بها حين تنزل به.

هذه دراسة موجزة عن ظروف التقيّة و عواملها و موجداتها وهذه الامور ظلت فى عصر العباسيين بل كانت الظروف أشد و المحنة أكبر، كما أنه فى العصر العباسى حصل تبنى بعض الفقهاء و حصلت قضية التمذهب، كما تلاحظ فى العصر العباسى ظاهرة توسع القاعدة الشيعية نتيجة لعمل أهل البيت (ع) المتواصل و انكشاف الحكام على حقيقتهم، و كان لسقوط الحكم الاموى و مجيء العباسيين الذين يرفعون زوراً شعارات الثار لظلامه أهل البيت (ع) أثر فى جلب توجه الناس الى هذا الخط من حيث لا يريد حكام بنى العباس.

وبعد ملاحظة ذلك ينبغى أن نكتشف الاسباب التفصيلية التى تدعو للتقيّة فى الاحكام، هذه الاسباب التى يجمعها جامع واحد هو الحفاظ على الوجود الشيعى من الخطر. وبهذا الصدد يمكن أن نذكر الاسباب التالية:

- ١- الخوف على الشيعة من انكشاف هويتهم أمام السلطات و المناوئين و لابد حينئذ أن لا يمارس الشيعة ما يكشف عن هويتهم.
- ٢- عدم الظهور أمام الحاكمين و الحوزة السنية كمذهب يركز على تبنى الناس له فى قبال المذاهب الاخرى.
- ٣- اشعار الناس بالمرونة و عدم التصلب و مراعاة العواطف.
- ٤- اشعار الحاكمين بأنهم لا يمارسون أى عمل من شأنه الاثارة أو يفهم منه البروز فى قبال الخط الدينى و الخط الحاكم.
- ٥- الخوف من الحاق الضرر بهم (ع) و بشيعتهم فى مسائل حساسة اما أن تكون اجتهادات لبعض الصحابة و قد دخلت ضمن التشريع فى الفقه السنى أو يكون على طبقها اجماع أو شهرة لدى السنة أو تكون متبناة من قبل الدولة، فإن اظهار المخالفة سوف يعرض الائمة (ع) و الشيعة الى الخطر.

٦- اظهار عدم البون بين رأى الائمة (ع) و آراء الفقهاء و أن الاختلاف بين الائمة (ع) و بين العامة كأختلاف العامة فيما بينهم، و هذا يخفف الضغط و يربط الاجواء و يسد الباب أمام اتهام الشيعة بالبدع و تكفيرهم.

هذه الاسباب هى التى تدعو الى التقية فى الاحكام، و اذا دققنا النظر فيها فسوف نستطيع أن نحدد و نكتشف نوع التقية فى الاحكام و أنها عبارة عن موافقة العامة، فكل سبب منها يدعو الى موافقة العامة فى بعض الاحكام لا الى ايقاع الخلاف بين الشيعة عن طريق إصدار أحكام لا تلتقى مع الحكم الواقعى ولا مع العامة، فأن ذلك قد يؤدى الى خلاف دواعى التقية فقد يسهل ذلك تطويق الشيعة والقضاء عليهم و اتهامهم بالبدع.

وهكذا يتضح أن نظرية صاحب الحدائق (قده) مخالفة لواقع التقية الذى حللنا أبعاده و أكتشفنا أسبابه و دواعيه. و أما الجهة الثالثة فأن أكثر الاخبار التى أستدل بها صاحب الحدائق (قده) ضعيفة السند، ولكننا سوف نتعامل معها كما لو كانت تامة سنداً و ننظر فى مفادها، و سوف يتضح أنها لا تدعم ما ذهب اليه الفقيه البحرانى (قده).

أما الخبر الاول فغاية ما يدل عليه هو أن الامام (ع) أجاب بجوابين مختلفين، و ليس فيه دلالة على أن أحد هذه الاجوبة لا يمثل الحكم الواقعى كما لا يلتقى مع بعض فتاوى العامة، و من الممكن أن يكون الامام (ع) قد أجاب فى نفس المسألة بجواب فيه ترخيص و جواب فيه الزام و كلاهما يمثلان الحكم الواقعى، لان مثل هذه الاجوبة كانت تعتبر مختلفة حيث لم تتبلور نظرية الجمع العرفى كما

هي عليه اليوم، و لذا نجد أن الشيخ الصدوق (قده) حينما يواجه في مسألة شيئاً من هذا القبيل يعلق على ذلك بان الالزام أو النهى هو الاصل والجواز رخصة، و من ذلك ما ذكره في باب ما يصلى فيه و ما لا يصلى من الثياب و جميع الانواع تعليقاً على قول الامام (ع): «لا يصلح له - أى للمصلى - أن يستقبل النار» قال: «هذا هو الاصل الذى يجب أن يعمل به» و علق على قول الامام (ع) في حديث آخر: «لا بأس أن يصلى الرجل والنار والسراج والصورة بين يديه لان الذى يصلى له أقرب اليه من الذى بين يديه» قال: «ولكنها رخصة (الى أن قال) فمن أخذ بها لم يكن مخطئاً بعد أن يعلم أن الاصل هو النهى و أن الاطلاق هو رخصة والرخصة رحمة» (١). فهو يتعامل مع الحديثين كحديثين مختلفين و لم يبرز الوجه الفنى فى العمل بالرخصة بعد أن كان النهى هو الاصل، فمن الممكن أن يكون قد حصل فى جواب الامام (ع) شىء من هذا القبيل، و من الممكن أن يكون الامام (ع) قد أجاب بجواب يمثل رأى بعض العامة و جواب يمثل رأى بعض آخر، و أما تعجب زرارة من ذلك لاجل أن الامام (ع) قد أجاب رجلين من أهل العراق بفتويين مختلفتين تقية دون أن يجيب كلا الرجلين بفتوى المذهب المعمول به فى العراق تقية فأجابه الامام (ع): بأنه يخشى اجتماع الشيعة على أمر واحد حتى لو كان ذلك الامر هو فتوى صادرة تقية، لانه اذا علم أن الامام (ع) يوافق مذهباً واحداً فإن هوية الشيعة سوف تنكشف و لاصح تشخيص الشيعة أسهل.

و أما الرواية الثانية فقد يقال: أن الذى يظهر منها أنها لا تتعلق بفتوى و انما تتعلق بممارسة خارجية و أن هذه الحالة لاجل الحفاظ

على الاصحاب والتكتم عليهم سواء من يصلى الظهر منهم أو من يصلى العصر، ولعل القضية هي أن الامام (ع) منع أصحابه من الاجتماع فى المسجد فى وقت واحد كى لا يعرفوا، فليس الامر متعلقاً بخلاف فى الحكم الشرعى للمواقيت أوقعه الامام (ع) بين الاصحاب. و لو لم نستظهر منها ذلك و قلنا: ان القضية راجعة الى الخلاف فى الحكم، فإن هذا الاختلاف مرده الى التقية أيضاً فإن العامة و ان أتفقوا على التفريق بين الصلاتين الا أنهم اختلفوا فى الاوقات فقد ذهب مالك والشافعى و داود الى أن آخر وقت الظهر هو أن يكون ظل كل شىء مثله وهو أول وقت العصر، و ذهب أبو حنيفة الى أن آخر وقت الظهر هو أن يكون ظل كل شىء مثليه وهو أول وقت العصر (١) فمن الممكن جدا أن يكون الامام (ع) قد أوقع الخلاف بين أصحابه فى ضوء اختلاف العامة فى الاوقات.

و أما الروايات الثالثة والرابعة والخامسة فأنها تدل على ايقاع الخلاف لا أكثر وليس فيها دلالة على أن هذا الاختلاف لم يكن فى ضوء اختلاف العامة و مطابقاً لفتواهم كما يتطرق احتمال الاختلاف بما فيه جمع عرفى كما شرحناه فى رواية زرارة.

و أما الرواية السادسة فأول ما يلاحظ هو أنه لم يعلم أن هذه الاية كانت من آيات الاحكام، اذ من المحتمل أن تكون الاية متعلقة بقضية عقيدية أو ترتبط بأهل البيت (ع) و فضائلهم فتكون الرواية أجنبية عما نحن فيه. و على فرض أن الاية من آيات الاحكام فمن الممكن أن يكون للسنة أقوال مختلفة فى تفسيرها و استفادة الحكم منها فتكون التقية بتفسيرها فى ضوء أقوالهم، فلم يثبت من الرواية

أن الامام (ع) أصدر أحكاماً لا تتعلق بفتاوى العامة أصلاً. و هكذا يتضح أن هذه الروايات لا تدل على ما أراد صاحب الحدائق (قده) اثباته بها. و بهذا نختم الكلام على نظرية صاحب الحدائق (قده) في التقية و قد أتضح ضعفها و عدم امكان الالتزام بها والله هو الهادي الى حقائق أحكامه و منه نستمد السداد والتوفيق.

الملحق (٧)

ذكرنا أن السيد الشهيد الصدر (قده) قد اعتمد على رواية القطب الراوندى فى الترجيح بمخالفة أخبار العامة، و بعد أن وافق على هذا المرجح أفاد أنه يمكن التعدى الى أقوالهم و فتاويهم. ولكن الصحيح أن هذا ليس مرجحاً مستقلاً بحيث يكون لدينا ترجيح على أساس المخالفة مع أخبار العامة و ترجيح على أساس المخالفة مع أقوال العامة، فمتى ما لم نطلع على أقوالهم حملنا ماوافق أخبارهم على التقية، وذلك لان الاخبار أخذت على نحو المرآتية لا الموضوعية. توضيح ذلك:

أن هناك احتمالين فى تفسير هذا المرجح :-

الاحتمال الاول:- أن الامام (ع) يصدر أحكاماً تتفق مع مضامين

أخبارهم.

الاحتمال الثانى:- أن الامام (ع) يروى أخبارهم، و قد جعل هذا المرجح مائزاً فيما لو أختلط الامر على الشيعة فيقول الامام (ع) أن ما وافق من الاخبار أخبار العامة فقد رويته عنهم تقية فأتركوه فإنه ليس من حديثى الذى هو حديث أبى وجدى.

والاحتمال الاول هو الاظهر، و ذلك بلحاض أن ظاهر الموافقة هو الموافقة المضمونية كما هو ظاهر الموافقة للكتاب و بلحاظ أن الأئمة (ع) و ان كانوا يروون بعض الاخبار المتداولة عند العامة وقد

ذكر العامة ذلك فى كتبهم الرجالية والحديثية، الا أن هذا العمل كان جزئياً و مشخفاً عند الشيعة تماماً فلا يحصل اشتباه من هذه الناحية. و بناء على الاحتمال الاول سوف يثار سؤال عن السبب فى الموافقة مع أخبارهم لا مع أقوالهم، و فى مقام الجواب يمكن أن تطرح ثلاثة تصورات :-

الاول :- أن الغالب هو وجود من يفتى من العامة بمضمون هذه الاخبار فيكون التمييز على أساس الخبر تمييزاً لفتاوى العامة فأذا وجد من أخبارنا ما يوافق أخبارهم فمعنى ذلك أن الامام (ع) قد أصدر حكماً يوافق بعض فتاوى العامة فيكون الخبر مرآة لذلك.

الثانى :- أن بيان هذا المرجح لاجل أن مدرسة الحديث التى عاصرها الامام (ع) كانت تقوم على أساس العمل بالاخبار والفتوى بمضامين الاخبار، فأذا أتقى الامام (ع) و أصدر حكماً يوافق هؤلاء تقية أصدر ما يوافق مضمون الخبر الذى يفتى به فقهاء هذه المدرسة.

الثالث :- أن الامام (ع) قد يصدر تقية أحكاماً توافق مضمون أخبار العامة حتى لو لم يكن على طبقها قائل منهم و يحتج عليهم بها لو أعترض عليه.

والتصور الثالث فى غاية البعد لان ما يدعو الى التقية فى الاحكام انما يدعو الى موافقة العامة فى فتاويهم ان لا حرج فى مخالفة خبر لا عامل به منهم أو عمل به الشاذ الذى لا يعتنى به عندهم، و أن الذى يحصل فى مقام الاحتجاج هو أن يفتى الامام (ع) بالحكم الواقعى و يحتج على العامة بأخبارهم الدالة عليه.

و بناء على التصور الاول والثانى تكون أخبار العامة مرآة لفتاويهم و أقوالهم فلا يعد الترجيح بمخالفة العامة فى أخبارهم مستقلاً عن

الترجيح بمخالفتهم في أقوالهم و إنما هو عين الترجيح بمخالفة أقوال العامة.

نعم لو كان مقصود السيد الشهيد (قده) أن الترجيح بمخالفة أخبار العامة لا يختلف عن الترجيح بمخالفة أقوالهم و إنما لو حظت الاخبار مرآة لأقوالهم و بهذا اللحاظ يصح التعدى من المورد الى موارد افتاء العامة استناداً الى غير الاخبار لان النكتة في الترجيح هي طريقية لا تعبدية و أن المقصود الاصلى مخالفة ما يذهب اليه العامة لم يرد عليه الاشكال.

الملحق (٨)

وقع الخلاف بين الرجاليين في محمد بن سنان الزاهري، و هو بحق معركة الاراء فقد اختلفت حوله الاراء بل و اضطرت بشكل يقل نظيره في كتب الرجال، حتى أن العلامة الحلبي (قده) وهو خريت علم الرجال قد اضطرب رأيه في الرجل فذهب الى ضعفه تارة و الى وثاقته تارة و الى التوقف فيه تارة اخرى. و من هنا كان اللازم تحقيق ما هو الحق في حاله، ولاستيفاء الموضوع من جوانبه المختلفة تتكلم حوله في جهات: -

الجهة الاولى : - التعريف بمحمد بن سنان .

هو أبو جعفر محمد بن سنان الزاهري مولى عمرو بن الحمق الخزاعي ونقل النجاشي عن أبي عبدالله بن عياش قوله حدثنا أبو عيسى محمد بن أحمد بن محمد بن سنان أنه قال عن محمد بن سنان أنه هو محمد بن الحسن بن سنان مولى زاهر توفى أبوه الحسن و هو طفل و كفله جده سنان فنسب اليه.

وقد ذكر العلامة الطباطبائي في رجاله أن لقب محمد بن سنان هو الهمداني و قال «مولى همدان و قيل الزاهري من ولد زاهر مولى عمرو بن الحمق الخزاعي» ولكن محمد بن سنان لم يلقب بالهمداني الا في رجال ابن الغضائري حيث ورد في رجاله قوله «محمد بن سنان

أبو جعفر الهمداني مولاهم». و يبدو أن العلامة بحر العلوم (قده) قد اعتمد في كلامه على ما في رجال ابن الغضائري، وذلك يتوقف على صحة نسبة الكتاب الموجود الى ابن الغضائري كما هو واضح، والا فالصحيح ما ذكره النجاشي.

و أما طبقته فبناء على ما ذكره الشيخ في رجاله يكون محمد بن سنان ممن أدرك ثلاثة أئمة هم الكاظم والرضا والجواد عليهم أفضل الصلاة والسلام، فقد أورد اسمه في أصحاب كل واحد من هؤلاء الأئمة الاطهار (ع)، ولو خيلنا و ذلك لا يمكن الركون تماماً الى ما ذكره (قده) لكثرة السهو والاشتباه في رجاله، فقد يعد شخصاً من أصحاب الصادق (ع) ثم يذكره فيمن لم يرو عنهم (ع). و لكن هناك قرائن تشهد على صحة كلام الشيخ منها عد البرقي محمد بن سنان في أصحاب الكاظم (ع)، و منها ما ذكره النجاشي نقلاً عن أحمد بن محمد بن سعيد أن محمد بن سنان روى عن الرضا (ع)، و منها قول الشيخ في فهرسته أن محمد بن سنان روى رسالة الامام الجواد (ع) الى أهل البصرة، و منها قول النجاشي أنه توفي سنة «٢٢٠ هـ»، و منها الروايات المذكورة في رجال الكشي التي تشير الى ادراكه للأئمة الثلاثة (ع) ولكن الكلام في أمرين :-

الاول :- ادراكه للصادق (ع) و روايته عنه.

الثاني :- ادراكه للهادي (ع).

أما الامر الاول فلم يعرف ادراك محمد بن سنان للامام الصادق (ع) ان لم يكن المعروف خلافه، و قد يحاول اثبات امكان ذلك بالقول أن وفاته كانت سنة «٢٢٠ هـ» و بين وفاته و وفاة الامام الصادق (ع) التي هي في سنة «١٤٨ هـ» اثنتان وسبعون سنة فأذا أضيفت اليها عشرون

سنة كى يكون مستعداً للتشرف بالامام (ع) و مصاحبته صار المجموع اثنتين و تسعين سنة و هو عمر عادى.

والواقع أنه لا داعى لهذا القول، لانه ان أريد به اثبات الادراك فهو واضح الضعف، اذ أننا نتكلم على أن محمد بن سنان هل عاش هذا العمر فعلاً و تشرف بملاقة الامام (ع) أم لا؟ و ان أريد به بيان الامكان ثبوتاً لو أثبتنا الملاقة فيه أننا حينئذ غير محتاجين الى ذلك والوقوع أدل دليل على الامكان، نعم قد يحتاج اليه اذا كان اثبات التشرف بقرائن غير قطعية.

هذا و قد يرجح دركه للامام الصادق (ع) على أساس قرينتين:-
الاولى :- كلام الشيخ فى رجاله حيث ذكر أسم محمد بن سنان فى رجال الامام الصادق (ع).

والصحيح عدم امكان الاعتماد على هذه القرينة لتعدد محمد بن سنان، فمن الممكن أن يكون المذكور فى رجال الامام الصادق (ع) هو محمد بن سنان بن عبد الرحمن الهاشمى أو محمد بن سنان بن طريف الهاشمى، وقد كرر الشيخ ذكره سهواً كما حصل ذلك فى كتابه مراراً، أو لعله محمد بن سنان الذى ذكره ابن شهر آشوب فى المناقب و ذكر أنه باب الصادق (ع)، فمع كل ذلك كيف نستطيع القول أن محمد بن سنان المذكور فى رجال مولانا الصادق (ع) هو الزاهرى.

الثانية :- وجود روايتين لمحمد بن سنان عن الصادق (ع) رواهما الشيخ فى التهذيب الاولى فى الجزء العاشر باب القضايا فى الديات والقصاص الحديث (٦٥١) رواها بسنده عن الحسن بن محبوب عن محمد بن سنان و بكير عن أبى عبدالله (ع) والثانية فى باب تلقين المحتضر على ما ذكره العلامة المامقانى فى تنقيحه.

و هذا القرينة ضعيفة لما يلى :-

أولاً : - أن الشيخ ذكر بعد عدة روايات نفس الرواية و ذكر بدل محمد بن سنان عبدالله بن سنان ورواها الكلينى والصدوق كذلك مما يقوى احتمال الخطأ فى ذكر اسم محمد بن سنان.

ثانياً : - بعد ثبوت وجود أشخاص فى زمان الصادق (ع) بهذا الاسم فمن أين ثبت أن محمد بن سنان الذى يروى عن الصادق (ع) هو الزاهرى؟

ثالثاً : - أن الرواية الثانية التى استشهد بها العلامة المامقانى (قده) أما أن تكون هى الرواية رقم «١٤٠٧» فى باب تلقين المحتضرين من التهذيب أو الرواية رقم «١٤٥٤» من الزيادات لباب تلقين المحتضرين، وعلى كلا التقديرين المذكور فى السند هو ابن سنان دون ذكر الاسم و لم يتعين كونه محمد فمن المحتمل أن يكون عبدالله بن سنان، فأن الحسن بن محبوب الذى يروى عن ابن سنان فى الرواية الاولى و محمد بن عيسى الذى يروى عنه فى الرواية الثانية قد روىا عن عبدالله بن سنان. فالنتيجة عدم ثبوت ادراك محمد بن سنان الزاهرى للإمام الصادق (ع) و هذا معتضد بعدم معرفة ادراكه للإمام (ع) بين الاصحاب و عدم تصريح محمد بن سنان نفسه بهذا الشئ.

