

بِحَقِّهِ
فِي تَرْجُمَةِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

تالیف

وَأَمَّا هَذِهِ السَّعِيدَةُ فَالْأَيُّهَا الْعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَهُوَ الَّذِي تَقْرَأُ فِيهِ بِأَمْرِ الْهَيْدَرِ

طاب ثراه



بُحُوثٌ

فِي تَسْحِجِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

لِلْجَبْرِ الْقَائِلِ

مركز تحقیقات و پویا علوم اسلامی

جمعه داری اموال

مركز محققان و پویان علمی علوم اسلامی

تألیف

السَّيِّدُ السَّعِيدُ الرَّبُّ الْإِلَهِيُّ الْعَظِيمُ السَّيِّدُ مُحَمَّدُ بَاقِرُ الْقَظَرِ

طاب ثراه

جمعه داری اموال مرکز



مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

• اسم الكتاب:	بحوث في شرح العمدة الوثقى
• المؤلف:	آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر
• الناشر:	مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي
• الطبعة:	الثانية
• طبع على مطابع:	اسماعيليان
• تاريخ النشر:	محرم الحرام ١٤٠٨ هـ
• طبع منه:	٣٠٠٠ نسخة

حقوق الطبع محفوظة للناسر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۲۲۰۶۶

تاریخ ثبت:



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل

للتنجاسات اثنتا عشرة

الاول والثاني - للبول والغائط من الحيوان الذي لا يؤكل

لحمه (١) .

(١) بشرع الماتن - قده - في ذكر النجاسات مدعيًا انها اثنتا عشرة وسوف يتضح خلال البحث أنها اقل من ذلك : ثم يبدأ باستعراض كل قسم منها ، فيذكر البول والغائط من كل حيوان لا يؤكل لحمه .

اما البول فنجاسته في الجملة من الواضحات ، بل من الضروريات ، الا أن الكلام في اطلاق هذا الحكم لجملة من الموارد ، اذ قد يقال أن عمدة الدليل على نجاسة البول هو الاجماع القطعي ، لان الأخبار التي استدلت بها على نجاسة البول بوجه عام مفادها الأمر بالغسل ، وهو اعم من النجاسة ، اذ قد يكون ملاكه التخلص من فضلات غير المأكول فلا يبقى الا الاجماع وهو دليل لبي لا يصلح لاثبات النجاسة في موارد الخلاف والكلام .

ويرد عليه : اولاً - ان دليل نجاسة البول من الاخبار لا ينحصر بما ورد فيها بلسان الامر بالغسل ، بل من جملة ادلتها الاخبار الواردة في انفعال الماء القليل بملاقاة البول (١) وهي تدل على نجاسة البول . وكذلك ما ورد في تشديد البول ، كصحيفة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) .

قال : « ذكر المتى وشدده وجعله اشد من البول » (٢) .

وثانياً - ان اوامر الغسل تقتضي باطلاقها وجوب الغسل حتى مع

(١) مسائل الشيمة باب ٨ من ابواب الماء المطلق

(٢) مسائل الطيبة باب ١٦ من ابواب النجاسات

زوال الأثر، وهذا لا يبقى له وجه الا النجاسة ، فثبت النجاسة باطلاق الأمر بالغسل .

وثالثاً - ان بعض تلك الاوامر نص في وجوب الغسل مع زوال العين ، خصوصاً ما كان منها مشتملاً على الامر بالتعدد في الغسل ، لو ضوح عدم بقاء الأثر بعد الغسلة الاولى .

ورابعاً - ان المتيقن من مطلقات الامر بالغسل هو بول الانسان ، وممانعة ما لا يؤكل لحمة لا يشمل موضوعها الانسان . والتفكيك في مفاد الامر بالغسل غير عرفي . نعم اذا كان النظر في الاستشكال الى الامر بالغسل فيما لا يؤكل لحمة فقد يدعى ان موضوعه مطابق لموضوع الممانعة ، ولكن الامر لا ينحصر بذلك .

وخامساً - ان الامر بالغسل يدل عرفاً على النجاسة في المقام وفي سائر المقامات المماثلة . وهذه الدلالة اما باعتبار ظهور الغسل المأمور به بمادته في انه تنظيف وتخلص من القذر لتخل ذلك في مدلول المادة لغة او دخله فيها عرفاً باعتباره الاستعمال المطهر عرفاً ، او بملاحظة مناسبات الحكم والموضوع حيث ان مركزية كبرى وجود نجاسات في الشريعة وكبرى ان الماء مطهر ومزيل لها شرعاً وعدم ارتكازية نكته اخرى للغسل كبروياً ، يوجب انسباق ذهن الانسان العرفي المتشرعى من خطاب اغسل الى كون الغسل بملاك النجاسة . وهذا الملاك بكلا تقريبيه هو الوجه العام في استفادة النجاسة من الامر بالغسل في مختلف الموارد .

وعليه ، فالأخبار الدالة على الامر بالغسل تصلح لاثبات النجاسة ، ودليل النجاسة لا ينحصر بالإجماع . وعلى هذا الاساس لا بد من ملاحظة العناوين الواقعة موضوعاً للنجاسة في الروايات لئلا ترى ما اذا كان بالإمكان

تمحصل مطلق يرجع اليه في اثبات نجاسة كل بول ليكون مرجعاً في موارد الخلاف والشك .

وحاصل ما دل على نجاسة البول من الاخبار طوائف .

الاولى : ما دل على نجاسة البول بلا تخصيص او اضافة ، كرواية ابن ابي يعفور . قال : « سألت ابا عبد الله (ع) عن البول يصيب الثوب . قال : اغسله مرتين » (١) وخبر ابي بصير . قال : « إذا أدخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون اصابتها قدر بول او جنابة » (٢) :

الثانية : ما دل على نجاسة بول الدواب ، كخبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) . « سئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب . قال : اذا كان الماء قدر كبر لم ينجسه شيء » (٣) . بدعوى ان ظاهر الجواب امضاء التنجس في فرض قلة الماء وعدم ردع السائل عما في ذهنه من كون ما ذكره موجباً للانفعال . وعنوان الدواب ينطبق على كل حيوان يلب على وجه الارض اذا لم يسلم بالانصراف الى الدابة العرفية . ولو نوقش بعدم امكان التمسك باطلاق الامضاء المقتنع لعدم كون الامام (ع) في مقام البيان من تلك الجهة ، امكن الاستدل - لولا الخدشة في السند - برواية اخرى لابي بصير عن ابي عبد الله (ع) « أنه سأل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب . فقال : إن تغير الماء فلا تتوضأ منه » (٤) . مع فهم العلم من الخارج بأن التغير بغير النجس لا ينجس .

الثالثة : ما دل على نجاسة بول كل دابة لم تعد للاكل وان حلل أكلها

(١) وسائل الشيعة باب ١ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٨ من ابواب الماء المطلق

(٣) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب الماء المطلق

(٤) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الماء المطلق

شريعاً ، كخبر زرارة عن أحدهما (ع) « في أبوال الدواب تصيب الثوب فكرهه . فقلت : أليس لحومها حلالا . فقال : بلى ولكن ليس مما جعله الله للأكل » (١) . بناء على استفادة النجاسة من لفظ الكراهة في الرواية .
الرابعة : ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه . كخبر عبد الله ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) . قال : « اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه » (٢) .

أما الطائفة الأولى ، فباعتبار فرض الإصابة فيها للثوب ونحوه وكون البول الذي يكون في نطاق ذلك عادة هو بول الانسان ، لا يبعد انصراف البول فيها الى بول الانسان .

وأما الطائفة الثانية ، فلو تمت فيها رواية سنداً ودلالة أمكن الاشكال في اطلاقها لاحتمال انصراف كلمة الدواب الى الدابة الخاصة .

ويبقى بعد ذلك عنوانان . أحدهما عنوان بول ما لا يؤكل ، والآخر عنوان بول ما لا يكون معداً للأكل . فان كان ما لا يؤكل ظاهراً فيما يحرم اكله اختلف العنوانان وامكن حينئذ دعوى : رفع اليد عن هذا الظهور وتنزيل عنوان ما لا يؤكل على عنوان ما لا يكون معداً للأكل ، بدعوى : حكومة خبر زرارة لما فيه من النظر اجمالاً الى القضية المركوزة في الذهن التي يناط فيها حكم النجاسة بالمأكولية . وسيأتى في بحث أبوال الخيل والبغال والدواب تنمة تحقيق لذلك .

وعلى أي حال ، يتحصل اطلاق يدل على النجاسة في حدود بول ما يحرم اكل لحمه على كل حال ، لأنه أضيق العناوين .

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب النجاسات

وأما الجزء ، فلم نعثر على ما يصلح جعله مطلقاً يرجع اليه في مورد الشك . وما قد يدعى كونه مطلقاً صالحاً للرجوع اليه في اثبات الموجبة الكلية أحد أمور .

الاول : صحيح ابن بزيع . قال : « كتبت الى رجل أسأله ان يسأل ابا الحسن الرضا (ع) عن البثر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ، ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها . فوق (ع) بخطه في كتابي : ينزح دلاء منها » (١) . يدعى : ان لفظ العذرة وان كانت منصرفة الى خراء الانسان خاصة الا أنها مستعملة هنا في الأعم بقريئة التشبيه بالبعرة .

وفيه : بعد الاغماض عن أن التشبيه لعله بلحاظ تحديد الكمية لا بيان جنس العذرة . والاغماض عن أنها واردة في بثر تكون في المنزل للوضوء ، مما يكون بعيداً عادة عن خراء غير الانسان والدواب المأكولة . أن البعرة خراء الحيوان المأكول . ولا اشكال في عدم نجاسته فدلالته على النجاسة ساقطة في موردها فلا يمكن أستفادة النجاسة منها في غيره .

اضف الى ذلك ، ان الأمر بالنزح وان كان صالحاً للارشاد الى النجاسة وانفعال البثر - على ما تقدم في إبحاث ماء البثر - الا أننا أثبتنا بملاحظة مجموع روايات الباب اعتصام البثر فتحمل أوامر النزح على درجة من الحزازة والتزهر . وهو غير كاشف عن نجاسة الملاقى معه .

نعم ، الانصاف أن هذا لا يمنع عن ظهور شخص هذه الرواية في ان السائل كان المرتكز في ذهنه نجاسة العذرة وانفعال البثر بها . خصوصاً بقريئة قوله (ما الذي يطهرها) وظاهر سكوت الامام (ع) هو امضاء

١٠ ————— بحوث في شرح العروة الوثقى

كلا هذين الارتكازين وقد سقط ظهور السكوت في الامضاء عن الحجية -
بلحاظ انفعال ماء البثر وهذا لا يمنع عن التمسك بظهوره في الامضاء لاثبات
نجاسة العذرة .

الا أن هذا التقريب للاستدلال بالرواية لا يجدى في إثبات نجاسة
الخمر من كل حيوان بنحو الموجبة الكلية ، اذ لا يوجد دال على ان
الارتكاز كان منعقدا بنحو الموجبة الكلية في ذهن السائل .

الثاني : نفس دليل نجاسة البول . بدعوى الملازمة بين نجاسة البول
من حيوان ونجاسة خمره . فتكون الروايات الدالة على نجاسة البول من
الحيوان مطلقاً - لو كان فيها اطلاق - او في الموارد الخاصة دالة على نجاسة
خمره أيضاً .

وفيه : أنه لو اريد الملازمة التشريعية باعتبار أنهم يرون أن نكتة قذارة
البول والخمر مشتركة فهي وان كانت غير بعيدة في الجملة ، الا أنها لا
جزم ببلوغها مرتبة تشكل ظهوراً لدليل نجاسة البول في نجاسة الخمر ايضاً ،
كيف وقد ثبت التفصيل بين الروث والبول في كثير من الموارد ، فحكم
بكرامة بول الخيل والحمير والبغال وورد الأمر بالغسل منها في روايات
كثيرة مع عدم ورود شيء من ذلك في روئها . وثبت ايضاً ان بول الانسان
اشد قذارة من خمره ، وان الغسل من بوله لا بد فيه من التعدد بخلافه
في خمره بل يكتفى في التطهير منه بالحجر عند الاستنجاء . فمع ثبوت
مثل هذه الاحكام كيف يمكن الجزم بوجود ارتكاز متشعري على عدم الفرق
لكي يشكل لدليل نجاسة البول مدلولاً التزامياً عرفياً ؟

ولو اريد دعوى الملازمة العرفية الاعم من التشريعية ففسادها أوضح .
اذ العرف لا يملك ارتكازاً على أصل استقذار بول كل حيوان او خمره

فضلا عن ارتكاز الملازمة بينهما في القدرة .

الثالث : رواية عمار التي نقلها العلامة في المختلف عن كتابه ، حيث جاء فيه ، أن الصادق (ع) قال : « خرم الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمة ولكن كره أكله لأنه استجار بك وآوى إلى منزلك وكل طير يستجير بك فأجره » (١) .

وتقريب الاستدلال بها : أن قوله (هو مما يؤكل لحمة) ظاهر في كونه تعليلا للحكم بنفي البأس عن خرم الخطاف الذي هو نوع من الطيور ، وليس جملة مستقلة تبرع بها الإمام (ع) لبيان حلية أكل لحم الخطاف ، إذ لو كان الأمر كذلك لناسب عرفاً الاتيان بما يدل على كون الجملة مستأنفة ومنفصلة عن سابقتها مع أنه لم يؤت بشيء من ذلك ، بل جعلت الجملة تنمة وفضلة لما قبلها ولم يفصل بينهما بالعطف فيكون هذا سببا في ظهورها في الارتباط بالحكم السابق وإنه تعليل له . وعليه ، يدل التعليل بمفهومه على أن ما لا يحل أكله في خرمه بأس . وهذا يحقق المطلق المطلوب .

وبرد عليه : أن التعليل لا يدل على العلية الانحصارية المستلزمة لانتفاء الحكم المعلل عند انتفاء العلة ، فلو قيل أكرم زيدا لأنه عالم لم يدل على عدم وجوب إكرامه لكونه جاراً ولو لم يكن عالماً فلا ينعقد للرواية المذكورة مفهوم دال على الانتفاء عند الانتفاء .

ومن ذلك يظهر الحال أيضا في مثل رواية عمار عن أبي عبد الله (ع) : قال : « كل ما أكل لحمة فلا بأس بما يخرج منه » (٢) . فإن لسانها ليس لسان الحصر لينتزع منها المفهوم ويجعل دالا على نجاسة مطلق ما يخرج من

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب النجاسات

الحيوان غير مأكول اللحم .

الرابع: رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال : وسألته عن الدجاجة والحمام واشباههما تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة . قال : لا الا ان يكون الماء كثيراً قلر كر من ماء (١) . بدوى ان كلمة العذرة مطلقة شاملة التمام افراد المدفوع .

ويرد عليه : مضافا الى منع شمول كلمة العذرة لانها لو لم تكن مختصة بعذرة الانسان فلا أقل من اجمالها وكون عذرة الانسان بنفسها معنى عرفياً لها بحيث يكون ارادتها من اللفظ من باب ارادة معنى اللفظ منه لا من باب التقييد . أن الرواية ناظرة سؤالاً وجواباً الى تحقيق حال انفعال الماء وعدمه وليست في مقام البيان من ناحية نجاسة العذرة لئتمسك باطلاق جواب الامام (ع) من هذه الجهة .

ومنه يظهر الحال في مثل رواية موسى بن القاسم عن علي بن محمد (ع) في حديث قال : وسألته عن القارة والدجاجة والحمام واشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أيغسل ؟ قال : ان كان استبان من اثره شيء فاغسله والا فلا (٢) . فانه ، مضافا الى المناقشة في اطلاق كلمة العذرة في نفسها ، يلاحظ ظهور الرواية في النظر الى حيثية قابلية الحيوان لنقل النجاسة الى الثوب وهذا يعنى ان أصل النجاسة للعذرة مفروغ عنه فلا يمكن التمسك باطلاق الجواب لاثبات نجاسة مطلق العذرة .

الخامس: رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله (ع) قال : وسألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يصلى وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب الماء المطلق

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٧ من ابواب النجاسات

إنساناً أو غيره (١)

كلب أيعيد صلاته ؟ قال : ان كان لم يعلم فلا يعيد ، (١) . بدعوى : ان التردد بين الانسان والسنور والكلب قرينة عرفاً على ان هذه العناوين مجرد أمثلة وان المقصود جنس العلرة بمعناها العام الشامل لمدفوع الانسان وغيره وبعد حمل العناوين المذكورة على المثالية يثبت الاطلاق .

ويرد عليه : ان الحمل على المثالية لا يقتضى أكثر من ملاحظة جامع عرفي بين العناوين الثلاثة وهذا لا يعين تقديره بنحو من السعة بحيث يشمل الطير مثلاً او السمك ليكون مطلقاً فوقياً يرجع اليه في موارد الشك .

هذا مضافاً الى النكته التي اشرنا اليها سابقاً ، وهي كون النظر متجهاً الى حكم اخر مترتب على النجاسة وهو بطلان الصلاة مع الجهل ، فحبيشة السؤال أن ما يبطل الصلاة مع العلم هل يبطلها مع الجهل اولاً . وكما كان هناك حكمان طوليان من قبيل نجاسة العلرة وانفعال الماء بالنجس منها ، او نجاسة العلرة ومانع نجاستها في حق المصلي الجاهل بوجودها وكان النظر الى استطلاع حال الحكم الثاني وحدوده كان للرواية بقرينة هذا النظر ظهور في الفراغ عن اصل الحكم الاول وافترضه ، فلا يتمسك باطلاقها من ناحيته .

وهكذا يتبين : أنه لا يوجد ما يصلح ان يكون مرجعاً للحكم بالنجاسة الا في البول من الحيوان غير المأكول خاصة . واما في غير ذلك من البول والخمر فلا بد فيه من ملاحظة الأدلة الخاصة في كل مورد فان ثبت بها النجاسة فهو والا كان المرجع قاعدة الطهارة او غيرها من الاصول المؤمنة .

(١) لا اشكال في ان بول الانسان هو القدر المتيقن من أدلة نجاسة البول . الا أنه ربما يقع الاشكال في بول الصبي قبل ، ان يطعم حيث

نسب الى الاسكافي القول بطهارته ولا ريب في أن مقتضى اطلاقات أدلة نجاسة البول شمولها لبول الصبي أيضاً بحيث لا بد في القول بالطهارة من التماس مقيد لها . وما يتوهم كونه مقيداً رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عليها السلام أن علياً (ع) قال : « ابن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم ، لأن لبنها يخرج من مثانة أمها ، وابن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم ، لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمتكبين » (١) .

حيث يستفاد من نفي الغسل عن الثوب الملاقى مع بوله الارشاد الى الطهارة وقد يورد على ذلك ان الغسل ان كان لا يشمل الصب فنفيه لا يدل على الطهارة لامكان افتراض نجاسة تطهر بالصب وان قيل بشموله للصب فهو انما يدل على الطهارة باطلاق النفي لتمام راتب الغسل بما فيها الصب فيقيد هذا الاطلاق بما دل على وجوب الصب في بول الصبي غير المتغذى ولكن دلالة الرواية على الطهارة ليست بلحاظ مجرد نفي الغسل بل بلحاظ تعليل هذا النفي في الصبي وتعليل ثبوت الغسل في الجارية بما يناسب ان يكون النظر الى اصل الطهارة والنجاسة .

هذا غير أن الصحيح عدم امكان التعويل على الرواية ، باعتبار سقوطها سنداً ومتناً ومضموناً .

اما السند فلانه قد ورد فيه التوفى وهو ممن لا طريق لاثبات توثيقه عدا مجيئه في رجال كامل الزيارات ونحن لا نقول بوثاقة جميع رجال كامل الزيارات .

واما المتن ، فلان مفاد الرواية الحكم بنجاسة لبن الجارية أيضاً وهذا مما لم يفت به فقيه ولا يحتمل في نفسه فقهاً ، مما يكشف عن وجود وهن

برياً أو بحرياً صغيراً أو كبيراً (١) بشرط أن يكون له دم سائل حين الذبح (٢) ، نعم في للطيور المحرمة الاقوى عدم للنجاسة لكن الاحوط فيها ايضاً الاجتناب (٣) .

في الرواية من جهة من الجهات ومعه لا يمكن التعويل عليها ولو كانت لقبة السند .

واما المضمون ففي نفسه غريب وبعيد وذلك باعتبار أن بول الغلام لو كان طاهراً في نفسه لا يحتاج الى التطهير منه ولا التجنب عنه لاشتهر هذا الحكم وذاع بين المشرعة وكثرت الروايات الدالة عليه باعتبار شدة الحاجة والابتلاء في حياة الناس به مع أن الامر على العكس تماماً مضافاً الى غرابة نفس التعليل الوارد فيها من ان ابن الجارية تخرج من مثانة الام ولبن الغلام من بين عضديها ومنكبيها ، مع وضوح خلافه .

فالصحيح ما أفق به المأن - قده - من عدم الفرق في نجاسة البول بين الصبي وغيره وان كان بوله أخف مؤونة في مقام التطهير منه على ما سوف يأتي البحث عنه مستوعباً في فصول المطهرات .

(١) بمقتضى اطلاق ما تمت دلالة على نجاسة بول غير المأكول واما الجزء فقد قلنا أنه لا يوجد مطلق يمكن التمسك به في تمام الموارد بل لا بد من الرجوع الى القدر المتيقن من الضرورة الفقهية والارتكازات التشريعية وما يمكن التعدي اليه من الموارد المنصوصة بتكثرة عدم الفرق عرفاً واثراً ذلك يظهر في موارد الخلاف على ما سيأتي .

(٢) سوف يأتي وجه هذه الشرطية .

(٣) اختلفت كلمات الفقهاء في نجاسة بول وخرء غير المأكول من الطير بين قائل بنجاستها معاً وقائل بطهارتها معاً ومتردد في نجاسة بوله

مع الجزم بطهارة خرقه . والسبب في ذلك يرجع الى كيفية الاستفادة من الروايات المتعارضة بهذا الشأن ، فهناك موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال : « كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه » (١) . الواضحة في الدلالة على عدم النجاسة في مطلق الطير فتقع طرفاً للمعارضة مع ما دل على نجاسة بول غير المأكول . ومورد التعارض هو البول من الطير غير المأكول بناء على انكار الملازمة بين نجاسة البول ونجاسة الخرق . وهو مع الخرق بناء على الملازمة .

ويمكن ان تذكر عدة وجوه في علاج هذا التعارض .

الأول - ان يقال بتقديم دليل النجاسة باعتبار موافقته مع السنة الدالة على نجاسة البول مطلقاً تطبيقاً لكبرى الترجيح بموافقة الكتاب والسنة : وفيه : اولاً - ما حققناه فيما سبق من عدم وجود مطلق دال على نجاسة البول ، وكل ما ورد من الروايات الدالة على نجاسة البول من دون تقييد كانت منصرفة الى بول الآدمي خاصة ، فلا تكون موافقة مع دليل نجاسة بول غير المأكول في مورد تعارضه مع دليل طهارة بول الطير كي ترجح بها ، بل لا تكون موافقة معه حتى في غير مورد التعارض أيضاً لمكان دعوى انصراف دليل نجاسة بول غير المأكول الى غير الانسان من الحيوان غير المأكول فيختص كل من دليل نجاسة البول من دون تقييد ودليل نجاسة بول غير المأكول بموضوع غير موضوع الآخر .

وثانياً - أن ترجيح أحد المتعارضين على الآخر انما يكون بموافقة السنة القطعية ، بناء على الغاء خصوصية الكتابية في الترجيح بموافقة الكتاب واستظهار أن مناط الترجيح هو موافقة دليل قطعي السند . وفي المقام لم يبلغ ما دل على نجاسة البول بقول مطلق مبلغ القطع والتواتر .

وثالثاً - أن الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من الترجيح السندي الذي مورده ما اذا كان التعارض بين الدليلين بحسب سنديهما كما في موارد التباين ، فلا يجرى في مورد تكاذب الدليلين بحسب الدلالة فقط كما فيما نحن فيه ، على ما حقق في محله .

ورابعاً - ان الرجوع الى المرجحات المذكورة في اخبار العلاج انما يكون بعد فقد الجمع الدلالي بين المتعارضين ، فاذا تم شيء من وجوه الجمع الدلالي الآتية لم تصل النوبة الى هذا العلاج .

ثم ان السيد الامتاز - دام ظله - بعد أن ذكر هذا الوجه أورد عليه بأن المقام ليس من موارد الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ، لان ذلك انما يكون فيما اذا كان عموم الكتاب او السنة لفظياً لا بالاطلاق ومقدمات الحكمة لان مقدمات الحكمة ليست من الكتاب والسنة كي تكون موافقتها موافقة الكتاب وروايات نجاسة البول في المقام لو سلم دلالتها فهي بالاطلاق ومقدمات الحكمة لا بالعموم (١).

وهذا بيان يطبقه الامتاز - دام ظله - في تمام موارد المعارضة مع اطلاق الكتاب الثابت بمقدمات الحكمة .

الا أن هذه المناقشة غير صحيحة . اذ مضافاً الى عدم تمامية التفصيل المذكور بين العموم والاطلاق في نفسه على ما اوضحناه مفصلاً في بعض الابحاث السابقة من هذا الشرح . ان تطبيقه في المقام على موافقة السنة قياساً على الكتاب في غير محله . اذ الاطلاق ومقدمات الحكمة في الكتاب لو سلم انه ليس قرآناً فلا ريب في ان الاطلاق في السنة سنة أيضاً اذ السنة نعم القول والفعل والسكرت كما هو واضح :

(١) التفتيح ج ١ ص ٤٠٦

(١) راجع هامش الجزء الاول ص ٧٢

الثاني - ان يقال بتعارض الموثقة مع دليل نجاسة بول غير المأكول وتساقطها والرجوع بعد ذلك الى مطلقات نجاسة البول بوصفها عموماً فوقياً . وقد اعترض عليه السيد الاستاذ - دام ظله - : بأن تلك المطلقات على القول بانقلاب النسبة تكون هي ايضاً طرفاً للمعارضة بالعموم من وجه مع موثقة ابي بصير للعلم بتخصيص المطلقات بما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه من البقر والغنم فيكون حالها بعد هذا التخصيص حال ما دل على نجاسة بول غير المأكول (١) .

وهذا الاعتراض غريب في بابه . ذلك أن القائلين بانقلاب النسبة لا يقولون به فيما اذا كان هناك عام ومخصصان اذ لا موجب لملاحظة العام اولاً مع احد الخاصين ثم ملاحظته مع الآخر كي تنقلب النسبة بينهما . ومقامنا من هذا القبيل اذ كل من دليل طهارة بول المأكول وموثقة ابي بصير مخصص في عرض واحد لمطلقات النجاسة :

والصحيح في ابطال هذا العلاج أن يقال :

اولاً - بعدم تمامية مطلق دال على نجاسة البول في نفسه على ما تقدم تحقيقه .

ثانياً - بعدم الانتهاء الى هذا الموقف فيما اذا صح شيء من وجوه الجمع الدلالي بين المتعارضين .

الثالث - ايقاع المعارضة بين موثقة ابي بصير ورواية عبد الله بن سنان اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه (٢) باعتبار أنها مما بالعموم وبعد التساقط نرجع الى رواية عبد الله بن سنان الاخرى واغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه (٣) باعتبارها بالاطلاق المحكوم في نفسه لموثقة

(١) التنقيح ج ١ ص ٤٠٦

(٢) و (٣) وسائل الشيعة باب ٨ من ابواب النجاسات

أبي بصير لولا ابتلائها بالمعارض فيكون مرجعاً بعد التساقط بنفس نكتة الرجوع الى العام فوقاني .

وهذا الوجه في العلاج ايضا غير تام ، وذلك .

اولاً - لعدم تمامية سند رواية عبد الله بن سنان الدالة على النجاسة بالعموم لانها منقولة في الكافي عن علي بن محمد عن عبد الله بن سنان ، ونحن نعلم بأن علي بن محمد الذي ينقل عنه صاحب الكافي إن كان هو شيخه فقد وقع بينه وبين عبد الله بن سنان سقط في السند للعلم بعدم معاصرته له ، وإن كان شخصاً آخر ممن يمكن افتراضه معاصراً مع ابن سنان فيعلم ان نقل صاحب الكافي عنه لا يكون الا مع الوسطة فيكون في السند ارسال على كل حال .

وثانياً - انه موقوف على ان لا يتم وجه من وجوه الجمع الدلالي بين المتعارضين .

الرابع - تقديم رواية أبي بصير على رواية عبد الله بن سنان باعتبار ان دلالتها بالعموم ودلالة الأخيرة بالاطلاق والعموم مقدم على الاطلاق على ما حقق في محله - ولو فرض تساويها في الظهور ايضا كانت النتيجة التساقط والرجوع الى قاعدة الطهارة .

وهكذا يكون هذا الوجه للعلاج ، خلافاً للوجوه السابقة مثبتاً لطهارة البول والخمر من الطير غير المأكول .

الخامس - دعوى حكومة موثقة أبي بصير على ادلة نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، باعتبار ظهورها في الاستثناء والتقييد ، لأنها تفترض ثبوت النجاسة للبول بنحو القضية المهمة فتعرض لنفي اطلاقها لبول الطير والقرينة على هذا الافتراض هي ان كل نفي للحكم عن حصة اذا لم يكن من المحتمل عادة اختصاص الحكم المنفي بها يكون له ظهور في انه نفي استثنائي وانه

استثناء من الحكم الثابت على المطلق . ولهذا قلنا بأن لسان لا ضرر - مثلاً - لسان الاستثناء لأن ما هو المحتمل في نفسه شمول الحكم لحال الضرر لا تشريع الأحكام الضرورية خاصة فيكون للسان لا ضرر نظر الى أدلة الأحكام وبذلك يحكم عليها وهكذا في المقام فإن المحتمل في نفسه شمول الحكم بنجاسة البول لبول الطائر لا اختصاصها به ، فيكون النفي ظاهراً عرفاً في اللسان الاستثنائي المساوق للنظر الى دليل نجاسة البول وهو يقتضي الحكومة .

السادس : تقديم دليل طهارة بول الطير وخرجه على دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمة باعتبار أن العكس يؤدي الى الغاء عنوان الطير المأخوذ موضوعاً في دليل الطهارة حيث يتقيد الحكم بما اذا كان الطير حلال اللحم والطهارة ثابتة على عنوان ما لا يؤكل لحمة في نفسه سواء كان طيراً أم لا ،

وتوضيح هذا الوجه وتمحيصه ان : هنالك ظهورين لكل عنوان يؤخذ في موضوع حكم تحقيق كميون رسي
أحدهما : الظهور في دخالته في الحكم وعدم كونه أجنبياً عنه بالمرّة
الثاني : ظهوره في كونه دخيلاً بنحو تمام الموضوع للحكم وأنه كلما صدق ذلك العنوان صدق الحكم أيضاً .

والظهور الأول ظهور عرفي ناشئ من أخذ عنوان وإيراده في موضوع الكلام والثاني اطلاق معتمد على مقدمات الحكمة وعلى هذا الأساس كلما وقع التعارض بين الظهور الأول في دليل مع الظهور الثاني في دليل آخر قدم الاول على الأخير لأن رفع اليد عن اطلاق موضوعية عنوان للحكم أخف مؤونة من الغاء العنوان المأخوذ في موضوع الكلام عن الموضوعية رأساً ومقامنا من هذا القبيل ، فإن دليل طهارة بول الطير لو قيد بالمأكول كان ذلك الغاء لعنوان الطير عن الموضوعية رأساً وجعل موضوع الحكم عنواناً

آخر قد يكون طيراً وقد لا يكون . وهذا بخلاف ما لو قيد دليل نجاسة بول غير المأكول بما اذا لم يكن طيراً ، اذ غاية ما يلزم هو رفع اليد عن اطلاق موضوعيته للنجاسة .

وهذا البيان موقوف على أن يكون كل ما يحل اكل لحمه من الحيوان طاهر البول وأما لو قيل باختصاص الطهارة بما اذا كان الحيوان المحلل غير الطير مما يتعارف أكله لا من قبيل الخيل والبغال - كما اختار صاحب الحدائق - قدم - فلا يلزم من تخصيص طهارة بول الطير بما اذا كان محلل الأكل الغاء عنوان الطير عن الموضوعية اذ ليس كل محلل الأكل طاهر البول بل لابد أما أن يكون مما يتعارف أكله أو طائراً فيحفظ بذلك دخل عنوان الطير في موضوع الحكم .

وعلى أي حال يرد على هذا الوجه أنه موقوف على أن يكون عنوان ما يؤكل لحمه ملحوظاً على نحو الموضوعية لا المعرفية الى واقع العناوين التي تثبت فيها الحلية . ومقتضى الطبع الاولى في أخذ عنوان وان كان هو الموضوعية لا المعرفية الا أن المقام خاصة يستظهر فيه العرف بمناسبات الحكم والموضوع المركوزة لديه أن الطهارة والنجاسة لا تكون بملاك الحرمة التكليفية وحليتها وانما تكون بملاك الطيب والاستقذار الذي يثبت لواقع تلك العناوين التفصيلية في عرض الحلية والحرمة . وبناء على هذا الفهم لا يلزم من تخصيص الحكم بطهارة بول الطير بما اذا كان حلالا الغاء عنوان الطير عن الموضوعية بل لعل طهارة بول الطير الحلال انما كان بلحاظ كونه طيراً كما هو مقتضى دليل طهارة بول الطير وطهارة بول ما يؤكل لحمه ليس الا معرفاً الى ما يثبت به دليل طهارة بول الطير :

ثم ان هنا رواية أخرى ربما يستدل بها على التفصيل في الطير بين ما يؤكل وما لا يؤكل ، وهي رواية عمار التي نقلها العلامة في المختلف عن

كتابه عن الصادق (ع) قال : وخرء الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه ولكن كره أكله لأنه استجار بك وآوى الى منزلك وكل طير يستجير بك فأجره ، (١) .

وتقريب الاستدلال بها مبني على ان يكون جملة (هو مما يؤكل لحمه) تعليلاً للحكم بطهارة خرم الخطاف لا جملة مستقلة تبرع بها الامام (ع) وقد تقدم ان هذا هو ظاهر السياق حيث لم يأت بما يدل على كون الجملة مستأنفة ومنفصلة عن سابقتها وإنما ذكرت في سياق واحد ظاهر في الارتباط والتعليل للحكم بالطهارة . وحينئذ يقال : بأنه لو كان الطير طاهر الخرم من حيث هو طير لم يكن وجه للتعليل المذكور بعد افتراض كون السؤال عن الخطاف الذي هو نوع من الطير لأن العدول عن الأمر الذاتي في مقام التعليل الى الأمر العرضي ليس عرفياً فالتعليل المذكور دليل على أن الميزان في طهارة خرم الطيور ونجاسته أيضاً هو حلية الأكل وحرمة ، فتقيد بها موثقة أبي بصير الدالة على طهارة بول الطير وخرئه فيحكم بنجاسة خرم الطير غير المأكول بل بنجاسة بوله أيضاً . أما التمامية الملازمة بين نجاسة الخرم ونجاسة البول وان لم تم الملازمة بين نجاسة البول ونجاسة الخرم . وأما لعدم احتمال الفرق بين الخرم والبول بأن يكون الميزان في نجاسة الأول هو حلية اللحم وحرمة دون نجاسة الثاني مع كون روايات التفصيل واردة في البول . وأما بدعوى أن الطيور تدفع البول والخرم معاً من مخرج واحد وكثيراً ما تكون أبوالها مختلطة مع خرمها فلا يفهم العرف ارادة خصوص الخرم المجرد عن البول في الحكم المذكور بل يفهم أن المراد بخرم الطير الفضلات التي تخرج منه سواء كانت خرمًا خالصاً أو بولاً أو مختلطاً وقد يجاب عن ذلك بأن العدول في مقام التعليل عن الأمر الذاتي الى الأمر العرضي انما لا يصح عرفاً اذا

خصوصاً الخفاش وخصوصاً بوله (١)

كان دخلها على حد سواء وأما اذا كان دخل الأمر العرضي من باب نفي المقتضي ودخل الأمر الذاتي من باب وجود المانع فلا بأس بالعدول والمقام من هذا القبيل فان حرمة اللحم هي المقتضى للحكم بالنجاسة ولو بحسب مقام الاثبات والسنة الروايات .

والصحيح في الجواب على الاستدلال المذكور هو التشكيك في سند الرواية ومنها أما الأول فلعدم معلومية طريق العلامة الى كتاب عمار وأما الثاني فلأنها منقولة بطريق الشيخ عن كتاب عمار مع حذف كلمة الخمر مما يجعلها بياناً لحكم الخطاف في نفسه وأنه لا بأس به من حيث الحلبة وجواز الأكل فتكون بهذا المتن أجنبية عن محل الكلام ومع هذا التهافت لا يمكن الاعتماد على نقل العلامة بعد استبعاد تعدد المنقول مع التشابه المطلق في فقراتها من غير ناحية كلمة الخمر وكونها منقولة عن كتاب واحد وهو كتاب عمار .

وهكذا يتلخص أن الصحيح هو طهارة بول الطير وخره مطلقاً .
(١) البحث عن خمر الخفاش وبوله يقع تارة بلحاظ دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه باعتبار كونه من الحيوان محرم الأكل ، وأخرى بلحاظ دليل طهارة بول الطير باعتبار كونه طائراً ، وثالثة بلحاظ الروايات الخاصة ، فالكلام في مقامات .

أما المقام الأول - فقد يقال فيه ان دليل اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل شامل لبول الخفافيش ايضاً فلا بد من الحكم بنجاسته لولا الدليل المخصص وأما خمره فشمول الدليل له مبني على الملازمة المتقدمة .
إلا ان هذا الاطلاق يمكن منعه باحد وجهين .

الاول - ما أفاده السيد الاستاذ - دام ظله . من ان الخفاش مما لا نفس سائلة له - على ما شهد بذلك جماعة - فيحكم بطهارة بوله وخرقه من باب انه لا نفس له . ولو فرض الشك في كونه كذلك كفى ذلك ايضاً في عدم امكان التمسك بعموم النجاسة لكون الشبهة مصداقية بالنسبة اليه فتجري اصالة الطهارة أو إستصحاب عدم كونه ذا النفس . بناء على جريانه في الاعدام الازلية (١) .

وهذا الوجه موقوف على تمامية كبرى طهارة بول وخرقه ما لا نفس له . وهي غير تامة على ما يأتي إن شاء الله تعالى .

الثاني - ان موضوع الاطلاق هو ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات فلا يشمل الحيوان غير المحمي عرفاً . والخفاش لا يكون حيواناً لحمياً عند العرف فاسراء الحكم اليه يحتاج الى القاء خصوصية الحماية وجعل تمام الموضوع حرمة الاكل وهو بلا موجب بعد احتمال الفرق عقلاً وعرفاً بينها .

وهذا الوجه صحيح وبه يثبت في هذا المقام عدم تمامية مقتضى النجاسة في نفسه لبول الخفاش وخرقه .

واما المقام الثاني - فلو افترض تمامية الاطلاق في المقام الاول لدليل نجاسة البول لبول الخفاش يقع البحث عن النسبة بينه وبين موثقة ابي بصير الدالة على طهارة بول الطير . حيث قد يقال بانه في خصوص الخفاش لا بد من تقديم الموثقة والحكم بطهارة بوله ولو فرض عدم تقديمها على دليل النجاسة في غير الخفاش من الطيور المحرمة . وذلك بدهوى انحصار البول في دائرة الطيور بالخفاش اذ سائر الطيور لا بول لها بصورة منفصلة عن الخرق ، فتكون الموثقة كالنص في طهارة بول الخفاش .

وفيه انه لو سلم انحصار البول في دائرة الطيور بالخفاش ، وسلم ان

المابع الخارج مع الخمر ليس بولا عرفاً إلا بالعناية . فلا بد من حمل قوله (ع) كل شيء من الطير فلا بأس ببوله ، على ارادة هذا المابع نفسه الذي يكون بولا عناية اذ لا يمكن ان يكون مثل هذا الخطاب المشتمل على اداة العموم والواضح في اعطاء قاعدة عامة في باب الطير . ناظراً الى خصوص بول الخفافش كما هو واضح .

وأما المقام الثالث - فقد استدل على نجاسة بول الخفافش برواية داود الرقي « قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلا أجده . فقال : اغسل ثوبك . » (١)

حيث يستفاد من الأمر بغسل الملاقى في أمثال المقام الارشاد الى نجاسة الملاقى وفيه : أن الرواية ضعيفة سنداً لا باعتبار داود الرقي فانه وان لم يوثق ولكنه ممن روى عنه الازدي بسند صحيح ولكن باعتبار غيره كبحي بن عمر الواقع في السند والارسال الواقع في طريق السرائر الى داود مضافاً الى أنها معارضة مع ما لا يقل عنها شأناً - وان كان غير نقي السند أيضاً - وهي رواية غياث « لا بأس بدم البرافغيت والبق وبول الخشاشيف » (٢) فتكون قرينة على ارادة مرتبة من التنزه والاستحباب في الأمر بغسل الثوب بناء على ما هو الصحيح من ثبوت مراتب التنزه والاستحباب عرفاً في مثل النجاسة رغم كونها حكماً وضعياً . هذا .

مضافاً الى امكان منع دلالتها على النجاسة حيث لم يسأل فيها عن نجاسة بول الخشاف أو طهارته وانما افترض أصابته للثوب وتصديده لتشخيص موضعه والتنزه عنه ولكنه لم يجده فكأن النظر الى كيفية الموافقة القطعية وان الجهل لا يرفع الحكم سواء كان ذلك الحكم لزومياً أو تنزهياً . ومعه لا يمكن

(١) وسائل الشريعة باب ١٠ من النجاسات

(٢) وسائل الشريعة باب ١٠ من النجاسات

ولا فرق في غير المأكول بين ان يكون اصلها كالسباع ونحوها أو عارضياً كالجلال وموطوء ، الانسان ولغيم للذي شرب لبن خنزيرة (١)

أن يستظهر من الامر بالغسل الارشاد الى لزومية المحذور .
وهكذا يتضح عدم دليل تام على نجاسة بول الخفاش فضلاً عن خورثه
(١) وذلك تمسكاً باطلاق الروايات الدالة على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه
بعد استظهار ان المراد ما لا يؤكل بحسب نظر الشارع أي ما يحرم أكل لحمه .
وقد يمنع عن هذا الاطلاق بدعوى أن عنوان ما لا يؤكل معرف
الى العناوين التفصيلية من الحيوانات التي لا يؤكل لحومها كالسباع ونحوها
والتمسك بالاطلاق المذكور مبني على أن يكون عنوان ما لا يؤكل بنحو
الموضوعية وهذا خلاف الظاهر كما تقدم فيما سبق أيضاً ولهذا لا يتوهم اطلاقه
لما اذا حرم أكل الحيوان لجهة طارئة كالغصية مثلاً .
وفيه : ان المستظهر من روايات نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه أن
موضوع الحكم هو الحيوان حرام اللحم الذي تكون حرمة ثابتة للحمه بما
هو لحم لا بما هو غضب أو ضرر أو نحو ذلك ، وهذا شامل للحيوان الذي حرم
لحمه ولو كانت الحرمة لطرو حالة في اللحم كالجلال . ولا يمنع عنه كون عنوان
ما لا يؤكل مشيراً الى العناوين التفصيلية الواقعية من الحيوان فان العناوين
الواقعية التفصيلية قد تكون دائمية وقد تكون عارضة كالجلال والموطوء .
وقد يتوهم أن الاطلاق على تقدير تسليمه معارض بالعموم من وجه
مع مثل ما دل على طهارة بول الشاة الشامل باطلاقه للجلال منها ، وبعد
التعارض والتساقط وعدم وجود مطلق فوقى للنجاسة يرجع الى أصالة الطهارة .
ويندفع بأن ما دل على طهارة بول الشاة يتكفل حكماً ترخيصياً وهو

واما للبول وللغائط من حلال اللحم فظاهر حتى الحمار
والبغل والخيل (١)

نفي النجاسة وغاية ما يقتضيه عدم كون العنوان المأخوذ موضوعاً فيه مقتضياً
للنجاسة وهو لا ينافي ثبوت المقتضى لها بعنوان آخر . نعم لو كان يدل على اقتضاء
العنوان المأخوذ في موضوعه للنفي لحصلت المعارضة ولكن ارتكازية نشوء
الأحكام الترخيفية من عدم المقتضى لا مقتضى العدم تكون قرينة عرفية على
تعيين مفاد الدليل في بيان عدم المقتضى من ناحية عنوان بول الشاة لا المقتضى
للعدم . وهذه هي النكته العامة في عدم المعارضة بين أدلة الأحكام الترخيفية
وأدلة الأحكام الالزامية في أمثال المقام .

وعلى هذا ، فالإطلاق تام . ويمكن أن نضيف إليه أيضاً ما دل على
نجاسة عرق الجلال بضم الملازمة العرفية التشريعية بين العرق والبول
في النجاسة ، ولو باعتبار ارتكازية أهوية العرق من البول فما يدل على
نجاسة العرق يدل على نجاسة البول بالفحوى العرفية .

ثم إن هذا كله في بول الجلال وأما خروجه فالإطلاق غير تام بالنسبة
إليه كما تقدم ، فإن أمكن إجراء الفحوى العرفية التي أشرنا إليها أمكن
البيات نجاسة خروجه الجلال بلحاظ دليل نجاسة عرقه على القول بتامة
ذلك الدليل .

(١) لا اشكال في طهارة بول وخره الحيوان المحتل شرعاً والمأكول
خارجاً كالشاة . وإنما البحث والاشكال في بول الحمار والبغل والخيل من
ناحيتين أحدهما من ناحية كونه بول ما لا يعتاد أكله والآخرى من ناحية
كونه بول هذه الأشياء بعناوينها التفصيلية .

اما الناحية الأولى : فيقع البحث عنها تارة بلحاظ مقتضى النجاسة

واخرى بلحاظ المانع فهنا مقامان .

اما مقام المقتضى للنجاسة فهو يرتبط بكيفية فهم الروايات الدالة على نجاسة بول ما لا يؤكل .

وتفصيل الكلام في ذلك . ان جملة ما لا يؤكل لحمه تارة نحمل على كون عدم الاكل بلحاظ الذوق العرفي ولو كان من ناحية استعماله في غرض آخر كالركوب مثلاً واخرى نحمل على ما لا يجوز اكل لحمه شرعاً وثالثة نحمل على الجامع بينهما اي مطلق وجود نكته لعدم الاكل سواء كانت عرفية أو شرعية فعلى الاول والثالث يتم الاطلاق لدليل النجاسة لبول الحمار والبغل والحيل لانها مما لا تؤكل بحسب الذوق العرفي . وعلى الثاني لا يتم الاطلاق والاحتمال الاول من هذه الاحتمالات غير وارد في نفسه اذ لا يحتمل ان يكون عنوان (ما لا يؤكل) الوارد في لسان الشارع غير ناظر الى ذوقه هو ولا يبعد دعوى ان مناسبات الحكم والموضوع العرفية تقتضى ان نكته الحكم بالنجاسة هي الخبازة في لحم الحيوان التي تكون الحرمة كاشفة عنها لا مجرد عدم المأكولية عرفاً ولو من جهة استعماله في غرض آخر كالركوب مثلاً . ولا اقل من احتمال ذلك المساوق للاجمال وعدم انعقاد الاطلاق .

لا يقال : مثل رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله (ع) وقال : يغسل بول الحمير والفرس والبغل فأما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله ، (١) قرينة على ان المراد من عنوان ما يؤكل لحمه في السنة الروايات ما يكون حلالاً شرعاً وما كولا عرفاً حيث جعل مقابلاً للحمير والبغال : فانه يقال : غاية ما تدل عليه الرواية ارادة المعنى الاخص من الحلبة الشرعية في شخص الاستعمال الواقع في هذه الرواية ولا يمكن ان يستظهر منها اصطلاح عام للشارع بقصده من عنوان ما لا يؤكل دائماً ، فالصحيح

(١) ومائل الشيعة باب ٩ من النجاسات

عدم تملية المقتضى لنجاسة غير المأكول الحلال من الحيوان .
 واما المقام الثاني - فلو سلمنا تمامية المقتضى للنجاسة فهناك ما يمنع
 عنه وهو رواية عبد الله بن بكير التي جاء فيها . « فأخرج (ع) كتابا
 زعم أنه املاء رسول الله (ص) أن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله
 فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل
 تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما أحل الله اكله ، فان كان مما يؤكل
 لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانة وكل شيء منه جائز
 اذا علمت انه ذكي وقد ذكاه الذابح ، وان كان غير ذلك مما قد نهيت
 عن اكله وحرم عليك اكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذببح أو
 لم يذكه ، (١) .

فانها وان كانت ناظرة الى حكم المانعة لا النجاسة الا أن نجويزها
 الصلاة في كل شيء مما أحل الله اكله حتى بوله وروثه يدل على عدم
 نجاستها أيضاً وهي واضحة في الدلالة على ان ما اخذ في موضوع الحكم
 انما هو حلية الاكل وان لا يكون مما قد نهينا عن اكله أو حرم علينا
 اكله ، ولو فرض كونه غير متعارف الاكل . وحيث يقيم التعارض بين
 اطلاقها واطلاق ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل وبعد التساقط يرجع
 الى اصالة الطهارة .

فالصحيح هو طهارة بول وخره غير المأكول من الحيوان المحلل شرعا .
 وأما الناحية الثانية - وهي في حكم بول الحمير والبغال والخيول
 بلحاظ عناوينها . فقد وقع الخلاف بين الاصحاب في نجاسة ابوالها بعد
 التسالم تقريبا على طهارة ارواثها استناداً الى عدة نصوص ادعى دلالتها
 على نجاسة ابوالها .

والانصاف أن هنالك في الروايات الواردة بهذا الشأن ما لا ينبغي الاستشكال في تمامتها سنداً ودلالة على التفصيل بين أبوال الخيل والبغال والحمير وأروائها . من قبيل رواية الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن أبوال الخيل والبغال ، فقال : اغسل ما أصابك منه ، (١) ورواية أخرى عنه أيضاً « عن أبي عبد الله (ع) ، قال : لأبأس بروث الحمير وأغسل أبوالها » (٢) ورواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال : « سألت أبا عبد الله عن الرجل يمسسه بعض أبوال البهائم أيغسله أم لا . قال : يغسل بول الحمار والفرس والبغل فأما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله » (٣) .

نعم مثل رواية أبي مريم ما تقول في أبوال الدواب وأروائها قال : أما أبوالها فاغسل ما أصاب ثوبك وأما أروائها فهي أكثر من ذلك » (٤) ونحوها رواية عبد الأعلى (٥) .

لا يمكن أن يستفاد منها النجاسة وذلك باعتبار ما جاء في ذيلها من قوله (ع) « وأما أروائها فهي أكثر من ذلك » فإنه سواء حمل على التفصيل بين البول والروث بأن يراد من الأكثرية الكثرة في الحكم الموجب لعسر التجنب عنه ، أو حمل - ولو بعيداً - على أن الروث أولى بالغسل باعتباره أكثر قلادة وأشد ، كان شاهداً على عدم المحذور اللزومي في الغسل من البول أما على الأول فلوضح أن مجرد الأكثرية لا تكون موجبة بحسب المناسبات العرفية لرفع اليد عن الحكم بالنجاسة إلا في الاحكام التنزيهية مما يجعل الأمر بالغسل عن البول ظاهراً في التنزه وأما على الثاني ، فبعد البناء المتشعري والتسالم فتوى ونصاً على طهارة الروث من الحيوانات المذكورة لا يبقى للأمر بالغسل من البول الذي هو أقل محذوراً من الروث

دلالة على غير التنزه والاستحباب .

ومثلها أيضاً رواية محمد بن مسلم التي جاء فيها : فإن لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله وإن شككت فانضح به (١) حيث قد يقال إن المستفاد من أمره بالنضح في فرض الشك أن المخلور المراد التخلص عنه ليس مخلور النجاسة اللزومية فإنها لا ترتفع بالنضح بل تزداد وتتسع وباعتبار وحدة السياق يفهم أن الأمر بالفصل في فرض العلم أيضاً ليس لزومياً ولا أقل من صلاحيته للإجمال وعدم ظهوره في اللزوم .

وعلى أي حال . ففي الروايات الأولى الواضحة في الدلالة على نجاسة البول كناية .

غير أن المشهور ذهبوا إلى القول بالطهارة حيث لم ينقل القول بالنجاسة عن غير ابن جنيد (ره) والشيخ (ره) في بعض كتبه من المتقنين وصاحب الحقائق والمحقق الأردبيلي - رهما - من المتأخرين .

وما يمكن أن يذكر لتخريج فتوى المشهور أحد طريقين .

الأول - ما أفاده السيد الأستاذ - دام ظله - بعد أن ناقش في سند بعض الروايات التي استدل بها لإثبات الطهارة من دعوى قيام السيرة القطعية على معاملة أبوال هذه الحيوانات وأرواثها معاملة الطاهر فلا بد من حمل ما يأمر بالغسل منها على التنزه .

والتحقيق : أن السيرة المدعاة في المقام بالامكان تقريبها بإحد أنحاء النحو الأول - أن يراد بها السيرة العملية لدى المشرعة بما هم مشرعة ويستند في ثبوت هذه السيرة في عصر الأئمة عليهم السلام إلى قيامها في في العصور المتأخرة التي تعلم حالها مباشرة فيستكشف من قيامها في هذه العصور أنها كانت قائمة منذ عصر الأئمة ، وعمل المشرعة في ذلك العصر

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من النجاسات

يكشف إننا عن الدليل على الطهارة .

وهذا الطريق في اثبات السيرة عهدته على مدعيه . لأن تكون السيرة في زمان متأخر بمجرد وبدون ضم نكته خاصة لا يكشف عن ذلك إذ قد يكون متأثراً بعوامل حادثة كانتشار الفتوى بالطهارة تدريجاً ونحو ذلك لا إلى انعقادها منذ عصر الأئمة عليهم السلام . وما يؤيد ذلك ذهب بعض العلماء المتقدمين إلى النجاسة - كما أشرنا إليه - فإنه لا يناسب استقرار السيرة القاطعة منذ ذلك الزمان على الطهارة .

النحو الثاني ان يقال ان مقتضى الطبع العقلاني أو مقتضى شدة ابتلاء الناس بأبوال الدواب وصعوبة التحرز عنها هو مساورتها ، وكل ما توفرت الدوافع النوعية على الاقدام عليه لو كان ممنوعاً شرعاً لحصل الردع عنه وحيث لم يحصل ردع عن ذلك في المقام فيستكشف امضاء ما يقتضيه طبع القضية من مساورة تلك الأبوال .

وهذا استدلال بالسيرة العقلانية ، ولهذا يحتاج إلى ضم دعوى عدم الردع بينما التقريب السابق استدلال بسيرة المشرعة التي هي بنفسها دليل إلى على الطهارة .

والجواب عليه ، ان أوامر الفصل الواردة في الروايات صالحة للردع لو سلم اقتضاء طبع القضية للاقدام على مساورة تلك الأبوال .

النحو الثالث - ان يدعى ثبوت سيرة المشرعة في عصر الأئمة (ع) على الطهارة ولكن لا يستدل على هذه السيرة بقيامها في العصور المتأخرة كما هو الحال في النحو الأول بل ببيان آخر ، وحاصله : ان هذه المسألة حيث انها كانت محل ابتلاء المشرعة آنذاك كثيراً فلا بد وأن يكون الحكم فيها واضحاً عندهم ، كما هي العادة في المسائل التي يعم فيها الابتلاء ويكثر التعرض لها . وعليه نتساءل : ما هو الحكم الذي كان واضحاً عندهم

وثابتاً في ارتكازهم ؟ فان كان هو الطهارة ثبت المطلوب ، وان كان هو النجاسة فكيف نفسر ذهاب مشهور فقهاء الامامية الى الحكم بالطهارة رغم تظاهر الروايات الآمرة بالغسل والمطابقة لارتكاز النجاسة المفترض . وبقدر ما يضعف احتمال ذهاب المشهور الى خلاف ارتكاز متشعري عام متطابق مع روايات عديدة يقوى الظن بان الارتكاز كان منعقداً على الطهارة .

ولكن في قبال ضعف احتمال ذهاب المشهور الى خلاف ارتكاز متشعري عام مطابق لعدد من الروايات يوجد استبعاد آخر وهو استبعاد قيام ارتكاز متشعري عام على الطهارة مع ان الارتكازات تعتمد في نشوئها عادة على بيان الأئمة (ع) . وما وصلنا من بياناتهم مما يدل بظاهرة على النجاسة لعله اضعاف ما وصل مما يدل على الطهارة .

ولكن هذا على اي حال ان ازال وثوقنا بانعقاد الارتكاز المتشعري المعاصر للنصوص على الطهارة بنحو يمنع الاستدلال بالسيرة مباشرة فلا يزال احتمال ذلك بنحو معتد به . وهذا الاحتمال ينفع حينئذ لا في تتميم الاستدلال بالسيرة ، بل في ايجاد الاجمال في البيانات الآمرة بالغسل المروية ، لأن الارتكاز المذكور على تقدير ثبوته يصلح ان يكون بمثابة القرينة اللبية المتصلة للحمل على التنزه والاستحباب فيكون احتماله من احتمال القرينة المتصلة . واحتمال القرينة المتصلة كاحتمال قرينة المتصل يوجب الاجمال عندنا حيث لا يكون المحتمل من سنخ القرائن اللفظية ونحوها مما تدخل في نطاق تعهد الراوي بنقلها وباعتبار عدم نقلها لها شهادة بعدمها . وذلك كما في القرائن اللبية الارتكازية التي لا يوجد من الراوي تعهد بالتعرض لها ليكون سكوته شهادة بعدمها . اللهم الا أن يقال : ان بعض الروايات الدالة على النجاسة قوية الظهور في ذلك على نحو لا يصلح الارتكاز المفترض ان يكون قرينة على تأويل ظهورها أو اسقاط صراححتها . من قبيل ما يأتي مما دل على ان ابوالها قبول

الانسان ، فان حمل مثل هذا اللسان على التنزه بعيد جداً .
 الثاني : تصحيح بعض ما يدل على الطهارة من الروايات . من قبيل
 رواية ابي الاغر النحاس قال : « قلت لابي عبد الله (ع) اني اعالج
 الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فيضرب احدها برجله فينضج
 على ثيابي فأصبح فأرى أثره فيه . فقال : ليس عليك شيء » (١) .
 وهي واضحة الدلالة في نفي المذخور عن ابوالها وأروائها ، والاشكال
 في سندها بابي الاغر النحاس يمكن دفعه بالتوثيق العام لمن يروى عنه احد
 الثلاثة ، فانه قد روى عنه ابن ابي عمير وصفوان والطريق صحيح . فتم
 الرواية سنداً ودلالة وبها يحمل الأمر بالفصل في الروايات الاخرى على
 التنزه والاستحباب .

ومنها رواية عبد الله بن ابي يعفور قال : « كنا في جنازة وقدامنا
 حمار فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي
 عبد الله (ع) فأخبرناه ، فقال : ليس عليكم بأس » (٢) .
 وهي كسابقتهما في الدلالة . كما ان الاشكال في سندها بالحكم بن مسكين
 يندفع برواية ابن ابي عمير والبرزطي عنه فتصح وتكون قرينة على حمل الأمر
 بالفصل على الاستحباب .

نعم هنا اشكال . وهو : أن هاتين الروايتين اذا صححتا لا تصلحان
 قرينة في مقابل رواية سماعة قال : « سألته عن أبوال السنور والكلب
 والحمار والفرس قال : كأبوال الانسان » (٣) .

لقوة ظهورها في النجاسة على نحو يكون حمل تشبيه بول الحمار ببول
 الانسان على مجرد التنزه غير عرفي . وحينئذ تحصل المعارضة بين رواية سماعة

(١) و (٢) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب النجاسات

(٣) وسائل الشيعة باب ٩ من ابواب النجاسات

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

وما دل على الطهارة وبعد التساقط يمكن الرجوع الى الأوامر بالفصل في
سائر الروايات . لأن تلك الأوامر لا تقع طرفاً في هذه المعارضة لصلاحية ما
دل على الطهارة للقرينية بالنسبة اليها ، فتكون بمثابة العام القوي فتثبت النجاسة .
وقد يمكن التخلص عن ذلك بدعوى عدم تسليم التساقط ولزوم ترجيح
روايات الطهارة لأنها مخالفة للعادة ، ومع وجود المرجح العلاجي لا تصل
النوبة الى التساقط .

(١) مما استثنى عن كبرى نجاسة بول ما لا يؤكل ، ما لا نفس
سائلة له .

والبحث فيه يقع تارة بلحاظ مقتضى النجاسة وإطلاقه له في نفسه ،
وأخرى بلحاظ ما نخرج به عن ذلك .

أما البحث عن المقتضى : فالظاهر تمامية الإطلاق في روايات غسل
ثوبك من أبوال ما لا يؤكل فإنه شامل لكل حيوان لحمي محرم الأكل شرعاً .
ولا وجه لدعوى الانصراف عما ليس له نفس سائلة منه . نعم الحيوان غير
اللحمي قد أشرنا فيما سبق الى أنه لا يبعد انصراف العنوان المذكور عنه
فالمقتضى لنجاسة بول مثل السمك المحرم تام . وأما الخرز منه فتجاسته
مبنية على دعوى الملازمة المتقدمة ، أو عدم القول بالفصل .

وأما البحث عن المانع الذي نرفع اليد به عن إطلاق دليل النجاسة
فيتمثل في إحدى روايتين .

الأولى : رواية حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه - عليها
السلام - قال : « لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة » (١) .

وتقريب الاستدلال بها ، هو دعوى اطلاقها لما اذا لاقى الماء مع بول او غرض ما ليس له نفس سائلة . وفيه بقطع النظر عن الاشكال في سند الرواية الذي سوف ياتي حله في بعض الابحاث المقبلة أنها لا تدل على المدعى فان تمام النظر فيها الى حيثية فساد الماء بالحيوان أو بميتته من حيث كونه حيوانا ذا نفس او ليس ذا نفس ، فلا تكون الرواية في مقام بيان فساد الماء بنجاسة حيثيات الحيوان ذى النفس وعدم فساده بشيء من حيثيات الحيوان غير ذى النفس كي يتمسك بالاطلاق فيها .

ثم ، لو فرضنا اطلاقها تقع طرفا للمعارضة مع عموم نجاسة بول الحيوان غير المأكول بنحو العموم من وجه ، فهل تقدم الرواية او ذاك العموم ؟ الصحيح ، ان تقديمها على ذلك العموم موقوف على تمامية احد وجهين : الوجه الأول - دعوى حكومتها عليه بملاك النظر المستفاد من ظهور سياقها في الاستثناء بعد الفراغ عن ثبوت النجاسة في الجملة بنحو القضية المهمة . الوجه الثاني - دعوى ان هذه الرواية اخص مطلقا من مجموع ادلة نجاسة الميتة وادلة نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، لان تقديم هذا المجموع عليها يوجب الغاءها . وحينئذ ، فتارة نقول بأن اخصية دليل من مجموع دليلين توجب صلاحيته للقربنية عليها وتقدمه عليها معاً بلحاظ ان الاخص من مجموع الدليلين لو فرض اتصالهما واتصاله بها لكان صالحاً للقربنية على تقييد كل منهما ، وكل ما كان كذلك في فرض الاتصال فهو موجب لهدم الحجية والتقدم بالقربنية في فرض الانفصال . واخرى ، نقول : بان الدليل الاخص من مجموع دليلين يستحق التقدم بملاك الاخصية على المجموع بما هو مجموع لا على الجميع ، وبعد التقديم على المجموع يحصل التعارض بين اطلاق الدليلين المكونين للمجموع الأصم .

فعلى الأول تقدم الرواية على كل من دليلي نجاسة الميتة ونجاسة البول

ابتداء . وعلى الثاني تقدم الرواية على مجموع الدليلين لا جميعهما ، وتقع المعارضة بعد ذلك بين اطلاق دليل نجاسة الميتة واطلاق دليل نجاسة البول فينساقلان وتكون النتيجة هي الطهارة ايضاً .

الا أن جعل المعارضة بين الرواية ومجموع دليلي نجاسة الميتة ونجاسة البول يتوقف اولاً ، على افتراض وجود اطلاق في كل من الدليلين . مع امكان نفي الاطلاق في ادلة نجاسة الميتة لمثل ميتة السمك ونحوها مما لا نفس له سائلة ، كما سيأتى . وثانياً : بعد فرض تسليم الاطلاق في كل منهما ، على ان تكون نسبة الرواية الى كل من الاطلاقين على حد واحد ، مع أن الرواية صريحة في نفي نجاسة الميتة ، فاطلاق دليل نجاسة الميتة ساقط على كل حال وليس الامر دائراً بين سقوطه وسقوط اطلاق دليل نجاسة البول .

الرواية الثانية - موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله (ع) قال : « سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه ؟ قال : كل ما ليس له دم فلا بأس » (١) وتقريب دلالتها : أنها نفيت البأس عن موت ما ليس له نفس وتفسخه في شبه الزيت والسمن من المايعات فتدل على طهارته وطهارة ما في جوفه من البول او سائر الفضلات (٢) .

ويرد عليه : ان المتن عن البأس في قوله (كل ما ليس له دم فلا بأس) اما ان يكون هو الميت من الحيوان بمعنى ان كل ما ليس له دم فلا بأس بميتته . واما ان يكون هو موت الحيوان في الزيت والسمن بمعنى انه لا بأس بموت الحيوان الذي ليس له دم في الزيت ونحوه . فعلى الاول تكون الرواية بمدلولها المطابق دالة على نفي النجاسة عن الميتة الواقعة في

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من ابواب النجاسات

(٢) التنقيح ص ٤١٨ ج ١

(مسألة - ١) ملاقاته للغائط في الباطن لا توجب للنجاسة كالنوى الخارج من الانسان او الدود الخارج منه اذا لم يكن معه شيء من الغائط ، وان كان ملاقيا له في الباطن . نعم لو ادخل من الخارج شيئاً فلاقى للغائط في الباطن كشيشة الاحتقان ان علم ملاقاتها له الاحوط الاجتناب عنه ، واما اذا شك في ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة ، فلو خرج ماء الاحتقان ولم

الزيت التي ليس لها دم ، ولا تكون ناظرة الى نفي النجاسة عن بولها وخرثها . ولا معنى للتمسك باطلاقها لصورة تفسخ الميتة واشتمالها على البول والخرء لان الاطلاق انما يقتضى تعميم ما هو المنظور والمقصود بالافادة في الرواية وهو طهارة الميتة لا طهارة شيء آخر . نعم لو ثبتت الملازمة العادية أو الغالبية بين اشتغال الزيت على الميتة وتفسخها وظهور مدفوعها بولا وخرءاً امكن جعل الرواية دليلاً بالالتزام على طهارة المدفوع لثلا يلزم كون الحكم بالطهارة ونفى البأس جهتياً محضاً . ولكن هذه الملازمة غير ثابتة خصوصاً ان مورد الرواية هو الذباب والجراد ونحوهما .

وأما على الثاني ، فمن الواضح ان موت ما ليس له دم في الزيت بما هو ليس مما يحتمل كونه محذوراً وانما يحتمل كونه منشأً للمحذور فنفي البأس يعنى نفي نشوء محذور منه . فان ادعى انصراف هذا المحذور المنفى الى محذور الميتة فالأمر كما تقدم . وان انكرنا هذا الانصراف وتمسكنا بالاطلاق امكن تنعيم الاستدلال في المقام .

وهكذا يتضح عدم وجود ما يمكن ان يخرج به عن اطلاق دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه من الحيوان غير ذي النفس السائلة ، وان كانت الشهرة منعقدة على الطهارة فيكون الحكم بالنجاسة هو الاحوط .

يعلم خلطه في الغائط ولا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته (١) .

(١) بعد الفراغ عن تنجس الملاقى مع النجس في الخارج يقع البحث عن النجاسة الداخلية والملاقاة في الداخل . وتحقيق هذه المسألة يقع في جهات :
الاولى : فيما اذا كان النجس الملاقى - بالفتح - داخليا بالمعنى الاخص أي على نحو لا يمكن ادراكه والوصول اليه عادة ، كالبول في المثانة ونحو ذلك . والظاهر في مثل ذلك عدم انفعال الملاقى - بالكسر - سواء كان داخليا أو خارجياً ، وذلك لعدم ثبوت نجاسة تلك الاحيان في حالة كونها داخلية لكي يترتب على ذلك انفعال الملاقى لها . لان ادلة نجاسة النجاسات كالبول والغائط والدم وغيره لم تدل عليها بعناوينها المطلقة المنطبقة على مصداقها في الداخل ايضاً وانما هي روايات خاصة واردة كلها في موارد النجاسات في الخارج وليس لها اطلاق للمصداق الداخلي المذكور ، ولا يقتضى الارتكاز العرفي التعدي والغاء الخصوصية لاحتمال الفرق عرفاً بين الداخلي والخارجي على حد الفرق بين ماء الريق والبصاق ، وعليه فلا مقتضى لنجاسة الملاقى في مثل ذلك بل مقتضى القاعدة الطهارة سواء كان الملاقى داخليا أو خارجياً .

وقد يستدل على طهارة الملاقى الداخلي بالخصوص بتقريبات اخرى كما في كلمات السيد الاستاذ - دام ظله - .

منها - الاستناد الى ما دل على طهارة المذي أو الببل الخارج من فرج المرأة (١) فانه يلاقى مجرى البول والدم والمني فلو كانت ملاقاته شيء من ذلك موجبة لنجاسة مواضعها الداخلية لكان الببل الملاقى لتلك المواضع محكوما عليه بالنجاسة لا محالة .

ومنها - الاستناد الى ما دل على عدم وجوب غسل ما عدا الظاهر في الاستنجاء وفي دم الرعاف ، ففي رواية ابراهيم بن ابي محمود ، انما عليه ان يغسل ما ظهر منه ، (١) مع ان البواطن ملاقية للدم والغائط وهذا يدل على عدم انفعالها .

ومنها - أن النجاسة تستفاد من الأمر بغسلها ولم يرد أمر بغسل البواطن فيستكشف من ذلك عدم انفعالها بالملاقاة (٢) .

اما التقريب الأول ، فهو لا يثبت عدم انفعال الملاقي الداخلي وانما يثبت - على افضل تقدير - إنه على فرض انفعاله ليس مما تبقى نجاسته بعد انفصاله عن عين النجاسة وزوالها عنه . وهذا متيقن على اي حال سواء قيل بالنجاسة او لا ، للفراغ عن ان البواطن اذا لاقت مع النجاسة لا تحتاج الى غسل لكي تطهر فاي محذور في فرض نجاسة المحرى بالملاقاة للبول وارتفاع النجاسة عنه بزوال عين النجاسة عنه ، بل في فرض نجاسة الرطوبة الخارجة نفسها عند ملاقاتها للبول وزوال النجاسة عنها بانفصالها عن البول . والحاصل ان تنجس الباطن بالملاقاة شيء وعدم بقاء النجاسة بعد انفصال عين النجاسة شيء آخر ، وما يثبت بالتقريب المذكور الثاني وما يرد نفيه الأول .

فان قيل : ان مقتضى اطلاق دليل طهارة البول الخارج من فرج المرأة طهارته ولو كان المحرى متلوثا بالبول فعلا وهذا يعني عدم انفعاله بملاقاة البول وهو المراد .

قلنا : ان الاطلاق المذكور لو سلم لا ينفي انفعال البول عند ملاقاته للبول ، غاية الأمر أنه يطهر بانفصاله عن عين النجاسة باعتباره شيئاً باطنياً

(١) وسائل الشيعة باب ٢٤ من ابواب الماء المطلق

(٢) التنقيح الجزء الاول ص ٢٠

ما لم يخرج فيكون زوال العين عنه من المطهرات ، وهذا غير علم الانفعال رأساً . هذا على أن دليل طهارة البلل المذكور ناظر مطابقة الى نفي النجاسة الذاتية ولا ينفي فرض النجاسة العرضية احبانا . نعم لو التزم بنجاسته العرضية غالبا للزم حل دليل الطهارة على أمر جهتي وحيثي غير مفيد في مقام العمل وهو خلاف ظاهر الدليل ، فبدلالة الاقتضاء العرفية تنفي النجاسة العرضية ايضا بمقدار يخرج به مفاد الدليل عن كونه مجرد امر جهتي غير عملي ، ويكفي في ذلك الالتزام بعدم النجاسة العرضية في موارد عدم العلم بالملاقاة مع البول في الداخل وان علم بالملاقاة مع المجرى لان المجرى لو تنجس بطهر بزوال العين .

واما التقريب الثاني ، فيرد عليه : أن نفي الأمر بغسل البواطن كما قد يكون بنكته طهارة تلك الاشياء الداخلية وعدم تنجس البواطن كذلك قد يكون بنكته أن نجاسة البواطن غير مفسدة بالوظائف العملية الشرعية لأن المطلوب في الصلاة طهارة الظاهر فقط .

واما التقريب الثالث ففيه أن نجاسة الباطن على تقدير ثبوتها لا اشكال في عدم احتياجها في مقام التطهير الى الغسل لكفاية زوال العين في طهارتها فلا يمكن ان يستكشف من عدم ورود امر بغسل البواطن انها لا تنجس أصلا . فالعمدة في اثبات عدم النجاسة الرجوع الى الاصل بعد قصور ادلة النجاسات عن الشمول للبول والدم الداخلين وامثالهما .

الجهة الثانية : فيما اذا كان النجس داخليا بالمعنى الاعم من قبيل الدم المتكون في فضاء الفم أو في داخل الانف وكان الملاقى داخليا ايضا كالاسنان الملاقية لذلك الدم . وفي مثل ذلك اذا منعنا من اطلاق ادلة نجاسة الدم ونحوه لمثل هذا المصداق الداخلي ايضا فلا اشكال في عدم الانفعال ، واذا سلمنا بالاطلاق المذكور فلا موجب ايضا للحكم بانفعال الملاقى لان الحكم

بانفعاله انما يثبت باطلاقات الأمر بالغسل وحيث ان من المفروغ عنه في البواطن عدم توقف طهارتها على الغسل وكفاية زوال العين في ارتفاع النجاسة عنها على تقدير انفعالها فلا تشملها الاطلاقات المزبورة ، ومع عدم الشمول لا يبقى دليل على انفعال البواطن بالملاقاة ، فيرجع الى القاعدة المقتضية للطهارة :

الجهة الثالثة : فيما اذا كان النجس خارجياً وكان الملاقى باطنياً ولو بالمعنى الاعم ، وفي مثل ذلك لا اشكال في نجاسة الملاقى - بالفتح - لغرض كونه خارجياً ، ولكن لا دليل على انفعال الباطن بملاقاته لنفس التقريب السابق حيث ان دليل الانفعال هو اطلاقات الأمر بالغسل وهي غير شاملة للبواطن حتى لو قبل بانفعالها بالملاقاة فلا يبقى دليل على تنجس الباطن بالملاقاة .

الجهة الرابعة : فيما اذا كان النجس داخلياً بالمعنى الاعم كما فرض في الجهة الثانية وكان الملاقى خارجياً ، كما اذا ادخل الانسان اصبعه الى فمه فلاقى مع الدم في الداخل ولم يعلق به شيء منه عند اخراجه وثبوت التنجيس هنا موقوف على امرين :

احدهما ، شمول دليل نجاسة الدم للدم الداخلي بالمعنى الاعم . والآخر ، عدم الفرق في الملاقاة المنجسة بين الملاقاة الواقعة في الخارج والملاقاة الواقعة في الداخل . والأمر الثاني تام على ما يأتي ، وانما الكلام في الأمر الأول ، اذ قد يقال : ان دليل نجاسة الدم كما يكون قاصراً عن الشمول للدم الداخلي بالمعنى الاخص كذلك يقصر عن الشمول للدم الداخلي بالمعنى الاعم . وقد يقال : بان اطلاقات روايات الأمر بغسل ما اصابه الدم كافية لاثبات نجاسة الدم المفروض في المقام وانفعال الأمر الخارجي بملاقاته ، اذ يصح ان يقال حين يدخل الشخص اصبعه في فمه فيلاقى الدم ان اصبعه اصابه الدم فتشمله اطلاقات الأمر بالغسل . ولكن الانصاف ، ان الحصول على اطلاقات تشمل محل الكلام في غابة الاشكال لان الروايات التي فرض فيها

ان الثوب ونحوه اصابه الدم مسوقة على الاكثر لبيان حكم طولي بعد الفراغ عن النجاسة ، من قبيل الحكم بوجوب الاعداء على من صلى في ذلك الثوب وعدم وجوبها . ويأتي في بحث نجاسة الدم الاستشكال في اصل وجود اطلاق يدل على نجاسة كل دم فضلاً عن أن يشمل الدم الداخلي . ولعل احسن ما يدعى هناك من اطلاق قوله في موثقة عمار : « الا ان ترى في منقاره دماً فلا تتوضأ ولا تشرب » (١) ومن الواضح ان هذا الاطلاق لو تم شموله لكل دم خارجي فلا يشمل محل الكلام .

الجهة الخامسة : فيما اذا كان الملاقى والملاقى معاً خارجيين غير ان ظرف ملاقاتهما كان في الباطن ، كما لو أدخل الانسان اصبعه النجس الى فمه فلاقى مع اصبعه الآخر داخل فضاء الفم .

والحكم بعدم التنجيس هنا موقوف على ان تتم دعوى احتمال الفرق عرفاً بين الملاقاة بين شيئين في الخارج والملاقاة بينهما في الداخل ، بعد افتراض عدم الاطلاق اللفظي في أوامر الغسل . وكلا المطلقين محل تأمل بل منع . اذ لا وجه للمنع عن اطلاق الأمر بالغسل في رواية عمار لكل ما اصابه ذلك الماء من الامور الخارجية سواء كانت الاصابة في الخارج أو الداخل . كما ان دعوى الغاء العرف بخصوصية الخارج وكون الملاقاة في هذا المكان أو ذاك لا غبار عليها .

لا يقال : هذا الارتكاز مناقض بارتكاز عدم الفرق بين ملاقات الخارجيين في الباطن كملاقاة الاصبع مع دم محمول الى جوف الفم من الخارج وبين ملاقات الخارجي مع الدم الداخلي في جوف الفم التي حكم فيها بعدم الانفعال كالدم الخارج من الاسنان فان كليهما بحسب النظر العرفي من سنخ واحد ، ولعله اليه استند من أفق بالطهارة في هذه الجهة .

(مسألة - ٢) لا مانع من بيع للبول وللغائط من مأكول اللحم (١) وأما بيعهما من غير المأكول فلا يجوز (٢) نعم يجوز

فانه يقال - أولاً : انه يوجد احتمال الفرق بينهما ، لما تقدم من اختلاف النظر العرفي في باب الاستقنارات بين المادة الخارجة عن موطنها وغير الخارجة .

وثانياً : لو سلم ارتكاز عدم الفرق فهو يقتضى الحكم بالنجاسة في صورتين لا الطهارة ، لوضوح ان الحكم بالطهارة في المسألة الثانية لم يكن من جهة قيام الدليل عليه وانما كان من جهة عدم الدليل المثبت للنجاسة فلو فرضت الملازمة عرفاً بينهما كانت اوامر الفصل دالة على النجاسة في المسألتين معاً كما هو واضح .

(١) تمسكا باطلاقات ادلة حلية البيع بعد فرض وجود المالية بلحاظ بعض المنافع المحللة ، أو فرض انكار دخل المالية في مفهوم البيع ، أو تمسكا باطلاقات صحة العقود والتجارات لو سلم تقنن عنوان البيع بالمالية وعدمها في المقام ، ولا مقيد لكل تلك الاطلاقات الا النبوي المرسل ، اذا حرم الله اكل شيء حرم ثمنه ، (١) وهو ساقط عن الحجية . وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله .

(٢) اما للاجماع ، أو لعدم المالية ، أو لقيام دليل على عدم جواز بيع النجس بعنوانه ، أو للملازمة بين تحريم الشيء وتحريم ثمنه الاستفادة من النبوي المرسل ، أو للروايات الخاصة المانعة في العدة المبتلاة بالمعارض . وكل هذه الوجوه لا يمكن التعويل عليها كما حققناه في محله ، فالظاهر جواز بيعهما .

الانتفاع بها في التسميد ونحوه (٣) .

(مسألة - ٣) اذا لم يعلم كون حيوان معين انه مأكول اللحم

اولا لا يحكم بنجاسة بوله وروثه (٢) .

(١) لعدم تمامية ما استدل به المانعون على عدم جواز الانتفاع بالنجس ولو تم الدليل على ذلك لاقتضى سلب المالية عنه وبطلان بيعه والصحيح عدم وجود دليل يقتضى المنع من سائر الانتفاعات بالنجس على نحو يحتاج جواز الانتفاع الى مخصص بل الاصل جواز الانتفاع الا حيث يقوم دليل على حرمة ولم يعم دليل على ذلك في المقام . وتفاصيل هذه المسائل موكولة الى محلها .

(٢) تارة يكون الشك في نجاسة البول والخرء من جهة الشك في كون الحيوان شاة فيكون مأكول اللحم او ذئباً فلا يكون مأكولاً ، وهذه شبهة موضوعية . واخرى يكون من جهة الشك في ان الحيوان المتولد من ابوين حلال وحرام هل يلحق بالحرام أو الحلال وهذه شبهة حكمية من حيث حلية اللحم وحرمة وان كانت بلحاظ النجاسة قد يترأى أنها شبهة موضوعية دائماً لدليل نجاسة بول غير المأكول ، غير انه سوف يتضح انه ليس بصحيح على اطلاقه .

وتفصيل الكلام في هذا الفرع : أنا تارة نفترض اخذ عنوان غير المأكول في دليل النجاسة بنحو المعرفة الى العناوين التفصيلية من الحيوان المحرم ، واخرى نفترضه بنحو الموضوعية فالبحث يقع على تقديرين .
الأول : ما لو كان عنوان غير المأكول مأخوذاً بنحو المعرفة الى العناوين التفصيلية للحيوان ، فوقع الشك في حلية لحم حيوان وحرمة بنحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية . والبحث على هذا التقدير على مستوى الاصل اللفظي

تارة والاصل العملي اخرى .

اما الاصل اللفظي ففيما اذا كانت الشبهة موضوعية من جهة تردد الحيوان بين الشاة والذئب مثلاً ، لا يوجد اصل لفظي يمكن ان يثبت به النجاسة أو الطهارة ، لان الشك في موضوع دليل النجاسة فلا يمكن التمسك به .

واما اذا كانت الشبهة حكمية من جهة تردد الحيوان بين المحق بالحرام أو الحلال من أبويه ، فالشبهة تكون حكمية ايضاً بلحاظ دليل نجاسة غير المأكول لأن موضوعه واقع الحيوان غير المأكول من الذئب والسبع ونحوه ، كما اذا قال اغسل من احوال الكلب والذئب والسبع .

وحينئذ إن تم مطلق فوقاني على نجاسة كل بول وخرج عنه بول المأكول ، كان المقام من موارد الشك في التخصيص انزائد بعد اجمال المخصص المنفصل . فيتمسك فيه بالعام لاثبات النجاسة .

واذا منعنا عن وجود مطلق فوقاني وكان المطلق الثابت في حدود غير المأكول من الحيوان أصبح المقام من موارد الشك في شمول العام واجماله بالنسبة للمشكوك ، فلا يمكن التمسك به لاثبات النجاسة .

واما الاصل العملي فلا يفيد لاثبات الطهارة أو نفي النجاسة اجراء استصحاب عدم الحرمة بنحو العدم الازلي الثابت قبل وجود الحيوان - على القول به في الاعداء الازلية - أو اجراء اصالة الحل ، اذ المفروض عدم ترتب الحكم على عنوان الحرام أو الحلال .

بل التحقيق ان يقال : ان الشك ان كان من جهة الاشتباه الخارجي وتردد الحيوان بين ان يكون ذئباً أو شاة ، امكن اجراء استصحاب عدم كونه ذئباً لنفي موضوع النجاسة لو كان دليل نجاسة البول موضوعه ما يحرم اكله بالخصوص ، او استصحاب عدم كونه شاة لاثبات موضوع

النجاسة لو كان موضوعه مطلق البول خرج منه ما يحل اكله .
وقد يتوهم : عدم جريان هذه الاستصحابات للاعدام الازلية في
المقام على اساس ان المشكوك عنوان ذاتي ولبس عرضياً ، بناء على التفصيل
في جريان استصحاب العدم الازلي بين العناوين الذاتية وغيرها .

ويندفع هذا التوهم : بأن موضوع الحكم هو العنوان العرفي للذئب
والشاة مثلاً ، ولا شك في تقومه بحملة من الخصوصيات العرضية القابلة
لاستصحاب العدم الازلي حتى عند من يقول بالتفصيل المذكور .

واما اذا كانت الشبهة من جهة الشك في حلية الحيوان المتولد من
ابوين مختلفين - والمفروض عدم تحصيل دليل اجتهادي على الحلية اثباتاً
ونقياً - فبالامكان اثبات الحكم بالطهارة باستصحاب عدم نسخها الثابت في
اول عصر التشريع حيث امضى ما كان على العرف والعقلاء اولا ثم استثنى
عنه شيئاً فشيئاً . بناء على ان لا يكون هنالك استقذار عرفي لبول الحيوان
المتولد على نحو يمنع عن استفادة امضاء الحكم بالطهارة .

واما التمسك باصالة الطهارة فسوف نبحث عن تماميتها في التقدير الآتي .
التقدير الثاني : أن يكون عنوان غير المأكول مأخوذاً بنحو الموضوعية
في دليل النجاسة والبحث هنا ايضاً فيما تقتضيه الادلة الاجتهادية تارة ،
والاصل العملي اخرى .

اما الدليل الاجتهادي ، فقد يقال فيه بأن التمسك بمطلقات نجاسة
البول الفوقانية - بناء على القول بها - متعذر حتى لو كانت الشبهة في
حلية الحيوان وحرمة حكمية ، لان الشبهة بلحاظ ما هو موضوع نجاسة
البول وطهارته مصداقية بين العام ومخصصه ، لان الحرمة والحلية موضوعان
للنجاسة والطهارة .

ولكن الصحيح امكان التمسك بعموم نجاسة البول - لو تم في نفسه -

إذا كانت الشبهة في حرمة الحيوان وحليته حكمية - كما في المتولد من ابوين مختلفين - وذلك بناء على ما سلكتناه وحققناه في الأصول من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمخصصه فيما إذا كانت شبهة حكمية في نفسها (١) وفي المقام . الشك في حلية الحيوان وحرمة شبهة حكمية في نفسها وإن كانت مصداقية بلحاظ العام المخصص فيجوز التمسك فيها بالعام .

غير أن هذا البيان موقوف على أن يكون دليل نجاسة البول قد دل على ذلك بالعموم لا بالاطلاق فإنما صححنا التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمخصصه في العمومات دون المطلقات . مع أنك عرفت عدم تمامية ما يدل على نجاسة البول بالاطلاق فضلا عن العموم . وعليه فلا أصل على مستوى الأدلة الاجتهادية يمكن التمسك به لاثبات النجاسة أو الطهارة في المقام .

وأما الأصل العملي . فإن كانت الشبهة حكمية كالحیوان المتولد من حلال وحرام ، فإن فرض وجود عموم يدل على حلية كل حيوان أو حرمة إلا ما خرج بالتخصيص كان هو المرجع وبه يتنقح موضوع دليل الطهارة أو النجاسة . وإن لم يكن هناك عموم من ذلك القبيل فالمرجع استصحاب عدم الحرمة الثابت ولو في صدر التشريع ، بناء على جريان استصحاب عدم النسخ ، وبه يتنقح موضوع نفي النجاسة أو الحكم بالطهارة ، ولو لم على جريان استصحاب عدم النسخ كان المرجع أصالة الخل وحيث أنها أصل تنزيلي فيترتب عليها آثار الحلية الواقعية التي منها طهارة المدفوع . نعم لو لم ينب على تنزيليتها ، أو بنينا على أصالة الاحتياط في اللحوم تعذر تنقيح موضوع الحكم بالطهارة بالأصل وتعين الرجوع إلى أصل حكمي كأصالة الطهارة على تقدير جريانها في أمثال المقام على ما سنشير إليه .

وان كانت الشبهة موضوعية ، فإن فرض وجود عموم يدل على حرمة كل حيوان وخرج منه بالتخصيص ما خرج امكن اجراء استصحاب العلم الازلي لعنوان المخصص كاستصحاب عدم الغنمية مثلاً ، وبذلك يثبت موضوع الحرمة وفي طول ذلك يثبت موضوع النجاسة ، وإن فرض وجود عموم يدل على حلية كل حيوان ، خرج منه بالتخصيص ما خرج أمكن اجراء استصحاب العلم الازلي لعنوان المخصص كاستصحاب عدم السبعية مثلاً وبذلك يثبت موضوع الحلية وفي طول ذلك تثبت الطهارة ؛ وان فرض عدم العموم من الطرفين وانما دل الدليل على حلية بعض الحيوانات وحرمة بعضها فالمرجم حينئذ استصحاب عدم الحرمة بنحو العلم الازلي أو اصاله الحل ، وفي كيفية اثبات الطهارة ونفي النجاسة بهما اشكال حتى مع فرض اصاله الحل اصلاً تنزيلاً ، لان اجراءهما في شخص هذا الفرد المشكوك يثبت حليته الواقعية تبعاً ، فان كان موضوع نفي النجاسة عدم حرمة الحيوان شخصاً ثبت هذا الموضوع واما اذا كان الموضوع عدم حرمة نوعاً أي عدم كونه من نوع محرم فلا يثبت هذا الموضوع باجراء الاصل في شخص هذا الحيوان ، بل لابد من محاولة اجراءه حينئذ في نوع هذا الفرد المردد على اجماله وتردده بين ما هو معلوم الحلية وما هو معلوم الحرمة فان منع عن مثل ذلك في اصاله الحل ايضاً كما يمنع عن استصحاب الفرد المردد تعين الرجوع الى الاصول الحكيمة كاستصحاب عدم النجاسة الازلي وكاصاله الطهارة في مدفوع الحيوان المشكوك ، بناء على جريان القاعدة في موارد الشك في النجاسة الذاتية وفي حالة كون المشكوك النجاسة من اول الأمر . وقد مر تحقيق ذلك مفصلاً في مباحث قاعدة الطهارة في الجزء الثاني من هذا الشرح (١) .

وان كان لا يجوز اكل لحمه بمقتضى الأصل (١)

(١) لأن الأصل سواء أريد به اصابة الاحتياط في اللحوم أو استصحاب الحرمة الثابتة قبل الذبح لا يثبت الحرمة الذاتية الواقعية ولو تعبداً لكي يكون منقحاً لموضوع الحكم بالنجاسة ، أما اصابة الاحتياط فواضح ، لأن مفادها وجوب الاحتياط وهو لا يثبت الحكم الواقعي ولو تعبداً ، وأما الاستصحاب المذكور فلأنه يثبت الحرمة الفعلية بعد ذبح الحيوان ولا يثبت كونها حرمة بعنوانه الذاتي إلا من باب الملازمة والأصل المثبت .

وتحقيق الكلام في حكم أكل لحم الحيوان المشكوك : أنه لو احرز قابليته للتذكية وشك في حليته وحرمة الذاتية فالمرجع العملي اصابة الاباحة سواء كانت الشبهة حكيمية أو موضوعية . والمرجع الاجتهادي عمومات واطلاقات الحل إذا كانت الشبهة حكيمية من قبيل قوله تعالى : قل لا أجد فيما أوحى إليّ . . الخ (١) . ولا يوجد في مقابل الرجوع الى اصابة الاباحة إلا دعوى تخصيص ادلتها باصابة الحرمة في اللحوم أو دعوى حكومة استصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة قبل تذكيته فإنه كان محرماً قبل التذكية على أي حال ويشك في زوال تلك الحرمة بالتذكية فتستصحب حرمة^٢ . أما الدعوى الأولى فلا دليل عليها لعدم ثبوت اصابة الحرمة في اللحوم بدليل معتبر ليخصص به عموم اصابة الحل .

وأما الدعوى الثانية ، فقد يورد عليها بوجوه .

الأول - أن الحرمة المعلومة حال حياة الحيوان كانت بعنوان عدم التذكية والمفروض قابلية الحيوان لها ووقوعها ، ومعه يقطع بارتفاع تلك الحرمة بارتفاع موضوعها فيمتنع استصحابها (٢) .

(١) الانعام : ١٤٥

(٢) التلخيص ج ١ ص ٤٣٧

والتحقيق ان حيثية عدم التذكية المأخوذة في موضوع الحرمة المجهولة على هذا العنوان اما ان تكون حيثية تعليلية عرفاً غير مكثرة للموضوع واما ان تكون حيثية تقييدية وموجبة لتعدد الموضوع ، فعلى الثاني يمتنع جريان الاستصحاب لاجل عدم وحدة الموضوع . وعلى الأول يكون الموضوع واحداً وبوحدته تعتبر الحرمة المشكوكة بقاء للحرمة المعلومة وان كان كل منها مجعولاً بجعل مغاير لجعل الآخر ، لأن مناط الحدوث والبقاء في استصحاب المجهول انما هو الموضوع الذي له حدوث وبقاء وبكتسب المجهول بتمعه الحدوث والبقاء فالمجهول اذا لوحظ في عالم وجود الموضوع فلا يتعدد بتعدد الجعل بل بتعدد الموضوع والجعل يرى عرفاً كحيثية تعليلية لوجوده على موضوعه والمفروض وحدة الموضوع في المقام . واذا لوحظ في عالم الجعل فليس له حدوث وبقاء أصلاً في هذا العالم ولا معنى لاجراء استصحابه بلحاظ هذا العالم . وبتعبير آخر : أن المجهول اذا لوحظ وجوده الحقيقي بالذات الثابت بنفس الجعل فلا محالة يتعدد ويتفاير بتعدد الجعل وتغايره ولكنه بهذا اللحاظ لا يتصور له حدوث وبقاء فلا يمكن اجراء الاستصحاب في الشبهات الحكيمة بهذا اللحاظ ، واذا لوحظ ما للمجهول من نحو ثبوت تابع لفعالية وجود موضوعه فهذا النحو من الثبوت يتصف بالحدوث والبقاء تبعاً لاتصاف الموضوع بذلك وهذا النحو من الثبوت يكون الجعل بالنسبة اليه بمثابة الحيثية التعليلية فلا يتفاير ويتعدد بتعدد الجعل بل بتعدد الموضوع فمع تعدد الجعل تنحفظ الوحدة في الحرمة المجهولة ويجرى استصحابها كما هو الحال فيما اذا كان بياض جسم ثابتاً حدوثاً بعملة واحتمل بقاءه بعملة اخرى فيجربى استصحابه .

الثاني - ان الاستصحاب المذكور من القسم الثالث من استصحاب الكلي وذلك لأن الحرمة المحتملة التي يراد تنجيزها بالاستصحاب هي الحرمة

الذاتية ، ومن الواضح أنها على تقدير ثبوتها تكون موجودة من أول الأمر مع وجود الحرمة الأخرى التي كانت ثابتة بعنوان عدم التذكية ومنى كان المشكوك على تقدير وجوده ثابتاً من أول الأمر على نحو يكون معاصراً للمتيقن السابق ، فيمتنع إجراء استصحاب شخص الحرمة السابقة المتيقنة ويتعين إجراء استصحاب جامع الحرمة وهو من القسم الثالث من استصحاب الكلي لأنه جامع بين فرد معلوم الارتفاع وفرد مشكوك الوجود من أول الأمر . والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان نكتة امتناع استصحاب شخص الحرمة المتيقنة سابقاً في ذلك الوجه هو تعدد الجعل بقطع النظر عن المعاصرة بين المجمولين ، والنكتة هنا ان المعاصرة بين المشكوك والمتيقن تمنع عن صدق كون أحدهما بقاءً للآخر .

ويرد عليه : ان هذا مبني على ان يكون دليل الحرمة الثابتة بعنوان عدم التذكية شاملاً للحيوانات المحرمة ذاتاً ايضاً ، واما إذا قبل باختصاصه بالحيوان الذي يحل بالتذكية لوروده في ذلك المورد فلا تحتل المعاصرة بين الحرمتين بل يعلم اجمالاً بثبوت إحدى حرمتين على الحيوان المشكوك قبل الذبح اما حرمة بملاك العنوان الذاتي واما حرمة بملاك عنوان عدم التذكية ، وهذا المعلوم الاجمالي يحتمل بقاءه لانه على تقدير باق وعلى تقدير مرتفع فيجري استصحابه .

هذا مضافاً الى اننا لو التزمنا بشمول دليل الحرمة الثابتة بعنوان عدم التذكية للحيوانات المحرمة ذاتاً فهذا لا يقتضي ثبوت الحرمة المتيقنة والحرمة المشكوك في وقت واحد قبل الذبح على الحيوان المشكوك لو كان حراماً ذاتاً في الواقع لكي يمتنع ان يكون المشكوك بقاء للمتيقن بل يلتزم بثبوت حرمة واحدة مؤكدة بناء على التأكيد عند اجتماع فردين من حكم واحد وهذا يوجب بطلان النكتة التي كانت تسبب عدم صدق عنوان البقاء على الحرمة

المشكوكه اذ لا يكون في الحيوان المشكوك قبل الذبح الا حرمة واحدة وهي اما حرمة مؤكدة اذا كان الحيوان محرم الاكل ذاتا واما حرمة غير مؤكدة اذا لم يكن الحيوان كذلك وتعتبر الحرمة المشكوكه بعد الذبح بقاء لها وان لم يكن لها ذلك التأكد المحتمل في الحرمة المتيقنة فيجري الاستصحاب . ودعوى استحالة التأكد بين الحرمتين في امثال المقام لان الحرمة الناشئة من الخصوصية الدائبة ليست في رتبة الحرمة الناشئة عن الجهة العرضية وهي علم التذكية فلا يمكن تأكدهما المساوق لوحدتها مع تعدد الرتبة . مدفوعة ، بأنه لا موجب للطولية بين الحرمتين رتبة لجرد الطولية بين الموضوعين فان كلا من الحرمتين في طول موضوعها وفي طول ما يكون موضوعها متأخراً عنه رتبة وايست في طول الحرمة الأخرى .

الثالث - ان الاستصحاب المذكور انما يجري لو سلم في مقابل اصالة الحل ولا يجري في الشبهة الحكيمة في مقابل عمومات الحل ولا في الشبهة الموضوعية في مقابل الاستصحاب الموضوعي المنقح لموضوع الحلية وذلك لان كل حيوان حكم عليه بالحلية بمقتضى العمومات الا ما اخرج فيجري استصحاب العدم الاولي للعنوان المخصص ويكون هذا الاستصحاب موضوعياً وحاكماً على استصحاب الحرمة .

الرابع - ما ذكره السيد الامتاذ - دام ظله - من انكار الحالة السابقة رأساً لعدم قيام الدليل على حرمة اكل الحيوان الحي ، وانما الثابت حرمة اكل الميت الا ما ذكر في الحرمة بملاك عدم التذكية موضوعها ليس مطلق الحيوان بل موضوعها الحيوان الميت غير المذكي فلا علم بالحرمة السابقة لكي تستصحب (١) . وهذا اعتراض متين ، ومعه يسقط الاستصحاب المذكور . هذا كله فيما اذا كان الشك في حلية الحيوان وحرمة بعد احراز

قابليته للتذكية ، فقد اتضح ان المرجع في الشبهة الحكمية عمومات الحل ، وفي الشبهة الموضوعية اصابة الحل وكذلك يجرى ايضاً الاستصحاب الموضوعي المثبت لمحلية واستصحاب عدم الحرمة ، بناء على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية .

واما اذا كان اصل قابلية الحيوان للتذكية مشكوكه ، فتارة تكون الشبهة موضوعية كما اذا شك في ان الحيوان غنم او خنزير ، واخرى تكون حكمية ، ففيما اذا كانت الشبهة موضوعية ، ان قلنا بان التذكية عبارة عن نفس فعل الذابح بلا قيد فهو خلف الفرض لأن معناه احراز القابلية للتذكية والشك في الحرمة من غير تلك الناحية فيدخل في الكلام المتقدم . وان قلنا بأن التذكية عبارة عن فعل الذابح المقيد بخصوصية في الحيوان ، او عن اعتبار شرعي مترتب على ذلك الفعل مع تلك الخصوصية كان استصحاب عدم تلك الخصوصية - ولو بنحو العدم الازلي - تام الاركان في نفسه وكذلك استصحاب عدم ذلك الاعتبار الشرعي المسبب ، ونسبة الاستصحاب الثاني الى الاستصحاب الاول نسبة الاستصحاب الحكمي الى الموضوعي . ولكن الكلام في ان هذا الاستصحاب الموضوعي او الحكمي النافي للتذكية هل ترتب عليه الحرمة او لا أثر له فيلغو جريانه ؟

وتفصيل ذلك : ان موضوع الحكم بالحرمة ان اخذ مركباً من موت الحيوان وعدم تذكيته امكن اثبات الحرمة في المقام باجراء الاستصحاب المذكور ، اذ يحرز به الجزء الثاني والجزء الاول محرز وجداناً ، ويكون الاستصحاب الحكمي ، اي استصحاب عدم المسبب ، جارياً حتى عند من لا يقول باجراء الاستصحاب في الاعدام الازلية . نعم الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم الخصوصية الدخيلة في التذكية يكون من استصحاب العدم الازلي اذا كانت الخصوصية المشكوكه من الخصوصيات المحتمل حدوثها

مع الحيوان . واذا كان موضوع الحرمة عدم تذكية الميت ، اي عدم التذكية المضافة الى الميت بما هو ميت جرى الاستصحاب ايضاً وثبت به الحرمة ، غير انه يكون من استصحاب العلم الازلي على اي حال لان عدم تذكية الميت غير محرز الا بانتفاء الموت . واذا كان موضوع الحرمة عدم التذكية المضاف الى الميت بما هو ميت اي العلم النعني للتذكية الملحوظ بما هو وصف للميت فلا يمكن اثبات الحرمة باستصحاب عدم التذكية ، لانه من اثبات العلم النعني باستصحاب العلم المحمولى وهو متعذر .

وعلى جميع هذه الاحتمالات لا يمكن اثبات النجاسة بالاستصحاب المذكور ، لان موضوعها في ادلتها عنوان الميتة لا مجرد عدم التذكية ، ولا يثبت عنوان الميتة باستصحاب عدم التذكية .

ولا شك ان الأخير من الاحتمالات المذكورة ساقط جداً ، لأن لسان (الا ما ذكيتم) لا يقتضى أخذ العلم النعني للتذكية في موضوع الحكم بالحرمة ، بل غاية ما يقتضيه الاستثناء أخذ نقيض المستثنى في موضوع حكم العام فيكون المأخوذ بعدم المحمولى للتذكية ، وحينئذ ان كانت التذكية المأخوذ عدمها المحمولى في الموضوع قد لوحظت مضافة الى الميت بما هو ميت تعين الاحتمال الثاني ، وان كانت قد لوحظت مضافة الى ذات الحيوان تعين الاحتمال الأول ، وهناك تنمة تفصيل وتحقق سوف تأتى الإشارة اليها في ابحاث الميتة .

واما اذا كانت الشبهة حكيمية كما إذا شك في قابلية نوع مخصوص من الحيوان للتذكية - بناءً على أن التذكية ليست مجرد فعل الدابح الذي لا شك في قابلية الحيوان له - فان كانت هناك عمومات دالة على قابلية الحيوان للتذكية الا ما خرج فهي المرجع ، والا فان كانت التذكية اعتباراً مسبباً عن فعل الدابح جرى استصحاب عدم التذكية مع اخذ الاحتمالات

السابقة في دليل حرمة غير المدكى بعين الاعتبار ، وان كانت التذكية نفس فعل الذابح مع الخصوصية امتنع اجراء استصحاب عدم التذكية ، اذ لا شك في خصوصيات الحيوان وانما الشك في تقيد التذكية شرعاً بغيرها ، فالمتعين حينئذ هو الرجوع الى اصالة الحل .

واما تحقيق الحال في وجود عمومات دالة على قابلية الحيوانات للتذكية فقد استدل السيد الاستاذ - دام ظله - على وجود عموم كذلك برواية علي ابن يقطين قال : « سألت ابا الحسن (ع) عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود . قال : لا بأس بذلك » (١) بتقريب ان معنى نفي البأس في جميع الجلود انه لا مانع من لبسها مطلقاً ولو في حال الصلاة فتدل بالدلالة الالتزامية على تذكيتها ، اذ لو لم تكن كذلك لم يجز لبسها ، اما مطلقاً لو قلنا بعدم جواز الانتفاع بالميتة ، أو في خصوص حال الصلاة . وكل ما ثبت من الخارج عدم قابليته للتذكية يكون خارجاً بالتخصيص عن العموم المذكور (٢).

ويرد على ذلك : أولاً - انه اذا بقى على عدم حرمة الانتفاع بالميتة في غير حال الصلاة لا يتم هذا الاستدلال ، لوضوح ان النظر في السؤال والجواب الى لبس تلك الاشياء من حيث الجواز التكليفي والحرمة ، ولا نظر الى الجواز الوضعي لاستعمالها في الصلاة . ولهذا حكم الامام (ع) بنفى البأس مع ان جملة من العناوين المأخوذة في مورد السؤال مما لا يؤكل لحمة وهو مما لا تجوز الصلاة فيه على اي حال واو كان قابلاً للتذكية ، فحال الرواية حال ما لو سأل شخص عن شرب الحليب فاجيب بالجواز فانه لا يستفاد من ذلك جوازه وضعاً في الصلاة ايضاً ، وان كانت الاستفادة

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من احوال لباس المصل

(٢) التفتيح ج ١ ص ١٣٩

وكذا اذا لم يعلم ان له دماً سائلاً أم لا (١) .

في المقام أقل غرابة منها في هذا المثال . لأن من يلبس الشيء يصلى فيه عادة فقد يقال على هذا الأساس ان النظر المطابق وان كان الى الحكم التكليفي ولكن يدل بالملازمة العرفية على عدم بطلان الصلاة في تلك الملابس أيضاً .
وثانياً - ان الرواية المذكورة تدل على جواز استعمال كل الجلود ، ولا شك في ان دليل عدم جواز استعمال غير المذكي يكون مخصصاً لذلك العموم فاذا شك في كون حيوان مذكي اولا للشك في قابليته للتذكية كان شبهة مصداقية لذلك العموم فمن يقول بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً لا يمكنه ان يتمسك في المقام بالعام لنفي عنوان المخصص عن الفرد المشكوك . نعم من يرى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيما اذا كانت الشبهة المصداقية للعام شبهة حكمية في نفسها جاز له التمسك المذكور ، لان الشك في قابلية الحيوان للتذكية في المقام شبهة حكمية في نفسها وان كان شبهة مصداقية بلحاظ العام المخصص .

والأولى اقتناص عموم دال على قابلية الحيوان للتذكية من مثل موثقة سماعة قال : سألته عن جلود السباع ينتفع بها ؟ قال : اذا رميت وسميت فانتفع بجلده ، واما الميتة فلا ، (٢) غير ان هذا العموم مخصوص بالسباع ويتعدى منه بمقدار ما تساعد عليه القرائن المتصلة أو المنفصلة ، فان ظاهر جواب الامام (ع) بقريئة المقابلة بين الرمي والتسمية وبين الميتة ان الحكم بعدم البأس في الانتفاع بالجلد في فرض الرمي والتسمية انما هو بلحاظ حصول التذكية بذلك وهذا هو المطلوب ولا يؤثر فيه ان يكون النهي عن الانتفاع في غير فرض الرمي والتسمية التزامياً أو تنزيهياً .

(١) لقاعدة الطهارة اذا قبل بجريانها في امثال المقام من موارد الشك

(١) وسائل الشيعة باب ٤٩ من ابواب النجاسات

كما أنه اذا شك في شيء انه من فحيلة حلال اللحم او حرامه (١) او شك في انه من الحيوان الفلاني حتى يكون نجساً او من الفلاني حتى يكون طاهراً ، كما اذا رأى شيئاً لا يدري أنه بكرة فأر أو بكرة خنفساء (٢) ففي جميع هذه للتصوريين على طهارته .
(مسألة - ٤) لا يحكم بنجاسة فضلة الحية لعدم العلم

في النجاسة الذاتية للشيء ، أو لاستصحاب عدم النجاسة الاذلى ، أو لاستصحاب موضوعي هو استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفس سائلة نظراً الى أن موضوع النجاسة أمر وجودي وهو كونه ذا نفس سائلة كما يتحصل من ضم عموم نجاسة البول الى المخصص الذي حصر النجاسة بعنوان وجودي هو عنوان ذي النفس السائلة ، فمع الشك يجري استصحاب عدمه الاذلى وتنفي بذلك النجاسة . وكل ذلك بناء على عدم شمول ادلة النجاسة لمدفوع ما لا نفس له والا فلا مجال لفرض المسألة .

(١) كما اذا شك في انه من فضلة الغنم أو الهرة فتجرى قاعدة الطهارة بناء على شمولها لأمثال المقام . كما يجري استصحاب عدم النجاسة الاذلى الثابت قبل صيرورة الشيء المشكوك فضلة .

(٢) فتجرى قاعدة الطهارة أو استصحاب عدم الاذلى للنجاسة ويشكل في المقام الاستصحاب الموضوعي الذي اشرنا اليه فيما اذا شك في كون الحيوان ذا نفس سائلة ام لا ، اذ لا شك هنا في كون الفأر ذا نفس والخنفساء ليست كذلك ، وانما الشك في انتساب العذرة الى احدهما ، فيكون اجراء الاستصحاب المذكور في الحيوان هنا من استصحاب الفرد المردد بخلافه في الفرض الاول من فروض المسألة الذي يتعين فيه انتساب الفضلة الى حيوان ويشك في حاله .

بأن دمها سائل (١) . نعم حكى عن بعض السادة أن دمها سائل ويمكن اختلاف الحيات في ذلك وكذا لا يحكم بنجاسة فضلة التمساح للشك المذكور وإن حكى عن الشهيد أن جميع الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل إلا للتمساح ، لكنه غير معلوم وللكلية المذكورة أيضاً غير معلومة .

لثالث - المنى من كل حيوان له دم سائل حراماً كان أو حلالاً ، برياً أو بحرياً (٢)

(١) يندرج الشك المذكور في الفرض الأول من الفروض المتقدمة في ذيل المسألة السابقة .

(٢) تارة يتكلم في نجاسة المنى بنحو القضية المهمة وأخرى يبحث عن حدودها ، فهنا مقامان .

المقام الأول : في إثبات نجاسته في الجملة وهو ما لا اشكال فيه فتوى بين الأصحاب . وقد استدلل عليه بعدة روايات . كرواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال : « ذكر المنى وشدده وجعله أشد من البول . ثم قال : إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة » وإن نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك وكذلك البول ، (١) .

وهي باعتبار تشبيهها للمنى بالبول ، بل جعله أشد منه تكون واضحة الدلالة على نجاسته .

وفي قبال هذه الروايات طائفة أخرى يظهر منها عدم نجاسة المنى . ففي صحيحة زرارة أنه قال : « سأله عن الرجل يجنب في ثوبه أيتجنف

فيه من غسله ؟ فقال : نعم لا بأس به الا ان تكون النطفة فيه رطبة ، فان كانت جافة فلا بأس . (١) فانه يستفاد من نفي البأس عن التجفيف مع افتراض رطوبة البدن عدم نجاسة الثوب الملاقى مع المنى واما استثناءه صورة رطوبة النطفة في الثوب فاعله للتنزه عن علوقها ، لوضوح عدم الفرق في السراية بين فرضي رطوبة الملاقى أو الملاقى .

وحملها على ما اذا لم يكن التنشف بموضع المنى - كما فعله الشيخ قده - في غاية البعد ، اذ ياباه تفصيل الامام (ع) بين صورتي جفاف النطفة ورطوبتها .

ومثلها أيضا رواية أبي اسامة قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) تصيبني السماء وعلى ثوب فتبله وأنا جنب فيصيب بعض ما أصاب جسدي من المنى ، أفأصلي فيه ؟ قال : نعم » (٢) .

وهي أيضا واضحة الدلالة على نفي البأس عن الصلاة في ملاقى المنى مع الرطوبة فتدل على عدم نجاسته .

وكذلك أيضا روايتا الشحام وأبي اسامة عن أبي عبد الله (ع) : « من الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبني السماء حتى يبتل على ؟ قال : لا بأس » (٣) وحمل قوله - يكون فيه الجنابة - على وقوع الجنابة فيه لا وجود اثر الجنابة عليه فعلا فيكون محط النظر فيها الحرازة النفسية في ذلك بعيد ، لظهور قوله - يكون فيه الجنابة - في فعلية الجنابة في الثوب لا مجرد حدوثها فيه وذلك لا يكون الا بان يراد بالجنابة الأثر الذي يتقذر به الثوب لا حاث الجنابة - وكذلك يبعد حملها على أن نفي البأس بملاك تطهير المطر للثوب ،

(١) وسائل الشيعة باب ٢٧ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٧ من أبواب النجاسات .

(٣) وسائل الشيعة باب ١٦ ، ٢٧ من أبواب النجاسات .

باعتبار ان الجنابة في الثوب من البعيد زوالها بمجرد الابتلال بالمطر من دون فرض شيء من الفرك والعناية في مقام التطهير .

والتحقيق : ان في الروايات المذكورة جميعاً توجد قرينة عرفية على ان النظر سؤالاً وجواباً ليس الى الحكم بنجاسة اصل المنى وطهارته . وتفصيل ذلك : أن السائل قد فرض المنى في ثوبه تارة ، كما في الاولى والثالثة ، أو في بدنه اخرى ، كما في الثانية ، وبعد ذلك فرض ملاقاته للجسد للثوب الذي فيه المنى ، او الثوب للجسد الذي عليه المنى ، فلو كان نظر السائل الى الاستفهام عن اصل حكم المنى لما احتاج التعبير عن هذا الاستفهام الى فرض ملاقاته للجسد للثوب او الثوب للجسد وراء فرض ملاقاته المنى لاحدهما مباشرة ، بل يكفي للتعبير عن ذلك نفس الفرض الأول لوقوع المنى على احد الامرين ، لان المكلف بحاجة الى طهارة بدنه وثوبه معاً ، وانما تصح الاستعانة بفرض ملاقاته اخرى في مقام الاستفهام فيما اذا كانت الملاقاة الاولى مع شيء لا يدخل في محل الابتلاء طهارته ونجاسته ، فلو قال السائل : اصاب البول الارض فوق ثوبي عليها أمكن ان يكون النظر الى استعمال حال اصل البول من حيث الطهارة والنجاسة ، ويفسر افتراضه للملاقاة الثانية وعدم اكتفائه بفرض ملاقاته البول للارض بأنه يقصد ايصال الملاقاة الى ما يلزم طهارته وهو الثوب والبدن . واما لو قال : اصاب البول بدني فاصاب بدني الثوب لم يفهم منه عرفاً كون النظر الى استعمال حال اصل البول ، اذ يكفي في ذلك فرض الملاقاة الاولى ، بل يكون ضم فرض الملاقاة الثانية في كلام السائل قرينة على ان المقصود استعمال حيثية كانت تتوقف على فرض الملاقاة الثانية من قبيل حيثية ان المتنجنس بالبول ينجس او لا . ومقامنا من هذا القبيل ، فيكون ما ذكرناه قرينة على الفراغ في تلك الروايات عن اصل نجاسة المنى وكون النظر الى حيثية اخرى كحيثية

ان الثوب المتنجس بالمني ينجس او لا ، أو حيثية تشخيص الوظيفة عند الشك في الملاقاة مع فرض الرطوبة ونحو ذلك .

وعليه ، فإن تمت هذه القرينة ولو بنحو توجب الاجمال على أقل تقدير فلا اشكال ، والا وقعت المعارضة بين روايات النجاسة وروايات الطهارة ، والتخلص من مأزق هذه المعارضة يكون باحد وجوه .

الأول : حمل روايات الطهارة على التقية ، باعتبار موافقتها مع فتاوى الشافعية والحنابلة .

وفيه : أن هذين المذهبين قد نشئا في زمان متأخر عن صدور هذه الروايات ، حيث انها صادرة عن الصادق (ع) بينما نشأة المذهبين متأخرة عن زمانه (ع) . واما احتمال كون الفتوى المتأخرة بالطهارة امتداداً لشيوخ ذلك بين فقهاء العامة المعاصرين للإمام الصادق على نحو يصح حينئذ معه حمل روايات الطهارة على التقية فبرد عليه اولاً ان الامر كان على العكس في ايام الامام الصادق فان الحنفي والمالكي معاً كانا يفتيان بالنجاسة (١) . وثانياً : انه لو لم يمكن التأكد من واقع الحال في ايام الامام الصادق لم يكف مجرد احتمال ذلك لاسقاط اخبار الطهارة عن الحجية لامكان اجراء استصحاب عدم كونها موافقة للعامة ولو بنحو عدم الازلي .

الثاني : سقوط روايات الطهارة عن الحجية في نفسها ، باعتبار حصول الظن الاطمئنائي ولو نوعاً على خلافها من اتفاق علماء الامامية في تمام العصور والازمنة على النجاسة ولم يشذ عنهم أحد في حدود المنظور من كلماتهم . وكذلك الاتفاق العملي من المشرعة على الاحتراز من المني والتجنب عنه حتى عد نجاسة المني من ضروريات المذهب ، وقد حققنا في الاصول سقوط الخبر عن الحجية اذا ما حصل الوثوق ولو نوعاً بوجود

خلل فيه . ومعه تبقى روايات النجاسة بلا معارض ، فيعول عليها ، وان كان الاتفاق المذكور قولاً وعملاً قد يكفي بنفسه للقطع او الاطمئنان الشخصي بنجاسته ايضاً بنحو القضية المهمة .

