PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

PC1=0
Khomeini

كتاب الطهارة

لمؤلفه

الأستاذ الأكبر الآية العظمى

مولانا الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني

ادام الله ظلاله

أشرف على طبعه وعنى بتصحيحه

السيد هاشم الرسولي المحلاتي

يشتمل هذا الجزء

على مباحث النجاسات

مطبعة الحكمة [redacted] بقم

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 014339889
(Arab) KBL .K565 JUZ'1
(Arab) KBL .K565
RECAP

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و لعنة الله على اعدائهم جمعين .

القول في النجاسات ـ فيه مقدمة و فصلان

اما المقدمة ففيها جهات من البحث:

الاولى الظاهر ان النجاسة والقذارة العرفية أمر وجودى مقابل النظافة و النقاوة ، فان الاعيان الخارجية على قسمين : أحدهما ما هو قذر ورجس و هو ما يستكرهه العقلاء ويستقذرونه ويتنفرون منه ويتنزهون عنه ، كالبول والغائط والمنى والنخامة ، و امثالها مما تجتنب منها العقلاء لتنفرهم عنها وعن التماس معها .

ومنها ما ليس كذلك كساير الاعيان، والثانية نظيفة نقية لا بمعنى ان النظافة أمر وجودى قائم بذاتها وراء أوصافها وأعراضها الذاتية فالحجر والمدر والجص وأمثالها بذاتها نظيفة ليست بقاذورة يستكرهها الناس ، وانما تصير بملاقاتها مع بعض الاعيان القذرة وتلطخها بها ، نجسة قذرة بالعرض ويستقذرها الناس لتلك المماسة وذلك التلطخ ، فالاشياء كلها ما عدى الاعيان القذرة نظيفة أى نقية عن القذارة .

فالنظافة هى كون الشيء نقياً عن الاقذار ، فاذا صارت الاشياء بملاقاتها قذرة فغسلت بالماء ترجع الى حالتها الاصلية اى النقاوة عنها من غير أن يحصل لها أمر وجودى قائم بها خارجاً او اعتباراً .

وماذكر موافق للاعتبار والعرف وهو ظاهر ، و كذا موافق للغة ففى الصحاح: النظافة النقاوة ، و نظفته أنا تنظيفاً اى نقيته ، و في القاموس : النظافة النقاوة ، و

هو نظيف السراويل وعفيف الفرج « انتهى »

والظاهر أن نظيف السراويل كناية عن عدم التلطخ بدنس الزنا ومثله ،وفى المجمع : النظافة النقاوة ، ونظف الشيء ينظف بالضم نظافة: نقى من الوسخ والدنس وفى المنجد: نظف الشيء كان نقياً من الوسخ والدنس يقال : فلان نظيف السراويل اى عفيف ونظيف الاخلاق اى مهذب ، وتنظف الرجل اى تنزه عن المساوى هذا حال القذارات العرفية ويأتى الكلام فى حال اعتبار الشارع وحكمه .

الثانية يحتمل فى بادى النظر أن تكون النجاسة من الاحكام الوضعية الشرعية للاعيان النجسة عند الشارع حتى فيما هو قذر عند العرف كالبول والغائط فتكون النجاسة قذارة اعتبارية غير مالدى العرف بحسب الحقيقة موضوعة لاحكام شرعية .

ويحتمل أن تكون أمراً انتزاعياً من الاحكام الشرعية كوجوب الغسل وبطلان الصلوة معها وهكذا . ويحتمل ان تكون امراً واقعياً غير ما يعرفها الناس كشف عنها الشارع المقدس ورتب عليها احكاماً . ويحتمل أن تكون الاعيان النجسة مختلفة بحسب الجعل ، بمعنى أن ماهو قذر عرفاً كالبول والغائط والمنى لم يجعل الشارع لها القذارة بل رتب عليها احكاماً ، ومالیس كذلك كالكافر و الخمر والكلب الحقها بها موضوعاً اى جعل واعتبر لها النجاسة والقذارة ، فيكون للقذارة مصداقان: حقيقى وهو الذى يستقذره العرف ، واعتبارى جعلى كالا مثلة المتقدمة وغيرها من النجاسات الشرعية التى لا يستقذرها الناس لو خليت طباعهم وأنفسها اوألحقها بها حكماً اى رتب عليها أحكام النجاسة من غير جعل نجاسة لها .

والظاهر بحسب الاعتبار بل الادلة هو احتمال ما قبل الاخير، لان الظاهر انه لم يكن للشارع اصطلاح خاص فى القذر والنجس ، فما هو قذر و نجس عند العقلاء والعرف لامعنى لجعل القذارة لها ، لان الجعل التكوينى محال واعتبار آخر نظير التكوين لغو وليست للنجاسة وا لقذارة حقيقة واقعية لم يصل اليها العرف والعقلاء كما هو واضح ، نعم لما كان العرف يستقذر أشياء لم يكن لها احكام النجاسات

الالزامية وان استحب التنزه عنها والتنظيف منها كالنخامة والمذى والوذى، يكشف ذلك عن استثناء الشارع اياها موضوعاً اوحكماً .

وأما النجاسات الشرعية التى ليست لدى العرف قذرة نجسة كالخمر والكافر فالظاهر الحاقها بها موضوعاً كما هو المرتكز عند المتشرعة فانها قذرة عندهم كساير الاعيان النجسة .

ولقوله تعالى : **انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام** فان الظاهر منه تفريع عدم قربهم المسجد على نجاستهم ، بل وقوله تعالى: **كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون** فان الرجس القذر وظاهره أنه تعالى جعلهم رجساً وقوله تعالى: **قل لا أجد فيما اوحى** الى قوله : **او لحم خنزير فانه رجس**

ولحسنة خيران الخادم «قال: كتبت الى الرجل أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلى فيه أم لا فان أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم فيه: فان الله انما حرم شربها وقال بعضهم : لا تصل فيه فكتب : لا تصل فيه فانه رجس» (١) فان التعليل دليل على ان عدم صحة الصلوة فيه لاجل كون الخمر رجساً فلا تكون نجاستها منتزعة من الاحكام ولما لم يكن الخمر رجساً عرفاً ولدى العقلاء لامحالة تكون نجاستها مجعولة شرعاً .

وصحيحة ابى العباس وفيها « أنه سأل أباعبدالله عليه السلام عن الكلب ؟ فقال : رجس نجس لا يتوضأ بفضله » (٢) والتقريب فيها كسابقها و قريب منها صحيحته الاخرى و حسنة معوية بن شريح (٣)

فتحصل مما ذكر أن النجاسات على نوعين : أحدهما ما يستقذره الناس و قد رتب الشارع عليه أحكاماً ، وثانيهما ما جعله الشارع قذراً وألحقه بها موضوعاً بحسب الاعتبار والجعل ، فصار قذراً فى عالم الجعل ووعاء الاعتبار ورتب عليه احكام القذر

الثالثة - الظاهر أن جعل القذارة للموضوعات التى ليست قذرة عند الناس ليس بملاك واحد كما أن الظاهر عدم قذارة واقعية لها ، لم يطلع عليها الناس و كشف

(١) الوسائل ابواب النجاسات ، ب ٣٨ ، ح ٤ .

(٢-٣) الوسائل ابواب النجاسات . ب: ١١ - ١٢ .

عنها الشارع ، ضرورة أن القذارة ليست من الحقائق المعنوية الغائبة عن أبصار الناس ومداركهم .

بل الظاهر أن جعل القذارة لمثل الخمر لاجل أهمية المفسدة التي في شربها فجعله نجساً ، لان يجتنب الناس عنها غاية الاجتناب، كما أن الظاهر ان جعل النجاسة للكفار لمصلحة سياسية هي تجنب المسلمين عن معاشرتهم ومؤاكلتهم لا القذارة فيهم تؤثر في رفعها كلمة الشهادتين .

ولعل في مباشرة الكلب والخنزير مضرات أراد الشارع تجنبهم عنهما تحفظاً عنها، الى غير ذلك ، ولا أظن امكان الالتزام بأن القذارة عند الشارع مهبة مجهولة الكنه يصير المرتد بمجرد الردة قذراً واقعاً ، وصارت الردة سبباً لاتصافه تكويناً بصفة وجودية تكوينية غائبة عن ابصارنا ومجرد الاقرار بالشهادتين صار سبباً لرفعها تكويناً .

الفصل الاول

في تعيين الاعيان النجسة وهي عشرة انواع على ما في جملة من الكتب او أكثر كما يأتي حال الخلاف في بعض .

الاول والثاني البول والغائط من كل حيوان غير مأكول ذي نفس سائلة فما لا يصدق عليه عنوانهما ليس بنجس كالحب الخارج من الحيوان ، اذا لم يصدق عليه العذرة ولو فرض الخروج عن صدق عنوانه الذاتي ايضاً ، فضلاعما اذا صدق عليه وان زالت صلابته وقوة نبته ، فما عن المنتهى من الحكم بنجاسته اذا زالت صلابته، غير وجيه وقد حكى الاجماع على نجاستهما مع القيدين عن الخلاف والغنية والمعتبر والمنتهى والتذكرة وكشف الالتباس والمدارك والدلائل والذخيرة . وعن الناصريات والروض والمدارك والذخيرة نقل الاجماع على عدم الفرق بين الارواث والابوال، ولعله هو العمدة في الارواث لعدم اطلاق أو عموم معتد به يمكن الركون عليه ، وان لا يبعد في بعضها كما سيتضح الكلام فيه .

وأما الابوال فلا اشكال في دلالة كثير من الاخبار عموماً او اطلاقاً على نجاستها فلا موجب لنقلها ، والاولى سرد الروايات الواردة في الارواث :

فمنها ما عن المختلف نقلا عن كتاب عمار بن موسى عن الصادق عليه السلام « قال : خرؤ الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه لكن كره أكله لانه استجارك و اوى الى منزلك و كل طير يستجيرك فأجره » . (١)

بدعوى أن قوله : « هو مما يؤكل » تعليل لعدم البأس ، و برفع العلة يرفع عدم البأس ، وأن المراد بعدم البأس صحة الصلوة معه ، وجواز شربه ملاقيه وغير ذلك ولو بملاحظة معهوديته من البأس واللا بأس في خرؤ الحيوان ، وبوله وبقرينة الروايات الواردة في أبوال ما لا يؤكل لحمه.

وفيها بعد الغض عن أن الرواية بعينها نقلت في باب المطاعم عن الشيخ باسناده عن عمار ، وفيها ؛ « الخطاف لا بأس به » من غير كلمة « خرؤ » .

واحتمال كونها رواية اخرى نقلها العلامة و أهملها الشيخ في غاية البعد ، بل مقطوع الفساد ، نعم يحتمل اختلاف النسخ ، فدار الامر بين الزيادة والنقيصة ، فان قلنا بتقدم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة لدى العقلاء خصوصاً في المقام مما يظن لاجل بعض المناسبات وجود لفظ الخرؤ ، صح الاستدلال بها . لكن اثبات بنائهم على ذلك مشكل بل اثبات بنائهم على العمل بمثل الرواية ايضاً مشكل ، وقد حررفي في محله أنه لا دليل على حجية خبر الثقة الا بنائهم المشفوع بامضاء الشارع .

ان غاية ما يستفاد من اطلاق التعليل أن أكل اللحم تمام العلة وتمام الموضوع لعدم البأس ، واما انحصارها به فغير ظاهر ، ولا يكون مقتضى الاطلاق ، فيمكن قيام علة اخرى مقامها عند عدمها ، وبعبارة اخرى ان الاطلاق يقتضي عدم دخالة شيء غير الماكولية في نفي البأس ، فتكون تمام العلة لا جزئها ، وهو غير الانحصار و ما يفيد

(١) الوسائل ابواب النجاسات ؛ ب٩ ح ٢

هو انحصارها بها حتى يقتضى رفعها ثبوت نقيض الحكم أو ضده .

ودعوى أن العرف مع خلو ذهنه عن هذه المناقشة يفهم من الرواية أن فى خرء غير المأكول بأساً ، غير مسلمة . مضافاً الى أن البأس أعم ، والمعهودية غير معلومة وقرينية أخبار الابوال غير ظاهرة ، مع كون البول أشد فى بعض الموارد كلزوم تعدد غسله وعدم الاكتفاء بالاحجار فيه .

ومنها موثقة عمار عن أبى عبدالله عليه السلام « قال : كل مايؤكل فلا بأس بما يخرج منه »(١) بدعوى أن تعليق الحكم على مايؤكل يفيد العلية ، والكلام فيها كسابقها مضافاً الى أنه لو سلم دلالتها فلا تدل على الكلية فى فهومها ، فغاية مايثبت بـ أن هذه الكلية غير ثابتة لما لايؤكل ، بل لو سلم كون مايخرج منه عبارة عن مايخرج من طرفيه من البول و الخرء فلا يثبت فى المفهوم البأس فيهما ، فيمكن أن يكون فى أحدهما بأس .

ومنها رواية الحلبى عن أبى عبدالله عليه السلام «فى الرجز يطأ فى العذرة أو البول أيعيد الوضوء ؟ قال : لا ولكن يغسل ما أصابه» (٢) وصحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر « قال : سألته عن الدجاجة والحمامة و أشباههما تطأ العذرة ثم تدخل فى الماء يتوضأ منه للصلوة ؟ قال : لا الا أن يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء» (٣) .

ورواية على بن محمد فى حديث «قال : سألته عن الفارة والدجاجة والحمامة و أشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أيغسل ؟ قال : ان كان استبان من أثره شىء فاغسله ، و الافلا بأس » .(٤)

وصحيحة عبدالرحمن بن ابى عبدالله أو موثقته « قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يصلى وفى ثوبه عذرة من انسان أوسنور أو كلب أيعيد صلوته؟ قال : ان كان لم يعلم فلا يعيد » (٥)

(١) الوسائل ابواب النجاسات ب٦ ح١٢

(٢) الوسائل ابواب النجاسات ب٢٦ ح١٦ (٣) الوسائل ابواب الماء المطلق ب٨ ح١١

(٤) الوسائل ابواب النجاسات ب٣٧ ح

(٥) الوسائل ابواب النجاسات ب٤٠ ح٥

وصحيحة محمد بن مسلم « قال : كنت مع أبي جعفر عليه السلام اذ مر على عذرة يابسة فوطىء عليها فأصابت ثوبه فقلت : جعلت فداك قد وطئت على عذرة فأصابت ثوبك .فقال : أليس هي يابسة ؟ فقلت : بلى ، قال : لابأس ان الارض يطهر بعضها بعضاً » (١) الى غير ذلك كبعض ماورد في ماء البئر وابواب المطاعم .

ويظهر منها أن نجاسة العذرة بعنوانها كانت معهودة وان امكنت المناقشة في دلالة بعضها واطلاق بعض ، لكن يتوقف اثبات عموم الحكم على كون العذرة خرء مطلق الحيوان انساناً وغيره ، طائراً وغيره ، كما هو الظاهر من كلمات كثير من اللغويين ففي القاموس : العذرة الغائط وأردء ما يخرج من الطعام ونحوه في المعيار و المنجد وفي الصحاح : الخرء بالضم ، العذرة ، والجمع الخروء وقال يهجو : « كأن خروء الطير فوق رؤسهم » وفي المجمع : العذرة وزان كلمة الخرء وفي القاموس : الخرء بالضم العذرة وقريب منه ما في المنجد والمعيار . وعن الصراح : عذره پليدى مردم وستوروجز آن ونحوه عن منتهى الارب .

ويظهر من الفقهاء في المكاسب المحرمة اطلاق العذرة على مطلق مدفوع الحيوان ، وحملوا رواية لا بأس ببيع العذرة على عذرة مايؤكل لحمه واستندوا في حرمة بيع عذرة غير المأكول على الاجماع المدعى على حرمة بيع العذرة ، وبالجملة يظهر منهم اطلاق العذرة على مدفوع مطلق الحيوان .

و تدل على عدم الاختصاص بعذرة الانسان مضافاً الى صحيحة عبدالرحمن المتقدمة رواية سماعة « قال : سأل رجل أباعبدالله عليه السلام وأنا حاضر فقال : اني رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال : حرام بيعها وثمنها و قال : لابأس ببيع العذرة(٢) حيث تدل على أن العذرة منها مايجوز بيعها ومنها مالايجوز وقد حملوا الجزء الثاني منها على عذرة الحيوان المحلل اللحم .

(١) الوسائل ابواب النجاسات ب٣٢ ح ٢

(٢) الوسائل ابواب ما يكتسب به - ب ٤٠ .

وتؤيده صحيحة ابن بزيع في أحكام البئر « قال : كتبت الى رجل » الى ان قال « أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها »(١) بناء على كون البعرة مثالا للعذرة لكن في رواية اخرى بدل « من عذرة » « من غيره » ودعوى انصراف العذرة الى ما هي محل الابتلاء كعذرة الانسان والسنور والكلب دون السباع ونحوها، غير وجيهة، لفهم العرف أن حكم النجاسة ثابت لذات العذرة من غير دخالة للاضافة الى صاحبها ولعدم الانصراف عن عذرة بعض الطيور و بعض الحيوانات كالقردة والخنازير مما يبتلى بها ولو قليلا ، وعدم الفصل جزماً بينها وبين غيرها مع أن اطلاق الخرء على رجيع الطيور والفارات والكلاب شايع ظاهراً وهو مساوق للعذرة كما مر من كتب اللغة المتقدمة .

لكن مع ذلك اثبات كون العذرة الواردة في الروايات شاملة لفضلة جميع الحيوانات مشكل (أما أولا) فلاختلاف اللغويين في ذلك فعن جمع منهم الاختصاص بفضلة الادمي ، كالهروي والغريبين ومهذب الاسماء وتهذيب اللغة ودائرة المعارف للفريد ، بل الظاهر من محكي ابن الاثير .

(وأما ثانياً) فلقرب احتمال انصرافها الى فضلة الادمي لو فرض كونها أعم .

(وأما ثالثاً) فلعدم الاطلاق في الروايات الواردة لاثبات الحكم كما ستأتي الاشارة اليه . وكيف كان لا اشكال في نجاسة البول و الغائط من الحيوان الغير المأكول الذي له نفس سائلة الا ما استثنى كما يأتي لما مر من حكاية الاجماع عليها بل في بعضها واضحة .

وينبغي التنبيه على امور:

منها قالوا : لا فرق بين غير المأكول الاصلي والعرضي كالجلال و الموطوء وعن الغنية الاجماع على نجاسة خرء مطلق الجلال وبوله ، و عن المختلف والتنقيح والمدارك والذخيرة الاجماع على نجاسة ذرق الدجاج الجلال ، وعن ظاهر الذخيرة

(١) الوسائل ابواب الماء المطلق ب ١٤ ح ٢١ .

و الدلائل الاجماع على نجاسة الجلال و الموطوء و كل مالا يؤكل لحمه ، وعن التذكرة والمفاتيح نفي الخلاف في الحاق الجلال من كل حيوان والموطوء بغير المأكول في نجاسة البول والعذرة وهو العمدة .

ولولاه لكان للخدشة في الحكم مجال لان الظاهر مما يؤكل و مالا يؤكل المأخوذين في الادلة هو الانواع كالبقر والغنم والابل والكلب والسنور والفار لا اشخاص الانوع فكأنه قال : اغسل ثوبك من أبوال كل نوع لا يؤكل لحمه كما يظهر من الامثلة التي في بعض الروايات .

ففي صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله او موثقته «قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل يصيبه بعض أبوال البهائم ، أيغسله ام لا ؟ قال : يغسل بول الحمار والفرس و البغل ، وأما الشاة و كل مايؤكل لحمه فلابأس ببوله» (١) وعنه مثله الا أنه قال : «وينضح بول البعير والشاة و كل مايؤكل لحمه فلابأس ببوله» .

الى غير ذلك مما هي ظاهرة في أن الحكم في الطرفين معلق على الانواع .

ولاريب في أن الظاهر من ذلك التعلق أن النوع مما اكل أولا ولا تنافي مأكوليته مع عروض العدم بالجلل و غيره لبعض الافراد ، نعم لو كان موضوعه أفراد الانواع كان الجلال مصداقه لكنه خلاف ظواهر الادلة .

وأما الاستشهاد للمطلوب بما ورد من غسل عرق الجلال ففي غير محله ، ولو قلنا بنجاسته لحرمة القياس ؛ ودعوى الاولوية غير مسموعة بعد احتمال كون نجاسة عرقه لكونه فضل العذرة بخلاف بوله ، مع أن الاقوى عدم نجاسة عرق ماعدى الابل الجلال كما يأتي .

نعم لو اغمض عما ذكرنا ، فلامجال للقول بتعارض مادل على نجاسة بول غير المأكول وروثه مع مادل على طهارتهما من الغنم والبقر ، تعارض العموم من وجه فيرجع الى اصالة الطهارة و استصحابها لتقدم الاولى على الثانية بنحو من الحكومة ، لان

(١) الوسائل ابواب النجاسات ؛ ب٩ ح١٠

المأكولية و غيرها من الاوصاف الانتزاعية الزائدة على الذات و الدليل الدال على الحكم المعلق عليها مقدم عرفاً على الدال على الحكم المعلق على عناوين الذات .

و كيف كان لامجال للتشكيك في الحكم بعدما عرفت من تسلمه بين الاصحاب وان احتمل أن يكون مستندهم فيه ، هو الادلة اللفظية بدعوى عمومها للمحرم بالعرض كما صرح به بعضهم ، وبعد وصول شيء آخر اليهم غير ما وصل الينا ، لكن مع ذلك الاقوى ما عليه الاصحاب ولفهم العلية من الادلة والدوران مدارها ببركة فهمهم منها . و امكان دعوى اطلاق ادلة نجاسة البول و العذرة و المتيقن من الخروج هوما للمأكول فعلا ، والمتأيد في روثه بأنه من فضل العذرة و هو أردء منها .

و منها اختلفوا في رجيع الطير فعن الصدوق في الفقيه: «لابأس بخرء ماطار وبوله» واطلاقه يقتضي عدم الفرق بين المأكول وغيره ، وحكي القول بطهارته عن ابن أبي عقيل والجعفي وتبعهم جمع من متأخري المتأخرين ، وعن الشيخ في المبسوط القول بها فيما عدى الخشاف . فقال : بول الطيور وذرقها كله طاهر الا الخشاف.

وعن المشهور القول بنجاسة خرء ما لايؤكل وبوله ؛ بل في الجواهر شهرة عظيمة تقرب الاجماع ان قلنا بشمول لفظ الغائط والعذرة والروث في عبارات الاصحاب لما نحن فيه كما قطع به العلامة الطباطبائي في مصابيحه بالنسبة الى خصوص عباراتهم . «انتهى» . وهو ليس ببعيد لما عرفت من تصريح اللغويين من مساوقة العذرة للخرء و شيوع اطلاق الخرء على رجيع الطير في الاخبار وغيرها .

وعن الحلي في باب البئر : قد اتفقنا على نجاسة ذرق غير المأكول من سائر الطيور ، وقد رويت رواية شاذة لايعول عليها أن ذرق الطائر طاهر ، سواء كان مأكول اللحم أو غير مأكوله ، والمعمول عند محققي أصحابنا و المحصلين منهم خلاف هذه الرواية لانه هو الذي يقتضيه أخبارهم المجمع عليها «انتهى».

وفي التذكرة : البول و الغائط من كل حيوان ذي نفس سائلة غير مأكول

اللحم نجسان ، باجماع العلماء كافة ، وللنصوص الواردة عن الائمة عليهم السلام بغسل البول و الغائط عن المحل الذى أصاباه ، وهى أكثر من أن تحصى.

وقول الشيخ فى المبسوط بطهارة ذرق ما يؤكل لحمه من الطيور لرواية أبى بصير ضعيف . لان احداً لم يعمل بها «انتهى»

وهو ظاهر فى أن الروايات المشتملة على البول و العذرة و الخرء باطلاقها شاملة للطيور و غيرها من أصناف الحيوان ، و كذا كلمات الفقهاء المشتملة عليها وعلى الغائط ونحوه ، ويظهر ذلك من الحلى أيضاً .

وعن الغنية : والنجاسات هى بول مالا يؤكل و خرئه بلاخلاف ومايؤكل لحمه اذا كان جلالا بدليل الاجماع و شمول الخرء لرجيع الطير ممالا سبيل الى انكاره وعن الخلاف دعوى اجماع الفرقة و أخبارهم على نجاسة مالا يؤكل طيراً أو غيره وعن الجامعة شرح الالفية دعوى اجماع الكل على نجاستهما من الطير الغير المأكول وغير الطير .

فعليه يشكل العمل بصحيحة أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام « قال : كل شىء يطير فلا بأس ببوله و خرئه » (١) وعن البحار : وجدت بخط الشيخ محمد بن على الجبعى نقلا من جامع البزنطى عن أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام «قال: خرؤ كل شىء يطير وبوله لا بأس به » (٢)

لعدم ثبوت عمل الصدوق بها و ان كان ظاهر فقيه سيما مع ما عن مقنعته قال: «و ان أصاب ثوبك بول الخشاشيف فاغسل ثوبك» وروى أنه لا بأس بخرء ماطار وبوله ولا تصل فى ثوب اصابه ذرق الدجاج «انتهى» .

فان الظاهر منه عدم عمله بما روى ولم يحضرنى عبارة الجعفى وابن ابى عقيل و لايعتمد بما فى المبسوط مع دعوى الاجماع فى الخلاف على خلافه و مع فتواه فى النهاية التى هى معدة لذلك على نجاسة ذرق غير المأكول من الطيور ، كما أنه لا اعتماد

(١-٢) الوسائل ابواب النجاسات . ب ١٠ ح ١

على فتوى متأخرى المتأخرين مع اعراض الاصحاب عن الصحيحة بشهادة الحلى و العلامة مع صحة سندها ووضوح دلالتها ولاشبهة فى أن المشهور بين قدماء أصحابنا هو النجاسة ولهذا لم ينقل الخلاف الا ممن ذكر فتكون الفتوى بالطهارة شاذة ولو اغمض عن ذلك ومحضنا النظر الى الروايات فيمكن أن يقال : ان بين صحيحة أبى بصير وصحيحة ابن سنان تعارض العموم من وجه بدواً ، فان الاولى بعمومها شاملة لغير المأكول والثانية باطلاقها شاملة له .

نعم هنا رواية اخرى عن ابن سنان رواها الكلينى فى أبواب لباس المصلى عن على بن محمد عن عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله عليه السلام « قال : اغسل ثوبك من بول كل مالا يؤكل لحمه » (١) فهى ايضاً شاملة له بالعموم لكن فيها ارسال ، لان على بن محمد من مشايخ الكلينى ولم يدرك ابن سنان فانه من أصحاب أبى عبدالله عليه السلام ولم يثبت ادراكه لابى الحسن موسى عليه السلام كما يشهد به التتبع وشهد به النجاشى وان عده الشيخ من أصحابه ولا اشكال فى عدم ادراك على بن محمد ومن فى طبقته له ولمن فى طبقته بل فى طبقة متأخرة منه ايضاً ، كابن أبى عمير وجميل ومن فى طبقتهما ، وعلى أى تقدير بينهما جمع عرفى فى مورد الاجتماع ، لان الامر بالغسل من بول مالا يؤكل من الطير حجة على الالزام والوجوب مالم يرد الترخيص ، ونفى البأس ترخيص ولو سلم ظهوره فى الوجوب لغة يجمع بينهما بحمل الظاهر على النص وصحيحة أبى بصير نص فى عدم الوجوب .

و توهم عدم امكان التفكيك فى مفاد الهيئة ، مدفوع أما على ما ذكرناه فى محله بأنها لاتدل الا على البعث والاغراء من غير دلالة على الوجوب او الاستحباب وضعاً فظاهر ، لعدم لزوم التفكيك فى مفادها الذى هو البعث والاغراء وان انقطعت الحجة على الالزام بالنسبة الى مورد الترخيص دون غيره .

وأما على ما قالوا فللكشف عن استعمالها فى مطلق الرجحان ، وكيف كان لاتعارض بينهما بعد الجمع العقلائى مضافاً الى ما قيل من تقدم اصالة العموم على اصالة

(١) الوسائل ابواب النجاسات ؛ ب٨ ؛ ح٩

الاطلاق فيقدم صحيحة أبي بصير بعمومها على اطلاق صحيحة ابن سنان. وروايته الاخرى وان كانت عامة، لكن قد عرفت أنه لا ركون عليها.

وان كان في تقديم اصالة العموم على اصالة الاطلاق اشكال وكلام مع امكان ان يقال: ان صحيحة ابن سنان غير ظاهرة في الوجوب ولا حجة عليه لقرب احتمال ان يكون المراد مما لا يؤكل لحمه ما لا يعد للاكل ولا يكون اكله متعارفاً لا ما يحرم اكله شرعا بل لا يبعد دعوى ظهورها في ذلك لان ما يؤكل ومالا يؤكل ظاهر ان فيما يأكله الناس ومالا يأكله والحمل على ما يحرم أو يحل، يحتاج الى تقدير وتأويل.

وتشهد لما ذكر؛ صحيحة عبدالرحمن أو موثقته «قال: سألت اباعبدالله عليه السلام عن رجل يصيبه بعض أبوال البهائم ايغسله ام لا؟ قال: يغسل بول الفرس والحمار و البغل فأما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله» (١) حيث قابل فيها بين الفرس واخويه وبين ما يؤكل لحمه.

ورواية العياشي عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام «قال: سألته عن أبوال الخيل والبغال والحمير قال: فكرهها فقلت: أليس لحمها حلالا قال: فقال: أليس قد بين الله لكم «والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون» وقال في الخيل «والخيل والبغال والحمير» وليس لحومها بحرام ولكن الناس عافوها» (٢)

مضافاً الى الروايات الكثيرة الامرة بالغسل عن ابوال البهائم الثلاث (٣) فيضعف ظهور قوله: «اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه» في الوجوب حتى يستفاد منه النجاسة بعد معلومية عدم نجاسة بول تلك البهائم من الصدر الاول خصوصاً في زمان الصادقين عليهما السلام حيث كانت طهارته ضرورية مع كثرة ابتلاء الاعراب بها و كثرة حشرهم مع تلك الدواب في الحروب وغيرها من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله الى عصر الصادقين عليهما السلام.

---

(١) مرت في صفحة ١٠

(٢) البحار ج ١٨ ص ٢٦. ط كمپاني

(٣) المروية في الوسائل في الباب ٩ من ابواب النجاسات

وبالجملة ان قلنا بظهور صحيحة ابن سنان فيما لا يعد للاكل ولا يأكله الناس فعلا لا يبقى ظهور الامر بالغسل فى الوجوب ثم لو اغمض عن ذلك وقلنا بتعارض الروايتين وقلنا بعدم شمول ادلة العلاج للعامين من وجه كما هو الاقرب فالقاعدة تقتضى سقوطهما والرجوع الى اصالة الطهارة الا ان يقال باطلاق الروايات الواردة فى البول ، كصحيحة ابن مسلم عن احدهما « قال : سالته عن البول يصيب الثوب ؟ قال : اغسله مرتين »(١) و نحوها غيرها .

واطلاق ماوردت فى العذرة تقدم جملة منها وان كان فى اطلاقها لبول الطير كلام وقد يقال بعدم البول للطير غير الخفاش كما يظهر من رواية المفضل (٢) اختلافه مع سائر الطهور فى امور منها انه يبول دونها ، ويحتمل ان يكون بول الطير مخلوطاً برجيعها لوحدة مخرجهما وتشهد لوجود البول للطير صحيحة ابى بصير المتقدمة لبعد الغاء الكلية فى بول الطير لمكان الخفاش فقط .

والانصاف انه لولا اعراض الاصحاب عن صحيحة ابى بصير ، لكان القول بالطهارة متجهاً لما مر من الوجوه والعمدة منها الجمع العقلائى بينها و بين غيرها ؛ لكن لا مجال للوسوسة بعد ما عرفت .

بل ولولا الخدشة المتقدمة فى رواية المختلف عن كتاب عمار بن موسى ؛ لكانت الرواية من اقوى الشواهد على ان علة عدم الباس فى خرء الخطاف ما كولية اللحم لا الطيران ، والا كان التعليل به اولى بل متعيناً ، فيظهر منها أن الطير ايضاً على قسمين .

ومما ذكرنا يظهر حال بول الخفاش بل القول بالنجاسة فيه اظهر ، لا لرواية داود « قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن بول الخشاشيف يصيب ثوبى فأطلبه فلا اجده فقال : اغسل ثوبك » (٣) لضعفها سنداً و عدم مقاومتها لموثقة غياث ابن ابراهيم

(١) الوسائل ابواب النجاسات ، ب١ ، ح١
(٢) البحار ج٣ ص١٠٣ من الطبعة الحديثة .
(٣) الوسائل ابواب النجاسات ، ب ١٠ ح٤

عن جعفر عن ابيه عليهما السلام« قال : لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف» (١) لاسنداً ولادلالة . اما الاول فواضح لعدم من يتأمل فيه فى سندها الاغياث وهو موثق. أوثقة ، بخلاف الاولى فان فى سندها موسى بن عمرو يحيى بن عمرو لم يرد فيهما توثيق

وأما دلالة فلتقدمها عليها تقدم النص على الظاهر مع تأيدها بما عن نوادر الراوندى عن موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام «أن امير المؤمنين عليه السلام سئل عن الصلوة فى الثوب الذى فيه ابوال الخشاشيف ودماء البراغيث فقال : لا بأس به»(٢) بل لما تقدم من عدم العامل بمثل هذه الرواية . و الشيخ الذى افتى فى المبسوط بطهارة بول الطيور و ذرقها استثنى الخفاش وحمل هذه الرواية على التقية مع أنها أخص مطلقاً من ادلة نجاسة بول مالا يؤكل لحمه . فهى اذاً شاذة لا يعبؤ بها.

واما خرء الدجاجة فلاينبغى الاشكال فى طهارته بل مع شدة ابتلاء الناس به لو كان نجساً لصار من الضرورى مع امكان دعوى ضرورية طهارته مضافاً الى العمومات وخصوص رواية وهب .

واما رواية فارس « قال : كتبت اليه : رجل يسئله عن ذرق الدجاج تجوز الصلوة فيه ؟ فكتب: لا»(٣) فمردودة الى راويها الذى هو فارس بن حاتم بن ماهويه القزوينى الكذاب اللعين المختلط الحديث وشاذه، المقتول بيد اصحاب ابى محمد العسكرى وبامر ابى الحسن عليه السلام كما هو المروى .

فما عن المفيد والشيخ من القول بنجاسته ، غير وجيه ، بل عن ظاهر الثانى فى التهذيب والاستبصار موافقة الاصحاب .ومن بعض ماتقدم يظهر وضوح طهارة ابوال الخيل والبغال والحمير وارواثها فانها مع هذا الابتلاء الكثير المشاهد خصوصاً فى بلاد الاعراب فى حروبهم وغيرها لو كانت نجسة لصارت ضرورية واضحة لدى المسلمين لايشك فيها احد منهم مع ان الطهارة فى جميع الاعصار كالضرورى لايحوم حولها

(١) الوسائل ابواب النجاسات ب١٠ ح٥
(٢) المستدرك ابواب النجاسات ب٦ ح١
(٣) الوسائل ابواب النجاسات ب١٠ ح٣

التشكيك .

فالقول بالنجاسة اغتراراً بالروايات الامرة بالغسل عن ابوالها في غاية السقوط ولو فرض عدم الروايات النافية للبأس عنها وفي مثل المقام يقال: كلما ازدادت الروايات صحة وكثرة ازدادت وهناً وضعفاً مع ان الجمع بينها عقلائي و التصرف فيها من اوهن التصرفات .

ففي حسنة معلى بن الخنيس وعبدالله بن يعفور اوصحيحتهما « قال : كنا في جنازة و قدامنا حمار فبال ، فجائت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا ، فدخلنا على ابي عبدالله عليه السلام فاخبرناه فقال : ليس عليكم بأس » ، (١)

وليس في سندها من يتامل فيه الا الحكم بن مسكين ، وهو مع كونه كثير الرواية ومقبولها ورواية مثل ابن ابي عمير وابن محبوب وابن ابي الخطاب والحسن بن علي ابن فضال عنه ، وكونه كثير الكتب يندرج في الحسان ، بل عن الوحيد في حاشية المدارك عن المحقق الحكم بصحة رواياته ومعه لامجال للتوقف فيها . وهي نص في المطلوب فيحمل عليها ماهو ظاهر في وجوب الغسل لوسلم ذلك .

وعن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام «قال : سالته عن الدابة تبول فتصيب بولها المسجد اوحائطه ، أيصلي فيه قبل ان يغسل ؟ قال : اذا جف فلا باس»(٢).

قال في الوسائل ورواه علي بن جعفر في كتابه مثله فهي صحيحة بالطريق الثاني .

وصحيحته الاخرى عن أخيه « قال : سألته عن الثوب يقع في مربط الدابة على أبوالها وأرواثها كيف يصنع ؟ قال : ان علق به شيء فليغسله ، وان كان جافاً فلا باس»(٣)

والظاهر من فرض وقوعه في الابوال وصولها اليه وتأثره منها فحينئذ يراد بقوله : « ان كان جافاً » صيرورته جافاً بعد وصول البول اليه؛ لا ابداع الشك في الوصول أو فرض

(١-٣) الوسائل ابواب النجاسات ، ب٩ ح١٥-١٩-٢٠

عدمه، فانهما خلاف الظاهر منها، تأمل .

ورواية النخاس «قال: قلت لابى عبدالله عليه السلام : انى أعالج الدواب ، فربما اخرجت بالليل وقد بالت وراثت ، فيضرب أحدها برجله أو يده ، فينضح على ثيابى فاصبح فأرى أثره فيه ؟ فقال : ليس عليك شيء» . (١)

والظاهر أن المراد بالدابة عند الاطلاق الخيل واخواه كما تشهد به رواية زرارة الاتية. نعم يحتمل فى رواية النخاس عدم العلم بوصول البول على ثيابه لكن بعد فرض أنها بالت وراثت مع كون بولها وروثها فى مكان واحد فلامحالة لو كانت الابوال نجسة صارت الارواث بملاقاتها نجسة ، سيما مع فرض دواب كثيرة فى مكان واحد، فنفى البأس عن الروث دليل على عدم البأس فى ابوالها ايضاً ومنه يظهر امكان الاستيناس او الاستدلال للمقصود ببعض ما دلت على نفى البأس فى الارواث .

وفى رواية زرارة عن أحدهما « فى أبوال الدواب تصيب الثوب فكرهه ، فقلت: أليس لحومها حلالا ؟ فقال : بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل » (٢) بدعوى ظهور كرهه فى الكراهة وان لاتخلو من اشكال .

وفى موثقة ابن بكير عن أبى عبدالله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله « ان الصلوة فى وبر كل شيء حرام أكله فالصلوة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد لاتقبل تلك الصلوة حتى يصلى فى غيره مما أحل الله أكله، ثم قال: يازرارة هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاحفظ ذلك يازرارة فان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة فى وبره وبوله وروثه وألبانه وكل شى منه جائز» (٣) الخ الى غير ذلك مما هو نص فى الطهارة وعدم البأس والجمع بينها وبين ما امر فيها بالغسل عقلائى بحمل الثانية على رجحان التنزه عنها .

---

(١) الوسائل ابواب النجاسات: ب٩: ح٢

(٢) الوسائل ابواب النجاسات ب٩: ح٨

(٣) الوسائل ابواب لباس المصلى، ب٢: ح١

ولقد اطنب صاحب الحدائق في المقام وأتى بغرائب واطال اللسان على محققي اصحابنا بزعم تنبيهه على امور غفل عنها المحصلون ، و لولا مخافة تضييع الوقت ، لسردت ايراداته معما يرد عليها لكن الاولى الغض عنها بعد وضوح المسئلة .

واما بول الرضيع ، فلم ينقل الخلاف في نجاسته الا عن ابن الجنيد . فانه قال : بول البالغ وغير البالغ من الناس نجس الا أن يكون غير البالغ صبياً ذكراً فان بوله و لبنه ما لم يأكل اللحم ليس بنجس ، والظاهر منه نجاسة لبنه اذا اكل اللحم و هو غريب ، كما ان التقييد بأكل اللحم ايضاً غريب لكن عن المدارك حكاية «الطعام» بدل « اللحم » عنه .

والاقوى ما عليه الاصحاب ، لالروايات غسل بول ما لا يؤكل فانها منصرفة عن الانسان بل للاجماع المحكي عن السيد ، بل دخوله في معقد اجماع غيره . وللروايات الخاصة الامرة بالغسل تارة كموثقة سماعة ؛ (١) و بالصب والعصر اخرى كصحيحة الحسين بن ابي العلاء (٢) بناءاً على وثاقته وبالصب ثالثة مفصلا بين من كان قد أكل و غيره مع الحكم بأن الغلام والجارية شرع سواء .

ولا منافاة بين ما دلت على الغسل وما دلت على الصب اما بحمل الغسل على الصب بان يقال : انه نحو من الغسل وما دلت عليه حاكمة على ما دلت على الغسل و بيان لكيفيته أو يقال: ان ما دلت على الصب مطلقا محمولة على غير من اكل وما دلت على الغسل محمولة على من أكل. بشهادة صحيحة الحلبي (٣) المفصلة بينهما لو قلنا بأن الغسل مباين له.

وأما توهم أن ما دلت على الصب لا تدل على النجاسة ، لبعد أن يكون الصب مطهرها مع بقاء الغسالة فيه بعد البناء على عدم وجوب العصر كما يأتي في محله .

فمدفوع؛ بأن غاية ما لزم من عدم لزوم انفصال غسالته ، أنها طاهرة ، فلا يلزم انفصالها و هي غير مستبعدة بعد وقوع نظيرها في باب الاستنجاء ، فان لازم طهارة

(١-٣) الوسائل ابواب النجاسات ؛ ب٣؛ ح٣-٢

(٢) الوسائل ابواب النجاسات، ب١ ؛ ح٤

مائه انه يجوز صب الماء على الحشفة فى السروايل بل وضعها على ثوب و صب الماء عليها ، نعم لو قلنا بلزوم انفصال غسالتها يكون ذلك نحو افتراق بينهما ، مع اشتراكهما فى عدم نجاسة غسالتهما .

فالقائل بالطهارة ان اراد عدم لزوم غسل بول الصبى و كذا الصب عليه ، فمحجوج بالروايات المعتبرة الدالة على لزوم الصب والغسل ، ولا يمكن رفع اليد عنها بمجرد الاستبعاد مع تعبدية الحكم .

وان اراد انه مع لزومه لا يكون البول نجساً فهو ابعد مما استبعده ، ضرورة أن الامر بالصب ليس الا لنحو تغسيل له ، لا حكم تعبدى غير مربوط بباب التطهير والتغسيل .

واما ماورد فى قضية الحسنين عليهما السلام فى رواية الراوندى و الجعفريات عن على عليه السلام (١) من عدم غسل رسول الله صلى الله عليه وآله ثوبه من بولهما قبل أن يطعما فلا تنافى الروايات لان الغسل منصرف أو حقيقة فيما يتعارف من انفصال الغسالة و هو غير لازم فلم يفعل النبى صلى الله عليه وآله ولا ينافى لزوم الصب كما تشهد به رواية الصدوق فى معانى الاخبار « أن رسول الله صلى الله عليه وآله اتى بالحسن بن على عليه السلام فوضع فى حجره فبال ؛ فقال لا تزرموا ابنى ، ثم دعا بماء فصب عليه » بل لا يبعد أن تكون القضية واحدة . بل ورد فى مولينا الحسين (ع) شبه القضية « فقال : مهلايا ام الفضل ، فهذا ثوبى يغسل وقد اوجعت ابنى » وفى رواية « فقال : مهلايا ام الفضل أن هذه الاراقة الماء يطهرها فأى شىء يزيل هذا الغبار عن قلب الحسين (ع) (٢) مضافاً الى ان الروايات الواردة فى القضيتين ضعاف لا ركون عليها لاثبات حكم .

واما رواية السكونى عن جعفر عن ابيه عليهما السلام « ان علياً عليه السلام قال : لبن الجارية و بولها يغسل منه الثوب قبل أن يطعم ، لان لبنها يخرج من مثانة امها و لبن الغلام لا

(١) المستدرك ابواب النجاسات ، ب٢ ؛
(٢) الوسائل ابواب النجاسات ، ب٨ ح٥

يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين»(١)

فمع اشتمالها على ما يخالف الاجماع والاعتبار ومعارضتها لصحيحة الحلبى (٢) المصرحة بالتسوية وامكان كون التصريح بها لدفع مثل ما صدر تقية وامكان ان يقال: انه لا يغسل من بوله ، و ان صب عليه فيكون طريق جمع بينها وبين روايات الصب، لا تصلح لاثبات حكم مخالف للاجماع والادلة العامة والخاصة

ومنها لا ينبغى الاشكال فى طهارة رجيع مالا نفس له ؛ اذا كان من غير ذوات اللحوم كالذباب والخنفساء ونحوهما ، وان حكى عن المعتبر التردد فيه لانصراف ادلة ما لا يؤكل لحمه عنها بلا اشكال. وتوهم اعمية ما لا يؤكل من السالبة بسلب الموضوع فى غاية السقوط .

واما مالا نفس له من ذوات اللحوم ففى طهارة بوله ورجيعه ونجاستهما ، و التفصيل بين البول والرجيع بنجاسة الاول دون الثانى وجوه : والظاهر عدم اجماع فى المسئلة يمكن الاتكال عليه فى اثبات شىء مما ذكر وان قال صاحب الحدائق : الظاهر أنه لا خلاف بين الاصحاب فى طهارة رجيع مالا نفس له كالذباب ونحوه و يشعر قول العلامة فى التذكرة على عدم الخلاف بيننا حيث نسب الخلاف الى الشافعى قال : رجيع مالا نفس له سائلة كالذباب والخنافس طاهر لان دمه طاهر وكذا ميتته وروث السمك ، وللشافعى فى الجميع قولان . انتهى .

لكن مع احتمال أن يكون دعوى عدم الخلاف فى مثل الذباب مما لا لحم له و هو مسلم ان ذلك غير مجد مع ما نرى من اطلاق كلام كثير من الاصحاب كصاحب الوسيلة و النهاية والمراسم و الغنية و اشارة السبق و لا يبعد الاستظهار من الناصريات ومحكى المقنعة و الخلاف و الجمل و النافع و الدروس ، مع تقييد بعضهم فى الميتة و الدم بما لا نفس له مما يؤكد الاطلاق . واطلاق معقد لا خلاف الغنية ومحكى الخلاف والانصاف أن المسئلة اجتهادية لا اجماعية ومنشأ الخلاف يمكن أن يكون

(١-٢) الوسائل ابواب النجاسات ؛ ب٣ ؛ ح٤ -٢

اختلافهم فى فهم الاطلاق من الروايات الدالة على نجاسة العذرة التى مرت جملة منها و كذا اختلافهم فى صدقها على غيرما للانسان بحيث تشمل رجيع مالا نفس له و كذا فى البول من الخلاف فى الاطلاق . والمسئلة محل تردد من هذه الجهة لعدم الوثوق باطلاق معتد به فى الادلة و احتمال اختصاص العذرة بالادمى كما قال جمع أو بالاعم منه ومن السباع كالسنور والكلب لامثل رجيع الطير و مالا نفس له أو منصرفة اليه ، بل يمكن أن يقال : انه ليس فى الروايات ما أطلق الحكم على العذرة ، لان أوضحها دلالة و اطلاقاً رواية على بن محمد «قال : سألته عن الفارة والدجاجة والحمامة وأشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب، أيغسل؟ قال: أن كان استبان من اثره شى ء فاغسله» . (١)

وعبدالرحمن « عن الرجل يصلى وفى ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب أيعيد صلوته؟ قال : ان كان لم يعلم فلا يعيد » (٢) وعلى بن جعفر عن أخيه« قال : سألته عن الدجاجة و الحمامة و اشباههما تطأ العذرة ثم تدخل فى الماء يتوضأ منه للصلوة؟ قال : لا؛ الا أن يكون الماء كثيراً قدر كر من ماء» (٣) الى غير ذلك مما هى نظيرها أو أخفى منها .

وهى مع كونها فى مقام بيان حكم آخر لانجاسة العذرة ان موردها عذرة الانسان وشبهها مما هى محل الابتلاء التى تطأها المذكورات أو يكون فى ثوب الانسان والقاء الخصوصية عرفاً من موردها حتى تشمل مما لا نفس له ، غير ممكن بعد قرب احتمال الخصوصية سيما مع طهارة ميتتها و دمها .

ومنه يظهر الكلام فى صحيحة ابن سنان «قال: قال أبو عبدالله عليه السلام :اغسل ثوبك من ابوال مالا يؤكل لحمه » (٤) لعدم الوثوق باطلاقها لما لا نفس له وميتتها ودمها طاهرة و

(١) مرت فى صفحة ٧

(٢) مرت فى صفحة ٧

(٣) مرت فى صفحة ٧

(٤) مرت فى صفحة ١٣

عدم امكان القاء الخصوصية عرفاً بعد ذلك ، و الشك فى خروج البول منها بحيث يصيب الثوب .

وأما روايته الاخرى فمرسلة لايمكن اثبات الحكم بعمومها اللغوى والمسئلة محل اشكال وان كانت الطهارة اشبه ، لكن لاينبغى ترك الاحتياط خصوصاً فى البول .

تنبيه يظهر من صاحب الجواهر (ره) نوع ترديد فى الشبهات الموضوعية كفضلة لم يعلم أنها من ذى النفس ، قال : بقى شىء بناء أعلى اعتبار هذا القيد (اى كونه من ذى النفس) وهو أن مجهول الحال من الحيوان الذى لم يدر أنه من ذى النفس اولا ، يحكم بطهارة فضلته حتى يعلم انه من ذى النفس . للاصل ، واستصحاب طهارة الملاقى ونحوه ، او يتوقف الحكم بالطهارة على اختياره بالذبح ونحوه لتوقف امتثال الامر بالاجتناب عليه ، ولانه كسائر الموضوعات التى علق الشارع عليها أحكاماً كالصلوة للوقت والقبلة و نحوهما ، أو يفرق بين الحكم بطهارته وبين عدم تنجيسه للغير ، فلايحكم بالاول الا بعد الاختبار بخلاف الثانى ، للاستصحاب فيه من غير معارض ، ولانه حينئذ كما لو أصابه رطوبة مترددة بين البول والماء ، وجوه لم أعثر على تنقيح منها فى كلمات الاصحاب «انتهى» .

وفيه انه لاشبهة فى جريان الاصول الشرعية فى الشبهات الموضوعية بل الحكمية بعد الفحص ، بل الاقوى جريان الاصول العقلية ايضاً بالنسبة الى أكل ملاقيه وشربه و سائر التكاليف الاستقلالية . بل و التكاليف الغيرية والارشادية لو قلنا بمانعية النجاسة ، نعم لو قلنا بشرطية الطهارة او عدم النجاسة يشكل الاصل العقلى لكن يجرى الشرعى ، لان اصالة الطهارة حاكمة على ادلة الاشتراط ومنقحة لموضوعها كما حررنا فى محله .

نعم قد يتوقف فى جريانها فى الموارد التى ترفع الشبهة بأدنى شىء كالنظر بدعوى انصراف ادلة الاصول عن المشكوك فيه الذى يزول الشك عنه بأدنى اختبار لكن الاقوى خلاف ذلك سيما فى باب النجاسات ، لصحيحة زرارة وفيها «قلت : فهل على ان شككت فى انه

اصاب شيء أن أنظر فيه ؟ قال : لا ولكنك انما تريد أن تذهب الشك الذى وقع فى نفسك»(١) بل لا يبعد ظهورها فى أن عدم لزوم الفحص انما هو للاتكال على الاستصحاب وأنه لا ينبغى نقض اليقين بالشك لا لخصوصية النجاسة كما أن الاقرب عدم انصراف الادلة عن مثلها .

ومايقال : ان عدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعية انما هو فيما اذا لم تكن مقدمات العلم حاصلة بحيث لا يحتاج حصوله الى أزيد من النظر ، فان فى مثله يجب النظر ولا يجوز الاقتحام فى الشبهات مطلقاً الا بعد النظر فى المقدمات لعدم صدق الفحص على مجرد النظر .

ففيه أن ذلك يتم لو كان الاتكال على الاجماع على عدم وجوب الفحص ، وأما لو كان المعول عليه اطلاق أدلة الاصول فصدق الفحص وعدمه اجنبى عنه ، الا أن يدعى الانصراف وهو غير مسلم . والتفصيل موكول الى محله .

الثالث المنى وهو نجس من الادمى بلا اشكال ونقل خلاف بل فى الانتصار اجماع الشيعة الامامية على النجاسة وكذا عن الخلاف والمسائل الطبرية و الغنية والمنتهى و كشف الحق ، الاجماع على نجاسته من كل حيوان ذى نفس وعن النهاية والتذكرة و كشف الحق أنها مذهب علمائنا .

واستدل عليها السيد فى الناصريات مضافاً الى الاجماع بقوله تعالى : **و ينزل عليكم من السماء ماءاً ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان** ل : روى فى التفسير أنه تعالى أراد بذلك أثر الاحتلام فدلت الاية على نجاسة المنى من وجهين : احدهما قوله تعالى : «ويذهب عنكم رجز الشيطان» والرجز والنجس بمعنى واحد الى أن قال والثانى من دلالة الاية انه تعالى أطلق عليه اسم التطهير ، والتطهير لا يطلق فى الشرع الا لازالة النجاسة . أو غسل الاعضاء الاربعة انتهى .

وفيه أن الظاهر من عطف قوله : « يذهب عنكم » على قوله « ليطهركم » بالواو

(١) الوسائل ابو اب النجاسات ب٣٧ ، ح١ .

الظاهر فى المغايرة أن التطهير بالماء غير اذهاب رجز الشيطان فالمراد بالتطهير ، اما التطهير من الخبث وباذهاب الرجز رفع الجنابة ، أو المراد منه أعم من رفع الخبث و حدث الجنابة فيكون المراد من اذهاب الرجز ، اذهاب وسوسة الشيطان كما عن ابن عباس ، وذلك أنه حكى ان الكفار فى وقعة بدر قد سبقوا المسلمين الى الماء فنزلوا على كثيب رمل فأصبحوا محدثين ومجنبين وأصابهم الظمأ ووسوس اليهم الشيطان ، فقال : ان عدوكم قد سبقكم الى الماء وأنتم تصلون مع الجنابة و الحدث و تسوخ اقدامكم فى الرمل فمطرهم الله حتى اغتسلوا به من الجنابة وتطهروا به من الحدث وتلبدت به ارضهم واوحلت ارض عدوهم وهذا هو المراد من ذهاب رجز الشيطان كما عن ابن عباس وعليه لا يتم ماذكره السيد من الوجهين .

نعم تدل على النجاسة مضافاً الى الاجماع المحكى المستفيض طوائف من الاخبار منها ما امر فيها بغسله ، (١) واحتمال كونه مانعاً من الصلوة من غير كونه نجساً مقطوع الفساد ، خصوصاً بعد ارداف ه فيها بالدم والبول .

ومنها ما امر فيها باعادة الصلوة التى صلى فيه (٢) ومنها ما امر بالصلوة عرياناً مع كون الثوب منحصراً بما فيه الجنابة (٣) ومنها ما دل على جواز الصلوة فيه حال الاضطرار (٤)

ومنها ـ ما صرح فيه بالنجاسة ، كقول أبى عبدالله عليه السلام على ما فى مرسلة شعيب بن أنس لابى حنيفة « ايهما أرجس ؟ البول أو الجنابة » (٥) الخ .

ورواية العلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام « وانما امروا بالغسل من الجنابة ولم يؤمروا بالغسل من الخلاء وهو أنجس من الجنابة » (٦) الى غير ذلك فلا اشكال فيها نصاً

(١-٢) الوسائل ابواب النجاسات ؛ ب١٦

(٣) الوسائل ابواب النجاسات ؛ ب٤٦

(٤) الوسائل ابواب النجاسات ب٤٥

(٥) الوسائل ابواب الجنابة ب٢ ، ح٥ .

(٦) الوسائل ابواب الجنابة ؛ ب٢ ، ح٤

وفتوى . نعم هنا روايات ربما يتوهم ظهورها فى الطهارة .

منها صحيحة أبى اسامة زيد الشحام «قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام : تصيبنى السماء وعلى ثوب فتبله وأنا جنب فيصيب بعض ما اصاب جسدى من المنى ، أفاصلى فيه ؟ قال: نعم » (١)

وموثقة ابن بكير عنه عليه السلام « قال : سألت أباعبدالله عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبنى السماء حتى يبتل على ؟ قال : لابأس » (٢) بدعوى أن الظاهر منهما أن ملاقى المنى طاهر ولازمه طهارته .

وفيه أن الظاهر منهما أن السؤال انما هو عن امر بعد مفروغية نجاسة المنى وليس السائل بصدد السؤال عن نجاسته ، بل بصدد أنه بمجرد كون البدن نجساً من المنى وصار الثوب مبتلا بالمطر يحكم بنجاسة الثوب اذا أصاب بعض ما أصاب الجسد من المنى اولا ؟ فأجاب بعدم البأس ، لان مجرد ذلك لايوجب العلم بالسراية ووصول اثر المنى الى الثوب لاحتمال كون ما اصابه غير مورد البلة او كون البلة بمقدار لايوجب السراية . و بالجملة لايحكم بالنجاسة الامع العلم باصابة الثوب بما أصابه المنى مع العلم بالسراية و مع الشك فى جهة من الجهات محكوم بالطهارة .

والشاهد على أن سؤاله عن الشبهة الموضوعية ، أنه فرض فى الروايتين مصداقين من الشبهة الموضوعية : احدهما فرض كون المنى فى جسده وثوبه مبتلا فسأل عن حال الثوب والصلوة فيه . والثانى فرض كون الجنابة فى ثوبه واصابة السماء حتى يبتل عليه فسئل عن حال جسده .

فهاتان الروايتان من أدلة نجاسته لاطهارته ، لان الظاهر منهما مفروغيتها والسؤال عن الشبهة الموضوعية والسؤال عنها غير عزيز يظهر بالتتبع .

ومنها رواية على بن أبى حمزة «قال : سئل أبوعبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن رجل اجنب فى ثوبه فيعرق فيه ؟ فقال : ماأرى به بأساً ، وقال : انه يعرق حتى لوشاء

(١-٢) الوسائل ابواب النجاسات - ب ٢٧ ، ح ٣-٦

أن يعصره عصره ، قال : فقطب أبو عبدالله عليه السلام فى وجه الرجل فقال : ان أبيتم فشىء من ماء ينضحه به» (١) بدعوى ظهورها فى طهارة ملاقيه ولازمها طهارته .

وفيه أن فيها احتمالين : أحدهما أن مراد السائل رفع الشبهة عن عرق الجنب كما وردت فيه روايات يظهر منها أن عرقه كان مورد الشبهة فى تلك الازمنة ، فيكون قوله : «اجنب فى ثوبه» يعنى به أجنب وعليه ثوب فيعرق فيه لا أن الجنابة وقعت فى الثوب .

وثانيهما أن السؤال عن الشبهة الموضوعية كما تقدم فى الروايتين المتقدمتين و الشاهد عليه قوله : «انه يعرق حتى لو شاء» الخ فكأنه قال : مع كون العرق كذلك كيف يحتمل عدم الملاقاة . ويؤيده امره بالنضح الذى ورد الامر فى غير مورد من الشبهات الموضوعية ، فتكون الرواية من أدلة نجاسته لا طهارته .

ومنها صحيحة زرارة « قال : سألته عن الرجل يجنب فى ثوبه ؛ أيتجفف فيه من غسله ؟ قال : نعم لا بأس بـه الا أن تكون النطفة فيه رطبة فان كانت جافة فلا بأس به » . (٢)

والظاهر منها التفصيل بين الرطب والجاف كما نسب ذلك الى ابى حنيفة قال السيد فى الناصريات : ان أبا حنيفة واصحابه وان وافقوا فى نجاسته فانهم يوجبون غسله رطباً ويجزى عندهم فركه يابساً . والظاهر منهم أن ملاقى النطفة ليس بنجس ولهذا اكتفوا بالفرك والظاهر أنها صدرت تقية موافقة لمذهبهم فانها نفت البأس عن النطفة اليابسة لان التجفيف مع يبسها لا يوجب الا الملاقاة معها وأما التجفيف مع الرطبة فيوجب انتقال اجزائها الى الجسد .

والشيخ البهائى حملها على ما لا يخلو من تعسف واشكال

ويمكن أن يقال : انه مع اليبوسة لا يحصل العلم بسراية النجاسة الى البدن

---

(١) الوسائل ابواب النجاسات ب ٢٧ ح ـ ٤

(٢) الوسائل ابواب النجاسات ب ٢٧ ، ح ٧

لاحتمال سبق موضع الطاهر بالبدن و تجفيفه و معه لا تسرى النجاسة و أما مع الرطوبة و وجود المنى الرطب فيه فلا محالة تسرى اليه ، تأمل : و كيف كان فالعمل على المذهب و الرواية مأولة او مطروحة .

واما المنى من الحيوان غير الادمى من ذى النفس فلا اشكال فى نجاسته و نقل الاجماع عليها متكرر بحيث لايبقى مجال للتشكيك فيها .

وانما الكلام فى اطلاق الادلة فانه يظهر من المعتبر و المنتهى التمسك باطلاقها وأنكره صاحب المدارك ، وشدد النكير عليه صاحب الحدائق وتبعهما غيرهما وقد علله فى الجواهر بتبادر الانسان من الادلة قال : ولعله لاشتمالها أو أكثرها على اصابة الثوب ونحوه ما يندر غاية الندرة حصوله من غير الانسان . انتهى .

اقول : ان كانت دعوى التبادر والانصراف توهم ندرة الوجود فلا نسلمها فى المحيط الذى وردت الروايات فيه . ضرورة أنه محل تربية الحيوانات واستنتاجها و استفحالها . ولا يخفى على من رأى كيفية استفحال البهائم شدة الابتلاء بمنيها و كثرته و أن اصابة منيها ، خصوصاً البهائم الثلاثة بالثوب و غيره مما يحتاج اليه الانسان و يبتلى به كثيرة لا يمكن معها دعوى الانصراف . والعرب سيما سكان الجزيرة كان مهم شغلهم تربية الحيوانات التى تحتاج الى الاستفحال الذى يكثر معه اصابة المنى بألبستهم و أيديهم و سائر متاعهم .

والانصاف أن دعوى الانصراف و التبادر انما صدرت ممن لا يبتلى به و نشأ فى بيت أو محيط كان الابتلاء به نادراً أو مفقوداً رأساً فقاس به سائر الامكنة والاشخاص والا فأى قصور بعد التنبه بما ذكرناه فى اطلاق رواية ابن ابى يعفور عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : سألته عن المنى يصيب الثوب قال : ان عرفت مكانه فاغسله و ان خفى عليك مكانه فاغسل الثوب كله » (١) : وموثقة سماعة «قال : سألته عن المنى يصيب الثوب ، قال . اغسل الثوب كله اذا خفى عليك مكانه قليلا كان أو كثيراً» (٢)

(١) الوسائل ابواب النجاسات ، ب١٦ ، ح٦

(٢) الوسائل ابواب النجاسات ، ب١٦ ، ح٥

وصحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : ذكر المنى وشدده وجعله أشد من البول ، ثم قال : ان رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلوة فعليك اعادة الصلوة . وان انت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه، ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك وكذا البول » (١) الى غير ذلك .

بل لا يبعد أن يقال : ان العرف يرى أن الحكم لمهية المنى من غير دخالة للاضافات فيه . بل يمكن أن يقال : ان المراد من تشديد المنى وجعله عليه السلام أشد من البول هو كونه نجساً مطلقاً و أما البول فطاهر من مأكول اللحم فكان امره اهون فى الشريعة من المنى لكون هذا طاهراً فى الجملة وذاك نجس مطلقاً اى حتى من المأكول ذى النفس ، وأما احتمال كونه أشد لاحتياج ازالته الى الدلك والفرك دون البول فبعيد ، لانه أمر واضح لا يحتاج الى الذكر و النقل ، مع أن الظاهر من قوله: «شدده وجعله أشد» أن ذلك امر لا يعرفه الناس ، ويعرفه الامام عليه السلام وأما احتمال كون الاشد بمعنى انجس فيرده تصريح ابى عبدالله عليه السلام فى رواية شعيب وأبى الحسن الرضا عليه السلام فى رواية العلل(٢) بأنجسية البول . بل يدل على انجسيته ما دل على لزوم غسله مرتين دون المنى .

واحتمال كون الاشدية باعتبار وجوب غسل الجنابة منه دون البول بعيد ايضاً لان الظاهر منها أن الحكم لطبيعة المنى لا لخروجه من المجرى فبقى الاحتمال الاول، وما ذكر وان لم يثبت جزماً و لا يوجب ظهوراً لكن يقرب دعوى الاطلاق فيها.

والانصاف أن دعواه فى تلك الروايات لا تقصر عن دعواه فى كثير من الموارد التى التزموا به نعم لا اشكال فى اختصاص ما اشتملت على الجنابة او الاحتلام بالادمى لكن لا يوجب ذلك طرح الاطلاق فى غيرها . وأما موثقة عمار عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه» (٣) فالظاهر انصرافها الى البول

(١) الوسائل ابواب النجاسات، ب١٦ ح١

(٢) مرت فى صفحة ٢٥

(٣) الوسائل ابواب النجاسات ب٩ ـ ح١١

والروث مما كثرت الروايات فى التعرض لهما و لحكمهما . ولهذا لا ينقدح فى الذهن منها عدم البأس بدمه .

نعم لو قلنا باطلاقها وشمولها للمنى لا يعارضها تلك المطلقات لتقدمها عليها بنحو حكومة و لو نوقش فيها فالاهون الجمع بينهما بحملها على الاستحباب بقرينة نفى البأس النص فى عدم النجاسة .

وأما موثقة ابن بكير عن أبى عبدالله عليه السلام فى حديث « قال : ان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة فى وبره و شعره و بوله وروثه ، وألبانه ، و كل شىء منه جائز اذا علمت أنه ذكى وقد ذكاه الذبح » (١)

فمحمولة على ما كانت التذكية دخيلة فيه بمناسبة الشرطية لا مثل الدم والمنى نعم فى مثل البول و الروث ظاهرها طهارتهما ، وعلى أى تقدير لا اشكال فى الحكم بعد الاجماع وما تقدم من الاخبار .

و اما غير ذى النفس من الحيوان فلا يبعد انصراف الادلة عنها كما لا يبعد انصرافها عن بعض اقسام ذى النفس ايضاً لكن يتم فيه بالاجماع ، وفى غيره يكون مقتضى الاصل طهارته بعد الانصراف أو عدم احراز الاطلاق بل لا وثوق باطلاق معاقد الاجماعات يشمل غير ذى النفس بل و بعض افراد ذى النفس ؛ فان المحتمل من عبارة السيد أن دعواه الاجماع بالنسبة الى منى الانسان ، ولهذا استدل عليها بعد الاجماع بقوله تعالى : «وينزل عليكم من السماء ماءاً » الخ وهو مخصوص بمنيه .

والظاهر من اجماع الخلاف هو مقابل ابى حنيفة المدعى بأنه يغسل رطباً ويفرك يابساً بقرينة قوله بعد دعواه : ودليل الاحتياط لان من أزال ذلك بالغسل صحت صلوته بلا خلاف ، واذا فركه وأزاله بغير الماء ، فيه خلاف ثم استدل بالاية المتقدمة .

وفى الغنية : والمنى نجس لا يجزى فيه الا الغسل رطباً كان أو يابساً بدليل الاجماع المذكور وقوله تعالى : «وينزل عليكم » الخ . ثم استدل بها كما استدل السيد ولم يظهر

(١) الوسائل ابواب لباس المصلى ب٢ ح١

منها دعوی الاجماع حتی بالنسبة الی ما لا نفس له مما یشك فی وجود المنی له لکن الانصاف أن انکار شمول اجماع الخلاف المصرح بأن المنی کله نجس من الانسان و غیر الانسان والرجل و المرئة لغیر ذی النفس مکابرة . مع أنه استدل بالایة ایضاً کما استدل بها السید .

ومن هنا یمکن دعوی شمول معقد اجماع السید وابن زهرة لمطلق الحیوان ذی النفس وغیره ، و انما استدلوا بالایة فی مقابل بعض العامة القائل بالطهارة مطلقاً . فاستدلالهم بها لنفی السلب الکلی لالاثبات جمیع المدعی وانما دلیلهم علی جمیعه الاجماع والروایات الواردة من الطریقین .

وقد حکی الاجماع بقول مطلق زائداً علی ماذکرناه عن المسائل الطبریة و المنتهی و کشف الحق والسرائر وان قال صاحب مفتاح الکرامة بأنه لم اجده فی السرائر وانما نص علی نجاسة المنی بقول مطلق من غیر نقل اجماع . وعن شرح الفاضل ان ظاهر الاکثر علی نجاسة غیر ذی النفس وعن نهایة الاحکام والذکری والدروس و الروض ، و الروضة أنه لا فرق بین الادمی و غیره و الحیوان البری و البحری کالتمساح ، مع أنه من غیر ذی النفس ظاهراً وهو الظاهر ممن لم یقیده بغیر ذی النفس کالوسیلة و المراسم و اشارة السبق بل لم یحك عن أحد قبل المحقق التفصیل بین ذی النفس وغیره ولا تقیید المنی بذی النفس مع تقییدهم المیتة به.

وهو مما یؤکد الاطلاق (فح) کیف یسوغ دعوی الشهرة جزماً بل تقریب الاجماع من السید فی محکی الریاض ودعوی الاجماع من صاحب مجمع البرهان و صاحب الجواهر واستظهار عدم الخلاف من الشیخ الاعظم .

فالمسئلة مشکلة من اجل امکان دعوی اطلاق الادلة ومعاقد الاجماعات المتقدمة بل عموم معقد اجماع الخلاف ومن امکان دعوی الانصراف بالنسبة الی غیر ذی النفس خصوصاً مع عدم العلم بکونه ذامنی . بل ومن بعض انواع ذی النفس .

والاحتیاط لایترك مطلقاً ، وان کان التفصیل اشبه بالقواعد بعد قوة دعوی

الانصراف عن غير ذى النفس . والجزم بعدم التفصيل بين اقسام ذى النفس بعد شمول المطلقات لبعضها كما تقدم . والله العالم .

الرابع الميتة وهى امامن ذى النفس أوغيره . والاولى امامن آدمى أو غيره . فقد استفيض نقل الاجماع على نجاسة ميتة ذى النفس . وعن المعالم قد تكرر فى كلام الاصحاب ادعاء الاجماع على هذا الحكم ، وهو الحجة اذا لمنصوص لا تنهض باثباته ثم ذكر بعض الروايات وناقش فى سنده ودلالته فى افادة الحكم بكماله .

وعن المدارك المناقشة فى اصل الحكم لفقدان نص على نجاستها وناقش فى دلالة ما أمر فيها بالغسل ونهى عن الاكل على النجاسة ، ثم ذكر رواية الفقيه النافية للبأس عن جعل الماء ومثله فى جلود الميتة مع تصريح الصدوق فى أوله بأن ما أوردته فيه ، هو ما أفتى وأحكم بصحته و أعتقد أنه حجة بينى و بين ربى ، ثم قال : و المسئلة قوية الاشكال .

اقول : أما نجاستها من ذى النفس غير الادمى فلاينبغى الاشكال فيها لالدعوى الاجماع المتكرر فقط . بل لدلالة طوائف من الروايات عليها و قلما توجد كثرة الاخبار فى نجاسة شىء بمثلها . ونحن نذكر قليلا من كثير :

فمنها صحيحة حريز بن عبدالله عن أبى عبدالله عليه السلام «أنه قال : كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب ، فاذا تغير الماء و تغير الطعم فلاتوضأ و لاتشرب» .(١)

ورواية أبى خالد القماط «أنه سمع أباعبدالله عليه السلام يقول فى الماء يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة والجيفة ؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام : ان كان الماء قد تغير ريحه وطعمه فلاتشرب ولاتتوضأ منه وان لم يتغير ريحه وطعمه فاشرب وتوضأ» (٢) وموثقة أبى بصير عن ابى عبدالله قال سالته عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد انتنت قال ان كان النتن

(١) الوسائل ابواب الماء المطلق ب٤٣ ح١

(٢) الوسائل ابواب الماء المطلق ، ب٣، ح٤

الغالب على الماء . فلا تتوضأ ولا تشرب» (١) .

وموثقة عبدالله بن سنان «قال : سأل رجل أباعبدالله عليه السلام و أنا حاضر عن غدير أتوه وفيه جيفة ؟ فقال : ان كان الماء قاهراً و لا توجد منه الريح فتوضأ» . (٢) و نحوها مرسلة الصدوق (٣)

ولا اشكال فى ظهور هذه الطائفة عرفاً فى تنجس الماء بغلبة الريح او تغير الطعم ويستكشف عن ذلك مضافاً الى ذلك ومضافاً الى أن الظاهر من بعضها مفروغية نجاستها كما يظهر بالتأمل فيه ، رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السلام «قال : قلت له : راوية من ماء سقطت فيها فارة أو جرذ أو صعوة ميتة؟ قال : اذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ فصبها . واذا كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ ، واطرح الميتة اذا أخرجتها طرية و كذلك الجرة وحب الماء والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء ، قال : وقال ابو جعفر عليه السلام : اذا كان الماء اكثر من راوية لا ينجسه شىء ، تفسخ فيه أو لم يتفسخ فيه ، الا أن يجىء ريح فغلب على ريح الماء »،(٤)

فان ذيلها مفسر لصدرها ومبين للنهى عن الشرب والوضوء بأنه لاجل النجاسة لا لامر تعبدى غيرها . وفى صحيحة زرارة قال: اذا كان الماء اكثر من راوية الى آخر الحديث المتقدم فتفسر الرواية والصحيحة سائر ما تقدم وتبينان أن النهى فيها لنجاسة الماء بملاقاة الميتة اذا كان دون الكر و بالتغير اذا كان كراً بل يمكن الاستشهاد عليها بمثل صحيحة ابن بزيع «ماء البئر واسع لا يفسده شىء »(٥) الخ .

---

(١) الوسائل ابواب الماء المطلق ب٣ ح٧

(٢-٣) الوسائل ابواب الماء المطلق ب٣ ؛ ح١٠- ١١

(٤) الوسائل ابواب المطلق ب٣ ح ٩ ؛

(٥) الوسائل ابواب ماء المطلق ب١٣ ح١

فاذا ضمت تلك الروايات الى ما تقدم من الروايات الناهية عن شرب ملاقى الجيفة والميتة والوضوء منه تنتج نجاستها مطلقاً .

وتوهم كون تلك الروايات بل ساير ما فى الباب ، فى مقام بيان حكم آخر ، فلا اطلاق فيها ، فاسد فان الظاهر منها أن الحكم لنفس الجيفة وان غلبة ريحها مطلقاً موجبة لعدم جواز الشرب والوضوء كما أن عدم الاستفصال فى صحيحة شهاب الاتية دليل عموم الحكم والانصاف أن توهم عدم الاطلاق فيها وسوسة مخالفة لفهم العرف. تأمل .

ونظيرها فى وضوح الدلالة صحيحة شهاب بن عبدربه «قال : أتيت أباعبدالله عليه السلام أسأله فابتدأنى ، فقال : ان شئت فاسئل ياشهاب ، و ان شئت أخبرناك بما جئت له قلت : أخبرنى قال : جئت تسئلنى عن الغدير يكون فى جانبه الجيفة أتوضأ منه اولا؟ قلت : نعم. قال : توضأ من الجانب الاخر ، الا أن يغلب الماء الريح فينتن . وجئت تسئل عن الماء الراكد فمالم يكن فيه تغيير وريح غالبة. قلت فما التغيير؟ قال: الصفرة فتوضأ منه ، وكلما غلب كثرة الماء فهو طاهر» (١) فهى مع اطلاقها كالصريحة فى المطلوب من أن الماء ينجس بالتغيير .

وقريب منها فى الدلالة رواية زرارة «قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام : بئر قطرت فيه قطرة دم أوخمر ؟ قال : الدم والخمر والميت ولحم الخنزير فى ذلك كله واحد، تنزح منه عشرون دلواً فان غلب الريح نزحت حتى تطيب» (٢) فان ارداف ها بساير النجاسات دليل على نجاستها . وحمل نزح العشرين على الاستحباب لعدم انفعال البئر لايوجب قصورها عن الدلالة مع موافقة ذيلها لساير الروايات كصحيحة ابن بزيع «عن أبى الحسن الرضا عليه السلام ماء البئر واسع لايفسده شىء الا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة » (٣) لان المراد بالفساد هو النجاسة كما

(١) الوسائل ابواب الماء المطلق ب٩، ح١٠

(٢) الوسائل ابواب الماء المطلق ، ب ١٥، ح٣.

(٣) الوسائل ابواب الماء المطلق ب١٤ ح ١.

هو واضح

بل الروايات فى النزح من الميتة كلها ظاهرة فى مفروغية نجاستها كما يظهر بالنظر اليها ، وتدل عليها صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما «قال : سألته عن آنية اهل الكتاب ؟ فقال : لاتأكل فى آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير (١) » فانها ظاهرة فى تنجيسها ، سيما مع ارداقها بما ذكر

ورواية تحف العقول عن الصادق عليه السلام فى حديث «قال : وأما وجوه الحرام من من البيع والشراء الى أن قال : والبيع للميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو الخمر أو شىء من وجوه النجس هذا كله حرام محرم» (٢) الخ فان الظاهر منها أنه فى مقام عد النجاسات فذكر عدة منها وعطف عليها سايرها كما هو واضح .

وما عن الجعفريات بسنده عن على عليه السلام «قال : فى الزيت والسمن اذا وقع فيه شىء له دم فمات فيه استسرجوه فمن مسه فليغسل يده ، واذا مس الثوب أو مسح يده فى الثوب أو اصابه منه شىء فليغسل الموضع الذى اصاب من الثوب أو مسح يده فى الثوب يغسل ذلك خاصة » (٣)

وعن دعائم الاسلام عن أمير المؤمنين (ع) « انه رخص فى الادام والطعام يموت فيه خشاش الارض والذباب ومالا دم له . وقال : لاينجس ذلك شيئاً ولايحرمه فان مات فيه مالا دم وكان مايعاً فسد ، وان كان جامداً فسد منه ماحوله واكلت البقية» (٤) الى غير ذلك مما يطول الكلام بسردها نعم لاننكر عدم اطلاق كثير منها مما يكون بصدد بيان أحكام أخر .

بل يمكن الاستدلال على المطلوب بموثقة ابن بكير عن أبى عبدالله (ع) وفيها : «فان

(١) الوسائل ابواب لاطعمة المحرمة ، ب٢٤ ح٦.

(٢) الوسائل ابواب مايكتسب به ب٢، ح١

(٣) الوسائل ابواب الماء المطلق ب٤٣ ح١

(٤) الوسائل ابواب الماء المطلق ، ب٣، ح٤

كان مما يؤكل لحمه فالصلوة فى وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شىء منه جائز اذا علمت انه ذكى وقد ذكاه الذبح» الخ (١) .

بناء أعلى أن المراد بقوله ذكاه طهره كما لعله المناسب لنسبة التذكية الى الذبح، وبعد ارادة الذكاة بمعنى الذبح . والذكاة بالذال وان كان بمعنى الذبح فى اللغة لم ار فى اللغة من عد الطهارة من معانيه الا فى مجمع البحرين، حيث قال: وفى الحديث « كل يابس ذكى» اى طاهر ومنه ذكوة الارض يبسها اى طهارتها من النجاسة ومنه أذك بالادب قلبك، اى طهره ونظفه انتهى لكنه ذكر فى ذكى بالزاء ذكوة الارض يبسها. ويمكن الاستشهاد لاستعمال ذكى» بالذال فى الطهارة بروايات كقوله عليه السلام : «الحوت ذكى حيه وميته» (٢) قال الشيخ الحر : الذكى هنا بمعنى الطاهر . وقوله عليه السلام « الجراد ذكى كله والحيتان ذكى كله واما ما هلك فى البحر فلا تأكل » (٣) بل قوله عليه السلام : « ذكوة الجنين ذكاة امه» (٤) وقوله (ع) : «خمسة أشياء ذكية مما فيه منافع الخلق : الا نفحة والبيض» (٥) الخ وقوله (ع) : « اللبن واللباء » الى أن قال : « وكل شىء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكى وان أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه » (٦) الى غير ذلك .

وان كان للمناقشة فيها أو فى جلها مجال، بل الظاهر أن الذكاة فى مقابل الميتة فى الروايات لا بمعنى الطهارة ولا الذبح مطلقاً كيفما كان كما لعله يأتى التنبيه عليه .

ويمكن الاستدلال للمطلوب بقوله تعالى : «**الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فانه رجس** » بدعوى أن الظاهر رجوع الضمير الى جميع المذكورات فان قوله : « فانه رجس » تعليل لاستثنائها من الحلية فلا يناسب أن يجعل تعليلا للاخير فقط و اهمال التعليل فى غيره.

---

(١) مرت فى صفحة ١٨

(٢) الوسائل ابو ب النجاسات ب٣٧ ، ح١.

(٣) الوسائل ابواب النجاسات ب٩ ح٨

(٤) الوسائل ابواب الذبائح ب١٨ ح ١٢ .

