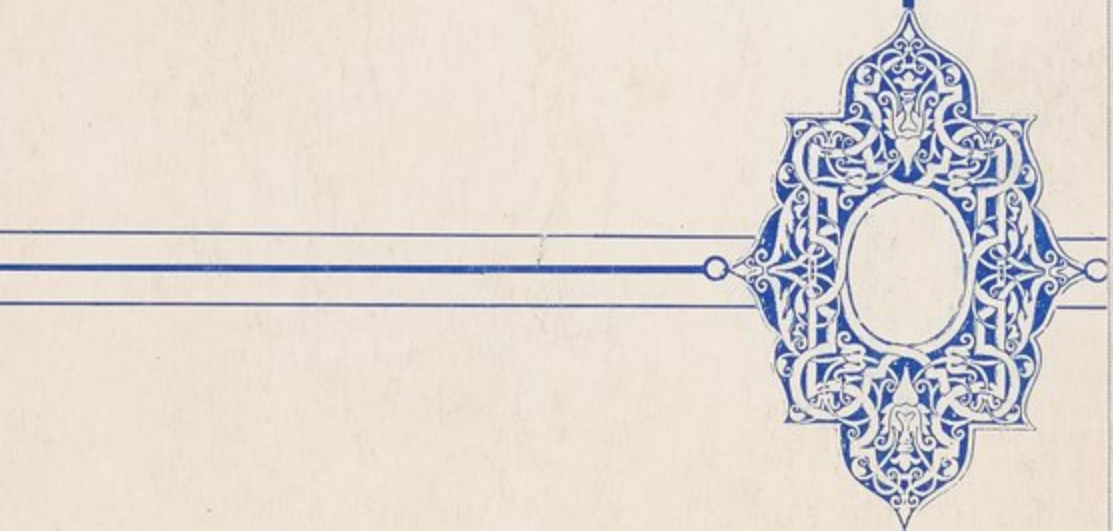
PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

الشيخ حسين المؤيد

دراسات في العروة الوثقى



Mu'ayyad

دراسات
فى العروة الوثقى

تأليف
حسين المؤيد

(Arab)
BP174
.T323M829
1988
juz' 1

(RECAP)

هوية الكتاب

الكتاب : دراسات فى العروة الوثقى

المؤلف : حسين المؤيد

المطبعة : مهر قم

الناشر : المؤلف

الطبعة : الاولى

المطبوع : (١٠٠٠) نسخة

التاريخ : جمادى الثانية ١٤٠٩ هـ

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
32101 022514325

الاهداء

سيدى يا أمير المؤمنين
يا باب مدينة علم النبى (ص)
يا بطل الاسلام الخالد

لا أدرى 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 لايتعثر القلم ويراد منه أنيكتب اليك وكيف لاتستعصى الحروف ويطلب منها أن تكون خطابا معك فما أجدر أن أذعن بالعجز أمام عظمة شخصيتك التى طأطأ أمامها العظام فأقبل منى بكرمك هذا الكتاب الذى أرجو أن يكون خدمة بسيطة لمدرستك الحقة و أكون مشمولا بلطفك و حنانك يا سيدى فتذكرنى يوم لا يشفعون الا لمن أرتضى و أنت أنت المرتضى.

بسم‌الله 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 أبى‌القاسم المصطفى الامين و على الهداة الميامين والائمة المعصومين من آله الطيبين الطاهرين ولعنةالله الدائمة على أعدائهم من الجن والانس أجمعين الى أبد الابدين.

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

و بعد : فأن هذا المجلد من كتابنا «دراسات فى العروةالوثقى» عبارة عن مجموعة من‌المحاضرات التى ألقيناها على جمع من طلبة الابحاث العالية فى الفقه ـ الخارج ـ شرحا لمتن العروة الوثقى لفقيه عصره المحقق آيةالله‌العظمى‌السيداليزدى «قدس‌سره» الذى‌تعارف‌فى الابحاث الخارجية جعله محوراً للتعليق والشرح والاستدلال.

وأنى اذ أقدم هذا الكتاب ـ الذى يجسد جهداً متواضعاً على الصعيد العلمى فى رفد الحركة العلمية فى‌حوزاتنا الشريفة ـ الى العلماء الاعلام والفضلاء الكرام أود التأكيد على‌أن هذه‌الابحاث وعلى الرغم مما تستبطنه من خصائص علمية ـ أترك اكتشافها و تقييمها للمنصفين من ذوى الاختصاص والخبرة ـ فأنها ماتزال فى نظرى دون

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

ان عملية الاستدلال وخـاصة حينما يـراد لها أن تكون ممارسة تدريسية فى الابحاث الخارجية بحاجة الى توفر مجموعة من المقومات لكى تكون على مستوى الهدف وبحاجة الى أن يكـون هناك تركيز واضح عند تقديمها على تشييد مدرسة فقهية متكاملة الابعاد على نحو ماتكون للاصولى مدرستة الاصولية المتكاملة لان المستوى الذى يراد تصعيد الطالب فى البحث الخارج له يقتضى ان تصنع فى ضوئه للطالب شخصيتة الفقهية المتكاملة والتى 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 ناضجه يتعرف من خلالها علـى تطور الاستدلال الفقهى و أسباب اختلاف الفقهاء ومسالكهم ومذاقاتهم فى الاستنباط و يتعرف على كامل أدلة المسألة و يمحصها 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 تتبلورعنده عناصر تفتح للبحث الاصولى أبواباً جديده الى غير ذلك مما لا مجال لشرحه تفصيلا فى هذه المقدمة .

---

(١) و أستثنى من ذلك ابحاث جملـة من الاعاظم و اخص بالذكـر العبقرى الفذ الاية الله العظمى شيخ الشريعة الاصفهانى ــ قدس سره ــ 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 والمتشرعة و كيفية تعاملهم فى أخذ الحكم الشرعى وعلى الاحاطة بمسالك الفقهاء و مذاقاتهم فى الاستنباط والتعامل مع الادلة وعلى معرفة تطور الاستدلال والمراحل التى يتنوع اليها وعناصر ذلك وبالتالى يحتاج الفقيه الى تتبع قديمتد الى كتب السير والتواريخ و ما شاكل للوصول الى النتيجة المطلوبة، و من الطبيعى أن ذلك لابد أن ينعكس على البحث ويطلب من أستاذ الخارج تقديمه مع الدقة والعمق والاحاطة 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 وعذرى 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 وانما سعى الى تجاوزه بمقدار ما سمح له المنهج وسنحت له الفرصة تاركاً تقديم الصورة المطلوبة الى النتاجات المستقبلية ان شاءالله تعالى .

و تجدر الاشارة ونحن نختم هذه المقدمة الى أننا فصلنا بعض الابحاث التى كانت فى صلب الشرح وعرضناها فى مجموعة ملاحق لان بعضها قد بحث فى الشرح استطراداً وبعضها قد أخذ مساحة واسعة فى الشرح أوجبت عزله كبحث مستقل رعاية لمقتضيات الكتاب الفقهى التى قد تختلف بعض الاحايين عن مقتضيات الممارسة التدريسية .

و ختاما 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 ولطفك العميم اللهم فأجعل مجهودى هذا شكرا يسيرا لنعمائك الكثيرة و أجعله خالصاً

لوجهك الكريم. الهی طالما رغبت اليك أن توفقنی لخدمة دينك اللهم فكما مننت علی وفقهتنی فی الدين و أعنتنی فـی طـريق العلم و كنت سندی فی نشره و تدريسه فامنن علی بالقبول وبيض وجهی يوم ألقاك و أكتبنی فی خدام مدرسة أهل‌بيت نبيك صلواتك عليه وعليهم أجمعين الهی و تفضل علی بـدوام التوفيق حتی يأتينی اليقين فأنك ذو فضل عظيم و من قديم و رحمة واسعة و وجه كريم يا ذا الجلال والاكـرام و صل‌علی رسولك المختار محمد و آله الطيبين الطاهرين.

قم المقدسه ١٩ رمضان المبارك ١٤٠٨ هـ حسين المؤيد

فصل

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

---

(١) لايخفى أن نجاسة البول فى الجملة مما لامعنى للكلام فيها فهى من الامور المتسالم عليها بالشكل الذى قد يجعلها من الضروريات ولذا لم يقع خلاف فى أصل ادراج البول فى قائمة النجاسات و انما وقع الخلاف فى حدود نجاسة البول على ما سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى .

ومن هنا يتضح افتراق البول عن بعض ما يذكر فى الاعيان النجسة كعرق الجنب من الحرام حيث ينصب البحث على أصل نجاسة العرق و هذا الامر ينعكس على صياغة العبارة الفقهية الدقيقة ففى الشرائع مثلا «و فى عرق الجنب من الحرام و عرق الابل الجلالة والمسوخ خلاف» حيث تبرز هذه الصياغة الموضوع الذى ينصب عليه البحث و هو أصل النجاسة فالخلاف فى أصل نجاسة عرق الجنب من الحرام فى حين تختلف الصياغة عند ما يعبر نفس المحقق الحلى (قدس سره) عن نجاسة البول اذ أنه يشرع فى بيان حكم الافراد حيث يقول «البول والغائط مما لا يؤكل لحمه اذا كان للحيوان نفس سائلة كان جنسه حراما كالاسد أو عرض له التحريم كالجلال، و فى رجيع مالا نفس له و بوله تردد و كذلك فى ذرق الدجاج غير الجلال والاظهر الطهارة»،

. . . . . .

و هكذا يتضح أن الموضوع الذى ينصب عليه البحث اذن هو حدود نجاسة البول و ينبغى 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 فوقانى يثبت الحكم على نحو الموجبة الكلية ليكون مرجعا فى حالات الشك فلا تصل النوبة الى قاعدة الطهارة وهل يوجد اطلاق فيما يثبت الحكم على نحو الموجبة الجزئية ليرجع اليه عند الشك فى حدود ذلك الجزئى؟

و فى هذا المقام نجد أن الفقهاء المتأخرين قد تعرضوا الى دعوى لم يذكر فى أغلب الكلمات مدعيها الا أن المحقق صاحب المستند (قدس سره) ـ و هو من أوائل من تعرض الى هذه الدعوى و ردها ـ نسبها الى بعض المعاصرين فيظهر أنها أثيرت من قبل بعض الفقهاء المعدودين فى طبقة صاحب المستند على ماسيأتى، وحاصل هذه الدعوى على ما قرره صاحب المستند هو أن الدليل على نجاسة البول منحصر بالاجماع لعدم تمامية دلالة الاخبار التى 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 فى حدود ما يثبته والرجوع الى الطهارة فى موارد الشك لكون الاجماع دليلا لبيا (١) و هكذا نجد أن مؤدى هذه الدعوى هو انكار وجود دليل فوقانى يرجع اليه عند الشك.

والحقيقة أن هذه الدعوى تستحق الدراسة والتمحيص، فمضافا

(١) يراجع المستند ج ١ ص ٢٤ من منشورات المكتبة المرتضوية لاحياء الاثار الجعفرية.

. . . . . .

الى أنها تنكر الدليل الفوقانى الامر الذى ينبغى التثبت منه وتحقيقه فأنها تطرح قضية مثيرة فقهيا هى 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 الفقهى الذى دأب على الاستدلال بمثل هذه الاخبار على النجاسة و من هنا تبرز أهمية دراستها بشكل مفصل.

لقد أثار هذه الدعوى الفقية 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 أوالجسد أواعادة الصلاة من البول مرتين أو مرة كما فى الصحاح والحسان وغيرها فى التطهير عنه المارة بك فى محله ومن العذرة كالصحاح و غيرها المستفيضة لعدم الملازمة بين شىء من ذلك و بين النجاسة لعدم انحصار وجهه فيها مضافا الى أخصيتها من المدعى اذغايتها 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 لايؤكل لحمه الموجب لها ولو كانت طاهرة فلا يتم الاستناد اليها فى اثبات النجاسة الا بعد ضم الاجماع و جعله قرينة للدلالة والتعدية لكنه حينئذ هو الحجة لا مجرد المستفيضة و منه ينقدح أن الوجه الحكم بالطهارة حيث لم يكن اجماع

. . . . . .

و لا رواية» (١). هذا نص كلامه فی الرياض وقد استفادمنه من تعرض اليه الدعوى المارة الذكر. لكننا حين نتابع بعض استدلالات صاحب الرياض على نجاسة جمع مما يذكر فی أعيان النجاسة نجد أنه يستدل بالاخبار الامرة بالغسل ومن شواهد ذلك :

أ ـ الاستدلال على نجاسة ذرق الطيور الغير مأكولة اللحم وأبوالها بالاجماع و بعموم رواية اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه وقرب دلالتها على النجاسة بقوله «للاجماع على كون الامر بالغسل فيها للنجاسة» .

ب ـ الاستدلال على نجاسة الكلب والخنزير بالرواية الامر بغسل اليد منه ويقول فی تقريب دلالتها «من جهة الامر بغسل الملاقی الظاهر هنا فی النجاسة بأجماع الطائفة» .

ومن هنا يثار التساؤل عن حقيقة هذه الدعوى وعن صحة تقريرها بالشكل المار فی المستند و فی الجواهر. و من الطريف أننا نجد فی كلمات بعض الفقهاء فی 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 الاشارة 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 فی اثبات النجاسة هو الاجماع

(١) الرياض ج ١ ص ٨٢ طبعه مؤسسة آل البيت (ع).

. . . . . .

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) لزرارة و محمد بن مسلم اللبن واللبأ والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب 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 ـ وصل فيه ـ» . ولكن يمكن المناقشة فى صحة نسبة هذه الدعوى اليهما، و ذلك 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 الملاقى 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 بانحصار 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 نتكلم فى مقامات ثلاثة : ـ

الاول : ـ توضيح مراد صاحب الرياض (قده) .

الثانى : ـ تحقيق كيفية استفادة النجاسة من الادلة .

. . . . . .

الثالث : ـ التعرض الی المناقشات التی أوردت علی صاحب الریاض وردها وبیان المختار فی رده .

أما المقام الاول : ـ فالذی یظهر من کلام صاحب الریاض (قده) أن الامر بالغسل دائر ثبوتا بین محتملین، اذ کما یحتمل أن یکون الامر بالغسل بملاك النجاسة یحتمل أن یکون بملاك التخلص من فضلات مالا یؤکل لحمه للمانعیة فلا ظهور له فی أحد هذین المحتملین و لذا تکون الروایة بناء علی هذا مجملة و هذا ما یفیده قوله «لعدم الملازمة بین شیء من ذلك وبین النجاسة لعدم انحصار وجهه فیها» و فی هذه النقطة یختلف صاحب الریاض (قده) مع القائلین بوجود ملازمة عرفیة بین الغسل والنجاسة و مع القائلین بظهور صیغة الغسل فی النجاسة ببعض القرائن. فهو یری أن الروایة المتضمنة للامر بالغسل مجملة الا أنه یری أیضا أن هذا الاجمال قابل للرفع بالاجماع و یمکن علی ضوئه الاستفادة من الروایات فی عملیة الاستدلال فلیس هذا الاجمال ثابتاً بالحد الذی تخرج معه کل هذه الروایات عن ساحة الاستدلال ولکن أی اجماع هذا الذی یرفع اجمال هذه النصوص هل هو الاجماع المرکب کما قد یستوحی من عبارته التی أوردناها فی الشاهد الاول أو هو الاجماع علی نفس الحکم کما توحی به عبارته فی الاستدلال علی نجاسة البول والغائط و التی نقلناها بتمامها وعبارته فی الشاهد الثانی؟ الظاهر هو الثانی فهو یری أن الاجماع علی نجاسة البول مثلا یشکل قرینة علی بروز الاحتمال الاول من بین هذین الاحتمالین المتصورین فی مقام الثبوت من الروایة ویشیر الیه قوله «فلا یتم الاستناد الیها فی اثبات النجاسة الا بعد ضم الاجماع وجعله قرینه علی الدلالة والتعدیة» ولعل الوجه فی ذلك هو أن هذا الاجماع سواء کان تعبدیا أو مدرکیا

. . . . . .

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 مدركيا فأنه 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. و هذا هو المراد بقوله «لكنه حينئذ هو الحجة لا مجرد المستفيضة» و قوله «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 لايحققها الاجماع كدليل لبى. 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 مالا يؤكل لحمه.

هذه هى دعوى صاحب الرياض (قده) و على الرغم من أحتوائها على الثغرات و اشتمالها 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 والرواية 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 المثام الثالث ان شاء الله تعالى.

و أما المقام الثانى : فيقع الكلام عنه فى جهتين :

الجهة الاولى : ـ استفادة النجاسة من مادة النجاسة ونظائرها.

الجهة الثانية : ـ 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 ـ دام ظله ـ ذكر فى معرض جوابه عن الاستدلال بآية «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 شيء من الاعيان النجسة فى زمان نزول الاية الكريمة لتدريجية 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 و هذا يعنى أن تشريع النجاسات اما كان فى سنة وفاة النبى أو قبلها بفتره قصيرة.

و هذا الكلام يرتكز 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 : ـ

أ ـ 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 ـ 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 آبائه 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) التنقيح 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 ـ ماورد فى سورة الانفال من قوله تعالى «وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به (٢)» بناء على ارادة التطهير من الحدث والخبث معا. و قد نزلت هذه الاية فى بدر فى السنة الثانية للهجرة.

د ـ ورد فى بعض الروايات المتضمنة لحب النبى (ص) للحسن أو الحسين ـ حسب اختلاف المتن ـ 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 ـ ما ورد فى سورة المائدة من قوله تعالى «فتيمموا 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 ـ دام ظله ـ بهذه القرائن يتوقف على حصول الاطمئنان منها بتشريع النجاسة فى الجملة مع لحاظ استبعاد أن يؤخر تشريع النجاسات ـ 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 ـ الى السنين الاخيرة من حياة النبى (ص) مع توفر الدواعى على التشريع فى فترة أسبق، على أنه قد يدعى الوثوق بالنقل المذكور فى القرينة الرابعةفأن هذه الرواية قدوردت لا منطرق الشيعة وحسب بل حتى من طرق العامة مع توفر الدواعى لديهم على اخفائهـا فقد يحصل الوثوق بهذا النقل و يتجاوز الاشكال السندى فيها اذا سلمنا بتمامية دلالتها على المطلوب .

هذا وقد يقال فىمقام الجواب عما أفاده السيدالخوئى ـ دام ظله ـ 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 ملىء بالخلل و يرد عليه : ـ

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

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

ثالثاً : ـ 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.

. . . . . .

اذا أتضحت هذه المقدمة نشرع فی بحث الجهتين.

أما الجهة الاولی فالنجاسة فی اللغة عبارة عن القذارة والوسخ قال فی اللسان «النجس والنجس والنجس القذر من الناس و من كل شیء قذرته» و يبدو أنها تستعمل فی العين والمعنی علی السواء. ولا اشكال فی أن التعبير بالنجاسة عن الاعيان المعهودة ليس تغييرا فی المفهوم بل أن النجاسة الشرعية قذر عند الشارع فهی قذارة اعتبارية بخلاف القذارة الحقيقية. و قد وردت هذه اللفظة فی القرآن و فی أحاديث النبی الاعظم (ص) و فی أخبار أهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام. ولا شك فی استعمال هذه اللفظة فی القذر الشرعی، ولكن الكلام فی تخصيصها للتعبير عن القذارة الشرعية فقد ذكر السيد الشهيد (قده) أن مجیء لفظ النجاسة فی مجموع الاحاديث المنقولة عن النبی (ص) اما معدوم و اما نادر جدا لا فی طرقنا فحسب بل فی طرق العامة أيضا التی تشتمل حسب قوله (قده) علی ستمأة حديث عن النبی (ص) فی أحكام النجاسة و ذكر أنه لم يجد فيها التعبير بعنوان النجس الا فی روايتين (۱) فی أحداهما نقل الراوی أن رسول الله (ص) قال ان الهر ليس بنجس. وفی الاخری نقل أن صحابياً واجه النبی (ص) وهو جنب فأستحی وذهب و أغتسل وأعتذر من النبی (ص) فقال (ص) سبحان الله ان المؤمن لا ينجس. و ذكر (قده) أن هذه الظاهرة تكشف

(۱) لكننا عثرنا و فی محاولة استقراء عاجلة و ناقصة علی ثلاث روايات أخری أحداها ما رووه عن النبی (ص) أنه قال «الماء طهور لا ينجسه شیء» والثانية ما رووه عنه (ص) قال «اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شیء» والثالثة رواية أبی سعيد الخدری قال: سمعت رسول الله (ص) يقال له أنه يستقی من بئر بضاعة و هی بئر يلقی فيها لحوم الكلاب والمحائض و عذرة الناس فقال النبی (ص) ان الماء لا ينجسه شیء» و قد يعثر المتتبع علی روايات أخری استعمل فيها لفظ النجاسة.

. . . . . .

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

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

(١) بحوث فى شرح العروة الوثقى. ج ٣ ص ٢٥٩.

. . . . . .

استعمال لفظ النجاسة سوف يكون ضيئلا أيضا. اذن مجرد ضآلة الاستعمال لايكشف عن عدم استقرار الاصطلاح الشرعی علی تخصيص لفظ النجاسة للتعبير عن القذارة الشرعية. والجدير بالذكر أن استعمال لفظ (القذر) قد ورد فی الروايات الصادرة عن أهل بيت العصمة والطهارة عليهم الصلاة والسلام أكثر من استعمال لفظ النجاسة دون أن يضير ذلك بوجود اصطلاح بشأن هذه اللفظة فی ذلك الزمان . هذا النقض.

و أما الحل فهو أن السر فی ضآلة هذا الاستعمال هو التعبير عن النجاسة فی أكثر الموارد بغير المادة فهذه الروايات الكثيرة التی بين أيدينا مما ذكر فی كتاب الطهارة ـ ماعدا الموارد القليلة التی استعمل فيها لفظ النجاسة أو ماشاكل كالقذر والخبث ـ قدبينت فيها الاحكام من خلال استعمال صيغ تدل علی النجاسة و أبرزها (الغسل) علی ما سيأتی ان شاء الله تعالی و ذلك لان هذه الروايات فی موارد كثيرة بصدد بيان أحكام تتفرع علی النجاسة ولا يحتاج فيها الی استعمال لفظ النجاسة و فی موارد أخری تكون النجاسة مركوزة ويتم السؤال عن آثارها و غير ذلك مما أوجب كثرة التعبير عن النجاسة بغير المادة الامر الذی جعل استعمال لفظ النجاسة قليلا فی هذه الروايات علی الرغم من استعماله فی القذر الشرعی، مضافا الی سلوك الائمة (ع) طريق الكشف الانی عن النجاسة فی موارد عديدة لما سيأتی فی محله و هذا ما ينطبق علی زمن النبی (ص) و من هنا لا مجال لتوهم اختصاص هذه المبررات بزمن الائمة (ع) بدعوی أن المركوزية انما تحصل بفعل الشارع الذی ينبغی أن يستعمل نفس اللفظ حتی يترسخ ثم ينتقل الی الكواشف الاخری.

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

. . . . . .

كلامه (قده) مبنى على ما يراه فى 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 الا أنه غير ثابت بل لا يحتمل فى نفسه، و أما الثانى فللمناقشة 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 فضآلة استعماله تكشف عن عدم وجود وضع تعينى له فى زمن النبى الاكرم (ص) و بالتالى عدم ثبوت حقيقة شرعية لهذا اللفظ.

وعلى هذا الاساس يدفع النقض بأن لفظ النجاسة على الرغم من ضآلة استعماله فى زمن الائمة (ع) الا 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 بضآله الاستعمال غاية الامر أنه يوجد مبرراً لها، و مهما كان المبرر فضآلة الاستعمال تجعلنا نشك فى ثبوت حقيقة شرعية لهذا اللفظ فى ذلك الزمان بناء على انحصار ثبوتها بالوضع التعينى المتوقف 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

(١) راجع مباحث الدليل اللفظى ج ١.

. . . . . .

أول باب النجاسات من أن النجاسة الشرعية هی القذارة الموجودة فی الاشياء فی نظر الشارع فلم ينقل عن معناها اللغوی و اما لدعوی ثبوت الحقيقة الشرعية واما لوجود القرينة علی ارادةالمعنی الشرعی» (١) ولا يخفی أن مقصوده بالقرينة هو القرينة الخاصة بالنسبة الی آيه «انما المشركون نجس» فهذا الكلام كان فی سياق الاستدلال علی نجاسة الكفار بهذه الاية و من هذا الكلام يتضح أن الشيخ (قده) يؤمن بدلالة لفظ (نجس) فی الاية علی المعنی الشرعی و ذلك بأحد هذه الطرق الثلاث، ولكن لا يخفی أن الطريق الاول لا يكاد يصلح لاثبات مراده اذ غايته صيرورة اللفظ حقيقة لغوية بأعتبار عدم الاختلاف فی المفهوم كما لو قلنا بأن الصلاة فی الاسلام ليست معنی مخترعاً للشارع بل هی متحدة ماهية مع الصلاة قبل الاسلام وانما الاختلاف فی المصداق و عليه يكون اللفظ حقيقة لغوية فی معناه و تكون النتيجة هی التوقف فی موارد الشك فأنه مساوق للاشتراك الموجب للتوقف و حاله حال لفظ الصلاة عند الشك فی المراد الاستعمالی منه بناء علی كونه حقيقة لغوية اذ أنه يجب التوقف مع عدم القرينة فلا يجدی هذا الطريق فی اثبات المعنی الشرعی، خاصة اذا لا حظنا أن وصف شخص بأنه نجس يدل لغة علی أنه مستقذر دون أن يتحدد فی هذا الاطار نوع القذارة الا بضم القرينة فكل مستقذر فی نظر الشرع لا يستلزم استقذاره فی نظر العرف.

و بعبارة أخری أن لفظ النجاسة بناء علی بقائه علی المعنی اللغوی يكون المراد منه فی استعمالات الشارع هو القذر و تحديد أنه القذر الشرعی عند الشك غير ممكن فلابد من التوقف.

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

. . . . . .

والتحقيق أن دلالة لفظ النجاسة على القذر الشرعى لا تتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية اذ المدار ليس على كون اللفظ مستعملا فى معناه الحقيقى، و انما المدار على ظهور اللفظ فى المعنى ليكون مشمولا لحجية الظهور و ليس معرفة المعنى الحقيقى الا من طرق تشخيص صغرى حجية الظهور اذن ينبغى البحث عن أن لفظ النجاسة هل له ظهور فى القذر الشرعى فى زمن النبى (ص) أو ليس له هذا الظهور الا فى الموارد التى أقترن فيها بما يوجب ظهوره فى المعنى الشرعى فى خصوص هذه الموارد بشكل لا يجدى عند الشك فى بعض الموارد للاتكال على ظهور عام لهذه اللفظة فى القذر الشرعى. و قبل تشخيص هذا الظهور نذكر الامور التالية التى تمهد لنا طريق الكشف عن الظهور و هى : ـ

الاول: ـ أن النجاسة فى الجملة ليست أمرا مخترعاً للشارع الاقدس بل كانت فى العصور السابقة والشرائع التى سبقت الاسلام و مما يشهد لذلك رواية داود بن فرقد المعروفة عن أبى 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 طهورا فأنظروا كيف تكونون.

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

. . . . . .

ابراهیم (ع) خمس فی الرأس و خمس فی البدن وعد منها الاستنجاء بـالماء .

الثالث : ـ أن المعنی السابق للنجاسة لم یهجـر بل استعمل فیما یریده العرف واللغة و یشیر الی ذلك ما ورد فی الحدیث «ألقوا الشعر عنکم فأنه نجس» و ما ورد فی آداب الخلوة أنه یستحب القول «أعوذ بالله من الرجس النجس الخبیث المخبث الشیطان الرجیم» و کذلك ما ورد عن الامام الصادق (ع) أنه یستحب القول فـی الحمام «اللهم أذهب عنی الرجس النجس و طهر جسدی و قلبی» و کذلك استعمل الطهور ومشتقاته فی معان لغویة و عرفیة کما یتضح لمن تتبع الروایات، و من ذلك وصف النورة بأنها طهور و غیر ذلك مما ورد فـی آداب الحمام و غیره.

وهکذا یتضح عدم هجر المعنی اللغوی والعرفی لا فی زمن النبی (ص) و لا فی زمن الائمة (ع) .

الرابع : ـ اذا ورد فی کلام الشارع خطاب له ظاهر و أراد الشارع خلاف ظاهره فلابد أن ینصب قرینة علی مراده لان عدم نصب القرینة نقض للغرض و خلف کونه فی مقام البیان و من ذلك أن اللفظ اذا کان له ظهور فی المعنی الحقیقی و أراد الشارع استعماله لاداء معنی مجازی تحتم أن ینصب قرینة علی ذلك عامة أو خاصة حالیة أو مقالیه.

الخامس : ـ قد یتعذر الحمل علی المعنی الحقیقی و من ذلك الالفاظ المستعملة فی کلمات الشارع فی غیر معانیها الاصلیة علی القول بنفی الحقیقة الشرعیة فاذا تعذر حملها علی الحقیقة لوجود القرینة الصارفة تعین حملها علی المعانی الشرعیة و ان کانت مجازات و مثال ذلك مالو ورد فی خطاب الشارع لفظ الصلاة أو الحج فأذا تعذر حمله

. . . . . .

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

السادس : ـ اذا ورد فى كلام الشارع ماله محملان أحدهما لغوى والاخر شرعى فاللازم الحمل على المعنى الشرعى لان الشارع موظف لبيان الاحكام الشرعية و يدخل ذلك فى صلب وظيفته ومن ذلك ما اذا دار الامر بين مصداقين فيحمل اللفظ على المصداق الشرعى خصوصا اذا لم تتضح مصداقيته عرفا كما لو قال الخمر نجس فأن قذارة الخمر لم تتضح عرفاً فيحمل على القذر الشرعى .

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

الفرضية الاولى : أن تكون قد ثبتت للنجاسة حقيقة شرعية.

الفرضيه الثانيه : أن تكون للفظ النجاسة حقيقة لغوية أو عرفية .

الفرضية الثالثة: أن يكون لفظ النجاسة مستعملا فى المعنى الشرعى مجازاً .

و على كل هذه الفرضيات يتحصل للفظ النجاسة ظهور فى القذر الشرعى، أما بناء على الفرضية الاولى فواضح، و أما بناء على الفرضية الثانية فلوجود قرينة عامة تجعلنا نحمل اللفظ على القذر الشرعى دائماً الا حيث يحتف اللفظ بما يوجب الاجمال أو يكون له ظهور فى القذر اللغوى أو العرفى، و يتضح هذا الامر بملاحظة ما ذكرنا فى هذه الممهدات من أن الشارع لابد أن ينصب قرينة على مراده اذا كان خلاف الظاهر، و كذلك ما ذكرناه من أن الشارع موظف لبيان الاحكام فلابد من حمل كلامه على المعنى أو المصداق الشرعى، فلكلام الشارع ظهور حالى فى ارادة المعنى أو المصداق الشرعى، 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 الاطار يصح ما أفاده شيخنا الانصارى (قده) من تعين الحمل على القذر الشرعى على القول بالحقيقة اللغوية للفظ النجاسة.

و أما على الفرضية الثالثة فقد أتضح حالها مماذكرنا، اذ مع وجود القرينة العامة لايحمل اللفظ على المعنى اللغوى اذسوف يتبادر المعنى المجازى و هو من مقتضيات تعين المجاز بعدتعذر 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 هى الصارف للفظ عن المعنى الحقيقى.

هذا على أن الصحيح من هذه الفرضيات هى 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 ـ الذى قلنا أنه لا يتم بناء على ما يراه السيد الشهيد فى الحقيقة الشرعية ـ فى هذا الاطار ليقال

. . . . . .

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

فالنتيجة ظهور لفظ النجاسة فى القذر الشرعى فى زمن النبى الاكرم (ص) بفعل هذه القرينة العامة، نعم لا يتحصل للفظ ظهور فى القذر الشرعى فى حالتين : الاولى وجود القرينة الخاصة أو ان شئت سمها انتفاء القرينة العامة كما فى حديث «ألقوا الشعر عنكم فأنه نجس» فأنه لا يتشكل للفظ النجس ظهور فى القذر الشرعى على الاقل لمركوزية عدم تنجس الشعر لو طال و عدم الفرق بين الشعر الطويل والقصير فأن 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 شتىء و ليس لكلام الله تعالى ظهور فى المولوية دائما فيصبح معنى النجاسة مجملا بناء على تمامية هذه المناقشة فى الاية الكريمة .

هذا و أما فى زمن الائمة (ع) فلا اشكال فى ترسخ هذه القرينة أكثر من ذى قبل بل قد يدعى وجود عامل كمى وهو كثرة استعمال لفظ النجاسة على لسان الائمة (ع) والمتشرعة. والواقع أنه لا نزاع فى استفادة القذر الشرعى من لفظ النجاسة فى ذلك الزمان و من ثم أثير الاشكال على ثمرة البحث عن الحقيقة الشرعية بدعوى أننا لا نشك فى المراد الاستعمالى من هذه الالفاظ فى زمن الائمة (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 و كأنه بهذا الاشكال يقال أن تشخيص ظهور لفظ

. . . . . .

النجاسة فی القذر الشرعی فی ذلك الزمان أمر مستدرك.

والحقیقة أنه ینبغی أن لا یفهم من هذا الكلام أن لفظ النجاسة لم یستعمل فی زمن الائمة (ع) الا فی القذر الشرعی كیف و قد ذكر فی بعض الممهدات المتقدمة أنه استعمل فـی القذر غیر الشرعی كثیراً و لم یكن استعماله مجازیا خصوصاً بلحاظ أنه حقیقة لغویة غایة الامر أنه قد یحتف بما یوجب اجماله أو تنعدم فـی مورد مخصوص القرینة الحالیةالعامة والافالانتقال الیالمصداق الشرعی لهیتم بنفس ماذكرناه ولا یستغنی عن القرینة العامة فـی زمن الائمة (ع) لان اللفظ كـان لا یزال یستعمل فی المصداق اللغوی أو العرفی.

هذا ولا یخفی أن الضابط الـذی نقحناه یجـری فی أمثال لفظ النجاسة من قبیل لفظ (القذر) و (الخبث) فمع أن القذر له حقیقة لغویة و كذلك الخبث الا أنه یحمل علی المصداق الشرعی فی كـلام الشارع والائمة (ع) ومن الطریف أنیناقش فی استفادة القذرالشرعی من لفظ النجاسة فـی الـوقت الذی تعـد استفادته من لفظ (القذر) من المسلمات مع أنهما یرتضعان من لبن واحد فتدبر جیدا.

بقی شیء یجدر ذكره ولو تم لاصبح من شواهد ما نقحناه منضابط كلی فی استفادة القـذر الشرعی من لفظ النجاسة و هـو أن الكتب الاستدلالیة للعامة دأبت علی الاستدلال بأحادیث النبی الاكرم (ص) مما ورد فیه لفظ النجاسة دون أن یناقش فی ذلك بأن المحتمل ارادة القذر اللغوی أو العرفی بل أنهم یحملون اللفظ علی المصداق الشرعی علی الرغم من أن بحث الحقیقة الشرعیة كان مطروقا عندهم و تعرض الیه كثیر من أصولییهم و وقع الخلاف فیه بینهم علی ما ذكره الغزالی فی المستصفی الامر الذی یؤكد الالتفات الی القـرینة 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 اتفاقهم على فهم القذر الشرعى من لفظ النجاسة يستكشف ما ذكرناه من القرينة العامة التى كانت تحف بلفظ النجاسة وتوجب ظهوره فى القذر 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 القذر 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 ويلزم لبيانها استعمال ما يناسبها من تعابير كما أن مركوزية النجاسة فى أذهان المتشرعة 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 تداولا فى ألسنة 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، ففى المستند: أن الملازمة بين الغسل والنجاسة ثابتة بالاجماع 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 يجزى غيره الا النجس و فضلة ما لا يؤكل لحمه، انما يجب ازالتها عن ساتر 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 سائرها ولم يصل شىء منها الينا 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 اذ احتمال كونه لاجل وجوب التجنب عن أجزاء مالايؤكل 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 لايؤكل أوملاصقاً له» (١) و قد نسج على هذا المنوال من تأخر من الفقهاء ففى المستمسك «والمنع من دلالة الامر بالغسل على النجاسة ـ كما ترى ـ خلاف المنصرف اليه عرفا» (٢) و فى تقرير بحث السيد الخوئى ـ دام ظله ـ «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) التنقيح ج ٢ ص ٤٤٦.

. . . . . .

و أزال وسخه. فصلاحية هذا اللفظ للتعبير به عن ازالة القذر العرفى هى بنفسها صلاحيته للتعبير به عن ازالة القذر الشرعى. و لذا لم يقع اشكال من أحد فى ذلك حتى أن صاحب الرياض (قده) لم يكن يناقش فى صلاحية التعبير عن النجاسة بالغسل.

و أما عدم مناسبتها لغيرها وهو الامر المهم الذى يحقق دلالتها الاثباتية على النجاسة فربما يقال : أن نفس صلاحيتها للدلالة على النجاسة يكفى فى تحقيق الدلالة الاثباتية و عدم ارادة شىء آخر عند استعمالها غير النجاسة فما دام أن الغسل ظاهر بمادته فى أنه تنظيف و تخلص من القذر فأن لصيغة الغسل بهذا الامر ظهور فى النجاسة و كشف عنها بأعتبارها قذراً شرعيا يراد التخلص منه. الا أن الصحيح عدم كفاية هذا المقدار لذلك و سره أن فى 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 مثلا انما هو بأعتبار كونه الطريق المتعارف لازالة فضلة ما لا يؤكل لحمه التى يراها العرف قذراً يتخلص منه بالغسل، خصوصا مع كون الغسل أفضل الافراد لتحقق الازالة بشكل تام. وليس هذا ببعيد، فقد دلت الادلة على سلوك الشارع هذا الطريق كما فى قوله (ع) فى التطهير من دم الحيض «حتيه ثم اغسليه» اذ لا دخالة للحت المأمور به فى التطهير بل هو ارشاد الى أمر عرفى لكون الحت قبل الغسل أرفق فى التطهير. فمجرد استعمال صيغة الغسل دون الاعتماد على قرائن اخرى اتكالا على صلاحية هذه الصيغة للتعبير بها عن النجاسة لا يكفى لتحقيق دلالتها الاثباتية.

فالصحيح فى تحقيق هذه الدلالة ضم القرائن و ذلك بلحاظ

. . . . . .

ما ذكرناه فى استظهار القذر 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 تزيده الايام الا رسوخا 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 النكتة 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 نكتة 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 القذر، 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 النكتة .

. . . . . .

و مماذكرنا يظهر وجه النظر فيماأفاده السيد الشهيدالصدر(قده) من أن استفادة النجاسة من الامر بالغسل تكون بأحد تقريبين الاول من ناحية مادة الغسل التى تساوق عرفاً مع الازالة والتنظيف فالامر بالغسل يساوق الامر بأزالة القذر فيكون دالا على النجاسة، والثانى من ناحية ارتكازية كون الغسل بالماء هو المنظف للشيء من القذارات العرفية فأن ذلك مع ارتكازية وجود قذارات و نجاسات شرعية فى الجملة يوجب انصراف الذهن المتشرعى والعرفى عند توجه الامر بالغسل من قبل الشارع الى أن ذلك على أساس نجاسة الشيء شرعاً والارشاد الى ما هو المطهر له وليس أمرا نفسياً (١).

و وجه النظر أن التقريب الاول لا يكاد يصلح لاثبات دلالة الامر بالغسل على النجاسة لما قلناه قبل برهة. فلابد من ضم قرائن اليهمضافاً الى أن عدم انفهام الوجوب النفسى لادخل له فى استظهار النجاسة اذ لو كان الامر بملاك أزالة أجزاء ما لا يؤكل لحمه لما كان نفسياً أيضاً بل يكون ارشاداً الى المانعية فنفس الازالة غير مرادة و انما تراد لتصحيح الصلاة كما هو واضح.

هذا ولا يخفى أن مجرد ارتكازية كبرى طهورية الماء و وجود نجاسات شرعية تزال بالماء لا يكفى لتحقق الانصراف الى النجاسة بل لابد من ضم عدم وجود نكتة 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 نكتة ثانية كالامر بغسل الثوب من الروث فأن قذارة الروثلدى العرف وكون الطريق المتعارف لازالته

(١) بحوث فى شرح العروة الوثقى ج ١ص ٣٧١ .

. . . . . .

هو الماء يوجب احتمال نكتة 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 النكتة.

وقد يجاب عنه بأبداء ارتكاز عدم وجود نكتة 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 ازالتها 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 مزيلا للاثر. و ما مر فى كلام السيد الخوئى ـ دام ظله ـ 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 نكتة اخرى للغسل غير النجاسة. ولكنها لاتخلو من مناقشة، و ذلك لان اشتراط عدم وجود نكتة 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 أوثوباً 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

(١) الوسائل ج ٢ ابواب النجاسات الباب التاسع الحديث ٥ ص ١٠١٠.

. . . . . .

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 العرفى هو الغسل بشكل يجعل احتمال سلوك الشارع هذا الطريق عند الامر بالتخلص من موانع الصلاة التى يرى العرف قذارتها احتمالا 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 فى كلمات القوم، اذ مع احتمال نكتة للغسل غير النجاسة و سلوك الشارع الطريق العرفى لازالة ما يراه العرف قذراً فى 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 أذا كان الكلام عن الصلاة لا عن شىء 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 بقرينة 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 مثلا فهنا لا يوجد احتمال غير النجاسة مما يشكل قرينة على أن الملاك فى الامر بالغسل انما هو النجاسة. أو يرد فى بعض الروايات التعبير بالنضح مما يشكل قرينة على أن الملاك فى الغسل فى روايات اخرى هو النجاسة و الا 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 و هو فى صلاته كيف يصنع به قال: ان كان دخل فى صلاته فليمض، فأن لم يكن فى صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه الا أن يكون فيه أثر فيغسله. أو يرد فى بعض الروايات غسل الاناء من شيء فحيث أن هذا الغسل بملاك النجاسة فيعرف فى الموارد الاخرى أن غسل الثوب من ذلك الشيء بملاك النجاسة أو يرد التعبير عن شيء بأنه نجس فيكون قرينة على أن الغسل الوارد فى روايات أخرى من ذلك الشيء بملاك النجاسة.

وقد يتوهم أن الاستدلال بروايات الغسل فى هذه الموارد بقرينة غيرها يكون مستدركاً 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 مستدركاً اذلاتنحصرالاستفادة منها بأثبات أصل النجاسة فقط، بل يحتاج اليها عند البحث عن العموم أو الاطلاق مثلا. هذا اذا كانت الروايات صالحة للقرينية و أما اذا لم تتم أسنادها و تمت دلالتها فلا تسقط عن صلاحيتها للقرينية مطلقا؛ اذيمكن الاستفادة منها فى بعض

. . . . . .

الاحايين كما لو كانت متواترة اجمالا 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 والتى 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 ـ نجاسة الميتة ـ اذ يحتمل أن تكون لازالة الاجزاء المتعلقة بها من الجلد المانعة عن صحة الصلاة كما يشعر قوله (ع): «وصل فيه». و اذا ضممنا هذا الكلام الى قوله (قده): «ولا معنى للنجس شرعاً الا ما وجب غسل الملاقى 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.

فالنتيجة 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 لايرى 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 بمايلى : ـ

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 عبدالله (ع) «ذكر المنى و شدده موجعله 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

(١) بحوث فى شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٥.

. . . . . .

علی النجاسة لم یبق سوی الاجماع. وقد سلم نفس السید الشهید (قده) بعدم وجود الاطلاق فی روایات الانفعال و صحیح ابن مسلم.

الثانی : ـ ما أفاده کل من صاحب الجواهر والشیخ الانصاری (قدس سرهما) من أن أوامر الغسل لها اطلاق یشمل صورة زوال الاثر و هذا اللسان لا یناسب المانعیة فینحصر وجه الغسل بالنجاسة. و قد تبعهما السید الشهید (قده) علی هذا الجواب.

ویرده ماذکرناه مفصلا من أن وجود نکتة اخری للغسل غیر النجاسة سیما فی الغائط لا یبقی مجالا للتمسك بالاطلاق لان الامر بالغسل یکون لاجل کونه الطریق المتعارف للتخلص من هذه الفضلات.

الثالث : ـ ما أفاده السید الشهید (قده) و هو أن الروایات علی صنفین : ـ

الاول : بلسان الغسل من البول .

الثانی : بلسان الغسل من بول ما لا یؤکل لحمه .

والمتیقن من الصنف الاول هو بول الانسان و حیث أن موضوع المانعیة لا یشمل الانسان نفسه فالامر بالغسل من بول الانسان لیس من جهة المانعیة و هذا یعد قرینة علی أن الامر بغسل بول غیر الانسان فی نفس الخطاب لیس للمانعیة أیضا، اذ التفکیك فی مفاد الامر بالغسل غیر عرفی . ولو سلمنا أن احتمال المانعیة وارد کفانا من أخبار الغسل الصنف الاول الذی لابد من حمله علی النجاسة و بهذا یسلم لنا دلیل من أخبار الغسل علی النجاسة .

و فیه :ـ أن اشکال الریاض یظهر انتاجه فی الصنف الاول أساسا حیث یدعی انصراف المطلقات الی المتبادر منها و هو بول الانسان، وبالتالی فلیس فی الصنف الاول مطلقات بحیث یستدل بها علی نجاسة

. . . . . .

بول ما لا يؤكل لحمه الاعم من الانسان والحيوان. فالنقض بعدم عرفية التفكيك انما يناسب القول بالاطلاق فى روايات الصنف الاول و أما من ينكر الاطلاق فلا يقال له أن التفكيك غير عرفى فتأمل جيداً.

الرابع : ـ أن بعض أوامر الغسل نص فى وجوب الغسل مع زوال العين خصوصاً ما كان منها مشتملا على الامر بتعدد الغسل فلا يبقى الاثر بعد الغسلة الاولى فلابد أن يكون الغسل بملاك النجاسة (١) .

و فيه : ـ أن هذه الروايات منصرفة الى الانسان كما ذهب اليه صاحب الرياض (قده) و أعترف به السيد الشهيد (قده) فى حين أن البحث انما هو عن مطلق فى حدود مالا يؤكل لحمه.

الخامس : ـ ما أفاده المحقق النراقى فى المستند من أن الامر بالصب فى بعض الروايات والغسل فى آخر فى مقام التفريق بين بول الرضيع و غيره شاهد على كون ذلك كله بملاك النجاسة.

وفيه : ـ 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 مالا يؤكل لحمه فى خطاب آخر بأحتمال المانعية عرفى .

السادس : ـ 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 منحصراً فى دلالته بالنجاسته .

وفيه : أن الروايات الواردة فى مانعية مالا يؤكل لحمه وردت

(١) بحوث فى شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٦.

. . . . . .

بعنوان الصلاة فى الفراء والجلود والصوف والشعر والوبر والسمور والفنك، و ازالة هذه الاشياء لا تحتاج الى الغسل، لان منها ما يلبس و طريق ازالته نزعه و منها ما يقع على اللباس، والطريق المتعارف لازالته هو نقض الثوب أو ازالته باليد، فمن الطبيعى أن لا يرد الامر فيها بالغسل. و أما ما ورد فى رواية زرارة أنه سأل أبا عبدالله (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 اذ هذا الكلام مسوق لبيان المانعية لا لبيان كيفية التخلص منها كما هو واضح. على أن دعوى صاحب الجواهر (قده) أول الكلام اذ من الممكن فى روايات الغسل ارادة التخلص من فضلات ما لايؤكل 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 اذ أن مركوزية عدم جواز الصلاة فى المانع حتى فيما لاتتم فيه الصلاة تدفع احتمال المانعية حيث ورد جواز الصلاة فيما لا تتم فيه الصلاة مما أصابه البول كرواية زرارة قال قلت لابى عبدالله (ع) ان قلنسوتى وقعت فى بول فأخذتها فوضعتها على رأسى ثم صليت فقال لابأس.

(١) الوسائل ج ٣ أبواب لباس المصلى الباب الثانى ح ١.

. . . . . .

و رواية زرارة عن أحدهما (ع) قال كل ما كان لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكة والجورب وفى بعضها التعبير بالقذر و عبارة الشيء والقذر شاملة للبول بلا ريب. وفى مقابل ذلك نجد أن الروايات الواردة فى المانعية تؤكد 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 تكك تعمل من وبر الارانب فهل تجوز الصلاة فى وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقية؟ فكتب لا تجوز الصلاة فيها. مضافاً الى اطلاق مادل على المانعية الشامل لما لا تتم فيه الصلاة ايضاً.

ان قلت : ـ قد وردت الاخبار فى جواز الصلاة فيما لا تتم فيه الصلاة مما لا يؤكل لحمه كمكاتبة محمد بن عبدالجبار قال : كتبت الى أبى محمد (ع) أسأله هل يصلى فى قلنسوة 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 : ـ مع الاغماض عن الخدشة فى سندها من ناحية أحمد بن هلال العبرتائى و دلالتها بكون المحتمل من الذكى ولو بنحو يوجب الاجمال، أنه مما يؤكل لحمه، فأنها محمولة على التقية لكون العامة يذهبون الى صحة الصلاة فيها. وعدت المانعية من شعار الشيعة خاصة فى مثل المكاتبات المحتملة للتقية. وأما حكم الامام (ع) بصحة الصلاة فى الحرير المحض فلا يقال أنه مخالف للتقية و ذلك لاختلاف العامة فيها قال ابن رشد فى بداية المجتهد «و أختلفوا فى صلاة الرجل فى الثوب الحرير فقال قوم تجوز صلاته فيه و قال قوم لاتجوز و قوم أستحبوا له الاعادة فى الوقت» فعلى كلا التقديرين لاتضر هذه الفقرة

. . . . . .

فی حمل الحدیث علی التقیة. والعجب أن یقـول الشیخ فی الخلاف «من صلی فی حریر محض من الرجال من غیر ضرورة کانت صلاته باطلة و وجب علیه اعادتها و خالف فی ذلك جمیع الفقهاء مع قولهم ان الصلاة فیه ولبسه محرم غیر أنه لا یجب فیه الاعادة» فقد علمت أن أبن رشد یصرح بوجود الخلاف حتی أنه علق بقوله «والخلاف فیها مشهور» کما نقل العلامة فی التذکرة عن أحمد القول ببطلان الصلاة فیه، فلا ینبغی الاشکال فی حملها علی التقیة لو لـم نسقطها لمخالفتها القطعی.

و ماأخترناه لهصلاحیة النقض علی ماذکره صاحب الریاض (قده) من أن الغسل أعم من النجاسة و ذلك لانه یری عدم جواز الصلاة حتی فیما لا تتم فیه الصلاة اذا کان مما لا یؤکل لحمه، و یری جواز الصلاة فیما لا تتم فیه فی النجس أو المتنجس، فمع هذا کیف له أن یری وجهاً آخر فی روایات الغسل، أو لیس تقیید اطلاقات الغسل بغیر ما لا تتم فیه الصلاة شاهداً علی أن المراد منه النجاسة لا المانعیة.

ان قلت: ـ أن روایات الغسل قد أخذ فیها الثوب والبدن کماهو واضـح من ألسنتها و هـذا مـا لا ینطبق علی القلنسوة والعرقچین و ما شاکل.

قلت: ـ هذا ما لا یرضی به نفس صاحب الریاض أیضا، و لذا قال فی رد هذا الکلام مانصه: «و ما ربما یقال من اثبات أصل الحکم هنا بأصالة البراءة عن ازالة النجاسة عن مثل هذه الاشیاء السالمة عـن المعارض لخلو الاخبار عن الامر بها لاختصاص الامرة منها بالثوب الغیر الصادق علی مثل هذه الاشیاء لیس فی محله کیف لا و هو بعـد معارضته بالاصل المتقدم ذکره الذی هو أقوی منه تصریح 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 جيدا.

هذا كله فيما يتعلق بالدعوى المنسوبة لصاحب الرياض (قده) وقد أوضحناه مفصلا فلنرجع الى ماكنا نبحث 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 أولا. و لابد من مراجعة الروايات وهى على قسمين : ـ

الاول : ـ مالم يؤخذ فى موضوعه عنوان مقيد للبول بل ورد فيه البول بشكل مطلق.

الثانى : ـ ما أخذ فى موضوعه عنوان مقيد.

ولا يخفى أن البحث عن الاطلاق بمعناه الوسيع يقتضى البحث عن مطلق فى روايات القسم الاول لان القسم الثانى لوفرض لـه أطلاق 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 وسيع فسوف نقصر النظر على روايات القسم الاول وهى على أنواع : ـ

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

١ـ رواية هشام بن الحكم عن أبى عبدالله (ع) فى ميزابين سالا أحدهما بول والاخر ماء المطر فأختلطا فأصاب ثـوب رجل لـم يضره

. . . . . .

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

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

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

و هى واردة لبيان انفعال الماء القليل بالبول والمنى.

٣ـ رواية حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عن علـى (ع) قال: ما أبالى أبول أصابنى أو ماء اذا لم أعلم.

وهى واردة لبيان عدم الاعتناء بالشك والبناء على الطهارة.

وفى هذا المقام نشير الى كبرى كلية فى الفقة و هى أن الروايات الواردة مورد حكم آخر على نوعين :ـ

الاول :ـ أن لا يكون للخطاب فيها نظر الا الـى الحكـم الذى أتجه لبيانه.

الثانى :ـ أن يكون للخطاب فيها نظر الى الحكم الذى أتجه لبيانه و الى غيره ولكن بيان الاول بالذات و بيان الثانى بالعرض.

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

. . . . . .

و أما النوع الثانى فهو و ان كان يمكن الاستفادة منه فى اثبات حكم مبين بالعرض الا أنه لا يمكن التمسك بأطلاقه فيه لان المولى بالنسبة الى هذا الحكم ليس فى مقام بيان تمام مراده كما هوالمفروض بل هو فى مقام بيانه اجمالا. و من أمثله ذلك قول الامام الباقر (ع) فى رواية جابر «لو رعفت دورقا مازدت 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) فى مقام بيان انفعال الماء القليل بالملاقاة بالذات و فى مقام بيان نجاسة البول والمنى بالعرض، ولكن لا يمكن التمسك بأطلاقهافى الحكم المبين عرضاً لان الامام (ع) ليس فى مقام النظر الى نجاسة البول و تمام المراد منها . ولذا لا يقال أن عدم تقييد البول بخصوصية يكشف عن كون الحكم بالنجاسة مطلقا اذ هو خلف كون الحكم مبيناً بالعرض، فروايات هذا النوع غير مفيدة لنا فى مقام اثبات الاطلاق.

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

قلت : ذلك ممكن ولكنه بحاجة الى ظهور و ظاهر هذه الروايات أن الامام (ع) فى مقام بيان حكم واحد بالذات . نعم لو شك فى الحكم المذكور فى طريق بيان الحكم الاخر هل أن المولى فيه فى مقام بيان تمام المراد أولا فأصالة الاطلاق تقتضى كونه فى مقام بيان تمام المراد. ولو فرض فى مقام الشك فى ذلك ـ بالنسبة للرواية الثانية ـ ولو بلحاظ الجملة الثانية التى يراد فيها ذكر البأس فأصالة الاطلاق جارية و يقال 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 موجباً 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 ميزاناً كليا فى الفقه و لذا أشكلنا على شيخنا الاستاذ (١) ـ دام ظله ـ حين تابع أستاذه المحقق العراقى (قده) فى بحث سجدة العزائم على أن الروايات الواردة فى تعدد سجدة العزائم من قبيل رواية محمد بن مسلم عن أبى 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 لبيانه بالذات و أتجهت لبيان الوجوب بالعرض، فأستفادة 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 : ـ ما كان عنوان البول فيه وارداً فى كلمات السائلين. و روايات هذا النوع كثيرة منها : ـ

١ـ 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.

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

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

. . . . . .

قطرة دم أو نبيذ مسكر أو بول أو خمر فقال : ينزح منها ثلاثون دلوا.

٣ـ رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع قال : كتبت الى رجل أساله أن يسأل أبا الحسن (ع) عن البئر تكون فى المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول أو دم أو يسقط فيها شىء من عذرة كالبعرة و نحوها ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة؟ فوقع (ع) بخطه فى كتابى : ينزح منها دلاء .

٤ـ 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 شىء فأغسله والا فأنضحه بالماء .

٥ـ رواية معاوية بن عمار عن أبى عبدالله (ع) فى البئر يبول فيها الصبى أو يصب فيها بول أو خمر فقال : ينزح الماء كله.

٦ـ رواية زرارة قال : سألت أبا جعفر (ع) عن البول يكون على السطح أو فى المكان الذى يصلى فيه . فقال : اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر .

٧ـ رواية على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) (فى 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 بصلاحية التمسك بأطلاقه بتقريب أن هذه الاسئلة التى صدرت من الرواة فى مقام الاستفسار عن أحكام البول لم تقيد البول بقيد أو خصوصية و كذلك أجوبة

. . . . . .

الائمة (ع). و هذا كاشف عن ارتكاز نجاسة البول مطلقا فى أذهان المتشرعة فالسؤال عن تأثير مطلق البول فى البئر مستند الى ارتكاز نجاسته كذلك فلو كانت نجاسة البول عند المتشرعة فى عصر الرواة مختصة ببعض الاقسام لكان عليهم التقييد فى 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 الذى يكشف عن هذا الارتكاز. فالاستدلال بهذه الروايات طبق هذا التقريب بأعتبار كشفها عن الارتكاز و أمضاء الامام (ع) له.

و تجدر الاشارة الى أن السيد الخوئى ـ دام ظله ـ استدل على اطلاق نجاسة الدم مضافا الى موثقة عمار بدليل الارتكاز المتشرعى و بنفس هذا التقريب حيث أفاد بأن الملاحظ فى أسئلة الرواة عدم تقييد الدم بخصوصية الامر الذى يكشف عن مغروسية نجاسة الدم مطلقا فى أذهانهم. و كانت أجوبة الائمة (ع) أيضا مطلقة و أستشهد لذلك برواية محمد بن اسماعيل بن بزيع المتقدمة. فى حين نجده فى بحث نجاسة البول يميل الى عدم وجود دليل فوقانى يرجع اليه فى موارد الشك. و هذا خلل من الناحية الفنية اذ أن هذا الارتكاز الذى أستدل به على نجاسة مطلق الدم يمكن دعواه فى المقام أيضا والكاشف عنه هناك و هنا رواية ابن بزيع نفسها، فلا وجه للتفريق و لعله غفلة منه دام ظله.

هذا و نلاحظ على هذا التقريب: ـ

١ـ 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 فى الجملة اذ لو كان ارتكاز النجاسة بشكل

. . . . . .

مطلق متحققا فى أذهان الرواة لما كان هناك وجه للاستفسار عن بعض المصاديق، اذ مقتضى هذا الارتكاز كونها مشمولة للنجاسة. و من الواضح أن أرتكاز النجاسة فى الجملة لا يثبت الحكم الا على نحو القضية المهملة بينما المطلوب اثباته هو النجاسة بقول مطلق. و من الواضحات أن القضية المهملة فى قوة الجزئية، لاحتمال رجوع الحكم الى بعض الافراد دون الجميع. و منه يظهر وجه النظر فيما أفاده السيد الخوئى ـ دام ظله ـ من أن الرواة كانوا يسألون عن المصاديق غير الظاهرة كدم البرغوث و نحوه، و هذا يدل على أن نجاسة طبيعى الدم كان مفروغاً عنها بينهم. و وجه النظر هو أن هذا السؤال قد يكشف عن ارتكاز نجاسة الدم فى الجملة فى أذهان المتشرعة خصوصاً اذا كان السؤال عن حكم نفس الدم مباشرة لا عن الاحكام المتفرعة عليه بعد الفراغ عن نجاسته كما فى الروايات الواردة فى دم البق والبراغيث التى عقد لها المحدث العاملى «ره» باباً فى الوسائل حيث ورد فيها عبارات من قبيل «ما تقول فى دم البراغيث» و «سألته عن دم البراغيث يكون فى 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 فى الجملة لا عن ارتكازها بنحو مطلق.

٢ـ أن السيد الخوئى ـ دام ظله ـ استدل على طهارة بول الدواب كما سيأتى ان شاء الله تعالى بالسيرة العملية على عدم الاجتناب عن أبوالها مع كثرة الابتلاء به و بالاخص فى الازمنة المتقدمة فلو كانت أبوالها نجسة لاشتهر الحكم وذاع و هذه السيرة القطعية تكشف عن طهارتها. وسوف تأتى موافقتناله على هذا الاستدلال. ومن الواضح

. . . . . .

أن قيام مثل هذه السيرة يعنى عدم وجود ارتكاز لنجاسة طبيعى البول بحيث يقال أن الرواة كانوا يسألون عن تأثير مطلق البول اذ هـذه السيره تعنى أنهم لم يكـونوا يسألون عن تأثير مطلق البول، بل عـن الحصة النجسة منه خصوصاً و أن هذه السيرة قد أستقرت فـى الازمنة المتقدمة و بعض الروايات التى وردت فيها أسئلـه السائلين عن تأثير البول كانت فى أزمنه 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 مثلا على أنها طاهرة فلابد أن السؤال كان عن الحصة المفروغ عن نجاستها، ولا أقل من أن ذلك يمنع من الوثوق بأنعقاد هذا الارتكاز فيسقطالتقريب المزبور .

و هذا ما يرد على السيد الخوئى ـ دام ظله ـ فى نجاسة الدمأيضا 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 : ـ ما ذكر فيه عنوان البول من غير تقييد عندبيان حكمه و من رواياته : ـ

١ـ رواية محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال : سألته عن البول يصيب الثوب قال : اغسله مرتين .

. . . . . .

٢ـ رواية أبن أبى يعفور قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن البول يصيب الثوب . قال : اغسله مرتين.

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

٤ـ رواية الحسين بن أبى العلاء قال سألت أبا عبدالله (ع) عن البول يصيب الجسد قال : صب عليه الماء مرتين فأنما هو ماء و سألته عن الثوب يصيبه البول، قال : اغسله مرتين.

و فى هذه الروايات ما هو تام سنداً.

وقد أفادجمع من الفقهاء كصاحب الرياض والشيخ الاعظم والسيد الشهيد الصدر (قدهم) والسيد الخوئى ـ دام ظله ـ 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 أصابة بول غير الانسان للثوب أمر متوقع خصوصاً فى ذلك الزمان وقد وردت روايات فى بيان ذلك منها رواية سماعة التى فرض فيها أصابة بول السنور للثوب و روايات غسل الثوب من بول ما لا يؤكل لحمه و روايات أصابة 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 أيضا 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 أصابة 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 أيضا.

ثم لا يخفى أن القول بالانصراف يتهافت مع القول بلزوم غسل الثوب من كل بول عدا بول الرضيع مرتين لان مادل على غسل الثوب من البول مرتين اذا كان منصرفا 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 لوكان «اغسل ثوبك من البول مرتين» لامكن نفى دعوى الانصراف والتمسك بالاطلاق ولكن لم يرد ذلك فى كلام الامام (ع) بل ورد ذكر البول فى سؤال الراوى فلابد أن يحرز كون الراوى فى مقام الاستفسار عن طبيعى البول ليتمسك حينئذ بالاطلاق و هذا الامر للتشكيك فيه مجال، خاصة بلحاظ ارتكاز طهارة بعض أقسام البول فى أذهان المتشرعة الامر الذى يبعد كون السؤال عن الطبيعى.

النوع الرابع:ـ ماظاهره ترتيب الحكم على الطبيعة. ورواياته:ـ

١ـ رواية محمد بن مسلم عن أبى عبدالله (ع) قال: ذكر المنى و شدده 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: ـ أنه بعد الالتفات الى ان محط النظر فى الرواية هو المنى، فأن كلام الامام (ع) أما مسوق لبيان أصل نجاسة المنى

. . . . . .

أولبيان أشدية نجاسته، وذكر البول على كلا التقديرين يجعله محصوراً بالبول النجس، اذ البول له حصة طاهرة و حصة نجسة و ذكر الطاهر فى مقام التنبيه على أحد الامرين لغو و ذكر الجامع لا فائدة فيه فلابد أن يراد بالبول الحصة النجسة. و بناء على ذلك يكون المراد بالرواية أن طبيعى المنى نجس و أنه أشد 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 أومضموناً 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 مالو قال شخص أن فلاناً أشاد بالعلماء و أثنى عليهم، فهذا الكلام حكاية المدح لا نقل المدح، والاطلاق انما يكون فى الثانى لا الاول.

