

فقه الأئمة والأشربة
(٣)

فقہ الأَطعمة والأَشربة

حیدر حبّ اللّٰه

الجزء الثالث



بجميع الحقوق محفوظة

تحذير قانوني:

إن إدارة دار روافد تحذر أي شخص أو جهة مهما كانت صفته من إعادة إنتاج أو طبع أو نسخ وتصوير وتوزيع أو أي من أجزاء هذا الكتاب ، بأي شكلٍ من الأشكال دون إذن مسبق من إدارة الدار ، تحت طائلة الملاحقة القضائية والجزائية .

الطبعة الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م



دار روافد

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

ت: 71/868980

darrawafed@yahoo.com

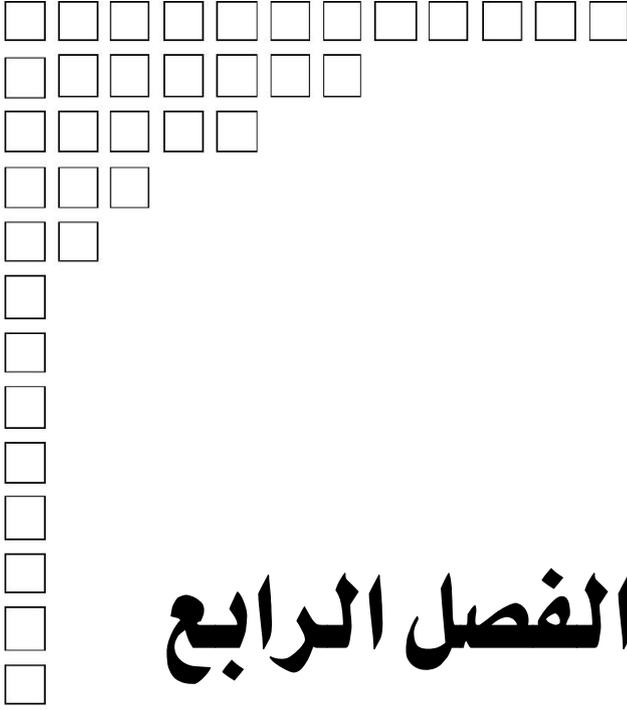
تنفيذ طباعي دار المحجة البيضاء

ISBN: 978-614-480-230-4



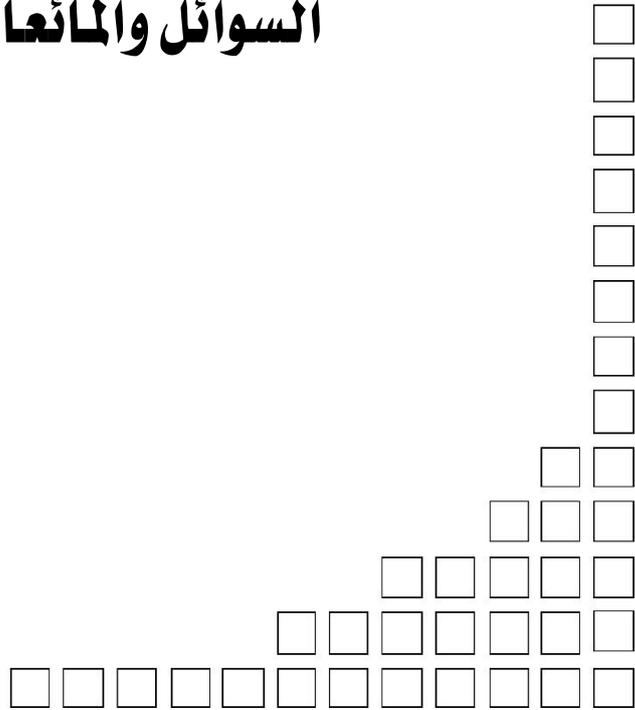
9 786144 802304

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



تتمة الفصل الرابع

السوائل والمائعات



المحور الثالث المُسكِرَات والمخدِّرات

تمهيد

البحث في الخمر والمسكِرَات والمخدِّرات ينشعب إلى عدَّة عناوين لابد من دراستها بشكل مفصَّل للوصول فيها إلى نتائج، ونحن نقوم بتقسيم الحديث في هذا المحور إلى قسمين:
القسم الأوَّل: الخمر والمسكِرَات وما يلحق بها موضوعاً أو حكماً.
القسم الثاني: المخدِّرات حتى لو عدَّت - في وجهة نظرٍ - من المسكِرَات.

القسم الأول

الخمير والمسكرات

تمهيد

لكي نبحت في المسكرات يجب أيضاً أن نشطر البحث إلى عدّة أجزاء:
أ- فتارةً يقع البحث في الخمير، بالمعنى الأخصّ، والذي هو القدر المتيقّن من الخمير لغّةً، أي الشراب المسكر المعروف المتخذ من العنب.

ب- وأخرى يقع في سائر المسكرات، سواء أسكرت بالفعل أم كان المسكر منها هو المقدار الكثير، أم كانت فيها خاصية الإسكار بدرجات متفاوتة الفعالية، راجعة إمّا إلى الموادّ المتخذة منها أو إلى طبيعة التصنيع، كما سنبحث أيضاً في هذه الأنواع من المسكرات سواء حصلت قابلية الإسكار نتيجة التخمير أم لأيّ سبب آخر، بما في ذلك لو كانت المادّة بطبعها مسكرةً من السوائل الكيميائية أو الطبيعيّة.

وعلى هذا الأساس، سنعالج ما ضمّه الفقه الإسلامي - ولو ببعض اتجاهاته - إلى لائحة المسكرات وفقاً للمعنى الثاني الواسع، مثل النبيذ بأنواعه؛ وما لا يتعارف شربه كمادّة الكحول نفسها والإسبرتو؛ والعصير العنبي، والعصير الزببي، والعصير التمري، وعصير الحصرم، وكذلك كلّ مشروب كحولي كانت الخمير أساساً له أو كان مقطّراً من الفواكه والنباتات، حاملاً سمة الإسكار ولو التقديري، كما سنبحث الفقّاع (ما يسمّى أحياناً بالبيرة) وماء الشعير وأنواع الجعة وغير ذلك مما يتصل بهذا العنوان العام المسمّى المسكر بالفعل أو بالقوّة؛ أو المشتمل على المسكر بالفعل أو بالقوّة.

ونعالج أيضاً حالات تعرُّض المسكرات، فتُحدث فيها تغييرات تميز شربها، كانقلاب الخمر خلاً، أو ذهاب ثلثي العصير العنبي بالنار أو مطلقاً، أو بصيرورته دبساً.

التراث الإسلامي والتصنيف المستقل في الخمر والمسكرات

بما تقدّم تبين لنا أنّ البحث هنا في جوانب متعدّدة ومعالجات متنوّعة، لكن لا بأس بمقدمة قبل ذلك، نتعرّض فيها لمسرّد في عيّناتٍ من أهمّ ما كتبه المسلمون حول الخمر وملحقاتها من كتب ورسائل مستقلة، دون أن نأخذ بعين الاعتبار ما كتب في طهارة الخمر ونجاستها.

١ - كتاب الصفات، للنضر بن شميل بن خرشة بن يزيد النحوي (٢٠٤هـ)، وفي جزء منه باب صفة الخمر^(١).

٢ - كتاب أسماء الخمر، لعبد الملك الأصمعي (٢١٣هـ)^(٢).

٣ - أسماء الخمر وعصيرها، للقاسم بن محمد بن رمضان العجلاني^(٣)، وهو من علماء النحو، وقد يسمّى بمحمّد بن الحسن النحوي.

٤ - كتاب تحريم الخمر، لمحمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)^(٤).

٥ - تعليم الأمر في تحريم الخمر، لأحمد بن سليمان بن كمال باشا الحنفي (٩٤٠هـ)^(٥). ونسب لمؤلّف مجهول كتاب (تعظيم الأمر في تحريم الخمر)، ولعلّه نفسه.

٦ - حلبة الكميت في الأدب والنوادر المتعلقة بالخمريات، لشمس الدين محمّد بن الحسن النواجي (٨٥٩هـ)، وكان قد سمّى هذا الكتاب بالحبور والسرور في وصف الخمر، فأنكروا عليه، وتسبّب له ذلك بمحنة، ثم غير اسمه^(٦).

٧ - خماسية الراح (حماسة الراح) في ذمّ الخمر، لأبي العلاء المعري التنوخي أحمد بن عبد الله

(١) فهرست ابن النديم: ٥٧-٥٨؛ وكشف الظنون ٢: ١٤٣٣.

(٢) فهرست ابن النديم: ٦١؛ وإيضاح المكنون ٢: ١٤٦؛ ٢٢٧.

(٣) فهرست ابن النديم: ٩٢.

(٤) المصدر نفسه: ٢٦٤.

(٥) كشف الظنون ١: ٤٢٥؛ وهديّة العارفين ١: ١٤١.

(٦) كشف الظنون ١: ٦٨٧.

(١٤٤٩هـ)^(١).

٨ - رسالة الذكري في الخمر، لأبي نصر محمد الشهير بمير صدر الدين الشيرازي، وقد ألفها عام ٩٤١هـ^(٢)، وقيل توفي ٩٠٤هـ.

٩ - رسالة في حدّ الخمر، لأحمد بن سليمان بن كمال باشا (٩٤٠هـ)^(٣).

١٠ - صورة التقدير (كيفية التدبير - ضرورة التقدير) في تقويم الخمر والخنزير، للشيخ تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ)^(٤).

١١ - كتاب الخمر وشربها والسكر منها، لأرسطو، وفيه ٢٢ مسألة^(٥).

١٢ - ما ورد من تغليظ الأمر على شربة الخمر، للقاسم بن محمد القرطبي (٦٤٣هـ)^(٦)، والمعروف بابن الطيلسان.

١٣ - رسالة في حرمة الخمر على مذهب اليهود والشرائع السابقة، واسمها حجّة الأبرار على فرقة الأشرار؛ للميرزا أبي القاسم الزنجاني الطهراني (١٢٩٢هـ)^(٧).

١٤ - إكرام من يعيش بتحريم الخمر والحشيش، لشهاب الدين أحمد بن عماد الدين عماد الأقفهي الشافعي (٨٠٨هـ)^(٨).

١٥ - إلقاء الجمر على من يشرب الخمر، لعبد العزيز بن يوسف بن عبد الغفار بن وجيه السنباطي القاهري الشافعي (٨٧٩هـ)^(٩).

١٦ - تهويل الأمر على شارب الخمر، للشيخ محمد بن إبراهيم بن محمد الدمشقي الحنفي

(١) المصدر نفسه ١: ٦٩٣؛ وهدية العارفين ١: ٧٧.

(٢) كشف الظنون ١: ٨٢٧؛ وانظر: هدية العارفين ٢: ٢٢٢.

(٣) كشف الظنون ١: ٨٦٠.

(٤) المصدر نفسه ٢: ١٠٨٧، ١٥٢٦؛ وهدية العارفين ١: ٧٢١، ٧٢٢.

(٥) كشف الظنون ٢: ١٤١٦، ١٤٥٨.

(٦) المصدر نفسه ٢: ١٥٧٦؛ وهدية العارفين ١: ٨٢٩.

(٧) مرآة الكتب: ٢٢٥؛ والذريعة ٦: ٢٥٧.

(٨) إيضاح المكنون ١: ١١٥؛ وهدية العارفين ١: ١١٨.

(٩) إيضاح المكنون ١: ١٢١.

المعروف بالدكدكجي (١١٢١هـ)^(١).

١٧ - حقيقة الأمر في تحريم البيرة والتداوي بما فيه الخمر، لابن غروز محمد بن مكّي التونسي^(٢).

١٨ - حوض الخمر وحوض الجمر، للسيد عبد الله النديم (١٣١٤هـ)^(٣).

١٩ - ردّ الفضول في مسألة الخمر والكحول، لمختار المؤيد بن أحمد مؤيد باشا العظمي الدمشقي، وقد فرغ منها عام ١٣١٩هـ^(٤).

٢٠ - الكشف في مساوي الخمر، لأبي القاسم عليّ بن جعفر بن علي بن محمد القطاع السعدي المعروف بابن الصقلي اللغوي (٥١٥هـ)^(٥).

٢١ - ما ورد في تحريم الخمر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لصالح بن محمد التونسي المالكي (١٢١٨هـ)^(٦).

٢٢ - مقالة في أنه لم جعل من الخمر قربان وأصله محرّم، لجبريل بن عبد (عبيد) الله بن بُخْتِيشُوع بن جورجيس الطيب أبو عيسى المسيحي (٣٩٦هـ)^(٧)، وكان من أطباء بلاط عضد الدولة الديلمي.

٢٣ - رسالة في الخمر وأوصافها، لعبد الرحمن السيوطي (٩١١هـ)^(٨).

٢٤ - مسائل مع أبي الفرج المالكي في علّة الخمر، لأبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)^(٩).

٢٥ - كتاب الخمر، للقاسم بن أصبغ الحافظ القرطبي المالكي (٣٤٠هـ)^(١٠).

(١) المصدر نفسه ١: ٣٤٢؛ وهدية العارفين ٢: ٣١٥.

(٢) إيضاح المكنون ١: ٤١١.

(٣) المصدر نفسه ١: ٤٢٣؛ وهدية العارفين ١: ٤٩٢.

(٤) إيضاح المكنون ١: ٥٥٥.

(٥) المصدر نفسه ٢: ٣٢٤؛ وهدية العارفين ١: ٦٩٥.

(٦) إيضاح المكنون ٢: ٤٢١؛ وهدية العارفين ١: ٤٢٤ - ٤٢٥.

(٧) هدية العارفين ١: ٢٥٠.

(٨) المصدر نفسه ١: ٥٣٩.

(٩) المصدر نفسه ١: ٦٧٧.

- ٢٦ - رسالة في إباحة الخمر، لأبي منصور المظفر بن أبي الحسين أردشير بن أبي منصور قطب الدين المروزي، المعروف بالعبّادي (٥٤٧هـ)^(٢).
- ٢٧ - أنيس الطلاب، لمحمّد جعفر بن محمّد علي بن محمد باقر البهبهاني (١٢٥٤هـ)، وفيه بحث حول حرمة الخمر والعصير العنبي وحلية العصيرين: الزببي والتمري^(٣).
- ٢٨ - تحريم الخمر في الإسلام، للسيد أحمد بن السيد محمّد إبراهيم النقوي اللكهنوي (ق ٢٠م)^(٤).
- ٢٩ - جهان نماي عباسي، للميرزا قاضي بن كاشف الدين محمد الأردكاني اليزدي، تلميذ الشيخ البهائي العاملي، وهو في ثلاثين فصلاً كلّها فيما يتعلّق بأحوال الخمر وكيّفياته وأوصافه، وقد ذكر مؤلّفه أنّه كتبه بإجبار من الشاه عباس الماضي الذي مات عام (١٠٣٨هـ). والمؤلّف هو نفسه صاحب كتاب التحفة الرضويّة المعروف^(٥).
- ٣٠ - الخمر وأحكامه، لمحمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)^(٦).
- ٣١ - الخمر وأحكامه، للشيخ صالح بن عبد الكريم الكوزكاني البحراني (١٠٩٨هـ)^(٧). ولعلّه غير كتابه «مطلع العادات في تحريم الخمر والمسكرات»^(٨).
- ٣٢ - الخمر ومضراته، للشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا (٤٢٧هـ)^(٩).
- ٣٣ - الخمرية، مثنوي في الطعن على شاربي الخمر، للشيخ إسماعيل التائب التبريزي (ق ١٤هـ)^(١٠).

(١) المصدر نفسه ١: ٨٢٦.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٤٦٣؛ والسمعاني، الأنساب ١٢: ٣٣٨.

(٣) الطهراني، الذريعة ٢: ٤٥٩ - ٤٦٠.

(٤) المصدر نفسه ٣: ٣٥٩.

(٥) المصدر نفسه ٥: ٣٠١.

(٦) المصدر نفسه ٧: ٢٥٣.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر نفسه ٢١: ١٥٣.

(٩) المصدر نفسه ٧: ٢٥٣.

(١٠) المصدر نفسه ٧: ٢٥٣؛ و١٩: ٨٥.

٣٤ - الخمرية، فارسي في أحكام الخمر، للشيخ محمد علي الهمداني الحائري (ولد عام ١٢٩٣هـ)^(١).

٣٥ - الخمرية، للمولى محمد علي بن مهدي الكاشاني (١٣٢٥هـ)^(٢).

٣٦ - رسالة في حرمة شرب الخمر، بالفارسية، للحسين بن جمال الدين الخوانساري (١٠٩٩هـ)^(٣).

٣٧ - ساحل نجات (نجاة)، في مضرات الخمر والترياك، للشيخ ذبيح الله المحلاقي، صاحب كتاب تاريخ سامراء^(٤). ولعله نفس كتابه: كشف العثار في مفاصد الخمر والموسيقى والترياك^(٥).

٣٨ - شيطان بطري، في مفاصد الخمر ومضارها، فارسي، لعطاء الله شهاب بور^(٦).

٣٩ - قطب السرور في أوصاف الخمر، لأحمد بن القاسم المعروف بالرفيق النديم (٣٥٧هـ)^(٧).

٤٠ - كتاب في تحريم الفقاع، للشيخ محمد بن علي الصدوق (٣٨١هـ)^(٨).

٤١ - كتاب جواب أهل جرجان في تحريم الفقاع، للشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد (٤١٣هـ)^(٩).

٤٢ - كتاب الإرتياع في تحريم الفقاع، لأبي علي محمد بن أحمد بن الجنيد (٣٨١هـ)^(١٠).

(١) المصدر نفسه ٧: ٢٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه ١١: ١٧٤.

(٤) المصدر نفسه ١٢: ٩٩.

(٥) المصدر نفسه ١٨: ٤٢.

(٦) المصدر نفسه ١٤: ٢٧١.

(٧) كشف الظنون ٢: ١٣٥١؛ وهدية العارفين ١: ٧، ٦٥.

(٨) النجاشي، الفهرست: ٣٩٠؛ وإيضاح المكنون ١: ٢٣٥.

(٩) النجاشي، الفهرست: ٤٠٢.

(١٠) الطوسي، الفهرست: ٢١٠؛ وكشف الحجب والأستار: ٣٧.

- ٤٣ - مسألة في تحريم الفقاع، للشيخ محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠هـ)^(١).
- ٤٤ - مسألة في تحريم الفقاع، لابن زهرة الحلبي^(٢).
- ٤٥ - رسالة في الفقاع ومضارّه، لابن مندويه أحمد بن عبد الرحمن الطبيب الإصفهاني المتوفى عام ٤٤٠هـ^(٣).
- ٤٦ - كتاب مدح النبيذ، لعليّ بن عبيدة الريحاني، كان مختصّاً بالمأمون ومرمياً بالزندقة، وفي نسخة أخرى لفهرست ابن النديم أن اسم الكتاب مدح النديم وليس النبيذ^(٤).
- ٤٧ - رسالة مدح النبيذ وصفة أصحابه، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ)^(٥)، وهي مطبوعة في رسائله اليوم^(٦).
- ٤٨ - رسالة في ذم النبيذ، للجاحظ أيضاً^(٧).
- ٤٩ - رسالة في النبيذ، لابن مندويه الطبيب^(٨) المتقدّم ذكره.
- ٥٠ - الرسالة المنقذة من الجمرّة في إلحاق الأنبذة بالخمّر، لمحمود بن عبيد الله الزنجاني الشافعي (٦٧٤هـ)^(٩).

اكتفي بهذا المسرد لبعض من أهمّ المصنّفات والرسائل التي دوّنت في الخمر وأنواعها والأنبذة والعصائر والفقاع ونحو ذلك؛ وقد كتب الكثير في العصر الأخير حول هذه القضايا من زوايا متعدّدة، ممّا لم نشر له هنا.

(١) الطوسي، الفهرست: ٢٤١؛ ومعالم العلماء: ١٥٠.

(٢) أمل الآمل ٢: ١٠٥؛ والذريعة ١١: ١٣٩.

(٣) كشف الظنون ١: ٨٨٠.

(٤) انظر: فهرست ابن النديم: ١٣٣.

(٥) المصدر نفسه: ٢١١.

(٦) انظر: الجاحظ، رسائل الجاحظ (الرسائل الأدبية): ٢٣٧ - ٢٤٩؛ وله رسالة في الشارب والمشروب (ص ٢٧٣ - ٢٨٧) انتصر فيها مختصراً للفرق بين الخمر والنبيذ.

(٧) فهرست ابن النديم: ٢١١.

(٨) كشف الظنون ١: ٨٩٥؛ وهديّة العارفين ١: ٧٦.

(٩) معجم المؤلفين ١٢: ١٧٨.

كما أنّ كتب الفقه الإسلامي والحديث الشريف مليئة بموضوعات تتصل بالخمور وملحقاتها، كالنجاسة والشرب والتداوي والمتاجرة والعقوبة وغير ذلك.

استنتاجات تاريخية من مطالعة مسرد التصنيف في الخمر والمسكرات

وقد يلاحظ الإنسان في سياق مطالعة هذا المسرد عدّة أمور:

- ١ - مشاركة الفقهاء والمحدّثين والأطباء وأهل اللغة والنحو في تدوين كتب أو رسائل تتعلّق بالخمور وملحقاتها.
- ٢ - يبدو أنّ وتيرة التصنيف في هذه الموضوعات كانت نشطة ما بين عام ٢٠٠ - ٥٠٠هـ، ثمّ خمدت لتعود للظهور في العصر العثماني والصفوي، ما بين عام ٧٥٠ - ١٣٠٠هـ. ويظهر أنّ العصر العباسي - كما يقول التاريخ - كان ناشطاً في تداول الخمر، لهذا صنّفت الرسائل في هذا الموضوع، وكانت هناك وجهات نظر فيه دينياً وطبيعياً. كما أنّ العصر العثماني والصفوي يبدو أنّهما شهدا شيئاً من هذا، كما هو المعروف، الأمر الذي يفسّر لنا ظهور تصانيف أيضاً.
- ٣ - لقد وجدنا - شيعياً - اهتماماً قديماً بمسألة الفقّاع، مع الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي والشيخ المفيد وابن الجنيد وابن زهرة الحلبي، ولعلّ ذلك كان ناشئاً من خلاف فقهي مذهبي حول قضية الفقّاع، فالروايات الشيعية تشير إلى استصغار الناس لخمرة الفقّاع، واهتمام الفقهاء القدامى شاهد وجود جدل حول القضية، وسيأتي تفصيله.
- ٤ - على غرار الفقّاع، كان النبيذ محلّ جدل في حكمه إذا لم يحصل منه الإسكار، وسيأتي أنّ بعض الأحناف قال بحليته، وقد لاحظنا أنّ بعض المصنّفات كانت تمتدحه وبعضها يذمّه، وهذا ما يؤكّد وجود اختلاف في الرأي بين علماء المسلمين في هذه القضية.
- ٥ - عطفاً على ما تقدّم، نلاحظ أنّ من أهمّ الموضوعات التي تحتاج لدراسة هو ظاهرة الخمريات في الأدب العربي والفارسي وغيرهما، إلى جانبها في التراث الصوفي والعرفاني، فرغم تحريم الله للخمر لكنّ الخمريات ظلّت أدباً رمزيّاً كبيراً في حياة المسلمين بمن فيهم المؤمنين دينياً وعملياً، وهذا يحتاج لدراسة وتحليل على المستوى التاريخي والأدبي والنفسي.

لقد ظلّت الخمرة والسُّكر والشراب مفاهيم حاضرة في الأدب والتصوّف، تماماً كمفاهيم الغناء والموسيقى والحبيب والغزل والجمال، وهذا ما يستدعي تأملاً في أسبابه وتحولاته يجدر بأهل الاختصاص ممارسته.

كما أنّ دراسةً تاريخيةً أخرى تظلّ ضروريةً، وهي ظاهرة الخمرّيات في العصور الإسلاميّة، ومدى رواج الخمر في العصر الأموي والعباسي والمملوكي والعثماني والصفوي والفاطمي والقاجاري والغزنوي وما بعد ذلك كلّه.

وقد كتبت حول موضوع الخمرّيات من جوانبه عدّة دراسات، ليس آخرها دراسة الباحثة اللبنانيّة رجاء أحمد صادق تحت عنوان «الخمرّيات في العصر الأموي».

كان هذا تمهيداً عبر جولة خاطفة في التصنيف المستقلّ وغير المستقلّ في الخمر وما يتصل بها، ونشر الآن ببحث القضايا المرتبطة بالخمر والمسكرات عبر مباحث متعدّدة على الشكل الآتي:

المبحث الأول

حكم المسكر الخمري

تمهيد في نتائج القراءة القرآنية للخمر، ترجيحات ومساحات مؤكدة

سبق في البحث القرآني الذي تعرّضنا له في الفصل الأول من هذه الدراسة في الأطعمة والأشربة، أن تحدّثنا عن حكم شرب الخمر في الإسلام، ونعني بالخمر الشراب المعروف المتخذ من العنب والمختمر بذاته، فهذا هو الخمر بالمعنى الأخصّ.

والذي استنتجناه هناك أنّ النصّ القرآني يشمل نتيجتين:

النتيجة الأولى: إنّ القرآن الكريم حكم بحرمة شراب العنب المخصوص مطلقاً، إلى جانب تحريم السُّكر الفعلي، وهذا معناه أنّ الخمر بالمعنى الأخص لا يجوز تناولها مطلقاً ولو مقدار قطرة واحدة لا تُنتج الإسكار، إلى جانب حرمة شرب أو تناول أيّ مادة - سواء عبر الفم أو الأنف أو الحقن بالأبر أو غير ذلك - ينتج عنها حصول السُّكر الفعلي.

وهذه النتيجة تحقّق تحريم شرب الخمر بالمعنى الأخصّ، وتكون النصوص الحديثية - ومعها الإجماعات والمسلّمات والارتكازات المتشرّعية - داعمة ومؤيدة لهذه النتيجة في شقيها معاً: الخمر مطلقاً، والمسكر بقيد فعليّة الإسكار.

النتيجة الثانية: إنّ القرآن الكريم إنّما حرّم مطلق السُّكر، لا المسكر، بعنى أنّه لم يحرم - بقريّة التعليل الوارد في آية سورة المائدة والتي هي العمدة في التحريم القرآني للخمر - سوى الحالة المتعارفة التي كانت قائمة بينهم، وهي تناول الخمور المفضي عادةً إلى السكر، وهذا ما قلنا هناك بأنّه يُشبه رأي بعض الفقهاء في الغناء، فليس اللحن في نفسه محرّماً، بل الحالة المجموعيّة التي كانت قائمة آنذاك والمصاحبة للغناء بمعنى اللحن، فالمحرّم في القرآن الكريم هو الظاهرة الخمريّة المصاحبة في العادة آنذاك لحال السُّكر وغياب العقل، بلا نظر بعد ذلك لنوعيّة المادة

التي أحدثت هذا السُّكر.

والفرق الجوهرى بين التَّيْجَتَيْنِ فى الخمر بالمعنى الأخصَّ هو أنَّه على النَّتِيجَةِ الأولى يكون المحرَّم هو المشروب والمسكر بملاك السكر، أمَّا على النَّتِيجَةِ الثانية فالمحرَّم ليس المشروب ولا المسكر، بل السُّكر نفسه.

وعلى النَّتِيجَةِ الثانية لن يدلَّ النصُّ القرآنى على حرمة الخمر فى نفسها بوصفها مطعوماً أو مشروباً، بل المحرَّم هو حالة السُّكر نفسها، وإنَّما ذكرت الخمر لكونها العنوان المتعارف لتحقُّق حالة السكر وإيجادها فى العقل، فنهى عن السبب الذى يقع فى الاختيار لتحقيق ترك المحرَّم الحقيقى الذى هو المسبَّب، عنيت السُّكر.

وإذا صحَّت النَّتِيجَةُ الثانية فإنَّها ستترك أثراً فى تحريم القمار أيضاً، إذ لن يكون مطلق القمار محرَّماً، بل المحرَّم هو الظاهرة القمارية المفضية إلى التنازع والتخاصم والتباغض والتلهي، دون مطلق اللعب به ولو لمرة واحدة أو فى ظروف أخرى، فضلاً عن الشمول لمطلق آلات القمار ولو من دون مقامرة.

وعليه، أمَّا على النَّتِيجَةِ الأولى فتتحد المعطيات القرآنية مع فتوى مشهور علماء المسلمين فى تحريم الخمر نفسها تحريماً مطلقاً، لكن على النَّتِيجَةِ الثانية يلزم الذهاب خلف السنَّة لنرى هل قامت بإكمال ما قدَّمه القرآن الكريم من معطيات فحرَّمت أعيان الأشياء أو لا، ولو تحريماً تحفظياً يهدف لحماية المحرَّم القرآنى كي لا يقع؛ وقد لاحظنا فى الروايات وجود هذه الدلالة على توسعة التحريم فى السنَّة، وأشرنا لذلك فى البحث القرآنى، وسيأتى.

ولابدَّ أن نشير هنا إلى أنَّه بناءً على النَّتِيجَةِ الثانية، تغدو مقارنة الآيات القرآنية فى باب الأَطعمة والأشربة سهلة وشديدة الانسجام؛ فإنَّه قد يقال بأنَّ آيات حصر المحرَّمات الغذائية بالميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلَّ لغير الله، قد انكشف بطلان حصرها بآية تحريم الخمر، فعدم ذكر آيات الحصر للخمر، مع ورود تحريمه فى القرآن الكريم شاهد على أنَّ الحصر هنا لم يكن حقيقياً.

ولكن الجواب - وفقاً للنَّتِيجَةِ الثانية - واضح؛ فإنَّ الخمر - بناءً عليها - لا تكون مشروباً محرَّماً، إنَّما المحرَّم هو الإسكار وتحقيق حال السُّكر، وإنَّما ذكرت الخمر بوصفها المَعْلَمُ الموجب لتحقيق السكر، ولهذا لو حصل السُّكر من حقن إبرة حرِّم مع أنَّه لا يوجد أكل ولا طعام، بل

لو حصل من شَمِّ بعض المواد الكيميائية كان محرماً أيضاً، فالحرمة انصبّت على السكر، لكن لأجل أن ما بيد المكلف هو سبب السكر، ذكر السبب المتعارف آنذاك غالباً وهو الخمر، فلا تكون الخمر من محرّمات الشراب، بل تلحق بها إلحاقاً، والمحرّم الواقعي هو السكر، فلا ضير في حصر آيات الأطعمة للمحرّمات بالأربع المذكورة التي كانت في نفسها حراماً من حيث هي غذاء أو مطعوم يدخل الجوف.

أما على النتيجة الأولى القرآنية فقد يقال باستحكام التعارض بين الآيات القرآنية إذا لم نرّ التخلي عن دلالة الحصر في الآيات.

لكنه أيضاً غير صحيح؛ فإنّ تحريم الخمر في القرآن ارتبط ارتباطاً واضحاً بالسكر، وهذا يؤكّد أنّ الخمر بنفسها ليست مشروباً محرّماً بما هو أمرٌ مشروب، بل إنّما كانت حرمتها تحفظاً على تحقّق عنوان السكر الفعلي، وفي هذه الحال يمكن للعرف بكلّ وضوح أن يميّز بين تحريم طعام في ذاته، وبين تحريمه بملاحظة التحفّظ على نتيجة قد تقع منه في بعض الأحيان، فإنّه في الحال الثانية لا يفهم العرف أنّ الطعام بنفسه من محرّمات الأطعمة، بل المحرّم هو نتيجته، وتحريمه جاء احتفاظياً بشكل واضح.

وتكفي هذه النكتة للتمييز بين محرّمات الأطعمة وتحريم القرآن للخمر؛ كتحرّمه لأكل مال الآخر؛ فإنّ الأكل لطعام الآخرين بغير إذنهم حرام، فتقول: يحرم شرب هذا الماء المملوك لزيد من غير إذنه أو مع عدم رضاه، والعرف هنا لا يرى دخول هذا الماء - بهذا النصّ - في محرّمات الأشرية؛ لأنّه يدرك أنّ التحريم كان بنكتة التصرف العدواني لا بنكتة مبغوضية الطعام نفسه، وإن صار مبغوضاً بتبع مبغوضية التصرف، والأمر هنا على هذه الشاكلة، ومعه فلا يقع تعارض عرفي بين آيات الخمر وآيات الحصر، فيبقى الحصر على حاله ودليل حرمة الخمر على حاله أيضاً.

والسؤال الآن: أيّ من هذين الاستنتاجين القرآنيين هو الصحيح؟

قد يُنتصر للاستنتاج الأوّل بأنّ الأصل في العناوين المأخوذة في السنة الأدلّة هو الموضوعية، ومعه فتكون الخمر محرّمة في نفسها ولو لم تُسكر، حتى لو فرضنا أنّ ملاك التحريم هو الإسكار والتحفّظ بشأنه؛ ومعه فالخمر والميسر مطلقاً حرام سداً لباب مفاستهما التي تنشأ من بعض

حالاتها.

وقد يُنتصر للاستنتاج الثاني بأن القدر المتيقن هو النهي عن تلك الظاهرة السكرية والقمارية الخاصة بالمصاحبة في العادة للسكر وضياع العقل ووقوع التباغض وترك واجبات الحياة، كما هي الحال في المخمورين عادةً، فإن هذه هي الحال التي كانت سائدة، وأسباب النزول تساعد على هذا التفسير، والتعليل يقويه؛ ومعه يشك في انعقاد ظهور في الموضوعية للعنوان المأخوذ في لسان الآية، وقد يؤيد هذا بآية التمييز بين السكر والرزق الحسن، وقد تحدّثنا في بحوثنا الأصولية أنّ أصالة الموضوعية ليست أصلاً تعبدية ولا عقلائية عاماً، وإنما هي أصل عقلائي خاص بمورد رفض الشكوك الافتراضية، أمّا في حالات الشك الحقيقي فلا يُحرز جريان أصالة الموضوعية هذه^(١).

وإذا دار الأمر بين الاستنتاجين المتقدمين ولم نحرز أحدهما بعينه تعيّن الأخذ بالقدر المتيقن، وهو الاستنتاج الثاني، وإن كان المنسب الأوّلي إلى الذهن عرفاً هو الاستنتاج الأوّل، غير أنّ الاستنتاج الأوّل لو ضممناه للتعليل سوف يعطي - بتنقيح المناط القطعي عند العرف - حرمة كلّ مسكر وهو ينافي الروايات التي دلّت على كون تحريم كل مسكر هو من النبيّ، وهي الروايات نفسها التي دلّت في المقابل على أنّ تحريم ذات الخمر كان من القرآن، بما ينسجم مع الاستنتاج الأوّل هنا! فالقضية مشكلة جداً، لهذا نأخذ بالقدر المتيقن هنا وهو تحريم السكر الفعلي مطلقاً.

وعليه، فالنصّ القرآني قد يحرم الخمر مطلقاً مع تحريمه مطلق السكر، أو يحرم - في القدر المتيقن - السكر الآتي من كلّ مطعومٍ أو مشروب، دون تعيين مشروب أنّه محرّم ولو لم يقع منه سكرٌ فعلي.

توليفة الأدلة المتعاضدة لتحريم المسكر الخمري بعينه

هذا كلّ على مستوى البحث القرآني، إلا أنّه يمكن الاستدلال على تحريم الخمر بعينها - بالمعنى الأخصّ - نفسها مطلقاً أيضاً بتوليفة متعاضدة من أدلة متعدّدة أخرى، أبرزها:

(١) انظر: حجّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٩٩ - ٧٠٩.

١ - الاستناد إلى الإجماع الإسلامي العام، بل التسالم الإسلامي الواضح والجليّ عبر العصور والقرون عند جميع المذاهب على حرمة الخمر مطلقاً، وهذا الوضوح الإسلامي القاطع دليل حاسم على تلقّي المسلمين هذا التحريم جيلاً بعد جيل، وفهمهم إطلاق الحرمة من الكتاب أو السنّة المعتمدة.

واحتمال اشتباههم جميعاً في التلقّي أو فهم نصّ الكتاب والسنّة، مع عدم وجود أيّ شيء معارض لفهمهم أو لتلقّيهم هو في غاية البعد؛ حتى أنهم عدّوا منكر حرمة الخمر منكراً لواحدة من ضروريات الدين، وحكموا بكفره بناءً على كفر منكر الضروري، كما التزموا بإقامة الحدّ على شارب الخمر.

٢ - الاستناد إلى نجاسة الخمر، وحيث إنّ كلّ نجس حرام التناول، فيحرم شرب الخمر مطلقاً.

إلا أنّ هذا الوجه غير تام على إطلاقه، فلم تثبت عندنا قاعدة حرمة أكل أو شرب كلّ نجس من جهة، كما أنّ نجاسة الخمر محلّ بحث بين الفقهاء من جهة ثانية، فلم يذهب إليها الكثير من فقهاء المسلمين، بل حتى بعض فقهاء الإمامية الذين اشتهر بينهم القول بالنجاسة، وليس آخر من حكم بطهارتها السيّد محمد حسين فضل الله^(١)، واحتاط وجوباً غير واحدٍ مثل السيّد محمد الروحاني، والسيّد محمود الهاشمي^(٢).

فهذا الدليل بحاجة إلى تتميم صغراه وكبراه معاً، والكبرى غير واضحة، لاسيما وأنّ الخمر لا تُعدّ من الخبائث بصرف النظر عن دليل تحريمها.

٣ - الاستناد إلى مجموعات النصوص الحديثية التي بُنيت عليها في التراث الفقهيّ أحكام شرعية؛ وهي في الحقيقة عندما نضمّ حكم جميع المسكرات معها - لأنّ تحريم الخمر بالأولوية بالنسبة إليها - تبلغ مئات الأحاديث عند الشيعة والسنّة، وقد وردت بطرق كثيرة عن النبيّ وأهل بيته وصحابته، وفيها الكثير مما هو صحيح السند أيضاً، وهي تفيد:

(١) فضل الله، فقه الشريعة ١: ٤٥.

(٢) انظر: الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٢٧؛ والهاشمي، منهاج الصالحين ١: ١٢٣.

- أ- حرمة عين شرب الخمر؛ أو بيان عقوبته الأخروية.
- ب- ثبوت الحدّ على شارب الخمر، وبيان تفاصيل حدّه.
- ج- عدّ شرب الخمر من كبائر الذنوب.
- د- اعتبار مستحلّ الشرب كافراً.
- هـ- نصوص التشدّد في استعمال الخمر، حتى لمثل التداوي والاحتحال والترخيص بمقدار الضرورة حال العطش والاضطرار.
- و- نصوص تحريم الفُقّاع وأنّه خمّرٌ استصغره الناس.
- ز - نصوص النهي عن بيع الخمر والمتاجرة بها، وكلّ إعانة على تصنيعها ووصولها ليد شاربها، كعصرها وسقيها وحملها وحفظها ..
- ح- نصوص النهي عن سقي الأطفال الخمر.
- ط - نصوص الأمر بالتوبة ونحوها بعد شرب الخمر، وعدم قبول صلاة شاربها.
- ي - نصوص تحريم القرآن للخمر وتحريم النبيّ لكلّ مسكر قليلاً كان أو كثيراً، ومعه نصوص تحريم النبيذ ومطلق المسكر، وهي بالعشرات كما سيأتي.
- ك- نصوص مضارّ الخمر على الإنسان وملاك تحريمه.
- ل - نصوص النهي عن الجلوس أو الأكل على مائدة يُشرب عليها الخمر أو يوضع عليها الخمر.
- م- نصوص الترخيص في الخمر شرط انقلابها خلاً ونحوه.
- ن - نصوص التنزّه عن الأواني المستعملة للخمر وعدم الطبخ فيها إلا بعد غسلها وتنظيفها أو تطهيرها، وحرمة المرقّ لو وقع فيه قطرة خمر دون الدم.
- س - النصوص التي تذرّم أو تحرّم شيئاً وتبين حرمة أو ذمّه بأنّه كشرب الخمر وأنّ فاعله كشارب الخمر، وهي كثيرة.
- ع - نصوص كراهة تزويج شارب الخمر، وعدم إعطاء الزكاة له؛ وترك الصلاة عليه، وعدم قبول شهادته، وعدم اتّئانه.

وغير ذلك من الروايات الكثيرة في كتب المسلمين والتي تلتقي عند تحريم الخمر وتعدّه أساساً دينياً في الإسلام، وهذا المقدار يحصل منه بالتأكيد تواتر معنوي على حرمة شرب الخمر، لاسيّما مع الإسكار. ويمكن مراجعة هذه الأحاديث - وفي العديد مما هو صحيح السند قطعاً - في كتب الحديث فهي بالئات.

وهذه الأحاديث بعضها يدلّ على حرمة شرب الخمر مع الإسكار، وبعضها أعمّ، فتضمّ لبعضها بعضاً، وأقواها في الدلالة على تعيين تحريم الخمر بعنوانها هو (هـ - ي - ن)، والبقية ذات دلالة ضعيفة أو متوسّطة.

والمحصّل هو الحكم بحرمة شرب الخمر بالمعنى الخاصّ للخمر بدليل الكتاب والسنة والتسالم معاً، ويتأكد التحريم ويتعاضم عند حصول حالة السكر، وأشدّ منه عند الإدمان والبناء عليه. وقد تحدّث كثيرون عن الأضرار العظيمة للخمر والإدمان عليها، فليراجع^(١).

(١) انظر - على سبيل المثال -: محمّد الخالصي، أسرار أحكام الشريعة: ١٩٠ - ٢٠١.

المبحث الثاني

حكم المسكر غير الخمري

تهييد

لمنهجة البحث نحاول هنا أن ندرس عامّة المسكرات غير الخمر على عدّة مراحل هي:
البحث في مقتضى القاعدة في المسكرات غير الخمرية وأنّه هل هناك مرجع يمكن الاحتكام إليه يتسم بالعموم والتفعيد؟
ثمّ البحث في جملة من مفردات المسكرات هذه أو ما ألحق بها؛ فلعلّ نصوص هذه المفردات تخرج في بعضها عن مقتضى القاعدة أو تؤكّدها.

المرحلة الأولى

القاعدة في المسكر غير الخمري

تهييد

يمكن تصوّر القاعدة هنا بأحد شكلين:

الشكل الأوّل: قاعدة الحَلِّ، بعد الشك في شمول مفهوم الخمر لغّةً لغير شراب العنب المسكر المخصوص؛ فنبقى على مقتضى الحَلِّ، وإلا فأصالة البراءة، ولا نخرج عنه إلا في حالتين:

الحالة الأولى: أن يحصل السُّكر الفعلي، فيكون الشرب محرّماً كما تقدّم.

الحالة الثانية: أن يقوم دليلٌ خاص في هذا الشراب أو ذاك يفيد حرّمته، فنأخذ بمقتضى الدليل ونقتصر عليه.

وهذا الشكل للقاعدة صحيح منهجياً إذا لم تتم محاولات الشكل الآخر.

الشكل الثاني: أصالة الحرمة، بمعنى أنّ الدليل قد قام على حرمة شرب كلّ مسكر - وهو ما فيه قابليّة الإسكار بمعنى سيّاتي - ولو لم يحصل منه السُّكر الفعلي، فنأخذ بهذا الدليل العام ويحصل لنا منه تحريم كلّ مسكر إلا ما خرج بالدليل.

وهذا الشكل للقاعدة هو مرجع ما قاله الكثير من الفقهاء من تحريم مطلق المسكرات في الإسلام.

وبهذا يظهر أنّ مركز البحث الذي يهّم الباحث هنا هو في وجود دليل يتّسم بالعموميّة يحكم بحرمة كلّ شراب مسكر أو لا، فإذا ثبت وجوده تمّ القول الثاني، وإلا كان الشكل الأوّل للقاعدة هو المرجع الذي نؤول إليه.

المحاولات في تأصيل قاعدة تحريم المسكر غير الخمري

وفي صدد تكريس مرجعية تحريمية عامة لكل مسكر يمكن هنا ذكر محاولات عدة:

المحاولة الأولى: شمول عنوان الخمر لأنواع المسكرات كلها، قراءة نقدية

أولى المحاولات هنا هي دعوى شمول عنوان الخمر الوارد في الكتاب والسنة لمطلق المسكر، حيث تسمح بذلك الدلالة اللغوية.

وبهذا يكون نفس دليل حرمة شرب الخمر كافياً لتحريم مطلق المسكر، فنحتاج لمخصّص لإخراج أي نوع من أنواع المسكرات عن الحرمة.

وهذه المحاولة قد سبق منّا - لاسيما في الفصل الأوّل المخصّص للبحث القرآني - تفصيل الكلام فيها على مستوى المرجعيّات: اللغوية والتاريخية والحديثية، وأنّ ما توصلنا إليه هو اليقين بشمول الخمر لشراب العنب المخصوص، وأمّا غيره فلا تُحرز الحرمة مع عدم تحقّق مخامرة العقل فعلاً، وهو السُّكر الفعلي، فالجزم بإرادة النيذ أو الإسبرتو أو الفقّاع من الخمر في عموماته العامة صعبٌ جداً، وإن كان مطنوناً.

المحاولة الثانية: مرجعية تنقيح المناط القطعي، شروط ومشاكل

المحاولة الثانية هنا هو الاستناد إلى تنقيح المناط القطعي، بدعوى أنّ ملاك التحريم في الخمر هو الإسكار، وهذا الملاك موجود في سائر المسكرات، فيُحكم بعدم الفرق بين الخمر وسائر المسكرات، فإنّ نظر الشارع لم يكن إلى تركيبة خاصّة موجودة في شراب العنب دون غيره؛ بل إنّ تحريم شراب العنب كان لما فيه من الإسكار وقوّة التأثير في تعييب العقل. وشراب العنب لا تُسكر القطرة منه والقطرتان، بل يُسكر منه مقدارٌ معتدّ به، لاسيما بالنسبة لمن اعتاد عليه، وعليه فلا فرق في المادّة المسكرة، فلو قام العلم الحديث بتصنيع مادّة شديدة الإسكار أكثر من شراب العنب لما كان ينبغي الشكّ في شمول الحكم لها؛ لاسيما والباب ليس باب مطعوم أو مشروب، بل روحه باب تأثير أو قابليّة التأثير، ولا فرق بين هذا المسكر أو ذاك في هذا الموضوع.

وقد تحدّثوا عن المادة الجذريّة المسكرة في كلّ هذه المشروبات، وهي الكحول^(١)، وأتمّها مركّب كيميائي يُعرف بالايثانول أو الكحول الإيثيلي، وأنّه إذا كان نقيّاً فهو سائل طيار لا لون له، وهو قابل للاشتعال يذوب في الماء والمواد الدسمة، وأنّ مادة الكحول تحضّر من تخمير وتقطير العصارات السكريّة الطبيعيّة كالثمار والحبوب والخضار والنباتات السكريّة أو النشويّة.

بل ذكروا أيضاً أنّ هناك موادّ أخرى تشارك الكحول في الإسكار، مثل: الايتري، والكلوروفورم، والبنزين، وأوّل أكسيد الأزوت. أمّا الإسبرتو فهو محلول كحولي يحتوي كمية من الكحول الميثيلي السام.

ومن هذا سمّيت الخمور والمسكرات مشروبات رويّة؛ لأنّ كلمة Spirtue فرنسيّة تعني رويّاً أو روحانياً، إشارة إلى أنّ فيها روح الخمر^(٢).

وبهذا نعلم أنّ العنصر الأساس ليس العنب، بل الكحول، وهو موجود في الجميع.

هذه المحاولة التي نظرنا هنا أعتقد بأنّها جيّدة، لكن لها شرط وأمامها مشكلة:

أمّا الشرط، فهو أنّ تكون المادّة المسكرة الأخرى مساوية أو أقوى في قابليّة الإسكار من الخمر نفسها، فلو كانت قابليّة الإسكار في تلك المادّة ضعيفة كالفقّاع أو بعض الأنبذة أو بعض حالات النييد، لم يكن يمكن بتنقيح المناط الجزم بشمول الحرمة لها حتى لو لم يكن شربها مُسكرّاً، ومن ثمّ فهذه المحاولة لا تستطيع إثبات حرمة مطلق ما فيه قابليّة الإسكار، بل المقدار المؤكّد منها هو ما كانت قدرة الإسكار فيه مساوية أو مقاربة أو أزيد منها في الخمر نفسها، وإلا فالجزم بالحرمة مشكّل جداً.

ومن المعلوم أنّ قوّة الإسكار تختلف بين المشروبات المسكرة، فهناك من يذكر أنّ "البيرة"

(١) قيل: إنّ كلمة كحول أجنبيّة مأخوذة من العربية وهي الغول، أو من كلمة الكحول نفسها حيث ادّعي أنّ أبا بكر الرازي سمّاها كذلك، انظر: الصدر، كتاب الطهارة ١: ٢١٢، تقرير درس السيد محمد باقر الصدر، بقلم: السيد محمّد الصدر؛ وعبد الهادي الفضلي، دروس في فقه الإماميّة ٢: ٧٤.

(٢) انظر: الفضلي، دروس في فقه الإماميّة ٢: ٧٢ - ٧٥؛ ومحمّد الصدر، ما وراء الفقه ٧: ١٨٣ - ١٨٧؛ والصدر، كتاب الطهارة ١: ٢١٢ - ٢١٥.

فيها نسبة كحول ٣٪ إلى ٤٪ تقريباً، أما النبيذ فتفاوتت نسبة الكحول فيه بين ١٢٪ و ٢٠٪ فيما المشروبات المقطرة ترتفع فيها نسبة الكحول، قد تصل إلى ٤٠٪ و ٥٠٪. فالمشروبات المقطرة قوية التأثير مثل الكونياك، والآرمابناك، والبراندي، والمار، واللي، وغيرها^(١).

فهذا الموضوع يحتاج لدراسة علمية دقيقة للوصول فيه إلى نتائج واضحة؛ لأن ما كتب حول الموضوع فيه بعض الغموض.

وأما المشكلة، فهو ما سيأتي وتقدم في المرجعية الحديثية عند البحث القرآني في مسألة الخمر، من أن تنقيح المناط هذا تواجهه جملة وافرة من الأحاديث المعتبرة وغيرها والدالة على أن تحريم كل مسكر كان من السنة النبوية لا من القرآن، فلو كان الفهم العرفي والمشرعي يُنتج تنقيحاً للمناط يجعل النص القرآني دالاً على حرمة مطلق المسكر، لما صحَّ نسبة التحريم للسنة دون الكتاب، فجملة المعطيات الحديثية تقف مانعاً هنا.

وسوف يأتي إن شاء الله في المحاولات القادمة ما قد يعزز محاولة تنقيح المناط، ونشير لموقف نهائي منها نهاية البحث بعون الله. لكن لا أقل من أن تنقيح المناط - حتى لو لم يتم بشكله التام المعتبر - لكنه يفتح باباً على ممارسة القياس، فيكون القياس هنا نقضاً على الأحناف الذين ميزوا بين الخمر العنبي وغيره، ولا أقل فيما كان مستوى إسكاره موازياً لمستوى الإسكار في الخمر العنبي، فانتبه.

المحاولة الثالثة: المجموعات الحديثية المكونة للقاعدة، عرض وتحليل

ثالث المحاولات التي نطرحها هنا هو الاستناد إلى المجموعات الحديثية التي تعمم الحرمة لكل مسكر ولو لم يكن شراب العنب الخاص. وهذه الأحاديث تقع على مجموعات، أبرزها:

(١) انظر: عبد الهادي الفضلي، دروس في فقه الإمامية ٢: ٧٣؛ وذكر حنا أبي صعب أن النسبة الكحولية في الخمر هي من ٦ إلى ١٥٪، فانظر: علم الخمر والمشروبات ٢: ١٧.

١. نصوص تحريم كل مسكر تحريماً نبوياً

المجموعة الأولى: وهي المجموعة التي تثبت تحريم كل مسكر تحريماً نبوياً ممضى من قبل الله تعالى؛ وأن القرآن حرّم الخمر خاصّة، وهي عديدة أبرزها:

الرواية الأولى: خبر الفضيل بن يسار (صحيح على المشهور)، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لبعض أصحاب قيس الماصر: «..وحرّم الله عزّ وجل الخمر بعينها، وحرّم رسول الله صلى الله عليه وآله المسكر من كل شراب، فأجاز الله له ذلك كلّ»^(١).

فهذه الرواية تثبت تحريم النبي - وهو تحريمٌ ممضى إلهياً - لكل مسكر بعد أن كان القرآن قد حرّم الخمر، وهذا يعني أن كل شراب تحقّق منه الإسكار بحيث يُسمّى ويصنّف مسكراً عرفاً حرم شربه بنفسه.

وهذا الحديث يفيد حرمة كل شراب مسكر، أمّا المسكرات من غير الشراب، كالمخدّرات بناءً على إدخالها في المسكر، فقد يتحفّظ على دخولها هنا من حيث تخصيص الرواية التحريم النبويّ بالمسكر من الشراب، ما لم يُحمل على ضرب من الغلبة لا غير، باعتبار أن المسكرات الأخرى التي كانت متوفّرة آنذاك ليست إلا من نوع المشروبات في الغالب. وبناءً عليه، تُثبت الرواية أن كل مسكر أو كل شراب مسكر فهو محرّم، وهذا ما نطلبه من القاعدة التحريميّة هنا.

الرواية الثانية: خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «وضع رسول الله دية العين ودية النفس، وحرّم النبيذ وكل مسكر»، فقال له رجل: وضع رسول الله صلى الله عليه وآله من غير أن يقول جاء فيه شيء؟ قال: «نعم، ليعلم من يطع الرسول ممّن يعصيه»^(٢).

فهذا الخبر يؤكّد تحريم النبيّ للنبيذ وكل مسكر، بل إنّ ذيل الحديث - إذا لم نخصّصه بالديات - يدلّ على أن القرآن لم يتعرّض لتحريم كل مسكر ولا لتحريم النبيذ. ومقتضى دلالة العموم في «كل مسكر» هو تحريم كل مسكر ولو لم يكن خمرًا؛ وهذا هو المطلوب. والسند ضعيف في الكافي بمعلّى بن محمد، وجيّد في بصائر الدرجات.

(١) الكافي ١: ٢٦٦-٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٦٧؛ وبصائر الدرجات: ٤٠١.

الرواية الثالثة: خبر إسحاق بن عمار (والقاسم بن الوليد)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «.. فحرّم الله الخمر، وحرّم رسول الله صلى الله عليه وآله كلّ مسكر، فأجاز الله ذلك له..»^(١).

ودلالة الحديث تامّة في الكلّية وهو المطلوب؛ وإن كان السند ضعيفاً بعدم ثبوت وثاقة أبي عبد الله المؤمن^(٢) الوارد في سند بصائر الدرجات، وأمّا القاسم بن الوليد الوارد في سند التهذيب فهو مردّد مجهول، لكن على تقدير كونه القاسم بن الوليد الهمداني يكون ثقةً، وإن كان بعض كلمات علماء أهل السنّة وثقته، وبعضها الآخر أشار إلى أنّه يخالف ويخطأ^(٣).

الرواية الرابعة: خبر ربعي عن القاسم بن محمّد، قال: «.. فحرّم الله الخمر بعينها، وحرّم رسول الله صلى الله عليه وآله كلّ مسكر، فأجاز الله ذلك..»^(٤).

والدلالة واضحة وهي كالتالي سبقتها.

الرواية الخامسة: خبر الفضيل بن يسار (وصحيحة عبد الله بن سنان)، قال: سألته كيف كان يصنع أمير المؤمنين بشارب الخمر؟ قال: «كان يحدّه»، قلت: «كيف كان يصنع بشارب المسكر؟ قال: «مثل ذلك»، قلت: فمن شرب شربة مسكر كمن شرب شربة الخمر؟! قال: «سواء»، فاستعظمت ذلك، فقال لي: «يا فضيل، لا تستعظم ذلك؛ فإنّ الله إنما بعث محمّداً رحمة للعالمين، والله أدّب نبيه فأحسن تأديبه، فلما انتدب فوضّ إليه، فحرّم الله الخمر، وحرّم رسول

(١) تهذيب الأحكام ٩: ٣٩٧؛ وبصائر الدرجات: ٣٩٩.

(٢) قال النجاشي: «زكريا بن محمد، أبو عبد الله المؤمن، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن موسى عليه السلام، ولقي الرضا عليه السلام في المسجد الحرام، وحكي عنه ما يدلّ على أنّه كان واقفاً، وكان مختلط الأمر في حديثه. له كتاب منتحل الحديث..» (الفهرست: ١٧٢)؛ وذكره الطوسي في كتبه الرجاليّة دون توثيق أو تضعيف (الفهرست: ١٣٢؛ والرجال: ٣٥٨، ٤٠٩)؛ ونقل الحليّان ما قاله النجاشي تقريباً (خلاصة الأقوال: ٣٤٩؛ والرجال: ٢٤٦، ٢٨٧).

أقول: أبو عبد الله المؤمن، زكريا بن محمّد، رجل مجهول الحال لا دليل على وثاقته. ووروده في مثل كتاب كامل الزيارة لا يفيد توثيقاً، بصرف النظر عن ميوله المذهبيّة، بل في كلام النجاشي المتقدّم ما يفيد بعض الغمز فيه.

(٣) انظر: تهذيب الكمال ٢٣: ٤٥٧ - ٤٥٨.

(٤) بصائر الدرجات: ٣٩٨.

الله ﷻ كل مسكر، فأجاز الله ذلك له..»^(١).

فهذا الحديث واضح في أن الفضيل بن يسار استعظم تساوي الحد بين من يشرب الخمر ويشرب سائر المسكرات^(٢)، فأكد له الإمام التساوي، ثم كشف له القاعدة العامة وهي التحريم النبوي الممضى إلهياً لكل مسكر ولو لم يكن خمرًا، وهذا خير شاهد على تساوي الاثنين في الحكم حتى بما يشمل الحد نفسه.

وعلى أية حال، فالرواية صحيحة السند، لكن طريقها من ناحية الفضيل ضعيف بإهمال محمد بن عمارة، وعليه، فلها طريق صحيح وآخر ضعيف، فيتعاضدان.

الرواية السادسة: خبر عبد الله بن سنان (أو محمد بن عذافر)، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «.. وأنزل الله في القرآن تحريم الخمر بعينها، فحرّم رسول الله ﷺ تحريم (كل) المسكر (مسكر)، فأجاز الله له ذلك في أشياء كثيرة، فما حرّم رسول الله ﷺ فهو بمنزلة ما حرّم الله»^(٣).

وهذه الرواية واضحة الدلالة على نسبة تحريم المسكر - غير الخمر - إلى النبي وإمضاء الله ذلك له، وتكريس أن كل تحريم نبوي فهو بمنزلة التحريم الإلهي؛ لأن النبي تكاملت روحه فكان ما يراه من ضرورات التشريع ممضى من الله، ومطابقاً للمصالح والملاكات والإرادات.

والخبر ضعيف السند بالإرسال، فقد رواه الصفّار مرتين، فقال:

أ - حدّثنا أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن محمد بن عذافر، عن عبد الله بن سنان، عن بعض أصحابنا، عن أبي جعفر..

ب - حدّثنا إبراهيم بن هاشم، عن عمرو بن عثمان، عن محمد بن عذافر، عن رجل من إخواننا، عن محمد بن علي..

وهذا يعني أنه يرويه تارة عن عبد الله بن سنان، عن بعض أصحابنا، وأخرى عن محمد بن

(١) المصدر نفسه: ٤٠٠ - ٤٠١.

(٢) ينبغي هنا استئناف بحث في احتمال نظرحه ونراه مهمًا جدًّا، وهو أن يكون الخمر العنبي في ذلك الزمان هو المادّة الأشدّ إسكاراً والأسرع، بخلاف الأنبذة والعصائر الأخرى، وبهذا وقع الاستغراب هنا من حيث إنّ الخمر العنبي مادّة مسكرة قريبة الإسكار وشديدته دون غيرها، فهل يتساويان؟! وهذه نكتة مهمّة جداً تفتح على احتمالات في فهم مجمل نصوص باب الخمر والمسكرات سوف نلمح لها أيضاً عند الحاجة.

(٣) بصائر الدرجات: ٤٠٢ - ٤٠٣.

عذافر عن رجل من إخواننا، عن محمد بن علي عليه السلام.

ويبدو من مقارنة السندين - حيث جاء محمد بن عذافر قبل عبد الله بن سنان ذكراً في السند الأول أيضاً - أن المراد بالرجل من إخواننا عبد الله بن سنان، أو أن ابن سنان سقط في السند الثاني، لكن في السند الأول الذي هو تام إلى عبد الله بن سنان، ورد رواية ابن سنان عن رجل، فيما ورد رواية ابن سنان مباشرة عن الباقر في السند الثاني. والأصح هو السند الأول؛ لعدم كون عبد الله بن سنان في طبقة الإمام الباقر، فهو من طبقة الإمام الصادق، وجعل في طبقة الإمام الكاظم والرضا عليهما السلام؛ وعليه فالرواية ضعيفة السند.

الرواية السابعة: خبر أبي بصير (المعتبر على المشهور)، قال: .. قال: «.. فحرم الله الخمر بعينها، وحرم رسول الله صلى الله عليه وآله المسكر من كل شراب.. فأجاز الله له ذلك..»^(١).
والدلالة واضحة مما تقدم.

وعليه، فالذي يفهم من روايات هذه المجموعة البالغة ثمان روايات - بضم خبر الكنانة الآتي في المجموعة الرابعة (الحديث رقم: ١١) - بينها في الحد الأدنى خبران معتبران سنداً، أنه قد صدر تحريمٌ نبويٌّ لكل مسكر، وبعضها ولو ورد «كل شراب مسكر» لكن بعضها الآخر - وفيه المعتبر سنداً - ورد «كل مسكر» مما يؤكد تحريم كل مسكر مطلقاً.
وظاهر هذه الروايات أن التحريم النبوي كان خالداً، وليس تحريماً ولائياً ولا زمنياً، حيث يستند الأئمة لهذا التحريم في إثبات حرمة كل مسكر في عصرهم، ما لم يكن في نسبة الحرمة إلى النبي إقناعاً للآخرين، مع أن واقع الحال أنهم يُنفذون هذا التحريم بحكم موقعهم وولايتهم.

والسؤال الأولي هنا نظرته كمرحلة أولى وسيأتي بحثه، وهو: ما معنى المسكر؟

قد يقال بأن المراد هو أن ما يشربه أو يأكله الإنسان من شيء إذا كان بحيث يوجب السكر نوعاً ولو كان على تقدير الكثرة المتعارفة فهو ما يقال له مسكر، وبناءً عليه فإذا وضعت مادة الكحول في الأدوية أو في أي سائل بحيث كان شرب الدواء أو السائل الذي فيه الكحول لا يوجب السكر ولو أكثر منه الإنسان إكثاراً عرفياً، فإنه لا يقال بأنه شرب المسكر، وإن كانت

(١) المصدر نفسه: ٤٠٣.

مادّة الكحول مُسكرّةً في نفسها.

وبناءً على هذا الفهم يُصرف المعنى المراد من المسكر إلى معناه العرفي، لا إلى معناه الدقّي، فإنّه لا يقال: شرب فلان المسكر، إذا أخذ شراباً فيه مادّة الكحول أو أضيف له مقدار ملعقة نبيذ، لأنّ المشروب وإن كان فيه مادّة قليلة هي في نفسها مسكرة، إلا أنّه لا يقال هذا المشروب مسكراً، فتأمّل جيّداً.

وهذا مبنيٌّ أيضاً على عدم تحريم أكل النجس أو المتنجّس أو على الحكم بطهارة الخمر والمسكرات.

وفي مقابل ذلك قد يقال بالتوسعة وأنّ هذا الشراب أو الدواء حرام هنا؛ لأنّ فيه مقداراً من المادّة المسكرة، ويصدق أنّه شرب هذه المادّة المسكرة في سياق شربه لغيرها، فيكون قد تناول المسكر، فيكون حراماً ما لم يحصل الاستهلاك التام للمادّة المسكرة - كالنبيذ - داخل الشراب. وسيأتي بحث هذه القضية، فانتظر.

٢. نصوص إعلان تحريم كلّ مسكر بقول مطلق

المجموعة الثانية: ما ورد بعنوان إعلان أنّ كلّ مسكر حرام، وهو عدّة روايات أبرزها: الرواية الأولى: خبر الوشاء، عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «كل مسكر حرام، وكلّ خمر حرام، والفقّاع حرام»^(١).

والرواية واضحة في التعميم لكلّ خمرٍ وكلّ مسكر.

الرواية الثانية: خبر كليب الصيداوي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال في خطبته: كلّ مسكر حرام»^(٢).

والخبر ظاهرٌ واضح في تعميم التحريم لكلّ مسكر، سواء سمّي خمرًا أم لا.

الرواية الثالثة: خبر عطاء بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كلّ مسكر حرام، وكلّ مُسكرٍ خمر»^(٣).

(١) الكافي ٦: ٤٢٤؛ والاستبصار ٤: ٩٥، ١٢٤.

(٢) الكافي ٦: ٤٠٧.

(٣) المصدر نفسه ٦: ٤٠٨؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١١.

والخبر من حيث الدلالة تام، لكنّه من حيث السند ضعيفٌ بعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، فهو ضعيف^(١).

الرواية الرابعة: صحيحة معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن رجلاً من بني عمي، وهو رجلٌ من صلحاء مواليك، أمرني أن أسألك عن النبيذ فأصفيه لك. فقال عليه السلام: «أنا أصفه لك، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر حرام، فما أسكر كثيره فقليله حرام»، قال: قلت: فقليل الحرام يحلّه كثير الماء؟ فردّ عليه بكفه مرتين: لا، لا^(٢).

(١) لم يذكر الرجاليون الإمامية القدماء هذا الرجل عدا تعرّض الطوسي له فيمن يروي عن الصادق عليه السلام حيث اكتفى بالقول: «عبد الرحمن بن زيد بن أسلم التنوخي المدني» (الرجال: ٢٣٦).

لكنّ علماء أهل السنة تعرّضوا له وضعّفوه أشدّ التضعيف، فقال الذهبي: «قال البخاري: ضعف علي عبد الرحمن بن زيد بن أسلم. قال: وأما أخواه أسامة وعبد الله فذكر عنهما صحّة. قال الجوزجاني: الثلاثة ضعفاء في الحديث، من غير بدعة ولا زيغ»، وقال أيضاً: «عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العمري، مولاهم المدني، أخو عبد الله، وأسامة. قال أبو يعلى الموصلي: سمعتُ يحيى بن معين يقول: بنو زيد بن أسلم ليسوا بشيء. وروى عثمان الدارمي، عن يحيى: ضعيف. وقال البخاري: عبد الرحمن ضعفه عليّ جداً. وقال النسائي: ضعيف. وقال أحمد: عبد الله ثقة، والآخرون ضعيفان..» (ميزان الاعتدال ٢: ٤٢٥، ٥٦٤ - ٥٦٦)؛ وقال النسائي: «عبد الرحمن بن زيد بن أسلم ضعيفٌ مدنيّ» (الضعفاء والمتروكين ٢٠٦)؛ وقال العقيلي: «عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: حدّثنا عبد الله، قال: سمعتُ أبي يضعفُ عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، قال روى حديثاً منكراً، حديث أُحِلَّت لنا ميتتان ودمان. حدّثنا محمد بن عبد الحميد، قال: حدّثنا أحمد بن محمد الحضرمي، قال: سمعتُ يحيى يقول: عبد الرحمن بن زيد بن أسلم ليس بشيء.. حدّثني محمد، قال: حدّثني عبد الملك، قال: قال لي خالد بن خدّاش: قال لي الدراورديّ ومعن وعامة أهل المدينة: لا تُردُّ عبد الرحمن بن زيد بن أسلم؛ إنّه كان لا يدري ما يقول، ولكن عليك بعبد الله بن زيد.. حدّثنا زكريّا بن يحيى، قال: حدّثنا محمد بن المثني، قال: ما سمعت عبد الرحمن يحدث عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم شيئاً قط.. حدّثني آدم، قال: سمعت البخاريّ قال: عبد الرحمن بن زيد بن أسلم ضعفه عليّ جداً.. حدّثني الحسين بن عبد الله الذارع، قال: أبو داود، قال: أولاد زيد بن أسلم عبد الله وأسامة وعبد الرحمن كلّهم ضعيفٌ وعبد الله أمثلهم» (الضعفاء الكبير ٢: ٣٣١ - ٣٣٢).

أقول: عبد الرحمن بن زيد بن أسلم رجلٌ مجهول عند الشيعة، مضعّف عند أهل السنة، ولا داعي للإطالة بالتعرّض لحاله.

(٢) الكافي ٦: ٤٠٨؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١١.

والخبر واضح الدلالة والعموم، تامّ السند والطريق.

الرواية الخامسة: خبر كليب الأسدي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ، فقال: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس فقال في خطبته: أيها الناس، ألا إن كلّ مسكر حرام، ألا وما أسكر كثيره فقليله حرام»^(١).

والدلالة تامة، والسند ضعيف بعدم ثبوت وثاقة كليب الأسدي عندي.

الرواية السادسة: صحيحة صفوان الجمال، قال: كنت مبتلى بالنبيذ معجباً به، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك أصف لك النبيذ. قال: فقال لي: «بل أنا أصفه لك، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلّ مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام..»^(٢).

والرواية تامة السند والدلالة.

الرواية السابعة: معتبرة سماعة، قال: سألته عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ؟ فقال: «لا»، وقال: «كلّ مسكر حرام»، وقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلّ ما أسكر كثيره فقليله حرام..»^(٣).
والخبر تام السند والدلالة.

الرواية الثامنة: خبر الفضيل بن يسار (المعتبر على المشهور)، قال: ابتدأني أبو عبد الله عليه السلام يوماً من غير أن أسأله، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كلّ مسكر حرام» قال: قلت: أصلحك الله، كلّ حرام؟ فقال: «نعم، الجرعة منه حرام»^(٤).

والخبر تامّ الدلالة، وقد صار واضحاً.

ومثل هذه الروايات جملة أخرى من الروايات وهي: خبر عبد الرحمن بن الحجاج (معتبر عند المشهور)^(٥)، وخبر حنان بن سدير (المعتبر على المشهور)^(٦)، وخبر يزيد بن خليفة^(٧)،

(١) الكافي ٦: ٤٠٨.

(٢) المصدر نفسه ٦: ٤٠٨-٤٠٩؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١١-١١٢.

(٣) الكافي ٦: ٤٠٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه ٦: ٤٠٩-٤١٠، ٤١٧.

(٦) المصدر نفسه ٦: ٤١٠.

(٧) المصدر نفسه ٦: ٤١١.

الضعيف سنداً بجهالة يزيد نفسه، وصحيحة حنان بن سدير^(١)، وخبر عبد الله بن حماد^(٢)، وصحيحة محمد بن مسلم^(٣)، وخبر وصية النبي لعلي^(٤)، الضعيف سنداً كما أسلفناه مراراً؛ ومرسل الدعائم عن الباقر^(٥)، ورسالة الرضا^(٦) للمأمون^(٦)، وصحيحة أبي الصباح الكناني في إقامة الحد على كل شراب مسكر^(٧).

فهذه ثمان عشرة رواية في مصار الإمامية، وهناك غيرها أيضاً، وفيها في الحد الأدنى صحاح، وكلها مطبقة على بيان قاعدة كلية في تحريم كل مسكر.

والملفت أن أغلب هذه الروايات - إن لم يكن جميعها - وردت ناسباً هذه الجملة «كل مسكر حرام» إلى رسول الله ﷺ، الأمر الذي يتعارض مع روايات المجموعة الأولى، ومن الممكن جداً أن تركيز أهل البيت هنا على ذكر نقل الرواية بصراحة عن الرسول ﷺ إنما هو لأجل إلقاء الحجّة أكثر على جمهور المسلمين في ذلك الزمان، والذين ظهر بينهم من يميز بعض المسكرات، لاسيما وأن رواية تحريم النبي لكل مسكر ليست شيعية فقط كما سنرى.

إن جملة «كل مسكر حرام» وردت أيضاً في بعض الروايات الواردة في مصادر أهل السنة، وفيها الكثير مما هو معتبر الإسناد أيضاً، وهو ما يعضد الروايات الإمامية ويعتضد بها ليرفع مستوى اليقين بالصدور.

ومن ذلك خبر أبي وهب الجيشاني^(٨)، وخبر ابن عباس^(٩)، وخبر ابن عمر^(١٠)، وخبر سالم بن

(١) المصدر نفسه ٦: ٤١٥.

(٢) المصدر نفسه ٦: ٤١٧-٤١٨.

(٣) المصدر نفسه ٦: ٤١٨؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٥.

(٤) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٥٤؛ ومكارم الأخلاق: ٤٣٤.

(٥) دعائم الإسلام ٢: ١٣٢.

(٦) انظر: تحف العقول: ٤٢٢.

(٧) الكافي ٧: ٢١٦.

(٨) الشافعي، المسند: ٢٨٢.

(٩) مسند أحمد ١: ٢٨٩، ٣٥٠.

(١٠) المصدر نفسه ٢: ١٦، ١٣٤، ١٣٧؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١١٢٤؛ وسنن أبي داود ٢: ١٨٦؛ وسنن الترمذي ٣: ١٩٣؛ وسنن النسائي ٨: ٢٩٦، ٢٩٧.

الفصل الرابع: السوائل والمائعات ٤٣

عبد الله^(١)، وخبر عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه^(٢)، وخبر أبي هريرة^(٣)، وخبر جابر بن عبد الله^(٤)، وخبر أبي موسى الأشعري^(٥)، وخبر عائشة^(٦)، وخبر ميمونة زوجتا النبي^(٧)، وخبر عمر بن الخطاب^(٨)، وخبر عبد الله بن مسعود^(٩)، وخبر معاوية بن أبي سفيان^(١٠)؛ وخبر النعمان بن بشير^(١١).

حتى أنّ غير واحدٍ من محدّثي أهل السنّة قد عقد باباً تحت عنوان في أنّ كلّ مسكر حرام، وقد أشرنا لأبرز روايات أهل السنّة، وفي الهوامش نقلنا بعض المصادر لا جميعها؛ وقد يكون لكلّ واحد من هؤلاء الرواة أكثر من حديث بنفس المضمون.

وعليه فهناك حوالي ثلاثين حديثاً أغلبيّتها الساحقة منقولة عن رسول الله ﷺ، تؤكّد هذه القاعدة: كلّ مسكر حرام، وعليه فالمجموعة الثانية تامّة الدلالة هنا كثيرة العدد، متنوّعة المصادر، متعدّدة الانتماء المذهبي، بينها ما هو الصحيح سنداً والمعتبر.

٣. نصوص «كلّ مسكر خمر» وكلّ خمر حرام

المجموعة الثالثة: ما ورد بلسان أنّ كلّ مسكر خمر، وكلّ خمر حرام، وهذا اللسان:
أ- إما أن يكون خبرياً بمعنى أنّه يريد أن يؤكّد أنّ كلّ مسكر هو خمرٌ حقيقيّ، وبذلك تكون

(١) مسند أحمد ٢: ٩١.

(٢) المصدر نفسه ٢: ١٨٥.

(٣) المصدر نفسه ٢: ٤٢٩؛ ٥٠١؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١١٢٧.

(٤) مسند أحمد ٣: ٣٦١؛ وصحيح مسلم ٦: ١٠٠.

(٥) مسند أحمد ٤: ٤١٠، ٤١٦، ٤١٧؛ وسنن الدارمي ٢: ١١٣؛ وصحيح البخاري ٥: ١٠٨ و ٧: ١٠١،

٨: ١١٤؛ وصحيح مسلم ٦: ٩٩؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١١٢٤؛ وسنن أبي داود ١: ١٨٥.

(٦) مسند أحمد ٦: ١٣١؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١١٢٣؛ وسنن أبي داود ٢: ١٨٦؛ وسنن الترمذي ٣: ١٩٣.

(٧) مسند أحمد ٦: ٣٣٣.

(٨) سنن ابن ماجه ٢: ١١٣٢.

(٩) المصدر نفسه ٢: ١١٢٤، ١١٢٨.

(١٠) المصدر نفسه ٢: ١١٢٤.

(١١) سنن أبي داود ٢: ١٨٤؛ وأمالي الطوسي: ٣٨١.

هذه المجموعة لصالح تفسير الخمر في القرآن الكريم بكونه الخمر بالمعنى الأعم أي مطلق ما خامر العقل وأسكر ولو لم يكن شراب العنب الخاص.

ب - أو يكون تنزيلاً، بمعنى أنّ المراد تنزيل مطلق المسكر منزلة الخمر التي حرّمها الله لترتيب آثار الحرمة عليه كما هي ثابتة على الخمر بعينها، بل لو تمّ إطلاق في التنزيل لربما أمكن به إثبات نجاسة المسكر وغير ذلك من الأحكام بعد إثبات نجاسة الخمر وسائر أحكامها.

بل لو كانت هذه الروايات عن النبي ﷺ، فمن المستقرب جداً أن يراد منها التنزيل، كما قلنا سابقاً، إذ لو كانت كلمة الخمر في لغة العرب يُفهم منها المعنى الأعمّ فما حاجة النبي للبيان، ما لم تكن الكلمة نفسها مجملة مردّدة بين معنيين أو لفظاً مشتركاً بين العام والخاص، ووقع لغط في المراد منها.

كم أنّ ما يعزّز لسان التنزيل هنا هو الجمع والتوفيق بين هذه المجموعة والمجموعة الأولى المتقدمة، فإنّه لو كان اللسان هنا خبرياً لما صحّ مضمون المجموعة الأولى؛ إذ سيصبح القرآن قد حرّم بنفسه كلّ مسكر عبر تحريمه الخمر، كما هو واضح، وهو خلف كون التحريم نبوياً.

وعلى أية حال، فمهمّ روايات هذه المجموعة هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر عطاء بن يسار^(١) المتقدّم في المجموعة السابقة، ودلالته تامة، لكنّ سنده ضعيف بعبد الرحمن بن زيد بن أسلم كما تقدّم.

الرواية الثانية: مرسل ابن أبي جمهور الأحسائي، عن النبي ﷺ أنّه قال: «كلّ مسكر خمر، وكلّ خمر حرام، ومن شرب مسكراً نجست (نجست - بخست) صلاته أربعين صباحاً...»^(٢).

والأرجح أخذ الأحسائي هذه الرواية من مصادر أهل السنّة؛ لأنّ جملة: «كلّ مسكر خمر» وردت سنياً أكثر منها شيعياً، كما أنّ الذيل ورد عند أهل السنّة^(٣).

الرواية الثالثة: مرسل الدعائم عن عليّ بن الحسين عليه السلام، أنّه قال: «.. وكلّ مسكر خمر...»^(٤).

(١) الكافي ٦: ٤٠٨؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١١؛ وعوالي اللئالي ٣: ١٣.

(٢) عوالي اللئالي ١: ١٧٩، ٢٣٨.

(٣) انظر: سنن أبي داود ٢: ١٨٤؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٨٨.

(٤) دعائم الإسلام ٢: ١٣٣.

ومثله مرسل تحف العقول عن الإمام الرضا عليه السلام في جوابه للمؤمن حول جوامع الدين^(١).

الرواية الرابعة: خبر قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري، عن النبي صلى الله عليه وآله: «من شرب الخمر أتى عطشاناً يوم القيامة، ألا فكل مسكراً خمر..»^(٢).

والخبر فيه إرسال كما صرح بذلك الهيثمي وغيره.

الرواية الخامسة: خبر ابن عمر (عن النبي صلى الله عليه وآله)، قال: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»^(٣).

والرواية تامة الإسناد عند أهل السنة، ووردت في صحيح مسلم وغيره؛ وإن كانت وردت في مصنف ابن أبي شيبة وغيره بما يوحي وكأن خصوص جملة (كل مسكر خمر) هي لابن عمر وليست للنبي صلى الله عليه وآله^(٤).

الرواية السادسة: خبر سالم بن عبد الله، عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «كل مسكر خمر، ما أسكر كثيره فقليله حرام»^(٥).

الرواية السابعة: خبر تحف العقول في حديث جوامع الكلم عن الرضا عليه السلام أنه قال: «.. وكل مسكر خمر»^(٦).

والخبر تام الدلالة ضعيف السند بالإرسال.

وعليه، فهذه المجموعة تدل على ترتيب آثار الحرمة على كل مسكر من خلال إدراجه شرعاً في عنوان الخمر، وهي متداولة في مصادر الفرقين وإن كان غالبها غير معتبر سنداً.

(١) تحف العقول: ٤٢٢.

(٢) مسند أحمد ٣: ٤٢٢؛ ومجمع الزوائد ٥: ٧٠؛ والمنذري، الترغيب والترهيب ٣: ٢٦٠.

(٣) مسند الشافعي: ٢٨٤؛ ومسند أحمد ٢: ١٦، ٢٩، ٣١، ٩٨؛ وصحيح مسلم ٦: ١٠٠ - ١٠١؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١١٢٤؛ وسنن أبي داود ٢: ١٨٤؛ وسنن الترمذي ٣: ١٩٢؛ وسنن النسائي ٨: ٢٩٧، ٣٢٤؛ وسنن البيهقي ٨: ٢٨٨، ٢٩٣ - ٢٩٤، ٣٠٦؛ ومسند الطيالسي: ٢٦٠؛ وابن أبي الدنيا، ذم المسكر: ٢٣ - ٢٤.

(٤) انظر: ابن أبي شيبة، المصنف ٥: ٤٦٩، ٤٧١.

(٥) البيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٩٦.

(٦) تحف العقول: ٤٢٢.

وبضمّ المجموعات الثلاث إلى بعضها يظهر إلى الآن ما يزيد عن الأربعين رواية.

٤ . نصوص « ما أسكر كثيره فقليله حرام »

المجموعة الرابعة: ما ورد بلسان: ما أسكر كثيره فقليله حرام، فإن مقتضى إطلاقه يشمل كلّ المسكرات ولو لم تكن خمرًا بالمعنى الأخصّ.

وأبرز روايات هذه المجموعة هو:

الرواية الأولى: صحيحة معاوية بن وهب المتقدّمة في المجموعة الثانية (رقم: ٤)، وهي تامّة السند والدلالة.

الرواية الثانية: خبر كليب الأسدي، المتقدّم أيضاً في المجموعة الثانية (رقم: ٥)، وهو تامّ الدلالة ضعيف السند.

الرواية الثالثة: صحيحة صفوان الجمال المتقدّمة في المجموعة الثانية (رقم: ٦)، وهي تامّة الدلالة والسند.

الرواية الرابعة: معتبرة سماع المتقدّمة في المجموعة الثانية (رقم: ٧)، وهي تامّة الدلالة والسند.

الرواية الخامسة: خبر عبد الرحمن بن الحجاج (المعتبر على المشهور)، والمشار إليه في المجموعة الثانية، قال: أستأذنت لبعض أصحابنا على أبي عبد الله عليه السلام، فسأله عن النبيذ، فقال: «حلال»، فقال: أصلحك الله إنّما سألتك عن النبيذ الذي يُجعل فيه العكر^(١)، فيغلي حتى يُسكر. فقال أبو عبد الله عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كلّ مسكر حرام»، فقال الرجل: أصلحك الله، فإنّ من عندنا بالعراق يقولون: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله إنّما عني بذلك القدح الذي يُسكر، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ ما أسكر كثيره فقليله حرام»، فقال له الرجل: فأكسره بالماء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لا، وما للماء أن يحلّل الحرام، إتق الله عزّ وجل ولا تشربه»^(٢).

فهذه الرواية واضحة في تطبيق قاعدة حرمة قليل ما أسكر كثيره، على غير الخمر، أي على

(١) ما خثر ودسب من الزيت ونحوه.

(٢) الكافي ٦: ٤٠٩ - ٤١٠، ٤١٧.

النبذ هنا، والرواية واضحة في التشدد حتى أنّها رفضت كسر النبيذ بالماء، فتكون جليّة في إثبات قاعدة التحريم المطلق لكل ما فيه قابليّة الإسكار ولو كان ضعيفاً.

الرواية السادسة: خبر حنان، عن الصادق عليه السلام - في حديث - أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كل مسكر حرام، فما أسكر كثيره فقليله حرام»^(١).

والخبر معتبرٌ على المشهور، ودلالته تامّة؛ بل كأنّه يجعل قاعدة ما أسكر كثيره فقليله حرام متفرّعة على قاعدة تحريم كل مسكر، بجعل المسكر هو كل شراب يُسكر كثيره. وهذه الرواية وردت في المجموعة الثانية أيضاً.

الرواية السابعة: خبر يزيد بن خليفة - المتقدّمة الإشارة إليه في المجموعة الثانية أيضاً - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: أتيت المدينة وزياد بن عبيد الله الحارثي عليها، فاستأذنت على أبي عبد الله عليه السلام، فدخلت عليه، وسلّمت عليه، وتمكّنت من مجلسي، قال: فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني رجل من بني الحارث بن كعب وقد هداني الله عزّ وجلّ إلى محبتكم ومودّتكم أهل البيت. قال: فقال لي أبو عبد الله عليه السلام: «وكيف اهتديت إلى مودّتنا أهل البيت؟ فوالله إنّ محبتنا في بني الحارث بن كعب لقليل»، قال: فقلت له: جعلت فداك، إنّ لي غلاماً خراسانياً، وهو يعمل القصار^(٢)، وله همشهريجون^(٣) أربعة، وهم يتداعون كل جمعة، فيقع الدعوة على رجل منهم، فيصيب غلامي كل خمس جمع جمعة، فيجعل لهم النبيذ واللحم. قال: ثم إذا فرغوا من الطعام واللحم جاء بإجانة^(٤) فملاها نبيذاً، ثم جاء بمطهرة، فإذا ناول إنساناً منهم قال له: لا تشرب حتى تصلي على محمّد وآل محمّد، فاهتديت إلى مودّتكم بهذا الغلام، قال: فقال لي: «استوص به خيراً، وأقرئه منّي السلام، وقل له: يقول لك جعفر بن محمد: انظر شرابك هذا

(١) المصدر نفسه ٦: ٤١٠.

(٢) قد يراد مقصر الثياب أو مبيّض الثياب أو نحو ذلك.

(٣) كلمة أصلها فارسيّة، من «همشهرى» بمعنى من أهل بلده، ولعلّ أصلها القديم «همشهرى»، وحرف (گ) بالفارسيّة يُلفظ كما يلفظ المصريون اليوم حرف الجيم، والعرب لا تلفظ هذا الحرف فتستبدله بالجيم فيصبح همشهريج، ثم أُضيف الجمع العربي عليها فصارت همشهريجون، بينما في الفارسيّة المعاصرة حُذف حرف (گ) من آخر الكلمة في التداول.

(٤) إناء يغسل فيه الثوب أو يعجن فيه العجين.

الذي تشربه، فإن كان يُسكر كثيره، فلا تقربنّ قليله، فإن رسول الله ﷺ قال: كل مسكر حرام، وقال: ما أسكر كثيره فقليله حرام..»^(١).

والرواية تامّة الدلالة كما هو واضح.

الرواية الثامنة: صحيحة حنان بن سدير أيضاً - في حديث - عن أبي عبد الله عليه السلام، عن رسول الله ﷺ: «كل مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام..»^(٢).

والرواية تامّة السند والدلالة، وهي من الروايات مثار الجدل في بحث النيذ، وستأتي تفصيلاته بعون الله.

الرواية التاسعة: خبر جراح المدائني، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه منع مما يُسكر من الشراب كلّه، ومنع النقيز ونيذ الدباء، وقال: قال رسول الله ﷺ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»^(٣).

ودلالة الحديث تامّة، غير أنّ السند ضعيف من جهة جراح المدائني على الأقل.

الرواية العاشرة: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أنه قال: «إن رسول الله ﷺ قال: من أدخل عرقاً واحداً من عروقه قليل ما أسكر كثيره، عذب الله ذلك العرق بثلاثمائة وستين نوعاً من أنواع العذاب»^(٤).

والخبر واضح الدلالة على شدة التحريم في شرب ما يُسكر كثيره ولو كان المشروب قليلاً، غير أنّ السند غير تامّ من جهة سهل بن زياد تارةً ومسعدة بن صدقة أخرى.

وذكر هذا النوع من العذاب يضمّ شرب مطلق المسكر إلى عداد الكبائر بناءً على أنّ الكبيرة هو كلّ ما ذكر له عقاب في النار أعمّ من الكتاب والسنة.

ولو أخذنا بحرفيّة الدلالة في هذه الرواية لشمّلت مطلق تناول المسكر ولو بغير الشرب؛ لأنّها مطلقة من حيث الوصول للعروق.

الرواية الحادية عشرة: خبر أبي الصباح الكناني، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «حرّم الله الخمر»

(١) الكافي ٦: ٤١١.

(٢) المصدر نفسه ٦: ٤١٥.

(٣) المصدر نفسه ٦: ٤١٨.

(٤) المصدر نفسه ٦: ٤٣٠.

قليلها وكثيرها، كما حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير، وحرّم النبي ﷺ من الأشربة المُسكرِ، وما حرّم النبي ﷺ فقد حرّمه الله عزّ وجل، وقال: ما أسكر كثيره فقليله حرام^(١).

والخبر تامّ الدلالة، غير أنّه ضعيف السند بمحمّد بن الفضيل.

الرواية الثانية عشرة: مرسل الدعائم، عن الباقر عليه السلام أنّه قال - في حديثٍ -: «.. فإذا أسكر كثيره فقليله حرام»^(٢).

الرواية الثالثة عشرة: مرسل الدعائم الآخر عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «حرّم رسول الله المسكر من كلّ شراب، وما أسكر كثيره فقليله حرام». فقال له رجل من أهل الكوفة: أصلحك الله، إنّ فقهاء بلدنا يقولون: إما (إنّها) حرّم المسكر. فقال: «يا شيخ، لا أدري ما يقول فقهاء بلدك، حدّثني أبي، عن أبيه، عن جدّه عليّ بن أبي طالب، أنّ رسول الله ﷺ قال: ما أسكر كثيره فقليله حرام»^(٣).

وخبرا الدعائم ضعيفان بالإرسال الشديد.

الرواية الرابعة عشرة: حديث شرائع الدين المرويّ في خصال الصدوق، ومما جاء فيه عن الصادق عليه السلام: «...والشراب، فكّل ما أسكر كثيره فقليله وكثيره حرام»^(٤).

والخبر تامّ الدلالة، لكنّ المشكلة في سنده، كما تقدّم.

الرواية الخامسة عشرة: ما جاء في رسالة الرضا عليه السلام للمأمون والتي تقدّمت مراراً في هذا الكتاب: «..وتحرّيم كلّ شرابٍ مسكرٍ قليله وكثيره، وما أسكر كثيره فقليله حرام»^(٥).

والدلالة تامّة، غير أنّ السند ضعيف، كما أسلفنا.

الرواية السادسة عشرة: خبر وصيّة النبي لعليّ، ومما جاء فيها: «.. يا علي، كلّ مسكر حرام، وما أسكر كثيره، فالجرعة منه حرام»^(٦).

(١) المصدر نفسه ٦: ٤٠٩.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ١٢٨.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٣٢.

(٤) الخصال: ٦٠٩.

(٥) عيون أخبار الرضا ٢: ١٣٤.

(٦) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٥٤؛ ومكارم الأخلاق: ٤٣٤.

والخبر تامّ الدلالة، لكنّه ضعيف السند كما تقدّم.

الرواية السابعة عشرة: خبر تحف العقول في حديث جوامع الكلم عن الرضاء عليه السلام أنه قال: «.. وتحريم الخمر قليلها وكثيرها، وكلّ مسكر خمر، وكلّ ما أسكر كثيره فقليله حرام..»^(١).

والخبر تامّ الدلالة، ضعيف السند بالإرسال الشديد.

الرواية الثامنة عشرة: خبر عائشة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما أسكر كثيره فالجرعة منه خمر»^(٢).

والرواية نقلها الطوسي في الأمالي بسند غير إمامي، وقد أخذها من شيخه أبو الفتح، هلال بن محمّد بن جعفر الحفّار (١٤٤ هـ)، وهو من مشايخ أهل السنّة.