الثالث : ايقاع المعارضة بين روايات الطهارة الصريحة في نفي النجاسة مع الصريح من روايات النجاسة ، كرواية محمد بن مسلم التي ورد فيها التشديد على المنى بأنه أشد من البول ، فانها لا تقبل الحمل على التنزه ، ويرجع بعد التساقط الى سائر روايات النجاسة الظاهرة فيها ظهوراً قابلاً للحمل على التنزه في نفسه بقربنية روايات الطهارة اولا ابتلاءها بالمعارض ، تطبيقاً للقاعدة التي استخلصناها من الرجوع الى العام الفوقاني بعد تساقط الأدلة الخاصة على ما تقدم توضيحها مراراً .
وهكذا ثبت نجاسة المنى بنحو القضية المهمة التي قدرها المتيقن مني الانسان .

المقام الثاني : في تشخيص حدود تلك القضية ويقع البحث عنه ضمن جهات .

الجهة الاولى : في شمولها للحيوان ذى النفس غير الماكول .
ولا اشكال في ان اكثر روايات الباب منصرفة الى المنى من الانسان بقربنة ما ورد فيها من فرض الاصابة للثوب او البدن او نحو ذلك مما لا يكون عادة بغير منى الانسان .

غير أن رواية محمد بن مسلم المتقدمة حيث لم يفرض في صدرها الملاقاة مع الثوب او البدن وانما ذكر المنى فشده وجعله اشد من البول ، قد يدعى اطلاقها للمنى من غير الانسان ايضاً وكون الحكم بالنجاسة المستفاد من قوله ذكر المنى فشده من شؤون طبيعة المنى بما هو .

وقد منع عن الاطلاق المذكور المحقق المحدثاني (ره) باعتبار ما ورد

في ذيل الرواية ، ان رأيت المنى قبل او بعد ما ندخل في الصلاة فعليك اعادة الصلاة ، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول ، حيث يكون قربنة على أن النظر فيها ايضاً الى منى الانسان كما هو الحال في سائر الروايات .

ويرد عليه : أنه فرق بين أن يأتي الحكم بالنجاسة على فرض اصابة المنى للثوب وبين ان يأتي على طبيعي المنى ثم يفرع عليه انه ان اصاب الثوب فالصلاة فيه حكمها كذا . ففي الاول لا يكون للحكم بالنجاسة اطلاق لغير المنى الذي يتعارف اصابته للثوب وهو منى الانسان ، وأما في الثاني فلا يكون فرض الاصابة بلحاظ حكم آخر مترتب على النجاسة وهو البطلان قربنة على اختصاص موضوع الحكم الاول وهو النجاسة بمنى الانسان . وهكذا يثبت بمثل هذا الاطلاق في الادلة اللفظية على نجاسة المنى الشمول لمنى الحيوان غير المأكول اذا كان ذا نفس مائلة .

الجهة الثانية - في حكم منى ما يؤكل لحمه من الحيوانات ذات النفس السائلة ، والبحث فيه تارة يقع بلحاظ المقتضى للحكم بالنجاسة اثباتاً ، واخرى بلحاظ المانع عن ذلك .

اما البحث بلحاظ الأول ، فأكثر روايات الباب وان كان من الممكن دعوى انصرافها عن منى غير الانسان كما عرفت ، الا أن اطلاق رواية محمد بن مسلم لا بأس به للشمول لمنى ما يؤكل لحمه ايضاً ، لان موضوع التشديد هو طبيعي المنى الشامل باطلاقه لذلك . ودعوى اختصاص نجاسة المنى المستفادة من هذه الرواية بمنى الحيوان الذي يكون بوله نجساً لان ذلك مقتضى الاشدية . واما حيث يكون البول طاهراً فاشدية المنى منه لا تقتضى نجاسته . مدفوعة ، بأن الرواية لم تقتصر على الحكم بأشدية المنى من البول ، بل شدته وجعلته اشد من البول ، والنجاسة تستفاد من التشديد المذكور

اولا والذي موضوعه طبيعي المنى والاشدية من البول التي بينت ثانياً وان كانت لا تقتضى نجاسة منى حيوان طاهر البول ولكنها لا تأبى عن نجاسته أيضاً ، اذ لا يستفاد منها الملازمة بين النجاستين فيبقى اطلاق التشديد الدال على النجاسة على حاله :

واما البحث عن وجود المانع على تقدير تمامية الاطلاق ، فقد ذكر السيد الاستاذ - دام ظله - في المقام روايتين اعترف بمعارضة احدهما مع الاطلاق ومنعها في الاخرى (١) .

اما التي قبل معارضتها ، فهي ما تقدم في بحث نجاسة البول مما دل على ان ما يؤكل لحمه لا بأس بما يخرج منه ، كرواية عمار عن ابي عبد الله (ع) و قال : كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه ، وهي شاملة باطلاقها للمنى الذي يخرج منه ايضاً ، فيقع التعارض بينها وبين اطلاق رواية محمد بن مسلم في نجاسة المنى بنحو العموم من وجه ويرجع بعد التساقط الى الأصول العملية .

وفيه : أن هذه الرواية حاكمة باطلاقها على اطلاق دليل النجاسة ، باعتبار ما اشرنا اليه فيما سبق من أن لسانها لسان الاستثناء عن المحلور المفروغ عن ثبوته فيما يخرج من الحيوان بنحو القضية المهمة ، ودليل الاستثناء يكون ناظراً الى دليل المستثنى منه فيتقدم عليه بالحكومة .

واما الرواية التي لم يقبل معارضتها مع دليل النجاسة فصحيحة ابن بكير المتقدمة في « أن ما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وشعره وبوله وكل شيء منه جائز » حيث يشمل عمومها المنى ايضاً وانما منع عن ايقاع المعارضة بينها وبين دليل النجاسة بدعوى أنها ناظرة الى حيثة المانعة ونفيها فلا يستفاد منها نفي النجاسة .

واما المذى واللوى واللوى فظاهر من كل حيوان الا
نجس للعين (١) .

والصحيح أن هذه الرواية ايضاً معارضة مع دليل النجاسة ، فان المحذور
المنظور اليه في الرواية وان كان هو المانعة في الصلاة الا ان تجوز الصلاة
في كل شيء مما يؤكل لحمه يدل بالالتزام على نفي محذور النجاسة فيها
ايضاً ، اذ لو لا ذلك لكان الحكم بالجواز جهتياً وهو خلاف ظاهر حال
المولى وتصديه بنفسه بالعموم لبيان جواز الصلاة في كل شيء منه . نعم لو
كان الجواز معلقاً على عنوان ما يخرج من المأكول من دون استعمال ادوات
العموم لم يكن استفاد منه ذلك اذ لا يقتضى اكثر من الجواز وعدم المانعة
من ناحية ذلك العنوان .

وهكذا يتلخص تمامية المانع اثباتاً عن الحكم بنجاسة المني مما يؤكل لحمه
على تقدير تمامية المقتضى .

الجهة الثالثة - في حكم مني ما لا نفس له من الحيوانات . والبحث
فيه من ناحية المقتضى هو البحث في الجهة السابقة ، اذ لا بأس بالاطلاق
في رواية يهد بن مسلم ، الا اذا شكك في اصل صدق عنوان المني حقيقة
على ماء الحيوانات التي ليس لها نفس سائلة ، وهو تشكيك ليس بالبعيد .

واما البحث من ناحية المانع فالمقيد للاطلاق اما الاجماع المدعى على
الطهارة ، واما مثل قولهم (ع) لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة ،
حيث يتمسك باطلاق المستثنى منه للمني من الحيوان غير ذى النفس .
غير أنه قد تقدم النظر في الاستدلال به على طهارة بول ما لا نفس له فراجع :

(١) المعروف بين فقهاءنا هو الحكم بطهارة المذى واللوى والودى
الخارج من حيوان طاهر العين ، بل لا يبعد دعوى حصول الاطمئنان

الشخصي بالطهارة حيث لم نجد مخالفاً عدا ما نسب الى ابن الجنيد من الحكم بنجاسة المذبي اذا كان عن شهوة ، وهو غير ضائر بحصول الوثوق أو الجزم من اجماع فقهاء الطائفة .

وبه يحمل بعض الروايات التي قد يستظهر منه نجاسة المذبي ولزوم الغسل منه على التنزه والاستحباب وذلك من قبيل رواية الحسين بن ابي العلاء قال : و سألت ابا عبد الله عن المذبي يصيب الثوب ؟ قال (ع) : ان عرفت مكانه فاغسله وان خفى عليك مكانه فاغسل الثوب كله ، (١) فان الأمر بغسل الملاقى دال عرفاً على نجاسته ونجاسة الملاقى ، ولو قطع النظر عن الاجماع يتعين ايضاً حل الأمر بالغسل على التنزه ، بقرينة الروايات الظاهرة في عدم وجوب الغسل ونفي النجاسة ، كرواية محمد بن مسلم عن المذبي يصيب الثوب ، فقال (ع) : ينضجه بالماء ان شاء ، (٢) ورواية الحسين بن ابي العلاء و سألت ابا عبد الله (ع) عن المذبي يصيب الثوب ؟ قال : لا بأس به ، فلما رددنا عليه فقال : ينضجه بالماء ، (٣) .

واما دعوى حل الرواية الآمرة بالغسل على فرض خروج المذبي بشهوة والروايات النافية على فرض خروجه بدون شهوة ، فمدفوعة : بأن هذا الحمل ان كان بلحاظ تقييد كل من الاطلاقين بالمتيقن من معارضه فهو جمع تبرعى كما حقق في محله ، مضافاً الى ان التقييد بعدم الشهوة تقييد بالفرد النادر . وان كان بلحاظ وجود مفصل بين الفرضين وهو يوجب تقييد مطلقات الأمر بالغسل بفرض الشهوة ومطلقات نفيه بفرض عدمها ، فيرد عليه : مضافاً الى عدم صحة التقييد الثاني لندرة فرض عدم الشهوة ، ان ما يتوهم كونه مفصلاً كذلك رواية ابي بصير و قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : المذبي يخرج من الرجل ؟ قال : أحد لك فيه حداً ؟

وكذا رطوبات للفرج والدبر ما عدا البول والغائط (١)

قال : قلت نعم جعلت فداك . فقال : ان خرج منك على شهوة فتوضأ ، وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء ، (١) بعد حمل الوضوء فيها على الغسل ، ولكنه حمل بلا قرينة ، ومع فرض ارادة الوضوء المقابل للغسل منها تكون الرواية اجنبية عن محل الكلام .

واما الودى والودى ، فلا يوجد ما يتوهم دلالة على نجاستها فيكفى في نفي نجاستها الاصل ، مضافا الى ما دل على طهارة البول المشتبه بالبول الكاشف عن عدم نجاسة البديل المحتمل للبول واقعا . ورواية زرارة عن ابي عبد الله (ع) قال : ان سال من ذكرك شيء من مذى أو ودى أو وذى وانت في الصلاة فلا تغسله ولا تقطع له الصلاة ولا تنقض له الوضوء وان بلغ عقبيك فانما ذلك بمنزلة النخامة وكل شيء خرج منك بعد الوضوء فانه من الحبائل أو من البواسير وليس بشيء فلا تغسله من ثوبك الا ان تقدره . (٢) .

(١) كما دلت على ذلك رواية زرارة المتقدمة ، ورواية ابراهيم بن ابي محمود : سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن المرأة عليها قميصها ، أو أزارها يصيبه من بول الفرج وهي جنب أتصلي فيه ؟ قال : اذا اغتسلت صلت فيها . (٣) وقد يدعى الاطلاق في هذه الرواية لمنى الرجل الذي يدخل الى فرج المرأة بالجماع ثم يخرج بالتدريج ، فتكون الرواية دليلا على طهارة المنى المذكور اذا خرج من فرج المرأة ، وقد يؤيد ذلك فرض المرأة جنباً الذي قد يكون اشارة الى ترقب خروج منى الرجل من فرجها .

ولكن وجود مثل هذا الاطلاق محل اشكال ، لاحتمال النظر في الرواية

(١) (٢) وسائل الشيعة باب ١٢ من ابواب نواقض الوضوء

(٣) وسائل الشيعة باب ٥ من ابواب النجاسات

الرابع : - الميتة من كل ما له دم سائل حلالا كان أو حراماً (١) .

الى رطوبات الفرج بما هي لا الى ما يدخل اليه من خارج ، وفرض المرأة جنبا قد يكون لاحتمال الاختلاف في حكم رطوبات الفرج بين الجنب وغيرها . ولو سلم الاطلاق فهو معارض باطلاق ما دل على نجاسة المني لعدم حصول الاستحالة بمجرد مكثه في فرج المرأة أو خروجه منه ومع التساقط يرجع الى استصحاب النجاسة .

(١) قد اختلفت كلمات الأصحاب في مدرك الحكم بنجاسة الميتة ، بين من يقول باستفاضة الأخبار الدالة عليها ، وبين من ينكر وجود دليل واحد لفظي تام الدلالة على النجاسة ، كصاحب المدارك والمعالم - قدهما - . حيث ادعيا : انحصار مدرك القول بالنجاسة في الأجماع ، والتسالم الفقهي الذي يكون دليلاً لبيهاً .

ونحن نذكر فيما يلي الروايات التي استدل بها على النجاسة ، ثم نذكر ما قد يجعل معارضا لها . فالكلام في مقامين :

(المقام الاول) في الروايات التي يستدل بها على النجاسة ، وهي طوائف : الاولى : - روايات النزع من البشر اذا وقعت فيه الميتة (١) وهي لو لاحظناها في نفسها لا ينبغي الأرتباب في دلالتها عرفاً على نجاسة الميتة التي لاقت الماء ، كما يدل الأمر بالغسل على نجاسة ملاقي الفسول .

ولا بصفى الى ما قد يقال : من ان النزع الذي هو مجرد تقليل من الماء المتنجس لا يكون تطهيراً كالغسل ، كي يرشد الى نجاسة الملاقى . فانا قد اوضحنا في ابحاث ماء البشر : ان نزع البشر غير تقليل الماء ، بل هو

(١) وردت جملة منها في باب (١٧) من ابواب الماء المطلق من وسائل الشريعة .

نوع تطهير للبشر بحسب النظر العرفي ، لأن البشر لا يكون مجرد مستودع للماء ، وإنما هو منبع له بحيث كلما نزح منه نبع فيه الماء النقي ثانياً فيكون بهذا الاعتبار تنظيفاً .

غير أن الأشكال على الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات ، معارضتها بما دل على اعتصام البشر من الروايات التي استعرضناها في إبحاث ماء البشر . وهذه المعارضة أن فرض استحكامها بدرجة تؤدي إلى سقوط روايات النزح عن الحجية سنداً ، أما وحدها لمرجع في أخبار الاعتصام ، أو معها ، فلا إشكال حينئذ في عدم إمكان الاستدلال بها في المقام على نجاسة الميتة . وإن فرض عدم سريان التعارض إلى سندها ، بل غاية ما يلزم سقوط ظهور الأمر بالنزح فيها وحمله على التنزه والاستحباب . فينفتح حينذاك بحث في المقام عن إمكان الاستدلال بها على نجاسة الميتة وعدمه .

وتفصيل الكلام في ذلك : أن هناك وجوهاً ثلاثة لتقريب دلالتها على نجاسة الميتة ، بعد سقوط دلالتها على نجاسة ماء البشر .

الوجه الأول : - دعوى كفاية الأمر بنزح ماء البشر ولو تنزهاً في الإرشاد إلى وجود محذور النجاسة في الملاقى ، وإن النزح المذكور كان بملاكه ، وإن كان الماء معتصماً مما أدى إلى عدم لزوم النزح .

وفيه أن الأمر التنزيهي بالنزح لا يدل إلا على وجود حرازة تنزهية في الملاقى دون اللزومية ، ومن هنا لم يستكشف من الأمر بالنزح فيما إذا لاقاه الجنب نجاسة بدنه .

الوجه الثاني : - دعوى أن جهة السؤال في هذه الروايات لم تكن هي الشك في نجاسة الميتة وعدمها ، كي يقال بأن الأمر التنزيهي بالنزح لا يستلزم الإرشاد إلى نجاستها ، وإنما السؤال عن ماء البشر واعتصامه ، وهذا لا يكون إلا بعد فراغ السائل عن نجاسة الملاقى معه ، لاستكشاف اعتصام

الماء وعدمه والأمام عليه السلام قد امضى ما فرغ عنه السائل ارتكازاً من نجاسة الميتة الملاقية مع الماء . فيكون ذلك دليلاً على النجاسة ، وان لم تكن منجسة للبشر باعتبار اعتصامه . والحاصل : ان في روايات الترح ظهورين عرضيين : ظهور في امضاء ما ارتكز في ذهن السائل وفرغ عنه من نجاسة الميتة ، وظهور للأمر بالنزع في انفعال ماء البشر . والساقط من الظهورين هو الأخير بقريئة روايات الاعتصام دون الأول .

وفيه : ان استظهار كون جهة السؤال في هذه الروايات هو اعتصام البشر وعدمه مع المفروغية عن نجاسة الميتة يتوقف على ثبوت ارتكاز نجاسة الميتة في ذهن المشرعة ، على حد بعض النجاسات الأخرى المعروفة المركوزة لديهم . ومثل هذا الارتكاز المنشعري وان لم يكن ببعيد ، الا انه لو كان فهو بنفسه كاف للكشف القطعي عن الحكم بالنجاسة ، دون حاجة الى استئناف الاستدلال عليه بالروايات . واما حيث لا يدعى الجزم بثبوته فلا يبقى ما يعين جهة السؤال لروايات النزع فيما ذكر ، بل لعل السائل كان يسأل عن حكم الميتة بلسان السؤال عن ملاقياتها التي أحدها ماء البشر ، فلا يستفاد من النزع التنزيه عندئذ محذور النجاسة .

الوجه الثالث : - انا ثبت نجاسة الميتة حتى لو فرض ان حيثية السؤال عن الميتة ونجاستها ، وذلك بقانون حجية الدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقة . فان روايات النزع تدل بالمطابقة على لزوم النزع ، وبالألزام على نجاسة الميتة . والذي يسقط بادلة اعتصام البشر هو حجية المدلول المطابقي مع بقائه ذاتاً فيكون المدلول الالتزامي ايضاً باقياً ذاتاً ، فيشمله دليل الحجية بلا مانع .

وفيه : انا اوضحنا في محله من علم الأصول ان الدلالة الالتزامية كما هي تابعة للمطابقة ذاتاً كذلك هي تابعة لها حجية .

وهكذا يتلخص ان الاستدلال بروايات نزع البشر من الميتة على نجاستها غير تام .

الطائفة الثانية : - الروايات الدالة على نجاسة البشر بالتغير بالميتة .
وتمتاز هذه الطائفة على سابقتها بعدم معارضتها مع ادلة اعتصام البشر ، فتكون حجة في كلا مدلوليها المطابق والألزامي ، فتكون سليمة عن الاعتراض السابق .

وربما يناقش في الاستدلال بهذه الطائفة : بان الأمر بالنزع في هذه الطائفة لم يرد منفصلاً عن الطائفة السابقة ، وانما الروايات تكفلت ببيان حكم صورة الملاقاة من دون تغير والملاقاة مع التغير معاً ، مع التفريق بينهما في مقدار النزع ، فاذا فرض ان الأمر بالنزع بلحاظ فرض الملاقاة من دون تغير تنزيهي لا لزومي ، بقربة ادلة الاعتصام ، لا ينعقد للأمر بالنزع في فرض التغير ظهور في الألزام ، كي يستفاد منه الإرشاد الى نجاسة الميتة ، لاتحاد سياقه مع سياق الأمر بالنزع في صورة عدم التغير :
وفيه عدم انحصار روايات هذه الطائفة فيما يكون ظاهراً في وحدة سياق الأمر بالنزع للصورتين ، بل هناك عدة روايات يمكن الأخذ بظاهر الأمر فيها بالنزع لصورة التغير .

منها : ما ورد في فرض التغير فقط ، كرواية محمد بن مسلم « انه سأل ابا جعفر (ع) عن البشر يقع فيها الميتة . فقال ان كان لها ريع نزع منها عشرون دلولاً » (١) .

اذ هي مختصة بصورة التغير ، بناءً على رجوع الضمير في (لها ريع) الى البشر لا الى الميتة ، كما هو الظاهر ، ولو بقربة قوله (نزع منها) الظاهر في عود الضمير الى البشر لا الميتة .

ومنها : ما تكفل حكم الصورتين معاً ، ولكن مع عدم اتحاد السياق فيه ، كرواية سماعة قال : سألت أبا عبد الله عن الفأرة تقع في البئر أو الطير . قال : ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء ، وان كانت سنوراً أو اكبر منه نزحت منها ثلاثين دلواً أو اربعين دلواً ، وان انتن حتى يوجد ريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء (١) بناء على انه يستظهر من الترديد والتخيير في النزح بين الثلاثين والأربعين دلواً ان النزح في صورة عدم التغير قهري ، بخلاف صورة التغير فانه لا بد من النزح حتى يذهب النتن الظاهر في لزوم .

ومنها : ما امر فيها بالنزح فيما اذا وقعت الميتة في البئر من دون تفصيل بين ما اذا تغير الماء بها ام لم يتغير ، وهي بعد تخصيصها بصورة التغير - بقربة ادلة الاعتصام - تكون دالة على النجاسة لا محالة .

الطائفة الثالثة : - وهي احسن الطوائف الثلاث في مقام الاستدلال على نجاسة الميتة - ما دل على انفعال المائع غير المعتصم بملاقاة الميتة ، من قبيل ما ورد من الروايات المتفرقة الآمرة بآراقة المايعات الملاقية مع الميتة ، وهي روايات عديدة تامة الدلالة على نجاسة الميتة عرفاً (٢) . لان الأمر بآراقة مثل السمن والزيت والمرق لو كان ذاتياً يفهم منه عرفاً ، بقربة ارتكازية سرية النجاسة في فرض الذوبان ، ان الأمر المذكور من جهة النجاسة السارية ، لا لجهة تعبدية نفسية ، كما هو واضح .

ومن جملة روايات هذه الطائفة ما دل على افساد الميتة للماء ، من قبيل : « لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة » . ودليل منجسية شيء يدل

(١) وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب الماء المطلق

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب ما يكتسب به وباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرمة وباب ٤

من الماء المطلق

بالالتزام العرفي على نجاسته .

الطائفة الرابعة : - ما دل على تنجيس الميتة أو المائع الملاقى للميتة لما يلاقيه من الجامدات ، من قبيل ما دل على الأمر بغسل كل ما أصابه الماء الذي وقعت فيه الميتة ، وما دل على النهي عن الأكل في آنية أهل الكتاب إذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ، كما في رواية محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) : قال : سألت عن آنية أهل الكتاب فقال : لا تأكل في آنيهم ، إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير ، (١) بناء على ظهور النهي - سواء كان الزامياً أو تنزيهياً - في كونه يلحظ الصفة المشتركة ، المنسوبة إلى الدهن من عناوين الميتة والدم ولحم الخنزير وهي النجاسة .

وهناك طائفة خامسة ربما يستدل بها على النجاسة ، وهي الروايات الناهية عن الصلاة في الميتة ، فيؤخذ ذلك إرشاداً إلى نجاستها . غير أن الاستدلال المذكور غير وجيه ، بعد وضوح احتمال أن يكون النهي المذكور بملاك المانعة النفسية في الصلاة في الميتة ، كما هو كذلك فيما لا يؤكل لحمه ولو كان طاهراً . ولذلك ذهب بعض الفقهاء إلى المنع عن الصلاة في الميتة ولو كانت طاهرة ، كبيتة ما لا نفس سائلة له :

وعليه ففيما تقدم من الطوائف الدالة على النجاسة ، وغيرها من الروايات المتفرقة التي لم نذكرها ، علاوة على التسالم الفقهي والأرتكاز المتشرعي على نجاسة الميتة كفاية لأثبتات تمامية المقتضى للنجاسة :

المقام الثاني : في الروايات التي قد يدعى معارضتها لما تقدم وهي روايتان :

الأولى : مرسل الصدوق التي ذكرها الفقهاء في المقام ، وهي قوله

في الفقيه : « سئل الصادق (ع) عن جلود الميتة ، يجعل فيها اللبن والماء

والسمن ما ترى فيه ؟ قال : لا بأس ان تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن ، وتوضأ منه وتشرب ، ولكن لا تصل فيها ، (١) . وهي واضحة الدلالة على طهارة الميتة ، خصوصاً وقد عطف فيها اللبن والسمن على الماء ، مما يسد باب احتمال ان يكون الحكم بجواز الوضوء أو الشرب من الماء الملاقى مع الميتة باعتبار عصمة الماء مثلاً وعدم انفعاله حتى يعين النجاسة ، أو احتمال ذلك في نفسه .

وقد ادعى صاحب المدارك : ان نقل الصدوق لهذه الرواية ثلم للاجماع والتسالم على نجاسة الميتة ، اذ قد تعهد في صدر كتابه انه لا يروى الا ما يعتمد عليه في مقام الافتاء ، فيدل على انه كان يفق بعدم النجاسة . ومن هنا يفتح البحث حول هذه المرسلات ، تارة : من ناحية الاستدلال بها كرواية معارضة مع الروايات الظاهرة في نجاسة الميتة . واخرى : من ناحية ثلمها للاجماع والتسالم الفقهي .

اما الاستدلال بها فغير عليه - *مركز بحوث العلوم الشرعية* -
اولاً ضعف السند ، باعتبار الأرسال . والصدوق (ره) وان كان يرويه بنحو الجزم ، حيث يقول مثل الصادق (ع) ، الا ان ذلك لا يكفي في شمول دليل الحجية له ، ما دام لا يحتمل في حق مثل الصدوق أن ينقل الرواية عن الصادق (ع) بالحس ، أو ما يكون بحكمه ، كأن تكون الرواية المذكورة متواترة النقل الى زمانه ، وان النقل بالنحو المذكور يكشف عن تأكيد الصدوق من صدور الرواية ، وهذا لا يكفي لحجيتها . ثانياً : - لو فرض صحة سندها - لا تكون - ايضاً - مشمولة لدليل الحجية ، باعتبار ما لدينا من الظن القوي والوثوق بخلاف مضمونها ، على ضوء ملاحظة مجموعة الفتاوى والنصوص الدالة على النجاسة .

واما ثل نقل الصدوق لها في كتاب من لا يحضره الفقيه للأجماع ، فقد اجيب عليه تارة : بعدم قدح مخالفة الواحد ، واخرى : بان نقل الصدوق له غاية ما يدل عليه انها لم تكن من الروايات الشاذة الضعيفة ، فان الاستفادة من تعهده في أول كتابه انه لا يروى الا ما يكون صحيحاً في نفسه ، وهذا لا يلزم ان تكون الرواية تامة الجهات في نظره - سنداً ودلالة - مع عدم المعارض لها ، ولا قرينة على خلافها ، كي يستفاد من ذلك افتاؤه بمضمونها ، فيلزم انثلام الأجماع .

والواقع : ان كلا هذين الجوابين مما لا تقنع النفس به ، بل يبقى الكلام صاحب المدارك شيء من الوجاهة . اذ دعوى عدم قدح مخالفة الواحد ليست صحيحة في كل مقام ، بحيث يمكن فرضه قاعدة كلية ، بل لابد من ملاحظة خصوصيات ذلك المخالف ومركزه وموقعه . فمخالفة مثل الصدوق (ره) القائم على رأس حوزة بكثرت فيها الفقهاء والمشائخ قد تكشف عن عدم التسالم الارتكازي على النجاسة .

كما ان دعوى : عدم افتائه بمضمون ما يرويه في كتابه ، ايضاً خلاف ظاهر تعهده في أول الكتاب : بانه ينقل فيه ما يعتمد عليه في مقام الافتاء . ويدل عليه : انه صنف ذلك الكتاب لمن لا يحضره الفقيه من مقادير ، اللذين يفتون الأطلاع على فتاواه .

نعم ربما يدعى : عدم الجزم باعتماده على اطلاقها ، فلعله كان يحملها على فرض كون الميتة مما لا نفس سائلة له ، وان كان يوحى عدم تقييده بذلك اعتماده على اطلاقها .

وعلى اي حال : فلو فرض قدح مثل هذه العبارة في كتاب الصدوق في التسالم والأجماع ، يكفيها لإثبات النجاسة الأدلة اللفظية المتقدمة .

الثانية : رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) : قال :

سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت ، هل يصلح له الصلاة فيه قبل ان يفسله ؟ قال : ليس عليه غسله ، وليصل فيه ولا بأس (١) ، فان نفي الأمر بالغسل ، مع ضم ارتكاز سرية النجاسة بالملاقاة ، يدل عرفاً على عدم نجاسة الميتة .

ويمكن ان يدفع هذا الاستدلال : بان مورد الرواية مطلق من حيث وجود الرطوبة وعدمها ، ونفي الأمر بالغسل انما يدل على عدم النجاسة باطلاقه لفرض الرطوبة ، وعليه يتعين تقييد هذا الإطلاق بما دل على نجاسة الميتة وعلى انفعال المانع بها ، فتختص هذه الرواية بفرض عدم الرطوبة . ودعوى : ان هذه الرواية ليست مطلقة بل هي منصرفة الى فرض وجود الرطوبة ، لأن نفس ارتكاز عدم السرية بدون رطوبة ، قرينة على ان استشكل السائل في لزوم غسل الثوب الداعي الى سؤاله انما هو منصب على فرض الرطوبة ، ولا اقل من كون ذلك منظوراً اليه بصورة اساسية ، على نحو لا يمكن تقييد الجواب بفرض الجفاف الذي هو خارج عن معرض استشكل الانسان العرفي في السرية .

مدفوعة : بان هذا انما يتم لو استظهر كون نظر الراوي الى جهة سرية النجاسة بالملاقاة حسب قواعد السرية العرفية ، واما لو افترضنا ان نفس الملاقاة مع الميتة بما هي ملاقاتة معها كانت موضوع استشكل لدى المشرعة ، فلا يتجه ما تقدم من دعوى اختصاص الرواية بفرض السرية وهكذا الافتراض يوجد عليه شاهد بلحاظ شخص علي بن جعفر راوي الرواية ، حيث جاء في صحيحة اخرى له : « انه سأل عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت . قال : ينضجه بالماء ويصلي فيه ولا بأس ، (٢) فانه

(١) وسائل الشيعة باب ٢٦ من ادواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٦ من النجاسات

بعد استبعاد خفاء نجاسة الكلب على مثل علي بن جعفر بتعين ان يكون السؤال ناظراً الى فرض عدم الرطوبة ، لأحتمال ان يكون مجرد الملاقاة مع الميت موضوعاً لأثر شرعى ، بلحاظ خصوصية في الموت .

بقى الكلام في الميتة من الانسان : فهل يحكم بنجاستها مطلقاً ايضاً ، أو بطهارتها كذلك ، أو فيها تفصيل ؟ .

الحق هو التفصيل بين ميتته قبل الغسل وميتته بعده ، فيحكم بالنجاسة في الاول والطهارة في الثاني ، للروايات الآمرة بغسل ما يلاقى ميتة الانسان اذا كان قبل الغسل ، كرواية ابراهيم بن ميمون ، عن ابي عبد الله : « 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 » (١) ويحمل عليه ايضاً ما ورد فيه الأمر بالغسل مطلقاً ، كرواية الحلبي ، عن ابي عبد الله : « قال : سألت عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت : فقال : يغسل ما اصاب الثوب » (٢) .

وقد يشك في دلالة روايات الباب الآمرة بالغسل على النجاسة .

اما بلحاظ ارتكازية ان نجس العين لا يظهر مع وضوح ان الميت ليس بنجس بعد التغسيل ، فيكون الارتكاز المذكور قرينة على رفع اليد عن ظهور الامر بالغسل في نجاسة الميت ، وحمله على كونه حكماً تعديلاً . واما باعتبار البناء على ثبوت الامر بغسل الملاقى لميت الانسان مطلقاً مع الرطوبة أو الجفاف ، فيكون ارتكاز عدم مراية النجاسة مع عدم الرطوبة قرينة على ان الامر بالغسل ليس بلحاظ نجاسة الميت ، والا لأختص بحال الرطوبة .

(١) وسال الشيعة باب ٣٤ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٤ من ابواب النجاسات .

واما بدعوى ان المراد بغسل الثوب غسل ما لصق به من رطوبة الميت وقذارته ، ولا يدل ذلك على النجاسة الحكمية .
وكل ذلك مدفوع :

اما الاول فيرد عليه : اولاً : ان ارتكاز عدم زوال النجاسة عن نجس العين الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع - من قبيل طهارة الكلب بصبروته ملحاً ، او طهارة الكافر بصبروته مسلماً - انما يتم في الموارد التي تكون النجاسة الشرعية فيها بنكته القذارة ، لا بنكات معنوية ، كما في المقام وكما في نجاسة الكافر والحمر ، لان زوال تلك النكته المعنوية بالتطهير ليس على خلاف الارتكاز ، بخلاف خروج ما يكون بذاته قذراً عن القذارة .

وثانياً : انه كما ينافي مع الارتكاز ارتفاع النجاسة عن نجس العين ، كذلك ينافي مع الارتكاز حمل الامر بالغسل على نجاسة الثوب الملاقى مع طهارة الملاقى - بالفتح - لان الارتكاز يقضى بعدم منجسية الطاهر . وكذلك يعتبر ايجاب غسل التنظيف والطاهر تعبداً على خلاف الارتكاز . فاذا كانت كل المحتملات على خلاف الارتكاز فليؤخذ بظهور الامر بالغسل في النجاسة .
واما الثاني فيرد عليه : اولاً : ان ما تقدم من الروايات مشتمل على ما هو مختص بفرض الرطوبة ، اذ قد فرض فيه ان شيئاً ما قد اصاب الثوب من الميت ، وهذا لا يتصور مع الجفاف . ووجود ما يدل على الامر بالغسل مطلقاً لا يكون مضراً .

وثانياً : لو سلم الاطلاق فظهور مادة الغسل في ثبوت النجاسة في مورده ، مع ارتكاز عدم سراية النجاسة بالرطوبة ، يكون كالقرينة المتصلة على تقييد الاطلاق .

واما الثالث : فيرد عليه : ان حمل الامر بغسل الثوب على ارادة ازالة العين التي التصقت به من الميت خلاف الظاهر ، لان المفهوم عرفاً

وكذا اجزائها المبانة منها ، وان كانت صغاراً (١) .

من الامر بالغسل ملاحظة الغسل لا بوصفه مجرد مزيل ، بل باعتباره منظفاً للمحل . واعتباره كذلك يساوق النجاسة عرفاً .

ومن جملة ما يمكن ان يستدل به على النجاسة موثقة عمار : قال : سئل ابو عبد الله (ع) عن رجل ذبح طيراً فوقع بدمه في البشر فقال : ينزح منها دلاء ، هذا اذا كان ذكياً فهو هكذا . وما سوى ذلك مما يقع في بئر الماء فيموت فيه : فاكثره الانسان ينزح منها سبعون دلواً ، واقله العصفور ينزح منها دلو واحد ، وما سوى ذلك فيما بين هذين ، (١) .

فان هذه الرواية تفرق بين جيفة المذكي وجيفة الميتة ، والمنسب الى الذهن العرفي المتشعري من هذه التفرقة انها بلحاظ نجاسة الميتة ، بعد ان كان اهم فارق مركز بين الجيفتين نجاسة الميتة وطهارة المذكي . وحيث جعلت ميتة الانسان معطوفة على ميتة غيره ، بل اشد منها ، استفيد من ذلك نجاستها سواء كان الامر بالنزح الزامياً أو تنزيهياً .

ومثل هذا التقريب لم يكن بالامكان اجراؤه فيما تقدم عند محاولة الاستدلال بروايات الترح على اصل نجاسة الميتة لان هذا التقريب يعتمد على افتراض المفروضة عن ارتكاز نجاسة ميتة الحيوان .

(١) قد يشك في الحكم بنجاسة الجزء المبان ، بدعوى : ان العنوان المأخوذ في موضوع روايات النجاسة هو الميتة ، والجزء من الحيوان الميت لا يصدق عليه هذا العنوان ، فلا يشمل دليل النجاسة .

ويمكن دفع هذا التشكيك :

تارة : بان اتصال بعض الاجزاء ببعض لما كان دخله في النجاسة على

خلاف الارتكاز العرفي ومناسبات الحكم والموضوع ، فتلقى هذه الخصوصية ، ويكون للدليل اطلاق لفرض الانفصال .

واخرى : بالتمسك بمثل رواية قاسم الصبقل - لو تم سندها - وقال : كتبت الى الرضا (ع) : اني اعمل اغصان السيوف من جلود الحمر الميتة ، فيصيب ثيابي ، أفأصل فيها ؟ فكتب إلي : " اتخذ ثوباً لصلاتك . الخ ، (١) فان النظر في الرواية الى سرية النجاسة الى الثوب بالملاقاة ، فهي تدل على ان الجلد المنفصل نجس فكذلك سائر الاجزاء المبانة .

وثالثة : بالتمسك بظهور ما دل على طهارة الاجزاء التي لا تحملها الحياة ، كرواية حرير قال : " قال ابو عبد الله لزرارة ومحمد بن مسلم : اللبن ، واللبساء ، والبيضة ، والشعر ، والصوف ، والقرن ، والناب ، والحافر ، وكل شيء يفصل من الشاة والدابة . فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه . (٢) . فان امره بالغسل على تقدير الاخذ بعد الموت قرينة على النظر الى الطهارة في قوله : (فهو ذكي) . وحينئذ يدل على ان الجزء المبان في الجملة محكوم بالنجاسة ، والا لم يكن هناك معنى للتنصيص . على هذه الاجزاء فقط .

ورابعة : بالاستناد الى ما دل على ان القطعة المبانة من الحيوان الحي ميتة ، بدعوى : التعدي عرفاً ، وكون ذلك الدليل قرينة على ان الميتة عنوان لوحظ موضوعاً للحكم الشرعي بنحو ينطبق على الجزء ايضاً .

وخامسة : بالمحاذ ما دل على نجاسة الميتة ، معلقةً للحكم على عنوان الجيفة ، من قبيل : قوله - في رواية حرير - " كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضاً من الماء واشرب . فاذا تغير الماء ، وتغير الطعم فلا تتوضأ

(١) وسائل الشيعة باب ٣٤ من النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة

منه ولا تشرب ، (١) . بدعوى : ان الجيفة كما تصدق على الكل تصدق ايضاً على القطعة المبانة من الميت ، فيتمسك باطلاقها .

وسادسة : بصحيحة محمد بن مسلم ، الناهية عن الاكل من آنية اهل الكتاب ، معلة ذلك بانهم يأكلون فيها الميتة (٢) . مع وضوح انهم انما يأكلون فيها جزءاً من الميتة بعد اقتطاعه ، فلو لم يكن نجساً لما تنجس الاثاء .
وسابعة : بالاستناد الى استصحاب النجاسة الثابتة قبل فصل الجزء من الميتة .

والمهم هو التقريب الاول . واما التقريبات الاخرى فاكثرها قابلة للمناقشة اما الثاني : فلضعف سند الرواية .

واما الثالث : فلان قوله : (فهو ذكي) لعله في مقام بيان التذكية في مقابل الميتة واثارها ، فلو التزم بان القطعة المبانة طاهرة مطلقاً يلزم من ذلك الغاء خصوصية العناوين المذكورة في الرواية ، اذ يكفي في خصوصيتها جواز الصلاة فيها .

واما الرابع : فلامكان منع التعدي عرفاً من تنزيل القطعة المبانة من الحي منزلة الميتة الى تنزيل القطعة المبانة من الميت ، لان الموت بالنحو المناسب للجزء عرض على تلك القطعة مستقلاً ، وعرض على هذه ضمنياً ، فلا غرابة . بقطع النظر عن الارتكاز الملحوظ في التقريب الاول . في ان تكون النجاسة في القطعة المبانة من الحي استقلالية ، وتكون النجاسة في القطعة من الميتة منوطة باتصالها . اللهم الا ان يقال : ان مثل ما جاء عن ابي عبد الله (ع) في رواية ابي بصير - لو تم سندها - من انه قال : في إليات الضأن تقطع وهي احياء : أنها ميتة « قد علق فيه الحكم بالميتة

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من الماء المطلق

(٢) وسائل الشيعة باب ٥٤ من الاطعمة المحرمة

وما تستتبع من نجاسة على عنوان (إليات الضأن تقطع) ، وهذا العنوان كما ينطبق على الإلية المقطوعة حال اتصالها كذلك ينطبق عليها بعد تقطعها ، فيثبت بالاطلاق انها ميتة ونجسة بعد التقطعة ايضاً ، واذا ثبت هذا في الإلية المقطوعة يثبت في اصل الميتة ايضاً .

واما الخامس : فلان تلك الروايات ليست في مقام البيان من ناحية اصل نجاسة الجيفة ، يتمسك باطلاقها ، بل هي في مقام بيان انفعال الماء وعلم انفعاله .

نعم لا بأس بالتقريب السادس .

واما السابع ، وهو الاستصحاب فقد يستشكل في جريانه فيما اذا حصل الانفصال والموت في آن واحد ، الا ان يتمسك بالاستصحاب التعليقي ويقال : بان هذا لو مات قبل ساعة لكان نجساً ، فتستصحب هذه القضية التعليقية الى حين الانفصال .

وهكذا نعرف : ان اوضح التقريبات في دفع التشكيك هو الاول ، اي الغاء خصوصية الاتصال والهيئة التركيبية بالارتكاز العرفي . بل يمكن ان يقال في دفع التشكيك : ان ميتة الحيوان اذا قسمت الى اجزاء فكل جزء ، وان كان لا يصدق عليه عنوان الميتة فلا يكون فردا مستقلا من موضوع دليل النجاسة ، ولكن مجموع الاجزاء يصدق عليها انها ميتة ذلك الحيوان ، لان كونها كذلك غير موقوف على اتصال بعضها ببعض ، فيثبت باطلاق الدليل نجاسة المجموع ، من دون حاجة الى الاستعانة بالارتكاز العرفي لالغاء دخل الهيئة التركيبية في موضوع النجاسة ، وانما نحتاج اليه لالغاء دخل ما يكون دخله اوضح بطلانا ، وهو انخفاض سائر الاجزاء وعدم تلفها ، فانه بعد تجزئة الميتة الى اجزاء تثبت النجاسة للمجموع على تجزئته لكونه ميتة . ولا يحتمل عرفا دخل بقاء جزء وعدم تحلله في بقاء النجاسة في الجزء

عدا ما لا تحمله الحياة منها (١) كالصوف ، والشعر ، ولوبر ،
والعظم ، وللقرون ، والمنقار ، وللفظفر ، والمخلب ، والريش ،
وللظلف ، والبيضة اذا اكتسبت للقشر الاعلى .

الآخر المنفصل عنه ، وبذلك يثبت المطلوب .

(١) دراسة حكم ما لا تحمله الحياة من اجزاء الميتة تارة : يكون بلحاظ
ادلة نجاسة الميتة الاولى . واخرى : بلحاظ الروايات الخاصة الواردة فيما
لا تحمله الحياة و فهنا مقامان :

اما المقام الاول : فقد يقال : بان المستفاد من الادلة الاولى نجاسة
الميتة ، ومقتضى ذلك نجاستها بتمام اجزائها ، فتثبت النجاسة بالاطلاق للصوف
والشعر ونحوهما ايضا .

ويمكن التشكيك في هذا الاطلاق بدعوى : ان نجاسة الميتة استفيدت
من روايات من قبيل : ما فرض فيه وقوع الميتة في الماء ، أو تفسخ الفأرة
في الاناء ، أو سقوط الحيوان وموته في السمن والزيت ونحو ذلك ، وامر
فيه بنزع الماء ، أو اراقة المائم ، أو غسل ما اصابه ذلك الماء ، ونحو هذا .
ومن الواضح ان ذلك لا يستكشف منه نجاسة تمام اجزاء الميتة حتى صوفها
وشعرها ، لان نجاسة ما عدا ذلك من اجزائها التي تحملها الحياة تكفى لتصحيح
الامر بالنزع أو اراقة أو الفصل ، لان المفروض وقوع الميتة في الماء أو
السمن لا وقوع شعرها أو صوفها خاصة .

نعم لو تم ما كان بلسان الفقه الرضوي : ان مس ثوبك ميتا
فاغسل ما اصاب ، وان مسست ميتة فاغسل يديك ، (١) فقد يقال باطلاقه
لمس صوف الميتة ، لان مس صوفها مس لها ، فيثبت باطلاق الامر بالفصل

نجاسة الصوف ايضاً . وكذلك لو قيل بالتوسعة في مفهوم جسد الميت في قوله : « سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت » (١) ، بدعوى : ان شعر الميت من جسده .

ولكن الرضوي ساقط سنداً . والتوسعة المذكورة غير واضحة عرفاً . والروايات التي ذكرناها في المسألة السابقة لاثبات نجاسة جزء الميتة ، والتي اخذ في موضوعها عنوان الجلود أو إلبات الغنم المقنطعة من الحي أو الجيفة أو الميتة التي توجد في اواني اهل الكتاب ، لا تشمل مثل الصوف والشعر مما لا تحمله الحياة كما هو واضح .

ولا يمكن التعدي من القدر المتيقن لدليل النجاسة وهو ما تحمله الحياة الى ما لا تحمله الحياة من اجزاء الميتة ، بعد فرض عدم وجود الاطلاق اللفظي ، لان الارتكاز العرفي ومناسبات الحكم والموضوع توجب احتمال الفرق وجداناً ، بل قد يدعى : انه لو تم دليل على نجاسة الميتة بعنوانها لما اتجه الاخذ باطلاقه لاثبات نجاسة مثل الصوف والشعر : إما لخروج مثل ذلك عن العنوان موضوعاً بعد عدم شمول الموت له في نظر العرف ، وإما لخروجه حكماً او سلم شمول لفظ الميتة اصطلاحاً حتى لما لا يشمل الموت للتبعية وذلك بمناسبات الحكم والموضوع .

فعلى اي حال للتشكيك في وجود الاطلاق في نفسه - بقطع النظر عن الاخبار الخاصة - مجال ، ومعه يكون المرجع الاصول النافية للنجاسة .
المقام الثاني : فيما تقتضيه الروايات الخاصة . والكلام في ذلك يقع في جهتين : احدهما : في الروايات التي يستدل بها على طهارة ما لا تحمله الحياة من الميتة والاخرى : في الروايات التي قد يستدل بها على نجاسة تلك الاجزاء ، اما على نحو النجاسة العينية المطلقة ، أو على نحو النجاسة

العينية التي تزول بالغسل ، كنجاسة ميت اللسان .

اما الجهة الاولى : فروايات الطهارة طائفتان :

الاولى : ما دلت على طهارة العناوين المذكورة واستثنائها من حكم الميتة بدون اعطاء العنوان الكلي الجامع لها ، من قبيل رواية الحسين بن زرارة : قال : و كنت عند ابي عبد الله (ع) وابي يسأل عن اللبن من الميتة ، والبيضة من الميتة ، وانفحة الميتة . فقال : كل هذا ذكي ، (١) ورواية الصدوق : و قال الصادق (ع) عشرة أشياء من الميتة ذكي : القرن ، والحافر ، والعظم ، والانفحة ، واللبن ، والشعر ، والصوف ، والريش ، والبيض ، (٢) :

وهذه الطائفة - والتي فيها ما هو معتبر السند - لا اشكال في دلالتها على الطهارة .

ولكن قد يستشكل في دلالتها على الضابطة الكلية وهي طهارة كل ما لا تحله الحياة ، ويقال : بازوم الاقتصار على العناوين المذكورة فيها غير انه لا يبعد دعوى : استفادة قاعدة كلية منها بحمل ما ورد فيها من العناوين على المثالية ، واقتناص الجامع المنتزع منها بحسب فهم العرف والمناسبات التي يراها للحكم المذكور وجعله هو موضوع الحكم بالطهارة ، فمن القريب ان يقال : ان العرف يفهم من العناوين المذكورة انها كلها بتكئة مشتركة قد حكم عليها بالطهارة ، وهي كونها مما لا تحلها الحياة ولم تكن مصب الروح الحيوانية ، وان كانت بالنظر العقلي الدقيق فيها شيء من الحياة وبذلك يستفاد من هذه الطائفة ما يستفاد من الطائفة الثانية من الحكم بطهارة كل ما لا تحله الحياة من اجزاء الحيوان .

(١) وسائل الشيعة باب ٦٨ من النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة

الثانية : ما دلت على الطهارة بعنوان كلي ينطبق على ما ليس فيه روح ولا تحمله الحياة من الاجزاء ، من قبيل رواية الحلبي عن ابي عبد الله (ع) وقال : لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة ، ان الصوف ليس فيه روح . (١) .

ودلائها على القاعدة الكلية واضحة : كما ان المقصود من الروح فيها الحياة الحيوانية ، لا مجرد النمو ونحوه كما هو واضح عرفاً ، فيشمل كل جزء غير لحمي من الحيوان ، لانه ليس فيه روح ، إما بالاطلاق اللفظي لو قيل بان ما فيه الروح تعبير عرفي عن اللحم ، أو بالاطلاق المقامي باعتبار ان العرف يفهم ان ما فيه الروح والحياة الحيوانية هو اللحم فقط ، وقد أمضى ذلك في الرواية ولم ينبه على خلافه .

ومن جملة روايات هذه الطائفة ايضاً صحيحة حريز قال : وقال ابو عبد الله (ع) لزراعة ومحمد بن مسلم : اللبن ، واللبناء ، والبيض ، والشعر ، والصوف ، والقرن ، والذئب ، والحافر ، وكل ما يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي . وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه ، (٢) .

فانها تدل على طهارة عنوان كلي هو (كل ما يفصل عن الدابة) اي ما يعتاد فصله عنه خارجاً أو ما يكون من شأنه ذلك ، كناية عن كل ما كان عارية في جسم الحيوان بحسب الفهم العرفي ، وهو ضابط قريب عرفاً مع عنوان ما لا تحمله الحياة من الحيوان ، وان كان يفرقان في صدق الاخير على العظم دون الاول . ولا يقدح في الاستدلال بها اختصاص صدرها بحال الحياة ، فان ذبلها قد دل على عدم النجاسة بعد الموت ايضاً ، وان امر فيها بالفسل بلحاظ النجاسة العرضية ، التي سوف يقع الكلام

(١) وسائل الشيعة باب ٦٨ من النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الأطعمة المحرمة .

فيها انشاء الله تعالى .

كما ان ورود عنوان الشاة في موردها لا يضر بالاستدلال ايضاً ، اذ يتعدى منها - عرفاً - الى غيرها اما بقريئة عطف الدابة عليها بعد حملها على مطلق ما يدب على الارض ، أو بالفهم العرفي وارتكازهم عدم الفرق المستوجب لحمل المورد على المثالية .

ولكن قد يستشكل في دلالة هذه الرواية : بان صدرها واردة فيما اخذ من الحيوان وهو حي ، وما هو محل الكلام - وهو المأخوذ من الميت من الاجزاء التي لا تحملها الحياة - تعرضت له الرواية في الفقرة الاخيرة في قوله : « وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه » وهذه الفقرة - بقريئة افتراضها للصلاة في المأخوذ - تختص بمثل الصوف والشعر ، فلا يستفاد منها طهارة جميع الاشياء المذكورة .

وهذا الاشكال يمكن دفعه بان ظاهر قوله : (وان اخذته) كون مرجع الضمير تمام ما ذكر في الفقرة الاولى ، واردة خصوص الصوف والشعر مما ذكر قبله وبعده اشياء اخرى في صدر الرواية خلاف المتفاهم العرفي جداً ، على نحو لا يصح قوله : (وصل فيه) قريئة عليه ، بل يكون ظهور الضمير قريئة على ان المراد بالصلاة المثال للارتفاع به على نحو ما ينتفع بالطاهر ، فيتم الاستدلال .

ومن جملة روايات هذه الطائفة ايضاً : الرواية التي ينقلها الشيخ باسناده عن صفوان عن حسين بن زرارة عن ابي عبد الله (ع) : « انه قال : العظم والشعر والصوف والريش وكل ذلك نابت لا يكون ميتاً » (١) وقد ارسلها الكليني عن صفوان ، غير انه ورد فيها عنوان : « ان كل

نابت لا يكون ميتة (١) وهو اظهر في الدلالة على الضابط العام وهو :
(ان كل نابت ليس بميتة) مما ورد في نقل الشيخ ، اذ قد يمنع دلالة
على ذلك ، حيث لم ينف الميتة عن كل نابت وانما نفى عن العناوين المذكورة .
الا ان الصحيح استفادة العموم منه ايضاً بحسب المتفاهم العرفي ، حيث
يفهم منه ان النابتية هي علة الحكم عليها بانها ليست بميتة .

الجهة الثانية : في الروايات التي قد يستدل بها على النجاسة ، فمن
تلك الروايات رواية الحلبي قال : « سألته (ع) عن الثنية تنقص وتسقط ،
أصلح ان يجعل مكانها سن شاة ؟ . قال : ان شاء فليضع مكانها سناً ،
بعد ان تكون ذكية ، (٢) .

فقد اشترط عدم كون السن من الميتة ، فلو كان السن من الميتة طاهراً ،
لما وجد مبرر لهذا الاشتراط .

وبرد عليه ان الاشتراط ليس له ظهور في كونه ناظراً الى ناحية النجاسة ،
فالعله بالمحاذ وجود حزازة في الانتفاع بسن الميتة ، أو حزازة في الصلاة
معه ، ولا يكفي ذلك لاثبات النجاسة . وغاية الامر : ان ذلك يكون مقيداً
لعموم التعليل في مثل رواية الحلبي ، المتكفلة لتعليل جواز الصلاة في
الصوف بانه ليس فيه روح ، باخراج السن من عموم التعليل فيه ، دون
ان تثبت النجاسة ، بعد قصور ادلة النجاسة في نفسها كما عرفت . هذا
مضافاً الى ان الناب صرح به في رواية حريز ، ومعه يتعين حل الاشتراط
في رواية الحلبي على الاستحباب .

ومن تلك الروايات رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابيه وقال :
قال : جابر بن عبد الله : ان دباغة الصوف والشعر غسله بالماء ، واي

(١) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة ج ٨

(٢) وسائل الشيعة باب ٦٨ من أبواب النجاسات

شيء يكون اطهر من الماء ، (١) . فان التعبير بالدبابة انما هو انسياق مع ما اشتهر من مطهريّة الدبابة للجلود . ومفاد الرواية هو ان الصوف والشعر يطهر بالغسل بالماء ، وحيث لم تفرض نجاسة عرضية للصوف والشعر كانت الرواية دالة على النجاسة الذاتية ، ولكنها منخبة نجاسة ترتفع بالغسل ، كنجاسة الميت من الانسان التي ترتفع بتغسيله .

ويرد عليه - مضافاً الى ضعف سند الرواية ، حيث لم تثبت وثاقة مسعدة بن صدقة ، وخرابة رواية الأئمة عن جابر - ان الرواية في مقام بيان المطهر للصوف والشعر ، وليست في مقام البيان من ناحية اصل نجاستها لينتمسك بالاطلاق لفرض عدم الملاقاة مع الرطوبة ، فلعل النجاسة الملحوظة هي النجاسة العرضية الحاصلة من الملاقاة بالرطوبة في فرض التنف . ولكن هذا لا يخلو من تأمل : لان الظاهر من الرواية كونها في مقام دفع استغراب مطهريّة الماء ، ولهذا تقول : واي شيء يكون اطهر من الماء ، ولا غرابة في مطهريّة الماء من النجاسة العرضية ، الحاصلة بالملاقاة ، فنفس ذلك قد يكون قرينة على ان النظر الى ارتفاع النجاسة الذاتية بالماء ، وهو امر غريب يناسب سياق الرواية الوارد في مقام دفع الاستغراب . غير ان المتعين حينئذ الحمل على المطهريّة التنزيهية جمعاً بينها وبين روايات الطهارة .

ومن تلك الروايات رواية حريز المتقدمة ، التي ورد فيها قوله : « وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه » بدعوى : ان الامر بالغسل حيث لم يفرض في موضوعه الملاقاة مع الرطوبة يدل على النجاسة الذاتية للصوف ونحوه .

ويرد عليه : ان ارتكازية عدم ارتفاع النجاسة الذاتية بالغسل ، تكون بنفسها قرينة على ان الامر بالغسل انما هو في مورد الملاقاة مع ما تخله الحياة

من اجزاء الميتة بالرطوبة ، لا مطلقاً . هذا مضافاً : الى تعيين الحمل على الاستحباب والتزهد في مقام الجمع مع مثل رواية الحلبي ، لأبعدية الجمع بينها بحمل رواية الحلبي على ما بعد الفصل . وان فرض تساوي الجمعين في نظر العرف كفى ذلك في الحكم بعدم النجاسة ، لعدم الدليل .

وهكذا نعرف ان العناوين التي ذكرها السيد الماتن (قدم) من اجزاء الميتة التي لا تخلها الحياة كلها محكوم عليها بالطهارة . غير انه ينبغي البحث في خصوص البيضة منها ، حيث انهم اشترطوا في الحكم بطهارتها اكتسابها القشر الاعلى ، فنقول : اما وجه الحكم بالطهارة فيها .

فاولاً : عدم تمامية مقتضى النجاسة ، حيث ناقشنا في تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الميتة كي يشمل البيضة .

وثانياً : انه لو سلم الاطلاق لكل جزء من الميتة فالبيضة خارجة عن اجزائها عرفاً ، خصوصاً بعد اكتساب القشرة .

وثالثاً : الروايات التي استثنت البيضة عن الميتة تفصيلاً ، أو باعتبار اندراجها في الضوابط العامة للمستثناة فيها .

والمهم من البحث في البيضة يقع في جهتين :

الاولى : في حكمها قبل اكتساب القشرة .

الثانية : في شمول الحكم المذكور للبيض من الحيوان حرام اللحم .

اما الجهة الاولى : فلا اشكال في نجاسة البيضة قبل اكتساب القشر ،

ولو من جهة الملاقاة مع النجس من اجزاء الميتة . واما بعد اكتسابه بنحو يمنع عن السراية فمقتضى ما ذكرناه الآن هو الحكم بطهارتها ، دون فرق بين ان تكون قد اكتسبت القشر الاعلى ام لا .

والمشهور بين الفقهاء : اشتراط القشرة الصلبة ، مستنديين في ذلك

الى رواية غياث عن ابي عبد الله (ع) : « في بيضة خرجت من است

سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام (١) .

دجاجة ميتة . قال (ع) : ان كانت اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا بأس بها ، (١) .

والاستدلال بها موقوف على تمامية سندها ، وان يكون البأس الملحوظ فيها هو النجاسة ، لا حرمة الاكل قبل اكتساب القشر ولو بملاك كونها من الحيات كالميتة نفسها . ولا قرينة على الملحوظ في البأس هو النجاسة ، لان حرمة الاكل نحو بأس وشدة ايضاً . والنجاسة تستتبع حرمة الاكل ، وبهذا كانت حرمة الاكل متيقنة ، فتنفى النجاسة بالاصل ، أو بالفحوى من ادلة طهارة ما ليس فيه روح .

(١) هذه هي الجهة الثانية في شمول الحكم بالطهارة لما اذا كانت من حرام اللحم الطاهر العين في حال الحياة ، ذلك انه نسب الى بعض القول باختصاص الحكم بالبيض من حلال اللحم . ويمكن توجيهه بدعوى ان مدرك الحكم بالطهارة هو الروايات المخصصة لادلة النجاسة الواردة في البيض ، أو في مطلق ما لا تحله الحياة وهذه الروايات لا تشمل بيض حرام اللحم ، لانه قد ورد بعضها في اكل بيض الدجاج (٢) ، وبعضها في جواز الصلاة (٣) وورد في بعضها التعبير بان فيها منافع الخلق (٤) ، المنصرفه عرفاً الى منفعة الاكل ، وعطف في بعضها البيض على اللبن واللبناء (٥) مما قد يدعى ايجابه للانصراف الى البيض الذي يكون في معرض الاستعمال والغذاء . ولكن الصحيح ان هذا لا يكفي للحكم بنجاسة البيضة من حرام اللحم الطاهر العين وذلك .

اولاً : لعدم تمامية مقتضى النجاسة في نفسه ، على ما مضى من عدم

(١) وسائل الشريعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة ح ٦

(٢) و (٣) و (٤) و (٥) وسائل الشريعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة

وسواء اخذ ذلك بجزأ أو نتف أو غيرها. نعم يجب غسل المنتوف من رطوبات الميتة (١) .

تمامية الاطلاق .

وثانياً لانه لو فرض تمامية الاطلاق في روايات النجاسة لكل جزء من الميتة ، فالبيضة ليست منها عرفاً .

وثالثاً : - لتمامية الاطلاق في بعض روايات الاستثناء ، كرواية الحسين ابن زرارة المتقدمة ، لخلوها من تلك القرائن المدعاة :

(١) يمكن ان يستدل على التفصيل بين النتف والجزر بوجوده :
الاول : ان الاخذ بالنتف يوجب قطع اصول الشعر وهي مما تحمله الحياة ، فيتعين الحكم بالنجاسة .
وفيه اولا : - ان غايته الحكم بنجاسة اصول الشعر المنتوف ، كما هو واضح .

وثانياً : ان الصحيح هو الحكم بطهارة اصوله ايضاً ، اذ لو سلمنا انها مما تحمله الحياة في نظر العرف فلا يمكن اثبات نجاستها ، لعدم وجود اطلاق في دليل النجاسة على ما تقدم .

الثاني : الاستدلال برواية الجرجاني عن ابي الحسن (ع) قال : « كتبت اليه اسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً . فكتب : لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وكلما كان من السخال الصوف ان جز ، والشعر ، والوبر ، والانفحة ، والقرن ، ولا يتعدى الى غيرها ان شاء الله » (١) وهي المكاتبه التي يدعى وجود السقط فيها حيث انها بعد ان استثنت « كلما كان من السخال . . الخ » لم يصرح بحكمها ، وان كان يفهم من

(١) فروع الكافي كتاب الاطعمة باب ما يلضع به من الميتة ج ٦ الحديث ٦ وقد نقلت في الوسائل

من الكافي بتوسط ابي اسحاق بين الجرجاني وابي الحسن (ع)

وبالحق بالمذكورات الانفحة (١)

السياق ان حكمها نقيض ما ذكر اولاً ، اي جواز الانتفاع بها .
 وتقريب الاستدلال بها هو : التمسك بمفهوم قوله : « الصوف ان
 جز ، لما اذا نتف الصوف عن جلد الميتة ، حيث يكون دالا على المنع
 من الانتفاع به ، فيكون ظاهراً عرفاً في نجاسته ، بناء على انصراف دليل
 عدم جواز الانتفاع الى النجاسة .
 وفيه اولاً - ضعف سندها .

وثانياً : انها معارضة برواية حرير المتقدمة التي جاء فيها قوله : « وان
 اخذته منه بعد ان يموت فافسله وصل فيه ، اذا فرض ظهور تلك الرواية
 في النظر الى النجاسة العرضية الحاصلة بالملاقاة بالرطوبة لما تحمله الحياة من
 الميتة على ما تقدم ، لان من الواضح حينئذ كون موردها هو النتف ، اذ
 في حالة الجز لا توجد الملاقاة المزبورة عادة ، فيكون الامر بالفسل بنفسه
 دليلاً على نفي النجاسة الذاتية .

(١) وذلك للروايات العديدة التي استثنت الانفحة ضمن ما استثنت
 من العناوين لو فرض تمامية المقتضى للنجاسة فيها كصحيفة زرارة عن ابي
 عبد الله (ع) قال : سألت عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال :
 لا بأس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت . قال : لا بأس به
 الحديث ، (١) فالحكم باستثناء الانفحة عن الميتة مما لا ينبغي الاشكال فيه .
 ومهم البحث في المقام عن جهتين :

الجهة الاولى : في تشخيص الصغرى ، فان الانفحة قد اختلف في
 انها اسم الظرف ، أو المظروف ، او هما معاً .

وقد خرجت الكلمة المذكورة عن مجال المحاورات العرفية اليوم ،

(١) وسائل الشيعة باب ٣٣ من الاطعمة المحرمة

وتحديدات اللغويين لها ايضاً لا تخلو من تشويش واختلاف ، كما يظهر لمن راجع كلماتهم . فالمدلول اللغوي للكلمة في عصر صدور هذه الروايات مجمل لدينا لا يمكن تحديده . وبناء على ذلك ينبغي ان يقال : انه تارة : يبنى على انكار وجود اطلاق في دليل النجاسة يشمل كل جزء جزء من المينة . واخرى : يفترض تمامية الاطلاق .

فعلى التقدير الاول : يكون الحكم هو طهارة الظرف والمظروف معاً ، متمسكاً بالاصول المؤمنة .

وعلى الثاني : فاما ان يستفاد من روايات استثناء الانفحة ان المظروف متيقن الارادة فيها على كل حال ، باعتبار نظرها الى ما فيه منافع الناس ، وبستعمل في الجبن ونحو ذلك من التعبيرات الواضحة في النظر الى المظروف . أو يقال بالاجمال فيها ايضاً ، واحتمال ان يكون نظرها الى الظرف فقط . فعلى الاول : يقتصر في الحكم بالطهارة على المظروف فقط ، ويبقى

الظرف مشمولاً لاطلاق ادلة النجاسة . *بغير علوم رسي*
لا يقال على هذا يمكن التمسك بدليل تنجيس النجس لملاقه ، لاثبات نجاسة المظروف ايضاً .

فانه يقال : دليل استثناء الانفحة وان كانت ناظرة الى النجاسة الذاتية الناشئة من المينة ، الا انه لا اشكال في ظهورها بل صراحتها في الطهارة الفعلية المسوغة للانتفاع بها ، فلو كانت نجاسة الظرف تسرى الى المظروف لسقط عن الانتفاع الفعلي ، بمجرد موت الحيوان عادة .

لا يقال : يقع التعارض بين دليل نجاسة المينة ودليل تنجيس المتنجس ، حيث يكون دليل استثناء الانفحة تخصيصاً لاحدهما ، وبعد التساقط بحكم بطهارة الظرف ايضاً .

فانه يقال دليل التنجيس نعم بسقوط اطلاقه في المقام ، اما تخصيصاً

أو تخصيصاً ، فلا يمكن ان يعارض به الاطلاق من دليل نجاسة الميتة ، الا بناء على جواز التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص ، وهو باطل عندنا .

لا يقال : ارتكازية السراية بين المتلاقيين مع الرطوبة توجب ظهور روايات استثناء الانفحة في طهارة الظرف والمظروف معاً .

فانه يقال : هذا الارتكاز وان كان ثابتاً في ذهن العرف والمتشعبة ، وعلى اساسه نستفيد طهارة المتلاقيين في سائر الموارد ، الا انه في خصوص المقام لا يمكن التعويل عليه ، باعتبار ان ارتكازية السراية يقابلها ارتكاز عدم الفرق في نجاسة الميتة بين هذا الجزء وسائر الاجزاء ، وكما ان الالتزام بطهارة المظروف دون الظرف يعنى تحديد الارتكاز الاول ، كذلك الالتزام بنجاسة الظرف يعنى تحديد الارتكاز الثاني .

واما على التقدير الثاني وهو اجمال روايات استثناء الانفحة وزددها بين الظرف والمظروف ، وهذا ما لا نقول به فتارة : يفرض ان كلامنا عن الظرف والمظروف جزء من الميتة مشمول لاطلاق دليل النجاسة واخرى : يفرض ان الجزء هو الظرف فقط ، واما المظروف فهو كالبيض ليس من اجزاء الميتة .

اما على الفرض الاول فيمكن اثبات طهارة المظروف بدعوى : ان العرف لا يحتمل نجاسة المظروف مع طهارة الظرف ، باعتبار ان جزئية الظرف والتصاقه بالميتة ، واقتضاء الموت لنجاسته بحسب المناسبات المذكورة لدى العرف أكد واشد من المظروف ، فتعتقد ببركة هذا الفهم العرفي دلالة عرفية في دليل الاستثناء لشمول المظروف ، حتى لو كان النظر فيه الى الظرف خاصة .

ولو انكرنا هذا الوجه اندرج المقام في موارد دوران امر المخصص

المنفصل بين المتباينين - وهما الظرف والمظروف - فلو قيل في مثله : بان عموم العام لكل من الفردين يعارض عمومه للآخر فيسقطان معاً ، حكم بطهارة الظرف والمظروف معاً ، رجوعاً الى الاصول العملية وان قيل : بسقوط احد الاطلاقين وبقاء الآخر باجماله على حجيته ، لزم الاحتياط لا محالة ، باعتبار العلم بالحجية على النجاسة في احدهما .

واما على افتراض عدم جزئية المظروف للميته ، فبالامكان اثبات طهارته مع الاستغناء عما سبق باحد وجهين آخرين :

الاول : التمسك باطلاق دليل النجاسة في الظرف لرفع اجمال دليل الطهارة وتعيينه في المظروف .

الثاني : التمسك بالاصول المؤمنة بعد عدم شمول دليل النجاسة له ، فيحكم بعدم نجاسة المظروف ذاتاً وعرضاً ، ونجاسة الظرف ذاتاً . اما عدم نجاسة المظروف ذاتاً فللاصل ، واما عدم نجاسته عرضاً فللدليل الاستثناء ، فانه سواء كان شاملاً للظرف أو المظروف يدل على عدم النجاسة العرضية للمظروف كما هو واضح ، واما نجاسة الظرف فللتمسك باطلاق دليل النجاسة فيه .

الجهة الثانية من البحث في شمول الحكم بالطهارة لانفحة ما لا يؤكل لحمه ويمكن تقريب الحكم بطهارتها باحد وجوه :

الاول : ان الانفحة بمعنى المظروف ليست جزءاً من الميتة ، فلا مقتضى للحكم عليها بالنجاسة ، فيرجع فيها الى اصالة الطهارة .

وفيه : انه لو اريد بهذا الوجه نفي النجاسة الذاتية عن الانفحة من غير المأكول باعتبار قصور مقتضيها عنها فهو صحيح ، غير انه لا ينتج الطهارة الفعلية . وان اريد به نفي النجاسة العرضية ايضاً - بدعوى : ان دليل انفعال ملاقي الميتة مخصوص بموارد الملاقاة الخارجية مع الميتة ، فلا

اطلاق له لمثل الملاقاة الداخلية في محل الكلام فهو فاسد ، اذ لو سلم عدم وجود اطلاق لفظي في ادلة انفعال ملاقى الميتة فلا اشكال في ان العرف يلفى خصوصية الملاقاة مع النجس من خارج أو من داخل ، ويفهم من الدليل مدلولاً اوسع من مورد الملاقاة الخارجية .

الثاني : دعوى قصور دليل نجاسة الميتة في نفسه عن الانفحة بكلا جزئيهما الظرف والمظروف ، اما المظروف فلمعده كونه من اجزاء الميتة ، واما الظرف فلانه وان كان جزءاً منها غير انه لا يوجد في دليل النجاسة اطلاق لكل جزء من الميتة ، كي يشمل مثل هذا الجزء ايضاً .

وهذا الوجه يتوقف تماميته على قصور الاطلاق في ادلة نجاسة الميتة لاجزائها ، وعدم كونه من القدر المتيقن بضم ارتكاز عدم الفرق .

الثالث : بعد افتراض تمامية المقتضى للنجاسة في نفسه يتمسك بعموم الضابط الكلى الذي استثنى من النجاسة في روايات الاستثناء ، من قبيل ما ورد في رواية الحلبي المتقدمة ، لا بأس بالصلاة في صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح ، فانها مطلقة وغير مختصة بماكول اللحم .

وفيه : ان روايات الاستثناء لا تنفي الا النجاسة الدائمة الناشئة من الموت ، فهي تدل على ان النجاسة التي تحصل بالموت لا تكون الا فيما له روح من اجزاء الحيوان ، واما النجاسة العرضية الحاصلة بالملاقاة مع الميتة برطوبة فلا نظر الى نفيها ، فلا بد في نفي النجاسة العرضية للمظروف من التشبث ببعض ما سبق .

الرابع : التمسك بالاطلاق في بعض روايات استثناء الانفحة لما اذا كانت من غير المأكول ، فان جملة منها وان كانت ناظرة الى الانتفاع بها ووضعها في الجبن مما يعني اختصاصها بالمأكول ، غير ان هنالك ما يمكن دعوى الاطلاق فيه ، من قبيل : رواية الحسين بن زرارة المتقدمة ، حيث

وكذا اللبن في الضرع . ولا ينجس بملاقاة الضرع النجس ،
لكن الاحوط الاجتناب (١) .

كان السؤال فيها عن الانفحة من الميتة بقول مطلق :

وهذا الوجه يتوقف على امرين :

الاول : عدم استظهار انصراف عنوان الانفحة الى خصوص ما كان

متعارفاً وضعه في الجبن ، وهو الانفحة من المأكول .

الثاني : ان يكون المراد من الانفحة الظرف أو الظرف والمظروف

معاً اما لو اريد منها المظروف فقط ، فغاية ما يثبت بالاطلاق المذكور هو
انتفاء النجاسة الدائمة التي تنشأ من الموت ، ولا يثبت به الطهارة الفعلية
والوجه في ذلك هو : انه وان كان المستظهر دلالتها على الطهارة الفعلية
لا الحيثية ، الا ان ذلك لم يكن باعتبار ظهور الخطاب لفظاً ، وانما كان
بنكتة دفع اللغوية فيما لو كان الجواب حكماً جهتياً حيث لا ينفع السائل في
وظيفته العملية ، ومن الواضح ان هذه النكتة لا تقتضي الاطلاق اذ يكفي
لدفع اللغوية المذكورة ان يكون الحكم فعلياً بلحاظ ما هو المتيقن من الخطاب
ومحل ابتلاء المكلفين ، وهو الانفحة من مأكول اللحم ، وعليه فلا بأس
بالتمسك باطلاق ادلة الانفعال في انفحة غير المأكول .

(١) يقع البحث اولاً عن طهارة اللبن في ضرع الميتة من مأكول

اللحم ، وبعد الفراغ عن ذلك يبحث عن لبن الميتة من غير المأكول .

والبحث عن لبن الميتة من الحيوان المأكول ، تارة : على مستوى

القاعدة والروايات العامة . واخرى : على مستوى الروايات الواردة في

لبن الميتة خاصة .

اما على مقتضى القواعد العامة : فالصحيح هو عدم ثبوت النجاسة

الدائية ، اما لعدم الاطلاق في دليل نجاسة الميتة لكل جزء منها ، أو لعدم كون اللبن من اجزائها ، أو لشمول ضابط ما ليس له روح المستثنى من دليل النجاسة للبن ايضاً . واما النجاسة العرضية - باعتبار الملاقاة مع الضرع - فنفيها مبني على الالتزام باحد الامرين : من دعوى قصور دليل الانتفاع للملاقاة الداخلية مع الميتة ، أو دعوى عدم نجاسة الضرع لقصور دليل نجاسة الميتة عن شمول كل جزء منها . وكلاهما ممنوع .

واما الروايات الخاصة : فهي متنافية فيما بينها . فمثل رواية الحسين بن زرارة المتقدمة دلت على طهارة اللبن ، ومثلها رواية زرارة المتقدمة وغيرها ، ومفادها نفي النجاسة الدائية والعرضية للبن معاً .

وهناك من الروايات الخاصة ما قد يجعل معارضا لذلك ، من قبيل رواية وهب : « ان علياً (ع) سئل عن شاة ماتت فحلب منها اللبن . فقال (ع) : ذلك الحرام محضاً » (١) .

ودلالاتها وان كانت على الحرمة دون النجاسة ، غير ان هذا لا يرفع التعارض بينها وبين الطائفة الاولى الدالة على الطهارة ، وذلك باعتبار ان دلالتها على ذكاة اللبن في الضرع وانه لا باس به بلحاظ الحلية وجواز الانتفاع به ، لا مجرد الطهارة المستوجبة لعدم غسل ملاقيه فحسب . ورواية الجرجاني المتقدمة ، حيث حصرت المستثنى من الميتة في عناوين ليس اللبن منها ، ثم ذيلت بانه لا يتعدى الى غيرها ، وهو مما يأبى عن التخصيص عرفاً ، فيكون دليلاً على عدم الانتفاع بغيرها ، فيعارض اخبار الطهارة بالتقريب المتقدم .

ولكن رواية وهب ساقطة سنداً بوهب . وكذلك لا اعتبار برواية الجرجاني سنداً ، لعدم ثبوت وثاقته . وبهذا تبقى روايات الطهارة بلا معارض

خصوصاً اذا كان غير مأكول اللحم (١)

فلا تصل النوبة الى ايقاع التعارض بين الطائفتين من الروايات ، ليعالج التعارض تارة : بالالتزام باستحكامه ، وترجيح روايات النجاسة لموافقتها للسنة القطعية الدالة بالاطلاق على نجاسة اللبن باعتباره جزءاً من الميتة أو ملاقياً لها بالرطوبة . واخرى : بالالتزام بالجمع العرفي بحمل روايات المنع على التنزه ، وثالثة : بالالتزام باستحكام التعارض بين دليل الحلية ورواية وهب لصراحتها في الحرمة على نحو يأبى عن الحمل على التنزه ، ويرجم بعد ذلك الى اطلاق قوله - في رواية الجرجاني - (ولا يتعدى الى غيرها) بدعوى : ان هذا الاطلاق في نفسه قابل لان يقيد بروايات الطهارة ، فيكون كالمرجع الفوقاني بعد تساقط الخاصين .

(١) والحكم بطهارته على مقتضى القاعدة مبنى على نفي النجاسة الذاتية والعرضية فيه . والاول وان كان ممكناً باعتبار قصور في دليل النجاسة الذاتية في نفسه ، الا ان نفي النجاسة العرضية بحاجة الى ضم الضميمة المتقدمة في لبن ميتة المأكول ، وقد تقدم عدم تماميته .

واما مقتضى الروايات الواردة في لبن الميتة : فما ورد منها بعنوان جواز الشرب والانتفاع وان كان خاصاً بميتة المأكول ، الا ان مثل رواية حسين بن زرارة المتقدمة - و يسأله عن اللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة . فقال : كل هذا ذكي ، - يمكن دعوى اطلاقها للبن من ميتة غير المأكول ايضاً .

غير انه مع ذلك يمكن المنع عن الاطلاق المذكور من جهتين :
الاولى : دعوى انصراف عنوان اللبن فيها الى لبن المأكول ، باعتبار ان النظر الى حيثية الانتفاع باللبن وليس النظر الى الطهارة من حيث هي ، ومن الواضح ان الانتفاع المتعارف باللبن يكون بالشرب ونحوه ، وهو

ولا بد من غسل ظاهر الانفحة الملاقى مع الميتة (١) هذا في غير نجس للعين ، واما فيها فلا يستثنى شيء (٢)

مخصوص بالمأكول .

الثانية : ان غاية ما يستفاد من الرواية هو طهارة اللبن في نفسه ، اى عدم نجاسته ذاتاً ، واما نفي نجاسته العرضية من جهة ملاقاته الضرع فانما يكون بملاك دفع اللغوية عرفاً ، ومن الواضح ان هذا لا يقتضى العموم ، اذ يكفى في دفع ذلك نفي النجاسة العرضية في ما هو القدر المتيقن وهو لبن المأكول ، فيبقى دليل انفعال ملاقى النجس شاملاً له .
وهكذا يكون الحكم بالطهارة الفعلية في لبن الميتة من غير المأكول محل اشكال .

(١) باعتبار وجود الرطوبة عادة .

(٢) على ما هو المشهور ، بل المتفق عليه بين الاصحاب عدا ما ينسب الى السيد المرتضى (قدّه) : وتفصيل البحث عن وجه عدم الاستثناء يقتضى ان يتكلم في جهتين :

الجهة الاولى : انه لا اشكال في عدم اقتضاء ادلة النجاسة العينية في الكلب والخنزير - التى جاءت بلسان الامر باراقة ما ولغ فيه الكلب والخنزير - لنجاسة كل جزء منها ، بحيث يشمل مثل الشعر ، لوضوح عدم انطباق ذلك العنوان على الملاقاة مع الشعر . واحتمال الفرق موجود عرفاً .

ولكنه مع ذلك يمكن استفادة الاطلاق من مثل ما ورد بلسان الامر بغسل ما اصابه الكلب أو الخنزير (١) ، فانه صادق ايضاً فيما اذا اصابه بشعره ونحوه مع الرطوبة ، فيدل على نجاسته ايضاً . ويالحق به مثل العظم

أو غيره من الاجزاء الداخلية بالفهم العرفي ، وارتكازية عدم الفرق وان الملاك كونه من الكلب .

وكذلك يمكن الاستدلال بمثل قوله في الكلب : « رجس نجس » (١) فان مقتضى اطلاق كونه رجساً نجساً كونه كذلك بتمام اجزائه .

وهكذا يثبت نجاسة كل اجزاء الحيوان نجس العين في حال الحياة . واما بعد الموت فحيث ثبتت نجاسة جميع اجزائه في حال الحياة بلا استثناء تثبت نجاستها بعد الموت ايضاً ، لا من جهة شمول عنوان الكلب او الخنزير له كي يقال : بانه متقوم بالحياة ، بل من جهة ان العرف لا يحتمل ان يكون الموت مطهراً للنجس ، وانما العكس هو المركز عرفاً ومتشريعاً ، مما يجعلنا نفهم من دليل النجاسة العينية ان موضوع الحكم هو جسم الحيوان المذكور من دون دخل حياته فيه ، فيكون باقياً بعد الموت ايضاً .

الجهة الثانية : ان روايات استثناء العناوين السابقة انما تنفي النجاسة الثابتة في الميتة بملاك الموت ، واما النجاسة العينية الثابتة للحيوان في نفسه فلا نظر فيها الى نفيها . وعليه فحتى لو تم الاطلاق في روايات الاستثناء للميتة من نجس العين لا يقتضي ذلك الا الحكم بارتفاع النجاسة عن المستثنيات من جهة الميتة مع بقاء نجاستها العينية على حالها .

وهكذا يتضح عدم تمامية الاستثناءات المذكورة في الميتة من نجس العين ، غير انه في خصوص شعر الخنزير ربما يستدل بروايتين على الطهارة : الاولى : صحيحة زرارة عن ابي عبد الله (ع) قال « سألته : عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال : لا بأس » (٢) .

(١) وسائل الشيعة باب ١٢ و ١٣ من النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ١٤ من الماء المطلق

(مسألة - ١) الاجزاء المبانة من الحي مما تحمله الحياة
كالمبانة من الميتة (١)

وتقريب الاستدلال بها مبني على : أن يكون نظر السائل الى الماء القليل في الدلو بعد افتراض ان الماء يتقاطر عادة من الحبل فيه ، وافترض ارتكازية سراية النجاسة وعدم اعتصام الماء القليل . وقد تقدمت الاحتمالات المتصورة في هذه الرواية ، وما هو الظاهر منها في مباحث المياه ، فراجع .
الثانية : ذيل رواية الحسين بن زرارة المتقدمة ، حيث جاء فيها « قلت له : فشعر الخنزير يعمل حبلاً ويستقى به من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ منها . فقال : لا بأس به » (٢) .

وهي اظهر في ان حيثة السؤال فيها نجاسة الشعر ، باعتبار وقوعه في سياق السؤال عن نجاسة شعر الميتة ، فتكون دالة على طهارة شعر الخنزير فاذا امكن الغاء خصوصية الخنزير والتعدي منه الى الكلب ، بل الى غير الشعر ايضاً من الاجزاء غير الحمية من الحيوان ، ثبت الحكم بطهارة المستثنيات من الحيوان نجس العين ايضاً .

الا ان مثل هذا التعدي مشكل ، بل ممنوع في مثل الانفحة واللبن واللبناء ونحوها ، لوضوح احتمال الفرق بينها وبين الشعر الخارجي للحيوان عرفاً . هذا مضافاً الى ان ذهاب الاصحاب - كلاً أو جلاً - الى عدم استثناء شيء عن نجس العين يمنع عن الرجوع الى هذه الرواية ، اذ ربما يوجب الوثوق والاطمئنان بخلافها ، فالاحتياط متعين .

(١) وذلك لا لصدق عنوان الميتة بنحو تشمله الاطلاقات لو تمت ، فان الميتة عرفاً هي الحيوان الذي ذهبت عنه روحه فلا تشمل الجزء المبان

منه . بل للتمسك باطلاق دليل التنزيل المتمثل في عدة روايات :
 منها : رواية ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) : « انه قال في إليات
 الضأن تقطع وهي احياء : انها ميتة » (١) ورواية محمد بن قيس عن ابي
 جعفر (ع) : « قال : قال امير المؤمنين (ع) : ما اخذت الحباله من صيد
 فقطعت منه يداً ورجلا فذروه فانه ميت » (٢) .

وقد يستشكل في الاستدلال بهذه الروايات : تارة بدعوى : ان
 التنزيل منصرف الى كونه بلحاظ الحكم بالحرمة ، فلا تثبت به نجاسة المنزل
 واخرى بدعوى : ان هذا ليس تنزيلاً بل تطبيقاً حقيقياً لما يقصده الشارع
 من عنوان الميتة ، ومعه يكون كل اثر من آثار الميتة ثابتاً له باطلاق دليله
 لا بنفس تلك الروايات ، وفي المقام لا اطلاق في دليل نجاسة الميتة يشمل
 هذا المصداق من الميتة ، فلا موجب لنجاسته .

أما الدعوى الاولى فتندفع : بان ظاهر التعليل في قوله : « ذروه فانه
 ميت » المغايرة بين العلة والمعلول ، فلو كان مفاد العلة هو التنزيل بلحاظ
 الحرمة خاصة لما حفظ ظهور التعليل في المغايرة عرفاً ، بخلاف ما اذا بنى
 على كلية التنزيل فان المغايرة بالجزئية والكلية تكون محفوظة بين المعلل والعلة .
 هذا مضافاً الى ان مجرد كون الحرمة اظهر من النجاسة بالنسبة الى الميتة
 لا يتنافى باطلاق التنزيل ، ما لم تكن الاظهرية بالغة الى درجة توجب انصراف
 الدهن عن النجاسة الى الحرمة رأساً .

وأما الدعوى الثانية فقد اجيب عليها : بان بيان الافراد الحقيقية لما
 لم يكن من وظيفة الشارع فتعرضه لذلك انما يكون لاجل تعميم الحكم ،
 وليس الحال كما لو علم بفردية فرد له لا من قبل الشارع ، فانه لا يعممه

(١) وسائل الشريعة باب ٦٢ من النجاسات

(٢) وسائل الشريعة باب ٢٤ من الصيد والدبابة

الحكم الا اذا كان الدليل في نفسه عاماً له . فبيان الشارع للفرد الحقيقي كبيانه للفرد التنزيلى يقتضى عموم الحكم له ولو كان الدليل قاصراً عن اثبات ذلك .

ولا يخلو هذا الجواب من تأمل ، لان غاية ما يقتضيه هذا التقريب : ان بيان الشارع للفرد الحقيقي ظاهر عرفاً في كونه استطرافاً الى اثبات الحكم ، بنكتة ان بيان الافراد الحقيقية بما هو ليس من وظيفة الشارع . ولكن هذه الدلالة السياقية الحالية ليس لها اطلاق بلحاظ تمام الاحكام التى ينزج ثبوتها للعنوان الذى تصدى الشارع لبيان مصداقه ، فان الظهور في الاستطرافية يكفى في حفظه في المقام ان يكون بيان الفرد الحقيقي بقصد تعميم الحكم بالحرمة ، ولا قرينة على كون تعميم النجاسة ملحوظاً ايضاً . وهذا بخلاف ما اذا حملنا العبارة على التنزيل ، لان مفادها حينئذ ان حكم المبة يجرى عليه ، فيتمسك باطلاقه لاثبات كل ما يصدق عليه انه حكم المبة للمنزل . فالاحسن في دفع الدعوى الثانية : انكار اصلها الموضوعي واستظهار كون التطبيق تنزيلياً ، فان نفس عدم كون القطعة المبانة مصداقاً عرفاً لعنوان المبة بوجب ظهور الدليل الشرعي في التنزيل ، لا في التطبيق الحقيقي لمعنى غير عرفي للكلمة على القطعة المبانة .

ومما يؤيد الحكم بالنجاسة رواية الحسن بن علي قال : « سألت ابا الحسن (ع) فقلت : ان اهل الجبل تنقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها قال : هي حرام . قلت : فنصطبح بها . فقال : اما تعلم انه يصيب اليد والثوب وهو حرام ، (١) وهي بقرينة ما فرضه من محذور في اصابة اليد والثوب يعلم انها تتكفل الحكم بالنجاسة . وانما جعلناها مؤيدة لضعف سندها بالمعلى بن محمد .

الا اجزاء للصغار (١) كالثالول ، والبثور ، وكالجلدة التي تفصل من الشفة ، أو من بدن الاجرب عند الحلك ، ونحو ذلك

(١) وذلك لقصور دليل النجاسة ، وهو الروايات السابقة المتكفلة لتزيل القطعة المبانة من الحي منزلة الميتة ، لورودها في اليد والرجل وإلية الغنم ونحو ذلك .

ويؤيد ذلك رواية علي بن جعفر : « عن الرجل يكون به الثالول أو الجرح هل يصلح ان يقطع الثالول وهو في صلاته ، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه . قال (ع) : ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا بأس ، وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعله » (١) .

وتقريب الاستدلال بالرواية : اما بدعوى : انها رخصت في قطع الثالول مع عدم التخوف من خروج الدم ، وقطع الثالول يساق عادة حمله ، فلو كان في نظر الشارع مبينة لكان من حمل الميتة في الصلاة ، وهو غير جائز . واما بدعوى : ان قطع الثالول يعرض المصل علة لمس الثالول بيده ، فلو كان الثالول نجساً عند اقتطاعه لتنجست يده مع الملاقاة بالرطوبة ، فاطلاق نفى البأس يدل على عدم النجاسة .

ولا بأس بالاستعانة بهذه الرواية كمؤيد ، واما جعلها كدليل على نحو يصلح لتقييد دليل النجاسة لو تم اطلاقه فهو محل اشكال ، لامكان المناقشة في الدعويين المذكورتين :

اما الدعوى الاولى فيرد عليها اولاً : انها تتوقف على الالتزام بقيام دليل على عدم جواز حمل الميتة في الصلاة ، واما اذا قيل بان الممنوع في الدليل الصلاة في الميتة ولو في شمس منها لا ما يشمل الحمل فلا تتجه الدعوى المذكورة . وثانياً : انه لو سلم قيام دليل لفظي على عدم جواز

(مسألة - ٢) فأرة المسك المبانة من الحي طاهرة على

الاقوى (١)

حمل الميتة ، فغاية ما تدل عليه الرواية جواز حمل الثالول ، وهذا لا يعارض دليل النجاسة لو فرض انه يقتضى باطلاقه نجاسة هذا الثالول ، لان الدليل المفترض للنجاسة ان كان هو نفس دليل نجاسة الميتة ، بدعوى انطباق عنوان الميتة حقيقة على القطعة المبانة فلا بأس بالالتزام باطلاقه اذا تمت هذه الدعوى ، مع البناء على جواز حمل الثالول في الصلاة واستلزام الجمع بين النجاسة وجواز الحمل التخصيص في دليل عدم جواز حمل الميتة ، مندفع بان دليل عدم جواز الحمل ان كان موضوعه طبيعي الميتة فالتخصيص معلوم على كل حال بعد فرض ان الثالول ميتة ، وان كان موضوعه الميتة النجسة فالامر فيه بالنسبة الى الثالول يدور بين التخصيص والتخصيص ، ولا معين حيثئذ للتخصيص المقتضى للطهارة

وان كان دليل النجاسة المفترض اطلاقه للثالول روايات القطعة المبانة ، فمن الواضح ان الخروج عن اطلاق التنزيل فيها بلحاظ جواز الحمل في الصلاة لا يبرر رفع اليد عن اقتضائه للحكم بالنجاسة .

واما الدعوى الثانية فيرد عليها : ان الملاقة مع الرطوبة ليست امراً ملازماً عادة لقطع الثالول ، وانما هو امر اتفاقي . والسؤال ليس ناظراً الى ما قد يتفق وقوعه من المحاذير المحتملة ، بل الى ما هو ملازم لعملية قطع الثالول من ايقاع فعل اجنبي في الصلاة او امر غالب الاتفاق كخروج الدم ، فنفي البأس لا يكون نافياً للمحذور من ناحية الامور الاتفاقية التي قد تترتب على قطع الثالول ، من قبيل سراية النجاسة بسبب الملاقة مع الرطوبة رغم عدم خروج الدم .

(١) المسك : اسم لمادة متجمدة من دم الغزال ، يحوطها جلد يسمى

بقارة المسك . وهي تؤخذ من الحيوان - نارة - بعد تذكيته ، واخرى في حياته ، وثالثة حال كونه ميتة .

فاذا اخذت منه بعد التذكية ، فلا اشكال في طهارتها وطهارة المسك داخلها ايضاً ، حتى لو كان دماً غير مستحيل باعتباره من الدم المتخلف .
واما اذا اخذت منه حياً ، فقد سبق ان القطعة المبانة من الحي لا يشملها اطلاق ادلة نجاسة الميتة ، وانما حكم بنجاستها على اساس الروايات الواردة في إلبات الغنم وما قطعت الحباله من يد ورجل . وعليه فقد يفصل في المقام بين الفارة التي يلقيها الغزال بطبعه ، وما ينتزع منه انتزاعاً قبل اوان انفصاله ، فالاول غير مشمول لمقاد تلك الروايات ، لاحتمال الفرق صرفاً بينه وبين مواردنا التي كانت القطعة المبانة فيها غير متهيئة بطبعها للانفصال ، كالفارة ، فلا يبقى فيها دليل على النجاسة . واما الثاني فلا بأس بدهوى : ان تلك الروايات - بعد الغاء ما يساعد العرف على الغائه من خصوصيات المورد فيها - شاملة له . اللهم الا ان يقال : ان تلك الروايات موردها هو الاجزاء التي تحملها الحياة من الحيوان ، وليست فارة المسك كذلك إما لانها ليست جزءاً من الحيوان راساً ، بل نسبتها نسبة البيضة الى الدجاجة . وإما لانها ليست مما تحملها الحياة من اجزائها ، فانها وان كانت من قبيل الجلد ، ولكن تهيأها بحسب طبعها للسقوط تدريجاً يجعل نسبتها الى الحياة اضعف من نسبة مائر الاجزاء . وبتعبير آخر : ان روايات الحباله وإلبات الغنم ناظرة الى الجزء الذي لو كان متصلاً بالحيوان حين موت ذلك الحيوان يحكم بنجاسته ، فتدل على نجاسته بفصله عنه حال الحياة ايضاً ، فلا بد في المرتبة السابقة من الثبات ان فارة المسك مما يتنجس إذا مات الغزال وهي متصلة به ، فاذا منع من ذلك لعدم الاطلاق في دليل نجاسة الميتة لمثل ذلك ، فلا تشملها روايات الحباله ايضاً .

واما طهارة المسك فيها فيمكن تقريبها من وجوه :

الاول : انه ليس بدم عرفاً ، سواء كان دماً بحسب تحليله العلمي ، او مادة مغايرة للدم حقيقة - كما هو كذلك عرفاً - على ما نقل عن بعض الخبراء بذلك .

الثاني : قصور مقتضي النجاسة لشمول المسك ولو فرض انه دم ، لما سوف يأتي من عدم تمامية مطلق أو عموم على نجاسة دم الحيوان ، وانما الدليل قد دل على نجاسته في موارد مخصوصة لا يمكن التعدى منها الى مثل هذا الدم الذي يحتمل فيه الفرق قوياً .

الثالث : أنه لو فرض تمامية اطلاق على نجاسة كل دم من الحيوان ، يقال : بعدم الشمول لهذا الدم ، باعتباره متكوناً من مواد في داخل الفأرة - نظير الدم المتكون في البيضة - فلا يكون دم الحيوان .

الرابع : التمسك بسيرة المتشريعة على معاملة المسك بل وفأرته ايضاً معاملة الطاهر في استعمالهم الكثيرة ، مما يكشف عن تجوز الشارع ذلك وامضائه .

وهذا الوجه باعتباره دليلاً لياً يقتصر فيه على القدر المتيقن ، وهو المتخذ من الحي وكان منفصلاً بنفسه .

واما فأرة المسك من ميتة الغزال فقد يتمسك لاثبات نجاستها باطلاق دليل نجاسة الميتة ، باعتبارها جزءاً من الميتة .

ويمكن التشكيك في ذلك : إما بتقريب : ان دليل نجاسة الميتة لا اطلاق فيه من ناحية الاجزاء على نحو يشمل فأرة المسك ، كما يظهر من مراجعة ما تقدم من الروايات ، إلا اذا بنى على ان الفأرة مما تحلها الحياة ، واستفيد المفهوم بنحو الموجبة الكلية من اخبار استثناء ما لا تحله الحياة ، بحيث كانت تدل على ان غيرها محكوم بالنجاسة مطلقاً ، وهو في غاية الاشكال ،

لان استثناء شيء لا ينفي استثناء شيء آخر . وعليه فاحتمال الفرق بين فارة المسك وغيرها من الاجزاء موجود عرفاً ، ولو بعناية ان كونها متهية بطبيعتها للانفصال يجعل نسبتها الى الحياة اضعف من نسبة سائر الاجزاء ، بنحو لا يلزم عرفاً من نجاسة سائر الاجزاء نجاستها ، ولا اطلاق ينفي هذا الاحتمال .
واما بتقريب : ان فارة المسك ليست جزء من الميتة اصلاً ، بل نسبتها الى الحيوان نسبة البيضة الى الدجاجة ، فلا تثبت نجاستها ولو تم اطلاق على نجاسة الميتة .

وربما يستدل على طهارتها : بالمداول الالتزامي العرفي لما دل على طهارة المسك الملاقى معها من الداخل ، بعد ظهوره في اثبات الطهارة الفعلية لا الجهتية ، فلو كانت نجسة لتنجس المسك في داخلها بالعرض .
وفيه اولاً : ما تقدم في مسألة اللبن في الضرع وانفحة الميتة ، من عدم تمامية مثل هذه الدلالة الالتزامية .

وثانياً : ان روايات طهارة المسك تثبت طهارته الذاتية فعلاً ، واما عدم نجاسته بالسراية فليس مدلولاً لها ، وانما تدل عليه لو فرض ان المسك كان كاللبن في الضرع مائعاً ، واما لو كان منجمداً حين الموت . ان كان مائعاً قبل ذلك . فلا تنعقد الدلالة المزبورة لنفي نجاسته العرضية لو لاقى النجس مع الرطوبة .

واما المسك المتخذ من الميتة فايضاً يحكم بطهارته بالوجوه التي تقدمت في اثبات طهارة المسك المتخذ من الحي ، عدا الوجه الاخير كما اشرنا سابقاً . هذا كله على مقتضى القاعدة الاولى .

واما في ضوء الروايات الخاصة : فقد وردت عدة روايات اهمها ثلاث :
الاولى : رواية علي بن جعفر سأل اخاه موسى (ع) عن فارة المسك تكون مع من يصلى ، وهي في جيبه أو ثيابه ؟ فقال : لا بأس

بذلك ، (١) فإنها تدل بالمطابقة على جواز حمل فأرة المسك في الصلاة ، وبالملازمة على عدم نجاستها حيث لا يجوز حمل النجس في الصلاة ، وحيث اطلق فيها فأرة المسك دون تفصيل بين ما يتخذ من الحي وما يتخذ من الميتة فيستفاد منها - لولا دعوى كون المتعارف خارجاً اخذها من الحي لا الميتة - طهارتها حتى لو كانت من الميتة .

وهذا الاستدلال في غير محله : ذلك ان الملازمة المذكورة بين جواز حمل شيء في الصلاة وعدم نجاسته ، ان اريد بها الملازمة العرفية فهي ممنوعة اذ لم يثبت مركزية هذا الحكم عند العرف بدرجة ينعقد بركتها ظهور للفظ في نفي النجاسة .

وان اريد بها الملازمة الثبوتية شرعاً ، فاما ان يفترض ثبوتها بدليل قطعي ، أو يفترض ثبوتها باطلاق في دليل لفظي :

فعل الاول تقع المعارضة بين المدلول الالتزامي المذكور مع دليل نجاسة الميتة المفترض اطلاقه لفأرة المسك . وهذه المعارضة بين الرواية ودليل نجاسة الميتة بنحو العموم من وجه ، لان شمول الرواية للمتخذ من الميتة انما كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، ومعه ربما يرجح دليل النجاسة ، إما لكونه قطعي الصدور اجمالاً ، أو لكونه اقوى دلالة .

وعلى الثاني لا يثبت بهذه الرواية سوى جواز الحمل في الصلاة . واما اثبات طهارتها فهو موقوف على التمسك باطلاق دليل عدم جواز حمل النجس في الصلاة للمقام ايضاً ، كي تثبت به انها ليست من النجس ، وهذا من التمسك بالعام في مورد دورانه بين التخصيص والتخصيص ، حيث يعلم بانتفاء هذا الاطلاق اما تخصيصاً أو تخصيصاً . واثبات التخصيص باصالة عدم التخصيص غير صحيح عندنا ، على ما اشرنا اليه مراراً .

إلا ان الصحيح عدم ثبوت الملازمة الشرعية المذكورة في نفسها على ما يأتي تحقيقه في محله .

الرواية الثانية : ما في مكتبة الحميري الى أبي همد (ع) و يجوز للرجل ان يصلّى ومعه فأرة المسك ؟ فكتب (ع) : لا بأس به اذا كان ذكياً ، (١) وهي تفصل بين فرض التذكية وعدمها . ومن هنا وقع الاستدلال بها على لجاسة فأرة المسك من الميتة ، بل من الحي ايضاً نمسكاً باطلاق المفهوم .

غير ان الانصاف ان استفادة مثل هذا الاطلاق على خلاف الفهم العرفي بحسب مناسبات الحكم والموضوع ، لان الذكاة بحسب الفهم العرفي ليست صفة أولية للحيوان في عرض صفة الموت والحياة ، بل صفة ثانوية في طول زهاق روحه ، وبقابلها في مرتبتها الميتة التي هي القسم الآخر للحيوان الذي زهقت روحه .

فالتعليق على مثل تلك الصفة الثانوية يكون ظاهراً عرفاً في افتراض الصفة الأولية في اصل الموضوع ، واقتناص المفهوم في حق البديل المناسب للصفة الثانوية الواقع في مرتبتها ، وهذا يعنى ان مورد مفهوم قوله : « اذا كان ذكياً » هو فرض الموت فلا يشمل الحي .

فالمهم ملاحظة دعوى دلالتها بالمفهوم على نجاسة المتخذ من الميتة بتقريب : انها تدل بالمفهوم على عدم جواز حمل فأرة المسك من الميتة في الصلاة ، ولا وجه له الا كونها مبينة نجسة ، فتكون الرواية دليلاً على النجاسة .

غير ان هذا الاستدلال غير تام . لان المنع عن حمل فأرة المسك من الميتة في الصلاة لا يلزم ان يكون من جهة نجاستها ، لاحتمال ان يكون

من جهة كونها من غير المذكى ولو كانت طاهرة في نفسها ، لا مكان ان يكون موضوع المانع اوسع من الميتة النجسة . والعنوان الوارد في هذه الرواية ايضاً مقتضى الاخذ به اعتبار عنوان التذكية في صحة الصلاة ايجاباً وسلباً ، لا انه مشير الى حيثية النجاسة والطهارة ، وبناء على هذا تكون الرواية دالة على عدم جواز حمل غير المذكى في الصلاة ولو لم يصدق عليه عنوان اللبس .

وربما يناقش في الاستدلال بالرواية بوجه آخر حاصله : دوى قوة احتمال ان يكون المقصود من قوله : « ان كان ذكياً » ان يكون المسك ذكياً ، أي طاهراً ، وبناءً عليه لا تكون دليلاً على نجاسة الفأرة بوجه من الوجوه ، وانما تكون من ادلة عدم جواز حمل النجس في الصلاة . وقد استقر هذا التفسير في المستمسك ، باعتباره اوفق مع التذكير في اسم كان وخبره ، دون ان نحتاج الى تأويل أو تقدير (١) .

الا ان هذا الوجه للنقاش في الاستدلال بالرواية غير صحيح . وتفصيل الكلام في ذلك : ان محتملات اسم كان ثلاثة : أن يكون هو الظبي نفسه ، فانه وان كان غير مصرح بل ذكر الا انه باعتبار ذكر اثر من آثاره ومستلزماته يمكن ارجاع الضمير اليه . أو فأرة المسك ، وتذكير الضمير باعتبار ملاحظة عنوان مذكر ينطبق عليه . كعنوان ما يكون معه في الصلاة ، أو المسك ، ومحتملات معنى الذكاة ثلاثة ايضاً : التذكية الشرعية المقابلة للموت حتف الأنف . والطهارة الذاتية في قبال النجاسة ذاتاً والطهارة الفعلية .

والمستخلص من ذلك بدواً تسعة احتمالات في تفسير جملة « اذا كان ذكياً » . غير ان الاحتمال الاول في اسم كان وهو ارادة الحيوان نفسه لا ينسجم الا مع المعنى الاول للتذكية دون الاخيرين ، لان الظبي طاهر ذاتاً

وليس فيه نوعان طاهر ونجس : والنجاسة العرضية وان كانت قد تعرض على الحيوان بالملاقاة ، الا انها لا ربط لها بجواز حمل فأرته في الصلاة كي يعلق ذلك على عدمها . فلا يبقى من الاحتمالات الا سبعة لا بد من ملاحظة النتيجة على كل منها .

الاول : ان يراد باسم (كان) الظبي وبالدكاة ما يقابل الموت حتف الانف . والمعنى : انه لا بأس بحمل فارة المسك في الصلاة اذا كان الظبي المتخذ منه الفارة مذكى شرعاً .

ولا يبعد ان يكون هذا الاحتمال هو المستظهر عرفاً من الرواية ، لان هذا هو المعنى المتبادر من الدكاة في عرف المشرعة . وان كان قد يطلق على الطهارة ايضاً - وهو من صفات الحيوان حقيقة بحيث يطلق عليه اولاً ، وان كان قد يطلق على جزئه ايضاً بالعناية ، وهي عناية لا يبعد ان تكون اشد عرفاً من عناية ارجاع الضمير الى الظبي مع عدم ذكره صريحاً لو سلمت العناية فيه : وبناء على هذا الاحتمال تكون دلالة مفهوم الجملة على عدم جواز حمل فارة المسك المتخذة من الميتة في الصلاة واضحة . وحينئذ لو اعترف بالمالزمة المدعاة بين ذلك وبين النجاسة لأستفيد من الرواية نجاسة فارة المسك من الميتة ذاتاً لا محالة ، فان التعليق المذكور لا يمكن ان يصح الا بذلك . ودعوى : ان الملحوظ في التفصيل بين ذكاة الحيوان وعدم ذكاته لعله كان تنجس فارة المسك بالملاقاة مع الميتة في فرض عدم التدكية ، ولو فرض طهارتها ذاتاً . مدفوعة : بانها الغاء لظاهر الجملة في اخذ عدم التدكية بنحو الموضوعية في المحدث ، ونحويل له الى عنوان آخر مفارق وهو عنوان النجاسة الحاصلة بالملاقاة ، التي قد تحصل في المتخذ من المذكى ايضاً .

الثاني : ان يكون اسم (كان) فارة المسك ، ويراد بالدكاة التدكية ،

باعتبار انها وان كانت صفة للحيوان حقيقة ، الا انها تطلق عرفاً على اجزائه ايضاً باعتبار ما يرى من انها صفة لبدنه ولحمه ، فتتجمل بلحاظ كل جزء منه . وبناء على هذا الاحتمال ايضاً تكون النتيجة كما في الاحتمال السابق .

الثالث : ان يكون اسم (كان) فأرة المسك ، ويراد بذلك طهارتها ذاتاً ، فيكون معنى الجملة : انه يجوز حملها في الصلاة اذا كانت طاهرة ذاتاً . وبناء على هذا الاحتمال وان لم تكن الرواية ناظرة الى المتخذ من الميتة الا انه مع ذلك يستفاد منها نجاسته ، باعتباره المتيقن لو كان في فأرة المسك ما يكون نجساً ذاتاً . بل - لولا أن هذا الاحتمال خلاف ظاهر الرواية - كان الاستدلال بها على النجاسة سالماً عما اوردناه عليه ، اذ على هذا لا يكون ثبوت النجاسة من ناحية ملازمتها مع عدم جواز الحمل في الصلاة ، وانما يكون بملاك ما يستبطنه تفصيل الامام (ع) من وجود فأرة المسك النجسة ذاتاً ، بعد وضوح ان القدر المتيقن لذلك هو المتخذ من الميتة ، حيث لا يحتمل طهارتها وان يكون غيرها نجساً .

الرابع : ان يكون الاسم فأرة المسك ، ويراد بالدكاة الطهارة الفعلية ، والمعنى : انه يجوز حملها في الصلاة او كانت طاهرة . وبناءً على هذا لا يستفاد من مفهوم الرواية نجاسة المتخذ من الميتة كما هو واضح :

الخامس : ان يكون الاسم المسك نفسه ، ويراد بالدكاة التذكية قبال الميتة ، باعتبار ان المسك ايضاً يتصف بها لكونه جزءاً من الحيوان . وهذا الاحتمال من حيث النتيجة كلاحتمال الثاني من حيث دلالة المفهوم على النجاسة الذاتية في المتخذ من الميتة ، غاية الامر ان ذلك الاحتمال لا يثبت فيه اكثر من نجاسة الفأرة نفسها ، بينما الثابت على هذا الاحتمال نجاسة المسك والفأرة معاً ، لعدم احتمال طهارة الفأرة مع نجاسة مسكها لكونه غير مذكي ، فان عدم التذكية في الفأرة اولى منه في المسك ، فالدال على الثاني بدل بالاولوية

على الاول . الا ان هذا الاحتمال بنفسه بعيد غايته ، اذا السؤال عن حمل الفأرة ، فالاولى ان يعلق الحكم على ذكاتها مباشرة . مضافا الى ان الذكاة بالمعنى المقابل للمبته انسب عرفا بالفأرة منها بالمسك .

السادس : ان يراد من اسم (كان) المسك ، ومن الذكاة الطهارة الذاتية . والمعنى : انه يجوز حمل فارة المسك لو كان مسكها طاهراً ذاتاً . وعلى هذا الاحتمال ثارة : نفترض انحصار المسك في الطبيعي المتخذ مع الفأرة من الحيسوان . واخرى : نفرض اتخاذ المسك ايضاً عن طرق اخرى ، كغمس الفأرة في دم الظبي وحفظ شيء منه فيه ثم وضعه حتى ينجمد فيصبح مسكاً .

فعلى الاول : يكون هذا الاحتمال كلاحتمال الثالث من حيث دلالة التفصيل المذكور في الرواية على وجود النجس الذاتي في المسك ، وقدره المتيقن ما يتخذ من الميتة . نعم هذا الاحتمال موهون في نفسه . لما قلنا في الاحتمال السابق من ان المناسب استناد التذكية الى الفأرة نفسها بعد ان كان السؤال عنها .

وعلى الثاني : يمكن ان يكون النظر الى ذلك المسك المصنوع المتخذ من دم الغزال ، ويكون المقصود انه لو كان المسك الموجود في الفأرة قد اتخذ من دم الغزال النجس ذاتاً فلا يجوز حمله في الصلاة . وحينئذ لا يمكن ان يستفاد من الشرطية المذكورة نجاسة المتخذ من الميتة ، الا ان ارادة مثل هذا المعنى من الحديث في نفسه بعيد .

السابع : ان يراد من اسم (كان) المسك ، ومن الذكاة الطهارة بالفعل . وبناء عليه لا تثبت نجاسة فارة المسك المتخذ من الميتة ، كما هو الحال مع الاحتمال الرابع المتقدم . الا ان هذا الاحتمال موهون غايته ، إذ لا وجه لاعتبار طهارة المسك في حمل فأرته اثناء الصلاة ، والحال ان نفس

الفأرة قد تبلى بالنجاسة ولو كان مسكها طاهراً .

الرواية الثالثة : رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع)
 و قال : كانت لرسول الله (ص) ممسكة ، اذا هو توضأ أخذها بيده
 وهي رطبة ، فكان اذا خرج عرفوا انه رسول الله (ص) برائحته (١) .
 ودلائلها على الطهارة باعتبار حجية عمل النبي ، وظهور استشهاد
 الامام (ع) وعنايته في نقل عمل النبي (ص) مصرحاً بأنه كان بمسه
 برطوبة في ان نظره الى الطهارة مما لا ينبغي انكاره . الا ان الكلام في
 نقطتين فيها :

الاولى : في تشخيص المراد بالممسكة . فان اريد منها محل المسك الطبيعي ،
 اي الفأرة ، كانت الرواية دليلاً على طهارتها ، فضلاً عن طهارة المسك
 فيها . وان اريد منها الوعاء الذي يجعل فيه المسك ويحفظ ، فلا يكون فيها
 دلالة على طهارة الفأرة ، وانما تدل على طهارة المسك نفسه ، باعتبار ان
 المسك انما يراد من اجل الاستعمال والتطيب به ، وهو ملازم عادة مع
 مساورته . فالرواية تدل على ان النبي (ص) كان يقوم بذلك بعد الوضوء
 مما يدل على طهارته . مضافاً الى ان العناية التي جاءت في الرواية من انه
 كان يأخذها بيده وهي رطبة دليل على النظر الى جهة المحذور ، ومن الواضح
 ان ما يحتمل فيه المحذور لم يكن هو المسكة بما هي وعاء ، فاذا لم يكن
 النظر الى فأرة المسك فيتعين ان يكون النظر الى المسك الملوث به الوعاء .
 الثانية : انه هل يستفاد من الرواية طهارة الفأرة أو المسك مطلقاً ،
 ام لا بد من الاقتصار فيها على القدر المتيقن ، وهو المتخذ من المذكي ،
 باعتبار ان القضية المروية قضية خارجية لا يمكن استظهار الاطلاق منها .
 والصحيح : ان الرواية وان كانت تنقل عملاً خارجياً للنبي (ص) ،

وان كان الأحوط الاجتناب عنها (١) نعم لا اشكال في طهارة ما فيها من المسك . واما المبانة من الميت ففيها اشكال ، وكذا في مسكها (٢) .

نعم اذا اخذت من يد المسلم بحكم بطهارتها ، ولو لم يعلم انها مبانة من الحي أو الميت (٣) .

الا ان كون الراوي لها هو الامام (ع) الذي ظاهر حاله انه في مقام بيان الحكم الشرعي ، لا مجرد نقل القصة والتاريخ ، وظهور سياق الرواية ايضاً في انه كان بصدد الاستشهاد بعمل النبي (ص) ، واقتناص الحكم الشرعي منها حيث فرض فيها عناية رطوبة يده حين استعماله للممسكة ، يكسب الرواية ظهوراً - على اقل تقدير - في ان ما كان متعارفاً في زمان صدور هذا النص لدى الناس من المسك ، أو الممسكة - على تقدير ارادة الفارة بها - كان طاهراً - فاذا استطعنا ان نثبت من الخارج ان المسك المتخذ من الحي ايضاً كان متعارفاً في الاستعمالات العرفية آنذاك - كما هو الظاهر - كانت الرواية دليلاً على طهارته .

نعم المسك وفأرته المتخذ من الميتة اثبات طهارته بالرواية مشكل .
(١) قد ظهر خلال ما تقدم من الابحاث ما يمكن ان يكون وجهاً للاحتياط
(٢) قد انضح مما سبق ان فارة المسك ومسكها طاهرتان مطلقاً
فالاستشكال المذكور منحل .

(٣) لا موضوع للبحث عن فرض الشك في كون الفارة متخلّة من الحي أو الميت ، بناء على القول بطهارتها مطلقاً وانما يتأتى هذا البحث اذا قيل بالتفصيل وهناك تفصيلان محتملان : احدهما : التفصيل بين المتخذ من المذكي ، وغيره حتى المتخذ من الحي .

الثاني : التفصيل بين المتخذ من المذكي أو الحي ، والمتخذ من الميت .
 فإذا اختير التفصيل الاول وان موضوع الطهارة هو المتخذ من المذكي
 تمسكاً بظاهر قوله في المكاتبه « اذا كان ذكياً » - فعند الشك وفقدان اشارة
 مثبتة للتذكية من يد أو سوق يكون مقتضى الاصل هو النجاسة ، تمسكاً
 باستصحاب عدم التذكية ، بناء على ان نجاسة الفأرة مترتبة على عدم تذكيته ،
 لا على عنوان الميتة الذي هو امر وجودي لا يثبت باستصحاب عدم التذكية .
 وتحقيق ذلك : ان نجاسة فأرة غير المذكي تارة : تثبت بلحاظ ادلة نجاسة
 الميتة واداة نجاسة القطعة المبانة من الحي . واخرى : بلحاظ مفهوم قوله :
 « اذا كان ذكياً » في رواية علي بن جعفر . فعلى الاول : تكون النجاسة
 مترتبة على عنوان الميتة ، فلا تثبت باستصحاب عدم التذكية . وعلى الثاني :
 يكون العنوان المأخوذ في الدليل عدم التذكية ، إلا ان المفهوم في الرواية
 لا يدل بصورة مباشرة على النجاسة ليثبت ترتبها على عنوان عدم التذكية ،
 وانما يدل المفهوم مباشرة على عدم جواز حمل الفأرة المأخوذة من غير
 المذكي في الصلاة ، فان احتمل عدم الجواز ولو مع الطهارة فلا دلالة على
 النجاسة ، وان علم من الخارج بانتفاء هذا الاحتمال - كما هو المفروض -
 دل المفهوم بالالتزام على النجاسة . ولكن الدلالة الالتزامية حينئذ لا تعين
 ان موضوع النجاسة هل هو نفس العنوان الواقع موضوعاً لعدم جواز
 الصلاة ، لان غاية ما ثبت الملازمة بين ذاتي الحكمين ، لا تطابقهما في العنوان ،
 وما لم يحرز كون النجاسة مترتبة على عدم التذكية لا يمكن اثباتها باستصحاب
 عدم التذكية .