(٥-٦) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب٣٣ ح٣-٧

وان كان للتأمل فيه مجال . كالتأمل فى كون الرجس بمعنى النجس وان لا يبعد ذلك وفيما ذكرنا من الاخبار كفاية. نعم فى الاستدلال للمطلوب بمثل موثقة عمار عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : سئل عن الخنفساء» الى أن قال : «كل ماليس له دم فلا بأس» . (١)

وصحيحة ابن مسكان عنه «قال : كل شىء يسقط فى البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس و أشباه ذلك فلا بأس» (٢)

محل اشكال لان الكلية فى طرف نفى البأس عما ليس له دم لا تثبت الكلية فى الطرف المقابل ، نعم لا اشكال فى الاثبات جزئية وفى الجملة . والظاهر من البأس النجاسة ولو بقرائن ، ولو من سائر الروايات .

و كذا يشكل الاستدلال بمثل موثقة حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه «قال : لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة» (٣) ، لاعطائها الكلية فى المستثنى منه دون المستثنى . وان قال الشيخ الاعظم انها بصدد تنويع الميتة على قسمين مختلفين فى الحكم لا مجرد ضابطه كلية فى طرف المنطوق فقط . وهذه الدعوى خالية عن الشاهد و عهدتها عليه .

تنبيهان :

الاول قال الصدوق فى المقنع : ولا بأس ان تتوضأ من الماء اذا كان فى زق من جلدة ميتة ولا بأس بأن تشربه ، انتهى .

وقال فى الفقيه : «وسئل الصادق عليه السلام : عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء و السمن ما ترى فيه؟ فقال: لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن او سمن وتتوضأ منه و تشرب ولكن لا تصلى فيه» (٤). فصار هذا مع ضمانه قبل ايراد الحديث بقليل صحة ما فى الكتاب وحجيته بينه وبين ربه منشأ لنسبة الخلاف فى نجاسة الميتة اليه.

وربما يجاب عنه بأنه لم يف بهذا العهد كما يظهر بالتتبع فى الفقيه ولعله كذلك لكن من البعيد حصول البداء له فى اول كتابه .

(١ـ٣) الوسائل ابواب النجاسات ب ٣٥ ، ح ١ـ٣ـ٢

(٤) الوسائل ابواب النجاسات ب ٣٥ ح ٥

لكن لايظهر من فتواه فى المقنع ولا روايته فى الفقيه مخالفته فى مسئلة نجاسة الميتة أو نجاسه جلدها واستثنائه ذلك زائد على سايرالمستثنيات كالوبر وغيره، بل يحتمل ذهابه الى عدم سراية النجاسة مطلقاً اوفى خصوص الجلداو الميتة الى ملاقيها . و هو ايضاً فى غاية البعد نعم لايبعد ذهابه الى طهارة جلدها بالدباغ كماحكى عن ابن الجنيد من القدماء و عن الكاشانى.

و كيف كان فان كان مراده المخالفة فى مسئلتنا فقد مر ماتدل على خلافه و ان كانت فى سراية النجاسة أو نجاسة الميتة أو جلدها فهى ضعيفة مخالفة للروايات الكثيرة بل المتواترة الدالة على غسل الملاقى وانفعال الماء القليل وسايرالمايعات.

وان كان مراده طهارة الجلود بالدباغ فهو مخالف للاجماع المتكرر فى كلام القوم كالناصريات و الخلاف و الغنية و محكى الانتصار و كشف الحق وعن المنتهى و المختلف والدلائل اتفق علمائنا الا ابن الجنيد على عدمها بل وقريب منه عن البيان ، والدروس ، بل عن شرح المفاتيح للاستاد هذا من ضروريات المذهب كحرمة القياس الى غير ذلك مما يعلم منه أنه من مسلمات المذهب و هو حجة قاطعة .

ولولاها لكان للمناقشة فى دلالة الاخبار مجال . بل لايبعد القول بطهارتها بالدباغ بمقتضى الجمع بينها فان طائفة منها ظاهرة فى حرمة الانتفاع بها مطلقاً الظاهرة فى نجاستها وعدم طهارتها بالدباغ ، كرواية على بن ابى المغيرة «قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام : جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشىء؟ فقال : لا، قلت بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله مر بشاة ميتة فقال : ما كان على أهل هذه الشاة اذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا باهابها قال : تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبى صلى الله عليه وآله و كانت شاة مهزولة لاينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : ما كان على اهلها اذلم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا باهابها أن (اى خل) تذكى» (١) وحسنة ابى مريم بطريق الصدوق

(١) الوسائل ابواب النجاسات: ب ٦١: ح ٢ .

وموثقته بطريق الشيخ «قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام : السخلة التى مر بها رسول الله صلى الله عليه وآله وهى ميتة فقال :ماضر أهلها لو انتفعوا باهابها . فقال ابوعبدالله عليه السلام : لم تكن ميتة يابامريم ولكنها كانت مهزولة فذبحها اهلها فرموا بها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما كان على اهلها لو انتفعوا باهابها » (١)

ورواية الفتح بن يزيد عن أبى الحسن عليه السلام «لاينتفع من الميتة باهاب ولاعصب» (٢) وموثقة سماعة «قال : سألته عن جلود السباع أينتفع بها فقال : اذا رميت وسميت فانتفع بجلده ، وأما الميتة فلا» (٣) الى غير ذلك .

كرواية قاسم الصيقل « قال : كتبت الى الرضا عليه السلام :انى أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابى فاصلى فيه فكتب الى : اتخذ ثوبا لصلوتك. فكتبت الى ابى جعفر الثانى : كنت كتبت الى ابيك بكذا و كذا فصعب على ذلك فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب الى : كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله ، فان كنت ماتعمل وحشيا ذكياً فلابأس» (٤)

وطائفة منها دالة على عدم تذكيتها بالدباغ وعدم جواز الصلوة فيها ولو دبغت كصحيحة محمد بن مسلم «قال : سألته عن جلد الميتة يلبس فى الصلوة اذا دبغ قال: لاو ان دبغ سبعين مرة» (٥) ورواية أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام «فى حديث عن على بن الحسين كان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة ألقاه وألقى القميص الذى يليه ، فكان يسأل عن ذلك ، فقال : ان أهل العراق

(١) الوسائل ابواب النجاسات ؛ ب٦١ ح ـ ٥

(٢) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة: ب٣٣ ح١

(٣) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب٣٣ ح٣

(٤) لوسائل ابواب النجاسات .ب٣٤ ،ح٤.

(٥) الوسائل ابواب لباس المصلى ،ب١ ،ح١

يستحلون لباس الجلود الميتة و يزعمون ان دباغه ذكوته » (١)

ورواية عبدالرحمن بن الحجاج« قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام : انى أدخل سوق المسلمين ، أعنى : هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فأشترى منهم الفراء للتجارة فأقول لصاحبها : أليس هى ذكية؟ فيقول : بلى . فهل يصلح لى أن أبيعها على أنها ذكية فقال : لا ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول : قد شرط لى الذى اشتريتها منه أنها ذكية قلت : وما أفسد ذلك قال: استحلال اهل العراق للميتة وزعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته ثم لم يرضوا أن يكذبوا فى ذلك الا على رسول الله صلى الله عليه وآله » (٢)

وصحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام « قال : سألته عن الماشية تكون لرجل ، فيموت بعضها ، ايصلح له بيع جلودها ودباغها ويلبسها قال : لا و ان لبسها فلا يصلى فيها » (٣) .

ورواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام « أنه كتب الى المأمون: ولا يصلى فى جلود الميتة» (٤) ورواية فقه الرضا : « ولا تصل فى جلد الميتة على كل حال » (٥)

وطائفة منها نص فى طهارتها بل شاهدة للجمع بين الروايات كحسنة الحسين بن زرارة عن أبى عبدالله عليه السلام «فى جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن أو الماء فأشرب منه و أتوضأ ؟ قال : نعم وقال : يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه » (٦) وموثقة سماعة « قال : سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت فرخص فيه وقال: ان لم تمسه فهو أفضل» (٧). ورواية الفقيه المتقدمة .

ورواية دعائم الاسلام « أنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عظم ولا عصب ، فلما كان من الغد خرجت معه فاذا نحن بسخلة مطروحة

(١-٢) الوسائل ابواب النجاسات ب ٦١ ح ٣ـ٤

(٣) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب ٣٤ ـ ح

(٤) الوسائل ابواب لباس المصلى ب ٦، ح ٣،

(٥) المستدرك ابواب لباس المصلى ب ١؛ ح ٥

(٦) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة . ب ٣٤، ح ٦

(٧) الوسائل ابواب النجاسات ب ٣٤ ح ٤

على الطريق فقال : ما كان على اهل هذه لو انتفعوا باهابها قال : قلت : يا رسول الله فأين قولك بالامس ؟ قال ينتفع منها بالاهاب الذى لا يلصق»(١) وعن فقه الرضا «وان كان الصوف والوبر والشعر والريش من الميتة وغير الميتة بعد أن يكون مما أحل الله أكله ، فلا باس به وكذلك الجلد فان دباغه طهارته » (٢) نعم عنه ايضاً « ان ذكاة الحيوان ذبحه وذكاة الجلود الميتة دباغه » الى غير ذلك .

وأنت خبير بأن الجمع العرفى بين الروايات ممكن اما بحمل الروايات الناهية عن الانتفاع بها مطلقا على الكراهة فى مورد الاجتماع بقرينة ما هو نص فى طهارته ولقوله: « فرخص فيه وقال : ان لم تمسه فهو أفضل » فيلتزم بان جلدها يطهر بالدباغ ، لكن لا يصير ذكية فانها عبارة عن صيرورته بحيث يستحل معها جميع الاثار كالصلوة فيها و البيع والشراء وغيرها .

والظاهر من الروايات ان الذى كذبوا على رسول الله صلى الله عليه وآله هو أن دباغه ذكاته وهو الذى انكر الائمة عليهم السلام على العامة وأما الطهارة فليست التذكية ، بل بعض آثارها وليست فى الاخبار ما تدل على نجاسته بعد الدباغ الا اطلاق النواهى القابل للجمع المذكور بالشواهد التى فيها .

نعم فى رواية دعائم الاسلام عن النبى صلى الله عليه وآله « الميتة نجس وان دبغت » (٣) لكنها مع ضعفها وارسالها ومخالفتها لروايته الاخرى المتقدمة يمكن حملها على القذارة العرفية لكونها من الميتة التى يستقذرها العرف .

والانصاف أن هذا الجمع عقلائى ، بل لولا تصريح الاصحاب والعلم من الخارج بان الطهارة بعد الدبغ كانت محل الخلاف بين الفريقين لقلنا بحسب الاخبار ان النزاع بينهم فى عصر الائمة عليهم السلام كان فى أن دباغه ذكاته لا دباغه طهارته وقد مر أن الحمل على الكراهة فى بعض مدلول النهى لا يلزم منه محذور .

أو حمل المطلقات على المقيد فيحكم بعدم الانتفاع بها الا بمثل جعله ظرفاً للماء و

(١ - ٢) المستدرك ابواب الاطعمة المحرمة : باب ٢٥-٢٤ ، ح ٢- ٦

(٣) المستدرك ابواب النجاسات ، ب ٣٨ ح ٦

غيره أو حمل النهى عن الانتفاع بالميتة على الانتفاع قبل الدباغ بقرينة ما نص على ان الجلد يدبغ فينتفع به لكن لا يصلى فيه ولا يصير مذكى به .

هذا كله مع قطع النظر عن فتاوى الاصحاب والا فلا ينبغى الترديد فى عدم طهارته بالدباغ كما أن الظاهر أن محط البحث بينهم هو الطهارة والنجاسة فان أبا حنيفة رأى طهارة جميع الجلود بالدباغ الا جلد الخنزير ، وقال داود : يطهر الجميع وقال الشافعى كل حيوان طاهر حال حيوته فجلده اذا مات يطهر بالدباغ وقال مالك : يطهر الظاهر منه دون الباطن .

فلا اشكال فى المسئلة بل لم تثبت مخالفة الصدوق للطائفة اما روايته فى الفقيه مع الضمان المذكور فللجزم بان مراده منه ليس الافتاء بكل ما نقل فيه ضرورة انه نقل فيه المطلق والمقيد والعام والخاص والمتعارضين ولا يعقل الفتوى بعموم العام واطلاق المطلق وبما يقابلهما ولا بالمتعارضين . فالمراد منه حجية الروايات فى ذاتها والفتوى بمضمونها بعد الجمع أو الترجيح .

بل يظهر من أول مقنعة ايضاً أن ما فيه ، روايات محذوفة الاسناد فلم يعلم من عبارته المتقدمة فيه ، فتواه به بل من البعيد جداً فتوى مثل الصدوق بما يخالف جميع الاصحاب نعم لا يبعد ذلك من ابن الجنيد كما يظهر من فتاواه .

الثانى قال الشيخ فى الخلاف : اذا مات فى الماء القليل ضفدع أو غيره مما لا يؤكل لحمه مما يعيش فى الماء لا ينجس الماء . وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعى : اذا قلنا انه لا يؤكل لحمه فانه ينجسه . دليلنا أن الماء على اصل الطهارة والحكم بنجاسته يحتاج الى دليل . وروى عنهم عليهم السلام قالوا : اذا مات فى الماء ما فيه حيوته لا ينجسه ، وهو يتناول هذا الموضع أيضاً .

ورد الاصل باطلاق الادلة والرواية بعدم العثور عليها وعن المحقق أنه رد الشيخ بأنه لا حجة لهم فى قوله فى البحر : «هو الطهور مائه الحل ميتته» . (١) لان التحليل

(١) الوسائل ابواب الماء المطلق ، ب٢ ، ح٤

مختص بالسمك .

أقول : أما قطع الاصل فموقوف على اطلاق الادلة و القائل بالعموم والاطلاق هيهنا أنكر اطلاق أدلة نجاسة المنى كصاحب الجواهر والشيخ الاعظم وصاحب مصباح الفقيه مع أن المانع المدعى فى المنى وهو ندرة اصابته الثوب موجود فى المقام . لان الروايات المتقدمة الدالة على نجاسة الميتة على طوائف كلها منصرفة عن الحيوان البحرى لو كانت ندرة الابتلاء موجبة له كما قالوا فى المنى .

أما اخبار البئر فواضح انصرافها لعدم وقوع الحيوان البحرى فيه مطلقاً ولو فرض وقوعه فهو من أشذ الشواذ . و كذا اخبار الجيفة ووقوعها فى الغدير والماء النقيع (١) فان الجيفة الواقعة فى المياه والغدران هى الجيف المتداولة الموجودة فى البر كالكلب والحمار او بعض السباع البرية دون الحيوانات البحرية .

و كذا مادل على وقوع بعض الحيوانات فى الادام أو السمن أو الزيت وأمثالها (٢). ومادل على نجاسة اناء اليهود لا كلهم الميتة. فان الميتة الماكولة ليست مثل الفرس البحرى و كلبه . والروايات التى استثنى فيها من الميتة بعض الاعضاء ، كالشعر والانفحة و اللبن واللباء (٣) موردها الحيوانات البرية بلا اشكال .

وأما رواية تحف العقول المتقدمة فمع ضعفها سنداً تكون فى مقام بيان حكم آخر يشكل استفادة الاطلاق منها. وقد مرت المناقشة فى رواية جابر عن أبى جعفر عليه السلام « أن الله حرم الميتة من كل شىء ». نعم يمكن التمسك باطلاق الاية الكريمة المتقدمة لو قلنا برجوع الضمير الى جميع المذكورات لكنه محل اشكال والترجيح الظنى بما تقدم غير مفيد .

و بموثقة ابن بكير (٤) لو استظهر نا منها أن المراد بالتذكية التطهير كما مر لكنه

(١-٣) المروية فى الوسائل ابواب النجاسات، ب ٣٤ - ٣٥

(٤) مرت فى صفحة ١٨

محل أشكال بل منع بعد عدم ثبوت كونها بمعناه لغة والاستعمال فيه فى بعض الموارد لو سلم ، لا يوجب ثبوت الحقيقة .

ولقوة احتمال أن يكون المراد بالتذكية الواردة فى الروايات هى معنى مقابل للميتة فمعنى ذكاه الذبح أنه جعله مذكى و المراجع فى الروايات فى الابواب المتفرقة لعله يطمئن بكون المذكى فيها مقابلها لا مطلق ما ذبح فراجع فيبقى الاصل سليماً بناءاً على مبناهم من أن ندرة الوجود موجبة للانصراف بل المقام أولى بدعواه لما عرفت أن اصابة الثوب بمنى الحيوانات ليست نادرة .

لكن كما قد عرفت بطلان دعوى الانصراف فى المنى فكذلك تبطل ولو كان ندرة الابتلاء فيه مسلماً ، ضرورة أن مثل قوله فى صحيحة ابن مسلم: «لا تأكل فى آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير » (١) ظاهر فى أن الحكم لنفس الميتة ومهيتها ، من غير دخالة خصوصياتها فيه .

وكذا قوله فى رواية زرارة: « الدم والخمر والميت ولحم الخنزير فى ذلك كله واحد» (٢) وكذا غيرها ظاهر فى ذلك . فانكار الاطلاق فى مثل المقام خلاف فهم العرف بل ربما يوجب اختلالا فى الفقة ، فلا اشكال فى سقوط الاصل

واما الرواية التى اشار اليها الشيخ فالظاهر أنها غير ماذكرها المحقق واجاب عنها لان الحل ظاهر فى حلية اللحم ولهذا تختص ببعض السموك .

وقد يقال : ان نظر الشيخ الى صحيحة ابن الحجاج « قال : سأل ابا عبدالله عليه السلام رجل وانا عنده عن جلود الخز ، فقال: ليس به بأس ، فقال الرجل :جعلت فداك انها علاجى وانما هى كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبدالله عليه السلام .اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل : لا . قال : ليس به بأس » (٣) .

---

(١) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب٥٤ ؛ ح ٦.

(٢) مرت قريباً

(٣) الوسائل ابواب لباس المصلى ،ب١٠ ؛ ح ١

بدعوى أن ظاهر التعليل نفى البأس من كل مالا يعيش الا فى الماء فكأنه فهم من ذلك طهارة ميته ، لعدم معهودية ذبحه وعدم اشعار فى الرواية باشتراطه .

وفيه أن الشبهة فى الخز انما هى من قبل عدم تذكيته واخراجه من الماء وأخذ الجلد بلا ذبح ونفى البأس لاجل أن أخذه من الماء ذكاته وتشهد لذلك رواية ابن ابى يعفور ، «قال كنت عند ابى عبدالله عليه السلام اذ دخل عليه رجل من الخزازين ، فقال له : جعلت فداك ما تقول فى الصلوة فى الخز ؟ فقال : لا بأس بالصلوة فيه فقال له الرجل : جعلت فداك انه ميت ، وهو علاجى وانا أعرفه . فقال ابو عبدالله عليه السلام انا أعرف به منك فقال له الرجل انه علاجى وليس احد اعرف به منى فتبسم ابو عبدالله عليه السلام : ثم قال أتقول انه دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج ، فاذا فقد الماء مات ؟ فقال الرجل : صدقت جعلت فداك هكذا هو ، فقال له ابو عبدالله عليه السلام : فانك تقول : انه دابة تمشى على اربع وليس هو فى حد الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء فقال له الرجل : اى والله هكذا اقول فقال له أبو عبدالله عليه السلام : فان الله تعالى احله وجعل ذكاته موته كما أحل الحيتان وجعل ذكاتها موتها » (١)

وهى كما ترى ظاهرة فى أن الشبهة فيه انما هى فى كونه ميتة لعدم تعارف ذبحه ، وليس مثل الحيتان يكون خروجها من الماء ذكاتها فأجاب بأنه مثلها فى ذلك . ولا يبعد أن تكون رواية ابن الحجاج ايضاً حكاية عن هذه القضية التى حكاها ابن ابى يعفور فترك ابن الحجاج ما لا دخالة له فى الحكم ونقل بالمعنى ما هو دخيل فيه ولو كانت الواقعة قضيتين فلا ريب فى أن الشبهة ماذكرناه فتكون الرواية اجنبية عما نحن بصدده ولا أظن أن الشيخ كان متمسكه هذه الصحيحة أو الذى ذكره المحقق ، بل الظاهر عثوره على رواية بالمضمون المحكى . **واما الادمى منها** ، فهل هى نجسة أم لا ؟ وعلى الاول هل هى نجسة عيناً أو حكماً ؟ وعلى التقديرين هل تكون نجاستها على حد سائر النجاسات فى السراية ، فلا تسرى الا بالملاقات معها رطباً بنحو يتأثر منه الملاقى أم تسرى مع

(١) الوسائل ابواب لباس المصلى ؛ ب ٨ ؛ ح ٣

اليبس ايضاً ؟ وعلى التقادير هل يكون حال ملاقى ملاقيها كسائر النجاسات ام لا ؟ . ربما يتشبث القائل بعدم النجاسة العينية بوجه عقلى ؛ وهو أن عين النجاسة لا يعقل رفعها وزوالها بالاغتسال مع أن الميت بعد الغسل طاهر بلا اشكال .

و فيه أن ذلك موجه لو كانت أعيان النجاسات اموراً تكوينية و يكون الميت كالمنى والعذرة قذراً ذاتاً ، و يكون منشأ نجاسته شرعاً قذارته الذاتية . لكن قد عرفت أن القذارات الشرعية مختلفة فمنها ماهى مستقذرة عرفاً كالاخبثين . ومنها ماليست كذلك كالكافر والخمر ؛ فان القذارة فيهما مجعولة لجهات أخر ؛ غير القذارة العرفية والذاتية ولامانع من أن تكون نجاسة الميت كذلك ، أى مجعولة لجهة مرفوعة بالغسل .

ولو قيل : ان الميت ولو كان آدمياً مستقذر عرفاً و كان الناس تستقذره و تتجنب منه ؛ ولعله منشأ الحكم بنجاسته (لقلنا): هذا الوصح يوجب بقاء نجاسته حتى بعد الغسل . فلابد أن يقال بعدم طهارته بالغسل لاعدم نجاسته بالموت ضرورة أن التجنب والاحتراز والاستقذار باق بعد الغسل أيضاً . والتحقيق أن النجاسة فى مثله مجعولة كرافعها ، فلا اشكال عقلى فى المقام .

و ظنى أن الاشكالات فى خصوص ميتة الادمى نشأت غالباً من توهم دلالة الروايات على وجوب غسل ملاقيها ولو مع اليبس ، فظن أن الميتة ليست كسائر النجاسات المتداولة فمنهم من التزم بعدم النجاسة . ومنهم من التزم بالنجاسة الحكمية وهو أيضاً يرجع الى الالتزام بعدم النجاسة فانه لامعنى للنجاسة الحكمية الالزوم ترتب آثارها تعبداً على ماليس بنجس .

وان قيل : ان المراد بالنجاسة الحكمية هى الجعلية مقابل العرفية والذاتية قلنا: ان لازمه الا لتزام بالنجاسة الحكمية فى الكافر و الخمر بل الكلب أيضاً مع عدم التزامهم بها فى سائر النجاسات ، فأساس الا لتزام با لنجاسة الحكمية و كذا الالتزام بعدم سرايتها الى ما يلا قيها فلا ينجس ملاقى ملاقيها ، لا يبعد أن

يكون البناء على لزوم غسل الملاقى ولو مع اليبوسة فيقال : انها لو كانت نجسة كساير النجاسات لكانت نجاسة ملاقيها للسراية . كما فى سائر أنواعها ، وهى لا تتحقق الا مع الرطوبة وهذه لازم عرفى للنجاسات ، ومع فقده يكشف اما من عدم النجاسة رأساً ولزوم غسل ملاقيه تعبداً لا لتنجسه كلزوم غسل المس ، أو من النجاسة الحكمية التى ترجع الى عدم النجاسة .

فالاولى عطف الكلام الى ذلك . فنقول : لولا الاجماعات المنقولة المتكررة فى كلام الاصحاب على عدم الفرق بين الادمى وغيره كمحكى ظاهر الطبريات وصريح الغنية والمعتبر والمنتهى و نهاية الاحكام و التذكرة و الذكرى و كشف الالتباس والروض والدلائل والذخيرة وشرح الفاضل ، بل ومحكى الخلاف ، لامكن المناقشة فى نجاستها لو خلينا والروايات .

بل يمكن المناقشة فى الاجماع أيضاً ، بدعوى تخلل الاجتهاد و الجزم بعدم شىء عندهم الا تلك الروايات التى باب الاجتهاد فيها واسع ، ولهذا اختلفت الاراء فى أصل النجاسة ، فان القول بالنجاسة الحكمية ، وعدم السراية الى مايلاقيها يرجع الى عدم النجاسة كما مر .

بل لازم محكى كلام الحلى دعوى عدم الخلاف فى عدم النجاسة العينية ؛ قال فيما حكى عنه فى مقام الاستدلال على عدم السراية مع الرطوبة أيضاً : لان هذه النجاسات حكميات وليست عينيات ولا خلاف بين الامة كافة أن المساجد يجب أن يجتنب النجاسات العينية ، وأجمعنا بغير خلاف أن من غسل ميتاً ، له أن يدخل المسجد ، و يجلس فيه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك ولان الماء المستعمل فى الطهارة الكبرى طاهر بغير خلاف . ومن جملة الاغسال غسل من مس ميتاً ولو كان ملاقى الميت نجساً لما كان الماء الذى يغتسل به طاهراً . انتهى . فكأنه ادعى الاجماع بالملازمة على المسئلة ، فلو كانت اجماعية بنفسها لايتأتى له ذلك .

وليس المقصود فى المقام تصحيح كلامه وصحة دعوى اجماعه حتى يقال : ان

للمناقشة فيه مجالا واسعاً ، بل المقصود هدم بناء اجماعية المسئلة و فتح باب احتمال اجتهاديتها .

وأما الروايات فما يمكن الاستدلال عليها للنجاسة كثيرة :

منها صحيحة الحلبى عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت فقال: يغسل ما أصاب الثوب» (١) ورواية ابراهيم بن ميمون« قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت قال : ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل، فاغسل ما اصاب ثوبك منه . يعنى اذا برد الميت » . (٢)

وفيهما احتمالان : احدهما قرائة الثوب بالفتح على أن يكون مفعول أصاب . فيكون المعنى : اغسل ماوصل الى ثوبك من الميت والمراد غسل الثوب مما أصابه منه.

و على هذا الاحتمال تكون الروايتان ظاهرتين فى لزوم غسل الملاقى لاجل السراية ويكون المتفاهم منه عرفاً ، بل عند المتشرعة ، نجاستها عيناً كسائر النجاسات .

ثانيهما قرائته بالضم على ان يكون فاعله ، ويكون الموصول كناية عن موضع الاصابة ويرجع الضمير المجرور الى الميت مع حذف العائد فيكون المعنى اغسل موضع اصابة الثوب من الميت ، نظير صحيحة على بن جعفر عليه السلام عن أخيه «قال: و سألته عن الرجل يعرق فى الثوب ولم يعلم أن فيه جنابة ، كيف يصنع هل يصلح ان يصلى قبل أن يغسله ؟ قال : اذا علم أنه اذا عرق فيه أصاب جسده من تلك الجنابة التى فى الثوب فليغسل ما أصاب من ذلك» الخ (٣) .

والمظنون وان كان الاحتمال الاول ، لكنه ظن خارجى غير حجة . ولا يوجب الظهور ، نعم لو كان الاحتمال الثانى غلطاً أدباً ، كما قديدعى لتعين الاول، لكنه غير متضح .

ان قلت : لافرق بين الاحتمالين فى فهم نجاسة الميت بعد كون الارتكاز على

(١-٢) الوسائل ابواب النجاسات ،ب٣٤ ح٢-١
(٣) الوسائل ابواب النجاسات؛ب٧؛ح ٨

أن الغسل انما هو بالسراية والرطوبة ومعه تدلان على نجاسته عيناً كباقى النجاسات .

قلت : ما هو المرتكز عند العرف أو المتشرعة ان ملاقى النجس لاينجس الا مع السراية والرطوبة السارية . وأما ارتكازية أن الامر بغسل ملاقى كل شيء للسراية فغير معلومة فان علم أن الكلب نجس وقيل : اغسل ثوبك اذا أصاب الكلب ، يفهم منه أن الغسل لدى السراية كسائر النجاسات . وأما لو احتمل عدم نجاسة شيء ولزوم تطهير ملاقيه تعبداً ؛ فلم يثبت ارتكاز بعدم لزوم الغسل الا بالسراية.

ومنها رواية الاحتجاج « قال: مما خرج عن صاحب الزمان عليه السلام : الى محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى حيث كتب اليه : روى لنا عن العالم عليه السلام أنه سئل عن امام قوم يصلى بهم بعض صلوتهم وحدثت عليه حادثة ، كيف يعمل من خلفه ؟ فقال : يؤخر و يتقدم بعضهم و يتم صلوتهم ، و يغتسل من مسه، التوقيع: ليس على من مسه الاغسل اليد » الخ (١)

وعنه عليه السلام «قال :و كتب اليه عليه السلام وروى عن العالم أن من مس ميتاً بحرارته غسل يده ؛ ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت فى هذه الحال لايكون الا بحرارته؛ فالعمل فى ذلك على ما هو ، و لعله ينحيه بثيابه و لا يمسه ، فكيف يجب عليه الغسل ؟ التوقيع: اذا مسه فى هذه الحال لم يكن عليه الاغسل يده » (٢)

ويمكن أن يقال: ان ظاهرهما أن المس بلارطوبة موجب لغسل اليد ولا أقل من الاطلاق ، الا أن يقال: انهما بصدد بيان حكم المستثنى منه الا المستثنى فلا اطلاق فيهما . وفيه تأمل لقوة اطلاقهما بالنسبة الى حال اليبوسة، بل القدر المتيقن منهما ذلك، خصوصاً مع أن الظاهر منهما أن الموضوع فى غسل اليد وغسل المس واحد فيشكل ظهورهما فى النجاسة لما عرفت من أن لزوم الغسل لاجل النجاسة ، ملازم للسراية . وعدم سرايتها من اليابس ارتكازى عقلائى .

و منها رواية الحسن بن عبيد « قال : كتبت الى الصادق عليه السلام هل اغتسل

(١-٢) الوسائل ابواب غسل المس . ب٣، ح٤-٥

امير المؤمنين عليه السلام حين غسل رسول الله صلى الله عليه وآله عند موته ؟ فأجابه : النبي طاهر مطهر و لكن فعل أمير المؤمنين عليه السلام و جرت به السنة » (١) بدعوى ظهورها في اختصاص الطاهرية والمطهرية بالنبي صلى الله عليه وآله ويلحق به سائر المعصومين عليهم السلام بمقتضى المذهب. وأما غيرهم فمسلوب عنه هذه الخاصة ، لكن في دلالتها بعد ضعف سندها اشكال لقوة احتمال أن يكون المراد الطهارة من الحدث الحاصل للميت سيما مع ماورد من أن علة غسل الميت هي الجنابة الحاصلة له بواسطة خروج النطفة التي خلق منها والنبي صلى الله عليه وآله لا تصيبه الجنابة بغير اختياره .

بل هي المناسبة للسؤال ، لا النجاسة العينية و كيف كان يشكل فهم النجاسة منها . ومنه يعرف عدم دلالة رواية محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام «قال : وعلة اغتسال من غسل الميت اومسه ، الطهارة لما أصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته فلذلك يتطهر منه ويطهر» (٢) لان الظاهر منها ولو بقرينة الصدر التطهير منه من حدث المس وتطهره من حدث الموت أو الجنابة العارضة له بالموت .

ومنها رواية زرارة «قلت لابي عبدالله عليه السلام : بئر قطرت فيه قطرة دم أو خمر ؟ قال : الدم والخمر والميت ولحم الخنزير في ذلك كله واحد ينزح منه عشرون دلواً فان غلب الريح نزحت حتى تطيب » (٣) بدعوى اطلاق الميت وشموله للانسان ولا ينافيها ماسيأتي من نزح سبعين للانسان ، لان ذلك لاجل اختلاف الحدود في النزح لكونه مستحباً ، كما يختلف في سائر المنزوحات ايضاً فراجع .

لكن في اطلاقها مضافاً الى ضعفها تأمل لاحتمال أن يكون الميت الحيوان الذي لم يذك ، مع كون الرواية بصدد بيان حكم آخر . نعم لو كان بتضعيف الياء يكون ظاهراً في الانسان لكنه غير ثابت بل بعيد .

---

(١) الوسائل ابواب غسل المس ، ب١ ، ح٧ .
(٢) الوسائل ابواب غسل المس ؛ ب١ ح١٠
(٣) الوسائل ابواب الماء المطلق ؛ ب١٣ ، ح ٣ .

ومنها موثقة عمار الساباطي قال : «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجل ذبح طيراً فوقع بدمه في البئر ، فقال : ينزح منها دلاء . هذا اذا كان ذكياً فهو هكذا ، وماسوى ذلك مما يقع في بئر الماء فيموت فيه فأكبره الانسان ينزح منها سبعون دلواً ، وأقله العصفور ينزح منها دلو واحد . وماسوى ذلك فيما بين هذين » (١) بدعوى أن المراد من أكبرية الانسان ليس أكبرية جسمه وهو معلوم ولا أكبرية شأنه فانها لا تناسب اكثرية النزح بل أنجسيته وأقذريته من سائر الميتات .

ويمكن الخدشة في دلالتها على النجاسة لاستحباب النزح وبعد كون المراد أن الانسان أنجس من الكلب والخنزير جداً . و لذلك تضعف دلالتها على النجاسة . بل لا يبعد أن يكون أكثرية النزح حكماً تعبدياً غير ناش من نجاسته ، والا فكيف يمكن أن يقال: ان المؤمن الذي له تلك المنزلة الرفيعة عند الله تعالى حياً وميتاً انه أنجس من سائر الميتات . تأمل .

ثم لو سلمت دلالة هذه الروايات على النجاسة لكن في مقابلها طوائف من الروايات الدالة او المشعرة بالطهارة منها ما وردت في علة غسل الميت كرواية الفضل بن شاذان التي لا يبعد ان تكون حسنة عن الرضا عليه السلام «قال: انما امر بغسل الميت لانه اذا مات كان الغالب عليه النجاسة والافة والاذى فأحب ان يكون طاهراً اذا باشر اهل الطهارة من الملائكة الذين يلونه ويماسونه ؛ فيماسهم نظيفاً موجهاً به الى الله عزوجل» (٢)

ورواية محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام « كتب اليه في جواب مسائله علة غسل الميت أنه يغسل ليتطهر وينظف عن ادناس امراضه، وما أصابه من صنوف علله» الخ (٣) .

فان الظاهر منهما أن علة غسله رفع القذارات العرضية ، ولو كان الميت نجساً عيناً مع قطع النظر عنها والغسل مطهره ، كان الاولى أو المتعين التعليل به لا بأمر عرضي .

---

(١) الوسائل ابواب الماء المطلق ب ٢٠ ح ٢ .

(٢-٣) الوسائل ابواب غسل الميت ، ب ١ ؛ ح ٤-٣

واحتمال ان يكون المراد من قوله الثانية : ليتطهر وينظف، التطهير من النجاسة الذاتية والنظافة من العرضية ،خلاف الظاهر جداً ، فتدلان على عدم نجاسته عيناً وذاتاً ولاينافى دلالتها على المقصود كون العلة فى أمثالها نكتة للتشريع لاعلة حقيقية .

ومنها مادلت على أن غسل الميت لاجل الجنابة الحاصلة له كرواية الديلمى عن ابيه عن أبى عبدالله عليه السلام « قال فى حديث: ان رجلا سأل أباجعفر عليه السلام عن الميت لم يغسل غسل الجنابة ؟ قال : اذا خرجت الروح من البدن خرجت النطفة التى خلق منها بعينها منه، كائناً ما كان صغيراً او كبيراً ، ذكراً او انثى ، فلذلك يغسل غسل الجنابة» الخ (١) وبهذا المضمون روايات اخر فلو كان الميت نجساً عيناً ويطهر بالغسل كان الانسب تعليله به لا بالامر العارضى .

الا أن يقال : ان غسل الميت ليس لتطهير بدنه وان رتب عليه وهو كما ترى .

ومنها الروايات الكثيرة الواردة فى غسل الميت (٢) وموردها الغسل بالماء القليل ، لم يتعرض فيها على نجاسة الملاقيات وكذا ماورد فى تجهيزه من حال خروج الروح الى ما بعد الغسل (٣) من غير تعرض لتطهير مايلاقيه وهى وان كانت فى مقام بيان أحكام اخر لكن كان اللازم التنبيه لهذا الامر الكثير الابتلاء المغفول عنه لدى العامة .

والالتزام بصيرورة يد الغاسل وآلات الغسل المتعارفة طاهرة بالتبع وان امكن الا أنه مع اختصاصه بحال الغسل دون الملاقيات قبله من حال نزع الروح الى حال الغسل ، مسلم بعد تسلم نجاسته وأما مع عدم تسلمها فهذه الطائفة من أقوى الشواهد على الطهارة فان التطهير بالتبعية أمر بعيد عن الاذهان ، مخالف للقواعد لا يصار اليه الا مع الالجاء .

---

(١) الوسائل ابواب غسل الميت ؛ ب٣ ، ح٢

(٢) المروية فى الوسائل باب٢ من ابواب غسل الميت

(٣) المروية فى الوسائل باب ٤٥ من ابواب الاحتضار

و منها مادلت على رجحان توضى الميت قبل الغسل (١) مع أن شرطه طهارة الاعضاء ، وان امكن المناقشة فيه، لكن يؤيد القول بالطهارة .

بل يمكن الاستشهاد والاستدلال على الطهارة بمكاتبة الصفار الصحيحة «قال: كتبت اليه : رجل اصاب يده أو بدنه ثوب الميت الذى يلى جلده قبل أن يغسل ، هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه ؟ فوقع عليه السلام : اذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل» (٢)

فان الظاهر أن الغسل بالضم لا بالفتح، لان فى صورة الفتح كان المناسب ان يقول غسلها أو غسل يدك كما ترى فى سائر الموارد من الاشباه والنظائر .

مع أن فرض السائل ملاقاة يده ثوب الميت فتغيير الجواب يؤيد أن يكون المراد أنه ليس فى اصابة الثوب شىء ، بل يجب الغسل فى اصابة الجسد ؛ فتدل على انه ليس فى اصابة الثوب شىء، ولا فى ملاقاة جسده الا الغسل لا غسل اليد. تأمل. بل عدم النجاسة و استحباب غسل ملاقيه مقتضى الجمع بين صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام « قال مس الميت عند موته و بعد غسله و القبلة ليس بها بأس» (٣) و بين مكاتبة الحميرى المتقدمة «اذا مسه فى هذه الحال (اى حال الحرارة) لم يكن عليه الا غسل يده»: (٤) فان فى الصحيحة نفى البأس عن مسه فى حال الحرارة . وفى التوقيع جعل عليه فى حالها غسل اليد . الا أن يقال بامكان حمل المطلق على المقيد .

الى غير ذلك من الشواهد والمؤيدات كبعد نجاسة بدن المؤمن عيناً كالكلب والخنزير مع ما يعلم من منزلته عند الله تعالى و عدم معروفية نجاسته لدى عامة المكلفين مع أنه لو كان نجساً لكان ينبغى اشتهارها بين الناس كسائر النجاسات لابتلائهم بملاقاته من لدن خروج روحه الى آخر تجهيزه .

---

(١) المروية فى الوسائل باب ٦ من ابواب غسل الميت.

(٢) الوسائل ابواب غسل المس ب ١ . ح ٥

(٣-٤) الوسائل ابواب غسل المس ب ٣ ، ح ١-٤

لكن مع ذلك كله ، الاقوى نجاسته كسائر النجاسات لصحيحة الحلبى و رواية ابن ميمون وموثقة عمار و التوقيعين المباركين و غيرها (١) خصوصاً مع عدم افادة النجاسة فى سائر النجاسات الابغسل الملاقيات و قلما اتفق فيها التصريح بها كالكلب والخنزير و غالب الروايات فيهما ايضاً يفيدها بالامر بغسل الملاقى أو النهى عن شرب ملاقيهما سيما مع فهم الاصحاب قاطبة من تلك الروايات وساير الروايات التى من قبيلها النجاسة وهم اهل اللسان ، وفهم أساليب الكلام ، واهل الحل والعقد فى اللغة والادب بل كثيراً ما فى العرف افيدت القذارة بغسل الملاقى فاذا قال الطبيب اغسل فمك اذا شربت الدواء الفلانى لاينقدح فى الذهن الانجاستها وقذارتها . تأمل.

فالشبهة فى دلالة تلك الروايات، من الوسوسة و كابداء احتمالات عقلية فى مقابل الظهور العرفى والدلالة الواضحة ، ومعه لايبقى مجال لما أطنبنا من سرد طوائف من الروايات فى مقابلها فان الروايات الواردة فى العلل بعد الغض عن اسنادها لا تصلح لصرف الظواهر بعد وضوح أن العلل فيها من قبيل تقريبات لا علل واقعية ، و لهذا ترى فيها التعليل لشىء واحد بامور مختلفة ففى المقام علل اغتسال الميت تارة بتنظيفه و تطهيره عن أدناس الامراض ، و ما أصابه من صنوف علله فجعل ما ذكر علة واخرى بأن الغالب عليه النجاسة والافة فجعل النجاسة العارضة علة ، مع أن آفة المرض أسبق من النجاسة العارضة فى حال المرض . وثالثة بخروج المنى الذى خلق منه حين الموت مع أنه متأخر عنهما ، مضافاً الى أن الروايات الواردة فى علة اغتسال الميت غسل الجنابة ضعاف غالباً مجهولة المراد ، بل موهونة المتن لا يمكن الاتكال عليها فى اثبات حكم شرعى .

وأما السكوت عن غسل يد الغاسل و آلات الغسل و ما يلاقيه عنده عادة، فمع كونه غير مقاوم للادلة اللفظية الدالة على النجاسة ، ومع كون ما وردت فى الغسل فى مقام بيان حكم آخر انه بعد ثبوت النجاسة نصاً و فتوى ، لابد من الالتزام

(١) مرت فى صفحة ٤٩

بطهارتها تبعاً كآلات نزح البئر : وأما دعوى السكوت عن غسل ملاقيه من حال الموت الى حال الغسل فغير وجيهة بعد ماوردت الروايات المتقدمة فى غسل الثوب و اليد الملاقيين لجسد الميت .

و أما التأييد باستحباب توضيه فلا يخفى ما فيه . و أما مكاتبة الصفار (١) وان كان المظنون ضم الغسل فيها لكن دعوى الظهور اللفظى فى غير محلها بل هو ظن خارجى حاصل من بعض الاعتبارات وهو غير حجة . مع امكان ان يقال : انه من البعيد ان يترك جواب السؤال عن نجاسة الميت وأجاب عن غسل المس فالانسب قرائته بالفتح وانما ذكر ملاقى البدن لافادة أن ملاقاة الثوب الذى يلى البدن لايوجب التنجس، ، و انما الموجب له ملاقاة بدنه مع أن الظاهر منها ان النجاسة كانت مفروغاً عنها ، و انما سئل بعد الفراغ عنها عن امر آخر فهذا الاحتمال ان لم يكن أقوى فلا اقل من مساواته للاحتمال السابق فلا تدل الرواية على شىء من طرفى الدعوى .

واما دعوى ان عدم النجاسة ، مقتضى الجمع بين صحيحة ابن مسلم و التوقيع الشريف فلا يخفى ما فيه وسيأتى التعرض للصحيحة والاحتمالات التى فيها .

وأما الاستبعاد من نجاسة بدن المؤمن فلا يوجب رفع اليد به عن الدليل المعتبر من النص والاجماع مع أن شرفه بروحه وقلبه لا بجسده و لزوم احترامه حياً وميتاً لشرف ايمانه وهو حظ روحه ولا يلزم منه عدم نجاسة بدنه بعد خروج روحه و كيف كان لايمكن ترك الادلة بمجرد الاستبعاد والاعتبار و اما دعوى انه لو كان نجسا لاشتهر و صار واضحاً ففى غير محلها لان الابتلاء بملا قاة جسد الميت مع رطوبة نادر حتى بالنسبة الى أقربائه وليس امره بحيث يدعى فيه لزوم الاشتهار .

فالاقوى ماعليه الاصحاب من نجاسته عيناً كسائر النجاسات فينجس ملاقيه مع الرطوبة كما هو المرتكز عند العقلاء ، بل المتشرعة فى ساير النجاسات فدعوى عدم نجاسة ملاقيه مع نجاسته كدعوى نجاسة ملاقيه اولزوم غسله حتى مع ملاقاته يابساً ،

(١) مرت فى صفحة ٥٣

ضعيفة مخالفة للادلة وفهم العرف .

واما دعوى الحلى عدم السراية مع الرطوبة ايضاً لما تقدم منه من دعوى عدم الخلاف فى وجوب تجنب النجاسات العينية عن المساجد ودعوى الاجماع على جواز دخول من غسل ميتاً المساجد فاستنتج منهما عدم نجاسته ، ففيها مالا يخفى اما اولا ، فلان الاجماع لو كان انما هو فى اعيان النجاسات لا فى ملاقياتها ؛ مع انه فى الاعيان ايضاً محل منع ، مع عدم السراية او الاهانة ، كما ان الدعوى الثانية ايضاً محل اشكال ، واما ثانياً فلانه لو سلم الاجماعان فلا يلزم منهما عدم النجاسة بل يمكن ان يقال بحصول الطهارة له تبعاً بل المتعين ذلك بعد الاجماعين المفروضين وقيام الدليل على نجاسته واما حال الملاقى مع الواسطة او الوسائط فستأتى فى محله بعد عدم خصوصية لهذه النجاسة .

وهل ينجس بمجرد الموت كما عليه جمع من المحققين ، أو بعد البرد كما عليه جمع آخر ؟ الاقوى هو الاول لاطلاق صحيحة الحلبى ورواية ابن ميمون فان الظاهر أن التفسير فيها ليس من المعصوم وتفسير غيره لا يوجب رفع اليد عن اطلاقها واطلاق غير الروايتين مما مر .

وليس فى الباب ما يصلح لتقييدها ، لان العمدة فيه صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام «قال: مس الميت عند موته و بعد غسله والقبلة ليس به بأس» (١) ورواها فى الفقيه مرسلا .

وهى مضافاً الى اختلاف النسخ فى نقلها قال الكاشانى فى ذيلها : ربما يوجد فى بعض النسخ بعد موته وهو تصحيف انتهى .

قوله: «وهو تصحيف» اجتهاد منه سيأتى الكلام فيه . ولا يدفع به اختلاف النسخ المحكية وجداناً . وفى نسخة الوسائل وبعض نسخ الفقيه : «بها» بدل «به» . وفى النسخة المطبوعة من الفقيه أخيراً وقال ابو جعفر الباقر عليه السلام : «من مس الميت بعد

(١) مرت فى صفحة ٥٣

موته و بعد غسله والقبله ليس بها بأس » وجعل علامة بدل النسخة عند موته : «وعند غسله» والموصول في أولها وان كان من زيادة النساخ جزماً كما هو ظاهر . لكن يظهر منها أن النسخة التي عند المصحح كان فيها بعد موته و بعد غسله بنحو جعل ذلك الاصل في الكتاب وجعل عند موته وعند غسله بدلا .

لاتصلح لذلك ، أما أولا ، فلان الظاهر من قوله : «عند موته» مع قطع النظر عن القرائن كنظائره مثل عند غروب الشمس هو قبيل الموت ، ولا يطلق على ما بعده ، فلا يقال عند طلوع الفجر لما بعده ، كما أن الظاهر من قوله : مس الميت مع عدم القرينة هو الميت فعلا ، لامن أشرف على الموت ، فعند اجتماعهما في كلام واحد مثل ما في الصحيحة ، يحتمل أن يكون كل منهما صارفاً للاخر على سبيل منع الجمع ، ويحتمل عروض الاجمال عليهما ، ولا ترجيح لحفظ ظهور الميت وجعله قرينة على أن المراد من عنده بعده لولم يكن الترجيح مع عكسه . ويحتمل بعيداً أن يكون المراد من «عنده» كونه مقارناً له لافادة أن المسح المقارن للموت لا يوجب شيئاً ، بمعنى أنه اذا وقع المس وزهاق الروح في آن واحد لا يوجب شيئاً ، كما قيل في حدوث الكرية وملاقاة النجاسة معاً : ان كلا من أدلة الاعتصام و الانفعال قاصر عن شموله ، لان الظاهر منهما أن يكون الملاقاة بعد تحقق الكرية او القلة . فيقال في المقام ان مس الميت يوجب الغسل او التنجس ومع مقارنته للموت لا يصدق مس الميت لان الظاهر منه أن يقع عليه ويكون حلول الموت مقدماً على المس .

وأما ثانياً فلان رفع اليد عن اطلاقها وصرفها الى عدم البأس نفساً أو عدم ايجاب الغسل أو هما معاً ، أهون من تقييد الروايات المتقدمة سيما رواية ابن ميمون ، و ذلك لان الغالب في الاسئلة والاجوبة . البحث عن ايجاب الغسل ، و كأنه هو مورد الشبهة نوعاً او هو مع حزازته النفسية كما يظهر من رواية تقبيل ابى عبدالله عليه السلام ابنه اسمعيل (١) وغيرها وذلك يوجب وهن اطلاقها وأوهنية صرفها من الروايات المتقدمة ،

(١) المروية في الوسائل باب ٥ من ابواب غسل المس .

ولقوة ظهور الشرطيتين فى رواية ابن ميمون فى أن الغسل علة لرفع النجاسة والموت لعروضها فهى اظهر فى مفادها من الصحيحة .

هذا بناءاً على النسخة المعروفة . وأما بناءاً على النسخة الاخرى أى بعد الموت وبعد الغسل ، فالامر أوضح لان المراد منه حينئذ عدم البأس النفسى ، ان كان المراد نفى البأس عن مسه بعد الموت مستقلا ونفيه عما بعده كذلك . واما احتمال معاملة الاطلاق والتقييد بمعنى تقييد اطلاق الصحيحة بما دل على ايجاب الغسل بالضم والفتح بعد البرد ففى غاية البعد بل مقطوع الفساد وموجب لحملها على النادر .

وان كان المراد نفى البأس عن مسه بعد الموت والغسل معاً باحتمال بعيد فتشعر أو تدل على النجاسة بمجرد الموت واما قول الكاشانى بأنه تصحيف فلم يتضح وجهه ، ان كان مراده اختلال فى المعنى .

نعم لايبعد ان يكون حكمه به لاجل ان النسخ المشهورة مخالفها وهو غير بعيد كما ان النسخة المطبوعة اخيراً مصحفة من جهات ، وكيف كان لايمكن رفع اليد عن اطلاق الادلة بمثل هذه الصحيحة .

ومنه يظهر الكلام فى صحيحة اسمعيل بن جابر «قال : دخلت على ابى عبدالله عليه السلام حين مات ابنه اسمعيل الاكبر فجعل يقبله وهو ميت ، فقلت : جعلت فداك أليس لاينبغى أن يمس الميت بعد مايموت ومن مسه فعليه الغسل ؟ فقال : اما بحرارته فلا بأس ، انما ذلك اذا برد » (١) فان الظاهر من نفى البأس هو نفى ايجاب الغسل أو مع حزازته النفسية كما لايخفى .

هذا كله مع قطع النظر عن روايتى الاحتجاج (٢) والافالامر أوضح وان كان فى سندهما كلام .

و اما سائر تشبثات الخصم كالتمسك بالاصل موضوعاً للشك فى الموت قبل

---

(١) الوسائل ابواب غسل المس ب ١ ح ٢

(٢) مرت فى صفحة . ٤٩

البرد، أوحكماً، وكالجزم بعدم رفع جميع آثار الحيوة كماقال به صاحب الحدائق وكدعوى ملازمة الغسل بالفتح والضم مع أن مضمومه لا يكون الا عند البرد وكذا مفتوحه ففيها مالا يخفى .

وان استشهد للثالث بمكاتبة الحسن بن عبيد «قال : كتبت الى الصادق عليه السلام هل اغتسل امير المؤمنين عليه السلام حين غسل رسول الله صلى الله عليه وآله عند موته ؟ فأجابه: النبى طاهر مطهر ، ولكن فعل أمير المؤمنين وجرت به السنة » (١) . و نحوها مكاتبة القاسم الصيقل . (٢)

ويمكن الاستشهاد له برواية محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام « قال : وعلة اغتسال من غسل الميت أومسه ، الطهارة لما أصابه من نضح الميت ، لان الميت اذا خرج منه الروح بقى اكثر آفته . فلذلك يتطهر منه ويطهر » (٣) .

لكن المكاتبة مع ضعفها ظاهرة فى الطهارة من حدث الجنابة التى تعرض على الميت ، فان المعصوم عليه السلام لاتصيبه الجنابة الغير الاختيارية تامل .

أو فى الطهارة من حدث الموت الموجب للغسل و للاغتسال من مسه أومنهما ومن النجاسة العينية بحيث يكون المجموع علة للاغتسال من مسه ، و مع الحرارة لايوجبه لفقد جزء منها . فلاتدل على الملازمة المدعاة.

والثانية مع ضعفها سنداً ووهنها متناً باشتمالها على أن غسل المس للتطهير من اصابة نضح الميت ورشحه اللازم منه عدم الغسل اذا مسه بلا نضح ورشح وهو كماترى تأمل . أن الظاهر من قوله : يتطهر منه ويطهر يغتسل من مسه و يغسل بمناسبة صدرها فالقول بالملازمة مما لادليل عليه .

بل يمكن الاستشهاد بعدم الملازمة بمرسلة ايوب بن نوح عن أبى عبدالله عليه السلام «قال: اذا قطع من الرجل قطعة فهى ميتة ، فاذا مسه الانسان فكل ما فيه عظم فقد وجب

(١) مرت فى صفحة ٥٠ .

(٢-٣) الوسائل ابواب غسل المس ب١ ح ٨ - ١٣

على من يمسه الغسل ، فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه» (١) بناءاً على جبر سندها بالشهرة كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله في محله . فان القطعة المبانة من الحي نجس سواء اشتملت على العظم أولا ، كما يأتي. ولا يوجب مسها الغسل ، الا اذا اشتملت على العظم كما قد يوجب الغسل مس ما ليس بنجس ، مثل ما لا تحله الحيوة .

و اما الميتة من غير ذي النفس فلا ينبغي الاشكال في طهارتها نصاً و فتوى الا في العقرب والوزغ والغطاية ـ وهي نوع من الوزغة ظاهراً ـ فانه يظهر من بعضهم نجاسة ميتتها كالشيخين في محكي المقنعة والنهاية . بل عن الوسيلة أن الوزغة كالكلب نجسة حال الحيوة .

والاقوى ما هو المشهور ، بل عليه الاجماع في محكي الخلاف والغنية و السرائر و المعتبر و المنتهى ، لقول الصادق عليه السلام في موثقة عمار الساباطي «قال: سأل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه ، قال كل ما ليس له دم فلا بأس» (٢) وموثقة حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عليهما السلام «قال : لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة» (٣) ولا اشكال فيهما سنداً سيما اوليهما ولا دلالة ضرورة ان المراد من نفي البأس وعدم الافساد هو عدم التنجيس كما هو المراد منهما في سائر الموارد المشابهة للمقام . وقد تقدم جملة اخرى من الروايات الدالة على المقصود .

وليس شيء صالح لتخصيص العام أو تقييد المطلق الا موثقة سماعة «قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن جرة دخل فيها خنفساء قدمات قال : ألقه وتوضأ منه ، وان كان عقرباً فأرق الماء وتوضأ من ماء غيره» (٤) ونحوها رواية ابي بصير (٥)

---

(١) الوسائل ابواب غسل المس، ب٢، ح١

(٢-٣) الوسائل ابواب النجاسات ب٣٥ ح١-٢

(٤) الوسائل ابواب النجاسات: ب٣٥ ؛ ح٤

(٥) الوسائل ابواب الاسئار ب٩ ح٥

ويمكن المناقشة في دلالتها على النجاسة لان العقرب لما كان من ذوي السموم يمكن أن يكون الامر بالاراقة لاجل سمه واحتمال دخوله في منافذ البدن عند التوضي فلا ظهور لمثله في ان الاراقة لنجاسته .

نعم يمكن التمسك لنجاسة ميتته برواية منهال «قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام العقرب يخرج من البئر ميتة قال : استق منها عشرة دلاء قال : قلت : فغيرها من الجيف قال : الجيف كلها سواء » (١) الخ .

بدعوى أن الحكم بالنزح لجيفة العقرب كما في سائر الجيف والتسوية بين الجيف كلها دليل على أن النزح لاجل ميتته وجيفته فتدل على النجاسة كما في ساير الجيف.

وهي غير بعيدة لولا ضعف سندها ومعارضتها بدوا لرواية علي بن جعفر عليه السلام أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليهما السلام « عن العقرب والخنفساء وأشباههما يموت في الجرة والدن ، يتوضأ منه للصلوة ؟ قال : لابأس » (٢)

وصحيحة ابن مسكان « قال قال أبو عبدالله عليه السلام : كل شيء يسقط في البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس واشباه ذلك فلابأس » (٣) والجمع العرفي يقتضي عدم نجاسته وان رجح الاستقاء عشرة دلاء للنظافة او احتمال الضرر .

و الامادلت على النزح من الوزغة ، كحسنة هرون بن حمزة الغنوي او صحيحته عن ابي عبدالله عليه السلام «قال: سألته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حياً هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ منه؟ قال: يسكب منه ثلاث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ منه غير الوزغ فانه لاينتفع بما يقع فيه » . (٤) بدعوى دلالتها على نجاسته العينية فميتته نجسة ايضاً .

ورواية يعقوب بن عثيم « قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : سام أبرص وجدته قد

---

(١) الوسائل ابواب الماء المطلق ، ب٢٢، ح٤

(٢-٣) الوسائل ابواب النجاسات ؛ ب٣٥ ح٦ - ٣

(٤) الوسائل ابواب الماء المطلق ب١٩ ـ ح٥

تفسخ فى البئر قال : انما عليك أن تنزح منها سبع دلاء » (١) والظاهر أنه أيضاً نوع من الوزغة .

وصحيحة معاوية بن عمار « قال : سألت اباعبدالله عليه السلام عن الفارة والوزغة تقع فى البئر قال : ينزح منها ثلاث دلاء » (٢) لكنها محمولة على الاستحباب بقرينة غيرها.

كرواية جابر بن يزيد الجعفى « قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن السام ابرص يقع فى البئر فقال : ليس بشىء ، حرك الماء بالدلو فى البئر » (٣) فان الظاهر منه أن سام ابرص ليس بشىء ينجس الماء لا ان ماء البئر معتصم .

ومرسلة ابن المغيرة عن أبى عبدالله عليه السلام « قال : قلت : بئر يخرج من مائها قطع جلود ، قال : ليس بشىء ان الوزغ ربما طرح جلده وقال : يكفيك دلو من ماء» (٤) دلت على عدم نجاستها عيناً فتصير شاهدة على حمل رواية الغنوى على الكراهة.

وصحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام « قال : سألته عن العظاية والحية والوزغ يقع فى البئر فلا يموت أيتوضأ منه للصلوة؟ قال: لا بأس به» (٥) دلت على عدم نجاسته عيناً .

وموثقة عمار عن ابى عبدالله عليه السلام فى حديث « انه سئل عن العظاية يقع فى اللبن قال : يحرم اللبن قال : ان فيها السم » (٦)

وهذه الموثقة حاكمة على ساير الروايات ومفسرة لها بأن علة النزح وعدم الانتفاع هو كونه ذا سم ونحن الان لسنا بصدد بيان حرمة مامات فيه الوزغ اووقع فيه بل بصدد عدم نجاسته فلا اشكال فيه بل الاتكال على الروايات المتقدمة الواردة فى النزح مع مخالفتها للمشهور أو المجمع عليه بين الاصحاب فى غير محله بل تقدم الاشكال فى

(١-٢) الوسائل ابواب الماء المطلق ب١٩ ح٦ - ٢.

(٣-٤) الوسائل ابواب الماء المطلق ، ب ١٩ ح٧-٨.

(٥) الوسائل ابواب النجاسات ، ب ٣٣ ح ١

(٦) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ؛ ب٤٦ ح٢

دلالتها ايضاً فتبقى الادلة العامة او المطلقة بلا مخصص و مقيد .

ثم انه قد وقع فى بعض الحيوانات كلام فى كونه ذا نفس اولا وتحقيقه ليس من شأن الفقيه نعم فى مورد الشبهة موضوعاً ، فالمرجع هو الاصول .

وينبغى التنبيه على امور :

منها انه كل ما ينجس بالموت فما قطع من جسده حياً او ميتاً فهو نجس بلا خلاف ظاهراً كما فى الحدائق ولا يعرف فيه خلاف بين الاصحاب كما عن المعالم وهو المقطوع به فى كلامهم كما عن المدارك وعن الاستاد الاكبر أن اجزائه نجسة ولو قطعت من الحى باتفاق الفقهاء بل الظاهر كونه اجماعياً وعليه الشيعة فى الاعصار والامصار وعن الذخيرة أن المسئله كأنها اجماعية . ولولا الاجماع لم نقل بها ، لضعف الادلة . وقال فى محكى المدارك: احتج عليه فى المنتهى بأن المقتضى لنجاسة الجملة الموت وهذا المقتضى موجود فى الاجزاء فيتعلق به الحكم و ضعفه ظاهر اذ غاية ما يستفاد من الاخبار نجاسة جسد الميت ، وهو لا يصدق على الاجزاء قطعاً ، نعم يمكن القول بنجاسة القطعة المبانة من الميت استصحاباً لحكمها حال الاتصال ولا يخفى ما فيه انتهى .

اقول : اما القطعة المبانة من الميت فلا ينبغى الاشكال فى نجاستها لا للاجماع حتى يستشكل تارة بعدم ثبوته وتحصيله والمنقول منه فى كتب المتأخرين غير حجة سيما مع ترديد النقلة كما يظهر من كلماتهم واخرى بأنه مسئلة اجتهادية فرعية لا يعلم ان استناد المجمعين بغير الادلة التى فى الباب .

ولا للاستصحاب وان كان جريانه مما لا اشكال فيه بعد وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها ، لان الجزء حال اتصاله بالكل كان نجساً قطعاً ، ويشك فى بقاء نجاستها بعد الانفصال ولا ريب فى أن الاتصال والانفصال من حالات الموضوع ولا يوجبان تبدله .

(وتوهم) أن الاحكام تتعلق بالعناوين وعنوان الميتة لا يصدق على الجزء بعد الانفصال ، وانما يصدق على المجموع حال الاتصال (ناش) من الخلط بين موضوع الدليل الاجتهادى وموضوع الاستصحاب فان الاول هو العناوين ومع الشك فى تبدلها لا يمكن

التمسك بالدليل فضلاعما اذا علم ذلك ، كما فى المقام. لكن بعد تحقق العنوان خارجاً بوجود مصداقه يصير المصداق الخارجى متعلقاً لليقين بثبوت الحكم له. فاذا تبدل بعض حالاته فصار منشئاً للشك لا مانع من جريان الاستصحاب لوحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها . فاذا تعلق حكم النجاسة بالميتة ، فلا اشكال فى أنها تثبت لاجزائها كاليد و الرجل وغيرهما عند تحقق العنوان فى الخارج فيتعلق اليقين بنجاسة الاجزاء الخارجية و بعد الانفصال يصح ان يقال انى كنت على يقين من نجاسة هذه اليد الموجودة فى الخارج فأشك فى بقائها بعد الا نفصال ، و لا اشكال فى وحدة القضيتين و هى المعتبرة فى الاستصحاب لابقاء موضوع الدليل الاجتهادى فقول صاحب المدارك : ولا يخفى مافيه تضعيفاً للاستصحاب، لايخفى مافيه ومنه يعلم أن مقتضى الاستصحاب فى الجزء المبان من الحى الطهارة وعدم النجاسة ما لم يدل دليل على خلافه .

بل للادلة المثبتة للحكم على الميتة فان معروض النجاسة بحسب نظر العرف هو أجزاء الميتة من غير فرق فى نظرهم بين الاتصال والانفصال كما أن مادل على أن الكلب رجس نجس ، يفهم منه أنه بجميع اجزائه نجس ولايحتاج فى اثبات النجاسة للاجزاء بدليل آخر غيره كما لايحتاج فى اثبات نجاستها بعد الانفصال الى غيره .

وبعبارة اخرى: ان العرف يرى أن موضوع النجاسة ذات الاجزاء من غير دخالة للاتصال والانفصال فيها . كما ان الاستقذار من الكلب على فرضه استقذار من اجزائه اتصلت بالكل او انفصلت . وهو مما لاشبهة فيه .

واما المنفصل من الحى فقد عرفت ان مقتضى الاصل طهارته . فلابد فى الخروج من مقتضاه من قيام دليل . وقد عرفت من محكى المنتهى ان المقتضى لنجاسة المجموع -و هو الموت - موجود فى الاجزاء فيتعلق بها الحكم .

وفيه انه ان اراد من وجود المقتضى فى الاجزاء التشبث بالقطع بوجود المناط الذى فى الكل فيها ، فالعهدة عليه ، فأنى لنا القطع فى الامور التشريعية المجهولة المناط وأى مناط فى وجوب غسل المس فى الاجزاء المبانه من الحى اذا اشتملت على العظم وعدمه

فى اللحم المجرد بل لازمه الحكم بنجاسة الجزء المتصل اذا علم موته وفساده . و بالجملة الطريق الى العلم بمناطات مثل تلك الاحكام التعبدية مسدود.

وان أراد استفادة الحكم من الادلة المثبتة للحكم على الميتة بدعوى الغاء خصوصية الكلية و الجزئية عرفاً ، ففيه ما لايخفى ضرورة أن العرف مع مايرى من الخصوصية بين الميت واجزائه وبين الحى و جزئه المبان منه ، لايمكن له الغائها فلايمكن اثبات الحكم بمثله ، كما لايمكن التشبث بالادلة العامة المثبتة للنجاسة لعنوان الميتة والجيفة لعدم صدقهما على الجزء المبان من الحى ، و انما قلنا بثبوت الحكم للجزء المبان من الميت بواسطة الادلة المثبتة للنجاسة للميت لا لاجل صدقهما عليه استقلالا ، بل لاجل أن الحكم الثابت للميت ثابت لاجزائه بنفس ثبوته له عرفاً والفرض أنه فى المقام لم يثبت الحكم للكل حتى يجرى على الاجزاء تبعاً واستجراراً لان الجزء مقطوع من الحى فصار مستقلا بالقطع وهو ليس بميتة عرفاً و لغة فلايمكن اثبات الحكم له بدليل نجاسة الميتة .

كما أن اثباته بقول العلامة فى محكى التذكرة : إن كل ما ابين من الحى مما تحله الحيوة فهو ميت ، فان كان من آدمى فهو نجس عندنا خلافاً للشافعى «انتهى» مشكل .

نعم هنا روايات خاصة يمكن التمسك بها : منها صحيحة محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام «قال : قال امير المؤمنين عليه السلام : ما أخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يداً أو رجلا فذروه ، فانه ميت و كلوا مما أدركتم حياً و ذكرتم اسم الله عليه» (١) و صحيحة عبدالرحمن بن ابى عبدالله برواية الصدوق عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيئاً فهو ميت ، وما أدركت من سائر جسده حياً فذكه ثم كل منه» (٢) و نحوها خبر زرارة . (٣)

ورواية عبدالله بن سليمان عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : ما أخذت الحبالة فانقطع

(١-٣) الوسائل ابواب الصيد ب ٢٤ ح ١-٢-٤

منه شيء فهو ميتة » ، (١) والظاهر منها بعد العلم بعدم كون الجزء ميتة عرفاً ولغة أنه ميتة تنزيلاً و بلحاظ الاثار . واطلاق التنزيل يقتضي النجاسة.

وتوهم أن المتبادر منها هو التنزيل من حيث حرمة الاكل ؛ بقرينة ماذكر فيها من أكل ما ادرك حياً بعد التذكية . ولهذا يستفاد منها حرمة الاجزاء الصغار المقطوعة بالحبالة ؛ ولو كانت في غاية الصغر و لا يستفاد نجاستها .

فاسد لان التعليل في صحيحة ابن قيس يقتضي أن يكون وجوب رفضه بسبب كونه ميتاً و الحمل على أنه ميت في هذا الحكم مستهجن ، ومن قبيل تعليل الشيء بنفسه. تأمل . وأما اذا كان الجزء بمنزلة الميت في جميع الاحكام يكون التعليل حسناً . و بالجملة فرق بين قوله : ذروه فانه ميت و بين قوله في موثقة معاوية بن عمار في العصير «خمر لا تشربه» (٢) فان الثاني لا يستبعد فيه التنزيل من جهة الشرب من غير استهجان بخلاف الاول الذي ذكر القضية معللة كما لا يخفى على العارف بالمحاورات العرفية .

هذا و سلم أن قوله : فذروه بمعنى لا تأكلوه بقرينة قوله : و كلوا مما أدركتم حياً مع أنه غير مسلم لاحتمال أن يكون المراد منه : لا تنتفعوا به و انما ذكر احد الانتفاعات التي هي أعم من سايرها فيما ادرك حياً ، بل لاحد أن يقول : ان قوله : «و كلوا مما أدركتم حياً» كناية عن جواز الانتفاع به مع ذكر أوضح الانتفاعات ولهذا لا يفهم منه جواز الانتفاع أكلا فقط حتى يكون مقابله عدم جواز ذلك .

و كذا تدل الصحيحة الثانية على المطلوب لاطلاق التنزيل ولا يكون ذيلها قرينة على اختصاصه بالاكل سيما مع ذكر التذكية في مقابل الميتة و خصوصاً مع كون قوله : «ثم كل منه» من متفرعات التذكية بحسب ظاهرها ، وسيأتي تتمة لذلك عن قريب .

و أوضح منهما في الاطلاق رواية عبدالله بن سليمان . وأما توهم استفادة حرمة

---

(١) الوسائل ابواب الصيد ب ٢٤ ؛ ح ٣

(٢) المستدرك ابواب الاشربة المحرمة ـ ب ٤ ؛ ح ١

الاجزاء التي في غاية الصغر و عدم استفادة النجاسة منها فغير وجيه سيأتي التعرض له و تدل على النجاسة أيضاً صحيحة عبدالله بن يحيى الكاهلي بطريق الصدوق بل بطريق الكليني أيضاً بناء على وثاقة سهل بن زياد «قال : سأل رجل أباعبدالله وأنا عنده عن قطع أليات الغنم . فقال : لابأس بقطعها اذا كنت تصلح به مالك . ثم قال : ان في كتاب علي عليه السلام أن ماقطع منها ميت لاينتفع به» (١) فان الاستشهاد بكتاب علي عليه السلام دليل على أنه ميت تنزيلا وحكماً لاعرفاً ولغة و اطلاق التنزيل وتفريع عدم الانتفاع مطلقا به دليل على نجاسته .

وأوضح منها رواية الحسن بن علي «قال : سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: جعلت فداك ان اهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها قال : هي حرام قلت فيستصبح بها ؟ قال : أما تعلم أنه يصيب اليد والثوب و هو حرام » (٢) و الظاهر عدم ارادة النجس من الحرام بل الظاهر منها معروفية الملازمة بين حرمة الاكل في العضو المقطوع وبين النجاسة في عصر الصدور كما هو مقتضى التأمل في الفاظ الرواية فيستفاد منها نجاسة كل عضو حرام أكله . ويدل عليها اطلاق رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام «انه قال في أليات الضأن تقطع وهي أحياء : انها ميتة » .(٣)

وأما ما في صحيحة الحلبي : «لابأس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس له روح» . (٤) فالظاهر عدم دلالتها على المقصود ، فان موضوع الكلام فيها هو جزء الميتة .فتدل على أن الاجزاء التي فيها روح لايصلى فيها اذا قطع من الميت . هذا حال غير الادمي .

وأما هو فتدل على نجاسته مرسلة ايوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام «قال : اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على

(١) الوسائل ابواب الذبائح ب٣٠ ـ ح١.

(٢-٣) الوسائل ابواب الذبائح ب٣٠، ح٢ـ٣

(٤) الوسائل ابواب النجاسات: ب٦٨؛ ح١ .

من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه ».(١)

وتفريع الذيل والتفصيل بين ماله العظم وغيره جعله كالنص فى عموم التنزيل وعدم الاختصاص بغسل المس . و سيأتى الكلام فى حال سندها فى غسل المس انشاء الله .

تذنيب

حكى عن العلامة فى المنتهى أن الاقرب طهارة ماينفصل عن بدن الانسان من الاجزاء الصغيرة مثل البثور والثالول وغيرهما لعدم امكان التحرز عنها فكان عفواً دفعاً للمشقة واعترض عليه بأن التمسك بدليل الحرج دليل على أن أدلة النجاسة شاملة لها وانما يستثنى منها بدليل الحرج مع قصورها عن شمولها .

أقول : لابأس بذكر محتملات الروايات المتقدمة خصوصاً صحيحة محمد بن قيس حتى يتضح الحال . فنقول : ان فى قوله فيها «ماأخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يداً أو رجلا فذروه فانه ميتة» الخ احتمالات :

احدها أن يكون المراد من قوله: «فانه ميت» ، انه ميت حكماً على معنى أن مصحح الادعاء بعد عدم الصدق على نحو الحقيقة هو محكومية الجزء بأحكام الميت كقوله : «الطواف بالبيت صلوة» فيكون مفاده أن وجوب رفضه لاجل كونه ميتة حكماً ولازم هذا الاحتمال أن الاجزاء المقطوعة بالحبالة فى حكم الميتة وقد قلنا سابقاً أن مقتضى اطلاق التنزيل وتناسب التعليل نجاسته أيضاً . لكن لا يكون هذا التعليل كساير التعليلات المعممة ، فالموضوع للحكم هو الاجزاء المقطوعة بالحبالة لكونها فى حكم الميتة فلا تشمل الاجزاء المتصلة ولا ما انفصلت بالقطع ، بل بر فض الطبيعة الموضوعة من قبل الله تعالى فى الحيوان كفأرة المسك و كجلد الحية الذى رفضته وافرزته بناء على كون الحية من ذى النفس .

بل يمكن أن يقال بعدم شمولها للاجزاء الصغار و لو كانت ذا روح وزهق بالقطع

(١) الوسائل ابواب غسل المس ب٢ ح١

ممالاتأخذها الحبالة لصغرها . ودعوى الغاء الخصوصية بعد احتمال أن يكون للجزء المعتد به خصوصية كما فرق فى المس بين ذى العظم وغيره فى غير محلها . نعم لاخصوصية فى الحبالة ولا الرجل واليد بنظر العرف .

الثانى أن المصحح للدعوى بأنه ميت ، هو مشابهة الجزء للكل فى زهاق الروح فكأنه قال : فذروه لانه زهق روحه ، فعليه تكون العلة للحكم برفضه هى زهاق روحه ، والعلة تعمم فتشمل الاجزاء المتصلة اذا زهق روحها و ذهبت الى الفساد والنتن ، و كذا مازهق روحه ولو باقتضاء الطبع كالبثور والثالول والقار ونظائرها لوجود العلة وتحقق موضوع الحكم .

نعم لو كان المراد من قوله : «ذروه» ترك الاكل بقرينة ذيلها لما يستفاد النجاسة منها لكنه ضعيف قد اشرنا اليه . وسنشير اليه تارة اخرى .

الثالث أن يقال : ان المراد بقوله : «فانه ميت» أنه غير مذكى لافادة أن الحيوان بأجزائه اذا لم يكن مذكى بما جعله الشارع سبباً لتذكيته فهو ميت . فالميتة مقابلة المذكى فى الشرع كما يظهر بالرجوع الى الروايات وموارد الاستعمالات. وليست التذكية فى لسان الشارع وعرف المتشرعة عبارة عما فى عرف اللغة ، فان الذكوة لغة الذبح ولا كذلك فى الشرع إذ التذكية ذبح بخصوصيات معتبرة فى الشرع . ولهذا ترى لم تطلق هى ولا مشتقاتها فى الذبح بغير طريق شرعى كذبائح اهل الكتاب والكفار و كذا لو ذبح بغير تسمية أو على غير القبلة عمداً وهكذا.

فدعوى أن للتذكية حقيقة شرعية ، قريبة جداً . و كذا للميتة التى هى فى مقابلها فالمذبوح بغير ماقرر شرعاً ميتة وان قلنا بعدم صدقها عرفاً الاعلى ما مات حتف أنفه أو بغير الذبح . و كذا الاجزاء المبانة من الحيوان ميتة أى غير مذكى و ان لم تصدق عليها فى العرف واللغة واطلاق الميتة وغير المذكى على الاجزاء كاطلاق المذكى والذكى عليها فى الاخبار شائع فيراد فى تلك الروايات بالميتة مقابل المذكى ويشهد له ذيل الصحيحة حيث قال : «و كلوا ما أدركتم حياً وذكرتم اسم الله عليه».

فان الظاهر من مقابلتهما أن ما ادرك حياً وذبح على الشرائط مذكى والجزء المقطوع ميتة غير مذكى . ولاريب فى أن قوله : «كلوا» من قبيل التمثيل والا فيجوز بيعه والصلوة فيه و يكون طاهراً ، الى غير ذلك . فالصحيحة بصدد بيان أن ماقطعت بالحبالة ميت وغير مذكى وما ذبح على الشرائط هو المذكى . ولازم هذا الوجه نجاسة الاجزاء ولو كانت صغيرة ، بل نجاسة ماخرج منه الروح برفض الطبيعة لعدم ورود التذكية عليه فهو ميت على اشكال بل منع فى هذا الاخير ، لان ظواهر الادلة لاتشملها ضرورة عدم شمول ما قطعت الحبالة لمثل ثؤلول الانسان وبثوره ، و لمثل الالياف الصغيرة فى أطراف أظفاره ، وما يتطاير من القشور عند حكها وما يعلو الجراحات الى غير ذلك . وكذا رواية ابن نوح لعدم صدق القطعة على مثلها أو انصرافها عنها ، بل لاتشمل الادلة لامثال ماذكر فى الحيوانات غير الانسان ايضاً .

وبالجملة عناوين الروايات قاصرة عن شمولها بل عن شمول الاجزاء الصغار الحية . ومايساعد عليه العرف فى الغاء الخصوصية هو عدم الفرق بين الصغيرة والكبيرة التى فيها روح وزال بالقطع لامكان دعوى استفادته من النصوص بدعوى أن المستفاد منها أن موضوع الحكم بعد الغاء الخصوصية هو قطع الاجزاء التى فيها حيوة . و أما الغائها بالنسبة الى مارفضته الطبيعة وألقاها باذن الله تعالى فلا ، لوجود الخصوصية فى نظر العرف سيما اذا كانت الابانة أيضاً كازالة الحيوة برفضها .

ثم ان الاحتمالات المتقدمة انما تأتى فى صحيحة إبن قيس لوخليت ونفسها . و أما مع لحاظ سايرالروايات فيسقط الاحتمال الثانى جزماً لعدم تأتيه فى سايرها للفرق الظاهر بين قوله فى الصحيحة : «فذروه فانه ميت» وبين التعبير الذى فى غيرها أى قوله : «ما أخذت الحبالة فقطعت منه شيئاً فهو ميت» . نعم يأتى احتماله على بعد فى رواية الكاهلى وأبعد منه احتماله فى رواية الحسن بن على .

وبعد عدم صحة الاحتمال الثانى فى غير الصحيحة يسقط فيها ايضاً للجزم بوحدة مفاد الجميع وعدم اعطاء حكم فيها غير مافى سايرها . فبقى الاحتمالان . والاقرب

الاخير منهما لما عرفت من كثرة استعمال الميتة قبال المذكى بحيث صارت كحقيقة شرعية أو متشرعة أو نفسهما بل لو ادعاها احد ليس بمجازف . فاتضح مما مر قوة التفصيل بين الاجزاء الصغار التي زالت حيوتها بالقطع وغيرها كالثؤلول والبثور .

وقد يتمسك لطهارة امثالها بصحيحة علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام «عن الرجل يكون به الثؤلول أو الجرح هل يصلح له أن يقطع الثؤلول وهو في صلوته ، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و يطرحه ؟ قال: اذا لم يتخوف أن يسيل الدم فلا بأس ، وان تخوف أن يسيل الدم فلا يفعله» . (١)

ولا تخلو من دلالة لان السؤال ولو بملاحظة صدرها الذي سئل عن نزع الاسنان ، ولو كان من نفس هذا العمل لكن الجواب مع تعرضه لخوف السيلان و عدم تعرضه لملاقاته مع الرطوبة خصوصاً مع كون بلد السؤال مما يعرق فيه الابدان كثيراً وسيما مع السؤال عن اللحم وهو مرطوب نوعاً خصوصاً ما هو على الجرح يدل على ان المانع من جوازه الادماء لاغير . فلا بأس بملاقيه رطباً وحمله في الصلوة.

وأما فارة المسك ، و هي الجلدة التي وعائه . فعن العلامة في التذكرة و النهاية والشهيد في الذكرى ، التصريح باستثنائها من القطعة المبانة ، سواء انفصلت من الظبي في حال حيوته ، أو ابينت بعد موته ، بل عن ظاهر التذكرة والذكرى الاجماع عليه ، وعن كشف اللثام القول بنجاستها مطلقاً سواء انفصلت عن الحي أو الميت ، الا اذا كان ذكياً .