الرواية التاسعة عشرة: خبر سالم بن عبد الله، عن أبيه، والمشار إليه في المجموعة الثانية. الرواية العشرون: خبر عبد الله بن عمرو، أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»^(٣).

وهو تامّ الدلالة، غير أنّه ضعيف السند بشعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، وكذلك بعبد الله بن عمرو، فلم تثبت وثاقتها.

الرواية الواحدة والعشرون: خبر جابر بن عبد الله، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»^(٤).

الرواية الثانية والعشرون: خبر سعد، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «أنهاكم عن قليل ما أسكر كثيره»^(٥).

الرواية الثالثة والعشرون: خبر ابن عمر المشار إليه في المجموعة الثانية.

الرواية الرابعة والعشرون: خبر خوات بن جبير، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «ما أسكر كثيره

(١) تحف العقول: ٤٢٢.

(٢) أمالي الطوسي: ٣٧٩.

(٣) مسند أحمد ٢: ١٦٧؛ ١٧٩؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١١٢٥، وسنن النسائي ٨: ٣٠٠-٣٠١، و..

(٤) مسند أحمد ٣: ٣٤٣؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١١٢٥؛ وسنن أبي داود ٢: ١٨٥؛ وسنن الترمذي ٣: ١٩٤؛

وسنن البيهقي الكبرى ٨: ٢٩٦؛ وابن أبي الدنيا، ذمّ المسكر: ٢٦ و..

(٥) سنن الدارمي ٢: ١١٣؛ وسنن النسائي ٨: ٣٠١؛ وسنن البيهقي الكبرى ٨: ٢٩٦، و..

فقليله حرام»^(١).

وبهذا يظهر أنّ هناك أربعة وعشرين خبراً في تأسيس قاعدة تحريم قليل ما أسكر كثيره، لكن من بينها أربعة عشرة حديثاً مكرّراً مع المجموعات السابقة، فيسلم عشرة روايات خاصّة بهذه المجموعة، تُضاف إلى سلسلة الروايات في المجموعات الأخرى، ويزيد المجموع تقريباً حتى الآن عن خمس وخمسين رواية عند السنّة والشيعة.

ونفس ما أثرناه من تساؤل في المجموعة الأولى يجري في المجموعة الثانية والرابعة، فهل المراد من حرمة قليل ما أسكر كثيره النظر إلى الشراب نفسه أو إلى المادّة المسكرة التي فيه، بل يبدو في هذه المجموعة الرابعة أنّ المراد الشراب كلّه، لا المادّة المسكرة التي فيه، وعليه فلو كان في شرابٍ ما مقدار من الكحول لكن لو شرب الإنسان من هذا الشراب كثيراً لا يسكر في العادة وبحسب الحالة النوعيّة، لم يكن الشراب حراماً في هذه الحال، تماماً كما لا يعدّ عرفاً من المسكرات لتشمله المجموعة الأولى والثانية. وسيأتي تفصيل البحث.

٥. نصوص استخراج الخمر من غير العنب

المجموعة الخامسة: ما ورد بلسان أنّ الخمر يكون من كذا وكذا، ويذكر غير العنب أيضاً، وهذا اللسان إمّا لسان إخباري أو لسان تنزيلي حكومي كما تقدّم سابقاً، والنتيجة واحدة في محلّ بحثنا الحالي.

وأبرز هذه الروايات كالآتي:

الرواية الأولى: خبر عبد الرحمن بن الحجاج (المعتبر على المشهور) - وخبر عليّ بن جعفر بن إسحاق الهاشمي - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والمزّر من الشعير، والنبيد من التمر»^(٢). فهذه الرواية - ومعها مثيلاتها في هذه المجموعة - تعمّم الخمر لكلّ أنواع المشروبات المسكرة غير العنب بما يشمل النبيد والنقيع والبتع والمزّر، وهذه هي مختلف أنواع المشروبات

(١) الحاكم النيسابوري، المستدرک ٣: ٤١٣.

(٢) الكافي ٦: ٣٩٢؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٠١.

المسكرة آنذاك، فثبت هذا الحديثُ التعميمُ.

لكن رغم أن هذا الحديث - وسائر روايات هذه المجموعة - يعمم مفهوم الخمر، إلا أنه ليس يحتوي على الكلية التي رأيناها في المجموعات السابقة، فالكحول المصنعة التي لا تكون من العسل والعنب والزبيب والتمر والشعير يصعب تحريمها وفقاً لهذه المجموعة، وعليه لا تصلح هذه المجموعة إلا لتحريم شبه كلي للمسكرات، أمّا التحريم الكلي فيرجع فيه لسائر المجموعات.

ولا يمكن الخروج عن هذا إلا بافتراض أن المسكرات التي كانت متوفرة آنذاك كانت هذه الخمسة تستوعبها، وبناءً عليه نفهم أن هذا النوع من الروايات يرجح أن يكون المراد منه تعميم الخمر لكل مسكر، وإلغاء الخصوصية وفهم الغلبة، فبدل أن يقول للناس آنذاك - وهم يرون أن كل المسكرات هي هذه الخمسة تقريباً -: كل مسكر حرام، قال: الخمر من كذا وكذا، وعدد الخمسة نفسها، فتكون النتيجة واحدة وتصلح هذه المجموعة لإفادة التعميم الكلي.

يُشار إلى أن هذه الرواية وردت بطريقتين إلى عبد الرحمن بن الحجاج: أحدهما طريق ابن أبي عمير المنتهي إلى ابن الحجاج عن الصادق. وثانيهما طريق صفوان بن يحيى المنتهي إلى ابن الحجاج عن علي بن جعفر بن إسحاق الهاشمي عن الصادق.

وابن الحجاج يروي عن الإمام الصادق مباشرة، والظاهر أنه روى الرواية عن الهاشمي، ثم التقى بالإمام فسمعها منه فرواها مرةً أخرى بالمباشرة، وإلا تردّد أمرُ السند، وحيث كان الهاشمي مهملاً أثر ذلك في قيمة السند الأول المعتمد عند المشهور.

والنقلان ذكرهما الكليني نفسه ونقل أحدهما الطوسي في التهذيب عن الكليني، والذي نقله الطوسي هو السند الذي ليس فيه الهاشمي، ولعله رجح أن هذا هو السند الصحيح اجتهاداً منه، وأن إضافة الهاشمي في الموضع الآخر من الكافي ربما تكون خطأً قد حصل، فإذا أفاد ذلك الوثوق أو ترجيح هذا السند فيها، وإلا أشكل الأمر.

هذا، ومضمون هذه الرواية منقولٌ عن شخص عمر بن الخطاب وابنه موقوفاً عليهما في مصادر أهل السنة^(١)، وأفرد مثل البخاري عدّة أبواب في بيان أن الخمر من العسل، ومن التمر

(١) انظر: صحيح البخاري ٦: ٢٤١؛ وسنن النسائي ٨: ٢٩٥.

ونحو ذلك، فليراجع^(١).

الرواية الثانية: مرسل الحسن الحضرمي، عن عليّ بن الحسين عليهما السلام، قال: «الخمير من خمسة أشياء، من التمر والزبيب والحنطة والشعير والعسل»^(٢).

هذه الرواية تحذف العنب مع أنه أبرز مصادر الخمير، وربما لوضوحه وعدم كونه المستهدف بالتوضيح، بينما تضيف مكانه الحنطة، فإذا كانت الحنطة مصدراً أساسياً لإنتاج المسكر آنذاك كانت هذه الرواية خارمةً لطاقة التعميم في الرواية السابقة، وإلا يكون إهماله في الرواية السابقة لقلّة الإنتاج منه أو لندرته.

والرواية ضعيفة السند بالإرسال؛ وبإهمال الحسن الحضرمي، ولها طريق آخر يعاني من عدم ثبوت وثاقة عامر بن السمط (أو السبط)؛ وقد وردت في طريقها الآخر في تفسير العياشي أنّ الخمير من ستة أشياء بإضافة الذرة^(٣).

الرواية الثالثة: خبر النعمان بن بشير، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «أيها الناس، إنّ من العنب خمراً، وإنّ من الزبيب خمراً، وإنّ من التمر خمراً، وإنّ من الشعير خمراً، ألا أيها الناس أنهاكم عن كلّ مسكر»^(٤).

الرواية الرابعة: خبر أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، كان يقول: «الخمير من هاتين الشجرتين، من النخلة والعنب»^(٥).

وهذا الحديث يساعد على توسعة مفهوم الخمير ليشمل نبيذ التمر، لكن يصعب جداً أن يؤخذ فيه بوصفه قاعدة تحريمية لوحده.

والحديث غير معتبر السند؛ فإننا نتحفّظ في مرويات أبي هريرة المختصة به بعد اختلاف المسلمين بشأنه، لكن بضمّه لنصوص الباب يمكن العمل معه.

(١) صحيح البخاري ٦: ٢٤١ - ٢٤٢.

(٢) الكافي ٦: ٣٩٢؛ ودعائم الإسلام ٢: ١٣٣.

(٣) تفسير العياشي ١: ١٠٦.

(٤) سنن أبي داود ٢: ١٨٤؛ وأمثالي الطوسي: ٣٨١.

(٥) مسند أحمد ٢: ٤٠٨، ٤٠٩، ٤٩٦، ٥٢٦؛ وصحيح مسلم ٦: ٨٩؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١١٢١؛ وسنن أبي داود ٢: ١٨٤؛ وسنن الترمذي ٣: ١٩٨، وسنن النسائي ٨: ٢٩٤ و..

هذا هو مهم روايات هذه المجموعة التي يمكن أن تضم إليها كل الروايات التي تحرم أنواعاً أخرى من الشراب كالفقاع والنبيد وغيرهما. وبضم هذه المجموعة إلى سائر المجموعات المتقدمة يقوي فيها احتمال إرادة التعميم لكل مسكر، وإنما ذكرت هذه الخمسة أو الستة أو الثنتين للخروج من خصوصية العنب أو لاستيعاب أغلب مصادر المسكر في ذلك الزمان؛ لأن إمكانات تصنيع المسكرات قد تطورت كثيراً في العصور المتأخرة، وصارت إمكانات التصنيع الكيميائي البحث أكبر بكثير واستخدام وسائل التقطير أوفر، وغير ذلك.

إشكالية تواجه نصوص تحريم كل مسكر، أجوبة ونقاش

قد يواجه هذه المجموعات الحديثية إشكال أساس، وهو أن مختلف هذه الروايات رأينا فيها حضور اسم النبي في تحريم مطلق المسكر كثيراً، وهذا يعني أن النبي حرم المسكر كله، والسؤال: لماذا يظهر من العديد من الروايات ومن طبيعة الأسئلة أن فكرة تحريم كل مسكر لم تكن واضحة، وأنهم كانوا يسألون عنها رغم جلالته بعض الروايات السائلين؟ بل كيف يكون هناك هذا العدد الكبير من الروايات ويوجد انقسام بين المسلمين في القرن الثاني الهجري حول موضوع حرمة كل مسكر مطلقاً؟!

والجواب عن هذه الإشكالية التي نظرناها هو:

أولاً: إن الذي يظهر من بعض النصوص السابقة - مثل خبر عبد الرحمن بن الحجاج (الرواية الخامسة من المجموعة الرابعة) - أن أهل العراق كانوا يفسرون نصوص النبي بتحريم كل مسكر على أنه تحريم القدح المسكر، فيفهمون من وصف المسكر تحقق الإسكار من خلال كمية المشروب ونوعيته، وبهذا يمكن تصور أن التباساً حصل لاحقاً في تفسير النصوص النبوية وأنها تريد تحريم كل المسكرات بمعنى شربها حد السكر، فوقع التساؤل، وهو ما يفسر حصول جدل حول الموضوع.

وهذا التفسير للنصوص النبوية لا نوافق عليه، بل نراه خلاف الظاهر، لكننا نظرنا هنا بوصفه يفسر لنا سبب النقاش رغم كثرة الرواية المحرمة.

ثانياً: إن بعض النصوص - كما رأينا وسيأتي - حلت النبذ، وكانت تقصد، كما سوف نحققه، مطلق النبذ المستهدف منه التحلية أو تحلية الماء قبل تحقق عنوان المسكرية فيه، بينما

ظهرت روايات صريحة في تحريم النبيذ المسكر، فلعلَّ بعض المسلمين لاحقاً عندما تلقوا نصوص تحليل النبيذ تصوّروا أنّ الموقف في غير الخمر هو الحليّة بهذا الدليل، وأنّ النهي الموجود أحياناً في النبيذ هو نهيّ تنزيهيّ احتياطي لا غير، وغاب عنهم التوضيح، فطُرحت القضية بوصفها قضيةً إشكاليّة.

ثالثاً: إنّ الذين ناقشوا في موضوع تحريم المسكر كانوا جماعات من مدرسة الرأى في العراق، وهؤلاء يُعرف عن بعضهم على الأقلّ سابقاً، قلة اهتمامهم بأمر الحديث وتتبعه قياساً بغيرهم، وكثرة تزيّهم في قبول الحديث، فربّما ساهم ذلك في خلق إشكاليّة لديهم بعد أن رأوا أنّ النصّ القرآني لا يدلّ على تحريم مطلق المسكر.

ويكفينا تبرير الموقف وتفسيره تاريخياً عبر تقديم احتمالات معقولة في نفسها، حتى يمكن أخذ الروايات الكثيرة السابقة مأخذ الجدّ.

هذا، وسيأتي في التنبيه الخامس من تنبيهات بحث النبيذ ما ينفع هنا جداً، فانتبه.

هل هناك شروط عامّة لحرمة المسكر غير الخمري؟

ذهب بعض فقهاء أهل السنّة لذكر شروط في حرمة المسكر غير الخمري، إمّا هي شروط حرمة أو ربّما يقصد بعضهم منها أحياناً شروط ترتب الأثر مثل الحدّ، ومن هذه الشروط^(١):

١ - الشدّة المطربة.

لكنّه في الحقيقة شرطٌ متضمّن في عنوان المسكريّة، فلا حاجة إلى إضافته بصفته شرطاً.

٢ - الذة والرقّة، فلو كان مثل الدرديّ والعكر غير لذيذ ولا يميل إليه الطبع، فلا يجري فيه الحدّ.

ولا وجه له؛ إذ لم نعثر له على دليل مقنع.

٣ - تعاطي المسكر عن طريق الحلق، فلو أخذ بالأبرة أو بجسم لاصق على الجلد لم يحرم أو لم يترتب الحدّ.

(١) استعرض هذه الشروط ونقل كلمات الفقهاء فيها: سعد الدين مسعد هلاي، التأصيل الشرعي للخمر والمخدّرات: ٢٩٩-٣٠٨.

والجواب: إنَّ المدار والمناط هو عنوان المسكرية. وغلبة تناول المسكر بالأكل أو الشرب لا يوجب تفسير المناط بذلك، بل العبرة بالعلة التي عليها مدار الحكم، فالأبرة التي تتضمن مسكراً يوجب حصول السكر نوعاً ولو من غير طريق الفم يصدق عليها تناول المسكر وتحقق العلة التحريمية كما هو واضح، وهذا بخلاف الدم فإنَّ المحرّم هو تناوله وأكله لا مطلق دخوله إلى البدن بأيّ طريق كان، فالترقيق في الشرايين لا دليل على حرّمته؛ لانصراف الأدلة للأكل والشرب بمناسبات الحكم والموضوع، ما لم نعثر على تعليل يكشف عن مناط عام يشمل غير الأكل والشرب، وهو مفقودٌ في الدم وموجودٌ في المسكرات.

٤ - نجاسة المسكر.

والجواب: أيّ ربط بين حرمة المسكر أو الخمر وبين النجاسة، والقرآن والنصوص الحديثية واضحة في التحريم دون أن تُعطي أدنى إيجاء بالربط بين النجاسة الفقهية وبين التحريم، بل ربط الحدّ بذلك لا تبرير له، ولم نجد لهم شيئاً يُركن إليه في ذلك.

٥ - قصد التلهي وعدم قصد التقوى

وهو شرط وضعه بعض الأحناف على أصولهم في الموضوع، فلو تناول المسكر غير الخمري بداعي استمرار الطعام في شهر رمضان، لكي يقوى على العبادة في الليل مثلاً، ثم سكر من غير قصد لم يجز الحدّ عليه.

وهذا الكلام راجع - في تقديري - لإمكان تبرير سكره وعذره عليه، وله جهة قضائية، فالقاضي لن يبرّر له سكره لو انطلق في الشرب من اللهو ونحو ذلك بخلاف القصد الحثري، فليس من طلب الحقّ فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه مثلاً.

وفي تقديري هذا كلام معقول، لكنّه يرجع لتوجيه قضائي لا لحكم شرعي كليّ قام عليه دليل، وهو مما لا أساس له على ما بنينا عليه من تحريم مطلق المسكر.

نتيجة البحث في المسكر غير الخمري

هذه هي أبرز المجموعات الحديثية في الموضوع، وقد رأينا أنّها تصل أو تزيد عن ستين حديثاً فيها عشرة أحاديث صحيحة ومعتبرة في الحدّ الأدنى؛ وهي متعدّدة الطرق، متكرّرة المصادر الحديثية، متنوّعة في انتبائها المذهبي، لا تعارض نصّاً قرآنياً، ولا تعارض

داخلي، بل تنسجم في النتيجة مع تنقيح المناط الذي تحدّثنا عنه سابقاً، ويؤيّدُها - من حيث النتيجة - الشواهد التاريخية الدالّة على توسعة مفهوم الخمر، والتي تقدّمت في الفصل الأوّل من فصول هذا الكتاب، وإن كانت هذه الشواهد تعارضها من ناحية ثانية.

وهذا المقدار - بالإضافة إلى جملة روايات أخرى متفرّقة سيأتي بعضها في مطاوي البحوث القادمة - يحصّل الاطمئنان بصدور هذا التحريم العامّ من النبي ﷺ، وبهذا نُثبت قاعدة أصالة التحريم في كلّ مسكر إلا ما خرج بالدليل.

نعم، هذه النتيجة ستظلّ أولية حتى إنهاء بحثنا حول المسكرات لننظر في معارضاتها أو خصّصاتها أو مقيداتها، كما سوف نلاحظ في البحوث القادمة بإذن الله تعالى.

وبعد الانتهاء من تأسيس قاعدة التحريم، لابدّ من الذهاب خلف المسكرات التي ورد الحديث عنها في النصوص الحديثية والفقهية بعنوانها، ونعالجها كالآتي:

المرحلة الثانية

موارد المسكر غير الخمري وملحقاته

تهييد

بعد أن فرغنا - بحمد الله - من تأسيس القاعدة في المسكر غير الخمري، وأتمها الحرمة كالمسكر الخمري، نريد الآن أن ندرس أبرز موارد المسكر غير الخمري وملحقاته التي تعرّضت لها النصوص الدينيّة، لنفهم هل تؤكّد النصوص الخاصّة ما اقتضته القاعدة أو لا؟ وهل هناك استثناءات من هذه القاعدة؟ وهل تشرح لنا هذه الموارد مضمون القاعدة أكثر وحدودها أو لا؟

ونتعرّض لهذه الموارد ضمن العناوين الآتية:

١. النبيذ وأنواعه

النبيذ - والمنصرف منه عادةً شراب التمر - والبِتْع، وهو نبيذ العسل المشتدّ، والنقيع، وهو شراب الزبيب وغيره، والمزر، وهو نبيذ الشعير والحنطة والحبوب، أو نبيذ الذرة خاصّة و.. شرابٌ يُستخدم في بعض حالاته مسكراً؛ وهو ماء تجعل فيه هذه الأشياء أو يجعل الماء عليها؛ كي يجلو ويصبح شراباً حلواً المذاق؛ وسمّي نبيذاً لأنّ هذا الماء يُنبد أو يلقى فيه التمر أو البُسْر أو الزبيب أو العسل كي يصبح حلو الطعم، وهو من وسائل تحلية الماء، وسيأتي ما يشير إلى أنّ العرب أو غيرهم استخدموا طريقة النبيذ لتحلية المياه التي كانت متوفّرة لديهم، ولكنّ مذاقها مرّاً أو ثقيل.

يقول الشيخ ابن تيمية: «وكانوا يشربون النبيذ الحلو، وهو أن يُنبد في الماء تمرّ وزبيب - أي يُطرح فيه. والنبدُ الطرح - ليحلوا الماء، لاسيما كثيرٌ من مياه الحجاز فإنّ فيه ملوحةً، فهذا النبيذ

حلالاً بإجماع المسلمين»^(١).

وقد ذكر غير واحدٍ من الفقهاء أنّ للنبيذ حالتين:

الحالة الأولى: أن لا يشتدّ بحيث يصبح مسكراً، فيكون نبيذاً ويطلق عليه هذا الاسم، ولا يكون - في الوقت نفسه - مسكراً حتى لو شرب الإنسان منه الكثير. وفي هذه الحال يكون حلالاً لا إشكال فيه، ولو أطلق عليه عنوان النبيذ.

وقد صرح ابن إدريس الحلّي والمحقق الأردبيلي^(٢) بأنّ الروايات الدالّة على الترخيص في النبيذ يقصد منها هذه الحالة الأولى له.

الحالة الثانية: أن يشتدّ بحيث يصبح مسكراً، ولو الكثير منه، فيكون نبيذاً أيضاً، ويُطلق عليه هذا الاسم، وفي هذه الحال حكم جمهور علماء الإسلام بحرمة^(٣)، استناداً إلى ما سيأتي. وهذا التمييز معناه أنّه لا يوجد عنوان تحريمي اسمه النبيذ، إنّما النبيذ مجرد مصداق لعنوان المسكر، فطالما صدق عليه عنوان المسكر حُرّم. وإن كان ما يظهر من إطلاق غير واحدٍ من الفقهاء هو حرمة النبيذ، ولعلّ المطلق يقصد عين ما يقصده المفصّل.

مرجعيّات الاستدلال في حكم النبيذ

ولكي ندرس الموضوع لابدّ لنا من استعراض المعطيات هنا، ثمّ بعد ذلك ندخل في حوار فقهي مع الاتجاهات المتنوّعة في المسألة.

وما يمكن أن يُثبت تحريم النبيذ - بحالته الثانية - أو يسمح بموقفٍ منه هو الآتي:

١ - المرجعيّة العامة: ونقصد بها ما تقتضيه القاعدة، فقد تقدّم أنّ مقتضى القاعدة في باب غير الخمر بالمعنى الأخصّ هو حرمة المسكر، بمعنى كلّ شراب يكون في طبعه مسكراً ولو كان إسكاره بشرب الكثير منه، وقوّة إسكاره أقلّ من قوّة إسكار الخمر العنبي.

(١) مجموعة الفتاوى ٢٨: ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٢) انظر: السرائر ٣: ١٢٩؛ ومجمع الفائدة والبرهان ١١: ١٩٣، ٢٠٤.

(٣) انظر: المهذب ٢: ٤٣٣؛ والوسيلة: ٣٦٥؛ والجامع للشرائع: ٣٩٥؛ والروضة ٧: ٣٢٠؛ ومجمع الفائدة ١١: ٢٠٤.

وبناءً عليه، نطبّق هذه القاعدة في أنواع الأنبذة، مما ينتج الحالتين المتقدّمتين؛ وذلك أنّه إذا كان النبيذ غير مسكر بهذا المعنى فلا تشمله القاعدة فيكون مورداً لقاعدة الحلّ، وإلا فأصالة البراءة، وإن كان مسكراً شملتة عمومات القاعدة وأمكن إثبات تحريمه ما لم يرد نصّ يرخّص فيه. وهذا واضح.

٢ - المرجعيّة الخاصّة: ونعني بها ما تقتضيه النصوص الخاصّة الواردة في الأنبذة، ولا بدّ لنا من استعراضها؛ للنظر في نتائجها.

المجموعات الحديثيّة حول النبيذ، عرض وتحليل

والنصوص الحديثيّة حول الأنبذة يمكن جعلها في أكثر من مجموعة، أبرزها:

المجموعة الأولى: نصوص تحريم النبيذ دون تفصيل بين حالاته

المجموعة الأولى: ما دلّ على تحريم النبيذ دون بيان تفصيل أو حالات، وهي نصوص عدّة أهمّها:

الرواية الأولى: خبر إسماعيل بن الحسن المتطبّب - في حديث يسأل فيه الإمام الصادق عن بعض أحكام الطبّ، ومّا سأله -: نسقي عليه النبيذ؟ قال: «ليس في حرامٍ شفاء..»^(١).
وبصرف النظر عن مسألة نهيه عن التطبّب بالحرام وأنّه لم يجعل الله فيه الشفاء، ومعنى هذه الجملة التي لم يلتزم بإطلاقها الكثير من الفقهاء، فإنّ الرواية أطلقت توصيف النبيذ بأنّه حرام، وهذا يدلّ على حرمة.

ولكنّ الخبر ضعيف السند بإسماعيل بن الحسن المتطبّب، فهو رجلاً مهمل.
والقول بأنّ إهماله لا يضرّ بعد أن كانت الرواية على خلاف مصلحته، غير دقيق، فلعلّه يريد بذلك التعريض بأطباء آخرين اشتهر استخدامهم الحرام في علاجاتهم بينما هو يطبّب من دون ذلك، الأمر الذي يدفع الناس عادةً للذهاب خلف ما ليس فيه حرام ديني.

لكنّ هذا يحتلّ الوضع في الحديث من حيث التداوي بالمحرّم، غير أنّه في الوقت عينه

(١) الكافي ٨: ١٩٣.

يكشف بنحوٍ ما عن مركزية تحريم النبيذ في تلك الفترة، ولهذا استند الواضع - لو تمّ الوضع - لهذا الارتكاز هنا.

هذا، ولو تجاوزنا مشكلة المتطبّب، فإنّ الراوي عنه - وهو العلاء بن يحيى - مهملٌ أيضاً. فالرواية ضعيفة السند، بصرف النظر عن قاعدة عدم الشفاء فيما حرّم الله لو حملت على الإخبار دون الإنشاء.

الرواية الثانية: خبر خضر الصيرفي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من شرب النبيذ على أنّه حلال خُلد في النار، ومن شربه على أنّه حرام عُدّب في النار»^(١).

والرواية دالة على حرمة النبيذ والتعذيب على شربه، بل لو استحلّه الإنسان خُلد في النار، وهذا بيانٌ تحريمي شديد كما هو واضح، وليس في الرواية تفصيل أو تعليق.

لكنّ الخبر ضعيف السند بإهمال خضر الصيرفي، وكذا عليّ الصوفي، بل لعلّه يتوقّف في مضمونها - لو لم تُحمل الرواية على ضرب من التهويل بنحوٍ من الاعتبار الأدبي - حيث إنّ استحلال النبيذ يمتل في تلك العصور الشبهة والالتباس بين الناس، فكيف يثبت الخلود في النار في هذا المورد دون أن تقوم الرواية بالتفصيل والتوضيح؟!

الرواية الثالثة: خبر سُليم بن قيس الهلالي، قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام فحمد الله.. ثمّ قال: «.. وحرّمت المسح على الخفّين، وحددت على النبيذ، وأمرت بإحلال المتعتين..»^(٢).

وهذه الخطبة بيّنت فيها أمير المؤمنين ما حصل من تغييرات في عصر الخلفاء الذين سبقوه، وأنّه كان يريد تغييرها لكنّ الظروف لم تسمح، ومن بينها شيوع شرب النبيذ، وأنّه لو تمكّن لأقام الحدّ على شربه، وهذا واضح في الدلالة على التحريم فيه، فإنّه لا معنى للحدّ لو لم يكن محرّماً.

وقد وردت هذه الرواية عند الكافي للكليني، وقد تفرّد بنقلها في الروضة، وقريبٌ جداً من هذه الخطبة موجود في نفس كتاب سُليم بن قيس الهلالي المطبوع اليوم، لكنّ الفقرات التي

(١) المصدر نفسه ٦: ٣٩٨؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٠٤.

(٢) الكافي ٨: ٥٨ - ٦٣.

نقلناها غير موجودة في نقل سليم في كتابه المطبوع.

وسند الرواية من حيث رجاله لا إشكال فيه، نعم في السند إبراهيم بن هاشم. لكن العلامة المجلسي^(١) أشار إلى أن السند مختلف فيه، ولعل ذلك لأن الراوي عن سليم بن قيس هو إبراهيم بن عثمان، وهو أبو أيوب الخزاز، ولا يمكن أن يروي الخزاز عن الهلالي؛ لبعد الطبقة بينهما؛ فإن الهلالي في طبقة الإمام عليّ كما عدّه الرجاليون وصولاً إلى عصر الإمام الباقر، بينما يقع الخزاز في طبقة الإمام الصادق والكاظم ويروي عنه ابن أبي عمير وصفوان وأمثالهما، فهما غير ملتقيين في الطبقة، ولا تُحرز المعاصرة بينهما فضلاً عن اللقاء، فلو كانا قد التقيا للزم أن يكون الخزاز حياً في عمر العشرين سنة على الأقل عند وفاة الباقر - الذي فرضه عام وفاة سليم - وهو بعيد جداً؛ إذ يلزم أن يكون من المعمّرين، ولم يذكره فيهم، وهذا يعني أنه في طبقتهم مع أنه لم يذكر إطلاقاً، فالخبر مرسل على الأرجح، فيكون ضعيف السند، لاسيما وأنني لم أعثر على سند آخر يروي فيه الخزاز عن سليم. بل لعل النادر أن يروي الكليني (٣٢٩هـ) عن الإمام عليّ عليه السلام (٤٠هـ) بخمسة وسائط فقط.

أقول: لعل هذه من منطلقات الاختلاف الذي أشار له المجلسي في أمر هذه الرواية، وإلا فهي من حيث الطريق معتبرة على المشهور.

الرواية الرابعة: خبر أبي بصير، قال: دخلت أمّ خالد العبديّة على أبي عبد الله عليه السلام وأنا عنده، فقالت: جعلت فداك، إنّه يعتريني قراق في بطني (فسألته عن أعلال النساء وقالت:) وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق، وقد وقفت وعرفت كراهتك له، فأحببت أن أسألك عن ذلك، فقال لها: «وما يمنعك عن شربه؟» قالت: قد قلّدتك ديني، فألقى الله عزّ وجل حين ألقاه فأخبره أنّ جعفر بن محمد أمرني ونهاني. فقال: «يا أبا محمد، ألا تسمع إلى هذه المرأة وهذه المسائل، لا والله لا آذن لك في قطرة منه، ولا تذوقني منه قطرة، فإنما تندمين إذا بلغت نفسك ههنا»، وأوماً بيده إلى حنجرته يقولها ثلاثاً: «أفهمت»، قالت: نعم. ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما يبّل الميل يُنجس حُبّاً من ماء» يقولها ثلاثاً^(٢).

(١) مرآة العقول ٢٥: ١٣١.

(٢) الكافي ٦: ٤١٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٢ - ١١٣.

فهذه الرواية واضحة في نهي الإمام عن التداوي بالنبيد، وليس فيها تفصيل بين حالاته، إلا إذا قيل بأن النبيد لا يصلح لمثل هذه المعالجات الطبيّة إلا في صورة الاشتداد، وأنّ هذا أمرٌ مفروغ منه.

وأما قول الإمام للمرأة أولاً: وما يمنعك من شربه، فيظهر أنّه لمعرفة مدى ولائها والتزامها بكلامه، لا لبيان كونه حلالاً حتى يكون في الرواية تهافت، فهذا هو الأقرب، لا ما ذكره الحرّ العاملي من حمل صدر الرواية على التقيّة أو إنكار الشرب^(١)، فإنّ احتمال التقيّة غير واضح، إلا بأخذ فروض بعيدة، إذ الجملة التي بعدها فوراً بيّن الإمام موقفه فيها، فلعلّ الأنسب فهم هذا السؤال بشكل طبيعي، لمعرفة حالها وفهمها للأمر أو مقدار ولائها له والتزامها بما سيقول. إلا أنّ سند هذه الرواية ضعيف؛ فإنّ فيه إرسالاً؛ حيث رواها محمد بن الحسن عن بعض أصحابنا؛ كما أنّ إبراهيم بن خالد الواقع في السند لم تثبت وثاقته.

الرواية الخامسة: خبر قايد بن طلحة، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيد يُجعل في الدواء، فقال: «لا (ليس) ينبغي لأحد أن يستشفى بالحرام»^(٢).

والرواية مطلقة في توصيفها النبيد بكونه حراماً ودلالتها واضحة، غير أنّ السند ضعيف ففيه مالك المسمعي، وهو مهمل، وفيه الحسين بن عبد الله الأرجاني، وهو مجهول الحال، كما أنّ قائد (قائد) بن طلحة الحنّاط مجهول الحال أيضاً، فالسند ضعيف من جهات.

الرواية السادسة: خبر ابن أبي يعفور، قال: كان إذا أصابته هذه الأرواح، فإذا اشتدّت به شرب الحسو من النبيد فسكن عنه، فدخل على أبي عبد الله عليه السلام فأخبره بوجعه، وأنّه إذا شرب الحسو من النبيد سكن عنه، فقال: «لا تشربه»، فلما أن رجع إلى الكوفة هاج وجعه، فأقبل أهله فلم يزالوا به حتى شرب، فساعة شرب منه سكن الوجع، فعاد إلى أبي عبد الله عليه السلام فأخبره بوجعه وشربه، فقال له: «يا ابن أبي يعفور، لا تشربه؛ فإنّه حرام، إنّما هذا شيطان موكل بك، فلو قد يئس منك ذهب»، فلما أن رجع إلى الكوفة هاج به وجعه أشدّ ما كان، فأقبل أهله عليه، فقال لهم: لا والله، لا أذوق منه قطرةً أبداً، فأيسوا منه، وكان يهّم على شيء ولا يحلف، فلما

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٣٤٤.

(٢) الكافي ٦: ٤١٤؛ ومستدرک الوسائل ١٧: ٦٦.

سمعوا منه آيسوا منه، واشتدَّ به الوجد أياماً، ثمَّ أذهب الله به عنه، فلما (فما) عاد إليه حتى مات رحمه الله^(١).

فهذه الرواية صريحة في توصيف النبيذ بأنَّه حرام، والنهي حتى عن التداوي به في الجملة. غير أنَّ السند ضعيف فإنَّ الكشي ابتداءً هذه الرواية بقوله: «ووجدت في بعض كتبي، عن محمد بن عيسى بن عبيد»، ومن الواضح أنَّ هناك إرسالاً بين الكشي وابن عبيد، فابن عبيد ليس من شيوخ الكشي قطعاً كما هو واضح، ومعه تكون الرواية ضعيفة السند، وقد صرَّح السيد الخوئي بإرسال الرواية^(٢).

الرواية السابعة: مرسل الاحتجاج وخبر البرقي، عن عليِّ بن الحسين عليهما السلام، أنه سُئل عن النبيذ فقال: «شربه قوم وحرَّمه قومٌ صالحون، فكان شهادة الذين دفعوا بشهادتهم شهواتهم أولى أن تُقبل من الذين جرَّوا بشهادتهم شهواتهم»^(٣).

فالرواية ظاهرة في تأييد الصالحين الذين حرَّموا هذا الشراب، فيفهم منها التحريم، وكأنَّ الإمام يريد إقناع الطرف الآخر من خلال أنَّ الصالحين حرَّموا ذلك، وهو ما يقع على خلاف شهواتهم.

لكنَّ الرواية ضعيفة السند بالإرسال الشديد، بل لا سند لها أساساً في الاحتجاج، أمَّا في طريق الكشي فهي ضعيفة السند بالحسن بن عبد البرقي.

الرواية الثامنة: معتبرة أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «كان عليٌّ عليه السلام يضرب في الخمر والنبيذ الحرَّ والعبد واليهوديَّ والنصرانيَّ»^(٤).

فإنَّ ظاهر الحديث إطلاق تحريم شرب النبيذ بلا قيد الإسكار، لو كان هناك إصرار على الأخذ بحرفيَّات الحديث.

إلا أنَّ الجزم بالإطلاق هنا صعبٌ، فإنَّ وضعه مع الخمر والجلد عليه كالجلد على الخمر

(١) رجال الكشي ٢: ٥١٦-٥١٧.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١١: ١٠٥.

(٣) الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٤٥؛ ورجال الكشي ١: ٣٤٣.

(٤) الكافي ٧: ٢١٥؛ والاستبصار ٤: ٢٣٦؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٩١.

يصعب من الوثوق بانعقاد إطلاق يشمل حالة عدم كون النبيذ مسكراً، فمساواته للخمر في العقاب يجعل من فرضية كونه مسكراً قدراً متيقناً يشككنا في الشمول لمطلق النبيذ. ويتعزز ذلك بما سيأتي لاحقاً من تقييد من كان يجلد عليّاً عليه السلام بأنه من شرب مسكر النبيذ، كمعتبرة سماع الآتية في المجموعة الثانية (رقم: ١٢)، فإنها وإن لم تكن من التنافي بين غير المثبتين، لكن وضع الروايتين إلى جانب بعضها يفقدنا الوثوق بعمومية هذه الرواية هنا لغير المسكر من النبيذ.

والرواية تامة السند، وقريبٌ منها رواية أخرى عن أبي بصير أيضاً^(١)، إلا أنّها ضعيفة السند بعدم إحراز اتصال السند بين محمد بن عيسى بن عبيد ويونس بن عبد الرحمن. الرواية التاسعة: مرسل هشام بن إبراهيم المشرقي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يجلد في قليل النبيذ، كما يجلد في قليل الخمر، ويقتل في الثالثة من النبيذ كما يقتل في الثالثة في الخمر»^(٢).

والتعليق الدلالي على هذا الحديث كالذي تقدّم في الحديث السابق (معتبرة أبي بصير)، على أنّ الخبر ضعيف السند بالإرسال، وسيأتي في خبر سليمان بن خالد في المجموعة الثانية كلام مطابق لهذه الرواية لكن مع تقييد النبيذ بالمسكر.

الرواية العاشرة: خبر ابن الحرّ، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام أيام قدم العراق، فقال لي: ادخل على إسماعيل بن جعفر فإنه شاك، فانظر ما وجعه، وصف لي شيئاً من وجعه الذي يجده، قال: فقم من عنده، فدخلت على إسماعيل، فسألته عن وجعه الذي يجده فأخبرني به، فوصفت له دواءً فيه نبيذ، فقال إسماعيل: النبيذ حرام، وأنا أهل بيت لا نستشفى بالحرام^(٣).

هذه الرواية أوردها الشيخ الكليني في الكافي، ويبدو أنّ الشيخ الحرّ العاملي لم يذكرها في وسائله، والسبب - فيما يبدو - هو أنّ الحكم الشرعي الذي جاء فيها لم يرد على لسان أحد الأئمة، وإنّما جاء على لسان إسماعيل بن الإمام الصادق، بينما ذكر الطبرسي هذه الرواية نقلاً

(١) الكافي ٧: ٢١٥؛ وعلل الشرائع ٢: ٥٣٩ (عن زرارة)؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٩١؛ والاستبصار ٤: ٢٣٧.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٩٧؛ والاستبصار ٤: ٢٣٥.

(٣) الكافي ٦: ٤١٤.

عن كتاب طبّ الأئمة للنيسابوريين، ولم ينقلها عن الكافي^(١)، وبالفعل فالنيسابوريان نقلا هذه الرواية، لكنهما ذكرا في آخرها أنّ ابن الحر قال: فقال لي: «يا إسماعيل بن الحرّ، النبيذ حرام»^(٢). والظاهر الأوّل هو أنّ القائل هو إسماعيل بن الصادق، وإن احتمل أنّه الإمام الصادق، وبناءً عليه، فقد يكون هدف الكليني هنا هو أنّ الصادق عليه السلام راضٍ بما قاله إسماعيل، أو أنّ غرضه تكريس ما سيقوله إسماعيل، كما احتمله المجلسي الأوّل^(٣). إلا أنّ نسبة كلام إسماعيل إلى الصادق غير واضحة أبداً، وربما لذلك لم يأت صاحب الوسائل بالحديث هذا.

لهذا فالأفضل الاستشهاد بكلام إسماعيل في كونه ناقلاً عن أهل البيت النهي عن الاستشفاء بالحرام، فكأنّه يخبرنا أنّهم يعتقدون بكون هذا محرّماً. لكنّ هذا النقل وإن كان واضحاً في مسألة التداوي بصرف النظر عن انطلاق تركهم للاستشفاء من حرمة المطلقة أو من التنزه أو من خصوصيته لهم، لكنّه ليس بواضح في مسألة تحريم النبيذ، وكونه ينقل عنهم ذلك. يُضاف إلى ذلك كلّ أنّ إسماعيل بن الحرّ نفسه مهمل، بل إسماعيل بن جعفر نفسه غير ثابت الوثاقة عند الإمامية، وإن حقّقنا في محله أنّه لم يقدّم دليل على ضعفه في النقل والحديث. وعلى أيّة حال، فالرواية ضعيفة السند ولا يجرز كونها رواية عن النبيّ أو أحد الأئمة. هذه هي المجموعة الأولى، وهي تلتقي في معظمها على جعل عنوان النبيذ - دون تفصيل - من العناوين المحرّمة في الشرع، وقد تبين أنّ واحدة منها لا يجرز كونها رواية أساساً، وأنّ اثنتين ليس فيهما إطلاق ولو أوّل يمكن الاطمئنان له، وأنّ الدالّ على الإطلاق الأوّل سبع روايات كلّها ضعيفة السند، ولا بدّ لنا الآن من النظر في سائر المجموعات للخروج بنتيجة نهائية.

المجموعة الثانية: نصوص تحريم النبيذ المسكر

المجموعة الثانية: ما دلّ على تحريم النبيذ المسكر، دون إشارة إلى حكم غير المسكر منه،

(١) مستدرک الوسائل ١٧: ٦٦.

(٢) طبّ الأئمة: ٦٢.

(٣) انظر: روضة المتقين ٩: ٣١١.

وهي عدّة روايات أهمّها:

الرواية الأولى: معتبرة ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا شرب الرجل النبيذ المخمور، فلا تجوز شهادته في شيء من الأشربة ولو كان يصف ما تصفون»^(١).

فهذه الرواية ترفض الأخذ بشهادة الشخص الذي يشرب النبيذ المخمور، وهو كاشف عن حرمة شربه لهذا سقطت شهادته.

إلا أنّ الصحيح أنّ هذه الرواية لا تدلّ على حرمة شرب النبيذ المخمور؛ وذلك:

أولاً: لأنّ منع شخص من الشهادة بسبب أمرٍ ما، لا يدلّ على أنّ هذا الأمر حرام، فلم يقبل العديد من الفقهاء شهادة غير البالغ، ولا شهادة من يكون له في الشهادة نصيب، ولا شهادة السائل بكفه إذا اتخذ ذلك حرفةً، ولا شهادة ولد الزنا، ولا تقبل شهادة المرأة في بعض الموارد، فعمل شارب النبيذ المخمور هو بنفسه عنوان يمنع عن قبول الشهادة مطلقاً أو في خصوص الأشربة.

ثانياً: إنّ من الممكن أنّ عدم قبول شهادته يراد منه حال شربه من هذا النبيذ، فيكون سكراناً، ومعه لا يوثق بكلامه.

ثالثاً: إنّ الظاهر من هذه الرواية عدم الأخذ بما يقوله هذا الشخص في شأن الشراب نفسه، وأنواع الأشربة، باعتباره غير متحفّظ دينياً في الموضوع، وهذا يُشعر بالحرمة لكنّه غير ظاهر منها.

وعليه، فهذه الرواية لا دلالة فيها على تحريم النبيذ المسكر وإن كانت مشعرةً بذلك.

الرواية الثانية: خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «..إذا سكر من النبيذ المسكر والخمر جلد ثمانين»^(٢).

هذه الرواية تفيد إثبات الحدّ على من شرب النبيذ المسكر، فيفيد ذلك تحريمه.

ويناقش بأنّ ظاهر الجملة الشرطيّة فيها أنّ الجلد مترتب على حصول حال السكر عنده

(١) الكافي ٦: ٤٢١؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٢.

(٢) علل الشرائع ٢: ٥٣٩.

بفعل شرب الخمر أو النبيذ، وهذا المقدار - أي حصول السكر الفعلي - مما لا نقاش في تحريمه، ولا دلالة في الرواية على ثبوت الحد بمطلق الشرب حتى للخمر، بل لو ثبت لها مفهوم كانت على العكس أدل.

الرواية الثالثة: خبر سليمان بن خالد، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يضرب في النبيذ المسكر ثمانين كما يضرب في الخمر، ويقتل في الثالثة كما يقتل صاحب الخمر^(١).

وهذا الخبر هو الشبيه بمرسل المشرقي المتقدم في المجموعة الأولى، وهو هنا يقيد النبيذ الذي كان يجلد عليه الإمام عليه السلام بكونه مسكراً، ولا يُطلق، وهذا يفيد حرمة النبيذ المسكر. إلا أن مشكلة هذه الرواية - بعد صرف النظر عن ضعف طريق الطوسي إلى يونس بن عبد الرحمن عندي - أن سليمان بن خالد يرفع الخبر إلى الإمام عليه السلام، وهو في غير طبقته ولم يعاصره، فيكون الخبر مرسلًا، وإن احتمل كونه منقولاً عن الإمام الصادق عليه السلام.

وهذا الخبر - مع مرسل المشرقي المتقدم - قد يوجه إليهما سؤال يحتاج جوابه إلى بحث: هل ورد في التاريخ أن الإمام علياً كان يقتل شارب الخمر والنبيذ في الثالثة؟ وهل ما يفيد أنه كرر ذلك كما هو ظاهر صيغة (كان يضرب) الدالة على حصول ذلك مكرراً؟ بل هذان الخبران يعارضان خبر سليم بن قيس الهلالي المتقدم في المجموعة الأولى (رقم: ٣)، حيث أفاد خبر سليم أن علياً ما كان يمكنه الضرب على النبيذ، وأن الظروف لم تكن تسمح له بذلك، وهذا كله يوقع التهافت بين الروايات هنا، فإذا عثر على جوابٍ شافٍ من الوثائق التاريخية فيها، وإلا فهذه الأخبار الثلاثة (مع خبر سليم) سوف يصعب الوثوق بها.

الرواية الرابعة: موثقة عمار بن موسى الساباطي - في حديث - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون مسلماً عارفاً، إلا أنه يشرب المسكر هذا النبيذ، فقال: «يا عمار، إن مات فلا تُصلِّ عليه»^(٢).

فإن نهيهِ عن الصلاة عليه تعبير كنائي عن حرمة هذا الفعل، لاسيما وأن السؤال لم يظهر فيه

(١) الاستبصار ٤: ٢٣٥؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٩٧.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ١١٦ - ١١٧.

أنه عن الصلاة عليه، ومورد الرواية حالة كونه مسكراً، وهذا واضح.

وقد يناقش:

أولاً: إن النهي في هذه الرواية كان شخصياً، ومن الممكن أن الإمام يريد من عمار أن لا يتصدى للصلاة على شارب المسكر، وعمار من الثقات والمعروفين، وهذا لا يفيد النهي عن الصلاة على شارب المسكر مطلقاً.

وقد أثار هذا النقاش السيّد الخوئي في أبحاثه^(١). وهي التفاتة مهمّة جداً تحتاج لبحث بوصفها قاعدة عامّة في أن الكثير من النصوص الشخصية التي يوجّه فيها النبي والأئمة بعض الأمور لأشخاص بأعيانهم، خاصة لو كانت لهم سمة دينية أو اجتماعية، ربما لا تكون لها صفة العمومية المطلقة.

وعلى آية حال، فإذ صحّ هذا الفهم هنا فيمكن حينئذ أن يلتزم بكون عنوان شارب النبيذ المسكر عنوان مرجوح جداً في الشرع، لكنّه غير محرّم، وقد نُهي عمار - ومن هو مثله - عن الصلاة على شخص يفعل هذا التصرف غير اللائق.

ثانياً: إن هذه الرواية معارضة بما هو أقوى منها، وهي صحيحة هشام بن سالم (أو هشام بن الحكم) الناصّة على الصلاة على شارب الخمر والزاني والسارق إذا ماتوا^(٢)، ومعه فقد يرجّح هذا الأمر خصوصية عمار وأن التكليف في حقّه شخصي، لا الحكم بكراهة الصلاة مطلقاً على شارب النبيذ المسكر، خلافاً لما ذكره جماعة.

وعلى آية حال، فالرواية ظاهرة في مرجوحية شرب النبيذ المسكر، ومشعرة بالحرمة، ويرتقي إشعارها إلى الظهور بضمّ قاعدة حرمة كل مسكر، خاصّة وأنّ عماراً لم يسأل عن الصلاة عليه، بل سأل عن حكم فعله.

الرواية الخامسة: خبر الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر^(٣) قال: سألته عن النبيذ، فقال:

«حرّم الله الخمر بعينها، وحرّم رسول الله^(ص) من الأشربة كل مسكر»^(٣).

(١) التنقيح في شرح العروة ٩: ١٥.

(٢) انظر: كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ١٦٦؛ والاستبصار ١: ٤٦٨؛ وتهذيب الأحكام ٣: ٣٢٨.

(٣) الكافي ٦: ٤٠٨.

وهذه الرواية واضحة في تحريمها النبيذ المسكر، فهي قد حرّمت كلّ مسكر عندما كان السؤال عن النبيذ، والمقدار المستفاد منها هو تحريم النبيذ الذي فيه الإسكار ولو كان يشرب كثيره.

غير أنّ الرواية ضعيفة السند بمحمّد بن مروان حيث لم تثبت وثاقته.
الرواية السادسة: خبر أبي الربيع الشامي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال - في حديث - : قلت: فالنبيذ؟ قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن كلّ مسكر، وكلّ مسكر حرام..»^(١).
ودلالاتها تشبه سابقتها، فلا نطيل، لكنّ الخبر ضعيف بعدم ثبوت وثاقة أبي الربيع الشامي^(٢)، وغيره.

الرواية السابعة: خبر كليب الأسدي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ، فقال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس، فقال في خطبته: أيّها الناس، ألا إنّ كلّ مسكر حرام، ألا وما أسكر كثيره فقليله حرام»^(٣).

والمقدار المؤكّد من الدلالة هو تحريم النبيذ المسكر ولو كثيره، كما صار واضحاً ممّا تقدّم، غير أنّ السند ضعيف بعدم ثبوت وثاقة كليب الأسدي عندي.
الرواية الثامنة: معتبرة سماعاً^(٤) المتقدّمة في المجموعة الثانية من مجموعات تحريم كلّ مسكر (رقم: ٧).

وسندها معتبر، ودلالاتها جيّدة على حرمة النبيذ المسكر.

(١) الخصال: ٢٥١.

(٢) أبو الربيع الشامي هو خُلَيْد بن أوفى، وقد ذكره الشيخ النجاشي (الفهرست: ١٥٣، ٤٥٥)، والشيخ الطوسي (الفهرست: ٢٧١، والرجال: ١٣٤، ٣٢٥)، والعلامة الحلي (خلاصة الأقوال: ٤٢٨)، دون توثيق. وما استدلّ به بعضهم على وثاقته لا ينهض، مثل قولهم بأنّه اعتمد عليه الصدوق في كتابه المعروف، أو ذكر له طريقاً في مشيخة الفقيه، أو رواية بعض أصحاب الإجماع عنه مثل الحسن بن محبوب وابن مسكان، أو كونه من أصحاب الصادق وكلّهم ثقات، أو وروده في أسانيد تفسير عليّ بن إبراهيم، وقد بينّا في بحوثنا في القواعد الرجاليّة أنّ هذه المعايير لا تصلح لإثبات وثاقة راوٍ أو عدالته، فالرجل مجهول الحال.

(٣) الكافي ٦: ٤٠٨.

(٤) المصدر نفسه ٦: ٤٠٩.

الرواية التاسعة: خبر سيف بن عميرة، عن شيخ من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كنا عنده فسأله شيخ فقال: بي وجع وأنا أشرب له النبيذ، ووصفه له الشيخ، فقال له: «ما يمنعك من الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي؟» فقال: لا يوافقني، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «فما يمنعك من العسل؟ قال الله: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾»، قال: لا أجده، قال: «فما يمنعك من اللبن الذي نبت منه لحمك واشتد عظمك؟»، قال: لا يوافقني، فقال له أبو عبد الله: «أتريد أن أمرك بشرب الخمر؟! لا والله، لا أمرك»^(١).

فقد أسقط الإمام عنوان الخمر على النبيذ، والمتيقن من المورد هو النبيذ المسكر بقريته ذكر الخمر، وهذا الإسقاط يفيد حرمة النبيذ تبعاً لمركوزية حرمة شرب الخمر في الإسلام، فتفيد الرواية حرمة، وإن كان مجرد عدم أمره للشيخ بالنبيذ لا يفيد حرمة. غير أن الرواية ضعيفة السند؛ حيث لم يظهر طريق العياشي إلى سيف بن عميرة، فضلاً عن الإرسال بين ابن عميرة والإمام.

الرواية العاشرة: خبر حنان بن سدير، قال: سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في النبيذ؟ فإن أبا مريم^(٢) يشربه ويزعم أنك أمرت بشربه، فقال: «معاذ الله عز وجل أن أكون أمر بشرب مسكر، والله إنه لشيء ما اتقيت فيه سلطاناً ولا غيره، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر حرام، فما أسكر كثيره فقليله حرام»^(٣).
ظاهر هذا الحديث أن النبيذ مسكر، ولهذا استعاذ الإمام بالله من أن يأمر بشرب المسكر، فيكون دالاً على حرمة شرب النبيذ المسكر.

والرواية عند المشهور موثقة، وفي السند إبراهيم بن هاشم، على أن هناك رواية أخرى بنفس المضمون تماماً وبسند معتبر يقيناً يجيب فيها الإمام بجواب آخر لنفس القصة حيث يميز بين أنواع النبيذ المسكر وغير المسكر، وستأتي الرواية قريباً في المجموعة الآتية.

الرواية الحادية عشرة: خبر زرارة^(٤) المتقدم في المجموعة الأولى من مجموعات تأسيس قاعدة

(١) تفسير العياشي ٢: ٣٦٤.

(٢) لعله أبو مريم الأنصاري عبد الغفار بن القاسم الثقة.

(٣) الكافي ٦: ٤١٠، لكن سيأتي هذا الحديث في المجموعة القادمة بنقل آخر فيه تفصيل.

(٤) الكافي ١: ٢٦٧؛ وبصائر الدرجات: ٤٠١.

كل مسكر (رقم: ٢)، حيث يفهم منه النبيذ المسكر بالقدر المؤكد من دلالاته.

الرواية الثانية عشرة: معتبرة سماعاً، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يجلد الحرّ والعبد واليهوديّ والنصراني في الخمر ومسكر النبيذ ثمانين»، فقيل: ما بال اليهودي والنصراني؟ قال: «إذا أظهروا ذلك في مصرٍ من الأمصار؛ لأنهم ليس لهم أن يظهره»^(١).

هذه الرواية تجعل الحدّ الذي كان يقيمه الإمام عليّ على مسكر النبيذ لا على مطلق النبيذ، فيفهم منها تحريم مسكر النبيذ، وهي تعارض مثل خبر سُليم بن قيس المتقدم في المجموعة الأولى هنا (رقم: ٣)، والذي أفاد أن الإمام عليّاً ما كان يتسنّى له الجلد على شرب النبيذ..

كما أن معتبرة أبي بصير المتقدمة في المجموعة الأولى هنا (رقم: ٨) تطابق هذه الرواية، وليس فيها قيد (مسكر)، وقد قلنا في مناقشتها سابقاً بأن فهم الإطلاق منها عسير، وما قلناه هناك يتعزز بهذه الرواية هنا كما ألمحنا.

فهذه الرواية تامة الدلالة على حرمة النبيذ المسكر.

الرواية الثالثة عشرة: خبر أبي خالد القمّاط^(٢) المرويّ عن الإمام الصادق. ومضمونه مطابق لمعتبرة سماعاً المتقدمة آنفاً (رقم: ١٢)، فلا نطيل.

والسند ضعيف بعدم ثبوت وثاقة خالد بن نافع، ولا وثاقة أبي خالد القمّاط.

وقفه قصيرة مع قصة شرب الحميريّ الشاعر للنبيذ المسكر

الرواية الرابعة عشرة: خبر فضيل الرّسان، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام بعدما قُتل زيد بن علي رحمة الله عليه [..فأنشد شعراً..] فقال: «من قال هذا الشعر؟» قلت: السيد ابن محمّد الحميري، فقال: «رحمه الله»، قلت: إني رأيته يشرب النبيذ، فقال: «رحمه الله»، قلت: إني رأيته يشرب نبيذ الرّستاق، قال: «تعني الخمر؟»، قلت: نعم. قال: «رحمه الله، وما ذلك على الله أن يغفر لمحّب علي»^(٣).

(١) الكافي ٧: ٢٣٨.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٩٣.

(٣) رجال الكشي ٢: ٥٧٠.

فإن الإمام ذكر المغفرة هنا بعد أن فهم من النبيذ ما كان بمنزلة الخمر، أي هو مسكر، وهذا كاشف عن حرمة النبيذ المسكر، ولا دلالة فيه على تحريم مطلق النبيذ، بل قد يقال بأن الخبر مُشعرٌ بكونه من روايات التفصيل والتمييز (المجموعة الثالثة الآتية) حيث يبدو من الإمام الاستغراب بعد أن عرف أنه يشرب نبيذ الرستاق، واعتبر الأمر شيئاً مختلفاً عن مطلق النبيذ. إلا أن هذه الرواية - وأمثالها مما أورده الكشي في حق الحميري - ضعيفة السند، كما أقرّ بذلك السيد الخوئي^(١)، فإن فيها فضيل الرسان ولم تثبت وثاقته إلا على مبنى تفسير القمي وكامل الزيارة، كما أن في الرواية إسحاق بن محمد البصري وقد اتهم بالغلو، ولم يوثقه أحد؛ كما أن في السند نصر بن الصباح المتهم بالغلو في كلمات غير واحد، ولم يوثقه أحد من المتقدمين، فالرواية ضعيفة.

وثمة تساؤل في مضمون الرواية، وهو:

- ١ - كيف لم ينهر الإمام فضيل الرسان عن غيبة المؤمن وهو ميت، فيُخبره بأنه رآه يشرب النبيذ المسكر، بل مضى في الكلام؟!

لعل أمر شرب الحميري للنبيذ كان معروفاً بحيث كان متجاهراً بذلك أو أن الدفاع عن الشخص الذي استغيب غير واجب، وربما ليس بمستحب.
- ٢ - هل الترحم على شارب الخمر مرجوح وهو مسلم مؤمن حتى نلاحظ استغراب فضيل من ترحم الإمام وسكوت الإمام عن استغرابه هذا؟! مع أن النصوص الكثيرة ونصوص الأدعية واضحة في أن الترحم على مطلق المسلم جائز، بل مرغوب فيه.

إلا إذا أُجيب بأن استغراب فضيل كان من أن شخصاً مثل الإمام لا يليق في العرف ولا يتعارف ترحمه على شخص شاربٍ للمسكر، خاصة بعد تكرار إخباره بالأمر، وكأن ترحمه تصبح فيه رسالة مضمّنة تثير الاستغراب.
- ٣ - إن الرواية تشير إلى أن مغفرة الله لمحبت علي - إذا كان شارباً للخمر أو المسكر - ممكنة، وهذا مما لا إشكال فيه، لكن هذا المقطع لعله من تأثيرات نزعة الغلو التي هي موجودة عند

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٤: ٩٤.

بعض رواة هذا الحديث.

ولن أخوض في روايات الحميري والتي يصب بعضها في صالح نجاته بشعره، رغم أنه ما كان متدينًا، بما يوحى بأن حبّ عليّ حسنة تشفع في سائر السيئات؛ لاسيما لو فهمنا من الجواب الأخير للإمام أنّ مغفرة الله لذنوب محبّ عليّ ولو بشرب المسكر ليس بشيء عنده، وكأنّه يقول: وأين المشكلة في أن يغفر الله لمحبّ عليّ!؟

لكنني أرتاب - والله العالم - من مثل هذه النصوص، خاصّة مع وقوع من هو متهم بالغلوّ في سندها، وأرى أنّ الله تعالى قال: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾ (النجم: ٣٩ - ٤٠)، وقال: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ (النساء: ١٢٣). وتفصيل هذا البحث في محله.

الرواية الخامسة عشرة: خبر عبد الله بن مسعود، عن النبي ﷺ أنّه قال - في حديثٍ طويل - قال: «.. يا ابن مسعود، والذي بعثني بالحقّ، ليأتي على الناس زمان يستحلّون الخمر ويسمّونه النبيذ، عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، أنا منهم بريء وهم منّي براء..»^(١).

والقدر المتيقّن من مفاده هو النبيذ المسكر الذي يمكن تسميته خمراً بالمعنى العام، والحديث - بصرف النظر عن ملاحظات متنيّة فيه، من نوع أنّهم يستحلّون الخمر ويسمّونه بالنبيذ وكأنّ النبيذ لم يكن على عهد النبيّ!^(٢) - ضعيف السند جداً بالإرسال الشديد.

الرواية السادسة عشرة: خبر جابر بن عبد الله الأنصاري، في الرجل اليميني الذي سأل النبيّ عن المزرة، فقال له النبيّ: «أمسكّر هو؟» قال: نعم، قال رسول الله ﷺ: «كلّ مسكر حرام..»^(٣).

(١) الطبرسي، مكارم الأخلاق: ٤٥٢؛ وانظر قريب منه - لكن دون ذكر النبيذ بالاسم هنا -: مصنّف الصنعاني ٩: ٢٣٤؛ والسيوطي، الدرّ المنثور ٢: ٢٨٤؛ والجرجاني، الكامل ٢: ٢٠٣. وقد ورد في بعض المصادر الحديثية مجموعة من الروايات عن النبيّ ﷺ، وتفيد أنّ المسلمين سوف يشربون بعده الخمر، ويسمّونها بغير اسمها، فانظر - على سبيل المثال -: سنن أبي داود ٢: ١٨٦؛ وسنن الدارمي ٢: ١١٤؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١١٢٣، ١٣٣٣؛ وسنن النسائي ٨: ٣١٢ - ٣١٣.

(٢) هذه الملاحظة المتنيّة لا ترد على نقل محمّد السيزواري (ق ٧هـ) للخبر في كتابه (معارج اليقين في أصول الدين: ٤٢٨)، حيث جاء في نقله: «يستحلّون الخمر ويسقون النبيذ».

(٣) مسند أحمد ٣: ٣٦٠ - ٣٦١؛ وسنن النسائي ٨: ٣٢٧.

ونحوه خبر أبي موسى الأشعري الذي ألحنا له في قاعدة كل مسكر حرام؛ ومثلها خبر عائشة المشار له في قاعدة حرمة كل مسكر.

هذه هي أبرز روايات هذه المجموعة، وقد ظهر منها تعاضدها مع المجموعة الأولى - المتعاضدتين مع قاعدة «كل مسكر حرام» - لإثبات حرمة النبيذ المسكر ولو كثيره، ولكن لم يتم من هذه المجموعة سنداً ودلالة إلا معتبرة سماعية (رقم: ٨)، وقد يضم إليها خبر حنان بن سدير (رقم: ١٠)، ومعتبرة سماعية الثانية (رقم: ١٢)، بل إن غير واحدة من روايات هذه المجموعة إما هي جزء من روايات مطلق حرمة كل مسكر، أو غير دالة أساساً، فالمعيار الجذري في تحريم النبيذ المسكر ليس هذه المجموعة، بل ضمها إلى سابقتها، وإلى روايات حرمة كل مسكر، مضافاً لما سيأتي، فانتبه.

المجموعة الثالثة: نصوص التفصيل والتمييز بين أنواع النبيذ

المجموعة الثالثة: ما دل على التمييز بين أنواع النبيذ أو على أن بعض أنواعه حلال دون بعض، فما كان مسكراً فهو حرام، وما لم يكن مسكراً فهو حلال. وأبرز هذه الروايات، هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر الكلبي النسابة، في حديث عن الصادق عليه السلام.. فقلت: ما تقول في النبيذ؟ فقال: «حلال»، فقلت: إننا ننبذ فنطرح فيه العكر^(١)، وما سوى ذلك، ونشربه؟ فقال: «شبهه^(٢)، تلك الخمرة المنتنة»، فقلت: جعلت فداك فأبي نبيذ تعني؟ فقال: «إن أهل المدينة شكوا إلى رسول الله ﷺ تغيير الماء وفساد طباعهم، فأمرهم أن يبنذوا، فكان الرجل يأمر خادمه أن يبنذ له، فيعمد إلى كف من التمر فيقذف به في الشن^(٣)، فمنه شربه ومنه طهوره»، فقلت: وكم كان عدد التمر الذي [كان] في الكف؟ فقال: «ما حمل الكف»، فقلت: واحدة وثلثتان؟ فقال: «ربما كانت واحدة وربما كانت ثنتين»، فقلت: وكم كان يسع الشن؟ فقال: «ما

(١) ما خثر ودسب من الزيت ونحوه.

(٢) كلمة تقبيح واستقذار.

(٣) القرية من الجلد المدبوغ.

بين الأربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك»، فقلت: بالأرطال؟ قال: «نعم، أرطال بمكيال العراق»^(١).

هذه الرواية من الروايات الواضحة في التمييز بين النبيذ الذي هو مجرد تحلية للماء، والنبيذ الذي يشتد فيصبح مسكراً ويجعل خمرةً منتنة؛ فالأول حلال والثاني حرام، فليس كل ما سُمي نبيذاً فهو حرام، ولا كل ما سُمي نبيذاً فهو حلال، بل ينبغي التمييز. ومعيار التمييز هو المسكريّة، أي هو نفس القاعدة الأساسية في التحريم النبويّ، عنيت: كل مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام.

وبهذا تكون هذه الرواية موضحة ومميّزة في هذا المجال.

وقد أقرّ العلامة المجلسي بضعف سند هذه الرواية عند المشهور، ثم قال بأن الكلبّي الوارد فيها هو الحسن بن علوان الثقة^(٢).

إلا أنّ الصحيح أنّ الخبر ضعيف من جهات، ففي السندين إلى سماعه عن الكلبّي يوجد كلّ من: معلّى بن محمّد، ولم تثبت وثاقته؛ ومحمّد بن عليّ الهمداني وهو مضعّف؛ وعليّ بن عبد الله الحناط (الخياط)، ولم تثبت وثاقته؛ وسهل بن زياد، ولم تثبت وثاقته إن لم نقل بضعفه. بل إنّ كلّ الطرق تنتهي إلى الكلبّي النسابة وهو أبو المنذر هشام بن محمد (٢٠٦هـ)، ولم تثبت وثاقته. وأمّا ابن علوان فيُطلق عنوان الكلبّي النسابة على الحسن والحسين، والأوّل ثقة والثاني لم تثبت وثاقته، لكنّ المعروف المشهور بالكلبّي النسابة هو ابن السائب، وهو المنصرف إليه كما رجّحه التستري أيضاً^(٣)، ولا أقلّ من التردد، فيحصل الشكّ في وثاقة الراوي هنا، فالرواية ضعيفة من جهات.

رواية تحريم النبي للظروف ثم عدوله، تمايزات بين الرواية الشيعية والسنية

الرواية الثانية: خبر زيد بن علي، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ عليه السلام، قال: قال رسول

(١) الكافي: ١: ٣٥٠-٣٥١، و٤: ٤١٦؛ والاستبصار: ١: ١٦؛ وتهذيب الأحكام: ١: ٢٢٠.

(٢) مرآة العقول: ٤: ٨٧.

(٣) قاموس الرجال: ١٢: ٦٨-٦٩.

الله ﷺ: «نهيتكم عن ثلاث: نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها، ونهيتكم عن إخراج لحوم الأضاحي من منى بعد ثلاث، ألا فكلوا وادّخروا، ونهيتكم عن النبيذ، ألا فانبدوا، وكلّ مسكر حرام. يعني الذي ينبذ بالغداة ويشرب بالعشي، وينبذ بالعشي ويشرب بالغداة، فإذا غلى فهو حرام»^(١).

وقد وردت هذه الرواية بطريقة مختلفة وبيان آخر، فقد روى أنس بن مالك قال: نهى رسول الله ﷺ عن زيارة القبور وعن لحوم الأضاحي بعد ثلاث، وعن النبيذ في الدّبَاء^(٢) والنقيير^(٣) والحنتم^(٤) والمزقت^(٥)، قال: ثم قال رسول الله ﷺ: «ألا إني قد نهيتكم عن ثلاث، ثم بدا لي فيهنّ: نهيتكم عن زيارة القبور، ثم بدا لي أنها ترقّ القلب وتدمع العين وتذكر الآخرة فزوروها ولا تقولوا هجر، أو نهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تأكلوها فوق ثلاث ليالٍ، ثم بدا لي أن الناس يتحفون ضيفهم ويخبّون لغائبهم فأمسكوا ما شئتم، ونهيتكم عن النبيذ في هذه الأوعية فاشربوا بما شئتم ولا تشربوا مسكراً فمّن شاء أو كاسقانه (كان سقاء أو كأسقاه) على إثم»^(٦).

وقد ورد هذا الحديث مروياً أيضاً بطريق ابن بريده عن أبيه بما هو قريب هذا المضمون، لكن تختلف في أن النبيّ يذكر لهم أنه نهى عن النبيذ في هذه الظروف وأن الظروف لا تحرم ولا تحلل، وكلّ مسكر حرام^(٧)، وقريب من خبر بريده خبر آخر مروى عن عمر بن الخطاب عن النبيّ^(٨).

(١) علل الشرائع ٢: ٤٣٩.

(٢) القرع اليابس، وهو نوع من اليقطين.

(٣) خشب تنقر فيتخذ فيها نبيذ التمر وغيره.

(٤) الجرّة الخضراء؛ وتلفظ: المقير أيضاً، وقيل: هي الجرار كلّها؛ وقيل: جرار أفواهاها في جنوبها، وقيل: جرار مدهونة خضر كانت تحمل الخمر فيها إلى المدينة.

(٥) هو وعاء مطليّ بالقار، وهو الزفت.

(٦) مسند أحمد ٣: ٢٣٧، ٢٥٠؛ ومجمع الزوائد ٥: ٦٥ - ٦٦؛ ومسند أبي يعلى ٦: ٣٧٢ - ٣٧٤.

(٧) مسند أحمد ٥: ٣٥٥، ٣٥٦؛ وسنن أبي داود ٢: ١٨٨ - ١٨٩، وسنن النسائي ٧: ٢٣٤ - ٢٣٥، و٨:

٣١١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩: ٢٩٢؛ ومسند ابن الجعد: ٣٠٨؛ وصحيح ابن حبان ٧: ٤٣٩.

(٨) الصنعاني، المصنف ٣: ٥٧٢ - ٥٧٣.

وعليه، فهذا الحديث واردٌ عند السنّة والشيعّة، ويؤكد أنّ النبيّ أجاز النبيذ غير أنّه نهى عن المسكر، وهذا ما يستنتج منه أنّ النبيذ حلال إلا إذا كان مسكراً فيكون حراماً.

إلا أنّ هناك فروقاً بين الروايات في القصّة التي عدل عنها رسول الله ﷺ:

أ - ففي رواية علل الشرائع - الرواية الشيعيّة - نلاحظ أنّ النبي كان نهى عن النبيذ، ثمّ رخص فيه، مع تأكيده على أنّ كلّ مسكر حرام.

وهذه الصيغة ترتبط بموضوع بحثنا، غاية ما في الأمر أنّ الشرح الذي جاء في آخر الرواية، لا يُعلم أنّه من رسول الله ﷺ؛ لأنه قال: «يعني الذي ينبذ...»، ومن القريب جداً أن يكون من الشيخ الصدوق للتوضيح أو من أحد الرواة.

ب - أمّا في الرواية السنّيّة، فالذي يظهر أنّ الناس كانت تنبذ في الأواني، فكان رسول الله منعهم من النبيذ فيها، وحرّم هذه الأواني عليهم، فإذا نبذوا في النقيير - وهو خشب كانوا يجوفونه فينبذون فيه - فقد حرم عليهم الشرب بهذه الأواني مطلقاً، بما في ذلك شرب الماء بعد ذلك أو وضع الطعام فيها والأكل منها، ثم إنّ رسول الله سمح لهم بالشرب منها غير أنّه نهى عن شرب المسكر.

وهذا يعني أنّ أواني النبيذ كان يحرم استعمالها مطلقاً، ثم رخص النبيّ في استعمالها شرط عدم شرب المسكر، ولهذا عندما رخص قال بأنّ الظروف لا تحلّل ولا تحرّم وكلّ مسكر حرام كما جاء في خبر بريدة.

وهناك معنى آخر للرواية السنّيّة، وهو أنّ هذه الأنواع من الأواني كان يسرع حصول التخمر فيها، فإذا نبذوا صار النبيذ مسكراً بسرعة دون أن يتبينوه، أمّا في سائر الظروف فإنّه يظهر، بل قد يؤدّي تخمّره الشديد إلى ظهور حال النبيذ؛ لأنّها رقيقة، بل قد يسيل النبيذ منها عند اشتداده.

وهذا يعني أنّ النهي النبويّ كان تحفظياً، بمعنى أنّ النبيذ في هذه الجرار والأوعية كان يفضي غالباً إلى حصول اشتداد النبيذ فإسكاره، فتشدّد فيه - أي في النبيذ فيها - تحفظاً على وقوعهم - ولو في الجملة - في شرب النبيذ المسكر، ثم عاد النبي ليوضح لهم الأمر بأنّ القصيّة ليست قضية أوعية، إنّما هي قضية شرب المسكر، فلا تشربوا المسكر، فألغى نهيه المتعلّق بالنبيذ في

الأوعية، ليركّزه في مركزه وهو حرمة شرب النبيذ.

وهذا يعني أنّ الرواية السنّية لا تتصل - بالتفسير الأوّل دون الثاني - بعملية تفصيل بين أنواع النبيذ، على خلاف الرواية الشيعية، وإنّما تفيد أنّ النبيّ بالغ في التشدّد في النبيذ حتى نهاهم عن استخدام أوانيّه في مأكولاتهم ومشروباتهم، ثم خفّف عنهم وأبقى على حرمة كلّ مسكر، المفهوم بإطلاقه الشمول للنبيذ المسكر كما هو واضح.

ونهي النبيّ عن الدُّبَاء والحتم والمزفت والنقير وارد في روايات المسلمين بمذاهبهم^(١)، وهذا الحديث هنا يفترض أن يكون ناسخاً له.

وعلى أيّ تقدير، فهذا الحديث يفيد تحريم النبيذ المسكر والتشدّد فيه؛ والرواية الشيعية تفيد التمييز بين النبيذ المسكر وغيره، وكذا الرواية السنّية في احتمال تفسيريّ لها، لكنّ هذه الرواية الشيعية ضعيفة السند، فإنّ في سندها محمد بن عبد الله بن موسى بن عبد الله وهو مهمل، والظاهر أنّه حفيد عبد الله بن الحسن بن المثنى بن الحسن المجتبي^(٢).

وأما الرواية السنّية، فليس فيها التمييز بين مسكر النبيذ وغيره، خاصّة على التفسير الأوّل، بل هي تصلح للضمّ إلى روايات المجموعة السابقة المحرّمة للنبيذ المسكر.

وسأتي ما يتصل بسندها، من حيث إمكان رواية عبد الله بن بريدة عن أبيه. نعم في الرواية السنّية إشكالية خطأ النبيّ في اجتهاده^(٣) وهذه مسألة طويلة بحثت في محله من كتب الكلام والأصول لاسيّما عند أهل السنّة.

الرواية الثالثة: خبر أيّوب بن راشد، قال: سمعت أبا البلاد يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ، فقال: «لا بأس به»، فقال: إنّهُ يوضع فيه العكّر. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «بئس الشراب، ولكن انبذوه غُدوةً واشربوه بالعثبيّ»، قال: فقال: جعلت فداك، هذا يُفسد بطوننا، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أفسدُ لبطنك أن تشرب ما لا يحلُّ لك»^(٤).

(١) انظر - على سبيل المثال فقط -: صحيح مسلم ٦: ١٠٢.

(٢) انظر: حسين الزرباطي، الجريدة في أصول أنساب العلويين ٤: ٣٧٧.

(٣) انظر: جعفر السبحاني، الحديث النبويّ بين الرواية والدراية: ٦٤١ - ٦٤٢.

(٤) الكافي ٦: ٤١٥.

والتمييز في هذه الرواية واضحٌ جليٌّ بين تحريم النبيذ المسكر وذاك الذي يشرب لتحلية الماء قبل أن يشتدَّ، بل يمرّ عليه وقتٌ قصير.

والسند تامٌّ إلى أيوب بن راشد، ولكنّه لم تثبت وثاقته إلا من جهة رواية صفوان عنه؛ ولعلّه لهذا وصف المجلسي الخبرَ بالمجهول^(١).

الرواية الرابعة: خبر عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، قال: وسألته عن المسلم العارف يدخل بيت أخيه فيسقيه النبيذ أو شراباً لا يعرفه، هل يصلح له شربه من غير أن يسأله عنه؟ قال: «إذا كان مسلماً عارفاً فاشرب ما أتاك به إلا أن تُنكره»^(٢).

فإنه لو كان النبيذ حراماً مطلقاً لما صحَّ السؤال والجواب، وهذا يعني أنّه يجوز شراب النبيذ ما لم يصل إلى حدّه المحرّم الذي هو المسكر منه، فإنّ هذه الصورة التي نفهمها من سائر الروايات هي التي تفهمنا طبيعة السؤال والجواب في هذه الرواية.

وسند هذه الرواية في قرب الإسناد للحميري ضعيفٌ بعدم ثبوت وثاقة عبد الله بن الحسن، إلا أنّ الحرّ العاملي نقلها أيضاً عن كتاب عليّ بن جعفر، وللحرّ طريق معتبر إلى الطوسي، وللأخير طريق معتبر إلى عليّ بن جعفر، فيصحّ سند هذه الرواية.

إلا أنّنا حقّقنا في محلّه في بحوثنا الرجالية - كما تقدّمت الإشارة إليه - أنّ طرق المتأخّرين غير معتبرة إلا بدليل خاصّ، فطريق العاملي إلى الطوسي طريق تشريفي لا طريقاً لتناول النسخ وتناقُلها؛ وإن كان طريق الطوسي والصدوق إلى عليّ بن جعفر صحيحاً.

وقفه مع قضية سقاية الحجيج النبيذ، تنوع في المعطيات التاريخية

الرواية الخامسة: صحيحة صفوان الجمال؛ قال: كنتُ مبتلىً بالنبيذ معجباً به، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصف لك النبيذ؟ فقال: «بل أنا أصفه لك، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلُّ مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام»، فقلت له: هذا نبيذ السقاية بفناء الكعبة، فقال: «ليس هكذا كانت السقاية، إنّما السقاية زمزم، أفندري من أوّل من غيرّها؟» قلت: لا، قال: «العباس بن

(١) مرآة العقول ٢٢: ٢٧٦.

(٢) مسائل عليّ بن جعفر: ١٦١ - ١٦٢؛ وقرب الإسناد: ٢٧٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٢.

عبد المطلب كانت له حَبَلَةٌ، أفندري ما الحَبَلَةُ؟»، قلت: لا، قال: «الكرم، فكان يُتَّقَع الزبيب غدوةً، ويشربونه بالعشي، ويُتَّقَعه بالعشي ويشربونه (غدوة) من الغد، يريد به أن يكسر غِلَظَ الماء عن (على) الناس، وإنَّ هؤلاء قد تعدَّوا، فلا تقربه ولا تشربه»^(١).

هذه الرواية تؤكِّد أنَّ السقاية هي زمزم، وأنَّ العباس قد جعلها نبيذاً حلالاً للتخفيف على الناس، لكنَّ القوم بعد ذلك قد تعدَّوا الحدَّ فصار نبيذهم شديداً ولم يعد كما كان.

وقد شرحت لنا رواية الأربعائة، قصَّة العباس في نبيذ السقاية، حيث جاء فيها: «.. إنَّما (نبيذ) السقاية؛ لأنَّ رسول الله ﷺ أمر بزبيب أتى به من الطائف أن يُنْبَذ ويُطرح في حوض زمزم؛ لأنَّ ماءها مرٌّ، فأراد أن يكسر مرارته، فلا تشربوا إذا عتق (اعتق، عبق)»^(٢).

فهذه الرواية الضعيفة السند تنسب الأمر إلى النبي لا إلى العباس بن عبد المطلب، في حين أنَّ رواية أبي بصير التي ينقلها المحدث النوري عن كتاب عاصم بن حميد الحنَّاط قد جاء فيها: سألت أبا جعفر عليه السلام عن نبيذ السقاية، فقال: «يا أبا محمد، كانوا يومئذٍ أشدَّ جهداً من أن يكون لهم زبيب ينبذونه، إنَّما السقاية زمزم»^(٣).

وهذا يعني أننا أمام ثلاث روايات ذات طابع تاريخي:

الأولى: تؤكِّد حصول نبيذ السقاية بمبادرة وفي عصر العباس بن عبد المطلب الذي توفِّي عام ٣٢٢هـ، وأنَّه بعده حصل التعدي.

والثانية: تؤكِّد حصول نبيذ السقاية في العصر النبوي بتوجيه نبوي، ولا تشير إلى حصول تعدُّ بعد ذلك.

والثالثة: تبين أنَّ الأمر لم يحصل في زمن النبي، وإنَّما فعل بعده، دون حديث عن العباس أساساً^(٤).

ويمكن الجمع بين الرواية الأولى والثالثة، أمَّا الجمع مع الثانية فيحتاج لشيء من التأوُّل.

(١) الكافي ٦: ٤٠٨-٤٠٩؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١١-١١٢.

(٢) الخصال: ٦٣٠؛ وتحف العقول: ١١٩.

(٣) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٩.

(٤) انظر أيضاً: دعائم الإسلام ٢: ١٢٩.

والأصحّ مصدراً وسنداً من هذه الروايات هو رواية العباس بن عبد المطلب، ولا نعلم تاريخ فعله ذلك هل في العصر النبويّ أو بعده؟ كما لا تشرح لنا المعطيات هذه متى بدأ يحصل التعديّ أو شبهة التعديّ فيما بعد، هل في عصر الخلفاء الأوائل أو في العصر الأمويّ أو العباسي؟

وعلى أية حال، فالرواية هنا واضحة في التمييز بين حالتي النبيذ الشديد المعتق وغيرها، فالأولى حرام والثانية ليست بحرام.

الرواية السادسة: معتبرة سماعية، قال: سألته عن التمر والزبيب يطبخان (مخلطان) للنبيذ؟ فقال: «لا»، وقال: «كلّ مسكر حرام»، وقال: قال رسول الله ﷺ: «كلّ ما أسكر كثيره فقليله حرام»، وقال: «لا يصلح في النبيذ الخميرة، وهي العكرة»^(١).

مطلع هذه الرواية يتحدّث عن العصير التمري والزبيب المطبوخ والمغليّ، وسيأتي بحثه، نعم، على نسخة الحرّ العاملي (مخلطان) تكون على صلة بالإسكار، حيث يقال بأنّ خلطهما يشدّ ويُسكر أكثر، كما أنّ وسط هذا الحديث يكشف عن معيارية الإسكار في حرمة النبيذ أو العصير المغلي، أمّا الذيل فهو محلّ الشاهد حيث جعل التحذير من النبيذ الذي فيه الخميرة والعكر، وعادةً ما يكون ذلك في حالة إرادة إسكاره، فتوحي بالتمييز في النبيذ بين حالته العادية غير المسكرة فهو حلال، وبين حالته المسكرة حيث هو نبيذ العكر والخميرة فهو حرام، فتكون الرواية - بناءً على هذه الإشارة فيها - دالة على التفصيل بين حالات النبيذ.

هذا، واستظهر العلامة المجلسي أنّ يكون المراد من ذيل هذه الرواية أنّ العكر يُفسد النبيذ، لا أنّ النبيذ يصبح مُسكراً بالعكر^(٢)، إلاّ أنّه - بقريته سائر روايات المسألة - لعلّه يبدو مرجوحاً، على أنّه لم يفهم الوجه في تقديم الإمام هذه المعلومة هنا للسائل، وهي لا تتصل بأمر شرعيّ أو طبّيّ أو مفيد مرتبط بالسياق. وما أبعد تفسيره عن تفسير الفيض الكاشاني والمحدّث البحراني الذي ذكر أنّ العكرة هي الدردي، وأنّهم كانوا يطرحون عكرة الماء القديم المنبوذ فيه في الماء

(١) الكافي ٦: ٤٠٩؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٣٣٨.

(٢) انظر: مرآة العقول ٢٢: ٢٦٧.

الجديد حتى يصير مُسكرًا^(١).

الرواية السابعة: خبر عبد الرحمن بن الحجاج (المعتبر على المشهور)، قال: استأذنت لبعض أصحابنا على أبي عبد الله عليه السلام، فسأله عن النبيذ، فقال: «حلال»، فقال: أصلحك الله، إنّما سألتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتى يُسكر، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر (ما أسكر) حرام»، فقال الرجل: أصلحك الله، فإنّ من عندنا بالعراق يقولون: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله إنّما عنى بذلك القَدَح الذي يُسكر، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ ما أسكر كثيره فقليله حرام»، فقال له الرجل: فأكسره بالماء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لا، وما للماء أن يجلل الحرام، إنّ الله عزّ وجلّ ولا تشربه»^(٢).

والرواية تشير إلى خلاف بعضهم في معنى «كل مسكر حرام»، وأنّه هل المسكر الفعلي أو المسكر بمعنى ما فيه قابليّة الإسكار؟ وبعض المصادر الحديثية السنية تشير إلى هذا الخلاف أيضاً^(٣)، وقد تقدّمت الإشارة لهذا الموضوع.

والخبر واضح في التمييز، حيث أعلمه الإمام في البداية بأنّ النبيذ حلال، لكنّه عاد وأوضح أنّ المسكر منه حرام وتشدّد في الأمر. وهذا يدلّ بوضوح على أنّ النبيذ مع الاشتداد الحاصل من وضع العكر فيه والغليان حرام؛ لأنّه مسكر في هذه الحال.

الرواية الثامنة: خبر عليّ بن أسباط، قال: أخبرني أبي قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال له رجل: إنّ بي - جعلت فداك - أرياح البواسير، وليس يوافقني إلا شرب النبيذ. قال: فقال له: «ما لك ولما حرّم الله عزّ وجلّ ورسوله صلى الله عليه وآله»، يقول له ذلك ثلاثاً: «عليك بهذا المرّيس الذي تمرسه بالعشيّ وتشربه بالغداة، وتمرسه بالغداة وتشربه بالعشيّ»، فقال له: هذا ينفخ البطن. قال له: «فأدلك على ما هو أنفع لك من هذا، عليك بالدعاء، فإنّه شفاء من كلّ داء»، قال: فقلنا له: فقليله وكثيره حرام؟ قال: «نعم، قليله وكثيره حرام»^(٤).

(١) انظر: الوافي ٢٠: ٦٢٦؛ والحدايق الناضرة ٥: ١٣٤؛ والبههاني، الرسائل الفقهيّة: ٩٧ - ٩٨.

(٢) الكافي ٦: ٤٠٩ - ٤١٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٣٣٩.

(٣) انظر: سنن الدارقطني ٤: ١٦٥؛ والاستذكار ٨: ٢٥.

(٤) الكافي ٦: ٤١٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٣.

وقد نقل المحدث النوري عن الشيخ المفيد في (مسار الشيعة) أنّ النبيّ كان يتخذ يوم التاسع من ربيع الأوّل عيداً، وكان يأمر الناس أن يعيدوا فيه، وكان يتخذ فيه المريس^(١). ويُحتمل أن يراد من المريس في كلام الشيخ المفيد عين ما تريده رواية ابن أسباط هنا، وهو التمر يُمرس بالماء حتى يتفتت، فيكون كالنبيذ، كما ويحتمل أن يراد به الثريد؛ لأنّ الخبز يماث فيه.

ورواية المفيد مرسلة، بل لم أجدها في مسار الشيعة المطبوع اليوم، فقد تعرّض المفيد لشهر ربيع الأوّل وذكر مناسبات بعض أيامه، وذكر أنّ اليوم الرابع منه كانت وفاة الإمام العسكري عام ٢٦٠هـ، ومصير الخلافة إلى الإمام المهدي، وأنّه في اليوم العاشر منه تزوّج النبيّ بخديجة، ولم يُشر للتاسع من ربيع^(٢).

نعم ذكر الشيخ أبو الحسين الخوئيني المعاصر أنّ ما نقله المحدث النوري عن مسار الشيعة موجود في النسخة المخطوطة لهذا الكتاب في المكتبة الرضويّة تحت رقم (٧٩٤٠)^(٣)، والله العالم.

لكنّ هذه الرواية - خبر ابن أسباط - قد تفتح على ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّها ضعيفة السند؛ إذ فيه سهل بن زياد، ولم تثبت وثاقته إن لم نقل بضعفه، كما أنّ في السند والد عليّ بن أسباط، وهو أسباط بن سالم بياع الزطّي العدوي الكندي الكوفي، وهو مجهول الحال، حيث ذكره الرجاليون دون مدحٍ أو قذح^(٤). فالرواية لا يُعتمد على ما تتفرّد به.

الملاحظة الثانية: إنّ هذه الرواية تُقدّم مبدأ أنّ الدعاء شفاء من كلّ داء، وأنّه أنفع من المريس والنبيذ، وهذا المبدأ ينافي الأصول الدينيّة والعقلانيّة في العلاج، فالدعاء لا شكّ في أنّه علاقة

(١) مستدرک الوسائل ٢: ٥٢٢.

(٢) انظر: مسار الشيعة: ٢٧ - ٣٠ (ط. حجرية - المرعشي النجفي)؛ ومسار الشيعة: ٤٨ - ٥١ (ط. دار المفيد - بيروت).

(٣) الخوئيني، فصل الخطاب في تاريخ قتل ابن الخطّاب: ٦١، الهامش رقم: ١.

(٤) راجع: النجاشي، الفهرست: ١٠٦؛ والطوسي، الفهرست: ٨٦؛ والرجال: ١٦٦.

مع الله القادر على كل شيء، لكن الله أمرنا بالأخذ بالأسباب، والأئمة كانوا يتعالجون ويصفون العلاجات والأدوية للناس، فلو كان الدعاء هو وسيلة العلاج، فهل يُعقل التوجيه نحو هذه الوسيلة، وعدم إعطاء السائل علاجاً أو إرشاده للذهاب إلى الأطباء؟ وهل انسدت سبل علاج البواسير بمجرد أن كان النبيذ محرماً؟

قد يقال: إن هذه الرواية تعارض المزاج الديني والعقلاني العام، فلا يمكن الأخذ بها من هذه الجهة؛ لاسيما إذا علمنا أن ريح البواسير كما عرفوها هي ريح غليظة عسرة التحلل تُحدث وجعاً مثل وجع القولنج تصعد مرةً إلى الظهر وأطراف الكلية وتنزل أخرى إلى الخصيتين والقضيب وحوالي المقعدة^(١).

فكيف يجوز ترك هذا الشخص يعاني والطلب منه أن يتوجه للدعاء؟! ألا يوجب ذلك حرجاً ومشقةً على الناس في ذلك؟! والحرج مرفوع في الشرع كالضرر. ولعل شخصاً يفهم كلام الإمام هنا بطريقة تربوية لا بطريقة حدية توحى بالتنافر، وهذه الملاحظة عموماً سيأتي بحثها بعون الله تعالى لاحقاً عند الحديث عن التداوي بالمحرّم.

الرواية التاسعة: معتبرة حنان بن سدير، قال: سمعت رجلاً وهو يقول لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في النبيذ؟ فإنّ أبا مريم يشربه، ويزعم أنك أمرته بشربه، فقال: «صدق أبو مريم، سألتني عن النبيذ فأخبرته أنّه حلال، ولم يسألني عن المسكر»، قال: ثم قال عليه السلام: «إنّ المسكر ما اتّقيت فيه أحداً، سلطاناً ولا غيره، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلّ مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام»، فقال له الرجل: جعلت فداك، هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه أيّ شيء هو؟ فقال: «أمّا أبي فإنّه كان يأمر الخادم فيجيء بقدح ويجعل فيه زيبياً ويغسله غسلًا نقياً، ثم يجعله في إناء، ثم يصبّ عليه ثلاثة مثله أو أربعة ماءً، ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار، ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي، وكان يأمر الخادم بغسل الإناء في كلّ ثلاثة أيام، كيلا يغلتم^(٢)، فإن كنتم تريدون النبيذ، فهذا النبيذ^(٣)».