و أما الامر الثانى فقد مر أن النجاشى (ذكر أن وفاة محمد بن سنان كانت سنة «٢٢٠» فتكون وفاته بعد وفاة الامام الجواد (ع) بأيام و قد روى الكلينى بسنده عن محمد بن سنان قوله: قبض محمد بن على و هو ابن خمس و عشرين سنة و ثلاثة أشهر و اثنا عشر يوماً توفى يوم الثلاثاء لست خلون من ذى الحجة سنة «٢٢٠»، و مقتضى ما ذكره النجاشى أن محمد بن سنان لم يدرك الامام الهادى (ع)، و لذا لم يعد فى الرجال من أصحاب الامام الهادى (ع)، الا أن العلامة المامقانى (قده) قد أصر فى تنقيحه على ادراك محمد بن سنان لاىام الهادى (ع) و روايته

عنه و أستبعد ما ذكره النجاشي من سنة وفاته وأستدل على ذلك بما رواه الكليني في الكافي عن الحسين بن محمد عن المعلى بن محمد عن أحمد بن محمد بن عبد الله عن محمد بن سنان قال: دخلت على أبي الحسن (ع) و قال: يا محمد حدث بآل فرج حدث؟ فقلت: مات عمر، فقال الحمد لله و علق المامقاني (قده) على ذلك بأنه لو كان محمد بن سنان قد مات سنة «٢٢٠» فكيف يمكن أن يصل من الكوفة الى المدينة حيث كان الامام الهادي (ع) ويرجع الى الكوفة ثانية و يموت فيها؟ فأن ذلك بعيد و ان أمكن عقلا.

والصحيح ضعف هذا الاستدلال، لان الرواية التي اعتمد عليها العلامة المامقاني (قده) ساقطة سنداً و قد ذكر هو (قده) في ترجمة أحمد بن محمد بن عبد الله الوارد في سندها بأنه من المجاهيل، و لعله اعتمد عليها لبنائه على حجية الظنون الرجالية و هو مبني خاطيء. مضافاً الى أن التاريخ الذي ضبطت فيه وفاة عمر من ال فرج على ما ذكره السيد الخوئي - دام ظله - في المعجم هو سنة «٣٣٠ هـ».

و هكذا يتضح عدم صحة القول بأدراك محمد بن سنان لمولانا و سيدنا الهادي (ع).

هذا من حيث الطبقة و أما الاشتراك فأن الموجود باسم محمد بن سنان ثلاثة :-

الاول :- محمد بن سنان الزاهري.

الثاني :- محمد بن سنان بن طريف الهاشمي الذي ذكره الشيخ في رجاله في أصحاب الامام الصادق (ع). و قال «و أخوه عبد الله».

الثالث :- محمد بن سنان بن عبد الرحمن الهاشمي.

و قد ذكر السيد الخوئي - دام ظله - أن محمد بن سنان بن طريف لا يبعد أن يكون متحداً مع محمد بن سنان الزاهري لاحتمال أن يكون

سنان بن طريف زاهرياً كما أن عبد الله بن سنان أسم جده سنان و ليس طريف. كما ذكر القهبائى أن محمد بن سنان بن عبد الرحمن هو أخو عبد الله بن سنان لان جد عبد الله بن سنان هو عبد الرحمن. و نلاحظ على ذلك : -

أولاً : - لا توجد قرينة على اتحاد محمد بن سنان بن طريف مع محمد بن سنان الزاهرى ولا يمكن اثبات الاتحاد بالاحتمالات المجردة. ثانياً : - أن سنان بن سنان المذكور فى رجال البرقى هو نفسه سنان بن طريف المذكور فى رجال الشيخ والنجاشى والذى له ابن باسم عبد الله الذى أشتهر بين الرجال و روى عن الامامين الصادق والكاظم عليهما السلام، وله أخ بأسم محمد يعد فى طبقة أصحاب الامام الصادق (ع) توضيح ذلك : -

أن عبد الله بن سنان ينطبق على ثلاثة أشخاص : -

١- عبد الله بن سنان الذى عدّه البرقى من أصحاب الجواد (ع) و قال : عبد الله بن سنان من أصحاب الرضا (ع).

٢- عبد الله بن سنان الواسطى الذى عدّه البرقى من أصحاب الكاظم (ع).

٣- عبد الله بن سنان الذى عدّه البرقى من أصحاب الصادق (ع) و عدّه الشيخ من أصحاب الصادق والكاظم (ع).

ولا يوجد اتحاد بين هؤلاء الثلاثة مع الاخر، و قد ذكر أن الاول والثانى لم يرد ذكرهما فى رواية من روايات الكتب الأربعة. فلم يبق الا الثالث، و قد ترجمه النجاشى بقوله: «عبد الله بن سنان بن طريف مولى بنى هاشم يقال مولى بنى أبى طالب و يقال مولى بنى العباس» و ذكره البرقى فقال: «عبد الله بن سنان مولى قريش».

و أما سنان فقد ذكره الشيخ فى رجاله فى أصحاب الباقر (ع) و

قال: «سنان أبو عبد الله بن سنان مولى قریش» و ذكره البرقي في أصحاب الباقر (ع) قائلا: «سنان بن سنان مولى قریش أبو عبد الله». و ذكر شخص باسم سنان بن طريف الثوري في رجال الشيخ في أصحاب الصادق (ع)، وعده البرقي في أصحاب الكاظم (ع) و يوجد شخص آخر باسم سنان بن عبد الرحمن مولى بني هاشم الكوفي.

وعليه ان أخذنا بقول البرقي كان عبد الله بن سنان هو عبد الله بن سنان بن سنان مولى قریش، ويكون سنان بن طريف شخصا آخر، وعليه أما أن يكون النجاشي والشيخ قد اشتبها في عد عبد الله بن سنان بأنه ابن طريف أو يوجد شخص آخر باسم عبد الله بن سنان بن طريف. ولا اشكال في أن الذي ترجمه النجاشي ليس الا عبد الله بن سنان الذي ذكره البرقي باسم عبد الله بن سنان بن سنان، و مما يشير الى ذلك قول البرقي عنه أنه كان على خزائن المنصور والمهدي وهذا ما قاله النجاشي أيضاً. و اما تسمية جده بطريف فمن الممكن أن يكون أسم أبي سنان جد عبد الله بن سنان طريف ولا يوجد ما ينفي هذا الاحتمال كما أن احتمال اشتباه النجاشي بعيد كما لا يخفى.

و بهذا يظهر أنه لا مجال للقول باتحاد محمد بن سنان بن طريف مع محمد بن سنان الزاهري، فأن المستظهر من كلام الشيخ في رجاله أن محمد بن سنان هو أخو عبد الله بن سنان بن طريف فإنه قال: «و أخوه عبد الله»، و كأنه اشارة الى عبد الله بن سنان المعروف، كما أنه لقب محمد بن سنان بن طريف بالهاشمي و هو يتفق مع ما ذكره لعبد الله بأنه مولى قریش أي بني هاشم. أضف الى ذلك أن الشيخ أكتفى في محمد بن سنان الزاهري بلقب الكوفي ولم يشر الى أنه مولى بني هاشم أو مولى قریش أو أنه هاشمي. كما يظهر مما ذكرنا بطلان احتمال كون محمد بن سنان بن طريف الهاشمي مولى قریش زاهرياً.

ثالثاً : - أن محمد بن سنان بن عبد الرحمن شخص مجهول ولا قرينة على أن يكون أخا عبد الله بن سنان المعروف كما أدعاه القهبائي. والمتحصل أن محمد بن سنان الزاهري هو غير محمد بن سنان بن طريف الهاشمي و غير محمد بن سنان بن عبد الرحمن، و عند الاطلاق ينصرف الى الزاهري، كما أن الطبقة مختلفة فأن الزاهري ليس من أصحاب الصادق (ع) بخلاف الهاشمي، على أنه لم تعهد لمحمد بن سنان الهاشمي رواية عن الامام الصادق (ع) في الكتب الاربعة.

هذا وقد ذكر ابن شهر آشوب في مناقبه في باب امامة الصادق (ع) في فصل أحواله و تاريخه أسم محمد بن سنان و أنه من أصحاب الامام الصادق (ع) و أنه بابه. و ليس هو الزاهري قطعاً، و يحتمل أن يكون أخا عبد الله بن سنان و يحتمل أن يكون غيره.

الجهة الثانية : - مذاهب الاصحاب في محمد بن سنان : -

انقسم الاصحاب في محمد بن سنان الى ثلاث فرق : -

الفرقة الاولى : - و ذهبت الى ضعف محمد بن سنان و هذا الرأي هو المشهور بين الرجاليين والفقهاء فقد ذهب اليه في عصر الائمة (ع) الفضل بن شاذان و أيوب بن نوح، و ذهب اليه من الرجاليين النجاشي والشيخ في كتابيه الرجاليين و كتابيه الحديثيين، و ذهب اليه من الفقهاء المحقق في المعتمد والعلامة في مواضع من المختلف والشهيد الثاني و صاحب المدارك والمحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة والشيخ البهائي والخراساني في الذخيرة، و من المتأخرين السيد الخوئي - دام ظله - والسيد الشهيد الصدر (قده).

الفرقة الثانية : - ذهبت الى وثاقة محمد بن سنان و هم جمع لا بأس به من الاصحاب عد منهم الشيخ المفيد في الارشاد و كان قد ضعفه في الرسالة العددية والعلامة الحلبي و كان قد ضعفه في مواضع

من المختلف و ابن طاووس والمجلى والحر العالمى وفخر المحققين
والمحقق الكركى والسيد الداماد والعلامة بجر العلوم و قد أختار
وثاقته بعض الاعلام المعاصرين.

الفرقة الثالثة:- ذهبت الى التوقف فى الرجل والمعروف من هؤلاء
قليل و هذا القول حكى عن خلاصة العلامة.

وهناك أسباب عديدة لهذا الاختلاف منها اختلاف المدارك
الموجودة عنه و اختلاف الانظار فى المباني الرجالية مما ينعكس على
كيفية التعامل مع المدارك.

الجهة الثالثة:- تصريحات عامة بضعف محمد بن سنان.
هناك كلمات تصرح بالضعف دون بيان وجهه و نوع التهمة
الموجهة الى محمد بن سنان.

ينبغى نقلها قبل بيان التهم والمدارك و هى كما يلى:-
١- قال النجاشى: «و قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد
أنه روى عن الرضا (ع) قال و له مسائل عنه معروفة و هو رجل ضعيف
جدا لا يعول عليه و لا يلتفت الى ما تفرد به». و قال فى ترجمة مياح
المدائنى «ضعيف جداً له كتاب يعرف برسالة مياح و طريقها أضعف
منها و هو محمد بن سنان»

٢- قال الشيخ فى الفهرست «محمد بن سنان له كتب و قد طعن
عليه و ضعف» و قال فى رجاله باب أصحاب الامام الرضا (ع) «محمد
بن سنان ضعيف» و قال فى الاستبصار «محمد بن سنان مطعون عليه
ضعيف جداً و ما يختص بروايته و لا يشركه غيره لا يعمل عليه» و قال
نحو ذلك فى التهذيب.

٣- قال ابن الغضائرى فى رجاله عنه: أنه ضعيف.
٤- قال الكشى: قال حمدويه: كتبت أحاديث محمد بن سنان عن

أيوب بن نوح و قال لا أستحل أن أروى احاديث محمد بن سنان». ٥- قال الكشى: و قال محمد بن مسعود قال عبد الله بن حمدويه سمعت الفضل بن شاذان يقول لا استحله أن أروى لكم أحاديث محمد بن سنان.

٦- قال الكشى: وقال أبو الحسن على بن محمد بن قتيبة النيسابورى قال أبو محمد الفضل بن شاذان ردوا أحاديث محمد بن سنان عنى وقال لا أحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان عنى مادمت حيا و أذن فى الرواية بعد موته.

٧- قال الشيخ المفيد فى الرسالة العددية: «و هذا حديث شاذ نادر غير معتمد عليه فى طريقه محمد بن سنان وهو مطعون فيه لاختلاف العصابة فى تهتمته وضعفه ومن كان هذا سبيله لا يعتمد عليه فى الدين». ٨- قال ابن الغضائرى فى ترجمة أبى الجارود: «وأصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه».

٩- قال ابن شهر آشوب فى معالم العلماء بعد ذكر اسمه والاشارة الى كتبه «وقد طعن عليه».

الجهة الرابعة: - التهم الموجهة للرجل و التى تكون منشأ للتضعيف و جهت الى محمد بن سنان تهم خمسة: -

١- الغلو.

٢- الكذب والوضع.

٣- ذم المعصوم (ع) له.

٤- عدم الرواية المباشرة عن المعصوم (ع) مع التدليس.

٥- روايته قضايا ردية.

الجهة الخامسة: - مدارك التهم: -

حيث أن التهم الموجهة لمحمد بن سنان متنوعة فلذا تصنف

المدارك الى خمسة فلكل تهمة مداركها الخاصة كالآتي: -

أ - مدارك الغلو: -

١- قول الشيخ في الفهرست « وكتبه مثل كتب الحسين بن سعيد على عددها و له كتاب النوادر و جميع ما رواه الا ما كان فيها من تخليط أو غلو أخبرنا به ».

٢- قول ابن الغضائرى فى رجاله عنه «غال».

٣- عد الكشى له فى ترجمة المفضل بن عمر من الغلاة. قال: حدثنى أبو القاسم نصر بن الصباح و كان غالباً قال حدثنى أبو يعقوب بن محمد البصرى و هو غال ركن من أركانهم أيضاً قال حدثنى محمد بن الحسن بن شمون و هو أيضاً منهم قال حدثنى محمد بن سنان و هو كذلك.

ب- مدارك الكذب: -

١- قول ابن الغضائرى « يضع لا يلتفت اليه ».

٢- قول الكشى: و ذكر الفضل فى بعض كتبه: الكذابون المشهورون أبو الخطاب و يونس بن ظبيان و يزيد الصائغ و محمد بن سنان و أبو سمينة.

٣- قول الكشى: و ذكر الفضل فى بعض كتبه أن من الكذابين المشهورين ابن سنان و ليس بعبدالله.

ح - مدارك ذم المعصوم (ع) للرجل: -

رواية الكشى عن محمد بن مسعود قال: حدثنى على بن محمد القمى قال حدثنى أحمد بن محمد بن عيسى القمى قال: بعث أبو جعفر (ع) الى غلامه و معه كتاب فأمرنى أن أسير اليه فأتيته و هو فى المدينة نازل فى دار بزيع فدخلت عليه و سلمت عليه فذكر صفوان و محمد بن سنان و غيرهما مما قد سمعه غير واحد فقلت أستعطفه على زكريا بن آدم لعله أن يسلم مما قاله فى هؤلاء الخ....

د - مدارك التدليس : -

١- قال الكشى : ذكر حمدويه بن نصير أن أيوب ابن نوح دفع اليه دفترًا فيه أحاديث محمد بن سنان فقال لنا: ان شئتم أن تكتبوا ذلك فأفعلوا فأنى كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا أروى لكم عنه شيئاً فإنه قال قبل موته: كلما حدثتكم به لم يكن لى سماعاً ولا رواية وانما وجدته.
٢- قال ابن داود فى رجاله « و روى عنه أنه قال عند موته لا ترووا عنى مما حدثت شيئاً فأنما هى كتب اشتريتها من السوق».

هـ - مدارك روايته قضايا ردية : -

١- قال ابن داود فى رجاله: «والغالب على حديثه الفساد».
٢- قال الشيخ فى الفهرست: « و جميع ما رواه - الا ما كان فيه تخليط أو غلو - ... »

٣- وجود روايات عديدة من المناكير رواها محمد بن سنان.
٤- قال الكشى: ورأيت فى بعض كتب الغلاة وهو كتاب الدور عن الحسن بن على عن الحسن بن شعيب عن محمد بن سنان قال: دخلت على أبى جعفر الثانى (ع) فقال لى: يا محمد كيف اذا لعنتك وبرئت منك و جعلتك محنة للعالمين أهدي بك من أشياء و أضل بك من أشياء قال: قلت له تفعل بعبدك ما تشاء يا سيدى انك على كل شىء قدير ثم قال: يا محمد أنت عبد قد أخلصت لله أنى ناجيت الله فيك فأبى الا أن يضل بك كثيراً و يهدى بك كثيراً.

٥- قال الشيخ المفيد (قده) فى الجواب عن السؤال عن معنى الاخبار المروية عن الائمة الهادية عليهم السلام فى الاشباح و خلق الارواح قبل آدم بألفى عام: «ان الاخبار بذكر الاشباح تختلف ألفاظها وتتباين معانيها و قد بنت الغلاة عليها أباطيل كثيرة و صنفوا كتباً لغواً فيها وأضافوا ما حوته الكتب الى جماعة من شيوخ أهل الحق و تخوضوا

في الباطل بأضافتها اليهم من جملتها كتاب سموه كتاب الاشباح والاطلة نسبوه في تأليفه الى محمد بن سنان ولسنا نعلم صحة ما ذكر في هذا الباب عنه فأن كان صحيحاً فأن ابن سنان قد طعن عليه و هو متهم بالغلو فأن صدقوا في أضافة هذا الكتاب اليه فهو ضلال لضلاله عن الحق و ان كذبوا فقد تحملوا أوزار ذلك».

هذه هي المدارك التي ذكرت في مقام اثبات التهم الموجهة اليه، ولو ثبت بعضها كان كافياً في تضعيف محمد بن سنان، و سوف تأتي دراستها بالتفصيل في الجهة التاسعة ان شاء الله تعالى.

الجهة السادسة : - تصريحات بوثاقة محمد بن سنان.

١- قول الشيخ المفيد (قده) في كتاب الارشاد فيمن روى النص على امامة الامام الرضا (ع): فقد عد محمد بن سنان من ثقة الامام الكاظم (ع) و أهل الورع والعلم والفقہ من شيعته.

٢- قول الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة فقد قال «فصل في ذكر طرف من أخبار السفراء الذين كانوا في حال الغيبة وقبل ذكر من كان سفيراً في حال الغيبة نذكر طرفاً من أخبار من كان يختص بكل امام و يتولى له الامر على وجه من الايجاز و نذكر من كان ممدوحاً منهم حسن الطريقة و من كان مذموماً سيء المذهب ليعرف الحال في ذلك (الى أن قال): فمن المحمودين...» وقد عد محمد بن سنان منهم وروى ما يدل على مدحه.

٣- شهادة ابن قولويه بوثاقة محمد بن سنان حيث ورد في أسناد كامل الزيارات.

وهناك تصاريح بالوثاقة لكنها من المتأخرين كالمجلسي والحر، وهي تعبر عن آراء اكثر مما تعبر عن شهادات بالوثاقة.

الجهة السابعة : - مدارك الوثيقة : -

هناك مدارك عديدة ذكرت في مقام التدليل على وثاقة محمد بن سنان بل كونه من الاجلاء، وبعض هذه المدارك تصالح أن تكون مستندات في الدفاع عن محمد بن سنان قبال التهم الموجهة اليه و هي كما يلي:-

١- قال الكشي حدثني محمد بن قولويه قال: حدثني سعد بن عبدالله قال حدثني أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى عن رجل عن علي بن الحسين بن داود القمي قال: سمعت أبا جعفر الثاني (ع) يذكر صفوان بن يحيى و محمد بن سنان بخير و قال: رضى الله عنهما برضائي عنهما لا «فما» خالفاني قط هذا بعد ما جاء عنه فيهما ما قد سمعته من أصحابنا.

٢- روى الكشي عن أبي طالب عبدالله بن الصلت القمي قال: دخلت على أبي جعفر الثاني (ع) في آخر عمره فسمعته يقول: جزى الله صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و زكريا بن آدم عنى خيراً فقد وفوا لي، و لم يذكر سعد بن سعد قال فخرجت فلقيت موقفاً فقلت له: ان مولاي ذكر صفوان و محمد بن سنان و زكريا بن آدم و جزاهم خيراً و لم يذكر سعد بن سعد قال: فعدت اليه فقال: جزى الله صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و زكريا بن آدم و سعد بن سعد عنى خيراً فقد وفوا لي.

٣- قال الكشي: حدثني محمد بن قولويه قال : حدثني سعد عن أحمد بن هلال عن محمد بن اسماعيل بن بزيع أن أبا جعفر (ع) كان يخبرني بلعن صفوان بن يحيى و محمد بن سنان فقال: انهما خالفاً أمرى و قال: فلما كان من قابل قال أبو جعفر (ع) لمحمد بن سهل البحراني: تول صفوان بن يحيى و محمد بن سنان فقد رضيت عنهما.