وعن المنتهى التفصيل بين الاخذ من الميتة و بين الاخذ من الحي والمذكى .

والظاهر أن محط البحث فيها هي الفأرة التي انقطعت علاقتها الروحية من غزالها وزالت حيوتها واستقلت و بلغت و آن أوان رفضها ، سواء انفصلت بطبعها من الحي أو بقيت على اتصالها ، وسواء كان الحيوان حياً أو ميتاً و اما ما كانت حية وعلاقته الروحية باقية فلا ينبغي الاشكال في عدم كونه محل البحث ، كما يظهر من كلماتهم لانه جزء حيواني

(١) الوسائل ابواب قواطع الصلوة ، ب٢٦ ، ح١

كساير الاجزاء التى قدمر أن مبانهامن الميت والحى نجس .

و كيف كان تدل على طهارتها فى الحى اصالة الطهارة أواستصحاب الطهارة الثابتة لها حال اتصالها ، ولا يعارضه الاستصحاب التعليقى ، بأن يقال : ان هذا الجزء قبل ذهاب الروح منه اذا كان مبانا من الحى نجس فيستصحب الحكم التعليقى وحصول المعلق عليه وجدانى وهو مقدم على الاستصحاب التنجيزى لحكومته عليه كما حرر فى محله.

وذلك لان الاستصحاب التعليقى انما يجرى فيما اذا كان الحكم الصادر من الشارع على نحو التعليق كقوله : «العصير العنبى اذا نش وغلا يحرم » دون ما اذا كان الحكم تنجيزياً وانتزعنا منه التعليق ، لانه ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا حكم والمقام من هذا القبيل، فان فى ادلة الحبالة والاليات علق الحكم التنجيزى على الاجزاء المبانة ولم يرد حكم تعليقى فى الجزء المتصل حتى يستصحب .

وقد أشرنا الى قصور أدلة نجاسة الجزء المبان من الحى عن شمول نحو الفأرة التى استقلت وبلغت وصارت كشىء أجنبى من الحيوان . وفى الميت اصالة الطهارة بعد قصور ادلة نجاسة الميتة عن اثباتها لها فان ما تدل على نجاستها على كثرتها ، انما تدل على نجاسة الجيفة و الميتة كما تقدم ولا تشمل الجزء لعدم صدقهما عليه .

وانما قلنا بنجاسة اجزائها مبانة أو غير مبانة لارتكاز العقلاء بأن ثبوتها للميتة ليس الا للموجود الخارجى بأجزائه فلابد من اسراء الحكم لمثل هذا الجزء المستقل الذى زالت حيوته برفض الطبيعة وبلوغه حد الاستقلال من دعوى عدم الفارق بين الاجزاء وأنى لنا بهذه بعد ظهور الفارق بين هذا الجزء و غيره .

ولم يرد فى دليل أن ملاقى الميتة أو ملاقى جسدها نجس حتى يستفاد منه نجاسة هذا الجزء بدعوى كونه من أجزائها و من جسدها حال اتصاله بها و دعوى الغاء خصوصية الاتصال والانفصال ، الا فى صحيحة الحلبى عن أبى عبدالله عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت فقال : يغسل ما أصاب الثوب»(١) وهى منصرفة الى

(١) الوسائل ابواب النجاسات ، ب ٣٤ ح١

ميت الانسان ان كان الياء مشددة . نعم لو ثبت سكونها و تخفيفها ، لايبعد انصرافها الى غير الانسان .والشاهد على انصراف الاول بعد موافقة العرف رواية ابن ميمون «قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت قال : ان كان غسل الميت فلاتغسل ما أصاب ثوبك منه الخ » (١)

حيث حمل الاطلاق على ميت الانسان و الظاهر أن الياء مشددة فيها ، بل لايبعد دعوى ظهور صحيحة الحلبي في ذلك . و لهذا ذكرها الفقهاء في أدلة نجاسة الميت الادمي لا الحيواني .

وأما صحيحة عبدالله بن جعفر «قال : كتبت اليه يعني أبامحمد عليه السلام : يجوز للرجل أن يصلي ومعه فأرة المسك ؟ فكتب : لابأس به اذا كان ذكياً» .(٢) فاحتمال عود الضمير المذكر الى الغزال الذي يؤخذ منه الفأرة حتى تدل على نجاسة مايؤخذ من الميتة ومن الحي غير موجه ولاحجة فيه . كاحتمال كون الذكي بمعنى الطاهر وعوده الى المسك . بل هذا الاحتمال بعيد جداً لان السؤال انما هو عن الفأرة و لايناسب الجواب عن مسكها .

كما أن احتمال عوده الى الفأرة و كون الذكي بمعنى الطاهر ، ايضاً بعيد لعدم موافقته للغة . و بعد استعمال الذكي فيه مجازاً ، بل المظنون قوياً أن الذكي في مقابل الميتة كما في ساير الروايات ، و عود الضمير الى الفارة اما بأن الامر في التذكير و التانيث سهل يتسامح فيه ،واما بمناسبة كونه معه ، فعاد الى مامعه.

فتدل على أن للفارة نوعين : ذكية وغيرها ، لكن لايستفاد منها ان أي قسم منها ذكية أوغيرها ، فمن المحتمل أن تكون بعد استقلالها و بلوغها وخروج الروح منها برفض الطبيعة صارت ذكية ، وتكون حالها حينئذ كالظفر و الحافر ، ويكون القسم الغير المذكى مالم تبلغ الى هذا الحد وقطعت قبل أوان بلوغها ، ونحن لانعلم حال الفارة

(١) الوسائل ابواب النجاسات . ب ٣٤ ، ح ١

(٢) الوسائل ابواب لباس المصلي ؛ ب ٤١ ح ١

فمن الممكن أن تكون هي أو نوع منها تتبدل ما في جوفها مسكاً قبل تمام استقلالها ، ولا شبهة في أن هذا النوع تذكيتها بتذكية غزالها ، و سايراقسامها يمكن أن يكون من القسم المذكى . وبالجملة لاركون على هذه الرواية مع هذا التشويش و الاجمال في اثبات الحكم .

وقد يتمسك للطهارة بالتعليل الوارد في صوف الميتة بقوله : «ان الصوف ليس فيه روح» (١) وفي رواية «ليس في الصوف روح ألا ترى أنه يجز ويباع و هو حي ؟»(٢) وبصحيحة حريز قال : «قال أبو عبدالله عليه السلام لزرارة و محمد بن مسلم : اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر و كل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي . وان أخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه » (٣) و برواية ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر عليه السلام (٤) حيث علل عدم البأس في الانفحة بأنها ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم ، انما تخرج من بين فرث ودم وانما الانفحة بمنزلة دجاجة ميتة أخرجت منها بيضة . وبصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام «قال : سألته عن فارة المسك تكون مع من يصلي وهو في جيبه أو ثيابه ؟ فقال : لا بأس بذلك» . (٥) وبفحوى مادل على طهارة المسك وبالحرج .

وفي الكل نظر لان المراد من كون الصوف غير ذي روح أنه كذلك رأساً فلا يشمل ما كان ذا روح فزهق ولذلك لا يتوهم شموله للعضو الفلج . فالمراد منه أن الصوف من غير ذوات الارواح ، لأنه ليس لذي روح فعلا ولو بزهاقه والا فالميتة ايضاً كذلك .

وتشهد له رواية الحسين بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام «قال : الشعر والصوف والريش و كل نابت لا يكون ميتاً» .(٦) فانها بمنزلة المفسر لغير ذي الروح أي ما

(١-٢) الوسائل ابواب النجاسات ب٦٨ ح١-٦

(٣-٤) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب٣٢ - ح ٣-١

(٥) مرت قريباً

(١٣) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب٣٢، ح٧.

كان من قبيل النبات ليس له روح حيواني ومنه يظهر مافي الاستشهاد بصحيحة زرارة ، فان المراد من كل ما يفصل من الشاة والدابة ما كان من قبيل المعدودات فيها أي مايجز في حال حيوتها ، لا كل ما يفصل حتى من قبيل اليد والرجل . وليس المراد ممايفصل ما ينقطع عنه بطبعه فان المذكورات ليست كذلك .

والتعليل الذي في الانفحة لايعلم تحققه في الفارة فمن أين يعلم أن الفأرة ليس لها عروق ولادم حال نموها و ارتزاقها وحيوتها الحيوانية أو خروجها من بين فرث ودم ، أو كونها بمنزلة البيضة . بل المظنون لولم يكن المقطوع أن طريق رشدها و ارتزاقها بالدم و العروق الضعيفة كساير الاعضاء ذوات الارواح . بل في الانفحة ايضاً كلام سيأتي في محله انشاء الله .

وصحيحة علي بن جعفر عليه السلام مع أن التمسك بها مبني على عدم صحة الصلوة في المحمول ان اطلاقها محل تأمل مع كون المتعارف من الفارة ماهي موجودة في بلاد المسلمين مضافاً الى أنها متقيدة بصحيحة عبدالله بن جعفر المتقدمة والاستدلال مبني على عدم سراية اجمال القيد كعدم سراية اجمال المخصص وهو لايخلو من كلام .

والفحوى ليس بشيء بعد عدم معلومية الحكم بطهارته الواقعية ، حتى مع الملاقاة رطباً مع جلدته . وبعد امكان كون المسك كاللبن واللباء والانفحة على بعض الاحتمالات ووقوع النظائر لها في الميتة يرفع الاستبعاد ولايخفى مافي التمسك بالحرج .

نعم قد يقال بعدم معلومية كون الفأرة مماتحلها الحيوة ، ومجرد كونها جلدة لايستلزم حلول الروح ومعه لا اشكال في طهارتها لكن الظاهر حلول الروح فيها كساير الجلود و ليس الجلد كالظفر و الحافر و القرن و ساير النابتات ، ومع احراز الروح فيها ، فالاقوى ايضاً طهارة ما بلغت واستقلت وحان حين لفظها سواء انفصلت بطبعها أم قطعت من الحي أو الميت .

ثم ان ملاقي ما قلنا بنجاستها نجس سواء كان المسك الذي فيه أو غيره كساير

ملاقيات النجاسات وليس شيء موجباً للخروج عن القاعدة الا توهم اطلاق أدلة طهارة المسك ، وفيه مالا يخفى لفقد اطلاق يقتضى ذلك كما يظهر من المراجعة اليها .

ومنها ولا ينجس من الميتة ما لا تحله الحيوة كالعظم والقرن والسن والمنقار والظفر والظلف والحافر والشعر والصوف والوبر والريش اتفاقاً ، كما عن كشف اللثام وبلا خلاف كما عن المدارك وعن الذخيرة لا أعرف خلافاً بين الاصحاب فى ذلك ، وعن الغنية دعوى الاجماع فى شعر الميتة وصوفها وعن المنتهى دعواه على طهارة العظم . وعن شارح الدروس أن العمدة فى طهارة هذه الاجزاء عدم وجود نص يدل على نجاسة الميتة حتى تدخل ، لاعدم حلول الحيوة والا لو كان هناك نص كذلك لدخلت كشعر الكلب والخنزير والافزوال الحيوة ليس سبباً للنجاسة ؛ والا لاقتضى نجاسة المذكى على أنه لا استبعاد فى صيرورة الموت سبباً لنجاسة جميع اجزاء الحيوان وان لم تحله الحيوة . «انتهى» .

وفيه أنه ان أراد عدم الدليل على نجاسة الميتة فقد مر ما يدل عليها ، وان أراد أنه لا دليل على نجاسة اجزائها فان الميتة اسم للمجموع . فقد مر ما فيه مع أن التعليل عن عدم الاكل فى آية أهل الكتاب بأنهم يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير دليل على أن الاجزاء نجسة فان المأكول لحمها .

و ان اراد قصور الادلة عن اثبات نجاسة ما لا تحله الحيوة منها فهو لا يخلو من وجه لان ما دل على نجاسة الميتة على كثرتها انما علق فيها الحكم على عنوان الجيفة والميتة وهما بمالهما من المعنى الوصفى لا تشملان مالا تحله الحيوة. فان الجيفة هى جثة الميتة المنتنة والنتن وصف لما تحله الحيوة . ولا ينتن الشعر والظفر وغيرهما من غير ما تحله الحيوة .

ودعوى أنها وان كانت معنى وصفياً ولكنها صارت اسماً للمجموع الذى من جملته مالا تحله . فى غير محلها ، لعدم ثبوت ذلك ، بل الظاهر من اللغة أن الجيفة اسم للجثة المنتنة فتكون تلك الاجزاء خارجة عن مسماها :

ففى القاموس و الصحاح : الجيفة جثة الميت و قد أراح اى أنتن : وفى المنجد الجيفة جثة الميت المنتنه وفيه : جافت الجيفة اى انتنت

والميتة ما زال عنها الروح فى مقابل الحى : ولا تطلق على الاجزاء التى لم تحلها الحيوة ولو بتأول كما تطلق كذلك على ما تحلها . وصيرورتها اسماً للمجموع الداخل فيه تلك الاجزاء غير ثابت و ارتكاز العقلاء باسراء النجاسة الى الاجزاء انما يوافق بالنسبة الى ما تحله الحيوة لاغير . فالحكم بنجاسة الجيفة و الميتة لايشمل تلك الاجزاء لالفظاً ولا بمدد الارتكاز، فاصالة الطهارة بالنسبة اليها محكمة .

هذا بالنسبة الى مالا تحلها أوماشك فى حلولها فيها . وأمالو فرض بعض تلك الاجزاء المستثناة مما تحله الحيوة كالانفحة فلايأتى فيه ما ذكر ، فلابد من اقامة دليل على استثنائه .

ثم ان المنسوب الى المحقق المتقدم أنه لو دل دليل على النجاسة لاتصلح الادلة الخاصة لتخصيصه و استثناء المذكورات ولا تبعد استفادة ذلك من كلامه المتقدم. وفيه مالا يخفى ضرورة ان تلك الادلة الناصة على أن تلك الاجزاء ذكية دالة على طهارتها سواء كان الذكى بمعنى الطاهر كماقيل . أومقابل الميتة كما هو التحقيق .

فلااشكال فى أصل الحكم بالنسبة إلى مالا تحله الحيوة و كذا بالنسبة إلى ماهو المنصوص به فى الادلة والفتاوى من غير فرق فى الصوف والريش و الشعر والوبر بين الاخذ من الميتة جزّاً، أوقلعاً و ان احتاج الاصول فى الثانى إلى الغسل لو كان ملاقاتها للميتة مع الرطوبة لاطلاق الادلة و كونها مما لاتحلها الحيوة وإن فرض عدم استحالتها إلى المذكورات . بل لوشك فيها فالاصل يقتضى الطهارة .

فما عن نهاية الشيخ من تخصيص الطهارة بالمقطوع جزاً كأنه ليس خلافاً فى المسئلة حكماً بل موضوعاً بدعوى كونها من الاجزاء التى حلت فيها الحيوة ولم تخرج بالاستحالة إلى احد المذكورات . وفيه مالا يخفى .

نعم يمكن أن يقال : إن مقتضى إطلاق قوله فى صحيحة حرين : «وإن أخذته منه

بعد أن يموت فاغسله وصل فيه» لزوم الغسل ولو لم يلاق المأخوذ مع جلد الميتة برطوبة و هو يقتضى نجاسة أمثال ذلك بعد الموت ويكون الغسل موجباً لزوالها ، فالموت سبب لنجاسة ما تحله الحيوة ذاتاً فلا تزول بالغسل وغيره و فى مثل المذكورات بمرتبة ترتفع بالغسل.

وفيه ما لا يخفى فان مقتضى ما دل على طهارة المذكورات ذاتاً والامر فى هذه الرواية بالغسل هو أن الغسل إنما هو لملاقاتها للميتة برطوبة. فالعرف بالارتكاز يقيدها بالصورة المذكورة كما ورد نظيره فى ملاقى الكلب ومصافحة اليهود و غيرهما مما لا يفهم منها الا مع الملاقاة رطباً.

نعم ظاهر موثقة مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابيه عليهما السلام «قال جابر بن عبدالله ان دباغة الصوف والشعر غسله بالماء وأى شيء يكون أطهر من الماء» أن الشعر والصوف يحتاجان الى التطهير بذاتهما والتعبير بالدباغة مكان التطهير لعله بمناسبة قول العامة بأن دباغة جلد الميتة مطهرة فالظاهر منها أن الشعر بذاته لا يكون طاهراً و يحتاج الى الدباغة ليتطهر ودباغته غسله بالماء ، و حملها على النجاسة العرضية خلاف الظاهر جداً .

لكنها مع مخالفتها لفتوى الاصحاب و اعراضهم عن ظاهرها مخالفة للاخبار الكثيرة الدالة على أن المذكورات ذكية معللا فى الصوف بعدم الروح فيه و هى أظهر فى مفادها من تلك الموثقة . فتحمل على الاستحباب أو غسل موضع الملاقاة رطبا . ومنه يظهر الكلام فى صحيحة الحلبى الظاهرة فى اشتراط الذكاة فى السن الذى يضع مكان سنه .

ثم انه قد يترائى منافاة فى الروايات الواردة فى استثناء المذكورات ففى رواية يونس عنهم عليهم السلام «قالوا: خمسة أشياء ذكية مما فيه منافع الخلق : الانفحة والبيض والصوف والشعر والوبر» الخ(١) و الظاهر منها انحصار الاستثناء بها و ان قلنا بعدم

(١) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب٣٢؛ ح٢

مفهوم العدد في غير المقام ، وايضاً تشعر بأن الاستثناء لاجل منفعة الخلق وان كان فيها اقتضاء النجاسة فهي بهاتين الجهتين مخالفة لغيرها .

و يمكن ان يجاب عنها ـ مضافاً الى ان اختصاصها بالذكر لعله لكونها ذات منافع للخلق نوعاً بخلاف غيرها حتى مثل لبنها ، نعم في الريش ايضاً منافع ولعله داخل بالقاء الخصوصية في احدى الثلاثة الاخيرة تأمل ، ومعه لامفهوم فيه جزماً ـ ان من الممكن أن تكون ذكية صفة لخمسة وخبرها بعدها ، فيكون المراد الاخبار بأن في بعض المستثنيات منافع الناس . تأمل .

و كيف كان لا ريب في عدم صلاحيتها لمعارضة ساير النصوص كعدم صلاحية رواية الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن عليه السلام «قال : كتبت اليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً فكتب عليه السلام : لاينتفع من الميتة باهاب ولاعصب ، و كلما كان من السخال الصوف ان جزّ والشعر والوبر والانفحة والقرن و لايتعدى الى غيرها انشاء الله» (١) الظاهر في أن جواز الانتفاع في الصوف مشروط بالجزو أن المستثنيات منحصرة بما ذكر فيها لاتتعدى الى غيرها ، بعد ضعف سندها و وهن متنها بوجوه و مخالفتها للنصوص المعتبرة الصريحة ولفتوى الاصحاب ولعل الاشتراط في الصوف للانتفاع به فعلا مع الجزو أما مع القلع فبعد الغسل ، و الظاهر عدم اختصاصه بالصوف دون الشعر والوبر .

ثم انه قد صرح في النصوص والفتاوى بخروج أشياء أخر ماعدى المذكورات ، **منها الانفحة** ولااشكال نصاً وفتوى في طهارتها فعن المدارك أنه مقطوع به في كلام الاصحاب . وعن المنتهى أنه قول علمائنا ، وعن الغنية و كشف اللثام دعوى الاجماع عليه . وتدل عليها صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام «قال : سالته عن الانفخة تخرج من الجدي الميت قال : لابأس به» الخ . (٢)

(١) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة: ب ٣٢ ح ٦

(٢) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة: ب ٣٣ ح ١٠

وروايةالحسين بن زرارة أوموثقه «قال: كنت عندأبى عبدالله عليه السلام وأبى يسأله عن اللبن من الميتة والبيضة من الميتةوأنفحة الميتة فقال : كل هذا ذكى. » (١) و روايةيونس المتقدمة(٢)أوحسنةوغيرها. نعم يظهر من عدةروايات خلاف ذلك، كرواية بكر بن حبيب «قال : سئل ابوعبدالله عليه السلام عن الجبن وأنه توضع فيه الا نفحة من الميتة قال: لاتصلح ثم أرسل بدرهم فقال: اشترمن رجل مسلم ولاتسئله عن شيء » (٣)

ورواية عبدالله بن سليمان عنه عليه السلام فى الجبن «قال : كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة » (٤) وروايتهالاخرى« قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الجبن » إلى أن قال: «قلت : ماتقول فى الجبن؟ قال: أولم ترنى آكله ؟ قلت : بلى ولكنى احب أن أسمعه منك ، فقال: سأخبرك عن الجبن وغيره: كل ماكان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه .» (٥)

وروايةأبى الجارود« قال :سألت أباجعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له : أخبرنى من رأى أنه يجعل فيه الميتة ، فقال : أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم مافى جميع الارضين ؟ ! إذاعلمت أنه ميتة فلاتأكله وإن لم تعلم فاشتروبع و كل والله انى لاعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجبن والله ماأظن كلهم يسمون، هذه البربرية وهذه السودان » (٦)

ولاشبهة فى أن مايجعل فى الجبن وماكان محل الكلام هو الانفحة كما نص عليه روايتا بكر بن حبيب المتقدمة وأبى حمزة الاتية، لكنها محمولة على بعض المحامل كالتقية و المماشاة معهم والجدل بماهو احسن .

كماتشهد به رواية أبى حمزة الثمالى عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث أن قتادة قال

---

(١) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب٣٣ ح٤

(٢) مرت فى صفحة ٧٨

(٣) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب٦١ ، ح٤

(٤-٦) الوسائل ابواب الاطعمة المباحة ؛ ب٦١ ، ح-٣-٥

له: «أخبرني عن الجبن فقال: لا بأس به. فقال: انه ربما جعلت فيه انفحة الميتة، فقال: ليس به بأس إن الانفحة ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم إنما تخرج من بين فرث و دم. وإنما الانفحة بمنزلة دجاجة ميتة أخرجت منها بيضة» إلى أن قال: «فاشتر الجبن من أسواق المسلمين من أيدي المصلين، ولا تسئل عنه إلا أن يأتيك من يخبرك عنه.» (١)

فان الارجاع الى الحكم الظاهري بعد بيان الحكم الواقعي إنما هو على طريق المماشاة و الجدل بما هو احسن فلا إشكال في اصل الحكم.

انما الكلام في مهية الانفحة حيث اختلفت كلمات اهل اللغة في تفسيرها ففي الصحاح: والانفحة بكسر الهمزة وفتح الفاء مخففة كرش الحمل أو الجدي مالم يأكل، فاذا أكل فهو كرش عن أبي زيد. وفي القاموس: الانفحة بكسر الهمزة وتشديد الحاء وقد تكسر الفاء والمنفحة والبنفحة شيء يستخرج من بطن الجدي الراضع اصفر فيعصر في صوفه فيغلظ كالجبن فاذا أكل الجدي فهو كرش. و تفسير الجوهري الانفحة بالكرش سهو. وقريب منه في المنجد وعن المغرب.

واختلفت كلمات الفقهاء على حذو اختلاف اللغويين. وقد اتفقت كلمات اللغويين فيما رأيت في مادة الكرش أنها بمنزلة المعدة للانسان وإن الانفحة صارت كرشا إذا رعى الجدي وأكل. ففي الصحاح: الكرش لكل مجر بمنزلة المعدة للانسان إلى أن قال: واستكرشت الانفحة لان الكرش تسمى انفحة مالم يأكل الجدي فاذا أكل تسمى كرشا وفي القاموس الكرش ككتف لكل مجر بمنزلة المعدة للانسان الى أن قال: استكرشت الانفحة صارت كرشاً. وذلك إذا رعى الجدي النبات، و قريب منهما في المنجد والمجمع والبستان و الظاهر منهما أن الكرش عين الانفحة والفرق بينهما أن الانفحة معدة الجدي قبل الرعي والاكل. والكرش معدته بعده فنسبة السهو الى الجوهري كأنها في غير محلها.

وتوهم أن المادة الصفراء التي هي كاللبن ولم تكن مربوطة بالحيوان ارتباطاً

(١) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ـ ب ٣٣ ؛ ح ١

حيوتياً واتصالا حيوانياً صارت كرشاً ، مقطوع الفساد . فعلم من اتفاق اهل اللغة بأن الانفحة صارت كرشاً بالاكل أنها هى الجلدة لا المادة التى فى جوفها . غاية الامر أن الجلدة فى الجدى قبل الرعى رقيقة واذا بلغ حده ورعى صارت غليظة مستكرشة فالاظهر بحسب كلمات اهل اللغة أن الانفحة هى الجلدة الرقيقة لا المادة فى جوفها .

نعم يظهر من رواية الثمالى المتقدمة أنها المادة التى كاللبن أو هى اللبن بعينه ، و ان صارت فى جوف الجدى غليظة ، كما أن الظاهر أن تلك المادة كانت فيها منافع الناس وهى التى تجعل فى الجبن وان احتمل أن تكون الجلدة الرقيقة بما فى جوفها مادته و كيف كان لا اشكال فى طهارة المظروف ، اما الطهارة ظرفه ان كان انفحة أو لعدم انفعاله منه ان كان المظروف انفحة و لوشك فى أنها ظرف أو مظروف فيمكن ان يقال بوقوع التعارض بين اصالة الاطلاق فى أدلة نجاسة اجزاء الميتة التى تحلها الحيوة واصالة الاطلاق فى دليل منجسية النجس فيرجع الى اصالة الطهارة فى الظرف بعد العلم تفصيلا بطهارة المظروف .

لكن التحقيق نجاسة الظرف أخذاً باطلاق دليل نجاسة الميتة ولا تعارض اصالة الاطلاق فيها باصالة الاطلاق فى دليل منجسية النجس لعدم جريانها فيما علم الطهارة وشك فى أنه من باب التخصيص أو التخصص أو التقييد والخروج موضوعاً لان تلك الاصول العقلائية عملية يتكل عليها العقلاء فى مقام الاحتجاج والعمل دون غيره ، نظير اصالة الحقيقة فيما دار الامر بينها وبين المجاز فانها جارية مع الشك فى المراد لا مع الشك فى نحو الاستعمال بعد العلم بالمراد .

ففيما نحن فيه بعد ما علمنا بأن المظروف طاهر و شككنا فى أن طهارته لاجل التقييد فى إطلاق « النجس منجس » او التخصيص فى عمومه ، أو لاجل الخروج موضوعاً والتخصص لا تجرى اصالة الاطلاق لعدم بناء العقلاء على إجرائها فى مثله بعد عدم الاثر العملى لها ، فبقيت اصالة العموم أو الاطلاق فى نجاسة الميتة على حالها .

نعم لو شك فى كونها مما تحله الحيوة فالاصل الطهارة ، هذا إذا كان ما فى جوف

الجلدة جامداً طبعاً، أو مايعاً كذلك ، وقلنا بعدم انفعاله بملاقاة الجلدة النجسة . وأما إذا كان جامداً طبعاً كالخميرة وقلنا بانفعاله ولزوم غسل ظاهره الملاقى للجلدة فالامر بالاخذ باصالة الاطلاق فى نجاسة اجزاء الميت مما تحله الحيوة والحكم بنجاسة الجلدة أوضح للعلم بدخولها فيما تحله الحيوة والشك فى ورود المخصص عليه للشك فى كون الانفحة الظرف أو المظروف فمقتضى الاطلاق نجاستها وتنجيس ما فى جوفها .

وهذا بوجه نظير العلم بعدم وجوب اكرام زيد وتردد الامر بين كونه زيداً العالم حتى خصص أكرم العلماء أو غير العالم حتى بقى العالم فى العموم فمقتضى العموم وجوب اكرام زيد العالم للشك فى التخصيص . نعم لايستكشف باصالة العموم والاطلاق حال الفرد الخارج ففيما نحن فيه لايحرز بها إلا أن الانفحة هى مافى الجوف .

ثم إن الاظهر وجوب غسل ظاهر الانفحة الملاقى للميت برطوبة إن قلنا بأنها هى الجلدة أو قلنا بأنها مافى جوفها مع كونها طبعاً ونوعاً جامداً لعدم استفادة عدم انفعالها حينئذ من الادلة لقصور دلالتها إلا على طهارتها الذاتية كالشعر والوبر و الصوف حيث نصت الروايات بأنها ذكية مع الامر بغسلها إذا قلعت من الميتة فيظهر منها أن الحكم بذكاتها فى مقابل الميتة التى هى نجسة ذاتاً .

وهذا بخلاف اللبن واللباء والانفحة إذا كانت مافى الجوف وهى مايعة فان لازم نفى البأس عنها والحكم بأنها ذكية عدم انفعالها لعدم امكان غسلها ، ولا معنى لبيان طهارتها الذاتية مع لزوم النجاسة معها .

ولايبعد اختصاص الحكم بالانفحة المتعارفة التى تجعل فى الجبن والظاهر أنها من الجدى والعناق و السخال و الحمل لامن غير المأكول ولامن المأكول كالحمار والفرس بل فى البقر و البعير ايضاً تأمل لعدم العلم بتعارف الاخذ منهما ، بل فى صدق الانفحة بغير المأخوذ عن الجدى والحمل إشكال لظهور كلمات اللغويين بالاختصاص بهما نعم فى بعض الروايات شبهة الاطلاق على فرض صدق الانفحة على ساير الحيوانات

كمرسلة الصدوق قال: «قال الصادق عليه السلام: عشرة أشياء من الميتة ذكية»(١) وعدّ منها الانفحة؛ و رواية الحسين بن زرارة (٢) لكن المظنون أن ماهو محل الكلام هى الانفحة التى تجعل فى الجبن كما يظهر من الروايات الواردة فى الجبن فانها التى فيها منافع الناس وتكون مورد السؤال غالباً ومعه يشكل الاطلاق فيهما فالاحوط لو لم يكن الاقوى اختصاص الحكم بما يتعارف جعلها فى الجبن و المتيقن منه إنفحة الجدى والحمل نعم لوشك فى كونها مما تحلها الحيوة كما تدل عليه رواية الثمالى فالاصل طهارتها مطلقاً.

وأما البيض فلااشكال فى طهارته نصاً وفتوى ، بل مقتضى القاعدة طهارته لعدم كونه من اجزاء الميتة بعد استقلاله واكتسائه الجلد الاعلى . وعدم كونه مما تحلها الحيوة قبله مع الشك فى ملاقاته للميتة فضلا عن القطع به والعلم بعدم سراية النجاسة من الجلدة فضلا عن الغليظة .

لكن حكى اتفاق الاصحاب على التقييد باكتسائه الجلد الاعلى أو الغليظ بل عن جمهور العامة موافقتنا فى ذلك فذهبوا الى عدم حيلولة الجلد الرقيق بينه و بين النجاسة.

اقول: لولاذلك لكان للمناقشة فى الحكم مجال لالضعف رواية غياث بن ابراهيم عن أبى عبدالله عليه السلام «فى بيضة خرجت من است دجاجة ميتة قال: إن كانت اكتست الجلد الغليظ فلابأس بها» .(٣) فانها من الموثق لولم تكن من الصحيح .

بل لقوة احتمال أن يكون السؤال عن حيلتها وحرمتها لا نجاستها، و الجواب موافق للقاعدة لان البيضة قبل اكتسائها الجلد الغليظ تكون من اجزاء الحيوان مرتزقة منه متصلة به، و بعده تصير مستقلة منجازة فخرجت عن جزئيتها .

فهى قبل الاكتساء جزء الميتة حرام اكلها وإن كانت طاهرة لكونها مما لاتحلها الحيوة ، وللشك فى سراية النجاسة منها اليها لقطع الارتزاق بالموت وعدم العلم بالسراية و بعد الاستقلال خرجت عن الجزئية فحلال أكلها وطاهرة ، فنفى البأس بعد

(١-٢) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب٣٣؛ ح٩-١٤

(٣) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة؛ ب٣٣ ح ٦

الاكتساء لا يدل على نجاستها قبله ان كانت الشبهة في الحلية والحرمة؛ ويكفي الشك في وجه السؤال بعد كون الطهارة موافقة للاصل .

لكن مخالفة الاصحاب غير ممكنة واحتمال أن يكون مستندهم الموثقة المتقدمة مع تخلل اجتهاد منهم ضعيف لاشتهار الحكم بين الفريقين قديماً وحديثاً على ما حكي . وفي مثله لا يمكن ان يكون المستند رواية غياث فقط ، مع أن المفهوم منها ثبوت البأس وهو أعم من النجاسة ، مضافاً الى ما مر من الاحتمال .

فالاقوى ما عليه الاصحاب لكن لا يشترط فيه صلابة الجلد ، فانها تحصل على ما قيل بعد خروجها من است الدجاجة بتصرف الهواء الخارج ، وحين الخروج لا تكون صلبة وان كانت غليظة . وكيف كان فالحكم مترتب على الجلد الغليظ لا الصلب ، ولو حصل في جوف الدجاجة .

واما اللبن فعن الصدوق والمفيد والشيخ والقاضي وابني زهرة وحمزة وصاحبي كشف الرموز واللثام والشهيد وغيرهم القول بالطهارة ، وعن البيان أنه قول المشهور ، وعن الدروس أن القائل بخبر المنع نادر وعن الخلاف الاجماع على طهارة ما في ضرع الشاة . وعن الغنية الاجماع على جواز الانتفاع بلبن ميتة ما يقع الذكاة عليه . وتدل عليه صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام «قال : سألته عن الانفحة» الى أن قال : «قلت: اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال : لا بأس به» (١) وخبر الحسين بن زرارة أو موثقته «قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام وأبي يسأله عن اللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة فقال: كل هذا ذكي». (٢)

ومرسلة الصدوق قال : قال الصادق عليه السلام : «عشرة أشياء من الميتة ذكية» وعد منها اللبن (٣) ورواها في الخصال بسند غير نقي عن ابن أبي عمير رفعه الى أبي عبدالله عليه السلام

---

(١) مرت في صفحة ٧٩

(٢) مرت في صفحة ٨٠

(٣) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب ٣٣ ح ٩

مع مخالفة فى الترتيب . بل وصحيحة حريز : «قال: قال أبو عبدالله عليه السلام لزرارة ومحمد ابن مسلم اللبن واللباء» الى أن قال : «و كل شيء من الشاة والدابة فهو ذكى وان أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه» (١)

خلافاً المحكى عن أبى على وأبى يعلى والعجلى والمحقق وأبى العباس والعلامة والمحقق الثانى والصيمرى والمقداد وعن الحلى أنه لا خلاف فيه بين المحصلين من أصحابنا وعن المنتهى أنه المشهور. وعن جامع المقاصد أنه المشهور الموافق لاصول المذهب وعليه الفتوى .

ويمكن تأييده بدعوى قصور الادلة عن اثبات هذا الحكم المخالف للقواعد بل المنكر فى أذهان المتشرعة لا لما ذكره الشيخ الاعظم من أن طرح الاخبار الصحيحة المخالفة لاصول المذهب غير عزيز ، الا أن تعضد بفتوى الاصحاب ، كما فى الانفحة أو بشهرة عظيمة توجب شذوذ المخالف ، وما نحن فيه ليس كذلك ، فان قاعدة منجسية النجس ليست من القواعد المعدودة من اصول المذهب بحيث لا يمكن تخصيصها بالرواية الصحيحة فضلا عن الروايات الصحيحة المؤيدة بفتوى من عرفت . بل لو لم يثبت اعراض الاصحاب عنها لوجب العمل بها ولا ريب فى عدم اعراضهم عنها ، بل عملهم بها .

بل لاستضعاف سند روايه الحسين بن زرارة لكونه مجهولا ، وان دعاله ابو عبدالله عليه السلام دعاءاً بليغاً اذ لا يوجب ذلك ثقته فى الحديث و حجية روايته مع أن فى نسخة من الوسائل بدل اللبن السن .

ومرسلة الصدوق وان نسب الى الصادق عليه السلام جزماً ونحن قلنا بقرب اعتبار مثل هذا الارسال ، و ذلك لما قال فى ذيلها فى الفقيه : و قد ذكرت ذلك مسنداً فى كتاب الخصال فى باب العشرات . و سند الخصال ضعيف بجهالة على بن احمد بن عبدالله و أبيه .

ولعدم الاطلاق فى صحيحة حريز بل اشعار ذيلها بأن ما ذكر فى صدرها هو ما

(١) مرت فى صفحة ٣٦

يفصل من الحي فبقيت صحيحة واحدة هي صحيحة زرارة وهي مع اشتمالها على الجلد مما هو خلاف الاجماع و اختلاف متنها لسقوط الجلد في رواية الصدوق وثبوته في رواية الشيخ.

وهو يوجب نحووهن فيها لا يمكن الاتكال عليها في الخروج عن القاعدة مع أنها مخصوصة بالشاة ولم يقل أحد بالاختصاص خصوصاً مع ما عن الحلي أنه نجس بغير خلاف عند المحصلين من اصحابنا لانه مايع في ميتة ملامس لها قال : و ما أورده شيخنا في نهايته رواية شاذة مخالفة لاصول المذهب ولا يعضدها كتاب وسنة مقطوعة بها ولا اجماع.

ودعوى العلامة الشهرة على النجاسة سيما مع اعتضادها برواية وهب عن جعفر عن أبيه عليهما السلام «أن علياً عليه السلام سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن؟ فقال علي عليه السلام : ذلك الحرام محضاً». (١)

ورواية الفتح بن يزيد عن أبي الحسن عليه السلام و فيها : «و كلما كان من السخال الصوف ان جز و الشعر و الوبر و الانفحة و القرن و لا يتعدى الى غيرها انشاء الله». (٢) و رواية يونس عنهم عليهم السلام « قالوا : خمسة اشياء ذكية » (٣) ولم يعد اللبن منها.

لكن مع ذلك الاقوى هو الطهارة والمناقشة في تلك الروايات المعمول بها المعول عليها قديماً و حديثاً في غاية الفساد والضعف مع أن تضعيف رواية الحسين مع كونه امامياً ممدوحاً يروى عنه الاجلة كصفوان بن يحيى ، في غير محله ، مضافاً الى أن ظاهر الكليني حيث قال : وزاد فيه علي بن عقبة و علي بن الحسن بن رباط «قال: والشعر و الصوف كله ذكي » (٤) انهما رويا ما روى الحسين مع زيادة عمن روى لاعنه فانهما لم يرويا عن الحسين بل علي بن عقبة من رجال الصادق عليه السلام . وقيل في علي بن الحسن ايضاً ذلك ولو كان من اصحاب الرضا عليه السلام لا يبعد ادراكه مجلس ابي عبدالله عليه السلام وان لم يكن راوياً عنه فتكون الرواية صحيحة لوثاقتهما و لاشبهة في خطاء نسخة الوسائل لروايتها في مورد آخر «وفيها اللبن».

(١ـ٤) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب٣٣ ح ـ ١١ ـ ٢ ـ ٥

وفى مرآة العقول كذلك وفى كتب الفروع ايضاً كذلك فالنسخة من خطاء النساخ جزماً .

بل المناقشة فى مرسلة الصدوق ايضاًلا تخلو من اشكال بعد انتساب الرواية جزماً الى الصادق عليه السلام وهو غير ممكن من مثل الصدوق الا مع وثاقة رواتها ، أو محفوفيتها بقرائن توجب جزمه بالصدور فيمكن أن يجعل ذلك توثيقاً منه للرجلين ولو نوقش فيه ، فلا أقل من كونها معتمدة عنده ومجزوماً بها ، سيما مع ما فى اول الفقيه من الضمان . مضافاً الى أن المحكى عن العلامة تصحيح بعض روايات ابن مسلم الى الصدوق وعلى بن احمد فيه . وقيل : ان الصدوق كثيراً ما يذكره مترضياً عنه و مترحماً عليه . وعن المجلسى الاول توثيق ابيه مستنداً الى اعتماد الصدوق عليه فى كثير من الروايات وعن الفاضل الخراسانى تصحيح خبرهما فى سنده وجعلهما من مشايخ الاجازة .

والظاهر أن لصحيحة حريز اطلاقاً . ولا يكون ذيلها قرينة على عدمه لو لم يكن مؤكداً له ، فان الظاهر من قوله : «وان اخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه» هو ذكر أحد شقى المذكور فى الصدر ، فكأنه قال : كل ما يفصل من الدابة ذكى ذاتاً ، لكن اذا اخذت من الميت اغسله لنجاسته العرضية .

وأغرب من جميع ذلك المناقشة فى صحيحة زرارة بمجرد اشتمالها على الجلد اما الاشتباه من النساخ أو الرواة ، أو لجهة فى الصدور مع كون سايرالمذكورات فيها موافقة للنصوص والفتاوى فلا وجه لردها .

واغرب من ذلك المناقشة فى الصحيحة بطريق الصدوق مع عدم اشتمالها على الجلد ، بل يكشف ذلك عن الاشتباه فى رواية الشيخ فلا وهن فيها بوجه ، وهى حجة كافية فى رفع اليد عن قاعدة منجسية النجس .

وفى دعوى الحلى ما لا يخفى ، سيما فى نسبة الشذوذ الى الرواية ، مع أنها مشهورة فتوى ، متكررة نقلا ، موافقة لفتوى المحصلين من اصحابنا .

ولعل مراد العلامة ، الشهرة عند المتأخرين ، والا فقد مرت كلمات القوم و اجماع الخلاف والغنية، والشهرة المتأخرة لاتفيد جرحاً و لاجبراً .

ومن ذلك لايعبؤ برواية وهب بن وهب ، أكذب البرية ، مع أن الحرمة غير النجاسة . فيمكن أن يكون اللبن من الميت حراماً غير نجس ، فلو كانت الرواية معتمدة يمكن الجمع بينها و بين ساير الروايات بذلك . فبقى ما دل على الطهارة بلا معارض ، و أما رواية الفتح مع ضعفها سنداً . و وهنها متناً مخالفة للاجماع و النصوص المعتبرة . وقدمر الكلام فى رواية يونس مع أن الانحصار بالخمسة مما لم يقل به أحد فلا مفهوم لها جزماً .

ثم انه يأتى الكلام انشاءالله فى نجاسة شعر الكلب واخويه فى محله المناسب له فان الكلام هيهنا فى نجاسة الميتة . نعم ينبغى الجزم بعدم تأثير الموت فى تنجيس ميتتها بعد الجزم بعدم كون النجاسة بالموت أغلظ من نجاستها الذاتية ، لعدم معنى تنجس النجس لكن لو كان للميت بما هو كذلك حكم يترتب عليها بموتها .

فما يشعر به كلام الشيخ الاعظم من ارتضائه بتنجسها بالموت مضافاً الى نجاستها العينية و عدم نجاسة ما لاتحله الحيوة منها بالموت ، بل يكون على نجاستها الاولية، لا يخلو عن الاشكال ولعله أشار اليه بقوله : فافهم .

تنبيه استطرادى ذكر المحقق هيهنا غسل المس فقال : يجب الغسل على من مس ميتاً من الناس قبل تطهيره و بعد برده . و الظاهر منه أن محل الكلام موضوع واحد ، هو مسه ، كما هو المعروف ، لكن يظهر من الشيخ فى الخلاف أن محط البحث بين الفريقين أمران : أحدهما أنه هل يجب الغسل على غاسل الميت والثانى هل يجب ذلك على من مس ميتاً بعد برده وقبل غسله .

وذلك أنه عنون المسئلة الاولى فقال : يجب الغسل على من غسل ميتاً و به قال الشافعى فى البويطى وهو قول على عليه السلام وأبى هريرة . وذهب ابن عمر وابن عباس و عائشة و الفقهاء اجمع مالك وابو حنيفة، و اصحابه وأحمد و اسحاق وأحد قولى الشافعى

قاله في عامة كتبه أن ذلك مستحب ، ثم استدل على الوجوب باجماع الفرقة و قاعدة الاحتياط ورواية ابي هريرة «أن النبي صلى الله عليه وآله قال : من غسل ميتاً فليغتسل ومن حمله فليتوضأ».

ثم عنون الثانية و جعل المخالف جميع الفقهاء ، واستدل بالاجماع والاحتياط دون الرواية . وهو ظاهر في أن خلافهم في الاولى دون الثانية .

ثم ان الموضوع في المسئلة الاولى يحتمل أن يكون عنوان الغاسل ولو لم يمس الميت فيكون الخلاف في أن الغاسل بما هو ، هل يجب عليه ام لا ؟

ويحتمل أن يكون المس الحاصل بتبع الغسل بمعنى أن للمس مصداقين احدهما ما هو تبع الغسل وهو محل الخلاف الاول ، والثاني ما هو مستقل و هو مورد الثاني والجمود على ظاهر عنوان الخلاف أن محط البحث ، الاول كما ربما تشهد له بعض الروايات ، كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما «قال : قلت : الرجل يغمض عين الميت أعليه غسل ؟ قال : إذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعد ما برد فليغتسل قلت : فالذي يغسله يغتسل ؟ قال : نعم»(١) و صحيحته الاخرى عن أحدهما «قال: الغسل في سبعة عشر موطناً » الى أن قال : «واذا غسلت ميتاً أو كفنته أو مسسته » الخ. (٢) . و رواها الصدوق عن أبي جعفر عليه السلام باختلاف يسير . لكن عطف فيها كفنته بالواو وهو الصحيح .

وصحيحة معاوية بن عمار « قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام :الذي يغسل الميت أعليه غسل ؟قال: نعم . قلت : فاذا مسه وهو سخن؟قال:لا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل (٣) حيث يظهر منها أن عنوان الغاسل غير عنوان الماس ، ويجب على كل منهما الغسل مضافاً الى أن ذلك مقتضى الجمود على ظاهر ما علق فيها الغسل على عنوان من

(١) الوسائل ابواب غسل المس ؛ ب١ ح١

(٢) الوسائل ابواب الاغسال المسنونة . ب١ ، ح١٠ .

(٣) الوسائل ابواب غسل المس ب١ . ح٤

يغسل الميت تارة ، وعلى من مسه اخرى في ساير الروايات .

لكن مع ذلك لا يمكن الالتزام بوجوبه له ولو مع عدم المس، لعدم احتماله في كلمات القوم فضلا عن اختياره ، فلا بد من حمل ما دل على وجوبه على من مسه حال غسله . أما حمل مثل صحيحة ابن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام «قال : من غسل ميتاً و كفنه اغتسل غسل الجنابة » (١) على ذلك فلان غسله ملازم عادة لمسه . وقلما يتفق التفكيك لو لم نقل لم يتفق.

و اما صحيحته الاولى المتقدمة فلاحتمال أن يكون سؤاله لشبهة أن مسه حال الغسل لا يوجبه أو أن غسله موجب لسقوط غسل المس تبعاً كما أن السؤال في صحيحة معاوية محمول عليه أيضاً ، فلا يكون سؤاله عن عنوان الغسل بل عن مسه في ضمنه كما لعله المتفاهم عرفاً منها ، بل هو ظاهرها .

وعليه تحمل صحيحة ابن مسلم الاخرى ضرورة أن التكفين لا يوجب شيئاً فيكون المقصود المس حال الغسل وذكر التكفين لعله لاجل أن الغاسل هو المكفن ولهذا عد فيها للثلاثة غسلا واحداً ، و لولا ذلك للزم أن يكون الغسل في تسعة عشر موطناً لا سبعة عشر فالغسل في الثلاثة لعنوان واحد هو المس فتكون الرواية شاهدة على عدم تعدد العنوان، وتشهد لذلك حسنة الفضل الاتية الواردة في علة غسل من غسل ميتاً بل هي حاكمة على غيرها .

فموضوع البحث هو مس الميت بعد برده وقبل غسله كما عنون المحقق و غيره وقد عرفت عنوان الشيخ ولعل خلاف العامة في الغاسل الذي مسه لا الاعم. ولا أظن الخلاف في عدم وجوبه على من لم يمسه .

و كيف كان فالغسل واجب لمسه اجماعاً كما في الخلاف وعن الغنية وفي استفادته من كلامهما كلام وهو المشهور كما عن المختلف وجامع المقاصد والكفاية ومذهب الاكثر كما عن طهارة الخلاف و التذكرة و المنتهى والمدارك و الكفاية في موضع آخر

(١) الوسائل ابواب غسل المس ب ٧ ، ح ١

ولم يحك الخلاف صريحاً إلا عن السيد وفي الخلاف أن من شذ منهم لا يعتد بخلافه ، و تدل عليه روايات مستفيضة أو متواترة فهي بين آمرة بالغسل كصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن احدهما وصحيحة عاصم بن حميد وصحيحة ابن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: من غسل ميتاً و كفنه اغتسل غسل الجنابة» ، (١) وصحيحة الحلبي وفيها و يغتسل من مسه ، وصحيحة الاقطع و صحيحة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام ، ومعبرة بأن عليه الغسل كصحيحة معوية بن عمار «قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : الذي يغتسل الميت أعليه غسل ؟ قال: نعم ، » إلى أن قال: «فاذا برد فعليه الغسل» الخ . (٢)

وصحيحة عبدالله بن سنان على الاصح عن أبي عبدالله عليه السلام وفيها «ولكن إذا مسه وقبله وقد برد فعليه الغسل» (٣) وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه «قال : سألته عن رجل مس ميتاً عليه الغسل ؟ قال: فقال : إن كان الميت لم يبرد فلا غسل عليه ، وان كان قد برد فعليه الغسل اذا مسه » (٤)

ومعبرة بأنه الفرض كرواية يونس عن بعض رجاله عن أبي عبدالله عليه السلام «قال : الغسل في سبعة عشر موطناً منها الفرض ثلاثة ، قلت: ما الفرض منها ؟ قال: غسل الجنابة وغسل من مس ميتاً وغسل الاحرام .» (٥)

ومعبرة بمادة الامر كحسنة الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام «قال: انما أمر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي منه اكثر آفته » .(٦)

ومعبرة بمادة الوجوب كصحيحة الصفار «قال : كتبت اليه عليه السلام : رجل أصاب يده أو بدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل أن يغسل هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه؟ فوقع: اذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل» (٧) بناء على ضم المعجمة

---

(١) مرت قريباً　　(٢) مرت قريباً

(٣) الوسائل ابواب غسل المس ب٣ ح٢

(٤-٧) الوسائل ابواب غسل المس .ب١، ح١٦-١٥-٩-٥-

كما لا يبعد .

وفي موثقة سماعة أو صحيحته «وغسل من مس الميت واجب»(١) تأمل الى غير ذلك.

فلا أشكال في دلالتها على وجوبه و الخدشة فيها من بعضهم في غير محلها . نعم هنا روايات ربما يتمسك بها لعدم الوجوب كرواية سعد بن أبي خلف ولا يبعد أن تكون صحيحة «قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : الغسل في أربعة عشر موطناً واحد فريضة والباقي سنة » .(٢)

وفيه إن المواطن غير مذكورة فيها . ولعل الباقي المراد منها الاغسال المندوبة والا فلا شبهة في وجوب أغسال أخر كما لا اشكال في زيادتها عن اربعة عشر ولو قيل باندراج بعضها في بعض يقال من المحتمل اندراج الواجبات في غسل الجنابة باعتبار اشتراكها في رفع الحدث الاكبر .

ومع الاغماض عنه لابد من حمل الفريضة على ما ثبت وجوبه بالكتاب ، والا فلا ينحصر الواجب في غسل الجنابة بالضرورة ، فسبيل هذه الرواية سبيل صحيحة عبدالرحمن بن أبي نجران «أنه سأل ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن ثلثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب و الثاني ميت » الى أن قال : «لان غسل الجنابة فريضة و غسل الميت سنة » . (٣) وقريب منها رواية الحسين بن النضر و غيرها (٤) ضرورة وجوب غسل الميت .

ولو كان المراد من اربعة عشر موطناً هو المعدودة في محكي الخصال صحيحة عن عبدالله بن سنان لوجب حملها على ما ذكر لان فيها غسل الميت وهو واجب بلا شبهة .

ومنه يظهر الجواب عن مرسلة الصدوق عن أبي جعفر ، و صحيحة محمد بن مسلم و الظاهر كونهما واحدة كما مر . وفيها بعد عد جملة من الاغسال منها غسل

---

(١) الوسائل ابواب غسل المس ب١، ح١٤

(٢-٣) الوسائل ابواب الجنابة ب١، ح٨-١٠

(٤) المروية في الوسائل في ابواب الجنابة ب١

المس قال : وغسل الجنابة فريضة ، هذا مع عدم المفهوم لها ، ومنه يظهر الجواب عن رواية الاعمش عن جعفر بن محمد (١) وفيها بعد عد جملة منها غسل المس «قال : وأما الفرض فغسل الجنابة ، وغسل الجنابة و الحيض واحد» . مضافاً الى أن من جملة المعدود فيها غسل الميت ، وهو معلوم الوجوب . فلابد من رفع اليد عن مفهومها لو سلم المفهوم ، أو حملها على ما تقدم .

ومن بعض ما تقدم يظهر الجواب عن رواية عمرو بن خالد عن زيد بن على عن آبائه عن على عليهم السلام «قال : الغسل من سبعة من الجنابة و هو واجب ، ومن غسل الميت وأن تطهرت أجزئك وذكر غيره » (٢) فان اثبات الوجوب لغسل الجنابة لايدل على النفى عن غيره . ولو استدل له بقوله : «وان تطهرت الخ» فلم يتضح معناه لاحتمال كون المراد من التطهير غسل الجنابة ويريد اجزائه عن غسل المس . ولعل التعبير بالتطهر تبعاً للكتاب حيث قال . «وان كنتم جنباً فاطهروا» وحملها الشيخ على التقية ولا بأس به لو اغمض عما ذكرناه .

وأما رواية الحسن بن عبيد «قال : كتبت الى الصادق عليه السلام : هل اغتسل امير المؤمنين حين غسل رسول الله صلى الله عليه وآله عند موته ؟ فأجاب : النبى طاهر مطهر ، ولكن فعل امير المؤمنين وجرت به السنة » (٣) فهى ظاهرة فى معروفية ثبوت الغسل لمس الميت . وانما سئل عن مس رسول الله صلى الله عليه وآله لخصوصية فيه فأجاب بما أجاب . فيظهر منها أن غسل مس المعصوم سنة لكونه طاهراً مطهراً ، وحكمه غير حكم مس غيره فلابد بعد ثبوته أن يكون واجباً . فتدل على المقصود اى وجوبه لمس غير الطاهر .

وأما رواية الاحتجاج فظاهرة فى المس حال الحرارة كما لايخفى . وتدل عليه مكاتبة اخرى فراجع (٤) وأما عده فى عداد المستحبات فلادلالة على استحبابه كما عد

(١) الوسائل ابواب الاغسال المسنونة ؛ ب١، ح٨

(٢) الوسائل ابواب الجنابة ب١ ؛ ح١٢

(٣) مرت فى صفحة ٥٠

(٤) مرت فى صفحة ٤٩

غسل الميت والحيض في عدادها .

وأما مادل على حصر النواقض في غيره فمضافاً الى ان الكلام في وجوبه لا ناقضيته ان تلك الروايات في مقام الرد على العامة الذين عدوا كثيراً من الامور من النواقض فالحصر اضافي فراجعها .

فتحصل مما ذكر أن لامعارض للروايات الدالة على وجوبه فلااشكال فيه كما لااشكال في عدم الغسل لمسه قبل البرد ، كما صرحت به جملة من الروايات، فيحمل عليها اطلاق غيرها . لو كان . وكذا لااشكال بعدم شيء بمسه بعد الغسل كما صرح به في صحيحة ابن مسلم وعبدالله بن سنان ، فلابد من حمل موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتاً فعليه الغسل ، وان كان الميت قد غسل» (١) على الاستحباب أو غير ذلك .

هذا اذا لم يجز جعل اسم كان ضميراً راجعاً الى من مس و جعل الجملة التي بعدها خبرها بدعوى عدم جواز جعل معمول الخبر تلو العامل والافتسقط عن الدلالة على الخلاف ، فلا دليل على استحبابه الا اشعار بعض الروايات . كصحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام وفيها «قال : فمن أدخله القبر ؟ قال : لاانما مس الثياب» (٢) و نحوها صحيحة حريز (٣) فهما مشعرتان أو ظاهرتان في أنه اذا مس جسده فعليه الغسل فلابد من حملهما على الاستحباب جمعاً والامر سهل .

ثم الظاهر أن المس من الاحداث الموجبة لنقض الطهارة، كما عن النهاية والدروس والذكرى والالفية ، وعن شرح المفاتيح أن المشهور المعروف بين الفقهاء أن مس الميت من الناس حدث اكبر كالجنابة والحيض وعن الحدائق دعوى عدم الخلاف بينهم لالمجرد أن الامر بالغسل عند مسه ظاهر في أنه مثل الجنابة من الاحداث المقتضية للطهارة لان الظاهر منه أن الغسل رافع لما يحدث بالمس لكن لايجدي ذلك في اثبات أن ما يحدث به حدث مانع للصلوة ، وقياسه على ساير الاحداث كما ترى، و بعبارة

---

(١) الوسائل ابواب غسل المس، ب٣، ح٣

(٢-٣) الوسائل ابواب غسل المس ،ب١- ح٩ .

اخرى ان الظاهر من ترتب وجوب الغسل على المس أنه دخيل فى ذلك، و المتفاهم منه عرفاً أن المس موجب لحدوث حالة معنوية للماس لا ترتفع الا بالغسل وأما كون تلك الحالة مانعة عن الصلوة أو أن الغسل منه شرط لها فلا. الا بالقياس الى الجنابة و غيرها .

بل لدلالة جملة من الروايات كمكاتبتى الحسن بن عبيد والصيقل «قال : كتبت الى الصادق عليه السلام هل اغتسل امير المؤمنين حين غسل رسول الله صلى الله عليه وآله عند موته فاجابه: النبى طاهر مطهر ، و لكن فعل امير المؤمنين وجرت به السنة .» (١) حيث ان الظاهر منهما أن مس غير الطاهر المطهر من حدث الموت موجب للغسل والظاهر منه أن ايجابه له انما هو بنحو من السراية؛ كما أن الظاهر من أدلة غسل ملاقى النجاسات ذلك

فالمفهوم منهما أن مس الاموات موجب لحصول حالة شبيهة بما فى الاموات اى القذارة المعنوية المقابلة للطهارة و ترتفع بالغسل وتتطهر به فاذا ضم ذلك الى قوله: «لا صلوة الا بالطهور» (٢) يتم المطلوب، ويؤيده بل يدل عليه ما دل على أن غسل الاموات غسل الجنابة ، و كحسنة الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام «قال : انما امر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما أصابه من نضح الميت» الخ . (٣) وقريب منها رواية محمد بن سنان عنه عليه السلام (٤) لكن فى ذيلها «لان الميت اذا خرج منه الروح بقى اكثر آفته فلذلك يتطهر منه ويطهر».

وهما كالصريح فى أن المس موجب للقذارة و الحدث المقابلين للطهارة وهى تحصل بالغسل ولما كان بصدد بيان علة الاغتسال لابد من حمل ما أصابه على قذارة معنوية مقابلة للطهور الحاصل بالغسل بالضم وأصرح من ذلك ذيل الثانية أى ويتطهر منه ويطهر اذ معلوم أن المراد التطهير من الحدث كتطهير الميت منه . بل يمكن الاستشهاد لذلك بالقول المحكى عن امير المؤمنين فى رواية زيد بن على عليه السلام «قال : الغسل من سبعة :

---

(١) مرت فى صفحة ٥٠

(٢) الوسائل ابواب الوضوء ، ب ١، ح ١

(٣ - ٤) مرت فى صفحة ٥١

من الجنابة وهو واجب ، ومن غسل الميت وان تطهرت أجزأك» . (١) بناء على أن المراد التطهير من الجنابة كما احتملناه أو التطهير من مس الميت كما احتمله الحر في الوسائل .

وكيف كان ، لا اشكال في كونه حدثاً مانعاً من الصلوة وغيرها مما هو مشروط بالطهارة . و هل هو ناقض للوضوء ، فلو كان على وضوء ومسه يجب عليه الغسل والوضوء ان قلنا بعدم كفاية الاول عن الثاني كما هو الحق وجهان : لا يبعد اقربية الاول .

ويمكن الاستدلال عليه برواية ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان أو غيره عن أبي عبدالله عليه السلام «قال : في كل غسل وضوء الا الجنابة» (٢) وفي مرسلته الاخرى عنه ، «قال : كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة» . (٣)

بدعوى أن الظاهر أن الحكم فعلي وأن كل غسل يجب قبله أو بعده وضوء ومقتضى الاطلاق لزومه ولو مع كونه على وضوء قبل تحقق السبب ، لا حيثي يراد به أن غير غسل الجنابة لا يجزي عن الوضوء حتى يقال : لا يراد لزوم الوضوء حتى مع الفرض ، فتدل على سببية ما يوجب الغسل للوضوء ايضاً ، وعدم اجزاء الغسل عنه . نعم على ما احتملناه سابقاً من أن المراد اشتراط تحقق الغسل بالوضوء تكون اجنبية عن المقام . لكن لا يبعد دعوى كون ذلك الاحتمال خلاف الظاهر . ولهذا لم أجد احتماله في كلماتهم . و كيف كان لو لم يكن الناقضية أقوى فهي احوط .

وهل يلحق المتيمم بالمغتسل مطلقاً في رفع حدثه وخبثه أولا ، مطلقاً أو يلحق في رفع الاول وجوه . اقواها الاول . لالما قد يقال : انه مقتضى عموم ادلة البدلية ، لعدم الدليل على عمومها حتى في الخليطين . أ، ادليل تنزيل التراب منزلة الماء فظاهر . وأما مثل قوله : «ان الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً» (٤) فلان تلك

(١) الوسائل ابواب الجنابة ب١ ـ ح١٢ .

(٢-٣) الوسائل ابواب الوضوء : ب٣٥ ح٢-١

(٤) الوسائل ابواب التيمم ب ، ٢٣ ؛ ح ١ .

الروايات ناظرة الى الاية الكريمة التى أفادت بدليته عن الماء فى الوضوء وغسل الجنابة وليست مطلقة خرجت منها الطهارة من الاخباث فى جميع الموارد الاماندر ، كما لايخفى . فسبيل تلك الطائفة سبيل دليل التنزيل .

ولا لما يقال انه حيث علم أن غسله ليس الاغسل الجنابة و أنه يغسل الميت لصيرورته جنباً فيكون الحال حينئذ بمنزلة مالو بين الشارع للجنابة سبباً آخر غير السببين المعهودين فلايشك (ح) فى قيام التيمم مقام غسلها حال الضرورة بمقتضى عموم مادل على أنه احدالطهورين فيعلم أن التعدد وتشريك غير الماء معه فى طهوريته لخصوصية المورد . فاعتبار ذلك لايمنع من شمول ادلة البدلية خصوصاً مع ان السبب الاعظم الذى يستند الى الطهورية انما هوالماء وخصوصياته المعتبرة ككونه بماء السدر و الكافور بمنزلة الاوصاف الغير المقومة .

وذلك لانه بعدالاعتراف بأن الخليط دخيل فى الرفع وليس الماء القراح تمام السبب فى ذلك لابدمن التماس دليل على قيام التراب منزلة الماء المخلوط الذى يكون الخلط جزء سبب الرفع ومجرد كون الماء السبب الاعظم على فرض تسليمه لايفيدفى قيام التيمم مقامه . و كون غسله غسل الجنابة على فرض تسليم كون تلك الجنابة كساير الجنابات والغض عما فى النصوص من خروج النطفة التى خلق منها من فمه أوغيره الدال على أن هذه من غير سنخ ساير الجنابات ، لايفيدايضاً بعد كون السبب الرافع ولولخصوصية المورد غير الماء القراح بل الاغسال الثلاثة بالمقررات الخاصة ، ومعه لابدمن دلالة دليل على قيام التراب منزلة السبب وهو مفقود .

بل للادلة الخاصة الدالة على وجوب تيمم الميت مع فقد الماء كصحيحة عبدالرحمن ابن ابى نجران «أنه سأل أباالحسن موسى بن جعفر عن ثلاثة نفر كانوا فى سفر أحدهم جنب والثانى ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ، ومعهم من الماء قدر ما يكفى أحدهم ، من يأخذ الماء و كيف يصنعون ؟ قال : يغتسل الجنب ويدفن الميت

بتيمم ويتيمم الذى هو على غير وضوء لان غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة ، و التيمم للاخر جائز» (١) وفى نسخة من الوسائل الموجودة لدى نقلها بهذا المتن عن الشيخ بسنده عن عبد الرحمن عمن حدثه عن الرضا عليه السلام لكن عن المدارك نقل الصحيحة مع سقوط لفظ «بتيمم». وأورد عليه صاحب الحدائق بأن الصحيحة بسند الصدوق مشتملة عليه . نعم لم تشتمل عليه رواية الشيخ وهى غير صحيحة ، ثم قال : ان صاحب الوافى و الوسائل قد نقلا هذه الرواية من التهذيب بهذا المتن الذى ذكره ، اى مع سقوطه ، ثم نقلاها عن «يه» وأحالا المتن على ما نقلاه عن التهذيب ، ولم ينبها على الزيادة ، ثم قال : انى قد تتبعت نسخاً عديدة مضبوطة من الفقيه ، فوجدت الرواية فيها كما ذكرته من الزيادة انتهى لكن فى نسخة الوسائل عكس ما قال فى الحدائق ، فانه نقل صحيحة ابن ابى نجران من الفقيه مع الزيادة ثم نقل عن التهذيب وأحال المتن على ما نقل عن الفقيه و كيف كان هذه الصحيحة المشتملة على الزيادة حجة قاطعة على وجوب تيممه مع فقد الماء .

وتدل على وجوبه عند العذر ، رواية عمرو بن خالد عن زيد بن على عن آبائه عن على عليه السلام « قال : ان قوماً اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا : يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال : يمموه »(٢) وقد يقال بجبر سندها بفتوى الاصحاب بمضمونها وذكره فى المتون .

وجه الدلالة على المقصود أن المتفاهم منهما بعد مسبوقية ذهن المتشرعة بقيام التيمم مقام الغسل فى الجنابة وغيرها ان الامر بالتيمم عند فقد الماء والتعذر لاجل حصول ما يحصل بالغسل به فى هذا الحال . ولا يكون التيمم اجنبياً غير مؤثر فى تطهير الميت لمقطوعية خلافه ومخالفته لارتكاز المتشرعة . فالمفهوم منهما أنه يقوم مقام الغسل فى جميع الاثار ، ومنها رفع الخبث فان الرافع له مع نجاسته العينية ليس الغسل

(١) الوسائل ابواب التيمم ؛ ب١٩ ح١

(٢) الوسائل ابواب غسل الميت ب١٦ ـ ح٢

بالفتح بل الغسل و بالجملة ان ادلة البدلية كتاباً وسنة صارت موجبة لاستظهار ما ذكرناه من الدليل الخاص لو فرض قصوره وان لم تكن بنفسها دالة عليه ، فالاقوى قيامه مقامه فى رفع الخبث ايضاً. نعم رفعه لهما فى موضوع خاص او الى أمد خاص كما مر فى باب التيمم .

ومن هنا يظهر حال الاغسال الاضطرارية سواء كان مستندها الادلة الخاصة كغسل المحرم بلا كافور ، او كون الغاسل كافراً أو مخالفاً ، او مستندها ادلة التقية كالغسل على طبق اهل الخلاف تقية او دليل الميسور او اطلاق أدلة الغسل مع قصور دليل اعتبار الشرط و القيد مثلا أما الاخير فواضح .

وأما ماعداه فلظهور الادلة الخاصة والعامة فى أن الطبيعة المأتى بها (ح) ليست امراً اجنبياً عن تحصيل ما يترقب من الغسل من رفع الحدث و الخبث ، بل المتفاهم منها أن الغسل الذى اوجبه الله تعالى لتطهير الميت حدثاً وخبثاً و لملاقاته لملائكة الله طاهراً نظيفاً هو المصداق الاضطرارى لدى الاضطرار . و انه موجب لتطهره .

فهل يمكن أن يقال : ان المحرم المحروم من الكافور باق على جنابته و نجاسته، ويكون الامر بغسله لا للتطهير منهما ، بل لمطلوبية نفسية بلا اترتب اثر عليه. و لا أظن التزام مثل الشيخ الاعظم المستشكل فى المسئلة بذلك فيه. و كذا فيما اذا كان الغاسل كافراً فان الظاهر من الادلة انه يأتى بالغسل الذى يترتب عليه الاثار المطلوبة ، بل الامر كذلك لو كان دليل المثبت قاعدة الميسور لان الارجح فى معنى قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» أن ميسور الطبيعة لا يسقط بمعسورها بمعنى ان الطبيعة المأمور بها التى يكون لها فردان: اختيارى واضطرارى لا تسقط عن العهدة بمعسورية الاختيارى بل يؤتى بها بمصداقها الميسور فالطبيعة المأتى بها حال الاضطرار عين المأتى بها حال الاختيار والاختلاف فى الخصوصيات الفردية فيترتب عليها ما يترتب على الاختيارى منها وقد فرغنا فى رسالة التقية عن أن المأتى به حالها مجز عن الواقع ويترتب عليه ما يترتب على الفرد المأتى به فى غير حالها. فما أفاده شيخنا الاعظم من انصراف

الغسل في الاخبار إلى الغسل الاختياري التام و لا دليل على قيام الاضطراري مقام الاختياري في جميع الاحكام، غير متجه .

وأما من لا يجب تغسيله إما لتقديم غسله على موته كالمرجوم أو لكونه شهيداً لا يغسل كرامة أو لكونه كافراً لا يغسل إهانة ولقصور المحل عن التأثير ، فالاظهر عدم ايجاب الموت في الاولين الجنابة والنجاسة .

لظهور دليل أولهما في أن غسله المعهود صار مقدماً . ولا يتوهم عدم معقولية تأثير السبب المتقدم في رفع اثر السبب المتأخر زماناً لانه بعد ظهور الدليل في أن غسله غسل الميت قدم على موته نلتزم بما نعيته عن تأثير السبب أي الموت في الحدث والخبث .

وبالجملة الظاهر من دليل تقديم الغسل أن الاثر المترتب على الغسل المتأخر مترتب عليه وان كان نحو التأثير مختلفاً لكون المتأخر رافعاً وهو دافع .

واحتمال أن وجوب الغسل المتقدم بملاك آخر غير ملاك ساير الاغسال وأن المرجوم لابد وأن يدفن جنباً ونجساً ففي غاية السقوط . وأما الشهيد فلا شبهة في أن سقوط غسله انما هو لكرامة فيه وأنه لعلو قدره لا يصير جنباً ولا نجساً . و معه لا يجب على من مسه غسل ولا غسل أما بالفتح فواضح وأما بالضم فلظهور الادلة في أن الموجب لمس غير المطهر . فلا اشكال في المسئلة وان قال الشيخ الاعظم : ان المسئلة لا تخلو من اشكال .

و أما الثالث فيجب الغسل بمسه لاطلاق مثل صحيحة عاصم بن حميد «قال سألته عن الميت اذا مسه انسان أفيه غسل ؟ قال : فقال : اذا مسست جسده حين يبرد فاغتسل» (١) بل الظاهر من ساير الاخبار أن الموجب للغسل هو المس ، وأن الغسل غاية لرفع الحكم لا قيد في الموضوع ، فظاهر مثل قوله : «اذا أصاب يدك جسد الميت

(١) الوسائل ابواب غسل المس ب ١ ح ٣ .

قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل» (١) أن مس جسده موجب لذلك والغسل غاية لرفع الحكم لا أن مس جسد من يجب غسله أو من يغسل موجب له وتدل عليه رواية العلل (٢) وغيرها .

بل ربما يتمسك له بمثل صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما «في رجل مس ميتة أعليه الغسل؟ قال : لا انما ذلك من الانسان» (٣) وفيه كلام واشكال .

ثم ان مقتضى اطلاق بعض الروايات كصحيحتي علي بن جعفر و محمد بن مسلم وغيرهما عدم الفرق في الماس والممسوس بين ما تحله الحيوة وغيره . نعم لا يبعد الانصراف أو عدم الصدق في الشعر سيما المسترسل منه . وعلى فرض الاطلاق يمكن القول بالتفصيل في الممسوس بينه و بين غيره، لصحيحة عاصم بن حميد المتقدمة آنفاً فان الظاهر من ذكر الجسد سيما بعد فرض الراوي مس الميت أن له دخالة في الحكم وهو عليه السلام ذو عناية بذكره . والظاهر عدم صدقه على الشعر ، بل لا يبعد مساوقته للبشرة نعم لا شبهة في صدقه على مثل الظفر و العظم والسن .

وأما مكاتبة الصفار الصحيحة «قال : كتبت اليه : رجل أصاب يده أو بدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل أن يغسل ، هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه؟ فوقع عليه السلام : اذا اصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل » (٤) ففي دلالتها تأمل ناش من احتمال كون الغسل بالفتح بمناسبة السؤال وان كان المظنون ضمه . ومن احتمال كون ذكر الجسد في مقابل الثوب المذكور في السؤال .

ويمكن التمسك للتفصيل بين الشعر وغيره بمكاتبة الحسن بن عبيد المتقدمة فان الظاهر من قوله : « النبي طاهر مطهر » (٥) ان علة الغسل من المس نحو سراية

(١) الوسائل ابواب غسل المس ب١ ح٥
(٢) الوسائل ابواب غسل المس ب ١ ح ٩ .
(٣) الوسائل ابواب غسل المس ب٦ ح١
(٤) مرت في صفحة ٥٣
(٥) مرت في صفحة ٥٠

من الممسوس الى الماس . والمناسبة تقتضي أن تكون السراية في الخبثية نحوها وفي الحدثية نحوها . فان قلنا بأن الشعر كما أنه لا ينجس لا يصير معروضاً للحدث ولا يجب غسله في غسل الجنابة ولا غسل الميت تدل الرواية على عدم لزوم الغسل بمسه لعدم السراية منه . ومنه يظهر دلالة رواية العلل والعيون ومحمد بن سنان عن الرضا عليه السلام عليه .

نعم إن قلنا بوجوب غسل الشعر في الجنابة و غسل الميت كما لا يبعد، فلا تكون الروايات شاهدة على التفصيل و كيف كان ، الاقوى التفصيل في الممسوس . كما لا يبعد في الماس أيضاً لقوة دعوى الانصراف أو عدم الصدق .

وأما التفصيل بين ما تحله الحيوة وغيره متشبثاً بحسنة الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال : انما لم يجب الغسل على من مس شيئاً من الاموات غير الانسان كالطير و البهائم و السباع و غير ذلك لان هذه الاشياء كلها ملبسة ريشاً و صوفاً و شعراً و وبراً ، و هذا كله ذكي لا يموت وانما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت» (١)

ففي غاية الاشكال. بل غير وجيه ، وإن ذهب اليه الشيخ الاعظم ، فان ما ذكر ان كان علة للتفصيل بين ما تحله الحيوة وغيره لا بين الانسان و غيره ، فلا اشكال في مخالفتها للاجماع ، بل الضرورة .وان كان نكتة للتشريع بمعنى أن الاغلب لما كان الملاقاة لغير الانسان بما ذكر ، صار ذلك علة لجعل عدم البأس لملاقاته مطلقاً أو لعدم جعل الحكم له كذلك مس البشرة أو غيرها يكون مقتضى المقابلة ان مس ميت الانسان مطلقا موجب له ، وان كانت نكتة التشريع غلبة المباشرة مع البشرة فتكون شاهدة على خلاف المقصود ولا أقل من عدم الدلالة على التفصيل و بالجملة كيف يمكن الاستدلال للتفصيل بما يكون محل التفصيل منه غير مراد جزماً . فما أفاده شيخنا الاعظم في وجه التمسك غير وجيه . والتفصيل بين ما تحله وغيره في الممسوس ضعيف فضلا عن الماس وإن فصل الشهيد في الروض بينهما في الماس والممسوس .

(١٣) الوسائل ابواب غسل المس ب٦ ح٤

فروع

الاول مقتضى الاصل أن مس القطعة المبانة من الميت موجب للغسل سواء كانت مشتملة على العظم أولا ، أو عظماً مجرداً حتى السن والظفر فكل ما يوجب مسه الغسل حال الاتصال يوجبه حال الانفصال لاستصحاب الحكم التعليقي و قد فرغنا عن جريانه اذا كان التعليق شرعياً كما في المقام .

وقد يتوهم عدم جريانه لانه فرع احراز الموضوع والقدر المتيقن الذى علم ثبوته عند اتصال العضو بالميت انما هو وجوب الغسل بمس الميت المتحقق بمس عضوه وهو مفروض الانتفاء عند الانفصال وسببية العضو من حيث هو لم يعلم في السابق حتى يستصحب .

وفيه أن موضوع الاستصحاب ليس عين الدليل الاجتهادى حتى يشك فيه مع الشك في الثاني ويعلم انتفائه مع العلم بانتفائه ، ضرورة أن موضوع الادلة الاجتهادية هو العناوين الاولية مثل الميت والعنب و العالم و غيرها . وأما الاستصحاب فجريانه يتوقف على صدق نقض اليقين بالشك ووحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها ، فاذا اشير الى موضوع خارجي كالعنب ويقال : ان هذا الموجود اذا غلى عصيره يحرم ثم يبس و خرج عن عنوان العنبية لكن بقيت هذيته و تشخصه عرفاً بحيث يقال ان هذا الموجود عين الموجود سابقاً و ان تغير صفة، لاشبهة في جريان الاستصحاب فيه مع العلم بتبدل موضوع الدليل الاجتهادى كما في المثال لان موضوعه عصير العنب و هو لا يصدق على الزبيب جزماً لكن العنب الخارجي متيقن الحكم بهذيته لا بمعنى تعلق الحكم على عنوان هذيته. بل بمعنى تعلق اليقين بأن هذا الموجود الذى هو مصداق العنوان ذو حكم بتشكيل صغرى وجدانية و كبرى اجتهادية .

ففي المقام يصح أن يقال مشيراً الى كف الميت المتصلة به : اذا مسست هذه يجب على الغسل ، فاذا قطعت منه و انفصلت لا تتغير اذا في بعض الحالات فالقضية المتيقنة

عين المشكوك فيهاو هوالميزان فى جريان الاستصحاب . وأما تغيير موضوع الدليل الاجتهادى فاجنبى عن جريانه ولاجريانه وهذا الخلط يسد باب جريانه فى كثير من الموارد والعجب من قوله أخيراً أن سببية مس يده من حيث هو لم تعلم فى السابق حتى تستصحب لانه إذا علم سببيته من حيث هو بلادخالة شيء آخر فيتمسك باطلاق الدليل لاالاستصحاب إلامع دعوى قصور الادلة عن اثبات الحكم حال الانفصال ولو فى الفرض .

ثم انه لافرق فى اقتضاء الاستصحاب ذلك بين القطعات كما أشرنا اليه، هذا حال الجزء المبان من الميت

وأما المبان من الحى فمقتضى الاستصحاب عدم ايجابه شيئاً إن قلنا بجريانه فى مثل المقام والا فمقتضى البرائة ذلك والخروج فى المسئلتين عن مقتضى الاصل يحتاج الى الدليل .

وأما الادلة الاجتهادية فما اشتملت على مس الميت أومس جسده فلا اشكال فى عدم شمولها لمس القطعة المنفصلة لعدم صدق الميت ولاجسده عليها عرفاً سواء انفصلت من حى أومن ميت.

ودعوى الغاء الخصوصية عرفاً اذلم يفرق العرف بين حال الاتصال والانفصال فاسدة جداً فى مثل هذا الحكم التعبدى المجهول العلة كما ان التمسك بالتعليل الوارد فى رواية العلل وغيرها ، بدعوى ان العلة لوجوب الغسل اذا كانت إصابة نضح الميت وآفاته فهى متحققة مع الانفصال من الميت فى غير محله لان العلة فيها غير حقيقية ،ولا يكون الحكم دائراً مدارها والا لزم الالتزام بعدم الوجوب اذا فرض العلم بنظافة الميت وعدم آفات صورية فيه وهو كما ترى فتلك العلل ليست معممة ولامخصصة .

مع أن المراد فيها ليس النضح الظاهرى ولا الافات الظاهرية فانها ترتفع بتنظيف اليد المماسة وتطهيرها لا بالغسل الذى هوامر تعبدى كما لايخفى .

وقديستدل لاثبات الحكم للقطعة المنفصلة من الميت باطلاق مرسلة ايوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبى عبدالله عليه السلام « قال : اذاقطع من الرجل قطعة فهى ميتة فاذامسه انسان فكل مافيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا

غسل عليه » (١) ولاشبهة فى جبرها باتكال الاصحاب عليها قديماً وحديثاً ضرورة أن الفتوى بمثل هذا الحكم التعبدى الذى هو مضمون المرسلة لا يمكن إلا بالاتكال عليها فان ما فى الفقه الرضوى مخصوص بالميت فلم يكن مستند الحكم فى الحى فالخدشة فيها من جهة القطع فى غير محلها كما ان اطلاقها غير بعيد سيما اذا قلنا بأن الرجل بكسر الراء وسكون المعجمة كما لايبعد ولايكون قوله : « فهى ميتة » موجبة لصرفها الى الحى فان المراد بقوله ذلك تنزيل القطعة منزلة الميتة والا فليس صدق الميتة على العضو حقيقياً .