(١) محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم ١: ٩٠٠ (مادة: الريح).

(٢) اغتلم، بمعنى هاج واضطرب، والاعتلام مجاوزة الحدّ.

(٣) الكافي ٦: ٤١٥.

فهذه الرواية تصريح واضح بتحليل النبيذ عدا المسكر منه، وسنّها تامّ. وقد أشرنا سابقاً إليها وهي تجعل ساحة أبي مريم الأنصاري بريئة من الكذب بخلاف شبيبتها المتقدّمة.

الرواية العاشرة: خبر إبراهيم بن أبي البلاد، عن أبيه، عن (غير واحد حضر معه)، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فقلت: يا جارية، اسقيني ماءً، فقال لها: «اسقيه من نبيذي»، فجاءتني بنبيذ من بئر (مريس) في قدح من صُفر. قال: فقلت: إنّ أهل الكوفة لا يرضون بهذا. قال: «فما نبيذهم؟» قلت له: يجعلون فيه القعوة. قال: «وما القعوة؟»، قلت: الداذي. قال: «وما الداذي»، فقلت: ثقل (ثقل) التمر. قال: «يضرى به الإناء، حتى يهدر النبيذ، فيغلي، ثم يُسكر فيُشرب». فقال: «هذا حرام»^(١).

فالرواية واضحة في التمييز وفقاً لقانون الإسكار، والدلالة واضحة، غير أنّ السند ضعيف بجهالة أبي البلاد يحيى بن سليم أو يحيى بن سليمان أو يحيى بن سلام^(٢). هذا لو غضضنا الطرف عن أنّ أبا البلاد قد روى الرواية عن جماعة غير معروفين، وإن كان الظاهر كونه كان معهم أيضاً حاضراً المجلس.

الرواية الحادية عشرة: خبر إبراهيم بن أبي البلاد قال: دخلت على أبي جعفر ابن الرضاء عليه السلام فقلت له: إنّني أريد أن ألصق بطني ببطنك، فقال: ههنا يا أبا إسماعيل، وكشف عن بطنه، وحسرت عن بطني، وألزقت بطني ببطنه، ثم أجلسني، ودعا بطبق فيه زبيب فأكلت، ثم أخذ في الحديث فشكا إليّ معدته، وعطشت فاستقيت ماءً، فقال: «يا جارية، اسقيه من نبيذي»، فجاءتني بنبيذ مريس في قدح من صُفر، فشربته، فوجدته أحلى من العسل، فقلت له: هذا الذي أفسد معدتك. قال: فقال لي: «هذا تمر من صدقة النبي صلى الله عليه وآله يؤخذ غدوةً فيصب عليه الماء فتمرسه الجارية، وأشربه على أثر الطعام، وسائر نهاري، فإذا كان الليل أخذته الجارية فسقته أهل الدار»، فقلت له: إنّ أهل الكوفة لا يرضون بهذا، فقال: «وما نبيذهم؟»، قال: قلت:

(١) المصدر نفسه ٦: ٤١٦.

(٢) قال النجاشي: «إبراهيم بن أبي البلاد، واسم أبي البلاد يحيى بن سليم، وقيل: ابن سليمان..» (الفهرست: ٢٢)؛ وقد ذكره الطوسي في أصحاب الصادق قائلاً: «يحيى بن أبي سليمان، أبو البلاد الكوفي، مولى غطفان المقرئ» (الرجال: ٣٢١)؛ فالرجل لم يوثقه أحد.

يؤخذ التمر فينقى ويُلقى عليه القعوة، قال: «وما القعوة؟»، قلت: الداذي (الداذي/الداذي/الداذي)، قال: «وما الداذي؟»، قلت: حبّ يؤتى به من البصرة فيلقى في هذا النبيذ حتى يغلي ويُسكر ثم يُشرب، فقال: «ذاك حرام»^(١).

هذه الرواية تشرح الداذي بطريقة مختلفة عن سابقتها، فتلك شرحت على أنه ثفل التمر، وهو ما استقرّ تحت الشيء من كدّر، فيما تعتبر هذه الداذي حبّاً، ولعلّ اللغة تساعد على التفسير الثاني، حيث ذكر ابن منظور أنّ الداذي شيء له عنقود مستطيل وحبّه على شكل حبّ الشعير إذا وضع في الماء عبت رائحته وجاء إسكاره^(٢).

والرواية تشرح التمييز بين النبيذ المسكر وغيره، لكنّ الغريب في الموضوع أنّ ابراهيم بن أبي البلاد تارة يروي نفس الحادثة تقريباً عن والده، وأخرى يكون هو صاحب الحادثة، ووالده في طبقة الباقر والصادق، أمّا هو فروى عن الصادق وصولاً إلى الجواد، وقد نصّ النجاشي على أنّه عمّر دهرًا^(٣).

وهذا التشابه العجيب في قصّة تارة وقعت مع الإمام الباقر، وأخرى يوقعها الولد مع الإمام الجواد، يثير استفهاماً إمّا في وقوع خطأ أدى إلى إقحام اسم والده في الرواية السابقة أو إلى حصول خلط بين الروايتين.

وعلى أيّة حال، فالرواية ضعيفة السند بسهل بن زياد.

الرواية الثانية عشرة: مرسل دعائم الإسلام، عن جعفر بن محمد عليه السلام، أنّه قال: «الحلال من النبيذ أن تنبذه وتشربه من يومه ومن الغد، فإذا تغيّر فلا تشربه، ونحن نشربه حلواً قبل أن يغلي»^(٤).

والظاهر من التغيّر هو الغليان، وهو تعبيرٌ عن اشتداد النبيذ ودخوله مرحلة الإسكار على الأرجح، فيدلّ على تنوع حالات النبيذ. والسند شديد الإرسال.

(١) الكافي ٦: ٤١٦-٤١٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٣٥٤-٣٥٥.

(٢) لسان العرب ٣: ٤٩١؛ وتاج العروس ٥: ٣٦٦.

(٣) انظر: النجاشي، الفهرست: ٢٢.

(٤) دعائم الإسلام ٢: ١٢٩.

الرواية الثالثة عشرة: مرسل الدعائم الآخر، عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «كنا (نتتقع) ننقع لرسول الله صلى الله عليه وآله زبيباً أو تمرّاً في مطهرة في الماء لنحلّيه له، فإذا كان اليوم واليومان يشربه، فإذا تغيّر، أمر به فهريق»^(١).

والمقدار المتيقّن من التغيّر حصول صفة الإسكار، فتدلّ الرواية على تنويع حالات النبيذ، لكنّها شديدة الإرسال، فسندها ضعيف.

الرواية الرابعة عشرة: خبر أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن النبيذ والخمر بمنزلة واحدة هما؟ قال: «لا، إنّ النبيذ ليس بمنزلة الخمر، إنّ الله حرّم الخمر قليلاً وكثيرها، كما حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير، وحرّم النبي صلى الله عليه وآله من الأشربة كلّ مسكر..»^(٢). ونحو هذه الرواية خبر أبي الربيع الشامي^(٣).

والخبران واضحا الدلالة، غير أنّهما ضعيفان سنداً بالإرسال.

الرواية الخامسة عشرة: خبر ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وآله: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتبذ له أوّل الليل فيشربه إذا أصبح يومه ذلك؛ والليل التي تجيء والغد والليلة الأخرى والغد إلى العصر، فإن بقي شيء سقاه الخادم أو أمر به فصبّ»^(٤).

ونحو هذا الحديث خبر ابن عباس الآخر بتوضيح شعبة^(٥)، وفي الخبر الثالث عن ابن عباس تعبير «يهراق» بعد الصبّ^(٦).

ولا معنى لهذا الحديث المتعدّد الواصل إلى ابن عباس إلا حالة الاشتداد التي تؤدّي إلى الإسكار، ولهذا عنونوا هذا الباب في صحيح مسلم بـ «باب إباحة النبيذ الذي لم يشتدّ ولم

(١) المصدر نفسه ٢: ١٢٨.

(٢) تفسير العياشي ١: ٣٤-٣٥.

(٣) المصدر نفسه ١: ٣٤٢.

(٤) صحيح مسلم ٦: ١٠١.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه ٦: ١٠٢؛ وانظر خبره الآخر ص ١٠٢ أيضاً. وقريب منه خبر عائشة في جانب التحليل، قالت: كنا نبذ لرسول الله صلى الله عليه وآله في سقاء يوكى أعلاه وله عزلاء، نبذه غدوة فيشربه عشاء، ونبذه عشاء فيشربه غدوة» (صحيح مسلم ٦: ١٠٢-١٠٣).

يُسكّر»، وقد أوضح النووي في شرح مسلم هذه الحقيقة أيضاً^(١).
وفي روايات قاعدة كل مسكر حرام بطرق أهل السنة - وأشرنا إليها سابقاً - ما يؤكد تحريم كل نبيذ مسكر وتحليل غيره.
هذه هي أبرز روايات هذه المجموعة من طرق الشيعة والسنة، وهي تؤكد مبدأ التمييز بين النبيذ الذي لا يُسكّر فحلال، وما كان منه مسكراً فحرام.
من هنا يظهر أن ما ورد في بعض الكتب من شرب الإمام عليّ للنبيذ، لا يجب تفسيره على أنه طعن فيه كما فعل ذلك الشريف الرضي^(٢)، بل الأنسب حمله على النبيذ الحلال.

المجموعة الرابعة: نصوص تحليل مطلق للأشربة. غير الخمر. ولو كانت مسكرة

المجموعة الرابعة: ما دلّ أو قد يدلّ على حليّة مطلق الأشربة - غير الخمر بالمعنى الخاصّ - حتى لو كانت مسكرةً، شرط أن لا يحصل منها السكر الفعلي.
وهذه المجموعة من أهمّ المجموعات هنا، وهي التي تحدّد نقطة أساسية في الخلاف بين جمهور المسلمين من ناحية وبعض فقهاء الأحناف - فيما نسب إليهم - من ناحية أخرى.

(١) النووي، شرح صحيح مسلم ١٣: ١٧٣ - ١٧٤. قال: «في هذه الأحاديث دلالة على جواز الانتباز وجواز شرب النبيذ ما دام حلواً لم يتغيّر ولم يغل، وهذا جائز بإجماع الأمة. وأما سقيه الخادم بعد الثلاث فلائنه لا يؤمن بعد الثلاث تغيّره وكان النبيّ صلى الله عليه وسلّم يتنزّه عنه بعد الثلاث. قوله (سقاء الخادم أو صبه) معناه تارة يسقيه الخادم وتارة يصبّه؛ وذلك الاختلاف لاختلاف حال النبيذ، فإن كان لم يظهر فيه تغيّر ونحوه من مبادئ الإسكار سقاه الخادم ولا يريقه؛ لأنّه مال تحرم إضاعته ويترك شربه تنزّهاً، وإن كان قد ظهر فيه شيء من مبادئ الإسكار والتغيّر أراقه؛ لأنّه إذا أسكر صار حراماً ونجساً، فيراق ولا يسقيه الخادم؛ لأنّ المسكر لا يجوز سقيه الخادم كما لا يجوز شربه. وأما شربه صلى الله عليه وسلّم قبل الثلاث فكان حيث لا تغيّر ولا مبادئ تغيّر ولا شك أصلاً والله أعلم. وأما قوله في حديث عائشة (ينبذ غدوة فيشره عشاء وينبذ عشاء فيشره غدوة) فليس مخالفاً لحديث ابن عباس في الشرب إلى ثلاث؛ لأنّ الشرب في يوم لا يمنع الزيادة، وقال بعضهم: لعلّ حديث عائشة كان زمن الحرّ وحيث يخشى فساده في الزيادة على يوم وحديث ابن عباس في زمن يؤمن فيه التغيّر قبل الثلاث. وقيل: حديث عائشة محمول على نبيذ قليل يفرغ في يومه وحديث ابن عباس في كثير لا يفرغ فيه والله أعلم».

(٢) انظر: حقائق التأويل: ٣٤٦ - ٣٤٨.

موقف قدماء الأحناف وفقهاء الكوفة من شرب المسكر دون تحقق الإسكار

قال الطحاوي (٣٢١هـ) في نصّ مهمّ: «نحن نشهد على الله عزّ وجلّ أنّه حرّم عصير العنب إذا حدث فيه صفات الخمر، ولا نشهد عليه أنّه حرّم ما سوى ذلك إذا حدث فيه مثل هذه الصفة، فالذي نشهد على الله بتحريمه إيّاه هو الخمر الذي آمنّا بتأويلها من حيث قد آمنّا بتنزيلها، والذي لا نشهد على الله أنّه حرّم هو الشراب الذي ليس بخمر، فما كان من خمرٍ فقليله وكثيره حرام، وما كان مما سوى ذلك من الأشربة فالسكر منه حرام، وما سوى ذلك منه مباح. هذا هو النظر عندنا، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله، غير نقيع الزبيب والتمر خاصّة، فإنّهم كرهوا، وليس ذلك عندنا في النظر كما قالوا؛ لأنّنا وجدنا الأصل المجمع عليه أنّ العصير وطبيخه سواء، وأنّ الطبخ لا يحلّ به ما لم يكن حلالاً قبل الطبخ إلا الطبخ الذي يخرج من حدّ العصير إلى أن يصير في حدّ العسل، فيكون بذلك حكمه حكم العسل، فرأينا طبيخ الزبيب والتمر مباحاً باتفاقهم، فالنظر على ذلك أن يكون فيهما كذلك فيستوي نبيذ التمر والعنب النيء والمطبوخ كما استوى العصير وطبيخه، فهذا هو النظر»^(١).

وقال ابن حزم: «أباح أبو حنيفة شرب نقيع الزبيب إذا طبخ. وشرب نقيع التمر إذا طبخ. وشرب عصير العنب إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه وإن أسكر كلّ ذلك فهو عنده حلال ولا حدّ فيه ما لم يشرب منه القدر الذي يسكر، وإن سكر من شيء من ذلك فعليه الحدّ، وإن شرب نبيذ تين مسكر أو نقيع عسل مسكر أو عصير تفاح مسكر أو شراب قمح أو شعير أو ذرة مسكر، فسكر من كلّ ذلك أو لم يسكر فلا حدّ في ذلك أصلاً»^(٢). وقال: «وقال محمد بن الحسن: ما أسكر كثيره مما عدا الخمر أكرهه ولا أحرّمه»^(٣).

وقال ابن عبد البر: «واختلف العلماء في سائر الأنبذة المسكرة، فقال العراقيون: إنّها الحرام منها السكر، وهو فعل الشارب، وأمّا النبيذ في نفسه فليس بحرام ولا نجس؛ لأنّ الخمر العنب

(١) شرح معاني الآثار ٤: ٢١٥.

(٢) المحلّى ١١: ٣٧٣.

(٣) المصدر نفسه ٧: ٤٩٢.

لا غيره..»^(١).

وقال ابن رشد: «أما الأنبذة، فإنهم اختلفوا في القليل منها الذي لا يسكر، وأجمعوا على أن المسكر منها حرام، فقال جمهور فقهاء الحجاز وجمهور المحدثين: قليل الأنبذة وكثيرها المسكرة حرام. وقال العراقيون: إبراهيم النخعي من التابعين وسفيان الثوري وابن أبي ليلي وشريك وابن شبرمة وأبو حنيفة وسائر فقهاء الكوفيين وأكثر علماء البصريين: إن المحرم من سائر الأنبذة المسكرة هو السكر نفسه لا العين. وسبب اختلافهم تعارض الآثار والأقيسة في هذا الباب..»^(٢).

هذا وتوجد تفاصيل لسنا بحاجة إليها في تحديد موقف قدماء الأحناف بين أنواع الأشربة، تُراجع في محلها.

وترتب على هذا الرأي - من وجهة نظر غير واحد من العلماء - نتائج، ليس فقط في بحث الأكل والشرب، بل في بحوث آخر، فعلى سبيل المثال ذهب الكثير من الأحناف القائلين بهذا القول إلى جواز بيع الخمر غير العنبيّة؛ لأنّ المفروض عدم حرمتها في نفسها حرمةً تسلب عنها ماليّتها شرعاً نتيجة وجوب إهراقها، وكذلك تترتب آثار لها علاقة بشدّة النجاسة وخفّتها عند الأحناف، وكذا عدم ثبوت الحدّ بتناول المسكر غير الخمري إلا إذا حصل السُّكر، وعدم كفر مستحلّ الخمر غير العنبيّة؛ لأنّ المسألة ليست بتلك المثابة الإجماعيّة في الأمّة، وغير ذلك مما قيل. وقد نوقش في صحّة هذه النتائج في كلمات غير واحد أيضاً، فراجع^(٣).

من هنا يلزمني توضيح بالغ الأهميّة، وهو أنّ أهميّة هذا البحث تكمن في ظهور تيارات في العالم الإسلامي وكتاب وباحثين يطرحون اليوم مجدداً الاجتهاد الحنفي القديم في مسألة تحليل المسكرات غير الخمريّة شرط عدم حصول السُّكر الفعلي منها، الأمر الذي يفرض الاهتمام بهذا الموضوع حتى لو كان الفقه المدرسي يعتبره بديهياً.

ولهذا نُفرد نحن هنا بحثاً - ولو مطوّلاً نسبياً - لهذا الأمر؛ انطلاقاً من ضرورة متابعة

(١) التمهيد ١: ٢٤٥.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣٨٠.

(٣) انظر: سعد الدين مسعد هلاي، التأسيس الشرعي للخمر والمخدرات: ١٨٩ - ١٩٣.

المستجدات الفقهيّة البحثيّة المعاصرة.

هل حلل نصير الدين الطوسي في «أخلاق ناصري» شرب المسكر، بل الخمر؟!

يثير ما دونه الخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ)، أحد كبار المتكلمين الفلاسفة الشيعة، في كتابه الشهير «أخلاق ناصري»، الكثير من التحفظات والمناقشات، ففي هذا الكتاب الذي يعدّ من الكتب المهمّة للغاية في التاريخ الإسلامي على مستوى الفلسفة العمليّة، يخصّص الطوسي فصلاً لآداب الشراب، ويتكلّم عن مجالس شرب المسكرات، وهناك يوجّه قارئه كيف يتعامل في مجالس شرب المسكر، متعرّضاً أيضاً لحالات حضور المطربين والمغنين، وهنا يقول الطوسي لقارئه بأنّ عليه الانتباه جيّداً أن لا يقع في السُّكر؛ لأنّ السكر من أضرّ الأشياء في الدين والدنيا، لهذا يطلب منه أن يشرب القليل ولا يُكثر أو أن يمزجه بشيءٍ بحيث يخفّف من قوّة إسكاره، فلا يقع في المحذور، ويشجّعه على التحايل للخروج من بين جماعة السكرانين حيث لا يحسُن أن يكون بينهم، ولا أن يخوض في موضوعاتهم حال سُكرهم، كما يؤكّد الطوسي على أنّ المسكر لا يُعطى للصغار قبل بلوغ سنّ الشباب^(١).

يبدو وقع هذا الكلام كالصاعقة على القارئ، لهذا بعض الذين كتبوا ما يُشبه كتاب أخلاق ناصري فيما بعد واستفادوا منه، قاموا بإضافة بعض البحوث إليه، وحذف بعضها منه، ومن بينهم جلال الدين الدواني (٩٠٨هـ) الذي قام بحذف الفصل المخصّص لآداب شرب المسكر من كتابه الذي ساقه على نسق أخلاق ناصري، وسماه «أخلاق جلال».

حاول بعض الباحثين المعاصرين أن يقدّم تفسيراً لهذا الموقف - وهو الدكتور محمّد صادق فضل الله، مترجم الكتاب إلى اللغة العربيّة - فذهب إلى أنّ تدوين الخواجة نصير هذا الفصل كان انسياقاً وراء المتعارف في أساليب تدوين الأمور المتعلّقة بالسلوكيات والاجتماعيات في زمانه تقليداً لما كانت عليه الحال عند الفرس^(٢)، غير أنّ فضل الله عاد في موضع آخر من

(١) انظر: اخلاق ناصري (النسخة الفارسيّة): ١٩٥ - ١٩٦؛ والترجمة العربية للكتاب (محمد صادق فضل الله): ٢٨٣، ٢٩٤ - ٢٩٥.

(٢) انظر: محمّد صادق فضل الله، اخلاق ناصري، المقدّمة: ٣٠.

الكتاب وعدل عن هذه الفكرة، معتبراً أنّ نصّ الطوسي في فصل الشراب يدلّ على رفضه للسُّكر وزوال العقل، فهو معارض للخمر والمسكر، وأنّ علينا أن نفهمه في سياق قضية التقيّة^(١).

لست هنا بصدد التوسّع في دراسة موقف الخواجة الطوسي، رغم أنّه في هذا الفصل لم يتم بالتميز حتى بين أنواع المسكرات من الخمر وغيرها، بما يوحي وكأنّه يرى الترخيص في شرب الخمر شرط عدم السُّكر، لكن يهمني التوقّف عند ما طرحه الدكتور فضل الله من أنّ نصّ الطوسي يكشف عن تحريمه للخمر والمسكر. فهذا النصّ لا يدلّ على ذلك، بل من يلاحظ السياق التاريخي لبحث قضية الخمر والمسكرات في الفقه الإسلاميّ يدرك أنّ تعبير الطوسي كان دقيقاً، فهو لم يرفض الخمر والمسكر، بل رفض السُّكر نفسه، وهذا يعني أنّه من الممكن جداً أن يكون الخواجة نصير معتقداً بأنّ حرمة جميع المسكرات - بما فيها الخمر بالمعنى الأخصّ - ليست إلاّ تحريماً للسُّكر عينه، دون الشراب نفسه، ومن ثمّ فيكون كلامه اجتهاداً مخالفاً لمشهور فقهاء المسلمين في المسكر غير الخمري، ولإجماعهم في المسكر الخمري.

ولست هنا بصدد الدفاع عن نصير الدين الطوسي، كيف يررّ الجلوس مع شاربي الخمر ويتعامل بأريحية مع هذا الأمر؟! فربما يكون للتقيّة موضعٌ - ولو بقريئة بعض نصوصه الأخرى في كتب أخرى محرّماً الخمر كما قد يقال - وربما لا، وليست لدينا شواهد تؤكّد أنّه كان مضطراً لكتابة هذا الفصل القصير المخصّص للمسكرات، وفي الوقت عينه لا نملك أية شواهد واضحة على أنّه لم يكن مضطراً لذلك، رغم أنّ الدراسات حوله والتي انتصرت لكونه إمامياً اثنا عشرياً اعتبرت أنّه عاش مع الإسماعيلية فترة تقيّة، والعلم عند الله، مع أنّ نصير الدين عاد وجدّد النظر في هذا الكتاب بعد سقوط الإسماعيليين، وغيّر بعض الأمور فيه، لكنّه لم يغيّر البحث المتعلّق بالمسكرات.

الشيء الذي يهمنّا هنا هو أنّ الطوسي - في أعماله الواصلة إلينا - ليس فقيهاً صاحب أنظار فقهية، بل الغالب على أعماله العلمية هو مجال علوم الرياضيات والهيئة (الفلك) والجبر

(١) انظر: المصدر نفسه: ٦١.

والهندسة والمنطق والكلام والفلسفة ونحو ذلك، من هنا ربما لا نستطيع اعتباره قدّم رؤيةً اجتهاديةً فقهيةً يمكنها أن تهزّ التراث الفقهي الشيعي في المسكر، والإسلامي في الخمر، خاصّة وأنّه لم يتكلّم بلغة شرعية أو دينية أو فقهية في نصوصه هذه، لكن على أية حال يظلّ نصّه هذا مثيراً للاهتمام.

ولا بأس أن أشير أخيراً هنا إلى أنّ ثمة نقل أنّ بعض أهل الكلام كانوا يرون - فيما يُنسب إليهم - كراهة الخمر وعدم حرمتها، قال ابن حجر العسقلاني: «حكى ابن قتيبة عن قوم من مجان أهل الكلام أنّ النهي عنها للكراهة، وهو قولٌ مهجور لا يلتفت إلى قائله»^(١).

وهذا ما يدعونا للتأمّل في وجود موقف - خارج سياق المدرسة الفقهية والحديثية السائدة عند المسلمين - ينتمي لذهنيّات بعض المتكلّمين أو ربما الفلاسفة، قد طرح وجهة نظر مختلفة، ونحن وإن كنا لا نوافق عليها؛ لما أثبتناه في هذا الكتاب من حرمة الخمر، بل مطلق المسكر قليله وكثيره، غير أنّه قد يفتح زاوية نظر في وجود بعض المشتغلين بالعقليّات والفلسفة والكلام ممن كان لديهم تحليل للموقف الديني هنا، الأمر الذي يعزّز إمكانية فتح مجال لفرض أنّ الخواجة الطوسي - وهو مجرّد احتمال ولو كان ضعيفاً - قد يكون فهم نصوص التحريم كلّها، بما فيها تحريم أصل الخمر، على أنّها تحريم للسُّكر نفسه، لا لمطلق الشرب والمشروب، وهو اجتهادٌ مشروع - كما هي حال اجتهاد بعض الأحناف في المسكر غير الخمريّ - ولو اختلفنا معه. بل يلاحظ في بعض التحليلات أنّ الخمر كما لها مفاصد عظيمة، لكنّها تساعد على نقاء الطاهرين، غير أنّ سوء الأكثرية من البشر دفع إلى تحريمها على الجميع^(٢)، وهو كلام يمكن فهم حضور بعض التوجّهات الصوفيّة والعرفانيّة في بعض أطرافه. أكتفي بهذا القدر وللتفصيل مجال آخر.

أدلة تحليل النبيذ المسكر غير الخمري ما لم يحصل إسكار، وقفات مطوّلة

وعلى أية حال، فأبرز النصوص هنا في هذه المجموعة الرابعة هو الآتي:

(١) فتح الباري ١٠: ٢٩.

(٢) انظر: عبد الكريم سروش، آيين شهريارى: ٥٧.

أ. العبور من نفي حد المسكر لإثبات تحليله، قراءة ونقاش

أول المعطيات هنا هو ما دلّ على أنّه لا حدّ في شرب النبيذ دون حصول السكر، ولهذا ذهب أبو حنيفة - في المنسوب إليه - إلى ثبوت الحدّ في شرب الخمر وفي السكر في سائر الأشربة، فعنده حدّ الشرب المتعلّق بالخمر، وحدّ السكر المتعلّق بسائر الأشربة.

ففي خبر أبي الصباح الكناني، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كان النبي..»، قلت: النبيذ؟ قال: «إذا أخذ شاربه قد انتشى ضرب ثمانين».. قلت: أرأيت إن أخذ شارب النبيذ ولم يسكر يُجلد؟ قال: «لا»^(١).

فهذا الخبر واضح في إسقاط الحدّ عن شارب النبيذ دون سكر، بخلاف الخمر، ففيه الحدّ كما ذكر مطلع الرواية؛ وقد حمل الطوسي هذه الرواية على التقيّة كما يراجع في المصادر في الهامش.

لكنّ الرواية ضعيفة السند بمحمد بن الفضيل فلم يثبت كونه الثقة هنا. وقد حمل السيد الخوئي الرواية على النبيذ غير المسكر^(٢)، وهو غير ظاهر؛ لأنّ (لم يسكر) ليس قيداً للنبيذ، بل لحال شاربه، وهو قيد يلتقي مع النبيذ المسكر وغيره. والمطروح سنياً أنّه قبل عمر بن الخطاب لم يكن هناك حدّ محدد لشرب الخمر، بل كان يؤتى بشارب الخمر فيضرب بالنعال والأردية والأيدي، ومع عمر - ونتيجة بعض الاقتراحات - تمّ سنّ ثمانين جلدة لشارب الخمر، بعد مرحلة كان قد سنّ فيها جلد أربعين، كما في رواية مثل السائب بن يزيد، حيث قال: كنّا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وإمرة أبي بكر وصدراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين^(٣)، وفي خبر أنس بن مالك ما يشير إلى أنّ عبد الرحمن بن عوف هو الذي اقترح على عمر الجلد بثمانين جلدة^(٤).

(١) الاستبصار ٤: ٢٣٥؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٩٦.

(٢) انظر: مباني تكملة المنهاج ١: ٢٦٩.

(٣) صحيح البخاري ٨: ١٣، ١٤؛ ومسند أحمد ٣: ٢٤٧، ٤٤٩؛ ومستدرک الحاكم ٤: ٣٧٤؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٣١٩.

(٤) انظر: صحيح مسلم ٥: ١٢٥؛ ومسند أحمد ٣: ١١٥؛ وسنن أبي داود ٢: ٣٥٩؛ والسنن الكبرى

ووفقاً لهذه النصوص فإن مسألة حدّ الشارب لا تختصّ بالنبيذ، بل هي في مبدأ الشرب، إذ تبيّن هذه النصوص أنّه لم ينزل حدّ معين لشارب الخمر والمسكر، وأنّ النبيّ كان يعاقبه تعزيراً على الأرجح، وأنّ عمر رفع الأمر إلى أدنى الحدود - ٨٠ جلدة - وهو حدّ القذف؛ فلو أريد تصحيح الاستدلال هنا في قضية الحدّ لسرى الإشكال إلى أصل عدم وجود حدّ للشرب مطلقاً في الإسلام.

نعم، في الرواية الإمامية ما يفيد الحدّ لشارب الخمر والمسكر، وأنّ الحدّ ثمانون جلدة، وهو مطابق لما فعله عمر آخر حياته، فيثبت وجود حدّ، نعم في خبر زرارة (المرسل) عن الباقر عليه السلام قال: «إذا سكر من النبيذ المسكر والخمر جلد ثمانين»^(١)، وهو ما قد يوحي - بدلالة المفهوم في الجملة الشرطيّة - أنّه لا حدّ لو لم يحصل السكر حتى في الخمر، وهذا لا يختصّ بالمسكر، بل يشمل الخمر نفسها.

ومثل هذه الرواية صحيح محمد بن مسلم قال: سألته عن الشارب فقال: «أيها رجل كانت منه زلّة فإني معزّره..»^(٢)، فإنّها بإطلاق توصيف الشارب لا تمنع الشمول لشارب الخمر، ومع ذلك عبّر بالتعزير، مع احتمال إرادته مطلق العقوبة منه لا التعزير المقابل للحدّ.

واللافت أنّ رواية أبي الربيع الشامي المرسلّة - وهي رواية إمامية - تحدّثت عن أنّ النبيّ كان يعاقب في الخمر بالضرب بالنعل ويزيد وينقص، وأنّه ليس هناك حدّ محدود إلى عصر الإمام عليّ حيث ضرب قدامة بن مظعون ثمانين جلدة^(٣). لكنّ الرواية مرسلّة جداً، وتفرد بنقلها العياشي في تفسيره.

وبغض النظر عن مجمل ما تقدّم، ولنفرض أنّه لم يُثبت أيّ نصّ حدّاً هنا أو دلّ النصّ على أنّه لا حدّ في شرب الخمر ولا في شرب النبيذ المسكر، فهل هذا دليل على أنّه جائز في أصل الشرع أو لا؟

لا مبرّر للانتقال من تحريم كلّ شيء إلى ثبوت حدّ محدود له، فلا دليل على أنّه إذا لم تضع

٣: ٢٤٩ - ٢٥٠؛ لكنّ النسائي ذكر استشارة عمر دون ذكر اسم ابن عوف.

(١) علل الشرائع ٢: ٥٣٩.

(٢) الاستبصار ٤: ٢٣٦؛ وعلل الشرائع ٢: ٥٣٨؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٩٦.

(٣) تفسير العياشي ١: ٣٤٢.

الشريعة حدًّا عقابياً لشيء فهو حلال، فكم من المحرّمات التي ثبت تحريمها ولا حدّ لها مثل محرّمات الأَطعمة في القرآن نفسه، إذ لم يرد فيها حدّ، فما ذكره بعض المعاصرين مثل الشيخ الأزهري المعاصر مصطفى راشد من أنّه حيث لا حدّ في الخمر فهو حلال، أو ما قاله بعض المرخصين في النبيذ المسكر حيث لا يوجد سكر فعليّ من أنّه لا حدّ فيه فهو حلال.. لا وجه له إطلاقاً، بل الشواهد على عكسه كثيرة جدًّا. نعم الانتقال من ثبوت الحدّ إلى التحريم معقول.

ولهذا نجد في صحيحة الحلبيّ، عن الإمام الصادق عليه السلام قلت: رأيت إن أخذ شارب النبيذ ولم يسكر أيجلد ثمانين؟ قال: «لا، وكلّ مسكر حرام»^(١)، فبعد أن نفى له الحدّ أكّد له حرمة كلّ مسكر، لدفع توهم أنّ عدم الحدّ كاشف عن الحلّيّة.

والغريب أنّ الشيخ مصطفى راشد، رغم دفاعه عن تحريم الميتة والدم في القرآن، أنكر تحريم الخمر بدليل عدم وجود الحدّ، وكان ذلك أحد أدلّته، مع أنّه من واضحات الشرع أنّه لا حدّ في محرّمات الأَطعمة نفسها.

وعليه، فعدم ثبوت حدّ على شارب المسكر غير الخمر أو وجود نصوص على نفي الحدّ عنه، لا يصلح دليلاً قاطعاً لعدم حرّمته حتى يعارض مجمل النصوص التحريميّة السابقة.

وربما تصاغ القضية بطريقة إجراء القياس بدعوى أنّ المسكر مطلقاً يشبه الخمر، فيسري حكم الخمر فيه بناء على قياس الشبه أو بناء على قياس العلة بجامع الإسكار، فيلزم أن يكون حكم المسكر حكم الخمر، ومن هذه الأحكام حكم الحدّ، لكننا وجدنا الشريعة لا تعطي الحدّ بل تدلّ بعض النصوص على ثبوت عدم الحدّ في غير حال السكر الفعليّ فيما عدا الخمر، فنكتشف أنّ المسكر في الشرع لا يلحقه حكم الخمر، فإذا كان شرب الخمر في نفسه حراماً لم يكن شرب المسكر في نفسه حراماً، وإلا لزم ثبوت الحدّ فيه^(٢).

لكنّ هذا الكلام غير دقيق؛ إذ غاية أنّ القياس لا يجري هنا، لا أنّ عكسه يمكن أن يجري، بمعنى أنّ القياس بعد ورود النصّ بعدم ثبوت حدّ على المسكر غير الخمري، يصبح عاطلاً عن

(١) الاستبصار ٤: ٢٣٦؛ تهذيب الأحكام ١٠: ٩٦.

(٢) طرح علينا هذا الاحتمال في منطلقات موقف الأحناف، أحد الأعزّة من طلابنا وهو صاحب الفضيلة الشيخ محمّد ذكاوت صفت حفظه الله.

العمل، فلا يمكن إثبات تحريم المسكر بدليل تحريم الخمر أو عبر القياس عليه، لكنّ هذا لا يثبت حليّة المسكر في نفسه إلا بقاعدة الحليّة، لا بدليل القياس ولا دور للقياس في ذلك، وهذا كلامٌ صحيح، فنحن لو لم نتمكّن من إثبات قاعدة حرمة كل مسكر ولم ترد النصوص الخاصّة هنا بتحريم النبيذ المسكر، لزمنا إرجاع الأمر لقاعدة الحليّة لو عجزنا عن إجراء نفي الخصوصيّة عن الخمر العنبي أو إجراء قياس الشبه أو العلة، لكنّ هذا غير الاستدلال بنفي الحدّ على ثبوت الحليّة، بل هو استدلال بقاعدة الحلّ نفسها، والمفروض أنّ الأدلّة السابقة تنفيها وتتقدّم عليها هنا.

فالمستند الأوّل هنا لتجوز النبيذ المسكر غير صحيح.

ب. ما دلّ على أنّ أصل الخمر حرام وأصل النبيذ حلال، وقفة تفسيرية

ثاني المعطيات هنا هو ما دلّ على أنّ أصل النبيذ حلال وأصل الخمر حرام، وهذا ما ورد في خبر أبي بكر الحضرمي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصاب ثوبي نبيذٌ أصليّ فيه؟ قال: «نعم»، قلت: قطرةٌ من نبيذٍ قطرت في حُبِّ أشرب منه؟ قال: «نعم، إنّ أصل النبيذ حلال، وإنّ أصل الخمر حرام»^(١).

فهذا الحديث يدلّ على حليّة النبيذ على خلاف الخمر التي هي محرّمة.

لكن يُناقش:

أولاً: إنّ السند ضعيف عند أبي بكر الحضرمي حيث لم تثبت وثاقته؛ وقد ضعف السند صاحب المعالم وغيره أيضاً^(٢).

ثانياً: ما ذكره الشيخ الطوسي من حمل الخبر على النبيذ غير المسكر، حيث لا ظهور فيه في النبيذ المسكر، فيرتفع الإشكال بعد وضوح جواز شرب النبيذ غير المسكر^(٣).

ويُفهم من السيّد الخميني ترجيح هذه النتيجة عبر القول بأنّ النبيذ غير المسكر كان شائعاً في

(١) الاستبصار ١: ١٨٩؛ وتهذيب الأحكام ١: ٢٧٩.

(٢) معالم الدين (الفقه) ٢: ٥٠٩.

(٣) انظر: تهذيب الأحكام ١: ٢٨٠.

ذلك الزمان، وكان لفظ النبيذ لوحده منصرفاً إلى الحلال منه وهو غير المسكر، ولهذا وجدنا في جملة من الروايات أنّه بمجرد أن يُسأل الإمام عن النبيذ يقول بأنّه حلال، ثم يبيّن حرمة المسكر منه^(١).

ومقاربة الشيخ الطوسي والسيد الخميني هنا تعارض مقارنة السيّد محمد باقر الصدر الذي ادّعى - في أحد وجهين - انصراف السؤال إلى النبيذ المسكر؛ لوضوح عدم نجاسة النبيذ غير المسكر^(٢).

وكلام السيّد باقر الصدر أقرب؛ فإنّه من البعيد نسبياً أن يأتي السائل ليسأل عن النبيذ الحلال وأنّه لو وقع في حُبّ هل يُشرب منه أو لا؟ بعد اتفاق جميع أهل الإسلام على أنّ النبيذ غير المسكر لا حرمة فيه، فالأقرب أنّه يسأل عن النبيذ المسكر الذي هو مورد احتمال أنّه لو سقط في حُبّ كان مانعاً عن الشرب منه.

وأما مقارنة السيد الخميني فهي غير واضحة؛ إذ الروايات - كما رأينا سابقاً - متنوّعة جداً، فأحياناً تباشر إلى الحكم بالحرمة وأخرى إلى الحكم بالحليّة، وأدنى مراجعة سريعة تكشف ذلك فانظر خبر عليّ بن أسباط وصحيحة صفوان الجمال وأحد خبري حنان بن سدير وخبر سيف بن عمير عن شيخ من أصحابنا وجملة من الروايات الأخرى، لاسيما المجموعة الأولى المتقدّمة. ثالثاً: ما ذكره السيد الصدر، من أنّ المراد هو أنّ النبيذ بعنوانه ليس محرّماً، بل المحرم هو المسكر منه، لهذا لم يحكم الإمام بنجاسته، لا أنّه يريد أن يقول بأنّ النبيذ حلال ولو كان مسكراً^(٣).

والسيد الصدر نظر هنا إلى عنصر تنجيس النبيذ لما في الحُبّ، مع أنّ نظر السؤال الثاني لا يجرز أنّه مرتبط بالنجاسة، بل يفهم من السؤال عن الشرب ارتباطه بالأكل والشرب، فمقاربة السيد الصدر غير واضحة بعد، لاسيما وأنّ الإمام قال له: أصل النبيذ حلال ولم يقل له: طاهر. رابعاً: ما يبدو لي أنّه الاحتمال الأقرب في فهم هذه الرواية التي صحّحها سنداً غير واحد،

(١) انظر: كتاب الطهارة ٣: ٢٤٧-٢٤٨.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٥٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه.

الفصل الرابع: السوائل والمائعات ١٠١

كالسيد الصدر؛ لتوثيقهم الحضرمي، ولعلّ ما نقوله هو مراد السيد الصدر، وهو أنّه ليس المراد من الأصل هنا ما يتكوّن منه الشيء، فإنّ أصل النبيذ والخمر حلال، إذ ليس إلا العنب والتمر والزبيب والعسل ونحو ذلك..

إنّما المراد أنّ السائل سأل عن وقوع قطرة واحدة في حُب وهو الجرّة الضخمة أو الخابية^(١)، وأنّه هل يوجب ذلك عدم جواز الشرب من ماء هذه الجرار أو لا؟ فميّز له الإمام بين الخمر والنبيذ، فالخمر في أصله حرام بملاك السكر، لكنّ النبيذ في أصله ليس حراماً وليس شربه شرباً محرّماً، إنّما الحرمة فيه أتت من مسكريّته، فأحدى حالاته العارضة عليه هي المسكريّة الموجبة لحرمة، أمّا الخمر فكلّه حرام، وهنا لو سقطت قطرة خمر في الحُب، كان الشرب من الماء شرباً لهذا الخمر الذي فيه ولو كان بسيطاً، وحيث إنّ نفس شرب الخمر حرام كان هذا شرباً لما فيه الخمر فلزم التنزّه عنه، وهذا بخلاف النبيذ فإنّ الحرمة فيه ليست لنبيذته بل لمسكريّته، فالمسكريّة مأخوذة بنحو الحيثيّة التقيديّة فيه، وبنحو الحيثيّة التعليليّة في الخمر، ولما سقطت قطرة في حُب ضاعت حيثيّة المسكريّة، فلو شرب ألف جرّة من ماء هذا حاله فلن يسكر ولو صدق عليه أنّه شرب قطرة نبيذ في ضمن شربه ماء الجرّة، فالنبيذ أصله حلال فشرّب قطرة منه حلال عندما يكون مسلوباً صفة المسكريّة باختلاطه بغيره، بخلاف الخمر فهو حرام ولو سُلبت منه صفة المسكريّة، أو هو حرام لعدم إمكان تحقّق عنوان الخمر بدون المسكريّة.

لعلّ هذا ما تريده الرواية هنا، ولو صحّ هذا التفسير، فلا تصلح دليلاً بعد هذا الاحتمال لجعلها مبيحة للنبيذ المسكر شرط عدم السكر الفعلي، وما يعزز ذلك هو ما تقدّم من بعض الروايات من التمييز بين الخمر والنبيذ من أنّها محرّمة بعينها، أمّا سائر المسكرات فليست كذلك.

لكنّ هذه الرواية تعارض النصوص التي تدلّ - وتقدّم بعضها - على أنّ المسكر لا يكسر بالماء، مثل خبر عبد الرحمن بن الحجاج المتقدّم، وهذا جانب آخر لا علاقة له بأصل بحثنا. هذا كلّه فضلاً عن عدم إمكان الاستناد لخبرٍ منفردٍ آحادي ولو كان صحيح السند، خاصّة

(١) انظر: لسان العرب ١: ٢٩٥.

في مقابلة كل النصوص السابقة.

ج. نصوص الترخيص في الشرب والنهي عن السكر، تحليل ومقارنة

ثالث المعطيات هنا هو ما جاء بلسان الترخيص في الشرب والنهي عن السكر، وأهم هذه النصوص هو الآتي:

أ - خبر شريك، عن زياد بن فياض، عن أبي عياض، عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «اجتنبوا من الأوعية الدُّبَاء والمزقَّت والحتم» - قال شريك: وذكر أشياء - قال: فقال له أعرابي: لا ظروف لنا، فقال: «اشربوا ما حلَّ ولا تسكروا» أعدته على شريك فقال: «اشربوا مُسكراً ولا تسكروا»^(١).

هذه الرواية ظاهرة في آخرها في تجويز شرب المسكر شرط عدم حصول حالة السكر، وما كان في هذه الأوعية أو غيرها هو المسكرات والأنبذة.

لكن مشكلة هذه الرواية أنه لا يُعلم أن الجملة الأخيرة هل هي لرسول الله ﷺ أو هي لشريك؟ ذلك أن النقل المتقدم عليها جاء فيه الترخيص في شرب الحلال والنهي عن السكر، بينما الوارد فيها الترخيص بشكل أصرح في شرب المسكر والنهي عن السكر. ولعلها توضيح من شريك أو تصحيح للنقل.

ب - خبر أبي بردة بن نيار، قال: قال رسول الله ﷺ: «اشربوا في الظروف ولا تسكروا»^(٢). فهذا الحديث يؤكد الترخيص في شرب الأنبذة التي في الظروف شرط عدم السكر، مع أنها قد تكون مسكرةً.

وهذا الحديث فيه أبو الأحوص سلام بن سليم، وكان متهماً بأنه يخطأ في الحديث، وفيه سماك بن حرب، ووصفوه بأنه ليس بالقوي، وفي بعض الطرق ورد أيوب بن جابر وقد ضعفوه. علماً أن أبا بريدة روى حديثاً قريباً نقل عنه بلفظ: ولا تشربوا مسكراً، لا: ولا

(١) مسند أحمد ٢: ٢١١.

(٢) سنن النسائي ٨: ٣١٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٩٨؛ ومسند الطيالسي: ١٩٥؛ وابن أبي شيبة، المصنف ٥: ٤٩٤.

تسكروا^(١).

ج - خبر قرصافة، عن عائشة، قالت: «اشربوا ولا تسكروا»^(٢).

والدلالة الواضحة، لكن في السند قرصافة وهي مجهولة الحال، علماً أن الروايات الأخر عن عائشة واضحة في تحريم عنوان المسكر.

د - خبر ابن عباس، عن النبي ﷺ أنه قال: «.. فانتبذوا فيها، فإن الظروف لا تحل شيئاً ولا تحرم، ولا تسكروا»^(٣).

وفي الطريق من ضعف أو غمز فيه كالمشمعل بن ملحان، والنضر بن عبد الرحمن.

هـ - خبر أبي موسى الأشعري، قال: بعثني رسول الله أنا ومعاذاً إلى اليمن، فقلنا: يا رسول الله، إن بها شرابين يُصنعان من البُرِّ والشعير، أحدهما يقال له: المزر، والآخر يقال له: البتع، فما نشرب؟ فقال ﷺ: «اشربا ولا تسكرا»^(٤).

وهذه الرواية بعينها جاءت عن الأشعري بصيغة النهي عن شرب المسكر، لا النهي عن السكر في الشرب أيضاً، وقد تقدّم التنبيه إليها سابقاً في روايات تحريم كل مسكر. هذه الروايات المتعددة في التركيز على الترخيص في الشرب والنهي عن السكر جاء أغلبها في سياق الحديث عن قضية الظروف، وأن النبي رخص في الشرب فيها ونهى عن حصول حالة السكر. وأغلب هذه الأحاديث وردت في كتب الحديث بصيغتين: النهي عن السكر، والنهي عن المسكر، وهذا ما يوجب اضطراباً في الوثوق بصيغة النهي عن السكر خاصة - كما لا يمكن الأخذ بهذه الأحاديث لوحدها لإثبات أن النهي عن المسكر - لاسيما وأن أغلب روايات هذه المجموعة الثالثة (الترخيص في الشرب والنهي عن السكر) وردت في كتب حديثية من الدرجة الثانية والثالثة، وهذا ما ينبغي التنبيه له، مع بعض الملاحظات على بعض الرواة.

(١) انظر: البيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٩٨؛ ومصنف الكوفي ٥: ٤٩٥؛ ونصب الراية ٦: ٢٣٩.

(٢) سنن النسائي ٨: ٣٢٠؛ والسنن الكبرى ٣: ٢٣٢.

(٣) ابن حزم، المحلى ٧: ٤٨٢.

(٤) بداية المجتهد ١: ٣٨١؛ والطحاوي، شرح معاني الآثار ٤: ٢٢٠.

وهذا الاضطراب في النهي عن السكر تارة وعن المسكر أخرى، قسّم الفقهاء إلى فريقين هنا:

فذهب فريق إلى ترجيح روايات المسكر لكثرتها وأصحّيتها. فيما ذهب فريق آخر إلى إعادة فهم روايات النهي عن المسكر من خلال روايات النهي عن السكر، وسيأتي هذا الموضوع قريباً فانتظر.

د. نصوص الترخيص في الشرب حتى يحصل الخوف، تشريح وتفسير

رابع المعطيات هنا هو ما جاء بلسان الترخيص بالشرب حتى يحصل الخوف فيلزمه الترك، ومهمّ النصوص هو الآتي:

أ - خبر الجرجاني بالسند إلى ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «كنت نهيتكم عام أول عن هذه الأوعية أن تتبذوا فيها ولا تسكروا»، قال عمر: يا رسول الله، ما قولك: لا تسكروا؟ قال: «يا عمر، اشرب فإذا خشيت فدع»^(١). وفي السند النضر بن عبد الرحمن الخزاز، وقد ضعفه^(٢).

يضاف إلى ذلك أنّ سؤال عمر بن الخطاب يبدو لي غير واضح، فعندما يقول النبي انتبذوا ولا تسكروا، فهذه كلمة عربيّة واضحة لا تحتاج في العادة أن يأتي عربيٌّ مثل عمر ليسأل عن معناها، الأمر الذي يوحي وكأنّ الواضع أراد أن يوصل رسالة توضيحيّة من خلال ذلك، وهو جواز الشرب حدّ مقارنة السكر والخوف من تحقّقه.

ب - ما جاء في نقل ابن حزم الأندلسي لهذه الرواية بعينها أنّ عمر بن الخطاب سأل النبيّ على الشكل الآتي: يا رسول الله، ما قولك: كلّ مسكر حرام؟ قال: «إشرب فإذا خفت فدع»^(٣). وهذا الخبر بهذه الصيغة لم أجده إلا مرسلًا عند ابن حزم في كتاب المحلّي، بينما لم أجد الصيغة المتقدّمة في الخبر المذكور إلا عند الجرجاني في الكامل في الضعفاء، الأمر الذي يوحي

(١) الكامل ٧: ٢١.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٧: ٢٠ - ٢٢.

(٣) المحلّي ٧: ٤٨٢.

بهجران هذا الحديث في كتب الحديث والفقهاء.

وعلى أية حال، فإن سؤال عمر هنا أكثر غرابة، إذ معنى كل مسكر حرام واضح لكل عربي كما سيأتي، لكن بعض الأحناف قدّم تفسيراً آخر لهذه الجملة - سيأتي إبطاله - حوّل فيه معناها إلى تحريم السكر لا تحريم المسكر، وهذا الحديث يصبّ في خدمة هذا التحويل بشكل واضح، فالنهي عن المسكر يساوي جواز الشرب حتى خوف حصول السكر نفسه؛ وهذا ما يثير عندي علامة استفهام في هذا الحديث.

وقد حاول ابن حزم الأندلسي إعادة فهم الحديث بما ينسجم مع قناعته الموافقة لجمهور المسلمين، فاعتبروا أن متعلّق كلمة «خفت» ليس خوف حصول حالة السكر، وإنما خفت أن يكون ما تشربه مسكراً، فما يكون في هذه الأوعية مثلاً إذا خفت أنه صار مسكراً فدعه، وإلا فلك أن تشرب منه^(١).

وهذا التفسير لا ينسجم أبداً مع نقل الجرجاني للحديث؛ لأنه يتكلّم مباشرة عن حال السكر لا عن المسكر، ويظنّ أقرب إلى الصيغة التي نقلها ابن حزم نفسه، لكنّه تفسير ضعيف؛ لأنّ أيّ تفسير لجواب النبيّ يجب أن نلاحظ فيه التناسق مع السؤال، فإذا سألك شخص: ما معنى كل مسكر حرام؟ فلا معنى لأنّ تجيبه: إذا شككت في كونه مسكراً وخفت أن يكون مسكراً فدعه، فإنّ الجواب لا يجب عن السؤال، بينما لو أخذنا فهم الأحناف لكلمة المسكر وأهمّ يريدون بها السكر، فإنّ عمر سأل عن السكر الحرام، وهذا سؤال ممكن، أي كيف أترك السكر قبل السكر؟ فأجابه إذا خفت فدع، أي إذا ظهرت المقدمات فاترك، فتفسير الأحناف - على النقاش فيه - أقرب من تفسير ابن حزم.

هـ. نصوص التمييز بين الخمر وغيرها، نقد وتقويم

خامس المعطيات هنا هو ما جاء بلسان التمييز بين الخمر وغيرها، وأنّ المحرّم في كلّ شراب غير الخمر هو السكر، ومهمّ النصوص هو الآتي:

أ - خبر ابن عباس، قال: «حُرِّمَت الخمر (بعينها) قليلها وكثيرها، والسكر من كلّ

(١) المصدر نفسه.

شراب»^(١). وفي صيغة أخرى: «حرمت الخمر قليلها وكثيرها، وما أسكر من كل شراب»^(٢).
فهذا الحديث المنقول عن ابن عباس وإن لم يكن رواية عن النبي، لكن ابن عباس يشرح لنا فيه المشهد التحريمي الذي حصل في العصر النبوي، وأن المحرم هو حصول حالة السكر في غير الخمر.

إلا أن هذه الرواية قابلة للنقاش:

أولاً: لقد تعرض غير واحد من أئمة الحديث لأسانيد هذه الروايات، مثل الإمام النسائي وكشفوا عن عيوب فيها يمكن مراجعتها في مظانها حيث أشرنا في الهوامش إليها.
ثانياً: إن هذه الروايات تحتل أن تضاف إلى سلسلة روايات تحريم المسكر لا تحريم السكر الفعلي؛ لأن معناها أن الخمر بعينها حرام، أما سائر الأشربة فالحرام فيها ما كان سكرًا أو ما أسكر، والسكر من الشراب هو المسكر كما تقدم في تفسير قوله تعالى: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ (النحل: ٦٧)، فالوارد في الحديث هو السكر وليس السكر، ويكفي الاحتمال.
كما أن «ما أسكر» تعني المسكر، فإن المسكر هو الذي يسكر، فهذا المنقول عن ابن عباس وإن حاول محللو النبيذ المسكر اعتباره دليلاً لصالحهم، إلا أنه لا يتضح ذلك، فلو لم نقل: إن الأقرب دلالة على حرمة كل مسكر، فلا أقل من تساوي احتمالات الدلالة، فلا يعود دليلاً على الحلّية، أو حصر الحرمة بحالة السكر الفعلي.
ولعل ما يؤيد ما نقول أن رواية أخرى مروية عن ابن عباس جاءت بالنص عينه، وبدل «السكر» جاء «المسكر»^(٣).

والغريب أن المنقول عن ابن عباس تفسير السكر في الآية المتقدمة بالنبيذ، وأن معنى سكرًا

(١) سنن النسائي ٨: ٣٢٠ - ٣٢١؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٩٧، و١٠: ٢١٣؛ ومصنف الكوفي ٥: ٥٠٩؛ والمعجم الكبير ١٠: ٣٣٨ - ٣٣٩، و١٢: ٢٨، ٨٩.

(٢) سنن النسائي ٨: ٣٢١؛ والنسائي، السنن الكبرى ٣: ٢٣٤، و٤: ١٨٠؛ ونصب الراية ٦: ٢٣٧؛ وتهذيب الكمال ٢: ١١٨.

(٣) انظر: البيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٩٨؛ و١٠: ٢١٣؛ ومعرفة السنن والآثار ٦: ٤٤٧؛ والزليعي، نصب الراية ٦: ٢٣٦ - ٢٣٨. يُشار إلى أنني بعد تسجيل هذه الملاحظة رأيت أن البيهقي قد أشار إليها هنا، كما أشار إليها أيضاً الخطابي البستي في: إصلاح غلط المحدثين: ٧٥.

بالتنكير هو النبيذ المسكر الحلال^(١).

ثالثاً: إن غاية ما يقدمه هذا النص الشاهد هو اجتهاد ابن عباس فيما أحلّ الله وحرّم، فابن عباس كان صغيراً جداً في العصر النبوي، والظاهر أنّه قدّم في هذا النصّ مقاربتة للموضوع، فإذا صحّ تفسير النصّ بما أراده الأحناف كان ابن عباس قد وافقهم أو وافقوه في فهم النصوص القرآنية والحديثية. ونحن نعرف أنّ جدلاً لعلّه كان موجوداً بين الصحابة في أمر النبيذ المسكر؛ واجتهاد ابن عباس قرينة لكنّه بنفسه ليس دليلاً مُلزماً لنا.

ب - خبر علي بن أبي طالب، عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «حرّمت الخمر بعينها، والسكر من كلّ شراب»^(٢).

وقد جاء هذا الخبر عن سعيد عن النبي ﷺ^(٣).

إلا أنّ الذهبي بعد نقله خبر سعيد عن النبي، قال بأنّ الصحيح أنّه موقوف^(٤)، كما تعرّضوا لغير واحد من رواة هذا الحديث فذكروا أنّ في السند محمّد بن الفرات، وأنّه منكر الحديث وليس بشيء، وفيه عبد الرحمن بن بشر الغطفاني وهو مجهول^(٥).

يضاف إليه ما تقدّم في المناقشة الثانية لخبر ابن عباس، فلا نعيد.

وعليه فهذه العيّنة من الرواية هنا لا تدلّ على حليّة المسكر غير الخمر، إن لم نقل بأنّها تدلّ على حرمة.

(١) انظر: الجصاص، أحكام القرآن ٣: ٢٤٠؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير ٢٠: ٦٨.

(٢) الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار ٢: ٢٢٦؛ ونصب الرامية ٦: ٢٣٥، ٢٣٦؛ والعقيلي، الضعفاء ٢: ٣٣٤.

(٣) الذهبي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق ٢: ٣٠٥؛ ويُشار إلى ورود النقل المضمون بلسان «والسكر من غيرها» في بعض المصادر مرسلًا مثل ابن العربي، أحكام القرآن ٣: ١٣٤؛ والأندلسي، المحرّر الوجيز ٣: ٤٠٥-٤٠٦؛ وتفسير القرطبي ١٠: ١٢٩؛ وابن حزم، المحلّى ١١: ٣٧٤؛ وابن رشد، بداية المجتهد ١: ٣٨١.

(٤) تنقيح التحقيق ٢: ٣٠٦.

(٥) انظر: الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار ٢: ٢٢٦-٢٢٧؛ ونصب الرامية ٦: ٢٣٦؛ وكنز العمال ٤: ١٦٢؛ وضعفاء العقيلي ٢: ٣٢٤، و٤: ١٢٣-١٢٤.

و. نصوص «اشربوا ما طاب لكم»، تحليل ونقد

سادس المعطيات هنا هو ما جاء بلسان: «اشربوا ما طاب لكم».

وهو خبر أبي هريرة، قال: إني لشاهد لوفد عبد قيس قدموا على رسول الله ﷺ، قال: فنهاهم أن يشربوا في هذه الأوعية الختم والدباء والمزفت والنقير. قال: فقام إليه رجل من القوم فقال: يا رسول الله، إن الناس لا ظروف لهم. قال: فرأيت رسول الله ﷺ كأنه يرثي للناس. قال: فقال: «اشربوا ما طاب لكم فإذا خبث فذروه، كل امرئ حسيب نفسه..»^(١). ويظهر روايته عن عليّ بن أبي طالب بطريق آخر^(٢).

ويناقد بأن غايته ترك الشراب إذا خبث، لا تركه إذا حصل السكر، وخبث الشراب كما يكون بتحقق سكر شاربه كذا يكون بوصفه مسكراً لو تمّ شربه، والأنسب الثاني كما هو واضح، فيكون هذا الحديث لصالح تحريم المسكر أكثر منه لصالح تحريم السكر الفعلي. على أن بعض صيغ هذه الرواية أن النبي يقول: كل امرئ حسيب نفسه فليتبذ كل قوم بما بدا لهم. وقد أشرنا لبعضها في الهامش.

ز. نصوص تفسير «كل مسكر حرام» بالشرية التي يحصل منها السكر

سابع المعطيات هنا هو ما جاء بلسان شرح معنى: كل مسكر حرام، وأن المراد به الذي يحصل منه السكر فعلاً.

وليس هنا سوى خبر ابن مسعود قال: «كل مسكر حرام، هي الشربة التي تسكر»^(٣). فابن مسعود هنا يعرف الشراب المسكر بأنه الذي يُسكر الإنسان، فالشربة التي تُسكر هي الحرام، لا الشراب الذي إذا شرب الإنسان منه شربة لم يسكر منه. وقد ضعف بعضهم سند هذه الرواية إلى ابن مسعود بالحجاج بن أرطاة^(٤)، وحتى لو صحّ

(١) مسند أحمد ٢: ٣٠٥، ٣٢٧، ٣٥٥؛ وكنز العمال ٥: ٣٧٤؛ وضعفاء العقيلي ٣: ٤٣.

(٢) المحلّي ٧: ٤٨٣.

(٣) البيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٩٨؛ وسنن الدارقطني ٤: ١٦٤ - ١٦٥.

(٤) انظر: البيهقي، معرفة السنن والآثار ٦: ٤٤٨.

هذا النقل عن ابن مسعود لكان ذلك اجتهاداً منه، فالحديث موقوف، ولا يُعلم أنه رواية نبوية أساساً، فليس لنا مُلزم من قول ابن مسعود هذا؛ إنَّما الملزم هو قول المعصوم، لاسيما وأنَّ هذا التفسير يبدو مرجوحاً في الدلالة اللغوية العرفية، كما سوف يأتي بإذن الله، ممَّا يبيِّن نسبته لابن مسعود.

ح. نصوص تحريم خصوص الشراب الذي أسكر، قراءة وتحليل

ما جاء بلسان «كل شراب أسكر فهو حرام».

وهو خبر عائشة أمَّها قالت: سُئل رسول الله ﷺ عن البتغ؟ فقال: «كل شراب أسكر (فهو) حرام»^(١). ونقل هذا المضمون عن ابن عباس موقوفاً^(٢).

بمعنى أنَّ المحرَّم هو تحقُّق «أسكر»، فلو كان شُرب مقدارٍ منه لا يحقِّق سُكر الإنسان فلن يصدق على هذا الشراب أنه قد أسكر.

إلا أنَّ هذا التفسير غير حصريٍّ، بل يمكن تفسير الحديث بما يتوافق والنصوص الكثيرة جداً في تحريم المسكر مطلقاً، وذلك أنَّ جملة: كل شراب أسكر فهو حرام، كما تصدق على حالة تحقُّق شربه ثم حصول السُّكر للشارب، تصدق أيضاً على بيان صفة في الشراب تصحُّح قول: «أسكر» فيه، وذلك أنَّه إذا شرب زيدٌ منه كثيراً فسُكر، صدق أنَّه شراب أسكر، فيحرم مطلقاً حتى على عمرو بمقتضى إطلاق النصِّ في حرفيته، وهذا يعني أنَّ جوهر توصيف الشراب بأنَّه قد أسكر، يعود إلى صفة في الشراب لا في شاربه، كما تقول: كل شرابٍ أضَّر بالجسم فهو حرام، وكل طعام أسهل المعدة فهو مرجوح، فلا يلزم في هذه التوصيفات تحقُّق الشرب أو الطعام منك ليأتيك الحكم دون غيرك ممَّن لم يشرب أو يأكل بعد.

فهذا التفسير حرفيٌّ جداً مخالف لظاهر الحديث ولا أقلَّ من تردّد الحديث بين احتمالين، فلا

(١) الموطأ ٢: ٨٤٥؛ والمحلى ٧: ٤٩٩؛ ومسند الشافعي: ٢٨١؛ ومسند أحمد ٦: ٣٦، ٩٦، ١٩٠؛ وصحيح البخاري ١: ٦٦، ٦: ٢٤٢؛ وصحيح مسلم ٦: ٩٠٩؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١١٢٣؛ وسنن أبي داود ٢: ١٨٥؛ وسنن الترمذي ٣: ١٩٣؛ وسنن النسائي ٨: ٢٩٧-٢٩٨ و..

(٢) انظر: مسند الشافعي: ٢٨٣-٢٨٤؛ وصحيح البخاري ٦: ٢٤٥؛ وسنن النسائي ٨: ٣٠٠، ٣٢١-٣٢٢.

يصلح دليلاً لصالح المجوّزين هنا. على أنّه قد يقال بأنّه لا مفهوم لهذا الحديث بالمصطلح الأصولي لكلمة «المفهوم».

ط. نصوص شرب النبيّ وأهل بيته والصحابة للنبيذ

ما جاء من روايات متعدّدة من شرب النبيّ ﷺ للنبيذ وأنّه كان يُنبد له، وما جاء أنّه بعد ثلاث كان يستقيه الخادم؛ إذ لو كان حراماً لما سقاه خادمه، وكذلك ما ورد من شرب أهل البيت النبوي للنبيذ، وكذا غير واحدٍ من الصحابة، وقد مرّت عيّنات من هذا سابقاً، وغيره موجود يراجع في كتب الحديث فلا نطيل. إنّ هذا كلّّه يدلّ على جواز شرب النبيذ ولو كان مسكراً ما لم يُسكر فعلاً.

لكنّ هذه المجموعة من الروايات صار أمرها واضحاً جلياً، فإنّ بعضها لا يبيّن حال النبيذ المشروب وأنّه مسكر أو لا، ولكنّ الكثير منها يبيّن حاله وأنّه الذي لم يشتدّ بعد، أو أنّه الذي لم يمضِ عليه وقتٌ طويل، وهذا يعني أنّ المقدار المتيقّن من ضمّ هذه الأحاديث والروايات التاريخية إلى بعضها أنّهم كانوا يشربون النبيذ قطعاً، لكنّ التأكد من أنّه النبيذ المسكر أمرٌ في غاية الصعوبة، فيقتصر في دلالة أفعالهم على ما هو مؤكّد، ويصعب الاستدلال بالمساحة المشكوكة، إذ لا توجد - بصرف النظر عمّا سيأتي قريباً - حتى رواية واحدة معتبرة في شرب أحدٍ منهم النبيذ المسكر، وهذا واضح.

ومن الروايات التي طُرحت هنا وتمّ تداولها، تلك الرواية التاريخية الواردة في مقتل عمر بن الخطاب على يد أبي لؤلؤة، فقد ورد أنّه بعد أن نُقل إلى منزله أتاه الطبيب فقال: أيّ الشراب أحبّ إليك؟ فقال: «النبيذ»، قال: فدعى بالنبيذ، فشرّب منه، فخرج من إحدى طعناته، فقال: إنّها هذا الصديد صديد الدم..^(١).

(١) البيهقي، السنن الكبرى ٣: ١١٣؛ وفتح الباري ٧: ٥٢؛ والكوفي، المصنّف ٥: ٤٨٨، و٨: ٥٧٩؛ وشرح معاني الآثار ٤: ٢١٨؛ والاستيعاب ٣: ١١٥٤؛ والرياض النضرة ٢: ٤١١؛ وبعية الباحث: ١٨٥؛ والطبقات الكبرى ٣: ٣٤٠ - ٣٤١؛ وأنساب الأشراف ١٠: ٤١٧ - ٤١٨؛ والنميري، تاريخ المدينة ٣: ٩١٠ - ٩١١.

فقد فهمت هذه الرواية على أن عمر بن الخطاب كان يشرب النبيذ المسكر، وهذا ليس بدليل؛ لما تقدّم وصار جلياً من أن النبيذ عنوانٌ يُطلق على ما يعمّ المسكر منه وغيره، ولهذا فسّر ابن حجر الرواية هنا بأن المراد بها النقيع المعروف^(١). إلا إذا أثبتنا أن النبيذ الذي له مثل هذا المفعول العلاجي ليس إلا المسكر، فيكون المسكر هو ما كان أحبّ إليه. وتوجد روايات أخرى حول موقف عمر وسلوكه هنا.

ومن الغرائب جعل بعض الشيعة هذه القصة مطعناً في عمر بن الخطاب، مع أن رواياتهم مليئة في الترخيص بالنبيذ من حيث ذاته؛ وقد روى الإسكافي (٣٣٦هـ) في التمهيد أنه قيل للصادق عليه السلام: إن شيعتك يشربون النبيذ، فقال: «وما بأس بالنبيذ»^(٢)، فهل يصحّ أخذ هذه لوحدها واقتطاعها من سياقها لاتهام الشيعة والصادق بشرب النبيذ المسكر؟! ولعلّ منه أيضاً حديث الإمام موسى الكاظم عليه السلام لما قيل له: فإن رجلاً رآك في منامه وهو يشرب النبيذ، قال: «ليس النبيذ يفسد عليه دينه، إنما يفسد عليه تركنا وتخلّفه عنا»^(٣). فهذا الخبر يمكن حمله على النبيذ الحلال، وربما يكون بعيداً، ولكنه خبرٌ مرسل؛ إذ رواه سهل عن رجل.

ي. نصوص جلد عمر بن الخطاب الناس على السكر دون الشرب

من النصوص التاريخية هنا ما ورد في جلد عمر بن الخطاب للناس على السكر دون الشرب.

ومن ذلك الحادثة المشهورة المروية عن سعيد بن ذي لَعَوَة، قال: شرب أعرابيُّ نبيذاً من إداوة^(٤) عمر، فسكر، فأمر به فجُلد، فقال: إنّها شربت نبيذاً من إداوتك، قال: «إنّنا نجلدك على السكر»^(٥).

(١) فتح الباري ٧: ٥٢.

(٢) التمهيد: ٣٩ - ٤٠؛ وبحار الأنوار ٤٧: ٣٨١، و٦٥: ١٤٥.

(٣) الاختصاص: ٩٠؛ وبحار الأنوار ٢٦: ٢٥٦، و٥٨: ١٦٧، و٨٨: ٣٨٠.

(٤) إناء صغير من جلد يتخذ للباء، لاسيما في السفر، وأصغر منه المطهرة، وأصغر منها الركوة.

(٥) الذهبي، تنقيح التحقيق ٢: ٣٠٦؛ وضعفاء العقيلي ٢: ١٠٥؛ والقاري، شرح مسند أبي حنيفة: ٥٢١؛

وفي نقلٍ آخرٍ عن حَسَّان (حَبان) بن مُحَارِق، قال: بلغني أنّ عمر بن الخطاب سائر رجلاً في سفر وكان صائماً، فلما أفطر أهوى إلى قربةٍ لعمرٍ معلقةٍ فيها نبيذٌ قد خضخضها البعير، فشرب منها فسكر، فضربه عمر الحدّ، فقال له: إنّما شربت من قربتك! فقال له عمر: «إنّما جلدناك لسُكرِك»^(١).

فهذه الحادثة واضحة في اختيار عمر بن الخطاب رأيَ الأحناف إذا صحَّ التعبير، حيث ميّز بن السُّكر وشرب المسكر.

وقد شكَّك في هذه الحادثة، وقالوا بأنَّ سعيد بن ذي لعوة شيخٌ دجال، وأنّه مضعّف^(٢)، وخبر حَسَّان مرسل، وسعيد متهم بمعادة عثمان؛ وهو مهمل جداً في كتب الإمامية. ويقال بأنَّ هذه الحادثة مروية في كتب أهل السنة عن عليّ بن أبي طالب^(٣)، ويظهر وجوده أيضاً^(٤).

ولو صحّت هذه الرواية التاريخية المضعّفة عند أهل السنة، والتي لم يوثق رجالها في كتب الشيعة، فهي واضحة ودالّة على اختيار عمر رأيَ الأحناف، ومن ثمّ فلا معنى لتشنيع الشيعة على عمر بذلك، ما دام هذا الأمر وجهة نظر فقهية عرفها المسلمون منذ القرن الثاني، بل ربما الأوّل الهجري، إلا إذا لم نحتمل أن يتسنّى لعمر الاجتهاد في هذه القضية بعد وضوح النصوص النبوية الكثيرة في النهي عن كلّ مسكر بعينه، فيرجح ذلك بقوة الطعن فيه من هذه الزاوية.

نعم، الشيء الغريب في القصة أنّ عمر بن الخطاب أقام الحدّ على الرجل مع أنّ احتمال الشبهة واردٌ في حقّه، فالرجل شرب من قربة الخليفة، وحصول السُّكر له ظاهرٌ في أنّه نشأ عن

ونقله الدارقطني بحذف جملة عمر الأخيرة، في سننه ٤: ١٧٤، وقال: لا يثبت هذا.

(١) الكوفي، المصنّف ٦: ٥٠٢؛ ونصب الراية ٤: ١٦٢؛ وشرح مسند أبي حنيفة: ٥٢١؛ ونحوه: لسان الميزان ٣: ٢٧؛ والزنجشري، ربيع الأبرار ٥: ١٨.

(٢) انظر: تنقيح التحقيق ٢: ٣٠٦؛ وضعفاء العقيلي ٢: ١٠٤ - ١٠٥؛ ونصب الراية ٤: ١٦٢؛ وابن حجر، الدراية ٢: ١٠٥؛ ولسان الميزان ٣: ٢٧.

(٣) انظر: مهدي الروحاني، أحاديث أهل البيت عن طرق أهل السنة ١: ١٢.

(٤) انظر: شرح مسند أبي حنيفة: ٥٢١.

التباسٍ عنده، وقد بدا هذا الالتباس من خلال استغرابه إقامة الحدّ عليه، وهذا يعني أنّ إقامة الحدّ عليه ضمن ظروف الالتباس هذه أمرٌ غير مبرّر من عمر بن الخطاب؛ ما لم يكن هناك حيثيات لم نطلع عليها.

ولو صحّت القصة، فغايتها أنّ اجتهاد عمر وافق الأحناف، وقد حقّقنا في الأصول أنّ سنّة الصحابي ليست حجة ولو كان من الخلفاء، ما لم تصل حدّ جريان سيرة متشرّعية أو تسالم عام بينهم^(١)، فلا حجّية في هذا الذي صدر من الخليفة عمر بن الخطاب.

بل قد نترقى ونرى أنّه لو تمّ كلّ ما تقدم لما دلّت الرواية على موافقة عمر بن الخطاب على تحريم خصوص السكر؛ إذ أقصاها تخصيصه الحدّ على السكر في غير الخمر، وهذا غير تخصيصه التحريم بذلك، كما أسلفنا في الحديث عن مسألة الحدّ آنفاً، فقد يرى مطلق الشرب حراماً، لكنّه لا حدّ في غير الخمر عنده إلا بالسكر، وهذا بنفسه لا يكشف عن ترخيصه في الشرب.

وأما كون القربة معه وفيها نبيذٌ فلا يدلّ على تحليله النبيذ المسكر أو شربه منه، إذ لعلّه النبيذ الحلال وإنّما عرض الاشتداد عليه بفعل الصوم وخضخضة البعير كما ألمحت الرواية نفسها لذلك، رغم أنّ هذا الحمل فيه بعضُ البعد، فلاحظ جيّداً.

ك. نصوص علاقة معاوية بن أبي سفيان مع الشراب

ومن المعطيات هنا ما حول علاقة الصحابيّ معاوية بن أبي سفيان مع الشراب، وهو متعدّد، أوردته الإمام أحمد بن حنبل وابن عساكر وغيرهما..

ومن ذلك ما رواه عبد الله بن بريدة، قال: دخلت أنا وأبي على معاوية، فأجلسنا على الفراش، ثم أتينا بالطعام، فأكلنا، ثم أتينا بالشراب فشرّب معاوية، ثم ناول أبي، ثم قال: ما شربته منذ حرّمه رسول الله ﷺ. ثمّ قال معاوية: كنت أجمل شباب قريش وأجوده ثغراً، وما شيء كنت أجده له لذةً كما كنت أجده وأنا شاب غير اللبن أو إنسان حسن الحديث^(٢).

(١) انظر: حبّ الله، حجّية السنّة في الفكر الإسلامي: ٣٤٩-٣٦٨.

(٢) مسند أحمد ٥: ٣٤٧؛ وانظر: الكوفي، المصنّف ٧: ٢٥٢؛ والإكمال في أسماء الرجال: ٢٧؛ وتاريخ مدينة

فالرواية في مصدرها الأصل وأغلب سائر المصادر وردت بهذه الطريقة، وإن وردت بنفس السند عند الكوفي في المصنّف مع حذف مسألة التحريم النبويّ وعدم الإشارة لما يوحى بوجود مشكلة في الشراب، والرواية تدلّ على شرب معاوية للمسكر، وليس للخمر بالمعنى الأخص؛ لأنّ بريدة ينسب التحريم لرسول الله ﷺ، والخمر يُنسب تحريمها إلى الله تعالى.

ولكنّ الاستدلال بهذه القصة وأمثالها غير صحيح؛ ففضلاً عن محاولة بعضهم تضعيف سند الرواية بأنّ زيد بن الحبيب يخطأ كثيراً، وأنّ حسين بن واقد في حديثه ما يُنكر، وأنّ ابن بريدة قد وقع خلاف في سماعه من أبيه أو لا.. بصرف النظر عن محاولات تضعيف هذه القصة وأمثالها، أو محاولات إدانة معاوية بمثل هذه القصة، فإنّ غاية ما في الأمر أنّ معاوية كان من الفريق الذي لم ير التحريم، وقوله وسنته ليسا بحجّة، كيف وقد صرّح بريدة هنا بتحريم رسول الله ﷺ لهذا الشراب، ولم ينف معاوية ذلك، وإنّما ذكر كلاماً آخر، مما يكشف عن رضاه بما نقله بريدة في التحريم، فكيف نستدلّ بهذه الرواية من فعل معاوية وفي الرواية نفسها بيان تحريم المسكر عن النبيّ نفسه؟!

ولا نريد أن نطيل فيما نُقل عن معاوية في قضية الشراب، واتخاذ مواقف مختلفة إزاء هذا الموضوع بين المذاهب، لأنّ الجامع واحد، ومن ثمّ فكلّ هذه القصص لا تمثل احتجاجاً شرعياً لإثبات حكم شرعي؛ لأنّها إمّا ترجع لمعصية صدرت منه أو لاجتهاد خاطئ مخالف لظاهر وصریح الكثير من النصوص الدينيّة المتقدّمة سابقاً.

ل. نصوص تحديد منشأ الخمر

ومن المعطيات كذلك ما ورد بلسان تحديد منشأ الخمر وأنّه من العنب والتمر خاصّة على أبعـد تقدير، وذلك مثل خبر أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «الخمر من هاتين الشجرتين: الكرمة والنخلة»، وفي صيغةٍ أخرى: «النخلة والعنب»، وفي صيغةٍ ثالثة: «الكرم والنخل»^(١).

دمشق ٢٧: ١٢٧؛ وسير أعلام النبلاء ٥: ٥٢.

(١) انظر: صحيح مسلم ٦: ٨٩؛ وسنن ابن ماجة ٢: ١٢١؛ وسنن أبي داود ٢: ١٨٤؛ وسنن الترمذي ٣:

وهذا يعني أنّ المحرّم ليس سوى ما أخذ من هاتين، وأمّا سائر المسكرات المتخذة من غير العنب والتمر فهي حلال، نعم علم حرمة نفس السُّكر من الشرع.

وهذا اللسان يختلف عما تقدّم في نتائجه، فإنه يعمّم الخمر لما كان من التمر، وعلى أية حال فغاية ما يفيد أنّ الخمر منحصرة بهاتين، لكن هل حصر الخمر في هذا الحديث أو غيره بهاتين أو بالعنب خاصّة معناه الإشارة إلى حلية سائر المسكرات؟

إنّ غاية ما يفيد هو تحريم مسكر العنب والتمر تحريماً قرآنيّاً، إنّما الكلام ليس في أنّ الأنبذة خمرٌ، ولا في التحريم القرآني لها، بل في كونها مسكراً محرّماً بالشرب بالسنة الشريفة بعد الفراغ عن حرمة السُّكر منها، وهذا ما لا تُثبتته هذه الرواية هنا ولا تنفيه أبداً، فما ذُكر في هذا اللسان أجنبيٌّ تماماً عن موضوع بحثنا.

م. نصوص كسر النبيذ المشتدّ

ومن المعطيات ما ورد في كسر النبيذ المشتدّ بالماء.

وسوف يأتي البحث عن هذه القضية في نفسها، لكن ما يهّمنا هنا هو أنّ هذه النصوص لا تبيح شرب النبيذ المسكر، إنّما تأمر بإخراجه عن الإسكار والشدة، فكسر النبيذ بالماء معناه تخفيف حدّة الشدة في النبيذ بحيث يذهب عنه الإسكار ويخرج عن عنوان المسكر واقعاً، فلا تدلّ هذه المرويّات على الترخيص في شرب النبيذ المسكر، حتى يُستند إليها من قبل من أحلّ المسكر دون إسكار، بل لعلّها على التحريم أدلّ.

نعم، ترتبط هذه المسألة المختلف فيها بأنّ صيرورة النبيذ مسكراً هل يوجب حرمة تناوله مطلقاً أو لا؟ وسيأتي هذا البحث.

نصوص تحليل النبيذ المسكر (المجموعة الرابعة)، خلاصات واستنتاجات

هذه هي أهمّ المجموعات الحديثية (في هذه المجموعة الرابعة)، والتي استند إليها أو قد يُستند إليها في تحليل شرب المسكر غير الخمري، شرط عدم حصول السُّكر الفعلي.

وقد رأينا بعد هذه الجولة في نصوص الترخيص، النتائج الآتية:

أولاً: إن الأغلبية الساحقة من هذه الروايات قد وردت في مصادر أهل السنة، والقليل جداً منها جاء في كتب الشيعة الإمامية، باستثناء أصل الترخيص في النيذ بعد توضيحه بأن المراد منه غير المسكر.

ثانياً: إن غير واحد من هذه النصوص والألسنة غير دالّ أساساً على تحليل المسكر غير الخمري، وهذا ما استتجناه من البيانات الآتية:

١- ما جاء في عدم ثبوت الحدّ بشرب المسكر دون سُكر.

٢- ما جاء بلسان أنّ أصل النيذ حلال.

٣- ما جاء بلسان تحليل السكر من كلّ شراب.

٤- ما جاء بلسان: اشربوا ما طاب لكم.

٥- ما جاء بلسان: كلّ شراب أسكر فهو حرام.

٦- ما جاء بلسان شرب النبيّ والصحابة وأهل البيت للنيذ دون بيان أنّه المسكر.

٧- ما جاء بلسان تحديد الخمر بأتمّها من العنب والتمر.

٨- ما جاء بلسان كسر النيذ بالماء.

٩- ما جاء بلسان جلد عمر على السكر دون الشرب (على احتمال).

فهذه المجموعات الثماني أو التسع من أصل ثلاث عشرة مجموعة، كلّها لا تفيد تحليل المسكر أساساً، حتى لو تمت سنداً ولم يرد عليها أيّ إشكال آخر. وهذا ما يُضعف جداً من الشواهد التي راكمها أو قد يراكمها المجوّزون هنا.

ثالثاً: إنّ جملةً من المعطيات التي قدّمت هنا، ولعلّ ذلك - كما ألمحنا - يجري في أغلبها..

خضع لمناقشات سنديّة عند السنة والشيعة.

كما أنّ أكثر الروايات الدالّة هنا منقولٌ عن كتب حديثية من الدرجة الثانية والثالثة، وندر وجود ما يدلّ - إن لم نقل بأنّه انعدم - في الكتب الأربعة عند الإمامية والصحيحين عند أهل السنة.

يُضاف إلى ذلك، ما لاحظناه من أنّ غير رواية من الروايات قد وردت عن نفس الصحابي

بيان آخر في سند آخر كالسكر والمسكر، وهذا ما يوقع الرّيب والشكّ في الصيغة المنقولة، ويمكن ملاحظة محاولة كلّ من النسائي والبيهقي في هذا المجال، حيث قاما بذكر بعض النصوص المبيحة ثم ذكرا طرقاً لنصوص أخرى مختلفة أو يذهب فيها الصحابي إلى قول آخر هو التحريم، فليراجع^(١).

رابعاً: إنّ جملة من الروايات منقولة موقوفة على الصحابة مثل ابن عباس وعمر بن الخطاب ومعاوية بن أبي سفيان وغيرهم، وإذا غضضنا الطرف عن دلالتها، وغضضنا الطرف عن وجود نقولات أخرى عن بعض هؤلاء وتفيد التحريم، فإن غاية ما في الأمر أنّ بعض الصحابة كان يرى حلية المسكر بلا سُكر، مع مخالفة ذلك للروايات المتواترة عن النبي ﷺ ولجمهور المسلمين، ولعدد آخر من الصحابة، ومن ثمّ فغاية ما يفيد - على أحسن التقادير - اجتهاد هؤلاء في الحلية وهو اجتهاد خاطئ، أو لا أقلّ ليس بملزم لنا بعد عدم ثبوت حجية سنة الصحابي.

خامساً: إنّ المتبقي من هذه النصوص الدالة بعد هذه الملاحظات منعدمٌ أو قليل لا يقدر على مواجهة كلّ هذا الكمّ الهائل من الأحاديث المحرّمة لكلّ مسكر، وأنّ كلّ ما كان كثيره مسكراً فقليله حرام، فتلك أكثر عدداً وأصحّ سنداً وأقوى مصدراً وأجلى دلالةً، مع تعددها من حيث المصدر والمذهب وفرق المسلمين، معتضداً ذلك كلّ بالشهرة العظيمة بين فقهاء الإسلام إلى يومنا هذا، فرمي هذا كلّه لأجل مثل هذه الشواهد القليلة في غاية الصعوبة.

فالصحيح الحكم بحرمة كلّ مسكر، وكذلك حرمة كلّ نبيذ مسكر، سواء حصل السُّكر من شربه أم لا، وفاقاً لجمهور فقهاء الإسلام، سواء سمّي خمرًا أم لا، وسواء التزم الفقيه بكون تحريم كلّ مسكر قد ثبت بالقرآن أم بالسنة فقط.

توضيحات وتنبهات وأحكام ملحقّة

بها تقدّم، نخرج ببعض التوضيحات والإضافات اللاحقة، ونذكرها على الشكل الآتي:

(١) انظر: سنن النسائي ٨: ٣١٩-٣٢٦؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٩٧-٢٩٨.

التنبيه الأول: مفهوم النبيذ بين الأمس واليوم

يخلط بعض الناس بين مسألة النبيذ في التراث الفقهي الإسلامي وعنوان النبيذ المستخدم على أشربة مسكرة في عصرنا الحاضر، فيظنون أنّ شرب النبيذ اليوم حلال عند بعض الأحناف شرط عدم حصول السكر.

وهذا غير صحيح؛ لأنّ النبيذ في التراث الإسلامي هو وضع بعض الفواكه أو الثمار أو الأعشاب في الماء بهدف تحليته بسبب كون مياه الصحاري ثقيلة أو فيها ملوحة أو طعم مرّ، فيراد التحلية أو غيرها، ثم بعد مرور وقت على هذا النبد ويفعل طبيعة الحرارة أو تحريك الماء المنبوذ فيه تحصل حالة اشتداد وإزباد، فيصبح مسكراً.

أمّا النبيذ (النبيت) الذي هو متداول اليوم أو ما يسمّى بالنبيذ اليوم، فهو في الأعم الأغلب مشروبٌ كحولي يتم إنتاجه من خلال شراب العنب المخمّر؛ ولهذا يعدّ نبيذ العنب واحداً من أقدم أنواع الخمور في العالم؛ إذ وجدت أوّان فخارية له تعود إلى العصر الحجريّ عام (٥٤٠٠ - ٥٠٠٠ ق. م)، ووجد في المقابر الفرعونية أيضاً، ومن هنا يعزى تاريخه إلى حوالي ٨٠٠٠ سنة. ويقول الباحثون بأنّ أقدم المناطق له كانت جورجياً وإيران وأرمينيا، ثم ظهر في اليونان وبلغاريا وروما.

كما تعدّ فرنسا وإيطاليا اليوم من بلدان النبيذ الفاخر؛ نظراً لمزارع العنب فيها، كما تعدّ الولايات المتحدة الأميركية من أكبر مصدري النبيذ في العالم، لاسيما كاليفورنيا؛ نظراً لمناخها الملائم لنموّ العنب. كما أنّ العراق وسوريا ولبنان والمغرب وتونس ومصر والأردن من أبرز الدول العربية المنتجة في هذا المجال. ويصنّف النبيذ اليوم من نوع الكحول المخمّرة.

وبناءً عليه، فما تعارف قديماً بين العرب والمسلمين من النبيذ يختلف تماماً عن النبيذ اليوم، فنبيذ اليوم هو الخمر بعينها غالباً، بينما نبيذ العرب الوارد في التراث الفقهي والحديثي والتاريخي الإسلامي هو الطرح الموجب لتحلية الماء، فإذا طال صار مسكراً بدرجةٍ معينة أخفّ عادةً من درجة إسكار خمر العنب.

وعليه، فالنبيذ المعروف اليوم هو في أغلب أنواعه - سواء كان أبيض أم أحمر... - هو عين الخمر التي حرّمها القرآن الكريم، واتفق المسلمون - بمن فيهم الأحناف - على حرّمته، فينبغي

التنبّه لهذا الموضوع جيّداً.

التنبيه الثاني: تفسير مجوزي النبيذ لحديث «كل مسكر حرام»، قراءة نقدية

ثمة محاولة قدمها بعض مجوزي شرب المسكر دون حصول السكر، في إطار فهم النصّ النبويّ المشهور: «كلّ مسكر حرام»؛ وهي محاولة تحافظ على صدور الحديث، حيث يصعب إنكار صدوره، وفي الوقت عينه تجعل معناه منسجماً مع فتوى الترخيص.

وحاصل هذه المحاولة هو أنّ كلمة «مسكر» هنا، وصفٌ لحقّ المشروب، وهذا الوصف لا يمكن أن يتصف به مشروبٌ ما قبل أن يُحدث الإسكار، فالنبيذ قبل أن يسكر الإنسان بسبب شربه لا يكون مُسكرًا؛ لأنّه لم يحقّق الإسكار أبداً فالمسكريّة فعلاً منوطة بالإسكار فعلاً، والإسكار كذلك منوطٌ بالسكر فعلاً، فما لم يحصل السكر الفعلي لا يقال: إنّ هذا الشراب قد أسكر فهو مُسكر. تماماً كقولنا: فلانٌ قاتل أو متعدّد، فإنّه ما لم يحصل القتل ويموت الطرف الآخر لا يصحّ إطلاق هذا الوصف عليه بمجرد أن فيه قابليّة القتل أو إمكان القتل منه ذاتاً أو وقوعاً.

وهذا يعني أنّ المراد من «كلّ مسكر حرام»؛ كلّ شراب شربته فأسكرك، فهو مُسكر، فهو حرام؛ فقيد فعليّة حصول السكر للشارب مأخوذة في تعريف المسكر، وبهذا يكون هذا الحديث من أحاديث مذهب المجوزين من جهة ومن الأحاديث التي خسرها المحرّمون من جهة ثانية.

إلا أنّ هذه المحاولة غير واضحة، ويمكن أن تناقش:

أولاً: إنّ هذا الوصف يفهم منه أهل العرف واللغة معنى يتصف به الشراب في ذاته من حيث إمكاناته وطبيعته، ولهذا عندما يذهب شخصٌ إلى محلّ لبيع الخمر والمسكرات ويطلب منه أن يأتيه بمسكر، فإنّه يأتيه بهذا الشراب الذي لم يشرب منه أحدٌ بعد؛ ولهذا يقولون: هذا الشراب مسكر، ويريدون بذلك أنّه لو شربت منه سكرت.

ومثل هذا في اللغة كثير، فأنت تقول: هذا الطعام مسمّم أو سامّ، وذلك قبل أن تتناول منه شيئاً، ولكنك لو تناولته أو الكثير منه حصل لك تسمّم؛ أو هذا الشراب مضرّ، وذلك قبل أن يلحق بسببه الضرر أيّ شخص كان، وهكذا توصيفك المشروبات والمطعمات بأنّها لذيذة أو

مُرّة أو مألحة قبل أن تتذوّقها، وإثماً نتيجة وضعك الملح الزائد فيها.. فلا يرتاب العرف اللغوي في إطلاق هذه الأوصاف بلا حاجة إلى حصول السكر الفعلي في الشخص نفسه.