٤- روى الكشي عن محمد بن مسعود قال: حدثني علي بن محمد

قال: حدثنى أحمد بن محمد عن رجل عن على بن الحسين بن داود القمى قال: سمعت أبا جعفر (ع) يذكر صفوان بن يحيى و محمد بن سنان بخير و قال: رضى الله عنهما برضى عنهما فما خالفانى و ما خالفنا أبى (ع) قط بعد ما جاء فيهما ما قد سمعه غير واحد.

٥- روى الكشى عن محمد بن مسعود قال: حدثنى على بن محمد القمى عن أحمد بن محمد بن عيسى قال كنا عند صفوان بن يحيى فذكر محمد بن سنان فقال: ان محمد بن سنان كان من الطيارة فقصصناه.

٦- قال أبو عمرو الكشى وجدت بخط أبى عبد الله الشاذانى انى سمعت العاصمى يقول: ان عبد الله بن محمد بن عيسى الاشعري الملقب ببنان قال: كنت مع صفوان بن يحيى بالكوفة فى منزل، ان دخل علينا محمد بن سنان فقال صفوان: هذا ابن سنان لقد هم أن يطير غير مرة فقصصناه حتى ثبت معنا.

٧- وعنه قال سمعت أيضا قال: كنا ندخل مسجد الكوفة و كان ينظر الينا محمد بن سنان و قال: من يريد المعضلات فالى و من أراد الحلال و الحرام فعليه بالشيخ يعنى صفوان بن يحيى.

٨- قال الكشى: و وجدت بخط جبرئيل بن أحمد: حدثنى محمد بن عبد الله بن مهران عن أحمد بن محمد بن أبى نصر و محمد بن سنان جميعا قالا: كنا بمكة و أبوالحسن الرضا (ع) فيها فقلنا له جعلنا الله فداك نحن خارجون و أنت مقيم فأن رأيت أن تكتب لنا الى أبى جعفر (ع) كتابا لنسلم (تلم) به. فكتب اليه، فقدمنا للموفق فقلنا له أخرجه الينا وهو صدر موفق فأقبل يقرأه و يطويه و ينظر فيه و يتسم حتى أتى على آخره يطويه من أعلاه و ينشره من أسفله قال محمد بن سنان: فلما فرغ من قرائته حرك رجله و قال ناج ناج، فقال أحمد ثم قال ابن سنان عند ذلك فطرسية فطرسية.

٩- قال: الكشى حدثنى حمدويه قال: حدثنى الحسن بن موسى قال: حدثنى محمد بن سنان قال دخلت على أبى الحسن موسى (ع) قبل أن يحمل الى العراق بسنة و على ابنه (ع) بين يديه فقال لى: يا محمد قلت: لبيك قال: انه سيكون فى هذه السنة حركة ولا تخرج منها ثم أطرق ونكت فى الارض بيده ثم رفع رأسه الى وهو يقول: و يضل الله الظالمين و يفعل الله ما يشاء، قلت: و ما ذلك جعلت فداك؟ قال من ظلم أبنى هذا حقه و جحد امامته من بعدى كان كمن ظلم على بن أبى طالب حقه و امامته من بعد محمد صلى الله عليه وآله، فعلمت أنه قد نعى الى نفسه و دل على ابنه. فقلت: والله لئن مد الله فى عمرى لاسلمن عليه حقه و لاقرن له بالامامية و أشهد أنه حجة الله من بعدك على خلقه و السداعى الى دينه. فقال لى: يا محمد يمد الله فى عمرك و تدعو الى امامته و امامة من يقوم مقامه من بعده فقلت و من ذاك جعلت فداك قال: محمد أبنه. قلت بالرضا و التسليم فقال: كذلك و جدتك فى صحيفة أمير المؤمنين (ع)، أما أنك فى شيعتنا أئين من البرق فى الليلة الظلماء. ثم قال: يا محمد ان المفضل أنسى و مستراحى و أنت أنسهما و مستراحهما حرام على النار أن تمسك أبداً.

و روى هذه الرواية الصدوق عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني (رض) قال: حدثنى على بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن محمد بن سنان. و رواها الكلينى بسنده الى ابن سنان.

١٠- روى السيد الجليل على بن طاووس فى كتابه فلاح السائل بأسناده الى هارون بن موسى التلعكبرى (ره) قال: حدثنا محمد بن همام قال: حدثنى الحسين بن أحمد المالكى قال: قلت لاحمد بن هليك الكرخى أخبرنى عما يقال فى محمد بن سنان من أمر الغلو فقال: معاذ الله هو والله علمنى الطهور و حبس العيال و كان متقشفا متعبداً.

١١- قال الكشى: وجدت بخط جبرئيل بن أحمد: حدثنى محمد بن عبد الله بن مهران قال: أخبر عبد الله بن عامر عن شاذويه بن الحسين بن داود القمى قال: دخلت على أبى جعفر (ع) و بأهلى حبل فقلت: جعلت فداك أدع الله ان يرزقنى ولداً ذكراً. فأطرق ملياً ثم رفع رأسه فقال: اذهب فالله يرزقك غلاماً ذكراً ثلاث مرات، قال فقدمت مكة فصرت الى المسجد فأتى محمد بن الحسن بن صباح برسالة من جماعة من أصحابنا منهم صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و ابن أبى عمير و غيرهم فأتيتهم فسألونى فخبرتهم بما قال فقالوا لى: فهمت عنه ذكراً و زكياً فقلت ذكراً قد فهمت. فقال ابن سنان أما أنت سترزق ولداً أنه اما يموت على المكان أو يكون ميتاً فقال أصحابنا لمحمد بن سنان: أسأت قد علمنا الذى علمت فأتى غلام فى المسجد فقال أدرك فقد مات أهلك فذهبت مسرعاً فوجدته على شرف الموت ثم لم تلبث أن ولدت غلاماً ميتاً.

١٢- روى الكشى عن حمدويه قال: حدثنا أبو سعيد الادمى عن محمد بن مرزبان عن محمد بن سنان قال: شكوت الى الرضا (ع) وجع العين فأخذ قرطاساً فكتب الى أبى جعفر (ع) و هو «أقل من يدي» أول شيء فدفع الكتاب الى الخادم و أمرنى أن أذهب معه و قال: اكنم فأتيناه و خادم قد حمله قال ففتح الخادم الكتاب بين يدي أبى جعفر (ع) فجعل أبو جعفر ينظر فى الكتاب و يرفع رأسه الى السماء يقول ناج فعل ذلك مراراً فذهب كل وجع فى عيني و أبصرت بصرأ لا يبصره أحد. قال: فقلت لابى جعفر (ع) جعلك الله شيخاً على هذه الامة كما جعل عيسى بن مريم شيخاً على بنى اسرائيل قال: ثم قلت له: يا شبيهه صاحب فطرس قال: و أنصرفت و قد أمرنى الرضا (ع) أن أكنم فمازلت صحيح البصر حتى أذعت ما كان من أبى جعفر (ع) فى أمر عيني فعاونى

الوجع. قال : قلت لمحمد بن سنان: ما عنيت بقولك يا شبيهه صاحب فطرس. فقال: ان الله غضب على ملك من الملائكة يدعى فطرس فدق جناحه ورمى به في جزيرة من جزائر البحر فلما ولد الحسين (ع) بعث الله عز وجل الى محمد صلى الله عليه وآله ليهنئه بولادة الحسين (ع) و ما أمر الله به فقال له: هل لك أن أحملك على جناح من أجنحتي وأمضى بك الى محمد صلى الله عليه وآله ليشفع فيك «لك» قال فقال له فطرس نعم فحمله على جناح من أجنحته حتى أتى به محمداً صلى الله عليه وآله فبلغه تهنئة ربه تعالى ثم حدثه بقصة فطرس فقال محمد صلى الله عليه وآله لفظرس: أمسح جناحك على مهد الحسين (ع) و تمسح به ففعل ذلك فطرس فجبر الله جناحه ورده الى منزله مع الملائكة.

١٣- قال أبو عمرو الكشي «وقد روى عنه الفضل و أبوه و يونس و محمد بن عيسى العبيدي و محمد بن الحسين بن أبي الخطاب والحسن والحسين أبنا سعيد الاهوازيان ابنا دندان و أيوب بن نوح و غيرهم من العدول الثقات من أهل العلم».

١٤- ما ذكره الكشي في ترجمة الفضل بن شانان من أن الطعن عليه من الإمام (ع) قد تعقبه الرضا و نظر ذلك بصفوان بن يحيى و محمد بن سنان مما يشير الى رضا الإمام (ع) عن محمد بن سنان.

١٥- رواية الاجلاء الاثبات المتحرزين عن النقل عن الضعاف عن محمد بن سنان كأحمد بن محمد بن عيسى المعروف بتشدده في النقل وقدحه في الرواة لادنى شيء و نفيه الاجلاء بتهمة الغلو والرواية عن الضعاف، و منهم محمد بن الحسن بن الوليد الذي لم يستثن روايات محمد بن سنان من كتاب نوار الحكمة مع أنه استثنى روايات أشخاص عرفوا بالجلالة كمحمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، و منهم الشيخ الاجل

الثقة أبو غالب الزراري حيث عد كتابي محمد بن سنان من جملة الكتب التي أوصى ولده في رسالته اليه بحفظها وأجاز له روايتها فيكون ذلك كاشفاً عن وثاقة الرجل.

هذه هي مدارك الوثاقة التي ذكرت في مقام اثبات وثاقة محمد بن سنان و دفع التهم الموجهة اليه.

الجهة الثامنة : الاسس العامة للتقييم : -

هناك مجموعة من القضايا ينبغي الفراغ منها قبل الدخول في تقييم مدارك الضعف والوثاقة، لأن هذه القضايا لها دخل كبير في تقييم هذه المدارك. وهي كما يلي : -

أ - الغلو و طعنه في الراوى : -

لقد أثير بين علماء الدراية والرجال استفهام حول ايجاب الغلو طعنا في الراوى يسقط روايته عن الاعتبار، و قد تعددت الاجوبة عن هذا السؤال بين من يذهب الى أن الغالى لا يمكن الاخذ بروايته لاشتراط العدالة في الراوى وهي لا تجتمع مع فساد العقيدة، و من يذهب الى أن الغلو بوصفه انحرافاً في العقيدة لا ينافى وثاقة الراوى التي هي المناط في العمل بالرواية، و قد يترأى من كلمات البعض أن وصف شخص بالغلو من الرواة يساوق رميه بالكذب لوجود ارتباط بين الامرين و ان كانا منفكين بلحاظ أن الغلو أمر عقيدى والكذب أمر سلوكى ولا ملازمة بين الامرين، و من العلماء من ناقش فى الصغرى فذكر أن الغلو الذى وصف به علماء الرجال جمعاً من الرواة و أسقطوا بذلك اعتبار رواياتهم ليس غلواً بحسب الحقيقة و انما كان يعد عندهم غلواً كنفى السهو عن النبى (ص) والاعتقاد بتحقق المعجزات على يد الائمة (ع). و لبحث هذا الاساس نتكلم على عدة محاور :-

المحور الاول : - الغلو عبارة عن التجاوز فى الحد بأدعاء رتبة

للمخلوق أكثر من رتبته، و يشكل الغلو ظاهرة عامة فى كل الأديان حتى السماوية حيث تحاط بعض الشخصيات بهالة من التقديس وتدعى لها مراتب فوق مراتبها، ولسنا بصدد تحليل أسباب هذه الظاهرة و مناقشها. وقد برز الغلو فى الديانة اليهودية و المسيحية، و قد أشار القرآن الكريم الى ذلك فى عدة آيات منها ما جاء بصدد بيان الانحراف و منها ما جاء بصدد النهى عنه قال تعالى: «وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله» و قال تعالى: «يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و كلمته ألقاها الى مريم و روح منه فآمنوا بالله و رسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم». و قال تعالى «قل يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل و أضلوا كثيراً و ضلوا عن سواء السبيل».

وقد ظهرت بوادر الغلو فى زمن الرسول (ص) حيث حاول البعض الإفراط فى تقديس شخصية النبى الأكرم (ص) و ادعاء مزية خاصة له حيث روى أن رجلاً قال: يا رسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض أفلا نسجد لك؟ قال (ص): لا ولكن أكرموا نبيكم و أعرفوا الحق لاهله، فإنه لا ينبغي أن يسجد لاحد من دون الله. كما حاول البعض انكار وفاته و أنه حى لم يموت. و ظهر الغلو فى زمن أمير المؤمنين (ع) فقد ادعى قوم ربوبيته، و من ذلك ما روى من أن سبعين رجلاً من الزرط أدعوا الربوبية لعلی (ع) و الذى يبدو أن الغلو الى زمان أمير المؤمنين (ع) كان حالة فردية ولم تتخذ شكلاً عاماً فى المجتمع الاسلامى ثم اتخذت بعد ذلك شكل حركة فى المجتمع و ظهرت فرق و طوائف من الغلاة لكل فرقة أتصار و أتباع و دعاوى كالمخطيئة أصحاب أبى الخطاب الذى زعم أن الائمة (ع) أنبياء و آلهة، و البزيعية الذين

زعموا أن الأئمة (ع) أنبياء وأنهم لا يموتون بل يرفعون إلى السماء، والبنائية أتباع بنان بن سمعان الهندي الذاهب إلى الحلول والمخمسة الذين قالوا بالوهية على (ع) و أن سلمان و أباذر والمقداد و عمار و عمرو بن أمية الضمري أنبياء موكلون من قبل الرب لرعاية مصالح العالم، والعلياوية الذين ألخوا علياً (ع)، والمفوضة وهم على فرق من حيث القول بالتفويض بين قائل به في الخلق و قائل به في الارزاق وهكذا. فالغلو أنحراف خطير في العقيدة و له عدة مراتب كما سوف يأتي ان شاء الله تعالى.

المحور الثاني: - وقف الأئمة (ع) موقفاً حاسماً وفعالاً من ظاهرة الغلو، و صدرت منهم أقوال و تصريحات ذات أثر كبير في تزييف الغلو والمدعين به وقد مارسوا عملين مزدوجين: -

الاول: - الرد على أفكار الغلاة وبيان العقيدة الحققة.

الثاني: - اتخاذ موقف عملي حاسم من الغلاة و إصدار تعليمات بهذا المجال إلى الشيعة.

ولكل من هذين العاملين شواهد، فمن شواهد العمل الاول مارواه الكشي بسند صحيح عن أبان بن عثمان قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لعن الله عبد الله بن سبأ انه ادعى الربوبية في أمير المؤمنين (ع)، و كان والله أمير المؤمنين (ع) عبداً لله طائعاً الويل لمن كذب علينا و ان قوماً يقولون فينا ما لا نقوله في أنفسنا نبرأ إلى الله منهم نبرأ إلى الله منهم. و ما رواه صحيحاً عن أبي حمزة الثمالي قال قال علي بن الحسين (ع) لعن الله من كذب علينا اني ذكرت عبد الله بن سبأ فقامت كل شعرة في جسدي لقد ادعى أمراً عظيماً ماله لعنه الله كان على (ع) والله عبداً لله صالحاً أخو رسول الله (ص) مانال الكرامة من الله الا بطاعته لله و لرسوله و ما نال رسول الله (ص) الكرامة من الله الا بطاعته.

و ما رواه عن عبد الله بن مسكان بأسناده اليه قال: دخل حجر بن زائدة و عامر بن جذاعة الازدى على أبى عبد الله (ع) فقالا له: جعلنا فداك ان المفضل بن عمر يقول انكم تقدرون أرزاق العباد فقال والله ما يقدر أرزاقنا الا الله ولقد أحتجت الى طعام ليعالى فضاق صدرى و أبلغت الى الفكرة فى ذلك حتى أحرزت قوتهم فعندها طابت نفسى.

و من شواهد العمل الثانى ما رواه الكشى بسنده عن المدائنى عن أبى عبد الله (ع) قال قال لى يا مرزم من بشار؟ قلت: بياع الشعير قال: لعن الله بشاراً قال ثم قال لى يا مرزم قل لهم و يلكم توبوا الى الله فأنكم كافرون مشركون. و ما رواه بسند صحيح عن اسحاق بن عمار قال قال أبو عبد الله (ع) لبشار الشعيرى أخرج عنى لعنك الله لا والله لا يظللنى و اياك سقف بيت أبداً فلما خرج قال و يله الا قال بما قالت اليهود الا قال بما قالت النصارى الا قال بما قالت المجوس او بما قالت الصابئة والله ما صغر الله تصغير هذا الفاجر أحد أنه شيطان ابن شيطان خرج من البحر ليغوى أصحابى و شيعتى فاحذروه و ليبلغ الشاهد منكم الغائب أنى عبد ابن عبد قن ابن أمة ضمتنى الا صلاب و الارحام و أنى لميت و انى لمبعوث ثم موقوف ثم مسؤول والله لاسئلن عما قال فى هذا الكذاب و ادعاؤه على ياويله ماله أرعبه الله فلقد أمن على فراشه و أفرعنى و أقلقنى عن رقادى و تدرون أنى لم أقول ذلك؟ أقول ذلك لكى استقر فى قبرى. و من ذلك أيضا ما رواه عن المفضل بن مزيريد أو يزيد قال قال أبو عبد الله (ع) لى: يا مفضل لا تقاعدوهم ولا تواكلوهم ولا تشاربوهم ولا تصافحوهم ولا توارثوهم. و ما رواه بسنده عن أبى بصير قال قال لى أبو عبد الله (ع): يا أبا محمد ابرأ ممن يزعم أننا أرباب قلت: برىء الله منه، فقال: ابرأ ممن يزعم أننا انبياء قلت برىء الله منه. و ما رواه بسنده الى ابن المغيرة قال: كنت عند أبى

الحسن (ع) أنا و يحيى بن عبدالله بن الحسن فقال يحيى جعلت فداك انهم يزعمون أنك تعلم الغيب فقال: سبحان الله سبحان الله ضع يدك على رأسى فوالله ما بقيت فى جسدى شعرة ولا فى رأسى الا قامت قال ثم قال: لا والله ما هى الا وراثته عن رسول الله (ص)، و أخيراً ما رواه بسنده عن حنان بن سدير عن أبيه قال: قلت لابي عبدالله (ع) ان قوماً يزعمون أنكم آلهة يتلون علينا بذلك قرآنا «وهو الذى فى السماء اله و فى الارض اله» فقال: ياسدير سمعى وبصرى ولحمى و دمي و شعرى براء، قلت و عندنا قوم يزعمون أنكم رسل يقرأون علينا بذلك قرآنا «يا أيها الرسل كلو من الطيبات و أعملوا صالحا أنى بما تعملون عليهم» قال: يا سدير سمعى و بصرى و شعرى و بشرى و لحمى و دمي من هؤلاء براء براء لله منهم و رسوله ما هؤلاء على دينى و دين آبائى... قال قلت فما أنتم جعلت فداك؟ قال: خزان علم الله و تراجمة و حى الله و نحن قوم معصومون أمر الله بطاعتنا و نهى عن معصيتنا نحن حجة الله البالغة على من دون السماء و فوق الارض.

والشواهد على هذين العاملين كثيرة جداً و متناثرة فى كتب الحديث والرجال

المحور الثالث : - لا يخفى أن للغلو مراتب، كما أنه قد عدت أمور من الغلو تشدداً من بعض الاجلة أو اجتهداداً منهم فى العقائد وما هى بغلو، كنفى السهو عن النبى (ص) مع أن نفى السهو من الضروريات التى يعد عدم القول بها خطأ فى العقيدة.

و من مراتب الغلو ادعاء الالوهية فى أشخاص المعصومين (ع) و هذه أعلى مراتب الغلو و هى الكفر بعينه، و هذا الادعاء الفاسد له تفسيرات من الغلاة فأما أن يكون المقصود به أن الامام (ع) هو الاله

المطلق نعوذ بالله تعالى من ذلك، أو أن المعصومين الهة مع الله تعالى الله عما يصفون و هو شرك واضح، أو كونهم بمنزلة الكفار فى الجاهلية حيث يعتقدون أنها آلهة وسائط لدى الاله و هى التى تخلق و ترزق و تعطى و تمنع و هو شرك أيضاً، أو أن الله تعالى قد حل فى هؤلاء الاشخاص و تجسد فيهم و تقمص صورهم و هو الكفر، و كل هذه الدعاوى كفر تعالى الله عنه.