و كيف كان لايبعد الاطلاق بل لوشك فى الانصراف بعد شمول اللفظ و صدق الطبيعة عليهما يشكل رفع اليد عنه بمجرده لانه شك فى انحراف الكلام عن ظاهره اللغوى الا ان يقال بأن احراز عدم الانصراف من مقدمات الاخذ بالاطلاق ، وهو ممنوع .

و أما ما قيل من أن الرواية و ان انصرفت الى الحى لكن يلحق به الميت بالاولوية القطعية ففيه ان ذلك موجه فى ايجاب الغسل فى مس القطعة المشتملة على العظم لافى عدم ايجاب مس القطعة المجردة ففائدة القول بالاطلاق ؛ تظهر فى ذلك الذى هو مخالف للاستصحاب .

لكن لوقلنا بانصرافها الى الحى وقد عرفت عدم الاولوية فى الفقرة الثانية يلزم منه أن لاتكون مستند المشهور تلك الرواية فاما ان يكون مستندهم الفقه الرضوى وهو بعيد أو يكون الشهرة اوالاجماع المدعى فى الخلاف بلا استناد الى رواية وهى ايضاً حجة قاطعة فى مثل تلك المسئلة المخالفة للقواعد والبعيدة عن العقول .

نعم يحتمل فى عبارة الخلاف أن يكون قوله : « و كان فيها عظم » راجعاً الى ما قطعت من الحى حيث قال : ان مس قطعة من ميت او قطعة قطعت من حى و كان فيها عظم وجب عليه الغسل وخالف جميع الفقهاء فى ذلك فتكون القطعة المبانة من الميت مطلقاً مورد دعوى

(١٤) الوسائل ابواب غسل المس ب ٢، ح ١

الاجماع لكن عبارته فى النهاية صريحة فى أن القطعة المبانة من الميت ايضاً مقيدة باشتمالها على العظم . و منها يرفع الاحتمال من عبارة الخلاف بارجاع القيد الى كليهما كما فهم الاصحاب . ولم أجد فى كلماتهم احتمال الرجوع الى الاخير .

فتحصل مما ذكر قوة التفصيل بين المشتمل على العظم وبين غيره فى الحى والميت كما هو معقد اجماع الخلاف على ما استظهرناه وفى التذكرة نسب الخلاف الى الجمهور مع التنصيص باشتمال القطعة على العظم من آدمى حى أو ميت وتمسك بالمرسلة ناسباً بنحو الجزم الى الصادق عليه السلام وهو دليل على جبرها عنده بل ثبوت الصدور لديه. وهو المشهور كما عن جامع المقاصد وفى الحدائق كذلك وفى التذكرة عن الاكثر. وفى روض الجنان هو الاشهر . وفى الجواهر على المشهور بين الاصحاب قديماً و حديثاً ، بل لا أجد خلافاً الا من الاسكافى فقيده فى المبان من الحى بما بينه وبين سنة . والامن المصنف فى المعتبر والسيد فى المدارك فلم يوجباه انتهى وفى طهارة شيخنا الاعظم دعوى معروفيته ممن عدى المحقق فى المعتبر تارة ومشهوريته ومخالفته للجمهور اخرى . ثم ان الظاهر من الرواية وجوب الغسل بمس القطعة المشتملة على العظم واما مس عظم تلك القطعة فهى قاصرة عن اثبات وجوبه به ؛ فان الظاهر من قوله : «فكل ما كان فيه عظم فقد وجب غسل من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه» رجوع ضمير يمسه الى الموصول فيصير المعنى اذا مس ما كان فيه عظم والظاهر منه اللحم الذى فيه عظم .

ويؤكده قوله : «فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه» لان الظاهر أن الموضوع فى كليهما مس ما كان مشتملا عليه والحمل على اشتمال الكل على الجزء خلاف الظاهر جداً . بل لا يبعد ان يكون ذلك ظاهر كلمات الفقهاء كالشيخ والعلامة وغيرهما فانهم عبروا بمثل الرواية أو قريباً منها ، فمس العظم من القطعة المبانة من الحى لا يوجب شيئاً على الاقرب فضلا عن العظم المجرد منه . نعم العظم المبان من الميت يوجبه مجرداً كان أولا ؛ لما تقدم من الاصل ولا شعار مادلت على أن العظام يجب غسلها بعد ما يظهر

من الروايات أن غسل المس بنحو من السراية . ولا فرق بين الضرس والظفر وغيرهما. ودعوى السيرة القطعية على عدم الغسل بملاقاتهما فى الميت كما ترى . نعم هى فى الحى فى محلها .

ثم إن الاظهر اعتبار حصول البرد فى القطعة المبانة من الحى أو الميت لظهور الرواية فى أن ايجاب مسها للغسل متفرع على التنزيل منزلة الميت . فهى باعتبار كونها ميتة فى نظر الشارع يوجب مسها الغسل . فلا محالة يعتبر فيها ما يعتبر فى الميت.

واحتمال أن يكون التنزيل فى النجاسة فقط باعتبار لفظ الميتة التى لا تطلق على الانسان ، وباعتبار التفصيل بين ذى العظم وغيره ، غير وجيه ، لظهور الرواية فى أن ايجاب المس للغسل متفرع على كونها ميتة . وهى قرينة على أن الميتة هيهنا مستعملة فى الانسان لو سلم عدم استعمالها فيه ، مع أنه غير مسلم وإن لا يبعد انصرافها اليه عند الاطلاق، وبالجملة ظهور التفريع محكم على ذلك ، وعلى إشعار التفصيل بأن الحكم ليس للميت . فالاظهر اعتبار البرودة كما أن الاظهر اعتبار كونه قبل الغسل.

الثانى لو وجد ميت أو جزء منه فى مقبرة فاما أن تكون المقبرة للمسلمين أو لغيرهم أو مشتركة بينهما أو غير معلومة الحال ، فعلى أى تقدير إن الاصل يقتضى وجوب الغسل بمسه وان يقع الكلام فى جريانه ، موضوعاً أو حكماً ، توضيحه أنه إن قلنا بأن موضوع وجوبه بحسب الادلة مس الميت قبل غسله بدعوى دلالة مكاتبة الصفار عليه إذ فيها : «اذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل» ، (١) ومفهوم صحيحتى محمد بن مسلم وعبدالله بن سنان إذ قال فيهما: «لا بأس أن يمسه بعد الغسل أو يقبله» (٢) لان مفهومه عرفاً أن قبل الغسل فيه بأس . فلا يجرى استصحاب عدم غسله لاثبات كون المس قبل الغسل لكونه مثبتاً ، وأما الاستصحاب الحكمى التعليقى فلا مانع منه وقد قلنا بجريانه فى مثل المقام .

---

(١) مرت فى صفحة ٥٣

(٢) مرت فى صفحة ٥٣

وان قلنا بأن موضوعه هو الميت الذى لم يغسل كما هو الاقرب فلا مانع من الاستصحاب الموضوعى سواء فى الميت أو العضو منه. وان قلنا بأن الغسل من واجبات الميت لا العضو لصحة أن يقال : أن هذا العضو كان فى زمان لم يغسل صاحبه والان كما كان والفرض أن عدم غسل الميت موضوع لوجوب الغسل بمس أعضائه شرعاً . وبهذا يظهر جريانه فيما وجد فى مقبرة الكفار، وكذا لو وجد الميت فى المقبرة المشتركة أو مجهولة الحال .

وأما إذا وجد عضو منه فى المقبرة المشتركة فيدور الامر بين كون هذا العضو من معلوم الاغتسال أو من معلوم العدم (فح) إن قلنا بأن الغسل صفة الميت لا العضو فيقع الاشكال فى الاصل الموضوعى نظير الاشكال فى إصالة عدم التذكية فى العضو المردد فى أخذه من معلوم التذكية أو معلوم العدم بأن الاصل غير جار بالنسبة الى نفس الحيوانين لعدم الشك فرضاً فيهما ، ولا فى العضو لعدم كون التذكية من صفاته ولا أصل يثبت كونه من احد القسمين .

وقد يقال بجريان الموضوعى فضلا عن الحكمى فان هذا العضو كان فى زمان لم يغسل صاحبه فيستصحب وبهذا التقرير يمكن اجرائه فى المثال المتقدم فان هذا العضو لم يكن صاحبه مذكى فى زمان و الفرض ان عدم تذكية الحيوان موجب شرعاً لحرمة أجزائه وعدم صحة الصلوة فيها . وفيه اشكال لان صاحب هذا العضو ليس مشكوكاً فيه حتى يجرى الاستصحاب فيه بل الشك فى أخذ هذا العضو من هذا المعلوم أو ذاك ولا اصل محرز له .

وقد يقال بأن ما وجد فى مقبرة المسلمين محكوم بالتغسيل فان الغلبة كافية فى احراز كونه منهم وإحراز جريان يدهم عليه بمثل الدفن والكفن بل واحراز كونه مغسلا ، سيما مع شدة اهتمام المسلمين فى أمر موتاهم وتجهيزها و خلو مقابرهم من سائر الاموات بل وشدة اهتمام سائر الطوائف فى اختصاص مقابرهم بموتاهم وعدم التدفين فى مقابر غيرهم . ومثل هذه الغلبة حجة بل مع احراز جريان يد المسلمين

عليه من تكفينه وتدفينه حكم بطهارته وعدم الغسل بمسه لكون تصرفهم من قبيل تصرف ذي اليد فيما يتعلق به تصرفاً مشروطاً بالطهارة ، فانه كاخباره بالطهارة حجة شرعية حاكمة على الاستصحاب .

وفيه أن مجرد الغلبة أو بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لا يوجب الحجية الا مع انضمام عدم ردع من الشارع الكاشف عن رضائه به، وهو مفقود في المقام لعدم احراز وجوده في زمان الشارع الصادع ﷺ أو الائمة الهدى عليهم السلام وعمل العقلاء على طبقه ولم يردع عنه الشارع .

وان شئت قلت : امضاء بناء العقلاء ليس بدليل لفظي يتمسك باطلاقه . بل يحرز لاجل السكوت عما يعمل العقلاء بمرئى ومنظر من الشارع فهو كاشف قطعي عن الرضاء به كالعمل بخبر الثقة واليد واصالة الصحة . وأما في مثل المقام الذي يكون نادر الاتفاق ولم يعلم تحققه في زمانه وارتضائه به ، فلا يمكن الحكم بحجية الغلبة ، او بناء العقلاء لعدم الدليل على الامضاء .

نعم مع حصول الاطمئنان الشخصي لا كلام فيه، لانه علم عادي وهو غاية للاستصحاب ومنه يظهر ما في دعوى السيرة لعدم احراز اتصالها بزمنهم على فرض تسليم تحققها و عدم القول بأن عدم اعتنائهم لحصول العلم ولو عادياً على اغتسال ماوجد.

وأما دعوى أن تصرف المسلم فيما يكون مترتباً على الغسل كتصرف ذي اليد وهو بمنزلة اخباره ففيه بعد تسليم كون تصرفه كتصرف ذي اليد و أن تصرف ذي اليد مطلقا حجة ، أنه لا يسلم كونه كاخباره بالطهارة فان غاية ما في الباب أن تصرفه في الدفن كان موافقاً لوظيفته وهو لا يكفي في دفع احتمال كون ترك الغسل و التيمم لعذر فلابد في دفعه من التشبث بالغلبة وبناء العقلاء على عدم الاعتناء وقد عرفت ما فيه. فالاحوط لو لم يكن أقوى وجوب الغسل بمسه الامع الاطمئنان كما هو حاصل غالبا.

الثالث السقط بعد ولوج الروح كغيره يجب في مسه الغسل لصدق الميت عليه بلا اشكال كما لا اشكال في عدم الوجوب قبله ، لعدم الصدق فان الميت ما زال

عنه الروح لامالم يلج فيه ، ولومع شأنيته ، ومقتضى الاصل طهارته ، وان حكي عن العلامة التصريح بوجوب غسل اليد منه ، وعن النراقي عدم الخلاف فيه لكن اثبات الحكم به مشكل بل ممنوع .

ودعوى أن نجاسته لكونه قطعة مبانة من الحي كما ترى ، لانه ليس قطعة من امه . وعلى فرضه لايكون مما تحله الحيوة . ودعوى حلول روح الام فيه قبل حلول روحه ، وبحلوله زال روحها ، مجازفة مقطوعة الخلاف و لاأقل من الشك فيه والاصل معه الطهارة .

كما أن دعوى استفادة نجاسته من قوله . «ذكاة الجنين ذكاة امه» (١) بدعوى أن الظاهر منه قبول الجنين للتذكية وأن ماعدى المذكى ميتة شرعاً ، غير وجيهة ، فان قوله ذلك لا يثبت الا ان تذكية مايحتاج الى التذكية ، بتذكية امه ، لاأن لكل جنين تذكية حتى يقال اذا لم يذك يكون ميتة . وبالجملة لاتدل الرواية على أن لكل جنين تذكية بل تدل على أن ما فرض قبوله لها تكون تذكيته بتذكية امه . وبعبارة اخرى إن الموضوع المفروض مايمكن أن تقع عليه التذكية لامطلق الجنين .

الخامس من النجاسات الدم ونجاسته في الجملة واضحة بل يظهر منهم أنها إجماعية بين المسلمين بل قيل إنها من ضروريات الدين . لكن لما كان بعض مصاديقه محل الشبهة كالعلقة ودم البيضة والمخلوق آية ، والمصنوع بتركيب اجزائه لو فرض اصطناعه إلى غير ذلك ، لابد من النظر في الادلة ؛ حتى يعلم أن الاصل في الدم النجاسة ، والاستثناء يحتاج إلى دليل أو العكس وإلحاق المورد المشكوك فيه يحتاج اليه.

وقد استدل على نجاسته مطلقا بالاية الكريمة : **«قل لااجد فيما اوحي الى محرماً على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فانه رجس»** بناء على كون الرجس بمعنى النجس وعود الضمير إلى جميع ما تقدم . وفيه تأمل حتى بعد تسليم الامرين كما لايبعد .

---

(١) مرت في صفحة ٣٦

فان الرجس على ما نص عليه اهل اللغة هو القذر وهو عرفاً بمعنى النجس وإن قيل أنه اعم . وعلى فرض أعميته لا يبعد دعوى أنه في الاية بمعناه كما حكي عن شيخ الطائفة في التهذيب أن الرجس هو النجس بلا خلاف . وقيل ظاهره أنه لا خلاف بين علمائنا في أنه في الاية بمعنى النجس .

ولا يبعد استظهاره من الاية بأن يقال إن ما قيل في معنى الرجس لا يناسب في الاية إلا القذارة بالمعنى الاعم ؛ أي ما يقابل النظافة ، ولا ريب في أن لحم الخنزير الذي هو المتيقن في عود الضمير إليه لا يكون غير نظيف عرفاً وإنما يستقذره المسلمون للتلقين الحاصل لهم تبعاً للشرع وحكمه بنجاسته وحرمته لا لقذارة فيه عند العرف والعقلاء وليس استقذارهم منه الا كاستقذارهم من الكافر والخمر و الكلب فلا مجال في حمل الاية على القذارة العرفية المقابلة للنظافة .

ومع عدم ارادة ذلك يتعين الحمل على النجاسة بالمعنى المعهود شرعاً اذ لا يناسب شيء آخر مما ذكر في معناه يصح الانتساب اليه كالقذارة المعنوية مع بعدها عن الاذهان ويؤيد ذلك ما ورد في الكلب «إنه رجس نجس »(١) وفي الخمر «لا تصل فيه فانه رجس » (٢) بل لا يبعد أن يكون الرجس بمعنى النجس والقذر و اطلاقه على مثل الاوثان والميسر والانصاب والازلام بنحو من التوسعة بل لا يبعد أن يكون الشرع والعرف موافقين في مفهومه وإن ألحق الشارع بعض ما ليس بقذر عرفاً به و استثنى بعض ما يستقذره العرف عنه .

و كيف كان دعوى ظهور الرجس في النجس المعهود و لو بواسطة القرائن الداخلية و الخارجية غير مجازفة كما لا يبعد عود الضمير الى جميع المذكورات بواسطة القرينة بأن يقال : ان الظاهر من الاية أن الطاهر تعليل حرمة الاكل بما ذكر وهو لا يناسب قصره على الاخير .

---

(١) الوسائل ابواب النجاسات؛ ب١٢ ح٢

(٢) الوسائل ابواب النجاسات؛ ب٣٨ ؛ ح٥

ودعوى عدم احتياج الاولين الى التعليل لاستقذار الناس منهما دون الاخير كما ترى . ضرورة أن النهي عن أكلهما لردع الناس عنه ومع استقذارهم لا يحتاج اليه سيما اذا كان المراد بالميتة غير المذكى لامامات حتف انفه فانه ليس بمستقذر عندهم رأساً وفي المجمع ارجاع الضمير الى جميع المذكورات بلا احتمال خلاف .

لكن مع ذلك استفادة الاطلاق من الاية مشكلة بعد كونها بصدد بيان حرمة أكل المذكورات وذلك لان الدم مطلقاً وبجميع انواعه ليس مأكولاً أو متعارف الاكل فالمستفاد منها بعد تسليم ما تقدم هو نجاسة الدم المطعوم لا مطلقه .

بل لو أغمض عن ذلك يمكن منع الاطلاق في المستثنى بدعوى عدم كونها في مقام بيان حكمه بل الظاهر كونها بصدد بيان العقد السلبي وأنه لم يوجد غير المذكورات محرماً لا بصدد بيان حرمة المذكورات حتى يؤخذ باطلاقها في المشتبهات الا أن يقال : ان تقييد الدم بالمسفوح وتعليل المذكورات بقوله : «فانه رجس» دليل على كونها بصدد بيان المستثنى وعنايتها بحكمه أيضاً فيؤخذ باطلاقها . وفيه تأمل لان القيد على فرض قيديته لعله لاجل تعارف أكل المسفوح . ويحتمل أن يكون التعليل لبيان أن حرمتها ليست الا لنجاستها لا لعناوينها . تأمل .

وأما الروايات فعلى كثرتها لم أجد فيها ما يمكن الاتكال باطلاقها الا النبوي «يغسل الثوب من المني و الدم و البول» (١) و رواية دعائم الاسلام عن الباقر و الصادق عليهما السلام «أنهما قالا في الدم يصيب الثوب: يغسل كما تغسل النجاسات» (٢) وهما ضعيفان سنداً اذ لم يحرز اتكال القوم عليهما بل الظاهر عدم استنادهم بهما وربما

---

(١) لم نعثر على حديث بهذه اللفظة في كتب الحديث و قال صاحب الجواهر الحديث مروي في كتب الفروع لاصحابنا وان لم أجده من طرقنا وظني انه عامي بل ظاهر المنتهى أو صريحه ذلك ونقل في ذيله عن كتاب بدايع الصنايع للكاشاني ج١ ص ٦٠ عن عمار بن ياسر حديثاً وفيه «انما يغسل الثوب من خمس : بول وغائط وقيء ومني ودم» ورواه في المستدرك في الباب ١٢ من ابواب النجاسات الحديث ١ ـ ولكنه ماذكر لفظ القيء والدم .

(٢) المستدرك ابواب النجاسات ، ب ١٥ ، ج ٢

يحتمل فى الثانية كونها بصدد بيان كيفية غسل الدم لا اصله . وهو كما ترى سيمامع اختلاف النجاسات فى كيفية التطهير .

وأما سائر الروايات فلا اطلاق فيها لكونها بصدد بيان أحكام اخر . كموثقة عمار بن موسى عن أبى عبدالله عليه السلام وفيها : «فقال : كل شىء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا أن ترى فى منقاره دماً فان رأيت فى منقاره دماً فلا تتوضأ منه ولا تشرب» (١) فانها بصدد بيان سؤر الطيور لا نجاسة الدم فكأنه قال : سؤر الطير لا بأس به الا أن يتنجس بالدم.

ونظيرها رواية زرارة «قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام : بئر قطرت فيه قطرة دم أو خمر؟ قال : الدم و الخمر و الميت و لحم الخنزير فى ذلك كله واحد ينزح منه عشرون دلواً فان غلب الريح نزحت حتى تطيب» (٢) فانها فى مقام بيان حكم البئر لا الدم الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الواردة فى بيان أحكام الصلوة و الماء و المكاسب المحرمة و آنية اهل الكتاب وغيرها مما لا مجال لتوهم الاطلاق فيها .

وأما رواية السكونى عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : ان علياً عليه السلام لا يرى بأساً بدم مالم يذك يكون فى الثوب فيصلى فيه الرجل يعنى دم السمك» (٣) فلا اطلاق فيها بالنسبة الى ما يذكى لانه بصدد بيان نفى البأس عما لم يذك لا اثبات البأس فيما يذكى .

ثم إن قلنا بعدم الاطلاق فى الروايات فكما لا يمكن التمسك بها لاثبات نجاسة مطلق الدم لا يمكن التمسك بها لاثبات نجاسة دم ماله نفس سائلة ، فلو شك فى نجاسته مادام كونه فى الباطن أو فى نجاسة العلقة إن قلنا بأنها لذى النفس أو فى بعض أقسام الدم المتخلف كالمتخلف فى القلب و الكبد أو فى العضو المحرم أو المتخلف فى الحيوان

(١) الوسائل ابواب الاسئار ب ٤ ، ح ١

(٢) الوسائل ابواب الماء المطلق ب ١٥ ، ح ٣

(٣) الوسائل ابواب النجاسات ب ٢٣ ، ح ٢

الغير المأكول لاتصلح تلك الروايات لرفع الشك فيها .

ودعوى أن الناظر فى تلك الروايات الكثيرة فى الابواب المختلفة لايشك فى أن نجاسة الدم مطلقا كانت معهودة مفروضة التحقق لدى السائل والمسئول عنه ، كما تشهد به صحيحة ابى بصير « قال : دخلت على أبى جعفر عليه السلام وهو يصلى فقال لى قائدى : إن فى ثوبه دماً فلما انصرف قلت له : إن قائدى أخبرنى أن بثوبك دماً ؟ فقال : إن بى داميل ولست أغسل ثوبى حتى تبرء » . (١)

فى غير محلها لان المسلم من معهوديتها انما هو بنحو الاجمال لا الاطلاق كما هو واضح . وأما الرواية فلا تدل على معهوديتها مطلقا فان الدم فى ثوبه لم يكن إلا من دمه الشريف عادة أو نظيره . ولم يحتمل الناظر غير ذلك كدم العلقة أو المخلوق آية. كدعوى الغاء الخصوصية عرفاً من الروايات الواردة فى دم الرعاف وحكة الجلد و غيرهما .

فان الغاء الخصوصية انما هو فيما لاتحتمل خصوصية عرفاً . وأما مع احتمال أن للدم الظاهر أو فى الاجزاء الاصلية خصوصية فلا مجال لالغائها . مع امكان أن يقال : إن الغاء الخصوصية انما هو فيما اذا كانت الروايات بصدد بيان نجاسة الدم . وأما بعد مفروضية نجاسته والسؤال عن حال الابتلاء به فلا مجال لالغائها .

فتحصل مما ذكرناه أن الاصل فى الدم الطهارة الا أن يدل دليل على نجاسته . والظاهر أن دم ماله نفس سائلة مع خروجه الى الظاهر مما لا كلام ولا اشكال فى نجاسته وقد ادعى الاجماع فى الدم من ذى النفس السائلة فى محكى المختلف والذكرى و كشف الالتباس وشرح الفاضل وعن الغنية والتذكرة لاخلاف فيه . وعن المنتهى و نهاية الاحكام والمعتبر والمدارك والدلائل هو مذهب اصحابنا مع استثناء ابن الجنيد فى الثلاثة الاخيرة ونقل عنه: الدماء كلها تنجس الثوب بحلولها فيه وأغلظها نجاسة دم الحيض، لكن يظهر من جماعة التقييد بالمسفوح فعن الحلى الاستدلال على طهارة دم السمك و

(١) الوسائل ابواب النجاسات: ب٢٢ ؛ ح١

نحوه بأنه ليس بمسفوح و عنه ايضاً : الدم الطاهر هو دم السمك والبراغيث و ما ليس بمسفوح .

وقد نسب العلامة فى المنتهى التقييد به الى علمائنا قال:قال علمائنا : الدم المسفوح من كل حيوان ذى نفس سائلة أى يكون خارجاً بدفع من عرق ، نجس وهو مذهب علماء الاسلام لقوله تعالى : «قل لاأجد» الخ وقال : دم السمك طاهر وهو مذهب علمائنا الى أن قال : وقوله تعالى : « دماً مسفوحاً » ودم السمك ليس بمسفوح . والظاهر أن كل من قيد الدم به انما هو بتبع الاية الكريمة كما ترى تمسك العلامة بها ، فالاولى عطف الكلام الى مفادها :

فنقول : ان فى بادى النظر وان احتمل أن يكون التوصيف بالمسفوح للاحتراز عما لايخرج من العرق صباً واهراقاً بدفع فى مقابل الرشح كدم السمك وغيره مما لانفس سائلة له . أو للاحتراز عن الدم المتخلف فى الذبيحة . أو للاحتراز عن الدم فى الباطن مقابل الظاهر ، أو للاحتراز عن جميع المذكورات .

لكن الاقرب عدم قيدية الوصف . لان ماهو المتعارف أكله هو الدم المسفوح اى الدم المأخوذ من الذبايح دون ساير الدماء ومعه لايصلح القيد للاحتراز . مضافاً الى أن الاستثناء لما كان من حرمة الاكل ، لايراد بالقيد الاحتراز عن المذكورات واثبات الحلية لساير أقسام الدم المقابل للمسفوح ولاأظن من احد احتمال حلية دم خرج من عرق حيوان بلاصب و دفع تمسكاً بالاية الكريمة .

نعم لو قيل بأن المراد بغير المسفوح هو ما اختلط باللحم مما لايتعارف الاحتراز عنه أو لايمكن ، لكان له وجه ، لكنه خلاف ظاهر القيد ، فان الظاهر منه كما مر فى كلام العلامة هو ما خرج بدفع من العرق .

والانصاف أن فهم القيدية واحترازية الوصف مشكل ، ومعه لايجوز التمسك لطهارة ما فى الباطن او المتخلف فى الذبيحة . وان لاتدل على نجاستهما ايضاً ، لان عدم احترازية القيد لايلازم الاطلاق . وبعبارة اخرى : ان المدعى أن الاية (حرمت)

ما يتعارف بينهم أكله أى الدم المسفوح و التقييد للتعارف للاحتراز فتكون ساكتة عن حكم غيره اثباتاً ونفياً .

هذا كله مع عدم المفهوم للوصف فلا تدل على حلية غير محل الوصف فضلاعن طهارته فالاستدلال لطهارة دم السمك أو المتخلف بالاية فى غير محله . سيما مع القول بحرمة دمهما اذا لم يكن تبعاً للحم ، و بهذا كله ظهر عدم صلاحية القيد فى الاية لتقييد قوله تعالى : «حرمت عليكم الميتة والدم» وللمسئلة محل آخر .

ثم إن المتفاهم أو المتيقن من معاقد الاجماعات نجاسة الدم الخارج عن حيوان له نفس سائلة والتقييد بالمسفوح فى كلام الحلى و العلامة و غيرهما ليس لاخراج مثل دم الرعاف والدماميل بالضرورة ، بل لاخراج المتخلف وما لا نفس له ضرورة نجاسة المذكورات نصاً وفتوى . فمثل الدم المخلوق آية او الصناعى فرضاً ليس مشمولا لها كما لا تشمل الدم الذى يوجد فى البيضة فانه ليس دم الحيوان والاصل فيه الطهارة.

ودعوى غلبة الظن بمعهودية نجاسة مطلق الدم فى الشريعة عهدتها على مدعيها مع أن الظن لا يدفع الاصل الا أن يكون حجة شرعية ؛ كدعوى مغروسية نجاسة مثله فى أذهان المتشرعة بحيث أمكن دعوى تلقيه من الشارع الاقدس فانها بلا بينة. و كذا العلقة غير معلومة الشمول للاجماع لان الظاهر من دم الحيوان غيرها فانها نطفة تبدلت بالعلقة فلا تكون دم الام عرفاً ، و لا دم الحيوان الذى تنقلب اليه بعد حين .

لكن الشيخ ادعى فى الخلاف اجماع الفرقة على نجاستها واستدل لها ايضاً باطلاق الادلة . ويظهر من المحقق و العلامة و محكى غيرهما التمسك لها بأنها دم أو دم ذى نفس . ومن ذلك ربما توهن دعوى اجماع الخلاف و لعل مراد القاضى فى محكى المهذب من أنه الذى يقتضيه المذهب ظاهر الادلة . لكن مع ذلك الاحوط نجاستها بل لا تخلو من ترجيح .

وأما العلقة فى البيضة فغير معلومة الشمول لاجماع الخلاف بل الظاهر عدم

اطلاق العلقة عليها حقيقة ولا أقل من انصرافها عنها، فالاقوى طهارتها ؛ كما ان الحكم بطهارة الدم المتخلف لايحتاج الى اقامة برهان بعد قصور الادلة اللفظية عن اثبات نجاسة مطلق دم ذى النفس ، وعدم دليل آخر على نجاسته .

وإن قام الدليل على طهارته كما عن المختلف و كنز العرفان والحدائق و آيات الجواد دعوى الاجماع عليها و ان كان فى معقد بعضها قيد . وعن المجلسى وصاحب كشف اللثام و الذخيرة و الكفاية عدم الخلاف فيها . بل هو الظاهر من الجواهر ايضاً وعن اطعمة المسالك أن ظاهرهم الاتفاق عليه .

نعم استثنى بعضهم ما فى الجزء المحرم كالطحال بزعم أن حرمة أكله ملازمة لنجاسته وهو كما ترى أو بزعم إطلاق أدلة نجاسة الدم وقصور دليل الاخراج وقد مر مافيه .

هذا مع استقرار السيرة على عدم الاجتناب عنه وعن اللحم الملاقى له من غير فرق بين دم القلب والكبد والطحال وغيرها و بين الدم الظاهر الخارج منها والمخلوط بها . فما عن بعضهم من احتمال الفرق أو اختياره فى غير محله . ولو نوقش فى شمول معقد الاجماع لبعض المذكورات أو ثبوت السيرة فى بعض فلا مجال للمناقشة فى الاصل بعد ما تقدم من فقد الاطلاق مع أن المناقشة فى السيرة لعلها فى غير محلها . كما أن مقتضى الاصل طهارة المتخلف فى الحيوان المحرم .

لكن عن البحار والذخيرة والكفاية وشرح الاستاد أن ظاهر الاصحاب الحكم بنجاسته فى غير المأكول وثبوت الحكم بمثله مشكل ، لكن الاحتياط لاينبغى تركه . كما أن طهارة دم مالا نفس سائلة له لاتحتاج الى تجشم استدلال بعد ما عرفت وان تكرر نقل الاجماع عليها من السيد والشيخ وابن زهرة والحلى والمحقق والعلامة والشهيدين وغيرهم .

وتشهد لبعضها السيرة المستمرة ورواية السكونى عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : ان علياً عليه السلام كان لايرى بأساً بدم مالم يذك يكون فى الثوب فيصلى فيه الرجل يعنى

دم السمك» (١) وكون التفسير من ابى عبدالله عليه السلام غير معلوم فتدل على عدم البأس لمطلق ما لم يذك تأمل بل لا يبعد صحة الاستدلال ببعض روايات واردة في ماء البئر و المياه كموثقتي عمار وحفص بن غياث . (٢)

فما يظهر من بعضهم كالمحكي عن المبسوط والجمل والمراسم والوسيلة مما يوهم النجاسة وإن عفي عنه على فرض ثبوته لعله لزعم قصور الادلة عن اثبات طهارتها بعد اطلاق أدلة النجاسة لان نفي البأس أعم من الطهارة فلا يدل الا على العفو ؛ وهو مقتضى الجمع بين الادلة والاقتصار على تقييد المطلقات وتخصيص العمومات . وفيه مضافاً الى أن المتفاهم من نفي البأس في المقام الطهارة لا الاطلاق وعموم في الادلة كما مر مراراً حتى يأتي فيها ما ذكر .

فرع المشكوك في كونه دماً أو غيره أو كونه مما له نفس أو غيره أو من الدم المتخلف أو غيره محكوم بالطهارة للاصل بعد قصور الادلة عن اثبات نجاسة الدم مطلقا .

فلا مجال للتشبث بترك الاستفصال في الروايات الكثيرة الواردة في الدم كقوله: «قطرت قطرة دم في البئر» وقوله : «إن رأى في منقاره دماً» . وقوله : «إن رأيت في ثوبك دماً» . وقوله : «فأصاب ثوباً نصفه دم» وغيرها . ضرورة أن ترك الاستفصال دليل العموم أو الاطلاق فيما اذا كان المتكلم في مقام بيان الحكم وتلك الروايات في مقام بيان احكام أخر .

وبعبارة اخرى : انه بعد فرض نجاسة قسم من الدم سئل فيها عن الابتلاء بما هو نجس وفي مثله لا معنى للاستفصال . ولا وجه لتوهم العموم مع تركه . وهذا الاشكال مشترك الورود في جميع الروايات ويختص بعضها باشكال او إشكالات لا مجال لعدها بعد ضعف اصل الدعوى .

ثم على فرض تسليم كون الادلة أو بعضها في مقام البيان لكن لا مجال لتوهم العموم

---

(١) مرت في صفحة ١١٤

(٢) الوسائل ابواب الاسئار ب ١٠ ح ١ ـ ٢

اللفظي فيها لفقدانه جزماً فلا يكون في المقام إلا الاطلاق المتوهم . والتمسك بالشبهة الموردية في المطلقات المتقيدة ولو بتقييد منفصل أضعف جداً من التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية لقرب احتمال صيرورة المطلق بعد التقييد بمنزلة المقيد فتكون الشبهة من قبيل الشبهة الموردية في المقيد المتصل. بخلاف تخصيص العام بالمنفصل فانه لا يوجب حصول عنوان أو قيد فيه . وإن توهمه بعضهم قياساً بالمطلق والمقيد وقد فرغنا عن تهجينه في محله .

وكيف كان لا عموم في المقام حتى يأتي فيه ما ذكر في بيان جواز التمسك به في الشبهة المصداقية للمخصص من تمامية الحجة بالنسبة إلى الفرد المشمول للعام، وعدم حجة على دفعها لكون الفرد من الشبهة المصداقية لنفس المخصص فالعام حجة بالنسبة الى الفرد والخاص ليس بحجة .

ونحتاج الى الجواب عنه بأن حجية العام تتوقف على مقدمات : منها اصالة الجد وبعد خروج افراد من العام يعلم عدم تطابق الجد والاستعمال بالنسبة الى الافراد الواقعية من المخصص وتطابقهما بالنسبة الى غير مورد التخصيص و المورد المشتبه من الشبهة المصداقية ، لاصالة التطابق وليس بناء العقلاء على جريانها في مورده كما لا يخفى.

أو نحتاج الى ما اتعب به شيخنا الاعظم نفسه الشريفة من التصدى للجواب عن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وربما يقال في الدم المتخلف في الذبيحة : اذا شك في أنه من القسم الطاهر أو النجس بأن الظاهر الحكم بنجاسته عملا بالاستصحاب أو بالعام مع لبّية المخصص. ويحتمل التفصيل بين ما اذا كان الشك من جهة احتمال رد النفس فيحكم بالطهارة لاصالة عدم الرد وبين ما كان لاجل احتمال كون رأسه على علو فيحكم بالنجاسة عملا باصالة عدم خروج المقدار المتعارف .

وفيه أن الاستصحاب في الدم غير جار لعدم العلم بنجاسته في الباطن لقصور الادلة عن اثباتها . والتمسك بالعام في المخصص اللبي فرع وجوده وهو مفقود ، مع أن في التمسك به مع لبيته اذا كان الاخراج بعنوان واحد اشكالا، بل منعاً .

وأما اصالة عدم رد النفس لا تثبت كون هذا متخلفاً لان خروج الدم بالمقدار المتعارف لازم عقلي أو عادي لعدم رد النفس وكون الدم متخلفاً لازم لهذا اللازم. كما أن اصالة عدم خروج المقدار المتعارف لا تثبت كون هذا الدم نجساً، لان الدم النجس هو الدم الغير المتخلف أو الدم المسفوح أو نحوهما، والاصل المتقدم لا يثبت تلك العناوين بل اصالة عدم خروج الدم المتعارف لا تثبت لمصداق الدم حكماً نظير ما اذا علمنا بأن واحداً من الشخصين الموجودين في البيت عالم فخرج احدهما منه، فلا اشكال في جريان استصحاب بقاء العالم فيه. لكن لا يثبت به أن الموجود في البيت عالم حتى يترتب عليه اثره.

ثم لو حاولنا جريان اصالة عدم رد النفس لاثبات طهارة بقية الدم لجرى اصل عدم كون رأسه على علو، لاثبات طهارته، وهو حاكم على اصالة عدم خروج الدم المتعارف. لكن التحقيق عدم جريان واحد من تلك الاصول. و الحكم بطهارة المشكوك فيه لاصالة الطهارة.

السادس والسابع الكلب والخنزير ونجاستهما في الجملة واضحة لا تحتاج الى الى تجشم استدلال وان ذهب الى طهارتهما مالك والزهري وداود على ما حكي عنهم العلامة في المنتهى. ونقل في التذكرة عن أبي حنيفة القول بطهارة الكلب دون الخنزير ونسب الشيخ في الخلاف الى أبي حنيفة القول بنجاسة الكلب حكماً لا عيناً واستدل على طهارته بقوله تعالى: « فكلوا مما امسكن عليكم » وفيه ما لا يخفى من الوهن ضرورة انها في مقام بيان حليته وتذكيته ولا اطلاق فيها من جهة اخرى ولهذا لا يجوز التمسك بها لجواز أكله من غير تغسيل عن دمه الخارج عن موضع عض الكلب وهو واضح.

وتدل على نجاسته مضافاً الى الاجماع المستفيض روايات مستفيضة كقوله في صحيحة البقباق «رجس نجس لا يتوضأ بفضله» (١) وكصحيحة ابن مسلم «قال: سالت أبا عبدالله عليه السلام عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل، قال: يغسل المكان الذي

(١) الوسائل ابواب النجاسات: ب١٢ ح٢

أصابه »(١) وفي رواية معاوية بن شريح : «لا والله انه نجس لا والله انه نجس» (٢) الى غير ذلك .

ولا فرق بين ما تحله الحيوة وغيره فان الكلب عبارة عن الموجود الخارجي بجميع اجزائه من الشعر والظفر وغيرهما فما عن السيد من انكار أن ما لا تحله الحيوة من جملة الحي وان كان متصلا به ؛ ان كان مراده أنه ليس من جملته بما هو حي اى لا تحله الحيوة فهو معلوم لا كلام فيه لكن لا دليل على تخصيص النجاسة بما تحله الحيوة في الكلب او الخنزير .

وان اراد انه ليس من أجزائه مطلقاً فهو غير وجيه فكيف يمكن نفي جزئية العظم و الظفر بل الشعر فان الكلب في الخارج كلب بجميع اجزائه بل المتيقن من قوله: الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل .

وقوله في صحيحة ابن مسلم «قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الكلب السلوقي فقال : اذا مسسته فاغسل يدك » (٣) و نحوهما ملاقاة شعره لانه نوعي غالبي ولو نوقش فيه فلا أقل من الاطلاق ، بل هو الفرد الشايع . و كيف يمكن أن يقال في مثل قول على (ع) على ما في حديث اربعمأة « تنزهوا عن قرب الكلاب ، فمن أصاب الكلب وهو رطب فليغسله وان كان جافاً فلينضح ثوبه بالماء » (٤) لا يراد منه اصابة ظاهره المحفوف بالشعر ولا يلاقي الملاقي نوعاً الاشعره .

نعم يمكن المناقشة في دلالة مثل صحيحة أبي العباس « قال :قال أبو عبدالله عليه السلام ان أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان اصابه جافاً فاصب عليه الماء قلت: ولم صار بهذه المنزلة؟ قال : لان النبي صلى الله عليه وآله امر بقتله» (٥) لاحتمال أن يكون المراد رطوبة الكلب مثل لعابه ، لاملاقاته رطباً ، وان لا يبعد الاحتمال الثاني بقرينة قوله: أصابه جافاً . تأمل .

(١-٣) الوسائل ابواب النجاسات ب١٢ ح٤٠-٤-٨

(٤-٥) الوسائل ابواب النجاسات-ب١٢؛ ح ١٠-١

و كيف كان لاشبهة في نجاسة شعره و ساير مالا تحله الحيوة و دعوى السيد الاجماع على طهارته موهونة لعدم الموافق له ظاهراً فضلا عن الاجماع عليها نعم ربما يمكن المناقشة في استفادة نجاسة لعابه وساير رطوباته ذاتاً من الروايات بل من الاجماع ايضاً بدعوى ان الرطوبات خارجة عن اسمه فكما أن خرئه لا يدخل فيه لانه منفصل عنه ، و ان كان في جوفه كذلك ساير رطوباته ؛ فما دلت على نجاسته عيناً لا تدل على نجاستها ذاتاً وعيناً .

بل لما كانت الرطوبات ملاقية له لا يمكن استفادة نجاستها الذاتية من دليل ناطق بنجاستها فانها اعم من العينية ، لكن الظاهر أنه شبهة في مقابل المسلم بل البديهة.

بل يمكن دعوى دخول الرطوبات في اطلاقه عرفاً كدخول دمه فيه و ان لم يدخل فيه خرؤه و مقتضى اطلاق الادلة وخصوص صحيحة ابن مسلم المتقدمة في الكلب السلوقي نجاسة كلب الصيد كساير الكلاب فما عن ظاهر الصدوق من طهارته ، ضعيف ، و ربما كان منشأه دعوى عدم صدق الكلب عليه أو انصراف الادلة عنه ، أو اطلاق قوله تعالى : « فكلوا مما أمسكن » والجميع كما ترى ، هذا مع عدم ورود شيء منها على الصحيحة .

و بهذا كله ظهر لزوم التصرف في صحيحة ابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام « قال : سألت عن الوضوء مما ولغ الكلب فيه والسنور ، أو شرب منه جمل أو دابة او غير ذلك ، أيتوضأ منه أو يغتسل ؟ قال : نعم الا ان تجد غيره فتنزه عنه » (١) بتقييد اطلاقها بما فصل في سؤر الكلب بين الماء الكثير والقليل. هذا كله في الكلب.

واما الخنزير فيدل على نجاسته مضافاً الى الاية الكريمة والاجماعات المتقدمة صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام « قال : سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به ؟ قال : إن كان دخل في صلوته فليمض ، وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما أصابه من ثوبه ، الا ان

(١) الوسائل ابواب الاسئار ؛ ب٢ ح٦

يكون فيه اثر فيغسله ، قال : و سألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به؟ قال: يغسل سبع مرات . » (١)

فانها ظاهرة في معهودية نجاسته و انما سئل بعدها عن حكم آخر (فح) يكون المراد من التفصيل بين ما اذا كان له أثر ولم يكن التفصيل مطلقا سواء كان قبل الصلوة او بعدها مع أن ذيلها ايضاً دال على نجاسته ، فالامر بالمضى مع دخوله في الصلوة في صورة الشبهة لا العلم بوجود الاثر. مضافاً الى ان الامر بالمضى لا يدل على طهارته بل دليل على صحة الصلوة مع النجس اذا تذكر في الاثناء كما هو واضح. وحمل الغسل على الاستحباب بقرينة الامر بالمضى بعيد جداً .

ورواية ابن رئاب عن أبي عبدالله عليه السلام في الشطرنج «قال : المقلب لها كالمقلب لحم الخنزير قال : قلت ما على من قلب لحم الخنزير؟ قال : يغسل يده »(٢) وفي دلالتها تأمل ورواية زرارة الواردة في البئر. وتدل على نجاسة شعره مصححة زرارة عن ابي- جعفر عليه السلام « قال: قلت له : ان رجلا من مواليك يعمل الحمايل بشعر الخنزير قال: اذا فرغ فليغسل يده» . (٣) ورواية برد الاسكاف « قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن شعر الخنزير يعمل به» إلى أن قال : «فاعمل به واغسل يدك اذا مسسته عند كل صلوة قلت : ووضوء ؟ قال : لا، إغسل يدك كما تمس الكلب » (٤)

ولعل قوله : «وضوء» بالرفع أي ووضوء على اذا مسسته أو وضوء في مسه ؟ قال: لا ولكن اغسل يدك كما تمس الكلب فكما لا وضوء معه فكذا مع مس الخنزير . وقريب منها روايته الاخرى ورواية سليمان الاسكاف «قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به قال : لا بأس به . ولكن يغسل يده اذا أراد أن يصلى» (٥) . فلا إشكال في نجاسته و نجاسة مالا تحل الحيوة منه ، ويأتي في لعابه ورطوباته

(١-٢) الوسائل ابواب النجاسات ب١٣. ح١-٥

(٣-٤) الوسائل ابواب ما يكتسب به ب٨٥ ، ح١-٢.

(٥) الوسائل ابواب النجاسات. ب١٣، ح٤

ما مرّ في الكلب والظاهر نجاستها ذاتاً كما في الكلب . وعن النهاية والتحرير و التذكرة والذكرى طهارة كلب الماء . وعن الكفاية أنه المشهور . وعن الحلي نجاسته. وعن المنتهى تقريب شموله له معللا بأن اللفظ يقال له بالاشتراك .

والاقوى طهارتهما لالانصراف الادلة على فرض صدق العنوان عليهما فانه ممنوع ومجرد كون بعض الافراد يعيش في محل أو يندر الابتلاء به لا يوجب الانصراف ، بل لعدم صدق العنوانين عليهما جزماً ، وعدم كونهما مع البرى منهما من نوع واحد . و قد طبع في المنجد رسمهما فترى لا يوجد بينهما وبين البرى منهما أدنى شباهة وان قال في الكلب كلب الماء و كلب البحر سمك بينه وبين الكلب بعض الشبه . وقال : خنزير البحر جنس من الحيتان أصغر من الدلفين .

وتدل على طهارة كلبه بل وخنزيره على وجه، صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج «قال : سأل أباعبدالله عليه السلام رجل وأنا عنده عن جلود الخز ، فقال : ليس به بأس. فقال الرجل : جعلت فداك انها علاجي ، وانما هي كلاب تخرج من الماء ؟ فقال ابو عبدالله عليه السلام : اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء ؟ فقال الرجل : لا؛ قال: ليس به بأس» (١) .

ثم ان المتولد من النجسين او احدهما ان صدق عليه اسم أحدهما فلا اشكال في نجاسته وان صدق عليه اسم أحد الحيوانات الطاهرة ، فلا ينبغي الاشكال في طهارته اما لاطلاق دليل طهارته لو كان ، واما للاصل .

ودعوى ارتكازية نجاسة المتولد من الكلبين او الكلب والخنزير عند المتشرعة وتبعية ولدهما لهما فيها كتبعية ولد الكافر عنه ، أو كونه حقيقة من جنس الوالدين ، وان كان غيرهما ظاهراً. والاحكام مترتبة على الحقيقة والاسماء كاشفة عنها او القطع بالمناط غير وجيهة وان صدرت عن الشيخ الاعظم نضر الله وجهه لعدم ثبوت ارتكازيتها في مثل المقام ولا دليل على التبعية هيهنا ، والتبعية في الكافر لا توجب الحكم بها في غيره وممنوعية كون حقيقته ما ذكر بعد صدق عنوان آخر عليهما وسلب صدق

(١) مرت في صفحة ٤٤

اسمهما عنه ، ولو سلم ذلك فالادليل على ان الاحكام مترتبة على الحقائق بذلك المعنى وممنوعية القطع بالمناط بعد كونهما عنوانين .

وأما استصحاب النجاسة فيما اذا كانت أمه نجسة ، سواء كان ابوه طاهراً أولا بدعوى كون الجنين جزء من الام و لا يتبدل الموضوع بنفخ الروح فيه ، ففيه مالا يخفى بعد عدم الدليل على نجاسته وممنوعية جزئيته لامه .

واضعف منه استصحاب نجاسته في حال كونه علقة او منياً حتى فيما اذا كان الام نجساً ، ضرورة تبدل الموضوع ، وقد يقال بجريان استصحاب الكلي الجامع بين الذاتي والعرضي في جميع الموارد المشكوك فيها فانه عند ملاقاته لرطوبات امه نعلم بنجاسته اما عرضاً او ذاتاً ومع الغسل عن العرضية نشك في بقاء الذاتية .

أقول: تارة نقول بتنجس الجنين في الباطن لملاقاته النجس، وأخرى نقول بعدمه، اما لقصور أدلة النجاسة عن اثبات نجاسة البواطن أو لقصور ادلة نجاسة الملاقي لاثبات نجاسة الملاقي في الباطن أو لغير ذلك .

فعلى الثاني لا اشكال في جريان اصالة الطهارة في الجنين في بطن امه ، مع الشك في نجاسته ذاتاً (فح) ان تنجس حين التولد عرضاً فلا يجري الاستصحاب بعد زوالها وتطهيرها ، لانه مع جريان أصل الطهارة في الجنين لا مجال لدعوى العلم الاجمالي بأنه اما نجس ذاتاً أو عرضاً للعلم بالطهارة الظاهرية وترتب جميع آثار الطهارة عليه ، ومعه ينقح موضوع تنجس الظاهر بالملاقاة نجاسة عرضية ، بناء على عدم تنجس النجس ، وبالجملة ان العلم الاجمالي بأن الجنين في الخارج بعد ملاقاة امه اما نجس ذاتاً أو عرضاً مما لا اثر له ، مع جريان اصالة الطهارة في أحد طرفيه .

وان شئت قلت : ان محتمل البقاء هو الذي حكم الشارع بطهارته ، أو قلت بعد غسل ظاهره نعلم بأنه اما طاهر واقعاً أو طاهر ظاهراً . ولو حاول احد جريان مثل هذا الاستصحاب للزم عليه اجرائه فيما اذا شك في نجاسة عينية لواحد من الحيوانات

كالوزغة فيحكم بطهارتها قبل عروض النجاسة عليها ، وبنجاستها بعد عروضها و غسلها وهو كما ترى . وكذا لو فرض نجاسة طرف من الثوب وشك في نجاسة الباقي فغسل موضع النجس لزم عليه الحكم ببقاء نجاسته لاحتمال البقاء .

والجواب والحل أنه مع هذا الاحتمال المحكوم عليه بالطهارة لا مجرى للاصل ولا أثر للعلم . تأمل جيداً حتى لا يختلط عليك بين المقام و المقامات التي يكون الاستصحاب حاكماً على اصل الطهارة ؛ وكذا لا يختلط بينه و بين المقامات التي قلنا بعدم جريان الاصل في الفرد المشكوك في حدوثه للتحكيم على استصحاب بقاء الكلي فان الفارق بينهما ظاهر لدى التأمل .

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اذا قلنا بتنجس ما في الباطن، فان الظاهر جريان اصالة الطهارة في الجنين لاثبات طهارته العينية ظاهراً حتى مع تنجسها بالعرض لوجود الاثر ، في جريانها كما عرفت .

ثم أنه قد وقع الخلاف من قدماء اصحابنا في نجاسة جملة اخرى غيرهما كالثعلب و الارنب والفارة والوزغة و المسوخ ، بل وما لا يؤكل لحمه . فعن المقنعة نجاسة الاربعة الاول ؛ وعن ظاهر الفقيه والمقنع نجاسة الفارة ، وعن المراسم أن الفارة و الوزغة كالكلب والخنزير في رش ما مساه بيبوسة . وعن الشيخ أن الاربعة المذكورة كالكلب و الخنزير في وجوب إراقة ما باشرته من المياه ، وعن الوسيلة عدها في عداد الكلب و الخنزير و الكافر والناصب في وجوب غسل ما مسته رطباً ورشه يابساً ، بل عن الغنية دعوى الاجماع في بعض المذكورات .

وعن الشيخ في التهذيب النص بنجاسة مالا يؤكل لحمه. وعن الاستبصار استثناء مالا يمكن التحرز عنه ، وعن الخلاف القول بنجاسة المسوخ وعزى في محكي المختلف الى سلار وابن حمزة ، وعن المعالم حكايته عن ابن الجنيد .

وكيف كان ، تدل على طهارة الجميع صحيحة الفضل أبي العباس قال « : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والحمار والخيل والبغال والوحش

والسباع ،فلم اترك شيئاً الا سألت عنه ، فقال :لاباس،حتى انتهيت الى الكلب»الخ (١) لدخول الثعلب والارنب فى الوحش والسباع. فان الاول سبع بلا إشكال وعد بعضهم الثانى فيه ايضاً . ويظهر من بعض الروايات أن الارنب بمنزلة الهرة وله مخالب كسباع الوحش. بل تدخل الوزغة فى الوحش و كذا بعض انواع الفارة إن كان الوحش مطلق الحيوان البرى مقابل الاهلى إذ الظاهر أن سؤاله كان عن عنوان الوحش و السباع لاعن افرادهما تفصيلا .

بل المظنون أن الفارة والوزغة كانتا من جملة ماسئلها فان قوله : لم أترك شيئاً وإن كان على سبيل المبالغة لكن من البعيد جداً ترك السؤال عن الفارة المبتلى بها والمعهودة فى الذهن ، والوزغة المعروفة سيما فى بلد السؤال والراوى .

ويظهر مما مر جواز الاستدلال لطهارة الاولين بناء على سبعيتهما بكل مادل على طهارة السباع. كصحيحة ابن مسلم عن ابى عبدالله عليه السلام «قال :سألته عن الكلب يشرب من الاناء قال: اغسل الاناء وعن السنور قال : لا بأس أن تتوضأ من فضلها، إنما هى من السباع». (٢) وصحيحة زرارة عنه عليه السلام «قال : فى كتاب على عليه السلام ان الهر سبع ولا بأس بسؤره» (٣) إلى غير ذلك مما يعلم منه مفروغية طهارة السبع الا ما استثنى .

وتدل على طهارة الوزغة والفارة مصححة على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام فى حديث «قال : سألته عن العظاية والحية والوزغ يقع فى الماء فلا يموت أيتوضأ منه للصلوة ؟ قال : لا بأس به وسألته عن فارة وقعت فى حب دهن واخرجت قبل أن تموت أيبيعه من مسلم ؟ قال : نعم . ويدهن منه.» (٤)

وعلى طهارة الفارة صحيحة اسحق بن عمار (٥) و رواية ابى البخترى (٦) و صدر صحيحة هارون بن حمزة الغنوى (٧) و صحيحة سعيد الاعرج برواية الشيخ «قال :

---

(١) الوسائل ابواب الاسئار ب١-ح٤

(٢-٣) الوسائل ابواب الاسئار ب٢: ح٣-٢

(٤) مرت فى صفحة ٦٢

(٥-٧) الوسائل ابواب الاسئار . ب٩، ح٢-٨-٤

سألت أباعبدالله عليه السلام عن الفارة يقع في السمن والزيت ثم يخرج حياً قال: لا بأس بأكله» (١) وفي رواية الكليني عن الفارة والكلب يقع الخ . و الظاهر زيادة لفظ الكلب من النساخ أو بعض الرواة فان أصالة عدم الزيادة ولو كانت ارجح من اصالة عدم النقيصة لم تسلم في مثل المقام الذي كانت نجاسة الكلب معهودة من الصدر الاول. مع بعد سمن أوزيت يقع الكلب فيه ويكون في معرض الموت فالمظنون وقوع الزيادة سيما مع إفراد الضمير . ويدل على طهارة الوزغ كل ما دل على طهارة ميتة ما لا نفس له . ضرورة أن الموت لو لم يؤثر في تغليظ النجاسة لم يؤثر في تطهير الميت مضافاً إلى حسنة يعقوب بن عثيم عن أبي عبدالله عليه السلام «قال : قلت: بئر يخرج من مائها قطع جلود قال: ليس بشيء إن الوزغ ربما طرح جلده. وقال : يكفيك دلو واحد من ماء». (٢)

وعلى طهارة الثعلب جملة من الروايات الواردة في لباس المصلي الدالة على قبول تذكيته كرواية جعفر بن محمد بن ابي زيد «قال: سئل الرضا عليه السلام عن جلود الثعالب الذكية قال : لا تصل فيها » . (٣) ورواية الوليد بن أبان «قال : قلت للرضا عليه السلام يصلي في الثعالب اذا كانت ذكية؟ قال: لا تصل فيها.» (٤) فان الظاهر تقريره لقبوله التذكية.

بل وصحيحة ابن ابي نجران عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: سألته عن الصلوة في جلود الثعالب فقال: اذا كانت ذكية فلا بأس» (٥) ونحوها غيرها وهي وان صدرت تقية من جهة تجويز الصلوة فيها لكن لا دليل على أن التعليق ايضاً صدر كذلك .

بل قد يشعر بعض الروايات بقبول الارنب التذكية كمكاتبة محمد بن عبدالجبار «قال كتبت إلى ابي محمد عليه السلام أسأله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر مالا يؤكل لحمه أو تكة حرير محض، أو تكة من وبر الارانب فكتب: لا تحل الصلوة في الحرير المحض،

(١) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب ٤٤ ؛ ح ٢.

(٢) الوسائل ابواب الماء المطلق ب ١٩ ح ٧

(٣ـ٥) الوسائل ابواب لباس المصلي . ب ٧٠ ح ٦ ـ ٧ ـ ٩

وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلوة فيه إنشاء الله» (١) و من المعلوم أن التذكية لاتقع على نجس العين

وفي مقابلها جملة من الروايات ربما يستدل بها للنجاسة ، كمرسلة يونس عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: سألته هل يحل أن يمس الثعلب والارنب أوشيئاً من السباع حياً وميتاً؟ قال : لايضره و لكن يغسل يده» (٢) وصحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر عليه السلام «قال: سألته عن الفارة الرطبة قدوقعت في الماء فتمشى على الثياب أيصلى فيها؟ قال :اغسل ما رأيت من أثرها وما لم تره انضحه بالماء» . (٣)

وصحيحته الاخرى عنه عليه السلام «قال: سألته عن الفارة والكلب اذا أكلا من الخبز أوشماه أيؤكل ؟ قال: يطرح ماشماه و يؤكل مابقى » ، (٤) و قريب منها موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام . (٥) ورواية الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام في حديث المناهي «قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكل سؤر الفار » . (٦)

وذيل صحيحة هارون بن حمزة الغنوى عن أبي عبدالله عليه السلام «قال : سألته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حياً ،هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ به ؟ قال: يسكب منه ثلاث مرات وقليله و كثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ منه غير الوزغ فانه لاينتفع بمايقع فيه». (٧)

وصحيحة معاوية بن عمار «قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفارة والوزغة تقع في البئر قال: ينزح ثلاث دلاء .» (٨) و رواية العلل و العيون عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب اليه من جواب مسائله في العلل : «وحرم الارنب لانها بمنزلة

---

(١) الوسائل ابواب لباس المصلي ب ١ ح ٢

(٢) الوسائل ابواب غسل المس ب ٦ ، ح ٣

(٣) الوسائل ابواب النجاسات ؛ ب ٣٣ ح ٢

(٤-٥) الوسائل ابواب النجاسات ب ٣٧ ح ١-٢

(٦-٧) الوسائل ابواب الاسئار ب ٩- ح ٨-٥

(٨) الوسائل ابواب الماء المطلق ب ١٩ ح ٢

السنور ولها مخالب كمخالب السنور والسباع الوحش فجرت مجراها مع قذرها في نفسها وما يكون منها من الدم كما يكون من النساء لانها مسخة!(١) بدعوى أن القذر نجس. الى غير ذلك مما لابد من حملها على استحباب الغسل و التنزه و كراهة الارتكاب جمعاً بينها و بين ماهو نص في الطهارة خصوصاً في الفارة و الوزغة.

هذا لو سلم ظهورها في النجاسة و هو ممنوع في جلها فان المرسلة بعدارسالها و كلام في محمد بن عيسى عن يونس لا يمكن حملها على النجاسة بعداقترانهما بشيء من السباع حياً و ميتاً مع كون جميع السباع طاهراً حياً إلا ماندر واستثنائها لايخلو من استهجان مضافاً الى أن السؤال عن حلية المس و اطلاقه شامل للمس يابساً، ولا ينصرف الى حال الرطوبة كما ينصرف في ملاقي النجس ومعه لا محيص عن حمل الامر على الاستحباب وهو أولى في المقام من ارتكاب التخصيص و التقييد كما لايخفى.

وصحيحة علي بن جعفر وغيرها مما وردت في الفارة لاتحمل عليها ايضاً للسيرة المستمرة على عدم التحرز عن سؤرها ومعها لاينقدح في الذهن من الامر بالغسل النجاسة وصحيحته الاخرى الواردة في أكل الكلب و الفارة و شمهما لا محيص عن حملها على الاستحباب أو كراهة الاكل ضرورة أن مجرد الشم بل الاكل لايوجب النجاسة ولم يفرض فيها سراية رطوبتهما ومع الشك محكوم بالطهارة وصحيحة معاوية في النزح مع عدم دلالتها على النجاسة بعد كونه استحبابياً، تأمل، محمولة على موتهما فيه كما هو مورد السؤال في باب المنزوحات غالباً.

وذيل صحيحة الغنوي محمول على الكراهة بصراحة صحيحة علي بن جعفر المتقدمة تأمل والقذر في رواية العلل بعد الغض عن السند لايراد به النجاسة والا كان تمام الموضوع للحرمة مع أن الظاهر منها أنها جزء العلة ويشهد له مارواه في العلل: «واما الارنب فكانت امرأة قذرة لاتغتسل من حيض ولاجنابة» والظاهر أن القذارة فيه كالقذارة التي في المرأة الحائض والجنب وهي ليست النجاسة.

(١) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة، ب ٢ ح ١٠.

وكيف كان لاأشكال فى طهارة المذكورات فضلا عن طهارة المسوخ وما لايؤكل لحمه إلاما استثنى فان نجاستهما بنحو العموم مخالف للنص والاجماع بل الضرورة ولذا لابد من تأويل ما نسب الى الشيخ رحمه الله .

الثامن المسكر المايع بالاصالة كالخمر و غيره فالمشهور بيننا نجاسته و لم ينقل من قدماء اصحابنا القول بالطهارة الامن الصدوق ووالده فى الرسالة وابن عقيل والجعفى .

لكن فى الجواهر عدم ثبوت ذلك عن الثانى . بل أنكره بعض الاساطين وعدم صراحة الاول فيه ايضاً سيما بملاحظة ما نقل عنه من ايجابه نزح البئر منه كعدم معروفية حكاية ذلك عن الجعفى فى كثير من كتب الاصحاب كالعلامة وغيره . نعم حكاه فى الذكرى وتبعه بعض من تأخر عنه انتهى .

أقول : إن الصدوق نفى البأس على المحكى عن الصلوة فى ثوب اصابه خمر قائلا ان الله حرم شربها ولم يحرم الصلوة فى ثوب اصابته وهو ظاهر فى طهارته . لكن من المحتمل بعيداً أن يكون مراده العفو فى الصلوة كقليل الدم . وكذا لم ينقل من الجمهور الاعن داود وربيعة ، وهو احد قولى الشافعى على مافى التذكرة . لكن لم ينبسها اليه فى المنتهى . وظاهره انحصار المخالف فيهم بداود وفى حكاية ربيعة .

وربما يظهر من البهائى عدم كون الشافعى قائلا بها حيث قال فى الحبل المتين : وقد اطبق علماء الخاصة والعامة على ذلك الاشرذمة مناومنهم لم يعتد الفريقان بمخالفتهم بل من السيد ايضاً حيث قال : لاخلاف بين المسلمين فى نجاسة الخمر الا مايحكى عن شذاذ لااعتبار بقولهم . فان الشافعى ليس من الشذاذ الذين لااعتداد بقولهم ولم يعتد الفريقان بمخالفتهم وأما الصدوق منافلم يصرح بالطهارة كمامر . بل لعل المجتهدين كالسيد والمفيد والشيخ وأضرابهم لم يعتدوا برأيه و ان اعتدوا بنقله ونفسه ولهذا حكى عن الشيخ أن الخمر نجس بلاخلاف ولم يستثن احداً .

وكيف كان قد تكرر نقل الاجماع بيننا بل بين المسلمين على نجاسة الخمر

وتدل عليها الاية الكريمة . «إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه» . بناءً على أن الرجس بمعنى النجس إما مطلقاً أو في المقام إما لنقل الاجماع في محكي التهذيب على أنه هيهنا بمعنى النجس أو لمناسبة المقام فان الله تعالى فرع وجوب الاجتناب عن المذكورات على كونها رجساً من عمل الشيطان . ولا يناسب التفريع على مطلق الرجس المشترك بين ما لا بأس به ولا يجب الاجتناب عنه وبين ما به بأس . فرفع اليد عن ذات العناوين والتفريع على الرجس لا يناسب الا كونه بمعنى النجس المعهود الذى كان وجوب الاجتناب عنه معهوداً بينهم .

ويؤيده اطلاق الرجس على لحم الخنزير أو عليه وعلى الميتة والدم في آية اخرى واطلاقه على لحم الخنزير والخمر في بعض الروايات ولا يبعد أن يكون ذلك تبعاً للاية. وبناء على أن باب المجازات مطلقا ليس من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له . بل من قبيل ادعاء ما ليس بمصداق الهيئة حقيقة ؛ مصداقها وتطبيق المعنى الحقيقي الذى استعمل اللفظ فيه عليه كما حقق في محله .

ففي المقام استعمل الرجس في النجس الذى هو احد معانيه بالتقريب المتقدم وادعى كون الثلاثة التى بعد الخمر مصداقاً له تنزيلا لما ليس بنجس منزلته لقيام القرينة العقلية عليه ولم تقم قرينة على التنزيل والادعاء في الخمر فيحمل على الحقيقة فتثبت نجاستها لكن بعد اللتيا و اللتى اثبات نجاستها بالاية محل إشكال و مناقشة لا مجال للتفصيل حولها.

وأما الروايات فعلى طوائف : منها ما هى ظاهرة في النجاسة وهى التى امر فيها بغسل ملاقيها أو النهى عن الصلوة فيما يلاقيها وهى كثيرة كموثقة عمار بن موسى «قال : سألته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خل أو ماء كافع أو زيتون ؟ قال : إذا غسل فلا بأس وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر أ يصلح أن يكون فيه ماء ؟ قال : أذا غسل فلا بأس . وقال في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر قال: تغسله ثلاث مرات . وسئل أيجزيه أن يصب فيه الماء ؟ قال : لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله

ثلاث مرات . » (١)

والفقرات منها ظاهرة فى النجاسة والاخيرة كالنص فيها . وموثقته الاخرى عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : لاتصل فى ثوب أصابه خمر أو مسكر واغسله ان عرفت موضعه فان لم تعرف موضعه فاغسله كله ، فان صليت فيه فأعد صلوتك» . (٢) ونحوها مرسلة يونس عنه عليه السلام (٣)

ورواية ابى جميلة البصرى «قال : كنت مع يونس ببغداد وأنا امشى فى السوق ففتح صاحب القفاع قفاعه فقفز فاصاب ثوب يونس فرأيته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس فقلت له : يا بامحمد ألاتصلى ؟ قال : فقال لى : ليس أريد أن اصلى حتى أرجع الى البيت فأغسل هذا الخمر من ثوبى فقلت له : هذا رأى رأيته ، أوشىء ترويه ؟ فقال : أخبرنى هشام بن حكم أنه سأل أباعبدالله عليه السلام عن القفاع فقال : لاتشربه فانه خمر مجهول فاذا أصاب ثوبك فاغسله» (٤) ولاتخفى دلالتها على النجاسة من وجوه .

وصحيحة على بن جعفر المنقولة فى الاشربة المحرمة عن أخيه عليه السلام «قال : سألته عن النضوح يجعل فيه النبيذ أيصلح للمرأة أن تصلى وهو على رأسها ؟ قال: لا ، حتى تغتسل منه» (٥) وصحيحته الاخرى عنه عليه السلام «قال : سألته عن الشرب فى الاناء يشرب

---

(١) الوسائل ابواب النجاسات ، ب ٥١ ، ح ١

(٢) قال الاستاد دام ظله الوارف : هذه محكية فى الحدائق ولم أجدها الان عاجلا فى كتب الحديث وانتهى» وقال المحشى فى الذيل فى كتاب الحدائق : لم نعثر فى كتب الحديث على رواية لعمار بهذا اللفظ ، وانما الوارد فيها هكذا «لاتصل فى ثوب أصابه خمر او مسكر حتى تغسله» وقد رواه فى الوسائل فى الباب ٣٨ من النجاسات ، نعم ورد هذا المضمون فى رواية غير زرارة التى يرويها على بن مهزيار وفى رواية يونس .

(٣) الوسائل ابواب النجاسات . ب ٣٨ ح ٤ .

(٤) رواه فى الوافى ج ٤ ، ص ٣٣ وقطعة منه فى الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ، ب ٢٧ ، ح ٧ .

(٥) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٣٧ ح ٣

فيه الخمر قدحا عيدان أو باطية قال : اذا غسله فلا بأس ، قال : وسألته عن دن الخمر يجعل فيه الخل والزيتون أو شبهه قال : اذا غسل فلا بأس» . (١) إلى غير ذلك.

بل يظهر من بعضها مفروغية النجاسة كصحيحة معوية بن عمار الواردة في الثياب يعملها المجوس . (٢) ومنها ما هي كصريحة أو صريحة فيها . كرواية ابي بصير في حديث ام خالد العبدية في التداوي بالنبيذ قال في ذيلها : «ثم قال أبو عبدالله عليه السلام : ما يبل الميل ينجس حباً من ماء يقولها ثلاثاً» (٣) وحسنة خيران الخادم أو صحيحته «قال : كتبت إلى الرجل اسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى فيه ام لا ؟ فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم : صل فيه فان الله انما حرم شربها ، وقال بعضهم : لا تصل فيه. فوقع : لا تصل فيه فانه رجس» الخ (٤)

ضرورة ان الرجس في الحديث بمعنى النجس فان اختلاف الاصحاب لم يكن في استحباب غسله بل في نجاسته كما هو واضح . وصحيحة عبدالله بن سنان «قال: سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر : أني اعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير . فيرده علي فأغسله قبل أن أصلي فيه ؟ فقال ابو عبدالله عليه السلام : صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فانك أعرته اياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجسه ، فلا بأس أن تصلي فيه ، حتى تستيقن أنه نجسه» . (٥)

فان الظاهر منها مفروغية نجاسة الخمر ولحم الخنزير ، وانما سئل عن الشبهة الموضوعية فأجاب بما أجاب حيث يعلم منه أنه مع ملاقاته يصير نجساً ، سيما مع اقترانه بلحم الخنزير وصحيحة هارون بن حمزة الغنوي بناء على وثاقة يزيد بن اسحق كما لا تبعد عن أبي عبدالله عليه السلام : «في رجل اشتكى عينيه ، فنعت له بكحل يعجن بالخمر

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٣٠ ح ٥.

(٢) الوسائل ابواب النجاسات ؛ ب ٧٣ ح ١

(٣-٤) الوسائل ابواب النجاسات ب ٣٨ ح ٦ ، ٤

(٥) الوسائل ابواب النجاسات : ب ٧٤ ح ١

فقال : هو خبيث بمنزلة الميتة . فان كان مضطراً فليكتحل به» (١) فان التنزيل منزلة الميتة إمايكون فى النجاسة أومع الحرمة لافى الحرمة فقط سيمامع قوله : خبيث ، وسيماأن الاكتحال ليس بأكل وأن الخمر مستهلك فى الكحل فالانسب فيه النجاسة ، ولاأقل من إطلاق التنزيل .

ومنه يظهر صحة الاستدلال برواية الحلبى «قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن دواء يعجن بالخمر لايجوز أن يعجن إلا به ، إنماهو اضطرار ؟ فقال : لاوالله لايحل للمسلم أن ينظر اليه ، فكيف يتداوى به ! وانما هو بمنزلة شحم الخنزير الذى يقع فى كذا وكذا الخ» . (٢) تأمل ، ويمكن عدّ الروايات الواردة فى باب المنزوحات من تلك الطائفة فان الناظر فيها لايشك فى أن نجاستها كانت مفروغاً عنها ، وإنما وقع بعدها عن حال البئر ، بل جميع الروايات فى منزوحات البئر الا ماشذ منها ، واردة فى ملاقاته لنجاسات مفروغ عنها فلاشبهة فى دلالتها عليها سيما مع ارادفها بالدم و الميتة ولحم الخنزير وتسويتها معها فجعلها كالصريحة فى المطلوب، كما أن منها موثقة عمار عن أبى عبدالله عليه السلام فى حديث : «انه سأله عن الاناء يشرب فيه النبيذ فقال : تغسله سبع مرات وكذلك الكلب» (٣) فان اقترانه بالكلب و تنظير الكلب به جعله كالصريح فى النجاسة وان قلنا بأن السبع استحبابى .

ومنها ما امر فيها باهراق ملاقيها . كرواية زكريا بن آدم« قال : سألت أباالحسن عليه السلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق أو تطعمه اهل الذمة أو الكلب و اللحم اغسله وكله . قلت : فانه قطر فيه دم؟ قال : الدم تأكله النار إنشاء الله . قلت : فخمر أو نبيذ قطر فى عجين أو دم ؟ قال فقال : فسد . قلت : أبيعه من اليهود والنصارى وابين لهم؟ قال : نعم فانهم يستحلون

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٢١ ـ ح ٥.

(٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٢٠ ح ١٠ .

(٣) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٣٥ ح ٢ .

شربه ، قلت : والفقاع هو بتلك المنزلة اذا قطر فى شيء من ذلك ؟ قال فقال : أكره أن آكله اذا قطر فى شيء من طعامى » (١)

واشتمالها على أكل النار الدم لايضر بالمطلوب مع احتمال كون الدم مردداً بين النجس وغيره سيما مع تعقيبه بأنه مع تقطير الدم فى العجين يوجب الفساد . و دلالتها على النجاسة لاتكاد تخفى فان اهراق المرق الكثير لامر استحبابى بعيد ، نعم فيها اشعار بأن حرمة الخمر صارت موجبة للاهراق على تأمل اذ لايبعد أن يكون قوله «يستحلون شربه» اشارة الى ملازمة الحرمة و النجاسة . والافمجرد حرمة الخمر او الدم مع استهلاكهما لايوجب التحريم .

وحسنة عمر بن حنظلة «قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام : ماترى فى قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره ؟ فقال : لاوالله ولا قطرة قطرت فى حب ألا اهريق ذلك الحب» (٢) واطلاقها يقتضى لزوم اهراق كل ما لاقاها ولو مثل الزيت والدبس و مع عدم النجاسة يكون الاهراق بعيداً مع استهلاكها .

و احتمال أن يكون ذلك لاجل المبالغة فى أمر الخمر و شربها أيضاً بعيد لامكان بيان حرمتها والمبالغة فيها بنحو آخر غير الامر باهراق مال محترم . وفى مقابلها روايات استدل بها للطهارة ربما يقال ببلوغها اثنتى عشرة وهو غير ظاهر الا أن يلحق بها بعض ادلة النجاسة كرواية اعارة الثوب لمن يعلم أنه يشرب الخمر حيث أجاز الصلوة فيه قبل غسله ورواية دلت على جواز الصلوة فيما يعمله المجوس وهم يشربون الخمر وغيرهما و قد مر أنها ظاهرة فى مفروغية نجاستها .

فمما استدل عليها صحيحة أبى بكر الحضرمى «قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام : أصاب ثوبى نبيذ أأصلى فيه ؟ قال : نعم. قلت : قطرة من نبيذ قطر فى حبّ اشرب منه؟ قال : نعم إن اصل النبيذ حلال واصل الخمر حرام» (٣) وفيه أنها تدل على خلاف

(١) الوسائل ابواب النجاسات ب٣٨ ح٩

(٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ؛ ب ١٨ ، ح ١ .

(٣) الوسائل ابوب النجاسات ، ب ٣٨ ، ح ١٠ .

مطلوبهم ان جعلت العلة مربوطة بالفقرتين لدلالتها على ملازمة حرمة المشروب لنجاسته ولا محيص عن حمل قوله : «اصل النبيذ حلال» الخ على حلية نفس النبيذ و حرمة نفس الخمر . والا فما يؤخذ منه الخمر حلال بالضرورة ، الا ان يراد من الاصل حال الغليان قبل صيرورته خمراً وهو كما ترى .

ولا تدل على مطلوبهم ان جعلت علة للاخيرة فانها قرينة على أن المراد من النبيذ في الفقرة المتقدمة قسم الحلال منه ، ولا يبعد شيوع النبيذ الحلال في تلك الازمنة بحيث كان اللفظ منصرفاً اليه .

ولهذا ترى في بعض الروايات تقييده بالمسكر ، وفي بعضها سئل عنه بلا قيد فأجاب بأنه حلال . كرواية الكلبي النسابة «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن النبيذ فقال : حلال . فقال: انا ننبذه فنطرح فيه العكر وماسوى ذلك فقال: شه شه تلك الخمرة المنتنة» الخ (١) وموثقة حنان بن سدير «قال : سمعت رجلا يقول لابي عبدالله عليه السلام : ما تقول في النبيذ فان أبا مريم يشربه ويزعم أنك أمرته بشربه. فقال: صدق ابو مريم سألني عن النبيذ فأخبرته أنه حلال ولم يسئلني عن المسكر » (٢) فيظهر منهما شيوع استعماله في القسم الحلال و معه لا مجال للاستدلال بها للطهارة في القسم الحرام .

والعجب من الاردبيلي حيث اقتصر على نقل صدرها المطلوبه وترك ذيلها الذي هو قرينة على الصدر ، أو دال على خلاف مطلوبه واعجب منه توهم انحصار الصحيحة في الروايات الدالة على النجاسة بصحيحة ابن مهزيار مع أن فيها جملة من الصحاح تدل عليها كصحيحتي عبدالله بن سنان في باب اعارة الثوب الذمي ، وصحيحة معاوية بن عمار في باب طهارة ما يعمله الكفار من الثياب مالم يعلم تنجيسهم لها وغيرها . مع أن الموثق سيما مثل موثق عمار لا يقصر في اثبات الحكم عن الصحاح .

والعجب منه ايضاً تصحيح رواية الحسين بن ابي سارة بمجرد ظنه بأن ما وقع في

(١) الوسائل ابواب الماء المضاف ، ب ٢ ، ح ٢ .
(٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ، ب ٢٢ ، ح ٣ .

التهذيب في موضعين من اشتباه النساخ وأن الصحيح الحسن ابن ابي سارة لوقوعه في الاستبصار مكبراً و عدم ذكر من الحسين في الرجال ، فان مجرد وقوعه فيه كذلك و اهمال الحسين لايوجب الاطمينان به. والظن لايغني من الحق شيئاً . مع أن اهمال الراوي في كتب الرجال ليس بعزيز . ومن المحتمل أن لابي سارة ولداً آخر يسمى بالحسين و قد أهمله اصحاب الرجال لجهالته .

نعم لو قيل بأن ذلك لايوجب جواز طرح رواية الاستبصار التي في سندها الحسن الثقة لكان له وجه ، لكنه غير وجيه، لعدم احتمال كون ما في الاستبصار حديثاً ثالثاً غير ما في التهذيب مع اتحادهما من جميع الجهات إلا الاختلاف في الحسن مكبراً و مصغراً ومع ما يقال : ان الاستبصار قطعة من التهذيب .

وقد قلنا في محله ان لادليل على حجية اخبار الثقة الا بناء العقلاء الممضى من الشارع المقدس . وليس بنائهم على الاحتجاج بمثل هذه الرواية مع هذه الحال. مضافاً الى أن متنها ايضاً لايخلو من نحو اختلال . وهو هذا: «قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام : ان اصاب ثوبي شيء من الخمر اصلي فيه قبل أن أغسله ؟ قال: لابأس . ان الثوب لايسكر» (١) فان هذا التعليل الغير المناسب للسؤال و الحكم ربما يوجب وهناً فيها سيما في المقام، سواء كان لايسكر من باب الافعال، ويراد به أن الثوب لايوجب سكر لابسه حتى لاتصح صلوته لاجل كونه سكراناً أو يراد به أن الثوب لا يكون مسكراً حتى لاتصح الصلوة فيه ،أو من المجرد ويراد به أن الثوب لايصير سكراناً، فان افادة طهارة الثوب أو الخمر بتلك العلة البعيده عن الاذهان وغير المناسبة للمقام، توجب وهناً فيها . وينقدح في الذهن أنها معللة مع أنه على الاحتمال الثاني تشعر بنجاسة الخمر ، أو تدل عليها.

وأضعف منها سنداً ودلالة ، روايته الاخرى «قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام : إنا نخالط اليهود و النصارى والمجوس ، وندخل عليهم وهم يأكلون و يشربون فيمر ساقيهم و يصب على ثيابي الخمر فقال: لابأس به إلا أن تشتهي أن تغسله لاثره» .(٢) فانها مضافاً

(١-٢) الوسائل ابواب النجاسات ، ب٣٨ ح ١١ - ١٣ -

الى اشتراكها مع ماقبلها فى الحسين بن ابى سارة فى سندها صالح بن سيابة وهو مجهول ، مع أن فى متنها ايضاً وهناً من جهة تقريره حضورهم فى مجلس شربهم والمخالطة معهم حتى فى المجالس التى يشربون فيها ويدور الساقى حولها مع أنه حرام منهى عنه . ومن جهة دلالتها على طهارة الطوائف الثلاث ؛ فان الظاهر أن الخمر التى أصابت ثيابه من يد ساقيهم كانت من فضلهم ومن الكأس الدائر بينهم للشرب فتعارض ما دلت على نجاستهم آية ورواية واجماعاً وسيأتى محمل لمثلها .