ثانياً: لو سلّمنا لكن لو شرب من نوع هذا الشراب شخصٌ فسكر، ألا يقال بأنّ هذا الشراب أو نوعه مُسكر فعلاً؟! ومن ثمّ يلزم الحكم بحرمة مطلقاً حتى على غير شاربه الأوّل، فلماذا لم نطبّق الوصف بهذه الطريقة، وحصرناه بأن يشرب منه الشخص فيسكر فيصدق في حقّه هو أنّ الشراب مسكر، والغريب أنّه بعد أن سكر لماذا يحرم عليه شرب الباقي؟ فالمفروض أنّ فاعل السكر هو الشراب الذي استهلك لا الباقي، فيلزم جواز الشرب للباقي بعد عدم صدق عنوان كون الباقي مسكراً لو أردنا تطبيق هذه الذهنيّة في فهم الكلام!

ثالثاً: لو شرب منه فسكر، ثم ارتفع سكره، فهل له أن يشرب منه ثانيةً أو لا؟ ينبغي على التعامل الحرفي لهذا الفهم لكلمة «مسكر» أن يقال بالجواز؛ لأنّ المفروض أنّ الباقي لم يصدق عليه المسكريّة بعد، وهذا من النتائج الغريبة التي ستنجم، مع أنّ العرف وأهل اللغة لا يتردّدون أبداً في إطلاق عنوان المسكر هنا.

وعليه، فالواضح الجليّ من كلمة «مسكر» هو الشراب أو المادّة التي يكون في تناولها الإسكار، ولو تناول كثيراً، ولهذا تُسمّى كلّ هذه الكحوليات مسكرات مطلقاً. فالصحيح ما ذهب إليه جمهور المسلمين من فهم هذه الجملة.

وما يؤيّد ذلك هو حديث: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»؛ فإنّ تحريم القليل رغم أنّه لا يحقّق السكر الفعلي كاشف عن صدق عنوان المسكر عليه، فيحرم.

التنبية الثالث: مقصود الأحناف من «النبيد الحلال»، محاولة صلح غير موفّقة

ثمّة وجهة نظر يطرحها بعض الباحثين المعاصرين^(١)، في محاولة لتفسير نظريّة الأحناف في موضوع النبيد، وهي وجهة نظر تسعى لفصّ الاشتباك، وتكريس الإجماع الإسلامي على تحريم المسكر مطلقاً.

ترى وجهة النظر هذه أنّ النبيد الذي نُسب تحليله إلى الكوفيّين والأحناف هو النبيد غير

(١) من أمثال الشيخ فريد الأنصاري المعاصر (٢٠٠٩م)، أحد علماء المغرب، في بعض صوتياته المنشورة.

المتخمر، والذي لم يصل إلى حد الإسكار الحقيقي، بل هو نوع من العصير حلو المذاق طيب الطعم، إذن فلماذا حصل الالتباس؟

يجيب هؤلاء بأن القضية أتت من كون هذا النبيذ مطرباً لا مُسكرًا، فهو يُحدث حالة الاستئناس الشديد والإدمان عليه والانشراح لشربه، وهذا غير كونه مسكرًا، فهذا يشبه الجدل الذي وقع في بلاد المغرب الإسلامي قبل قرنين تقريباً حول جواز شرب الشاي والقهوة، إذ كان الإطراب في هاتين المادتين أحد عناصر التحريم عند من حرّمها.

ولتقريب الفكرة أكثر، نحن نلاحظ أن عُشاق القهوة عندما يشربونها صباحاً يطربون ويستأنسون، وقد يستخدمون في حقها عبارات توحى باعتدال المزاج وقمة الاستئناس، ومثلهم شراب الشاي وبعض المشروبات الغازية أو العصائر اليوم أيضاً.

وهذا يعني أن هناك حالة وسطى بين: النبيذ الحلو، والنبيذ المسكر، وهو النبيذ المطرب، وقد اتفقوا على حرمة المسكر وحليّة الحلو، وكان مركز خلاف الأحناف وخصومهم في النبيذ المطرب، وبهذا يرتفع الخلاف الإسلامي في حرمة كل مسكر، ويغدو الخلاف في القضية لفظياً تقريباً.

إلا أننا نلاحظ على هذه الرؤية التصالحية:

أولاً: لم نعر على هذا التمييز في كلمات الفقهاء المتقدمين حتى نلتزم به، بل وجدنا تعبير الشدة المطربة يُطلق في كلماتهم في مقام توصيف الخمر نفسها، والمسكر^(١).

ثانياً: إن طبيعة الأدلة التي استند إليها الأحناف ووقعت موقع الجدل ليس فيها إشارة إلى حالة الطرب المغايرة لحال السكر، فكيف تمّ فهم ذلك من هذه الأدلة؟! ولو كان هذا هو المراد لذكر المجوزون دليل عدم السكر في هذه الأشياء وعدم اتصافها بالمسكر وعدم شمول الأدلة لها أساساً، ولركّزوا على تحديد مفهوم السكر وأنه هل يشمل الطرب أو لا؟ ولما احتجّ المانعون بنصوص النهي عن كل مسكر، وأن ما أسكر كثيره فقليله حرام وغير ذلك.

وعلى تقدير أن يكون هذا هو مراد الأحناف فإنه لا دليل على حرمة شرب الأنبذة المطربة ما

(١) انظر: الثمر الداني: ٥٩٨؛ والمغني ١٠: ٣٤٠؛ وبداية المجتهد ١: ٣٨٢؛ وفقه السنة ٢: ٣٨٢.

لم تصل حدَّ الإسكار شرط عدم استلزامها الضرر، حيث لا دليل على التحريم في مثل هذا، لا في الأنبذة ولا في الشاي ولا في القهوة ولا في غير ذلك، ما لم يقل أحد بأنَّ الطرب هو أوّل مراتب السكر.

التنبیه الرابع: كسر النبيذ والمسکر (دخول الكحول في التصنيع الغذائي والدوائي المعاصر)

بعد الفراغ عن حرمة المسكر غير الخمري، طُرح في الفقه الإسلامي التساؤل الآتي: لو اختلط المسكر بالطعام أو الشراب فهل تظلّ الحرمة قائمةً أو لا؟ لو سقطت قطرات في ماء كثير أو قليل فهل يُصبح شرب هذا الماء حراماً أو يصبح شرب المسكر الذي اندمج في هذا الماء حلالاً؟

يجب أن نشير في البداية إلى أنّ هذا الموضوع متعلّق بالمسكر غير الخمريّ، فلو كانت القضية مع الخمر كان الحكم هو الحرمة من حيث المبدأ.

كما يجب أن نشير إلى أنّ هذا الحكم ننظر إليه هنا من غير زاوية الطهارة والنجاسة، وزاوية تناول المتنجّس حرمةً وحليّة؛ لأننا فرضنا سابقاً عدم ثبوت حكم شرعي اسمه حرمة تناول المتنجّس، على أنّ حالات المسألة التي نبحت عنها لا تختصّ بحال التنجيس، بل تشمل بعض حالات عدمه، كما لو سقط نبيذ مسكر في ماءٍ بلغ حدّ الكر دون أن يتغيّر هذا الماء في طعمه ولا في لونه ولا في رائحته.

والبحث في هذه القضية مهمّ للغاية، لاسيما في مثل عصرنا حيث يتمّ إدخال الكحول في الكثير من الأغذية والأدوية والمصنّعات لأغراض طبيّة أو لها علاقة بنكهات الأطعمة أو غير ذلك، فلو كانت النتيجة هي الحليّة أمكن الترخيص في هذا كلّه، وإلا التزم بالحرمة.

والبحث في هذا الموضوع سيترك أثره في بعض الحالات في الخمر نفسها أيضاً وسيأتي.

ولكي ندرس الموضوع، فنحن نلاحظ وجود مرجعيّين هنا:

المرجعيّة الأولى: هي المرجعيّة العامّة، وتنظر فيما تقتضيه النصوص والقواعد العامة في باب المسكرات.

المرجعية الثانية: وهي المرجعية الخاصة، وتنظر في الروايات الخاصة بهذا الموضوع، وهي المعروفة بروايات كسر النبيذ بالماء.

الموقف في ضوء المرجعية العامة

١- أما على مستوى المرجعية العامة في باب المسكر غير الخمري، فهنا:

أ- تارةً نبي على ما بنى عليه بعض الأحناف، من تجويز كل مسكر غير خمري ما لم يحصل السكر الفعلي، وفي هذه الحال لا شك في الحكم بالجواز هنا؛ لأنّ المفروض أنه بعد كسر المسكر بغيره واختلاطه به لم يعد مسكراً، إما لقلته الكحولية من حيث الكم أو لتلاشيه فيه وذوبانه بما خلط به، كما لو وضع كأس نبيذ بألف كرت. فالعبرة بزوال السكر من الشرب منه، والمفروض أنّ الشرب منه لم يعد محققاً للسكر، وحيث لا سكر فلا حرمة. وهذا واضح.

ب- وأخرى نبي على مذهب جمهور فقهاء الإسلام من حرمة المسكر لا خصوص السكر، كما هو الصحيح، وهنا تظهر رؤيتان:

الرؤية الأولى: إنّ شرب هذا الماء أو الدواء أو الطعام المختلط بالمسكر، هو شرب للمسكر وغيره، فأنت الآن تشرب المسكر الموجود داخل المجموع، وتشرب غيره، ومع صدق شرب المسكر لا بد أن يلتزم بالحرمة على القاعدة، ولعلّ هذا ما فهمه المشهور.

الرؤية الثانية: إنّ شرب هذا الماء أو الدواء أو الطعام الذي صبّ فيه المسكر ليس حراماً؛ لأنّ العبرة بالنظر العرفي في نهاية المطاف لا بالنظر الدقي، وهنا نحن نرجع إلى المأكول والمشروب المركّب من عناصر متعدّدة، فإذا كان هذا المركّب مسكراً بمعنى أنّ فيه قابلية الإسكار لو شرب كثيره، فلا بدّ من الحكم بحرّمته؛ لانطباق القاعدة عليه. أمّا لو كان كثيره غير مسكر فإنّ القاعدة لا تنطبق عليه، والمسكر الذي أُلقي فيه أو الكحول التي وضعت فيه وإن كانت في نفسها مسكرة؛ لكنّها بعد وضعها في الطعام أو الشراب أو الماء خرجت عن قدرة الإسكار، فصدق عنوان المسكر عليها إنّما كان بملاحظة ما كان، لا بملاحظة واقعها الحالي في ظرفها الحاضر الجديد، وهذا أمرٌ واضح في نظر العرف، فالموضوع قد تغيّر.

نعم، لو بنينا على حرمة النبيذ بنفسه لا بعنوان المسكرية لربما صحّ التحريم، إذ يقال: إنّ هذا

الطعام أو الشراب قد وُضع فيه نبيذٌ سرى في أجزائه، وهو نبيذٌ محرّم ما لم يتلاشَ كلياً، أمّا والحال لحوق الحكم لعنوان المسكر فإنّ هذا العنوان قد انعدم بمجرد الخلط والتركيب وفقد ذاته، وصار صفةً سابقةً للشيء فهذا مثل الخمر المنقلبة خلاً، حيث فقدت صفة الخمرية لتكتسب صفةً نوعيّةً جديدةً، وهذا ما حصل هنا حيث فقدَ النبيذُ صفة المسكرية ولو كان كثيراً، ليكتسب صفة المنكّه للطعام أو المحافظ عليه أو غير ذلك.

ونهاج هذا في الفقه كثيرة، حتى لا يستغرب القارئ الكريم، فسقوط قطرة بول في كَرّ دون تغيير تسمح بشرب هذا الماء الكري رغم أنّ فيه قطرة بول منسابة في الماء، وكذا سقوط قطرة دم. والكحول أو المسكرات الموضوعّة في الأغذية والأدوية والساكر وغير ذلك ليست إلا مثل ذلك، فصدق عنوان شرب المسكر عليها غير واضح.

بل قد تحدّث في بعض الحالات استحالةً حقيقيّةً في المواد المسكرة المضافة، وهنا أيضاً ينبغي الحكم بالحليّة.

وخلاصة الدعوى أنّ نصوص تحريم المسكر منصرفة تماماً عن هذه الحالات التي تُلغى إمكانية حصول السكر بسبب تعدّد العناصر التي يتركّب منها المطعوم أو المشروب، فما حرّمته النصوص هو أن يتناول الإنسان شيئاً يكون في كثرة تناوله له حصول السكر، وإلا فلا يكاد يخلو شيء يتناوله الناس إلا وفيه نسبةٌ كحولية ضئيلة جداً، كما في حال الثمار التي نضجت وازدادت فيها نسبة السكر، فصارت طريّة جداً تشرف على التلف، وكذا في العجين والمخبوزات المخمّرة واللبن الرائب والزبادي .. ولو كان هذا حراماً بملاحظة أنّ فيه نسبة الواحد من الألف من الكحول، وأنّ النظر هو للكحول نفسها لا للمطعوم برّمته أو للمشروب، للزم من ذلك ضيقٌ عظيم.

تكييف موقف فقهي للسيد السيستاني - وغيره. أثار لفظاً!

وقد جاء في كتاب «فقه المغتربين» للسيد علي الحسيني السيستاني، ما أحدث بلبلة، ثم استفتني بالنص الآتي:

«١٦٩٣ - السؤال: ورد في كتاب فقه المغتربين الصفحة ٨٢: «يجوز تناولها - أي المأكولات -

أو شربها أيضاً إذا كانت نسبة الكحول ضئيلة كـ ٢٠٪، وقد كثر اللغظ والحديث عن مدى صحّة هذه الفتوى، وكذا كلام المغرضين هنا على ضوء الحديث المشهور: ما أسكر كثيره فقليله حرام. نرجو الإيضاح؟

الجواب: المفروض أنّه من جهة قلّته واختلاطه بغيره أصبح معدوماً عرفاً، فلم يبقَ منه شيء يعدّ حراماً، نعم لو كان يتناول نفس تلك الكحول ولو قطرة واحدة كان حراماً^(١).

كما أصدرت اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء في المملكة العربيّة السعوديّة فتوى تحرمّ الكحول التي في العطور على تقدير كون شرب العطور نفسها مُسكرًا ولو كثيره^(٢).
والمسموع من (وعن) الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ ابن عثيمين الترخيص لو كانت الكحول بنسبة ضئيلة جداً.

إنّ ذهنية الفتوى الأولى والثانية تنطلق من هذا الفهم العربي المدعى لدينا هنا، فلا تؤخذ الكحول في نفسها بعد اندماجها بالطعام أو الشراب أو الدواء، بل يؤخذ المشروب نفسه ملاحظين حالته الإسكاريّة أو إفادته للنشوة التي تمثل بداية السكر أو السكر الخفيف، فهذا النظر العربي القائل بانعدام الكحول عرفاً هو المرجع لنا هنا، تماماً كما لو أخذت سمّاً أخذ حرمة من صفة إضراره لا من صفة ذاته، ووضعت مقداراً قليلاً جداً منه في طعام أو صنعتته بطريقة أدخلته في مشروب، لكن بحيث لم يعد مضرّاً، فالحكم هنا ليس بالنظر إلى تلك الجزئيات المضافة، بل بالنظر إلى صفة الإضرار.

والأمر هنا يشبه هذا ولو لم يطابقه تماماً، فصفة الإسكار تلاشت بوضعك الكحول في الأدوية أو المصنّعات العطوريّة أو الغذائيّة تلاشياً فعلياً، وإن كانت لو استخرجت مرّة أخرى ونظر لها لوحدها لكانت حراماً، كما الملح السيستاني إلى ذلك.

وقد نُقل عن المجمع الفقهيّ في أميركا القول بأنّه لو ظلّ الإسكار أو تركت الكحول أثراً في الطعم أو الرائحة أو اللون حرم وإلا فلا، مفتياً بحرمة هذا التركيب نفسه ووضعه في غذاء المسلمين.

(١) استفتاءات السيّد السيستاني: ٤٢٩.

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء ١٣: ٥٤ - ٥٥، الفتوى رقم: ٦٩٠٧.

وهذه الفتوى بهذه الطريقة فيها غرابة، فإن إطلاق حرمة التصنيع مع التفصيل في حكم تناول غير منسجم مع بعضه، كما هو واضح، إلا إذا كان التصنيع متلازماً دائماً مع إحدى صفتي الإسكار وتغيّر الطعم أو الرائحة أو اللون.

وخلاصة القول: إنّ الكحول والمسكرات التي تكون في هذه المشروبات والأدوية والمطعمات هي في الغالب مستهلكة ومنعدمة عرفاً وسلوبة الصفة حقيقةً بعد طرؤ التركيب الجديد عليها، فالعبرة بالمطعم نفسه وهل هو مسكر أو لا.

ولعل ما ينبّه هنا أيضاً هو تشكيك بعض الفقهاء في جريان الحدّ على من أدخل المسكر إلى جوفه ولو بغير طريق الشرب، فقد شكّك السيد الخوئي في جريان الحدّ هنا لو مزج المسكر بل الخمر بغيرهما واستهلك ثم شرب المركّب منهما، وإن اعترف بالحرمة^(١)، كما شكّك في ذلك أيضاً السيد الخوانساري، نافياً رفع الخصوصيّة عن الشرب لصالح مطلق الإدخال إلى الجوف، فإنّه لو حقن بالمسكر ما صحّ إجراء الحدّ عليه^(٢).

وما شكّك فيه الخوئي جزم به الشيخ الفيّاض^(٣). وهكذا شكّك السيد الكلبيكاني في الحدّ لو صار المسكر معدوماً عرفاً، مشكّكاً في تحقّق الإجماع في المسألة؛ لكنّه احتاط في نهاية المطاف؛ للنصوص الخاصّة الآتية^(٤).

والمتحصل أن مقتضى القاعدة جواز تناول الطعام أو الدواء أو الشراب الذي وضع فيه المسكر أو الكحول (غير الخمر عينها) ولم يعد مسكراً بشرط التلاشي في سائر الأجزاء بحيث لا تعود تظهر لوحدها كما لو كانت تظهر بعينها على أعلى الماء مثلاً، وفي هذه الحالات يحكم بالحلية، ولا أقلّ من الشكّ في شمول الإطلاقات والعمومات لمثل هذه الحالات، فالمرجع الحلّ أو البراءة.

(١) الخوئي، تكملة منهاج الصالحين ٢: ٤٤؛ وله أيضاً: القضاء والشهادات ٢: ٣٢٥ - ٣٢٦، بتقرير الجواهري؛ ومباني تكملة المنهاج ١: ٢٧٠ - ٢٧١؛ والوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ٣: ٤٩٠.

(٢) جامع المدارك ٧: ١٢٥ - ١٢٦.

(٣) الفيّاض؛ منهاج الصالحين ٣: ٢٩٨.

(٤) الكلبيكاني، الدرّ المنضود في أحكام الحدود ٢: ٣١٥ - ٣١٩.

ولكنّ المنسوب إلى المشهور، أو لعلّه مقتضى تعاطيهم مع الموضوع هو الحرمة، وقد ذكروا في باب الحدود أنّ تناول المسكر ولو بغير الشرب كالاصطباغ أو ممتزجاً بالأدوية والأغذية في حكم الشرب من حيث ثبوت الحدّ حتى لو خرج عرفاً عن حقيقته بالتركيب، بل قيل بأنّه نقل الإجماع عليه، وقد أقرّوا بأنّ النصوص مختصة بالشرب^(١).

ولكن ينبغي التمييز هنا:

١ - بين بحثنا ومسألة عنوانيّة الشرب، فنحن نوافق المشهور على أنّ العنوان المحرّم أو الموجب للحدّ ليس الشرب، بل مطلق تناول المسكر، وكذلك مطلق السكر. غير أنّ هذا لا ربط له بمسألتنا؛ لأنّ كلامنا ليس في طريقة إدخال المسكر إلى الجوف، بل نحن نتكلّم عن الشرب، إنّما الكلام في المشروب نفسه بعد أن سلب عنه وصف المسكريّة، فهنا حتى لو تمّ تناوله بالشرب ففي تحقّق الحرمة إشكال.

٢ - إنّ كلامنا لا يختصّ بحال الاستهلاك والتلاشي التامّ والانعدام الحقيقي أو الاستحالة، وإن كانت هذه الحال مشمولة لكلامنا ومن أبرز مصاديقه، إنّما الكلام في جوهره في أنّ هذا المشروب بعد التركيب الجديد قد سلب عنه وصف الإسكار باللحاظ العرفي للمجموع، مع قيد عدم تميّزه لوحده عرفاً بعد التركيب.

فما نحكم بحليّته على القاعدة هو المسكر غير الخمري الذي أضيف أو ركّب أو امتزج بغيره بما:

أ - سلب عن المجموع صفة المسكريّة ولو أخذ من هذا المجموع الكثير.

ب - سلب عن المسكر صفة التميّز العرفي، بحيث - وهذا هو المهمّ - لم يعد يصدق أنّه يتناول المسكر باللحاظ العرفي. أمّا لو بقي متميّزاً كما لو طفى على سطح الماء أو ظهر في الأطحمة، أو صدق عرفاً تناول المسكر كما لو أضيف المسكر إلى طعام قليل بحيث يقول العرف: إنّ الطعام هذا فيه مسكر.. ففي هذه الحال يجرّم أيضاً.

أمّا لو أضيف المسكر إلى مقدار كبير من ماء أو عصير أو طعام - كما في المعامل والمصانع

(١) انظر: الجزائري، التحفة السنيّة: ٣٢.

الغذائية والدوائية - بحيث استهلك فيه أو لم يعد يتميز عرفاً، ومع ذلك لم يلاحظ العرف أنّ في الطعام مسكراً فهنا لا دليل على الحرمة على مقتضى القاعدة.
هذا كله على مستوى المرجعية العامة.

الموقف في ضوء المرجعية الخاصة (النصوص الموردية)

٢ - وأما على مستوى المرجعية الخاصة، فالروايات هنا على مجموعتين:

المجموعة الأولى: وهي الروايات التي ترفض ثبوت الترخيص بكسر النبيذ بالماء، وهي:

الرواية الأولى: صحيحة معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام - في حديث -...
فقليل الحرام يحلّه كثير الماء؟ فردّ عليّ بكفه مرتين: لا، لا^(١).

فهذه الصحيحة تفيد أنّ النبيذ الحرام لو وضع ماءً كثير معه فإنّه لا يتغيّر بذلك من حال الحرمة إلى حال الحلّية، وهذا نصّ صريح في رفض مبدأ كسر المسكر بغيره.

الرواية الثانية: خبر عبد الرحمن بن الحجاج (الصحيح عن المشهور)، قال - في حديث -...
فقال له الرجل: فأكسره بالماء، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لا، وما للماء أن يحلّل الحرام، إتق الله عزّ وجلّ ولا تشربه»^(٢).

ودالاتها على إبطال كسر النبيذ بالماء واضحة أيضاً.

الرواية الثالثة: خبر عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما ترى في قدح من مسكر يُصبّ عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سُكره؟ فقال: «لا والله، ولا قطرةً تقطر منه في حُب إلا أهريق ذلك الحُب»^(٣).

والدلالة جليّة، غير أنّ في السند عمر بن حنظلة ولم تثبت وثاقته^(٤).

(١) الكافي ٦: ٤٠٨؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١١.

(٢) الكافي ٦: ٤٠٩ - ٤١٠، ٤١٧.

(٣) المصدر نفسه ٦: ٤١٠؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٢.

(٤) لم نجد أحداً من القدماء تعرّض له عدا الطوسي الذي ذكره في أصحاب الصادق عليه السلام، حيث اكتفى بالقول: «عمر بن حنظلة العجلي البكري الكوفي» (الرجال: ٢٥٢)؛ لكن الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) قال:

«وعمر بن حنظلة لم ينصّ الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل، لكن أمره عندي سهل؛ لأنّي حققت توثيقه من محلّ آخر، وإن كانوا قد أهملوه» (الرعاية: ١٣١)؛ وقال ولده الشيخ حسن: «ومن عجيب ما اتفق لوالدي - رحمه الله - في هذا الباب أنّه قال في شرح بداية الدراية: إن عمر بن حنظلة لم ينصّ الأصحاب عليه بتعديل ولا جرح، ولكنّه حقّق توثيقه من محلّ آخر، ووجدت بخطه - رحمه الله - في بعض مفردات فوائده ما صورته: «عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل، ولكن الأقوى عندي أنّه ثقة؛ لقول الصادق عليه السلام - في حديث الوقت -: إذا لا يكذب علينا»، والحال أنّ الحديث الذي أشار إليه ضعيف الطريق، ففعلقه به في هذا الحكم - مع ما علم من انفراده به - غريباً، ولولا الوقوف على الكلام الأخير لم ينجح في الخاطر أنّ الاعتماد في ذلك على هذه الحجّة» (منتقى الجمان ١: ١٩).

وقد أجاد السيد الخوئي في تناول الموضوع هنا حين قال: «.. وعده البرقي أيضاً (تارة) من أصحاب الباقر عليه السلام قائلًا: عمر بن حنظلة؛ (أخرى) من أصحاب الصادق عليه السلام، قائلًا: عمر وعلي ابنا حنظلة العجليان، عربيان كوفيان، وكنية عمر أبو صخر. أقول: إنّ الرجل لم ينصّ على توثيقه، ومع ذلك ذهب جماعة منهم الشهيد الثاني إلى وثاقته، واستدلّ على ذلك بوجوه:

الأول: ما رواه محمد بن يعقوب.. عن يزيد بن خليفة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا لا يكذب علينا.. والجواب إنّ الرواية ضعيفة السند؛ فإن يزيد بن خليفة واقفي لم يوثق، فلا يصح الاستدلال بها على شيء.

الثاني: ما رواه الصفار.. عن داود بن أبي يزيد، عن بعض أصحابنا، عن عمر بن حنظلة، فقال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إني أظن أنّ لي عندك منزلة، قال: أجل.. والجواب عنه ظاهر؛ فإن الرواية عن نفس عمر بن حنظلة، على أنها ضعيفة، ولا أقلّ من جهة الإرسال، مضافاً إلى أنّها لا تدلّ على الوثاقة.

الثالث: ما رواه محمد بن يعقوب.. عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: يا عمر لا تحملوا على شيعتنا، وارقوا بهم، فإنّ الناس لا يحملون ما تحملون.. والجواب أنّ ذلك شهادة من عمر بن حنظلة لنفسه، وهي غير مسموعة.

الرابع: ما رواه محمد بن يعقوب.. عن علي بن حنظلة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اعرفوا منازل الناس على قدر رواياتهم عنا.. دلت الرواية على أنّ كثرة رواية شخص عن المعصومين تدلّ على عظمة مكانته، ومن الظاهر أنّ عمر بن حنظلة كثير الرواية.

والجواب إنّ الرواية ضعيفة بسهل بن زياد وبابن سنان، فإنّه محمد بن سنان؛ بقريته رواية سهل بن زياد عنه، ومحمد بن مروان العجلي مجهول، هذا مع أنّ كثرة الرواية إذا لم يعلم صدق الراوي لا تكشف عن عظمة الشخص بالضرورة.

الخامس: أنّ المشهور عملوا برواياته، ومن هنا سمو روايته في الترجيح عند تعارض الخبرين بالمقبولة. والجواب إنّ الصغرى غير متحققة، وتسمية رواية واحدة من رواياته بالمقبولة لا تكشف عن قبول جميع

الرواية الرابعة: خبر كليب بن معاوية، قال: كان أبو بصير وأصحابه يشربون النبيذ يكسرونه بالماء، فحدثت بذلك أبا عبد الله عليه السلام فقال لي: «وكيف صار الماء يجلل المسكر، مرهم لا يشربوا منه قليلاً ولا كثيراً»، قلت: إثمهم يذكرون أنّ الرضا من آل محمد يجله لهم، فقال: «وكيف كان يجلون آل محمد المسكر وهم لا يشربون منه قليلاً ولا كثيراً، فأمسكوا عن شربه»، فاجتمعنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له أبو بصير: إنّ ذا جاءنا عنك بكذا وكذا، فقال عليه السلام: «صدق يا أبا محمد، إنّ الماء لا يجلل المسكر، فلا تشربوا منه قليلاً ولا كثيراً»^(١).

ودلالة الحديث واضحة، وقد وصفه المجلسي بالحديث الحسن^(٢)، إلا أنّ مشكلة الحديث في كليب بن معاوية حيث لم تثبت وثاقته، والرواية التي رواها الكشي فيه لا يُعلم أنّه هو المراد منها أساساً، فلعله يوجد كليب آخر غير هذا؛ فالخبر عندي ضعيف السند.

الرواية الخامسة: خبر عمرو بن مروان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ هؤلاء ربما حضرت معهم العشاء، فيجيئون بالنبيذ بعد ذلك، فإن أنا لم أشربه خفت أن يقولوا: فلانني، فكيف أصنع؟ فقال: «اكسره بالماء»، قلت: فإذا أنا كسرت به بالماء أشربه؟ قال: «لا»^(٣).

فالجواب الأوّل جاء لمناسبة حال التقيّة المبتلى بها السائل، فيما الجواب الثاني جاء عاماً متصلاً بالقضيّة في ذاتها، وإلا فلا معنى لأن يقول له في الجواب الأوّل: اكسره بالماء، كما هو

رواياته.. وعلى تقدير تسليم الصغرى فالكبرى غير مسلمة؛ فإنّ عمل المشهور لا يكشف عن وثاقة الراوي، فلعله من جهة البناء على أصالة العدالة من جمع، وتبعهم الآخرون.
السادس: إن الاجلاء، كزرارة، وعبد الله بن مسكان، وصفوان بن يحيى، وأضرابهم، قد رووا عنه.
والجواب عن ذلك أنّ رواية الاجلاء لا تدلّ على الوثاقة، كما أوضحنا ذلك فيما تقدّم.. (معجم رجال الحديث ١٤: ٣١ - ٣٤).

أقول: عمدة ما ذكره السيد الخوئي في محله، فلا نكرّر ولا نعيد، والعمدة في إثبات وثاقته هو رواية صفوان بن يحيى عنه على أساس أنّ من يروي عنه صفوان والبيزنطي وابن أبي عمير يكون ثقة؛ وقد بحثنا في هذه النظرية في محله وشككنا في صحتها؛ فالرجل لم تثبت وثاقته عندي.

(١) الكافي ٦: ٤١١ - ٤١٢.

(٢) مرآة العقول ٢٢: ٢٧٠.

(٣) الكافي ٦: ٤١٠.

واضح. وهذا ما أفاده غير واحدٍ من العلماء أيضاً في تفسير الحديث^(١). ومن ثم فيدلّ الحديث على عدم شرعية الشرب حتى بعد الكسر بالماء إلا في حال الضرورة، وفائدة الكسر في حال الضرورة لعله لتخفيف مسكريته أو حرمة.

هذا، ولكنّ السند ضعيف بسهل بن زياد.

هذه هي نصوص المنع عن شرب النبيذ المكسور بالماء، وقد رأينا أنّها تؤكّد مبدأ الحرمة، وفاقاً لما فهمه المشهور أنّه مقتضى القاعدة أيضاً، وخلافاً لفهمنا المتقدّم.

وهذه الروايات عددها خمس روايات، بينها رواية واحدة في الحد الأدنى معتبرة السند، بل عند المشهور هناك أكثر من رواية معتبرة، وبهذا نخرج عن مقتضى القاعدة الذي زعمناه فيما مضى.

إلا أنّ البحث في هذه الروايات - قبل الانتقال إلى معارضها - ينبغي أن يقع على معنى كسر النبيذ بالماء فيها ومصداقه، ومساحة دلالاته.

قد يقال: إنّ ما يعطيه المفهوم الأوّلي من كسر النبيذ لشربه هو أن يضع إنساناً مقداراً من الماء في النبيذ يوجب تلاشي اشتداده الموجب للإسكار، ومن ثمّ يتمكّن بذلك من شرب النبيذ دون صفة الإسكار، فمن يريد كسر النبيذ فهو يريد في العادة شرب النبيذ مع رفع صفة الشدّة والإسكار، وإلا فكسر النبيذ لا يعني وضع مقدار من الماء يوجب تلاشي النبيذ فهذا إعدام عُرفي للنبيذ.

ومن هنا نعرف أنّ كسر النبيذ يعني وضع مقدار محدود من الماء لا يوجب تلاشي النبيذ، بل يوجب ارتفاع محذور إسكاره لا غير، ومن ثمّ فما دلّ على النهي عن كسر النبيذ منصرف عن صورة تلاشي المسكر أو صيرورته بمقدار الخمسة أو الثلاثة في المائة وهي الصورة الغالبة لما هو من موارد بحثنا.

لكنّ الصحيح أنّ بعض الروايات المتقدّمة صريح في الشمول، وبعضها ظاهر في الشمول لما نحن فيه:

(١) انظر: روضة المتقين ٩: ٣٠٦؛ والوافي ٢٠: ٦٢٨؛ والكلبايكاني، الدر المنضود ٢: ٣١٩.

أما الصريح فخير عمر بن حنظلة، فإنه يأمر بإراقة ماء الحُبِّ، وهو الجرّة الكبيرة لو وقعت فيه قطرة نبذ واحدة، وهذه الحال مطابقة لحالتنا، فإن نسبة القطرة إلى ماء الجرّة الكبيرة أقل من نسبة الواحد في المائة، والقطرة قد تلاشت تماماً، فيكون المورد محرماً قطعاً.

وأما الظاهر، فهو خبر معاوية بن وهب وخبر عبد الرحمن بن الحجاج وخبر كليب بن معاوية، فإن السؤال فيها وإن كان عن كسر النبيذ بالماء، إلا أن الجواب مطلق من ناحية أن الماء لا يحلل المسكر أو يحلل الحرام، وكذا من ناحية التعبير بأن كثير الماء لا يحلل الحرام، فإن إطلاق هذه التعابير شامل لحالة كثرة الماء جداً وقلة المسكر جداً.

وبناءً عليه، فمقتضى هذه الروايات بصريح بعضها وظاهر بعض آخر هو أن المحرم لا يمكن تحليله بالمضاف الكثير إليه من الماء، وهو ما يبطل حتى تلك الفتاوى التي أطلقت في هذا المجال.

ومن هنا قد تخضع هذه الروايات لمناقشة نقدية، وهي أنها تحتوي على التناقض، ولتوضيح ذلك نقول: إن النبيذ عندما يبدأ مسيرته يكون عبارة عن ماء وتمر، وشيئاً فشيئاً يبدأ بالتفاعل، وتظهر فيه نسبة كحولية بسيطة، ولكنه لا يكون مسكراً، فمثلاً لنفرض أنه تظهر فيه نسبة الواحد من الألف أو الواحد من المائة نسبة كحول، لكنه لا يكون مسكراً، وبعد ذلك يشتد فيسكر، وإضافة الماء إليه ليست سوى إعادة نسبة الكحول فيه إلى ما كانت عليه حال عدم إسكراره، المفروض أنه كان حينها حلالاً، فكيف كان حلالاً قبل يوم بنسبة كحول تصل إلى ٢ في المائة، وبعد اشتداده ثم إضافة الماء عليه، صار حراماً بنسبة كحول لا تتخطى الاثنان في المائة أيضاً؟! فهل القضية أمر تعبدي أو هو تناقض أو هو ليس إلا حكم تحفظي على عاداتهم في كسر النبيذ كسراً قد لا يلغي فيه باب الإسكار، فأريد سدّ الطريق على وقوع شرب المسكر؟!

وقد يقال هنا بالتفصيل والتمييز بين تصنيع دواء بنسبة كحولية منخفضة، وصناعة المسكر ثم إرادة تخفيف إسكراره، فقد يقال بجواز شرب النسبة الكحولية المتولدة بضالة قبل أن يصير الشيء مسكراً، لكنه لو صار مسكراً وعاد للنسبة الكحولية الضئيلة فإن ذلك يكون حراماً، ولهذا عبرت الروايات بأن الماء لا يحلل الحرام، فقد فرض وصول المادة المتناولة في الطعام أو

الشراب - كالنبيذ - حدّ الإسكار، فأبطلت الشريعة حكم تحليلها بالكسر، وهذا غير تصنيع طعام أو شراب بنسبة كحولية ضئيلة لا يبلغ أساساً حدّ الإسكار - بما هو مطعوم أو مشروب - كما هي بعض صور حالتنا المفروضة هنا، فالدواء ليس مسكراً ونريد رفع إسكاره، بل وُلد غير مسكر، وما تتناوله هذه الروايات هنا هو الحالة الأولى لا الثانية.

هذه بعض التساؤلات لمحاولة فهم هذه النصوص التي أرّجح فهمها في سياق سدّ الطريق على التساهل في تناول المحرّم لا غير.

المجموعة الثانية: وهي الروايات التي تميز مفروض مسألتنا أو كسر النبيذ بالماء، وأبرزها: الرواية الأولى: خبر أبي بكر الحضرمي المتقدم (والمصحح سنداً عند بعض العلماء)، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصاب ثوبي نبيذ، أصليّ فيه؟ قال: «نعم»، قلت: قطرة من نبيذ قطرت في حُبّ أشرب منه؟ قال: «نعم، إن أصل النبيذ حلال، وإن أصل الخمر حرام»^(١). وقد تقدّم الكلام عن المحاولات التي ذكرت في فهم هذه الرواية، وبيننا أنّ المراد منها أنّ النبيذ بعينه ليس حراماً، إنّما الحرام فيه النبيذ المسكر، والمفروض ارتفاع الصفة المأخوذة في موضوع التحريم، لهذا جاز شرب ماء الحُبّ. وهذه الرواية مناقضة تماماً لخبر عمر بن حنظلة المتقدم آنفاً.

الرواية الثانية: خبر ابن عباس، قال: أتى النبي صلى الله عليه وآله السقاية، فقال: «اسقوني من هذا»، فقال العباس: ألا نسقيك مما نضج في البيوت؟ قال: «لا، ولكن اسقوني مما يشرب الناس»، قال: فأتي بقدر من نبيذ، فذاقه فقطّب، ثم قال: «هلمّوا ماءً»، فصبّه عليه، ثم قال: «زد فيه مرّتين أو ثلاثاً» قال: «إذا أصابكم هذا فاصنعوا به هكذا»^(٢).

وروي عن عليّ بن أبي طالب أيضاً عنه عليه السلام^(٣)، وقد ضعّفوه بمحمد بن الفرات وغيره. وروي أيضاً بالمضمون عينه تقريباً عن أبي مسعود الأنصاري^(٤) وأنّه شمّه فقطّب، وأنّه بعد

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٧٩؛ والاستبصار ١: ١٨٩.

(٢) الكوفي، المصنّف ٥: ٤٨٥ - ٤٨٦؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٣٠٥.

(٣) انظر: الزيلعي، نصب الراية ٦: ٢٣٦؛ وضعفاء العقيلي ٤: ١٢٣ - ١٢٤.

(٤) سنن النسائي ٨: ٣٢٥؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٣٠٤؛ ومصنّف الكوفي ٥: ٤٨٦؛ وشرح معاني

ذلك سأله رجل هل هو حرام قال: لا.

وروي أيضاً بالطريق إلى ابن عمر^(١) بمضمون قريب أوضح.

والحديث له أكثر من طريق أيضاً.

وفي بعض صيغ هذا الحديث يصرح النبي في النهاية بأنه إذا اغتلمت أشربتم أو أوعيتكم

فاكسروها بالماء أو اقطعوا متونها بالماء.

وورد ببعض الاختلاف في بدايات القصة برواية المطلب بن أبي وداعة السهمي^(٢).

فهذا الحديث يدل على أن النبي لما شم النبيذ لاحظ شدته، كما تصرح رواية ابن عمر، وأنه

كسره بالماء فارتفعت الشدة الموجبة للتحريم، وهذا خير دليل على مبدأ كسر المسكر بما يرفع

صفة الإسكار فيه.

الرواية الثالثة: خبر أبي وائل في قصة وقعت مع عمر بن الخطاب، وأنه أتى له غلامه بنبيذ

صّب له في إناء، ثم شمّه، فوجده منكراً الريح، فصب عليه ماءً، ثم شمّه فوجده منكراً الريح،

فصب عليه الماء ثلاث مرات، ثم شربه، ثم قال: «إذا رابكم من شرابكم شيء فافعلوا به هكذا»

ثم قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تلبسوا الديباج والحريز، ولا تشربوا في آنية الفضة

والذهب فإتّاهم في الدنيا ولنا في الآخرة»^(٣).

والرواية إنّها يُفهم إنكار الرائحة فيها ضمن سياق صيرورة النبيذ شديداً ذا رائحة قويّة، لا

كونه قد فسُد.

الآثار ٤: ٢١٩؛ وسنن الدارقطني ٤: ١٧٦؛ وتفسير الثعلبي ٢: ١٤٦؛ وضعفاء العقيلي ٤: ٤٣٤؛

والجرجاني، الكامل ٣: ٢٩؛ والتفسير الكبير ٦: ٤٦؛ والمعجم الكبير ١٧: ٢٤٣.

(١) انظر: سنن النسائي ٨: ٣٢٣ - ٣٢٤؛ وشرح معاني الآثار ٤: ٢١٩؛ ونصب الراية ٦: ٢٣٨؛ وابن حجر،

الدراية ٢: ٢٥١؛ والمقرئزي، إمتاع الأسماع ٧: ٣٦٢ - ٣٦٣؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٨: ٣٠٥؛

ومصنّف الكوفي ٥: ٤٨٦، ٥٢٦.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى ٨: ٣٠٤.

(٣) النيسابوري، المستدرک ٣: ٨٢ - ٨٣؛ وكنز العمال ١٢: ٦٣٠؛ وتاريخ مدينة دمشق ٢٣: ١٥٤؛ وفي قصة

قريبة أيضاً مع ثقيف وغيرها رواها البيهقي في السنن الكبرى ٨: ٣٠٥، ٣٠٦؛ والكوفي، المصنّف ٥: ٥٢٥ -

٥٢٦، ٤٨٧؛ وسنن النسائي ٨: ٣٢٦.

غير أنّ فعل عمر أو قوله ليس بحجّة في نفسه؛ لعدم حجّية سنّة الصحابي كما حقّقناه في أصول الفقه، على أنّه قد يقال بأنّ الحالة التي حصلت هي حالة الارتباب من مسكّرية الشراب لا اليقين بمسكّريته، وهو ما يفهم من قول عمر: «رابكم»، والله العالم. ما لم يقل شخص بأنّه لو لم يكن النبيذ يُكسر بالماء لما كان معنى لكسر الإشكال والريب بالماء.

الرواية الرابعة: خبر قصّة وفد عبد القيس مع النبي ﷺ، ومما جاء في القصّة أنّهم أكّدوا عليه مسألة الشراب فأكد على موضوع المزقّ والنقير ونحو ذلك، ورخص في الشرب في الجلال والجلود، ومما قاله ﷺ لهم: «فإن اشتدّ متنه فاكسروه بالماء، فإن أعياكم فأهريقوه»، وفي رواية: «فإن خشبي شرته (شدّته) فليصبّ عليه الماء»، وفي رواية أنّهم سألوه إذا اشتدّ فقال: «صبّوا عليه الماء»^(١).

وأسانيد هذه القصّة تعرّضت لبعض المناقشات تراجع في مصادر القصّة نفسها، فلا نطيل. والرواية تدلّ على مبدأ الكسر بالماء، فإن لم ينفع ذلك لزم إراقتة وترك شربه تماماً. الرواية الخامسة: خبر أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «.. إذا رابك من شرابك ريب فشنّ عليه الماء، أمط عنك حرامه واشرب حلاله»^(٢).

ونوقش بعكّمة، ويكون الرواية ورد فيها هذا المقطع الأخير من طريق آخر موقوفاً على أبي هريرة، وليس من كلام النبيّ، فانظر الهوامش.

الرواية السادسة: الموقوف على عائشة، تقول: «إن خشيت من نبيذك فاكسره بالماء»^(٣).

هذه هي أبرز الروايات وغيرها كحالتها في السند والدلالة.

ويلاحظ أنّ الكثير منها يرفع ريب المسكر بالماء فتكسر حدّته، كما يلاحظ أنّ أغلبيّتها الساحقة لم ترد في الصحاح ولا في الكتب الأربعة، وأنّ جزءاً منه موقوف على الصحابيّ وليس برواية أو مرّدّد في نقلين بحيث يحتمل كونه رواية بطريقٍ وموقوفاً بسندٍ آخر، لكن على أيّة حال

(١) البيهقي، السنن الكبرى ٨: ٣٠٢-٣٠٣؛ وسنن أبي داود ٢: ١٨٨؛ ومصنّف الصنعاني ٩: ٢٠١-٢٠٢؛ والآحاد والمثاني ٥: ٣٥٢-٣٥٣.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى ٨: ٣٠٣؛ والكوفي، المصنّف ٥: ٥٢٦.

(٣) الكوفي، المصنّف ٥: ٥٢٦.

فهذه المجموعة أيضاً متراكمة تفيد كسر النبيذ بغيره.

محاولة التوفيق بين النصوص المورديّة المتعارضة

وأمام هاتين المجموعتين المتعارضتين، نجد:

أولاً: يلاحظ أنّ روايات رفض كسر النبيذ بالماء عمدتها موجودة عند الإمامية عن أهل البيت، ولم نجد فيها رواية مرفوعة عن النبي ﷺ، فيما روايات المجموعة الثانية فيها الموقوف على الصحابي وفيها المروي عن النبي، فبالنسبة لمن لا يرى إمامة الأئمة الاثني عشر سيري أنّ روايات النهي هي اجتهادٌ من قبل الإمام جعفر الصادق، وهو اجتهاد غير ملزم له، فإذا لم يرجح المجموعة الثانية فلا أقل من ذهابه إلى مضمونها؛ لانسجامه مع مقتضيات المرجعية والقاعدة العامة المتقدمة في الموضوع.

أما بالنسبة لمن يرى إمامة الاثني عشر من الإمامية، فهو لا يعتد بالموقوف على الصحابي؛ لعدم حجّية سنة الصحابي عنده، فيلزمه النظر في روايات النبي والآل خاصّة، وهنا تارة يلاحظ السند، وأخرى لا يلاحظه:

أ- فإن لاحظ السند، فإنّ ما أن يكون ممّن يرى حجّية روايات أهل مذهبه فقط، فيتعيّن عليه العمل بالمجموعة الأولى؛ لوجود المعتبر سنداً فيها، إذا لم تثبت عنده صحّة رواية أبي بكر الحضرمي الإمامية في المجموعة الثانية؛ لأنّ في المجموعة الأولى ما هو المعتبر سنداً، كصحيح معاوية.

أو يرى حجّية الصحيح سنداً ولو في مصادر غير أهل مذهبه، وهنا إن صحّ بعض روايات المجموعة الثانية، فسيأتي الحلّ، وإلا تعيّن الأخذ بالمجموعة الأولى.

ب- وأمّا إذا لم يلاحظ السند، فإنّ المجموعتين تتعارضان فيما بينهما، وسيأتي الحلّ.

ثانياً: إذا بُني على حجّية خبر الثقة وصحّحنا سنداً - ولو رواية واحدة - في كلّ من المجموعتين، أو بُني على حجّية الخبر الموثوق بصدوره، ولم يحصل الوثوق نتيجة تعارض المجموعتين، بعد كون الأخبار في المصادر غير المذهبية ذات قيمة احتمالية أيضاً، لزم حينئذ الرجوع إلى ما تقتضيه الإطلاقات والعمومات (المرجعية العامة)، وقد أسلفنا أنّها تساعد على

مبدأ كسر المسكر بغيره مع تحقق صفة تلاشي خاصية الإسكار فيه بعد انضمامه مع غيره واستهلاكه فيه، إلا إذا حصل للإنسان شك نتيجة تعارض النصوص، فيلزمه الحكم ببقاء الحرمة عبر الاستصحاب، ما لم نقل بأنه من نوع تغير الموضوع، فقد كان الحرام شرب المسكر وقد ارتفع قطعاً فيما الباقي غير مسكر، ولا دليل على حرمة.

ثالثاً: إن النظر إلى المرجحات يقتضي الآتي:

١ - تترجح المجموعة الأولى على الثانية بوجود المعتبر سنداً فيها فيما الثانية خضعت برمتها تقريباً لمناقشات سنديّة هنا وهناك، فضلاً عن اضطراب بعض متونها، ووقوف بعضها على الصحابة.

٢ - تترجح المجموعة الثانية بموافقتها لمقتضى الفهم العام للعمومات والمطلقات، وبورودها في مصادر الفريقين (خبر الحضرمي إمامياً).

والذي يترجح بنظري - بعد البناء على حجية الخبر المطمأن بصدوره، لا مطلق خبر الثقة المظنون - هو صحة مبدأ كسر المسكر بغيره بما يوجب فقدانه تماماً قابلية الإسكار؛ لعدم إمكان تحصيل العلم بالصدور بعدما تقدّم.

ولو استصعب شخص هذه النتيجة فلا أقل - بعد ضعف سند خبر عمر بن حنظلة - من الجواز في حالة الانعدام العرفي للمسكر بعد ضمّه وتركيبه مع غيره بحيث لا يصدق شرب أو تناول المسكر ولو المخفف في مورده عرفاً.

ولعلنا نرجح المجموعة الثانية - الموافقة لمقتضى القواعد والاعتبار - ونحمل الأولى على خصوص الكسر بما يبقي حالة احتمال الإسكار ولو ضعيفاً، بكونها موافقة للمقاصد العامة في باب المسكرات، فإن المسكرات حرمت لا لاسمها بل لفعالها وتأثيرها، والشريعة احتاطت جداً من شرب المسكر ولو قليلاً تحفظاً من حصول حال السكر كما تقدّم، فكان ذلك طريقاً لسد باب تداول المسكرات بين الناس بما لا يضمن حصول حال الإسكار لديهم من توفر المسكر في الخارج وظنهم أنهم يشربون قليلاً، وهذا المقصد الذي هو تجنّب نتائج تناول المسكرات وعواقب الخمر كما جاء في بعض النصوص متحققاً هنا قطعاً في حال التلاشي والاستهلاك، فيكون هذا من الترجيح بين الروايات المتعارضة بالمقاصد والغايات والعلل.

وإذا رفض شخص كل ما تقدّم، أمكننا هنا حمل النصوص على حرمة شرب الماء الذي وقع

فيه نبذ ولو بلغ مقدار الخابية لكونه صار متنجساً بما هو محرّم الأكل أيضاً، ومنتجس المسكر تمنع عنه الشريعة، ولهذا ورد في خبر أبي بصير المتقدم في قصة أمّ خالد العبدية أنّ الصادق عليه السلام قال لها في نهاية الكلام: «ما يُبَلُّ الميل يُنَجِّسُ حُبّاً من ماء»^(١)، فتفهم نصوص المجموعة الأولى هنا على أنّها تنهى عن شرب المنتجس بالمسكر المائع بالأصالة؛ لأنّ المورد هو المائع بالأصالة، والخابية لا تبلغ الكرّ، فتصرف النصوص عن باب المنع في حالتنا التي هي وضع مقدار بسيط من المسكر المائع بالأصالة أو غير المائع بالأصالة في مقدار كبير جداً يفوق الكرّ بأضعاف بحيث تتلاشى الكمية البسيطة ولا يحصل التنجس بالمعنى الفقهي.

وعليه، فكّل الكحول التي توضع في السكاكر والأطعمة والعصائر والأدوية والعقاقير وغيرها، إذا كانت بنسبة قليلة بحيث لا توجب الإسكار لو تمّ تناول المركّب ولو كثيراً، وعدتّ أمراً بسيطاً مضافاً متلاشياً في الكثير جداً، لاسيما لو كانت هذه الكحول من نوع المسكر غير المائع بالأصالة.. هذه كلّها يفترض الحكم بالحليّة فيها والاحتياط - من حيث المبدأ - حسن، والعلم عند الله.

وينتج عمّا تقدّم أنّ المسكر لو أضيفت إليه مادّة معيّنة مثلاً سلّبت عنه صفة الإسكار تماماً، بحيث لم يعد مسكراً ولو كثيراً، خرج عن العنوان التحريمي تماماً فيلزم جواز شربه؛ لأنّ الإسكار حيثيّة تقيديّة فيه كما قلنا سابقاً.

هذا كلّ في المسكر غير الخمري، أمّا المسكر الخمري، فحيث إنّّه حرام بعينه ولو بملاك الإسكار؛ لأنّ الإسكار حيثيّة تعليليّة فيه لا تقيديّة، كما قلنا سابقاً، فعليه يلزم تحريم تناوله حتى لو فقد صفة الإسكار، نعم لو تلاشى وانعدم عرفاً بحيث لم يعد يصدق أنّه يتناول ما فيه الخمر حال التناول أمكن الحكم بالحليّة، وفاقاً لمقتضى القاعدة التي سار عليها السيستاني أيضاً. هذا كلّ بصرف النظر عن نجاسة الخمر والمسكر، وعن حرمة تناول النجس والمنتجس.

التنبيه الخامس: ما هو سبب التباس قضية الأنبذة؟!

لماذا حصل هذا اللبس في قضية الأنبذة والمسكرات غير الخمرية؟

(١) الكافي ٦: ٤١٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٢ - ١١٣.

يمكن لنا طرح مجموعة فرضيات هنا قد تفسّر المشهد من جهة، وتساعد على فهم النتائج من جهة ثانية، وترشد إلى فهم مجموعات النصوص من جهة ثالثة.

وأبرز ما يمكن طرحه من فرضيات هنا ما يلي:

الفرضية الأولى: أن يكون سبب ذلك هو عدم الثقة بالأحاديث، لاسيما بعد التباسها وبعض التعارض فيها، فترجّح تحكيم الكتاب الكريم وما أجمع عليه أهل الإسلام، وهو حرمة الخمر بالمعنى الأخصّ إلى جانب حرمة السكر من كلّ شراب.

وهذه الفرضية محتملة جداً في مزاج الاتجاه الحنفي الذي كانت لديه ظاهرة متشددة نسبياً في قبول الحديث في القرن الثاني الهجريّ.

الفرضية الثانية: أن يكون السبب هو محاولة التوفيق بين النصّ والفعل، فالنصوص تحرّم المسكر، فيما فعل بعض الصحابة يدلّ على شربهم له - غير الخمر - ومن الممكن جداً أن يكون قد حصل ارتياب في فهم النصوص نتيجة ملاحظة فعل بعض الصحابة، الأمر الذي فرض إعادة النظر في دلالات النصّ لأخذ صورة يمكن أن تجتمع وتلتئم مع فعل الصحابيّ.

والسؤال هو: لماذا فعل بعض الصحابة ذلك؟ وما الذي دفع إلى حصول هذه الحال؟

١ - من الممكن أن الصحابة فهموا ذلك من رسول الله ﷺ، وكان ذلك بالفعل هو الصحيح، وأنّ شرب المسكر ليس بحرام دون إسكار.

٢ - ومن الممكن أن بعض الصحابة تساهل في الموضوع فخرج عن جادة الشرع، ولما كانت شخصيتهم نافذة ترك هذا الانحراف أثره في الأجيال اللاحقة وأوقع اللبس في القضية.

٣ - وهناك افتراض ثالث أجده محتملاً، وهو أن الصحابة لم يُقدّموا على شرب المسكر بوصف ذلك ظاهرة كانت فيهم وفي رموزهم.. إنّما الذي حصل مجموعة عناصر دفعت للالتباس وهي:

أ - عدم إقامة الحدّ على غير السكر في غير الخمر، الأمر الذي أوهم الآخرين.

ب - شربهم النبيذ من حيث المبدأ، وهم كانوا يشربون النبيذ الحلال، فتمّ تلقّي الأمر على أنّهم كانوا يشربون النبيذ، ولما جاء العصر الأموي، ثمّ العباسي المعروف بالخمور والمجون، تمّ التساهل من قبل الناس في درجة شدّة النبيذ، فنقد شرب المسكر شيئاً فشيئاً إلى المجتمع الإسلامي.

ج - كسرهم النبيذ بالماء، وهذا يعني أن المسكر يمكن شربه بإضافة شيء إليه، وهي حالة رخوة قد تفضي إلى الإحساس بأنهم كانوا يخشون السكر، وليست لديهم مشكلة مع المشروب نفسه بدليل أنهم شربوه مضافاً إليه شيء.

إنّ هذه العناصر الثلاثة مجتمعة هي التي أوهمت أنّ الصحابة شربوا المسكر، وقد سبق في بحثنا أن رأينا كيف أنّه من الصعب إثبات هذه التهمة في حقهم، لكن خروج شخص منهم عن القاعدة أمرٌ آخر.

٤ - وهناك افتراض رابع، وهو أن تكون روايات النبيذ والمسكر موضوعة على الصحابة أو بعضهم في العصر الأموي، فبعد انتشار المسكرات والانحرافات الأخلاقية في هذا العصر، ووصولها إلى بعض كبار قادة المسلمين، أريد تبرير هذا الوضع القائم فتمّ وضع بعض الروايات حول خلفاء آخرين سابقين وغيرهم من الصحابة، ثم تناقل الناس هذه الروايات لتُحدث التباساً في القرن الثاني الهجريّ.

ولعلّ ما يميّز الموضوع هنا أنّ أغلب روايات الرخصة في قضية الأنبذة كانت ضعيفة الإسناد على أصول أهل السنة والشيعه معاً، وأنّها لم ترد في الصحاح والكتب الأربعة، الأمر الذي يساعد على افتراض اختلاقها في العصر الأموي للغاية المتقدمة.

أقول قولي هذا، وأنا أحتمل احتمالاً عكسياً لظاهرة غياب نصوص الرخصة في النبيذ عن الصحاح، وذلك أنّ البخاري ومسلم بن الحجاج وكثير من المحدثين كانوا من الشافعية والحنابلة والمالكية فضلاً عن الشيعة والإمامية، وكانوا يرون مذاهب مخالفة للأحناف في المسكر. ومن المترقب أن يغيّبوا نصوص الأحناف هنا؛ لأنّهم لا يؤمنون بها، أو يقومون بالتعليق عليها ونقدها، وهذا أيضاً يفسّر شيوع نصوص المنع أكثر، فلاحظ وتأمل في فرضيات الموضوع جيّداً.

هذا، وقد تقدّم ما يتصل بهذا الموضوع في أوائل بحث الأنبذة والمسكرات فراجع.

التنبیه السادس: كيف نفهم طبيعة المسار التاريخي للتشريعات في الأنبذة؟

أقصد بهذا العنوان دراسة مسار التشريع الإسلامي في قضية الأشربة المسكرة المتخذة من العنب والتمر والزبيب وغير ذلك، وما نعتبره الصورة الأقرب للواقع التاريخي لهذه العملية

التشريعية.

في البداية - وكما ذكرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب - كانت الإشارات القرآنية التمهيدية التي تحاول أن توحى بشيء من التحفظ في قضية الخمر والسكر، إلى أن نزلت آية سورة المائدة لتعلن تحريم شرب الخمر تماماً وتعتبره رجساً شيطانياً تقف معه آثار سلبية على علاقة الإنسان بربه وبأخيه الإنسان.

لقد تلقى المسلمون هذا الوحي الإلهي بمثابة النص المؤسس لمرحلة تغييرية من سلوكيات بعضهم، وكان الأمر بحاجة إلى مدّة كي يعتاد على ذلك المجتمع النبوي، وصار واضحاً لكل من يريد الدخول في الإسلام أن عليه اجتناب هذا السلوك المرفوض.

كان التحريم - بحسب سياقات تعليقاته في سورة المائدة - محذراً من حالة السكر التي تفضي بالإنسان إلى غياب عقله، وكان هذا التعليل مفتاحاً لخروج المسلم في وعيه لنص الكتاب من خمر العنب إلى سائر المسكرات إذا أعطت النتيجة نفسها.

وشياً فشيئاً تدخل النص النبوي ليحسم الموقف من تناول المسكرات الأخرى غير خمر العنب، وليقطع الطرق كافة إلى حصول حالة السكر عند الناس أو إمكانات حصولها، عبر قطع الارتباط تماماً بالمواد التي تفضي - في إمكاناتها العادية - إلى حصول حال السكر، ومن هنا نشأ تحريم كل مسكر نبوياً، وهو تحريم يريد من جهة ملامسة عناصر التعليل المستقاة من آية التحريم في سورة المائدة، كما يريد - من جهة ثانية - سدّ الطريق على إمكانات ظهور هذه الحال التي حذّر منها التعليل المشار إليه.

ونظراً لشدة خطورة الموضوع كان النهي (القرآني + النبوي) التام عن الخمر وعن كل مسكر يحمل فيه قابلية الإسكار ولو لم يُسكر فعلاً، وتكاثرت النصوص النبوية لحسم هذا الموضوع، وهو ما يفسر اختلاف طرائق البيان النبوي بين: كل مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام، وغير ذلك؛ لأنّ المشرّع لم يكن مطمئناً على سلامة العملية التطبيقية التي تحمي أغراضه، فأراد حسم الموضوع تماماً بواسطة تحريم كل مسكر.

وقد أحاط التشريع النبوي هنا سلسلة تشريعات نبوية أخرى حاسمة؛ لاجتثاث ظاهرة

المسكر وتداولها في المجتمع، فتوجّه النهي العظيم على الاتجار بالخمّر وعصره ومطلق التعامل المالي فيه، تماماً كما يحصل مع المقنن الوضعي اليوم في قضيّة المخدّرات، والهدف من ذلك هو السعي لمنع تداول هذا المشروب المحرّم في السوق التجاري والإنتاجي؛ تمهيداً لعدم تداوله في مجال الاستهلاك.

كان المسار التشريعي محكماً جداً وفق الصورة التي رسمتها لنا نصوص القرآن من جهة والنصوص النبويّة من جهة ثانية، لكنّ ثغرةً كانت ما تزال موجودة وفقاً لأعراف وعادات الأَطعمة والأشربة في المجتمع العربي، وهذه الثغرة هي الأنبذة والعصائر على أنواعها، لقد كان المجتمع العربي - الصحراوي - بحاجة ماسّة للأنبذة والعصائر تارةً من أجل طبيعة المياه الصحراوية التي يغلب عليها الملوحة أو الطعم المرّ أو الثقل والكثافة، وأخرى بهدف هضم الأَطعمة الثقيلة كالحوم الإبل التي كان يتناولها العرب، وثالثة لأنّ هذه العصائر والأنبذة هي التي توفر لهم لذيذ الطعام وتناول السكر فيه..

لقد كانت الأنبذة والعصائر حلالاً في الشرع، وكانت لها حالتان: حالة عادية لا يشوبها شيء محرّم، وحالة اشتداد وتغيّر تجعلها تحوي طاقةً إسكراريّة مختلفة الدرجة تبعاً لطبيعة الأوعية التي توضع فيها تارةً، ولطبيعة المنبوذ في الماء من حيث كونه تمرّاً أو زيبياً أو هما معاً أو غيرهما أخرى، وللمدّة الزمنية وطبيعة الجوّ والمناخ الحرّ بما يلعب دوراً في سرعة حصول الاشتداد ثالثة وغير ذلك..

أعتقد بأنّ النبي ﷺ كان يدرك بأنّ منع الأنبذة والعصائر التي قد تصبح مسكراً في لحظةٍ ما، أمرٌ غير مقدور أبداً وغير منطقي إطلاقاً، لكنّه في الوقت عينه كان قلقاً من تداول هذه الأنبذة والعصائر بما قد يوقع في شرب المسكر.. وأعتقد أنّ هذه القضية كانت قضيّة إشكاليّة في مجتمع لا يملك تطوّراً علمياً قادراً على تحديد نسبة الكحول في الأنبذة تمهيداً لمعرفة إمكاناتها الإسكراريّة.

وبرصدٍ إجمالي للنصوص التاريخية والحديثية عن النبي ﷺ هنا، نلاحظ أنّه قام بالخطوات

الآتية:

الخطوة الأولى: توضيح أنّ الأنبذة والعصائر ليست محرّمات شرعيّة، وهي مما لم يحرمه الله

ولا رسوله؛ لأنّه لا يريد التضحية بالرخص في هذا المجال وحرمان الناس من مختلف أنواع الشراب الحلو واللذيذ، مع حاجتهم الأكيدة إليه عادةً بنحو الحاجة العرفيّة، على الأقلّ. من هنا كانت نصوص تحليل النبيذ، وشرب النبيّ منه، وحبّ أو شرب غير واحد من أهل البيت والصحابة له، والنبد حتى في ماء سقاية زمزم، وبقاء عادة الانتباز ساريةً بين العرب والمسلمين، بحث غدا هذا الأمر واضحاً جلياً حتى أنّ أحداً من علماء المسلمين لم يحرم النبيذ والعصير على أنواعها. لقد حفظ النبيّ الحاجات الترخيصيّة للمجتمع بهذا الأمر، ولم يضحّ بها إطلاقاً، بل مارسها بنفسه، وكان يتبذ بنفسه أو يُبذ له.

الخطوة الثانية: إصدار النبيّ أكثر من منع متصل ببعض الحالات التي تتسم بالآتي:

١- إمكانات تكوّن المسكر فيها هي إمكانات عالية جداً.

٢- إمكانات التعرّف على حصول حالة الاشتداد فيها أقلّ من غيرها.

لقد أراد النبيّ - بعد إبقاء ظاهرة الأنبذة والعصائر - أن يحمي الأغراض التشريعيّة التي عنده، والتي تقضي بحرمة الخمر وكلّ مسكر، فأصدر أوامره لبعض الموارد التي كان يخشى فيها فعلاً من ضياع أغراضه، ووقوع المسلمين - حديثي العهد بالإسلام - في براثن السكر وهم يظنون أنهم يمارسون شرب العصائر والأنبذة.

ومن أبرز الموارد التحريميّة التي أصدرها النبيّ في هذا السياق، موردان:

المورد الأول: النهي الكثير الوارد في نصوص الحديث والتاريخ عن نبذ شيئين معاً، مثل الزهو والرطب معاً، والتمر والزبيب معاً، والبسر والتمر معاً، وأمره من أراد أن يشرب النبيذ أن يشربه زيبياً فرداً وما شابه ذلك. وهذه هي المسألة المعروفة في الفقه السنّي بمسألة الخليطين والمنصف؛ فالخليطان ما نُقع من بُسر أو رطب أو تمر أو زبيب، والمنصف ما نُقع من تمر ورطب^(١).

وهذا النهي ليس أمراً تعبدياً^(٢)، خلافاً لما تلقاه بعض علماء المسلمين، بل هو واضح العلة

(١) انظر: النووي، المجموع ٢: ٥٦٦.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: المحلّى ١: ١٩٣.

بالتحليل؛ إذ هذه الطريقة في النبذ هي - كما يقول النووي^(١) - : الإسكار أسرع فيها إلى النبيذ، فعندما تنبذ بهذه الطريقة فإنَّ احتمال أن تشرب المسكر بعد يوم أو يومين يكون أسرع بكثير، فنهى النبيُّ عن ذلك؛ لأنَّ الإنسان لن يدرك أنَّه يشرب المسكر. وظاهرة إمكان شرب المسكر وأنت لا تدركه هي ظاهرة مقلقة بطبيعة الحال للمشترع هنا.

لقد تعامل بعضُ الفقهاء مع النبيِّ هنا على أنَّه يؤسِّس أحكاماً، مع أنَّ القضية - بملاحظة الاجتهاد المناطقي القائم على مناسبات الحكم والموضوع - واضحة في حذره الشديد من شرب المسكر، لاسيما على مستوى تسرُّب الشرب إلى المسلمين وهم لا يعلمون، وهو في مجتمع ما يزال يتعرَّف للتو على الإسلام وتشريعاته؛ فهذه الطريقة في المنع أوضح في بدايات الأمور وأجلى وأكثر حسماً.

المورد الثاني: مسألة الأوعية، من الختم والجرار والمزفَّت والنقير والدُّباء ونحو ذلك، لقد كان هذا النهي النبوي تحفظياً أيضاً؛ لأنَّ النبذ في هذه الأوعية يُسرِّع إلى حصول الإسكار من ناحية، ويضللُّ صاحبه من ناحية أخرى حيث يصعب عليه التمييز بسبب عدم ظهور ولا تسرُّب الإزباد إلى الخارج على خلاف النبذ في مثل الجلود.

لم يكن النهي النبويِّ هنا تعدياً، بل كان لضمان ارتفاع ظاهرة شرب المسكر بين المسلمين، وعدم استمرارها وهم لا يشعرون أو وهم لا يتحدَّرون، فكان هذا التشريع صادماً للعرب بعد أن كان رائجاً في بعض مناطقهم، لاسيما في جنوب الجزيرة العربيَّة كاليمن.

كانت هذه التشريعات وأمثالها محاولة نبويَّة لاجتثاث ظاهرة المسكر والتورُّط فيه في المجتمع العربي الذي كان المسكر حاضراً فيه بقوة، كسائر المجتمعات البشريَّة منذ قديم الزمان. الخطوة الثالثة: وهي الخطوة التي قام بها النبيُّ ﷺ بهدف وضع الصيغة النهائيَّة للموضوع، بعد أن صارت الأمور أكثر وضوحاً.

إنَّ ما يبدو من بعض المعطيات التاريخيَّة هو أنَّ النهي عن الأوعية شكَّل ضغطاً كبيراً على بعض المسلمين فيما اعتادوه في النبذ، وعندما جاءت المرحلة الثالثة، وضع النبيُّ الصيغة النهائيَّة للموضوع، ليُعلمهم بالمعيار الذي تدور عليه التشريعات هنا، وأنَّه عندما نهى لم يكن ذلك

(١) انظر: المجموع ٢: ٥٦٦.

تكليفاً مستقلاً، بل كان تشريعاً تحفظياً يتسم بطابع إدارة العملية التشريعية وضمانات جلائها وتطبيقها.

في هذه الخطوة الثالثة حدّد النبي الأمور على الشكل الآتي:

١ - رفع النهي عن الأوعية، وبيان أن القضية ليست قضية أوعية، وإنما المهم هو حرمة كل مسكر من الشراب؛ فعلى المسلمين الحذر في الموضوع والانتباه. وهنا بين النبي أن القضية هي قضية السكر والمسكر وحذره من وقوعه لا قضية الأوعية.

٢ - إصدار النبي لنصوص تتصل بالمعيار في الحرمة، وهو المسكرية دون النيذية، فإن أصل النيذ حلال، ولكن لما كان هذا المعيار يحتاج لعلامة قبل تناول الشراب حذراً من التورط في شرب المسكر، كانت النصوص تؤكد أن القضية هي قضية اشتداد النيذ والعصائر أو الغليان أو نحو ذلك، وبعض الفقهاء اعتبر الاشتداد أو التغير أو الغليان أو نحو ذلك معايير مستقلة، مع أن المعيار واحد أعلنه النبي مراراً، وهو الإسكار والمسكرية، وما هذه سوى علامات للنتبه للنيذ قبل شربه حذراً من التورط في شرب المسكر.

٣ - تسهيل النبي على المسلمين أمر أنبذتهم ما دام المعيار هو المسكرية، لهذا فإذا بلغ نيذهم مرحلة الاشتداد والإسكار أمرهم بصب الماء عليه أو كسره، وهو ما يحافظ لهم على أنبذتهم كي لا تتلف، وفي الوقت عينه يحول دون شربهم المسكر. وهكذا الحال في تحوّل الخمر أو المسكر إلى خلّ أو أي شيء آخر.

وبهذا تركّز مفهوم (المسكر) في العلاقة مع الأنبذة والعصائر، رغم أن الموضوع بالغ الحساسية تطبيقاً، وكان يفترض استمرار هذه المعايير وهذا التشدد بعد النبي، لكن بمرور الزمن وقع تساهل بعض المسلمين وراجت الخمر والمجون بينهم في العصرين الأموي والعباسي، ووضعت - ربما - بعض النصوص التي تحاول كسر الأقفال المحكمة التي وضعها النبي ﷺ.

هذا ما يبدو لي الصورة الأقرب لمسار المشهد التشريعي التاريخي الذي حصل في العصر النبوي، وذلك محتمل مظنون عندي لا أكثر، ومستقى من مجموع النصوص التاريخية والحديثة هنا، والعلم عند الله.

وبهذا ندرك أنّ الحرام في الشريعة الإسلامية هو السّكر تارةً والمسكر أخرى، ففي كلّ موردٍ حصل السكر فهو حرام، وفي كلّ مورد يتناول الإنسان فيه شيئاً يحوي إمكانات حصول السّكر له منه لو أكثر من تناوله فهو حرام، وفي غير ذلك فهو حلال.

٢. الفُقّاع

الفُقّاع هو ماء الشعير المصنوع والمخمّر بطريقةٍ خاصّة، توجب حدوث نسبة كحوليةٍ بسيطة فيه، أو فقل: هو شراب مخمّر مسكر بإسكار خفيف متخذ من الشعير، ويُعرف هذا الشراب اليوم بالبيرة.

ويطلق على هذا النوع من المشروبات عنوان عام وهو: الجِعة، وهي مشروب مقبّل، مُنعش، قليل الكحول، معطرّ بالجُنْجُل، ويمتاز بمرارة مثيرة للشهية، ويتركّب كيميائياً عادةً من:

ماء: ٨٥٪ إلى ٩٠٪.

عناصر نشويّة: ٣ إلى ٦٪.

بروتين: ٢٪.

كحول: من ٥, ٣٪ إلى ٧٪ وأحياناً ١٠٪.

أملاح معدنيّة: أهمّها الكالسيوم، والحديد، والفوسفور، وفيتامينات المجموعة «ب» وعناصر عطريّة، وثاني أكسيد الكربون.

وتعتبر الجِعة من المشروبات القديمة في العالم، وقيل: ترجع إلى عشرين قرناً قبل الميلاد، وقد استخدمت في بلاد الفراعنة محلاةً بالتمر، وسمّيت خمر الشعير، وقد تطوّر تصنيعها في العصر الروماني لتصبح على النسق الحالي.

وللجِعة أسماء كثيرة في العالم، مثل: الماسة، لذيدة، وكذلك Kronenbourg - Saverne - Stout - Amstel - Heineken - وغير ذلك حسب اختلاف الدول والشركات.

ونسبة استهلاك الجِعة في العالم عالية جداً، بل إنّ المهتمّين بهذه الأمور يرون شربها صحياً؛ لأنّها قليلة الكحول ولا يمنعون أحداً من شربها إلا الأطفال، شرط أن تُشرب باعتدال^(١).

(١) انظر حول الجِعة: حنّا أبو صعب، علم الخمر والمشروبات ١: ٣٤ - ٣٩.

وعلى آية حال، فالفقّاع شراب ارتبط بالشعير، ولهذا ميّز الفقه بينه وبين مطلق ماء الشعير، لاسيما الذي يصفه الأطفاء للمرضى، وقالوا بأنّه ليس مطلق ماء الشعير فقّاعاً، بل هو مشروب متّخذ من الشعير لكن بحالة خاصّة وطريقة خاصّة ونتيجة تخمير معيّن. ولهذا وجدنا هنا أمرين:

الأمر الأوّل: هل يختصّ الفقّاع بكونه مستخرجاً من الشعير أو لا؟ المشهور جداً هو الاختصاص، وهو المتداول قديماً^(١)، وإن أوحى بعضُ الكلمات بعدم ذلك، وأنّه قد يتخذ من غير الشعير^(٢)، بل في بعض النصوص الفقهيّة عند أهل السنّة ما يفهم منه أنّ الفقّاع متخذ من الزبيب^(٣) ولعلّه نبذ الزبيب إذا خرج الزبد عليه أو المخفّف منه وفي بداياته؛ وذكر الرعيني أنّ الفقّاع شراب يتخذ من القمح والتمر وغيرهما^(٤).

الأمر الثاني: هل الفقّاع هو مطلق شراب متخذ من الشعير؟ الجواب هو بعدم بإجماع العلماء؛ لهذا قالوا بأنّه شراب خاصّ يحصل فيه أن يختمر ويغلي بنفسه، فتظهر فقاقيع الزبد في أعلاه^(٥). ولكي نبحت في الفقّاع بعد هذا التمهيد، لا بدّ من التركيز على مجموعة نقاط:

١.٢. حكم الفقّاع

لعلّه يمكن القول بأنّه لا يوجد خلاف معتدّ به بين فقهاء الإماميّة فيما يخصّ حرمة الفقّاع قليله وكثيره، فقد ذهب كثيرون إلى تحريمه^(٦)، وادّعي نفي الخلاف فيه^(١)، بل الإجماع عليه^(٢).

-
- (١) انظر: الخوئي، التنقيح ٢: ١٣٧؛ والعين ١: ١٧٦؛ ومجمع البحرين ٣: ١٤٠٩ و..
 - (٢) انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته ٣: ٥٣٩؛ وراجع: الانتصار: ٤١٩ - ٤٢١؛ والبيان ٩١؛ والروضة ٧: ٣٢٢؛ وكشف الغطاء ٢: ٣٥٢؛ وتحرير الوسيلة ٢: ١٤٧.
 - (٣) انظر: حواشي الشرواني ٤: ٢٥٠؛ والدمياطي، حاشية إعانة الطالبين ٣: ١٦٠.
 - (٤) انظر: مواهب الجليل ٤: ٣٥٠.
 - (٥) انظر: العين ١: ١٧٦؛ والانتصار: ١٩٩؛ وأجوبة المسائل المهنتيّة: ٨١؛ ومعجم لغة الفقهاء: ٣٤٨؛ وبحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٥٦٧.
 - (٦) المقتعة: ٥٨١؛ وشرائع الإسلام ٣: ٢٢٥؛ والمراسم العلويّة: ٢١١؛ والكافي في الفقه: ٢٧٩؛ والمهدّب ٢:

نعم، نُسب إلى أبي الفضل الجعفي من الإمامية القول بحلية بعض أنواع الفقاع، وعلّق عليه الشهيد الأول بعد النسبة، فقال: «.. نادرٌ لا عبرة به، مع منع تسمية ما وصفه فقاعاً»^(٣). ولم أعر على كلام الشيخ أبي الفضل الجعفي (ق ٤هـ)، وقد نُسب له كتاب في الأشربة^(٤)، ولعلّه تعرّض للقضية هناك، فلا نستطيع التحقق من أن ما أحلّه هو بعض أنواع الفقاع حقاً فيكون له قولٌ مخالف لمشهور أهل مذهبه أو لا، كما قال الشهيد الأول، علماً أنّ الجعفي يُنسب له القول بطهارة الخمر^(٥). وقد كان الطوسي قد ألمح إلى وجود مخالف في الإمامية، وإماحه يفيد أنّه معدود من العلماء المتكلمين والمفسرين^(٦).

أما المذاهب السنية، فقد اعتبرت أنّ الفقاع غير مسكر ولو شُرب منه الكثير، فيكون مباحاً، لكنّ هذا لا يعني أنّهم يميزون البيرة الآن، كما توهم بعض الناس؛ فهم يجرّمون البيرة إذا كان فيها كحول تُسكر على تقدير الإكثار من شربها، ولهذا تجدهم يختلفون اليوم أشدّ الاختلاف في حكم (الباربيكان/ Barbican) وغيرها من أنواع شراب الشعير، وأنّه هل فيه كحولٌ ليكون حراماً أو لا؟

فمركز النزاع بين الشيعة والسنة في قضية الفقاع أعتقد أنّه ليس في حرمة لو كان كثيره مسكراً، وإنّما في كونه شراباً يُسكر كثيره أصلاً أو لا؟! وفي أنّه بنفسه عنوان محرّم أو لا؟ ولهذا سنرصد هذه الجهة في النصوص الآتية، فانظر.

٤٣١؛ واللمعة الدمشقية: ٢٣٧؛ والروضة البهيّة ٧: ٣٢٢؛ والحكيم، منهاج الصالحين ٢: ٣٧٥؛ وتحرير الوسيلة ٢: ١٤٧؛ وفضل الله، فقه الشريعة ٣: ٣٨٥؛ والخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٣٤٧..
(١) انظر: كفاية الأحكام ٢: ٦١٢؛ والرياض ١٢: ٢٠٢؛ ومستند الشيعة ١٥: ١٧٣؛ وجواهر الكلام ٣٦: ٣٧٤.

(٢) انظر: الانتصار: ٤١٨؛ وغنية النزوع: ٣٩٩؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٤: ٦٤١؛ والقواعد ٣: ٣٣١؛ والدروس الشرعية ٣: ١٦؛ ومسالك الأفهام ١٢: ٧٣؛ ومفاتيح الشرائع ٢: ٢١٩؛ وكشف اللثام ٩: ٢٩٣؛ والرياض المسائل ١٢: ٢٠٢؛ ومستند الشيعة ١٥: ١٧٣؛ وجواهر الكلام ٣٦: ٣٧٤.
(٣) ذكرى الشيعة ١: ١١٥.

(٤) انظر: النجاشي، الفهرست: ٣٧٤ - ٣٧٥.

(٥) انظر: ذكرى الشيعة ١: ١١٤.

(٦) انظر: الطوسي، الرسائل العشر: ٢٥٦.

من هنا، لا أحبّد دراسة مسألة الفقّاع باسم البيرة؛ لأنّ الحالات قد تختلف وقد تلبس الأمور، والصحيح أن ندرس حكم الفقّاع بما له من معنى في سالف الأزمان، وبما له من حالات في طريقة تصنيعه سابقاً في بلاد العرب والمسلمين، فإذا استطعنا أخذ النتيجة هناك، فسوف ندرس فرص التعميم لمطلق أنواع الجعة اليوم.

أدلة تحريم الفقّاع، عرض وتحليل

ونبدأ برصد أدلة تحريم الفقّاع، وهي:

أ. مرجعيّتنا: الإجماع وحرمة النجس

الدليل الأول: الاستناد إلى الحكم بنجاسته، والمفروض حرمة شرب النجس. وهذا الدليل مبنيٌّ إمّا على القول بنجاسة كلّ مسكر ولو لم يكن خمرًا، مع الاعتقاد بكون الفقّاع مسكرًا، أو على القول بنجاسة الفقّاع بعنوانه، فمن يذهب إلى عدم النجاسة، فإنّ صغرى الدليل تكون باطلة عنده، كما أنّ الفقهاء الذين حكموا بعدم نجاسة الفقّاع - ولو قالوا بنجاسة المسكر - هم أيضاً غير معنيين بهذا الدليل. كما يقوم هذا الدليل على كبرى حرمة شرب أو أكل كلّ نجس، وقد سبق أن ناقشنا في ذلك وقلنا بأنّه غير محرّز، فهذا الدليل غير صحيح. الدليل الثاني: الإجماع الواضح في المسألة^(١). والجواب وضوح مدركيّته؛ إذ هو مستند إلى بعض القواعد وإلى النصوص الآتية الموجودة في مصادر الحديث بين يدي الفقهاء.

ب. مرجعية النصوص الحديثية، عرض وتحليل ومناقشات

الدليل الثالث: وهو العمدة هنا، عنيت الأخبار الخاصّة الواردة في الفقّاع، وأبرزها: الرواية الأولى: صحيحة الوشاء، قال: كتبت إليه - يعني الرضاء^{عليه السلام} - أسأله عن الفقّاع،

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٥٥-٢٥٦.

قال: فكتب: «حرام، هو خمر، ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر»، وقال أبو الحسن الأخير عليه السلام^(١): «لو أن الدار داري لقتلت بايعه، ولجلدت شاربه»، وقال أبو الحسن الأخير عليه السلام: «حدّه حدّ شارب الخمر»، وقال عليه السلام: «هي حُميرة استصغرها الناس»^(٢).

فهذه الرواية واضحة في تقديم درجة عالية من التشدد إزاء قضية الفقاع، وهي تارة تصرّح بأنّه خمر، وأخرى تجعل شاربه كشارب الخمر، وترتب أحكام العقوبات عليه.

إلا أن المقدار المتيقن من النقل الصحيح السند هنا هو الجملة الأولى، أي قبل كلمة «وقال أبو الحسن الأخير» الأولى؛ إذ يحتمل أن البقية نقل آخر ربما يكون من الوشاء وربما يكون من غيره، فيكون مرسلًا وفقاً لهذا النقل هنا، والقدر المتيقن هو تنزيل الفقاع منزلة الخمر.

الرواية الثانية: خبر سليمان بن جعفر الجعفري، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الفقاع، فقال: «هو خمر مجهول، فلا تشربه يا سليمان.. لو كان الدار لي أو الحكم لقتلت بايعه وجلدت شاربه»^(٣).

وفي موضع آخر روى الكليني وغيره الخبر باختلاف يسير جداً. وقد روى الشيخ الطوسي هذه الرواية بهذه الطريقة لكنّه في موضع من التهذيب جعلها لسليمان بن حفص، والظاهر أنّه من سهوه أو سهو النساخ بقريئة ما جاء في كلّ من الاستبصار والكافي.

ودلالة الحديث واضحة على اعتباره خمرًا تترتب عليه آثار الخمر. وتوصيفه بأنّه مجهول يؤكّد أنّ خمريته وإسكاره لم يكونا واضحين للناس، وأنّه لقلّة نسبة الكحول فيه ما كان يُظنّ أنّه خمرٌ ومسكر على تقدير الإكثار منه، وهو ما يشرح طبيعة موقف بعض فقهاء المسلمين منه.

الرواية الثالثة: صحيحة ابن فضال، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الفقاع، قال: فكتب يقول: «هو الخمر، وفيه حدّ شارب الخمر»^(٤).

(١) هو أبو الحسن الثالث، وهو الإمام عليّ بن محمّد الهادي (٢٥٤هـ).

(٢) الكافي ٦: ٤٢٣؛ والاستبصار ٤: ٩٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٥؛ وانظر: الطوسي، الرسائل العشر: ٢٦٢.

(٣) الكافي ٦: ٤٢٢، ٤٢٣ - ٤٢٤؛ والاستبصار ٤: ٩٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٤؛ والرسائل العشر: ٢٦٢.

(٤) الكافي ٦: ٤٢٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٤.

والرواية واضحة في التركيز على الجانب الموضوعي، وأنّ الفقاع مسكّرٌ وأنّه خمر، وهذا التركيز يعزّز افتراض أنّ هناك ظاهرة تساهل في شأنه واعتباره غير مسكر، فربطه بالخمر مراراً شاهد التركيز على العنصر الإسكاري فيه.

الرواية الرابعة: خبر الحسن بن عليّ الوشاء، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «كلّ مسكر حرام، وكلّ مخمر حرام، والفقاع حرام»^(١).

والظاهر أنّ الحديث يركّز على الفقاع بعد تمييزه عن سائر المسكرات، وما ذلك - فيما يبدو - سوى للحاجة إلى بيان حرمة، و«مخمر» الوارد في الحديث يُقصد منه إمّا بصيغة اسم الفاعل (مخمر) ويعني ما يخمر العقل ويخامره، أي ما يُسكر، أو بصيغة اسم المفعول (مخمر)، ويقصد منه الأشربة التي يعرضها التخدير المفضي إلى إزبادها واشتدادها، ومن ثمّ إسكارها، فيكون تعبيراً آخر عن حرمة المسكرات.

وقد وصف العلامة المجلسي هذا الحديث بـ«المجهول أو الضعيف»^(٢). وبمراجعة الحديث نجد اضطراباً في سنده بين الكتب:

ففي الرسائل العشر للطوسي، والذي خصّص فيه رسالةً في تحريم الفقاع، وهي الرسالة التاسعة، جاء السند على الشكل الآتي: .. عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن عليّ الوشاء، وهذا السند تامّ معتبر لا غبار عليه.

إلا أنّ السند في الكافي نفسه - والطوسي ينقل كما رأينا عن الكليني - جاء على الشكل الآتي: محمد بن يحيى، عن محمد بن موسى، عن محمد بن عيسى، عن الحسن بن عليّ الوشاء. وعلى هذا السند كما يبدو حكّم المجلسي بالجهالة أو الضعف.

وهذا السند بعينه هو ما نقله الطوسي أيضاً عن الكليني لهذه الرواية في كتابي الاستبصار والتهذيب، ونقله الفيض في الوافي^(٣) عنه كذلك.

أمّا في كتاب «تفصيل وسائل الشيعة»، فجاء السند كالآتي: وعنه، عن محمد بن موسى، عن

(١) الكافي ٦: ٤٢٤؛ والاستبصار ٤: ٩٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٤؛ والطوسي، الرسائل العشر: ٢٦١.

(٢) مرآة العقول ٢٢: ٢٩٠.

(٣) الوافي ٢٠: ٦٦٤.

محمد بن عبد الله، عن الحسن بن عليّ الوشاء..^(١).

ومن الواضح أنّ ما جاء في الوسائل سهو أو خطأ من النسخ، بقرينة سائر المصادر، وعدم رواية محمد بن موسى عن محمد بن عبد الله.

وأما سند الكافي المتحد مع المنقول عنه في الاستبصار والوافي والتهذيب، فهو منسجم مع نفسه، لكنّه ضعيف؛ وذلك أنّ فيه محمد بن موسى، وهو محمد بن موسى بن عيسى الهمداني السمان، وهو ضعيف؛ ومحمد بن موسى هذا يروي عن محمد بن عيسى بن يقطين بالفعل^(٢)، كما أنّ محمد بن يحيى من رواة كتاب محمد بن موسى الهمداني، فيتعيّن كونه المراد هنا في هذا السند.

وبهذا يتردّد السند، فسند الكافي والتهذيب والوافي والوسائل والاستبصار ضعيف، وكلّه يتحد في أنّ الكليني روى الخبر بطريق محمد بن موسى الهمداني، أمّا سند الطوسي في الرسائل العشر فهو خالٍ من الهمداني، فهل وصلت الرواية للطوسي بطريقتين؟

الأرجح بنظري حصول خطأ في كتاب «الرسائل العشر»، فالسند كلّه متحد، وحتى طريق الطوسي إلى الكليني في سند الرسائل هو طريقة المعروف لكتب الكليني والذي ذكره في الفهرست، ولا يوجد اختلاف إلا في كلمة «أحمد بن»، والأرجح أنّ كلمة محمد بن موسى عن محمد بن عيسى قد حصل فيها اشتباه، فذكر أحمد بن محمد بن عيسى، بدل محمد بن موسى، عن محمد بن عيسى، ويكفي الشكّ لعدم إمكان الجزم بصحّة النسخة الواصلة إلينا من الرسائل العشر، فالخبر ضعيف السند.

الرواية الخامسة: معتبرة عمار بن موسى الساباطي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفقّاع؟ فقال: «هو خمر»^(٣).

ودلالة الحديث وإشاراته واضحة، وهو تامّ السند أيضاً.

الرواية السادسة: خبر زكريا أبي (أو بن) يحيى، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦٠.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٨: ١١٦ - ١١٧.

(٣) الكافي ٦: ٤٢٢، ٤٢٤؛ والاستبصار ٤: ٩٤ - ٩٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٤؛ والرسائل العشر: ٢٦٠ -

الفقاع وأصفه له، فقال: «لا تشربه»، فأعدت عليه كل ذلك أصفه له كيف يعمل؟ فقال: «لا تشربه، ولا تراجعني فيه»^(١).

والرواية حاسمة في النهي، لكنّ الملفت فيها أنّ الرجل يكتب للرضاء عليه السلام، ثمّ يقول: فأعدت عليه كل ذلك أصفه له كيف يعمل...، دون أن يشير إلى أنني التقيت به، ثمّ سألتها عما كتبت له سابقاً، مما يوحي بشيء من المشكلة في تركيب الرواية، إلا إذا قيل بأنّه قصد أنّه كتب له ثم التقاه فأعاد عليه، أو أنّه كتب له مرّة أخرى. والرواية ضعيفة السند ببكر بن صالح فهو مضعّف كما قلنا، ولعلّ ارتباك تركيبها يعزّز كونها موضوعة من قبل بكر بن صالح، فالسند تالف.

الرواية السابعة: خبر حسين القلانسي، قال: كتبت إلى أبي الحسن الماضي عليه السلام أسأله عن الفقاع، فقل: «لا تقربه؛ فإنّه من الخمر»^(٢). والدلالة جليّة كما تقدّم.

وأما السند فالطريق في الكافي والتهذيب والاستبصار فيه محمّد بن سنان، أمّا في الرسائل العشر فقد رواه الطوسي عن جماعة عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد عن القلانسي، دون ذكر محمد بن سنان. وهذا السند لو تجاهلنا الجماعة في مطلعها، فإنّ أحمد بن محمد بن يحيى مهمل جداً، وعليه فالخبر ضعيف السند.