نعم لو استظهر من رواية علي بن جعفر انها ناظرة ابتداءً - سؤالاً
 وجواباً - الى النجاسة والطهارة ، وان الاستفهام عن الصلاة مع الفأرة
 تعبير عرفي في مقام السؤال عن النجاسة ، كان نفي البأس المعلق على التذكية

في منطق الجواب يعني الطهارة ، وبذل المفهوم حيثئذ على تعليق النجاسة على عنوان عدم التذكية .

وقد يقع حيثئذ نحو من التعارض بين ظهور رواية علي بن جعفر في موضوعية عدم التذكية للنجاسة المساوق لعدم دخل عنوان الميتة الوجودي فيها ، وبين ظهور ادلة نجاسة الميتة في دخل هذا العنوان بعد عدم وجود احتمال عرفي للتضكيك بين نجاسة الفأرة و نجاسة غيرها من اجزاء الميتة من حيث الموضوع ، والفراغ عن وحدة النجاسة المحبولة في سائر تلك الادلة . ومع التعارض المذكور يتعذر ايضاً اجراء الاستصحاب لاثبات النجاسة .

واذا اختير التفصيل الثاني - كما هو مختار السيد الماتن قده - فتارة : يعلم بان الفأرة متخلدة من حيوان زهق روحه ، ولكن يشك في كونه ملكي أو ميتة . واخرى : يشك في كونها من الحي أو من الميتة .

وثالثة : يشك في كونها من الحي أو المذكي أو الميتة . وعلى كل واحد من هذه التقادير ، تارة : يفترض وجود اماراة في البين ، كما لو اشترت من السوق أو اخذت من يد مسلم . واخرى : لا يوجد شيء من ذلك . اما على تقدير وجود يد المسلم أو سوقه فلا بد وان ينظر الى دليل الحجية ، لبري حدود مفاده ، فاذا استفيد منه - ولو بمناسبات الحكم والموضوع العرفية - ان اليد أو السوق اصبحت اماراة على ان المشكوك مما لا محذور فيه شرعاً ، لان كونه مما فيه المحذور شرعاً خلاف ما يقتضيه اسلام صاحب اليد أو السوق ، فلا اشكال في شيء من الصور الثلاث للشك ، حيث يكون قيام اليد أو السوق اماراة على عدم المحذور في فأرة المسك .

واما اذا استفدنا من دليل امارية اليد والسوق اماريتها في اثبات التذكية في قبال الميتة فقط ، فابيضاً لا اشكال في صحة الاستناد اليها لاثبات الطهارة في الصورة الاولى ، حيث يدور الامر بين كون الحيوان المتخذ

منه الفأرة مذكى أو ميتة : كما لا اشكال في عدم امكان الاستناد اليها في الصورة الثانية ، حيث يقطع بعدم التذكية فيها ، وانما يحتمل اخذها من الحي أو اخذها من الميتة :

واما الصورة الثالثة : فالصحيح ايضاً امكان الاستناد فيها الى الامارة لاثبات الطهارة ، فان الامارية وان كانت ثابتة بمقدار اثبات التذكية في قبال الميتة ، مما يعنى ان موضوعها ما اذا احرز زهاق الروح وشك في كونها بنحو التذكية أو بغيرها ، إلا ان ذلك لا يقدح في المقام لاثبات الطهارة ، حيث يقال : ان المشكوك لو كان متخذاً من الحي فهو طاهر . ولو فرض انه كان متخذاً من حيوان زهق روحه فامارية اليد أو السوق تقتضى ان يكون مذكى ، وبذلك يحرز موضوع الطهارة على كل تقدير .

لا يقال : المفروض استظهار اختصاص الامارية بما اذا كان الشك في التذكية والموت مع احراز زهاق روح الحيوان ، فالتعدي منه الى مورد دوران الاحتمال بين ثلاثة اطراف - كما في المقام - غير صحيح ، حيث لا يحرز فيه اصل زهاق الروح .

فانه يقال : لا وجه لاستظهار الاختصاص المذكور ، وانما غاية ما يثبت من الاختصاص ان الامارية مجعولة في مورد الشك في التذكية وعدمها لاثبات التذكية ، قبال احتمال الموت . وفي المقام يوجد شك في التذكية فتثبت التذكية قبال احتمال الموت ، وان لم تثبت التذكية في قبال الحياة ، كما هو واضح .

واما على تقدير عدم وجود امارة في المقام من قبيل اليد والسوق ، فلا بد من الرجوع الى الاصل فنقول : تارة : يفرض ان الحكم بنجاسة المتخذ من الميتة باعتباره بنفسه ميتة ، حيث يصدق عنوان الميتة والمذكى على جزء الحيوان ايضاً بلحاظ الحياة الضمنية فيه . واخرى : يفرض ان ذلك

باعتباره بنفسه غير ملكي ، كما لو ارجع الضمير في قوله : اذا كان ذكياً الى الفأرة نفسها ، وثالثة : باعتبار كون الحيوان المتخذ منه غير ملكي ، كما لو ارجع الضمير الى الحيوان لا الفأرة ، أو باعتبار كون ذلك الحيوان ميتة . فعلى الاول : لا اشكال في جريان استصحاب عدم كون المشكوك ميتة ، باعتبارها عنواناً وجودياً .

وعلى الثاني : يجري استصحاب عدم التذكية في المشكوك . بناء على جريانه لاثبات آثار عدم التذكية . وسوف يأتي تحقيق ذلك . فتثبت النجاسة حيثئذ . ولا فرق في حكم هذين الفرضين بين ما اذا علم اتخاذه من حيوان وشك في كونه ميتة ام لا ، وبين ما اذا شك في اخذه من الحيوان المعلوم كونه ميتة أو من غيره .

وعلى الثالث : لا بد من اجراء الاصل في الحيوان المتخذ منه الفأرة ، لان تذكيته أو موته موضوع للحكم بطهارة الفأرة أو نجاستها . وعليه فهناك صورتان : الاولى : ان يعلم بكون الفأرة مأخوذة من حيوان معين ، ويشك في حال هذا الحيوان حين اخذ الفأرة منه فلا يعلم هل كان حياً ، أو ملكي ، أو ميتاً ، ولا يزال هذا الشك قائماً بشأن ذلك الحيوان حتى الان فيجري استصحاب حياة الحيوان لنفي نجاسة الفأرة .

الثانية : الصورة السابقة نفسها ، ولكن يعلم بان الحيوان ميتة فعلاً . فيجري في نفسه استصحاب بقاء الحيوان حياً الى حين اخذ الفأرة منه ، لنفي موضوع النجاسة . وقد يعارض باستصحاب بقاء الفأرة على الحيوان الى حين موته لاثبات النجاسة . وهذا انما يتم اذا كان موضوع النجاسة مركباً من اتصال الفأرة بحيوان ، وعدم كونه حياً ، وعدم كونه ملكي في ذلك الزمان . فانه - حيثئذ - باستصحاب اتصال الفأرة بالحيوان الى زمان عدم حيانه ، واستصحاب عدم تذكيته الى ذلك الزمان ، يثبت موضوع

(مسألة - ٣) ميتة ما لا نفس له طاهرة (١)

النجاسة . وبعد التدارس بين الاستصحابين يرجع الى قاعدة الطهارة .
الثالثة : ان يعلم باخذ الفأرة من حيوان معين بعد موته ، ويشك في
كونه مذكي . فيجري استصحاب عدم التذكية اذا كانت نجاسة الفأرة مترتبة
على عدم تذكية الحيوان ، لا على كونه ميتة .

الرابعة : ان تتردد الفأرة بين ان تكون مأخوذة من هذا الحيوان أو
من ذاك ، وكل من الحيوانين لا يشك في حاله ، وانما الشك في اخذ الفأرة
من هذا أو ذاك . فلا يجري الاستصحاب في الحيوان الذي اتخذت الفأرة
منه ، لانه من استصحاب الفرد المردد ، فتجري قاعدة الطهارة .

(١) المعروف بين الفقهاء استثناء ميتة ما لا نفس له من الحكم بالنجاسة ،
حتى ادعى الاجماع على ذلك في كثير من كلماتهم . والبحث في ذلك : تارة
فيما تقتضيه عمومات النجاسة . واخرى : فيما تقتضيه الروايات الخاصة .
اما البحث الاول : فروايات نجاسة الميتة ، وان كان اكثرها وارداً
في موارد ما له نفس سائلة ، غير انه بالامكان دعوى الاطلاق في مثل
روايات النهي عن اكل طعام اهل الكتاب وفي اوانهم ، معللة ذلك بان
فيه الميتة ، مع وضوح انهم لا يقتصرون على اكل ميتة ما له نفس سائلة ،
بل يأكلون مثل السمك مما لا نفس سائلة له ايضاً . ومقتضى اطلاق التعليل
ثبوت النهي حتى في مورد اكلهم الميتة التي لا نفس لها ، فيستفاد منه
الارشاد الى نجاستها ايضاً . اللهم الا ان يدعى الفراغ في تلك الروايات
عن كبرى نجاسة الميتة ، بنحو لا تكون في مقام البيان من تلك الناحية ،
ليتمسك باطلاقها .

واما البحث الثاني : فالروايات الخاصة التي قد تصلح لتقييد الاطلاق
في دليل النجاسة - على فرض ثبوته - عدة اخبار .

الاول : رواية حفص بن غياث عن الصادق (ع) عن ابيه انه قال : لا يفسد الماء الا ما كان له نفس سائلة ، (١) .
ودلالتها على طهارة ميتة ما لا نفس له واضحة ، فانها - بقرينة التفصيل بين ما له نفس وما ليس له نفس - تكون ناظرة الى نفي النجاسة مما ليس له نفس ، لا الى اعتصام مطلق الماء ، والا لم يكن فرق بين ما ليس له نفس وغيره .

وهذه النجاسة المنفية ليس المراد بها النجاسة الذاتية للحيوان ، لان وضوح ان الحيوان الحي ليس نجسا ولا منجسا حتى فيما له نفس يصرف ظهور الرواية عن ذلك : وليس المراد بها نجاسة ما قد ينضم الى الحيوان من فضلاته ، لان اضافة الافساد المنق الى نفس الحيوان قرينة على كون المنظور بدن الحيوان ، أو كونه على الاقل هو القدر المتيقن على نحو لا يمكن حمل الرواية على غيره ، فبتعين اتجاه نظر الرواية نحو نجاسة الحيوان باعتبار موته .
ولكن في الرواية اشكالا من ناحية السند ، لان الشيخ ينقلها في التهذيب : عن المفيد ، عن احمد بن محمد ، عن ابيه ، عن احمد بن ادريس ، عن محمد بن احمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد بن عيسى ، عن محمد بن عيسى ، عن حفص . واحمد بن محمد الذي يروي عنه المفيد غير ثابت التوثيق .
وينقلها الشيخ في الاستبصار : عن الحسين بن عبيد الله ، عن احمد بن محمد بن يحيى ، عن محمد بن محمد بن احمد بن يحيى . الخ .
وقد وقع فيه احمد بن محمد ايضا .

ولكن التحقيق امكان دفع هذا الاشكال السندي ، باعتبار ان الشيخ له ثلاث طرق في الفهرست الى جميع كتب وروايات محمد بن احمد بن يحيى الواقع بعد الضعف في سلسلة السند ، وأحدها صحيح قد اشتمل بدلا عن

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من النجاسات

احمد بن محمد علي الصدوق ، فتصح الرواية . فان قيل : كيف ثبت ان الشيخ ينقل هذه الرواية بذلك الطريق الصحيح الى محمد بن احمد بن يحيى ما دام قد صرح في كتابيه بطريق معين اليه في مقام نقل تلك الرواية . قلنا : ان الظاهر من عبارة الفهرست وحدة المنقول بالطرق الثلاثة ، وحيث ان الطريق المصرح به في الاستبصار هو احد الطرق الثلاثة المذكورة في الفهرست ، ثبت ان رواية محمد بن احمد بن يحيى لخبر حفص واصلة الى الشيخ بالطرق الثلاثة جميعاً . وهذا هو المقدار الذي نقبله من نظرية التعويض . ومن جملة الروايات موثقة عمار : « مثل عن الخنفساء والذباب والجراد والنمل ، يموت في البثر والزيت والسمن وشبهه ؟ فقال (ع) : كل ما ليس له دم فلا بأس » (١) وقريب من مضمونها رواية ابي بصير : « كل شيء وقع في البثر ليس له دم مثل العقرب والخنفساء واشباه ذلك فلا بأس » (٢) ودلالتهما على طهارة الميتة ما لا دم له اوضح من سابقتهما ، لصراحة نظرهما الى محذور الميتة ونجاستها .

غير انه ربما يقال : بدلالتهما - بمقتضى اطلاق المفهوم - على نجاسة ميتة ما له نفس غير سائلة ، كالسمك مثلاً . فتقع طرفاً للمعارضة مع رواية حفص المتقدمة بنحو العموم من وجه ، وبعد التساقط يرجع فيما له نفس غير سائلة الى عموم نجاسة الميتة باعتباره مرجعاً فوقانياً .

وفيه : اولاً : ان الجملة التي استعملها الامام (ع) غير مشتملة على ادوات المفهوم ، وغاية ما يوهم كونه مقتضياً للمفهوم استظهار سياق التحديد منها . ومن الواضح : انه يكفي لاشباع الحاجة الى التحديد ان يذكر ما يكون جامعاً محددًا للامثلة التي سأل عنها السائل ، والتي كلها مما لا

(١) وسائل الشريعة باب ٣٥ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشريعة باب ١٧ من ابواب الماء المطلق

كالوزغ والعقرب والخنفساء والسملك (١)

نفس له اصلاً .

وثانياً : لو فرض تمامية المفهوم فيها ، فلا محيص عن تقديم رواية حفص على اطلاق هذا المفهوم ، وذلك لورود قيد السيلان في رواية حفص بحيث يكون الالتزام باطلاق المفهوم - المقتضى لنجاسة دم ما له دم غير سائل - الغاء لخصوصية القيد المذكور المأخوذ في رواية حفص ، وهذا ليس تقييداً ، وانما هو رفع لليد عن موضوعية قيد مأخوذ في الحكم .

وهناك روايات اخرى وردت في موارد خاصة من ميتة بعض الحيوانات التي لا نفس سائلة لها ، وهي تدل على الطهارة . الا ان الاستدلال بها على التقضية الكلية بحاجة الى ضم نكات ومناسبات حرفية ، تقتضى الغاء خصوصية تلك الموارد . وسوف يأتي التعرض لجملة منها ، الا ان في رواية حفص المطلقة والتامة سنداً ودلالة غنى وكفاية .

(١) تمسكاً باطلاق ما دل على طهارة ميتة ما ليس له نفس سائلة ، بعد فرض طهارة هذه الحيوانات في انفسها ، وعدم نجاستها الذاتية بقطع النظر عن الموت :

وقد يدعى نجاسة مثل الوزغ والعقرب ، تمسكاً ببعض الروايات ، الا انها - لو تمت دلالتها - فهي ناظرة الى النجاسة الذاتية لا الى حدوث النجاسة بالموت ، اذ لم يفرض في موضوعها ملاقات الماء ونحوه لميتة الوزغ والعقرب ، بل لنفسها ، فيكون ذلك اجنبياً عن محل الكلام ، اذ لا يرجع الى تخصيص في دليل طهارة ميتة ما لا نفس له . وسوف يأتي تفصيل الكلام في احتمال النجاسة الذاتية لهذه الحيوانات في آخر بحث النجاسات . فان قيل ان ما دل على نجاسة الوزغ أو العقرب - مثلاً - أو انفعال البئر به ، وان لم يؤخذ في موضوعه فرض الموت ، ولكن اذا ضم الى ذلك

وكذا الحية والتمساح ، وان قيل بكونها ذا نفس ، لعدم معلومية ذلك ، مع انه اذا كان بعض الحيات كذلك لا يلزم الاجتناب عن المشكوك كونه كذلك (١)

ما دل على طهارته في حال حياته تعين تقييد دليل النجاسة بما بعد الموت ، فيكون تخصيصاً في دليل طهارة الميتة .

قلنا : ان هذا ليس تقييداً عرفياً لظهور تلك الروايات في ان ملاك الخزازة نفس سقوط الوزغ أو العقرب في الماء ، والتقييد يعنى الغاء هذا الملاك رأساً ، وجعل هذا السقوط مقدمة لامر مطوي وهو موت الحيوان في الماء ، واقتراض هذا الامر المطوي ملاكاً للخزازة . ومن الواضح ان الحمل على التنزه اولى من هذا التأويل عرفاً :

(١) ذهب بعض الى نجاسة ميتة الحية والتمساح ، لا باعتبار ورود دليل خاص على ذلك ، فانه لم يرد ما يدل على نجاستها ، بل بدعوى كونها بما له نفس سائلة .

والجدير بالبحث الفقهي ان نلاحظ حكم الشك في كون حيوان بما له نفس سائلة او لا ؟ فنقول : قد يشك في ان الحيوان ذو نفس سائلة بنحو الشبهة المفهومية ، بان يشك في صدق العنوان المزبور على درجة معينة من الدم في الحيوان . وقد يشك فيه بنحو الشبهة المصداقية ، بان لا يعلم مقدار الدم وسيلانه .

اما الفرض الاول : فتحكم التمسك بعموم نجاسة الميتة على فرض وجوده ، بناء على ما هو المقرر في محله من التمسك بالعام في الشبهة المفهومية لمخصصه المنفصل .

واما الفرض الثاني فتارة : يفرض ان الحيوان المشكوك متعين نوعاً ،

كمية الحية التي يشك بنحو الشبهة الموضوعية في سيلان دمها . واخرى : يفرض عدم تعين نوعه ، كمية مرددة بين الحية والفأرة . فهنا صورتان : اما الصورة الاولى : فان بنى على عدم جريان الاستصحاب في العدم الازلي جرت في المقام اصالة الطهارة ، حتى اذا افترض وجود العموم في دليل نجاسة الميتة ، لوضوح عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، وان بنى على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، فاما ان يلتزم بوجود العموم في دليل نجاسة الميتة ، واما ان يلتزم بعدمه . فان التزم بعدمه كان المتيقن نجاسته هو عنوان ما له دم ، فيجري استصحاب العدم الازلي لهذا العنوان واصالة الطهارة . وان التزم بوجود العموم في دليل نجاسة الميتة ، فلا بد من ملاحظة ما هو الخارج بالتخصيص . فان كان الخارج موضوعاً مركباً من ميتة حيوان وعدم كونه ذا نفس سائلة ، امكن احراز عنوان الخارج باستصحاب العدم الازلي ، لكونه ذا نفس سائلة . وان كان الخارج موضوعاً مقيداً - وهو ميتة الحيوان المنصف بعدم سيلان الدم - فهذا يعني ان عدم السيلان المأخوذ في العنوان الخارج لوحظ بنحو العدم النعني ، فلا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي ، بل يمكن نفيه بهذا الاستصحاب بنحو يثبت موضوع العام ، فيحكم بالنجاسة . هذه هي تقادير المسألة :

واما تشخيص الواقع منها : فمن ناحية وجود العموم في دليل نجاسة الميتة وعدمه تقدم الحال في ذلك . ومن ناحية تشخيص العنوان الخارج بالتخصيص ، قد يقال : ان المخصص هو مثل قوله : كل ما ليس له دم فلا بأس به ، وظاهره اخذ العدم بنحو العدم النعني . ويرد عليه - مضافاً الى امكان منعه هذا الظهور - ان دليل التخصيص لا ينحصر بذلك بعد ان صح سند رواية حفص ، وهي تحصر النجاسة بعنوان وجودي ، فتعطي هذا العنوان لنفس العمومات ، ويكون المستصحب عدمه الازلي .

(مسألة - ٤) اذا شك في شيء انه من اجزاء الحيوان ام لا ؟ فهو محكوم بالطهارة (١) . وكذا اذا علم انه من الحيوان لكن شك في انه مما له دم سائل اولا ؟ (٢) .
 ثم (مسألة - ٥) المراد من الميتة : اعم مما مات حتف انفه ، أو قتل أو ذبح على غير الوجه للشرعي (٣) .

واما الصورة الثانية فتوضيح الحال فيها ان : موضوع الحكم بالنجاسة ، ان كان هو ميتة الحيوان الذي له بشخصه نفس سائلة ، فاستصحاب العدم الاولي يجرى لتقي موضوع النجاسة ، كما هو الحال في الصورة السابقة . وان كان هو ميتة الحيوان الذي يكون نوعه ذا نفس سائلة ، بحيث لو اتفق وجود النفس السائلة في فرد من السمك مثلاً بنحو الشذوذ ، لم يستوجب نجاسة ميتة ذلك الفرد ، لان العبرة بالنوع ، فيشكل جريان الاستصحاب لانه ان اريد اجراؤه في واقع النوع الذي ينتسب اليه هذا الحيوان المردد فهو من استصحاب الفرد المردد ، لان واقعه اما الحية التي يعلم بعدم النفس لها أو الفأرة التي يعلم بثبوت النفس السائلة لها . وان اريد اجراؤه في هذا الشخص الخارجي من الحيوان ، فهو لا اثر له ، لان المفروض اخذ صفة السيلان للنوع لا للفرد ، فيرجع الى اصالة الطهارة .

- (١) لاستصحاب عدم كونه من الحيوان ، ولاصالة الطهارة .
- (٢) لاستصحاب عدم كونه من الحيوان ذي النفس السائلة ، ولاصالة الطهارة .

(٣) كما هو المتفق عليه فتوى وارثكازا فما مات بقتل أو ذبح غير شرعي يحكم عليه بالحرمة والنجاسة ويشهد لذلك ما دل من الاخبار على النهي عن اكل ما تقطعه الحبال معللا بانه ميتة بعناية عدم وقوع التذكية عليه وقد

(مسألة - ٦) ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو للشحم أو الجلد محكوم بالطهارة ، وان لم يعلم تذكيته (١)

يستشهد لذلك بروايات أخرى أيضاً وهذا المقدار لا كلام فيه وإنما الكلام في تحقيق ان موضوع الحكم بالحرمة أو النجاسة هل هو عنوان الميتة بهذا المفهوم العام او ما لا يكون مذكي وقد اخترنا في موضع آخر من هذا الشرح التفصيل بين الحرمة والنجاسة فالأولى موضوعها أمر عديم ولهذا يمكن اثباته بالاستصحاب والثانية موضوعها عنوان وجودي فيتعذر اثباتها باستصحاب عدم التذكية فلاحظ .

(١) يقع الكلام اولاً : في استصحاب عدم التذكية ومقدار ما يمكن ان يثبت به من آثار . وثانياً : في الامارات الخاصة الحاكمة عليه .
اما تحقيق حال استصحاب عدم التذكية : فمحصل ما ينبغي ايراده في المقام ، انه تارة : يراد اثبات الحرمة تكليفاً أو وضعاً في الصلوة بالاستصحاب المذكور . واخرى : يراد اثبات النجاسة : فالكلام في مقامين :

المقام الاول : في اثبات الحرمة بالاستصحاب المذكور . وهو موقوف على ملاحظة موضوع الحكم بالحرمة ، وهل هو عنوان وجودي أو عديم بنحو العدم النعني أو المحمولي ؟ فهنا صور لابد من ذكر كل منها ، وملاحظة ان الاستصحاب فيها هل يكون من استصحاب العدم الازلي ام لا ؟

الصورة الاولى : ان يكون موضوع الحرمة الميتة بما هي امر وجودي ، مسبب عن الاسباب غير الشرعية للموت . وبناء عليه لا يجري استصحاب عدم التذكية بوجه اصلاً ، لانه لا يثبت عنوان الموت الا على القول بالاصول المثبتة ، لان هذا الموضوع الوجودي ملازم عقلاً لعدم التذكية .
الصورة الثانية : ان يكون موضوع الحرمة عنواناً عديماً هو عدم

الموت بسبب شرعي بنحو العدم المحمولى ، وقد اضيف الى ذات الحيوان لا الحيوان الميت ، فيكون موضوع الحرمة مركبا من زهاق روح الحيوان وعدم تذكينه :

وهذا يعنى ان القيد عرضيان في نسبتها الى ذات الحيوان ، دون اخذ تقييد بينهما : وبناء على هذا يجرى استصحاب عدم التذكينة لاثبات الحرمة ، حتى لو انكرنا الاستصحاب في الاعدام الازلية ، لان عدم تذكينة الذابح للحيوان له حالة سابقة للموضوع الذي هو ذات الحيوان بحسب الفرض ، فيجرى استصحابه ، ويضم الى القيد الاخر للموضوع المحرز بالوجدان وهو زهاق روحه ، ويلتزم به الموضوع المركب :

الصورة الثالثة : نفس الصورة مع افتراض العدم نعتياً لا محمولياً . والحكم فيها كما في الصورة السابقة ، لان العدم النعتي ايضاً له حالة سابقة حال حياة الحيوان ، فيحرز بالاستصحاب ، ويضم اليه الجزء الآخر المحرز بالوجدان ، فيثبت المركب .

الصورة الرابعة : ان يكون عدم التذكينة مضافاً الى الحيوان الزاهق روحه ، لا الى نفس الحيوان ، مع كونه بنحو العدم المحمولى : وهذا معناه ان قيدى زهاق الروح وعدم التذكينة طوليان لا عرضيان . وبناء عليه يجرى ايضاً استصحاب عدم كون هذا الحيوان الزاهق روحه مذكى . ولكنه من الاستصحاب في العدم الازلي ، اذ لا حالة سابقة للحيوان الزاهق روحه بما هو كذلك .

الصورة الخامسة : نفس الصورة من حيث طولية القيد ، ولكن مع افتراض عدم التذكينة بنحو النعتية ، اى الحيوان الزاهق روحه الموصوف بانه غير مذكى . وبناء عليه لا يمكن اجراء الاستصحاب ، حتى على القول بالاصل في الاعدام الازلية ، لانه لا يثبت العدم النعتي الا بناءً على الاصل

المثبت ، فالمرجع حينئذ أصالة الحل والاباحة لا محالة . هذه هي صور المسألة ثبوتاً .

والمتراثى من السنة أدلة الحرمة - اثباتاً - الصورة الرابعة منها . ذلك : ان الآية الكريمة قد رتب الحكم بالحرمة - اولاً - على كل حيوان ذهقت روحه ، ثم استثنت الملكى بقوله تعالى : « الا ما ذكيتم » . وقد حققنا في محله ان القيد الوارد بالتخصيص يؤخذ عدمه المحمولي في موضوع العام . وهذا يعنى جريان استصحاب عدم التذكية عند الشك ، بناء على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية .

هذا ما تقتضيه القاعدة الاولى العامة عند الشك في التذكية بنحو الشبهة الموضوعية . غير ان في المقام روايات ظاهرة في خلاف ذلك : كرواية علي بن حمزة التي ورد فيها : « ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه » (١) ورواية ابن مهران : « لا بأس ما لم تعلم انه ميتة » (٢) ، حيث رتب فيها الجواز على فرض عدم العلم بالميتة الذى يعنى الغاء استصحاب عدم التذكية في مورد الشك . وقد استند صاحب المدارك - قده - الى هذه الروايات في ابطال استصحاب عدم التذكية :

وهناك محاولتان للجواب على ذلك :

الاولى : ان هذه الروايات - كادلة أصالة الحل والبرائة - تكون محكمة للاستصحاب ، باعتباره علماً تعديداً بموضوع الحرمة ، فتتحقق الغاية في هذه الأدلة .

وفيه : اولاً - عدم تمامية كبرى حكومة الاستصحاب على الاصول العملية الاخرى - على ما حققناه في علم الاصول - وانما تقدمه عليها بنكات الجمع العرفي المقتضى للملاحظة النسبة بين دليله وادلته .

وثانياً : لو سلمنا حكومة الاستصحاب على اصالة الحل في مطلق الشبهات ، فلا نسلم حكومته على هذه الروايات باعتبارها واردة في مورد الشك في التذكية الذي يكون مسبوقاً دائماً بالحالة السابقة لعدم التذكية ، فيكون تقديمه عليها بالحكومة طرْحاً لها ، والدليل الحاكم انما يتقدم على محكومها فيما اذا لم يستلزم منه الطرح ، والا خصص الحاكم بالمحكوم .
لا يقال : هذه الروايات اعم من دليل الاستصحاب من جهة ، حيث انها تشمل موارد العلم الوجداني بالتذكية ، فلا يلزم من تحكيم الاستصحاب عليها في مورد الشك الغائها .

فانه يقال : صريح الروايات اخذ عدم العلم بموضوع الحرمة موضوعاً للحاية ، والتحكيم المذكور الغاء لهذا العنوان ، فيكون بحكم الطرح والتأويل عرفاً فان قيل : ان الاعمى من جهة محفوظة على اي حال بلحاظ شمول الروايات المذكورة لحالات قيام الامارة على التذكية ، وعدم شمول دليل الاستصحاب لها .

قلنا : ان المقبي في تلك الروايات ، ان كان مخصوصاً بموارد الامارة على التذكية . فلا يعقل حكومة الاستصحاب على الغاية وتحقيقه فرداً تعديداً لها ، ولا يلزم حكومته على الامارة المثبتة للتذكية ، وهو خلاف المقصود وان كان المقبي شاملاً لموارد الشك المجرد من الامارة ، فهذا بنفسه يعني شمول الترخيص لمورد الاستصحاب ، وبالتالي عدم تحقق الغاية المحمولة للتخصيص في تلك الروايات .

وثالثاً : ان الجريمة انيطت في الروايات المذكورة بالعلم بانه ميتة ، لا بالعلم بعدم التذكية . فان استظهر منها كونها بصدد اناطة الجواز بالعلم بما هو موضوع الحرمة وكون ذكر الميتة بما هي موضوع لها كانت بنفسها ظاهرة في موضوعية الميتة للجريمة . وهذا يبطل جريان الاستصحاب في

نفسه ، فضلا عن حاكميته ، لان عنوان المينة لا يثبت باستصحاب عدم التذكية وان لم يستظهر منها ذلك واحتمل كونها بصدد اناطة الجواز بالعلم بالمينة ، وان كان موضوع الحرمة امرا عديماً ، فاستصحاب عدم التذكية في نفسه وان كان يثبت الحرمة ، ولكن تمتنع حكومته على تلك الروايات ، لان مفاده العلم التعبدى بعدم التذكية لا بعنوان المينة ، وما جعل غاية العلم بالمينة .

والمحاولة الثانية التي يفرض فيها الاعتراف بعدم الحكومة المدعاة في المحاولة الاولى ان : هذه الروايات واردة في موارد الامارة الشرعية على التذكية ، كما يظهر من ورود السؤال في بعضها عن الجلد يؤخذ من السوق ، ولا جريان للاستصحاب في موارد ما كي يتعارض مع هذه الروايات ، فتبقى موارد الشك وعدم الامارة مجرى للاستصحاب .

وهذه المحاولة ، ان اريد بها ان هذه الروايات منصرفة انصرفاً كلياً الى موارد الامارة على التذكية من سوق أو يد ، فهذا الانصراف - اذا ثبت - يصلح ان يكون جواباً ، ولكنه في نفسه غير صحيح اذ لا موجب لهذا الانصراف بعد فرض الاطلاق في جواب الامام (ع) لكل ما لا يعلم انه مينة . وان اريد بها ان هذه الروايات اعم من موارد اليد وغيرها ، ودليل الاستصحاب انما يقتضي اجراء استصحاب عدم التذكية في غير مورد اليد ، فتخصص بدليل الاستصحاب ، فيخرج عنها موارد الشك وعدم السوق أو اليد ، فيرد عليها :

اولا : ان خروج موارد اليد والسوق عن اطلاق دليل الاستصحاب بدليل منفصل ، لا يخرج عن كونه اعم مطلقاً من الروايات المذكورة ، بل يكون من قبيل العام الذي ورد في مقابله خاصان : احدهما دليل امارية اليد والسوق ، والآخر الروايات المذكورة ، فيخصص بهما معاً .

وثانياً : لو فرض خروج موارد اليد والسوق موضوعاً عن دليل الاستصحاب ، كما لو كان الخروج بنحو حكومة موجبة لرفع الموضوع حقيقة بالتعبد ، فهذا لا يكفي لانتاج اخصبة دليل الاستصحاب ، بل تكون النسبة بينه وبين الروايات العموم من وجه ، لشموله لسائر الشبهات ، وبعد التعارض والتساقط يرجع الى اصالة الحل .

فان قيل : بل يقدم دليل الاستصحاب مع ذلك ، للقرينية ، كما يقدم على دليل البراءة ، ولو لم نقل بالحكومة .

قلنا : ان قرينية دليل الاستصحاب على دليل البراءة متقومة بكون مفاد الاستصحاب مطابقاً مع مفاد الغاية ، وهذا التطابق غير موجود في المقام ، لان مفاد الاستصحاب التعبّد بعدم التذكية ، ومفاد الغاية احراز عنوان الميتة ، فلا تتم القرينية .

فالصحيح : ان هذه الروايات لو لوحظت وحدها لانتجت اصالة التذكية في موارد الشك . غير ان هناك روايات اخرى دلت على الخلاف من قبيل : موثقة ابن بكير : « فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانة وكل شيء منه ، جائز اذا علمت انه ذكي » (١) فانها دالة على عدم الجواز في فرض عدم العلم بالتذكية . وهي مطلقة من حيث وجود اماره عليها ام لا . وحينئذ لو قلنا بانقلاب النسبة ، كانت الرواية - بعد تخصيصها باخراج موارد الامارة - اخص مطلقاً من الروايات المتقدمة ، الدالة على الجواز مطلقاً ، والا فالتعارض والتساقط . وعلى كلا التقديرين تثبت اصالة عدم التذكية في موارد الشك . ومثل رواية ابن بكير ، نفس ما دل على امارية ارض الاسلام وحجيته في اثبات الجواز ، فان هذا دال على ان المرجع - لولا الحجية - سنخ اصل منهجز ، والا لم يكن هناك

معنى عرفاً لجعل مثل تلك الامارية .

المقام الثاني : في اثبات النجاسة باستصحاب عدم التذكية وقد ذكر ان اثباتها بالاستصحاب مبنى على تمامية احد امرين : ان يكون موضوعها عدم التذكية ، او ان يكون موضوعها عنوان الميتة مع ارجاعها الى الموت لا بالسبب الشرعي .

اما الامر الاول فهو خلاف ظاهر روايات الباب الدالة على النجاسة ، حيث اخذ في موضوعها عنوان الميتة .

الا أن المحقق الهمداني (قده) حاول اثباته بمثل رواية الصبقل قال : « كتبت الى الرضا (ع) : اني اعمل اغمد السيوف من جلود الحمر الميتة ، فتصيب ثيابي فاصلى فيها ؟ فكتب إلي : اتخذ ثوباً لصلاتك . وكتب الى ابي جعفر الثاني (ع) : اني كنت كتبت الى ابيك (ع) بكذا وكذا . فصعب على ذلك ، فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية . فكتب إلي : كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله ، فان كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس » (١) حيث يمكن ان يستدل بالجملة الاخيرة على ان البأس - وهو النجاسة بحسب فرض السائل المستفاد من قوله : « فتصيب ثيابي فأصلى فيها » - موضوعه ان لا يكون ذكياً .

وفيه : ان الشرطية المذكورة مسوقة في قبال الشق الاول المفروض في كلام السائل ، وهو اتخاذ اغمد السيوف من جلود الحمر الميتة ، والذي عدل عنه الى جلود الحمر الوحشية الذكية بعد عدم تجويز الامام الرضا (ع) الصلاة في الثوب الملاقى معها . فالشرطية في المقام في قوة قوله : ان كان ما عمله هو فرضك الثاني فلا بأس . ومفهومها حينئذ : ان الفرض الاول في كلام السائل وهو جلود الحمر الميتة فيه بأس . والشاهد على ذلك انه

(١) رسائل الشيعة باب ٤٩ من ابواب النجاسات

وردت في كلام الامام (ع) كلمة (وحشياً) التي كانت واردة في فرض السائل نفسه دون ان يكون له دخل في الحكم الشرعي ، مما يشهد على ان نظر الامام (ع) الى فرض السائل .

فالصحيح : عدم تمامية الامر الاول ، لان ادلة النجاسة قد رتبها على عنوان الميتة لا عدم التذكية .

واما الامر الثاني ، فقد قيل في عدم تماميته : ان الميتة عنوان وجودي عرفاً وليس مجرد عدم التذكية ، ولو فرض الشك والابهال كفى ذلك في عدم جريان استصحاب عدم التذكية ايضاً .

والصحيح : انا حق لو جزمنا بكون الميتة عبارة عن الموت لا بالسبب الشرعي الذي هو عنوان عديمي ، لم يجد ذلك في جريان استصحاب عدم التذكية ، لوضوح ان هذا الوصف العدمي مأخوذ في عنوان الميتة بنحو وحداني نعني مضاف الى الموت ، وهو الصورة الخامسة من الصور المتقدمة ، لا بنحو التركيب ، والا لم تكن الميتة عنواناً واحداً . واستصحاب عدم التذكية انما يجدي فيما اذا كان الموضوع مركباً باحد الانحاء المتقدمة في الصورة الثانية والثالثة والرابعة من الصور الخمس السابقة . فبناء المسألة على الامر الثاني كما فعاه جماعة في غير محله .

وقد اتضح من كل ما تقدم : ان الاصل عند الشك في التذكية هو عدمها بلحاظ حرمة الاكل وعدم جواز الصلاة ، واصالة الطهارة بلحاظ النجاسة . واما ما ادعى الخروج به عن الاصل المذكور باعتبار امارته على التذكية فهي اليد ، والسوق ، وارض الاسلام .

والمدرک في امارية هذه العناوين روايات الباب ، ويمكن تصنيفها الى طوائف :

الاولى : ما دل على الحلية حتى يعلم انه ميتة . وهذه الطائفة اجنبية

عن المقصود ، لان مفادها اصاله الحل لا جعل الامارية .
وقد تقدم انها مبتلاة بالمعارض في رتبها ، مما دل على عدم الجواز
حتى يعلم بالتذكية .

الثانية : ما دل على ترتيب اثر التذكية ، وكان مختصاً مورداً بما يؤخذ
من السوق ، كرواية الحلبي « سألت ابا عبد الله (ع) : عن الخفاف
التي تباع في السوق . فقال : اشتر وصل فيها ، حتى تعلم انه ميتة
بعينه » (١) فان مورد هذه الرواية هو المأخوذ من السوق ، ولهذا كان
الحكم بجواز ترتيب اثر التذكية عليه قابلاً للتعبير عن جعل الامارية للسوق ،
كما انه قابل لان يكون تعبيراً عن اصاله التذكية في المشكوك .

الثالثة : ما كان ظاهراً في جعل الامارية للسوق ، مثل رواية الفضيل ،
وزرارة ، ومحمد بن مسلم : « انهم سألوا ابا جعفر (ع) : عن شراء
اللحوم من الاسواق ولا يدري ما صنع القصابون . فقال : كُئِل ، اذا كان
ذلك في سوق المسلمين ، ولا تسأل عنه » (٢) فان اناطة الحلية بالسوق
ظاهرة في انها بملاك امارية السوق ، لا لجعل اصاله التذكية في المشكوك .

الرابعة : ما كان ظاهراً في جعل الامارية للصنع في ارض الاسلام ،
كرواية اصحاق بن عمار عن العبد الصالح : « لا بأس بالصلاة في القرى
الياني ، وفيما صنع في ارض الاسلام . قلت : فان كان فيها غير اهل
الاسلام ؟ قال : اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس » (٣) .

الخامسة : ما كان ظاهراً في اعتبار اسلام البائع دليلاً على التذكية ،
وهو خبر اسماعيل بن عيسى : « سألت ابا الحسن (ع) : عن الجلود

(١) وسائل الشيعة باب ٥٠ من النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٩ من الذبائح

(٣) وسائل الشيعة باب ٥٠ من النجاسات

والفراء ، يشترىها الرجل في سوق من اسواق الجبل ، أيسأل عن ذكاته
اذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال : عليكم ان تسألوا عنه اذا رأيتم
المشركين يبيعون ذلك ، واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه ، (١) .

السادسة : ما دل على اناطة الجواز بكون التذكية مضمونة ومتعهداً
بها من قبل البائع ، كخبر محمد بن الحسين الاشعري : « كتب بعض اصحابنا
الى ابي جعفر الثاني (ع) : ما تقول في الفرو يشتري من السوق ؟ فقال :
اذا كان مضموناً فلا بأس ، (٢) .

والطائفة السادسة - مضافاً الى الاشكال السندي فيها ، لعدم ثبوت
وثاقة محمد المذكور - لا بد من حملها على الاستحباب ، جمعاً بينها وبين ما هو
صريح عرفاً في عدم وجوب السؤال . والطائفة الخامسة ساقطة سنداً ، لعدم
ثبوت وثاقة اسماعيل بن عيسى .

وعلى هذا فالملهم انما هو الطوائف الثانية والثالثة والرابعة . وقد
تكفلت عنوانين احدهما : ما صنع في ارض الاسلام . والاخر : السوق .
وهو مخصوص بسوق المسلمين ، وان ورد مطلقاً في بعض الروايات ، إما
لان ارتكاز مجرد كون المحل سوقاً لا يكفى لاثبات التذكية قرينة على حمل
مفاد تلك الروايات على القضية الخارجية والاشارة الى ما هو المعهود وما هو
المعهود خارجاً اسواق المسلمين ، أو على القضية الحقيقية مع تقييدها بنحو
يجعلها غير منافية للارتكاز وذلك بارادة سوق المسلمين خاصة . وإما للتقييد
الوارد في بعض روايات السوق كما تقدم .

والكاشفة المجهولة في تلك الروايات للسوق أو للصنع في ارض الاسلام
عن التذكية يمكن تصورها ثبوتاً بعدة أنحاء :

(١) وسائل الشريعة باب ٥٠ من النجاسات

(٢) وسائل الشريعة باب ٥٠ من النجاسات

الاول : ان يكون ذلك كاشفاً عن تذكية المشكوك ابتداء ، باعتبار ان المشكوك او كان في سوق المسلمين او ضمنهم في بلادهم فالغالب انه يصنع حسب طريقتهم الشرعية المقتضية للتذكية .

الثاني : ان يكون ذلك كاشفاً عن اسلام من بيده مشكوك التذكية ، باعتبار ان الغالب في السوق او البلد المسلمون فتكون هذه الغلبة في السوق او البلد اماره اسلام البائع ، وتكون يده هي الامارة على التذكية .

الثالث : ان يكون كاشفاً عن مرور المشكوك على يد مسلم ، اما صنعاً او بيعاً أو غير ذلك ، ولو فرض ان من بيده المشكوك في السوق لم يكن بمسلم ، وتكون الامارة على التذكية تلك اليد المسلمة التي كشف اجمالاً وقوع المشكوك تحت حيازتها .

وتختلف هذه الاحتمالات في نتائجها . فانه بناء على الاول منها يحكم بتذكية المشكوك في السوق أو ارض المسلمين ، ولو فرض كفر صاحب اليد بل والعلم بعدم سبق يد المسلم عليه ايضاً . ولا يحكم بذلك على الاخيرين كما انه لو احتمل مرور يد المسلم وسبقها على يد الكافر حكم بالتذكية على الاحتمال الثالث ، دون الثاني . ولعل المنصرف اثباتاً من الروايات هو النحو الثاني ، خصوصاً بلحاظ ارتكازية امارية الغلبة على الجاق الفرد المشكوك بالاعم الاغلب ، ولا اقل من احتمال هذا الانصراف الموجب للزوم الاقتصار على المتيقن .

وعليه : فتكون يد المسلم هي الامارة ، والسوق أو ارض الاسلام التي يغلب فيها المسلمون هي الامارة على الامارة .
وهنا امور لا بد من التنبيه إليها :

الاول : انه بناء على استظهار جعل الامارة على الامارة من روايات الباب ، تكون يد المسلم اماره ولو لم يكن موجوداً في ضمن سوق أو في

ارض الاسلام . نعم لو بنينا على اجمال الروايات ، وعدم استظهار احد الانحاء الثلاثة ، فيشكل ذلك ، لاحتمال كون سوق المسلمين هو الامارة ابتداء . الامر الثاني : ان امارية اليد على التذكية المستفادة من هذه الروايات لا اطلاق فيها يثبت : ان مجرد وقوع الشيء تحت يد المسلم وفي حيازته اماره على التذكية ولو كان مهملاً من قبله ، بل لابد من فرض نحو اعتناء لصاحب اليد بالشيء من قبيل ترتيب آثار التذكية عليه أو صنعه أو عرضه للبيع ونحو ذلك ، لقصور الروايات عن شمول غير هذه الموارد .

الامر الثالث : ان يد المسلم اذا كانت مسبقة بيد الكافر ، فان احتمل ان يكون المسلم قد اعمل عناية في التعرف على كونه ملكي شمله اطلاق الروايات ، والا فلا ، لان ظهورها في كون ترتيب الاثار على يد المسلم من باب الامارية يكون قرينة على تقييد اطلاقها والمنع عن شمولها لهذه الحالة ، لوضوح عدم الامارية فيها ليد المسلم رأساً . ولو جاز ترتيب الاثار على يد المسلم في هذه الحالة ، لتمكن لكل شخص ان يتسلم المشكوك تذكيتة من الكافر ابتداء ، ثم يسلمه الى المسلم ، وبعد ذلك يتسلمه منه . أو يكلف المسلم بان يأخذ المشكوك من الكافر ، ثم يتسلمه منه . ومن الواضح ان الارتكاز العرفي - المحكم في فهم روايات الباب - يأبى عن التفكيك بين ان يأخذه المسلم مباشرة من الكافر ، أو ان يكلف مسلماً آخر ياخذه وهو يأخذه منه .

الامر الرابع : ان امارية يد المسلم تشمل غير المؤمن ايضاً ، ممن يستحل الجلود بالدينغ ويعتبره ذكاة لها ايضاً .

وقد يستشكل في ذلك : تارة : بدعوى قصور الروايات عن الشمول ، لان المستحل لا كاشفية ليدنه عن التذكية المطلوبة ، وهي ظاهرة في اعتبار اليد من باب الكاشفية . واخرى بدعوى : وجود المقيد لاطلاقها .

اما الدعوى الاولى : فيدفعها ان كون الغالب في سوق المسلمين وقتئذ المسلم المستحل وندرة المؤمن قرينة عرفاً على شمول اطلاق الروايات له ، ولكن لا بمعنى اسقاط ظهورها في الكاشفية رأساً ، بل بمعنى اعمال عناية في مقام تطبيق الكاشف على هذا المورد .

واما الدعوى الثانية فتتمثل في روايتين :

الاولى : رواية ابي بصير و قال : سألت ابا عبد الله عن الصلاة في القراء فقال : كان علي بن الحسين (ع) رجلاً صرداً لا يدفعه فراء الحجاز لأن دباغها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلاة القاه والقي القميص الذي يليه فكان يسئل عن ذلك فقال ان اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته ، (١) وقد يناقش في الاستدلال بها بوجهين : احدهما : أن عمل السجادة (ع) لا يدل على الحرمة بل يلائم مع التنزه . ويندفع بان الاستدلال ليس بعمله مباشرة ، بل بنقل الامام الصادق (ع) له في مقام الجواب عن الجواز وعدمه ، فيكون ظاهراً في عدم الجواز والاخر : ان سؤال الراوي انما هو عن جواز لبس الفرو بنحو الشبهة الحكمية لا عن حكم الشبهة الموضوعية ، فيتم الظهور المذكور في نقل الامام الصادق (ع) لعمل الامام السجاد (ع) والجواب : ان حمل السؤال على ذلك خلاف ظاهر الجواب ، لان ظاهر الجواب الاهتمام الخاص بنقل تفصيل عمل الامام السجاد (ع) واجتنابه عن الفرو العراقي حال الصلاة ، والمتصرف عرفاً من ذلك كونه دخيلاً في الجواب لا مجرد استطراد . فلو حمل السؤال على استعمال حال الشبهة الموضوعية كان بيان الامام في مقام الجواب مطابقاً للسؤال ، ولو حمل على الشبهة الحكمية لزم كون الجواب مقتضياً من بيان الامام ، مع اتجاه بيان

(١) وسائل الشريعة كتاب الصلاة باب ٦١ من ابواب لباس المصل

الامام الى جهة استطرادية ، وهو خلاف الظاهر عرفاً . والصحيح : بطلان الاستدلال بالرواية ، لضعف سندها بغير واحد من رجالها ، كمحمد بن سليمان الديلمي وغيره . مضافاً الى تعيين حملها على التنزه في مقام الجمع ، بعد عدم امكان اخراج المستحل من اطلاق روايات الجواز على ما تقدم .

الرواية الثانية : ما عن عبد الرحمن بن الحجاج ، قال : قلت لابي عبد الله (ع) : اني ادخل سوق المسلمين ، اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام ، فاشترى منهم الفراء للتجارة ، فاقول لصاحبها اليس هي ذكية ؟ فيقول : بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية ؟ . فقال : لا ، ولكن لا بأس ان تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه انها ذكية . قلت : وما افسد ذلك . قال : استحلال اهل العراق للميتة ، وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته ، ثم لم يرضوا حتى ان كذبوا في ذلك على رسول الله (ص) ، (١) . وهي قد يستدل بها على عدم الاعتبار بيد البايع المستحل حتى مع شهادته بذكاته . الا انه قد يناقش فيها دلالة بدعوى : ان ظاهرها عدم جواز التعهد والشهادة بان المشكوك ملكي استناداً الى يد المستحل أو قوله ، لا الحكم ظاهراً بانه ليس بملك ، خصوصاً مع ظهور الكلام في جواز البيع ، بناء على عدم جواز بيع غير المملك . فان تمت هذه المناقشة فهو ، والا كفى في سقوط هذه الرواية ضعفها سنداً بمحمد بن هلال ، وهكذا يتضح تمامية المقتضى وعدم المانع عن شمول الروايات ليد المستحل الامر الخامس : ان يد غير المسلم - بعد الفراغ عن عدم اماريتها على التذكية - هل توجب حجية اخبار صاحبها بالتذكية او لا ؟ قد يستدل على الحجية بوجوه :

الاول : خبر الاشعري رحمته الله قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر

الثاني (ع) : « ما تقول في الفرو يشتري من السوق ؟ فقال اذا كان مضمونا فلا بأس » (١) بناء على ان المراد بالضمان تعهد البائع واخباره بالتذكية : ولما كان مورد الرواية مطلقاً وشاملاً للبائع الكافر دلت على حجية خبر البائع الكافر ايضاً . وبعد الغاء الخصوصية عرفاً يستفاد حجية خبر صاحب اليد بالتذكية مطلقاً ولو لم يكن في مقام البيع ، لان التكنة المركوزة عرفاً للحجية كونه صاحب يد لا كونه بائعاً .

وقد يقال : ان هذه الرواية مع روايات حجية يد المسلم من قبيل الشرطيتين المتحدتين جزاءً المختلفتين شرطاً ، فلا بد من الجمع بينهما بجعل المجموع شرطاً ، أو بجعل الجامع بينهما شرطاً (التقييد بالواو أو باو) . ويندفع ذلك : بان التقييد بالواو غير ممكن ، لوضوح روايات يد المسلم في ان حجيتها غير منوطة بالاخبار .

وقد يقال : بناء على هذا بان المتعين تخصيص هذه الرواية بروايات حجية يد المسلم ، لان هذه الرواية اعم منها . ويندفع : بان تخصيصها بالكافر مع غلبة المسلمين وندرة الكافر في اسواقهم ليس عرفياً .

ومنه يظهر وقوع التعارض . غير ان هذه الرواية ساقطة سنداً بسهل ابن زياد على ان بالامكان حل البأس المنوط نفيه فيها بالضمان على البأس التنزيهي ، جمعاً بين الرواية وروايات امارية يد المسلم .

الوجه الثاني : التمسك بخبر اسماعيل بن عيسى « قال : سألت ابا الحسن (ع) : عن جلود القراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل » ايسأل عن ذكاته اذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال : عليكم انتم ان تسألوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ، واذا رأيتم يصلون فيه

(١) وسائل الشيعة باب ٥٠ من ابواب التجاسات

فلا تسألوا عنه ، (١) والاستدلال به مبنى على ان يكون المراد بالسؤال السؤال من البايع ، فيدل ذلك على حججية شهادته لا محالة .

وفيه : - مضافاً الى سقوط الرواية سنداً باسما عيل بن عيسى وغيره - سقوطها دلالة ، لان الظاهر كون المقصود من السؤال هو الفحص عن كونه مذكى ام لا ، وليس مجرد تحصيل شهادة البائع واخباره ، ولا اقل من قوة احتمال ذلك الموجب للاجمال .

الوجه الثالث : التمسك بسيرة المتشركة على الاعتبار والاعتناء بشهادة صاحب اليد .

وهذه السيرة المدعاة وان كانت مقبولة في الجملة ، غير انه لا يمكن الجزم بها بنحو القضية المطلقة الشاملة لصاحب اليد الكافر ايضاً . كيف وهناك قرائن في بعض الروايات تدل على تخرج الشيعة من المسلمين غير الشيعة فيما تحت ايديهم من الجلود ، بل تقدم في رواية عبد الرحمن بن الحجاج ما قد يدل على عدم حججية اخبار صاحب اليد المسلم المستحل ، فضلاً عن صاحب اليد الكافر .

الامر السادس : قد يدعى امارية يد الكافر على كون الشيء ميتة . ويستدل على ذلك بمفهوم قوله : « اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس » ، الدال على ثبوت البأس والمحذور على تقدير كون صاحب اليد كافراً .

وفيه : ان المفهوم هو انتفاء الحكم بانتفاء الشرط ، اي ثبوت نقيضه لا ثبوت ضده . وعليه فلو كان المستفاد من هذه الرواية انها بصدد جعل الامارية لليد اذا كانت لمسلم ، فمفهومها هو عدم الامارة على التذكية في فرض كون صاحب اليد كافراً ، بحيث يرجع الى الاصول العملية في المورد ، لا امارية يد الكافر على كونه ميتة .

وكذا ما يوجد في أرض المسلمين مطروحاً إذا كان عليه أثر الاستعمال (١) ولكن الاحوط الاجتناب .

(مسألة - ٧) : ما يؤخذ من يد للكافر أو يوجد في أرضهم محكوم بالنجاسة (٢) إلا إذا علم سبق يد المسلم عليه (٣) .
(مسألة - ٨) جلد الميتة لا يظهر بالدبغ (٤) .

(١) وجه التقييد هو دفع احتمال أن تكون فريسة حيوان فإن مجرد الطرح في أرض المسلمين لا يكون أماراً على التذكية ، وإنما الامارة هي اليد المستعملة والتي يستكشف إسلام صاحبها بقلبة المسلمين على تلك الأرض .
(٢) لا من جهة أمارية ذلك على العدم بل من أجل الأصول العملية ، وقد عرفت أن مقتضاها الطهارة وعدم التذكية . فلا بد من التفصيل بين آثار النجاسة فلا ترتب ، وآثار عدم التذكية كحرمة الأكل والصلاة فيه فترتب (٣) باعتبار أماريتها على حد أمارية يد المسلم المباشر ، ولا معنى لفرض الامارية في يد الكافر اللاحق ، بدعي تعارض الامارتين والرجوع الى استصحاب عدم التذكية .

(٤) اختلاف الفريقان الامامية ومشهور العامة في طهارة جلد الميتة بالدبغ ، وقد أجمعت الامامية على عدم طهارته بذلك ، عدا ما ينسب الى ابن الجنيد من المتقدمين ، وما استنتج من الفقيه حيث نقل الصدوق رواية تدل على طهارة الميتة وباعتبار وضوح عدمها فسر بالحمل على طهارتها بالدبغ ، إلا أن مثل هذه النسب لعلها لا تضر بحصول مقدار معتد به من اتفاق الطائفة .

وقد يستدل على مطهريّة الدبغ بروايات :

منها : رواية الفقه الرضوي : « دباغة الجلد طهارته » (١) ودلائلها على مطهريّة الدبغ واضحة .

ومنها : خبر الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله (ع) في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن أو الماء فأشرب منه وأتوضأ ؟ قال : « نعم ، وقال : يدبغ فينتفع به ولا يصلح فيه » (١) وهي أيضاً واضحة الدلالة على الطهارة إذ لو كان نجساً بعد الدبغ لنتجس الماء أو اللبن بملاقاته .

ومنها : رواية الصدوق قال : مثل الصادق (ع) عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه ؟ فقال : « لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن ، وتتوضأ منه وتشرب ولكن لا تصلى فيها » (٢) وهي وإن كانت مطلقة من حيث الدبغ إلا أن الوضوح والتسالم على نجاسة الميتة في نفسها يكون قرينة على إرادة المدبوغ ، خصوصاً وإن الجلد من غير الدبغ لا يتخذ زقاً للاستعمال وحفظ اللبن أو السمن فيه ، هذه روايات الطهارة ، والعمدة منها رواية الحسين بن زرارة لسقوط الباقي سنداً وقد عورضت هذه الروايات بطائفة أخرى من الروايات أدعي دلالتها على النجاسة من قبيل رواية محمد بن مسلم ، قال : سألت عن جلد الميتة ألبس في الصلاة إذا دبغ ؟ قال : لا . وإن دبغ سبعين مرة » (٣) . ورواية علي بن أبي المغيرة قال : قلت لأبي عبد الله (ع) جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء ؟ فقال : لا . قلت : بلغنا أن رسول الله (ص) مر بشاة ميتة فقال : ما كان على أهل هذه الشاة إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بأهابها (بجلدها) ؟ فقال : تلك شاة كانت لسودة بنت زمعة زوجة النبي (ص) وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله (ص) : ما كان على أهلها إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بأهابها أي تلكى (٤) .

(١) وسائل الشيعة باب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٤ من أبواب النجاسات

(٣) وسائل الشيعة باب ٦١ من أبواب النجاسات

(٤) وسائل الشيعة باب ٦١ من أبواب النجاسات

ولا يقبل الطهارة شيء من المبتدئين سوى ميت المسلم فإنه يطهر بالغسل (١) .

ومنها . رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة ، والتي جاء فيها :
 و ان اهل العراق استحلوا المبينة وزعموا أن دباغه ذكاته ثم لم يرضوا حتى
 أن كذبوا في ذلك على رسول الله (ص) .
 غير أن المتيقن بثبوته بمثل هذه الروايات إنما هو نفى كون الجلد
 مذكى بالدبغ بحيث ترتب سائر آثار التذكية عليه بما فيها جواز الصلاة ،
 لانفى الطهارة عن الجلد المدبوغ ، ورواية الحسين بن زرارة لا تثبت كون
 الجلد المدبوغ مذكى بل تثبت طهارته وجواز الانتفاع به في غير الصلاة
 فلا تقع طرفاً للمعارضة الا اللهم مع اطلاق المنع عن الانتفاع بالمبينة في
 رواية علي بن أبي المغيرة الشامل باطلاقه للجلد المدبوغ الا أن بالامكان حل
 المنع على الكراهة جمعاً ان لم يفرض التقييد ، فلو لوحظت الروايات وحدها
 لكان اثبات نجاسة المدبوغ بها لا يخلو عن اشكال غير أن التسالم على
 المسألة وارتكاز موقف الطائفة منها في مقابل موقف الآخرين يوجب تعذر
 المصير الى الحكم بالطهارة .

(١) تمسكاً بالروايات المفصلة ، كرواية ابراهيم بن ميمون قال :
 و سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت ؟ قال :
 ان كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل
 فاغسل ما أصاب ثوبك منه ، يعني اذا برد الميت ، (١) فان نفى غسل
 الملاقى يكون ارشاداً الى عدم نجاسة الملاقى كما يكون الأمر بغسله ارشاداً
 الى نجاسته .

وكذلك رواية محمد بن الحسن الصفار قال : و كتبت اليه : رجل

أصاب يده أو بدنه ثوب الميت الذي يلي جانيه قبل أن يغسل هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه ؟ فوقع اذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل » (١) .

وقد تضعف الرواية الاولى سنداً بإبراهيم بن ميمون الذي لم يثبت توثيقه ويندفع ذلك بثبوت وثاقته لرواية البجلي عنه .

وأما الرواية الثانية فقد يناقش في دلالتها على نفي النجاسة بأحد وجهين .
الأول - إجمال كلمة (الغسل) وزردها بين الغسل والغسل بالمعنى الراجع للحدث ، وعلى التقدير الثاني يكون مفهوم الرواية عدم وجوب غسل المس لو كان الميت مغسلاً ، وهو أجنبى عن محل الكلام .

وهذه المناقشة يمكن دفعها ، باستظهار ارادة الغسل الخبثي لا الحدثي من الكلمة ، بقرينة أن السائل انما سأل عن غسل اليدين والبدن ، ولا بد من حل الجواب على معنى يكون معه مطابقاً للسؤال .

الثاني - انكار المفهوم في الرواية ، لأن الشرطية مسوقة لتحقيق الموضوع وهو أصل الإصابة ، فلا دلالة فيها على نفي لزوم الغسل في فرض إصابته بعد الغسل .

ويرد عليه أن الشرط هو الإصابة الخاصة الواقعة قبل تغسيل الميت ، وفرض عدمها في طرف المفهوم يلائم مع الإصابة بعد الغسل ، فلا يكون النفي بلحاظ ذلك من السالبة بانتفاء الموضوع بل يتم المفهوم ، هذا مضافاً الى امكان التمسك بمفهوم القيد والوصف لقوله « قبل أن يغسل » لأن أخذ القيد ولو بنحو الوصف يدل على الانتفاء عند الانتفاء ولو في الجملة ، وحيث لا نحتمل فقهاً الفرق في حالات ما بعد التغسيل يثبت المطلوب .
واضافة الى كل ذلك يمكن فهم الحكم بطهارة الميت المغسل عرفاً

(مسألة - ٩) للسقط قبل ولوج الروح نجس ، وكذا للفرخ في البيض (١) .

من نفس أدلة تفصيل الميت على ما سيأتى في محله ان شاء الله تعالى .
(١) لا اشكال في نجاسة السقط بعد ولوج الروح ، وكذا الفرخ في البيض ، لكونه ميتة ، وانما الكلام فيهما قبل ولوج الروح ، وقد أفتى المازن (قد ه) بالنجاسة فيهما أيضاً . ويمكن أن يقرب ذلك بأحد وجوه :

الأول : التمسك بمطلقات نجاسة الميتة بدعوى صدقها عليهما عرفاً وذلك بتقريب أن الموت هو عبارة عن فقد الحياة بمعناها الأعم الشامل للحياة الشأنية القريبة من الفعل أيضاً الموجودة في هذا السقط قبل سقوطه وهذا أحسن من تقريب المقصود بدعوى أن التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة فالموت هو عدم الحياة فيما من شأنه الحياة ، فلا يشترط في صدق عنوان الموت سبق الحياة ، اذ ما لم تعمم الحياة للحياة الشأنية لا يمكن الالتزام بذلك ، والا للزم صدق عنوان الميتة على الجنين قبل أن يكون سقطاً أيضاً لعدم الحياة الفعلية فيه ، ومع تعميم الحياة للشأنية لا يتوقف تعميم المدعى على انكار دخول الحياة السابقة وارتفاعها في عنوان الموت كما هو واضح .

وهذا الوجه وان كان متيناً صغرى لكنه ممنوع كبرى ، اذ لا يوجد لدينا مطلقات تدل على نجاسة كل ميتة كي يرجع اليها ، وانما هي روايات متفرقة في موارد مختلفة كلها من الموت بعد ولوج الروح وفعليتها ، واحتمال الفرق بينها وبين المقام موجود عقلا وعرفاً .
ودعوى التمسك باطلاق كلمة الجيفة في رواية حرير عن الصادق

عليه السلام : « كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب » (١) حيث دلت باطلاقها على نجاسة كل جيفة وهو شامل للجنين الذي لم تلجه الروح ، مدفوعة : بأن هذه الرواية ليست مسوقة لبيان نجاسة الميتة ، وإنما هي مسوقة لبيان حكم آخر هو اعتصام الماء وعدم انفعاله الا بالتغير فلا يكون في مقام البيان من ناحية النجاسة ليمسك باطلاقها ، ولذا عبر بالجيفة وهو عنوان كما ينطبق على الميتة ينطبق على المذكي الطاهر أيضاً .

الثاني : التمسك بروايات الحباله الدالة على نجاسة القطعة المبانة من الحي ، بدوى أن السقط قبل الولوج قطعة مبانة من الحي عرفاً فنشمه رواياتها . وفيه :

ان السقط قبل الولوج - فضلاً عن الفرخ - نسبته الى أمه نسبة البيض الى الأصل لا نسبة الجزء المفصول من الحي الى أصله ، وروايات القطعة المبانة كلها واردة فيما يكون من قبيل الثاني والتعدي منه الى المقام مما لا يحتمله العقل ولا العرف ، ولو سلمت جزيئة السقط فلا اطلاق في روايات القطعة المبانة لمثل ذلك الجزء .

الثالث : الاستدلال بالحديث المستفيض « ذكاة الجنين ذكاة أمه » (٢) بتقريب أنها تدل على أن الجنين يكتسب من أمه عنوان الذكاة والميتة فإذا ماتت الأم حتف أنفها كان الجنين ميتة أيضاً ، وبما أنه لا يحتمل الفرق بين جنين ماتت أمه وبين غيره فقهاً بل ولا عرفاً بحكم بنجاسته مطلقاً . وبتقريب آخر أن قوله (ع) « ذكاة الجنين ذكاة أمه » ينحل الى قضيتين أحدهما مقدرة وهي ان الجنين بحاجة الى التذكية ، والثانية مصرح

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٨ من أبواب الذبائح .

(مسألة - ١٠) : ملاقات الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب للنجاسة على الأقوى وان كان الأحوط غسل الملاقى ، خصوصاً في ميتة الانسان قبل للغسل (١) .

بها وهي أن تذكيتة بتذكية أمه لا يلزمه مستقلاً بالنحو المخصوص ، فيستدل بالقضية الأولى على أن الجنين مالم يذك ولو بذكاة أمه يعتبر ميتة . ويرد على التقريب الأول أن غاية ما تدل عليه الرواية أن ذكاة الجنين إنما تحصل بذكاة أمه ، فمع عدم تذكية الأم لا يكون الجنين مذكى ، لكن ذلك لا يكفي لإثبات كونه ميتة لأن كون شيء ميتة يتقوم بموته وعدم تذكيتة معاً ، والكلام في المقام إنما هو في صدق عنوان الموت وعدمه ، لا في حصول التذكية له مع الفراغ عن كونه ميتاً . ويرد على التقريب الثاني أن القضية الأولى المقننة لما لم يكن الحديث مسوقاً لبيانها فلا يمكن التمسك باطلاقه من هذه الناحية ، فلا يستفاد من الرواية عرفاً سوى قضية شرطية وهي أن الجنين كلما احتاج الى تذكية ، فذكاته ذكاة أمه ، وليس متعرضاً مباشرة لإثبات حاجة الجنين الى التذكية ليتمسك باطلاقه من هذه الناحية .

(١) تارة : يتكلم في ملاقات ميتة غير الانسان بلا رطوبة مسرية . وأخرى : في ملاقات ميتة الانسان . أما ميتة غير الانسان ، فقد يدعي اطلاق روايات الغسل منها لصورة الجفاف أيضاً من قبيل رواية عمار : « اغسل الاناء الذي تصيب فيه الجرذ » (١) ورواية قاسم الصبقل قال : « كتبت الى الرضا (ع) : أني أعلم اغمد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابي ، فأصل فيها ؟ فكتب (ع) الي : اتخذ ثوباً لصلاتك » (٢) .

(١) وسائل الشيعة باب ٥٣ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٤٩ من أبواب النجاسات .

وفيه : ان ارتكازية عدم السراية مع الجفاف عرفاً ومشرعياً تصلح أن تكون كالتقريئة المتصلة بالخطاب الصارفة له سؤالاً وجواباً الى فرض الرطوبة ، بعد افتراض أن الأمر بالغسل ارشاد الى النجاسة وليس أمراً تعديلاً ثم أنه ربما يمنع عن الاطلاق المذكور - على فرض تماميته في نفسه - بمثل صحيحة علي بن جعفر : « عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت ، هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله ؟ . قال : ليس عليه غسله ، ولبصل فيه ، ولا بأس » (١) ، وموثقة ابن بكير : « كل يابس ذكي » (٢) : أما الصحيحة فلو فرض اطلاقها كانت معارضة مع المطلقات السابقة ، فأما أن يحكم بتساقطها والرجوع بعد ذلك الى ما دل على سراية النجاسة من الميثة في صورة الرطوبة ، أو يقال بانقلاب النسبة بينها - بعد اخراج صورة الرطوبة منها - وبين المطلقات المتقدمة ، فتنقيد بها ، وتكون النتيجة هو التفصيل بين صورتي الجفاف والرطوبة أيضاً ، بناء على كبرى انقلاب النسبة . الا أن في النفس من اطلاقها شيئاً ، فان ما أشرنا اليه من ارتكازية عدم السراية مع الجفاف عرفاً يتحكم فيها أيضاً ، ويصرف السؤال الى فرض الرطوبة ، بحيث لا يمكن تخصيص نظر السائل فيها بفرض الملاقاة مع الجفاف . ومعه تكون الرواية من أدلة طهارة الميثة . ولا بد حينئذ من أعمال قواعد التعارض بينها وبين أدلة نجاستها .

وأما الرواية الثانية ، فهي وان كانت بحسب اللفظ أعم من وجه مع المطلقات المتقدمة ، الا أنها تتقدم : إما بنكته النظر والحكومة ، حيث أنها تفترض الفراغ عن ثبوت النجاسة والسراية بنحو القضية المهمة ، وتستثنى منها صورة البيوسة . أو باعتبارها عموماً أداتياً ، فتقدم على

(١) وسائل الشيعة باب ٢٦ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣١ من أحكام الخلوة .

الاطلاق الحكمي .

غير أن الاستناد الى هذه الرواية للمنع عن تلك المطلقات في غير محله أيضاً ، لأنه موقوف على أن يكون النظر فيها الى نفي المحذور في صورة الملاقاة مع الجفاف ، وهو خلاف الظاهر ، فان الرواية جاءت بالنحو التالي : « قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط ؟ قال . كل شيء يابس ذكي » . وكما يمكن أن يكون نظر السائل الى الاستفهام عن سراية النجاسة من اليابس ، كذلك يمكن أن يكون نظره الى التعرف على مطهريّة المسح بالحائط وكونه استنجاء شرعياً ، خصوصاً بعد معروفة الفتوى بكفاية المسح بالأحجار الى حد الانقضاء في موضعي البول والغائط معاً بين العامة ، فيكون الجواب ظاهراً في طهارة الموضع ، ولا أقل من احتمال ذلك على نحو يوجب الاجمال .

فالأولى الاستناد في الحكم بعدم لزوم غسل الملاقى مع الجفاف الى ماقلناه من عدم تمامية الاطلاق في نفسه .

وأما ملاقي مينة الانسان مع الجفاف - فبعد الفراغ عن نجاستها قبل الغسل ، وتنجيسها للملاقبها على حد سائر النجاسات - ربما يدعى أشدبها في النجاسة من غيرها ، بحيث يجب غسل ملاقيها مع الجفاف أيضاً ، وذلك : إما استناداً الى اطلاق بعض روايات النجاسة ، كرواية الحلبي : « سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت ؟ فقال : يغسل ما أصاب الثوب » (١) . أو استظهاراً من التوقيعين الواردين فيما اذا مات الامام أثناء الصلاة وزحزح عن محله ، وانه « ليس على من مسه الا غسل اليد » (٢) مع وضوح أن الغالب في مثل هذه الفروض الجفاف وعدم الرطوبة ، على

(١) وسائل الشيعة باب ٢٣ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب غسل من الميت .

(مسألة - ١١) : يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده ، فلو مات بعض الجسد ولم تخرج الروح من تمامه لم ينجس (١) .

نحو لا تصلح رواية ابن بكير لتقييدها بصورة الرطوبة بملاك الحكومة ، لو سلمت عن المناقشة في نفسها ، لأن ندرة فرض الرطوبة تجعل هذا التقييد غير عرفي . كما أنه مع الندرة المذكورة لا يفيد ارتكاز عدم سرية النجاسة مع الجفاف في التقييد ، بل يكون ظهور التوقيعين ردعاً عن الارتكاز المذكور .

وفيه : أن كلا المستندين غير تام . إذ رواية الحلبي ، لو فرض استفادة النجاسة منها لا غسل ما يعلق بالثوب من الميتة . وقد تقدم الكلام عن ذلك في بحث نجاسة ميتة الانسان . فذلك بملاك استظهار أن الاصابة توجب سرية أثر من النجس الى ملاقيه بحسب النظر العرفي يتخلص منه بالغسل ، ومن الواضح ان ذلك لا يكون الا مع فرض الرطوبة دون الجفاف وأما التوقيعان فهما ساقطان سنداً ، مضافاً الى أنه لو تم سندهما ، وسلمنا عدم امكان تقييدهما بفرض الرطوبة وظهورهما عرفاً في فرض الجفاف باعتباره الفرض المتعارف - يصحح ارتكاز عدم سرية النجاسة مع الجفاف قرينة على كون الأمر بالغسل تعديداً ، على نحو يوجب ظهوره في ذلك أو سقوط ظهوره في النجاسة على أقل تقدير .

(١) اذ مطلقات نجاسة الميتة من الحيوان لا تشمل الجسم الذي مات بعضه ، لأنه ليس بحيوان ميت . كما لا تشمل الجزء الفاقد للحياة منه أيضاً وانما حكمنا بنجاسة الجزء المبان لروايات خاصة ، وهي واردة في صورة الانفصال ولا يمكن التعدي منه الى فرض بقاء الجزء متصلاً بما فيه الحياة ، فيحكم بطهارته على القاعدة هـ

(مسألة - ١٢) : مجرد خروج الروح يوجب للنجاسة ،
وان كان قبل البرد ، من غير فرق بين الانسان وغيره (١) .
نعم وجوب غسل المس للميت الانسان مخصوص بما بعد برده .

(١) لا اشكال في وجود الاطلاق في دليل نجاسة الميتة لما قبل
البرد ، غير أنه توهم دلالة بعض الروايات على عدم نجاسة ميتة الانسان
بالخصوص قبل برده ، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال :
« مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس فيها بأس » (١) . والاستدلال
بالفقرة الأولى منها بتقريب : أن المقصود من المس عند الموت هو المس
في اللحظات الأولى بعد الموت التي هي لحظات ما قبل البرد عادة ، ولا يراد
منه مسه في لحظات النزع وقبل الموت ، لأنه فرض أن المس مس للميت
الذي لا يكون الا مع استقرار الموت . وقد نفى الامام (ع) البأس عنه
مطلقاً غسلًا وغُسلاً ، فيدل على عدم النجاسة ، والا كان لابد من الأمر
بالفصل في صورة الرطوبة .

والغريب أن السيد الاستاذ - دام ظله - اجاب على الاستدلال بهذه
الرواية بأنها مطلقة شاملة لصورتي الجفاف والرطوبة ، فنقيدها بصورة
الجفاف ، بمثل رواية الحلبي المتقدمة في غسل ما أصاب الثوب من الميت
المختصة بصورة الرطوبة ، انصرافاً أو بعد تقييدها بما دل على أن كل
يابس ذكي (٢) مع أن مثل رواية الحلبي لا تكون أخص مطلقاً من الصحيحة ،
حتى لو اقتصرت بفرض الرطوبة انصرافاً ، لأنها مطلقة من ناحية ما قبل
البرد وما بعده ، والصحيحة مخصوصة بفرض ما قبل البرد ، فالنسبة عموم

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب غسل المس .

(٢) التنقيح ج ١ ص ٤٩٥ .

(مسألة - ١٣) : المضغة نجسة (١) وكذا المشيمة (٢)

من وجه . فلو فرض تمامية دلالة الصحيحة كان لابد من ايقاع التعارض بينها وبين ما دل على النجاسة ، ثم التساقط والرجوع الى قاعدة الطهارة أو تقديم الصحيحة بملاك النظر والحكومة المستفادة من لسان الاستثناء فيها الا أن الشأن في أصل دلالتها على نفي النجاسة ، لقوة احتمال أن تكون الجهة المنظور فيها هو المحذور في مس الميت بما هو مس ، المستوجب لحكم الغسل ، وهو الذي كثر السؤال عنه في الروايات ، ولذلك لم تفرض الرطوبة فيها أيضاً ، مع أنها شرط في السراية لو كان الملحوظ حيثية الخبث والنجاسة .

وقد يستدل على الطهارة قبل البرد بما ورد في ذيل رواية ابراهيم ابن ميمون المتقدمة ، الأمرة بالغسل من قوله « يعني اذا برد الميت » فان ذلك يدل على عدم لزوم الغسل قبل البرد ، وهو دال على الطهارة ، ولا يضر عدم ورود الذيل المذكور في أحد طريقي الكليني للرواية ، لأن الطريق الذي تجرد فيه متن الرواية عن هذا الذيل ضعيف بسهل بن زياد ، بخلاف الطريق المشتمل على الذيل .

الا أن هذا انما يتم لو سلم ان هذا الذيل جزء من الرواية ، وليس من الراوي بلحاظ كلمة : (يعني) ، التي توجب على الاقل الاحتمال الموجب للاجمال على نحو يسقط الاستدلال .

فالصحيح : ما عليه المشهور - وافق به الماتن (قده) - من عدم الفرق في النجاسة بين ما قبل البرد وبعده .

(١) المضغة : مرحلة من مراحل تكون الجنين ، وهي تدخل تحت مسألة السقط قبل ولوج الروح والحكم بنجاستها مبني على الحكم بنجاسته .
(٢) وهي كيس يدخل فيه الجنين ، أو برقع على وجهه ، والحكم

وقطعة اللحم التي تخرج حين للوضع مع الطفل .
 (مسألة - ١٤) : اذا انقطع عضو من الحي وبقي معلقاً
 متصلاً به ظاهر مادام الاتصال ، وينجس بعد الانفصال .
 نعم لو قطعت يده مثلاً وكانت معلقة بمجدة رقيقة فالأحوط
 الاجتناب (١) .

بنجاسته مبني : إما على القول بكونه جزء من الأم ، فيكون من
 القطعة المبانة من الحي . أو على القول بكونه جزء من الجنين فينجس
 أيضاً ، بناء على القول بصدق الميتة عليه لو مات : وكلا الأمرين محل
 تأمل . لأن نسبتها الى الأم كنسبة البيضة الى الدجاجة ، والى الجنين نسبة
 الظرف الى المظروف ، لا الجزء الى الكل ، فيشكل التمسك فيها بأدلة
 النجاسة ، لا بروايات نجاسة الميتة لعدم صدقها مستقلاً عليه ، ولا بروايات
 القطعة المبانة . نعم لو انفصلت عن الأم قطعة لحم من بدنها مع الطفل ،
 فلا اشكال في شمول روايات القطعة المبانة لها .

(١) الحكم بالطهارة في العضو غير المنفصل اذا اعتبر جزء من الحي
 واضح ، فإنه ليس ميتة مستقلاً ، ولا تشمل روايات القطعة المبانة . واما
 العضو المقطوع بنحو لا يعد جزء من الحي فالحكم بنجاسته مبني على القول
 بعدم الفرق بينه وبين مورد روايات الحبال والقطعة المبانة ، وهو مما
 لا جزم به في أكثر الفروض ، وعليه فلا فرق بين صورتي اعتبار المنقطع
 جزءاً من الحي وعدمه ، الا من ناحية امكان اثبات الطهارة في صورة
 كونه جزءاً من الحي بالدليل الاجتهادي الدال على طهارة ذلك الحيوان
 الشامل باطلاقه لتمام أجزائه . اللهم الا أن يمنع ذلك أيضاً بدعوى : أن
 نظر ذلك الدليل الاجتهادي الى نفي النجاسة الذاتية للحيوان ، لا الى نفي

(مسألة - ١٥) : الجند المعروف كونه خصية كلب الماء ، ان لم يعلم ذلك ، واحتمل عدم كونه من أجزاء الحيوان فظاهر وحلال . وان علم كونه كذلك فلا اشكال في حرمة . لكنه محكوم بالطهارة لعدم العلم بأن ذلك الحيوان مما له نفس سائله (١) .

(مسألة - ١٦) : اذا قطع سنه أو قص ظفره فانقطع منه شئ من اللحم ، فان كان قليلاً جداً فهو طاهر (٢) ، والا فتنجس .

النجاسة المختلطة بملاك خروج الروح .

(١) الجند : مادة تستعمل في طبخ بعض الحلويات ، ولا يعلم أنه الجند الحقيقي الذي هو خصية كلب الماء . ومع الشك يحكم بالطهارة والحبلى نمسكاً بالأصول العملية .

وأما اذا علم كونه من كلب الماء فينبى على حرمة وعدم نجاسته . أما الحرمة فلعدم حلية كلب الماء ، بل الجند - باعتباره خصية - حرام حتى لو كان من مأكول . وأما عدم النجاسة فلعدم المقتضى له ، لا من ناحية الكلبية ، ولا من ناحية الميتة . اذ الكلب النجس هو البري خاصة ، والميتة انما تكون نجسة لو كانت مما له نفس سائلة ، والحيوانات البحرية ادعى كونها قاطبة مما لا نفس سائلة لها ، والشك كاف في جريان الأصول العملية المؤمنة .

(٢) لاختصاص دليل النجاسة بغير الأجزاء الصغار ، على ما تقدم شرحه ، بل وتقدم أن الجزء الصغير لا يمكن الجزم باندرجه في دليل النجاسة حتى لو كان لحمياً ، لأنه موقوف على الغاء خصوصية الحجم في مورد روايات الحبال والقطعة المبانة من الحي ، وهو مما لا جزم بالغائه عرفاً .

(مسألة ١٧) : اذا وجد عظماً مجرداً وشك في اذنه من نجس العين او من غيره يحكم عليه بالطهارة (١) . حتى لو علم انه من الانسان ، ولم يعلم انه من كافر او مسلم (٢) .

(١) وذلك تمسكاً بالاصول المؤمنة ، وان كان التمسك بقاعدة الطهارة بالخصوص في المقام مبنياً على القول بجريانها في موارد كون النجاسة المحتملة ذاتية ، وقد تقدم الكلام في ذلك .
(٢) تمسكاً بقاعدة الطهارة ونحوها من الاصول المؤمنة ، غير أنه قد

يقرب الحكم بالنجاسة بوجوه :

الأول : اجراء استصحاب عدم الاسلام اما بدعوى : أن موضوع النجاسة هو من لم يكن مسلماً أو بدعوى : أن موضوع النجاسة هو الكافر ، والكفر أمر عديم يقابل الاسلام بتقابل التناقض فيمكن اثباته بالاستصحاب . أو بدعوى : أن الكفر مقابل للاسلام تقابل العدم والملكية ، فهو مركب من عدم وملكية ، والملكية محرزة وجداناً والعدم محرز بالاستصحاب ، فثبت الكفر الذي هو موضوع النجاسة .

ويرد عليه : أن الاستصحاب المذكور لا يثبت النجاسة ، إذ لم ترتب النجاسة في أدلتها - على تقدير تماميتها - الا على الكافر ، والكفر عنوان ثبوتي متحصل من العدم والملكية ، فلا يثبت باستصحاب العدم الا بنحو مثبت ، كما لا يثبت عنوان العمى باستصحاب عدم البصر . وليس للعدم والملكية مأخوذ بنحو التركيب لكي يمكن احراز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد ، لأن ذلك خلف وحدة المفهوم .

الثاني : اثبات نجاسته من جهة الموت ، باستصحاب حكمي أو موضوعي وذلك : ان الميت نجس قبل غسله ، والدليل انما دل على ارتفاع النجاسة بفصل ميت المسلم ، وحيث يشك في كونه من مسلم أو كافر فيجري استصحاب بقاء النجاسة المقطوعة بعد الموت ، بل ويجري استصحاب عدم

(مسألة ١٨) : الجلد المطروح ان لم يعلم انه من الحيوان
للذي له نفس او من غيره كالسمك - مثلاً - محكوم بالطهارة (١).
(مسألة ١٩) : يحرم بيع الميتة (٢) ، لكن الاقوى
جواز الانتفاع فيما لا يشترط فيه للطهارة .

كوله مسلماً لنفي طهارته بالغسل أيضاً ، وبذلك ينقع موضوع النجاسة
بملاك الموت بقاء ، وان لم يمكن اثبات النجاسة بملاك الكفر .

وهذا التقريب صحيح لولا بطلان مبناه ، حيث تقدم في أبحاث الميتة
طهارة ما لا تحله الحياة من الأجزاء ومنها العظم :

الثالث : أن يقال : أن العظم يعلم بأنه لا قى مع الرطوبة الأجزاء التي
تحلها الحياة من بدن ذي العظم ، وهذا يكفي في الحكم بنجاسته ولو عرضاً
ولا مطهر الا الغسل الواقع على المسلم ، والمفروض نفي اسلام ذي العظم
بالاستصحاب ، ومعه لا مجال لقاعدة الطهارة .

ويرد عليه : أن النجاسة العرضية للعظم معلومة العدم فعلاً ، لأن
ذا العظم أن كان كافراً فالعظم نجس ذاتاً ، والا فهو طاهر فعلاً لوقوع
الغسل المطهر عليه ، فلا يمكن اثبات النجاسة العرضية له بالتعبد بالاستصحاب
(١) قد تقدم البحث عن هذا الفرع في فروض الشك في كون
الحيوان مما له نفس أم لا .

(٢) الصحيح هو جواز بيعها ، حيث تكون لها فائدة محللة عقلائية .
لأن ما يستدل به على الجريمة بين ما يكون ضعيف السند أو الدلالة ، وبين
ما هو مبتلى بالمعارض : وحق رواية البرنطي الواردة في آيات الغنم المقطوعة (١)
- والتي عبر عنها في بعض الكلمات بالصحيحة - ليست تامة سنداً ، لأنها

الخامس : للدم من كل ماله نفس سائلة ، انسانا كان او غيره ، كبيراً او صغيراً (١) .

مروية بطريقتين أحدهما : ابن ادريس في مستطرفات سرائره عن جامع البزنطي والآخر : الحميري في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن علي ابن جعفر عن أخيه . والاول ضعيف بعدم معلومية طريق ابن ادريس الى كتاب الجامع ، والثاني ضعيف بعبد الله بن الحسن . وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله من المكاسب المحرمة .

(١) يقع البحث عن نجاسة الدم في جهتين :

الجهة الأولى : في إثبات نجاسته بنحو القضية المهمة .

وهي رغم كونها من الوضوح الفقهي على مستوى الضروريات قد استدل عليها بالكتاب والسنة والاجماع .

فمن الكتاب قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه ، إلا أن يكون ميتة ، أو دماً مسفوحاً ، أو لحم خنزير فإنه رجس ، أو فسقاً أهل لغير الله به ... » (١) .

بناء على رجوع التعليل بالرجس الى كل ماسبقه من العناوين لاختصاص لحم الخنزير ، وكونه بمعنى النجاسة أو ما يساوقها .

وكلا الأمرين محل منع .

أما الأول : فلأنه لا يمكن الجزم برجوع التعليل الى غير لحم الخنزير من العناوين ، لو لم يستقرب من موضعه في السياق ظهوره في ذلك باعتبار ايراده قبل اكمال تمام العناوين ، خصوصاً وقد كان لحم الخنزير موضع الخلاف بين أصحاب الديانات .

وأما الثاني : فقد يمنع عنه بدعوى : أن الرجس معنى يطلق على

الفعل أيضاً ، كما في قوله تعالى : « ألها الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان » ، والنجاسة لا يوصف بها إلا الأعيان .
غير أن هذا الوجه للمنع غير مديد ، إذ مضافاً الى أن مجرد استعمال الكلمة في معنى لا يمكن إنحاذه دليلاً على معناها الحقيقي ، لا شاهد في الآية على إطلاق الرجس على الفعل ، لقوة احتمال أن يكون المراد من الميسر والأنصاب والأزلام آلاتها وأدواتها ، كالأصنام والكعاب المستعملة في الرهان ، وقد فسرت بذلك أيضاً في بعض الروايات .

مع أنه لو فرض إطلاق الكلمة بمعنى يصح إنطباقه على الفعل فغابته أنها ذات معنى قابل لانصاف الفعل والعين معاً به ، وهو الأمر المستقبح والمستنكر ، كما فسر به في اللغة . ويكون استفادة الاستقذار منه حينما يطلق على العين ، باعتباره المسروق مع ذلك المعنى في العين بحسب المناسبات .
والصحيح في المنع أن يقال : أن كلمة الرجس لم يثبت لها وقتل حقيقة شرعية في النجاسة الشرعية الحكيمة ، كي تحمل عليه الآية ، وإنما غاية ما يمكن افتراضه أنه اخبار عن القدرة التكوينية الثابتة عرفاً أيضاً في هذه العناوين ، فلا يمكن أن يستدل بالآية على النجاسة الشرعية الحكيمة وهذا تشكيك قد أبرزناه حتى في كلمة النجس المستعملة في صدر الاسلام كما في قوله تعالى « إنما المشركون نجس . . . » .

وأما السنة ، فقد ادعى تواترها وإستفاضتها على نجاسة الدم . وهي وإن كانت - جلا أو كلا - ليست في مقام بيان أصل النجاسة ، وإنما تبين أحكاماً طولية متفرعة على النجاسة ، إلا أنها تكفي لاثبات القضية المهمة على كل تقدير .

وأما الاجماع فتوى وعملا ، فلا إشكال في ثبوته على القضية المهمة أيضاً .
الجهة الثالثة : في نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة في عموم أو إطلاق

يصلح للرجوع اليه في موارد الشك .

والصحيح في هذه الجهة : هو عدم إمكان إثبات النجاسة للدم بنحو القضية المطلقة ، لأن المعتبر من روايات الباب على قسمين :

الأول : ماورد في موارد خاصة ، كدم الرعاف ، والحكة ، والقروح والجروح ، ونحوها . ومن الواضح عدم الإطلاق فيها إلا بمقدار ما يلحق العرف من خصوصيات المورد ويساعد على التعدي .

الثاني : ماورد الحكم فيه على عنوان الدم بقول مطلق ، ولكنه في سياق بيان مايتفرع على نجاسته من الآثار ، كروايات بطلان الصلاة نسياناً أو جهلاً في الدم ، أو مع العلم إذا كان أكثر من درهم . وكذلك روايات نزح البثر لو وقع فيه الدم . وكل تلك الروايات لا إطلاق فيها لعدم كونها في مقام البيان من ناحية أصل النجاسة ، وإنما هي - بعد الفراغ عن أصل النجاسة - في مقام بيان حدود المانعة في الصلاة أو الاعتصام في البثر ، أو غيرها من الأحكام المتفرعة .

وقد حاول السيد الأستاذ (دام ظله) : إستفادة القضية المطلقة من رواية عمار الساباطي ، قال : « مثل مما تشرب منه الحماة ؟ فقال : كل ما أكل لحمه فتوضأ من سوره وأشرب . وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى في منقاره دمأ ، فإن رأيت في منقاره دمأ فلا توضأ منه ولا تشرب » (١) ، لو رودها في الدم بقول مطلق ، فتصلح أن تكون مرجعاً في مورد الشك .

والتحقيق : أن السؤال ليس فيه أي ظهور في كون الحيثية المسؤل عنها هي حكم الدم نجاسة وطهارة ، إذ لم يذكر الدم في السؤال أصلاً

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب الاشارة

بل الحيثية الملحوظة إما : كون الباز والصقر في معرض التنجس بالدم والميتة ونحوهما ، بعد الفراغ عن نجاسة هذه الأشياء في نفسها ، فاقنضت هذه المعرضية السؤال عن مؤرها ، وإما : الشك في جواز استعمال مؤرها في نفسه ، لاحتمال وجود حزازة في مؤر هذه الحيوانات ، كما يناسب صدر الرواية المتكفل للسؤال والجواب بشأن مؤر الحمامة . فعلى الأول : يكون أصل نجاسة الدم مفروغاً عنها في السؤال ، ويكون الجواب متجهاً الى علاج حكم المعرضية ، فلا يصح التمسك بالاطلاق فيه من ناحية نجاسة الدم في نفسه . وعلى الثاني : يكون الامام في مقام نفي الحزازة عن مؤر هذه الحيوانات ، غير أنه لثقت أيضاً الى محذور الدم فبين عدم جواز استعمال الماء مع رؤية الدم على منقار الطائر . والرؤية المذكورة إذا حملناها على الطريقة الصرفة كان موضوع عدم الجواز هو وجود الدم على منقار الطائر وكان عدم الجواز حكماً واقعياً . فقد يدعى حينئذ إطلاقه المقتضى لنجاسة كل دم الا ما خرج بالتخصيص . وأما اذا حملناها على الموضوعية ، كان موضوع عدم الجواز العلم بالدم ، وموضوع الجواز عدم العلم بالدم ، لعدم الدم واقعاً ، وهذا يناسب مع حمل الجواز - لإثباتاً ونقياً - على الوظيفة الفعلية ، لا الحكم الواقعي . وحيث أن من الواضح أن مجرد إحراز الدم لا يكفي لترتب الوظيفة الفعلية بعدم الجواز ، لأن الدم بعضه طاهر كما علمنا من الأدلة الخارجية ، فلا بد من الالتزام بتقييد العلم بالدم بالعلم بكونه من القسم النجس أو بأن المولى جعل وجوده على منقار الطائر المقترس اماراة شرعية على كونه من النجس . والأول يستلزم التقييد بفرد نادر ، لأن كون الدم من القسم النجس وإن لم يكن نادراً ، ولكن العلم بذلك في مثل مورد الرواية لادر عادة ، فيتعين الثاني . ومعه يتعذر الاستدلال باطلاق الرواية على النجاسة الواقعية لكل دم ، لأنه يفترض وجود دم طاهر ودم نجس ويكون الكلام

مسوقاً لبيان الأمانة على أحدهما ، لا لبيان نجاسة الدم واقعاً . وبلاحظ بهذا الصدد : ان السيد الأستاذ (دام ظله) - رغم حمله للرواية على النظر الى امانية وجود الدم في المنقار على كونه من النجس - استفاد منها الدلالة على نجاسة الدم مطلقاً ، مع أن النظرين متهافتان .

وقد يدعى : أن مجيء الدم مطلقاً في كلام السائلين والرواة ، قرينة على ارتكازية نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة في أذهانهم . ويندفع ذلك : بأن جل الروايات - كما عرفت - متجهة الى أحكام ثانوية ، بعد الفراغ عن أصل نجاسة السدم ، وفي مثل ذلك لا يريد الراوي بكلمة الدم الا مجرد الإشارة الى ما يعهد بنجاسته ، فلا يكشف ذكر الكلمة هلاقيده عن الارتكاز المذكور ، خصوصاً أن طهارة بعض أقسام الدم - كالدم المتخلف - من الواضحات ، عملاً وسيرة ، فمن البعيد افتراض ارتكاز خلافه .

وعليه فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو ما دلت عليه الروايات ، وما يمكن التعدي عرفاً واسراء حكم الروايات اليه . وفي غير ذلك يكون مقتضى الأصل هو الطهارة .

ثم انه ربما يتوهم دلالة بعض الروايات على طهارة الدم ، بحيث ينحيل معارضتها مع روايات النجاسة . من قبيل رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال : « سمعته يقول : لو رعت دورقاً ، ما زدت على أن أمسح مني الدم وأصلي » (١) والدورق : اسم مقدار . حيث أنها باطلاقها الشامل لما إذا كان الدم أكثر من درهم بحيث يجب التطهير منه ، دلت على كفاية مسح الدم ، مع العلم بعدم كفاية زوال العين في التطهير ، فيكون ذلك دليلاً عرفاً على طهارة الدم ، اذ عدم نجاسة الملاقي دليل على طهارة الملاقي بعد ارتكازية السراية .

إلا أن الظاهر - أو المحتمل بنحوه - يوجب الاجمال على أقل تقدير - أن النظر في هذا الحديث الى مسألة ناقضية الرعاف للوضوء التي كانت مسألة معنونة في الفقه العام ، وكانت هناك فتوى عامية فيها بالناقضية وقد ردع عنها الأئمة (ع) بهذه الرواية وأمثالها . وعليه فلا يكون قيد المسح المذكوراً فيها قبالة الغسل ، بل قبالة لزوم الوضوء والاعادة .

أضف الى ذلك : أن الرواية لو كانت غير ناظرة الى تلك المسألة فغايتها الاطلاق لما اذا كان الدم أكثر من درهم ، وهذا لا يتنافيه عنوان الدورق ، فإن دم الرعاف يأتي تدريجاً لا دفعة ، بحيث يمكن فيه التحفظ عن الاصابة بأكثر من درهم . ومعه يمكن التصرف فيها بقرينة الأدلة الصريحة في النجاسة ، إما بحمل عنوان المسح فيها على أنه في مقابل الوضوء لا الغسل ، أو بتقييدها بما اذا كان الدم أقل من الدرهم ويكون ذكر المسح من أجل التحرز عن التلوث بالدم . الا أن التصرف الأخير مبني على القول بالعمو عن التنجس بالدم الأقل من الدرهم مع زوال العين .

ومن هذه الروايات ما نقله علي بن الوشاء قال : « سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول : كان أبو عبد الله (ع) يقول : في الرجل يدخل يده في أنفه فيصيب خمس أصابعه الدم قال : ينقيه ولا يعيد الوضوء » (١) . حيث لم يؤمر فيها بالغسل من الدم ، فيكشف عن عدم نجاسته .

الا أن هذه أوضح من سابقتها في ورود المناقشة الاولى فيها ، حيث صرح فيها بعدم إعادة الوضوء ، كما أن التنقية بمعنى التنظيف الصادق على الغسل أيضاً ، فلا يمكن أن يكون في قبالة حتى يستفاد منها عدم لزوم الغسل ، بل عنوان التنقية والتنظيف بنفسه دال على قلادة ما ينقى عنه كما هو واضح ، فهي على النجاسة أدل .

(١) وسائل الشريعة باب ٧ من أبواب تواتر الوضوء

ومن هذه الروايات أيضاً رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته : عن الحجامة أفبها الوضوء ؟ قال : لا ، ولا يغسل مكانها ، لأن الحجامة مؤتمن إذا كان ينظفه ولم يكن صبيهاً صغيراً ، (١) حيث اكتفى فيها بالتنظيف ، ولم يلزم بالغسل خاصة .

الا أن هذه الرواية أوضح من السابقة في كونها من روايات النجاسة لا الطهارة ، لأن المراد من التنظيف فيها الغسل والمنفي لزومه إنما هو غسل نفس الانسان لموضع حجامة في مقابل غسل الحجامة ، لا أصل الغسل في مقابل غيره .

ولو فرض أن التنظيف أريد منه ما يعم غير الغسل أيضاً ، فغايته دلالتها على كفاية غير الغسل في التطهير ، مع الدلالة على أصل نجاسة الدم ولزوم التطهير منها :

ومن الروايات رواية أبي حمزة قال : « قال ابو جعفر (ع) : ان أدخلت يدك في أنفك وأنت تصلي فوجدت دمًا سائلا ليس برعاف ففته بيدك ، (٢) فإنها دلت على كفاية الفت وعدم لزوم الغسل .

الا أن الرواية لا يخلو منها من تشويش ، لأن الفت الذي أمر به فيها لا يكون الا في الدم الجامد ، مع أنه قيد الدم بأنه وجد سائلا فالظنون أن الأصل وجدته غير سائل ، ومعه لا تكون هناك سراية كي يجب الغسل .

مضافاً الى أنها واردة بلحاظ حال الصلاة ، فتكون من أدلة عدم ناقضيته في الصلاة ، فتحمل على الأقل من درهم .

ومن جملة الروايات أيضاً رواية عمار الساباطي : « سألته عن الدم

(١) وسائل الشيعة باب ٥٦ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب قواطع الصلاة ح ١٣ وفيه محمد بن سنان وابو خالد .

١٧٠ ————— بحوث في شرح العروة الوثقى

يكون بالرجل فينفجر وهو في الصلاة ؟ قال : بمسحه ويمسح يده بالخائط أو بالأرض ، ولا يقطع الصلاة (١) .

وتقريب دلالتها أنها تشمل باطلاقها أو ظهورها ما اذا كان في الدم دم ، وقد حكم بكفاية مسح اليد الملاقية معها بالخائط ، فيكون كاشفاً عن عدم نجاسته .

والجواب : أن الرواية ناظرة الى حال الصلاة وناقضية خروج الدم فيها ، ومعه فلعل اطلاق الحكم المذكور فيها من جهة العفو عن دم الجروح والقروح ، ولو مع السراية الى الأطراف كاليد ، كما أفق به بعض . ولو فرض عدم ذلك ، فيحمل اطلاق الرواية على ما اذا كان الدم أقل من درهم كما تقدم في غيرها .

ومن الروايات رواية الحلبي : « سألت أبا عبد الله (ع) عن دم البراغيث يكون في الثوب ، هل بمنع ذلك من الصلاة ؟ فقال : لا وان كثر ، فلا بأس أيضاً بشبهه من الرعاف ، بنضجه ولا يغسله » (٢) حيث نفى لزوم الغسل في دم الرعاف أيضاً ، فيكون دليلاً على طهارة الدم المسفوح .

وفيه : أنه يحتمل رجوع جملة بنضجه ولا يغسله الى دم الرعاف خاصة وبذلك يكون دليلاً على نجاسته ، ولكن يكتفي في التطهير منه اذا كان ضئيلاً بالنضح ، كما يحتمل رجوع ذلك الى دم البراغيث .

ثم ان هذه الروايات جميعاً واردة في موارد يقطع فيها بالنجاسة لأنها من القدر المتيقن من نجاسة الدم ، فيكشف عن خلل فيها ، اما سنداً أو دلالة ، أو جهة ، فلا يمكن الاعتماد عليها حتى لو تم ظهورها في نفسها .

(١) وسائل الشريعة باب ٢٢ من أبواب النجاسات ح ٨ .

(٢) وسائل الشريعة باب ٢٠ من أبواب النجاسات

قليلًا كان او كثيراً (١)

وقد انضح من مجموع ما ذكرناه عدم ثبوت اطلاق يمكن أن يرجع اليه عند الشك في نجاسة الدم في كل مورد .

(١) اما تمسكاً باطلاق رواية عمار لوقيل بالاطلاق فيها لكل دم . واما باعتبار عدم الفرق عرفاً بين القليل والكثير من حيث النجاسة وان كان يحتمل الفرق في الآثار ، فالقلة في الكم قلة في النجس لا في النجاسة ، وبضم هذا الارتكاز الى ما دل على نجاسة الدم من الروايات التي لا اطلاق لفظي لها ، يستفاد اطلاق النجاسة عرفاً للقليل أيضاً .

ولما باعتبار كون الدم القليل مورداً لبعض روايات النجاسة ، كما فيما دل على نجاسة الدم على منقار الطير فانه من القليل عادة أو ماورد من النزع فيما لو وقع قطرات من الدم في البثر ، أو ما أمر فيه بالغسل من الدم أقل من الدرهم مع العفو عنه في الصلاة .

نعم لو فرض الدم قليلاً الى درجة بحيث لا يكاد يرى بالعين المجردة لخرج بذلك عن صدق مفهوم الدم عليه عرفاً ، فلا يكون نجساً باعتبار عدم انطباق عنوان الدم عليه ، فان للكم والمقدار دخلاً في صدق المفهوم عرفاً . فالصحيح وفاقاً للسيد المائت (قده) عدم التفصيل فيما يطلق عليه اسم الدم بين قليله وكثيره . غير أن هنا أقوالاً تتجه الى التفصيل بين الدم القليل والدم الكثير لا بد من استعراضها :

القول الأول : ما نسب الى الشيخ (قده) من التفصيل بين ما يدركه الطرف وما لا يدركه . وعنوان ما لا يدركه الطرف لو أريد به الدم الذي لا يدرك بالطرف لقلته وضآلته جداً فالحكم بطهارته صحيح ، ولكنه ليس تفصيلاً في نجاسة الدم ، وانما هو من جهة عدم صدق الدم عليه كما عرفت ولذلك يجري في سائر النجاسات أيضاً لا طراد النكته فيها .

وأما إذا أريد به ما يدركه الطرف في نفسه إلا أنه باعتبار قلته وعروض حالة عليه كوقوعه في الماء واستهلاكه فيه - على ما هو مورد الرواية - عبر عنه بما لا يدركه الطرف ، فهو محكوم عليه بالنجاسة بمقتضى الإطلاق اللفظي أو اللبي الذي نفحناه في مستهل البحث ، ولا بد في الحكم بطهارته من الماس دليل مقيد . ومن هنا وقع الاستدلال على الطهارة برواية علي بن جعفر المتقدمة في مسألة إنفعال الماء القليل : « سألته : عن رجل رعى فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغيراً فاصاب انائه ، هل يصلح له الوضوء منه ؟ فقال (ع) : ان لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس ، وان كان شيئاً بيناً فلا تنوضاً منه » (١) .

وقد اعترض جملة من الفقهاء على الاستدلال بالرواية ، بإبداء احتمال أن يكون السؤال فيها عن الشبهة الموضوعية لملاقاة الدم مع الماء ، حيث لم يفرض في سؤال السائل أكثر من اصابة الدم للأناء لا للماء ، وعليه فيحمل جواب الامام (ع) على بيان الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية ، وتكون الرواية على ذلك أجنبية عن محل الكلام .

ولكن الظاهر عدم وجاهة هذا الجواب ، لظهور كلام الامام عليه السلام وكلام السائل معاً في الشبهة الحكمية : أما كلام الامام فلانه أضاف الحكم بكون الشيء مما يستبين أو لا يستبين ، وهذا ظاهر في ملاحظة الاستنباط بما هي صفة وتقدير للشيء نفسه ، لا بما هي صفة للمكلف من حيث أنه قد يعلم أو يشك ، فهو من قبيل قوله تعالى : « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » . وأما كلام السائل فهو وان لم يفرض الا اصابة الدم للأناء ، غير أن قوله عقيب ذلك : « هل يصلح الوضوء منه » ، مع ظهور السياق في أن مرجع الضمير المحرور هو نفس

ما أصاب الدم ، يوجب ظهور الاناء في ماء الاناء فيكون السؤال عن اصابة الدم لماء الاناء .

والصحيح في المناقشة : أن غاية ما يثبت بجواب الامام (ع) هو نفي البأس عن الماء القليل الملاقي مع قدر ضئيل من الدم لا يستبين في الماء . والنتيجة كما يمكن أن تكون بسبب طهارة الدم القليل ، كذلك يمكن أن تكون من جهة عدم تأثيره في انفعال الماء ، ولا معين لاحدى الحثيتين قبال الأخرى ، ان لم ندع تعين الثانية ، باعتبار ما تقدم من أن الكمية لا تدخل لها عرفاً في قذارة القدر ، وانما يتعلل العرف دخلها في آثاره وأحكامه وقد يقال : بأن احتمال كون الملاك في الرواية عدم انفعال الماء القليل منفي بأدلة انفعال الماء القليل ولكن الصحيح : أن الرواية اذا بنى على حجبتها فهي توجب العلم بسقوط تلك الأدلة في موردها ، إما تخصيصاً وإما تخصيصاً ، فلا يمكن التمسك بها ، وتبقى أدلة نجاسة الدم بلا معارض . نعم لو كان مدركنا في نجاسة الدم القليل مثل اطلاق موثقة عمار الآمرة بالاجتناب عن الماء الملاقي مع الدم على المنقار ، صرح أن يقال : بأن الكاشف عن نجاسة الدم القليل انما هو اطلاق دليل انفعال الماء الملاقي للدم ، ورواية علي بن جعفر تدل على كل التقادير على عدم انفعال الماء الملاقي لدم لا يستبين ، وبعد سقوط اطلاق الموثقة لا يبقى كاشف عن نجاسة الدم القليل .

الا أن أدلة نجاسة الدم القليل لم تكن منحصرة في الاطلاق اللفظي لهذه الموثقة ، بل يكفي في الحكم بالنجاسة الرجوع الى الاطلاقات الحاصلة بقربنة الغاء خصوصية الكثرة والقلة عرفاً في سائر الروايات . القول الثاني : هو القول بطهارة الدم اذا كان أقل من درهم وذلك استناداً الى روايات العفو في الصلاة عن الدم الذي يكون أقل من درهم

اذ كما يكون ترتيب آثار النجاسة على شيء ارشاداً الى نجاسته ، كذلك يكون نفيها عنه ارشاداً الى عدم نجاسته .

وفيه : ان روايات العفو تتضمن بنفسها قرائن متصلة تدل على أن العفو يعني نفي المانعية لا النجاسة ، فقد ورد في بعضها النصريح بالأمر بالفصل الى جانب الحكم بالعفو (١) .

هذا مضافاً الى نفي أثر النجاسة والحكم بالعفو في المقام ان لم ندع الظهور في كونه بملاك رفع المانعية لا النجاسة - باعتبار ما قلناه من الارتكاز القاضي بعدم تأثير القلة في قذارة القدر ، وانما تؤثر عرفاً في التهاون بآثاره - فلا أقل من أنه لا يكون نفي هذا الأثر في خصوص المقام كاشفاً عن عدم النجاسة ، بل مجملاً من هذه الناحية . فان كاشفية نفي أثر النجاسة عن عدمها إنما يصح في المورد الذي لا يتعلل العرف وجهاً له الا عدم النجاسة ، كما هو واضح .

القول الثالث : التفصيل بين ما يكون أقل من الحمصة فيحكم بطهارته وما يكون بقدرها أو أكثر فيحكم بنجاسته . وذلك استناداً الى خبر المثنى ابن عبد السلام عن أبي عبد الله (ع) قال : « قلت له : اني حكمت جلدي فخرج منه دم ، قال اذا اجتمع قدر الحمصة فاغسله ، والا فلا » (٢) والاستدلال بها أحسن حالا من الاستدلال باخبار العفو في التفصيل المتقدم لعدم ورودها في الصلاة كي تحمل على العفو عن المانعية . ولكنه مع ذلك لا يمكن التعويل عليها وذلك :

(١) كرواية ابن أبي عمير عن أبي عبد الله (ع) في حديث « قلت : فالرجل يكون في ثوبه فقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلي ، ثم يذكر بعد ما صلى أيعيد صلاته ؟ قال : يغسله ولا يعيد صلاته ، الا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصلاة » وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب النجاسات .

دم حيوان لالفس له ١٧٥

وأما دم ما لالفس له فظاهر (١) ، كبيراً كان أو صغيراً
كالسملك والبق والبرغوث .

أولاً : باعتبار ضعفها سنداً .

وثانياً : ان الارتكاز العرفي القاضي : بأن قلة القدر لا تؤثر في
ارتفاع قدرته وانما يمكن أن تؤثر في تخفيف أحكامه ، بنفسه بشكل قرينة
لبية متصلة ، ان لم تستوجب ظهور الرواية في كون الحبيثة الملحوظة فيها
هي المألعية لا النجاسة ، فلا أقل من أنها تستوجب ابطال ظهور نفي الفصل
في عدم النجاسة :

ومما يؤيد عدم الفرق بين قليل الدم وكثيره في النجاسة : ورود جملة
من روايات النجاسة في الدم القليل ، كوثقة عمار الواردة في الدم على منقار
الطير الذي هو أقل من قدر الحمصة عادة ، وروايات العفو عن الدم أقل
من الدرهم مع التأكيد على لزوم الفصل منه .
وهكذا اتضح أن الصحيح ما هو المشهور وأفتى به الماتن (قده) :

من عدم التفصيل في الحكم بنجاسة الدم بين كثيره وقليله .

(١) لا اشكال في طهارة دم ما لا نفس له بناء على ما حققناه في
البحث السابق من عدم وجود مطلق في أدلة نجاسة الدم ، وانما هي روايات
خاصة وردت كلها في موارد السدم المسفوح مما نه نفس سائله واحتمال
الفرق بينها وبين المقام موجود ، كيف وقد ادعى بعضهم أنه ليس بدم
وانما هو رجيع . فيكون الحكم بطهارته على القاعدة الأولية .

وانما الكلام فيما يدل على استثنائه لو فرض الفراغ عن ثبوت الاطلاق
وهو أحد وجوه :

الأول : الإجماع المستفيض نقله على الطهارة ، ولا يقدر فيه ماورد

في تعبير الشيخ (قدّه) في المبسوط من : التمثيل للدم المعفو عنه في الصلاة بدم البق والجراد ، وهما مما لا نفس له . المشعر بأنه كدم الرعاف معفو عنه وليس بطاهر . وما ورد في تعبير سلالر (ره) من : تقسيم النجاسة الى ثلاثة أقسام : ما تجوز الصلاة في قليله وكثيره ، وما لا تجوز الصلاة في قليله وكثيره وما تجوز في قابله ولا تجوز في كثيره ومثل للقسم الأول بدم البق مما يدل على انطباق المقسم وهو النجس عليه أيضاً وما ورد في التعبير المنسوب الى ابن الجنيد (ره) من : أن كل دم نجس ، واما دم السمك فليس بدم وانما هو رجيع . الدال أيضاً على عدم استثناء شيء من أقسام الدم من الحكم بالنجاسة .

فان مثل هذه العبائر لا ينبغي جعلها نقضاً على الاجماع - لو تم في نفسه - لقوة احتمال أن تكون من المسامحة في التعبير ، وكون تمام النظر الى النتيجة العملية المؤثرة في حال المكلف . ولذلك نرى الشيخ (قدّه) بنفسه بصرح في الخلاف - في قبال فتوى العامة بالنجاسة - باجماع الطائفة على الطهارة - مع أن مثل التعبير الذي ذكره في المبسوط يورده في الخلاف أيضاً . فالمهم إذن : ملاحظة نفس الاجماع ليرى أنه هل يمكن أن يستكشف به حجة على الطهارة أم لا ؟ فنقول :

ان الاستدلال بالاجماع على الطهارة ، إما أن يكون بلحاظ كاشفيته عن وجود رواية لدى المجمعين واضحة السند والدلالة على طهارة دم ما لا نفس له ، باعتبار عدم كون المسألة عقلية كي يحتمل استنادهم فيها الى وجوه صناعية عقلية . وإما أن يكون بلحاظ كشف الاتفاق عن مركزية الحكم المذكور في عصر المعصومين (ع) .

وكلا التقرّيبين قابل للمنع . اذ يرد على الأول : انه يستبعد وجود رواية واردة بعنوان استثناء دم ما لا نفس له اطلع عليها أوائل المجمعين ، ثم لم تنقل في شيء من مجاميع الحديث وكتبهم

التي ألفها نفس هؤلاء المجمعين .

أضف الى ذلك عدم انحصار المدرك في أن يكون هناك رواية على الطهارة ، بل يكفي أن يكون مدرك بعضهم هو عدم الدليل على نجاسة كل دم ، ومدرك بعض آخرين قوله تعالى (أودماً مسفوحاً) الذي وقع الاستدلال به على طهارة غير المسفوح ، أو الاستفادة من الروايات الخاصة الواردة في بعض الموارد .

وبهذا البيان أيضاً يناقش في التفريب الثاني لكاشفة الاجماع ، فانه مع وجود مثل هذه المدارك المحتملة لا ينحصر وجسه الاتفاق في ارتكاز موروث من الأئمة (ع) على الطهارة . وعليه فقد لا يحصل من الاجماع المذكور اطمئنان بأن الحكم الواقعي هو طهارة دم ما لا نفس له ، كي يرفع اليد به عن اطلاق النجاسة على القول به .

الثاني : الآية المباركة : « قل لا أجد فيها أوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً » (١) حيث يستدل بمفهوم الوصف فيها على حلية الدم غير المسفوح ، وهي تلازم طهارته لا محالة . ودم ما لا نفس له ليس من المسفوح ، اذ المسفوح ما ينصب من العرق أنصباباً . وهذه الآية يستدل بها أيضاً على طهارة السدم المتخلف وسوف تأتي لدى التعرض لتلك المسألة ، المناقشات المشتركة على الاستدلال بها في المسألتين ، فنقتصر هنا على الاشارة الى أمر يختص بالمقام ، وهو : أن الاستدلال بالآية موقوف على القول بحلية دم ما لا نفس له . وأما لو اريد الحكم بطهارته فقط مع كونه حراماً كما هو المعروف فالاستدلال بالآية غير منجبه ، لأن المدلول المطابق لها هو حلية الدم غير المسفوح ، فلو سقط عن الاعتبار لم يثبت مدلوله الالتزامي أيضاً . نعم لو كان فتواهم بحرمته

لا بما هو دم ، بل باعتباره من الخبائث صح الاستدلال بالآية ، لأنها تنفي الحرمة بحيثية كونه دماً ، فلا ينافي ثبوت الحرمة بملاك آخر .

لا يقال : حل الآية على الحكم الحثي دون الفعل خلاف الظاهر إذ لا فائدة عرفية فيه .

فانه يقال : يكفي صيرورتها فعلية في بعض الموارد ، كما في السلم المتخلف ، ما دام الحكم ثابتاً على العنوان ، ولم يتصد المولى بنفسه لتطبيقه على هذا الفرد .

الثالث : الروايات المتفرقة التي ادعى استفادة ضابط كلي منها وهو طهارة دم الحيوان الذي ليس له نفس سائلة .

منها رواية عبدالله بن أبي يعفور : قال : قلت لأبي عبدالله (ع) ما نقول في دم البراغيث ؟ قال : ليس به بأس . قلت : انه يكثر ويتفاحش قال : وان كثر ، (١) .

وفيه : أن التعدي من موردها وهو البرغوث الى كل الحيوانات التي لا نفس لها مما لا يساعد عليه العرف ، بل غاية ما يساعد عليه هو التعدي الى ما يكون كالبرغوث من الحشرات والحيوانات الصغيرة غير ذات اللحم ، لا مثل السمك والتمساح .