٢ـ 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 وقيء 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 فی 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 والمنی والدم (الی أن قال) : و من طريق الاصحاب مـا روی حبيب الاسدی عن أبی عبدالله (ع)....» فيظهر أنه مروی بطرق العامة. و عليه فالظاهر أنه ضعيف السند نعم لو فرض وثاقة كل من فی سنده تم سنده. ولكن قد يخدش فيه من جهة اشتماله علی القیء والحال أن طهارته كادت تكون من الضروريات فيرجع الی قضية التمسك بالحديث المشتمل علی فقرة غريبة الا أن يقال أن كلمة القیء قد لا تكـون موجودة لعدم استدلال السنة علـی نجاسة القیء بهذا الحديث ولذا لم يشر اليه العلامة فی التذكرة عند الكلام عن طهارة القیء ولم يذكر فی ما نقله المحقق فی المعتبر حيث أن المحصورات فيه أربعة. والقول بأنه علی فرض اشتماله علی هذه الكلمة يمكن جمعه عرفياً مع ما دل علی طهارة القیء مدفوع بأباء هذا الحديث عن الجمع العرفی لانه كالصريح فی النجاسة. هذا وقد يدعی انصراف الاطلاق فيه الی بول الانسان خصوصا بلحاظ لفظة «الغائط» التی تختص بفضلة الانسان مما يشكل سياقاً يساعد علی الانصراف.

٣ـ النبوی قال (ص) «تنزهوا عن البول».

و دلالتة تامة فأن الامر بالتنزه ارشاد الی النجاسة وقد رتب فيه الحكم علی الطبيعة مع جريان مقدمات الحكمة الا أن الاشكال فی سنده و لذا حاول صاحب المستند (قده) تصحيحه بدعوی الانجبار بالعمل و هی غير مصححة عندنا.

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

. . . . . .

والكلام عن هذه الرواية تارة يكون عن السند واخرى عن الدلالة.
أما السند فقد أورد هذه الرواية الحر العاملى (ره) فى الوسائل وذكر أنه رواها الشهيد فى الذكرى كما رواها غيره، ثم أورد الرواية وذكر أن المحقق فى المعتبر قد رواها أيضا دون أن يضيف أى شيء آخر. و قد وجدت هذه الرواية فى المعتبر الا أن المحقق وصفها بالضعف و ذكرها الشهيد فى الذكرى و علق 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 وضوؤه للصلاة فلايضره» وذكرها الشيخ بقوله: «وقد روى العيص بن القاسم» و أشير فى بعض الكلمات الى انفراد الشيخ برواية هذا الخبر فى الخلاف، و قد أخذه المحقق والعلامة منه و أخذه الشهيد من المحقق كما صرح هو بذلك، و لذا 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: ـ

الاول: ـ كونها مضمرة.

الثانى: ـ 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 مبناء و تفصيله موكول 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 فی أدراج العيص ضمن أجلاء الرواة كزرارة و محمد بن مسلم تأملا. و كيفما كان فالاضمار فی هذه الرواية يعد خللا فيها.

و قديصحح الثانی اما بأن الشيخ قدأخذ 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 فی دلالة قوله المزبور على الجزم بالرواية تأمل. و أما الثانی فلعدم احراز وجود هذه الرواية فی الكتاب الذی للشيخ اليه طريق تام، و عدم احراز طريق تام للشيخ فی غير هذا الكتاب الى العيص بن القاسم.

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

و قد يصحح السند بتقريب أن الشيخ قال فی مقدمة كتابه الخلاف: «سألتم أيدكم الله املاء مسائل الخلاف بيننا و بين من خالفنا من جميع الفقهاء من تقدم منهم ومن تأخر وذكر مذهب كل مخالف على التعيين و بيان الصحيح منه و ما ينبغی 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 سألتم بعون الله

. . . . . .

و قوته حسب ما سألتم» 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.

ويـرده : ـ

أولا : ـ لو كان هذا الحديث من المقطوع به لما تفـرد الشيخ بنقله فى الخلاف و لتردد على ألسنة 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:ـ من الممكن أن تكون هذه القرائن موجبة للقطع بالصدور عند الشيخ نفسه ولو أطلعنا عليها لما أوجبت عندنا القطع.

ثالثاً : ـ قد روى الشيخ فى الخلاف بعض الروايات التى يراها ضعيفة السند وجعلها فى التهذيب قسيما لما يوجب العلم من المقطوع به.

رابعاً : ـ من غير المعلوم التزام الشيخ بهذه الطريقة فـى 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 ذكـر فى مقدمة مشيخة التهذيب «كنا شرطنا فى أول هذا الكتاب أن نقتصر على ايراد شرح ما تضمنته الرسالة المقنعة و أن نذكر مسألة ونـورد فيها الاحتجاج من الظواهر و الادلة المفيدة للعلم . . . . ثم انا رأينا أنـه 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 فى به فى أكثر ما يحتوى عليه كتاب الطهارة فقط. و من راجع كتب الشيخ يجد أنه لم يلتزم غالباً بما ذكره فى مقدمة الكتاب كما حصل فى الفهرست أيضاً، فلا نعلم بأنه قد التزم بذلك فى الخلاف بل من ملاحظة النقطة الاولى والثالثة فى هذه المناقشة يقوى القول بعدم التزامه بما أورده فى المقدمة.

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

هذا ولكن يقوى فى النظر تمامية سند الرواية بلحاظ كون العيص من أجلة الرواة وليس حاله بأضعف من حال سماعة الذى يعتمد على مضمراته، و ظاهر حال هؤلاء الاجلة النقل عن المعصوم (ع) كما أن ظاهر كلام الشيخ أخذ الرواية من كتاب العيص، والذى يلاحظ الخلاف يجد أنه يتعرض الى الروايات بقوله روى فلان أو قد روى فلان ولا فرق فى ذلك بين العيص و غيره 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 فى كتابيه الحديثيين يشكل علامه أستفهام أمام هذه الرواية وقد بنينا فى الاصول على أن موضوع حجية خبر الواحد هو الخبر الموثوق به سواء كان الوثوق 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 الذى فيه وضوء (بالفتح) والمراد به الماء الذى يتوضأ به أى المستعمل فى وضوء أو غسل فى استنجاء أو

. . . . . .

ما شاكل. و قد ورد أستعمال الوضوء فى ذلك كما فى بعض الروايات منها ما ورد فى حديث اليهودى والنصرانى «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 هكذا 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 اذ ظاهر الرواية أن التفصيل ناظر الى الاستنجاء بل قد يقال: أن السؤال عن ذلك أيضا، فيكون المراد بالبول بول الانسان لا الطبيعى.

و قد يقال أن ظاهر الرواية هو أن السؤال ليس له ظهور عرفى فى معنى معين بل هو مجمل لدى الانسان السائل، و لذلك أجاب الامام (ع) بالتشقيق بين المستعمل فى رفع الخبث و بين المستعمل فى رفع الحدث، فهذا آية كون السؤال مجملا. 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 فى حال الاستنجاء أو غيره فيكون المراد طبيعى 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 الطبيعى فيتم الاطلاق.

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

والغائط (١) .

یراد بها اماخصوص العذرة أوالقذر الشرعی الذی عهدت نجاستهالامر الذی یشکل ظهوراً فی ارادة الحصة النجسة من البول، خصوصاً و أن السائل علی ما یبدو من الروایة قد أرتکز فـی ذهنه محـذور فی الماء المستعمل، و من الطبیعی أن یکون هذا المحذور فی القسم المستعمل فی ازالة الخبث بأزاء ازالة ما عهدت نجاسته.

وبعبارة اخری کأن الامام (ع) یجیب السائل بأن الوضوء ان کان من الخبث فیغسل ما أصابه و ان کان من الحدث فلا یضره. و بناء علی ذلکیکون المراد منالبول والقذر ماعهدت نجاسته ولا أقل مناحتمال ذلک بنحو یوجب الاجمال فی الروایة .

فالنتیجة أننا لم نعثر علی مطلق وسیع یمکن الرجوع الیه فیمقام الشک، و لذا تکون الاصول المؤمنة هی المرجع.

(١) نجاسه الخرء علی نحو القضیة المهملة من الواضحات التی لانزاع فیها، وکادت کنجاسة البول فیالجملة أنتکون منالضروریات و لذا لم یقع کلام فی أصل نجاسة الخرء، و انما وقع الکلام فی حدود نجاسته علی ما سوف یأتی ان شاء الله تعالی.

و ینبغی البحث فی هذا المقام عن نجاسة الخرء بقول مطلق فهل یوجد دلیل علی نجاسة طبیعی الخرء لیکون مرجعاً فوقانیاً فی موارد الشک أم لا یوجد شیء من ذلک لیرجع الی قاعدة الطهارة.

والتماس مطلق فوقانی تارة یکون من الاخبار و اخری من غیر الاخبار، أما الاخبار فهی علی قسمین : ـ

الاول : ما ورد فی موارد مخصوصة کخرء الانسان و خرء الفأر و خرء الطیور و خرء الکلب و خرء الخطاف و ذرق الدجاج و روث الدواب. و من الواضح أن استفادة النجاسة من هذه الروایات مقصورة

. . . . . .

على مواردها فليست مفيدة لنا فى مقام البحث عن مطلق فوقانى.

الثانى : ـ 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 ـ لو كان لها شمول ـ فى ألسنة الاخبار و من ثم ينبغى التكلم فى جهتين : ـ

الاولى : ـ حول المعنى الذى تدل عليه لفظة «العذرة».

الثانية : ـ حول مفاد الروايات .

أما الجهة الاولى فاللازم فى البداية الرجوع الى كلمات اللغويين بشأن هذه اللفظة لنكون على علم بموارد استعمال هذه اللفظة.

قال الخليل بن أحمد الفراهيدى فى 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 الهروى «العذرة أصلها فناء الدار و سميت عذرة الانسان بها، لانها كانت تلقى فى الافنية فكنى عنها بأسم الفناء» .

و قال ابن منظور فى اللسان «والعاذر والعذرة: الغائط الذى هو السلح. والعذرة فناء الدار و قيل العذرة أصلها فناء الدار قال أبوعبيد و انما سميت عذرات الناس بهذا لانها كانت تلقى بالافنية فكنى عنها بأسم الفناء كما كنى بالغائط و هى الارض المطمئنة عنها»

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

و قال الطريحى فى مجمع البحرين «والعذرة وزان كلمة الخرء

. . . . . .

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

و فی المنجد «أعذرت الدار: كثرت فيها العذرة أی الغائط. تعذر الشیء: تلطخ بالعذرة. العاذرة الغائط. العذرة ج عذرات : الغائط. أردأ ما يخرج من الطعام. فناء الدار».

هذه هی كلمات اللغويين وقد ذهب جمع من الفقهاء الی اختصاص لفظة «العذرة» بفضلة الانسان منهم صاحب المدارك الذی قال «ولان العذرة ليست مرادفة للخرء بل الظاهر اختصاصها بفضلة الانسان كما دل عليه العرف ونص عليه أهل اللغة» وأستشهد بكلام الهروی المتقدم ذكره و يظهر من الشيخ الاعظم (قده) الميل الی ذلك قال فی مكاسبه «ثم ان لفظ «العذرة» فی الروايات ان قلنا أنه ظاهر فی عذرة الانسان كما حكی التصريح به عن بعض أهل اللغة فثبوت الحكم فی غيرها بالاخبار العامة المتقدمة و بالاجماع المتقدم على السرجين النجس». و ممن ذهب الی الاختصاص المحقق الفقيه صاحب المناهل (قده) قال فی المناهل عند الكلام عن بيع عذرة الانسان و بصدد مناقشه الشيخ (قده) فی جمعه للاخبار المتعارضة : «و قد يناقش فيما ذكر بأنه انما يتم على تقدير كون لفظ العذرة يعم وضعا 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 الی 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 والهروی و غيرهما صريح فی الاختصاص، و لا تصريح لاحد

. . . . . .

منهم بالعموم، نعم فسر فى الصحاح والقاموس الخرء بالعذرة وهويفيد التعميم لوكان الخرء عاماً حقيقة وفيه تـأمل، اذ فسره فـى المصباح والمجمع بالغائط الذى هو بفضلة الانسان مخصوص على ما صرحوا به و يستفاد من وجه تسميته مع أن تصريح البعض بالعموم لو كان، لم يكن حجة، للتعارض. والاستعمال فى بعض الروايات فى غير فضلة الانسان لا يثبت الحقيقة». و من الملاحظ أن ما ذكره صاحب المستند (قده) بغض النظر عن صحته و عدمها يمكن اعتباره أنضج من باقى العبارات لاشتمالـه عـلى جنبة تحقيقية دون محض الاتكـال على قول بعض أهل اللغة.

و فى قبال ذلك ذهب بعض الفقهاء الى عدم الاختصاص كالمحقق فى المعتبر حيث حاول الاستدلال على نجاسة خرء الطيور غير المأكولة بما دل على نجاسة العذرة مما لا يؤكل لحمـه بلحاظ تـرادف الخرء والعذرة. و وافقه الفقيه صاحب الحدائق (قده) الا أنه عقب على ذلك بقوله: «الا أنه يمكن أن يقال أن لفظ العذرة و ان كان عاماً بحسب اللغة والعرف الشرعى، لكن لايبعد ادعاء أنه فى الروايات حال الاطلاق و عدم القرينة مخصوص بعذرة الانسان أو أنه يعمها و غيرها، لكن لا على وجه يشمل خرء الطير لما أشرنا اليه فى غير موضع و صرح به جملة من المحققين مـن أن الاطـلاق انما ينصـرف 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 اذ 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 فی مقام اتخاذ رأی فی هذه المسألة منها : ـ

الموقف الاول : ـ القول بأن لفظ العذرة كان فی الاصل لفضلة الانسان ثم استعمل فی غيرها حتی صار حقيقة بدعوی أن لفظ العذرة لو كان أعم لذكر ذلك الفراهيدی فی كتابه العين بأعتباره 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 فی فضلة غير الانسان أيضا فيبدو من عدم ذكره لذلك أنه لم يكن استعمالها الاصلی.

الموقف الثانی : ـ ترجيح قول الفراهيدی علی غيره لوجود ما يرجح قوله من الوثاقة المعتبره فی نقل اللغوی لان مرجعه الی الشهادة عن حس علی استعمال هذا اللفظ فی المعنی المخصوص، مضافاً الی قرب عهده و كثرة تتبعه فی كلام العرب و معرفته بالادب و ضبطه فی حين لا يتوفر ذلك لصاحب اللسان و المصباح، اذ لم تثبت وثاقتهما كما أنهما أبعد منه عهدا.

الموقف الثالث : ـ الاخذ بقول مدعی العموم بأعتبار أن مدعی الخاص ناف ولا تسمع شهادته لانها ترجع الی عدم الوجدان و هو لا يدل علی عدم الوجود.

الموقف الرابع : ـ القول بالاشتراك .

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

الموقف السادس : ـ البناء علی شيوع استعمال لفظ العذرة فی

. . . . . .

فضلة الانسان بنحو ينصرف اليها عند الاطلاق و يستعمل فـى 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 تؤكد 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 كـانت مختصة بعـذرة الانسان. و كـذلك غيره كالزمخشرى فى أساس البلاغة، مضافا الى أن عدم امكان الاخذ بكل واحد من المواقف المتقدمة يجعلنا نستقرب 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 : ـ

. . . . . .

الاول : ـ ما ورد فيها لفظ العذرة مطلقا.

الثانى : ـ 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 مايلى : ـ

١ـ 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.

٢ـ رواية موسى بن القاسم عن على بن محمد (ع) فى حديث قال : سألته عن الفأرة والدجاجة والحمام و أشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أيغسل؟ قال : ان استبان من أثره شىء فأغسله والا فلا بأس.

٣ـ رواية أبى بصير عن الصادق (ع) قال : سألته عن العذرة تقع فى البئر فقال : ينزح منها عشرة دلاء .

٤ـ رواية الحلبى 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.

٥ـ 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 بأشتراكها جميعا فى سقوط الدلالة لانصراف 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 الثانى فأخباره مايلى : ـ

١ـ 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 كتابى: 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 وقديقال أن الشيخ قد روى هذه الرواية مع تغيير فى العبارة كالتالى «أو يسقط فيها شيء من غيره كالبعرة». و فيه : ـ 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) قدأورد على التقريب المزبور : أن البعرة خرء الحيوان المأكول ولا اشكال فى عدم نجاستها فدلالة الرواية على النجاسة ساقطة فى موردها فلاتستفاد النجاسة منها فى غيره.

. . . . . .

و قد یلاحظ علی هذا البیان: أن لفظ البعرة قد استعمل فی خرء غیر المأکول، قال فی اللسان: «البعر والبعر رجیع الخف والظلف من الابل والشاء و بقر الوحش والظباء الا البقر الاهلیة فأنها تخثی و هو خثیها والجمع أبعار والارنب تبعر أیضا» الا أن یقال أن استعمالها فی الارنب یحتاج الی تقیید لانصرافها الی خرء المأکول.

٢ـ روایة عبدالرحمن بن أبی عبدالله عن أبی عبدالله (ع) قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل یصلی و فی ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو کلب أیعید صلاته؟ قال: ان لم یکن یعلم فلا یعید. وهی تامة السند.

و تقریب الاستدلال بها أن الترديد بین الانسان والسنور والکلب قرینة علی ارادة جنس العذرة وأن المذکور مجرد أمثلة فیثبت الاطلاق و جواب الامام (ع) دال بمفهومه علی الاعادة و هی بملاك نجاسة العذرة.

و قد یجاب عن هذا التقریب کما عن المحقق صاحب الریاض (قده) بأحتمال کون الاعادة لاجل استصحاب المصلی فضلات ما لایؤکل لحمه الموجبة للاعادة ولو کانت طاهرة.

و فیه: ـ أن الانسان خارج عن موضوع المانعیة جزماً مع ان عذرة الانسان قد وردت فی السؤال أیضاً فیکون ذلك شاهداً علی أن الاعادة بملاك النجاسة لا المانعیة.

والصحیح فی الجواب علی هذا التقریب ما أفاده السید الشهید الصدر (قده) من أن الحمل علی المثالیة لا یقتضی أکثر من ملاحظة جامع عرفی بین العناوین الثلاثة و هذا لا یعین تقدیره بنحو من السعة بحیث یشمل الطیر أو السمك لیکون مرجعاً فوقانیا فی موارد الشك.

من الحيوان الذى لا يؤكل لحمه (١).

و يمكن أن يقال أيضا فى الجواب عن هذا التقريب: أننا لا نسلم ظهور الترديد 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 الخرء بالملازمة المركوزة فى أذهان المتشرعة بين نجاسة البول و نجاسة الخرء. و نلاحظ عليه أنه على فرض التسليم بوجود هذه الملازمة الا أنها لا تفيدنا فيما نحن فيه لاننا نبحث عن اطلاق وسيع ولم يثبت ذلك للبول كى نثبته للخرء 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 ففى خلاف الشيخ: «و ما لا يؤكل لحمه فبوله و ذرقه نجس لاتجوز الصلاة فى قليله و لا كثيره» و أستدل عليه بأجماع الفرقة. و فى الغنية: «والنجاسات هى بول ما لا يؤكل لحمه و خرؤه بلاخلاف». و فى المعتبر: «البول والغائط مما لا يؤكل لحمه نجس و هو اجماع علماء أهل الاسلام». و فى التذكرة: «البول والغائط من كل حيوان ذى نفس سائلة غير مأكول اللحم نجسان بأجماع العلماء كافة».

و قد أعتمد جمع من الفقهاء الاعلام على هذا الاجماع على الرغم من احتمال مدركيته خصوصاً 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 أبى عبدالله (ع) قال : اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه و كلتا الروايتين وان كانتاتامتى الدلالة بلحاظ الامر بالغسل الذى تستفاد منه النجاسة فى المقام كما تقدم الا أن الاولى هى التامة سنداً دون الثانية.

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

و أما الخرء فلا اشكال فى نجاسته مما لا يؤكل لحمه فى الجملة و تدل عليه عدة من الروايات ولكن الاشكال فى ثبوت اطلاق للنجاسة فى حدود ما لايؤكل لحمه كى يصح مرجعاً عند الشك فى موارد الشك. و قد يتمسك لاثبات ذلك بمايلى : ـ

أولا : الروايات، وهى:

١ـ روايةعمار التى نقلها العلامة فى المختلف عن مولانا الصادق(ع) قال : خرء الخطاف لا بأس به هو 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 المناط فى الطهارة والنجاسة هو حلية اللحم و حرمته 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 لاثبات المطلوب.

٢ـ 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 أماالاطلاق فهو و ان لم يكن مسلماً ان أريد به المعنى الوسيع الذى يعم خرء مالا نفس له الا أنه مسلم فى حدود ما لا يؤكل لحمه بأعتباره الجامع العرفى الذى يقتضيه حمل الموارد المذكورة على المثالية.

و يرد عليه: أن استفادة جامع بهذه السعة ممنوع اذ لا يستفاد منها مايعم خرء الطيور المحرمة التى ينبغى أن تدخل عندالبحث 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 لاثبات نجاسة الخرء فى هذه الحدود بالملازمة.

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

. . . . . .

الجزم بها بنحو يكون لدليل نجاسة البول ظهور فى نجاسة الخرء بهذه الملازمة، فقد ثبت التفصيل بين الروث والبول فى بعض الموارد كفضلات الدواب الثلاثة، و ثبت أيضا أن بول الانسان أشد قذارة من خرئه بحيث يحتاج تطهيره الى التعدد بخلافه فى الخرء بل يكتفى فى الاستنجاء بالحجر فى مورد الخرء بخلاف البول، فمع ثبوت مثل هذه الاحكام كيف نجزم بوجود ارتكاز متشرعى على عدم الفرق لكى يشكل لدليل نجاسة البول مدلولا التزامياً عرفياً. و ان أريد بها الملازمة العرفية الاعم من المتشرعية ففسادها أوضح، لان العرف لايملك ارتكازاً على أصل استقذار بول كل حيوان أو خرئه فضلا 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 و غيرها.

ففى الروض «والغائط كالبول اجماعا 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 أولا و ثانياً أن الملازمة المتشرعية فى حدود ما لا يؤكل لاغبار عليها اذ لم يرد تفصيل بين البول والخرء فى حدود هذه الدائرة و انما ورد فى غير هذه الحدود، ومجرد أشديه البول من الخرء كما دلت عليه الروايات لاتنفى وجود نكتة مشتركة فى القذارة بينهما. هذا مضافا الى أن القائل بالملازمة لا يدعى ظهور نفس دليل نجاسة البول فى نجاسة الخرء و انما يدعى امكان الاستدلال على نجاسة الخرء

انسانا أو غيره بريا أو بحريا (١)

بدليل نجاسةالبول بضميمة عدمالفصل 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 قديحصل منه العكس، لان حجية الاجماع عند السيدالشهيد (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 أخرى لا دليل عليها بعد عدم وصول شىء يسير من هذه البيانات التى لابد أن تبلغ حداً يوجب توليد ارتكاز متشرعى على طبقها. و مما ذكرنا يظهر أن عدم ثبوت عدم الفرق بين البول والخرء فى اذهان المتشرعة من حيث الاساس 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 ظهورالخلاف فى حدود هذه الدائرة و كونالنجاسة على المذاق المتشرعى فلا أقل من الاحتياط .

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

صغيراً أو كبيراً (١)

بنجاسة الخرء ينحصر فی موارد قيام دليل عليه، و ان قلنا أن التعدی الی الخرء فی دائرة ما لا يؤكل هو الاحوط.

(١) ان كان ذكر عدم الفرق بين الصغير والكبير اشارة الی بطلان القول بطهارة بول الصبی كما يبدو فالانسب صياغة العبارة بالشكل التالی: «انسانا صغيراً أو كبيراً أو غيره بريا أو بحريا». و كيفما كان فلا اشكال فی نجاسة بول الانسان بنحو يكون الاستدلال عليه تضييعا للوقت بعد ملاحظة وضوحه والسيرة القطعية والاخبار الكثيرة و اتفاق الفتاوی. الا أنه وقع الخلاف فی نجاسة بول الانسان مطلقا حيث نسب الی أبن الجنيد القول بطهارة بول الصبی الذی لم يأكل اللحم، و قد أعتبر بعض الفقهاء هذا القول شاذاً، ولذا لم يقدح خلاف ابن الجنيد فی الاجماع عند هؤلاء الاعلام، و صرح فی الجواهر بذلك مستشهدا بعدم استثناء المحقق فی المعتبر والعلامة فی التذكرة له من اجماع علماء الاسلام علی نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه، و عدم استثناء المنتهی له من معقد الاجماع علی نجاسة بول الادمی. ولتفصيل الكلام عن هذه المسألة ينبغی البحث فی الجهات التالية: ـ

الجهة الاولی: ـ هل لدينا اطلاق يشمل بول الصبی أم لا.

الجهة الثانية: ـ هل يوجد ما يدل علی نجاسة بول الصبی بالخصوص.

الجهة الثالثة: ـ هل يوجد ما يدل علی الطهارة؟

الجهة الرابعة: علاج التعارض لو وقع.

أما الجهة الاولی فلا يخفی أنه ليس المراد بالاطلاق القسم الاول من الاطلاق الوسيع الذی تقدم البحث عنه، اذ تحصل لنا عدم وجود هكذا اطلاق كی يرجع اليه بوصفه دليلا 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 : ـ

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

وقد يشكل 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 الصبى أم لا؟ فلا يمكن الاستدلال بأطلاق معقده اذ لا يكون لمعقده حينئذ اطلاق. نعم ينجو من ذلك اجماع المنتهى على نجاسة بول الادمى.

و قد يجاب 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 الصبى دليلا برأسه ضمن الادلة

. . . . . .

الخاصة فلا يصح التمسك بأطلاق معقد الاجماع.

هذا مضافا الى قوة احتمال كون هذا الاجماع مدركياً 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 الباقين لمدارك الطهارة. و عليه فلايصح 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 : ـ 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 عبدالله (ع) فقال: اغسل ذكرك و أعد صلاتك. والمورد انما لا يخصص الوارد اذا كان جواب الامام (ع) عاما و الا فلا كما أن التعدى منها الى الصبى الذى لم يغتذ ممنوع لاحتمال الفرق.

الثانية : الاخبار التى ذكر البول فيها بشكل مطلق و هى روايات كثيرة سواء ما ورد فيه عنوان البول مطلقا فى أسئلة السائلين أو كلمات الائمة (ع) بالخصوص، وقد ذكرنا عند البحث عن اطلاق وسيع 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 لابد 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 منصرفة 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 لاريب فى شمول اطلاقات أدلة نجاسة البول للانسان بوصفه القدر المتيقن و للصبى بوصفه انساناً فصحيح لو سلم دخول الصبى فى القدر المتيقن.

والواقع 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 مطلقا فى كلمات السائلين فالانصاف عدم صحة ادخال بول الصبى فيها، اذ بعد أن قلنا أن هذه الاسئلة لا تكشف عن ارتكاز نجاسة طبيعى البول فلابد و أن يكون السؤال عن الحصة النجسة، والقدر المتيقن من هذه الحصة هو بول الكبير أيضا، بلحاظ أننا نقطع بأرتكاز نجاسته فى أذهان المتشرعة 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 الصبى، ولذا لو لم يتم دليل على نجاسة بول الصبى أمكن فنياً الرجوع الى قاعدة الطهارة فليس الامر كما أفاده السيد الشهيد (قده). هذا كله فى الجهةالاولى.

و أما الجهة الثانية فالصحيح وجود ما يدل على نجاسة بولالصبى الذى لم يغتذ. و قد يستدل له بأدلة : ـ

الاول : الاجماع و قد أدعاه السيد المرتضى (قده) و فىالتذكرة «بول الصبى الذى لميغتذ بالطعامنجس بأجماعالعلماء» و هذا الدليل للمناقشة فيه مجال خصوصاً فى مثل اجماعات السيد المرتضى (قده) مضافاً الى احتمال المدركية.

الثانى : ـ ارتكاز نجاسة بول الصبى عند المتشرعة و قد يستشهد للكشف عنه ببعض الروايات منها رواية أبى بصير قال : قلت لابى عبدالله (ع) أنا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة و يبول فيه الصبى وتبول فيه الدابة وتروث الحديث. ومنها الروايات الواردة فى نزحالبئر منبول الصبى وأغلبها ضعيفة السند الا رواية معاوية بن عمار عن أبى عبدالله (ع) فى البئر يبول فيها الصبى أويصب فيها بول أوخمر قال:ينزح الماء كله. ومنها رواية الحسين بن أبى العلاء التى سوف تأتى فى الدليل الثالث. فهذه الروايات تكشف عن ارتكاز نجاسة بول الصبى فى أذهان المتشرعة و لذا كانوا يسألون عن الاحكام المتفرعة عليها كأنفعال الماء وملاقاة الثوب، و هذا الارتكاز قد حصل فى زمن النبى الاكرم (ص) كما تكشفعنه بعضالروايات كالتى وردت فىحبالنبى(ص) للحسين(ع) و تقدم ذكرها. و يؤيد ذلك تلقى العامة لهذا الارتكاز أيضاً و بناؤهم

. . . . . .

عليه، و ان حصل بينهم الخلاف فيه، فأن منشأ الخلاف هو فى فهم المستفاد من النضح والصب و هل يزال به النجس أو ترفع به‌الحزازة.

و قد يقال: أن هذا الارتكاز ارتكاز فى الجملة لان الصبى كما يطلق على من لم يغتذ فأنه يطلق على الصبى الذى يأكل الطعام و لا ندرى أيهما الذى ارتكزت نجاسته فى أذهانهم فلعله الصبى المفطوم، و لذا ورد السؤال فى بعضها عن الصبى الفطيم، كما قام الامام (ع) بالتفصيل بين الفطيم و غيره فى الجواب فى بعض الروايات. نعم‌رواية أبى حفص تدل على ارتكاز نجاسة الرضيع حيث عبر فيها بالمولود، الا أنها ضعيفة السند، و كذلك الرواية الواردة فى حب النبى (ص) للحسين (ع) و رواية الحسين بن أبى العلاء.

الثالث: الروايات. و هى: ـ

١ـ رواية الحسين بن أبى العلاء (فى حديث) قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الصبى يبول على الثوب قال: تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره.

٢ـ رواية الحلبى قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن بول الصبى‌قال: تصب عليه الماء فأن كان قد أكل فأغسله بالماء غسلا والغلام والجارية فى ذلك شرع سواء.

٣ـ رواية أبى حفص عن أبى عبدالله (ع) قال: سئل عن امرأة ليس لها الا قميص واحد و لها مولود فيبول عليها كيف تصنع؟ قال: تغسل القميص فى اليوم مرة. و هى ضعيفة السند.

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

. . . . . .

لم يكن كذلك، و دعوى صدق الغسل على الصب مردودة بمخالفة العرف و صحة السلب و تبادر الغير وتقابل الصب والغسل فى الاخبار، و لهذا فقد عول فى 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 بأعتبار 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 فى دلالة صيغة الغسل على النجاسة فأن مناسبات الحكم والموضوع التى تجعل صيغة الغسل دالة على النجاسة بنفسها تحتف بالامر بالصب و تجعله دالا على النجاسة اما لعدم الفرق بين الغسل والصب، أو لان الصب درجة ضعيفة من الغسل فأن الغسل عبارة عن اجراء الماء على الشيء غاية الامر أن هذا الاجراء له مراتب متفاوته أولها الصب المجرد و تشتد بمقارنته للعصر أو الدلك و تعدد الصب، ويشهد لذلك التعبير بالصب عن غسل الجسد من البول و عن تطهير الاوانى و غير ذلك. اذ الصب عبارة عن السكب والاجراء و هو من أفعال الغسل. والتقابل فى الاخبار انما هو بأعتبار اشتراط الشارع بعض الشروط فى الغسل المطهر كالتعدد والعصر أو الدلك.

فالنتيجة تمامية دلالة هذه الاخبار على النجاسة.

و أما الجهة الثالثة فقد أستدل على الطهارة بدليلين: ـ

الاول: الاصل.

الثانى: الاخبار. و هى: ـ

١ـ خبر السكونى عن جعفر عن أبيه عن على (ع) ان لبن الجارية و بولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها

. . . . . .

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

٢ـ رواية القطب الراوندى المروية فى البحار بسنده الى موسى بن جعفر (ع) قـال : قال على (ع) بال الحسن والحسين (ع) على ثوب رسول‌الله (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 الصبى.

و أما الاخبار فرواية السكونى ساقطة سنداً بالنوفلى و أما رواية الراوندى فهى موجودة بعينها فى نوادر الراوندى و هى مرسلة لكن ينبغى أن يلاحظ أن القطب الراوندى هو الشيخ سعيد بـن هبة الله الراوندى و أن النوادر للسيد فضل الله بن على الراوندى و لم أتحقق هل أن القطب يروى هذه الرواية أم لا و من الممكن أن تكون هذه الرواية مروية فى نوادر السيد الراوندى و مروية فى أحد كتب القطب الراوندى. و كيفما كان فالروايتان لا تخلوان من اشكال دلالى اذ نفى الغسل لايساوق الطهارة دائما لانه لاينفى غيره خصوصاً مع احتمال ارادة بيان الفارق بين بول الرضيع وغيره. الا أن السيد الشهيد (قده) ناقش فى رواية السكونى سنداً و متناً و مضموناً بعد أن وافق علـى 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 فهى 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 فی نفسه فقهياً مما يكشف عن وجود وهن فی الرواية من جهة من الجهات و معه لا يمكن التعويل عليها حتی لو كانت نقية السند، و فی المضمون بلحاظ غرابته و بعده فی نفسه بأعتبار أن بول الغلام لو كان طاهراً فی ذاته ولا يحتاج الی التطهير منه و لا التجنب عنه لاشتهر هذا الحكم و ذاع بين المتشرعة و كثرت الروايات الدالة عليه بأعتبار شدة الحاجة و ابتلاء الناس به، مع أن الامر علی العكس تماماً. مضافا الی 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 مـا أفاده (قده). و نلاحظ بشأنه مايلی : ـ

أولا: ـ أن الدليل علی طهارة بول الرضيع من الاخبار لاينحصر بخبر السكونی، اذاستدل علی الطهارة برواية الراوندی و من الواضح أنه لايرد فيها ما أفاده (قده) من تقريب دلالة خبر السكونی علـی الطهارة كما لا ترد المناقشة فی المتن والمضمون.

ثانياً : ـ أن الرواية لا تدل علی الطهارة ببركة التعليل الـذی ذكره (قده)، اذ أنه مختص باللبن، ولو فرض مناسبة التعليل للنظر الی أصل الطهارة والنجاسة فأنما يناسب اللبن و يختص به، و أما البول فهو يشترك فی الحكم لا فی العلة فيبقی غير معلل. و يرد ما ذكرناه من أن نفی الغسل لا يعنی الطهارة، ولا يعطی السياق وحدة تفيد الاشتراك فی النظر الی أصل الطهارة والنجاسة .

. . . . . .

ثالثاً : ـ ما ذكره (قده) من سقوط رواية السكونى مضمونا مبتن على استفادة الطهارة منها و الا فليس فى مضمونها غرابة اذ لا تدل على طهارة بول الصبى الرضيع كى يقال بعدم اشتهار هذا الحكم بين المتشرعة.

نعم ما أفاده من سقوط السند والمتن صحيح خاصة لمابنيناعليه 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 والا فهى فى حد نفسها تفيد الطهارة لان النجاسة تحتاج الى دليل من قبيل الغسل ونفيه 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 دلالته على النجاسة. و قد يقال بأن مقتضى الجمع العرفى هو حمل أخبار الامر بالصب على الاستحباب أو التنزه فلا تدل حينئذ على نجاسة بول الصبى 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 السكونى على التقية الا أنى لم أجد فى حدود اطلاعى قائلا بنجاسة لبن الانثى قبل أن تطعم من السنة بل ان العلامة فى التذكرة نسب هذا القول الى بعض علمائنا دون أن يذكر قائلا به من العامة.

بشرط أن يكـون له دم سائل حين الذبح (١) نعم فـى 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 الشاملـة للرضيع لو سلمت.

بقى شيء و هو أن المذكور فى الروايـات الصبى قبل أن يطعم و على طبق ذلك بعض العبائر الفقهية الا أن فى بعض العبائر ذكر الصبى قبل أكل اللحم والمعول على ما فى النصوص اذ القائل بالطهارة قـد استند اليها كما لايخفى.

(١) هذا الشرط هو المعروف بين فقهائنا (قدست اسرارهم) وقد مرت دعاوى الاجماع على نجاسة بول و غائط ما لا يؤكل لحمه التى نص فيها على هذا الشرط لاخراج 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 فأنتظر.

(٢) وقع الخلاف فى بول وذرق 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 بخرء ماطار و بوله» و ظاهر عبارته عدم الفرق فـى الطيور بين المأكول و غير المأكول. و كذلك الشيخ الطوسى فى المبسوط حيث قـال: «بـول 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 خرء الطيور المحرمة والتردد فى نجاسة بولها حكى عن المدارك والبحار و غيرهما.

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

١ـ رواية أبى بصير عن أبى عبدالله (ع) قال: كل شىء يطير فلا بأس ببوله و خرئه. و هى تامة سنداً و دلالة.

٢ـ مرسلة المقنع «لا بأس بخرء ما طار و بوله».

٣ـ روى المجلسى فى البحار قال: وجدت بخط الشيخ محمد بن على الجعفى نقلا عن جامع البزنطى عن أبى بصير عن الصادق (ع) قال: خرء كل شىء يطير و بوله لا بأس به.

والذى يسلم سنداً من هذه الروايات هو رواية أبى بصير الاولى والا فرواية المقنع ساقطة سنداً بالارسال و رواية البزنطى لا يعلم وجودها فى النسخة الصحيحة من الجامع، على أن أكبر الظن هو اتحادها مع الرواية الاولى، ولعل هذا هو الذى يفسر عدم تعرض الاصحاب لها، فأن كل من تعرض الى مستند القائلين بالطهارة من الفقهاء المتقدمين ذكر رواية أبى بصير الاولى دون غيرها.

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

. . . . . .

عنوان واحد بالشكل التالی : ـ

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

التقريب الاول : ـ أن هذه الرواية مهجورة من قبل الجميع وهو موجب لسقوطها عن الحجية، و هذا التقريب ذكره العلامة فی التذكره فقال «و قول الشيخ فی المبسوط بطهارة ذرق ما لا يـؤكل لحمه من الطيور لرواية أبی بصير ضعيف لان أحداً لم يعمل بها».

و هذا الكلام غريب من مثل العلامة فی سعة الاطلاع اذ كيف يدعی عدم عامل بهذه الرواية مع ذهـاب الشيخ الصدوق و ابـن أبی عقيل والجعفی الی الطهارة وليس لهم مستند الا هذه الرواية بل ان ما أفاده فی التذكرة ينافی ما حكی عنه فی المنتهی من نسبة القول بـالطهارة الی الصدوق والشيخ و أن ذلك لرواية أبی بصير و أنها حسنة و حكی عنه الميل الـی العمل بها. و مما يـؤكد العمل بهـذه الروايـة اعتراف المحقق (قده) بعمل بعض الاصحاب بها كما سيأتی ان شاء الله تعالی. فالقول بهجر الجميع لهذه الرواية فی منأی عن الواقع.

التقريب الثانی: ـ اعراض المشهور عن هذه الرواية قال المحقق فی المعتبر: «و رواية أبی بصير و ان كانت حسنة لكن العامل بها من الاصحاب قليل». ولهذا فقد أفتی بالنجاسة استناداً الی ما دل علی نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه.

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

. . . . . .

الثانى فى شرح الارشاد : «و أخرج جماعة من الاصحاب الطير و أبن 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. وقديشكل بأن تركها لوجوه صناعية قديكون 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 احتمالا ضعيفا يكفى لعدم كسر الرواية الصحيحة اذ لايسلب 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:ـ 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 عندذكر الرواية النافية للبأس عن بول الخشاشيف «فالوجه فى هذه الرواية أن نحملها على ضرب من التقية لانها 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 بصريحها». فهذا الكلام و ان كان عن بول الخفاش الا أنه يرد بالنسبة لرواية أبى بصير أيضا بعد الاعتراف بأن عدم جواز الصلاة فى بول مالايؤكل 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 الصدوق بها الذى ذكر فى مقدمة كتابه أن ما فيه مأخوذ من الكتب المشهورة التى عليها المعول واليها 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 عبدالله بن سنان.

النظرية الثانية: ـ يرى القائلون بهذه النظرية استحكام المعارضة بنحو يوجب التساقط. ولهذه النظرية لنظرية تقريبات متنوعة تشترك كلها فى نقطة واحدة هى اجراء التعارض والتساقط 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 التساقط اذا تمت مرجحات فى البين، أضف الى ذلك أن مقتضى القاعدة فى التعارض المستقر و ان كان التساقط 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 كمايلى: ـ

التقريب الاول: ـ أن يقع التعارض بالعموم من وجه بين رواية أبى بصير و رواية عبدالله بن سنان و مورد الاجتماع هو الطير المحرم و بعد التساقط 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 ـ دام ظله ـ قد أجاب عن هذا التقريب بأنه موقوف على القول بعدم انقلاب النسبة بعروض المخصص على العام الفوقانى، والا فيقع هذا العام طرفاً للمعارضة، و ذلك للعلم بتخصيص المطلقات بما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه من البقر والغنم و نحوهما، فيكون حال العموم بعدمجيء المخصص المنفصل حال الحسنة مما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، و اذا كان العموم طرفاً للمعارضة تساقطا 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 أولا مع أحد الخاصين ثم ملاحظته مع الاخر كى تنقلب النسبة بينهما، ومانحن فيه من هذا القبيل، اذ أن كلا من دليل طهارة بول المأكول و رواية أبى بصير مخصص فى عرض واحد لمطلقات النجاسة.

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

التقريب الثانى : ـ 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 أولا 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 تشتمل مجموعة على رتبتين من الظهور و تشتمل المجموعة الاخرى على رتبة واحدة من الظهور و هذه الرتبة أقوى بحيث تصلح للقرينية على الرتبة الادنى فى المجموعه الاولى، فهنا لا يتم التعامل مع روايات المجموعة الاولى 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 الاخرى فتتساقط 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 الاخرى تصلح للقرينية عليها و ذو القرينة يستحيل أن يعارض القرينة.

وهذه الفكرة هى نفس الفكرة التى التزم بها الفقهاء فى باب العموم، حيث يرون تعين الرجوع الى العام الفوقانى بعد تساقط الخاصين الموافق أحدهما له، ويبرهنون على ذلك بأستحالة وقوع الخاص طرفاً لمعارضة العام، لان الخاص المنافى للعام صالح للقرينية عليه فلابد من افتراض وقوع التعارض بين الخاصين فى الرتبة الاولى 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 الاخذ 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 : ـ

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

الثانية : ـ 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 خرئه»

والتعارض انما يتم بين رواية ابن سنان الاولى و رواية أبى بصير بأعتبارهما من رتبة واحدة، و بعد التساقط 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 التساقط تبقى رواية النجاسة من الرتبة الثانية بلا معارض، فتكون هى المرجع و يفتى على أساسها بالنجاسة.

و هذا التقريب يستبطن اشكالين : ـ

الاول : اشكال صغروى قد التفت اليه نفس السيد الشهيد (قده) أيضا وهو ضعف سند رواية عبدالله بن سنان الدالة على النجاسة بالعموم.

الثانى : ـ اشكال كبروى 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 لاالدلالتان محضاً، و ينبغی توضيح الاشكال أكثر من ذلك، فلوصدر من المولی خطابان تختلف درجة دلالتهما علی الحكم كأن يكون الاول دالا علی الحكم بالصراحة من قبيل الخمر نجس والثانی دالا عليه بالظهور من قبيل اغسل ثوبك من الخمر، ثم ورد دليل يقول الخمر طاهر فأن هذا الدليل كما يعارض الاول يعارض الثانی، ولكن الفارق هو أن معارضته للاول مستقرة بينما معارضته للثانی قابلة للجمع العرفی، و من الواضح امكان اجراء الجمع العرفی و حمل ما دل علی النجاسة بالظهور علی 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 علی الطهارة بالصراحة بأعتبار أن وجود الرتبة الاقوی لا يمنع من قرينية الاضعف للاقوی فی المجموعة الاخری، اذ حتی 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، فلابد أن يجری التعارض بين الخاصين أولا، بينما لا يتوفر ذلك فی تعارض الرتب فأن الاضعف لامعارض له، ولذا فقرينيته فعلية، و حينما تلحظ المجموعة ككل فذلك لا يعنی عدم تصنيف الروايات الی الرتب، و انما يعنی أنه لا ثمرة للتصنيف بعد كون النتيجة واحدة مادامت القرينية قائمة، فلا فرق بين أن يسقط الصريح والظاهر فی طرف مع الصريح فی الطرف الاخر، و بين أن يتم الجمع العرفی بين الظاهر فی هذه المجموعة مع الصريح فی الثانية، ويجری التعارض بعد ذلك بين الصريحين، ولذا كان سقوط الدال علی الحكم بالصراحة

. . . . . .

يعنى نفى الحكم فلا يبقى مجال للعمل بما دل عليه برتبة أضعف.

فالمتحصل عدم تمامية التقريب الثانى.

التقريب الثالث : ـ 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 : ـ و تقوم الفكرة فى هذه النظرية على أن الجمع بين هاتين الروايتين ممكن بنحو لايكون هناك تعارض مستحكم يؤدى الى التساقط أو طرح أحدى الروايتين بالكامل. و لهذه النظرية تقريبات متنوعة كالاتى : ـ

التقريب الاول : ـ ترجيح رواية أبى بصير على رواية عبدالله بن سنان ترجيحاً دلالياً 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 يرتكز على أساس ترجيح العام على المطلق و لذا لا مجال له على القول بالتساوى.

التقريب الثانى : ـ تقديم دليل طهارة بول الطير على دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه لان العكس يؤدى 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 فی نفسه سواء كان طيراً أم لم يكن.

و بعبارة اخرى ان تقديم رواية عبدالله بن سنان يلغی عنوان الطير عن الموضوعية لأن الطهارة فی هذا الفرض تكون مرتبة على عنوان ما يؤكل لحمه طيراً أو غيره، بينما تقديم رواية أبی 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 فی طهارة الشيخ الانصاری (قده) و أختاره السيد الخوئی ـ دام ظله ـ و ذكر أنه هو الصحيح فی الفتوی بالطهارة.

و بشأن هذا التقريب كانت للسيد الشهيد (قده) كلمتان : ـ

الاولی : ـ توضيح لهذا التقريب.

الثانية : ـ تمحيص و نقد.

أما الاولی فقد أفاد أن هناك ظهورين لكل عنوان يؤخذ فی موضوع الحكم.

الاول : ـ ظهور فی دخالة هذا العنوان فی الحكم و عدم كونه أجنبياً عنه بالمرة.

الثانی : ـ ظهور فی كون العنوان دخيلا بنحو تمام الموضوع فی الحكم .

والظهور الاول ظهور عرفی ناشیء من أخذ عنوان و ايراده فی موضوع الكلام، والثانی اطلاق معتمد على مقدمات الحكمة. و على هذا الاساس كلما يقع التعارض بين الظهور الاول فی دليل مع الظهور الثانی فی 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 ما 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 : ـ

الاول : ـ 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 : ـ أن صحة هذا التقريب تتوقف على أخذ عنوان مايؤكل 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 المركوزة لديه يستظهر فيما نحن فيه أن الطهارة والنجاسة لا تكون بملاك الحلية والحرمة التكليفية، بل بملاك الطيب والاستقذار الذى يثبت لواقع تلك العناوين التفصيلية فى عرض الحلية والحرمة. وبناء على ذلك لايلزم من تخصيص

. . . . . .

موثقة أبی بصیر بما اذا کان الطیر حلال اللحم الغاء عنوان الطیران عن الموضوعیة رأسا، بل لعل طهارة بول الطیر الحلال انما کانت بلحاظ کونه طیراً کما هو مقتضی دلیل طهارة بول الطیر، و طهارة بول ما یؤکل لحمه لیست الا معرفاً الی ما یثبته دلیل طهارة بول الطیر.

و بعبارة أوضح: أن هذا التقریب یری أن تقدیم روایة ابن سنان علی روایة أبی بصیر یلغی عنوان الطیران و یجعل الطهارة مترتبة علی عنوان ما یحل أکله، لانه یفید الطهارة فیما لو کان الطیر محلل الاکل، و بلحاظ ذلک یقال: أن هذا العنوان لو أخذ علی نحو الموضوعیة لصح هذا التقریب، ولکنه لم یؤخذ لو أجری التخصیص علی نحو الموضوعیة لیلزم منه الغاء عنوان الطیران رأسا، وانما أخذ عنوان مایحل أکله علی نحو المعرفیة لواقع العناوین التفصیلیة التی تثبت فیها الحلیة و ذلک بمناسبات الحکم والموضوع، بأعتبار أن الطهارة والنجاسة لا تثبت بملاک الحلیة والحرمة و انما تثبت بملاک الطیب والاستقذار فی عرض الحلیة والحرمة، فطهارة بول الطیر ثابتة بملاک طیب الطیر الثابت له فی عرض حلیته. و لذلک لا یلزم من التخصیص الغاء عنوان الطیران رأسا، بل لعل طهارة بول الطیر الحلال انما کانت بلحاظ کونه طیراً کما هو مقتضی روایة أبی بصیر، اذ الطهارة تثبت بملاک الطیب الذی یثبت للعنوان التفصیلی، و هو فی المقام الطیر، و طهارة بول ما یؤکل لحمه لیست الا معرفة لما یثبته دلیل طهارة بول الطیر.

و بصدد التعلیق علی ما أفاده (قده) یرد علی الاشکال الثانی أن الطهارة والنجاسة لو سلمنا أنهما بملاک الطیب والاستقذار الا أنهما بملاک طیب البول و استقذاره لا طیب الحیوان و استقذاره، و بهذا تختلفان عن الحلیة والحرمة اللتین تثبتان لنفس الطیر مثلا، بینما

. . . . . .

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

و أما نفس التقريب فنلاحظ عليه أن السيد الخوئى ـ دام ظله ـ 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، اذ 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 تخريجا فنيا لتقديم العام على المطلق. فلو قال المولى: «لا تكرم الفاسق»، و قال: «أكرم كل عالم» فأن تقييد الخطاب الاول بالعالم لايوجب الغاء عنوان الفاسق رأسا، لكن تخصيص الخطاب الثانى بالفاسق يوجب الغاء عنوان العالم عن الموضوعية رأسا،

. . . . . .

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

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

و قد يعبر عن هذا التقريب بصياغة اخـرى 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 مشمولا له، فصدور الخطاب على نحو العموم يهدف الى ادخال حصة الطير المحرم فيما يكون بوله طاهراً، و هكذا يكـون لرواية أبى بصير نظر الى رواية ابن سنان.

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

النظرية الرابعة : ـ و تقضى هذه النظرية بتقديم رواية عبدالله بن سنان بلحاظ رواية عمار عن مولانا الصادق (ع) قال: «خرء الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه، لكن كره أكله لانه استجاربك و آوى الى منزلك وكل طيريستجيربك فأجره». اذ يستفـاد مـن تعليل نفى البأس بحلية الاكل أن المناط فى الحكم بطهارة الخرء هو الحليةدون فرق بين الطيور و غيرها فيكون الطير المحرم نجس البول والخرء.

و قد أفاده هذه النظرية الشيخ الاعظم (قده) فى طهارته فأنه بعد أن أعترف بترجيح موثقة أبى بصير على رواية ابن سنان ترجيحاً دلالياً

. . . . . .

ذكر أن العمل على فتوى المشهور وهى نجاسة بول الطيور المحرمة و أفاد فى وجه ذلك هذه النظرية. وقد ناقش السيد الخوئى ـ دام ظله ـ فيها بمايلى :

أولا: ـ أن الشيخ نقل هذه الرواية بأسقاط كلمة «الخرء» ومدلولها حينئذ أن الخطاف لا بأس به فتكون الرواية أجنبية عما نحن فيه.

ثانياً: ـ أن هذه الرواية على تقدير اشتمالها على كلمة «الخرء» لا تقتضى ما ذهب اليه الشيخ الاعظم (قده)؛ لانه لم يثبت أن قوله (ع) «هومما يؤكل لحمه» تعليل للحكم المتقدم عليه أى نفى البأس عن خرئه، فمن المحتمل أن يكون هذا الكلام و ما تقدمه حكمين بينهما الامام (ع) من غير صلة بينهما، بل الظاهر أنه عله للحكم المتأخر عنه أى كراهية أكله، فالخطاف يكره أكله لانه و ان كان مما يؤكل لحمه الا أنه مكروه لانه استجاربك. و فى جملة «ولكن كره أكله» شهادة على أن التعليل مقدمة لبيان الحكم الثانى.

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

أقول : ـ أما النقض الاول فيلاحظ بشأنه : ـ

أ ـ أن الشيخ لم يأخذ هذه الرواية من كتاب عمار و انما أخذها كما يبدو من كتاب محمد بن أحمد بن يحى الاشعرى فأنه 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

. . . . . .

المدائنی عن مصدق بن صدقة عنه» و أما هذه الرواية فقد ذكر فی التهذيب أنه يرويها «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 يروی كتاب عمار ولكن ليس معلوماً أنه لا يروی عن عمار من غير كتابه، فمن أين يثبت أن رواية الشيخ كانت من كتاب عمار؟ ولو كانت الرواية فی كتاب عمار فلماذا لا يرويها عنه بأسناده الى هذا الكتاب ؟

ب ـ أننا نجد بعض الاختلافات فی الروايتين منها ما هو شكلی و يمكن تفسيره على أساس النقل بالمعنى من قبيل عبارة «هو مما يؤكل لحمه» فی المختلف و تقابلها عبارة «هو مما يحل أكله»، و عبارة «لكن كره اكله» وتقابلها عبارة «لكن كره»، و عبارة «و أوی الى منزلك» فی المختلف و تقابلها عبارة «و وافی منزلك»، و منها ما ليس بشكلی على ما يظهر و هو صدر الرواية فالرواية فی المختلف عبارة عن نقل قول الامام الصادق (ع) «قال الصادق (ع) خرء الخطاف لا بأس به» فهی مسوقة على أنها كلام لمولانا الصادق (ع) ابتداء بينما الموجود فی 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» خصوصا و أن السؤال عن الخطاف لم يكن سؤالا مستقلا بل هو ضمن مجموعة أسئلة تتعلق بالمطاعم ولاعلاقة لها بالنجاسة أو الطهارة، و من البعيد جدا أن يأخذ العلامة هذه الرواية من كتاب عمار بالشكل المروی فی التهذيب بزيادة «الخرء».

و بملاحظة هذين الامرين لا يستبعد تعدد المنقول و مجرد التشابه

. . . . . .

فى عبارات الرواية من غير ناحية «الخرء» لا يعنى وحدة الروايتين بعد لحاظ ما ذكرناه. و ان شئت قلت لا جزم لنا بوحدة الروايتين و مع احتمال تعدد المنقول لا يثبت التهافت بين نقل العلامة و نقل الشيخ.

و أما النقض الثانى فيصنف الى بيانين : ـ

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

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

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

والحقيقةأن كلا البيانين خاطىء، أماالاول فهوخلاف ظاهر السياق الذى لايوجد ما يشعر بتغيره، و احتمال وجود قرينة غفل عنها الراوى مدفوع بأصالة عدم الغفلة، كما أن احتمال وجود قرينة حالية مدفوع أيضا، حيث أن للراوى ظهور حالى عند النقل فى نقل كل ماقاله الامام (ع) بما فى ذلك الاشياء التى لها علاقة مباشرة بفهم مراد الامام (ع)، و دليل الحجية يعبدنا بهذا الظهور، و به ننفى احتمال القرينة الحالية المتصلة، ولعمرى لوأنفتح باب هذا الاحتمال لتغير كثير من الاستدلالات الفقهية بل لا أظن السيد الخوئى ـ دام ظله ـ 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.

وأما البيان الثانى فأن بنينا على ظاهر عبارة التقرير فهو غريب،

. . . . . .

اذ كيف تكون الحلية علة للكراهة ولا معنى لذلك بل ان قوله (ع): «لانه استجاربك» ظاهر فى علية 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 الذى 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.

هذاو فى المستمسك نقضان آخران على هذه النظرية : ـ

الاول : ـ 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 فى العلية فقد يقول المولى: لاتشرب الخمر لانه مسكر، و قد يقول: لا تشرب الخمر فأنه مسكر. و قد يقول: لا تشرب الخمر فهومسكر، و ظهور الاسكار فى العلية متفاوت المراتب من حيث الاقوائية الا أنه محفوظ فى الجميع. بل تد يقال: أن عبارة «هو مما يؤكل لحمه» كأنها اشارة الى مطلب ارتكازى فى أذهان المتشرعة من كون حلية اللحم مناطاً فى الطهارة فتأمل. و ان أريد منه عدم ظهور عبارة «هومما يؤكل لحمه» فى العلية الانحصارية المستلزمة للانتفاء عند الانتفاء كما ذهب اليه السيد الشهيد (قده) أيضا، فصحيح.

الثانى : لو سلم التعليل فيمكن أن يكون تحريم الاكل مقتضيا

. . . . . .

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

و قدوافق السيد الشهيد (قده) على هذا الاشكال فذكر أن العدول فى مقام التعليل عن الامر الذاتى الى الامر العرضى انما لايصح 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 ألسنة الروايات.

ويبدو أن هذا النقض مستقى من افادات المحقق النائينى (قده) حيث نسبه اليه بعض أجلة الاعلام من تلامذته، وذكر أن المحقق النائينى (قده) بنى هذا النقض على قاعدة أفادها فى اللباس المشكوك تقضى بأن انتفاء كل شىء لابد وأن يستند الى أسبق علله فأذا كان وجود الشىء رهناً بوجود المقتضى والشرط و عدم المانع، فأن انعدام المقتضى يوجب انعدام ذلك الشىء و لاريب 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 فأن السبب فى عدم الاحتراق هو المانع، و أما لو انتفى وجود المقتضى فأن 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 الخطاف كل من عدم المقتضى والمانع فيستند عدم النجاسة الى أسبق العلل و هو عدم المقتضى، و من هناء جاء التعليل بحلية الاكل، و لهذا فسوف لا تصلح رواية عمار لتقديم رواية عبدالله بن سنان على رواية أبى بصير.

. . . . . .

والسؤال الذی یثار بشأن هذا النقض هو أنه کیف نثبت أن حرمة الاکل هی المقتضی للنجاسة، والطیران هو المانع؟ و لماذا لا نفترض العکس، بأن تکون الحلیة مانعاً عن النجاسة فـأذا کانت المسئلة تابعة لمحض الافتراض فلماذا نرجح أحد الافتراضین علی الاخر؟ و اذا کانت تابعة للدلیل فما هو الدلیل؟

وللجواب عن هذا السؤال نذکر مقدمتین : ـ

الاولی:ـ أن العنوان الوجودی دائماً یکون هو المقتضی والعنوان العدمی هو المانع، و هو من الواضحات التی لا تحتاج الی برهان، فأن حصول المعلول اذا کان یتوقف علی وجود المقتضی و عدم المانع کان العنوان العدمی هو المانع.

الثانیة : ـ أن تشخیص العنوان الوجودی والعنوان العدمی تابع لما هـو المستفاد من الـروایات، و لذا ینبغی تحـدید ذلك فی ضوء الـروایات.

وحسب ما ذکرناه من حکومة روایة أبی بصیر علی روایة ابن سنان یتضح أن الحرمة هی العنوان الوجودی، فالموضوع للنجاسة فی روایة ابن سنان هو حرمة الاکل و بحکومة روایة أبی بصیر یخرج الطائر من عنوان محرم الاکل، فتقید روایـة عبدالله بن سنان بالطائـر، و هکذا یکون الحکم بالنجاسة موقوفا علی الحرمة و عدم الطیران، فتکـون الحرمة هـی العنوان الوجودی أی المقتضی والطیران هـو العنوان العدمی أی المانع.

هذا والاستفهام الذی تواجهه نظریة الشیخ الاعظم (قده) هو عن التخریج الفنی فی تقدیم روایة ابن سنان علی روایة أبی بصیر بلحاظ روایة عمار، فأن الشیخ المرتضی لم یذکر هذا التخریج، و انما اکتفی

. . . . . .

فى طهارته بالقول: «الا أن العمل على المشهور لموثقة عمار الاتية خرء 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 تلزم 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 علله و هو عدم المقتضى، حفاظا 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 النائينى (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 المبنى، 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 : ـ و طبق هذه النظرية تقدم روايـة عبدالله بن سنان على رواية أبى بصير ولكن ببيان لا يعتمد على رواية عمار فقط و انما يعتمد على أساس قاعدة تكون رواية عمار من شواهدهـا. و قد، أفادها المحقق صاحب الجـواهر (قده)، فقد ذكـر أن المستفاد من النصوص والفتاوى فى المقام و غيره هو دوران النجاسة والطهارة فى البول والغائط على حلية اللحم و حرمته كما يستفاد من مفهوم روايـة زرارة أنهما عليهما السلام قالا: لا تغسل ثوبك من بـول شيء يـؤكل لحمه، ومفهوم رواية عمار «كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه». و من استقـراء موارد ما حكـم الشارع بنجاسته بالخصـوص كالبول من الانسان والسنور والخرء منهما و من الكلب والفأرة، و مـا حكم بطهارته بالخصوص كأبوال البقر والغنم والابل بل كل ما يؤكل لحمه، و ما يستفاد من رواية عمار فى تعليل نفى البأس عن خرء الخطاف بأنه مما يؤكل، و خبر زرارة عن أحدهما (ع) فى أبـوال الدواب تصيب الثوب فكرهها فقلت أليس لحومها حلالا فقال (ع): بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل، اذ فيه اشعار بمعروفية ذلك الحكم فى عصر الرواة، وظاهر كلام الامام (ع) اقراره عليه، بل كـاد أن يكـون استدراكاً صريحاً فيه، الى غير ذلك من الموارد التى يستفاد منها دوران الحكم فى نجاسة هاتين الفضلتين و طهارتهما مدار الحرمة والحلية حتى فى الحيوان الواحد لو تناوبت عليه حالتان كما فى الجلال والموطوء، مع عدم معروفية الخلاف فى نجاسة شيء مما لا يؤكل عدا بول الـرضيع والطيور. و قـال (قده): «وكاد الفقيه المتتبع يقطـع أن لا مدرك لاتفاقهم على ذلك الا ما فهموه من اقعاد هـذه القاعدة كما ينبيء عنه أيضا استدلالهم بها فى كثير من المقامات، مما يشعر بكونها من المسلمات

. . . . . .

عندهم، و الا فقد عرفت عدم عموم معتد به فى الاخبار يدل على نجاسة الخرء من كل حيوان، فلا مانع من الاستدلال بها على المختار».

هذا وقد يعزز كلام الجواهر بما نقلناه عن الشيخ فى الاستبصار فى حمل الرواية الدالة على طهارة بول الخفاش على التقية مدعياً أنها مخالفة لاصول المذهب، فقد يستظهر منه كون دوران الحكم بالنجاسة وجوداً و عدماً مدار حرمة اللحم من أصول المذهب.

ولكن الصحيح عدم ثبوت هذه القاعدة بالنحو الذى أفاده الفقيه صاحب الجواهر (قده)، لامكان المناقشة فى مناشىء استفادتها بالشكل الذى لا ينتج ما أراده (قده)، و ذلك بأبداء الملاحظات التالية : ـ

الملاحظة الاولى : ـ ضعف سند بعض المناشىء كرواية عمار المنقولة فى المختلف و رواية زرارة فى أبوال الدواب.

الملاحظة الثانية : ـ ضعف دلالة بعض المناشىء اذ يمكن النقاش فى ثبوت المفهوم لروايتى زرارة و عمار.

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

. . . . . .

المقتضی، کما أن دعوی المرکوزیة مندفعه بأنها لو کانت بهذا الشکل المسلم فلماذا لم یعتن بها أمثال الشیخ والصدوق والجعفی و ابن أبی عقیل الذین یفترض فیهم تلقی هذا الارتکاز من أصحاب الائمة (ع)، مما یشکل قرینة علی عدم الوثوق بأنعقاد هذا الارتکاز أو أن المرکوز هو اقتضاء الحرمة للنجاسة أو أن مورد هذا الارتکاز هو الحیوانات الارضیة .

فالصحیح أن ما ذهب الیه صاحب الجواهر (قده) لایمکن المصیر الیه والمساعدة علیه.

النظریة السادسة:ـ و تبتنی هذه النظریة علی انکار الجمع العرفی و وصول النوبة الی المرجحات، بعد الفراغ من شمول أخبار العلاج لموارد تعارض العامین من وجه. وقد تقرب هذه النظریة بمایلی : ـ

التقریب الاول : حمل روایة أبی بصیر علی التقیة و ذلك لذهاب أبی حنیفة الی طهارة ذرق الطائر المحرم و بوله، فقد نقل الشیخ فی الخلاف عن أبی حنیفة و أبی یوسف القول بأن ذرق الطائر طاهر سواء کان مـأکول اللحم أو غیر مأکول اللحم، الا الدجاج فذرقه نجس، ویبدو أن هذه الفتوی موجودة فی کتب السنة کنیل الاوطار والمبسوط والهدایة فلتراجع، وعلیه تحمل روایة أبی بصیر علی التقیة، و مقتضی ذلك الفتوی بالنجاسة. و یظهر أن فتوی أبی حنیفة مخـالفة لمشهور العامة فقد حکی القول بالنجاسة عن الزهری ومالك والنخعی وأحمد بن حنبل والشافعی و ابن عمر و حماد بن أبی سلیمان ومحمدبن الحسن الشیبانی. وقد یثار بهذا الصدد سؤالان : ـ

الاول: ـ لماذا یتقی الامام (ع) من أبی حنیفة مع کون الحکم الذی أصدره (ع) فی روایة ابن سنان یوافق مشهور العامة بحیث یمتلك

. . . . . .