و من مراتب الغلو ادعاء النبوة فى أشخاص المعصومين (ع) و هذه مرتبة عالية من الغلو يخرج بها مدعيها عن الاسلام. و هذا الادعاء له تفسيرات أيضاً كأن يكون المقصود كون المعصوم (ع) نبياً على حد نبوة الرسول الاعظم (ص) و أنه ينزل عليه الوحي من السماء، أو اعتقاد نبوة المعصوم (ع) دون نبوة النبي (ص)، أو اعتقاد أن للمعصوم درجة أعلى من النبي (ص)، و ذلك كله كفر واضح و خلاف ضرورى الاسلام.

و من مراتب الغلو ادعاء بعض صفات الخالق فى أشخاص المعصومين و هذه درجة أضعف از الغالى لا ينكر ألوهية الله تعالى ولا نبوة النبي (ص)، ولكنه يعتقد بوجود صفات معينة من صفات الله تعالى فى الائمة (ع) كصفة الخالقية أو الرازقية أو التدبير أو الاحياء والاماته أو علم الغيب و يفسر ذلك بأنه من لوازم ذاتهم (ع) و هذا الغلو كفر لان هذه الصفات من لوازم ذات الحق سبحانه و تعالى فقط.

و من مراتب الغلو ادعاء التفويض من الله تعالى الى المعصومين بدعوى أن الله تعالى لا يحيط به الادراك و لا يقع عليه توجه، ولكن هناك من خلقه من فوض اليه تدبير شؤون العالم و يتصرفون طبقاً لهذا التفويض، و لذا لا بد من التوجه اليهم و طلب القضايا منهم. و هذه مرتبة أضعف من الغلو بأعتبار أن صاحبها يسلم بالله و صفاته لكنه يرفع

الاشخاص الى مرتبة التدبير بنحو التفويض و هذا مخالف للعقيدة الاسلامية، لان المدبر هو الله تعالى و كل الشؤون بيده و لم يفوض تدبير العالم الى أحد، و منه يجب طلب الحاجات و اليه ينبغى التوجه و قد نفى الأئمة (ع) عنهم هذا التفويض.

هذه هي مراتب الغلو و التي تعتبر انحرافاً فى العقيدة الحققة، و التي جهد الأئمة (ع) فى التنبيه على فسادها و محاربتها.

و أما الاعتقاد بغير ذلك كالاقتقاد بأن الأئمة (ع) يعلمون الغيب بتعليم الله تعالى لرسوله (ص) و تعليمه لهم، أو أنهم أصحاب معجز وكرامات، و أنهم اذا طلبوا من الله تعالى شيئاً استجاب لهم، و أنهم شفعاء الى الله تعالى، و أنهم منزهون عن السهو والاشتباه، و أن بعض الاحكام قد فوضت اليهم و قد علموا المصالح و المفاصد و الملاكات، و أنهم قادرون بأذن الله على الاحياء و الاماتة و التصرف فى التكوينيات، فليس ذلك كله غلوا و لا ارتفاعاً و لا انحرافاً، و لا ينافى ما ورد فى القرآن الكريم أو السنة المطهرة، بل يستفاد من القرآن الكريم و السنة، و لعمري قد ادعيت هذه القضايا فى أناس عاديين ذوى رياضات روحية فكيف تنفى عن المعصومين المتمحذين فى طاعة الله تعالى.

المحور الرابع : - ذكرنا فى بداية البحث عن هذه النقطة أنه قد يترأى من عبارات بعض الرجاليين وجود ارتباط بين الغلو و الكذب و ان كانا منفكين بحسب الحقيقة و من شواهد ذلك ما قاله المولى الوحيد (قده) : « ثم اعلم أنه يعنى أحمد بن محمد بن عيسى و ابن الغضائرى ربما ينسبان الراوى الى الكذب و وضع الحديث بعد ما ينسبانه الى الغلو ». و لعل السر فى ذلك هو أن الغلاة كانوا يختلقون الاحاديث الدالة على مناهبهم الفاسدة و ينسبونها الى الأئمة (ع) و يتداولونها بينهم و لهم استدالات نقلية فى كتبهم، هذا من جهة، و من

جهة اخرى نجد أن الفقهاء و علماء الرجال قد وضعوا نصب أعينهم الاخبار الدالة على ضرب ما يخالف الكتاب عرض الجدار فأذا رأوا حديثاً يخالف بنظرهم كتاب الله تعالى اعتبروه موضوعاً على لسان الأئمة (ع) و يكذبون راويه عملاً بهذه الاخبار التى كان بعضها ناظراً الى ما يخالف كتاب الله تعالى من الاعتقادات، حيث صدرت هذه الاحاديث عن الأئمة (ع) للتمييز بين ما هو من العقيدة الحقة و ما ليس منها كرواية أبى يعفور قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به قال: اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (ص)، و الا فالذى جاءكم به أولى به، و رواية أيوب بن راشد عن أبى عبد الله (ع) قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف. فهذان الامران أنضما الى بعضهما و كانا غالبين بالنسبة الى الغلاة و لذا صار كل غال مطعوناً فيه متهما فى حديثه، و ينبغى أن لا نغفل أن بعض فرق الغلاة كانت منحلة من الالتزامات الدينية و لذا لا يعول على أتباعها فى شىء ما لم يثبت العكس، و نجد هذه الحقيقة فى تراجم الرجال و من شواهد ذلك :-

١- قال النجاشى فى ترجمة أبى سمينة «ضعيف جداً فاسد الاعتقاد لا يعتمد فى شىء و كان ورد قم و قد اشتهر بالكذب فى الكوفة و نزل على أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى مدة ثم تشهر بالغلو فخفى و أخرجه أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن قم و له قصة».

٢- قال النجاشى فى ترجمة محمد بن موسى السمان «ضعفه القميون بالغلو... و كان ابن الوليد يقول انه كان يضع الحديث».

٣- قال النجاشى فى ترجمة محمد بن أورمه القمى «ذكره القميون و غمزوا عليه و رموه بالغلو حتى دس عليه من يفتك به فوجدوه يصلى

من أول الليل الى آخره، فتوقفوا عنه و حكى جماعة من القميين عن ابن الوليد أنه قال محمد بن أورمه طعن عليه بالغلو فكل ما كان في كتبه مما وجد في كتب الحسين بن سعيد وغيره فقل به و ما تفرد به فلا تعتمدوه». و نلاحظ من هذا النص أن الصورة المأخوذة عن الغلاة هي أنهم أناس غير ملتزمين وليسوا من ذوى الدين و لذا توقفوا عن ابن أورمه حينما وجدوه يصلى من أول الليل الى آخره، حيث وجدوا في التزامه ما ينافى صورة الغلاة في أذهانهم، كما يعكس هذا النص أن كل غال موضع للتهمة، و لذا يتوقف ابن الوليد فيما ينفرد به ابن أورمه لانه طعن عليه بالغلو.

٤- قال النجاشى فى ترجمة عبدالله بن القاسم الحضرمى « كذاب غال يروى عن الغلاة لاخير فيه و لا يعتد برواياته».

٥- قال النجاشى فى ترجمة الحسين بن يزيد النوفلى « وقال قوم من القميين أنه غلا فى آخر عمره.. و ما رأينا له رواية تدل على هذا».

٦- قال فى ترجمة داود الرقى « ضعيف جداً و الغلاة تروى عنه قال أحمد بن عبدالواحد قلما رأيت له حديثاً سديداً».

فالذى يظهر أن الغالى موضع التهمة عند علماء الجرح و التعديل وليس من الضروري أن يطلعوا على غلوه مباشرة اذ يكفى أن يروى روايات تدل على الغلو ليعد غالباً و كذاباً بمقتضى ما دل على نفي صدور ما خالف الكتاب عن المعصوم (ع). و هذا هو السر فى عد جمع من الرجاليين الغلو طعنأ فى الراوى مستقطاً له عن الحجية. و هذا الكلام متين ضمن حدود معينة فقد برزت ظاهرة التحلل و الكذب فى الغلاة فكان الغلو يعبر عن عدم الالتزام الدينى مما يسقط الوثوق بكلام الغالى، كما أنهم جهدوا فى وضع الاحاديث فكان كل منهم موضع التهمة منذ البداية. و قد برز ذلك فى الغلاة أكثر من سائر الفرق ففى

الواقفة والفظحية من هو مثال الالتزام السلوكي بالدين والتحرر عن الكذب، و ان برز الكذب أيضاً في بعض رجال هذه الفرق فأختلقوا أحاديث على لسان الأئمة (ع)، و لذا نجد النجاشي يقول في ترجمة زكريا بن محمد: «ولقي الرضا (ع) في المسجد الحرام و حكى عنه ما يدل على أنه كان واقفاً و كان مختلط الامر في حديثه له كتاب منتحل الحديث».

هذا واللازم ملاحظة أمرين :-

الأول :- أن بعض الاجلاء تشددوا في قضيه الغلو و عدوا أموراً ليست منه على أنها غلو، فقد يسقطون شخصاً و يطعنون فيه و يتهمونه لروايته أموراً ليست من الغلو ولكنها غلو في نظرهم.

الثاني :- أن الافهام تختلف في عد حديث مخالفاً للكتاب، فقد يروى حديث يدل على أن الامام (ع) يعلم الغيب فيكذبون الراوى بدعوى مخالفة الحديث للكتاب، مع أن الأئمة (ع) انما يعلمون الغيب بتعليم النبي (ص) المعلم من قبل الله تعالى ولا ينافي ذلك الكتاب ولا قوله تعالى «قل لا أعلم الغيب».

وبهذين الامرين وقع بعض الرجاليين في مفارقة فنراهم يضعفون الراوى بدعوى الغلو، ثم يذكرون أن له كتاب الرد على الغلاة، و قد وقع ذلك كثيراً فهذا على بن العباس الجراذيني يقول عنه النجاشي: «رمى بالغلو و غمز عليه ضعيف جداً له كتاب... و كتاب الرد على السليمانية طائفة من الغلاة»، و هذا محمد بن أورمه قد مر ما غمز عليه من الغلو وعد من جملة كتبه كتاب الرد على الغلاة، و كذلك الحال بالنسبة لمحمد بن موسى السمان. طبعاً من الممكن بحسب اختلاف مراتب الغلو أن يرد، غال على غال أعلى رتبة في الغلو، لكن هذه الحالة ليست عامة بل ترجع أيضاً الى ما أشرنا اليه.

ومن هنا ينبغى التدقيق فى الرجل فقد يضعف بتهمة الغلو لكنه ليس بغال واقعاً و انما أتهم بالغلو اجتهداً منهم فى معناه و موجهه، فما لم يثبت الغلو الموجب للكذب والسقوط لا يمكن اسقاط اعتبار الراوى بمجرد الصاق هذه التهمة به. نعم قد يتفق لشخص أنه ليس غالباً فى الواقع لكنه ضعيف فى الحديث فيسقط لكذبه لالاجل التهمة.

ب - الرواية بالوجدادة و طعنها فى الراوى :-

لا يخفى أن لتحمل الحديث طرقات عديدة تختلف فيما بينها من حيث درجة الاعتماد كالسماع والقراءة والمناولة، و من هذه الطرق ما يسمى فى اصطلاح علم الدراية بالوجدادة، حيث يروى الشخص الرواية دون أن يسمعها من الناقل أو يقرأها عليه وانما وجدها فى كتاب ألفه الناقل. ولكل طريقة من طرائق التحمل ألفاظها الخاصة عند الاداء، وللوجدادة ألفاظ خاصة أيضاً بأن يقول: وجدت فى كتاب فلان أو قرأت بخط فلان و يسوق الرواية، و يعتبر الخروج عن ذلك تدليساً و قد يكون كذبا كما لو قال أخبرنا فلان أو حدثنا فلان، و أما التدليس فبأن يقول قال فلان أو عن فلان فأن هذه الالفاظ توهم السماع أو القراءة فيخال السامع أن الراوى ينقل الرواية عن ناقلها مباشرة، و قد منع القوم من ذلك وان وثق الراوى بصحة نسبة الكتاب و صحة متنه و ألفاظ رواياته لكونه تدليساً و قد يكون كذباً محرماً، على أن هناك خلافاً بينهم فى جواز العمل بالوجدادة والرواية وجدادة، فقد جوزها قوم ومنع منها آخرون، ولكل أدلة و حجج ليس هنا محل ذكرها، ولكن الذى نريد الاشارة اليه ما ادعى من أن طريقة المتقدمين هى عدم التعويل على الرواية بالوجدادة، ويستشهد على ذلك بما فى ترجمة على بن الحسن بن فضال و ترجمة الحسن بن على الوشاء حيث لم يرو الاول عن أبيه

وقال: كنت أقابله وسنى ثمان عشرة سنة بكتبه ولا أفهم ادراك الروايات ولا أستحل ان أن أرويهها عنه، فروى عن أخويه عن ابيهما. واما الثانى فقد روى عن أحمد بن محمد بن عيسى قوله خرجت الى الكوفة فى طلب الحديث فلقيت بها الحسن بن على الوشاء فسألته أن يخرج لى كتاب العلاء بن رزين القلا و أبان بن عثمان الاحمر فأخرجهما لى فقلت له أحب أن تجيزهما لى فقال: يرحمك الله و ما عجلتك اذهب فأكتبهما و أسمع من بعد، فقلت لا آمن الحدثان فقال: لو علمت أن هذا الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فأنى أدركت فى هذا المسجد تسعمائه شيخ كل يقول حدثنى جعفر بن محمد، فيستكشف من هذين النقلين أن الاصحاب لم يكونوا يعولون على الوجادة و انما يلجؤون الى السماع أو القراءة أو الاجازة.

والواقع أن هذا الكلام ليس دقيقاً، فأن هذين الشاهدين لا يفيدان ذلك، و انما غاية ما يستفاد منهما هو أن طرق تحمل الحديث كانت مختلفة فى درجة الاعتبار والاعتماد فيعتبر السماع أعلى من الاجازة والاجازة أعلى من الوجادة فكان الرواة يرجحون الدرجة الأعلى على غيرها. والشاهد الثانى واضح فى ذلك حيث رجح الحسن الوشاء لابن عيسى السماع على الاجازة لا لعدم اعتبارها بل لكونها أرجح مع الممكنة و لذا قال له: «و ما عجلتك...»، و أما كلام ابن فضال فإنه لغاية التحرز والاحتياط لم يشأ أن يروى بالوجادة بل قد يكون ذلك لترجيح السماع عليها أيضاً، على أن عدم استحلال ابن فضال للرواية وجادة لا يكشف عن كون ذلك هو سيرة المتقدمين. مضافاً الى وجود شواهد على العكس، كما أن الامام (ع) أجاز الرواية وجادة، ففي خبر أحمد بن عمر الحلال قال: قلت لابي الحسن الرضا (ع): الرجل من أصحابنا يعطينى الكتاب ولا يقول لى أروه عنى، يجوز لى أن أرويه عنه

قال: فقال: اذا علمت أن الكتاب له فاروه عنه، فإن هذا الخبر و ان كان من أدلة جواز المناولة الا أنه نافع فى المقام كما هو واضح. وفى رواية محمد بن الحسن بن أبى خالد شنبوله قال: قلت لابي جعفر (ع) جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن أبى جعفر وأبى عبد الله عليهما السلام وكانت التقية شديدة فكنتموا كتبهم فلم يرو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال: حدثوا بها فأنها حق، و ورد عن المعصوم (ع) بشأن كتب بنى فضال قوله (ع): خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا.

و نخرج من هذا البحث بنتيجتين :-

الاولى :- لم يثبت وجود سيرة على عدم جواز الرواية بالوجادة. الثانية:- أن الراوى بالوجادة لا بد أن يلتزم بألفاظ تنفيذ ذلك ولا يستعمل لفظاً يوهم طريقاً آخر، فضلا عن استعمال لفظ يدل بظاهره أو صريحه على النقل بغير الوجادة.

ج - شهادة الراوى نفسه :-

تارة يشهد الراوى على نفسه و اخرى لنفسه ولكل من هذين النحويين شكلا، لانه اما أن ينقل من المعصومين (ع) ما يشهد به لنفسه أو عليها أو عن غير المعصوم عليه السلام و اما ان يدعى لنفسه أو على نفسه شيئا من الوثاقيه أو الضعف. و لذا يقع الكلام فى مقامين :-

الاول :- فى الشهادة للنفس.

الثانى :- فى الشهادة على النفس.

أما المقام الاول فمن الواضح أن عمدة الاشكال فى قبول شهادة الراوى لنفسه هو الدور فإن اثبات عدالته أو وثاقته بنقله أو دعواه دور واضح، الا أن العلامة المامقانى (قده) ذكر فى الفائدة الثلاثين النقطة الثانية أنه يمكن الاخذ بما يرويه نفس الراوى عن المعصوم (ع) مما يفيد المدح أو الوثاقيه و قال فى تقرير ذلك مانصه: «وقد بينا مرارا

عديدة فى طى التراجم أن الإخذ بأقوال علماء الرجال لما كان من باب الظن الثابت حجيته فى الرجال، والأغلب فى الأخبار المشار إليها حصول الظن بصدورها من الإمام (ع) لغاية بعد أن يباهت الإمامى امامه فيحصل منها الظن بالوثاقة أو حسن الحال فيكون الحججة هو الظن الحاصل منه لا نفس الشهادة حتى تندرج فى الشهادة للنفس الراجعة الى الدعوى ولا تكون حجة». و يظهر من كلامه (قده) الاعتراف بأشكال الدور و لذا حاول التخلص منه بطريقة اخرى هي ما بنى عليه من حجية الظنون الرجالية و من هنا تظهر الخدشة فيما أفاده (قده) من حيث الكبرى، لعدم حجية الظنون الرجالية لا بنحو الظن الخاص ولا بنحو الظن المطلق، و من حيث الصغرى لعدم وجود ضابط عام بناء على أن المراد بالظن الظن الشخصى فتصبح القضية كما فى الاطمئنانات الشخصية التى لا تكون حجة الا لمن حصلت عنده، الا اذا ذكرت قرائن تخرج الظن عن كونه شخصياً، أضف الى ذلك أن ما ذكره (قده) من غاية بعد أن يباهت الإمامى امامه لا يقنع الخصم، اذ حصول ذلك من الكذابين والمتحليلين من الالتزام كثير جداً، كما أنه يمكن النقاش فى حصول الظن مع الإخذ بنظر الاعتبار كون الشخص كذاباً أو كونه من غير الإمامية. نعم قد يكون نقل الراوى معتضداً بما يوجب الوثوق به فيكون حجة لأن موضوع حجية خبر الواحد عندنا هو الخبر الموثوق به لا مجرد خبر الثقة.

و أما المقام الثانى فمقتضى القاعدة الاولية جريان نفس الكلام السابق من عدم التصديق، لان ثبوت الكذب كثبوت الوثاقة يتوقف على كون المخبر ثقة فأن لم تحرز وثاقة الراوى لا يمكن التعويل على اخباراته مهما كانت، والمفروض فساد مبنى حجية الظن الرجالى فلا يعول على الخبر و ان أوجب الظن. ولكن الشهادة على النفس فى غير

الكذب كأن يشهد الراوى على نفسه بالسرقه أو شرب الخمر مقبولة لأنها تدخل في كبرى اقرار العقلاء على أنفسهم فينتزع منها التضعيف لو كان موضوع الحجية هو خبر العادل، وأما شهادته على نفسه بالكذب فإن هذا المورد من موارد النزاع في شمول القضية لنفسها، وتفصيلها في الاصول، ولكن في موارد الرجال يكفي أن يخبر الشخص عن كذبه فيسقط لانه ان كان صادقاً فسقوطه واضح و ان كان كاذباً لم يمكن الرجوع اليه والاخذ منه.

د - حال الذموم الصادرة من المعصوم (ع) :-

لا شك في أن مقتضى أصالة الجده هو البناء على صدور كلام المعصوم (ع) عن جد فأذا صدر من المعصوم (ع) ذم لراو فبأصالة الجده بنى على واقعية الذم، ويستثنى من ذلك ما لو دلت القرائن على أن هذا الذم لم يصدر عن جد أو يصرح المعصوم (ع) نفسه بذلك كما حصل لزرارة حيث صرح الامام (ع) بأن ذمه ولعنه لزرارة لم يكن جدياً و انما كان لحفظه من الاذى. و هذا كله مما لا كلام فيه و انما الكلام في وجود ما يميز الذم الصادر جدياً من غيره اذا كانت قد صدرت من الامام (ع) تصريحات بالرضا والمدح في حق ذلك الشخص.