ومنها : رواية السكوني عن أبي عبدالله (ع) قال : و ان علياً (ع) كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذك ، يكون في الثوب فيصلي فيه الرجل ، يعني دم السمك ، (٢) .

وفيه : - مضافاً الى ضعف الرواية سنداً - أنها تدل على العفو عنه في الصلاة . وهو لا يكشف عن الطهارة في مثل الدم الذي ثبت فيه إجمالا التفكيك بين النجاسة والمالعية . ولو سلم دلالتها على الطهارة فهي

حول الدم غير المسفوح ١٧٩

مخصوصة بها لم يترك من الحيوان ، أي دم ما لا يحتاج الى التذكية كالسمك ، فلا يمكن التعدي منه الى دم محرم الأكل .

ومنها : رواية محمد بن ريان قال : « كتبت الى الرجل (ع) : هل يجري دم البق يجري دم البراغيث ؟ ، وهل يجوز لأحد أن يقيس بدم البق على دم البراغيث فيصلي فيه ؟ ، وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به ؟ فوق (ع) : يجوز الصلاة ، والطهر منه أفضل ، (١) :

وفيه : - مضافاً الى ضعف الرواية سنداً - أن مدلولها المطابق نفى الممانعة ، وهو لا يكشف عن الطهارة في المقام كما تقدم . ولو سلم فهي كرواية ابن أبي يعفور من حيث عدم امكان التعدي من موردها الى كل ما لا نفس له .

ومنها : رواية الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه ؟ . قال : لا وإن كثرت فلا بأس أيضاً بشبهه من الرعاف ينضح ولا يغسله » (٢) .

وفيه : وضوح كون النظر فيها الى الممانعة بقربة عطف دم الرعاف عليه . مضافاً الى ورودها في مثل البرغوث فلا يمكن التعدي منه الى كل ما لا نفس له .

ومنها رواية غياث عن جعفر عن أبيه (ع) قال : « لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف » (٣) .

وفيه : أنها كرواية ابن أبي يعفور من حيث اختصاصها بالبراغيث والبق ونحوهما :

(١) وسائل الشيعة ج ٢٣ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب النجاسات .

(٣) وسائل الشيعة باب ١٠ من أبواب النجاسات

وهكذا يتضح أن هذه الروايات لا يمكن الاستدلال بشيء منها على حكم كلي هو : طهارة دم كل ما لا نفس له من الحيوانات .

بيد أن السيد الأستاذ - دام ظله - حاول الاستناد في إثبات القضية الكلية الى رواية حفص المتقدمة في أبحاث الميتة عن الصادق عن أبيه (ع) « أنه قال : لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة » (١) . وهي - لو صح الاستدلال بها - عامة لكل حيوان لا نفس له ، كما هو واضح .

وقد تقدم الكلام عن ضعف سندها وامكان تصحيحه في أبحاث الميتة فالمهم الآن ملاحظة دلالتها في المقام . ولا ينبغي الريب في أن المتيقن من مدلولها ، النظر الى ميتة الحيوان وفسادها للماء وعدمه ولكن جملة من الفقهاء حاول استفادة أكثر من ذلك من مدلولها ، ولهذا وقع الاستدلال بها على طهارة ما يرتبط بالحيوان غير ذي النفس في عدة مقامات ، حيث استدك بها على طهارة بوله وخرجه ودمه . ولا يبعد أن يكون الاستدلال بها على طهارة دمه أحسن حالاً من غيره باعتبار أنه يعد جزءاً من الميتة فيشملة اطلاق : لا يفسد الماء ميتة ما لا نفس له ، وباعتبارها ناظرة الى أدلة النجاسة بكون اطلاقها مقدماً على اطلاق دليل النجاسة .

ولكن الصحيح - مع ذلك - عدم تمامية الاستدلال المذكور : لأن غاية ما يستفاد منها أن ما لا نفس له لا ينفعل الماء بملاقاة ميتته ، وهو لا يدل على أكثر من نفي النجاسة الناشئة بملاك الموت عنها ، فلو فرض اطلاق الميتة لمثل الدم من الأجزاء كان مقتضاه عدم انفعال الماء بملاقاته من حيث كونه ميتة ، واما من حيثية أخرى ككونه دماً فلا دلالة للحديث على نفيه . ولم يتصد الحديث لتطبيق هذا الحكم على ملاقات الدم بالخصوص ، كي يدعى لغوية كون الحكم فيه حيثياً . كما أنه ليست فريضة وقوع الميتة في الماء

ملازمة غالباً للملافة شيء من دمها كي ينمقد فيها ظهور - بدلالة الاقتضاء وصوناً للكلام عن اللغوية العرفية - في الحكم الفعلي .

ودعوى : أن المركز أشدبة قدارة الميتة من الدم فما لا يحكم بنجاسة ميتته أولى بالحكم بطهارة دمه . مدفوعة : بأن ثبوت ارتكاز من هذا القبيل بدرجة تشكل دلالة التزامية في الدليل محل منع ، وحصول القطع بأولوية المناظر عهدته على مدعيه .

وهكذا يتضح : أن العمدة في المصير الى طهارة دم مالا نفس سائلة له قصور المقتضى من أول الأمر ، لعدم تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الدم غير ان هنا نكتة لا يهد من التنبيه عليها وهي : أن عدم تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الدم انما يكفي وحده لعدم البناء على النجاسة في دم حيوان غير ذي نفس كالسمك ونحوه ، وأما مالا نفس له وكان دمه مكتسباً كالبق والبرغوث فقد يقال : انه اذا امتص دم الانسان أمكن الحكم بنجاسته تمسكاً باستصحاب النجاسة حتى لو لم يتم الاطلاق ، فلا بد من دليل اجتهادي محكم عليه لاثبات الطهارة . ومن هنا يقع الكلام تارة : في جريان هذا الاستصحاب في نفسه ، وأخرى : في وجود الدليل الحاكم على الطهارة واما الكلام في الأول : فقد بشكل تارة : بدعوى تغير الموضوع . وأخرى : بدعوى نفي الحالة السابقة فيما اذا امتص البق الدم من الانسان رأساً ، بناء على طهارة الدم في الباطن ، فانه لا علم حينئذ بنجاسته لتستصحب وقد يدفع الاشكال الأول بأن اللازم في الاستصحاب انخفاض ما هو المعروض عرفاً والمعروض عرفاً للنجاسة ، الجسم لا عنوان دم الانسان ودم البق وقد يتخلص من الاشكال الثاني بتحويل الاستصحاب الى استصحاب تعليلي وذلك للعلم حدوثاً بأن هذا الدم حدوثاً كان على نحو لو سفع لكان نجساً لأن ذلك هو المتيقن من دليل نجاسة الدم ، فيستصحب ذلك بشأنه . وهذا انما

يتم - بعد البناء على جريان الاستصحاب التعليقي - فيما اذا كان المعلق عليه في القضية المتيقنة المستصحة ذات السفع ، فانه المتيقن فعلاً ، لا سفع دم ماله نفس سائلة ، والا فلا يجري الاستصحاب المذكور ، لأن المعلق عليه حينئذ غير محرز فعلاً .

وأما الكلام في الثاني فقد تقدم ذكر عدة روايات قد تدل على طهارة دم البق والبرغوث ، كرواية محمد بن ريان ، ورواية الحلبي ، ورواية غياث ورواية ابن أبي يعفور وأهمها الرواية الأخيرة ، لأن الأولى ضعيفة بسهل بن زياد ، والثانية محل الاشكال سنداً بابن سنان لاحتمال ارادة محمد بن سنان منه خصوصاً بلحاظ رواية مثل أحمد بن محمد عنه ، ودلالة باحتمال أنها في مقام نفي المانعة مستقلاً لالغها بنفي النجاسة ، ويؤيد ذلك عطف الرعاف المعلوم بنجاسته عليه والثالثة قد يستشكل فيها باعتبار ورود محمد بن يحيى في سندها ناقلاً عن غياث ، وهو محتمل الانطباق : على محمد بن يحيى الخزاز الثقة الذي ينقل عن أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، وعلى محمد بن يحيى الفارسي الذي يناسب أن ينقل عن الإمام الصادق عليه السلام بواسطة ومع التردد تسقط الرواية عن الحجية اذا لم يدع الانصراف الى الأول . واما الرواية الأخيرة فلا اشكال في دلالتها على المطلوب ، واما سندها فقد رواها الشيخ باسناده الى الصفار عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن زياد بن أبي الحلال عن عبد الله بن أبي يعفور ولا اشكال في هذا السند الا من ناحية علي بن الحكم المردد بين أربعة أشخاص بعضهم ثبت وثاقته دون البعض الآخر فان عين هذا في الثقة أو ثبتت وحدة الكل فهو والا سقطت الرواية عن الحجية .

وأما أولئك الأربعة فهم كما يلي :

١ - علي بن الحكم ، بقول مطلق . ذكره الشيخ في رجاله من أصحاب

الجواد ، ولم يضاف اليه أدنى تعبير ، ولم يذكره الشيخ في الفهرست ولا النجاشي ولا الكشي بهذا العنوان المطلق .

٢ - علي بن الحكم بن زبير النخعي . عنه الشيخ في رجاله من اصحاب الرضا (ع) قائلا : علي بن الحكم بن زبير مولى النخع كوفي ، وذكر هذا الشخص ايضاً النجاشي بعنوان : علي بن الحكم بن زبير ، باسقاط كلمة مولى النخع ، وذكر له كتاباً كما سوف يأتي ان شاء الله تعالى .

٣ - علي بن الحكم الكوفي لم يترجمه بهذا العنوان الكشي ولا النجاشي ولا الشيخ في رجاله ، وترجمه الشيخ في فهرسته قائلا : ثقة جليل القدر له كتاب ، اخبرنا جماعة عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه ، عن ابيه ، عن محمد بن هشام ، عن محمد بن سندی ، عن علي بن الحكم . ورواه محمد بن علي ، عن ابيه ومحمد بن الحسن ، عن سعد بن عبد الله ، عن احمد بن محمد ، عن علي بن الحكم . واخبرنا ابن أبي جريد ، عن ابن الوليد ، عن الصفار واحمد بن ادريس والحميري ومحمد بن يحيى ، عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم وعليه فهذا الشخص بهذا العنوان ثقة بشهادة الشيخ .

٤ - علي بن الحكم الانباري ، لم يذكره بهذا العنوان النجاشي ولا الشيخ في فهرسته ولا في رجاله ، وانما ذكره الكشي ونقل عن حدويه عن محمد بن عيسى : ان علي بن الحكم هو ابن اخت داود بن النعمان بياع الانماط ، وهو نسيب (ينسب الى) بني الزبير الصبارفة . وعلي بن الحكم تلميذ ابن أبي عمير ، وثق من اصحاب ابي عبد الله (ع) الكثير ، وهو مثل ابن فضال وابن بكير « وقوله » علي بن الحكم تلميذ ابن أبي عمير الخ « - سواء كان من كلام الكشي كما هو الاقرب ، اثر من كلام محمد بن عيسى - معتبر ، لوثاقه كليهما ، فلا بد من ملاحظة انه هل يستفاد منه توثيق لعلي بن الحكم اولا ؟ . قد يقال : بالاستفادة ، باعتبار جعله مثل ابن فضال

وابن بكير المفروغ عن وثافتها . وقد يחדش ذلك بابداء احتمال كون ذلك تمثيلاً للكثير ، اى لقي كثيراً مثل ابن فضال . ولكن هذا كما ترى لا ينسجم مع ظاهر كلمة (وهو) . نعم نقل ابن داود ما مضى من عبارة الكشي مع حذف كلمة (وهو) ، فقد يؤدي ذلك الى احتمال نهافت في نسخ كتاب الكشي . الا انه حتى مع حذفها لا يمكن ان يجعل ذلك تمثيلاً للكثير ، لان ابن فضال ليس من اصحاب الصادق عليه السلام ، بل يطلق هذا على شخصين : احدهما من اصحاب الكاظم (ع) ، والاخر ابنه وهو من اصحاب الهادي . وعليه فيتعين كون التمثيل لعلي بن الحكم وهو يحمل على التشبيه في أهم الصفات الملحوظة رجالاً التي منها الوثاقة .

ودعوى : ان التشبيه كما قد يكون بلحاظ الوثاقة قد يكون باعتبار الاشتراك في ملاقات الكثير من اصحاب ابي عبد الله ، فلا تثبت وثاقة المشبه قد تدفع بدعوى : انصراف ابن فضال الى ابن فضال الابن ، الذي هو من اصحاب الامام الهادي عليه السلام ولم يلق اصحاب ابي عبد الله عليه السلام ، دون ابن فضال الاب الذي هو من اصحاب الكاظم ولقى اصحاب الصادق فينتفى احتمال كون المقصود التشبيه في ملاقات الكثير من اصحاب ابي عبد الله :

هذا مضافاً الى ان ظاهر كلمة (وهو) لا يناسب كون المقصود التشبيه في ذلك . واطباق نسخ الكشي والنقل عن الكشي على حفظ كلمة (وهو) يوجب استبعاد زيادتها والاطمئنان بوقوع اختصار او سهو في كتاب ابن داود ، خصوصاً انه اسقط جملة من العبارات في مقام النقل ونقل المعنى فيرجح انه اسقط كلمة (وهو) ايضاً ، اذ لم ير أهمية في ذكرها ، وعليه فتثبت وثاقة علي بن الحكم المذكور .

وعلى هذا الاساس يقع الكلام في امكان اثبات وحدة هذه العناوين

المتعددة لعل بن الحكم ، او على الاقل ارجاع الاوليين الى الاخيرين او احدهما لتكون الرواية حجة .

وقبل الشروع في ذكر امارات الوحدة لابد من الاشارة الى انه لا توجد اماراة تمنع عن الحمل على الاتحاد في المقام ، لا من ناحية تعدد الطبقات ، ولا من ناحية تعدد التوصيفات ، ولا من ناحية ذكر الشيخ له مرتين في رجاله .

اما الاول : فلان هذه العناوين الاربعة يمكن افتراضها في طبقة واحدة ، لان الاول ذكره الشيخ في رجاله من اصحاب الجواد (ع) والرابع قد مضى انه تلميذ ابن ابي عمير ، ومن يكون تلميذاً لابن ابي عمير الذي هو من اصحاب الكاظم الى الجواد يمكن ان يكون من اصحاب الجواد (ع) . والثاني من اصحاب الرضا (ع) وهو يناسب الصحبة للجواد ايضاً والنجاشي نقل كتابه بواسطة احمد بن محمد بن خالد البرقي ، وهو ممن يروى عن اصحاب الجواد . والثالث روى الشيخ كتابه بواسطة احمد بن محمد بن مضي وهو البرقي ، او احمد بن محمد بن عيسى ، وكلاهما في طبقة واحدة وقد عرفت حال البرقي . واذا لاحظنا الرواة عن عناوين علي بن الحكم وجدنا انهم في طبقة واحدة او متقاربون على نحو يناسب وحدته ،

واما الثاني فتوصيف الكشي له بالانباري وتوصيف الشيخ له في رجاله بالنخعي وفي فهرسته بالكوفي ، ليس قرينة على التعدد . فان النخعية والكوفية ليستا متنافيين لان النخعية نسبة الى عشيرة فلاتناني كون بعضهم كوفياً ، بل الشيخ في رجاله جمع بين النخعية والكوفية . واما الانبارية فهي ايضاً لا تنافي الكوفية اذ يقال : ان الانبار قرية على شاطئ الفرات فيعتبر الانباري كوفياً ، اما لقرب الانبار من الكوفة واندكاكها في جنبها واما لهجرة الانباري الى الكوفة ، كما يناسبه كونه تلميذاً لابن ابي عمير .

واما الثالث : فذكر الشيخ الطوسي له في رجاله تارة من اصحاب الرضا واخرى من اصحاب الجواد ليس قرينة على التعدد ، لان طريقة الشيخ في رجاله هي انه اذا كان شخص من اصحاب امامين او ثلاثة ذكره عدة مرات - بترتيب الائمة (ع) - في اصحاب كل امام هو من اصحابه ويلاحظ ان الشيخ عادة يذكر الشخص لأول مرة بعنوان تفصيلي ، وعند التكرار في امام بعده يذكره اجمالاً وهكذا . منع في المقام اذ ذكره في اصحاب الرضا بعنوان علي بن الحكم بن زبير مولى النخع كوفي ، وفي اصحاب الجواد بعنوان علي بن الحكم .

ولبدأ الآن بذكر قرائن نتجه الى ابطال تكثر علي بن الحكم على النحو المضر بالاستدلال . ولا يلزم بهذا الصدد اثبات وحدة الجميع ، بل من جملة الاساليب النافعة اثبات رجوع الاولين الى احد الاخيرين الذين ثبتت وثاقتها . القرينة الاولى : مجيء علي بن الحكم مطلقاً وبلا تقييد في الكثرة من الروايات والطرق التي وقع فيها ، فلو كان متعدداً لكان من البعيد ان يلتزم كل اولئك الرواة بالاطلاق في مقام التعبير عنه ، فيستقرب فرض الوحدة او فرض الانصراف غير الخوج الى التقييد مع التعدد ايضاً . ومن الواضح بعد افتراض الانصراف عن علي بن الحكم الكوفي الثقة الذي له كتاب ورواه جماعة عنه وللشيخ طريق اليه .

القرينة الثانية : ان الثالث وهو علي بن الحكم الكوفي الثقة الذي ذكره الشيخ في فهرسته لو كان غير علي بن الحكم الذي ذكره النجاشي في فهرسته للزم اهمال النجاشي لشخص من المؤلفين المستحقين للدخول في فهرسته وهذا بعيد ، خصوصاً مع نظر النجاشي الى فهرست الشيخ ونقله عنه وتبحره في هذا الفن وكونه كوفياً يجعله اولى بمعرفة الكوفيين . واذا اتحد الثالث مع الثاني بقى الرابع وهو ثقة على اي حال . والاول وهو وان لم يكن

راجعا الى غيره فاللفظ منصرف عنه ، لانه لم يذكره النجاشي ولا الكشي ولا الشيخ في فهرسته ولم يذكر له كتاب ولا علاقات ، بخلاف الثالث الذي ذكر انه ثقة جليل القدر وله كتاب ينقله جماعة وللشيخ طرق عديدة اليه ، وذكره النجاشي ايضاً لما عرفت من اتحاده مع الثاني ، واذا وحدنا الثاني مع الرابع فقد ذكره النجاشي ايضاً ، وذكر الكشي انه مثل ابن فضال وابن بكير وانه اقى من اصحاب ابي عبد الله الكثير .

القربنة الثالثة : تتأخص في عدة مراحل : الاولى : في اثبات وحدة الثاني والرابع . والثانية : في اثبات وحدة الثاني والثالث . والثالثة : في نفي احتمال ارادة الاول بنحو يفاير مع غيره .

اما المرحلة الاولى : فان النجاشي قد ترجم في كتابه - كما مر بنا - علي بن الحكم بن زبير من دون توصيفه بالانباري او الكوفي . وترجم صالح ابن خالد الحمالي تارة في باب الاسماء واخرى في باب الكنى ففي باب الاسماء قال : « صالح بن خالد الحمالي ابو شعيب مولى علي بن الحكم بن زبير » وفي باب الكنى قال : « ابو شعيب الحمالي كوفي ثقة من رجال ابي الحسن موسى (ع) ، مولى علي بن الحكم بن الزبير الانباري » . ونلاحظ في هذا المجال : اولاً : استبعاد المغيرة بين علي بن الحكم بن الزبير الانباري الذي ذكره النجاشي في ترجمة ابي شعيب ، وعلي بن الحكم الانباري الرابع الذي ذكره الكشي ، اذ يلزم من ذلك كون الاتحاد في الاسم واسم الاب والانبارية صدفة ، وهو بعيد . وثانياً : استبعاد المغيرة بين علي بن الحكم ابن الزبير الانباري الذي ذكره النجاشي في ترجمة ابي شعيب ، مع علي ابن الحكم بن الزبير الذي ترجمه النجاشي ، وذلك للاشتراك في الاسم والاب والزبيرية ، ولان نفس علي بن الحكم بن الزبير الانباري الذي ذكره النجاشي في باب الكنى ان ابا شعيب موله ، قد ذكره في باب الاسماء

مع حذف كلمة (الانباري) حيث قال : صالح بن خالد المحاملي ابو شعيب
 مولى علي بن الحكم بن الزبير وهذا ينصرف لا محالة الى من ترجمه في نفس
 الكتاب بنفس ذلك العنوان وهو علي بن الحكم بن الزبير ولو قصد شخصاً
 آخر غير من ترجمه لكان عليه التنبيه وبهذا يثبت اتحاد الانباري الذي
 ترجمه الكشي مع ابن الزبير الذي ترجمه النجاشي ، اي الرابع مع الثاني .
 وأما المرحلة الثانية : فحاصل الكلام فيها أن الثالث لو كان غير من
 تصادق عليه العنوان الثاني والرابع للزم من ذلك ، أن يكون الشيخ قد
 أغفل ذكر شخص من الرواة في فهرسته . وهو من تصادق عليه العنوانان
 الثاني والرابع ، مع أنه من البعيد عدم اطلاعه على وجوده مع اثباته في
 تلخيص رجال الكشي الذي تم على يد الشيخ نفسه . كما أن من البعيد عدم
 اطلاعه على كتابه الذي شهد النجاشي في الفهرست به مع وجود طريق
 للنجاشي اليه ، وقد وقع فيه من كان للشيخ طريق الى جميع كتبه ورواياته
 كسعد مثلاً .

وأما المرحلة الثالثة : فتتميمها يتم بدعوى أن الاول إن رجع الى
 أحد الثلاثة فهو المطلوب ، والا فمن تصادقت عليه العناوين الثلاثة أشهر
 بلا اشكال بمرتبة يصح دعوى انصراف اللفظ اليه .

القربة الرابعة : ان من لم يوثق من هؤلاء الأربعة شخصان كما تقدم
 وهما الأول والثاني ، وقد ذكرهما الشيخ في رجاله كما مضى .

فتلاحظ : أولاً : أن الظاهر ان هذين الشخصين الذين لم يرد توثيقهما بعنوانها
 أحدهما متحد مع من ذكره الشيخ في فهرسته ووثقه وهو علي بن الحكم الكوفي
 اذ يلزم من فرض التعدد أن يكون الشيخ مهملًا في رجاله من ذكره في
 فهرسته ووثقه ونسب له كتاباً ، مع أن رجال الشيخ بطبيعته أعم من
 فهرسته ، لأنه موضوع لمطلق الرواة ، والفهرست موضوع لخصوص

المصنفين ، ورجاله متأخر عن فهرسته ، فمن المستبعد أن يكون قد عدل في الرجال عن ذلك الشخص المعروف الى ذكر شخص آخر مجهول غير معنون وليس له كتاب .

ونلاحظ ثانياً : ان الظاهر ان أحد هذين الشخصين الذين لم يرد توثيقها بعنوانها متحد مع الأنباري الثقة الذي ذكره الكشي ، وإلا لزم أن يكون الشيخ قد أهمل في رجاله الأنباري الذي ذكره الكشي ، ومن المستبعد عدم ذكره في الرجال مع وصف الكشي له بأنه لقي من أصحاب الصادق (ع) الكثير ، وهو مثل ابن فضال وابن بكير ، مع أن رجال الشيخ مبناه على الاستقصاء وهو مطعن على هذا الشخص بحكم احاطته برجال الكشي ، وتلخيصه له واشتمال التلخيص عليه .

وفي هذا الضوء ينتج أن الشخصين غير الموثقين بعنوانها أحدهما متحد ظاهراً مع الكوفي الثقة ، وأحدهما متحد ظاهراً مع الأنباري الثقة فان فرض أن المتحد مع الكوفي مغاير للمتحد مع الأنباري ثبتت وثاقة الكل وان فرض أن أحدهما متحد مع الكوفي الثقة والأنباري الثقة وبقي الآخر مغايراً للثقتين ، فهنا نحتاج الى الاستعانة بجزء مما مضى في القرينة الثانية ، فان فرضنا أن المغاير هو علي بن الحكم المطلق ضمننا ما مضى من دعوى الانصراف ، وان فرضناه النخعي ضمننا ما مضى من القرينة على اتحاد النخعي مع الكوفي الثقة ، أو على اتحاده مع الأنباري الثقة .

القرينة الخامسة : ان علي بن الحكم الأنباري نفس علي بن الحكم ابن الزبير ، لأن الكشي ذكر عن الأول أنه نسب (أو ينسب الى) بني الزبير الصيارفة ، والثاني ذكره النجاشي والشيخ في رجاله بعنوان علي بن الحكم بن الزبير . وهذه القرينة لا تكفي وحدها لاثبات المطلوب بل لا بد من ضم شيء مما سبق كالقرينة على اتحاد من ذكره النجاشي مع

من ترجمه الشيخ في فهرسته ، ودعوى الانصراف حيثلذ عن علي بن الحكم المطلق على فرض مغابرة لمن تصادقت عليه العناوين الثلاثة .

وقد يستشهد لوحدة علي بن الحكم بن الزبير الذي ذكره النجاشي مع الكوفي الثقة الذي ذكره الشيخ بما ذكره الوحيد في التعليقة : من أن الراوي عن ذكره الشيخ - رحمه الله تعالى - والراوي عن ذكره النجاشي شخص واحد ، وهو أحمد بن محمد . ويندفع : بأن الراوي عنه في طريق النجاشي هو أحمد بن أبي عبدالله البرقي والراوي عنه في طريق الشيخ أحمد بن محمد ، على نحو الاطلاق ، ولعله أحمد بن محمد عيسى ، بقرينة وقوع الصدوق في طريق الشيخ هذا ، وتصريح الصدوق في مشيخته بأحمد ابن محمد بن عيسى في طريقه الى علي بن الحكم .

وعلى أي حال فقها تقدم كفاية لاثبات حجية روايات علي بن الحكم باعتبار اثبات الوحدة ولو بضم الانصراف .

فان قيل : ان الانصراف لا يكفي ، فإنه اذا لم تثبت وحدة الجميع وفرضنا مغابرة الأول لغيره ، فهذا يعني كون الأول راوياً في الجملة وله روايات ، والعمل بظهور اللفظ الموجب للانصراف الى غيره في تمام الموارد يوجب طرح العلم الاجمالي بوجود روايات له في الجملة ، فيقع التعارض بين الظهورات الانصرافية .

قلنا : لا تعارض . اما أولاً : فلعدم العلم بالتغاير وغاية ما في الأمر احتمال . واما ثانياً : فلأنه على فرض التغاير لا علم بوجود روايات له في الكتب الأربعة وما يحكمها بالدات . واما ثالثاً : فلاحتمال أن يكون ما نقل عنه داخلاً في ما نقل عن علي بن الحكم بطرق ضعيفة .

وهكذا يتلخص : ان رواية ابن أبي عمير الدالة على طهارة دم البق معتبرة وتامة سنداً ودلالة ، فلا اشكال في المسألة .

وكذا ما كان من غير الحيوان ، كالموجود تحت الاحجار عند قتل سيد للشهداء (ع) . (١) ويستثنى من دم الحيوان ، المتخلف في الذبيحة بعد خروج المتعارف ، سواء كان في العروق ، او في اللحم ، او في القلب ، او في الكبد ، فانه طاهر (٢) .

(١) سوف نتكلم في هذا الفرع عند تعرض السيد المآن (قده)

لدم البيضة .

(٢) ويمكن أن يستدل عليه بعدة وجوه :

الأول : قصور مقتضى النجاسة اثباتاً ، بناء على ما هو الصحيح من عدم ثبوت دليل على نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة ، كي يكون مرجعاً في حالة الشك .

الثاني : الاجماع ، حيث لم ينقل عن أحد الاشكال في هذا الحكم وانما استفاض دعوى الاجماع عليه في كلماتهم .

وهذا الاجماع بصيغته الفتوائية حاله حال الاجماع المتقدم في دم ما لانفس له ، من حيث ورود تلك المناقشات عليه غير أنه بالامكان صياغته في المقام بارجاعه الى الارتكاز وعمل اصحاب الأئمة (ع) ، ومن بعدهم من المسلمين الى زماننا هذا . فان هذا البناء العملي والقولي الموروث على معاملة الدم المتخلف معاملة الطاهر ، مع عدم ورود أسئلة عنه في الروايات ، رغم كثرة ابتلاء الناس والرواة بالمسألة ، وكونهم قد سألوا الأئمة (ع) عن أشياء أقل أهمية في حياتهم اليومية فأقول : إن مثل هذا الاجماع القولي والعملي كاشف عن وضوح الطهارة في أذهان المشرعة من أصحاب الأئمة (ع) ، اذ احتمال غفلتهم عنه موضوعاً أو حكماً ينفيه كون الدم المتخلف محل ابتلائهم في حياتهم اليومية كثيراً ، وكون حكم نجاسة الدم

مركوزة في الجملة في أذهانهم . وافترض أنهم سألوا عنها وأفتاهم المعصوم عليه السلام بالنجاسة ، ومع ذلك لم يصل إلينا كلامه ، ينبغي أن شيوع الابتلاء بها يستلزم تظافر نقل الحكم بالنجاسة لو كان ، وتأكيده الأئمة عليهم السلام والرواة على ترسيخه في ذهن المشرعة من أصحابهم . فلا يبقى إلا أن يكون ذلك باعتبار موافقة المعصومين (ع) مع ما هو مقتضى الطبع العقلاني والأولى من عدم استقذار ما يتخلف في الذهائن بعد خروج المتعارف الكاشف عن طهارته شرعاً . وكون الطهارة على وفق الطبع الأولى مع عدم وجود ردع عنها هو الذي يفسر لنا عدم وقوع السؤال من الرواة عن طهارته كثيراً ، وعدم توافر الدواعي على نقلها كذلك .

ثم إن المدرك على الطهارة لو كان هذا الوجه فلا بد من الاختصار فيه على القدر المتيقن ، باعتباره دليلاً لبيان ، فلا يمكن الرجوع إليه كلما شك في طهارة دم متخلف ، بخلاف الحال على الوجه الأول . وهذا من الفوارق بين الوجهين ، وإن كان يغلب على الظن دخول تمام مراتب التخلف في الإجماع ، فلا يبقى فرق بين الوجهين على مستوى التطبيق .

الثالث : التمسك بما دل على حلية الحيوان بعد التذكية ، أما بتقريب : أنه شامل بإطلاقه لكل جزء من أجزاء الحيوان بعد التذكية ومنها الدم المتخلف ، ولأزم حليته طهارته . وأما بتقريب : أن اللحوم المذكاة لا تنفك عند استعمالها عادة عن دماء متخلفة فيها ، إذ تفكيك اللحم وغسله إلى درجة تخرج منه كل الدماء المتخلفة أمر على خلاف العادة العرفية ، فبدلالة الاقتضاء هذه تثبت حلية الدم في اللحم أيضاً .

وبرد على التقريب الأول : أن دليل الحلية بنفي الحرمة بملاك المبيته بعد حصول التذكية ، فلا يمكن التمسك به لنفي الحرمة الثابتة بملاك الدمية أو البولية أو غيرهما كما هو المطلوب في المقام .

وأما التقريب الثاني ، فيمكن أن يناقش فيه بأحد وجهين :
 الأول : ما ذكره المحقق الخونساري (ره) من أن غاية ما تستدعيه
 الملازمة الخارجية أن يكون الدم المندك مع اللحم والمغموز بين طبائنه حلالاً
 وأما الدم المتخلف بعد خروجه فلا ، فيرجع فيه الى اطلاق النجاسة .
 وهذه المناقشة غير تامة ، كما أفاده المحقق الهمداني (ره) ، اذ الغالب
 خروج شيء من الدماء المتخلفة ولو قليلاً بعد الطبخ ، فلو التزم بنجاسته
 بعد الخروج لنجس الأطعمة ، ولا يمكن أن يقصد من تجويز الأكل تجويزه
 بشرط عدم الطبخ .

الثاني أن مثل هذه الدلالة لا تشمل أكثر مما يعتاد وجوده من الدم
 المتخلف مع اللحم ، فلا يعم مثل الدم الكثير المتخلف في باطن الذبيحة .
 وهذا النقاش لا دافع له الا دعوى : عدم الفرق عرفاً في الدماء
 المتخلفة بين ما يتخلف في الباطن وما يندك في جوف اللحم الذي يمكن
 اخراجه عنه بالعصر ونحوه ، فلو تم ارتكاز عدم الفرق تم هذا الوجه
 لاثبات طهارة الدم المتخلف باطلاقه .

الرابع : قوله تعالى : « قل لا أجد فيها أوحى الى محرماً على طاعم
 بطعمه الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً »

حيث يحتدل به على اختصاص الحرمه بالدم المسفوح ، فان فسر ذلك
 بالدم الخارج حال الذبح فالدم غير المسفوح يشمل المتخلف حتى بعد خروجه
 وان فسر بالدم المنصب من العرق فيختص غير المسفوح بالمتخلف غير الخارج
 من العرق ، وعلى كلا التقديرين تثبت الطهارة بالملازمة .

وهناك اعتراضان على هذا الاستدلال :

الاعتراض الاول - تقديم اطلاق آية التحريم في قوله تعالى : « حرمت
 عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير » عليها ، حيث لا يعلم ورودها قبل تلك

الآية كي تخصص بالمسفوح ، ان لم بدع الاطمئنان بتأخر آية التحريم لورودها في سورة المائدة التي هي آخر سورة نزلت ، وتلك الآية في سورة الانعام المكية ، ومع العلم بتأخر آية التحريم او احتمال ذلك يكون المتبع اطلاقها فان المورد وان كان من موارد الدوران بين النسخ ورفع اليد عن الاطلاق الازماني في آية الانعام ، او التخصيص ورفع اليد عن الاطلاق الافرادي في آية التحريم ، الا انه في خصوص المقام لا يوجد اطلاق ازماني لآية الانعام المتقدمة جزماً او احتفالا ، لانها لا تنفي وجود حرام في الواقع غير ما ذكر من العناوين ، وانما تنفي وجدانه فيما اوحى الى النبي (ص) الى ذلك الحين ، فلا ينافي ان يوحى اليه بعد ذلك محرم آخر فلا معارض لاطلاق آية التحريم : هذا على تقدير احراز تأخرها واما مع الشك في التقدم والتأخر فيكون من موارد الشك في وجود التخصيص لأطلاقه التي يكون الاصل فيها عدم التخصيص وحجية العموم .

وبهذا ظهر ان اطلاق الروايات الدالة على نجاسة الدم - او تم - ايضاً يكون مقدماً على آية الانعام لانها لا اطلاق ازماني لها وانما كنا نحكم بمضمون الآية لولا الدليل بمقتضى الاستصحاب .

غير ان هذا البيان موقوف على ان لا نعمل بصحبة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) اذ قال « ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه . . . ثم قرأ هذه الآية : قل لا اجد فيما اوحى الى . . . » (١) . وهي صريحة في امضاء لفي الآية لمحرّم اخر غير ما ذكر فيها الى الابد ، فتكون دالة على نفوذ مداول الآية وبقائه ، الذي يستدعي تخصيص آية التحريم بالدم المسفوح بمقتضى الحصر .

ولكن العمل بهذه الصحيحة مشكل اذ لا يوجد فقيه يفتي بانحصار

نعم اذا رجع دم المذبح الى الجوف لرد النفس او لكون رأس

المحرمات فيما ذكرته الآية الشريفة ، فلا بد وان تحمل الرواية على محامل النقبة وموافقة العامة بعد إياه سياقها عن التخصيص .

الاعترض الثاني : دعوى عدم دلالة الآية في نفسها على حلية الدم المتخلف اذ لا موجب له الا توصيف الدم بالمسفوح ، والوصف خال عن المفهوم على ما قرر في محله .

وهذا الاعترض يمكن ان يجاب عليه : ثارة : بان الوصف يدل على المفهوم الجزئي ، وان الحكم غير ثابت في بعض موارد فقدان الوصف على الاقل ، كما حققناه في محله . وعندئذ يمكن دعوى : تعيين ذلك في الدم المتخلف بالارتكاز العرفي ، او لانه القدر المتيقن :

واخرى : باننا نتمسك بسياق الحصر في الآية حيث نفى وجود محرم غير ما ذكر .

لا يقال : من المحتمل قوياً ان يكون الحصر في الآية اضافي بالنسبة الى ما كان يتخيل في ذلك العصر حرمة وليس حصراً حقيقياً ، اذ ما اكثر المحرمات الثابتة جملة منها بالقطع واليقين .

فانه يقال : - هذا لو سلم ولم يعمل برواية محمد بن مسلم المتقدمة - يرد عليه ان الدم غير المسفوح داخل فيما يضاف اليه الحصر بقربنة ذكره الدم متبداً بالمسفوحية ..

وهكذا يتلخص : ان الاستدلال بالآية الكريمة على طهارة المتخلف غير مفيد ، لانه لو تم اطلاق يدل على النجاسة قدم عليها بقاء ، والا كفانا عدم تمامية المقتضى للنجاسة .

لذبيحة في علو كان نجساً (١) .

(١) الدم المتخلف بالعناية نارة : يكون برجوعه الى الداخل بعد خروجه ، كما لو رد الحيوان نفسه فرجع قسم من الدم الى الجوف . واخرى بالمنع عن خروجه من اول الامر ، كما لو سد المذبح ، او كان رأس الحيوان عالياً فتخلف مقدار من الدم كان مقتضى الطبع خروجه . وفي كلا القسمين نارة : نفترض تمامية المقتضى للنجاسة بحسب مقام الاثبات في نفسه ، وانما خرجنا في المتخلف لمقيد . واخرى : نفترض قصور المقتضى لدليل النجاسة في نفسه .

اما على التقدير الاول : فلا بد وان ننظر الى المقيد ليرى هل يشمل المتخلف بالعناية ام لا ؟ . ولا اشكال في عدم شموله للمقام لو كان هو الاجماع ، أو دلالة الاقتضاء في روايات جواز اكل الذبيحة ، لعدم الاجماع في المقام ان لم يدع الاجماع على العدم ، وعدم تمامية دلالة الاقتضاء لغير المتعارف تخلفه وهو المتخلف بالطبع .

ولو كان المدرك هو الآية الكريمة فشمول مفهومها للقسم الاول من التخلف ، اعنى الرجوع بعد الخروج واضح العدم ، لصدق الدم المسفوح عليه بعد خروجه من الذبيحة ولو رجع بعد ذلك ، اذ لا يراد بالمسفوح ما يبقى مسفوحاً وخارجاً عن الذبيحة الى الابد .

واما شمولها للقسم الثاني وعدمه فمبنى على ان يراد بالمسفوح ما خرج فعلاً ، واما لو اريد به ما من شأنه الخروج فايضاً يكون المتخلف بالعناية داخلاً في منطوقها لا المفهوم .

واما على تقدير القول بعدم تمامية الاطلاق في دليل النجاسة في نفسه كما تقدم اختياره ، فقد يقال به ايضاً في المتخلف بعد الرجوع ، فضلاً عما لم يخرج اصلاً :

ويشترط في طهارة المتخلف ان يكون مما يؤكل لحمه على الاحوط
فالمتخلف من غير المأكول نجس على الاحوط (١) .

وفيه : أولاً : تمامية مقتضى الارتكاز القاضي بعدم الفرق بينه وبين
الدم الخارج غير الراجع ، حيث لا يرى العرف بينهما فرقاً الا من ناحية
موضع التجمع ومكانه ، وهو ليس بمفرق .

وثانياً : لو أنكرنا الارتكاز المذكور وفرضنا احتمال العرف دخل
الرجوع في الطهارة فلا أقل من ارتكاز أن دخالة ليست بنحو الشرط
المتأخر لطهارة الراجع من أول الأمر ، فانه لا فرق عرفاً في الدم الخارج
بالفعل حين خروجه بين ما سوف يرجع وما لا يرجع جزماً ، فاحتمال دخالة
الرجوع في طهارة المتخلف لو كان فهو من باب كون تخلفه بعد رجوعه
موجباً لارتفاع نجاسته ومن الواضح أنه على هذا التقدير يكون المرجع هو
استصحاب النجاسة الثابتة قبل الرجوع .

نعم هذا البيان مخصوص بالمتخلف بعد الخروج ، ولا يجري على
المتخلف بالعناية من دون خروج ، غير أن الارتكاز الأول كاف للحكم
بالنجاسة فيه أيضاً .

(١) اختصاص الطهارة بالمتخلف في الذبيحة المأكولة أو شمولها للمتخلف
في الذبيحة من غير المأكول فضلاً عن المتخلف في العضو غير المأكول
كالطحال مبني على مدارك الحكم بطهارة الدم المتخلف .

فاذا كان المدرك قصور اطلاق دليل النجاسة في نفسه فهو جار في
الموردين أيضاً . ولو كان المدرك هو الإجماع القولي على الطهارة فمن
الواضح اختصاصه بالمتخلف من ذبيحة مأكولة وفي عضوها المأكول ، لانه
مورد الإجماع . ولو كان المدرك هو الإجماع بصيغته العملية الارتكازية ،

(مسألة - ١) : للعلاقة المستحيلة من المني نجسة ، من انسان كان او من غيره ، حتى للعلاقة في البيض ، والاحوط الاجتناب عن النقطة من الدم الذي يوجد في البيض (١) . لكن اذا كانت في الصفار وعليه جلده لا ينجس معه للبياض الا اذا تمزقت الجلدة .

فلا يبعد دعوى : التفصيل بين المتخلف في عضو غير مأكول من ذبيحة مأكولة فتشملة السيرة ، وبين المتخلف في ذبيحة غير مأكولة فلا علم بشمولها . ولو كان المدرك دلالة الاقتضاء في ادلة تجويز اكل الذبيحة فمن الواضح اختصاصها بما يتخلف في العضو المأكول ، لانه الذي جوز اكله . ولو كان المدرك هو الآية الكرمة ، فلو الزمنا بحرمة شرب الدم من غير المأكول كحرمة نفسه فالحلية الثابتة في الآية مخصصة لا عمالة ومعه لا يمكن التمسك بلالها وهي الطهارة ، والا فتشملة الآية وثبت فيه الطهارة ايضاً .

وحيث ان الصحيح عندنا هو المدرك الاول ، فالمنجى هو الحكم بالطهارة في الموردين معاً ، لولا شبهة الاجماع المدعى من قبل غير واحد من الاصحاب على النجاسة المقتضي للاحتياط .

(١) الدم تارة : لا يكون منسوباً الى الحيوان بوجه كالدم المصنوع كيميائياً ، او بالاعجاز . واخرى : ينتسب الى الحيوان بمجرد كونه مظلوماً بالواسطة له ، كنطقة الدم الموجودة في البيض . وثالثة : ينتسب اليه مضافاً الى هذه الظرفية بكونه مبدأ لنشوء الحيوان ، كالعلاقة في البيض ، ورابعة : ينتسب اليه مضافاً الى المبدئية بكونه مظلوماً للحيوان مباشرة ، كالعلاقة المستحيلة من المني في الانسان او الحيوان . ولاشك في ان هذه الاقسام

مرتبة في خفاء الحكم بالنجاسة فيها .

فالقسم الاول اخفى الاقسام ، لوضوح ان الحكم بنجاسته يتوقف
اولاً : على ثبوت مطلق يدل على نجاسة الدم بعنوانه ، وقد عرفت عدمه .
وثانياً : على عدم احتمال تقوم مفهوم الدم عرفاً بالاضافة الى الحيوان ، والا
لم ينفع الاطلاق . وثالثاً : - بعد افتراض سعة المفهوم - على عدم الانصراف
عن هذا النحو من الدم ، لا لمجرد ندرته حتى ينتقض بدم حيوان يخلق
بالمعجزة فانه في الندرة كالدم المخلوق بالاعجاز ، بل بضم مناسبات الحكم
والموضوع التي تقتضي ارتكازاً تساوي نسبة النجاسة الى دم الحيوان الطبيعي
ودم الحيوان الاعجازي ، ولا تقتضي مثل ذلك في دم الحيوان مع الدم
المخلوق اعجازاً .

واما القسم الثاني : فهو يتوقف على الامر الاول فقط لوضوح صدق
الدم عرفاً وانصرافاً عليه ، فلو تم مطلقاً يقتضي نجاسة الدم يشمله . واما
لو لم يتم دليل الا على نجاسة دم الحيوان بهذا العنوان ، فقد يستظهر من
الاضافة الجزئية الفعلية ، وقد يستظهر ما يعم الجزئية الشألية المنطبقة على
العلاقة ، وقد يستظهر عدم اختصاص الاضافة بالجزئية وشمولها لعلاقة الظرفية
ايضاً ، ويتوقف شمول الدليل حينئذ للقسم الثاني على الاستظهار الثالث ،
مع عناية شمول الظرفية للظرفية بالواسطة .

واما القسم الثالث : فلا شك في شمول المطلق له او كان . واما مع
اختصاص دليل النجاسة بدم الحيوان فيتوقف الشمول على نكته الشمول
للقسم الثاني ، أو على استظهار ما يعم الجزئية الشألية .

واما القسم الرابع : فهو مشمول للمطلق لو كان ، والدليل بنجاسة دم
الحيوان على غير الاستظهار الاول من الاستظهارات الثلاثة المتقدمة .
ومن مجموع ما ذكرناه ظهر ان للمنع عن نجاسة تمام الاقسام الاربعة

(مسألة - ٢) : المتخلف في الذبيحة وان كان طاهراً ولكنه حرام ، الا ما كان في اللحم مما يعد جزء منه (١) .

بجاء ، خصوصاً القسم الاول فانا لا نسلم بوجود مطلق يدل على نجاسة كل دم او على نجاسة دم كل حيوان ، ولو سلم فلا يشمل تمام الاقسام المذكورة على التفصيل الذي اوضحناه .

(١) لاشك في حلية ما يعتبر من الدم تابعاً للحم ، وان لم يكن مستهلكاً فيه حقيقة بالنظر العرفي ، وذلك لسيرة القطعية التي يستكشف بها تخصيص ادلة حرمة الدم ، والدلالة الالتزامية العرفية لدليل حلية الذبيحة بالتذكية ، مضافاً الى مفهوم الوصف في قوله تعالى : « دماً مسفوحاً » بناء على دلالة مفهوم الوصف على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو في الجملة ، وكون الانتفاء في مثل المقام هو القدر المتيقن من تلك القضية المهمة ، وعدم تقديم اطلاق تحريم الدم في الآية الاخرى ، على تفصيل تقدم عند البحث عن طهارة الدم المتخلف .

واما ما لا يعد تابعاً كذلك فهو حرام ، لشمول اطلاقات الحرمة له ، وعدم وجود التخصيص ، لعدم انعقاد السيرة على حليته ، وعدم امكان اثبات حليته بمفهوم الوصف المشار اليه آنفاً ، لانه لو تم فهو قضية مهمة لا اطلاق فيها والمتيقن منها الدم التابع . مضافاً الى امكان دعوى : كونه مسفوحاً وعدم اختصاص المسفوح بالمنصب حين الذبح خاصة ، كما ان دليل حلية الحيوان بالتذكية لا يقتضى بالالتزام حلية الدم غير التابع كما هو واضح .

واما دعوى : الاستدلال على حلية الدم المتخلف مطلقاً بمحصر محررات الذبيحة في الروايات بامور ليس الدم منها ، كما عن صاحب الخدائق (قدس سره) فقريية ، لاشتغال روايات محررات الذبيحة على الدم ايضاً ، كرواية ابراهيم

(مسألة - ٣) : للدم الابيض اذا فرض للعلم بكونه دماً نجس ، كما في خبر فصد للعسكري صلوات الله عليه ، وكذا اذا صب عليه دواء غير لونه الى البياض (١) .

ابن عبد الحميد عن ابي الحسن (ع) وغيرها كما يظهر بالمراجعة . وعليه فما في المتن هو الصحيح .

(١) الدم تارة : يصبح ابيض بسبب خارجي عارض كالصبغ ، واخرى يكون ابيض بحسب تكونه . اما الاول فلا اشكال في نجاسته ، اما لاستصحاب نجاسته ، واما للتمسك بالاطلاق اللفظي في دليل نجاسة الدم او كان لوضوح عدم خروجه عن كونه دماً بذلك . واما التمسك بغير المطلق من ادلة نجاسة الدم بعد مساعدة العرف على التعدي لاقتضاء الارتكاز العرفي الفاء مثل هذه الخصوصية .

واما الثاني فان كان على نحو لا يصدق عليه الدم عرفاً ، فلا اشكال في عدم شمول دليل النجاسة له . وان كان مصداقاً للدم عرفاً ، فشمول الدليل له مبنى ، اما على وجود الاطلاق اللفظي في دليل نجاسة الدم او على إلغاء الخصوصية بالارتكاز العرفي ، وكلاهما غير ثابت . وان شك في مصداقته للدم عرفاً بنحو الشبهة المفهومية ، فلا مجال لاجراء استصحاب الدمية فيه ولو فرضت له حالة سابقة كذلك ، اما بناء على انكار اطلاق في الدليل الاجتهادي للنجاسة فواضح ، واما بناء على ثبوت الاطلاق في مثل رواية عمار فلعدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية كما لا يجرى حينئذ استصحاب النجاسة لعدم العلم بالنجاسة السابقة لكي تستصحاب فان دليل نجاسة الدم لا يشمل الدم في داخل جسم الانسان فلا بأس بالحكم بطهارته ما لم يتم اجماع تعبدى على النجاسة في مثله .

(مسألة - ٤) : الدم للذي قد يوجد في اللبن عند الحلب نجس ومنجس اللبن (١) .

(مسألة - ٥) : الجنين الذي يخرج من بطن المذبوح ويكون ذكاته بذكاة أمه تها دم طاهر ولكنه لا يخلو من اشكال (٢) .

(١) سواء نشأ عن ضغط في الحلب مع ضعف الحيوان ، أو عن جرح في الهاطن أو غير ذلك ، فإنه نجس باعتباره دماً مسفوحاً عرفاً وداخلاً في القضية المتيقنة من دليل النجاسة ، ولو لم نقل بوجود اطلاق شامل فيه ، لوضوح عدم الفرق بحسب الارتكاز العرفي بين الاسباب المؤدية الى ظهور الدم .

(٢) وتحقيق الكلام في ذلك يقع تارة : بعد البناء على وجود اطلاق في دليل نجاسة الدم ، واخرى : مع انكار ذلك .

فعلى الاول يكون الاطلاق شاملاً لكل الكلام ومقتضياً لنجاسة المسفوح من دم الجنين ، فنحتاج للحكم بطهارته الى مقيد . والمقيدات السابقة التي اخرجت الدم المتخلف في الذبيحة عن الاطلاق قاصرة عن اخراج مطلق دم الجنين بما فيه المسفوح منه ، اما الاجماع الفتاوي فدليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن . واما السيرة من المنشرة فغير معلومة هنا ، إذ يحتمل كون العادة جارية في مقام الاستفادة من الجنين على ذبحه وخروج مقدار من دمه . واما قوله تعالى « او دماً مسفوحاً » بناء على تمامية الاستدلال به فلا يمكن الاستدلال به في المقام ، إذ مع ذبح الجنين يصدق عنوان المسفوح على المقدار الذي يخرج فكيف نحكم بطهارة الكل . واما ما دل على جواز اكل الذبيحة بالتذكية الدال التزاماً على طهارة الدم المتخلف فلا يدل

(مسألة - ٦) : للصيد الذي ذكاته بآلة للصيد في طهارة ، ما تخلف فيه بعد خروج روحه اشكال ، وإن كان لا يخلو عن وجه . واما ما خرج منه فلا اشكال في نجاسته (١) .

بالالتزام على طهارة تمام دم الجنين في المقام ، إذ لا يلزم من نجاسة ما يخرج منه عادة بالذبح تعذر الاستفادة منه الا بعناية غير عرفية ، كما كان يلزم ذلك من نجاسة المتخلف .

وقد يقرب الحكم بطهارة مطلق دم الجنين بوجه مختص بالمقام ، وبيانه : ان قوله تعالى : وذكاة الجنين ذكاة أمه ، دل على أن الجنين كان ذبح وذكي فيضم الى دليل أن ما بقي في المذبح ظاهر ، فيكون الأول موضعاً لموضوع الثاني وحاكماً عليه .

وفيه : أولاً : ان ذلك يتوقف على أن يكون التنزيل في الدليل الأول الحاكم بلحاظ تمام الآثار ، لا منصرفاً الى الحلية فقط . وثانياً : أن موضوع الدليل المحكوم مركب من الذبح وكون الدم متخلفاً ، ومجرد تنزيل ذبح الجنين لا يكفي ، بل لابد أن ينزل أيضاً دم أمه منزلة دمه على نحو بصدق على دم الجنين أنه دم متخلف بلحاظ ما خرج من دم الأم .

وعلى الثاني لابد في التعدي من القدر المتيقن للدليل على النجاسة من الجزم بعدم الفرق فقهاً أو ارتكاز عدمه عرفاً ، وقد قلنا فيما سبق . ان الدم المتخلف بالقسر حاله حال الدم المسفوح ارتكازاً ، لكن المقام يختلف الى حد ما عن ذلك ، لأن القسر هنا طبيعي لا عنائي فالجزم بالتعدي لا يخلو من اشكال .

(١) لا اشكال في أن المقدار الخارج بآلة الصيد دم مسفوح وداخل في المتيقن من دليل النجاسة . وأما الباقي فهل يحكم بطهارته ، أو يقال

(مسألة - ٧) : للدم المشكوك في كونه من الحيوان اولا محكوم بالطهارة . كما ان للشيء الاحمر الذي يشك في انه دم ام لا كذلك . وكذا اذا علم انه من الحيوان للفلافي ولكن لا يعلم انه مما له نفس اولا ، كدم الحية ولتمساح . وكذا اذا لم يعلم انه دم شاة او سمك (١) .

بأن طهارته منوطة بالتخلف عند فتح المجرى الطبيعي بالذبح ولا يكفي التخلف عن الخروج من الفتحة التي توجد بها آلة الصيد ؟ . الظاهر هو الطهارة ، أما بناء على عدم الالتزام بوجود اطلاق في دليل النجاسة فواضح وأما بناء على تمامية الاطلاق فللزوم الخروج عنه ، لأن لازمه تعيين ذبح الصيد في مقام الاستفادة منه ، إذ بدون ذلك لا يحكم بطهارة المتخلف فيعتبر أكله إلا بعنايات غير حرفية ، ومن الواضح قيام السيرة على عدم الذبح ، فالمتعين الحكم بطهارة المتخلف .

(١) تتلخص هذه المسألة في فروع أربعة :

الفرع الأول : انه إذا شك في كون شيء دماً أم لا ، فهو محكوم بالطهارة . ولا اشكال في عدم ترتيب آثار النجاسة عليه . إلا أن الكلام في تخريج ذلك على ضوء الأصول الموعمة ، إذ قد يقرب ذلك بعدة وجوه : أحدهما : التمسك بأصالة الطهارة . وهو موقوف على تمامية عموم في دليلها يشمل موارد الشك في النجاسة الذاتية . وقد تقدم تفصيل الكلام عن ذلك في موضع سابق من هذا الشرح .

ثانيها : التمسك بالاستصحاب الحكمي ، وذلك : اما باجراء استصحاب عدم جمل النجاسة له ، فيما اذا كانت الشبهة مفهومية ، لرجوعها الى الشك في الجعل الزائد . واما باجراء استصحاب الطهارة المتينة في زمان ما

لهذا المانع المشكوك حتى على تقدير كونه دماً ، لان الدم ما دام في الباطن طاهر ، فاستصحاب تلك الطهارة . واما باجراء استصحاب العدم الازلي للنجاسة المحمولة الجاري في موارد الشبهة الموضوعية ، فيما اذا سلم بان الدم منذ يوجد في الباطن نجس ، فان فعلية هذه النجاسة مسبقة بالعدم الازلي الثابت قبل وجود الموضوع ، فيستصحاب .

اما الاستصحاب الاول فلا يتم في الشبهات الموضوعية ، لان الشك فيها انما هو في مرحلة الانحلال وتطبيق الكبرى على صغرياتها ، وليس شكاً في سعة الكبرى وحدود جعلها .

واما الاستصحاب الثاني فلا يتم حتى لو قبل بطهارة الدم في الباطن لان طهارته انما يقال بها لقصور دليل نجاسة الدم لشمول الباطن ، فيرجع في الدم الباطن الى قاعدة الطهارة . فان اريد بالاستصحاب استصحاب الطهارة الواقعية فهي غير محرزة ثبوتاً ، وان اريد استصحاب الطهارة الثابتة ولو بالاصل فلا معنى لذلك مع امكان الرجوع الى دليل الاصل ابتداء لاثبات الطهارة الظاهرية .

واما الاستصحاب الثالث ، فقد يلاحظ عليه انه مبني على مقايضة نجاسة الدم بالاحكام التكليفية كوجوب الحجج على المستطيع ، فكما ان فعلية وجوب الحجج تابعة لوجود المستطيع خارجاً كذلك فعلية النجاسة تابعة لوجود الدم خارجاً ، فيكون لها عدم ازلي بعدم الدم . مع ان وصف القذارة لشيء في نظر العرف يختلف عن وصف الوجوب على المستطيع ، حيث انه لا يتعقل الوجوب على المستطيع الا بعد وجوده ، فينحل الجعل الى قضية شرطية مؤداها : لو وجد مستطيع اوجب عليه الحجج ، وبذلك تكون فعلية الوجوب تابعة لفعلية وجود الشرط . ولكنه يتعقل كون الشيء قذراً في نفسه بحيث يكون وجوده وجوداً للقدر ، لا انه بعد الوجود يوصف بالقذارة . فجعل

النجاسة للدم لا ينحل الى قضية شرطية موازية ، بمعنى انه اذا وجد الدم كان قدراً ، بل الى قضية مفادها اذا كان الشيء دماً فهو قدر ، وكون الدم دماً لا يتوقف على وجوده ، وهذا يعني ان المجهول فعلي بنفس الجعل دون توقف على وجود الموضوع . ويترب على ذلك : ان المستصحب هو عدم المجهول الثابت بعدم الجعل ، لا عدمه الاولي الثابت بعدم وجود الموضوع .

ثالثها : التمسك بالاستصحاب الموضوعي فيما اذا كانت الشبهة موضوعية لا مفهومية ، لعدم جريان الاستصحاب في المفهوم المجمل . وذلك باجراء استصحاب عدم الاولي لدمية المائع المشكوك الثابت قبل وجوده . وقد يقال باجراء استصحاب عدم كونه دماً ولو بني على عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، لان مادة هذا المائع لم تكن دماً في زمان يقيناً فيستصحب ذلك . وفيه : ان هذا مبني على جريان الاستصحاب في موارد الشك في الاستعلاء ، لان المقام منه ، حيث ان تحول الغذاء الى دم ، يعتبر استحالة عرفاً ، وهو لا يجري على ما يأتي ان شاء الله تعالى في بحث المطهرات . وقد يقال : بعدم جريان الاستصحاب لنفي دمية المائع ولو قبل باجراء الاستصحاب في الاعدام الازلية ، لان الدمية من الخصائص الذاتية لا العرضية والخصوصيات الذاتية لا يقين بعدمها اصلاً ، لان ثبوت الشيء لذاته ضروري بقطع النظر عن وجوده .

وتفصيل الحال في ذلك : ان الحكم بالنجاسة ان كان بحسب الفهم العرفي حكماً مترتباً على الوجود الخارجي للدم ، فمن الواضح ان هذا الوجود لم يكن قبل تحققه وجوداً للدم ، فيستصحب عدم الاولي لذلك . وان كانت النجاسة بحسب الفهم العرفي حكماً لذات الدم في نفسه بقطع النظر عن وجوده وعدمه ، بنحو يرى العرف ان الوجود يطرء على ما هو موصوف بالقذارة ، فلا يمكن اجراء استصحاب عدم دمية ذات المائع المشكوك ،

لان المائم اذا كان دماً فلا انفكاك بين فرض ذاته وفرض الدمية ، كما هو واضح .

الفرع الثاني : انه اذا علم بكونه دماً وشك في كونه من الحيوان او غيره ، فهو محكوم بعدم النجاسة ، اما لاصالة الطهارة ، او للاستصحاب الحكمي ، او للاستصحاب الموضوعي . اما الاول : فالكلام فيه كما تقدم في الفرع السابق . واما الثاني : فهو تام بالبيان المتقدم . ولا يرد عليه : ان الشبهة اذا كانت مفهومية - كما اذا شك في ان دم البيضة هل يصدق عليها عنوان دم الحيوان - كان المقام من موارد التمسك بعدم دليل نجاسة الدم ، اذ يدور امر التخصيص له المخرج لدم غير الحيوان بين الاقل والاكثر فلا تصل النوبة الى الاستصحاب . ووجه عسدم الورود : ان اختصاص النجاسة بدم الحيوان ليس من باب التخصيص ، لبتمسك بالعام في موارد الشك ، بل لقصور دليل النجاسة من اول الامر .

واما الثالث : اي استصحاب عدم كون الدم من حيوان ، فيرد عليه : ان الدم الذي لا يكون من حيوان لم تثبت طهارته بدليل اجتهادي ليتنقح موضوعه بالاستصحاب ، وانما ثبتت طهارته بقاعدة الطهارة بعد قصور دليل النجاسة ، فلا بد من الرجوع اليها ابتداء ، كما اشرنا الى نظير ذلك في الفرع السابق :

الفرع الثالث : انه اذا علم بكونه دم حيوان معين وشك في ان هذا الحيوان ذو نفس سائلة فهو محكوم بالطهارة . وتفصيل ذلك : ان الشبهة تارة : مفهومية ، واخرى : مصداقية . فعلى الاول : ان بني على وجود اطلاق في دليل نجاسة الدم وان طهارة دم ما لا نفس له مستندة الى التخصيص المنفصل ، تعين التمسك بالمطلق لاثبات النجاسة ، ولا تصل النوبة الى الاصول . وان بني على عدم وجود اطلاق وان طهارة ما لا نفس

له مستندة الى قصور المفتضى ، فلا بأس باجراء اصاله الطهارة والاستصحاب الحكمي على ما تقدم ، دون الاستصحاب الموضوعي لعدم جريان الاستصحاب في المفهوم المجمل .

وعلى الثاني : يرجع الى القاعدة والى الاستصحاب الحكمي . وقد يتمسك بالاستصحاب الموضوعي ، اي استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفس سائلة بنحو العدم الازلي واسكنه مشكل ، لان دم ماله نفس سائلة ان كان مورداً للدليل الاجتهادي على الطهارة فلا بأس بالاستصحاب الموضوعي لتنقيح موضوع هذه الطهارة او نفي موضوع النجاسة ، واما اذا كان نفي النجاسة عن دم ماله نفس على اطلاقه ناشئاً من قصور دليل النجاسة والرجوع الى الاصل ، فلا يفيد الاستصحاب المذكور لنفي الموضوع الواقعي للنجاسة ، بل لابد من الانتهاء مع ذلك الى القاعدة ، ومعه ينفو اجراء الاستصحاب .

الفرع الرابع : انه اذا علم بكونه دم حيوان مردد بين السمك الذي لا نفس له والدجاج الذي له نفس . والحال فيه : من حيث الرجوع الى القاعدة او الاستصحاب الحكمي كما تقدم . واما من حيث الاستصحاب الموضوعي فلا يمكن اجراء استصحاب عدم كون الحيوان المنسوب اليه هذا الدم ذا نفس سائلة ، لانه من استصحاب الفرد المردد ، لان ذات ذاك الحيوان اما مقطوع الانصاف بهذا الوصف او مقطوع الانصاف بعدمه . وقد يتمسك - كما عن السيد الاستاذ - باستصحاب عدم كون الدم دم حيوان ذي نفس سائلة . ولكن يرد عليه : ان الموضوع للحكم بالنجاسة هو دم الحيوان ذي النفس السائلة ، فاذا اخذ هذا الموضوع بنحو التقييد امكن اجراء الاستصحاب المذكور ، واذا اخذ الموضوع بنحو التركيب - كما هو المستظهر في سائر الموارد - كان الموضوع مركباً من دم حيوان وكون الحيوان

فاذا رأى في ثوبه دماً لا يدري انه من اللب أو البرغوث يحكم بالطهارة (١) .

واما للدم المتخلف في الذبيحة اذا شك في انه من القسم الطاهر أو للنجس ، فالظاهر الحكم بنجاسته عملاً بالاستصحاب ، وان كان لا يخلو عن اشكال . ويحتمل التفصيل : بين ما اذا كان للشك من جهة احتمال رد النفس فيحكم بالطهارة لاصالة عدم الرد ، وبين ما اذا كان لاجل احتمال كون رأسه على علو فيحكم بالنجاسة عملاً باصالة عدم خروج المقدار المتعارف (٢) .

فانفس سائلة ، والأصل حينئذ لا بد من اجرائه في ذات الجزء الذي تم فيه أركانه ، لاني المجموع بما هو مجموع ، لأنه خلف التركيب ، ومن الواضح أن الجزء الأول مقطوع الثبوت ، والجزء الثاني لا يمكن استصحاب عدمه لأنه من استصحاب الفرد المردد كما تقدم .

(١) التحقيق هو الفرق بين تردد الدم بين كونه دم انسان أو دم سمك ، وتردده بين كونه دم انسان أو دم برغوث أو نحوه من الحيوانات التي ليس لها دم بالأصالة . ففي الأول : تجري الأصول المؤمنة كما سبق ولما في الثاني : فيجري الاستصحاب الموضوعي المقنض للنجاسة ، لأن هذا الدم يعلم بأنه دم انسان ونحوه حدوثاً - اذا علم بأنه على تقدير كونه من برغوث فقد انتقل اليه من انسان أو نحوه مما له نفس سائلة - وبشك في تبدل عنوانه ، فيستصحب العنوان المتيقن ، ويحكم بنجاسته .

(٢) مفروض المصنف - قدس سره - هو الكلام في الشبهة المصدقية للمتخلف والمسفوح ، وقد قسم ذلك الى فرعين :
أحدهما : فيما اذا شك في خروج المقدار المتعارف . والكلام فيه :

تارة : يقع في الأصل الحكمي . وأخرى : في الأصل الموضوعي . أما الأصل الحكمي : فقد يتمسك باستصحاب النجاسة الثابتة حال الحياة . ولكنه مدفوع بعدم وجود دليل على نجاسة الدم في باطن الحيوان - حتى لو تم إطلاق في مثل موثقة عمار السابقة - لعدم شموله للدم الباطن . وقد يتمسك - بناء على ذلك - باستصحاب الطهارة ولكنه موقوف على قيام دليل اجتهادي على طهارة الباطن ، كما لو تم مفهوم قوله تعالى : « دماً مسفوحاً » .

وأما إذا كانت طهارة الباطن بالأصل ، فهو المرجع ، ولا يحصل حينئذ لتوسيط الاستصحاب .

وأما الأصل الموضوعي : فيمكن أن يقرب لاثبات النجاسة بأحد وجهين : الأول : التمسك باستصحاب عدم خروج المقدار المتعارف . وتحقيق الحال في ذلك : أنه تارة : نفرض أن الدليل دل على نجاسة كل دم وخروج بالتخصيص الدم المتخلف . وينترب على ذلك أنه لو لم يخرج المقدار المتعارف كان الكل نجساً ذاتاً . وأخرى : نفرض - كما هو الأقرب - أن الدليل لم يدل على نجاسة كل دم ثم ورد عليه تخصيص ، بل دل ابتداء على نجاسة الدم المسفوح ولو بتعميم المسفوح لما سفع بالفعل والمسفوح شأناً أي ما كان من شأنه الخروج ولم يخرج لما منع . وينترب على ذلك : أنه لو لم يخرج المقدار المتعارف لا يكون الكل نجساً ذاتاً ، بل بعضه نجس ذاتاً وبعضه نجس بالملاقاة . وعليه : فإن أخذنا بالفرضية الأولى جرى استصحاب عدم العنوان المحكوم عليه بالطهارة ، سواء فرضناه عنواناً بسيطاً - كما إذا فرض استثناء المتخلف مثلاً فيستصحب عدم التخلف - أو فرضناه مركباً ، كما إذا فرض استثناء دم ذبيحة خرج منه المقدار المتعارف بأن يكون الموضوع مركباً من دم ذبيحة وخروج المقدار المتعارف منها فيستصحب عدم الجزء الثاني فتثبت النجاسة .

وأما اذا أخذنا بالفرضية الثانية وكانت النجاسة حكماً لدم معين وعنوان وجودي كالمسفوح ولو شأناً ، فاستصحاب عدم الخروج أو عدم التخلف لا يثبت هذا العنوان الا بنحو الأصل المثبت ، فلا تثبت النجاسة .

الثاني : التمسك بالاستصحاب بوجه آخر . توضيحه : اننا اذا فرضنا مثلاً أن المقدار المتعارف خروجه هو أوقية مثلاً ، وشككنا في خروجها بتمامها وعدمه ، فهذا يعني أن تلك الأوقية قد أصبحت نجسة بالسفع ولو سفحاً شأنياً ، سواء كانت قد خرجت أولاً . ويشار حينئذ الى الدم الموجود في الدبيحة فعلاً ويقال : ان لم يكن هذا نجساً ذاتاً فقد كان ملاقياً حتماً لذلك الدم الذي صار نجساً ، فان الملاقاة معلومة ولو بلحاظ حال الحياة ، ونشك في انقطاع الملاقاة وعدمه ، اذ لو خرج مجموع الأوقية فقد انقطعت الملاقاة والا فلا ، فتستصحب وتثبت النجاسة . من قبيل ما لو لاقى الثوب مع الخشبة وعلمنا بأنها تنجست ، وشك في بقاء الملاقاة الى حين نجاسة الخشبة فتستصحب الملاقاة الى حين النجاسة .

لا يقال : العبرة بملاقاة النجس بعنوان كونه نجساً ، وهذا لا يثبت الا بالملازمة . فانه يقال : انه لو تم هذا الاشكال لبطل أيضاً استصحاب نجاسة الملاقى - بالفتح - لاثبات نجاسة الملاقى . والجواب : يكون بالالتفات الى أن هذه الموضوعات ترجع الى التركيب ، فموضوع النجاسة هو الملاقاة مع جسم ، وان يكون ذلك الجسم نجساً . فلو علم بالجزء الأول وشك في الثاني جرى استصحابه ، كما في استصحاب نجاسة الملاقى - بالفتح - وان علم بالثاني وشك في الأول جرى أيضاً استصحابه ، كما في المقام وفيما ذكرناه من مثال الخشبة . وعليه فهذا الاستصحاب فيما نحن فيه يحكم بالنجاسة . الا أن هذا الاستصحاب انما يجري فيما إذا شك في خروج المقدار المعلوم تعارف خروجه ، لا فيما علم بالمقدار الخارج وشك في مقدار المتعارف

لاجل الشك في قدر الدم الذي يشتمل عليه الحيوان ، فانه في مثل ذلك لا يمكن استصحاب الملاقاة مع الدم المتعارف ظهوره ، لأنه من استصحاب الفرد المردد ، لأننا نعلم بانقطاع الملاقاة مع واقع الدم المتعارف خروجه على تقدير أن يكون المقدار المعلوم خروجه هو المتعارف .

على أن هذا الاستصحاب في المورد الذي يجري لا يثبت النجاسة لابتلائه بالمعارض ، إذ لو لوحظ ما هو الموجود في الذبيحة من الدم فبشك في كونه مسفوحاً ، والنجاسة متعلقة بالمسفوح ، فيستصحب عدم كونه دمًا مسفوحاً . وبناء عليه يقال : إنه ليس دمًا نجسًا على أساس كونه مسفوحاً لتني ذلك بالاستصحاب ، وليس نجسًا من باب الملاقاة للعلم بعدم ملاقاته لشيء آخر . وبعد تعارض الاستصحابين يرجع الى أصالة الطهارة الفرع الثاني : فيما اذا علم بخروج المقدار المتعارف وشك في الرجوع فالدم المحتمل كونه هو المرجح بحتمل فيه النجاسة الذاتية ، والباقي الملقى له تحتمل فيه النجاسة العرضية . وقد يتمسك فيه لتني النجاسة باستصحاب عدم الرجوع أو عدم رد النفس ، وهو لا يثبت عدم كون هذا الدم راجعاً الا بالملازمة كما هو واضح . وقد يستبدل - نظراً لذلك - باستصحاب بقاء هذا الدم في الذبيحة .

والتحقيق : ان النجاسة اذا قيل بانها لم تثبت في دليها الا على عنوان الدم المسفوح ولو شأنًا لم يكن هناك اثر لاستصحاب بقاء الدم ، بل يجري استصحاب عدم كونه مسفوحاً . واذا قيل : بان الدليل دل على نجاسة دم الذبيحة مطلقاً وخرج منه بالتخصيص الدم المتخلف ، فان كان الخارج خارجاً بعنوان ثبوت بسيط كعنوان المتخلف ، جرى استصحاب عدم هذا العنوان لاثبات النجاسة ، ولا يفيد استصحاب بقاء الدم في الذبيحة . وان كان الخارج من اطلاق دليل النجاسة الدم الباقي في الذبيحة ، فهذا افتراضان :

(مسألة - ٨) : إذا خسر جرح من الجرح او للدمل شيء اصفر يشك في انه دم ام لا ، محكوم بالطهارة . وكذا اذا شك من جهة الظلمة انه دم ام قيح ، ولا يجب عليه الاستعلام (١).

احدهما : ان يكون موضوع الحكم بالطهارة الدم الباقي مع خروج المقدار المتعارف . والآخر : ان يكون الموضوع الدم الباقي بعد خروج غيره بالمقدار المتعارف ، فعلى الاول يفيد استصحاب بقاء هذا الدم لاثبات الطهارة لان الموضوع للطهارة يكون مركباً من جزئين : احدهما يحرز بهذا الاستصحاب والآخر محرز بالوجدان وهو خروج المقدار المتعارف . وعلى الثاني لا يفيد الاستصحاب المذكور ، لان الجزء الآخر في الموضوع - وهو خروج غيره بالمقدار المتعارف - غير محرز وجداناً ، ولا يمكن اثباته بالاستصحاب ، كما هو واضح .

(١) اذا شك في النجاسة بني على الاصول المؤمنة بالحكمة والموضوعية ولم يجب الفحص ، إما لعدم وجوب الفحص ولو بمعنى يقابل غرض العين في مطلق الشبهات الموضوعية ، وإما لعدم وجوب ذلك في خصوص الشبهات الموضوعية للنجاسة ، بقربة لسان مثل قوله : « ما ابالي أبول اصابني او ماء إذا لم أعلم » (١) ونحوه من الالسنه .

وانما الجدير بالبحث هنا احتمال الحكم بنجاسة الشيء الاصفر الخارج ولو لم يكن دماً لاشتتاله على صفرة الدم . وما يقرب به الحكم بالنجاسة احد امور : إما كوله ملاقياً للدم في الباطن . وإما اشتتاله على الدم فعلاً بقربة الصفرة ولا يضر استهلاكه بتنجييسه ، كالدّم الذي ينجس القدر مع انه يستهلك فيه . وإما كون المائع متغيراً بلون النجس ولو فرض عدم

(مسألة - ٩) : اذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك في انها دم او ماء اصفر يحكم عليها بالطهارة . وكذا اذا شك من جهة للظلمة انه دم ام قيح ، ولا يجب عليه الاستعلام (١) .

(مسألة - ١٠) : الماء الاصفر للذي ينجمد على الجرح عند البرء طاهر ، الا اذا علم كونه دماً او مخلوطاً به فانه

ملاقاته للنجس في زمان ، بناء على ان التغير بالنجس ولو بلا ملاقة يوجب انفعال المعتصم فضلاً عن غيره .

والكل غير صحيح : اما الاول : فلان الدم في الباطن ليس بنجس مضافاً الى ان الملاقة في الباطن كذلك لا توجب السراية .

واما الثاني : فلان الانفعال انما يتصور مع الاستهلاك فيما اذا حصلت الملاقة مع النجس آنما ثم استهلك النجس فيما لاقاه ، وفي المقام الدم حينما لاقى في الباطن لم يكن نجساً ولا منجساً ، وبعد الخروج كان مستهلكاً . ودعوى : عدم الاستهلاك لان الالتفات الى التغير حافظ للالتفات عرفاً الى وجود الدم ، اذ لا يتغير الماء بنفسه ، فالدم موجود عرفاً فينجس الماء . مدفوعة : بان التغير لا ينافي الاستهلاك ، فكأن التغير تحول من الذات الى الصفة عرفاً .

واما الثالث ففيه : ان من يقول بان التغير بوصف النجس منجس ولو بدون ملاقة ، انما يقول به فيما اذا كان هناك نجس موجود سبب التغير ولو بالمجاورة في اوصاف الماء المعتصم ، وفي المقام حينما كان هناك دم موجود عرفاً بسبب التغير لم يكن نجساً لانه في الباطن ، وحينما خرج كان مستهلكاً ولا وجود له عرفاً . فالظاهر هو الحكم بطهارة المائع المذكور .

(١) ظهر الحال في ذلك مما سبق فلاحظ .

نجس ، الا اذا استحال جليداً (١) .
 (مسألة - ١١) : للدم المراق في الامراق حال غليانها
 نجس منجس وان كان قليلا مستهلكا وللقول بطهارته بالنار -
 لرواية ضعيفة - ضعيف (٢) .

(١) على ما يأتي في بحث مطهرية الاستحالة ان شاء الله تعالى .
 (٢) لا اشكال في ان مقتضى القاعدة هو النجاسة ، لان الاستهلاك
 في طول الملاقاة زماناً ، فلا يمنع عن منجسية الملاقاة واما بلحاظ الروايات
 فتوجد هنا روايات ثلاث قد يستدل بها على طهارة المرق الملقى فيه الدم بالطبخ :
 الاولى : رواية زكريا بن آدم قال : سألت أبا الحسن (ع) عن
 قطرة نحر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ، قال :
 يهراق المرق او يطعمه اهل اللمة او للكلب ، واللحم اغسله وكله . قلت :
 فانه قطر فيه الدم . قال : للدم تاكلة النار ، (١) .
 وهذه الرواية ضعيفة مستدل بابن المبارك . واما من حيث الدلالة فقد
 يقال : باجمال الرواية ، لاحتمال ان يكون النظر فيها الى محذور الحرمة
 الثابتة في الدم الطاهر ، لا الى نجاسة الدم ، فلا تدل على مطهرية النار
 وقد يدفع هذا الاجمال : بان ارتكازية زوال محذور الحرمة بالاستهلاك - لأنه
 بوجوب العدم موضوعها - تقتضي صرف ظهور الرواية الى ما لا يكون
 مفروهاً ارتكازاً وهو ارتفاع محذور النجاسة بالنار . مضافاً الى ان تقييد
 الدم بالطاهر خاصة بلا موجب . ولكن في مقابل ذلك ارتكاز ان محذور
 النجاسة لا يزول عن الملقى بانعدام النجس بعد الملاقاة ، وهو يوجب كون
 التعليل ناظراً الى محذور الحرمة وارتفاعها ، لا الى مطهرية النار للمرق

(١) وسائل الشريعة باب ٣٨ من أبواب النجاسات ح ٨ .

لان كون النار تاكل الدم لا يناسب علة لنفي محلور النجاسة لو كان فتحمل الرواية على الدم الطاهر .

الثانية : رواية سعيد الاعرج قال : سألت ابا عبدالله (ع) : هن قدر فيها جزور وقع فيها قدر اوقية من دم أبؤكل ؟ قال : نعم ، فالدار تأكل الدم (١) .

وهذه الرواية من حيث السند تامة ، اذ لا تأمل الا في سعيد الاعرج وهو ثقة . إما لاستظهار كونه ابن سعيد بن عبد الرحمن الاعرج المصرح بوثاقته من النجاشي ، كما هو الاقرب . أو لان بعض الثلاثة - كصفوان - يروى عنه على اي حال سواء ثبت تعدده أولا .

واما من حيث الدلالة : فتأني هنا نفس القرينة التي جعلناها في الرواية السابقة شاهدة على صرف نظرها الى الحرمة دون النجاسة .

الثالثة : رواية علي بن جعفر في كتابه - على ما في الوسائل - عن اخيه قال : « سألته : عن قدر فيها الف رطل ماء يطبخ فيها لحم وقع فيها اوقية دم هل يصلح اكله ؟ » فقال : اذا طبخ فكل ، فلا بأس (٢) . وهذه الرواية تامة سنداً ، لصحة سند صاحب الوسائل الى الشيخ الطوسي وصحة سند الشيخ الى كتاب علي بن جعفر .

واما دلالتها فقد يستشكل فيها بوجوه :

الأول : ما حاوله السيد الاستاذ - دام ظله - في المقام ، من ايراد نفس ما ورد على الروایتين السابقتين من القرينة الصارفة عن النجاسة . وفيه : أنه فرق بين هذه الرواية والروایتين السابقتين فإنه فيها قد عبر بأكل النار للدم ، وهذا لا يناسب كونه تعليلاً لزوال النجاسة الحاصلة بالملاقاة

(١) وسائل الشيعة باب ٤٤ من ابواب الأطعمة المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ٤٤ من ابواب الأطعمة المحرمة

لأن انعدام المنجس بعد التجسس ليس مطهراً في الارتكاز العرفي . واما في هذه الرواية فقد ورد : « اذا طبخ فكل فلا بأس » ، وهذا يدل على مطهريه الطبخ وايجاب ارتفاع النجاسة الحاصلة بالملاقاة ، وليس ذلك على خلاف الارتكاز ، اذ لم تعلل مطهريه الطبخ بكونه موجباً لانعدام الدم المنجس .

الثاني : ما ذكره السيد الامتاز - دام ظله - ايضاً من أن هذا الحديث يشمل الدم النجس بالاطلاق ، وهو معارض بالعموم من وجه مع اطلاق دليل نهاسة الملاقى للدم الشامل لما بعد الطبخ بالنار ، ففي صحيحة علي ابن جعفر عن أخيه قال : « وسألت : عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطرة في إنائه هل يصلح الوضوء منه ؟ » قال : لا ، فيتعارضان في مورد الدم النجس المطبوخ . وبعد التساقط يرجع الى استصحاب النجاسة عند من يقول بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة .

ونلاحظ : ان اطلاق الحكم بأنه لا يصح الوضوء من الماء المذكور لا يمكن أن يشمل فرض الطبخ ، لأن مجرد وضع الماء على النار لا يسمى طبخاً ، وانما يكون ذلك باضافة اللحم ونحوه بنحو يكون مرقاً ، ومعه يخرج عن الاطلاق ولا يكون صالحاً في نفسه للوضوء منه . فليس في الاطلاق المذكور نظر لما بعد الطبخ المساوق للاضافة .

هذا مضافاً : الى منع نظر أدلة الانفعال عمومياً الى نفي مطهريه ما يمكن أن يكون مطهراً ، ولو باعتبار أن ارتكازية وجود معطرات في الجملة تمنع عن انعقاد اطلاق في تلك الأدلة بنحو ينفي المطهريه .

الثالث : ان الرطل في كلام السائل ينصرف الى المدني ، باعتبار مدينة السائل والمسؤول منه ، ولا أقل من الاجمال ، ومن المعلوم أنه اذا حل الرطل على المدني أو المكي دون العراقي كان ماء القدر كراً ومعتصماً فاعل الحكم بالطهارة باعتبار ملاقة الدم له قبل اضافته ، أو باعتبار اعتصام

المضاف بالكربة أيضاً . وفيه : - مضافاً الى بعد فرض الملاقاة قبل الاضافة وبطلان فرض اعتصام المضاف بالكربة - ان ظاهر الجواب : اناطة نبي البأس بالطبخ وهو لا يناسب الا مع حمله على مطهريه الطبخ ، والا فان اندفاع محذور النجاسة يكون بالاعتصام واندفاع محذور الحرمة بالاستهلاك ، نظراً الى كثرة الماء ولا دخل للطبخ في ذلك .

وعلى هذا فلولا عدم وجود قول معتد به بمطهريه الطبخ أو النار في مورد هذه الروايات لأمكن المصير الى ذلك بلحاظها وهناروايتان وردتا في مطهريه النار في مورد الانفعال بالميتة ، وقد يتعدى من موردهما اذا تمت دعوى عدم الفرق قطعاً أو ارتكازاً .

احدهما : رواية أحمد بن محمد بن عبدالله بن زهير عن جده قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام : عن البثر تقع فيها الفأرة أو غيرها من الدواب فتموت ، فيعجن من مائها أبوكلك ذلك الخبز ؟ قال : إذا أصابته النار فلا بأس بأكله » (١) .

وهذه الرواية تفترض لانفعال ماء البثر ، وبعد ثبوت إعتصامه لأبد من حمل البأس فيها على التنزه لأعلى النجاسة ، فلا تكون دالة على مطهريه النار ، بل على ارتفاع الحزاة التزيهية بها ، هذا مضافاً الى ضعف سندها وعدم ثبوت وثاقة أحمد بن محمد المذكور .

والأخرى : رواية محمد بن أبي عمير عن رواه عن أبي عبدالله عليه السلام « في عججن عجن وخبز ، ثم علم ان الماء كانت فيه ميتة ، قال : لا بأس أكلت النار مافيه » (٢) .

وهي - مضافاً الى سقوطها سنداً بالارسال - يمكن المناقشة في دلالتها :

(١) وسائل الشيعة الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ١٧

(٢) وسائل الشيعة الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ح ١٨

(مسألة - ١٢) : اذا غرز ابرة او ادخل سكيناً في بدنه او بدن حيوان ، فان لم يعلم ملاقاته للدم في الباطن فظاهر وان علم ملاقاته لكنه خرج نظيفاً فالاحوط الاجتناب عنه (١) .
(مسألة - ١٣) : اذا استهلك للدم الخارج من بين الاسنان في ماء اللغم فالظاهر طهارته ، بل جواز بلعه . نعم لو دخل من الخارج دم في اللغم فاستهلك ، فالاحوط الاجتناب عنه . والاولى غسل اللغم بالمضمضة او نحوها (٢) .

بأن ظاهر الأكل كون المأكول شيئاً عيباً ، فلا معنى لحمله على أكل النجاسة الحكيمة ، ومع الحمل على عيبة المأكول يكون مفاد الرواية مساوفاً للتعليل الوارد في بعض الروايات المتقدمة ، فلا يناسب كونه تعليلاً لارتفاع النجاسة بل لارتفاع الحرمة فيختص بالميتة الطاهر في نفسها .

(١) ان لم يعلم الملاقاة للدم في الباطن فهو طاهر بلا إشكال ، ولو لاستصحاب عدم ملاقاته للدم . ولا تضر ملاقاته لما هو ملاق للدم لأن الملاقاة الداخلي للدم لا يتنجس به كما هو واضح . وأما مع الجزم بالملاقاة للدم ، فان خرج الشيء ملوثاً فلا إشكال في النجاسة ، وإلا فهو من ملاقاة الشيء الخارجي للدم الداخلي في الداخل ، وكونها منجسة محل الكلام ، وإن كان الأقرب العدم ، لعدم الدليل على نجاسة السدم في الداخل ، وعدم اطلاق في دليل السراية لمثل هذه الملاقاة لو فرضت نجاسته في نفسه .

(٢) ليس وجه الفرق في نظره - قدس سره - طهارة الدم الأول وإلا لما قيد الفرع الأول بالاستهلاك فكأنه يعترف بنجاسة الدم الخارج من الاسنان ، إما لاطلاق في دليل نجاسة الدم ، أو للدخول في القدر المتيقن وهو المسفوح باعتبار انقطاعه عن أصله . بيد أن هذا الدم لا يتنجس ماء

(مسألة - ١٤) : للدم المنجمد تحت الاظفار أو تحت الجلد من البدن ان لم يستحل وصدق عليه للدم نجس . فلو انمزق الجلد ووصل الماء اليه تنجس . ويشكل معه للوضوء او للغسل ، فيجب اخراجه ان لم يكن حرج ، ومعه يجب ان يجعل عليه شيئاً مثل الجبيرة ، فيتوضأ او يغتسل (١) . هذا اذا علم انه دم منجمد ، وان احتمل كونه لحماً صار كالدم من جهة للرض . كما قد يكون ذلك غالباً - فهو طاهر .

السادس والسابع للكلب (٢) .

الريق ، لأن الباطني لا ينجس الباطني ، فاذا استهلك فيه لم يبق محذور في بلع ماء الريق . وأما الدم الخارجي المستهلك في ماء الريق ، فحيث أن ملاقاته لماء الريق من ملاقاته الخارجي الباطني فقد يكون منجساً له ، ومعه لا يفيد استهلاكه في ارتفاع المحذور ، ولهذا احتاط المأتن في هذا الفرض والصحيح عدم شمول دليل الانفعال لذلك .

(١) بل قد يقال : بتعين التيمم عليه ، لأن دليل الجبيرة لا يشمل جميع موارد تعلل غسل العضو ولو لم يكن جرح أو قرح ، على ما يأتي تفصيله وتحقيقه في محله ان شاء الله تعالى .

(٢) لا اشكال في نجاسته ، وقد استفاض نقل الاجماع على ذلك . وكذلك الروايات ، بلسان أنه رجس نجس ، أو بلسان اراقة الماء الملاقى له أو بلسان الحكم بتطهير الملاقى له ، ونحو ذلك فتلاحظ روايات الفضل أبي العباس ومحمد بن مسلم ومعاوية بن شريح وغيرها (١) . وإنما الكلام فيما يتوهم كونه معارضاً مع دليل النجاسة وهو أربع روايات :

الأولى : رواية سعيد الأعرج قال : سألت أبا عبد الله عن الفأرة والكلب يغم في السمن والزيت ثم يخرج منه حياً . قال : لا بأس بأكله ، (١) وهي تامة سنداً لوثاقة سعيد الأعرج كما تقدم . وتقريب الاستدلال بها : أن الترخيص في أكل السمن والزيت الملاقي للكلب - مع ضم ارتكاز سرابة النجاسة عرفاً بملاقاة النجس وارتكاز حرمة أكل النجس متشريعاً - يدل على عدم نجاسة الكلب ، فبعارض دليل النجاسة . نعم لولا الارتكازين المذكورين لأمكن دعوى : أن الرواية كما تلائم عدم نجاسة الكلب تلائم أيضاً عدم انفعال ملاقي النجس أو جواز أكل النجس فبتعارض مجموع أدلة نجاسة الكلب وانفعال الملاقي وحرمة أكل النجس بل قد يقال حينئذ بأن المتيقن من رواية الأعرج جواز أكل السمن الملاقي للكلب إما تخصيصاً وإما تخصيصاً ، ومعه يسقط إطلاق دليل عدم جواز أكل النجس للعلم بتخصيصه أو تخصيصه ، ويتمسك عندئذ بدليل نجاسة الكلب بلا معارض . غير أن كل ذلك لا مجال له بعد ملاحظة ظهور الرواية في طهارة الكلب ابتداء بضم الارتكازين المذكورين . ويرد على الاستدلال بالرواية أمور :

الأول : أنها إنما تدل على طهارة الكلب بضم الارتكازين المذكورين باطلاقها لصورة عدم انجساد الدهن والسمن ، فيقيد بصورة الانجساد وعدم الرطوبة ، بلحاظ دليل نجاسة الكلب وتكون الرواية حينئذ في مقام دفع احتمال أن الدهن الجامد يتنجس بالكلب ولو مع عدم الرطوبة . غير أن هذا التقييد بعيد عرفاً .

أما أولاً فلأن ارتكاز عدم السراية بالرطوبة وعدم انفعال الدهن الجامد يمنع عن صرف سؤال السائل الى ذلك . فإن قيل : إن ارتكاز نجاسة الكلب وسراية النجاسة مع الملاقاة بالرطوبة ، يمنع أيضاً عن الحمل على

(١) وسائل الشريعة كتاب الاطعمة والاشربة الباب ١٥ من ابواب الاطعمة المحرمة

فرض الرطوبة . ومع تصادم الارتكازين يبقى الاطلاق على حاله . يقال : ان ذهاب فقهاء معاصرين للراوى الى طهارة الكلب يبرر توجه أسئلة عن ذلك الى الامام عليه السلام . وقد جاء في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة : ان جملة من المذاهب قالت بطهارة الكلب الحي .

واما ثانياً : فلأن التعبير بالوقوع في السمن والخروج منه حياً يقتضي انغماسه فيه ، والا كان من الوقوع عليه لافيه ، والانغماس يناسب اللوبان ، لأن الدهن الجامد لا ينغمس فيه الكلب عادة اذا وقع عليه ، ولا يعرضه للموت حتى ينبه على خروجه حياً .

الثاني : انه لو فرض ابا الرواية عن التقييد وصراحتها في الطهارة . ولم تكن هناك رواية أخرى دالة على الطهارة الا بنفس المستوى - سقطت بالمعارضة مع ما هو صريح في النجاسة عرفاً كرواية الفضل : انه سأل أبا عبد الله (ع) عن الكلب . فقال : رجس نجس ، لا يتوضأ بفضله ، وأصيب ذلك الماء ولاغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء (١) .

ونرجع بعد ذلك الى ما هو ظاهر في النجاسة ، وهو ما يشتمل من الروايات على الأمر بالغسل (٢) ، بناء على ما بيننا عليه في الأصول من تعميم فكرة الرجوع الى العام الفوقاني عند معارضة الخاصين ، الى كل ظاهر مع صريحين .

وان شئت فامزج هذين البرادين في صيغة واحدة وهي : ان الرواية ان كانت دلالتها بالظهور والاطلاق كان دليل النجاسة مقيداً ، وان كانت صريحة سقطت بالمعارضة مع الصريح في النجاسة ، ورجعنا الى الظاهر في النجاسة .

(١) وسائل الشيعة باب ١٢ من ابواب النجاسات

(٢) كرواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال : سألت عن الكلب وشرب من الاثاء . قال اغسل

الاثاء . وسائل الشيعة باب ١٢ من ابواب النجاسات .

الثالث : ان خبر الطهارة معارض بالسنة القطعية ، لاستفاضة نصوص النجاسة وقطعية صدور بعضها اجمالاً . وخبر الواحد المعارض للدليل القطعي كتاباً أو سنة ساقط عن الحجية . وهذا الابرار انما يتم اذا بنى على أن خبر الطهارة ظاهر في ذلك ، أو على أنه صريح مع افتراض الصراحة في كل أخبار النجاسة . وأما اذا افترضت الصراحة في خبر الطهارة وعدمها في أخبار النجاسة أو في بعضها ، فلا يتعين كونه مخالفاً للسنة القطعية ، لامكان قرينته حينئذ . ولكنه مع هذا يسقط عن الحجية للوثوق النومي بل الشخصي بخلل فيه ، بسبب الوضوح الارتكازي للنجاسة والتطابق الفتوائي على ذلك ، وتظاهر ظواهر الروايات عليها ، فان كل ذلك يوجب اشارة ان لم تعد الاطمئنان الشخصي بالنجاسة ، فهي على الأقل اشارة اطمئنانية نوعية توجب خروج الخبر عن أدلة الحجية .

الثانية : رواية علي بن جعفر : « سأله عن الفأرة والكلب اذا أكل من الجبن وشبهه ، أجعل أكله ؟ » قال : يطرح منه ما أكل ويحل الباقي قال : وسأله عن فأرة أو كلب شرباً من زيت أو سمن : قال : ان كان جرة أو نحوها فلا تأكله ، ولكن ينتفع به كسراج أو نحوه ، وان كان أكثر من ذلك فلا بأس بأكله ، إلا أن يكون صاحبه موسراً يحتمل أن يهريق فلا ينتفع به في شيء ، (١) . والرواية في طريق قرب الأسناد ضعيفة بعبد الله بن الحسن ، ولكنها صحيحة بلحاظ نقل صاحب الوسائل - قدس سره - لها عن كتاب علي بن جعفر .

وتقريب الاستدلال بها : ان الامام (ع) فصل بين الفقير والغني وهو يناسب الطهارة ، لأن النجاسة لا تندفع بمجرد الفقر . وكلمة الشرب قرينة على عدم الانجماد ووجود الرطوبة . وعدم الانفعال مع الملاقاة بالرطوبة

(١) وسائل الشيعة باب ٤٥ من أبواب الاطعمة المحرمة

يدل على طهارة الكلب . ويمكن دفع ذلك على ضوء جملة مما تقدم في مناقشة الرواية السابقة .

الثالثة : رواية ابن مسكان عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألت عن الوضوء مما ولغ الكلب فيه والستور أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك ، أينوضاً منه أو يغتسل ؟ قال : نعم إلا أن تجد غيره فتنزّه عنه » (١) وتقريب الاستدلال بها واضح ولكنه يندفع بسقوطها سنداً ودلالة . أما سنداً فلأن من يروي عن ابن مسكان هو ابن سنان المنطبق على محمد بن سنان جزماً أو احتمالاً وأما دلالة : فلا مكان تقييدها بالماء الكثير . والمقيد ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة الكلب .

وقد يجاب على الاستدلال بالرواية : بأنه لو سلم ورودها في القليل كانت من أدلة اعتصام الماء القليل لا من أدلة طهارة الكلب (٢) . ويرد عليه : أنها على فرض ورودها في القليل تكون دالة على الجامع بين طهارة الكلب وعصمة الماء القليل ، فتعارض مع مجموع دليلي نجاسة الكلب وانفعال الماء القليل .

الرابعة : رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) : قال : « سألت عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت . قال : ينضحه بالماء ويصلي فيه ولا بأس » (٣) . اذ يقال : ان هذا يدل على طهارة الكلب ، لأنه لو كان نجساً لما كان النضج كافياً للتطهير غير أنه لو سلم ذلك فانه يدل حينئذ على طهارة الميتة أيضاً ، فيكون معارضاً مع مجموع أدلة نجاسة الكلب والميتة ، وهذا يوجب سقوطه ، لو لم يمكن تقييده بصورة الجفاف بدوى : أنه مطلق من هذه الناحية فيقيد ، والمقيد مادل على الانفعال بالملاقاة للكلب مع الرطوبة ، ويشهد لذلك ما دل من الروايات على التفصيل بين

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب الامتار

(٢) التنقيح ج ٢ ص ٣٣

(٣) وسائل الشيعة باب ٢٦ من أبواب النجاسات

فرض الجفاف والرطوبة ، والأمر بالنضح في الأول والأمر بالفسل في الثاني .

ويستخلص من ذلك كله : ان دليل النجاسة تام : ومقتضى اطلاقه عدم الفرق بين كلب الصيد وغيره ، وان نسب الى الصدوق - قدس سره - القول بطهارة كلب الصيد . ولا ارى له تقريباً الا دعوى : التمسك باطلاق قوله تعالى : « فكلوا مما امسكن عليكم » ، فانه يدل على جواز الاكل بدون غسل ، وهذا يعني طهارة الفريسة ، ويدل بالالتزام العرفي على طهارة المفترس ، لان سراية النجاسة بالملاقاة ارتكازية . وحينئذ يكون هذا الاطلاق معارضاً مع اطلاق دليل نجاسة الكلب لكلب الصيد ، والتعارض بالعموم من وجه . فاما ان يتساقط ويرجع الى الاصل ، او يقدم اطلاق الآية باعتباره كتابياً قطعياً ، اذا لم يكن دليل اطلاق النجاسة قطعياً من حيث السند : وتندفع الدعوى المذكورة : بوضوح ان الآية الكريمة ليست في مقام البيان من ناحية النجاسة ، وانما هي في مقام بيان نفي محذور كونه ميتة لا الحليلة الفعلية للاكل مطلقاً - هذا مضافاً الى ورود بعض الروايات في الكلب السلوقي خاصة الذي تكون كلاب الصيد منه عادة . ففي صحيحة محمد بن مسلم قال : « سألت ابا عبد الله (ع) عن الكلب السلوقي فقال : اذا مسسته فاغسل يدك » (١) . فتكون الرواية مقيدة لاطلاق الآية لو كان ذلك لان الآية وان وردت فيما هو معد للصيد بالفعل والكلب السلوقي اعم منه ، ولكن الارتكاز العرفي لا يحتمل الفرق بين الكلب السلوقي قبل تعليمه وبعده ، بمعنى انه لا يحتمل مطهارة التعليم ، فان كان مقصود القائل بطهارة كلب الصيد طهارة النوع الذي تتخذ منه كلاب الصيد عادة وثابت ذلك بالآية ، فهذه الرواية حجة على خلافه ، وتكون مقيدة لاطلاق الآية . وان

والخنزير (١) للبريان .

كان مقصوده طهارة خصوص ما هو معلم بالفعل ولم تكن الآية تدل عنده على اكثر من ذلك على خلاف الارتكاز الذي اشرنا اليه . فيرد عليه : ان الرواية تكون حينئذ بحكم الاخص لانصراف كلب الصيد من عنوان الكلب السلوقي على نحو لا يمكن عرفاً تقييده بغيره .

(١) كما هو المعروف بين فقهاءنا على نحو لم يعرف فيه أدنى خلاف ولعل هذا الاتفاق الفتوائي والارتكازي كاف في حصول الاطمئنان بنجاسة الخنزير ، مع وفاء الروايات باثبات ذلك ، وهي كثيرة :

منها : رواية زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : « قلت له : ان رجلاً من مواليك يعمل الحماثل بشعر الخنزير . قال : اذا فرغ فليغسل يده » (١) . وهذه الرواية تامة دلالة ، لدلالة الامر بالغسل على ذلك . وسنداً لان جهة الاشكال فيه تنشأ من دخول سيف النار في السند حيث لم يوثق وتندفع برواية صفوان عنه .

ومنها : رواية برد الاسكاف قال : « سألت ابا عبد الله (ع) : عن شعر الخنزير يعمل به . فقال : خذ منه فاغسله بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه ثم اجعله في فخار جديدة ليلة باردة ، فان جمد فلا تعمل به ، وان لم يجمد فليس عليه دسم فاعمل به ، واغسل يدك اذا مسسته عند كل صلاة . قلت : ووضوء ؟ قال : لا ، اغسل يدك كما تمس الكلب » (٢) .

وهذه الرواية تامة سنداً بعد اثبات وثاقة برد الاسكاف برواية صفوان عنه في نفس سندها ، وتامة دلالة وحاصل مفادها : التفصيل بين فرض دهنية الشعر وعدمها ، والنهي عن استعماله في الفرض الاول ولو ارشاداً

(١) وسائل الشيعة باب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به .

(٢) وسائل الشيعة باب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به .

الى صعوبة التخلص منه ، والامر بالغسل عند مسه في الفرض الثاني ، وهو ارشاد الى النجاسة . وما في الرواية من بيان عمالية مخصوصة انما هو لامتحان شعر الخنزير لتعرف دسومته .

ومنها : رواية برد قال : « قلت لابي عبد الله (ع) : جعلت فداك اذا نعمل بشعر الخنزير فرجما نسي الرجل فصلى وفي يده شيء منه . قال : لا ينبغي له ان يصلى وفي يده شيء منه . وقال : خذوه فاغسلوه ، فما كان له دسم فلا تعملوا به ، وما لم يكن له دسم فاعملوا به واغسلوا ايديكم منه » (١) وليس ما يدل على النجاسة في هذه الرواية - قوله : لا ينبغي له ان يصلى وفي يده شيء منه ، اذ لو لوحظ هذا بمفرده لا يمكن ان يكون بلحاظ انه بما لا يؤكل لحمه ، بل امره بالغسل الذي يناسب النجاسة لا المانعية ، لان المانعية يكفي فيها مجرد الازالة .

وسند الرواية لا يخلو من اشكال من ناحية برد المردد بين برد الخياط وبرد الاسكاف فان لم يثبت انه الاسكاف سقطت الرواية عن الحجية لعدم ثبوت وثاقة الخياط ، وان ادعى الانصراف الى الاسكاف - باعتبار ترجمته في فهرستي الشيخ والنجاشي معاً ، ووجود كتاب له واصل اليها بطرقها بخلاف الخياط الذي لم يقع له ذكر الا تسميته في رجال الشيخ - ثم سند الرواية لوثاقة الاسكاف كما تقدم . وبؤيد ذلك ، الرواية الآتية الدالة على ان برد الاسكاف كان هذا عمله .

ومنها : رواية برد الاسكاف قال : « قلت لابي عبد الله (ع) اني رجل خراز لا يستقيم عملنا الا بشعر الخنزير نخرز به . قال : خذ منه وبره فاجعلها في فخارة ثم اوقد نحتها حتى يذهب دسمه ثم اعمل به » (٢) .

(١) وسائل الشيعة باب ٥٨ من أبواب ما يكتب به

(٢) وسائل الشيعة باب ٥٨ من أبواب ما يكتب به

وهذه الرواية وان كانت تامة سنداً ، الا انها لا تدل على المقصود وانما تدل على مركزية محذور في ذهن السائل ، وتقرير الامام له على ذلك ولعل ذلك المحذور هو محذور الصلاة فيما لا يؤكل .

ومنها : رواية سليمان الاسكاف قال : « سألت ابا عبد الله (ع) : عن شعر الخنزير يخرز به . قال : لا بأس به ، ولكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي (١) » . وهذه الرواية تدل على المقصود بالامر بالغسل . لكن في سندها سليمان الاسكاف وهو لم يوثق ولم يرو عنه احد الثلاثة . نعم روى عنه ابن ابي عمير بالواسطة وهذا لا يكفي .

ومنها : صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : « سألته : عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله ، فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به ؟ » قال : ان كان دخل في صلاته فبالحض ، فان لم يكن دخل في صلاته فليتنزع ما اصاب من ثوبه ، الا ان يكون فيه اثر فيغسله . قال : وسألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات (٢) وهي الرواية الوحيدة التي لا غبار على سندها . وقوله فيها « الا ان يكون فيه اثر فيغسله » ظاهر في الحكم بالنجاسة ، سواء قبل بشمول الاثر للرطوبة كما هو الظاهر ، او خصص بالاثار العينية كالشعر ، فان كون المحذور لا يندفع الا بالغسل ، يساوق النجاسة . وهذه الدلالة تامة حتى اذا رجع الاستثناء الى الشق الثاني فقط ، وهو ما اذا لم يكن قد دخل في صلاته ، غاية الامر انه على هذا يدل على ان هذه النجاسة التي عرفها المصلي اثناء الصلاة لا تصحح قطعها . كما ان قوله « يغسل سبع مرات » في ذيل الصحيحة واضح جداً في النجاسة .

(١) وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب النجاسات

(٢) نفس المصدر .

ومنها : رواية خيران الخادم قال : « كتبت الى الرجل عليه السلام أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ، أبطل فيه أم لا ؟ فان اصحابنا قد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : صل فيه فان الله انما حرم شربها . وقال بعضهم : لا تصل فيه . فكتب (ع) : لا تصل فيه فانه رجس ، الحديث (١) . والمتبادر من الرجس هنا النجاسة ، لان السؤال ينصرف الى السؤال عن النجاسة لا ارتكاز مانعية ملاقة النجاسة عن الصلوة ، وعدم ارتكاز مانعية ملاقة شيء آخر عنها . فن عملنا بهذا الظهور في الخمر - كما هو الصحيح - فنعمل به هنا ، وان لم نعمل به في الخمر جمعاً بينه وبين روايات طهارة الخمر اشكل التمسك به هنا ، لان الرجس مفهوم واحد . واذا حمل على الجامع بين النجاسة الزومية وغيرها لم تبقى دلالة على المقصود . واما السند : فضعيف ولا أقل بسهل بن زياد .

هذه اهم الروايات الدالة على النجاسة وهناك ايضاً روايات اخرى كرواية المعلى بن خنيس (٢) ، ورواية علي بن رثاب (٣) ، ورواية علي بن محمد (جعفر) (٤) ، ورواية دعائم الاسلام (٥) غير انها لا تخلو من مناقشة سنداً ودلالة . وفيما ذكرناه كفاية .

وقد يعارض ذلك بروايات يتوهم منها الطهارة :

منها رواية اسماعيل بن جابر قال : « قلت لابي عبد الله (ع) : ما تقول في طعام اهل الكتاب ؟ فقال : لا تأكله : ثم سكت هنيئة ، ثم قال : لا تأكله . ثم سكت هنيئة ثم قال : لا تأكله ، ولا تتركه تقول

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٢ من ابواب النجاسات

(٣) وسائل الشيعة باب ١٣ من ابواب النجاسات

(٤) وسائل الشيعة باب ٢٦ من ابواب النجاسات

(٥) المستدرک باب ٩ من ابواب النجاسات والاواني .

انه حرام ، ولكن تركه تنزه عنه ، ان في آئيتهم الخمر ولحم الخنزير ، (١) وهذه الرواية من ادلة طهارة اهل الكتاب . وقد يستدل بها في المقام على طهارة لحم الخنزير ، بدعوى : انه لو كان نجساً لكان الاجتناب عن الآية الملازمة له الزامياً لا تنزيهياً . وتندفع بان التنزه انما هو بلحاظ معرضية الاناء لذلك ، لا مع فرض الفراغ عن الملاقة محارجاً .

ومنها : الأخبار الآتية في طهارة شعر الخنزير ونحوه مما لا تحله الحياة بدعوى : التعدي منه الى سائر أجزائه . ولكن التعدي بلا موجب على تقدير تسليمها في موردها ، لأن احتمال التفصيل عرفي .

ومنها : رسالة الفقيه : « مثل أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام فقبل لها : إنا نشترى ثياباً بصيبها الخمر وودك الخنزير (أي شحمه) عند حاكمتها ، أنصلي فيها قبل أن تغسلها ؟ فقالا : نعم لا بأس إنما حرم الله أكله وشربه ، ولم يحرم لبسه ومسّه والصلاة فيه » (٢) .

وهذه الرواية وإن كانت في الفقيه مرسلة ولكنها ذكرت في علل الشرائع للصدوق مسندة عن أبيه عن سعد ، وينتهي الأسناد الى بكير عن أبي جعفر ، والى أبي الصباح وأبي سعيد والحسن النبال عن أبي عبد الله . ولا يضر بالسند عدم ثبوت وثاقة جملة من هؤلاء بعد فرض ثبوت وثاقة بعضهم مضافاً الى أن أربعة من هذا القبيل ممن لم يثبت عدم وثاقة واحد منهم قد يوجب الوثوق .

واما من حيث الدلالة فلا اشكال في دلالتها على الطهارة بل صراحتها في ذلك . ولكنها ساقطة عن الحجية : أولاً : لأنها معارضة بمجموع ما دل على نجاسة الخنزير ، وما دل على عدم جواز الصلاة فيها لا يؤكل لحمه

(١) وسائل الشيعة باب ٥٤ من ابواب الاطعمة المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات

دون البحري منها (١) .

ومادل على نجاسة الميتة لأن الميت من الخنزير ميتة على أي حال لعدم قابليته للتذكية ، ومادل على نجاسة الخمر . وهذا المجموع قطعي إجمالاً ، ومعارض القطعي ساقط . وثانياً : لأن نفس روايات نجاسة الخنزير في نفسها قطعية ولو بلحاظ الشهرة والابحاج والارتكاز ، المقتضي للكشف عن صدور روايات بمضموله من الأئمة عليهم السلام . وبتعبير أصح : ان نجاسة الخنزير ثابتة بالاطمئنان الشخصي على ضوء مجموع تلك القرائن فلا اعتبار بالمعارض وثالثاً : ان هذه الرواية سريجة في الطهارة فلتعارض ما هو صريح عرفاً في النجاسة ، ويرجع بعد ذلك الى ما هو ظاهر في النجاسة .

(١) الظاهر عدم جواز التمسك بأدلة نجاسة الكلب والخنزير لاثبات نجاستهما : اما للجزم بأن اطلاق اللفظ عليهما مجازي للمشابهة ، بمعنى كونه بالنسبة الى حيوانات البحر كالكلب والخنزير بالنسبة الى حيوانات الأرض . واما لاحتمال ذلك على نحو يمنع عن الاطلاق ، ولو سلم كونه حقيقة فلا يسلم الاشتراك المعنوي ، ومع الاشتراك اللفظي لا يمكن التمسك بالاطلاق كما هو واضح .

وقد ذكر المحقق الهمداني - قدس سره - رواية يستدل بها على طهارة الكلب البحري ويستأنس بها لطهارة الخنزير البحري وهي : صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال : سألت رجلاً أبا عبد الله (ع) وأنا عنده : عن جلود الخنزير . فقال : ليس به بأس . فقال الرجل : جعلت فداك انها علاجي (في بلادى) وانما هي كلاب تخرج من الماء . فقال أبو عبد الله عليه السلام : اذا خرجت من الماء تعيش خارج الماء ؟ فقال الرجل : لا فقال : ليس به بأس ، (١) .

(١) وسائل الشيعة باب ١٠ من ابواب لباس المصل

وكذا رطوباتها وأجزائها ، وإن كانت مما لا تحله الحياة كالشعر والعظم ونحوهما (١) .

وهذه الرواية واضحة في طهارة الكلب البحري ، فإنه لا يوجد كلب بحري يعيش في البر ، وإنما كان سؤال الامام (ع) استدراجاً لبيان النكته . وأما لاستفادة طهارة الخنزير البحري من الرواية فتتوقف على أحد أمرين : الأول : دعوى ارتكاز مساواة الكلب والخنزير متشريعياً . والثاني : استفادة ضابط كلي من التعليل المقتنص من سؤال الامام عن قدرة الحيوانات على الحياة خارج الماء : بيان ذلك : أنه لا إشكال في أن الطهارة في ظاهر الحديث مفرعة على عدم عيش الحيوان خارج الماء ، وهذا فيه احتمالان : أحدهما : أن تكون مفرعة على ذلك ابتداءً بأن يكون عدم العيش خارج الماء بنفسه ملاكاً للطهارة ، وعليه فإن استفيد كون ذلك تمام الملاك للطهارة أمكن التعدي الى الخنزير البحري أيضاً .

والاحتمال الآخر : أن تكون الطهارة مفرعة على عدم الكلبية ، وكون الحيوان لا يعيش الا في الماء ملاك لعدم كونه كلباً لنقوم مفهوم الكلب بكونه حيواناً برياً والتعدي منه الى الخنزير حينئذ يتوقف على الجزم بأن ما هو مقوم لمفهوم الكلب من هذه الناحية مقوم لمفهوم الخنزير أيضاً . ومقتضى الجمود على اللفظ وإن كان قد يعين الأول غير أن مناسبات الحكم والموضوع قد تجعل الاحتمال الثاني أقرب ، لأن المائية لا تناسب أن تكون بمجرد مانعة عن النجاسة وإنما المناسب ارتفاع النجاسة بارتفاع الكلبية .

(١) لأن مقتضى القاعدة بالمحاذ أدلة النجاسة في المقام هو ذلك حتى إذا قيل بعدم شمول دلائل نجاسة الميتة لهذه الأجزاء لعدم شمول الموت لها . وذلك : لأن الموضوع في المقام عنوان الكلب والخنزير وهو شامل

للأجزاء التي لا تحملها الحياة . وجملة من روايات الباب وان لم يكن فيها إطلاق ، كما ورد في الولوغ فان الولوغ يقتضي ملاقة ما تحمله الحياة عادة ولكن يكفينا روايات أخرى مطلقة تقدم ذكرها كرواية محمد بن مسلم في الكلب السلوقي « اذا مسسته فاغسل يده » . ورواية علي بن جعفر الأميرة بغسل الثوب عند اصابته الخنزير له .

وفي الكلب لا يوجد مقيد للإطلاق فيؤخذ به بلا إشكال . وإنما الكلام في الخنزير اذ توجد فيه روايات يمكن الاستدلال بها على طهارة ما لا تحمله الحياة منه :

منها : صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألت عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقي به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال لا بأس » (١) . وقد يورد على الاستدلال بها تارة : بابتداء احتمال أن السؤال ليس من جهة النجاسة ، بل من جهة جواز الوضوء بماء استخدم في مقدماته استعمال نجس العين ، لاحتمال حرمة استعمال نجس العين . وأخرى : بأن هذه الرواية من روايات عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ، ولا دلالة لها على عدم نجاسة شعر الخنزير بوجه (٢) اما الإيراد الأول ، فقد تقدم في موضع سابق من هذا الشرح : ان حمل الرواية على ذلك خلاف الظاهر (٣) . وأما الإيراد الثاني ، ففيه : انه لو فرض في مورد الرواية الفراغ عن ملاقة ماء الداء لشعر الخنزير فالحكم بجواز الوضوء منه يكشف عن الجامع بين طهارة شعر الخنزير وعدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ، وحيث أن الثاني مني بالدليل

(١) وسائل الشريعة باب ١٤ من أبواب الماء المطلق

(٢) التنقيح ج ٢ ص ٢٧

(٣) راجع مباحث انفعال الماء القليل من الجزء الأول

الخاص فبضم هذا الدليل الخاص الى هذه الرواية يتم الدليل على طهارة شعر الخنزير على نحو يقيد اطلاق دليل النجاسة .

الا أن أصل افتراض ملاقات الماء في الدلو حال انقطاعه عن البئر للحبل ليس بمعلوم ، بل المنصرف من الرواية كون السؤال بإحاطة تقاطر الماء من الحبل في الدلو ، كما تقدم عند دراستها في بحث انفعال الماء القليل ، وعليه فتكون دالة على الجامع بين طهارة شعر الخنزير وعدم انفعال الماء بملاقاة المتنجس . وبذلك تحصل المعارضة بالعرض بين اطلاق دليل نجاسة الخنزير لشعره واطلاق دليل انفعال الماء القليل لملاقاة المتنجس . فان انكرنا الاطلاق الثاني اما راساً ، أو لوجود مقيد له ، بقي اطلاق دليل النجاسة بلا معارض ، والا سقط الاطلاقان بالمعارضة .

هذا كله بقطع النظر عما دل على نجاسة شعر الخنزير بالخصوص كرواية برد الاسكاف المتقدمة ، والا كان المتعين الرجوع اليه في اثبات النجاسة دون ان تصلح الصحيحة للمعارضة معه ، لعدم تعيين دلالتها على طهارة شعر الخنزير ، وعدم وجود الدليل الخاص على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس .

ومنها : رواية الحسين بن زرارة عن ابي عبد الله (ع) - في حديث - قال : « قلت له : شعر الخنزير يجعل حبلاً ويستقى به من البئر التي يشرب منها ، أو يتوضأ منها ؟ فقال : لا بأس به » (١) .