الامـام (ع) مبررات الفتوى بالنجاسة دون تقيد بـرأى أبـى حنيفة المخالف لجريان فقهاء العامة والذى يقع بطبيعة الحال مورداً لمناقشاتهم و اعتراضاتهم؟.

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

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

وهذا السؤال فى الواقع سؤال حساس و لابـد من دراسته بشكل مفصل فى الاصول، فأغلب الفروع يكون كـل طـرف 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 حكامهم و قضاتهـم أميل. و هذا الاشكـال يـرد حتى لوفسرنا أخبار الترجيح بمخالفة العامة بالجريان العملى السائد لامجرد 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 الائمة (ع) والفقهاء المتصلين بهم، وقد مر من الشيخ فی الاستبصار عد هذا الحكم من اصول المذهب، و من أبن أدريس فی السرائر التعويل على رواية ابن سنان، فمن البعيد جدا خفاء ذلك على أصحاب الائمة (ع) والفقهاء المتصلين بهم.

التقريب الثانی : ـ ترجيح رواية ابن سنان لموافقتها للسنة عملا بأخبار الترجيح بموافقة الكتاب والسنة.

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

التقريب الثالث : ـ ترجيح رواية عبدالله بن سنان لكونها مشهورة عملا بما دل على الترجيح بالشهرة كمقبولة ابن حنظلة التی ورد فيها: «ينظر الى ما كان من روايتيهما عنا فی ذلك الذی حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذی ليس بمشهور عند أصحابك، فأن المجمع عليه لا ريب فيه».

و نلاحظ عليه أنه مع الاغماض عن اختصاص ذلك بموارد القضاء، فأن للتشكيك فی الصغرى مجالا، اذ لم يثبت أن رواية أبی بصير من الشاذ النادر، ولذا ذكر الشهيد فی الروض أنها معارضة بأشهر منها والاشهرية لا تعنی شذوذ المقابل كما لا يخفى.

هذا مضافا الى الاشكال على النقطة المشتركة بين هذه التقريبات، و هی أن النوبة لاتصل الى العلاج الا بعد عدم وجود الجمع العرفی،

خصوصاً الخفاش و خصوصاً بوله (١).

وقد مر امكانية الجمع بينهما فلا مجال لهذه النظرية.

و هكذا يتضح أن الصحيح ماأفتى به الماتن (قده) من أن الاقوى عدم النجاسة و أما الاحتياط فهو استحبابى يجوز تركه و ان كان الاولى العمل به فهو سبيل النجاة خصوصاً بعد ذهاب المشهور الى النجاسة.

ومما ذكرنا يتضح حال خرء الطيور المحرمة و أنه طاهر، خاصة بعد انكار الملازمة بين البول والخرء، و عدم دليل يدل على نجاسة خرء الطيور، بل الدليل ناص على طهارته كما هو مقتضى رواية أبى 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 فى المبسوط، و ذهب جمع آخر من الفقهاء الى طهارة بوله وخرئه، منهم المحقق صاحب المدارك والفقيه صاحب الحدائق (قدهما) وآخرون. والبحث عن بول الخفاش يقع فى مقامين : ـ

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

الثانى : ـ بحث عن المانع.

أما المقام الاول فقد يستدل على نجاسة بول الخفاش بأمرين : ـ

الاول : ـ اطلاق ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه.

و فيه : ـ أن هذا الاطلاق محكوم بما دل على طهارة بول كل شىء يطير الشامل للخفاش بوصفه طائراً.

الثانى : ـ رواية داود الرقى قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن بول

. . . . . .

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

وفيه: : ـ أن الرواية ضعيفة السند بلحاظ يحيى بن عمر فأنه 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 محمدبن على بن محبوب وليس فى السند يحيى بن عمر.

قلت :ـ 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، فأنه مشترك بين موسى بن عمر بن بزيع الثقة و موسى بن عمر الذبيانى 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 انما افترض اصابه البول للثوب و تصديه لتشخيص موضعه والتنزه 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:ـ

الاول : ـ أن موضوع الاطلاق فى «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» هو الحيوان اللحمى فلا يشمل عرفاً الحيوان الذى لا لحم له، والخفاش عند العرف حيوان غير لحمى، فأسراء الحكم اليه يقتضى الغاء خصوصية اللحمية وجعل 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 : ـ أن الخفاش ليست له نفس سائلة، و قد شهد بذلك من أختبره كالسيد الحكيم على ما ذكره فى المستمسك والسيد الخوئى ـ دام ظله ـ 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 مـا لا نفس لـه مخصص برواية داود الرقى، كمـا أنها دليل اجتهادى على النجاسة فـلا تصل النوبة الى أصالة الطهارة. والجواب عن هذا الاشكال يتلخص بكلمة واحدة هى سقوط رواية داود سنداً.

الثالث : ـ الخبر المروى فى نوادر الراوندى عن موسى بن جعفر عن آبائه 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 : ـ 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 والاظهـرية دلالة وجهاً، بل الروايتان متساويتان سنداً و متناً كما لا يخفى».

أقول : ـ وجه الاوضحية ظاهر لا يكاد يخفى، اذ أن الخدشة فى سند رواية غياث انما هى بلحاظ اشتمال طريق الشيخ اليها على أحمد بن محمد بن الوليد أو أحمد بن محمد بن يحيى و كلاهما من مشايخ الاجازة، مضافاً الى أن غياث وثقه النجاشى وليس لتوثيقـه 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 بوثاقة مشايخ الاجازة كانت الاوضحية كالشمس فى رابعة النهار، وان رفضنا فالاوضحية حاصلة بلحاظ تميز رواية غياث عن رواية داود وقديكون لذلك ثمرة. 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 : ـ أن الشيخ قد ذكر طرقاً عديدة الى مصنفات ابن عيسى وهى كالاتى :ـ

١ـ 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 فبوبه 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.

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

. . . . . .

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

۳ـ ما ذكره فی 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 عيسى. و هذا الطريق تام بلحاظ تمامية طريق الشيخ الى الكلينی.

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

٥ـ ما ذكره فی المشيخة أيضا قال: «و ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن عيسى الذی أخذته من نوادره فقد أخبرنی به الشيخ المفيد أبو عبدالله والحسين بن عبيدالله و أحمد بن عبدون كلهم عن الحسن بن حمزة العلوی و محمد بن الحسن البزوفری جميعاً عن أحمد بن أدريس عن أحمد بن محمد بن عيسى و أخبرنی أيضا الحسين بن عبيدالله و أبو الحسين بن أبی جيد جميعاً عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن أحمد بن محمد بن عيسى».

والطريق الاول الذی ذكره طريق تام.

٦ـ ما ذكره فی المشيخه 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 فى الفقه أحدهما فى المتعة والاخر فى النوادر و هو الذى بوبه داود بن كورة. و يبدو أن هذه الرواية لو كانت فهى فى النوادر. و من خلال ما تقدم يتضح مايلى : ـ

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

٢ـ للشيخ طرق صحيحة الى ابن عيسى.

٣ـ للشيخ طرق ضعيفة الى ابن عيسى.

٤ـ له طريق صحيح الى كتاب النوادر.

و قد أشار السيد الخوئى ـ دام ظله ـ الى اشكال حاصله أنه لابد من التوقف فى كل ما يرويه الشيخ فى التهذيب عن أحمد بن محمدبن 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 الخوئى ـ دام ظله ـ بأن ذلك بمكان من الفساد، و ذلك لان الجملة التى يرويها الشيخ بواسطة أحمدبن محمدبن يحيى انما يرويها عنه عن أبيه عن محمد بن على بن محبوب عن أحمدبن محمد بن عيسى، و قد ذكر الشيخ فى الفهرست فى ترجمة محمد بن على بن محبوب أن جميع ما رواه عن محمد بن على بن محبوب بواسطة أحمد بن محمد بن يحيى عنه، فله اليها طريقان آخران أحدهما ضعيف بأبن بطة و بأبى المفضل والاخر صحيح و هو مايرويه عن جماعة عن محمد بن على بن الحسين عن أبيه و محمد بن الحسن عن أحمد بن أدريس عنه. و عليه يكون طريق الشيخ الى جميع روايات ابن عيسى صحيحاً فى المشيخة.

. . . . . .

وقد یورد علی ما أفاده ـ دام ظله ـ بأن الشیخ صرح فی المشیخة بأنه یروی عن احمد بن محمد بن عیسی بواسطة محمد بن علی بن محبوب، ولکن بهذا الاسناد الذی فیه أحمد بن محمد بن یحیی ولم یذکر فیه سنداً آخر.

فأن قیل : هذا الطریق هو أحد الطرق ولیس الطریق المنحصر، و قد ذکر الشیخ نفسه أن له طریقاً آخر الی روایات ابن محبوب وهو صحیح .

قلنا : أن الشیخ قید ما رواه فی التهذیب بهذا الطریق دون غیره، فوجود طریق صحیح آخر لایجدی مادام أن ما رواه فی التهذیب منحصر بالطریق الضعیف، و من الممکن أن یختلف کل من الطریقین فی بعض الروایات، کما حصل فی عدة موارد نذکر منها مایلی : ـ

۱ـ کتاب نوادر الحکمة فأن للشیخ ثلاثة طرق ذکرها فی الفهرست لهذا الکتاب قال : «أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته عدة من أصحابنا عن أبی المفضل عن ابن بطة القمی عن محمد بن أحمد بن یحیی، و أخبرنا بها أیضا الحسین بن عبیدالله و ابن أبی جید جمیعا عن أحمد بن محمد بن یحیی عن أبیه عن محمد بن أحمد بن یحیی، و أخبرنا بها جماعة عن أبی جعفر ابن بابویه عن أبیه و محمد بن الحسن عن أحمد بن أدریس و محمد بن یحیی عنه و قال أبو جعفر بن بابویه الا ما کان فیها من غلو أو تخلیط».

و من الواضح أن الطریق الاول والثانی ینقل کل روایات الکتاب حتی ما فیه غلو أو تخلیط بخلاف الثالث.

۲ـ ما ذکره الشیخ فی ترجمة علی بن أبراهیم بن هاشم فقد قال: «أخبرنا بجمیعها جماعة عن أبی محمد الحسن بن حمزة العلوی الطبری

. . . . . .

عن على بن ابراهيم، و أخبرنا بذلك الشيخ المفيد رحمه‌الله 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 حديثا واحداً استثناه من كتاب الشرائع فى تحريم لحم البعير و قال لا أرويه لانه محال».

٣ـ ما ذكره الشيخ فى ترجمة أبان بن عثمان الاحمر قال: «وما عرف من مصنفاته و كتبه الاكتابه الذى يجمع المبدأ والمبعث والمغازى والوفاة والسقيفة والردة أخبرنا بهذه الكتب و هى كتاب واحد الشيخ أبو عبدالله 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 عبيدالله الخ ....».

٤ـ ما ذكره الشيخ فى ترجمة على بن مهزيار قال: «أخبرنا بكتبه و رواياته جماعة عن أبى جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه عن أبيه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبدالله 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 عبدالله والحميرى عن أبراهيم 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 يرويها الشيخ بطريق معين فيه ضعف صحيحة لوجود طريق آخر صحيح للشيخ الى

. . . . . .

کتاب الراوی اذ من یقول أن هذه الروایة کانت فی الطریق الصحیح.

فأن قیل :ـ اننا نستفید من هذه الشواهد أن عادة الشیخ التصریح بالاختلافات الناشئة من اختلاف الطرق لو کانت فأذا لم یصرح فسوف نعرف أنه لایـوجد اختلاف بینها. و فیما نحـن فیه لـم یصرح الشیخ بالاختلاف.

قلنا : ـ أن الشیخ قد قید ما رواه فی الاستبصار والتهذیب بطریق من هذه الطرق، ولابد أن یکون للقید نحو احترازیة والا یکون لغواً، ولذا نجد أن الشیخ یذکر فی المشیخة أکثر من طریق دون تقیید کما بالنسبة الی طرقه للشیخ الکلینی و علی بن ابراهیم و محمد بن یحیی العطار و أحمد بن أدریس. و نجده فی بعض آخر یقید مـا ذکره فی التهذیب بطریق من الطرق التی له الی هذا الراوی کما فعل بالنسبة الی طرقه لعلی بن الحسن بن فضال و محمد بن علی بن محبوب و علی بن مهزیار، و قد أورد الطریق الذی روی فیه نصف کتاب المثالب دون الطریق الذی روی فیه کل کتاب المثالب.

و بناء علی ذلك فسوف لا یجدی ما أفاده السید الخوئی ـ دام ظله ـ فی دفع الاشکال بلحاظ ما کشفناه من حال الطرق.

ثم ان الشیخ فی الاستبصار حمل روایة غیاث بن ابراهیم علی التقیة، و یرد علیه: أنه لا مجال للحمل علی التقیة مع وجود الجمع العرفی بین هاتین الروایتین، و لولا ذلك لامکن الحمل علی التقیة لـذهاب أبی حنیفة و أبی یوسف الی طهارة بول و ذرق کل الطیور بما فی ذلك الخفاش، و ذهب کذلك محمد بـن الحسن الشیبانی الی طهارة بول الخفاش و ذرقه.

ومما ذکرنا یظهر وجه النظر فیما ذکره الفقیه صاحب الحدائق (قده)

. . . . . .

من عدم ثبوت الحمل على التقية معللا ذلك بعدم اطلاعه على مذاهب العامة فى 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، و ذلك لانه لاداعى للتقييد بالاكثرية 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 :ـ

الاولى:ـ رواية أبى بصير، وتدل على طهارة بول الخفاش بالعموم.

الثانية:ـ رواية غياث، وتدل على طهارة بول الخفاش بالخصوص.

الثالثة:ـ 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 لايصلح 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 لذا 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 ويفتى بطهارة بول الخفاش.

هذا و حكم الخرء واضح سواء قلنا بالملازمة أو لم نقل، اذ على الاول يحكم بطهارة الخرء 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 ولوجود نص بالخصوص يدل على نجاسة بول الخفاش، و وجه أشدية البول هو دلالة النص عليه بالخصوص، وعدم نص على الخرء 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 أدعى عليه الاجماع قال العلامة فى التذكرة : «رجيع الجلال من كل حيوان

. . . . . .

و موطوء الانسان نجس لانه حينئذ غير مأكول و لا خلاف فيه» و فى الغنية: «والنجاسات هى بول ما لا يؤكل و خرؤه بلا خلاف و ما يؤكل اذا كان جلالا 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 رجيعه نجسا أما تحريم لحمه فسيأتى و أما انه اذا كان حراماً كان رجيعه نجساً فقد سلف» و لم ينقل الخلاف فى ذلك مشعراً بتحقق الاتفاق عليه.

والمهم النظر الى الادلة وماتقتضيه الصناعة لعدم خلو الاجماعات من المناقشة موضوعاً و محمولا. و قد استدل على الالحاق 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 وغير المأكول بالعارض. ونقل 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 الالحاق 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 المتشرعى على عدم الفرق بين حرام اللحم بالذات و حرامه بالعارض فى نجاسة البول، و يبدو

. . . . . .

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

ومما ذكرنا يتضح وجه النظر فى الجواب عن دعوى معارضة مادل على طهارة بول الغنم والبقر الشامل لحالات طروء الحرمة عرضاً لرواية ابن سنان من أن هذه الرواية تختص بماحرم بالذات، فلامعارضة، اذ قد عرفت عدم الاختصاص، مضافا الى مافى 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 الثانوى فيكون مقدماً على دليل الطهارة عرفاً، الذى يحمل على نفى مقتضى النجاسة فى 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 فى الحكم بالنجاسة. و يدفعه أن ما حرم بالجعل الثانوى له حالتان : ـ

الاولى: أن يكون العنوان الثانوى ثابتاً للموضوع بما هو هو.

الثانية : ـ أن يكون العنوان الثانوى 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 لحماً لا يعنى سريان الحكم الى الحالة الاولى كما هو واضح.

و أماالخرء فلااشكال فى نجاسته لوقيل بالملازمة، ولكن الاشكال فيها بناء على عدمها، فيرجع الى أصالة الطهارة، و قد مر أنه لامناص من الاحتياط فى خرء 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 أعاظم الفقهاء ففى المعتبر: «و أما رجيع مايؤكل لحمه وبوله فطاهر بأتفاق علمائنا». و فى التذكرة: «بول ما يؤكل لحمه و رجيعه طاهر عند علمائناأجمع». وفى البيان للشهيد: «فلاينجس فضلةالمأكول اجماعاً». و حكى الاجماع أيضا عن الغنية والناصريات والسرائر. ولكن مع كل هذه الدعاوى فقد وقع الخلاف فى ذرق الدجاج وبول الدواب الثلاث و سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى.

و أما النصوص فقد دلت على الطهارة منها :ـ

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

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

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

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

. . . . . .

خرء الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه.

٥ـ رواية عبدالرحمن بن أبی عبدالله قال : سألت أبا عبدالله (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 هی تامة السند و تدل على طهارة أبوال الحيوانات المعدة للاكل.

٦ـ رواية زرارة عن أبی عبدالله (ع) (فی حديث) قال: ان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فی وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه وكل شیء منه جائز اذا علمت أنه ذكی. و سندها تام، و قد يستشكل فی دلالتها على الطهارة بأنها ناظرة الى نفی محذور المانعية ولا نظر لها الى الطهارة. و يدفعه أن الحكم بجواز الصلاة فی الرواية يكشف عن طهارة البول والروث خصوصاً بلحاظ ارتكازية بطلان الصلاة فی النجس، بل الحكم بالجواز يعنی ارتفاع كل المحاذير حتى لو كان النظر الاصلی الى نفی محذور المانعية، و لذا أشرط الامام (ع) هذا الجواز بالتذكية لبطلان الصلاة فی الميتة.

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

و مما تقدم يتضح أمران : ـ

الاول:ـ وجود دليل فوقانی يدل على طهارة بول و غائط مايؤكل، يرجع اليه فی موارد الشك، و ان كان هذا الدليل موافقاً للاصل بحيث لا يؤثر على النتائج من حيث المرجع.

الثانی:ـ أن الدليل اللفظی قد تكفل حكم كل من البول والخرء

. . . . . .

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

و أما العامة فقد ذهب الزهرى و مالك و أحمد بن حنبل الى طهارة بول مايؤكل لحمه. وذهب النخعى والشافعى و ابن عمر وحماد بن سليمان الى النجاسة. و أما الاحناف فذهبوا الى نجاسة روث مايؤكل 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 أبى 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 روثة 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 رميه (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 العرنيين أسلموا وقدموا 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 النبی (ص) طاف علی راحلته راكباً، فلو كان بولها نجساً لما جعل المسجد فی معرض النجاسة و هو القائل: «جنبوا مساجدكم الاطفال والمجانين».

و يرد علی الاول أنه يمكن أن تكون للمداواة دخالة فی حلية الشرب و ان كانت الابوال نجسة، و علی الثانی أن الدليل أخص من المدعی، اذ التسليم بطهارة بول الابل لا يستلزم التسليم بطهارة بول كل ما يؤكل لحمه والخروج عن اطلاق قوله (ص): «تنزهوا عن البول»، اذ التعدی ممنوع مع احتمال الفرق.

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

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

. . . . . .

أيضا أن يكون محمولا على ضرب من الاستحباب أو محمولا على التقية لان 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 أدعى فى السرائر ذهاب الشيخ الى الطهارة فى صيد المبسوط محتجاً بقوله «لان رجيع 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 هوالسمك الصغار الذى يغلى ما فى جوفه من الرجيع فذكر أنه يجوز أكله معللا الحكم بعدم نجاسة رجيع 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 خرء 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 خرء الدجاجة والحمام، و لعل استفادة القول بالنجاسة كانت من كتاب آخر.

و مما تقدم يتضح أن مافى الجواهر من انحصار الخلاف فى الشيخ المفيد منظور فيه، خصوصاً وأن مايبديه الشيخ فى الاستبصار من وجوه فى الجمع لاتكون بالضرورة رأياً له كما لا يخفى على من تتبع فى كتابه هذا ولاحظ ماكتبه 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، ففى سندها أكثر من خلل من قبيل ضعف فارس بن حاتم القزوينى، 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 المتشرعة 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 فى دلالتها و انما ناقشوا فى سندها و جهتها.

هذا و قد مر أن الشيخ فى الاستبصار حمل هذه الرواية على التقية بأعتبار موافقتها لمذهب العامة فأن أبا حنيفة و أبا يوسف و محمد بن الحسن الشيبانى ذهبوا الى نجاسة ذرق الدجاج. والواقع أن احتمال التقية فى هذه الرواية مع الاغماض عن ضعف السند و ان كان وجيها، خصوصاً مع كونها مكاتبة، والمكاتبات يقوى فيها احتمال التقية عادة، لانها فى معرض الوقوع بأيدى الاعداء، الا أن الحمل على التقية غير صحيح فنيا، لوجود الجمع العرفى بين رواية وهب التى نصت على الطهارة و رواية فارس الظاهرة فى 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 فى المعتبر بأن ذلك انما يسلم لو كان الدجاج يتناول النجاسة محضاً، و أما اذا كان يمزج علفه، فأنه 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: ـ لا يخفى أن الاستحالة من المطهرات كما تقرر فى محله، و انما لم يجب المحقق بهذا الجواب لاستشكاله فى مطهرية الاستحالة. نعم قد يقال: أن الاستحالة المطهرة عبارة عن تبدل الحقيقة النوعية من قبيل صيرورة العذرة تراباً، فلا مجال حينئذ لجريان استصحاب

حتی الحمار والبغل والخیل (۱).

النجاسة لتعدد الموضوع. و أما لو تبدلت الاوصاف و تفرقت الاجزاء فلا تتحقق الاستحالة المطهرة لعدم تعدد الموضوع عرفاً، فیجری الاستصحاب، و فیما نحن فیه لا یعد الذرق المستحیل من العذرة موضوعاً آخر عند العرف، و انما التبدل فی هذه الصورة تبدل فی الاوصاف کصیرورة الحنطة طحینا أوعجیناً أوخبزاً فتستصحب النجاسة. نعم الحکم بالنجاسة فی هذا الفرض مخصوص فیما لو أحرز التغذی علی العذرة محضاً ولم تکن مختلطة بنحو تستهلك و ینعدم الموضوع، و أما عدم سریان الحرمة الی اللحم فلانها تختص بالتغذی المحض علی العذرة اجماعاً و نصاً، علی أن هذا الاستدلال الذی تعرض الیه المحقق فی المعتبر بصورة اشکال و أجاب عنه، یواجه النقض فی غیر الدجاج، لان لازمه الحکم بنجاسة ذرق غیره من الحیوانات المأکولة التی لا تتوقی النجاسة، مع أن القائل بنجاسة ذرق الدجاج لا یقول به.

هذا و قد حکی السید صاحب مفتاح الکرامة عن المنتهی أن القائل بنجاسة خرء الدجاج ألحق به خرء الاوز والبط. ولکن لا نعرف مستند المنتهی فی هذا الالحاق اذ عبارة المفید والشیخ اقتصرت علی الدجاج فقط بل ظاهرها عدم الحاق غیره به.

(۱) ما أفاده السید المصنف (قده) فی المتن هو المشهور بین الاصحاب و نسب الخلاف فی ذلك الی ابن الجنید والشیخ فی النهایة من المتقدمین و حکی المیل الیه عن المقدس الاردبیلی و صاحب المدارك و صاحب الدلائل و صاحب المفاتیح، ففی مفتاح الکرامة عن هؤلاء الاعلام المتأخرین القول بنجاسة الابوال والارواث ان قام الاجماع علی عدم الفصل، و الا فالاقوی نجاسة الابوال دون الارواث. وممن أصر علی نجاسة أبوال الدواب الثلاث الفقیه صاحب الحدائق (قده).

. . . . . .

و حكى القول بالنجاسة أيضا عن الشيخ جواد الكاظمى فى شرحه على الدروس والشيخ سليمان البحرانى.

هذا الا أن الشيخ الطوسى (قده) صرح فى الخلاف بأن مايكره لحمه كالحمر الاهلية والبغال والدواب فأنه يكره بوله و روثه و ان لم يكن نجسا، و ذهب الى ذلك فى الاستبصار وقال فى المبسوط: «وما يكره لحمه فلا بأس ببوله و روثه مثل البغال والحمير والدواب و ان كان بعضه أشد كراهية من بعض، و فى أصحابنا من قال بول 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 فى النهاية فتوى له، فقد عدل عنه، فينحصر الخلاف فى المتقدمين بالاسكافى، وكأنه لذلك أدعى الاجماع فى بعض العبائر على الطهارة.

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

و قد أستدل للنجاسة بدليلين: ـ

الاول: ـ الروايات التى قيل بدلالتها على النجاسة.

و لدراسة هذا الدليل لابد من البحث عن هذه الروايات التى يمكن تصنيفها الى طائفتين: ـ

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

. . . . . .

۱ـ روایة سماعة قال: سألته عن أبـوال السنور والكلب والحمار والفرس. قال كأبوال الانسان.

۲ـ روایة الحلبی عن أبی عبدالله (ع) قال: لا بأس بروث الحمير و أغسل أبوالها.

۳ـ روایة محمد بن مسلم عن أبی عبدالله (ع) و سألته عن أبوال الدواب والبغال والحمير فقال: اغسله فأن لم تعلم مكانه فأغسل الثوب كله فأن شككت فأنضحه.

٤ـ روایة الحلبی قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن أبـوال الخيل والبغال فقال: اغسل ما أصابك منه.

٥ـ روایة عبدالرحمن بن أبی عبدالله قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل يمسه بعض أبوال البهائم أيغسله أم لا؟ قال: يغسل بول الحمار والفرس والبغل فأما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس.

٦ـ روایة علی بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الثوب يوضع فی مربط الدابة علی بولها أو روثها قال: ان علق بـه شیء فليغسله و ان أصابه شیء من الروث أو الصفرة التی يكون معه فلا تغسله من صفرته.

۷ـ روایة أبی بصير عن أبی عبدالله (ع) أنه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال: ان تغير المـاء فلا تتوضأ منه و ان لـم تغيره أبوالها فتوضأ منه.

۸ـ روایة أبی بصير قال: سألته عن كر من ماء مررت به ـ و أنا فی سفرـ قد بال فيه حمـار أو بغل أو أنسان قال : لا تتوضأ منه و لا تشرب منه.

۹ـ روایة محمد بن مسلم عن أبـی عبدالله (ع) و سئل عن الماء

. . . . . .

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

١٠ـ رواية محمد بن مسلم عن أبـى عبدالله (ع) قـال: قلت له: الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب فيه الجنب قال: اذا كان قدر كر لم ينجسه شيء.

و دلالة هذه الروايات على النجاسة اما بلحاظ صيغة الغسل التى 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 الذى أبداه السائل من بول الدواب و أقرار الامام (ع) له. و مع وضوح دلالة هذه الروايات علـى النجاسة بهذه التقريبات نجد أن بعض الاعلام ناقش فى هذه الدلالـة منهـم صاحب الجواهر (قده) الذى ناقش بعدم استلزام الامر بالغسل للنجاسة. وهذه المناقشة مضافاً الى أنها خاطئة كما تقدم فهى طريفة لانه قد بالغ فـى تقريب دلالة الامر بالغسل على النجاسة عند رده علـى الدعوى التى نسبها لصاحب الرياض (قده) على ما مر مفصلا. ومنهم المحقق صاحب المستند (قده) الذى ذكر أن رواية عبدالرحمن بن أبى عبدالله خالية عما يفيد وجوب الغسل المفيد للنجاسة. و هذه المناقشة منه غريبة لان هذه الرواية كالصريحة فى النجاسة، أولا لان السائل انما سأل عن الغسل بأعتباره مطهراً من النجاسة فيعلم أن المحذور فى ذهنه هو النجاسة، و ثانياً لانه لا يشترط فى فهم الوجوب أن يكون بصيغة الامر و لذا يبنى عليه فـى صيغة الفعل المضـارع كمـا استدل عليه بها نفس صاحب المستند (قده) فى غير موضع، و ثالثاً لان نفى البأس عن بول الشاة و ما يؤكل لحمه قرينة واضحة على وجود البأس فـى أبـوال الحمار

. . . . . .

والفرس والبغل اذا السؤال كان عن بول البهائم وقد قام الامام (ع) بالتفصيل بينها. فدلالة هذه الرواية على النجاسة لا ينبغى الريب فيها. كما ناقش فى روايتى أبى بصير بأحتمالهما النفى الذى لا يفيد الا المرجوحية الشاملة للكراهة بل يتعين حملهما عليها، لتصريح الثانية بكرية الماء وظهور الاولى فيه كما هو المستفاد من النقيع، مضافاً الى شمول الدابة لغير الثلاث مما لا خلاف فى طهارة فضلته كالبعير والبقرة، و هذا يستوجب تخصيص الدابة أو حمل النهى على الكراهة، و أولوية الاول غير نافعة. و نلاحظ على هذه المناقشة:.

أولا :ـ أنها تنافى استدلاله بهذه الرواية على نجاسة الماء بالتغير، فلو لم تكن أبوالها نجسة لما أمكن الاستدلال بها على نجاسة الماء بالتغير، اذ فى هذا الفرض لم يتنجس الماء و ان تغير.

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

ثالثاً:ـ أن لفظ الدابة و ان كان شاملا لغة لغير الدواب الثلاثة الا أنها تطلق فى العرف على خصوص الدواب الثلاث، وقد اعترف بذلك الفيومى فى المصباح المنير حيث قال: «و أما تخصيص الفرس والبغل بالدابة عند الاطلاق فعرف طارىء» و فى المنجد أن اطلاق الدابة غلب على ما يركب و يحمل عليه. و بناء على ذلك سوف لا يستظهر المعنى العام كى 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 عـرفى فيما يركب، فيراد منه الخيل فضمها الـى 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 قد يقال: أنه لا يستفاد من جواب الامام (ع) اقرار السائل على مافى 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 جـاء فيها «فأن لـم تعلم مكانه فأغسل الثوب كله و ان شككت فـأنضحه» بأنه قد يقال: أن المستفاد من أمر الامام (ع) بالنضح فى فرض الشك أن المحذور المراد التخلص منه ليس محذور النجاسة اللزومية فأنها لاترتفع بالنضح، بل ترداد و تتسع و بأعتبار وحـدة 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 ونقله 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 رفـع محـذور لزومى و لا يكون مجملا، و لم يثبت أن الامام (ع) فى مقام النظر الى

. . . . . .

الموافقة القطعية بل لعل العكس هو الثابت، و أنه فی مقام بيان الحكم حسب ما تقتضيه الوظيفة.

الطائفة الثانية : ـ ما ورد فيها عنوان البول والروث معاً. وهی:ـ

١ـ رواية أبی مريم قال : قلت لابی عبدالله (ع) ما تقول فی أبوال الدواب و أرواثها قال: أما أبوالها فأغسل ما أصاب ثوبك و أما ارواثها فهی أكثر من ذلك.

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

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

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

٥ـ رواية أبی بصير قال: قلت لابی عبدالله (ع) انا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبی و تبول فيه الدابة و تروث فقال ان عرض فی قلبك منه شیء فقل هكذا، يعنی أفرج الماء بيدك ثم توضأ فأن الدين ليس بمضيق فأن الله يقول: ما جعل عليكم فی الدين من حرج.

٦ـ رواية كردويه قال: سألت أباالحسن (ع) عن بئر يدخلها ماء المطر فيه البول والعذرة و أبوال الدواب و أرواثها و خرء الكلاب قال: ينزح منها ثلاثون دلواً.

. . . . . .

و تقريب دلالة 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 مايكشف عن ارتكاز نجاسة الابوال والارواث فى أذهان الرواة. نعم أكثرها ضعيف السند، فالاولى مخدوشة بالمعلى بن محمد الذى لم يثبت توثيقه و ان ورد فى أسانيد كامل الزيارات، لكننا لا نقول بوثاقة كل من ورد فى السند. و قول النجاشى عنه: «و كتبه قريبة»، لا يدل على الوثاقة، و ذلك لان المراد أنها قريبة من المذهب، بعد أن وصفه بأضطراب الحديث والمذهب و كونه من مشايخ الاجازة على ما أدعى لا يكفى لتوثيقه. وأما الرواية الثانية فالخدشة فيها من جهة عبد الاعلى الذى لم يوثق صريحاً، نعم ورد فى أسناد تفسير على بن ابراهيم، و وثقه الشيخ المفيد فى الرسالة العددية وجعله من الفقهاء الذين يؤخذ عنهم الحلال والحرام و لنا فى كلا التوثيقين نظر. و أما رواية عامر بن نعيم ففيها اشكال من ناحية عامر نفسه الذى لم يوثق، نعم روى عنه ابن أبى عمير لكننا لا نقول بوثاقة من يروى عنه أحد الثلاثة.

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

وقد يناقش فى دلالة الروايتين الاوليين بأن المراد من قوله (ع): «و أما الارواث فهى 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 فى نجاسة البول. ولكن هذه المناقشة خلاف ظاهر الرواية، فأن ظاهر الرواية أن الارواث أشد نجاسة من الابوال فالمراد من الاكثرية الاشدية فى النجاسة.

. . . . . .

فان قيل: ـ لا معنى للاشدية مادام أن ازالتهما معاً بالغسل.

قلنا : ـ ذلك لا ينافى الاشدية فأن المنى أشد من البول بنص رواية محمد بن مسلم الا أنهما يشتركان فى كون الازالة بالغسل، بل لايجزى فى أزاله البول بالماء القليل الا الغسل مرتين مع كون المنى أشد منه.

و قد يناقش فى دلالة رواية أبى بصير بدعوى ان الامام (ع) لم يمض المحذور الذى تصوره السائل.

و يدفعه: أن الامام (ع) انما ردعه من الانسياق مع الحالة النفسية التى حصلت عنده، لعدم نجاسة هـذا الماء حيث لم يتغير و يشير اليه قوله (ع): «ان عرض فى قلبك شىء» و هذا لا يعنى الردع عن نفس المحذور.

وقد يناقش فى الرواية السادسة بأنها لاتدل على النجاسة لاستحباب النزح. و يدفعه أن النزح و ان كان مستحباً الا أن السؤال كـان عن انفعال البئر بهذه النجاسات، و يظهر من الرواية مركوزية نجاستها فى ذهن السائل، و لم يردع الامام (ع) عن هذا الارتكاز.

و هكذا يتضح أن فى روايات الطائفة الثانية ماهو تام دلالة وسنداً على النجاسة. ولكن لكل من الطائفتين معارض. و لنبدأ أولا بمعارض ما دل على نجاسة الروث لتصفية هذه المسألة كى يبقى المجال أمام أدلة طهارة أبوال الدواب، فأنها تحتاج الى بحث أوسع و هى عمدة الكلام فى هذا المقام.

والمعارض للطائفة الثانية روايات هى: ـ

١ـ رواية الحلبى عن أبى عبدالله (ع) قال: لا بأس بروث الحمير و اغسل أبوالها.

٢ـ رواية الحلبى (فى حديث) أنه قال لابى عبدالله (ع) السرقين

. . . . . .

الرطب أطأ عليه فقال : لا يضرك مثله.

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

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

و فى هذه الروايات ماهو تام سنداً، ودلالتها 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، لموافقتها 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: ـ

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

٢ـ رواية المعلى بن خنيس و عبدالله بن أبى يعفور قالا: كنا فى جنازة و قدامنا حمار فبال فجائت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا و ثيابنا، فدخلنا على أبى عبدالله (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

. . . . . .

فى السند، فالاولى مخدوشة بأبى الاعز النحاس الذى لم تثبت وثاقته، و رواية ابن أبى عمير و صفوان عنه غير مفيدة للوثاقة كما تكرر منا، والثانية مخدوشة بالحكم بن مسكين الذى لم ينص على توثيقه أيضا.

وقد يحاول اثبات وثاقته بمايلى : ـ

١ـ أن الحسن بن محبوب و ابن أبى عمير قد رويا عنه، و هما من أصحاب الاجماع.

وفيه: أننا لا نقبل بتصحيح الرواية من بعد أصحاب الاجماع وانما نقتصر على وثاقتهم فقط.

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

و فيه: ـ أن هذا المقدار لا يكفى لاحراز الوثاقة للعمل بالرواية.

٣ـ أن المحقق الحلى (قده) قد حكم بصحة رواياته. وقد اعتمد العلامة المامقانى (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 فى المدارك والذخيرة و غيرهما من تضعيف الرجل لا وجه له».

وفيه: ـ أن تصحيح المحقق حجة شرعية له، ولا يمكننا الاعتماد عليها، لامكان أن يكون التصحيح لوجوه اجتهادية منظور فيها و لا تجرى أصالة الحس فى توثيقات المتأخرين كما قرر فى محله.

٤ـ وروده فى أسناد كامل الزيارات.

وفيه : ـ 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 كلا تقديريه لا ينفعه هذا التصحيح، لان أخبار النجاسة سوف تسقط لاعراض المشهور عنها، فبقاءأخبار الطهارة علىالحجية لعملالمشهور بها ليس له أثر، لان سقوط أخبار النجاسة موجب للرجوع الى الاصل حتى لو لم تنجبر أخبار الطهارة بالعمل.

و على أى حال لو بنى على تمامية أخبار الطهارة سنداً فسوف تقع المعارضة بينها و بين أخبار النجاسة، وقد يتم العلاج بأحد وجوه:ـ

الوجه الاول : ـ حمل روايات النجاسة على الكراهة والحكم باستحباب الغسل.

ولوحظ على هذا الوجه كما فى الحدائق و غيره أنبعض روايات النجاسة كموثقة سماعة التى دلت علىأن أبوال الدواب كأبوالالانسان آبية عن الحمل على الكراهة. ولكن الشيخ الانصارى (قده) ذهبالى امكان حملها أيضا فقال فى طهارته: «بل لا يبعد أيضا حملها على الاستحباب، بأنيقال: أنالمراد استحباب المعاملة معها كابوالالانسان فى الاحتراز، لا أنها كأبوال الانسان عند الشارع». و ما أفاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه، لان ظاهر السؤال هو عن حكم أبوالها عند الشارع، و مقتضى مناسبة الجواب للسؤال هو أنها كأبوال الانسان عند الشارع، على أن لازم ذلك القول بهذا الحمل فىبول السنور والكلب، و يترتب على ذلك آثار بمقتضى الصناعة، والمطمئن به عدم التزام الشيخ نفسه بذلك.

الوجه الثانى : ـ سقوط روايات النجاسة بأعراض المشهور.

و فيه : ـ أنه يتوقف على تمامية المبنى، على أن للتشكيك فى الصغرى مجالا لامكان أن يكون اعراض المشهور لوجوه صناعية من

. . . . . .

قبيل التشكيك فى الدلالة أو اسقاط البعض سنداً أو الجمع العرفى أو الحمل على التقية و غير ذلك.

الوجه الثالث : ـ حمل روايات النجاسة على التقية لذهاب جمع من العامة اليها .

و هذا العلاج قابل للقبول لو آمنا بصحة روايتى الطهارة سنداً، ولايلتفت الى مافى الحدائق من أن الحمل على التقية فرع المرجوحية، لاننا لا نقول بالترجيح بالشهرة أو بالصفات كى تكون أخبار النجاسة راجحة.

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

قلت : ـ 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 أولا.

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

الوجه الرابع:ـ ماذكره السيد الشهيد(قده) من حصول المعارضة بين رواية سماعة و ما دل على الطهارة، و يرجع بعد التساقط الى الروايات الامرة بالغسل، لعدم وقوعها طرفاً فى المعارضة، فتكون بمثابة العام الفوقانى، و تكون النتيجة هى الحكم بالنجاسة.

و يرده مضافاً الى عدم تمامية مبنى تعارض الرتب الذى تبتنى هذه المعالجة عليه، أنه لايتم التساقط، بل تحمل رواية سماعة على التقية.

هذا و كل هذه المعالجات فرع نهوض أخبار الطهارة للمعارضة،

. . . . . .

و قد عرفت عدم نهوضها لذلك، فأخبار النجاسة باقية بلا معارض. و قد يناقش فيها بغض النظر عن أسنادها بأن روايات النجاسة مخدوشة الدلالة لا فى حد نفسها بل بضميمة ما دل على طهارة أرواث الدواب فقد مضى أن هناك روايات تامة الدلالة والسند نصت على طهارة أرواث الدواب، و كانت النتيجة أن حكمنا بطهارة أرواثها، وحملنا ما دل على النجاسة على عدم لزومية المحذور، و حملنا الامر بالغسل على التنزه والاستحباب، وبناء على ذلك سوف تكون دلالة هذه الروايات على نجاسة أبوال الدواب التى وردت فى نفس السياق موهونة.

و قد يثار بهذا الصدد السؤال التالى: أن سقوط روايات الطائفة الثانية التى ذكر فيها البول والروث معا هل يكفى فى سقوط روايات الطائفة الاولى التى ذكر فيها البول لوحده؟ أو ليس يمكن القول ببقاء دلالتها على النجاسة حيث لا يوجد فى سياقها ما يوجب هدم دلالتها؟

والجواب عن ذلك: أن كل الروايات سوف تسقط، فكلام الائمة (ع) واحد ولا يمكن أن يصدر حكمان أحدهما يدل على عدم لزومية المحذور والاخر على لزوميته، مضافاً الى أن جعل الروث أكبر من البول فى النجاسة كما فى بعض الروايات يوجب هدم كل ما دل على نجاسة البول بعد أتضاح عدم لزومية المحذور بالنسبة للروث، اذ لا تبقى حينئذ للامر بالغسل دلالة على النجاسة، و هذا يتم حتى لو لم تكن روايات طهارة الروث فى سياق فيه البول كما هو واضح.

ثم انه قد يشكل على هذا التقريب بأشكالين : ـ

الاول : ـ أن رواية سماعة ناصة على النجاسة، و لا يمكن التصرف فيها، فأن بقيت كفت فى الدلالة على النجاسة، و ان 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 و بين رواية سماعة، فتحمل رواية سماعة حينئذ على التقية.

الثانى : ـ أن وهن دلالة الامر بالغسل على النجاسة و ان صح فيما لو ورد الترخيص فيما ورد به الامر فى سياق واحد مع ما لم يرد بشأنه ترخيص، الا أنه قد ترفع اليد عن ذلك لو نص الدليل، و هو فى المقام صحيح الحلبى «لا بأس بروث الحمير و أغسل أبوالها»، فأن هذه الرواية قدفصلت بين الروث والبول، فتكون كالصريحة فى نجاسة البول، فأنها نفت البأس عن روث الحمير، فأن كان الامر بغسل البول على الكراهة، فلابد أن تكون الكراهة قدتحققت فى الروث، لانه أكبر من البول بنص رواية أبى مريم، فى حين أن الامام (ع) نفى كل محذور فى الروث، وحمل الامر بالغسل فى صحيح الحلبى على التقية بعيد كما لا يكاد يخفى.

والجواب عن هذا الاشكال هو أنه على تقدير سقوط رواية أبى مريم و مثيلتها سنداً، سوف لا يكون لدينا دليل على أشدية الروث من البول فيمكن أن تكون الابوال أشد كراهة، و لذا ورد الامر بغسلها دون الارواث، وعلى تقدير تمامية رواية أبى مريم ومثيلتها فأن الامر بالغسل لابد و أن توهن دلالته على النجاسة، لان المحذور ان لم يكن لزومياً فى الارواث التى هى أشد، فلابد أن لا يكون لزومياً فى البول، على أن نفى البأس فى هذه الرواية لا يدل على نفى كل محذور حتى محذور الكراهة، لان الروايات التى دلت على نجاسة الارواث محمولة على الكراهة، فالكراهة ثابتة لروث الحمير أيضا.

. . . . . .

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 الخوئى ـ دام ظله ـ من أن الاخبار قد دلت على نجاسة الابوال و لا مناص من الحكم على طبقها، و ان كان يلزمه التفصيل بين الابوال 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 الثانى: ـ أن الدواب الثلاث داخلة تحت عنوان مالايؤكل، و بهذا تكون مشمولة بما دل على نجاسة أبوال ما لا يؤكل، و تشهد لذلك رواية زرارة عن أحدهما (ع) فى أبوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت: أليس لحومها حلالا؟ فقال: بلى، ولكن ليس مما جعله الله للاكل. كما تشهد رواية عبدالرحمن بن أبى عبدالله المفصلة بين الدواب الثلاث و بين الشاة و كل ما يؤكل، على أن المراد من عنوان «ما يؤكل لحمه» هوالحيوان الحلال المعتاد أكله. و هكذا يكون عنوان ما لا يؤكل قد لوحظ فيه ما لايعتاد أكله أيضا. ومما يؤكد ذلك ما رواه العياشى فى تفسيره عن زرارة عن أحدهما (ع) أنه سأله عن أبوال الخيل والبغال والحمير قال فكرهها، فقال: أليس لحمها حلالا؟ 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 للاكل الانعام التى نص الله تعالى فى الكتاب و جعل للركوب الخيل والبغال والحمير ليس لحومها بحرام ولكن الناس عافوها.

. . . . . .

و نلاحظ على ذلك: ـ

أولا : ـ لو سلم اطلاق «ما لا يؤكل» بنحو يشمل ما لا يعتاد أكله أيضا، فهو معارض برواية زرارة عن أبى عبدالله (ع) التى ورد فيها «فأن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فى وبره و روثه و بوله و شعره و ألبانه وكل شىءمنه جائز اذا علمت أنه ذكى و قد ذكاه الذبح»، فأن 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 كماتقدم، و من الواضح أن المراد مما يؤكل فى الرواية ما أحل الله أكله الاعم من المعتاد أكله و غيره، فأن 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 والصلاة لاتصح فىجلود ما لا يؤكل. ودعوى تخصيصها بما كان معداً للاكل بما دل على نجاسة بول الدواب، غير مسموعة بعد أن عرفت وهن دلالة أخبار النجاسة عليها. و بناء علىذلك سوف يتعارض الاطلاقان و بعد التساقط نرجع الى أصالة الطهارة.

ثانياً: ـ لم يثبت أن المراد من عبارة «فكرهه» الواردة فىرواية 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 ذلكعدم وجود حزازة فى أبوال الدواب أيضا، بأعتبارها مأكولة اللحم، فأجاب الامام (ع) بأنها لم تجعل للاكل، فيكون ذلك وجهاً لحزازة أبوالها. و لا أقل من الاجمال.

. . . . . .

ان قلت : ـ أن روايات الغسل قد توجب ظهـور الكراهة فـى النجاسة .

قلت:ـ أن روايات الطهارة أيضاً توجب ظهور الكراهة فى الحزازة خصوصاً بعد وهن دلالة روايات الغسل على النجاسة.

و مما ذكرنا يظهر عدم استفادة اصطلاح شرعى لعنوان «ما يؤكل لحمه» من ملاحظة رواية عبدالرحمن، لامكـان أن يكـون التفصيل بلحاظ الحزازة الموجودة فى أبوال الدواب المقتضية لاستحباب غسلها والتنزه عنها، و عدم ذلك فـى أبوال غيرها من البهائم. فمـا أفـاده المحقق صاحب المستند (قده) فى الرد على استفادة اصطلاح شرعى لما يؤكل لحمه من التفصيل الوارد فى رواية عبدالرحمن من أن ارادة المعتاد الاكل من عنوان ما يؤكل فى هذا الخبر لا يدل على ارادته فى غيره أيضاً وجيه. و قد وافقه على ذلك السيد الشهيد الصـدر (قده) فذكر أن غاية ماتدل عليه هذه الرواية ارادة المعنى الاخص من الحلية الشرعية فى شخص الاستعمال الواقع فى 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 أبوال الدواب، فالصحيح هو الطهارة طبقاً للاصل و لعمومات طهارة مـا يخـرج من مأكول اللحم.

هذا و قد أستدل للطهارة بمايلى : ـ

أولا : ـ الاجماع على طهارة بول و روث ما يؤكل لحمه.

و يرد عليه: أننا لو أغمضنا عن احتمال المدركية، فـأن التمسك بأطلاق معقد الاجماع مشكل، لنقل الخلاف فى غير مورد، و منها مـا نحن فيه، و لقد أجاد شيخنا الانصارى (قده) حينا تنظر فى التمسك

. . . . . .

بأطلاق معاقد الاجماع المدعی فی المعتبر والمنتهی و قال: «فیه نظر یظهر لمن نظر فی الکتابین»، نعم من الممکن أن لا یعد خلاف ابن الجنید موجباً للخدشة فی الاجماع، فأن هؤلاء الفقهاء دأبوا علی عدم الاعتناء بخلافه، و یؤید ذلك ما قاله الفقیه ابن‌زهرة فی‌الغنیة: «أجمع الصحابة و تواتر الاخبار علی أن مأکول اللحم من سائر الحیوان ذرقه و بوله و روثه طاهر، فلا یلتفت الی خلاف ذلك من روایة شاذة أوقول مصنف غیر معروف أو فتوی غیر محصل». نعم نحن نشکل علی أصل دعوی الاجماع و ثبوت الاجماع، و لذا لا یکون الاجماع عندنا حجة و دلیلا برأسه و ان کان یلزم بالاحتیاط فی بعض الاحایین.

ثانیاً : ـ الاجماع المرکب فأن کل من قال بنجاسة البول فی‌مورد قال بطهارة الروث و من قال بطهارة البول حکم بطهارة الروث فالتفصیل خرق للاجماع المرکب.

وفیه : ـ مضافاً الی عدم الاعتماد علی هذا الاجماع حتی لو کان حجة، لوجود الدلیل الدال علی التفصیل والذی أستدل به المشهور مما یکشف عن عدم وجود خلل فیه أن الاجماع لم یثبت بهذا الشکل، و لذا ذهب البعض الی طهارة ذرق الطیور مع‌التردد فی‌نجاسة أبوالها بدعوی وجود القول بالفصل فی المقام.

ثالثاً: ـ السیرة. وقد تمسك بهذا الدلیل المحقق صاحب‌الجواهر (قده) الا انه لم یبین نحو هذه السیرة ـ و ان کان المظنون قویاً أن مراده السیرة المتشرعیة فی زمن الائمة (ع) ـ الا أن السید الخوئی ـ دام ظله ـ قد رکز علی هذا الدلیل و جعله الاساس فی الفتوی بالطهارة، فأنه‌بعد أن‌توصل الی أن‌مقتضی الصناعة هوالفتوی‌بالنجاسة بالنسبة لابوال الدواب، استدرك علی‌ذلك وذکر أن مایمنع من‌الفتوی

. . . . . .

بالنجاسة هو السيرة، ولكنه لم يترك هذا الدليل مجملاكمافعله 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 لوسلم اقتضاء طبع القضية للاقدام على المساورة، كما لم يستدل السيد الخوئى ـ دام ظله ـ 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 ـ دام ظله ـ بالسيرة المتشرعية بتقريب أن ملاحظة سيرة الاصحاب فى زمن الائمة (ع) الواصلة الينا يداً بيد تمنعنا من الفتوى بالنجاسة، لانها جرت على معاملة أبوال الدواب معاملة الاشياء الطاهرة، فقد كانت هذه المسألة محلا للابتلاء فى تلك الازمان التى كانوا يقطعون المسافات البعيدة ركوباً على هذه الدواب، فلو كانت أبوالها نجسة لاشتهر الحكم بها وذاع و لما أنحصر المخالف بأبن الجنيد 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 : ـ

الاولى : ـ صياغة هذا التقريب بشكل أكثر فنية.

. . . . . .

الثانية : ـ التعليق عليه.

أما الكلمة الاولى فقد قرب الاستدلال بالسيرة بأن هذه المسألة حيث أنها كانت موضع الابتلاء الكثير للمتشرعة فی زمن الائمة (ع)، فلابد و أن يكون الحكم فيها واضحاً عندهم كماهی العادة فی المسائل التی يكثر ابتلاء المتشرعة بها. ومن هنا يثار السؤال التالی: ما هو هذا الحكم الذی كان واضحاً عند المتشرعة وثابتاً فی ارتكازهم؟ والجواب عن هذا السؤال بأن الحكم هو النجاسة لا يفسر لنا ذهاب مشهور فقهاء الامامية الی الطهارة رغم تظافر الاخبار الامرة بالغسل والمطابقة لارتكاز النجاسة المفترض. و بقدر ما يضعف احتمال ذهاب المشهور الی خلاف ارتكاز متشرعی عام متطابق مع الروايات الكثيرة يقوی الظن بأنعقاد ارتكاز المتشرعة علی الطهارة و هو يثبت المطلوب.

و أما الكلمة الثانية فقد أفاد (قده) أن فی قبال ضعف احتمال ذهاب المشهور الی خلاف ارتكاز متشرعی عام يتطابق مع الروايات العديدة يوجد استبعاد آخر، و هو استبعاد قيام ارتكاز متشرعی عام علی الطهارة مع أن الارتكازات تكون وليدة بيانات الائمة (ع) و ما وصلنا من بياناتهم مما يدل بظاهره علی النجاسة لعله أضعاف ما وصلنا مما يدل علی الطهارة.

و كأن السيد الشهيد (قده) بعد أن أبدی ما يزيل الوثوق بأنعقاد الارتكاز المتشرعی علی الطهارة، واجه استفهاماً عن حال هذه السيرة و تفسير ذهاب المشهور الی الطهارة، لان القضية منحصرة بين احتمال النجاسة و احتمال الطهارة، و لابد أن يكون أحدهما واضحا عند المتشرعة فی عملهم، فقال: ان احتمال كون المرتكز هو الطهارة احتمال معتد به، و هذا الاحتمال ينفع لا فی تتميم الاستدلال بالسيرة،

. . . . . .

بل فى ايجاد الاجمال فى البيانات الامرة بالغسل، لان الارتكاز المزبور لو ثبت يصلح أن يكون بمثابة القرينة اللبية المتصله للحمل على التنزه والاستحباب، فيكون احتماله من احتمال القرينة المتصلة، و هو كأحتمال قرينية المتصل يوجب الاجمال، مادام أن المحتمل ليس من سنخ القرائن اللفظية التى 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 المتشرعى، 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 ارتكاز متشرعى على حكم معين مع أن ما بأيدينا من روايات تتعلق بهذا الحكم يسير جداً، ولعل مثال ذلك نجاسة بول مالايؤكل لحمه، فأننا نقطع بأرتكاز ذلك عند المتشرعة 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 الائمة (ع) كثيرا لبيانه. و لما وجد تيار لدى العامة يذهب الى النجاسة فزع الاصحاب الى السؤال عن ذلك فأجاب الائمة (ع) بالتقية، و شخص ذلك بنحو لم تصلح روايات النجاسة لايجاد ارتكاز متشرعي عام مطابق لها. مضافاً الى دخول ارتكازات أخرى مساعدة لوضوح الطهارة عند المتشرعة من قبيل وضوح جواز الصلاة فی جلود الدواب، معارتكاز عدم كونها مما لا يؤكل لحمها، و ارتكاز بطلان الصلاة فی ما لا يؤكل لحمه.

وعلى أی حال ان ملاحظة ذهاب الاشهر الى الطهارة يوجب استبعاد أن يكون الحكم هو النجاسة، فيثبت العكس، فهناك عوامل عديدة تدعم وجود ارتكاز متشرعي 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 فی العلماء الاقدمين تلقيهم للارتكازات المتشرعية من أصحاب الائمة (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 الخوئی ـ دام ظله ـ أن الموقف من روايات النجاسة بملاحظة السيرة القطعية هو الحمل على التنزه فی حين أن السيد الخوئی يصرح كما فی تقرير بحثه أن الموقف هو الحمل على التقية، و بهذا لانواجه مشكلة مع مثل رواية سماعة التی تأبى الحمل على التنزه، لان الموقف هو الحمل على التقية.

هذا و يلاحظ أن السيد الماتن (قده) جزم فی المتن بالطهارة

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

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

(١) لايخفى أن الحيوانات التى ليس لها نفس سائلة على صنفين:ـ
الاول : ـ حيوانات لحمية.
الثانى : ـ حيوانات غير لحمية.

والحيوانات اللحمية تارة تكون محللة الاكل كالسمك ذى الفلس، و هذا القسم لانزاع فى بوله ورجيعه وهو داخل تحت عموم (كل شىء يؤكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه) فسواء تم الدليل على طهارة بول و رجيع ماليست 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 أقتصر على مالا نفس له من حرام اللحم، و كأن ذلك للفراغ عن طهارة بول ورجيع ما لا لحم له، أو لكون الحكم فيه واضحا فيما لو قلنا بطهارة بول و رجيع ماله لحم.

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

. . . . . .

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

و منها: اطلاق بعض معاقد الاجماعات علی نجاسة ما لا يؤكل ففی الغنية: «والنجاسات هی بول ما لا يؤكل لحمه و خرؤه بلا خلاف»، و فی 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 فی قليله و لا كثيره» و قد أستدل علی ذلك بأجماع الفرقة. و فی شرح الالفية: «فالبول والغائط أجمع الكل علی نجاستهما من كل حيوان محرم أكله انسانا كان أوطيرا أوغيرهما من الحيوانات». و شمول معاقد

. . . . . .

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

و منها: ملاحظة عبارات جمع من أكابر الفقهاء الـذين يفترض فيهم تلقى الارتكاز المتشرعى من قبل أصحاب الائمـة (ع)، فـأنهم أطلقوا الحكم بنجاسة بول مالا يؤكل، فقدحكى 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 (قـده) فى المستند من أن الشهيد فى الدروس و ان لم يقيد الحكم بالنجاسة بذى النفس مما ظاهـرة التعميم الا أن الذى يبدو أنه أكتفى فى التخصيص بما يذكره فى الدم والمنى، فيمكن الجواب عنه بأنه مجرد احتمال، اذ يحتمل أيضا أنـه يفرق بين البول والدم لما لا نفس له ولو بلحاظ ادعاء الاجماع ممن سبقه على طهارة الـدم.

و بناء على ذلك لايحصل الوثوق بأنعقاد 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 هـو الـذى دعى المحقق صاحب المستند (قده) الى القول بأن المقطوع به فى كلام الاكثر هو الطهارة. بل قد يقال: أن ظاهر تقييد نجاسة بـول و غائط ما لا يؤكل بذى النفس فى عبارات جملة من الفقهاء الذيـن أدعـوا 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. أمـا المقتضى فقـد يستدل علـى النجاسة بدليلين : ـ

الاول : ـ 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 لتم 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 لـه كالذباب و نحو، خلافاً لما قد يتوهم من أن هـذا الصنف لا يـوجد ما يقتضى نجاسته من الادلة، الا أن يدعى الانصراف عن مثل هذا الصنف، أوعدم صدق البول على ما يخرج منه على ما سوف يأتى ان شاء الله تعالى.

الثانى : ـ اطلاق رواية عبدالله بن سنان «اغسل ثوبك من أبـوال 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) بـأن 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 ناشىء من غلبة اطلاق مأكول اللحم على ماله نفس، ويزول بالتأمل، ومن 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 عدم‌شمول الاطلاق لمثل الذباب‌والنمل مسلم، ولكن لاللانصراف، و انما لانها غير لحمية، وموضوع الاطلاق هوالحيوان اللحمى. ولولا تصريح صاحب الحدائق (قده) بأن المتبادر من الدليل هو خصوص ذوالنفس السائلة لحملنا كلامه‌على ارادة اخراج‌الحيوانات غيراللحمية مما لا نفس له، لا على ارادة اخـراج مثل السمك المحـرم، و لامكن حينئذ المساعدة على كلامه زيد فى علو مقامه.

و قد يقرب الانصراف ببيان آخر حاصله: أن البول لا يصدق على فضلة ما لا نفس له حتى لوكان لحمياً. و فرق هذا التقريب عن الاول واضح، فأن الاول يبطل الاطلاق من جهة عنوان ما لا يؤكل، فأن‌بول 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 تماماًفهو 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 دقية بين المصاديق، فأن كل سائل يفرزه الجسم من مكان مخصوص بوصفه فضلة يصدق عليه البول عرفاً فأن تحقق مثل هذا الشيء فى الحيوان الذى ليست له نفس سائلة فهو بول بنظر العرف الذى يلحظ الفوارق بين أبوال الحيوانات، و يلغى هذه الفوارق عند تطبيق عنوان البول على فضلاتها.

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

. . . . . .

و أما المانع فقد يقرب بمايلى : ـ

أولا : ـ الاصل. و فيه أنه مقطوع بأطلاق رواية ابن سنان.

ثانياً:ـ أن فى التحرز عنه مشقة وحرج فبمقتضى أدلة نفى الحرج الحاكمة على اطلاق رواية ابن سنان يدفع المقتضى للنجاسة.

وفيه : أن للمناقشة فى تحقق الحرج بالنسبة لابوال الحيوانات اللحمية المحرمة مما لا نفس له مجالا، و كذلك لاعتناء الشارع بمثل هذا الحرج، والا لزم ارتفاع الحكم بالنسبة لما له نفس سائلة أيضا كالفأرة .

ثالثاً : ـ السيرة القطعية.

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

رابعاً:ـ ما ذكره المحقق (قده) فأنه بعد أن تردد فى رجيع ما لا نفس له و بوله، ذكر أن الاشبه الطهارة، لان ميتته و دمه و لعابه طاهر، فصارت فضلاته كعصارة النبات. وأحتج بذلك أيضا العلامة (قده) فى التذكرة.

و نلاحظ على هذا الاستدلال أن طهارة ميتته ودمه و لعابه لا ينزله منزلة النبات، كى نحكم بأن فضلاته كعصارة النبات، و ليس دليل طهارة الميتة والدم مفيداً لهذا التنزيل، كما لا ملازمة بين طهارة ميتته و دمه و طهارة بوله، فأننا غير مطلعين على ملاكات الاحكام، كما أن طهارة ميتته و دمه لاتكون منشأ صحيحاً للتشكيك فى صدق البول على فضلته.

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

. . . . . .

خرج جميع ما فى بطنه من فضلاته. و قد وافق على ذلك السيدالخوئى ـدام ظله ـ بل جعله دليلا على الطهارة، فقد استدل بموثقة عمار الساباطى عن أبى عبدالله عليه‌السلام قال: سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنمله و ما أشبه ذلك، يموت فى البئر والزيت والسمن و شبهه. قال: كل ما ليس له دم فلا بأس.

و قرب الاستدلال بهذه الرواية على المطلوب بمقدمتين : ـ

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

الثانية : ـ 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 أجزاؤه فى الماء، و منها ما فى 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 فى هذه الرواية اما أن يكون ميتة ما لا نفس له، أو موت ما لا نفس له، وعلى الاول تكون الرواية بمدلولها المطابقى دالة على نفى النجاسة عن ميتة ما لا نفس له، و لا تكون ناظرة الى نفى النجاسة عن بولها، وعليه لامعنى للتمسك بأطلاقها لصورة تفسخ الميتة، نعم لو ثبتت الملازمة العادية بين اشتمال 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 الثانى فمن الواضح أن موت ما لا نفس له ليس هو المحذور، و انما المحتمل كونه منشأ للمحذور، فنفى 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 تتميم 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 الملاقى لها، و فى ضوء هذا الارتكاز تم السؤال عن موت ما لا نفس له، ليتضح لدى السائل حكم الملاقى 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 ملاقاة 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 الملاقى لميتة هذه الاشياء، و مقتضى مطابقة الجواب للسؤال فى هذه الخصوصية هو نفى محذور الميتة. مضافاً الى اشكال سندى نبديه فى مثل هذه الرواية التى ترد بعبارة «سئل» التى يحتمل فيها نقل الرواية للراوى دون أن يكون حاضراً حين السؤال، مما يجعل الرواية بحكم المرسلة. فأن فرض التفصى عن هذه الشبهة فى خصوص روايات عمار

. . . . . .

التى كثرت فيها هذه الحالة بشكل ينسجم مع كونه حاضراً، لعدم تعارف نقل هذا العدد من الاحكام بواسطة دون الاشارة اليها فيها، والا فالمشكلة قائمة. و سوف نفصل الكلام عليها فى الملاحق فراجع.