قد يقال أن الرجل اذا كان من خواص الامام (ع) فصدور اللعن يحمل على غير الجده، تمسكاً بما ورد في زرارة بن أعين، فقد روى الكشي بسند تام عن عبدالله بن زرارة قال قال لى أبو عبدالله (ع): أقرأ منى على والدك السلام وقل له انى انما أعيبك دفاعاً منى عنك فأن الناس والعدو يسارعون الى كل من قربناه و حمدنا مكانه لادخال الاذى فيمن نحبه و نقر به و يرمونه لمحبتنا له وقر به و دنوه منا و يرون ادخال الاذى عليه وقتله، و يحمدون كل من عبناه نحن (الى أن قال):

فأنما أعيبك لانك رجل اشتهرت بنا ولميلك الينا وأنت فى ذلك مذموم عند الناس غير محمود الاثر لمودتك لنا و لميلك الينا فأحبيت أن أعيبك ليحمدوا أمرك فى الدين بعيبك و نقصك و يكون بذلك منا دافع شرهم عنك الخ...، فيستفاد من هذه الرواية ضابط كلى و هو أن الرجل اذا عرف بموالاته وقربه من المعصوم (ع) لم يمكن التمسك بالذم الصادر فى حقه لعدم ورود مورد الجذ، ولا تجرى أصالة الجذ حيث لا شك بل يطمئن بصدور الذم حفاظاً عليه، و لهذا لا نشك فى أن الذموم التى صدرت بحق محمد بن مسلم و بريد العجلى و أبى بصير المرادى ليست جدية بل هى للحفاظ عليهم من الخطر.

بقى شىء و هو أن الذم فى بعض الموارد يكون بصورة التكذيب كأن يروى عن المعصوم (ع) قوله كذب زرارة أو كذب أبو بصير، و هذا الكلام ظاهر فى نفى الوثاقعة عن صدر بحقه، فكيف يعمل بمثل هذا الذم فهو ليس كاللعن و اظهار عدم الرضا والبغض كى يقال: انه لدفع الخطر؟ والجواب هو أن المستفاد من رواية حمزة بن حمران قال: قلت لأبى عبدالله (ع) بلغنى أنك برئت من عمى يعنى زرارة قال فقال أنا لم أبرأ من زرارة لكنهم يجيئون و يذكرون و يروون عنه فلو سكت عنه ألزموه فاقول من قال هذا فأنا الى الله منه برىء. أقول المستفاد من الرواية أن الامام (ع) قد يكذب الشخص تقية فيكون التكذيب غير جدى، و هناك معان أخرى منها أن يكذب الامام (ع) الخبر لا المخبر و منها أن الكذب يطلق على الخطأ و سوء الفهم فى الرأى ولذا عد من معانى الكذب توهم الامر بخلاف ما هو عليه فلا يراد بها الكذب بمعنى الاخبار خلافاً للواقع مع العلم والعمد.

وينبغى التدقيق جيداً فى موارد الذموم للتمييز بين ما صدر منها جداً و ما ليس كذلك، والتدقيق فى تطبيق الضابط الكلى الذى تقدم

ذكره، فلا يصرف الذم عن جهته الا عند نفي الشك في كونه غير مراد
جداً والاجر أصالة الجد.

هـ - التعارض بين كلمات الرجاليين والخبار المروية عن
المعصومين (ع).

هناك ظاهرة تلاحظ في تراجم الرجال في أحيان كثيرة وهي ان
يذهب الرجالي الى وثاقة راو مع وجود أخبار تفيد ضعفه أو يذهب
الى ضعف راو مع وجود أخبار تفيد وثاقته، فهل يؤخذ في هذه الحالة
بالاخبار أو بكلام الرجالي؟

قد يقال بتقديم الاخبار و قد يقال بتقديم كلام الرجالي، و قد
لاحظت السيد الخوئي - دام ظله - يبني على الثاني في توثيقاته و
تضعيفاته، و من شواهد ذلك ما نحن فيه، فإنه أفاد أن بعض النصوص
التامة سنداً و ان دلت على وثاقة محمد بن سنان الا أن تضعيف النجاشي
مانع عن التمسك بها. و ذهب العلامة المامقاني (قده) في الفائدة
التاسعة والعشرين من الفوائد التي ذكرها في مقدمة تنقيحه الى الاخذ
بأقوى الظنين بدعوى أن المدار في التراجم والتوثيقات والتضعيفات
على الظن و حيث ان كلامها تفيد الظن فيؤخذ بأقوى الظنين.

والذي ينبغي في المقام هو معرفة السر في التقديم وقبل الدخول
في ذلك نقول مستعينين بالله تبارك و تعالی أن التوثيقات والتضعيفات
على أنحاء ثلاثة :-

الاول :- أن تكون اخباراً عن حس و شهادة.

الثاني :- أن تكون اجتهاداً من الرجالي.

الثالث :- أن تكون أخباراً عن الخبرة.

والتوثيقات والتضعيفات الموجودة فيها ما هو من النحو الاول
و فيها ما هو من النحو الثاني و فيها ما هو من النحو الثالث. و هناك

مائز بين النحو الثانى والثالث يكمن فى أن التوثيق يستند فى النحو الثانى الى اعمال نظر يعتمد على مبان وقواعد اجتهادية بينما فى النحو الثالث لا يقوم الرجالى بالتوثيق طبقاً للمبانى ولكن يتصرف طبقاً للمدارك الواصلة اليه فيعطى نظره طبقاً للمدارك لا للقواعد، وان شئت قلت أن النحو الثالث يتوسط النحو الاول والثانى فيكون قريباً من الحس من جهة وقريباً من الحدس من جهة اخرى، ونحن نجد أن فى توثيقات الشيخ و تضعيفاته ما يصدر اجتهاداً كما لو وثق شخصاً روى عنه ابن أبى عمير لما يراه من وثاقة من يروى عنه ابن أبى عمير ونجد فى توثيقات و تضعيفات النجاشى ما يكون من النحو الثالث و نحن بنى على حجية كلام الرجالى فى النحو الاول والثالث دون الثانى، و تفصيل ذلك مو كول الى كتابنا «مبانى الرجال والدراية».

اذا عرفت ذلك نقول: أنه قديقرب تقديم كلام الرجالى بوجهين:-
 الاول :- أن الرجالى مع اطلاعه على هذه الاخبار فلا بد أن يكون مطلعاً على خلل فيها واضح لم تتمكن من الاطلاع عليه لعدم معرفة الظروف ولعدم الاطلاع الكافى.

الثانى :- من الممكن أن يكون لهذا الخبر معارض و قد رجح الرجالى هذا المعارض أو بنى على التساقت و رجع الى اشارة اخرى. و على كلا التقديرين سوف يسلب الوثوق من الخبر و يسقط عن الحجية و يقدم كلام الرجالى.

وقد يقرب تقديم الخبر بدعوى أن الرجالى لم يطلع على الخبر ولو أدخله فى الحساب لتغيرت المعادلة، أو يقال أن كلام الرجالى غير معلوم المدرك بخلاف الحكم طبقاً للخبر فإنه معلوم المدرك. أو يقال: أن خبر الرجالى مرسل، والخبر المروى عن المعصوم بالاسناد

مسند فيؤخذ به (١). و هناك فرضية ثالثة وهي أن يقال أنه لا تنافي من حيث الأساس بين الخبرين لا يمكن أن يكون كل منهما ناظراً الى حال دون حال، وحيث لا يعرف أيهما المتقدم وأيهما المتأخر يتساقطان وبنى على عدم ثبوت شيء من الوثيقة أو الضعف.

ثم ان في هذه المسألة حالات لان الاخبار قد تكون مبتلاة بالمعارض في قبال عدم التعارض في كلام الرجالي أو الرجاليين و قد يحصل العكس وقد يحصل وجود تعارض في كل من الاخبار و من كلمات الرجاليين و أقوالهم.

وهذه الوجوه والصور تحتاج الى دراسة كاملة و مفصلة نوكلها الى محلها، ولكن الذي نشير اليه في المقام أن النجاشي حيث أنه من أهل الخبرة في هذا الباب فأذا شهد في حق رجل خلافاً لمؤدى خبر وكان المفروض اطلاعه على هذا الخبر، يقدم كلام النجاشي لانه يوجب سلب الوثوق بالخبر، لان شهادة النجاشي على خلاف الخبر كاشف عن وجود خلل أو نكتة أوجبت عدم الاعتماد عليه، و هذا البيان يجرى في موارد تعارض الخبر مع كلام الرجالي الخبير لا الرجالي الذي يشهد عن حس محض.

و - رواية الاجلاء عن شخص :-

كثرت في كلمات جمع من الفقهاء والرجاليين عد رواية الاجلاء عن شخص امارة على حسنه و وثاقته، و بالغ بعضهم فجعلها من امارات العدالة فضلا عن الوثيقة، و في قبال هؤلاء الاعلام ذهب جمع آخر الى

(١) أو يقال أن الخبر كالقطع فيقدم على قول الرجالي لاننا نحتاج الى قول الرجالي في فرض عدم العلم بالواقع و قد علمنا طبقاً للخبر المنزل منزلة القطع بالواقع. أو يقال بأن التعارض انما يقع بين شهادة المعصوم (ع) و شهادة الرجالي و لا ريب في تقدم شهادة المعصوم (ع) في هذا الفرض.

عدم التعويل على هذه الامارة بدعوى أن الرواية عن الضعفاء شائعة جداً، وقد تذكر لها شواهد حتى فيمن صرح القوم بأنهم لا يروون الا عن ثقة .

وقد تذكر وجوه عديدة يمكن تصورها فى مقام تخريج استفادة الوثيقة من رواية الاجلاء منها :-

الوجه الاول :- أن الاجلاء لا يروون الا عن ثقة فيستكشف من روايتهم عن شخص أنه ثقة والا لتركوا الرواية عنه.

الوجه الثانى :- أن الاجلاء قد يروون عن الضعيف ولكنهم لا يكثررون الرواية عنه فأذا أكثروا الرواية عن شخص كشف ذلك عن عدم ضعفه فأنهم يحترزون عن الرواية عن الضعاف والمجاهيل.

الوجه الثالث :- أن قرب زمن الاجلاء من الراوى جعلهم يطلعون على قرائن تكشف عن وثاقته ولذا رروا عنه.

الوجه الرابع :- أن رواية الاجلاء عن شخص تكشف عن اعتمادهم عليه و هو يعنى وثاقته كى يكون صالحاً للاعتماد.

و هذه الوجوه كلها لا تخلو من مناقشة، أما الوجه الاول فيرده عدم ثبوت أن الاجلاء لا يروون الا عن ثقة، فهناك حاجة الى دليل يدل على أن الاجلاء لا يروون الا عن ثقة كى تتم الصغرى، بل قد ينقض على هذا الوجه برواية الاجلاء عن الضعاف فى موارد كثيرة. و أما الوجه الثالث فهو غير فنى أساساً فإنه لا يصلح وجهاً برأسه بل لو ثبت أحد الوجوه الاخرى لقلنا أن الاجلاء حيث أنهم لا يروون الا عن ثقة فلا بد أنهم أطلعوا على وثاقته من رروا عنه والا لا يعد الوجه الثالث تخريجاً للامارية كما هو واضح، و أما الوجه الرابع فيدفعه أن الرواية لا تكشف عن الاعتماد الا فى موارد مخصوصة مضافاً الى أنه ما لم يثبت الوجه الاول أو الثانى لا يستكشف من الاعتماد الوثيقة، اذ قد يعتمدون

على الضعيف، كما قد يقال أن الاعتماد أعم من الوثاقة و غاية ما يدل عليه هو الرجحان، و أما هل أن سبب الرجحان هو الوثاقة فهذا ما لا يستكشف من مجرد الاعتماد و هو عمل مجمل.

وأما الوجه الثاني فقد يورد عليه بأكثر الاجلاء الرواية عن الضعاف و تذكر لذلك شواهد عديدة ولكن قد ينقح الوجه الثاني بلحاظ جهتين :-

الاولى: - عدم صلاحية النقض بالموارد التي روى فيها الاجلاء عن شخص ضعفه آخرون، لان هؤلاء الاجلاء قديرون وثاقته ويشهدون بوثاقته فيكون اعتمادهم عليه واكثرهم الرواية عنه كاشفاً عن شهادتهم بالوثاقة وهي شهادة عملية معارضة بتضعيف الاخرين للرجل.

الثانية: - ثبوت تحرز الاجلاء عن الرواية عن الضعاف والمجاهيل. والواقع أن المحور الرئيسي في امارية رواية الاجلاء على الوثاقة يرتكز على اثبات تحرز الاجلاء عن الرواية عن الضعاف، اذ لولا ذلك لم نستطع استكشاف الوثاقة من رواية الاجلاء عن شخص فنحن نحتاج الى دليل لتثبيت هذه الحقيقة، فأذا ثبت ذلك استطعنا أن نقول بوثاقة من روى عنه هؤلاء الاجلاء والا فاثبات الوثاقة فضلا عن العدالة سوف يكون مشكلا جداً.

وقد يستدل في مقام اثبات التحرز بدليلين :-

الاول: - السيرة بتقريب أن الاجلاء تبنوا على التحرز عن الرواية عن الضعاف والمجاهيل، و هناك أمور تشير الى هذا التبانى وهي: -
 أ- جعل الرواية عن الضعاف والمجاهيل تهمة توجب ضعف الراوى أو الطعن فيه على أقل تقدير كما جعلت الرواية عن الثقات مدحاً للراوى. و من شواهد ذلك :-

١- قول النجاشى فى ترجمة أحمد بن محمد بن خالد البرقى:

«و كان ثقة فى نفسه يروى عن الضعفاء و أعتمد المراسيل».

٢- قول النجاشى فى ترجمة الكشى «و كان ثقة عيناً و روى عن الضعفاء كثيراً».

٣- قول النجاشى فى ترجمة جعفر بن بشير «روى عن الثقة و روى عنه».

٤- قول الشيخ فى ترجمة على بن الحسن الطاهرى «و له كتب فى الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم و برواياتهم».

ب- تصريح بعض الاجلاء بأنهم لا يروون عن الضعيف و لا أقل اذا روى فأنما يروون مع الواسطة ليدفعوا عن أنفسهم الطعن بالرواية عن الضعاف و من شواهد ذلك :-

١- تصريح النجاشى فى ترجمة أحمد بن محمد بن محمد بن عياش: «وسمعت منه شيئاً كثيراً و رأيت شيوخنا يضعفونه فلم أرو عنه شيئاً و تجنبتة» و قوله فى ترجمة محمد بن عبد الله الشيبانى: «و رأيت جل أصحابنا يغمزونه و يضعفونه (الى أن قال): رأيت هذا الشيخ و سمعت منه كثيراً ثم توقفت عن الرواية عنه الا بواسطة بينى و بينه».

٢- تصريح ابن قولويه فى كامل الزيارات: «ولا أخرجت فيه حديثاً روى عن الشاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم» و قد ذكرنا فى بحثنا عن توثيقات كامل الزيارات أن مراد ابن قولويه من هذه العبارة بيان وثاقة مشايخه بالخصوص و ان ما فى كتابه من الروايات التى رواها الضعاف انما رواها بواسطة المشايخ الثقات و قلنا أن الوجه فى ذلك يمكن أن يكون تحرزه عن الرواية عن الضعاف.

٣- تصريح على بن ابراهيم فى تفسيره قال: «ونحن ذاكرون

و مخبرون بما ينتهى إلنا و رواه مشايخنا و ثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم» حيث بين عدم روايته عن الضعاف.
و هناك موارد اخرى من هذا القبيل.

ح - حرص الاجلاء على الابتعاد عن الضعاف والكذابين و عدم الاختلاط بهم لئلا تلحقهم سمعة رديئة كما منع الشيوخ من السماع عن الضعاف و الاخذ عنهم و استغراب رواية الاجلاء عن الضعاف و من شواهد ذلك :-

١- قول النجاشى فى ترجمة جعفر بن محمد بن سابور بعد تضعيفه و الطعن عليه: «ولا أدرى كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو على بن همام و شيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزرارى».

٢- قول النجاشى فى ترجمة أبى طالب الانبارى عبيد الله بن أحمد حيث حكى عن شيخه الحسين بن عبيد الله قوله: «قدم أبو طالب بغداد و أجتهدت أن يمكننى أصحابنا من لقائه فأسمع منه فلم يفعلوا ذلك».
و هناك موارد اخرى تظهر للمتتبع.

الدليل الثانى :- أن التزام الاجلاء بالرواية عن الثقات دون الضعاف هو ما تفرضه و تقتضيه طبيعة الاشياء، فمن جهة نجد أن العقلاء تبانوا على طرح الخبر الضعيف و اهماله و عدم ترتيب الاثر عليه، و هذا الجرى يدفع الاجلاء بوصفهم من العقلاء أيضاً الى متابعتهم و العمل على طبقه، و من جهة ينبغى الاهتمام بأقوال المعصومين (ع) بشكل أكبر من أقوال الاخرين، لانها أساس الدين و منها تؤخذ الاحكام و العقائد و المعارف الاسلامية، و فى هذا المقام ينبغى أخذ ما هو الصحيح كى لا يحصل افتراء على الله تعالى و لا ضياع لاحكامه، و من جهة ظهرت فرق كاذبة و برز أشخاص كذابون و أنتشرت ظاهرة الوضع و الدس مما يوجب الحذر فى التعامل مع الرواة، فكل هذه الامور تجعل

من الطبيعى أن يحترز الاجلاء عن الرواية عن الضعاف والالتزام بالرواية عن الثقات فقط.

و ملخص الجواب عن كل من هذين الدليلين هو أننا اذا لاحظنا الامور التالية سوف لا تكون رواية الاجلاء عن شخص دليلاً على وثاقته و هذه الامور هي :-

١- ان العقلاء انما تبانوا على العمل بالخبر الموثوق به سواء كان الوثوق من جهة وثاقة الراوى أو قرائن اخرى، ومن هنا لا يجد الاجلاء حرجاً ومحدوراً فى الرواية عن الضعفاء لو أعتقدوا بوجود ما يشهد على صحة صدور الرواية و عدم كونها موضوعة.

٢- نجد كثيراً من الاجلاء قد رووا عن الضعفاء بأعتراف النجاشى وغيره و من موارد ذلك :-

١- ذكر النجاشى فى ترجمة الحسن بن جمهور أن الاصحاب نسبوا له الرواية عن الضعفاء و اعتماد المراسيل.

٢- ذكر النجاشى أن أحمد بن محمد بن خالد البرقى يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل.

٣- قال فى ترجمة أحمد بن يحيى صاحب نواذر الحكمة « كان ثقة فى الحديث الا أن أصحابنا قالوا كان يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و لا يبالى عن أخذ».

٤- قال فى ترجمة محمد بن مسعود العياشى « ثقة صدوق عين من عيون هذه الطائفة و كان يروى عن الضعفاء كثيراً».

٥- قال فى ترجمة الكشى « وكان ثقة عينا و روى عن الضعفاء كثيراً».

٦- ذكر فى ترجمة نصر بن مزاحم أنه يروى عن الضعفاء. ان ملاحظة هذه الموارد تكشف عن عدم استقرار السيرة على

التحرز عن الرواية عن الضعفاء و ان شئت قلت ان الشواهد التى ذكرت فى مقام التدليل على وجود السيرة بنفسها تدل على عدم استقرارها لان هؤلاء من الاجلاء و قد رووا عن الضعاف كثيراً.

٣- نجد أن النجاشى لم يتعرض الى رواية الاجلاء عن الضعاف بالنسبة للرجال المتقدمين من الاصحاب مما يكشف عن عدم وجود سيرة متقدمة على ذلك أى على التحرز عن الرواية عن الضعفاء، فأن كثيراً من أعظم الرواة المتقدمين من أصحاب الأئمة (ع) رووا عن ضعفهم النجاشى بنفسه ولم يطعن عليهم فى شىء من ذلك، و أن أكثر من طعن عليهم هم من الطبقة المتأخرة التى لم ترو عن الأئمة (ع)، و أكثر الشواهد على السيرة المدعاة هى من هذه الطبقة فعمل هذا التبانى قد بدأ فى هذه الطبقة بالخصوص.