وبعد توثيق الحسين بن زرارة ولو بملحوظ رواية احد الثلاثة عنه كصفوان ، تكون الرواية معتبرة سنداً . واما من الناحية الدلالة : فهناك فرق بين هذه الرواية وسابقتها باعتبار قوة ظهور الرواية السابقة في ان السؤال عن حكم ماء الدلو ، بخلاف هذه الرواية حيث جعل فيها (يشرب

(١) وسائل الشريعة باب ١٤ من ابواب الماء المطلق

ويتوضأ منها) وصفاً للبئر ، فبالامكان دعوى : اتجاه السؤال نحو ماء البئر ابتداءً وأنه هل يتفعل بملاقاة شعر الخنزير ، فيكون الجواب دالاً على الجامع بين طهارة شعر الخنزير واعتصام ماء البئر ، والفرد الاول من هذا الجامع منفي بالدليل دون الفرد الثاني ، فيتمين تطبيقه على الثاني ، ومعه لا يتم الاستدلال بالرواية على طهارة شعر الخنزير .

فان قيل : ان الثاني منفي ايضاً بروايات انفعال ماء البئر ، فان عملنا بها انتجت - بضمها الى رواية الحسين - مقبداً لاطلاق دليل نجاسة الخنزير ومعارضاً لما دل على نجاسة شعر الخنزير بالخصوص . وان اسقطنا روايات الانفعال بالمعارضة مع روايات الاعتصام كان المجموع المركب من رواية الحسين بن زرارة ودليل نجاسة شعر الخنزير طرقاً آخر للمعارضة مع روايات الانفعال ، ويسقط الجميع . قلنا : ان بنى على الجمع العرفي بين روايات انفعال ماء البئر وروايات اعتصامه بحمل الانفعال على التنزه ، فلا اشكال في تعين تطبيق الجامع المستفاد من رواية الحسين بن زرارة على اعتصام ماء البئر ، فلا يتم الاستدلال بها على طهارة شعر الخنزير . وان بنى على استحكام التعارض بين روايات الانفعال وروايات الاعتصام في ماء البئر لم يبن على سقوط اطلاق ما دل على نجاسة الخنزير للشعر في نفس المرتبة لان روايات الانفعال لو خليت وحدها لصلحت لتقييده فيرجع اليه بعد تساقط مجموعي الانفعال والاعتصام من روايات ماء البئر .

ومنها رواية زرارة قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به الماء ؟ قال : لا بأس » (١) .

ولا بأس بسند هذا الحديث وان كان فيه أبو زياد النهدي ، لأنه ممن يروي عنه ابن أبي عمير . ولكنها أضعف دلالة مما سبق ، لأن السؤال فيها

ولو اجتمع أحدهما مع الآخر أو مع آخر فتولد منهما ولد ، فإن صدق عليه اسم أحدهما تبعه ، وإن صدق عليه اسم أحد الحيوانات الآخر أو كان مما ليس له مثل في الخارج كان طاهراً وإن كان الاحوط الاجتناب عن المتولد منها إذا لم يصدق عليه اسم أحد للحيوانات للطاهرة ، بل الاحوط الاجتناب عن المتولد من أحدهما مع طاهر إذا لم يصدق عليه اسم للطاهر فلو نرى كلب على شاة أو خروف على كلبة ، ولم يصدق على المتولد منها اسم للشاة ، فالاحوط الاجتناب عنه وإن لم يصدق عليه اسم للكلب (١) .

اتجه نحو نفس عملية جعل جلد الخنزير دلواً يستقى به . ولا قرينة على كون ذلك ملحوظاً بما هو طريق إلى جبهة الانفعال وجوداً وعدمًا ، لا مكان أن يكون الملحوظ هو حكم استعمال الميتة ونجس العين في نفسه ، فإن احتمال حرمة ذلك احتمال معقول في العرف المتشيعي ، كما يكشف عنه ذهاب المشهور من العلماء إلى الحرمة .

ونحصل من مجموع ذلك . أن الأجزاء التي لا تحملها الحياة من الخنزير محكومة بالنجاسة أيضاً .

(١) المتولد من كلب وخنزير أو من أحدهما من طاهر . أو كان هذا ممكناً . إن صدق عليه اسم الكلب أو الخنزير فلا اشكال في نجاسته ، لدخوله تحت اطلاق دليل نجاستها . وإن صدق عليه عنوان أحد الحيوانات الثابت طهارتها بدليل اجتهادي فلا اشكال في طهارته ، لدخوله تحت اطلاق ذلك الدليل وإن كان يرى بمجموعه ملفقاً من الكلب والخنزير فقد يبنى على

نجاسته أيضاً ، لأنه وإن لم يمكن الحكم بنجاسته بكل من دليبي نجاسة الكلب ونجاسة الخنزير بمفرده ، لعدم كونه مصداقاً لموضوعه ، ولكن الدلالة الالتزامية العرفية لمجموع الدليلين تقتضي نجاسة الملقق . فان قيل : بأن الدلالة الالتزامية العرفية الحاصلة من ضم أحد الدليلين الى الآخر معتبرة فهو ، وان استشكل في ذلك بدعوى : ان مرجع هذه الدلالة الى الظهور العرفي لأن الملازمة عرفية لاعقلية ، والظهور الترفي لا يعقل تصور قيامه بمجموع خطابين منفصلين الا مع قيام دليل على لزوم تنزيل الخطابات المنفصلة منزلة الخطاب الواحد المتصل من هذه الناحية . أمكن إثبات النجاسة في المقام بالدلالة الالتزامية العرفية للدليل الواحد المشتمل على نجاسة الكلب والخنزير معاً ، كرواية برد الاسكاف المتقدمة .

وان كان المتولد حيواناً على غير الوجوه المتقدمة كان مقتضى الاصول بالمؤمنة الحكم بطهارته أو عدم انفعال ملاقيه . وما يتصور كونه حاكماً عليها إنما هو الاستصحاب ، بأحد تقريرات ثلاثة :

الأول : استصحاب نجاسته الثابتة حينما كان دماً وعلاقة في داخل الكلبة أو الخنزيرة أو حينما كان منياً . ويرد عليه أن المقام من موارد الاستحالة فلا يجري الاستصحاب ، على ما يأتي في محله ان شاء الله تعالى الثاني : استصحاب نجاسته الثابتة عندما كان جنيناً اذا كانت أمه

كلبة أو خنزيرة بوصفه جزء منها . ويرد عليه : ان الجنين ليس جزء من أمه ، بل هو كالبيض بالنسبة الى الدجاجة من قبيل المظروف مع الظرف . الثالث : استصحاب النجاسة الجامعة بين العرضية والذاتية ، بأن يقال :

ان هذا الحيوان كان ملاقياً مع النجاسات كالدم في بطن الأم وبعد أن يحصل المطهر وهو زوال العين في الحيوان ، يشك في ارتفاع النجاسة فيستصحب الجامع بين النجاسة العرضية المعلومة الانتفاء على فرض وجودها

لثامن : الكافر باقسامه ، حتى المرتد بقسميه واليهود ، والنصارى
والمجوس (١) .

والنجاسة الذاتية المعلومة البقاء على فرض حدوثها . وهذا الاستصحاب
يعتبر من القسم الثاني من استصحاب الكلي ، ان قلنا : ان النجس الذاتي
لا يقبل النجاسة العرضية ، وإلا فهو من القسم الثالث ، ولكن من النحو
الذي يكون الفرد المشكوك فيه على فرض ثبوته معاصراً للمتيقن من أول
الأمر . وعلى كل حال فلو جرى هذا الاستصحاب لا يثبت الا نجاسة
السطح لانعام الطبقات كما هو المطلوب .

ويرد عليه : لو سلم الاستصحاب ونهامية أركانه في نفسه انه محكوم
لأن عدم الكلي في موارد استصحاب الكلي اذا كان حكماً شرعياً مترتباً
على عدم الفرد الطويل جرى استصحاب عدم الفرد الطويل ، وكان حاكماً
على استصحاب الكلي . وما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن كل جسم
لم تجعل له نجاسة ذاتية يطهر بالطهر ، وهذا الجسم بالوجدان وغير نجس
ذاتاً بالاستصحاب .

وقد يتوهم الجواب على استصحاب الكلي في المقام : بأن العلم الاجمالي
بالنجاسة العرضية أو العينية منحل باجراء أصالة الطهارة لاثبات طهارته
العينية ظاهراً ، ومع انحلاله لا يمكن اجراء استصحاب المعلوم الاجمالي .
ويندفع هذا التوهم : أولاً : بأن أصالة الطهارة انها يتحقق موضوعها
عند عدم العلم بالنجاسة فتثبت الطهارة ، لا عند العلم باصل النجاسة والشك
في عينيها لان مفادها الطهارة الفعلية لا الخيئية . وثانياً : بان جريان الاصل
المذكور لا يوجب انحلال العلم الاجمالي المذكور بنحو يمنع جريان الاستصحاب
في معلومه الا بملاحظة النكته التي ذكرناها .

(١) المعروف بين فقهاءنا الحكم بنجاسة الكافر . وقد ينقل القول

بطهارته - وأو في الجملة - عن بعضهم . والمعروف بين فقهاء العامة الحكم بطهارته ، ولكن ذهب بعضهم ايضاً الى نجاسة الكافر بنحو يشمل الكتابي ايضاً ، كابن حزم (١) .

وقد استدل للنجاسة بالاجماع ، والكتاب والسنة .

اما الاجماع فتقريبه : ان دعوى الاجماع على النجاسة قد استفاضت في كلمات عدد كبير من الفقهاء ، كالسيد المرتضى ، والشيخ الطوسي والمحقق الحلي ، وغيرهم . واذا انضم الى هذه الاستفاضة الاطلاع المباشر على فتاوى عدد كبير من علمائنا ، وعدم العثور على خلاف معتد به ، بل على مطلق الخلاف في المشرك ونحوه من اقسام الكفار ، وما هو الملحوظ من ارنكاوية الحكم بالنجاسة في اذهان مختلف طبقات الطائفة ، استخلصنا من ذلك كله الوثوق بمحصل اجماع تعبدى على النجاسة ، بنحو يكشف عن تلقى ذلك من الأئمة عليهم السلام .

ومن الواضح ان حجج هذا الاجماع - كاي اجماع - تستند الى كونه سبباً لليقين او الاطمئنان بثبوت معقده شرعاً على اساس حساب الاحتمالات وكونه تجميعاً لقرائن احتمالية يحصل من تراكمها الاطمئنان . ولهذا يجب ان نلاحظ مجموع القرائن التي لها دخل في ايجاد هذا الاطمئنان اثباتاً ونفيّاً اذ قد يتفق كون امارة مقتضية لليقين في نفسها ولكنها لا تؤدي الى ذلك عند مزاحمتها ببعض القرائن المناهية . وليس الاجماع او نقل الاجماع بعنوانه موضوعاً للحجة شرعاً ، لثلا يتوقف العمل به على ملاحظة تلك القرائن . وهناك عدة نقاط يمكن اثارتها حول الاستدلال بهذا الاجماع ، اما بلحاظ بعض اصناف الكفار او مطلقاً :

النقطة الاولى : التشكيك في وقوع هذا الاجماع بابرار القرائن على

وجود الخلاف . وهذا التشكيك ليس عليه شواهد وارقام محددة بلحاظ
المشرك ، ولكن بالامكان تحصيل بعض الشواهد الباعثة على التشكيك بلحاظ
غير المشرك ، او على الاقل بلحاظ الكتابي :

فمنها كلام المحقق الحلي (قدس سره) ، اذ قسم الكفار الى قسمين :
المشرك ، واهل الكتاب وادعى الاجماع على نجاسة المشرك ، واما بالنسبة
الى اهل الكتاب فلم يدع مثل ذلك ، وانما استعرض اسماء عدد من العلماء
القائلين بالنجاسة ، فلمو كان المحقق قد احرز الاجماع على النجاسة في كلا
القسمين لما ساق التعبير بهذا النحو .

ومنها : دعوى ابن زهرة في الغنية لاجماع المركب ، اذ قال : التفرقة
بين نجاسة المشرك وغيره خلاف الاجماع ، فانه لو كان يرى انعقاد الاجماع
على نجاسة الكافر مطلقا لما عدل الى الاستدلال بالاجماع المركب على نجاسة
غير المشرك .

ومنها : كلام للشيخ الطوسي قدس سره في تفسيره لسورة المائدة في
قوله تعالى : « وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم » اذ
ذكر : « ان اكثر اصحابنا قالوا : ان طعام اهل الكتاب الحبوب واما
ذبايحهم وما ساوروه بالرطوبة فغير جائز » اذ قد يستظهر من هذه العبارة
ان جملة من اصحابنا يجوزون - خلافا للاكثر - ما ساوره الكتابي بالرطوبة
اللهم الا ان يكون التعبير بالاكثـر بلحاظ الفتوى بحرمة ذبيحة الكتابي لا
بلحاظ الفتوى بحرمة ما ساوره بالرطوبة .

ومنها : أيضاً كلام للشيخ الطوسي (قدس سره) في النهاية، استظهر منه
القول بطهارة اهل الكتاب وهو قوله : « ويكره ان يدعو الانسان احداً
من الكفار الى طعامه فيأكل معه . وان دعاه فليأمر بغسل يديه ثم يأكل
معه ان شاء » . ولكن هذا الظهور لا يمكن الاخذ به ، لان للشيخ في

كلام متقدم باسطر على ما نقلناه نصاً يدل بوضوح على فتواه بالنجاسة فلا بد من حل كلامه هذا على فرض عدم المساورة برطوبة ، عملاً بما دل من الروايات على اناطة الاذن في مؤاكلة الكتاني على الوضوء المحمول على الغسل . كصحيفة العيص بن القاسم الآتية ، بعد تقييدها بكيفية لا تسرى معها النجاسة ، فيكون امر الكافر بغسل يديه ادباً شرعياً صرفاً .

ومنها : ما نقل عن الشيخ المفيد (قدس سره) في اجوبة بعض مسائله : من الحكم بکراهة سؤر اليهود والنصارى . وهو لا يناسب القول بالنجاسة ، لظهور الكراهة في كلام المفيد وامثاله في المعنى المصطلح المقابل للحرمة .

ويبقى استغراب : ان يكون المفيد قائلًا بالطهارة ولا يؤثر ذلك عنه بل يدعى تلامذته كالمترضى والشيخ الطوسي الإجماع على النجاسة ، وهم اكثر الناس اطلاعاً على رأى استاذهم . وقد يدفع هذا الاستغراب : بإمكان افتراض عدول المفيد (قدس سره) عن الفتوى بالطهارة ، اذ لا نعرف تاريخ صدور الحكم بالكراهة منه ، فلعله كان في بداية امره ، وفي مرحلة تأثره باستاذ ابن الجنيد وابن ابي عقيل الذين ينسب اليهما القول بالطهارة .

ومنها : ما نسب الى القديمين ابن ابي عقيل وابن الجنيد من القول بالطهارة . فمن الاول : انه قال بطهارة سؤر الكتاني . وهذا بمجرد انما يدل على قوله بالطهارة اذا لم يفترض اختصاص السؤر اصطلاحاً في كلام مثله بالماء المطلق ، والا امكن ان يكون مبنياً على عدم انفعال الماء القليل . وعن الثاني : انه قال : « ولو تجنب من اكل ما صنعه اهل الكتاب من ذبائحهم وفي آيتهم ، وكل ما صنع في اواني مستحلى الميتة ، ومؤاكلتهم ما لم يتيقن طهارة اوانيتهم وايديهم ، كان احوط » .

وكلمة « ايديهم » ان رجعت الى الجميع كان كلامه واضحاً في نفي

النجاسة العينية عن الكتاني ، وان رجعت الى خصوص مستحلى الميتة فلا يستفاد من كلامه حينئذ الا التوقف عن الفتوى بالنجاسة .

النقطة الثانية : اننا اذا رجعنا الى عصر اقدم من عصور الفقه الامامي اي عصر الرواة ، نجد ان قضية نجاسة الكفار لم تكن امراً مركزاً في اذهان الرواة الى زمان الغيبة ، ولهذا كثر السؤال عن ذلك بين حين وحين وفرض في بعض تلك الاسئلة انهم يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة كما في رواية الحميري الذي هو من فقهاء الامامية في عصر الغيبة الصغرى اذ كتب الى صاحب الزمان (ع) : « عندنا حكاية مجوس يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة وينسجون لنا ثياباً فهل تجوز الصلاة فيها قبل ان تغسل ؟ الغ » . وحمل جميع الاسئلة على أنها بملاك علمي بحث بعيد جداً . كما ان حمل فرض الحميري لنجاسات عرضية في حياة الكافر ، على انه بقصد ابراز قوة احتمال تنجس الثياب التي يحركها بلا شاهد . بل ان افتراض السائل لعدم الغسل من الجنابة في الكافر واضح الدلالة على انه لم يكن قد ارتكزت في ذهنه نجاسة الكافر العينية ، والا فأي اثر للغسل بالنسبة اليه .

وحيث ان الاجماع انها يكون حجة باعتبار كشفه عن التلقي الارتكازي من عصر الرواة ، فيكون ما ذكرناه نقطة ضعف في كاشفية هذا الاجماع .

النقطة الثالثة : ان ابتلاء المسلمين بالتعايش مع اصناف من الكفار في المدينة وغيرها على عهد النبي (ص) كان على نطاق واسع ، واختلاطهم مع المشركين كان شديداً جداً خصوصاً بعد صلح الحديبية ، ووجود العلائق الرحمة وغيرها بينهم ، فلو كانت نجاستهم مقررة في عصر النبوة لانعكس ذلك وانتشر واصبح من الواضحات ، ولسمعت من النبي (ص) توضيحات كثيرة بهذا الشأن ، كما هو الحال في كل مسألة تدخل في محل الابتلاء الى هذه الدرجة . ولا توجد في مثل هذه المسألة دواعي الاخفاء ، واي داع

الى ذلك مع ظهور الاسلام ، وعدم منافاة هذا الحكم مع اغراض اولياء الأمر بعد النبي (ص) . وحتى لو افترضنا ان الحكم بالنجاسة كان في ظرف نزول سورة التوبة التي نزلت بعد الفتح ، فان طبيعة الاشياء كانت تقتضي شيوعه وانتشاره ايضاً ، فعلم وجدان شيء من هذه اللوازم العادية عند ملاحظة التاريخ العام بشكل عام تشكيك في مسألتنا .

النقطة الرابعة : ان اشتهار الاستدلال على نجاسة الكافر بالآية الكريمة بين الاصحاب ، ووجود وجوه اجتهادية لتقديم روايات النجاسة على روايات الطهارة على ما يأتي ، يوجب - على الأقل - احتمال استناد عدد كبير من المجمعين الى مدرك اجتهادي في الفتوى بالنجاسة ، فلا يكون كاشفاً مستقلاً عن المقصود ما دام إجماعاً مدركياً .

ودعوى : ان الإجماع على نجاسة اهل الكتاب يجب ان يكون مستنداً الى جهة فوق الاجتهاد ، لان وضوح وجود الجمع العرفي بين روايات الطهارة وروايات النجاسة يحمل الاخيرة على التزعم ، يكشف عن استناد المجمعين الى جهة فوق ذلك في طرح اخبار الطهارة .

مدفوعة : بان صناعة الجمع العرفي ، وكونه متقدماً على سائر انحاء التصرف الاخرى بما فيها الحمل على التقية ، ليست بدرجة من الوضوح في فقه جملة من فقهاءنا المتقدمين ، على النحو الذي لا يصح معه افتراض تطبيقتهم للصناعة على وجه آخر .

وفي كالماتهم شواهد عديدة على ذلك : فمن هذه الشواهد في كلام الشيخ الطوسي (قدس سره) ما ذكره في مسألة نجاسة الخمر والمسكر الذي وردت فيه اخبار صريحة في الطهارة ، واخبار تأمر بالغسل منه . اذ حل اخبار الطهارة على التقية ، مع ان العامة لا يقولون بالطهارة : قال في كتاب التهذيب : « والذي يدل على ان هذه الاخبار محمولة على

التقية ما تقدم ذكره من الآية ، وأن الله تعالى اطلق اسم الرجاسة على الخمر ولا يجوز ان يرد من جهتهم عليهم السلام ما يصاد القرآن وينافيه . وايضاً قد اوردنا من الاخبار ما يعارض هذه ، ولا يمكن الجمع بينها إلا بان نحمل هذه على التقية ، لانا لو عملنا بهذه الاخبار كنا دافعين لاحكام تلك جملة ولم نكن آخذين بها على وجه واذا عملنا على تلك الاخبار كنا عاملين بما يلائم ظاهر القرآن فحملنا هذه على التقية ، لان التقية احد الوجوه التي يصح ورود الاخبار لاجلها من جهتهم فتكون عاملين بجميعها على وجه لا تناقض فيه (١) .

فتراه (قدس سره) يفضل الجمع بالحمل على التقية على الجمع العرفي الذي يقتضى تقديم روايات الطهارة ، ويرى ان العمل بهذه الروايات اسقاط للمعارض رأساً ، بخلاف الحمل على التقية . ومعها فاي استبعاد يبقى في ان يكون الشيخ وامثاله في فتواهم بالنجاسة وتقديم رواياتها مستندين الى وجوه اجتهادية من هذا القبيل ؟! من قبيل : دعوى الجمع بين الطائفتين بحمل اخبار الطهارة على التقية ، أو ترجيح اخبار النجاسة بالموافقة للكتاب أو بالاكثارية ، أو بالموافقة للاصل لو بنى على اصابة الاحتياط في الشبهة الحكمية ، أو بكونها قطعية الصدور اجمالاً لتظافرها بخلاف اخبار الطهارة أو ايقاع التعارض بين الطائفتين واختيار اخبار النجاسة ولو لنكتة الظن الشخصى على طبقها اذا بنى على التخير ، أو افتراض التساقط بين الطائفتين في الكتابي والرجوع الى الآية كعام فوقى . فهذه وجوه سبعة يمكن افتراض كل واحد منها في بعض من المجمعين ، بعد ان لاحظنا امكانية استبعادهم للجمع العرفي بالحمل على التنزه .

النقطة الخامسة : التشكيك في ثبوت الاجماع بمناقشة مستندات إثباته

وهذه النقطة تختلف عن النقطة الأولى في أن المقصود في الأولى إبراز المعارض الدال على وجود الخلاف ، والمقصود هنا التشكيك في بعض دلائل الإجماع في نفسها . وقد أشرنا سابقاً الى أن منشأ الوثوق بإجماع المتقدمين على المحقق (ره) واتفاقهم على النجاسة مجموع أمور ثلاثة وهي : استفاضة نقل الإجماع ، وعدم نقل الخلاف ، والعبارات التي يمكننا تحصيلها مباشرة من أقوال المتقدمين مما يدل على الافتاء بالنجاسة .

أما نقل الإجماع في كلمات العلماء المتقدمين على المحقق الحلبي الذي نحفظ في المعتبر من دعوى الإجماع في غير المشترك ، فقد وجد في جملة من كلماتهم (قدس الله أسرارهم) .

فمنها : عبارة السيد المرتضى (قدس سره) في الانتصار ، حيث ذكر : « ان مما انفردت به الإمامية القول بنجاسة سور اليهودي والنصراني وكل كافر . وخالف جميع الفقهاء في ذلك » .

والتبع في كتاب الانتصار يكشف عن أنه لا يقصد بالإجماع - حين يدعيه - ما نريده من الاتفاق . فقد ادعى الإجماع في مسائل تشمل على خلاف واضح ، كدعواه الإجماع على انفعال البئر مع مخالفة العماني وابن الغضائري وجملة من العلماء ، وكدعواه الإجماع على اشتراط اسلام الذابح وغير ذلك .

ومنها : عبارته ايضاً في شرح الناصريات ، والمتن لجده الامي . قال الماتن : « سور المشترك نجس » . فذكر في التعليق عليه : « عندنا ان سور كل كافر - باي ضرب من الكفر كان كافراً - نجس » وكلمة (عندنا) ان اراد بها عند الطائفة لا عند الشارح دل على الإجماع بالمقدار الذي يلحظ ثبوته من الاتفاق في موارد إجماعاته المنقولة عادة .

وكل من العبارتين تعرضتا الى نجاسة سور الكافر ، ولم تتضمن

دعوى الاجماع على نجاسة الكافر مباشرة . ونجاسة السور اعم من نجاسة ذى السور عند جملة من فقهاءنا الاقدمين ، حتى ان صاحب المعالم (قدس سره) عقد بحثا في انه : هل توجد ملازمة بين طهارة ذى السور وطهارة سوره ؟ ، وذكر : ان المشهور قالوا بالملازمة ، وانه يخالف جماعة من الفقهاء ، كالشيخ في جملة من كتبه ، وابن الجنيد ، وابن ادريس . وان جملة من الفقهاء قالوا فيما لا يؤكل لحمه مع طهارته بنجاسة سوره وهذه النكته تقتضى تعذر استكشاف الاجماع على نجاسة الكافر من نقل الاجماع على نجاسة سوره في كلام السيد المرتضى وغيره .

ومنها : عبارة الشيخ (قدس سره) في التهذيب حيث ذكر : « انه اجمع المسلمون على نجاسة المشركين والكفار اطلاقاً » . والعبارة بظاهرها لا يمكن الاخذ بها ، لعدم ذهاب المخالفين من المسلمين الى القول بنجاسة الكافر . فلا بد اما من تأويل كلمة المسلمين وارادة الشيعة بها ، وهو امر بعيد في تلك المرحلة من الفقه الامامي الذي كان منفتحاً فيها على اقوال فقهاء العامة والفقه السني عموماً . او تأويل النجاسة وارادة ما يعم النجاسة المعنوية ، ومعه لا يبقى وثوق بمقتاد النقل المذكور .

ومنها : كلام ابن زهرة في الغنية ، حيث قال : « والثعلب والارنب نجسان ، بدليل الاجماع المذكور . والكافر نجس بدليله ايضاً ، وبدليل قوله تعالى « انما المشركون نجس » . وهذه العبارة - كما ترى - لا تعطى اجماعاً على نجاسة الكافر الا مثل الاجماع في الثعلب والارنب الذين لا اشكال في طهارتهما ، او على الاقل ليس فيها ارتكاز عام للنجاسة .

فهذه هي عمدة عبارات نقل الاجماع الواصلة اليها من فقهاء ما قبل المحقق الحلي (ره) .

واما الثاني - وهو عدم نقل الخلاف ، أو نقله في نطاق محدود جداً

عن القديمين ابن الجنيد وابن أبي عقيل ، الذي كان خلافه المنقول بلسان الافتاء بجواز سؤر الكافر ، الامر الذي يمكن تأويله بارجاعه الى عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة . فهناك نكتة بهذا الصدد تجب ملاحظتها وهي : ان فقه الشيعة كان مبناه قبل مبسوط الشيخ الطوسي . كما اشار اليه في مبسوطه . على ممارسة الفتاوى بمقدار مضامين الروايات ، وكانت كتب اصحابنا الفقهية مقتصرة عادة على الفتوى بمقتضى الاخبار مع حلف الاسانيد والتنسيق . وهذه الحقيقة تجعل دعوى الاجماع على التفصيلات والتفريعات التي لا تستنبط عادة من الروايات بصورة مباشرة ، بل بالتفريع والاجتهاد اقل اهمية من دعوى الاجماع على حكم في مسألة يترقب اخذه بعنوانه من الروايات . ونجاسة الكافر وان لم تكن من التفريعات والتفصيلات ، ولكنها ملحقة بها ، لان نجاسة الكافر لم تكن بهذا العنوان مطروحاً للبحث عادة في متون كتبهم قبل الشيخ . والوجه في ذلك : انه لم يرد في الاخبار الحكم بنجاسة الكافر بهذا العنوان ، ولما كانت الروايات الواردة في النجاسات متجهة عادة الى بيان حكم السؤر ، ومتكفلة للامر بغسل الثياب والبدن ونحوها مما يلاقى تلك النجاسات ، نجد ان جملة من كتب الاقدمين خالية من فصل تحت عنوان النجاسات ، كما يذكر في كتب الفقهاء المتأخرين عنهم ، وانما يتعرضون الى النجاسات تحت عنوان (الاسثار) في باب المياه ، وتحت عنوان (تطهير الثياب والاواني) ، تبعاً لمضامين الروايات ولهذا لا نجد تعرضاً لنجاسة الكافر بهذا العنوان في جملة مما وصل الينا من عبارات الاقدمين ، كهداية الصدوق ، ومقنعه ، وفقهه ، والمقنعة للمفيد ونحو ذلك . وما دام طرح المسألة في الفقه القديم كان مطابقاً لمتون الروايات كما رأينا ، فما نستطيع ان نفترض الاجماع عليه على افضل تقدير هو حرمة سؤر الكافر او نجاسة هذا السؤر . واما نجاسة نفس الكافر على نحو تسري

النجاسة الى كل ما يلاقيه فقد تكون دعوى الاجماع على ذلك متأثراً بالاجتهاد واستنتاج القول بنجاسة الكافر من القول بحرمة سوره ، مع انه لا ملازمة كما تقدم . وقد نقل السيد المرتضى القول بحرمة سوره الكافر عن جملة من علماء السنة ، مع انهم يفتون بطهارة الكافر .

وبهذا يظهر ان بالامكان افتراض ذهاب عدد من الاقدمين الى القول بالطهارة ، ولا يضر بذلك عدم نقل الخلاف ، بعد ان عرفنا ان نجاسة الكافر بهذا العنوان لم يكن مطروحاً للحديث والبحث في الفقه القديم ، بحكم تبعية الفقه القديم لمتون الروايات . فليس من الضروري ان ينعكس الخلاف في اصل نجاسة الكافر اذا كان هناك خلاف . نعم انعكس خلاف ابن ابي عقيل ، لكن لا بصيغة ان الكافر طاهر ، بل بصيغة على مستوى الطرح القديم للمسألة ، حيث نقل عنه الفتوى بجواز سوره الكافر وكذلك الشيخ المفيد .

وأما الثالث - أي عبارات الأقدمين الواصلة اليها ، والتي تدل على الفتوى بالنجاسة - فلا اشكال في وجود عبارات من هذا القبيل ، ولكن بعضها لا يتخلو من اشكال .

فمنها : عبارة الصدوق (قدس سره) في الهداية ، اذ قال : « ولا يجوز للوضوء بسوره اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرک وكل من خالف الاسلام » . وهذا تعبير مطابق للروايات كما هو دأبه . وقد لا يدل على النجاسة ، خصوصاً بلحاظ عطف ولد الزنا على الكافر ، اذا افترضنا ان ان الصدوق يوافق المشهور القائلين بطهارته . ولم نجد في باب التطهير من النجاسات في هذا الكتاب أي تعرض للكافر .

ومنها : عبارة الصدوق في المقنع في كتاب الصلاة قال ما حاصله : (ولا تصل وقد املك النائل . ولا تجوز الصلاة في شيء من الحديد .

واباك أن تصلي في ثوب أصابه نحر . ولا تصل في السواد . ولا تصل على بوارى اليهود والنصارى) ولم نجد له تعرضاً للكافر في كتاب الطهارة من هذا الكتاب .

والعبارة المذكورة ليست واضحة في الفتوى بنجاسة الكافر ، حيث يلاحظ أنه ذكر مجموعة مما نهى عنه ، وبعض تلك النواهي تنزيهية حتى عنده ، وهذا يعني كونه بصدد ذكر ما في متون الروايات من أحكام مما كان نوعها .

ومنها : عبائر الصدوق في الفقيه ، اذ يقول في باب المياه وطهرها ونجاستها : « ولا يجوز الوضوء بسور اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرک وكل من خالف الاسلام ، وأشد من ذلك سور الناصب » .

ويقول في أبواب الصلاة وحدودها : « وروى أبو حميلة عن أبي عبد الله : أنه سأل عن ثوب المجوسي ألبسه وأصلي فيه ؟ قال : نعم . قال : قلت : يشربون (يشترون خل) الخمر ؟ قال : نعم نحن نشترى السابرية فنلبسها ولا نفلسها » . وينقل في باب الصيد والذباحة عدة روايات ، بعضها ينهى عن

سور اليهودي والنصراني ، وبعضها يأمر بغسل آنية المجوس . واستظهار فتوى الصدوق بالنجاسة على أساس ذكر هذه الروايات ذات الألسنة المختلفة المناسبة للنجاسة ، وعدم ذكر شيء واضح الدلالة على الطهارة ليس ببعيد ، وإن كان ليس بواضح .

ومنها : كلام المفيد (قدس سره) ولنا منه أثران : أحدهما المقنعة التي شرحها الشيخ الطوسي . والآخر : العبارة التي ينقلها المحقق في المعبر عما كتبه المفيد في أجوبة بعض مسائله أما الثاني فهو قول بالكراهة . وأما الأول فقد ذكر فيه : « وإذا مس ثوب الإنسان كلب أو خنزير وكانا يابسين فليرش موضع مسهما بالماء . وكذلك الحكم في الفأرة والوزغة يرش الموضع

الذي مساه . وكذلك ان مس واحد مما ذكرنا جسد الانسان أو وقعت يده عليه ، وكان رطباً ، غسل ما أصاب منه وان كان يابساً مسح بالتراب وإذا صانح الكافر المسلم ويده رطبة بالعرق أو غيره غسلها من مسه بالماء وان لم يكن فيها رطوبة مسحها ببعض الحيطان أو التراب . وهذا في نفسه ظاهر في النجاسة . ولكن هنا شيئاً وهو : أن ديدن الأقدمين كان على ذكر المناهي والأوامر الموجودة في الروايات ، بدون أن يكونوا يصدد بيان الحرام من المكروه والواجب من المستحب وليس حال تلك النواهي والأوامر حال ما يرد الآن في الرسائل العملية ، فيصعب على هذا الاساس حصول الاطمئنان بان الأمر بالغسل في كلام فقيه من هذا القبيل إلزامي أو تنزيهي ، خصوصاً اذا لوحظ أن كلام المفيد المتقدم يشتمل على الفأرة والوزغة ، وعلى مسح اليد ببعض الحيطان اذا مسها الكافر يابساً ، فهل كان يرى المسح بالحائط واجباً ؟ ! والغسل من الفأرة واجباً ؟ ! أو أن هذا انسياق مع التنزيهات الموجودة في الروايات ؟

ومنها كلام السيد المرتضى في شرحه للناصريات ، اذ يقول : « عندنا أن سؤر كل كافر - بأي ضرب من ضروب الكفر كان كافراً - نجس لا يجوز الوضوء به » .

ومنها : كلام الشيخ الطوسي في النهاية قال : « ولا بأس بأشعار المسلمين . . . ويكره استعمال سؤر الحائض اذا كانت متهمه . . . ولا يجوز استعمال أشعار من خالف الاسلام من سائر أصناف الكفار . . . ، ولا بأس بسؤر كل ما يؤكل لحمه من سائر الحيوان » .

وقال فيه أيضاً : « فان علمت فيه نجاسة او ادخل يده فيه يهودي او نصراني او مشرك او ناصب ومن ضارعههم من اصناف الكفار فلا يجوز استعماله على حال » .

وهاتان العبارتان تنعرضان لحكم سؤر الكافر ، ولا يستفاد منها نجاسة الكافر الا بناء على الملازمة بين الفتوى بعدم جواز استعمال سؤر الكافر والفتوى بنجاسة الكافر .

وقال في باب تطهير الثياب من النهاية : « واذا أصاب ثوب الانسان كلب أو خنزير أو ثعلب أو أرنب أو فأرة أو وزغة وكان رطباً وجب غسل الموضع الذي أصابه فان لم يتعين الموضع وجب غسل الثوب كله وان كان يابساً وجب أن يرش الموضع بعينه فان لم يتعين ، رش الثوب كله وكذلك إن مس الانسان بيده أحد ما ذكرناه أو صافح ذمياً أو ناصباً معلناً بعداوة آل محمد وجب عليه غسل يده ان كان رطباً ، وإن كان يابساً مسحها بالتراب » .

وهذه العبارة لم يرد بها الالتزام في تمام الموارد قطعاً فلا يمكن اثبات الفتوى بالنجاسة بها وإنما تشتمل على متون الاخبار ، لأن الشيخ نفسه في نفس النهاية يفتي بالجواز والطهارة في جملة من الموارد اذ يقول : « اذا وقعت الفأرة والحية في الآنية أو شربنا منها ثم خرجنا حياً لم يكن به بأس » ويقول أيضاً : « ولا تنجس مياه الغدران بولوغ السباع والبهائم والحشرات ومائر الحيوان فيها الا الكلب خاصة والخنزير فإنه ينجسها ان كان دون الكر »

نعم أقوى عبارة للشيخ الطوسي في النهاية تدل على النجاسة ما ذكره في كتاب الأطعمة والأشربة اذ قال : « ولا تجوز مؤاكلة الكفار على اختلاف ملتهم ولا استعمال أوانيهم الا بعد غسلها بالماء ، وكل طعام تولاه بعض الكفار بأيديهم وبأشروهم بنفوسهم لم يجز اكله ، لانهم انجاس ينجس الطعام بمباشرتهم اياه » . الا انه (قدس سره) يقول بعد هذا ببضعة اسطر : « ويكره ان يدعو الانسان أحداً من الكفار الى طعامه فيأكل معه

وان دعاه فليأمره بغسل يديه ثم يأكل معه ان شاء . ومن هنا وقع المحقق قدس سره في ضيق لدى الجمع بين عبارتي الشيخ المتقاربين ، فحمل العبارة الثانية على فرض عدم الرطوبة وان الغسل شيء تعبدى . ولعل هذا اولى من حمل النجاسة في العبارة الاولى على النجاسة المعنوية .

وعبارات الشيخ في المبسوط وفي التهذيب اوضح في النجاسة ، فقد صرح في المبسوط بان الكافر نجس . واستدل في التهذيب بالآية الكرسي التي مفادها - اذا تمت دلالتها - نجاسة نفس الكافر لا حرمة مؤثره فحسب .

ومنها : ما في كتاب المراسم اسرار قال : « وازالة النجاسة على اربعة اضرب : احدها : بالمسح على الارض والتراب . . . والآخر : بالشمس والآخر : برش الماء على ما مسه ، كمس الخنزير والكلب والفارة والوزغة وجسد الكافر اذا كان كل ذلك يابساً . والآخر : ما عدا ما ذكرناه من النجاسات ، فانه لا يزول الا بالماء . »

وهذه العبارة وان دلت على فنواه بنجاسة الكافر غير انه ساقه مساق الفارة والوزغة فلا تكشف الفتوى عن ارتكاز الا بمقدار ما يمكن افتراضه فيها . ومنها : ما في كتاب الوسيلة اذ جاء فيه في احكام الماء : « واذا لم يبلغ كراً نجس بوقوع كل نجاسة فيه ، وبمباشرة كل نجس العين مثل الكلب والخنزير وسائر المسوخ ، وكل نجس الحكم مثل الكافر والناسب وهارتماس الجنب فيه . ولا ينجس بولوج السباع والبهائم والحشرات منه سوى الوزغ والعقرب . . . الخ » .

وجاء فيه في باب غسل الثياب : « فما تجب ازالة قليله وكثيره اربعة اضرب : احدها : يجب غسل ما مسه ان كانا رطبين او كان احدهما رطباً والثاني : يجب رش الموضع الذي مسه يابس بالماء ان كان ثوباً . والثالث : يجب مسحه بالتراب ان مسه البدن يابسين . والرابع : يجب

غسل ما أصابه بالماء على كل حال . فالاول والثاني والثالث : تسعة اشياء الكلب ، والخنزير ، والثعلب ، والارنب ، والفارة ، والوزغة ، وجسد الذمي ، والكافر ، والناصب ، والرابع : احد وعشرون ، وعد منها : بول ما لا يؤكل لحمه ، وذرق الدجاج ، والخمر ، وكل شراب مسكر ولعاب الكافر .. الخ .

ونلاحظ بوضوح : ان الكافر جعل في قائمة النجاسات التي تشتمل على الثعلب والارنب والفارة وذرق الدجاج ، ومثل هذا لا يمكن ان يكشف عن ارتكاز غير قابل للمناقشة بشأن نجاسة الكافر .

وفي كتاب جواهر الفقه لابن البراج ، لم يقع نظري على ماله تعرض لنجاسة الكافر ، نعم طرح هذا السؤال وهو : اذا كان كافراً وتيمم او توضأ ثم اسلم هل يكون تيممه او وضوئه صحيحاً ؟ . ثم اجاب بالنفي لان ذلك عبادة يفتقر في صحتها الى النية ولا تصح عن هو كافر . ومثله في الخلاف للشيخ الطوسي . وهذه العبارة لو استشم منها شيء فانها تستشم الطهارة لا النجاسة ، اذ على القول بالنجاسة كان بالامكان تعليل بطلان العمل بنجاسة الاعضاء وتنجس الماء ، ولا اقل من حيادية العبارة المذكورة . ومنها : عبارة الغنية المتقدمة لابن زهرة ، وقد افنى فيها بنجاسة الكافر والثعلب والارنب .

والمستخلص من كل هذا العرض : ان كلمات الاقدمين جملة منها غير واضحة في الفتوى بنجاسة الكافر ، وبعضها ظاهر في عدم النجاسة وجملة منها اقترنت فيها الفتوى بنجاسة الكافر بالفتوى بنجاسات اشياء اخرى لا يلتزم بنجاستها ، الامر الذي يوجب احتمال كون مدرك النجاسة في الجميع عندهم على نحو واحد ، وهو مجرد الاستفادة من ظواهر الروايات على نحو يمكن رفع اليد عنه بظهور اقوى والخالى من كل نقاط الضعف

هذه ليس الا بعض تلك الكلمات .

النقطة السادسة : ان الروايات الدالة على الطهارة تارة : تلحظ بما هي حجة تعبدية على نفي النجاسة ، وهذا استدلال بالسنة وسوف يأتي الكلام عنه . وأخرى : تلحظ بما هي قرينة ظنية بقطع النظر عن دليل الحجية وما يقتضيه على نحو يمكن استخدامها كعوامل مزاحم لتأثير الإجماع في حصول العلم بالنجاسة ، وهذا هو المقصود في المقام . لأن حجة الإجماع ليست الا بسبب افادته للعلم بحساب الاحتمالات ، فيكون كل كاشف ظني على خلافه مؤثراً بدرجة ما في المنع عن تكون العلم على أساسه .

غير أن القرينة الظنية قد لا تكون ذات أهمية معتد بها في المقام والنكتة في ذلك . ان صدور اخبار الطهارة مترقب على كل حال ، سواء كان الحكم هو الطهارة أو النجاسة . أما على الأول فلأجل بيان الواقع . وأما على الثاني . فلأجل توفر ظروف التقية عادة ، اذ في المسائل التي يعم الابتلاء بها ويكون اتفاق العامة فيها على خلاف المتبني من قبل أهل البيت يبعد عدم وقوع بعض الحالات التي تفرض التقية فيها بيان الحكم على وفقها ولهذا نلاحظ في مسائل من هذا القبيل وجود روايات على طبق مذهب العامة عادة الى جانب الروايات التي تبين الحكم الواقعي . وعليه فلا تكون لـاخبار الطهارة كاشفية تكوينية معتد بها . ولكن بالرغم من ذلك فإن لها كاشفية مزاحمة على أي حال ، اذا لاحظنا ان بعض السنة تلك الروايات وخصوصياتها لا يناسب التقية ، من قبيل ما دل على النهي عن الوضوء بسور الكتابي مع استثناء صورة الاضطراب ، ومن قبيل كون الراوي لبعض الروايات مثل علي بن جعفر ، خصوصاً مع كثرة روايات الطهارة وصراحته وعدم وجود شيء من التذبذب والترازل في البيان في أكثرها .

وهناك مبعديات متفرقة في الفقه للقول بالنجاسة : من قبيل : جواز

نكاح الكتابية مع استبعاد امضاء الحياة الزوجية بين الطاهر بالذات والنجس بالذات ، وتشريع تفصيل الكتابي للمسلم في بعض الحالات ، ونحو ذلك .
وحيث ان أكثر هذه النقاط نختص بمثل الكتابي من الكفار ، فما يمكن أن نستخلصه من مجموع ما تقدم سقوط الاجماع المذعى عن الحمجية بالنسبة الى الكتابي ، ومن هو من قبيله من الكفار . وأما بالنسبة الى المشرك ومن هو أسوء منه ، فان لم يمكن التعويل على الاجماع فيه جزماً لفئلة منافذ التشكيك ، فلا أقل من التعويل عليه بنحو الاحتياط الوجوبي وأما الكتاب الكريم فقد استدل على النجاسة بقوله تعالى : **وانما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا** (١) .

وتحقيق الكلام في هذه الآية يقع في ثلاث جهات :
الجهة الأولى : في امكان استفادة النجاسة بالمعنى المبحوث عنه من كلمة (نجس) في الآية . وتوضيحه : ان كلمة نجس - بفتح الجيم - مصدر ، والنجاسة اسم مصدر ، وأما الوصف فهو نجس بكسر الجيم . نعم ذكر بعض : ان كلمة نجس بفتح الجيم تأتي أيضاً بمعنى الوصف . وهذا لو سلم فلا شك في أن الظاهر من الآية الكريمة ارادة المعنى الأول أي المصدر ، اذ بناءً على الوصفية كان مقتضى الطبع المطابقة بين الوصف والموصوف في الجمع ، بخلافه على المصدرية ، لأن نفس العناية التي لا بد من اعمالها في الشخص الواحد عند حمل المصدر عليه يمكن اعمالها في مجموع الجماعة .

وعليه يقع الكلام في تعيين المراد من المعنى المصدرى في الآية . فان القذارة تنصور على انحاء ثلاثة :

الأول : قذارة حسية قائمة بالجسم خارجاً .

الثاني : قذارة قائمة بالشخص او المعنى وقد يعبر عنها بالخبث وسوء السريرة ، ويقول الراغب الاصفهاني : « ان هذه قذارة تدرك بالبصيرة لا بالبصر » .

الثالث : قذارة قائمة بالجسم غير قابلة للتعدي الى الاخر . فمثلاً الخمر مسكر ، والامكار صفة لجسم الخمر ، فاذا كان الاسكار قذارة واقعية او اعتبارية فالخمر بجسمه قذر ، كما في القسم الاول ، الا ان هذه القذارة بناء على هذا التصور لها لا تقبل السريان ، بخلاف القسم الاول . وهذا هو الذي يشار اليه في الروايات الدالة على طهارة الخمر بلسان ان الثوب لا يسكر .

ثم ان هذه القذارات الثلاث تارة : تكون حقيقية كما في الاجسام الحاملة عرفاً للقذارة المتعدية ، وفي الانسان الخبيث ، وفي الخمر بناء على كون الاسكار قذارة واقعية . واخرى : تكون اعتبارية ، فالقذارة الاعتبارية انما هي اعتبار لنفس هذه القذارات الثلاث ، اما اعتبار القذارة الاولى : فمن قبيل اعتبار الشارع نجاسة الكافر بناءً على نجاسته . واما اعتبار القذارة الثانية : فهذا مما لا نحتمله في الشريعة ، ولكن لو تمت اخبار تنقيص وتحنيث ولد الزنا احتمل حملها على هذا المعنى . واما اعتبار القذارة الثالثة : فمن قبيل الجنابة والحيض ونحوهما من الاحداث .

فالجنابة مثلاً ليست قذراً معنوياً قائماً بالروح ، كما يقال : ان الحدث ظلمة نفسانية ، فان هذا كلام شعري ، بل المستفاد من الأخبار كون الجنابة حالة في الجسم ، ولهذا ورد أن تحت كل شعرة جنابة وهذه الحالة تعتبر قذارة عند الشارع ، بدليل التعبير عن الفصل بالطهارة ، كما في قوله : « وإن كنتم جنباً فاطهروا » . فهي قذارة قائمة بوصف في الجسم ولا تسري الى جسم آخر بالملاقاة ، لأن ذلك الوصف لا يسري كذلك . ولهذا جاء

في روايات طهارة الثوب الملاقى لبدن الجنب : ان الثوب لا يجنب
وورد في عرق الجنب والحايض : ان الجنابة والحيض حيث وضعها الله
والعجب ان بعضهم - بعد أن ذكر النجاسة الشرعية التي هي قدارة
جسمية والقدارة المعنوية - أنكر تصور قسم ثالث من القدارة ، وادعى :
ان فرض قدارة قائمة بالجسم غير القدارة الأولى غير مألوف ولا مقبول
عند أهل الشرع ، مع أننا لاحظنا أن هذا القسم الثالث هو المستفاد
من الشرع في مثل الجنابة والحيض .

وهكذا يتضح : أن القدارة متى كانت صفة ابتدائية للجسم كانت
قدارة جسمية قابلة للسريان بالملاقاة ومتى كانت قائمة بصفة ثابتة للجسم
ولم تكن تلك الصفة قابلة للسريان بالملاقاة فلا تسري القدارة الى الملاقى
بالرغم من كونها قدارة جسمية :

وتعدد أقسام القدارة لا ينافي أنها ذات معنى واحد معروف . والأقسام
المذكورة انما تختلف في مركز القدارة والنجاسة ، فهو تارة الجسم ، وأخرى
المعنى أو النفس ، وثالثة صفة قائمة بالجسم . ولا انصراف الى أحد الأقسام
الا بضم المناسبات والملايسات . والنجاسة الشرعية ليست معنى آخر للفظ
القدارة ، وإنما هي اعتبار للنجاسة الحقيقية .

وعلى هذا الأساس فقد يستشكل على الاستدلال بالآية الكريمة بأن
لفظة النجاسة يمكن حملها على معناها الحقيقي اللغوي ، أي القدارة
فلا تعطى الا الطعن في المشتركين بالقدارة والوساخة ، ولا موجب لحملها
على الفرد الاعتباري من القدارة المدعاة في المقام .

وقد يقرب استفادة الفرد الاعتباري من الآية الكريمة بعدة وجوه :

الوجه الاول : دعوى ان هذا المعنى هو الاصلاح الشرعي في زمن

النبي (ص) ، إما على أساس الحقيقة الشرعية ، أو القرينة العامة .

وأورد عليه السيد الأستاذ (دام ظله) : بأن هذا يتوقف على تسليم

أصل تشريع النجاسة في الجملة في زمان نزول الآية ، وهذا غير معلوم لما نعلم من أن الأحكام بينت بالتدرج ولكن التحقيق أن المظنون قوياً تشريع أصل النجاسة قبل هذه الآية ، فإن هذه الآية نزلت في سورة التوبة كما هو معلوم في السنة التاسعة من الهجرة في أواخر أيام النبي (ص) والمظنون قوياً تشريع عدة نجاسات الى ذلك الزمان . ويشهد لذلك أمور : منها : ان تدريجية الأحكام انما كانت لمصلحة تكليف الناس واعدادهم ومن المعلوم ان نجاسة بعض النجاسات على وفق الطبع العقلاني فلا موجب لتأخير تشريعها . وحينما دخل الرسول (ص) المدينة كان متعارفاً عند أهل المدينة الاستنجاء بالحجر أو الماء ، وكان البراء بن معرور الأنصاري أول من استنجد بالماء من المسلمين فنزلت في حقه : ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ، (١) .

ومنها : ان بعض روايات الاسراء - وهو قبل الهجرة - فيها اشارة الى النجاسة ، اذ يقارن فيها بين هذه الامة والامم السالفة التي قصرت فعملت عليهم تكاليف شاقة في حالة اصابة البول للبدن ونحوه ، واما هذه الامة فقد جعل الماء لها طهوراً .

ومنها : ما ورد في بعض روايات حب النبي (ص) للحسن او للحسين - على اختلاف متونها - : من انه كان في حجر النبي فبال فاريد اخذه او تأنيبه ، فمنع النبي (ص) ودعا بماء فصبه عليه ، وفي بعضها ان النبي : « بال عليه الحسن والحسين قبل ان يطعما فكان لا يغسل بولهما من ثوبه » .

ومنها : قوله تعالى في سورة المائدة « فتيمموا صعيدا طيباً » ، بناء على كون الطيب بمعنى الطاهر الشرعي ، كما هو مقتضى استدلال الفقهاء

بالآية على اشتراط طهارة التراب . وافترض طاهر كذلك يساوق افتراض تشريع النجاسة . والمنقول ان سورة المائدة قبل سورة التوبة فاذا اوجبت هذه الشواهد وغيرها الظن الاطمئنانى بسبق تشريع النجاسة لم يتم الجواب المذكور . هـ ان الصحيح مع هذا عدم تمامية اصل الوجه ، لان النجاسة وان كانت مشرعة اجمالاً في ذلك الزمان ، ولكن المتبع يكاد ان يحصل له القطع بان لفظة النجاسة لم تكن قد خصصت للتعبير عن القذارة الشرعية ، وانما كان يعبر عنها بتعبيرات مختلفة في الموارد المتفرقة .

ولهذا نلاحظ ان مجيء لفظ (النجاسة) في مجموع الاحاديث المنقولة عن النبي (ص) اما معدوم واما نادر جداً ، لا في طرقنا فقط ، بل حتى في روايات العامة التي تشمل على مائة حديث عن النبي (ص) في احكام النجاسة ، ولم نجد فيها التعبير بعنوان النجس الا في روايتين : في احدهما نقل الراوي : ان رسول الله (ص) قال : « ان المر ليس بنجس » ، وفي الاخرى : نقل ان صحابياً واجه النبي وهو جنب فاستحى وذهب واغتسل واعتذر من النبي فقال (ص) « سبحان الله ان المؤمن لا ينجس » .

وهذا يكشف عن فضالة استعمال لفظة النجاسة ودورانها في لسان الشارع ، الامر الذي ينفي استقرار الاصطلاح الشرعي بشأن هذه اللفظة . الوجه الثاني : دعوى حل النجاسة على النجاسة الشرعية بقريضة حالية خاصة ، وهي ظهور حال المولى في كونه في مقام المولوية ، فلو حل اللفظ على النجاسة فبر الشرعية الاعتبارية لكان هذا اخباراً من قبل المولى عن امر خارجي ، وهو خلاف الظهور الحالي المذكور .

ويرد عليه - مضافاً الى امكان منع هذا الظهور في القرآن الكريم الذي له اغراض تربوية شتى - ان نجاسة المشرك ذكرت تعليلاً لحكم شرعي وهذا

مناسب لمقام المولوية ، سواء أريد بالعلة النجاسة الشرعية أو النجاسة الواقعية .
الوجه الثالث : دعوى أن الأمر دائر بين القدارة الخارجية والقدارة
الاعتبارية ، والأول لا يحتمل كونه حلة لمنع المشركين من الاقتراب الى
المسجد الحرام ، إما لوضوح عدم انطباقها على كثير منهم ، وإما لوضوح
أن مجرد القدارة الخارجية لا يوجب حرمة الاقتراب ، فيتعين الثاني .
ويرد عليه - مضافاً الى أن الحمل على الثاني يقتضي أيضاً الالتزام بكون
النجاسة الشرعية لشيء منوطاً لحرمة دخوله ولو لم يلزم سراية أو هتك -
أنه يوجد فرد معنوي من القدارة الخارجية كما تقدم ، والحمل عليه لا يرد
عليه الاشكال المذكور .

ثم أنه يوجد مبعد لما تدعيه هذه الوجوه الثلاثة من الحمل على النجاسة
الاعتبارية ، وهو أن الآية الكريمة سبقت مساق حصر حقيقة المشركين
بأنهم نجس بلحاظ أداة الحصر ، فكأنه لا حقيقة لهم سوى ذلك ، وهذا
أنما يناسب النجاسة الحقيقية المعنوية لا النجاسة الاعتبارية .

الوجه الرابع : دعوى الاطلاق في كلمة (نجس) ، وأنه بالاطلاق
تدل الآية الكريمة على نجاسة المشرك بتمام شؤنه ومراتبه نفساً وبدناً ، فنثبت
النجاسة المعنوية والجسمية : وبعد معلومية عدم النجاسة الجسمية الحسية في
بدن المشرك تحمل على نجاسة البدن الاعتبارية . فليس الأمر دائراً بين
نجاسة النفس ونجاسة البدن ، ليدعى عدم تعين الثاني ، بل الاطلاق كفيلاً
بإثباتها معاً .

ويرد عليه : أن النفس والبدن ليسا فردين من الموضوع في القضية
لنثبت بالاطلاق نجاستها معاً ، بل مرجعها الى نحوين من ملاحظة المشرك
فقد يلحظ بما هو جسم ، وقد يلحظ بما هو شخص معنوي . ولحاظه
بما هو جسم ومعنى معاً وان كان أمراً معقولاً ، ولكنه لا يفي به الاطلاق

لأن الإطلاق ينفي أخذ قيد زائد في الموضوع ، وليس له نظر الى
توسعة المحاذ ، وادخال حيثيات عديدة تحته ، بل يحتاج ذلك الى
قربة خاصة :

وعليه فالظاهر عدم تمامية الحمل على المعنى الشرعي فلا يتم الاستدلال
بالآية الكريمة .

الجهة الثانية : في أنه بعد افتراض حمل النجاسة على الاعتبار الشرعي
قد يقال : أن الامر يدور بين عنائتين : احدهما : عناية حمل المبدأ على
الذات . والأخرى : عناية تقدير كلمة (ذو) . ولا مرجع للعناية الأولى
ومع احتمال العناية الثانية لا تدل الآية الا على كون المشرك ذا نجاسة ، وهذا
يلتزم مع النجاسة العرضية .

ويرد عليه - مضافاً الى ان عناية حمل المصدر المحف من عناية التقدير
صرفاً - ان مقتضى اطلاق كون المشرك ذا نجاسة هيبة نجاسته كما هو الصحيح
وحصر حقيقة المشرك بالنجاسة انساب بالنجاسة العينية من النجاسة العرضية
كما لا يخفى .

الجهة الثالثة : في انه بعد افتراض تمامية الاستدلال بالآية الكريمة
على نجاسة المشرك ، هل يمكن ان تثبت بها نجاسة الكتابي وغيره من اقسام
الكفار ؟ . وتوضيح ذلك : ان المشرك تارة : يراد به في الآية الكريمة
معناه اللغوي ، وهو كل من كان متلبساً بالشرك في الواقع سواء دان بعنوان
الشرك اولاً . واخرى : يراد به معناه الاصطلاحي ، الذي كان المجتمع
الاسلامي يسير عليه ، تمييزاً للمشرك عن الدمي ، وهو عبارة : من يدين
بالشرك بعنوانه ، فلا ينطبق على من كان واقع عقيدته شركاً وان لم يقبل
عنوان الشرك لنفسه كالنصراني .

فعل الاول لا اشكال في شمول الآية لاقسام من الكفار الكتابيين

كالنصارى والمجوس ، الا ان نجاسة النصراني حينئذ تكون بوصفه مشركاً فلا تشمل نصرانياً لو انفق ايمانه بالنصرانية دون تورط في شركها وتثليثها . وقد يناقش على هذا التقدير بدعوى : ان الاخذ باطلاق كلمة (المشرك) في الآية غير ممكن ، لان المشرك عنوان يطبق على كثير من العصاة المسلمين ايضاً كالمراثي مثلاً ، فلا بد ان يكون المقصود نوعاً خاصاً من المشركين ، ومعه لا يمكن التمسك باطلاق الآية للمشرك من الكتابيين (١) . ويندفع ذلك : بان المشرك وان كان ينطبق على كل من اشرك شخصاً مع الله تعالى في مقام من المقامات المختصة به من وجوب الوجود ، او الخالقية او الالهوية ، او الخاكية ووجوب الطاعة ، او الاسئعانة الغيبية ، وغير ذلك ، الا انه ينصرف الى الاشراك بلحاظ مرتبة الالهوية والعبادة ، لانها هي المرتبة التي يكون اختصاص الله تعالى بها امراً مركزاً . هذا مضافاً الى ان ارتكاز طهارة المسلم ولو كان مراثياً وعاصياً يكون بمثابة القرينة المتصلة على تقييد الاطلاق ، ومعه لا موجب لرفع اليد عن الاطلاق الا بمقدار اقتضاء هذه القرينة اللبية على التقييد .

وعلى التقدير الثاني تختص الآية بالمشرك المقابل للكتابي كما هو واضح . وليس من المجازفة دعوى ظهور كلمة المشرك عند الاطلاق في الثاني ، لكونه اصطلاحاً عاماً في المجتمع الاسلامي . وما يؤيد المعنى الثاني جعل الشرك ملاكاً لمنع المشركين من الاقتراب الى المسجد الحرام ، فان وضوح ان من يقصد بهذا المنع - عملياً - هم المشركون الوثنيون - دون الكتابيين الذين لا يقدسون الكعبة اصلاً وليسوا في معرض الوصول اليها - قد يشكل قرينة على ذلك . وكذلك ما تصدى له النص القرآني عقيب ذلك من تطمين اهل مكة بقوله : « وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء » فان

العيلة انما تخاف بسبب تحريم مجيء المشركين الوثنيين الذين اعتادوا الهوى
ويكفى على اي حال افتراض تكافى المعنيين في اجمال الآية الكريمة .
{ (وما السنة) } فهناك عدة روايات يستدل بها على النجاسة :

ومنها : رواية سعيد الاعرج قال : « سألت ابا عبد الله عن سور
اليهودي والنصراني . فقال : لا » (١) .

وهي من حيث السند تامة ، اذ لا غبار عليها الا من ناحية سعيد
الاعرج الذي لم يوثق بهذا العنوان . والتغلب على ذلك يتم باثبات وثاقته :
اما بلحاظ رواية صفوان عنه بسند صحيح . ولما باثبات اتحاده مع سعيد
ابن عبد الرحمن الاعرج الذي وثقه النجاشي صريحاً ، بتقريب : ان الشيخ
في فهرسته اقتصر على ذكر سعيد بن عبد الرحمن الاعرج السمان . والنجاشي
في كتابه اقتصر على ذكر سعيد بن عبد الرحمن الاعرج ، وانتهى طريقه
اليه الى صفوان . فلو كان سعيد هذا متعدداً للزم اقتصار الشيخ في كل
من كتابيه على احدهما ، وعدم تعرض النجاشي لمن تعرض له الشيخ في
فهرسته بالنحو المذكور . كما نلاحظ ايضاً انتهاء طريقي الشيخ والنجاشي
معاً الى صفوان .

وأما من حيث الدلالة ، فتقريب مفادها بنحو يتم الاستدلال ان يقال :
بان السؤال عن سور الكافر قد يكون سؤالاً عن حكمه الوضعي من حيث
الطهارة والنجاسة ، وقد يكون سؤالاً عن حكمه التكليفي وجواز استعماله
وعدمه . وبقرينة كلمة (لا) في الجواب يعرف ان السؤال عن الحكم
التكليفي ، ولكن حيث لا موجب في المرتكز العام لعدم جواز الاستعمال
الا النجاسة كان الجواب دالاً بالالتزام العرفي على النجاسة .

وبرد عليه : ان سور الانسان تمنع فيه وجود ارتكاز يقضى بعدم

تأثر الحكم الكليني فيه الا بالطهارة والنجاسة ، لان ما ورد في سؤر المؤمن وسؤر الجنب وولد الزنا والحائض ، بشكل موجبا لاقتراض ان المرتكزات التشريعية كالت لا تأتي عن اكتساب السؤر منقصة او كمالا بلحاظ الجهات المعنية لصاحب السؤر ، فلا يكون النهي عن سؤر الكافر كاشفاً عن النجاسة .

ومنها : رواية ابي بصير عن احدهما (ع) : « في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني ؟ قال : من وراء الثوب ، فان صافحك بيده فاغسل يدك ، (١) . وسندها لا بأس به ، لولا الاشكال بلحاظ وقوع وهيب بن حفص في طريق الكليني ، والقاسم في طريق الشيخ ، وكل منهما محتمل الانطباق على غير الثقة . واما دلالتها على النجاسة فبلحاظ الامر بفعل اليد ، كما هو الحال في سائر موارد الامر بالغسل .

واكن قد يعترض على ذلك : اولاً : بان الغالب في مورد المصافحة هدم الرطوبة ، وحينئذ يكون ارتكاز عدم سراية النجاسة بدون رطوبة قرينة على ان الامر بالغسل ليس بلحاظ النجاسة ، وانما هو امر تزيهية وثانياً : بان الملحوظ او كان هو النجاسة لوقع المحدث في المصافحة من وراء الثوب ايضاً ، اذ يتنجس الثوب حينئذ .

ولا بأس بالاعتراض الاول . واما الثاني فهو مبني على ما هو مقتضى الطبع من ان الذي لا يريد ان يصافح باليد هو الذي يضطر الى ان يصافح من وراء الثوب . واما اذا لاحظنا حاق عبارة الحديث ولم نستظهر التسامح فيها ، رأينا انه يقول : فان صافحك بيده فاغسل يدك ، بدلاً عن القول : ان صافحته بيدك فاغسل يدك وذلك يناسب مصافحة الكافر من وراء ثوبه فلا يبتلى المسلم بنجاسة لباسه .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) : « في رجل

صافح رجلاً مجوسياً . فقال : يغسل يده ولا يتوضأ ، (١) وتقريب الاستدلال بها كما تقدم .

ويرد عليه ان حمل الحديث على سرابة النجاسة ولو بدون رطوبة على خلاف الارتكاز العرفي ، وحمله على السراية في فرض وجود الرطوبة حمل على فرد نادر ، لان الغالب في المصافحة عدمها ، فيتعين الحمل على احتمال ثالث ، وهو ان نفس المصافحة للمجوس بذاتها قلر يطرأ على اليد من قبيل قذارة الجنابة والحيفض ، وهذا احد الاقسام الثلاثة للقذارة التي تقدمت عند الحديث عن الآية الكريمة . ولا بد في رفع الاوصاف القذرة التي تطرأ على الجسم من استعمال الماء . غاية الامر ان بعضها يرفع بالغسل كما في قلر الجنابة والحيفض ، وبعضها بالوضوء كما في قلر الريح مثلاً ، وبعضها بالغسل (بالفتح) فقط كما في قلر المصافحة ، اذ للاخط ان الامام عليه السلام نفى الوضوء واثبت الغسل . واكم فرق بين قذارة المصافحة وقذارة يد الكافر السارية الى يد المسلم بسبب المصافحة . ويؤيد حمل الرواية على ما ذكرناه رواية اخرى لخالد القفالسي قال : قلت لابي عبد الله (ع) : القى اللص فيصافحني . قال : امسحها بالتراب وبالحائط . قلت : فالناصب قال : اغسلها ، (٢) فكان المصافحة مع الكافر قذارة تشند كلما كان الكافر اشد كفراً او حداوة ، ولهذا يكتفى في ازالة قذارتها بالمسح احياناً .

ومنها : صحيفة علي بن جعفر انه سأل اخاه موسى (ع) : عن النصراني يقتسل مع المسلم في الحمام . قال : اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام ، الا ان يقتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل ، (٣) .

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ١٤ من النجاسات

(٣) وسائل الشيعة نفس الباب المتقدم

ومقادها التفصيل بعد فرض العلم باغتسال النصراني بين حضوره وعدم حضوره
ومن هنا قد يستشكل : بان النصراني اذا كان نجساً ولم يكن ماء الحوض
معتصماً بالاتصال بالمادة وتنجس بسببه ، ذاي فرق بين حضوره وعدمه ؟ .
ويندفع : بان الاستشكال نارة : يكون بلحاظ انفعال ما في الحوض
الصغير . واخرى : بلحاظ التقاطر على المسلم من المسيحي . وثالثة : بلحاظ
نجاسة نفس جدار الحوض ونحوه بيد النصراني مع احتياج المسلم الى مسه .
والمنظور بالتفصيل في الرواية الجهتان الاخيرتان بعد فرض علاج الجهة
الاولى بايصال الماء بالمادة ، وبذلك يتضح الفرق بين فرضي الحضور وعدمه
ولا بأس بدلالة الرواية على نجاسة الكافر ، اذ لولا ذلك لم يكن هناك
موجب لاشتراط اغتسال المسلم وحده ، وامره بغسل الحوض اولاً :

ومنها : ما في الوسائل عن البرقي في المحاسن ، يستند معتبر الى زرارة
عن ابي عبد الله (ع) : « في آنية المجوس ، قال : اذا اضطررتم اليها
فاغسلوها بالماء » (١) . وتصحيح نقل الوسائل للرواية من المحاسن يكون
بالتركيب بين طريق الشيخ الى المحاسن وطريق صاحب الوسائل الى الشيخ
ودلالتهما على النجاسة واضحة ، باعتبار ظهور الامر بالغسل في نجاسة الآنية
وحمل النجاسة على النجاسة الحاصلة بسبب النجاسات التي يساورها المجوسي
في طعامه وشرابه بخلاف الظاهر ، لمنافاته للاطلاق ، ولظهور العنوان في
كون استعمال المجوسي للآنية المصحح لاضافتها اليه هو الميزان في الامر بالغسل .
ومنها : صحيحة محمد بن مسلم قال : « سألت ابا عبد الله عن آنية
اهل الذمة والمجوس . قال : لا تاكلوا من آنيتهم ، ولا من طعامهم الذي
يطبخون ، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر » (٢) . وتقريب الاستدلال

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من أبواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ١٤ من أبواب النجاسات

والصحح . غير ان قوله في الجملة الاخيرة « ولا في آئنتهم التي يشربون فيها الخمر » ان استفدنا منه كونه تقييداً للنهي عن الاواني الوارد في صدر الرواية دل على عدم نجاسة الكافر ، وان نجاسة اوانيه بسبب اخر . ويكفي لسقوط الاستدلال اجمال الفقرة الاخيرة من هذه الناحية ، لانه يكون من اتصال ما يحتمل قرينته وهو يوجب الاجمال .

ومنها : صحيحة علي بن جعفر عن اخيه (ع) قال : « سألته عن مؤكلة المجوسي في قصعة واحدة ، وارقد معه على فراش واحد ، واصافحه قال : لا » (١) . والاستدلال بها على النجاسة يتوقف على استبعاد ان يكون الكلام - سؤالاً وجواباً - متجها الى حال هذه العناوين من حيث الحزازة النفسية فيها لا من حيث سرابة النجاسة . واما مع افتراض هذا الاحتمال بنحو لا ظهور في خلافه فلا يمكن الاستدلال بالرواية على النجاسة بل يلتزم بحرمة هذه العناوين ، ما لم تقم قرينة من الخارج على الترخيص ويؤيد هذا الاحتمال غلبة انتفاء الرطوبة في الحالات المذكورة كما اشير سابقاً . ومنه يظهر الحال في رواية عبد الله بن يحيى الكاهلي قال : « سألت ابا عبد الله عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم مجوسي ايدهونه الى طعامهم ؟ فقال : اما انا فلا أواكل المجوسي ، واكره ان احرم عليكم شيئاً تصنعون في بلادكم » (٢) فانه لو سلم ان استنكاف الامام (ع) عن مؤكلة المجوسي كان بسبب التحريم ، وان التحريم عام ، وامتناعه عن التحريم على الاخرين كان بمعنى امتناعه عن اخراجهم عما تقتضيه التقية من المساورة ، فلا يدل التحريم المذكور على النجاسة بعد عدم انحصار ما يترقب كونه منشأ لذلك في الارتكاز المتشرعي العام في النجاسة .

(١) وسائل الشيعة الباب السابق

(٢) وسائل الشيعة باب ٥٣ من ابواب الاطعمة المحرمة

ومنها : صحيحة علي بن جعفر عن اخيه (ع) قال : « سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه . قال : لا بأس ، ولا يصل في ثيابهما وقال : لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ، ولا يقعد على فراشه ولا مسجده ، ولا يضافحه . قال : وسألته عن رجل اشترى ثوباً من السوق لبس لا يدري لمن كان ، هل تصلح الصلاة فيه ؟ قال : ان اشتراه من مسلم فليصل فيه ، وان اشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يغسله » (١) .

وتفصيل الكلام في هذه الرواية انا اذا لاحظنا السؤال الاول مع جوابه لم نجد فيه دلالة على النجاسة ، لعدم اشتغال الجواب على الامر بالفعل الظاهر في ثبوت النجاسة للمفسول ، وعدم كون النجاسة هي النكته الوحيدة المحتملة ارتكازاً لتلك النواهي ، لكي ينسب الذهن العرفي اليها ، خصوصاً مع عدم توفر الرطوبة السارية غالباً في اقماع الكافر على الفراش او مصافحته ويؤيد اتجاه النظر الى غير النجاسة ما ورد في رواية اخرى لعلي بن جعفر (٢) عطف فيها على العناوين المذكورة عنوان المصاحبة ، الواضح عدم كونها منجسة ، فان هذا يعني ملاحظة حيثيات نفسية للخزاة .

واما اذا لوحظ جواب السؤال الثاني فهو يقتضي - مضافاً الى افادة نجاسة الكافر - تخصيص قاعدة الطهارة ايضاً ، وهذا بنفسه مبتلى بالمعارضة بروايات بعضها صحيح السند ، على نحو يتعين حل الجواب المذكور على الاستحباب ، حتى لو قيل بنجاسة الكافر ففي صحيحة عبد الله بن منان قال : « سأل أبي ابا عبد الله (ع) وانا حاضر : إني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي ، فاغسله قبل ان اصلي فيه ؟ فقال ابو عبد الله (ع) : صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة كتاب الاطعمة والاشربة ابواب الاطعمة المحرمة باب ٢٢

فانك اعرفته اباه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه ، (١) .

ومنها : رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) : « سألته عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ، أبتوضأ منه للصلاة ؟ » قال : لا الا ان يضطر اليه ، (٢) . وتقريب الاستدلال بها : ان النهي عن الوضوء منه بمجرد ادخال الكافر يده ينسب منه عرفاً افادة النجاسة ، والترخيص في حال الاضطرار يعني الجواز في حالة التيقن . وورد عليه : ان حمل الاضطرار على التيقن خلاف ظاهر الكلمة ، او اطلاقها على اقل تقدير بنحو يكون المتيقن منها الاضطرار الطبيعي ، ومعه تكون الرواية على الطهارة أدل كما هو واضح ، بل قد تكون سبباً في ابطال دلالة رواية علي بن جعفر المتقدمة في ماء الحمام الآمرة بالغسل من النصراني واجمالها ، باعتبار اتصال هذا النص بذلك وتلاحق السؤالين ، غير ان الظاهر عدم حصول الاجمال في ذلك النص ، لان جواب السؤال الثاني لا يعتبر قرينة متصلة بالنسبة الى جواب السؤال الاول ، ولو كان السؤال الثاني عقيب جواب السؤال الاول مباشرة وسلم كون الجمع من الجمع في المروي لا في الرواية .

ومنها : رواية هارون بن خاروجة عن الصادق (ع) : « اني اخالط الخبوس فأأكل من طعامهم ؟ » قال : لا ، (٣) . ورواية عيص المأخوذة من كتاب المحاسن قال : « سألت ابا عبد الله (ع) عن مؤاكلة اليهودي والنصراني والخبوسي أفأأكل من طعامهم ؟ » قال : لا ، (٤) وتقريب الاستدلال بهاتين الروايتين ان النهي عن الاكل من طعامهم بعد فرض اصل المخالطة

(١) وسائل الشيعة باب ٧٤ من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة باب ١٤ من أبواب النجاسات

(٣) وسائل الشيعة باب ٢٢ من أبواب الاطعمة المحرمة

(٤) وسائل الشيعة باب ٢٢ من أبواب الاطعمة المحرمة

والمؤاكلة ينصرف الى جهة النجاسة ، دون حرازة المعاشرة ، لان هذه الحرازة ثابتة فيما فرض من مخالطة ومؤاكلة ، ودون حرازة السور ، لان وحدة القصعة لم تفرض ، وانما فرض كون الطعام طعامهم ، والمؤاكلة لا تستلزم وحدتها ، فالسؤال عن خصوصية كون الاكل من طعامهم لا بد ان يكون بلحاظ النجاسة .

وقد يستشكل : بان كون النظر الى نجاسة الكافر لا يناسب الفراغ عن جواز اصل مؤاكلته ولو من طعام المسلم ، لانها تتضمن غالباً الملافاة بالروطبة ، فكيف يختص محذور نجاسة الكافر بفرض الاكل من طعامهم ؟ وهذا شاهد على ان الملاحظ للنجاسات والمتنجسات التي تتواجد في طعام الكفار عادة بسبب الميتة والخمر وغيرها ، فلا دلالة في ذلك على نجاسة الكافر بعنوانه . الا ان هذا مبنى على ان يقصد بالمؤاكلة المفروغ منها الاشتراك في قصعة واحدة ، وحمل المؤاكلة والمخالطة على ذلك بلا موجب كما ان دعوى : ان غاية ما يدل عليه الروايتان نجاسة طعام الكافر ، وهي كما قد تكون بسبب مساورة الكافر ، قد تكون بسبب استعماله للنجاسات مدفوعة : بان ذلك خلاف الاطلاق ، بل خلاف ظاهر اضافة الطعام الى الكافر بعنوانه في مقام النهي عنه ، الظاهر في كون تصديده له هو المنشأ في ذلك .

هذه هي اهم الروايات التي قد يستدل بها على النجاسة . ومن ذلك يظهر حال ما لم نتعرض له . وقد اتضح تمامية بعضها سنداً ودلالة . وعليه فيقع الكلام في مرحلتين : احدهما : في الروايات المدعى دلالتها على الطهارة . والاخرى : في كيفية الجمع بين الطائفتين .

اما المرحلة الاولى : فقد استدل على الطهارة بعدة روايات .
منها : صحيحة العيص ، سألت ابا عبد الله (ع) عن مؤاكلة

اليهودي والنصراني والمجوسي . فقال : ان كان من طعامك وتوضأ فلا بأس ، (١) .

وتقريب الاستدلال : ثارة : بلحاظ نفس فرض غسل الكافر ليدبه فان الغسل ظاهر بمادته في المطهريّة ، وهو لا يناسب النجاسة الدائبة . واخرى : بلحاظ الترخيص في مؤاكلة الكافر ، فان الترخيص في المؤاكلة وان كان قد يلحظ فيه نفي الحرمة النفسية لهذا العنوان ، دون تعرض لنفي محذور النجاسة الذي يحصل في بعض حالات المؤاكلة ، فيكون الترخيص جهتياً ، ولكن التقييد بكونه من طعام المسلم قرينة على انه ترخيص فعلي لوحظ فيه دفع محذور النجاسة ايضاً . ولا يمكن ان يقيد الترخيص في المؤاكلة بغير المؤاكلة في قصعة واحدة مع الرطوبة بقرينة دليل نجاسة الكافر لان لازم ذلك ان تكون اناطة جواز المؤاكلة بوضوء الكافر اناطة تعبدية محضة ، وهو خلاف المنساق من الدليل عرفاً ، الظاهر في الحمل على امر

مرتكز حر في وهو المنع عن محذور السراية . وقد يستدل بهذه الرواية على اصالّة النجاسة العرضية في الكافر بلحاظ اناطة جواز مؤاكلة الكافر بغسل يديه ، فان هذا كما يكشف عن الطهارة الدائبة يقتضي باطلاقة اصالّة النجاسة العرضية ، وبهذا يمكن ان يقيد اطلاق الروايات السابقة - الدالة على النهي عن مؤر الكافر والامر باجتنابه والغسل منه - بما اذا لم يعلم عدم نجاسته العرضية .

ويرد على هذا اولاً : ان ما يدل على النجاسة من الروايات السابقة ظاهر في بيان النجاسة الواقعية بمقتضى عدم اخذ الشك في الموضوع فتقييده بصورة الشك ينافي ظهور الخطاب في الواقعية ، فلا موجب لتقديم هذا النحو من الجمع على الجمع بحمل الامر بالاجتناب والغسل في روايات

النجاسة على الاستحباب ، مع حفظ واقعية كلا الخطابين .

وثانياً : ان المتن الموجود في حديث العيص متهاافت ، لان الصيغة المتقدمة للمتن هي صيغة كتاب الكافي وقد نقلها صاحب الوسائل في بابي للنجاسات والاطعمة . وهناك صيغة وردت في التهذيب والفقيه ، مع وحدة الراوي والامام والناقل عن الراوي ، ينحو بعيد تعدد الرواية ، وهي هذه . سألته عن مؤاكلة اليهودي والنصراني ، قال : اذا كان من طعامك فلا بأس . قال : وسألته عن مؤاكلة المجوسي فقال : اذا توطأ فلا بأس . والفارق بين الصيغتين انه في هذه للصيغة جعل كون الطعام للمسلم شرطاً لمؤاكلة اليهودي والنصراني ، وجعل الغسل شرطاً لمؤاكلة المجوسي ، بينما جعل مجموع الامرين معاً شرطاً لمؤاكلة الجميع في صيغة الكافي واذا لاحظنا صيغة الفقيه والتهذيب نجد انه لم يؤمر فيها بالغسل بالنسبة الى اليهودي والنصراني فان كان احتمال الفرق بينهما وبين المجوسي موجوداً لم يكن في الرواية بهذه الصيغة ما يقتضي اصالة النجاسة العرضية فيها ، وان كان المرتكز عدم الفرق امكن اسراء الامر بالغسل المبين بالنسبة الى المجوسي اليها ايضاً فيتحد مفاد الصيغتين . ولكن مع هذا قد يحمل الامر بالغسل في صيغة التهذيب والفقيه على الاستحباب ، باعتبار سكوت الامام (ع) عنه في مقام الجواب على السؤال الاول ، فان تاخير مثل هذا البيان لتقية ونحوها وان كان ممكناً غير ان التعرض لذلك في جواب السؤال الثاني يكشف عادة عن عدم وجود نكته للتأخير من هذا القبيل ، وهذا يناسب كون اشتراط الغسل استحبابياً لتكون استحبابيته هي بنفسها نكته السكوت عنه في جواب السؤال الاول ثم التعرض له من خلال استمرار الجواب وتكرار السؤال .

وثالثاً : ان بعض روايات الطهارة الآتية تأتي عن الجمع المذكور لصراحته في لفي اصالة النجاسة العرضية .

ومنها : موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله (ع) قال « سئلته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو اناء غيره إذا شرب منه على أنه يهودي ؟ فقال : نعم . فقلت : من ذلك الماء الذي يشرب منه ؟ قال : نعم » (١) .
وتقريب الاستدلال بها : أن جواز الوضوء من ذلك الماء مع وضوح اشتراط الطهارة في الماء المتوضى به يدل على عدم الفعالة الماء باليهودي الكاشف عن عدم نجاسته .

وقد يستشكل في ذلك : بأن الجواز المذكور يلائم عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ايضاً . ويندفع بانه اذا سلمت ملائمة الجواز لكلا الأمرين ، فبضم أدلة انفعال الماء القليل - بعد عدم احتمال الفرق بين نجس ونجس - يتحصل الدليل على طهارة الكتاني . هذا مضافاً الى امكان دعوى ظهور السؤال في الرواية في استعمال حال الكتاني ، لا حال الماء القليل من حيث الاعتصام وعدمه ، لان تعرض الماء القليل في حياة المسلم الاعتيادية لملاقاة نجاسات أخرى أكثر جداً من تعرضه لملاقاة الكتاني ، ففرض ملاقاته للكتاني دون تلك النجاسات ينسب منه للنظر الى حال الكتاني ، لا حال الماء . اللهم الا ان يحتمل لظن السائل الى حال الماء لا من ناحية الاعتصام والانفعال ، بل من ناحية كونه سور الكافر ، فينحصر تشتم الاستدلال على المطلوب به حينئذٍ بضم دليل انفعال الماء القليل .

ومنها : ما مضى في اخبار النجاسة من صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) : « انه سأله عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ويتوضأ منه للصلاة ؟ قال : لا ، الا ان يضطر اليه » ، فان الكتاني لو كان نجساً لتنجس الماء به ولما جاز الوضوء به حتى في فرض الانحصار بل ينتقل الى التيمم وعدم جواز الوضوء بالنجس حتى مع الانحصار ان

كان امراً ارتكازياً في اذهان المنشوعة ، فالترخيص المذكور في الرواية يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على طهارة الكتابي ، والا تعين ضم الدليل الخارجي على عدم جواز الوضوء بالنجس حتى مع الانحصار الى الرواية ، ليحصل من المجموع ما يدل على طهارة الكتابي .

وحمل الاضطرار على التقية ، لكي تلائم الرواية مع النجاسة المستفادة من صدر الرواية بلا موجب ، لانه : ان كان بدعوى استظهار ذلك من نفس لفظ الاضطرار ، فهو خلاف المفهوم عرفاً من اللفظ الشامل للاضطرار الناشئ من الانحصار ، بل المختص بمثل ذلك في المقام بنكته انه اهيف الاضطرار الى الماء لا الى الوضوء ، وهذا ظاهر عرفاً في ان حيثية الاضطرار قائمة بنفس الماء وهو الانحصار ، واما التقية فهي حيثية قائمة بالوضوء وان كان بقرينة صدر الرواية ، بناء على ظهوره في نفسه في النجاسة فالامر على العكس ، فان الصحيح تحكيم ظهور الذيل في الصدر ، لان الدليل استثناء من الصدر ، والظواهر التي تحصل في جانب التقيد هي التي تنصرف في ظهورات المقيد .

كما انه قد يستشكل : بان الرواية - على خلاف الرواية السابقة - مطلقة من ناحية قلة الماء وكثرته ، فتكون اداة نجاسة الكتابي مقيدة لاطلاق الرواية ، بنحو تحمل على الكثير خاصة غير ان تقيد الرواية بحملها على الكثير خاصة بعيد جداً ، لندرة الكثير في بيئة الراوي ، وبعد خفاء اعتصام الماء الكثير على مثل علي بن جعفر :

ومنها : رواية اسماعيل بن جابر قال : « قلت لابي عبد الله (ع) : ما تقول في طعام اهل الكتاب ؟ قال : لا تأكله . ثم سكت هنيئة . ثم قال : لا تأكله . ثم سكت هنيئة . ثم قال : لا تأكله ، ولا تركه تقول

انه حرام ، ولكن تركه تنزه (تنزهاً منه خ ل) عنه ان في آلتهم الخمر ولحم الخنزير ، (١) وهي معتبرة سنداً ، وواضحة دلالة على طهارة اهل الكتاب ، لان عدم تحريم طعامهم مع انه يلاقى عادة اجسامهم بالرطوبة ، باعتبار ان الظاهر من الاضافة كونهم قد طبخوه وهياؤه ، وهذا يلزم الملاقاة برطوبة غالباً خصوصاً في ذلك العصر ، وتعليل التنزه بمعرضية الاواني للخمر ولحم الخنزير دون معرضيتها للملاقاة رطوباتهم ، يدل على عدم نجاستهم . ومجرد تكرار النهي في صدر الرواية لايغنى كونه الزامياً وكون الدليل تقية ، لان الاهتمام الذي يشعر به التكرار يناسب غير الالتزام ايضاً ، اذ ما اكثر الموارد التي بين فيها بعض المطلوبات غير الالتزامية بالسنة مشددة ، فلعل المقام منها غير ان استشعار الامام (ع) كون هذا التاكيد موجبا لانفهام اللزوم جعله ينصب قرينة على عدم اللزم . وكما تنفي الرواية النجاسة العينية كذلك تنفي اصابة النجاسة العرضية . ولا يمكن عرفاً تقييدها بما اذا علم بان صاحب الطعام قد غسل يده عند كل مساورة لطعامه ، لكي تكون ملائمة مع اصابة النجاسة العرضية كما هو واضح .

ومنها : صحيحة ابراهيم بن ابي محمود . قال : « قلت للرضا (ع) : الخطاب او القصار يكون يهودياً او نصرانياً ، وانت تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله ؟ قال : لا بأس » (٢) ومن الواضح ان السؤال انما هو عما يمارسه من ملابس المسلمين بلحاظ الطهارة والنجاسة ، كما يشهد بذلك قوله : « تعلم انه يبول » ، فنفي البأس يدل على طهارة اهل الكتاب بالمعنى المقابل للنجاسة الذاتية ، وبالمعنى المقابل لاصالة النجاسة العرضية . ومثل هذه الرواية لا يمكن تقييدها بما اذا علم بغسل يده قبل ممارسة الملابس لكي

(١) وسائل الشيعة باب ٥٤ من ابواب الاطعمة المحرمة

(٢) التهذيب ج ٢ ص ١١٥

تلائم مع اصالة النجاسة العرضية ، لان السائل قد فرض انه يبول ولا يتوضأ اي لا يغسل ، وهذا يعنى انه لا يعلم بغسل يده حين الممارسة ، والا لم يكن هناك اثر لفرض انه يبول ولا يتوضأ .

ومنها : صحيحة اخرى لابراهيم عن الرضا عليه السلام قال : « قلت للرضا : الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها نصرانية ، لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة . قال : لا بأس تغسل يديها » (١) والكلام فيها تارة : يقع بلحاظ الطهارة الذاتية واخرى : بلحاظ اصالة النجاسة العرضية . اما الاول : فلا اشكال في دلالتها على الطهارة الذاتية . إما بتقريب : ان نفي البأس عن الخدمة - مع كون الملحوظ للسائل حيثة النجاسة وملاقاتها للاشياء بالرطوبة ، بقربة فرضه انها لا تتوضأ ولا تغتسل - واضح في نفي النجاسة الذاتية .

او بتقريب : ان قول الامام (ع) « تغسل يديها » يدل على ذلك لان النجس العيني لا معنى لفصله ولا فرق في هذين التقريبين بين كون القضية المستول عنها حقيقية او خارجية . واستظهار كونها خارجية بقربة قول الراوي « الجارية النصرانية تخدمك » ، والاستشكال عندئذ بان وجود النصرانية عند الامام (ع) لعله كان بسبب ظروف اضطرارية ناشئة من التقية . مدفوع ، بان الاستظهار المذكور لا موجب له ، وتعبير الراوي المذكور ليس الا على حد تعبيره شخصيا في الرواية السابقة « وانت تعلم انه يبول » ، فانه اسلوب في البيان . ولو فرضنا القضية خارجية فان الرواية تكون حينئذ أدل على الطهارة ، لاقتران الفعل بالقول . واحتمال التقية منفي بالاصول العقلانية العامة . ولو ثبت كون وجود النصرانية عند الامام اضطرارياً وبسبب التقية فلا يعنى ذلك ان بيانه مبنى على التقية

فاصاله الجسد في بيانه جارية على كل حال .

واما الثاني : فقد يقال : بان الرواية وان دلت على الطهارة الذاتية ولكنها تدل ايضاً على اصاله النجاسة العرضية ، باعتبار اناطتها نفى البأس بغسل اليدين الشامل باطلاقه لفرض الشك ايضاً .

وتحقيق الكلام في ذلك : ان قوله (ع) و تغسل يديها ، يمكن حمله على الاخبار ، فيناسب مع القضية الخارجية ، ويناسب ايضاً مع القضية الحقيقية ، بان يكون اخباراً عن لازم عادي عرفي لهذه القضية الحقيقية . ويمكن حمله على الانشاء والامر بالغسل ، فيناسب مع القضية الحقيقية .

فان حمل على الاخبار فلا يدل على اشتراط غسل اليدين حتى مع عدم العلم بنجاسة يديها ، وانما هو اخبار في مقابل اخبار السائل بعدم التطهير بقوله « لا تتوضأ ولا تغتسل » ، ومفاده انها تغسل يديها ، وهو كاف في تطهير محل الابتلاء منها كخادمة ، وليس المقصود من ذلك تشريع غسل على خلاف القواعد العامة ، بل التأكيد على التزامها بتلك القواعد في حدود ما يحتاج اليه . وان حمل على الانشاء والامر فالمتيقن منه صورة العلم بالنجاسة العرضية ، واما اطلاقه لصورة الشك فهو وان كان ثابتاً في نفسه ، الا ان ما هو نص عرفاً في نفى اصاله النجاسة العرضية من روايات الطهارة يقيد هذا الاطلاق .

ومنها : رواية زكريا بن ابراهيم قال : « دخلت على ابي عبد الله (ع) فقلت : اني رجل من اهل الكتاب ، واني اسلمت ، وبقي اهل كلهم على النصرانية ، وانا معهم في بيت واحد لم افارقهم بعد فأكل من طعامهم فقال لي : يأكلون الخنزير ؟ فقلت : لا ، ولكنهم يشربون الخمر . فقال : لي كل معهم واشرب » (١) ولاشك في دلالتها على الطهارة ، غير انها

(١) وسائل الشيعة باب ٢٤ من ابواب الاطعمة المحرمة

غير تامة سنداً . ولا تخلو من شيء متناً ، بلحاظ انها اناطت بظاهرها الترخيص في الاكل والشرب باجتنا ب لحم الخنزير ، ولم تعتبر شربهم للخمر مانعاً عن ذلك : إما لدعوى طهارته ، او لانه ليس في معرض تنجيس الطعام بخلاف لحم الخنزير ، وكلاهما كما ترى . كما ان ابتلاء الكفار بلحم الميتة من ذبائحهم اشد من الابتلاء بلحم الخنزير ، ولم يشر الى ذلك مع وضوح نجاسة الميتة .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال : « سألت عن آنية اهل الكتاب . فقال : لا تأكل في آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير » (١) والاستدلال بمفهوم الشرط الثابت خصوصاً في مثل المقام الذي اُخبر فيه الشرط عن الجزاء ، فانه يدل على جواز الاكل في آنيتهم اذا لم يكونوا يأكلون فيها النجاسات ، وهذا يدل على طهارتهم ، لان العادة جارية بملاقاتها لهم بالرطوبة . وقد جاء متن مقارب يشتمل على القضية الوصفية بدلاً عن الشرطية - على ما تقدم في روايات النجاسة - غير انه لو سلم عدم المفهوم للوصف ، واقتضاء ذلك للتهافت في مقام النقل على تقدير وحدة الرواية ، فلا سبيل الى الجزم بوحدة الرواية ، وان اتحد الراوي والناقل عنه ، لوجود عدة اختلافات بين المتنين : وعدم صراحتها في وحدة الامام المنقول عنه .

ومنها : روايات جواز الصلاة في الثوب الذي برده المستعبر الذمي بدون غسل ما لم يعلم انه نجسه ، كما في رواية عبد الله بن سنان . وفي الثوب الذي يصنعه الجوسي بدون غسل ايضاً ، كما في رواية معاوية ابن عمار ورواية المعلى بن خنيس : بدعوى : ان مساقاة الثوب للكافر بالرطوبة في هذه الحالات امر معلوم عادة ، فيدل الجواز على الطهارة .

(١) وسائل الشيعة باب ٢٤ من ابواب الاعامة المحرمة

وهي دعوى قابلة للإنكار : اما فيما يصنعه المحجوس فواضح ، لان حياكة الثوب لا تلازم الملاقاة برطوبة . واما في الثوب الذي استعاره الذمي فالامر كذلك ، ما دام فرض الرواية قابلاً للانطباق على الاستعارة للقصة الامد التي لا يحصل فيها عادة علم بالملاقاة مع الرطوبة .

هذه اهم الروايات التي يمكن ان يستدل بها على الطهارة .
وهناك روايات اخرى في نفس الباب او في ابواب اخرى متفرقة يمكن الاستئناس بها للحكم بالطهارة ، من قبيل ما دل على جواز نكاح الكتانية ولو في الجملة ، وما دل على امر للكافر عند الضرورة بان يفتسل ثم يغسل الميت ونحو ذلك . وأوجه الاستئناس والصححة .

وقد تبين : ان روايات الطهارة هذه تشتمل على عدد تام سنداً ودلالة غير انه قد يستشكل في تماميته حجية ، بلحاظ تطابق الاصحاب على القول بالنجاسة ، الذي لا يمكن تفسيره : بعدم اطلاعهم على تلك الروايات لانها لم تصلنا الا عن طريقهم ، او بعدم استظهارهم للطهارة منها ، مع وضوح ذلك عرفاً في جملة منها ، او بتقديم اخبار النجاسة عليها ، بوجه مع وضوح الجمع العرفي بالحمل على التنزه . فيتعين تفسير ذلك باطلاعهم على خلل في النقل ، او خلل في المنقول ، بمعنى وجود ارتكاز واضح للنجاسة يكشف عن عدم مطابقة المنقول للواقع . وعلى كلا التقديرين تسقط روايات الطهارة عن الحجية . اما على الاول : فلان اعتقاد الاصحاب بالخلل في النقل اشارة مهمة توجب سلب الوثوق بالروايات ، المؤدى الى خروجها عن دليل الحجية . واما على الثاني : فلان نفس ذلك الارتكاز يكون حجة علينا :

والتحقيق : ان افتراض استناد الاصحاب الى الاطلاع على الخلل في النقل بعيد جداً ، اذ ليس في كلياتهم اي تعرض لذلك ولو اجمالاً . فهذا

الشيخ الطوسي (قدس سره) لا يرى ما يدل على الطهارة بالخلل أو نحو من الشكوك ، الذي رى به ما دل على جواز الوضوء بماء الورد ونحوه ونلاحظ ان جملة من روايات الطهارة قد افتى الاصحاب بمضمونها وان لم يستفيدوا منها الطهارة . فالشيخ الطوسي قدس سره يذكر : « انه يكره ان يدعو الانسان احداً من الكفار الى طعامه فيأكل معه ، وان دعاه فيأمره بغسل يده ثم يأكل معه ان شاء » ، وقد ذكر المحقق الحلي : « ان هذه الفتوى مبنية على رواية العيص » ، وهذا يعني ان الشيخ حمل بها ، وان لم يستفد منها الطهارة لحملها مثلاً على فرض عدم الرطوبة . كما ان الشيخ قد تمسك ببعض روايات الطهارة لاثبات النجاسة ، فقد استدلل على النجاسة برواية علي بن جعفر في ماء الحمام مع ذيلها ، الذي عرفت منا انه يدل على الطهارة ، ومعنى ذلك عدم صحة افتراض الخلل في النقل في تلك الروايات ، والا لما صح الاستدلال بها على شيء .

وبما يؤكد عدم الخلل في النقل تعدد روايات الطهارة وكثرتها بنحو يضعف احتمال الخلل في النقل فيها جميعاً . مضافاً الى أن جملة منها قد أخذها أصحاب المجاميع من كتب الأصول رأساً ، كرواية علي بن جعفر التي نقلها الطوسي من كتابه ، ورواية العيص التي نقلها الصدوق من كتابه .

واما افتراض ارتكاز راسخ دعا الاصحاب الى اعتقاد الخلل في المنقول وطرحه فقد ناقشناه تفصيلاً عند تقييم الاجماع المدعى على النجاسة ، ومحاولة التعرف على مدى قدرته على اثبات ذلك ، وانتهينا الى عسدم الاعتقاد بالافتراض المذكور ، واحتمال أن يكون موقف الاصحاب السليبي من روايات الطهارة مستنداً - ولو في الجملة - الى عوامل اجتهادية ، استعرضناها فيما سبق . ومعه لا يبقى مانع عن المصير الى حجية اخبار الطهارة في نفسها والجمع بينها وبين اخبار النجاسة ، بحمل تلك على التنزه ، خصوصاً مع

اشتغال المقام على روايات صريحة في النهي التنزيهي ، تعتبر شاهداً على هذا الجمع .

واستبعاد : لإعراض الأصحاب أو غفلتهم عن الجمع العرفي المذكور بدون افتراض ارتكاز قاهر يقتضي النجاسة ، قد مر فيما تقدم من بحث في نقد الإجماع وتقييمه بعض المضغفات له فلاحظ . مضافاً الى أنه لو كشف موقف الأصحاب عن وجود عامل وراء صناعة الروايات فالجزم بأن هذا العامل هو مرتبة من الارتكاز الكاشفة كشفاً قطعياً لديننا عن النجاسة غير ممكن لما أشرنا إليه سابقاً من قرائن عدم وجود مثل هذا الارتكاز في أذهان فقهاء الرواة الى عصر الغيبة وبعد تراحم القرائن من الطرفين لا يحصل اليقين بتلك المرتبة من الارتكاز . وبوجود احتمال أن يكون المستند ارتكاز الحزاة ولزوم التجنب في الجملة عن الكافر والارتكازات قد تنعمق وتنسم على مر الزمن بحيث يكون أصلها الواقعي أضيق دائرة مما انتهت إليه من خلال ملاسبات نفسية وفكرية مختلفة

كما يوجد احتمال حصول الاطمئنان الشخصي لجملة من الأصحاب بالنجاسة استناداً الى روايات النجاسة ، ويكون هذا العامل المؤثر في طرح أخبار الطهارة وهذا احتمال معقول في نفسه بالنسبة الى جملة من الأصحاب على الأقل ، إذا لاحظنا أن ما تمت دلالاته على النجاسة عندهم أكثر عدداً مما تمت دلالاته عندنا ، كما يظهر بمراجعة الروايات التي استدلت بها الشيخ الطوسي على النجاسة ، وإن ما كان ملحوظاً من أخبار الطهارة لعله أقل مما نجمع متأخراً بعد توفر مجاميع الحديث والنظرة المجموعية لإبها ونحن نلاحظ : ان الشيخ في كتاب الطهارة من التهذيب ذكر في بيان عدم جواز الوضوء من سؤر الكفار : الاستدلال بالآية الكريمة ، وجملة من الروايات ، واقتصر في مقام نقل المعارض على رواية واحدة وهي رواية

عمار الساباطي ، ثم أولها (١) . وذكر في باب تطهير الثياب وغيرها : الاستدلال على غسل الملاقى للكافر بالآية ، وجملة من الروايات ، ولم يذكر معارضاً أصلاً (٢) بينما ذكر جملة من الروايات الدالة على الطهارة في مكاسب التهذيب .

فاذا أضفنا إلى ذلك ما أشرنا إليه سابقاً : من أن صدور مقدار من الروايات ذات الدلالة على الطهارة كان أمراً مترقباً ، باعتبارها الرأي المتبنى سنياً على العموم ، وفي كل مسألة من هذا القبيل يوجد عادة بعض البيانات الموافقة للرأي العام ولو تقية ، بخلاف روايات النجاسة فانها على خلاف الرأي العام السني ، وتظاهرها وكثرتها ينتزع منه نوع من التأكيد والاهتمام ، الذي يوضح إلزامية الحكم . . . أمكننا على ضوء ذلك كله أن نفهم كيفية حصول الاطمئنان الشخصي لجملة من الأصحاب بالنجاسة استناداً إلى روايات النجاسة نفسها .

واقترأ هذا الاطمئنان بالبيان المذكور يصلح تفسيراً لموقف جملة من الأصحاب ، وبراواً للعامل الخارجي الذي دعى إلى طرح قواعد الجمع العرفي . وإن لم تكن نشارك في هذا الاطمئنان ، لأن ما تمت عندنا دلالة على النجاسة أقل عدداً ، وما نجمع لدينا من روايات الطهارة فيه من الصراحة وعدم التذبذب في البيان والتظافر والمخالفة للتقية في بعض الخصوصيات ، ما لا يسمح بحصول الاطمئنان أو الظن الشخصي ببطان دلالته على الطهارة . على أنه كما يترقب صدور أخبار الطهارة ولو لم يكن الحكم هو الطهارة من أجل التقية - وبذلك يضعف الكشف التكويني لأخبار الطهارة - كذلك يترقب صدور أخبار الأمر بالفسل واجتناب ، ولو لم يكن

(١) التهذيب ج ١ ص ٢٢٣

(٢) التهذيب ج ١ ص ٢٦٢

الحكم هو النجاسة ، لأن التزهر معلوم المطلوبة على أي حال . وعدم نصب القرينة المتصلة على لفي الالتزام في سياق الطلب التنزيهي أمر مألوف وشائع ، فيشكل ذلك نقطة ضعف مقابلة في الكشف التكويني لاختبار النجاسة ، الأمر الذي يحول دون حصول الاطمئنان الشخصي لدينا بالنجاسة وصفوة القول : أنا إذا كنا لالاحتمل قفلة الاصحاب عن صحة الجمع العرفي بالحمل على التزهر ، فيمكن أن نفسر إعراضهم عنه في المقام بأحد الأمرين : إما الارتكاز ولكن بمرتبة لا تتنافى مع القرائن على عدم وجود ارتكاز حاسم على النجاسة في أذهان فقهاء الرواة . وإما الاطمئنان الشخصي الناشئ من مجموعة أمور لا نسلها ، ولكننا لا نستبعد اقتراض تسليمها عند جملة من الاصحاب . وإذا كنا نحتمل القفلة في شأن جملة من الاصحاب عن ضرورة تقديم الجمع العرفي - كما تبرره بعض القرائن كتصريح الشيخ الطوسي بتقديم الجمع بالحمل على الثقة على الجمع العرفي - في نص أشردا اليه سابقاً عند مناقشة الاجماع - فيمكن أن نفسر عمل الاصحاب بأخبار النجاسة على أساس اجتهادي يلائم مع الاعتراف بحجية اخبار الطهارة في نفسها . وذلك من قبيل ترجيح أخبار النجاسة بالأكثرية ، أو بمخالفة العامة ، أو بموافقة الكتاب ، أو جعل العام الكتابي مرجعاً بعد التساقط . الى غير ذلك من الوجوه الاجتهادية التي تقدمت الإشارة إليها في بحث الاجماع .

وعليه فلا موجب لسقوط اخبار الطهارة عن الحجية في نفسها .

وعلى ضوء ذلك كله نلاحظ ان ادلة القول بالنجاسة لم يتم شيء منها في الكتابي . وان المتيقن من تلك الادلة - التي عمدتها الاجماع - المشترك ومن يوازيه ، أو من هو اسوء منه كالمحدد . وعلى هذا يتجه التفصيل بين هذا المتيقن وغيره ، فيحكم بالنجاسة في حدود المتيقن ، ويحكم بالطهارة فيما زاد

على ذلك .

بقيت في المقام عدة تنبيهات :

الاول : ان جملة من فقهاء غير الامامية استدأوا على طهارة اهل الكتاب بقوله تعالى : « اليوم احل لكم الطيبات ، وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن ... » (١) .

والتحقيق : انه ان اريد الاستدلال بحلية طعام اهل الكتاب على طهارتهم بدعوى : ان هذا التحليل مسوق لنفي النجاسة مباشرة . فهو مندفع بان الظاهر من المقطع القرآني المذكور انه بصدد الغاء البيونة ، ونفي المقاطعة بين الجماعة المسلمة واهل الكتاب ، وليس ناظراً الى نفي النجاسة بعنوانها . ولهذا فان النص القرآني يحلل طعام المسلمين للكتابي كما يحلل طعامهم ، ومن الواضح ان تحليل طعام المسلمين للكتابي ليس في مقام نفي نجاسة المسلم ، بل التحليلان معاً يستهدفان غرضاً تشريعياً واحداً ، وهو ما ذكرناه من الغاء البيونة ، ولهذا عطف على ذلك جواز نكاح الكتابية ايضاً فالسياق كله متجه نحو ذلك ، فهو يدل على ان اضافة الطعام الى اهل الكتاب وكونه طعامهم ليس ملاكاً للاجتناب والمقاطعة .

وان اريد الاستدلال بالآية على الطهارة بدعوى : انها تفهم ضمناً لان الكتابي لو كان نجساً ومنجساً لكان ارتباط الطعام به وكونه طعامه مما يقتضى الاجتناب عنه لنجاسته . فهو موقوف على ان تكون اضافة الطعام الى اهل الكتاب بمعنى ما يعدونه ويطبخونه من طعام ، كالامراق مثلاً التي اضافتها الى الكتابي بهذا المعنى مساوقة عادة لملاقاة لها بنحو موجب للسراية ، واما اذا كانت الاضافة بمعنى ما يكون ملكاً لاهل الكتاب وتحت

سلطانهم من الطعام ، فمن الواضح ان هذه الاضافة لا تتضمن الملاقاة المسرية دائماً ، وفي هذا الضوء يعلم انا اذا فسرنا الطعام بالبر ، أو بما كان كالبر من المواد الاساسية للغذاء ، اما لكونه احد المعنيين للكلمة لغة ، أو لورود تفسير بذلك في الروايات ، فمن الواضح عندئذ ان الآية الكريمة اجنبية عن افادة الطهارة ، لان ظاهر اضافة الطعام الى اهل الكتاب بناء على تفسيره بالبر ونحوه اضافة الملكية والسلطنة ، وهذا يجعل مفاد الآية الكريمة نفى الحرمة من ناحية كون الطعام ملكاً للكتابي وتحت سيطرته في مقابل احتمال حرمة ولو من باب لزوم مقاطعة اهل الكتاب وقطع التعامل معهم .

وان فسرنا الطعام بما يكون غذاء فعلياً ، فقد يقال ايضاً : بان الآية لا تدل على الطهارة ، لان نظرها الى نفى الحرمة من ناحية اضافة الطعام الى الكتابي باضافة الملكية والسلطنة ، وهذا لا ينافي الحرمة في بعض ما يضاف اليه كذلك بسبب الملاقاة المسرية الموجبة للنجاسة .

ولكن الصحيح : ان الطعام اذا كان بمعنى ما هو معد للاكل فعلاً فان اضافته الى اهل الكتاب ظاهرة في اضافته بما هو معد للاكل ، بحيث تكون حثية الاعداد مضافة اليهم ايضاً ، وهذا لا يكفي فيه مجرد كونه ملكاً لهم ، بل يعنى كونه هو الطعام الذي يعدونه لأكلهم بطبخ ونحوه ، ويكون في معرض تناولهم منه . ونفى الحرمة من ناحية مثل هذه الاضافة دال عرفاً على عدم النجاسة ، لان العادة جارية في مثل هذه الاضافة على استبعادها للملاقاة بالرطوبة ، فنفي الحرمة من ناحيتها يقتضى عدم النجاسة . فينحصر اساس التشكيك في الاستدلال بالآية الكريمة بحمل الطعام على البر ونحوه من المواد ، ولو تعبداً بالتفسير الوارد في الروايات ، اذ معه تكون الاضافة بمعنى الملكية والواجدية ، ونفى الحرمة من ناحيتها لا يقتضى نفى النجاسة كما هو واضح .

وقد يتوهم على هذا الاساس : ان تلك الروايات المفسرة بنفسها تكون من ادلة نجاسة الكافر ، باعتبارها كأنها مسوقة لنفي افادة الآية للطهارة ويندفع : بان الغرض منها لا ينحصر بذلك ، بل قد يكون هدفها نفي افادة الآية لحلية ذبائح اهل الكتاب ، كما يظهر من بعضها فلاحظ .

الثاني : ان المنتحل للاسلام المحكوم بكفره يمكن القول بطهارته . إما بدعوى : استفادة ذلك من روايات طهارة اهل الكتاب ، لان النسبة المزيفة الى الكتب السماوية السابقة اذا كانت تستوجب الطهارة ، فكذلك النسبة المزيفة الى القرآن المجيد بالفحوى او الاولوية . واما بتقريب : عدم تمامية دليل على نجاسته ، حتى او قبل بنجاسة اهل الكتاب ، لان الآية الكريمة موضوعها المشرك ، فلا تشمل المنتحل للاسلام الحالي انتحاله من الشرك . والروايات الدالة على النجاسة - لو تمت - فموضوعها الكتابي والمجوسي ونحوه ، فلا يمكن التعدي من ذلك الى مدعى الاسلام ، لاحتمال الفرق واقعاً وارتكازاً .

نعم موثقة عبدالله بن ابي يعفور وردت في الناصب وهي « واياك ان تغتسل من غسالة الخمام ، ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا اهل البيت ، فهو شرهم . فان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً نجس من الكلب ، وان الناصب لنا اهل البيت لأنجس منه » (١) وهذه الرواية قد يستدل بها لنجاسة الناصب خاصة . وقد تلفى خصوصيته فيتعدى الى كل كافر منتحل للاسلام ، أو الى الكافر مطلقاً ويرد عليه : - مضافاً الى عدم امكان التعدي لوضوح الرواية في الخصوصية - ان النجاسة في الرواية لا ظهور لها في النجاسة الحكيمة ، بلحاظ التعبير بانه شرهم ، والشرية تناسب النجاسة المعنوية ، وقد جاء الحكم بالنجسية الناصب في مقام تعليل

تلك الشريعة ، وتقضى مناسبات العلة والمعلول ظهور الانجسية في الجزاة المعنوية ايضاً ، أو حدوث الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال .

والاجماع يمكن التشكيك في شموله له ، حتى لو قيل بشموله للكتابي ايضاً ، لان من المحتمل ان يكون المراد من الكافر في كلمات المجمعين - او جملة منهم ممن لا ينعقد الاجماع الا بلحاظهم - من يدين بملة اخرى غير ملة الاسلام ، لا مطلق من يحكم بكفره . وقد يشهد لذلك عطف الناصب على الكافر في جملة من عبارات المتقدمين ، مع ان المشهور ان الناصب محكوم بكفره ، فلو اريد من كلمة (الكافر) المعنى العام للزم ان يكون هذا من عطف الخاص على العام ، وهو خلاف الظاهر . وفي بعض عبارات المتقدمين عبر بالكفر بمختلف ملة ، وهو يناسب ما ذكرناه ايضاً .

ومما يعضد افتراض طهارة مذهب الاسلام ، الدليل اللبي . اما بتقريب : انه لو كان مبنى الشيعة في زمن الأئمة عليهم السلام على نجاستهم لاشتهر ذلك وشاع الحكم بالنجاسة ، لشدة الكلفة وكثرة الابتلاء ، خصوصاً مع ما خلقه عهد بني امية من النصب والعداوة لاهل البيت في جملة من الناس حتى كان بعض الشيعة في ايام الصادقين يتخرجون عن الزواج فحماً عن امرأة سليمة .

واما بتقريب : انه اولا ان المرتكز طهارة مذهب الاسلام لكثرة السؤال من قبل اصحاب الأئمة عليهم السلام ، فان ابتلائهم بالناصب ونحوه من المنحرفين لم يكن باقل من ابتلائهم بالكتابي ، فكما كثر السؤال في الكتابي عن شؤون مساورته كان ينبغي أن نجد نظير ذلك في عمل الكلام ، فعدم ذلك يكشف عن البناء العام على الطهارة .

الثالث : أن النواهي المذكور في روايات النجاسة ، كالنهي عن السور ونحوه ، إن استظهر منها النجاسة حملت على التنزه بلا إشكال ، بعد تمامية

دليل الطهارة والجمع العرفي بينه وبينها . وأما إذا نوقش في ظهور تلك النواهي في النجاسة وبني على أصالتها كما تقدم ، فقد يقال حينئذ : بأن مجرد قيام الدليل على الطهارة لا يكفي لرفع اليد عن ظهور تلك النواهي في الالتزام فلا بد حينئذ من قرينة على الترخيص في الأفعال التي تعلق بها النهي ، وهي كما يلي :

الأول : الأكل والشرب من سؤر الكتاني . فقد ورد النهي عنه صريحاً في رواية سعيد الأعرج بنقل الصدوق : إذ سأل عن سؤر اليهودي والنصراني ، أيؤكل أو يشرب ؟ قال : لا . وظاهراً في نفس الرواية بنقل الكليني ، إذ لم ترد فيه جملة (أيؤكل أو يشرب) غير أن الأكل والشرب هو المنصرف من الانتفاعات المضافة إلى السؤر بما هو سؤر ، ويرفع اليد عن ظهور النهي المذكور في الالتزام بقرينة صحيحة العيص المتقدمة التي استظهرنا منها كون الأكل في قصة واحدة مع الكتاني ، بقرينة إناطة مؤاكلته بأن يتوضأ .

الثاني : الوضوء بسؤر الكتاني والاعتسالة به . فقد جاء في رواية علي بن جعفر المتقدمة : النهي عن الوضوء بماء أدخل الكافر يده فيه ، إلا إذا أضطر إليه وهذا النهي استظهرنا منه النجاسة سابقاً فيحكم فيه دليل الطهارة ومع التناول تكون القرينة على الترخيص موثقة عمار الساباطي المتقدمة المرخصة في التوضي من ماء شرب منه اليهودي ، لأن حمل الموثقة على صورة الاضطرار ليس عرفياً ، لأنه تقييد بفرد نادر ، فيتعين حمل النهي على التنزه . ويبقى الاشكال من ناحية قيام الاجماع على عدم جواز الوضوء بسؤر الكتاني ، وهو إجماع لا ترد عليه جملة من التشكيكات التي أوردناها على دعوى الاجماع على النجاسة لأن عدم جواز الوضوء بالسؤر المذكور مما تعرض له الأصحاب القدماء في متونهم الفقهية مباشرة . فان جاء تشكيكك فهو التشكيك من ناحية كونه

مدركباً ، ومستنداً الى النهي في مثل رواية علي بن جعفر ، مع عدم تحكيم موثقة عمار الساباطي عليها ، إماللغفلة عن الجمع العرفي : أو لعدم العثور على رواية عمار الصريجة في الجواز ، بلحاظ أنها مما تفرد الشيخ الطوسي بنقلها من بين المشايخ الثلاث ، رغم عقد الكليني في الكافي باباً بعنوان (حكم سؤر اليهودي والنصراني ... الخ) . وقد نقلها الشيخ - على الظاهر - من كتاب سعد بن عبدالله ، لا من الأصول المتقدمة ، فلا غرابة في عدم إطلاع الجميع عليه . أو للمناقشة في دلالة الموثقة بحملها على صورة الظن بقرينة كلمة (على) ، كما صنع الشيخ الطوسي (قدس سره) . أو لغير ذلك من الاحتمالات التي إن استطاعت بمجموعها أن تجعل افتراض مدركية الإجماع معقولاً ، سقطت عن الحجة ومع هذا فإن الاحتياط لا ينبغي أن يترك .

الثالث : النهي عن الصلاة في ثياب الكتاني في صحيحة علي بن جعفر المتقدمة : (ولا يصل في ثيابها) وبفهم من ذلك المانعية ، لا الحكم التكليني . فإن استظهر منها كونها بلحاظ النجاسة حكم فيها دليل الطهارة وإلا كانت القرينة على الترخيص صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة في الثوب الذي يستعيره الذي ، والمرخصة في الصلاة فيه ، بعد معلومية أن المستعير إنما يستعير الثوب ليلبسه ، وأن مناط النهي في صحيحة علي بن جعفر كون الثوب مورد لبس الكتاني لا تملكه له .