هذا والاستدلال بهذه الرواية يواجه مشكلة لو سلم بأرتكاز نجاسة طبيعى البول فى أذهان المتشرعة، لان هذا الارتكاز بوصفه قرينة لبية تحتف بجواب الامام (ع) و توجب تقييده، أو توجب على الاقل الاجمال بالنسبة لحالات التفسخ و انتشار الاجزاء

و نحن و ان أنكرنا وجود ارتكاز على نجاسة طبيعى البول، الا أننا ذكرنا أنه وفقا لمبانى السيد الخوئى ـ دام ظله ـ لابد له أن يسلم بأرتكاز نجاسة طبيعى البول، فأن نفس الدليل الذى أستدل به على ارتكاز نجاسة طبيعى الدم قد ورد فيه عنوان البول، و لهذا لا ينسجم الاستدلال بهذه الرواية مع نفس مبنى السيد الخوئى ـ دام ظله ـ نعم لو أدعى كون السؤال عن نشوء محذور شامل للميتة و حيثياتها أمكن التمسك بالاطلاق كما لا يخفى.

سادساً: ـ ما أفاده السيد الخوئى ـ دام ظله ـ 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 مالا نفس له ودمه و ميتته و غير ذلك مما يوجب نجاسة الماء اذا كانت له نفس سائلة، بلا فرق فى ما لا نفس له بين الحيوان اللحمى و غيره.

و ذكر السيد الخوئى ـ دام ظله ـ أن الاصحاب (قده) و ان ذكروا هذه الرواية فى باب عدم نجاسة الميتة مما لا نفس له، الا أنه لا يوجب اختصاصها به، لانها مطلقة، ومقتضى اطلاقها عدم تنجس الماء

. . . . . .

بشیء من أجزاء ما لا نفس له، والنسبة بینها و بین ما دل علی نجاسةبول ما لا یؤکل لحمه و ان کانت العموم من وجه الا أنهذه الروایةحاکمة علی دلیل النجاسة لانها فرضت شیئاً مفسداً للماء من أجزاء الحیوان و استثنت ما لا نفس له.

و یقع الکلام عن هذه الروایة فی مقامین : ـ

الاول :ـ سند الروایة.

الثانی :ـ دلالة الروایة.

أما السند فقد رواها الشیخ بالسند التالی قال: «و أخبرنی الشیخ أیده الله تعالی عن أحمد بن محمد عن أبیه عن أحمد بن أدریس عن محمد بن أحمد بن یحیی عن أبی جعفر عن أبیه عن حفص بن غیاث».

و قد تثار بشأن هذا السند عدة مشاکل : ـ

المشکلة الاولی : ـ أن فی طریق الشیخ أحمدبن محمدبن الحسن بن الولید، و هو و ان کان من مشایخ الاجازة الا أنه لم تثبت وثاقته.

المشکلة الثانیة : ـ أن أبا جعفر مشترك بین أحمد بن محمد بن عیسی و أحمد بن محمد بن خالد البرقی، وهما و ان کانا ثقتین الا أن محمد بن خالد لم تثبت وثاقته، فعلی فرض کون أبی جعفر هو البرقی فأن السند سوف یسقط بمحمد بن خالد البرقی.

المشکلة الثالثة : ـ أن الراوی عن الامام (ع) هوحفص بنغیاث، و لم تثبت وثاقته، فأن کلا من النجاشی والشیخ فی فهرستیهما ترجماه دون توثیق، نعم ذکر الشیخ فی رجاله عبارة «أسند عنه» و قد تقررفی محله اجمال هذه العبارة.

أما المشکلة الاولی فقدعولجت فی کلمات السیدالخوئی ـ دام ظله ـ والسید الشهید (قده) بأن للشیخ طرقاً متعددة الی 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 واصلة الى الشيخ بالطرق الثلاثة جميعاً، و ذيل كلامه بأن هذا هو المقدار الذى نقبله 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، وتبعه عليها الشيخ محمد فى كتاب الاستقصاء، و فى المقام سند الرواية فى التهذيب فيه ضعف من ناحية أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، ولكى يستخرج الطريق الصحيح يتم تعويض جزء السند الذى يشتمل على الضعف بسند صحيح، فيلاحظ طريق الشيخ فى الفهرست الى محمد بن أحمد بن يحيى، اذ 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، وقد روى الشيخ هذه الرواية فى الاستبصار بهذا الطريق، وحيث 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 فی المشيخة طرقه الی محمد بن أحمد بن يحيی، وليس فيها هذا الطريق الصحيح، و قيد بهذه الطرق مارواه عنه فی هذا الكتاب، وقد ذكرنا فی بحث سابق أن هذا القيد يعتنی به، فأن عبارة الشيخ فی الفهرست و ان كانت ظاهرة فی وحدة المنقول، الا أننا نرفع اليد عن هذا الظهور بالقيد المذكور فی المشيخة، و مما يعضد ذلك أن الشيخ قد ذكر فی المشيخة أربع طرق، و منها طريقان ذكرهما فی الفهرست، ولم يذكر الطريق الصحيح المشار اليه، فعدم ذكره لهذا الطريق و تقييد ما رواه فی التهذيب بما ذكره فی المشيخة، يجعلنا نستقرب و نستوجه احتمال تعدد المنقول، فلا يمكن اجراء التعويض.

ولكن الذی يسهل الخطب أن بعض طرق المشيخة الی محمد بن أحمد بن يحيی الاشعری صحيح، وظاهر عبارة المشيخة وحدة المنقول بهذه الطرق، فيمكن التعويض فی نفس طرق المشيخة. و بهذا تعالج المشكلة الاولی.

و أما المشكلة الثانية فيوجد لعلاجها طريقان : ـ

الطريق الاول: توثيق محمد بن خالد البرقی. و هذا الطريق لابد أن يتجاوز المشكلة التی أحدثتها عبارة النجاشی فی ترجمة محمد البرقی اذ قال: «و كان محمد ضعيفاً فی الحديث و كان أديباً حسن المعرفة بالاخبار وعلوم العرب»، فأن استظهر منها الذم المخل بالوثاقة تعارض قول النجاشی مع توثيق الشيخ للبرقی فی رجاله، فأما أن يبنی علی التساقط أو يقدم كلام النجاشی اما بدعوی تقدم الجرح علی التعديل، أو تقدم كلام النجاشی علی كلام الشيخ مطلقا أو فی خصوص

. . . . . .

جرح النجاشى المقدم على تعديل الشيخ، لاضبطية النجاشى و أخبريته فى الرجال، و أنه كان يستهدف تصويب فهرست الشيخ. نعم لو أستظهر منها عدم الخدشة فى وثاقة الرجل فى حد نفسه، اذ لا ملازمة بين ضعف الحديث و ضعف الرجل، و أن ظاهر تقييد الضعف بالحديث هو عدم ضعف الرجل فى حد نفسه، و أن هناك فرقاً بين عبارة «ثقة فى الحديث» و عبارة «ضعيف فى الحديث» فليستا من واد واحد، لان الوثاقة منشأ الوثوق بالرواية، و ضعف الحديث لا يلازم عدم الوثاقة، فلا يستفاد حينئذ من كلام النجاشى أى تضعيف للرجل، فيبقى توثيق الشيخ بلا معارض، ويكون كلام ابن الغضائرى حين قال عن البرقى ان حديثه يعرف و ينكر و يروى عن الضعفاء كثيراً و يعتمد المراسيل، يكون هذا الكلام معززاً لهذا الفهم، و أن النجاشى لم يكن بصدد الخدشة فى وثاقة الرجل.

والواقع أن الذى يرجع الى فهرست النجاشى يجد أمرين : ـ

الاول : ـ أنه فرق بين وثاقة الرجل وضعف أحاديثه، و من شواهد ذلك ماقاله فى أحمد بن محمد بن خالد البرقى: «و كان ثقة فى نفسه يروى عن الضعفاء و أعتمد المراسيل»، و ما قاله فى الحسن بن محمد بن جمهور: «ثقة فى نفسه... يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل»، و هكذا بالنسبة للكشى و رجال آخرين.

الثانى : ـ جمع بين الوثاقة فى الحديث والرواية عن الضعفاء كما فى ترجمة محمد بن أحمد بن يحيى قال: «كان ثقة فى الحديث الا أن اصحابنا قالوا كان يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل ولا يبالى عمن أخذ وما عليه فى نفسه مطعن فى شىء». و قال فى ترجمة محمد بن جعفر الاسدى الكوفى: «كان ثقة صحيح الحديث الا أنه روى عن الضعفاء»

. . . . . .

و علیه فنحن أمام أحد أمرین : اما أن نستظهر من عبارة النجاشی عدم الاخلال بالوثاقة بدعوی أن معنی «ثقة فی الحدیث» أنه ثقة فی نفسه، و أنه لا ملازمه بین ضعف الحدیث و ضعف الشخص، لان ضعف الحدیث أعم من عدم الوثاقة، و لذا فرق نفس النجاشی بین الثقة فی نفسه الذی یروی عن الضعاف وغیره، وأنه کان یستعمل تعبیر «ضعیف» بدون تقیید فی فی الاشخاص الضعاف، و اما أن نبنی علی اجمال عبارة النجاشی و عدم معرفة مراده و تکون النتیجة هی وثاقة محمد بن خالد، لان کلام النجاشی لابتلائه بالاجمال لا ینهض لمعارضة توثیق الشیخ.

الطریق الثانی : ـ اثبات أن المراد بأبی جعفر هو أحمد بن محمد بن عیسی، و قد صرح بذلك الحر العاملی فی الوسائل و فی خصوص هذه الروایة، حیث أوردها فی الباب العاشر من الاسئار و قال: «وعنه عن أبی جعفر یعنی أحمد بن محمد بن عیسی عن أبیه عن حفص بن غیاث».

وقد یشکل علی ذلك بأن من الممکن أن یکون هذا التصریح اجتهاداً من صاحب الوسائل، ومن هنا فقد حاول السید الخوئی ـ دام ظله ـ الاستشهاد لصحة ما فی الوسائل بعدة روایات منها ما فی باب کیفیة الصلاة و صفتها ففیه: سعد عن أبی جعفر عن البرقی، ومنها باب تفصیل ما تقدم ذکره فی الصلاة و فیه: سعد عن أبی جعفر عن محمد بن خالد البرقی و ذکر ـ دام ظله ـ أنه لو کان المراد أحمد بن محمد بن خالد لذکر عن أبی جعفر عن أبیه، و أوضح من ذلك ما فی باب الصلاة فی السفر من الزیادات فأن فیه: سعد عن أبی جعفر عن أبیه و محمد بن خالد البرقی، فأنه لایحتمل أن یراد بأبی جعفر أحمد بن محمد بن خالد.

و ما أفاده ـ دام ظله ـ لایخلو من دغدغة، اذ قد یقال: أننا

. . . . . .

نستطيع تمييز أبى جعفر فيما لو كان الراوى سعد بهذه القرائن، و لذا ذكر الكاظمى فى مشتركاته أنه كثيراً ما يرد سعد بن عبدالله عن أبى جعفر والمراد به ابن عيسى.

وللكاظمى فى 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 البرقى كما فى التهذيب (ج ٩ ص ٨٠ ح ٣٤١، ٣٤٢).

فأن قيل : أن روايته عنه قليلة.

قلنا : ـ من الممكن أن يكون ما نحن فيه من الموارد القليلة هذه.

نعم الصحيح فى الجواب أن يقال بأنصراف أبى جعفر عندالاطلاق الى أحمد بن محمد بن عيسى، و مما يشهد لذلك الروايات الكثيرة التى ذكر فيها أبو جعفر و أريد به أبن عيسى و معروفيته بهذه الكنية بين الاصحاب، فقد ذكر النجاشى أنه يكنى أبا جعفر، و هو و ان كان قد ذكر فى ترجمة البرقى كنيته بأبى جعفر الا أنه لم يعبر عن ذلك بمثل ماعبر به عن ابن عيسى، فيستفاد من تعبيره فى ترجمة ابن عيسى أن هذه الكنية له على جهة المعروفية والشهرة، نظير ما ذكره فى ترجمة البزنطى حيث قال «المعروف بالبزنطى»، ولذا نجده يقول فى ترجمة ابن عيسى: «و أبو جعفر شيخ القميين و رئيسهم»، فأن الظاهر منه معروفيته بهذه الكنية. كما ذكر الشيخ فى الفهرست أنه «يكنى أباجعفر القمى» و قال: «و أبو جعفر شيخ قم و وجهها و فقيهها غير مدافع»، مضافا الى كثرة التعبير عن أبن خالد بأحمد بن أبى عبدالله و أحمد البرقى، ولم يعهد التعبير عنه بأبى جعفر فى موارد علم فيها أنه هو،

. . . . . .

بخلاف ابن عیسی کما تقدم. فهذه کلها قرائن علی انصراف أبی جعفر الی ابن عیسی.

والمتحصل من ذلك أن المشكلة الثانية معالجة أيضا.

و أما المشكلة الثالثة فقد يقال فی حلها أن حفص بن غياث و ان لم يوثق صريحاً الا أن هناك امارات تكشف عن وثاقته وهی : ـ

أ ـ تصريح الشيخ فی الفهرست بأن كتابه معتمد.

ب ـ أن له روايات فی فضل أهل البيت (ع) منها روايته عن الصادق (ع) : «فوالله أن لو سجد حتی ينقطع عنقه ما قبل الله عزوجل منه عملا الا بولايتنا أهل البيت»، و منها روايته عن الكاظم (ع) : «ياحفص من مات من أوليائنا وشيعتنا ولم يحسن القرآن علم فی قبره». فروايته لهذه الروايات مع كونه عامياً تكشف عن تحرزه عن الكذب، و الا لما رواها و هی تدل علی سوء عاقبة المخالفين لاهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام و فضل شيعتهم و أوليائهم، جعلنا الله تعالی منهم.

ج ـ قول الشيخ فی العدة بأن الطائفة عملت بما رواه جماعة منهم حفص بن غياث.

أقول : أما تصريح الشيخ المزبور فبغض النظر عن المناقشة فی امكان الاعتماد علی قوله هذا، فأنه لاملازمة بين الوثاقة والاعتماد علی الكتاب، اذ يمكن أن يكون الاعتماد علی الكتاب لقرائن أوجبت ذلك، من قبيل موافقة ما فيه للاثار الصحيحة المأثورة عن الائمة المعصومين (ع). نعم قد يحصل لشخص الاطمئنان الشخصی بالوثاقة من هذه العبارة، بدعوی أنه و ان لم تكن هناك ملازمة فی البين، الا أن نفس عدم مخالفة ما فی الكتاب للاثار الصحيحة تكشف عن الوثاقة، فلو كان الشخص كذابا لظهر ذلك فی 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؟ اذ على الاول قد يكون مبرر الاعتماد أمرا اجتهاديا قد نختلف فيه مع الشيخ الطوسى (قده)، و على الثانى يناقش بأن كثيراً من الكتب المعتمدة فيها روايات ضعيفة، ولذا نجد أن الشيخ الصدوق والشيخ نفسه يعبر عن الاصول والمصنفات بأنها كتب عليها المعول و اليها المرجع، على الرغم من اشتمالها على روايات ضعيفة، مما يكشف عن أن الاعتماد المنظور قد يجتمع مع ضعف المؤلف أو اشتمال الكتاب على روايات ضعيفة. و قد وجدت فى كتاب الفهرست المطبوع حاشية على قول الشيخ الطوسى فى المقدمة: أن كثيراً من أصحابنا المصنفين و أصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة الا أن كتبهم معتمدة، فيها تحقيق لطيف، اذ ذكر أن الاعتماد على الكتاب قد يكون معلولا لامور : ـ

الاول :ـ وثاقة الراوى فى النقل و ان كان فاسد العقيدة.

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

الثالث : ـ أن يكون التصنيف فى حال الاستقامة.

الرابع: ـ أن يكون الكتاب مما ورد الاذن من الائمة عليهم السلام بالاخذ بما فيه.

الخامس:ـ أن يكون فساد المذهب بحيث لاينافى العدالة والوثاقة كالغلو على بعض المعانى.

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

. . . . . .

نحن فيه بين الاحتمال الاول والثانى فقط، ولذا لايكشف الاعتمادعلى كتاب حفص وثاقته بالضرورة

و أما الامارة الثانية فضعيفة كما لا يكاد يخفى، فأنه مضافاً الى ضعف هذه الروايات المستشهد بهاسنداً من غير جهة حفص، فأن روايتها قدتكون بدوافع عديدة محتملة، اماأن تجتمع مع الكذب أو تدعو اليه، فلا تعنى رواية هذه الاخبار الوثاقة والتحرز عن الكذب.

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

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

. . . . . .

للخدشة فى دلالتها مجال ثانياً، و ذلك لأن ظاهرها هو الرجوع الى ما روته العامة فى كتبهم و من طرقهم عن على (ع) لا المروى عن الائمة (ع) فى طريق فيهأحد 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، فأنه ذكر فى العدة أن خبر الواحد انما يكون حجة اذا كان الراوى عدلا ثقة شيعيا مستبصراً بالحق ضابطاً فى الرواية، ثم ذكر أن مايرويه ذوو المذاهب الفاسدة والعقائد المنحرفة يقبل بشرطين : ـ

الاول :ـ أن يكونوا ثقات فى النقل.

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

فأذا لاحظنا ذلك و رجعنا الى هذا المقطع المتقدم نقله، نجد الشيخ بعد أن ذكر الشروط المعتبرة من العدالة بكل ما هو دخيل فيها، تعرض لفرع و هو فقدان الاعتقاد الصحيح، و يظهر من كلامه (قده) أن محل البحث فى هذا الفرع هو الراوى الذى حوى الوثاقة ولم يتهم فى حديثه، لكنه فاسد العقيدة، فهو يتكلم بعد الفراغ عن الوثاقة لان الضعيف لا يقبل قوله، و من هنا تكون حالة أن لا يكون هناك «خبر يوافق ذلك و لا يخالفه ولايعرف لهم قول فيه» قد فرض فيها استكمال باقى الشروط ماعدا 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 وثاقة حفص بن غياث خصوصاً بلحاظ ما ذكره الشيخ (قده) من عمل الطائفة برواياته، و قد دأبت الطائفة على اسقاط روايات الضعاف كما نقل ذلك نفس الشيخ فی العدة و قال: «حتى أن واحداً منهم اذا أنكر حديثا نظر فی أسناده و ضعفه بروايته».

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

والجواب: ـ أن ما ذكر لا يصلح للتشكيك فی التوثيق المستفاد من كلام الشيخ (قده) فی العدة، و ذلك لان النجاشی قد سكت عن وثاقة 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 فی وثاقة هؤلاء الاجلاء، فالمهم أنه لم يصرح بالخلاف، فيبقى توثيق العدة بلا معارض. و أما سكوت الشيخ فكذلك، فأنه فی كتاب الرجال لم يكن غرضه التوثيق كما لا يخفى على من راجع كلامه فی مقدمة الكتاب، و ما ذكره من توثيق البعض فی هذا الكتاب فهو عرضی غير مستهدف فی فكرة تأليف الكتاب، و أما الفهرست فهو و ان صرح فی 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 الوثاقة أو الضعف قلة نسبة الى الرجال المذكورين فی الفهرست. على أنه ذكر أن كتابه معتمد، و لعله اكتفى بذلك لاعتقاده أن التعرض

. . . . . .

لحال الرجل سوف يكون مستدركاً، 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 أيضا 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 بشىء 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، وعدم فساده من غير ذى النفس، أو هو فى مقام بيان عدم نجاسة الماء بحيثيات الحيوان غير ذى النفس، و لهذا لابد 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 نتمسك بأصالة الاطلاق لاثبات التعميم؟

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

. . . . . .

جهة البيان، والشك فی كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده، لا فی 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 الفنی، فلان احراز كون النظر الى جهة عدم فساد الماء بميتة الحيوان غير ذی النفس مشكل، اذ يحتمل أن يكون الامام (ع) ناظرا الى الجهة الثانية التی 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 لحمی، فيبقى اطلاق رواية عبدالله بن سنان محكماً، فمقتضى الصناعة الحكم بنجاسة بول ما لا نفس له اذا كان لحمياً، ولكن فی الفتوى على خلاف المشهور تحرج و موافقتهم مشكلة فالاحوط الاجتناب عنه. و أما الخرء، فلا اشكال فی طهارته من غير ذی النفس اذا لم يكن لحمياً، و أما اللحمی فلا دليل على نجاسة خرئه، فالاصل يقتضی الطهارة، ولكننا ذكرنا أن الاحوط الحاق الخرء بالبول فی حدود دائرة ما لا يؤكل، و هذا الاحتياط جار فی 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 فی مسائل أربع يأتی الحديث عن كل واحدة منها ان شاء الله تعالى.

(مسألة ١) ملاقاة الغائط فى الباطن لا توجب النجاسة كالنوى الخارج من الانسان أو الدود الخارج منه اذا لم يكن معه شيء من الغائط و ان كان ملاقياً له فى الباطن. نعم لو أدخل من الخارج شيئا فلاقى الغائط فى الباطن كشيشة الاحتقان ان علم ملاقاتها له فالاحوط الاجتناب عنه. و أما اذا شك فى 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 بملاقاة البول والغائط فقط و انما تشمل غيرهما من أعيان النجاسة من قبيل الدم والمنى وسوف يتعرض الماتن (قده) لهذه المسألة فى نجاسة الدم أيضا فيما لو غرز ابرة أو سكيناً و خرجت نظيفة، و هناك يحتاط فيما لو علم ملاقاتها للدم فى الباطن.

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

الاول : ـ حكم الاعيان النجسة حال وجودها فى الباطن بالمعنى الاخص والاعم.

الثانى : ـ حكم الملاقاة فى الباطن بمعنييه .

الثالث : ـ حكم البواطن من حيث الانفعال و عدمه.

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

. . . . . .

سراية النجاسة بالملاقاة اذا حصلت بالباطن، فلا يحكم أيضاً بنجاسة الملاقى حتى لو قلنا بنجاسة أعيان النجاسة فى الباطن، كما أن الحكم بنجاسة الباطن يقتضى البحث عن انفعاله أو عدمه، اذ قد يقال بعدم تنجس البواطن بملاقاة 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 : ـ

أولا : ـ حكم أعيان النجاسة فى البواطن.

لايخفى أن الادلة المثبتة لنجاسة أعيان النجاسة، من قبيل البول والغائط والدم، قاصرة عن اثبات نجاسة هذه الاعيان حال وجودها فى الباطن، سواء كان الباطن بمعناه الاخص أى بنحو لا يمكن الوصول اليه عادة كالبول فى المثانة والغائط فى الامعاء والدم فى 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، اذ 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 اذن قاصرة عن اثبات نجاسة هذه الاعيان حال استقرارها فى الباطن، ولايمكن التعدى لاحتمال الفرق، فلا قطع بوحدة المناط، فالمرجع الاصل المقتضى للطهارة. لكن فى المستمسك دعوى تسالم الاصحاب على الحكم بنجاسة

. . . . . .

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

ثانياً : ـ حكم الملاقاة فى الباطن : ـ

و أما الملاقاة فقد يقال: أننا لا نملك دليلا يدل على أن الملاقاة موجبة للسراية والانفعال مطلقا، لان ما دل على الانفعال قد ورد فى موارد مخصوصة كانت الملاقاة فيها فى الخارج، كأصابة البول أو الغائط أو المنى أو الدم للثوب أو الجسد أو الماء أو الفرش او الارض او النعل أو الاوانى، و هى كلها أمور خارجية، ولا يمكن التعدى أيضا 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 فى الباطن. نعم قد يستدل على السراية مطلقاً برواية عمار الساباطى أنه سأل أبا عبدالله (ع) عن رجل يجد فى انائه فأرة، و قد توضأ من ذلك الاناء مراراً أو اغتسل منه أو غسل ثيابه، وقد كانت الفأرة متسلخة فقال: ان كان رآها فى الاناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعد ما رآها فى 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): «ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء»، و هو يدل بعمومه على أن مطلق الملاقاة موجب للسراية حتى لو كانت فى الباطن، والاشكال على ذلك بأن مورد السؤال هو اصابة الماء النجس للبدن أو الثوب و هى أمور خارجية، مندفع بأن جواب الامام (ع) عام و لا يصلح المورد لتخصيص الوارد اذا كان عاماً، فيكون لدينا دليل لفظى يدل على أن مطلق الملاقاة موجب للسراية.

. . . . . .

ثالثاً : ـ حكم البواطن من حيث الانفعال و عدمه:ـ

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 فى محله.

اذا أتضح ذلك سوف يتضح حكم الصور التى تعرض لها الاعلام و هى كمايلى: ـ

الصورة الاولى:ـ أن يكون الملاقى ـ بالفتح ـ فى الباطن بالمعنى الاخص والملاقى كذلك كجدار العروق الملاقى للدم أوجدار الامعاء الملاقى للغائط أو المجارى الملاقية للبول.

والحكم بالطهارة فى هذه الصورة واضح بناء على عدم نجاسة الاعيان النجسة فى الداخل، و كذلك لقصور ما دل على الانفعال بالملاقاة عن الشمول لهذه الصورة.

وقد يستدل على الطهارة كما فعل السيد الخوئى ـ دام ظله ـ بعدة أمور : ـ

الاول:ـ ما دل على طهارة البلل الخارج من فرج المرأة، فأن ملاقاة النجاسة فى الداخل لو كانت منجسة للزم من ذلك نجاسة هذا البلل، لانه يلاقى المجارى التى تمر فيها النجاسة.

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

. . . . . .

قلنابنجاستها فلامناص من الالتزام بطهارتها بمجردزوال عين النجس».

الثانى: ـ ما دل على وجوب غسل الظاهر فى الاستنجاء و غيره دون البواطن و هذا يكشف عن عدم انفعال البواطن التى تلاقى 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 مضرة بالوظائف الشرعية، لان المطلوب فى الصلاة طهارة الظاهر فقط.

و ما أفاده (قده) صحيح فى الجواب عن هذا الاستدلال.

الثالث : ـ 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 فى عدم احتياجها فى مقام التطهير الى الغسل، لكفاية زوال عين النجاسة عنها فى حصول الطهارة، فلا يكشف عدم الامر بغسل البواطن عدم نجاستها.

وهذا الجواب انمايصح اذا لم يكن مراد السيد الخوئى ـ دام ظله ـ بيان قصور الادلة 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 محكومة بالطهارة لا محالة. نعم لو كان مراده أن نفس نفى الغسل عن البواطن انما يدل على الطهارة، فسوف يصح الجواب المزبور.

الصورة الثانية : ـ أن تكون النجاسة داخلية بالمعنى الاخص،

. . . . . .

والملاقی لها خارجی، کشیشة الاحتقان أو الابرة النافذة فی العروق.

والملاقی فی هذه الصورة کالصورة الاولی محکوم بالطهارة لقصور الادلة عن اثبات الانفعال، والظاهر أنه لا وجه لاحتیاط الماتن (قده)، لانه ان سلم بقصور الادلة عن اثبات السرایة فی الباطن بالمعنی الاخص، فسوف لایفرق حینئذ بین ما اذا کان الملاقی داخلیاً أوخارجیاً، الا أن یقال بأن قوله (ع): «فلیغسل کل ما أصابه ذلك الماء» شامل لهذه الصورة، لان الملاقی فی هذه الصورة خارجی، فأذا بنینا علی نجاسة الدم فی العروق أو الغائط فی الامعاء ولو احتیاطا لدعوی التسالم علی نجاسة الاعیان النجسة فی الباطن، فلا مناص من الاحتیاط فی هذا الفرض، لانه مشمول بعموم موثقة عمار فتدبر جیداً. نعم لاوجه للتفریق بین النوی و شیشة الاحتقان.

الصورة الثالثة : ـ أن یکون النجس فی الباطن بالمعنی الاعم والملاقی داخلیاً، کالاسنان التی تلاقی الدم الخارج من اللثة أو من اللسان، و شعر الانف الملاقی لدم الرعاف، أو الاسنان الصناعیة التی تلاقی الدم.

و خلاصة القول فی هذه الصورة هو الحکم بطهارة الملاقی اذا کان من البواطن، لقصور الادلة عن اثبات السرایة، و أما اذا کان من قبیل الاسنان الصناعیة، فالحکم بالطهارة مشکل بلحاظ موثقة عمار الشاملة لهذه الصورة، فأن السن الصناعیة لا تختلف عن النوی أو الابرة اذ لا تعد من أجزاء جسم الانسان، کی تلحق بالسن الطبیعیة و تکون من البواطن، بل هی جسم خارجی، فالاحوط البناء علی نجاسته، نعم مقتضی الصناعة عدم نجاسة الدم فی الباطن، لکن التسالم المدعی علی نجاسته یمنعنا من الفتوی بالطهارة.

. . . . . .

الصورة الرابعة:ـ أن يكون النجس فى الباطن بالمعنى الاعم، و يكون الملاقى خارجياً كالطعام والاصبع الذى يلاقى الدم فى الفم. و قد ذهب السيد الخوئى ـ دام ظله ـ الى النجاسة فى هذا الفرض، بدعوى أن مادل على نجاسة ملاقى الدم يشمله لامحالة، فيصح أن يقال: أن اصبعه لاقى الدم فى فمه أو أنفه، أو الطعام لا قى الدم فى حلقه.

أقول:ـ 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 سراية النجاسة فى هذا الفرض، لان أدلة السراية 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، اذ لا فرق فى الملاقاة بين الباطن بالمعنى الاخص أو الاعم مادام الملاقى خارجياً، فتصدق الملاقاة.

الصورة الخامسة : ـ أن تكون النجاسة خارجية و ملاقيها من الاجزاء الداخلية كما اذا شرب مايعاً نجاساً أو متنجسا ولاقى باطن الفم.

وقد أفاد السيد الخوئى ـ دام ظله ـ 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، فأن الفم لو كان يتنجس بالخمر لكان بصاق شارب الخمر نجساً.

و فى افادته ـ دام ظله ـ مجال للمناقشة اذ نلاحظ عليها : ـ

أولا : ـ شمول رواية عمار الساباطى بعمومها لهذه الصورة، حيث ورد فيها الامر بغسل كل ما أصابه الماء المتنجس فيشمل باطن الفم أو الانف.

ثانياً : ـ 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 عبدالحميد بن أبى الديلم ضعيفة السند، لعدم ثبوت وثاقة هذا الرجل، و أما رواية الحسن بن موسى الحناط قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يشرب الخمر ثم يمجه 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 دالا على طهارة الخمر فتطرح.

ثالثاً : ـ ما أفاده ـ دام ظله ـ 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: ـ أن يكون الملاقى ـ بالفتح ـ والملاقى خارجيين، ولكن الباطن ظرف لملاقاتهما 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 ـ دام ظله ـ والسيد الشهيد (قده)،

. . . . . .

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

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

أقول :ـ هذه المسألة نظير النوى الطاهر الذى لاقى الغائط فى الباطن، بناء على نجاسة الغائط فى الباطن، فكما أنه يحكم فى هذا الفرض بالطهارة لقصور الأدلة 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 أيضا. 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 لكلتا الحالتين.

(١) ماأفاده السيد الماتن (قده) هوالصحيح الذى ينبغى القول به والمصير اليه، فأن نفى المانع التكليفى مطابق للاصل، و لا دليل على حرمة بيع أبوال و أرواث ما يؤكل لحمه، كى يقطع بـه الاصل و يتم الخروج عنه، و ما قد يتشبث به للمنع من قبيل قوله تعالى: «و يحـرم عليهم الخبائث» بدعوى الشمول لحرمة البيع أو مـا شاكل، لا ينبغى الاعتناء به بعد وضوح ضعفه، و أما نفى المانع الوضعى فهو و ان كان مخالفاً لاصالة الفساد، الا أنه موافق لعمومات صحة البيع والتجارة، بل هو فى الروث موافق للسيرة القطعية أيضاً، نعم قديستشكل فى المعاوضة على الابوال، اما بلحاظ عدم ماليتها عرفاً، بناء علـى ان مناط المالية للشىء هو الـرغبة النوعية فيه، و هى منتفية بالنسبة للبول، أو بلحاظ قوله (ص): اذا حرم الله شيئا حرم ثمنه، والابوال مما يحـرم شربها، و منافعها الاخر لا يعبأ بها، فأن تحريم الشىء راجع الى تحريم أهم منافعه التى تتبادر عند الاطلاق بحيث لايكون غيرها مقصوداً ومنظوراً اليه، و أهم منافع البول شربه فتكون المنافع الاخرى بحكـم العدم. و فى كلا الامرين نظر.

أما المالية فلابد فى تحديد مناطها من الرجوع الى العرف، لانـه هو المرجع فى تعيين ضابط المالية، و حتى الاعـلام (قـدس سرهم) الذين حددوا ضابط المالية للشىء بأنه يرجع الى رغبة النوع فى الشىء، والى تنافسهم عليه، يدعون أن هذا الضابط عرفى، فالخلاف بيننا وبينهم على ما سوف يتضح خلاف فى الضابط عند العرف، بعد الاتفاق علـى أن المرجع فى تحديد الضابط هو العرف.

. . . . . .

والحقيقة اننا اذا لاحظنا جرى العرف فى هذه القضية، وأستوعبنا المصاديق المتنوعة له، و دققنا النظر، نجد أن معيار مالية الشيء عند العرف هو كونه ذا منفعة، سواء كانت هذه المنفعة نادرة أو ظاهرة، و هذا هو الحد الثابت للمالية، نعم هناك أمور تتحكم فى قيمة الشيء من حيث الارتفاع أو الانخفاض، فأذا كان الشيء ذا منفعة معلومة سواء كانت مقصودة أو نادرة، يعد عند العرف من الاموال، نعم قد لا يبذل النوع بأزائه شيئاً فعلا 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: ـ يلزم من ذلك أن يكون كل شيء مالا؛ لان كل شيء له منفعة مع أن الامر ليس كذلك جزماً، للقطع بوجود أمور لا تعد عرفاً من الاموال.

قلت: ـ أن معلومية المنفعة تدخل كعنصر مهم فى اتصاف الشيء بالمالية عند العرف، فما لم تعلم منفعته لا يعد من الاموال عند العرف، و هو 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، فأنه لا يختص بزمان أو مكان معينين، و انما نجده فى المجتمعات العقلائية مع اختلاف الظروف والازمنة والامكنة والاعتبارات، 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، والنكتة فى هذا الجرى

. . . . . .

هی کون الشیء ذا منفعة، فـذلك یقتضی عند العقلاء تسویـغ بیعه و تسویغ بذل المال بأزائه للراغب فیه، وان کانت هذه المنفعة غیر مقصودة للنوع. وهذه النکتة لیست ولیدة الظروف کی تتبدل بتبدلها، اذ الرغبة والحاجة أمران موجودان عند جمیع البشر، و کذلك السعی لتوفیر ما یحتاجه الانسان، و قد قامت المعاملات علی هذا الاساس خصـوصاً البیع، و کل شیء انما یدخل فی دولاب المعاملات اذا کانت له قیمة، و هذه القیمة لا یحددها ابتداء الا المنفعة. و هکـذا یتضح أن مـالیة الشیء قائمة بوجود منفعة فیه، سواء کانت مقصودة أو نادرة، و لم یردع الشارع عن هذا الجری العقلائی، غایة الامر أنه قد تصرف فی المناشیء، فتحریم الخمر مثلا یوجب سلب قدرة المتشرعة علـی الانتفاع بـه، فیکون فی نظرهم غیر نافع، فلا یبذلون المال بأزائه بوصفهم متشرعة أشخاصا ونوعا. فالشارع لم یأت بمفهوم جدید عن المالیة، و انما تصرف بوصفه مقنناً.

ومن خلال ماذکرناه یتضح أن أبوال ما یؤکل لحمه أموال عند العرف، لاشتمالها علی المنفعة وان کانت غیر مقصودة، و اما الارواث فکـونها من الاموال أظهر حیث أدعی وجود مالیة نوعیة لها.

ثم ان السید الخوئی ـ دام ظله ـ حاول علاج الاشکال، بعد التسلیم بأن مناط مالیة الشیء هو رغبة النوع فیه وتنافسهم علیه بأمور:ـ

الاول : ـ أن صحـة المعاملات لا تتوقف علـی المـالیة النوعیة للعوضین بشهادة العرف والسیرة العقلائیة، ولذا یسوغ العقلاء لشخص أراد شراء خط والده الذی لا یساوی عندهم شیئاً، هذا العمل، و أمـا تعریف الفیومی للبیع فی المصباح بأنه مبادلة مال بمال، فلا أثر له علی ذلك، لانه فی مقام شرح الاسم، و لیس بصدد بیان حقیقة البیع.

. . . . . .

الثانى : ـ لو سلمنا بأعتبار المالية النوعية فى صحة البيع، فـأن ذلك لايمنع من جواز بيع أبوال مايؤكل لحمه لغرض التداوى، فحكم الابوال حكم سائر الادوية التى قد يبتلى بها فى بعض الاحايين.

الثالث : ـ لو سلمنا اعتبار المالية فى البيع، فيكفى أن يكـون المبيع مالا بنظر المتبايعين اذا كان عقلائيا، و لايجب كونه مالافى نظر العقلاء أجمع.

أقول : ـ نلاحظ على الامر الاول أن الاضافة المالية معتبرة فى البيع بـلا اشكال، و أما عـدم اعتبار المالية النوعية فلان المالية عند العرف لا تتقوم برغبة النوع فى الشىء و تنافسهم عليه و كـون منفعته مقصودة، و انما يتصف الشىء بالمالية عند العرف اذا كـانت له منفعة معلومة، و تسويغ العقلاء لشخص شراءخط والده الذى لايساوى عندهم شيئاً من جهة أنهم يرون لهذا الخط ماليه فى حد نفسه، و ان لم يكونوا مستعدين لبذل المال بأزائه، فعدم توقف صحة المعاملات على المالية النوعية مرجعه الى تشخيص العرف لمالية الشىء، لا الى امضاء العرف بيع مالا ماليه له عندهم.

وقد حصل الخلط بين القضيتين فى جواب السيد الخوئى ـ دام ظله ـ و مما يؤكد 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 المشترى، سواء كان مالا عند العقلا أم لا غـاية الامـر تعد المعاملة سفهية عند العقلاء ولا دليل علـى بطلانها. و من الواضح أن السلعة اذا كانت مورداً لغرض المشترى وأبتاعها لاتعد هذه المعاملة سفهية عند العرف ولا يلومه العقلاء على ذلك، بل قديحصل 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 علـى التسليم بأشتراط المالية النوعية أو لم يذكر نفس السيد ـ دام ظله ـ فى بحث البيع أن من يعتبر المالية فى البيع يرى فساد البيع لو كان العوض غير مال عرفاً حتى لو تعلق به غرض المشترى، فما هو وجه عدم المنع اذن؟ علماً بأن المنافع الظاهرة للشيء لا تستازم كـونها مقصـودة. و أمـا الادوية فأنما يسوغ بيعها لكونها أموالا فى نظر العقلاء، امـا لكـونها 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 ـ دام ظله ـ 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 ماليه الشيء عند العرف تتحدد فى ضـوء منفعته المعلومة ولو كانت غير مقصودة.

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

و أما الاشكال الثانى 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 طرقنا 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 أرواثه تكليفاً و وضعاً، و منه يعرف حكم بيع بول الابل، والتفصيل 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 الادلة الخاصة، و تفصيل ذلك و ان كان موكولا الى محله الا أننا نحاول تسليط الضوء على ذلك بأيجاز.

أما الكبريات فهى : ـ

أولا : ـ عدم مالية بول و غائط ما لا يؤكل لحمه.

وفيه : ـ أنه بناء على ما حققناه من ضابط المالية عند العرف فأن بول و غائط مالايؤكل لحمه من الاموال، بل للغائط مالية نوعية، وسلب المالية عنهما شرعاً بدعوى تحريم الانتفاع بهما مطلقاً غير ثابت، بل الثابت خلافه.

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

و فيه : ـ ما ذكرناه من ضعف الحديث سنداً.

ثالثاً : ـ الروايات الدالة على حرمة بيع النجس.

. . . . . .

وفيه:ـ أن هذه الروايات مبتلاة بضعف السند، كرواية تحف العقول و دعائم الاسلام والفقه الرضوى، هذا ان لم تناقش دلالتها و أن حرمة بيع النجس لم تترتب على النجس بعنوانه، وانما للانتفاع به فى المنافع المحرمة كأكل الميتة أو شرب الخمر كما تشير اليه رواية الفقه الرضوى: «و كل أمر يكون فيه الفساد مما نهى عنه من جهة أكله و شربه و لبسه و نكاحه و امساكه بوجه الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا و جميع الفواحش والخمر و ما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم» و كذلك رواية دعائم الاسلام «ان الحلال من البيوع كل ما كان حلالا من المأكول والمشروب و غير ذلك مما هو قوام للناس و يباح لهم الانتفاع».

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

و نلاحظ على هذا الاجماع مايلى: ـ

أولا:ـ أنه مدركى أو محتمل المدركية، و فى كلمات بعض الفقهاء المتقدمين ما يشير الى مدركية الاجماع و استناد المجمعين الى بعض الوجوه المذكورة فى المنع، كعدم المالية أو الاخبار.

ثانياً : ـ هناك قرائن مزاحمة للاجماع بناء على أن حجيته بملاك كشفه عن ارتكاز المتشرعة، اذ المستفاد من بعض الروايات عدم مركوزية حرمة البيع مطلقاً فى أذهان الرواة فى عصر الائمة (ع)، و لهذا كثر السؤال عن البيع، بل فرض فى بعضها المفروغية عن جوازه، كالروايات التى وردت فى العجين من الماء النجس، و فى السمن والعسل الذى

. . . . . .

تموت فيه الفأرة، و فى لسان بعضها: «ما تقول فى بيع..؟» أو «مايصنع به ؟ ...»مما يكشف عن عدم المركوزية 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 : ـ قد يناقش فى أصل تحقق الاجماع، اما لما ذكره السيد الخوئى ـ دام ظله ـ 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 لبى، 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، الا أنه لايمكن الالتزام بها، لاحتمال مدركيتها على الاقل، ان لم نقل بشمولها بالملاحظات الاخرى التى أوردناها على الاجماع على حرمة بيع النجس.

. . . . . .

و قدیستدل بالروایات و هی مخصوصة بالعذرة، اذ الظاهر عدم ورود نص خاص فی الابوال، کی یستدل به علی المنع. والروایات الواردة فی خصوص العذرة هی : ـ

۱ـ روایة یعقوب بن شعیب عن أبی عبدالله (ع) قال: ثمن العذرة من السحت.

۲ـ روایة دعائم الاسلام: أن رسول الله (ص) نهی عن بیع العذرة.

۳ـ روایة محمد بن مضارب عن أبی عبدالله (ع) قال: لا بأس ببیع العذرة .

٤ـ روایة سماعة بن مهران قال : سأل رجل أبا عبدالله (ع) و أنا حاضر، فقال: انی رجل أبیع العذرة فما تقول؟ قال (ع): حرام بیعها و ثمنها، و قال: لا بأس ببیع العذرة.

و أول مایلاحظ علی کل هذه الروایات سقوطها سنداً، فأن الاولی ساقطة بعلی بن سکن أو سکین المجهول حاله، والثانیة بحکم المرسلة، والثالثة بمحمد بن مضارب الذی لم ینص علی وثاقته، و روایة صفوان بن یحیی عنه غیر مجدیة عندنا، والثالثة مختلة السند بأختلاف النسخ، ففی الوسائل أورد الحر العاملی سندها علی الشکل التالی «و بأسناده عن محمد بن أحمد بن یحیی عن محمد بن عیسی عن صفوان عن مسمع عن أبی مسمع عن سماعة». و هو بهذا الشکل فی بعض نسخ التهذیب، و فی الاستبصار «عن مسمع بن أبی مسمع». و ذکر السید الخوئی ـ ـدام ظله ـ أن فی النسخة المخطوطة للتهذیب «مسمع عن ابن أبی مسمع»، وهنا قد تتصور عدة مواقف : ـ

. . . . . .

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

الموقف الثانى: ـ 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: ـ البناء على تهافت جميع النسخ و تساقطها.

و بين هذه المواقف ثمرة، 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 ـ هذا لمن يقول بهذا المبنى ـ بينما لايتأتى 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 لاتكون هناك حاجة الى التعرض لدلالة هذه الروايات و وجوه الجمع بينها، ولكننا سوف نشير الى بعض النقاط لفائدتها العلمية فيمايلى : ـ

أولا : ـ أثارت رواية سماعة مشكلة للفقهاء، لتعارض صدرها مع ذيلها، و قد أفيدت محاولات عديدة لحل هذه المشكلة، و من هذه

. . . . . .

المحاولات ما أفاده السيد الخوئی ـ دام ظله ـ من تعدد هذه الرواية و أنها روايتان جمعهما سماعة فی كلام واحد، و ذكر فی تقريب ذلك أموراً ثلاثة : ـ

الاول : ـ 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.

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

الثالث : ـ 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 التی هی من الاصول العقلائية المسلمة.

والحقيقة أن الذی يسلم عن المناقشة هو الامر الثالث فقط، لامكان الجواب عن الاول بأن الاتيان بلفظة «قال» فی مقام نقل القول عند الشروع بجملة جديدة منه متعارف فی اللسان العربی، و كم له من نظير، وعن الثانی كالاول بأن الاتيان بالظاهر عند تكرر الضمير أمر متعارف فی الاستعمالات، بل لعله المستحسن، و قد تكرر الضمير فی المقام لان لفظ العذرة انما ورد فی كلام السائل، وقد اكتفی الامام (ع) لاجل ذلك بالتعبير عنه بالضمير فی 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 سماعة نفسه بأعتباره فی مقام نقل القول و قد ربط بين الجملتين بعبارة «و قال»،

. . . . . .

فيكون التبديل راجحاً حينئذ.

وقديحمل 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 لايبدومنه كون الذيل استفهاماً استنكارياً، ولو كانت هناك قرينة حالية أو مقالية من قبيل ظهور حال السائل فى الاستغراب أو الاعتراض على الحكم بحرمة البيع والثمن مما حدا بالامام (ع) الى الاستنكار لنقلها الراوى لانها 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 شيء من هذا القبيل.

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

ثانياً : ـ أن لفظ العذرة على ما حققناه ينصرف عند اطلاقـه الى فضلة الانسان، وعليه فالروايات التى وردفيها هذا اللفظ سواء المجوزة للبيع أو المانعـة عنه تختص بفضلـة الانسان. الا أن الفقيه صـاحب الحدائق (قده) حاول اثبات كون المراد بالعذرة فى رواية محمد بن مضارب و ذيل رواية سماعة 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 الاعراض موجب للتصرف فی معانی الالفاظ، و دعوی أن هذا الاتفاق دليل علی فهمهم من لفظ العذرة فی رواية محمد بن مضارب و رواية سماعة أنه فضلة غير الانسان، و هذا الفهم حجة، لانهم يمثلون العرف الاقرب الی واقع الظهورات، يدفعها أن وجه الاتفاق لا ينحصر بما ذكر، بل قد يكون لاجل الاعراض عن هذه الرواية، بعد الاتفاق علی أن المراد من العذرة فيها هو فضلة الانسان، مضافاً الی عدم الاعتماد علی فهمهم، أو بالاحری دعوی فهمهم، حين يكون لدينا وضوح تام يستند الی قرائن أو أدلة علی تحديد المراد من اللفظ.

و بناء علی ما ذكرناه يثار السؤال التالی: ماهو مدرك تعميم الحكم الی فضلة غير الانسان مما لا يؤكل لحمه اذن؟ و قد أجاب عن هذا السؤال الشيخ الاعظم (قده) فی المكاسب بأن تعميم الحكم يستند الی الاخبار العامة و الی الاجماع. ولكننا حيث ناقشنا فی الاخبار العامة و فی الاجماع، فلانوافق الشيخ (قده) علی هذا التعميم، فالجواز متجه حتی لو قلنا بحرمة بيع عذرة الانسان، والتعدی منها الی غيرها مما لا يؤكل لحمه مشكل؛ لاحتمال الفرق.

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

. . . . . .

موكول الى محله، ولكن هناك معالجتان نشير اليهما بشيء من التفصيل.

المعالجة الاولى : ـ حمل رواية المنع على الكراهة و رواية الجواز على الترخيص المطلق، وقدحكى 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. ولاجل الجواب عن هذا الاستبعاد ذكر السيد الخوئى ـ دام ظله ـ أن السحت قد استعمل فى المكروه فى روايات عديدة ورد فيها وصف ثمن جلود السباع، وأجرة تعليم القرآن، وكسب الحجام مع المشارطة بأنه سحت، مضافاً الى تصريح أهل اللغة بأستعمال السحت فى الحرام والمكروه.

ولاجل تمحيص ما أفاده ـ دام ظله ـ نرجع أولا الى كلمات اللغويين. السحت فى المصباح المنير: مال حرام لايحل أكله و لاكسبه، 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 لانه 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 : ـ

الاحتمال الاول : ـ أن يكون السحت موضوعاً للجامع أى ماخبث

. . . . . .

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

الاحتمال الثانی : ـ أن السحت موضوع للكسب الحرام ويستعمل فی المكروه مجازاً من باب التشبيه أو التنزيل على مسلك السكاكی، فقد ذهبنا فی الاصول الی امكانه و وقوعه لكنه غير جار فـی جميع المجازات.

الاحتمال الثالث:ـ أن السحت اذا وصف به العمل يرد علی الحرام تارة والمكروه اخری، ولكن اذا وصف به الثمن أنحصر فی الحرام، و علی هذا الاحتمال لا يصح جواب السيد الخوئی ـ دام ظلـه ـ عن دعوی أن نسبة السحت الی الثمن صريحة فی الحرمة بأن عناية تعلـق الكراهة بالثمن لا تزيد علی عناية تعلق الحرمة به، فارادة الثانی تحتاج الی قرينة أيضا مستشهداً بكلام اللسان المتقدم، فأن هذا الجواب لا يتأتی مع احتمال التعبير عن العمل بقسميه الحـرام والمكـروه بالسحت دون الثمن.

الاحتمال الرابع: ـ أن يكون مراد اللسان والنهاية من استعمال السحت فی الحرام والمكروه هو استعماله فيهما فی الاخبار الواردة عن النبی (ص)، لان من غير المعلوم أن يكون ثمن الخمر والكلب عند غير المتشرعة من السحت، بل نفس التقسيم الی الحرام والمكروه جار علی المسلك المتشرعی.

والاحتمال الرابع هو الاظهر، الا أن اطلاقه فی الروايات علـی الحرام والمكروه لابد وأن يكون مستنداً الی استعمالاته اللغوية، و الا فلم يثبت اصطلاح شرعی ازاء هذه اللفظة، و يظهر أن السحت فی لغة

. . . . . .

العرب يراد به ما خبث و قبح من المكاسب فلزم عنه العار، نعم كان الحرام معروفاً بين العرب قبل الاسلام، و لذا اطلق السحت على المال الحرام اطلاقاً لغوياً. و ليس بعيدا أن يكون الاستعمال الشايع للفظ السحت فى الكسب الحرام والمال الحرام، و لذا قد ينصرف اللفظ الى هذا المصداق. و استعمال السحت فى المكروه و ان كان صحيحاً بناء على الاحتمال الرابع، الا أنه يحتاج الى قرينة دون استعماله فى الحرام لانه الشايع. و يمكن أن تكون القرينة فى المقام رواية الجواز، وعلى أقل تقدير سوف توجب اجمال لفظ السحت. هذا ودعوى كون استعماله فى الحرام هو الشايع تؤكدها نصوص اللغويين، الذين لم يتعرضوا الى استعمال السحت فى المكروه سوى اللسان والنهاية. وتحقيق المسألة بشكل أوسع و أعمق موكول الى محله

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

ولكن الذى يبدو أن أبا حنيفة قائل بالجواز، اذ أن بطلان بيع النجس و ان كان اجماعياً عندهم الا أن المنقول عن أبى 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 فی التسميد و نحوه (۱).

للدميری نقل القول بجواز بيع السرجين النجس عن أبی حنيفة. ولا تحضرنی الان المصادر الكافية للتحقق من نسبة الجواز الی أبی حنيفة، ولكن الذی يبدو لی أن أبا حنيفة قائل ببطلان بيع العذرة أی فضلة الانسان، و مجوز لبيع السرجين النجس من فضلة غير الانسان، و يشير الی ذلك رد الدميری لابی حنيفة بأن السرجين نجس العين فلم يجز بيعه كالعذرة التی وافق أبو حنيفة علی بطلان بيعها، و كذلك ما ورد فی كتاب الفقه علی المذاهب الاربعة من أن الحنفية يرون بطلان بيع العذرة و صحة بيع الزبل المسمی بالسرجين. ثم ان تحقيق صحة الحمل علی التقية الوارد فی هذه المعالجة موكول الی بحث المكاسب المحرمة.

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

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

أو الميتة أوالخنزير أوالاستفادة من المنى فى التلقيح الصناعى ـ لوقلنا بحرمته ـ أو استعمال الدهن المتنجس فى الطعام، و غير ذلك، مضافاً الى التمسك بالاصل المؤمن الذى يخرج عنه فى الحدود المنصوصة. علماً بأن أرواث ما لا يؤكل قد تستثنى من حرمة الانتفاع بالنجس لو قيل بها، لذهاب بعض أعاظم فقهائنا المتقدمين (رض) الى الجواز كما هو قول الشيخ الطوسى فى المبسوط، فلا يتحقق الاجماع فى الارواث، بل قد يدعى الاجماع فيها على الجواز، ففى المبسوط: «و أما سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذرة الانسان و خروء الكلاب والدم فأنه لا يجوز بيعه ويجوز الانتفاع به فى الزروع والكروم وأصول الشجر بلاخلاف»، وللسيرة المدعاة على الانتفاع بها فى التسميد المتصلة بزمن الائمة عليهم أفضل الصلاة والسلام، و تفصيل ذلك كله فى بحث المكاسب المحرمة.

(١) أكتفى بعض الاعلام فى مقام شرح ما فى المتن بالاستدلال عليه بأصالة الطهارة، ولكن هذا المقدار من الشرح لا يكفى لاعطاء صورة واضحة المعالم عن صناعة الاستدلال على المتن. و لاجل شرح ذلك نمهد ببعض النقاط:

أولا : ـ أن الشك فى نجاسة فضلة الحيوان المردد تارة ينشأ من الشبهة الحكمية، كالشك فى الحيوان المتولد من أبوين حلال و حرام فلا يعرف حكمه وهل يلحق بالحلال أم بالحرام، وأخرى ينشأ من الشبهة الموضوعية، كالشك فى حيوان معين أنه شاة كى تترتب أثار الطهارة على فضلته أو أنه ذئب كى تترتب آثار النجاسة عليها.

ثانياً : ـ ليس لدينا دليل يتكفل اثبات نجاسة طبيعى البول أو طبيعى الخرء كما حققناه فى أوائل البحث عن نجاسة البول والغائط.

. . . . . .

ثالثاً:ـ أن عنوان «ما لا يؤكل» مأخوذ على نحو الموضوعية فى دليل نجاسة البول، كما أشرنا اليه فى بحث بـول الطيور المحـرمة، و ذلك لان مقتضى الطبع الاولى فى أخذ عنوان ما هو أخذه على نحو الموضوعية، و لذا لم تؤخذ الحرمة معرفاً لواقع العناوين التفصيلية، و مناسبات الحكم والموضوع المدعاة التى يستدل بها على أخذ عنوان ما لا يؤكل على نحو المعرفية غير تامة، فأن نجاسة البول و ان كانت بملاك الاستقـذار، لكـن لا استقذار الحيـوان، بـل استقذار البول و بهذا تختلف عن الحرمة الثابتة لنفس الحيوان، ولذا 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 مـا يؤكل، فلعنوان مـا لا يؤكل كعنوان ما يؤكل موضوعية فى دليل النجاسة.

رابعاً: ـ أن نجاسة البول والخرء مترتبة على الحيوان الذى 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:ـ قديشكك فى تمامية قاعدة الطهارة فى الشبهات الحكمية، و عليه يكون الاستدلال بقاعدة الطهارة فى المقام لو كان منشأ الشك فى النجاسة هو الشبهة الحكمية مشكلا. توضيح ذلك : ـ أن قـاعدة الطهارة اما أن تكون متصيدة من ملاحظة الموارد العديدة التى حكم الامام (ع) فيها بالطهارة عند الشك فى النجاسة، واما أن تثبت كقاعدة من أول الامر استناداً الى رواية عمار عن أبى عبدالله (ع) قال: «كل

. . . . . .

شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فاذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فليس عليك» (١)، و على الاول لايمكن 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 شيءنظيف» 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، وعليه فلابد 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 : ـ

الاول : ـ أن تحصل الشبهة لتردد الشيء بين الطاهر والنجس، و مثال ذلك أن نشك فى أن هذا المايع بول أو ماء أو ان هذا البول من الحصة الطاهرة أو النجسة.

الثانى : ـ أن تحصل الشبهة لتردد الشيء بين حالتى الطهارة والنجاسة، و رواية عمار قد ورد فيها قوله (ع) «حتى تعلم أنه قذر»

(١) التهذيب ج ١ ص ٢٨٥.
(٢) بحوث فى شرح العروة الوثقى ج ٢ ص ١٩٨.

. . . . . .

و فى لفظ «قذر» احتمالات ثلاثة : ـ

الاحتمال الاول : ـ أن يكون اسما على وجه التحديد.

الاحتمال الثانى : ـ أن يكون فعلا على وجه التحديد.

الاحتمال الثالث : ـ أن يتردد بين الاسمية والفعلية.

وبناء على الاحتمال الاول تكون الرواية شاملة لكلا القسمين من الشبهة الموضوعية، ولكنها لاتكون كذلك على الاحتمالين الاخيرين، لان كون لفظ «القذر» فعلا يجعلها مختصة بالقسم الثانى بلحاظ جعل غاية الحكم بالطهارة هو العلم بحدوث النجاسة و طروها على الشىء، فلا تشمل القسم الاول الذى 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 «القذر» فى الرواية أسم أو فعل.

نعم هناك رواية حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عن على (ع) قال: ما أبالى أبول أصابنى أو ماء اذا لم اعلم (١) فأنها تدل على الطهارة فى القسم الاول من الشبهات الموضوعية، و لا خصوصية للمورد فيها، و هى تامة سنداً.

سادساً: لا يخفى أن الاصل الاولى 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 فى هذا الباب بل اللحوم منها حرام و منها حلال، وكلتا الدعويين تنافى دعوى أخرى لعلها للمشهور تقضى بأن القاعدة الثانوية قائمة على حلية

(١) وسائل الشيعة ج ٢ أبواب النجاسات الباب ٣٧.

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 المصداقية اذا كانت حكمية فى نفسها، و ذلك لاننا أنكرنا وجود مطلق أو عام فوقانى يرجع اليه فى موارد الشك، فلابد 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 وحلال نرجع الى الاصل الاولى المقتضى للحل، فيتنقح موضوع دليل الطهارة ان قلنا بأنه تنزيلى، 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 حرمته لشبهة حكمية و اخرى لشبهة موضوعية، و على كل تقدير تارة يعلم قبوله للتذكية و أخرى لا يعلم. و قبل الدخول فى تنقيح ذلك نذكر بعض الممهدات أيضاً كمايلى: ـ

. . . . . .

أولا : ـ وقـع الخلاف بين الاعلام فى أن التذكية أسم للسبب أو للمسبب فذهب جمع الى أنها أسم للسبب ومنهم المحقق النائينى (قده)، و ذهب آخرون الى أنها أسم للمسبب، و قد نسب الى صاحب الجواهر (قده)، و ذهب بعض الاجلة من تلامذة المحقق النائينى (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 الاوداج مع اجتماع الشرائط فتكون التذكية أمرا مركباً لابسيطا. و هذا 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 والطريحى فى المجمع، و هى بهذا المعنى اسم للسبب و هـو فـرى الاوداج الا أن المستفاد من الادلة أن التذكية عبارة عما يحصل من فعل الذابح، و من شواهد ذلك مايلى : ـ

١ـ 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 فى وبره وبوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز اذا علمت أنه ذكى و قد ذكاه الذبح» و هى واضحة الدلالة على أن الصفة تعرض على الحيوان بواسطة الذبح فهى مسببة عنه.

٢ـ صحيح صفوان قال: سألت أبا الحسن (ع) عن ذبح البقر فى المنحر فقال: للبقر الذبح و ما نحر فليس بذكى. و هى تدل على أن التذكية صفة تعرض على الحيوان بواسطة الذبح، و لذا فالنحر و ان كان تذكية و ذبحاً من حيث كونه فعلا الا أنه لا يحقق التذكيةالشرعية فما نحر لا يتصف بالذكاة.

٣ـ رواية جميل بن دراج قال: حدثنى حكم بن حكيم الصيرفى قال: قلت لابى عبدالله (ع) ما تقول فى الكلب يصيد الصيد فيقتله؟ قال: لا بأس بأكله قال: قلت فأنهم يقولون: انه اذا قتله و أكل منه فأنما أمسك على نفسه فلا تأكله فقال: كل، أو ليس قد جامعوكم على أن قتله ذكاته قال: قلت بلى، قال: فما يقولون فى شاة ذبحها رجل أذكاها؟ قال قلت: نعم، قال: فأن السبع جاء بعدما ذكاها فأكل منها بعضها أيؤكل البقية؟ قلت: نعم، قال: اذا أجابوك الى هذا فقل لهم: كيف تقولون اذا ذكى ذلك و أكل منها لم تأكلوا و اذا ذكاها هذا و أكل أكلتم.

و محل الاستشهاد قوله (ع): «فما يقولون فى شاة ذبحها رجل أذكاها»، فأنهيدل على أنالتذكيةعبارة عما يسببه الذبح، و الا لامعنى لان يقال: أن الشاة ذبحها الرجل فهل ذبحها كما هو واضح.

٤ـ رواية الحلبى عن أبى عبدالله (ع) قال: سألته عن الذبيحة فقال: اذا تحرك الذنب أو الطرف أو الاذن فهو ذكى. و هى تدل على حصول صفة التذكية بعد الذبح مع الشرائط.

. . . . . .

٥ـ 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 أخراجه حيا.

ان قلت:ـ ما الداعى الى التمسك بهذه الاخبار و تركالاستدلال بقوله تعالى: «الا ما ذكيتم» والروايات الدالة على أن التذكية عبارة عن الذبح كقوله (ع): «لا يذكى الا بحديدة» و قوله (ع) فىصحيح محمد بنمسلم فىالكلب يرسله الرجل ويسمى قال: انأخذه «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 نرفعاليد عنه و نتمسك بتلك الاخبار فقط؟

قلت: ـ كون التذكية اسماً للمسبب لا ينافى صحة اسناد الفعلالى الذابح، لان صحة الاسنادكما تجرى فىالفعل المباشرى للفاعلكذلك تجرى فى الفعل التسبيبى، كما لو ألقى شخص انساناً فى النار فأن الاحراق ليس فعلا مباشراً له بل الالقاء فى النار فعله المباشرى والاحراق فعل النار، لكنهيصح نسبة الفعل الىالفاعل التسبيبىفيقال: أحرقه. و كذلك المقام فأن الفعل المباشرى و ان كان الذبح أوالنحر الا أن اسناد التذكية الى الفاعل صحيحة بملاك كون الذبح فعلاتسبيبياً له. هذا و من الممكن أن تكون التذكية فعلا فيكون لها معنى سببى و أسماً فيكون لها معنى مسببى. والتذكية التى تترتب عليها الاثار هى الثانية. و هكذا يتضح أن التذكية ليست أسماً للسبب. وما فى كلامبعض اللغويين راجع الى ملاحظة التذكية كفعل أوالى صحة الاسناد بأعتبار الذبح فعلا تسبيباً.

. . . . . .

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 لانها حينئذ معنى بسيط يتولد من الذبح مع الشرائط.

وقد ذهب الشيخ الحلى (قده) الى أن التذكية ليست بمعنى الطهارة و ان كان حكمها كذلك، بل استعمال مادة الذكاة فى الطهارة استعمال مجازى، والا فحقيقتها عبارة عن معنى بسيط و هو 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 فأنه يترتب على هذا المعنى. و أكد (قده) أن النقاء من الامور الاعتبارية التى لا واقعية لها سوى اعتبار المعتبر 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 منطبقا 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 الحلى (قده) فى نقطة هى أن التذكية ليست مسببة عن الافعال بل منتزعة منها و منطبقة عليها، كما يرى السيد الشهيد، فى حين يذهب الشيخ الحلى (قده) على ما فى تقرير بحثه الى أنها مسببة و متولدة من أفعال الذبح.

والتحقيق أنه لاريب فى أن التذكية عبارة عن معنى بسيط اعتبارى مرادف للنقاء كما تكشف عنه الروايات على مامر 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 الذبح»، فأنه يستفاد من هذا التعبير أن الذكاة تتولد من الذبح. و كذلك ما فى رواية جميل بن دراج فالتذكية ليست عنوانا منتزعاً بل هى مسبب توليدى عن الافعال.

ثانياً : ـ 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، فأنه يبقى نجساً و حراما بعد ذبحه مع الشروط المعتبرة فى الذبح. ولكن وقع الكلام فى الحيوانات الاخرى، فهل تقبل التذكية بحيث تكون التذكية موجبة لطهارتها

. . . . . .