الرواية الثامنة: خبر محمد بن سنان، عن الرضاء عليه السلام أنّه سأله عن الفقاع، فقال: «هو (هي) الخمر بعينها»^(٣).

ومفاد الحديث واضح، والسند فيه محمّد بن سنان، ولم تثبت وثاقته.

الرواية التاسعة: خبر هشام بن الحكم، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الفقاع فقال: «لا تشربه؛ فإنّه خمر مجهول؛ فإذا أصاب ثوبك فاغسله»^(٤).

(١) الكافي ٦: ٤٢٤؛ والاستبصار ٤: ٩٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٤؛ والرسائل العشر: ٢٦١.

(٢) الكافي ٦: ٤٢٢ - ٤٢٣؛ والاستبصار ٤: ٩٦؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٥، و١٠: ٩٨؛ والرسائل العشر: ٢٦٣.

(٣) الكافي ٦: ٤٢٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٥.

(٤) الكافي ٣: ٤٠٧، و٦: ٤٢٣؛ والاستبصار ٤: ٩٦؛ وتهذيب الأحكام ١: ٢٨٢، و٩: ١٢٥ - ١٢٦؛

ودلالته واضحة وفق ما تقدم، وفيه إشارة لنجاسة الفقاع.

غير أن السند ضعيف، فإنَّ محمد بن يحيى يروي الخبر عن بعض أصحابنا فيكون مرسلًا، بل في موضع آخر من الكافي جاء السند: محمد بن يحيى، عن بعض أصحابنا، عمَّن ذكره، وهذا أوضح في الإرسال.

إلا أنَّ مشكلة الإرسال وإن وردت في بعض مصادر الرواية كمثَّل كافي الكليني، غير أنَّ بعضها الآخر لا يعاني من هذه المشكلة، فطريق الطوسي في موضع من تهذيب الأحكام، وفي كتاب الاستبصار والرسائل العشر أيضاً هو عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن (الحسين)، عن أبي سعيد، عن أبي جميل البصري.

وعلى أيَّة حال، فتمام الروايات والطرق ترجع إلى أبي جميل أو أبي جميلة البصري وهو مهمل للغاية، وإذا كان هو أبو جميلة المفضل بن صالح فيكون كذاباً وضاعاً؛ فالخبر ضعيف السند، كما أقرَّ بذلك غير واحد^(١).

الرواية العاشرة: خبر زاذان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: «لو أن لي سلطاناً على أسواق المسلمين لرفعت عنهم هذه الخمرة (الخميرة)، يعني الفقاع»^(٢).

ومن الواضح أنَّه لا معنى لرفعه الفقاع من الأسواق سوى كونها محرمة.

إلا أنَّ الاستدلال بهذه الرواية صعبٌ؛ وذلك:

أولاً: إنها ضعيفة السند بالإرسال، حيث يرويها الحسين بن عبد الله القرشي، عن رجل من أصحابنا، وفي السند الحسين بن عبد الله القرشي وهو مهمل، وفي السند أبو عبد الله النوفلي وهو مهمل أيضاً، بل زاذان هنا بنفسه مجهول الحال، وهو مغاير لزاذان أبي عمرة الفارسي الثقة؛ إذ الأخير في طبقة الإمام علي عليه السلام، وتوفي عام ٨٢هـ، وهذا يروي عن الإمام الصادق، فتغاير الطبقة. فالسند ضعيف جداً.

والرسائل العشر: ٢٦٣.

(١) انظر - على سبيل المثال -: الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٣١؛ واللنكراني، تفصيل الشريعة، النجاسات وأحكامها: ١٩٨.

(٢) الكافي ٦: ٤٢٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦١-٣٦٢.

ثانياً: إنّ الوارد في الكافي (الخمرة)، والوارد في الوسائل وغيرها (الخميرة)، وجملة: يعني الفقاع، ليست من كلام الإمام أو لا يعلم أنّها من كلامه بقريظة التعبير بـ «يعني» وليس «أعني»، فلعلّ الإمام قصد الخمر بعينها، لا الفقاع، ومع هذا الاحتمال يصعب الاستدلال.

ثالثاً: إنّ إخبار الإمام أنّه يرفع هذه الخميرة عن أسواق المسلمين لو كان له سلطان، لا يدلّ بالضرورة على حرمة الخميرة بذاتها ومطلقاً؛ إذ هو لم يبيّن العلة، وهل ترجع إلى حكم أوّلي متعلّق بالفقاع أو ترجع إلى وضع معيّن للفقاع زمنيّ يوجب إصدار حكم ولائي بالرفع أو بالحظر؟ فنحتاج لضمّ سائر الروايات لترجيح فهمٍ على آخر.

الرواية الحادية عشرة: صحيحة ابن فضال، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الفقاع؟ فكتب ينهاني عنه^(١).

والدلالة والسند تامان، ما لم يقل شخص بأنّ نهي الإمام لابن فضال عن الفقاع قد يكون نهياً شخصياً، وربما لا يحسن بمن هو في مثل مقامه أن يشربه، ولهذا ورد التعبير «ينهاني»، ولم يرد: «ينهى عنه» والله العالم. وقد تقدّم شيء شبيه بذلك سابقاً فراجع.

لكن من المحتمل - بل الراجح - أن تكون هذه الرواية عين الرواية الثالثة المتقدمة، فيرتفع الإشكال الدلالي الأنفي، بل وكذلك بضمّ ألسنة بعض الروايات الأخرى هنا والتي فيها هذا النوع من التعبير الشخصي، معللاً بكونها خمرًا.

الرواية الثانية عشرة: خبر الحسن بن الجهم وابن فضال جميعاً، قالوا: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الفقاع، فقال: «حرام، وهو خمر مجهول، وفيه حدّ شارب الخمر»^(٢).

وأغلب الظن أنّ هذه الرواية - وهي ضعيفة السند بسهل بن زياد - متحدة مع الرواية رقم ١١، والرواية رقم ٣، والثلاثة عبارة عن رواية واحدة، والله العالم. والدلالة واضحة.

الرواية الثالثة عشرة: صحيحة محمّد بن إساعيل، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن شرب الفقاع، فكرهه كراهةً شديدة^(٣).

(١) الكافي ٦: ٤٢٣.

(٢) المصدر نفسه؛ والاستبصار ٤: ٩٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٥.

(٣) الكافي ٦: ٤٢٤؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢١؛ والاستبصار ٤: ٩٥؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٤؛

وهذه الرواية أقرب إلى إفادة الحرمة منها إلى الكراهة؛ إذ الكراهة في الروايات لا تحمل بالضرورة على الكراهة المصطلحة؛ لكنّ ظهور الرواية في الحرمة غير جليّ، فقد تحملها وقد تحمل الكراهة المصطلحة، فالرواية لا تصلح دليلاً لا على الحرمة ولا على الكراهة بعنوانها. نعم بقرينة سائر الروايات هنا تصلح لإفادة الحرمة ويرتفع احتمال إرادة الحرمة من الكراهة فيها.

الرواية الرابعة عشرة: خبر الفضل بن شاذان، قال: سمعت الرضاء عليه السلام يقول: «لما حمل رأس الحسين عليه السلام إلى الشام أمر يزيد لعنه الله فوضع ونصب عليه مائدة، فأقبل هو وأصحابه يأكلون ويشربون الفقّاع، فلما فرغوا أمر بالرأس فوضع في طست تحت سريره وبسط عليه رقعة الشطرنج، وجلس يزيد يلعب بالشطرنج ويذكر الحسين بن علي وأباه وجدّه عليه السلام، ويستهزئ بذكرهم، فمتى قامر صاحبه تناول الفقّاع فشربه ثلاث مرات، ثم صبّ فضلته على ما يلي الطست من الأرض، فمن كان من شيعتنا فليتورّع عن شرب الفقّاع واللعب بالشطرنج، ومن نظر إلى الفقّاع أو إلى الشطرنج، فليذكر الحسين عليه السلام وليلعن يزيد وآل زياده، يمحو الله عزّ وجلّ بذلك ذنوبه ولو كانت بعدد النجوم»^(١).

إلا أنّ الاستدلال بهذه الرواية يواجه:

أولاً: إنّها ضعيفة السند بعليّ بن محمّد بن قتيبة، حيث لم تثبت وثاقته.

ثانياً: إنّ سياق الرواية لا يعطي حرمة الفقّاع والشطرنج بالعنوان الذاتي والأوليّ، فكأنّ هذا النهي جاء مرتبطاً بالتعبير عن الحزن لما أصاب أبا عبد الله الحسين عليه السلام، فهذا مثل استذكار الحسين عند شرب الماء، ومن ثمّ فظهور الرواية في الحرمة غير واضح، بل كأنّها تتخذ الحادثة اتخاذاً رمزياً للعبور منها نحو سلوك تربوي استذكاري تعاطفي يغيّر ما فعله فلان عند ارتكابه تلك الجريمة النكراء.

وقد وردت هذه الرواية بمضمون قريب جداً عن عبد السلام بن صالح الهروي - بسند فيه تميم بن عبد الله القرشي وهو مجهول، وفيه عبد السلام بن تميم القرشي وهو مهمل، وفيه أحمد

والرسائل العشر: ٢٦١ - ٢٦٢.

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٤١٩؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٥.

بن علي الأنصاري، وهو مهمل أيضاً - وجاء فيها عن الرضاء عليه السلام أنه علل بالقول: «فإنه شراب أعدائنا..» ثم استشهد بحديث النبي في النهي عن لبس ملابس الأعداء والتشبه بهم^(١).

الرواية الخامسة عشرة: خبر إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد [في] التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أما (ما) سألت عنه أرشدك الله.. أما الفقاع فشربه حرام، ولا بأس بالشلماب..»^(٢).

والرواية من حيث الدلالة تامة، إلا أن الكلام في سندها، حيث رواها الصدوق عن محمد بن محمد بن عصام الكليني، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، عن العمري. ورواها الطوسي في الغيبة بطريقه إلى إسحاق بن يعقوب أيضاً.

والمشكلة الأساسية فيه هي من حيث إسحاق بن يعقوب؛ إذ هو رجل مهمل جداً لا ذكر له في كتب الرجال عند المسلمين، ومن هنا أشكل أمر هذا التوقيع، لاسيما وأن إسحاق بن يعقوب ندر أن يروي رواية فلا تزيد رواياته عن أصابع اليد الواحدة. وغاية ما قيل في تصحيح هذه الرواية وجوه أعلاها ثقة الكليني بالرواية وتحصيله الاطمئنان بصدورها.

لكن هذا غير توثيقه لإسحاق، بل وثوق الكليني بها - لو ثبت - حجة له وعليه. كما وقد احتملوا أن إسحاق بن يعقوب هو الأخ الأكبر للكليني حيث اسم جده إسحاق وكلاهما من كُنين، ومن ثم فرواية الكليني عنه رواية عن أخيه الذي يعرفه. وهذا أيضاً مجرد احتمال، لاسيما وأن الكليني لم يورد هذه الرواية في الكافي، على أهميتها، وتعدد موضوعاتها التي تصلح لإيرادها ولو في باب واحد من أبواب هذا الكتاب على الأقل. والنتيجة عدم إمكان تصحيح سند هذه الرواية وفاقاً لكثير من العلماء، وهي من الروايات التي استند إليها بعض القائلين بنظرية الولاية العامة للفقهاء، وعُرفت باسم «التوقيع الشريف».

(١) انظر: عيون أخبار الرضا ٢: ٢٥ - ٢٦.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٣ - ٤٨٤؛ والاحتجاج ٢: ٢٨٣؛ والخرائج والجرائح ٣: ١١١٣؛ والطوسي، الغيبة: ٢٩٠.

الرواية السادسة عشرة: خبر الحسن بن علي بن يقطين (عن الحسين بن علي بن يقطين)، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام، قال: سألته عن شرب الفقاع الذي يعمل في الأسواق ويباع، ولا أدري كيف عمل، ولا متى عمل، أيحل عليّ (لي) أن أشربه؟ قال: «لا أحبه»^(١).

والرواية قد يمكن تصحيحها بناء على صحّة طرق الشيخ الطوسي للحسين بن سعيد الأهوازي، ولكن نفي المحبة ليس صريحاً في التحريم، إن لم يكن أقرب إلى التوجيه للتنزه حذراً من صيرورته مسكراً. وفي ظنيّ هذه الرواية لا تتناسب - من حيث لسانها - مع لسان الروايات السابقة المتشدّدة، والعلم عند الله.

لكن بناءً على ما سيأتي من أن الفقاع كلمة تطلق على شرابٍ بلغ حد الإسكار الخفيف تارةً ولم يبلغه أخرى، فإن سؤال السائل هنا معناه أنه لا يعرف هل الفقاع الذي في الأسواق بلغ حدّ الإسكار أو لا؟ وهذا يعني جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة، بينما الإمام قال له بأنه لا يجب ذلك كناية عن ترجيح التنزه نظراً لاحتماليّة وجود المسكر فيه، فتتناسب الرواية مع روايات التحريم هنا ولو إشعاراً.

الرواية السابعة عشرة: خبر هبيرة، عن علي بن أبي طالب، قال: «نهاني رسول الله صلى الله عليه وآله عن خاتم (حلقة) الذهب، وعن الميثة، وعن القسي، وعن الجعة»^(٢).

وقد ذكر السيوطي في شرح سنن النسائي قال: «(وعن الجعة) بكسر الجيم وتخفيف العين المهملة نبيذٌ يتخذ من الحنطة والشعير»^(٣).

والرواية - لو فهم من الجعة فيها الفقاع الذي نبحت عنه هنا - قد تكون خاصّة بمثل عليّ، وأنّه لا يليق به شرب ذلك، فليس فيها وضوحٌ في الدلالة على التحريم في نفسها. وقد تتخلّص الرواية الآتية من هذا الإشكال.

الرواية الثامنة عشرة: خبر مالك بن عمير، عن عليّ عليه السلام، قال: «نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله عن الدباء والحنتم والنقير والجعة». وفي نقل آخر قال ابن عمير: جاء زيد بن صوحان إلى عليّ رضي

(١) الرسائل العشر: ٢٦٤؛ والاستبصار ٤: ٩٧؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) مسند أحمد ١: ١٣٢؛ وسنن الترمذي ٤: ٢٠٢؛ وسنن النسائي ٨: ١٦٦؛ والسنن الكبرى ٥: ٤٤١.

(٣) شرح سنن النسائي ٨: ١٦٥؛ وانظر: تحفة الأحوذبي ٨: ٧٥.

الله عنه فقال: حدّثني ما نهاك عنه رسول الله ﷺ. فقال: نهاني عن الحتمم والدباء والنقير والجة وعن خاتم الذهب أو قال حلقة الذهب وعن الحرير والقسي والميشرة الحمراء..^(١). ولعلّ هذه الرواية هي عين سابقتها نُقلت بالمعنى واضطربت تعابيرها بين «نهاني» و «نهانا»، وربما ضمّ إليها إضافات أو حذف منها بعض الأمور حسب اختلاف رواياتها، فراجع.

لماذا يُلاحظ ظهور تحريم الفقّاع في زمن الإمام الكاظم (١٨٣ هـ) وما بعد؟!

هذه هي عمدة روايات تحريم الفقّاع، وقد لاحظنا عليها أنّ أغلبيّتها الساحقة ترجع لزمن الإمام الكاظم وصولاً للنصف الثاني من القرن الثالث الهجري. ويبدو لي أنّه في تلك الفترة من العصر العباسي (ما بين ١٥٠ - ٣٠٠ هـ، وخاصة ١٥٠ - ٢٥٤ هـ) انتشر الفقّاع كثيراً ووقع حوله نقاش وجدل، إذ من اللافت عدم ظهور اسم الإمامين: الباقر والصادق كثيراً هنا، على خلاف العادة الجارية في الروايات الشيعيّة. وهذا ما يؤيّد ما ستوصل إليه من أنّ هذا التحريم ليس تأسيساً لحكم شرعي جديد، بل هو تطبيق لمقولة تحريم المسكر بمختلف درجات الإسكار فانتظر. هذا، وقبل الانتقال إلى ما طُرح معارضاً لها، لا بأس بالتوقّف عند روايات الغُبراء للنظر فيها.

وقفه مع روايات الغُبراء

تطلق كلمة «الغُبراء» في اللغة والحديث على ثمرة العنّاب، وهي جنس نباتٍ شجيري من الفصيلة الوردية، فيه أنواع حرجية، وأخرى تزرع للتزيين أو لثمارها. وقد وردت بعض الروايات في ثمرة الغُبراء وآثارها^(٢). وقد سُمّيت أراضي سلطنة عمان بالغُبراء في حديثٍ مروى عن النبيّ، ولعلّه هناك من باب تصغير الغُبراء.

(١) سنن أبي داود ٢: ١٨٨؛ ومسنند أحمد ١: ١٣٨؛ وسنن النسائي ٨: ١٦٦.

(٢) انظر: الكافي ٦: ٣٦١؛ وراجع: ابن سيده، المخصص، السفر الحادي عشر، ج ٣، ق ٢: ١٥١.

إلا أنّ الغبيراء المقصودة هنا - على ما قيل - شرابٌ مُسكر قيل: إنّهُ متخذ من الذرة، كان متداولاً في بلاد الحبشة، وأنه يسمّى الشُّكرُكة، وقيل: هي خمر يعمل من الغبيراء، نوع من التمر^(١)، وليس بعيداً أن يكون متخذاً من ثمرة الغبيراء نفسها. وقد ذكر أنّها نبيذ أهل الحبشة متخذ من الذرة سمّيت بذلك لما فيها من الغبرة^(٢)، كما ذكروا أنّها خمر الحبشة، وأنّها لفظ حبشي معرّب^(٣). وقد تسمّى الصغيرا أو الصغيرا أو الصغراب.

وقد تعرّضت بعض الروايات للغبيراء، وأبرزها:

١ - خبر عطاء بن يسار، أنّ رسول الله ﷺ سئل عن الغبيراء، فقال: «لا خير فيها»، ونهى عنها. قال مالك: قال زيد بن أسلم: هي السكركة^(٤).

والرواية ضعيفة الإسناد بطريق الشافعي؛ إذ يرويها عطاء بن يسار عن النبي، وعطاء توفي عام ٩٧ أو ٩٨ أو ١٠٣ أو ١٠٤هـ، ومن الواضح أن الإرسال حاكمٌ هنا.

٢ - خبر أم حبيبة بنت أبي سفيان: إنّ أناساً من أهل اليمن قدموا على رسول الله ﷺ، فأعلمهم الصلاة والسنن والفرائض، ثم قالوا: يا رسول الله، إنّ لنا شراباً نصنعه من القمح والشعير؟ قال: فقال: «الغبيراء»، قالوا: نعم. قال: «لا تطعموه». ثمّ لما كان بعد ذلك بيومين ذكروها له أيضاً، فقال: «الغبيراء»، قالوا: نعم، قال: «لا تطعموه»، ثمّ لما أرادوا أن ينطلقوا سألوه عنه، فقال: «الغبيراء»، قالوا: نعم، قال: «لا تطعموه»، قالوا: فإنّهم لا يدعونها، قال: «من لم يتركها فاضربوا عنقه»^(٥).

هذا الحديث واضح في النهي وشدة الموقف وحسمه من قبل النبي ﷺ، وقد احتجّ به

(١) انظر: سنن أبي داود ٢: ١٨٦؛ والمصباح المنير: ٤٤٢؛ وابن سلام، غريب الحديث ٤: ٢٧٨؛ والنهاية في غريب الحديث ٣: ٣٣٨.

(٢) انظر: فتح الباري ١٠: ٤١؛ وتحفة الأحمدي ٥: ٥٠٢.

(٣) عون المعبود ١٠: ٩١؛ وانظر: ابن سيده، المخصص، السفر الحادي عشر، ج ٣، ق ٢: ٩١.

(٤) مسند الشافعي: ٢٨١؛ والاستذكار ٨: ٢٠؛ والموطأ ٢: ٨٤٥.

(٥) مسند أحمد ٦: ٤٢٧؛ وانظر: البيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢٩٢؛ ومعرفة السنن ٦: ٣٤٨؛ ومجمع الزوائد

٥٤ - ٥٥، و٦: ٢٧٨؛ ومسند الموصلي ١٣: ٦٨؛ وصحيح ابن حبان ١٢: ١٩٠؛ والمعجم الكبير ٢٣:

٢٤٦؛ والدرر المنثور ٢: ٣٢٥.

السيد المرتضى وغيره على المخالفين في تحريم الفقاع^(١).

غير أن طريقة السؤال والجواب هنا مثيرة للانتباه، فبعد أن ذكر لهم الرسول الجواب بكل وضوح، بل في بعض المصادر أنه في المرة الأولى كرّر ذلك عليهم ثلاث مرات، أي معنى للمحاولة ثانياً وثالثاً دون أن يقول لهم النبي: لماذا تسألون وقد أجبتكم عنه...؟! تبدو لي هذه الطريقة مثيرة للانتباه تستحق الوقوف عندها، ما لم نفسرها بأن الراوي اختصر الحوار وأتهم في كل مرة كانوا يحاولون تحصيل مخرج لتحليلها بسبب شدة شيوعتها وقوة حضورها بين الناس، وأن الناس لن يستجيبوا بتركها.

وقد غمز في هذا الحديث من ناحية ابن لهيعة الواردة في سنده، فبعد أن قالوا بأن حديثه حسن، ذكروا أن فيه ضعفاً^(٢).

٣ - خبر عبد الله بن عمرو، أن نبي الله ﷺ نهى عن الخمر والميسر والكوبة والغبراء، وقال: «كل مسكر حرام»^(٣).

والدلالة واضحة، وفي السند محمد بن إسحاق، والظاهر أنه صاحب المغازي، وهو ممن يُتوقف فيما يتفرد به^(٤).

(١) انظر: الانتصار: ٤١٨ - ٤١٩؛ ورسائل الشريف المرتضى ١: ١٠١؛ والطوسي، الرسائل العشر: ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٢) انظر: مجمع الزوائد ٦: ٢٧٨.

(٣) سنن أبي داود ٢: ١٨٦؛ ومسنند أحمد ٢: ١٥٨؛ ١٧١.

(٤) قال الكشي: «في محمد بن إسحاق صاحب المغازي وغيره: محمد بن إسحاق ومحمد بن المكندر، وعمرو بن خالد الواسطي، وعبد الملك بن جريح، والحسين بن علوان، والكلبي، هؤلاء من رجال العامة إلا أن لهم ميلاً ومحبة شديدة...» (اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٨٧)؛ وقال النجاشي: «محمد بن إسحاق بن عمرو بن شعيب: لم يذكره...» (مستدركات علم رجال الحديث ٦: ٤٥٣)؛ وقال المزي: «.. وقال المفضل بن غسان الغلابي: سألت يحيى بن معين عن محمد بن إسحاق، فقال: كان ثقة، وكان حسن الحديث، فقلت: إنهم يزعمون أنه رأى سعيد بن المسيب، فقال: إنه لقديم.. وقال أيضاً: قال ابن عيينة: قال أبو بكر الهذلي: سمعت الزهري يقول: لا يزال بالمدينة علم جم ما كان فيهم ابن إسحاق.. وقال أحمد بن أبي خيثمة: سألت يحيى بن معين عن محمد بن إسحاق فقال: قال عاصم بن عمر بن قتادة: لا يزال في الناس علم ما عاش محمد بن إسحاق. وقال أحمد بن أبي خيثمة أيضاً: حدثنا هارون بن معروف، قال: سمعت أبا معاوية

يقول: كان ابن إسحاق من أحفظ الناس فكان إذا كان عند الرجل خمسة أحاديث أو أكثر جاء فاستودعها محمد بن إسحاق، قال: احفظها عليّ فإن نسيتهما كنت قد حفظتها عليّ.. وقال صالح بن أحمد بن حنبل، عن علي بن المديني: سمعت سفيان وسئل عن محمد بن إسحاق، قيل له: لم لم يرو أهل المدينة عنه؟ قال سفيان: جالست ابن إسحاق منذ بضع وسبعين سنة وما يتهمه أحد من أهل المدينة ولا يقول فيه شيئاً. قلت لسفيان: كان ابن إسحاق جالس فاطمة بنت المنذر؟ فقال: أخبرني ابن إسحاق أنها حدثته، وأنه دخل عليها. وقال أبو بكر الأثرم: سألته - يعني أحمد بن حنبل - عن محمد بن إسحاق كيف هو؟ فقال: هو حسن الحديث. وقال: قال مالك وذكره، فقال: دجال من الدجاجلة. وقال الحافظ أبو بكر الخطيب: قد ذكر بعض العلماء أن مالكا عابه جماعة من أهل العلم في زمانه بإطلاق لسانه في قوم معروفين بالصلاح والديانة والثقة والأمانة، واحتج بها أخبرني البرقاني.. حدثنا محمد بن فليح، قال: قال لي مالك بن أنس: هشام بن عروة كذاب. قال أحمد بن محمد: فسألت يحيى بن معين. فقال: عسى أراد في الكلام، فأما في الحديث فهو ثقة، وهو من الرواة عنه. قال: وقال إبراهيم ابن المنذر: حدثني عبد الله بن نافع قال: كان ابن أبي ذئب، وعبد العزيز الماجشون، وابن أبي حازم، ومحمد بن إسحاق يتكلمون في مالك بن أنس وكان أشدهم فيه كلاماً محمد بن إسحاق، كان يقول: اتنوني ببعض كتبه حتى أبين عيوبه أنا بيطار كتبه. قال الحافظ أبو بكر: أما كلام مالك في ابن إسحاق فمشهور غير خاف على أحد من أهل العلم، وأما حكاية ابن فليح عنه في هشام بن عروة فليست بالمحفوظة إلا من الوجه الذي ذكرناه، وراويها عن إبراهيم بن المنذر غير معروف عندنا، فالله أعلم. قال: وقد أمسك عن الاحتجاج بروايات ابن إسحاق غير واحد من العلماء لأسباب منها: أنه كان يتشيع، وينسب إلى القدر، ويدلس في حديثه. فأما الصدق فليس بمدفوع عنه. وقال البخاري: رأيت علي بن عبد الله يحتج بحديث ابن إسحاق. قال: وقال علي عن ابن عيينة: ما رأيت أحداً يتهم ابن إسحاق. قال: قال لي إبراهيم بن المنذر: حدثنا عمر بن عثمان أن الزهري كان يتلقف المغازي من ابن إسحاق في ما يحدثه عن عاصم بن عمر بن قتادة، والذي يذكر عن مالك في ابن إسحاق لا يكاد يبين، وكان إسماعيل بن أبي أويس من أتبع من رأينا لمالك، أخرج إلي كتب ابن إسحاق عن أبيه في المغازي وغيرها فانتخب منها كثيراً. قال: وقال لي إبراهيم بن حمزة: كان عند إبراهيم بن سعد عن محمد بن إسحاق نحو من سبعة عشر ألف حديث في الأحكام سوى المغازي، وإبراهيم بن سعد من أكثر أهل المدينة حديثاً في زمانه، ولو صح عن مالك تناوله من ابن إسحاق فلربما تكلم الإنسان فيرمي صاحبه بشيء واحد ولا يتهمه في الأمور كلها. قال: وقال إبراهيم بن المنذر عن محمد بن فليح: نهاني مالك عن شيخين من قريش وقد أكثر عنهما في الموطأ وهما ممن يحتج بهما، ولم ينبج كثير من الناس من كلام بعض الناس فيهم نحو ما يذكر عن إبراهيم بن كلاب في الشعبي، وكلام الشعبي في عكرمة، وفي من كان قبلهم، وتأويل بعضهم في العرض والنفس، ولم يلتفت أهل العلم في هذا النحو إلا ببيان وحجة، ولم تسقط عدالتهم إلا ببرهان ثابت وحجة، والكلام في هذا كثير. قال: وقال عبيد بن يعيش: حدثنا يونس بن بكير، قال: سمعت شعبة يقول: محمد بن إسحاق أمير المحدثين بحفظه. قال: وروى عنه الثوري، وابن إدريس،

وحامد بن زيد، ويزيد بن زريع، وابن عليّة، وعبد الوارث، وابن المبارك، وكذلك احتمله أحمد ويحيى بن معين وعامة أهل العلم. وقال لي علي بن عبد الله: نظرت في كتب ابن إسحاق فما وجدت عليه إلا في حديثين ويمكن أن يكونا صحيحين.. وقال أبو زرعة الدمشقي: ومحمد بن إسحاق رجل قد اجتمع الكبراء من أهل العلم على الأخذ عنه منهم: سفيان، وشعبة، وابن عيينة، وحامد بن زيد، وحامد بن سلمة، وابن المبارك، وإبراهيم بن سعد. وروى عنه من الأكابر: يزيد بن أبي حبيب. وقد اختبره أهل الحديث فرأوا صدقاً وخيراً مع مدحه ابن شهاب له. وقد ذكرت دحيماً قول مالك، يعني فيه، فرأى أن ذلك ليس للحديث إنما هو لأنه اتهمه بالقدح. وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: محمد بن إسحاق الناس يشتهون حديثه وكان يرمى بغير نوع من البدع.. وقال يعقوب بن شيبة: سمعت محمد بن عبد الله بن نمير وذكر ابن إسحاق فقال: إذا حدث عن من سمع منه من المعروفين فهو حسن الحديث صدوق، وإنما أتى من أنه يحدث عن المجهولين أحاديث باطلة.. وقال سليمان بن إسحاق الجلاب: سألت إبراهيم الحربي: تكلم أحد في ابن إسحاق؟ فقال: أما سفيان يعني ابن عيينة فكان يقول - يعني عن الزهري -: لا يزال بالمدينة علم ما عاش هذا الغلام، يعني ابن إسحاق. قال: إبراهيم: ولكن حدثني مصعب، قال: كانوا يطعنون عليه بشيء من غير جنس الحديث... قال أحمد بن حنبل: كان ابن إسحاق يدلّس إلا أن كتاب إبراهيم بن سعد إذا كان سماع قال: حدثني، وإذا لم يكن قال: قال. قال: وقال أبو عبد الله: قدم محمد بن إسحاق إلى بغداد فكان لا يبالي عمّن يحكي، عن الكلبي وغيره. وقال حنبل بن إسحاق: سمعت أبا عبد الله يقول: ابن إسحاق ليس بحجّة. وقال أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد: سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل وسأله رجل عن محمد بن إسحاق، فقال: كان أبي يتتبع حديثه فيكتبه كثيراً بالعلو والنزول ويخرجه في المسند، وما رأيته أنفى حديثه قط. قيل له: يحتج به؟ قال: لم يكن يحتج به في السنن. وقال أيوب بن إسحاق بن سافري: سألت أحمد بن حنبل، فقلت: يا أبا عبد الله ابن إسحاق إذا تفرد بحديث قبله؟ قال: لا، والله إني رأيته يحدث عن جماعة بالحديث الواحد، ولا يفصل كلام ذا من ذا. قال: وأما علي بن المديني فكان يثني عليه ويقدمه. وقال محمد بن عثمان بن أبي شيبة: سألت علياً عن محمد بن إسحاق، فقال: هو صالح وسط.. قال: وسئل يحيى بن معين عنه مرة أخرى فقال: ليس بذاك، ضعيف. قال: وسمعت يحيى بن معين مرة أخرى يقول: محمد بن إسحاق عندي سقيم ليس بالقويّ. وقال أبو الحسن الميموني: سمعت يحيى بن معين يقول: محمد بن إسحاق ضعيف.. وقال عباس الدوري، عن يحيى بن معين: محمد بن إسحاق ثقة، وليس بحجّة. وقال يعقوب بن شيبة السدوسي: سألت يحيى بن معين عنه، فقلت: في نفسك من صدقه شيء؟ قال: لا، هو صدوق. وقال العجلي: مدني ثقة. وقال النسائي: ليس بالقويّ..» (تهذيب الكمال ٢٤: ٤٠٥-٤٢٩).

أقول: محمد بن إسحاق فيما يبدو مما قيل حوله أنه في حدّ نفسه جيّد ثقة، لكنّه تارة طعن عليه في العقيدة وأخرى في الخلط أو التدليس أو الحفظ والدقّة والضبط ونحو ذلك، وأجد أنّ تضارب المواقف حوله شديداً يعود إلى هذا الأمر، ومع هذا التضارب القوي في قيمة منقولاته يكون الأصل فيه عدم الأخذ

- ٤ - خبر قيس بن سعد بن عبادة، أن رسول الله ﷺ قال: «إن ربي تبارك وتعالى حرم عليّ الخمر والكوبة والقنين، وإياكم والغبيراء، فإنها ثلث خمر العالم»^(١).
- وقد فُسر تعبير «خمر العالم» بأن الغبيراء كسائر خمر العالم^(٢)، وأما تعبير الثلث فقد يراد القول بأن قسماً كبيراً من خمور العالم هو من هذا النوع من الخمر.
- ٥ - خبر أسيد الجعفي، عن رسول الله ﷺ أنه كتب إلى أهل الطائف: «إن نبيذ الغبيراء حرام»^(٣).

قراءة نقدية في محاولة الطوسي والمرتضى .. توظيف نصوص الغبيراء في الفقاع

وبنظرة تأملية في هذه النصوص، وبمراجعة كتب اللغة وغريب الحديث والمعطيات الحديثية، يمكننا التأكد من أن الغبيراء كان شرباً متداولاً في بلاد الحبشة واليمن، لكننا لا نعرف هويته الدقيقة، ففينا رأينا أن بعضهم يحاول اعتباره من الفقاع مثل الشيخ الطوسي والسيد المرتضى، إلا أن الموجود فيما بأيدينا من معطيات يشير إلى أنه خمر أو نبيذ الشعير، وأنها تُعرف بخمر الحبشة ونبيذهم، بل قال ابن الأثير بأن السكركة نوع من الخمر يتخذ من الذرة^(٤)، وذكر بعضهم بأنها خمر يُعمل من نوع من التمر يسمّى بالغبيراء كما تقدّم؛ والمنقول في بعض كتب اللغة أنها خمر الحبشة^(٥)، ويعزز ذلك تسميته بالنبيذ في خبر أسيد الجعفي المتقدم.

فلا يوجد شيء يوضح لنا حالة الغبيراء وأنها عين الفقاع أو غيره وأشد منه، بل إنها متخذة من التمر أو الذرة أو القمح عند بعضهم، فلا يصحّ اتحادها على رأي من يخصّص الفقاع بشراب الشعير.

بحديثه ما لم يحرز سلامته من العيوب، أو يؤيده حديث غيره. والله العالم.

(١) الهيثمي، مجمع الزوائد ٥: ٥٤؛ ومسند أحمد ٣: ٤٢٢؛ وانظر: فتح الباري ١٠: ٤١.

(٢) انظر: فتح الباري ١٠: ٤١؛ وتحفة الأحوذى ٥: ٥٠٢.

(٣) ابن حجر، الإصابة ١: ٢٣٦؛ ومكاتب الرسول ٣: ٥٥٩ - ٥٦٠؛ والعسكري، تصحيفات المحدثين ٣: ٩٣٢.

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر ٢: ٣٨٣.

(٥) انظر: لسان العرب ٤: ٣٧٥ - ٣٧٦، و٥: ٦؛ وتاج العروس ٧: ٢٨٩، و١٣: ٥٨٣؛ والصحاح ٢: ٨١٦.

وأما ما نقله الطوسي والمرضى وغيرهما - كابن أبي جمهور الأحسائي - عن بعض العلماء من أنّ الغبيراء هي الفقّاع، فلم يتضح مصدر واضح له، كما هو جليّ أيضاً مما كتبه محققو كتبهم. وعليه، فما هو المؤكّد هو أنّ الغبيراء شرابٌ كان يتخذه أهل اليمن والحبشة، والظاهر أنّه كان مسكراً معروفاً؛ لهذا ربط بالخمير في بعض رواياته، وعقب بجملته: كلّ مسكر حرام في خبر عبد الله بن عمرو، ووصفت بأنّها خمير العالم أو ثلث خمير العالم في خبر قيس، وعبر عنها بالنبيد في خبر أسيد الجعفي، فما يمكن اعتباره قدراً متيقّناً من نصوص الغبيراء هو تحريمها بوصفها شراباً مسكراً غير خميريّ كأنبذة التمر عند أهل المدينة، أمّا مطابقتها للفقّاع تماماً فهو غير واضح. نعم سيأتي من طرح احتمال أنّ الفقّاع ليس سوى نوع من أنبذة القمح والذرة والشعير ..

نصوص الترخيص في الفقّاع، هل كان الفقّاع يُصنع في بيوت أهل البيت؟!

ثمة رواية قد تطرح للتخصيص في الفقّاع وهي: صحيحة مُرَازِم، قال: كان يعمل لأبي الحسن عليه السلام الفقّاع في منزله. وقد أعقب الحديث بالقول: قال أبو أحمد - ابن أبي عمير -: ولم يعمل فقّاع يغلي^(١).

يفيد هذا الحديث أنّ الإمام كان يُعمل له الفقّاع، وقد ناقش العلماء هذا الحديث من وجوه: أولاً: إنّ شاذ يخالف الأخبار كلّها، وما هذا حاله لا يواجه الأخبار المتواترة^(٢). إلا أنّ هذه المرحلة من استخدام الترجيح بالأوثقيّة أو الشهرة أو الأقوائيّة الصدورية متفرّعة على عدم وجود حلّ يمكنه أن يوفّق بين الأخبار. ثانياً: إنّ الخبر من رواية مرّازم، وهو يُرمى بالغلوّ، فلا يلتفت إلى ما يختصّ بروايته، وهذا ما ذكره الطوسي^(٣).

إلا أنّ أحداً لم يذكر مرّازم بن حكيم في الغلاة، وقد وثقه النجاشي، بل الطوسي نفسه أيضاً^(٤)، دون إشارة لمذهبه في الغلوّ.

(١) الاستبصار ٤: ٩٦؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٦؛ والرسائل العشر: ٢٦٤.

(٢) الرسائل العشر: ٢٦٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) انظر: النجاشي، الفهرست: ٤٢٤؛ ورجال الطوسي: ٣٤٢.

والطوسي هنا لم يتمكّن من الطعن في وثاقة مرازم الذي وثقه هو بنفسه في الرجال، لكنّه اعتبره في الغلاة، ومذهب الطوسي عدم العمل برواية الغلاة أو من طعن فيه إذا تفرّد بها كما ذكره في كتاب العدة^(١). وغالب الظنّ أنّه لو كان في الغلاة لذكره النجاشي وابن الغضائري المعروفين باتهام الغلاة، بل قد روى الكشي في رجاله الذي اختصره الطوسي رواية عن مرازم عن الصادق عليه السلام أنّه قال للغالية: «توبوا إلى الله، فإنكم فساق كفار مشركون»^(٢). ولا أعرف مصدر اتهامه بالغلوّ فرواياته الواصلة إلينا جيّدة. والله العالم.

وعلى أية حال، فإنّنا حيث نبني على حجّية الخبر الموثوق أو الثقة، لا قيمة عندنا لمذهب الراوي، ما لم يتضمّن الحديث منفعة محتملة له، فإذا ثبت أنّ مذهب الغلاة يتساهل في أمر الأشربة المسكرة مثلاً، فيمكن تخفيف الوثوق بهذا الحديث نتيجة ذلك لو ثبت الغلوّ في مرازم. ثالثاً: إنّ هذا الخبر محمول على التقيّة؛ لعدم موافقة أحد من مذاهب المسلمين للإماميّة في تحريم الفقاع^(٣).

وهذه المحاولة تفترض أيضاً عدم إمكان الجمع والتوفيق بين الروايات، بل هي محاولة غير واضحة؛ فالإمام لا يفتي هنا بأمرٍ معيّن تقيّة، بل الموجود هو إخبار عن أنّه كان يعمل له الفقاع في منزله، وهذا أمرٌ داخل المنزل كان يحضره له علمانه مثلاً، فما هو الموجب للتقيّة أن يصنع الإمام في بيته فقاعاً؟! بل سيلزم من ذلك - بعد ظهور كلمة «كان يعمل له» في تكرّر ذلك المفهوم منه عرفاً أنّه كان يشربه - أنّ الإمام كان يشرب المسكر ولو الخفيف تقيّة! وهذا غريب، علماً أنّ معتبرة حنان بن سدير التي أسلفنا نقلها سابقاً تكشف أنّ الإمام يقول بأنّه لم يمارس التقيّة في المسكر لا مع السلطان ولا غيره، فتنفي احتمال التقيّة هنا.

إلا إذا قيل بأنّ التقيّة هنا من الراوي، فاختلق الحديث تقيّة، وهذا باب لو فتح كان أمره مشكلاً أيضاً، وقد يفضي لانهيارات في الحجية الحديثيّة.

نعم، قد يخطر في البال أنّ غاية ما تدلّ عليه الرواية أنّه كان يعمل له الفقاع في البيت، وربما

(١) انظر: العدة في أصول الفقه ١: ١٣٥.

(٢) رجال الكشي ٢: ٥٨٧؛ وانظر: المصدر نفسه ٢: ٧٠١.

(٣) الرسائل العشر: ٢٦٤؛ وانظر: الأردبيلي، مجمع الفائدة ١: ١٩٦.

ما كان يعمل هو وما كان يرضى به، لكنّه ما كان قادراً على منعه للتقيّة. وهذا الاحتمال وإن كان وارداً على احتمالٍ ضعيف، لكنّه يدلّ على أنّ مرآزم كان قد نقل لنا جزءاً من المعلومات دون جميعها، وهذا أمر لافت، علماً أنّ ابن أبي عمير في تعليقه يرشدنا بوضوح إلى أنّه يحاول فهم وتفسير هذا الأمر، وأنّه أدرك أنّ الإمام كان راضياً بذلك، وأنّه إنّما كان يعمل له الفقّاع الحلال الذي لم يبلغ رتبة الغليان.

وعلى أيّة حال، فالحمل على التقيّة وارد، لكنّه غير راجح. رابعاً: إنّ هذه الرواية لا تعارض روايات تحريم الفقّاع أساساً، ويشهد لذلك محاولة ابن أبي عمير التفسيرية التي أعقبت الحديث، فابن أبي عمير شرح لنا المراد مما في الحديث، وهو أنّ ما كان يُعمل لأبي الحسن هو الفقّاع قبل أن يغلي، وهو ليس بحرام، فيما الحرام هو الفقّاع الذي يغلي^(١).

وهذا معناه أنّ الفقّاع له حالتان:

- أ - حالة استخراجه من الشعير أو غيره، دون أن يحصل فيه الغليان الذاتي ولا النشيش، ودون وضع شيء فيه يساعد على ذلك. وهذا حلال، ولا إشكال فيه، ومنه ماء الشعير الذي يصفه الأطباء للمرضى، لاسيما مرضى الكلى.
 - ب - حالة استخراجه من الشعير أو غيره، مع حصول الغليان والضرارة فيه، وظهور النشيش وما شابه ذلك فيه، وهذه هي الحالة المحرّمة من الفقّاع.
- فما كان يُعمل لأبي الحسن هو النوع الأوّل الحلال، أمّا النوع الثاني فهو الحرام الذي لم يكن يُعمل له.

ويشهد لسلامة هذا التفسير الموجب لفضّ الاشتباك بين هذه الرواية وسائر الروايات، ما جاء في كتاب عبد الله بن محمّد الرازي إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام، قال: إن رأيت أن تفسّر لي الفقّاع، فإنّه قد اشتبه علينا أمكروه بعد غليانه أم قبله؟ فكتب إليه: «لا يُقرب إلا ما لم يضر أنيته وكان جديداً»، فأعاد الكتاب إليه: أيّ كنت أسأل عن الفقّاع ما لم يغلي، فإنّي لا أشربه إلا

(١) انظر: الرسائل العشر: ٢٦٤ - ٢٦٥.

فأتاني أن أشربه) ما كان في إناءٍ جديد أو غير ضارٍ، ولم أعرف حدَّ الضراوة والجديد، وسأل أن يفسّر ذلك له، وهل يجوز شرب ما يعمل في الغضارة والزجاج والخشب ونحوه من الأواني؟ فكتب عليه السلام: «يعمل الفقّاع في الزجاج وفي الفخار الجديد إلى قدر ثلاث عملات، ثم لم يعمل فيه (ثم لا يعد منه بعد ثلاث عملات) إلا في إناء جديد، والخشب مثل ذلك»^(١).

فهذه الرواية تؤكد عملية التمييز بين حالتين للفقّاع، وأنّ الفقّاع مثل النبيذ، له حالة ما قبل الضراوة فهو حلال، وله حالة ما بعد الضراوة فيكون حراماً.

ومما يشهد لذلك أيضاً مكاتبة عليّ بن محمّد الحصيني (الحصيني) إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام يسأله عن الفقّاع، وكتب: «إني شيخ كبير، وهو يحط عني طعامي ويمرئ (تمرء) لي، فما ترى لي فيه؟ فكتب عليه السلام: «لا بأس بالفقّاع إذا عمل أوّل عمله أو الثانية في أواني الزجاج والفخار، فأما إذا ضري عليه الإناء فلا تقرّبه»، قال علي (الظاهر أنّه ابن مهزيار الراوي هنا على الحصيني): فأقرأني الكتاب وقال: لست أعرف ضراوة الإناء، فأعاد الكتاب إليه: جعلت فداك، لست أعرف حدَّ ضراوة الإناء، فاشرح لي من ذلك شرحاً بيناً أعمل به، فكتب إليه: «إنّ الإناء إذا عمل به ثلاث عملات أو أربعة ضري عليه فأغلاه، فإذا غلا حرم، فإذا حرم فلا يتعرّض له»^(٢).

إذن، فالفقّاع منه ما لا يغلي، ومنه ما يغلي، بمعنى ظهور النشيش الموجب لانقلابه إلى مسكر، تماماً كغليان العصير^(٣).

فإذا صحّت هذه المحاولة ارتفع الإشكال في الرواية هنا، وإن كان نقل مرّام هذه الطريقة موهماً وقد يخلو من الأمانة ما لم يكن هذا الأمر معروفاً، ولا أظنّه معروفاً؛ إذ لو كان معروفاً ما اضطرّ ابن أبي عمير للتوضيح.

وسوف يأتي البحث قريباً في حقيقة الفقّاع، ونعود لهذه النصوص، وعليه فإنّ ما يقبل

(١) المصدر نفسه: ٢٦٥؛ والاستبصار ٤: ٩٦ - ٩٧؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٦؛ والخبر ضعيف السند بجهالة عبد الله بن محمّد الرازي.

(٢) الرسائل العشر: ٢٦٥ - ٢٦٦؛ والخبر ضعيف السند بعدم ثبوت وثاقة كلّ من إبراهيم بن مهزيار، وعلي بن محمّد الحصيني، والحسن بن هارون الحارثي.

(٣) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ٧٣.

بالحلّ الرابع هنا أو يلتزم بطرح خبر مرازم لكونه غير قادر على مواجهة كلّ هذه النصوص المتعدّدة القاضية بتحريم الفقّاع، مع كونه فعلاً يفتح على احتمالات تجعله أقلّ قوّة من النصوص الصريحة والظاهرة.

فالصحيح هو القول بحرمة الفقّاع وفقاً لمذهب أهل البيت النبويّ.

٢.٢. حقيّة الفقّاع بين الخمرية والمسكريّة وعدمهما

نقصد بهذا العنوان معرفة الفقّاع من حيث كونه خمرًا حقيقةً أو تنزيلاً؟ ومع التنزيل هل يشترط فيه الإسكار أو لا؟

ونتيجة الجواب عن هذين السؤالين تتحدّد هويّة الفقّاع من حيث انتمائه إلى دائرة المسكرات.

ونقسّم الحديث إلى النقاط الآتية:

١.٢.٢. هل الفقّاع خمر حقيقيّ أو لا؟

والجواب: إنّ بناءً على كون الخمر خصوص شراب العنب المسكر المعروف، فإنّ الفقّاع ليس بخمر قطعاً، وأمّا بناءً على أنّ القدر المتيقّن من الخمر هو شراب العنب، فإنّ الفقّاع لا يُجرز كونه خمرًا، وأمّا إذا قلنا بأنّ الخمر هو مطلق المسكر، ولو كثيره، فإذا ثبتت مسكريّة الفقّاع واشترط فيه الإسكار كان خمرًا حقيقةً؛ وإلا كان خمرًا تنزيلاً.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ القدر المتيقّن من الخمر هو المسكر من شراب العنب خاصّة، وعليه فمن الصعب التأكّد من كون الفقّاع خمرًا حقيقةً.

٢.٢.٢. هل لسان النصوص في الفقّاع تنزيليّ أو حقيقيّ؟

ذهب بعض الفقهاء - كالمحقّق الحلي^(١) - إلى أنّ ظاهر روايات الفقّاع أنّه خمر حقيقيّ، فتكون هذه الروايات بنفسها مؤكّدة للمعنى الواسع في الخمر، وتكون كلمة الخمر حقيقة في المشترك.

(١) انظر: المعتبر ١: ٤٢٥.

وذهب بعض آخر - كالسيد الخوانساري^(١) - إلى أن الفقاع ليس بخمر حقيقةً، والنصوص لا تريد بيان كونه خمراً حقيقةً، وإنما تريد تنزيهه منزلة الخمر.

ولعلّ الصحيح في معالجة هذا الموضوع أن ندعي ما قلناه في البحث القرآني حول دلالة كلمة الخمر في اللغة، فهذه الكلمة تستعمل بمعنيين: عام وهو مطلق المسكر، وخاص، وهو خصوص شراب العنب المعروف. والقدر المتيقن هو إرادة المعنى الخاص ما لم تقم قرينة على إرادة المعنى العام.

وفي مقامنا توجد قرينة واضحة على أن المراد في نصوص الفقاع هو الخمر بالمعنى العام لا الخاص، أي مطلق ما خامر العقل وأسكره، فإن المشكلة في الفقاع أن إدراك مسكريته قد يكون صعباً؛ لأنه يحتاج إلى شرب كمية كبيرة منه حتى يسكر الإنسان؛ لأن نسبة الكحول فيه قليلة، ومن اعتاد عليه لم يعد يشعر بمسكريته، وقد كانوا يعملون الفقاع في البيوت ويعتادون عليه، فلا يشعرون بمسكريته، وربما شعروا بدرجة خفيفة ظنوا أن ما تعطيه من إطراب وزهو وارتياح ليس سُكراً، فأراد الأئمة الكشف عن أن الذي حصل مع الناس هو أن هذا المشروب مسكراً في حقيقته، وأن شاربته كشارب المسكر واضح الإسكار لا فرق، غايته أن إسكاره غير واضح بل هو مضلل.

ومن هنا، عبّرت بعض الروايات بأنه خميرة، تصغيراً، وعبّرت بعض الروايات بأنه خمراً مجهول، فالنصوص لا تريد تنزيهه منزلة الخمر بالمعنى الأخص، بل تريد الكشف عن كونه خمراً بالمعنى الأعم، وإنما قال الإمام مكرراً: هو خمر، لا للتنزيل أو لكون كلمة الخمر منصرفه عنه وإلا ما احتاج لأن يقول بأنه خمر في النصوص كما ذهب إليه السيد الخوانساري، بل سبب نسبته للخمر هو عدم وضوح مسكريته، فقد كان يتصور أنه شراب يريح ويهدئ ويشعر الإنسان بالسعادة؛ لأنهم عادة ما يشربون منه كمية قليلة، فأراد الإمام بيان أنه مسكر، وأنهم لو شربوا منه كثيراً لتأكدوا بعد فهم مستويات السكر ودرجاته الخفيفة؛ فالإلحاق الموضوعي بالخمر كان ملتبساً عندهم لهذا وصفه بأنه خمر، لا لأنه منصرف عن الخمر وأنه لو كان منه

(١) انظر: جامع المدارك ١: ٢٠٤.

لعرفوه، فتأمل جيداً، ولهذا نلاحظ خبر الغليان والضراوة والخشب و.. ونعرف أنّ الفقه السنّي لم يقل بالحرمة هنا ظناً أنّه ليس بمسكر.

فالصحيح الراجح بنظري أنّ هذه النصوص تريد الكشف عن مسكريّة الفقاع لو شرب كثيره، وتُلقه موضوعياً بالخمير بالمعنى العام، واللغة تفتح على معنيين واستخدامين لكلمة الخمر.

وبهذا يُعلم أنّ دور الأئمة هنا هو دور موضوعي إرشادي، لا أنّه دور بيان حكم مستقل هو تحريم الفقاع، وسيأتي مزيد تأكيد لهذا المبدأ؛ فهم - على حدّ تعبير السيد الصدر^(١) - إمّا أرادوا بيان قضية مفهومية، وهي شمول المسكر لما فيه إسكار خفيف، أو قضية مصداقية، وهي كون الفقاع محتوياً على صفة الإسكار.

٣.٢.٢. بعد تحريم الفقاع بإلحاقه بالخمير، هل يشترط في حرمة الإسكار؟

ذهب غير واحدٍ من الفقهاء - في ظاهر كلامهم - إلى عدم اعتبار الإسكار في تحريم الفقاع^(٢)، بل نُسب إلى ظاهر الأصحاب^(٣)، وظاهر النصوص ومعاهد الإجماع^(٤). وأبرز دليل هنا عندهم هو عدم استفصال النصوص وإطلاقها الحكم بحرمة الفقاع، وهذا على خلاف ما حصل مع قضية النبيذ؛ فإننا وجدنا النصوص تارةً تحرّمه وأخرى تحلّله، وتفصّل في حالاته ما بين حالة الإزباد والشدة والمسكريّة فحرام وإلا فحلال، وهذا ما لا نجده في نصوص الفقاع، بل هي مطلقة^(٥).

(١) انظر: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٥٦٦ - ٥٦٧.

(٢) انظر: المقتعة: ٨٠٠؛ ورسائل الشريف المرتضى ١: ٩٩ - ١٠٠؛ وشرائع الإسلام ٤: ١٦٩؛ وقواعد الأحكام ٣: ٥٥٠؛ والبيان: ٩١؛ والمهذب البارع ٥: ٧٩؛ ومفاتيح الشرائع ٢: ٢١٩؛ ورياض المسائل ١٢: ٢٠٢؛ ومستند الشيعة ١٥: ١٧٣؛ وجواهر الكلام ٤١: ٤٤٩، ٤٥٣؛ والتنقيح في شرح العروة الوثقى ٢: ١٣٦ - ١٣٧.

(٣) انظر: الحدائق الناضرة ٥: ١٢٠؛ ومصباح الفقيه ٧: ٢٣٢.

(٤) راجع: الأنصاري، الطهارة ٥: ٢٠٦.

(٥) انظر: الانتصار: ٤٢٠؛ ورسائل الشريف المرتضى ١: ١٠٢؛ ومفتاح الكرامة ١: ١٤٢؛ وجواهر الكلام

وهذا الفهم لنصوص الفقّاع يبدو أنّه ينسجم مع التنزيل، بمعنى أنّ الشارع نزل الفقّاع مطلقاً منزلة الخمر مرتباً آثار الحرمة، فكُلّ فقّاع - أسكر أم لم يسكر - فهو بحكم الخمر، أي هو حرام، ولم يقل: كلّ فقّاع مسكر منزل منزلة الخمر.

إلا أنّ الصحيح أنّ الإسكار ولو بمراتبه الخفيفة مأخوذٌ في حرمة الفقّاع^(١)، وذلك:

١ - أمّا إذا قلنا بأنّ نصوص الفقّاع ليست تنزيليّة، بل حقيقيّة، وأنّ المراد منها بيان أنّ المسكر يشمل المراتب الضعيفة من الإسكار أو أنّ الفقّاع يشتمل واقعاً على الإسكار لو أكثر الإنسان من شربه، ففي مثل هذه الحال لا معنى لاعتبار النصوص دالّةً على حرمة الفقّاع في نفسه ولو لم يكن مسكراً؛ لأنّ الفرض أنّها تخبر عن إسكاره ولو الخفيف، فاشتراط الإسكار في التحريم واضح بناءً على اللسان الإخباري الحقيقي في نصوص الفقّاع.

٢ - وأمّا إذا قلنا بأنّ نصوص الفقّاع ليست إخباريةً حقيقيّة، بل هي تنزيلية عنائية، فقد يقال بأنّه نزل مطلق الفقّاع منزلة الخمر، ولا يشترط في التنزيل أن يكون الفقّاع مسكراً، تماماً كتنزيل الطواف بالبيت منزلة الصلاة؛ لأنّ عملية التنزيل هي عمليّة تشريعية اعتباريّة كما هو واضح؛ ولعلّ هذا هو مستند العديد من الفقهاء في إثبات حرمة مطلق الفقّاع ولو لم يكن مسكراً، أو قول بعضهم^(٢) بمعياريّة الغليان فيه ولو لم يسكر.

إلا أنّ الاطمئنان بانعقاد إطلاق يبدو صعباً؛ لأنّ القرائن التي أبرزناها لدعوى كون اللسان خبرياً، إذا لم تقبل هناك فهي تصلح قرائن لربط حرمة الفقّاع بجامع الإسكار الذي هو ملاك التنزيل منزلة الخمر، وبمعنى آخر: لو فهم التنزيل فإنّ هذه الروايات والقرائن تكشف عن أن المراد بالخمر هو الخمر بالمعنى الأخصّ، وأنّ التنزيل جاء بملاك وجامع الإسكار؛ فعندما يقول بأنّه خمر استصغره الناس أو خمر مجهول أو خميرة، فهذا يعني أنّ «استصغره - مجهول - خميرة» كاشف عن حيثيّة واقعية في الفقّاع جعلته مجهولاً أو مستصغراً، وهذه الحيثيّة الواقعية ليست إلا الإسكار الخفيف.

٦: ٤١؛ والرسائل العشر: ٢٥٨.

(١) وذهب إليه بعضهم مثل: التبريزي، صراط النجاة ٦: ٤٤٧.

(٢) انظر: الحدائق الناضرة ٥: ١٢٠ - ١٢١.

والروايات التي وردت فيها هذه التعابير وإن كانت ضعيفة السند، إلا أنه بناءً على حجية الخبر الموثوق بصدوره، والأخذ بالقدر المتيقن من مجموع الأخبار، يمتنع الاطمئنان بالإطلاق في النصوص.

ويؤيد ما قلناه خبرا الرازي والحضيبي اللذين نقلناهما في آخر البحث المتقدم في حكم الفقاع، فإنهما يميّزان بين الفقاع المسكر فحرام، وغير المسكر فحلال، كما أن ذلك هو مقتضى الجمع والتوفيق بين خبر مرازم وأخبار الحرمة، وفرضية اشتراط الإسكار هو الأوفق بمجموع أخبار الباب، وإن كان اللسان الموضوعي الخبري هو الراجح، بل لعله الواضح. وعليه، فاشتراط الإسكار - ولو الخفيف - في تحريم الفقاع هو القدر المتيقن من دليل تحريمه هنا.

٢.٢.٤. هل الفقاع مسكر دائماً أو أنه غير مسكر، أو أن منه المسكر وغير المسكر؟

اختلفت كلمات الفقهاء هنا على آراء ثلاثة:

الرأي الأول: إن الفقاع شرابٌ مسكر، ولا يكون فقاعاً إلا إذا أسكر ولو إسكاراً خفيفاً؛ فما يُسمّى بالفقاع هو ماء الشعير الذي يغلي بنفسه فتظهر فقاقيع الزبد عليه، وهذا الغليان مساوق لإسكاره؛ ولهذا عبّر عنه بأنه خمر مجهول^(١).

الرأي الثاني: إن الفقاع شراب غير مسكر، إنما هو موجب للفتور ومفسد للمزاج البدني^(٢).

الرأي الثالث: وهو القول بالتفصيل بدعوى أن الفقاع منه مسكر ومنه غير مسكر، وهو ما يظهر أو يلوح من كلمات بعضهم^(٣).

وهذا الموضوع مهم جداً؛ ومؤثر أيضاً - على تقدير بعض نتائجه - في الموضوع السابق؛ فإنه

(١) انظر: مصباح الفقيه ٧: ٢٢٦؛ والدر المنضود ٢: ٣٣٦، ٣٣٧؛ والصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٥٦٧ -

٥٦٨؛ وجواهر الكلام ٣٦: ٣٧٤؛ وصراط النجاة ١: ٣٣.

(٢) انظر: المقنعة: ٨٠٠؛ والوسيلة: ٣٦٤؛ والمهذب البارع ٥: ٧٩؛ وكشف الغطاء ٢: ٣٥٢؛ ومجمع البحرين

٤: ٣٧٦.

(٣) انظر: شرائع الإسلام ٤: ١٦٤؛ وقواعد الأحكام ٣: ٥٥٠.

لو كان الفقاع مسكراً مطلقاً لما كان هناك معنى لاشتراط الإسكار في تحريمه إذ مع عدم الإسكار لن يكون فقاعاً.

ولا بأس في البداية من مراجعة كتب اللغة للنظر فيما هو الفقاع في الاستخدام اللغوي: يقول ابن فارس: «.. فأما الفقاع فيقال: إنّه عربي، قال الخليل: سمّي فقاعاً لما يرتفع في رأسه من الزبد، وقال: الفقاقيع كالقوارير فوق الماء»^(١). وقال الخليل: «الفقاع: شراب يتخذ من الشعير، سمّي به للزبد الذي يعلوه. والفقاقيع هنات كالقوارير تتفقع فوق الماء والشراب، الواحدة فقاعة..»^(٢). وقال الجوهري: «الفقاع: الذي يُشرب، والفقاقيع: النفاخات التي ترتفع فوق الماء كالقوارير»^(٣).

إنّ مراجعة كلمات اللغويين لا توحى بوجود خاصية الإسكار في الفقاع، بل مراجعة بعض كتب الطبّ والأدوية القديمة تؤكّد هذا الأمر كالإسرائيلي في كتاب الأغذية والأدوية. الشيء الواضح من الفقاع أنّه شراب تظهر فقاقيع الزبد على وجهه فيسمّى فقاعاً لذلك، وعليه فالنصوص الطيبيّة واللغوية لم تساعدنا في افتراض الإسكار في الفقاع. لكنّ ذلك قد يكون لضعف مرتبة الإسكار في الفقاع؛ لهذا لم يحسبها إسكاراً، تماماً كما قال كاشف الغطاء من أنّ الفقاع لا يُسكر لكنّه يوجب فتوراً في الجسد^(٤).

بيد أنّ مراجعة النصوص الحديثيّة تعطي أنّ الفقاع منه مسكر ومنه غير مسكر كما تقدّم، فقد تظهر فقاقيع الزبد فيسمّى فقاعاً ولكنه لا يُسكر، وإنما يُسكر عندما يشتدّ ويضري ويغلي. وما أتصوّره في التعامل مع النصوص والمعطيات، وما هو القدر المتيقّن من مراجعة المتوفّر في هذه القضية، وما تساعد عليه المعطيات العلميّة، هو أنّ الفقاع عبارة عن شراب من نوع

(١) معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٤٥.

(٢) العين ١: ١٧٦؛ وانظر مثله عند ابن سيده، المخصص، السفر الحادي عشر، ج ٣، ق ٢: ٩١؛ ولسان العرب ٨: ٢٥٦؛ ومختار الصحاح: ٢٦٣؛ وتاج العروس ١١: ٣٤٩.

(٣) الصحاح ٣: ١٢٥٩.

(٤) كشف الغطاء ٣: ٣٥٢.

الأنبذة الخفيفة، مقابل الأنبذة الشديدة كنبذ التمر والعسل والزبيب والعنب، وأنه عندما يبيأ فإنه بعد مدة تظهر فقاقيع الزبد عليه، فيسمى فقاعاً، ولكن سرعان ما يشتد بعد ظهور هذه الفقاقيع أو حسب نوعية التحضير وأوانيه وحرارة المناخ المحيط، وفي هذه الحال يكون مسكراً بإسكارٍ خفيف يوجب الإحساس بالفتور والنشوة، ولو أكثر الإنسان منه سَكِرَ ولو بدرجة خفيفة من السُّكر؛ لأنَّ نسبة الكحول فيه قليلة.

هذه الصورة الافتراضية التي نرسمها للفقاع في تلك الأيام هي الوحيدة القادرة على تفسير مجموع المعطيات، فالفقاع ليس شرباً مسكراً بعنوانه بخلاف الخمر، لهذا ما قال عنه اللغويون بأنه مسكر، وإسكاره خفيف عندما يحصل يعبر عن حالات بدايات السكر لا شدته، ولهذا لم يحسبه الأطباء وعموم الناس من الشراب المسكر، ومن هنا كانت له في النصوص حالتان: حالة حرمة وحالة حليّة، ولكن يبدو أن أغلب حالاته تصل حدّ الإسكار الخفيف؛ لهذا لم تضطرّ النصوص إلى التمييز بين حالات حليّته وحرمته، بل أطلقت الحرمة؛ إذ نحن لا نتكلّم عن نبذ الشعير مطلقاً، بل نتكلّم عن الفقاع المفروض أنه حصلت فيه الفقاقيع. وهذا هو ما يفسّر ربطه بالخمر في النصوص؛ مع الإشارة إلى جهل الناس بإسكاره وعدم تعظيمهم لأمره. وهذا هو القدر المتيقن من مجموع نصوص الباب ومراجعة كلمات أهل اللغة وغيرهم.

فالصحيح هو ما ذهب إليه القائلون بالتفصيل هنا من أن الفقاع منه مسكر خفيف فحرام، ومنه غير مسكر أصلاً فهو حلال، فلا تلازم قهرياً بين الفقاعية والإسكار، ولهذا صححنا ما ذهب إليه بعض الفقهاء أنفاً من تخصيص حرمة الفقاع بما كان مسكراً خفيفاً. وهذا هو ما يفسّر كلام ابن أبي عمير في صحيحة مرازم من أن المراد بالفقاع الذي كان يُعمل في بيت أبي الحسن هو الذي لم يكن يغلي، فرغم تسميته له بالفقاع وصفه بأنه لم يكن يغلي، مما يدلّ على أنّ الغليان ليس مطلق ظهور الفقاقيع فيه، بل الشدّة اللاحقة لهذه الحال.

وبناءً على الجمع بين أجوبة الأسئلة الأربعة هنا، فإنّ الذي أستنتجه بالنسبة إلى أنواع ماء الشعير وكذا البيرة اليوم، هو أنّ المعيار هو الإسكار الخفيف فيها ونسبة الكحول المؤثرة، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه القضية عند الحديث عن معيارية الغليان والنشيش بإذن الله تعالى.

٣.٢. مكونات الفقاع

تقصد بهذا العنوان تحديد هوية الفقاع من حيث مكونات، فهل هو شراب متخذ من الشعير خاصة، أو هو متخذ من الشعير وغيره؟

توجد هنا وجهتا نظر:

١- إنَّ الفقاع خصوص الشراب المتخذ من الشعير خاصة وحقيقَةً، وهذا ما يظهر من غير واحدٍ من الفقهاء^(١)، واللغويين^(٢).

٢- إنَّ الفقاع شراب يتخذ من الشعير ومن غيره، وهذا ما ذهب إليه بعضُ آخر من الفقهاء أيضاً^(٣).

ونحن هنا نتكلم في هويته بنفسه بصرف النظر عن المحرم منه.

وقد ذكر المحقق الأردبيلي وصاحب الجواهر وغيرهما أنَّ الفقاع كلمة لها في الشرع معنى لغوي وعرفي مطابق لما كان عليه استخدام الناس في العصر الإسلامي ولم تؤسس الشريعة معنى خاصاً لها^(٤)، فلا بد من الرجوع إلى النصوص اللغوية والتاريخية ونحوها للنظر في حاله.

ويترتب على هذا البحث نتيجة معينة على تقدير معين؛ وذلك أنه:

أ- إذا قلنا بأنَّ الفقاع مأخوذٌ فيه الإسكار الخفيف دائماً، ومشروط في حرمة هذه المرتبة من

(١) انظر: الانتصار: ٤٢١؛ والمسائل المهنتية: ٨١؛ وجامع المقاصد ١: ١٦٢؛ وكشف اللثام ٩: ٢٩٣؛ ومفتاح الكرامة ١: ١٤٢؛ ومصباح الفقيه ٧: ٢٢٨؛ والعروة الوثقى ١: ١٤٥؛ والتنقيح في شرح العروة ٢: ١٣٧؛ والحكيم، منهاج الصالحين ١: ١٥٠؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ١٠٩؛ والكلبايكاني، إرشاد السائل: ١٣١؛ ومختصر الأحكام: ١٠؛ والأراكي، المسائل الواضحة ١: ٣٣؛ والروحاني، منهاج الصالحين ١: ٢٧؛ وكلمة التقوى ١: ٤٠، و٦: ٣٦٦؛ واللنكراني، الأحكام الواضحة: ٩٥؛ والمتظري، الأحكام الشرعية: ٢٥؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٤٦؛ ومحمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ١: ١٢٨؛ والفياض، منهاج الصالحين ١: ١٧٢؛ ومحمد الصدر، ما وراء الفقه ٧: ٢٠٥ و..

(٢) العين ١: ١٧٦؛ ومجمع البحرين ٤: ٣٧٦؛ ولسان العرب ٨: ٢٥٦.

(٣) انظر: الانتصار: ٤١٩ - ٤٢١؛ والبيان: ٩١؛ والروضة البهيّة: ٧: ٣٢٢؛ وكشف الغطاء ٢: ٣٥٢؛ وتحرير الوسيلة ١: ١١٨، و٢: ١٦٦؛ والروحاني، المسائل المنتخبة: ٧١؛ وبهجت، وسيلة النجاة ١: ١٥٠؛ والسيستاني، المسائل المنتخبة: ٨٢؛ ومنهاج الصالحين ١: ١٣٩، و٣: ٣٠٤ و..

(٤) انظر: مجمع الفائدة ١١: ١٩٦؛ والمدارك ٢: ٢٩٣؛ وجواهر الكلام ٦: ٣٩.

الإسكار وهي النشوة وأمثالها، وفهمنا من النصوص أن نكتة التحريم هي حيثية الإسكار الخفيف التي فيه، وأن هذا هو مرجع التحريم، لا عنوانية الفقاع مستقلاً.. وهذا ما رجّحناه ونفهمه من النصوص.. فلا يبعد الالتزام بحرمة مطلق شراب يُحدث هذا الأثر وتكون له هذه الخاصية؛ لأنّ مركز تحفّظ الشارع هو حصول هذا السكر الخفيف الموجب لاعتبار المشروب مسكراً حقيقياً، فأول مراتب السكر تعدّ سكرًا بمفهوم الشارع، وهو متحفّظ عنها..

وبناءً عليه، لا قيمة لهذا البحث هنا؛ لأنّ القضية ليست قضية فقاع، بل هي قضية مسكر ولو بإسكار خفيف، أو قضية مسكر يُسكر كثيره بدرجة إسكارية أخفّ من كثير غيره.

وهذا هو ما نفهمه من النصوص، فأَيُّ شراب جديد يتداوله البشر وتكون فيه خاصية الإسكار ولو الخفيف، بحيث يحتاج لشرب مقدار كبير جداً - نسبياً - حتى يظهر السكر التام، فهو حرام سواء سمي فقاعاً أم لم يسم. نعم مسألة نجاسته أمرٌ آخر ليست محلّ بحثنا الآن.

ب - وأما إذا قلنا بعدم أخذ الإسكار قيداً في الفقاع، لا على المستوى الموضوعي، ولا على المستوى الحكمي التحريمي، ففي هذه الحال يكون تحديد هوية الفقاع من حيث نوعية الشراب والمواد المتخذ منها مهمة جداً؛ لتأثيرها سعةً وضيقاً في الحكم.

وقبل حسم الموقف من الضروري أن نعرف أنه لو لم نتمكّن من التوصل إلى نتيجة في تحديد هوية الفقاع، فإن مقتضى الأصل هو الأخذ بالشيء المؤكّد كونه فقاعاً في عصر النص، وأما غيره فمقتضى الأصل حلّيته وطهارته ما لم يكن مسكراً؛ لدوران الأمر - فعلاً - بين الأقل والأكثر.

وقد اعتبر السيد الخوئي أنّ المقدار المتيقّن هو الشراب المتخذ من الشعير بطريقة خاصّة، فهذا حرام، وأما غيره فإذا شكّ فيه كان حلالاً^(١).

وعلى أية حال، فهناك عدّة معطيات هنا:

الأول: إنّه شراب متخذ من الشعير خاصّة بالتأكيد.

الثاني: إنّه يتخذ أيضاً من الزبيب؛ وقيل بأنّ إطلاقه الأعم ظهر أولاً في بلاد الشام^(٢).

(١) انظر: التنقيح في شرح العروة ٢: ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢: ١٣٧.

وبالعودة إلى كتب اللغة والحديث وغيرها نجد الآتي:

- ١ - تقدّم أنّ الجعة استخدمت في بلاد الفراعنة قديماً، وسميت بخمر الشعير.
 - ٢ - جاء في حواشي الشرواني وإعانة الطالبين أنّه شراب متخذ من الزبيب، وقد سبق أن نقلنا هذا؛ وقد ذكر الشهيد الثاني أيضاً أنّه الشراب المتخذ من الشعير والزبيب^(١).
 - ٣ - ذكر الخطاب الرعيني - كما قلنا سابقاً - أنّه شراب يتخذ من القمح والتمر وغيرهما؛ وقد أشار له السيد المرتضى^(٢).
 - ٤ - إذا صحّ استنتاج من قال بأنّ الغبيراء هي الفقّاع أيضاً أو أحد أنواعه، فقد تقدّم أنّها شراب يتخذ من نوع من التمر، وأنها تتخذ من الذرة، وفي بعض رواياتها - وكلّه تقدّم - أنّها تتخذ من القمح والشعير.
- والظاهر أنّ القدر المتيقن منه هو أنّه من الشعير، وأمّا غيره فمحمّل، لكن من الصعب الجزم به، ولعلّه يمكن تحصيل الاطمئنان بكونه كان يتخذ من غير الشعير أو من الشعير وغيره معاً، لكن تحديد هذا (الغير) صعب، فالأصحّ ما ذكره السيّد الخوئي من الاقتصار على المتيقن وهو شراب الشعير الخاص، والله العالم.

٤.٢. الفقّاع ومعياريّة الأوصاف (الغليان. النشيش)

وقع خلاف بين الفقهاء في أنّ المعيار في الحرمة هنا هو صحّة إطلاق اسم الفقّاع عرفاً على الشراب، أو لا بدّ فيه من حصول الحركة والغليان الذاتي والنشيش الذي هو بداية حركة هذا الغليان، أو هو صوته، أو لا بدّ أيضاً من أن يطول مكثه في الآنية^(٣).

هذا الجدل بين الفقهاء إنّما يقوم على معياريّة الفقّاع بعينه لمحاولة اكتشافه في عصر النص، أمّا على القول بأنّ المعيار هنا ليس العنوان (الفقّاع)، فضلاً عن هذه الصفات التي لا دور لها في ترتيب الأحكام، إنّما هو مسكريّة الشراب ولو إسكاراً خفيفاً يُحدث كثيره النشوة والفتور،

(١) انظر: الروضة البهيّة ٧: ٣٢٣.

(٢) انظر: رسائل الشريف المرتضى ١: ١٠١.

(٣) انظر: التنقيح الرائع ٤: ٣٦٨.

فمن الواضح أنّ البحث في هذه القضايا لا ثمرة من ورائه عدا يسيراً كما سيأتي، فلم تدر كلمات الأئمة على موضوع الغليان بوصفها معايير، بل بوصفها علامات لحصول الاشتداد وحدث الإسكار الخفيف في الشراب.

وقد قلنا مراراً بأنّ النبي أو الإمام أو الصحابي كانوا يمارسون دور المساعد والمعين لوضع قرائن وعلامات غالبية تُرشد الناس إلى موضوع الأحكام وأنّ مصداقه قد تحقّق؛ نظراً لعدم توفّر الوسائل الكافية آنذاك؛ فإذا قال الإمام هنا بأنّه لو غلى حرّم أو وضع عنوان الفقاع، فهذا إرشاد آخر إلى أن موضوع الحكم (تحقّق المسكرية الخفيفة) يتحقّق عادةً مع حصول حالة الغليان وظهور فقاقيع الزبد، والنشيش، أو طول المدّة أو غير ذلك.

وحتى لو لم يقل النبي أو الإمام ذلك، بل قاله قدامى الفقهاء، فإنّه لا يعلم أنّ قولهم هذا ناشئ من حيثيّة الفقاهة حتى نربط القضية بالضرورة بالبعد الفقهي، بل قد يكون ذلك - كما يلاحظ كثيراً - من حيث تشخيصهم وفقاً لوسائل عصرهم لموضوع الحكم أو متعلّقه، ولهذا لا نجد كلمة النشيش بذاتها ولا طول المدّة في الآنية في أيّ من نصوص الباب (الفقاع)؛ فأرادوا فهم عنوان الفقاع وفعليّة هذا العنوان فرأوا أنّه لا يكون إلا عند الغليان والنشيش وأمثال ذلك، ولذلك ذهب بعضهم إلى كفاية صدق الاسم (الفقاع) عرفاً ولو لم تحصل أيّ من هذه العلامات، أو لم يكن من الشعير^(١). وإن كان هذا الفريق قد أوغل في تبني عنوانية العنوان عرفاً بعيداً عن الخواص والآثار، فإنّ التخلّي عن العلامات إنّما هو مع إحراز ذي العلامة وهو المسكرية الخفيفة التي عليها مدار الحكم هنا، فالعلامات طريقٌ لمدار الحكم، وحذفها لا يكون إلا عند ثبوته ولو بطريق آخر، لا أنّ حذفها يكون لصالح عنوانيّة الفقاع عرفاً، والذي قد يوجب مزيداً من الابتعاد عن مدار الحكم وهو المسكرية؛ ولهذا ذكر الوحيد البهبهاني - في حديثه عن العصير العنبي والزبيبي - أنّ النشيش والغليان هما أوّل درجات السكر^(٢).

وهذه العلامات قد تختلف وقد تتخلّف، فقد يسبّب الجوّ سرعة حصول المسكرية بلا حاجة لطول المدّة أحياناً، وقد تكون إضافة بعض المواد الكيميائية وغيرها موجبةً لذلك، أو

(١) انظر: شرائع الإسلام ٤: ٧٥٣؛ وجواهر الكلام ٣٦: ٣٧٥؛ والمقاصد العلية في شرح الرسالة الألفيّة:

١٤٣؛ وروض الجنان ١: ٤٤٠؛ ورياض المسائل ١٢: ٢٠٣؛ ومسالك الأفهام ١٢: ٧٣.

(٢) انظر: البهبهاني، الرسائل الفقهيّة: ٧٩ - ٨٠.

حتى نوعيّة الأواني التي تجهّز فيها قد تؤثر - كما رأينا الإشارة له في بعض الروايات سابقاً - وكذلك عمليّة الخلط والتحريك كما رأينا في رواية قربة نبيذ عمر بن الخطاب سابقاً، وقد تصنّع درجة المسكريّة هذه اليوم دون المرور بكلّ هذه العلامات.

وخلاصة القول: إنّ هذه العلامات قد يستنبطها الفقيه من:

أولاً: الاسم، إذ لا يكون اسم الفقاع صادقاً ما لم تحدث هذه الفقاقيع التي تكون عند الغليان والنشيش وطول المدّة عادةً؛ ولهذا ذكر الهمداني والحوثي أنّ الفقاع لا يكون فقاعاً إلا إذا نشّ وارتفع على رأسه الزبد^(١).

ثانياً: صحيحة مرازم لو أخذنا توضيح ابن أبي عمير الوارد في ذيلها، وكذلك خبر الحصيني والرازي^(٢).

والعلامة الأولى مرجع معياريتها اعتبار تحريم الفقاع دائراً مدار عنوانه الخاص بوصفه محرّماً مستقلاً في الشرع، وقد قلنا بأنّ مراجعة النصوص تفضي إلى قناعة بأنّ الإمام لم يكن يريد تأسيس حكم يدور مدار عنوان جديد، بل يريد الكشف للناس عن أنّ فقاعهم مسكّرٌ، فالعبرة بالمسكريّة ولو الخفيفة، فلو وُجد فقاع ليس بمسكّر - لسببٍ أو لآخر - فلا تُفهم حرمة بعد ضمّ أخبار مرازم والرازي والحصيني، وتعابير من نوع: خمرٌ وخُميرةٌ ومجهول واستصغره الناس وغير ذلك مما تقدّم.

وأما العلامة الثانية، فلم ترد سوى في هذه الأخبار الثلاثة، وقد أشكل المحقّق الأردبيلي على تقييد الأخبار الكثيرة بصحيح مرازم فالأخبار مطلقة من حيث الغليان والنشيش، فلا معنى لتقييدها بما في هذا الخبر من مسألة الغليان، بل الأفضل حمل هذا الخبر على التقيّة أو على الفقاع الحلال^(٣).

وقد أجاب السيد محسن الحكيم هنا بأنّه لو كان كلام ابن أبي عمير حجّة فلا مناص من التقييد^(٤). وكلامه يشي بإمكان عدم حجّيّة اجتهاد ابن أبي عمير علينا، الأمر الذي يحقّق

(١) انظر: مصباح الفقيه ٧: ٢٣١؛ والتنقيح ٢: ١٣٨.

(٢) انظر: مفاتيح الشرائع ٢: ٢١٩؛ والحدائق الناضرة ٥: ١٢٠؛ والتنقيح ٢: ١٣٨.

(٣) مجمع الفائدة ١١: ١٩٦.

(٤) انظر: مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٣٢.

التعارض بين الأخبار.

كما ناقش الأردبيلي خبر الرازي بأنه ضعيف السند ومنتنه مغلق، فإنه يضع المعيار في الإناء من حيث كونه جديداً وغير ضار أو عدمهما، وهذا ما يفهم منه الجواز فيه ولو غلى وهو ما يخالف كلام ابن أبي عمير المتقدم في التعليق على صحيح مرازم^(١)، بل حمل الشهيد الأول خبر الرازي على التقية ووصفه بالشاذ، أو يحمل على ما لم يسم فقاغاً^(٢).

ولكن لعلّ الفهم الصحيح - كما قلنا - هو الفهم الذي يرفع كلّ هذه التهافتات المفترضة في هذه الروايات، وذلك عندما نفهم طبيعة العلاقة بين نوعية الإناء والغليان والنشيش وبين المسكرية، فهذه مجرد مؤشرات غالبية لحدوث المسكرية في الشراب، فعندما يغلي ويشتد وينش فهو في العادة مسكر، وقبل ذلك لا مسكرية فيه. والروايات ليست في مقام بيان حكم شرعي، بل في مقام الإرشاد إلى الحالات الخارجية التي توجب في العادة حصول الإسكار في الشراب، لهذا لا تعارض فيها بينها، فتارةً كان التعبير هو الغليان، وأخرى كان التركيز على نوعية الإناء من حيث كونه لو ضرّي بالخمر وعود عليها صار أقدر على إحداث السكر في الشراب كما أشار بعض اللغويين^(٣).

وبهذا نفهم أنه وقع خلط بين المناط والعلامة، فالعلامات طرق للتحقق من المناط الذي هو المسكرية، وليست هي المناط بعينه حتى يدور الحكم مدارها.

وبهذا كلّ يظهر:

أولاً: إنّ العبرة بمسكورية الشراب لا باسم الفقّاع؛ فإنّ هذا الإسم لم يكن سوى مشير لشرابٍ كان يجوي إسكاراً خفيفاً، وهذا ما يُفهم بالاجتهاد المناطّي عبر مناسبات الحكم والموضوع وبضمّ النصوص إلى بعضها، لاسيما بعد الأخذ بالقدر الموثوق بصدوره من مجموع روايات الباب.

وبهذا لا يصحّ ما ذكره بعض الفقهاء - كالشهيد الثاني - من أنّه لو وجد في الأسواق ما

(١) انظر: مجمع الفائدة ١١: ١٩٦.

(٢) راجع: الدروس الشرعية ٣: ١٦.

(٣) انظر: ابن الأثير، النهاية ٣: ٨٧.

يسمى فقاعاً حكم بتحريمه وإن جهل أصله؛ لمعياريّة الاسم^(١). ولهذا علّق عليه المحقّق النجفي بأنّه خلاف القواعد الشرعيّة، فلا بد من العلم بأنّه من القسم المحرّم أو لا^(٢).
ثانياً: إنّ النشيش والغليان ونوع الإناء وغير ذلك علامات ومؤثرات في حصول حال الإسكار في الشراب، ولا موضوعيّة لها، فلو حصل الإسكار ولم تحصل حرّم الشراب، ولو حصلت ولم يكن الشراب مسكراً لم يحرم بعدما تقدّم من معياريّة الإسكار.
هذا ما أفهمه من نصوص المسألة ومناسبات حكمها وموضوعها وارتباطاتها.

٢.٥.٠. ماء الشعير، وملت الشعير (Malt)، وحكم البيرة ..

وفقاً لما تقدّم يتضح الحال في أنواع ماء الشعير، سواء الكحوليّة منها وغيرها؛ وذلك:
أولاً: إنّ ماء الشعير الخالي من الكحول الموجبة للإسكار ولو الخفيف، بحيث لو شرب الإنسان منه ألف لتر أو رطل لا يسكر، يُحكم بحليّته؛ لأنّ المعيار والمدار هو الإسكار ولو الخفيف الموجب لصديق عنوان المسكر عليه، والمفروض عدمه في المقام.
ومجرد أنّ الفقاع يطلق عليه عنوان ماء الشعير، لا يعني ذلك حرمة ماء الشعير مطلقاً، بل نوع خاص منه يطبخ بطريقة خاصّة يعرفها أهلها^(٣).
ومن هنا، أفتى غير واحدٍ من الفقهاء بجواز ماء الشعير الذي يصفه الأطباء للمرضى، لاسيّما مرض الكلى^(٤)؛ فإنه لا أثر له من فتورٍ ولا نحوه^(٥).
وعلى ما بنينا عليه، لا فرق في ماء الشعير هذا بين أن يسمى فقاعاً لغّةً وعرفاً وعدمه، وبين حصول غليان أو نشيش أو غير ذلك فيه وعدمها، وبين طرائق تصنيعه؛ لأنّ العبرة بالمسكريّة.
نعم، لو انعدمت وسائل المعرفة الحديثة في تحديد نسبة الكحول في الشراب الموجبة لحصول

(١) انظر: الروضة البهية ٧: ٣٢٣.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٣٦: ٣٧٥؛ وكشف الغطاء ٢: ٣٥٢.

(٣) انظر: التنقيح في شرح العروة ٢: ١٣٩.

(٤) انظر: كشف الغطاء ٢: ٣٥٢؛ وجواهر الكلام ٣٦: ٣٧٦؛ والعروة الوثقى ١: ١٤٥؛ ومستمسك العروة

١: ٤٣٤؛ وتحرير الوسيلة ٢: ١٤٧؛ والتنقيح في شرح العروة ٢: ١٣٩.

(٥) انظر: كشف الغطاء ٢: ٣٥٢.

السكر الخفيف، أمكن أخذ العلامات الغالبة المعروفة قديماً كالغليان ونحوه. أمّا على ما بنى عليه بعض الفقهاء من معيارية الاسم أو العلامات فإنّ الشراب إذا صُنِعَ بهذه الطريقة الخاصّة حرّم ولو لم يكن مسكراً، وإلا حرم إذا كان مسكراً.

فلو نظرنا لشراب الشعير الذي هو في الأسواق اليوم، والذي فيه جدل، لاسيما الذي في مثل السعودية أو إيران (الباربيكان ودلستر وغيرهما)، فعلى ما نبني عليه، تكون حرمة مرهونة بحيثية الإسكار الذي فيه، فلو أخذناه إلى المختبرات العلميّة وتبين أنّه خالٍ من الكحول أو فيه نسبة كحولية قليلة جداً بحيث لا يُسكر الشراب معها، حتى لو شرب الإنسان منه الكثير، كان حلالاً، وإلا فهو حرام، ولو شكّ في إسكاره فاستصحب الحلية - مع عدم وجود العلامات الثابتة اعتبارها في النصوص - ثابت؛ لأنّه لم يكن مسكراً قطعاً، ثمّ شككنا في عروض صفة المسكرية عليه، فيحكم بجواز شربه، وإن كان الأفضل تجنّبه مع الشك لغير حاجة.

وأما ما بنى عليه بعض الفقهاء، من أنّ العبرة بالفقائيع والزبد ونحو ذلك، فإنّه لا بدّ من فحص هذه المشروبات على مستويين:

أ- مستوى المسكرية؛ للنظر في الإسكار كما تقدّم.

ب- طريقة التحضير في المصانع والمعامل، فقد تخلو من المسكرية لكن تتحقّق العلامات أو يصدق الاسم فتكون هذه المشروبات حراماً، ويفترض مع الشكّ الحكم بالحلية وعدم وجوب السؤال.

ثانياً: إنّ أنواع المشروبات التي يجمعها عنوان الجعة أو البيرة، والموجودة اليوم بكثرة في العالم، تخضع في حكمها لما قلناه في مطلق ماء الشعير، ولا قيمة لاسم المشروب أو شركته، إنّما العبرة في تأثيره - لو شرب كثيره - في حصول حالة سكر ولو من نوعه الخفيف أو بداياته كالنشوة أو نحو ذلك؛ ولهذا لو وجدت (بيرة) خالية من الكحول صارت حلالاً كما عبّر بعض الفقهاء^(١).

يُشار إلى أنّ كلّ ما قلناه لا فرق فيه بين أن تكون هذه المشروبات آتية من بلاد المسلمين أو غيرهم؛ لأنّ المعايير المذكورة لا ترتبط بالمصنّعين أو الجهة المنتجة أو بلد المنشأ، بل العبرة بما

(١) انظر: فضل الله، فقه الشريعة ١: ٤٦.

قلناه، من معيارية الإسكار والنسبة الكحولية على الصحيح، أو معيارية الاسم أو الصفة على مبنى بعض الفقهاء.

ثالثاً: إن مادة (ملت أو مالت) الشعير، أو خلاصة ملت الشعير، وهي مادة تضاف اليوم إلى الكثير من الأطعمة والأغذية والسكريات والحلويات، يخضع حكمها لما مرّ أيضاً، من حيث الإسكار وعدمه، ومع الشك فالحلية، بلا فرق بين بلد الإنتاج والمنشأ، وبالمرجعة لم يظهر كونها بالغة الحدّ المحرّم وإن كان المتعين مراجعة أهل الخبرة والاختصاص بشكل موثوق^(١). ولا داعي للوسوسة في التعامل مع الأطعمة والأشربة كما يفعله بعض المؤمنين، فقد وضعت الشريعة معايير يمكن الاطمئنان بالعمل على وفقها.

مرجعية عنوان المسكرية في الشراب، وبطلان عنوان (وجود كحول) فيه

رابعاً: وفقاً لما أسلفناه هنا وفي بحث النبيذ وغيره، فإنّ العبرة بكون المشروب مسكراً عرفاً، ولا يوجد في الشرع عنوان وجود كحول فيه وعدمه، فإنّ مجرد وجود نسبة كحولية في الأكل أو الشرب لا يوجب تحريماً؛ ما لم يصدق عنوان شرب المسكر؛ لأنّ الكثير من الأطعمة والأشربة تحتوي نسبة كحولية فالفواكه شبه المهترئة مثلاً فيها نسبة كحولية وهكذا، ومن المقطوع به عدم ثبوت تحريم فيها، فليس كلّ نسبة كحولية موجودة في جسمٍ سائل أو غيره فهذا معناه أنّه صار حراماً.

بل حتى لو أضيف للطعام بعض المسكر - بصرف النظر عن النجاسة - بهدف مدّه بنكهات خاصة ورفع مستوى لذّة تناوله، فهذا لا يوجب تحريماً بعد أن كانت هذه المادة المضافة تتبخّر حال الطبخ عادةً، كما يُذكر علمياً، فهذا كلّه خارج سياق مقاصد الشريعة ودلالات النصوص من وراء تحريم المسكرات وفق ما تقدّم.