الرابع : النهي عن المصافحة في روايتي علي بن جعفر وفي كل منها لا يمكن الحمل على الالتزام ، إذ في أحدهما : وقال : سألته عن مؤاكلة الجوس في قصعة واحدة ، وأرقد معه على فراش واحد ، وأصافحه . قال : لا . ولما كانت المؤاكلة جائزة ، بقرينة رواية العيص تعذر حمل (لا) على الالتزام وفي الأخرى : وقال : لا يأكل المسلم مع الجوس

وكذا رطوباته واجزاؤه ، سواء كانت مما تحمله الحياة اولا (١)

في قصعة واحدة ، ولا يقعه على فراشه ولا مسجده ، ولا يصفحه ، .
وبعد ثبوت عدم الحرمة في بعض المذكورات ، يمنع السياق عن إستفادة
حرمة الباقي .

ومن مجموع ما ذكرنا ظهر حال غير ما تعرضنا له أيضاً فلاحظ .

(١) نجاسة ما لا تحمله الحياة من قبيل الشعر من الكافر تتوقف على
إطلاق في دليل نجاسته يشمل ذلك . فان كان الدليل الآية الكريمة صح
التمسك بالاطلاق ، لاثبات نجاسة المشرك بتمام أجزائه . وكذلك إذا كان
الدليل مثل موثقة ابن أبي يعفور ، لأن مقتضى إطلاقها حمل النجاسة على تمام
أجزاء الناصب ، بل هذا هو مقتضى أشدته من الكلب عرفاً . وأما إذا
كان الدليل أخبار الأمر بالفصل عند المصافحة ونحوها ، فمن الواضح عدم
الاطلاق فيها لمثل الشعر . وكذلك أخبار السور ، إذ لا يصدق السور
عرفاً بمجرد اصابة الشعر . وينحصر طريق الثبات نجاسة مثل الشعر - حينئذ -
بدعوى : إلغاء الخصوصية ، لاستبعاد العرف التفكيك بين أجزاء الكافر
من حيث النجاسة مع ان نسبة الكفر الى الجميع على نحو واحد ، وليس
من قبيل التفكيك في أجزاء الميتة بلحاظ اختلاف نسبة الموت اليها . او فرض
اطلاق في معقد الاجماع بنحو يصح التمسك به ، بان يكون نظر مدعى
الاجماع الى النجاسة على الاطلاق ، لا الى نجاسة الكافر في مقابل ما عليه
العامة من الطهارة ، بنحو يلائم مع فرض كونها من قبيل نجاسة الميتة ومع
فرض كونها من قبيل نجاسة الكلب .

واما رطوبات الكافر ، فواضح ان ماء الريق مثلاً ليس من أجزاء
الكافر ، كما ان الحليب ليس من أجزاء المرضعة ، فلو جمدنا على ظاهر دليل
نجاسة الاجزاء لم يشمل الرطوبات ، فتتوقف دعوى نجاستها العينية على ان

والمراد بالكافر : من كان منكراً للالوهية ، أو للتوحيد ، أو للرسالة ، أو ضرورياً من ضروريات الدين مع الالتفات الى كونه ضرورياً ، بحيث يرجع انكاره الى انكار للرسالة والاحوط الاجتناب عن منكر للضروري مطلقاً ، وان لم يكن ملتفتاً الى كونه ضرورياً (١) .

يكون التفكيك بينها وبين الاجزاء في النجاسة العينية غير عرفي . فان تم ذلك كان الدليل اللفظي الدال على نجاسة الكافر - على تقدير تماميته - دالاً على نجاسة هذه الرطوبات ، والا كانت نجاستها بالسراية لا بالدات :

(١) انضغ مما سبق ان النجاسة لا تدور مدار الكفر بعنوانه ، لكي تثبت نجاسة كل من حكم بكفره ، فالبحث في تحقيق المراد بالكافر ليس مفيداً من ناحية اثبات النجاسة ، وانما ينتج بلحاظ الاثار الاخرى الدائرة بحسب لسان ادلتها مدار الكفر والاسلام .

وتفصيل الكلام في ذلك : ان من آمن بالمرسل والرسول ، والتزم اجمالاً بهذه الرسالة فهو مسلم حقيقة . وزيد بالتزامه الاجمالي بالرسالة : ايمانه بان كل ما يحتمل او يظن او يقطع باشتغال الرسالة عليه فهو حق اذا كانت الرسالة مشتملة عليه حقاً ، اي الايمان بهذه القضية الشرطية في حدود الاشياء التي يحتمل او يعتقد باشتغال الرسالة عليها . فمن يرى بطلان شيء ما ، ويحتمل او يعتقد في نفس الوقت باشتغال الرسالة عليه ، فهذا يعني انه على الاقل يحتمل فعلاً بطلان الرسالة . واما من يرى بطلان حسن الظلم حتى لو حسنته الشريعة ، وهو قاطع في نفس الوقت بعدم تحسين الشريعة له ، فهو مؤمن فعلاً بالشريعة .

واعتبار اي قيد زائد في الاسلام على ما ذكرناه يكون تعدياً ، وبهاجة

الى دليل ، وقد ذكر بهذا الصدد قيدان :

أحدهما : ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) وهو الايمان بالمعاد .
اذ ذهب الى ان انكار المعاد يوجب الكفر بعنوانه ، حتى اذا لم يرجع
الى الايمان بالرسالة . وتمسك لاثبات ذلك بآيات لا تدل على المقصود
كقوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى
الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الآخر » ، ذلك خير واحسن تأويلا ، (١) ، وقوله تعالى :
« والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، ولا يحل لمن ان يكتمن ما
خلق الله في ارحامهن ، ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر ، (٢) ، وقوله
تعالى : « ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر » (٣) .
وكان السيد الأستاذ يستظهر من عطف الايمان باليوم الآخر على الايمان بالله
أنه كالايمان بالله في كونه دخیلاً في الاسلام وكفر منكروه . ولكننا نلاحظ:
ان هذا العطف لا يدل على شئ من ذلك ، وإنما يعبر عطف الايمان باليوم
الآخر عن التهديد بالنار في مقام التأكيد على ما ذكر في صدر الكلام :
من الرد الى الله والرسول ، أو عدم كتمان ما في الأرحام ، ونحو ذلك .
وكذلك استدلل (مُد ظله) : بقوله تعالى : « ليس البر أن تولوا
وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر » (٤) .
وذلك لعطف الايمان باليوم الآخر على الايمان بالله : غير أن ذلك لا يعني
كونه في حكمه الخاص المبحوث عنه هنا . ويمكن أن يستدل أيضاً بقوله

(١) سورة النساء آية ٥٩

(٢) سورة البقرة آية ٢٢٨

(٣) سورة البقرة آية ٢٣٢

(٤) سورة البقرة آية ١٧٧

تعالى : « إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ، وهم بالآخرة هم كافرون » (١) إذ بين خصوصيتين في مقام الانتقاص منهم ، وظاهر ذلك كونها نقصين عرضيين ، فلو كان إنكار الآخرة نقصاً على أساس رجوعه الى الكفر بالله لما تم ذلك .

ويرد عليه : أن كونه نقصاً مستقلاً شيئاً ، وكون هذا النقص ملاكاً مستقلاً للكفر شيئاً آخر وعليه فدخل الايمان بالمعاد في الاسلام إنما هو باعتبار كونه من أوضح وأبده ما اشتملت عليه الرسالة ، وليس قيداً مستقلاً في الاسلام .

والقيد الآخر ما ذكره جماعة من الفقهاء ، بل إدعى أنه المشهور وهو : أن لا يكون منكراً لضروري من ضروريات الدين . ومنكر الضروري تارة : يؤدي إنكاره هذا الى إنكار الرسالة ، لالتفاته الى الملازمة بينها وبين ما أنكره . وأخرى : يرى عدم هذه الملازمة ، فلا يسري الإنكار الى أصل الرسالة . ففي الأول لاشك في كفره ، وإنها الكلام في الثاني الذي يكون كفره مبنيّاً على أخذ القيد المذكور تبعداً في تحقيق الاسلام . وقد استدل على ذلك ببعض الروايات ، كرواية عبدالله بن مسعود ، المشتملة على : أنه من ارتكب كبيرة وزعم أنها حلال أخرجه ذلك من الاسلام (٢) . وقد اعترض على ذلك بأمرين :

الاول : ما ذكره السيد الاستاد (دام ظله) من ان الكافر له مراتب وعدة اطلاقات . فقد يطلق الكافر في مقابل المسلم ، وقد يطلق في مقابل المؤمن ، أو في مقابل المطيع ، والشكور ، فلا يتعين الاطلاق بلحاظ الاول وانت تلاحظ ان الرواية لم يرد فيها التعبير بالكافر ، وإنما قالت بخروجه

(١) سورة يوسف الآية ٣٧

(٢) سوف يأتي نص الصحيحة مع مداركها

من الاسلام ، فهو واضح في الملاحظ الاول ، ولا مجال لدعوى الاجمال فيه .
على ان لفظ الكافر عند الاطلاق ينصرف الى ما يقابل المسلم ايضاً .

الثاني : ما ذكره المحقق الهمداني (قدس سره) من ان الاخذ باطلاق
الرواية يقتضى كفر مستحل الحرام ، سواء كانت حرمة ضرورية اولا ، علم
بانه من الاسلام اولا ، فيشمل المجتهد الذي يخطئ في فتواه بالحلية ، وهذا
غير مقصود جزماً . فلا بد من تقييد الرواية : إما بكون الحرمة المدعى
نفيها ضرورية ، وهذا يناسب الاستدلال بالحديث . وإما بكونها معلومة .
وبين القيدين عموم من وجه ، ولا معين للقيد الأول .

وأورد السيد الأستاذ (دام ظله) على ذلك : بأن مقتضى إطلاق
الرواية ، كفر كل من استحل حراماً ، ويرفع اليد عن هذا الاطلاق بمقدار
ما يقتضيه قطعنا بعدم كفر مستحل الحرام بدون ضرورة ولا علم ، ويبقى الباقي
تحت إطلاق الرواية ، فيتم الاستدلال بها .

والتحقيق : أن الرواية لا تشمل في نفسها المجتهد المستحل باجتهاده
للحرام وتخصيص بالمستحل الذي تنجزت عليه الحرمة بالعلم أو غيره من
المنجزات . ومثل هذا الاستحلال يوجب الكفر لتعارضه مع الايمان الاجمالي
بالرسالة ، ولا يفي ذلك بمقصود المستدل ، وفيما يلي نص الرواية لكي
يتضح الحال :

« عبد الله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يرتكب
الكبيرة فيموت ، هل يخرج من ذلك من الاسلام ، وإن عذب كان عذابه
كعذاب المشركين ، أم له مدة وإنقطاع ؟ فقال : من ارتكب كبيرة من
الكبائر فزعم أنها حلال ، أخرج من ذلك من الاسلام ، وعذب أشد العذاب
وإن كان معترفاً أنه ذنب ومات عليها ، أخرج من الايمان ولم يخرج من

الاسلام ، وكان عذابه أهون من عذاب الأول ، (١) ومن الواضح لاختصاص الرواية بمن تنجزت عليه الحرمة ، بقرينة العقاب ولفظة الارتكاب . وعليه فلا يستفاد من الرواية كفر من أنكر الضروري لشبهة أوجبت غفلته عنه مع إيمانه الإجمالي بالرسالة :

ثم إن الرواية لو تمت دلالتها على كفر المستحل ولو لشبهة . فاثبات تمام المدعى بها يتوقف أولاً : على إلغاء خصوصية استحلال الحرام ، لكي يتعدى الى انكار غير الحرمة من الاحكام الضرورية . وثانياً على إلغاء دخل الارتكاب الفعلي للحرام في الحكم بالكفر ، كما هو مقتضى الجمود على عبارة الرواية .

ومثل هذه الرواية بعض الروايات الاخرى ، كرواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله (ع) قال : - في حديث - : « فقبل له أرايت المرتكب للكبير يموت عليها ، أخرجته من الايمان ، وان عذب بها فيكون عذابه كعذاب المشركين ، أوله انقطاع ؟ » قال : يخرج من الاسلام اذا زعم انها حلال ، ولذلك يعذب بأشد العذاب . . . (٢) .

وفي بعض الروايات علق فيها الحكم بالكفر على عنوان الجمود ، كما في رواية داود بن كثير الرقي قال : « قلت لابي عبد الله (ع) : سنن رسول الله (ص) كفرائض الله عزوجل ؟ فقال : ان الله عزوجل فرض فرائض موجبات على العباد ، فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجعلها كان كافراً . . . الحديث » (٣) : وقد اخذ في هذا الحديث (الجمود) ، وهو انما يعلم بصدقه عند العلم ، فلا يستفاد من الرواية اكثر

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات

(٢) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات

(٣) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات

وولد للكافر يتبعه في النجاسة (١) .

مما تقتضيه القاعدة .

وهناك رواية العجلي عن أبي جعفر (ع) قال : « سألت عن ادنى ما يكون العبد به مشركا . فقال : من قال للنواة انها حصاة وللحصاة الها نواة ، ثم دان به » (١) .

وتوضيح ذلك : ان الانسان قد يقول للنواة انها حصاة في مقام الكلب ، وهذا خارج عن فرض الرواية . واخرى : يقول ذلك ويجعله ديناً ، بنحو لا بد من الجري على طبقه اعتقاداً او عملاً ، وهذا تشريع لدين في مقابل الله تعالى ، وشرك ، بمعنى انه اشرك مع الله غيره في احد المقامات التي ينفرد بها ، وهو مقام تشريع الدين . غير ان الرواية لا تدل على ان هذا الاشراك مع الله في مقام التشريع يوجب الكفر ، بالمعنى الذي ترتب عليه الآثار المعهودة للكفر .

(١) قد يقرب القول بنجاسة ولد الكافر - كما عليه المشهور -

بعدة وجوه :

منها : التمسك باستصحاب النجاسة الثابتة له عندما كان دماً او مئياً ويدفع : بتغير الموضوع بالاستحالة .

ومنها : التمسك باستصحاب النجاسة الثابتة له عندما كان جنيناً باعتبار جزئيته للكافر فيما اذا ولد من ام كافرة . ويدفع : بان الجنين ليس جزءاً من الام ، ولا تشمله نجاستها العينية .

ومنها : التمسك بنفس دليل نجاسة الابوين لاثبات نجاسته بالفهم العرفي ، لان الولد عصارة الابوين ، كما يفهم نجاسة المتولد من كلب وخنزيرة من دليل نجاستهما . ويدفع : بان الولد انما يكون كذلك بلحاظ

الصفات الطبيعية للابوين ، فلا يتم هذا البيان في مورد كان ملاك نجاسة الابوين صفة عرضية كالكفر .

ومنها : ما دل على عقاب اولاد الكفار وكفرهم ، فيشملهم دليل نجاسة الكافر . ويرد عليه : اولاً : ان هذا موقوف على تمامية الاطلاق في دليل نجاسة الكافر بنحو مفيد في المقام . وثانياً : ان تلك الروايات متنافية بظاهرها للعدل الالهي ، وذلك كرواية عبد الله بن سنان : « عن ولد الكفار الذين يموتون قبل البلوغ ؟ قال : كفار يحشرون الى جهنم » فلا بد من طرحها . مضافاً الى ان بعضها لا يدل على اكثر من تسجيل العقاب وبعضها وان طبق عنوان (الكافر) كما في الرواية المذكورة ، الا انه بقربنة سؤال السائل عن حال ما بعد الموت يتجه التطبيق على هذه الحالة ، وينحصر اثره حينئذ بالعقاب .

ومنها : ما دل في احكام الاسر على ان اسلام الاب اسلام ولده (١) والاستدلال بذلك يتوقف على ان يكون ذلك مقتضياً - عرفاً او عقلاً - لتزيل كفره منزلة كفر ولده ايضاً بلحاظ سائر الاحكام بما فيها النجاسة بناء على كونها حكماً لطبيعي الكافر . واقتضاؤه لذلك ممنوع كما هو واضح . ومنها : دعوى : ان ولد الكافر كافر حقيقة ولو لم يكن ممبrazاً ، لان التقابل بين الاسلام والكفر تقابل التناقض ، او تقابل العدم والملكية مع اخذ القابلية النوعية ، فيشمله دليل نجاسة الكافر .

ويرد عليه : اولاً : عدم وجود اطلاق لفظي في دليل نجاسة الكافر ليشمله ، ولا يكفي مجرد كفره لكي تشمله روايات نجاسة الكتابي كما هو واضح . وثانياً : ان فرض كون الكفر مقابلاً للاسلام باحد النحويين المذكورين على خلاف المرتكز العرفي والمتشعري ، القاضي بكون الكفر

مقابلاً للإسلام بتقابل العدم والملكية مع اخذ القابلية الشخصية في طرف العدم
او بتقابل التضاد كما قد يستظهر من رواية زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام
« لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يمحذوا لم يكفروا » (١) ، ورواية
محمد بن مسلم قال : « كنت عند ابي عبد الله (ع) جالساً عن يساره
وزرارة عن يمينه ، فدخل عليه ابو بصير فقال : يا ابا عبد الله ما تقول
فبمن شك في الله ؟ فقال : كافر يا ابا محمد . قال : فشك في رسول الله ؟
فقال : كافر . ثم التفت الى زرارة ، فقال : انما يكفر اذا جحد » (٢) .
اذ قد يفهم من الروایتين ان الكفر بمعنى الجحود ، وهذا امر وجودي .
ويقيد صدر الرواية الثانية الدال على كفر الشاك بها اذا جحد والكر .
غير أن لازم ذلك الحكم بعدم كفر الشاك في الله والنبوة غير المنكر
وهو على خلاف الارتكاز . ومن هنا قد تحمل الروایتان على مرحلة البقاء
والنظر الى من كان مسلماً في نفسه ، وأنه لا يخرج من الاسلام بمجرد
عروض الشك ما لم ينكر ، فيسدل ذلك على أن الشك الطارئ لا يخرج
عن الاسلام . بل قد تكون الرواية الأولى ناظرة الى الجهل ببعض الفروع
والاحكام بعد افتراض الايمان بالله ورسوله ، وتكون بصدد بيان أن الجاهل
بها اذا لم يتسرع بالانكار والجحود فهو باق على اسلامه ، وهذا معنى
ثابت على القاعدة .

وعلى أي حال فان لم يثبت كون التقابل بين الكفر والاسلام بنحو
التضاد فهو من تقابل العدم والملكية . وليس الكلام في تطبيق المصطلح
الفلسفي لهذا العنوان ، حتى يقال : انه يكفي فيه القابلية النوعية ، بل في
الاستظهار العرفي القاضي بأخذ القابلية الشخصية في المقام ، وعليه فلا يمكن
أن يصدق عنوان الكافر على غير المميز من أولاد الكفار .

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من ابواب مقدمة العبادات

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من ابواب حد المرتد .

الا اذا اسلم بعد البلوغ او قبله ، مع فرض كونه عاقلاً مميزاً
وكان اسلامه عن بصيرة على الاقوى (١) .

ومنها : الاجماع المدعى في لسان جماعة من تبعية أولاد الكفار لهم في
النجاسة : وهذا الاجماع قد يقرب بصيغة : الاجماع البسيط . وقد يقرب
بصيغة الاجماع المركب ، إذ يقال : إن ولد الكافر المميز المعتقد لدين أبويه
نجس بلا إشكال لكفره ويضم الى ذلك ، الاجماع على عدم الفصل بينه وبين
غيره من أولاد الكفار ، فيحكم بنجاسة الجميع . أما التقريب الأول ، فيرد
عليه : أن التبعية بهذا العنوان ليست موجودة في جملة من كلمات الفقهاء
الأقدمين ، وإنما الوارد مصاديق التبعية في بعض الموارد ، كما في باب الأسر
والتفصيل وعدم التوارث . ومن المحتمل أن يكون ذلك : منشأً للحنس أو
لإستظهار الاجماع على كبرى التبعية مطلقاً حتى في النجاسة ، فيكون من
الاجماع المدعاة على أساس الحديث الذي لا معول عليها . وبذلك وهن
الاجماع تعبير العلامة بـ (الأقرب) ، واحتمال كونه مدركياً ومستنداً الى
بعض الوجوه الأخرى .

وأما التقريب الثاني ، فيرد عليه : إن عدم الفصل غير الاجماع على
الملازمة ، والمفيد هو الثاني ، وما قد يدعى لإحرازه هو الأول .
وعليه فلا موجب للحكم بنجاسة أولاد الكفار ،

(١) إذا بني على نجاسة ولد الكافر فلا شك في إرتفاع النجاسة العينية
بالاسلام بعد البلوغ ، على ما سيأتي في بحث المطهرات ، إن شاء الله تعالى .
وأما إذا أسلم ولد الكافر قبل بلوغه ، فقد يقال : بطهارته لعدم شمول
دليل النجاسة له ، لأن دليل نجاسة ولد الكافر إن كان هو الاجماع فلا شك
في إختصاصه بغير الصبي المسلم ، وإن كان نفس دليل نجاسة الكافر . لأن

ولا فرق في نجاسته بين كونه من حلال او من الزنا (١) ولو في مذهبه .

كل من هو غير مسلم كافر - فمن الواضح عدم شموله لمورد الكلام .
ولكن التحقيق : أن هذا لا يكفي للحكم بطهارته ، إذ يجري استصحاب النجاسة العينية ، مع عدم قيام دليل إجتهادي على الطهارة ، لأن الموضوع العرفي للقضية المتبقية محفوظ في مرحلة البقاء ، وذلك لأن الموضوع العرفي للنجاسة هو الجسم دائماً ، وسائر الجهات الأخرى حيثيات تعليلية ، فمضى شك في بقاء النجاسة مع إنحفاظ ذات الجسم جرى استصحابها . ولو سلم أن العنوان مقوم للموضوع عرفاً فالعنوان النجس حدوثاً ليس عنوان الكافر ليقال بعدم إنحفاظه بعد تبدل الكفر بالاسلام ، بل هو عنوان ولد الكافر وهذا محفوظ بنفسه في مرحلة البقاء ، غاية الأمر يشك في بقاء النجاسة للشك في دخل عدم الاسلام في موضوع الحكم بالنجاسة ، وهذا لا ينافي لإنحفاظ الموضوع العرفي ، فإن العرف لا يرى نجاسة من أسلم من صبيان الكفار على تقدير ثبوتها بنجاسة حادثة ، بل يراها استمرار النجاسة انسابية وعليه يشكل الحكم بطهارة أولاد الكفار إذا أسلموا قبل البلوغ ما لم يقم دليل إجتهادي على طهارتهم ، ولا يوجد مثل هذا الدليل حتى مع البناء على قبول اسلامهم ، لعدم وجود دليل إجتهادي لفظي على طهارة كل مسلم لينمسك بإطلاقه للصبي المذكور ، فالاستصحاب محكم .

(١) قد يقال : ان المسألة مبنية على انه هل يستفاد من ادلة نفي ارث ولد الزنا نفي الولدية شرعاً اولاً ؟ فعلى الاول لا موجب للحكم بنجاسة ابن الكافر من الزنا . وعلى الثاني يكون ولد الكافر حقيقة وشرعاً ، فيشمه دليل نجاسة اولاد الكفار .

ولو كان أحد الأبوين مسلماً فالولد تابع له إذا لم يكن عن زنا (١) ، بل مطلقاً على وجه (٢) مطابق لأصل للطهارة .
(مسألة - ١) : الأقوى طهارة ولد الزنا من المسلمين (٣)

ولكن التحقيق : ان المسألة غير مبنية على ذلك ، بل قد يقال : بالطهارة حتى على التقدير الثاني ، لعدم وجود إطلاق لنظري في دليل نجاسة ولد الكافر ليمسك به . وقد يقال : بالنجاسة حتى على التقدير الأول بدعوى : انه إذا تم دليل لفظي على نجاسة ولد الكافر فهو يدل بالقوى العرفية على نجاسة ولد الزنا ، اذ لا يحتمل عرفاً كون طيب المولود دخيلاً في إيجاد النجاسة ، فهذه نكتة لانتهاج نجاسة ولد الزنا من الدليل المذكور بالقوى العرفية :

(١) لقصور دليل النجاسة عن الشمول لهذه الحالة . ولتحقيق ذلك لابد من ملاحظة نوع الدليل ، فان كان مدرك نجاسة ولد الكافر التمسك باستصحاب النجاسة الثابتة عند كون الولد منياً او جنيناً جرى هذا المدرك في المقام ايضاً ، وان كان مدرك النجاسة نفس دليل نجاسة الوالدين باعتبار كون الولد عصارة لهما فلا يشمل صورة اسلام احدهما ، واذا كان المدرك مثل رواية ابن سنان الحاكمة : بان ولد الكفار يدخلون مداخل آبائهم ، او رواية حفص الحاكمة : بان اسلام الاب اسلام لولده ، فهو منطبق في حالة كون الاب كافراً ولو كانت الام مسلمة .

(٢) لان قصور مدرك النجاسة على بعض التقادير ثابت في فرض كون التولد من المسلم بسبب الزنا ايضاً فلاحظ .

(٣) لأن الأصل طهارته . وما قد يستدل به على نجاسته إما نفس دليل نجاسة الكافر ، بدعوى كونه كافراً ، وإما الروايات الخاصة الواردة

سواء كان من طرف او من طرفين ، بل وان كان احد الابوين مسلماً كما مر .

في سورة .

أما الأول ، فيرد عليه : أولاً : إنه لا إطلاق في دليل نجاسة الكافر ليمسك به لاثبات نجاسة ولد الزنا ، ولو ثبت كون هذا الوصف سبباً في كفره تبعداً .

وثانياً: إنه لا دليل على كفر ولد الزنا ، سوى ما قد يتوهم من إستفادة ذلك مما دل على عدم قبول شهادته وعدم جواز الائتمام به وعدم كون دينه دية المسلم ودخوله النار ، بدعوى : أن نفي تلك الآثار عن ولد الزنا مع ضم أصالة عدم التخصيص في أدلتها ، ينتج خروجها تخصصاً المساوق لكفره . ويندفع : بأنه لا تجري أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص مضافاً الى أن جملة من الآثار المنفية آثار لما هو أخص من الاسلام . ودعوى : أن المستظهر من الروايات المذكورة تنزيل ولد الزنا منزلة الكافر بلحاظ جميع الآثار ، مدفوعة : بأن ألسنتها خالية من التنزيل ، أو غير وافية باطلاقها فلا دليل إذن على كفر ولد الزنا ، بل ان الكفر الحقيقي غير محتمل وجداناً إذ يرى خلافه في الخارج .

وأما الثاني : فقد استدل بجملة من الروايات على نجاسته ، منها : رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام ، فإن فيها غسالة ولد الزنا ، وهو لا يطهر الى سبعة آباء ، وفيها غسالة الناصب وهو شرهما ، ان الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب ، وان الناصب اهون على الله من الكلب » (١) :

ويرد على التمسك بالرواية : ان الاستدلال على النجاسة ان كان بالنهي عن غسالة ولد الزنا ، فهو انما يكون ارشاداً الى النجاسة فيما اذا لم يكن المورد معرضاً عرفاً ومتشريعاً لاحتمال حرازة معنوية ، والا كان مجعلاً من هذه الناحية ، والمقام من هذا القبيل . وان كان بقوله : لا يطهر ، فهو انما يدل اذا كانت الطهارة في مقابل النجاسة ، لافي مقابل طيب المولد الذي هو نحو طهارة يقابلها نحو مناسبت لها من المقدارة ، وهذا النحو من الطهارة ان لم يكن هو المنصرف في المقام فلا اقل من احتماله بنحو يوجب الاجمال ، بل يشهد له قوله : لا يطهر ، الى سبعة آباء ، مع وضوح عدم النجاسة بالمعنى المصطلح في الولد الشرعي لابن الزنا . ومما يعزز حمل الحرازة على جهة معنوية : التعبير بالشر والهوان في مقام المقايسة بين الناصب وولد الزنا ، او بينه وبين الكلب .

وقد ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) : أن الأخبار الناهية عن الاغتسال من البشر التي تجتمع فيها غسالة ماء الحمام ، معللاً بأن فيها غسالة ولد الزنا ، لا دلالة لها على نجاسة ولد الزنا ، وذكره مقارناً للنصارى واليهود لا يقتضى نجاسته ، لأن النهي بالاضافة إليهم ليس من باب النجاسة . غير اننا لم نجد عطف اليهودي والنصراني على ولد الزنا في أي رواية من الروايات الناهية عن الاغتسال من بشر ماء الحمام ، حتى تتوهم قرينته على النجاسة ، وإنما ذكر الناصب كما في هذه الرواية ، أو الجنب أو الزاني كما في بعض الروايات الآتية . اللهم الا أن يريد مرسل الوشا الآتي : غير أنه لم يذكر فيه ماء الحمام أصلاً .

ومنها : رواية حمزة بن أحمد : سأله - أو سأله غيره - عن الحمام . قال : أدخله بمئزر ، وغض بصرك ، ولا تغتسل من البشر التي يجتمع فيها ماء الحمام فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب ، وولد الزنا ، والناصب لنا أهل البيت

وهو شرهم ، (١) ويظهر الحال في رد الاستدلال بها مما تقدم .
ومنها : ما رواه علي بن الحكم عن رجل عن أبي الحسن (ع) -
في حديث - إنه قال : « لا تغتسل من غسالة ماء الحمام ، فإنه يغتسل
فيه من الزنا ، ويغتسل فيه ولد الزنا ، والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم (٢)
ويتضح الإبراد عليه مما تقدم . مضافاً الى إدراج الاغتسال من الزنا في
نفس السياق ، فإنه قرينة على ملاحظة الخرازة المعنوية ، وإلا فلا فرق بين
الاغتسال من الزنا والاغتسال من جنابة أخرى من ناحية النجاسة والطهارة
يقطع النظر عن فرض إتفاق العرق أحياناً ، بناء على نجاسة عرق الجنب
من الحرام .

ومنها : مرسل الوشا عن ذكره عن أبي عبد الله ، أنه كره سؤر
ولد الزنا ، وسؤر اليهودي ، والنصراني ، والمشرک ، وكل من خالف
الاسلام ، وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب ، (٣) ويرد عليه : ان الكراهة
تلائم مع الكراهة المصطلحة . والسياق كما يشتمل على ما هو مفروض
النجاسة كالمشرک كذلك يشتمل على ما ثبت طهارته كالكتابي . هذا مضافاً
الى ان النهي عن سؤر انسان لا يدل على النجاسة ، كما تقدم .

وهناك رواية لزرارة ، لا خير في ولد الزنا ... الحديث ، (٤)
واخرى لمحمد بن مسلم ، لعن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الي من
ولد الزنا ... الحديث ، (٥) وكونها غير دالتين على النجاسة في غاية

(١) وسائل الشيعة باب ١١ من ابواب الماء المضاف والمستعمل

(٢) المصدر السابق نفسه

(٣) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاشارة

(٤) ثواب الاعمال الصدوق ص ٢٥٤

(٥) وسائل الشيعة باب ٧٥ من ابواب احكام الاولاد

(مسألة - ٢) : لا اشكال في نجاسة للغلاة (١) .

الوضوح ، وعليه فولد الزنا محكوم بالطهارة .

(١) لمحاولة لإثبات النجاسة للغلاة طريقان :

الأول : لإثبات نجاستهم لإبتداء بقطع النظر عن كفرهم ويستدل لذلك : بما عن الكشي بسنده عن أبي الحسن (ع) - في أمر فارس بن حاتم - من قوله : « ولكن صونوا أنفسكم عن الخوض والكلام في ذلك وتجنبوا مساورته . . . الحديث » ، فيستفاد من النهي عن مساورته كونه نجساً . ولكن الرواية غير تامة سنداً ، ولا متناً ، ولا دلالة : أما السند : فلضعفه بعدة أشخاص منهم : جبرئيل بن أحمد الذي يروي عنه الكشي وعلي ابن مجد وأما المتن ، فلو قرع الاختلاف فيه ، إذ رويت فقرة الاستدلال بعبارة (وتوقوا مشاورته) (١) وأما الدلالة فلأن المساورة المنهي عنها لم يعلم كونها من السؤر بمعنى النهي عن سؤره ، لبتوهم دلالة ذلك على النجاسة ، بل لعلها بمعنى الموائبة والمنازعة ، لأن سؤره لغة بمعنى حافزه وزاحمه ووائبه ، فيرجع الى النهي عن الدخول معه في الجدال والقبل والقال . هذا مضافاً الى عدم وجود إطلاق في الرواية يمكن التمسك به لتمام أصناف الغلاة ، لورودها في شخص خاص .

الثاني : لإثبات نجاستهم من حيث الكفر . وهذا مركب من مقدمتين : إحداهما : ان الكافر نجس . والأخرى : أن الغلو يستوجب الكفر اما المقدمة الأولى ، فقد تقدم الاشكال في إطلاقها لمتحلي الاسلام ، وعليه فالغلاة الناسيون أنفسهم الى الاسلام ليسوا مشمولين للدليل النجاسة واو ثبت كفرهم .

وأما المقدمة الثانية ، فتوضيح الحال فيها : ان الغلو تارة : يكون

(١) اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي الحديث ١٠٠٤ و ١٠١٠

بلمحاذ مرتبة الالهية ، وأخرى : بلمحاذ مرتبة النبوة ، وثالثة : بلمحاذ شؤون أخرى من الشؤون المتصلة بصفات الخالق تعالى وأفعاله .

أما الغلو بلمحاذ مرتبة الالهية ، فيتمثل تارة : في اعتقاد الشخص بأن من غلا في حقه هو الله تعالى . وأخرى : في اعتقاده بأنه غير الله الواجب الوجود ، إلا أنه شريكه في الالهية واستحقاق العبادة ، إما بنحو عرضي أو بنحو طولي وثالثة : في اعتقاده بحلول الله أو اتحاده مع ذلك الغير ، وكل ذلك كفر : أما الأول ، فلأنه إنكار لله .

وأما الثاني ، فلأنه إنكار للتوحيد وأما الثالث ، فلأن الحلول والاتحاد مرجعهما الى دعوى الوهية غير الله ، لأنها بالنظر العرفي واسطتان في الثبوت فيناني مع عقد المستثنى منه بحسب المدلول العرفي لشهادة أن لا إله إلا الله ، بل يناني مع عقد المستثنى أيضاً ، لأن كلمة « الله » في عقد المستثنى بحسب مدلولها الارتكازي تشتمل على كثير من الصفات المنافية لأحوال من غلا في حقه كالشي في الأسواق والأكل والشرب .

وأما الغلو بلمحاذ مرتبة النبوة ، فيتمثل في اعتقاد المغالي بأن من غلا في حقه أفضل من النبي وأنه همزة الوصل بين النبي والله أو أنه مساو له على نحو لا تكون رسالة النبي بين الله والعباد شاملة له . وكل ذلك يوجب الكفر ، لمنافاته للشهادة الثانية بمدلولها الارتكازي في ذهن المتشرعة المشتمل على التسليم بأن النبي (ص) رسول الله الى جميع المكلفين من دون استثناء .

وأما الغلو بلمحاذ الصفات والأفعال بمعنى نسبة صفة أو فعل لشخص ليس على مستواهما ، فإن كان اختصاص تلك الصفة أو الفعل بالله تعالى من ضروريات الدين دخل في إنكار الضروري على الخلاف المتقدم فيه والا لم يكن كفراً . ويدخل في الاول : ادعاء تفويض الامر من الله تعالى

والخوارج ، والنواصب (١) .

لاحد من عباده ، ونسبة الخلق ، والاحياء ، والاماتة ، ونحو ذلك من انحاء التدبير الغيبي لهذا العالم الى احد من الناس .

وقد يستدل على استتباع الغلو للكفر مطلقا ولو تعبدأ برواية مرازم قال : قال ابو عبد الله (ع) : « قل للغالية توبوا الى الله ، فانكم فساق كفار مشركون » (١) . وهذا الاستدلال غير تام . اما اولاً : فلضعف سند الرواية بعلي بن محمد . واما ثانياً : فلضعف الدلالة باعتبار تكفل الرواية لقضية خارجية ، حيث يأمر الامام الراوي ان يقول للغالية ذلك الكلام فلا بد ان يكون المنظور جماعة معينين ، وليس الغلو بعنوانه مذهباً معيناً محدداً ، وانما هو درجات والوان ، فتكفير جماعة منهم لا يثبت كفر الغلاة على الاطلاق . والجمع بين الفسق والكفر والشرك في سياق واحد مما يوهم ايضاً دلالة الكفر على المعنى المساوق للمروق من دين الاسلام .

(١) لاثبات نجاسة النواصب طريقان ، كما تقدم في الغلاة .

الاول - محاولة الاستدلال على نجاستهم ابتداء بعدة روايات :

منها - روايات حمزة بن احمد ، وعلي بن الحكم عن رجل ، وابن ابي يعفور ، المتقدمة في بحث نجاسة ولد الزنا مع المناقشة في دلالتها على النجاسة مضافاً الى ضعف أسانيدھا جميعاً .

ومنها - موثقة عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله المتقدمة في أدلة نجاسة الكافر ، والتي جاء فيها : « وإياك أن تفتسل من غسالة الحمام ففيها تجتمع غسالة : اليهودي ، والنصراني ، والمجوسى ، والناصب لنا أهل البيت فهو شرهم » ، فان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه .

ويرد على الاستدلال بها : ان أنجسية الناصب من الكلب ذكرت تعليلاً لقواه ، فهو شرهم ، ، وشربة الناصب ظاهرة في الحيثية المعنوية وهذا إن لم يوجب - للزوم التناسب بين العلة والمعلول - حمل النجاسة على جهة معنوية أيضاً ، فلا أقل من إقتضائه لأجمال كلمة النجاسة في جانب التعليل ومنها : رواية خالد القلانسي المتقدمة في أخبار نجاسة أهل الكتاب قال : « قلت لأبي عبد الله : ألقى الدمى فيصافحني . قال : امسحها بالتراب وبالحائط . قلت : فالناصب . قال : اغسلها . » والرواية ساقطة دلالة ، لان غلبة عدم الرطوبة المسرية عند المصافحة ، مع ارتكاز عدم التنجيس بدونها ، قرينة على ان الامر بالغسل تنزيهي او لجهة معنوية وساقطة سنداً ، لعدم ثبوت وثاقة اكثر من واحد من رجال السند ، كهلي بن معمر وكذلك خالد القلانسي ، بناء على عدم ثبوت وحدته مع خالد بن ماد القلانسي الذي وثقه النجاشي والشيخ ، لتعدد خالد القلانسي ، بشهادة ذكر الشيخ الطوسي في رجاله لثلاثة بهذا الاسم في اصحاب الامام الصادق واقتصار فهرستي الشيخ والنجاشي على خالد بن ماد القلانسي . وتوثيقه ليس قرينة على وحدة العناوين الثلاثة ، لاختصاص الفهرستين بالمصنفين خاصة ، اللهم الا ان يدعى انصراف خالد القلانسي المطلق الى المصنف وعلى اي حال يكفي عدم ثبوت وثاقة علي بن معمر في سقوط الرواية .

ثم لو ثبتت نجاسة النواصب بدليل مباشر ، فقد يدعى ان ذلك يكون بنفسه دليلاً على كفرهم ، لان المسلم لا يحكم بنجاسته . ويرد على ذلك : اولاً : انه لم يدل دليل اجتهادي لفظي على ان كل مسلم طاهر ، ليمسك به لاثبات عدم الاسلام عند قيام الدليل على عدم الطهارة . وثانياً : انه من التمسك بالاطلاق او العموم في موارد دوران الامر بين التخصيص والتخصيص . الثاني - اثبات نجاستهم بملاك الكفر ، وقد تقدم الاشكال في الكبرى

لعدم شمول دليل نجاسة الكافر لمنتحلي الاسلام .
واما الصغرى : فان بلغ بغض الناصبي لاهل البيت الى درجة يحمل معها ما يقطع او يحتمل صدوره من النبي في حقهم على الخطأ والهوى فهذا خلاف التصديق الاجمالي بالرسالة المقوم للاسلام ، فيوجب الكفر واما اذا كان بغضه سبباً في جزمه بعدم صدوره شيء من المدح والتكريم من النبي (ص) في حق اهل بيته ، فينكر على هذا الاساس ورود امر من الشريعة بالولاء لهم ولو بالمعنى الاعم ، فهذا يوجب الكفر اذا قلنا بان منكر الضروري بما هو منكر لذلك ، كافر لان انكار لزوم ولايتهم بالمعنى الاعم انكار لما هو ثابت بالضرورة من الدين . ولو تشكك احد في بلوغ وضوح هذه الولاية الى درجة الضرورة بسبب عوامل الضغط والاختفاء والتحريف ، لم يكن ذلك مهماً ، لان منكر كفر منكر الضروري لو قيل به انها رواية عبد الله بن مسنان المتقدمة ولم يؤخذ فيها عنوان انكار الضروري ، بل اخذ عنوان من يرتكب الكبيرة وهو يرى انها حلال ، وهذا العنوان منطبق في محل الكلام بجزءاً ، والمتيقن خروجه بالتخصيص من اطلاق الرواية لا يشمل الناصبي المذكور . واما اذا لم نقل بموضوعة انكار الضروري بعنوانه للكفر ، فلا يثبت الكفر في الحالة المذكورة ، الا انه يمكن ان يتمسك حينئذ لاثبات الكفر في مطلق الناصب والمبغض لاهل البيت بالروايات الواردة بمضمون : حبنا ايمان وبغضنا كفر ، وبعضها صحيح السند (١) فيدل على ان عدم بغضهم شرط تعبد في الاسلام ، لان الظاهر من الكفر المعنى المقابل للاسلام . وتوصيف الحب بانه ايمان لايعنى ارادة المرتبة المقابلة للايمان من الكفر ، لان كون حبهم ايماناً يقتضى ثبوت ما يقابل الايمان بمجرد عدم حبهم ولو لم يكن هناك بغض وهذا يتناسب مع كون بغضهم كفراً . وسوف يأتي تنمة تحقيق ولقد لهذا الاستدلال

(١) الوسائل باب ١٠ من أبواب حد المرتد .

عند الحديث عن المجسمة .

هذا حكم الناصب عموماً .

وأما الخوارج ، فقد يقال : ان الخوارج بمعنى الفرقة الخاصة المكفرة
لأمير المؤمنين عليه السلام يندرجون في النواصب ، فيحكم بكفرهم ، وبنجاستهم
إذا بني على كفر النواصب وبنجاستهم والخوارج بمعنى الخارجين على امام
زمانهم المحاربين لحجة الله في خلقه لا يتمين أن يكونوا نصاباً ، إذ قد تكون
محاربتهم للامام بسبب أغراءات المقام وشهوة الجاه مع عدم بغض الامام
والتحقيق : ان نجاسة الناصبي أو كفره ، إن كان المدرك لاثبات
ذلك ما دل على أن بغضهم كفر ، لم يشمل هذا الدليل بلفظه الخارج على
الامام بدون بغض ، وتبقى حينئذ دعوى : إمكان الشمول بالفحوى العرفية
وإن كان المدرك روايات النهي عن مؤثر الناصب لأهل البيت ، فمن
الواضح أن من يحاربهم ويعتدي عليهم من أوضح مصاديق الناصب ، لأنه
ينصب لهم العداوة ، فينطبق عليه العنوان وإن لم يكن مبغضاً بقلبه . وإن
كان المدرك ما دل على كفر منكر الضروري ، فقد لا يكون المبغض منكراً
للضروري ، وقد يكون المحارب غير المبغض منكراً للضروري إذا ادعى
وجوب محاربة أهل البيت وقتالهم مع ضرورة عدم ثبوت ذلك في الشريعة
وقد يستدل على كفر الخوارج بالخصوص ، تارة : بالنبوي الدال
على مروقهم من الدين كمروق السهم وأخرى : برواية الفضيل قال : دخلت
على أبي جعفر (ع) وعنده رجل ، فلما قعدت قام الرجل فخرج ، فقال
عليه السلام لي : يا فضيل ما هذا عندك ؟ فقلت : وما هو ؟ قال : حروري
قلت : كافر . قال : إي والله مشرك (١) .

أما الأول ، فالاستدلال به موقوف على أن يكون المراد بالدين الاسلام

لا الطاعة ، وهو ساقط سنداً على أي حال . وأما الثاني ، فلا ينبغي أن يحمل على التطبيق الحقيقي للعنوان على الخارجي ، لوضوح أنه ليس مشركاً بالمعنى المنصرف من اللفظ . ولا على التطبيق التنزيلي بلحاظ الآثار الشرعية لأنه لا يناسب اختيار الامام لعنوان المشرك في مقام التنزيل ، مع أن الآثار الشرعية مرتبة عادة على عنوان الكافر بما فيها النجاسة ، بناء على نجاسة طبيعي الكافر ، وليس للمشرك بعنوانه أحكام شرعية داخلية في محل إبتلاء الأفراد لكي يحمل على التنزيل بلحاظها . وهذا يوجب ظهور سياق الكلام في كونه متجهاً نحو إدانة الحروري ، وكونه كالكافر والمشرك من حيث البعد عن الحقيقة ورضا الله تعالى .

(١) المجسم : تارة : يعتقد بالجسمية الاعتيادية بلوازمها ، من النقص والحاجة والاضمحلال . وأخرى : يعتقد بها بدون لوازمها . وثالثة : يعتقد بسنخ آخر من الجسمية على نحو تدعى مناسبتها لعالم الربوبية والأول كافر بلا إشكال ، لأدائه إلى انكار الله تعالى بمعناه الارتكازي المستبطن لصفات الكمال ، المأخوذ في عقد المستثنى من كلمة (التوحيد) . وأما الثاني فكفره يتوقف إما على كون عدم التجسيم بعنوانه مأخوذاً ضمنياً في موضوع عقد المستثنى من الكلمة الشريفة ، أو على كونه من ضروريات الدين مع الالتزام بكفر منكر الضروري وكلا الأمرين محل منع . وكفر الثالث أبعد احتمالاً من الثاني هذا على مقتضى القاعدة .

وأما بلحاظ الروايات الخاصة ، فقد ورد تكفير المجسمة أو المشبهة في عدة روايات فقد جاء في رواية الصدوق عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبد السلام بن صالح الهروي عن الرضا - في

والمجبرة (١) .

حديث - وقال : من وصف الله بوجه كالوجه فقد كفر ، (١) . ومثل هذا الحديث مطلق لفرض الالتزام بلوازم ذلك وعدمه ، فتقع المعارضة بنحو العموم من وجه بينه وبين ما دل باطلاقه على أن ضابط الاسلام هو الشهادتان ، ومادة الاجتماع المجسم غير المعتقد بلوازم التجسيم ، فيبنى على إسلامه ، إما تقديماً للدليل الثاني ، أو للرجوع الى المعنى العرفي لعنوان المسلم والكافر المأخوذ في موضوعات الأدلة بعد تساقط العامين من وجه ولا يتوهم أن روايات تكفير المشبه والمجسم مقيدة لدليل اسلام من آمن بالشهادتين ، لأنها بمثابة دليل الشرطية . لأن هذا التوهم مبنى على استظهار قولها في مقام جعل شرط في الاسلام تعبداً ، لا في مقام بيان ما يؤدي الى الكفر من الاعتقادات ، مع أنه محتمل إن لم يكن الأظهر فإن قيل : ان تقييد تلك الروايات بمن ألزم بلوازم التجسيم يلزم منه إلغاء عنوان التشبيه والتجسيم وكون المناط إنكار الله تعالى ، كان الجواب على ذلك : أنه بعد كون الروايات في مقام بيان ما يكون سبباً للكفر ، فلا يلزم مما ذكرناه إلغاء العنوان ، لأنه هو السبب نعم لو أستفيد من الروايات أنها في مقام إنشاء الكفر تعبداً على هذا العنوان لزم من التقييد المذكور إلغاؤه عن الموضوعية (١) المجبر : إذا كان يعتقد بها يستتبعه الجبر من إنكار التكليف والعقاب فهو كافر بلا إشكال . وإن لم يعتقد بذلك إيماناً منه بإمكان صدور الظلم والقيح من الله تعالى فهو كافر أيضاً ، لدخول العدل في المدلول الارتكازي للموضوع في عقد المستثنى من كلمة التوحيد . وإن أنكر لوازم الجبر لانكار الحسن والقيح العقلين فليس بكافر ، لتوافر أركان الاسلام

(١) وسائل الشيعة باب ١٠ من أبواب احكام حد المرتد ح ٣

وللقائلون بوحدة الوجود من للصوفية اذا للتعزيموا بأحكام الاسلام
فالأقوى عدم نجاستهم ، الامع للعلم بالتزامهم بلوازم مذهبهم
من المفاسد (١) .

فيه . ودعوى : إثبات كفره ، إما أن يكون بلحاظ كونه منكراً للضروري
بناء على كون عدم الجبر من المعطيات الاسلامية بالضرورة ، وإما بلحاظ
الروايات الخاصة المكفرة للمجبر . وكلاهما غير تام : أما الأول ، فللمنع
عن كون المسألة ضرورية ، مع كل ما وقع من اجمال وتضارب في النصوص
والأقوال ، ومنع كون منكر الضروري كافراً خصوصاً في مثل المقام ، لأن
عمدة المدرك لذلك رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن زعم أن الكبيرة حلال
وهي لاتشمل الضروريات الاعتقادية البحتة ، لأن موردها انكار الضروري
من الأحكام العملية . وأما الثاني ، فلأن حالها حال الروايات الواردة في
تكفير المشبه وقد تقدم حالها . مضافاً الى الضعف في أسانيدها كما يظهر
بالمراجعة .

(١) لاشك في أن الاعتقاد بمرتبة من الثنائية التي توجب تعقل فكرة
الخالق والمخلوق مقوم للاسلام ، إذ بدون ذلك لا معنى لكلمة التوحيد . فالقول
بوحدة الوجود إن كان ينحو بوجب عند القائل بها رفض تلك الثنائية فهو
كفر ، وأما إذا لم ير القائل تنافياً بين وحدة الوجود ومرتبة معقولة من
الثنائية المذكورة فلا كفر في قوله ، ولو فرض ثبوت التنافي واقعاً . وتوضيح
الحال في ذلك : أن مفهوم الوجود المنزوع من الخارج ، تارة : يقال بأن
منشأ انتزاعه نفس ما يقع موضوعاً في القضية الحملية التي يكون مفهوم
الوجود محمولاً فيها ، وهذا معناه القول بأصالة الماهية ، وأخرى : يقال
بأن منشأ انتزاعه حقيقة وراء ذلك ، وتكون الماهية بدورها منتزعة عن تلك

(مسألة ٣) : غير الاثنا عشرية من الشيعة اذا لم يكونوا ناصبين ومعادين لساائر الأئمة ولا سابين لهم طاهرون (١) .

الحقيقة أيضاً ، وهي سنخ حقيقة او أمكن تصورهما مباشرة لكان ذلك مساوفاً للتصديق بوجودها : طارديتها للعدم ، وهذا قول بأصالة الوجود وعلى الأول لا اشكال في التكثر لتعدد الماهيات . وأما على الثاني فتارة : يقال إن نسبة مفهوم الوجود الى تلك الحقيقة ، نسبة الكلي الى الفرد بنحو تتكرر الأفراد ، أو نسبة العنوان الى المعنون مع وحدته . فعلى الأول يكون مفهوم الوجود ذا مناشيء انتزاع متعددة بعدد أفرادها . وعلى الثاني تثبت وحدة حقيقة الوجود . وعليه فتارة : يقال بأن هذه الحقيقة مختصة بالله تعالى ، وان موجودية غيره بالانتساب إليه لا بوجوده للحقيقة نفسها ، وهذا قول بوحدة الوجود وتعدد الموجود . وأخرى : يقال بأن تلك الحقيقة لا تختص بالواجب تعالى ، بل كل الموجودات ذاق طعمها ، فهذا قول بوحدة الوجود والموجود . وعليه فتارة : يقال بفارق بين الخالق والمخلوق في صقع الوجود ، نظير الفارق بين المعنى الأسمى والمعنى الحرفي في صقع الماهيات . وأخرى : يرفض هذا الفارق ويدعي أنه لا فرق بينها إلا بالاعتبار والملاحظ ، لأن الحقيقة إن لوحظت مطلقة كانت هي الواجب ، وإن لوحظت مقيدة كانت هي الممكن . والاحتمال الأخير في تسلسل هذه التشقيقات هو الموجب للكفر ، دون الاحتمالات السابقة لتحفظها على المرتبة اللازمة من الثنائية (١) المعروف بين فقهاءنا طهارة المخالفين ، لانحفاظ أركان الاسلام فيهم ، وانطباق الضابط المبين للاسلام في الروايات عليهم ، كما رواية سماعة عن أبي عبد الله (ع) : وقال : الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله ، والتصديق برسول الله (ص) به حققت الدماء ، وعليه جرت المناكح والمواريث

وعلى ظاهره جماعة الناس (١) ، هذا مضافاً : الى أنه لم يقم دليل على نجاسة من ينتحل الاسلام من الكفار ، فضلاً عن المخالفين .
وأما محاولة إثبات نجاستهم فهي بدعوى : كونهم كفاراً وقيام الدليل على نجاسة الكافر مطلقاً . والكبرى ممنوعة كما تقدم . وأما الصغرى فقد تقرب بثلاثة أوجه :

الأول : كون المخالف منكراً للضروري ، بناء على كفر منكر الضروري ويرد عليه : - مضافاً الى عدم الالتزام بكفر منكر الضروري - أن المراد بالضروري الذي ينكره المخالف ، إن كان هو نفس إمامة أهل البيت فمن الجلي أن هذه القضية لم تبلغ في وضوحها الى درجة الضرورة ، ولو سلم بلوغها حدوثاً تلك الدرجة فلا شك في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة لما اكتنفها من عوامل القموض . وإن كان هو تدبير النبي وحكمة الشريعة على أساس أن افتراض إهمال النبي والشريعة للمسلمين بدون تعيين قائد أو شكل يتم بموجبه تعيين القائد بساوق عدم تدبير الرسول وعدم حكمة الشريعة ، فإن هذه المساوقة حيث أنها تقوم على أساس فهم معمق للموقف فلا يمكن تحميل إنكار مثل هذا الضروري على المخالف ، لعدم إلتفاته الى هذه المساوقة أو عدم إيمانه بها .

الثاني : الروايات التي تطبق عنوان الكافر على المخالف .

ويرد على ذلك : أن الكفر فيها يتعين حمله على ما لا يقابل الاسلام فيكون مساوقاً ما طبق فيه عنوان الكفر على المعاصي للامام كما في رواية مفضل عن الكاظم (ع) إذ ورد فيها : « ومن عصاه فقد كفر » ، مع وضوح أن المعصية لا توجب الكفر المقابل للاسلام . وهذا الحمل يبرره أولاً : ما دل على كون الضابط في الاسلام التصديق بالله

وبالرسول ، المحفوظ في المخالف أيضاً . فإن قيل : ان الروايات المذكورة مقيدة لدليل ذلك الضابط أو حاكمة عليه . يقال : ان ذلك ممتنع ، لأنه من قبيل تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً مضافاً إلى ما يشتمل عليه من إشارة واضحة الى تطبيق الضابط على ما عليه الناس خارجاً . وثانياً : الارتكاز والسيرة . وذلك إما بتقريب : أن السيرة والبناء العملي منعقد على التعامل مع المخالف معاملة المسلم ، وهو كاشف عن إسلامه . أو بتقريب : إن تعايش الموالين لأهل البيت مع عموم المسلمين وشدة احتياجهم الى معرفة حكمهم من هذه الناحية ومدى الخرج الذي يترتب على افتراض كفر المخالفين ، كل ذلك يجعل من المؤكد أن يكون حكم المخالفين من هذه الناحية أمراً واضحاً مركزاً في أذهان الموالين ، وهذا يعني أنه كان أحد الأمرين مركزاً في ذهن المتشرعي العام نظراً الى طبيعة المسألة وأهميتها . وعليه فإن لم ندع القطع بأن المركز كان هو إسلام المخالفين وطهارتهم ، فلا أقل من احتمال ذلك بنحو معتد به . وهو يوجب احتمال القرينة المتصلة الموجب لاجمال الروايات المذكورة ، لأن الارتكاز من قبيل القرائن المتصلة . وقد حققنا في الأصول ان احتمال القرينة المتصلة المعتد به يوجب الاجمال .

الثالث : ما دل من الروايات على أن المخالف مطلقاً ناصب : وهي - سواء كان مفادها التعبد وتنزيل المخالف منزلة الناصب بالحكومة أو شرح كلمة الناصب ، وأن مرادهم من الكلمة مطلق المخالف تثبت أن حكم الناصب ثابت للمخالف . فاذا ثبت كفر الناصب ونجاسته ثبت ذلك في مطلق المخالف وقد يعترض على ذلك : بأن هذه الروايات غاية ما يستفاد منها كون المخالف ناصباً ، وهذا لا يقتضي الحكم بنجاسته ، لأن النجاسة ليست مترتبة على طبعي الناصب ، بل الناصب لأهل البيت دون الناصب لشيعتهم . ويندفع هذا الاعتراض بأن الروايات لا إشكال في ظهورها في الانجاء الى عنوان الناصب

(مسألة ٤) : من شك في اسلامه وكفره ، طاهر وان لم يجر عليه سائر أحكام الاسلام (١) .

المأخوذ في السنتهم عليهم السلام ، وتوسعته إما تزيلاً أو إصطلاحاً فتكون لها حكومة على الأدلة التي أخذت في موضوعها عنوان الناصب .
فالتحقيق في رد هذه الروايات : - مضافاً الى ضعف السند في كلها أو جلها - ما تقدم من مناقشة للروايات السابقة .

(١) إذا لم تكن له حالة سابقة ولو بالتبعية فهذا واضح . فانه تجري فيه أصالة الطهارة ، لتعذر إحراز موضوع النجاسة بالاستصحاب ، لأن موضوعها ليس مجرد عدم الاسلام لبدهى استصحابه ولو بنحو العدم الأزلي بل الكفر ، وهو أما أمر وجودي في مقابل الاسلام ، أو عدم خاص بنحو العدم الملحوظ في تقابل العدم والملكية ، ومثل ذلك لا يمكن إثباته بمجرد استصحاب العدم البحت ، كما هو واضح . بل قد يجري الاستصحاب الثاني للموضوع . الا ان ذلك كله لا يجوز ترتيب الأحكام المعلقة في لسان أدلتها على عنوان الاسلام ، لعدم إحرازه أو إحراز عدمه البحت بالاستصحاب الذي يترتب عليه نفي تلك الآثار وإن لم تثبت به النجاسة .

واما اذا كان مسلماً بالتبعية فقد يقال : بجرى الاستصحاب المثبت لاسلامه . إما بتقريب : إجراء الاستصحاب في نفس الاسلام :

واما بدعوى : أن المستفاد من مثل رواية محمد بن مسلم المتقدمة - بعد حملها على من كان ناشئاً في الاسلام حدوثاً - ان الكفر منوط بالوجود وان الاسلام منوط بعدمه ، فيكون موضوع الحكم بالاسلام مركباً من كونه ناشئاً في الاسلام وعدم وجوده . والجزء الأول محرز وجداناً بحسب الفرض ، والثاني محرز بالاستصحاب فيحكم باسلامه .

أما التقريب الأول فيرد عليه : ان الاسلام المتيقن حدوثاً اسلام تنزيلي وهو مقطوع الارتفاع وما هو المشكوك بقاء لا يقين بحدوثه . وأما التقريب الثاني ، فهو مبني على استفادة ما ذكرناه من كون الحكم بالاسلام في حق الناشئ في ظله لا يتوقف على أكثر من أمر عديم .

وقد يستدل على ذلك تارة : بالسيرة على عدم مطالبة اولاد المسلمين بالشهادتين . وأخرى : برواية زرارة المتقدمة : « لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يحددوا لم يكفروا » . وثالثة : برواية محمد بن مسلم التي أشرنا إليها آنفاً ، اذ قال في حق الشاك في النبي والله : إنما يكفر إذا جحد ، أما السيرة ، فهي ممنوعة ، لأن الواضح منها عدم الالتزام بالتلفظ بالشهادتين . وهذا كما يلائم المدعي المذكور ، يلائم الاكتفاء بمطلق ابراز التصديق بالرسالة ولو بظهور الحال وهو أمر ثابت غالباً في اولاد المسلمين فلا يمكن الاستدلال بها على كفاية الأمر العدمي في الاسلام . وأما رواية زرارة ، فهي - مضافاً الى ضعف سندها بمحمد بن سنان - مطلقة من حيث كون المجهول غير المجهود من قبيل النبوة والتوحيد أو من الأحكام فتعارض ما دل على دخول التصديق بالنبوة والتوحيد في الاسلام ، الشامل باطلاقه لأولاد المسلمين أيضاً ومثل هذا الاعتراض لا يتجه على رواية محمد بن مسلم لأنها واردة في مورد كون المجهول من أصول الدين ، فتكون أخص مطلقاً من الدليل المعارض . وهي سليمة السند بناء على وثاقة خلف ابن حماد الواقع في طريقها ، بارجاعه الى خلف بن حماد بن ناشر ، المشهور بوثاقته من النجاشي فلاحظ :

وأما اذا كان كافراً بالتبعية فقد يستدل على نجاسته بوجهين :

أحدهما : الاستصحاب الموضوعي ، أي استصحاب كفره المقتضى لنجاسته ، بناء على نجاسة الكافر : إما بتقريب : استصحاب الكفر الثابت حدوثاً بلحاظ التبعية . أو بدعوى : أن ابن الكافر يناط كفره شرعاً بمجرد

للتاسع الخمر (١) .

عدم اظهار الشهادتين ، فمع الشك يجري استصحاب عدم لاثبات الحكم بكفره شرعاً .

أما الأول ، فيرد عليه : ما أشرنا اليه من أن الوجود التنزيلي للكفر معلوم الارتفاع ، والوجود الحقيقي مشكوك الحدوث .

وأما الثاني ، ففيه : أن الكفر الحقيقي ليس مجرد عدم بحث ، بل هو عدم متضمن للقابلية والملكة ، كالعمى بالنسبة الى البصر ، فكما لا يثبت العمى باستصحاب عدم البحث للبصر كذلك لا يثبت الكفر باستصحاب عدم المذكور . ولم يثبت أن الشارع حكم بالكفر تبعداً على موضوع عديم لنحرز باستصحاب ذلك عدم موضوع هذا الكفر الحكمي .

والوجه الآخر : الاستصحاب الحكمي ، أي لاستصحاب نجاسة ولد الكافر الثابتة حال صفوه ، لانحفاظ الموضوع العرفي للنجاسة . وهذا الاستصحاب انما يجري فيما اذا لم يكن بالإمكان نفي موضوع النجاسة بالاستصحاب والا كان حاكماً عليه وذلك بأن يقال : ان الكفر إما أمر وجودي أو أمر عديم متضمن لمعنى ثبوتي كالعمى ، وعلى كلا التقديرين يجري استصحاب عدمه . ويترتب على ذلك نفي النجاسة ، لأن أحد موضوعي النجاسة وهو الولد الصغير للكافر منتف وجداً ، والموضوع الآخر وهو الكافر متني بالاستصحاب ، فلا مجال لاجراء استصحاب النجاسة :

(١) لا شبهة في أن المعروف بين فقهاء المسلمين عموماً - بل فقهاء المسلمين عموماً - نجاسة الخمر . وقد استدل على ذلك : بالاجماع ، والكتاب ، والسنة . اما الاجماع ، فقد استدل به جملة الفقهاء . ولعل أولهم ابن زهرة في الغنية ، وتبعه ابن ادريس ، وشاع الاستدلال به بعد ذلك في كلمات طبقات : المحقق ، والعلامة ، والشهيد ، والمتأخرين :

والأصل في دعوى الاجماع كلام للسيد المرتضى ، وآخر للشيخ
رحمهما الله . فلقد قال المرتضى في كتاب الناصريات : « والخمر نجس
وكذلك كل شراب يسكر كثيره . ولا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر
الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم . والذي يدل على نجاستها قوله
تعالى : « الخمر والميسر ... الآية » .

وقال الشيخ الطوسي في المبسوط : « والخمر نجسة بلا خلاف
وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر » .

وأما ادعاء الاجماع عند المتأخرين فانه يرجع الى مثل هاتين الشهادتين
وقد ذكرنا مراراً : ان الاجماع امانة عقلانية بحساب الاحتمال ، فلا بد من
ملاحظة ما يتدخل في الكشف عن الحكم الواقعي اثباتاً ونقياً ، اي قدر مدى
إمكان حصول الاطمئنان على أساس الاجماع المذكور : وبهذا الصدد نستعرض
عدة نقاط :

النقطة الأولى : في مدارك الاجماع ومناقشتها . وتوضيح ذلك : انه
إما أن يدعي احراز المذكور بالاجماع بالوجدان ، أو يدعي ثبوته بالنقل :
فان كان الأول - كما يظهر من كلام الشيخ صاحب الجواهر قدس سره -
فالجواب : إن هذا الوجدان غير موجود ، لا عندنا فحسب ، بل حتى عند
من استدل بالاجماع ممن هو قبل صاحب الجواهر ، وأقرب بمئات السنين
الى عصر الفقهاء الأقدمين الذين هم المعيار في قيمة الاجماع وكاشفته
فهذا هو العلامة الحلي الذي استدل بالاجماع يقول في المختلف : « الخمر ،
وكل مسكر ، والفقاع ، والمصير اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار أو من
نفسه ، نجس » . ذهب الى ذلك أكثر علمائنا ، كالشيخ المفيد ، والشيخ
أبي جعفر ، والسيد المرتضى وأبي الصلاح ، وسار ، وابن ادريس . وقال
أبو علي بن أبي عقيل : من أصاب ثوبه أو جسده نهر أو مسكر لم يكن

عليه غسلها ، لأن الله إنما حرمها تعبداً لا لأنها نجسان . وقال أبو جعفر ابن بابويه : لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر . لنا : أولاً : الاجماع على ذلك . فان السيد المرتضى قال : لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلا ما يحكى عن شاذ ، وقال الشيخ : « الخمر نجس بلا خلاف » . وقول السيد المرتضى والشيخ حجة في ذلك ، فانه اجماع منقول بقولها وهما صادقان ، فيغلب على الظن ثبوته والاجماع كما يكون حجة اذا نقل متواتراً فكذا إذا نقل آحاداً .

وهذا الكلام - كما ترى - يدل على أن العلامة مع سعة اطلاعه وشموله الفقهي لم يحصل لديه احراز مباشر للاجماع ، ولا نقل مستفيض له ، وانما اعتمد على نقله بأخبار الآحاد الثقة .

وليس مراد العلامة بالاجماع الذي لم يدع احرازه مباشرة الاجماع المطلق ليقال : بأن ذلك لا يضر بكون مرتبة معتد بها من الاجماع محصلة لأن وجود الاختلاف الجزئي لا يضر بتحصيل المقدار الحجة من الاجماع وذلك لأن الاجماع الذي نقله عن السيد لاجماع مقرون بشيء من الخلاف أيضاً ، وليس إجماعاً مطلقاً ، ومع هذا عول في إثبات هذا المعنى من الاجماع على أخبار الآحاد .

وهذا المحقق أستاذ العلامة يقول في المعتبر : « الخمر نجس العين . وقال محمد بن بابويه ، وابن أبي عقيل منا : ليست نجسة ، ونصح الصلاة مع حصولها في الثوب ، وإن كانت محرمة . ثم ان الأخبار المشار إليها من الطرفين ضعيفة والاستدلال بالآية فيه اشكالات . لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث يؤخذ بالأحوط في الدين » .

وهكذا نجد أن المحقق أيضاً لم يتبن دعوى الاجماع ، وإنما إلتجاء الى الاحتياط في الدين بعد الاعتراف بوجود الاختلاف .

وإن كان المدعى ثبوت الاجماع بالنقل ، فلا بد أن يكون النقل واصلاً الى درجة الاستفاضة بنحو يوجب الاطمئنان ، وإلا دخل في الاجماع المنقول الذي لا نقول بحجته ، خصوصاً مع وجود نحو من الوهن في دعوى السيد والشيخ . أما السيد ، فلأن مسلكه في دعوى الاجماع - الذي يؤدي به الى دعواه على فتاوى يكاد أن يتفرد بها - يزيل الوثوق بظاهر كلامه عند ادعاء الاجماع . وأما الشيخ ، فقله : « بلا خلاف » مبني على ضرب من التسامح ، اذ كيف يخفى عليه خلاف مثل الصدوق الذي هو على رأس مدرسة فقهية كبيرة .

النقطة الثانية : في إثبات وجود الخلاف . وقد أشرنا مراراً الى أن الجانب الكبني مهم في تقييم الخلاف المضر بانعقاد الاجماع ، وليست الأهمية للجانب الكبني فقط ، لأن دلالة الاجماع على الحكم ليست تعبدية ، وإنما هي على أساس تجميع القرائن التي تقتضي كشفه عن ارتكاز مسلم وتلق واضح للحكم من أيدي الأئمة والرواة . فإذا وجد مخالفون قلائل فلا بد أن تدرس نوعيتهم ، فإذا كانوا من انقضاء الواقعين في خط التسلسل العلمي والمتفاعلين درساً وتدریساً وأخذاً واعطاء مع الوسط الفقهي الامامي عموماً كان خلافهم مضراً ، أو مساعداً على الأضرار بكشف الاجماع ، لأن ما يترقب أن يكشف عنه من ارتكاز وتلق مسلم إنما يفترض في ذلك الوسط وأما اذا كانوا بعيدین عن ذلك الوسط غیر متغلغلین فيه بتلك الدرجة فلا تكون لخلافهم قيمة معتد بها . وفي هذا الضوء ندرس مدى وجود الخلاف مع الالتفات الى نوعية المخالفين :

ان الخلاف قد نسب الى الصدوق ووالده . وهما من كبار الوسط الفقهي الامامي في قم والى ابن أبي عقيل والجمعني وهما من شيوخ أصحابنا

في العراق ، وكلهم من المقاربين لعصر الأئمة أو المعاصرين لمقدار منه .
أما الصدوق رحمه الله ، فهناك من كان لافتائه بالطهارة :

أحدهما : في المقتنع في باب شارب الخمر والغناء اذ يقول : « ولا تجالس شارب الخمر ، ولا تأكل على مائدة يشرب عليها خمر ، ولا تصل في بيت فيه خمر محصور في آنية . وقد روى فيه رخصة . ولا بأس أن تصلي في ثوب أصابه خمر ، لأن الله حرم شربها ، ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته . »

والآخر في الفقيه وذلك في موضعين : الأول : ما نقله من الرواية الدالة على جواز الصلاة في الثوب الملائق للخمر ، بدون إشارة الى معارض لها ، وذلك في باب ما يصلى فيه ، اذ ورد في هذا الباب قوله : « وسئل أبو جعفر وأبو عبد الله انا نشتر ثياباً بصيبيها الخمر وودك الخنزير عند حاكنتها ، أنصلي فيها قبل أن نغسلها ؟ فقال : نعم لا بأس ، إنما حرم الله أكله وشربه ، ولم يحرم لبسه ومسسه والصلاة فيه . » فإذا ضم الى ذلك تعميده في مقدمة الفقيه بأن لا يذكر إلا الروايات التي يفتى على طبقها ثم الاستشهاد وان كان الافتاء على طبق هذه الرواية غريباً ، لاقتضائها طهارة وودك الخنزير أيضاً . الثاني : في باب ما ينجس الثوب والجسد قال : « ولا بأس بالصلاة في ثوب أصابه الخمر ، لأن الله عز وجل حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته فأما في بيت فيه خمر فلا تجوز الصلاة فيه ، وهذه العبارة واضحة الدلالة في الطهارة ، خصوصاً بلحاظ التعليل بحصر المحذور في الحرمة . »

وهناك عبارات للصدوق ربما يستظهر منها فتواه بالنجاسة : منها : « ما في المقتنع في باب ما يصلى فيه وما لا يصلى ، قال : « لا يجوز أن يصلى في بيت فيه خمر محصور في آنية . وروى أنه يجوز . وإياك أن تصلي في

ثوب أصابه خمر .

الا أن هذا لا ينبغي جعله معارضاً لما تقدم ، لأن الصدوق من شأنه في المقنع الافتاء بمضامين الروايات وعلى أسلوبها ، فلو ورد نهى عن شيء وترخيص فيه في روايتين أفق بالنهي وأفق بالترخيص معاً ، وينزع من مجموع الفتويين الحكم بالكراهة ، كما هو الحال في الروايات . وهذا يظهر لمن يلاحظ كتاب المقنع .

ومنها : ما في الفقيه في باب أحكام المياه ، قال : (إن وقع في البشر بغير أو صب فيها خمر فانزع الماء كله . وقال : إن وقع في البشر قطرة دم أو خمر أو ميتة أو لحم خنزير فانزع منها عشرين دلواً .

ومنها : ما في الفقيه في باب المياه : « وإن قطر خمر أو لببذ في عجين فقد فسد ، فلا بأس ببيعه من اليهود والنصارى بعد أن يبين لهم والفقاع مثل ذلك ، والانصاف عدم صلاحية هذه العبائر للمعارضة مع صريح ما تقدم ، فيحتمل حمل النزع على التبعيد أو التنزيه ، وحمل الفساد على حرمة الأكل . وعلى أي حال فالظاهر من مجموع كلمات الصدوق الافتاء بالطهارة ، وإن كان في النفس من واقعية هذا الظهور شيء .

واما والد الصدوق ، فقد نسب اليه القول بالطهارة ، ولعل الأصل في هذه النسبة شهادة ابن ادريس في السرائر ، إذ قال : « والخمر نجس بلا خلاف ، ولا تجوز الصلاة في ثوب ولا بدن أصابه منها قليل أو كثير الا بعد ازالتها مع العلم بها وقد ذهب بعض أصحابنا في كتاب له - وهو ابن بابويه - الى أن الصلاة تجوز في ثوب أصابه الخمر . قال : لأن الله حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته ، معتمداً على خبر روى ، وهذا اعتماد منه على أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً ، وهو مخالف للإجماع من المسلمين فضلاً عن الطائفة ، من أن الخمر نجسة . وقد أجمع أصحابنا

على أن الصلاة لا تجوز في ثوب أصابته نجاسة إلا بعد إزالتها .
وهذا مبني على حمل عنوان ابن بابويه على الأب ، باعتباره الأقرب
إلى بابويه . ولكن من المحتمل إرادة الصدوق به ، لأن العبارة التي نسبها
إليه متحدة مع عبارة الصدوق المتقدمة . وقد يؤيد ذلك حصر المخالفين
في بعض كلمات الأصحاب بالثلاثة : الصدوق ، والجعفي ، وابن أبي عقيل
وقد نقل خلاف بعض هؤلاء العلامة في المختلف حيث قال : « وقال
أبو علي ابن أبي عقيل : من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن
عليه غسلها لأن الله إنما حرمها تعبداً لا لأنها نجسان » .

ونقل الشهيد في الذكرى خلاف الصدوق والجعفي ، والحسن . ولعل
كلام المحقق المتقدم نقله مشعر بوجود اختلاف أوسع في المسألة فلاحظ .
النقطة الثالثة : أننا نستدل بالإجماع على الأغلب باعتبار كشفه بصورة
متسلسلة عن وضوح الحكم المجمع عليه بين الأصحاب في زمن الأئمة ، بينما
توجد بعض الروايات تدل على أن المسألة كانت خلافة بينهم ، فيستكشف
أن الارتكاز لكون أخيراً على أساس استنباط الفقهاء . ففي رواية خيران
الخدام أنه : « كتب إلى الرجل يسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير
يصلى فيه أم لا ؟ فإن أصحابنا اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : صل فيه
فإن الله إنما حرم شربها وقال بعضهم : لا تصل فيه فكتب (ع) : لا تصل
فيه فإنه رجس » (١) .

والرواية وإن كانت غير صحيحة السند ، إلا أنه يحتمل صدورها . وبقدر
الاحتمال الوجداني لصدورها تكون عاملاً مضاداً للكاشفة التكوينية للإجماع . إلا
أن مما يوهن أمر الرواية عطف لحم الخنزير على الخمر أيضاً . وهناك رواية
أخرى لكليب بن معاوية : « قال : كان أبو بصير وأصحابه يشربون النبيذ

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من أبواب النجاسات .

يكسرونه بالماء ، فحدثت أبا عبد الله (ع) : فقال لي : وكيف صار الماء يحل المسكر ١٢ مرهم لا يشربون منه قليلاً ولا كثيراً ، ففعلت ، فامسكوا عن شربه ، فاجتمعنا عند أبي عبد الله (ع) ، فقال له أبو بصير : ان ذا جاءنا عنك بكذا وكذا . فقال : صدق يا أبا محمد ، ان الماء لا يحل المسكر فلا تشربوا منه قليلاً ولا كثيراً ، (١) .

ومن المعلوم : انه لو كان المرتكز في ذهنهم النجاسة لكان من البعيد أن يتوهموا كسر محذور النجاسة بالماء ، لأن من الواضح أن النجس اذا زيد ماءً تنجس ما يلقى فيه ولا يطهر ، وإنما يلشأ هذا التوهم عند قصر النظر على محذور الحرمة ، فيكشف عن عدم ارتكاز النجاسة في ذهن ثلة من فقهاء أصحاب الأئمة . والرواية وإن وردت في التبيد المسكر ، إلا أنه تنفع للغرض المطلوب على أي حال .

النقطة الرابعة : ان من المحتمل مدركية الإجماع واستناده الى الوجوه الصناعية . وهذا الاحتمال هنا أوجه منه في مسألة نجاسة الكافر ، لأن افتراض عدم اعتقاد ثلة من الأصحاب في المقام بالجمع العرفي ، وبصلاحية أخبار النجاسة للحمل على التنزه ، أقرب من افتراض مثل ذلك في تلك المسألة . وكلما كان الوجه الصناعي للفتوى المجمع عليها أقرب الى الوجاهة كان احتمال المدركية أكبر . وقد تقدم في مسألة نجاسة الكافر : نقل نص عن الشيخ الطوسي يبرر به الفتوى بتقديم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة بوجوه اجتهادية ، دون ان يستعين في طرح روايات الطهارة بدعوى : الشذوذ ، أو مخالفة الضرورة ، ونحو ذلك .

النقطة الخامسة : ان روايات الطهارة اذا لوحظت بقدر كشفها الاحتمالي التكويني - بقطع النظر عن حجبتها التعبدية - تشكل اشارة احتمالية

نوهن الاجماع ، وأما ربنا أقوى من أمارية روايات الطهارة في مسألة نجاسة الكافر ، لأننا ذكرنا هناك : ان الرأي السائد بين علماء المسلمين من السنة في عصر الأئمة كان هو طهارة الكافر ، وفي مثل ذلك يحصل ظن قوى بصدور روايات تدل على الطهارة على أي حال ، اما جداً أو تقية ، وهذا يعني أن صدور روايات الطهارة على فرض النجاسة ليس بابتعد من فرض صدورها على فرض الطهارة ، لأن دوافع التقية متوفرة . وهذا الكلام لو تم هناك لا يأتي في هذه المسألة ، لأن المشهور بين فقهاء السنة في عصر الأئمة هو الفتوى بالنجاسة ، فيكون صدور روايات الطهارة على فرض عدم الطهارة واقعاً في غاية البعد ، وهذا يقوى أمارتها الوجدانية على ما ينافي الاجماع ، خصوصاً مع وثاقة الرواة ومعروفيتهم .

ولا يبعد مع أخذ مجموع هذه النقاط الخمس بعين الاعتبار سقوط الاجماع في هذه المسألة عن الصلاحية لإيجاد اليقين أو الاطمئنان الشخصي بالحكم الشرعي .

وأما الكتاب الكريم فقد استدلل منه بالآية الكريمة : « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » . يدعوى ان كلمة (رجس) تدل على النجاسة ، ولو من ناحية دعوى الشيخ الطوسي الاجماع على كون الرجس بمعنى النجس .

ويمكن أن يورد على هذا الاستدلال بالوجوه الآتية :
أولاً : انه عطف على الخمر ، الميسر بمعنى القمار ، وهو عمل لا تعقل نجاسته ، فلا بد ان يراد بالرجس معنى يناسب جعله وصفاً للعين والعمل معاً ، وهو الخزاة والخيانة . ويمكن أن يقال : ان الميسر يطلق على ما يلعب به ، وقد جاءت عدة روايات تفسر الآية بذلك . ففي رواية جابر عن أبي جعفر (ع) : « قال : لما أنزل الله على رسوله « إنما الخمر والميسر

والانصباب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ، قيل : يا رسول الله ما الميسر ؟ فقال : كلما تقوم به ، حتى الكعاب والجوز قيل : فما الانصباب ؟ قال : ماذبجوا لأهنتهم . قيل : فما الأزلام؟ قال : قداحهم التي يستقسمون بها ، (١) . ومثلها رواية العياشي في تفسيره .

وثالثاً : ان الرجس لم يحمل على نفس الخمر والميسر والانصباب والأزلام ، بقريئة قوله : « من عمل الشيطان » ، بما حمل عليه الرجس إنما هو عمل من الأعمال ، فلا بد من تقدير الشرب واللعب ونحو ذلك . ويمكن أن يقال : انه لم ينظر الى هذه الأعيان من الخمر والميسر بما هي أعيان ، بل بما هي أشياء مصنوعة ، وبهذا عبر عنها بالعمل . فكأن المقصود بيان ان فكرة ايجاد الخمر والميسر فكرة شيطانية ، فنفس الخمر من عمل الشيطان وصنعه ، ولا حاجة الى تقدير ، ومعه يكون الرجس محمولاً على نفس الخمر .

وثالثاً: ان كلمة (رجس) لم يثبت وضعها لخصوص النجس الاعتباري أو انصرافها الى ذلك في عصر نزول الآية ، وإنما هي بمعنى الخزاة والاستنخبات ، وهذا المفهوم كما له فرد اعتباري وهو النجاسة الشرعية له أفراد معنوية أيضاً . ولا معنى للتمسك باطلاقه لاثبات تمام تلك الأفراد لأنه وقع محمولاً في القضية ، والاطلاق للأفراد إنما يتم في جانب الموضوع ورابعاً: يوجد في الآية الكريمة ما يكون عدم نجاسته من الواضحات كاليسر والأزلام ، حتى بعد حملها على ما يلعب به وعلى القداح .

وأما السنة ، فالكلام فيها يقع في مقامات :
المقام الأول : في الروايات التي يمكن أن يستدل بها على النجاسة وهي عديدة :

منها : رواية يونس عن بعض من رواه عن أبي عبد الله (ع) :

(١) وسائل الشيعة باب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به .

و قال : اذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله . وإن صليت فيه فأعد صلاتك (١) . وهذه الرواية تدل على النجاسة ، بلحاظ الأمر بالغسل الظاهر في النجاسة كما مر ملاكه . وبلحاظ الأمر بالاعادة ، فإن ظاهره فرض الصلاة في الثوب الذي أصابه الخمر لا في الخمر ، وهذا يعنى مانعية الثوب عن الصلاة ولومع زوال عين الخمر ، والمنصرف إرتكازاً من ذلك كون المانعية بملاك النجاسة الا أن الرواية ضعيفة سنداً بالارسل .

ومنها : رواية زكريا بن آدم . قال : سأل أبا الحسن (ع) : عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ؟ قال : بهراق المرق أو يطعمه أهل الدمة ، أو الكلب ، واللحم لا يغسله وكله . قلت فإنه قطر فيه الدم . قال : الدم تأكله النار إن شاء الله . قلت : فخمر أو نبيذ قطر في عجين أو دم . قال : فقال : فسد ، قلت : أبيعه من اليهودي والنصارى وأبين لهم ؟ قال : نعم فإنهم يستحلون شربه قلت : والفقاع هو بتلك المنزلة إذا قطر في شيء من ذلك قال ؟ فقال : أكره أنا أن آكله اذا قطر في شيء من طعامي (٢) .

وتقريب الاستدلال بها : اما بلحاظ الأمر باراقة المرق الذي قطرت فيه قطرة خمر أو نبيذ ، بدعوى : ان المخلور لو كان منحصراً بالحرمة لحصل الاستهلاك ولا ارتفعت الحرمة أو بلحاظ الأمر بغسل اللحم الدال على النجاسة كما تقدم ملاكه أو بلحاظ الحكم بفساد العجين الذي قطرت فيه قطرة مسكر ، بدعوى : ظهور الفساد في النجاسة . والمهم هو الوسط من هذه التقريبات . اما الأول ، فيمكن التأمل فيه : بأنه موقوف على فرض إرتكازية زوال مخلور حرمة الخمر بالاستهلاك ، مع إن إرتكاز ذلك

في أذهان المتشرعة غير معلوم ، مع ما يلاحظ من شدة اهتمام الشرع بازوم
التجنب عن المسكر ، فلعل الأمر بالاراقة كان بلحاظ عدم كفاية الاستهلاك
في رفع محذور الحرمة ، في مقابل الدم الذي سكم فيه بكفاية ذلك بقوله :
والدم تأكله النار . وكما يكون النظر في هذه الجملة الى محذور الحرمة
فقط ، كذلك في الجملة الأولى . واما الثالث ، فهو لا يخلو عن تهافت
مع ما سبق ، إذ فرض أن قطرة الدم تفسد العجين ، بينما لم تكن تفسد
المرق فيما تقدم بلحاظ أن النار تأكل الدم . وعلى أي حال لا يتعين حمل
الفساد على النجاسة ، لا يمكن أن يكون بلحاظ الحرمة وعدم كفاية الاستهلاك
في زوال الحرمة ، وطرو حرمة الأكل على شيء معد للأكل ، فساد له .
واما سند الرواية فضعيف ، لأن الراوي عن زكريا بن آدم في نقل
الشيخ هو : الحسن بن مبارك ، وفي نقل الكليني : الحسين بن مبارك .
والأول غير معروف بنحو يظن رجوعه الى الثاني . والثاني غير موثق .
ومنها : رواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألته
عن الدن يكون فيه الخمر ، هل يصلح أن يكون فيه خل ، أو ماء ، أو
كامخ . أو زيتون ؟ قال : إذا غسل فلابأس . وقال : في قدح أو إناء
يشرب فيه الخمر . قال : تغسله ثلاث مرات . وسئل أيجزبه أن يصب
فيه الماء ؟ قال : لا يجزبه حتى يبدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات ، (١) .
ودلالة الرواية على النجاسة تامة بلحاظ الأمر بالغسل وتعليق نفي البأس عليه
ووضوح كون الغسل مقصوداً بعنوانه كما هو ظاهره . لا لأجل الإزالة
بقريئة الأمر بتثليث الغسلات مع ذلك . والسند تام أيضاً .

ومنها : رواية الكليني ، عن محمد بن يحيى ، عن بعض أصحابنا ، عن
أبي جميل البصري عن يونس بن عبد الرحمان عن هشام بن الحكم : « أنه

سأل أبا عبد الله (ع) عن الفقاع فقال : لا تشربه فإنه نمر مجهول ، فإذا أصاب ثوبك فاغسله (١) .

والأمر بالغسل ظاهر في النجاسة بالملاكات المتقدمة ، وهو تفريع على خربة الفقاع فيكون ظاهراً في نجاسة كل نمر ، فالدلالة ثامة . وأما السند فطريق الكليني المذكور ، فيه ارسال ، والشيخ الطوسي نقله بلا ارسال (٢) مع أن صاحب الوسائل (قدس سره) لم يشر الى هذا الفرق بين الطريقتين في الموضع الاول وهناك نقطة ضعف مشتركة بين الطريقتين ، وهي ورود أبي حملة أو أبي جميل في السند فالرواية ساقطة سنداً .

ومنها : نفس رواية عمار السابقة ، بإحاط زيادة جاءت في طريق الشيخ ولم ينقلها الكليني ، وهذه الزيادة بنفسها تدل على النجاسة ، وهي انه : « سأله عن الاناء يشرب فيه النبيذ . فقال : تغسله سبع مرات وكذلك الكلب » . والأمر بالغسل سبعاً وإن كان لابد من حمله على الاستحباب ، لكفاية الثلاث في التطهير من الخمر وعدم تقبل الارتكاز احتمال أشدية النبيذ من الخمر ولكنه على أي حال يستأنس به للحكم بالنجاسة ، لأن النجاسات الخفيفة لم يرد بشأنها الأمر بالغسل سبعاً ولو استحباباً ، فما يرد فيه ذلك يفهم كونه نجاسة حقيقية لا تنزيهية ، وإن كان تسبيح الغسل تنزيهياً .

ومنها : رواية عمار عن أبي عبد الله (ع) : « قال : لا تصل في بيت فيه خمر ولا مسكر ، لأن الملائكة لا تدخله . ولا تصل في ثوب قد أصابه نمر أو مسكر حتى تغسله » (٣) .

وهي تدل على النجاسة : أولاً : بلحاظ النهي عن الصلاة في ثوب

(١) وسائل الشيعة - الباب - ٣٨ - من أبواب النجاسات .

(٢) وسائل الشيعة - الباب - ٢٧ - من أبواب الأشربة المحرمة .

(٣) وسائل الشيعة - الباب - ٣٨ - من أبواب النجاسات .

أصابه خمر ، فإن اطلاقه لغرض عدم بقاء عين الخمر يدل عرفاً على كون المانعية بسبب النجاسة ، لا بسبب عين الخمر بعنوانه . وثانياً : بلحاظ جعل الغاية للنهي ، الغسل ، فإن ذلك يؤكد كون أساس المانعية هو النجاسة لظهور مادة الغسل في كونها تنظيماً وإزالة للقدر .

وقد يستشكل : بناءً على كون النهي الأول في الرواية تنزيهاً ، ولو بمناسبة نوع التعليل فإن ذلك يوجب سياقياً - ثم ظهور النهي الثاني في الالتزام وأما من ناحية السند فالرواية صحيحة ، ولو بلحاظ سندها في التهذيب على الأقل ، إن لم يتم سندها في الاستبصار .

ومنها : صحيحة الحلبي قال : « سألت أبا عبد الله (ع) : عن دواء عجن بالخمر : فقال لا والله ما أحب أن أنظر إليه ، فكيف أتداوى به ؟ » (١) انه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير ، وترون أناساً يتداوون به ، (١) والرواية تامة سنداً . والاستدلال مبني على التمسك باطلاق ما في الحديث من التنزيل ، المقتضى لترتب أحكام لحم الخنزير على الخمر ، ولحم الخنزير له حكمان : أحدهما : ثابت بالضرورة من الدين وهو الحرمة والآخر : ثابت بالضرورة من الفقه وهو النجاسة . فيحكم على الخمر بالحرمة والنجاسة . وكون الملاحظ في السؤال جواز الاستعمال وحرمة لا يوجب هدم لإطلاق التنزيل المؤكد للحرمة بضم النجاسة إليها .

وهنا إشكال عام في التمسك باطلاقات أدلة التنزيل في حالة وجود القدر المتيقن من ناحية نفس الكلام ، وحاصله : ان الاطلاق ان كان ناشئاً من مقدمات الحكمة المعروفة فلا يضر به وجود القدر المتيقن ، وأما اذا كان ناشئاً من نكته خاصة مبنية على عدم وجود القدر المتيقن من ناحية الكلام فينلزم بوجودها . والاطلاق في دلائل التنزيل ليس من قبيل الأول ، لوضوح ان مقدمات الحكمة إنما تجري دائماً في طرف الموضوع

(١) وسائل الشيعة - الباب - ٢٠ - من أبواب الأشرية المحرمة .

للقضية الحمالية لا في طرف محمولها ، فاذا قيل : الفقيه عالم ، يثبت بمقدمات الحكمة ان كل فقيه عالم ، لا ان الفقيه عالم بكل علم ، بل يكفي أن يكون عالماً بعلم واحد لأن المحمول يلحظ بنحو صرف الوجود . وفي دليل التنزيل قد وقع التنزيل محمولاً قبل مثلاً : الحمر كلحم الخنزير أو الطواف صلاة فيكفي صرف التنزيل ولو لم يحفظ أثر لاشباع حاجة القضية الى محمول ، فيثبت بالاطلاق : ان كل طواف صلاة لا أن الطواف بمنزلة الصلاة في كل منازلها وشؤونها . وإنما ينعقد الاطلاق في دليل التنزيل بدلالة الاقتضاء العرفية في حالة عدم وجود قدر متيقن في البين ، لأن ظهور الكلام في إقادة أمر عملي مع عدم التعيين ، وعدم التعيين يوجب فهم الاطلاق . وأما مع وجود المتيقن بقربة خاصة أو بالانساق الارتكازي لأثر مخصوص لاظهريته ووضوحه فلا موجب للتمسك باطلاق دليل التنزيل لاثبات سائر الآثار .

والجواب على هذا الاشكال : ان العناية التي تصحح جعل الطواف صلاة - مثلاً - لها مراتب ، وكلما كان الطواف واجداً لمرتبة أكبر من خصوصيات الصلاة كانت العناية المذكورة أخف ، وبهذه النكتة يثبت الاطلاق في أدلة التنزيل ، أو على الأقل فيما كان بلسان حمل المنزل عليه على المنزل فتدبر جيداً .

ومنها : رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) في حديث النبيذ : « قال : ما يبيل الميل ينجس حباً من ماء ، بقولها ثلاثاً » (١) . ولا شك في وضوح دلالتها ، إلا أنها ساقطة سنداً لوقوع إرسال فيه قبل أبي بصير ومنها : رواية عمر بن حنظلة قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عادينه ويذهب سكره ؟ فقال : لا والله ولا قطرة قطرت في حب الا أهريق ذلك

الحب « (١) .

والاستدلال بها : ان كان بلحاظ الأمر بالاراقة فهذا إنما يدل على النجاسة في غير ما ينحصر عرفاً الانتفاع الملمحوظ فيه بالأكل والشرب كما في المقام . وإن كان بلحاظ ان المخلور لو كان منحصراً في الحرمة لما وجد في مفروض الرواية لأجل الاستهلاك فقد تقدم الاشكال على ذلك . وأما سند الرواية فالاشكال فيه بلحاظ عمر بن حنظلة الذي لم يشهد بتوثيقه صريحاً الا أنه يمكن توثيقه بما صحح من رواية ابن أبي عمير عنه ، أو بشهادة الامام له بأنه لا يكذب في رواية رواها يزيد بن خليفة في مواقيت الصلاة بعد ضم توثيق يزيد بن خليفة بما صحح من رواية صفوان عنه الى ذلك .

ومنها : رواية هرون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله (ع) : « في رجل اشتكى عيذه فنعت له بسكحل يعجن بالخمير . فقال : هو خبيث بمنزلة الميتة ، فان كان مضطراً فليكتحل به » (٢) ويتمسك باطلاق التزويل لاثبات النجاسة . ولكن لا يبعد أن يكون النظر في الرواية الى الحرمة فقط بقربة الترخيص في حال الاضطرار ، مع أن النظر في المنع لو كان الى النجاسة أيضاً لكان اللازم التنبيه على لزوم غسل الظاهر من الموضع ويضاف الى ذلك ضعف سند الرواية بيزيد بن إسحاق .

ومنها : رواية علي بن جعفر عن أخيه . قال : « سأله عن طعام يوضع على سفرة أو خوان قد أصابه الخمر أيؤكل عليه ؟ قال : إن كان الخوان يابساً فلا بأس » (٣) اذ يدعى أن التفصيل بين حالة الرطوبة وعدمها بوجوب إنسباق الدهن العرفي الى محذور سراية النجاسة . وإحتمال : إن يكون

(١) وسائل الشيعة باب ١٨ من ابواب الاشرية المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ٢١ من ابواب الاشرية المحرمة

(٣) وسائل الشيعة باب ٦٢ من ابواب الاطعمة المحرمة

المختلور هو الحرمة التكليفية للأكل من سفرة عليها خمر وفي حالة عدم اليبوسة يصدق هذا العنوان فيحرم . مدفوع : بأن السؤال إنما هو عن وضع الطعام على السفرة لا الأكل ، اللهم إلا أن يكون أخذ ذلك مورداً للسؤال باعتباره مؤدياً عادة إلى الأكل من تلك السفرة ، أو يكون من المحتمل في ارتكاز المنشرة حرمة نفس وضع الطعام على سفرة عليها خمر :

ومنها : رواية يونس في الميتة ، عنهم عليهم السلام : « قالوا : نجسة أشياء ذكية مما فيه منافع الخلق . . . » ، وإنما كره أن يؤكل سوى الأنفحة مما في آنية الجبوس وأهل الكتاب لأنهم لا يتوقعون الميتة والخمر ، (١) . ولولا نجاسة الخمر لم يكن وجه للاجتناب عن الأواني التي يشرب بها . غير أن الكراهة في الرواية ليس لها ظهور في حكم الزامي . والرواية ساقطة سنداً بإسماعيل بن مزار .

ومنها : رواية محمد بن مسلم قال : « سألت أبا جعفر عن آنية أهل الذممة والجبوس . فقال : لا تأكلوا في آنيتهم ، ولا من طعامهم الذي يطبخون ، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر ، (٢) ، وإطلاق النهي لفرض عدم وجود شيء من العين ينسب منه عرفاً للنجاسة . والرواية تامة سنداً .

ومنها : رواية عبد الله بن سنان قال : « سألت أبي أبا عبد الله (ع) وأنا حاضر : إني أعير الدمى ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي ، فأغسله قبل أن أصلي فيه ؟ فقال أبو عبد الله : صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فانك أعرتة إياه وهو طاهر ولم تستيقن

(١) وسائل الشيعة الباب ٣٢ أبواب الاطعمة المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ٧٢ من أبواب النجاسات

أنه نجسه ... (١) ، فان قول السائل واضح في ارتكاز نجاسة الخمر ولحم الخنزير في ذمته . والامام (ع) وإن لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية ، وإنما كان في مقام بيان جريان الاستصحاب ، غير أن سكوته إمعاناً عرفاً لما ظهر من كلام السائل من ارتكاز النجاسة ، والرواية تامة سنداً .

ومنها : ما رواه الشيخ بسند صحيح عن عبد الله بن سنان قال : « سأل أبي أبا عبد الله : عن الرجل يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الخبثي (الجري ظ) ويشرب الخمر فيرده ، أبصلي فيه قبل أن يغسله ؟ قال : لا يبصلي فيه حتى يغسله » (٢) .

وقد ذكر صاحب الوسائل أن الكليني روى الخبر عن خيران الخادم قال : سألت أبا عبد الله ... وذكر مثله . ونقل في موضع آخر عن الكليني الرواية نفسها عن عبد الله بن سنان (٣) ونقل خيران عن الامام الصادق (ع) مباشرة لا يناسب طبقته .

وتقريب الاستدلال بالرواية كما تقدم في الرواية السابقة والأمر بالغسل فيها محمول على الاستحباب بقريضة الرواية السابقة ، غير أن عطف الخمر على الجري مع عدم نجاسته يوجب ضعف استفادة الأمضاء من سكوت الامام عليه السلام .

ومنها روايات البشر من قبيل رواية كردويه قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن البشر يقع فيه قطرة دم أو نبيذ مسكر أو بول أو نحر . قال ينزع منها ثلاثون دلواً » (٤) .

(١) و (٢) وسائل الشيعة باب ٧٤ من أبواب النجاسات .

(٣) وسائل الشيعة باب ٣٨ من أبواب النجاسات .

(٤) وسائل الشيعة باب ١٥ و ١٦ من أبواب الماء المطلق .

وقد تقدمت بعض المناقشات بشأن استفادة النجاسة من روايات النزع في بحث الميتة فلاحظ .

ومنها : رواية علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال : « سألته عن النضوح يجعل فيه النبيذ ، أ يصلح للمرأة أن تضلي وهو على رأسها ؟ قال : لا حتى تغسل منه » (١) . ودلالاتها واضحة ، وسندها معتبر بلحاظ نقل صاحب الوسائل لها عن كتاب علي بن جعفر ، لا بلحاظ ورودها في قرب الاسناد المشتمل على عبد الله بن الحسن .

ومنها : رواية علي بن جعفر أيضاً عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال : « سألته عن رجل يمر بمكان قد رش فيه خمر قد شربته الأرض وبقي نداوته ، أ يصلح فيه ؟ قال : إن أصاب مكاناً غيره فليصل فيه ، وإن لم يصب فليصل ، ولا بأس » (٢) . اذ يستدل بالنهاي عن الصلاة على نجاسة المكان بالخمر وتنجيسه . إلا أن هذا غير متعين في النهي ، فلعلة باعتبار المانعية المستقلة لنداوة الخمر ، كالنهاي عن الصلاة في بيت فيه خمر ويؤيده الترخيص في حال الانحصار دون الإشارة إلى الإبتلاء بمحذور النجاسة . هذه أهم الروايات التي يمكن الاستشهاد بها للنجاسة . وهناك روايات أخرى واضحة السقوط سنداً أو دلالة ، يظهر الحال فيها مما ذكرناه :
المقام الثاني : فيما قد يجعل معارضاً لتلك الروايات ، وهو عدد من الروايات أيضاً :

منها : رواية حفص الأعور قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) :
الذن يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل قال : نعم » (٣) فإنه سواء

(١) وسائل الشيعة باب ٢٧ من أبواب الاثربة المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب النجاسات

(٣) وسائل الشيعة باب ٥١ من أبواب النجاسات

كان السؤال بلحاظ إحتمال النجاسة أو بلحاظ إحتمال الحزاة التكليفية في استعمال ظروف الخمر يدل الجواب على عدم النجاسة . اما على الأول فواضح ، واما على الثاني فلأن الحل لو كان ينجس فليس عرفياً أن يبين جواز وضعه في دن الخمر تكليفاً مع السكوت عما يستتبع ذلك من نجاسة الخل وحرمة إستعماله ، لأن من يضع يريد أن يستعمل ما وضعه عادة . كما أن تقييد الجواب بالفصل - ولو بلحاظ أخبار النجاسة - ليس عرفياً ، لأن ظاهر السؤال النظر الى كفاية التجفيف بعنوانه في دفع المخلور المحتمل فالجواب يدل على كفاية ذلك ، فلو كان دفع المخلور متوقفاً على الفصل على أي حال لم يكن للتجفيف دخل في ذلك . ولكن غاية ما تدل عليه الرواية عدم تنجيس الدن للخل ، وهذا كما يلائم مع طهارة الخمر يلائم أيضاً مع عدم تنجيس المتنجس الأول المخالي من عين النجاسة للمابع ، اذا فرضنا أن التجفيف مساوق لذلك . والرواية ساقطة سنداً بحفص الأهور الذي لم يثبت توثيقه .

ومنها : رواية الحسين بن أبي سارة قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) إن أصاب ثوبي شيء من الخمر أصلي فيه قبل أن أغسله ؟ قال : لا بأس أن الثوب لا يسكر » (١) والاستدلال بها على الطهارة بلحاظ ترخيص الامام في الصلاة في الثوب بدون غسل ، فان قيل : ان هذا إنما يدل على عدم المانعية لا على طهارة الخمر . قيل : انا نضم الى ذلك ارتكاز مانعية النجس الموجب لدلالته بالالتزام على طهارة الثوب ، أو نستفيد الطهارة من التعليل بأن الثوب لا يسكر ، الواضح في أن محلور الخمر منحصر بالأسكار وهو لا يسري الى الثوب ليكون فيه محلور .

ودعوى : ان التعليل أدل على نجاسة الخمر ، لأنه يدل على أن

الثوب لو كان يسكر لما جازت الصلاة فيه وليس ذلك الا لنجاسة المسكر
وبتحصل من ذلك أن الخمر نجس ولكنه غير منجس للثوب .
مدفوعة : بأننا لا نريد بنفي النجاسة عن الخمر إلا المعنى الذي يساق
عدم الفعّال الملاقى به ، اذ لا يترتب حيثئذ أثره على نجاسة الخمر
المأخوذة بنحو لا تسرى بالملاقاة .

هذا مضافاً الى أن قوله : « الثوب لا يسكر » لا يعنى ما ذكر
سواء أريد أنه لا يكون مسكراً للألبسة كما يسكر الخمر شاربه أو أن الثوب
لا يسكر باصابة الخمر له كما يسكر الانسان بشربه للخمر .

أما على الأول ، فيكون مفاد التعليل عرفاً أن الثوب الذي أصابه
الخمر لا يسكر المصلي الذي يلبسه فلا محذور فيه ، وهذا يدل على أن
محذور الخمر بالنسبة الى الصلاة إنما هو مانعية الاسكار ، ومادام لبس
الثوب المذكور لا يوجب اسكار المصلي فلا بأس به ، فيكون دليلاً على
نفي المانعية بملاك النجاسة . وأما على الثاني فلا معنى لدعوى دلالة التعليل
على عدم جواز الصلاة في الثوب لو كان يسكر لنجاسته ، لأن النجس
هو المسكر لا السكران ، والعبارة التي وردت تعليلاً إنما تقال عرفاً في
العادة لبيان أنه لا محذور سوى الاسكار في الخمر ، من دون نظر الى
ما هو الحكم لو فرض محالاً ان الثوب كان مسكراً أو كان يسكر .

وسند الرواية تام ، لأن الحسين بن أبي سارة ثقة . إما لأنه الحسن
ابن أبي سارة الموثق عند النجاشي ، باعتبار أنه لم يذكر حسين بن أبي سارة
بالتصغير في كتب الرجال . وإما لرواية ابن أبي عمير عنه .

ومنها : رواية الحسين بن أبي سارة أيضاً قال : قلت لأبي عبد الله
عليه السلام : إنا نخالط اليهود والنصارى والمجوس ، وندخل عليهم
وهم يأكلون ويشربون فيمر ساقبهم ويصب على ثيابي الخمر . فقال :

لا بأس به ، إلا أن تشتهي أن تغسله لأثره » (١) والدلالة واضحة ، غير أن السند ليس تاماً لاشتغاله على صالح بن ميناة الذي لم يثبت توثيقه .
ومنها : رواية عبد الله بن بكير قال : « سأل رجل أبا عبد الله (ع) وأنا عنده عن المسكر والنبيد يصيب الثوب ، قال : لا بأس » (٢) . وهي تامة دلالة وسنداً ومنها رواية الحسن بن موسى الحنطاط قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يشرب الخمر ثم يمجعه من فيه فيصيب ثوبه . فقال : لا بأس » (٣) . وهي في الدلالة كسابقتها وأما السند فإن كان الراوي هو الحسن كما ذكرناه نقلاً عن الوسائل فهو ثقة ، لرواية ابن أبي عمير عنه ، غير أن الوارد في التهذيب والاستبصار (الطبعة الجديدة) عنوان الحسين بن موسى الحنطاط ، ونفس الحنطاط له نسخة بدل وهي (الحياط) كما في جامع أحاديث الشيعة ، فإن حصل الوثوق بأن أحدهما عين الآخر - ولو بلاحاظ اقتصار كل من الفهرستين على أحدهما ، حيث اقتصر الشيخ في فهرسته على الحسن بن موسى الحنطاط واقتصر النجاشي على الحسين بن موسى الحياط ، ووقوع ابن أبي عمير في الطريق في كل منهما ، وإن كان طريق النجاشي ضعيفاً - فهو ، وإن لم يثبت ذلك - ولو بلاحاظ ذكر الشيخ في رجاله لكلا العنوانين في أصحاب الصادق عليه السلام - لم يتم سند الرواية .

ومنها : رواية على الواسطي قال : « دخلت الجوبرية وكانت تحت عيسى بن موسى على أبي عبد الله (ع) وكانت صالحة ، فقالت : اني أنطيب لزوجي فيجعل في المشطة التي أمتشط بها الخمر وأجعله في رأسي قال : لا بأس » (٤) . والدلالة واضحة ، لأن الخمر أو كان نجساً ففي

(١) و (٢) وسائل الشيعة باب ٣٨ من أبواب النجاسات

(٣) وسائل الشيعة باب ٣٩ من أبواب النجاسات

(٤) وسائل الشيعة باب ٣٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

ذلك بأس كما هو واضح . والاشكال في الدلالة : بأن السؤال إنما هو عن نفس العمل ، لاحتمال حرمة استعمال الخمر بأي نحو ، فلا يدل نفي البأس إلا على عدم حرمة ذلك تكليفاً . مدفوع : بأنه لو سلم عدم انسباق حيثية النجاسة من السؤال فلا أقل من التمسك باطلاق نفي البأس ، لأن التنجيس بنفسه بأس . ولو سلم أن البأس المنفي هو البأس في العمل بمعنى حرمة خاصة لا البأس من ناحيته بنحو يشمل سراية النجاسة ، فلا أقل من كون سكوت الامام عن محذور السراية مع أهميته ودخوله في محل الابتلاء ظاهراً عرفاً في عدم وجود محذور من هذا القبيل . غير أن سند الرواية ساقط بعلي الواسطي .

ومنها : رواية حريز عن بكير عن أبي جعفر (ع) قبل له : « انا لشري ثياباً بصيبيها الخمر وودك الخنزير عند حاكنتها ، أنصلي فيها قبل أن تغسلها ؟ فقال : نعم لا بأس ، ان الله انما حرم أكله وشربه ولم يحرم لبسه ومنه والصلاة فيه » (١) . ورواها حريز عن أبي الصباح ، وأبي سعيد والحسن النبال عن أبي عبد الله (ع) .

وهذه الرواية تامة في نفسها دلالة ، غير أن الذي يضعف أمرها ما تدل عليه ضمناً من جواز الصلاة في جزء من الخنزير ، وهذا يجعل الرواية معارضة لامع روايات نجاسة الخمر فقط ، بل مع روايات نجاسة الخنزير أيضاً ، ومع روايات مانعية ما لا يؤكل لحمه الثابتة في الخنزير بقطع النظر عن نجاسته . ولا يمكن القول : بأن مورد الرواية ليس نصاً في بقاء ودك الخنزير في الثوب الى حين الصلاة ، بل ولا في وجود الرطوبة السارية عند الملاقاة معه . لأن التعليل واضح في جواز الصلاة فيه ، فتكون الرواية بلحاظ جزء من مدلولها ساقطة وجداناً أو بالمعارضة

للدليل القطعي ، وهذا يقتضي سقوط الرواية في تمام المدلول عن الحجية اما لعدم تعقل التبعض في الحجية في أمثال المقام عرفاً ، أو لكون ذلك اشارة نوعية على وجود خلل في الرواية بنحو يسلب الوثوق بها وبخرجها عن دليل الحجية . وأما من حيث السند فالرواية معتبرة لاسيما أن الأربعة الذين يروون الرواية عن الامام فيهم الثقة ، مضافاً الى ما في اتفاق أربعة لم يثبت ضعف أي واحد منهم من تعزيز لسند الرواية .

ومنها : رواية علي بن رثاب في قرب الأسناد قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام (ع) عن الخمر والتبذ المسكر يصيب ثوبي فاغسله أو أصلي فيه ؟ قال : صل فيه إلا أن تقلده فتغسل منه موضع الأثر ، ان الله تعالى إنما حرم شربها ، (١) . والرواية واضحة الدلالة على الطهارة ، وصحيحة السند . ومنها : رواية علي بن جعفر قال : « وسألته عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فأصاب ثوبه ، هل يصلي فيه قبل أن يغسله ؟ فقال : لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا بأس » (٢) والاستدلال بها - بعد ظهور أن الذي أصاب ثوبه هو الماء الذي صب فيه الخمر لا نفس الخمر - موقوف على أن يراد بماء المطر الماء الناشئ من التقاطر ، لا ما هو مطر بالفعل ، فإنه عندئذ يشمل باطلاقه صورة الانقطاع والقلّة ، فيدل على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة الخمر ، وهو كاشف عن طهارته . واما سند الرواية فهو تام .

ومنها : رواية علي بن جعفر الواردة في الصلاة على مكان رش بالخمر وقد تقدم نصها في روايات النجاسة . والتمسك بها لاثبات الطهارة إما بتقريب : التمسك باطلاق قوله « وإن لم يصب فلا يصل » ، فإن مقتضى

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من ابواب النجاسات

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من ابواب الماء المطلق .

إطلاقه صحة الصلاة بمجرد عدم إصابة مكان آخر جاف ، سواء كان الوقت واسعاً بنحو يحف قبل خروجه أولاً ، وسواء كان بالإمكان تجفيفه بالعناية أو وضع شيء بمنع عن السراية أولاً ، بل لعل الغالب إمكان التحفظ بنحو من الانحاء ، فلو كان المكان نجساً ومنجساً للزم التحفظ ولما ارتفع المحذور بمجرد عدم إصابة مكان آخر في حال ارادة الصلاة كما هو ظاهر الرواية .

ولما بتقريب : استفادة ذلك من قوله : ولا بأس ، ، لظهوره في نفي البأس الملحوظ للسائل في مقام الاستعلام ، لو تم استظهار أن البأس المحتمل للسائل هو النجاسة لا ممانعة ندوة الخمر عن الصلاة بالأصالة .
ولما بتقريب : استظهار أن قوله : « وان لم يصب فليصل ولا بأس » ناظر بجملة « فليصل » الى الأذن في الصلاة ، وبـ « لا بأس » الى عدم نشوء محذور وتبعة من ناحية الصلاة ، لأن نفي البأس لو كان بمعنى نفي البأس في إيقاع الصلاة لكان تأكيداً بحتاً ، بخلاف ما اذا فرض نظره الى نفي البأس بلحاظ ما بعد وقوع الصلاة ، وحينئذ يدل على نفي النجاسة كما هو واضح . غير أن هذا مبني على أن يكون الحمل على مثل ذلك التأكيد خلاف الظاهر ، مع أنه عرني في أساليب المحاورة .

ولما بتقريب الاطلاق المقامي وعدم التنبيه على ما يترتب على الصلاة في ذلك المكان عند الانحصار من النجاسة ولزوم غسل الأعضاء بعد ذلك .
الا أن افتراض هذا الاطلاق بلا موجب ، لأنه لم يحرر كون الامام في مقام البيان من سائر الجهات ، فلعله اعتمد في توضيح ذلك على ما تقتضيه القاعدة . والرواية على أي حال ضعيفة سنداً بعبد الله بن الحسن .

ومنها : رواية حفص الأعمور التي جاء فيها : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : اني آخذ الركوة فيقال : إنه إذا جعل فيها الخمر وغسلت

ثم جعل فيها البختج كان أطيب له ، فنأخذ الركوة فنجعل فيها الخمر فنخفضه ثم نصبه فنجعل فيها البختج ، قال : لا بأس به « (١) وهذه الرواية قد يستدل بها على النجاسة باعتبار ورود غسل الركوة فيها ، وقد يستدل بها على الطهارة اما بدعوى : عدم وجود كلمة « وغسلت » في الرواية كما يلاحظ في الطبعة الجديدة من الكافي ، واما مع التسليم بوجودها - كما هو الظاهر لاشتغال الرواية عليها في الطبقات القديمة للكافي وفي نقل صاحب الوسائل عن الكليني - بدعوى : ان الظاهر من الفصل غسل الركوة بالخمر لا غسلها منه ، لأنه ذكر في سياق ما يكون دخيلاً في طيب البختج والفصل الشرعي لأجل التطهير لا دخل له في ذلك ، ولأن الراوي حينما شرح العملية مرة ثانية بقوله : « فنجعل فيها الخمر فنخفضه » لم يشر الى غسل الركوة بغير الخمر . ولكن التعويل على هذه الرواية متعذر حتى لو تمت هذه الدعوى ، لكونها مرفوعة .

ومن هذا الاستعراض يتضح انه ليس لدينا ما تم سنداً ودلالة وحجية على الطهارة في خصوص الخمر الا روايتين ، احدهما لابن أبي سارة والثانية لعلي بن رثاب .

وهناك روايتان تامتان سنداً ودلالة احدهما : تدل على طهارة مطلق المسكر وتشمل الخمر بالاطلاق ، وهي رواية ابن بكير . والآخرى : تدل بالاطلاق على طهارة الخمر ، وهي رواية علي بن جعفر في ماء المطر الذي صب فيه الخمر ، وقد يكون مثلها رواية علي بن جعفر الأخرى الواردة في الصلاة على مكان رش فيه الخمر .

المقام الثالث : في تشخيص الوظيفة الفقهية تجاه الطائفتين المتعارضتين من الروايات ، وذلك من خلال اقتراح عدة مواقف :

(١) وسائل الشيعة باب ٣٠ من ابواب الأشربة المحرمة .

الموقف الأول : طرح الروايات الدالة على الطهارة ، بدعوى سقوطها عن الحجية في نفسها ، فيكون التعارض بين روايات النجاسة وبينها من التعارض بين الحجة واللاحجة . وتقريب ذلك بأحد وجوه :

أولها : أن إعراض المشهور عن العمل بها مع وضوحها وانتشارها في كتب الحديث يكشف كشافاً نوعياً أو شخصياً عن خلل في بعض جهاتها على نحو نخرج عن اطلاق دليل الحجية .

ويرد عليه : ان هذا إنما يتم اذا لم يكن ترك المشهور للعمل بها قائماً على أساس الاجتهاد والصناعة ، واعتقاد اقتضاها لتقديم أخبار النجاسة ، كما يظهر من الشيخ الطوسي قدس سره ، اذ رأينا في نص نقلناه عنه سابقاً أنه يقدم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة لمخالفة الأخيرة للكتاب أو لموافقتها للعامة ، وابن إدريس حينما تعرض لأخبار الطهارة رماها بأنها أخبار آحاد ولم يشر في كلمات المتقدمين الى وجود خلل خاص فيها .

ثانيها : أن أخبار الطهارة مخالفة للكتاب الكريم كما أشار اليه الشيخ الطوسي قدس سره ، بلحاظ دلالة كلمة « رجس » في الآية الشريفة على النجاسة ، والأخبار المخالفة بظهورها للكتاب خارجة عن دليل الحجية ، ويرد عليه ما تقدم من عدم دلالة الآية الكريمة على النجاسة .

ثالثها : ان أخبار النجاسة في نفسها قطعية إجمالاً لاستفاضتها فتكون روايات الطهارة مخالفة للسنة القطعية ، وهي كالمخالفة للكتاب الكريم فوجب الخروج عن اطلاق دليل الحجية .