و حلية استعمال جلودها مثلا أولا؟ و فى هذا المقام نجد أن الفقهاء (قدس سرهم) تكلموا فى تأسيس أصل لهذه المسألة، فهل الاصل هو قابلية كل حيوان للتذكية الا ما خرج بالدليل، أو الاصل عدم قابلية كل حيوان للتذكية الا ما خرج بالدليل؟ و قد ذهب بعضهم الى قابلية كل حيوان للتذكية الا ما خرج بالدليل، بحيث اذا شككنا فى قابلية حيوان معين للتذكية نبنى على قابليته، و أنكر آخرون وجود دليل يستند اليه فى ذلك. وهؤلاء المنكرون اختلفت أقوالهم فى الحدود التى دلت عليها الادلة، بين من يرى قابلية مايؤكل لحمه فقط للتذكية، و من يرى قابلية ما يؤكل و ما لا يؤكل عدا المسوخ، و من يرى قابلية ما يؤكل ومالا يؤكل حتى المسوخ ويستثنى الحشرات. والعمدة فى المقام الادلة، و قد استدل على قابلية كل حيوان للتذكية بعدة أدلة هى : ـ

الاول: ـ 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 فأنه محتمل المدركية بل قد يحصل الاطمئنان بمدركيته بعد كثرة ما استدل به على ذلك.

الثانى : ـ قوله تعالى: «قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم بطعمه ...» (١) بتقريب أنها تدل على حلية كل حيوان الاماخرج، ولا معنى للحلية الا قبول الحيوان للتذكية، لانه لو لم يكن قابلا للتذكية لما كان حلالا.

(١) الانعام ١٤٥.

. . . . . .

و قد أجيب عنه بأن الاية مقيدة بما دل على اعتبار التذكية فی حل الحيوان، مضافا الى صدق الميتة على غير المذكى كما يفهم من جملة من النصوص، و هو لا يخلو من مناقشة لو سلمنا بعموم الاية فی حلية الحيوان، لانها قيدت بما لم تقع عليه التذكية فزهقت روحه بدونها لا بما لا يقبل التذكية، فأستفادة القابلية من عموم الحل لاغبار عليها، و يكون المراد أن كل حيوان يحل أكله لو ذكی، فيدل على أن التذكية مؤثرة فی حلية كل حيوان، و ليس هذا الا قابلية كل حيوان للتذكية، و مما ذكرنا يتضح النظر فی الجواب الثانی فلاحظ.

الثالث: ـ قوله تعالى: «فكلوا مما ذكر اسم الله عليه» (۱).

و يلاحظ عليه أن الاية لا تتكفل اثبات قابلية كل حيوان للتذكية، و انما هی فی مقام بيان ما يحل مما يقبل التذكية، و نظير ذلك قوله تعالى: «فكلوا مما أمسكن» اذ لا يصح الاستدلال بها أيضا على قبول كل حيوان للتذكية، فهی واردة مورد حكم آخر.

الرابع: ـ رواية ابن بكير و فيها قوله (ع) «فأن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فی وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شیء منه جائزة اذا علمت أنه ذكی قد ذكاه الذابح، فأن كان غير ذلك مما نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة فی كل شیء منه فاسدة ذكاه الذبح أو لم يذكه» (۲).

و قبل الدخول فی تقريب الاستدلال بهذه الرواية و تمحيصه، نشير الى اختلاف فی لفظ «الذبح» فی الرواية، فهناك قراءة لهذه الرواية بلفظ «الذبح» و قراءة اخرى بلفظ «الذابح».

---

(۱) الانعام ۱۱۸.
(۲) الوسائل ج ۳ أبواب لباس المصلی الباب الثانی الحديث الاول.

. . . . . .

والتحقيق : ـ أن الكلينى قد أورد هذا الحديث فى كتاب الصلاة بلفظ «الذبح» و كذلك فى الوسائل و كذلك فى النسخة المطبوعةمن التهذب والاستبصار، ولكن فى بعض الكتب الفقهية للاصحاب وردت الرواية بلفظ «الذابح» كما فى المعتبر، والمعول على ما فى الكافى والتهذيب والوسائل، ولم تحضرنى المصادرالكافية للتنقيب عن النسخة التى اشتملت على لفظ «الذابح»، و لم ترد اشارة فى هوامش تحقيق الكتب الحديثية المزبورة الى اختلاف فى 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 فى كون الذبح تذكية لكل حيوان، و كذلك لوكانت الرواية بلفظ «الذبح» اذا أريد منه بيان وقوع الذبح أو عدمه (١).

والتحقيق : أن الاحتمالات المتصورة فى هذه الرواية كمايلى : ـ

الاحتمال الاول : ـ أن يكون مراد الامام (ع) بيان عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه و ان ذكى.

الاحتمال الثانى : ـ أن يكون المراد بيان عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه سواء أثر الذبح أو لم يؤثر.

الاحتمال الثالث:ـ أن يكون الامام (ع) بصدد بيان أن الذبح الذى يفترض تأثيره فى حصول الذكاة لا يجدى فى رفع مانعية ما لا يؤكل لحمه فى الصلاة.

و يمكن أن يقال بأن الرواية مجملة اذ لم يظهر منها أحد هذه الاحتمالات الثلاثة، على أن أيا من هذه الاحتمالات لا يدل علىقابلية

(١) جواهر الكلام ج ٣٦ ص ١٩٦.

. . . . . .

كل حيوان للتذكية، اذ أن كلام الامام (ع) لا يثبت الموضوع، و لا يختلف الامر سواء كانت الرواية بلفظ الذبح أو الذابح، خصوصاً و أن الاحتمال الثالث لا يصلح أن يكون مدلولا مطابقياً للرواية، بل هو مدلول التزامى والمدلول المطابقى أحد الاحتمالين الاولين.

الخامس : ـ 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 ـ دام ظله ـ فذكر أن معنى نفى البأس عن جميع الجلود أنه لا مانع من لبسها ولو فى حال الصلاة، فتكشف التزاماً عن تذكيتها، اذ لولا ذلك لكانت ميتة لم يجز لبسها، اما مطلقا لو قلنا بعدم جواز الانتفاع بالميتة، أو فى خصوص الصلاة كما هو واضح (٣)

و قد يتوجه على هذا الاستدلال : ـ

أولا : ـ ما عن المحقق النائينى (قده) من أن الرواية لا تدل على قبول كل حيوان للتذكية حتى الحشرات، لان الحشرات اماأنها لا تصدق الجلود عليها، أو لا يصلح بعضها للبس، أو لا يتعارف لبسها فى البعض الاخر.

(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) فى مقام الجواب عن السؤال الذى كان عن جميع الجلود، و ان أريد منه ادعاء عدم مقصود السائل فى عبارته كل الجلود بنحو يشمل الحشرات، فهو ادعاء غير بعيد.

ثانياً: ـ أن الحيثية الملحوظة فى ذهن السائل اما أن تكون هى الانتفاع بجلود هذه الحيوانات بحيث يسئل عن حكم لبسها تكليفاً، أو تكون الحيثية الملحوظة هى لبسها حال الصلاة، أو تكون هى لبسها فى 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 الثانى تكون الرواية معارضة بما دل على عدم جواز الصلاة فيما لايؤكل لحمه،فتحمل رواية على بن يقطين على التقية لموافقتها للعامة. و على الثالث يقيد اطلاقها بما دل على عدم جواز لبسها فى الصلاة، والباقى 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 : ـ

أن المختار جواز الانتفاع بالميتة فى 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 فى قابلية التذكية. نعم هناك روايات دلت على قبول بعض الحيوانات مما لا يؤكل لحمه

. . . . . .

للتذكية، حيث دلت على جواز الصلاة فى جلودها، و هى مقيدة ـ لو كان لهااطلاق ـ بصورة كون الجلد مأخوذاً من حيوان مذكى. وهناك أيضا رواية سماعة قال : سألته عن جلود السباع ينتفع بهـا قال: اذا رميت و سميت فأنتفع بجلده و أما الميتة فلا (١). و هى تدل على أن ترتيب جواز الانتفاع على الرمى والتسمية انما هو بلحـاظ وقـوع التذكية، و هو يكشف عن قابلية المحل، ولكن الحكم فيها مخصوص بالسباع كما هو واضح. قال فى المصباح «و يقع السبع على كل ماله ناب يعدو به و يفترس كالذئب والفهد والنمر، و أمـا 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 : ـ اذا شككنا فى حلية لحم أو حرمته فما 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 طبقا للاصل ان قلنا بعدم وجود دليل اجتهادى على حلية كل حيوان كما نستقربه 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 كمايلى : ـ

أولا : ـ حكم الحيوان الذى يعلم قبوله للتذكية و يشك فى حلية لحمه من جهة الشبهة الحكمية : ـ

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 الاباحة (١)، و واجه هذا البيان عدة اعتراضات منها:

الاعتراض الاول : ـ ما أفاده السيد الخوئى ـ دام ظله ـ من أن أجراء هذا الاستصحاب يتوقف على حرمة لحم الحيوان حال حياته، ولا دليل على ذلك، فأن قوله تعالى : «الا ماذكيتم» ناظر الى الحيوان الذى طرأ عليه الموت، و أما أكل الحيوان دون ان يطرأ عليه الموت فلا دلالة للاية الكريمة على حرمته، 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 ـ دام ظله ـ 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 ـ دام ظله ـ بجواز ابتلاعها داخل الماء، هذا مضافاً الى أنه قد يدعى بأن القول بجواز أكل الحيوان حياً خلاف مذاق الشارع، بل قد يستفاد من مجموع الادلة 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) التنقيح ج ٢ ص ٤٨٦.
(٣) بحوث فى شرح العروة ج ٣ ص ٥٣.

. . . . . .

بتسليم عدم الجواز بدونه.

الاعتراض الثانی : ـ للسيد الخوئی ـ دام ظله ـ أيضا و قد تبعه على ذلك السيد الشهيد (قده)، و هو أن هذا الاستصحاب محكوم بعمومات الحل، التی دلت على حلية كل حيوان وقعت عليه التذكية، الا ما خرج بالدليل، كما هو مقتضى قوله تعالى: «قل لا أجد فيما أوحی الی محرماً على طاعم يطعمه ...» و ما دل على حلية ما يتصيد من الحيوانات البرية والبحرية (۱).

و هذا الاعتراض يبتنی على التسليم بوجود دليل اجتهادی على الحلية الامر الذی لا يخلو من مناقشة، فأن الاية الكريمة غير ظاهرة فی ذلك ان لم تكن ظاهرة العدم، فأنه قد حرمت أشياء كثيرة بحيث يلزم من البناء على العموم تخصيص الاكثر و هو مستهجن كما قرر فی محله، و من هنا ففی تفسير الاية وجوه عديدة.

منها أن يكون المراد هو أنه لا توجد فی ما أوحی الی النبی الاعظم (ص) مما حرمه المشركون محرمات سوی الميتة والدم ولحم الخنزير و ما أهل لغير الله به. و قد ورد هذا الوجه فی تفسير على بن ابراهيم فقدورد فيه «وانما هذه الاية رد علی ما أحلت العرب وحرمت، لان العرب كانت تحلل على نفسها أشياء و تحرم أشياء فحكى الله ذلك لنبيه (ص) ما قالوا الخ . . .» (۲).

و منها أن الاية كانت ناظرة الى ما حرم الى حين نزولها، فالى ذلك الوقت لم يكن من المحرمات شیء سوی ما ذكر فی هذه الاية الكريمة، ثم حرمت أمور اخری. و قد بنی السيد الخوئی ـ دام ظله ـ

(۱) راجع التنقيح ج ۲ ص ۳۸٦ و بحوث فی شرح العروة ج ۳ ص ۵۳.
(۲) تفسير على بن ابراهيم ج ۱ ص ۲۱۹.

. . . . . .

على ذلك فى تفسيره البيان، قال مانصه: «والحق عدم النسخ، لان مفاد الاية هو الاخبار عن عدم وجدان محرم غير ما ذكر فيها، و هو دليل على عدم الوجود حين نزولها، (الى أن قال): فلابد من الالتزام بأن الحصر فى الاية اضافى، فأن المشركين حرموا على أنفسهم أشياء وهى ليست محرمة فى الشريعة الالهية، و هذا يظهر من سياق الايات التى قبل هذه الاية، أو الالتزام بأن الحصر حقيقى و أن المحرمات حين نزول هذه الاية كانت محصورة بما ذكر فيها، فأن هذهالاية مكية، وقد حرمت بعد نزولها أشياء اخرى، و كانت الاحكام تنزل على التدريج» (١). و من الواضح أنه مع هذا التفسير لا يمكن البناء على عموم الاية، غايةالامر أننانستطيع الاستفادة منها فى اجراء الاستصحاب فى مشكوك الحرمة، لانها تدل على عدم تحريم شىء آخر فى ذلك الوقت، فيكون لدينا يقين بالحدوث و شك فى البقاء.

و منها أن الاية حصرت ما حرم الله تعالى مباشرة، لاكل المحرمات الاعم مما حرمه الله و رسوله (ص)، و قد ذكر ذلك العلامةالطباطبائى فى الميزان قال: «و اذا تمت حرمة ماعدا المذكورات فى الاية فأنما هى مما حرمها النبى (ص) استخباثا له، وقد وصفه اللهتعالى بمايمضيه فى حقه، قال تعالى: (الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذىيجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث) (٢).

و منها أن الاية قد تشير الى أصالة الاباحة بمعنى أنها تكون دليلا على الاصل الشرعى كسائر الادلة التى دلت على هذا الاصل.

(١) البيان ص ٣٧١.
(٢) الميزان ج ٧ ص ٣٧١.

. . . . . .

و من الایات التی قد یستدل بها علی عموم الحلیة قوله تعالی: «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» (۱) ولکنها لیست بصدد التشریع، و انما هی بصدد بیان امتنان الله تعالی علی الانسان بأن وفر له مقومات الحیاة و أسبابها، و لا یلزم من ذلك أن یکون کل شیء مباحاً، بل تشمل الایة ما یبتعد نفس الانسان عن الاستفادة منه، فأنه علی الرغم من ذلك مخلوق له و لاجله. و بالجملة لیس لسان الایة المبارکة لسان التشریع. و قد یستدل بآیات اخری من قبیل قوله تعالی: «یا أیها الناس کلوا مما فی الارض حلالا طیباً» (۲)، و قوله تعالی «یا أیها الذین آمنوا کلوا من طیبات مارزقناکم» (۳)، و قوله تعالی «و کلوا مما رزقکم الله حلالا طیبا» (٤)، و هذه الایات انما تدل علی أصالة الحلیة بحیث تکون مدرکاً لاصالة الحل الشرعیة، و لیست من أدلة عموم الحل اجتهادا، فأن لسانها و ان کان لسان عموم الحل الا أن التدبر فیها و فی ما کانت هذه الایات بصدد علاجه یوجب الاذعان بأن وزانها وزان «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، أو وزان «کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام»، فأن المشرکین کانوا قد حرموا علی أنفسهم مجموعة أشیاء و نسبوا ذلك الی الله تعالی، و قد جاءت الایة الکریمة لتردع عن ذلك و تبین أن الاشیاء علی الحلیة ما لم یرد تحریم و قد عالجت هذه الظاهرة آیات کثیرة ففی سورة یونس «قل أرایتم ما أنزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حراماً و حلالا قل ءالله أذن لکم

(۱) البقرة آیة ۲۹.
(۲) البقرة ۱٦۸.
(۳) البقرة ۱۷۲.
(٤) المائدة ۸۹.

. . . . . .

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 ذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات» (٣) و قوله تعالى: «اليوم أحل لكم الطيبات (٤) ويمكن 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 طيبا و حرمة ما يراه العرف خبيثا، و ذلك لان هذا العنوان لم يؤخذ على نحو الموضوعية، بل أخذ معرفاً للعناوين التفصيلية التى ثبتت لها الحلية، والذى يوجب القول بأن هذا العنوان لم يؤخذ على نحو الموضوعية هو أمران:

(الاول): أحتمال أن تكون الاية ناظرة الى الحيوانات المذكاة قبال ما ذكر تحريمه فى الاية السابقة، فأنه بعد تحريم الميتة والمنخنقة والموقوذة والنطيحة والمتردية و ما أكل السبع، ذكرت الاية أن الذى أحل هو الطيبات اشارة الى ماذكى 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.

. . . . . .

(الثانی) أن عنوان الطیب لیس من العناوین الاعتباریة المحضة، ولذا لایناسب أخذه علی نحو الموضوعیة، و انما ینبغی للمولی تشخیص مصداق الطیب، و من الممکن أن یختلف العرف والشرع فی تشخیص المصداق، فلا یمکن اطلاق العنان للمکلف فی تناول ما یراه ملائماً لطبعه، و قد حرم الله تعالی المیتة وعدها من الخبائث مع أن الجاهلیین کانوا یرونها ملائمة لطبعهم، و قد تصرف الشارع فی التذکیة فوضع لها شروطاً بحیث لو أنخرمت فأن الذبیحة سوف تحرم و لا تتحقق طهارتها و طیبها مع أنها ذکیة و طیبة عند العرف، فمناسبات الحکم والموضوع تقتضی أخذ عنوان الطیب معرفاً لواقع ما أحله الشارع. وقد یستدل علی عموم الحل بقوله تعالی: «أحل لکم صید البحر...» (١) أو بالاخبار الواردة فی صید البر کروایة محمد بن قیس عن أبی جعفر (ع) قال: من جرح صیدا بسلاح و ذکر اسم الله علیه ثم بقی لیلة أو لیلتین لم یأکل منه سبع و قد علم أن سلاحه هو الذی قتله فلیأکل منه ان شاء، (٢) و ما شاکل، ولکنه استدلال خاطیء، لان الایة الکریمة و هذه الروایات الشریفة واردة مورد حکم آخر کما لا یکاد یخفی.

وهکذا یتضح عدم وجود دلیل اجتهادی دال علی حلیة کل حیوان کی یکون حاکماً علی الاستصحاب الا أن یقال: أن قوله تعالی «یاأیها الناس کلوا مما فی الارض حلالا طیبا» لا بأس به لاثبات العموم و یسلم من المناقشات المزبورة، ولی فی ذلک تأمل ودغدغة، والمسألة لازالت بحاجة الی تأمل و نظر.

الاعتراض الثالث: ـ ما أفاده المحقق النائینی (قده) و تبعه علیه

(١) المائدة ٩٦.
(٢) الوسائل، باب ١٦ من ابواب الصید.

. . . . . .

السيد الخوئى ـ دام ظله ـ 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 متنع جريان الاستصحاب لاجل عدم وحدة الموضوع، ولكن لو كانت هذه الحيثية تعليلية عرفاً غير مكثرة للموضوع فأن الموضوع واحد حينئذ، و بوحدته تعد الحرمة المشكوكة بقاء للحرمة المعلومة، و ان كان كل منهما مجعولا بجعل 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، والجعل عرفاً حيثية تعليلية لوجوده على موضوعه، والمفروض فى المقام وحدة الموضوع، و أما حينما يلاحظ فى عالم الجعل، فهو و ان كان متعدداً الا أنه لايتصف بالحدوث والبقاء، فلايجرى الاستصحاب فى هذه الحالة، ومثل لهذه الفكرة ببياض الجسم الذى يكون حدوثه ثابتاً بعلة ويحتمل بقاؤه بعلة 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 اوتفعت تلك الحرمة المعلومة رأسا، فنشك فى

(١) أجود التقريرات ج ٢ ص ١٩٦. التنقيح 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 فى حرمته الذاتية التى لا نعلم بحدوثها. فلم يثبت أن الحيثية تعليلية و غير منوعة للموضوع.

الاعتراض الرابع: ـ أن هذا الاستصحاب هواستصحاب الكلى من القسم الثالث، و ليس بحجة كما قرر فى محله. توضيح ذلك :ـ

ان فكرة استصحاب الكلى من القسم الثالث تقوم على أساس العلم بتحقق الكلى ضمن فرد معين، والشك فى بقائه بعد العلم بأرتفاع ذلك الفرد، لاحتمال وجود فرد آخر مقارن مع ذلك الفرد فى الوجود أو فى الارتفاع. ومانحن فيه من هذا القبيل، وذلك لان الحرمةالمطلوب اثباتها بالاستصحاب حرمة ذاتية، تكون على تقدير ثبوتها متحققة قبل الحرمة الناشئة من عدم التذكية، ولذا لابد منااستصحاب جامعالحرمة و كليها، و هو من القسم الثالث، فأننا نشك فى 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 : ـ و يبتنى على أساس أن هذا الاستصحاب ليس من القسم الثالث من استصحاب الكلى، و انما هو من القسم الثانى منه، لاننا اذا قلنا بأن دليل الحرمة العرضية منحصر بالحيوانات المحللة ذاتاً لوروده فى ذلك المورد، فلا تحتمل المعاصرة بين الحرمتين، بل نعلم اجمالا بثبوت حرمة ما على الحيوان المشكوك قبل الذبح، و هى اما بملاك العنوان الذاتى أو بملاك عنوان عدم التذكية، و هذا المعلوم اجمالا يحتمل بقاؤه، لانه باق على التقدير الاول و مرتفع علىالتقدير الثانى.

(١) بحوث فى شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٥٢.

. . . . . .

الجواب الثانـى : ـ أننا لو التزمنا بشمول دليل الحرمة الثابتة بعنوان عدم التذكية للمحرم بالذات، فهذا لايعنى 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، فأنه 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 مافى المستمسك من امتناع التأكد بين الحرمتين لاختلاف الرتبة بأنه لا موجب للطولية بين الحرمتين لمجرد الطولية بين الموضوعين، فأن كلا من الحرمتين فـى طـول 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 أستثنيت من القسم الثالث لاستصحاب الكلـى، و هى حالة احتمال بقاء الكلى ضمن فرد يعد مرتبة كانت مندكة فى الفـرد الذى علم حدوثه و ارتفاعه كما فى سائر المفاهيم المشككة.

ثانياً : ـ حكم الحيوان الذى يعلم قبوله للتذكية و يشك فى حلية لحمه لشبهة موضوعية : ـ

. . . . . .

لا یخفی أن مقتضی أصالة الحل فی الشبهات الموضوعیة هو الحکم بجواز أکل لحمه فی هذه الصورة، فأن الحرمة العرضیة قد أرتفعت بالتذکیة، و لا یوجد شك فی الحرمة الذاتیة کی یقال باستصحاب الکلی، فمقتضی الأصل جواز الاکل.

ثالثاً : ـ حکم الحیوان الذی یشك فی قبوله للتذکیة و فی حلیة لحمه لشبهة حکمیة : ـ

قد أتضح من الابحاث السابقة عدم وجود عموم دال علی قابلیة کل حیوان للتذکیة، کما أتضح أن التذکیة عبارة عن معنی بسیط یتولد من الذبح الشرعی، فلو شك فیها یکون الاصل عدمها. و تأسیساً علی ذلك یحرم أکل اللحم فی هذه الصورة. علی أننا اذا قلنا بجریان استصحاب الکلی من القسم الثانی أو الحالة المستثناة من استصحاب الکلی من القسم الثالث علی فرض تسلیم کون المقام منها، فلا مناص من الحکم بالحرمة حتی لو ثبت أن الاصل قابلیة کل حیوان للتذکیة أو أن التذکیة عبارة عن فری الاوداج مع الشروط المقررة کما بنی علیه المحقق النائینی (قده)، و لذا لا تجری عنده أصالة عدم التذکیة لانها وقعت علی الحیوان ولاشك فیها، و ذلك لاننا بنینا علی عدم وجود عموم یدل علی حلیة کل حیوان الا ما خرج بالدلیل کی نرجع الیه لعلاج الشبهة الحکمیة.

رابعاً :ـ حکم الحیوان الذی یشك فی قبوله للتذکیة و فی حلیته لشبهة موضوعیة : ـ

والکلام فی هذه الصورة بالنسبة الی علاج الشبهة الموضوعیة واضح اذ تجری أصالة الحل، و أما علاج الشك فی قابلیته للتذکیة فلا یتم الا علی مبنی المحقق النائینی (قده) أو علی القول بأصالة القابلیة

و كذا اذا لم يعلم أن له دماً سائلا أم لا (١).

للتذكية كما بنى السيد الخوئى ـ دام ظله ـ أو على القول بعدم جريان استصحاب عدم التذكية، امالعدم جريان استصحاب العدم الازلى لو كان الموضوع غير قابل للاثبات الا به، 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 بالاصل لا تقتضى الحكم بنجاسة فضلة المشكوك اللحم، لان الاستصحاب لايثبت 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 لـه 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 الشىء 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 علله فى الجـواهر

(١) جواهر الكلام ج ٥ ص ٢٨٩. ولكنه فى بحث نجاسة الميتة مال الى ارجاع الامر الى الاختبار و أمر بالتأمل.

کما أنه اذا شك فی شیء أنه من فضلة حلال اللحم أو حرامه أو شك فی أنه من الحیوان الفلانی حتی یکون نجساً أو من الفلانی حتی یکون طاهرا کما اذا رأی شیئا لا یدری أنه بعرة فأر أو بعرة خنفساء. ففی جمیع هذه الصور یبنی علی طهارته (۱).

بتوقف امتثال الامر بالاجتناب علیه، وبأنه کسائر الموضوعات التی علق الشارع علیها أحکاما کالصلاة للوقت أو القبلة و ما شاکل. و وجه النظر فیه واضح، فالمرجع أصالة الطهارة بلا حاجة الی الفحص، و یمکن أیضا اجراء استصحاب طهارة الملاقی، و قد یستند فی الحکم بالطهارة الی استصحاب عدم النجاسة الازلی أو استصحاب عدم کون الحیوان ذا نفس سائلة، و علله السید الخوئی ـ دام ظله ـ بأن الخارج عن العام عنوان عدمی، فأذا شککنا فی أن الحیوان له نفس أولا فمقتضی الاصل عدم کونه ذا نفس سائلة، فیدخل تحت الخاص و یحکم علیه بطهارة بوله و خرئه، وقد تبعه السید الشهید (قده) علی ذلك، والحکم بالطهارة استنادا الی استصحاب العدم الازلی مبنی علی القبول بجریانه کما هو واضح.

هذا و لا یخفی أننا قد ذهبنا الی نجاسة فضلة ما لا نفس له اذا کان لحمیاً، و منه یعلم حال الاستدلال علی الطهارة بما ذکر.

(۱) ما أفاده الماتن (قده) هو الصحیح طبقاً لاصالة الطهارة المستندة الی روایة حفص بن غیاث، و قد یستدل علی الطهارة بأستصحاب عدم النجاسة الازلی، وقد ذکرنا أنه مبنی علی القول بجریان الاستصحاب فی الاعدام الازلیة، کما أن الاستصحاب الموضوعی لا یجری لانه من استصحاب الفرد المردد بین ما تعلم حرمته و ما تعلم حلیته.

(مسألة ـ ٤) لايحكم بنجاسة فضلة الحية، لعدم العلم بأن دمها سائل (١) نعم حكى عن بعض السادة أن دمها سائل، و يمكن اختلاف الحيات فى ذلك. و كذا 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 صغروى، و لكن عقد الماتن (قده) هذه المسئلة لاجل وقوع الكلام عنها بين الاصحاب (قدس سرهم (١))، و قد أختلفوا 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 مماقديكون منشألاختلاف الاقوال، ولكن هذه المسئلة محلولة، لاننا اذا بنينا على نجاسة فضلة مالا نفس له اذاكان لحمياً، فلا ثمرة للنزاع 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) وكذلك فى المعتبر حيث قال مانصه «مايعيش فى الماء ان كان مما لانفس له سائلة لاينجس الماء بموته كالسمك والضفدع والسرطان وان كان له نفس سائلة كالتمساح فأنه ينجس بموته» (٢) و فى الذكرى (٣)

---

(١) راجع مفتاح الكرامة ج ١ ص ١٤٩ ولكن فى الجواهر «بل عن بعضهم نسبته ـ القول بأنها مما له نفس ـ الى المعروف بين الاصحاب».

(٢) المعتبر ص ٢٥.

(٣) الذكرى ص ١٣.

الثالث : ـ المنی (١) من کل حیوان له دم سائل حراما کان او حلالا بریا أو بحریا

عـد التمساح من الحیوانات المائیة ذات النفس السائلة والکلام فی هذا المقام نفس الکلام فی الحیة.

(١) لاینبغی الریب فی اصل نجاسة المنی نصاً وفتوی بل هی کنجاسة البول والغائط فی الجملة من الامـور المتسالم علیهـا بنحـو یجعلها من الضروریات، والذی ینبغی البحث عنه هو نجاسة طبیعی المنی، فهل یوجد لدینا دلیل تام علی نجاسة طبیعی المنی بحیث یتم لدینا المقتضی لنجاسة کل أفراده ویحتاج الخروج عنه الی دلیل، أم لا یوجد شیء من ذلك؟

قد یقال کما عن السید الشهید (قده) بتمامیة الاطلاق فـی دلیل نجاسة المنی (١) حیث یستدل علیه بروایة محمد بن مسلـم عن أبی عبدالله (ع) قال: ذکر المنی و شدده وجعله أشد من البول (٢) ویقرب ذلك بأن المراد من المنی فی الروایة هو طبیعی المنی فیکون الحکم بالنجاسة من شؤون طبیعة المنی بما هو.

و قد یعترض علی هذا الاستدلال بالاعتراضات التالیة : ـ

الاعتراض الاول : أن دعوی ارادة طبیعی المنی فی عبارة «ذکر المنی و شدده» قد تصح لو کانت الروایة مقصورة علی هذا المقطع و حسب الا أن الامر لیس کذلك فأن للروایة تتمة و هی قوله (ع): «ان رأیت المنی قبل أو بعد ما تدخل فی الصلاة فعلیك اعادة الصلاة، و ان أنت نظرت فی ثوبك فلم تصبه ثم صلیت فیه ثم رأیته بعد فلا اعادة

(١) بحوث فی شرح العروة الوثقی ج ٣ ص ٦٣.
(٢) الوسائل باب ١٦ من أبواب النجاسات.

. . . . . .

عليك، و كذلك البول» و انصراف المنى فى هذه التتمة الى منى الانسان واضح جدا، فيكون على أساس ذلك ذيل الرواية موجباً لانصراف المنى فى المقطع الاول فيها الى منى الانسان أيضا، حيث يشكل قرينة على أن محط النظر هو منى الانسان، و قد نقل هذا الاعتراض عن الفقيه الهمدانى (قده)، و له بذور فى الجواهر حيث أدعى انصراف المنى فى صدر الرواية الى منى الانسان ولكنه لم يذكر وجهه.

و قد أجاب عن ذلك السيد الخوئى ـ دام ظله ـ بأن ذيل الرواية مشتمل على حكم آخر غير الحكم الذى تكفله صدرها فلايشكل قرينة على أن المنظور اليه هو منى الانسان فقط، فيبقى صدر الرواية على شموليته (١)، و قد تبعه على ذلك السيد الشهيد الصدر (قده) وصاغ الجواب بشكل أكثر فنية، فذكر أن هناك فرقاً بين أن يأتى الحكم بالنجاسة على فرض اصابة المنى للثوب، و بين أن يأتى على طبيعى 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 فى 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 فى صدر الرواية فأن الذيل لا يصلح للقرينية على انصراف الاطلاق الى منى الانسان، ولكن الاطلاق غير مسلم كما سوف يأتى عند بيان الاعتراض المختار، و لذا يمكن الاستفادة من الذيل فى تأكيد عدم الشمول.

(١) التنقيح ج ٢ ص ٤٩٣.
(٢) بحوث فى شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٦٤.

. . . . . .

الاعتراض الثانى : ـ أن الرواية ليس لهاشمول لكل أفراد المنى، و انما 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 ـ دام ظله ـ 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 ماكان بوله نجساً فمنيه أشد نجاسة، وجهة الاشتراك والتفاضل محفوظةفالمنى يشترك مع البول النجس فى النجاسة ويزيد 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 الامرين يجعله محصوراً فى الحصة النجسة، فيكون المراد تنظير الطبيعى بالحصة النجسة من البول دون المقابلة.

الاعتراض الثالث : أن ظاهر الرواية هو شدة النجاسة وتأكدها لا عمومها (٢).

و هذا الاعتراض ان أريد به بيان المقابلة و أن الرواية ما دامت بصدد ذكر الاشدية فلابد 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، والاشدية أمر زائد على نفس النجاسة فتكون الرواية

(١) التنقيح ج ٢ ص ٤٩٣.
(٢) المستمسك ج ١ ص ٢٩٧.

. . . . . .

دالة بشكل صريح على نجاسة الطبيعى.

الاعتراض الرابع:ـ أن المراد من الشدة هو الشدة فى الازالـه من جهة لزاجةالمنى وثخانته. وقدذكر الفقيه صاحب الجواهر (قده) هذا الاعتراض بعنوان الاحتمال (١).

و هذا الاعتراض خلاف الظاهر جدا خصوصاً بلحاظ ذيل الرواية الذى هو حكم متفرع عن البيان الاول، ولو سلمنا بان التشديد من جهة الازالة فلابد أن تفرض نجاسة طبيعى المنى أمراً مفروغا عنه، اذ لامعنى لان يتعرض الامام (ع) لقضية لا ربط لها بحكم شرعى.

الاعتراض الخامس : ـ 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 لاندرى ماهو محط نظر الامام (ع) فى الرواية، وكون ظاهر الحكاية ترتيب الحكم على الطبيعى لا يعنى أن كلام الامام (ع) كـذلك، كمـا 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 هـو منى الانسان حيث يصلح لايجاد الاجمال فيما هومحط 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 الاشدية فى النجاسة، و تعرضه الى بطلان الصلاة غير مترتب على الاشدية، و لذا قال (ع): «و كذلك البول» و انما الفرع المبين فى الذيل يتعلق بنجاسة المنى فيصلح لايجاد الاجمال ان لم يصلح

(١) جواهر الكلام ج ٥ ص ٢٩٠.

. . . . . .

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 الموجود، 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 كمايلى : ـ

الجهة الاولى: منى الانسان : ـ

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 فأنه 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 بما عن ابن عباس أمسحه عنك بأذخرة أو خرقة ولا تغسله انما هو كالبصاق، و لانه بدء خلق الانسان فلابد 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 فأغسليه و ان كان يابسا فأفركيه. ولكن قد يجاب عن الاية بأن التطهير انما هو من حدث الجنابة و ليس من المنى خصوصاً بقرينة أن الاحتلام هو من رجز الشيطان فبالماء الذى أنزله الله تعالى يذهب أثره و هو الحدث، و يشير الى ذلك ما ورد فى تفسير الكشاف من «أن ابليس تمثل لهم و كان المشركون قد سبقوهم الى الماء و نزل المسلمون فى كثيب أعفر تسوخ فيه الاقدام على غير ماء وناموا فأحتلم أكثرهم فقال لهم: أنتم يا أصحاب محمد تزعمون أنكم على الحق و أنكم تصلون على غير وضوء و على الجنابة وقد عطشتم ولو كنتم على حق ما غلبكم هؤلاء على الماء و ماينتظرون بكم الا أن يجهدكم العطش فأذا قطع العطش أعناقكم مشوا اليكم فقتلوا من أحبوا و ساقوا بقيتكم الى مكة، فحزنوا حزنا شديداً و أشفقوا، فأنزل الله عزوجل المطر فمطروا ليلا حتى جرى الوادى، و أتخذ رسول الله (ص) و أصحابه الحياض على عدوة الوادى وسقوا الركاب و أغتسلوا وتوضؤوا و تلبد الرمل الذى كان بينهم و بين العدو حتى ثبتت عليه الاقدام وزالت وسوسة الشيطان و طابت النفوس» (١).

فليس فيه اشارة الى كون الماء للتطهير من الخبث. نعم الاحتجاج بهذه الاية 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 فى الاصول على عدم تعارض فعل النبى (ص). قال الغزالى فى المستصفى: «اذا روى خبران من فعل النبى (ص)

(١) الكشاف للزمخشرى ج ٢ ص ٢٠٤.

. . . . . .

أحدهما مثبت والاخر ناف فلا يرجح أحدهما على الاخر لاحتمال وقوعهما فى حالين فلا يكون بينهما تعارض» (١).

و بحديث عائشة الثانى «ان كان رطباً فأغسليه و ان كان يابساً فافركيه» قد يجمع بين رواية الغسل و رواية الفرك و تكون قرينة على أن الغسل للتنزه، اذ لم تعهد ازالة النجاسة بالفرك، و قد بنى الشافعى على أن النجاسة لا تزال الا بالماء فيما سوى الاستجمار و به قال مالك.

والصحيح فى الاحتجاج على القائلين بالطهارة التمسك بالنبوى «انما يغسل الثوب من المنى والبول والدم»، الذى يظهر من سياقه أنه آب عن الجمع العرفى و أنه فى مقام حصر النجاسات، فيكون التعارض مستقراً بين هذا الحديث و حديث الفرك ونفى البأس، و بما رواه الجمهور عن عمر و أنس و أبى هريرة فى المنى يصيب الثوب فقال: ان عرفت مكانه فأغسله و ان خفى عليك مكانه فأغسله كله، فأن هذا اللسان عندهم كالصريح فى النجاسة، وبأن المنى مستحيل من الدم والاستحالة عند الشافعى غير موجبة للتطهير فأما أن يبنى على أن الاستحالة مطهرة أو يقول بنجاسة الانسان أيضا لانه مستحيل حينئذ من الدم فينبغى حينئذ ترجيح أدلة النجاسة أو التوقف فأنه من الطرق العلاجية عند المصوبة والشافعى منهم وقد علل التوقف بأن المجتهد متعبد بأتباع غالب الظن و لم يغلب على ظنه شىء فلابد له من التوقف فأن قيل العلاج فى المسئلة هو التخيير قلنا يلزم من ذلك عدم تعين القول بالطهارة كما يدعيه الشافعى بل يجوز الافتاء بالنجاسة.

(١) المستصفى ج ٢

. . . . . .

وأما الامامية فقدظفروا بالصواب والحق حيث أتبعوا أهل البيت (ع) الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، والذين هم سفينة النجاة و قد أمر رسول الله (ص) بأتباعهم و جعلهم 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.

هذا ومن الروايات التى دلت على نجاسة المنى: ـ

١ـ رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن المذى يصيب الثوب، فقال: ينضحه بالماء ان شاء، و قال فى المنى يصيب الثوب قال: ان عرفت مكانه فأغسله و ان خفى عليك فأغسله كله.

٢ـ رواية سماعة قال: سألته عن المنى يصيب الثوب قال: أغسل الثوب كله اذا خفى عليك مكانه قليلا كان أو كثيرا.

٣ـ رواية ميسر قال: قلت لابى عبدالله (ع) آمر 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.

٤ـ رواية على بن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن الفراش

(١) قد أتفق الفريقان على رواية هذا الحديث و يراجع بشأنه كتاب المراجعات للامام شرف الدين ففيه التفصيل الوافى و قد أجاب عن الحديث المروى بلفظ «سنتى» بأحسن جواب و اثبت أن الصحيح هو «عترتى».

. . . . . .

يصيبه الاحتلام كيف يصنع به؟ قال: اغسله و ان لم تفعله فلا تنم عليه حتى ييبس، فأن نمت عليه وأنت رطب الجسد فأغسل ماأصاب من جسدك فأن جعلت بينك و بينه ثوبا فلا بأس.

٥ـ 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 هى: ـ

١ـ رواية زيد الشحام أنه سأل أبا عبدالله (ع) عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبنى 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.

وقدقربت دلالتها على طهارة المنى بأن مقتضى نجاسة المنى سراية النجاسة الى الجسد أو ما يلاقى الثوب، وتتحقق 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 : ـ

. . . . . .

أولا: ـ أن المطر قد طهر الثوب و معه لا توجد نجاسة كى يكون هناك محذور فى سريانها.

ثانياً : ـ أنه ليس المراد بالجنابة عين المنى بل المراد أن هذا الثوب و قد وقعت الجنابة فيه فيكون فى لصوقه بالرطوبة على البدن حزازة نفسية.

ثالثاً :ـ ما ذكره فى الوافى من أن الرواية محمولة على ما اذا لم يتيقن بلة ذلك الموضع 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 لايكفى 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 يبتل 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 فلابد 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 الثانى هو المتعين، لان ظاهر السؤال أن الحيثية المسؤول عنها هى السراية حيث أبدى السائل محذوراً من ابتلال الثوب الذى فيه الجنابة.

٢ـ رواية زرارةقال: سألته عن الرجل يجنب فى ثوبه أيتجفف فيه من غسله قال: نعم لا بأس به الا أن تكون النطفة فيه رطبة فأن كانت جافة فلا بأس. و هى تامة السند.

وقد حملها الشيخ على مالو تجفف بالموضع الطاهر و تبعه على ذلك السيد الخوئى ـ دام ظله ـ و قد رد صاحب الحدائق (قده) على حمل الشيخ هذا بأنه لا يظهر بناء عليه فرق بين الرطبة والجافة لاشتراكهما فى حصول البأس مع الاصابة رطبا أو يابسا مع رطوبة البدن و انتفائه مع عدم اصابتهما، وتبعه على هذا الجواب السيدالشهيد الصدر (قده).

أقول : ـ أن التفصيل بين رطوبة النطفة الموجودة فى الثوب وجفافها يبعد دلالة الرواية على طهارة المنى، اذ لوكان المنى طاهراً فلا فرق بين رطوبة النطفة وجفافها و دعوى أن وجه التفصيل هو استقذار النطفة حال الرطوبة وعدماستقذارها بهذا النحو حال الجفاف فيكون التفصيل ملاحظة للحزازة النفسية خلاف الظاهر و لا قرينة عليه، بل نجد أن التعبير فى الروايات التى فيها شىء من ذلك تختلف حيث يقيد الامام (ع) الكلام بالاستقذار وعدمه من قبيل «ان لم تقذره» و «الا أن تقذره» و ما شاكل، علما بأن علوق النطفة بالبدن يحصل فى حالات جفافها حيث تبقى جزيئات المنى يابسة على الثوب بحيث تنتقل مع الرطوبة الى ما يماسها. مضافا الى أنه لم يقل بهذا التفصيل أحد من فقهاء العامة كى تحمل على التقية فأن من ذهب الى الفرك يرى أن

. . . . . .

الفرك هو المطهر بعد اعترافه بنجاسة المنى، كما أن القائل بالطهارة لا يفرق بين رطوبة النطفة وعدمها .فلابد أن يكون التفصيل مراعاة لمحذور السراية اما بالوجه الذى ذكره شيخنا البهائى و نقله صاحب الحدائق أو بغيره، أو يقال بأجمال الرواية.

٣ـ رواية زيد الشحام قال: قلت لابى 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 ملاقاة المنى، و كلا الحملين سخيف، فأن المطر قد أصاب الثوب ولم يصب الجسد، فهل يطهر الجسد برطوبة الثوب؟ كما أن السائل يسئل 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.

٤ـ 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 لوشاء أن يعصره عصره. فقطب أبو عبدالله (ع) فى وجه الرجل و قال: ان أبيتم فشيء 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 لموافقتها 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، فأن 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 ورفع الخبث، وليس فى طرقنا ما يدل على أن القوم قد تطهروا من الخبث بل ورد أنهم تطهروا من الحدث، والرجز يمكن أن يراد منه وسوسة الشيطان كما فى بعض التفاسير أو القذارة المعنوية أى حدث الجنابة لا نفس المنى، وكون الرجز بمعنى الرجس لا يعنى أنه بمعنى النجاسة، و لذا نقل فى المصباح عن الازهرى قوله أنه قد يكون الرجس والقذر والنجاسة بمعنى و قد يكون الرجس والقذر بمعنى غير النجاسة (٣)، و أما الاية الثانية فهى لا تدل أصلا على النجاسة فأن المراد من المهين المستحقر أو الضعيف لاغير.

المعالجة الثانية: ـ 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 ـ دام ظله ـ فأنه ذكر أن الشافعى و أحمد قائلان بطهارة المنى، و فى معرض الجواب عن اشكال تأخر الشافعى و أحمد عن عصر الامام الصادق (ع) الذى صدرت عنه أخبار الطهارة ذكر ـ دام ظله ـ أن مستند الشافعى لعله كان شايعاً فى ذلك العصر و كان العامل به كثيراً. و قد أشكل على ذلك السيد الشهيد الصدر (قده) بأشكالين : ـ

الاول: ـ 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 : ـ أن الامر فى أيام الامام الصادق (ع) كان على العكس حيث أن أبا حنيفة و مالكاً يذهبان الى نجاسة المنى.

و كلا الجوابين خاطىء، أما الجواب الاول فلو فرضنا 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)،

(١) المستصفى ج ٢ ص ٣٩٢.

. . . . . .

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 لاتترك عند السنة، فلابد أن يكون هناك عامل بها منهم فى ذلك الوقت. والذى 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): «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فأن لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة فماوافق أخبارهم فذروه وماخالف أخبارهم فخذوه» وقد 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: ـ لعل المراد بالموافقة الشبه فى العبائر وليس فى مايدل على الطهارة ما يشبه أخبار العامة بالعبائر.

(١) الخلاف ج ١ ص ٤٨٩.
(٢) تعارض الادلة الشرعية ص ٣٥٨.

. . . . . .

قلت : ـ 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 أيضا. ولكـن هذه النظـرية خاطئة تماماً و قد فصلنا القول فيها فى بعض الملاحق فراجع و أغتنم.

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، وقد 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 نتصور التقية فى ضوئها حتى مع وجود فتاوى لدى العامة موافقة للحكم الواقعى.

هذا و قد يذكر 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 بشروطه المعتبرة، و هذا الامر عليه أكثر العامة، فأن أبا حنيفة و ان قال بنجاسة المنى الا أنه يكتفى فى ازالته بالفرك، كما أن مالكاً القائـل بنجاسة المنى يرى عدم وجوب الغسل من النجاسات كلها. فتحمل هذه الروايات على التقية لموافقتها فى ذلك للعامة، و به تسقط عن معارضة أخبار النجاسة. و هذا الحمل واضح جداً فى روايـة 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 فی قبال من يشترط ذلك فی حال الذكر والقدرة، و أما روايته الاولی فهی و ان كانت مطلقة و غير شاملة لحال الصلاة بالخصوص الا أن وجه الحمل فيهاعلی التقية هوذهاب المالكية الی عدم وجوب ازالة النجاسات و اكتفاء أبی حنيفة بالفرك، فوقوع ماء المطر لعله عندهم أبلغ فی التطهير من الفرك المجرد. و أما رواية زرارة فقد قلنا أنها أظهر فی النجاسة منها فی الطهارة.

المعالجة الثالثة:ـ اسقاط أخبار الطهارة لمعارضتها للقطعی فيسلب الوثوق بها وتسقط عن الحجية رأساً. وهذه المعالجة لابأس بهاخصوصاً و قد بنينا فی الاصول علی أن موضوع الحجية هو الخبر الموثوق به فكل ما يؤدی الی سلب الوثوق بالخبر يسقطه عن الحجية.

الجهة الثانية: ـ منی الحيوانات المحرمة مما له نفس سائلة : ـ

و نجاسة منی هذه الحيوانات هو المعروف بين فقهائنا و قد أدعی الاجماع علی النجاسة فی عدة كتب قال العلامة فی التذكرة: «المنی من كل حيوان ذی نفس سائلة آدمياً كان أوغيره نجس عند علمائنا أجمع». و فی المستند: «و لا خلاف فی نجاسته من الانسان (الی أن قال) وكذا من غيره مما له نفس سائلة علی المعروف من مذهب الاصحاب بل عليه الاجماع فی كلام جماعة». و فی طهارة شيخنا الانصاری (قده): «المنی من كل حيوان ذی نفس سائلة بالاجماع المحقق والمستفيض». و فی الجواهر « اجماعاً محصلا و منقولا صريحاً فی الخلاف والتذكرة وكشف اللثام و عن النهاية و كشف الالتباس و ظاهراً فی المنتهی و غيره». هذه هی كلماتهم، ولكن الاشكال فی الدليل، لان الروايات قاصرة عن اثبات ذلك فأنها علی نوعين : ـ

الاول: ـ ما كان موردها منی الانسان بالخصوص كرواية علی بن

. . . . . .

جعفر وعبدالله بن سنان المتقدمتين 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 : ـ ما لم يحدد فيها منى الانسان بالخصوص لكنها منصرفة اليه بلحاظ اصابة الثوب أو البدن مما يكون عادة بمنى الانسان، خاصة و أنها جاءت على شكل أسئلة يوجهها الرواة الى الائمة (ع)، و قد ذكر المنى فى كلام السائل بشكل لا نحرز معه أنه بصدد السؤال عن طبيعى المنى، فأذا لا حظنا 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، و قد اعترف أعاظم الفقهاء بهذا الانصراف، و ذكر بعضهم كصاحب الحدائق (قده) أن الانصراف ظاهر كالعيان. و لاجل ذلك لجأ بعض الاعلام المتأخرين كالسيد الخوئى ـ دام ظله ـ 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، فنبقى بلا دليل من الاخبار على النجاسة، و قد 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. و قد 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 معاقد الاجماع للقطع بأرادة المطلق منها مع أن المحكى عن التذكرة و كشف اللثام التصريح بالعموم، و لولا الاجماع لاشكل

. . . . . .

تعميم الحكم لمطلق غير المأكول فضلا عن مطلق الحيوان (١) ».

الجهة الثالثة : ـ منى الحيوانات المحللة مما له نفس سائلة : ـ

لا يخفى أن دعاوى الاجماع التى تقدمت من العلامة والنراقى والشيخ الاعظم و صاحب الجواهر (قدس سرهم) شاملة لهذا الصنف من المنى. و هذا الاجماع و ان كان اجماعاً منقولا الا أنه معتضد بمجموعة قرائن منها عدم ظهور الخلاف فى المسألة، و منها وجود شواهد مؤكدة له كقول الشيخ فى المبسوط: «والمنى نجس من كل حيوان» و قول ابن البراج فى المهذب عند تعداد النجاسات التى 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 الاجماع، بل تقدم أن الشيخ الاعظم (قده) قد عول على الاجماع بشكل أساسى دون غيره. وقد أتضح من بحث الجهة الثانية قصور الادلة عن تناول غير منى الانسان، فالعمل بالاصل وجيه لولا الاجماع، و حتى السيد الخوئى ـ دام ظله ـ الذى تمسك برواية محمدبن مسلم فى اثبات نجاسة منى الحيوانات المحرمة صرح بقصور هذه الرواية عن اثبات نجاسة ما نحن فيه لاختصاصها بما اذا كان البول نجساً لانه مقتضى الاشدية، و قد مضى كلامه ـ دام ظله ـ عند البحث عن اطلاق فى دليل نجاسة المنى، الا أن السيد الشهيد (قده) تمسك فى المقام أيضا بهذه الرواية و لم يوافق على ما أفاده السيد الخوئى ـ دام ظله ـ و أورد عليه أن الرواية بعد كون موضوع التشديد فيها هو طبيعى المنى لم تقتصر

(١) كتاب الطهارة للشيخ الانصارى (قده) بحث نجاسة المنى.

. . . . . .

على الحكم بأشدية المنى من البول بل شددت المنى و جعلته أشد من البول، والنجاسة انما تستفاد من التشديد المذكور أولا والذى موضوعه هو طبيعى المنى، والاشدية من البول و ان كانت لا تقتضى نجاسة منى الحيوان الطاهر البول، الا أنها لا تأبى عن نجاسته أيضا 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 مشكلا 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 أولا و هـذا الفصل صحيح وليس خلاف الظاهر.

والصحيح فى الجواب عما أفاده السيد الخوئى ـ دام ظله ـ هو ما ذكرناه عند البحث عن اطلاق دليل نجاسة المنى حيث أجبنا عـن 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 ـ دام ظله ـ و ذلك لان مقتضى كون الراوى فى مقام الحكاية يجعلنا نحتمل احتمالا معتداً به أن يكون الحكم المبين ثانياً وهو أشدية المنى من البول توضيحا لما ذكره أولا و هو التشديد.

هذا و قد يقال أنه لو سلم اطلاق رواية محمد بن مسلم فهو معارض بروايتين : ـ

. . . . . .

الاولی : ـ روایة عمار عن أبی عبدالله (ع) قال : کل ما أکل لحمه فلابأس بما یخرج منه. و هی شاملة بأطلاقها للمنی فیقع التعارض بینها و بین اطلاق روایة محمد بن مسلم و بعد التساقط یرجع الی الاصل العملی.

الثانیة : ـ روایة ابن بکیر عن أبی عبدالله (ع) قال: «ان کان مما یؤکل لحمه فالصلاة فی وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و کل شیء منه جائز اذا علمت أنه ذکی». و عموم کل شیء شامل للمنی.

و قد ذکر السید الشهید (قده) أن المانع عن نجاسة منی الحیوانات المحللة تام لاقتضاء الاصل الطهارة بعد التساقط فی مورد الاجتماع لکنه أفتی فی رسالته العملیة بالنجاسة و هذه الفتوی لا تنسجم مع ما أفاده (قده)، و لم یشر فی بحثه الی عنصر الاجماع کدلیل علی النجاسة أو یمنع علی الاقل من الفتوی بالطهارة.

والتحقیق : أننا اذا بنینا علی تقدم العام علی المطلق عند دوران الامر بین التخصیص والتقیید لم یحصل التساقط و کان العام هو المقدم، و علی أساسه یتم الحکم بالطهارة، و بذلك یکون لدینا دلیل اجتهادی علی الطهارة، نعم لو لم نبن علی ذلك یحصل التساقط و یرجع الی الاصل، ولکن دخول الاجماع کعنصر فی الاستدلال یوجب اقتضاء الصناعة للحکم بالنجاسة، لان الاجماع أما أن یکون مقیداً لاطلاق روایة عمار و مخصصاً لعموم روایة ابن بکیر بأعتبار کاشفیته عن قول المعصوم (ع) فیکون کالخبر، أو یکون المرجع بعد البناء علی التساقط لان النوبة لا تصل الی الاصل مع وجود الاجماع کما هو واضح، أو یکون هذا الاجماع مانعاً علی أقل تقدیر من الفتوی بالطهارة فیکون الحکم بالاجتناب هو الاحوط لزوماً.

. . . . . .

فالنتيجة أن الحكم بنجاسة منى الحيوانات المحللة متجه.

الجهة الرابعة: ـ منى ما ليست له نفس سائلة : ـ

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 تردداً، 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، ولايصح التمسك بالاجماعات المتقدمة، لان معقدها ما كانت له نفس سائلة، مضافاً الى وجود الخلاف فى المقام، بل أدعى 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 ـ دام ظله ـ، و ذلك لان بول الحيوان اللحمى مما لا نفس له نجس فيكون منيه نجسا 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 «لايفسد 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 مالم يكن بول حيوانه نجساً، نعم بناء على عدم تماميتهما كما حققناه يشكل الخروج عن الاطلاق لمن بنى عليه، فلابد حينئذ من الحكم بالنجاسة، ولا محيص عنه الا

و أما المذى (١)

بالتشكيك فى صدق عنوان المنى على ماء ما لا نفس له، فقد يشكك فيه على نحو التشكيك فى دم ما لا نفس له حيث أدعى أنه رجيع و ليس دماً على الرغم من توفر بعض مواصفات الدم فيه، فقديقال أنمنى ما لا نفس له كذلك وان كان منه الولد، لان خصوصية المنى قد أخذت فيه عرفاً على نحو لا ينطبق على ماء ما لا نفس له.

والواقع أنه لا اشكال فى صدق المنى لغة و عرفاً على ماء الانسان ذكراً أو انثى وماء الحيوانات ذوات النفس السائلة، و أما ما لا نفس له فيكفى فى صدق عنوان المنى على مائها ـ فى الحيوانات التى تكون طريقة التلقيح عندها القاء الماء ـ وجود عنوان عام للمنى من قبيل صدقه على كل ماء يكون منه الولد حتى لو لم يكن بمواصفات منى الانسان والحيوانات ذوات الا نفس، و لا يبعد ذلك عرفاً، و حتى الدم فيما لا نفس له يعد دماً عند العرف، فأن المهم ليس هو اتحاد الحقيقة بل الصدق العرفى.

(١) قال فى المجمع «والمذى هو الماء الرقيق الخارج عند الملاعبة والتقبيل والنظر بلا دفع و فتور و هو فى النساء أكثر» (١) وفىاساس البلاغة «مذى الرجل المرأة لا عبها حتى خرج المذى، و يقول الرجل للمرأة ماذينى و سافحينى» (٢) وفىالمصباح «المذى ماء رقيق يخرج عند الملاعبة و يضرب الى البياض» (٣) و قد عرفه بذلك المحقق فى المعتبر، لكن عن المنتهى تعريفه بأنه ماء لزج يخرج عقيب الشهوة على طرف الذكر، والظاهر عدم الفرق فى محتوى

(١) مجمعالبحرين ج ١ ص ٣٨٨.
(٢) أساس البلاغة ص ٤٢٤.
(٣) المصباح ص ٥٦٧.

والوذى (٢) والودى (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 وردفى الحديث «المذى ما يخرج قبل المنى» (١) و فى مرسلة ابن رباط عن أبى عبدالله (ع) «يخرج من الاحليل المنى والوذى والودى 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 الودى 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 مرسلة ابن رباط أنه يخرج من الادواء، و بمثل تعريف المجمع ما ذكره ابن‌بابويه و يمكن ان يكون خروج الوذى بعد الانزال من الادواء فلاتنافى. وقد ذكر فى المنجد من استعمالات الوذى الوجع والمرض.

(٣) قال فى‌المصباح «الودى‌ماء أبيض ثخين يخرج بعدالبول» (٣) وبهذا عرف فى‌الرواية، 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، ويبدوان‌ذلك‌اجماعى عندهم‌حيث‌نسبه‌العلامة فى‌التذكرة(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 فى باب النجاسات فذهبوا الى النجاسة، ويبدو أن على ذلك اتفاقهم، فقد ذكر الشيخ فى الخلاف بعد بيانه لطهارة المذى والوذى «وخالف جميع الفقهاء فى 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 المتشرعة 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، وبينوا 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:ـ

١ـ 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.

٢ـ رواية زرارة عن أبى عبدالله (ع) قال : ان سال من ذكرك شىء من مذى أو ودى و أنت فى الصلاة فلا تغسله ولا تقطع له الصلاة ولا تنقض له الوضوء و ان بلغ عقبيك فأنما ذلك بمنزلة النخامة.

(١) الخلاف ج ١ ص ٤٨٤.

. . . . . .

٣ـ رواية عمر بن حنظلة قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن المذى فقال: ما هو عندى الا كالنخامة.

٤ـ رواية اسحاق بن عمار عن أبى عبدالله (ع) قال: سألته عن المذى فقال: ان علياً (ع) كان رجلا مذاء فأستحى أن يسأل رسول الله (ص) لمكان فاطمة (ع)، فأمر المقداد أن يسأله و هو جالس، فسأله فقال له النبى (ص) :ليس بشيء.

و بلحاظ اجماع السنة على نجاسة المذى يترقب صدور روايات موافقة للعامة تقية، و قد وردت بهذا الصدد روايات عديدة منها : ـ

١ـ رواية الحسين بن أبى العلا قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن المذى يصيب الثوب قال: ان عرفت مكانه فأغسله وان خفى عليك مكانه فأغسل الثوب كله.

٢ـ رواية الحسين بن أبى العلا قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن المذى يصيب الثوب قال: لا بأس به، فلما رددنا عليه قال: ينضحه بالماء.

و لا ينبغى الريب فى حمل هاتين الروايتين على التقية بل مسحة التقية واضحة جداً فى الرواية الثانية. و لعله لذلك يمكن القول بأستبعاد الحمل على التنزه خصوصاً بعد لحاظ الروايات الدالة على أنه كالبصاق والنخامة ولحاظ لسان رواية الحسين بن أبى العلاء الاولى.

و نجد أن فقهاءنا لم يعبأوا بالروايات الدالة على النجاسة، و لذا أجمعوا على الطهارة عدا ابن الجنيد الذى ذهب الى نجاسة المذى ان كان من شهوة و لم يعتن الفقهاء بخلافه، وقد صرح العلامة فى المختلف بأن قول ابن الجنيد شاذ، و قال: أن الامامية أجمعوا على طهارة المذى و أن خلاف ابن الجنيد لا يعتد به لما ذكره الشيخ فى الفهرست من أن الاصحاب تركوا خلافه لانه كان يقول بالقياس.

من کل حیوان الا نجس العین (١) و کذا رطوبات الفرج والدبر (٢) ماعدا البول والغائط.

(١) کأنه لظهور دلیل النجاسة فی نجاسة سائر أجزائه و مایخرج منه، و سوف یأتی البحث المفصل عن ذلك عندالکلام علی نجاسة الکلب والخنزیر والکافر حیث سیشیر الماتن الی نجاسة رطوبات هذه الاعیان فأنتظر.

(٢) نفی الخلاف بین الاصحاب عن طهارة رطوبات الفرج والدبر، و فی الجواهر أن الاجماع بقسمیه علی ذلك، والمحذور فی النجاسة تارة یکون ذاتیاً و أخری عرضیاً، أما المحذور الذاتی فمنفی بالاصل و بالاجماع، و لا یوجد دلیل علی النجاسة أصلا، بل الدلیل قائم علی الطهارة و هو روایة ابراهیم بن أبی محمود قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن المرأة علیها قمیصها أو ازارها یصیبه من بلل الفرج و هی جنب أتصلی فیه؟ قال: اذا أغتسلت صلت فیهما. و روایة زرارة عن أبی عبدالله (ع) «و کل شیء خرج منك بعد الوضوء فأنه من الحبائل أو من البواسیر و لیس بشیء فلا تغسله من ثوبك الا أن تقذره». و أما المحذور العرضی فینفیه أن البواطن تطهر بمجرد زوال عین النجاسة ان لم نقل بعدم نجاسة البواطن رأساً، و لذا لا یوجد محذور فی اصابة البلل لمجاری البول والغائط مادام أنه یخرج نظیفا، والروایتان المتقدمتان دالتان علی نفی المحذور، و بهذا یتضح ضعف مستند العامة القائلین بالنجاسة بدعوی خروج البلل من مجری النجاسة، و قد أجاد المحقق فی المعتبر فی الجواب عن ذلك فراجع. و بهذا یتم البحث عن نجاسة المنی والحمد لله کما هو أهله والصلاة علی أشرف رسله و أوصیائه محمد و آله الطاهرین.

الملاحـق

الملحق (١) :ـ تحقيق القول بوثاقة أسناد كامل الزيارات.

الملحق (٢) :ـ شبهة الارسال فى قول الراوى «سئل» مجرداً.

الملحق (٣) :ـ بيان الوجه فى افراد نظرية ابن أدريس فى علاج التعارض بين رواية ابن سنان و رواية أبى بصير فى بول الطيور المحرمة فى تقريب ثالث.

الملحق (٤) :ـ اثارات تتعلق بمبنى سقوط الخبر بأعراض الجميع أو المشهور.

الملحق (٥) :ـ شمول أخبار العلاج لمـوارد تعارض العامين من وجه.

الملحق (٦) :ـ تحقيق نظرية صاحب الحدائق (قده) فى التقية.

الملحق (٧) :ـ بيان أن المقصو دبحمل الخبر على التقية اذا وافق أخبار العامة لا يغاير الترجيح بمخالفة أقوال العامة.

الملحق (٨) :ـ تحقيق القول فى محمد بن سنان الزاهرى.

الملحق (١)
تحقيق القول بوثاقة أسناد كامل الزيارات

اختلف الاعلام من الرجاليين والفقهاء فی استفادة وثاقة رجال كامل الزيارات من عبارة الشيخ الثبت أبی القاسم ابن قولويه المذكورة فی مقدمة كتابه، فذهب بعضهم كالحر العاملی الی أن المستفاد منها وثاقة كل رجال الكتاب، و تبعه علی ذلك السيد الخوئی ـ دام ظله ـ فقد ذكر ذلك فی مقدمة معجم الرجال، و دأب علی توثيق من ورد فی هذا الكتاب من الرواة فی بحوثه الرجالية والفقهية، و أنكر آخرون شمول التوثيق لكل رواة الكتاب واستفادوا اقتصاره علی المشايخ المباشرين لابن قولويه، و من هؤلاء المحدث الثقة الثبت الشيخ النوری صاحب المستدرك علی الوسائل، و هو المختار عندنا. و لشرحه تفصيلات تطول نقتصر فی هذا الملحق علی لب الفكرة و نوكل الباقی الی كتابنا «مبانی الرجال والدراية». وقبل بيان دليلنا علی المختار ننقل عبارة الشيخ ابن قولويه فقد قال فی مقدمة كتابه: «... حتی أخرجته و جمعته عن الائمة صلوات الله عليهم أجمعين من أحاديثهم و لم أخرج فيه حديثا روی عن غيرهم اذ كان فيما روينا عنهم من حديثهم صلوات الله عليهم كفاية عن حديث غيرهم، و قد علمنا أنا لانحيط بجميع ما روی عنهم فی هذا المعنی ولا فی غيره، لكنه ما وقع لنا من جهة

الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، و لا أخرجت فيه حديثا روى عن الشذاذ 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 الثقاة عن الائمة (ع) وكذلك جعفر بن قولويه فأنه صرح بما هو أبلغ من ذلك فى أول مزاره» (٢). و قال السيد الخوئى ـ دام ظله ـ «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 بمشايخه فقط، ولكنه خلاف ظاهر عبارته كما لا يخفى» (٣).