٤- نحن نجد من خلال التتبع أن الاجلاء قد رووا الكتب التى صنفها الضعفاء ولهم اليها طريق أو أكثر و هذه ظاهرة محسوسة و مشهودة، و حتى النجاشى قد سمع هذه الكتب من الاجلاء و من موارد ذلك :-

١- قال فى ترجمة الحسن بن العباس بن الحريرى «ضعيف جداً له كتاب انا أنزلناه فى ليلة القدر و هو كتاب ردىء الحديث مضطرب الالفاظ أخبرنا أجازة محمد بن على القروينى قال حدثنى أحمد بن محمد بن يحيى عن الحميرى عن أحمد بن محمد بن عيسى عنه»، وهذا النص يكشف بوضوح عن رواية أحمد بن محمد بن عيسى وهو من اجلاء الطائفة و رواية الحميرى و كذلك النجاشى لهذا الكتاب المضطرب الردىء، بل يكشف عن رواية ابن عيسى عن الضعاف لان ابن عيسى حسب المعروف من سيرته يضعف من يروى الحديث المضطرب الردىء، و قد

روى هذا الكتاب عن هذا الضعيف فلا يحتمل فى حقه أن يكون يرى وثاقته.

٢- قال النجاشى فى ترجمة أبو ولاد الحنات أبو الحسن الميمونى: «مضطرب جداً له كتاب الحج و كان قاضياً بمكة سنين كثيرة قرأت هذا الكتاب عليه»، و يكشف هذا النص عن رواية النجاشى عن رجل مضطرب و قراءته عليه و اختلاطه به.

٣- ذكر فى ترجمة عبد الله بن القاسم الحضرمى أن له كتاباً يرويه جماعة و ذكر طريقه الى الكتاب و قد وصف هذا الرجل بأنه «كذاب غال يروى عن الغلاة لا خير فيه و لا يعتد بروايته».

٤- ذكر فى ترجمة عبد الله بن خداش طريقه الى كتابه و فى هذا الطريق محمد بن يحيى العطار و هو من الاجلاء أيضاً و قد وصف النجاشى هذا الرجل بأنه «ضعيف جداً و فى مذهبه ارتفاع».

٥- وصف النجاشى المفضل بن عمر بأنه فاسد المذهب مضطرب الرواية لا يعبأ به و لا يعول على مصنفاته، و مع ذلك نجده قد تحمل هذه المصنفات .

و بملاحظة ذلك يمكننا فى الرد على الدليل الثانى أن نقول: أن الداعى الى تحمل هذه الكتب و روايتها قد يكون هو الداعى أيضاً الى الرواية المباشرة عن الضعيف، فلا يتم دليل طبيعة الاشياء فتدبر جيداً. كما أن من الممكن أن يروى الجليل كتاب الضعيف و يشير الى ضعفه.

٥- من المحتمل جداً أن يكون تحرز بعض الاجلاء عن الرواية عن الضعاف طلباً لكمال الرواية دون أن يكون جرياً على سيرة أوبحكم ما تفرضه طبيعة الاشياء و بعض الشواهد المارة تشير الى هذه الحقيقة كأمتناع النجاشى عن الرواية عن الشيبانى الامع الواسطة.

٦- قد يكون الطعن على من يروى عن الضعاف والمجاهيل راجعاً الى جهة اخرى هى التنبيه على عدم امكان الاخذ بكل ما يرويه هذا الجليل لا بعنوان استقرار السيرة على ذلك.

٧- قد يكون الطعن على من يروى بكثرة عن الضعفاء لا بمحض روايته عن أحدهم مثلاً، ولو سلمت السيرة فأنما تسلم بهذا المقدار، والا فهناك شيوخ آخرون من الاجلاء و فيهم من روى عنه النجاشى نفسه يتفق لهم الرواية عن الضعيف ولم يطعن عليهم فى ذلك.

٨- نجد من خلال التتبع أن بعض الاجلاء يروى عن أشخاص أما ان يكونوا مشهورى الضعف بشكل لا يتطرق احتمال أن تكون رواية هذا الجليل من أجل شهادته بوثاقه الرجل، أو يكون نفس هذا الجليل قد ضعف الرجل، فقد روى أحمد بن محمد بن عيسى عن سهل بن زياد مع أنه هو الذى أخرجه عن قم بتهمة الغلو والكذب كما روى محمد بن الحسن بن الوليد بعض المراسيل.

و هكذا نصل الى أن رواية الاجلاء عن شخص غير مفيدة لوثاقته.

الجهة التاسعة : - تقييم المدارك المتقدمة عن محمد بن سنان.

و يقع الكلام على هذه الجهة فى مقامين : -

الاول : تقييم مدارك الضعف : -

ذكرنا أن التهم التى وجهت الى محمد بن سنان خمس تهم و كانت على كل تهمة مدارك، و لذا نشرع بكل واحدة من هذه التهم مع مداركها.

أولاً : - مدارك الغلو : -

حينما ننظر الى مدارك الغلو نجد أنها توجب تصديق تهمة الغلو التى نسبت الى محمد بن سنان اذ لا يوجد ما ينفى ذلك و يعارضه سوى شهادة ابن هليك، والا فحتى صفوان بن يحيى شهد على هذا الاضطراب.

علماً بأن النقل عن صفوان مختلف ففي رواية نقل عنه قوله «ان محمد بن سنان كان من الطيارة فقصصناه» و هو يفيد ذهاب محمد بن سنان الى هذا التوجه، و في رواية اخرى نقل عنه قوله «لقد هم أن يطير غير مرة فقصصناه» الذي يفيد عدم ذهابه الفعلي بل كان على شفا الانحراف، و قد يقال بهذا الصدد: أنه لا يوجد تناف بين العبارتين لان كون محمد بن سنان من الطيارة لا يعنى أنه قد دخل في توجه الغلاة من التحلل والدس والكذب، بل كانت له اعتقادات خاصة في الأئمة (ع) جعلته على شفا الانحراف. و قد يقال: ان مقتضى ما ذكر من وقوع الغلط في نسخ رجال الكشي و اعتراف النجاشي نفسه بأن كتاب الكشي كثير الاغلاط هو أن يكون في أحد هذين النقلين خطأ و حينئذ يؤخذ بالرواية التي نقلها النجاشي عن رجال الكشي لانه لا بد أن يكون معتقداً بسلامتها من الغلط، و لذا رجحها على الرواية الاخرى فيجعلنا نشك في صحة النقل الاخر و عدم وقوع الغلط فيه من حيث المتن، و الرواية التي نقلها النجاشي هي التي تضمنت عبارة «هم أن يطير» و يستفاد منها عدم ذهاب محمد بن سنان الى توجه الغلاة الكذابين الواضعيين. و انما هم، أن يطير و يغلو فقصة أصحابه حتى ثبت معهم. نعم قد يستشكل في ذلك بشهادة الكشي بأن محمد بن سنان من أركان الغلاة فقد جعله على حد أبي يعقوب البصري و ابن شمون. و يمكن الجواب عنه بأن عبارة الكشي مجملة اذ قال «وهو منهم» و هذا مردد بين أن يكون المقصود أنه ركن من أركانهم أو أنه من الغلاة، و قد يكون وصم الكشي لابن سنان بهذه التهمة اجتهاداً منه حيث رأى ان الغلاة يكثر و النقل عنه فضاله من أركانهم. على أن كلام الكشي معارض بكلام صفوان بن يحيى الذي يدل على زوال الاضطراب في محمد بن

سنان، و أما شهادة ابن هليك فلا يؤخذ بها فهو من الكذابين و يظهر من بعض الروايات أنه لا يتدين بدين.

هذا وقد يقال أنه لم يثبت كون الغلو الذي حصل لمحمد بن سنان من الغلو الذي يكون توأماً مع الكذب والتحلل من الالتزام على نحو ما شرحناه في الاسس العامة للتقييم فمن خلال المدارك الموجودة لم يثبت ذلك لمحمد بن سنان فلعله لشدة ولائه للأئمة (ع) و رؤيته كثيراً من كراماتهم هم أن يغلو فيهم و ينحرف، أو أنه كان يعتقد في حقهم بما يعد آنذاك غلواً وليس هو من الغلو بشيء. و أما الاحاديث التي نقلت عنه و تفيد الغلو فهي على قسمين : -

الاول : - أحاديث منكرة و قد رواها الغلاة الكذابون فلا يمكن تصديق النسبة - أى نسبة هذه الاحاديث الى محمد بن سنان - اذ يحتمل أن تكون موضوعة على لسانه كما هو دأب هؤلاء الكذابين حيث ينسبون الاحاديث الموضوعة الى خواص الأئمة (ع) و أجلاء الاصحاب.

الثانى : - أحاديث لا تدل على الغلو فى الواقع و انما يرجع ذلك الى ما ذكرناه من الاجتهاد فى تعريف الغلو و تفسيره.

و هكذا يتضح عدم امكان اسقاط محمد بن سنان من خلال تهمة الغلو الموجهة اليه.

ثانياً : - مدارك الكذب:-

تقدم فى هذه المدارك نقل كلام الفضل بن شاذان الذى عد فيه محمد بن سنان من الكذابين المشهورين، والمتبادر من هذا الكلام الطعن فى وثاقة محمد بن سنان، و قد انضم الى كلام الفضل بن شاذان كلام ابن الغضائرى الذى أتهمه بأنه يضع الحديث.

أما كلام ابن شاذان فقد يقال أنه طعن عليه بالكذب من جهة الغلو لا من جهة اخرى و قد تقدم فى الاسس العامة للتقييم أن بعض الاجلاء

من أهل الجرح والتعديل كان ينسب الشخص الى الكذب بعد ما ينسبه الى الغلو وقد بينا وجه ذلك هناك وقد ثبت من مناقشة مدارك الغلو عدم حصول هذه المرحلة من الغلو الموجبة لتهمة الكذب بالنسبة لمحمد بن سنان و على فرض حصولها في فترة من فترات حياته فأنها قد زالت و أرتفعت و على هذا اما أن لا يكون لكلام الفضل أساس أو يكون قد فقد أثره لتوبة محمد بن سنان. والشاهد على ارادة هذا المعنى من الكذب في كلام الفضل بن شاذان هو ملاحظة السياق الذي وردت فيه أسماء من عدهم الفضل من الكذابين المشهورين و كلهم من الغلاة المتحللين دينياً، وبعضهم من أصحاب التوجهات المنحرفة ممن كان يخلق الكذب على لسان الأئمة (ع) كأبي الخطاب و يونس بن ظبيان و أبي سمينة و يزيد الصائغ، و يؤيد ذلك ما في ترجمة ابن بابا القمي و على بن حسكة و فارس بن حاتم القزويني في رجال الكشي حيث قال الكشي في ترجمة كل واحد منهم: أن الفضل ذكر في بعض كتبه أن الكذابين المشهورين هم فلان و فلان و عد هذه الاسماء و هؤلاء كلهم مطعونون بالوثاقة من جهة الغلو. على أنه قد يقال أن عد محمد بن سنان من الكذابين المشهورين حسب كلام الفضل كان من غلط النسخ، و لذا فقد سقط اسمه في النسخة التي نقل منها ابن داود حيث قال: ذكر الفضل بن شاذان في بعض كتبه أن الكذابين المشهورين أربعة أبو الخطاب و يونس بن ظبيان و يزيد الصائغ و أبو سمينة اشهرهم. و يمكن الجواب عنه بأن النسخة التي نقل منها ابن داود قد تكون هي النسخة الخاطئة خاصة وأن أصالة عدم الزيادة مقدمة على أصالة عدم النقيصة عند دوران الامر بينهما، مضافاً الى أن الكشي ذكر كلاماً آخر للفضل كما في المدرك الثالث من مدارك الكذب و ان احتمال كونه عين المدرك الثاني فتأمل جيداً، لان العبارة في المدرك الثالث تختلف عن العبارة في المدرك الثاني

ففى الثالث لا تصريح باسم ابن سنان و انما عرفه بأنه ليس بعبدالله، كما أن المنقول فى رجال ابن داود هو بصياغة اخرى خاصة مع الحصر بأربعة، و ليس من البعيد أن يكون للفضل كلامان فى كتابه الاول منهما غير معلوم وجود محمد بن سنان فيه فى نسخة الكشى الصحيحة ولكن الكلام الاخر ثابت اذ لم ينفه ناف ممن نقل عن رجال الكشى. ويحتمل أن يكون اختلاف الصياغات والتعابير راجعاً الى اختلاف الحكاية عما فى كتاب الفضل بن شاذان و أن المضمون واحد و فى كلام واحد.

هذا و قد حاول السيد بحر العلوم (قده) الجواب عن كلام الفضل بأن كل من نظر فى الاخبار و عرف الرجال يعلم أن محمد بن سنان ليس كأبى الخطاب و أبى سمينة و أضرابهما، و أنه على تقدير ضعفه ليس من الكذابين المشهورين أو ممن تحرم الرواية عنه ان ثبت تحريم الرواية عن الضعفاء. و نلاحظ على هذا الكلام أن الذى يظهر من مجموع المدارك هو أن محمد بن سنان ليس كأبى الخطاب و أبى سمينة فى أمر الغلو، ولكن لم يظهر أنه ليس من الكذابين المشهورين خاصة مع تكفل تصريحات الضعف لبيان منتهى القدر فى محمد بن سنان كما اعترف به هو نفسه (قده)، فقد وردت التعابير من الشيخ والنجاشى بأن محمد بن سنان ضعيف جداً و أنه لا يعول على ما ينفرد بروايته و أنه أضعف من مباح المدائنى و هذه الدرجة من التضعيف تتناسب مع دعوى كونه من الكذابين المشهورين، و ليس من الضرورى أن تتوفر لدينا المدارك على ذلك لتصديق النجاشى والشيخ فيما يشهدان به على محمد بن سنان، اذ يكفى كونهما مخبرين عن حس فى الاخذ بشهادتهما، و كلامهما يعضد كلام الفضل بن شاذان ويعضده كلام الشيخ المفيد الذى تقدم فى تصريحات الضعف حيث ذكر أنه لا تختلف العصابة فى تهمته و ضعفه

فهذا الكلام يتناسب لو بنى عليه مع دعوى الفضل أن محمد بن سنان من الكذابين المشهورين .

والواقع أنه ليس أمام دعوى الفضل الا ما أشكلنا من احتمال أن يرجع تكذيبه الى جهة الغلو التى أتهم بها وهذا التشكيك سوف لا يحقق لنا الوثوق بشهادة الفضل هذه.

و أما ما فى رجال الغضائرى من اتهام ابن سنان بوضع الحديث فهو مدفوع بأن كلمة « يضع » قد سقطت من بعض النسخ كنسخة ابن داود وأنه يبتنى على صحة نسبة الكتاب الموجود اليه.

فالنتيجة أن المدارك الثلاثة المذكورة على كذب محمد بن سنان لا تخلو من اشكال.

ثالثاً : - مدارك ذم المعصوم (ع) : -

تقدم هناك مدرك واحد نقله الكشى فى كتابه و قد روى نفس هذه الرواية الشيخ المفيد فى الاختصاص بطريق صحيح و يظهر منها بوضوح ذم المعصوم (ع) لمحمد بن سنان و هذا الذم صادر من الامام الجواد (ع)، ولكن الرواية مجملة من حيث نوع الذم و وجهه فمن الممكن أن لا يرجع هذا الذم الى مايمس الوثيقة، ولذا لا يمكن الاعتماد عليه فى اسقاط محمد بن سنان، و قد ذكر بعض الاعلام أن هذا الذم لم يصدر عن جد و سوف يأتى الجواب عنه عند تقييم مدارك الوثيقة ان شاء الله تعالى.

رابعاً : - مدارك عدم الرواية عن المعصوم (ع) : -

فى مقام تقييم المدركين المذكورين هناك نقول أن المدرك الثانى لا يعول عليه لان الرواية التى ينقلها ابن داود مرسلة. نعم المدرك الاول معتبر من حيث الطريق وقد حاول العلامة السيد بحر العلوم (قده) الاجابة عنه بجوابين : -

الاول : - أن الرواية بالوجدادة معتبرة اذا كان الكتاب معروف
الانتساب لمؤلفه فلا تكون رواية محمد بن سنان وجدادة موجبة
للطعن فيه.

الثانى :- أن هذه الكلية المنقولة منقوضة بما هو المعلوم بالضرورة
من روايته عن الأئمة (ع) بالمشافهة ولا يتصور فى مثله أن يكون من
باب الوجدادة الا أن يخص العموم بما رواه عن غيره و هو مقطوع العدم
للعلم العادى بأنه روى عن أصحاب الأئمة (ع) و أخذ عنهم كثيراً
من الأحاديث.

أقول : - يرد على الجواب الاول أن الكلام ليس فى عدم اعتبار
الرواية بالوجدادة، و انما الكلام فى أن الذى يروى بالوجدادة عليه أن
يلتزم بالالفاظ التى تدل على كيفية تحمله للرواية، ومقتضى كلام أيوب
بن نوح عدم التزام محمد بن سنان بذلك، و لذا نبه قبل موته على أن
ما نقله لم يكن سماعاً و نقلاً مباشراً، و هذا هو الذى جعل أيوب بن نوح
يطعن على محمد بن سنان بالتدليس.

و أما الجواب الثانى فيرد عليه أنه لعل المقصود الاشارة الى
روايات معهودة حديثها و نقلها أيوب بن نوح ففى الدائرة التى
حدث بها محمد بن سنان و نقلها أيوب بن نوح لم يكن فيها ما ينقله
محمد بن سنان نقلاً مباشراً.

نعم قد يجاب عن هذا المدرك بأن من المحتمل أن يكون الطعن
على محمد بن سنان من جهة عدم ضبط ما يرويه، بالوجدادة فيكون
طعن أيوب و عدم استحلاله رواية أحاديث محمد بن سنان لهذه الجهة
نظير طعن يعقوب بن يزيد فى يونس بن عبد الرحمن حيث نقل الكشى
أن يعقوب بن يزيد كان يقع فى يونس و يقول أنه يروى الأحاديث من
غير سماع اشارة الى جهة عدم الضبط لاجهة التدليس.

وقد يقال: أنه قد تقرر في المباني الرجالية أن الراوى الضعيف إذا تاب قبل موته و كانت له فترة يستطيع الاخبار بها عن مكذوباته لو كانت ولم يخبر كشف ذلك عن كون ما رواه صحيحاً، و حيث أن محمد بن سنان أخبر بكون الروايات وجادة ولم يخبر بأنه قد وضع فلا يستفاد من ذلك الطعن في الوثاقة بنحو يسقط محمد بن سنان عن قبول ما رواه بغير وجادة على الاقل.

والجواب عن ذلك أن هذا المبني غير ثابت على اطلاقه كما قرر في محله، هذا أولاً و ثانياً لعل محمد بن سنان لم تكن له فرصة ليخبر عن مكذوباته أو منعه مانع أو أى شيء آخر لا نعلم به.
خامساً: - مدارك رواية ابن سنان قضايا ردية: -

لا يخفى أن هذه المدارك قاصرة عن الطعن بمحمد بن سنان، أما قول ابن داود «والغالب على حديثه الفساد» فيكذبه التتبع لاحاديث محمد بن سنان في العقائد والفروع، و أما ما رواه الكشي عن بعض كتب الغلاة فمن الممكن أن يكون موضوعاً على لسانه، ففي الطريق اليه ضاعف كذابون، ومثله ما في كتاب الاشباح والاطلة المنسوب اليه، فأن المناسب له من الغلاة المنحرفين، و لذا صرح نفس الشيخ المفيد بعدم العلم بصحة النسبة نعم ذكر الشيخ أنه لم يرو عن محمد بن سنان الروايات التي فيها غلو و تخليط. ولكن روايات محمد بن سنان الموجودة ليست مستبطنة للغلو، نعم فيها ما يظهر كرامات أهل البيت (ع) أو الاعتقاد بسمو مرتبتهم بما لا يمس العقيدة الحقة، وليس هذا غلواً و ان عد في كلمات جمع من القدماء غلوا. و أما أن تكون له روايات ذات مضمون مكذوب قطعاً على الأئمة (ع) فمن المحتمل أن يكون قد روى ذلك أيام غلوه أو أن له مثل هذه الروايات و لم تصل.