٣. العصير العنبي

من الواضح أنّ العصير العنبي الذي لم تعرضه حالة الإسكار أو التخمير أو الغليان أو

(١) تحدّثنا قليلاً عن ملت الشعير في كتابنا: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ٣٧٩ - ٣٨١.

النشيش أو الاشتداد.. حلال في الشريعة الإسلامية، فهو مجرد شراب أخذ من العنب. كما ومن الواضح أيضاً أنّ عصير العنب هذا لو تخمّر بنفسه فغلي واشتدّ بنفسه أو بوضعه تحت الشمس أو في خوابي خاصّة، وفي مناخ ودرجة حرارة محدّدة بحيث صار بالتدرّج مسكراً.. يكون حراماً قطعاً؛ فإنّ هذا هو الخمر المحرّم في القرآن الكريم، وهذا ما يسمّى بغليان عصير العنب بذاته.

إنّما الكلام بين الفقهاء في العصير العنبي المغلي بالنار، هل هو حرام أو لا؟

المشهور المعروف بين علماء الإمامية هو القول بحرمة العصير العنبي إذا غلي كذلك ولم يذهب ثلثاه بعد^(١)، بل قد نفي الخلاف عن ذلك^(٢)، وادّعي عليه الإجماع^(٣). وهذا بصرف النظر عن اختلافهم في بعض القيود. والظاهر أنّ التحريم له بعنوانه، لكن لاحقاً وقع نقاش مهمّ جداً في الوسط الإمامي حول مديات ارتباط تحريم العصير العنبي المغلي بتحريم المسكر، وسوف نبحت هذه القضية بالتفصيل قريباً إن شاء الله تعالى.

أمّا الفقه السنيّ، فقد حكّم بالحرمة المقيدة بالإسكار^(٤)، فيما الذي يبدو من الكثير من فقهاء الإمامية أنّ الحرمة منصّبة على العصير العنبي المغلي بالنار بوصفه عنواناً مستقلاً مفيداً للتحريم، سواءً أسكر أم لم يسكر، لهذا يلاحظ أحياناً في كلماتهم التعبير بالإلحاق الحكمي بالخمّر والمسكر.

(١) انظر: المنع: ٤٥٣؛ والنهاية: ٥٩١؛ والمهذب: ٢: ٤٣٣؛ والوسيلة: ٣٦٥؛ والسرائر: ٣: ١٢٩؛ وشرائع الإسلام: ٣: ٢٢٥؛ والجامع للشرائع: ٣٩٤؛ وتحرير الأحكام الشرعية: ٤: ٦٤١؛ والدروس الشرعية: ٣: ١٦؛ والمهذب البارع: ٤: ٢٤٠؛ ومجمع الفائدة: ١١: ١٩٨؛ والعروة الوثقى: ١: ١٤١ - ١٤٢؛ ومستمسك العروة: ١: ٤٠٥ - ٤٠٩؛ وتحرير الوسيلة: ٢: ١٤٧.

(٢) مسالك الأفهام: ١٢: ٧٣؛ والروضه البهيّة: ٧: ٣٢١؛ وكفاية الأحكام: ٢: ٦١٣؛ ومفاتيح الشرائع: ٢: ٢٢٠؛ ورياض المسائل: ١٢: ٢٠٣.

(٣) المعتبر: ١: ٤٢٤؛ وكنز العرفان: ١: ٥٣؛ وكشف اللثام: ٩: ٢٩٣؛ ومستند الشيعة: ١٥: ١٧٣.

(٤) انظر - على سبيل المثال -: المغني: ١٠: ٣٤٠؛ وحاشية ابن عابدين: ٥: ٢٩٠؛ والموسوعة الفقهية (الكويتية): ١٧: ٥، و٢٨: ٣٥٧ - ٣٥٨.

١٠٣. نصوص العصير العنبي، رصدٌ ودراسةٌ وتحليلٌ تجزيئي

ولكي نستجلي الموقف هنا، لابد لنا من استعراض النصوص في الموضوع لننظر فيما تقدّمه لنا، وأبرز النصوص هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر عبد الله بن سنان (المعتبر عند المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ عصير أصابته النار فهو حرام، حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»^(١).
فهذا الخبر واضح في تحريم أنواع العصير التي تصيبها النار، وستأتي تفصيلات تتصل بالموضوع.

قصة الصراع بين آدم ونوح مع إبليس في العنب، بين الحقيقة والرمزية

الرواية الثانية: خبر أبي الربيع الشامي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أصل الخمر، كيف كان بدء حلالها وحرامها، ومتى اتخذ الخمر؟ فقال: «إنّ آدم عليه السلام لما هبط من الجنة اشتهى من ثمارها، فأنزله الله عزّ وجلّ عليه قضيبين من عنب، فغرسهما، فلما أن أورقا وأثمرتا وبلغتا، جاء إبليس لعنه الله فحاط عليهما حائطاً، فقال آدم عليه السلام: ما حالك يا ملعون؟ فقال إبليس: إتهما لي. فقال له: كذبت، فرضيا بينهما بروح القدس، فلما انتهيا إليه قصّ عليه آدم عليه السلام قصّته، وأخذ روح القدس ضِعْثاً من نار، ورمى به عليهما والعنب في أغصانها، حتى ظنّ آدم عليه السلام أنّه لم يبق منها شيء، وظنّ إبليس لعنه الله مثل ذلك، قال: فدخلت النار حيث دخلت وقد ذهب منها ثلثاهما وبقي الثلث، فقال الروح: أمّا ما ذهب منها فحظّ إبليس لعنه الله، وما بقي فلك يا آدم»^(٢).

ولعلّ الاستدلال بهذه الرواية منطلقٌ من فرضية أنّ الثلثين لما كانا لإبليس فهما حرام، فإذا ذهب الثلثان فالثلث حلال.

غير أنّ هذه الرواية يمكن مناقشتها:

(١) الكافي ٦: ٤١٩.

(٢) المصدر نفسه ٦: ٣٩٣؛ وعلل الشرائع ٢: ٤٧٧.

أولاً: إنّها ضعيفة السند بأبي الربيع الشامي حيث لم تثبت وثاقته، كما أنّ خالد بن نافع لم تثبت وثاقته، وأمّا خالد بن جرير فهو صالحٌ عندنا.

ثانياً: لم أفهم جيداً العلاقة بين السؤال والجواب، فالسؤال تركّز على بيان قصّة الخمر وحكمها منذ بداية الخليقة، مع أنّ الجواب لم يرد في الخمر نفسها، بل في العصير العنبيّ المغلي الذي اتفقوا على أنّه ليس بخمر، وإن ناقشوا في موضوع مسكريّته، كما أنّ خلاف آدم وإبليس لم يكن في الخمر، بل كان في العنب نفسه، فكأنّ ثلث العنب لإبليس وثلثه لآدم. هذا إذا لم نقل بأنّ المراد بالخمر هنا هو الخمر بالمعنى الأعمّ، ويكون ذلك من قرائن ارتباط بحث العصير العنبيّ المغلي ببحث المسكر وعدم كونه تحريماً مستقلاً بعنوانه، كما سوف ندرسه لاحقاً بالتفصيل.

وقد ناقش الشيخ الاشتهاردي هذه الرواية بجملة مناقشات، وهي:

١ - إنّ إبليس ادّعى أنّها له ورضيا بروح القدس، فكان اللازم على روح القدس مطالبة إبليس بالبيّنة، ولم يحصل.

٢ - إنّ ظاهر ما حكم به الروح القدس هو إصابة إبليس فيها زعمه من أنّ له في القضيبين، وهذا يكشف عن بطلان قول آدم، وحيث إنّ آدم قال له: كذبت. فكان قوله منافياً لعصمة الأنبياء، ما لم نقل: إنّ تكذيب آدم له كان تكديماً له في دعواه أنّ الكلّ له دون بعضه.

٣ - إنّ القضيبين نزلاً لرغبة آدم، وهو غرسهما، فكيف حكم الروح القدس بأنّ ثلثيهما لإبليس؟!!

٤ - إنّ قصة شبيهة بها حصلت مع نوح أيضاً، ومن البعيد تحقّق نفس القضية مع نبيّ آخر، مع عدم علم النبيّ الآخر بالقضية الأولى^(١).

ولست أريد التوقّف عند طريقة الشيخ الاشتهاردي في التعامل مع الرواية؛ لأنّ بعض المفردات فيها إشكال، لكنّ هذه الرواية لا تخلو في نظري من لسانين:

أ - إنّها أسطورة خرافيّة لا أصل لها، ويشهد لذلك عدم انسجام وقائعها، وعدم ارتباط

(١) انظر: مدارك العروة ٢: ٥٩٨-٥٩٩.

السؤال بالجواب، ولا القضية بحكم الروح القدس، وأصل فكرة الخمر لم نفهم حالها هنا، ومقتضى ما حصل أنّ كلّ الأعناب في العالم ينبغي أن يكون الثلثان منها لإبليس لا الأعناب التي غلت، على أنّ الاحتراق الذي حصل لا أثر فيه لموضوع الغليان، ولا أعرف ماذا استفاد إبليس هنا بعد ذهاب الثلثين، فقد ضاع الثلثان على آدم وإبليس..

ب - إنّها مجرد قصة رمزية لم تقع بهذا الشكل أصلاً، وإنّما يراد بيان أنّ العصير العنبي خمرٌ، وأنّه حرام ما لم يذهب ثلثاه، وهذا الاحتمال ممكن لكنّه أيضاً غير متناسب مع سؤال السائل، فتأمّل جيداً.

فالأقرب أنّ الرواية موضوعة مختلفة والعلم عند الله؛ ويدلّنا على هذا الفضاء الوضعي - مما يزيد الروايات تهافتاً - خبر عليّ بن أبي حمزة، عن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الله عزّ وجلّ لما أهبط آدم عليه السلام أمره بالحرث والزرع، وطرح إليه غرساً من غروس الجنة، فأعطاه النخل والعنب والزيتون والرمان فغرسها، ليكون لِعَقْبِهِ وذريّته، فأكل هو من ثمارها، فقال له إبليس لعنه الله: يا آدم ما هذا الغرس الذي لم أكن أعرفه في الأرض وقد كنت فيها قبلك، إنّذن لي أكل منها شيئاً، فأبى آدم عليه السلام أن يدعه، فجاء إبليس عند آخر عمر آدم، وقال لحواء: إنّهُ قد أجهدني الجوع والعطش، فقالت له حواء: فما الذي تريد؟ قال: أريد أن تذيّقيني من هذه الثمار، فقالت حواء: إنّ آدم عليه السلام عهد إليّ أن لا أطعمك شيئاً من هذا الغرس؛ لأنّه من الجنة، ولا ينبغي لك أن تأكل منه شيئاً، فقال لها: فاعصري في كفي شيئاً منه، فأبت عليه، فقال: ذريني أمصّه، ولا آكله، فأخذت عنقوداً من عنب، فأعطته فمصّه، ولم يأكل منه لما كانت حواء قد أكّدت عليه، فلما ذهب يعصّ عليه جذبته حواء من فيه، فأوحى الله تبارك وتعالى إلى آدم عليه السلام أنّ العنب قد مصّه عدوّي وعدوك إبليس، وقد حرّمت عليك من عصيرة الخمر ما خالطه نفس إبليس، فحرّمت الخمر؛ لأنّ عدوّ الله إبليس مكر بحواء حتى مصّ العنب، ولو أكلها حرمت الكرمة من أولها إلى آخرها، وجميع ثمرها وما يخرج منها. ثمّ إنّهُ قال لحواء: فلو أمصصتني شيئاً من هذا التمر كما أمصصتني من العنب، فأعطته تمرة فمصّها، وكانت العنب والتمرّة أشدّ رائحة وأزكى من المسك الأذفر وأحلى من العسل، فلما مصّها عدوّ الله إبليس

لعنه الله، ذهب رائحتها وانتقصت حلاوتها».

قال أبو عبد الله عليه السلام: «ثم إن إبليس لعنه الله ذهب بعد وفاة آدم عليه السلام، فبال في أصل الكرم والنخلة، فجرى الماء على عروقها من بول عدو الله، فمن ثم يختمر العنب والتمر، فحرم الله عز وجل على ذرية آدم عليه السلام كل مسكر؛ لأن الماء جرى ببول عدو الله في النخلة والعنب، وصار كل مختمر خمراً؛ لأن الماء اختمر في النخلة والكرم من رائحة بول عدو الله إبليس لعنه الله»^(١).
وقد وصف المجلسي الأول الخبر بالقوي^(٢)، ولكن الرواية ضعيفة السند؛ فإن فيها علي بن أبي حمزة البطائني، وهو إن لم يكن ضعيفاً فلا أقل من عدم ثبوت وثاقته، وفي السند صالح بن أبي حماد ولم تثبت وثاقته، وغيرهما.

والخبر يعاني من علامات الوضع، فالقرآن يقدم تحريم الخمر بملاك مفسدها الروحية والاجتماعية، أما هنا فالخمر حرام لارتباطها ببول إبليس تارة، ومضه أخرى، ولا أدري ما علاقة هذا بهذا ما لم ندخل في التأولات أو نعتبر القصة كلها رمزيات!
والغريب أن إبليس لا يعرف هذه الثمار التي أتت من الجنة؛ لأنه لم يعهدها في الأرض، مع أنه بنفسه كان في الجنة حسب كلام القرآن، إلا إذا زرعت في الجنة بعد نزوله!
ويصور إبليس هنا كأنه إنسان يمص الطعام ويبول ويجوع ويعطش ويشتهي الأكل وغير ذلك، وهذا ما قد يبدو غريباً أمام بعض أشكال الفهم الفلسفي والكلامي عند المسلمين لحقيقة إبليس.

كما أن إبليس لو أكل هذا العنقود لحرمت العنب على البشر! ويربط الحديث اختمار العنب ببول إبليس، لا بعناصره الطبيعية، وكأن العنب كان مختلفاً عما هو عليه الآن، والعلم عند الله.
الرواية الثالثة: خبر زرارة (المعتبر على المشهور)، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما هبط نوح من السفينة غرس غرساً، وكان فيما غرس عليه السلام الحبلبة^(٣) (النخلة)، ثم رجع إلى أهله، فجاء إبليس لعنه الله فقلعها، ثم إن نوحاً عليه السلام عاد إلى غرسه، فوجده على حاله، ووجد الحبلبة قد قُلعت،

(١) الكافي ٦: ٣٩٣-٣٩٤.

(٢) انظر: روضة المتقين ٩: ٣١٩.

(٣) الحبلبة: هي القضيب من الكرم.

ووجد إبليس لعنه الله عندها، فأناه جبرئيل عليه السلام فأخبره أن إبليس لعنه الله قلعها، فقال نوح لإبليس: ما دعاك إلى قلعها، فوالله ما غرست غرساً أحب إليّ منها، ووالله لا أدعها حتى أغرسها، فقال إبليس: وأنا والله لا أدعها حتى أقلعها، فقال له: اجعل لي منها نصيباً، قال: فجعل له منها الثلث، فأبى أن يرضى، فجعل له النصف، فأبى أن يرضى، فأبى نوح عليه السلام أن يزيد، فقال جبرئيل عليه السلام لنوح: يا رسول الله، أحسن فإنّ منك الإحسان، فعلم نوح عليه السلام أنّه قد جعل له عليها سلطاناً، فجعل نوح له الثلثين، فقال أبو جعفر عليه السلام: «فإذا أخذت عصيراً فاطبخه حتى يذهب الثلثان، وكل واشرب فذاك نصيب الشيطان»^(١).

هذه الرواية المعتبرة من حيث الإسناد عند المشهور، تجعل المنازعة في العنب بين نوح وإبليس، فيما الروايتان المتقدمتان تجعلان المنازعة في الكرم بين آدم وإبليس، والشيء غير المفهوم في الرواية هو أنّها تقرّر أنّ للشيطان نصيباً في الحبة وهو الثلثان، وهذا معناه أنّ العنب للشيطان نصيب فيه، فكان يفترض تحريم العنب إلا إذا رمي ثلثاه أو أتلّف، فيؤكل الثلث الباقي، فكيف فهم من صراع نوح وإبليس أنّ التحريم ارتبط بطبخ العنب وعصيره؟! هذا ما يبدو سؤالاً موجّهاً إلى الرواية وغير مفهوم.

أضف إلى ذلك استخدام جبرئيل تعبير الإحسان في توجيهه نوحاً لإعطاء ما يزيد على النصف للشيطان، فإذا كانت الحبة لنوح فلماذا يُحسن إلى الشيطان الذي يبدو وكأنّه محتاج لإذن نوح حتى يتصرّف بعنب العالم، وإذا كانت الحبة مقسّمة من الأصل بين نوح والشيطان لما يعطيه تعليق نوح على أمر جبرئيل له بالإحسان، فلماذا عبّر له جبرئيل بالإحسان مع أنّ هذا نصيب الشيطان؟ ما لم يكن تعبيره إشارياً وتلميحاً لغرض آخر فهمه نوح نفسه.

إنّ هذا اللون من الرواية إما أن نعتبر نوحاً فيه شخصاً حقيقياً، ومن ثمّ لا نفهم علاقة تحريم العصير بحادثة شخصيّة، أو نعتبره تعبيراً رمزيّاً عن الإنسان في صراعه مع الشيطان، فهل كان العنب والعصير قبل ذلك مقسّماً بين الإنسان والشيطان؟! ولنا أن نسأل لو ذهب الثلثان بغير النار فهل يذهب نصيب الشيطان ويحلّ العصير؟ وسيأتي.

(١) الكافي ٦: ٣٩٤؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٤؛ وبحار الأنوار ١١: ٢٩٣ - ٢٩٤؛ وانظر: سنن النسائي ٨: ٣٣٠.

الرواية الرابعة: معتبرة سعيد بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن إبليس لعنه الله نازع نوحاً عليه السلام في الكرم، فأتاه جبرئيل عليه السلام فقال: إن له حقاً فأعطه، فأعطاه الثلث، فلم يرض إبليس، ثم أعطاه النصف، فلم يرض، فطرح جبرئيل ناراً، فأحرق الثلثين وبقي الثلث، فقال: ما أحرق النار فهو نصيبه، وما بقي فهو لك يا نوح حلال»^(١).

هذه الرواية تقدّم لنا صورةً تحوي إضافة إرسال النار على الكرم، وهو ما لم تذكره الرواية السابقة؛ ولكن لا إشارة فيها لحكم شرعي لنا، إلا عبر ربط الرواية بسلسلة الروايات في المقام، أو من خلال استفادة المفهوم من كلمة «حلال» في آخر الرواية. وقريب من هاتين الروايتين، خبر وهب بن منبه اليماني الموقوف عليه، والذي أخرجه الصدوق في العلل^(٢).

إنّ ظهور اسم وهب بن منبه المعروف برواية الإسرائيليات، وهو أحد رموز الرواية الإسرائيلية، يدفع لبعض الشكّ في الموضوع هنا، فمزاج هذه الروايات مزاج الإسرائيليات. والتوراة تكلمت عن غرس نوح لكنّها لم تشر لنزاع وقع بينه وبين الشيطان، بل تحدّثت عن غرسه وشربه الخمر في القصة المعروفة المنقولة فيها^(٣).

وقد ظهر أنّ قصة منازعة نوح وإبليس هي من حيث رجال السند صحيحة، بخلاف قصة منازعة آدم وإبليس الضعيفة الإسناد.

إنّ ما أتصوّره هو ردّ علم هذه الروايات إلى أهلها، فإنّ مضمونها غريب، ولا توضح الربط بين الأشياء، ومعنى نصيب الشيطان، وهل لو رمينا ثلثي العصير المغلي يجلّ الثلث الباقي؟! ألا يعدّ ذلك إعطاءً للشيطان نصيبه؟ وما معنى نصيب الشيطان إن لم تحمل القضية كلّها على أنّ القصة رمزية لم تقع أساساً، وإنما أريد إرسال رسالة حول أصل الموضوع عبر طريقة أسطورية بالمعنى الحديث للكلمة.

(١) الكافي ٦: ٣٩٤ - ٣٩٥.

(٢) انظر: علل الشرائع ٢: ٤٧٧ - ٤٧٨؛ وهناك رواية لمحمّد بن مسلم مختصرة قريبة المضمون في الجملة نقلها في العلل ٢: ٤٧٧؛ ولكنّها ضعيفة السند بعدم ثبوت وثاقة إسماعيل بن مرّار على التحقيق.

(٣) جاء في (سفر التكوين ٩: ٢٠ - ٢١): «وَابْتَدَأَ نُوحٌ يَكُونُ فَلَاحًا وَغَرَسَ كَرْمًا وَشَرِبَ مِنَ الْخَمْرِ فَسَكِرَ وَتَعَرَّى دَاخِلَ خَبَائِثِهِ».

نعم، بعض هذه الروايات يربط الموضوع بالخمير، وهذا ما يشي بارتباط فكرة العصير بمسألة الإسكار، وسيأتي بحثه بعون الله.

الرواية الخامسة: خبر أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول - وقد سئل عن الطلاء - فقال: «إن طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال، وما كان دون ذلك فليس فيه خير»^(١).

هذا الحديث يبيّن حرمة الطلاء - وهو ما طبخ من عصير العنب - ما لم يذهب الثلثان، فإن قرينة المقابلة بين «فهو حلال» و«ليس فيه خير» هو أنه ما لم يذهب الثلثان فهو حرام، إلا أن يقال بأنّه من الممكن أن يراد بما ليس فيه خير هنا ما هو مرجوح، فيكون معنى الحلال هو الذي لا مرجوحية فيه أبداً، أو هو الذي يستسجن الشارع جعله طعاماً للناس واتخاذهم له دون غيره طعاماً، تماماً كأن نقول: إن أكل الحمار جائز، لكن الله جعل الأنعام الثلاثة طعاماً للبشر، فهي الحلال، فالحلال هنا لا يراد منه خصوص الجائز، بل مفهوم إضافي.

وهذه الرواية ضعيفة السند بعلي بن أبي حمزة البطائني.

الرواية السادسة: خبر محمد بن الهيثم، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته، فيشربه صاحبه؟ قال: «إذا تغير عن حاله وغلي فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»^(٢).

والرواية دالة على الحرمة قبل ذهاب الثلثين، وقرينة سائر الروايات وطبيعة الخلاف حول هذا الموضوع في الفقه الإسلامي تؤكد فهم الحرمة من هذا الحديث.

لكن الرواية ضعيفة السند بالإرسال كما هو واضح.

الرواية السابعة: صحيحة ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام»^(٣)، وفي طريق آخر لابن أبي يعفور: «إذا زاد الطلاء على الثلث أوقية فهو حرام»^(٤). والطريق الأول معتبر، والثاني مرسل ظاهراً.

(١) الكافي ٦: ٤٢٠.

(٢) المصدر نفسه ٦: ٤١٩ - ٤٢٠؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٠.

(٣) الكافي ٦: ٤٢٠؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٠ - ١٢١.

(٤) الكافي ٦: ٤٢١؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢١.

وهي واضحة في حرمة العصير العنبي المطبوخ الذي لم يكمل ذهاب ثلثيه، ولسان التشدد فيها واضح لاسيما بصيغتها الثانية.

الرواية الثامنة: خبر حماد بن عثمان (المعتبر على المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يحرم العصير حتى يغلي»^(١).

وهي واضحة في حلية العصير قبل الغليان بالنار؛ ويفهم منها أنه بعده يصبح حراماً من حيث المبدأ؛ ولكنها تحتمل الغليان الذاتي، فتكون حديثاً عن الخمر والمسكر، إلا إذا قيل بإطلاق الغليان فيها الأعم من الذاتي وبالواسطة.

الرواية التاسعة: خبر عبد الله بن سنان (المعتبر على المشهور) قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال»^(٢).

وهي دالة على الحلية بذهاب الثلثين، ويفهم منها الحرمة قبل ذلك من حيث المبدأ. الرواية العاشرة: خبر محمد بن عاصم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بشرب العصير ستة أيام»، قال ابن أبي عمير: معناه ما لم يغلي^(٣).

والرواية قد لا تفيد هنا إلا بضمّ توضيح ابن أبي عمير، بل حتى مع توضيح ابن أبي عمير لا يُعلم أن المراد بالغليان هو الغليان على النار، فقد يكون المراد الغليان بنفسه الذي قد يكون بداية حدّ الإسكار، بل لعلّ هذا قريب جدّاً؛ إذ لا يعقل أن يكون الكلام عن استثناء الغليان بعد مرور مدة ستة أيام، ويكون المقصود هو الغليان على النار، فلا بدّ من فرضه غلياناً ذاتياً يلعب مرور الزمن دوراً في تحقّقه الخارجي العيني.

والسند ضعيف بمحمد بن عاصم؛ إذ لم تثبت وثاقته إلا على مبنى كامل الزيارة، وليس من المشايخ المباشرين، وأمّا الرواية الواردة فيه في الكشي من أنّ الإمام الرضا نهاه عن مجالسة الواقفة وتفسيره الآيات التي يستهزأ بها والنهي عن الجلوس مع المستهزئين بها، بالأئمة الذين أنكرتهم الواقفة.. هذه الرواية يرويها بنفسه، على أنّ غايتها أنّه إمامي لا أنّه ثقة، فالخبر ضعيف

(١) الكافي ٦: ٤١٩؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٩ - ١٢٠.

(٢) الكافي ٦: ٤٢٠؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٠.

(٣) الكافي ٦: ٤١٩.

السند. واجتهاد ابن أبي عمير ليس بملزم لنا في نفسه، لكنّه قرينة جيّدة.
 الرواية الحادية عشرة: خبر حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن شرب
 العصير؟ فقال: «اشربه ما لم يغل، فإذا غل فلا تشربه»، قال: قلت: جعلت فداك، أيّ شيء
 الغليان؟ قال: «القلب»^(١).

والرواية دالّة على حلية شرب العصير إلى أن يغلي، والغليان هو القلب، لكن قد يتساءل عن
 احتمال كون النظر هنا إلى الغليان الذاتي لا الغليان بالنار، فأراد الإمام أن يقول له بأنّه لو قلب
 من ذاته صار مسكراً، كما هي العادة، أو بدأ فيه الإسكار، فيصعب الاستناد إلى هذه الرواية
 هنا، وإن وضعوها في هذا الباب، ما لم يدعّ الأخذ بإطلاقها وليس بواضح.
 والخبر ضعيف السند بأبي يحيى الواسطي؛ فإنّ قد يكون الأرجح هنا أنّه سهل بن زياد
 الذي لم تثبت وثاقته؛ لأنّه يروي هنا عن الرواة عن الصادق، أمّا أبو يحيى الواسطي زكريا بن
 يحيى الثقة، فهو في طبقة الإمام الصادق، فالأرجح بالنظر كونه سهل بن زياد، ولا أقلّ من
 الاحتمال؛ لأنّ الكليني يروي عن سهل بواسطة واحدة عادة، وهنا روى عن الواسطي
 بواسطتين هما محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد، وهذا يبعّد كونه سهل بن زياد، فيتأرجح
 الموقف ولا يمكن الجزم بتعيين أيّهما.

الرواية الثانية عشرة: معتبرة ذريح، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: «إذا نشّ العصير
 أو غلى حرّم»^(٢).

فهذا الحديث يحكم بحرمة العصير إذا نشّ أو غلى، وهذا التردد بـ(أو) قد يكون من الإمام
 وقد يكون من الراوي، وإن كان لا مؤشّر في كونه من الراوي، وقد ذكر المجلسي هذه الرواية
 مع العطف بالواو، واعتبر أنّ العطف - أي عطف الغليان على النشيش بالواو - هو للتفسير،
 فالغليان تفسيرٌ للنشيش؛ لأنّهما متقارنان^(٣).

ولكنّنا لم نجد العطف بالواو في أيّ من طبقات الكافي، بما فيها المحقّقة من قبل دار الحديث

(١) المصدر نفسه؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٠.

(٢) الكافي ٦: ٤١٩؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٣) انظر: بحار الأنوار ٦٣: ٥١٠.

التي حققت الكافي على عدد غير قليل من مخطوطاته، ولم نجد لها في الوسائل، وصاحب البحار ذكر الرواية أثناء بحثه بالعرض، فلعلها سها واعتمد على ذاكرته، كما أن الوافي نقل الحديث عن الكافي بـ (أو)، وفي التهذيب لا وجود للواو.

وما يؤكد أن المجلسي اعتمد على ذاكرته في البحار وسها، أنه بنفسه نقل الرواية في مرآة العقول وفي ملاذ الأخيار بالعطف بـ (أو)، بل إنه في ملاذ الأخيار فسّر النشيش بالغيلان الذاتي فيما فسّر الغليان بأنه ما كان بالنار^(١).

ومن هنا لا داعي لاعتبار هذه المسألة من ألوان التعارض بين النسخ كما فعله السيد محمد باقر الصدر؛ مدّعياً أن نسخ الكافي متهافئة بين (الواو) و(أو)^(٢)، فإننا لم نعثر على شيء يفيد العطف بالواو هنا إلا عند صاحب البحار في نقلٍ عابر، وإلا فنسخ الكافي - وفقاً لأحدث تصحيحات الكتاب - والتهذيب ومرآة العقول وملاذ الأخيار والوسائل والوافي تذهب نحو العطف بـ (أو).

نعم، يظهر من المجلسي الأوّل وجود هذا الترتيب بالواو^(٣)، ولعلّ ولده أخذ ذلك منه، ولكن سائر الكتب الحديثية والفقهية نقلت الحديث بـ (أو)، ولعلّ الحديث موجود في نسخة غير معتمدة للكافي، وفي هذه الحال يفترض ترجيح النقل بـ (أو)؛ لأنه الشائع في الكتب والنسخ والأوثق.

وعلى أية حال، فالحديث غير واضح في قصده الغليان بالنار، فقد يقصد الغليان الذاتي الموجب لحركة العصير المسماة بالقلب، وإن كان القلب أظهر وأسرع وأقوى في الغلي بالنار، فتكون هذه الرواية محتملة جداً للنظر إلى حالات ترك العصير يتخمر تدريجياً فأراد الإمام التنبيه على أن ترك العصير قد يوجب صيرورته خمراً، فإذا ظهرت عليه علائم النشيش والغيلان فليترك؛ لأن حالة الخمرية تكون قد بدأت فيه.

وبناء عليه، من الصعب التأكد من دلالة هذا الحديث على ما نحن فيه؛ خلافاً لما ذكره غير

(١) انظر: مرآة العقول ٢٢: ٢٨٣؛ وملاذ الأخيار ١٤: ٣٧١.

(٢) بحوث في علم الأصول ٧: ٢٦٦.

(٣) انظر: روضة المتقين ١٠: ١٤٦.

واحد من تفسير الغليان هنا بأنه بالنار.

وإذا صحَّ التحليل الذي نفضه هنا، فسوف تكون بعض روايات العصير التي أدخلها المحدثون والفقهاء في بحث العصائر، أجنبيةً عن الموضوع، أو ستكون غير واضحة الدلالة والارتباط، إلا إذا أصرَّ شخص على الاستناد لإطلاق الغليان فيها، مثل معتبرة حماد المتقدمة (رقم: ٨)، ورواية محمد بن عاصم (رقم: ١٠)، وخبر حماد بن عثمان (رقم: ١١)، وهذه الرواية التي نحن فيها (معتبرة ذريح)، وسوف يأتي - بعون الله - النظر في هذه المسألة.

فهذه الروايات يحتمل نظرها إلى ظاهرة ابتلائية أخرى، وهي أنهم كانت لديهم عصائر - وليست خاصة بالعنب ولهذا لا ترى تعبير عصير العنب فيها دوماً - وكانوا يتركونها أياماً في بعض الأحيان؛ وقد تشتت فيحصل فيها النشيش والغليان وبدايات التحول نحو الخمرية أو المسكرية، وهنا حذر الإمام من هذه الحال التي قد يكون الإسكار فيها في بداياته، فتكون هذه الروايات مثل روايات الفقهاء ومن نفس النوع، فتأمل جيداً.

الرواية الثالثة عشرة: خبر محمد بن علي بن عيسى، الوارد في مستطرفات السرائر لابن إدريس الحلي، نقلاً عن مسائل الرجال، قال: كتبت إليه عليه السلام: جعلت فداك، عندنا طيبخ يجعل فيه الحصرم، وربما جعل له العصير من العنب، وإنما هو لحم يطبخ به، وقد روي عنهم في العصير أنه إذا جعل على النار لم يُشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، فإن الذي يجعل في القدر من العصير بمنزلة ذلك، وقد اجتنبوا أكله إلى أن أستأذن مولانا في ذلك، فكتب بخطه عليه السلام: «لا بأس بذلك»^(١).

أما من حيث السند، فقد أخذها ابن إدريس من كتاب مسائل الرجال ومكاتباتهم الذي رجحوا أنه للحميري الثقة، وكان طريق صاحب مسائل الرجال إلى محمد بن علي بن عيسى هو: محمد بن أحمد بن زياد، وموسى بن محمد بن علي بن عيسى. وقد وصف بعضهم الطريق بأنه صحيح^(٢).

(١) مستطرفات السرائر (موسوعة ابن إدريس): ١٢٧؛ وانظر: ابن سعيد الحلي، الجامع للشرائع: ٣٩٤.

(٢) انظر: البهبهاني، الرسائل الفقهية: ١١٥.

وهنا:

أ- أما طريق ابن إدريس إلى كتاب الحميري - لو غضضنا الطرف عن أنه نسبه إلى ابن عياش الجوهري المضعّف - فغير واضح لنا، حيث لم نعرف كيف وصل إليه هذا الكتاب.
وأما ما ذكره بعض المعاصرين من أنه يكفي اعتماد ابن إدريس عليه، وهو لا يعتمد إلا على الخبر المعلوم الصدور، ومن ثمّ فيكون الخبر معتبراً بهذه القرينة الحافّة^(١)، فغير واضح؛ لعدم العلم بموجبات اعتماد ابن إدريس عليه لو ثبت أنه يعتمد عليه فعلاً.

ب- وأما محمد بن علي بن عيسى، فقد ذكروا أنه الطلحي، والذي يرجّح أنه هو الأشعري القمي، الذي وصفه النجاشي بأنه كان وجهاً بقم وأميراً عليها من قبل السلطان^(٢)، وهذا المقدار لا يفيد توثيقه بحيث تطمئن النفس إلى ذلك، إن لم يفد غمزاً فيه من حيث ارتباطه بالسلطان كما توحيه كلمات بعض الرجالين^(٣)، ولهذا يعتبر مجهول الحال بالنسبة إلينا من حيث الوثاقة بشقيها: الصدق والدقة في النقل.

ج- وأما محمد بن أحمد بن زياد، فقليل بأنه محمد بن أحمد بن محمد بن زيارة العلوي، أحد مشايخ الشيخ الصدوق، فإن لم يكن هو فهو مهممل، وأما إذا كان شيخ الصدوق فهو ثقة حيث وصفه الصدوق نفسه في كمال الدين بأنه شريف الدين الصدوق^(٤)، وإن سمّاه بمحمد بن أحمد بن محمد بن زئارة، ولكن الظاهر أنه تصحيف، لكن إثبات كون ابن زياد هنا هو ابن زيارة ليس أمراً سهلاً.

د- وأما موسى بن محمد بن علي بن عيسى، فلم يستبعد بعضهم كونه موسى بن محمد الأشعري القمي المؤدّب؛ فإذا لم يكن هو فهو مهممل، أما إذا كان هو فهو ابن بنت سعد بن عبد

(١) انظر: الجزائر المروّج، منتهى الدراية ٨: ١١٦.

(٢) راجع حوله: معجم رجال الحديث ١٧: ٣٦٠.

(٣) بحثنا بالتفصيل في وجهات نظر الرجالين في هذا التعبير وأشباهه، وأنه هل يوحى بدمّ أو لا؟ وتوصلنا لعدم كونه كذلك إلا بقرينة إضافية خاصة، لكن بعض الرجالين كانت لديه وجهات نظر، فراجع: منطق

النقد السندي ٣: ١٣٧ - ١٤١.

(٤) كمال الدين: ٢٣٩.

الله الأشعري الذي وثقه النجاشي وغيره^(١).

لكن القول بأن الحميري روى الخبر عن ابن زبارة وابن بنت سعد الأشعري خطأ واضح؛ فإن الحميري توفي عام ٢٨٠هـ، وابن زبارة يقع في طبقته أو الطبقة اللاحقة عليه؛ لأنه شيخ الصدوق، كما أن سعد الأشعري توفي عام ٣٠٠هـ تقريباً، والمفترض أن ابن بنته عاش في القرن الرابع الهجري فكيف روى عنه الحميري وهو من القرن الثالث الهجري؟!

فالصحيح أن الرجلين مهملان وطريق ابن إدريس مجهول، فالخبر ضعيف السند. أما الدلالة، فقد فهم المحدث البحراني من الرواية أن ما حصل مع السائل هو ذهاب الثلثين في الطبخ، وأنه لذلك قال له الإمام بأنه لا بأس به، فتكون الرواية قد أقرت بالحكم ودلت عليه^(٢).

فيما فهم آخرون أن الرواية تميز العصير العنبي المغلي إذا صبب مع الطعام أو الماء^(٣)، لكن بذلك ستحدث هذه الرواية اختراقاً في الحكم الذي ذهب إليه الفقهاء من الحرمة هنا. وفهم فريق ثالث أن المورد من موارد الاستهلاك بحيث استهلك العصير في الطعام^(٤). وتفسير المحدث البحراني تأوّل، فلو كان الأمر حدّ ذهاب الثلثين لكان من المناسب أن يسأل الإمام ويستفصل، وعليه فدلالة الحديث على حرمة العصير العنبي المغلي بالنار بعيدة إن لم يكن على العكس أدل.

كما أن تفسير الحديث بتحقيق الاستهلاك يبدو غير واضح ولا مؤثر في الرواية يقتضيه وإن كان محتماً، فالأقرب هو أن العصير العنبي لو طبخ مع الطعام لا يكون به بأس، وهذا ما يفرض اختراقاً في الموضوع سيأتي التعرّض له بعون الله.

الرواية الرابعة عشرة: خبر عمر بن يزيد (المعتبر على المشهور)، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يهدي إليّ البُخْتَجَ^(٥) من غير أصحابنا، فقال عليه السلام: «إن كان ممن يستحلّ المسكر

(١) النجاشي، الفهرست: ٤٠٧.

(٢) الحدائق الناضرة ٥: ١٥١.

(٣) انظر: مستند الشيعة ١٥: ١٧٩؛ وجواهر الكلام ٦: ٣٦.

(٤) انظر: مصباح الفقيه ٧: ٢٢٢.

(٥) هو العصير المطبوخ، ولعل أصله - كما قيل - فارسياً من قول: بُخْتَجِه.

فلا تشربه، وإن كان ممن لا يستحل شربه فاقبله، - أو قال: - اشربه»^(١).

هذا الحديث يقدم فكرة إضافية في موضوع بحثنا، فهو يجيب عن سؤال تقديم العصير المطبوخ بأن المهدي هل يستحل شرب المسكر أو لا؟ فإذا استحلّه حرم هذا العصير، وهذا يفتح على علاقة البختج بالمسكر، فإنه إذا لم يكن العصير المطبوخ محرماً لشبهة المسكرية، فلماذا ربط الإمام جوابه باستحلال المهدي للمسكر؟ بل كان يفترض أن يربطه باستحلاله العصير العنبي المطبوخ، الأمر الذي يقف لصالح ربط حرمة العصير المغلي بمسألة السكر. ولهذا أقرّ شيخ الشريعة الإصفهاني بأن هذه الرواية واضحة وتامة في ربط الحرمة بالإسكار^(٢).

الرواية الخامسة عشرة: معتبرة عمر بن يزيد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا كان يخضب الإناء فاشربه»^(٣).

الرواية السادسة عشرة: معتبرة معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البختج فقال: «إن كان حلواً يخضب الإناء. وقال صاحبه: قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، فاشربه»^(٤). فقد فهم من هاتين الروايتين أن العصير المطبوخ يصبح حلالاً عندما يضرب لونه على الإناء، وأن هذا كناية عن ذهاب ثلثيه، الأمر الذي يعطي إيجاءً بأنه قبل ذلك لم يكن يحسن شربه.

الرواية السابعة عشرة: معتبرة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج، ويقول: قد طبخ على الثلث، وأنا أعلم أنه يشربه على النصف، أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: «لا تشربه»، فقلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه، يشربه على الثلث ولا يستحلّه على النصف، يخبرنا أن عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، نشرب منه؟ قال: «نعم»^(٥).

(١) الكافي ٦: ٤٢٠؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٢.

(٢) انظر: إفاضة القدير: ١٠٦.

(٣) الكافي ٦: ٤٢٠؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٢.

(٤) الكافي ٦: ٤٢٠؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢١ - ١٢٢.

(٥) الكافي ٦: ٤٢١؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٢؛ والرسائل التسع: ٢٤٥.

فهذه الرواية واضحة في ارتكاز مسألة حرمة العصير المطبوخ الذي لم يذهب ثلثاه، لكن بين نقل الكليني والطوسي كلمة فارقة هنا، وهي أنه في جواب الإمام عن السؤال الأوّل جاء في الكافي: «لا تشربه»، أمّا في التهذيب والرسائل العشر فجاء: «خمرٌ لا تشربه»، وهذا مهمّ جداً في موضوع البحث، حيث سينفع فانتظر.

الرواية الثامنة عشرة: معتبرة عمار بن موسى الساباطي - في حديث - قال: وعن الرجل يأتي بالشراب فيقول: هذا مطبوخ على الثلث. قال: «إن كان مسلماً ورعاً مأموناً فلا بأس أن يشرب»^(١).

وقريب منه خبر عليّ بن جعفر^(٢).

الرواية التاسعة عشرة: خبر عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في رجل أخذ عشرة أرطال من عصير العنب، فصبّ عليه عشرين رطلاً ماءً وطبخها حتى ذهب منه عشرون رطلاً وبقي عشرة أرطال، أيصلح شرب ذلك أم لا؟ فقال: «ما طبخ على ثلثه فهو حلال»^(٣).
والدلالة والارتكاز واضحان في الرواية، غير أنّها ضعيفة السند بعدم ثبوت وثاقة عقبة بن خالد^(٤).

(١) تهذيب الأحكام ٩: ١١٦.

(٢) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٤.

(٣) الكافي ٦: ٤٢١؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢١.

(٤) قال النجاشي: «عقبة بن خالد الأسدي، كوفي، روى عن أبي عبد الله عليه السلام. له كتاب..» (الفهرست: ٢٩٩)؛ وقال الكشي: «في عقبة بن خالد: حدّثني محمد بن مسعود، قال: حدّثني عبد الله بن محمد، عن الوشاء، قال: حدّثنا علي بن عقبة، عن أبيه، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن لنا خادماً لا تعرف ما نحن عليه، فإذا أذنبت ذنباً وأرادت أن تحلف بيمين: قالت لا وحق الذي إذا ذكرتموه بكيتم، قال: فقال: رحمكم الله من أهل البيت» (اختيار معرفة الرجال ٢: ٦٣٤)؛ وقد ذكر هذا الاسم الطوسي في غير موضع معبراً أحياناً عنه بعقبة بن خالد الأشعري القباط، لكن من دون مدح أو قلدح (الفهرست: ١٩٠، والرجال: ٢٦١).

أقول: عقبة بن خالد الأسدي والكوفي كلاهما مجهول الحال. والرواية المادحة تارةً ضعيفة بمثل سهل بن زياد وأخرى هو راويها، فلا يمكن الاعتماد عليها لتوثيقه. ومجرد ورود اسمه في كامل الزيارات لا يكفي لتوثيقه.

نعم قد يقال بأن الرواية مبهمة من جهة، لأن الإمام لم يبيّن سوى القاعدة، ولم يقل أيّ ثلث يجب أن يذهب؟ هل هو ثلث المجموع أو ثلث العصير العنبي الموجود بينها كما فهمه بعض الفقهاء^(١)؟ وإن كان الاحتمال الثاني بعيداً نسبياً؛ إذ لو فرض ذلك لسأل الراوي: وكيف أعرف ذلك؟ مع أنّه يبدو اكتفاؤه بالجواب.

قال العلامة المجلسي: «يمكن حمل الخبر على ما إذا كان العصير المصبوب فيه قليلاً يضمحل فيه، فلا يسمّى عصيراً حينئذ بخلاف ما فرض في الخبر الآخر، وإن كان الأحوط العمل به مطلقاً، وقد ناقش بعض المحققين من المعاصرين في تحقّق الحلية في الصورة المفروضة، بذهاب الثلثين، وفي دلالة الرواية المذكورة على ذلك أيضاً، حيث قال: اكتفى عليه السلام في الجواب عن السؤال المذكور بذكر ما هو القاعدة الكلية في هذا الباب وسلوك هذا الطريق من الجواب غالباً إنّما هو لأحد الأمرين: إمّا لظهور اندراج الصورة المسؤول عنها في موضع تلك القاعدة، كما إذا سئل عن حال المشكوك في نجاسته فأجيب بأنّ كلّ شيء طاهر ما لم تعلم نجاسته، وإمّا لظهور عدم اندراجها فيه كما إذا سئل عن حال الماء القليل الملاقى للنجاسة، فأجيب بأنّ الماء إذا بلغ كراً لم يحمل خبثاً، وهذا الجواب يحتمل أن يكون من قبيل الثاني معللاً بظهور أنّ الذاهب من الماء فيها للطفاته أكثر من الذاهب من العصير، مع أنّ مفاد القاعدة الكلية على طبق الروايات الأخر أنّ المعيار ذهاب ثلثي العصير كرواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله^(٢) أنّ العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال، فإنّ الظاهر كون الموصول في قوله^(٣) هنا: «ما طبخ على ثلثه» عبارة عنه، لا عن كلّ شيء أو كلّ مايع انتهى. وأقول: كلامه دقيق متين لكنّه خلاف ظاهر الخبر، وأيضاً بما جمعنا بين الخبرين ظهر أنّ ذهاب الثلثين إنّما يجب فيما صدق على المجموع أنّه عصير، وحينئذ يكفي ذهاب ثلثيه، وأمّا أن المعتبر ذهاب الثلثين بحسب الحجم أو بحسب الوزن، فهو أمرٌ آخر...»^(٢).

الرواية العشرون: خبر الفقه الرضوي، قال: «واعلم أنّ أصل الخمر من الكرم إذا أصابته النار، أو غلى من غير أن تصيبه النار فهو خمر، ولا يجلّ شره إلا أن يذهب ثلثاه على النار ويبقى ثلثه، فإنّ نش من غير أن تصيبه النار، فدعه حتى يصير خلاً من ذاته من غير أن يلقى فيه شيء،

(١) مثل المجلسي الأوّل، روضة المتقين ١٠: ١٤٩.

(٢) بحار الأنوار ٦٣: ٥٠٥-٥٠٦.

فإن تغيّر بعد ذلك وصار خمراً، فلا بأس أن يطرح فيه ملح أو غيره حتى يتحوّل خلاً..»^(١).
والرواية غير ثابتة سنداً كما هو واضح، وقد صرح الصدوق في المقنع والفقيه بأن هذا المقطع لوالده^(٢).

والرواية تُدرج المغليّ بالنار في الخمر، لكنّها تفيد أنّ ذهاب الثلثين يحلّل الخمر نفسها.
هذا هو مهمّ الروايات في موضوع العصير العنبيّ، وقد لاحظنا أنّ الروايات استخدمت تعبير العصير تارةً، وعصير العنب أخرى، والطلاء ثالثة، والبختج رابعة، وقد تبين وجود عدد جيّد من الروايات المعتبرة والدالّة معاً.

٢.٣.٢. العصير العنبي، دراسة مجموعيّة إجماليّة عامّة

إنّ البحث في مسألة العصير العنبيّ يفرض دراسة مجموعة نقاط أساسيّة هي:

١.٢.٣. مدار الحرمة بين النشيش والغليان والاشتداد

أول نقاط البحث هنا هو أنّه هل المدار في الحرمة على النشيش أو الغليان أو الاشتداد؟
توجد في كلمات الفقهاء هنا أكثر من وجهة نظر:

الرأي الأوّل: مداريّة الغليان

الذي يبدو من كلمات أكثرهم أنّ المعيار هو الغليان، وهو أن يصير الأسفل هو الأعلى وبالعكس، وهو الموجود في بعض الأخبار كما تقدّم؛ فالغليان هو الحدّ الموجب لصيرورة العصير حراماً عند هذا الفريق^(٣).

(١) فقه الرضا: ٢٨٠.

(٢) انظر: المقنع: ٤٥٣؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٥: ٥٦-٥٧.

(٣) انظر: المقنع: ٤٥٣؛ والنهاية: ٥٩١؛ والمهذّب ٢: ٤٣٣؛ والوسيلة: ٣٦٥؛ والسرائر ٣: ١٣٠؛ والجامع للشرائع: ٣٩٤؛ وتحرير الأحكام ٤: ٦٤١؛ والدروس الشرعيّة ٣: ١٦؛ والمهذّب البارع ٤: ٢٤٠؛ ومسالك الأفهام ١٢: ٧٣؛ ومجمع الفائدة ١١: ١٩٨؛ ومفاتيح الشرائع ٢: ٢٢٠؛ ورياض المسائل ١٢: ٢٠٣؛ وكفاية الأحكام ٢: ٦١٣؛ ومستمسك العروة ١: ٤٠٩.

الرأي الثاني: مدارية النشيش، معطيات وقراءات نقدية في موقف المحقق اليزدي

يظهر من بعض الفقهاء أنّ المدار على النشيش، حتى لو لم يبلغ حدّ الغليان^(١). ولم نجد في الروايات هنا آية إشارة إلى النشيش سوى في خبر واحد، وهو معتبرة ذريح التي عطفت الغليان على النشيش بحرف (أو)، وهو عطف كاشف عن تغير الاثنين^(٢). وقد تسيّبت هذه الرواية في جدل، وسجّلت الملاحظات الآتية على الاعتقاد عليها في مرجعية النشيش هنا:

الملاحظة الأولى: ما تقدّم عند الحديث عن هذه الرواية، من أنّه توجد نسخة عطفت بالواو، وأنّ العلامة المجلسي فسّر العطف بأنّه للتفسير، وعليه فالمراد من الاثنين هو شيء واحد وتفسيره هو الغليان، وبهذه الطريقة يرتفع الإشكال؛ ويبطل اعتماد النشيش معياراً مغايراً مستقلاً.

وقد حاول السيّد الخوئي هنا أن يستفيد من مسألة (أو) و(الواو) بالقول بأنّ شيخ الشريعة الإصفهاني ينقل أنّ في بعض نسخ الكافي الصحيحة قد وقع العطف بالواو، ولما كان الإصفهاني ثقةً، شمل كلامه هذا دليل حجّية خبر الثقة، وقد أخبرنا الإصفهاني بصحّة نسخة الواو، ومعه فلا تدلّ الرواية سوى على الحرمة عند تحقّق النشيش والغليان معاً، لا النشيش فقط^(٣).

وقد ناقشه السيّد الصدر بأننا لا نحتمل أنّ كلام شيخ الشريعة ناتج عن وصول نسخة إليه من الكافي بسند متصل، كلّ ما في الأمر أنّه رجّح نسخة الواو على أساس نظريّ اجتهادي^(٤). والصحيح ما أفاده السيّد الصدر، فهذا نصّ كلام شيخ الشريعة وهو: «بالواو - كما في النسخ المصحّحة من الكافي، وفي التهذيب (أو) بدل الواو؛ والأوّل أصحّ لأصطيّة الكافي؛ ولآتته لا وجه لجعل النشيش - وهو الصوت الحاصل بالغليان - مقابلاً له، إلا على وجه راجع

(١) انظر: العروة الوثقى ١: ١٤٢ - ١٤٣.

(٢) انظر: التنقيح في شرح العروة ٢: ١١٩.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٢٠.

(٤) بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٥٠٥.

إلى عدم المقابلة»^(١).

فكلام شيخ الشريعة واضح في أنه يحاول الترجيح، على أن قوله بأن النسخ مصححة لا نعرف مستنده فيه، بل تعليقه الثاني موحٍ بكون المستند قد يكون التأمل في المتن نفسه. وغايته الإرسال لو كان خبراً آحادياً غير معلوم الطريق، فكلام السيد الخوئي غير واضح، وكلام السيد الصدر هو الصحيح.

وعليه فالأصحّ ترجيح نسخة (أو)؛ لما تقدّم عند الحديث عن نسخ الرواية ولا حاجة إلى التطويل ذي النمط الأصولي التحليلي الذي فعله السيد الصدر وأتعب به نفسه ﷺ^(٢)، بل نرجع إلى الطرائق العقلية هنا، فنحن أمام نسخ الكافي العديدة المتوفرة بين أيدينا وهي بـ(أو)، ومعها التهذيب والوافي والوسائل، وإمضاء المجلسي لـ(أو) ظاهراً في المرآة والملاذ، فضلاً عن تداول نسخة (أو) بين الفقهاء، فقول المجلسيين بالواو عَرَضاً قد يكون نشأ من نسخة وقع فيها تصحيف، ومقتضى الأداء العقلاني ترجيح نسخة (أو) هنا، بلا حاجة لربط الموضوع بنظرية حجية الخبر في باب الوسائط كما فعل السيد الصدر.

نعم، لو تعارض نقل التهذيب والكافي، أو تعارض نقل الوافي والوسائل عن الكافي، لأمكن التوقّف، أو تعارض الموجود بين أيدينا للكافي مع نقل الفقهاء للرواية أو نقل الوسائل والوافي، لأمكن التوقّف، لكنّ هذا الأمر لم يقع، فالأرجح بالنظر هو نسخة (أو).

الملاحظة الثانية: ما ذكره السيد الخوئي، من أن رواية ذريح معارضة بالروايات الدالة على نفي الحرمة قبل الغليان، كخبري حماد بن عثمان (رقم: ٨، ١١)، وهذه الروايات التي تعلن كون مبدأ الحرمة هو الغليان وقبله فهو حلال لا يمكن تقييدها برواية ذريح؛ إذ يلزم من ذلك إلغاء كون الغليان مبدأ للحرمة؛ لفرض حصولها قبله، وهذا إلغاء للمبدئية وليس تقييداً لها^(٣).

وقد أورد السيد الصدر على هذه الملاحظة بأن المعارضة ينبغي تحديد المرجع الذي نؤول إليه بعد وقوعها، ولم يحدّد لنا السيد الخوئي هذا المرجع، ويبدو أنه اعتبره أصالة الحلّ أو البراءة،

(١) إفاضة القدير في أحكام العصير: ٤.

(٢) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥٠٥-٥٠٨.

(٣) انظر: التنقيح ٢: ١١٩.

مع أنه توجد في الروايات هنا مرجعية فوقانية تقف لصالح رواية النشيش، وهي الروايات التي حكمت بحرمة العصير الذي مسته النار أو أصابته، كخبر عبد الله بن سنان (رقم: ١) وخبر محمد بن علي بن عيسى (رقم: ١٣)، فهذه الروايات تحكم بحرمة العصير بإصابة النار له، وهي روايات تم تخصيصها بالحلية قبل الغليان، وكان مخصصها معارضاً برواية النشيش فيتساقط المخصصان فيما تعارضاً فيه، ويرجع للعام الفوقاني، وبهذا ثبت الحلية قبل النشيش والحرمة بعده^(١).

ومسألة الحرمة بمطلق إصابة النار مطروحة في الفقه الإسلامي وليست أمراً غريباً، فهناك من حرم العصير بمطلق وضعه على النار، فيراد السيد الصدر في محله، إذا ثبت هذا القول ولم ندع بأن هذا التعبير في الروايات لا يُراد منه مطلق الوضع على النار ولو لثانية أو ثوانٍ، بل هو كناية عن طبخه وغليانه.

بعض نصوص العصير العنبي بين الغليان الذاتي والغليان على النار

كما أن ملاحظة السيد الخوئي هنا مبنية على أن خبري حماد بن عثمان واردان في الغليان بالنار، وقد تقدم أنه توجد ملاحظة هنا تطرح احتمال كونها واردة في الغليان الذاتي لا الغليان بالنار، وبعد تنبها لهذا الاحتمال رأينا أن شيخ الشريعة الإصفهاني قد تنبه له^(٢)، ولاحظ أن روايات التحليل بالثلثين مختصة بالعصير المطبوخ، أما العصير المغلي دون إشارة إلى طبخه أو إلى النار فلا حديث فيه عن ارتفاع حرمة بالثلثين، وإنما ترتفع بصيرورته خلاً.

ولكن أورد عليه:

أولاً: إن خبر حماد الثاني (رقم: ١١) بين أن المراد بالغليان هو القلب، وهو ما لا يحصل إلا عند الغليان بالنار، فيكون ذلك كاشفاً عن إرادة خصوص الغليان بالنار عند إطلاق لفظ الغليان^(٣).

(١) بحوث في شرح العروة ٣: ٥٠٤-٥٠٥.

(٢) انظر: إفاضة القدير: ٢٠.

(٣) انظر: التنقيح ٢: ١٢١؛ ومستمسك العروة ١: ٤١١.

ونوقش بأن الغليان بالنار يحصل فيه القلب بأعلى أشكاله؛ لكن القلب يحصل أيضاً بالغليان بنفسه فتصعد أجزاءه التحتيّة بالتدريج إلى الأعلى، ولهذا لو نبذ في شراب العنب شيء وترك لرأيناه بعد مدة قد صعد إلى أعلاه، فاختصاص القلب بالنار غير صحيح خارجاً^(١).

وإضافة إلى هذه المناقشة ندعي بأن نفس سؤال السائل عن معنى الغليان قرينة على أنه يريد الغليان بغير النار؛ إذ ما من أحد لا يعرف معنى الغليان بالنار، فأبي معنى للسؤال عنه حينئذ؟! ثانياً: ما ذكره السيّد الخوئي، من أنه لا يعقل إسناد الغليان إلى نفس العصير، ولهذا لو وضعت العصير العنبي في ثلاجة لا يحدث فيه غليان، بل لا بد وأن يستند إلى عنصر خارجي كالشمس أو الحرارة، ومعه لا معنى للحديث عن الغليان بنفسه^(٢).

وقد أجاب السيّد الصدر على كلام السيّد الخوئي بأن المراد بالغليان الذاتي هو ما قابل الغليان بالنار، وإن كان بالدقة مستنداً لسبب آخر خارجي كالحرارة أو الشمس، فالكلام مبني على الصدق العرفي لا على الدقة الفلسفيّة، وليس مراد شيخ الشريعة إلا هذا^(٣).

وما أفاده الصدر صحيح؛ بل عبارة شيخ الشريعة واضحة في ذلك؛ فإنه فسّر مراده بقوله: «.. اقتضاء طبيعتها ذلك سواء كان بمعونة أمر خارجي أو لا»^(٤)، فهو لا يمانع من مساعدة العوامل الخارجيّة في حصول الغليان، لكنّه يقول بأن طبيعة هذه العصائر تسمح بذلك، بخلاف ما لو وضعت ماءً في الشمس لسنة كاملة فإنه لا يغلي بالضرورة.

ثالثاً: دعوى انصراف رواية الغليان والقلب إلى خصوص المغليّ بالنار، للارتكاز العرفي على أن آلة الغليان هي النار، فينصرف إليها عند الإطلاق.

وأجيب بأن هذا صحيح في غير مثل العصير العنبي، فلو قلت: غلا المرق لفهمنا الغليان بالنار، أمّا العصائر فمن المشهور الكثير الوقوع فيها حصول حالة الغليان بغير النار وتحقق

(١) انظر: محمد باقر الصدر، كتاب الطهارة (تقرير بقلم السيّد محمد الصدر) ١: ٣٠٦-٣٠٧؛ وبحوث في شرح العروة ٣: ٤٨٤.

(٢) التنقيح ٢: ١١٢.

(٣) الصدر، كتاب الطهارة ١: ٣٠٧-٣٠٨؛ وبحوث في شرح العروة ٣: ٤٨٤.

(٤) إفاضة القدير: ٢٠.

القلب بتركها مدّة من الزمن^(١).

رابعاً: إنّ كلام شيخ الشريعة غاية ما يُثبت أنّ هذا النوع من الروايات يفيد الغليان الذاتي، وهذا نقبل به، لكننا نقول بأنّ الغليان فيها مطلق وغير مقيّد بخصوص الذاتي، وعليه فنلتزم بأنّ مفادها حرمة العصير إذا غلى بنفسه أو بالنار، فتكون هذه الروايات مفيدة في موضوع بحثنا، فعدم ذكر سبب الغليان يُفهم منه الإطلاق، ودعوى الانصراف إلى الغليان الذاتي؛ لأنّ المولى لم يذكر السبب الخارجي، ممنوعاً؛ لعدم غرض للمولى بالسبب^(٢).

ويبدو لي أنّ العلماء المستشكلين هنا على شيخ الشريعة من خلال الإطلاق لم يتوقّفوا بالنقد والتحليل عند كلماته مباشرة لتفكيكها، فشيخ الشريعة لم يقل فقط بأنّ كلمة الغليان لو لم يُذكر السبب تعني الغليان الذاتي، حتى ناقشه بالإطلاق، بل إنه ادّعى بأنّ هذا هو الفهم العرفي عند أهل اللسان والمحاورات، بل في كتب الفقه وأدبيّاته أيضاً، ولهذا قال بأنّك لو قلت: غلى النبيذ، فهَمَّ العرفُ الغليان الذاتي، وكذا لو قلت: غلى ماء الرمان أو ماء التين، ومثله: غلى العصير، بينما لو أرادوا الغليان بالنار في هذه الموارد لقالوا: طبخت العصير أو أغليت العصير أو أصابت النار العصير أو غلى العصير على النار أو نحو ذلك^(٣).

فدعوى شيخ الشريعة لا تُحلّ بفكرة الإطلاق بهذه الطريقة، بل لا بدّ من تفكيك هذا الزعم اللغوي الذي قدّمه، والذي عزّزناه بما تقدّم من سؤال حماد عن معنى الغليان؛ لأنّ الغليان بالنار معناه واضح جداً، بخلاف الغليان بذاته، فإنّه لتدرّجه واحتياجه إلى زمن وبطء التحوّلات فيه يحتاج إلى توضيح، فهل الغليان يكون عند الإزباد وقذفه بالزبد أو عند الاشتداد أو.. ففسّر له الإمام بأنّه عند القلب، وهو صعود أجزائه تدريجاً نحو الأعلى.

ولعله يكفي ما قلناه وما ادّعاه شيخ الشريعة لحصول تشوّش في الاطمئنان بانعقاد الإطلاق، فاللغة لا تُفهم من المفردات فقط، بل من الاستخدامات والانسابات أيضاً، ولا أقلّ من الإجمال الموجب لإبطال الاستدلال بمثل هذه الأخبار هنا، وعددها أربع روايات كما مرّ.

(١) الصدر، كتاب الطهارة ١: ٣٠٨؛ وبحوث في شرح العروة ٣: ٤٨٤.

(٢) انظر: التنقيح ٢: ١١١ - ١١٢؛ والصدر، كتاب الطهارة ١: ٣٠٨؛ وبحوث في شرح العروة ٣: ٤٨٤.

(٣) انظر: إفاضة القدير: ٢٠.

ولا نقول بأن مجرد الغليان يساوق الخمرية التامة، بل نقول: إنه بداية الخمر ودرجات الإسكار الخفيفة، بحيث كلما تُرك واشتدّ وأزبد صار بالترك أجود في الخمرية، فأراد الإمام أن ينبههم إلى الحذر من هذه الظاهرة التي قد تنتشر في البيوت، ولم يكن نظره أساساً إلى ظاهرة النار، وإنما تصوّرنا الموضوع كذلك بسبب ربط المحدّثين والفقهاء هذه الروايات الأربع ببحثنا هنا.

فالإنصاف أن هذه الروايات لا يحصل اطمئنان بارتباطها ببحثنا هنا. خامساً: ما ذكره السيد الصدر، من أنه إما أن نقول بأن الغليان الذاتي يساوق الإسكار أو لا:

فإن قلنا بأن الغليان الذاتي لا يساوق الإسكار، أمكننا الرجوع إلى الإطلاق الوارد في هذه الروايات والشامل للمغليّ بنفسه وبالنار.

وأما إذا قلنا بأن الغليان الذاتي يساوق الإسكار، كما هو الصحيح، لزم تعيين الروايات هنا (حمّاد وغيره) بالغليان بالنار، لا الإطلاق؛ والسبب في ذلك هو أن ظاهر هذه الروايات هو عنوانيّة المغليّ للحرمة؛ لا أن الغليان عنوان طريقي لما هو موضوع الحرمة؛ تسمكاً بأصالة الموضوعيّة في العناوين المأخوذة في النصوص، في مقابل المعرفيّة والطريقيّة، ولما كان المغليّ بنفسه محرّماً بعنوان المسكريّة، لا بعنوان المغليّ بنفسه، لزم من تحريمه بعنوان المغليّ خلاف الظاهر، فيتعيّن فهم الغليان بالنار من هذه الأحاديث حفاظاً على أصالة الموضوعيّة التي يقتضيها ظاهر الدليل، وبهذه الطريقة ثبت اختصاص هذه الروايات بالمغليّ بالنار، وعدم شمولها - ولو بالإطلاق - للمغليّ بنفسه، وهذا يعطي نتيجة معاكسة تماماً لما أفاده شيخ الشريعة^(١).

وهذا الكلام قابلٌ للمناقشة؛ وذلك:

أ - يمكن الأخذ بالإطلاق الشامل للمغليّ بنفسه وبالنار، وادّعاء أن المولى استخدم عنوان المغليّ، لا عنوان المسكر، ليصل بعنوان واحدٍ إلى الحكم في الموردين معاً، فلو أنه استخدم عنوان

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٤٨٤ - ٤٨٥.

المغليّ وأراد الغليان الذاتي خاصّة، لربما صحّ إشكال السيد الصدر، لكنّ احتمال استخدامه العنوان لكي يشمل الغليان بالنار، يبرّر استخدامه هذا لتصحيح الإطلاق، فيكون في جملة واحدة قد بيّن الحكم في الموردين، وهذا أمر عرفي، فدلّيل الصدر يبطل الاختصاص الذي ادّعه شيخ الشريعة، ولا يبطل الإطلاق الذي ادّعه الآخرون.

ب - قد سبق ممّا في المباحث الأصوليّة^(١) مناقشة أصالة الموضوعيّة التي طرحها الأصوليون، وقلنا هناك بأنّه لا يوجد أصل عقلائي اسمه أصالة الموضوعيّة، كلّ ما في الأمر أنّ العقلاء يأخذون الموضوعيّة في حالات الاطمئنان بانعدام الاحتمالات الأخرى، أمّا لو وقع شكّ حقيقي - لا افتراضي - في أنّه أراد العنوان بذاته أو ذكره طريقاً ومعرّفاً للعنوان الحقيقي، فحيث إنّ استخدام الطريقيّة كثير عند العرف والعقلاء والشارع، لزم في هذه الحال الأخذ بالقدر المتيقّن والبحث في القرائن والشواهد الترجيحيّة.

وفما نحن فيه، من المحتمل جداً أنّ ذكر الغليان جاء لتعريف المكلفين بالحالة التي تحوي بدايات الإسكار الخفيف؛ لأنّ الإحالة لهم على عنوان المسكرية يُبطل ما يريده الإمام؛ فإنّه يريد تعريفهم بأنّ حصول الغليان الذاتي غالباً ما يصاحبه وصف الإسكار فلزم ترك الشراب عند الغليان تحفظاً على ترك المسكر، ولو أعاد لهم تحريم المسكر ما كانت هناك فائدة، وهذا ما لاحظناه في روايات النبيذ وروايات الفقّاع، حيث حرّموه، وأشاروا في بعض الأحيان إلى مدارية المسكرية.

فإذا كان السيد الصدر يرى تلازم الإسكار مع الغليان الذاتي، مع وجود إشارات للتحريم بنكتة الإسكار، كما في رواية عمر بن يزيد (رقم: ١٤)، ورواية معاوية بن عمار (رقم: ١٧) وفقاً لنقل الطوسي له، فأصالة الموضوعيّة ليست سوى تطبيق لحالات الاطمئنان العقلائي بمرجعيّة العنوان، أمّا في حالات الشك فلا يحرز أنّ العقلاء يرجعون إلى أصالة الموضوعيّة فراجع.

والمحصّل أنّ ما أفاده شيخ الشريعة هنا أمرٌ محتمل جداً؛ لما قلناه ولقرينة السؤال عن الغليان، وكذلك بقرينة رواية محمد بن عاصم (رقم: ١٠)، فإنّها بعد أن قالت بجواز شرب

(١) انظر: حبّ الله، حجّية السنة في الفكر الإسلامي: ٦٩٩ - ٧٠٩.

العصير إلى ستة أيام، علّق ابن أبي عمير بأنّ المراد ما لم يغل، وهذا ظاهر في الغليان الذاتي، نظراً للإشارة إلى مسألة مرور الوقت والزمان.

ومعه ينبغي عدم الاستدلال هنا بروايتي حماد المشار إليهما؛ خلافاً لما فعله الخوئي كما تقدّم. لكنّ رواية ذريح ومعها رواية محمد بن عاصم ومعها خبرا حماد بن عثمان كلّها واردة مورداً واحداً، حيث لا إشارة فيها للنار وسيأتي قريباً توظيف هذا الموضوع. وبهذا يظهر عدم تمامية الملاحظة الثانية هنا على مدارية النشيش.

الملاحظة الثالثة: إنّ هذه الرواية - ذريح - متهافئة في نفسها فلا تصلح لمعارضة غيرها، والسبب هو أنّ النشيش يسبق الغليان فإذا كانت الحرمة قد تحققت به فأيّ معنى للعطف بـ(أو) هنا وذكر الغليان، بل سيكون لغواً ظاهراً، الأمر الذي يضطرنا إلى تفسير النشيش في الرواية بالنشيش الذاتي أو حمل الغليان على حالات تحقّق الغليان دون نشيش كما لو كان ماء العصير قليلاً أو وضع فوراً على نار قويّة جداً وكان الإناء نفسه حارّاً من قبل، لكن مثل هذه الفروض النادرة يصعب تصحيح الحديث معها^(١).

وهذه الملاحظة واردة، ولكن ينبغي النظر في مبررات هذا التركيب، والتعامل مع النصوص بطريقة أكثر عرفيّة، فإنّ الذي يضع قدراً على النار لا يبقى بجانبه ليستمع إلى صوته ونشيشه وغالباً ما لا يدرك الصوت السابق على الغليان، ويدرك الغليان نفسه، فأراد بيان العلامة التي تعطي المكلف إمكانية الحكم، فذكر له النشيش الذي هو المعيار، ثم ذكر له الغليان الذي وإن لم يكن معياراً لكنّه كاشف عن سبق تحقّق المعيار مع كون الغليان مشهوداً أكثر من النشيش.

فإذا غلى حرّم؛ لتحقّق النشيش السابق فيه، وإذا نشّ حرم أيضاً لكونه معياراً، وبهذا يكون الحديث قد بيّن المعيار، وفي الوقت نفسه سهّل معرفته على المكلف، ومثله أن يقول: إذا نش أو غلى أو اشتدّ أو أسكر فهو حرام، وأيّ غرابة عرفيّة في الموضوع؟! فالمعيار هو النشيش؛ لأنّه يسبقها جميعاً، وفي الوقت نفسه يصحّ هذا التركيب ويصدق، نعم لو كان الغليان يحصل كثيراً بدون النشيش لاختلف الوضع.

(١) انظر تركيب هذه الملاحظة: الخوئي، التنقيح ٢: ١١٩ - ١٢٠؛ والصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٥٠٨ - ٥٠٩؛ وتعليقة الفيروزآبادي على العروة ١: ١٤٨.

وهذا كلّه مبنيٌّ على فرض أنّ النشيش سابق على الغليان، فانتظر.

التمييز بين مفهوميّ: النشيش والغليان في اللغة والدلالة

الملاحظة الرابعة: ما ذكره الشيخ حسين الحلبيّ والسيد الخوئي وغيرهما، من أنّ النشيش ليس شيئاً مغايراً للغليان بل هو عينه، على ما جاء في أقرب الموارد، حيث فسّر النشيش بالغليان، فإذا نشّ النبيذ فهذا معناه أنّه غلى، وأمّا تفسيرهم النشيش بصوت الغليان، فالظاهر أنّ معناه أنّه صوت نفس الغليان، لا الصوت السابق على الغليان.

وهذا المعنى يمكنه أن يرفع التنافي بين خبر ذريح وسائر الروايات، لكنّه غير قادر على تجاوز التهافت الموجود داخل الرواية نفسها، فإنّه لو كان النشيش هو الغليان لما كان معنى للعطف بـ(أو) بينهما، إذ سيصبح ذلك في قوّة قولنا: إذا غلى أو غلى حرم، ومن هنا يمكن تفسير النشيش الذي هو الغليان بمعنى خاصّ، أي إنّهُ ليس مطلق الغليان، بل هو غليان خاصّ، وهو غليان العصير بنفسه أو أنّه منصرف إلى غليانه بنفسه، فالغليان بالنار لم يطلق عليه عنوان النشيش ولا رأيناه في الأخبار.

ويتحصّل من ذلك اتحاد النشيش والغليان في المعنى، وهو جامع الغليان، لكنّها متغايران من حيث إنّ النشيش هو الغليان الذاتيّ، أمّا الغليان فيراد منه الغليان بالنار، فمعنى معتبرة ذريح هو أنّ العصير لو غلى بنفسه أو غلى بالنار حرم^(١).

ويمكن أن يُناقش:

أولاً: إنّ الاعتماد على كتاب «أقرب الموارد» في مثل هذا البحث، كالاتماد على مثل كتاب المنجد، مما لا وجه؛ فإنّ المؤلّف فيهما معاصر لنا أو قريب منّا، وليس له طريق لمعرفة اللغة غير مراجعة كتب اللغة مثلنا، فلا مبرر لجعله دليلاً هنا.

ثانياً: إنّ مراجعة كتب اللغة تساعد على تفسير النشيش بصورت القلي أو الغليان، أو هو شيء مصاحب للغليان^(٢)، وقد ذكر في لسان العرب - إضافة إلى ذلك - أنّ النشيش هو الصوت

(١) انظر: الحلبيّ، دليل العروة الوثقى ١: ٤٩٤ - ٤٩٥؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤١٠ - ٤١١؛ والخوئي، التنقيح في شرح العروة ٢: ١٢٠ - ١٢١.

(٢) انظر: العين ٦: ٢٢١؛ والمحيط في اللغة ٧: ٢٦٤؛ والصحاح ٣: ١٠٢١؛ ومعجم مقاييس اللغة ٥: ٣٥٦؛

الحاصل عند الغليان أو الصبّ، وقيل: النشيش أوّل أخذ العصير في الغليان، والخمر تنش إذا أخذت في الغليان^(١).

بناءً عليه، لا يوجد عين ولا أثر لتفسير النشيش بالغليان نفسه، فضلاً عن تفسيره بنوع خاص من الغليان، بل الأمر بعكس ما قاله السيّد الخوئي تماماً.

نعم، يُفهم من بعض كتب اللغة أن النشيش هو الصوت من بداية الغليان. ثالثاً: إنّ التردد بـ(أ) في الرواية لا مانع منه كما قلنا في جواب الملاحظة الثالثة؛ فإنّ العطف بمتلازمين لمزيد توضيح حيث قد يكون الثاني أجلى أحياناً، والأوّل أحياناً أخرى، أمرٌ عادي جداً في اللسان العربي، فهذا مثل قولك: إذا سمعت صوت غليانه أو رأيتَه يغلي فهو حرام.

الملاحظة الخامسة: وهي الملاحظة التي نراها صحيحةً لإبطال ما ذكره السيد اليزدي صاحب مدارية النشيش، وحاصلها: إنّه لم يظهر لنا كون النشيش حالة تسبق الغليان أساساً، بل هي حالة تُصاحبه، فإذا ورد في النصوص تعبير الغليان، وورد في رواية واحدة تعبير النشيش والغليان بالعطف بينهما بالواو أو بـ(أو)، فلا يقتضي ذلك سوى تكريس محوريّة الغليان، لا تكريس محور آخر هو معيار الحرمة، يسمّى بالنشيش، والمفروض أنّه ملازم له.

نعم، إذا قصد اليزدي أنّ النشيش هو ما يسبق قمّة الغليان، حيث يضارع بدايته وحصول القلب الخفيف، فهو جيّد، لكنّ الاعتماد على رواية واحدة منفردة آحادية في حكم شرعيّ غير صحيح وفق لما نبني عليه من عدم حجّة خبر الواحد الظنيّ.

فالصحيح أنّ الغليان - إلى الآن - هو المعيار، وليس النشيش سوى مصاحب له أو لأوّلُه، أمّا معيارية شيء يسبق الغليان ويسمّى بالنشيش فلم يثبت.

الرأي الثالث: مدارية الاشتداد

ذهب الفريق الثالث هنا من الفقهاء بحسب ظاهر كلماتهم، إلى أنّ معيار الحرمة في العصير هو الاشتداد^(٢).

والمصباح المنير ٢: ٦٠٦؛ ومجمع البحرين ٤: ١٥٤ - ١٥٥؛ وتاج العروس ٩: ٢٠٧.

(١) انظر: لسان العرب ٦: ٣٥٢؛ وتاج العروس ٩: ٢٠٧.

(٢) انظر: إرشاد الأذهان ٢: ١١١؛ والدروس الشرعية ٣: ١٦.

وقد فسّر الاشتداد في كلام بعض الفقهاء بأنّه بمعنى القوام والثخانة^(١).

ويوجد هنا احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يقال بأنّ الثخانة والاشتداد أمورٌ تحصل بالغلان، وهو ما يظهر من كلام الشهيد الأول، واحتمله الشهيد الثاني مفسراً كلام الشهيد الأول^(٢).

الاحتمال الثاني: أن يقال بتغاير الاشتداد والغلان، وأنّ هذا هو ظاهر كلام من صرّح بالاشتداد^(٣).

ويظهر من ثنايا كلام بعض الفقهاء أنّ الخلاف بين مرجعيّة الاشتداد والغلان لا يقوم في مسألة حرمة العصير، بل في مسألة نجاسته^(٤).

وهذا البحث ليس مهماً هنا في هذه المرحلة؛ إذ لم يرد في النصوص تعبير الاشتداد، وإنّما الوارد تعبير الغلان، وهذا ما صرّح به بعض الفقهاء^(٥).

والنتيجة: إنّ ما رتّب نصوص الباب حكم الحرمة عليه هو الغلان، ولا وجود لمرجعٍ آخر مستقلّ في التحريم اسمه التشيش أو الاشتداد يكون مغايراً للغلان وقوعاً؛ فما ذهب إليه المشهور هو الصحيح.

٢٠٢٠٣. بين غليان العصير العنبي وغلان ماء العنب

المقدار المتفق عليه والمؤكّد من مسألة تحريم العصير العنبي المغليّ، هو أن يُعصر العنب، ثمّ يوضع على النار فيغلي.

إلا أنّه توجد حالتان غير هذه الحال، لا بدّ من البحث فيهما:

الحالة الأولى: أن يترك العنب حتى يتشقق بنفسه فيسيل منه ماءؤه، فيؤخذ الماء فيُغلى على

(١) راجع: مجمع الفائدة ١١: ١٩٨؛ وكفاية الأحكام ٢: ٦١٣؛ والحدائق ٥: ١٢٢.

(٢) انظر: ذكرى الشيعة ١: ١١٥ (في إحدى النسخ بدل الثخانة النجاسة فلا تفيد هنا)؛ الروضة البهيّة ٩: ١٩٨.

(٣) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ٧٤؛ ورياض المسائل ١٢: ٢٠٥.

(٤) انظر: المعتبر ١: ٤٢٤؛ وإفاضة القدير: ٣٦.

(٥) انظر: كفاية الأحكام ٢: ٦١٣.

النار، فهل يكون حراماً أو لا؟

أفاد السيد الصدر أن مقتضى الجمود على تعبير العصير الوارد في النصوص هو القول بحلّية المستخرَج من العنب بغير عصر، إلا أن خصوصيّة العصير ملغاة بحسب الارتكاز العرفي، فيكون موضوع الحكم هو طبيعيّ الماء سواء عصر أو لم يعصر^(١).

وما أفاده - رحمه الله - صحيح، وغير بعيد بالنظر العرفي، بل لعله يمكن القول بصحّة إطلاق العرف كلمة (عصير) على ماء العنب ولو لم يُعصر، بل تجمّع من نفسه، بحيث لما كان الغالب أن يجري عليه العصر ليصبح ماءً سميّ بالعصير، وإلا فإنّ عصير الفاكهة إنّما يتقوّم بالنظر العرفي في كونه ماءً جاء من هذه الفاكهة لا في كفيّة أخذه منها.

الحالة الثانية: أن يبقى ماء العنب في داخله، وهذا هو المسمّى بغليان ماء العنب في حبّه؛ وذلك أن العنب مادام ماؤه فيه فله حالتان:

أ- أن يظّل على وضعه الطبيعي، وفي هذه الحال لا يكون ما في داخل العنب ماءً، وإنّما جسم مليء بالرطوبات لو تجمّعت لصارت ماءً.

ب- أن يحصل تدخّل خارجي بالضغط على حبّة العنب فينحصر الماء الذي فيها ويتجمّع داخلها دون أن يخرج منها.

وهنا ذهب أو مال أو نُسب إلى جماعة من الفقهاء التحريم^(٢)، فيما ارتأى البقيّة القول بالحليّة^(٣). ولكن التأمل في بعض الكلمات قد يعطي معنى آخر، سيأتي.

والفقهاء في الغالب لم يميّزوا بين الحالتين أعلاه، لكنّ السيد الصدر طرحها بهذه الطريقة، ولا بأس بالذهاب خلف هذا التمييز لمزيد توضيح.

(١) الصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٥١٠؛ وكتاب الطهارة ١: ٣٥٥.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٤٥٣؛ والأنصاري، الطهارة ٥: ١٩٣؛ والعروة الوثقى ١: ١٤٣؛ ومجمع الفائدة ١١: ١٩٨، ٢٠٠؛ وبحار الأنوار ٦٦: ٥١٨؛ وإفاضة القدير: ١٠٧؛ والحدائق الناضرة ٥: ١٥٣، ١٥٨.

(٣) انظر: كفاية الأحكام ٢: ٦١٣؛ ومجمع الفائدة ١١: ٢٠٠؛ وبحار الأنوار ٦٦: ٥١٨؛ ومستند الشيعة ١٥: ١٧٨؛ وإفاضة القدير: ١٠٨؛ ومستمسك العروة ١: ٤١١؛ والتنقيح ٢: ١٢٢؛ والصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٥١١.

أما الحالة الأولى، فالمسألة فيها من السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا يصدق غليان ماء العنب أساساً هنا؛ لعدم تكون جرم ظاهر يمكن أن نصفه بأنه ماء، فلا موضوع للحرمة هنا. نعم، قد يقصد القائلون بالحرمة في هذه المسألة غليان العنب نفسه في الماء، لا غليان الماء في العنب، وفي هذه الحال لا وجه للقول بالحرمة؛ فإنه لا يصدق عرفاً غليان ماء العنب هنا، وأما غليان العنب فلم يثبت بدليل شرعيّ أنه موجب للحرمة بعنوانه. وأما الحالة الثانية، فقد استدللّ على التحريم فيها أنّ موضوع الحرمة هو نفس المائع الذي في العنب، وإنّما عبّر عنه بالعصير للغلبة، والمفروض أنّه قد غلى وهو في العنب، فيلزم القول بالحرمة فيه.

وأجيب بأنّ إلغاء خصوصيّة العصر في الروايات هو إلغاء عرفي إذ الهدف غليان ماء العنب، أمّا إلغاء كون المغليّ منفصلاً عن حبّات العنب فيبدو عسيراً عرفاً، إذ المتبادر من غلي العصير العنبيّ هو وجود ماء عنبيّ منفصل عن العنب، وتمّ وضعه على النار ليغلي، أمّا غير ذلك فغير واضح أبداً، هذا لو تنزّلنا وصدّقنا أنّ غليان ماء العنب في حبه أمرٌ ممكن. وقد أورد السيد محمّد الصدر هنا بأنّ خصوصيّة الخروج كخصوصيّة العصر، بعد فرض كون حرمة العصير العنبيّ تعبدية، إذ هل يعقل أنّ خصوصيّة الخروج مؤثرة في التحريم بحيث لو كان في داخله لم يحرم ولو خرج حرّم؟!^(١).

إلا أنّ القضية ليست في الطريقة التي تناول بها السيد الصدر الثاني الموضوع، وإنّما في تلقيّ العرف لهذه النصوص وماذا يفهم منها، فالجزم بأنّ العرف يفهم غليان ماء حبّات العنب فيها من قول: إذا غلى العصير حرم، أمرٌ صعب للغاية، بل الظاهر انصراف هذه التعابير إلى حالة وجود ماء عنبيّ وضع على النار ليغلي، أمّا غير ذلك فغير واضح؛ وهذا بخلاف عنوان العصير ما لم يُعصر، فإنه مغفولٌ عنه عند العرف، ومحمولٌ التعبير بالعصير على مطلق ماء العنب على الغالب.

فالصحيح أنّ ماء العنب إذا خرج بغير عصر حرم بالغليان، أمّا لو غلى في حبه - لو وقع هذا الأمر - فالحكم بالحرمة غير واضح أبداً، بناء على عنوانيّة وتعبدية تحريم العصير العنبي.

(١) انظر: كتاب الطهارة ١: ٣٥٧؛ الهامش رقم: ١.

٣.٢.٣. غليان العصير بعنبي النار

قد يغلي العصير العنبي بالنار وقد يغلي بنفسه بطول المكث كما تقدّم، لكن في بعض الأحيان قد نفرض حصول غليان ماء العنب بغير هاتين الطريقتين.

وقد نقل شيخ الشريعة الإصفهاني عن بعض الطلبة أنّ الذين يصنعون الدبس يُلقون شيئاً من التراب في عصير العنب، فيحصل الغليان بذلك والفوران قبل الغليان بالنار، ويتحقّق فيه القلب والنشيش ثم يسكن، ويكون ذلك مؤثراً جداً في حلاوة الماء العنبي^(١)؛ والظاهر أنّ طريقة وضع التراب شائعة في صناعة الدبس، وليست نادرة أو تعمل في بعض المناطق فقط، حيث يوضع التراب الأبيض بالخصوص والمسمّى (الحور).

وبصرف النظر عن هذه المفردة المتصلة بدبس العنب، فإنّ إمكانية تحقيق الغليان اليوم بغير النار باتت واردة جداً، كوضعه على صفيح حديديّ يمكن أن يتصل بالكهرباء فيعطي حرارةً قويّة، كما تعمل الكثير من أجهزة تسخين الماء اليوم، بل قد تضاف مواد كيميائيّة توجب ذلك، أو قد يكون ذلك بمثل نظام (المايكرويف) وغير ذلك.

والسؤال: هل للنار خصوصيّة في الموضوع أو لا؟

يظهر من بعض الفقهاء، كالسيد اليزدي^(٢)، شمول الحكم لما غلى بالشمس دون نار. لكن ذهب شيخ الشريعة الإصفهاني إلى عدم ثبوت الحرمة هنا، وذلك أنّ ما ورد في النصوص بعنوان الغليان مطلقاً منصرفاً - على مبناه - إلى الغليان الذاتي، وسائر النصوص ورد فيها الغليان بالنار، ومقتضى أصالة الطهارة والحليّة، مضافاً إلى فتاوى الأصحاب، هو ذلك أيضاً، فالأخبار منصرفة عن الغليان بغير النار، والغليان بالنار هو القدر المتيقّن منها^(٣).

وقد يناقش:

أولاً: إنّ شيخ الشريعة ممن بنى على حرمة العصير العنبي المغلي بملاك أنّه بعد الغليان يتسارع إليه الإسكار، فكان من المنطقي أن لا يُطلق القول بالحليّة هنا، بل يبني المسألة على أنّ

(١) انظر: إفاضة القدير: ١١٣.

(٢) انظر: العروة الوثقى ١: ١٤٢.

(٣) انظر: إفاضة القدير: ١١٣.

العصير المغليّ بغير النار إذا تحقّق فيه الغليان ولم يذهب ثلثاه، فهل يصبح - من حيث الخواصّ - كالعصير المغليّ بالنار بحيث يُسرّع إليه الإسكار أو تكون فيه أولى مراتب الإسكار أو لا؟ بينما لم يفعل هو ذلك! ولعلّه فرض أنّ المسألة متغايرة تماماً مع المغليّ بالنار. فعلى مبناه يفترض دراسة المسألة علمياً من حيث خواصّ نوعي الغلي في تأثيرهما على العصير المغلي، ولعلّ المثال الذي ذكره في دبس العنب يقف - من حيث مجرد مثاليته - لصالحه في عدم التحريم.

ثانياً: إنّ النصوص الواردة في المقام تقع على السنة متعدّدة:

أ - لسان إطلاق عنوان الغلي، كخبري حماد ومعتبرة ذريح وخبر محمد بن عاصم، وهذه احتمالنا اختصاصها بالغليان الذاتي؛ فلا تشمل المقام أو لا يجرز شمولها له.
ب - لسان التحريم لما غلى بالنار أو أصابته النار، وهذا مثل خبر عبد الله بن سنان، ومعتبرة سعيد بن يسار، وخبر محمد بن الهيثم، وخبر محمد بن علي بن عيسى، وخبر الفقه الرضوي.
ج - ما ورد بلسان الطلاء، وهو المطبوخ من عصير العنب، كخبر أبي بصير، وصحيح ابن أبي يعفور، أو بلسان العصير إذا طبخ كمعتبرة عبد الله بن سنان، وخبر عقبة بن خالد، أو بلسان البختج وهو العصير المطبوخ كمعتبرة عمر بن يزيد، ومعتبرة معاوية بن وهب، ومعتبرة معاوية بن عمار.

والمجموعة الأولى والثانية ظاهرهما الأوّلي غير مرتبط بما نحن فيه، أمّا المجموعة الثالثة فهي عامّة بحسب اللسان، لكنّ المتعارف في الطبخ آنذاك إنّما هو على النار. والذي يترجّح بالنظر أنّ النار لا موضوعيّة لها عرفاً، مع مساعدة المجموعة الحديثية الثالثة على ذلك، وإنّما ذكرت كونها الوسيلة الأشهر، وربما الأوحّد في الغليان والطبخ بفعل الإنسان. والمسألة ليست ظاهرة في التبعديّة إلى هذا الحد كما سوف نرى؛ فالأصحّ الحرمة في كلّ أنواع الغليان غير الذاتي كما عليه كثير من الفقهاء.

٤.٢.٣. امتزاج العصير بغيره (مسألة ابتلائية جداً)

لو امتزج العصير بغيره وغلى، فهل حكمه حكم العصير المغليّ أو أنّه يخرج بسبب امتزاجه بغيره عن الحرمة؟

هذه مسألة شديدة البلوى، فقد يوضع العصير العنبي في الطبخ فيغلي معه، أو قد يوضع العنب نفسه ونحن نعلم أنه سوف يخرج منه ماؤه ويغلي، فهل نلتزم بالحرمة في هذا المورد أو لا؟

وقعت هذه المسألة موقع النقاش، وقد ذكر شيخ الشريعة الإصفهاني أنّ المسألة لها صور ومبانٍ:

١- أن يغلي العصير العنبي بنفسه بعد مزجه بغيره، وقد حكم هنا بالحرمة والنجاسة؛ لأنّه يكون مسكراً خمرأً في هذه الحال بعد أن ثبت من الخارج وجود تلازم بين غليان الأشياء الحلوة المتضمّنة لما يوجب النقع والإزباد وبين الشدّة والإسكار.

٢- أن يغلي بالنار، ونبني على أنّ تحريم العصير قبل ذهاب الثلثين إنّما هو لكونه لا يؤمن معه من الإسكار أو يتسارع إليه الإسكار كما هو المفهوم من الروايات، فهنا:

أ- إذا كان اختلاطه بغيره موجباً لفقده خاصية الإسكار أو السرعة إليه بعد غليانه، كان محللاً وطاهراً.

ب- وأما إذا كان اختلاطه بغيره لا يوجب ذلك، فهو يظلّ على الحرمة.