أقول: ـ بل ظاهر عبارته اختصاص التوثيق بالمشايخ 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 الثقاة من الاصحاب المعروفين بالرواية المشهورين بالعلم والحديث وكأنه يريد بذلك أحد أمرين: ـ

الاول: ـ 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 قدكان ذلك دأب المشايخ فی كتبهم و رواياتهم حتی أن الرواية المباشرة عن الضعفاء تعد طعناً عندهم، فكانوا يأخذون الرواية التی تشتمل علی الضعيف من مشايخ ثقات مشهورين و لا يروونها الا بهذه الواسطة، و مما يشهد لذلك كلام النجاشی فی ترجمة محمد بن عبدالله الشيبانی قال: «كان فی أول أمره ثبتا ثم خلط و رأيت جل أصحابنا يغمزونه و يضعفونه (الی ان قال): رأيت هذا الشيخ و سمعت منه كثيراً ثم توقفت عن الرواية عنه الا بواسطة بينی و بينه» (١).

الثانی: ـ أنه (قده) فی صدد اثبات أن روايات كتابه معتبرة وان كان فی أسنادها الضعفاء والمجهولون لاعتماد الثقات المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم عليها.

هذا مضافا الی أن قوله: «وقد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روی عنهم فی هذا المعنی ولا فی غيره لكنه ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا» ظاهر أيضاً فی اختصاص التوثيق بالمشايخ و مؤشر علی ذلك. اذ لا معنی للاعتذار عن عدم رواية جميع ما روی عنهم فی هذا المعنی بالاقتصار علی الروايات التامة سندا، اذأن الاقتصار عليها واجب و لازم، فلابد أن يكون المقصود هو الاقتصار علی 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 دعوی شمول التوثيق لكل رجال الكتاب خلاف الظاهر، بل أن ابن قولويه اعترف بوجود الضعاف فی

(١) رجال النجاشی ص ٢٨٢.

روايات الكتاب، و مما يعزز هذه الحقيقة أن رواة الكتاب ليسواجميعاً مشهورين بالعلم والحديث و أن الاحاديث المشتملة على الضعف قد رواها عن المشايخ المشهورين بالحديث ممن أحرزنا شهرتهم و معروفيتهم من خلال تراجمهم فى كتب الرجال.

هذا وهناك تفصيلات اخرى يتعلق قسم منها بتوضيح دليلنا على المختار بالارقام، و منها ما يتعلق بالادلة التى 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 أوكلناها الى كتابنا فى الرجال.

الملحق (٣)

شبهة الارسال فى قول الراوى «سئل» مجرداً

هناك مجموعة من الروايات اذا لاحظنا أسنادها نجدها خالية من القطع والارسال فى 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 العبائر التى تشير الى النقل المباشر من الامام (ع). ومن أمثلة روايات القسم الاول رواية عمار الساباطى عن أبى عبدالله (ع) التى تقدمت فى بحث بول و رجيع ما لا نفس له حيث قال: سئل أبو عبدالله (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) نقلا 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، لاننا ينبغى أن نثبت أولا أن عدم النقل يضر بالوثاقة كى نستدل بهـا عليه و ننفى الارسال، علما بأن تعبير الراوى ينسجم مع حالات النقل غير المباشر، فلا يكون قد أرتكب الكذب.

وقد يجاب عن الشبهة بأن وثاقة الراوى تضمن لنا وثاقة الواسطة لو كانت، خصوصاً و أنه نقل السؤال والجواب بنحو الجـزم. و هذا الجواب خاطىء أيضاً اذ لا توجد قاعدة تفيد أن كل ثقة لايروى الاعن 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، فأذا 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 فاتت والولد يتحرك فى بطنها و يذهب ويجىء 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 الامـام الباقر (ع) يكشف عن قطعه بصدوره عنه، وذلك امابسماعه منه مباشرة أو بسماعه من ثقة سمعه منه.

وقد يقال فی الجواب عن الشبهة: ان ظاهر حال الراوی أنه ينقل سماعه المباشر فيمكننا أن نعتمد على هذا الظهور الحالی، خصوصاً اذا كان الراوی صاحب كتاب، فأنه ينقل فی الكتاب مسموعاته المباشرة. و هذا الجواب مما لا تقنع به النفس، اذ لا يوجد مثل هذا الظهور، ولذا لانقبل بدعوى الظهور الحالی فی المضمرات، فأنه قد يدعى أن ظاهر حال لراوی أنه يسأل من الامام (ع)، و قد رفضنا هذه الدعوى فی باب المضمرات، و دعوى الظهور الحالی فی المقام لا تزيد على دعوى الظهور الحالی فی المضمرات، مضافاً الى أن الراوی ينقل سماعه المباشر الاعم مما كان من المعصوم (ع) أو ممن روى عن المعصوم (ع)، و على هذا اصول الاصحاب و مصنفاتهم و قد رووا المرسلات كثيراً.

وقد يقال فی الجواب عن الشبهة: ان هذه الامور تدخل فی نطاق تعهد الراوی فأنه لابد و أن يتعهد ببيان أن هذا النقل هل هو مباشر أولا، فأذا كان الراوی ثقة ولم يذكر أن النقل غير مباشر فيكون ذلك شهادة منه على أنه ينقل ما سمعه بنفسه عن الامام (ع). ولا يرد على ذلك النقض بوجود الروايات المرسلة، اذ يدفعه أن الراوی قد أخبر بالارسال فی هذه الروايات.

ونلاحظ على ذلك: أن الراوی انما يتعهد بعدم الاتيان بما يوهم كون النقل مباشراً فيما لو لم يكن كذلك، وهذا هو مايدخل فی نطاق عهدة الراوی، و لذا اذا أتى الراوی بلفظ ظاهر فی كون النقل مباشراً و كان ثقة نبنی على أنه قد سمع كلام الامام (ع) بلاواسطة، وفی المقام لم يأت الراوی بلفظ ظاهر فی كون النقل مباشراً كی يكون خلاف تعهده، و لذا نجد أن الراوی حينما ينقل السؤال الذی سمعه بنفسه يأتی بمايشير 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 لـو تمت لسرت الى جمع كثير من الروايات التى ورد التعبير فيها بلفظ «قال» و ذلك لان هذا اللفظ خصوصاً اذا كان مصحوباً بالعنعنة ظاهر فى كون النقل مباشراً، فنتمسك به لدخوله فى عهدة 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» فأنه محتمل الامرين، ولـذا قد لا يتوقف السامع للاول فى أن الراوى ينقل مباشرة، و لهذا كـان التدليس مذموماً فيه، ولكنه يتوقف فى الثانى لانه محتمل الامرين بدواً، و لهذا لا يحصل التدليس فيه، فلا يكون الراوى فى هذه الحالة مخالفاً لتعهده، و بالتالى لايكون سكوته شهادة علـى 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 فى التدليس بنى على عدمه.

الملحق (٣)

قد مر فی بحث بول الطيور المحرمة أن ابن أدريس وصف رواية أبی 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 أدريس الاول فقد أجبنا عنه فی الجواب عن التقريب الاول لنظرية اسقاط رواية أبی بصير، و ان كان مراده الثانی فقد أجبنا عنه أيضا عند التعليق على التقريب الثانی لهذه النظرية، و ان كان مراده الثالث فقد أجبنا عنه فی التقريب الثالث، و انما أفردنا هذا التقريب لاجل الجواب عن كلام ابن أدريس فيما لو كان مراده من الشذوذ غير ما ذكر فی التقريب الاول والثانی.

الملحق (٤)

ذكرنا فى بحث بول الطيور المحرمة أن النظرية الاولى لعلاج التعارض بين روايتى ابن سنان وأبى بصير تقوم على أساس اسقاط رواية أبى بصير اما بهجر الجميع أو اعراض المشهور ان لـم يكن صناعيا، و بهذا الصدد توجد عدة اثارات هى: ـ

أولا : ـ كيف يثبت هجر الجميع للرواية؟

الثانى : ـ كيف نكتشف أن الاعراض لم يكن لوجوه صناعية؟

ثالثاً : ـ 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 : ـ

أ ـ كيف يثبت هجر الجميع للرواية؟

ويقع الكلام على هذه النقطة فى جهتين : ـ

الجهة الاولى : ـ كيف يثبت أصل الهجر والاعراض.

الجهة الثانية :ـ كيف يثبت اعراض الكل.

أما الجهة الاولى فقد يقال: أن قدماء الاصحاب لم يتعرضوا فـى كتبهم الى الاستدلال على فتاويهم، وانما المذكور فى كتبهم هومجرد الفتوى، و بناء على هذا لا طريق لنا الى العلم بـأعراضهم، و مجرد

المخالفة فی الفتوی لمضمون الخبر لا تدل علی هجره و اکتشاف خلل فیه. و هذا الاشکال کان قدأبداه بعض المحققین بالنسبة لعمل المشهور بخبر ضعیف حیث ناقش فی امکان اثبات استناد المشهور فی العمل الی الخبر الضعیف، و علله بعدم تعرض الاصحاب قدیماً الی الاستدلال علی آرائهم کی یعلم مستندهم، ففی المقام قد یصاغ هذا الاشکال فی طرف النفی فیناقش فی امکان اثبات هجر الخبر.

ولکن هذا الاشکال قابل للدفع فی المقام حتی علی فرض التسلیم به فی مناقشة دعوی انجبار الخبر الضعیف بعمل الاصحاب، و ذلك لان المحتملات المتصورة ثلاثة : ـ

الاول : ـ أن لا یطلع المشهور أو الجمیع علی الخبر الصحیح.

الثانی : ـ أن یطلع الاصحاب علی الخبر الصحیح ولکن الصناعة عندهم تقتضی ترجیح مخالفه.

الثالث : ـ أن یطلع الاصحاب علی الخبر ویفتوا علی خلافه دون وجه صناعی.

وکل من المحتملین الاولین خارج عن محل النزاع، اذ من المسلم أن الاعراض لو کان لاجل عدم الاطلاع علی الخبر بحیث لو أطلعوا علیه لتغیرت فتاویهم أو أن یکون الاعراض لمقتضیات صناعیة لایکون موجباً لسقوط الخبر عن الحجیة کما هو مقرر فی محله، فلم یبق الا المحتمل الثالث، فأذا ثبت اطلاع الفقهاء علی الخبر وکونه فی متناول أیدیهم، و أن اعراضهم لم یکن لوجوه صناعیة، کان افتاؤهم علی خلافه دلیلا علی هجره والاعراض عنه کما هو واضح، فأثبات الهجر ممکن حتی لو لم نطلع علی استدلالاتهم، و احتمال عدم ملاحظة الخبر فی الجوامع ضعیف، اذ أننا نحتمل فی کل فقیه مراجعة کل روایات الباب، و احتمال الخلاف یضعف و یتضائل کلما کبر عدد الفقهاء المخالفین

فى الفتوى للخبر، حتى يصل هذا الاحتمال الى درجة لايعتنى 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: ـ

الاحتمال الاول: ـ احتمال وجود فقهاء عملوا بهذا الخبر و لم نطلع عليهم، فأن الاعراض سواء كان محصلا أو منقولا 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 : ـ 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 اذا قوى 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 ونسبه فى كل زمان و على كل حال». و هذا ابن أدريس يقول

فی السرائر: «فکثیرا ما یوجد لاصحابنا فی کتبهم ذلك حتی ان قلیل التأمل و من لا بصیرة له بهذا الشأن یحتج به و یجعله اعتقادا له أو مذهبا یدین الله تعالی به، و قد ذکر ذلك و أودعه فی کتابه علی جهة الحجاج علی خصمه کأنه عند خصمه حجة و ان لم یکن عنده کذلك». و هذا الاشکال واجهه أصولیو السنة أیضا فقد حکی عن الرازی القول بأن الانصاف یقتضی أنه لا طریق الی معرفة حصول الاجماع الا فی زمن الصحابة حیث کان المؤمنون قلیلین لا یتعذر معرفتهم بأسرهم علی التفصیل، وحکی عن امام الحرمین قوله فی البرهان أن فرض الاجتماع علی حکم مظنون فی مسئلة لیست من کلیات الدین مع تفرق العلماء و استقرارهم فی أماکنهم و انتفاء داع یقتضی جمعهم غیر متصور، وأن من ظن تصویر وقوع الاجماع فی آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعی الجامعة فلیس علی بصیرة من أمره.

و یبدو أن محاولة حصر المجمعین عند بعض العامة بالصحابة أو بأهل المدینة مثلا ناشیء فی بعض أسبابه من هذا الاشکال.

وتوجد محاولتان للجواب عن هذا الاشکال : ـ

المحاولة الاولی : وتبتنی علی أساس عدم الاعتراف بالاشکال و اثبات امکان الاطلاع علی الاراء المخالفة لو کانت، و قد تبنی هذه المحاولة العلماء المتقدمون کالسید المرتضی والشیخ الطوسی والعلامة الحلی (قدس سرهم). وللحصول علی صورة واضحة عن هذه المحاولة ننقل جواب السید المرتضی (قده) عن الاشکال، فقد قال فی الذریعة: «و أما القول بنفی الاجماع لتعذر الطریق الیه فجهالة لانا قد نعلم اجتماع الخلق الکثیر علی المذهب الواحد و ترتفع عنا الشبهة فی ذلك اما بالمشاهدة أو النقل، ونعلم من اتفاقهم واجتماعهم علی الشیء الواحد ما یجری فی الجلاء والظهور مجری العلم بالبلدان والامصار

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 أسمه 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 علماؤنا سواء عرفناه بنسبه وبلدته أو لم نعرفه قد عرفنا بالاخبار الشايعة الذايعة 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 الاجماعات و جزافيتها؟ فقد أدعى الاجماع على عدم جواز كون مهر المرأة اكثر من مهر الزهراء (ع) فى حين لم ينسب هذا القول لاحد من الفقهاء، و أدعى الاجماع على طهارة شعر الميتة والكلب والخنزير ورده صاحب الحدائق

بأنه لم يقل بهذه المقالة أحد من الامامية سواه، و أدعى الاجماع على جواز الوضوء بالماء المضاف ولم يظهر من الفقهاء من يقول بذلك بهذا الشكل، ولو صح للسيدالمرتضى (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 مذهبنا، و علل ذلك بأن من أصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل، وليس فى الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المايعات. وكذلك فى مسئلة تعدد الشهود فيمن أعتقه المريض وعين كل غير ما عينه الاخر ولم يف الثلث بالجميع، فأنه أفتى بأجراء القرعة وأستدل بأجماع الفرقة و ذكر 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 غالبا الخلاف الموجب لوهن اجماعاته، ويكفى أن نلقى نظرة فاحصة على كتابه الانتصار لنقف على الحقيقة. فلو كان حصول العلم بالاتفاق صحيحاً لما لجئوا الى مالجؤا اليه، ولما ظهر خلاف دعاوى اجماعاتهم. والجدير ذكره أن بعض علماء العامة عالجوا المشكلة بهذه المحاولة، فقد أجاب الغزالى فى المستصفى عن الاشكال بقوله: «يتصور معرفة ذلك بمشافهتهم ان كانوا عددا يمكن لقاؤهم و ان 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 : ـ 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 أوأثر شرعى، وانما المناط فى العمل بالاجماع كشفه عن ارتكاز أصحاب الائمة (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 علماً أو مكانة أو قرباً من محاور فقه أهل البيت (ع) أو اهتماماً بتلقيه وضبطه ونقله لايكون دخيلا فى ملاك الحجية و هو الكشف عن الارتكاز بحساب الاحتمالات الكاشف عن رأى المعصوم (ع)، ولهذا لا يقدح فى الاجماع مخالفة بعض قدماء الاصحاب اذا كان سنخ مخالف بلحاظ ظرفه التاريخى أو وضعه العلمى أوخصوصية فى آرائه تكون مخالفته غير متعارفة وخارجة عن روح الفقه الامامى واطاره. وهذه المحاولة تقوم على ركنين أساسيين:ـ

الاول:ـ أن التطبيق الصحيح فى حجية الاجماع يتمثل فى اجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى أو بعيدها الى فتره كالمفيد والصدوق والمرتضى والطوسى، ولا يشترط ملاحظة كل فقهاء الشيعة لهذه الفترة، بل يكفى ملاحظة الفقهاء البارزين بأعتبارهم حملة علم أصحاب الائمة (ع) و امتداد فقههم فى المحاور الرئيسة لوجودهم.

الثانى :ـ كشف اجماع هؤلاء الاعلام عن تلقيهم الحكم المجمع عليه بنحو الارتكاز العام الذى لمسوه عند الجيل الاسبق منهم، وهو جيل أصحاب الائمة (ع) الذين هم حلقة الوصل بينهم وبين الائمة (ع) ومنهم انتقل الفقه اليهم، وهذا الارتكاز مستفاد بنحو وآخر من مجموع

دلالات السنة من فعل و تقرير وقول على اجماله، ولذا لم يضبط فى أصل معين.

و فى هذا المقام ينبغى أن نسلط الضوء على الركن الاول الذى يتعلق به البحث تاركين 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 ٤٦٠هـ 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 : ـ

١ـ الحسن بن حمزة العلوى قال عنه النجاشى: «كان من أجلاء الطائفة و فقهائها» ت ٣٥٨ هـ .

٢ـ محمد بن الحسن بن حمزة الجعفرى وصفه النجاشى بأنه متكلم فقيه ت ٤٦٣ هـ .

٣ـ أبو غالب الزرارى ت ٣٦٨ هـ .

٤ـ أحمد بن على بن الحسن بن شاذان شيخ النجاشى و وصفه بالفقيه .

٥ـ جعفر بن محمد بن قولويه أستاذ المفيد فقيه جليل ت ٣٦٨هـ .

٦ـ على بن أحمد الكوفى ت ٣٥٢ هـ.

٧ـ محمد بن الحسن الصفار ت ٢٩٠ هـ .

٨ـ محمد بن أبى القاسم الملقب ماجيلويه.

٩ـ الحسين بن على بن بابويه أخو الشيخ الصدوق.

١٠ـ أحمد بن أدريس القمى قال عنه النجاشى: «كان ثقة فقيها فى أصحابنا كثير الحديث صحيح الرواية».

وهناك فقهاء آخرون، ولو أجرى احصاء للفقهاء الذين تتوفر

فيهم الشروط المطلوبة لظهر 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 الاجماعات المنقولة كالاجماع الذى ينقله الشيخ الطوسى مثلا، وبالتالى فسوف لا يكون لدينا اجماع محصل.

وقد يقال: أننا و ان لم نطلع على فتاوى هؤلاء الاعلام الا أننا تستطيع بالكشف الانى أن نطمئن بأتفاقهم، لان كل واحد منهم كان معروفاً و مشخصاً له حوزة و كانت أقوالهم بأعتبار التصاقهم بأصحاب الائمة (ع) معروفة ويتصدى لاستكشافها، ولذا لا يخفى خلافهم لو كان ولنقل الينا ولو تلميحاً و اشارة كما ينقل خلاف ابن الجنيد 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 مثلا و من يروى عنه بواسطة أو وسائط، فأننا 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 تفصيلا على آرائهم.

و هذا الاصلاح لاتقنع به النفس، فمن جهة نجد أن جملة من هؤلاء الفقهاء لم تكن لهم أقوال معروفة، و انما كان ديدنهم نقل الاخبار خصوصاً فى فترة الغيبة الصغرى، و قد ذكر المجلسى فى مرآة العقول أن الافتاء لم يكن شايعا زمن الكلينى و من قبله، بل كان المدار على

نقل متون الاخبار و تدوين 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 والمذاهب، مضافاً الى ان اختلاف مبانى القوم فى الاجماعات و تنوع مذاقاتهم يمنع من الوثوق بحصول النقل بشروطه المطلوبة. و قد أعترف الشيخ الطوسى بكثرة اختلافات الفتاوى فى جميع أبواب الفقه من الطهارة الى الديات و قال: «حتى أن باباً منه لايسلم 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 الائمة (ع) و يعدون أمتداداً لفقههم 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، ولعمرى أننا نرى فى هذا الزمان عدم معروفية آراء جمع من الاعاظم على الرغم من كونهم محاور للتدريس فى قبال أعلام 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 بتحقق الاجماع فيها أو بكون الخبر شاذا متروكاً من قبل الجميع، ولكنها موارد قليلة نسبة الى غيرها.

و قد ألقينا بعض الضوء على هذه الجهة و بقى للبحث مجال نوكله الى محله فى الاصول و من الله التوفيق.

ب ـ كيف نكتشف أن الاعراض لم يكن صناعيا؟

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 فبها، 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 لايكفى للعمل بالخبر بل ينبغى أن يكون هناك تفسير مدركى واضح، فأذا 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 محلوظة بأعتبار كاشفيتها النوعية، و أنها لو أبتلت 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 تفسيرمدركى واضح فأنها سوف لا تزاحم الخبر الصحيح، و يبقى الخبر مشمولا للسيرة العقلائية، و بالتالى يشمله دليل الحجية، فلا يصيب احتمال صحة النقل أى وهن،

(١) بحوث فى علم الاصول ج ٤ ص ٤٢٦.

و أما لو لم يكن للشهرة تفسير مدركى واضح، فأنها سوف تزاحم الخبر الصحيح ولا يشمله 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 وثاقة 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 امارة عكسية مكافئة لوثاقة 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 قائما على اساس اجتهادى لانه يكون امارة على وجود خلل فى النقل» (١).

ويكمن الاختلاف بين مافى التقرير ومافى الحلقة فى نقاط ثلاث:ـ

أولا : ـ المذكور فى الحلقة مزاحمة الخبر بأمارة مكافئة بينما المذكور فى التقرير مزاحمته بأمارة أقوى.

ثانياً : ـ المذكور فى الحلقة عبارة «القدماء من علمائنا» التى تشعر بأعراض الجميع بينما المذكور فى التقرير هو اعراض مشهور القدماء.

ثالثاً:ـ المذكور فى الحلقة اشتراط عدم احتمال مدركية الاعراض الذى يعنى امكان العمل بالخبر مع احتمال المدركية، بينما المذكور فى التقرير هو اشتراط عدم وجود تفسير مدركى واضح للاعراض، الذى يعنى عدم امكان العمل بالخبر مع احتمال المدركية.

---

(١) دروس فى علم الاصول الحلقة الثانية ص ٢٠٢.

والتحقيق أن احتمال استناد المعرضين الى وجوه صناعية يكفى لعدم كسر الرواية الصحيحة، و ذلك لانه معوجود هذاالاحتمال سوف لا يسلب الوثوق بالرواية فتبقى مشمولة لدليل الحجية. نعم لقوة الاحتمال وضعفه أثر، فقد يضعف بحيث تكون الشهرة مزاحماً أقوى، و قد 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.

حـ ـ المناط فى المعرضين : ـ

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 مثلا أو لابد من لحاظ كل طبقات المتقدمين؟ و ما هو السر فى ذلك؟ و بهذا الصدد نجد أن أبن أدريس 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 أدريس 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 جديرة 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 وتبويبها، وانما 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 طبقته فلا يكون خلافه قادحاً فى الاجماع، فلو بنينا على عدم قادحية خلاف الشيخ لا شكلنا عليه بمثل ما أشكله ابن أدريس، والا سوف نعتد بالخلاف ولا نسقط الخبر.

و هذا الكلام ليس صحيحاً اذ يرد عليه: ـ

أولا : ـ وجود المفتين فى الجيل الاول كعلى ابن بابويه والد الصدوق و قد كان معاصراً للكلينى، و نفس الشيخ الصدوق فأن من لا يحضره الفقيه يعبر عن آرائه و فتاويه، و هناك آخرون كابن الجنيد والعمانى و على بن أحمد الكوفى. فالفتوى فى الجيل الاول كانت موجودة و ان كانت تعتمد على مضامين الاخبار غالباً.

ثانياً: ـ 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.

و قد يقال: أن اعراض الطبقة الاولى من القدماء عن خبر كاشف عن خلل فيه، والا لايوجد تفسير آخر لاعراض هذا الجمع الغفير بعد كون الخبر فى متناول أيديهم و عدم وجود مرجحات صناعية لتركه، فلابد أنهم اكتشفوا خللا فيه من حيث النقل أو جهة الصدور.

ان قلت: ـ 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: ـ 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، و لذا 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 تفصيلا، و أمثال هذه المسألة مما يحتاج الى معرفة مذاقات طبقات

الفقهاء فی الاستنباط دعتنا الی تألیف کتاب یؤرخ المسائل الفقهیة یتوخی منه بالدرجة الاساس الکشف عن العناصر التی لها دخل فی تکوین صورة واضحة عن عملیة الاستنباط و نسأل الله تعالی التوفیق لاتمامه.

الملحق (٥)

تارة يكون التعارض بين دليلين بنحو التباين و اخرى بنحو العموم من وجه، و من الواضح أنه لابد فى الحالة الاولى من الرجوع الى المرجحات المنصوصة أو التخيير، و أما فى الحالة الثانية فما هو العمل و هل يمكن الرجوع الى التخيير أو الترجيح أم لا؟

اختلفت الانظار فى هذه المسئلة بين من يذهب الى شمول أخبار الترجيح للمقام كالسيد المجاهد (قدس سره) حيث ذكر فى كتابه القيم مفاتيح الاصول أنه لا فرق فى لزوم الرجوع الى المرجحات بين كون التعارض بين نصين أو ظاهرين أو بين عامين من وجه. و هذا الكلام يعتبر أولياً بلحاظ عدم تنقيح المسألة وسوق الدليل على الشمول. و لعل أول من توسع فى هذه المسألة الشيخ الاعظم (قده) فقد تعرض فى الرسائل الى هذه المسألة فى موضعين : ـ

الاول:ـ عند بيان قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، فقد ذكر أن هناك تفصيلا بينما اذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارضة كالعامين من وجه و بين غيره و أحال الكلام عنه الى موضع آخر.

الثانى : ـ فى بحث الترجيح فقد عقد بحثا فى 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 فى مادة الافتراق، ولا وجه له، كما أن الاقتصار على مادة الاجتماع مع العمل بالمرجوح فى مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الاخبار العلاجية، ثم استدرك بأن هذا الاستبعاد انما هو من جهة بناء العرف فى العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور فلا يمكن التبعيض فى صدور العامين 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 فى الاصول لكننا سوف نلقى نظرة عليها بما يناسب المقام، فقد وقع الخلاف فى الرجوع الى المرجحات السندية بين قائل بعدم امكان ذلك و قائل بالامكان، كما أختلفوا فى أن مرجحات جهة الصدور والمضمون من المرجحات السندية أولا. والبحث عن هذه المسألة فى مقامين: ـ

المقام الاول: امكان العمل بالمرجحات بغض النظر عن شمول أخبار العلاج.

المقام الثانى: فى شمول أخبار العلاج.

وخلاصة القول فى المقام الاول امكان العمل بأخبار العلاج فى مورد الاجتماع، فأن التفكيك فى الخبر بين مادة الاجتماع و مادة الافتراق ممكن، و لا محذور فيه، سواء أعملنا المرجح الجهتى أو المضمونى أو السندى. و تفصيل ذلك موكول الى محله فى الاصول. وأما المقام الثانى فقديقال كما فى تقرير بحث المحقق العراقى (قده): أنه لا يمكن الرجوع الى المرجحات السندية فى مورد الاجتماع الذى هو مورد التعارض لخروج العامين 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 لاترجيح لاحد الدلالتين، فيكون الخبران فى مورد الاجتماع بحكم المجمل 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 التساقط فى العامين من وجه فى مورد الاجتماع والرجوع الى الاصل هو هذا البيان (١) .

وقد أشكل عليه تلميذه شيخنا الاستاذ ـ دام ظله ـ بأنه لاوجه لهذا الانصراف أصلا، 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.

وقديوجه 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 لابد من ملاحظة لسان أخبار الترجيح، ومهم دليل الترجيح هو رواية الراوندی التی أضيف فيها الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة الى الحديثين، و هو لا يشمل موارد العامين من وجه سواء استفدنا منه الترجيح السندی أو المضمونی، لان الحديث لا يصدق على الشهادة السلبية مستقلا كما لا يصدق على جزء مدلول الحديث أی 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 فی دليل الترجيح عليهما، و ان أريد تطبيقه على الشهادة الايجابية أو تمام الحديث فهو مناف مع ظهور سياقی نفهمه لاخبار العلاج يقضی بأنها بصدد العلاج بمقدار التعارض لا أكثر (۱) .

ولنا فی هذا المقام كلمات ثلاث: ـ

الاولی:ـ أن أغلب الاخبار العلاجية فرض فيها التعارض كمشكلة فی أسئلة السائلين التی فزعوا فيها الى الامام (ع) لمعرفة العلاج لمشكلة التعارض التی تواجههم فی تعاملهم مع الاخبار حيث يأخذون الحكم الشرعی منها، و على الرغم من ابتلاء الرواة بموارد تعارض العامين من وجه لم يسألوا عنه فی حدود ما وصلنا من الاحاديث فی باب التعارض، فی حين أنهم يسألون حتى عن حالات التعارض البدوی التی يجری فيها الجمع العرفی. وحينما ننظر الى هذه الاسئلة نجد أنها تصاغ بفرض حديثين مختلفين أو أحاديث مختلفة من قبيل «يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين» و «تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة». و بلحاظ هذه الامور قد يقال أن نظر الرواة فی هذه الاسئلة

(۱) تعارض الادلة الشرعية ص ٤٠٥.

لم يكن مقتصراً على حالات تعارض المتباينين فى كل المفاد فقط، بل كان نظرهم شاملا لحالات تعارض العامين من وجه. و قد يتصور أحد نحوين فى نظرهم : ـ

الاول :ـ 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 : ـ 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 الائمة (ع) كانوا يواجهون وقائع كثيرة تكون محلا لابتلائهم، فقد يجدون فى واقعة ما حديثين يدل كل واحد منهما بتمام مفاده على حكم تلك الواقعة وبينهما 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، وانما 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، ومثال ذلك رواية عبدالله 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 أبي‌بصير لموافقتها 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 شاملا لتعارض العامين من وجه، و تكون أجوبة الائمة (ع) قد عالجت هذه الحالات أيضاً، و يثبت لنا أعمال أخبار العلاج في التعارض بالعموم من وجه، و الا فبماذا نفسر عدم تطرق الاسئلة أصلا 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 : ـ

النوع الاول : ما فرض فيها التعارض في أسئلة السائلين.

النوع الثاني : ما ذكر فيها العلاج ابتداء 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 أختلفت 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 تعاملا علميا و بهدف ملاحظة الاحاديث في الابواب المختلفة، و كيف تثبت في هذه الحالة تفكيك الحديث بهذا التقريب والحال أن الحديثين يلاحظان بنحو واحد وبمقدار مايستفاد منهما في الحكم الشرعي، فتلحظ مادة الافتراق و مادة الاجتماع في كل حديث.

و أما النوع الثانى فأنه لاتوجدفيه أسئلة كى يرد التقريب المزبور فكيف نثبت 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، فأن 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 فأن 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 سمى بالمبوبة، فالتبويب كان موجوداً ولابد ان يكون طبق الوقائع المبتلى بها، لان أى تبويب فقهى يستند الى هذا الاساس.

والجواب عن الاشكال الثانى أنه لو فرض اختصاص النوع الثانى 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 : ـ 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 المفاد، فظاهر قول الراوى: «يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين» هوذلك، و كذلك ظاهر قول الامام (ع) «بأيهما أخذت» هو أخذ أحدهما فى تمام مفاده دون الاخر،

و هو فرع الخلاف فی کل المفاد، لان أخبار العلاج فی مقام علاج التعارض فی مورد التعارض. ولو فرض عدم ظهورها فی الاختصاص بالمتباینین فلا أقل من أن القدر المتیقن منها هو ذلك، بحیث یشکل دعوی الاطلاق فیها. ولیس هذا الانصراف من جهة الاغلبیة کی یقال کما أفاد شیخنا الاستاذ ـ دام ظله ـ بأنها لا توجب هدم الاطلاق. علی أن دعوی منع الانصراف فی الروایات التی فرض فیها التعارض فی أسئلة السائلین خاطئة فنیاً، لان الاطلاق اما أن یدعی فی کلام السائل بمعنی أنه یسأل عن حالات التعارض سواء کانت بالتباین أو بالعموم من وجه، أو یدعی الاطلاق فی کلام الامام (ع) فیقال: أن المورد لایخصص الوارد، فلو کان السؤال عن تعارض المتباینین تمسکنا بأطلاق الجواب، وکلا الامرین محل اشکال، أما الاول فلم یثبت اعتبار المتشرعة أو العرف لمثل هذا النحو من التعارض علی حد تعارض المتباینین فی کل المفاد بحسب مفروض المسألة، و أما الثانی فلعدم وجود الاطلاق فی کلام الامام (ع)، بل الظاهر أن الجواب کان فی حدود السؤال، ولذا لا یمکن التمسك بقاعدة المورد لایخصص الوارد. ولذا لامجال للعامل بالتخییر من أخبار العلاج فی تطبیق ذلك علی موارد تعارض العامین من وجه، لان أخبار التخییر فرض فیها التعارض فی کلمات السائلین، ولیس هناك الا روایة واحدة کان العلاج ابتداء من الامام (ع) و فی روایة الحارث بن المغیرة وهی ساقطة سندا بالارسال، و کذلك الحال بالنسبة لاغلب أخبار الترجیح خاصة المقبولة.

ولکن قد یقال: أنه لو فرض ظهور أخبار العلاج فی علاج تعارض المتباینین، فأنه یمکن التعدی الی موارد التعارض بالتباین فی جزء المدلول بلحاظ أن لکل مدلول حجیة مستقلة والتعارض بین حجتین مستقلتین حاصل فی مورد الاجتماع. أو یقرب ببیان آخر هو: أن

أخبار العلاج بمناسبات الحكم والموضوع بصدد علاج حالة التعارض بين دليلى حجية خبر الواحد، اذ لايمكن 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: ـ وقع بعض الاعلام كشيخنا الاستاذ ـ دام ظله ـ 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 أهماله 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 البحرانى (قده) فى بعض مقدمات كتابه الحدائق نظرية فى الحمل على التقية عند تعارض الاخبار تختلف عما بنى عليه الاصحاب فى ميزان الحمل على التقية، و قد نسبت هذه النظرية قبل صاحب الحدائق الى الشيخ محمد أمين الاسترآبادى، و فى البداية نشرح هذه النظرية ثم نأخذ بالتعليق عليها مفصلا.

يرى صاحب الحدائق (قده) أن الائمة (ع) للمحافظة على شيعتهم و قواعدهم كانوا يخالفون بين الاحكام و يجيبون فى المسألة الواحدة بأجوبة مختلفة و ان لم يكن قائل بهذه الاجوبة من العامة، والسر فى ذلك كما يراه صاحب الحدائق هو أن الشيعة حينما يختلفون فى الاقوال و فى العمل فسوف تظهر لهم خارجاً صورة وهمية عند العامة على أنهم أناس جهال بالدين سخفاء المذهب فيهونون فى 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 فى أخبارنا بل كله يعود الى التقية. الا أن كثيراً من الاصحاب كما يدعيه صاحب الحدائق لم يلتفتوا الى ذلك، وظنوا أن الاختلاف انما نشأ من الدس والافتراء على المعصومين، لكن الحقيقة هى أن هذا الاختلاف فى الاخبار التى بين

أيدينا ناشىء من التقية، و ذلك لان أخبارنا قد محصت بشكل تام و دقيق من المدسوسات والاكاذيب، و أما الاخبار التى أشارت الى ظاهرة الدس والافتراء 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 يصدرون منها مايرونه موافقا للمصلحة الاسلامية يدفع هذه الشبهة.

ويحاول صاحب الحدائق أن يعزز ماذهب اليه بمجموعة من الاخبار زعم دلالتها على هذه النظرية و منها : ـ

١ـ 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 أجبت به صاحبه فقال: يا زرارة ان هذا خير لنا و أبقى لكم ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا، ولكان أقل لبقائنا و بقائكم، قال: ثم قلت لابى عبدالله (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 مرامه 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.

۲ـ روایة أبی خدیجة سالم عن أبی عبدالله (ع) قال: سأله انسان و أنا حاضر فقال: ربما دخلت المسجد و بعض أصحابنا یصلی العصر و بعضهم یصلی الظهر، فقال: أنا أمرتهم بهذا، لو صلوا علی وقت واحد لعرفوا فأخذ برقابهم.

وقد ذکر (قده) أن العامة قد أتفقوا علی التفریق بین الظهر والعصر فلا یتطرق الحمل علی التقیة.

۳ـ ما رواه الشیخ فی کتاب العدة مرسلا عن الصادق (ع) أنه سئل عن اختلاف أصحابنا فی المواقیت فقال: أنا خالفت بینهم.

٤ـ روایة الاحتجاج بسنده الی حریز عن أبی عبدالله (ع) قال: قلت له: لیس شیء أشد علی من اختلاف اصحابنا. قال: ذلك من قبلی.

٥ـ روایة معانی الاخبار عن الخزاز عمن حدثه عن أبی الحسن (ع) قال: اختلاف أصحابی رحمة لکم و قال (ع): اذا کان ذلك جمعتکم علی أمر واحد. وسئل عن اختلاف أصحابنا فقال (ع) أنا فعلت ذلك بکم ولو اجتمعتم علی أمر واحد لاخذ برقابکم.

٦ـ روایة موسی بن أشیم قال: کنت عند أبی عبدالله (ع) فسأله رجل عن آیة من کتاب الله عزوجل فأخبره بها، ثم دخل علیه داخل فسأله عن تلك الایه فأخبره بخلاف ما أخبر به الاول، فدخلنی من ذلك ماشاء الله (الی أن قال) فبینما أنا کذلك اذ دخل علیه آخر فسأله عن تلك الایه فأخبره بخلاف ما أخبرنی و أخبر صاحبی، فسکنت نفسی و علمت أن ذلك منه تقیة. قال ثم التفت الی فقال یا ابن أشیم ان الله عزوجل فوض الی سلیمان بن داود فقال «هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغیر حساب» و فوض الی نبیه صلی الله علیه و آله فقال: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فأنتهوا» فما فوض الی رسول الله صلی الله علیه و آله فقد فوضه الینا.

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. و يقع الكلام على ردها فى ثلاث جهات : ـ

الجهة الاولى : ـ ابداء مجموعة ملاحظات تضعف هذه النظرية.

الجهة الثانية:ـ 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 أصدار أحكام موافقة للعامة فقط.

الجهة الثالثة:ـ النظر فى الاخبار التى استدل 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 : ـ

أولا : ـ 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، ولابد حينئذ من بيان ضابط تتميز على أساسه هذه الاحكام عند التعارض، والا لوقع الشيعة فى فوضى من حيث العمل، ولو رجعنا الى المرجحات التى أوضحها الائمة (ع) لوجدنا أن عمدة هذه المرجحات هى مخالفة العامة دون أن يكون لتمييز ما أصدره الائمة (ع) مما لا قائل به عين

(١) الحدائق الناضرة ج ١ ص ١.

ولا أثر، و هذا يكشف عن أن هذا الاختلاف انما كان فی ضوء فتاوی العامة حتی جعل خلافهم من عمدة المرجحات بعد العرض علی كتاب الله المجيد.

وبعارة اخری أن هذه الاحكام المختلفة اما أن تكون كلها حكم الله تعالی فی تلك الواقعة، و هذا مالا يرضی به صاحب الحدائق (قده) لذهابه الی أن لله فی كل واقعة حكماً واحداً، مضافاً الی أنه يقوم فی حالات التعارض بحمل الاخبار علی التقية و يسقطها عن المعارضة، ولو كانت كلها أحكام واقعية لوسعه العمل بها، فأذا كان حكم الله تعالی هو أحد هذه الاحكام المختلفة لزم علی الائمة (ع) بيان ضابط للتمييز بين حكم الله وغيره، ولايوجد ضابط فی هذا الصدد غير مخالفة العامة، و هو يعنی أن الاحكام المخالفة كانت علی وفق فتاوی العامة و أن هذا هو منهج الائمة (ع) فی التقية فی الاحكام.

و ان شئت قلت: أن الاحكام الصادرة عن الائمة (ع) اما أن تكون كلها حكم الله تعالی، أو تكون وظيفة الشيعة هی العمل بكل واحد منها حتی لو لم يكن حكم الله تعالی لاقتضاء المصلحة ذلك، أو يكون المطلوب من الشيعة العمل بالحكم الواقعی قدر الامكان عند التمييز. والاول باطل لبطلان القول بالتصويب كماقرر فی محله، والثانی باطل أيضا للامر بطرح الخبر الموافق للعامة، فلم يبق الا الثالث، ولم يذكر الائمة (ع) بصدد التمييز الا موافقة العامة، فذلك يعنی أن ما صدر تقية انما كان فی ضوء فتاوی العامة.

ان قلت: ـ أو ليس قد صدرت أخبار التخيير عنهم (ع) ممايؤكد أن وظيفة الشيعة هی العمل بأی واحد من المتعارضين حتی لو لم يكن حكم الله تعالی.

قلت: ـ أن صاحب الحدائق (قده) لا يفسر أخبار التخيير بذلك

أولا، و ان أخبار التخيير غير تامة عندنا ثانياً، فأنها بين الساقط سنداً والساقط دلالة، فأن مرفوعة زرارة نصت على أن التخيير انمايكون بعد فقد المرجح الذى منه خلاف العامة.

ان قلت : ـ أن الترجيح بالشهرة يكون مما يميز الحكم الواقعى عن غيره، لان الحكم المشهور لابد أن يكون حكم الله تعالى.

قلت : ـ ان التسليم بنظرية صاحب الحدائق و بنحو استدلاله بالاخبار عليها يقضى بعدم وجود شهرة الا ماندر، لان الائمة (ع) يوقعون الخلاف بنحو تذوب 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 : ـ أن رد جل الاختلاف بل كله ـ على ما أدعاه صاحب الحدائق (قده) الى التقية دون الدس والكذب أمر غير صحيح فأن عمدة أدلته أمران : ـ

الاول : ـ أن الروايات التى بين أيدينا صحاح ممحصات.

الثانى : ـ 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 تقريبه 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 فأنه يكذب على أبى قال حدثه أن نساء آل محمد (ص) اذا حضن قضين الصلاة و كذب والله ما كان من ذلك شيء و لا حدثه، و أما أبو الخطاب فكذب على و قال انى أمرته هو وأصحابه أن لايصلى 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 : ـ ما السبب فى أن هذه الظاهرة على فرض صحتها كانت منحصرة فى عهد الصادقين (ع) بالخصوص ولم يمارسها الائمة السابقون عليهما والمتأخرون عنهما سلام الله عليهم اجمعين؟ فأن حراجة 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 هومنهج الائمة (ع).

رابعاً : ـ أن تفسير ايقاع الخلاف بين الشيعة بما ذكره صاحب الحدائق (قده) بعيد عن واقع ما دلت عليه الاحاديث الواردة عن الائمة (ع) و منهج الائمة (ع) فى تربية الشيعة والصورةالتى 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 المبالين بالدين يسحب ذلك الى أئمتهم فيوجب التشنيع عليهم من قبل العامة. كما أن الائمة (ع) جاهدوا من أجل حفظ الشريعة الحقة 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 مالا 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 يحثون 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 : ـ

١ـ رواية على بن رئاب عن أبى عبدالله (ع) قال: انالانعد الرجل مؤمنا حتى يكون لجميع أمرنا متبعاً مريداً الا و ان من اتباع أمرنا و ارادته الورع فتزينوا به يرحمكم الله وكيدوا أعداءنا به ينعشكم الله.

٢ـ رواية حنان بن سدير قال قال أبو عبدالله (ع) فى حديث انما أصحابى من اشتد ورعه و عمل لخالقه و رجا ثوابه هؤلاء أصحابى.

٣ـ رواية ابن أبى يعفور قال قال أبو عبدالله (ع) كونوا دعاة للناس بغير ألسنتكم ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير فأن ذلك داعية.

٤ـ 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 علیکم بالصلاة والعبادة علیکم بالورع.

۵ـ روایة عبیدالله بن علی عن أبی الحسن الاول (ع) قال کثیراً ما کنت أسمع أبی یقول: لیس من شیعتنا من لا تتحدث المخدرات بورعه فی‌خدورهن، ولیس من أولیائنا من‌هو فی قریة فیها عشرة آلاف رجل فیهم خلق الله أورع منه.

٦ـ روایةعبدالله بن زیاد قال: سلمنا علی أبی عبدالله (ع) بمنی ثم قلت: یاابن رسول الله (ص) أنا قوم مجتازون لسنا نطیق هذا المجلس منك کلما أردناه فأوصنا قال (ع): علیکم بتقوی‌الله و صدق الحدیث و أداء الامانة وحسن الصحبة لمن صحبکم وافشاء السلام و اطعام‌الطعام صلوا فی مساجدهم وعودوا مرضاهم و اتبعوا جنائزهم فأن‌أبی حدثنی أن شیعتنا أهل البیت کانوا خیار من کانوا منهم ان کان فقیه کان‌منهم و ان کان مؤذن‌کان منهم و ان کان امام کان منهم و ان کان صاحب أمانة کان منهم و ان کان صاحب ودیعة کان منهم و کذلك کونوا حببونا الی الناس ولا تبغضونا الیهم.

وهناك روایات کثیرة فی هذا المجال لایسع المقام لنقلها، وکلها شواهد صدق علی أن الائمة الهداة علیهم أفضل الصلاة والسلام کانوا یحرصون علی أن یعکس الشیعة الصورة النقیة الصافیة عنهم و عن مذهبهم، فکیف یمکن أصلا أن یدعی أن الائمة (ع) ومن أجل الحفاظ علی الشیعة یوقعون الخلاف بینهم کی تتکون فی أذهان العامة صورة وهمیة عن الشیعة تعکسهم علی أنهم سخفاء فی المذهب غیر مبالین فی الدین.

ومن خلال هذه الملاحظات التی هی منبهات علی ضعف نظریة صاحب الحدائق (قده) یتضح أن الوجه المعقول والصحیح فی‌الحمل علی‌التقیة هو دعوی صدور أحکام موافقة للعامة و بها یتم الحفاظ‌علی

الوجود الشيعى من المحن والمصائب.

و أماالجهة الثانية فلتحليل واقع التقية فى الاحكام ينبغى الرجوع الى الجذور التاريخية للقضية بأيجاز لالقاءضوء على الموقف، فقدكان رسول الله (ص) هو المرجع الوحيد فى القضايا التشريعية فيقوم بتبليغ الاحكام و بيانها والاجابة عن الاسئلة التى تطلب معرفة الحكم الشرعى فى وقائع الحياة المتنوعة، وكان المسلمون بمنفيهم الصحابة يتلقون أحكامهم من النبى الاكرم (ص) و يطبقونها و ينشرونها الى من لم تصله. و من المعلوم أن الوقائع التى وردت بشأنها الاحاديث النبوية الشريفة مهما كانت كثيرة فهى محدودة بالنسبة الى مجموع الوقائع التى تحتاج الى حكم شرعى بشأنها و التى سوف يواجهها المسلمون فى حياتهم، ولذا كان المخطط الالهى يقتضى قيام أئمة أهل البيت (ع) بهذا الدور بوصفهم أوصياء النبى (ص) و خلفاءه بدء بمولانا أمير المؤمنين(ع) و انتهاء بمولانا المنتظر (عج)، الا أن الذى حصل بعد وفاة النبى (ص) كان انتكاسة خطيرة حين انحرفت الامة عن هذاالخط الربانى وأقصت علياً (ع) وأرتضت خلافةأناس لايمثلون و لا يجسدون خطالرسالة فى عطائه المطلوب. ولم ينحصر هذا الاقصاء بدائرته القيادية فقط، و انماخلف أثاراً كبيرة على مستوى أداء الائمة (ع) لوظائفهم فى استمرار الخط الفقهى 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 التى أقصيت عن مواضعها المقررة لها، والتى تمتلك فى نفوس الامة تعاطفا كبيراً بحكم مواصفاتها و خصائصها النموذجية والتى يخشى منها على الحكم حيث تستلم زمامه متى ماواتت الظروف، و لهذا كان التعامل مع الائمة (ع) يختلف عن التعامل مع غيرهم، وكانت الحساسية تحوط كل نشاط اجتماعى ودينى

یحاول الائمة (ع) القیام به.

وبعد وفاة الرسول (ص) کان الناس یرجعون الی الصحابة بأعتبار التصاقهم برسول الله (ص) و تفقههم علی یدیه، فی حین کان یفترض أن یکون المرجع بعد وفاة النبی (ص) هو الامام أمیر المؤمنین (ع) دون غیره، الا أنه نتیجة لاقصائه عن الخلافة کان یعامل کأحد هؤلاء الصحابة ولکنه کان أبرزهم لعلم الناس بشدة قربه من رسول الله (ص)، ولعلمهم بموقعه الحقیقی وعلمه، ولذا کانوا یلجئون الیه حینما یستعصی علیهم الحکم الشرعی فکان سلام الله علیه یحسم الموقف و یعطی الجواب.

وفی هذه الفترة کان الناس یعملون بالاحادیث الصادرة عن الرسول (ص) و التی کما قلنا کانوا یأخذونها من الصحابة و کانت لامیر المؤمنین (ع) مدرسته و أتباعه الذین یرجعون الیه و یستقون منه أحکام الشریعة فی المسائل التی تقع محلا لابتلائهم و فی غیرها. و قد استفاد المسلمون کثیراً من هذه المدرسة ولسنا بصدد بیان الاثار المهمة التی خلفتها هذه المدرسة للفقه الاسلامی بشکل عام.

و ینبغی و نحن نمر علی هذه الفترة أن لا نغفل صدور اجتهادات فی مقابل النص من بعض الصحابة سیما الخلیفة الثانی الذی بلغت اجتهاداته العشرات، و کانت آراؤه فی قبال النصوص الواردة عن النبی الاعظم (ص) و التی عدت تدریجا و نتیجة لفرضها من موقع السلطة من الفقه، و کأنه هو المرجع التشریعی بعد الرسول (ص) بل فی قباله.

وقد بدأت ظاهرة ادخال الرأی فی الشریعة سواء علی مستوی فهم النصوص أو تحکیم الرأی عند فقدها بالانتشار کلما بعد العهد، و لهذه الظاهرة مبرر موضوعی و هو قلة الاحادیث التی صدرت عن

الرسول (ص) نسبة لوقائع الحياة و عدم رجوع الناس الى وصى الرسول (ص) والمرجع الشرعى بعده، وقدأشارالامام 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 جميعا..» وقال (ع) فى خطبةاخرى: «فأن نزلت به أحدى المبهمات هيأ لها حشواً من رأيه ثم قطع به فهو من لبس الشبهات فى مثل نسج العنكبوت لا يدرى 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 بضرس 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 مايحتاجونه من أحكام، وكانت 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 وينتفعون بما يسمع منه ويضبطون 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 : ـ

١ـ أن الفصل بين المدارس الفقهية لم يكن موجوداً بتلك الدرجة، و لذا لم يكثر الخلاف فى الاحكام والناس لازالوا يتداولون أحاديث الرسول (ص) و ما ينقل عنه فكان الائمة (ع) يبثون أحاديث الرسول (ص) ولم يكن بأمكان أحد أن يمنع من نشرها.

٢ـ أن تلك الظروف لم تسمح بتشديد الضغط على الائمة (ع) على الرغم من فرض الرهبة على الجو العام، فلا زالت حرارة أيام رسول الله (ص) تسرى و لا زال الجيل الذى 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 الائمة (ع) اتخذوا القوة فى مواجهة الانحراف فقد خاض الامام الحسن (ع) حرباً ضد معاوية و كان الامام الحسين (ع) يبدى القوة فى مواجهة الباطل و توج ذلك بخروجه، مضافاً الى أن المتسلطين أناس مفضوحون وليسوا مقنعين فلم يكن بأمكان معاوية مثلا أن ينصب نفسه مرجعاً للناس فى الاحكام بينما كان يعد الخلفاء الثلاثة من مراجع الاحكام بين الناس.

٣ـ لم يكن بأمكان من تبقى من الصحابة أن يملئوا الفراغات فى جانب الاحكام الشرعية ولذا لم يحصل ما يشكل عقبة أمام انتشار تأثير الائمة (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 : ـ

١ـ التكتم على فضائل أهل البيت (ع) ومنع نشرها و معاقبة من

يتحدث بها.

٢ـ تزوير أحاديث فى تشويه سمعة أمير المؤمنين (ع) و اختلاق فضائل موهومة للصحابة الاخرين.

٣ـ العمل على غسل أدمغة الناس خاصة الجيل الذى لم يتشرف برؤية الرسول (ص) و لم يلتصق بالائمة (ع).

٤ـ فسح المجال أمام بائعى الدين من الصحابة والفقهاء وتقديمهم الى الناس كمراجع للفتيا.

٥ـ خلق جو من التسامح واللاأبالية فى تطبيق الاحكام الشرعية.

٦ـ 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 الى نهاية العهد الاموى فترة جديدة ظهرت فيها التقية فى الاحكام، ولكى توضع هذه القضية فى اطارها الصحيح ينبغى التعرف على أمور أربعة : ـ

١ـ الوضع العام للامة.

٢ـ وضع المدارس الفقهية.

٣ـ موقع الائمة (ع) فى الساحة.

٤ـ عمل الائمة (ع).

اما الوضع العام للامة فنلاحظ بشأنه السمات التالية : ـ

أولا : ـ ان الامة بعد ثورة الامام الحسين (ع) و شهادته بهذا

الشكل الذی يندی له جبين الانسانية وسبی النساء والاطفال و حمل الرؤوس على الاسنة قد تيقظت و أحست بفداحة الخطب و خطـورة الانحراف و شعرت بعمق مأساة اقصاء على (ع) و بعمق تقصيرها فی نصرة أهل‌البيت (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 التوابين سنة ٦٥ هـ و ثورة المدينة وثورة المختار بن أبی عبيدة الثقفی 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) وجائت انتقاماً مما صنعه الامويون بحقهم، و بالتالی فهی تحسب على اهل البيت (ع)، كما ان البعض منها كان بدافع رد الظلم و مجابهته، و بعضها كـان يستغل مشاعر السخط والاستياء ضدالامويين للوصول الی‌السلطة. ومن‌الطبيعی أن تصرف الحكام فی مثل هذه الظروف سوف يختلف، فسوف يشدد الحكام القبضة و يمعنوا فی التنكيل محاولين بذلك تطويق أی‌تحرك معارض والقضاء عليه، و هذا يعنی مزيدا من الخوف و مزيداً من‌الهلع عند عموم الناس و خاصة الشيعة الذين يكون التركيز عليهم أكبر، و سوف يكون الضغط على خصوص الائمة (ع) أكبر والتضييق عليهم أشـد.

ثانياً : ـ أن سياسة الامويين فی بث التسامح فی الالتزام بالاحكام نجحت الی احد مهم حيث شاعت المنكرات والفساد، و قد بلغ الحد ان الحكام فرضوا ضريبة على الدخول فی الاسلام، و هذا الامر يعنی وجود فئة بين الناس لا تهتم بمصالح الاسلام ولا تحرك ساكنا أمـام استغاثات الشيعة و أهل البيت (ع) وأمام جور الحكام و ظلمهم. ونجد

فى أدعية الامام السجاد (ع) ما يشير الى ظاهرة ضعف الالتزام الدينى بين الناس.

ثالثاً : ـ أن الدولة بدأت تنفتح على العالم، و قد أدخل توسع الفتح الاسلامى شعوباً عديدة فى اطار الدولة بما تحمله هذه الشعوب من مفاهيم وثقافات وقيم، ولم يكن وعى هذه الشعوب للاسلام وعياً تفصيليا و انما كانوا يعرفون الخطوط العامة، و هذا عامل مؤثر فى وجود نقص عقائدى وفى دخول أفكار غريبة على المجتمع الاسلامى، فظهرت المرجئة والمعتزلة وطفت بعض العقائد كالجبر والتفويض و قدم العالم والحدوث الذاتى 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 الاسلامى والعمل من أجل الحفاظ على عقائد المسلمين من الانحراف.

رابعاً : ـ لم تطبق نظرية الاسلام فى الاقتصاد الا بشكل مختصر فى زمن الامويين و كان العمل قائماً على جباية الزكاة و بعض التوزيعات، و اذا لا حظنا توسع الفتح والحصول على ثروات جديدة سوف ندرك وجود طبقة ثرية فى المجتمع اتجهت الى الدنيا بكل مباهجها و مفاتنها، فى قبال طبقة معدومة وفقيرة، ونجد أن هذه الفترة شهدت ارهاقا من قبل الولاة للناس بالضرائب، و قد قال عامل سليمان بن عبدالملك 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 ماهيأ أرضية الالتفاف حول الائمة (ع) على مستوى العواطف على أقل تقدير،

فكانت مكانة الائمة (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) كي يستلم الحجر.

خامساً : ـ 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 لايمثلون 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 أماوضع المدارس الفقهيةفيمكن التعرف عليه من ثلاث زوايا:ـ

الزواية الاولى : ـ الوضع الفقهى لهذه المدارس فقد ظهرت مدرستان لدى جمهور العامة لكل منهما فقهاء و أتباع : ـ

المدرسة الاولى : ـ مدرسة المدينة و هى تسلك مسلك العمل بالاحاديث المروية عن النبى الاكرم (ص) وهى مدرسة العمل بالحديث.

المدرسة الثانية : ـ 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 الاخرى يتفاوت من حيث التأثير، و على الرغم من وجود اختلافات بين المدرستين لها مبرراتها الموضوعية، فأن المدينة بحكم كونها مركز الرسول (ص) فأنها تشهد تواجدا أقوى للصحابة والتابعين ولم تحدث فيها تطورات و مستجدات كما يحدث فى غيرها و لذا لم يكن هناك ما يدعو الى نبذ الصيغة التقليدية للفقه و هى تداول الاحاديث و روايتها و شرحها، بينما يعتبر العراق مكانا بعيداً عن المركز الدينى، وقد وصلته اشعاعاته

من خلال بعض الصحابة والتابعين، ولم يكن فيه ذلك العدد الموجود فى المدينة كما كان ملتقى الشعوب التى دخلت فى الاسلام، فمستجدات الحياة كثيرة والناس تطلب الجواب عن وقائع متنوعة ليس بأزائها نصوص حديثية، و لذا ظهر العمل بالرأى و حكموا الرأى فيما لا نص فيه بل حكموه حتى فى بعض الحالات التى يوجد بأزائها نص شرعى. أقول على الرغم من وجود فوارق بين المدرستين لكنهما تتبنيان قضية مشتركة هى 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 اختلقوا أحاديث فى هذا المجال كالحديث الموضوع على لسان الرسول (ص) «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم أهتديتم». و كان للتركيز على الصحابة أثر مهم فى مجال الافتاء، فبدأت بوادر العمل بمذهب الصحابى و سنة الصحابى. و من القضايا المشتركة بين المدرستين عدم قبول الائمة (ع) كأستمرار لخط الشريعة فكانوا فى أحسن الاحوال يتعاملون معهم كرواة لاحاديث رسول الله (ص) فيأخذون منهم روايتهم عنه ويتركون آراءهم ان صح التعبير.

وقد جعلت هذه الامور الفواصل تتضح بين مدرسة أهل البيت (ع) و بين الجمهور بكلا المدرستين و برز الائمة (ع) كمدرسة ثالثة فى الفقه الاسلامى، وهذا الفصل لم يكن موجوداً فى 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 ونقل الاحاديث، وصحيح أن العمل بالرأى أخذ بالبروز لكنه لم يتحول فى ذلك الوقت الى اتجاه مدرسى، مضافاً الى أن نظرة الناس الى

الحسنين عليهما السلام تختلف عن النظرة الـى أولاد 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 التمذهب 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 : ـ 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 مرجعـاً فقهياً بل كانت تستند الى الفقهاء، و من الطبيعى أنها لاتستند الى أهل البيت (ع) و انما كانت تستمد الفتاوى من فقهاء العامة، و هذا يعنى وجود ارتباط بين الحوزة السنية والدولة، أضف الى ذلك أن الـدولة 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 عبدالملك والاوزاعى 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 فى مناصب القضاء و غيرها مما يعنى الحوزة شبه مؤسسة رسمية.

الزاوية الثالثة:ـ 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 الاسلامى و أن يكثر أتباعها والعاملون بفتاويها، بل ان نفس تبنى الدولة لها وكون 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) الا أنه يترك تأثيره فى تطويقها.

و أما موقع الائمة عليهم أفضل الصلاة والسلام على الساحة فيلاحظ من زوايا ثلاث :ـ

الزاوية الاولى :ـ موقع الائمة (ع) عند الحكام.

الزاوية الثانية :ـ موقع الائمة (ع) فى الحوزة.

الزاوية الثالثة :ـ موقع الائمة (ع) بين الناس.

أما الزاوية الاولى فأن الحكام كانوا يدركون جيدا أن أئمة أهل البيت (ع) هم المثل الاعلى الذى تجتمع فيه كل خصال الكمال البشرى و أنهم أولاد رسول الله (ص) و أمير المؤمنين (ع) و أنهم أصحاب الحق فى قيادة المجتمع الاسلامى وأن هؤلاء الحكام قد غصبوا الخلافة منهم و أقصوهم عن مراتبهم. و كانوا يدركون أن الائمة (ع) قادرون على تحريك الناس ومحورة الجماهير حولهم و أنهم يشكلون خطراً حقيقياً بخاصة لو أتيحت 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 الامور تجعل تعامل الحكام مع الائمة (ع) مشوباً بالحذر والتوجس وبالتالی مشوباً بالمضايقات والارهاب بدءمن بث العيون والجواسيس و افهام الائمة (ع) أنهم فی معرض القتل لو ثبت عليهم أدنی تحرك، و انتهاء بممارسات التضييق من الاستدعاء و فرض الاقامة الجبرية و ما شاكل. الا أن ما سوف نذكره من عمل الائمة (ع) كان عاملا فی 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 التی شهدها الامام السجاد (ع) والامام الباقر (ع)، كما شهدت فترة نهايات الحكم الاموی ضعف الحكام و زيادة الضغط الشعبی الامر الذی خفف عن الامام الصادق (ع) كثيراً، الا أن هذه الفترة شهدت وجود حكام متشددين كهشام بن عبدالملك والوليد بن عبدالملك بل نفس عبدالملك بن مروان.

و فی بداية حكم العباسيين كان الامام الصادق (ع) يتمتع بقسط من الحرية الا أنه بمجیء المنصور الدوانيقی زاد التضييق علی الشيعة و علی الامام (ع) بما لا نظير له فی حكم الامويين.

و أما الزاوية الثانية فقد كان الائمة (ع) يمثلون مدرسة فقهيه فی الحوزة وكانوا قمة شامخة فی العلم لاتدانی يدين بذلك المخالف والمؤالف وبغض النظر عن موقع الائمة (ع) عند الشيعة، فأنه غنی عن البيان كان للائمة (ع) موقع بين علماء السنة و يمكن أن ينظر الی الموقع الحوزوی للائمة (ع) من خلال مايلی: ـ

۱ـ وجودهم علی رأس حوزة شيعية لها فقهاؤها و طلابها، و هذا يعنی امتلاك الائمة (ع) لقاعدة علمية، و قد ذكرنا أنهم (ع) يمثلون

مدرسة برأسها فى التشريع الاسلامى و قد برز ذلك بوضوح فى عصر الامامين الباقر والصادق عليهما الصلاة والسلام.

٢ـ اعتراف فقهاء الجمهور بالمنزلة العلمية للائمة (ع) و قدكان الائمة (ع) بارزين فى أوساط الحوزة السنية أيضا فقد درس كثير من فقهاء العامة عندهم وروى كثير منهم عن الائمة (ع)، و كانوا يصرحون بمنزلة الائمة (ع)، وكان 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 الائمة (ع) قول أبى زرعة: «لعمرى 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 والشيعة على السواء. و من الاقوال ما قاله نوح بن دراج لابن أبى ليلى: أكنت تاركا قولا قلته أوقضاء قضيته لقول أحد؟ قال لا الارجلا واحدا. قال من هو؟ قال: جعفر بن محمد. وقال الحسن بن زياد سمعت أباحنيفة 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 الائمة (ع) يعانون المضايقات على هذا الصعيد، فتارة يحاول الحكام ادخال الائمة (ع) فى مناظرات مع كبار علماء الجمهور لكنها تنتهى بنجاح الائمة (ع) و غلبتهم و أفحام الخصوم، و تارة يضيقون على تلاميذ الائمة (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 فی المجتمع و ذلك لمايلی : ـ

١ـ كونهم يجسدون المثل الاعلی الـذی يعيد للاذهـان صورة رسول الله (ص) و أمير المؤمنين (ع).