ويرد عليه : ان جملة من روايات النجاسة قابلة للحمل على التنزه بالجمع للعرفي ، أو قابلة للتقييد حيث تستفاد النجاسة من اطلاقها ، فان أريد الاستفاضة بضم هذه الجملة لم يفد لاثبات عنوان المخالفة الموجبة للسقوط عن الحجية ، وإن أريد إدعاء الاستفاضة بدونها فهو واضح البطلان .

الموقف الثاني : لإعمال الجمع العرفي بتقديم ظهور أخبار الطهارة على ظهور أخبار النجاسة في مقام التوفيق بينهما عرفاً ، وذلك بأحد تقريرين :
أولها : دعوى اشتغال أخبار النجاسة على ما يصلح للحكومة على روايات الطهارة ، وهو صحيح علي بن مهزيار قال : « قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (ع) : جعلت فداك روى زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (ع) : في الخمر يصيب ثوب الرجل ، إنها قالوا : لا بأس بأن تصلي فيه إنما حرم شربها .

وروى عن (غير) زرارة عن أبي عبد الله (ع) : أنه قال : إذا أصاب ثوبك نحر أو لبيل يعني المسكر فاغسله إن عرفت موضعه ، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله ، وإن صليت فيه فأعد صلاتك . فاعلمني ما أخذ به ؟ فوقع بخطه وقرأته : خلد بقول أبي عبد الله (ع) « (١) » ، فإن المراد بقول أبي عبد الله الذي أمر بالأخذ به القول الذي أختص بالنقل عنه ، دون ما كان قولاً لكلا الإمامين ، لأنه هو الذي يصلح أن يميز عن القول المشترك بهذا العنوان عرفاً ، دون العكس ، كما هو واضح وباعتبار النظر في هذه الروايات إلى دليل الطهارة تكون حاكمة عليه .

وتحقيق الكلام في ذلك : أن قول أبي الحسن (ع) خلد بقول أبي عبد الله يمكن تصويره بثلاثة أنحاء :

الأول : أن يكون المقصود جعل الحجية للخبر الثاني بعد قصور دليل الحجية العام عن شمول الخبرين لتعارضهما ، فتكون الرواية من الأخبار العلاجية ولكن في فرض شخصي للتعارض ، ولا شك في لزوم الأخذ بمقتضاه حينئذ ولو خالف مقتضى الأخبار العلاجية ، لأنه أخص منها ، وإن لم يكن ذلك من الحكومة المصطلحة .

الثاني : أن يكون المقصود الكشف عن وجود قصور في كشف الكلام المشترك للامامين عن الواقع ، وإن هذا القصور غير موجود في كشف الكلام المختص بأبي عبد الله ، ولهذا تعين الأخذ به . وعلى هذا يكون بمثابة ما لو صرح الامام بأن كلامي الفلاني لا تأخذ به لأنه كان تقية أو لظروف غير طبيعية ، ولا شك عندئذ في تقدمه بالحكومة لأجل النظر والتفسير ، ولو في مرحلة الكشف عن المراد الجدي .

الثالث : أن يكون المقصود بذلك تكذيب النقل الأول وتصويب النقل الثاني . وبناء عليه لا يكون هذا من الحكومة بشيء ، لأن الحاكم ما كان مفسراً للمحكوم مع الاعتراف بأصل وجوده ، وأما نفي رواية لصدور ما يناقضها المنقول في رواية أخرى فلا يحقق الحاكمية بل التكاذب وبتعبير آخر : أن النظر الموجب للتقدم بالحكومة هو النظر التفسيري لا النظر التكديبي .

أما النحو الأول فهو خلاف الظاهر جداً ، لوجود فرق واضح بين الرواية في محل الكلام والأخبار العلاجية التي لم يشخص فيها مورد معين للتعارض ، الأمر الذي يعين نظر السائل الى استعمال الحكم الظاهري وحال الحجية ، بخلاف الرواية في المقام التي شخص فيها مورد التعارض بنحو يمكن طلب العلم بالحكم الواقعي للمسألة ، وفي مثل ذلك يكون ظاهر السؤال والمراجعة استعمال حكم المسألة واقعاً ، ومعه يكون حمل جواب الامام على علاج مرحلة الحجية خلاف الظاهر .

وأما النحو الثاني فلا قرينة عليه في مقابل النحو الثالث ، سوى ما يمكن أن يستظهر من جواب الامام الذي أضاف فيه القول الى أبي عبد الله لا الى الراوي من الفراغ عن صدور كلا القولين من الأئمة . ولكنه مدفوع بأن التعبير في جواب الامام عن النص المتكفل للنجاسة بقول أبي عبد الله - أو سلم كونه يعني تصويب هذه الاضافة وليس مجرد عنوان

مهرق ومشير الى أحد الخبرين - فغاية ما يقتضيه كون هذا النص صادراً من أبي عبد الله ، لا الفراغ عن صدور كلا النصين . ومما يبعد النحو الثاني : ما سوف يأتي ان شاء الله من ان احتمال صدور نصوص الطهارة تقية موهون جداً . وعليه فان لم نجزم بالنحو الثالث فلا أقل من احتماله بنحو معتد به ، ومعه لا يثبت في الرواية ظهور يقتضي التقدم بالحكومة .

ومما ذكرناه ظهر الحال في رواية خبر ان الخادم أيضاً قال : « كتبت الى الرجل (ع) أسأله عن الثوب يصيب الخمر ولحم الخنزير أبصلي فيه أم لا ؟ » ، فان أصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم : صل فيه فان الله انما حرم شربها . وقال بعضهم : لا تصل فيه . فكتب عليه السلام : لا تصل فيه فانه رجس ، (١) . وهذه الرواية أوضح من الرواية السابقة في النظر الى الحكم الواقعي ابتداءً بنحو تعدد من احدى الطائفتين المتعارضتين ، وهي ضعيفة السند بسهل .

والتقريب الآخر للجمع العرفي : هو حمل أخبار النجاسة على التنزه لصراحة أخبار الطهارة في نفي النجاسة اللزومية ، فيرفع اليد عن الظاهر بقربة الصريح ، وينتج حينئذ عكس ما أنتجه التقريب السابق للجمع العرفي : وقد تقدم منا مراراً ان مجرد كون أحد المتعارضين صريحاً بنحو لا يقبل التأويل بخلاف الآخر لا يكفي للجمع العرفي ، بل لابد من فارق معتد به بين فحوى الدلالة على وجه لا يتحجب العرف في مقام فهم المراد من مجموعها ، وسوف نشير فيما يأتي الى أن في بعض روايات النجاسة من الظهور ما لا يصلح صريح أخبار الطهارة للقربنية عليه في النظر العرفي وان أمكن التأويل عقلاً ، خصوصاً أن نفس استفاضة أحد المضمونين ووروده بكثرة قد لا يساعد عرفاً على حمل كل ذلك على مجرد التنزه والاستحباب

الموقف الثالث - بعد فرض حجية كل من الطائفتين في نفسها وتعذر الجمع العرفي - : يدعى تقديم أخبار النجاسة بحمل أخبار الطهارة على التقية ، إعمالاً للمرجح العلاجي في مقام التعارض .

والتقية تدعى بأحد وجهين :

أولها : ان أخبار الطهارة موافقة لمذهب بعض العامة ، كما أشار الشيخ الطوسي قدس سره .

والتحقيق : ان المشهور في الفقه السني بمختلف مذاهبه هو الحكم بالنجاسة ، حتى ذكر السيد المرتضى قدس سره انه : لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شاذ لا اعتبار بقولهم ، وأكثر من نسب اليهم القول بالطهارة من فقهاء السنة ممن لا يمكن افتراض اتقاء الامام الصادق عليه السلام منهم ، فضلاً عن الباقر (ع) .

فقد قيل : ان الطهارة أحد القولين للشافعي أو قول بعض الشافعية ومن الواضح ان ولادة الشافعي بعد وفاة الامام الصادق ، فلا معنى لاتقائه منه . ونسب القول بالطهارة الى ليث بن سعد ، وهو وإن كان معاصراً للامام الصادق (ع) غير أنه كان يسكن في مصر ، فهل يحتمل عادة ان الامام وهو في الحجاز أو العراق يتقى من فقيه في مصر ، ولا يعنى بما ذهب اليه فقهاء الحجاز والعراق ؟ وإذا افترضنا صدور بعض نصوص الطهارة من الامام الباقر المتوفى سنة ١١٤ هـ كان عدم تعقل اتقائه من ليث في غاية الوضوح ، لأن ليث ولد سنة ٩٣ هـ فيكون عمره حين وفاة الباقر عليه السلام حوالي عشرين عاماً . ونسب القول بالطهارة الى داود المولود سنة ٢٠٢ ، وهو متأخر ولادة عن وفاة الامام الصادق ، فكيف يفرض الاتقاء منه ١٩ ونسب هذا القول أيضاً الى ربيعة ، وهو وإن كان معاصراً للامام الصادق (ع) ولكنه كان فقيهاً منعزلاً ، ولم يتحقق له في حياته

٢٥٠ ————— بحوث في شرح العروة الوثقى

من المقام الرسمي أو الاجتماعي ما يناسب الانقاء منه ، خصوصاً اذا قبلنا صدور بعض النصوص السابقة في الطهارة من الامام الباقر الذي كان ربيعة شاباً عند وفاته . وعليه فافتراض التقية بهذا المعنى غير محتمل عادة في نفسه ، فضلاً عن دعوى صدق عنوان ما وافق العامة على أخبار الطهارة والوجه الثاني : الذي ذكر في تصوير التقية : هو أن تكون روايات الطهارة تقيية من الحكام والسلاطين الذين كانوا يشربون الخمر ولا يتجنبون مساورة .

وهذا الوجه في غاية الغرابة والانحراف عن التفكير السليم الى درجة لم أكن أرى بأن يتفوه به فقيه ، وذلك :

أما أولاً فلأن ما دل على ترجيح المخالف للعامة على الموافق ناظر الى الموافقة والمخالفة بلحاظ ما عليه تدين العامة وشرعهم ، لا ما عليه عمل فساقهم وفجارهم .

وأما ثانياً : فلأنه كيف يمكن أن نحتمل في الأئمة عليهم السلام انهم ينزلون الى مستوى الافتاء بغير الواقع تبريراً لفسق الحكام ، فان مثل هذا لم يكن يصدر من المتعفين من فقهاء السنة أنفسهم ، فكيف يصدر من أئمة أهل البيت ؟ ! وما كان الأئمة يمارسونه من تقية مع الحكام انما يرجع الى التعامل معهم كحكام وعدم التجاهر بعدم صلاحيتهم للحاكمية لا تبريك فسقهم وفجورهم .

وأما ثالثاً : فلأن الخلفاء المعاصرين للامام الصادق لم ينقل في التاريخ أنهم شربوا خمرأ بل لم ينقل ذلك الا عن شواذ من الخلفاء واشباه الخلفاء في عصور أخرى ، ولم يتفق في زمان من تلك الأزمنة أن يكون قد بلغ استهتار الخليفة الى درجة التجاهر بمساورة الخمر وشربه والتصدي للتنكيل بمن يفتي بنجاسته ، وأي فائدة لشاربي الخمر في تطهيره مع التأكيد على حرمة ؟ ! ونحن نلاحظ على عكس

ما ادعى ان الأئمة عليهم السلام شنوا حملة شديدة ضد الفكرة القائلة بإباحة غير الخمر من أنواع الأنبذة التي يسكر كثيرها دون قليلها ، ولم يؤثر عنهم أي تساهل في ذلك ، فلو كان هناك إتجاه نحو مجاملة فسق السلاطين لاقتضى خلاف تلك الحملة ، حتى روي عن الامام الصادق (ع) في شأن النبيذ المسكر : والله انه لشيء ما اتقيت فيه سلطاناً ولا غيره (١) .

ثم ان روايات الطهارة بحسب السنن لا تناسب الحمل على التقية لوضوحها وصراحة بعضها واشتمالها على التعليل بأن الله إنما حرم شربها لا الصلاة فيها ، مع ان لسان التقية عادة لسان الاجمال والاضطراب لا التفصيل والتعليل والتأكيد . وشاهد آخر : إذا لاحظنا رواية حرير وهو عطف ودك الخنزير على الخمر ، مع أنه لم يفت أحد من فقهاء السنة بطهارة شحم الخنزير ولحمه ولم يؤثر عن أحد من المخلفاء انه أكل لحم الخنزير .

ومما تقدم ربما تنقدح صيغة ثالثة للحمل على التقية معاكسة للوجهين السابقين ، وهي حمل أخبار النجاسة على التقية ، لما عرفت من موافقتها للرأي الفقهي العام عند السنة . وهذا حمل معقول في نفسه ، وواجه من الوجهين السابقين للتقية ، ولكنه أيضاً لا يناسب أخبار النجاسة ، لأننا نلاحظ فيها نوعاً من التأكيد البالغ والحث الشديد على التجنب ، والأمر بغسل الملاقى ثلاث مرات كما في رواية عمار ، وعطف النبيذ والمسكر على الخمر ، فلو كان الحكم الواقعي هو الطهارة فلماذا هذا اللاحاح والتأكيد على الغسل والتجنب ؟ ، خصوصاً مع عدم وجوب تعدد الغسل عند العامة وعدم نجاسة الأنبذة ، بل حلية شرب القليل منها عند جملة منهم إذا كان المسكر كثيرها فقط ، فمع ملاحظة جملة من هذه الخصوصيات التي لا تقتضيها التقية يحصل الوثوق بعدم صدور روايات النجاسة تقية .

الموقف الرابع : بعد إفتراض عدم وجود المرجح العلاجي يبنى على التساقط ، ويرجع في الخمر أو في ملاقيه الى أصالة الطهارة ونحوها من الأصول المؤمنة . وهذا الموقف إنما يصح فيما إذا لم يكن في داخل إحدى الطائفتين ما يكون بمثابة العام الفوقي ، بحيث لا يصلح أن يكون طرفاً للمعارضة في المرتبة الأولى ، وإنما يصلح أن يكون مرجعاً بعد تساقط المتعارضين . وأما في حالة اشتغال إحدى الطائفتين على شيء من هذا القبيل فلا بد من الرجوع إليه ، ولا يجوز البناء على التساقط المطلق من الجانبين .

الموقف الخامس : في تحقيق تلك الحالة وإثبات إشغال إحدى الطائفتين على ما يكون مرجعاً بعد التساقط . ولنمهد لذلك بتوضيح الفكرة كبروياً ، فنقول : ان الأصحاب جروا في مورد تعارض الخاصين المطابق أحدهما لعام فوقي على الالتزام بتساقط الخاصين والرجوع الى العام ، بنكته ان العام لا يصلح لمعارضة الخاص المقابل فيكون مرجعاً بعد تساقط الخاصين ، ولكنهم دأبوا في تفسير الوقت حينئذ توجد طائفتان متعارضتان في مسألة بدون جمع أو مرجع على إيقاع التعارض والتساقط بينها جميعاً دون تصنيف لروايات كل من الطائفتين من ناحية درجة دلالتها على الحكم مع أنه قد تشتمل إحدى الطائفتين على درجتين من الدلالة على الحكم ، وتكون الطائفة الثانية كلها صالحة للقربنية على الدرجة الثانية دون الأولى ، ففي مثل ذلك تكون الروايات ذات الدرجة الثانية من الطائفة الأولى بمثابة العام الفوقاني ، وإن كان الموضوع واحداً في جميع الروايات ، غير أن نكته سلامة العام الفوقي عن المعارضة وتعيينه للمرجعية جارية فيها أيضاً وعلى هذا الأساس لابد من إدخال هذا التصنيف في الحساب .

وبناءً على ذلك نقول : إن أخبار النجاسة على مراتب :
المرتبة الأولى : ما كان منها كالصریح في الدلالة على النجاسة بحيث

لا يصح عرفاً حمله على التنزه ، من قبيل موثقة عمار قال : « لا يجزئه حتى يدلّكه بيده ويفسله ثلاث مرات » .

المرتبة الثانية : ما كان ظاهراً في النجاسة مع امكان الحمل على التنزه عرفاً في مقام الجمع ، كاروايات المشتعلة على مجرد الأمر بالغسل .

المرتبة الثالثة : ما كان دالاً على النجاسة بالاطلاق ومقدمات الحكمة وهو أضعف من سابقه دلالة ، وذلك من قبيل ما اشتمل على التنزيل الذي يشمل إطلاقه النجاسة .

المرتبة الرابعة : ما كان دالاً على النجاسة بالامضاء السكوتي عما كشف عنه سؤال السائل من ارتكاز نجاسة الخمر في ذهنه . وقد يتصور أن هذا نحو اطلاق أيضاً فيدخل في المرتبة الثالثة ، ولكن الصحيح انه مرتبة رابعة لأن مثل هذا الامضاء السكوتي يرتفع لو كان في كلام الامام عليه السلام ما يدل على نفي الامر المرتكز ولو بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، اذ لا يصدق السكوت حينئذ ، وإذا كان الاطلاق الحكمي هادماً لهذه الدلالة عند الاتصال فهو مقدم عليها في الحجية عند الانفصال لو وقع التعارض بينهما .

وأما أخبار طهارة الخمر فهي على مرتبتين :

الأولى : ما دل بالصراحة العرفية على ذلك ، كرواية علي بن رآب ورواية ابن أبي سارة .

الثانية : ما دل على طهارة الخمر بالاطلاق ، كرواية علي بن جعفر الواردة في ماء المطر الذي أصابه الخمر ، ورواية ابن بكير الواردة في مطلق المسكر . واما رواية علي بن جعفر الأخرى الواردة في الصلاة في مكان رش بالخمر إذا لم يوجد غيره : فان قيل بأن دلالتها على الطهارة بلحاظ اطلاق الترخيص فيها لفرض سعة الوقت أو إمكان التجفيف كان حالها حال روايته في ماء المطر . وإن قيل بأن دلالتها بظهور نفي البأس

وكل مسكر مائع بالأصالة (١)

في نفي النجاسة كانت مرتبة برأسها بين المرتبتين المذكورتين .
فعلى الأول يتساقط الصريحان من الطائفتين ويقيّد ما دل بالاطلاق
على الطهارة بما يكون ظاهراً في النجاسة . وعلى الثاني يتساقط الصريحان
بالمعارضة وكذلك الظاهران من الطائفتين والمطلقان منها وتنتهي التوبة الى
المرتبة الرابعة من مراتب أخبار النجاسة بوصفها بمثابة المرجع الفوقاني
لعدم سقوطها بالمعارضة مع أخبار الطهارة بسبب عدم صلاحيتها لمعارضة
أخبار الطهارة ، وبذلك تثبت نجاسة الخمر .

(١) الكلام في غير الخمر من المسكرات يقع في مقامين :
أحدهما : في نجاسته كالخمر بعد الاعتراف بعدم كونه خمرأ .
والآخر : في إلحاقه موضوعاً بالخمر لكي يشمل نفسه دليل
نجاسة الخمر .

أما المقام الأول ، فيشتمل على ثلاث جهات :
الجهة الأولى : في نجاسة المسكر من النبذ . وحاصل الكلام في ذلك ،
باسترجاع المواقف السابقة التي ذكرناها في بحث نجاسة الخمر ، لنلاحظ
بعض جهات الامتياز في المقام .

أما الموقف الأول فهو لو تم هناك لجري في المقام بلحاظ أعراض
المشهور طابق النعل بالنعل ، ولكن لا يجري بلحاظ المخالفة للكتاب أو
للسنة القطعية ، لأن الكتاب إنما يتعرض للخمر خاصة ، والسنة ليست
قطعية الا بضم ما هو وارد في الخمر خاصة .

وأما الموقف الثاني ، فالجمع بالحمل على التنزه كما لا يتم هناك لا يتم
هنا أيضاً ، لآباء بعض روايات النجاسة عن الحمل على التنزه كرواية
عمار . وأما الحكومة فهي على تقدير تماميتها تجري في المقام أيضاً ،

لأن قول أبي عبد الله الذي أمر بالأخذ به في صحيحة علي بن مهزيار يشتمل على نجاسة النبيذ أيضاً ، وإن كان معارضه المصرح به في تلك الصحيحة مختصاً بالخمر ، إلا أن المناط في سريان الحكومة شمول ما ثبتت حجته بوجه خاص لغير الخمر . ودعوى : أن غاية ما يثبت بالصحيحة تقديم قول أبي عبد الله على القول الآخر المتضمن لنجاسة الخمر وما يتحد معه في المضمون ، ولا تدل على تقديمه على ما يعارضه بلحاظ مضمون آخر : مدفوعة : بأننا إذا حملنا الأمر بالأخذ بقول أبي عبد الله على جمل حجية خاصة لرواية هذا القول ، فمن الواضح أن هذه الحجية تثبت تمام مضمونه حينئذ ، ولا يعارضه بلحاظ هذه الحجية ما دل على طهارة النبيذ لأن هذه الحجية تختص بالقول المذكور . وإذا حملنا الأمر المذكور على تشخيص ما هو الصادر جداً من غيره فهو أيضاً يعني أن كل ما يعارضه فهو ليس جديداً ، فتم الحكومة على روايات طهارة النبيذ أيضاً .

وأما الموقف الثالث : فهو وإن كان غير تام في الموردين ، كما هو واضح ولكنه هنا أقل سخفاً لعدم استبعاد وجود قول معتد به بطهارة بعض الانبذة التي يسكر كثيرها بل حليتها ، ولكنه على أي حال ليس على نحو يصدق معه عنوان الموافق للعامة على أخبار الطهارة .

وأما الموقف الرابع : فيظهر حاله مما يأتي .

وأما الموقف الخامس ، فتحقيق الحال فيه : أن روايات النجاسة من المرتبة الثالثة والرابعة كانت مخصوصة بالخمر ، وعليه فروايات نجاسة النبيذ المسكر ذات مرتبتين . فمن المرتبة الأولى رواية عمار ورواية علي بن مهزيار اذ ورد فيها عنوان النبيذ ، ولا يمكن عرفاً حملها على التنزه . ومن المرتبة الثانية رواية عمار التي ورد فيها عنوان المسكر في مقابل الخمر والمتيقن منه النبيذ ، ورواية علي بن جعفر الواردة في النبيذ ، ولا يكون

دليلاً على طهارة الخمر . ومن هنا يمكن تصنيف الروايات الدالة على طهارة النبيذ الى عدة رتب :

الأولى : ما دل بالصراحة العرفية على الطهارة ، وهو كل ما كان صريحاً في طهارة الخمر ، ورواية عبدالله بن بكير التي وردت في النبيذ الثانية : ما دل بالظهور ، وهو ما كان دالاً بالظهور على طهارة الخمر على تقدير وجوده ، ويضاف اليه رواية أبي بكر الحضرمي قال : « قلت لأبي عبدالله أصاب ثوبي نبيذ أصلي فيه ؟ قال : نعم . قلت : قطرة من نبيذ قطر في حب أشرب منه ؟ قال : نعم . إن أصل النبيذ حلال وإن أصل الخمر حرام (١) بناء على ظهوره في طهارة النبيذ المسكر ، إما لانصراف السؤال الى خصوص المسكر لوضوح عدم نجاسة النبيذ بمجرد النبيذ ، وإما لاستظهار أن المقصود من التعليل بيان أنه حيث كان النبيذ بعنوانه ليس حراماً كالخمر وإنما يحرم إذا كان مسكراً فلم يحكم بنجاسته أصلاً ، لا بيان أن النبيذ ليس دائماً حراماً كالخمر فلا يكون دائماً نجساً والرواية صحيحة سنداً لثبوت وثاقة أبي بكر الحضرمي برواية الأزدي والبجلي عنه .

الثالثة : ما دل بالامضاء السكوتي على طهارة النبيذ وهو خبر كليب ابن معاوية المتقدم ، وقد تقدم ان ظاهره ارتكاز الطهارة لدى أبي بصير ولم يردع الامام (ع) عن هذا الارتكاز . والخبر معتبر سنداً لرواية صفوان عن كليب .

وعلى هذا الأساس يتساقط الصريحان والظهوران ويتشكل من المرتبة الثالثة من أخبار الطهارة ما يكون بمثابة المرجع التفوي . ولو قطع النظر عن هذه المرتبة تم الموقف الرابع حينئذ من التساقط المطلق والرجوع الى

الأصول للنافية .

الجهة الثانية : في نجاسة المسكر من غير النبيذ مما هو معد للشرب وتوضيح حكمه : انا اذا قلنا بطهارة النبيذ المسكر فغيره طاهر أيضاً كما هو واضح ، وان قلنا بنجاسته فقد يقال : بأنه لا موجب لاسراء النجاسة الى غير النبيذ ، إما بتقريب : ان روايات النجاسة أخذ في موضوعها عنوان الخمر والنبيذ ولم يؤخذ المسكر على إطلاقه ، الا في رواية لعمار : « لاتصل في بيت فيه خمر ولا مسكر . . . » ولا تصل في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر ، وهي غير تامة دلالة ، لأن السياق يقتضي الحمل على التنزه بقريئة تنزيهية النهي الأول .

ولما بتقريب : ان مادل على طهارة الخمر أو النبيذ المسكر إنما سقط عن الحجية في مقابل معارضه ، بلحاظ صحيحة علي بن مهزيار الآمرة بالأخذ بقول أبي عبد الله ، والوارد في هذا القول عنوان « خمر أو نبيذ يعني المسكر » ، وكلمة « يعني المسكر » بمعنى ارادة النبيذ المسكر لا تفسير النبيذ بطبيعي المسكر ، ولا أقل من احتمال ذلك ، فلا يبقى موجب لاسقاط مادل على طهارة غير النبيذ من المسكرات عن الحجية في مقابل معارضه .

ويرد على التقريب الأول : أولاً : ان رواية عمار المذكورة تامة دلالة كما تقدم ، فتكفي دليلاً لاثبات المدعى . وثانياً : ان خصوصية النبيذ في عنوان النبيذ المسكر ملفية بالارتكاز العرفي ، ومع إلغائها تدل نفس لنصوص النجاسة في النبيذ المسكر على النجاسة فيما كان من قبيله من المسكرات ويرد على التقريب الثاني : انه لا يوجد هناك فيما تم من روايات الطهارة ما يدل على طهارة المسكر بصورة مستقلة ، ليدعى التمسك به لاثبات طهارة غير النبيذ من المسكرات ، بل لنصوص الطهارة بين ما هو وارد في الخمر ، أو في النبيذ ، أو في النبيذ والمسكر كرواية عبد الله بن

بكبر ، والأول والثاني لا يمكن التمسك بهما لإثبات طهارة غير الخمر والنبيد بعد البناء على نجاستهما كما هو واضح ، والثالث لا يمكن التفكيك فيه عرفاً بين النبيد وغيره لصراحته في عدم الفرق .

الجهة الثالثة : في المسكر المائع غير المتعارف شربه خارجاً ، وهذا عنوان ذكره السيد الاستاذ لتطهير (الاسبرتو) . وقد يستفاد من كلماته عدة نكات في مقام اثبات طهارته :

الاولى : ان الحكم بالنجاسة ينشأ من صحبة علي بن مهزيار ، وهي غير مشتملة على محل الكلام لاختصاصها بالخمر والنبيد .

الثانية : دعوى الانصراف في المطلقات الى المتعارف .

الثالثة : لو سلم عدم الانصراف يقع التعارض بين أخبار الطهارة وأخبار النجاسة ، ولا موجب لترجيح أخبار النجاسة بلحاظ موافقة أخبار الطهارة لعمل العامة كما كان يقال في الخمر ، لأن المسكرات غير المعتاد شربها لم تكن موجودة وقتئذ لم يعرف موقف العامة منها .

والتحقيق : انا اذا بنينا على طهارة غير الخمر من المسكرات قلنا بالطهارة في المقام أيضاً والا كان مقتضى اطلاق عنوان المسكر في مثل موثقة عمار النجاسة في محل الكلام ، ولا تفيد النكات المذكورة .

اما الاولى ، فلأن ما يكون دليلاً على طهارة غير المعتاد من المسكر نفس الروايات الواردة في طهارة الخمر والنبيد بلحاظ اطلاقها فاذا استفدنا من صحبة ابن مهزيار أنها في مقام اسقاط هذه الروايات عن الحجية بوجه وإثبات الحجية لأخبار النجاسة فلا يمكن التمسك باطلاق روايات الطهارة حينئذ ، إذ لا معنى لدعوى بقائها على الحجية أو الجدية بلحاظ فرد نادر وهو المسكر غير المتعارف فقط ، مع سقوطها عن الحجية أو الجدية في جل مدلولها . نعم لو كان هناك خبر وارد في خصوص ذلك

الفرد النادر لم يكن موجب لاسقاطه عن الحجبة أو الجدبة .
 وأما الثانية : فلأن انصراف المسكر الى ما هو المتعارف شربه إن كان بلحاظ ان القسم الآخر نادر ولا وجود له عادة في عصر صدور النص ، فيرد عليه : ان مجرد ندرة الوجود في عصر صدور النص لا توجب الانصراف ما دامت نسبة انطباق جامع المسكر بما هو مفهوم على الفرد النادر وغيره بنحو واحد . وان كان بلحاظ ان مناسبات الحكم والموضوع عرفاً تقتضي اختصاص الموضوع بما يكون معداً للشرب ، ففيه : انا لا نسلم وجود مثل هذه المناسبات في الارتكاز العرفي ، لان العرف لا يأتي بارتكازه عن كون الاسكار بنفسه نكتة للنجاسة سواء تعارف الشرب أولاً ، ومعه لا موجب لتقييد الاطلاق .

وأما الثالثة : فيرد عليها أولاً : أنه لو كانت طهارة المسكر غير المعتاد مفاد رواية خاصة مبتلاة بالمعارض لا يمكن أن يدعى انه لا موجب لترجيح معارضها عليها ، اذ لم يثبت موافقتها للعامة ، ولكن الواقع ان دليل طهارة مطلق المسكر دليل واحد وكذلك دليل نجاسته ، وبعد التعارض بينهما واعمال المرجح العلاجي في اسقاط دليل الطهارة لموافقته لعمل العامة بحسب القرض في جل مدلوله وهو المسكر المتعارف وتقديم دليل النجاسة عليه لاعمى للاحتفاظ لدليل الطهارة بالحجبة على نحو التكافؤ مع معارضته بلحاظ الفرد النادر خاصة وهو المسكر غير المتعارف ، لأن السند واحد والمفروض سقوطه بأعمال المرجح العلاجي .

وثانياً : انا لو افترضنا ان المسكر غير المتعارف بنفسه مورد لروايتين متعارضتين ، فكيف يتصور أن التقية تقتضي الافتاء بطهارة الخمر ولا تقتضي الافتاء بطهارة سائر المسكرات ؟ ! اذ من الواضح ان الافتاء بنجاسة أي مسكر افتاء بنجاسة الخمر ، لعدم احتمال أسوئية غير الخمر ، وعليه فنفس

النكته التي يفترض اقتضاؤها لحمل نصوص نفي النجاسة عن الخمر على التقية تقتضي أيضاً حمل نصوص نفي النجاسة عن غيره من المسكرات على التقية أيضاً .

ثم ان السيد الامتاز فرع على طهارة المسكر غير المتعارف الحكم بطهارة (الاسبرتو) المتخذ من الأخشاب ، أو المتخذ من الخمر المبر عنه بجوهر الخمر المتحصل بتبخير الخمر وأخذ عرقها ، لأنه من المسكر غير المتعارف شره ولا يصدق عليه عنوان الخمر . أما ما كان منه متخذاً من الأخشاب فعلم حرمة واضح ، وأما ما أخذ من الخمر بالتبخير فلأن التبخير يوجب الاستحالة كما في تبخير البول وغيره .

والصحيح : ان ما يتخذ من الأخشاب ليس مسكراً ، بل هو سم قاتل . وتوضيح ذلك : ان مادة المسكر وهي الكحول من مشتقات الفحوم الهيدروجينية التي هي من مشتقات الكيمياء العضوية ، ويراد بالكيمياء العضوية : العلم الذي يبحث في تركيبات الفحم والهيدروجين والأكسجين وأحد المركبات التي اكتشفت في هذا العلم مركب من الفحم والهيدروجين وتسمى بمركبات الفحم الهيدروجينية ويكثر وجودها في البترول وغيره وهي سم قاتل . إلا أنه يمكن إجراء تعديل كيميائي عليها بأن تستبدل ذرة من الهيدروجين منها بمركب كيميائي يشتمل على الهيدروجين والأكسجين بنسبة تختلف عن نسبتها في الماء ، وبذلك تتحول الى مادة أخرى تسمى بالكحول فإذا استبدلت منه ذرة واحدة يسمى بالكحول الأحادي ، وإذا استبدلت فرتان يسمى بالكحول الثنائي وهكذا . وأخذ هذه اللرات منه يخفف سميته أو يزيلها . فالكحول الثنائي وما بعده ليس فيه سم وتظهر فيه حلالة كحلالة السكر ، وليس فيه اسكار أصلاً . والكحول الأحادي خفيف السمية وهو الذي ينشأ منه الاسكار ويشتمل على الفحم ، وكما

ازداد الفحم فيه ازدادت سميته . وكما أن زيادة الفحم عامل موجب لزيادة السمية كذلك قلة الفحم توجب زيادة السمية أيضاً ، باعتبار أنها توجب سيولته الشديدة المساعدة على انتشاره في الجسم وتسميمه له ، وهذا يعني أن ما يشتمل على فحم أكثر في حد ماسم ، وما يشتمل على فحم أقل من حد ماسم أيضاً ، والمرتبة الوسطى تكون مرتبة ضعيفة من السمية غير قاتلة وهي الاسكار . والكحول في هذه الحالة الوسطى لا تقتل بما هي سم وإنما يحدث الموت عند الإفراط في استعمالها باعتبار أنها تسد منافذ الدماغ فتمنعه عن أخذ بقية المواد الضرورية للحياة فيتوقف الدماغ ويموت الانسان ، حيث أن مادة الكحول بنام مراتبها تنجح نحو الدماغ فإذا ما زلت إلى المعدة شقت طريقها مباشرة إلى الدماغ ، وبذلك تختلف عن سائر المخدرات الأخرى كالأفيون والبنج التي تجري في المجاري الطبيعية في المعدة وتنتشر في تمام الجسم .

ثم إن مادة الكحول ثارة : لا تملأ بمائع آخر وهي التي يطلق عليها اسم الكحول كيميائياً ، وأخرى : تملأ بمائع آخر يخففه وهو الأسبرتو وهذا على قسمين : كامل وهو ما كانت نسبة الكحول فيه تقارب ثلاثة أرباع ، وناقص وهو ما كانت نسبة الكحول فيه حوالي النصف وهو المتعارف المستعمل طبيياً ، وهذا لا يقتل وليس سمياً ، وإنما إعتاد المخضرون لهذه المادة على أن يضيفوا إليه مادة خارجية سامة لأجل هيباتته من الاستمرار في مجال اللهو ، وضمان استعماله في الأغراض الطبية والصحية .

وعلى هذا الضوء نقول : ان الأسبرتو المتخذ من الأخشاب ليس هو المتعارف في المجال الطبي ، وإنما يستعمل عادة لتحليل بعض المواد والعناصر وهو سم محض ، لان عنصر الفحم فيه أقل من الحد الذي يكون نسبة الفحم في المسكر ، وقد يسمى في لغة العلم بالكحول الميثرية . وهذا يعني

انه ليس مسكراً ليكون الحكم بطهارته استثناء من حرمة المسكرات ، لأن الامسكار ليس الا تلك المرتبة الضعيفة من السمية التي تحصل في الكحول الاحادية عند توازن معين بين السيولة ومقدار الفحم ، فاذا زادت السمية وأصبحت قاتلة نتيجة اختلال هذا التوازن لم تكن المادة من المسكر بشيء بل من السموم .

واما الاسبرتو المتخذ من الخمر فهو أيضاً ليس الاسبرتو المتعارف طبيّاً ، فان المتعارف لا يتخذ من الخمر ، وانما تتخذ من الخمر الطبيعي الخمور المركزة التي يعتادها أهل الفسوق والفجور ، والتي يؤدي التركيز الى كون نسبة الكحول فيها أكبر . فهي الثلث أحياناً والنصف أحياناً أخرى وبالتقطير يتناقص باستمرار المائع المختلط بالكحول وتكبر نسبة الكحول ولا يؤدي ذلك الى الاستحالة وخروجه عن كونه نحرّاً بل هو نحر مركز وأقسام الخمور التي استحدثها الشيطان الأوربي الحديث كلها من هذا القبيل وقياس ذلك على تبخير البول حيث يستحيل المائع المتصل بتبخيره ويخرج عن كونه بولاً قياساً مع الفارق ، لأن التبخير يوجب تصاعد الاجزاء المائية من البول وانفصالها عن بقية الاجزاء ومعه لا يصدق عنوان البول على تلك الاجزاء المائية المنفصلة ، واما تبخير الخمر فهو لا يوجب تجريد المائع عن مادة الكحول بل جعل نسبة هذه المادة فيه أكبر ، ومن الواضح ان خمرة الخمر عرفاً بهذه المادة .

واما ما هو المتعارف في المجال الطبي خارجاً فلا يؤخذ من الخمر بل من مواد أخرى ، ولا شك في كونه مسكراً ، وفي أن سميته أحياناً ليست الا بسبب اضافة بعض السموم اليه ، وان عدم تعارف شربه عند الفساق نشأ من ذلك . وطهارته مبنية على دعوى : اختصاص النجاسة بالخمر أي المسكر المتخذ من العصير العنبى . وقد إتضح حتى الآن ان أدلة النجاسة

في المقام لا تكون حجة الا في اثبات نجاسة الخمر خاصة ، وبذلك نصل الى الحديث عن الإلحاق الموضوعي .

المقام الثاني : في إلحاق المسكرات عموماً بالخمر إلحاقاً موضوعياً ، لكي يكفي نفس دليل نجاسة الخمر للحكم بنجاستها .

والإلحاق الموضوعي تارة : يكون إلحاقاً لغوياً وأخرى : إلحاقاً تعديلاً بدليل حاكم شرعي ، فهذا بحثان :

البحث الأول : في الإلحاق اللغوي ، وتوضيحه : انه لا اشكال في كون المسكر المتخذ من العصير العنبى خمرأ ، كما لا شك في أن الخمر يطلق تارة عليه وأخرى على طبيعي المسكر المائع . وهذا الأخير اما أن يكون معنى مجازياً للمشابهة ، وإما أن يكون بنحو الاشتراك اللفظي بين الخاص والعام ، واما أن يكون هو المعنى الحقيقي الوحيد ويكون المسكر العنبى مورداً للاستعمال بلحاظ كونه فرداً منه . فعلى الثالث تثبت نجاسة المسكرات المائعة بنفس دليل نجاسة الخمر ، وبذلك يخل بعض ما تقدم من افتراضات كافتراض كون رواية عبد الله بن بكير مثلاً دالة على طهارة الخمر بالاطلاق ونحو ذلك . واما على الاولين فلا يمكن اثبات نجاسة مطلق المسكر بدليل نجاسة الخمر ، اما على الاول فواضح ، واما على الثاني فلأن حمل المشترك اللفظي على أعم معنييه يحتاج الى قرينة .

والظاهر ان الاحتمال الثالث ساقط ، اذ مضافاً الى تنصيص بعض اللغويين على اختصاص الخمر بالمسكر العنبى ، ومساعدة الفهم العرفي على ذلك ، توجد عدة طرائف من الروايات تؤيد الثنائية بين الخمر والمسكرات غير المتخذة من العصير العنبى ، لعلها تبلغ بمجموعها حد الاستفاضة والتواتر ، وهي كما يلي :

أولاً : روايات النجاسة التي عطف فيها المسكر أو النبيذ على الخمر

كقوله في موثقة عمار : « لا تصل في ثوب قد أصابه نحر أو مسكر »
ورواية علي بن مهزيار : « إذا أصاب ثوبك نحر أو نبيذ يعني المسكر
فاغسله » ، فجعل النبيذ أو المسكر قسيماً للخمر شاهد على اختصاص كلمة
الخمر بالمسكر العنبي .

ثانياً : ماورد في المقارنة من حيث الحرمة بين الخمر والنبيذ ، فعن
محمد بن عبدة النيسابوري قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : القدح من
النبيذ والقدح من الخمر سواء ؟ قال : نعم سواء . قلت : الحد فيها
سواء ؟ قال : سواء » (١) .

ثالثاً : ما دل على : ان الخمر لم تحرم لأسمها ولكنها حرمت لعاقبتها
فما فعل فعل الخمر فهو نحر (٢) فإن هذا يدل على أن الخمر إسم لكل مسكر
والا لم تكن هناك حاجة في تعميم الحرمة الى القول بأن الحرمة تدور مدار
العاقبة لا الاسم .

رابعاً : ما دل من الأخبار وفيها الصحاح على : أن الله تعالى حرم
في كتابه الخمر ، ورسول الله (ص) حرم غير الخمر من المسكرات والله
أمنى ذلك (٣) .

وهذا الذي استقر بناه من اختصاص الخمر بالمسكر العنبي لغة يطابق
نكتة واقعية أيضاً ، وهي : أن الكحول - التي هي مادة الاسكار - الأصل
فيها هو مسكر العنب ، وحينما يراد اتخاذ المسكر من غير العنب يتعين تحويل
سكره الى سكر عنبي ، ثم يحول الى الخمر . ولعل هذا الاكتشاف يبرز
السر في أن العنب خصص من بين سائر المواد التي يصنع المسكر منها

(١) وسائل الشيعة باب ٢٤ من أبواب الأشربة المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ١٩ من أبواب الأشربة المحرمة

(٣) وسائل الشيعة باب ١٥ من أبواب الاشربة المحرمة

بالروايات الدالة على : أن حصة من العنب للشيطان .

البحث الثاني : في الإلحاق بدليل حاكم . وهذا ما قد يستشهد له بعدة روايات ، من قبيل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام : وقال : قال رسول الله (ص) : الخمر من خمسة : العصير من الكرم والتقبع من الزبيب ، والبتع من العسل ، والمرز من الشعير ، والنبيل من التمر « (١) :

والتحقيق : أن هذه الرواية وأمثالها كما قد تحمل على عناية الحكومة وتوسعة الموضوع لإدعاء بافتراض استعمال كلمة الخمر في معناه الخاص وتطبيقه بالعناية على غير أفرادها ، كذلك يمكن أن يكون التطبيق حقيقياً بافتراض استعمال كلمة الخمر في المعنى الأعم وهو طبيعي المسكر ، وتكون العناية في استعمال الكلمة لا في التطبيق . ولأن تم الاستدلال عن النجاسة بالرواية على التقدير الأول . نمسكاً باطلاق دليل التنزيل مثلاً . فلا يتم على التقدير كما هو واضح : والتقدير الثاني إن لم يكن هو الأظهر إذ جعل المسكر العنبي في مقابل سائر أنواع المسكر وهو لا يناسب إدعاء كونها منه ، فلا أقل من عدم أظهيرية التقدير الأول : ودعوى : أن التقدير الثاني يقتضي تفريغ الجملة من المولوية وهو خلاف الظاهر ، مدفوعة : بأن الاسكار لما كان ذا مراتب ، وكانت بعض مراتبه الخفية محل الكلام في إستنباعها للحمة كان من شأن الامام أن ينبه على أن المسكر المحرم يشمل تمام تلك المراتب .

وقد يقال : انه لو دل دليل على أن المسكر خمر إستبعد فيه التقدير الثاني ، إذ لو أريد بالخمر المعنى الأعم لكان مرجعه الى أن المسكر مسكر وهو لا يحصل له ، فيتعين حينئذ حمله على التنزيل وقطيق المعنى الأخص

وإن صار جامداً بالعرض (١) .

للخمر على طبيعي المسكر بالحكومة ، فيستدل بإطلاقه على إثبات النجاسة ولكن هذا الاستدلال غير تام أيضاً .

أما أولاً : فلأن كلمة الخمر حتى مع استعمالها في المعنى الأعم تحمل ضمناً على الإشارة الى الحرمة الممهودة المرتكز ثبوتها للمسكر في الجملة ، فيكون مفاد « كل مسكر نحره » : الإشارة الى أن ما هو المسكر الحرام ينطبق على كل مسكر ، ولا يتعين عندئذ الحمل على الحكومة والتزويل .

وأما ثانياً : فلأن مثل هذا اللسان لم يرو في رواية صحيحة ، إلا في رواية علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي (ع) « قال : إن الله عز وجل لم يحرم الخمر لإسمها ، ولكن حرّمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو نحر » (١) ، وحيث أن التزويل هنا فرع على الحرمة ، فلا إطلاق فيه يقتضي ثبوت غير الحرمة من الآثار .

وقد تلخص من مجموع ما ذكرناه : أن الصحيح هو التفصيل بين الخمر وغيره من المسكرات ، فالأول يحكم بنجاسته إضافة الى حرمة ، والثاني يحكم عليه بالحرمة فقط دون النجاسة :

(١) قد يقال في مقام تقريب نجاسته بعد الانجساد : وأنه كان نجساً ولم يطرأ عليه مطهر (٢) . غير أن منهج البحث في المقام باعتباره شبهة حكمية يقتضي الفحص عن أن دليل نجاسة الخمر هل يمكنه أن يشمل بعد الانجساد اما بإطلاق أو بضم الاستصحاب أولاً ؟ ، فان تعذر ذلك كان الأصل عدم النجاسة الذاتية ، ولا يلزم في ارتفاع النجاسة الذاتية ورود المطهر بل يكفي في ارتفاعها ارتفاع موضوعها بنحو لا يجري الاستصحاب

(١) وسائل الشيعة - الباب - ١٩ من أبواب الأشربة المحرمة

(٢) التقيح ج ٢ ص ١٠١ .

لا الجامد كالبنج (١) وإن صار مائعاً بالعرض .

ولا إشكال في عدم إمكان التمسك باطلاق دليل نجاسة الخمر لعدم خيرية العين المنجمدة ، وأما إستصحاب النجاسة العينية فلا بأس بجريانه بناءً على عدم كون الخمر مقوماً لموضوع النجاسة عرفاً ، وكون الموضوع العرفي ذات الجسم المحفوظ في حالتي الميعان والانجماد ، هذا كله بقطع النظر عما يستفاد من روايات إنقلاب الخمر خلاً ، من كفاية ذهاب اسم الخمر في إرتفاع المخدور ، فإن ذلك يدل على مطهرية ذهاب اسم الخمر مطلقاً ولو لم يصدق عنوان الخل . فإن قيل : بأن إنجماد الخمر يؤدي الى خروجه عن كونه خمراً ولو لزوال مادة الكحول لسرعة فنائها وكون المنجمد خصوص العنصر المائي منه ، حكم بطهارته . وقد يأتي لهذا الكلام مزيد تنعيم في بحث المطهرات (١) الكلام تارة : يقع في الصفري أى في مسكربة الجامد ، وأخرى في نجاسة الجامد على تقدير مسكربته ، وأما الصفري فالظاهر ان البنج ونحوه من المخدرات ليس من المسكرات بحسب الفهم العلمي والعرفي معاً اما الفهم العلمي : فهو يرى تقوم المسكر بمادة الكحول التي من خصائصها إختراق المعدة والانجاء رأساً إلى الدماغ ، بينما كل المخدرات - عدا الحشيشة - لا تنتشر في الجسم الا بالطريق الطبيعي ، ولهذا يتصور البنج الموضعي دون المسكر الموضعي وأما الفهم العرفي : فهو يفرق بين الاسكار والتخدير كما يفرق بين الحار والبارد فليس كل حالة تقابل الصحو سكرأ عرفاً ، بل إن ما يقابل الصحو إن كان حالة تقتضي غالباً النهيج فهي السكر ، وإن كانت تقتضي عادة الانكماش فهي الخدر . وعلى هذا الأساس لا تكون المخدرات غير الحشيشة محرمة بعنوانها الأولي ، وإنما هي محرمة بعنوان كونها مضرّة والفرق العملي بين الحرمتين يظهر في الاستعمالات الضييلة التي لا يترتب عليها ضرر ، فإنها

(مسألة ١٠) : ألحق المشهور بالخمر العصير للعنبي إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه وهو الأحوط وإن كان الأقوى طهارته

ليست بمحرمة على هذا التقدير بينما تكون محرمة على تقدير كون الخمر مسكراً
وأما نجاسة المسكر الجامد فهي على مسلكنا بلا موجب ، لأننا اخترنا
إختصاص النجاسة بالخمر ، ولا شك في عدم صدقه على المسكر الجامد :
وأما إذا بني على تعميم النجاسة ، فإن كان بلحاظ الإجماع فلا شك
في عدم شموله للمسكر الجامد .

وإن كان بلحاظ تطبيق عنوان الخمر على سائر المسكرات في رواية
« الخمر من خمسة » فقد يقال بشموله للمسكر الجامد أيضاً . ودعوى :
عدم المناسبة بين المسكر الجامد والخمر لكي يطبق أحدهما على الآخر ، مدفوعة :
بأنه يكفي للمناسبة اشتراكهما في الامسكار . ولكن للمنع عن الشمول وجهاً
وذلك لأن أبرز آثار الخمر حرمة الشرب ، فيكون تطبيق الخمر على المسكر
تنزيلاً ظاهراً في إثبات حرمة الشرب للمسكر ، وهذا بنفسه قرينة على
إختصاص المنزل بالمسكر المائع خاصة لأنه الذي يتعقل شربه ، ولا يمكن
التحفظ على إطلاق المنزل للجامد إلا بجعل الأثر الثابت بالتنزيل حرمة
التناول بدلاً عن حرمة الشرب ليناسب المائع والجامد معاً ، مع أن المركز
من أحكام الخمر حرمة الشرب بهذا العنوان .

وإن كان بلحاظ تقديم روايات النجاسة على أخبار الطهارة ، لسقوط
الأخيرة عن الحجية عند المعارضة بسبب حكومة الصحيحة أو موافقتها
للعمامة ، فقد يدعى : أن جملة من نصوص النجاسة وإن كانت مختصة
بالمائع لا شتمالها على التعبير بالقطرة ونحو ذلك ولكن موثقة عمار : ولائصل
في ثوب قد أصابه نهر أو مسكر حتى تغسله ، يمكن التمسك بإطلاق

نعم لا اشكال في حرمة (١) .

المسكر فيها للجامد أيضاً . اللهم الا ان يقال : ان المنصرف من اناطة النهي بمجرد اصابة المسكر للثوب انه مفروض الميعان ، لأن الجامد لا يكون اصابته للثوب بمجرد ما موجبة للنجاسة .

(١) الكلام في العصير المطلق المغلي تارة يقع في حرمة ، واخرى في نجاسته . فهنا مقامان :

اما المقام الاول فيشتمل على ثلاث جهات ، باعتبار انقسام العصير المحتمل حرمة إلى العنبي ، والزبيبي ، والتمري :

الجهة الاولى : في حرمة العصير العنبي بالغليان . ولا اشكال في انه اذا لم يحصل في عصير العنب اسكار ولا غليان فلا يحرم عند كل المسلمين . كما لا اشكال عند فقهاء الشيعة في الحرمة اذا حصل فيه الاسكار سواء حصل في العنب غير المطبوخ أو بعد الطبخ ، لأن المسكر من غير المطبوخ نحر بلا اشكال ، والخمر محرم بالكتاب والسنة ، والمسكر من المطبوخ اما نحر فيحرم كذلك واما لا يكون نحرأ لفرض اخذ عدم الطبخ السابق في مفهوم الخمر فهو مسكر على أي حال ، وكل ما اسكر كثيره فقليله حرام . واما في الفقه السني فلا اشكال في نحرية المسكر من غير المطبوخ وحرمة مطلقاً . واما المطبوخ اذا أصبح مسكراً فقد وقع الخلاف في نحرية ، ونقل عن أبي حنيفة عدم كونه نحرأ بدعوى : تقوم الخمر بعدم الطبخ السابق ، ومن هنا ذهب البعض من فقهاء السنة إلى جواز القليل منه لأنه غير مسكر ، على اساس عدم قبولهم لقاعدة ان ما اسكر كثيره فقليله حرام .

واما اذا غلى العصير العنبي ولم يسكر فالمستفاد من كلمات فقهاءنا :

جعل العصير العنبي المغلي بعنوانه من المائعات المحرمة إلى جالب الخمر والفقاع والمسكر ، كما يظهر بمراجعة كلمات المتقدمين والمتأخرين التي اطلق فيها القول بحرمة العصير العنبي المغلي ، سوى ما قد يبدو من بعض عبارات الشهيد في الدروس ، والعلامة في الارشاد والمختلف . فان الشهيد (قدس سره) ذكر : ان العصير العنبي اذا غلي واشتد حرم ، وكذلك العلامة ، وهذا ظاهره الخلاف مع المطلقين من الفقهاء كالصدوق ومن بعده . اللهم الا اذا فسر الاشتداد بالغلظة الحاصلة بمجرد الغليان لا على الشدة في الطعم والريح والفساد مما هو مساوق للاسكار ، الا ان الحمل على تلك الغلظة خلاف ظاهر عطف الاشتداد على الغليان المقتضى للتفريق بينهما ، على ان الغلظة بالنحو المفهوم عرفاً انما تحصل بعد الغليان بمدة . وتحقيق الحال في حرمة العصير العنبي : أنه بعد الفراغ عن وجود أدلة اجتهادية - فضلاً عن الاصول العملية - تدل على حليلة كل شراب والفراغ عن وجود مخصص - اخرج المسكر ، يقع الكلام : في ان دليل حرمة العصير العنبي بالغليان هل هو مخصص ثان يوجب حرمة وان لم يكن مسكراً أولاً ؟ . وصفوة القول في ذلك : ان الروايات الدالة على حرمة العصير العنبي المغلي يحتمل فيها احتمالات :

الاحتمال الأول : عدم كونها مخصصاً جديداً لأدلة الحل ، بدعوى :

ان العصير العنبي المغلي مسكر مطلقاً ، سواء كان غليانه بنفسه على اساس حرارة الشمس أو بالنار . ولم نلاحظ من ادعى هذه الدعوى الى ايسام الوحيد البهبهاني ، ففسد ادعى (قدس سره) : مساوقة مطلق الغليان للاسكار ، ووافقه على ذلك تلميذه السيد بحر العلوم (قدس سره) . وقد نفى مشهور المتأخرين هذه الدعوى ، وذكر المحقق الهمداني والسيد الاستاذ أنه لو كان مجرد الغليان موجباً للاسكار لكان تحصيل المسكر في غاية

السهولة ، فلماذا نرى الفسقة العاشقين للخمر يبذلون الكثير في سبيل تحصيل الخمر ١٩ . وذكر بعض الاصحاب : اننا لا ندري هل مجرد الغليان يوجب السكر أولا ؟ ، ولا يمكننا معرفة ذلك لتعلم التجربة علينا ، ولا موجب لتحقيق الواقع ، لأن الشبهة موضوعية وليس من وظيفة الفقيه حلها ، وبغض النظر عن الأخبار الخاصة تجري الأصول المؤمنة .

والحقيقة : أن التعرف على ذلك له دخل في فهم روايات العصير العنبي ، ومعرفة كونها مسوقة لتخصيص مستقل أولا ، كما أن ما يلاحظ من بدل الفسقة للكثير في سبيل إعداد شرابهم الفاجر قلعه لأجل الحصول على الخمر الجيد ، فانه كلما كان أعتق كان أجود وأكثر إسكاراً ، وقد قيل : كلما زاد بالترك جودة فهو مسكر .

وفصل بعض فقهاء المتأخرين - كشيخ الشريعة الأصفهاني (قدس) - : بين الغليان بالنار فلا يسكر ، والغليان بنفسه فيسكر ، واستظهر من كلمات جملة من الفقهاء المتقدمين أن هذا كان مسلماً عندهم وهذا التفصيل هو الصحيح ، وبذلك يبطل الاحتمال المذكور الثاني لاستفادة التخصيص الزائد بدعوى أن كل عصير عنبي مغلي مسكر . وبشهد لهذا التفصيل عدة قرائن : القرينة الأولى : ما يشهد به الخبراء في تجاربهم العلمية ، من أن الكحول الذي هو مادة الاسكار لا يسمح الغليان بالنار لظهوره ، وإنما يظهر من خلال تصاعد تدريجي بطيء لدرجة الحرارة ، كما يحصل في العصير الذي ينش من قبل نفسه .

القرينة الثانية : أن غير فقهاء الامامية من سائر المسلمين لا يوجد فيهم من يحرم العصير العنبي بالغليان بالنار ، وهذا معناه أنهم يتناولونه عادة ، فلو كان مسكراً مع شيوخ استعماله عندهم لانعكس وأصبح واضحاً القرينة الثالثة : وهي مستفادة من روايات أهل البيت عليهم السلام

أفضل الصلاة والسلام ، وتدل على نصف المدعى أي على أن الغليان من نفسه يوجب الاسكار . وجملة من الروايات وإن كانت واردة في العصير الثمري والزبيبي إلا أنه لا يحتمل الفرق في ذلك بينها وبين العصير العنبي لأن الميزان كل عصير يحتوي على مادة سكرية تتحول الى كحول . وهذه الروايات لا تصرح بالمقصود وإلا لانقطع الكلام في ذلك ، وإنما تدل على أمرين : أحدهما : أن حرمة العصير منوطة بالاسكار ، والآخر : أن العصير إذا غلى من نفسه حرم ، وبضم أحدهما الى الآخر يثبت المطلوب وبعض الروايات يمكن أن يستفاد منها كلا الأمرين ، وبعضها يستفاد منها أحدهما فمنها: رواية حنّان بن سدير قال : « سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في النبيذ ، فإن أبا مريم يشربه وبزعم أنك أمرته بشربه فقال : صدق أبو مريم ، سألتني عن النبيذ فأخبرته أنه حلال ولم يسألني عن المسكر ، ثم قال : إن المسكر ما انقبت فيه أحداً سلطاناً ولا غيره . . . الى أن قال : فقال : له الرجل هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه أي شيء هو ؟ فقال : أما أبي فكان يأمر الخادم فيجئ به بقدر فيجعل فيه زبيباً ، ويغسله غسلًا نقياً ، ويجعله في إناء ، ثم يصب عليه ثلاثة مثله أو أربعة ماء ، ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي ، وكان يأمر الخادم بغسل الإناء كل ثلاث أيام لئلا يفتل فان كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ » (١) . فان صدر الحديث يدل على أن الميزان في الحرمة هو السكر ، وأن ما يترتب المنع منه على تقدير السؤال عنه إنما هو المسكر وذيله يدل على أن الحلبة في النبيذ منوطة بقصر المدة وهذا يعني أنه مع مرور عدة أيام ينشأ محذور الاسكار بسبب غليانه في نفسه ومنها : رواية صفوان الجمال قال : « كنت مبتلى بالنبيذ معجباً به

فقلت لأبي عبد الله (ع) : أصف لك النبيذ . فقال : بل أنا أصفه لك قال رسول الله (ص) . كل مسكر حرام وما أسكر كثيره فقليله حرام فقلت له : هذا ليبيذ السقاية بفناء الكعبة . فقال : ليس هكذا كانت السقاية إنما السقاية زمزم ، أفندري أول من غيرها ؟ قلت : لا . قال : العباس بن عبد المطلب كانت له حيلة ، أفندري ما الحيلة ؟ قلت : لا . قال : الكرم ، فكان ينقع الزبيب غدوة ويشربوله بالعشي وينقعه بالعشي ويشربونه غدوة يريد به أن يكسر غلظ الماء على الناس ، وأن هؤلاء قد تعدوا ، فلا تقره ولا تشربه ، (١) .

وهذا الحديث واضح في أن مناط الحرمة هو الاسكار ، إذ يلاحظ أن السائل حينما أراد أن يصف النبيذ للامام في مقام السؤال عن حكمه لم يسمح له بالشرح ، بل قال : بل أنا أصفه لك ، كل مسكر حرام ، كما دل على أن البقاء مدة أطول من مثل العشي إلى الغدوة بعرض للحرمة ، ولا وجه لذلك إلا ما يتعرض له العصير حينئذ من النشيش والغليان .

ومنها : رواية معاوية بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله (ع) إن رجلاً من بني عمي وهو من صلحاء مواليك يأمرني أن أسألك عن النبيذ وأصفه لك . فقال : أنا أصف لك : قال رسول الله (ص) كل مسكر حرام وما أسكر كثيره فقليله حرام . الحديث - (٢) ويستفاد من جواب الامام والضابط الذي إستغنى بأعطائه عن الاستماع إلى مواصفات النبيذ المسؤول عنه : ان المناظ في الحرمة هو الاسكار فقط . فاذا ضم ذلك إلى ما في سائر الروايات من وجود محذور فيما يدخر من نبيذ إذا مرت عليه أيام ، أنتج أن العصير إذا نش بنفسه كان مسكراً . ويلاحظ في هذا المجال روايات : محمد بن مسلم ، وإبراهيم بن أبي البلاد ، وأيوب بن راشد ، ويزيد بن خليفة ، والفضيل بن يسار ، في أبواب الأشربة المحرمة .

§ الاحتمال الثاني : عدم كونها مخصصاً جديداً لأدلة الحل لا بدعوى :
إن كل عصير مغلي مسكر ، بل بدعوى : أن الحرمة الواقعية للعصير العنبي
المغلي بالنار المستفادة من روايات الباب مخصوصة بما عرض له الاسكار
وذلك إما بأن يقال : ان روايات الباب مفادها الحكم الظاهري بالحرمة
لكون العصير العنبي المغلي بالنار عرضة للاسكار غالباً ببقاء أدنى مدة ، فحكم
بجرمته ظاهراً على الاطلاق لأجل شيوخ إجماع الاسكار فيه مع اختصاص
الحرام الواقعي بالمسكر . أو يقال : بأن مفادها الحكم الواقعي بالحرمة ، إلا
أنه يوجد ما يقيدها بخصوص فرض الاسكار .

وما يمكن أن يفرض قرينة على تقييد روايات الباب بخصوص المسكر
بأحد هذين النحويين أمور :

أحدها : رواية عمر بن يزيد قال : « قلت لأبي عبدالله (ع) : الرجل
يهدي اليه البختج من غير أصحابنا . فقال : إن كان ممن يستحل المسكر
فلا تشربه ، وإن كان ممن لا يستحل فاشربه » (١) . والبختج : هو عصير
عنبي مطبوخ ، والامام (ع) قد جعل استحلال صاحب الهدية للمسكر
اثباتاً ونقياً ميزاناً لحرمة الشرب وحليته ، ولو كان المغلي حراماً في عرض
حرمة المسكر لما كان هذا الميزان صحيحاً ، لأن عدم استحلاله للمسكر
ليس قرينة على حلية هذا البختج ، بل هو كعدم استحلاله لسائر المحرمات
المتيقنة ، وهذا بخلاف ما إذا كانت الحرمة المترتبة في البختج بنفس نكته
الاسكار ، فإن القرينة حينئذ واضحة ولكن هذه القرينة قابلة للمناقشة
وذلك بأن يقال : لعل جعل الميزان المذكور لا لدخول ذلك بنفسه بل لامارسته
بلحاظ لازمه للنوعي ، فإن من لا يستحل المسكر عادته غالباً أن يطبخ
العصير على الثلث حتى لا يكون معرضاً للاسكار بالبقاء مدة فيخسره ، ومن

يستحل المسكر كثيراً ما يطبخه على ما هو أكثر من الثلث إذ لو طبخه على الثلث لما أمكن أن يسكر بعد ذلك بالادخار ، فكان الامام (ع) يجعل الميزان المذكور أمانة على أنه طبخ على الثلث .

ثانيها : رواية معاوية بن عمار قال : سألت أبا عبد الله (ع) : عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وأنا أعرف أنه يشربه على النصف أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال : (نهر) لا تشربه . . . الحديث (١) . وسيأتي الكلام في هذه الرواية سنداً ومتمناً ودلالة في بحث طهارة العصير إن شاء الله تعالى . ومحل الشاهد فيها في المقام قوله : «نهر لا تشربه» ، فإن الأمر يدور في هذه الجملة بين كون حمل عنوان الخمر على العصير المذكور أدعائياً وعنائياً بلحاظ الآثار ، أو تقييد لإطلاق الحديث بما هو الغالب في البختج المطبوخ على النصف من أنه يدخر ويشتد ويسكر بالتدريج ، فإذا قلنا بأن الثاني أخف عناية من الأول كان ذلك شاهداً على إختصاص الحرمة بفرض الاسكار إلا أن هذا الكلام لا يتم بناءً على أخذ عدم سبق الطبخ في مفهوم الخمر وإلا كان الحمل عنائياً على أي حال . وكذلك بناءً على التشكيك في ورود كلمة : (نهر) في الحديث ، على ما يأتي إن شاء الله تعالى .

ثالثها : الروايات الدالة على : أن الله حرم الخمر ورسول الله (ص) حرم من الأشربة كل مسكر ، من قبيل رواية الفضيل بن يسار : «حرم الله الخمر بعينها ، وحرم رسول الله (ص) المسكر من كل شراب» (٢) بناءً على إستفادة الحصر منها وكون الحرام من الأشربة المتعارفة هو المسكر فحسب ، بدعوى : كونها في مقام بيان تمام ما حرم من الأشربة المتعارفة

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ١٥ من أبواب الأشربة المحرمة .

فتدل بمفهومها على أن غير المسكر من الشراب حلال ، فتعارض بالعموم من وجه مع روايات الباب الدالة بإطلاقها على حرمة العصير المغلي ولو لم يسكر ، وبعد التساقط نرجع الى أصالة الحل ، فيثبت إختصاص الحرمة في العصير المغلي بالمسكر . إلا أنه لم يعلم بأن الرواية ونظائرها بصدد الحصر وبيان تمام المحرمات من الأشربة ، بل هي في مقام توزيع العمل بين الله ورسوله من حيث التحريم في خصوص المسكرات . غير أن بالإمكان أن نعوض عن الاستدلال بهذه الروايات بالاستدلال بآية حلية الطيبات التي يقتضى إطلاقها المقامي حلية كل ما هو طيب في النظر النوعي . وباعتبار ورودها في سورة المائدة بصورة متأخرة عن تشريع حرمة الخمر وإشباع الأذهان بحجائته فلا تشمل المسكرات ، غير أنها تشمل العصير المغلي غير المسكر ، فتعارض بالعموم من وجه مع روايات الباب ، وتقدم الآية في مادة الاجتماع . ولكن هذا إذا لم نستظهر تقديم روايات الباب بملاك دلالي على أساس دعوى ظهورها في موضوعية عنوان العصير المغلي للحرمة ، ومع تقديم المعارض عليها وتقييدها بالمسكر من المغلي يلزم إلغاء العنوان رأساً رابعها : رواية محمد بن الهيثم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألت عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته ، أبشر به صاحبه ؟ فقال : إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه » (١) .

وهذه الرواية فيها احتمالات تأتي إن شاء الله في بحث محالية ذهاب الثلثين . والشاهد هنا قوله : « إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه » فإنه لا ينبغي حمل تغير الحال على الغليان ، إذ - مضافاً إلى أن المتفاهم صرفاً من الحال الطعم والرائحة ونحوهما من الخواص - أن الطعن ظاهره

التغابر ، وكثيراً ما يستعمل التغير في الاشتداد والاسكار ، وحيث ان تغير الحال له مراتب ، والغليان مساوق لمرتبة المستبطنة للاسكار ، انبطلت الحرمة في العصير المطبوخ على النار بحصول التغير بدرجة يحصل معها الغليان وهو مساوق للاسكار ، فتدل الرواية على عدم حرمة العصير المطبوخ بدون ذلك ولكن الرواية ساقطة سنداً لارسلها .

الاحتمال الثالث : ان ننكر الاطلاق في روايات حرمة العصير العنبي المغلي في نفسه ، بلا حاجة الى التفتيش عن مقيد . وهذا وان كان يبدو هرباً في بادىء النظر ، ولكن يمكن تقريبه بما يلي وهو :

ان الروايات التي حكمت بحرمة العصير العنبي المغلي طائفتان : احدهما ما ورد في المطبوخ والبختج والطلا . والاخرى : ما ورد من الروايات التي لم يؤخذ في لسانها الطبخ ، بل علق الحرمة فيها على نفس العصير منوطاً بالغليان . وهناك مسألتان كانتا مطروحتين للبحث على الصعيد الفقهي العام بين المسلمين ، وحصل بشأنها نقاش وأخذ ورد واسع من عصر الصحابة الى أيام الامام الصادق عليه السلام .

والمسألة الاولى تتعلق بالطلا ، وذلك ان العصير العنبي غير المطبوخ لا اشكال عند المسلمين في حرمة كثيرة وقليله اذا غلا واسكر ، وانما وقع الكلام بينهم في العصير العنبي المطبوخ على النار ، والاصل في ذلك قصة عمر بن الخطاب مع أهل الشام ، اذ لا يظهر تعارف الطلا قبل هذه القصة حيث راجع أهل الشام عمر شاكين له فساد بطولهم لتعودهم على الاغذية الثقيلة وحرمة المسكر عليهم ، فجاء نصراني وقال : إننا تعودنا على شراب نشربه في موسم الصوم ليقوينا على العبادة ، فجاء بشرابه وهو عصير عنبي مطبوخ وكان غليظاً كالرب ، فوضع عمر أصبعه فيه فقال : لكأنه طلاً الابل

(وهو النفط الذي يطلى به الابل) ، ثم التفت عمر الى عبادة بن الصامت الصحابي الجليل وكان جالساً الى جانبه فقال : ماترى في هذا ؟ فقال : انا لا أرى ان النار تحلل الحرام . فانزجر منه عمر ونسبه الى الجحوق وأفقى بالحلبة ، فلما أباح لهم ذلك سكر بعض المسلمين ، فاقام الحد عليه ، ونهاهم عن التجاوز في الشرب الى حد الاسكار . ويبدو من هذه القصة ان عمر اراد تحليل الشرب من المسكر بالمقدار الذي لا يسكر اذا طبخ على النار ثم أسكر ، ولذا قال له عبادة : انا لا أرى ان النار تحلل الحرام .

وقد بدأ النزاع منذ ذلك الوقت حول هذه النقطة ، وامتد في عصور الصحابة والتابعين والفقهاء فهناك من رأى رأي عمر ، وهناك من اتفق مع عبادة في موقفه غير ان الطرفين معاً كانا متساهلين على ان الطبخ بالنار بنفسه ليس من موجبات الحرمة ، وانما الكلام بينهم في انه هل يوجب تعطيل الغليان الحاصل بعد الطبخ عن إيجاد الحرمة أولاً ؟

وكلمات الفقه السني مشحونة بتحرير النزاع على هذا الوجه وبالاختلاف بين المحللين في مقدار الطبخ الموجب لسلخ الغليان عن السببية للحرمة ، فقد ذهب البعض : الى ان الطبخ الموجب لذلك هو الطبخ المذهب للنصف وذهب اخرون . الى انه الطبخ المذهب للثلثين ، وبعض ثالث قال : بكفاية مطلق الطبخ ، واما اتباع عبادة بن الصامت فقالوا : ان الطبخ الى ذهاب الثلثين يوجب التحليل لعدم الاسكار خارجاً حينئذ .

فاذا عرفنا ان الاستفهام المركوز في ذهن العام من أيام عمر الى أيام أصحاب المذاهب هو ان الطبخ بالنار هل يحلل ما كان حراماً لولا الطبخ أولاً - لا أنه هل يكون محرماً بنفسه أولاً؟ - كان من الطبيعي ان يوجه الى الامام هذا الاستفهام ، وان يتصدى عليه السلام لابتداء رأيه بهذا الشأن فقال ما قال من الروايات بشأن الطلا التي حاصليها : انه اذا زاد الطلا

على الثلث فهو حرام ، واذا طبخ على الثلث فهو حلال . فيكون معنى هذا الكلام في ضوء الارتكاز المذكور انه اذا لم يطبخ على الثلث صار حراماً بعد ذلك بالسكر . وهذا الارتكازان لم يوجب ظهور روايات الطلا في كونها تعقيباً على النزاع المعروف المركوز بنحو يناسبه ، فلا أقل من اقتضائه للاجمال ، بمعنى اننا نحتمل ان الارتكاز المعاصر كان بنحو يوجب ظهور روايات الطلا في ذلك عند السامع ، واحتمال القرينة المتصلة موجب للاجمال .

وتوجد عندنا مؤيدات لما احتملناه في معنى روايات الطلا ، منها : نفس استثناء ذهاب الثلثين ، فان القيد المأخوذ في كلام المولى ان لم يكن له نكتة مركوزة في ذهن العرف حل على التعبد ، وان كان له نكتة مركوزة عرفاً انعقد له ظهور بملاك الانسباق العرفي للنكتة المركوزة في ان القيد بلحاظها . وذهاب الثلثين من هذا القبيل ، فان فيه نكتة مركوزة عرفاً وهي اخراج المائع عن القابلية للاسكار ، وكان العمل على ذلك خارجاً ، بمعنى ان من كان يتحاشى عن شرب المسكر في المطبوخ يطبخ العصير على الثلث ، ومن كان لا يتحاشى عن ذلك يطبخ العصير على النصف أو نحوه ، فينصرف الكلام الى ان الملحوظ في التحريم اثباتاً ونقياً هو الاسكار ، بعد فرض عدم عرقية افتراض حرمة واقعية للأعم من المسكر وغيره ، بملاك احتياط المولى نفسه خوفاً من ان يقع العبد في الاشتباه .

ومنها : ما مضى من رواية معاوية بن عمار حيث قال فيها : ورجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف ، ونحن لم نجد شخصاً من المخالفين في حدود ملاحظتنا ابدى احتمال الحرمة في العصير العنبي المطبوخ على النار مع كونه مسكراً ، وانما اختلفوا في

انه اذا طبخ ثم اسكر فهل قليله حلال او حرام ؟ ، فأكبر الظن ان هذا المخالف المشار اليه في الرواية كان ممن لا يستحل المسكر ، لا انه لا يستحل المطبوخ على النصف بما هو ، ومع ذلك عبر عنه بانه لا يستحل المطبوخ على النصف وهي عبارة مشابهة جداً لعبارة : ان الطلا اذا زاد على الثلث فهو حرام . وهذا يؤيد ان امثال هذه العبارات كان يراد بها الاشارة الى ما ذكرناه ، من أن الطلا لا ترفع حرمة الاسكارية بمجرد الطبخ ، لا فرض حرمة جديدة تحصل بنفس الطبخ على النار . وبهذا تسقط دلالة الطائفة الاولى من الروايات على حرمة مستقلة .

والمسألة الثانية هي : ان العصير العنبي الذي لا اشكال في حرمة اذا غلا واسكر ما هو ميزان التحريم فيه ؟ فهناك من يقول : ان الميزان هو الغليان . واخر يقول : ان الميزان هو ان يغلى ويبرد . وثالث يقول يل البقاء ثلاثة ايام . ورابع : يجعل الميزان البقاء عشرة ايام . وهذا نزاع تضمن جهات نظر وكلمات كثيرة من الصحابة والتابعين والفقهاء . وهذا يجعل من المحتمل قوياً في الروايات الدالة على ان العصير العنبي اذا غلى ونش حرم ، والتي لم يؤخذ فيها عنوان الطبخ بالنار ، ان تكون ناظرة الى هذا المعنى ، ومسوقة لبيان ان الميزان في التخمير وثبوت حكم الخمر الغليان والنشيش دون سائر العناوين المذكورة في كلمات المتنازعين وليست مسوقة لبيان حكم ما اذا غلى بالنار ولم يسكر . فمثلا في رواية جاء : و لا بأس بشرب العصير ستة ايام . وقال ابن أبي عمير : معناه ما لم يغلى ، فهذا ردع عن كون الميزان عدد الايام . وفي رواية اخرى جاء : و اذا نش العصير او غلى حرم ، فهذا ردع عن اشتراط الازباد مثلا . والحاصل : فرق بين ان تساق مثل هذه القضية لأنشاء حرمة بها ، وبين ان تساق لتحديد الميزان في حرمة مفروغ عنها . وارتكازية

التزاع المذكور وشيوع الكلام فيه في عصر النصوص ان لم يوجب انصراف الروايات الى المعنى الثاني ، فلا اقل من الاحتمال بنحو موجب للاجمال فيتعذر التمسك بالاطلاق .

والانصاف : ان المصير الى القول بحلية العصير المطبوخ ما لم يسكر في ضوء ما قلناه ليس مجازفة ، اولا دعوى الاجماع على الحرمة في كلام شخص كالمحقق قدس سره في المعتبر اذ تساءل : ان العصير العنبي المغلي هل يحكم بنجاسته مطلقاً او لا يحكم بذلك الا على تقدير الاشتداد ؟ ، وذكر ان فيه كلاماً ، واما الحرمة مطلقاً فعليها اجماع فقهاءنا . وهذا واضح في نفي مطلق الخلاف في الحرمة ، خصوصاً اذا التفتنا الى ان القول بالنجاسة في الطبقات المنظورة للمحقق من الفقهاء محدود جداً ، ومع ذلك فرض خلافاً في ذلك ، بينما ادعى الاتفاق في جانب الحرمة . فالعبارة ظاهرة في دعوى الاجماع بمعنى يقابل حتى الخلاف الجزئي المحدود .

وقد يناقش هذا الاجماع بوجوه كثيرة فالاول : هو الاجماع منقول . وثانياً مدركي جزمياً او احتمالاً لقوة افتراض الاستناد الى روايات المسألة . وثالثاً : ان الشهيد في الدروس والعلامة في المختلف قد يبدو منها المخالفة ، وهذا يكشف عن عدم كون الاجماع الذي ذكره المحقق مفيداً لليقين بالنسبة اليهما فاذا لم يفدهما ذلك مع قرب عهدهما بمدعيه فكيف يفيدنا ؟ ! . ورابعاً : ان السيد المرتضى قدس سره في كتاب الانتصار المعد لنقل موارد الخلاف بين الشيعة والسنة لم يذكر العصير العنبي وذكر الفقاع وغيره ، مع ان احداً من فقهاء السنة فيما لاحظنا لم يقل بحرمة العصير العنبي المغلي .

وهذه الموهنات تؤدي الى عدم الجزم بالحرمة الواقعية ، ولكنها لا تسقط الاجماع المذكور عن الصلاحية للالتزام بالاحتياط . اما كونه اجماعاً منقولاً : فواضح ان الاجماع المنقول في بعض الموارد قد يوجب ثبوت

المطلب فيما اذا انضمت اليه خصوصيات وقرائن تعززه . فاذا كان الناقل مثل المحقق في سعة اطلاعه ، مع وضوح عبارته ، وقيام القرينة فيها على عدم المسامحة وغض النظر عن الخلافات الجزئية ، واهيى الى ذلك التبع من الخارج . وعدم وجدان فقيه قبل المحقق يترأى منه القول بالخلية ولا وجدان كلام يدل على نقل الخلاف ، ففي ذلك كله ما يعزز الاجماع المنقول .

واما احوال المدركة : فاذا فرضنا ان الفقهاء قبل المحقق قد اجمعوا على فهم الحرمة المطلقة من روايات الباب ، فهذا بنفسه شاهد قوي على ان سلفهم من اصحاب الأئمة عليهم السلام لم يكونوا قد فهموا من الأئمة عليهم السلام اناطة حرمة العصير المفل بالاسكار ، والا لاصبحت الخلية بعد ذلك من الواضحات ، لان المسألة على ما يبدو من الروايات كانت واسعة الانتشار ، وكانت الانبذة واقسام العصير محل ابتلاء العموم بدرجة كبيرة ، وكل مسألة بهذه الدرجة من ابتلاء الناس بها واهتمامهم بالتعرف على حكمها وشففهم باستعمالها لو كان حكمها عدم الحرمة لكان مقتضى العادة انتشار ذلك وشيوعه ، خصوصاً مع مطابقتها مع موقف العامة ، ولو كان عدم الحرمة منتشراً وشائعاً بين اصحاب الأئمة لكان ذلك بنفسه مفسراً لروايات الباب ، ولما امكن للفقهاء المتصالحين بعصرهم ان يجمعوا على فهم الحرمة المطلقة من آثار الأئمة عليهم السلام .

واما خلاف العلامة والشهيد فغير واضح ، لان عبارتهما كما تقدم وان كانت قريبة من القول باناطة الحرمة بالسكر ، الا ان كون ذلك مخالفاً للمشهور فقهاء على اقل تقدير يوجب على تقدير ارادتهما ان يصرحا بذلك القول ويركزا عليه تنبيهها على خلافها في المسألة للمشهور .

واما عدم تعرض السيد المرتضى قدس سره للعصير العني في عداد موارد الخلاف بين الشيعة والسنة ، فلعله لأجل ان السنة لم يكونوا يقبلون

حرمة المسكر من المطبوخ رأساً ، وأنه كان يرى ان حلية العصير العنبي المغلي غير المسكر من فروع حلية المسكر من المطبوخ وعدم حرمة قليله فناقش الاصل دون الفرع .

الاحتمال الرابع : هو الالتزام بان روايات الباب متكفلة لتخصيص زائد لعموم دليل الحل باقتضاها حرمة العصير العنبي المغلي ولو لم يكن مسكراً . وهذا هو المتعين ولو احتياطاً ، بلحاظ ما تقدم في مناقشة الاحتمالات الثلاثة السابقة .

وبعد افتراض الفراغ عن حرمة العصير العنبي المغلي مطلقاً بقبح الكلام في مسائل :

المسألة الاولى : وهي ان الاصحاب بعد اتفاقهم على ارتفاع الحرمة عن المطبوخ على النار بذهاب الثلثين وقع الكلام بينهم في المغلى بنفسه بسبب حرارة الشمس ، وأنه اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه هل يحل اولا ؟ فذهب المشهور الى حلته بذلك ، وذهب شيخ الشريعة قدس سره - الى ان ذهاب الثلثين انما يحل المغلى بالنار واما المغلى بنفسه فلا يحل الا بالتخليل ونسب هذا القول الى بعض المتقدمين .

ولشيخ الشريعة - قدس سره - في اثبات مذهبه ثلاثة اساليب :
الاسلوب الاول : هو التمسك بمجموع روايات الباب ، وبيان ذلك :
انها تنقسم الى طائفتين : الاولى : ما دلّت على حرمة العصير المغلى من دون ان تقيد الحرمة فيها بعدم ذهاب الثلثين . والثانية : الروايات التي تقيد الحرمة بما قبل ذهاب الثلثين وهي روايات الطلا والبختج والطائفة الثانية مختصة بالمغلى بالنار لان الطبخ بالنار هو المفروض في موضوعها والطائفة الاولى مختصة بالمغلى بنفسه وذلك لانه وان لم يذكر فيها هذا القيد للغليان ولكن عدم ذكر سبب الغليان يوجب الانصراف الى الغليان .

بنفسه ، لانه لو كان الغليان بسبب خارجي لكان ذلك مؤونة زائدة تحتاج الى القرينة . وعليه يلاحظ ان تمام الروايات التي وردت فيها الجريمة مطلقة جاءت في المغلى بنفسه ، وتمام الروايات التي وردت فيها الجريمة مقيدة بعدم ذهاب الثلثين وردت في المغلى بالنار ، وليس هذا صدفة وانما هو للكشف عن مطلب واقعي وهو اطلاق حرمة المغلى بنفسه وتقييد حرمة المغلى بالنار بما قبل ذهاب الثلثين ، ولا تعارض بين الطائفتين لاختلاف الموضوع فيها فنأخذ بكل منها في موضوعها .

ونعقب الكلام في هاتين الطائفتين : هو ان المحتملات فيها ستة فنذكر كل واحد منها لنرى انه هل هو في صالح القول الذي ذهب اليه شيخ الشريعة ، او في صالح القول المشهور ؟ ، ونرى ان ابا من المحتملات هو الصحيح واحدة .

الاحتمال الاول : ما اختاره شيخ الشريعة من ان الطائفة الاولى مختصة بالمغلى بنفسه والثانية مختصة بالمغلى بالنار . والكلام في هذا الاحتمال ، تارة يقع في مناقشته ، واخرى في انه على تقدير تسليمه هل هو في صالح شيخ الشريعة ام لا ؟ .

اما مناقشة هذا الاحتمال ، فهذا الاحتمال - كما نرى - يتركب من دعويين احدهما : دعوى اختصاص الطائفة الاولى بالمغلى بنفسه ، لان فرض السبب الخارجي مؤونة زائدة ينصرف عنها الكلام . والاخرى : دعوى اختصاص الطائفة الثانية بالمغلى بالنار . وسوف يأتي الكلام عن الدعوى الثانية في دراسة الاحتمال الثاني من احتمالات الطائفتين . واما الدعوى الاولى فقد يناقش فيها تارة : بان الطائفة الاولى - خلافاً لما ادعاه شيخ الشريعة - مختصة بالمغلى بالنار ، بدعوى ان رواية حماد : « قلت : اي

شيء الغليان . قال : القلب ، (١) تحكم على سائر روايات الطائفة الاولى وتفسر الغليان فيها بالقلب ، ومن الواضح ان انقلاب العالى سافلا وبالعكس لا يكون عادة الا في موارد الغليان بالنار . واخرى : بانه ما معنى دعوى العناية الزائدة في فرض السبب الخارجي للغليان مع ان كل غليان له سبب خارجي لا محالة . وثالثة : بان النار لما كانت هي الاداة المتعارفة لاغلاء العصير ونحوه وبها تطبخ الاشياء فينصرف الغليان الى ما كان بسببها . ورابعة : بان الطائفة الاولى مطلقة شاملة للمغلي بنفسه وبالنار : ودعوى الانصراف الى الغليان بنفسه لكون السبب الخارجي مؤنة زائدة ، مدفوعة بان المولى ليس في مقام بيان السبب اذ لا دخل للسبب في غرض المولى فلا معنى لهذا الانصراف .

اما الاعتراض الاول ، فيندفع بان القلب ولو ببعض مراتبه محفوظ في موارد الغليان بنفسه ايضاً وان كان في موارد الغليان بالنار اشد . واما الثاني ، ففيه ان المقصود ليس كون غليان العصير بدون نار غلياناً بدون سبب خارجي حقيقة بل كونه كذلك عرفاً . واما الثالث ، ففيه ان غليان العصير ليس كغليان المرق ، فان ثم ما ذكر من الانصراف في غليان المرق لا يتم في غليان العصير ، لان غليانه بنفسه امر ملحوظ شائع ايضاً باعتبار ما يترتب عليه من الفوائد الشيطانية وظهور الاسكار . واما الرابع ، فتحقيق الحال فيه بنحو يظهر حال اصل الاحتمال ايضاً : انا تارة : نقول بان الغليان بنفسه لا يساوق الحمية والاسكار ، واخرى : نقول بان غليان العصير بنفسه يساوق حرمته واسكاره كما هو الصحيح وفاقاً لشيخ الشريعة قدس سره . فعلى الاول يتعين الاطلاق في روايات الطائفة الاولى وشمولها للمغلي بنفسه والمغلي بالنار معاً ، لعدم الموجب للانصراف كما اشرنا في

الاعتراض الرابع . واما على الثاني فقد يقال : ان ظاهر الدليل كون المغلى بهذا العنوان موضوعاً للحرمة لا بما هو طريق للاسكار والخميرة ، لان حمل العنوان الماخوذ في موضوع الحرمة على المعرفية والطريقية خلاف الظاهر ومعه يتعين حمل روايات الطائفة الاولى على المغلى بالنار خاصة لأنه هو القابل لجعل الحرمة عليه بهذا العنوان دون المغلى بنفسه ، لان فرض ثبوت حرمة عليه بهذا العنوان يلزمه الالتزام بحرمتين عليه احدهما بعنوان المغلى والاخرى بعنوان الخمر ، وهو غير محتمل فقهيّاً ، فاذا اريد الحفاظ على دخل الغليان بعنوانه في موضوع الحرمة المنشأة في روايات الطائفة الاولى فلا بد من تجاوز احتمال اختصاصها بالمغلى بنفسه ، بل واحتمال شمولها له بالاطلاق ايضاً .

واما ان هذا الاحتمال هل هو في صالح مدعى شيخ الشريعة فتحقيقه : انا اذا قلنا بان الغليان بنفسه لا يساوق الاسكار فلا شك في ان هذا الاحتمال في صالحه ، واما اذا قلنا بان العصير المغلى بنفسه هو المسكر والخمر بعينه كما تقدم فلا يتم ما رامه شيخ الشريعة من التمسك باطلاق الطائفة الاولى لاثبات حرمة المغلى بنفسه حتى بعد ذهاب الثلثين ، اذ لا يمكن المصير على هذا التقدير الى تكفل هذه الطائفة لأنشاء حرمة على عنوان المغلى بما هو لكي نتمسك باطلاقها لما بعد ذهاب الثلثين ، لاستلزامه كونه محرماً بحرمتين بما هو مغلى وبما هو مسكر ، وهو غير محتمل فقهيّاً . فلا بد من الالتزام اما بان هذه الروايات ليست في مقام بيان حرمة المغلى بل في مقام تحديد الميزان في اتصاف العصير بالحرمة الثابتة لعنوان المسكر ، واما بان هذه الروايات وان كانت في مقام بيان الحرمة الا ان الغليان لم يؤخذ - بما هو - موضوعاً لهذه الحرمة بل اخذ بنحو يناسب مع المعرفية ، لكي تكون الحرمة في فرض الاسكار عين الحرمة المجمولة على المسكر لحرمة اخرى . فعلى الاول لا يكون للروايات اطلاق يقتضي حرمة العصير المغلى مطلقاً حتى بعد

ذهاب الثلثين ، لان مرجعها حينئذ الى حرمة المسكر ، ومن الواضح اننا نتكلم في ذهاب الثلثين المساوق لعدم الاسكار . وعلى الثاني يمكن تصوير الاطلاق في الحرمة المستفادة من تلك الروايات لفرض ذهاب الثلثين ، غاية الامر ان الحرمة في حالات الاسكار يكون الغليان معرفاً لموضوعها وهو الاسكار وفي الحالات الاخرى يكون الغليان بعنوانه موضوعاً لها ، غير ان هذا الاطلاق يقع طرفاً للمعارضة مع اطلاق دليل حلبة الطيبات بنحو العموم من وجه ، لان العصير المغلى بغد ذهاب الثلثين وارتفاع سكره يشمل عنوان الطيبات في دليل الحلية ، ولا يمكن تقديم اطلاق الحرمة بدعوى : ان العكس يوجب الغاء عنوان الغليان وعدم دخله بنحو الموضوعية لاندفاعها : بان رفع اليد عن ظهور العنوان المذكور في الموضوعية مفروض في المقام فلا يكون محذوراً جديداً ، وعليه فقد يقدم دليل الحلية في مادة الاجتماع باعتباره كتابياً ، ولا يتم حينئذ ما اختاره شيخ الشريعة قدس سره .

الاحتمال الثاني : ان تكون الطائفة الاولى مطلقة تشمل المغلى بالنار والمغلى بنفسه ، والطائفة الثانية المغياة بذهاب الثلثين مختصة بالمغلى بالنار والكلام يقع تارة : في تقييم الاحتمال ، واخرى : في كونه لصالح مختار شيخ الشريعة .

اما تقييم الاحتمال ، فالجزء الاول منه وهو دعوى الاطلاق في الطائفة الاولى تقدم حاله ، واتضح انه يتم بناء على عدم كون الغليان بنفسه مساوياً للاسكار ويشكل بناء على المساواة . واما الجزء الثاني منه وهو دعوى اختصاص الطائفة الثانية بالمغلى بالنار فقد يناقش فيه باحاط رويتين :

الاولى : رواية محمد بن الهيثم عن رجل عن ابي عبدالله (ع) قال :
« سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته أبشر به صاحبه ؟ »

قال : اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه (١).
وهذه الرواية قد يقال - في البداية - : ان موضوعها هو المطبوخ
بالنار لان السؤال عنه . ويمكن ان يقال في مقابل ذلك : ان الرواية
مطلقة ، لان السؤال اذا كان عن خصوص المطبوخ بالنار فالجواب يبين
قاعدة عامة والمورد لا يخص الوارد ، والقريظة عنى عمومية الجواب قوله
« اذا تغير عن حاله وغلا » ، اذ يعرف بذلك ان مرجع الضمير ليس
الواقعة المسؤل عنها بالخصوص والا فالمفروض فيها الغليان ، فلم يكن من
المناسب تكرار قيد الغليان لو لم يكن الجواب قاعدة عامة . ويمكن ان يقال
ان هذه الرواية مختصة بالمغلى بنفسه ، وتوضيح ذلك : ان كلمة (حتى)
في الحديث يحتمل فيها انها للغاية اى الى ان يغلى ، ويحتمل ان تكون
بمعنى التعليل اى لكي يغلى من ساعته ، فان الخمارين كان من شأنهم ان
يطبخوا العصير لكي ينهيا للتخمر بصورة اسرع ، ويكون مفاد الرواية على
هذا الاحتمال : ان العصير يطبخ حتى يغلى بعد ذلك من نفسه في وقت
قريب . وبناءاً عليه يكون مورد السؤال هو المغلى بنفسه ويكون الجواب
نصاً فيه . وهذا الاحتمال هو الظاهر في مقابل احتمال كون حتى للغاية
وذلك لعدة قرائن :

منها : قوله : « من ساعته » ، فانه لو كانت حتى للغاية لم يتضح
وجه هذه الكلمة لان الغاية مفادة بقوله : « حتى يغلى » ، واما اذا
كانت للتعليل فقد تكون للكلمة دخل في الغرض بان يكون الغرض هو
جعله ينحو يسرع اليه الغليان من نفسه بسبب الطبخ .

ومنها : قوله : « يطبخ بالنار حتى يغلى » فان الطبخ لا يصدق
الا حين الغليان فلا معنى لفرض الغليان غاية له وحمل الطبخ على مجرد

الوضع على النار خلاف الظاهر .

ومنها قوله (اذا تغير عن حاله وغلا) فان تغير الحال بمعنى تغير الطعم وميله الى الاشتداد في الغليان بالنار يكون بعد الغليان ونزول درجة الحرارة وفي الغليان من نفسه يكون قبل الغليان فلو قصد بالغليان الغليان بالنار لكان التعبير المذكور المشعر بان التغير يكون قبل الغليان او معه في غير محله .

والانصاف ان الرواية ظاهرة ولو لبعض هذه القرائن في مدعى المشهور من ان المغلى بنفسه يحل بذهاب ثلثيه الا انها ضعيفة سنداً .

الثانية رواية عبد الله بن سنان التي تمسك بها السيد الاستاد دام ظله في مقابل شيخ الشريعة قدس سره قال ذكر ابو عبد الله ان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال (١) وهذه الرواية على ما ذكر دام ظله موضوعها مطلق العصير فيشمل المغلى بنفسه ويدل على حليته اذا ذهب ثلثاه بالطبخ .

والتحقيق ان قوله (اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه) لو تصورناه بنحو مفاد كان التامة فكانه قال : العصير اذا وجد فيه طبخ مستمر الى ذهاب الثلثين فهو حلال كان لما ذكره دام ظله مجال ولكن الظاهر من الحديث انه اريد ذلك بنحو مفاد كان الناقصة فكانه قال : العصير اذا كان طبخه بنحو يذهب الثلثين فهو حلال فالطبخ داخل في موضوع القضية ويكون مفروض الوجود والشرط هو الخصوصية القائمة بالطبخ وهي ذهاب الثلثين ومن المعلوم انه بناء على هذا الاحتمال لا يمكن التمسك باطلاق الرواية لان موضوع القضية ليس هو ذات العصير بل العصير المطبوخ واطلاقها لما غلى بنفسه ثم طبخ يشبه اطلاقها لما غصب ثم طبخ فانها بصدد علاج الحرمة الناشئة من الطبخ لا بصدد علاج كل حرمة .

والنكتة في إستهجار مفاد كان الناقصة من الجملة المذكورة أنه لو جعل الطبخ داخلاً في الشرط لا في الموضوع كان المستفاد منه أن الطبخ شروع في سبب الحلية بينما الأمر ليس كذلك فإن العصير بالطبخ يحرم ثم إستمراؤه في الطبخ بحله وهذا يناسب كون الطبخ مأخوذاً في طرف الموضوع وكون الشرط في الحلية إستمراار الطبخ المفروغ ولا يصح جعل الطبخ بنفسه دخيلاً في الشرط إلا مع إفتراض غلبان سابق في العصير وهو عناية زائدة وقد يقال : إن هذه العناية الزائدة يوجد ما يصلح للدلالة عليها وهو كون الرواية ناظرة الى دليل حرمة العصير ودليل الحرمة موضوعه العصير المغلي لا مطلق العصير .

إلا أن ظاهر الرواية بناءً على كونها ناظرة الى دليل حرمة العصير أنها ناظرة الى الحرمة الثابتة في لسان دليلها للعصير بما هو عصير وهي ليست إلا حرمة العصير المغلي بالنار بناءً على ما تقدم في تحقيق حال الطائفة الاولى واما العصير المغلي بنفسه فهو حرام بما هو مسكر لا بما هو عصير . هذا حال تقييم الاحتمال الثاني واما أن هذا الاحتمال هل يثبت قول شيخ الشريعة أولا ؟ فالذي يبدو في اول النظر انه يكفي لاثباته اذ قد افترض فيه ان روايات الحرمة التي لم تقيد بعدم ذهاب الثلثين مطلقة تشمل المغلي بنفسه وروايات التقييد بما قبل ذهاب الثلثين تختص بالمغلي بالنار فتفيد الطائفة الاولى بالطائفة الثانية في خصوص المغلي بالنار وتبقى على اطلاقها بالنسبة للمغلي بنفسه .

ومن القريب ما ذكره بعض من ان روايات الطائفة الاولى المطلقة موضوعها طبيعي المغلي ومحمولها الحرمة والروايات المقيدة بعدم ذهاب الثلثين اما ان تقيد موضوع الطائفة الاولى بالمغلي بنفسه او تقيد بمحمولها بعدم ذهاب الثلثين فان فرض الاول صح كلام شيخ الشريعة اذ لا يبقى دليل على

ارتفاع حرمة المغلى بنفسه اذا ذهب ثلثاه وان فرض الثاني كان الحق مع المشهور لان مطلق العصير المغلى تصبح حرمة مقيدة بما قبل ذهاب الثلثين وليس تقييد الموضوع مقدماً على تقييد المحمول ووجه الغرابة انه لا وجه لتقييد الموضوع ولا وجه ايضاً لتقييد المحمول الا بلحاظ بعض حصص الموضوع وهو خصوص المغلى بالنار لان التقييد ضرورة تقدر بقدرها .

والتحقيق ان هذا الاحتمال وان كان في صالح شيخ الشريعة بلحاظ روايات الباب ولكن قد توقع المعارضة بالعموم من وجه بين اطلاق الطائفة الاولى لفرض ذهاب الثلثين في المغلى بنفسه المساوق لارتفاع الاسكار واطلاق دليل حلية الطيبات الشامل لغير المسكر من الاشربة .

الاحتمال الثالث ان يكون موضوع الطائفة الاولى مطلق المغلى وموضوع الطائفة الثانية ولو بلحاظ بعض رواياتها ذلك ايضاً وهذا الاحتمال في صالح المشهور كما هو واضح وقد تقدم ما يعرف به حال هذا الاحتمال .

الاحتمال الرابع ان تكون الطائفة الاولى مختصة بالغليان بنفسه على النحو الذي ادعاه شيخ الشريعة والطائفة الثانية مطلقة ولو بلحاظ بعض رواياتها وقد عرفت حال كل من هاتين الدعويتين وهذا الاحتمال قد يقال بانه يقتضى على فرض ثبوته ايقاع المعارضة بالعموم من وجه بين الطائفتين لان الطائفة الاولى موضوعها خصوص المغلى بنفسه سواء ذهب ثلثاه او لا والطائفة الثانية موضوعها مطلق المغلى الذاهب ثلثاه ومادة الاجتماع هي المغلى بنفسه اذا ذهب ثلثاه وقد يقال ان الطائفة الثانية حاكمة على الاولى بملاك النظر لانها تنظر الى حرمة العصير وتفترضها ثم تحكم بارتفاعها بذهاب الثلثين وهذا يتوقف اولاً على ان تكون الروايات المدعى حكومتها في مقام بيان المحلل فقط لا في مقام بيان الحرمة وتقييدها والا لم يكن هناك موجب لافتراض نظرها الى دليل للحرمة وراءها حتى تكون حاكمة عليه

وثانياً على عدم اختصاص نظرها - لقريئة - بخصوص الحرمة الثابتة للعصير المغلى بالنار كما مرث الاشارة الى ذلك سابقاً .

الاحتمال الخامس ان يبنى على ورود كلتا الطائفتين في خصوص المغلى بالنار وقد ظهر حال هذا الاحتمال مما تقدم وقد يقال بناءً عليه انه يتم ما ذكره شيخ الشريعة لان ورود الطائفتين معاً في المغلى بالنار لا يعنى حلية المغلى بنفسه بل هو حرام على اي حال ولو لم نقل بان الغليان بنفسه يساوق الاسكار بلحاظ الاجماع ومعه فيجرب استصحاب بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين ولكن قد يتمسك حيثلر بعموم حلية الطيبات الحاكم على الاستصحاب المذكور .

الاحتمال السادس ان يفترض عكس الاحتمال الاول وهو في صالح المشهور وقد عرفت حاله مما تقدم .

هذا كله في الاسلوب الاول لشيخ الشريعة في اثبات مدعاه .

اما الاسلوب الثاني فهو التمسك ببعض الروايات الخاصة وهو روايتان الاولى رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه (١) وتقريب الاستدلال بها ان هذه الرواية تشتمل على شرط وهو اصابة النار للعصير وجزاء وهو الحرمة المقيدة بعدم ذهاب الثلثين ومقتضى قانون الشرطية انتفاء الجزاء وهو هنا الحرمة المقيدة بانتفاء الشرط ويكون انتفاء الشرط في المقام تارة بعدم الغليان راساً وحيثلر لا اشكال في عدم الحرمة فالجزاء منتف واخلرى بالغليان بنفسه من دون اصابة النار وحيثلر لا اشكال في ثبوت اصل الحرمة فيجب ان يكون انتفاء الجزاء وهو الحرمة المقيدة بانتفاء قيدها ومعنى ذلك ثبوت الحرمة المطلقة للمغلى بنفسه على نحو لا ترتفع الا بالتخليل .

وتحقيق الكلام في ذلك بقع في ثلاث نقاط :

احداها في ان هذه الجملة هل لها مفهوم اولا ؟ والثانية في انه على فرض المفهوم هل يدل المفهوم على انتفاء الحرمة المقيدة ؟ والثالثة انه لو فرض وجود مفهوم يدل على انتفاء الحرمة المقيدة فهل يثبت بذلك حرمة العصير الغني المغلي بنفسه وان ذهب ثلثاه ما لم يخال ؟

اما النقطة الاولى فمن الواضح انه لم تستعمل في هذه الجملة اداة شرط فدعوى المفهوم قد تكون على اساس الالتزام بالمفهوم في الوصف واللقب وهذا غير تام كبرى اذ لا نقول بالمفهوم لها نعم لا بد من تصور فائدة في القيد حتى لا يكون لغواً ويكفى فائدة للذكر اصابة النار انه لو لم يذكرها لكان الموضوع اوسع من الحرام اذ ليس كل عصير حراماً قبل ذهاب الثلثين فالقيد احترازي في الجملة وقد تكون دعوى المفهوم على اساس مفهوم الشرط الثابت في الجملة وان لم يوجد فيها اداة الشرط صريحاً وذلك بقربنة الفاء فانه قربنة على ملاحظة نحو من الشرطية والترتب وهذا يمكن الايراد عليه بامرین احدهما مبنى على ان ملاك مفهوم الشرط استفادة التعليق والفاء لا يفيدانه وان افاد نحواً من الترتب التزوي والآخر أن الفاء ليست احسن حالا من ادوات الشرط وقد بينا في علم الاصول ان القضية الشرطية انما تدل على المفهوم اذا لم يكن الشرط فيه محصصاً لموضوع القضية والمرجع التفسير في الجزاء والا سقطت دلالاته على المفهوم نظير قولنا من يجيثك فاكرمه والرواية من هذا القبيل .

واما النقطة الثانية فان قيل فيها بان المفهوم هو انتفاء مطلق الحرمة فالرواية لا تدل على مقصود شيخ الشريعة وحينئذ ينحصر المفهوم باخراج المغلي بنفسه عنه لثبوت حرمة قطعاً وان قيل ان المفهوم هو انتفاء الحرمة المقيدة كان ذلك في صالحه وتحقيق الكلام في المقام ان كلمة حتى في

الرواية فيها احتمالان :

الاول : ان يقصد بها نسبة تامة وتجعل غاية لمقاد الجزاء فكأنه قال كل عصير غلا بالنار فهو حرام وهذه الحرمة مستمرة الى ان يذهب الثلثان وهذا يعني انه قد طرأ على الحرمة امران نسبة التعليق ونسبة الغاية في عرض واحد فمقاد المفهوم ارتفاع ذات الحرمة وبعد حصول الغاية ترتفع الحرمة بمفهوم الغاية .

الثاني : ان يقصد بها الغاية بنحو مفاد النسبة الناقصة فكأنه قال كل عصير غلا بالنار فهو حرام مستمراً الى ان يذهب الثلثان فالاستمرار لوحظ بنحو الوصفية والموصوف به اما ان يكون مادة الجزاء وهي الحرمة فكأنه قال فهو حرام بحرمة مستمرة واما ان يكون هيئة (فهو حرام) فعلى الاول يكون المفهوم انتفاء الحرمة المقيدة وذلك لان المعلق في القضية الشرطية هو هيئة الجزاء والغاية صارت قيداً في مادة الجزاء اي في موضوع الهيئة فالتعليق تعليق لما قد قيد بالغاية في المرتبة السابقة وعلى الثاني هيئة الجزاء طرفاً لنسبتين احدهما تامة وهي التعليق المفترض استفادته من القضية الشرطية والاخرى ناقصة وهي النسبة الغائية وحينئذ يمكن ان يفرض تقدم اي واحد من النسبتين في مقام الحفاظ على الاخرى وذلك بان يفترض تارة ان المقصود جعل المعلق مقيداً بذهب الثلثين ويمكن ان يفترض ان المقصود جعل المقي بذهب الثلثين معلقاً وهذا الاخير هو الذي يثبت اقتضاء المفهوم انتفاء الحرمة المقيدة دون سابقه .

والرواية على هذا الاساس اما مجملة واما ظاهرة في غير ما يكون المفهوم معه مقتضياً لانتفاء الحرمة المقيدة بنحو يلائم مع ثبوت الحرمة المطلقة باعتبار ان المتفاهم عرفاً من الرواية ان المفهوم لا يجعل الحرمة اشد مما هو معمول في المنطوق .

واما النقطة الثالثة فلو سلم ان المفهوم يقتضي انتفاء الحرمة المقيدة فهل يثبت بذلك ان المغلي بنفسه يحرم بنحو لا يحل الا بالتخليل ؟ التحقيق انه لا يثبت هذا المعنى وذلك اما اولاً فلأن موضوع القضية هو العصير وهذا منصرف عن العصير المغلي بنفسه المساوق للخمر لان العصير في الارتكاز العرفي عنوان مقابل للخمر نعم لو قيل بان الغليان بنفسه لا يساوق الخمرية لما كان هناك موجب للأنصراف المذكور . وثانياً ان انتفاء الحرمة المقيدة كما يكون بثبوت حرمة مطلقة لا ترتفع الا بالتخليل كذلك يكون بثبوت حرمة مطلقة من ناحية ذهاب الثلثين ومغياة بزوال صفة الاسكار سواء حصل ذلك قبل ذهاب الثلثين او بعده قبل التخليل او بعده .

وثالثاً لو سلم اقتضاء المفهوم باطلاقه ثبوت الحرمة في العصير المغلي بنفسه بعد ذهاب الثلثين ولو زالت عنه صفة الاسكار فهذا الاطلاق في المفهوم معارض مع اطلاق آية حلبة الطيبات التي تشمل كل عصير غير مسكر والمعارضة بالعموم من وجه نعم لو ادعى شخص ان المعلق في الرواية ليس هو الحرمة المقيدة بل نفس التقييد وكون الحرمة منوطة بعدم ذهاب الثلثين كان المفهوم عنده انحصار لانه يخصص مورده حينئذ بالعصير المغلي بنفسه لان غير المغلي لا حرمة فيه اصلاً .

ثم انه لو تم في المفهوم اطلاق يقتضي بقاء الحرمة في المغلي بنفسه بعد ذهاب الثلثين فان قيل بان روايات محلبة ذهاب الثلثين مختصة بالمغلي بالنار فهو وان قيل بالاطلاق في بعضها للمغلي بنفسه وقع التعارض بالعموم من وجه وتعين على شيخ الشريعة حينئذ ان يتمسك بمطلقات حرمة العصير اذا غلا .

الرواية الثانية لعمار الساباطي قال وصف لي ابو عبدالله (ع) المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً فقال لي تاخذ ربعاً من زبيب وتنقيه

بان نصب عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كانت ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تنور سخن قليلا حتى لا ينش . . . الحديث (١) .

وهذه الرواية تارة يستدل بها على حرمة العصير الزبيبي بالغليان حتى يذهب ثلثاه وهذا بحث ياتي ان شاء الله تعالى ، واخرى يستدل بها على المدعى في المقام كما صنفه شيخ الشريعة قدس سره ومورد استدلاله قوله (فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش) وتقريبه انه لو كان ذهاب الثلثين محلا لما نش بنفسه فلا معنى للخشية من النشيش اذ المفروض انه سوف يطبخه الى ذهاب الثلثين . ويرد عليه انه لم يذكر وجه الخشية وانما بين علاجها بعد الفراغ عن افتراضها في ذهن عمار ولا ينحصر هذا الوجه المفترض في ثبوت حرمة مطلقة للمغلي بنفسه لا ترفع الا بالتخليل وتوضيح ذلك انه اذا بني على نجاسة كل مسكر كما هو المشهور ومختار شيخ الشريعة فمن الواضح بعد البناء على ان المغلي بنفسه مسكر كما هو مختاره ايضا ان العصير ينجس عندئذ بالنشيش الحاصل بنفسه ويكون الطابخ معرضاً للنجاسة خلال عملية الطبخ بسبب ترشح شيء من العصير ويكفي ذلك تفسيراً للخشية واما اذا بنينا على عدم نجاسة غير الخمر من المسكرات فيمكن ان تفسر الخشية بان الحرمة التي تحصل بالنشيش في نفسه المساوق للاسكار لا ترتفع الا بزوال الاسكار وهو امر لا بد من احرازه وقد لا يتأتى احرازه الا بعد ذهاب الثلثين مع ان الامام (ع) يريد ان يصف له المطبوخ بنحو يحل بمجرد ذهاب الثلثين وهذا شيء غير دعوى الحرمة التي لا ترتفع الا بالتخليل .

الاسلوب الثالث الاستدلال بروايات التخليل وتوضيح ذلك ان

العصير العنبي اذا غلا بنفسه أصبح مسكراً والمسكر محكوم عليه بالحرمة الى ان يتخلل بمقتضى روايات التخليل وهذا الاسلوب لا مجال له عند من ينكر مساوقة الغليان بنفسه للاسكار واما بناءً على صحة ذلك كما هو المختار كان مقتضى روايات التخليل المدعى دلالتها على انحصار المحلل بالتخليل ان الحرمة في المغلي بنفسه تبقى بعد ذهاب الثلثين ايضاً فان لم يوجد في روايات محللية ذهاب الثلثين ما يشمل بالاطلاق العصير المغلي بنفسه فهو والا وقع التعارض بالعموم من وجه وتعين الرجوع الى مطلقات حرمة العصير العنبي بالغليان على فرض وجودها ولكن التحقيق ان روايات التخليل لا تدل على حصر المحلل بالتخليل بل على اناطته بزوال الاسكار ولو لم يصبح العصير خلاً فان روايات التخليل بعضها من قبيل رواية زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام سألته عن الخمر العتيقة تجعل خلاً قال لا بأس (١) .

وهذا المضمون لا يستفاد منه حصر المحلل بالتخليل كما هو واضح وبعضها يستفاد منه كون المناط بزوال الخمرة والاسكار لاحصول صفة الخلية وهو رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله (ع) انه قال في الرجل اذا باع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمرأ فجعله صاحبه خلا فقال اذا نحول عن اسم الخمر فلا بأس (٢) وبعضها قد يتمسك به لاثبات حصر المحلل بالتخليل وهو ما رواه محمد بن ابي عمير وعلي بن حديد جميعاً عن جميل قال قلت لابي عبد الله (ع) يكون لي على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرأ فقال خذها ثم افسدها قال علي واجعلها خلا (٣) فان قوله (ثم افسدها) وان كان لا يدل على اكثر من تحويلها عن الخمر والاسكار لان افساد

(١) وسائل الشيعة باب ٣١ من ابواب الاشرية المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ٣١ من ابواب الاشرية المحرمة

(٣) وسائل الشيعة باب ٣١ من ابواب الاشرية المحرمة

كل شيء بحسبه الا ان قوله (واجعلها خلا) قد يقال انه يدل على الحصر المدعى لانه ارشاد الى المحلل وقد ارشده الى التخليل ولكن يرد على ذلك ان هذه الجملة اختص علي بن حديد بنقلها دون محمد بن ابي عمير فلا يتم سندها بناء على عدم ثبوت توثيقه على ان من المحتمل ان تكون من كلام علي بن حديد هذا مضافاً الى ان الامام (ع) لعله كان في مقام بيان محل يتحفظ فيه على المائع المذكور وذهب الثلثين بذهب فيه ثلثا المائع وعلى ضوء مجموع ما ذكرناه اتضح ان الصحيح في العصير العنبي المغلي بنفسه انه يحل بزوال اسم الخمرية وصفة الاسكار عنه لا بذهب الثلثين كما يقول المشهور ولا بخصوص التخليل كما يقول شيخ الشريعة قدس سره .

المسألة الثانية في انه هل يكفي ذهاب الثلثين بغير النار أولاً ؟ والمشهور هو الكفاية تمسكاً باطلاق دليل محلته وذهب السيد الاستاذ دام ظله الى اختصاص المحلل بالغليان بالنار واعتراض على الاستدلال بالاطلاق بامرین الاول : عدم وجود رواية من روايات التخليل بذهب الثلثين ذات اطلاق من هذه الناحية بل هي جميعاً مختصة بالغليان بالنار .

الثاني : انه لو وجد الاطلاق ففي مقابله ما يدل بمفهومه على عدم كفاية ذهاب الثلثين بغير النار .

اما الامر الاول فمقصوده بذلك انه بعد فرض وجود دليل يدل على حرمة العصير العنبي المغلي يكون مقتضى اطلاقه انه يحرم سواء ذهب ثلثاه بالنار أو بغيرها أو لم يذهب والمقيد ورد في الطلا والبخنج ونحوهما من العناوين المختصة بالذهب بالنار فيبقى غيره تحت اطلاق الجريمة .

ولكن توجد روايتان يستفاد الاطلاق منهما .

الاولى : رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) كل عصير

اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه (١) .
والمظنون ان نظر المشهور في دعواهم للاطلاق الى مثل هذه الرواية
فان قوله (حتى يذهب ثلثاه) ظاهر عرفا في كونه غاية للحرمة فيكون
مفاد الرواية ان كل عصير اصابته النار فهو حرام والحرمة تستمر الى
ذهاب الثلثين وهذا مطلق يشمل فرض كون ذهاب الثلثين بسبب تلك
الاصابة للنار أو باصابة اخرى لها أو بغير النار وقد تحمل الغاية في المقام
على كونها غاية للاصابة فيكون مفاد الرواية ان كل عصير اصابته النار
فهو حرام وإذا استمرت الاصابة إلى ان يذهب ثلثاه فهو حلال وعليه
لا اطلاق في الرواية غير ان هذا الحمل خلاف الظاهر فانه مهما كان عندنا
شرط وجزاء أو ما يشبهها وذكر في الجزاء غاية فالمستفاد عرفا أنه غاية
للجزاء لا للشرط .

والرواية الثانية رواية محمد بن الهيثم عن رجل عن أبي عبد الله (ع)
قال سألت عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته أيشربه صاحبه ؟
فقال : إذا تغير عن حاله وغلا فلا تخبر فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه (٢)
وهذه الرواية مطلقة إلا انها ضعيفة سنداً فيكتفي باطلاق الرواية الاولى .
نعم هنا كلام آخر وهو أنه يبقى للسيد الاستاذ دام ظله ان يقول
ان المغلي بغير النار لم تثبت حليته إذا ذهب ثلثاه بغير النار فان موضوع
الروایتين انما هو المغلي بالنار واما المغلي بنفسه فدليل السيد الاستاذ على
حليته بذهاب الثلثين انما هو رواية عبد الله بن سنان قال ذكر أبو عبد الله
ان العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال (٣) وهذه

(١) وسائل الشريعة باب ٢ من أبواب الاشرية المحرمة

(٢) وسائل الشريعة باب ٢ من أبواب الاشرية المحرمة

(٣) وسائل الشريعة باب ٥ من أبواب الاشرية المحرمة

الرواية تختص بذهب الثلثين بالنار فبناءً على تصوراته دام ظله من حقه التفصيل بين المغلي بالنار والمغلي بنفسه لانهصار دليل حلية المغلي بنفسه بذهب الثلثين عنده في تلك الرواية ولكننا في فسحة من الالتزام بهذا التفصيل الذي لم يلتزم به المشهور لما قلنا من ان الميزان في الحلية هو زوال الاسكار وذلك يوجب الحلية على القاعدة سواء كان بالنار أو بغيرها بلا حاجة إلى التمسك باطلاق الروايات .

واما الامر الثاني وهو وجود الدليل على عدم الكفاية فيدعى أنه رواية أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله (ع) ومثله عن الطائفة فقال ان طيخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير (١) واستشهاد السيد الاستاذ بصدر الرواية بلحاظ المفهوم بتقريب ان مقتضى مفهوم الصدر أنه ان لم يطبخ إلى ذهاب الثلثين فليس بحلال وهو مطلق يشمل فرض ذهاب الثلثين بغير النار وعدمه . وتحقيق الكلام حول ذلك يتلخص في عدة كلمات .