و بهذا تم الكلام على تقييم مدارك الضعف.
المقام الثاني : - تقييم مدارك الوثاقة : -
ويقع الكلام في هذا المقام على مدارك الوثاقة حسب تسلسلها.
أما المدرك الاول فلا يخفى ضعف الرواية من حيث السند لكونها
مقطوعة، مضافاً الى جهالة على بن الحسين بن داود القمي. و أما
المدرك الثاني فالرواية أيضاً ساقطة سنداً لان الكشي لا يروي عن
ابن الصلت القمي مباشرة وانما يروي مع الواسطة والواسطة غير معلومة
لنا، ولا يمكن الاعتماد على نقل الكشي لانه كثيراً ما يروي عن الضعفاء،
فمن المحتمل أن تكون الواسطة ضعيفة. و هذا الاشكال يرد على نقل
الشيخ الطوسي أيضاً فإنه روى هذه الرواية في كتاب الغيبة و هو لا
يروي عن ابن الصلت مباشرة والواسطة غير معلومة، فأن كان الشيخ
الطوسي قد أخذها من كتاب الكشي فقد عرفت الخلل فيها و ان كان
قد أخذها من كتاب ابن الصلت فطريقه اليه مخدوش بأبي المفضل
محمد بن عبدالله بن المطلب الذي ذكر النجاشي أن أصحابنا قد ضعفوه
و غمزوا عليه و أنه لذلك ترك الرواية عنه الا بواسطة، و بمحمد بن
جعفر بن بطة الذي ذكر النجاشي قول ابن الوليد فيه أنه كان ضعيفاً
مختلطاً فيما يسنده، وما ذكره نفس النجاشي من أنه يتساهل في الحديث
و يعلق الاسانيد بالاجازات.

وقد يقال بعدم ضعفهما لان النجاشي شهد بكون أبي المفضل ثبتاً
لكنه ذكر أنه خلط و معنى ذلك أنه روى من الأحاديث الغث والسمين
و ما رواه الضعيف و غيره و هذا لا يطعن في نفس الرجل، و أما ابن بطة
فتضعيف ابن الوليد له ناشيء من جهة تساهله في الحديث و روايته عن
الضعفاء والمجاهيل، و ليس هذا قدحا في الراوي، على أن النجاشي
ذكر أنه كان كبير المنزلة بقم، ومقتضى ذلك عدم ضعفه، والا لم تحصل

له هذه المنزلة، و ما ذكره السيد الخوئى - دام ظله - من أن كبر منزلته شىء والوثاقة فى الحديث شىء آخر، مدفوع بأن كبر المنزلة فى قم يستلزم الوثاقة، على أن ما ذكره - دام ظله - فى المقام يناهى ما أستدل به على وثاقة ابراهيم بن هاشم من قبول القميين لقوله و اعتمادهم على رواياته و هذا علو رتبة و منزلة له عندهم.

والواقع أننا لو قبلنا بوثاقة ابن بطة فلا جزم بوثاقة أبى المفضل، اذ لا تدل كلمة «ثبت» على الوثاقة وانما هى صفة فى قبال صفة التساهل فى رواية الروايات و أخذها و لذا تجتمع مع غير الموثق، ولو فرض أن المراد بها بيان وثاقته فقد خلط بعد ذلك بشهادة النجاشى و لا بد أن يكون المراد حينئذ بالخلط ما هو ضد الثبوت المفيد للوثاقة، و قد وردت بشأنه تضعيفات ذكرها النجاشى والشيخ والغضائرى.

هنا وقد حاول السيد بحر العلوم (قده) تصحيح ذلك بأن للشيخ الى ابن الصلت عدة طرق صحيحة فإنه يروى عنه بواسطة الحسين بن سعيد و أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى و محمد بن الحسن الصفار و طريق الشيخ صحيح الى الجميع و ذلك فى كتابى الاخبار. و لعل السيد الخوئى - دام ظله - حكم بصحة الرواية من هذه الجهة و يرد عليه:-
١- ليس من الضروري أن يروى الشيخ عنه من كتابه فقد يروى عنه من غير كتابه بواسطة هؤلاء، و لم يثبت أن الرواية المفيدة لوثاقة محمد بن سنان كذلك.

٢- سلمنا أنه يروى من كتابه ولكن لم يعلم أخذه لكل روايات الكتاب و انما أخذ ما نقله هؤلاء عن ابن الصلت فى كتبهم و لم يعلم وجود الرواية فى ضمن المنقول.

و قد يدعى أن كتاب ابن الصلت كان عند الشيخ و أنه انما ذكر

الطريق في الفهرست جريا على العادة في ذكر الطرق لبيان اتصال السلسلة، و يؤيد ذلك عدم ذكره للاسناد في نقله لهذه الرواية بل قد يدعى ذلك في حق الكشي أيضاً. و يرد عليه: -

١- لا دليل على أن كتاب ابن الصلت كان عند الشيخ أو الكشي و مجرد حذف الاسناد لا يدل على ذلك لامكان اكتفاء الشيخ بالطريق المذكور في الفهرست.

٢- لا دليل على وجود هذه الرواية في كتاب ابن الصلت، خاصة و أنه كتاب في التفسير كما ذكره النجاشي، و من المستبعد ايراد هذه الرواية البعيدة عن التفسير في كتاب التفسير.

والذي يظهر أن الشيخ قد أخذ هذه الرواية من كتاب الكشي اذ لو كان له اليها طريق لذكره كما فعل في كثير من الممدوحين في كتاب الغيبة فإنه ذكر الطريق الى رواياتهم، و قسم آخر لم يذكر الطريق و انما قال «روى» أو «خرج»، و يؤيد ذلك نقله ما خرج في زكريا ابن آدم و هذا التوقيع الشريف قد رواه الكشي في كتابه.

و أما الكشي فمقتضى أخذ الرواية من كتاب ابن الصلت التصريح بذلك كما فعل حينما نقل من كتب الفضل بن شاذان أو أن لا يقول «عن» التي يتبادر منها النقل من غير الكتاب.

و قد يفرض كون «عن أبي طالب» اتصالا بالرواية السابقة فيكون من تنمة رواية علي بن الحسين بن داود القمي و ابتداء الرواية بحذف الاسناد، و على هذا الفرض تكون الرواية ضعيفة لضعف طريق الرواية السابقة التي فرض كون الرواية الثانية تنمة لها.

فتحصل أن هذه الرواية ساقطة سنداً و لا وجه لتعبير السيد الخوئي - دام ظله - عنها بالصحيحة.

و أما المدرك الثالث فالرواية ضعيفة سنداً بأحمد بن هلال

العبر تائى، فأن المختار ضعفه، و أن ملاحظة الذموم الواردة فيه تمنعنا من قبول قول النجاشى عنه « صالح الرواية»، علما بأن النجاشى لم يعبر عن أحد بأنه صالح الرواية الا عن أحمد بن هلال، و لعله لا يريد من هذا التعبير بيان الوثاقة مضافاً الى سكوته و عدم تعليقه على كلام ابن نوح الذى نقله عنه بصد استثناء ابن الوليد لبعض روايات كتاب نوادر الحكمة فقد قال ابن نوح: « و قد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد فى ذلك كله و تبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك الا فى محمد بن عيسى بن عبيد فلا أدرى ما رأيه فيه لانه كان على ظاهر العدالة والثقة». و لعل هذا السكوت مشعر بقبول كلام ابن نوح و قد كان ابن الوليد قد أستثنى ما رواه أحمد بن هلال فتأمل. والذى يستفاد من الذموم الواردة بشأنه أنه متحلل من كل الترام يعمل حسب هواه، و مثل هذا الشخص لا يمكن الوثوق بنقله فليس عدم الترامه مقتصرأ على الفسق أو شرب الخمر مثلاًكى لايتنافى مع الوثاقة. أضاف الى ذلك أن ناقل الرضا هو محمد بن سهل البحرانى و لم نعرف حاله، و يظهر أن ابن بزيع ينقل عنه لا أنه سمع كلام الامام (ع) لمحمد بن سهل بشكل مباشر. فالرواية الثالثة ساقطة سنداً.

و أما الرواية الرابعة فهى ضعيفة السند على النحو الذى مر فى مناقشة المدرك الاول.

و أما الرواية الخامسة والسادسة فتدلان على ثبوت محمد بن سنان على العقيدة الحققة و لا نظر لهما الى الوثاقة وليس فيهما ظهور فى الوثاقة قابل للاعتماد عليه.

و أما الرواية السابعة فقد تقرب دلالتها على الوثاقة بتقريبين : -
الاول : - أن المراد بالمعضلات الاحاديث الصعبة والغالب على هذه الاحاديث أنها فى الاسرار المتعلقة بآل الرسول (ص) ولايعرفها

الا الخواص لان الأئمة (ع) لا يطلعون عليها الا الخواص.
 الثانى : - أن تصدره فى مسجد الكوفة دليل على أنه من الاجلاء
 الذين يؤخذ الحديث عنهم.

و كلا التقريبين مخدوش، أما الاول فلمنع كونه من أصحاب
 أسرار الأئمة (ع)، فقد تكون تلك الاحاديث متعلقة بالعقائد العامة أو
 تكون فى الغلو قبل أن يقص ويثبت، كما أنه ليس من الضرورى أن
 يكون قد أخذها من الامام (ع) مباشرة. وأما الثانى فلان مسجد الكوفة
 كان يغص فى ذلك الوقت بالرواة حتى الضعاف، على أن جلوسه فى
 المسجد لا يعنى تصدره فى الرواية بل فى الرواية دلالة على أنه هو
 الذى كان يدعو الى الاستماع منه.

و أما الرواية الثامنة فهى ضعيفة السند بجبرئيل بن أحمد الذى لم
 يثبت توثيقه، و اعتماد الكشى عليه غير مفيد بعد أن ثبت أنه يروى
 عن الضعفاء كثيراً، وبمحمد بن عبد الله بن مهران الذى ضعفه الشيخ فى
 عدة مواضع و قال عنه النجاشى غال كذاب فاسد المذهب والحديث
 مشهور بذلك. و يبدو أنه من الغلاة المنحرفين الكذابين كما يشهد به
 تأليفه كتاباً فى مناقب أبى الخطاب رئيس هذا الاتجاه الذى لعنه
 الامام (ع) و غضب عليه و أعلن البراءة منه.

و أما الرواية التاسعة فهى و ان دلت على جلاله محمد بن سنان
 لكنها مروية عنه نفسه، وقد ذكرنا فى الاسس العامة للتقييم عدم امكان
 اثبات وثاقة راو برواية يرويها هو فراجع.

و أما المدرك العاشر فلا يمكن الاخذه، لان شهادة أحمد بن هليك
 الذى هو أحمد بن هلال العبر تائى غير مقبولة كما تقدم كما أن فى
 سندها الحسين بن أحمد المالكى وهو مجهول الحال.
 و أما المدرك الحادى عشر فالرواية ضعيفة السند بجبرئيل بن

أحمد و محمد بن عبد الله بن مهران. و أما الرواية الثانية عشرة فمضافاً الى ضعف سندها بسهل بن زياد و محمد بن مرزبان المجهول الحال فأنها قاصرة عن اثبات الوثاقة، لان غاية ما تدل عليه هو أن محمد بن سنان كان مورداً لالطاف الائمة (ع) وهو لا يعنى توثيقاً أو تعديلاً، لكثرة شمول لطفهم عليهم أفضل الصلاة والسلام للفسقة والمنحرفين لحكمة و مصلحة لعلها محاولة اصلاحهم و تقويم انحرافهم، بل هذه الرواية تدل على الطعن بمحمد بن سنان لعدم التزامه بوصية الامام (ع) حيث أمره بالكتمان و قد خالفه و أذاع ماجرى.

و أما رواية الاجلاء عنه كما هو مثبت فى المدرك الثالث عشر والخامس عشر فلا يدل على الوثاقة كما حققناه فى الاسس العامة للتقييم و أنها معارضة بتحرز بعض الاجلاء عن الرواية عنه، كما أن عدم استثناء محمد بن الحسن بن الوليد لرواية محمد بن سنان لا يكشف عن الوثاقة بالضرورة لامكان أن تكون مروياته فى نواذر الحكمة سديدة لاخذشة فيها، أولها موافق من الآثار الصحيحة، و أما وصية أبى غالب الزرارى فلا تدل على الوثاقة فإنه قد روى عن جعفر بن سابور الذى طعن عليه و ضعفه و لذا تعجب النجاشى من روايته عنه.

و أما المدرك الرابع عشر فإن الكشى انما أشار فى هذا الكلام الى الروايات التى استعرضناها و ذكرنا ضعف أسانيدھا، و لا يجدى اعتقاد الكشى بصدور الرضا من الامام (ع) عن ابن سنان مادام أنه يعتمد على تلك الروايات التى علمنا بضعفها.

وبهذا نكون قد قدمنا تقييماً لكل واحد من مدارك الوثاقة.

الجهة العاشرة : - بلورة القول الصحيح بشأن محمد بن سنان.

بعد أن أجرينا تقييماً كلياً و شاملاً لمدارك الضعف و الوثاقة ينبغى تصفية بعض القضايا التى تثار حول الرأى النهائى فى محمد بن سنان

قبل بيان نتيجة هذا البحث عن الرجل. و هذه القضايا على قسمين : -
 الاول : - يتركز حول نظرة كلية الى مجموع مدارك الضعف
 والوثاقة لاقتناص ما يفيد في الوصول الى رأى بشأن محمد بن سنان.
 الثانى : - النظر فى تصريحات الضعف والوثاقة و بيان ما يقتضيه
 ذلك فى الوصول الى النتيجة.

أما القسم الاول فقد يقال بوجود أمور تجعلنا نذهب الى وثاقة
 محمد بن سنان و هى : -

١- أن الروايات الدالة على رضا الامام (ع) عن محمد بن سنان
 متواترة اجمالا و ان كانت ضعاف السند، و بهذا يمكن الاستدلال بها
 مجموعاً على وثاقة محمد بن سنان.

٢- أن اقتران صفوان بن يحيى بمحمد بن سنان فى الذم الوارد
 من المعصوم (ع) يشير الى كون محمد بن سنان من الخواص الذين
 يصدر الذم للحفاظ عليهم.

٣- أن الذى تكشفه مدارك الضعف والوثاقة هو كثرة اختلاط
 محمد بن سنان بصفوان بن يحيى و ابن أبى عمير و أمثالهم مما يشير
 الى عدم ضعفه و الا فلو كان ابن سنان من الكذابين المشهورين لابتعد
 عنه هؤلاء حتماً.

٤- أن ملاحظة مجموع المدارك تقرب القول بأن محمد بن سنان
 قد أصابته آفة الشهرة فغمز عليه بعض من عانده و عاداه بالاسباب القادحة
 حتى شاع ذلك بين الناس و أشتهر ولم يستطع الاعاظم الذين روى
 عنه دفع ذلك كالفضل بن شاذان و أيوب بن نوح فحاولوا رفع الشنعة
 عن أنفسهم و صدرت عنهم كلمات متدافعة، و الا لا وجه للاذن بالرواية
 عن الفضل بعد موته لو كان محمد بن سنان من الكذابين، و كذا لا وجه
 لقول أيوب بن نوح بعد أن دفع دفترأ فيه أحاديث محمد بن سنان ان

شتم أن تكتبوا ذلك فأفعلوا. و قد سرى ذلك الى المتأخرين كالكشى والطوسى والنجاشى والمفيد وابن شهر آشوب ولنا أضطربت كلماتهم فيه وظل بعضهم حيارى لا يدرون هل يتمسكون بمدارك الضعف أو بمدارك الوثاقة، و هل يأخذون بما دل على رضا المعصوم (ع) عنه أو بقول الفضل و أيوب، و لنا لا يمكن التعويل على ما ذكره أئمة الفن، فيرجع الى وجوه المدح والوثاقة السالمة عن المعارض وقد ذكر ذلك العلامة السيد بحر العلوم (قده) و أنهى كلامه بقوله: «و أستبان من الجميع أن الاصح توثيق محمد بن سنان».

و هذه الوجوه قابلة للجواب، أما الاول فلمنع العلم الاجمالى بصدور بعضها اذ هي أخبار أربعة اثنان منها عبارة عن خبر واحد نقل بطريقتين فالمجموع ثلاثة و هي لا تكفى لحصول هكذا علم. و أما الثانى فهذا الاقتران موجب لحصول الظن بما ذكر، ولكننا لا نبني على حجية الظنون الرجالية لا بنحو الظن الخاص ولا الظن المطلق، كما أننا ذكرنا أن حمل الذم الوارد عن المعصوم (ع) على غير الجد لا يكون الا بتصريح من المعصوم (ع) أو قرائن مفيدة للعلم أو الاطمينان ومنها كون الشخص من اجلاء أصحاب الامام (ع)، و لم يثبت ذلك لمحمد بن سنان، لان الروايات المفيدة لذلك ضعيفة السند، ولذا يحتمل أن يكون قرن صفوان بن يحيى به فى كلام الامام (ع) لاجل الحفاظ على صفوان بقرنه بشخص معروف بعدم رضا المعصوم (ع) عنه. و أما الثالث فلمسلمنا به فهو انما يفيد الظن وليس بحجة، على أنه للمناقشة فيه مجال كما هو واضح. و أما الرابع فلا دليل عليه ولذا عبر عنه نفس العلامة بحر العلوم (قده) بأنه المظنون قويا. والواقع أن مدارك الوثاقة لا يمكن الاعتماد عليها لضعفها سندا أو دلالة فلم تثبت جلالته و يشتهر بقربه من المعصوم (ع) كى يغمر عليه من عاداه، و أما اذن الفضل بالرواية

عنه بعد موته لأحاديث محمد بن سنان فلم يثبت بطريق تام، لأن الناقل له هو علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري الذي لم يثبت توثيقه، ولو ثبت هذا الكلام عنه فاعل وجه ذلك هو أنه يخاف أن يطعن عليه في حياته بالرواية عن محمد بن سنان فترد أحاديثه الأخرى و ليس ذلك من جهة التقيّة كما ذكر في الوجه الرابع بل يمكن أن يكون لشهرة محمد بن سنان بالكذب، وحيث أننا ذكرنا أن الرواية عن الضعاف كانت موجودة عند الاجلاء و أن كتبهم كانت تروى أيضا فلا يكون اذن الفضل بالرواية عنه بعدموته موجبا للقول بأنه كان يرى وثاقة ابن سنان غاية الأمر أراد أن لا تكون الرواية عنه في أيام حياته خصوصا و أنه قال فيما نقل عنه «لاستحل أن أروى لكم أحاديث محمد بن سنان». كما أنه وصم محمد بن سنان بالكذب، ولا ينقضى العجب مما ذكره السيد بحر العلوم (قده) إذ هل يصح شرعا أن يصرح الفضل بأن محمد بن سنان من الكذابين المشهورين لرفع الشنعة عن نفسه لاشتهار محمد بن سنان بالقدح حسدا و عنادا، وهل يستعد الفضل لذلك و هو الورع المأمون. و أما قول أيوب بن نوح ان شئتم أن تكتبوا أحاديث محمد بن سنان فأفعلوا، فاعل الوجه في ذلك أن هذه الروايات يمكن أن تنقل بعنوان أنها المأثور عن أهل البيت (ع)، و أما أنه لا يروى فلان محمد بن سنان لم يسمع هذه الروايات كي يضبطها، كما أن ابن نوح لم يتأكد من نسبة الكتب التي وجدها محمد بن سنان الى أصحابها، ولذا لا يستحل أن يحدث بها كي يأخذها عنه الرواة سماعا و بعنوان الشهادة على صحة ما في الكتاب و الدفتر، فليس في كلامه تدافع أصلا، و قد ذكرنا في الاسس العامة للتقييم أن الاجلاء كانوا يروون الكتب التي صنفها الضعاف ويحدثون ببعض رواياتهم وهناك دواع ليس هنا مجال ذكرها، فقول ابن نوح «ان شئتم أن تكتبوا فأفعلوا» لا يدل على اعتقاده بوثاقة

محمد بن سنان ولايكشف عن ذلك. خصوصاً و أنه لم يثبت أصل المطلب أى أن محمد بن سنان قد أصابته آفة الشهرة فغمزوا عليه، و كم من أصحاب الأئمة (ع) من هو أعظم من محمد بن سنان و أشتهر و قد غمز عليه فلم ينطل ذلك على أهل الفن والجرح والتعديل فكشفوا زيف الغمز و لم يبال الاعاظم بهذا الغمز فرووا عنه و لم يخافوا! الشنعة، فكيف تتصور ذلك فى مثل محمد بن سنان.

فالننتيجة عدم صحة هذه الوجوه الاربعة للكشف عن وثاقة محمد بن سنان.

والذى يتحصل لنا من ملاحظة مجموع مدارك الضعف والوثاقة أنه لا يوجد ما يثبت وثاقة محمد بن سنان، لسقوط هذه المدارك سنداً أو دلالة فحتى لو فرض قصور مدارك الضعف عن اثبات ضعف محمد بن سنان لم نستطع توثيقه لعدم نهوض مدارك الوثاقة لاثبات وثاقته.