ويتلوهما فى ذلك رواية الصدوق « قال : سئل أبو جعفر وابو عبدالله عليهما السلام فقيل لهما : انا نشترى ثياباً يصيبه الخمر وودك الخنزير عند حاكتها أنصلى فيها قبل أن نغسلها ؟ فقالا : نعم لا بأس ، إن الله انما حرم أكله وشربه ولم يحرم لبسه و لمسه والصلوة فيه» . (١) اذ اشتمالها على ودك الخنزير اى شحمه ودسمه الذى لايجوز الصلوة فيه بما إنه نجس العين وبما أنه ميتة وبما أنه من غير المأكول موجب لوهنها وعدم جواز التمسك بها ، والتفكيك فى مثله كما ترى .

ونظيرهما فى ضعف السند بل الدلالة رواية حفص الاعور «قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام الدن يكون فيه الخمر ثم يجفف فيجعل فيه الخل قال : نعم» (٢) . لجهالة حفص وقوة احتمال أن يكون السائل بصدد السؤال عن أن الدن الذى هو وعاء من خزف ينفذ فيه الخمر اذا جفف يجعل فيه الخل ولا ينفذ من جوفه الخمر فتسرى إلى الخل فتفسده وتنجسه ولم يكن فى مقام السؤال عن طهارة الخمر ونجاستها . بل تشعر الرواية أو تدل على نجاستها من حيث مفروغيتها والسؤال عن نفوذها وتنجيسها . تأمل . وكيف كان ، الظاهر عدم الاطلاق فيها .

وبالجملة لما كانت الظروف التى تصنع فيها الخمر من نظائره منهياً عنها فى الروايات كما فى رواية ابى الربيع الشامى عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن كل مسكر ، فكل مسكر حرام ، قلت : فالظروف التى يصنع فيها منه ؟ قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله من الدباء والمزفت والحنتم والنقير» الخ (٣) . فلعل ذلك

(١ و ٣) الوسائل ابواب النجاسات ب ٣٨ ح ١٤ - و باب ٥٢ ، ح ٢
(٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٣٠ ح ٣

صار سبباً للسؤال عن نحوها فلا يكون لها اطلاق يتمسك به للطهارة لو لم نقل بدلالتها على خلافها .

ومنه يظهر الكلام في حسنة علي الواسطي «قال: دخلت الجويرية ـ وكانت تحت عيسى بن موسى ـ على أبي عبدالله عليه السلام وكانت صالحة فقالت إني أتطيب لزوجي فيجعل في المشطة التي أمتشط بها الخمر وأجعله في رأسي قال : لا بأس» . (١) لقرب احتمال أن تكون شبهتها في حلية الانتفاع بالخمر وجواز التمشط بها .

ضرورة أنه مع تلك التشديدات في امر الخمر والمسكر كقوله : «لا يحل للمسلم أن ينظر اليه». وقوله عليه السلام : «ما احب أن أنظر اليه ولا أشمه» . والنهي عن الانتفاع بها . وتحريم الاكل على مائدة تشرب عليها الخمر . والنهي عن الجلوس عند شراب الخمر . وعن الصلوة في بيت فيه خمر . وعن الظروف التي يصنع فيها الخمر . وعن التداوي بها الى غير ذلك ، ينقدح في الاذهان عدم جواز التطيب بها بل وساير الانتفاعات بل لعله تنقدح فيها شبهة جواز مسها ولمسها ولبس الثوب الذي أصابها .

وعليه لا يبقى لمثل قوله : «لا بأس» ظهور في الطهارة مع قرب احتمال نفي الحرمة النفسية فاذن فرق بين الخمر والمسكر وبين ساير الموارد مما لا يحتمل الحرمة النفسية احتمالا معتداً به ، حيث يقال فيها بظهور نفي البأس في نفي المانعية أو النجاسة فانه مع هذا الاحتمال القريب لا يبقى لنفي البأس ظهور في الغيرية حتى يستفاد منه ذلك .

وعليه لا يبعد انكار ظهور موثقة ابن بكير «قال : سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن المسكر والنبيذ يصيب الثوب قال: لا بأس» . (٢) في نفي البأس الغيري حتى يستفاد منه الطهارة أو عدم المانعية بعد احتمال أن يكون نفيه عن لبس ما يصيبه الخمر كما نفي البأس عنه في موثقته الاخرى المتقدمة . وفيها « نعم لا بأس ، إن الله حرم أكله و شربه ولم يحرم لبسه ولمسه والصلوة فيه » . فانها تشعر أو تدل على أن جواز اللبس واللمس

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ، ب ٣٧ ، ح ٢ .

(٢) الوسائل ابواب النجاسات ، ب ٣٨ ، ح ١٢ .

ايضاً كان مورد الشبهة والنظر فلا يبقى ظهورها فى الطهارة بعد ما عرفت . وهذا ليس ببعيد بعد التأمل فيما مر ، والتدبر فيما ورد فى الخمر إن كان بعيداً بدواً .

وأما صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام « قال : سألته عن البيت يبال على ظهره و يغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلوة ؟ فقال: اذا جرى فلا بأس به قال: وسألته عن الرجل يمر فى ماء المطر و قد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلى فيه قبل أن يغسله ؟ فقال : لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلى فيه و لا بأس به ». (١)

وعن كتاب على بن جعفر مثله . وزاد « وسألته عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب أيصلى فيها قبل أن تغسل ؟ قال : اذا جرى من ماء المطر لا بأس ويصلى فيه »(٢) فهى من أدلة نجاسة الخمر لا طهارتها ضرورة أن السؤال عنها كالسؤال عن البول و الكنيف بعد الفراغ عن نجاستها انما هو عن حال اصابة المطر لها . والانصاف أن الاستدلال بمثلها للطهارة ليس الا لتكثير سواد الدليل وإلا فهى من أدلة نجاستها .

وأما رواية فقه الرضا(٣) فمع ضعفها بل عدم ثبوت كونها رواية مشتملة على ما لا نقول به فراجعها. فما بقى فى الباب الا صحيحة ابن رئاب « قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخمر و النبيذ المسكر يصيب ثوبى فأغسله أو اصلى فيه ؟ قال: صل فيه الا أن تقذره فتغسل منه موضع الاثر ان الله تعالى انما حرم شربها » (٤) فانها سليمة سنداً ودلالة عن الخدشة بل يمكن أن يقال : ان قوله الا أن تقذره فتغسل منه الخ نحو تفسير للاوامر الواردة فى غسل الثوب منها . بل لقوله: رجس و نجس ، بدعوى أن القذارة فيها بالمعنى العرفى فتكون شاهدة للرجس والنجس فى غيرها بل قوله : ان الله انما حرم شربها الخ حاكم

(١-٢) الوسائل ابواب الماء المطلق ؛ ب ٦ ، ح ٢ - ٣ .
(٣) كتاب فقه الرضا صفحة ٣٨ .
(٤) الوسائل ابواب النجاسات ، ب ٣٨ ؛ ح ١٦ .

على ما تقدم لو لا صحيحة علي بن مهزيار « قال: قرأت في كتاب عبدالله بن محمد الى أبي الحسن عليه السلام جعلت فداك روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام في الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما قالا : لا بأس بأن تصلي فيه ، انما حرم شربها ، وروى غير زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : اذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله . وان صليت فيه فأعد صلوتك فاعلمني ما آخذ به ؟ فوقع عليه السلام بخطه وقرأته : خذ بقول أبي عبدالله عليه السلام » (١)

وحسنة خيران الخادم أو صحيحته المتقدمة فانهما حاكمتان عليها وعلى جميع الروايات في الباب على فرض تسليم دلالتها. و العجب من الاردبيلي حيث رد الاولى تارة باحتمال أن المراد من الاخذ بقول أبي عبدالله عليه السلام هو الاخذ بقوله المشترك مع أبي جعفر عليه السلام واخرى بأن المشافهة خير من المكاتبة وأنت خبير بما فيه من الضعف ثم انه على فرض تسليم دلالة الروايات المذكورة على الطهارة ، والغض عما مر فلا شبهة في تعارض الطائفتين من غير جمع مقبول بينهما.

ضرورة وقوع المعارضة و المخالفة بين قوله : « لا تصل فيه فانه رجس » وقوله : «وينجس ما يبل الميل حباً من ماء» وقوله : «لا والله ولا قطرة قطرت في حب الا اهريق ذلك الحب» وقوله : «انه خبيث بمنزلة الميتة وأنه بمنزلة شحم الخنزير» وقوله : «تغسل الاناء منه سبع مرات وكذلك الكلب» الى غير ذلك وبين قوله : «لا بأس بالصلوة فيه» وقوله: «صل فيه» معللا بأن الله انما حرم شربها الى غير ذلك .

ولو حاول احد الجمع بينهما بحمل الطائفة الاولى على الاستحباب أو حمل الرجس والنجس على غير ما هو المعهود لسا غ له الجمع بين جميع الروايات المتعارضة فانه ما من مورد الا ويمكن حمل الروايات على ما يخرجها عن التعارض فبقيت أخبار العلاج بلا مورد . وقد حقق في محله أن ميزان الجمع هو الجمع العرفي لا العقلي و هو مفقود في المقام . وقد قلنا في محله: أن الشهرة التي امرنا في مقبولة عمر بن حنظلة

(١) الوسائل ابواب النجاسات ؛ ب ٣٨ ، ح ٢ .

فى باب التعارض بالاخذ بها وترك الشاذ النادر المقابل لها ، هو الشهرة فى الفتوى لا فى النقل وتلك الشهرة ومقابلها معيار تشخيص الحجة عن اللاحجة ؛ والمشهور بين الاصحاب بيّن رشده ومقابله بيّن غيّه والمقام من هذا القبيل والتفصيل موكول الى محله .

ثم ان حكم الخمر سار فى جميع المسكرات المايعة بالاصالة ولا يختص بالخمر والنبيذ المنصوص عليهما فى الروايات ، لالصدق الخمر عليها لغة أو عرفاً ضرورة عدم ثبوت ذلك لو لم نقل بثبوت خلافه . ولا للحقيقة الشرعية كما ادعاها صاحب الحدائق مستدلا بجملة من الروايات :

كرواية أبى الجارود عن أبى جعفر عليه السلام فى قوله تعالى: «انما الخمر والميسر» الاية أما الخمر فكل مسكر من الشراب اذا اخمر فهو خمر وما أسكر كثيره فقليله حرام» ثم ذكر قضية أبى بكر ، ثم قال: «انما كانت الخمر يوم حرمت بالمدينة فضيخ البسر والتمر فلما نزل تحريمها خرج رسول الله صلى الله عليه وآله فقعد فى المسجد ثم دعا بآنيتهم التى كانوا ينبذون فيها فأكفاها و قال : هذه كلها خمر حرمها الله فكان اكثر شيء اكفى فى ذلك اليوم الفضيح . ولم أعلم اكفى يومئذ من خمر العنب شيء الا اناء واحد كان فيه زبيب وتمر جميعاً ، وأما عصير العنب فلم يكن منه يومئذ بالمدينة شيء و حرم الله الخمر قليلها و كثيرها و بيعها و شرائها و الانتفاع بها » الخ (١)

وبما عن ابن عباس فى تفسير الاية قال : يريد بالخمر جميع الاشربة التى تسكر وبقوله صلى الله عليه وآله المحكى فى رواية عطاء بن يسار عن الباقر عليه السلام «قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل مسكر حرام و كل مسكر خمر» . (٢) وبجملة من الروايات المصرحة بأن الخمر من خمسة اوستة اشياء كصحيحة عبد الرحمان بن الحجاج عن ابى عبدالله (ع) قال قال رسول الله (ص) : «الخمر من خمسة العصير من الكرم ؛ والنقيع من الزبيب و البتع من العسل ، والمزر من الشعير و النبيذ من التمر» و نحوها غيرها .

---

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ؛ ب ١ ؛ ح ٥ .

(٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ؛ ب ١٥ ؛ ح ٥ .

قال في الحدائق : فقد ظهر بما نقلناه من الاخبار تطابق كلام الله تعالى ورسوله على أن الخمر أعم مما ذكروه من التخصيص بالمتخذ من العنب فيكون حقيقة شرعية . و انت خبير بما فيه ، ضرورة أن تلك الروايات وقول ابن عباس لا يثبت بها الا إطلاق الخمر على غير المتخذ من العنب أحياناً ، وأما كونه على وجه الحقيقة فغير ظاهر . والتمسك بأصالة الحقيقة مع معلومية المراد والشك في الوضع لاثباته كما ترى . مع أن شان الرسول والائمة ليس بيان اللغة ووضعها والعجب منه كيف غفل عن سائر الروايات الظاهرة في أن الخمر مختصة بالمتخذ من العنب وأن ما حرم الله تعالى هو ذلك بعينه وأن رسول الله ﷺ حرم غيره من المسكرات . كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «قال : وضع رسول الله ﷺ دية العين ودية النفس وحرم النبيذ و كل مسكر فقال لرجل وضع رسول الله ﷺ من غير أن يكون جاء فيه شيء ؟ فقال : نعم ليعلم من يطيع الرسول ممن يعصيه» . (١)

فانظر كيف صرح فيها بعدم ورود شيء في حرمة المسكرات مع ورود حكم الخمر في الكتاب العزيز ، و رواية ابي الربيع الشامي «قال قال ابو عبدالله عليه السلام إن الله حرم الخمر بعينها فقليلها و كثيرها حرام كما حرم الميتة والدم ولحم الخنزير و حرم رسول الله ﷺ الشراب عن كل مسكر ، و ما حرمه رسول الله فقد حرمه الله عزوجل» (٢) ورواية الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام «قال : سألته عن النبيذ فقال : حرم الله الخمر بعينها وحرم رسول الله ﷺ من الاشربة كل مسكر» (٣) .

وأوضح منها صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام «قال : إن الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر» . (٤) فانها صريحة في أن اسم الخمر لا يطلق على غيرها من المسكرات لكنها خمر عاقبة وأثراً و حكماً وهي شاهدة للمراد في الروايات التي تمسك بها صاحب الحدائق بأن المراد من كون الخمر من خمسة أنها خمر لاجل كون عاقبتها عاقبة الخمر فهي خمر حكماً لا اسماً ولغة .

ولا تنافي بينها و بين ما تقدم من أن تحريم غيرها من رسول الله ﷺ فان الظاهر

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ، ب ٢٤ ، ح ٢ (٢-٣) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ١٥ ؛ ح ٤-٦
(٤) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ١٩ ، ح ١

منها ايضاً أن الله إنما حرم الخمر لكن سر تحريمه عاقبته ورسول الله ﷺ حرم كل مافيه هذا الثمر؛ وبعبارة أخرى : ان الله تعالى حرم الخمر فقط لكن حكمة الجعل اسكاره ورسول الله ﷺ حرم كل مافيه هذه الحكمة . ولالكون النبيذ حقيقة فى جميع الانبذة وان يظهر ذلك من بعض اللغويين.

قال فى القاموس: النبيذ الملقى وما نبذ من عصير ونحوه. وفى المجمع: والنبيذ مايعمل من الاشربة من التمر والزبيب والعسل و الحنطة والشعير وغير ذلك. وفى المنجد النبيذ المنبوذ ،الخمر المعتصر من العنب أو التمر، الشراب عموماً . وذلك لان الشايع فى عصر صدور الروايات ومحله هو استعماله فى النبيذ من التمر وقد يطلق على الزبيب فكان المستعمل فيها منصرفاً عن ساير الانبذة جزماً وعن الزبيب ظاهراً، وقد تقدم عن رسول الله ﷺ أن الخمر من خمسة وخص النبيذ بالتمر والنقيع بالزبيب .

ولعل شيوع استعماله فيه لاجل كون التمر فى محيط صدور الروايات شايعاً جداً وما كانوا ينبذون من غيره إلا نادراً. و كيف كان لايمكن استفادة حكم ساير المسكرات من روايات النبيذ بل لروايات خاصة، مضافاً الى عدم الخلاف فيه ممن قال بحرمته وقد مر عدم الاعتداد بخلاف من خالف فى المسئلة المتقدمة . كموثقة عمار عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : لاتصل فى بيت فيه خمر ولا مسكر لان الملائكة لا تدخله. ولا تصل فى ثوب قد اصابه خمر أو مسكر حتى تغسله » . (١)

والخدشة فيها بأن اشتمالها على النهى عن الصلوة فى بيت فيه خمر المحمول على الكراهة يوهن دلالتها على الحرمة الوضعية، مدفوعة أولا بأن مجرد ورود نهى فى صدرها قام الدليل على عدم حرمته لايوجب الوهن فى نهى آخر مستقل مستأنف .

وثانياً اقتران المسكر بالخمر وعطفه عليها يدفع توهم الوهن لو فرض ، فان النهى عن الصلوة فى ثوب اصابه خمر، تحريمى كما مر ولاجل نجاستها كما صرحت بها رواية خيران الخادم و كذلك فى المسكر المعطوف عليه . و حسنة عمر بن حنظلة «قال: قلت لابى عبدالله عليه السلام : ماترى فى قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب

(١) الوسائل ابواب النجاسات ب٣٨ ح ٨ .

عاديته ويذهب سكره؟ فقال: لا والله، ولا قطرة قطرت في حب إلا اهريق ذلك الحب» .

(١) بل و صحيحة علي بن مهزيار بناء على أن قوله: يعني المسكر لم يكن تفسيراً للنبيذ بل يكون المراد التعميم في السؤال ، وهو وإن كان للراوي ظاهراً لكن تقرير ابي الحسن عليه السلام اياه وارجاعه الى قول ابي عبدالله عليه السلام من غير التعرض للتفسير دال على ارتضائه به لكن للخدشة فيها مجال لاحتمال أن يكون التفسير للنبيذ فانه على قسمين محلل ومحرم مسكر . والانصاف أن روايات النبيذ مع التقييد بالمسكر او التفسير به وما وردت في الخمر كقوله : « إن الثوب لا يسكر» وقوله: «ان الله لم يحرم الخمر لاسمها لكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر » مما تؤيد نجاسة مطلق المسكر . بل لاحد أن يقول : ان المستفاد من الاخيرة عموم التنزيل واطلاقه ومجرد كون صدرها في مقام بيان التحريم ، لا يوجب صرف الاطلاق ، الا أن يقال : ان المعروف من خاصة الخمر في تلك الازمنة هو حرمتها لانجاستها فانها كانت محل خلاف و كلام فينزل على الخاصة المعروفة في زمان الصدور وهو لا يخلو من تأمل و كلام .

وأما التمسك لاثبات النجاسة بما دلت على أن الخمر من خمسة أشياء، بدعوى أن الحمل اما حقيقي كما قد يدعى ، واما لثبوت احكام الحقيقة فغير تام لان الحمل ليس بحقيقي كما تقدم وليس في تلك الروايات اطلاق جزماً فهي اسوء حالا من الرواية المتقدمة وان عكس الامر شيخنا الاعظم رحمه الله .

ثم إن مقتضى الاصل طهارة المسكر الجامد بالاصالة وإن صار مايعاً بالعرض كما نص عليها في محكي التذكرة والذكرى وجامع المقاصد والروض والمسالك والمدارك والذخيرة بل عن الاخير أن الحكم بنجاسة المسكرات مخصوص عند الاصحاب بما هو مايع بالاصالة وعن المدارك أن الحكم به مقطوع به في كلام الاصحاب. بل عن الدلائل نقل الاجماع عليه. وعن الحدائق اتفاق كلهم عليه . وعن شرح الدروس عدم ظهور الخلاف فيه .

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ، ب ١٨ ؛ ح ١ .

وقديتوهم شمول بعض الروايات الدالة على النجاسة له أيضاً كعموم التنزيل فى الرواية المتقدمة وقوله : « كل مسكر حرام و كل مسكر خمر » الى غير ذلك وفيه أنها منصرفة الى المايعات خصوصاً مع حصر الخمر فى الروايات التى تقدم بعضها بالاشياء التى كلها مايعات بالاصالة مضافاً الى قوله فى رواية ابى الجارود: «فكل مسكر من الشراب فهو خمر » هذا مع عدم الجزم بعموم التنزيل فى تلك الروايات فلاينبغى التأمل فى قصورها عن اثباتها .

كما لاينبغى التأمل فى نجاسة المنجمد من المسكر المايع بالاصالة للاصل . بل اطلاق الادلة ضرورة أنه لو جمد الخمر أو المسكر لا يسلب عنه الاسم فتكون خمراً جامداً ومسكراً كذلك لعدم انقلاب الحقيقة بالجمود عما هى عليه نعم لو زال عن غير الخمر والنبيذ اسكاره يتشبث فيه بالاستصحاب لاثبات نجاسته ولاشبهة فى جريانه واما الخمر والنبيذ فالحكم تابع لعنوانهما .

تنبيه: قد وقع الخلاف بين اصحابنا قديماً وحديثاً فى نجاسة عصير العنب الذى غلى ولم يذهب ثلثاه ولم يعرض له اسكار بعد عدم الاشكال والريب فى حرمته ثم اعلم اندلا يجوز الاتكال فى المسئلة على دعاوى الشهرة وعدم الخلاف والاتفاق ، لتراكم الاقوال والدعاوى فيها من الطرفين فربما يدعى الشهرة على نجاسته بين المتأخرين اومطلقاً او يدعى عدم الوقوف على القول بها الا من ابى حمزة من القدماء والمحقق فى المعتبر أو يقال : إن القول بالنجاسة بين الطبقة الاولى من فقهائنا اما قليل او معدوم .

وهو كذلك ظاهراً كما يظهر بالمراجعة الى كتبهم كالناصريات والنهاية و المراسم والغنية بل والوسيلة بل هو الظاهر من كل من قيده بالاشتداد واما الصدوقان و إن يظهر منهما ان العصير المغلى خمر ، لكن قدمر أن الظاهر منهما عدم نجاسة الخمر وبالجملة إن المسئلة مما لايمكن تحصيل الشهرة والاجماع فيها ، فان فى كثير من عبارات الاصحاب التقييد بالاشتداد حتى قيل : إن نجاسته اذا غلى واشتد مشهورة بين

الاصحاب وحكى ذلك عن الذكرى وجامع المقاصد وغيرهما بل في المجمع وعن كنز العرفان دعوى الاجماع على نجاسته وحرمته مع الاشتداد والظاهر أو المحتمل أن يكون مرادهم من الاشتداد السكر كما احتمله جمع، منهم النراقي وتبعهم بعض أهل التتبع والتحقيق وأصر عليه (فح) تكون المسئلة خارجة عن بحثنا اى الحاق العصير المغلى الغير المسكر بالمسكر.

وكيف كان لا بأس قبل الاشتغال بالاستدلال بتحصيل المراد من العصير الوارد في النص والفتوى فنقول: لاشبهة في أن المراد منه فيهما هو العصير العنبي لا لانه موضوع لخصوصه وضعاً جامداً فانه غير ثابت، كما أن وضعه لمطلق عصارة الاجسام غير ثابت وان يوهمه بعض تعبيرات اللغويين أو يظهر منه ذلك ففي القاموس عصر العنب ونحوه يعصره فهو معصور وعصير إلى أن قال: وعصارته وعصاره وعصيره ما تحلب منه. وفي المنجد العصير والعصيرة والعصارما تحلب مما عصر العصير ايضاً المعصور.

والمستفاد منهما ظاهراً أنه موضوع له نحو موضوعية العصارة له لا أنه يطلق عليه نحو اطلاق العنوان الاشتقاقي عليه. نعم في المجمع عصرت العنب عصراً من باب ضرب استخرجت مائه واسم الماء العصير فعيل بمعنى مفعول ومراده من اسمه بقرينة قوله: فعيل بمعنى مفعول أنه يطلق عليه وصفاً.

ولعله منه اخذ بعض اهل التحقيق حيث ذهب في رسالته المعمولة في عصير العنب الى أن العصير أطلق على الماء المستخرج من العنب وغيره بالمعنى الوصفي و من قبيل استعمال فعيل بمعنى مفعول. ووجهه تارة بأن العصر اذا وقع على الشيء المتضمن للماء فقد وقع على جميع اجزائه التي منها الماء. واخرى بأن اطلاق الفعيل بمعنى المفعول حقيقة لا يختص بما اذا كان مفعولا من غير تقييد بل يصح اذا كان مفعولا مع التقييد بحرف كالنبيذ والنقيع والمريس فان النبيذ استعمل في الماء الذي ينبذ فيه التمر، والنقيع فيما نقع فيه الزبيب، والمريس في الماء الذي دلك فيه التمر أو الزبيب فهي فعيل بمعنى المفعول مع التقييد والعصير ايضاً يستعمل في الماء المستخرج

استعمال الفعيل في المفعول المقيد وقد جعل ذلك دقيقة لغوية .

وقال ايضاً في تقريبه : إنه اذا تحقق العصر فالفاعل عاصر وذلك الشيء معصور والماء معصور منه . وقد يؤدى هذا المعنى بالفعل المجهول فيقال : عصر هذا من ذاك . وقد يؤدى بصيغة المفعول فيقال : انه معصور منه فالعنب ومائه كلاهما معصور منه لكن كلمة منه في الاول نائب الفاعل وفي الثاني الضمير المستتر في المعصور الراجع الى الماء، هو نائب الفاعل انتهى ملخصاً .

وفيه مواقع للنظر: منها ما يدعى أن العصر اذا وقع على العنب وقع على مائه الذى في جوفه لان الماء ونحوه من المايعات لا يقع عليها العصر ولا تصير معصوراً حقيقة في العرف واللغة فاذا وقع العصر على شيء كان في جوفه الماء يقع العصر على ذلك الشيء ويفر الماء عن تحت يد العاصر ؛ و ربما يخرج من المعصور فالماء لا يقبل العصر ولا يقع عليه إلا ببعض الالات الحديثة مما توجب تكاثفه . وأما الماء في جوف العنب او الثوب لا يصير معصوراً ، والا لكان العصير صادقاً على الماء الذى في جوف العنب اذا عصر العنب رقيقاً بحيث لا يخرج مائه . و لكان المعصور و العصير صادقا على الماء في جوف القربة اذا عصرت وهو كما ترى . والسر فيه عدم قبول المايعات العصر.

ومنها أن ما جعله دقيقة لغوية في العصير والنبيذ ومثلهما من اطلاق الفعيل بمعنى المفعول مع التقييد ، يخالف الموازين الادبية والدقائق اللغوية ومغالطة نشأت من الخلط بين المفعول الصرفي و المفعول النحوى فان الفعيل يجيء بمعنى المفعول الصرفي لا النحوى. والصرفي ، مقابل الفاعل الصرفي لا يصدق حقيقة الا على ما وقع عليه الفعل . فهل ترى صحة اطلاق الفعيل على المفعول فيه حقيقة فيقال الجريح على زمان الجرح ومكانه وعلى ساير المفاعيل كالمفعول المطلق والمفعول له .

ففي المقام ما وقع عليه العصر هو العنب ولاجله خرج الماء من جوفه فالعنب معصور و عصير بمعنى المعصور والماء مستخرج منه، لا معصور منه بل لا محصل عند التأمل للمعصور منه الا أن يراد انه معصور من قبله مع أن الماء ليس معصوراً لا من قبل العاصر كما عرفت ولا من

قبل العنب . فلو اطلق على الماء المعصور منه يكون المراد أنه مستخرج من العنب بالعصر الواقع عليه لا على الماء . نعم لا مانع من الاطلاق الاستعارى و المجازى .

ومنها أن دعواه أن العنب معصور منه و كذا الماء مستشهداً بصدق عصر هذا من ذاك ، فى غير محلها لان العنب معصور لا معصور منه ، فان « عصر » متعد . يقال : عصر العنب يعصره فهو عاصر وذاك معصور . ولا معنى لتعديته « بمن » واما الماء فلا يطلق عليه أنه معصور منه بمعنى وقع عليه العصر من العاصر ، فلا يصح اطلاق العصير عليه. إلا أن يراد أنه يستخرج من العنب عصراً بمعنى وقوعه على العنب لا وقوعه عليه . و كذا الحال فى عصر هذا من ذاك يراد به أنه خارج منه عصراً ، لا أنه معصور منه ، فانه لا يرجع إلى محصل فما زعمه دقيقة ففى الحقيقة غفلة عن دقيقة.

نعم لا اشكال فى أن العصير فى الاخبار على كثرتها لم يعهد استعماله فى غير الماء المستخرج من العنب كما أن استعماله فيه شايع كثير الورود فيها بحيث لا يبقى شبهة للمتتبع فيها فى أن العصير فيها ليس الا الماء المستخرج من العنب وهذا كاف فى حمل المطلقات عليه ، ولو قلنا بأن استعماله حقيقة فى مطلق المعتصر من الاجسام فضلا عن القول بأنه ليس على نحو الحقيقة ، لان المتيقن منه (ح) عصير العنب وارادة غيره مشكوك فيه .

والانصاف أنه لا مجال للتشكيك فى أن المراد من المطلقات و العمومات هو خصوص العنبى منه . هذا مع أن جملة من الروايات شاهدة على أن ماهو محط النظر فيها هو خصوص ذلك. كرواية أبى الربيع الشامى «قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اصل الخمر كيف كان بدء حلالها وحرامها ومتى اتخذ الخمر؟ فقال: ان آدم لما اهبط من الجنة اشتهى من ثمارها فأنزل الله عليه قضيبتين من عنب فغرسهما» ثم ساق قضية منازعته مع ابليس الى أن قال: «فرضيا بينهما بروح القدس فلما انتهيا اليه قص آدم عليه قصته فأخذ روح القدس ضغثاً من نار فرمى به عليهما والعنب فى اغصانهما حتى ظن آدم أنه لم يبق منهما شىء وظن ابليس مثل ذلك . قال: فدخلت النار حيث دخلت وقد ذهب منهما ثلثاهما وبقى الثلث فقال الروح : أما ماذهب منهما فحظ ابليس وما بقى فلك يا آدم ». (١)

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمه ب٢ ح٢

وموثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «قال: ان نوحاً لما هبط من السفينة غرس غرساً فكان فيما غرس الحبلة(١) فجاء ابليس فقلعها الى أن قال: فجعل له الثلثين فقال ابو جعفر عليه السلام: اذا اخذت عصيراً فاطبخه حتى يذهب الثلثان و كل واشرب فذاك نصيب الشيطان»(٢) كذا في الكافي وقال المجلسي: وفي بعض النسخ النخلة، و نقلها في الوسائل باختلاف ما وذكر بدل الحبلة النخلة.

أقول: و الاصح الحبلة لان الظاهر من المجلسي أن النسخة المشهورة كذلك مضافاً الى أن ساير الروايات قرينة عليها كموثقة سعيد بن يسار عن أبي عبدالله عليه السلام «قال ان ابليس لعنه الله نازع نوحاً في الكرم فأتاه جبرئيل فقال له: ان له حقاً فأعطه. فاعطاه الثلث فلم يرض ابليس ثم أعطاه النصف فلم يرض فطرح جبرئيل ناراً فاحرقت الثلثين وبقي الثلث فقال: ما أحرقت النار فهو نصيبه وما بقي فهو لك يا نوح». (٣) وفي رواية وهب بن منبه ذكر قضية نوح «قال: و كان آخر شيء أخرج حبلة العنب ثم ساق القضية فقال: فما كان فوق الثلث من طبخها فلابليس وهو حظه، وما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح وهو حظه. وذلك الحلال الطيب يشرب منه» (٤)

يظهر من تلك الروايات أن اصل قضية التثليث والنزاع بين ابليس و آدم عليه السلام تارة وبينه وبين نوح عليه السلام اخرى انما هو في الكرم والحبلة و العصير هو العنبي المورد للنزاع وتدل عليه طوائف اخرى من الروايات منها ما حكي عن رسول الله صلى الله عليه وآله «أن الخمر من خمسة: العصير من الكرم و النقيع من الزبيب» الخ(٥) و منها ما وردت في جواز بيع العصير ممن يعمل خمراً مثل رواية ابي كهمس «قال: سأل رجل ابا عبدالله عليه السلام عن العصير فقال: لي كرم وأنا اعصره كل سنة وأجعله في الدنان» الخ. (٦) وصحيحة

(١) الحبلة القضيب من شجر العنب
(٢-٣) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ؛ ب ٢ ح - ٤-٥
(٤) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب٢-ح ١٠.
(٥) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب١ ح١.
(٦) الوسائل ابواب ما يكتسب به، ب ٥٩، ح ٦

رفاعة بن موسى «قال: سئل ابوعبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره» . (١) الى غير ذلك .

ومنها ماسئل فيه عن بيعه فيصير خمراً قبل قبض الثمن (٢) ومنها ماحكى فيها لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر وعاصرها ومعتصرها (٣) الخ ومنها اخبار متفرقة كصحيحة عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام «أنه قال في الرجل اذا باع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمراً فجعله صاحبه خلافقال : اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس» . (٤) و صحيحة عبدالعزيز «قال : كتبت الى الرضا عليه السلام جعلت فداك العصير يصير خمراً فيصب عليه الخل» الخ . (٥)

وجه دلالة تلك الروايات هو أن الخمر كما عرفت اسم لما يختمر من العنب ؛ وغيره لا يسمى خمراً عرفاً ولغة كما هو الظاهر من الروايات ايضاً . كما أن الطلاء الوارد في الاخبار كصحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام وقال : اذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام» (١) هو العصير العنبي اما المطبوخ منه الى ذهاب الثلثين كما في بعض كتب اللغة أو أعم من ذلك كما في بعض . ففي الصحاح : الطلاء ماطبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه وتسميه العجم المبختج . وفي المجمع والمنجد تفسيره بذلك . وعن النهاية تفسيره بالشراب المطبوخ من عصير العنب وفي دعائم الاسلام «روينا عن علي عليه السلام أنه كان يروق الطلاء وهو ماطبخ من عصير العنب حتى يصير له قوام» . (٧) والظاهر أن التفسير من صاحب الدعائم . ولعل مراده من القوام ذهاب الثلثين .

---

(١) الوسائل ابواب مايكتسب به ، ب ٥٩ ، ح ٨ .

(٢) المروية في الوسائل في الباب ٥٩ من ابواب مايكتسب به

(٣) المروية في الوسائل في الباب ٥٥ من ابواب مايكتسب به .

(٤ـ٥) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ؛ ب ٣١ ؛ ح ٥-٨ .

(٦) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ؛ ب ٢ ؛ ح ٨ .

(٧) المستدرك ابواب الاشربة المحرمة ب ٢ ح ٣

وكيف كان لاشبهة فى أن الطلاء هو العصير العنبى المطبوخ كما يظهر ايضاً من قصة ورود عمر بالشام ، وتوصيف أهله ماصنعوا من العنب شراباً يشبه العسل فجعل عمر يرفعه باصبعه يتمدد كهيئة العسل فقال : كأن هذا طلاء الابل . ولعل هذا صار سبباً لتسميته به . كما أن البختج الوارد فى بعض الروايات هو العصير المطبوخ لا مطلق المطبوخ وهو واضح ولا المطبوخ من ساير العصارات التى تجعل خمراً لتعارف الطبخ فى العصير دون غيره ، ولان الطبخ على الثلث كما فى بعض رواياته هو التثليث المعهود فى عصير العنب . ولم يعهد وروده فى الروايات فى غيره الا فى شاذ غير معتمد عليه ولتفسيره به. فعن النهاية : البختج العصير المطبوخ واصله بالفارسية مى پخته وفسره فى المجمع ايضاً به .

بل قد يقال : إنه مفسر فى كلام الكل بالعصير المطبوخ وقد يقال باتفاق اللغويين على ذلك ولعل مراده اتفاق المتعرض لتفسيره والا فلم يتعرض الكل لذكره او تفسيره نعم الفقهاء المستدلون على نجاسة العصير المغلى بصحيحة معوية بن عمار الاتية لم يعهد استدلالهم بها على نجاسة ساير العصارات .

فقد تحصل مما مر أن العناوين الثلاثة الواردة فى الاخبار حرمتها قبل ذهاب الثلثين اى العصير والطلاء والبختج هى خصوص العصير العنبى حتى المطلقات والعمومات كصحيحة عبدالله بن سنان «قال : ذكر ابو عبدالله عليه السلام أن العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال» (١) وصحيحته الاخرى عنه عليه السلام «قال: كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه» (٢) وغيرهما .

وكيف كان فقد استدل على نجاسة العصير المغلى تارة بالاجماع والشهرة وقد عرفت حالهما . واخرى بموثقة معوية بن عمار أو صحيحته «قال :سألت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتينى بالبختج ويقول : قد طبخ على الثلث

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب٥ ح١.
(٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب٢ ح١

و أنا أعلم أنه يشربه على النصف أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال : خمر لاتشربه . قلت: فرجل من غير اهل المعرفة ممن لانعرفه يشربه على الثلث ولايستحله على النصف يخبرنا أن عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه ؟ قال : نعم» . (١) بتقريب أن الحمل إما حقيقي كما هو المحكي عن جمع من الفريقين أن الخمر اسم للعصير . واما تنزيلي فمقتضى اطلاق التنزيل ثبوت جميع أحكامه له .

والجواب أن الحمل لايمكن أن يكون حقيقياً ، لان الموضوع هو المغلي المشتبه بين كونه على الثلث أو النصف ولايجوز حمل الخمر حقيقة على مشتبه الخمرية فضلا عن العصير المشتبه مع أن خمرية العصير بمجرد لغليان ممنوعة لعدم صدق الخمر عليه عرفاً ولغة وسيأتي الكلام في ذلك .

ولايمكن أن يكون تنزيلياً لان المشتبه لايكون منزّلا منزلته واقعاً بحيث يكون محرماً ونجساً واقعاً ولو كان مطبوخاً على الثلث . بل الظاهر من الرواية صدراً وذيلا هو السؤال عن الحكم الظاهري ، وعن حال شهادة ذي اليد بالتثليث . فالمراد بقوله «خمر» اي خمر ظاهراً يجب البناء على خمريته للاستصحاب . وهو و ان يكشف عن كون المغلي قبل التثليث نازلا منزلة الخمر في الجملة ، لكن لايكشف عن اطلاق دليل التنزيل . وبعبارة أخرى إنها ليست في مقام بيان التنزيل وحكم العصير حتى يتمسك باطلاقها . بل بعد الفراغ عن حكمه كانت بصدد بيان حال الشك . فدعوى امكان استكشاف دليل مطلق من الحكم الظاهري ممنوعة .

وليس لاحد ان يقول: إنه لايمكن أن تكون بصدد أمرين : أحدهما تنزيل العصير منزلة الخمر والاخر التعبد ببقاء خمريته لان ذلك غير معقول بجعل واحد ؛ بل هو أسوء حالا من استفادة قاعدة الطهارة والاستصحاب من مثل قوله : «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» (٢) لان القائل بها إنما قال باستفادة الثاني من الغاية، والمقام ليس

---

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٧ ح ٤ .

(٢) المروية في الوسائل في الباب ٦١ من ابواب الاطعمة المباحة

كذلك وأما احتمال أن يكون قوله : «خمر» خبراً من العصير المغلى قبل ذهاب ثلثيه إفادة للحكم الواقعي بالتنزيل وقوله : «لاتشربه» يكون نهياً عن شرب المشتبه فهو كما ترى لايستأهل جواباً . وعلى فرض كونها بصدد التنزيل فاطلاقه ايضاً لا يخلو من مناقشة .

ثم ان ذلك مع الغض عما في الرواية من الاشكال فانها في الكافي ـ بل والنسخة من التهذيب التي كانت عند الحر والكاشاني ـ خالية عن لفظة «خمر» مع اتقان الكافي و شدة ضبط الكليني . و ما يقال من الاغتشاش و التحريف و الزيادة و النقيصة في التهذيب .

ويؤيد ذلك ـ مضافاً إلى ما قيل من عدم تمسك الفقهاء بها لنجاسته واول من تمسك بها الاسترابادي ـ أن هذا التعبير غير معهود في أدلة الاستصحاب على كثرتها عموماً وخصوصاً بل التعبير فيها بعدم نقض اليقين بالشك وما يشبهه . بل الزيادة في مثل الرواية ليست بذلك البعد لان خمرية عصير العنب لما كانت مورداً للبحث والجدال فربما تنسبق إلى ذهن الراوي أو الناسخ فيأتي بها ارتكازاً كما قلنا نظيره في قوله : «لاضرر ولاضرار في الاسلام» . فما يقال من تقدم اصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة ليس مسلماً مطلقاً لو سلم في الجملة .

و كذا ما أفاد شيخنا الاعظم من أن الظاهر عدم الزيادة حتى من الشيخ الذي يكثر منه الخلل ، غير موجه ، أن اراد بالظاهر غير الاصل العقلائي لعدم الدليل عليه . وقد عرفت عدم ثبوت الاصل العقلائي في مثل المقام . كما أن تأييده وجود لفظ الخمر في الرواية بتعبير والد الصدوق بمضمونها في رسالته إلى ولده التي هي كالروايات المنقولة بالمعنى ، غير وجيه لان تعبير والد الصدوق غير مضمون الرواية فانه بصدد بيان حكم العصير العنبي اذا غلا أو نش بنفسه وهي بصدد بيان الحكم الظاهري وأن المشتبه محكوم بحرمة الشرب فأين احدهما من الاخر ؟ إلا أن يراد به مجرد اشتماله على لفظة خمر و هو كما ترى .

أو يراد إن والد الصدوق عثر على رواية بذلك المضمون وهو كذلك لان عبارته عين عبارة الفقه الرضوي لو كان رواية . لكن لا يوجب ذلك تأييد اشتمال الموثقة لها مع اختلافهما في المضمون .

وقد يستدل بصحيحة عمر بن يزيد بناء على كونه بياع السابري كما لا يبعد ، «قال قلت لابي عبدالله عليه السلام : الرجل يهدي إلي البختج من غير اصحابنا ؟ فقال : ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه ، وان كان ممن لا يستحل شربه فاقبله. أو قال : اشربه» (١) احتج بها صاحب الجواهر والعجب من بعض اهل التتبع من دعوى عدم وجدان الاحتجاج بها من أحد .

و تقريبه أن المنع عن شرب ما في يد المستحل انما هو لخوف الاسكار فيظهر منه أن للعصير المطبوخ قسمين : مسكر وغيره . والمستحل لا يأبى عن هدية المسكر منه فلا يقبل هديته . وليس المراد من ذكر الاستحلال بيان فسقه جزماً . بل ذكر لمناسبة بينهما كما لا يخفى.

وفيه أولا أن غاية ما تدل الرواية عليه ، وجود قسم مسكر للبختج وهو لا يدل على أن مطلق المغلى قبل التثليث مسكر ، ولعل المستحل كان يطبخ عصيراً ويعالجه حتى يصير مسكراً كما كانوا يعالجون النبيذ، وثانياً أن الاسكار كما هو الظاهر من الروايات و غيرها ، انما يحصل بالاختمار والفسادلا بالغليان بالنار و الطبخ المانع منهما . ومعه لا خوف من الاسكار اذا كان منشأ الشك طبخه على الثلث أو ازيد .

فلا بد من حمل الرواية على أن المستحل للمسكر لما لا يبالي بالعصير المطبوخ ولا يرى غير الخمر حراماً لا يجوز الاعتماد عليه في هديته بخلاف غير المستحل مضافاً الى أن المستحل لا يبالي بابقاء العصير قبل تثليثه للشرب مدة حتى يعرض عليه الاختمار المطلوب لاصحابه .

واما الاستدلال عليها بالروايات الحاكية لقضيتي آدم و نوح عليهما السلام مع

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة . ب٧ ح١ .

ابليس بدعوى دلالتها على ان تلك الواقعة منشأ تحريم الخمر وفيها دلالة واضحة على أن عصير العنب اذا غلى بالنار ، أو نش بنفسه حكمه حكم الخمر الا أن يذهب ثلثاه أو يصير خلا كما أفاده الشيخ الاعظم ، ففيه أنه لا دلالة فيها رأساً فضلا عن وضوح الدلالة .

اما رواية ابى الربيع الشامى « قال : سألت اباعبدالله عليه السلام عن اصل الخمر كيف كان بدء حلالها وحرامها ومتى اتخذ الخمر ؟ فقال : إن آدم لما اهبط من الجنة » (١) ثم ساق القضية فى بيان حرمة عصير العنب المغلى قبل ذهاب ثلثيه ، ففيها اشعار بأن العصير المغلى خمر حقيقة حيث تصدى لبيان حرمته عند السؤال عن بدو حرمة الخمر ، لكن لما كانت خمرية العصير المغلى خلاف الوجدان والضرورة وان فرض مسكريته مع ممنوعيتها ايضاً فلامحالة لا يريد بذكر القضية بيان خمريته بل اراد بيان بدو القضية ومقدماتها حتى انجر الى حرمة الخمر فكأن نزاع آدم مع ابليس فى الكرم صار موجباً لتحريم الخمر لا أن محل النزاع هو الخمر فانه خلاف الواقع .

وأما احتمال كونه بصدد بيان أن حكم العصير حكم الخمر ففى غاية البعد لعدم تطابق السؤال والجواب فانه سئل عن بدو حرمة الخمر فالجواب بان عصير العنب خمر حكماً غير مربوط به. وبالجملة هذه الرواية محمولة على أنه بصدد بيان أن الخمر كان حراماً من لدن زمن آدم عليه السلام كما وردت به روايات وبدؤ قصتها نزاع آدم مع ابليس فى الكرم وعصيره لا بصدد بيان أن العصير خمر أو فى حكمه . كما يظهر بالتأمل فى ساير روايات الباب . هذا مع مافيها من الضعف سنداً .

واما ساير الروايات الواردة فى تلك القضية أو قضية نوح عليه السلام فلا اشعار فيها لما ذكره رحمه الله . وأما الاستدلال عليها بقوله : «فلا خير فيه» (٢) وقوله : «فمن هنا طاب الطلاء على الثلث» (٣) وقوله : «وذلك الحلال الطيب» (٤) وقوله: «الخمر من خمسة : العصير من الكرم» (٥) ففيه مالا يخفى .

---

(١) مر ت فى صفحة ١٥١

(٢-٤) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٢، ح ٧-٨-١١

(٥) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ١ ح ١

نعم يمكن الاستدلال عليها برواية فقه الرضا « قال : الخمر حرام بعينها الى أن قال : «ولها خمسة أسامى ، فالعصير من الكرم و هى الخمرة الملعونة » (١) بأن يقال : ان العصير لما لم يكن وجداناً الخمرة الملعونة لابد من الحمل على التنزيل و اطلاقه وان اقتضى كونه بمنزلتها حتى قبل الغليان و بعد التثليث لكنهما خارجان نصاً وفتوى وبقى الباقى . ومقتضى اطلاق التنزيل ثبوت جميع الاحكام له .

وفيه مضافاً الى ضعفها أن ظاهرها بقرينة قوله : ولها خمسة اسامى وساير فقراتها أن المراد بها الخمرة الواقعية لا التنزيلية كما يشعر به توصيفها بالملعونة ولما كان العصير قبل غليانه و بعده اذا كان بالنار ليس خمراً حقيقة بلاشبهة فلا محالة يراد بذلك العصير الخاص المختمر .

ويمكن الاستدلال عليها بالفقه الرضوى ايضاً . قال فيه :«اعلم أن اصل الخمر من الكرم اذا أصابته النار أوغلى من غير أن تصيبه النار فهو خمر و لايحل شربه الا أن يذهب ثلثاه»(٢) الخ وهو بعينه عبارة والد الصدوق رحمهما الله. بأن يقال : ان حمل الخمر عليه بعد ما لم يكن حقيقياً يحمل على التنزيل وعمومه يقتضى ترتب جميع الاثار لكنه غير صالح للاستناد عليه لضعفه بل عدم ثبوت كونه رواية . مع احتمال ان يكون التنزيل فى حرمة شربه كما قيل فى موثقة ابن عمار .

ومما جعله صاحب الجواهر مؤكداً لنجاسته قوله : انه قد استفاضت الروايات بل كادت تكون متواترة بتعليق الحرمة فى النبيذ وغيره على الاسكار وعدمها على عدمه مع استفاضة الروايات بحرمة عصير العنب اذا غلى قبل ذهاب الثلثين وحملها على التخصيص ليس بأولى من حملها على تحقق الاسكار فيه . بل هو أولى لاصالة عدم التجوز بل لعله متعين لعدم القرينة . بل قد يقطع به لعدم ظهور شىء من روايات الحرمة فى خروج ذلك عن تلك الكلية بل ولا اشارة . انتهى .

وهو لايخلو من غرابة لعدم ورود رواية فى مطلق الاشربة ولا فى الخمر أو العصير أو

(١) المستدرك ابواب الاشربة المحرمة ب ٢ ح ١ (٢) المستدرك ابواب الاشربة المحرمة ب ٢ ح ٢

النبيذ بنحو ماذكره من التعليق فضلا عن استفاضتها . نعم وردت روايات كثيرة بأن كل مسكر حرام وأن المسكر حرام . وفى النبيذ روايات بأن المسكر منه حرام .

واما ورود روايات بأن ماليس بمسكر فليس بحرام فكلا لا بنحو الاطلاق أو العموم ولافى موضوع خاص فدوران الامر بين التخصيص والتخصص لاموضوع له جزماً ثم لوفرض ورود روايات فى النبيذ بذلك المضمون فلاربط له بالعصير العنبى الذى هو عنوان خاص مغاير له . فمامعنى تخصيص ماورد فى النبيذ بماورد فى العصير .

مضافاً الى أن أولوية التخصص من التخصيص فيما اذا علم المراد ممنوعة فاذا علم عدم وجوب اكرام زيد ولم يعلم أنه عالم وخارج عن وجوب اكرام العلماء تخصيصاً أوليس بعالم فخرج تخصصاً فلادليل على تقديم الثانى . فاصالة عدم التخصيص كاصالة الحقيقة غير معول عليها مطلقا فى نحو المقام و اما تشبثه بأصالة عدم التجوز فلا يخفى مافيه وفى كلامه موارد أخر للمناقشة .

فتحصل من جميع ماذكر عدم دليل على نجاسته فالاصل طهارته من غير فرق بين ماغلى بنفسه أو بالنار وغيرها . وقد فصل ابن حمزة فى الوسيلة بين ماغلى بنفسه فذهب إلى نجاسته وحرمته الى أن يصير خلا ، وبين ماغلى بالنار فذهب الى حرمته الى ذهاب الثلثين دون نجاسته .

وربما يتوهم أن تفصيله ليس فى الحكم الشرعى بل لاحراز مسكرية ماغلى بنفسه فحكمه بالنجاسة لمسكريته لاللتفصيل فى العصير . ولقد أصر على ذلك بعض اهل التتبع حتى نسب الغفلة الى اساطين العلم وجهابذة الفن وارعدوا برق فى رسالته المعمولة لحكم العصير ولم يأت بشىء مربوط بجوهر المسئلة الفقهية وقد وقع منه فلتات عجيبة من جملتها دعوى عدم تفرد ابن حمزة فى ذلك التفصيل . وزعم أن مرجع اقوال عدى من شذ الى هذا القول وعد منهم شيخ الطائفة والحلى و القاضى صاحب دعائم الاسلام والقاضى ابن البراج فى المهذب والشهيد فى الدروس . بل استظهر من رسالة على بن بابويه ومن عبارة فقه الرضا . ثم قال : إن المحقق والعلامة و الفاضل المقداد كلهم

موافقون لما عزى الى ابن حمزة من التفصيل وان عدّ قولهم مقابلا لقوله ، ناش من عدم تدقيق النظر وتحديد البصر فانتظر لهذه الفائدة التي لم يتنبه لها احد في الحديث والقديم ولا ينبئك مثل الخبير العليم انتهى .

وأنا أقول: لم ار من وافق ابن حمزة حتى صاحب هذه الرسالة نفسه. و لتوضيح ذلك لابد من تحرير المسئلة حتى يتضح موضع الخلط. فنقول: ان محط البحث في هذه المسئلة بعد الفراغ عن حكم المسكر ونجاسته في أن العصير العنبي هل هو ملحق بالمسكرات في النجاسة مطلقا أو لا مطلقا، أو ملحق بها إذا غلى بنفسه دون ما اذا غلى بالنار .

والاقوال انما تتقابل في المسئلة الفقهية اذا كان محط كلامهم العصير الذي لا يسكر ، اولم يحرز اسكاره و اما اذا ادعى احد مسكريته فحكم بنجاسته والاخر عدمها فذهب الى طهارته والمفصل يرى مسكرية قسم منه فلا تتقابل في المسئلة الفقهية ولو فرض اختلاف كلامهم موضوعاً فلا تتقابل الاقوال رأساً .

ثم انه قد وقع خلاف آخر بين الفقهاء في غاية حرمة العصير لانجاسته فذهب جمع الى أن غايتها ذهاب الثلثين ، وجمع آخر الى التفصيل بين ما غلى بنفسه فغايتها انقلابه خلا ، وما غلى بالنار فذهاب الثلثين. اذا عرفت ذلك فاعلم ان ابن حمزة قائل بالتفصيل في المسئلتين ولم يوافقه احد فيما أعلم في المسئلة الاولى و وافقه جملة من الاساطين في الثانية والخلط بين المسئلتين صار سبباً لنسبة التفصيل في المسئلة الاولى اليهم .

وقلة التأمل في كلام ابن حمزة بل وفي المسئلة ايضاً صارت منشئاً لتوهم ان ابن حمزة قائل بنجاسة ما غلى بنفسه لصيرورته مسكراً كما أن قلة التدبر في كلمات القوم صارت منشئاً لزعم موافقتهم مع ابن حمزة في التفصيل بما زعم أنه قائل به ونحن نحكي كلام ابن حمزة والشيخ حتى يتضح مورد خلط صاحب الرسالة في كلامهما ثم راجع الى غيرهما من كلمات الاصحاب حتى يتضح لك الامر.

قال ابن حمزة في الوسيلة بعد ذكر الاشربة التي تؤخذ من الحيوان بهذه العبارة:

وأما ما يؤخذ من الاشربة من غير الحيوان ضربان : مسكر و غير مسكر فالمسكر نجس حرام ثم قال : وغير المسكر ضربان : رب وغيره ثم قال : وغير الرب ضربان اما جعل فيه شيء من المسكرات ويحرم شربه وينجس بوقوع المسكر فيه اولم يجعل فيه شيء منها فان كان عصيراً لم يخل اما غلى أو لم يغل فان غلى لم يخل إما غلى من قبل نفسه او بالنار فان غلى من قبل نفسه حتى يعود اسفله اعلاه حرم ونجس الا أن يصير خلا بنفسه او بفعل غيره فيعود حلالا طيباً و ان غلى بالنار حرم شربه حتى يذهب على النار نصفه ونصف سدسه ولم ينجس اويخضب الاناء ويعلق به ويحلو انتهى.

وظاهر كلامه كالصريح فى أن التفصيل بين المغلى بنفسه وغيره بعد الفراغ عن عدم كونه مسكراً فانه من قسم غير المسكر الذى لم يقع فيه مسكر كما هو واضح فهو مفصل فى مسئلتنا وقائل بنجاسة العصير الذى غلى بنفسه ولم يكن مسكراً وجعل غاية النجاسة الانقلاب بالخل كما أنه مفصل فى المسئلة الثانية بأن غاية الحلية فيما اذا غلى بنفسه صيرورته خلا وفيما اذا غلى بالنار التثليث .

و كثير من الاصحاب وافقوه فى المسئلة الثانية دون الاولى حتى أن صاحب الرسالة ايضاً لم يوافقه فيها ولم يلتزم بالنجاسة لو فرض عدم اسكاره لكنه مدع لذلك وسيأتى الكلام فيه وقال الشيخ فى النهاية : كل ما اسكر كثيره فالقليل منه حرام لا يجوز استعماله بالشرب والتصرف فيه بالبيع والهبة وينجس ما يحصل فيه خمراً كان او نبيذاً او تبعاً أو نقيعاً او مزراً او غير ذلك من اجناس المسكرات .

وحكم الفقاع وحكم الخمر على السواء فى أنه حرام شربه و بيعه والتصرف فيه و العصير لا بأس بشربه و بيعه مالم يغل، وحدّ الغليان الذى يحرّم ذلك هو أن يصير اسفله اعلاه فاذا غلى حرم شربه وبيعه الى أن يعود الى كونه خلا واذا غلى العصير على النار لم يجز شربه الى أن يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه انتهى .

وانت خبير بأن الظاهر منه موافقة ابن حمزة فى غاية الحلية لا فى النجاسة بل الظاهر منه عدم نجاسة العصير مطلقاً حيث جعله مقابل النجس ولم يحكم بالتسوية فيه كما حكم

فى الفقاع وان كانت عبارته فى الفقاع لايخلو من نوع اجمال . وعلى هذا المنـوال أوقريب منه، العبارات المحكية عن ابن ادريس وصاحب الدعائم والقاضى ابن البراج والشهيد فانها أيضاً بصدد بيان المسئلة الثانية لا الاولى فراجع .

واعجب من ذلك ارجاع كلمات المحقق و العلامة و الفاضل المقداد إلى مافصل ابن حمزة مع أن المتأمل فى عباراتهم لا ينبغى أن يشك فى خلافه وأنهم فى طـرف النقيض منه . قال المحقق فى المعتبر : وفى نجاسة العصير بغليانه قبل اشتداده تردد. أما التحريم فعليه اجماع فقهائنا . ثم منهم من اتبع التحريم النجاسة والوجه الحكم بالتحريم مع الغليان حتى يذهب الثلثان ووقوف النجاسة على الاشتداد .

وهو صريح فى خلاف ابن حمزة القائل بالنجاسة مع عدم السكـر ان أراد بالاشتداد السكر كما قال به صاحب الرسالة ونحوه فى ذلك كلام العلامة والمحكى من الفاضل المقداد وأما والد الصدوق فقال فى وصيته الى ابنه : اعلم يا بنى أن اصل الخمر من الكرم اذا أصابته النار أوغلى من غير أن تصيبه النار فيصير اسفله أعلاه فهو خمر لايحل شربه إلى أن يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فان نش من غير أن تصيبه النار فدعه حتى يصير خلا من ذاته من غير أن تلقى فيه أوملحاً أوغيره حتى يتحول خلا ، انتهى ،

وهو كما ترى مخالف لابن حمزة وموافقيه فى المسئلة الثانية اى غاية الحلية. وأما قوله فان نش الخ فمسئلة اخرى غير مربوطة بما ذكرها أولا كمالا يخفى على المتأمل فى قوله من غير أن تلقى الخ لكن صاحب الرسالة لم يرتض إلا أن يأول كلامه وكذا عبارة فقه الرضا الموافقة له بمالا يرضى به صاحبهما ولا منصف متأمل .

فتبين مما مر أن ابن حمزة متفرد فى تفصيله فى مسئلتنا بذهابه الى النجاسة فى المغلى بنفسه مع عدم اسكاره وعدمها فى المغلى بالنار ، ثم ان تفصيله خال عن الوجه بل لو فصل احد بعكس مافصل اى ذهب إلى نجاسة مايغلى بالنار دون مايغلى بنفسه لكان أوجه ، بدعوى أن عمدة مايمكن أن يتمسك بها للنجاسة موثقة معوية بن عمار و صحيحة عمر بن يزيد المتقدمتان وهما واردتان فى البختج وهو العصير المطبوخ بل

غالب ما يستدل به لها إنما هو في العصير المغلى بالنار .

و كيف كان فالاقوى طهارة العصير سواء غلى بالنار أو بنفسه إلا أن يحرز مسكريته وهو امر آخر ، ثم انه لا يلزم علينا دفع الشبهة الموضوعية ؛ وليس تحقيق مسكرية ما غلى بنفسه شأن الفقيه لكن لا بأس في البحث عنها على سبيل الاختصار دفعاً لتوهم دلالة الروايات عليها .

والعجب من صاحب الرسالة أنه لما سمع أن قائلا من معاصريه قال : إن البحث في الشبهة الموضوعية ليس بمهم للفقيه ، اعترض عليه و نسبه إلى الغرور والغفلة و البعد عن تلك المسائل بمراحل وأنه عدو لما جهله ، وقال : إن الذى لا يهم للفقيه أن يتكلم في موضوع وهمي فرضي من قبيل اتصاف الشيء بنقيضه أو سلب الشيء عن نفسه أو يتعرض لحكم الكوسج العريض اللحية أو العنين المستهتر بالجماع انتهى .

وانت خبير بما في كلامه من الوهن و كيف غفل عن أمر واضح و هو ان تنقيح الموضوعات واثبات كون شيء خمراً او خلا او ان الادوية الكذائية مسكرة او ليست بمسكرية او ان المسافة الكذائية ثمانية فراسخ او لا ؛ وهكذا ليس من المسائل الفقهية التي للفقيه البحث عنها ، و ليس رأى الفقيه فيها حجة على غيره ، وإنما شأنه البحث عن الاحكام الكلية ومداركها لا عن موضوعاتها .

و كيف كان فقد زعم ان في المسئلة اعضالات لا تنحل الا بالالتزام بمسكرية العصير المغلى بنفسه : احدها ان الروايات المتضمنة لحرمة العصير المطبوخ كلها مغياة بذهاب الثلثين ولم يتفق التحديد بذهابهما الا فيما تضمن لفظ الطبخ او ما يساوقه كالبختج والطلا ، واما الروايات الحاكمة بتحريم العصير بالغليان فكلها خالية عن التحديد بهما ، فجعل هذا شاهداً على ان العصير المغلى بنفسه مسكر وشاهداً على التفصيل المتقدم ، بعد التنبيه على ان الغليان والنشيش اذا اسندا الى الاشياء التي يحدثان فيها تارة بسبب واخرى باقتضاء نفسها من غير ذكر السبب ، كأن المراد بهما حصولهما بنفسها لا بالسبب ، وبعد دعوى حصول السكر بمجرد الغليان .

وفيه أنه بعد تسليم كون الروايات كما زعمها لا تدل هي إلا على أن غاية الحرمة فيما نش بنفسه ليست التثليث وهو موافق للتفصيل في المسئلة الثانية المشار اليها في صدر البحث وغير مربوط بالمسئلة الاولى ، ولا هي شاهدة على حصول السكر في المغلى بنفسه مع أن دعاويه بجميع شعبها ممنوعة أو غير مسلمة .

أما دعوى كون الغليان إذا لم يسند إلى سبب و مؤثر خارجي يكون المراد ما حصل بذاته . ففيها مضافاً إلى كونها مجردة عن الدليل ما لا يخفى ، فان المتبادر من الغليان عرفاً و لغة هو الفوران والقلب بقوة ولا يبعد أن يكون مأخوذاً من الصوت في الاصل ثم اشتق منه .

ففي المجمع : غلت القدر غلياناً اذا اشتد فورانها . و في المنجد : غلت القدر : جاشت بقوة الحرارة ولم يفسره في الصحاح و القاموس لوضوحه عرفاً . و معلوم أن الفوران و اشتداده لا يحصل فيما اذا غلى العصير بنفسه بل ما حصل بنفسه هو النش والجيش الضعيف فاذن لاحد أن يقول : ان الغليان وساير تصاريفه اذا اسند الى شيء بلا اضافة الى نفسه يتبادر منه الفوران الشديد بقوة الحرارية النارية و غيرها . و اذا قيل غلى بنفسه يراد منه القلب الضعيف غالباً ولعل النش المستعمل في الروايات فيما اذا غلى العصير بنفسه عبارة عن الصوت الحاصل من الجيش الضعيف للعصير المغلى بنفسه و ان كان لغة أعم منه .

و كيف كان لا بينة على دعواه . بل على خلافها ولا أقل من أن يكون الغليان اعم. وأما دعوى حصول الاسكار بمجرد الغليان فسيأتي الكلام فيها. ومما ذكرنا يظهر حال مستنده وهو أن كل ما ذكر فيه الغليان لم يذكر فيه الثلثان لاثبات أن الغليان بنفسه موجب للاسكار مع أن الواقع ليس كما ذكره .

أما صحيحة حماد عن أبي عبدالله عليه السلام «قال : لا يحرم العصير حتى يغلى» (١) فمع الغض عما ذكرناه آنفاً والغض عن احتمال كون «يغلى» مجهولا من باب التفعيل

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب٣ ح١.

ولادافع له الا الظن الخارجي الغير الحجة . والغض عن أن المراد في مقام الذى بصدد بيان الكبرى الكلية هو مطلق الغليان بنفسه أو بغيره جزماً ولاتعارض بينها و بين مادل على حرمة العصير المغلى بالنار ، وأن الاختصاص موجب لمخالفته للواقع نصاً وفتوى فلا معنى لذكر الثلثين فيها لانها بصدد بيان غاية الحلية لاغاية الحرمة كما هو واضح .

ومنه يظهر الحال في روايته الاخرى « قال: سألته عن شرب العصير قال : تشرب مالم يغل . فاذا غلى فلاتشربه قلت : أى شيء الغليان ؟ قال : القلب» (١) فانها ايضاً بيان غاية الحلية صدراً وذيلا فلامعنى لذكر التثليث فيها . وأما موثقة ذريح « قال : سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول : اذا نش العصير أوغلى حرم .» (٢) فهى كالنص فى خلاف دعواه و لهذا تشبث بدعوى اخرى و هى أن الرواية فى النسخ المصححة من الكافى « بالواو » وفى التهذيب « أو » بدلها قال : والاول أصح لاضبطية الكافى وأنه لاوجه لجعل النشيش و هو الصوت الحاصل بالغليان مقابلا له . إلا على وجه راجع الى عدم المقابلة انتهى .

وفيه ان الرواية على ماهو الموجود فى كتب الاخبار والفقه و اللغة كالمرآة و الوسائل والحدائق والجواهر و المستند وطهارة الشيخ ومصباح الفقيه ومجمع البحرين انما هى «بأو» لا بالواو ولم يشر احدهم حتى المجلسى الى اختلاف نسخ الكافى فضلا عن كون النسخ المصححة كلك فأضبطية الكافى انما تفيد اذا ثبت كونها كذلك فيه وأما مع اختلاف نسخه على فرض التسليم واتفاق نسخ التهذيب بذكر «أو» موافقه للنسخ المشهورة المتداولة من الكافى فلاوجه لرجحان ماذكر .

مع أن الاصح بحسب الاعتبار نسخة التهذيب لما أشرنا اليه من أن النش كلما اطلق فى الاخبار اريد به الجيش بنفسه والغليان عند الاطلاق بمناسبة ماذكرناه هوما

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ، ب٣، ح٢ .

(٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب٣، ح٣

حصل بالنار ولا أقل من كونه أعم . لكن في الرواية بعد عدم معنى لذكر النش و الغليان معاً بعد كون احدهما موضوعاً للحكم لابد وأن يراد بالنش ماذكرناه كما في سائر الروايات . وبالغليان ماغلى بغيره . فلابد من العطف «بأو» لا «الواو» .

لكن صاحب الرسالة لما اغتر باصابة رأيه فتح باب التأويل والتحريف في الروايات المخالفة له واما دعواه بأن كل ماورد بلفظ الطبخ أوما يساوقه فهو مغياة بذهاب الثلثين ففيها إنه أن أراد بذلك أن ماذكر فيها ذهاب الثلثين منحصر بالمطبوخ كما هو الظاهر منه ولهذا ادعى أمراً آخر وهو أن المغلى بنفسه اذا ذهب ثلثاه بالنار يكون حراماً ولا يفيد التثليث إلا في العصير الذي طبخ قبل نشيشه بنفسه .

ففيها منع فان الظاهر من غير واحد من الروايات أن التثليث غاية مطلقاً . ففي رواية ابي الربيع الشامي بعد ذكر منازعة آدم عليه السلام وابليس لعنه الله «قال : فرضيا بروح القدس فلما انتهيا اليه قص آدم عليه السلام عليه قصته فأخذ روح القدس ضغثاً من نار فرمى به عليهما (اى على القضيبتين) والعنب في اغصانهما حتى ظن آدم انه لم يبق منهما شيء وظن ابليس مثل ذلك. قال: فدخلت النار حيث دخلت ، وقد ذهب منهما ثلثاهما وبقي الثلث . فقال الروح : اما ماذهب منهما فحظ ابليس، وما بقي فلك يا آدم» (١) فان الظاهر منها ان التثليث مطلقا موجب للحلية ، لان احراق نفس القضيبتين انما هو لتعيين حظ آدم وابليس ؛ وهو غير مربوط بطبخ عصير العنب و تثليثه بالنار فبعد تعيين ذلك وتحديد الحدود «قال الروح : أما ماذهب منهما فحظ ابليس» اى مقدار ماذهب من القضيبين وهو الثلثان فحظ ابليس من العصير الذي نش أو غلى بالنار . وانما قيدناه بذلك لقيام الاجماع والضرورة بعدم حظ لابليس في نفس العنب ولا في عصيره قبل الغليان .

فاتضح مما ذكر من فقه الحديث أن مقتضى اطلاقها أن الثلثين من العصير المغلى بنفسه او بغيره لابليس وبعدذهابهما يتخلص سهم آدم ويحل ما بقي. ومنه يظهر الكلام في

(١) مرت في صفحة ١٥١

موثقة سعيد بن يسار عن أبي عبدالله. (١) وكأن صاحب الرسالة حمل الطبخ في الروايتين ونحوهما على طبخ العصير فصار ذلك موجباً لدعواه المتقدمة مع أنهما صريحتان في أن الاحراق وقع في نفس القضيتين والكرم لتعيين الحظين لا في العصير للتثليث.

وفي موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام بعد ذكر معارضة ابليس نوحاً عليه السلام في الحبلة «فقال جبرئيل أحسن يا رسول الله فان منك الاحسان فعلم نوح أنه قد جعل له عليها سلطان فجعل له الثلثين فقال ابو جعفر عليه السلام فاذا أخذت عصيراً فطبخته حتى يذهب الثلثان نصيب الشيطان فكل واشرب». (٢) وهو ايضاً ظاهر في أن حظ ابليس هو الثلثان. وأما قول ابي جعفر عليه السلام فتفريع على قول نوح لا ينبغي أن يتوهم منه اختصاص الغاية بذهاب الثلثين بالنار كما لا يتوهم منه اختصاص الحرمة بالغليان بها.

وفي حسنة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام «كان ابي يقول: ان نوحاً حين امر بالغرس كان ابليس الى جانبه، فلما أراد أن يغرس العنب، قال: هذه الشجرة لي. فقال نوح: كذبت فقال ابليس: فما لي منها؟ فقال نوح: لك الثلثان فمن هناك طاب الطلاء على الثلث». (٣) وهي أوضح في تفريع قوله: فمن هناك الخ على كلية هي كون الثلثين من العصير المغلى لابليس (لع) والثلث لنوح عليه السلام. ومن هنا يظهر حال رواية وهب ابن منبه. (٤)

وفي مرسلة محمد بن الهيثم عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته أيشربه صاحبه؟ فقال، اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه» (٥). وهي أوضح فيما ذكرناه فان فاعل «تغير وغلى» ضمير راجع الى العصير، لا هو مع قيد الطبخ والغليان وهو واضح (فح) اعراضه عن الموضوع المفروض في السؤال واستيناف الكلام بأنه «اذا تغير العصير عن حاله وغلى» لاعطاء قاعدة كلية وهي أن مطلق التغير عن حاله و الغليان موجب للحرمة الى ذهاب الثلثين

(١-٣) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب٢ ح٥-٤-١٠

(٤-٥) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب٢؛ ح١١-٧.

مع أن قوله : «تغير عن حاله» لا يبعد أن يكون ظاهراً في الفساد الذي يحصل من الجيش بنفسه . وكيف كان لا وجه لاختصاصه بالنار .

وفي فقه الرضا «اعلم أن اصل الخمر من الكرم إذا أصابته النار أو غلى من غير أن تصيبه النار فهو خمر ، ولا يحل شربه إلا أن يذهب ثلثاه على النار وبقي ثلثه فان نش من غير أن تصيبه النار فدعه حتى يصير خلا من ذاته من غير أن يلقى فيه شيء.» (١)

وهي ظاهرة في أن ما غلى بنفسه يحل اذا ذهب ثلثاه على النار . وأما قوله : «فاذا نش فدعه» الخ فمتعرض لفرع آخر وهو عدم جواز إلقاء شيء خارجي فيما يجعل خلا بل لا بدّ من أن يدعه حتى يصير خلا بذاته من دون القاء شيء فيه .

وانما قيد ذهاب الثلثين بكونه على النار ، لاجل أن التثليث بغير النار قلما يتفق. بل العصير اذا غلى بنفسه يصير خلا أو خمراً بعلاج أو بغيره قبل أن يذهب ثلثاه . لا اقول : إنه يصير خمراً أو مسكراً بمجرد الغليان بنفسه . بل أقول قبل ذهاب الثلثين يتبدل إليه أو الى الخل . ولهذا قيده بقوله على النار .

و لعله لاجل ما ذكرناه من عدم دخالة النار في الحلية لو اتفق التثليث بغيرها أسقطها علي بن بابويه ، فقال : لا يحل شربه إلى أن يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه مع أن كلامه عين ما في فقه الرضا تقريباً . لكن صاحب الرسالة نقل كلام ابن بابويه ثم قال : والذي احصله من هذا الكلام ان عصير الكرم اذا أصابته النار ولم يذهب ثلثاه وترك على هذا الحال أو غلى من غير أن تصيبه النار فهو خمر و إن لم يترك طبخه حتى ذهب ثلثاه كان حلالا ، وإن غلى بنفسه كان خمراً لا يفيد فيه التثليث إلا أن ينقلب خلا . انتهى .

وليت شعري من اين حصل له هذا الامر المخالف لظاهر الكلام بل صريحه ومن اين لفق بالعبارة قوله وترك على هذا الحال وقوله وان لم يترك طبخه حتى يذهب ثلثاه كان حلالا حتى وافقت مذهبه بعد مخالفتها له مع أنه على فرض كون مراده ذلك لا يتضح

(١) مرت في صفحة ١٥٩

موافقته لمذهبه لما مر من ان هؤلاء انما يكون كلامهم فى مسئلة الحلية و الحرمة لا النجاسة والطهارة ولم يتضح ان مراده من كونه خمراً انه هو تكويناً و لعله تبع بعض النصوص فى اطلاق الخمر عليه كما هو دأبه ولم يظهر منه ولا من الفقهاء ملازمة النشيش و والغليان من قبله نفسه مع الاسكار وان نسب صاحب الرسالة ذلك ايضاً اليهم من غير حجة بل مع الحجة على خلافه كما لعلنا اشرنا اليها من ذى قبل .

الاعضال الثانى أنه قد ورد فى صحيحة عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام «قال كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه » (١)

هذا التقييد لا يتضح وجهه مع أنه بصدد اعطاء القاعدة وموضوع الحكم مطلق ماغلى بنفسه او بالنار فالتقييد مخل ان قلنا بمفهوم الوصف وموجب لعدم دلالته على حكم ماغلى بنفسه ان لم نقل به فالمناسب أو المتعين أن يقول : « كل عصير غلى فهو حرام حتى يذهب ثلثاه » وجعل وجه حله أن الحديث فى مقام بيان الحرمة المحدودة بذهاب الثلثين وليست الا فى العصير المطبوخ فالتقييد فى موقعه والضابطة تامة والقاعدة محكمة انتهى ملخصاً .

وفيه اولا أنه بعد تسليم ماذكره لا تدل الا ان غاية الحرمة فى المغلى بالنار ذهاب الثلثين لا فى المغلى بنفسه وهو غير مربوط بمدعاه الذى ذكر الاعضالات والانحلالات المتوهمة لاجله وهى مسكرية ماغلى بنفسه دون ماغلى بالنار .

وقد عرفت أن مورد البحث و محط كلام الفقهاء فى مسئلتين احداهما فى النجاسة والطهارة والثانية فى غاية الحلية فالرواية على فرض تمامية مدعاه مربوطة بالثانية وهو يريد الاستدلال بها للاولى على زعمه فى طرح المسئلة وثانياً انه لا اشكال فى أن الصحيحة بصدد بيان حرمة ما أصابته النار لا مطلق العصير المغلى كما لا اشكال فى أن ذهاب الثلثين غاية للحرمة فيه واما عدم ذكر العصير المغلى بنفسه مع حرمته بنحو الاطلاق فهو اشكال مشترك لو فرض وروده .

والعذر بأنها بصدد بيان العصير الذى يصير حلالا بذهاب الثلثين تسليم للاشكال

(١) مرت فى صفحة ١٥٤

لادافع له الا ان يقال : انها بصدد بيان الغاية فقط . وهو كما ترى. هذا مع عدم ورود الاشكال رأساً لان السكوت عن بعض أنواع موضوع بعد عدم المفهوم للقيد هنا جزماً غير عزيز سيما اذا كان المذكور أخفى حكماً كما في المقام .

والظاهر أنه غفل عما التزم به من اختصاص مثل رواية حماد بن عثمان عن أبي عبدالله (ع) «قال : لايحرم العصير حتى يغلى» (١) بما يغلى بنفسه مع أنها بصدد بيان الضابطة والقاعدة الكلية جزماً والضابطة مع ذلك الاختصاص مخلة بالمقصود جزماً لان ماغلى بالنار حرام أيضاً . ولم يذكر فيها الغاية حتى يتوهم أنها بصدد بيان ما كانت غايته التخليل . اللهم إلا أن يقول : الذى حصله منها ذلك كما قال في عبارة الصدوق فلا كلام لنا (ح)

وثالثاً أنه لقائل أن يقول: ان اطلاق ذيل الصحيحة يقتضى أن يحل ما أصابته النار بذهاب الثلثين ولو بغير النار . ومجرد كون الغليان بالنار لايوجب صرفه الى كون التثليث بها. ولو توهم الانصراف فهو بدوى كما أن ندرة الوجود لا توجبه . بل مقتضى اطلاق صدرها أن ما أصابته النار أعم مما كانت الاصابة بعد النش بنفسه أولا وأول مراتب النش ليس بنادر في العصير الذى يتهيأ للطبخ سيما اذا كان كثيراً ويعصر بتدريج وسيما اذا كان في المناطق الحارة. وليس ظهور الصحيحة في حدوث الحرمة باصابة النار ظهوراً يدفع الاطلاق سيما مع قوة احتمال أن يكون المقصود الاصلى فيها بيان غاية التحريم.

فتكون دالة على خلاف مدعاه من وجهين: أحدهما دعواه بأن ماغلى بنفسه لا يحل ولايطهر الا بصيرورته خلا ولايفيده ذهاب الثلثين بالنار . وهى دالة على خلافها وثانيهما دعواه بأن ماغلى بالنار لايحل الا بذهاب ثلثيه بها وهى دالة على خلافها.

الاعضال الثالث أنه قد وقع في موثقة عمار مالم يهتد الى وجهه وسره أغلب الواقفين عليها. «قال عمار: وصف لى ابو عبدالله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا ؟ فقال: تأخذ بعاً من زبيب وتنقيه ثم تصب عليه اثنى عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان أيام

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٣ ح ١

الصيف و خشيت أن ينش جعلته في تنور مسجور قليلا حتى لاينش » الى أن قال : «ثم تغليه بالنار فلا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث »(١) فان هذه الفقرة مما تحير الناظر من وجهين :

احدهما أنه اذا نش خارج التنور فهو بأن ينش فيه اولى فكيف داواه بما يضاعفه؟ الثاني أنه أمره بعد ذلك بالتثليث فالنشيش ليس فيه محذور يخاف منه. ولو فرض خوف فيندفع بعد الغليان والتثليث ثم حل هذه المعضلة بأنه اذا نش بنفسه حدث فيه الاسكار و بطل المقصود اذ لابد من اراقته أو تخليله بخلاف تعجيل غليانه بالتنور المسجور فانه يمنع من تسارع الفساد عليه انتهى بتلخيص .

وفيه بعد الغض عن تسميتها موثقة مع ترددها بين موثقة ومرسلة، وبعد الغض عن أن ذلك بعد تسليم المقدمات لاينتج مقصوده لان غاية ما يستفاد منها أنه مع النشيش بنفسه لايحله التثليث وهو المسئلة الثانية من المسئلتين المتقدمتين وهو استدل بها للاولى - أن هذه الرواية لايمكن التعويل عليها حتى في حرمة ماينش بنفسه لولا دليل آخر ضرورة أن القيود الكثيرة المأخوذة فيها مما لا دخالة لها في الحلية تمنع عن الاستدلال بها فمن المحتمل قريباً أن يكون الامر بجعله في التنور لئلا ينش لاجل أن النشيش بنفسه يوجب الفساد تكويناً فلا يحصل معه المقصود من تحصيل مشروب لذيذ طبي مطبوخ له خواص و آثار .

لالما ذكره من لزوم اراقته أو تخليله الا أن يقول: الذي احصله ذلك ولا كلام معه. نعم لا اشكال في أن الرواية دالة على أنه بعد ما عمل بدستوره حصل له مطبوخ حلال . واما لو نش فلم يصر حلالا لاسكاره ولا يحل الا بالتخليل فلا تدل عليه بوجه. هذا مع أن هذه الفقرة غير مذكورة في روايته الاخرى الموثقة مع أن الناظر فيهما يرى أنهما رواية واحدة نقلتا بالمعنى لحكاية قضية واحدة . نعم ترك في الثانية ذيل الاولى فلو كان النش موجباً لحرمته وعدم حليته بالتثليث كان عليه ذكره إلا أن يقال بوقوع السقط في الثانية

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ؛ ب ٥ ح٢

اشتباهاً أو بتوهم السا باطي عدم الدخالة واولى بالدلالة على عدم الدخالة مالو كانت الموثقة رواية اخرى.