٢ـ منزلتهم العلمية العالية و اعتراف كبار العلماء لهم بالاعلمية.

٣ـ رابطتهم بالرسول (ص) فهـم من أهل البيت (ع) و أولاد الزهراء البتول بنت الرسول (ص).

٤ـ مظلوميتهم وتاريخهم الملیء بالمأساة وجور الحكام عليهم.

و هذه الامور كان لهاتأثير كبير فی نظرة الناس الی الائمة (ع). هذا علی المستوی العام، و أما علی المستوی الخاص أعنی القواعد الشيعية فحدث و لا حرج. و هناك كثير من الوقائع التی نقلها التاريخ تشير الی المكانة الاجتماعة السامية للائمة (ع) علی هذين المستويين. و هذه المكانة لها آثار منها : ـ

١ـ توجس الظالمين و خوفهم من التفاف الامة حول الائمة (ع) و بالتالی تقويض نظام حكمهم، و هذه عقدة ظلت مع كل حاكم خاصة العباسيين الذين يعرفون جيداً مكانة الائمة (ع)، و أن مجيئهم الـی السلطة كان من خلال شعارات ترفع مظلومية أهل البيت (ع).

٢ـ وجود أشخاص و جماعات تعادی الائمة (ع) حسداً و حنقاً وممالاة للحكام أو رفضاً لهم و لا طروحتهم، و هؤلاء يشكلون خطراً علی الائمة (ع) لكونهم عوامل للوشاية والافتراء علی الائمة (ع).

٣ـ أن التضييق الشديد علی الائمة (ع) يوجب سخطاً عاماً لـدی المجتمع، ولذاكان هؤلاء الحكام يحاولون اظهار الاحترام والتبجيل للائمة (ع) و كانوا يحسبون الحساب حينما يمارسون ضغطاً أو تضييقا علی الائمة (ع).

و أما عمل الائمة عليهم أفضل الصلاة والسلام فيمكن تلخيص أهم معالمه فى مايلى : ـ

١ـ عدم اخفاء معارضتهم و عدم انكار حقهم فى الخلافة فقد كان الائمة (ع) يحافظون على صورتهم كمعارضة قوية للسلطة.

٢ـ 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.

٣ـ الانصراف الى العمل العلمى والارشادى و الى العبادة، وهذه السمة كانت من السمات البارزة فى حياتهم (ع).

٤ـ بناء القاعدة الشيعية بشكل رصين.

٥ـ ممارسة التقية فى أفعالهم و أقوالهم.

والواقع هذه الاعمال كانت تمنع من تشديد الضغط عليهم (ع) ذلك أنهم كانوا محاطين بالجواسيس والعيون وكانت أعمالهم تنقل الى الحكام وكانوا (ع) يشعرون الحكام بأنهم وعلى الرغم من موقفهم المعارض الا أنهم لا ينوون التحرك، و لعل ذلك هو السبب فى فسح المجال أمام الائمة (ع) للالتقاء بالناس والنشاط العلمى والقاء المحاضرات. و كان عملهم محاطاً بالمداراة والتقية فقد كان عملا هادئاً بعيداً عن الصخب والضجيج الاعلامى.

و لابد فى المقام من التركيز على التقية لنعرف كيف مارسوها و أمروا بألتزامها، و لاجل ذلك نقدم بعض الروايات التى وردت فى هذا المجال و هى:

١ـ رواية عبدالله بن أبى يعفور عن أبى عبدالله (ع) قال: أتقوا على دينكم و أحجبوه بالتقية فأنه لا ايمان لمن لا تقية له، انما أنتم فى الناس كالنحل فى الطير ولوأن الطير يعلم مافى أجواف النحل مابقى

منها شیء الا أکلته ولو أن الناس علموا ما فی أجوافکم انکم تحبونا أهل البیت، لاکلوکم بألسنتهم ولنحلوکم فی السر والعلانیة رحم الله عبداً منکم علی ولایتنا.

۲ـ روایة حبیب بن بشیر قال: قال أبو عبدالله (ع) سمعت أبی یقول: لا والله ماعلی وجه الارض شیء أحب الی من التقیة، یا حبیب انه من کانت له تقیة رفعه الله، یا حبیب من لم تکن له تقیة وضعه الله، یا حبیب ان الناس انما هم فی هدنة فلو قد کان ذلك کان هذا.

۳ـ روایة زرارة عن أبی جعفر (ع) قال: التقیة فی کل ضرورة و صاحبها أعلم بها حین تنزل.

٤ـ روایة هشام بن سالم عن أبی عبدالله (ع) قال: ماأیسر ما رضی الناس به منکم کفوا ألسنتکم.

٥ـ روایة أبان بن تغلب قال: قلت لابی عبدالله (ع) انی أقعد فی المسجد فیجیء الناس فیسألونی فأن لم أجبهم لم یقبلوا منی و أکره أن أجیبهم بقولکم و ما جاء عنکم فقال لی: أنظر ما علمت أنه من قولهم فأخبرهم بذلك.

٦ـ روایة هشام الکندی قال: سمعت أبا عبدالله (ع) یقول: أیاکم أن تعملوا عملا نعیر به فأن ولد السوء یعیر والده بعمله کونوا لمن انقطعتم الیه زینا ولا تکونوا علیه شینا صلوا فی عشائرهم وعودوا مرضاهم و أشهدوا جنائزهم و لا یسبقونکم الی شیء من الخیر فأنتم أولی به منهم والله ما عبد الله بشیء أحب الیه من الخباء قلت و ما الخباء قال: التقیة .

۷ـ روایة محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر (ع) یقول: یحشر العبد یوم القیامة فیدفع الیه شبه المحجمة أو فوق ذلك فیقال له: هذا سهمك من دم فلان، فیقول: یارب انك تعلم أنك قبضتنی و ما سفکت

دماً فيقول: بلى ولكنك سمعت من فلان رواية كذا و كذا فرويتهاعليه فنقلت عليه حتى صارت الـى فلان الجبار فقتله عليها، و هذا سهمك من دمه .

٨ـ رواية معاذ بن مسلم النحوى عن أبى عبدالله (ع) قال: بلغنى أنك تقعد فى الجامع فتفتى الناس قال : نعم و أردت أن أسالك عـن ذلك قبل أنأخرج، أنى أقعد فىالمسجد فيجىء الرجل اعرفه بمودتكم فأخبره بماجاء عنكم و يجىء الرجل لاأعرفه و لا أدرى من هو فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فأدخل قولكم فيما بين ذلكقال: فقال لى : اصنع كذا فأنى كذا أصنع.

٩ـ رواية بريد بن معاوية قال : سمعت أباجعفر (ع) يقول: ان يزيد بن معاوية دخل المدينة وهويريد الحج فبعث الى رجلمنقريش فأتاه فقال له يزيد أتقر أنك لى عبد ان شئت بعتك وان شئتاسترققتك (الى أن قال) فقال له يزيد ان لم تقر لى والله قتلتك فقـال 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 أقـر لك أليس تقتلنى كمـا 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 حقنت دمك و لم ينقصك ذلك من شرفك.

و قد يتوهم التنافى بين هذا القدر من التقية والتحرز و بين ماقام به الائمة (ع) من التبليغ والارشاد والدخول فى مناقشات ساخنة مع كثير من علماء العامة و ذكرهم أموراً عـن الولاية والامامـة فكيف يتحرزون بالتقية فىأمور بسيطة ولا يمارسونها فى أمور أعظم وأخطر، و من جهة يأمرون الشيعة بالتكتم و من جهـة يوصونهم بالسير سيرة

حسنة کی یقول الناس هذا أدب جعفر (ع). ولکن الواقع عدم التنافی بین الامرین اذ یمکن رفع توهم التنافی بملاحظة المحاور السابقةالتی درسناها و علی ضوئها تلاحظ الامور التالیة : ـ

١ـ أن بناء الائمة (ع) للکتلة الشیعیة یمکن أن یجتمع معظروف السریة والکتمان و هذه القضیة واضحة جداً و ان التعلیمات یمکن أن تعطی للشیعة بشکل مباشر و عن طریق اللقاءات التی کان یسمح بها أو بشکل غیر مباشر و عن طریق أصحاب الائمة (ع).

٢ـ أنالائمة (ع) مروابفترات انفتاحوحریة کانیمکنلهم وللشیعة أن یتحرکوا بمقدار أکبر.

٣ـ أن کون الائمة (ع) من أبرز المعارضین کان واضحاً عند الحکام و بین الناس، غایة الامر کان الحکام یخشون من التحرک الفعلی لهم و کان انهماك الائمة (ع) فی العمل العلمی لا یعد بتلك الخطورة ما لم یتخذ غطاء بحسب فهم الطغاة للعمل السیاسی، و لذا کان للامام (ع) مجال ولو بشکل محدود للتحرك العلمی و طرح آرائه ولکن بالشکل الذی لا یفهم منه أنه یرید البروز، و لذا کان الامام (ع) یحتاط حتی فی هذا الجانب.

٤ـ أن الامام (ع) کان یعتبر علی رأس مدرسة علمیة غیر خافیة لا علی الحکام و لا علی الحوزة و لا علی الناس، و قد ذکرنا أنعلماء العامة کانوا یأخذون عن الائمة (ع) العلم و کان للائمة (ع) أن یمارسوا النشاط العلمی مع التقیة وکانوا یستطیعون بحدود معینةابراز آرائهم بطابع علمی بحت. و قد کان هناك شیء من الانفتاح بالنسبة لممارسة العمل العلمی و لم تکن الدولة تتبنی شخصاً معیناً بشکل رسمی، و کان هذا النوع من النشاط العلمی یتحمله نفس الوسط السنی کما کان لبعض آراء الائمة (ع) موافق من مدارس العامة، فحینما

يشن الامام (ع) حملة ضد العمل بالرأى يجد نصيراً فى هذا الفهم من مدرسة الحديث، كما أن الائمة (ع) كانوا يحتجون على الخصوم بالكتاب والسنة التى يتداولها العامة و بالشكل الذى تتخذ المناظرات طابعاً علمياً بحتاً و ان كان لها انعكاسات اخرى و مع ذلك كانوا يمارسون التقية فى هذا المجال أيضا.

٥ـ أن للائمة (ع) موقعية تجعل من الصعب على الحكام الحاق الضرر بهم بأدنى شيء بل كانوا يحاولون تجميع الارقام عليهم أو اقتناص أحاديث أو تحركات يمكن ان يبرر على أساسها العقاب والمحاسبة، فالائمة (ع) كانوا يملكون وجودا عميقاً على الساحة الاجتماعية حتى بين العامة فلم يكن كل السنةراضين عن الحكمالاموى و مرتبطين به بل كانت ظاهرة السخط موجودة فى الاوساط السنية، فهؤلاء كانوا يلتقون فى هذه النقطة معالشيعة و لميكن الشيعةيكتمون هويتهم عنهم.

٦ـ فيما يتعلق بأختلاف وصايا الائمة (ع) للشيعة فأن ذلك يرجع الى اختلاف أمكنة تواجد الشيعة فلم يكن الضغط بنفس الدرجةفى كل أنحاء العالم الاسلامى، و يرجع الى اختلاف ظروف الشيعة حيث مر الشيعة بفترات انفتاح نسبى، و يرجع الىاختلاف الاجواء فهناك أجواء تتحمل أن تسمع عن أهلالبيت (ع) لكنها لا تتحمل أن تسمع أطروحتهم، ولذا كان الائمة(ع) يوصون بالتقية و عدم اذاعة الاسرار والامور الحساسة فىأطروحة التشيع. ولاجلذلك نجد أن الائمة(ع) يعطون كلية عامة فى باب التقية و يوكلون ملاحظة تطبيقاتها الىنفس الشيعة كرواية زرارة عن أبى عبدالله (ع) قال: التقية فى كل ضرورة و صاحبها أعلم بها حين تنزل به.

هذه دراسة موجزة عن ظروف التقية و عواملها و موجباتها وهذه الامور ظلت فی عصر العباسيين بل كانت الظروف أشد و المحنة أكبر، كما أنه فی العصر العباسی حصل تبنی بعض الفقهاء و حصلت قضية التمذهب، كما تلاحظ فی العصر العباسی ظاهرة توسع القاعدةالشيعية نتيجة لعمل أهل البيت(ع) المتواصل وانكشاف الحكام علىحقيقتهم، و كان لسقوط الحكم الاموی و مجیء العباسيين الذين يرفعون زوراً شعارات الثار لظلامة أهلالبيت (ع) أثر فیجلبتوجه الناس الی هذا الخط من حيث لا يريد حكام بنی العباس.

وبعد ملاحظة ذلك ينبغی أن نكتشف الاسباب التفصيلية التی تدعو للتقية فی الاحكام، هذه الاسباب التی يجمعها جامع واحد هو الحفاظ علی الوجود الشيعی منالخطر. وبهذا الصدد يمكن أن نذكر الاسباب التالية:

١ـ الخوفعلیالشيعةمنانكشاف هويتهم أمامالسلطاتوالمناوئين ولابد حينئذ أن لا يمارس الشيعة ما يكشف عن هويتهم.

٢ـ عدم الظهور أمام الحاكمين والحوزة السنية كمذهب يركز علی تبنی الناس له فی قبال المذاهب الاخری.

٣ـ اشعار الناس بالمرونة و عدم التصلب و مراعاة العواطف.

٤ـ اشعار الحاكمين بأنهم لا يمارسون أی عمل من شأنه الاثارة أو يفهم منه البروز فی قبال الخط الدينی والخط الحاكم.

٥ـ الخوف من الحاق الضرر بهم (ع) و بشيعتهم فی مسائل حساسة اماأن تكون اجتهاداتلبعض الصحابة وقد دخلت ضمنالتشريع فی الفقه السنی أو يكون علی طبقها اجماع أو شهرة لدی السنة أو تكون متبناة منقبلالدولة، فأناظهار المخالفة سوف يعرضالائمة(ع) والشيعة الی الخطر.

٦ـ 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 الضغطو يرطب 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 طريـق أصدار أحكام لا تلتقى مع الحكم الواقعى ولا مع العامة، فأن ذلك قد يؤدى الى خلاف دواعى التقية فقد يسهل ذلك تطويق الشيعة والقضاءعليهم و اتهامهم بالبدع.

وهكذا يتضح أن نظرية صاحب الحدائق (قده) مخالفة لـواقع التقية الذى حللنا أبعاده و أكتشفنا أسبابه و دواعيه.

و أماالجهة الثالثة فأن أكثر الاخبار التى أستدل بهـا 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 الامـام (ع) أجـاب 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 بجـواب فيه تـرخيص و جواب فيه الزام و كلاهما يمثلان الحكم الـواقعى، لان مثل هذه الاجوبة كانت تعتبر مختلفة حيث لم تتبلور نظرية الجمع العرفى كما

هى عليه اليوم، و لذا نجد أن الشيخ الصدوق (قده) حينما يواجه فى مسألة شيئاً من هذا القبيل يعلق على ذلك بان الالزام أو النهى هو الاصل والجواز رخصة، و من ذلك ما ذكره فى باب ما يصلى فيه و ما لا يصلى من الثياب و جميع الانواع تعليقاً على قول الامام (ع): «لا يصلح له ـ أى للمصلى ـ أن يستقبل النار» قال: «هذا هوالاصل الذى يجب أن يعمل به» و علق على قول الامام (ع) فى حديث آخر: «لا بأس أنيصلى الرجل والنار والسراج والصورة بينيديه لان الذى يصلى له أقرب اليه من الذى بين يديه» قال: «ولكنها رخصة (الى أن قال) فمن أخذ بها لم يكن مخطئا بعد أنيعلم 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 منهذا 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 فأن هوية الشيعة سوف تنكشف و لاصبح 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

(١) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ١٦٢ .

على الاصحاب والتكتم عليهم سواء من يصلى الظهر منهم أو من يصلى العصر، ولعل القضية هى 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، فأن هذا الاختلاف مرده الى التقية أيضاً فأن 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

(١) راجع بداية المجتهد لابن رشد ج ١ ص ٩٤.

أن الامام (ع) أصدر أحكاماً لا تتعلق بفتاوى العامة أصلا.

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) فی التقية و قد أتضح ضعفها و عدم امكان الالتزام بها والله هو الهادی الی 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 مستقلا 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 : ـ

الاحتمال الاول:ـ أن الامام (ع) يصدر أحكاماً تتفق مع مضامين أخبارهم.

الاحتمال الثانى:ـ 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 فأنه ليس من حديثى الذى هو حديث أبى وجدى.

والاحتمال الاول هو الاظهر، و ذلك بلحاظ أن ظاهر الموافقة هو الموافقة المضمونية كما هو ظاهر الموافقة للكتاب و بلحاظ أن الائمة (ع) و ان كانوا يروون بعض الاخبار المتداولة عند العامة وقد

ذکر العامة ذلك فی کتبهم الرجالیة والحدیثیة، الا أن هذا العمل کان جزئیاً و مشخصاً عند الشیعة تماماً فلا یحصل اشتباه من هذه الناحیة.

و بناء علی الاحتمال الاول سوف یثار سؤال عن السبب فی الموافقة مع أخبارهم لا مع أقوالهم، و فی مقام الجواب یمکن أن تطرح ثلاثة تصورات : ـ

الاول : ـ أن الغالب هو وجود من یفتی من العامة بمضمون هذه الاخبار فیکون التمییز علی أساس الخبر تمییزاً لفتاوی العامة فأذا وجد من أخبارنا ما یوافق أخبارهم فمعنی ذلك أن الامام (ع) قد أصدر حکماً یوافق بعض فتاوی العامة فیکون الخبر مرآة لذلك.

الثانی : ـ أن بیان هذا المرجح لاجل أن مدرسة الحدیث التی عاصرها الامام (ع) کانت تقوم علی أساس العمل بالاخبار والفتوی بمضامین الاخبار، فأذا أتقی الامام (ع) و أصدر حکماً یوافق هؤلاء تقیة أصدر ما یوافق مضمون الخبر الذی یفتی به فقهاء هذه المدرسة.

الثالث : ـ أن الامام (ع) قد یصدر تقیة أحکاماً توافق مضمون أخبار العامة حتی لولم یکن علی طبقها قائل منهم و یحتج علیهم بها لو أعترض علیه.

والتصور الثالث فی غایة البعد لان ما یدعو الی التقیة فی الاحکام انما یدعو الی موافقة العامة فی فتاویهم اذ لا حرج فی مخالفة خبر لا عامل به منهم أو عمل به الشاذ الذی لا یعتنی به عندهم، و أن الذی یحصل فی مقام الاحتجاج هو أن یفتی الامام (ع) بالحکم الواقعی و یحتج علی العامة بأخبارهم الدالة علیه.

و بناءعلی التصورالاول والثانی تکون أخبار العامة مرآة لفتاویهم و أقوالهم فلا یعد الترجیح بمخالفة العامة فی أخبارهم مستقلا عن

الترجيح بمخالفتهم فى أقوالهم و انما هـو عين الترجيح بمخالفـة أقوال العامة.

نعم لو كـان مقصود السيد الشهيد (قده) أن الترجيح بمخالفة أخبار العامة لا يختلف عن الترجيح بمخالفة أقوالهم و انما لو حظت الاخبار مرآة لاقوالهم و بهذا اللحاظ يصح التعـدى من المورد الى موارد افتاء العامة استناداً الى غير الاخبار لان النكتة فى الترجيح هى طريقية لا تعبدية و أن المقصود الاصلى مخالفة ما يذهب اليه العامة لم يرد عليه الاشكال.

الملحق (٨)

وقع الخلاف بين الرجاليين فى محمد بن سنان الزاهرى، و هو بحق معركة الاراء فقد أختلفت حوله الاراء بل و أضطربت بشكل يقل نظيره فى كتب الرجال، حتى أن العلامة الحلى (قده) وهو خريت علم الرجال قد أضطرب رأيه فى الرجل فذهب الى ضعفه تارة و الى وثاقته تارة والى التوقف فيه تارة اخرى. و من هنا كان اللازم تحقيق ما هو الحق فى حاله، ولاستيفاء الموضوع من جوانبه المختلفة نتكلم حوله فى جهات: ـ

الجهة الاولى : ـ التعريف بمحمد بن سنان .

هو أبو جعفر محمد بن سنان الزاهرى مولى عمرو بن الحمق الخزاعى ونقل النجاشى عن أبى عبدالله بن عياش قوله حدثنا أبوعيسى 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 الطباطبائى فى رجاله أن لقب محمد بن سنان هو الهمدانى و قال «مولى همدان و قيل الزاهرى من ولد زاهر مولى عمرو بن الحمق الخزاعى» ولكن محمد بن سنان لم يلقب بالهمدانى الا فى رجال ابن الغضائرى حيث ورد فى رجاله قوله «محمد بن سنان

أبوجعفر الهمدانى مولاهم». و يبدو أن العلامة بحر العلـوم (قده) قد اعتمد فى كلامه على ما فى رجال ابن الغضائرى، وذلك يتوقف على صحة نسبة الكتاب الموجود الى ابن الغضائرى كما هو واضح، والا فالصحيح ما ذكره النجاشى.

و أما طبقته فبناء على ما ذكره الشيخ فى رجاله يكون محمد بن سنان ممن أدرك ثلاثة أئمة هم الكاظم والرضا والجواد عليهم أفضل الصلاة والسلام، فقد أورد اسمه فى أصحاب كل واحد من هؤلاء الائمة الاطهار (ع)، ولوخلينا و ذلك لا يمكن الركون تماماً الى ما ذكره (قده) لكثرة السهو والاشتباه فى رجاله، فقد يعد شخصاً من أصحـاب الصادق (ع) ثم يذكره فيمن لم يرو عنهم (ع). و لكن هناك قـرائن تشهد على صحة كلام الشيخ منها عد البرقى محمد بن سنان فى أصحاب الكاظم (ع)، و منها ما ذكره النجاشى نقلا عن أحمد بن محمد بن سعيد أن محمد بن سنان روى عن الرضا (ع)، و منها قول الشيخ فى فهرسته أن محمد بن سنان روى رسالة الامام الجواد (ع) الى أهل البصرة، ومنها قول النجاشى أنه توفى سنة «٢٢٠ هـ»، ومنها الروايات المذكورة فى رجال الكشى التى تشير الى ادراكه للائمـة الثلاثة (ع) ولكن الكلام فى أمرين : ـ

الاول : ـ ادراكه للصادق (ع) و روايته عنه.

الثانى : ـ ادراكه للهادى (ع).

أما الامر الاول فلم يعرف ادراك محمد بن سنان للامام الصادق (ع) ان لم يكن المعروف خلافه، و قد يحاول اثبات امكان ذلك بالقـول أن وفاته كانت سنة «٢٢٠» و بين وفاتـه و وفاة الامام الصادق (ع) التى هى فى سنة «١٤٨هـ» اثنتان وسبعون سنة فأذا أضيفت اليها عشرون

سنة کی یکون مستعدا للتشرف بالامام (ع) و مصاحبته صار المجموع اثنتین و تسعین سنة و هو عمر عادی.

والواقع أنه لا داعی لهذا القول، لانه ان أرید به اثبات الادراك فهو واضح الضعف، اذ أننا نتکلم علی أن محمد بن سنان هل عاش هذا العمر فعلا و تشرف بملاقاة الامام (ع) أم لا؟ و ان أرید به بیان الامکان ثبوتاً لو أثبتنا الملاقاة ففیه أننا حینئذ غیر محتاجین الی ذلك والوقوع أدل دلیل علی الامکان، نعم قد یحتاج الیه اذا کان اثبات التشرف بقرائن غیر قطعیة.

هذا و قد یرجح درکه للامام الصادق (ع) علی أساس قرینتین:ـ

الاولی : ـ کلام الشیخ فی رجاله حیث ذکر أسم محمد بن سنان فی رجال الامام الصادق (ع).

والصحیح عدم امکان الاعتماد علی هذه القرینة لتعدد محمد بن سنان، فمن الممکن أن یکون المذکور فی رجال الامام الصادق (ع) هو محمد بن سنان بن عبدالرحمن الهاشمی أو محمد بن سنان بن طریف الهاشمی، وقد کرر الشیخ ذکره سهواً کما حصل ذلك فی کتابه مراراً، أو لعله محمد بن سنان الذی ذکره ابن شهر آشوب فی المناقب و ذکر أنه باب الصادق (ع)، فمع کل ذلك کیف نستطیع القول أن محمد بن سنان المذکور فی رجال مولانا الصادق (ع) هو الزاهری.

الثانیة : ـ وجود روایتین لمحمد بن سنان عن الصادق (ع) رواهما الشیخ فی التهذیب الاولی فی الجزء العاشر باب القضایا فی الدیات والقصاص الحدیث (٦٥١) رواها بسنده عن الحسن بن محبوب عن محمد بن سنان و بکیر عن أبی عبدالله (ع) والثانیة فی باب تلقین المحتضر علی ما ذکره العلامة المامقانی فی تنقیحه.

و هذا القرینة ضعیفة لمایلی : ـ

أولا : ـ 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 :ـ بعد ثبوت وجود أشخاص فى زمان الصادق (ع) بهذا الاسم فمن أين نثبت أن محمد بن سنان الذى يروى عن الصادق (ع) هو الزاهرى؟

ثالثاً:ـ 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 ومحمد بن عيسى الذى يروى عنه فى الرواية الثانية قد رويا عن عبدالله بن سنان.

فالنتيجة عدم ثبوت ادراك محمد بن سنان الزاهرى للامام الصادق (ع) و هذا معتضد بعدم معروفية ادراكه للامام (ع) بين الاصحاب و عدم تصريح محمد بن سنان نفسه بهذا الشيء.

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 لايام الهادى (ع) وروايته

عنه و أستبعد ماذكره النجاشی من سنةوفاته وأستدل على ذلك بما رواه الكلينی فی الكـافی عن الحسين بن محمد عن المعلى بن محمـد عن أحمد بن محمدبن عبدالله عن محمد بن سنان قال: دخلت علـى أبی الحسن (ع) و قال: يا محمد حدث بآل فرج حدث؟ فقلت: مات عمر، فقال الحمد لله و علق المامقانی (قده) على ذلك بأنه لو كان محمدبن سنان قد مات سنة «۲۲۰» فكيف يمكن أن يصل من الكوفة الىالمدينة حيث كان الامام الهادی (ع) ويرجع الى الكوفة ثانية و يموت فيها؟ فأن ذلك بعيد و ان أمكن عقلا.

والصحيح ضعف هذا الاستدلال، لان الرواية التی اعتمد عليها العلامة المامقانی (قده) ساقطة سنداً و قد ذكر هو (قده) فی ترجمة أحمد بن محمد بن عبدالله الوارد فی سندها بأنه من المجاهيل، و لعله اعتمد عليها لبنائه على حجية الظنون الرجالية و هـو مبنی خاطیء. مضافاً الى أن التاريخ الذی ضبطت فيه وفاة عمر من ال فرج على مـا ذكره السيد الخوئی ـ دام ظله ـ فی المعجم هو سنة «۳۳۰ ه».

و هكذا يتضح عدم صحة القول بأدراك محمد بـن سنان لمولانا و سيدنا الهادی (ع).

هذا من حيث الطبقة و أما الاشتراك فأن الموجود باسم محمد بن سنان ثلاثة : ـ

الاول : ـ محمد بن سنان الزاهری.

الثانی : ـ محمد بن سنان بن طريف الهاشمی الذی ذكره الشيخ فی رجاله فی أصحاب الامام الصادق (ع). و قال «و أخوه عبدالله».

الثالث : ـ محمد بن سنان بن عبدالرحمن الهاشمی.

و قد ذكر السيد الخوئی ـ دام ظله ـ أن محمد بن سنان بن طريف لا يبعد أن يكون متحداً مع محمد بن سنان الزاهری لاحتمال أن يكون

سنان بن طریف زاهریاً کما أن عبدالله بن سنان أسم جده سنان و لیس طریف. کما ذکر القهبائی أن محمد بن سنان بن عبدالرحمن هو أخو عبدالله بن سنان لان جد عبدالله بن سنان هو عبدالرحمن.

و نلاحظ علی ذلك : ـ

أولا : ـ لا توجد قرینة علی اتحاد محمد بن سنان بن طریف مع محمد بن سنان الزاهری ولا یمکن اثبات الاتحاد بالاحتمالات المجردة.

ثانیاً : ـ أن سنان بن سنان المذکور فی رجال البرقی هو نفسه سنان بن طریف المذکور فی رجال الشیخ والنجاشی والذی له ابن باسم عبدالله الذی أشتهر بین الرجال و روی عن الامامین الصادق والکاظم علیهما السلام، وله أخ بأسم محمد یعد فی طبقة أصحاب الامام الصادق (ع) توضیح ذلك : ـ

أن عبدالله بن سنان ینطبق علی ثلاثة أشخاص : ـ

١ـ عبدالله بن سنان الذی عده البرقی من أصحاب الجواد (ع) و قال : عبدالله بن سنان من أصحاب الرضا (ع).

٢ـ عبدالله بن سنان الواسطی الذی عده البرقی من أصحاب الکاظم (ع).

٣ـ عبدالله بن سنان الذی عده البرقی من أصحاب الصادق (ع) وعده الشیخ من أصحاب الصادق والکاظم (ع).

ولا یوجد أتحاد بین هؤلاء الثلاثة مع الاخر، و قد ذکر أن الاول والثانی لم یرد ذکرهما فی روایة من روایات الکتب الاربعة. فلم یبق الا الثالث، و قد ترجمه النجاشی بقوله: «عبدالله بن سنان بن طریف مولی بنی هاشم یقال مولی بنی أبی طالب و یقال مولی بنی العباس» و ذکره البرقی فقال: «عبدالله بن سنان مولی قریش».

و أما سنان فقد ذکره الشیخ فی رجاله فی أصحاب الباقر (ع) و

قال: «سنان أبو عبدالله بن سنان مولی قریش» و ذکره البرقی فی أصحاب الباقر (ع) قائلا: «سنان بن سنان مولی قریش أبوعبدالله». و ذکر شخص باسم سنان بن طریف الثوری فی رجال الشیخ فی أصحاب الصادق (ع)، وعده البرقی فی أصحاب الکاظم (ع) و یوجد شخص آخر باسم سنان بن عبدالرحمن مولی بنی هاشم الکوفی.

وعلیه ان أخذنا بقول البرقی کان عبدالله بن سنان هو عبدالله بن سنان بن سنان مولی قریش، ویکون سنان بن طریف شخصا آخر، وعلیه أما أن یکون النجاشی والشیخ قد اشتبها فی عد عبدالله بن سنان بأنه ابن طریف أو یوجد شخص آخر باسم عبدالله بن سنان بن طریف. ولا اشکال فی أن الذی ترجمه النجاشی لیس الا عبدالله بن سنان الذی ذکره البرقی باسم عبدالله بن سنان بن سنان، و مما یشیر الی ذلک قول البرقی عنه أنه کان علی خزائن المنصور والمهدی وهذا ما قاله النجاشی أیضاً. و اما تسمیة جده بطریف فمن الممکن أن یکون أسم أبی سنان جد عبدالله بن سنان طریف ولا یوجد ما ینفی هذا الاحتمال کما أن احتمال اشتباه النجاشی بعید کما لا یخفی.

و بهذا یظهر أنه لا مجال للقول بأتحاد محمد بن سنان بن طریف مع محمد بن سنان الزاهری، فأن المستظهر من کلام الشیخ فی رجاله أن محمد بن سنان هو أخو عبدالله بن سنان بن طریف فأنه قال: «و أخوه عبدالله»، و کأنه اشارة الی عبدالله بن سنان المعروف، کما أنه لقب محمد بن سنان بن طریف بالهاشمی و هو یتفق مع ما ذکره لعبدالله بأنه مولی قریش أی بنی هاشم. أضف الی ذلک أن الشیخ أکتفی فی محمد بن سنان الزاهری بلقب الکوفی ولم یشر الی أنه مولی بنی هاشم أو مولی قریش أو أنه هاشمی. کما یظهر مما ذکرنا بطلان احتمال کون محمد بن سنان بن طریف الهاشمی مولی قریش زاهریاً.

ثالثاً : ـ أن محمد بن سنان بن عبدالرحمن شخص مجهـول ولا قرينة على أن يكون أخا عبدالله بن سنان المعروف كما أدعاه القهبائى.

والمتحصل أن محمد بن سنان الزاهرى هو غير محمد بن سنان بن طريف الهاشمى و غير محمد بن سنان بن عبدالرحمن، و عندالاطلاق ينصرف الى الزاهرى، كما أن الطبقة مختلفة فأن الزاهرى ليس من أصحاب الصادق (ع) بخلاف الهاشمى، على أنه لم تعهد لمحمد بن سنان الهاشمى رواية عن الامام الصادق (ع) فى الكتب الاربعة.

هذا وقد ذكر ابن شهر آشوب فى مناقبه فى باب امامة الصادق (ع) فى فصل أحواله و تاريخه أسم محمد بن سنان و أنه من أصحاب الامام الصادق (ع) و أنه بابه. و ليس هو الزاهرى قطعاً، و يحتمل أن يكون أخا عبدالله بن سنان و يحتمل أن يكون غيره.

الجهة الثانية : ـ مذاهب الاصحاب فى محمد بن سنان : ـ

انقسم الاصحاب فى محمد بن سنان الى ثلاث فرق : ـ

الفرقه الاولى : ـ و ذهبت الى ضعف محمد بن سنان و هذا الرأى هو المشهور بين الرجاليين والفقهاء فقدذهب اليه فى عصر الائمة (ع) الفضل بن شاذان و أيوب بن نوح، و ذهب اليه من الرجاليين النجاشى والشيخ فى كتابيه الرجاليين و كتابيه الحديثيين، و ذهب اليه من الفقهاء المحقق فى المعتبر والعلامة فى مواضع من المختلف والشهيد الثانى و صاحب المـدارك والمحقق الاردبيلى فـى مجمع الفائدة والشيخ البهائى والخراسانى فى الذخيرة، و من المتأخريـن السيد الخوئى ـ دام ظله ـ والسيد الشهيد الصدر (قده).

الفرقة الثانية : ـ ذهبت الـى وثاقة محمد بن سنان و هم جمـع لا بأس به من الاصحاب عد منهم الشيخ المفيد فى الارشاد و كان قـد ضعفه فى الرسالة العددية والعلامة الحلى و كان قد ضعفه فى مواضع

من المختلف و ابن طاووس والمجلسی والحر العاملی وفخر المحققین والمحقق الکرکی والسید الداماد والعلامة بحر العلوم و قد أختار وثاقته بعض الاعلام المعاصرین.

الفرقة الثالثة:ـ ذهبت الی التوقف فی الرجل والمعروف من هؤلاء قلیل و هذا القول حکی عن خلاصة العلامة.

وهناك أسباب عدیدة لهذا الاختلاف منها اختلاف المدارك الموجودة عنه و اختلاف الانظار فی المبانی الرجالیة مما ینعکس علی کیفیة التعامل مع المدارك.

الجهة الثالثة:ـ تصریحات عامة بضعف محمد بن سنان.

هناك کلمات تصرح بالضعف دون بیان وجهه و نوع التهمة الموجهة الی محمد بن سنان.

ینبغی نقلها قبل بیان التهم والمدارك و هی کمایلی: ـ

١ـ قال النجاشی : «و قال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعید أنه روی عن الرضا (ع) قال و له مسائل عنه معروفة و هو رجل ضعیف جدا لا یعول علیه و لا یلتفت الی ما تفرد به». و قال فی ترجمة میاح المدائنی «ضعیف جداً له کتاب یعرف برسالة میاح و طریقها أضعف منها و هو محمد بن سنان»

٢ـ قال الشیخ فی الفهرست «محمد بن سنان له کتب و قد طعن علیه و ضعف» و قال فی رجاله باب أصحاب الامام الرضا (ع) «محمد بن سنان ضعیف» و قال فی الاستبصار «محمد بن سنان مطعون علیه ضعیف جداً و ما یختص بروایته و لا یشرکه غیره لا یعمل علیه» وقال نحو ذلك فی التهذیب.

٣ـ قال ابن الغضائری فی رجاله عنه: أنه ضعیف.

٤ـ قال الکشی: قال حمدویه: کتبت أحادیث محمد بن سنان عن

أيوب بن نوح و قال لا أستحل أن أروى احاديث محمد بن سنان».

٥ـ قال الكشى: و قال محمد بن مسعود قال عبدالله بن حمدويه سمعت الفضل بن شاذان يقول لا استحل أن أروى لكم أحاديث محمد بن سنان.

٦ـ قال الكشى: وقال أبوالحسن على بن محمدبن قتيبةالنيسابورى قال أبو محمد الفضل بن شاذان ردوا أحاديث محمدبن سنان عنى وقال لا أحل لكم أن تروووا أحاديث محمد بن سنان عنى مادمت حيا و أذن فى الرواية بعد موته.

٧ـ قال الشيخ المفيد فى الرسالة العددية: «و هذا حديث شاذ نادر غير معتمد عليه فى طريقه محمد بن سنان وهو مطعون فيه لاتختلف العصابة فى تهمته وضعفه ومن كان هذا سبيله لا يعتمد عليه فى الدين».

٨ـ قال ابن الغضائرى فى ترجمة أبى الجارود: «وأصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه.».

٩ـ قال ابن شهر آشوب فى معالم العلماء بعد ذكر اسمه والاشارة الى كتبه «وقد طعن عليه».

الجهة الرابعة : ـ التهم الموجهة للرجل و التى تكون منشأ للتضعيف و جهت الى محمد بن سنان تهم خمسة : ـ

١ـ الغلو.

٢ـ الكذب والوضع.

٣ـ ذم المعصوم (ع) له.

٤ـ عدم الرواية المباشرة عن المعصوم (ع) مع التدليس.

٥ـ روايته قضايا ردية.

الجهة الخامسة: ـ مدارك التهم : ـ

حيث أن التهم الموجهة لمحمد بن سنان متنوعة فلذا تصنف

المدارك الى خمسة فلكل تهمة مداركها الخاصة كالاتى: ـ

أ ـ مدارك الغلو : ـ

١ـ قول الشيخ فى 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 ....».

٢ـ قول ابن الغضائرى فى رجاله عنه «غال».

٣ـ عد الكشى له فى ترجمة المفضل بن عمر من الغلاة. قال: حدثنى أبوالقاسم نصر بن الصباح و كان غالياً قال حدثنى أبويعقوب بن محمد البصرى و هو غال ركن من أركانهم أيضا قال حدثنى محمد بن الحسن بن شمون و هو أيضاً منهم قال حدثنى محمد بن سنان و هو كذلك.

ب ـ مدارك الكذب : ـ

١ـ قول ابن الغضائرى «يضع لا يلتفت اليه».

٢ـ قول الكشى: وذكر الفضل فى بعض كتبه: الكذابون المشهورون أبوالخطاب ويونس بن ظبيان ويزيد الصائغ ومحمد بن سنان وأبوسمينة.

٣ـ قول الكشى: و ذكر الفضل فى بعض كتبه أن من الكذابين المشهورين ابن سنان و ليس بعبدالله.

ج ـ مدارك ذم المعصوم (ع) للرجل: ـ

رواية الكشى عن محمد بن مسعود قال: حدثنى على بن محمد القمى قال حدثنى أحمد بن محمد بن عيسى القمى قال: بعث أبوجعفر (ع) الى غلامه ومعه كتاب فأمرنى أن أسير اليه فأتيته وهو 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 ـ مدارك التدليس : ـ

١ـ قال الكشى : ذكر حمدويه بن نصير أن أيوب ابن نوح دفع اليه دفتراً فيه أحاديث محمد بن سنان فقال لنا: ان شئتم أن تكتبوا ذلك فأفعلوا فأنى كتبت عن محمدبن سنان ولكن لا أروى لكم عنه شيئا فأنه قال قبل موته: كلما حدثتكم به لم يكن لى سماعاً ولا رواية وانما وجدته.

٢ـ قال ابن داود فى رجاله «و روى عنه أنه قال عند موته لا تروووا عنى مما حدثت شيئا فأنما هى كتب اشتريتها من السوق».

هـ ـ مدارك روايته قضايا ردية : ـ

١ـ قال ابن داود فى رجاله: «والغالب على حديثه الفساد».

٢ـ قال الشيخ فى الفهرست: «و جميع ما رواه ـ الا ما كان فيه تخليط أو غلو ـ ...»

٣ـ وجود روايات عديدة من المناكير رواها محمد بن سنان.

٤ـ 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 أهدى بك من أشاء و أضل بك من أشاء 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 كثيرا.

٥ـ 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 وتخوضوا

فى الباطل بأضافتها اليهم من جملتها كتاب سموه كتاب الاشباح والاظلة نسبوه فى تأليفه الى محمد بن سنان ولسنا نعلم صحة ما ذكر فى هذا الباب عنه فأن كان صحيحاً فأن ابن سنان قد طعن عليه و هو متهم بالغلو فأن صدقوا فى أضافة هذا الكتاب اليه فهو ضلال لضلاله عن الحق و ان كذبوا فقد تحملوا أوزار ذلك».

هذه هى المدارك التى ذكرت فى مقام اثبات التهم الموجهة اليه، ولو ثبت بعضها كان كافياً فى تضعيف محمد بن سنان، و سوف تأتى دراستها بالتفصيل فى الجهة التاسعة ان شاء الله تعالى.

الجهة السادسة : ـ تصريحات بوثاقة محمد بن سنان.

١ـ قول الشيخ المفيد (قده) فى كتاب الارشاد فيمن روى النص على امامة الامام الرضا (ع): فقد عد محمد بن سنان من ثقاة الامام الكاظم (ع) و أهل الورع والعلم والفقه من شيعته.

٢ـ قول الشيخ الطوسى فى كتاب الغيبة فقد قال «فصل فى ذكر طرف من أخبار السفراء الذين كانوا فى حال الغيبة وقبل ذكر من كان سفيراً فى 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 ومن كان مذموماً سيء المذهب ليعرف الحال فى ذلك (الى أن قال): فمن المحمودين..» وقد عد محمد بن سنان منهم وروى ما يدل على مدحه.

٣ـ شهادة ابن قولويه بوثاقة محمد بن سنان حيث ورد فى أسناد كامل الزيارات.

وهناك تصاريح بالوثاقة لكنها من المتأخرين كالمجلسى والحر، وهى تعبر عن آراء اكثر مما تعبر عن شهادات بالوثاقة.

الجهة السابعة : ـ مدارك الوثاقة : ـ

هناك مدارك عديدة ذكرت فى مقام التدليل على وثاقة محمد بن سنان بل كونه من الاجلاء، وبعض هذه المدارك تصلح أن تكون مستندات فى الدفاع عن محمد بن سنان قبال التهم الموجهة اليه و هى كمايلى:ـ

١ـ قال الكشى حدثنى محمد بن قولويه قال: حدثنى سعد بن عبدالله قال حدثنى أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى عن رجل عن على بن الحسين بن داود القمى قال: سمعت أباجعفر الثانى (ع) يذكر صفوان بن يحيى و محمد بن سنان بخير و قال: رضى الله عنهما برضائى عنهما لا «فما» خالفانى قط هذا بعد ما جاء عنه فيهما ما قد سمعته من أصحابنا.

٢ـ روى الكشى عن أبى طالب عبدالله بن الصلت القمى قال: دخلت على أبى جعفر الثانى (ع) فى آخر عمره فسمعته يقول: جزى الله صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و زكريا بن آدم عنى خيراً فقد وفوالى، و لم يذكر سعد بن سعد قال فخرجت فلقيت موفقا فقلت له: ان مولاى ذكر صفوان و محمد بن سنان و زكريا بن آدم و جزاهم خيرا 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 لى.

٣ـ قال الكشى: حدثنى محمد بن قولويه قال : حدثنى سعد عن أحمد بن هلال عن محمد بن اسماعيل بن بزيع أن أبا جعفر (ع) كان يخبرنى بلعن صفوان بن يحيى و محمد بن سنان فقال: انهما خالفا أمرى و قال: فلما كان من قابل قال أبوجعفر (ع) لمحمد بن سهل البحرانى: تول صفوان بن يحيى و محمد بن سنان فقد رضيت عنهما.

٤ـ روى الكشى عن محمد بن مسعود قال: حدثنى على بن محمد

قال: حدثنی أحمد بن محمد عن رجل عن علی بن الحسین بن داود القمی قال: سمعت أباجعفر (ع) یذکر صفوان بن یحیی و محمد بن سنان بخیر و قال: رضی‌الله عنهما برضای عنهما فما خالفانی و ما خالفا أبی (ع) قط بعد ما جاء فیهما ما قد سمعه غیر واحد.

٥ـ روی الکشی عن محمد بن مسعود قال: حدثنی علی بن محمد القمی عن أحمد بن محمد بن عیسی قال کنا عند صفوان بن‌یحیی فذکر محمد بن سنان فقال: ان محمد بن سنان کان من الطیارة فقصصناه.

٦ـ قال أبو عمرو الکشی وجدت بخط أبی عبدالله الشاذانی انی سمعت العاصمی یقول: ان عبدالله بن محمد بن عیسی الاشعری الملقب ببنان قال: کنت مع صفوان بن یحیی بالکوفة فی منزل، اذ دخل علینا محمد بن سنان فقال صفوان: هذا ابن سنان لقد هم أن یطیر غیر مرة فقصصناه حتی ثبت معنا.

۷ـ وعنه قال سمعت أیضا قال: کنا ندخل مسجد الکوفة و کان ینظر الینا محمد بن سنان و قال: من یرید المعضلات فالی و من أراد الحلال والحرام فعلیه بالشیخ یعنی صفوان بن یحیی.

۸ـ قال‌الکشی: و وجدت بخط جبرئیل‌بن أحمد: حدثنی‌محمدبن عبدالله بن‌مهران عن أحمد بن محمد بن أبی‌نصر ومحمد بن سنان‌جمیعا قالا: کنا بمکة و أبوالحسن الرضا (ع) فیها فقلنا له جعلنا الله فداك نحن خارجون و أنت مقیم فأن رأیت أن تکتب لنا الی أبی‌جعفر (ع) کتابا لنسلم (تلم) به. فکتب الیه، فقدمنا للموفق فقلنا له أخرجه الینا وهو صدر موفق فأقبل یقرأه و یطویه و ینظر فیه و یبتسم حتی أتی‌علی آخره یطویه من أعلاه و ینشره من أسفله قال محمد بن سنان: فلما فرغ من قرائته حرك رجله و قال ناج ناج، فقال أحمد ثم قال ابن سنان عند ذلك فطرسیة فطرسیة.

٩ـ 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: يامحمد 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 ودل 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 والداعى الى دينه. فقال لى: يا محمد يمد الله فى عمرك و تدعو الى امامته و امامة من يقوم مقامه من بعده فقلت ومن ذاك جعلت فداك قال: محمد أبنه. قلت بالرضا والتسليم فقال: كذلك وجدتك فى صحيفة أمير المؤمنين (ع)، أما أنك فى شيعتنا أبين من البرق فى الليلة الظلماء. ثم قال: يامحمد 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 الهمدانى (رض) قال: حدثنى على بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه عن محمد بن سنان. و رواها الكلينى بسنده الى ابن سنان.

١٠ـ 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 وكان متقشفا متعبداً.

١١ـ قال الكشی: وجدت بخط جبرئيل بن أحمد: حدثنی محمدبن عبدالله بن مهران قال: أخبر عبدالله بن عامر عن شاذويه بن الحسين بن داود القمی قال: دخلت علی أبی جعفر (ع) و بأهلی حبل فقلت: جعلت فداك أدع الله ان يرزقنی ولدا ذكراً. فأطرق ملياً ثم رفع رأسه فقال: اذهب فالله يرزقك غلاما ذكراً ثلاث مرات، قال فقدمت مكة فصرت الی المسجد فأتی محمد بن الحسن بن صباح برسالة من جماعة من أصحابنا منهم صفوان بن يحيی و محمد بن سنان و ابن أبی عمير و غيرهم فأتيتهم فسألونی فخبرتهم بما قال فقالوا لی: فهمت عنه ذكراً و زكياً فقلت ذكرا قد فهمت. فقال ابن سنان أما أنت سترزق ولداً أنه اما يموت علی المكان أو يكون ميتا فقال أصحابنا لمحمد بن سنان: أسأت قد علمنا الذی علمت فأتی غلام فی المسجد فقال أدرك فقد مات أهلك فذهبت مسرعاً فوجدته علی شرف الموت ثم لم تلبث أن ولدت غلاماً ميتاً.

١٢ـ روی الكشی عن حمدويه قال: حدثنا أبو سعيد الادمی عن محمد بن مرزبان عن محمد بن سنان قال: شكوت الی الرضا (ع) وجع العين فأخذ قرطاسا فكتب الی أبی جعفر (ع) و هو «أقل من يدی» أول شیء فدفع الكتاب الی الخادم و أمرنی أن أذهب معه و قال: اكتم فأتيناه وخادم قدحمله قال ففتح الخادم الكتاب بين يدی أبی جعفر (ع) فجعل أبوجعفر ينظر فی الكتاب و يرفع رأسه الی السماء يقول ناج فعل ذلك مراراً فذهب كل وجع فی عينی و أبصرت بصراً لا يبصره أحد. قال: فقلت لابی جعفر (ع) جعلك الله شيخا علی هذه الامة كما جعل عيسی بن مريم شيخاً علی بنی اسرائيل قال: ثم قلت له: يا شبيه صاحب فطرس قال: و أنصرفت و قد أمرنی الرضا (ع) أن أكتم فمازلت صحيح البصر حتی أذعت ماكان من أبی جعفر (ع) فی أمر عينی فعاودنی

الوجع. قال : قلت لمحمد بن سنان: ماعنيت بقولك يا شبيه صاحب فطرس. فقال: ان الله غضب على ملك من الملائكة يدعى فطرس فدق جناحه و رمى به فى 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 أجنحتى و أمضى 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 و آله فبلغه تهنئة ربه تعالى ثم حدثه بقصة فطرس فقال محمد صلى الله عليه وآله لفطرس: أمسح جناحك على مهد الحسين (ع) و تمسح به ففعل ذلك فطرس فجبر الله جناحه ورده الى منزله مع الملائكة.

١٣ـ قال أبو عمرو الكشى «وقد روى عنه الفضل و أبوه و يونس و محمد بن عيسى العبيدى و محمد بن الحسين بن أبى الخطاب والحسن والحسين أبنا سعيد الاهوازيان ابنا دندان و أيوب بن نوح و غيرهم من العدول الثقات من أهل العلم».

١٤ـ ما ذكره الكشى فى ترجمة الفضل بن شاذان من أن الطعن عليه من الامام (ع) قد تعقبه الرضا و نظر ذلك بصفوان بن يحيى و محمد بن سنان مما يشير الى رضا الامام (ع) عن محمد بن سنان.

١٥ـ رواية الاجلاء الاثبات المتحرزين عن النقل عن الضعاف عن محمد بن سنان كأحمد بن محمد بن عيسى المعروف بتشدده فى النقل وقدحه فى الرواة لادنى شيء و نفيه الاجلاء بتهمة الغلو والرواية عن الضعاف، و منهم محمد بن الحسن بن الوليد الذى لم يستثن روايات محمد بن سنان من كتاب نوادر الحكمة مع أنه استثنى روايات أشخاص عرفوا بالجلالة كمحمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى، ومنهم الشيخ الاجل

الثقة أبو غالب الزرارى حيث عد كتابى محمد بن سنان من جملة الكتب التى أوصى ولده فى رسالته اليه بحفظها و أجاز له روايتها فيكون ذلك كاشفاً عن وثاقة الرجل.

هذه هى مدارك الوثاقة التى ذكرت فى مقام اثبات وثاقة محمد بن سنان و دفع التهم الموجهة اليه.

الجهة الثامنة : الاسس العامة للتقييم : ـ

هناك مجموعة من القضايا ينبغى الفراغ منها قبل الدخول فى تقييم مدارك الضعف والوثاقة، لان هذه القضايا لها دخل كبير فى تقييم هذه المدارك. وهى كمايلى : ـ

أ ـ الغلو و طعنه فى الراوى : ـ

لقد أثير بين علماء الدراية والرجال استفهام حول ايجاب الغلو طعنا فى الراوى يسقط روايته عن الاعتبار، و قد تعددت الاجوبة عن هذا السؤال بين من يذهب الى أن الغالى لايمكن الاخذ بروايته لاشتراط العدالة فى الراوى وهى لا تجتمع مع فساد العقيدة، و من يذهب الى أن الغلو بوصفه انحرافاً فى العقيدة لا ينافى وثاقة الراوى التى هى المناط فى العمل بالرواية، و قد يترائى 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 وصم 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 :ـ

المحور الاول : ـ الغلو عبارة عن التجاوز فى الحد بأدعاء رتبة

للمخلوق أكثر من رتبته، و يشكل الغلو ظاهرة عامة فى كل الاديان حتى السماوية حيث تحاط بعض الشخصيات بهالة من التقديس وتدعى لها مراتب فوق مراتبها، ولسنا بصدد تحليل أسباب هذه الظاهرة و مناشئها. وقد برز الغلو فى الديانة اليهودية والمسيحية، و قد أشار القرآن الكريم الى ذلك فى عدة آيات منها ماجاء 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». وقال تعالى «قل ياأهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل و أضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل».

وقد ظهرت بوادر الغلو فى زمن الرسول (ص) حيث حاول البعض الافراط فى تقديس شخصية النبى الاكرم (ص) و ادعاء مزية خاصة له حيث روى أن رجلا قال: يا رسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض أفلا نسجد لك؟ قال (ص): لاولكن أكرموا نبيكم وأعرفوا الحق لاهله، فأنه لا ينبغى أن يسجد لاحد من دون الله. كما حاول البعض انكار وفاته و أنه حى لم يمت. وظهر الغلو فى زمن أمير المؤمنين (ع) فقد أدعى قوم ربوبيته، و من ذلك ما روى من أن سبعين رجلا من الزط أدعوا الربوبية لعلى (ع) والذى يبدو أن الغلو الى زمان أمير المؤمنين (ع) كان حالة فردية ولم تتخذ شكلا عاماً فى المجتمع الاسلامى ثم أتخذت بعدذلك شكل حركة فى المجتمع وظهرت فرق و طوائف من الغلاة لكل فرقة أنصار و أتباع و دعاوى كالخطابية أصحاب أبى الخطاب الذى زعم أن الائمة (ع) أنبياء و آلهة، والبزيعية الذين

زعموا أن الائمة (ع) أنبياء و أنهم لا يموتون بل يرفعون الى السماء، والبنانية أتباع بنان بن سمعان الهندى الذاهب الى الحلول والمخمسة الذين قالوا بألوهية على (ع) و أن سلمان و أباذر والمقداد و عمار و عمرو بن أمية الضمرى أنبياء موكلون من قبل الرب لرعاية مصالح العالم، والعلياوية الذين ألهوا علياً (ع)، والمفوضة وهم على فرق من حيث القول بالتفويض بين قائل به فى الخلق و قائل به فـى الارزاق وهكذا. فالغلو أنحراف خطير فى العقيدة و له عدة مراتب كما سوف يأتى ان شاء الله تعالى.

المحور الثانى: ـ وقف الائمة (ع) موقفا حاسماً وفعالا من ظاهرة الغلو، و صدرت منهم أقوال و تصريحات ذات أثر كبير فى تزييف الغلو والمدعين به وقد مارسوا عملين مزدوجين : ـ

الاول : ـ الرد على أفكار الغلاة وبيان العقيدة الحقة.

الثانى : ـ اتخاذ موقف عملى حـاسم من الغلاة و أصدار تعليمات بهذا المجال الى الشيعة.

ولكل من هذين العملين شواهد، فمن شواهد العمل الاول مارواه الكشى بسند صحيح عن أبان بن عثمان قـال: سمعت أبـا عبدالله (ع) يقول: لعن الله عبدالله بن سبأ انه أدعى الربوبية فى أمير المؤمنين (ع)، و كان والله أمير المؤمنين (ع) عبداً لله طائعاً الويل لمن كذب علينا و ان قوماً يقولون فينا ما لا نقوله فى أنفسنا نبرأ الـى الله منهم نبرأ الى الله منهم. و ما رواه صحيحاً عن أبى حمزة الثمالى قال قال على بن الحسين (ع) لعن الله من كذب علينا انى ذكرت عبدالله بن سبأ فقامت كل شعرة فى جسدى لقد أدعى أمراً عظيماً ماله لعنه الله كان على (ع) والله عبداً لله صالحاً أخو رسول الله (ص) مانـال الكرامة من اللـه الا بطاعته لله و لرسوله و ما نال رسول الله (ص) الكرامة من الله الا بطاعته.

و ما رواه عن عبدالله بن مسكان بأسناده اليه قال: دخل حجر بن زائدة و عامر بن جذاعة الازدى على أبى عبدالله (ع) فقالا له: جعلنا فداك ان المفضل بن عمر يقول انكم تقدرون أرزاق العباد فقال والله مايقدر أرزاقنا الا الله ولقد أحتجت الى طعام لعيالى 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 عبدالله (ع) قال قال لى يا مرازم من بشار؟ قلت: بياع الشعير قال: لعن الله بشاراً قال ثم قال لى يا مرازم قل لهم و يلكم توبوا الى الله فأنكم كافرون مشركون. و ما رواه بسند صحيح عن اسحاق بن عمار قال قال أبو عبدالله (ع) لبشار الشعيرى أخرج عنى لعنك الله لا والله لا يظللنى و اياك سقف بيت أبداً فلما خرج قال ويله 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 الاصلاب والارحام 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 أفزعنى 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 مزيد أو يزيد قال قال أبو عبدالله (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 عبدالله (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 الاقامت قال ثم قال: لا والله ما هى الا وراثة عن رسول الله (ص)، و أخيراً ما رواه بسنده عن حنان بن سدير عن أبيه قال: قلت لابى 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 دمى 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 عليم» قال: يا سدير سمعى و بصرى و شعرى و بشرى و لحمى و دمى من هؤلاء براء برء الله 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 العملين كثيرة جداً و متناثرة فى كتب الحديث والرجال

المحور الثالث: ـ لا يخفى أن للغلو مراتب، كما أنه قد عدت أمور من الغلو تشدداً من بعض الاجلة أو اجتهاداً 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 اللهتعالى الله عما يصفون و هو شرك واضح، أوكونهم بمنزلةالكفار فىالجاهلية حيث يعتقدون أنها آلهة وسائط لدى الاله و هى التى تخلق و ترزق و تعطى و تمنع و هو شرك أيضا، 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 أيضا كأن يكون المقصود كون المعصوم (ع) نبياً على حد نبوة الرسول الاعظم (ص) و أنه ينزل عليه الوحى من السماء، أواعتقاد نبوة المعصوم (ع) دون نبوة النبى (ص)، أو اعتقاد أن للمعصوم درجة أعلى من النبى (ص)، و ذلك كله كفر واضح و خلاف ضرورى الاسلام.

ومن مراتب الغلو ادعاء بعض صفات الخالق فىأشخاص المعصومين و هذه درجة أضعف اذ الغالى لا ينكر ألوهية الله تعالى ولا نبوة النبى (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 لابد من التوجه اليهم و طلب القضايا منهم. و هذه مرتبة أضعف من الغلو بأعتبار أن صاحبها يسلم بالله و صفاته لكنه يرفع

الاشخاص الی مرتبة التدبیر بنحو التفـویض و هذا مخـالف للعقیدة الاسلامیة، لان المدبر هو الله تعالی و کل الشؤون بیده و لـم یفوض تدبیر العالم الی أحد، و منه یجب طلب الحاجات و الیه ینبغی التوجه و قد نفی الائمة (ع) عنهم هذا التفویض.

هذه هی مراتب الغلو و التی تعتبر انحرافاً فی العقیدة الحقة، و التی جهد الائمة (ع) فی التنبیه علی فسادها و محاربتها.

و أما الاعتقاد بغیر ذلك کالاعتقاد بأن الائمة (ع) یعلمون الغیب بتعلیم الله تعالی لرسوله (ص) وتعلیمه لهم، أو أنهم أصحاب معاجـز وکرامات، و أنهم اذا طلبوا من الله تعالی شیئا استجـاب لهم، و أنهم شفعاء الی الله تعالی، و أنهم منزهون عن السهو والاشتباه، و أن بعض الاحکام قد فوضت الیهم و قد علموا المصالح والمفاسد والملاکات، و أنهم قادرون بأذن الله علی الاحیاء والاماتة والتصرف فی التکوینیات، فلیس ذلك کله غلوا ولا ارتفاعاً ولا انحرافاً، ولا ینافی ما ورد فـی القرآن الکریم أوالسنة المطهرة، بل یستفاد من القرآن الکریم والسنة، ولعمری قد أدعیت هذه القضایا فی أناس عادیین ذوی ریاضات روحیة فکیف تنفی عن المعصومین المتمحضین فی طاعة الله تعالی.

المحور الرابع : ـ ذکرنا فی بدایة البحث عن هذه النقطة أنه قد یتراءی من عبارات بعض الرجالیین وجود ارتباط بین الغلو والکذب و ان کانا منفکین بحسب الحقیقة و من شـواهد ذلك ماقـاله المولی الوحید (قده) : «ثم اعلم أنه یعنی أحمد بن محمد بـن عیسی و ابـن الغضائری ربمـا ینسبان الراوی الی الکذب و وضع الحدیث بعد ما ینسبانه الی الغلو». ولعل السر فی ذلك هو أن الغلاة کانوا یختلقون الاحادیث الدالة علی مذاهبهم الفاسدة وینسبونهـا الـی الائمة (ع) ویتداولونها بینهم و لهم استدلالات نقلیة فی کتبهم، هذامن جهة، ومن

جهة اخری 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 أعتبروه موضوعاً على لسان الائمة (ع) و يكذبون راويه عملا بهذه الاخبار التی كان بعضها ناظراً الی ما يخالف كتاب الله تعالى من الاعتقادات، حيث صدرت هذه الاحاديث عن الائمة (ع) للتمييز بين ما هو من العقيدة الحقة و ما ليس منها كرواية أبی يعفور قال: سألت أبا عبدالله (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 فالذی جاءكم به أولى به، و رواية أيوب بن راشد عن أبی عبدالله (ع) قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف. فهذان الامران أنضما الی بعضهما و كانا غالبين بالنسبة الی الغلاة و لذا صار كل غال مطعوناً فيه متهما فی حديثه، و ينبغی أن لانغفل أن بعض فرق الغلاة كانت منحلة من الالتزامات الدينية و لذا لا يعول على أتباعها فی شیء ما لم يثبت العكس، و نجد هذه الحقيقة فی تراجم الرجال ومن شواهد ذلك : ـ

١ـ قال النجاشی فی ترجمة أبی سمينة «ضعيف جداً فاسد الاعتقاد لا يعتمد فی شیء و كان ورد قم و قد اشتهر بالكذب فی الكوفة و نزل على أحمد بن محمد بن عيسى مدة ثم تشهر بالغلو فخفی و أخرجه أحمد بن محمد بن عيسى عن قم و له قصة».

٢ـ قال النجاشی فی ترجمة محمدبن موسى السمان «ضعفه القميون بالغلو . . . و كان ابن الوليد يقول انه كان يضع الحديث».

٣ـ قال النجاشی فی ترجمة محمدبن أورمه القمی «ذكره القميون و غمزوا عليه و رموه بالغلو حتى دس عليه من يفتك به فوجدوه يصلی

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 فى كتبه مما وجد فى كتب الحسين بن سعيد و غيره فقل به و ما تفرد بـه فلا تعتمده». و نلاحظ من هذا النص أن الصورة المأخوذة عن الغلاة هى أنهم أناس غير ملتزمين وليسوا من ذوى الدين و لذا توقفوا عن ابن أورمه حينما وجدوه يصلى من أول الليل الى آخره، حيث وجدوا فى التزامه ما ينافى صورة الغلاة فى أذهانهم، كما يعكس هذا النص أن كل غال موضع للتهمة، و لذا يتوقف ابن الوليد فيما ينفرد به ابن أورمه لانه طعن عليه بالغلو.

٤ـ قال النجاشى فى ترجمة عبدالله بن القاسم الحضرمى «كذاب غال يروى عن الغلاة لاخير فيه و لا يعتد برواياته».

٥ـ 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».

٦ـ قال فى ترجمة داود الرقى «ضعيف جداً والغـلاة تروى عنه قال أحمد بن عبدالواحد قلما رأيت له حديثاً سديداً».