٣- أن يغلي بالنار، ولا نبني على الحرمة بالملاك المتقدّم، بل نراه عنواناً مستقلاً، فهنا:

أ- إذا استهلك العصير في الشيء الممتزج استهلاكاً تامّاً، فلا إشكال في الحلّية.

ب- وإذا استهلك الممتزج بالعصير في العصير بشكل تامّ، فلا إشكال في الحرمة.

ج- وأما إذا لم يقع الاستهلاك، فمقتضى القواعد معيارية صدق عنوان غليان العصير، فإذا

صدق أنّه عصير غلى فهو حرام، أمّا لو لم يصدق عليه عرفاً أنّه عصير غلى، فلا دليل على

التحريم، فالعبرة هنا. أما الامتزاج وغيره فلم يؤخذ شرطاً أو قيداً في النصوص^(١).

هذا كلّه بصرف النظر عن رواية المستطرفات، وسيأتي الكلام فيها.

وما أفاده شيخ الشريعة تامّ لا غبار عليه. والمعايير التي ذكرها صحيحة وتجري في الغليان

بغير النار أيضاً. ومن الضروري الإشارة الإضافية أيضاً إلى:

(١) إفاضة القدير: ١١٠-١١١.

أولاً: لو اختلط بغيره وغلّى بالنار وبنينا على مرجعية الإسكار لكن شككنا، هل أوجب اختلاطه عدم حصول خاصية الإسكار فيه أو لا؟ فهذه صورة ثالثة لم يُشر إليها شيخ الشريعة، والصحيح فيها الاستناد إلى أصالة العدم، واستصحابه إلى جانب عدم إمكان التمسك بالعام في الشبهة المصدقية له، إلا إذا قيل بأن مزاج النصوص في موضوع الخمر هو مزاج احتياطي تحفظي فقد يلتزم بلزوم الاحتياط هنا.

ثانياً: أن يمتزج بغيره ويغلي بالنار ونحوها، ونشك في حصول استهلاك العصير بغيره أو العكس، وفي هذه الحال المفترض الحكم بعدم الاستهلاك استصحاباً، كما هو واضح. ثالثاً: أن يمتزج بغيره وبنبي على الحرمة المستقلة ولا يحصل استهلاك، لكن نشك في صدق عنوان العصير المغلي عليه، فهل يصدق عليه عرفاً أنه عصير غلى أو لا؟ وفي هذه الحال مقتضى القاعدة هو الحكم بالحلية ما لم يُحرز أنه مسكر؛ لأن الحكم بالحرمة سيكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للعام نفسه، وهو باطل.

هذا كله على مقتضى العمومات والقواعد، لكن توجد في المقام رواية مهمة تتصل بالمسألة، وهي خبر مستطرفات السرائر - خبر محمد بن علي بن عيسى - والذي تقدّم سابقاً في سلسلة الأحاديث (رقم: ١٣)، وذلك أن المفهوم من هذه الرواية هو الحلية مع الامتزاج، حيث لم يذكر أي تفصيل في حجم الشراب المضاف إلى الطبخ، وفي صدق عنوان غلي العصير وغير ذلك، بل لعله يمكن القول - كما أفاد شيخ الشريعة^(١) - بأنه يصدق عنوان طبخ اللحم بالعصير، وفي مثل هذه الحال فإنّ العرف يفهم طبخ العصير نفسه وغلّيانه.

من هنا عدّت هذه الرواية من الروايات المشكّلة التي تخالف في إطلاقها القواعد والعمومات والنصوص في الباب.

وهناك محاولات لحلّ مشكلة هذا الحديث هنا، وهي:

المحاولة الأولى: سقوط الحديث سنداً كما قلنا سابقاً، وهذا واضح، لاسيما على مبنى الوثوق بالصدور، فإنّه منفرد في بابه ضعيف الإسناد، يصعب الاعتماد عليه في الإفتاء الشرعيّ.

(١) انظر: المصدر نفسه: ١١١.

المحاولة الثانية: ما ذكره العلامة المجلسي - ومعه المحقق الهمداني - بعد إقراره بأنّه لم يجد مَنْ قال بمضمون هذه الرواية من الأصحاب، من أنّه يمكن حملها على ما إذا كان العصير المصوب قليلاً بحيث يضمحلّ، وفي هذه الحال لا يُسمّى عصيراً^(١).

وقد ناقشه شيخ الشريعة الإصفهاني بأنّ هذا الحمل ينافي تصريح الرواية بأنّه لحم يطبخ بالعصير، فلا يصدق طبخ اللحم بالعصير لو كان العصير قليلاً مستهلكاً، إذ في هذه الحال ينتفي عنه اسم العصير، بل هذا الحمل ينافي ترك الاستفصال في الجواب أيضاً^(٢).

هذا مضافاً إلى ذهاب بعض الفقهاء للحكم بحلّية الممتزج بغيره كما ألمحنا سابقاً.

المحاولة الثالثة: ما ذكره شيخ الشريعة، من أنّ لديه توجيهاً حسناً للرواية خالياً من التكلّف، فإنّ السائل لم يسأل عن حكم هذا العصير عندما يغلي ولا يذهب ثلثاه، وإنّما سأل عن أنّ وضع العصير في الطبخ ثم ذهاب ثلثي المجموع من العصير وغيره، هل هو كافٍ في تحقّق عنوان ذهاب الثلثين فيكون حلالاً أو لا فهو حرام؟^(٣).

ولعلّ ما ذكره شيخ الشريعة هو عين ما أراده من قبّل المحدث البحراني حين فهم من الرواية أنّ مركز سؤال السائل هو جريان حكم ذهاب الثلثين هنا أو لا، فأجابه الإمام بالجرّيان، وأنّه حيث ذهب الثلثان صار حلالاً^(٤).

وعمدة هذه المحاولة على تحليل جملة: «فإنّ الذي يجعل في القدر من العصير بمنزلة ذلك». فقد فهم منها البحراني والإصفهاني أنّ ما حصل في القدر بمنزلة ذهاب الثلثين، بينما فهم الآخرون من الرواية أنّ ما جعل في القدر هو بمنزلة العصير الذي يغلي بحيث لا يجوز شربه إلا بعد ذهاب ثلثيه.

لكن قد يبيّعد تفسير هذين الفقيهين بأنّ السائل فرّض أنّه عالم بحكم العصير المغلي وأنّه حرام حتى ذهاب الثلثين، فإذا كان كذلك فنسأل المحدث البحراني: لماذا جاء يسأل الإمام عن

(١) انظر: بحار الأنوار ٦٣: ٥٠٤ - ٥٠٥؛ ومصباح الفقيه ٧: ٢٢٢.

(٢) إفاضة القدير: ١١١.

(٣) المصدر نفسه: ١١٢.

(٤) الحدائق الناضرة ٥: ١٥١.

الحكم مع ذهاب الثلثين، والمفروض أنه يعلم بأصل الحكم حسب الظاهر؟! ليس هناك وجه إلا أن يكون السائل غير عالم أساساً بصحة الروايات التي وصلته في الموضوع، لكن في هذه الحال ألم يكن من الأنسب أن يسأل عن أصل الحكم لا عن صورة متفرعة على أصل الحكم؟! متفرعة على أصل الحكم؟!

إن فهم المحدث البحراني يبدو بعيداً عن ظاهر الرواية.

أما تحليل الإصفهاني، فهو مجرد احتمال؛ فالراوي عندما قال: «بمنزلة ذلك» عنى أن ما حصل معه هو بمنزلة ذهاب الثلثين، وهو أمرٌ يحتمل تفسير الإصفهاني وإن كانت عبارة الرواية قاصرة أو موجزة جداً عن إفادة فكرة السائل، حيث كان بإمكانه أن يوصل فكرته بطريقة أوضح بكثير لو كان يريد ما أفاده الإصفهاني.

وقد يحتمل أن سؤال السائل كان عن اللحم لا عن العصير العنبي، لتذكير ضمير «أكله» في قوله: «اجتنبوا أكله إلى أن استأذن مولانا..»، وهذا يعني أن العصير كأنه قد تلاشى بفعل النار وذهب أكثر من ثلثيه، فهل اللحم حلال أو لا؟

لكن هذا الاحتمال غير واضح؛ إذ الأقرب رجوع الضمير إلى الطبخ المكوّن من اللحم وما يطبخ به.

أما على التفسير المعروف، فإن هذه الجملة تكون هي بعينها صيغة السؤال، بمعنى أن الراوي بعد أن بين ما روي عنهم سأل: هل ما نجعله في القدر بمنزلة العصير المغلي ويجري عليه حكمه أو أن ما جاءنا من الروايات منصرفاً إلى حالة غلي العنب لا ما كان مع الطبخ؟! ولعل هذا هو الأقرب، وإن كان الجزم ليس سهلاً.

وعلى أية حال، فالرواية غير معتمدة سنداً، وتفتح باب الاحتمالات دلالةً، فراجع لمقتضى القواعد والعمومات المؤيدة بمثل خبر خالد بن عقبة المتقدم.

٥.٢.٣. صيرورة العصير دبساً، الموقف والحالات

العصير العنبي - مثلاً - إذا غلي فله حالتان:

الحالة الأولى: أن يظل في الغليان حتى يذهب ثلثاه، وهنا يحكم بحليته، ويصير في العادة دبساً سالماً لا تعرضه عوارض المسكرية أساساً. ومن الواضح هنا أنه ونتيجة ذهاب الثلثين

يحكم بالحليّة.

الحالة الثانية: أن يظلّ في الغليان، لكنّه يصبح دبساً قبل ذهاب الثلثين. وقد وصف السيد الصدر هذه الحالة بالفرض البعيد^(١)، لكنّ شيخ الشريعة الإصفهاني قال: «ليس مما يبعد وقوعه، بل كثيراً ما أسمع عن جملة من الأمصار أنّ العصير المطبوخ عندهم يصير دبساً قبل ذهاب ثلثيه، ويدّعون أنّه لو بولغ في طبخه حتى يذهب ثلثاه احترق وسقط عن الانتفاع المعتدّ به»^(٢). ويظهر من السيد الصدر متابعة الشهيد الثاني هنا، حيث ذكر أنّ «هذا فرض بعيد؛ لأنّه لا يصير دبساً حتى يذهب أربعة أخماسه غالباً بالوجدان، فضلاً عن الثلثين..»^(٣). وعلى أيّة حال، فحيث إنه أمرٌ ممكن الوقوع، وقد تختلف القضية، سواء كان شائعاً أم قليلاً، يطرح هنا السؤال الآتي: هل يصبح العصير حلالاً بصيرورته دبساً بعد الغلي وقبل ذهاب الثلثين أو أنّ المحلّل الوحيد له هو ذهاب الثلثين؟

البحث هنا يقع في مقامين:

المقام الأول: هل الدبسيّة موجبة لتحليل العصير قبل ذهاب ثلثيه أو لا؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأوّل: عدم حليّة العصير بصيرورته دبساً إذا لم يذهب الثلثان، وهذا ما اختاره جمع من الفقهاء^(٤)، بل نُسب إلى المشهور^(٥).

القول الثاني: حليّة العصير بصيرورته دبساً ولو لم يذهب الثلثان، وهذا ما اختاره بعضٌ آخر من الفقهاء^(٦).

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥١١.

(٢) إفاضة القدير: ١٤٠.

(٣) مسالك الأفهام ١٢: ٧٥.

(٤) انظر: جواهر الكلام ٦: ٢٩٢؛ والعروة الوثقى ١: ١٤٤؛ ومستمسك العروة ١: ٤٢٩ - ٤٣٠؛ والتنقيح في شرح العروة ٢: ١٣٤.

(٥) مستند الشيعة ١٥: ١٨٠.

(٦) انظر: اللوامع ١: ١٣٣ (مخطوط)؛ ومستند الشيعة ١٥: ١٨٠؛ والوسيلة: ٣٦٥؛ والصدر، بحوث في

وحاصل الأدلة على حرمة هذا الدبس هو الآتي:

الدليل الأول: إطلاق النصوص، حيث اشترط فيها خصوص ذهاب الثلثين^(١).
الدليل الثاني: استصحاب الحرمة الثابتة قبل صيرورته دبساً؛ فإن مقتضاه تحريم الدبس حتى يحصل يقين بالحلية من خلال ذهاب الثلثين.

وقد يجاب عن هذين الدليلين من جهات:

أولاً: ما ذكره بعضهم، من أن مقتضى الجمود العرفي على ظاهر الروايات هنا هو التحريم، إلا أن الأدلة منصرفة عن حالة الدبسية، ولو لقلتها، فإن استلزام ذهاب الثلثين عادة لصيرورته دبساً يفهم منه عرفاً أن حصول الدبسية قبل ذلك غير منظور له في لسان التحريم.
وقد أورد السيد محسن الحكيم هنا بما يفهم منه قبوله الضمني بهذا الانصراف، لكنه قال بأن الاستصحاب هنا كافٍ، فقد كان هذا العصير قبل قليل حراماً ونجساً، والآن نشك في بقاءه على الحرمة، فنستصحب حرمة ونجاسته^(٢).

وناقشه السيد الصدر بأن التمسك بعمومات الحلّ مقدّم على استصحاب الحرمة الثابتة بالدليل المخصّص لتلك العمومات، فهذه المسألة من صغريات البحث الأصولي حول دوران الأمر بين الرجوع إلى العام أو استصحاب حكم المخصّص، والصحيح فيها هو الرجوع إلى العام^(٣).

وما أفاده - رحمه الله - صحيح تامّ في مثل مسألتنا، فإن العام - أعني عمومات الحلّ - صادقة هنا في المقام قطعاً لولا المخصّص، والمقدار المتيقن من الدليل الخاص هو ما قبل حصول الدبسية، وهذا مرجعه إلى أن العام لم يجرز تخصيصه في مورد الدبسية فيكون محكماً، وهو دليل محرز مقدّم على الأصول العملية بما فيها الاستصحاب.

شرح العروة ٣: ٥١٨؛ ولاحظ: إفاضة القدير: ١٤٠ - ١٤١.

(١) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ٧٥.

(٢) مستمسك العروة ١: ٤٣٠؛ وانظر: شبر، العمل الأبقى ١: ٣٧٧.

(٣) بحوث في شرح العروة ٣: ٥١٢؛ وكتاب الطهارة ١: ٣٥٨ - ٣٥٩؛ وبحوث في علم الأصول ٣: ٣٥٠ -

نعم، لو تردّد أمرُ العام في الشمول وعدمه بعد مجيء المخصّص بحيث أوجب فيه التباساً دليلاً ومفهوماً، لكان الاستصحاب مقدّماً، لكنّ المورد ليس من هذه الموارد كما هو واضح. فدعوى الانصراف هنا محكّمة بمناسبات الحكم والموضوع، خلافاً لمن نفاها^(١)، بل حتى لو لم نجزم بالانصراف لكنّ دعواه توجب إجمال الدليل المخصّص المنفصل، وفي مثله يُرجع للعام أيضاً، كما تقرّر في أصول الفقه.

وعليه فالإشكال الأوّل على دليلي الحرمة محكّم ووجيه.

ثانياً: ما ذكره غير واحدٍ، من أنّ موضوع الحرمة في دليل الحرمة هو شرب عصير العنب، ومن الواضح أنّ العصير بعد صيرورته دسباً لا يصلح للشرب، بل يصلح للأكل، وهذا يعني أنّ أدلّة الحرمة لا تشملها أساساً، فيرجع فيه إلى عمومات الحلّ وأصالة البراءة. والاستصحاب لا معنى له هنا؛ لتغاير القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة، فإنّ المحرّم هو شرب العصير، والمشكوك هو أكل الدبس، وهذا واضح.

لكنّ السيد الخوئي ناقش في هذا الكلام بالقول بأنّ الروايات الواردة في الباب ليس لسان جميعها هو حرمة شرب العصير، بل بعضها انصبّ الحكم فيه على نفس العصير، مثل: «كل عصير أصابته النار فهو حرام»، فنأخذ بالثاني ويكون صادقاً هنا حتى لو لم يصدق عنوان الشرب^(٢).

إلا أنّ هذا الكلام غير عرفي؛ فإنّ أبناء العرف عندما تقول لهم: العصير حرام، لا يتردّدون في فهم أنّ شربه هو المحرّم؛ لأنّ هذا هو الشيء المتناسب مع هذا الموضوع، فهذا مثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتِكُمْ﴾ و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ...﴾، فالفهم العرفي لا يتعامل مع ألفاظ النصوص بهذه الطريقة. فهذا مثل قولك: الماء إذا تنجّس فهو حرام.

لكن مع ذلك، ورغم ذهاب السيد الصدر إلى مثل هذه المناقشة أيضاً^(٣)، إلا أنّ أصل الإشكال غير صحيح من الناحية العرفيّة أيضاً؛ فإنّ تحريم شرب العصير ليس له معنى إلا

(١) انظر: الأملي، مصباح الهدى ١: ٤٣٢.

(٢) التنقيح في شرح العروة ٢: ١٣٣.

(٣) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥١٢-٥١٣.

تحريم تناوله بالفهم العرفي، ولهذا لا فرق بين أن تشرب العصير وأن تضعه في الثلاجة ليصبح جامداً، ثم تزدرده وهو في حال الثلجية، فإنّ العرف يفهم أنّ غرض الشارع قد تمّ خرقة أيضاً. وبهذا لا ضرورة إلى محاولة السيّد الصدر مرّة أخرى بالقول بأنّ بعض مراتب الدبسية مما يصدق عليه الشرب، وهي مرتبة ما قبل صيرورته سميكاً، وحيث لا فرق فيحكم بحرمته ولو صار دبساً^(١).

فإنّ لو كان الشرب معياراً كما أقرّ السيّد الصدر فلماذا نجزم بعدم الفرق مادامت القضية غير دائرة مدار عنوان العصير والدبس، فلنقل بأنّ العصير مادام غير سميك بل يُشرب فهو حرام، فإذا تحوّل إلى شيء أو دبس سميك لا يشرب لم يشمله الدليل. ثالثاً: ما ذكره بعض الفقهاء من أنّ النكته التي جعل فيها العصير حلالاً بذهاب الثلثين محفوظة في حالة صيرورته دبساً قبل ذلك^(٢).

وأشكل عليه بأنّه ليس ثمة ما يفيد في تحديد الغاية المقصودة من وراء ذهاب الثلثين حتى نبني عليها هنا^(٣).

إلا أنّ السيّد الصدر حاول الانتصار هنا بالقول بأنّ نكته التحريم في العصير العنبي هو كونه عرضة للإسكار، وأنّه بذهاب ثلثيه يصبح غليظاً ويفقد الأجزاء التي بها يصير مسكراً، وبناءً على هذين المعطيين يفهم العرف من نكته الثلثين مسألة ذهاب معرضية المسكرية، فلو تحقّق هذا الذهاب لم يعد العصير محرّماً، وهذا ما يلغي إمكان الاعتماد على استصحاب الحرمة الثابتة قبل الدبسية^(٤).

وهذه المحاولة من الصدر مبنية على القول بأنّ حرمة العصير العنبي ليست مستقلة عن حرمة المسكر في الفقه الإسلامي، وهو الرأي الذي عارضه مثل الخوئي، صاحب الإشكال هنا، وعليه فيكون الخلاف مبنائياً، فمن يبني على مسلك المسكرية فمن الطبيعي أن يحكم

(١) انظر: المصدر نفسه ٣: ٥١٣؛ وكتاب الطهارة ١: ٣٦٧.

(٢) انظر: لوامع الأحكام في فقه شريعة الإسلام: ١٣٣.

(٣) انظر: الخوئي، التنقيح ٣: ١٣٣.

(٤) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥١٤.

بالحلية في كل مورد تصبح المسكرية فيه أمراً مفقوداً تماماً، كما في حال الدبسية، أما من يرى استقلالية حكم حرمة العصير العنبي فإن مثل هذه المقاربات لا تعنيه.

رابعاً: ما ذكره بعض الفقهاء - مثل الشهيد الثاني - من أن نصوص حرمة العصير العنبي ظاهرة في أن موضوعها العصير، مع أن الدبس ليس بعصير يقيناً، فالمفترض عدم شمول النصوص له أساساً^(١)، ومن هنا بنى الشهيد الثاني في غير موضع من كتبه على حلية العصير بصيرورته دبساً مطلقاً^(٢)، وإن كان ظاهرة في الروضة عدم الطهارة (دون بيان للحلية)^(٣).

وقد صاغ السيد الخوئي هذا الوجه عن الشهيد الثاني بأن صيرورة العصير دبساً يحقق فيه الانقلاب، والمفروض أن الانقلاب في الخمر والعصير ليصبح خلاً من موجبات الطهارة. من هنا أورد الخوئي بأن الانقلاب غير الاستحالة؛ لأن الاستحالة عبارة عن انعدام شيء ووجود شيء آخر عقلاً وعرفاً أو بحسب العرف فقط، أما الانقلاب فليس كذلك وإنما هو تبدل وصف بوصف آخر، كتبدل الحنطة خبزاً، فلم يحصل هنا تبدل في الصورة النوعية إذ الخبز والحنطة والدقيق شيء واحد.

وبناءً عليه، لم يثبت مطهرية الانقلاب إلا في باب الخمر والخل، وأما في غير ذلك فيحتاج إلى دليل أو استحالة، وهما مفقودان في موضوعنا هنا^(٤).

والبحث في حقيقة الاستحالة والانقلاب والفرق بينهما لسنا بصدد الآن، وقد اختلف الفقهاء في التمييز بينهما أو اعتبارهما شيئاً واحداً، وإن كان المعروف هو التباين لاسيما بين المتأخرين، وسيأتي بحثه بعون الله.

إلا أن الإشكالية هنا ليست في مسألة الاستحالة والانقلاب وإن ذكر صيرورة الخمر خلاً كمثال، إنما مراده أبسط من ذلك، وهو أن الدليل دل على حرمة العصير، والدبس ليس بعصير، فيحكم بالحلية، لا أنه يقصد أنه نجس ويطهر بصيرورته دبساً حتى نورد عليه بأن

(١) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ٧٥ (ذكره بوصفه احتيلاً).

(٢) انظر: الحاشية الأولى على الألفية: ٤٦٤، ٤٦٩؛ والحاشية الثانية على الألفية: ٤٦٣ - ٤٦٤.

(٣) الروضة البهية ٩: ٢٠٣.

(٤) التنقيح ٢: ١٣٣ - ١٣٤.

صيوروته دسباً انقلاب وليس استحالة، ولم يثبت مطهريّة الانقلاب في غير صورة الخمر خلاً. كيف والشهيد الثاني لا يرى العصير العنبي المغليّ نجساً أساساً. فإشكال الخوئي ولو فرض صحيحاً في بابه، إلا أنّه لا يرد على كلام الشهيد الثاني هنا. وإتّما الذي يرد على الشهيد الثاني أن نُثبت له أنّ الدبسيّة مندرجة ضمن عنوان العصير أو أن نقول له بأنّ عنوان العصير المأخوذ في النصوص لا يُراد منه حالته المائيّة، بل حرمة العصير ولو صار جامداً وسمّي دسباً، وذلك كلّه مما يصعب إثباته.

وعليه، فالاستناد إلى النصوص والاستصحاب هنا غير صحيح؛ اعتماداً على بعض المناقشات المتقدّمة.

بل قد ذكر بعض الفقهاء دليلاً إضافياً يُثبت حلية الدبس حتى لو كانت نصوص العصير المغلي عامّة وشاملة لصيوروته دسباً قبل ذهاب الثلثين، وهو الاعتماد على رواية عمر بن يزيد المتقدّمة (رقم: ١٥): «إذا كان ينجذب الإناء فاشربه». فإنّ معنى الخضاب هو أن يعطي العصير لوناً خاصاً يلوّن به الإناء، والقدر المتيقّن من ذلك هو صيوروته دسباً، وعليه فنستند إلى إطلاق هذه الرواية لإثبات جواز شرب العصير العنبي قبل ذهاب ثلثيه إذا صار دسباً^(١).

وقد أورد الصدر - صاحب هذه المحاولة هنا - بإيرادات عليها^(٢) لا حاجة إلى الإطالة بها؛ لأنّ الرواية واضحة في كونها بصدد الإشارة إلى حالة في العصير يصير بها حلالاً، فكما يُحتمل أنّ نظرها إلى صيوروته دسباً، كذا يُحتمل أنّ نظرها إلى ذهاب ثلثيه؛ إذ في الحالتين يحصل الخضاب عادةً، فالإمام وضع مؤشراً لخروج العصير من حالة الحرمة. نعم سوف ترتبط هذه الرواية بكبرى حرمة العصير بنفسه أو بملاك مسكريته.

هذا، وقد استند بعض الفقهاء لإطلاق مادّل على طهارة وحليّة الدبس^(٣).

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥١٥ - ٥١٦؛ وكتاب الطهارة ١: ٣٧٦؛ ومستند الشيعة ١٥: ١٨١؛ وإفاضة القدير: ١٤٠.

(٢) بحوث في شرح العروة ٣: ٥١٦ - ٥١٨.

(٣) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٢٠٢.

المقام الثاني: في طريقة تحليل العصير الذي صار دبساً قبل ذهاب ثلثيه

بمعنى أنّ الدبسيّة إذا لم تكن موجبةً للتحليل، وصار العصير دبساً بعد الغليّ وقبل ذهاب الثلثين فما هو سبيل تحليله حينئذٍ؟

طرح بعض الفقهاء هنا طريقاً للتحليل وهو أن يُلقى في الدبس ماءً لنعيد إليه ميعانه، ثم يُغلى إلى حين اكتمال ذهاب الثلثين^(١)؛ وذلك أنّه لا فرق في ارتفاع حرمة العصير المغلي بين غليان العصير في نفسه وبين غليانه بالماء الخارجي المصبوب عليه^(٢).

إلا أنّ السيد الصدر أشكل على هذه الطريقة في التحليل تارةً على مستوى القاعدة، وأخرى على مستوى النصوص الخاصّة، فنبحث في المستويين معاً:

١ - أما على مستوى القاعدة، فقد أفاد الصدر أنّ العصير العنبي إذا أُلقي عليه الماء فله ثلاث

صور:

الصورة الأولى: أن يكون مقدار الماء الذي يُلقى في العصير قليلاً، بحيث يتمّ استهلاك هذا الماء في العصير، بحث يصدق على المجموع المركّب من الماء والعصير عنوان العصير العنبي، وفي هذه الحال يكون المورد مشمولاً للعمومات والمطلقات في الباب؛ لأنّ ما سيذهب ثلثاه يصدق عليه أنّه عصير عنبي ذهب ثلثاه، وإن كان مقتضى الدقّة أنّ ما ذهب ليس ثلثي العصير، وإنّما ثلثا المجموع المركّب من العصير والماء الذي أضيف إليه معاً.

الصورة الثانية: أن يُلقى على العصير ماءً مساوٍ له، بحيث لم يستهلك فيه، وفي هذه الحال لا يصدق على المجموع أنّه عصير حتى يكون مشمولاً لإطلاقات: العصير إذا ذهب ثلثاه حلّ؛ إذ العصير هنا لا يعلم ذهاب ثلثيه، بل الغالب ذهاب الأجزاء المائيّة بالتبخّر، فهي أسرع إليه من العصير نفسه، وعليه فمقتضى القاعدة هنا عدم التحليل.

الصورة الثالثة: أن يصبح العصير المغلي دبساً قبل ذهاب الثلثين، ثم يُلقى الماء عليه ليغلي، وهذه الصورة أسوأ من سابقتها؛ فإنّ المتبخّر غالبه سيكون من الماء دون الدبس، ومعه لا يحكم

(١) انظر: العروة الوثقى ١: ١٤٤.

(٢) التنقيح ٢: ١٣٤ - ١٣٥.

بالتحليل في هذه الحال أيضاً^(١).

والسيد الصدر نفسه صاغ في بعض كتبه الإشكال بهذه الطريقة، وهي أنه بعد زوال عنوان العصير عن الدبس، فإن إضافة الماء إليه لا يصيره عصيراً عنيباً ليكون قد ذهب ثلثاه بالغليان، فيُحكّم بحليته، والمفروض أن الدليل قد دلّ على محلّية ذهاب الثلثين للعصير العنبي خاصّة^(٢).

والبحت هنا لا ينبغي أن يكون في تحديد نسبة التبخر في العصير والدبس والماء المضاف، بل في صدق عنوان العصير المغلي الذي ذهب ثلثاه على الحالة التي نحن فيها، فإذا أضيف الماء إلى العصير بأيّ نسبة كانت الإضافة، وصدق على المجموع بعد الإضافة عنوان العصير العنبي، فإن غليانه ثم ذهاب ثلثيه سيصدق عليه عرفاً أنه عصير عنيبي غلي وذهب ثلثاه بالغليان، بصرف النظر عن أن نسبة التبخر كيف كانت، وأما إذا قلنا بأن عنوان العصير العنبي غير صادق عليه بإضافة ماءٍ قليل إليه أو كثير، أو كان دبساً أو غير ذلك، فإن غليانه وذهاب ثلثي المجموع لن يكفي كما هو واضح.

والنقطة المؤثرة هنا - غير نسبة الماء المضاف - هو أن كلمة (العصير) هل تختصّ لغةً وعرفاً بما عُصر من العنب أم تشمل المجموع المركّب مما عُصر وأضيف إليه الماء؟ فقد يقال بأنّ المضاف إليه الماء لا يسمّى مجموعاً عصيراً عنيباً أساساً، وهذا ما قد يعرّز وجهة نظر السيد الصدر هنا.

وعليه، فالمهم صدق عنوان العصير العنبي على المجموع، وهو أمرٌ تابع للنظرة العرفيّة لا الدقيّة، وفي حال الدبس لا بد من النظر هل يسمّى العرف المركّب من الدبس والماء عصيراً عنيباً أو لا؟

والظاهر عدم إحراز صدق العنوان إن لم نقل بإحراز عدم صدقه، فما أفاده السيد الصدر صحيح، لاسيما بعد ضمّ ما ذكرناه في المقام الأوّل هنا؛ وبهذا تكون صياغة السيد الصدر

(١) الصدر، كتاب الطهارة ١: ٣٨٧-٣٨٨.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٥١٨-٥١٩.

للإشكال هنا وفقاً لقلمه أفضل مما جاء في تقرير بحثه فتأمل جيّداً. هذا على مستوى القاعدة. نعم، إذا أُضيف للدبس كمية كبيرة من العصير العنبي نفسه لربما يختلف الأمر، فانتبه. ٢ - وأما على مستوى النصوص الخاصّة، فقد ذكر الصدر أنّه توجد روايتان قد تخرجان عن مقتضى القاعدة هنا، وهما:

الرواية الأولى: خبر عقبة بن خالد (رقم: ١٩) عن أبي عبد الله عليه السلام قال في رجل أخذ عشرة أرطال من عصير العنب، فصبّ عليه عشرين رطلاً ماءً وطبخها حتى ذهب منه عشرون رطلاً وبقي عشرة أرطال، أيصلح شرب ذلك أم لا؟ فقال: «ما طبخ على ثلثه فهو حلال». ولكنّ هذه الرواية ضعيفة السند، كما تقدّم، مضافاً إلى أنّها لا تشمل صورة الدبسية بناءً على ما تقدّم من عدم صدق عنوان عصير العنب عليه عرفاً.

الرواية الثانية: خبر محمد بن علي بن عيسى في مستطرفات السرائر (رقم: ١٣)، وقد تقدّم الكلام فيها وإجمال دلالتها وضعف سندها، فلا نطيل ولا نعيد.

ونتيجة البحث في قضية الدبسية أنّ العصير العنبي المغلي يصبح حلالاً لو صار دبساً ولو لم يذهب ثلثاه مع عدم وجود خاصية الإسكار فيه؛ لعدم وجود المقتضي للتحريم هنا، وإذا لم يقبل ذلك فإمكانية تحليله صعبة جداً، هذا كلّ لو بُني على أنّ حرمة العصير العنبي هي حرمة مستقلة، أمّا لو قلنا بأنّها من الأصل مرتبطة بنكته الإسكار ومعرضيّته، فالأمر في الحلّيّة هنا أوضح وأجلى.

٦.٢.٣. صيرورة العصير خلاً قبل ذهاب الثلثين، تأثيرات ونتائج

الكلام الذي تقدّم بأجمعه نافعٌ ويجري بعينه تقريباً فيما لو صار العصير العنبيّ خلاً قبل ذهاب الثلثين، وقد حكم العديد من الفقهاء بالحليّة هنا^(١).

واستدلّ بعضهم له بخروجه عن اسم العصير، والأحكام تابعة للأسماء، وبأنّه لا يصير

(١) انظر: الجامع للشرائع: ٣٩٤؛ وتحرير الأحكام الشرعيّة ٤: ٦٤١؛ والدروس الشرعيّة ٣: ١٦؛ والمهذب البارع ٤: ٢٤١؛ وكفاية الأحكام ٢: ٦١٣؛ وكشف اللثام ٩: ٢٩٣؛ ومستند الشيعة ١٥: ١٧٩ - ١٨٠؛ وشرائع الإسلام ٣: ٢٢٥؛ والمناهل: ٦٤٧؛ وجواهر الكلام ٦: ٢٩٢.

خلاً إلا أن يصير خمراً، والانقلاب مطهر محلل^(١)، ومقتضى أصالة الإباحة هي الحلية بعد تساقط ما دل على حرمة العصير وحلية الخل بالمفهوم من وجه^(٢).
وقد صار الأمر واضحاً، بل أوضح بعدما تقدّم سابقاً فلا نطيل، فالصحيح حلية العصير العنبي بصيرورته خلاً، بل الصحيح حلية العصير العنبي المغلي بصيرورته أي شيء يفقده كلاً من عنوانية العصير العنبي، وخاصية الإسكار أو معرضيته، فهذه هي النقطة المركزية في الموضوع.

٧.٢.٣. تحليل العصير العنبي المغلي بذهاب الثلثين

يقع البحث في مسألة تحليل العصير بذهاب الثلثين في جهات:

أ. في أصل محللية ذهاب الثلثين للعصير المغلي في الجملة

هذا واضح ومتفق عليه، وقد دلت عليه مجموعة من روايات الباب منها خبر عبد الله بن سنان (رقم: ١)، وخبر أبي بصير (رقم: ٥)، وخبر محمد بن الهيثم (رقم: ٦)، ومفهوم صحيحة ابن أبي يعفور (رقم: ٧)، ومعتبرة ابن سنان (رقم: ٩)، وخبر محمد بن علي بن عيسى (رقم: ١٣)، ومعتبرة معاوية بن وهب (رقم: ١٦)، ومعتبرة معاوية بن عمار (رقم: ١٧)، ومعتبرة عمار بن موسى الساباطي (رقم: ١٨)، وخبر عقبة بن خالد (رقم: ١٩)، وخبر الفقه الرضوي (رقم: ٢٠).

فهناك عدد وافر من النصوص - وبينها المعتبر سنداً - يفيد مبدأ حلية العصير المغلي بعد ذهاب ثلثيه، وهذا واضح.

ب. اعتبار خصوصية النار في التحليل وعدمه

يُقصد هنا أنه بعد الفراغ عن التحليل بذهاب الثلثين، هل يشترط أن يذهب الثلثان بالنار

(١) انظر: كشف اللثام ٩: ٢٩٤.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٥: ١٨٠.

أو أنّه لو ذهب الثلثان بعد غلي العصير، لكن بغير النار، كما لو ترك لوحده في المناطق شديدة الحرارة، أو ساهمت الشمس بأشعتها القويّة فيه، أو تمّ إعمال فعل بشري كاستخدام المرايا في عكس الضوء والحرارة على العصير بما فعّل فيه ذلك أو لأيّ سبب طبيعي أو كيميائي ولو بشريّ آخر، ففي هذه الحالات - حتى لو فرض قلّة وقوعها - هل يصبح العصير حلالاً بذهاب ثلثيه أو لا؟

لعلّ المشهور المستفاد من إطلاق كلمات الفقهاء هو عدم الفرق في ذهاب الثلثين بين أن يكون بالنار أو غيرها. والمستند لهم في ذلك يفترض أن يكون - كما صرّح به بعض الفقهاء^(١) - هو إطلاق دليل التحليل، حيث لم يقيّد ذهاب الثلثين بأن يكون بالنار، فنحكم بالحليّة بمطلق ذهابه.

إلا أنّ بعض المحاولات ذهبت إلى عدم الأخذ بهذا الإطلاق المدّعى، وأبرزها:

مرجعية التبادر في أخذ خصوصية النار (مقاربة صاحب الرياض)، نقد وتعليق

المحاولة الأولى: ما ذكره بعض الفقهاء - كصاحب الرياض - من ادّعاء اختصاص الإطلاقات بذهاب الثلثين بالنار بحكم التبادر، فيرجع في غيره إلى مقتضي التحريم^(٢).
إلا أنّ هذا التبادر لو حلّلناه فهو يلاحظ سبب ذهاب الثلثين، فمن الواضح أنّ الذهن ينصرف إلى الحالة الغالبة، وهي الذهاب بالنار، لكنّ المهم معرفة نظر الشارع في عنصر التحليل، بمعنى أنّ الذهاب بالنار هل يختلف عن الذهاب بغيرها في نكته التحليل أو لا؟
فإذا فهم العرف من الذهاب صيرورة العصير شديداً قريباً من الدبسيّة بحيث خرج عن حالته التي كان عليها، فالحالة هي الحالة سواء ذهب بالنار أم بغيرها. وبعبارة أخرى: ماذا يفهم العرف من ذهاب الثلثين: هل يفهمه صفةً في العصير نفسه بعد ذهاب الثلثين أو صفة في ذاته؟ فإذا فهمه صفةً في العصير نفسه فلن يميّز بين أسباب الذهاب، فهذا مثل قولنا: لو ذهب

(١) الصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٤٩٩؛ ومستمسك العروة الوثقى ١: ٤١٠؛ ورياض المسائل ١٣: ٤٤١؛ والمناهل: ٦٤٧.

(٢) رياض المسائل ١٣: ٤٤١-٤٤٢.

ثلثاه وصار دبساً، ففي هذه الحال لا يبالي العرف بسبب الذهب، ولو كان غالباً هو النار، بل يلاحظ ناتج الذهب وهو صيرورته دبساً، فالغلبة هنا وإن كانت واقعية لكنّها غير منظورة في الفهم العرفي.

والظاهر أنّ العرف يفهم ذهاب الثلثين - وهو العنوان المأخوذ في النصوص - حالةً ووصفاً في العصير عبّر عنها بذهاب الثلثين لا فعلاً وحدثاً خارجياً حتى ننظر في أطرافه كالنار والشمس وغير ذلك. وهذا الأمر يصبح أجلى بناءً على أنّ التحريم كان بنكتة الإسكار أو معرضيته.

وعليه، فدعوى التبادر أو الانصراف بسبب كثرة الوجود غير جليّة هنا، حتى تتقيّد بها الإطلاقات؛ فما ذكره صاحب المناهل من منع التبادر والانصراف المدعى صحيح. بل قد حاول - رحمه الله - القول بأنّ ذهاب الثلثين بالنار موجب لفساد العصير بناءً على ما سمعه من بعض الناس، فإذا شرطنا الذهب به لزم ترك العصير، وهو باطل قطعاً^(١). وفي ظنيّ فإنّ كلامه صحيح في بعض الحالات التي تحصل فيها الدبسيّة قبل ذهاب الثلثين لا في جميع الحالات، والظاهر أنّ الأمر يختلف تبعاً لاختلاف النسب المائية القابلة للتبخّر في العصير بعد الاستمرار في غليانه.

إنكار وجود إطلاق لغير النار (محاولة الخوئي)، مطالعة نقدية

المحاولة الثانية: إنكار وجود إطلاق في روايات الباب، فإنّ الروايات وردت في حليّة العصير بذهاب الثلثين بالنار ولم ترد في غيره، فنرجع في غيره إلى عمومات الحرمة ومطلقاتها^(٢).

والظاهر أنّ السيد الخوئي - صاحب هذه المحاولة - كان ناظراً إلى مثل روايات البختج والطلاء والمطبوخ مما هو مختصّ بالذهب بالنار كما أفاده السيد الصدر^(٣).

(١) المناهل: ٦٤٧.

(٢) التنقيح: ٢: ١١٧.

(٣) انظر: بحوث في شرح العروة: ٣: ٤٩٩ - ٥٠٠؛ وكتاب الطهارة ١: ٣٣٧.

وقد أورد السيد الصدر هنا على كلام السيد الخوئي بأنه رغم ما قاله ما تزال توجد روايتان في المقام تشتملان على الإطلاق وهما: خبر عبد الله بن سنان (رقم: ١): «كُلَّ عنصر أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»، وظاهر ما بعد (حتى) الإطلاق. كما أن خبر محمد بن الهيثم عن رجل عن أبي عبد الله يفيد ذلك (رقم: ٦)، والرواية الثانية وإن كانت ضعيفة السند، لكن الأولى معتبرة^(١).

ولنا هنا بعض التعليقات:

التعليق الأول: إن وجود رواية واحدة صدرها يتكلم عن الغليان بالنار وذيلها لا قيد فيه، وسط جملة روايات الباب التي تتصل بظاهرة ذهاب الثلثين بالنار، لا يسمح عادةً بانعقاد إطلاق، بل يبدو في الأمر أن التعاطي حرفي جداً، فالمفترض النظر في مجموع النصوص لاستنطاق المقدار المؤكّد منها، لا التفتيش عن رواية واحدة منفردة لم يذكر في ذيلها التعبير بالنار مع احتمال إرادته دون تكلف وسط روايات تتصل بأجمعها بالذهاب بالنار، فهذا المنهج هو في أصله دقي، بل قد لا ينسجم مع ذهنية النقل بالمعنى.

نعم لو كانت النصوص مطلقة ووردت بعض الروايات التي تربط الموضوع بمقيّد لربما أمكن حصول الشك في انعقاد الإطلاقات، كما في مثل مسألة الفقاع بين عموميته وارتباطه بحيشية المسكرية الخفيفة نتيجة ورود بعض الروايات التي تربطه بمسألة الخمر؛ لأنّ النظرة المجموعية تفرض حينئذٍ الأخذ بالقدر المتيقن، تماماً كما هي النظرة هنا، بصرف النظر عما سيأتي.

ولعلّ طريقة تفكيك نصوص الباب مع التعبد بنظرية حجّية خبر الثقة، دون الموثوق - رغم أنّ السيد الصدر له تفصيلات في هذه القضية بحثناها في كتاب الحديث الشريف^(٢) - يوصلان إلى مثل هذه الطريقة في تناول الموضوع. وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا في نقدنا على جمهور فقهاء المسلمين في تعاملهم مع نصوص الجهاد في القرآن الكريم.

التعليق الثاني: إنّ منهج السيد الخوئي هنا - وهو مجرد مثال - يقوم على التعامل مع العصير

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥٠٠ - ٥٠١؛ وكتاب الطهارة ١: ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٢) انظر: حبّ الله، الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ١: ٤٥ - ٧٨.

العنبي بنمط تعبدي محض، بصرف النظر عن نظرية أمثال شيخ الشريعة الإصفهاني في الموضوع، فقد كان الأنسب بالنظر أن ندرس العصور بعد ذهاب ثلثيه لنحاول اكتشاف ما يُطمأن أو يظن قوياً أنه السبب وراء القضية، فعندما يكون ذهاب الثلثين خارجاً عبارة عن ظاهرة واحدة مهما كان سببها أكان النار أم الكهرباء أم انعكاس ضوء الشمس بالمرآيا أم شدة حرارة الجو والمناخ أم شدة جفاف الطقس، فأبي معنى للحديث عن التمييز التعبدي الحدّ هنا، لاسيما وأن الروايات من الطبيعي أن تشير إلى الحالة الغالبة في ذهاب الثلثين في تلك الأزمنة، وهي الذهاب بالنار؟! ولماذا لا نجري إلغاء الخصوصية عرفاً أو ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع لنخرج بقانون عام؟! وما نقوله يغدو أوضح على نظرية أن نكتة التحريم هو الإسكار أو معرضية الإسكار.

ولهذا أشار السيّد الصدر إلى أنه على مبناه من ربط التحليل والتحريم بخصوصية الإسكار لا فرق بين الطرق والوسائل الموجبة لزوال أو حدوث هذه الخاصية^(١). وسوف يأتي تعليقنا النهائي حول أصل المسألة وفهم نصوصها عموماً.

ادعاء وجود دليل مقيّد بالنار (محاولة أخرى للخوئي)، نقد وتفنيدي

المحاولة الثالثة: أن تتم الموافقة على وجود إطلاق في النصوص لغير الذهاب بالنار، وأن هذا الإطلاق محكم وجدي وواضح، لكن ندعي بأنه يوجد في مقابله ما يدل على عدم كفاية ذهاب الثلثين بغير النار، وهو مفهوم رواية أبي بصير التي جاء فيها بعد السؤال عن الطلاء (رقم: ٥): «إن طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال..»؛ فإن مفهومها: إذا لم يطبخ حتى يذهب منه اثنان فهو غير حلال، وذهاب الثلثين بالشمس والهواء لا يصدق معه أنه طبخ بالنار، بل إن روايات المنازعة بين إبليس وآدم أو إبليس ونوح في موضوع الكرم تفيد أيضاً ربط الموضوع بالنار؛ لأن الذي حلل الثلث الباقي هو ذهاب الثلثين بالنار^(٢). وقد أطل السيد الصدر في نقد كلام السيّد الخوئي هنا^(٣)، ودخل بتفصيلات لا تبدو لي في

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥٠١.

(٢) انظر: التنقيح ٢: ١١٧-١١٨.

(٣) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥٠٢-٥٠٣؛ وكتاب الطهارة ١: ٣٣٩-٣٤٤.

بعضها أنّها عرفيّة، بل قد تكون تطويلاً في البحث، والأجدى في النقاش وما يكفي فيه هو:

أ- إنّ رواية أبي بصير عبّر عنها السيد الخوئي هنا بأنّها موثقة، مع أنّه قد وقع في سندها على بن أبي حمزة البطائني قائد أبي بصير، وهو ممن لم يوثقهم السيد الخوئي نفسه في بحوثه الرجاليّة^(١)، فلم يظهر الوجه في تصحيحه الرواية سنداً، مع أنّها عنده يفترض أن تكون ضعيفة فلا يصحّ الاعتماد على مفهومها في تخصيص الإطلاق.

نعم، يلوح من بعض كلمات الخوئي في بعض بحوثه الفقهيّة^(٢) أنّه كان يقول بوثاقة البطائني ويبدو أنّه عدل عن ذلك، وعلى هذا يسقط هذا الوجه عن الاعتبار هنا، فيكون عدول الخوئي عن التوثيق كافياً بنفسه ليكون جواباً على محاولته هنا.

ب- إنّ قيد (طبخ) الوارد في الرواية ظاهر في أنّه قيدٌ موردي غالبي، مثل ما قيل في قيد (اللائي في حجوركم من نسائكم)، فإنّ الربيبة هي في الغالب تكون في حجر الرجل وبيته مع والدتها، كذلك الحال هنا، فإنّ السائل يسأل عن الطلاء الذي هو عصير العنب المطبوخ، وهذا الطلاء يوجد جدل فقهي بين أهل السنّة فيه في أنّ طبخه هل يرفع حرمة الثابتة عليه أو أنّه لا يرفعها؟ حيث ذهب أبو حنيفة إلى أنّه يرفعها، فيما ذهب بعضٌ آخر إلى أنّه لا يرفعها، وفي هذا الجوّ - عنيت جوّ الحديث عن ارتفاع حرمة الطلاء بالطبخ، وأنّه عادةً ما يزيلون الثلثين فيه بالطبخ - هل يفهم الإنسان إرادةً جديّةً قصديّةً لمفهوم هذه الجملة من الإمام بحيث تقيّد به الإطلاقات في الباب؟!

فالذي يفهم هو أنّ الشرط ليس الطبخ، وإنّما هو ذهاب الاثني من الثلاثة، فهذه هي جهة النظر، وهذه هي القضية مورد التساؤل بل مورد التركيز في سائر الروايات، فالاطمئنان بإرادة القيد جدّاً هنا غير واضح. ويعزّز ما نقول أنّ الإمام يكمل الجملة بقوله: «وما كان دون ذلك فليس فيه خير»، فكأنّه كشف عن مفهوم الجملة الأولى المنظور له وهو محوريّة ذهاب الثلثين، لا محوريّة الطبخ.

ج- لو سلّمنا، فإنّ غاية ما تفيده هذه الرواية وأمثالها من روايات الطلاء والبختج و.. هو

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١٢: ٢٤٦.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: موسوعة الإمام الخوئي ٩: ٢٤٢.

معياريّة الطبخ لا معياريّة النار، وإنّما تلاحظ النار لغلبة كون الطبخ فيها آنذاك ومعه فلو طبخ بالكهرباء أو بالمرايا العاكسة للضوء صدق العنوان، ومن ثمّ لزم تعديل النتيجة إلى القول باشتراط ذهاب الثلثين بالطبخ، لا بالنار، فلاحظ جيداً، وقد يكون هذا التعبير في مقابل ذهاب الثلثين لوحده بالهواء وطول المكث ونحو ذلك.

ومع ما تقدّم، لا حاجة لإيراد رواية ذهاب الدوانيق^(١)، وإيراد السيد الخوئي على الاستدلال بها لا بأس به^(٢)، فلا نطيل.

وبهذا ظهر أنّ العبرة بذهاب الثلثين بأيّ طريقة لا بتجامع خاصيّة الإسكار أو القرب منه. أمّا ما ذكره بعض الفقهاء من ذكر كفاية النار أو الشمس^(٣)، فإن قصد بالشمس مطلق الإشارة إلى سائر عوامل ذهاب الثلثين فلا بأس به، وأمّا إذا قصد خصوصيّة الشمس في مقابل مثل الهواء وطول المكث، كما قد يظهر من تعليقة الإصفهاني وآل ياسين على العروة، فهو غير واضح بعدما تقدّم.

كما أنّ ما يظهر من كلام السيّد الخميني من التفصيل بين الذهاب بالغلّيان ولو بغير النار، والذهاب بغيره كالهواء^(٤)، فهو أيضاً غير مستفاد من الفهم العرفي لروايات الباب، فإنّ المفهوم منها معياريّة ذهاب الثلثين وبقاء الثلث، وأنّ هذا هو الغاية للخروج من التحريم، وأنّ أيّ وسيلة أخرى غير النار وغير الغلّيان تغدو ذات قيمة شرط عدم اجتماعها مع بقاء خطر الإسكار أو المسكريّة، ما لم يرجع مفاد كلام الخميني إلى حالة صدق عنوان الاختمار الذاتي، فيكون صحيحاً.

كما أنّ التفصيل الذي ذكره السيد الصدر على أنّه وجهٌ يفترض بالسيد الخوئي الذهاب إليه في المغلي بالنار أو بغيرها (بنفسه)، ستأتي الإشارة إليه قريباً بعون الله. ونتيجة الكلام: معياريّة ذهاب الثلثين مطلقاً شرط خلوّ الثلث الباقي من شبهة المسكريّة.

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩١.

(٢) التنقيح ٢: ١١٨ - ١١٩.

(٣) انظر: العروة الوثقى ١: ٢٦٣.

(٤) انظر: تحرير الوسيلة ٢: ١٤٨.

ج. اعتبار الغليان بالنار وعدمه في محلّية ذهاب الثلثين

المقصود بهذه الجهة أنّه لا خلاف في أنّه لو ذهب الثلثان - مطلقاً أو بالنار.. - حلّ الثلث الباقي، لو كان العصير قد غلى وحرّم نتيجة وضعه على النار، فلو وضعنا العصير العنبي على النار فعلى حرم، وهنا لو ذهب ثلثاه حلّ، وهذا واضح.

إلا أنّ الكلام في أنّه لو غلى بنفسه فحرّم، فهل ذهاب الثلثين يوجب حلّيته أيضاً أو لا؟
 وقع انقسام بين الفقهاء - لاسيّما المتأخّرين - في هذا المسألة، وذلك على رأيين:

الرأي الأوّل: وهو ما لعلة المشهور، من أنّ ذهاب الثلثين موجبٌ لتحليل العصير المغلي مطلقاً، سواء غلى بنفسه أم بالشمس أم بالنار أم بأيّ سببٍ من الأسباب^(١).
 الرأي الثاني: ما ذهب إليه بعض المتأخّرين، واشتهر به شيخ الشريعة الإصفهاني، كما اشتهرت نسبته إلى ابن حمزة في الوسيلة، من التفصيل بين ما غلى بنفسه فلا يحلّ إلا بصيرورته خلاً، وبين ما إذا غلى بالنار ونحوها فيحلّ بذهاب الثلثين^(٢).

وقد بدا الرأي الثاني كأنّه شاذ، ولهذا حاول شيخ الشريعة التأكيد على عدم صحّة دعوى شذوذ هذا الرأي، فعزّز كلامه ببعض النصوص التي تخرج ابن حمزة عن التفرّد بهذا الرأي، وكانت هذه النصوص عن الشيخ الطوسي وابن إدريس الحلي والقاضي النعمان صاحب الدعائم والقاضي ابن البراج الطرابلسي والشهيد الأوّل والصدوق الأوّل والثاني^(٣).
 ولا يهّمنا بيان من ذهب من العلماء للأوّل أو الثاني، بل لا بد من تحقيق الأدلّة في هذا المقام. وأهمّ الأدلّة التي يمكن أن تطرح للتمييز في ذهاب الثلثين بين المغليّ بنفسه والمغليّ بالنار هو الآتي:

الدليل الأوّل: إنّ النظر إلى مجموع روايات الباب يُظهر أنّها تنقسم إلى مجموعتين:

(١) انظر: شرائع الإسلام ٣: ٢٢٥؛ والجامع للشرائع: ٣٩٤؛ وقواعد الأحكام ٣: ٣٣١؛ واللمعة: ٢٣٧؛ والمهذب البارع ٤: ٢٤١؛ ومسالك الأفهام ١٢: ٧٥؛ ورياض المسائل ١٢: ٢٠٤؛ والمقنع: ٤٥٣؛ ورسائل المحقّق الكركي ٢: ٦٧.

(٢) انظر: الوسيلة: ٣٦٥؛ وإفاضة القدير: ٢٨ - ٣٥.

(٣) انظر: إفاضة القدير: ٢٩ - ٣٤.

المجموعة الأولى: ما دلّ على حرمة العصير المغلي دون تقييد الحرمة بعدم ذهاب الثلثين.
المجموعة الثانية: ما دل على حرمة العصير المغلي مع تقييد الحرمة بعدم ذهاب الثلثين.
ولو نظرنا في المجموعة الثانية لاحظنا أنّ موضوعها المغليّ بالنار؛ لأنّ النار أو الطبخ قد أخذ في موضوعها، وهذا بخلاف المجموعة الأولى التي لم يذكر فيها سبب الغليان مما يدلّ على أنّ المراد به المغلي بنفسه، وهذا الامتياز بين المجموعتين متعمّد من قِبَل الأئمة؛ لأنّه يراد به تقييد محلّية ذهاب الثلثين بصورة الغليان بالنار، دون الغليان الذاتي الذي لا تحليل فيه إلا بالتحليل. ونتيجة البحث أنّ ذهاب الثلثين محلّل للمغليّ بالنار خاصّة^(١).

وهذا الموضوع تعرّضنا له سابقاً بالتفصيل، وقلنا بأنّ الروايات الأربع المطلقة لا يُحرز شمولها لموضوع العصير العنبيّ المغليّ بالنار، كما تحدّثنا عن ذلك في البحث عن مدارية الغليان أو النشيش، فليراجع.

ومعه، فالقدر المتيقّن من مفاد الروايات الأربع المطلقة هو الغليان الذاتيّ، والمفروض أنّه لا دليل على التحليل فيه بذهاب الثلثين، فتكون النتيجة - حتى الآن - لصالح شيخ الشريعة الإصفهاني.

الدليل الثاني: إنّ الروايات المطلقة هنا تشمل حالة الغليان الذاتي والغليان بالنار، بينما الروايات الخاصّة لا تستوعب عدا حالة الغليان بالنار، فلو بقينا والروايات المطلقة لزم القول بحرمة العصير المغليّ مطلقاً بأيّ نوع كان الغليان، لكنّ روايات المجموعة الثانية قيّدت حرمة العصير المغليّ بالنار خاصّة بعدم ذهاب ثلثيه، فيبقى المغليّ بنفسه على إطلاق التحريم في المجموعة الأولى، وتكون النتيجة التمييز في المحلّية بين الغليان بالنار والغليان الذاتيّ.

وهذا الدليل مركّب من جزأين:

الجزء الأوّل: إنّ الروايات التي لا تذكر سبب الغليان مطلقة تشمل الذاتي وغيره.

وهذا الجزء هو ما سبق أن ناقشنا فيه، وأنّه لم يثبت.

الجزء الثاني: إنّ روايات المجموعة الثانية خاصّة بحالة الغليان بالنار، لا مطلقاً.

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢٠ - ٢١.

وقد أورد هنا:

أولاً: بما ذكره السيد الصدر، من أنّ هناك رواية تحلّل بالذهاب بالنار وموضوعها مطلق العصير المغلي، وهي خبر محمد بن الهيثم عن رجل عن الإمام الصادق عليه السلام (الرواية رقم: ٦)، حيث جاء فيها: سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشر به صاحبه؟ قال: «إذا تغيّر عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه».

فهذه الرواية وإن أوحى للوهلة الأولى أنّ موضوعها هو المطبوخ بالنار؛ لأنّ السؤال عنه، إلا أنّه قد يقال بإطلاقها من حيث إنّ الجواب لا يختصّ بمورد السؤال بل هو عامّ، والقريظة على عموميتها هي جملة: «إذا تغيّر عن حاله وغلى»، إذ يعرف بذلك أنّ الضمير لا يرجع إلى الواقعة المسؤول عنها فقط؛ إذ المفروض أنّ الغليان قد حصل فيها فلماذا جرى تكرار الكلمة؟! بل يمكن الترقّي أكثر بدعوى أنّ هذه الرواية مختصة بالمغلي بنفسه، وذلك أنّ كلمة «حتى»، في الحديث تحتل:

أ- الغاية، أي يطبخ إلى أن يغلي من ساعته.

ب- التعليل، أي يطبخ لكي يغلي من ساعته.

ومعنى التعليل هنا هو أنّ الحمارين كان من شأنهم أن يطبخوا العصير لكي يتهيأ للتخمّر بصورة أسرع، وعليه فيكون المعنى: العصير يطبخ لكي يغلي بنفسه بعد ذلك في أسرع وقت، وهذا يعني أنّ مورد السؤال هو المغليّ بنفسه فيكون التحليل شاملاً له.

وهذا الاحتمال هو الأقرب؛ وذلك للقرائن الآتية:

القريظة الأولى: كلمة «من ساعته» فإنّه لو كان المراد بـ «حتى» الغاية لما كان معنى لكلمة: من ساعته، إذ المفروض أنّ الغليان مأخوذ في كلمة «حتى يغلي»، وهذا بخلاف ما لو كانت للتعليل.

القريظة الثانية: تعبير «يطبخ بالنار حتى يغلي»، فإنّ الطبخ لا يصدق إلا مع الغليان، فلا معنى لفرضه غايةً له، وحمل الطبخ على مجرد الوضع على النار خلاف الظاهر.

القريظة الثالثة: تعبير «إذا تغيّر عن حاله وغلى» فإنّ تغيّر الحال بمعنى تغيّر الطعم، وميله إلى الاشتداد في الغليان بالنار يكون بعد الغليان، أمّا في الغليان بنفسه فيكون قبل الغليان فيكون

التعبير منسجماً مع الغليان الذاتي.

هذا حاصل ما أفاده الصدر هنا في مداخلته، وهذا يثبت وجود رواية تجعل التحليل بذهاب الثلثين وارداً في الغليان الذاتي فتبطل دعوى شيخ الشريعة. غير أن الصدر عاد واستدرك بأن هذه الرواية هنا ضعيفة السند^(١).

ولنا هنا بعض التعليقات:

١ - إن فرضية كون الجواب في رواية محمد بن الهيثم عاماً غير مختص بمورد السؤال، فرضية بعيدة؛ لأنها تقوم على أن الإمام لا يمكن له أن يكرر جملة أخذت من كلام السائل ليضعها موضعاً للحكم الذي يريد بيانه، وهذه دعوى غير عرفية؛ فأبي مانع لو سأل السائل: ما حكم العصير المغلي بالنار؟ فأجابه المجيب: إذا غلى حرم؟! فهل كلمة «إذا غلى» عبثية عرفاً، أو هي تأكيد لما هو موضوع الحكم وهو غليانه؟! إن التعامل مع النصوص بهذه الحدية وكأن الإمام يتمتع عن الكلام الزائد ولو بهدف عرفي، نوعٌ من إسقاط اللغة الفقهية والأصولية المعاصرة المشتهرة بضغط عبارتها، على نصوص السابقين، وهذا شيء غير واضح لي عرفاً، لاسيما وأن النقل هو في غالبه بالمعنى، أو لا يجرز كونه باللفظ على الأقل.

٢ - إن تعبير «من ساعته» كما يحتمل ما أفاده الصدر، لا يمانع الاجتماع مع فرضية الغليان بالنار؛ إذ هو لا يراد منه سوى أن الشخص يضع العصير على النار فيغلي في لحظته فيشرب منه صاحبه، ف«من ساعته» ليس سوى تعبير عن سرعة حصول الغليان له وهو على النار فيقدم صاحبه على شربه في تلك اللحظة، وأبي بُعد في هذا التركيب؟! في مقابل غليانه بعد مرور وقت على وضعه على النار.

٣ - إن تعبير «يطبخ» لا يساوق الغليان قهراً، فالاستخدام اللغوي أكثر يسراً، فليس هناك مانع من التعبير بيطبخ وهو بعد لم يصل إلى درجة الغليان، فلو وضعت طعاماً ومرفقاً على النار وبدأت الحرارة تصل إلى ما في الداخل، يصحّ لعمراً وعرفاً لو سئلت: ماذا تفعل؟ أن تقول: أطلبخ هذا الطعام، فلا تعني الجملة محض الوضع على النار في اللحظة الزمنية الأولى، بل تعني أن كونه على النار تتسرب فيه الحرارة ويستعد للغليان ثم (للاستواء) يصدق عليه عرفاً أنه يطبخ.

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٤٨٧-٤٨٨؛ وكتاب الطهارة ١: ٣١٣-٣١٤.

٤ - إنَّ تركيب «تغيّر عن حاله وغلي» لا مانع من استخدامه في الغليان بالنار، فهو لا يريد - عرفاً - سوى القول بأنَّ هذا العصير بعد وضعه على النار إذا لاحظتم تغيّره وحصول التحوّل فيه والغليان حرّم، فلا موجب لفرض الترتيب في العطف بالواو.

وخلاصة الكلام: إنَّ غاية ما تعطيه الإشارات التي قدّمها السيد الصدر هو فتح باب الاحتمال في هذه الرواية، أما أنّ ما أفاده يعطي ظهوراً في الرواية لصالحه فيبدو لي عسيراً، فغايتها الإجمال، وهو غير نافع له هنا.

ثانياً: ما ذكره السيّد الخوئي، من أنّ بين المجموعة الثانية رواية مطلقة لا تختصّ بالمطبوخ، وهي خبر عبد الله بن سنان (المعتبر عند المشهور) والمتقدّم (تحت رقم: ٩)، قال: «إنَّ العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال». وذلك أنّ العصير في هذه الرواية مطلق، فتفيد الرواية أنّ ذهاب الثلثين (طبخ العصير حتى يذهب الثلثان) رافع لحرمة مطلق العصير سواء غلي بنفسه ثم أعلي بالنار حتى يذهب ثلثاه أو أنّه لم يغل بنفسه قبل غليانه بالنار، بل قيل بأنَّ العصير الموجود في دكاكين المخلّلين وصنّاع الخل والدبس أغلبه من النوع الأوّل؛ لأنّ العصير عندهم كثير ولا يتمكّنون من جعله دبساً دفعةً، ولهذا يبقى العصير في دكاكينهم مدّة من الزمن فيحصل له نشيش من قبل نفسه، ثم يغلي بالنار فيذهب ثلثاه^(١).

ومركز الكلام في فهم هذه الرواية أنّها ناظرة عرفاً إلى ما يحلّ به العصير المحرّم، أو أنّها ناظرة إلى العصير المطبوخ وأنّه لو طبخ بطريقة ذهاب الثلثين كان حلالاً، أمّا لو طبخ بطريقة لا يحصل فيها ذهاب الثلثين فهو حرام.

وقد رجّح السيد الصدر الفهم الثاني^(٢)، ولكنّ الفهم العرفي يرى أنّ الرواية ناظرة إلى مطلق العصير المحرّم مسبقاً وتريد أن تفيد حليته بذهاب ثلثيه بالطبخ؛ فإنّما أن يتمسك بالإطلاق فيها كما فعل السيد الخوئي أو يدعى انصرافها إلى غير المغلي بنفسه، بافتراض أنّ المغلي بنفسه مسكّرٌ وخمر، وهو لا يحلّ إلا بالانقلاب إلى خلّ، فإذا صحّ ادعاء خروج المغلي بنفسه بهذه

(١) انظر: التنقيح ٢: ١١٢-١١٣.

(٢) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٤٨٩ - ٤٩٠؛ وكتاب الطهارة ١: ٣١٥-٣١٦.

الطريقة انصرفت الرواية عنه، وإلا فظاهرها الإطلاق وسيأتي إن شاء الله.
ومن هذا كله يظهر أن الدليل الثاني الذي يقع لصالح شيخ الشريعة منقوض في جزئه الأول، أما جزؤه الثاني، فلا موجب لنقضه فيه إلا إطلاق رواية واحدة وهي خبر عبد الله بن سنان، وحيث إننا نبني على حجية الخبر الموثوق بصدوره، فالاعتماد على رواية واحدة منفردة - لو سلم صحتها السنية - غير صحيح.
الدليل الثالث: الاعتماد على الروايات الخاصة لإثبات مدعى شيخ الشريعة، بدعوى وجود روايتين تنصان على رأيه، وهما:

الرواية الأولى: خبر عبد الله بن سنان (رقم: ١)، عن الصادق عليه السلام: «كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه». فإن هذه الرواية قيدت العصير بالذي أصابته النار، وهذا معناه أن العصير المغلي بالنار حرام إلى أن يذهب ثلثاه. ومفهوم هذه الرواية أن العصير الذي لا تصيبه النار لا يحل بذهاب الثلثين، فيكون العصير المغلي بنفسه حراماً ولو ذهب ثلثاه، وإلا فلا معنى لقيد «أصابته النار»، بل لقال: كل عصير غلى فهو حرام حتى يذهب ثلثاه^(١).
وقرب السيد الصدر الاستدلال هنا بأن الشرط هو إصابة النار للعصير، والجزاء هو الحرمة المقيّدة بعدم ذهاب الثلثين، فينتفى الجزاء بانتفاء الشرط، وانتفاء الشرط تارة يكون بعدم غليان العصير رأساً، وأخرى بغليانه بذاته^(٢).

إلا أنه أورد على الاستناد إلى هذه الرواية:

أولاً: ما ذكره شيخ الشريعة الاصفهاني نفسه من القول بأن قيد «أصابته النار» واردٌ مورد الغالب، فلا يفيد تقييداً في الحقيقة.

ورده الإصفهاني بأنه سخيّف جداً؛ إذ عليه يلزم حذف هذا القيد وتكون النتيجة: كل عصير حرام حتى يذهب ثلثاه، وهذا واضح الفساد؛ لأنه موجب لتحريم العصائر مطلقاً! بل إن الغلبة هذه هي غلبة في العصير المغلي لا في مطلق العصير^(٣).

(١) إفاضة القدير: ١٧.

(٢) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٤٩٢ - ٤٩٣.

(٣) إفاضة القدير: ١٧.

ولكن ردّ شيخ الشريعة قد يكون بُني على فهم خاطئ لمراد المستشكل - لو كان هناك بالفعل مستشكل - فإنّ المستشكل قد لا يريد حذف القيد بهذه الطريقة، بل يريد أن يقول بأنّ: أصابته النار، هو تعبير غالبي عن الغليان؛ لأنّ أغلب الغليان للعصير يكون بالنار، فیرتدّ معنى الرواية إلى: كلّ عصير غلى فهو حرام ما لم يذهب ثلثاه، فیرتفع إشكال الإصفهاني.

نعم، تصحيح ادّعاء الغلبة، وأنّ القيد أريد هنا بهذا المعيار بحاجة لشاهد ودليل ومعرفيّة، وهذا مفقود هنا أو على الأقلّ يحتاج لإبراز قرينة.

ثانياً: ما ذكره السيد الخوئي - وطعمه السيد الصدر - من أنّ غاية ما في الرواية هو مفهوم الوصف، وهو لا يثبت انتفاء طبيعيّ الحكم عند انتفاء الوصف، وإنّما يثبت أنّ طبيعيّ العصير لا يحرم، حذراً من لغويّة القيد وهذا كافٍ فيه^(١).

مداخلة في قضية مفهوم الوصف

وما أُفيد صحيح، بل يمكننا أن نضيف أمراً كبروياً - وتفصيله في أصول الفقه - وهو أنّ تتبّع النصوص الحديثية يفضي إلى قناعة بوجود حالتين من القيود الوصفية واللقبيّة ونحو ذلك في الموضوعات المختلفة، وأنّه لا بدّ من التمييز بين هاتين الحالتين:

الحالة الأولى: أن تتعرّض النصوص في موضوع معيّن إلى ذكر قيد وصفيّ فيه، بحيث نلاحظ أنّ جميع نصوص الباب قد أوردت هذا القيد، فكلّما ذكر الحكم جاء الوصف معه، ومثاله إكرام العالم العادل، فلو وردت عشرون رواية في إكرام العالم ودائماً كنّا نجد قيد العادل معه أو في تسع عشرة رواية ورد هذا القيد، فإنّ العرف - لو لم تكن هناك قرائن خاصة - يفهم انتفاء الحكم في العالم الفاسق، وأنّ المولى لا يطلب إكرامه ولو في الجملة.

الحالة الثانية: أن لا تتعرّض النصوص في موضوع معيّن إلى ذكر قيد وصفيّ فيه، لكنّ رواية واحدة تذكر هذا الوصف، كما لو وردت عشرون رواية في الحث على إكرام العالم، ولكنّ رواية واحدة حثت على إكرام العالم العادل، ففي هذه الحال لا يفهم العرف هنا أيّ مفهوم للكلام ولو في الجملة؛ لأنّ ذكر الحكم الذي للعام وتطبيقه على أحد مصاديقه أمرٌ طبيعيّ عندما يكون

(١) انظر: التنقيح ٢: ١١٤؛ وبحوث في شرح العروة ٣: ٤٩٣.

المتكلم قد كرس العام بلا قيد في الوعي المتشرع من خلال سائر نصوصه. وذكر القيد هنا ليس أمراً لغواً، بل هو لبيان اندراج المورد في القاعدة، أو من باب بيان بعض موارد القاعدة أو لدفع توهم عدم شمولها للمورد أو لمزيد تكريس القاعدة في المورد أو لغير ذلك من المبررات الكثيرة التي ترفع اللغوية غير فكرة المفهوم ولو بنحو السالبة الجزئية التي طرحها السيد الخوئي في أبحاثه الأصولية.

من هنا، نلاحظ على الطريق السائدة في التعامل الفقهي مع مسألة الوصف واللقب وغيرهما أن اقتطاع نص واحد أو نصين - كما فيما نحن فيه - للبناء عليهما، مع كون مورد العنوان المقيد بالوصف من موارد العام ثم ترتيب أثر هذه الطريقة الحدية، أمر غير عرفي، لو سلم شمول سائر النصوص للمغلي بنفسه وغضضنا الطرف عن هذا الموضوع.

فإذا كان الحكم هو حرمة مطلق العصير المغلي إلى أن يذهب ثلثاه، فأبي مانع في رواية أو روايتين أن يقتصر الإمام على حالة شائعة ليقول بأن المغلي بالنار يحرم ما لم يذهب ثلثاه دون أن يكون في البين مفهوم أساساً.

فأنت الآن قد تقول: إن بول الإنسان نجس، مع أن الحكم هو: إن بول ذي النفس السائلة محرّم الأكل نجس، ولا تجد نفسك وأنت تبين نجاسة بول الإنسان أنك تمارس فعل التقييد المفهومي، بل تجد أنك تمارس فعل التطبيق بعد كونك قد شرحت في نصوص عديدة الحكم العام، فلا بد - ونحن ننظر للنصوص القرآنية والحديثية ذات القيود - أن نلاحظ هذه الظواهر العرفية جداً والعقلانية كذلك.

وبهذا كله ظهر أن استناد شيخ الشريعة لخبر ابن سنان غير واضح.

الرواية الثانية: خبر عمار بن موسى الساباطي، قال: وصف لي أبو عبد الله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً، فقال لي عليه السلام: «خذ ربعاً من زبيب وتنقيه (ونقه)، وصب (وتصب) عليه اثني عشر رطلاً من ماء، ثم انقعه (تنقعه) ليلة، فإذا كان أيام الصيف وخشيت أن ينش جعلته في تنور مسجور (مسخون) قليلاً حتى لا ينش، ثم تنزع الماء منه كله.. ثم تغليه بالنار، ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث..»^(١).

(١) الكافي ٦: ٤٢٤ - ٤٢٥.

فقد ذكر شيخ الشريعة الإصفهاني هنا أنّ هذه الرواية لم يهتدِ إلى فهمها كثيرون، ذلك أنّ الإمام - وهو يأمره بالغلي حتى يذهب الثلثان - يحذّره من نشيش نقيع الزبيب في الصيف، والمفروض أنّه لا فرق بين غليانه الذاتي ونشيشه وبين غليانه على النار، وهذا شاهد مؤكّد أنّ غليانه الذاتي يُحدث فيه الإسكار ولا يجلّله ذهاب الثلثين؛ لأنّه خمر مسكر مما يضطرّنا إلى تخليله أو إراقتّه، بينما لو غلى بالنار حتى يذهب الثلثان فهذا يمنع عن إسكاره ويصير دُبْساً، وهذا يعني أنّ ذهاب الثلثين محلّل لما غلى بالنار لا لما غلى بنفسه^(١).

وبعبارةٍ أخرى: لو كان ذهاب الثلثين محللاً لمطلق ما غلى ولو بنفسه، فلماذا خشي الإمام من نشيشه الذاتي في الصيف، حيث المفروض أنّه سيطبّخه بعد ذلك حتى يذهب الثلثان؟!^(٢).

إلا أنّ الاستدلال بهذه الرواية على مدعى شيخ الشريعة، يواجه مشاكل؛ وذلك:

أولاً: إنّ هذه الرواية ضعيفة السند بالتردّد الواقع في سندها، فإنّ سندها قد جاء فيه محمّد بن يحيى، عن عليّ بن الحسن، أو عن رجل، عن علي بن الحسن بن فضال.. ومعه فلا يحرز الاتصال بين محمّد بن يحيى وابن فضال؛ لاحتمال وجود واسطة هي (رجل)، والمفروض أنّنا لا نعرفه، فتكون الرواية في قوّة الخبر المرسل^(٣). ولهذا عبّر الإمام الخميني هنا بأنّها مردّدة بين أن تكون موثقة ومرسلة، بل إنّ الرواية وردت في موضع آخر دون فقرة النشيش^(٤).

ثانياً: ما ذكره السيد الخوئي، ولعلّه يفهم من السيد الخميني وغيره، من أنّ جهة نظر الإمام في أطراف الرواية ليس الجانب الشرعيّ فقط، بل جانب حفظ الشراب وفائدته وبقاء خواصّه فيه، والإمام عندما أمره بوضعه في تنور ساخن حتى لا ينشّ في الصيف هدفه أنّه لو تعرّض الشراب للحرارة صار أبقى وأدوم وأبعد عن الفساد والميكروبات، بخلاف ما لو ترك لوحده فإنّه يسرع إليه الفساد؛ لأنّ الحرارة تقتل الميكروبات التي فيه فتجعله أدوم، وهذا ما يعتمد عليه المصنّعون اليوم، فليست خشية الإمام من إسكاره الموجب لعدم إمكان تخليله بذهاب الثلثين،

(١) إفاضة القدير: ١٨ - ١٩، ٢٢.

(٢) انظر: بحوث في شرح العروة: ٣: ٤٩٧؛ وكتاب الطهارة ١: ٣٢٩.

(٣) انظر: التنقيح: ٢: ١١٧.

(٤) كتاب الطهارة: ٣: ٣٠٧، ٣٠٨.

بل من حيث إن نشيشه الذاتي معناه طرؤ الفساد عليه وعدم إمكان استخدامه بعد ذلك؛ لأنّه تصير فيه حموضة، الأمر الذي يُفقدّه الخواصّ المطلوبة أو العلاجيّة^(١).

وهذه الملاحظة وجيهة، ويعزّزها أنّ سياق الرواية لا يعالج فقط الجانب الشرعي، بل يضيف مطيِّباتٍ أخرى إليه بعد ذهاب الثلثين ويعلمه كيفية الخلط بالعسل والزعفران وغير ذلك. نعم ما أفاده الإصفهاني يظلّ أمراً محتملاً من الرواية، لكنّ ظهورها فيه صعب.

ثالثاً: ما ذكره بعضهم كالميرزا محمد تقي الآملي، من أنّ مورد الرواية هو العصير الزبيبي، وما نحن فيه هو العصير العنبي، ودعوى عدم الفرق تحتاج إلى دليل، وهو مفقود^(٢).

وعليه، فالاعتماد على هذه الروايات الخاصّة وأمثالها ضعيفٌ هنا.

الدليل الرابع: ما ادّعه شيخ الشريعة، من أنّ العصير العنبي المغلي بنفسه يصبح مسكراً ونجساً، والمسكر محرّم لا يحلّله إلا التخليل، ولا يقول أحد بأنّ المسكر والخمر لو غلى إلى أن ذهب ثلثاه حلّ، وهذا يعني أنّ التحليل بذهاب الثلثين منحصر بغير ما غلى بنفسه^(٣).

وهذه الطريقة في الاستدلال مبنية على مسكرية المغليّ بنفسه، فمن يُنكر ذلك - كما أنكره جماعة^(٤) - فلا موضوع لهذا الاستدلال عنده، وأما من يقبل ذلك - كالسيد الصدر - فيأمكنه أن يناقش بأنّ المحلّل للخمر ليس التخليل، بل زوال المسكرية وعنوان الخمر عنه، والتخليل ليس سوى طريقة لذلك، فإذا كان ذهاب الثلثين يحقّق هذا الأمر حصل التحليل به وكفى^(٥).

ونتيجة البحث في هذه النقطة أنّ دليل ذهاب الثلثين يُثبت تحليل ما غلى بغير الغليان الذاتي، أمّا ما غلى بنفسه فإنّ ثبت أنّه حقيقة أخرى مختلفة عن ظاهرة الغليان بالنار أو شككنا في ذلك، فمن غير الواضح تحقّق التحليل بذهاب الثلثين فيه؛ لعدم وجود ما صحّ من الأحاديث المثبتة للتحليل بالذهاب فيه، أمّا إذا قلنا بأنّه ليس حقيقة أخرى بل هي نفس الظواهر الكيميائيّة فمن

(١) انظر: الحميني، كتاب الطهارة ٣: ٣٠٧-٣٠٨؛ والتنقيح ٢: ١١٦-١١٧.

(٢) انظر: مصباح الهدى ١: ٤١٩.

(٣) انظر بحثه المطوّل في هذا الموضوع في إفاضة القدير: ١٦-٣٥.

(٤) مثل السيد الخوئي في التنقيح ٢: ١١٠.

(٥) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٤٩٨-٤٩٩.

غير البعيد رفع خصوصية النار عرفاً، والقول بأن ذهب ثلثه إذا كان يعطي نفس نتيجة ذهاب الثلثين فيما غلى بالنار - أي الدبسية ونحوها - فهو حلال بذهاب ثلثه. وسيأتي بحث ما تقوم عليه هذه المسألة قريباً بعون الله.

د. في كيفية تقدير ذهاب الثلثين

بعد الفراغ عن محللية ذهاب الثلثين في الجملة، يقع البحث في أنه كيف نقدر ذهاب الثلثين؟ هل يكون التقدير بالوزن أو بالمساحة والحجم؟

فلو أخذنا تسعة كيلوغرامات من العصير العنبي المغلي ووضعناها في وعاء بحيث وصلت إلى نقطة معينة فيه، فإذا حصل الغليان المتواصل مثلاً هل نحسب الوزن، فإذا صار ثلاثة كيلوغرامات صار العصير حلالاً أو نحسب المساحة فإذا نزل حجم العصير عما كان عليه في الوعاء إلى مقدار ثلث ارتفاعه السابق صار حلالاً؟

إذا حسبنا هذه العملية خارجاً، فسوف نرى أن ذهاب الحجم أو المساحة أسرع من ذهاب الوزن؛ والسبب هو أن العصائر تحتوي على نسبة مائية كبيرة فتتحول الأجزاء المائية إلى بخار متطاير في الهواء مثلاً، وسينزل مستوى العصير في الوعاء، لكنه سوف يثخن ويشتد، فيحافظ على مقدار أفضل من وزنه، ولهذا يذهب ثلثاه من حيث الكم أو الحجم أو المساحة ما شئت فعبر، قبل أن يذهب ثلثاه من حيث الوزن، فما هو المعيار المطلوب: الوزن أو الحجم والمساحة؟ وبهذه الطريقة نعرف أنه لا بد من فرض واحد من المعيارين؛ إذ أحدهما يسبق الآخر دائماً، فلا معنى لفرض أحدهما على نحو التخيير.

إنّ التقدير بالوزن أمرٌ متفق على إيجابه حلّية العصير؛ لأنه يحقق ذهاب الثلثين على جميع الاحتمالات؛ فبذهاب الثلثين وزناً يكون قد ذهب الثلثان مساحةً أيضاً، وهذا لا خلاف فيه حسب الظاهر، بل قد اختاره تعيناً بعض الفقهاء فيما قد توحى به عبارتهم^(١)، وجعله آخرون هو الأحوط^(٢).

(١) انظر: مجمع الفائدة ١١: ٢٠٢.

(٢) انظر: الأنصاري، الطهارة ٥: ٣١٦.

ولمنهجة البحث، نذكر أولاً أدلة التحديد بالوزن، ثم أدلة كفاية المساحة والكمّ.

المعيار الأول: الوزن، الأدلة والمناقشات

أما ما استدللّ به على لزوم ذهاب الثلثين وزناً، فأمور:

١ - إنّ النصوص أطلقت معيارية ذهاب الثلثين، ولم تحدّد لنا ناحية الوزن أو الحجم، وفي هذه الحال نأخذ بالقدر المتيقّن، وهو الوزن، أمّا غيره فلا نعرف كونه المراد، فنرجع إلى عموم الحرمة لو لم يذهب الثلثان وزناً.

وقد أورد جماعة من الفقهاء هنا بإيراد تامّ، وهو أنّ عدم توضيح الثلثين في النصوص لا بدّ من فرضه مرتبطاً بكون الثلثين من حيث الحجم والمساحة لا الوزن؛ إذ في أكثر البلدان يتعدّد الوزن، فكيف بالصحاري والقرى والأرياف؟! فلو أريد الوزن خاصّة للزم بيانه، مع كثرة السؤال والجواب؛ لعدم تعارفه في هذه الأمور بين الناس، ولهذا تجد أنّ الذهن ينصرف إلى حساب الأمور هنا بالمساحة^(١).

ولو راجع كلّ منّا نفسه عندما طالع نصوص ذهاب الثلثين لرأى أنّ ذهنه قد انصرف إلى الحساب وفق المساحة، بل في بعض النصوص ورد تعبير الكيل بشكل صريح، كما سيأتي. وما ذكره هؤلاء تامّ، بل سيأتي أنّه بنفسه قد اعتبر دليلاً مستقلاً على معيارية المساحة. بل إنّه لو اعتبرنا أنّ ذهاب الثلثين تعبيرٌ عن خروج العصير إلى حالة بدايات الدبسية، فمن الواضح أنّ المعيار الملحوظ عرفاً وعند أهل الخبرة هو المساحة والكمّ، وليس الوزن.

٢ - الاعتماد على بعض النصوص الخاصّة في المقام، وهي:

الرواية الأولى: خبر ابن أبي يعفور المتقدّم (رقم: ٧) وفيه: «إذا زاد الطلاء على الثلث أوقية فهو حرام». حيث من الواضح أنّ تعبير (الأوقية) يربط المعيار بالوزن لا بغيره.

ونوقش بضعف السند^(٢)، بل إنّ رواية ابن أبي يعفور وردت بسند صحيح وآخر مرسل كما تقدّم، وفي السند الصحيح وردت دون كلمة (أوقية)، بينما في السند المرسل كانت الكلمة

(١) التنقيح ٣: ١٩٧ - ١٩٨، ١٩٩؛ وإفاضة القدير: ١٤٤؛ ودليل العروة الوثقى ٢: ٤٨٩؛ ومستمسك العروة ٢: ١٠٨.

(٢) انظر: التنقيح ٣: ١٩٩.

معها، ومعه لا يكون الخبر المشتمل على الكلمة محلّ الشاهد معتبراً.
بل ناقش شيخ الشريعة وغيره بأنّ تعبير (أوقية) قد يراد منه نصف السدس، لا المعيار الوزني، فلا يكون هناك ظهور في الرواية في الوزن^(١). بل إنني أحتمل أن يراد أنّه لو زاد عن الثلث المساحتي بمقدار أوقية - وهو كناية عن المقدار القليل - لم يحلّ.

الرواية الثانية: خبر عقبة بن خالد المتقدّم (رقم: ١٩)، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل أخذ عشرة أرطال من عصير العنب، فصبّ عليه عشرين رطلاً ماءً وطبخها حتى ذهب منه عشرون رطلاً وبقي عشرة أرطال أ يصلح شرب ذلك أم لا؟ فقال: «ما طبخ على ثلثه فهو حلال».
فإنّ ذكر الأبطال شاهد على معيارية الوزن في المحاسبة.

ويناقش:

أولاً: إنّ هذه الرواية ضعيفة السند كما تقدّم، لا أقلّ بعقبة بن خالد الذي لم تثبت وثاقته.
ثانياً: بما ذكره السيّدان: الحكيم والحوثي، من أنّ الأبطال وردت في كلام السائل ومفروض سؤاله لا في جواب الإمام، فإنّ جواب الإمام غير مُشعر بإرادة الوزن، وإطلاق الثلث في المائعات منصرف إليه بحسب المساحة لا الوزن^(٢).

وبعبارة أخرى: غاية ما تفيد الرواية كفاية ذهاب الثلثين وزناً لا تعيّن ذلك، فلاحظ جواب الإمام تجده لا يفيد أكثر من هذا^(٣).

ثالثاً: ما ذكره غير واحد، من أنّ الرطل كيلٌ وليس وزناً، وأنّ هذا هو المصرّح به في كلمات الأصحاب واللغويين، وفي النصوص أيضاً^(٤).

الرواية الثالثة: خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «العصير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثة دوانيق ونصف، ثم يترك حتى يبرد، فقد ذهب ثلثاه ويبقى (وبقى) ثلثه»^(٥).
على أساس أنّ الدانق هو من أسماء الأوزان.

(١) إفاضة القدير: ١٤٤ - ١٤٥؛ ودليل العروة الوثقى ٢: ٤٨٩؛ ومرآة العقول ٢٢: ٢٨٥.

(٢) موسوعة الإمام الحوئي ٤: ١٧٧؛ ومستمسك العروة ٢: ١٠٧ - ١٠٨.

(٣) انظر: علي الصافي الكلبايكاني، ذخيرة العقبى ٤: ٣٨.

(٤) انظر: دليل العروة الوثقى ٢: ٤٨٧؛ وإفاضة القدير: ١٤٥؛ ومستمسك العروة ٢: ١٠٨.

(٥) تهذيب الأحكام ٩: ١٢٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩١.

ويناقش:

أولاً: إنّ الرواية ضعيفة السند، لا أقلّ من أنّه قد ورد في طريقها منصور بن العباس، ولم تثبت وثاقته^(١)، فما ذكره العلامة المجلسي والخطّابي من كون الرواية ضعيفة هو الصحيح^(٢).
ثانياً: إنّ الدانق معرّب (دانگ) الفارسيّة^(٣)، والمراد به سدس الشيء، ولهذا فهو من أسماء المساحة لا الوزن^(٤).

وما ذكره الميرزا محمد تقي الآملي من أنّ الدانق هو سدس الشيء وزناً إذ كان يوزن، فيكون تعبيراً عن الوزن هنا^(٥)، لو تمّ فهو لا يفيد هنا؛ لأننا قلنا سابقاً بأنّ المائعات، لاسيما في تلك الأزمنة، ليست مما يتعارف فيها الوزن فلا بد من صرف التقدير إلى ما يتعارف في الشيء، وهو المساحة.

وبهذا يظهر أنّ الروايات الخاصّة هنا ليست سوى ثلاث روايات آحادية كلّها ضعيفة السند، وبعضها غير تامّ الدلالة أيضاً، فيصعب بها التخلّي عمّا تنصرف إليه النصوص في المقام.
٣ - الرجوع إلى الأصل العملي، وهو استصحاب الحرمة - أو النجاسة بناءً عليها - إلى تحصيل اليقين بالخلية والطهارة، وهو لا يحصل إلاّ بذهاب الثلثين وزناً.

وبصرف النظر عن مناقشة السيّد الخطّابي على مبانيه - ولو في بعض فترات حياته - هنا من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وأمثال ذلك^(٦)، فإنّ ما تقدم من انصراف

(١) قال النجاشي: «منصور بن العباس، أبو الحسين الرازي، سكن بغداد، ومات بها، كان مضطرب الأمر. له كتاب نوادر كبير..» (الفهرست: ٤١٣)؛ وذكره الطوسي في رجاله في أصحاب الجواد والهادي وفيمن لم يرو عن واحد منهم، دون أن يشير إلى أيّ مدح أو قدح (الرجال: ٣٧٩، ٣٩١، ٤٤٩).

أقول: منصور بن العباس مجهول الحال؛ وتوثيقه من خلال كامل الزيارة غير نافع، وإن كان تضعيفه من خلال كلام النجاشي غير سديد.

(٢) انظر: ملاذ الأختيار ١٤: ٣٧٢.

(٣) بعد اتفاهه على أنّ كلمة دانق ليست للوزن خاصّة، اعتبر شيخ الشريعة أنّ دانگ الفارسيّة معجمة عن العربيّة، لا أنّ كلمة دانق العربيّة معرّبة عن الفارسيّة. فراجع: إفاضة القدير: ١٤٦.

(٤) التنقيح في شرح العروة ٣: ٢٠٠.

(٥) مصباح الهدى ٢: ٣٣٦.

(٦) انظر: التنقيح ٣: ٢٠٠.

الحساب في المائعات وما نحن فيه إلى المساحة دون الوزن كافٍ في رفع الشكِّ في المقام، فهذا الانصراف العرفي، وشيوع هذه الطريقة مقارنةً بالوزن، لاسيما في الأرياف، وكون حساب المائعات عادةً كذلك، وعدم ظهور أسئلة وأجوبة في الموضوع .. شاهد مفيد للاطمئنان بكون المراد المساحة، فلا داعي للشكِّ حتى نُجري الأصول العمليَّة. وعليه، فلم يتمّ دليل على اشتراط الحساب الوزني هنا.

المعيار الثاني: المساحة والحجم، الأدلة والشواهد

وأما ما استدللّ به لصالح الحساب المساحتي والحجمي، فأمر أيضاً:

- ١ - ما أسلفناه من انصراف الذهن العرفي هنا إلى الحساب وفقاً للمساحة، وقد أوضحنا ذلك وبيّنا أنّه تام، فكونه المتعارف وصدق نقص الثلثين عرفاً معه كافٍ^(١).
- ٢ - الأخبار الخاصّة، وقد ركّز عليها المحقّق النراقي وغيره^(٢)، وهذه الأخبار هي: الرواية الأولى: خبر عمار الساباطي المتقدم والوارد في نقيع الزبيب، حيث ورد فيه: «..ثمّ تكيّله كلّهُ، فتتظر كم المادّة، ثمّ تكيّل ثلثه..». فإنّ استخدام الكيل هنا يؤكّد فكرة المساحة والحجم لا الوزن.