الاعضال الرابع أنه قد ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «سألته عن نبيذ قد سكن غليانه قال: كل مسكر حرام» (١) وجه الاشكال أنه قد دل الجواب سيما مع ترك الاستفصال أن مطلق الغليان في النبيذ يوجب اسكاره غلى بنفسه أو بالنار بل يدل على أن اندراجه في موضوع الجواب مفروغ عنه عند السائل وهو مع مخالفته للوجدان وصريح رواية وفد اليمن (٢) يشكل بأنه لو كان الغليان موجباً لاسكاره لم يكن معنى لجعل ذهاب الثلثين محللا، فان تسخين المسكر وتغليظه لا يزيل اسكاره.

ثم اجاب عنه بأن المراد من الغليان ما كان بنفسه فاندراجه تحت الكبرى لما كان مفروغاً عنه أجاب بما أجاب. وفيه بعد اصلاح الرواية - فان صحيحة ابن مسلم ليست كما نقلها بل هي هكذا: محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال: سألته عن نبيذ سكن غليانه فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر حرام» وبعد تسليم اندراج مورد السؤال في موضوع الجواب بل مفروغيته لدى السائل والغض عن احتمال أن القاء الكبرى لاجل إفادة أن الحرمة دائرة مدار السكر فان كان ما وصفته مسكراً فهو حرام والافلا كما في رواية وفد اليمن حيث ان فيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله (بعد توصيفهم ما صنعوا): «يا هذا قد اكثرت علي أفيسكر؟ قال: نعم. فقال: كل مسكر حرام».

أن مضمون الرواية غير مرتبط بدعواه التي من اجلها اسس أساس المعضلات المتوهمة اي مسكرية العصير اذا نش وغلى بنفسه لو لم نقل انه ضدها. لا لانها واردة في النبيذ و كلامنا في العصير، بل لان موضوع السؤال نبيذ سكن غليانه لا حدث فيه الغليان فلو فرض كون النبيذ الذي غلى بنفسه وبقي حتى سكن غليانه مسكراً لم يثبت به مسكرية ما غلى في أول غليانه فيه فضلا عن العصير.

---

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٢٥ ح ١ وفي الوسائل قال: قال رسول الله (ص) ... وسيأتي الكلام فيه

(٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٢٤ ح ٦.

بل يمكن أن يقال : ان عدم مسكريةماغلى بنفسه مفروغ عنه لدى السائل ، و انماشبهته فيما سكن غليانه، وهذه الصحيحة نظير جملة اخرى من الروايات التى تمسك بها لاثبات مدعاه بعدعدة مقالات . كرواية ابراهيم بن ابى البلاد عن أبيه «قال: كنت عند ابى جعفر عليه السلام فقلت: يا جارية اسقينى ماءً فقال لها : اسقيه من نبيذى فجائت بنبيذ مريس فى قدح من صفر قلت: لكن اهل الكوفة لا يرضون بهذا قال : فما نبيذهم ؟ قلت يجعلون فيه القعوة. قال : وما القعوة ؟ قلت: الدازى قال : وما الدازى ؟ : قلت ثفل التمر يفرى به الاناء حتى يهدر النبيذ فيغلى ثم يسكن فيشرب قال : ذاك حرام » . (١) وقريب منها رواية ابراهيم بن ابى البلاد عن الرضا عليه السلام (٢) وفى نسخة مرآة العقول : ثم يسكر بدل يسكن فعليها تدل الرواية على ضد مقصوده لمكان «ثم» و كصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج «قال: استأذنت لبعض اصحابنا على أبى عبدالله عليه السلام فسأله عن النبيذ فقال : حلال . فقال : انما سألتك عن النبيذ الذى يجعل فيه العكر ثم يسكن فقال : ابو عبدالله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل مسكر حرام » (٣) و فى نسخة المرآة فيغلى حتى يسكر فعليها تدل على ضد مقصوده. فان الظاهر منها أنه يغلى إلى أن ينتهى إلى السكر . فتدل على أن السكر بعد الغليان مدة .

وفى رواية وفد اليمن فى وصف النبيذ : «يؤخذ التمر فينبذ فى إناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلى ثم يوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ أخرجوه فألقوه فى إناء آخر ثم صبوا عليه ماء ثم مرس. ثم صفوه بثوب ثم القى فى اناء ثم صب عليه من عكر ما كان قبله ثم هد وغلى ثم سكن على عكره . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : ياهذا قد اكثرت على أفيسكر؟ قال : نعم فقال : كل مسكر حرام» . (٤)

وهذه الروايات كما ترى تدل على أن النبيذ بعد العلاج والقاء العكر فيه و

(١-٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٢٤ ح ١- ٣

(٣) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ١٧ ح ٨

(٤) مرت قريبا

الغليان والسكون بعده صار مسكراً . فتدل على أن الاسكار انما هو بعد تلك المقدمات لا بمجرده فتكون دالة على ضد مقصوده . ولو منعت دلالتها على ذلك فلا شبهة في عدم دلالتها بل ولا إشعارها بحصول السكر بمجرد الغليان . لكن صاحب الرسالة لا يبالي بعدم الدلالة حتى استدل بها على حصول السكر بمجرده . كما استدل عليه بروايات أخر نظيرها في عدم الدلالة .

كذيل رواية ابراهيم في باب تحريم العصير عن أبي عبدالله عليه السلام «قال : ثم ان ابليس ذهب بعد وفاة آدم عليه السلام فبال في اصل الكرم والنخلة فجرى الماء في عودهما ببول عدو الله فمن ثم يختمر العنب والتمر فحرم الله على ذرية آدم كل مسكر لان الماء جرى ببول عدو الله في النخلة والعنب وصار كل مختمر خمراً لان الماء اختمر في النخلة والكرمة من رائحة بول عدو الله» . (١)

واستشهد لاتمام الدلالة بقول ابن الاعرابي : سميت الخمر خمراً لانها تركت واختمرت ؛ قال : واختمارها تغير ريحها . أقول : أما لرواية فلا دلالة لها على منظوره بوجه فان صيرورة الخمر حراماً لجريان بول عدو الله في عود النخلة والكرم و صيرورة كل مختمر خمراً لاختمار الماء فيهما من رائحة بوله ، لا تدل على أن العصير بمجرد غليانه بنفسه صار سكراً أو خمراً وأي ربط بين تلك الفقرات ودعواه .

الأن يقال : ان رائحة الخمر اذا كانت في شيء تكشف عن بول عدو الله و اختماره ببوله وهو حسن لمن اراد الدعابة و المزاح . مع أن موافقة رائحة الخمر لرائحة العصير إذا نش غير معلومة ، بل معلومة العدم ، وأما التشبث بقول ابن الاعرابي وغيره من أئمة اللغة فمع الغض عن عدم حجية قولهم في غير المعاني اللغوية وذكر وجه التسمية غير داخل في فنهم ، بل من قبيل الاجتهاد في اصل اللغة ، أن العبارة المنقولة منه غير دالة على أن كل ما تغير ريحها يسمى خمراً بل تدل على أن الخمر سميت بذلك لهذا الوجه والافتراق بينهما ظاهر لا يخفى .

---

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٢ ح ٣

وأما قوله : «اختمارها تغير ريحها» فان أراد به الاخبار عن حقيقة كيمياوية فهو غير مسموع منه ؛ لعدم كونه داخلا فى فنه ، الاان يدعى التجربة ، وهى كما ترى ،هذا مضافاً الى ان الظاهر من تلك العبارة أن الخمر سميت خمراً لانها أى الخمر تركت واختمرت وتغيرت حالها، لأن العصير اذا ترك وتغير حاله يصير خمراً ويسمى بها، فلعل مراده أن وجه تسمية الخمر انها اذا تركت تتغير فى ريحها، وتأويل كلامه بما يرجع الى ما اراد المستدل بلاحجة لاداعى به .

واستدل ايضاً بما دل على حرمة ما تغير من العصير وغيره اذا نش وغلى بنفسه ، وامر النبى صلى الله عليه وآله باهراق ما تغير ونش والامر بغسل الاناء الذى ينبذ فيه لكيلا يغتلم وبروايات النهى عن الانتباذ فى جملة من الاوانى أو مطلق استعمالها كالدباء والمزفت والحنتم والنقير . (١)

وانت خبير بما فى الاستدلال بها لاثبات مسكرية ما غلى بنفسه من الوهن بعد التأمل فيما مر . والتميز بين المسئلتين المتقدمتين اى مسئلة حرمة ما نش وغلى و الاختلاف فى غايتها ومسئلة نجاسة العصير المغلى التى تفرد بالتفصيل فيها ابن حمزة كما مر . ومع جعل ذلك نصب عينيك تهتدى الى أن ما تمسك به لمدعاه من الاخبار وكلمات الاصحاب ، اما مخالف لمذهبه او غير مربوط به ، الا بعض اشعارات فى بعض الكلمات ولو كان الوقت متسعاً والحال مقتضياً و المسئلة مهمة لسردت عليك موارد خلطه حتى لاتغتر بعباراته ودعاويه واتضح لك وهن اعتراضاته على ائمة الفقه ومهرة الفن والله العاصم ، فاتضح مما مر عدم قيام دليل على نجاسته مطلقا لا ما غلى بنفسه ولا ما غلى بغيره .

ثم ان الاشتداد الواقع فى كلام جملة من الاصحاب كالمحقق و العلامة ان كان المراد منه الاسكار فالتعبير بالالحاق بالمسكر غير مناسب وان كان المراد الثخانة والخثورة فلا دليل على اعتباره الا ما احتمله الشيخ الاعظم من أن عمدة

(١) المروية فى الوسائل فى الباب ٢٥ من ابواب الاشربة المحرمة

الدليل على النجاسة لما كانت الموثقة المتقدمة المختصة بما بعد الثخونة المحسوسة و فتوى المشهور المتيقن منها ذلك كان الاقتصار في مخالفة الاصل عليها أولى، وان كان الاطلاق لا يخلو من قوة انتهى .

وهو غير وجيه فانه على فرض كون المستند هو الموثقة لا يظهر منها الاختصاص بل الظاهر منها ولو بالقرائن الداخلية والخارجية هو الاطلاق مضافاً الى أن في كونها مستندهم اشكالا بعد كونها في مقام بيان الحكم الظاهري كما مر، وبعد ما قيل من عدم معهودية التمسك بها الى زمان الاسترابادي . ولو قيل باستنادهم الى مثل الرضوي المتقدم و صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة كان أولى ، ولم يظهر منهما الاختصاص . اما الرضوي فظاهر، وأما الصحيحة فلان البختج صادق على اول مراتب الطبخ الحاصل بالغليان، ويحتمل أن يكون المراد به الاشتداد في الغليان وان كان بعيداً بل غير وجيه وكيف كان فبعد بطلان اصل الدعوى لاداعي بالبحث في متفرعاتها وقيودها.

وأما عصير الزبيب فلا ينبغي الاشكال في طهارته وإن قلنا بنجاسة عصير العنب بل في الحدائق الظاهر أنه لا خلاف في طهارته وعدم نجاسته بالغليان فاني لم أقف على قائل بالنجاسة هنا ، رحكى ذلك عن الذخيرة ايضاً.

لكن يظهر من بعضهم وجود قول بها بل عن أطعمة مجمع البرهان أنه يظهر من الذكرى اختيار نجاسة عصير التمر والزبيب لكن في مفتاح الكرامة ليس لذلك في الذكرى عين ولا اثر قال: وفي الذكرى بعد أن نسب الحكم بالنجاسة الى ابن حمزة والمحقق في المعتبر وذكر أن المصنف تردد في النهاية قال: ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة نعم اختار في الالفية النجاسة انتهى .

اقول: ولم أر في الوسيلة والمعتبر ما نسب اليهما ، الا أن يقال: ان العصير شامل للاقسام وهو غير ظاهر، سيما بعد معروفية اختصاصه عند الاطلاق بالعنبي وتسمية غيره باسماء أخر . وكيف كان فالاصل فيه الطهارة الى أن قام دليل على نجاسته.

وربما يتمسك لنجاسته بعد البناء على نجاسة العصير العنبي المغلي بالاستصحاب

التعليقي تارة وبالتنجيزي اخرى وهو استصحاب سببية غليانه للحرمة والنجاسة أو استصحاب ملازمة لهما .

أقول: ان ظواهر الادلة المستدل بها لنجاسة العصير مختلفة ويختلف حال الاستصحاب حسب اختلاف المستند، فان ظاهر موثقة معاوية بن عمار و صحيحة عمر بن يزيد جعل الحكم التنجيزي للعصير المطبوخ لان موضوع السؤال فيهما البختج وهو العصير المطبوخ فقد نزله في الموثقة منزلة الخمر في الاثار فرضاً ومنها النجاسة فكأنه قال : البختج حرام ونجس وكذا الحال في الصحيحة فان الحكم فيها ايضاً تنجيزي لا تعليقي.

وأما ظاهر مرسلة محمد بن الهيثم و خبر فقه الرضا بل خبر ابي بصير المستدل بكل منهما لها هو انشاء قضايا تعليقية أي اذا تغير العصير وغلى فلا خير فيه ؛ أو اذا اصابته النار أو غلى من غير أن تصيبه النار فهو خمر ، فان المستفاد من مثلهما جعل حكم على العصير معلقاً على الغليان ولا يرجع ذلك الى الحكم التنجيزي مطلقا، لا في الجعل ولا في الاعتبار ولا في الواقع لا قبل حصول المعلق عليه ولا بعده، لاختلاف موضوعهما اعتباراً وواقعاً وكذا حكمهما .

لان المجعول في القضايا التنجيزية اي مفاد الطائفة الاولى هو الحكم الفعلي المنجز على موضوع مقيد اي العصير المغلي ولو تحليلا فان البختج هو العصير المغلي او المطبوخ وفي القضايا التعليقية يكون الموضوع ذات العصير والغليان واسطة ومعلق عليه الحكم وهو امر تعليقي يتوقف فعليته على حصول المعلق عليه .

فقبل حصول المعلق عليه وبعده لا يفترق الموضوع ولا الحكم المجعول فان القضية لا تنقلب عما هي عليها حصل المعلق عليه اولم يحصل . نعم بعد حصول المعلق عليه يصير الحكم فعلياً منجزاً على العبد وحجة عليه لا بانقلاب القضية التعليقية الى التنجيزية او انقلاب موضوعها الى موضوع آخر فانه غير معقول فالموضوع في القضية التعليقية هو العصير لا العصير المغلي ولو بعد حصول المعلق عليه فالغليان ليس قيداً له في وعاء من الاوعية .

وماقرع الاسماع من أن الجهات التعليلية ترجع الى التقييدية انما هو فى القضايا العقلية لاالقضايا العرفية والظواهر اللفظيةوهوظاهر لدى التأمل .

ثم ان الظاهرمن القضايا التعليقية هو جعل الحكم على الموضوع على تقدير وجود المعلق عليه ففى المقام جعل النجاسة والحرمة على تقدير وجود الغليان و ينتزع منه سببية الغليان لهما او ملازمتهما معه . لااقول : لايمكن جعل السببية أو الملازمة ثبوتاً . بل أقول: ان الظاهر منهافى مقام الاثبات جعل الحكم لاجعل السببية اوالملازمةفهما منتزعتان من جعل الحكم عقلالامجعولتان شرعاً .

اذاعرفت ذلك فاعلم انه ان قلنا بأن النجاسة فى العصير العنبى مستفادة من القضية التعليقية فان قلنا بأن المستفاد منهاهو سببية الغليان لها اوملازمته لها فاستصحابهما و ان كان تنجيزياً والسببية والملازمة شرعية لكن تحقق المسبب بتحقق سببه و كذا تحقق الملازم بتحقق صاحبه عقلى .فاستصحاب السببية المجعولة لعصير العنب لايثبت نجاسة عصير الزبيب المغلى الا بالاصل المثبت و كذا استصحاب الملازمة فصرف كون السببية أوالملازمة شرعية لا يوجب التخلص عن المثبتية .

وان قلنا بأن المستفادمنها الحكم التعليقى فيجرى استصحابه من غير شبهة المثبتية لان حصول الحكم بحصول المعلق عليه شرعى فكأن الشارع المقدس قال : تعبداً نه اذا وجد غليان عصير الزبيب وجدت النجاسة أوتعبد بوجودها عند وجوده فلا اشكال من هذه الجهة و كذا لوقلنا بأن السببية الشرعية ليست على مثابة السببية التكوينية بل ترجع الى التعبد بوجود المسبب عند وجود سببه يكون استصحابها كاستصحاب الحكم التعليقى جارياً .

لكن قديستشكل فى الاستصحاب تارة بعدم بقاء الموضوع فان العنب والزبيب عنوانان مختلفان عرفاً وعقلا و كذامصاديقهما ولهذا لا يمكن التمسك بدليل حكم العنب على حكم الزبيب وفيه أن المعتبر فى الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها لاوحدة المستصحب مع موضوع الدليل الاجتهادى .

ولما كان الزبيب فى الخارج مسبوقاً بالعنبية فحين كان عنباً يقال :هذا الموجود

فى الخارج اذا غلى عصيره ينجس ويحرم وذلك بالاستنتاج من كبرى كلية اجتهادية وصغرى وجدانية فموضوع القضية المتيقنة فيه ليس عنوان العنب الكلى بل الموجود الخارجى المشار اليه لانطباق الكبرى عليه .

فاذا جف رطوبته لم يصر موجوداً آخر وان صدق عليه عنوان آخر وسلب عنه عنوانه الاولى فالرطوبة واليبوسة فيه نظير الكبر والصغر والمرض والصحة فى الشخص الخارجى حيث بقيت شخصيته عرفاً وعقلا مع تبادل العناوين والعوارض عليه فموضوع القضية المتيقنة باق مع العلم بعدم بقاء موضوع الدليل الاجتهادى .

واخرى بأن الحكم التعليقى والتقديرى ليس بشىء ولابد فى الاستصحاب من ثبوت حكم وضعى أو تكليفى أو موضوع ذى حكم والشك فى بقائه وفيه- مضافاً الى ان الحكم التكليفى أو الوضعى المشروط امر مجعول محقق فى وعائه وليس معدوماً ولا شىء - أنه لايشترط فى الاستصحاب كون المستصحب امراً موجوداً بل مايعتبر فيه هو فعلية الشك واليقين لافعلية المتيقن و المشكوك فيه و كون المتعلق ذا أثر قابل للتعبد فى زمان الشك .

فلو تعلق اليقين بعدم شىء و كان له اثر فى زمان الشك يجرى الاستصحاب بلاشبهة فضلا عن المقام ، فان اليقين متعلق بقضية شرعية هى انه اذا نش العصير او غلى يحرم أو اذا أصابته النار فهو خمر وشك فى بقائها بعد انطباقها على العنب الخارجى لاجل صيرورتها زبيباً والتعبد بهذه الاثر فى زمان الشك وهو الحكم بالنجاسة والحرمة اذا تحقق الغليان .

وأما ما قيل بأن معنى الاستصحاب التعليقى هو الشك فى بقاء الحكم المرتب على موضوع مركب من جزئين عند فرض وجود احد جزئيه وتبدل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الاخر ، ثم استشكل على الاستصحاب التعليقى تارة بأن الحكم المرتب على الموضوع المركب انما يكون وجوده وتقرره بوجود الموضوع بماله من الاجزاء والشرائط ، لان الموضوع كالعلة للحكم ولايعقل تقدم الحكم عليه ، فلا

معنى لاستصحاب مالا وجودله .

وتارة بأنه ليس للجزء الموجود من المركب اثرالا اذا انضم اليه الغليان و هذا ممالا يشك فيه فلا معنى لاستصحابه .وتارة بأن هذه القضية التعليقية عقلية لانها لازم جعل الحكم على الموضوع المركب .

فلا ينبغى أن يصغى اليه ؛ بعدخلطه بين القضايا التعليقية التى موضوعها نفس العناوين وحكمها تعليقى والمعلق عليه واسطة فى ثبوت الحكم للموضوع ، وبين القضايا التنجيزية التى موضوعها امر مركب من جزئين اى العصير والغليان وهو مبنى اشكاله الاول .

وأعجب منه اشكاله الثانى فان مالايشك فيه هو عصير العنب ، اذاضم اليه الغليان لاعصير الزبيب . و اعجب من ذلك اشكاله الثالث حيث ارجع القضايا التعليقية الواردة فى الشرع الى القضايا التنجيزية المركبة الموضوع ، ثم قال: ان القضية التعليقية لازمة عقلا بجعل الحكم على الموضوع المركب

وثالثة بأن الاستصحاب التعليقى معارض دائماً باستصحاب تنجيزى فان العصير الزبيبى المغلى كماهو محكوم بالنجاسة والحرمة للاستصحاب التعليقى وبعد حصول المعلق عليه كذلك محكوم بالطهارة والحلية الثابتتين له قبل الغليان . فأجابوا عنه بحكومة الاصل التعليقى السببى على التنجيزى المسببى وذكروا فى وجهها بمالايخلو عن مناقشة أومناقشات .

والتحقيق فى تقريرها أن يقال : ان الاستصحاب التعليقى جار بلحاظ حال قبل الغليان ، والمستصحب فيه هو القضية التعليقية فاذاشك فى بقائها يستصحب . وأما مفاد القضية المستصحبة أن هذا العصير اذا غلى ينجس ويحرم ،وبعد حصول الغليان و ضم الوجدان الى القضية المستصحبة تصير النتيجة أن هذا العصير نجس وحرام ،لا أن العصير المشكوك فى نجاسته أوحرمته كذا، لان الاستصحاب لم يجر فى المغلى المشكوك فيه. بل يجرى فى التعليقى بلحاظ قبل الغليان فيحرز الدليل الاجتهادى فى ظرفه .

واما استصحاب الحل و الطهارة انما يجرى فى العصير المغلى المشكوك فى حليته وطهارته؛ فالدليل الاجتهادى المستصحب لسانه نجاسة هذا العصير اذا غلى، وبعد الغليان ينتج نجاسة هذا العصير من غير قيد الشك . ولسان استصحاب الحل والطهارة الجارى فى المغلى أن المشكوك فيه طاهر وحلال فالاول بلسانه مقدم على الثانى وهذا هو السر فى تقدم الاصل السببى على المسببى فى جميع الموارد .

مثلا إذا شك فى نجاسة الثوب المغسول بماشك فى كريته فاستصحاب الكرية ينقح موضوع الدليل الاجتهادى تعبداً فينطبق عليه الدليل الاجتهادى أى ان الكر مطهر لما أصابه و غسل فيه وليس مفاده : اذا شككت فيما غسل فيه فهو طاهر بخلاف مفاد استصحاب نجاسة الثوب فان مفاده اذا شك فى نجاسته فهو باق عليها . فمفاد الاول بعد تطبيق الدليل أن هذا طاهر ومفاد الثانى اذا شك فى نجاسته فهو نجس.

وان شئت قلت :ان استصحاب الكرية فى المثال لا يعارض استصحاب النجاسة لتعدد موضوعهما وإنما التعارض بين مفاد الدليل الاجتهادى المنطبق على المستصحب تعبداً بعد ضم الوجدان و بين مفاد استصحاب نجاسة الثوب والاول مقدم بلسانه على الثانى وحاكم عليه ولو كان تنقيحه ببركة التعبد ببقاء الكرية بالاستصحاب و كذا الحال فى المقام فتدبر واغتنم .

ورابعة بأن الحكم انما تعلق بالعصير لا بالعنب حتى يقال ببقاء الموضوع . وهذا الاشكال يقرر بوجهين : احدهما أن موضوع الدليل الاجتهادى عصير العنب لا نفسه وهو غير باق فان الزبيب لما كان مسبوقاً بالعنبية صح أن يقال : ان هذا الموجود كان كذا والان كما كان . لكن عصيره لم يكن مسبوقاً بعصيرية العنب حتى يجىء فيه ما ذكر فاسراء الحكم من عصير العنب الى عصيره اسراء له من موضوع الى موضوع مباين له فى المفهوم والحقيقة والوجود .

وفيه أنه بعد فرض تعلق الحكم بعصير العنب يصح أن يقال عليه ان عصير هذا الموجود اذا غلى يحرم وينجس فاذا يبس وصار زبيباً يقال : ان هذا الموجود كان عصيره كذا و

الان كما كان .

وثانيهما أنه ليس للزبيب عصير فان العنب بعد جفافه ما في جوفه من الماء صار زبيباً وما بقي فيه هو الجرم اللزج وهو ليس بعصير جزماً وموضوع الحكم في العنب هو عصيره لا نفسه فاذا صار زبيباً لا يبقى فيه ماء يعتصر ويغلى والماء الخارجي الذي يراق فيه لاخراج حلاوته غير العصير العنبي جزماً فالقضية المتيقنة غير القضية المشكوك فيها يقيناً . وهذا الاشكال متين وهو الجواب عن الاستصحاب التعليقي .

هذا كله اذا كان المستند للنجاسة والحرمة هو القضايا التعليقية . واما اذا كان المستند لهما القضايا التنجيزية كقوله : البختج خمر أو لا تشرب البختج من يد مستحل المسكر . فعدم جريان الاستصحاب واضح لان الحكم التنجيزي على الموضوع المقيد لا يتحقق الا بعد تحقق موضوعه بجميع قيوده ، وقبله لا وجود له ولو بنحو الاعتبار في الخارج حتى يشك في بقائه ويستصحب .

(وتوهم) اجراء الاستصحاب التعليقي بتقريب أن العنب كان اذا انضم اليه الغليان محكوماً بالحرمة والنجاسة فاذا صار عصيراً يستصحب الحكم التعليقي ، (فاسد) فان هذا التعليق عقلي لا شرعي لان المفروض أنه ليس للشارع الاحكم تنجيزي على العصير المغلى فالحكم التعليقي غير مجعول بل من اللوازم العقلية و في مثله لا يجري الاستصحاب . مضافاً الى ورود الاشكال الاخير اي عدم بقاء الموضوع عليه ايضاً .

فتحصل مما ذكر عدم جريان الاصل وعدم الدليل على نجاسة العصير الزبيبي . ودعوى صدق العصير عليه . قد مر جوابها . هذا كله على فرض تسليم نجاسة عصير العنب . و الا فقد عرفت عدم نجاسته فضلاً عن نجاسة عصير الزبيب .

ثم انه لا بأس بصرف الكلام الى حكم عصير الزبيب من جهة الحرمة وان كان خارجاً عن محط البحث لكونه محلاً للابتلاء فنقول : المشهور كما في الحدائق حليته بل في طهارة شيخنا الاعظم عن جماعة دعوى الشهرة عليه بل عن الرياض كادت تكون اجماعية وهي مقتضى الاصل السالم عن المعارض .

اما الاستصحاب فقد عرفت الكلام فيه واما غيره فعمدة المستند للحرمة رواية زيد النرسي في اصله « قال : سئل ابو عبدالله عليه السلام عن الزبيب يدق ويلقى في القدر ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته ؟ فقال : لا تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث فان النار قد اصابته قلت : فالزبيب كما هو في القدر ويصب عليه الماء ثم يطبخ ويصفى عنه الماء؟ فقال: كذلك هو سواء اذا أدت الحلاوة الى الماء فصار حلواً بمنزلة العصير ثم نش من غير ان تصيبه النار فقد حرم وكذلك اذا اصابته النار فأغلاه فسد » (١)

وقد حاول العلامة الطباطبائي تصحيح سندها تبعاً للمجلسي رحمه الله واستند في ذلك تارة على قول النجاشي : له كتاب يرويه عنه جماعة قال : أخبرنا احمد بن علي بن نوح السيرافي قال حدثنا محمد بن احمد الصفواني قال : حدثنا علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن ابن أبي عمير عن زيد النرسي بكتابه وعلى نص الشيخ رواية ابن ابي عمير كتابه وعن البحار وغيره طريق اليه بتوسط ابن ابي عمير .

قال : وروايته لهذا الاصل تدل على صحته و اعتباره و الوثوق بمن رواه فان المستفاد من تتبع الحديث و كتب الرجال بلوغه الغاية في الثقة والعدالة والورع و الضبط و التحذر عن التخليط و الرواية عن الضعفاء والمجاهيل ولهذا ترى أن الاصحاب يسكنون الى روايته و يعتمدون على مراسيله و قد ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عمن يوثق به وهذا توثيق عام لمن روى عنه ولا معارض له هيهنا ثم ذكر اجماع الكشي على تصحيح ما يصح عنه و اجال القلم حوله .

واخرى على قول الشيخ : له اصل قال : وعد النرسي من اصحاب الاصول و تسمية كتابه اصلا مما يشهد بحسن حاله واعتبار كتابه فان الاصل في اصطلاح المحدثين من اصحابنا بمعنى الكتاب المعتمد الذي لم ينتزع من كتاب آخر وليس بمعنى مطلق الكتاب فانه قد يجعل مقابلا له فيقال : له كتاب وله اصل .

ثم حكى الكلام المنقول عن المفيد طاب ثراه بأنه صنفت الامامية من عهد

(١) المستدرك ابواب الاشربة المحرمة ب ٢، ح ١

امير المؤمنين عليه السلام الى عهد ابى محمد الحسن بن على العسكرى عليه السلام اربعماة كتاب تسمى الاصول قال : وهذا معنى قولهم : له اصل ومعلوم أن مصنفات الامامية فيما ذكر من المدة تزيد على ذلك بكثير كما يشهد به تتبع كتب الرجال فالاصل اخص من الكتاب ولايكفى فيه بمجرد عدم انتزاعه من كتاب آخر وان لم يكن معتمداً فانه يؤخذ فى كلام الاصحاب مدحاً لصاحبه و وجهاً للاعتماد على ما تضمنه و ربما ضعفوا الرواية لعدم وجدان متنها فى شىء من الاصول .

وثالثة بسكوت ابن الغضائرى عن الطعن فيه مع طعنه فى جملة من المشايخ و اجلاء الاصحاب حتى قيل : السالم من رجال الحديث من سلم منه بل قال زيد الزرادو زيد النرسى رويا عن ابى عبدالله عليه السلام قال ابو جعفر بن بابويه ان كتابهما موضوع وضعه محمد بن موسى السمان و غلط ابو جعفر فى هذا القول فانى رأيت كتبهما مسموعة من محمد بن أبى عمير انتهى قال : ولولا أن هذا الاصل من الاصول المعتمدة المتلقاة بالقبول بين الطائفة لما سلم من طعنه ومن غمزه على ما جرت به عادته فى كتابه الموضوع لهذا الغرض .

ورابعة باخراج الكلينى فى جامعه الكافى الذى ذكر انه قد جمع الاثار الصحيحة عن الصادقين روايتين منه احداهما فى باب التقبيل من كتاب الايمان والكفر وثانيتهما فى كتاب الصوم فى باب صوم العاشوراء واخرج الشيخ عنه حديثاً فى كتاب الوصايا من التهذيب مع ايراده الرواية الاخيرة فى كتابى الاخبار باسناده عن الكلينى فلا تخلو الكتب الاربعة عن اخباره .

بل روى جعفر بن قولويه عن على بن الحسين وغيره بسندهم عن النرسى ومنه يعلم رواية على بن بابويه، والد الصدوق اصل النرسى ويظهر منه أن اصل نسبة اعتقاد وضعهما الى الصدوق تبعاً لشيخه ضعيف أورجف عنه بعد ماذكره فى فهرسته فان والده شيخ القميين وفقيههم و ثقتهم والذى خاطبه الامام العسكرى عليه السلام بقوله فى توقيعه: يا شيخى ومعتمدى

يرى الاصل المذكور وولده يعتقد كونه موضوعاً، هذا مما لا ينبغي نسبته اليه انتهى ملخصاً، وهو تفصيل ما افاده المجلسي على ما حكي عنه تقريباً.

قال بعد نقل كلمات الجماعة في الاصلين وصاحبيهما: أقول: وان لم يوثقهما اصحاب الرجال لكن أخذا كابر المحدثين من كتابهما واعتمادهم عليهما حتى الصدوق في معاني الاخبار وغيره، ورواية ابن ابي عمير عنهما وعد الشيخ كتابهما من الاصول لعلها تكفي لجواز الاعتماد عليهما» انتهى» ثم ذكر حال نسخته العتيقة.

اقول: لا بأس بصرف الكلام الى حال ما تشبثا به سيما اجماع الكشي الذي هو العمدة في المقام وغيره من الموارد الكثيرة المبتلى بها. فعن الكشي في حق فقهاء اصحاب ابي جعفر وابي عبدالله عليهما السلام: اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء الاولين من اصحاب أبي جعفر وابي عبدالله عليهما السلام وانقادوا لهم بالفقه فقالوا: أفقه الاولين ستة. ثم ساق اسماءهم.

وفي فقهاء اصحاب ابي عبدالله عليه السلام اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون وأقروا لهم بالفقه ثم ساق اسماءهم، وفي فقهاء اصحاب ابي ابراهيم وأبي الحسن اجتمع اصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم وأقروا لهم بالفقه والعلم ثم ذكر اسمائهم.

ويقع الكلام تارة في المفهوم المراد من تلك العبارات وأخرى في حول كلمات الاصحاب وفهمهم المعنى المراد منها وحال دعوى تلقيهم هذا الاجماع بالقبول.

اما الاول ففيها احتمالات اظهرها أن المراد تصديقهم لما أخبروا عنه وليس اخبارهم في الاخبار مع الواسطة الا الاخبار عن قول الواسطة وتحديثه فاذا قال محمد بن أبي عمير: حدثني زيد النرسي قال: حدثني علي بن مزيد قال: قال ابو عبدالله عليه السلام كذا، لا يكون اخبار ابن ابي عمير الا تحديث زيد. وهذا فيما ورد في الطبقة الاولى واضح و كذلك الحال في الطبقتين الاخيرتين اي الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم لان ما يصح عنهم ليس متن الحديث في الاخبار مع الواسطة لو لم نقل مطلقاً.

(فح) إن كان المراد من الموصول مطلق ماصح عنهم يكون لازمه قيام الاجماع على صحة مطلق اخبارهم سواء كان مع الواسطة اولا. إلا أنه في الاخبار مع الواسطة لايفيد تصديقهم وتصحيح ماصح عنهم بالنسبة الى الوسائط فلابد من ملاحظة حالهم و وثاقتهم وعدمها.

وإن كان المراد منه متن الحديث بدعوى أن الصحة و الضعف من صفات المتن ولو بلحاظ سنده فلازمه قيام الاجماع على تصحيح الاخبار بلاواسطة فانما يصح عنهم من المتن هو الذى اخبروا عن نفسه وأما الاخبار مع الواسطة فليس اخبارهم عن متنه بل عن تحديث الغير ذلك و إن شئت قلت: ماصح عنهم الذى يجب تصحيحه لابد وأن يكون الاخبار عن واقع حتى يجوز فيه الصدق و الكذب و التصحيح وعدمه.

فاذا قال ابن أبى عمير: حدثنى النرسى قال: حدثنى على بن مزيد قال الصادق عليه السلام كذا؛ فما اخبر به ابن ابى عمير ويصح أن يكون كاذباً فيه وصادقاً ويمكن الحكم بصحته والاجماع على تصحيحه هو إخباره بأن زيداً حدثنى و أما قول النرسى وعلى بن مزيد و كذا قول الصادق عليه السلام فليس من اخباره ولهذا لو كان اخبار النرسى أو على بن مزيد كاذباً لايكون ابن أبى عمير كاذباً. وليس ذلك الالعدم اخباره به وصحة سلبه عنه وهو واضح جداً.

فهل ترى من نفسك لزوم تصديق الجماعة حتى فيما لايقولون؟ بل قالوا: انا لم نقله.

فاذا كذب على بن مزيد مثلا على الصادق ونقل ابن ابى عمير قوله، ثم قيل له: لم كذبت على الصادق عليه السلام؟ يصح له أن يقول: انى لم أكذب عليه، بل نقلت عن زيد وهو عن على بن مزيد وهو كاذب لا أنا ولازيد وانما كررنا هذا الامر الواضح لما هو مورد الاشتباه كثيراً.

(فما قد يقال) فى رد هذا الاحتمال من أنه لايخفى ما فيه من الركاكة خصوصاً بالنسبة الى هذا الاعلام ولو كان المراد ماذكر اكتفى بقوله اجمعت العصابة على تصديقهم، بل هنا دقيقة اخرى وهى أن الصحة والضعف من أوصاف متن الحديث تعرضه

باعتبار اختلاف حالات رجال السند .

(لايخفى) مافيه من الغفلة عن أن ذلك من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب فانه يلزم منه عدم قيام الاجماع على تصديقهم فى الاخبار مع الواسطة حتى بالنسبة الى تحديث الوسائط ، لا بدعوى تنقيح المناط . نعم لازم تصديقهم وثاقتهم وصداقتهم فى النقل وهو واضح .

وأما دعوى ركاكة دعوى الاجماع على صرف تصديقهم سيما فى هؤلاء العظماء ففيها انه اذا قام الاجماع على تصديق هؤلاء فأية ركاكة فى نقله كما لا ركاكة فى نقل الاجماع على فقاهتهم والاقرار لهم بالعلم كما نقله ايضاً .

ودعوى عدم اختصاص هذا الاجماع بهم بعد تسليمها يمكن أن لايكون عند الكشى ثابتاً فى غيرهم هذا مضافاً الى أن لزوم الركاكة فى ظاهر لفظ لا يوجب جواز صرفه عن ظاهره وحمله على مالا تلزم منه الركاكة كائناً ما كان .

وقوله : لو كان المراد ذلك لاكتفى بقوله : « اجمعت العصابة على تصديقهم » فيه اولا اكتفى به فى الطبقة الاولى ومن فى الطبقتين الاخيرتين ليسوا بأوثق وأورع ممن فى الاولى ومن ذلك يمكن أن يقال ان مراده فى الجميع واحد وحيث لم يرد فى الاولى إلا تصديقهم وتوثيقهم لم يرد فى غيرها الا ذلك .

الا أن يقال : ان الطبقة الاولى لما لم يكن اخبارهم مع الواسطة لم يحتج الى دعوى الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم وهو كذلك نوعاً لكن دعوى الاجماع على تصديقهم لو كانت ركيكة كانت بالنسبة اليهم ركيكة ايضاً بل أشد ركاكة .

وثانياً لنا أن نقول : لو كان المراد من العبارة ماذكرتم من تصحيح الرواية مع توثيق ما بعده لكان عليه أن يقول : اجتمعت العصابة على وثاقة من نقل عنه واحد من هؤلاء أو نحو ذلك من العبارات حتى لايشتبه الامر على الناظر وما الداعى الى ذكر تلك العبارة التى هى ظاهرة فى خلاف المقصود ؟.

وربما يقال : ان بناء فقهاء اصحاب الائمة عليهم السلام نقل فتواهم بالرواية فكل ماروى احد هؤلاء العظماء كان مضمونها فتواه فكما صح من اصحاب الاجماع

التحديث بالمعنى الذى تقدم ، صح منهم الفتوى على مضمون حديثه ، و مقتضى تصديقهم وتصحيح ماصح عنهم تصديق التحديث ومضمون الحديث جميعاً فيتم المطلوب

وفيه- بعد تسليم ذلك وبعد الغض عن أن ذلك الاجماع لو ثبت فانما قام على تصديقهم فى النقل لا الفتوى كما هو الظاهر من معقده- أن ماينتج لاتمام المطلوب اثبات أن كل ماروووا موافق لفتواهم وهو مقطوع البطلان ضرورة وجود رواية المتعارضين من شخص واحد فى مروياتنا ورواية ماهو خلاف المذهب اصولا أوفروعاً فيها ممالا يمكن مطابقتها لفتواهم .

وأما اثبات كون فتواهم بنحو الرواية فلاينتج المطلوب فاذا علمنا أن بعض ما روى ابن ابى عمير مطابق لفتواه لاينتج ذلك لزوم الاخذ بجميع رواياته و كذا لو علمنا ان كل ماافتى به فهو بنحو الرواية وهذا مغالطة نشأت من ايهام الانعكاس مع أن فى اصل الدعوى ايضاً كلاماً .

ثم انهم ذكروا فى وجه حجية هذا الاجماع بعد عدم كونه بالمعنى المصطلح احد الامرين : الاول اطلاع العصابة على احتفاف جميع الاخبار التى هى منقولة بتوسطهم بقرائن خارجية يوجب الاطلاع عليها العلم بصحة الخبر .

وهذا غير ممكن عادة ضرورة عدم حصر تلك الاخبار وعدم امكان اطلاع جميع العصابة على القرائن الموجبة لكل ناظر فى كل واحد من الاخبار التى لاتحصى .

فهذا محمد بن مسلم احد الجماعة روى عن الكشى عن حريز عنه أنه قال : ماشجر نى رأى قط الا سألت عنه ابا جعفر عليه السلام حتى سألته عن ثلاثين الف حديث و سألت اباعبدالله عليه السلام عن ستة عشر الف حديث والظاهر أن احاديث زرارة لم تقصر منها ولو لم تكن ازيد ومن المحال اطلاع جميع الاصحاب على جميع ماروى هؤلاء مع اطلاعهم على قرائن موجبة للقطع بل من المحال عادة احتفاف جميع اخبارهم على القرائن الكذائية فهذا ليس وجه اجماعهم ولا ذاك وجه حجيته .

الثانى- اطلاعهم على جميع مشايخ هؤلاء ومن يروون عنهم مسنداً ومرسلا والعلم

بوثاقة جميعهم فحكموا بصحة احاديثهم لاجل صحة سندها الى المعصوم عليه السلام هذا وجه اجماعهم ومنه يظهر وجه حجيته . وهوو ان كان دون الاول فى البطلان لكنه يتلوه فيه اما اولا فلان اطلاع جميع العصابة على جميع الافراد الذين يروى هؤلاء الجماعة عنهم بلاواسطة ومع الواسطة بعيد فى الغاية ، بل غير ممكن عادة مع عدم تدوين كتب الحديث والرجال فى تلك الاعصار بنحو يصل الكل الى الكل ، و بعد وصول اخبار البلاد البعيدة بعضها الى بعض . وتصوير تهيئة الاسباب جميعاً لجميعهم مجرد تصور لا يمكن تصديقه .

واما ثانياً فلان مشايخ الجماعة ومن يروون عنهم لم يكن كلهم ثقاة بل فيهم من كان كاذباً وضاعاً ضعيفاً لا يعتنى بروايا ته و بكتبه هذا ابن ابى عمير وهو اشهر الطائفة فى هذه الخاصة يروى عن يونس بن ظبيان الذى قال النجاشى فيه على ماحكى عنه : ضعيف جداً لا يلتفت الى ماروا ه ، كل كتبه تخليط وعن ابن الغضائرى انه غال وضاع للحديث وعن الفضل فى بعض كتبه الكذابون المشهورون ابو الخطاب ويونس بن ظبيان ويزيد الصائغ الخ وقد ورد فيه عن ابى الحسن الرضا عليه السلام اللعن البليغ .

وعن عبدالله بن القاسم الحضرمى الذى قال فيه ابن الغضائرى ضعيف غال متهافت وقال النجاشى : كذاب غال يروى عن الغلاة لاخير فيه ولا يعتد بروايته وقريب منه بل ازيد عن الخلاصة . وعن على بن ابى حمزة البطائنى الذى قال فيه ابو الحسن على بن الحسن بن الفضال على المحكى على بن ابى حمزة كذاب متهم ملعون قد رويت عنه احاديث كثيرة و كتبت عنه تفسير القرآن من اوله الى آخره الا انى لا أستحل أن أروى عنه حديثاً واحداً نعم عن صاحب المعالم ان ذلك فى حق ابنه الحسن ابن على بن ابى حمزة .

وعن ابن الغضائرى انه لعنه الله اصل الوقف واشد الخلق عداوة المولى يعنى الرضا عليه السلام ونقل عنه نفسه قال لى ابو الحسن موسى : انما انت ياعلى واصحابك اشباه الحمير . وروى الكشى روايات فى ذمه : منها ماروا ه بسنده عن يونس بن عبد الرحمن قال : مات

ابو الحسن وليس من قوامه احد الا وعنده المال الكثير وكان ذلك سبب وقفهم و جحودهم موته وكان عند على بن ابى حمزة ثلثون الف ديناراً .

وروى بسنده عن محمد بن الفضيل عن ابى الحسن الرضا حديثاً وفيه : وسمعته يقول فى ابن حمزة : أما استبان لكم كذبه؟ الى غير ذلك . والاعتذار بأن رواية ابن أبى عمير عنه كانت قبل وقفه غير مقبول لظهور ماتقدم وغيره فى سوء حاله قبل الوقف و أن الوقف لاجل حطام الدنيا . ولهذا لم يستحل على بن الحسن بن الفضال أن يروى عنه رواية واحدة فلو كان قبل الوقف صحيح الرواية لم يستحل له ترك روايته بناءاً على كون ذلك فى حقه كما عن ابن طاوس والعلامة .

وعمل الطائفة برواياته لايوجب توثيقه مع أنه غير مسلم بعدما نقل عن المشهور عدم العمل بها . تأمل . وعن ابى جميلة الذى ضعفه النجاشى وقال ابن الغضائرى والعلامة انه ضعيف كذاب يضع الحديث . وعن على بن حديد الذى قال الشيخ فى محكى الاستبصار انه ضعيف جداً لايعول على ماينفرد بنقله وضعفه فى محكى التهذيب ايضاً . وعن الحسين بن احمد المنقرى الذى ضعفه الشيخ والنجاشى والعلامة وغيرهم الى غير ذلك .

وأما نقله عن غير المعتمد والمجهول والمهمل ومن ضعفه المتأخرون امثال محمد بن ميمون النسيمى وهاشم بن حيان فكثير يظهر للمتتبع . وأما صفوان بن يحيى فقد روى عن على بن ابى حمزة وابى جميلة المفضل بن صالح المتقدمين وعن محمد بن سنان الذى ضعفوه بل عن المفضل أنه من الكذابين المشهورين وعن عبدالله بن خداش الذى قال فيه النجاشى ضعيف جداً الى غير ذلك .

وأما البزنطى فروى عن ابى جميلة المتقدم واحمد بن زياد الخزاز الضعيف و الحسن بن على بن ابى حمزة الضعيف المطعون عن ابن الغضائرى أنه واقفى ابن واقفى ضعيف فى نفسه وابوه اوثق منه وقال الحسن بن على بن الفضال انى لاستحيى من الله أن أروى عن الحسن بن على وقدمر أن ما حكى عن ابن الفضال فى على بن أبى حمزة ذهب

صاحب المعالم الى أنه في ابنه الحسن . وحكى الكشي عن بعضهم أن الحسن بن علي ابن ابي حمزة كذاب .

وأما الحسن بن محبوب فروى عن ابي الجارود الضعيف جداً الوارد فيه عن الصادق انه كذاب مكذب كافر عليه لعنة الله . وعن محمد بن سنان انه قال ابو الجارود لم يمت حتى شرب المسكر و تولى الكافرين وعن صالح بن سهل الهمداني الذي قال ابن الغضائري فيه إنه غال كذاب وضاع للحديث روى عن أبي عبدالله عليه السلام لا خير فيه، و لا في ساير ما رواه وقد روى أنه قال بالوهية الصادق عليه السلام .

وعن عمرو بن شمر الذي قال فيه النجاشي انه ضعيف جداً يدا حاديث في كتب جابر الجعفي . وغيرهم كعبد العزيز العبدي و ابي جميلة ومحمد بن سنان و مقاتل ابن سليمان من الضعاف والموصوفين بالوضع. فقد حكى أنه قيل لابي حنيفة قدم مقاتل ابن سليمان قال: اذا يجيئك بكذب كثير (فويل لمن)

واما يونس بن عبد الرحمن فقد روى عن صالح بن سهل وعمرو بن جميع وابي جميلة ومحمد بن سنان ومحمد بن مصادف الى غير ذلك من الضعفاء . و كذا حال غيرهم كرواية ابن بكير وابن مسكان عن محمد بن مصادف وجميل وابان بن عثمان عن صالح بن الحكم النيلي الى غير ذلك . و اما روايتهم عن المجاهيل و غير الموثقين فالى ماشاء الله .

ومما ذكر نا يظهر الجواب عن دعوى شيخ الطائفة قال في محكي العدة : اذا كان احد الراويين مسنداً والاخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم أنه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره . ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما رواه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا ممن يوثق به و بين ما يسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم. انتهى ،فان هذا الاجماع المدعى معلل ونحن اذا وجدنا خلاف ما وجدوا أو ادعوا لا يمكننا التعويل على اجماعهم

فضلا عن دعواه .

وما قيل من عدم منافاة خروج فرد او فردين بالظن بل الاطمينان بالوثاقة ، مدفوع بأن الخارج كثير سيما مع انضمام المجهول والمهمل الى الضعيف ومعه كيف يمكن حصول الاطمينان على ذلك والظن لو حصل لا يغنى من الحق شيئاً . هذا مع عدم احراز اتكال اصحابنا على دعوى اجماع الكشى ولا على اجماع الشيخ .

وقد يقال باتكالهم على اجماع الكشى فان شيخ الطائفة قال في أول كتابه المختار من رجال الكشى بهذه العبارة فان هذه الاخبار اختصرتها من كتاب الرجال لابى عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشى و اخترنا ما فيها انتهى . بدعوى ظهورها او صراحتها في أن ما في الكتاب مختاره ومرضيه وايضاً عبارته المتقدمة المحكية عن العدة اشارة الى الاجماع المذكور . وايضاً نقل الشهيد في الروضة عنه أن العصابة اجمعت على تصحيح ما يصح عن عبدالله بن بكير واقرّ واله بالفقه والثقة .

وفيه أن ما ذكر في اول الرجال لا اشعار فيه بكون ما فيه ، مختاره لو لم نقل باشعاره بخلافه فضلا عن الظهور او الصراحة فيه فان الضمير المؤنث في قوله (ما فيها) يرجع الى الاخبار المذكورة قبله ، فيظهر منه أن مختاره بعض الاخبار التي اختصرها من كتابه و الا لكان عليه أن يقول : واخترناها أو اخترنا ما فيه مع أن الاختيار في مقام التصنيف غير الارتضاء والاختيار بحسب الرأى كما هو ظاهر بعد التدبر .

ثم ان رجال الكشى على ما يظهر من مختاره ومختصره مشحون بالروايات و الاحاديث وانما قال الشيخ ان هذه الاخبار اختصرتها من كتابه و ظاهره الاخبار المصطلحة ، فأى ربط لهذا الكلام مع ما ذكر من اختياره لدعاوى الكشى و سايرما في الكتاب .

مع أن الضرورة قائمة بعدم كون جميع ما في الكتاب الذى اختصره من كتاب الكشى مرضياً له فان فيها روايات الطعن على زرارة ومحمد بن مسلم وابى بصير وبريد ابن معاوية من مشايخ اصحاب ابى جعفر وابى عبدالله عليهما السلام وغيرهم . وفيها الاخبار

المتناقضة فهل يمكن أن تكون تلك الاخبار مختاراً له ؟ ولو كان كذلك لزم منه هدم اجماع الكشى .

وأما عبارته المتقدمة فمفادها غير مفاد اجماع الكشى على ما تقدم مستقصى مفاده الا أن يقال انه اتكل على اجماعه ونقله بالمعنى واخطأ فى فهم المراد منه، وفيه ما فيه. بل الظاهر عدم اعتماده على اجماع الكشى وقد طعن على عبدالله بن بكير بجواز وضعه الرواية والكذب على زرارة، نصرة لمذهبه فى محكى كتاب الطلاق من التهذيب والاستبصار .

قال بعد ذكر روايته عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام فى هدم كل طلاق ما قبله اذا تركت الزوجة حتى تخرج العدة ولو كان مأة مرة بهذه العبارة : هذه الرواية فى طريقها ابن بكير وقد قدمنا أنه قال حين سئل عن هذه المسئلة : هذا مما رزق الله من الرأى ، ولو كان سمع ذلك لكان يقول : نعم رواية زرارة ويجوز أن يكون اسند الى زرارة نصرة لمذهبه لما راى اصحابه لا يقبلون ما يقوله برأيه . وقد وقع منه من اعتقاد الفطحية ما هو اعظم من ذلك . انتهى .

وانت خبير بأن ما ذكره فيه لا يجتمع مع تصديقه اجماع الكشى لما عرفت أن لازم اجماعه وثاقة الجماعة أو مع من بعدهم على زعم بعضهم . ولا يمكن دعوى احتفاف جميع رواياتهم بالقرائن الموجبة للاطمينان أو القطع بالصدور سوى هذه الرواية من ابن بكير ، هذا مع ما يأتى من شواهد أخر على عدم اعتماده على اجماعه .

وأما العبارة المحكية عن الروض فمع عدم وجودها فى كتب الشيخ كما قال بعض اهل التتبع و احتمال أن يكون النقل بالمعنى من العبارة المتقدمة بزعم كونها اشارة الى اجماع الكشى أو زعم أن ما فى مختصر الكشى مختاره و مرضيه ومنه دعوى الاجماع كما زعمها غيره ، فلا يمكن الاتكال عليها فى نسبة تصديق الاجماع اليه مع وجود الشواهد على خلافه كما مر ويأتى . هذا حال شيخ الطائفة .

وأما النجاشي الذى هو ابو عذرة هذا الفن وسابق حلبته ومقدم على الكل فيه

فلم ترمنه اشارة ما الى هذا الاجماع ولم يظهرمنه ادنى اتكال به مع شدة حرصه بتوضيح احوال الرجال والفحص عن و ثاقتهم و عنايته بنقل توثيق الثقات ولو كان هذا الاجماع صالحاً للاتكال عليه لماغفل عنه ، بل لما خفى عليه اجماعهم مع تضلعه و كثرة اطلاعه وتقدمه عليه فى سعة الباع والاحاطة وقرب عهده منه . فلو ثبت عنده ماثبت عندالكشى أو كان نقله معتمداً عنده لما صح منه التوقف فى احد من الجماعة ورجالهم ؛ فضلاعن تضعيف بعض رجالهم .

فعدم التعرض لهذا الاجماع وعدم توثيق بعض اصحابه كأبان بن عثمان و عبدالله بن بكير وتضعيف بعض رجالهم ورميه بالكذب والوضع كما تقدم منه ، كاشف قطعى عن عدم ثبوت الاجماع عنده وعدم اعتنائه بنقل الكشى لالعدم اتكاله بالاجماع المنقول بخبر الواحد بل لوجدان خلافه مع قربه منه . و كان كتاب الكشى موجوداً عنده .

قال فى ترجمته : محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشى ابوعمرو كان ثقة عيناً . وروى عن الضعفاء كثيراً الى أن قال : له كتاب الرجال كثير العلم وفيه اغلاط كثيرة اخبرنا احمد بن على بن نوح وغيره عن جعفر بن محمد عنه بكتابه انتهى . سيامع تعرضه فى ترجمة ابن ابى عمير بسكون الاصحاب الى مرسلاته .

فلو كان اجماعه ثابتاً أو كان متكلا عليه فى ابن ابى عمير لاشار اليه فى ساير الرجال المشاركين له فيه قال فى ترجمة ابن ابى عمير : و كان حبس فى ايام الرشيد إلى أن قال : وقيل : ان اخته دفنت كتبه فى حال استتاره و كونه فى الحبس اربع سنين فهلكت الكتب .

وقيل : بل تركتها فى غرفة فسال عليها المطر فهلكت فحدث من حفظه ومما سلف له فى ايدى الناس . فلهذا اصحابنا يسكنون الى مراسيله . انتهى . و هو واضح الدلالة على أن الامر ليس كما ذكره الكشى أو نسب اليه . بل هذا خاصة ابن ابى عمير عنده . نعم صرف ضياع الكتب ليس موجباً لعملهم على مراسيله لو كان السكون بمعنى العمل و

الاعتماد وفيه كلام بل لابد من علمهم أو ثقتهم بأنه لا يرسل إلا عن ثقة وهو يدل على أن مرسلاته فقط مورد اعتماد اصحابنا دون غيرها . بل المتيقن منها ما اذا اسقط الواسطة ورفع الحديث الى الامام عليه السلام لا ما ذكره بلفظ مبهم كرجل أو بعض اصحابنا وكون المرسلة في تلك الازمنة اعم ، غير واضح عندي عجالتاً لابد من الفحص والتحقيق .

فاتضح بما ذكر أن النجاشي لم يكن مبالياً باجماع الكشي وكان يرى سكون الاصحاب الى خصوص مرسلات ابن ابي عمير دون مسنداته ولا بمرسلات غيره ومسنداته . وكذا لم يظهر من ابن الغضائري المعاصر لشيخ الطائفة بل له نحو شيخوخة وتقدم عليه - ادنى اعتماد على ذلك الاجماع تأمل . وكذا المفيد وغيره ممن هو في عصر الكشي أو قريب منه . وقد ضعف القميون يونس بن عبدالرحمن وطعنوا فيه . وبهذا يظهر المناقشة في دعوى اجماع شيخ الطائفة في عبارته المتقدمة . هذا حال تلك الاعصار .

واما الاعصار المتأخرة عنها التي اشتهر هذا الاجماع فيها وكلما مضى الزمان قوي الاشتهار فلا حجية في شهرتهم واجماعهم لا في مثل المسئلة ولا في المسائل الفرعية لعدم شيء عندهم غير ما عندنا . ومع ذلك ان المحقق اختلفت كلماته فربما مال الى حجية مرسلات ابن ابي عمير او قال بها وربما صرح بعدمها فعن موضع من المعتبر قال : الجواب الطعن في السند لمكان الارسال ولو قال قائل : مراسيل ابن ابي عمير تعمل بها الاصحاب، منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه . فاذا ارسل احتمل ان يكون الراوي احدهم انتهى .

هذا بالنسبة الى ابن ابي عمير فما حال مرسلات غيره كصفوان والبزنطي فضلا عن غيرهما . وعنه في ذكوة المستحقين: ان في ابان بن عثمان ضعفاً وقريب منه عن العلامة والفخر والمقداد والشهيد وعن الشهيد الثاني ان ظاهر كلام الاصحاب قبول مرسلات ابن ابي عمير لاجل احراز أنه لا يرسل الا عن ثقة ودون اثباته خرط القتاد

وقدنازعهم صاحب البشرى فى ذلك ومنع تلك الدعوى. انتهى .

ومع كون العلامة اتكل كثيراً على الاجماع المذكور حكى عنه فخر الدين قال سألت والدى عن أبان بن عثمان قال الاقرب عدم قبول روايته لقوله تعالى : «إن جائكم فاسق » الاية ولافسق اعظم من عدم الايمان ورد ابن طاوس رواية ابن بكير و ضعفه المحقق والفاضل المقداد والشهيد وطعنوا فى روايات هو فى سندها لاجله . و يظهر من ابن طاوس نحو تردد فى جميل بن دراج و الاختلاف فى الاسدى و المرادى معروف .

ولم يتعرض النجاشى لمعروف بن خربوذ ولم يوثقه الشيخ والعلامة وقال الثانى: روى الكشى فيه مدحاً وقدحاً وقال ابن داود وثقته اصح وهو ظاهر أو مشعر بوجود الخلاف فيه . وعن ابن داود فى بريد بن معاوية مدحه الكشى ثم ذمه . ويقوى عندى أن ذمه انما هو لاطباق العامة على مدحه والثناء عليه فساء ظن بعض اصحابنا به، وهو ظاهر فى أن الذام غير منحصر بالكشى .

هذا حال اصحاب الاجماع وقد تقدم حال جملة من رجالهم ومشايخهم؛ و عليك بالفحص فى حال سايرهم حتى يتضح لك حال اجماع الكشى والشيخ. هذا شطر من الكلام فى اول ما تشبث به الطباطبائى فى اصلاح حال النرسى و كتابه .

وأما ما تشبث به ثانياً من انه ذو اصل وهو فى اصطلاح المحدثين من اصحابنا بمعنى الكتاب المعتمد الذى لم ينتزع من كتاب آخر إلى آخر ما تقدم منه فهو ينحل الى دعويين أو دعاو ثلاث ان حاول به اصلاح حال النرسى الراوى له : **الاولى** أن الاصل عبارة عن كتاب معتمد لا مطلق الكتاب .

ويرد عليها اولا أنه لامستند له فى ذلك من قول متقدمى اصحابنا الاقول المفيد المتقدم اى انحصار الاصول بالاربعمأة مع كون الكتب اكثر من ذلك ، وانت خبير بأن مجرد ذلك لايدل على مطلوبه بل يدل على اخصية الاصل من الكتاب ، فيمكن أن يكون الاصل عبارة عن كتاب جامع لعدة كتب يكون نسبته اليها كنسبة كتاب الشرايع

الى كتاب الطهارة والصلوة الى الديات فتكون تلك الكتب متفرعة عن الكتاب الاصل وعددها اكثر من الاصل بكثير.

ويمكن أن يكون الاصل كتاباً غير مأخوذ من كتاب آخر من غير قيد الاعتماد فيه، والكتاب اعم منه، ولا دليل على اكثرية الكتب بلا واسطة من اربعمأة سيما اذا قلنا بأن الاصل عبارة عن مجموع كتب غير مأخوذ من آخر اى اخذنا فيه القيدين وسيجيء احتمال اقرب منها فانتظر، وبالجملة دليله اعم.

وثانياً يظهر من التصفح في كتب الرجال خلاف ما افاده لان جعل الاصطلاح على فرضه لا يمكن أن يكون لمحض التفنن لغواً والعياذ بالله سيما من مثل هؤلاء الاعاظم بل لا بد أن يكون لتميز من تأخر منهم الكتب المعتمدة من غيرها (فح) كان عليهم التصريح به في كتبهم الموضوعة في الرجال والحديث مع عدم نقله منهم وعدم تصريح أو اشارة اليه فيها و الالما اختلفت كلمة المتأخرين في معنى الاصل هذا الاختلاف ولكان عليهم عدّ جميع الكتب التي بهذه الخاصية اصلا مع أنه خلاف ما نجد في الفهارست و كتب الرجال لعدم اطلاقهم الاصل على كتب اصحاب الاجماع في جميع الطبقات غير كتاب جميل بن دراج فان الشيخ قال: له أصل واثبت النجاشي له كتاباً واصلا، و غيرا بان بن عثمان فأثبت الشيخ له اصلا وقال النجاشي : له كتاب ، و كذا لا يطلقون الاصل على نوع كتب اصحاب الائمة أكابرهم وغيرهم ، وانما اطلق النجاشي على كتب معدودة منهم لعلها لم تتجاوز عن عدد الاصابع .

والشيخ وان اطلقه على كتب جمع منهم كثير نسبة لكن نسبته الى ما لا يطلق عليه بل اطلق الكتاب عليه كنسبة القطرة الى البحر فممن لم يذكر له اصل من كبار اصحاب الائمة غير من تقدم من اصحاب الاجماع ابو بصير ليث المرادى والحسن بن على بن فضال وفضالة بن ايوب وعثمان بن عيسى وهؤلاء من اصحاب الاجماع على نقل بعضهم.

وجعفر بن بشير وصفوان الجمال و عبدالرحمان بن الحجاج وعباس بن معروف وعبدالرحمن بن ابى نجران وعبدالله بن سنان ومحمد بن الحسين بن ابى الخطاب وعلى

ابن الحسن بن فضال ومحمد الحلبى وعبيدالله الحلبى وعمار بن موسى الساباطى وعلى بن النعمان والحسن بن موسى الخشاب وحريز ن عبدالله وسعد بن سعد وعلى بن يقطين و الصفارو الحميرى الى غير ذلك من المشايخ و اصحاب الكتب المعتمدة والاصول المعول عليها ممن يطول ذكرهم كثعلبة بن ميمون ومعاوية بن وهب ومعاوية بن عمارو معاوية بن حكم والحسين بن سعيد وسعد بن عبدالله وغيرهم فهل ترى من نفسك أن هؤلاء المشايخ اصطلحوا على أن الاصل الكتاب المعتمد ثم لم يعدوا كتب جميع المشايخ و الاصحاب مع كونها معتمدة فى الاصول الا نادراً منها فما عذر هذا الا غراء بالجهل ؟ .

وثالثاً ربما اطلق الاصل على كتب غير معتمدة من قوم ضعاف بتصريح منهم كالحسن ابن صالح بن الحى قال الشيخ انه زيدى اليه تنسب الصالحية منهم وعن التهذيب انه زيدى بترى متروك العمل بما يختص بروايته . ومع ذلك قال فى الفهرست : الحسن الرباطى له اصل والحسن بن صالح بن الحى له اصل والرباطى ايضاً غير موثق وسعيد الاعرج له اصل وقال العلامة : لاحجة فى روايته .

وزكريا بن مؤمن عده الشيخ فى ترجمة احمد بن الحسين المفلس من صاحب الاصول وقال النجاشى : حكى عنه ما يدل على أنه كان واقفاً و كان مختلط الامر فى حديثه : وقال الشيخ فى احمد بن عمر الحلال انه كوفى ردى الاصل ثقة . و توقف العلامة فى قبول روايته لقوله هذا و الغرض من ذكره أن الاصل لو كان بحسب اصطلاحهم الكتاب المعتمد لم يتوقف العلامة فى ذلك بل كان يحمل ردى الاصل على محامل أخر .

واثبت الشيخ الاصل لجماعة أخر من الضعاف أو غير الموثقين كعلى بن ابى حمزة وسفيان بن صالح وعلى بن بزرج وشهاب بن عبد ربه وعبدالله بن سليمان وسعدان بن مسلم وزيد الزراد وزيد النرسى و ابراهيم بن عمر اليمانى وابراهيم بن يحيى الى غير ذلك ممن يطلع عليه المتتبع .

فهل تكون كتب تلك الجماعة المتقدمة غير معتبرة عندهم دون هذه الجماعة من الضعفاء والمردودين أو اصطلحوا على امر وخالفوه فى غالب الموارد اللهم لا ولكن. وايضا بعض تعابيرهم تشعر او تدل على خلاف هذه الدعوى. كقول الشيخ فى الساباطى: له اصل وكان فطحياً الا أنه ثقة واصله معتمد عليه. وكالمحكى عن الشيخ البهائى فى مشرق الشمسين فى الامور الموجبة لحكم القدماء بصحة الحديث: منها وجوده فى كثير من الاصول الاربعمأة المشهورة أو تكرره فى اصل أو اصلين منها باسانيد مختلفة متعددة أو وجوده فى اصل رجل واحد من اصحاب الاجماع. انتهى.

ولو كان الاصل هو الكتاب المعتمد عليه لكان وجوده فى اصل واحد من أى شخص موجباً للحكم بالصحة. و ان كان فى كلام البهائى كلام من جهة اخرى. وكالمحكى عن رواشح المحقق الداماد. و ليعلم أن الاخذ من الاصول المصححة المعتمدة أحد أركان تصحيح الرواية. وانت خبير بأن التقييد بالمصححة المعتمدة مع كون الاصل الكتاب المعتمد بشيع مخل بالمقصود.

الدعوى الثانية أن الاصل هو الكتاب الذى لم ينتزع من كتاب. وفيها مضافاً الى أنه على فرض صحتها لا تنتج المدعى الا مع ضم الدعوى الاولى اليها وقد عرفت ما فيها. أولا أنها مجرد دعوى خالية عن البينة وكون كتب اصحابنا اكثر من الاصول المنحصرة بالاربعمأة اعم من مدعاه كما مر فى دعواه الاولى.

وقد يقال: ان الاصل بمعناه اللغوى وهو مقابل الفرع فان كان الكتاب مأخوذاً من كتاب آخر يكون ذلك فرع ما اخذ منه وهو اصله. وفيه مضافاً الى أنه ايضاً دعوى بلا بينة، والتمسك باصالة عدم النقل كما ترى، أنه اعم من المدعى لصحة ان يقال لكتاب كبير مشتمل على كتب كثيرة ككتاب الشرايع المشتمل على عدة كتب: ان هذه فروع وذاك اصل.

بل يصح اطلاق الاصل حقيقة على كتاب مشتمل على اخبار اصول الدين و المذهب ككتاب التوحيد والامامة مقابل كتب الفروع كما يصح اطلاق الاصل أو الاصول

على مطلق كتب الاخبار فى مقابل كتب الفروع المستنبطة منها كالكتب الفقهية كما يظهر من البهائى .

وثانياً أن المحدثين اطلقوا الاصل على كتاب منتزع من كتب اخر. قال الشيخ البهائى فى الوجيزة بعد ذكر الاصول الاربعمأة : ثم تصدى جماعة من المتأخرين شكر الله سعيهم بجمع تلك الكتب و ترتيبها تقليلا للانتشار و تسهيلا على طالبى تلك الاخبار فألفوا كتباً مبسوطة مبوّبة واصولا مضبوطة مهذبة مشتملة على الاسانيد المتصلة باصحاب العصمة سلام الله عليهم كالكافى و كتاب من لايحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والامالى وعيون اخبار الرضا وغيرها . والاصول الاربعة الاول هى التى عليها المدار فى هذه الاعصار الى أن قال : فجمعت فى كتاب حبل المتين خلاصة ما تضمنه الاصول الاربعة من الاحاديث الصحاح و الحسان و الموثقات التى منها تستنبط امهات الاحكام الفقهية و اليها ترد مهمات المطالب الفرعية انتهى .

و ظاهره أن الاصول عبارة عن كتب الاخبار مطلقا مقابل الفروع التى هى الكتب المشتملة على مايستنبط منها مثل الكتب الفقهية . وقد تكرر من المحدث الكاشانى اطلاق الاصول على الكتب الاربعة فى مقدمات الوافى . وقال المحدث المجلسى فى اول مرآة العقول : ان الكافى اضبط الاصول واجمعها وعن السيد الجزائرى أن هذه الاصول الاربعة لم تستوف الاحكام .

وقال شيخ الطائفة فى ترجمة احمد بن محمد بن زيد انه لم يرو عنهم . وقال : روى عنه حميد اصولا كثيرة وعدّ احمد بن محمد بن عمار فى باب من لم يرو عنهم و مع ذلك قال فى الفهرست انه كثير الحديث والاصول وصنف كتباً وعن الحسين بن عبيدالله انه مات سنة ست واربعين وثلاثمأة وعد على بن بزرج ممن لم يرو عنهم وقال: روى عنه حميد كتباً كثيرة من الاصول .

ومن البعيد جداً لولم نقل مقطوع الخلاف أن تكون تلك الاصول الكثيرة من

الجماعة روايات بلاواسطة أومع الواسطة سماعاً لامن كتاب مدوّن قبلهم مع شدة حرص اصحابنا بضبط اخبار الائمة عليهم السلام و كتابتها .

واحتمال أن لاتكون تلك الاصول من الجماعة بل من غيرهم فى غاية البعد بل كخلاف الصريح فى مثل قوله كثير الحديث والاصول . مضافاً الى أن عدم انهاء الكتب والاصول الى صاحبها والرواية عن الواسطة خلاف المعهود بينهم والمتعارف كما لا يخفى . و عليه يمكن الاستدلال لضد مطلوبهم بكل من كان كذلك كأحمد ابن نهيك و على بن ابراهيم الخياط و غير هما ممن لم يرووا عنهم و روى عنهم اصول أو اصل .

فتحصل من جميع ماتقدم عدم وجاهة دعوييه بل دعاويه الثلث لوحاول اثبات وثاقة النرسى أوحسنه . ثم بعد مالم يثبت كون الاصل فى اصطلاح متقدمى اصحابنا بمعنى الكتاب المعتمد المعول عليه أوثبت خلافه لانتيجة معتد بها فى التحقيق عن مرادهم من كون الرجل ذا اصل أوله اصول .

لكن لما بلغ الكلام الى هذا المجال لابأس بالاشارة الى احتمالين منقدحين فى ذهن القاصر احدهما الذى انقدح فى ذهنى لاجل بعض التعبيرات و القرائن أنه عبارة عن كتاب معدّ لتدوين ماهو مرتبط باصول الدين أوالمذهب كالامامة و العصمة والبداء والرجعة وبطلان الجبر والتفويض الى غير ذلك من المطالب الكثيرة الاصلية التى كان التصنيف فيها متعارفاً فى تلك الازمنة كما يظهر من الفهارس والتراجم و الكتاب اعم منه .

والذى أوقعنى فى هذا الاحتمال اثباتهم الاصل لكثير من اصحابنا المتكلمين كهشام بن الحكم وهشام بن سالم وجميل بن دراج وسعيد بن غزوان الذى يظهر من ترجمته أنه ايضاً منهم روى الكشى باسناده عن جعفر بن الحكيم الخثعمى قال : اجتمع هشام بن سالم هشام بن الحكم وجميل بن دراج وعبدالرحمان بن الحجاج ومحمد بن حمران و سعيد بن غزوان ونحو من خمسة عشر رجلا من اصحابنا فسألوا هشام بن الحكم أن يناظر هشام

ابن سالم فيما اختلفوا فيه من التوحيد وصفة الله عزوجل لينظروا أيهما أقوى ويؤيد هذا الاحتمال قول الشيخ في الفهرست في ترجمة ابى منصور الصرام انه من جملة المتكلمين من اهل نيسابور وكان رئيساً مقدماً وله كتب كثيرة منها كتاب في الاصول سماه بيان الدين .

وقال في ترجمة هشام بن الحكم : له مباحث كثيرة مع المخالفين في الاصول وغيرها وله أصل وعن منتجب الدين في ترجمة ابى الخير بركة بن محمد انه فقيه دين قرء على شيخنا ابى جعفر الطوسى وله كتاب حقايق الايمان في الاصول و كتاب الحجج في الامامة الى غير ذلك من التعبيرات .

ثم عدلت عن هذا الاحتمال وقوى في نفسى احتمال آخر لعل المنصف يجزم به بعد الفحص الاكيد . وهو أن لاصحابنا كما يظهر من كلماتهم تعبيرات عن مؤلفات اصحاب الكتب فقد يعبر عنها بالكتاب فيقال : لفلان كتاب أوله كتب وهو اكثر تداولا واطلاقاً . وقد يعبر بالاصل فيقال : له اصل أوله أصول كمامر وهو اقل تداولا .

وقد يعبر بالمصنف فيقال : له مصنفات أوله من المصنفات كتاب كذا . وقد يعبر بالنوادر . وقد يقال : له روايات، أو اخبار . كما أن لاصحاب الائمة عليهم السلام ومن بعدهم وغيرهم كتباً مختلفة فربما كان الكتاب ممحضا في نقل الرواية لاغيرها، وربما كان لمقصد آخر كالتاريخ والادب والرجال والتفسير واثبات المعراج والرجعة والبداء الى غير ذلك مما شاع تصنيفها في تلك الاعصار كما يظهر بأدنى مراجعة الى تراجمهم وتلك المصنفات وان عملت لاجل اثبات مقصد لكنها كانت مشحونة بالايات والروايات وكان مصنفوها استشهد وابها كثيراً .

اذا عرفت ذلك نقول: ان الظاهر المقطوع به أن الكتاب اعم من المصنفات والاصول وهما قسمان منه وكل قسيم الاخر . و الظاهر أن الاصل عبارة عن الكتاب المعمول لنقل الحديث سواء كان مسموعاً عن الامام عليه السلام بلاواسطة أو معها . وسواء كان مأخوذاً من كتاب و اصل آخر أولا ولا يبعد أن يكون غالب استعماله فيما لم يؤخذ من

كتاب آخر .

والمصنف عبارة عن كتاب معمول لاجل مقصد مما تقدم وان اطلق احياناً على مطلق الكتاب والشاهد على ما ذكرناه، ما عن الشيخ فى الفهرست قال : انى رأيت جماعة من اصحابنا من شيوخ طائفتنا من اصحاب التصانيف عملوا فهرست كتب اصحابنا وما صنفوه من التصانيف ورووه من الاصول ، فلم أجد احداً استوفى ذلك الا احمد بن الحسين الغضائرى فانه عمل كتابين احدهما ذكر فيه المصنفات و الاخر فيه الاصول انتهى .

وهذا كما ترى ظاهر الدلالة فى أن الكتاب اعم من التصانيف والاصول وهما مقابلان . بل يمكن أن يقال : ان ظاهر قوله : ما صنفوه من التصانيف ورووه من الاصول ان كلمة « من » فى الفقرتين بيانية فتدل على أن مطلق كتب الرواية اصل .

و يشهد له ايضاً ما قال فى ترجمة ابان بن عثمان و ما عرفت من مصنفاته الا كتابه الذى يجمع المبدء والمبعث والمغازى والوفاة و السقيفة والردة. ثم ذكر طرقه اليه، ثم انهى طريقه الى اصل له الى محسن بن احمد و ابن ابى نصر.

ترى كيف جعل المعروف من مصنفاته منحصراً فى كتابه الكذائى واثبت له اصلا وانهى طريقه اليه، وفيه شهادة على مقابلة التصنيف بالاصل و على سنخ الكتب المصنفة. وعنه فى ترجمة هشام بن الحكم : كانت له مباحث كثيرة مع المخالفين فى الاصول وغيرها، و كان له اصل اخبرنا به جماعة الى أن قال : وله من المصنفات كتب كثيرة ثم عد ثمانية وعشرين كتاباً. انتهى .

ومع الاسف ليس عندى فهرست الشيخ حتى انظر فى تلك الكتب وانما انقل عنه بواسطة وعلى أى حال يظهر منه مقابلة المصنف بالاصول . وعنه فى ترجمة احمد بن محمد بن عمار أنه كثير الحديث والاصول وصنف كتباً منها كتاب اخبار آل النبى و فضائلهم و ايمان ابى طالب عليه السلام و كتاب المبيضة وهى على ما حكى الفرقة المخالفة لبنى العباس فى البيعة والرأى وعد النجاشى من كتبه كتاب الفلك، و كتاب الممدوحين

والمذمومین ویظهر منه مضافاً الی التقابل بین المصنف والاصل سنخ المصنفات .

وعن المفید بعد ذکر جماعة من الاصحاب قال: هم اصحاب الاصول المدونة و المصنفات المشهورة وقال الشیخ الصدوق فی الفقیه بعد ذکر جملة من الکتب ورسالة ابی رضی الله عنه الی وغیرها من الاصول والمصنفات ، وقال النجاشی فی ترجمة احمد ابن عبید الله بن یحیی ذکره اصحابنا فی المصنفین وان له کتاباً یصف فیه سیدنا ابا محمد علیه السلام الی غیر ذلك فاتضح مما مر مقابلة التصنیف بالاصل .

ثم انك لو تصفحت ملیاً تجد أن التصنیف یطلق غالباً فی لسانهم علی الکتاب الذی عمل لمقصد غیر جمع الاخبار وان ذکرت فیه استشهاداً بها مثل بیان الفروع ککتاب علی ابن الحسین الی ابنه أو لغیر ذلك کالرجال والطب و النجوم وما یرتبط باصول المذهب ونحوها فالکتاب اعم من المصنف ثم لا یبعد أن یقال : ان سر عدم اطلاق الاصل علی کتب من فی الطبقة الاولی من اصحاب الاجماع واضرابهم الا ما استثنی، عدم کونهم من المصنفین وتعارف التصنیف فی الطبقات المتأخرة عنهم وانما اطلق علی کتاب ابان بن عثمان لکونه ذا تصنیف مضافاً الی أنه ذو اصل و کذا یظهر من ترجمة جمیل بن دراج أن له اصلا وله کتاباً .

هذه جملة حول الاصل و الکتاب وقد اتضح عدم دلالة قولهم ان له أصلا علی الاعتماد به أو بصاحبه فضلا عن قولهم : له کتاب ، وأما ما تشبث به ثالثاً لاصلاح حال زید بعدم طعن ابن الغضائری علیه، ففیه ما لا یخفی. أما تغلیطه الشیخ الصدوق فهو غیر مرتبط بوثاقة النرسی أو صحة اصله بل غایته أنه غیر مجعول ولم یکذب محمد بن موسی الهمدانی علی زید النرسی ففی الحقیقة هو دفاع عن الهمدانی .

واما سکوته فلا یدل علی شیء ولعله لم یطلع علی طعن فیه و کان عنده من المجاهیل وهو لا یکفی فی الاعتماد علیه، واما ما تشبث به رابعاً من عدم خلو الکتب الاربعة من اخبار اصل النرسی ، فهو عجیب منه فانه لولا هذا الامر فی سلب الوثوق عن اصله لکان کافیاً لان اقتصار المشایخ الثلاثة من روایات اصله علی حدیثین او ثلاث احادیث دلیل

على عدم اعتمادهم باصله من حيث هو اصله أو من حيث رواية ابن ابى عمير عنه، فكانت لما نقلوا منه خصوصية خارجية والا فلاى علة تركوا جميع اصله واقتصروا على روايتين منه مع كون الاصل عندهم و بمرئى و منظرهم .

بل لو ثبت أن كتاباً كان عندهم فتركوا الرواية عنه الا واحداً أو اثنين مثلا صار ذلك موجباً لعدم الاكتفاء بتوثيق اصحاب الرجال صاحبه فى جواز الاخذ بالكتاب وهذا واضح جداً وموجب لرفع اليد عن كتاب النرسى جزماً. بل تركهم الرواية عنه مع كون الراوى عنه ابن ابى عمير دليل على عدم تمامية ما قيل فى شأن ابن ابى عمير من أنه لا يروى إلا عن ثقة، تأمل.