فالذى يظهر أن الغالى موضع التهمة عند علماء الجرح والتعديل وليس من الضرورى أن يطلعوا على غلوه مباشرة اذ يكفى أن يـروى روايات تدل على الغلو ليعد غالياً و كـذاباً بمقتضى مـا دل على نفى صدور ما خالف الكتاب عن المعصوم (ع). و هذا هو السر فى عدجمع من الرجاليين الغلو طعناً فى الـراوى مسقطاً له عـن الحجية. وهذا الكلام متين ضمن حدود معينة فقد برزت ظاهرة التحلل والكذب فى الغلاة فكان الغلو يعبر عن عدم الالتزام الدينى مما يسقط الوثوق بكلام الغالى، كما أنهم جهدوا فى وضع الاحاديث فكان كل منهم موضـع التهمة منذ البداية. و قد برز ذلك فى الغلاة أكثر من سائر الفرق ففى

الواقفة والفطحية من هو مثال الالتزام السلوكى بالدين والتحرج عن الكذب، و ان برز الكذب أيضاً فى بعض رجال هذه الفرق فأختلقوا أحاديث على لسان الائمة (ع)، و لذا نجد النجاشى يقول فى ترجمة زكريا بن محمد: «ولقى الرضا (ع) فى المسجد الحرام و حكى عنه ما يدل على أنه كان واقفا و كان مختلط الامر فى حديثه له كتاب منتحل الحديث».

هذا واللازم ملاحظة أمرين : ـ

الاول : ـ أن بعض الاجلاء تشددوا فى قضيه الغلو و عدوا أموراً ليست منه على أنها غلو، فقد يسقطون شخصاً و يطعنون فيه ويتهمونه لروايته أموراً ليست من الغلو ولكنها غلو فى نظرهم.

الثانى : ـ أن الافهام تختلف فى عد حديث مخالفاً للكتاب، فقد يروى حديث يدل على أن الامام (ع) يعلم الغيب فيكذبون الراوى بدعوى مخالفة الحديث للكتاب، مع أن الائمة (ع) انما يعلمون الغيب بتعليم النبى (ص) المعلم من قبل الله تعالى ولا ينافى ذلك الكتاب ولا قوله تعالى «قل لا أعلم الغيب».

وبهذين الامرين وقع بعض الرجاليين فى مفارقة فتراهم يضعفون الراوى بدعوى الغلو، ثم يذكرون أن له كتاب الرد على الغلاة، و قد وقع ذلك كثيراً فهذا على بن العباس الجراذينى يقول عنه النجاشى: «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 أختلاف مراتب الغلو أن يرد، غال على غال أعلى رتبة فى الغلو، لكن هذه الحالة ليست عامة بل ترجع أيضا الى ما أشرنا اليه.

ومن هنا ينبغى التدقيق فى الرجل فقد يضعف بتهمة الغلو لكنه ليس بغال واقعاً و انما أتهم بالغلو اجتهاداً منهم فى معناه و موجبه، فما لم يثبت الغلو الموجب للكذب والسقوط لا يمكن اسقاط اعتبار الراوى بمجرد الصاق هذه التهمة به. نعم قد يتفق لشخص أنه ليس غالياً فى الواقع لكنه ضعيف فى الحديث فيسقط لكذبه لا لاجل التهمة.

ب ـ الرواية بالوجادة و طعنها فى الراوى :ـ

لا يخفى أن لتحمل الحديث طرقاً عديدة تختلف فيما بينها من حيث درجة الاعتماد كالسماع والقراءة والمناولة، و من هذه الطرق ما يسمى فى اصطلاح علم الدراية بالوجادة، 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، وللوجادة ألفاظ خاصة أيضا 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 بالوجادة والرواية وجادة، فقد جوزها قوم ومنع منها آخرون، ولكل أدلة و حجج ليس هنا محل ذكرها، ولكن الذى نريد الاشارة اليه ما أدعى من أن طريقة المتقدمين هى عدم التعويل على الرواية بالوجادة، 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 سنةبكتبه ولا أفهم ادراكالروايات ولا أستحل ان أن أرويها عنه، فروى عن أخويه عن ابيهما. و اما 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 أنهذا الكلاملیس 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 فكانالرواة يرجحون الدرجة الاعلى على غيرها. والشاهد الثانى واضح فى ذلك حيث رجح الحسن الوشاء لابن عيسى السماع على الاجازة لا لعدم اعتبارها بل لكونها أرجح مع المكنة و لذا قال له: «و ما عجلتك ...»، و أما كلام ابن فضال فأنه لغاية التحرز والاحتياط لم يشأ أن يروى بالوجادة بل قد يكون ذلك لترجيح السماع عليها أيضا، على أن عدم استحلال ابن فضال للرواية وجادة لا يكشف عن كون ذلك هو سيرة المتقدمين. مضافاً الىوجود شواهد على العكس، كما أن الامام (ع) أجاز الرواية وجادة، ففىخبر أحمد بن عمرالحلال قال: قلت لابى الحسن الرضا (ع): الرجل من أصحابنا يعطينى الكتاب ولا يقول لى أروهعنى، يجوز لىأن أرويه عنه

قال: فقال: اذا علمت أن الكتاب له فاروه عنه، فأن هذا الخبر و ان كان من أدلة جواز المناولة الا أنه نافع فی المقام كما هـو واضح.
وفی رواية محمد بن الحسن بن أبی خالد شنبوله قال: قلت لابی جعفر (ع) جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن أبی جعفر وأبی عبدالله عليهما السلام وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم يرو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال: حدثوا بها فأنها حـق، و ورد عن المعصـوم (ع) بشأن كتب بنی فضال قوله (ع): خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا.

و نخرج من هذا البحث بنتيجتين: ـ

الاولی: ـ لم يثبت وجود سيرة علی عدم جواز الرواية بالوجادة.

الثانية: ـ أن الراوی بالوجادة لابد أن يلتزم بألفاظ تفيد ذلك ولا يستعمل لفظاً يوهم طريقاً آخر، فضلا عن استعمال لفظ يدل بظاهره أو صريحه علی النقل بغير الوجادة.

ج ـ شهادة الراوی نفسه: ـ

تارة يشهد الراوی علی نفسه و اخری لنفسه ولكـل من هذيـن النحوين شكلان، لانه اما أن ينقل من المعصومين (ع) ما يشهد به لنفسه أو عليها أو عن غير المعصوم عليه السلام و اما ان يدعی لنفسه أو علی نفسه شيئا من الوثاقه أو الضعف. و لذا يقع الكلام فی مقامين: ـ

الاول: ـ فی الشهادة للنفس.

الثانی: ـ فی الشهادة علی النفس.

أما المقام الاول فمن الواضح أن عمدة الاشكال فی قبول شهادة الراوی لنفسة هو الدور فأن اثبات عدالته أو وثاقته بنقله أو دعواه دور واضح، الا أن العلامة المامقانی (قده) ذكر فی الفائدة الثلاثين النقطة الثانية أنه يمكن الاخذ بما يرويه نفس الراوی عن المعصوم (ع) مما يفيد المدح أو الوثاقة و قال فی تقرير ذلك مانصه: «وقد بينا مرارا

عديدة فى طى التراجم أن الاخذ بأقوال علماء الرجال لما كان من باب الظن الثابت حجيته فى الرجال، والاغلب فى الاخبار المشار اليها حصول الظن بصدورها من الامام (ع) لغاية بعد أن يباهت الامامى امامه فيحصل منها الظن بالوثاقة أو حسن الحال فيكون الحجة 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 هى 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 الامامى امامه لا يقنع الخصم، اذ حصول ذلك من الكذابين والمتحللين من الالتزام كثير جداً، كما أنه يمكن النقاش فى حصول الظن مع الاخذ بنظر الاعتبار كون الشخص كذاباً أو كونه من غير الامامية. نعم قد يكون نقل الراوى معتضداً بما يوجب الوثوق به فيكون حجة لان 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 بالسرقة أو شرب الخمر مقبولة لانها تدخل فى كبرى اقرار العقلاء على أنفسهم فينتزع منهاالتضعيف لو كان موضوع الحجية هو خبر العادل، وأما شهادته علىنفسه بالكذب فأن هذا المورد من موارد النزاع فى شمول القضية لنفسها، وتفصيلها فى الاصول، ولكن فى موارد الرجال يكفى أن يخبر الشخص عن كذبه فيسقط لانه ان كان صادقاً فسقوطه واضح و ان كان كاذباً لم يمكن الرجوع اليه والاخذ منه.

د ـ حال الذموم الصادرة منالمعصوم (ع) : ـ

لا شك فى أن مقتضى أصالة الجد هو البناء على صدور كلام المعصوم (ع) عن جد فأذا صدر من المعصوم (ع) ذم لراو فبأصالة الجد نبنى على واقعية الذم، و يستثنى من ذلك مالو 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 لاكلام فيه و انما الكلام فى وجود ما يميز الذم الصادر جداً من غيره اذا كانت قدصدرت من الامام (ع) تصريحات بالرضا والمدح فى حق ذلك الشخص.

قد يقال أن الرجل اذا كان من خواص الامام (ع) فصدور اللعن يحمل على غير الجد، تمسكاً بما ورد فى زرارة بن أعين، فقد روى الكشى بسند تام عن عبدالله بنزرارة قال قال لىأبو 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 نقربه و يرمونه لمحبتنا له وقربه ودنوه منا ويرون ادخال الاذى عليه وقتله، و يحمدون كل من عبناه نحن (الى أنقال):

فأنما أعيبك لانك رجل اشتهرت بناولميلك الينا وأنت فى ذلك مذموم عند الناس غير محمود الاثر لمودتك لنا و لميلك الينا فأحببت 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 وروده مورد الجد، ولا تجرى أصالة الجد 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 الوثاقة عمن 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 لابى 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 ألزمونيه فأقول 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 ماهو عليه فلايراد 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 نفى الشك فى كونه غير مراد جداً والا جرت أصالة الجد.

هـ ـ التعارض بين كلمات الرجاليين والاخبار المروية عن المعصومين (ع).

هناك ظاهرة تلاحظ فى تراجم الرجال فى أحايين كثيرة و هى ان يذهب الرجالى الى وثاقة راو مع وجود أخبار تفيد ضعفه أو يذهب الى ضعف راو مع وجود أخبار تفيد وثاقته، فهل يؤخذ فى هذه الحالة بالاخبار أو بكلام الرجالى؟

قد يقال بتقديم الاخبار و قد يقال بتقديم كلام الرجالى، و قد لاحظت السيد الخوئى ـ دام ظله ـ يبنى على الثانى فى توثيقاته و تضعيفاته، و من شواهد ذلك ما نحن فيه، فأنه أفاد أن بعض النصوص التامة سنداً و ان دلت على وثاقة محمد بن سنان الا أن تضعيف النجاشى مانع عن التمسك بها. و ذهب العلامة المامقانى (قده) فى الفائدة التاسعة والعشرين من الفوائد التى ذكرها فى مقدمة تنقيحه الى الاخذ بأقوى الظنين بدعوى أن المدار فى التراجم والتوثيقات والتضعيفات على الظن و حيث ان كلا منها تفيد الظن فيؤخذ بأقوى الظنين.

والذى ينبغى فى المقام هو معرفة السر فى التقديم وقبل الدخول فى ذلك نقول مستعينين بالله تبارك و تعالى أن التوثيقات والتضعيفات على أنحاء ثلاثة : ـ

الاول : ـ أن تكون اخباراً عن حس و شهادة.

الثانى : ـ أن تكون اجتهاداً من الرجالى.

الثالث : ـ أن تكون أخباراً عن الخبرة.

والتوثيقات والتضعيفات الموجودة فيها ما هو من النحو الاول و فيها ما هو من النحو الثانى 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 نبنى على حجية كلام الرجالى فى النحو الاول والثالث دون الثانى، و تفصيل ذلك موكول الى كتابنا «مبانى الرجال والدراية».

اذا عرفت ذلك نقول: أنه قد يقرب تقديم كلام الرجالى بوجهين:ـ

الاول : ـ أن الرجالى مع اطلاعه على هذه الاخبار فلابد أن يكون مطلعاً على خلل فيها واضح لم نتمكن من الاطلاع عليه لعدم معرفة الظروف ولعدم الاطلاع الكافى.

الثانى : ـ من الممكن أن يكون لهذا الخبر معارض و قد رجح الرجالى هذا المعارض أو بنى على التساقط و رجع الى أمارة اخرى.

وعلى 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 فأنه معلوم المدرك. أو يقال: أن خبر الرجالى مرسل، والخبر المروى عن المعصوم بالاسناد

مسند فیؤخذ به (١). و هناك فرضیة ثالثة وهی أن یقال أنه لا تنافی من حیث الاساس بین الخبرین لامكان أن یكون كل منهما ناظراً الی حال دون حال، وحیث لا یعرف أیهما المتقدم وأیهما المتأخر یتساقطان و نبنی علی عدم ثبوت شیء من الوثاقة أو الضعف.

ثم ان فی هذه المسألة حالات لان الاخبار قد تكون مبتلاة بالمعارض فی قبال عدم التعارض فی كلام الرجالی أو الرجالیین و قد یحصل العكس وقد یحصل وجود تعارض فی كل من الاخبار و من كلمات الرجالیین و أقوالهم.

وهذه الوجوه والصور تحتاج الی دراسة كاملة و مفصلة نوكلها الی محلها، ولكن الذی نشیر الیه فی المقام أن النجاشی حیث أنه من أهل الخبرة فی هذا الباب فأذا شهد فی حق رجل خلافاً لمؤدی خبر وكان المفروض اطلاعه علی هذا الخبر، یقدم كلام النجاشی لانه یوجب سلب الوثوق بالخبر، لان شهادة النجاشی علی خلاف الخبر كاشف عن وجود خلل أو نكتة أوجبت عدم الاعتماد علیه، و هذا البیان یجری فی موارد تعارض الخبر مع كلام الرجالی الخبیر لا الرجالی الذی یشهد عن حس محض.

و ـ روایة الاجلاء عن شخص :ـ

كثر فی كلمات جمع من الفقهاء والرجالیین عد روایة الاجلاء عن شخص امارة علی حسنه و وثاقته، و بالغ بعضهم فجعلها من امارات العدالة فضلا عن الوثاقة، و فی قبال هؤلاء الاعلام ذهب جمع آخر الی

(١) أو یقال أن الخبر كالقطع فیقدم علی قول الرجالی لاننا نحتاج الی قول الرجالی فی فرض عدم العلم بالواقع و قد علمنا طبقاً للخبر المنزل منزلة القطع بالواقع. أو یقال بأن التعارض انما یقع بین شهادة المعصوم (ع) و شهادة الرجالی و لا ریب فی تقدم شهادة المعصوم (ع) فی هذا الفرض.

عدم التعويل على هذه الامارة بدعوى أن الرواية عن الضعفاء شائعة جداً، و قد تذكر لها شواهد حتى فيمن صرح القوم بأنهم لا يروون الا عن ثقة .

وقد تذكر وجوه عديدة يمكن تصورها فى مقام تخريج استفادة الوثاقة من رواية الاجلاء منها : ـ

الوجه الاول :ـ أن الاجلاء لا يروون الا عن ثقة فيستكشف من روايتهم عن شخص أنه ثقة والا لتركوا الرواية عنه.

الوجه الثانى : ـ أن الاجلاء قد يروون عن الضعيف ولكنهم لا يكثرون الرواية عنه فأذا أكثروا الرواية عن شخص كشف ذلك عن عدم ضعفه فأنهم يحترزون عن الرواية عن الضعاف والمجاهيل.

الوجه الثالث:ـ أن قرب زمن الاجلاء من الراوى جعلهم يطلعون على قرائن تكشف عن وثاقته ولذا رووا عنه.

الوجه الرابع:ـ 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 فأنه لا يصلح وجهاً برأسه بل لوثبت أحد الوجوه الاخرى لقلنا أن الاجلاء حيث أنهم لا يروون الا عن ثقة فلابد أنهم أطلعوا على وثاقة من رووا 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 الوثاقة، 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.

وأماالوجه الثانى فقد يوردعليه بأكثارالاجلاء الرواية عنالضعاف و تذكر لذلك شواهد عديدة ولكـن قد ينقح الوجـه الثانى بلحاظ جهتين : ـ

الاولى: ـ عدم صلاحيه النقض بالموارد التى روى فيها الاجلاء عن شخص ضعفه آخرون، لانهؤلاء الاجلاء قديرون وثاقته ويشهدون بوثاقته فيكون اعتمادهم عليه واكثارهم الرواية عنه كاشفاً عنشهادتهم بالوثاقة وهى شهادة عملية معارضة بتضعيف الاخرين للرجل.

الثانية:ـ ثبوت تحرز الاجلاء عنالرواية عن الضعافوالمجاهيل.

والواقع أن المحور الرئيسى فى امارية رواية الاجلاء علىالوثاقة 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 فأثبات الوثاقة فضلا عن العدالة سوف يكون مشكلا جداً.

وقد يستدل فى مقام اثبات التحرز بدليلين : ـ

الاول:ـ السيرة بتقريب أن الاجلاء تبانوا على التحرز عنالرواية عن الضعاف والمجاهيل، و هناك أمور تشير الى هذا التبانى وهى: ـ

أ ـ جعلالرواية عنالضعاف والمجاهيل تهمة توجب ضعفالراوى أو الطعن فيه على أقل تقدير كما جعلت الروايـة عن الثقات مدحاً للراوى. و من شواهد ذلك : ـ

١ـ قول النجاشى فى ترجمة أحمد بن محمـد بن خالد البرقى:

«و كان ثقة فى نفسة يروى عن الضعفاء و أعتمد المراسيل».

٢ـ قول النجاشى فى ترجمة الكشى «وكان ثقة عيناً و روى عن الضعفاء كثيراً».

٣ـ قول النجاشى فى ترجمة جعفر بن بشير «روى عن الثقاة و رووا عنه».

٤ـ قول الشيخ فى ترجمة على بن الحسن الطاهرى «و له كتب فى الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم و برواياتهم».

ب ـ تصريح بعض الاجلاء بأنهم لايروون عن الضعيف و لا أقل اذا رووا فأنما يروون مع الواسطة ليدفعوا عن أنفسهم الطعن بالرواية عن الضعاف و من شواهد ذلك : ـ

١ـ تصريح النجاشى فى ترجمة أحمدبن محمد بن عياش: «وسمعت منه شيئاً كثيراً و رأيت شيوخنا يضعفونه فلم أرو عنه شيئاً و تجنبته» وقوله فى ترجمة محمد بن عبدالله 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».

٢ـ تصريح ابن قولويه فى كامل الزيارات: «ولا أخرجت فيه حديثاً روى عن الشذاذ 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 بالخصو ص و ان ما فى كتابه من الروايات التى رواها الضعاف انما رواها بواسطة المشايخ الثقات وقلنا أن الوجه فى ذلك يمكن أن يكون تحرزه عن الرواية عن الضعاف.

٣ـ تصريح على بن ابراهيم فى تفسيره قال: «ونحن ذاكرون

و مخبرون بما ينتهى الينا و رواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم» حيث بين عدم روايته عن الضعاف.

و هناك موارد اخرى من هذا القبيل.

حـ ـ حرص الاجلاء على الابتعاد عن الضعاف والكذابين و عدم الاختلاط بهم لئلا تلحقهم سمعة رديئة كما منع الشيوخ من السماع عن الضعاف والاخذ عنهم و استغراب رواية الاجلاء عن الضعاف ومن شواهد ذلك : ـ

١ـ قول النجاشى فى ترجمة جعفر بن محمد بن سابور بعد تضعيفه والطعن عليه: «ولا أدرى كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبوعلى بن همام و شيخنا الجليل الثقة أبوغالب الزرارى».

٢ـ قول النجاشى فى ترجمة أبى طالب الانبارى عبيد الله بن أحمد حيث حكى عن شيخه الحسين بن عبيدالله قوله: «قدم أبوطالب بغداد و أجتهدت أن يمكننى أصحابنا من لقائه فأسمع منه فلم يفعلوا ذلك».

و هناك موارد اخرى تظهر للمتتبع.

الدليل الثانى : ـ 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 واهماله وعدم ترتيب الاثر عليه، وهذا الجرى يدفع الاجلاء بوصفهم من العقلاء أيضاً الى متابعته والعمل على طبقه، و من جهة ينبغى الاهتمام بأقوال المعصومين (ع) بشكل أكبر من أقوال الاخرين، لانها أساس الدين و منها تؤخذ الاحكام والعقائد والمعارف الاسلامية، و فى هذا المقام ينبغى أخذ ما هو الصحيح كى لا يحصل افتراء على الله تعالى ولا ضياع لاحكامه، و من جهة ظهرت فرق كاذبة و برز أشخاص كذابون و أنتشرت ظاهرة الوضع والدس 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 دليلا على وثاقته و هذه الامور هى : ـ

١ـ 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 ومحذوراً فى الرواية عن الضعفاء لو أعتقدوا بوجود ما يشهد على صحة صدور الرواية و عدم كونها موضوعة.

٢ـ نجد كثيرا من الاجلاء قد رووا عن الضعفاء بأعتراف النجاشى و غيره و من موارد ذلك : ـ

١ـ ذكر النجاشى فى ترجمة الحسن بن جمهور أن الاصحاب نسبوا له الرواية عن الضعفاء و اعتماد المراسيل.

٢ـ ذكر النجاشى أن أحمد بن محمد بن خالد البرقى يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل.

٣ـ قال فى ترجمة أحمد بن يحيى صاحب نوادر الحكمة «كان ثقة فى الحديث الا أن أصحابنا قالوا كان يروى عن الضعفاء ويعتمد المراسيل و لا يبالى عمن أخذ».

٤ـ قال فى ترجمة محمد بن مسعود العياشى «ثقة صدوق عين من عيون هذه الطائفة وكان يروى عن الضعفاء كثيراً».

٥ـ قال فى ترجمة الكشى «وكان ثقة عينا و روى عن الضعفاء كثيراً».

٦ـ 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 انشئت 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.

٣ـ 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 أعاظم الرواة المتقدمين من أصحاب الائمة (ع) رووا عمن ضعفهم النجاشى بنفسه ولم يطعن عليهم فى شىء من ذلك، و أن أكثر من طعن عليهم هم من الطبقة المتأخرة التى لم ترو عن الائمة (ع)، و أكثر الشواهد على السيرة المدعاة هى من هذه الطبقة فلعل هذا التبانى قد بدأ فى هذه الطبقة بالخصوص.

٤ـ 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 ومن موارد ذلك : ـ

١ـ قال فى ترجمة الحسن بن العباس بن الحريش «ضعيف جداً له كتاب انا أنزلناه فى ليلة القدر و هو كتاب ردىء الحديث مضطرب الالفاظ أخبرنا أجازة محمد بن على القزوينى 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.

٢ـ قال النجاشى فى ترجمة أبو ولاد الحناط أبوالحسن 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.

٣ـ ذكر فى ترجمة عبدالله 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».

٤ـ ذكر فى ترجمة عبدالله 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».

٥ـ وصف النجاشى المفضل بن عمر بأنه فاسد المذهب مضطرب الرواية لا يعبأ به ولا يعول على مصنفاته، و مع ذلك نجده قد تحمل هذه المصنفات.

وبملاحظة 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.

٥ـ من المحتمل جدا أن يكون تحرز بعض الاجلاء عن الرواية عن الضعاف طلباً لكمال الرواية دون أن يكون جريا على سيرة أو بحكم ما تفرضه طبيعة الاشياء و بعض الشواهد المارة تشير الى هذه الحقيقة كأمتناع النجاشى عن الرواية عن الشيبانى الا مع الواسطة.

٦ـ 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.

٧ـ قد يكون الطعن على من يروى بكثرة عن الضعفاء لابمحض روايته عن أحدهم مثلا، ولوسلمت 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.

٨ـ 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 بوثاقة 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 محمدبن الحسن بن الوليد بعض المراسيل.

و هكذا نصل الى أن رواية الاجلاء عن شخص غير مفيدة لوثاقته.

الجهة التاسعة : ـ تقييم المدارك المتقدمة عن محمد بن سنان.

و يقع الكلام على هذه الجهة فى مقامين : ـ

الاول : تقييم مدارك الضعف : ـ

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.

أولا : ـ مدارك الغلو: ـ

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 ففی روایة نقل عنه قوله «ان محمد بن سنان کان من الطیارة فقصصناه» و هو یفید ذهاب محمد بن سنان الی هذا التوجه، و فی روایة اخری نقل عنه قوله «لقد هم أن یطیر غیر مرة فقصصناه» الذی یفید عدم ذهابه الفعلی بل کان علی شفا الانحراف، و قد یقال بهذا الصدد: أنه لا یوجد تناف بین العبارتین لان کون محمد بن سنان من الطیارة لا یعنی أنه قد دخل فی توجه الغلاة من التحلل والدس والکذب، بل کانت له اعتقادات خاصة فی الائمة (ع) جعلته علی شفا الانحراف. و قد یقال: ان مقتضی ما ذکر من وقوع الغلط فی نسخ رجال الکشی و اعتراف النجاشی نفسه بأن کتاب الکشی کثیر الاغلاط هو أن یکون فی أحد هذین النقلین خطأ و حینئذ یؤخذ بالروایة التی نقلها النجاشی عن رجال الکشی لانه لابد أن یکون معتقداً بسلامتها من الغلط، و لذا رجحها علی الروایة الاخری فیجعلنا نشك فی صحة النقل الاخر و عدم وقوع الغلط فیه من حیث المتن، والروایة التی نقلها النجاشی هی التی تضمنت عبارة «هم أن یطیر» و یستفاد منها عدم ذهاب محمد بن سنان الی توجه الغلاة الکذابین الوضاعین. و انما هم، أن یطیر و یغلو فقصه أصحابه حتی ثبت معهم. نعم قد یستشکل فی ذلك بشهادة الکشی بأن محمد بن سنان من أرکان الغلاة فقد جعله علی حد أبی یعقوب البصری و ابن شمون. و یمکن الجواب عنه بأن عبارة الکشی مجملة اذ قال «وهو منهم» و هذا مردد بین أن یکون المقصود أنه رکن من أرکانهم أو أنه من الغلاة، و قد یکون وصم الکشی لابن سنان بهذه التهمة اجتهاداً منه حیث رأی ان الغلاة یکثرون النقل عنه فخاله من أرکانهم. علی أن کلام الکشی معارض بکلام صفوان بن یحیی الذی یدل علی زوال الاضطراب فی 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 الذى حصل لمحمد بن‌سنان من الغلو الذى يكون توأماً مع الكذب والتحلل من الالتزام على‌نحو ما شرحناه فى الاسس العامة للتقييم فمن خلال المدارك الموجودة لم يثبت ذلك لمحمد بن‌سنان فلعله‌لشدة ولائه للائمة (ع) و رؤيته كثيراً من كراماتهم هم أن يغلو فيهم و ينحرف، أو أنه كان يعتقد فى حقهم بما يعد آنذاك غلواً وليس هو من الغلو بشىء. و أما الاحاديث التى نقلت عنه و تفيد الغلو فهى على قسمين : ـ

الاول : ـ أحاديث منكرة و قد رواها الغلاة الكذابون فلا يمكن تصديق النسبة ـ أى نسبة هذه الاحاديث الى‌محمدبن‌سنان ـ اذ يحتمل أن تكون موضوعة على لسانه‌كما هودأب هؤلاء الكذابين حيث‌ينسبون الاحاديث الموضوعة الى خواص الائمة (ع) و أجلاء الاصحاب.

الثانى : ـ أحاديث لا تدل على الغلو فى‌الواقع 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 : ـ مدارك الكذب: ـ

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 بن‌شاذان 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 و قد ثبت من مناقشة مدارك الغلو عدم حصول هذه المرحلة من الغلو الموجبة لتهمة الكذب بالنسبة لمحمد بن سنان و على فرض حصولها فى 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 فى كلام الفضل بن شاذان هو ملاحظة السياق الذى وردت فيه أسماء من عدهم الفضل من الكذابين المشهورين و كلهم من الغلاة المتحللين دينياً، وبعضهم من أصحاب التوجهات المنحرفة ممن كان يختلق الكذب على لسان الائمة (ع) كأبى الخطاب و يونس بن ظبيان و أبى سمينة و يزيد الصائغ، و يؤيد ذلك ما فى ترجمة ابن بابا القمى وعلى بن حسكة و فارس بن حاتم القزوينى فى رجال الكشى حيث قال الكشى فى ترجمة كل واحد منهم: أن الفضل ذكر فى بعض كتبه أن الكذابين المشهورين هم فلان و فلان وعد 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 النساخ، و لذا فقد سقط أسمه فى النسخة التى نقل منها ابن داود حيث قال: ذكر الفضل بن شاذان فى بعض كتبه أن الكذابين المشهورين أربعة أبو الخطاب ويونس بن ظبيان و يزيد الصائغ و أبو سمينة اشهرهم. و يمكن الجواب عنه بأن النسخة التى نقل منها ابن داود قد تكون هى النسخة الخاطئة خاصة وأن أصالة عدم الزيادة مقدمة على أصالة عدم النقيصة عند دوران الامر بينهما، مضافاً الى أن الكشى ذكر كلاما آخر للفضل كما فى المدرك الثالث من مدارك الكذب و ان احتمل كونه عين المدرك الثانى فتأمل جيداً، لان العبارة فى المدرك الثالث تختلف عن العبارة فى المدرك الثانى

ففی الثالث لا تصریح باسم ابن سنان و انما عرفه بأنه لیس بعبدالله، کما أن المنقول فی رجال ابن داود هو بصیاغة اخری خاصة مع الحصر بأربعة، و لیس من البعید أن یکون للفضل کلامان فی کتابه الاول منهما غیر معلوم وجود محمد بن سنان فیه فی نسخة الکشی الصحیحة ولکن الکلام الاخر ثابت اذ لم ینفه ناف ممن نقل عن رجال الکشی. ویحتمل أن یکون اختلاف الصیاغات والتعابیر راجعاً الی اختلاف الحکایة عما فی کتاب الفضل بن شاذان و أن المضمون واحد و فی کلام واحد.

هذا و قد حاول السید بحر العلوم (قده) الجواب عن کلام الفضل بأن کل من نظر فی الاخبار و عرف الرجال یعلم أن محمدبن سنان لیس کأبی الخطاب و أبی سمینة و أضرابهما، و أنه علی تقدیر ضعفه لیس من الکذابین المشهورین أو ممن تحرم الروایة عنه ان ثبت تحریم الروایة عن الضعفاء. و نلاحظ علی هذا الکلام أن الذی یظهر من مجموع المدارك هو أن محمد بن سنان لیس کأبی الخطاب و أبی سمینة فی أمر الغلو، ولکن لم یظهر أنه لیس من الکذابین المشهورین خاصة مع تکفل تصریحات الضعف لبیان منتهی القدح فی محمد بن سنان کما اعترف به هو نفسه (قده)، فقد وردت التعابیر من الشیخ والنجاشی بأن محمدبن سنان ضعیف جداً و أنه لا یعول علی ما ینفرد بروایته و أنه أضعف من میاح المدائنی و هذه الدرجة من التضعیف تتناسب مع دعوی کونه من الکذابین المشهورین، و لیس من الضروری أن تتوفر لدینا المدارك علی ذلك لتصدیق النجاشی والشیخ فیما یشهدان به علی محمد بن سنان، اذ یکفی کونهما مخبرین عن حس فی الاخذ بشهادتهما، و کلامهما یعضد کلام الفضل بن شاذان ویعضده کلام الشیخ المفید الذی تقدم فی تصریحات الضعف حیث ذکر أنه لا تختلف العصابة فی 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 لايحقق لنا الوثوق بشهادة الفضل هذه.

و أما ما فى رجال الغضائرى من اتهام ابن سنان بوضع الحديث فهو مدفوع بأن كلمة «يضع» قدسقطت من بعض النسخ كنسخة ابن داود و أنه يبتنى على صحة نسبة الكتاب الموجود اليه.

فالنتيجة أن المدارك الثلاثة المذكورة على كذب محمد بن سنان لا تخلو من اشكال.

ثالثاً : ـ مدارك ذم المعصوم (ع) : ـ

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 لايرجع هذا الذم الى مايمس الوثاقة، ولذا لايمكن 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 الوثاقة ان شاء الله تعالى.

رابعاً: ـ مدارك عدم الرواية عن المعصوم (ع) : ـ

فى مقام تقييم المدركين المذكورين هناك نقول أن المدرك الثانى لايعول عليه لان الرواية التى ينقلها ابن داود مرسلة. نعم المدرك الاول معتبر من حيث الطريق وقدحاول العلامة السيد بحر العلوم (قده) الاجابة عنه بجوابين : ـ

الاول : ـ أن الرواية بالوجادة معتبرة اذا كان الكتاب معروف الانتساب لمؤلفه فلا تكون رواية محمد بن سنان وجادة موجبة للطعن فيه.

ألثانی:ـ أن هذه الكلية المنقولة منقوضة بما هو المعلوم بالضرورة من روايته عن الائمة (ع) بالمشافهة و لايتصور فی مثله أن يكون من باب الوجادة الا أن يخص العموم بما رواه عن غيره و هو مقطوع العدم للعلم العادی بأنه روی عن أصحاب الائمة (ع) و أخذ عنهم كثيراً من الاحاديث.

أقول : ـ يرد على الجواب الاول أن الكلام ليس فی عدم اعتبار الرواية بالوجادة، و انما الكلام فی أن الذی يروی بالوجادة عليه أن يلتزم بالالفاظ التی 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 سماعا و نقلا مباشراً، و هذا هو الذی جعل أيوب بن نوح يطعن على محمد بن سنان بالتدليس.

و أما الجواب الثانی فيرد عليه أنه لعل المقصود الاشارة الی روايات معهودة حدثها و نقلها أيوب بن نوح ففی الدائرة التی حدث بها محمد بن سنان و نقلها أيوب بن نوح لم يكن فيها ما ينقله محمد بن سنان نقلا مباشراً.

نعم قديجاب عن هذا المدرك بأن من المحتمل أن يكون الطعن على محمد بن سنان من جهة عدم ضبط ما يرويه، بالوجادة فيكون طعن أيوب و عدم استحلاله رواية أحاديث محمد بن سنان لهذه الجهة نظير طعن يعقوب بن يزيد فی يونس بن عبدالرحمن حيث نقل الكشی أن يعقوب بن يزيد كان يقع فی يونس و يقول أنه يروی الاحاديث من غير سماع اشارة الی جهة عدم الضبط لاجهة التدليس.

وقد يقال: أنه قد تقرر فى المبانى الرجالية أن الراوى الضعيف اذا 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 يستفادمن ذلك الطعن فى الوثاقة بنحو يسقط محمد بن سنان عن قبول ما رواه بغير وجادة على الاقل.

والجواب عن ذلك أن هذا المبنى غير ثابت على اطلاقه كما قرر فى محله، هذا أولا و ثانياً لعل محمد بن سنان لم تكن له فرصة ليخبر عن مكذوباته أو منعه مانع أو أى شيء آخر لا نعلم به.

خامساً : ـ مدارك رواية ابن سنان قضايا ردية : ـ

لايخفى أن هذه المدارك قاصرة عن الطعن بمحمد بن سنان، أما قول ابن داود «والغالب على حديثه الفساد» فيكذبه التتبع لاحاديث محمد بن سنان فى العقائد والفروع، و أما ما رواه الكشى عن بعض كتب الغلاة فمن الممكن أن يكون موضوعاً على لسانه، ففى الطريق اليه ضعاف كذابون، ومثله ما فى كتاب الاشباح والاظلة المنسوب اليه، فأن الناسب 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 التى فيها غلو و تخليط. ولكن روايات محمد بن سنان الموجودةليست مستبطنةللغلو، نعمفيها مايظهر كرامات أهل البيت(ع) أو الاعتقاد بسمو مرتبتهم بما لا يمس العقيدة الحقة، وليس هذا غلواً و ان عد فى كلمات جمع من القدماء غلوا. و أما أن تكون له روايات ذات مضمون مكذوب قطعاً على الائمة (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 الثانی : ـ تقييم مدارك الوثاقة : ـ

ويقع الكلام فی 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 القمی. و أما المدرك الثانی فالرواية أيضا ساقطة سنداً لان الكشی لا يروی عن ابن الصلت القمی مباشرة وانما يروی مع الواسطة والواسطة غير معلومة لنا، ولا يمكن الاعتماد على نقل الكشی لانه كثيراً ما يروی عن الضعفاء، فمن المحتمل أن تكون الواسطة ضعيفة. و هذا الاشكال يرد على نقل الشيخ الطوسی أيضاً فأنه روی هذه الرواية فی كتاب الغيبة و هو لا يروی عن ابن الصلت مباشرة والواسطة غير معلومة، فأن كان الشيخ الطوسی قد أخذها من كتاب الكشی فقد عرفت الخلل فيها و ان كان قد أخذها من كتاب ابن الصلت فطريقه اليه مخدوش بأبی المفضل محمد بن عبدالله بن المطلب الذی ذكر النجاشی أن أصحابنا قد ضعفوه و غمزوا عليه و أنه لذلك ترك الرواية عنه الا بواسطة، و بمحمد بن جعفر بن بطة الذی ذكر النجاشی قول ابن الوليد فيه أنه كان ضعيفاً مختلطا فيما يسنده، وماذكره نفس النجاشی من أنه يتساهل فی الحديث و يعلق الاسانيد بالاجازات.

وقد يقال بعدم ضعفهما لان النجاشی شهد بكون أبی المفضل ثبتا لكنه ذكر أنه خلط و معنى ذلك أنه روی من الاحاديث الغث والسمين و ما رواه الضعيف و غيره و هذا لايطعن فی نفس الرجل، و أما ابن بطة فتضعيف ابن الوليد له ناشیء من جهة تساهله فی الحديث و روايته عن الضعفاء والمجاهيل، و ليس هذا قدحا فی الراوی، على أن النجاشی ذكر أنه كان كبير المنزلة بقم، ومقتضى ذلك عدم ضعفه، والا لم تحصل

له هذه المنزلة، و ما ذكره السيد الخوئى ـ دام ظله ـ من أن كبر منزلته شيء والوثاقة فى الحديث شيء آخر، مدفوع بأن كبر المنزلة فى قم يستلزم الوثاقة، على أن ما ذكره ـ دام ظله ـ فى المقام ينافى 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 لاتدل 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 لابد أن يكون المراد حينئذ بالخلط ما هو ضد الثبت المفيد للوثاقة، و قد وردت بشأنه تضعيفات ذكرها النجاشى والشيخ والغضائرى.

هذا وقد حاول السيد بحر العلوم (قده) تصحيح ذلك بأن للشيخ الى ابن الصلت عدة طرق صحيحة فأنه يروى عنه بواسطة الحسين بن سعيد و أحمد بن محمد بن عيسى و محمد بن الحسن الصفار و طريق الشيخ صحيح الى الجميع و ذلك فى كتابى الاخبار. و لعل السيد الخوئى ـ دام ظله ـ حكم بصحة الرواية من هذه الجهة و يرد عليه:ـ

١ـ ليس من الضرورى 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.

٢ـ 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

الطریق فی الفهرست جریا علی العادة فـی ذکر الطرق لبیان اتصال السلسلة، و یؤید ذلك عدم ذکره للاسناد فی نقله لهذه الروایة بل قد یدعی ذلك فی حق الکشی أیضاً. و یرد علیه: ـ

۱ـ لا دلیل علی أن کتاب ابن الصلت کان عند الشیخ أو الکشی و مجرد حذف الاسناد لا یدل علی ذلك لامکان اکتفاء الشیخ بالطریق المذکور فی الفهرست.

۲ـ لا دلیل علی وجود هذه الروایة فی کتاب ابن الصلت، خاصة و أنه کتاب فی التفسیر کما ذکره النجاشی، و من المستبعد ایراد هذه الروایة البعیدة عن التفسیر فی کتاب التفسیر.

والذی یظهر أن الشیخ قد أخذ هذه الروایة من کتاب الکشی اذ لو کان له الیها طریق لذکره کما فعل فی کثیر من الممدوحین فی کتاب الغیبة فأنه ذکر الطریق الی روایاتهم، و قسم آخـر لم یـذکر الطریق و انما قال «روی» أو «خرج»، و یؤید ذلك نقله ما خرج فی زکریا ابن آدم و هذا التوقیع الشریف قد رواه الکشی فی کتابه.

و أما الکشی فمقتضی أخذ الروایة من کتاب ابن الصلت التصریح بذلك کما فعل حینما نقل من کتب الفضل بن شاذان أو أن لا یقـول «عن» التی یتبادر منها النقل من غیر الکتاب.

و قدیفرض کون «عن أبی طالب» اتصالا بالروایة السابقة فیکون من تتمة روایة علی بن الحسین بن داود القمی و ابتداء الروایة بحذف الاسناد، و علی هذا الفرض تکون الروایة ضعیفة لضعف طریق الروایة السابقة التی فرض کون الروایة الثانیة تتمة لها.

فتحصل أن هـذه الروایة ساقطـة سنداً ولا وجـه لتعبیر السید الخوئی ـ دام ظله ـ عنها بالصحیحة.

و أما المدرك الثالث فالروایة ضعیفـة سنداً بأحمـد بـن هلال

العبرتائى، 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 بصدد 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 التزام يعمل حسب هواه، ومثل هذا الشخص لايمكن الوثوق بنقله فليس عدم التزامه مقتصراً على الفسق أو شرب الخمر مثلا كى لايتنافى مع الوثاقة. أضف 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 الحقة و لا نظر لهما الى الوثاقة وليس فيهما ظهور فى الوثاقة قابل للاعتماد عليه.

و أما الرواية السابعة فقد تقرب دلالتها على الوثاقة بتقريبين : ـ

الاول : ـ أن المراد بالمعضلات الاحاديث الصعبة والغالب على هذه الاحاديث أنها فى الاسرار المتعلقه بآل الرسول (ص) ولايعرفها

الا الخواص لان الائمة (ع) لا يطلعون عليها الا الخواص.

الثانى : ـ 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 الائمة (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 عبدالله 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 جلالة 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 الاخذ به، لان شهادة أحمد بن هليك الذى هو أحمد بن هلال العبرتائى 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 عبدالله 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 تعديلا، 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 فلايدل 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 نوادر الحكمة سديدة لاخدشة فيها، أولها موافق من الاثار الصحيحة، و أما وصية أبى غالب الزرارى فلا تدل على الوثاقة فأنه قد روى عن جعفر بن سابور الذى طعن عليه و ضعفه و لذا تعجب النجاشى من روايته عنه.

و أما المدرك الرابع عشر فأن الكشى انما أشار فى هذا الكلام الى الروايات التى استعرضناها و ذكرنا ضعف أسانيدها، 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 : ـ بلورة القول الصحيح بشأن محمد بن سنان.

بعد أن أجرينا تقييماً كلياً و شاملا لمدارك الضعف والوثاقة 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 : ـ

الاول : ـ يتركز حول نظرة كلية الى مجموع مدارك الضعف والوثاقة لاقتناص ما يفيد فی الوصول الى رأی بشأن محمد بن سنان.

الثانی : ـ النظر فی تصريحات الضعف والوثاقة و بيان مايقتضيه ذلك فی الوصول الى النتيجة.

أما القسم الاول فقد يقال بوجود أمور تجعلنا نذهب الى وثاقة محمد بن سنان و هی: ـ

١ـ 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.

٢ـ أن اقتران صفوان بن يحيى بمحمد بن سنان فی الذم الوارد من المعصوم (ع) يشير الى كون محمد بن سنان من الخواص الذين يصدر الذم للحفاظ عليهم.

٣ـ أن الذی تكشفه مدارك الضعف والوثاقة هو كثرة اختلاط محمد بن سنان بصفوان بن يحيى و ابن أبی عمير و أمثالهم مما يشير الى عدم ضعفه و الا فلو كان ابن سنان من الكذابين المشهورين لابتعد عنه هؤلاء حتما.

٤ـ أن ملاحظة مجموع المدارك تقرب القول بأن محمد بن سنان قدأصابته آفة الشهرة فغمز عليه بعض من عانده وعاداه بالاسباب القادحة حتى شاع ذلك بين الناس و أشتهر ولم يستطع الاعاظم الذين رووا عنه دفع ذلك كالفضل بن شاذان و أيوب بن نوح فحاولوا رفع الشنعة عن أنفسهم و صدرت عنهم كلمات متدافعة، والا لا وجه للاذن بالرواية عن الفضل بعد موته لو كان محمدبن سنان من الكذابين، و كذا لاوجه لقول أيوب بن نوح بعد أن دفع دفتراً فيه أحاديث محمد بن سنان ان

شئتم أن تكتبوا ذلك فأفعلوا. و قد سرى ذلك الى المتأخرين كالكشى والطوسى والنجاشى والمفيد وابن شهر آشوب ولذا أضطربت كلماتهم فيه وظل بعضهم حيارى لايدرون هل يتمسكون بمدارك الضعف أو بمدارك الوثاقة، و هل يأخذون بما دل على رضا المعصوم (ع) عنه أو بقول الفضل و أيوب، و لذا لا يمكن التعويل على ماذكره أئمة الفن، فيرجع الى وجوه المدح والوثاقة السالمة عن المعارض وقدذكر 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 هى أخبار أربعة اثنان منها عبارة عن خبر واحد نقل بطريقين فالمجموع ثلاثة و هى لا تكفى لحصول هكذا علم. و أما الثانى فهذا الاقتران موجب لحصول الظن بما ذكر، ولكننا لا نبنى على حجية الظنون الرجالية لا بنحو الظن الخاص ولا الظن المطلق، كما أننا ذكرنا أن حمل الذم الوارد عن المعصوم (ع) على غير الجد لايكون 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 فلو سلمنا 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 لايمكن الاعتماد عليها لضعفها سنداً أو دلالة فلم تثبت جلالته و يشتهر بقربه من المعصوم (ع) كى يغمز عليه من عاداه، و أما اذن الفضل بالرواية

عنه بعد موته لاحاديث محمد بن سنان فلم يثبت بطريق تام، لان الناقل له هو على بن محمد بن قتيبة النيسابورى الذى لم يثبت توثيقه، ولو ثبت هذا الكلام عنه فلعل وجه ذلك هو أنه يخاف أن يطعن عليه فى حياته بالرواية عن محمد بن سنان فترد أحاديثه الاخرى و ليس ذلك من جهة التقية كما ذكر فى 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 الامر أراد أن لا تكون الرواية عنه فى أيام حياته خصوصاً و أنه قال فيما نقل عنه «لااستحل أن أروى لكم أحاديث محمد بن سنان».

كما أنه وصم محمد بن سنان بالكذب، ولا ينقضى العجب مما ذكره السيد بحر العلوم (قده) اذ هل يصح شرعا أن يصرح الفضل بأن محمد بن سنان من الكذابين المشهورين لرفع الشنعة عن نفسه لاشتهار محمد بن سنان بالقدح حسدا وعنادا، وهل يستعد الفضل لذلك و هو الورع المأمون. و أما قول أيوب بن نوح ان شئتم أن تكتبوا أحاديث محمد بن سنان فأفعلوا، فلعل الوجه فى 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 كى يضبطها، كما أن ابن نوح لم يتأكد من نسبة الكتب التى وجدها محمد بن سنان الى أصحابها، ولذا لايستحل أن يحدث بها كى يأخذها عنه الرواة سماعا و بعنوان الشهادة على صحة مافى الكتاب والدفتر، فليس فى كلامه تدافع أصلا، و قد ذكرنا فى الاسس العامة للتقييم أن الاجلاء كانوا يروون الكتب التى 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 الائمة (ع) من هو أعظم من محمدبن 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 نتصور ذلك فى مثل محمد بن سنان.

فالنتيجة عدم صحة هذه الوجوه الاربعة للكشف عن وثاقة محمد بن سنان.

والذى يتحصل لنا من ملاحظة مجموع مدارك الضعف والوثاقة أنه لايوجد ما يثبت وثاقة محمد بن سنان، لسقوط هذه المدارك سنداً أو دلالةفحتى لوفرض قصور مدارك الضعف عن اثبات ضعف محمدبن سنان لم نستطع توثيقه لعدم نهوض مدارك الوثاقة لاثبات وثاقته.

و أما القسم الثانى فينبغى أولا 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 محمدبن سنان من عبارته.

اذا أتضح ذلك نقول أن التعامل مع تصريحات الضعف والوثاقة يمكن أن يتصور فى المواقف التالية.

الموقف الاول : ـ 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 الثانی:ـ أن يقال بتساقط شهادتی المفيد و كلامی الشيخ و تساقط تضعيف النجاشی و توثيق علی بـن ابراهيم لـو قيل بتوثيقه الاجمالی لكل من فی السند. و يحكم بعدم ثبوت وثاقة محمدبن‌سنان.

الموقف الثالث :ـ أن يقال بتساقط كل شهادات التضعيف مع كل شهادات التوثيق بحيث لو لم نقل بوثاقة أسناد تفسير علی بن ابراهيم فسوف يحصل التساقط أيضا ولايبقی كلام النجاشی سالماً عن‌المعارضة. و يحكم بعدم ثبوت وثاقة محمد بن سنان.

الموقف الرابع : ـ أن يؤخذ بشهـادات التضعيف دون شهادات التوثيق لتقدم الجرح علـی التعديل عند التعارض و يحكـم بضعف محمد بن سنان.

الموقف الخامس : ـ أن يقدم كلام النجاشی علی كلام غيره أما مطلقاً أو عند التعارض. و يحكم بضعف محمد بن سنان.

و هكذا يتضح أن كل هذه المواقف تنتج سقوط محمدبن‌سنان أما لضعفه أو لعدم ثبوت وثاقته.

بقی شیء : ـ لو فرض التسليم بتمامية أسناد بعض الروايات‌التی دلت علی رضا الامام (ع) عن محمد بن سنان و هی روايـة أبی‌طالب عبدالله بن الصلت القمی وروايـة أبن‌بزيع فقد يقال بالرجوع اليها بعد تساقط شهادات التوثيق والتضعيف أو بتقديمها علی شهادات التضعيف ولكن ذلك محل تأمل و اشكال، لان تضعيف النجاشی لمحمد بن‌سنان مع اطلاعه علی هذه الاخبار يسلبنا الوثوق بها و نطمئن بوجـود خلل فيها، ولذا نجد أن النجاشی لم يشر اليها أصلا فهو فی ترجمة أحمد بن هلال بعد أن ذكر أنه صالح الرواية أشار الی ورود ذموم من سيدنا العسكری (ع) فی هذا الرجل، بينما نجده فی ترجمة محمد بن سنان لا يشير الی هذه الاخبار أصلا علی الرغم من أنه علق علـی الروايـة

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 ولابد أن يكون ذلك لشىء 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 ينفعنى به يوم فقرى و فاقتى و يدونه فى ديوان الحسنات و يجعله من الاعمال الصالحات انه واسع كريم والحمدلله رب العالمين و صلى الله على سادة الخلق و مصابيح الحق أبى القاسم محمد و آله الطيبين الطاهرين ولعنة الله الدائمة على أعدائهم أجمعين أبد الابدين.

الفهرست

العنوان	الصفحة
الاهداء	٣
المقدمة	٤
نجاسة البول	٨
محل الكلام عن النجاسة	٨
البحث عن اطلاق فى دليل النجاسة.	٨
دعوى عدم دلالة الاخبار على النجاسة	٩
كلام صاحب الرياض	١٠
استدلال صاحب الرياض على النجاسة بالاخبار	١١
نسبة القول بعدم دلالة الاخبار على النجاسة الى المعالم والمدارك	١١
المناقشة فى هذه النسبة	١٢
بيان مراد صاحب الرياض	١٣
الفارق بين تقرير المستند و تقريرنا	١٥
متى شرعت النجاسة فى الاسلام	١٥
القرائن التى قد تذكر لاثبات تشريع النجاسة قبل السنه التاسعة	١٦
الموقف من هذه القرائن	١٧
مناقشة الاستدلال بحديث لاتعاد	١٨

العنوان	الصفحة
البحث عن وجود حقيقة شرعية للفظ النجاسة	١٩
مناقشة دليل السيد الشهيد على نفى الحقيقة الشرعية	٢٠
الجواب عن المناقشة	٢١
كلام الشيخ الاعظم حول الحقيقة الشرعية للفظ النجاسة	٢٢
تعليقنا على افادة الشيخ الاعظم	٢٣
التحقيق فى دلالة لفظ النجاسة على القذر الشرعى	٢٤
مقدمات البحث و ممهداته	٢٤
الفرضيات الثلاثة فى المسألة	٢٦
تقريب ظهور لفظ النجاسة فى القذر الشرعى على جميع الفرضيات	٢٦
الصحيح من الفرضيات	٢٧
موارد استثناء دلالة لفظ النجاسة على القذر الشرعى	٢٨
كيفية ظهور لفظ النجاسة فى زمن الائمة (ع)	٢٨
بيان مؤكد على الضابط المنقح	٢٩
استفادة النجاسة من غير المادة	٣٠
تقريبات الاصحاب فى دلالة صيغة الغسل على النجاسة	٣١
تحقيق دلالة صيغة الغسل على النجاسة	٣٢
ملاحظات على تقريبات الاصحاب	٣٤
الوجه فى لزوم انضمام عدم وجود نكتة أخرى للغسل فى تحقيق الدلالة	٣٥
الاشكال على عمومية ارتكازية عدم وجود نكتة أخرى للغسل	٣٦
بعض القرائن الخاصة الدالة على نفى نكتة ثانية للغسل	٣٧
دفع الاشكال على الاستدلال بروايات الغسل مع وجود القرائن	٣٨
التفات بعض الفقهاء الى ما نقحناه	٣٩

العنوان	الصفحة
استعراض المناقشات التى أوردت على صاحب الرياض و دفعها	٤٠
المختار فى رد الرياض	٤٣
دفع اشكال على المختار	٤٤
التحقيق فى المقام	٤٦
البحث عن مطلق فوقانى فى الاخبار	٤٦
بيان كبرى كلية حول ورود الرواية مورد حكم آخر	٤٧
الاشكال على شيخنا الاستاذ	٤٩
استعراض الروايات التى وردفيها عنوان البول مطلقاً فى كلمات السائلين	٤٩
تقريب الاستدلال بهذه الروايات على الاطلاق	٥٠
الاشارة الى استدلال السيد الخوئى بهذا التقريب على اطلاق نجاسة الدم	٥١
مناقشة التقريب والاشكال على السيد الخوئى	٥١
استعراض الروايات الدالة على غسل الثوب من البول مرتين	٥٣
تقريب السيد الشهيد لانصراف هذه الاخبار الى بول الانسان والاشكال عليه	٥٤
رد الاستدلال بهذه الاخبار على الاطلاق	٥٥
استعراض الروايات الظاهرة فى ترتيب الحكم على الطبيعى	٥٥
تقريب الاستدلال برواية محمد بن مسلم ورده	٥٥
الاستدلال بالنبوى المشهور والجواب عنه	٥٦
الاستدلال بالنبوى الاخر والجواب عنه	٥٧
تحقيق سند رواية العيص بن القاسم	٥٨
تحقيق دلالة رواية العيص	٦١

العنوان	الصفحة
البحث عن نجاسة الخرء بنحو القضية المطلقة	٦٣
ايراد كلمات اللغويين حول معنى العذرة	٦٤
استعراض أقوال الفقهاء حول معنى العذرة	٦٥
المحتملات المتصورة حول الموقف من كلمات اللغويين	٦٧
الاقوى من المحتملات و وجه ذلك	٦٨
استعراض الاخبار التى وردفيها لفظ العذرة مطلقا والجواب عنها	٦٩
ايراد الاخبار التى يدعى دلالتها على الشمول والجواب عنها	٧٠
البحث عن نجاسة بول و غائط ملايؤكل لحمه	٧٢
عدم الفرق فى نجاسة فضلة ما لايؤكل بين الانسان وغيره والبرى والبحرى	٧٦
بول الصبى الذى لم يغتذ	٧٧
الكلام عن الاستدلال بالمطلقات على النجاسة	٧٧
الكلام عن الاستدلال على النجاسة بالادلة الخاصة	٨١
الكلام عما استدل به على طهارة بول الصبى	٨٣
الكلام حول تعارض دليلى النجاسة والطهارة	٨٦
بول الطيور المحرمة	٨٧
تعارض رواية أبى بصير مع رواية ابن سنان	٨٨
الكلام حول النظرية الاولى فى علاج التعارض	٨٩
الكلام حول النظرية الثانية فى علاج التعارض	٩١
شرح مبنى تعارض الرتب	٩٣
المناقشة فى مبنى تعارض الرتب	٩٤
الكلام حول النظرية الثالثة فى علاج التعارض	٩٦
الكلام حول النظرية الرابعة فى علاج التعارض	١٠١

العنوان	الصفحة
الكلام حول النظرية الخامسة فى علاج التعارض	١٠٩
الكلام حول النظرية السادسة فى علاج التعارض	١١١
بول الخفاش	١١٤
الكلام عن نجاسة بول الخفاش من حيث المقتضى	١١٤
الكلام عن نجاسة بول الخفاش من حيث المانع	١١٦
شمول نجاسة محرم الاكل لما حرم بالعارض	١٢٥
طهارة بول و غائط ما يؤكل لحمه	١٢٨
طهارة أبوال الدواب و أرواثها	١٣٥
استعراض الروايات التى استدل بها على النجاسة	١٣٧
الجواب عن مناقشات الاعلام فى دلالة هذه الروايات	١٣٨
الطائفة الثانية من الروايات المستدل بها على النجاسة	١٤١
الكلام عن الروايات المعارضة	١٤٣
الروايات الدالة على طهارة أبوال الدواب	١٤٤
الكلام عن وثاقة الحكم بن مسكين	١٤٥
الكلام عن وجوه علاج التعارض بين دليلى الطهارة والنجاسة	١٤٦
الدليل الثانى المستدل به على نجاسة أبوال الدواب	١٥٠
المناقشة فى الدليل الثانى	١٥١
الادلة المستدل بها على طهارة أبوال الدواب	١٥٢
تقريب دليل السيرة	١٥٣
كلام السيد الشهيد حول دليل السيرة	١٥٥
الجواب عما أفاده السيد الشهيد	١٥٦
بول و غائط مالا نفس له	١٥٨

العنوان	الصفحة
الخدشةفی الاستدلال بالاجماع علی النجاسة	١٥٩
نجاسة فضلة مالا نفس له من حیث المقتضی	١٦١
نجاسة فضله مالا نفس له من حیث المانع	١٦٣
تفصیل الکلام عن سند روایة حفص بن غیاث	١٦٧
الکلام عن دلالة روایة حفص	١٧٨
تفصیل الکلام عن ملاقاة الغائط فی الباطن	١٨٠
بیع بول و غائط مأکول اللحم	١٨٩
تحقیق حول المناط فی المالیة	١٨٩
بیع بول و غائط مالا یؤکل	١٩٤
مناقشة الاجماع علی حرمة بیع النجس	١٩٥
الکلام عن تعارض نسخ روایة سماعة	١٩٧
استعراض کلمات اللغویین حول معنی السحت و عرض المواقف المحتملة	٢٠٢
جواز الانتفاع بفضلة مالا یؤکل	٢٠٥
حکم فضلة مجهول الحلیة	٢٠٦
التشکیك فی شمول قاعدة الطهارة للشبهات الحکمیة	٢٠٧
بیان عدم شمول روایة عمار لحالات تردد نفس الشیء بین الطهارة والنجاسة	٢٠٨
بیان المبانی و تطبیقاتها فی المسألة	٢٠٩
لا یجوز أکل لحم المشکوك	٢١٠
هل التذکیة أسم للمسبب أو السبب	٢١١
البحث عن قاعدة قابلیة الحیوانات للتذکیة	٢١٥
حکم ما علمت قابلیته للتذکیة و جهلت حلیته لشبهة حکمیة	٢٢١

العنوان	الصفحة
هل توجد عمومات دالة على الحلية	٢٢٣
حكم ما علمت قابليته للتذكية و جهلت حليته لشبهة موضوعية	٢٣٠
حكم ما جهلت قابليته للتذكية و حليته لشبهة حكمية	٢٣١
حكم ما جهلت قابليته للتذكية و حليته لشبهة موضوعية	٢٣١
فضلة الحيوان المشكوك فی كونه ذا نفس سائلة	٢٣٢
حكم الفضلة الدائرة بين حلال اللحم و حرامه	٢٣٣
فضلة الحية والتمساح	٢٣٤
نجاسة المنی	٢٣٥
البحث عن نجاسة المنی بنحو القضية المطلقة	٢٣٥
الاعتراض الاول على الاستدلال على الاطلاق	٢٣٥
جواب السيدالخوئی والسيدالشهيد على الاعتراض والاشكال فيه	٢٣٦
الاعتراض الثانی والثالث و جوابهما	٢٣٧
الاعتراض الرابع والجواب عنه و بيان الاعتراض المختار	٢٣٨
نجاسة منی الانسان	٢٣٩
الكلام عن دلالة الروايات الدالة على طهارة المنی	٢٤٣
الكلام حول ما يعالج به التعارض	٢٤٧
رد مناقشة السيد الشهيد فی حمل الاخبار على التقية	٢٤٨
بيان تقريب جديد للحمل على التقية	٢٥٠
منی الحيوانات المحرمة من ذوات النفس	٢٥١
منی الحيوانات المحللة من ذوات النفس	٢٥٣
منی مالا نفس له	٢٥٦
طهارة المذی والوذی والودی	٢٥٨

العنوان	الصفحة
طهارة رطوبات الفرج واالدبر	٢٦١
الملاحق	٢٦٢
تحقيق القول بوثاقة أسانيد كامل الزيارات	٢٦٣
شبهة الارسال فى قول الراوى «سئل» مجرداً	٢٦٧
وجه افراد نظرية ابن أدريس فى تقريب مستقل	٢٧١
اثارات تتعلق بمبنى سقوط الخبر بهجر الجميع	٢٧٢
كيف يثبت هجر الرواية	٢٧٢
الاشكال فى ثبوت هجر الجميع	٢٧٤
المحاولة الاولى فى الجواب عن الاشكال و ردها	٢٧٥
المحاولة الثانية فى الجواب وردها	٢٧٧
كيف نكتشف أن الاعراض لم يكن لوجوه صناعية	٢٨١
ما هو المناط فى المعرضين	٢٨٤
شمول أخبار العلاج لموارد تعارض العامين من وجه	٢٨٨
تحقيق نظرية صاحب الحدائق فى الحمل على التقية	٢٩٧
توضيح نظرية صاحب الحدائق	٢٩٧
بيان النقاط المضعفة للنظرية	٣٠٠
تحليل واقع التقية فى الاحكام و بيان جذورها التاريخية	٣٠٦
لماذا لم تحصل التقية فى الاحكام فى عصر الامام الحسن والحسين (ع)	٣٠٩
النقاط البارزة فى سياسة معاوية و الامويين	٣٠٩
استعراض الوضع العام للامة بعد استشهاد الامام الحسين (ع)	٣١٠
بيان وضع المدارس الفقهية	٣١٣
بيان موقع الائمة (ع) من زوايا ثلاث	٣١٦

العنوان	الصفحة
السمات البارزة لعمل الائمة (ع)	٣٢٠
دوافع التقية فى الاحكام	٣٢٥
مناقشة استدلالات صاحب الحدائق بالاخبار على مسلكه	٣٢٦
توضيح معنى ما دل على الترجيح بمخالفة أخبار العامة	٣٣٠
تحقيق حال محمد بن سنان الزاهرى	٣٣٣
التعريف بمحمد بن سنان	٣٣٣
مذاهب الاصحاب فى محمد بن سنان	٣٤٠
تصريحات عامة بضعف محمد بن سنان	٣٤١
التهم الموجهة الى محمد بن سنان	٣٤٢
مدارك التهم	٣٤٢
تصريحات بوثاقة محمد بن سنان	٣٤٥
مدارك الوثاقة	٣٤٦
الاسس العامة للتقييم	٣٥١
الغلو و طعنه فى الراوى	٣٥١
الرواية بالوجادة و طعنها فى الراوى	٣٦١
شهادة الراوى نفسه	٣٦٣
حال الذموم الصادرة من المعصوم (ع)	٣٦٥
التعارض بين شهادات الرجاليين والاخبار المروية عن الائمة (ع)	٣٦٧
رواية الاجلاء عن شخص	٣٦٩
تقييم مدارك الضعف	٣٧٧
دراسة مدارك الغلو	٣٧٧
دراسة مدارك الكذب	٣٧٩

العنوان	الصفحة
دراسة مدارك ذم المعصوم (ع) لابن سنان	٣٨٢
دراسة مدارك عدم السماع من المعصوم (ع)	٣٨٢
دراسة مدارك رواية ابن سنان قضايا رديئة	٣٨٤
تقييم مدارك الوثاقة	٣٨٥
بلورة القول الصحيح بشأن محمد بن سنان	٣٩٠
الفهرست	٣٩٨

شكـر و تقدير

أود أن أتقدم بالشكر والتقدير إلى الاخ العزيز الحاج على الصفار على الجهود المخلصة والاسهامات الخالصة في طبع هذا الكتاب فله منى جزيل الشكـر و من الله تعالى وافر الاجر و أسئل الله له التوفيق فـى خـدمة مـدرسة أهل البيت (ع) و خطهم الاصيل.

1126 - ١

VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
MAR-APR 1993
We're Quality Bound

Princeton University Library
32101 059524064