و أما القسم الثانى فينبغى أولاً أن نستبعد شهادة ابن قولويه المدعاة، لما حققناه من اختصاصها بالمشايخ، و أما شهادة على بن ابراهيم فالذى أستفيده من عبارة المقدمة أنه يوثق كل من ورد اسمه فى سلسلة الاسانيد المذكورة فى التفسير، لكن هناك أشكال قد أثير على المقدمة و أنها ليست لعلى بن ابراهيم ولم نحقق ذلك الى الان، كما أن هناك بعض الاشكالات الاخرى و فيما لو تم رفع هذه الاشكالات فيمكن استفادة وثاقة محمد بن سنان من عبارته.

اذا أتضح ذلك نقول أن التعامل مع تصريحات الضعف والوثاقة يمكن أن يتصور فى المواقف التالية.

الموقف الاول : - أن يقال بتساقط شهادتى الشيخ المفيد و كلامى الشيخ الطوسى فى الغيبة والفهرست و سائر كلامه فى التضعيف. فيبقى كلام النجاشى بلا معارض. و يحكم بضعف محمد بن سنان.

الموقف الثاني: - أن يقال بتساقط شهادتي المفيد و كلامي الشيخ و تساقط تضعيف النجاشي و توثيق علي بن ابراهيم لوقيل بتوثيقه الاجمالي لكل من في السند. و يحكم بعدم ثبوت وثاقة محمد بن سنان.

الموقف الثالث: - أن يقال بتساقط كل شهادات التضعيف مع كل شهادات التوثيق بحيث لو لم نقل بوثاقة أسناد تفسير علي بن ابراهيم فسوف يحصل التساقط أيضا ولا يبقى كلام النجاشي سالماً عن المعارضة. و يحكم بعدم ثبوت وثاقة محمد بن سنان.

الموقف الرابع: - أن يؤخذ بشهادات التضعيف دون شهادات التوثيق لتقدم الجرح على التعديل عند التعارض و يحكم بضعف محمد بن سنان.

الموقف الخامس: - أن يقدم كلام النجاشي على كلام غيره أما مطلقاً أو عند التعارض. و يحكم بضعف محمد بن سنان.

و هكذا يتضح أن كل هذه المواقف تنتج سقوط محمد بن سنان أما لضعفه أو لعدم ثبوت وثاقته.

بقي شيء: - لو فرض التسليم بتمامية أسناد بعض الروايات التي دلت على رضا الامام (ع) عن محمد بن سنان و هي رواية أبي طالب عبدالله بن الصلت القمي ورواية ابن بزيع فقد يقال بالرجوع اليها بعد تساقط شهادات التوثيق والتضعيف أو بتقديمها على شهادات التضعيف ولكن ذلك محل تأمل و اشكال، لان تضعيف النجاشي لمحمد بن سنان مع اطلاعه على هذه الاخبار يسلبنا الوثوق بها و نظمئن بوجود خلل فيها، ولذا نجد أن النجاشي لم يشر اليها أصلاً فهو في ترجمة أحمد بن هلال بعد أن ذكر أنه صالح الرواية أشار الى ورود ذموم من سيدنا العسكري (ع) في هذا الرجل، بينما نجده في ترجمة محمد بن سنان لا يشير الى هذه الاخبار أصلاً على الرغم من أنه علق على الرواية

المروية عن صفوان فى حق محمد بن سنان بأنها تدل على اضطراب كان وزال. و نجد النجاشى أيضا لم يتعرض الى رواية أبى طالب التى ورد فيها الثناء من الامام (ع) على صفوان بن يحيى و سعد بن سعد و زكريا بن آدم لم يتعرض لها فى تراجمهم و لم يتعرض للرواية الثانية أى رواية ابن بزيع التى ورد فيها تعقب لعن الامام (ع) لصفوان بن يحيى بالرضا عنه فى ترجمة صفوان، كل ذلك يجعلنا نطمئن بأن النجاشى لم يعتمد على هذه الروايات ولا بد أن يكون ذلك لشيء فيها فلا يبقى لنا وثوق بها. و قد أشرنا الى ذلك فى الاسس العامة للتقييم فراجع.

و هكذا يتضح بعد هذه الجولة سقوط السند بمحمد بن سنان الزاهرى والله هو العالم بحقائق الامور و منه نستمد الهداية والسداد. و بهذا ينتهى هذا المجلد من «دراسات فى العروة الوثقى» أسئل الله تعالى الذى من على بتدريسه و كتابته أن يمن على بقبوله و أن يرضى عنى و ينفعى به يوم فقرى و فاقتى و يدونه فى ديوان الحسنات و يجعله من الاعمال الصالحات انه واسع كريم والحمد لله رب العالمين و صلى الله على سادة الخلق و مصاييح الحق أبى القاسم محمد و آله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله الدائمة على أعدائهم أجمعين أبد الابدين.

الفهرست

الصفحة	العنوان
٣	الاهداء
٤	المقدمة
٨	نجاسة البول
٨	محل الكلام عن النجاسة
٨	البحث عن اطلاق في دليل النجاسة.
٩	دعوى عدم دلالة الاخبار على النجاسة
١٠	كلام صاحب الرياض
١١	استدلال صاحب الرياض على النجاسة بالاخبار
١١	نسبة القول بعدم دلالة الاخبار على النجاسة الى المعالم والمدارك
١٢	المناقشة في هذه النسبة
١٣	بيان مراد صاحب الرياض
١٥	الفارق بين تقرير المستند و تقريرنا
١٥	متى شرعت النجاسة في الاسلام
١٦	القرائن التي قد تذكر لاثبات تشريع النجاسة قبل السنه التاسعة
١٧.	الموقف من هذه القرائن
١٨	مناقشة الاستدلال بحديث لاتعاد

الصفحة	العنوان
١٩	البحث عن وجود حقيقة شرعية للفظ النجاسة
٢٠	مناقشة دليل السيد الشهيد على نفي الحقيقة الشرعية
٢١	الجواب عن المناقشة
٢٢	كلام الشيخ الاعظم حول الحقيقة الشرعية للفظ النجاسة
٢٣	تعليقنا على افادة الشيخ الاعظم
٢٤	التحقيق في دلالة لفظ النجاسة على القدر الشرعي
٢٤	مقدمات البحث و ممهدهاته
٢٦	الفرضيات الثلاثة في المسألة
٢٦	تقريب ظهور لفظ النجاسة في القدر الشرعي على جميع الفرضيات
٢٧	الصحيح من الفرضيات
٢٨	موارد استثناء دلالة لفظ النجاسة على القدر الشرعي
٢٨	كيفية ظهور لفظ النجاسة في زمن الائمة (ع)
٢٩	بيان مؤكد على الضابط المنقح
٣٠	استفادة النجاسة من غير المادة
٣١	تقريبات الاصحاب في دلالة صيغة الغسل على النجاسة
٣٢	تحقيق دلالة صيغة الغسل على النجاسة
٣٤	ملاحظات على تقريبات الاصحاب
	الوجه في لزوم انضمام عدم وجود نكتة أخرى للغسل
٣٥	في تحقيق الدلالة
٣٦	الاشكال على عمومية ارتكازية عدم وجود نكتة أخرى للغسل
٣٧	بعض القرائن الخاصة بالدالة على نفي نكتة ثانية للغسل
٣٨	دفع الاشكال على الاستدلال بروايات الغسل مع وجود القرائن
٣٩	التفات بعض الفقهاء الى ما نقحناه

الصفحة	العنوان
٤٠	استعراض المناقشات التي أوردت على صاحب الرياض و دفعها
٤٣	المختار في رد الرياض
٤٤	دفع اشكال على المختار
٤٦	التحقيق في المقام
٤٦	البحث عن مطلق فوقاني في الاخبار
٤٧	بيان كبرى كلية حول ورود الرواية مورد حكم آخر
٤٩	الاشكال على شيخنا الاستاذ
	استعراض الروايات التي ورد فيها عنوان البول مطلقاً
٤٩	في كلمات السائلين
٥٠	تقريب الاستدلال بهذه الروايات على الاطلاق
	الإشارة الى استدلال السيد الخوئي بهذا التقريب على
٥١	اطلاق نجاسة الدم
٥١	مناقشة التقريب والاشكال على السيد الخوئي
٥٣	استعراض الروايات الدالة على غسل الثوب من البول مرتين
	تقريب السيد الشهيد لانصراف هذه الاخبار الى بول
٥٤	الانسان والاشكال عليه
٥٥	رد الاستدلال بهذه الاخبار على الاطلاق
٥٥	استعراض الروايات الظاهرة في ترتيب الحكم على الطبيعي
٥٥	تقريب الاستدلال برواية محمد بن مسلم ورده
٥٦	الاستدلال بالنبوى المشهور والجواب عنه
٥٧	الاستدلال بالنبوى الاخر والجواب عنه
٥٨	تحقيق سند رواية العيص بن القاسم
٦١	تحقيق دلالة رواية العيص

الصفحة	العنوان
٦٣	البحث عن نجاسة الخراء بنحو القضية المطلقة
٦٤	ايراد كلمات اللغويين حول معنى العذرة
٦٥	استعراض أقوال الفقهاء حول معنى العذرة
٦٧	المحتملات المتصورة حول الموقف من كلمات اللغويين
٦٨	الاقوى من المحتملات و وجه ذلك
٦٩	استعراض الاخبار التي ورد فيها لفظ العذرة مطلقا والجواب عنها
٧٠	ايراد الاخبار التي يدعى دلالتها على الشمول والجواب عنها
٧٢	البحث عن نجاسة بول و غائط ملايؤ كل لحمه عدم الفرق في نجاسة فضلة ما لا يؤكل بين الانسان وغيره
٧٦	والبرى والبحرى
٧٧	بول الصبى الذى لم يغتد
٧٧	الكلام عن الاستدلال بالمطلقات على النجاسة
٨١	الكلام عن الاستدلال على النجاسة بالأدلة الخاصة
٨٣	الكلام عما استدل به على طهارة بول الصبى
٨٦	الكلام حول تعارض دليلى النجاسة والطهارة
٨٧	بول الطيور المحرمة
٨٨	تعارض رواية أبي بصير مع رواية ابن سنان
٨٩	الكلام حول النظرية الاولى فى علاج التعارض
٩١	الكلام حول النظرية الثانية فى علاج التعارض
٩٣	شرح مبنى تعارض الرتب
٩٤	المناقشة فى مبنى تعارض الرتب
٩٦	الكلام حول النظرية الثالثة فى علاج التعارض
١٠١	الكلام حول النظرية الرابعة فى علاج التعارض

الصفحة	العنوان
١٠٩	الكلام حول النظرية الخامسة في علاج التعارض
١١١	الكلام حول النظرية السادسة في علاج التعارض
١١٤	بول الخفاش
١١٤	الكلام عن نجاسة بول الخفاش من حيث المقتضى
١١٦	الكلام عن نجاسة بول الخفاش من حيث المانع
١٢٥	شمول نجاسة محرم الاكل لما حرم بالعارض
١٢٨	طهارة بول و غائط ما يؤكل لحمه
١٣٥	طهارة أبوال الدواب و أرواثها
١٣٧	استعراض الروايات التي استدل بها على النجاسة
١٣٨	الجواب عن مناقشات الاعلام في دلالة هذه الروايات
١٤١	الطائفة الثانية من الروايات المستدل بها على النجاسة
١٤٣	الكلام عن الروايات المعارضة
١٤٤	الروايات الدالة على طهارة أبوال الدواب
١٤٥	الكلام عن وثاقة الحكم بن مسكين
١٤٦	الكلام عن وجوه علاج التعارض بين دليلي الطهارة والنجاسة
١٥٠	الدليل الثانى المستدل به على نجاسة أبوال الدواب
١٥١	المناقشة في الدليل الثانى
١٥٢	الادلة المستدل بها على طهارة أبوال الدواب
١٥٣	تقريب دليل السيرة
١٥٥	كلام السيد الشهيد حول دليل السيرة
١٥٦	الجواب عما أفاده السيد الشهيد
١٥٨	بول و غائط ما لا نفس له

الصفحة	العنوان
١٥٩	الخدشة في الاستدلال بالاجماع على النجاسة
١٦١	نجاسة فضلة مالا نفس له من حيث المقتضى
١٦٣	نجاسة فضله مالا نفس له من حيث المانع
١٦٧	تفصيل الكلام عن سند رواية حفص بن غياث
١٧٨	الكلام عن دلالة رواية حفص
١٨٠	تفصيل الكلام عن ملاقة الغائط في الباطن
١٨٩	بيع بول و غائط مأكول اللحم
١٨٩	تحقيق حول المناط في المالية
١٩٤	بيع بول و غائط مالا يؤكل
١٩٥	مناقشة الاجماع على حرمة بيع النجس
١٩٧	الكلام عن تعارض نسخ رواية سماعه
	استعراض كلمات اللغويين حول معنى السحت و عرض
٢٠٢	المواقف المحتملة
٢٠٥	جواز الانتفاع بفضلة مالا يؤكل
٢٠٦	حكم فضلة مجهول الحلية
٢٠٧	التشكيك في شمول قاعدة الطهارة للشبهات الحكمية
	بيان عدم شمول رواية عمار لحالات تردد نفس الشيء بين
٢٠٨	الطهارة والنجاسة
٢٠٩	بيان المباني و تطبيقاتها في المسألة
٢١٠	لا يجوز أكل لحم المشكوك
٢١١	هل التذكية أسم للمسبب أو السبب
٢١٥	البحث عن قاعدة قابلية الحيوانات للتذكية
٢٢١	حكم ما علمت قابليته للتذكية و جهلت حليته لشبهة حكمية

العنوان

الصفحة

- ٢٢٣ هل توجد عمومات دالة على الحلية
- ٢٣٠ حكم ما علمت قابليته للتذكية و جهلت حليته لشبهة موضوعية
- ٢٣١ حكم ما جهلت قابليته للتذكية و حليته لشبهة حكمية
- ٢٣١ حكم ما جهلت قابليته للتذكية و حليته لشبهة موضوعية
- ٢٣٢ فضلة الحيوان المشكوك في كونه ذا نفس سائلة
- ٢٣٣ حكم الفضلة الدائرة بين حلال اللحم و حرامه
- ٢٣٤ فضلة الحية والتمساح
- ٢٣٥ نجاسة المنى
- ٢٣٥ البحث عن نجاسة المنى بنحو القضية المطلقة
- ٢٣٥ الاعتراض الاول على الاستدلال على الاطلاق
- ٢٣٦ جواب السيد الخوئي والسيد الشهيد على الاعتراض والاشكال فيه
- ٢٣٧ الاعتراض الثاني والثالث و جوابهما
- ٢٣٨ الاعتراض الرابع والجواب عنه و بيان الاعتراض المختار
- ٢٣٩ نجاسة منى الانسان
- ٢٤٣ الكلام عن دلالة الروايات الدالة على طهارة المنى
- ٢٤٧ الكلام حول ما يعالج به التعارض
- ٢٤٨ رد مناقشة السيد الشهيد في حمل الاخبار على التقية
- ٢٥٠ بيان تقريب جديد للحمل على التقية
- ٢٥١ منى الحيوانات المحرمة من ذوات النفس
- ٢٥٣ منى الحيوانات المحللة من ذوات النفس
- ٢٥٦ منى ما لا نفس له
- ٢٥٨ طهارة المذى والودى والودى

الصفحة	العنوان
٢٦١	طهارة رطوبات الفرج والدبر
٢٦٢	الملاحق
٢٦٣	تحقيق القول بوثاقة أسانيد كامل الزيارات
٢٦٧	شبهة الارسال في قول الراوى «سئل» مجرداً
٢٧١	وجه افراد نظرية ابن أدريس في تقريب مستقل
٢٧٢	اثرات تتعلق بمبنى سقوط الخبر بهجر الجميع
٢٧٢	كيف يثبت هجر الرواية
٢٧٤	الاشكال في ثبوت هجر الجميع
٢٧٥	المحاولة الاولى في الجواب عن الاشكال و ردها
٢٧٧	المحاولة الثانية في الجواب و ردها
٢٨١	كيف نكتشف أن الاعراض لم يكن لوجوه صناعية
٢٨٤	ما هو المناط في المعرضين
٢٨٨	شمول أخبار العلاج لموارد تعارض العامين من وجه
٢٩٧	تحقيق نظرية صاحب الحدائق في الحمل على التقية
٢٩٧	توضيح نظرية صاحب الحدائق
٣٠٠	بيان النقاط المضعفة للنظرية
٣٠٦	تحليل واقع التقية في الاحكام و بيان جذورها التاريخية
	لماذا لم تحصل التقية في الاحكام في عصر الامام الحسن
٣٠٩	والحسين (ع)
٣٠٩	النقاط البارزة في سياسة معاوية و الامويين
٣١٠	استعراض الوضع العام للامة بعد استشهاد الامام الحسين (ع)
٣١٣	بيان وضع المدارس الفقهية
٣١٦	بيان موقع الائمة (ع) من زوايا ثلاث

الصفحة	العنوان
٣٢٠	السمات البارزة لعمل الأئمة (ع)
٣٢٥	دوافع الثقة في الاحكام
٣٢٦	مناقشة استدلالات صاحب الحدائق بالآخبار على مسلكه
٣٣٠	توضيح معنى ما دل على الترجيح بمخالفة أخبار العامة
٣٣٣	تحقيق حال محمد بن سنان الزاهري
٣٣٣	التعريف بمحمد بن سنان
٣٤٠	مذاهب الأصحاب في محمد بن سنان
٣٤١	تصريحات عامة بضعف محمد بن سنان
٣٤٢	التهمة الموجهة الى محمد بن سنان
٣٤٢	مدارك التهم
٣٤٥	تصريحات بوثاقة محمد بن سنان
٣٤٦	مدارك الوثاقة
٣٥١	الأسس العامة للتقييم
٣٥١	الغلو و طعنه في الراوى
٣٦١	الرواية بالوجادة و طعنها في الراوى
٣٦٣	شهادة الراوى نفسه
٣٦٥	حال الذموم الصادرة من المعصوم (ع)
٣٦٧	التعارض بين شهادات الرجاليين والآخبار المروية عن الأئمة (ع)
٣٦٩	رواية الاجلاء عن شخص
٣٧٧	تقييم مدارك الضعف
٣٧٧	دراسة مدارك الغلو
٣٧٩	دراسة مدارك الكذب

الصفحة	العنوان
٣٨٢	دراسة مدارك ذم المعصوم (ع) لابن سنان
٣٨٢	دراسة مدارك عدم السماع من المعصوم (ع)
٣٨٤	دراسة مدارك رواية ابن سنان قضايا رديئة
٣٨٥	تقييم مدارك الوثيقة
٣٩٠	بلورة القول الصحيح بشأن محمد بن سنان
٣٩٨	الفهرست

في كتاب الرواية والاعتقاد لابن سنان ومقتضاه (١) في
 في كتاب الرواية والاعتقاد لابن سنان ومقتضاه (١) في
 الله في كتاب الرواية والاعتقاد لابن سنان ومقتضاه (١) في
 من كتاب الرواية والاعتقاد لابن سنان ومقتضاه (١) في
 في كتاب الرواية والاعتقاد لابن سنان ومقتضاه (١) في
 (٢) في كتاب الرواية والاعتقاد لابن سنان ومقتضاه (١) في
 في كتاب الرواية والاعتقاد لابن سنان ومقتضاه (١) في

من الذين لا (٣) ومحمد بن عبد الله بن عبد

٧٨٧

(٣) ومحمد بن عبد الله بن عبد

٧٨٧

تتمثل الذين لا (٣) ومحمد بن عبد الله بن عبد

٧٨٧

تتمثل الذين لا (٣) ومحمد بن عبد الله بن عبد

٧٨٧

شكر و تقدير

تتمثل الذين لا (٣) ومحمد بن عبد الله بن عبد

٧٨٧

تتمثل الذين لا (٣) ومحمد بن عبد الله بن عبد

٧٨٧

أود أن أتقدم بالشكر والتقدير الى الاخ
 العزيز الحاج على الصفار على الجهود
 المخلصة والاسهامات الخالصة في طبع هذا
 الكتاب فله منى جزيل الشكر و من الله
 تعالى وافر الاجر و أسئل الله له التوفيق
 فى خدمة مدرسة أهل البيت (ع)
 و خطهم الاصيل.



WERT
BOOKBINDING
Grantville Pa.
MAR-APR 1993
We're Quality Bound

Princeton University Library



32101 059524064