و بما ذكرنا فى حال اصل النرسى يظهر الكلام فى اصل زيد الزراد فانهما مشتركان غالباً فيما ذكر ،هذا كله مع عدم وصول النسخة التى عند المحدث المجلسى اليه بسند يمكن الاتكال عليه لجهالة منصور بن الحسن الابى الذى كانت النسخة بخطه مؤرخة باربع وسبعين و ثلثمأة وهو غير منصور بن الحسين الابى الذى ترجمه منتجب الدين وقال: فاضل، عالم، فقيه وله نظم حسن، قرء على شيخنا المحقق ابى جعفر الطوسى انتهى. لتأخره عن كتابة النسخة عصراً بناء على ما ترجمه وان صرح بعض بأنه معاصر الصاحب بن عباد مضافاً إلى اختلافهما فى الاب. هذا مع عدم ثبوت وثاقة الثانى ايضاً وعدم كفاية ما قال منتجب الدين فيها . هذا مع ما حكى من اشتمال اصله على المناكير ومايخالف المذهب تأمل .

أضف الى كل ذلك أن الرواية مغشوشة المتن، فان المحكى عن جملة من المشايخ كسليمان بن عبدالله البحرانى رحمه الله والوحيد البهبهانى وصاحب البرهان والموجود فى الحدائق والجواهر وطهارة شيخنا الاعظم نقلها بغير المتن الذى نقله المجلسى وتبعه جملة اخرى من المشايخ.

والعجب من بعض اهل التتبع حيث راى صراحة الرواية بذلك المتن على خلاف مدعاه الذى قد فرغنا عن فساده اخذ فى الاشكال بل الطعن على أكابر المشايخ . فقال : هذا الذى اتفق من هؤلاء الاكابر، امر ينبغى الاسترجاع عند تذكر مثله و الاستعاذة

بالله العاصم عن الوقوع فی شبهه . ثم نقل الروایة علی طبق روایة المجلسی من النسخة المتقدمة (وقد سبقه علی تذکر هذا الاختلاف المحدث النوری فی مستدرکه) .

ثم ذکر موارد الاختلاف بین المتنین مسمیاً لما یخالف مذهبه بالتصحیف والزیادة الباطلة ثم قال : والذی نقلناه مطابق لجمیع نسخ اصل زید المصححة الموجودة فی عصرنا المنتشرة فی بلاد مختلفة .

ثم قال بعد کلام : واول من عثرت علیه ممن وقع فی تلك الورطة الموحشة والهوة المظلمة الشیخ الفاضل المتبحر الشیخ سلیمان الماحوزی البحرانی فتبعه من تبعه ممن لا یراجع الی اصل زید ولا البحار کالذین سمیناهم اولا وسلم منه من راجعه أو البحار کالذین سمیناهم اخیراً . ثم ذکر وصیة الفاضل الهندی فی آخر کشف اللثام تتمیماً لاشکاله وطعنه .

أقول : لاحدان یسترجع عند تذکر مثله من مثله من اطالة اللسان علی هؤلاء الاکابر من غیر دلیل وثیق علی خطائهم فان الشیخ الاجل أبا الحسن سلیمان بن عبدالله البحرانی کما یظهر من ترجمته وشهدت له الاکابر کان زمیلا للمحدث المجلسی وعدیلا له عصراً وثقة وحفظاً واحاطة وعلماً وخبراً .

فعن المولی الوحید طه العالم العامل والفاضل الکامل المحقق المدقق الفقیه النبیه نادرة العصر والزمان المحقق الشیخ سلیمان وعن تلمیذه (ای تلمیذ الشیخ سلیمان) الشیخ عبدالله بن صالح فی اجازاته کان هذا الشیخ اعجوبة فی الحفظ و الدقة وسرعة الانتقال فی الجواب والمناظرة وطلاقة اللسان لم أر مثله قط و کان ثقة فی النقل ضابطاً ، إماماً فی عصره ، وحیداً فی دهره اذعنت له جمیع العلماء واقرت بفضله جمیع الحکماء و کان جامعاً لجمیع العلوم ، علامة فی جمیع الفنون ، حسن التقریر ، عجیب التحریر ، خطیباً شاعراً ، مفوهاً و کان ایضاً فی غایة الانصاف و کان اعظم علومه الحدیث و الرجال والتواریخ انتهی . وقریب منه ما عن صاحب الحدائق مع ذکر تاریخ وفاته وهو سنة سبع وثلاثین ومأة والف . فکان هذا الشیخ معاصراً للمولی المجلسی وهو یروی هذا الحدیث

على ما حكى بمتن روى صاحب الحدائق وغيره . و كيف يمكن تغليطه و نسبة التصحيف و الخطأ اليه بمجرد مخالفة حديثه نسخة المحدث المجلسى .

وهل هذا الا مثل تغليط المجلسى فى رواية روى بعض معاصريه على خلافه ولو من نسخة عتيقة أو غيرها مع احتمال كون ما روى من نسخة غيرها . سيما مثل هذا الشيخ الذى كان عمدة علومه الحديث والرجال كيف يمكن منه رواية حديث والاستناد اليه من غير استناد الى كتاب و نسخة اصل . بل المحدث صاحب الحدائق ايضاً مثله فى ذلك . و شأن الوحيد البهبهانى و تقدمه فى العلوم معلوم لايحتاج الى اطالة الكلام فيه نعم لايبعد عن صاحب الجواهر و شيخنا المرتضى نقل رواية اتكالا على نقل صاحب الحدائق .

وليت شعرى كيف لغير العالم بالغيب الاطلاع على جميع نسخ كتاب سيما مثل اصل النرسى حتى يحكم بخطاء هؤلاء الاكابر والعجب أنه ادعى أن ما نقلناه مطابق لجميع نسخ اصل زيد الخ لان الاطلاع على جميعها بل غالبها غير ممكن سيما لمن لم يخرج من سور بلد ، وهل هذه الدعوى الامن سذوجة النفس وصفاء الضمير حيث رأى او سمع كون بعض النسخ كذلك فجزم بمطابقته لجميع النسخ المتفرقة فى البلاد .

بل لان الالاف من النسخ المصححة اذا انتهت الى نسخة المجلسى لاتفيد شيئاً الا لجزم بأنها موافقة لما فى البحار وعند المجلسى وانها فيه بعين هذه الالفاظ ولايكشف منها عدم نسخة اخرى عند الشيخ سليمان وغيره هذا مضافاً . الى اختلاف بعض ما حكى عن اصل زيد فى الكافى مع ماهو الموجود عند المجلسى وهو دليل على اختلاف فى النسخ فراجع .

فاتضح من جميع ذلك عدم امكان الاتكال على اصلى زيدين و ما هو من قبيلهما . واما مع الغض عنه فالانصاف ان الخدشة فى دلالتها فى غير محلها لظهورها صدراً وذيلا فى حرمة عصير الزبيب اذا غلى بالنار أو بنفسه

ومايقال من أن التعبير فى ذيلها عن الحكم بالفساد دون التحريم لا يبعد أن

يكون الوجه فيه أنه بعد اصابة النار صار معرضاً لطرو الفساد والاسكار ،لالحرمته لاينبغي الاصغاء اليه لان مجرد الاحتمال لايوجب جواز رفع اليد عن الظاهر المتفاهم عرفاً .

و اطلاق الفاسد على ما يكون معرضاً للاسكار على فرض تسليم دعوى أن اصابة النار توجب تسريع الاسكار و المعرضية له ، مجازلايصار اليه بلاوجه ولم يظهر ولواشعاراً التفكيك بين ماغلى بنفسه وغيره بل ظاهرها عدم التفكيك كما لايخفى فالعمدة مامر .

ثم انه قديتمسك للتحريم بوجوه مخدوشة كعموم قوله: «كل عصير اصابته النار فهو حرام» (١) الخ وفيه ما مرفي اوائل البحث من أن العصير في الروايات هوالعنبي منه لاغير مضافاً الى أن مطلق العصير لا يكون موضوعاً للحكم بالضرورة ولو كان المدعى الاخذ بالعموم بعدخروج ماخرج منه ، ففيه انه من تخصيص الاكثر البشيع فلابدأن يحمل على عصير معهود والمتيقن هو العنبي وغيره مشكوك فيه.

مع أن العصير بنفسه ليس موضوع الحكم فلامحيص عن أن يقال: ان الموضوع عصير العنب و نحوه ومن الواضح انه ليس للزبيب والتمر بلا نقع في الماء عصير ومعه يجذب الماء الخارجي وهوليس عصير الزبيب فان المتفاهم من عصير شيء هو عصيره بالذات لابمداخلة شيء اجنبي فيه واخراجه منه .

نعم لو دل دليل على أن عصير الزبيب أو التمر اذاغلى يحرم لايكون بد الا بالحمل على الماء الخارجي المعصور منه بعد نقعه فيه وهومفقود واطلاق العصير لايحمل الا على مابنفسه عصير الشيء فالعصير منحصر بالعنب أومايشبهه مضافاً الى ان الزبيب المنقوع في الماء لا يجذب من الماء ما يمكن أن يعصر منه شيء معتد به بل دائماً يكون المعصور منه مستهلكاً في الماء المصبوب فيه فلا يطلق على المجموع العصير . و كالروايات الواردة في خصوص الزبيب كمرسلة الساباطي أوموثقته «قال · وصف لي

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة: ب٢ ح١

ابو عبدالله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا » الخ (١) . وموثقته عن ابى عبدالله عليه السلام « قال : سئل عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا » الخ (٢) .

فذكر فيهما كيفية طبخه وامر بالاغلاء حتى يذهب الثلثان . وفيه أن الرواية الاولى وان كانت ظاهرة فى أن المفروض لدى الساباطى أن المغلى من الزبيب حرام الى غاية ويصير حلالا بما وصف ابو عبدالله عليه السلام لكن لم يظهر منها أن أباعبدالله عليه السلام افتى بحرمته وصيرورته حلالا بالتثليث . بل فيها توصيف ابى عبدالله عليه السلام طبخه من غير ذكر الحرمة والحلية ولعل الساباطى توهم من ذكر التثليث أن الغليان موجب للحرمة والتثليث لرفعها قياساً على عصير العنب المعهود فيه ذلك . مع انها مرددة بين المرسلة والموثقة ولا اعتماد بها .

والثانية وان كانت موثقة لكن لا ظهور فيها فى المدعى للفرق الظاهر بين قوله كيف يطبخ حتى يصير حلالا وبين قوله : كيف طبخه حتى يشرب حلالا لان المتعارف فى طبخ الزبيبة مع تلك التفصيلات والتشريفات المذكورة فى الروايتين طبخ مقدار كثير حتى بقى عدة ايام كثيرة بل الى شهور اوسنة أوازيد كما قال فى رواية على بن جعفر الاتية فيشرب منه السنة فاذا لم يذهب الثلثان لا يبعد أن يعرض عليه الفساد والاسكار اذا طال بقائه سيما فى تلك الافاق فاذا اريد أن يشرب ذاك المشروب حلالا من غير عروض الاسكار عليه ، لابد من طبخه حتى يذهب ثلثاه فيشرب حلالا الى آخر أمده .

والانصاف أن هذا الاحتمال لو لم يكن ظاهراً فيها فلا أقل من عدم مرجوحيته بالنسبة الى احتمال آخر يوافق دعوى المدعى . ويشهد لرجحانه بل تعينه ذيل رواية اسمعيل الهاشمى حيث قال بعد وصف النبيذ: وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقى انشاء الله ولعل الطيب مقابل الخبيث الذى اطلق على الخمر والمسكر .

وكذا تشهد له صحيحة على بن جعفر بناء على وثاقة سهل بن زياد كما هو الاصح عن اخيه موسى ابى الحسن عليه السلام « قال : سالته عن الزبيب هل يصلح أن يطبخ حتى

(١، ٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة : ب ٥ ح ٢ - ٣ .

يخرج طعمه ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يرفع فيشرب منه السنة فقال: لا بأس به » (١) .

فان الظاهر أن على بن جعفر لم يكن شكه الا عن أن ماء الزبيب المطبوخ كذلك اذا بقى سنة يحل شربه او يعرضه الفساد والاسكار والافحليته بعد ذهاب الثلثين كانت واضحة فتصير شاهدة لساير الروايات ايضاً .

وبما ذكرناه يظهر ضعف الاستدلال بها على حرمة عصير الزبيب قبل التثليث بتوهم دلالتها على معهوديتها . و ذلك بما عرفت من أن السؤال لم يكن عن حليته بالتثليث بل عن بقائه حلالا الى آخر السنة لاحتمال عروض الفساد عليه . هذا مضافاً الى أن غاية ما تدل عليه هذه الصحيحة بل ساير الروايات معهودية التثليث واما كونه لرفع الحرمة فلا والظاهر أن تعارفه لاجل عدم عروض الفساد والاسكار عليه .

ويشهد لذلك مضافاً الى ما تقدم ورود التثليث فى السفرجل والعسل فى رواية خليلان بن هاشم « قال : كتبت الى أبى الحسن عليه السلام : جعلت فداك عندنا شراب يسمى المبيه نعمد الى السفرجل فنقشره ونلقيه فى النار ثم نعمد الى العصير فنطبخه على الثلث ثم ندق ذلك السفرجل و نأخذ مائه و نعمد الى هذا المثلث وهذا السفرجل فنلقى فيه المسك والافاوى و الزعفران و العسل فنطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه أيحل شربه؟ فكتب: لا بأس به مالم يتغير » (٢) مع وضوح عدم حرمة عصير السفرجل و العسل بالغليان بالنار .

وورود ه فى دستور الطبيب ايضاً فى رواية اسحق بن عمار (٣) . وليس ذلك ظاهراً الا لعدم عروض الفساد أو الاسكار عليه بطول المدة . وربما يتمسك للحرمة بالروايات الحاكية (٤) لمشاجرة ابليس لعنه الله آدم و نوحاً عليهما السلام بدعوى اعطائهما

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٨ ـ ح ٢ .

(٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٢٩ ح ٣ .

(٣) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ، ب ٥ ؛ ح ٥ .

(٤) المروية فى الوسائل فى الباب ٢ من ابواب الاشربة المحرمة

ابليس من ثمرة الحبلة الثلثين .

وفيه مالايخفى فان الاخذ بظاهر تلك الروايات مستلزم لمالكية ابليس ثلثى جميع شجرة الكرم كما هو مقتضى بعضها ولزوم تثليث ماء العنب باغلائه واخراج حظ ابليس وعدم جواز شربه قبل غليانه . وهو كما ترى . فلابد من حملها على بيان سر حرمة الخمر أو عصير العنب المغلى كما هو المتيقن منها بل الظاهر من بعضها . وبعبارة اخرى: لايستفاد الاطلاق من هذه الروايات التى هى بصدد بيان سر مخفى وحكمة غير معقولة لنا لحرمة شىء معهود كما لايخفى .

وأضعف منه التمسك بموثقة عمار « عن ابى عبدالله عليه السلام فى حديث انه سأل عن الرجل يأتى بالشراب فيقول : هذا مطبوخ على الثلث قال : ان كان مسلماً ورعاً مؤمناً فلا بأس أن يشرب » (١) ونحوها رواية على بن جعفر عن أخيه (٢) لانها بصدد بيان حكم آخر فلا اطلاق فيها . فتحصل من جميع ذلك حلية عصير الزبيب المغلى وطهارته .

و اما العصير التمرى فأولى بهما لفقد الاصل الذى تمسك به للزبيبى وعدم دليل على حرمته عدى ماعن دعائم الاسلام « عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال : الحلال من النبيذ أن تنبذه وتشربه من يومه ومن الغد فاذا تغير فلا تشربه ونحن نشربه حلواً قبل ان يغلى » . (٣)

وفيه مضافاً الى ضعف سنده وارساله ونقل الاجماع على خلافه ومعارضته بما يأتى ان المراد بالتغير يمكن ان يكون الاسكار لامطلق التغيرا و الغليان ويمكن الاستشهاد عليه بقوله : نحن نشربه الخ حيث يشعر بأن عدم الشرب قبل الغليان ليس حكماً الزاميا على الناس بل اهل البيت عليهم السلام كانوا لايشربونه .

ونحو هذا التعبير غير عزيز فى الروايات كرواية زرارة « قال : قلت فى مسح الخفين تقية ؟ فقال : ثلاث لااتقى فيهن احداً : شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة

(١-٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ؛ ب٧؛ ح٦ـ٧.

(٣) المستدرك ابواب الاشربة المحرمة ب٢ ح٤

الحج . قال زرارة : ولم يقل : الواجب عليكم أن لاتتقوا فيهن احداً » (١) وورد نظيره في اتيان أدبار النساء الى غير ذلك. (فح) يكون التغير مقابلا للغليان فيرجع الى الاستحالة وصيرورته خمراً ومسكراً . تأمل .

و لا على نجاسته الابعض الروايات الشاذة المشعرة بها . كموثقة عمار عن ابى عبدالله عليه السلام في حديث « انه سئل عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل ؟ قال : خذ ماء التمر فاغسله حتى يذهب ثلثاماء التمر » (٢) . و موثقته الاخرى عنه عليه السلام « قال : سألته عن النضوح قال : يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن » (٣) مما يجب طرحها على فرض دلالتها لقيام الشهرة على طهارته . بل حكى شيخنا المرتضى الانصارى خمسة اجماعات عليها . ولوضم اليها ما حكى على حليته المستلزم للطهارة لزاد عددها .

مع مافى دلالتهما من الاشكال أما الثانية فواضح وأما الاولى فبعد القطع بأن المراد من الحلية ليس حلية الشرب لكونه من الطيب بل اما حلية الاستعمال تكليفاً أوحلية الصلوة فيه وضعاً ان الوصف بالمعتق مشعر اودال على أن المراد انه كيف يصنع النضوح اى الطيب الخاص حتى يحل استعماله معتقاً .

وبعباره اخرى كيف يصنع حتى لايصير مع صيرورته عتيقاً فاسداً ومسكراً فالامر باذهاب الثلثين (ح) لاجل عدم طرو الفساد عليه، ويظهر من الروايات تعارف جعل الخمر أوالنبيذ فى النضوح فى تلك الازمنة .

مضافاً الى دلالة بعض الاخبار على أن حرمته ونجاسته تابع لاسكاره كخبر وفد اليمن . و فيها بعد توصيفهم النبيذ من التمر لرسول الله صلى الله عليه وآله و تصريحهم بطبخه «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : قدا كثرت على أفيسكر؟ قال: نعم. قال: كل مسكر حرام». يظهر

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب ٢٢ ، ح ١

(٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ، ب ٣٢، ح ٢ .

(٣) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة؛ ب ٣٧ ح ١

منها أنه مع طبخه وعدم عروض الاسكار عليه ليس بحرام ولازمه عدم نجاسته . فالمسئلة واضحة بحمدالله .

التاسع الفقاع ولاريب فى نجاسته وقدحكى الاجماع عليها مستفيضاً كما فى الانتصار والخلاف و محكى الغنية والمنتهى والمهذب البارع والتنقيح و كشف الالتباس وارشاد الجعفرية وظاهر المبسوط والتذكرة والذكرى وعن المدارك تأمل فى نجاسته حيث قال : وردت به رواية ضعيفة ارأدرواية الكافى عن أبى جميلة البصرى «قال: كنت مع يونس ببغداد و انا امشى معه فى السوق ففتح صاحب الفقاع فقاعه ، فقفز (١) فأصاب يونس فرأيته قداغتم لذلك حتى زالت الشمس فقلت له : يا ابامحمد ! ألا تصلى؟ قال : فقال لى : ليس اريدان اصلى حتى ارجع الى البيت فأغسل هذا الخمر من ثوبى . فقلت له : هذا راى رأيته اوشىء ترويه ؟ فقال : اخبرنى هشام بن الحكم انه سأل ابا عبدالله عليه السلام عن الفقاع فقال : لاتشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله» (٢) ولامجال للتردد فى الحكم بعد ذلك الاشتهار و تلك الاجماعات . ولو نوقش فى الرواية بضعف السند بل وعدم العلم بالجبر لاشتراطه باحراز الاستناد وهو ممنوع .

لما تصح المناقشة فى دلالة الروايات المتظافرة الاتية الحاكمة بأنه خمر بعينها اومن الخمر ، اوخمر استصغره الناس الى غير ذلك فانها اما تدل على خمريته ومسكريته واقعاً ففدفرغنا عن نجاسة المسكرات المايعة وإما تدل على التنزيل منزلته حكماً فلاشبهة فى استفادة عموم التنزيل مع هذه التعبيرات والتأكيدات ولولا كونه بمنزلته فى جميع الاثار لماصح هذا التنزيل بهذا اللسان الاكيد .

والشاهد عليه ثبوت حكم شارب الخمر عليه . فلاينبغى الاشكال فى نجاسته وحرمته فما فى رواية زكريا بن آدم عن أبى الحسن عليه السلام (٣) مما يشعر أو يدل على الخلاف لا يعول عليه مع ضعفها سنداً بابن المبارك . ووهنها متناً باشتمالها على حكم فى الدم لانقول به وموافقتها للناس ومخالفتها للاجماع والنصوص .

(١) قفز بالقاف ثم الفاء ثم الزاء: وثب (الوافى)
(٢) مرت فى صفحة ١٣٤
(٣) الوسائل ابواب النجاسات ، ب٣٨ ، ح٩

نعم يأتي الكلام في جهة اخرى وهي أن الفقاع ليس خمراً حقيقة ولم يسم باسمها عرفاً ولغة ، والدليل عليه مضافاً الى وضوحه وفاق اهل الخلاف في عدم حرمته و نجاسته مع أن كثيراً منهم من اهل اللسان وعلماء العربية وائمة الادب واللغة .

فلو كان الخمر صادقاً عليه حقيقة لما اتفق بينهم هذا الاتفاق مع حرمتها بنص الكتاب مضافاً الى استفادة ذلك من الاخبار و كلمات اصحابنا . أما الاخبار فقد تقدم الكلام فيها من أن الظاهر منها أن الخمر اسم للمادة الخبيثة المأخوذة من العنب وهي التي حرمها الله تعالى وانما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله سائر المسكرات. وفي بعضها أن الله لم يحرم الخمر لاسمها بل حرمها لعاقبتها (١) و هو كالنص في أن الاسم مختص با لمتخذ من العنب واطلاقها على غيرها بضرب من التأويل فراجع .

وأما كلمات الاصحاب فبين ظاهرة في ذلك لان مقابلة المسكرات مع الفقاع في كلماتهم في ابواب النجاسات والاشربة المحرمة والمكاسب المحرمة والحدود ظاهرة في أنه بعنوانه موضوع الحكم لا لاسكاره ولا لصدق الخمر عليه مضافاً الى انه لم نر استدلالهم على خلاف العامة في حرمته بظاهر القرآن فقد استدلوا عليه تارة بروايات من طرقهم واخرى بدليل الاحتياط .

ولو أمكن الاستدلال عليه بظاهر الاية ولو بوجه لاستدلوا عليه سيما علم الهدى رضي الله عنه الذي عمل الانتصار لانتصار الحق وازهاق الباطل جزاه الله عن الاسلام افضل الجزاء، ومن دأبه التشبث بظواهر الايات عليهم حيثما امكن مع أنه من أئمة الادب واللسان .

و كذا شيخ الطائفة في خلافه بل وابن زهرة وقد تمسك الشيخ في حدود نهايته لاثبات احكام الخمر له بثبوت سوائيته مع الخمر من أئمة آل محمد عليهم السلام و بالجملة يظهر من كلمات اصحابنا عدم كونه خمراً أو مسكراً وليست حرمته لهما ففي النهاية بعد ذكر المسكرات : وحكم الفقاع حكم الخمر على السواء وفي المراسم : والخمر و سائر المسكرات والفقاع وفي الغنية و كل شراب مسكر نجس و كل فقاع نجس و كذا

(١) مرت في صفحة ١٤٥

سايرالكتب والمصنفات على هذا المنوال قديماً وحديثاً.

وبين ناصّة على عدم مسكريته مطلقا اوقسم منه المتفاهم منه عدم خمريته ايضاً لبعد تسميته خمراً مع عدم الاسكار ففى الانتصار : و قد روى اصحاب الحديث من طرق معروفة ان قوماً من العرب سألوا رسول الله ﷺ عن الشراب المتخذ من القمح فقال رسول الله ﷺ: يسكر ؟ قالوا : نعم فقال : لاتقربوه ولم يسئل من الشراب المتخذ من الشعير عن الاسكار بل حرم ذلك على الاطلاق وحرم الشراب الاخر اذا كان مسكراً وقال قبل ذلك : ومما انفردت به الامامية القول بتحريم الفقاع وانه جار مجرى الخمر فى جميع الاحكام وهو كالنص فى أنه بمنزلة الخمر لانفسها .

وفى الوسيلة وغير المسكر ضربان : فقاع وغيره والفقاع حرام نجس وعن فقه الرضا «واعلم ان كل صنف من صنوف الاشربة التى لايغير العقل شرب الكثير منها لابأس به سوى الفقاع فانه منصوص عليه لغير هذه العلة » (١) وعن الاستاد فى حاشية المدارك انهم صرحوا بأن حرمة الفقاع ونجاسته يدوران مع الاسم والغليان لا للسكر فهو حرام ونجس وان لم يكن مسكراً لان رسول الله ﷺ حكم بالحرمة من دون استفصال و فى المجمع الفقاع كرمان شيء يشرب يتخذ من ماء الشعير فقط ليس بمسكر ولكن ورد النهى عنه .

نعم ظاهر المعتبر أنه خمر اسماً وان لم يكن مسكراً متمسكاً بالتسمية الشرعية و اصالة الحقيقة وهو كما ترى وبقول ابى هاشم الواسطى المحكى فى الانتصار : الفقاع نبيذ الشعير فاذا نشّ فهو خمر وهو ايضاً غير وجيه لان الظاهر أن مراده من كونه خمراً أنه مسكر لأنه مسمى بها . مع أن التعويل على قوله مع ماعرفت فى غير محله ولهذا لم يعول عليه علم الهدى و الاستدل على حرمته بظاهر الكتاب الا أن يقال : ان الكتاب منصرف عنه و هو غير معلوم بل ممنوع بعد الصدق حقيقة .

ثم انه بعد العلم بعدم خمريته حقيقة لابد من حمل الروايات الحاكمة بأنه خمر بعينها أو من الخمر أو خمر استصغره الناس على نحو من التنزيل فيدور الامر بين احتمالين

(١) المستدرك ابواب الاشربة المحرمة ؛ ب١٩؛ ح٨.

إما البناء على التنزيل باعتبار الحكم بمعنى أن الائمة عليهم السلام لما رأوا ثبوت جميع آثار الخمر له اطلقوها عليه ادعاء ومجازاً . وإما البناء على التنزيل باعتبار الخاصية وانه لما كان عاقبته عاقبة الخمر وفعله فعلها نزلوه منزلتها .

والفرق بينهما أنه على الاول يحكم بترتب الاحكام بمجرد صدق الفقاع و ان لم يكن مسكراً لان التنزيل ليس باحاظ اسكاره ، وعلى الثانى يترتب الاحكام على قسم المسكر لان التنزيل باعتبار مسكريته .

ولاشبهة فى أن مقتضى اطلاق الاخبار البناء على الوجه الاول ، ولاوجه لرفع اليد عن اطلاقها بلادليل مقيد . ودعوى الانصراف الى القسم المسكر ممنوعة . فالاقوى حرمته ونجاسته وترتب ساير الاثار عليه بمجرد صدق الاسم ولو لم يكن مسكراً كما نص عليه الاصحاب فى كلماتهم المتقدمة وارسلوه ارسال المسلمات .

نعم الظاهر عدم ترتبها قبل الغليان لصحيحة ابن ابى عمير عن مرازم «قال : كان يعمل لابى الحسن عليه السلام الفقاع فى منزله قال ابن ابى عمير ولم يعمل فقاع يغلى» (١) والظاهر أن ابن ابى عمير كان بصدد دفع توهم عمل الفقاع الحرام . وموثقة عثمان بن عيسى «قال : كتب عبدالله بن محمد الرازى الى أبى جعفر الثانى عليه السلام ان رأيت ان تفسر لى الفقاع فانه قد اشتبه علينا أمكروه هو بعد غليانه ام قبله ؟ فكتب : لا تقرب الفقاع الا مالم يضر آنيته او كان جديداً فأعاد الكتاب اليه كتبت أسأل عن الفقاع مالم يغل فأتانى : اشربه ما كان فى اناء جديد ، أوغير ضار ولم اعرف حد الضراوة والجديد وسأل أن يفسر ذلك له ، وهل يجوز شرب مايعمل فى الغضارة و الزجاج والخشب ونحوه من الاوانى ؟ فكتب عليه السلام : يفعل الفقاع فى الزجاج وفى الفخار الجديد الى قدر ثلاث عملات ثم لايعد منه بعد ثلاث عملات الا فى اناء جديد والخشب مثل ذلك» (٢) .

والظاهر منها أن النهى عن هذه الظروف لاجل حصول النشيش والغليان له اذا نبذ فيها ويمكن أن يكون لحصول الاسكار له لكن هذا مجرد احتمال لايمكن

(١-٢) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ، ب ٣٩ ، ح ١ - ٢ .

رفع اليدبه عن اطلاق الادلة و كلمات الاجلة وصحيحة على بن يقطين عن ابى الحسن الماضى عليه السلام «قال: سألته عن شرب الفقاع الذى يعمل فى السوق ويباع ولاادرى كيف عمل ولامتى عمل أيحل أن اشربه ؟ قال : لااحبه» . (١)

والظاهر منها وجود قسمين منه : حلال وحرام والظاهر من الروايتين المتقدمتين أن الحلال منه قبل غليانه و نشيشه و الحرام بعده . و كذا الاخيرة ايضاً لاشعار قوله : متى عمل أوظهوره فى شكه فى بقائه الى حال التغير والنشيش .و لايبعد حمل اطلاق كلمات الاصحاب على مابعده كمامر ما عن الاستاد فى حاشية المدارك أنهم صرحوا بأن حرمة الفقاع ونجاسته تدوران مع الاسم والغليان .

بل الظاهر من اللغويين عدم صدقه على مالم ينش . قال فى القاموس : الفقاع كرمان هذا الذى يشرب ، سمى به لمايرتفع فى رأسه من الزبد . ونحوه فى المنجد ومعيار اللغة وفى المجمع قيل سمى فقاعاً لمايرتفع فى رأسه من الزبد ويظهر من الشهيد فى محكى الروض اعتباره فى الصدق .

ثم ان المتيقن منه ماأخذ من الشعير والظاهر عدم الكلام فيه . وانما الكلام والاشكال فيما يؤخذ من سايرالاشياء كالقمح والذرة والزبيب وغيرها . وقد مر كلام الطريحى فى المجمع فى انحصاره بمايؤخذ من الشعير وهوظاهر السيد فى الانتصار حيث استدل على حرمة الفقاع مطلقا بعدم استفصال النبى صلى الله عليه وآله فيمايؤخذ من الشعير دون مايؤخذ من القمح فما نسب اليه من اخذه من القمح ايضاً مخالف لذلك .

نعم حكى هو من طريق الناس عن ام حبيبة زوجة النبى صلى الله عليه وآله «أن أناساً من اهل اليمن قدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله ليعلمهم الصلوة والسنن والفرائض فقالوا: يارسول الله ان لنا شراباً نعمله من القمح والشعير فقال : الغبيراء ؟ قالوا : نعم قال : لاتطعموه» الخ ثم حكى تفسير زيد بن اسلم الغبيراء بالاسكركه وهى بالفقاع .

ولعل الغبيراء فى كلام النبى صلى الله عليه وآله كان مربوطاً بالمتخذ من الشعير المتأخر فى الذكر فى كلام السائل لامنه ومن القمح. تأمل ويظهر من السيد اختصاص الغبيراء

(١) الوسائل ابواب الاشربة المحرمة ب٣٩، ح ٣

بمايؤخذ من الشعير فراجع الانتصار بتعمق .

وعن المدنيات انه شراب معمول من الشعير . وحكى السيد عن الواسطى أن الفقاع نبيذ الشعير واذا نش فهو خمر وعن بعض آخر عدم الاختصاص به . فعن رازيات السيد والانتصار كان يعمل من الشعير ومن القمح . وقد عرفت حال مافى الانتصار وليس عند الرازيات وعن مقداديات الشهيد : كان قديماً يتخذ من الشعير غالباً ويحصل (١) حتى يحصل فيه التنشر وكأنه الان يتخذ من الزبيب . انتهى . كذا فى مفتاح الكرامة ولعل مراده انه يبقى حتى ينش . وعن ابى عبيدة أن السكركة من الذرة . وعن مخزن الادوية أن الفقاع اسم لنوع من النبيذ مركب طعمه من حلاوة قليلة و حموضة ومرارة ويصنع من اكثر الحبوب كالشعير والارز والدخن والذرة والخبز الحوارى والزبيب والتمر والسكر والعسل ، وقد يضيفون اليه الفلفل وسنبل الطيب والقرنفل انتهى .

والمتحصل من الجميع أن مايؤخذ من الشعير فقاع بلاريب وصدقه على ماعداه مشكوك فيه ومقتضى الاصل الحلية والطهارة بعد كون الشك فى المفهوم والوضع ومجرد اطلاقه فى الازمنة المتأخرة على المأخوذ من غيره لايفيد ، واصالة عدم النقل والاشتراك على فرض جريانهما لاتفيد فى اثبات الوضع ولو كانت عقلائية .

العاشر الكافر بجميع انواعه ذمياً كان ، أوغيره، اصلياً او مرتداً اجماعاً كما فى الانتصار و الناصريات مع التصريح بالكلية و فى الخلاف دعواه فى المشرك الذمى وغيره . وفى الغنية ادعى الاجماع المركب وقال : التفرقة بين نجاسة المشرك وغيره خلاف الاجماع . وادعى الاجماع صريحاً فى المنتهى وظاهراً فى التذكرة وهو المحكى عن السرائر والبحار و الدلائل وشرح الفاضل وظاهر نهاية الاحكام . و عن التهذيب اجماع المسلمين ولعل مراده المؤمنين الذين هم المسلمون حقاً . وحكى تأويله عن الفاضل الهندى بماهو ابعد مماذكرناه .

وعن حاشية المدارك أن الحكم بالنجاسة شعار الشيعة يعرفه علماء العامة منهم

(١) كذا

بل وعوامهم يعرفون أن هذا مذهب الشيعة بل ونساؤهم وصبيانهم يعرفون ذلك. وجميع الشيعة يعرفون أن هذا مذهبهم في الاعصار والامصار . وعن القديمين القول بعدم نجاسة أسئار اليهودي والنصارى وكذا عن ظاهر المفيد وعن موضع من النهاية .

لكن عن حاشية المدارك لايحسن جعل ابن عقيل من المخالفين مع تخصيصه عدم النجاسة بأسئارهم لانه لايقول بانفعال الماء القليل والسؤر هو الماء الملاقي لجسم حيوان. قال: و الكراهة في كلام المفيد لعله يريد منها المعنى اللغوي انتهى . وهو حسن، واما ما نسب الى نهاية الشيخ ففي غير محله جزماً. قال فيها: ولا يجوز مواكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال أوانيهم إلا بعد غسلها بالماء وكل طعام تولاه بعض الكفار بأيديهم وباشروه بنفوسهم لم يجز اكله، لانهم انجاس ينجس الطعام بمباشرتهم اياه قال بعد اسطر : ويكره أن يدعو الانسان احداً من الكفار الى طعامه فيأكل منه وان دعاه فليأمره بغسل يديه. انتهى.

وهو كما ترى محمول كما عن نكتها على الطعام اليابس كالتمر والخبز ونحوهما بقرينة ماتقدم . والامر بغسل يدهم لدفع القذارة العرفية . واما ما عن ابن ادريس بأنه ذكر ذلك ايراداً لااعتقاداً فبعيد و الظاهر استناد الشيخ فيما ذكره الى صحيحة عيص بن القاسم فانها بمضمون ماذكره ظاهراً .

ولم يحضرني كلام ابن الجنيد ، وما نقل عنه غير ظاهر في المخالفة . ونسب الى صاحب المدارك والمفاتيح الميل الى طهارتهم لكن لم يظهر من المدارك ذلك فراجع، ولم يحضرني المفاتيح . نعم قد يظهر من الوافي ذلك لانه بعد ذكر الاخبار قال: وقد مضى في باب طهارة الماء خبر في جواز الشرب من كوز شرب منه اليهودي والتطهير من مسهم ممالاينبغي تركه وفيه اشعار على رجحان التطهير منه لالزومه .

وكيف كان ؛ فالعمدة هو الاجماعات المتقدمة و المعروفية بين جميع طبقات الشيعة بحيث صار شعارهم عند الفريقين كما تقدم عن الاستاد الوحيد ، ولايمكن ان يقال: إن ذلك لتخلل اجتهاد من الفقهاء وتبعهم العوام أما اولا فلان الاخبار ، كما تأتي جملة منها ، ظاهرة الدلالة على طهارة اهل الكتاب ولها جمع عقلائي مقبول مع غيرها

لايمكن خفائه على فاضل فضلا عن جميع الطبقات من اهل الحل و العقد من الطائفة وهو دليل على أن استنادهم الى بعض الايات و الاخبار ليس مبنى فتواهم، بل المبنى هو المعلومية من الصدر الاول و اخذ كل طبقة لاحقة عن سابقتها .

واحتمال تخلل الاجتهاد وخطاء جميع طبقات الفقهاء فى هذه المسئلة الواضحة المأخذ بحسب الرواية مما تبطله الضرورة ولا تقاس هذه المسئلة بمسئلة المنزوحات التى اختلفت الاراء والاخبار فيها بحيث تكون مظنة تخلل الاجتهاد كما يظهر بالرجوع اليها.

واما ثانياً فلان احتمال كون المعروفية عند جميع الطبقات من النساء والصبيان والحاضر والبادى من فتوى فقهائهم بعيد جداً بل غير وجيه فان المسائل الاجتهادية التى اجمعت الفقهاء عليها غير عزيزة مع عدم معروفيتها لدى العامة حتى فيما تكون محل الابتلاء كحرمة العصير العنبى وحرمة كثير من اجزاء الذبيحة .

هذا ـ مع أن كثيراً ممن يكون الحكم واضحاً عندهم لعله لاعهد لهم بالفقهاء و آرائهم و بالجملة هذه الشهرة والمعروفية فى جميع الطبقات فى الاعصار والامصار تكشف جزماً عن رأى ائمتهم عليهم السلام ولا يبقى فيها محل تشكيك وريب ، سيما مع مخالفة العامة جميعاً فذهبوا الى طهارة الكفار مطلقا .

قال السيد : و مما انفردت به الامامية القول بنجاسة سؤر اليهودى والنصرانى و كل كافر . وخالف جميع الفقهاء فى ذلك . وحكى الطحاوى عن مالك فى سؤر النصرانى والمشرك أنه لايتوضأ به .

و وجدت المحصلين من اصحاب مالك يقولون ان ذلك على سبيل الكراهة لا التحريم لاجل استحلالهم الخمر و الخنزير و ليس بمقطوع على نجاسته فالامامية منفردة بهذا المذهب .انتهى .

هذا ايضاً يؤكد البناء على نجاستهم . وعلى معللية مادلت على طهارتهم من الاخبار ، وقد تكرر منا أنه لادليل معتد به على حجية خبر الثقة الابناء العقلاء و التى وردت فى هذا المضمار آية ورواية لايستشعر منها التأسيس ، بل كلها أوجلها دالة على امضاء

مالدى العقلاء ، وليس للشارع المقدس طريق خاص وتعبد فى ذلك.

ولووجد فيهامايشعر بخلاف ذلك لم تصل الى حدالدلالة .ولاشبهة فى عدم بناء العقلاء على العمل بمثل الروايات التى اعرض عنها الاصحاب مع كونها بمرئى ومنظر منهم و كونهم متعبدين على العمل بماوصل اليهم من طريق اهل البيت عليهم السلام . فيكون اعراضهم إماموجباً للوهن فى سندها ، ومع عدم امكان ذلك لكثرة الروايات والقطع بصدور بعضها فلامحالة يوجب الوهن فى جهة صدورها مع اتفاق اهل الخلاف على طهارتهم .

فالقول بأن مجرد وثاقة الراوى يكفى فى العمل بالرواية تارة، وبأن احتمال صدورها تقية فى المقال فى مقام بيان الحكم بعيد عن مساق الاخبار ، اخرى، لا ينبغى ان يصغى اليه، كما أن القول بحدوث هذه السيرة والمعروفية بعدعـصر الائمة عليهم السلام، ولم يكن الحكم معروفاً فى زمانهم لشهادة جل الروايات بخلو أذهان السائلين الذين هم من عظماء الشيعة و رواة الاحاديث عن احتمال نجاستهم الذاتية و أن الذى أوقعهم فى الريبة الموجبة للسؤال عدم تجنبهم عن النجاسات حتى أن محمدبن عبدالله ابن جعفر الحميرى الذى كتب الى صاحب الزمان فى عصر الغيبة(١) استشكل فـى الصلوة فى الثياب المتخذة من المجوس لاجل أنهم كانوا يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة فيستفاد منه عدم انقداح نجاستهم الذاتية فى ذهنه . فيظن منه حدوث المعروفية لدى العلماء للاجتهاد ولدى العوام للتقليد .

فى غاية الضعف أما اسئلة الرواة فلاتدل على عدم المعروفية لدى الشيعة فان المتتبع فى اسئلتهم فى المسائل الفقهية يرى أن كثيراً مالم تكن الاسئلة الصادرة من فقهاء اصحابهم لرفع شبهة ، بل كان بنائهم على السؤال لضبط الجواب عن كل امام فى اصولهم و كتبهم فمثل مشايخ اصحاب ابى عبدالله عليه السلام نظير زرارة ومحمدبن مسلم وابى بصير وغيرهم ممن ادركوا عصر ابى جعفر عليه السلام واخذوا المسائل منه سألوا اباعبدالله عليه السلام عن تلك المسائل بعينها . وربما سألوا عن مسائل واضحة لايمكن خفائها عليهم الى زمان الصادق عليه السلام

(١) والرواية مروية فى الوسائل فى الباب ٧٣ من ابواب النجاسات

ككيفية غسل الجنابة وغسل الميت و الوضوء و جواز المسح على الخفين بل وعدد الصلوات الفرائض الى غير ذلك ، ممالا تحصى حيث كان السؤال لمقاصد أخر كالحفظ فى الكتب للبقاء والوصول الى الطبقة المتأخرة و كثرة الانتشار وغير ذلك .

وأما دعوى أن جل الروايات شاهدة على خلو اذهان السائلين عن نجاستهم ذاتا . ففيها أن الواقع خلاف ذلك ، فان جلها خالية عن الاشعار بما ذكر فضلا عن الشهادة به كما يظهر للمراجع اليها فى كتاب الطهارة والاطعمة . نعم فى بعضها اشعار بذلك كرواية الحميرى المتقدمة لكن ليس محط نظره السؤال عن نجاسة المجوس بل نظره الى السؤال عن حال الثوب المنسوج بيدهم ولا يبعد أن يكون بعد الفراغ عن نجاستهم . ولهذا خصهم بالذكر وانما ذكر أكلهم الميتة وعدم اغتسالهم من الجنابة لفرض قوة احتمال تنجس الثوب وأنه مع كونهم نجساً كانوا كذلك ، ولا جله صار ما بأيديهم اقرب الى التنجس ولهذا أضاف الى أكل الميتة عدم اغتسالهم من الجنابة .

فهى نظير صحيحة معاوية بن عمار «قال : سألت اباعبدالله عليه السلام عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم أخباث وهم يشربون الخمر ونسائهم على تلك الحال ألبسها ولا أغسلها » الخ . (١) والظاهر أن المراد بالاخباث الانجاس ، فان الخبث الباطنى النفسانى لايناسب المقام وذكر النجاسة العرضية غير مناسب مع قوله بعده : « وهم يشربون الخمر » فالظاهر فرض قوة احتمال تلوث الثياب و تنجسها بفرض نجاسات ذاتا وعرضا فيهم وفيما بايديهم ونحوها صحيحة عبدالله بن سنان (٢) حيث فرض فيها اعارة الذمى الثوب ويعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير .

بل الاسئلة الكثيرة فى الروايات عن ثياب المجوس و النصارى واليهود و بواريهم وما يعملونه وغير ذلك ظاهرة الدلالة على معهودية نجاستهم فى ذلك العصر . الأن يقال : اختصاصهم بالذكر لكثرة ابتلائهم بها كما ربما يشهد به بعضها .

ثم انه قد استدل على نجاستهم بقوله تعالى : « انما المشركون نجس » ويمكن تقريبه

(١) الوسائل ابواب النجاسات ، ب٧٣ ، ح١ .
(٢) الوسائل ابواب النجاسات ، ب ٧٤ ، ح١ .

بنحو لا يرد عليه بعض الاشكالات ، وهو ان المستفاد من كلمة الحصر وحمل المصدر أن المشركين ليسوا الا حقيقة النجاسة بالمعنى المصدرى . و هو مبنى على الادعاء و التأول و هو لا يناسب طهارتهم و نظافتهم ظاهراً التى هى بنظر العرف أوضح مقابل للنجاسة واظهره فلا يجوز الحمل على القذارة الباطنية من كفرهم او جنابتهم

لبشاعة أن يقال ان الكافر ليس الا عين القذارة لكنه طاهر نظيف فى ظاهره كساير الاعيان الطاهرة . بل لو منع من افادة كلمة «انما» الحصر يكون حمل المصدر الدال على الاتحاد فى الوجود موجباً لذلك ايضاً كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام .

نعم لو قارن الكلام بدعوى اخرى هى دعوى أن المشركين ليسوا الا بواطنهم لكان لانكار الدلالة وجه لكنها على فرض صحتها خلاف الاصل . والحمل على القذارة الصورية العرفية غير جائز لعدم مطابقته للواقع ان اريد الحقيقة فلابد من ارتكاب تجوز وهو دعوى أنه من هو نظيف بينهم كالعدم . وهى لا تصح الا اذا كان النظيف بينهم نادراً يلحق بالعدم وهو غير معلوم بل معلوم العدم ، مع أن المجاز خلاف الاصل ولا قرينة عليه .

و كذا ان اريد نجاستهم عرضاً لابد من ارتكاب التجوز ، وهو ايضا خلاف الاصل لو فرض كثرة ابتلائهم بحد تصحح الدعوى . مضافاً الى أن دعوى كونهم عين النجاسة بالمعنى المصدرى أو حاصله ايضا لا تناسب فى النجاسة العرضية الا فى بعض الاحيان كما لو تلوث جميع البدن تحقيقا أو تقريبا . والافمع الملاقاة ببعض البدن لا يصح دعوى أنه عين القذارة و تلوث جميع افراد المشركين أو أكثرهم بنحو تصح دعوى أن جميعهم نجاسة و نجس بالفتح معلوم العدم ، مع ان المجاز خلاف الاصل .

فتحصل مما ذكر أن حمل الاية على ارادة القذارة المعنوية فقط غير صحيح لا يناسب البلاغة وحملها على القذارة العرفية حقيقة غير موافق للواقع ، وعلى التأول غير صحيح ومع فرض الصحة مخالف للاصل و كذا على القذارة العرضية .

فبقى احتمال أن يكون المراد به النجاسة الجعلية الاعتبارية فهو اما محمول على الاخبار عن الواقع فلابد من مسبوقيته بجعل آخر ، وهو بعيد ، أو على الاخبار فى مقام الانشاء فيصح دعوى أنهم عين القذارة والنجاسة بعد كون جميع ابدانهم قذراً سيما اذا اريد نجاستهم الباطنية ايضاً .

فتكون دعوى أنهم عين القذارة بعد كونهم ظاهراً و باطناً ملوثين بالكفر و الخباثة والجنابة والقذارة فى غاية البلاغة فابقاء المصدر على ظاهره ابلغ فى افادة المطلوب من حمله على خلاف ظاهره مرادفاً للنجس بالكسر . و بما ذكرناه يندفع الاشكال بأنه نمنع كون النجس فى زمان صدور الاية حقيقة فى المعنى المصطلح ، بل المتبادر منه هو المعنى اللغوى الذى هو اعم من الاصطلاحى لما عرفت من أن الحمل على المعنى الحقيقى أى القذارة العرفية غير ممكن كما تقدم .

(ولو قيل): انه يدور الامر بين حمل النجس على المعنى الحقيقى والتصرف والتأويل فى المشركين او العكس ولا ترجيح (يقال): ان الترجيح مع حمل النجس على الجعلى الاعتبارى لمساعدة العرف مع أن مصحح الادعاء فى المشركين غير محقق لما تقدم هذا مضافاً الى ما أشرنا اليه فى هذا المختصر بأن ليس للشارع اصطلاح خاص فى النجاسة والقذارة مقابل العرف بل وضع احكاماً لبعض القذارات العرفية واخرج بعضها عنها وألحق اموراً بها فالبول والغائط و نحوهما قذرة عرفاً وشرعاً ووضع الشارع لها أحكاماً . واخرج مثل النخامة والقيح ونحوهما من القذارات العرفية عنها حكماً بلسان نفى الموضوع فى بعضها . و ألحق مثل الكافر و الخمر و الكلب بها بجعلها نجساً اى اعتبر القذارة لها .

ففى الحقيقة اخرج مصاديق من المفاهيم تعبداً و أدخل مصاديق فيه كذلك من غير تصرف فى المفهوم . فان اريد من الاصطلاح الشرعى ذلك فلا كلام ، و ان اريد أن مفهوم القذارة عند الشرع و العرف مختلفان فهو ممنوع . ولا اشكال فى أن الاحكام الشرعية كانت مرتبة على قذارات كالاخبثين وغيرهما فى عصر الشارع الاقدس فقوله تعالى : «انما المشركون نجس» محمول على النجاسة

بمفهومها .

لكن لا بمعنى الاخبار عن الواقع فانه غير محقق ومع فرض تحققه لا يكون الاخبار به وظيفة الشارع بل بمعنى جعل ما ليس بمصداق مصداقاً تعبداً وهو الاقرب بعد قيام القرينة العقلية والعادية كما عرفت الكلام فيها مستقصى .

فتحصل من ذلك أن دلالة الاية الكريمة بالنسبة الى المشركين تامة . و أما بالنسبة الى الذمي فقد يقال بانسلاكه فيهم لقوله تعالى: « وقالت اليهود عزير ابن الله الى قوله : سبحانه عما يشركون» وفيه أن تلك الاية مسوقة باخرى وهى : «اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح بن مريم وما امروا الا ليعبدوا الها واحداً لا اله الا هو سبحانه عما يشركون » . و المراد باتخاذهم اربابا ليس ما هو ظاهرها لعدم قولهم بالوهيتهم .

ففى مجمع البيان عن الثعلبى عن عدى بن حاتم فى حديث «قال : انتهيت اليه (اى الى رسول الله صلى الله عليه وآله) وهو يقرء سورة البرائة هذه الاية :«اتخذوا احبارهم ورهبانهم» حتى فرغ منها فقلت له: لسنا نعبدهم . فقال: أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله فتستحلونه؟ قال: قلت بلى قال: فتلك عبادتهم» (١) وقريب منها فى رواياتنا . فعليه لا يكون الشرك بمعناه الحقيقى .

الا أن يقول النصارى بأن المسيح الله كما قال تعالى : «أأنت قلت للناس اتخذونى وامى الهين» وقال تعالى فى الاية المتقدمة : «المسيح بن مريم» ولم ينفه عدى بن حاتم . بل الظاهر نفى عبادتهم للاحبار والرهبان . وقال تعالى : «لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة» قال فى المجمع : القائلون بهذه المقالة جمهور النصارى من الملكانية و اليعقوبية والنسطورية لانهم يقولون ثلاثة أقانيم . وفى مجمع البحرين قيل : هو رد على النصارى لاثباتهم قدم الاقنون انتهى .

وقال تعالى : «لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وقال المسيح يا بنى اسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة» حيث يظهر

(١) مجمع البيان ج٣ ص٢٣ ط صيدا

منها شركهم ولعله لقولهم بان المسيح هو الرب المتجسد في الناسوت حتى أن صاحب المنجد المسيحي قال: المسيح لقب الرب يسوع بن الله المتجسد. وقال: المسيحي المنسوب الى المسيح الرب. تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وفي مجمع البيان هذا مذهب اليعقوبية منهم لانهم قالوا: ان الله اتحد بالمسيح اتحاد الذات فصار شيئاً واحداً وصار الناسوت لا هوتاً و ذلك قولهم انه الاله. و كيف كان لا يمكن لنا اثبات الشرك لجميع طوائفهم ولا اثباته لليهود مطلقاً. وليس في قول النصارى «ثالث ثلاثة» اشعار بأن اليهود قائلون انه ثاني اثنين ومجرد القول بأن عزيراً ابن الله لا يوجب الشرك وان لزم منه الكفر مع أن القائلين بذلك ـ على ما قيل ـ طائفة منهم قد انقرضوا.

وأما المجوس فان قالوا بالهية النور والظلمة أويزدان واهرمن فهم مشركون داخلون في اطلاق الاية الكريمة، مع احتمال ان يكون المراد بالمشركين في الاية هو مشركوا العرب اى الوثنيين. كما أن الطبيعيين من الكفار و المنتحلين بالاسلام خارجون عن الشرك فالاية الشريفة غير وافية لاثبات تمام المدعى اى نجاسة تمام صنوف الكفار.

واستدل المحقق لنجاستهم بقوله تعالى: «كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون» وهو مشكل مع اشتراكه بين العذاب واللعنة وغيرهما. وان حكي عن الشيخ في التهذيب أن الرجس هو النجس بلا خلاف. وقال في المجمع: ظاهره أنه لا خلاف بين علمائنا في أنه في الاية بمعنى النجس انتهى.

ولعل دعواه ناشئة من عدم الخلاف في نجاستهم والا فلم يفسره المفسرون به كما يظهر من المحقق ولم يحتمله في مجمع البيان ولم ينقله من احد، مع أن بنائه على نقل الاقوال. و استدل على نجاسة اهل الكتاب بروايات مستفيضة و هي على طوائف:

(منها) ما وردت في النهي عن مصافحتهم والامر بغسل اليد إن صافحهم. كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في رجل صافح رجلا مجوسياً فقال: يغسل يده ولا

يتوضأ» . (١) و صحيحة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى عليه السلام «قال: سألته عن مواكلة المجوس في قصعة واحدة وارقده معه على فراش واحد واصافحه ؟ قال : لا». (٢) وقريب منها صحيحته الاخرى (٣) فان الامر بالغسل محمول على ما اذا كان في اليد رطوبة سارية فهو ظاهر في نجاستهم كالامر بغسل الثوب عن ملاقاة الكلب . وفيه أن الامر كذلك بالنسبة الى صحيحة ابن مسلم لولا ساير الروايات وامامع ملاحظتها فالظاهر منها أن مصافحة الذمي مرجوح نفساً لاجل ترك المحاذ بقمعهم والامر بالغسل محمول على الاستحباب لاظهار التنفر والانزجار عنهم سواء كانت اليد مرطوبة أولا.

والدليل على المرجوحية مطلقاً. مضافاً الى رواية الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله « انه نهى عن مصافحة الذمي» - صحيحة علي بن جعفر المتقدمة(٤) وصحيحته الاخرى الظاهر تان في أن المصافحة معهم مطلقاً مرجوح وحمل النهي فيها على الغيري خلاف الظاهر سيما في مثل المقام مما يعلم مرجوحية اظهار الموادة معهم بأي نحو كان ويؤيده بل يدل عليه ارداف النهي عن المصافحة، للرقود مع المجوس على فراش واحد . ومع أن النهي عن إقعاد اليهودي والنصراني على فراشه ومسجده في صحيحته الاخرى . (٥)

وتدل على أن الغسل ليس للتطهير ، بل لاظهار التنفر. مضافاً الى ما تقدم. رواية خالد القلانسي «قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام : ألقى الذمي فيصافحني ؟ قال : امسحها بالتراب او بالحائط قلت: فالناصب قال : اغسلها .» (٦) فان الظاهر منها أن الموضوع في الموردين واحد فيكون المسح بالتراب أو الحائط لاظهار نفرة وانزجار منهم و هو في الناصب أشد .

(١ - ٣) الوسائل ابواب النجاسات : ب ١٤ ، ح ٣-٦ - ١٠

(٤) الوسائل ابو ب احكام العشرة ، ب ١٢٥ ، ح ٧ .

(٥) مر ت قريباً

(٦) الوسائل ابواب النجاسات ، ب ١٤ ؛ ح ٤ - .

ويمكن أن يكون الغسل في الناصب للنجاسة والمسح في الذمي لاظهار النقرة فالرواية دالة على طهارتهم وموثقة ابي بصير عن أحدهما «في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني قال: من وراء الثوب فان صافحك بيده فاغسل يدك.» (١) والظاهر منها أن غسل اليد ليس للنجاسة وإلا لكان يأمر بغسل الثوب ايضاً بل لاجل التماس مع يدهما وهو نحو انزجار و نفور والحمل على عرق اليدين مشترك والتفكيك كما ترى فتلك الطائفة اجنبية عن الدلالة على النجاسة .

ومنها ما دلت على النهي عن مواكلتهم في قصة واحدة كصحيحة علي بن جعفر المتقدمة وصحيحته الاخرى عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام «قال: سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه قال: لا بأس ولا يصلي في ثيابهما ولا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ولا يقعده على فراشه ولا مسجده ولا يصافحه الخ(٢) . وصحيحة هارون بن خارجة «قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : اني اخالط المجوسي فآكل من طعامهم فقال : لا» (٣) والظاهر منها النهي عن المواكلة فتدل على نجاستهم .

وفيه أنه لا دلالة لها على النجاسة لقوة احتمال مرجوحية المواكلة معهم مطلقا للسراية كما أنه مقتضى اطلاقها الشامل لليابس سيما مع اشتمالها على النهي عن الاقعاد على الفراش والمسجد ونحوهما وتشهد له حسنة الكاهلي «قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسي أيدعونه الى طعامهم؟ فقال : أما أنا فلا واكل المجوسي وأكره أن احرم عليكم شيئاً تصنعونه في بلادكم» . (٤)

والمراد من التحريم المنع وظاهرها أن الحكم على سبيل التنزه لا الحرمة كما هو ظاهر هذا التعبير في غير واحد من المقامات وصحيحة عيص بن القاسم «قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن مواكلة اليهودي والنصراني والمجوسي فقال: ان كان من طعامك وتوضأ فلا بأس» (٥) وصحيحته الاخرى «قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن مواكلة اليهودي والنصراني فقال : لا بأس اذا كان من طعامك وسألت عن مواكلة المجوسي فقال: اذا توضأ فلا بأس.» (٦)

(١) الوسائل ابواب النجاسات ب١٤ ح٥ .
(٢) مرت في صفحة ٢٢٨ (٣ ـ ٤) الوسائل ابواب النجاسات ، ب١٤ ح٧ ـ ٢.
(٥ ـ ٦) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ، ب٥٣ ح١ ـ ٤ .

ولعل المراد بالتوضى الاستنجاء بالماء أو غسل يده وهما ظاهرتا الدلالة فى عدم نجاستهم و النهى عن مواكلتهم على سبيل الكراهة مطلقا او فى بعض الصور .

ومنها ما وردت فى النهى عن آنيتهم كصحيحة اسمعيل بن جابر «قال قال لى ابو عبدالله عليه السلام : لا تأكل ذبائحهم ولا تأكل فى آنيتهم يعنى اهل الكتاب » (١) و نحوها روايته الاخرى (٢) و كذا رواية عبدالله بن طلحة (٣) وصحيحة محمد بن مسلم «قال: سألت اباجعفر عليه السلام عن آنية اهل الذمة والمجوس فقال: لا تأكلوا فى آنيتهم ولا من طعامهم الذى يطبخون ، ولا فى آنيتهم الذى يشربون فيه الخمر » (٤) بدعوى أن النهى عنه ظاهر فى نجاستهم .

وفيها أن هيهنا احتمالين آخرين اقرب مما ذكر: احدهما احتمال المرجوحية النفسية لكون الاكل فى آنيتهم ايضاً نحو عشرة معهم . والدليل عليه مضافاً الى أن اطلاقها يقتضى منع الاكل من مطلق أوانيهم سواء كان المأكول يابساً أولا و الانية يابسة أولا . رواية زرارة «عن أبى عبدالله عليه السلام فى آنية المجوس فقال :اذا اضطررتم اليها فاغسلوها بالماء. » (٥)

فان الظاهر منها أن المنع ليس لنجاستهم والا لما قيده بالاضطرار نعم ظاهر الامر بالغسل نجاسة إنائهم و اطلاقه يقتضى نجاستهم ، وإن أمكن ان يقال : ان اطلاقه يقتضى لزوم غسل انائهم ولو لم يستعملوها فى المايعات أو شك فيه فيكون الغسل نحو نفور و انزجار عنهم تأمل .

ثانيهما أن الامر بالغسل لكونها مستعملة فى اكل النجس و شربه وتدل عليه صحيحة محمد بن مسلم « قال سألته عن آنية اهل الكتاب فقال: لا تأكل فى آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم و لحم الخنزير » .(٦) و صحيحة اسمعيل بن جابر «قال: قلت لابى عبدالله عليه السلام : ماتقول فى طعام اهل الكتاب؟ فقال: لا تأكله. ثم سكت

(١) ـ الوسائل ابواب الذبائح ، ب ٢٧ ، ح ٨ .

(٢ ـ ٥) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ؛ ب ٥٤ ،ح ٦ ـ ٢ ـ ٧

(٦) ـ الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ، ب ٥٤ ح ٥

هنيئة ثم قال: لاتأكله . ثم سكت هنيئة ثم قال: لا تأكله ولا تتركه تقول: انه حرام و لكن تتركه تتنزه (تنزهاً خ) عنه ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير» (١).

وهما مفسرتان لساير الروايات وظاهرتان في طهارتهم وشاهدتان للجمع بين جميع الروايات لو فرضت دلالتها على النجاسة في نفسها .

ومنها ما وردت في سؤرهم كصحيحة سعيد الاعرج بناء على كونه ابن عبدالرحمن كما هو الظاهر «قال : سألت اباعبدالله عليه السلام عن سؤر اليهودي و النصراني فقال : لا»(٢) و مرسلة الوشا عمن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام أنه كره سؤر ولد الزنا وسؤر اليهودي و النصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وكان أشد ذلك عنده سؤر الناصب» (٣) بناء على كون الكراهة الانزجار على نحو الالزام .

وفيه مضافاً الى معارضتهما بما هو كالصريح في الطهارة اعني موثقة عمار الساباطي عن ابيعبدالله عليه السلام «قال : سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو اناء غيره اذا شرب منه على أنه يهودي، فقال : نعم . فقلت : من ذلك الماء الذي يشرب منه ؟ قال : نعم» (٤) والظاهر أن المراد بقوله : «على أنه يهودي» أنه على فرض كون الرجل يهودياً والحمل على الظن بكونه يهودياً خلاف الظاهر وصحيحة ابراهيم بن أبي محمود «قال : قلت للرضا عليه السلام : الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها نصرانية لاتتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال : لا بأس، تغسل يديها .»(٥) ومقتضى الجمع بينهما و بين ما تقدم حمل النهي على الكراهة لاحتمال النجاسة العرفية بل الصحيحة الا خيرة شاهدة للجمع بين الروايات المتفرقة كما هو واضح .

يمكن منع دلالتهما أما الثانية فهي على خلاف المطلوب ادل سيما مع اقترانه بولد الزنا وأما الاولى فلان استفادة نجاستهم منها انما هي بمدد ارتكاز العقلاء على أن النهي من

---

(١) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ب ٥٤، ٤ ح

(٢ - ٤) الوسائل ابواب الاسئار ، ب ٣ ؛ ح ١ - ٢ - ٣

(٥) الوسائل ابواب النجاسات ب ١٤ ؛ ح ١١ .

سؤرهم لانفعال الماء منه كما تستفاد النجاسة فى ساير النجاسات من الامر بالغسل أو النهى عن الصلوة فيها أو نحو ذلك .

وهو فى المقام ممنوع بعد الاحتمال العقلائى المعول عليه بأن الشرب من سؤرهم وفضلهم بما أنهم اعداء الله كان منهياً عنه ومنفوراً سيما مع ورود النهى عن مواكلتهم و مصافحتهم و النوم معهم على فراش واحد . واقعادهم على الفراش والمسجد فانها توجب قوة احتمال أن تكون النواهى الواردة فيهم نواهى نفسية لتجنب المسلمين و نفورهم عنهم لا لنجاستهم العرضية أو الذاتية . بل لمحض كونهم مخالفين للاسلام واعداء الله ورسوله صلى الله عليه وآله . ويؤيده قوله فى المرسلة : «وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب» (١) وبالجملة لو لم نقل بأن تلك النواهى ظاهرة فى ذلك فلا أقل من الاحتمال الراجح أو المساوى ، فلا يستفاد منها نجاستهم بوجه .

ومما ذكرناه يظهر الكلام فى روايات اخر . كموثقة عبدالله بن يعفور عن أبى - عبدالله عليه السلام فى حديث «قال : واياك أن تغتسل من غسالة الحمام ففيها يجتمع غسالة اليهودى والنصرانى والمجوسى والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم فان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه .» (٢)

فان استفادة نجاستهم منها لمقارنتهم بالناصب مع تصريحه بأنهم انجس من الكلب وهى لم تصل الى حد الدلالة فضلا عن معارضة غيرها . و لو سلمت دلالتها فمقتضى الجمع بينها وبين ما هو كالصريح فى طهارتهم حملها على الكراهة أو على ابتلائهم بالنجاسات .

مضافاً الى قيام شواهد على ذلك فى روايات المنع عن الاغتسال بغسالة الحمام أو على الحمل على الكراهة كالتعليل بأن فيها غسالة ولد الزنا و هو لا يطهر الى سبع آباء لمعلومية أن الطهارة فيها غير ما تقابل نجاسة ظاهر ابدانهم . وكرواية محمد بن على بن جعفر عن ابى الحسن الرضا عليه السلام «قال : من اغتسل من الماء الذى قد اغتسل فيه

(١) راجع صفحة ٢٣١

(٢) الوسائل ابواب الماء المضاف ب ١١ ح ٤ .

فأصابه الجذام فلايلوم من الا نفسه . فقلت لابى الحسن : إن اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء من العين، فقال : كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام والزانى والناصب الذى هو شرهما وكل من خلق الله ثم يكون فيه شفاء عن العين ؟»(١) بناء على أن المراد الغسل من غسالة الحمام .

وعنه فى حديث أنه « قال : لاتغتسل من غسالة ماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم» (٢) وغيرها مما تشعر أو تدل على الكراهة . هذا اذا كان المراد من الغسالة غير ماء الحمام كما لايبعد . وأما لو كان المراد ذلك فلا اشكال فى كونها محمولة على الكراهة للمستفيضة الدالة على عدم انفعال ماء الحمام وأنه كماء النهر ولاينجسه شيء .

فعليها ايضاً تحمل صحيحة على بن جعفر «أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن النصرانى يغتسل مع المسلم فى الحمام قال : اذا علم انه نصرانى اغتسل بغير ماء الحمام الا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل . وسأله عن اليهودى والنصرانى يدخل يده فى الماء أيتوضأ منه للصلوة؟ قال لا: الا أن يضطر اليه » (٣) .

فان الظاهر منها الاغتسال بماء الحمام لاغسالته المجتمعة فى البئر فلا محيص عن الحمل على الكراهة لعدم انفعاله مع أن الظاهر من ذيلها طهارتهم والحمل على الاضطرار للتقية كما ترى .

ومنها ماوردت فيما يعملون من الثياب أو يستعيرونها ، فانها وان اشتملت على نفى الباس غالباً لكن يظهر منها معهودية نجاستهم .وفيه أنها أعم من الذاتية كما تشعر او تدل على العرضية نفس الروايات مع أنها لاتقاوم الادلة الصريحة أو كالصريحة بطهارتهم كما مرت .

فتحصل من جميع ذلك أن لادليل على نجاسة اهل الكتاب ولا الملحدين ماعدى المشركين بل مقتضى الاصل طهارتهم ، بل قامت الادلة على طهارة الطائفة الاولى ، بل هى مقتضى الاخبار الكثيرة الدالة على جواز تزويج الكتابية واتخاذها ظئراً و

(١-٢) الوسائل الماء المضاف ب١١ ح-٢-٣
(٣) الوسائل ابواب النجاسات ، ب١٤ ، ح٩ .

تغسيل الكتابى للميت المسلم بعض الاحيان الى غير ذلك . و يؤيدها مخالطة الائمة عليهم السلام وخواصهم مع العامة الغير المتحرزين عن معاشرتهم .

فالمسئلة مع هذه الحال التى تراها لاينبغى وقوع خطأ عمن له قدم فى الصناعة فيها فضلا عن اكابر اصحاب الفن و مهرة الصناعة فكيف بجميع طبقاتهم . و من ذلك يعلم أن المسئلة معروفة بينهم من الاول واخذ كل طائفة من سابقتها وهكذا الى عصر الائمة عليهم السلام والتمسك بالادلة احياناً ليس لابتناء الفتوى عليها .

ولقد اجاد العلم المحقق صاحب الجواهر قدس الله نفسه حيث قال : فتطويل البحث فى المقام تضييع للايام فى غير ما أعدها له الملك العلام . وتعريض بعض الاجلة عليه وقع فى غير محله ، وخروج عن الحد فى حق من عجز البيان عن وصفه وعقم الدهر عن الاتيان بمثله فى التحقيق والتدقيق والكر والفر والرتق والفتق وجودة الذهن وثقابة الفكر والاحاطة بأطراف المسائل والاثار والدلائل شكر الله سعيه و نضر الله وجهه وجزاه الله عنا وعن الاسلام افضل الجزاء .

ثم انه لافرق فى نجاسة الكفار بين ماتحله الحيوة ومالاتحله لالاية الكريمة المتقدمة الظاهرة فى نجاسة المشرك الذى هو الموجود الخارجى بجميع اجزائه كالكلب الذى هو اسم للموجود ككل وتتميمه بعدم القول بالفصل، ولالمادل على نجاسة الناصب بعنوانه الشامل لماذكر وتتميمه بماذكر وان كان لهما وجه .

بل لاطلاق معاقد الاجماعات واطلاق فتاوى الاصحاب لعدم تعقل طهارة مالاتحله الحيوة من الكفار و عدم استثناء الفقهاء مع شمول اللفظ للموجود بجميع اجزائه وهل هذا الاالفتوى بغير ما انزل الله تعالى . وهل ترى أن استثناء مالاتحل فى الميتة وقع من باب الاتفاق كعدم الاستثناء هيهنا .

ولو كان اللفظ غير شامل له عندهم واحتمل خطأ الكل فى مثل هذا الامر الواضح فلم استثنوها فى الميتة وتركوها هيهنا؟ بل ليس ذلك الا لعدم كونها مستثناة عندهم . نعم مقتضى كلام السيد فى الناصريات واستدلاله فى خروج مالاتحله الحيوة فى الكلب

والخنزير جريان بحثه هيهنا ايضاً لكنه ضعيف .

ويلحق بالكافر ماتولد من الكافرين كما عن المبسوط والتذكرة والايضاح وكشف الالتباس . وعن الاستاد أن الصبى الذى يبلغ مجنوناً نجس عند الاصحاب و هو مؤذن بالاجماع وعن الكفاية أنه مشهور وقرّ به العلامة . قيل: و هو مؤذن بالخلاف وهو غير معلوم . وفى جهاد الجواهر دعوى الاجماع بقسميه على تبعية الولد لوالديه فى النجاسة والطهارة . وعن جملة من الكتب دعوى الاجماع صريحاً على تبعية الولد المسبىّ مع ابويه لهما فى النجاسة .

والدليل عليها مضافاً الى ذلك والى احتمال صدق اليهودى والنصرانى والمجوسى على اولادهم كما جزم به النراقى حتى فى الناصب وان لايخلو من نظر بل منع سيما فى الاخير والى صدق العناوين على اطفالهم المميزين المظهرين لدين آبائهم سيما مع قربهم بأوان التكليف مع عدم القول بالفصل جزماً .

السيرة القطعية على معاملة الطائفة الحقة معهم معاملة آبائهم فى الاحتراز عنهم والحاقهم بآبائهم وعدم الافتراق بينهم واما ساير الاستدلالات فغير تام كالاستصحاب وتنقيح المناط عند اهل الشرع حيث انهم يتعدون من نجاسة الابوين ذاتاً الى اولادهما وهو شىء مركوز فى اذهانهم ان لم يرجع الى ماتقدم من السيرة القطعية و كقوله تعالى «ولايلدوا الافاجراً كفاراً » وقوله ﷺ : «ابوانه يهودانه » بدعوى أن المراد منه يجعلانه تبعاً لهما فى التهوّد وصحيحة عبدالله بن سنان (١) وغيرها مما وردت فى اولاد الكفار .

ورواية حفص بن غياث « سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل من اهل الحرب اذا اسلم فى دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك؟ فقال: اسلامه اسلام لنفسه ولولده الصغار وهم احرار و ولده ومتاعه ورقيقه له واما الولد الكبار فهم فىء للمسلمين إلا أن يكونوا اسلموا قبل ذلك »(٢) الخ لما مر فى نظايره من أن الطفل فى بطن امه ليس من

(١) بحار الانوار ج ٥ ص ٢٩٥ من الطبعة الحديثة
(٢) الوسائل ابواب جهاد العدو ب ٤٣ ح ١

اجزائها واستصحاب الكلى الجامع بين الذاتية والعرضية قد عرفت ما فيه وتنقيح المناط ان لم يرجع الى السيرة المتقدمة ممنوع بعد عدم كفر الصغار وعدم نصبهم .

ولا يراد من عدم توليدهم الافاجراً كفاراً هو كونهم كذلك لدى الولادة ضرورة عدم كونه فاجراً بل المراد أنهم يصيرون كذلك بسوء تربيتهم وتلقيناتهم وهو المراد من تهويد الوالدين. والروايات المشار اليها مع مخالفتها لاصول العدلية غير مرطوبة بعالم التكليف مضافاً الى معارضتها لجملة اخرى من الروايات الدالة على امتحانهم فى الاخرة بتأجيج النار وامرهم بالدخول فيها.

ورواية حفص ـ مع الغض عن سندها ـ لا تدل على المقصود لان قوله : « اسلامه اسلام الخ » ليس على وجه الحقيقة بل على نحو التنزيل ولم يتضح التنزيل من جميع الجهات وان لا يبعد . ثم لو سلم ذلك لا تدل على عمومه للكفر ايضاً كما لا يخفى.

و اما الاستدلال على طهارتهم بالاصل وقوله تعالى : « فطرة الله التى فطر الناس عليها » المفسر بفطرة التوحيد والمعرفة والاسلام وقوله ﷺ : « كل مولود يولد على فطرة الاسلام ثم ابواه يهود انه » الخ ففيه ما لا يخفى لانقطاع الاصل بما تقدم وعدم كون المراد من فطرة التوحيد أو الاسلام هو كونهم موحدين مسلمين. بل المراد ظاهراً أنهم مولودون على وجه لو لا اضلال الابوين وتلقيناتهما لاهتدوا بنور فطرتهم الى تصديق الحق و رفض الباطل عند التنبه على آثار التوحيد و ادلة المذهب الحق وهو المراد من النبوى المعروف .

ولو اسلم احد الابوين الحق به ولده لا لقوله : « الاسلام يعلو ولا يعلى عليه » لمنع دلالته على ذلك لاحتمال أن يكون المراد منه غلبة حجته على ساير الحجج ، أو يكون المراد منه عدم علو غير المسلم على المسلم نظير قوله : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » ولا لقوله تعالى : « والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم الخ » لكونه اجنبياً عما نحن بصدده ولا للنبوى : « كل مولود » الخ لما تقدم ولا لكون عمدة دليل الحكم بالتبعية الاجماع و السيرة فليقتصر على القدر المتيقن منهما وهو ثبوت الحكم مع تبعيته لهما ومقتضى الاصل الطهارة لما يأتى

من جريان استصحاب النجاسة فيه وفي المسبى .

بل لعدم نقل الخلاف في المسئلة، ودعوى الشيخ الاجماع عليها في لقطة الخلاف قال : اذا اسلمت الام و هي حبلى من مشرك او كان لها منه ولد غير بالغ فانه يحكم للولد والحمل بالاسلام ويتبعانها ثم قال : دليلنا اجماع الفرقة وفي نسخة واخبارهم. و في جهاد الجواهر نفى وجدان الخلاف عنها كما اعترف به بعضهم و استدل برواية حفص بن غياث المتقدمة ولا يبعد دعوى عموم التنزيل فيها متمسكاً باطلاقه .

واما المسبى فان انفرد عن ابويه ففي الحاقه بالسابي المسلم في مطلق الاحكام او في الطهارة فقط او عدم الالحاق مطلقاً وجوه اوجهها الاخير لاستصحاب نجاسته المتيقنة قبل السبي و كذا غيرها من الاحكام . و استشكل الشيخ الاعظم فيه بأن الدليل على ثبوت النجاسة للطفل هو الاجماع ولم يعلم ثبوتها لنفس الطفل او الطفل المصاحب للابوين فلعل لوصف المصاحبة مدخلا في الموضوع الذي يعتبر القطع ببقائه في جريان الاستصحاب

و اليه يرجع ما في كلام بعض اهل التحقيق في الاشكال على استصحاب نجاسة من اسلم احد ابويه بتبدل الموضوع و عدم بقائه عرفا لان وصف التبعية من مقوّمات الموضوع عرفاً في مثل هذه الاحكام الثابتة له بالتبع و اضاف اليه ان الاستصحاب فيه من قبيل الشك في المقتضى .

والجواب عنه مامر مراراً من ان المعتبر في جريان الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها من غير مدخلية لبقاء موضوع الدليل الاجتهادي وعدمه بل ومع القطع بعدم بقاء ما اخذ في موضوعه . فلو علمنا بأن المأخوذ في الدليل الاجتهادي هو الطفل المصاحب لابويه لكن كان الدليل قاصراً عن نفي الحكم عما بعد المصاحبة وشككنا في بقاء الحكم لاحتمال أن يكون وصف المصاحبة واسطة في الاثبات ودخيلا في ثبوت الحكم لا في بقائه فلا اشكال في جريانه لانا على يقين من أن الطفل الموجود في الخارج كان نجساً ببركة الكبرى الكلية المنضمة الى الصغرى الوجدانية فيشار الى الطفل الموجود ويقال : هذا كان مصاحباً لابويه الكافرين و

كل طفل كان كذلك كان نجساً ولو لاجل مصاحبته فهذا كان نجساً . وهو القضية المتيقنة المتحدة مع القضية المشكوك فيها .

ولو قيل : ان القضية المتيقنة ببركة الدليل الاجتهادى لابد وأن تكون على طبقه وهو لم يثبت الحكم على نفس الذات بل على الذات الموصوفة وهى غير باقية .

يقال له : ان الذات الموصوفة متحدة الوجود فى الخارج مع الذات ولا يعقل حصول القطع بنجاسة الذات الموصوفة الخارجية وعدم حصول القطع بنجاسة الذات والتفكيك بين العناوين الكلية لا يستلزم التفكيك فى الموجود الخارجى عرفاً ، فاذا كان زيد عالماً فى الخارج يحصل القطع بأن ابن عمرو وابن اخ الخالد عالم لمكان الاتحاد . ولو كانت العناوين مختلفة وبالجملة انكار العلم بأن الطفل الموجود المسمى بفلان نجس ، مكابرة .

فالقضية المتيقنة موضوعها الطفل المسمى بكذا وهو باق بعينه عقلا وعرفاً . مع أن ماذكر مستلزم للبناء على طهارة ما انقطعت عنه هذه المصاحبة ولو بغير السبى ، كما لو فر الطفل من حجر ابويه أو مات الابوان أو اخذه الوالى وسلمه الى دار الرضاعة من غير البناء على عوده اليهما الى غير ذلك مما لا يمكن الالتزام به .

ودعوى دخالة السبى فى الحكم بالطهارة مع خلوها عن الدليل خروج عن محط البحث وفرار عن المبنى . و الاستدلال للتبعية ببعض ماتقدم من النبوى وغيره كما ترى . فالاقوى عدم تبعيته مطلقا اذا سبى منفرداً فضلاعن سبى مع ابويه أو احدهما .

واما اللقيط فمقتضى الاصل طهارته وعدم جريان الاحكام المخالفة للقواعد عليه . نعم لا يبعد جريان حكم المسلم عليه اذا غلب على البلد المسلمون بحيث يكون غيرهم نادراً . وحكم الكافر اذا غلبت الكفار كذلك لعدم اعتناء العقلاء فى امثال ذلك على الاحتمال كما فى الشبهة الغير المحصورة ونحوها . الا ان يقال : مجرد الغلبة لا يكون حجة مالم يحصل العلم العادى والاطمينان الا اذا كان بناء العقلاء على العمل واحرزنا امضاء الشارع وهو مشكل .

تنبيه - فى تحصيل مفهوم الكفر والظاهر مقابلته مع الاسلام تقابل العدم و

الملكة والكافر وغير المسلم مساوقان فمن لم يعتقد بالالوهية ولو لم يعتقد بخلافها ولم ينقدح في ذهنه شيء من المعارف ومقابلاتها يكون كافراً وماذكرناه هو المرتكز عند المتشرعة والمستفاد من الادلة .

فما في بعض الروايات مما يوهم خلاف ذلك لابد من توجيهه كقوله في رواية عبد الرحيم القصير: «ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال» .(١) وفي صحيحة زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام «قال: لو أن العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»(٢) ورواية محمد بن مسلم «قال: كنت عند ابي عبدالله عليه السلام جالساً عن يساره وزرارة عن يمينه اذ دخل ابو بصير فقال: يا ابا عبدالله ما تقول فيمن شك في الله تعالى؟ قال: كافر يا بامحمد . قال: فشك في رسول الله؟ فقال: كافر . ثم التفت الى زرارة فقال: انما يكفر اذا جحد» (٣) ولعل المراد أنه لا يحكم بكفره الامع الجحود ومن المحتمل ان يكون يكفر من التفعيل مبنياً للمفعول .