الاولى : انه بعد افتراض وجود الاطلاق الموافق للمذهب المشهور لا ينبغي ان يدعى ان المفهوم المذكور مقيد له بل ينبغي ان يقال انه معارض له بنحو العموم من وجه وبعد التسايط يرجع إلى اطلاق (إذا فلا حرم) الثانية : انه دام ظله تمسك بمفهوم صدر الحديث ولم يتمسك بالمنطوق ذيله وهو قوله (وما كان دون ذلك فليس فيه خير) فان كانت هذه الجملة الثانية تشمل تمام ما يدعى من مفهوم الجملة الاولى فلماذا عدل عن التمسك بالمنطوق إلى المفهوم والا بطلت سعة المفهوم اذ الظاهر عرفاً ان الجملة الثانية في مقام توضيح مفهوم الجملة الاولى فتوجب تضيق دائرة المفهوم ولا اقل من صلاحيتها لذلك بنحو توجب الاجمال .

الثالثة : كما يمكن ان يستدل برواية أبي بصير كذلك يمكن ان يستدل بالمفهوم في رواية عبد الله بن سنان فان كان مقصود السيد الاستاذ دام ظله ذكر رواية أبي بصير من باب المثال فلا كلام وان كان مقصوده حصر الاستدلال بها فلا بد من ابراز مميز لها عن رواية عبد الله بن سنان ومجرد ان الموضوع في رواية أبي بصير الطلا وفي رواية عبد الله بن سنان العصير لا يوجب فارقا بعد وضوح كون العصير اشارة الى العصير المعهود حرمة وهو المغلي .

الرابعة : ان انتزاع المفهوم المذكور من رواية أبي بصير فرع ان يكون الموضوع هو الطلا ويكون الطبخ الى ان يذهب الثلثان شرطا للحلية غير ان لازم ذلك اشتراط ذهاب ثلثي الطلا في حليته مع انه يكفي ذهاب ثلثي العصير كما هو واضح وهذا يصلح قرينة على ان الموضوع ليس هو الطلا بل طبخ الطلا أي الطبخ الذي يصير به العصير طلا فكأنه قال : طبخ العصير طلا إذا استمر إلى ذهاب الثلثين كان حلالاً ومفهوماً على هذا عدم الحلية بالطبخ غير المذهب للثلثين لعدم الحلية بغير الطبخ مما يذهب الثلثين ومما يعزز فهم ذلك من الرواية الجملة الثانية وهي قوله (وما كان دون ذلك فليس فيه خير) فان هذا تصريح بالمفهوم ونلاحظ انه قد فرض فيه الطبخ محفوظاً لكنه دون ذهاب الثلثين وهذا يعني ان الطبخ مفروغ عنه في موضوع الفضية منطوقاً ومفهوماً . وبما ذكرناه ظهر حال التمسك برواية عبد الله ابن سنان بعد الالتفات إلى ان موضوعها الطبخ وان الشرط فيها اخذ بنحو مناد كان الناقصة كما تقدم .

المسألة الثالثة - ان الحرمة في العصير المغلي هل تبدى عند الغليان كما كنا نعتبر حتى الآن أو قبله حين حصول النشيش وهو الصوت الذي يسبق هيجان الاجزاء وغليانها وقد اختار الماتن قدس سره في المتن كفاية النشيش

في الحرمة وأعله نظر في ذلك إلى رواية ذريح قال : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول إذا لث العصير أو غلا حرم » (١) لظهورها في كفاية النشيش في حصول الحرمة وقد اعترض على الاستدلال بها بأمور :

الاول : ما ذكره السيد الأستاذ دام ظله وغيره من انه لا بد من الالتزام بان الحرمة لا تحصل الا بالغليان لأن هذه الرواية معارضة بروايات تدل على أنه لا حرمة قبل الغليان من قبيل رواية حماد بن عثمان « لا يحرم العصير حتى يغلي » (٢) وروايته الأخرى « تشرب ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه قلت : أي شيء الغليان قال : القلب » (٣) ولا يمكن تقييد هذه الروايات برواية النشيش إذ يلزم من ذلك إلغاء مبدئية الغليان للحرمة وكونها حاصلة بسبب سابق وهو غير تقييد هذه المبدئية بحال دون حال

أقول : لم ينقح في هذا الوجه المرجع بعد التعارض والتساقط فكانه يفي على ان رواية النشيش تعارضت مع كل روايات الباب وتبين الرجوع بعد التساقط إلى الأصول المرخصة أو عمومات الحل في حين انه يوجد عندنا مرجع فوقاني من نفس روايات الباب وهو ما عاق فيه الحرمة على اصابة النار كرواية عبد الله بن سنان (كل عصير اصابته النار فهو حرام) ولو غلينا وهذا اللسان لقلنا بكفاية الاصابة وهي مجرد وصول حرارة النار الى الماء وتأثيرها فيه وهذا اعم من النشيش والغليان معاً ومثلها رواية أخرى ورد فيها (وقد روي عنهم (ع) في العصير أنه إذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه) (٤) وهكذا نحصل على عام فوق يذل

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة .

(٣) وسائل الشيعة باب ٣ من ابواب الاشربة المحرمة .

(٤) وسائل الشيعة باب ٤ من ابواب الاشربة المحرمة .

على كفاية مطلق اصابة النار في حصول الحرمة وقد ورد عليه مخصص وهو ما دل على عدم الحرمة قبل الغلبان وهذا المخصص ابتلي بالمعارض في النشيش فبعد التساقط يتعين الرجوع إلى ذلك العام الفوقي التام سنداً ودلالة فتثبت الحرمة .

الثاني ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله ايضاً من انه لم يثبت كون الغلبان معطوفاً على النشيش في الرواية بـ (أو) بل ثبت ان العطف بالواو وذلك لان شيخ الشريعة قدس سره ينقل ان في بعض نسخ الكافي الصحيحة وقع العطف بالواو وهو ثقة امين يشمل دليل الحجية خبره وقد اخبرنا بصحة النسخة المشتبهة على الواو وعليه لا تدل الرواية على كون النشيش موضوعاً للحرمة . ولنا ثلاث كلمات بصدد التعليق على هذا الكلام:

الكلمة الاولى - اننا لا نحتمل عقلاً ان شيخ الشريعة يقصد بشهادته بصحة نسخة الواو وجود سند متصل له الى الكليني ينقل الرواية بالواو اذ نقطع عادة بانه لا طريق له الى الكتب الاخرى طرقنا وانما حكم بصحة نسخة الواو على اساس النظر والتخمين ولذا يقول : انا لو حملنا الرواية على (أو) فلا بد من ارجاع ذلك في المعنى إلى الواو فالاولى الالتزام بنسخة الواو وعليه فكلامه في مقام تصحيح نسخة الواو نظري ولا يكون حجة . يبقى ان ثبت بشهادة شيخ الشريعة قدس سره وجود نسخة للكافي بالواو فيثبت التهاافت بين النسخ وعدم حجية شيء منها وبذلك لا تثبت الحرمة بمجرد النشيش الا ان اجمال الحديث باعتبار تهاافت النسخ بشهادة شيخ الشريعة ايضاً غير صحيح اذ يرد عليه -

اولاً : انه إذا سقطت نسخ الكافي عن الحجية رجعنا إلى نسخ التهذيب وهي بـ (أو) اذ حجية نسخة الكافي مستندة اما إلى الاطمئنان - اذا رأينا نسخاً عديدة متفقة - او إلى اصاله عدم الخطأ وبعد التهاافت

لا يحصل الاطمئنان ولا تجري اصاله عدم الخطأ فلا يتعين عندنا ما هو نقل صاحب الكافي ولكن ثبت عندنا نقل الشيخ الطوسي ولا يعارضه نقل الكليني لعدم تعيين منقوله ولا نقل نساخ الكافي لاننا لا نعرف وثاقتهم .

وثانياً : اننا لا نسلم تساوي النسخ بل نقدم نسخة (أو) وذلك لان مدرك حجبة كل من النسختين إذا كان هو الاطمئنان أو اصاله عدم الخطأ بعد عدم احتمال التعمد في الكذب فالنسختان متعارضتان بنحو متكافئ . ولكن يوجد هناك مدرك آخر لحجبة نسخة (أو) وهو ثبوتها بسند معتبر بحكم نقل صاحب الوسائل وصاحب الوافي لها لان نسخ الوافي والوسائل متفقة على تسجيل « أو » واما النسخة المعارضة فلم يثبت لها سند معتبر فدليل الحجبة يشمل نسخة (أو) بلا معارض .

الكلمة الثانية - أنا أو سلمنا وجود سند متصل لشيخ الشريعة بنقل بموجبه نسخة الواو غير انه لا يصلح لمعارضة السند المتصل لصاحب الوسائل الذي ينقل بموجبه (أو) لان السند المفترض تسليمياً غير معلوم وسند الوسائل معلوم واضح الصحة .

الكلمة الثالثة - ان تهافت النسخ يمكن اثباته بنحو اتقن قبل ولادة شيخ الشريعة قدس سره وتوضيح ذلك اننا لو لاحظنا الوسائل والوافي والبحار لرأينا ان الاولين نقلوا (أو) عن التهذيب والكافي والاخير نقل اولاً الواو ثم قال واما ما في التهذيب من (أو) فكذا وهذا واضح في ان المجلسي أخذ الواو من الكافي اذ ليس له مدرك آخر غير التهذيب والكافي فاذا افترضنا ان لكل من المجلسي وصاحبي الوسائل والوافي سنداً متصلاً وقع التعارض بين النقلين بلحاظ دليل الحجبة وينبغي الكلام حينئذ في ان التعارض هل يختص بطريقي النسختين الواردتين في مقام تعيين عبارة الكافي ويبقى نقل التهذيب :- (أو) سليماً عن التعارض او ان نقل

التهذيب يدخل طرفاً للمعارضة أيضاً ويسقط الجميع في عرض واحد والتحقيق ان الامر يختلف باختلاف المبني في كيفية تصور حجبة الخبر مع الواسطة فالتصور المتعارف لحجبه هو ان يقال ان الخبر المباشر لنا يخبرنا عن خبر من قبله فيثبت لنا خبر من قبله على اساس حجبة الخبر المباشر ومن قبله يخبر عن خبر من قبله فيثبت لنا ذلك الخبر وهكذا فبناءً على هذا التصور لا معارض لنقل التهذيب لان كتاب البحار يثبت خبر من قبله وهكذا الى ان يصل الى الكافي وكذلك كتاب الوسائل فيتعارضان في تعيين خبر الكافي قبل ان يصل الى اثبات خبر ذريح فنقل التهذيب عن ذريح يبقى بلا معارض اذ لا يوجد ما يصح لمعارضته اما نقل الكليني فلانه لم يثبت اشتماله على الواو مع تهافت نسخ الكافي واما نقل البحار للواو عن الكافي فلانه لا تكاذب بين نقل التهذيب ونقل البحار فان التهذيب ينقل عن ذريح انه نطق بـ (او) والبحار ينقل عن الكافي انه قال ان ذريحاً نطق بالواو ولعل كلا هذين الكلامين صادقان . لكن المختار في تصوير حجبة الخبر مع الواسطة هو ان الناقل المباشر عن الامام ينقل حكماً واقعياً ونقله له موضوع لحكم ظاهري منجز للواقع وهو الحجبة فالناقل عنه ناقل لموضوع ذلك الحكم الظاهري وهذا النقل الجديد يشمله دليل الحجبة بهذا الملاحظ ويكون بنفسه موضوعاً لحكم ظاهري منجز لذلك الحكم الظاهري المنجز للواقع وهكذا الى ان نصل الى الناقل المباشر لنا الذي يكون نقله موضوعاً لحكم ظاهري عاشر مثلاً ويكون حجة لانه نقل موضوع حكم الشارع فيثبت ذلك الحكم وبناءً على هذا التصور يقع التعارض لا محالة بين خبر التهذيب وخبر البحار وخبر الوسائل والوافي في عرض واحد ويسقط الكل فان نقل التهذيب موضوع لحكم ظاهري بمنجز الحرمة عند النشيش ونقل البحار موضوع لحكم ظاهري بعذر عن الحرمة عند النشيش فلا محالة يتعارضان

وبتساقطان غاية الامر ان نقل البحار له معارض آخر وهو نقل الوسائل والوافي فيسقط الكل في عرض واحد .

الثالث ان يقال : ان هذه الرواية في نفسها متهافنة معنى فلا ينبغي التعويل عليها وجعلها طرفاً للمعارضة مع الروايات الاخرى أو تقديمها عليها اذ لا يتحصل منها معنى معلوم فلا بد من تاويلها ومعه لا يعلم المعنى المقصود حتى نتمسك به والوجه في ذلك هو ان عطف الغليان على النشيش بـ (أو) لا يناسب الواقع لان الغليان متأخر عن النشيش دائماً وهذا بخلاف عطفه عليه بالواو اذ قد يكون الاثر مترتباً على مرتبة غير ان بعض المراتب السابقة تذكر مقدمة على سبيل التمهيد والترقي . وقد يجاب بان النسبة بين النشيش والغليان عموم من وجه لا يمكن حصول الغليان راساً وذلك عند غلبة النار أو قلة الماء جداً بنحو لا يظهر الصوت ويحصل الغليان غير أن هذه الفروض نادرة قد يمنع عن كونها مصححة عرفاً للعطف بـ (أو) .

الرابع ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله من انكار كون النشيش شيئاً آخر غير الغليان ويحصل قبله وأما هو نفسه واستشهد لذلك بما في اقرب الموارد من تفسير النشيش بالغليان نعم يتجه حينئذ سؤال وهو أنه اذا كان النشيش بمعنى الغليان فما معنى عطف الغليان عليه بـ (أو) واجاب دام ظله بان الفرق بينهما هو ان النشيش يطلق في الغليان بنفسه والغليان يطلق في الغليان بالنار واستشهد لذلك بأنه لم ير اطلاق الغليان في الروايات الا على الغليان بنفسه كما ان النشيش لم يطلق فيها إلا على الغليان بنفسه كما في رواية عمار الساباطي (ونخشيت ان ينش) .

اقول : اما ان النشيش هو الغليان فبعيد عن المتبادر العرفي وعما جاء في معاجم اللغة من تفسير الاول بالصوت والثاني بالقلب فليلاحظ لسان العرب والصحيح والقاموس وتاج العروس وفقه اللغة للثعالبي فإنها متطابقة

على ذلك ومعه لا عبرة بكلام صاحب كتاب اقرب الموارد الذي هو ابن الامس وطريقه إلى معرفة اللغة امثال ما ذكرناه .

نعم يمكن ان يقال ان النشيش وان كان هو الصوت إلا ان الصوت له مراتب ولعله عبارة عن الصوت بمرتبة مساوقة للغليان ويحتمل ذلك قولهم (النشيش صوت الماء إذا غلا) إذا حملنا الشرط على الموضوعية لا المعرفة ويشهد لتطرق هذا الاحتمال ما جاء في لسان العرب من قوله (وقيل ان النشيش من حين يبدأ الماء بالغليان) وإذا قام هذا الاحتمال تعلم الاستدلال بالرواية على اسبقية الحرمة على الغليان واما التردد بين النشيش والغليان مع تلازمهما بناءً على هذا الاحتمال فيمكن ان يكون بلحاظ مقام الاثبات لا الثبوت لان احدهما يرى والاخر يسمع وامكان الافتراق بينهما اثباتاً يصبح العطف به (أو) عرفاً كما كان الافتراق ثبوتاً وعليه فلا تم دلالة الرواية على الحرمة قبل الغليان .

ومما ذكرناه ظهر حال التمسك لاثبات كفاية مطلق الصوت في الحرمة برواية عمار الساباطي المتقدمة حيث جاء فيها (ونشيت ان ينش) المسألة الرابعة - فيما إذا غلا العنب بدون عصير وتوضيحه : ان ماء العنب تارة يخرج بالعصير ويغلي وهذا هو المتيقن من النصوص واخرى يخرج من العنب بالتشقيق ونحوه من دون عصير ويغلي وهذا أيضاً يحرم لان خصوصية العصر الماخوذة في موضوع النصوص ملغية بالارتكاز العرفي فاطلاق الروايات يشمل هذا الفرد وانما الكلام فيما إذا لم يخرج ماء العنب وانما غلا وهو في موضعه وتفصيل ذلك ان ماء العنب في داخله له حالة طبيعية وهي انه ليس بماء وانما هو جسم مصمد مشبع بالرطوبات وهذه الرطوبات او تجمعت لصارت ماءً وله حالة بالعناية وهي ان نفرض انّا امسكنا العنب وضغطنا عليه بحيث كونا في داخله سائلاً من دون ان يخرج إلى الخارج ثم عرّضناه للحرارة

الى ان غلا من دون ان يتشقق وهذا مجرد فرض غير عملي خارجاً فان كان موضوع الكلام هو الاول كما هو الظاهر فلا معنى لفرض الغليان عندئذ اذ ليس هناك ماء للعنب بالفعل وغليان نفس الحبات ليس هو موضوع الحرمة وان كان المراد الثاني على فرض امكانه ففرض غليان الماء العنبى عندئذ معقول غير ان روايات الباب اخذ فيها قبذان خروج الماء وكونه بالعصر والثاني الغي بالارتكاز العرفي واما الاول فلا ارتكاز يقضي بالغائه فلا يشمل دليل الحرمة الماء المغلي في داخل العنب ما لم يصبح مسكراً

المسألة الخامسة - ان العصر الحرمة بالغليان لا الاسكار إذا طبخ فصار دبساً قبل ذهاب الثلثين وان كان الفرض بعيداً فهل يحل بذلك مع وضوح تعذر الاستمرار بطبخه لاحتراقه حينئذ وإذا لم يحصل التخليل بذلك مما هو المحلل وهذا يفرض الكلام في مقامين :

المقام الاول - في كفاية صبرورته دبساً في الحلية والكلام في ذلك يقع في جهتين : إحداهما في مقتضى الحرمة اثباتاً والاخرى في المانع عن الاخذ بالمقتضى على تقدير ثبوته .

اما الجهة الاولى فما يتصور مقتضياً لحرمة الدبس المذكور اما اطلاق الدليل واما استصحاب الحرمة وهناك عدة وجوه لاثبات عدم الاطلاق فان تم احدهما وثبت معه عدم جريان استصحاب الحرمة اصبح المقتضى قاصراً الوجه الاول ان لفظ الرواية وان كان مقتضى الجمود عليه الشمول للدبس المذكور إلا انه منصرف عنه ولو لندرته بمعنى ان استلزامه الدبسية للذهب الثلثين عادة يصلح ان يكون قرينة عرفية يعتمد عليها المولى في منع اطلاق خطابه لفرض الدبسية قبل ذهاب الثلثين النادر الوقوع .

وهذا الكلام لا بد من تكميله ببيان عدم جريان استصحاب الحرمة اذ قد يتمسك بالاستصحاب لاثبات الحرمة ما دام موضوع الدليل محفوظاً

فان انصراف الدليل لا ينافي انحفاظ الموضوع ودفع الاستصحاب يمكن ان يتم بالتمسك بعمومات حلية الطيبات لان التمسك بالعام مقدم على استصحاب حكم المخصص والعام هنا يقتضي باطلاقة المقامي امضاء النظر العرفي في الطيب المساقق للطهارة والحلية كما هو واضح فلا يجري استصحاب الحرمة ولا استصحاب النجاسة لو قيل بها حدوثاً .

الوجه الثاني - ان الدليل دل على حرمة الشرب والدبس لا يشرب واحتمال حرمة اكل الدبس المذكور احتمال بدوي لا يثبت بالاطلاق ولا بالاستصحاب ، واجاب السيد الاسناذ دام ظله على ذلك بان روايات الباب أخذ في بعضها الشرب ولكن بعضها الآخر جعل فيه نفس العصير موضوعاً للحرمة من دون ذكر عنوان الشرب كما في رواية عبد الله بن سنان ويرد عليه بان الحرمة بعد احتياجها إلى فعل مقدر لعدم تعلقها بالعين ابتداءً على ما هو المعروف بينهم يتعين كون المتعلق امرأً محذوفاً يقدر حسب ما تقتضيه المناسبات العرفية ومن الواضح ان المناسب عرفاً لعنوان العصير هو الشرب فيكون هو المقدر ولو سلم ان كلا من الشرب والأزدراء الشال للاكل ايضاً مناسب فلا معين للمفهوم الاعم وليس المورد من موارد التمسك بالاطلاق ومقدمات الحكمة لانها انما تجري فيما إذا علم بالكلمة الصادرة فعلاً أو الصادرة ولو تقديرأً وشك في ان المراد مطلقاً أو مقيداً لانها اذا ترددت الكلمة بين كلمة لها مفهوم اعم وكلمة لها مفهوم اخص .

واذا تم هذا الوجه امتنع اجراء استصحاب الحرمة لتغاير الموضوع باعتبار مباينة الاكل للشرب نعم لو بنى على نجاسة العصير العنبي المغلي حدوثاً تمت اركان استصحاب النجاسة ويترتب عليه حينئذ حرمة الاكل وينحصر دفعه بالتمسك بعموم حلية الطيبات الحاكم كما عرفت في الوجه السابق لان هذا العموم يقتضي باطلاقة المقامي لامضاء النظر العرفي في

تشخيص الطيب يدل على الطهارة لان الطيب يستبطن ذلك فهذا الوجه لا يخلو من وجاهة اللهم الا ان يقال ان الدبس ببعض مراتبه البدائية التي يصدق معها الميعان يتصور عرفاً بشانه الشرب فيشملة اطلاق الدليل ويتعدى الى المراتب الاخرى المجردة عن الميعان بالدلالة الالتزامية للجزم بعدم الفرق. الوجه الثالث - ما ذكره جماعة من الفقهاء من ان ذهاب الثلثين وان جعل غايه للحرمة في الروايات إلا ان النكته المطاوعة من هذه الغاية موجودة في المقام وقد اعترض السيد الامتاز دام ظله على ذلك بانه رجم بالغيب اذ لا ندري بكنه تلك النكته إلا ان الانصاف ان هذا الوجه قريب من النفس إذا ضم إلى ما ذكر استظهار النكته بقريضة الارتكازات العرفية اذ يوجد ارتكازان لا اشكال في ثبوتها .

احدهما ارتكاز أن الطبخ للعصير العنبي يوجب كونه عرضة للاسكار والآخر انه بذهاب ثلثيه يغلظ ويفقد تلك الاجزاء التي بها يصير مسكراً ويسقط عن المعرضية للاسكار وعليه فينسب سبب هذين الارتكازين من دليل اشتراط ذهاب الثلثين في التحليل أنه هذه النكته وهذا الانسباق نوع من التبادر الذي يعطي للدليل ظهوراً عرفياً في ذلك فيكون الميزان في التحليل هو الاخراج عن المعرضية للاسكار وهو يحصل بصيرورة العصير دبساً ولا مجال حينئذ لاستصحاب الحرمة لحكومة الظهور العرفي المدعى في الدليل عليه.

الوجه الرابع ما ذكره الشهيد الثاني قدس سره في المسالك من ان روايات الحرمة اخذ في موضوعها العصير وهذا ليس عصيراً بل هو دبس واعترض عليه السيد الامتاز دام ظله بان مطهريّة الانقلاب تحتاج إلى نص خاص وان ما ذكره الشهيد خلط بين الانقلاب والاستحالة فالاستحالة مطهورة على القاعدة لتبدل الصورة النوعية فيها بخلاف الانقلاب . والتحقيق ان نظر الشهيد قدس سره إلى حرمة العصير لا إلى نجاسته التي وصفها في

المسالك بانها من المشهورات التي لا اصل لها ولا شك في ان الدليل الدال على حرمة عنوان لا يقتضي ثبوت الحرمة بعد زواله ولهذا قلنا في بحث مطهرية انقلاب الخمر خلافاً ان عدم شمول دليل نجاسة الخمر للمخل المتقلب عن الخمر لا يحتاج إلى روايات خاصة وقد أكد السيد الاستاذ في بحث الانقلاب ان الحكم بارتفاع الذاتية بزوال العنوان على القاعدة فلا ادري لماذا اعترض بهذه الصورة على الشهيد في المقام وقد كان الانسب ان يعترض عليه بان الانقلاب لا يرفع محذور النجاسة العرضية الحاصلة بسبب ملاقات الظرف هذا بناءً على افتراض النجاسة حدوثاً واما على ما عرفت من ان نظر الشهيد إلى الحرمة فلا يرد الاعتراض المذكور ايضاً نعم قد يرد عليه ان العصرية بعد ان كانت من الخصوصيات التي لا يتغير الموضوع العرفي للحرمة بزوالها فيجري استصحاب الحرمة بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكيمة ويمكن دفع ذلك حيثل بالنسك بعموم حلية الطيبات. وهذه الوجوه الاربعة لاثبات قصور المقتضي لو لم تتم جميعاً لكفى تامة بعضها في البناء على عدم حرمة الدبس المذكور .

واما الجهة الثانية وهي في وجود المانع بعد فرض تامة الاطلاق في دليل الحرمة فالذي ينبغي البحث عن مانعيته في نظري هو رواية عمر بن يزيد قال قال أبو عبد الله عليه السلام : إذا كان يخفض الاناء فاشربه (١) والخضاب بمعنى اعطاء اللون الخاص المساوق للكثافة والقدر المتيقن من ذلك صيرورته دبساً فيتمسك باطلاق هذه الرواية لاثبات جواز الشرب قبل ذهاب ثلثيه اذا صار دبساً بمرتبة يصدق معها الشرب . ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال بعدة تقرّيات :

الاول : ان هذه الرواية تارة تفسر بمعنى اعطاء الحكم الواقعي فحيثل

تم دلالتها على المقصود واخرى تفسر بمعنى اعطاء الحكم الظاهري في مورد الشك في ذهاب الثلثين فلا تدل على المقصود وانما تفيد جعل الخضاب اشارة على ذهاب الثلثين ومقتضى طبع الدليل وان كان هو الحكم الواقعي ما لم يؤخذ الشك في موضوعه إلا ان الرواية في خصوص المقام مجملة لان اسم كان غير مذكور في الجواب وانما يرجع إلى ما ذكره السائل والسؤال محذوف وكما يحتمل ان يكون قد سأل عن الحكم الواقعي كذلك يحتمل ان يكون قد سأل عن فرض الشك كما هو الحال في روايات اخرى تعرضت لحال الشك ، منها - رواية لنفس عمر بن يزيد قلت لأبي عبد الله الرجل يهدى اليه البختج من غير اصحابنا . . . الخ (١) .

الثاني انه مع تسليم دلالتها على الحكم الواقعي لا بد من ملاحظة نسبتها مع روايات محلبة ذهاب الثلثين وتوضيح ذلك ان هذه الرواية تدل بمنطوقها على قضية موجبة وهي جواز الشرب مع خضاب الاناء وبمفهومها على قضية سالبة وهي عدم جواز الشرب عند عدم الخضاب وروايات محلبة ذهاب الثلثين تدل بالمنطوق على قضية موجبة وهي جواز الشرب مع ذهاب الثلثين وتدل بالمنطوق وبالمفهوم على قضية سالبة وهي عدم الجواز مع عدم ذهاب الثلثين والقضية الموجبة من كل منها تعارض القضية السالبة من الاخرى بالعموم من وجه وحينئذ ان احتملنا ثبوتنا كون ذهاب الثلثين هلا خضاب غير كاف في الحلبة بان لم يقم اجماع ونحوه على كون ذهابها علة تامة للحلبة قلنا ان الامر دائر بين تقييد القضية الموجبة في كل منهما بالسالبة في الاخرى وتقييد السالبة بالموجبة فعلى الاول يكون المحلل مجموع ذهاب الثلثين والخضاب ولا يكفي احدهما وعلى الثاني يكون احدهما كافياً وحيث لا مرجع لاحد التقييدين على الاخر فيتساقطان ونرجع في مادة الاجتماع الى

مرجع فوقی و هو عموم حرمة العصیر المغلی فان القدر المثبتن خروجہ منه هو فرض اجتماع الخضاب مع ذهاب الثلثین .

وان لم نحتمل - بقرینة الاجماع - ان يكون ذهاب الثلثین محتاجاً إلى قيد آخر أصبح منطوق قوله : إذا كان یخضب الاناء فاشربه هو المخصص لما دل علی عدم جواز الشرب قبل ذهاب الثلثین وذلك لان العکس غیر ممکن إذ لو قیدنا خضاب الاناء بذهاب الثلثین - لقد افترضنا کفاية ذهابها - لزمت لغویة اخذ الخضاب فهذا الغاء للدلیل لا تقیید له فالامر بدور بین الغاء دلیل وتقیید دلیل آخر ومتی دار الامر بینهما تعین التقیید فیثبت كون الخضاب كافياً هذا كله إذا افترضنا ان فرض ذهاب الثلثین بدون خضاب امر عادی واما إذا قلنا بان خضاب الاناء یحصل عادة قبل ذهاب الثلثین لانه لیس بمعنی الدبسية فیکون ذهاب الثلثین اخص أو بحکم الاخص مطلقاً من خضاب الاناء فتقید رواية الخضاب بروایات اناطة الخلیة بذهاب الثلثین .

الثالث انه بعد الغض عن کل ما مضی بقال ان هذه الروایة تعارض رواية معاوية بن وهب قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن البختج فقال : إذا كان حلوا یخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثالث فاشربه (١) وهذه الروایة واردة فی مورد الشك فی ذهاب الثلثین بقرینة قوله (وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه) فقید الامام الجواب بامرین احدهما الخضاب والثانی شهادة صاحبه بذهاب الثلثین فلو كان الخضاب یكفي وحده فی الخلیة الواقعية لم یكن هناك حاجة إلى ضم شهادة صاحب العصیر بذهاب الثلثین الیه بخلاف ما إذا لم یكن الخضاب محلاً فقد یكون المجموع منه ومن اخبار صاحب العصیر قد اعتبر امارة علی ذهاب الثلثین : والمستخلص من مجموع ما تقدم عدم حرمة الدبس المذكور .

المقام الثاني - فيما يكون محلاً للديس إذا لم نقل بحليته في المقام الأول وقد قيل بأنه ياتى عليه الماء ثم يغلى حتى يكتمل ذهاب الثلثين وهذا لا يخلو من إشكال مطلقاً أو على بعض التقادير على الأقل فإنه إذا قبل بعدم صدق عنوان العصير على الديس المذكور ولما لم يجرم بحرمته إماللاستصواب التنجيزي للحرمة بدعوى ان زوال هذا العنوان لا يوجب تغير الموضوع وإما لأجل النجاسة لأن مجرد إنقلاب العنوان لا يدفع محلور النجاسة فيشكل عندئذ إثبات محلبة ومطهرية ذهاب الثلثين بالنحو المذكور لعدم شمول دليل المحلبة له بعد زوال عنوان العصير عنه لأن الدليل إنما يقتضي كون ذهاب الثلثين محلاً ومطهراً للعصير العنبي لا لكل محرم ونجس هذا تمام الكلام في مسائل حرمة العصير العنبي .

الجهة الثانية - في حرمة العصير الزبيبي وعدمها .
ولا شك في حرمة بالقلبان إذا أصبح مسكراً كما هو الحال في المغلي بنفسه وأما بقطع النظر عن الاسكار فقد يستدل على حرمة المغلي من العصير الزبيبي بوجوه :

منها - التمسك باطلاق كلمة العصير أو عمومها في روايات تحريم العصير العنبي إذ لم يقيد فيها بكونه عنيباً كما في رواية ابن سنان (كل عصير أصابته النار فهو حرام) والصحيح في الجواب على هذا الوجه ان العصير قد يطلق بلحاظ معناه الاستقلالي أي شيء يعصر ويضغط بغض النظر عن منشأه وأخرى يلحظ بالمعنى الاضافي أي عصير العنب والسفرجل ونحو ذلك فان أريد الأول فقد يتوهم وجود الاطلاق في الروايات وإن أريد الثاني فهذا يعني أن المقصود منه ملحوظ ضمناً ومقدر ذهنياً والمتيقن من هذا المقدر هو العنب ولا مجال لاجراء مقدمات الحكمة لإثبات الأعم في موارد تردد المقدر بين مفهومين أحدهما أعم من الآخر كما أشرنا الى ذلك سابقاً فلا يمكن التمسك باطلاق العصير في الروايات والمتعين بحسب المتفاهم العرفي

هو الثاني لوضوح أن مجرد كون الشيء بعصر ليس ملاكاً للحرمة بالارتكاز العرفي ولهذا ألغيت بالارتكاز خصوصية العصر رأساً كما تقدم وإلزام بشمول الحكم بالحرمة لما إذا غلاماء العنب الخارج بدون عصر فارتكازية أن نفس العصر بما هو لا يدخل له في الحرمة يكون قرينة عرفاً على ملاحظة المعنى الإضافي المستبطن للتقدير ومعه يبطل الإطلاق لعدم الدليل على كون المقدر هو الأعم وقد يؤيد القرينة المذكورة استلزام الحمل على المعنى الأول لتخصيص الأكثر وهو مستهجن إذا لم تفرض إحتفاف الكلام بارتكازات لينة عرفية ترجب لإخراج ذلك الأكثر وإلا لم يكن مستهجناً لأن المستهجن تخصيص الأكثر بالمنفصل لا بالمتصل .

وقد يجاب عن التمسك بالإطلاق بما نقله شيخ الشريعة قدس سره عن النراقي من أن استعمال كلمة العصر في الروايات لو كان جارياً حسب الأوضاع النوعية لهيئة فعليل أمكن التمسك بإطلاقها إذ لم يؤخذ في هيئة فعليل خصوصية شيء ولكنه ليس كذلك بل هو استعمال مجازي لأن فعليل تدل بطبيعتها على اسم الفاعل تارة وعلى اسم المفعول أخرى وفي المقام لا يصح استعمال كلمة العصر لا بمعنى اسم الفاعل من قبيل الخطيب والبشير لأن فاعل العصر إنما هو الإنسان ولا بمعنى اسم المفعول من قبيل الجريح والكسير لأن المعصور إنما هو العنب فاستعمال العصر في ماء العنب مجاز ومعه فقد يكون مستعملاً في الخاص ابتداءً .

وقد اعترض شيخ الشريعة قدس سره على كلام النراقي أن كلمة فعليل كما تطلق على المفعول الذي يتعدى الفعل إليه بلا واسطة كما في جريح كذلك تطلق على ما يتعدى الفعل إليه بالحرف كما في نقيم إذ نطاق على الماء وليس هو المنقع بل المنقع فيه وعليه فإطلاق عصير على الماء حقيقي لأنه وإن لم يكن هو المعصور لكنه المعصور منه . وهذا الكلام غريب فإن المعصور منه يعني

المعصور من العنب وهذا يعني ان الفعل تعدى بمن الى العنب واما ماء العنب فقد تعدى الفعل اليه مباشرة وليس الماء بالنسبة إلى العصير كالماء المنقع فيه بالنسبة إلى النقيع .

والصحيح في دفع كلام التراقي قدس سره انكار المجازية لان الماء جزء العنب فهو يعصر بعصير العنب حقيقة ولو سلمت المجازية فهي ذات نكتة عرفية نسبتها الى كل اقسام العصير على نحو واحد فينقصد ظهور في الاطلاق ايضاً اولاً ما تقدم منا .

ويظهر من صاحب الحقائق قدس سره دعوى وجود المقيد لو سلم الاطلاق في كلمة العصير الواردة في الروايات والمقيد مادل من الروايات على ان العصير من الكرم كما في رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة (الخمر من نحة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب . . . الحديث) فكانه يستفيد من قوله العصير من الكرم حصر العصير بما يؤخذ من العنب ويرد عليه ان هذا انما يتصور فيها إذا كان القول المذكور مشتملاً على نسبة تامة فقد يستظهر منه الحصر حينئذٍ لكن الامر ليس كذلك فان هذا الكلام وقع اخباراً عن اقسام الخمر وجملة العصير من الكرم جملة ناقصة ذكرت كقسم من اقسام الخمر فلا تدل على حصر العصير بالعنب بوجه . ثم انه قد ينفي انطباق عنوان العصير على ماء الزبيب راساً بدعوى ان العصير هو الماء المستخرج لا الملقى على الشيء من الخارج فلا تشمل الروايات ماء الزبيب ولو تم الاطلاق فيها ، وهذا الكلام ان اريد به نفي عنوان العصير على الماء بمجرد القائه على الزبيب فهذا واضح ولكننا نتكلم حينئذٍ عما امتصه الزبيب من هذا الماء وان اريد به ان العصير متقوم بكون الماء المعصور موجوداً بالاصالة في ما يعصر منه فعهد هذه الدعوى على مدعيها بل الظاهر ان العصير إذا لوحظ بمعناه الاستقلالي وبما هو شيء

بعصر فهو ينطبق على ما يخرج بالضغط من الماء ولو كان امتصاص المضغوط له عرضياً وعلى أي حال فما ذكرناه أولاً كافٍ في دفع التمسك بالاطلاق ومنها الاستدلال برواية زيد النرسي حيث ورد في كتاب منسوب إليه أنه قال : سئل أبو عبد الله (ع) عن الزبيب يدق ويلقى في القدر ثم يصب عليه الماء وبوقد تحته فقال : لا تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى ثلثه فان النار قد اصابته قلت : فالزبيب كما هو في القدر ويصب عليه الماء ثم يطبخ ويصفى عنه الماء فقال : كذلك هو سواء إذا أدت الحلاوة إلى الماء فصار حلواً بمنزلة العصير ثم نش من غير ان تصيبه النار فقد حرم وكذلك إذا اصابته النار فاغلاه فقد فسد (١) وهذه الرواية بهذا المتن نقلها في البحار عن اصل زيد النرسي إلا ان جملة من الفقهاء نقلوا هذه الرواية عن اصل زيد النرسي بمتن آخر يختلف بمقدار ما عن هذا المتن إلا انه يتفق في اثبات اصل الحرمة ولا شك في ظهور الرواية في الحرمة والاشكال في ذلك بدعوى ان التعبير بـ (حرم) في فرض الغليان في نفسه والعدول عن ذلك إلى (فسد) في فرض الغليان بالنار يقتضي اختلاف المقصود وكون المراد في الاخير غير الحرمة مدفوع بان الفساد ظاهر عرفاً في الحرمة والعدول لا يقتضي اختلاف المقصود خصوصاً مع التعبير بـ (وكذلك) فانه واضح عرفاً في المساواة في الحكم فلا اشكال في الدلالة وانما الكلام في مندها فقد نقلت الرواية عن اصل زيد النرسي وهو من أصحاب الصادق والكاظم ولم تنقل في الكتب الاربعة وانما وجدت الرواية في نسخة مخطوطة منسوبة لمنصور بن الحسن الابي عثر عليها المجلسي وذكرها في البحار وشاع الاستدلال بها . والكلام في هذا السند يتلخص في اربع نقاط :

النقطة الاولى : في تحقيق حال زيد النرسي^ك فان هذا الرجل لم يصرح

(١) مستدرک الوسائل باب ٢ من ابواب الأشربة المحرمة .

بتوثيقه غير أنه يمكن اثبات وثاقته اما عن طريق رواية ابن أبي عمير عنه بسند صحيح في جملة من الروايات بناءً على الكبرى المقبولة لنا وهي : ان الثلاثة - ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى وابن أبي نصر البزنطي - لا يروون إلا عن ثقة أو عن طريق وقوعه في أسانيد كامل الزيارات بناءً على كبرى غير مقبولة تقتضي بشمول توثيق صاحب الكتاب لجميع من دخل في أسانيد النقطة الثانية : في تحقيق ان زيدا هل له اصل بالنحو الذي تفترضه الرواية المذكورة أو لا ؟ فالشيخ الطوسي والنجاشي ذكرا أنه كان له كتاب ونقله عن ابن أبي عمير وصرح النجاشي بطريقة اليه ويعارض ذلك ما نقله الشيخ في الفهرست عن الصدوق وشيخه اذ قال : زيد النرسي وزيد الزراد لهما اصلان لم يروهما محمد بن علي بن الحسين .

وقال في فهرسته : لم يروهما محمد بن الحسن الوليد وكان يقول : هما موضوعان وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير وكان يقول وضع هذه الاصول محمد بن موسى الهمداني ويمكن ان تضعف هذه الشهادة النافية بامور : منها - ما نقل عن ابن الغضائري - على تقدير ثبوت كلماته - من نخطئة الصدوق وشيخه في ذلك قائلاً : قال أبو جعفر : ان كتبها موضوع وضعه محمد بن موسى السمان وغلط أبو جعفر في هذا القول فاني رايت كتبها مسموعة من محمد بن أبي عمير .

غير ان ظاهر كلام ابن الغضائري على تقدير ثبوته الاعتماد في معارضة أبي جعفر على قرينة حدسية وهي أنه لو كان محمد بن موسى هو الواضع لوقع في طريق نقل الموضوع وهذه القرينة ندركها أيضاً فلا يزيدنا كلام ابن الغضائري شيئاً .

ومنها - انتشار النقل في كتب الاصحاب عن محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي كما في كتب الصدوق نفسه وكتاب كامل الزيارات والكافي حتى قال بعضهم ان الصدوق لعله أيضاً عدل عن انكاره للأصل لانه نقل

عن محمد بن أبي حمير عن زيد النرسي في كتاب ثواب الاعمال إلا ان هذه القرينة لا يمكن الاعتماد عليها إذا لم يعلم كون النقل عن أصل النرسي وليس في المنقول ما يدل على ذلك .

ومنها - ان الروايات المنقولة عن زيد النرسي في الكتب المعتبرة موجودة في الأصل المنسوب اليه ومن البعيد بحساب الاحتمالات وضع كتاب مزور على شخص وتقع فيه من باب الصدفة تمام الروايات التي نقلت في الواقع عنه ولكن هذا انما يستبعد إذا لم يكن الواضح بصيراً واحتمل اعماله للعناية في التلبس والتقاط الصحيح ودسه في غيره للتمويه .

ومنها - انه يغلب على الظن ان يكون كلام الصدوق وشيخه مبنيًا على الخدس لا على حس واضح اذ يبعد ذلك ان الرجال الذين وقعوا في طريق النجاشي إلى النرسي والزراد كلهم تقريباً من كبار القميين أي من كبار الحوزة التي عاش فيها محمد بن الحسن الوليد والصدوق ففي ترجمة زيد الزراد قال النجاشي له كتاب اخبرنا به محمد بن محمد (يعني المفيد وهو ليس قمياً) قال حدثنا جعفر بن محمد (يعني ابن قواويه القمي من كبار القميين) قال حدثني أبي وعلي بن الحسين (يعني أبا الصدوق الذي ضعف الكتاب) قال حدثنا علي بن ابراهيم بن هاشم القمي . . . الخ فهؤلاء معاصرون للصدوق ولشيخه أو متقدمون عليها حسب اختلاف رتبهم فكيف يفرض ان تزوير تلك الاصول كان واضحاً عند الصدوق وشيخه على مستوى الحس واختفى مع ذلك على هؤلاء الذين عاشوا نفس ظروفه هذا مضافاً إلى ما اشار اليه ابن الغضائري من قرينة خلو الطريق من محمد ابن موسى على عدم صحة التهمة فلا يبعد اذن وجود اصل لزيد في الجملة، النقطة الثالثة - هي أنه كيف ثبت وجود هذه الرواية في أصل زيد النرسي فقد وجدت نسخة عتيقة قال عنها المجلسي بانها بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي ولنفرض الآن العلم بان تلك النسخة كانت بخط

الشيخ منصور ولكن من الواضح ان كتاب زيد النرسي ليس من المتواترات التي لا تحتاج إلى سند فلا بد من معرفة سند الآبي الذي هو من تلامذة الطوسي إلى زيد النرسي الذي هو من اصحاب الصادق والكاظم بعد الفراغ عن وثاقة الآبي نفسه وقد جاء في اول هذه النسخة على ما في البحار : حدثنا الشيخ أبو محمد هارون موسى بن احمد التلعكبري ابده الله قال حدثنا ابو العباس احمد بن محمد سعيد الهمداني قال حدثنا جعفر بن عبد الله العلوي ابو عبد الله الحمدي قال حدثنا محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي وهذا السند بتمامه لا بأس به إلا ان هذا ليس هو كلام الآبي وانما استنسخ الآبي هذه النسخة عن شخص آخر وهو محمد بن الحسن القمي وهذا ينقل عن التلعكبري ولا يمكن للآبي ان ينقل عن التلعكبري مباشرة وقد قال المجلسي قدس سره اخذناها من نسخة عتيقة مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي وهو لقله من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمي وكان تاريخ كتابتها (يعني عند القمي) سنة ٣٧٤ وذكر (يعني القمي) انه اخذها وسائر الاصول المذكورة بعد ذلك من خط الشيخ الاجل هرون بن موسى التلعكبري وهنا يوجد اشكالان في هذا السند احدهما أن الشيخ الآبي لم يعاصر محمد بن الحسن القمي والموثوق به انه لم يكن مولوداً بعد في تاريخ كتابة النسخة فلا بد له من طريق اليه وهو مجهول عندنا ، وقد يعالج هذا الاشكال بلحاظ كان الآبي حصل على النسخة بخط القمي فلعل خط القمي لقرب العهد كان معروفاً مشهوراً على نحو ترجع شهادة الآبي معه إلى الحسن . والاشكال الآخر ان محمد بن الحسن القمي لم تثبت وثاقته لا من كان بهذا العنوان الذي ورد في كلام المجلسي ولا بعنوان أبي الحسن محمد بن الحسين بن ايوب القمي الذي نقل المحدث المحقق النوري وجدان اسمه على نسخة من اصل زيد الزراد وبذلك يسقط السند .

النقطة الرابعة - لو سلمنا تمامية سند الآبي الى زيد يبقى انه كيف

لثبت أن النسخة التي وجدها المجلسي هي بخط الآبي وليس هناك شاهد على ذلك إلا وجود اسمه عليها وليس للمجلسي طريق متصل في مقام نقلها ومجرد أن الروايات المنقولة في الكتب عن زييد موجودة في هذه النسخة لا يوجب الاطمئنان بعدم وقوع التحريف على الأقل بزيادة أو نقصان خصوصاً مع إشتغال النسخة على روايات غريبة ومعان مستنكرة من قبيل رؤية الله تعالى ومخاصرة المؤمن له يوم القيامة وقال هكذا : يخاصره (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) وهذا يوجب إحتيال أن هذه النسخة هي التي زورها محمد بن موسى ولعلها غير النسخة التي كان للنجاشي طريق صحيح لها إلى محمد بن أبي حمير . ونستخلص من كل ذلك عدم تمامية الرواية .

الوجه الثالث - رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليها السلام قال : سألت عن الزبيب هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثه ثم يرفع فيشرب منه السنة ؟ فقال : لا بأس به (١) فيقال : لو فرض خلطه حتى قبل ذهاب الثلثين فأبي وجه للتقييد بذهاب الثلثين وبقاء الثلث في هذه الرواية :

إلا أن هذه الرواية غير تامة سنداً ولا دلالة :

أما من حيث السند فلأنه رواها الكليني بسند فيه سهل بن زياد وهو غير ثابت الوثاقة عندنا ورواها الحميري في قرب الأسناد عن عبد الله بن الحسن عن علي بن جعفر ولا لبني علي وثاقة عبد الله بن الحسن .

وأما من حيث الدلالة فلأن غاية ما تدل عليه هذه الرواية هي أنه كان من المركوز في ذهن السائل وجود مخلور فارق بين ما قبل ذهاب الثلثين وما بعده والامام (ع) أمضاه بالسكوت وكما يحتمل أن يكون ذلك المخلور المركوز في ذهنه هو الحرمة الفعالية كذلك يحتمل أن يكون هو

المعرضية للاسكار .

ومما يشهد أو يؤيد الثاني قوله : فيشرب منه السنة ، فهذا مؤيد لكون نظره الى الحرمة التي تحصل من إمتداد الزمان وهي حرمة النفس من نفسه والاسكار فيرجع جواب الامام الى أنه بعد ذهاب الثلثين ترتفع المعرضية والحرمة الاسكارية .

الوجه الرابع - رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال : شكوت الى أبي عبد الله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي وقلبي إستمراثي الطعام فقال لي : لم لا تتخذ ليبدأ نشربه نحن وهو يمرى الطعام ويلذهب بالقراقر والرياح من البطن ، قال : فقلت له : صفه لي جعلت فداك قال : تأخذ صاعاً من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ثم تغسل بالماء غسلاً جيداً ثم تنقه في مثله من الماء أو ما يغمره ثم تتركه في الشتاء ثلاثة أيام بلياليها وفي الصيف يوماً وليلة فإذا أتى عليه ذلك القدر صفيته وأخذت صفوته وجعلته في إناء وأخذت مقداره يعود ثم طبخته طبخاً رقيقاً حتى يلذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل وتأخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب الزيادة ثم تأخذ زنجبيلاً ونحو لنجان ودارصيني وزعفران وقرنفلًا ومصطكي وتدقه وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه وتغليه معه غلية ثم تنزله فإذا برد صفيت وأخذت منه على فداك وعشائك قال : ففعلت فلذهب عني ما كنت أجده وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله (١) .

وقد يناقش في دلالة الحديث بحمله على أن السائل راجع الامام هنا كطبيب والامام أعطاه وصفة فيدل على أن ذهاب الثلثين دخیل في الدواء ويؤيد ذلك بأن في بعض الروايات نقل الأمر باذهاب الثلثين عن الأطباء كما عن السيارى عن ذكره عن إصحاق بن عمار قال : شكوت الى

(١) الرسائل ج ١٧ ب ٥ من إجاب الأشربة المحرمة ح ٤ ص ٢٣١ و ٢٣٢ .

أبي عبد الله (ع) بعض الوجد وقلت له ان الطيب وصف لي شراباً آخذ الزبيب وأصب عليه الماء للواحد لثنتين ثم أصب عليه العسل ثم أطبخه حتى يلحظ ثلثاه ويبقى الثلث قال : أليس حلواً ؟ قلت : بلى ، قال : أشربه ولم أخبره كم العسل (١) .

إلا أن حمل الحديث على مراجعة الامام بوصفه طبيباً بعيد في نفسه والذي يظهر من ملاحظة مجموع الروايات الواردة في هذا الباب أن الناس وقتئذ وقعوا في مشكله حينما حرم عليهم الخمر والمسكر لأنهم كانوا معتادين على أن يستعينوا على هضم غذائهم باستعمال المسكر حتى أفق بعض علمائهم بجواز استعمال المسكر الكأس والكأسين والثلاثة والأربعة ما لم يبلغ درجة توجب فقد وعيه وصبرورته لإنساناً غير متوازن وهذا الشخص يشتكي من هذه الناحية الى الامام بما هو امام أي بما هو محرم للمسكر فيقول : أنت نحرم المسكر وأنا مبتلى بالقرقر فأذا أصنع فيقول : لأشرب ما نحن لشربه أي لأشرب شراباً ليس مسكراً أو محرماً .

والحاصل أن ظهور الرواية في أن الامام يصدد بيان شراب خال من المحذور الشرعي والاطمئنان بذلك ولو بلحاظ مجموع الروايات مما لا ينبغي الاشكال فيه .

لكن لعل هذا المحذور هو المعرضة للاسكار لا الحرمة الفعلية فالشارع اعطى قاعدة عامة وهي أنه بعد التلث لا يكون مسكراً ويكون حلالاً ما لم يثبت صدقة اسكاره فالرواية مجملة ان لم نقل بان ظاهرها هو ذلك أي النظر الى المعرضة للاسكار بقريئة قوله : وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقي انشاء الله فهذا يناسب النظر إلى المحذور الذي ينشأ من طول الزمان وهو الاسكار .

مضافاً إلى أن الحديث غير معتبر سنداً لما فيه من الإرسال بغض النظر عن ملاحظة حال نفس المذكورين في السند .

الوجه الخامس - رواية عمار وله روايتان والمطمئن به أنها واقعة واحدة باعتبار أن كلا منها تتعرض إلى سنخ سؤال واحد وجواب واحد يتام تفاصيله مع وحدة الراوي عنه والراوي عن الراوي عنه فيحصل الاطمئنان بحساب الاحتمالات بانه واقعة واحدة ولكن نقل بالمعنى فاختلف النقل واحد السندين غير معتبر والآخر معتبر وان اطلق في بعض الكتب على كلتا الروايتين انها موثقان .

اما الطريق غير المعتبر فهو هذا : محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن علي بن الحسن (يعني ابن فضال) أو رجل عن علي بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطي (١) فهنا كأن محمد بن يحيى متردد لا يدري هل سمع الحديث ابتداءً من علي بن الحسن أو سمعه من رجل عن علي بن الحسن وبهذا يسقط عن الحجية .

واما الطريق الآخر المعتبر فهو هذا : محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق عن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال سئل عن الزبيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حللاً قال تاخذ ربعاً من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلاً من ماء ثم تنقه ليلة فإذا كان من غد نزع سلافته ثم تنزع مائه فتصبه على الأول ثم تطرحه في اناء واحد ثم توقد تحته النار حتى يلهب ثلاثه ويبقى ثلثه وتحت النار ثم تاخذ رطل عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم اضربه حتى يختلط به واطرح فيه ان شئت زعفراناً وطيبته ان شئت بزنجبيل قليل قال فان اردت ان تقسمه اثلاثاً لتطبخه

(١) وسائل الشيعة ج ١٧ باب ٥ من ابواب الاشربة المحرمة ح ٢ ص ٢٣٠

فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء الذي تغليه فيه ثم تضع فيه مقداراً وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الآخر وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الآخر وحده حيث يبلغ الماء ثم توقد نchte بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه (١) .

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية هو ان عمارا يسئل انه كيف يحل طبخه بحيث يشرب حلالا فبين الامام (ع) انه لا بد من اذهاب الثلثين ومقتضى ذلك الحرمة قبل ذهاب الثلثين .

والانصاف عدم تمامية الدلالة إذ أنالو نظرنا إلى السؤال وحده فانما يدل على ارتكاز محذور في نظر الراوي يبتلى به العصير الزبيبي احيانا فاراد ان يعرف طريقا يتخلص به عنه ولعل ذلك المحذور عبارة عن مشكلة الاسكار لا الحرمة بالغليان ولو لم يسكر واما الجواب فان كان الامام (ع) في مقام حصر الطريقة المحللة دل على ان المحلل منحصر في اذهاب الثلثين ولا يكفي التعجيل بالشرب قبل ان يتخمر ولكن لم يثبت كونه (ع) بصدد الحصر فلعلمه بصدد بيان مصداق حلال لا محذور فيه ولو كان بصدد الحصر للزم انتفاء الحل بانتفاء أي قيد من هذه القبود الكثيرة المذكورة في الكلام في حين انه ليس كذلك حتماً .

الوجه السادس - التمسك باطلاق الشراب في بعض الروايات من قبيل رواية عمار في حديث انه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث قال ان كان مسلماً ورعاً مؤمناً (ماموناً) فلا بأس بان يشرب (٢) .

وهذا من اسخف الاستدلالات وهو اسخف من الاستدلال باطلاق

(١) الوسائل ج ١٧ الباب ٥ من ابواب الاثربة المحرمة ح ٣ ص ٢٢١ .

(٢) وسائل ج ١٧ الباب ٧ - من ابواب الاثربة المحرمة ح ٦ ص ٢٣٥ .

العصير فانه يرد عليه كلما ورد هناك مضافاً إلى انه ليس بصدد بيان حرمة الشراب وانما هو - بعد الفراغ عن حرمة الشراب - بصدد بيان الوظيفة الظاهرية عند الشك في ذهاب الثلثين من ذلك الشراب المحرم في نفسه .

الوجه السابع - هو التمسك بالاستصحاب التلقيقي بان يقال : ان هذا حيثما كان عنيا كان عصيره يحرم بالغلبان فكذلك الآن والبحث عن كبرى الاستصحاب التلقيقي في محله في الاصول وبيننا هناك جريانه في امثال هذه الموارد على تفصيل لا يسعه المقام هنا والحاصل ان الكبرى عندنا تامة وانما الكلام في الصغرى فهنا اشكال قوي ذكره عدة من الفقهاء وهو انه يشترط في الاستصحاب وحدة الموضوع تنجزيا كان أو تعليقيا والموضوع هنا ليس واحداً لا بدجوى ان الزبيب والعنب اثنان عرفاً واله كصيرورة الكلب ملحاً فانه بالامكان ان يقال ان صيرورة العنب زبيبا انما هو عبارة عن جنافه وجفاف الشيء المرطوب لا يوجب عرفاً صيرورته موضوعاً جديداً مغايراً للاول بل بلحاظ ان العصير في القضية المتبقية اريد به الماء الاصلي للعنب وفي القضية المشكوكة اريد به ماء خارجي ممزوج معه ففسد تعدد الموضوع فلا يجرى الاستصحاب هذا تمام الكلام في ادلة حرمة العصير الزبيبي إذا فلا ولم يكن مسكراً وقد انضج عدم تمامية شيء منها .

وهناك ادلة على عدم حرمة العصير الزبيبي في مقابل أدلة الحرمة ننظر فيها لكي نرى هل يتم شيء منها أولاً وتظهر فائدتها على تقدير البناء على تمامية بعض الأدلة السابقة على الحرمة فيعارض بما دل على الحلية فقد يتوصل الى تقييد دليل الحرمة بصورة الاسكار مثلاً وقبل الخوض في أدلة عدم الحرمة نذكر نقطة وهي أن ما يعقل من أدلة الحرمة تقييده بصورة الاسكار بمقتضى أدلة الحلية إنما هو ما يكون من قبيل رواية عمار الساباطي : مثل عن الزبيب كيف يحل طبعه حتى يشرب حلالاً الخ ، وقد جاء في

الجواب قيد ذهاب الثلثين بناءً على إستفادة الحصر من ذلك فتدل بمفهوم الحصر على الحرمة قبل ذهاب الثلثين وهذا مطلق يشمل فرض الاسكار وعلمه فيمكن تقييده بفرض الاسكار واما ما يكون بلسان أن العصير الزبيبي إذا غلا يحرم من قبيل رواية زيد الرسي فلا يمكن عرفاً تقييده بخصوص حالة الاسكار لأن الاستفادة من كون الحرمة لعنوان العصير الزبيبي المغلي وتقييده بالأسكار يرجع الى إلغاء هذا العنوان والرجوع الى عنوان آخر وهو المسكر الذي هو حرام سواء كان زبيباً مغلياً أولاً إذا عرفت ذلك فلنشرع في أدلة حلية العصير الزبيبي وهي ستة :

الدليل الأول - عمومات الحل من قبيل آية : خلق لكم ما في الأرض جميعاً ، فانها تدل على حلية كل شيء للإنسان إلا ما خرج بالدليل . وهذا الدليل وإن كان تاماً في نفسه لكنه لا يقاوم شيئاً من أدلة الحرمة لو تمت عدا الاستصحاب فيقدم عليه بناءً على ما هو الصحيح من تقدم العام عند دوران الأمر بين عموم العام واستصحاب حكم المخصص واما الأدلة الأخرى فتقدم عليه لو تمت لكونها أخص منه .

الدليل الثاني - الادلة الاجتهادية للحل التي موضوعها غير المسكر وهذا هو فرقه عن الاول اذ الاول يشمل المسكر وانواعه ثلاثة :

الاول - ما دل كتاباً وسنة على حصر الحرام من الطعام بالميتة والدم والخمر والمسكر ونحو ذلك من قبيل رواية محمد بن عذافر عن أبيه عن أبي جعفر (ع) قال : قلت له : لم حرم الله الخمر والميتة ولحم الخنزير والدم فقال : ان الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عباده واحل لهم ما وراء ذلك من رغبة فيما احل لهم ولا زهد فيما حرمه عليهم ولكنه خلق الخلق فلم ما تقوم به ابدانهم وما يصلحهم فاحله لهم واباحه لهم وعلم ما يضرهم

فنهاهم عنه - الحديث - (١) بناءً على ان يكون هذا في مقام البيان من هذه الناحية فيدل على حلية ما عدا ذلك .

الثاني - ما دل على حصر الحرام من الشراب بالمسكر من قبيل رواية تحت العقول التي جاء فيها : وما يجوز من الاشربة من جميع صنوفها فما لم يغير العقل كثرة فلا بأس بشربه (٢) وهناك روايات بمضمون حرم : الله الخمر بعينها وحرم رسول الله (ص) من الاشربة كل مسكر من قبيل رواية الفضيل (٣) وسبق الكلام في انه هل يستفاد منها الحصر اولا ؟ .

الثالث - ما دل على تحليل الطيبات وهو الآية الشريفة إذ الطيبات لا تشتمل المسكر بحسب الارتكاز المتشرعي .

فهذه الأدلة تعارض بالعموم من وجه مع ما دل على حرمة العصير الزبيبي إذا كان قابلاً للتقييد بغير المسكر من قبيل موثقة عمار فان هذه الأدلة تدل على حلية ما عدا المسكر سواء كان عصيراً زبيبياً أو لم يكن وذلك يدل على حرمة العصير الزبيبي سواء كان مسكراً أولاً وبعد التعارض يبنى على الجلية اما لترجيح جانب أدلة الحل لان بعضها من الكتاب الكريم واما للتساقط والرجوع إلى ما اشير اليه في الدليل الاول من صومات الحل، الدليل الثالث - ما دل من الروايات على ان مناط التحريم في النبيذ هو الاسكار وهذا يدل بظهوره على أنه بلا اسكار لا يوجد تحريم فيقع طرفاً للمعارضة مع موثقة عمار التي دلت - حسب الفرض - على حرمة العصير الزبيبي المطبوخ سواء اسكر أو لا وهذه الروايات بعضها ورد في العنبر التمري وهذا لا ينفعنا إذ كلامنا في العصير الزبيبي وبعضها ورد

(١) وسائل الشيعة ج ١٧ باب ١ من أبواب الاطعمة المحرمة ح ١ ص ٢

(٢) وسائل الشيعة ج ١٧ باب ٤٢ من أبواب الاطعمة المباحة الحديث الوحيد في الباب ص ٦٢ .

(٣) وسائل الشيعة ج ١٧ باب ١٥ من أبواب الاطعمة المحرمة ح ٦ .

في العصير الزيببي أو مطلق يشمل الزيببي والتمري معاً كما ان الذي ينفعنا في المقام لا يقع المعارضة بينه وبين موثقة عمار انما هو ما ورد في العصير المطبوع أو على الأقل يشمل باطلاقه المطبوع واما ما يختص بما قبل الطبخ فليس له أي تعارض مع موثقة عمار وقبل الشروع في ذكر هذه الروايات لذكر صناعة المطلب على التقادير المنصورة في الروايات ثم نشرح في التكلم في كل واحدة من تلك الروايات لنرى انها داخلة في أي تقدير من تلك التقادير وهي تقادير ستة اثنان منها لا يفيدنا في مقام ايقاع المعارضة بينها وبين موثقة عمار وهما كما ظهر مما قلناه عبارة عن تقدير كون الرواية مخصوصة بالعصير التمري وتقدير كونها مخصوصة بما قبل الطبخ واربعة منها تفيدنا :

التقدير الاول - ان تكون الرواية الدالة على أن المناط في التحريم هو الاسكار مطلقاً من حيث كون النيبا، زيببياً أو تمرياً ومن حيث ما قبل الطبخ وما بعد الطبخ .

الثاني - أن تكون مطلقاً من حيث الزيببية والتمرية ومختصة بما بعد الطبخ .

الثالث - أن تكون بعكس الثاني أي مطلقاً من حيث الطبخ وعدمه ومختصة بالزيبب .

الرابع - أن تكون واردة في خصوص الزيبب وفيما بعد الطبخ .
وهذه الروايات على أي تقدير من هذه التقادير الاربعة تنفع في المقام مقابل موثقة عمار لكنه على اختلاف الدرجات فاحسن هذه التقادير الرابع فان الرواية تصبح اخص مطلقاً من موثقة عمار وتفيدها بصورة الاسكار فان موثقة عمار تدل على حرمة العصير الزيببي المطبوع مطلقاً وهذه الرواية المعارضة تدل - حسب الفرض - على حلية العصير الزيببي المطبوع إذا

لم يكن مسكراً .

وأما على التقادير الثلاثة الأخرى فتعارض الرواية مع موثقة عمار بالعموم من وجه :

أما التقدير الأول فالمفروض ان هذه الرواية تدل على حلية النبيذ غير المسكر سواء كان زبيباً أو تمرًا وسواء كان مطبوخاً أو غير مطبوخ وموثقة عمار تدل على حرمة النبيذ الزبيبي المطبوخ سواء كان مسكراً أو لا مادة الاجتماع هي النبيذ الزبيبي المطبوخ غير المسكر ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحلية هو النبيذ غير المسكر الذي يكون تمرًا أو يكون غير مطبوخ ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحرمة هو النبيذ الزبيبي المطبوخ المسكر. وإذا ضممنا إلى موثقة عمار رواية أخرى يفرض دلالتها على الحرمة كموثقة عمار الا أنها في التمر لا في الزبيب كانت نسبة رواية الحسل الى مجموع روايتي التحريم العموم من وجه أيضاً إلا ان مادة الاجتماع حينئذ عنوان النبيذ المطبوخ غير المسكر زبيباً كان أو تمرًا ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحلية هي النبيذ قبل الطبخ غير المسكر ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحرمة هي النبيذ المطبوخ المسكر :

وأما على التقدير الثاني فالمفروض ان الرواية تدل على حلية النبيذ المطبوخ غير المسكر سواء كان زبيباً أو تمرًا فايضاً نسبتها إلى موثقة عمار عموم من وجه فمادة الاجتماع هي النبيذ الزبيبي المطبوخ غير المسكر ومادة الافتراق لدليل الحلية هي النبيذ التمري المطبوخ بلا اسكار وللدليل الحرمة هي الزبيبي المطبوخ المسكر .

لكن اذا ضممنا إلى موثقة عمار رواية أخرى دلالتها كالموثقة إلا انها في التمر تبين الفرق بين هذا التقدير والتقدير الاول لان رواية الحل حينئذ تصبح اخص من مجموع روايتي الحرمة فلا يمكن تقديم مجموعهما

عليها وإلا كان معناه الغاء عنوان الاسكار التي جعل في رواية الحل هو المناط للحرمة فتتقدم رواية الحل على مجموعها ويقع التعارض بينهما على ما هي القاعدة العامة في اخصية دليل من مجموع دليلين .

واما على التقدير الثالث فالمفروض ان الرواية تدل على حلية النبيذ الزبيبي غير المسكر سواء كان مطبوخاً أو لا والنسبة بينها وبين موثقة صحر صوم من وجه فائدة الاجتماع هي الزبيبي المطبوخ غير المسكر ومادنا الافتراق هما الزبيبي غير المسكر قبل الطبخ والزبيبي المطبوخ المسكر والآن بعدما عرفنا صناعة المطلب نشعر في ذكر الروايات .

ونبدأ بالقسم الذي يمكن دعوى ان الملحوظ فيه خصوص المطبوخ فنقول : ان هنا ثلاث روايات يمكن ان يتوهم دخولها في هذا العنوان : الرواية الاولى - رواية سماعة قال : سألت عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ ؟ فقال : لا وقال : كل مسكر حرام وقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل ما اسكر كثيره فقليله حرام وقال : لا يصلح في النبيذ الخميرة وهي العكرة (١) .

والمسؤل مضمّر لكنه الامام بقرينة عامة ذكرناها في موارد منها في الاصول في بحث الاستصحاب .

فيقال : ان قوله : كل مسكر حرام يكون بصدد اعطاء الضابط فيكون له ظهور في الحصر وهو بالطبخ ينضج ويكون منهياً للسكر فلذكر الامام عليه السلام أولاً النهي ثم اعطى الضابط وهو السكر فقبل السكر ليس حراماً .

وأما سند الرواية ففيه عثمان بن عيسى وفي وثاقته كلام إلا أن المختار اعتباره .

والوجه في اختصاص هذه الرواية بما بعد الطبخ هو قوله في السؤال [يطبخان للنبيذ] وهي على تقدير ثمانية دلالتها تكون صريحة في النبيذ الزبيبي .
الا ان هذه النسخة بهذا الشكل الذي ذكرناه جاءت في الحدائق ولا أدري هل كل نسخ الحدائق هكذا أولاً ؟ إلا انه في الوسائل لا توجد جملة - يطبخان للنبيذ - وإنما يوجد بدلاً عنها (يخلطان للنبيذ) وقد وردت نواهي عديدة عن النبيذ المخلوط والنبيذ المخلوط على ما ذكره بعض علماء السنة يكون أكثر سكرأ وهذه النواهي تكفى لاستبعاد الانتباه إلى المخلوط بالخصوص والسؤال عنه .

الرواية الثانية - رواية يونس بن عبد الرحمن عن مولى جرير بن يزيد قال : سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت له اني اصنع الاشربة من العسل وغيره فانهم يكلفوني صنعها فأصنعها لهم فقال : أصنعها وأدفعها إليهم وهي حلال من قبل أن تصير مسكرأ (١) .

وكلمة الصنع وإن لم يكن معناها الطبخ لكن من أظهر أفرادها أو المتيقن منها (مثلاً) الطبخ ففي كل زمان يوجد من يكون صانعاً للأشربة وهو طبعاً بطبخ في أكثر الأحيان وهذا الشخص منهم فالرواية تقول : إن المطبوخ حلال ما لم يسكر نعم هي مطلقة من حيث الزبيبية إلا أن الرواية ساقطة سنداً بمولى جرير (خرج ل) لأنه مهمل في كتب الرجال ولم يثبت توثيقه .

الرواية الثالثة - ما عن عبد الله بن حماد عن محمد بن جعفر عن أبيه في حديث أن وفد اليمن بهموا وفسدأ لهم يسألون عن النبيذ فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله : وما النبيذ ؟ صفوه لي قال يؤخذ التمر في إناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلئ ثم يوقد تحته حتى ينطبخ فاذا

إنطبخ أخرجه فآلقوه في إناء آخر ثم صبوا عليه ماءً ثم مرس ثم صفوه بثوب ثم ألقى في إناء ثم صب عليه من عكر ما كان قبله ثم هدر وغلا ثم سكن على عكره فقال رسول الله (ص) : يا هذا قد أكثرت على أفسكر ؟ قال نعم فقال : كل مسكر حرام فرجع القوم فقالوا يا رسول الله (ص) إن أرضنا أرض صوية ونحن قوم نعمل الزرع ولا نقوى على ذلك العمل إلا بالنبيل فقال صفوه لي فوصفوه كما وصفه أصحابهم فقال رسول الله (ص) فيسكر ؟ قالوا : نعم ، قال : كل مسكر حرام وحق على الله أن يسني كل شارب مسكر من طينة خبال أندرون ما طينة خبال ؟ قالوا : لا . قال : صديد أهل النار (١) .

وهذه أحسن الروايات من حيث وضوحها في المطبوع فالسائل يبين بأصرح بيان أنه مطبوع ومع هذا بسأل النبي (ص) هل يسكر أولاً ؟ فهي كالصريح في حلية المطبوع غير المسكر إلا أنها في خصوص التمر في المقام ثم أنها ضعيفة سنداً بآبراهيم بن إسحاق .

وهناك روايات أخرى لا تختص بالمطبوع بل ليس لها إطلاق يستفاد منه شمول المطبوع فلا تفيد في مقام المعارضة مع موثقة عمار :

فمنها - رواية حنان بن سدير قال : سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في النبيل فإن أبا مريم يشربه وبزعم أنك أمرته بشربه فقال صدق أبو مريم سألتني عن النبيل فأخبرته أنه حلال ولم يسألني عن المسكر ثم قال إن المسكر ما انتقيت فيه أحداً سلطاناً ولا غيره قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام وما أسكر كثيراً فقليله حرام فقال له الرجل هذا النبيل الذي أذنت لأبي مريم في شربه أي شيء هو ؟ فقال : أما أبي فكان يأمر الخادم فيجيء بقدح فيجعل فيه زبيباً ويفسله غسلاً نقيماً

ويجعله في اناء ثم يصب عليه ثلاثاً مثله أو أربعة ماءً ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي وكان يأمر الخادم بغسل الاناء في كل ثلاث أيام لئلا يفتلم فان كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ (١).

فقرينة ذيل الحديث المفسر لما اراد من النبيذ نعرف ان النظر إلى النبيذ غير المطبوخ فمناط الحرمه هو الاسكار في النبيذ غير المطبوخ فلائدل على المقصود من أن المناط في حرمه المطبوخ هو الاسكار وان كان صاحب الحدائق (قده) ساق جميع الروايات مساقاً واحداً وجعلها دالة على المقصود من دون ان يشفق .

ومنها - رواية الكلبي النسابة أنه مثل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ فقال : حلال فقال : إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال : شه شه تلك الخمرة المنتنة قلت : جعلت فداك فاي نبيذ تعنى فقال : ان اهل المدينة شكوا إلى رسول الله (ص) تغير الماء وفساد طبابيحهم فامرهم أن ينبذوا فكان الرجل يأمر خادمه ان ينبذ له فيعمد إلى كف من تمر فيقذف (فيلقبه خ ل) به في الشن فحمله شربه ومنه ظهوره فقلت وكم كان عدد للتمر الذي في الكف قال ما حل الكف فقلت واحدة أو اثنتين فقال ربما كانت واحدة وربما كانت اثنتين فقلت وكم كان يسم الشن ماءً فقال ما بين الاربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك فقلت باى الارطال فقال : ارطال مكبال العراق (٢) .

فالامام (ع) يحكم أولاً بحلية النبيذ ثم يقول : اننا نضع فيه الخميرة فيحكم بالحرمه لانه مسكر فيستفاد ان المناط هو الاسكار بناءً على ان النبيذ يشمل الزبيبي لكن بقرينة ذيل الحديث يعرف ان النظر إلى غير المطبوخ .

(١) وسائل الشريعة ب ٢٢ من أبواب الاشربة المحرمه ج ٥ ص ٢٨١ .

(٢) الوسائل ج ١ ب ٢ من أبواب الماء المضاف ج ٢ ص ١٤٧ و ١٤٨ .

ومنها - رواية ايوب بن راشد قال : سمعت أبا البلاد يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ فقال : لا بأس به فقال : انه يصنع (يوضع) فيه العكر فقال أبو عبد الله (ع) بشئ الشراب ولكن انتبه غدوة واشربه بالعشي فقلت : هذا يفسد بطوننا فقال أبو عبد الله (ع) افسد لبطنك ان تشرب ما لا يحل لك (١) .

فهذه الرواية أيضاً بقريئة قوله : انبه غدوة واشربه في العشي ظاهر في ارادة خصوص غير المطبوخ وان للنظر إلى مسألة طول الزمان لا الطبخ . ومنها - رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال : استأذنت لبعض أصحابنا على أبي عبد الله (ع) فسأله عن النبيذ فقال حلال فقال : اصلحك الله انما سئلتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتى يسكر فقال أبو عبد الله (ع) قال رسول الله (ص) كل ما اسكر حرام ، إلى آخر الحديث (٢) .

وهذه الرواية احسن من سابقتها باعتبار أنه كان فيها قريئة على ان النظر منصب على غير المطبوخ واما في هذه الرواية فلا قريئة على ذلك فيمكن دعوى الاطلاق إلا انه يمكن ان يقال في مناقشة الاطلاق أنه عندنا عملتان : النبيذ . الطبخ ، وكل منهما يحتمل كوله منشاء للحرمة وحينئذ يستل عن النبيذ فالسؤال مرجعه إلى السؤال عن النبيذ بما هو نبيذ أي عن ان النبيذ هل يوجب الحرمة أولا ولا ينظر إلى السؤال عن العملية الثانية ولا اقل من اجمال العبارة :

ومنها - رواية كليب الاسدي قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن النبيذ فقال ان رسول الله (ص) خطب الناس فقال : ايها الناس ألا إن كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام (٣) وهذه الرواية كسابقتها.

(١) وسائل الشيعة ج ١٧ ب ٣٠ من أبواب الأثرية المباحة ، ص ٢١٨ .

(٢) الوسائل ج ١٧ ب ١٧ من أبواب الأثرية المحرمة ج ٧ ص ٢٦٩ وص ٢٧٠ .

(٣) = = ح ٢ ص ٢٦٨ .

وهناك قسم ثالث من الروايات وهي ما يكون فيها اطلاق من حيث الطبخ وعدمه فتدل على ان مناط الحرمة هو الاسكار مطلقا .

فمنها - رواية حنان بن سدير عن يزيد بن خليفة وهو رجل من بني الحارث بن كعب قال : سمعته يقول : اتيت المدينة وزيادين عبيد الله الحارثي عليها فاستأذنت على أبي عبد الله عليه السلام فدخلت عليه وسلمت عليه وتمكنت من مجلسي قال فقلت لأبي عبد الله عليه السلام اني رجل من بني الحارث بن كعب وقد هداني الله عز وجل إلى محبتكم ومودتكم اهل البيت قال : فقال لي : وكيف اهتديت إلى مودتنا اهل البيت فوالله ان محبتنا في بني الحارث بن كعب لقبل قال فقلت له جعلت فداك ان لي غلاماً خراسانياً وهو يعمل القصارة وله همشريعون اربعة وهم يتداعون كل جمعة لتقع الدعوة على رجل منهم فيصيب غلامي كل خمس جمعة فيجعل لهم النبيذ واللحم قال ثم إذا فرغوا من الطعام واللحم جاء باجانة فملأها نبيذاً ثم جاء بمطهرة فإذا ناول انساناً منهم قال : لا تشرب حتى تصلي على محمد وآل محمد فاهتديت إلى مودتكم بهذا الغلام قال فقال لي استوص به خيراً واقراءه مني السلام وقل له يقول لك جعفر بن محمد انظر شرابك هذا الذي تشربه فان كان يسكر كثيره فلا تقربن قليله فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام قال : فجئت إلى الكوفة واقراءت الغلام السلام من جعفر بن محمد قال : فبكى ثم قال لي : اهتم بي جعفر بن محمد (ع) حتى يقرئني السلام ؟ قال قلت نعم وقد قال لي قل له انظر شرابك هذا الذي تشربه فان كان يسكر كثيره فلا تقربن قليله فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام وقد اوصاني بك فاذهب قالت حر

لوجه الله انه لشراب ما يدخل جوفى ما بقيت في الدنيا (١) .
وليس في هذا الحديث نقطة ضعف سنداً الا من حيث يزيد بن خليفة
الذي نصحه برواية صفوان عنه والانصاف أنه لا بأس بدعوى ان هذه
الرواية تجعل الضابط للحرمة هو الاسكار في طيبي النبيذ اذ الراوي لم
يكن في مقام السؤال عن حكم النبيذ حتى يقال انه ظاهر في النظر الى
جانب النبيذ فقط وانما كان في مقام نقل القصة ولم يبين أنه كان مطبوخاً
أولا فيتم الاطلاق بملاك ترك الاستفصال والامام صار في مقام الشفقة على
الغلام وتنبيهه على الحرام الموجود في النبيذ ولم يذكر إلا المسكر ولو كان
المطبوخ أيضاً حراماً لنبه عليه والنبيذ - على ما سوف يأتي انشاء الله -
يشمل التمري والزبيبي فلا بأس بهذه الرواية سنداً ودلالة .

ومنها - رواية صفوان الجاهل قال : كنت مبتلي بالنبيذ معجباً به
فقلت لأبي عبد الله عليه السلام اصف لك النبيذ ؟ فقال : بل انا اصفه
لك قال رسول الله (ص) : كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله
حرام فقلت له : هذا نبيذ السقاية بقناء الكعبة ، فقال : ليس هكذا
كانت السقاية انا السقاية زمزم أفندري اول من غيرها ؟ قلت : لا قال
العباس بن عبد المطلب كانت له حيلة ، أفندري ما الحيلة ؟ قلت لا قال
الكرم فكان ينقع الزبيب خدوة ويشربونه بالعشى وينقعه بالعشى ويشربونه
خدوة يريد به ان يكسر غلظ الماء على الناس وأن هولاء قد تعدوا فلا
تقره ولا تشربه (٢) .

فقوله : انا اصفه لك الخ معناه أنه لا داعي إلى ان تصف لي النبيذ

(١) فروع الكافي باب أن رسول الله (ص) حرم كل مسكر قليله وكثيره ح ١٦ من كتاب الأشربة
والوسائل في ذيل ٩ / ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة .

(٢) الوسائل ج ١٧ ص ١٧ من أبواب الأشربة المحرمة ح ٢ ص ٢٦٨ .

وانما اعطيت القاعدة العامة وهي : ان كان كثيره مسكراً حرم كثيره وقليله والا فلا ، وهذه الرواية فيها خصوصية تدعونا إلى القول باطلاقها من حيث الطبخ وعدمه وهي : ان صفوانا لو كان يقول : ما تقول في النبيذ فكان الامام عليه السلام يقول : كل مسكر حرام ، لورد عليه ماضى من ان النظر إلى النبيذ لا إلى الطبخ لكنه لم يقل هكذا وانما اصبح يصدد ذكر الخصوصيات في نبيذ خاص فالامام عليه السلام قال : لا داعي إلى ذلك والضابط العام هو الاسكار وعدمه فالرواية واضحة في جعل مناط الحرمة الاسكار في طبيعي النبيذ والرواية تامة سنداً أيضاً واما موضوعها فالنبيذ مطلق يشمل الزبيبي بل ذيل الرواية قرينة على ثبوت الزبيبي .

ومنها - رواية معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان رجلاً من بني عمي وهو من صلحاء مواليك يأمرني ان اسئلك عن النبيذ واصفه لك فقال : انا اصفه لك قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام ، فقلت فقليل الحرام يحله كثير من الماء ؟ فرد بكفه مرتين : لا لا (١) .

وتقريب الاستدلال بها كالرواية السابقة وسندها تام أيضاً إلا ان النبيذ في هذه الرواية يشمل الزبيبي بالاطلاق لا بالصراحة كالرواية السابقة .

بقي هنا اشكالان عامان قد يوردان على كثير من الروايات :
احدهما - ان يقال : ان الروايات التي موضوعها عنوان النبيذ باطلاقه لا تشمل الزبيبي بدعوى ان النبيذ مخصوص بالتمر مستشهداً لذلك برواية عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : الخمر من خمسة : العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر

من الشعير والنبيذ من التمر (١) فالعصير الزبيري سماه باسم النقيع وانما اطلق النبيذ على العصير التمري .

وفيه : ان هذا لا يدل على ان كلمة النبيذ مخصوصة بالتمر وانما هذا مجرد اتخاذ تعبير لكل قسم نعم لعله يدل على الأنسية أو اكثريته الشبوع وهذا لا يوجب الاختصاص .

واما دعوى الحقيقة الشرعية أو التشريعية بنحو تختص كلمة النبيذ حين تطلق في الروايات بالتمري ففيها أنه يبعد هذا الاستقرار في بناء الشرع والمشرعة ما ورد في الروايات العديدة من اطلاق الكلمة فيها على الزبيري بل في اكثرها (كلمة اكثرها تكون لخراج الرواية الاولى فانها داخلة فيما قبل بل دون ما بعد بل) استعملت الكلمة في الزبيري بلا قرينة ثم يعلم صدقة من ذيل الحديث أنه اريد به الزبيري ففي رواية اسماعيل بن الفضل الهاشمي قال شكوت إلى أبي عبد الله (ع) قراقير تصيبني في معدتي وقلة استمراثي الطعام فقال لي لم لا تتخذ لببذا نشربه نحن وهو يمرىء الطعام ويلهب بالقراقير والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك قال تأخذ صاعاً من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ، إلى آخر الحديث (٢) .

فقد اطلق في هذه الرواية النبيذ على المتخذ من الزبيب وفي رواية حنان بن سدير قال : سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله (ع) : ما تقول في النبيذ ؟ فان أبا مريم يشربه ويذعم انك امرته بشربه فقال : صدق أبو مريم سألتني عن النبيذ فاخبرته أنه حلال وما يستلني عن المسكر ثم قال ان المسكر ما اتقيت فيه احداً سلطاناً ولا غيره قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام فقال له الرجل : هذا

(١) الوسائل ج ١٧ ب ١ من أبواب الأثربة المحرمة ح ١ ص ٢٢١ .

(٢) الوسائل ج ١٧ ب ٥ من أبواب الأثربة المحرمة ح ٤ ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

النبيذ الذي اذنت لابي مريم في شربه أي شيء هو ؟ فقال : اما أبي فكان يأمر الخادم فيجئ به بقدح فيجعل فيه زبيباً الخ (١) :

فهذه الرواية كما ترى تؤيد اطلاق كلمة النبيذ على الزبيبي فان فيه الحكم بحلية النبيذ وأن أبا مريم سئله عن النبيذ فاخبره أنه حلال وله ينصب في حدود ما جاء في هذا الحديث قرينة على ان المقصود هو الزبيبي أو ما يشمل الزبيبي ومع ذلك تراه في آخر الحديث حينما يريد ان يصف النبيذ يصف المتخذ من الزبيب . ومثلها رواية صفوان الجمال المتقدمة فلاحظ . والذي يطالع مجموع الروايات يشرف على القطع ببطلان دعوى اختصاص من هذا القبيل .

وثانيهما أن يقال أن دوران النزاع الفقهي والديني الواسع النطاق في أوساط العامة حول حرمة القليل من النبيذ المسكر يوجب انصراف الأسئلة الموجهة الى الأئمة من الرواة عن النبيذ الى الاستفهام عن هذه النقطة فيكون السؤال عن النبيذ المسكر ويكون الجواب تأكيداً على حرمة كل مسكر ولا يكون للسائل نظر إلى النبيذ غير المسكر الذي لم يكن موضعاً للخلاف بين المخالفين ولكن يظهر بملاحظة الروايات بطلان دعوى الانصراف المذكور ولهذا كان الامام يجب حينما يسأل عن النبيذ بالحلية فلو كان السؤال ظاهراً في استعمال حال النبيذ المسكر لما أجاب عليه الامام بذلك فلاحظ رواية عبد الرحمن بن الحجاج ورواية حنان بن سدير ورواية الكلبي النسابة ورواية أبوب بن راشد .

الدليل الرابع - رواية أبي بصير قال كان أبو عبد الله (ع) تعجبه الزبيبة فقد استدل الشهيد الثاني بها وكذلك المقدس الأردبيلي على ما في الحقائق وتقريب الاستدلال أن الزبيبة طعام يطبخ ويجعل فيه الزبيب والغالب

في مثل ذلك عدم ذهاب الثلثين ويرد عليه ما أفاده في الحدائق من أننا لا نعرف الزببية فلعلها ما يعمل بتلك الطريقة المبينة في موثقة عمار المتقدمة أو نحو ذلك وأما انتزاع شهادة من استدلال الشهيد والمقدس بالرواية على نوع الزببية فهو في غير محله لأن الاستدلال قد يكون مبنياً على تشخيص اجتهادي لمعنى الزببية فلا يكون من باب الشهادة .

الدليل الخامس - رواية إسماعيل بن عمار قال: شكوت إلى أبي عبد الله (ع) بعض الوجع وقلت له إن الطبيب وصف لي شرباً أخذ الزبيب وأصب عليه الماء للواحد لإثنين ثم أصب عليه العسل ثم أطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث قال أليس حلواً قلت بلى قال أشربه ولم أخبره كم العسل (١) وقوله أليس حلواً كناية عن عدم التغير المؤدي إلى الاسكار فإن حمل ذلك على الشرطية لم يدل إلا على أن الحلية في مورد السؤال المفترض فيه ذهاب الثلثين منوطة بعدم الاسكار وإن حمل على التحليل كما لا يبعد دل على كون المناط في الحرمة الاسكار ثبوتاً وعدمه فيكون من قبيل روايات الدليل الثالث إلا من حيث أن هذه الرواية وردت في مورد ذهاب الثلثين وعلى أي حال ففي سند الحديث إرسال يوجب سقوطه .

الدليل السادس - ما ذكره الشهيد قدس سره من التمسك بروايات محلية ذهاب الثلثين لأن الزبيب عنب ذهب ثلثاه بل أكثر ويرد عليه أولاً أن روايات الحرمة والحلية موضوعها العصير أي الماء السائل والعنب ليس فيه إلا رطوبات لو تجمعت لأصبحت ماءً سائلاً فهو لا يحرم بالطبخ ولا يحل بذهاب الثلثين .

وثانياً : لو سلم أن دليل الحرمة بالطبخ والتحليل بذهاب الثلثين يشمل العنب لكن إن قصد بما ذكر رفع الحرمة الثابتة بدليل حرمة العصير

العني فهذه الحرمة لم تكن مدعاة في المقام أصلاً وإن قصد رفع الحرمة الثابت بدليل حرمة العصير الزبيبي فمن الواضح أن دليل محلية ذهاب الثلثين للعصير العني لا ربط له بحرمة العصير الزبيبي وقد تحصل من كل ما تقدم حلية العصير الزبيبي إذا غلا بالنار وأما إذا غلا بنفسه فهو حرام بملاك الاسكار الجهة الثالثة في حرمة العصير التمري ومع قصر النظر على ما يختص به العصير التمري نلاحظ روايتين .

الاولى رواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع) في حديث أنه سئل عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل قال خذ ماء التمر حتى يذهب ثلثا ماء التمر (١) والنضوح طيب كان يجعل فيه عدة عناصر منها نبيذ التمر وقوله (حتى يذهب ثلثا ماء التمر) الصادر جواباً عن قول السائل (كيف يصنع به حتى يحل) يدعي أنه ظاهر في توقف الحل على ذهاب الثلثين .

الثانية رواية عمار أيضاً عن أبي عبد الله (ع) قال سألت عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب الماء ويبقى ثلثه ثم يمتشطن (٢) فلولا توقف الحل على ذهاب الثلثين لم يكن وجه للامر باذهابها .

والروايتان تامتان سنداً ومن المحتمل احتمالاً معتداً به كونها رواية واحدة لتقارب المضمون جداً أو الاشتراك في الرواية الأربعة الأوائل فبحساب الاحتمالات يقرب الى الدهن وحدتها ولا يترتب أثر عملي على وحدتها أو تعددها إلا فيما إذا تمت دلالة إحدى الروايتين بصيغتها الخاصة دون الأخرى إذ مع فرض التعدد حينئذ تكفي الرواية التامة دلالة ومع فرض الوحدة لا يكفي ذلك لعدم ثبوت إحدى الصيغتين بعينها .

(١) وسائل الشيعة باب ٣٢ من أبواب الأشربة المحرمة

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٧ من أبواب الأشربة المحرمة

والظاهر عدم تمامية الدلالة في الروايتين معا إذ يرد على الاستدلال بأية واحدة منها اعتراضان متعاكسان في الخفاء والظهور بمعنى ان ورود الاعتراض الاول على الاستدلال بالرواية الاولى اظهر في ورود الثاني والرواية الثانية على العكس .

الاعتراض الاول ان النظر في هذه الرواية إلى فرض التعتيق كما صرح به في الرواية الاولى وقد نقل في الحقائق عن جملة من ارباب اللغة ان النضوح كان يشتمل على ماء التمر وكان يعتق حتى يتفاعل ويستند ويغلي وهذا يعني ان مورد السؤال هو ما إذا غلا من نفسه وقد مضى ان ذلك يساوق الاسكار ولا اشكال في حرمة المسكر وهذا الاعتراض وروده على الاستدلال بالرواية الاولى واضح لوجود كلمة المعتق فيها فهو يسأل عن انه كيف يعتق بنحو لا يحرم ويكون الجواب ناظراً إلى الحرمة الناشئة من التعتيق لا من الطبخ واما وروده على الاستدلال بالرواية الثانية فلا يخلو من خفاء لعدم التصريح فيها بالتعتيق إلا أنه وارد مع ذلك وذلك لاحتمال اخذ العتيق في مفهوم النضوح كما فسر بذلك .

الاعتراض الثاني ان الرواية إذا دلت على الحرمة فهي دالة على حرمة التمشط والتطيب بهذا الطيب كما صرح بذلك في الرواية الثانية بقوله ثم يتمشطن مع انه لا يحتمل فقها حرمة التطيب به في نفسه تعبداً بلا اسكار وانما المحتمل المبحوث عنه حرمة الشرب وعليه فلا بد من حمل الرواية على فرض الاسكار فلا يتم الاستدلال بها وهذا الاعتراض بالنسبة الى الرواية الثانية واضح لمكان قوله يتمشطن واما بالنسبة الى الرواية الاولى فلا يخلو من خفاء لعدم التصريح بالتمشط وان كان الظاهر وروده لان الحلية اضيفت فيها الى نفس النضوح وحينئذ تضاف الحلية أو الحرمة إلى الاعيان يعين متعلقها بمناسبات الحكم والموضوع والمناسب مع النضوح

التطيب لا الأكل والشرب .

وعليه فالصحيح ان العصير التمري المغلى بالنار محكوم بالحلية كسابقه
ما لم يصبح مسكراً .

هذا كله فيما يتصل بالمقام الاول وهو البحث عن حرمة العصير
المغلى باقسامه الثلاثة .

واما المقام الثاني فيقع البحث فيه عن النجاسة ونتكلم فيه عن
نجاسة العصير العنبي خاصة لان احتمالها في غيره لا موجب فقهي له .

وتوضيح الكلام في العصير أن هذا العصير إذا غلامن نفسه وقلنا بأن الغليان
بهذا النحو يساوق الاسكار كما هو الصحيح فهو نجس اما بناءً على نجاسة
كل مسكر فواضح واما بناءً على المختار من اختصاص النجاسة بالخمر فكذلك
لان هذا نمر حقيقة كما تقدم واما إذا غلا بالنار أو غلا بنفسه ولم يصبح
مسكراً بناءً على عدم مساوقة هذا الغليان للاسكار فالظاهر عدم نجاسته
وذهب بعض الفقهاء إلى النجاسة وما ينبغي ان يبحث عن دلالته على
النجاسة رواية معاوية بن وهار قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل من
اهل المعرفة بالحق يأتيه بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا أعرف
أنه يشربه على النصف أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال : نمر
لا تشربه (١) ووجه الاستدلال أن البختج المطبوخ على النصف وإن لم يكن
نمراً حقيقة إلا أنه أطلق عليه الخمر بنحو الحكومة وتقتضي ذلك لإثبات
آثار الخمر له ومنها النجاسة .

ويقع الكلام حول هذه الرواية في المتن تارة وفي الدلالة أخرى
فهنا جهتان .

أما الجهة الأولى وهي المتن فالصيغة الآتية الذكر هي صيغة التهذيب

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الاشرية المحرمة

وأما الكافي فلا يشتمل على كلمة نحر التي هي محور الاستدلال وعليه فصحة الاستدلال تتوقف على إثبات صيغة التهذيب ويمكن المناقشة في ذلك بعدة تقرّيبات .

التقريب الأول - ان الكليني أضبط من الشيخ في النقل كما يظهر تتبع نتائجها فنقدم أصالة عدم التقبضية على أصالة عدم الزيادة حتى مع البناء في حالة تساوى الراويين في الضبط على تقديم أصالة عدم الزيادة لان احتمال الزيادة أغرب لان البناء العقلاني على تقديم أصالة عدم الزيادة يختص بفرض التساوي والاقدم الاضبط .

وفيه انا إذا سلمنا وجود المعارضة بين المتنين وان مقتضى البناء العقلاني تقديم من يعلم بكونه أضبط من الآخر فلم يثبت كون طرف المعارضة مع الشيخ هو الكليني المعلوم كونه أضبط إذ لعل من أنقص هو محمد بن يحيى فان هذه الرواية رواها الشيخ الطوسي بسنده إلى احمد بن محمد وظاهره النقل عن كتاب احمد بن محمد الذي بدأ به السند في التهذيب وأما الكليني فقد رواها عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد ولا ندري انه نقلها عن كتاب احمد بن محمد أو تلقاها مشافهه أو استنسخها من محمد بن يحيى عنه فعلى تقدير التلقى يتوسط محمد بن يحيى يأتي احتمال الخلف من قبل محمد بن يحيى ولم يثبت لنا باستقراء ان محمد بن يحيى أضبط من الشيخ الطوسي هذا كله لو سلمنا وحدة احمد بن محمد وأما إذا احتملنا كون احدهما احمد بن محمد بن خالد والآخر احمد بن محمد بن عيسى جاء احتمال الخطأ في الأعلى أيضاً .

التقريب الثاني ان الشيخ الطوسي نقل الرواية عن كتاب احمد بن محمد وطريقه إلى احمد بن محمد هو الكليني سواء كان ذاك هو احمد بن محمد بن خالد أو احمد بن محمد بن عيسى فإذا فرض ان هذا الوسطة بنفسه أخبر بعدم كلمة النحر فلم قوله .

وفيه انه لو سلم التعارض وان البناء العقلاني يقرر ان نقل الاسبق رتبة في سند الرواية مقدم على نقل من ينقل عنه إذا تعارضا فيكفي في رد هذا التقريب ان الشيخ الطوسي لم يثبت كونه روى ذلك بتوسط الكليني لان بعض طرقه إلى احمد بن محمد بن عيسى لا تشتمل على الكليني فلاحظ. التقريب الثالث انه يبنى على التعارض والتساقط بعد التسليم بعدم المرجح ومعه لا يبقى دليل على تنزيل العصير العتيق منزلة الحمر .

ويرد عليه ان التعارض في امثال المقام موقوف على انتزاع شهادة من المنقص بعدم وجود الزيادة وهذه الشهادة فرع كون زيادة على نحو يوجب فصلها عما نقله المنقص تغييراً في معنى ما اقتصر المنقص على نقله وليس كذلك في المقام فان الزيادة هنا غاية ما يدعى لها انها تعطى معنى جديداً الا ان معنى غيرها يتحدد على اساسها وفي مثل ذلك لا يتم انتزاع الشهادة المذكورة. التقريب الرابع ان كتاب التهذيب وان كان متواتراً إلا ان كل كلمة منه لم يثبت تواترها بالخصوص وانما يبنى على وجودها بلحاظ الشهادة العملية من النسخ المعتمدة لا بلحاظ دلائل الحجية لتوقفه على معرفتهم واحراز وثاقهم بل بلحاظ الاطمئنان الخارجي ومن الواضح أن هذا الاطمئنان يزول مع الاطلاع على اختلاف المنقول من متن الرواية في كتابي الكافي والتهذيب ويرد عليه ان المدعى ان كان زوال الاطمئنان بعدم تعمد الناسخ للكلب والتدليس فعنده ذلك على مدعيه مع وضوح عدم الداعي للكلب في امثال المقام وان كان زوال الاطمئنان بعدم الغفلة والخطأ فلا يضر ذلك لجريان اصاله عدم الغفلة وكون الناسخ غير محرز الوثاقة لا يضر بجريان هذا الاصل لوضوح عدم اختصاصه عقلاً بالثقة .

التقريب الخامس ان اصل وجود الزيادة المذكورة في كتاب التهذيب لم يثبت لان النسخ التي بايدينا فعلاً منه وان كانت مشتملة عليها إلا ان

صاحب الوافي وصاحب البحار وصاحب الوسائل اتفقوا على نقل الرواية عن التهذيب مع اسقاط كلمة خمر وهذا يكشف على الأقل عن اختلاف نسخ التهذيب فتسقط هذه الكلمة عن الحجية بل قد يتعين ترجيح النسخة المنظورة لاصحاب الوافي والبحار والوسائل لوجود طرق معتبرة لهم إلى التهذيب بينما لا يوجد لما يتوفر فعلا من نسخ التهذيب طريق معتبر يضمن ثبوت كل كلمة فيها . وكلما تعارضت نسختان لاحداهما طريق معتبر قدمت على الأخرى :

ودعوى ان اصحاب تلك المجاميع حيث انهم كانوا في مقام نقل الرواية عن الكافي والتهذيب معا فقد غفلوا عن الفارق بين النسختين بشهادة اشتهار تثبيت كلمة الخمر في الرواية عند نقلها عن التهذيب والاستدلال بها على النجاسة .

مدفوعة بان الحمل على الغفلة خلاف الظاهر خصوصا في صاحبي الوافي والبحار حيث نقلوا الرواية عن الكليني والشيخ في عرض واحد بينما نقلها الشيخ الحر عن الكليني ثم اشار إلى رواية الشيخ لها واما الاشتهار المذكور فهو غير واضح لان هذه الرواية لم يستدل بكلمة الخمر فيها على النجاسة إلا من قبل الملا محمد امين الاستربادي من فقهاء المتقدمين على الثلاثة اصحاب المجاميع وقد اشتبه قدس سره في نقلها إذ ذكر انها رواية محمد بن عمار ولم يسندها إلى كتاب التهذيب بالخصوص ولم أجد في كتب اصحابنا السابقين عليه الاستدلال بالرواية على النجاسة على اساس تثبيت كلمة الخمر فيها بل صرح جملة منهم كالشهيد الاول بانه لم ير دليلا على نجاسة العصير العنبي بينما ذكر بعد سطرين من ذلك ان الفقاع نجس لانه اطلق عليه الخمر في كلام الامام فلو كان واقفا على كلمة الخمر في رواية التهذيب لكان من المترقب ان يشير إلى امكان استفادة النجاسة من ذلك.

سواء غلى بالنار أو بنفسه (١) وإذا ذهب ثلثاه صار حلالاً (٢)
سواء كان بالنار أو بالشمس أو بالهواء (٣) بل الأقوى حرمة

وأما الجهة الثانية وهي الكلام في دلالة الرواية فيمكن أن يورد عليها ما مر من
الأول أن تطبيق كلمة الخمر على العصير المذكور كما يمكن أن يكون
بعناية الحاكمة أديماً وكذلك يمكن أن يكون تطبيقاً حقيقياً مع إعمال عناية
في التقييد بخصوص ما صار مسكراً من البختج ومع التساوي بين إعمال
العناية في نفس التطبيق والحمل وإعمال العناية في تقييد المحمول عليه
لا يتم الاستدلال .

الثاني أن كلمة لا تشربه قد تكون تفريعا على تطبيق الخمر على
العصير وقد تكون تفسيراً للمراد من ذلك التطبيق إذا كان مرجع التطبيق
إلى التنزيل.

فعلى الأول يصبح التمسك باطلاق التنزيل بخلافه على الثاني ومع
عدم ظهور الكلام في أحد الوجهين يسرى الاجمال إلى التنزيل فلا يمكن
التمسك باطلاقه .

وهكذا يتضح عدم وجود دليل على نجاسة العصير وإن الأقرب طهارته .
(١) تقدم في الجهة الأولى من المقام الأول في التعليقة السابقة أن
المغلى بنفسه بقطع النظر عن الروايات الخاصة لاسكاره وأما المغلى بالنار
فيتوقف اثبات الحرمة له على تمامية دلالة الروايات الخاصة وقد فصلنا
الكلام في ذلك .

(٢) تقدم الكلام عن ذلك في المسألة الأولى من مسائل الجهة الأولى
في المقام الأول واتفق أن المغلى بالنار لا خلاف في أنه يحل بلذهب الثلثين
وأما المغلى بغير النار ففي حليته بذلك خلاف وقد مر بحث ذلك مفصلاً هناك .
(٣) هذه هي المسألة الثانية من مسائل الجهة الأولى المتقدمة .

بمجرد للنشيش وإن لم يصل إلى حد الغليان (١) ولا فرق بين للعصير ونفس للعنب فإذا غلى نفس للعنب من غير أن يعصر كان حراماً (٢) .

وأما للتمر وللزبيب وعصيرهما فالأقوى عدم حرمتها أيضاً بالغليان وإن كان الأحوط الاجتناب عنها أكلاً (٣) بل من حيث للنجاسة أيضاً .

(مسألة ٢) : إذا صار العصير دبساً بعد الغليان قبل أن يذهب ثلثاه فالأحوط حرمة (٤) وإن كان لحليته وجه وعلى هذا فإذا استلزم ذهاب ثلثيه إحتراقه فالأولى أن يصب عليه مقدار من الماء فإذا ذهب ثلثاه حل بلا إشكال .

(مسألة ٣) : يجوز أكل الزبيب والكشمش والتمر في الأوراق والطبيع وإن غلت (٥) فيجوز أكلها بأي كيفية كانت

(١) تقدم تحقيق ذلك في المسألة الثالثة من مسائل الجهة الأولى .

(٢) هذه هي المسألة الرابعة من مسائل الجهة الأولى .

(٣) تقدم تفصيل الكلام في ذلك في الجهتين الثانية والثالثة من المقام الأول كما تقدم الكلام عن النجاسة في المقام الثاني وقد اتضح أن ما في المتن من عدم الحرمة وعدم النجاسة هو الصحيح .

(٤) وإن كان الظاهر عدم الحرمة وقد مر تحقيق الكلام في ذلك في المسألة الخامسة من مسائل الجهة الأولى فلاحظ .

(٥) أما بناءً على عدم حرمة العصير الزببي والتمر فواضح وأما بناءً على الحرمة مع عدم الالتزام بالنجاسة فإن كان موضوع الحرمة هو

على الأقوى .

للعاشر للفقاع (١) وهو شراب متخذ من الشعير على وجه مخصوص ويقال : إن فيه سكرأ خفياً وإذا كان متخذاً من غير الشعير فلا حرمة ولا نجاسة إلا إذا كان مسكرأ .

العصير الزبيبي فمن الواضح جواز الاستعمال في المقام لان نفس الزبيب ليس عصيراً والمرق مجموع لا يصدق عليه العصير وانما يصدق هذا العنوان - لو سلم - على القطرات التي امتصها الزبيب من المرق وهي مستهلكة في مجموعه وان كان موصوفاً بالحرمة من قبيل ما ورد في بعض الروايات من عنوان ماء وضع فيه الزبيب فطبخ فهو يصدق على المرق ويكون حراماً واما بناءً على النجاسة فيحرم مجموع المرق وينجس ولا ينافي ذلك الاستهلاك المشار اليه لانه من استهلاك النجس بعد الملافة .

(١) المعروف بين فقهاءنا بـنجاسة الفقاع بل جعله نجساً بعنوانه في مقابل المسكر وما يمكن ان يستدل به على ذلك احد وجوه .

الاول - دعوى الاجماع غير أنه تقدم ان هذه الدعوى لم تكن كافية لاثبات النجاسة في الخمر فكيف بالفقاع .

الثاني - ما دل على نجاسة الفقاع بعنوانه وهو رواية هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله عن الفقاع فقال لا تشربه فإنه نحر مجهول وإذا أصاب ثوبك فاغسله (١) :

والرواية لامة دلالة بلحاظ الامر بالغسل إلا انها ساقطة سنداً بالارسال .

الثالث - دليل الحكومة وهو ما دل من الروايات على تطبيق عنوان الخمر على الفقاع فيستفاد منه اجراء تمام الاحكام بما فيها النجاسة تمسكاً باطلاق التنزيل فلاحظ روايات الوشا وابن فضال وعمار ومجد بن سنان

(١) وسائل الشريعة باب ٢٧ من أبواب الاشربة المحرمة

والحسن بن الجهم وزاذان (١).

وقد ورد في بعضها : هي الخمر بعينها وفي بعضها التعبير بالخميرة وفي بعضها هو خمر مجهول أو خمر استصغرها الناس .

والتحقيق : انا إذا بنينا على نجاسة كل مسكر تعين القول بنجاسة الفقاع باعتباره مسكراً بلا حاجة إلى التمسك باطلاق التنزيل في هذه الروايات لان الفقاع مختص لغة بالمغلي بنفسه وانما سمي فقاعاً لما يظهر عليه من الزبد والتفقع وهذا مسكر فيكون نجساً بناءً على ذلك .

وإذا بنينا بلحاظ سائر الأدلة على اختصاص النجاسة بالخمر بالمعنى الاخص فلا يمكن ان نثبت بهذه الروايات نجاسة الفقاع لانه بني على ان يراد بالخمر فيها الخمر بالمعنى الاخص ويكون التطبيق على الفقاع عنائياً من باب التنزيل مع أنه يمكن ان يراد بالخمر المعنى الاعم وهو المسكر ويكون التطبيق حقيقياً والعناية في الكلمة لا في التطبيق والمقصود من الروايات عندئذ علاج الشبهة المفهومية الاسكار بتوضيح ان مفهومه يشمل المراتب الضعيفة من التأثير الموجودة في الفقاع أو علاج الشبهة الموضوعية بالكشف عن وجود الاسكار ولا تستفاد منه نجاسة الفقاع عندئذ لان النجاسة على هذا المبنى ليست من احكام طبيعي المسكر ولا معين لاحتمال الاول في مقابل الثاني بل هناك ما يشهد للثاني ويعززه فان التعبير بانه خمر مجهول يناسب التطبيق الحقيقي لا العنائي الانشائي وكذلك التصغير في قوله : « خمر » فانه لا يناسب التطبيق الانشائي ويناسب التطبيق الحقيقي ومما يشهد أيضاً للتطبيق الحقيقي التأكيد في مثل قوله : « هي الخمر بعينها » فانه يناسب القضية التي لها صدق وكذب وكذلك التعبير باستصغار الناس لخميرة الفقاع فان التطبيق لو كان انشائياً لا يعبر عن شيء خارج نطاق الاشياء فما معنى فرض استصغار الناس له .

وقد تلخص مما تقدم ان الفقاع مسكر ونجاسته تتوقف على اثبات نجاسة كل مسكر .

(مسألة ٤) : ماء الشعير الذي يستعمله الأطباء في معالجاتهم ليس من الفقاع (١) فهو طاهر حلال .

(١) لان الفقاع ما اتخذ من الشعير على وجه مخصوص كما عبر الماتن في المسألة السابقة فليس كل ماء شعير فقاعاً والظاهر ان ما يميز الفقاع عن ماء الشعير الطبي هو الغليان بنفسه المساوق لصيرورته مسكراً وهذا هو الضابط فاذا لم يكن ماء الشعير مسكراً فلا يوجب لاحكم بنجاسته لا بلحاظ ادلة نجاسة طبيعي المسكر ولا بلحاظ الروايات الخاصة المتقدمة في الفقاع . اما الاول فواضح واما الثاني فلما عرفت من اختصاص الفقاع بالمغلى بنفسه المساوق للاسكار :

ثم لو قيل بان الفقاع يشمل حقيقة غير المسكر أيضاً فقد يتوهم حينئذ امكان اثبات نجاسته بالروايات المتقدمة التي تطبق عنوان الخمر على الفقاع بدعوى التمسك باطلاقها للفقاع غير المسكر أيضاً . ولكن يندفع ذلك بان الخمر المطبق في تلك الروايات على الفقاع ؛ ان كان بالمعنى الاعم وهو طبيعي المسكر فيلزم من شمول الفقاع المطبق عليه للمسكر وغيره الجمع بين التطبيق الحقيقي والتنزيل العنائي في حمل واحد لان حمل العنوان على المسكر من الفقاع حقيقي وعلى غيره عنائي وهذا الجمع حتى لو كان معقولاً لا يمكن اثباته بالاطلاق لما فيه من العناية وإن كان الخمر المطبق في تلك الروايات على الفقاع بالمعنى الأخص وهو المسكر العنسي فالحمل عنائي على كل حال حتى بالنسبة إلى المسكر من الفقاع فلا يلزم من اطلاق الفقاع للمسكر وغيره الجمع بين الحقيقة والعناية في حمل واحد غير ان العناية المقدمة لحمل الخمر على المسكر من الفقاع عناية عرفية وهي مشابهة للخمر في اظهر الخصائص واما عناية حمل الخمر على غير المسكر فهي غير عرفية وترجع إلى مجرد الادعاء والتنزيل التعبدى وحينئذ تكون عرفية العناية الاولى بنفسها مانعة عن العقاد الاطلاق بنحو يشمل الفقاع غير المسكر أيضاً وفي بعض الروايات ما يدل على الحلية والطهارة في فقاع غير مسكر .

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٥	في نجاسة البول والبحث عن اطلاق في دليلها	٦٣	أقسام المنى وأحكامها
٩	البحث عن اطلاق في دليل الخمر	٦٦	طهارة المذي وأشباهه
١٣	حكم بول الصبي	٦٩	نجاسة المنى والروايات الدالة عليها
١٤	طهارة فضلات الطائر المحرم أكله	٧٤	الروايات المتوهم تعارضها مع روايات النجاسة
٢٣	حكم فضلات الخفاش	٧٨	حكم ميتة الانسان
٢٣	حكم فضلات ما يحرم أكله بالعرض	٨٠	حكم القطعة المبانة
٢٧	حكم فضلات الحمار والبغل والخيول	٨٤	طهارة ما لا تحله الحياة
٢٨	حكم فضلات ما لا تنفس له	٩٤	طهارة الأنفحة
٣٥	أقسام الملاقاة وأحكامها	٩٩	حكم لبن الميتة
٤٤	لامانع من بيع البول والغائط	١٠٢	هل يستثنى من نجس العين شيء؟
٤٥	حكم الشك في كون حيوان ما كول اللحم	١٠٤	حكم القطعة المبانة من الحي
٥٧	حكم الشك في أن للحيوان دماً	١٠٨	حكم فارة المسك وبليه حكم ميتة ما لا تنفس له
٥٩	نجاسة المنى	١٢٩	صور الشك في كون الميتة مما ليس له نفس ماثلة
		١٣٠	إذا شك في كون شيء جزءاً من الحيوان

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٣١	يد المسلم أماره على التذكية	١٧٥	طهارة دم ما لا نفس له
	وتفصيل البحث في إسنه صاحب	١٨١	الدم المكتسب لما لا نفس له
	عدم التذكية	١٨٢	في تعدد علي بن الحكم ووحده
١٣٨	الكلام في الروايات الدالة على	١٩١	طهارة الدم المتخلف وفروع ذلك
	امارية يد المسلم	١٩٨	حكم المعلقة المستحيلة من المنى
١٤١	تنبيهات امارية يد المسلم		والدم في البيض
١٤٧	في عدم مطهرية الدبغ لجلد الميتة	٢٠٠	حرمة الدم المتخلف
١٤٩	في طهارة ميت المسلم بالغسل	٢٠١	حكم الدم الأبيض
١٥١	في حكم السقط والفرخ في البيض	٢٠٢	الدم في اللبن ودم الجنين
١٥٣	ملاقاة الميتة بلا رطوبة مسربة	٢٠٣	الدم المتخلف في الصيد
	لا تنجس	٢٠٤	فروع من الشك في الدم
١٥٦	المناط في الموت	٢٠٩	إذا شك في كون الدم المتخلف
١٥٨	حكم المصضة وأشباهاها		من الطاهر أو النجس
١٥٩	حكم العضو المعلق	٢١٣	حكم المردد بين الدم وغيره
١٦١	حكم العظم المشكوك في أنه من	٢١٥	في عدم مطهرية الطبخ والنار
	نجس العين ومسائل أخرى		وفروع أخرى
١٦٣	نجاسة الدم وأدلة ذلك	٢٢٠	نجاسة الكلب والروايات الدالة
١٦٤	البحث عن اطلاق في أدلة نجاسة الدم		عليها وما يعارضها
١٦٧	ما قد يتوهم دلالة من الروايات	٢٢٥	كلب الصيد كغيره
	على طهارة الدم	٢٢٦	نجاسة الخنزير والروايات الدالة
١٧١	عدم الفرق في الدم بين القليل		عليها
	والكثير	٢٢٩	الروايات المتوهم تعارضها مع

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٣١	روايات النجاسة	٣١٤	طهارة غير الامامية من المسلمين
٢٣٢	حكم البحري من الكلب والخنزير	٣١٧	حكم مشكوك الاسلام
٢٣٦	حكم ما لا تحله الحياة من الكلب والخنزير	٣١٩	في نجاسة الخمر والاستدلال عليها بالاجماع مع تحقيق ذلك
٢٣٨	حكم المتولد منها	٣٢٧	الاستدلال على نجاسة الخمر بالكتاب الكريم
٢٣٩	نجاسة الكافر	٣٢٨	الاستدلال على نجاسة الخمر بالروايات
٢٥٥	الاستدلال على نجاسته بالاجماع وتفصيل البحث في ذلك	٣٢٧	الروايات الدالة على طهارة الخمر
٢٦٣	الاستدلال على نجاسة الكافر بالروايات وتحقيق الامر فيه	٣٤٤	المواقف الممكنة في علاج التعارض بين الطائفتين من الروايات
٢٧٠	الروايات التي يستدل بها على طهارة الكافر وتحقيق الحال فيها	٣٥٤	في الحاق المسكر بالخمر حكماً من ناحية النجاسة
٢٧٩	هل تعتبر روايات الطهارة ساقطة في نفسها عن الحجية	٣٦٣	في الحاق سائر المسكرات بالخمر موضوعاً
٢٨٤	تنبيهات البحث في روايات الباب	٣٦٩	في حرمة العصير العنبي
٢٩١	المراد بالكافر وحكم منكر الضروري	٣٨٣	حكم المغلي بنفسه وهل يطهر بذهاب الثلثين
٢٩٦	هل يتبع ولد الكافر أباه في النجاسة وفروع ذلك	٣٩٨	هل يكفي ذهاب الثلثين بغير النار ؟
٣٠٥	حكم الغلاة والخوارج والنواصب وقبرهم		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٤٥٦	فهرس موضوعات الكتاب		
٤٠١	هل تبدأ الحرمة في العصير عند النشيش أولاً ؟	٤٢٦	استعراض ما يمكن أن يستدل به لنفي حرمة العصير المغلي
٤٠٧	فما إذا غلا العنب بدون عصر	٤٤٢	في حرمة العصير التمري بالقلبان وعدمها
٤٠٨	حكم العصير إذا صار ديساً قبل ذهاب ثلثيه	٤٤٤	البحث حول نجاسة العصير العنبي المغلي
٤١٤	في حرمة العصير الزبيبي المغلي وعدمها	٤٤٩	فروع تقدم الكلام عنها
٤١٧	تحقيق الحال في زيد النرسي وأصاه	٤٥٠	الفقاع وحكمه من ناحية النجاسة والطهارة
٤٢١	سائر الوجوه لحرمة العصير الزبيبي المغلي وتحقيق حالها	٤٥٢	ماء الشعير الطبي وحكمه