بل هو مقتضى الجمع بين صدرها وذيلها ومقتضى الجمع بينها وبين غيرها مما حكم فيه بكفر الشاك: كصحيحة منصور بن حازم «قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام من شك في رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: كافر قال: قلت: فمن شك في كفر الشاك فهو كافر؟ فأمسك عني فرددت عليه ثلاث مرات فاستبنت في وجهه الغضب» (٤) و عن امير المؤمنين عليه السلام في خطبة: «لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا» (٥) وفي صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: من شك في الله تعالى وفي رسوله صلى الله عليه وآله فهو كافر». (٦)

وبالجملة لا اشكال بحسب ارتكاز المتشرعة في مقابلة الكفر والاسلام وأن الكافر من لم يكن مسلماً ومن شأنه ذلك فلابد في تحصيل معنى الكفر من تحصيل مفهوم الاسلام حتى يتضح هو بمقابلته .

(١ - ٢) اصول الكافي ج ٢ ص ٢٧ و ص ٣٣٨ من الطبعة الحديثة .
(٣) اصول الكافي ج ٢ ص ٣٩٩ من الطبعة الحديثة .
(٤) اصول الكافي ٢ ص ٣٨٧ » »
(٥) اصول الكافي ج ٢ ص ٣٩٩ .
(٦) اصول الكافي ج ٢ ص ٣٨٦ .

فنقول : ان المسلم بحسب ارتكاز المتشرعة هو المعتقد بالله تعالى و وحدانيته و رسالة رسول الله ﷺ أو الشهادة بالثلاثة على احتمالين يأتي الكلام فيهما .

وهذه الثلاثة مما لا شبهة و لا خلاف في اعتبارها في معنى الاسلام و يحتمل ان يكون الاعتقاد بالمعاد إجمالا ايضاً مأخوذاً فيه لدى المتشرعة على تأمل يأتي وجهه .

وأما الاعتقاد بالولاية فلا شبهة في عدم اعتباره فيه . و ينبغي أن يعد ذلك من الواضحات لدى كافة الطائفة الحقة إن اريد بالكفر المقابل له ما يطلق على مثل اهل الذمة من نجاستهم وحرمة ذبيحتهم ومساورتهم وتزويجهم ضرورة استمرار السيرة من صدر الاسلام الى زماننا على عشرتهم ومواكلتهم و مساورتهم واكل ذبائحهم والصلوة في جلودها ، وترتيب آثار سوق المسلمين على اسواقهم من غير أن يكون ذلك لاجل التقية وذلك واضح لا يحتاج الى مزيد تجشم .

لكن اغتر بعض من اختلت طريقته ببعض ظواهر الاخبار و كلمات الاصحاب من غير غور الى مغزاها فحكم بنجاستهم و كفرهم و اطال في التشنيع على المحقق القائل بطهارتهم بما لا ينبغي له وله غافلا عن أنه حفظ اشياء هو غافل عنها فقد تمسك لنجاستهم بامور :

منها روايات مستفيضة دلت على كفرهم كموثقة الفضيل ابن يسار عن ابى جعفر عليه السلام «قال : ان الله تعالى نصب علياً علماً بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمناً ومن جاء بولايته دخل الجنة ومن انكره كان كافراً ومن جهله كان ضالا ومن نصب معه شيئاً كان مشركاً ومن جاء بعداوته دخل النار» .(١)

ورواية ابى حمزة «قال : سمعت اباجعفر عليه السلام يقول : ان علياً باب فتحه الله تعالى من دخله كان مؤمناً ومن خرج منه كان كافراً» (٢) ونحوهما اخبار كثيرة و فيه أن كفرهم على فرض تسليمه لا يفيد مالم يضم اليه كبرى كلية هي : كل كافر نجس ولا دليل عليها سوى توهم اطلاق معاقد اجتماعات نجاسة الكفار .

(١ - ٢) اصول الكافي ج ٢ ص ٣٨٨ .

وهووهم ظاهر ضرورة ان المراد من الكفار فيها مقابل المسلمين الاعم من العامة والخاصة ولهذا ترى الحاقهم بعض المنتحلين بالاسلام كالخوارج والغلاة بالكفار فلو كان مطلق المخالف نجساً عندهم فلا معنى لذلك . بل يمكن دعوى الاجماع أو الضرورة ، بعدم نجاستهم وتخيل أن المحقق أول من قال بطهارتهم باطل .

لقلة مصرح بنجاستهم قبله ايضاً . نعم قد صرح جمع بكفرهم منهم المحقق فى اوصاف المستحقين من كتاب الزكوة قال : وكذا لا يعطى غير الامامى وان اتصف بالاسلام ونعنى بهم كل مخالف فى اعتقادهم الحق كالخوارج والمجسمة وغيرهم من الفرق الذين يخرجهم اعتقادهم عن الايمان الى ان قال : ان الايمان هو تصديق النبى صلى الله عليه وآله فى كل ماجاء به والكفر جحود ذلك فمن ليس بمؤمن فهو كافر انتهى .

ومع ذلك قد صرح بطهارتهم فى كتاب الطهارة فالقول بكفرهم وطهارتهم غير متناقضين لعدم الدليل على نجاسة مطلق الكفار . والعلامة ايضاً مع ظهور كلامه فى محكى شرحه لكتاب فص الياقوت تصنيف الشيخ ابن نوبخت فى كفرهم بالمعنى المعروف على تأمل لم يحكم بنجاستهم فى طهاره القواعد والتذكرة والمنتهى بل صرح فى التذكرة بطهارة من عدى النواصب منهم فيظهر منه أن كفرهم لا يلازم نجاستهم .

ومن ذلك يعلم عدم استفادة النجاسة من مثل قول ابن نوبخت : «دافعوا النص كفرة عند جمهور اصحابنا ومن اصحابنا من يفسقهم» ولا من قول ابن ادريس المحكى عن السرائر بعد اختيار عدم جواز الصلوة على المخالف تبعاً للمفيد . و هو اظهر و يعضده القرآن وهو قوله تعالى : «ولا تصل على احد منهم مات ابداً» يعنى الكفار و المخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف بيننا انتهى . ولعل السيد المرتضى ايضاً حكم بكفرهم دون نجاستهم وان كان ما نقل عنه خلاف ذلك . وهكذا حال ساير العبارات الموجبة لاغترار الغافل .

وبالجملة لو التزمنا بكفرهم لا يوجب ذلك الالتزام بنجاستهم بعد عدم الدليل عليها ولا على نجاسة مطلق الكفار الشامل لهم . بل مع قيام الادلة على طهارتهم من النصوص المتفرقة فى ابواب الصيد والذباحة وسوق المسلم وغيرها . وتوهم أن المراد

من المسلم في النصوص والفتاوى في تلك الابواب خصوص الشيعة الاثنى عشرية من افحش التوهمات .

هذا كله لو سلم انهم كفار مع أنه غير مسلم لتطابق النصوص و الفتاوى في الابواب المتفرقة على اطلاق المسلم عليهم فلا يراد بذبيحة المسلمين ولا سوقهم و بلادهم الا ما هو الاعم من الخاصة والعامة لو لم نقل با ختصاصها بهم لعدم السوق في تلك الاعصار للشيعة كما هو ظاهر. كما أن المراد من اجماع المسلمين في كتب اصحابنا هو الاعم من الطائفتين هذا مع ما تقدم من ارتكاز المتشرعة خلفاً بعد سلف على اسلامهم.

واما الاخبار المتقدمة ونظائرها فمحمولة على بعض مراتب الكفر فان الاسلام والايمان والشرك اطلقت في الكتاب والسنة بمعان مختلفة ولها مراتب متفاوتة و مدارج متكثرة كما صرحت بها النصوص، ويظهر من التدبر في الايات ففي آية «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبهم» وفي آية « فمن اسلم فاولئك تحروا رشداً » وفي آية « ان الدين عند الله الاسلام» وفي آية « فان أسلموا فقد اهتدوا » و في آية « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام » .

وفي رواية : « الاسلام ماظهر من قول اوفعل وهو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها» . (١) وفي اخرى «والاسلام شهادة أن لا اله الا الله و التصديق بر سول الله صلى الله عليه وآله » (٢) وفي ثالثة : « ان الله خلق الاسلام فجعل له عرصة وجعل له نوراً وجعل له حصناً وجعل له ناصراً » الخ (٣) وفي رابعة « الاسلام عريان فلباسه الحياء وزينته الوفاء و مروته العمل الصالح و عماده الورع ولكل شيء اساس و أساس الاسلام حبنا اهل البيت » (٤) وفي خامسة « قال امير المؤمنين عليه السلام لا نسبن الاسلام نسبة لم ينسبه احد قبلي ولا ينسبه احد بعدى الا بمثل ذلك: ان الاسلام هو التسيام والتسليم هو اليقين واليقين

(١ - ٢) اصول الكافي ج ٢ ص ٢٦ - ٢٥ .

(٣ - ٤) اصول الكافي ج ٢ ص ٤٥ - ٤٦ .

هو التصديق ، و التصديق هو الا قرار و الا قرار هو العمل و العمل هو الاداء » الخ (١)

و كذاللايمان مراتب لوحاولناذكرها خرجنا عما هومقصدنا الان . وباذاء كل مرتبةمن مراتب الاسلام والايمان مرتبة من مراتب الكفروالشرك فراجع ابواب أصول الكافي وغيره كباب وجوه الكفروباب وجوه الشرك وباب ادنى الكفر والشرك ترى انهما اطلاقاً على غير الامامى ، و على الكافر بالنعمة وعلى تارك ماامرالله به ، وعلى تارك الصلوة ، وعلى تاركهامع الجهد ، وعلى تارك عمل أقربه ، وعلى من عصى علياً عليه السلام ، وعلى الزانى و شارب الخمر و من ابتدع رأياً فيحب عليه و يبغض ، ومن سمع عن ناطق يروى عن الشيطان ، وعلى من قال للنواة انها حصاة وللحصاة انها نواة ثم دان به ، وقد استفاضت الروايات فى اطلاق المشرك على المرائى بل يستفاد من بعض الروايات أن من لقى الله وفى قلبه غيره تعالى فهومشرك الى غير ذلك .

فهل لصاحب الحدائق وامثاله أن يقولوا ان كل من اطلق فى الروايات عليه المشرك أوالكافر فهو نجس وملحق بالكفار واهل الكتاب . فهلاتنبه بأن الروايات التى تشبث بهالم يردفى واحدةمنها أن من عرف علياً عليه السلام فهو مسلم ومن جهله فهو كافر . بل قابل فى جميعها بين المؤمن والكافر والكافر المقابل للمسلم غير المقابل للمؤمن .

والانصاف أن سنخ هذه الروايات الواردة فى المعارف غير سنخ ماوردت فى الفقه والخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه ولهذا أن صاحب الوسائل لم يورد تلك الروايات فى ابواب النجاسات فى جامعه لانهااجنبية عن افادة الحكم الفقهى .

ثم مع الغض عن كل ذلك فقدوردت روايات أخر حاكمة عليها لايشك معها ناظر فى أن اطلاق الكافر عليهم ليس على ماهوموضوع للنجاسة وساير الاثار الظاهرة كموثقة سماعة «قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام :اخبرنى عن الاسلام والايمان انهما مختلفان ؟ فقال : أن الايمان يشارك الاسلام والاسلام لايشارك الايمان فقلت :

(١) اصول الكافى ج٢ ص٤٦

فصفهما لى ، فقال : الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله ﷺ به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس» الخ (١)

وحسنة حمران بن اعين أو صحيحته عن ابى جعفر عليه السلام «قال : سمعته يقول : الايمان ما استقر فى القلب وافضى به الى الله وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لامر الله والاسلام ماظهر من قول أو فعل وهو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح الى أن قال : فهل للمؤمن فضل على المسلم فى شىء من الفضائل والاحكام والحدود وغير ذلك فقال : لا ، هما يجريان فى ذلك مجرى واحد . ولكن للمؤمن فضل على المسلم » (٢) الخ . و بعض فقرات هذا الحديث لايخلو من تشويش فراجع .

ورواية سفيان بن السمط «قال: سأل رجل ابا عبدالله عليه السلام عن الاسلام والايمان ما الفرق بينهما ؟ فلم يجبه ثم سأله فلم يجبه ثم التفتا فى الطريق وقد ازف من الرجل الرحيل فقال له ابو عبدالله عليه السلام : كأنه قد ازف منك رحيل فقال: نعم ، قال: فالقنى فى البيت فلقيه فسأل عن الاسلام والايمان ما الفرق بينهما فقال : الاسلام هو الظاهر الذى عليه الناس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان ، فهذا الاسلام، وقال: الايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان أقر بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلماً و كان ضالا » (٣) .

ورواية قاسم الصير فى «قال : سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول : الاسلام يحقن به الدم وتؤدى به الامانة وتستحل به الفروج ، والثواب على الايمان » . (٤) و قريب منها روايات أخر يظهر منها بنحو حكومة أن الناس مسلمون وأن الاسلام عبارة عن الشهادتين وبهما حقنت الدماء وجرت الاحكام وان كان الثواب على الايمان والفضل له . (٥) هذا مع ما مر من ان الكفر يقابل الاسلام تقابل العدم والملكة حسب ارتكاز

(١-٢) اصول الكافى ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦ .
(٣ - ٤) اصول الكافى ج ٢ ص ٢٤ .
(٥) المروية فى اصول الكافى ج ٢ ص ٢٥ - ٢٦ .

المتشرعة وأنما اخذ في ماهية الاسلام ليس الا الشهادة بالوحدانية والرسالة و الاعتقاد بالمعاد بلا اشكال في الاولين وعلى احتمال اعتبار الاخير ايضاً ولو بنحو الاجمال . ولا يعتبر فيها سوى ذلك سواء فيه الاعتقاد بالولاية وغيرها فالامامة من اصول المذهب لا الدين .

فالعامة العمياء من المسلمين بشهادة جميع الملل مسلماً و غيره وانكاره انكار لامر واضح عند جميع طبقات الناس فما وردت في أنهم كفار لا يراد به الحقيقة بلا اشكال ولا التنزيل في الاحكام الظاهرة لانه ، مع مخالفته للاخبار المستفيضة بل المتواترة التي مرت جملة منها ، واضح البطلان ضرورة معاشرة اهل الحق معهم انواع العشرة من لدن عصر الائمة عليهم السلام الى الحال من غير نكير ، ومن غير شائبة تقية.

فلابد من حملها اما على التنزيل في الاحكام الباطنة كالثواب في الاخرة كما صرحت به رواية الصيرفي أو على بعض المراتب التي هي غير مربوطة بالاحكام الظاهرة واما الحمل على انهم كفار حقيقة لكن يجرى عليهم احكام الاسلام ظاهراً ولو من باب المصالح العالية وعدم التفرقة بين جماعات المسلمين فغير وجيه بعد ما تقدم من انه لا يعتبر في الاسلام الا ما مر ذكره .

ومما ذكرناه يتضح الجواب عن دعوى صاحب الحدائق بانهم نصاب و كل ناصب نجس ، اما الصغرى فلروايات منها رواية عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام «قال : ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد رجلا يقول : انا ابغض محمداً وآل محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وانكم من شيعتنا»(١) ونحوها عن المعلى بن خنيس (٢) ومنها مكاتبة محمد بن على بن عيسى المنقولة عن السرائر «قال: كتبت اليه يعنى على بن محمد أسأله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاد امامتهما؟ فرجع الجواب: من كان على هذا فهو ناصب»(٣) واما الكبرى فللاجماع والاخبار على نجاسة الناصب .

(١-٢) بحار الانوار ج ٧ ص ٤٠٨ ط كمپانى (٣) مستطرفات السرائر فيما استطرفه من كتاب مسائل الرجال ومكاتباتهم الى مولينا ابى الحسن على بن محمد الهادى عليه السلام

والجواب بمنع المقدمة الاولى لضعف مستندها ، اما الرواية الاولى فمضافاً الى ضعف سندها بجميع طرقها فى متنها وهى اما اولا فلورود روايات تدل على وجود الناصب لهم أهل البيت عليهم السلام وحملها على الناصب لشيعتهم بعيد جداً مع أن الواقع على خلاف ذلك فكم لهم ناصب و عدو فى عصرهم !.

واما ثانياً فلان الظاهر منها ان كل من نصب لمن يعلم أنه يتوليهم و شيعتهم فهو ناصب ولا يمكن الالتزام به ، الاان يقال ان من نصب لجميع الشيعة التى تولى الائمة (ع) مع علمه بذلك فهو ناصب اى ناصب للشيعة والموالى بماهم كذلك، لكنه ملازم لعداوتهم سيما مع ضم توليهم فان البغض لمن يتوليهم بماهو كذلك يرجع الى البغض لهم ولعل المراد ان الناصب لم يصرح بعداوتنا ولو نصب لكم بما انتم من موالينا يكون ذلك دليلا على نصبه .

واما الرواية الثانية فمع ضعفها سنداً ايضاً مخالفة للواقع ان كان المراد ان كل من قدمهما فهو ناصب لهم حقيقة كيف و كثير منهم لا يكونون ناصبين لهم وان قدموا الجبت والطاغوت فيحتمل التنزيل بحسب الاثار فى يوم القيامة واما بحسب الاثار ظاهراً فلا لما تقدم .

وبمنع المقدمة الثانية اما دعوى الاجماع على الكلى بحيث يشمل محل البحث فواضحة الفساد بل يمكن دعوى الاجماع على خلافها بل الاجماع العملى من جميع الطبقات على خلافها واما الاخبار فصرح فى جملة منها بالناصب لنا اهل البيت وما اشتملت على الناصب بلا قيد فمحمول عليه لتبادر الناصب للناصب لهم لا لشيعتهم.

بل مع تلك السيرة القطعية والاجماع العملى لا يمكن العمل برواية على خلافهما لو وردت كذلك فضلا عن فقدانها ، و مما ذكرنا يظهر الحال فى غير الاثنى عشرى من ساير فرق الشيعة كالزيدى و الواقفى نعم لو كان فيهم من نصب لاهل البيت فمحكوم بحكمه وسيأتى الكلام فيه واما مجرد الزيدية والواقفية لا يوجب الكفر المقابل للاسلام .وحال الاخبار الواردة فيهم حال ماوردت فى الناس وقد عرفت الكلام فيها .

ومن بعض ماذكر يظهر حال الدعوى الاخرى لصاحب الحدائق وهي أنهم منكرون للضروري من الاسلام ومن كان كذلك فكافر لكنه خلط بين مطلق العامة ونصابهم من قبيل يزيد وابن زياد عليهما لعائن الله . وفيها اولا أن الامامة بالمعنى الذى عند الامامية ليست من ضروريات الدين فانها عبارة عن امور واضحة بديهية عند جميع طبقات المسلمين ولعل الضرورة عند كثير منهم على خلافها فضلا عن كونها ضرورية .

نعم هى من اصول المذهب ومنكرها خارج عنه لا عن الاسلام ، واما التمثيل بمثل قاتلى الائمة وناصبيهم غير مربوط بالمدعى . وثانيا أن منكر الضروري بوجه يشمل منكر اصل الامامة لا دليل على نجاسته من اجماع أو غيره بل الادلة على خلافها كما تقدم الكلام فيها .

تنبيه آخر قد اختلفت كلماتهم فى كفر منكر الضروري ونجاسته ، فلابد من تمحيص البحث فى منكره بما هو فى مقابل منكر الالوهية والنبوة . واما البحث عن المنكر الذى يرجع انكاره الى انكار الله تعالى او النبى ﷺ فهو خارج عن محط البحث ضرورة أن الموجب للكفر (ح) هو انكار الاصلين لا الضروري وهو بأى نحو موجب له ، نعم احد مبرزاته انكار الضروري احيانا فالبحث المفيد هيهنا هو أن انكاره مستقلا موجب للكفر كانكارهما أولا .

ثم ان القائل بأن انكاره موجب له اذا رجع الى انكار احد الاصلين من المنكرين لموجبيته له فقد استدل الشيخ الاعظم على كفره بوجوه : منها أن الاسلام عرفاً وشرعاً عبارة عن التدين بهذا الدين الخاص الذى يراد منه مجموع حدود شرعية منجزة على العباد كما قال الله تعالى: « إن الدين عند الله الاسلام » ثم تمسك بروايات يأتى حالها ثم قال: واما مادل من النصوص والفتاوى على كفاية الشهادتين فى الاسلام فالظاهر أن المراد به حدوث الاسلام ممن ينكرهما من غير منتحلى الاسلام، اذ يكفى منه الشهادة بالوحدانية والرسالة المستلزمة للالتزام بجميع ماجاء به النبى ﷺ اجمالا فلا ينافى ماذكرنا من ان عدم التدين ببعض الشريعة أو التدين بخلافه موجب للخروج عن الاسلام

و كيف كان فلا اشكال فى أن عدم التدين بالشريعة كلا أو بعضاً مخرج عن الدين و الاسلام .

ثم ذكر اقسام المنكرين وساق الكلام الى أن قال فى تأييد عموم كلام الفقهاء فى نجاسة الخوارج والنواصب للقاصر و المقصر: ويؤيدها ماذكرنا من أن التارك للتدين ببعض الدين خارج عن الدين انتهى ملخصاً .

وفيه أن لازم دليله، من أن الاسلام عبارة عن مجموع الاحكام والتدين بالمجموع اسلام وعدم التدين به كفر، هو كفر كل من لم يتدين بمجموع ماجاء به النبى واقعاً اصلا وفرعاً ضرورياً وغيره منجزاً على المكلف أولا لان عدم التنجز العقلى لايوجب خروج غير المنجز عن قواعد الاسلام فلا وجه للتقييد بالمنجز. مع أن هذا التقييد ينافى التأييد فى ذيل كلامه لعدم تنجز التكليف على القاصر .

كما لاينبغى معه الفرق بين الامور الاعتقادية والعملية بعد كون الاسلام عبارة عن مجموع ماذكر، فالتفصيل بين الامرين كما وقع فى خلال كلامه مناف لدليله ، ومجرد أن المطلوب فى الاحكام العملية ليس الا العمل لايوجب خروجها عن مهيته التى ادعى انها مجموع هذه الحدود الشرعية وبترك التدين ببعضها يخرج عن الاسلام والانصاف ان كلامه فى تقرير هذا المدعى لايخلو من تدافع واغتشاش .

والتحقيق أن مايعتبر فى حقيقة الاسلام بحيث يقال للمتدين به إنه مسلم، ليس الا الاعتقاد بالاصول الثلاثة اوالاربعة اى الالوهية و التوحيد والنبوة والمعاد على احتمال وساير القواعد عبارة عن احكام الاسلام ولادخل لها فى مهيته سواء عند الحدوث اوالبقاء فاذا فرض الجمع بين الاعتقاد بتلك الاصول و عدم الاعتقاد بغيرها لشبهة بحيث لايرجع الى انكارها يكون مسلماً .

نعم لا يمكن الجمع بين الاعتقاد بالنبوة مع عدم الاعتقاد بشىء من الاحكام. وهذا بخلاف بعضها ضرورياً كان اوغيره لاجل بعض الشبهات والاعوجاجات. فاذا علم ان فلاناً اعتقد بالاصول والتزم بماجاء به النبى ﷺ اجمالا الذى هو لازم الاعتقاد بنبوته لكن وقع فى شبهة من وجوب الصلوة أوالحج وتخيل انهما كانا واجبين فى

اول الاسلام مثلادون الاعصار المتأخرة . لايقال : انه ليس بمسلم في عرف المتشرعة وتدل على اسلامه الادلة المتقدمة الدالة على أن الاسلام هو الشهادتان .

ودعوى انهما كافيتان في حدوث الاسلام واما المسلم فيعتبر في اسلامه امور أخر زائداً عليهما، خالية عن الشاهد بل الشواهد في نفس تلك الروايات على خلافها كما في حسنة حمران والاسلام ماظهر من قول اوفعل ، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقنت الدماء وغيرها مما تقدم ذكرها .

والانصاف ان دعوى كون الاسلام عبارة عن مجموع ماجاء به النبي ﷺ وترك الالتزام ببعضها باي نحو موجباً للكفر مما لايمكن تصديقها ولهذا ان الشيخ الاعظم لم يلتزم به بعد الكر والفر .

ومع الاغماض عما تقدم يلزم من دليله كفر كل من انكر شيئاً مما يطلب فيه الاعتقاد ولو لم يكن ضرورياً كبعض احوال القبر والبرزخ والقيامة وكعصمة الانبياء والائمة عليهم السلام ونظائرها والتفكيك بين الضروري وغيره خروج عن التمسك بهذا الدليل .

ثم ان اندراج منكر المعاد ايضاً في الكفار حقيقة ودعوى كون الاسلام عبارة عن الاعتقاد بالاركان الاربعة والاعتقاد بالمعاد داخل في مهيته ايضاً لايخلو من اشكال بل منع لاطلاق الادلة المتقدمة الشارحة لمهية الاسلام الذي به حقنت الدماء وقوة احتمال أن يكون الارتكاز المدعى لاجل وضوح عدم الجمع بين الاعتقاد بالنبوة وانكار المعاد الذي لاجل كمال بداهة كونه من الاسلام ،عدّ في الاصول .

فدعوى كون الاسلام هو الاعتقاد بالالوهية و التوحيد و النبوة غير بعيدة و كلامنا هيهنا في مقام الثبوت و الواقع والافمنكر الضروري سيما مثل المعاد محكوم بالكفر ظاهراً ويعد منكراً للالوهية اوالنبوة ، بل لا يقبل قوله اذا ادعى الشبهة الا في بعض اشخاص او بعض امور يمكن عادة وقوع الشبهة منه او فيه كما ان انكار البديهيات لدى العقول لايقبل من متعارف الناس. فلو ادعى احد ان اعتقاده ان الاثنين

اكثر من الالف لا يقبل منه ، بل يحمل على انه خلاف الواقع الا ان يكون خلاف المتعارف.

ويمكن ان يقال : ان اصل الامامة كان في الصدر الاول من ضروريات الاسلام والطبقة الاولى المنكرين لامامة المولى امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه ولنص رسول الله ﷺ على خلافته ووزارته كانوا منكرين للضروري من غير شبهة مقبولة من نوعهم سيما اصحاب الحل و العقد وسيأتي الكلام فيهم.

ثم وقعت الشبهة للطبقات المتأخرة لشدة وثوقهم بالطبقة الاولى وعدم احتمال تخلفهم عمداً عن قول رسول الله ﷺ ونصه على المولى سلام الله عليه ، وعدم انقداح احتمال السهو والنسيان من هذا الجم الغفير . ولعل ما ذكرناه هو سر ما ورد من ارتداد الناس بعد رسول الله ﷺ الا اربعة أو أقل أو أكثر ، والظاهر عدم ارادة ارتداد جميع الناس سواء كانوا حاضرين في بلد الوحي أولا .

ويحتمل أن يكون المراد من ارتداد الناس نكث عهد الولاية ولو ظاهراً و تقية لا الارتداد عن الاسلام وهو اقرب . ومما استدل به على كفره جملة من الروايات :

منها مصححة ابي الصباح عن ابي جعفر عليه السلام «قال: قيل لامير المؤمنين عليه السلام : من شهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله كان مؤمناً ؟ قال : فأين فرائض الله ؟ قال و سمعته يقول : كان علي عليه السلام يقول : لو كان الايمان كلاماً لم ينزل فيه صوم ولا صلوة ولا حرام قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : ان عندنا قوماً يقولون اذا شهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله فهو مؤمن قال : فلم يضربون الحدود ولم يقطع ايديهم وما خلق الله تعالى خلقاً اكرم على الله من مؤمن لان الملائكة خدام المؤمنين وأن جوار الله تعالى للمؤمنين وان الجنة للمؤمنين ، وان الحور العين للمؤمنين ثم قال : فما بال من جحد الفرائض كان كافراً؟» (١) .

قال الشيخ الاعظم: فهذه الرواية واضحة الدلالة على أن التشريع بالفرائض مأخوذ في الايمان المرادف للاسلام كما هو ظاهر السؤال والجواب كما لا يخفى

(١) اصول الكافي ج٢ ص٣٣ .

انتهى .

اقول: بل هى واضحة الدلالة على أن المراد من الايمان فيها هو الايمان الكامل المنافى لترك ما فرضه الله ولفعل مايوجب اجراء الحد عليه . والمؤمن الذى هذا صفته وملائكة الله خدامه وجوار الله له هو المؤمن الكامل لا المرادف للمسلم الذى لاينافى اسلامه ارتكاب المعاصى واجراء الحدود عليه الى غير ذلك .

نعم ذيلها يدل على أن جحد الفرائض موجب للكفر فهو اما محمول بقرينة صدره على أن الجحد موجب للكفر المقابل للايمان لا الاسلام فيكون شاهداً على الحمل فى سايرالروايات ، فانها على كثرتها طائفتان. احداهما مادلت على أن ترك الفرائض أو ترك ما امرالله به موجب للكفر وهى كثيرة جداً كرواية زرارة عن ابى جعفر عليه السلام «قال : من اجترى على الله فى المعصية وارتكاب الكبائر فهو كافر ومن نصب ديناً غير دين الله فهو مشرك» . (١)

ورواية حمران بن اعين «قال : سألت اباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل : «إنا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً» قال : اما آخذ فهو شاكر واما تارك فهو كافر» (٢) ورواية عبيد بن زرارة« قال : سألت اباعبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل : «ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله» فقال : ترك العمل الذى اقر به، منه الذى يدع الصلوة متعمداً لامن سكر ولامن علة» . (٣)

ورواية أبى عمرو الزبيرى عن أبى عبدالله عليه السلام «قال : الكفر فى كتاب الله خمسة اوجه الى أن قال : والوجه الرابع من الكفر ترك ما امرالله عزوجل به وهو قول الله عزوجل: «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض؟» فكفرهم ترك ما امرالله عزوجل به» . (٤) وفى كثير من الروايات ورد كفر تارك الصلوة ومانع الزكوة وتارك الحج الى غير ذلك .

---

(١) اصول الكافى ج٢ ص٣٨٤ مع اختلاف فى بعض الالفاظ .

(٢ ـ ٣) اصول الكافى ج ٢ ص ٣٨٤-٣٨٧

(٤) اصول الكافى ج ٢ ص ٣٨٩

وثانيتهما مادلت على أن تركها مع الجحود أو الاستكبار أو نفس الجحد موجب له وهي كثيرة ايضاً . كصحيحة محمد بن مسلم «قال : سمعت اباجعفر عليه السلام يقول : كل شيء يجره الاقرار والتسليم فهو الايمان و كل شيء يجره الانكار والجحود فهو الكفر». (١) ورواية داود بن كثير الرقي «قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام : سنن رسول الله صلى الله عليه وآله الى أن قال : فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجحدها كان كافراً .» (٢)

ورواية عبدالرحيم القصير عن أبي عبدالله عليه السلام وفيها: «ولم يخرجه الى الكفر الا الجحود و الاستحلال فاذا قال للحلال : هذا حرام وللحرام : هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجاً من الايمان والاسلام الى الكفر » . (٣) ورواية زرارة عن ابى عبدالله عليه السلام «قال: لو أن العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا» (٤)

ورواية عبدالله بن سنان« قال: سألت اباعبدالله عليه السلام الى أن قال: فقال :من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنها حلال اخرجه ذلك من الاسلام وعذب اشد العذاب ، و إن كان معترفاً أنه ذنب ومات عليها أخرجه من الايمان ولم يخرجه من الاسلام و كان عذابه اهون من عذاب الاول »(٥) ورواية زرارة عن ابى جعفر عليه السلام أنه قال فى حديث: «الكفر أقدم من الشرك ثم ذكر كفر ابليس ثم قال : فمن اجترى على الله فأبى الطاعة وقام على الكبائر فهو كافر يعنى مستخف كافر » (٦) الى غير ذلك .

ويمكن الجمع بينها إما بحمل الجميع على مراتب الكفر و الشرك و الايمان و الاسلام فاول مراتب الاسلام هو مايحقن به الدماء ويترتب عليه احكام ظاهرة؛ وهو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله كما فى موثقة سماعة ونحوها . و اكمل مراتبه هو ماعرفه امير المؤمنين عليه السلام على مافى مرفوعة البرقي« قال : لانسبن

(١-٢) اصول الكافى ج ص ٣٨٢-٣٨٣

(٣) اصول الكافى ج ٢ ص ٢٧ مع اختلاف فى بعض الالفاظ .

(٤) اصول الكافى ج ٢ ص ٣٨٨ .

(٥) اصول الكافى ج ٢ ص ٢٨٥ .

(٦) اصول الكافى ج ٢ ص ٣٨٤

الاسلام » الخ (١)

ولعله المراد بقوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة » فهذه المرتبة من الاسلام اعلى من كثير من مراتب الايمان . وبين المرتبتين مراتب الى ماشاء الله وباز اء كل مرتبة مرتبة من الكفر أو الشرك ، وكذا للايمان درجات و مراتب كثيرة يشهد بها الوجدان والروايات، وبذلك يجمع بين جميع الروايات الكثيرة الواردة في الابواب المتفرقة وله شواهد كثيرة في نفس الروايات فخرجت الروايات المستشهد بها لكفر منكر الضروري عن صلاحية الاستشهاد بها ، وعن صلاحية تقييد مثل موثقة سماعة المتقدمة وغيرها .

واما بحمل الطائفة الاولى المتقدمة على الثانية وحمل الطائفة الثانية على ما اذا جحد حكماً علم أنه من الدين ، لكن لا لكونه موجباً للكفر بنفسه ، بل لكونه مستلزماً لانكار الالوهية أو النبوة وتكذيب النبي صلى الله عليه وآله بدعوى عدم ملائمة تصديق النبوة مع انكار ما أعلم أنه جاء به منتسباً الى الله من غير فرق بين الضروري منها وغيره . وهذا اقرب الى حفظ ظواهرها من حملها على انكار الضروري .

بل حملها عليه خال عن الشاهد بل مخالف لكثير منها ، سيما اذا قيل بالتسوية بين الجحد عن علم وغير علم وان لم نقل بأن الجحد هو الانكار عن علم وإلا فالامر اوضح. وهنا احتمال ثالث بعد حمل المطلقات على المقيدات وهو حملها على الحكم الظاهري وأن الجاحد لما علم أنه من الدين محكوم بالكفر لكنه لا يلائم جميع الروايات وان يلائم بعضها كما أن الجمع الثاني كذلك وان كان اقرب من الثالث و اقرب منهما الجمع الاول .

وكيف كان لا دلالة لها على كفر منكر الضروري من حيث هو والظاهر أن أن غالب كلمات الاصحاب في الابواب المختلفة سيما ابواب الحدود ناظر الى الحكم الظاهري ، وبعضها محتمل للوجه الثاني أو محمول عليه، فلا يمكن تحصيل الشهرة أو الاجماع على المدعى .

(١) اصول الكافي ج ٢ ص ٤٥ .

ففي كتاب المرتد من الخلاف : من ترك الصلوة معتقداً أنها غير واجبة كان كافراً يجب قتله بلا خلاف وفي النهاية : من استحل الميتة والدم ولحم الخنزير ممن هو مولود على فطرة الاسلام فقد ارتد بذلك عن دين الاسلام ووجب عليه القتل بالاجماع .

و في حدود الشرايع : من شرب الخمر مستحلا استتيب ، فان تاب اقيم عليه الحد ؛ وان امتنع قتل وقيل يكون حكمه حكم المرتد وهو قوي واما ساير المسكرات فلا يقتل مستحلها لتحقق الخلاف بين المسلمين وقال : من استحل شيئاً من المحرمات المجمع عليها كالميتة والدم ولحم الخنزير ممن ولد على الفطرة يقتل .

ويحتمل في هذه العبارات احد الوجهين ، ولهذا قال المحقق في حدود الشرايع: كلمة الاسلام ان يقول : أشهد أن لا اله الا الله وان محمداً رسول الله نعم صريح بعض وظاهر جمع حصول الارتداد بانكار الضروري اوما يعلم انه من الدين مطلقا وانه سبب مستقل كما ان صريح بعض وظاهر جمع انه ليس سبباً مستقلا بل هو لاجل رجوعه الى انكار الاصلين ولم يظهر من قدماء اصحابنا شيء من الوجهين يمكن الوثوق بمرادهم فضلا عن تحصيل الشهرة في المسئلة .

نعم قد يقال بأن تسالمهم على نجاسة الخوارج والنصاب مع استدلالهم لها بأنهم منكرو الضروري من الدين دليل على تسالمهم بأن انكاره مطلقا موجب للكفر ، ضرورة أن كثيراً منهم بل غالبهم كانوا يتقربون الى الله تعالى بالنصب لهم و الحرب معهم لجهلهم عما ورد في حقهم من الكتاب والسنة .

وفيه ان التمسك لنجاستهم بانكارهم الضروري انما وقع من بعضهم ولم يظهر تسالمهم عليه بل الظاهر أن نجاسة الطائفتين مسلمة عندهم بعنوان النصب والحرب و لهذا لم ينقل الخلاف في نجاستهما مع وقوع الخلاف في منكر الضروري فالاقوى عدم نجاسة منكر الضروري الا ان يرجع الى انكار الاصلين و لو قلنا بان الانكار مطلقا موجب للكفر لعدم الدليل على نجاسة الكفار بحيث يشمل المرتد بهذا المعنى ، اما الاية فواضح ، واما الروايات فقد مر الكلام فيها ، واما الاجماع فلم يقم عليها.

بل لا يبعد أن يكون دعوى الشيخ الاجماع على كفر مستحل الميتة والدم و

لحم الخنزير وارتداده تارة و دعوى عدم الخلاف فى كفر من ترك الصلوة معتقداً أنها غير واجبة اخرى ، مضافاً الى ما تقدم هى ارتداده بحسب بعض الاثار كالقتل وغيره دون النجاسة تأمل و كيف كان لايمكن اثبات نجاسته بالاجماع اوالشهرة .

و اما الطائفتان فالظاهر نجاستهما كما نقل الاجماع و عدم الخلاف و عدم الكلام فيها من جملة من الاعاظم وارسالهم اياها ارسال المسلمات ويمكن الاستدلال عليها بموثقة ابن ابى يعفور عن ابى عبدالله عليه السلام فى حديث «قال: و اياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها يجمع غسالة اليهودى والنصرانى والمجوسى والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم فان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه» (١) فانه بعد ثبوت نجاسة الطوائف الثلاث بمامر مستقصى جعل هذه الطائفة الخبيثة قرينة لهم يشعر أويدل على كونهم نجسة هذا مع التصريح بأنهم انجس من الكلب الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع فى النجاسة الظاهرية . ومجرد جعلهم انجس من الكلب لايوجب رفع اليد عن الظاهر الحجة .

ولاينافى ذلك مامر منا من الخدشة فى الاستدلال عليها النجاسة الطوائف الثلاث لان الاستدلال هناك كان لمقارنتهم مع النصاب وقلنا ان صرف ذلك لايدل على المطلوب وهيهنا بعد ثبوت النجاسة للطوائف يستدل من المقارنة على أن المراد بتلك النجاسة هى النجاسة الظاهرة التى للطوائف والكلب بالدليل الخارجى تأمل .

وأما الاستدلال لها برجوع انكارهم فضائل اهل البيت الواردة من النبى الاكرم صلى الله عليه وآله الى تخطئته واعتقاد الغفلة والجهل بعواقب امورهم فى حقه صلى الله عليه وآله ، وهو كفر فغير تام صغرى و كبرى لمنع عموم المدعى فى جميع طبقاتهم ، ومنع صيرورته موجباً للكفر والنجاسة ، سيما مع ذهاب بعض اصحابنا كابن الوليد الى أن نفى السهو عن النبى صلى الله عليه وآله اول مراتب الغلو وظهور بعض الايات والروايات فى سهوه . و كيف كان لاينبغى الاشكال فى كفر الطائفتين ونجاستهما .

(١) الوسائل ابواب المضاف ب ١١ ح ٥

ثم ان المتيقن من الاجماع هو كفر النواصب والخوارج اى الطائفتين المعروفتين و هم الذين نصبوا للائمة عليهم السلام ، أو بعنوان التدين به ، وان ذلك وظيفة دينية لهم، أو خرجوا على احد هم كذلك كالخوارج المعروفة . والظاهر أن الناصب الوارد فى الروايات كموثقة ابن ابى يعفور المتقدمة ايضاً يراد بهذلك فان النواصب كانوا طائفة معهودة فى تلك الاعصار كما يظهر من الموثقة ايضاً حيث نهى فيها عن الاغتسال فى غسالة الحمام التى يغتسل فيها الطوائف الثلاث والناصب وليس المراد منه المعنى الاشتقاقى الصادق على كل من نصب بأى عنوان كان، بل المراد هو الطائفة المعروفة وهم النصاب الذين كانوا يتدينون بالنصب ولعلهم من شعب الخوارج .

وأما سایر الطوائف من النصاب بل الخوارج فلا دليل على نجاستهم وان كانوا أشد عذاباً من الكفار فلو خرج سلطان على امير المؤمنين عليه السلام لا بعنوان التدين ؛ بل للمعارضة فى الملك أو غرض آخر كعايشة وزبيرو طلحةو معاوية واشباههم أو نصب احد عداوة له أو لاحد من الائمة عليهم السلام لا بعنوان التدين بل لعداوة قريش أو بنى هاشم أو العرب، اولاجل كونه قاتل ولده ، أو ابيه أو غير ذلك لا يوجب ظاهراً شىء منها نجاسة ظاهرية وان كانوا أخبث من الكلاب والخنازير لعدم دليل من اجماع أو اخبار عليه .

بل الدليل على خلافه ، فان الظاهر أن كثيراً من المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله كأصحاب الجمل والصفين و اهل الشام و كثير من اهالى الحرمين الشريفين كانوا مبغضين لامير المؤمنين واهل بيته الطاهرين وتجاهروا فيه ولم ينقل مجانبة امير المؤمنين وأولاده المعصومين عليهم السلام وشيعته المنتجبين عن مساورتهم ومواكلتهم وسایر انواع العشرة والقول بأن الحكم لم يكن معلوماً فى ذلك الزمان وانما صار معلوماً فى عصر الصادقين عليهما السلام، كما ترى . مع عدم نقل مجانبة الصادقين واصحابهما وشيعتهما و كذا سایر الائمة المتاخر عنهما وشيعتهم عن مساورة شيعة بنى امية وبنى العباس ولا من خلفاء الجور والظاهر أن ذلك لعدم نجاسة مطلق المحارب والناصب وأن الطائفتين لعنهما الله لم تنصبا للائمة عليهم السلام لاقتضاء تدينهما ذلك ، بل لطلب الجاه والرياسة ،

وحب الدنيا الذي هو رأس كل خطيئة - أعاذنا الله منه بفضله .

بل المنقول عن بعض خلفاء بني العباس أنه كان شيعياً . ونقل عن المأمون انه قال : اني اخذت التشيع من أبي . ومع ذلك كان هو وابوه على أشد عداوة لابي الحسن موسى بن جعفر وابنه الرضا عليهما السلام لما رأيا توجه النفوس اليهما فخافا على ملكهما من وجودهما و بالجملة لا دليل على نجاسة النصاب و الخوارج الا الاجماع و بعض الاخبار و شيء منهما لا يصلح لاثبات نجاسة مطلق الناصب و الخارج ، و ان قلنا بكفرهم مطلقاً بل وجوب قتلهم في بعض الاحيان .

ثم ان المتحصل من جميع ما تقدم أن المحكوم بالنجاسة هو الكافر المنكر للالوهية أو التوحيد أو النبوة وخصوص النواصب والخوارج بالمعنى المذكور. وساير الطوائف من المنتحلين بالاسلام أو التشيع كالزيدية والواقفة والغلاة و المجسمة والمجبرة والمفوضة وغيرهم ان اندرجوا في منكري الاصول أو في احدى الطائفتين ، فلا اشكال في نجاستهم كما يقال ان الواقفة من النصاب لساير الائمة من بعد الصادق عليه السلام .

مع عدم الاندراج فلا دليل على نجاستهم فان بعض الاخبار الواردة في كفر بعضهم كقوله: «من شبه الله بخلقه فهو مشرك ومن نسب اليه ما نهى عنه فهو كافر» (١) وقوله «من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك» (٢) و قوله : «و القائل بالجبر، كافر والقائل بالتفويض مشرك» (٣) وغير ذلك فسبيله سبيل الاخبار الكثيرة المتقدمة و غيرها مما لا يحصى مما اطلق فيها الكافر و المشرك على كثير ممن يعلم عدم كفرهم وشركهم في ظاهر الاسلام وقد حملناها على مراتب الشرك والكفر كما قامت الشواهد في نفس الروايات عليه .

و الانصاف ان كثرة استعمال اللفظين في غير الكفر والشرك الظاهريين صارت بحيث لم يبق لهما ظهور يمكن الاتكال عليه لاثبات الكفر والشرك الموجبين للنجاسة

(١) بحار الانوار ج ٣ ص ٢٩٤ من الطبعة الحديثة

(٢) بحار الانوار ج ٥ ص ٥٣ من الطبعة الحديثة .

(٣) بحار الانوار ج٧ ص ٢٥٩ ط كمپاني

فيمن اطلقا عليه ، ولا لاثبات التنزيل في جميع الاثار و هوواضح جداً لمن تتبع الروايات ولادليل آخر من اجماع اوغيره على نجاستهم .

واما الغلاة فان قالوا بالهية احدالائمة مع نفي اله آخر او اثباته اوقالوا بنبوته فلا اشكال في كفرهم ، واما مع الاعتقاد بالوهيته تعالى ووحدانيته و نبوة النبي ﷺ فلا يوجب شيء من عقائدهم الفاسدة كفرهم ونجاستهم حتى القول بالاتحاد أوالحلول ان لم يرجع الى كون الله تعالى هوهذا الموجود المحسوس ـ والعياذ بالله ـ فانه يرجع الى انكار الله تعالى .

بل يراد بهما ما عند بعض الصوفية من فناء العبد في الله و اتحاده معه نحو فناء الظل في ذيه فان تلك الدعاوى لاتوجب الكفر وان كانت فاسدة . وكالاعتقاد بان الله تعالى فوض امر الخلق مطلقا الى امير المؤمنين عليه السلام فهو بتفويض الله تعالى اليه خالق مايرى ومالا يرى ورازق من ورى وانه محى و مميت الى غير ذلك من الدعاوى الفاسدة فان شيئاً منها لا يوجب الكفر ، و ان كان غلواً و كان الائمة عليهم السلام يبرؤن منها وينهون الناس عن الاعتقاد بها .

ودعوى أن اثبات ما هو مختص بالله تعالى لغيره انكار للضروري ، ممنوعة ان اريد به ضروري الاسلام فان تلك الامور من ضروري العقول لا الاسلام ، مع أن منكر الضروري ليس بكافر كما مر .

واما المجسمة فان التزموا بأنه تعالى جسم حادث كسائر الحوادث فلا اشكال في كفرهم لانكار الوهيته تعالى ولاأظن التزامهم به ومع عدمه بان اعتقد بجسميته تعالى بمعنى ان يعتقد أن الاله القديم الذي يعتقده كافة الموحدين جسم لنقص معرفته وعقله فلايوجب ذلك كفراً و نجاسة .

هذا ان ذهب الى انه جسم حقيقة فضلا عما اذاقال بأنه جسم لا كالاجسام كما نسب الى هشام بن الحكم الثقة الجليل المتكلم ، ولقد ذب اصحابنا عنه وقالوا : انما قال ذلك معارضة لطائفة لا اعتقاداً وبعض الاخبار وان ينافي ذلك ، لكن ساحة مثل هشام مبرّى عن مثل هذا الاعتقاد السخيف ، مع ان مراده غير معلوم على فرض ثبوت

اعتقاده به .

و اما القول بالجبر او التفويض فلا اشكال فى عدم استلزامه الكفر بمعنى نفى الاصول الا على وجه دقيق يغفل عنه الاعلام فضلا عن عامة الناس و مع عدم الالتفات الى اللازم لايوجب الكفر جزماً .

ودعوى استلزام الجبر لنفى العقاب والثواب وذلك ابطال للنبوات لو فرضت صحتها فلم يلتزم المجبر به . ولا اشكال فى ان القائل بهما ليس منكراً للضرورى لعدم كون الامر بين الامرين من ضروريات الدين بل ولا من ضروريات المذهب وان كان ثابتاً بحسب الاخبار بل البرهان كما حقق فى محله .

والانصاف ان الامر بين الامرين بالمعنى المستفاد من الاخبا ر والقائم عليه البرهان الدقيق لا يمكن تحميل الاعتقاد به الى فضلاء الناس فضلا عن عوامهم وعامتهم ، ولهذا ترى انه قلما يتفق لاحد تحقيق الحق فيه ، وسلوك مسلك الامر بين الامرين من دون الوقوع فى احد الطرفين اى الجبر والتفويض سيما الثانى.

فتحصل مما ذكر عدم كفر الطوائف المتقدمة فما عن غير واحد من أن نجاسة الغلاة اجماعية أولا خلاف ولا كلام فيها ، فالقدر المتيقن منه هو الغلو بالمعنى الاول لا بمعنى التجاوز عن الحد مطلقاً . وما عن الشيخ وغيره من نجاسة المجسمة وعن حاشية المقاصد والدلائل «لا كلام فى نجاستهم» ، لعل المراد منهم من توجه والتفت الى لازمه ، والافلا دليل عليها كما تقدم . وكذا الكلام فى المجبرة والمفوّضة .

بقى الكلام فى المنافقين الذين يظهرون الاسلام ويبطنون الكفر فان قلنا بأن الاسلام عبارة عن الاعتقاد بالاصول الثلاثة و كلمة الشهادتين طريق اثباته فى الظاهر أو أنه عبارة عن الاقرار باللسان والاعتقاد بالجنان فيكون الموضوع الاحكام مركباً من جزئين وجعل احدهما طريقاً للاخر فلا اشكال فى كفرهم واقعاً وان رتبت عليهم احكام الاسلام ظاهراً مالم يثبت خلافه فاذا علمنا بنفاقهم لايجوز اجراء الاحكام عليهم.

(فح) يقع الاشكال فى المنافقين الذين كانوا فى صدر الاسلام و كان النبى صلى الله عليه وآله والوصى عليه السلام يعاملان معهم معاملة الاسلام . وطريق دفعه اما بأن يقال : ان مصالح

الاسلام اقتضت جعل احكام ثانوية واقعية نظير باب التقية فجريان احكام الاسلام عليهم واقعاً لمصلحة تقوية الاسلام في اوائل حدوثه ؛ فانه مع عدم اجرائها في حال ضعفه ونفوذ المنافقين وقوتهم كان يلزم منه الفساد والتفرقة فأجرى الله تعالى احكامه عليهم واقعاً . وأما بعد قوة الاسلام وعدم الخوف منهم وعدم لزوم تلك المفسدة فلا تجرى الاحكام عليهم .

وإما بأن يقال ان ترتيب الاثار كان ظاهراً لخوف تفرقة المسلمين فهم مع كفرهم وعدم محكوميتهم باحكامه واقعاً كان رسول الله ﷺ ووصيه عليه السلام يعاملان معهم معاملة المسلمين ظاهراً حفظاً لشوكة الاسلام والالتزام بالثاني في غاية لاشكال بل مقطوع الخلاف، بالنسبة الى بعض الاحكام .

وإما بأن يقال : ان العلم الغير العادي كالعلم من طريق الوحي لم يكن معتبراً لا بمعنى نفي اعتباره حتى يلزم منه الاشكال ، بل بالتزام تقييد في الموضوع وهو ايضا بعيد . وان قلنا بأن الاسلام عبارة عن صرف الاقرار ظاهراً والشهادة باللسان وهو تمام الموضوع ، لاجراء الاحكام واقعاً ، فلا إشكال في طهارتهم واجراء الاحكام عليهم ولا يرد الاشكال على معاملة النبي ﷺ معهم معاملة الاسلام فانهم مسلمون حقيقة ، الا أن يظهر منهم مخالفة الاسلام بأن يقال : ان الاسلام عبارة عن التسليم و الانقياد ظاهراً مقابل الجحد والخروج عن السلم ، فمن ترك عبادة الاوثان مثلا ودخل في الاسلام بالاقرار بالشهادتين وانقاد لاحكامه ، كان مسلماً منقاداً يجرى عليه احكامه واقعاً الا أن يظهر منه ما يخالف الاصول .

هذا بحسب مقام الثبوت واما بحسب مقام الاثبات و التصديق فقد عرفت في صدر المبحث أن المرتكز في اذهان المتشرعة أن الاسلام عبارة عن الاعتقاد بالاصول الثلاثة ، فلو علمنا بأن نصرانياً أظهر الاسلام من غير اعتقاد ، بل يبقى على اعتقاد التنصر لم يكن في ارتكازهم مسلماً .

لكن يظهر من الكتاب والاخبار خلاف ذلك قال تعالى :«قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم» في المجمع: هم قوم من

بنى اسد أتوا النبى ﷺ فى سنة جدبة و اظهروا الاسلام ولم يكونوا مؤمنين فى السر ثم قال : قال الزجاج: الاسلام اظهار الخضوع والقبول لما أتى به الرسول ﷺ و بذلك يحقن الدم فان كان مع ذلك الاظهار اعتقاد و تصديق بالقلب فذلك الايمان الى أن قال : وروى انس عن النبى ﷺ «قال: الاسلام علانية و الايمان فى القلب و اشار الى صدره»(١) (انتهى) .

وفى موثقة أبى بصير عن ابى جعفر عليه السلام «قال: سمعته يقول: قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا» فمن زعم انهم آمنوا فقد كذب ومن زعم أنهم لم يسلموا فقد كذب» . (٢) وفى موثقة جميل بن دراج «قال : سألت اباعبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى: «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم» فقال لى : الا ترى ان الايمان غير الاسلام » (٣)

وفى حسنة حمران بن اعين عن أبى جعفر عليه السلام «قال: سمعته يقول : الايمان ما استقر فى القلب وافضى به الى الله وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لامر الله والاسلام ماظهر من قول او فعل وهو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها و به حقنت الدماء و عليه جرت المواريث وجاز النكاح. » ثم استشهد بالاية المتقدمة « وقال : فقول الله اصدق القول » (٤) .

وتدل عليه ايضاً جملة من الروايات الاخر كموثقة سماعة المتقدمة عن أبى عبدالله عليه السلام وفيها: « فقلت : فصفهما لى فقال : الاسلام شهادة أن لا اله الا الله والتصديق برسول الله ﷺ به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح و المواريث و على ظاهره جماعة الناس ، و الايمان الهدى و ما يثبت فى القلوب من صفة الاسلام وماظهر من العمل به والايمان ارفع من الاسلام بدرجة، ان الايمان يشارك الاسلام فى الظاهر والاسلام لا يشارك الايمان فى الباطن ، وان اجتمعا فى القول والصفة » (٥) وهى

(١) مجمع البيان ج ٥ ص ١٣٨ ط صيدا.
(٢-٣) اصول الكافى ج ٢ ص ٢٥- ٢٤
(٤) اصول الكافى ج ٢ ص ٢٦ .
(٥) مرت فى صفحة ٢٤٤

بحسب ذيلها كالصريحة أو الصريحة فى المقصود . ويمكن المناقشة فى صدرها بأن يقال : ان الشهادة لاتصدق الامع الموافقة للقلوب ولهذا كذب الله تعالى المنافقين مع شهادتهم برسالة النبى ﷺ فقال : « والله يشهدان المنافقين لكاذبون » والظاهر أن تكذيبهم لعدم موافقة شهادتهم لقلوبهم .

و يمكن دفعها بأن الشهادة صادقة بصرف الشهادة ظاهراً ولهذا تجعل مقسماً للصادقة والكاذبة بلاتأول ولعل التكذيب فى الاية كان لقرينة على دعواهم موافقة القلوب للظاهر . وكيف كان لا اشكال فى دلالتها عليه . وفى صحيحة الفضيل بن يسار « قال: سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول : ان الايمان يشارك الاسلام ولايشاركه الاسلام ان الايمان ما وقر فى القلوب و الاسلام ماعليه المناكح والمواريث وحقن الدماء » (١) .

وفى رواية حفص بن خارجة « قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام » الى أن قال : « فما اكثر من يشهد له المؤمنون بالايمان ويجرى عليه احكام المؤمنين وهو عندالله كافر وقد اصاب من اجرى عليه احكام المؤمنين بظاهر قوله وعمله » . (٢) الى غير ذلك وحمل تلك الروايات على لزوم جريان الاحكام فى الظاهر لوامكن فى بعضها لكن يأبى عنه اكثرها .

ثم ان المشهور على ماحكاه جماعة طهارة ولد الزنا واسلامه ، بل عن الخلاف الاجماع على طهارته ولعله مبنى على أن فتوى السيد بكفره لايلازم فتواه بنجاسته كما أن فتوى الصدوق بعدم جواز الوضوء بسؤره لايستلزم القول بها . ولم يحضرنى كلام السيد ولاالحلى واختلف النقل عنهما ففى الجواهر : فى السرائر أن ولدالزنا قد ثبت كفره بالادلة بلاخلاف بيننا ، بل يظهر منه أنه من المسلمات كما عن المرتضى الحكم بكفره ايضاً انتهى .

ويظهر ذلك ايضاً من الشيخ سليمان البحرانى كما فى الحدائق وهو لايدل على

(١) اصول الكافى ج ٢ ص ٢٦

(٢) اصول الكافى ج ٢ ص ٤٠

حكمهما بنجاسته لعدم الملازمة بينهما بعد قصور الادلة عن اثبات نجاسة مطلق الكافر الا أن يقال : ان السيد قائل بنجاسة كل كافر ، كما يظهر من انتصاره وناصرياته .

وكيف كان تدل على اسلامه الاخبار الشارحة للاسلام الذى عليه المناكح والمواريث واطلاقها شامل له بلاشبهة ، ودعوى عدم الاطلاق فى غاية الضعف وهى حاكمة على جميع ماورد فى حق ولد الزنا ، فان غاية ما فى الباب تصريح الاخبار بكفره فتكون حالها حال الاخبار التى وردت فى كفر كثير من الطوائف وشركهم مما مر الكلام فيها مع عدم دليل عليه ايضاً كما سنشير اليه

ثم ان القائل بكفره ان اراد منه أنه لايمكن منه الاسلام عقلا أولا يقع منه خارجاً فلابد من طرح اظهاره للشهادتين للعلم بتخلفه عن الواقع . ففيه مضافاً الى عدم الدليل على ذلك ـ لو لم نقل ان الدليل على خلافه ـ أنه لو سلم لايوجب كفره لما مر من أن الاسلام الذى يجرى عليه الاحكام ظاهراً ليس الا التسليم الظاهرى والانقياد باظهار الشهادتين ، فما لم يظهر منه شىء مخالف لذلك يكون محكوماً بالاسلام ولو علم عدم اعتقاده كما قلنا فى المنافقين .

وإن اراد منه أنه محكوم بأحكام الكفر من عدم جواز التزويج وغيره فهو ممكن لكن يحتاج الى قيام دليل عليه وهو مفقود لان الاخبار الواردة فيهم الدالة على عدم دخولهم فى الجنة فانها للمطهرين ، لاتدل على كفرهم . بل فيها ماتدل على صحة ايمانهم مثل مادل على بناء بيت فى النار لولد الزنا العارف وكان منعماً فيها ومحفوظاً عن لهيبها وهذا دليل على صحة ايمانه .

ولايجب على الله تعالى ان يدخله الجنة فان ما يحكم به العقل امتناع تعذيب الله تعالى احداً من غير كفر او عصيان واما لزوم ادخاله فى الجنة بل لزوم جزائه واستحقاقه على الله تعالى شيئاً ، فلادليل عليه ، بل العقل حاكم على خلافه . نعم لايمكن تخلف وعده لكن لو دل دليل على اختصاص وعده بطائفة خاصة لا ينافى حكم العقل . وكيف كان هذه الطائفة من الاخبار اجنبية عن الاحكام الظاهرية كأجنبية سايرما تشبث به فى الحدائق كما وردت فى مساواة ديتهم لدية اهل الكتاب مع عدم عمل الطائفة بهذه الاخبار على ماحكى .

وماوردت «من أن حب علي عليه السلام علامة طيب الولادة و بغضه علامة خبثها». (١) وماوردت «من أن لبن اهل الكتاب احب الي من لبن ولدالزنا .» (٢) وماوردت «أن نوحاً عليه السلام لم يحمل في السفينة ولدالزنا مع حمله الكلب و الخنزير» . (٣) وماوردت من عدم قبول شهادته وعدم جواز توليته القضاء والامامة الى غير ذلك (٤) ممالادخل لها بكفره و نجاسته كما لايخفى .

نعم ربما يتمسك لنجاسته بأخبار غسالة الحمام و بكفره بدعوى ملازمتها مع كفره. و في المقدمتين اشكال ومنع، أما الثانية فلعدم الدليل عليها، وأما الاولى فللاشكال في رواياتها سنداً ودلالة .

اما رواية حمزة بن احمد عن ابى الحسن عليه السلام «قال: سألته أو سأله غيري عن الحمام قال: ادخله بمئزر وغض بصرك ولاتغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها مايغتسل به الجنب وولدالزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم» (٥) فمع ضعفها وارسالها ان الظاهر منها أن اغتسال الجنب بما هو مانع عن الاغتسال بغسالة الحمام لا للنجاسة و لعله لكون البقية هو الماء المستعمل فلايمكن الاستدلال بها لنجاسة ولد الزنا ولو كان الناصب نجساً.

وقريب منها رواية علي بن الحكم عن رجل عن أبي الحسن عليه السلام في حديث أنه «قال: لاتغتسل من غسالة الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولدالزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم» . (٦) والظاهر منها أن غسالة الغسل من الزنا بما هي من غسل الزنا مانع وهو غير نجس بالضرورة والحمل على نجاسة عرقه خلاف ظاهرها.

واما رواية ابن أبي يعفور عن ابى عبدالله عليه السلام «قال: لاتغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولدالزنا وهو لايطهر الى سبع آباء» (٧) فمع ضعفها وارسالها

(١) بحارالانوار ج٧ ص٣٨٩ ط كمباني
(٢) الوسائل ابواب احكام لاولاد ، ب ٧٥ .
(٣) بحار الانوار ج٥ ص٩٣ . ط كمباني .
(٤) الوسائل ابواب الشهادات ، ب٣١ وابواب صلوة الجماعة ب١٤ .
(٥-٧) الوسائل ابواب الماء المضاف ، ب١٢ ح ١ - ٣ - ٥ .

تدل على خلاف مطلوبه ضرورة أن قوله : «لا يطهر الى سبع آباء» بمنزلة التعليل للمنع مع قيام الضرورة بعدم نجاسة آباء ولد الزنا أو ابنائه فيعلم أن ما أوجب النهي عن غسالته، هو خباثة المعنوية لا النجاسة الصورية ولو كان المراد منه المبالغة فلا تناسب الا للخباثة المعنوية .

بل هي شاهدة على صرف ساير الروايات على فرض دلالتها فأخبار هذا الباب ينبغي ان تعدّ من ادلة طهارة ولد الزنا لا نجاسته . فما في الحدائق من دعوى دلالة الاخبار الصحيحة الصريحة الغير القابلة للتأويل على كفره أو نجاسته على فرض ارادتها ايضاً ، في غاية الغرابة بعد ما عرفت من عدم دلالة رواية واحدة على مطلوبه، بل عرفت دلالتها على خلافه واغرب منه توهم عدم وقوف علمائنا الاعلام على هذه الاخبار التي خرجت من لديهم واليه والى مثله ، وهو عيال لهم في العثور عليها وكم له من نظير .

تتميم يذكر فيه بعض ما هو محل خلاف بين الاصحاب :

منها عرق الجنب من الحرام فعن جملة من المتقدمين كالصدوقين والشيخين و القاضي و ابن الجنيد القول بالنجاسة ، وعن الخلاف الاجماع عليه . وعن الاستاد دعوى الشهرة العظيمة عليه . وعن الرياض الشهرة العظيمة بين القدماء . وعن المراسم والغنية نسبته الى اصحابنا . وعن المبسوط الى رواية اصحابنا . وعن امالي الشيخ الصدوق انه من دين الامامية .

واستدل عليه بجملة من الروايات كرواية ادريس بن داود الكفرثوثي «انه كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى في عهد ابي الحسن عليه السلام واراد أن يسأله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب أيصلي فيه ؟ فبينما هو قائم في طاق باب لانتظاره حرّكه ابو الحسن بمقرعة و قال مبتدئاً : إن كان من حلال فصلّ فيه وإن كان من حرام فلا تصلّ فيه» . (١)

وعن اثبات الوصية لعلي بن الحسين المسعودي نقل الرواية بتفصيل آخر وفي آخرها «فقال لي : يا ادريس أما آن لك ؟ فقلت : بلى يا سيدي . فقال : ان كان

(١) الوسائل ابواب النجاسات ، ب ٢٧ ، ح ١١ .

العرق من الحلال فحلال و ان كان من الحرام فحرام من غير أن أسأله ، فقلت به و سلمت لامره»(١)

وعن البحار : وجدت في كتاب عتيق من مؤلفات قدماء اصحابنا رواه عن ابي الفتح غازي بن محمد الطريفي عن علي بن عبدالله الميموني عن محمد بن علي بن معمر عن علي بن يقطين بن موسى الاهوازي عن الكاظم عليه السلام مثله . و قال : « ان كان من حلال فالصلوة في الثوب حلال و ان كان من حرام فالصلوة في الثوب حرام» . (٢) كذا في مفتاح الكرامة وفي المستدرك ذكره بعد رواية المناقب نقلا عن البحار.

وعن مناقب ابن شهر آشوب «أن علي بن مهزيار كان أراد أن يسأل أبا الحسن عليه السلام عن ذلك ، هو شاك في الامامة» الى أن قال : «ثم قلت : اريد أن أسأله عن الجنب اذا عرق في الثوب ؟ فقلت في نفسي : ان كشف عن وجهه فهو الامام . فلما قرب مني كشف وجهه ثم قال : ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لاتجوز الصلوة فيه ، وان كان جنابته من حلال فلا بأس ، فلم يبق في نفسي بعد ذلك شبهة» . (٣)

وعن الفقه الرضوي «إن عرقت في ثوبك وانت جنب فكانت الجنابة من الحلال فتجوز الصلوة فيه وان كان حراماً فلا تجوز الصلوة فيه حتى يغسل » . (٤) نقله في الحدائق و لم ينقله صاحب المستدرك . وقد يؤيد بما ورد في غسالة الحمام كرواية علي بن الحكم عن رجل عن ابي الحسن عليه السلام «قال : لاتغتسل من غسالة ماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا» . (٥)

وفي الكل نظر ، أما الاجماع أو الشهرة فغير ثابت لا بالنسبة الى النجاسة ولا المانعية. أما الاولى فلان عبارات القدماء - الا الشاذ منهم - خالية عن التصريح بالنجاسة. بل ولا ظهور

(١-٣) المستدرك ابواب النجاسات، ب ٢٠، ح ٧- ٥ .

(٤) كتاب الفقه الرضوي ص ٤ .

(٥) الوسائل ابواب الماء المضاف ، ب ١١ ح ٣ .

فيها يمكن الاتكال عليه : ففي الامالي فيما يملى من دين الامامية : «واذا عرق الجنب في ثوبه وكانت الجنابة من حلال فحلال الصلوة في الثوب وان كانت من حرام فحرام الصلوة فيه» . (١)

وفي الفقيه : «ومتى عرق في ثوبه وهو جنب فليستنشف فيه اذا اغتسل وان كانت الجنابة من حلال فحلال الصلوة فيه وان كانت من حرام فحرام الصلوة فيه» .

وهما كما ترى ظاهران في المانعية لا النجاسة بل الظاهر من الثاني الطهارة مع المانعية ، لان الظاهر أن الضمير المجرور في ذيله راجع الى الثوب الذي اجاز التنشيف به . وفي الخلاف عرق الجنب اذا كان الجنابة من حرام يحرم الصلوة فيه ، واذا كان من حلال فلا بأس بالصلوة فيه. ثم قال : دليلنا اجماع الفرقة ودليل الاحتياط والاخبار التي ذكرناها في الكتابين المتقدم ذكرهما .

وهو كما ترى نقل الاجماع على حرمة الصلوة وهي أعم من النجاسة كحرمة الصلوة في وبرما لا يؤكل . وتوهم أن مراده النجاسة بقرينة تصريحه في نهايته بنجاسته وتظهر من تهذيبه ايضاً ، في غير محله حتى بالنسبة الى فتواه فضلا عن نقل فتوى الفرقة لاحتمال عدوله عن الفتوى بالنجاسة كما يظهر من محكي مبسوطه التوقف في الحكم . وفي التهذيب في ذيل كلام المفيد حيث قال : « ولا يجب غسل الثوب منه (اي من عرق الجنب) الا أن تكون الجنابة من حرام فتغسل ما اصابه من عرق صاحبها من جسد وثوب ويعمل في الطهارة بالاحتياط» قال بهذه العبارة : فاما ما يدل على أن الجنابة من حرام فانه يغسل الثوب منها احتياطاً فهو ما أخبرني ثم نقل صحيحة الحلبي «قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : رجل اجنب في ثوبه » الخ . (٢)

ثم حمل الرواية على عرق المجنب من حرام ثم قال : مع أنه يحتمل أن يكون المعنى فيه أن يكون اصاب الثوب نجاسة (فح) يصلي فيه ويعيد . انتهى . فترى أن كلام الشيخين مبني على الاحتياط . نعم يظهر منهما سيما الاول أنه لاحتمال النجاسة

(١) الامالي ص ٣٨٤-٣٨٥ ط قم

(٢) الوسائل ابواب النجاسات ، ب ٢٧ ، ح ١٠ .

وفي المراسم وأما غسل الثياب من زرق الدجاج وعرق الجلال وعرق الجنب من الحرام فاصحابنا يوجبون ازالته وهو عندي ندب . والظاهر أن المسئلة لم تكن اجماعية لمخالفته صريحاً وذكر زرق الدجاج مضافاً الى عدم ظهور معتد به لكلامه في النجاسة.

وفي الغنية : «وقد الحق اصحابنا بالنجاسات عرق الابل الجلالة وعرق الجنب اذا اجنب من حرام» وهو غير صريح بل ولا ظاهر في النجاسة لاحتمال أن يكون مراده الالحاق الحكمي مطلقاً او في خصوص الصلوة . فيمكن تأييد شارح الموجز فعنه أن القول بالنجاسة للشيخ وهو متروك بل تصديقه بل تصديق دعوى الحلي الاجماع على الطهارة بدعوى رجوع الشيخ عن القول بها فضلا عن تصديق دعوى صاحب المختلف والذكرى والكفاية والدلائل الشهرة بها .

وأما الاخبار فلا دلالة لشيء منها على النجاسة ، نعم ظاهرها مانعيته عن الصلوة وهي اعم منها ، نعم ما عن الفقه الرضوي لا يخلو من اشعار عليها لكن كون هذا الكتاب رواية غير ثابت فضلا عن اعتباره ، فلو ثبت اعتماد الاصحاب على تلك الروايات الدالة على عدم جواز الصلوة فيه لامحيص عن العمل بها لكنه ايضا محل اشكال، سيما مع ما في الخلاف كما تقدم حيث تمسك في الحكم بالاخبار التي في التهذيبين .

فلو كان اعتماده على تلك الاخبار لم يقل ذلك ولم يكن وجه لترك التمسك بها في الكتابين. وسيما مع نقل الدلائل عن المبسوط نسبة كراهة الصلوة فيه الى الاصحاب وان قال صاحب مفتاح الكرامة : ولم اجد ذكر ذلك فيه فان عدم وجدانه أعم .

فاثبات المانعية بتلك الروايات الضعيفة الغير المجبورة مشكل بل ممنوع و الاتكال على نفس الشهرة والاجماع المنقول في الخلاف وغيره ايضاً لا يخلو من اشكال لاعراض المتأخرين عنه من زمن الحلي .مضافاً الى أن مدعي الاجماع كالشيخ توقف أو مال الى الخلاف على ما في محكي مبسوطه ويظهر من تهذيبه . و الناسب الى الاصحاب توقف كابن زهرة أو افتى بالخلاف كأبي يعلى سلار بن عبدالعزيز. وأما ما في الامالي فالظاهر أن ما أدى اليه نظره عد من دين الامامية كما يظهر بالرجوع الى احكام ذكرها

فى ذلك المجلس .

هذا مع ما فى جملة من الروايات المصرحة بعدم البأس عن عرق الجنب لا يبعد دعوى تحكيم بعضها على تلك الاخبار مثل ما عن امير المؤمنين عليه السلام : « قال : سئلت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الجنب والحائض يعرقان فى الثوب حتى يلصق عليهما ؟ فقال : ان الحيض و الجنابة حيث جعلهما الله عزوجل ليس فى العرق فلا يغسلان ثوبهما » (١)

وعن ابى عبدالله عليه السلام « لا يجنب الثوب الرجل ولا يجنب الرجل الثوب » (٢)

فلو كان عرق الجنب موجباً للنجاسة أو المانعية فى الجملة لم يعبرا بمثل ما ذكر فيهما . هذا ولكن الاحتياط لا ينبغى ان يترك سيما بالنسبة الى المانعية .

ومنها عرق الابل الجلالة والاقوى نجاسته وفاقاً للمحكى عن الصدوقين والشيخين فى المقنعة والنهاية و المبسوط والقاضى والعلامة فى المنتهى وصاحب كشف اللثام و الحدائق واللوامع وعن الرياض انها الاشهر بين القدماء وقد تقدم ما فى الغنية والمراسم من نسبة الحاقه بالنجاسات فى الاول ونسبة وجوب ازالته عن الثياب فى الثانى الى الاصحاب .

وما قلنا فى المسئلة السابقة أن المحتمل فى الاول الالحاق الحكمى ولم يكن الثانى صريحاً فى النجاسة لدفع تحصيل الشهرة أو الاجماع بابداء الاحتمال لا ينافى تشبثنا بكلامهما فى المقام للفرق بين المسئلتين بأن هناك لم يدل دليل معتمد على النجاسة بل ولا على المانعية فاحتجنا فى اثباتها اليهما ولو لجبر سند بعض ما تقدم والمناقشة فى تحققهما أو جبر الاسناد بهما بما تقدم كافية فيه .

وهيهنا تدل الرواية الصحيحة على نجاسته فلا يجوز رفع اليد عنها الا باثبات اعراض الاصحاب عنها . ومع المناقشة فيه باحتمال كون مراد صاحب الغنية والمراسم ذهاب الاصحاب الى نجاسته تبقى الصحيحة سليمة عن الموهن وهى صحيحة حفص بن البخترى عن ابى عبدالله عليه السلام « قال : لا تشرب من البان الابل الجلالة وان اصابك من عرقها

(١-٢) الوسائل ابواب النجاسات ، ب ٢٧ ح ٨ - ٤ .

فاغسله»(١) واطلاق صحيح هشام بن سالم عنه عليه السلام «قال: قال: لاتأكل اللحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله» (٢)

وعن الفقيه « نهى صلى الله عليه وآله عن ركوب الجلالات وشرب ألبانها وان اصابك من عرقها فاغسله » وخلافاً للمراسم وعن الديلمي والحلي وجمهور المتأخرين بل عن كشف الالتباس والذكرى والبحار وغيرها نسبته الى الشهرة من غير تقييد بل عن كشف الالتباس أن القول بالنجاسة للشيخ وهو متروك .

وقد بالغ المحقق صاحب الجواهر في تشييده وتأييده بما لامزيد عليه ولم يأت بشي مقنع يتجه معه ترك العمل بالحجة الظاهرة في النجاسة . اما تمسكه بالاصول فمع الاشكال في بعضها فظاهر كتمسكه بعمومات طهارة الحيوان أوسؤره وكون الجلال طاهر العين وملازمة طهارة سؤره لطهارة عرقه لعدم الانفكاك غالباً واستبعاد الفرق بينهما وبين ماحرم اكله اصالة بل وبين ساير الجلالات ، بل وبين ساير فضلات نفسه ومادل على حل أكله بعد الاستبراء من غير ذكر نجاسته وبفحوى عدم حرمة استعماله في الركوب وحمل الاثقال مع استلزامه للعرق غالباً من غير الامر بالتجنب .

اذ العمومات على فرض وجودها قابلة للتخصيص مع أن الظاهر عدم عموم لفظ يدل على طهارة الجلال أوسؤره . بل لو كان شيء يكون اطلاقاً مع أنه ايضاً محل تأمل ومناقشة وعلى فرضه قابل للتقييد .

وقضية ملازمة طهارة سؤره لطهارة عرقه على فرضها انما هي متجهة لو ورود ليل في خصوص سؤر الجلال وهو مفقود والعمومات و الاطلاقات لا تقتضي ما ذكر مع انها مخصصة أو مقيدة .

والاستبعاد المذكور غير معتمد في الاحكام التعبدية ، مع عدم بعد في بعض . وعدم اطلاق فيما دل على حل الاكل بعد الاستبراء لكونها في مقام بيان حكم آخر ومنه يظهر حال الفحوى المدعى الى غير ذلك من مؤيداته.

وأما ما افاده من أن صحيحة هشام و مرسل الفقيه لا اختصاص فيهما بالابل و

(١-٢) الوسائل ابواب الاطعمة المحرمة ، ب٢٧ ، ح ٢ - ١ .

لاقائل غير النزهة بالاعم ، والتخصيص الى واحد غير جائز ، و الحمل على العهد تكلف فلابدمن الحمل على غير الوجوب والالكان الخبر من الشواذ ومجاز الندب أولى من عموم المجاز لشيوعه حتى قيل : انه مساو للحقيقة فيكون قرينة على ارادة الندب ايضاً بالنسبة الى الابل فى حسنة حفص .

ففيه بعد تسليم جميع المقدمات أنه لايوجب رفع اليد عن الحسنة، ودعوى قرينية ما ذكر لارادة الندب فيها ممنوعة بل هى مخصصة أومقيدة للصحيح والمرسل. مع أن ماذكر من المقدمات غير سليمة عن المناقشة بل المنع .

لمنع لزوم الاستهجان لو قلنا بعدم نجاسة غير عرق الابل ، فان هيئة الامر، على ماذكرنا فى محله ، لاتدل على الوجوب دلالة لفظية وضعية ، بل هى موضوعة للبعث و الاغراء كما أن هيئة النهى موضوعة للزجر ، فهى فى عالم الالفاظ كالاشارة المغرية أوالزاجرة . نعم مع عدم قيام دليل على الترخيص تكون حجة على العبد لحكم العقل و العقلاء على لزوم تبعية اغراء المولى وزجره مع عدم الدليل على الترخيص كما ترى فى الاشارة الاغرائية اوالزاجرة مع عدم وضعها لشىء.

(فح) نقول : ان الترخيص الى واحد لايوجب الاستهجان مع بقاء اصل البعث بالنسبة الى ساير الافراد ، فان الترخيص ليس مخصصاً للدليل بل يكون كاشفاً عن عدم الارادة الالزامية بالنسبة الى مورد الترخيص مع بقاء البعث بحاله من غير ارتكاب خلاف ظاهر. نعم لو دل دليل على عدم استحباب غسل عرق ساير الجلالات لايبعد القول بالاستهجان.

هذا لولم نقل بأن كثرة ابتلاء اهالى محيط ورود الروايات بالابل دون ساير الجلالات ، فانها بالنسبة الى الابل كانت قليلة بحيث توجب الانصراف اوعدم استهجان التخصيص والافالامر اوضح .

والانصاف عدم قيام الحجة بماذكره لرفع اليد عن الحجة القائمة على النجاسة فالاقوى نجاسته كما ان الاقوى طهارة عرق ساير الجلالات والاحوط التجنب منه ايضاً .

وقدوقع من الشيخ الاعظم هنا امر ناش عن الاستناد الى حافظته الشريفة و التعجيل فى التصنيف وهوأنه نقل حسنة ابن البخترى مع اسقاط لفظة الابل . فقال: ان ظاهر الصحيحة الاولى كالحسنة عدم اختصاص الحكم بالابل. مع ان جميع النسخ الموجودة عندى و كذا الكتب الفرعية التى راجعتها مشتملة عليها ومن هنا لزم على كل باحث أن يراجع المدارك عند التأليف والفتوى ولايكتفى بالكتب الاستدلالية لنقل الرواية ولايتكل عليها ، فضلا عن حفظ نفسه بعدما رأى وقوع مثله من مثل من هو تالى العصمة وفقيه الامة والله العاصم .

ثم إنه قد تقدم الكلام فى المسوخ فلا نطيل بالاعادة وهنا بعض امور أخر قد ذهب بعض الى نجاسته ودل بعض الاخبار عليها كلبن الجارية والحديد وابوال البغال والحمير وغيرها مما هى ضعيفة المستند بعد كون طهارتها كأمر ضرورى ،فلانطيل الى ذكرها . **والحمدلله اولاوآخراً وظاهراًوباطناًوقدوقع الفراغ من مبيضة هذه الوريقات فى صبيحة العاشر من ذى الحجة الحرام سنة ١٣٣٧**

9410

WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
JAN.-FEB. 1990
We're Quality Bound

(ARAB)
KBL
.K565
juz` 1