وقد تقدّمت المناقشة في سند هذه الرواية، بل وأنها واردة مورد الحديث عن بعض الخواصّ دون الحكم الشرعي خاصّة، كما ألمح إلى ذلك هنا غير واحد أيضاً^(٣).
الرواية الثانية: خبر إسماعيل بن الفضل الهاشمي، قال: شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام قراقر تصبيني في معدتي وقلة استمرائي الطعام، فقال لي: «لم لا تتخذ نبيذاً نشربه نحن.. إلى أن قال - تأخذ صاعاً من زبيب.. ثمّ تنقعه في مثله من الماء أو ما يغمره.. فإذا أتى عليه ذلك القدرُ صفّيته وأخذت صفوته وجعلته في إناء وأخذت مقداره بعود، ثمّ طبخته طبخاً رقيقاً حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، ثمّ تجعل عليه نصف رطل عسل..»^(٤).

(١) للمزيد انظر: مستند الشيعة ١٥: ١٨٢؛ وإفاضة القدير: ١٤٦؛ ومصباح الفقيه ٨: ٢٩٩.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٥: ١٨٢؛ وإفاضة القدير: ١٤٦.

(٣) انظر: الأنصاري، الطهارة ٥: ٣١٦.

(٤) الكافي ٦: ٤٢٦.

فإن ذكره العود شاهد الحساب بغير الوزن.
وقد تقدّمت الرواية في بحث الأنبذة، وهي ضعيفة السند جداً بالسيّاري والإرسال، فضلاً
عن عين ما أورد على الرواية السابقة، حيث أوردوه هنا.
والمتحصّل أنّه لم يتمّ دليل على خصوصية الوزن، فالمعيار هو المساحة أو الكم أو الكيل
والحجم (وكلّها ترجع لواحد)، كما عليه أغلب الفقهاء الذين صرّحوا بهذا الموضوع، وإذا كان
الاحتياط ممكناً ولم يؤدّ أخذ قيد الوزن إلى تلف العصير وخرابه، فلا بأس به، والله العالم.
هذا، وسيأتي البحث المستقلّ العامّ عن تحليل الخمر والمسكرات وطرق تحويلها من حالة
الحرمة لحال الحلّيّة، بعد الانتهاء من بحث موارد المسكرات، فانتظر.

٨.٢.٣. العصير العنبي بين التعبدية ونكته الإسكار، فرضيات وأدلة ومناقشات

بعد الفراغ عن حرمة الخمر التي هي - في المقدار المتيقّن - العصير العنبي الذي لم يطبخ،
والفراغ عن حرمة كلّ مسكر بما فيه العصير العنبي المطبوخ لو صار مسكراً، يقع البحث في أنّ
العصير العنبي المطبوخ إذا لم يُسكر، هل هو حرام بنفسه أو لا؟ هذا في تقديري جوهر بحث
العصائر في الفقه الإسلامي.

ظاهر كلمات جمهور فقهاء الإماميّة هنا - على خلاف مشهور أهل السنّة - أن العصير العنبي
المطبوخ عنوانٌ تحريميٌّ إضافي قائم بنفسه موجب لتخصيص أدلّة الحلّ العامّة في الأطعمة
والأشربة، إلاّ أنّه منذ زمن الوحيد البهبهاني بدأت تطرح وجهات نظر أخرى.

ولمنهجة البحث نعتد فرضيات البحث الأساسيّة هنا، والتي قدّمها الفقهاء المتأخرون

وهي:

أ. فرضية مسكّرية العصير المغلي (محاولة الوحيد البهبهاني)، شواهد ومناقشات

أول الفرضيات هنا أن نقول بأنّ أدلّة تحريم العصير العنبي لا تقدّم محرّماً إضافياً يفرض
تقييد إطلاقات الحلّ وعموماته هنا، بلا فرق بين العصير العنبي المغلي بنفسه أو بالنار، والسبب
في ذلك هو ادّعاء أنّ كلّ عصير عنبي مغليّ مطلقاً هو مسكر حقيقي، فيكون العصير العنبي
المغلي من مصاديق المسكر الثابت تحريمه مسبقاً كما أسلفناه.

هذه الفرضية - عنيّت مساوقة مطلق غليان العصير للإسكار - يكاد لا يجدها الإنسان في كلمات متقدمي الفقهاء الإمامية، ونبدأ نجد حضوراً لها مع الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، إذا غضضنا الطرف عن قول من قال بدوران الحرمة في العصير المغليّ على الاشتداد، لا النشيش وأمثاله، كما تقدّم عن مثل الشهيد الأوّل وغيره.

فبعد مراجعة مصنّفات الشيخ الوحيد البهبهاني يظهر أنّه كان يرى أنّ العصير العنبيّ المغلي بالنار خمر، ومسكر، (أو محتمل المسكر، وهو بحكم المسكر)، وأنّ هذا الذي كان متعارفاً بين أصحاب الأئمة؛ وأنّه الذي يظهر من قدامى المحدثين^(١). كما نُسب إلى تلميذه السيّد بحر العلوم ذلك أيضاً^(٢).

إلا أنّ هذا القول/ الفرضية، تعرّضت لمناقشات بحيث رفضها أغلب المتأخّرين بعد عصر الوحيد البهبهاني، وأبرز ما طرّح ويطرح في هذا السياق:

أولاً: ما ذكره الشيخ رضا الهمداني، من أنّ العرف واللغة يصحّحان سلب اسم الخمر عن العصير العنبيّ المغلي بالنار لا بنفسه، بل لا يروونه خمرًا إلا أن يطرأ عليه الفساد والاختيار، بل لو كان مسكراً لكان معروفاً بذلك عند المقدّمين على شرب المسكرات العارفين بحالها، ولم يبق على إجماله^(٣).

ثانياً: ما ذكره السيّد الخوئي، من أنّ العصير العنبيّ الذي غلى لا يصير خمرًا مسكراً حتى لو غلى بنفسه، ولم يدع ذلك صنّاع الخلّ والدبس، ويشهد لذلك أنّ صناعة الخمر لو كانت بهذه السهولة فلماذا يتحمّل عشاق الخمر المشقّة في تحصيلها ويبدلون الأموال الطائلة لها؟! بل كان بإمكان كلّ واحد منهم أن يأخذ عصيراً عنيباً فيتركه حتى يغلي، فيحصل بذلك على الخمر المسكر. ولا يمنع ذلك من تحوّل - اتفاقاً - إلى خمر أحياناً، لكنّ هذا مغاير لدعوى المساوقة^(٤).

ثالثاً: ما نقل عن بعض، من أنّ المورد من موارد الشبهة الموضوعية، حيث لا ندري هل أنّ الغليان يوجب الإسكار أو لا؟ والتحقّق من ذلك متعسّر علينا؛ إذ لا يمكننا الشرب بعد

(١) انظر: البهبهاني، حاشية مجمع الفائدة: ٢٤؛ ومصابيح الظلام ٥: ١٥.

(٢) انظر: الصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٤٦٦.

(٣) مصباح الفقيه ٧: ١٩٨، ١٩٩.

(٤) انظر: الخوئي، التنقيح ٢: ١١٠.

فرض كون العصير المغليّ حراماً، والمورد لما كان موضوعياً فليس من وظيفة الفقيه حلّ هذه المشكلة؛ لأنّ شغله إنّما هو في الأحكام الكلية^(١).

ولكنّ هذه الملاحظات النقدية، يمكن التوقّف عندها:

أ- إنّ الموضوع وإن كان للوهلة الأولى شأنًا خارجياً موضوعياً، لكنّه بالغ التأثير في استنتاج الفقيه وفهمه للنصوص في المقام، وإدراك مناط الحكم وما يدور عليه سلباً وإيجاباً، فلو صحّت دعوى البهيهاني أنّ المغليّ مسكّر، فسوف تترتب آثار فقهية مهمّة كالحكم بنجاسته - على القول بنجاسة الخمر والمسكرات، دون العصير العنبيّ المغليّ بعنوانه - فكيف ينأى الفقيه بنفسه عن تحقيق هذا الموضوع لاتخاذ موقفٍ منه؛ وهذا ما ألمح إليه السيّد الصدر^(٢)، معتبراً أنّ عنوان العصير العنبيّ وارد في الروايات فلا بدّ من تحقيقه لفهم المراد منه.

ب - إنّ القول بأنّ التجربة ممنوعة علينا بعد فرض حرمة العصير العنبيّ، أوّل الكلام؛ وذلك أنّه في عصرنا يمكن التحقّق من ذلك مخبرياً بلا حاجة إلى شرب شيء من العصير. يُضاف إلى ذلك أنّه يمكن أن يُطلب من غير المسلم - بناءً على عدم تكليف الكفّار بالفروع - يطلب منه أن يختبر، أو يمكن إجراء الاختبار على الحيوانات القريبة جداً في بنيتها من الإنسان كالقطران، بل يمكن جعل الأطفال غير البالغين يشربون منه بناءً على جواز تناولهم محرّمات الأكل والشرب عدا مثل الخمر والمسكر، بل قد يلتزم بالترخيص بالعنوان الثانويّ.

ج - إنّ ما ذكره السيّد الخوئي تامّ، غير أنّه غفل عن أمرٍ مهمّ، وهو أنّ خمرية الخمر درجات ومراتب تتكوّن بالتعتيق ومرور الوقت على العصير العنبيّ، ولهذا قيل: كلّما زاد بالترك جودة فهو مسكّر، وهذا تماماً مثل مسكرية الفقّاع، فهي درجة خفيفة من الإسكار لا تظهر إلاّ بالإكثار من شربه، فلم يدع البهيهانيّ أنّ العصير المغليّ هو خمر مسكّر بقوة الخمر المعتقة منذ سنوات، بل أراد أنّ صفة الإسكار - ولو بمراتبها الضعيفة - موجودة في مطلق العصير العنبيّ إذا غلى، ولا بدّ من مناقشة هذه الدعوى بالضبط.

د - الحقّ أنّ إطلاق وصف الخمر بالمعنى الأخصّ على مطلق العصير العنبيّ ولو غلى بالنار

(١) انظر: الصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٤٦٦ - ٤٦٧؛ وكتاب الطهارة ١: ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٢) بحوث في شرح العروة ٣: ٤٦٧؛ وكتاب الطهارة ١: ٢٦٦.

مطلقاً غير واضح أبداً، فما ذكره الهمداني من عدم إطلاق العرف جيّد، لكنّ الكلام ليس في عنوان الخمر، بل في الإسكار وعدمه ولو بدرجات الإسكار الخفيفة كتلك التي في الفقاع، فهذا هو الذي ينبغي التحقّق منه، رغم أنّ البهبهاني لم يقدّم دليلاً خارجياً موضوعياً على هذه الدعوى؛ معتمداً على بعض القرائن الضعيفة من بعض الكلمات والنصوص، وستأتي الإشارة إليها وغيرها في ثنايا بعض الفرضيات اللاحقة، فانتظر.

نعم، ذكر السيّد محمد باقر الصدر أنّ المعطيات العلميّة تساعد على القول بأنّ الغليان الذاتي يساوق الإسكار، أمّا الغليان بالنار وأمثالها - أي بالطبخ - فهو لا يفضي إلى الإسكار؛ فإنّ المادّة المسكرة هي الكحول، وهي لا تظهر إلا بحرارة بطيئة وبدرجة معيّنة تدريجيّة، وأمّا حرارة النار العادية فلا تسمح بإنتاج الكحول؛ لأنّ البكتيريا لا تعيش إلا في تلك الحرارة التدريجيّة. ولو اتفق وجود نار درجة حرارتها كدرجة حرارة الشمس، فإنّ الإسكار يتحقّق^(١).

وحاصل الكلام في الفرضيّة الأولى أنّه لم يتمكّن أصحابها من تقديم أدلّة قاطعة على مسكريّة العصير العنبي المطبوخ، فإذا صحّ كلام السيد الصدر الأخير فيما نسبه علمياً، كان دليلاً قاطعاً على بطلان هذه الفرضيّة هنا، أمّا لو لم نتأكد منه، فإنّ نفي هذه الفرضية صعب أيضاً إذا فسّرنا الإسكار فيه حصوله ولو بدرجاته الضعيفة، كما هي الحال في الفقاع، بحيث لا تظهر إلا بالشرب الكثير من العصير المطبوخ.

ب. فرضيّة تقييد إطلاقات العصير بحال الإسكار، شواهد وردود

ثاني الفرضيات هنا أن نلتزم بأنّ مجرد الطبخ في العصير لا يجعله مسكراً، خلافاً للفرضيّة الأولى التي اختارها الوحيد البهبهاني، لكنّ نقوم بادّعاء تقييد إطلاقات روايات العصير بخصوص حالة ما إذا عرض له الإسكار بعد الغليان فهو الحرام، وحيث إنّ العصير العنبي المطبوخ غالباً ما لا يستهلك بعد الغليان فوراً، بل يبقى، فإنّ في العادة يعرضه الإسكار؛ لأنّ المسكريّة تُسرّع إلى العصير العنبي المطبوخ بعد طبخه.

(١) انظر: الصدر، كتاب الطهارة ١: ٢٦٦ - ٢٦٧.

وبهذا تُفهم روايات الباب على أنّها بصدد تحريم واقعي خاصّ بحال عروض صفة الإسكار على العصير العنبي بعد طبخه، ولهذا لما ذهب ثلثاه جاز تناوله؛ لأنّ ذهاب الثلثين يُعدم إمكانية الإسكار بصيرورته دبساً أو قريباً منه.

وهذه الفرضية طرحها السيد الصدر وذكر لها بعض القرائن، وإن لم يقبل في نهاية المطاف بها^(١).

وحاصل القرائن على هذه الفرضية هو الآتي:

القرينة الأولى: خبر عمر بن يزيد المتقدّم (رقم: ١٤) والمعتبر سنداً عند المشهور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يهدي إليّ البختج من غير أصحابنا، فقال: عليه السلام: «إن كان ممن يستحلّ المسكر فلا تشربه، وإن كان ممن لا يستحلّ شربه فاقبله - أو قال - إشربه».

فهذه الرواية - كما صرح شيخ الشريعة^(٢) - تربط البختج بموضوع المسكر، وبتعبير السيد الصدر، فإنّه لو كان العصير المطبوخ حراماً مطلقاً واقعاً لما كان هناك ربط بين استحلال الآخر للمسكر وعدمه، بل كان يفترض أن يقول له: إن كان يستحلّ العصير المطبوخ الذي لم يذهب ثلثاه، فلا تشرب و...^(٣).

وهذه الرواية يمكن أن يستفيد منها البهبهاني لتأييد فرضيته السابقة؛ وذلك أنّ ربطها الأمر باستحلال المسكر مؤثّر على كون العصير العنبيّ المغليّ قبل ذهاب الثلثين مسكراً، فتكون مؤيدةً للفرضية الأولى أيضاً، في مقابل جعلها قرينة على الفرضية الثانية، فانتبه.

وبصرف النظر عن ذلك، فقد ناقش السيد الصدر هذه القرينة بأنّ طرح الإمام لقضية المسكر لا يُعلم أنّه لارتباط حرمة العصير بالإسكار، بل لأنّ الذي يستحلّ المسكر غالباً ما يطبخه على ما هو أكثر من الثلث، حتى يستفيد من إسكاره بالأدّخار، إذ لو طبخه على الثلث لم يعد يمكنه استخدامه بوصفه مسكراً لو ادّخره، فقضية استحلال المسكر وعدمه أخذت أمانة على أنّه طبخ على الثلث، فالمعيار هو الثلث وعدمه، لا الإسكار وعدمه^(٤).

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٤٧٠ - ٤٧٤؛ وكتاب الطهارة ١: ٢٧٧ وما بعد.

(٢) انظر: إفاضة القدير: ١٠٦.

(٣) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٤٧١؛ وكتاب الطهارة ١: ٢٨٠.

(٤) بحوث في شرح العروة ٣: ٤٧١؛ وكتاب الطهارة ١: ٢٨٤ - ٢٨٥.

إلا أن هذه المناقشة غير واضحة؛ إذ فيها تطويل للمسافة في نظام الأمازيغية، فما هو الموجب العقلاني لربط القضية باستحلاله المسكر مع أنها في واقعها مرتبطة بعدم ذهاب الثلثين؟! فليقل له: إن كان ممن يستحل العصير العنبي على النصف أو على أكثر من الثلثين فلا تقبل منه، لاسيما وأنه ليس كل من يشرب البختج الحرام يقوم شربه على استحلال المسكر، فقد يشربه لعقيدته بأنه ليس مسكراً لو طبخ على النصف.

فما ذكره الصدر وإن كان ممكناً في نفسه، لكنه غير متعارف إلا إذا فهمنا مسبقاً أن العصير العنبي المطبوخ قد اشتهر آنذاك أن طبخه دون ذهاب ثلثيه لا يكون إلا لحيثية الإسكار التي فيه، وهذا ما يفرض الإقرار بقرينية الرواية ويربط قهراً بين العصير والمسكرية.

القرينة الثانية: معتبرة معاوية بن عمار المتقدمة (رقم: ١٧)، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث، وأنا أعلم أنه يشربه على النصف، أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: «خمر، لا تشربه».

فإن الأخص مؤونة هو أن نفهم توصيف البختج بالخمير على أنه توصيف واقعي، لا أنه من باب الادعاء والعناية والتنزيل، وبذلك تكون الرواية صريحة في ربط العصير بالإسكار^(١)؛ وحيث إنه ليس كل عصير مطبوخ مسكراً، فإنه يحمل على الغالب من تركه وصيرورته مسكراً عادةً.

وهذه الرواية تصلح أيضاً أن يتمسك بها أنصار الفرضية الأولى، بوصفها قرينة على خمرية العصير المغلي، فالإخبار هنا ليس عن حالة من حالات العصير المغلي، بل عنه بنفسه دائماً، والأصل عدم التقييد، وإنما لا نقبل قرينتها - وكذلك الرواية السابقة - على الفرضية الأولى؛ لأنه يلزم من ذلك عدم كونها مطابقة للواقع، كما تقدم الحديث علمياً عن الموضوع.

ويمكن أن تناقش هذه القرينة:

أولاً: ما ذكره السيد الصدر من أننا مقهورون على اعتبار التوصيف هنا ادعائياً لا حقيقياً؛ لأن عنوان الخمر أخذ فيه عدم سبق الطبخ، فالعصير العنبي لو طبخ ثم ترك، ثم أسكر، لا

(١) بحوث في شرح العروة ٣: ٤٧٢؛ وكتاب الطهارة ١: ٢٨١ - ٢٨٢.

يسمى خمراً، وإِنَّمَا الذي يُسَمَّى خمراً هو خصوص الذي غلى بنفسه وبالتدريج، فالوصف هنا ليس حقيقياً، فلزم فرضه عنائياً، وهذا معناه أَنَّ الإمام يريد أن ينزل العصير العنبي المطبوخ منزلة الخمر في الحرمة والنجاسة مثلاً، لا أَنَّهُ يريد الكشف عن كونه خمراً^(١).

إلا أَنَّ هذه المناقشة لا تبدو لي واضحة؛ لأنَّ التنزيل لا يكون بلا جامع يفرض تقارب الطرفين، فهل يصحَّ من الإمام - عرفاً - أن يقول - بدل: خمر لا تشربه -: بول لا تشربه؟! وهل هذه الطريقة عرفية في التنزيل الإيجابي لا العدمي؟! بعد استبعاد فرضية الاعتبار الأدبي.

فلا بد من فرض العصير المطبوخ قد اشتمل على الإسكار، حتى نزله منزلة الخمر المأخوذة بالخصوص من الاختمار التدريجي، فجامع الإسكار هو الذي أقدَرَ المشرَّع على تنزيل المطبوخ منزلة الخمر لترتيب الآثار، فهذا أقرب عرفاً بعد العلم بحصول المسكرية في العصير المطبوخ - لو تُرك - في كثير من الحالات.

إلا إذا قيل بأنَّ الجامع المبرر للتنزيل عرفاً هو عروض المسكرية أحياناً على العصير، فيتمَّ التنزيل منزلة الخمر في تمام حالات العصير معاً بما فيها حالات عدم عروض الإسكار عليه، فيتمَّ للصدر ما يريد هنا.

لكن، ولو غضضنا الطرف عن ذلك، وصحَّحنا عرفاً التنزيل المذكور، لا مانع من أخذ الخمر بمعناه الحقيقي؛ لما قلناه سابقاً من أنَّ كلمة الخمر، كما تُستعمل حقيقة في المعنى الخاص، وهو المأخوذ من العنب مسكراً، كذا تستخدم حقيقة في المعنى العام، وهو مطلق ما يخامر العقل ويُسكر، فلا مانع - لو عجزنا عن فرض المعنى الحقيقي الأول - أن نلتزم بالمعنى الحقيقي الثاني، بلا حاجة لفرض العناية والتنزيل؛ لأنَّ ذلك بنفسه قرينة إرادة المعنى الحقيقي الثاني، وترجيح أحد المعنيين المشتركين، فالانتقال للمجازية أو للعناية والتنزيل غير مبرر مع هذا الفرض، بل يحتاج لمؤونة زائدة.

ثانياً: قد تقدّم سابقاً عند استعراض روايات باب العصير العنبي، أنَّ هذه الرواية قد وردت في الكافي خالية من كلمة (خمر)، فيما وردت في تهذيب الأحكام وتفصيل وسائل الشيعة مع

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٤٧٢؛ وكتاب الطهارة ١: ٢٨٥.

كلمة (خمر)، وهنا قد يُشكل على الأخذ بصيغة التهذيب وترك صيغة الكافي.

بل قد حاول السيد الصدر تقديم نتيجة صيغة الكافي عبر تقريبات عدّة، أبرزها:

التقريب الأوّل: إنّ الشيخ الطوسي قد نقل هذه الرواية عن كتاب أحمد بن محمّد. وطريقه إليه يمرّ بالكليني، سواء كان ذلك هو أحمد بن محمّد بن خالد البرقي أم أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، فبعد فرض أنّ الواسطة نفسه (الكليني) قد أخبر بعدم وجود كلمة «الخمر» قدّم قوله.

وناقش الصدر هذا التقريب بأنّه لم يثبت أنّ الطوسي قد نقل الرواية عن الكليني عن أحمد بن محمّد، فإنّ رواية الطوسي لكتب أحمد بن محمّد لا تمرّ طرقها أجمع بالكليني، كما يظهر من طريقه في المشيخة والتهذيب^(١).

ويمكن أن يقال بأنّ وجود الكلمة في التهذيب بتوسّط الكليني يطرح بنفسه سقوطها من الكافي من قبل النسخ، لا من الكليني نفسه. بل قد تكون بعض كتب أحمد بن محمّد قد وصلت إلى الكليني بطريقتين، وفي أحد الطريقتين وصلته نسخة (الخمر) فنقلها، ووصلت للطوسي، فيما رجّح هو شخصياً النسخة الخالية من الخمر عندما اختار روايات الكليني، ومعه لا نستطيع تقديم نسخة على أخرى هنا.

التقريب الثاني: إنّ أصل وجود هذه الزيادة في التهذيب لم يثبت؛ لأنّ النسخ التي بأيدينا للتهذيب وإن كانت مشتملة على كلمة (خمر)، إلا أنّ صاحب الوافي والبحار والوسائل انفقوا على نقل الرواية عن التهذيب مع إسقاط كلمة (خمر)، وهذا إن دلّ على شيء فهو يدلّ على اختلاف نسخ التهذيب نفسها، ومن ثمّ تسقط هذه الكلمة عن الحجية، بل قد يترجّح عدمها من خلال وجود طرق معتبرة لأصحاب الكتب الثلاثة إلى التهذيب، بخلاف النسخة التي بين أيدينا اليوم والتي لا نملك طريقاً معتبراً إليها يتضمّن ثبوت كلّ كلمة فيها، ومع تعارض النسخ نأخذ بما فيه طريق معتبر^(٢).

لكن يمكن مناقشة هذه المحاولة الهادفة لتقديم نقل الكليني على نقل الطوسي، من خلال

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥٥٦؛ وكتاب الطهارة ١: ٤٥٧-٤٥٨.

(٢) بحوث في شرح العروة ٣: ٥٥٧-٥٥٨؛ وكتاب الطهارة ١: ٤٦١-٤٦٣.

أمور:

١ - إنَّ هذه الكتب وصلت نُسخها إلى المحمّدين الثلاثة المتأخّرين، لكن لا يُعلم أن جميع هذه النسخ وصل عبر طرق معتبرة؛ لأننا حقّقنا في الرجال عدم الاعتبار بطرق المتأخّرين دوماً، فغاياته يثبت أن نسخةً أخرى وصلت لهم، لا أن نسختهم بعينها هي المعتبرة دون غيرها؛ فنحن أمام نسخ متعارضة وفي نفس الدرجة.

٢ - إنَّ العلامة المجلسي نفسه نقل الرواية عن التهذيب بإضافة الخمر في شرحه على التهذيب (ملاذ الأختيار)^(١)، فإذا ثبت أن المتن من عنده أيضاً ثبت أنه وصله أيضاً نسخة من التهذيب مشتملة على كلمة (خمر).

٣ - إنَّ ما يعزّز وجود كلمة (خمر) في نقل الطوسي، أن غير واحدٍ من اللاحقين على الطوسي نقلوا الرواية مشتملةً على كلمة (الخمر)، مثل المحقّق الحليّ في الرسائل التسع، ونكت النهاية^(٢)، والسيد العميدي في كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد^(٣)، وفخر المحقّقين، والشهيد الثاني، والفاضل الهندي وغيرهم^(٤). والأقرب أنهم نقلوا عن الطوسي؛ لعدم وجود نسخة من الكافي تحوي هذه الكلمة.

وعليه، فدعوى عدم حجّية نسخة الزيادة في التهذيب بهذا التقريب غير واضحة. من هنا، فالأصحّ في المقام هو أن ندعي أن نسخ الرواية وأشكال نقلها مختلفة، وأنه لا يوجد ترجيح لصالح نقلٍ على آخر، فيزول الوثوق بوجود هذه الكلمة واقعاً في المصادر الأقدم على الطوسي والكليني؛ لاحتمال اشتباه الطوسي أو نسخ كتابه بعد معرفيّة كثرة الاشتباه «والتحريف والزيادة والنقصان في أخبار» التهذيب، على حدّ تعبير المحدث البحراني^(٥)، وحيث إنَّ المعيار هو تحصيل الوثوق فيغدو الاحتجاج بهذه الكلمة صعباً هنا. نعم، تظلّ هذه

(١) ملاذ الأختيار ١٤: ٣٧٧.

(٢) الرسائل التسع: ٢٤٥؛ ونكت النهاية ٣: ١١٠.

(٣) كنز الفوائد ٣: ٣٢٩.

(٤) إيضاح الفوائد ٤: ١٥٩؛ ومسالك الأفهام ١٢: ١١١؛ وكشف اللثام ٩: ٣٠٥.

(٥) انظر: الحدائق الناضرة ٥: ١٢٤.

الكلمة احتمالاً هنا، وتصلح لتكون قرينة مؤيدة لمن يريد الاستفادة منها.
وبهذا يصعب الاعتماد على القرينة الثانية هنا - صحيحة معاوية بن عمار - إلا بنحو القرينة المؤيدة، لا الشاهد الحجّة.

القرينة الثالثة: الروايات التي دلّت على أن الله حرّم الخمر بعينها، وحرّم رسول الله ﷺ المسكر من كلّ شراب. وقد تقدّمت هذه الروايات، وذلك أنّه قد يُستفاد أنّها في مقام حصر الحرام من الأشربة المتعارفة، وأنّه المسكر، فيكون مفهومها عدم حرمة غير المسكر من الأشربة، بما في ذلك العصير المطبوخ إذا لم يكن مسكراً.

وقد أورد الصدر على هذه القرينة بأنّها تقوم على فرضيّة الحصر، مع أنّه لا يُعلم كون هذه الروايات بصدد حصر محرّمات الأشربة، بل هي في مقام بين الأدوار التشريعيّة وتوزيعها بين الله ورسوله. كما أنّ ظهور العناوين في الموضوعيّة يوجب تقييد أخبار العصير العنبيّ لعمومات الحلّ كما هو واضح^(١).

وما أفاده - رحمه الله - تامّ، بصرف النظر عن أصالة الموضوعيّة في العناوين، وسيأتي بعون الله.

القرينة الرابعة: خبر محمّد بن الهيثم المتقدّم (رقم: ٦)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته، فيشربه صاحبه؟ قال: «إذا تغيّر عن حاله وغلي، فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه». فإنّ تغيّره عن حاله ظاهر في المغايرة لغليانه، فيراد منه اختلاف طعمه ورائحته وكثيراً ما يستعمل التغيّر في الاشتداد والإسكار، فيراد التحريم عند حصول التغيّر المساوق للغليان، وهو ما يعني الإسكار^(٢)، فيؤخذ بمفهومها لإثبات الحلية في غير حال الإسكار.

وقد سبق الحديث عن هذه الرواية في عدّة مواضع فلا نعيد، علماً أنّها مرسلّة يصعب الاحتجاج بها، لكنّها على أية حال تظنّ إشارةً احتماليّة.

ومن مجمل ما تقدّم يظهر أنّ الفرضية الثانية، وهي أنّ نصوص الباب مقيدة واقعاً بحال

(١) بحوث في شرح العروة ٣: ٤٧٢ - ٤٧٣؛ وكتاب الطهارة ١: ٢٨٢.

(٢) بحوث في شرح العروة ٣: ٤٧٣ - ٤٧٤.

إسكار العصير المطبوخ، تحظى ببعض القرائن والإشارات، لكنّها بهذا المقدار غير كافية وتحتاج لضّم بعض الأفكار لصياغة فهم نهائي أفضل، فانتظر.

ج. فرضية العنوانية التعبدية (فرضية المشهور)

ثالث الفرضيات هنا هي الفرضية التي تُفهم من مشهور الإمامية، وانتصر لها السيّد الخوئي. وهي حمل نصوص الباب على الموضوعية والحرمة المستقلة؛ لأصالة الموضوعية في العناوين، واشتهار ذلك. وبذلك تكون روايات الباب مقيّداً إضافياً لمطلقات الحلّ.

وهذا ما اختاره السيّد محمّد باقر الصدر احتياطاً.

هذه الفرضية يتوقف إثباتها على أن لا تقوم قرائن أو شواهد على ربط العصير المطبوخ بشيء آخر، أي إبطال تمام الفرضيات المحتملة هنا، وقد تقدّم وسيأتي المزيد.

د. فرضية القصور في نصوص التحريم عن الشمول لغير المسكر

هذه الفرضية هي عين الفرضية الثانية مع اختلاف، فهي ترى أنّ حرمة العصير العنبيّ المطبوخ مقيّدة بحال إسكاره، لكنّ ذلك ليس لأجل ما ذكر في الفرضية الثانية من وجود مقيّد لإطلاقات الحرمة في باب العصير العنبيّ، وأنّ هذا المقيّد هو مفهوم خبر محمّد بن الهيثم أو مفهوم الحصر في روايات تحريم الرسول للمسكر وما شابه ذلك، وإنّما لأجل أنّ نفس روايات الباب لا تشتمل على إطلاق يشمل حالة غير الإسكار فيه.

والكشف عن هذا الأمر يقوم على تحليل المشهد الخلافية بين المسلمين في موضوع بحثنا، لفهم الروايات الواردة عن أهل البيت في ضوء الواقع والسياق التاريخي المحيط بهم، وسأعرض هنا تقريب السيد الصدر للموضوع.

وذلك أنّنا لو راجعنا قصّة الطلاء في التاريخ الإسلاميّ، سنفهم جوهر الموضوع؛ فأصل موضوع الطلاء يرجع إلى قصّة حصلت بين عمر بن الخطاب وأهل الشام، فإنّ أهل الشام شكوا إلى عمر أنّ طعامهم ثقيل فإذا حرم المسكر عليهم تفسد بطونهم بثقل أطعمتهم، فجاء نصرانيّ أو رجل من أهل الأرض بعصير عنبيّ غليظ، فوضع عمر إصبعه فيه، فقال: كأنّه طلاء

الإبل، وهو القَطْران^(١) الذي يطل به ما جَرَب من الإبل؛ لإزالة جَرَبِهِ. ثم التفت عمر إلى عبادة بن الصامت فسأله عن رأيه في الموضوع، فقال عبادة بأنه لا يرى أن النار تحلّل الحرام، فانزعج منه عمر، ثم أفتى عمر بالحليّة، فلما أباحه شرب منه المسلمون، فسكر بعضهم، فأقام عمر الحدّ عليهم ونهاهم عن الشرب الموجب لوصولهم إلى حدّ السكر.

هذا النزاع بين فتوى عمر بن الخطاب وفتوى عبادة بن الصامت استمرّ في تاريخ الفقه الإسلامي بين الصحابة والتابعين والفقهاء، ورغم الاختلاف فقد كان الجميع متفقاً على أنّ الغليان بحدّ ما هو من معطلات الحرمة، بمعنى أنّ العصير يُسكر، فما هو المقدار من الطبخ الذي لو طبخنا عليه يصبح العصير معه غير مُسكر؟ فهل إذا طبخناه على النصف فإننا نعطل فيه إمكانية الإسكار أو لا؟ فذهب بعضهم إلى كفاية الطبخ على النصف، وشرط آخرون ذهاب الثلثين، وذهب بعضٌ إلى كفاية مطلق الطبخ.

وفي جوٍّ من هذا النوع، يجب أن نفهم الروايات الواردة عن أهل البيت؛ لأنّ المتوقّع توجّه الروايات إلى الموضوع نفسه، فالخطأ حصل عندما ظننا أنّ الروايات تريد إثبات حرمة العصير بالطبخ، في حين هي تريد بيان مستوى الطبخ الذي يوجب ارتفاع الحرمة عن العصير الذي لحقته صفة الإسكار مسبقاً قبل الطبخ.

وعليه، فمعنى الروايات الواردة عن أهل البيت هو: إنّ العصير المسكر لا يحلّ إلا بالطبخ على أساس بقاء الثلث فقط. وحتى لو لم نفهم الروايات في ضوء ما قلناه، فلا أقلّ من أن وجود هذا النزاع والارتكاز موجب لإجمال النصوص؛ لاحتمال كونه كالقرينة اللبّية المتصلة. ونفس الحديث عن ذهاب الثلثين مع وجود هذه الفكرة بين الناس يوجب الانصراف إلى هذا المرتكز خارجاً، أو لا أقلّ من جعل احتمال حقيقياً موجباً للإجمال الموجب للأخذ بالقدر المتيقّن.

بهذه الطريقة أسقط السيد الصدر الإطلاّق في روايات الباب، لكنّه عاد وواجه دعوى الإجماع الإمامي في كلمات مثل المحقّق الحلي على حرمة العصير العنبيّ المطبوخ مطلقاً، وحاول

(١) تحدّث عنه القرآن الكريم بأنّه من وسائل العذاب؛ لأنّ القطران يحرق الجلد والجرب في الإبل، قال تعالى: ﴿وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقْرَنِينَ فِي الْأَصْفَادِ سَرَّابِلُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهُهُمُ النَّارُ﴾ (إبراهيم: ٤٩ -

أن يناقش في هذا الإجماع، ليخلص إلى الاحتياط في المسألة^(١).
هذه الفرضية تستدعي جولةً مختصرة في المشهد التاريخي في الوسط السنّي، وسوف نتركها الآن إلى ما بعد عرض الفرضية الخامسة، فانتظر.

د. فرضية التحريم تحفظاً عن العصير المسكر (محاولة شيخ الشريعة)

خامس الفرضيات هنا هي التي يظهر ميل شيخ الشريعة الإصفهاني إليها، وحاصلها أنّ طبخ العصير العنبي يؤدّي إلى أنّه بعد تحقّق الغليان وانتهائه يصير العصير أسرع في لحوق صفة الإسكار له، فلو أنّك تركت العصير العنبي لوحده فإنّه يحتاج إلى مدّة كي يحصل فيه الاشتداد بالتدرّج، لكنك لو طبخته قليلاً، فإنّه سيعرضه الإسكار في مدّة زمنية أقلّ، فربما تركته لفترة وجيزة لتجده قد صار مسكراً، ولا تستطع أن تواجه هذه المشكلة إلا بطبخ العصير على الثلثين بحيث يبقى ثلثه؛ فإنّه في هذه الحال يصير دسّاً وثقيلاً وكثيفاً ولا يعود مسكراً.

فالحكم الأصلي في المقام هو حرمة العصير العنبي المطبوخ الذي عرضه الإسكار، أمّا حرمة العصير العنبي المطبوخ بعنوانه ولو من دون عروض الإسكار، فهو ظاهر الإطلاقات والإجماعات هنا، حيث رتبت الحكم على مطلق الغليان الذي لا يلازم الإسكار في نفسه، ولكي نفيّ لهذه الإطلاقات والإجماعات يلزم أن نحكم بحرمة العصير العنبي المطبوخ غير المسكر من باب التعبد، ولعله حماية للحمي، وأنّ الأئمة حرّموه حذراً من تورّط المكلفين في شرب المسكر وهم لا ينتبهون؛ لأنّ المطبوخ يُسرّع إليه الفساد والاشتداد فيُسكّر؛ تماماً كتحرّم النبيّ الانتباز في بعض الأوعية كما تقدّم، وإن أُلغاه بعد ذلك^(٢).

وبتحليل محاولة شيخ الشريعة يظهر الآتي:

١ - إنّ العصير العنبيّ المطبوخ المسكر حرام واقعاً؛ ويكون مصداقاً لحرمة مطلق المسكر، وليس تشريعاً جديداً.

٢ - إنّ العصير العنبيّ المطبوخ قبل عروض الإسكار عليه حرامٌ تعبداً، وقد يكون مبرّر

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٤٧٤ - ٤٨١؛ وكتاب الطهارة ١: ٢٨٩ - ٣٠٠.

(٢) انظر: إفاضة القدير: ٩٨ - ٩٩.

الحرمة التبعديّة هنا هو حماية الحمى، وهو ما نسمّيه نحن بالأحكام التحفظيّة، وهي الأحكام التي ينشؤها المعصوم لا لكونها حكماً واقعياً أصلياً في الشرع، بل للاحتياط لأحكامه الواقعيّة حتى لا تنتهك بفتح مجال التهاون أو بكثرة وقوع المكلفين فيها من حيث لا يشعرون. ونتيجة هذه الأحكام التحفظيّة عندنا - وقد يلتزم بذلك الإصفهاني - أنّه لو أحرز يقيناً زوال العنوان الواقعي الإلزامي نوعاً، وبتنا بمأمن من تعرّض الأغراض الإلزاميّة للخرق والهلاك لم يعد الحكم التحفظي ذا معنى ولا مبرّر، فيفترض الالتزام بسقوطه، ولا معنى لفرضه حكماً تبعدياً إطلاقياً، بل هو حكم توصلي عقلائي طريقي.

فلو قطعنا يقيناً اليوم بأنّ هذا العصير المطبوخ المصنّع لا كحول فيه نوعاً، وكان ذلك ناتجاً عن خبرة ودقّة علمية، فلا معنى للتحريم هنا؛ لزوال ملاكه قطعاً، والنصوص لا تشملها.

مشاركات وتمايزات بين الفرضية الرابعة والخامسة

- وبناءً على توضيح الفرضيتين: الرابعة والخامسة، نجد فيها مشاركات وامتيازات:
- أ - لقد أثر الإجماع الإمامي في السيد الصدر فألزمه بالاحتياط في العصير غير المسكر، فيما أثر في شيخ الشريعة فألزمه بافتراض التبعديّة في هذه الحال ولو حمايةً للحمى. وبهذا كان الإجماع الإمامي المدعى مانعاً عن إفتائهما بالحليّة وخرقهما للإجماع نفسه.
- ب - افترض الصدر أنّ الطبخ يُنظر إليه بوصفه رافعاً للحرمة الثابتة قبله، والهدف تحديد مقدار الطبخ وحدوده، فيما ظلّ الإصفهاني يعتبر أنّ الطبخ هو موجب التحريم ولو بملاحظة تأثيره في حصول الإسكار بعده بسرعة، فاختلقت جهة نظرهما للموضوع.
- ج - ظلّ الإسكار في كلتا الفرضيتين مهيمناً بوصفه المركز الذي انطلقت منه نصوص الباب، إمّا لرفعه أو لعدم تورّط المكلف به.
- د - اتفق الطرفان على أنّ ذهاب الثلثين موجب لارتفاع الحدّ من قضيّة الإسكار، فلا الإسكار يبقى، ولا أنّه يأتي.
- هـ - استطاع الصدر الخروج من إطلاقات النصوص دون الإجماع، فيما لم يتمكّن الإصفهاني من الخروج منها معاً، رغم أنّ إثارته قضيّة (حماية الحمى) من شأنها أن تفتح له باباً مهماً.

تعليقات وتقويم للفرضيتين: الرابعة والخامسة

ويمكنني أن أعلّق ببعض التعليقات هنا:

التعليق الأول: زاوية أخرى للموضوع عند الأحناف، من الخمرية إلى المسكرية

إنّ مراجعة التراث الحنفي والفقهاء السنّي عموماً في موضوع العصير والطبخ، يفرض علينا فكرة الربط بين طبخ العصير والخمر؛ إذ يلاحظ أنّ الذين ذهبوا إلى تخصيص معنى الخمر بالمتخذ من العنب كالأحناف، قالوا بأنّ طبخ العصير يخرج عن الخمرية فيجيز شربه شرط عدم حصول السكر.

فلنلاحظ جيّداً هذا الأمر، إنّه يعني أنّ الخمر بالمعنى الأخصّ، والتي يحرم شربها مطلقاً هي المسكر من شراب العنب النّيء، أمّا المسكر من شراب العنب المطبوخ فليس بخمر، فيحرم السكر منه لا شربه؛ طبقاً للاتجاه الحنفي الذي يميّز بين الخمر ومطلق المسكر كما مرّ سابقاً.

إنّ طبخ العصير - سواء كان قبل الطبخ مسكراً أم لا - يغيّر عنوان الخمرية إلى عنوان المسكرية، وهذا الموضوع مؤثر في مسألتنا، فلم تكن جهة المسألة هي ما قاله الصدر فقط من أنّ بحثهم كان في أنّ الطبخ رافعٌ للحرمة، فبحثوا في أيّ حدّ يقع ارتفاع الحرمة؟ بل كانت للمسألة جهة أخرى مكتملة - تمثل وجهاً آخر - وذات صلة ببعض الأحناف، وهي: إنّ الطبخ موجبٌ لتغيّر حكم شرب هذا العصير ولو ظلّ مسكراً، من مطلق التحريم إلى التحريم المتعلّق بخصوص حالة تحقّق السكر.

نعم، المدارس الفقهيّة التي ترى عموميّة اسم الخمر، أو التي ترى عدم الفرق في حكم الشرب بين الخمر ومطلق المسكر، لا يعينها هذا الجانب من الموضوع هنا.

التعليق الثاني: الاضطراب الفقهيّ تبعاً لشبكة التأثيرات التكوينية على العصير

يبدو أنّ وجود حالة السكر في العصير العنبي المطبوخ وعدمه، أمرٌ مختلف فيه جداً، فالطبخ لا يُلغي حالة الإسكار ولا يُعَدِّم إمكان تحقّقها، ولهذا نجد بوضوح حديث الفقهاء السنّة عن حالة السكر التي قد تكون في العصير رغم طبخه، بل نجد في مواضع من كلماتهم أنّ طبخ

العصير العنبي حتى يذهب قسم معتد به عندهم لا يمنع في بعض الأحيان من وجود حالة الإسكار فيه.

والذي ظهر لي أنّ الحالات الطارئة على شراب العنب كثيرة جداً، وربما يصعب ضبطها وتؤثر فيها عوامل كثيرة، بدءاً من نوعية العنب نفسه، وطريقة الطبخ، ومدته، والمناخ، وإضافة شيء إليه وغير ذلك، ولعلّ هذا ما يفسّر الكثير من الاضطراب الفقهي في مثل هذه المواضيع. فلنلاحظ هذا النصّ لابن حزم الأندلسي، حيث يقول: «.. أباح أبو حنيفة شرب نقيع الزبيب إذا طبخ، وشرب نقيع التمر إذا طبخ، وشرب عصير العنب إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه وإن أسكر كلّ ذلك فهو عنده حلال ولا حدّ فيه ما لم يشرب منه القدر الذي يُسكر، وإن سكر من شيء من ذلك فعليه الحدّ..»^(١).

إنّ هذا النصّ وأمثاله ربما يوحي - على احتمال - باجتماع السكر مع ذهاب الثلثين أيضاً، ومثل هذا النصّ نصوص أخرى في الفقه السنّي، وهي تؤكّد اختلاف أحوال العصائر باختلاف المناطق والمناخ وطرائق التعامل مع العصير وغير ذلك.

وعندما يخوض ابن حجر في اختلافات هذه القضية، فهو يقول: «.. والذي يظهر أنّ ذلك يختلف باختلاف أعناب البلاد، فقد قال ابن حزم إنّ شاهد من العصير ما إذا طبخ إلى الثلث ينعقد ولا يصير مسكراً أصلاً، ومنه ما إذا طبخ إلى النصف كذلك، ومنه ما إذا طبخ إلى الربع كذلك، بل قال إنّ شاهد منه ما يصير رباً خائراً لا يسكر، ومنه ما لو طبخ لا يبقى غير ربعه لا يخثر ولا ينفك السكر عنه..»^(٢).

فهذا النصّ يوضح أنّ النتائج ليست دائميّة في العصير لو طبخ، ومن ثمّ فهذه المعايير التي وضعت يفترض أن نفهمها على أنّها حالة غالبية، ومقيّدة بعدم بقاء السكر. ولهذا نجدهم يعبرون: «... فإذا طبخ عصير العنب حتى تمدّد (تمطّط) أشبه طلاء الإبل، وهو في تلك الحالة غالباً لا يُسكر»^(٣). فقيّد الغلبة بوجود بوضوح هنا.

(١) المحلّي ١١: ٣٧٣.

(٢) فتح الباري ١٠: ٥٦؛ وانظر: نيل الأوطار ٩: ٧٧.

(٣) فتح الباري ١٠: ٥٦؛ وانظر: عون المعبود ١٠: ١٠٣.

التعليق الثالث: النزاع في الصدر الأول، صور واحتمالات وأشكال

إنَّ وجود جدل حول محلّية النار للعصير الذي ثبتت له الحرمة قبل الطبخ أمرٌ صحيح واضح من مراجعة مجموعة من النصوص الفقهيّة والحديثيّة لأهل السنّة، فنحن نجد بوضوح فكرة النار لا تحلّ شيئاً قد حرم مطروحةً هنا، بل مرويةً في هذا السياق عن ابن عباس، وكذلك قصّة عمر بن الخطاب وأهل الشام^(١).

لكن مع ذلك، نحن نجد من طرح فكرة أنّ مسألة الطبخ لا تتعلّق بالعصير إذا اختمر ثمّ طبخ، بل بحالته قبل الاختمار، ولهذا ذكر ابن حجر أنّ موقف ابن عباس من كون النار لا تحلّ ولا تحرم، إنّما هو مطلق في حالة سبق الاختمار على الطبخ، فبعد أن صار العصير خمرًا أريد بالطبخ تحليله، وهذا ما رفضه ابن عباس، أمّا ما وافق عليه الآخرون، فهو طبخ العصير قبل اختباره^(٢).

وهذا المحاولة من ابن حجر تربك الموضوع هنا أمام تحليل السيد الصدر؛ وذلك أنّ معنى محاولة الصدر أنّ عمر حلّل الخمر بالمعنى الأخصّ بالطبخ، وأنّ نصوص أهل البيت ناظرة أيضاً إلى هذا، فالخمر كما تحلّ بالتخليل تحلّ بالطبخ وذهب الثلثين، والروايات المنقولة عن عمر تتعارض كلّها حول ترخيصه في المطبوخ شرط ذهاب الثلثين، وهي روايات نقلها النسائي لنا^(٣)، وتحدّث عن قرارات أصدرها عمر لعماله ولأبي موسى الأشعري، وأنّ رأي عمر قد ذهب إليه الإمام علي وأبو الدرداء وأبو موسى الأشعري وغيرهم.

بينما محاولة ابن حجر فضّ الاشتباك بين ابن عباس وسائر الصحابة تفرض ربط الطبخ بالعصير الذي لم يعرضه الإسكار قبل الطبخ.

وهذا يعني أنّنا أمام احتمالين في فهم طبيعة النزاع:

أ- احتمال تمركز النزاع على ما صار خمرًا قبل الطبخ.

(١) انظر: سنن النسائي ٨: ٣٣١؛ ونيل الأوطار ٩: ٧٧-٧٨؛ وفتح الباري ١٠: ٥٦؛ وعمدة القاري ٢١:

١٨٢؛ والنسائي، السنن الكبرى ٣: ٢٤٢.

(٢) فتح الباري ١٠: ٥٦.

(٣) انظر: السنن الكبرى ٣: ٢٤٠-٢٤٢.

ب - احتمال تمركز النزاع على ما لم يختمر قبل الطبخ.

ومن الممكن - أولاً - طرح احتمال ثالث، وهو أن يكون النزاع في دور الطبخ في المنع عن إسكار الشراب مطلقاً بصرف النظر عن الحالة السابقة، فالعصير العنبي لو ترك نيناً فسوف يختمر ويُسكر، ولو طبخ هل سيذهب منه إمكان عروض الإسكار عليه أو لا؟
فالطبخ هنا ليس دوره رفع حرمة فعلية ثابتة دوماً، بل رفع إمكانية الإسكار بعد ذلك فيه، سواء كان مسكراً من قبل أم لا، ولهذا نجد بعضهم قال: إنَّ طبخه أدنى طبخة كافٍ في الحلّية، وبعضهم نصّف، وبعضهم لم يقبل إلا ذهاب الثلثين.

فالطبخ لا يقتصر دوره على وظيفة واحدة - بحسب تناوله في التراث الإسلامي الفقهي والتاريخي والحديثي - بل له أدوار متصوّرة:

١ - تحويل الشراب من خمر بالمعنى الأخصّ إلى خمر بالمعنى الأعمّ.

وهذا نتيجٌ نافع لفقهاء المذهب الحنفي، وهو ما يفسر ترخيص عمر بالشرب من الطلاء، ثم إقامة الحدّ على السُّكر الفعلي.

٢ - تحليل الخمر نفسها مطلقاً بخروجها عن حالة المسكرية التي كانت عليها قبل الطبخ.

وبعبارة أخرى: رفع الإسكار الحاصل في العصير قبل الطبخ بالطبخ نفسه، فيكون دوره دور التخليص، وهذا ما طرحه الصدر وعليه شواهد.

٣ - سدّ الطريق أمام العصير العنبي ليُصبح مسكراً، فإنَّ طبخه ليبقى ثلثه مثلاً يسدّ الطريق

على عروض الإسكار عليه؛ فإنَّ مجرد طبخه يُعرّضه للإسكار أيضاً.

ولعلّ هذا الدور الثالث هو ما نستوحيه من كلام ابن قدامة الحنبلي حين قال: «فصل: وما

طبخ من العصير والنيذ قبل غليانه حتى صار غير مسكر كالدبس.. فهو مباح؛ لأنّ التحريم

إنّما ثبت في السكر، ففيها عداه يبقى على أصل الإباحة، وما أسكر كثيره فقليله حرام، سواء

ذهب منه الثلثان أو أقلّ أو أكثر»^(١).

فإنّ فرض طبخه قبل غليانه يراد منه قبل غليانه الذاتي كما هو واضح، وعليه فلا معنى

(١) المغني ١٠: ٣٤١؛ وانظر: كشف القناع ٦: ١٥٢.

لقوله: حتى صار غير مسكر، إلا صيرورته بالطبخ واصلاً إلى درجة امتناع عروض الإسكار والمسكريّة عليه، وكأنّه يمكن أن يطبخ إلى درجة يكون معه مسكراً أو يمكن الإسكار، فلاحظ. ومن هذا النوع كلام البهوتي في فلسفة تحليل الثلث الباقي، حيث قال: «ولأنّ العصير إنّما يغلي لما فيه من الرطوبة، فإذا غلى على النار حتى ذهب ثلثاه، فقد ذهب أكثر رطوبته فلا يكاد يغلي، وإذا لم يغلي لم تحصل فيه الشدّة؛ لأنّه يصير كالرّب..»^(١)، فإنّ مراده بالغلين هنا هو الغليان الذاتي الموجب للإسكار، فبذهاب الثلثين تذهب إمكانية الاشتداد والإسكار. ووفقاً لهذه الأدوار الثلاثة للطبخ يمكن فهم مجمل الخلافات والنصوص في موضوع بحثنا في التراث الإسلامي الحديثي والفقهية، بل عليها تدور جملة البحوث المتصلة بالعصير. وربما بهذا المعنى الواسع، وتحت هذه المظلة الكبيرة، تلتقي نظريّة كلّ من الصدر وشيخ الشريعة، كما سنرى بعون الله.

التعليق الرابع: تفسير موقف عمر بن الخطاب من الطلاء، أوجه واحتمالات

وقع خلاف آخر بين بعض العلماء من أهل السنّة حول تقويم موقف عمر بن الخطاب في تحليله الطلاء، ووجدنا كلاماً عندهم في أنّ عمر هل أجاز الطلاء مطلقاً أو أجاز شرط عدم الإسكار؟

وهذا النزاع يُدخل قضية عمر وكلّ ما تبعها، في سياق الجدل حول الموقف من المسكر أيضاً؛ لأنّ من يرى حليّة المسكر غير الخمري شرط عدم السُّكر الفعلي قد يفهم أنّ عمر حلّل هذا العصير العنبي رغم كونه مسكراً، فيما حرّم السُّكر نفسه؛ ولهذا حدّ عليه بعد ذلك، وهو ما جعل موقف عمر مؤيداً لهذا الرأي المتداول بين قدامى الأحناف، بينما من يفهم حرمة مطلق المسكر يذهب في التحليل هنا لجعل عمر بن الخطاب يعتبر أنّ هذا الطلاء كان قد فقد قوّة الإسكار التي فيه، وهذا كلّه يصبّ في جعل قضية العصير برمتها واقعة تاريخياً في سياق الجدل حول مسائل المسكر والإسكار والسُّكر، تماماً مثل قضية الأنبذة.

من هنا ذهب المالكيّة والشافعية والحنابلة إلى تحريم كلّ مسكر سواء كان من عصير أو

(١) كشاف القناع ٦: ١٥٢.

نبيذ، تحريماً مطلقاً ولو لقليله ما دامت فيه صلاحية الإسكار^(١).

ولهذا كله كانت مسألة العصير كمسألة النبيذ من المسائل الخلافية من حيث عنوان المسكرية^(٢).

ولمزيد توضيح نلاحظ أنه في سياق تحليلهم لموقف عمر بن الخطاب أخذ فريق منهم يستشهد ببعض النصوص لتأكيد أن عمر عندما أجاز ما أجازته فلان قوة الإسكار فيه قد انعدمت غالباً، فعندما نقل أبو بكر الكاشاني النص المنقول عن عمر لعمر بن ياسر: «إني أتيت بشراب من الشام حتى طبخ ثلثاه وبقي ثلثه، يبقى حلاله ويذهب حرامه وريح جنونه، فمُر من قبلك فليتوسّعوا من أشربتهم..». قال الكاشاني: «نص على أن الزائد على الثلث حرام، وأشار إلى أنه ما لم يذهب ثلثاه فالقوة المسكرة فيه قائمة»^(٣).

فقد فهم الكاشاني من كلمة «ريح جنونه» قوة الإسكار التي فيه، وهذا يؤكد أيضاً أن فكرة الإسكار كانت حاضرة بقوة هنا، كحضورها في مباحث الأئمة.

والرواية المذكورة وردت عند النسائي، وفيها تعبير عمر عن ذهاب الثلثين بذهاب الأخبثين، ثلث ببغيه وثلث بريجه^(٤)، وهذا معناه أن العصير كان مسكراً فذهب ثلثه الموجب للسُّكر فيه، ثم ذهب ثلثه الآخر الذي فيه رائحة المسكر بحيث كان خفيف السكر قبله، ليبقى الثلث الباقي صافياً حلالاً.

وخلاصة القول: إنَّ خلافهم في تقويم موقف عمر وبعض الصحابة والتابعين معه، كان دائراً مدار مسكرية العصير وعدمها أيضاً، سواء بنحو تفسير الصدر أم الإصفهاني أم غير ذلك؛ ولهذا روي عن أحمد بن حنبل أنه سُئل عن شرب الطلاء إذا ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، فقال: لا بأس به، فقليل له: إنهم يقولون: إنَّه يُسكر، فقال: لا يُسكر، ولو كان يُسكر ما أحلَّه عمر^(٥).

(١) انظر: الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت ٥: ٤٠ - ٤١.

(٢) انظر: المغني ١٠: ٣٢٧؛ وبدائع الصنائع ٥: ١١٥.

(٣) بدائع الصنائع ٥: ١١٥.

(٤) سنن النسائي ٨: ٣٢٩؛ وفتح الباري ١٠: ٥٥.

(٥) انظر: المغني ١٠: ٣٤١.

التعليق الخامس: تجسير الرواية الإمامية بين العصير العنبي المغلي والإسكار

إنّ فكرة أنّ الطبخ يلعب دوراً في منع تحقّق عروض الإسكار إذا كان بطريقة معيّنة، والتي أشرنا إليها في التعليق الثالث، وكذلك ربط المسألة هنا بكليّ الإسكار بطريقة أو بأخرى، بحيث تدخل في دائرة شبهة الإسكار، قد نلاحظها في بعض الروايات الشيعية أيضاً، مثل:

الرواية الأولى: خبر إسماعيل بن الفضل الهاشمي المتقدّم سابقاً في النبيذ، عندما شكى إلى الإمام مشاكل في معدته، فبعد أن ذكر له الإمام بعض الأمور، وأمره بالطبخ إلى ذهاب الثلثين ثم يضيف إليه غيره و.. جاء في آخره أنّ إسماعيل الهاشمي قال: «فعلت فذهب عليّ ما كنت أجده. وهو شراب طيب لا يتغيّر إذا بقي إن شاء الله»^(١).

فإنّ الجملة الأخيرة - سواء كانت من الإمام أم من إسماعيل أم من الكليني.. - تعزّز ربط الموضوع بأنّ هذه الطريقة تحول دون عروض التغيّر على هذا الشراب، فغيرها يحتمل فيه العروض المذكور.

الرواية الثانية: خبر عمر بن يزيد الذي ذكرناه في الحديث عن الفرضية الثانية هنا، والوارد في الذي يُهدى إليه البختج والتفصيل في المهدي بين من يستحلّ المسكر وعدمه. فقد تقدّمت مناقشة اعتراضات السيد الصدر على هذه القرينة، وقلنا بأنّ ربط الموضوع باستحلال المسكر شاهد جيّد على الربط، الأمر الذي صار أوضح الآن بعد استعراضنا مشهد الخلاف السنّي في القضية، وأنّ الطبخ يلغي عنوان الخمرية إلى عنوان المسكر، المختلف في الموقف منه بين الأحناف وغيرهم.

الرواية الثالثة: معتبرة معاوية بن عمار المتقدّمة التي ورد فيها التعبير بالخمّر في نسخة التهذيب، فهذه الرواية وإن لم يثبت ورود تعبير الخمر فيها كما تقدّم عند مناقشة الفرضية الثانية هنا، إلا أنّه يظلّ أمراً محتملاً، فتكون قرينة احتمالية.

الرواية الرابعة: ما ورد في قصة تنازع إبليس مع آدم في خبر أبي الربيع الشامي، وقد تقدّم في مطلع روايات بحث العصير العنبي (رقم: ٢)، فهذه الرواية ورد فيها الحديث عن الخمر

(١) الكافي ٦: ٤٢٦.

وبدئها، كما ورد فيها استخدام النار وذهاب الثلثين، مما يفيد أنّ موضوع حظّ الشيطان في الثلثين مربوط بالخمير، وأنّ الثلث خالٍ من الخمرية والإسكار.

الرواية الخامسة: خبر الفقه الرضوي المتقدّم في أصل روايات العصير العنبي (رقم: ٢٠)، فإنّه جعل أصل الخمر من الكرم إذا أصابته النار أو غلى بنفسه، وأنّه لا يحلّ شربه إلا بذهاب ثلثيه.

ومن الواضح أيضاً ارتباط هذا الموضوع (والثلثين) بالخمير في هذه الرواية؛ بل كلّ الشواهد التاريخية والفقهية التي أتى بها الوحيد البهبهاني تصلح لتكريس مبدأ الارتباط.

الرواية السادسة: خبر جرير بن يزيد (مولى حرّ بن يزيد)، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، فقلت له: إني أصنع الأشربة من العسل وغيره، فإنهم يكلفونني صنعتها فأصنعها لهم؟ فقال: «اصنعها، وادفعها إليهم، وهي حلال من قبل أن تصير مسكراً»^(١).

والرواية بإطلاقها شاملة لحال الطبخ وللمر والزبيب والعنب، وهي تربط الحرمة بالإسكار، فتتفع مؤيداً هنا، ولو كانت ضعيفة السند بإهمال جرير بن يزيد أو مولى حرّ بن يزيد.

الرواية السابعة: خبر عبد الله بن حماد، عن محمد بن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: «قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله من اليمن قوم (وفد من اليمن).. فقالوا: يا رسول الله، إنّ القوم بعثوا بنا إليك يسألونك عن النبيذ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: وما النبيذ؟ صفوه لي. فقالوا: يؤخذ من التمر، فينبذ في إناء لم يُصب عليه الماء حتى يمتلي، ويوقد تحته حتى ينطبخ، فإذا انطبخ أخذوه، فألقوه في إناء آخر، ثم صبوا عليه ماء (ثم يمرس)، ثم صفوه بثوب.. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا هذا، قد أكثرت، أفيسكر؟ قال: نعم: قال: فكلّ مسكر حرام..»^(٢).

وهذه الرواية واضحة في تركيز النبيّ على خصوصية المسكرية دون غيرها، وقد أدرجناها انطلاقاً من قرب الموضوعات من بعضها، وإلا فهي غير واردة في العصير العنبي بعنوانه.

(١) تهذيب الأحكام ٩: ١٢٧.

(٢) الكافي ٦: ٤١٧ - ٤١٨.

وروايات العصير العنبي عند الإمامية إذا لم تساعد كلها على ما قاله السيّد الصدر؛ حيث يبدو الأمر في بعضها خلاف الظاهر، لكنّ مبدأ الربط مع قضية المسكر نلاحظه في بعضها.

التصور المختار في قضية العصير العنبي (الاجتهاد المناطقي والسياقي)

ووفقاً لهذه التعليقات الخمسة، يمكن تقرير فهمنا للموضوع برّمته هنا، وذلك على الطريقة الآتية:

- ١ - إنّ فضاء الجدل الفقهي الإسلامي برّمته مليء بالحديث عن العصير المطبوخ من زاوية المسكرية وعدمها، وذلك من عدّة جهات لا تنحصر فقط بما طرحه الصدر أو الإصفهاني.
 - ٢ - إنّ هناك حوالي ستّ روايات عن أهل البيت تشكّل قرائن احتمالية، تربط هي أيضاً الموضوع بباب الخمر والمسكر بطريقة أو بأخرى.
 - ٣ - إنّ واقع الحال ونصوص الفقهاء بمذاهبهم تؤكّد على أنّ الطبخ له دور - بحسب طريقتهم ومستواه - في حصول سرعة الإسكار أو انعدامه في العصير المطبوخ.
- ومع هذه المعطيات الثلاثة التي تُحدّث في النفس احتمالاً حقيقياً في مفروغية نظر الروايات، سؤالاً وجواباً، لهذا الموضوع من زاوية حيثية الإسكار رفعاً ووضعاً وإمكاناً، الأمر الذي يشكّل، على مبنانا في التاريخية^(١)، قرينة تاريخية سياقية متصلة لبيّة محتملة توجب الإجمال، الأمر الذي يفرض الأخذ بالقدر المتيقّن - بعد رفع اليد عن أصالة الموضوعية في العناوين في موارد الشكّ الحقيقي، كما قرّناه - وهو تحريم العصير العنبي المطبوخ المسكر ولو إسكاراً خفيفاً، وأمّا غيره فلا يوجد حكم شرعي أصليّ فيه.

هل يمكن للإجماع الإمامي تعديل النتيجة (ربط العصير العنبي بقضية الإسكار)؟

هل يستطيع الإجماع أن يُلزم بالاحتياط في هذه المسألة في العصير العنبي كما حصل مع الصدر، بعد الفراغ عن أنّ دراسة أدلّة الموضوع لا تعطي أكثر من حكم أصليّ واحد، وهو حرمة العصير العنبي المسكر؟ هل بعد ما تقدّم يمكن للإجماع أن يُلزم الفقيه بحرمة العصير

(١) انظر تفصيله في كتابنا: حجية السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٦١ - ٧٤٠.

المغلي ولو لم يكن مسكراً كما فعل الإصفهاني أو بالاحتياط في ذلك كما فعل الصدر؟
 إنَّ التحقُّق من انعقاد إجماع محصَّل على الحرمة المطلقة يبدو صعباً، ولعلَّه لذلك لم يعتمد
 السيد الصدر هنا على إجماع محصَّل، بل اعتمد على إجماع منقول، وهو ما ذكره المحقق الحلي
 (٦٧٦هـ) في المعتبر في مباحث النجاسات، حيث قال: «وفي نجاسة العصير بغليانه قبل
 اشتداده تردّد، أمّا التحريم فعليه إجماع فقهاءنا، ثم منهم من أتبع التحريم النجاسة»^(١).
 فدعواه الإجماع في التحريم مقابل النجاسة مع أنّ الخلاف في أصل النجاسة محدود، معناه
 أنّ التحريم كان أمراً متفقاً عليه بقوة^(٢).

هذا الإجماع المدعى قد يُناقش:

أولاً: إنّ إجماع منقول، والإجماع المنقول معروف حاله.

وقد أجاب الصدر عن هذه المناقشة بأنَّ الإجماع المنقول قد يوجب ثبوت المطلب إذا
 انضمت إليه قرائن تعزّزه، مثل الناقل هنا - وهو المحقق الحلي - المعروف بسعة اطلاعه
 ووضوح عبارته وظهور كلامه بالقرينة في أنّه ليس بصدد المسامحة، مع انضمام ذلك إلى عدم
 وجداننا أيّ فقيه قبل المحقق يرى الحرمة المقيّدة بالإسكار^(٣).

إلا أنّه يمكن التعليق هنا بأنَّ هناك بعض المعطيات المربكة في الموروث الإمامي، مثل حكم
 بعضهم - بل لعلَّه المشهور - بحدّ شارب العصير العنبي حدّ شارب الخمر مع عدم ورود رواية
 بحدّه، فلا معنى لذلك إلا أنّهم فهموا منه ارتباطه بشرب المسكر؛ إلا إذا فهموا التنزيل
 الادّعائي من رواية التهذيب التي وردت معها كلمة «خمر، لا تشربه» كما تقدّم، وقد تحدّث عن
 الحدّ المحقّق نفسه^(٤).

ولنلاحظ عبارة الشيخ الطوسي في المبسوط أيضاً حيث يقول: «الشراب ضربان: خمرٌ وغير
 خمر، فالخمر عصير العنب الذي لم تمسه النار ولا خالطه ماء وهو إذا اشتدّ وأسكر.. وأمّا غيرها

(١) المعتبر ١: ٤٢٤.

(٢) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٤٧٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٣: ٤٨٠؛ وكتاب الطهارة ١: ٢٩٩.

(٤) انظر: شرائع الإسلام ٤: ٩٤٩.

من المسكرات، وهو ما عمل من تمر أو زبيب أو عسل أو ذرة جملمته كّل ما مسّته النار أو طُرح فيها ماء، فإذا اشتدّ وأسكر، فإن شرب منه حتى يسكر ردّت شهادته بلا خلاف.. فأما ما لا يُسكر من الأشربة، وهو عصير العنب قبل أن يشتدّ، وكذلك ما عمل من تمر وغيره قبل أن يُسكر، فكّله حلال»^(١).

فإنّ هذا النصّ لم يميّز العصير العنبي المغلي بالنار عن غيره هنا، بل جعل المدار على المسكريّة، الأمر الذي قد يوحي بأنّه يرى أنّ حرمة العصير مرتبطة بالإسكار. وهكذا كلام ابن إدريس الحلّي، حين قال: «فأما بيان الأشربة المسكرة وأنواعها، فالخمر مجمّع على تحريمها، وهو عصير العنب النّيء الذي اشتدّ وأسكر.. وأما ما عداها من الأشربة، وهو ما عمل من العنب فمسّته طبخ أو من غير العنب مسّته طبخ أو لم يمسه وكلّ شراب أسكر كثيره فقليله حرام، وكلّ هذا عند أهل البيت عليهم السلام خمر حرام نجس يحدّ شاربه، سكر أو لم يسكر..»^(٢).

ومن هذا النوع ما نقله الشيخ الصدوق عن والده في رسالته إليه^(٣) - وهو نفس رواية الفقه الرضوي المشار إليها آنفاً - فإنّ هذا الكلام يثني أيضاً بربط الصدوق الأوّل العصير المغلي بالنار بالخمريّة.

يُضاف إلى ذلك أنّ الصدر فهم من الروايات - رغم كونها مطلقة بدواً - أنّها ناظرة لما هو السائد في الوسط الإسلامي العام، ولا أدري لماذا لم يحتفل هذا الأمر في نصوص قدامى الفقهاء أيضاً، وأنّهم لذلك ما احتاجوا إلى البيان؟! ثانياً: إنّه لو فرضنا أنّ الإجماع محقق، فمن الواضح أنّه مدركي أو محتمل المدركيّة؛ لقوّة احتمال استنادهم إلى الروايات هنا.

وقد أجاب الصدر عن هذه المناقشة بالقول بأنّه إذا كانوا قد أجمعوا فهذا شاهد على أنّ سلفهم من أصحاب الأئمّة ما فهموا هذا الأمر من الأئمّة، وهو إناطة الحرمة بالإسكار، وإلا

(١) المبسوط ٨: ٢٢٢.

(٢) السرائر ٣: ٤٧٤.

(٣) انظر: كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٥٦ - ٥٧.

لصارت المسألة من الواضحات، ولما كانت القضية شديدة البلوى، فلو كان الحكم هو عدم الحرمة لظهر وبان، لاسيما مع مطابقته لفتوى أهل السنة^(١).

إلا أنّ هذه الطريقة في المعالجة قد تناقش بأنه قد لا يكون فهم أصحاب الأئمة أنفسهم موحدًا في عصر النصّ، وبمجيء عصر الغيبة بدأت ترجح الكفة الاجتهادية لصالح القول بالحرمة، فحصل الإطباق عليها من خلال ما وصلنا من كتبهم، فكيف عرفنا إطباق أصحاب الأئمة الذين رأيناهم غير مطبقين حتى على قضايا أكثر خطورة وأهمية، كقضايا الاعتقادات؟! فحنن لا نزع إطباق أصحاب الأئمة على فهم الحلية حال عدم الإسكار، بل قد نفرض أنّ بعضهم فهم الحلية وبعضهم فهم الحرمة أو مال للاحتياط في الموضوع، ثم رجحت كفة الفريق الآخر لاحقاً.

بل من الممكن وقوع الإجماع على شيء، وهو الحلية في عصر النصّ، ثم تحوّل إلى إجماع معارض تماماً بعد الغيبة، وكم له من نظير في تاريخ الفقه الإسلامي، فضلاً عن التحوّل من خلاف إلى إجماع.

بل من الممكن أن لا يكون هناك إجماع حقيقي بعد عصر النصّ، كما هي طريقة مدّعي الإجماع حيث يستهينون بصغار الفقهاء ولا يعتدّون بقولهم، وكم رأينا مثل ذلك في كتب الفقه الإسلامي.

وأساساً هل لدينا نصّ واضح قبل الطوسي على حرمة العصير العنبي المطبوخ مطلقاً ما لم يذهب ثلثاه؟! وأين؟ فلعلّ هذا الإجماع جاء من مواقف الطوسي التي عُرِفَ انعقاد الإجماع كثيراً عليها بعد ذلك، وليرشدنا الباحثون هنا إلى نصوص الفقهاء قبل الطوسي والتي تكشف عن حقيقة وجود إجماع شيعي إمامي على التحريم المطلق كاشف عن الحقبة السابقة، بل إنّ ما أسلفنا نقله عن والد الصدوق يوحى بفهمهم الخمرية من موضوع العصير الذي مسّته النار. من هنا فاحتمال المدركية وارداً جداً إذا أحرزنا انعقاد إجماع بعد الطوسي.

ثالثاً: إنّ كتاب الانتصار للسيد المرتضى لم يذكر مسألة العصير العنبي المطبوخ في إطار مورد الخلاف الإمامي وغيره، ولا من متفرّدات الإمامية، بينما ذكر مسألة الفقّاع، وهذا شاهد قويّ

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٤٨٠ - ٤٨١.

على أن هذه القضية لم تعرف أنها من موارد امتياز الفقه الشيعي عن السنّي. وقد حاول الصدر هنا أيضاً أن يقول بأنه من الممكن أن السنّة لم يكونوا يقبلون حرمة المسكر من المطبوخ أساساً، وأنه كان يرى أن حليّة العصير المطبوخ غير المسكر من فروع حليّة المسكر في المطبوخ، فناقش الأصل دون الفرع^(١).

وهذا الكلام من السيد الصدر غريب؛ فإن جمهور أهل السنّة، عدا بعض الأحناف، على حرمة مطلق المسكر كما بحثناه بالتفصيل في باب الأنبذة، بل ومستفيضة رواياتهم على ذلك أيضاً، فكيف يترك السيد المرتضى هذه القضية بناءً على فرضية غير واقعية؟! وإذا كان أهل السنّة لا يرون حرمة المسكر من العصير المطبوخ فلماذا اشترطوا الثلثين أو النصف في الحليّة؟ فكلام الصدر غير وارد، وإنما هو محض احتمالات مجافية للتبع التاريخي.

ولنا تطوير الإشكال هنا لإخراجه من دائرة خصوص السيّد المرتضى، فإن الشيعة عقدوا فصلاً مهماً ومستقلاً لمسألة الفقّاع، كما فعل المرتضى والطوسي وغيرهما، وقد وجدناهم يبرزون هذا الخلاف في كتب الفقه المقارن ويفردون رسائل مستقلة للفقّاع، بينما لا نجد شيئاً شبيهاً بهذا في مسألة العصير العنبي، رغم أنه قد يكون أكثر ابتلاءً وشهرة.

وبهذا يظهر أن الإجماع المنقول في كلام المحقق الحلّي لا يصلح أن يلزم الفقيه بالإفتاء أو يلزمه بالاحتياط (الحقيقي، بعيداً عن الاحتياط الصوري، إذا الاحتياط الثاني ليس لنا علاقة به هنا، ومن أراد الاحتياط في العمل أو الفتوى، فلا مانع منه) إذا كان قد توصل مسبقاً إلى عدم وجود إطلاقات محرزة في النصوص كما هو الصحيح.

مديات معقوليّة وتأثير مقولة الحكم التعبدي التي طرحها شيخ الشريعة

هل إذا ثبت ارتباط تحريم العصير المطبوخ بالإسكار يوجد معنى لحكم تعبدي في غير حالة الإسكار تحت عنوان حماية الحمى أو لا؟ وهل أصل معالجة الإصفهاني للموضوع بهذه الطريقة صحيح ويسمح بالإفتاء بالحرمة المطلقة؟

للجواب عن هذه الأسئلة يجب أن نفترض سلفاً التسليم بوجود إطلاقات حقيقية في ألسنة

(١) انظر: المصدر نفسه ٣: ٤٨١؛ وكتاب الطهارة ١: ٣٠٠.

الروايات، أمّا لو رفضنا ذلك أو شكّكنا في ذلك، كما هو الصحيح وفق ما تقدّم، فلا معنى للحديث عن حكمٍ أصليّ هو حرمة العصير المسكر، وحكمٍ تعبديّ هو حرمة العصير المطبوخ غير المسكر، فعلى ما بنينا عليه، لا معنى لفتح هذا الباب في مسألتنا هنا، أمّا لو فرض وجود إطلاقات حقيقيّة فسوف يفتح مجال الكلام في هذا الموضوع.

والبحث في وجود تشريعات تحت عنوان حماية الحمى أو سدّ الطرق، يستدعي تحليل هذه المفهوم ودراسته، وقد كنّا بحثناه بالتفصيل في دراساتنا حول «فقه المصلحة» عند كلامنا عن الاجتهاد الذرائعي، فلا نطيل، فليراجع هنا^(١).

وقد قلنا هناك بأننا نوافق على فكرة الحكم التحفظي الهادف لحماية أو تأمين الأحكام الأصليّة، ونجده فكرة معقولة، بل واقعة، لكنّ الكلام في احتماليّة ذلك هنا.

والصحيح أنّ كلام الإصفيهاني معقولٌ جداً، غير أنّه - كما تقدّم - خاصّ بحال الشكّ نوعاً، ولا معنى له في حال اليقين النوعي، ولهذا لو تمّ تصنيع العصائر المغليّة ووضعها في معلّبات أو زجاجات خاصّة مع موادّ حافظة، بحيث يتمّ إجراء الاختبارات العلميّة على النسبة الكحولية فيها، فلا معنى للحكم التحفظي التعبديّ؛ لأنّ الحكم في هذه الحال يأتي غير حامل لمبرر وجوده فيكون غير عقلائي، وقد تحدّثنا عن هذا الموضوع سابقاً وفي كتاب فقه المصلحة، فراجع.

هذا ما قصدنا إيراده والحديث عنه في العصير العنبي، وقد تبين أنّه لا يوجد تشريع مستقلّ فيه، بل هو دائر مدار المسكريّة، وفي حال الشكّ والارتياب الحقيقي يؤخذ بالحكم كما ورد في النصوص تحفظاً، والعلم عند الله.

٤. العصير الزبيبي

المورد الرابع من موارد المسكرات أو محتمل الصلة بالمسكرات تطبيقاً هو العصير الزبيبي، وعلينا التعرّض له أيضاً بعد انتهاء الحديث عن كلّ من النبيذ والفقّاع والعصير العنبي المغلي.

(١) راجع: حبّ الله، فقه المصلحة: ٢٤١ - ٣٣٦ (وانظر بالخصوص: ٢٦٢ - ٢٧٢، ٢٩٨ - ٣٠٥، ٣١٠ - ٣٢٠، ٣٢٦ - ٣٢٧).

لو غلى نقيع الزبيب بنفسه أو تمَّ غَلِّئُهُ بالنار ونحوها، فصار مسكراً، فلا إشكال في حرمة؛ لقاعدة حرمة كلِّ مسكر كما تقدّم الحديث عنها بالتفصيل.

إنّما الكلام لو طُبِّخ العصير الزببّي على النار وغيرها أو غلى بنفسه، فهل الغليان والطبخ يوجب الحرمة بصرف النظر عن الإسكار أو لا؟

هذا البحث يستند في بعض معطياته على بحث العصير العنبي، لكنّه يختصّ في معطيات أخرى بنفسه بصرف النظر عن عصير العنب.

لكن رغم معروفيّة حرمة العصير العنبي المغلي إمامياً، إلا أنّ العصير الزببّي كان الموقف منه على العكس تقريباً، فقد ذهب فريقٌ كبير من الفقهاء إلى حلّيته مادام غير مسكر^(١)، بل نُسب إلى الأشهر^(٢)، والمشهور^(٣)، بل نُفي الخلاف عنه^(٤).

وفي المقابل مال بعض الفقهاء إلى الحرمة كالوحيد البهبهاني والفاضل الهندي، وبدا التردّد على السيّد الطباطبائي في رياض المسائل^(٥)، ونسب الشهيد الأوّل القول بالحرمة إلى بعض مشايخه وبعض الفضلاء المتقدّمين^(٦).

وعليه، فلا بدّ من عرض وجهتي النظر هنا؛ لدراسة مستنداتهما.

١٠٤. القول بحرمة العصير الزببّي، الأدلّة والمناقشات

استدلّ حرمة العصير الزببّي بعنوانه بعدّة أدلّة، أبرزها:

- (١) انظر: إرشاد الأذهان ٢: ١٨٠؛ وإيضاح الفوائد ٤: ٥١٢؛ والدروس الشرعيّة ٣: ١٦؛ ومسالك الأفهام ١٢: ٧٦؛ وكشف الغطاء ٢: ٣٥٢؛ ومستمسك العروة ١: ٤١٥؛ وتحرير الوسيلة ٢: ١٤٧؛ والتنقيح في شرح العروة ٢: ١٣٢.
- (٢) انظر: كفاية الأحكام ٢: ٦١٣؛ ومستند الشيعة ١٥: ١٨٤.
- (٣) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٢٠٢؛ والحدائق ٥: ١٥٢؛ والرياض ١٢: ٢٠٥؛ ومصباح الفقيه ٧: ٢١٠.
- (٤) انظر: الحدائق ٥: ١٢٥؛ والرياض ١٢: ٢٠٦.
- (٥) انظر: البهبهاني، الرسائل الفقهيّة: ٦٠؛ وكشف اللثام ٩: ٢٩٤ - ٢٩٥؛ ورياض المسائل ١٢: ٢١٣ - ٢١٤.
- (٦) انظر: الدروس الشرعيّة ٣: ١٦.

١.١.٤. الاستناد للاستصحاب التعليقي، نقد وتعليق

الدليل الأول: الاستناد إلى مقتضى الأصل العملي في المقام، وهو الاستصحاب التعليقي، وذلك بالقول بأن الزبيب كان عنباً فصار زبيباً، وأنه لما كان عنباً كان غليانه موجباً للحرمة، فبعد أن صار زبيباً نشك هل ما زال لو غلى يحرم أو لا؟ فنستصحب.

وجوهر الاستصحاب هنا على الشكل الآتي: هذا الزبيب عندما كان عنباً كان لو غلى حرم، فهل بعد أن صار زبيباً يجري عليه قانون لو غلى حرم، فنستصحب جريانه، ويثبت بذلك حرمة العصير الزبيبي إذا غلى.

وقد نوقش هذا الاستصحاب التعليقي هنا بأكثر من مناقشة:

أولاً: منع جريان الاستصحاب التعليقي أساساً، وهذا بحث كبروي أصولي مبني^(١).
ثانياً: النقاش في تحقق صغرى الاستصحاب التعليقي هنا؛ وذلك لعدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، فإن المراد بالعصير العنبي الذي إذا غلى حرم، إنما هو نفس ماء العنب، أما العصير الزبيبي فليس هو ماء الزبيب، إذ لا ماء في الزبيب بعد جفافه، وإنما يراد منه نقيع الزبيب، وهو وضع الماء معه ثم غليانه، فما كان يحرم لو غلى شيءٌ مختلف عما نبحت الآن عنه في أنه يحرم لو غلى أو لا.

وبعبارة أخرى: العصير في العنب ماءٌ أصلي، أما العصير هنا فهو ماءٌ أجنبيٌ أضيف إلى الزبيب، شربه الزبيب ثم عصر فخرج منه أم لم يشربه، فلا يصح إجراء الاستصحاب. وهذا الإشكال تعرّضوا له أيضاً في المباحث الأصولية، حيث ذكر العصير الزبيبي هناك مثلاً على مسألة الاستصحاب التعليقي، فنوقش في صحّة المثال أيضاً^(٢). وسيأتي المزيد حول هذا المثال وواقعيته العينية قريباً.

ثالثاً: إن هذا الدليل مبنيٌّ على أن العصير العنبي يحرم بالغليان، وقد توصلنا فيما سبق إلى عدم صحّة ذلك، وأنه يحرم لو أسكر، وعلى أبعد تقدير يحرم - تحفظاً - لو احتُمل عروض

(١) انظر: التنقيح ٢: ١٢٣.

(٢) انظر: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٥٣٤؛ وكتاب الطهارة ١: ٤٢٦ - ٤٢٧؛ ومصباح الأصول ٣: ١٣٦؛ وفوائد الأصول ٣: ٢٢٣؛ وفوائد الأصول ٤: ٤٥٨؛ وإفاضة القدير: ١١٩؛ والتنقيح ٢: ١٢٥.

الإسكار عليه، ولم يمكن التبيّن النوعي.

وهذا الإشكال يلغي أصل القضية المتيقّنة في الاستصحاب التعليقي. لكن إذا قيل بالتحريم التحفظي التعبدي في العصير العنبي، لم يعد يمكن لهذا الإشكال أن يكون مبطلاً لكلّ فوائد الاستصحاب التعليقي، وإن أبطل إطلاق الحرمة العنوانية، فلاحظ.

وبناءً على الإشكاليات الثلاث هنا، خاصّة الثانية والثالثة، فليس مقتضى الأصل العملي هو الإلزام والحرمة، بل هو أصالة البراءة؛ فلا بدّ من النظر في وجود ما يُخرجنا عن مقتضى أصل البراءة في المقام، وهو ما ستتكلّفه الأدلّة القادمة.

٢٠١٤. مرجعية كلمة «العصير» في إثبات التحريم، ردّ ومناقشة

الدليل الثاني: الاعتماد على عموم أو إطلاق كلمة «العصير» الواردة في جملة من روايات العصير العنبي نفسه، فإنّ بعض الروايات عندما تُطلق كلمة «عصير»، فإنّ مقتضى ذلك الشمول لكلّ عصير، بما في ذلك العصير العنبي والزبيبي والتمري وغير ذلك من العصائر، فأَيّ عصير يغلي بالنار فهو حرام.

وهذا الاستدلال يتعرّض لمناقشات، أبرزها:

المناقشة الأولى: ما ذكره بعض الفقهاء، كالشيخ التراقي والسيد الخوئي، من أنّ لازم هذا القول هو تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً؛ لأنّ معنى الحديث بناءً عليه: كلّ عصير أصابته النار حرم إلا عصير البرتقال والحامض والرمان والتفاح والبطيخ و.. لأننا نجزم بأنّ غير عصير التمر والزبيب والعنب ليس محرّماً قطعاً ولو غلى، فلو التزمنا بإطلاق العنوان لزم تخصيص الأكثر المرفوض. وهذا يعني سقوط الإطلاق في كلمة العصير، فينبغي بعد تردّد مساحته أن نأخذ بالقدر المتيقّن وهو عصير العنب، فلا تشمل النصوص غيره^(١).

لكن أجيب عن هذه المناقشة من قبل السيد الصدر بأنّ التخصيص المستهجن عرفاً إنّما يراد منه التخصيص بالمنفصل، فلو قال: أكرم الإنسان، ثم خصّص بالمنفصل آخذاً قيد العلم والعدالة والجهاد، لكان هذا مستهجنًا عرفاً، أمّا لو قال من البداية: أكرم الإنسان العالم العادل

(١) انظر: التنقيح ٢: ١٣١؛ ومستند الشيعة ١٥: ١٩٥؛ والرياض ١٣: ٤٤٩.

المجاهد، فهذا لا ضير فيه.

وعليه، فإذا جئنا إلى ما نحن فيه وجدنا أن المخصّص متصل وليس بمنفصل؛ وذلك أن المخصّصات المتصلة لا تقتصر على القرائن اللفظية، بل تشمل الارتكازات الآتية من مناسبات الحكم والموضوع، فهذه الارتكازات تصلح للتخصيص أيضاً. وهنا من الواضح أن الحرمة المنشأة على العصير المغلي ليست تعبدية صرفة، بل هناك ارتكاز أن الغليان يفرض معرضية العصير للإسكار، وفي هذه الحال تصبح كلمة «العصير» شاملة لكل عصير مغلي يكون غليانه موجبا لمعرضيته للإسكار، فلا يكون تعبير (العصير) شاملاً لأي مادة غير قابلة للإسكار؛ فتخرج أغلب العصائر خروجاً متصلاً لا منفصلاً، ويزول مبرر الاستهجان^(١).

وهذا الجواب من السيد الصدر إنما هو في جوهره مبنائي ليس إلا، بمعنى أن كلام الخوئي انطلق من مبناه في تعبدية حرمة العصير المغلي، فعلى مبناه لم يقدم الصدر جواباً في الموضوع، وإنما قدّمه على مبناه هو نفسه.

والسؤال الآن: هل يمكن تقديم جواب على أصل إشكال النراقي والخوئي حتى على مبنى تعبدية تحريم العصير المغلي أو لا؟

والجواب: إن ذلك ممكن، وذلك بالاستعانة بالمقدمة الأولى التي أوردتها الصدر، فإن حلية سائر العصائر لم ترد في خبر منفصل محدد، حتى نقول بأن ذلك من التخصيص المستهجن عرفاً، وهذا يعني أنه كما يمكن أن يكون قد صدر تخصيص مستهجن عرفاً وهو الذي كوّن هذا الوضوح في حلية سائر العصائر، كذا يمكن فرض أن حلية سائر العصائر غير الثلاثة المحددة (عنب - تمر - زبيب) كان أمراً مركزاً في أذهان المتشرعة وواضحاً إلى حدّ انصراف ذهنهم إلى عصائر محدّدة ثلاثة، ولولا هذين الاحتمالين كيف استطاع الخوئي إثبات حلية سائر العصائر؟! ومعه يمكن التمسك بإطلاق كلمة «العصير» لكل مورد لم يظهر لنا ارتكاز وضوح حليته كعصير التفاح والسفرجل وغيرهما.

فهذا الجواب منسجم مع مبنى الخوئي في التعبدية هنا، وفي الوقت عينه لا يبطل مفعول

(١) انظر: الصدر، كتاب الطهارة ١: ٣٩٢-٣٩٣.

الإطلاق في العصير الزبيبيّ.

غير أنّ هذا الجواب يمكن أن يُشكل عليه بأنّ احتمال مركزية الحلية في غير العنب عند صدور هذه النصوص موجوداً أيضاً، ومع وجوده فنحن في الحقيقة نحتمل القرينة المتصلة اللبّية الموجبة لصرف العرف فهمهم للكلمة إلى خصوص عصير العنب، وبذلك يقع الإجمال فنأخذ بالقدر المتيقن، وهو العنب، وغيره لا نحرز شمول الإطلاق له.

وبهذا ينكشف أنّ إشكال الخوئي يمكن تصحيح نتيجته على مبنى التبعديّة، لكن المبنى نفسه غير صحيح، كما تقدّم.

هذا من جهة السيد الخوئي، وأما من جهة السيّد الصدر، فيلزم على كلامه الذي طرحه الحكم بحرمة كلّ عصير مغلي كان في معرض الإسكار ولو لم يكن زبيبيّاً ولا تمريراً ولا عنبياً، مع أنّه قد يُدعى مركزية الحلية في هذه الموارد عند عدم تحقّق عنوان المسكر. إلا إذا رفض الصدر هذا الارتكاز واعتبره فقهيّاً متأخراً.

المناقشة الثانية: ما ذكره المحقّق النراقي، من أنّ كلمة «عصير» لو أخذت بمعناها الآتي من هيئتها الاشتقاقية، لشمّلت عصير الزبيب وغيره؛ إذ هذه الهيئة الاشتقاقية (فعل) لم يؤخذ فيها مادّة معينة، لكنّ كلمة «عصير» لم تستعمل هنا بملاحظة وضعها النوعي، وإنّما استعملت مجازاً، ومعه فلا ندري ما هي حدود المجاز؟ فنقتصر على القدر المتيقن، وهو عصير العنب.

وسبب المجازية هنا أنّ ماء العنب لا ينطبق عليه «عصير»؛ إذ «فعل» إمّا بمعنى اسم الفاعل كرحيم، وهو واضح البطلان هنا؛ إذ الفاعل هنا هو الإنسان فهو العاصر، أو بمعنى اسم المفعول، ومن الواضح أنّ المعصور (أي العصير) هنا هو العنب نفسه لا ماء العنب، وعليه فاستعمال العصير في ماء العنب مجازيٌّ^(١).

وهذه المناقشة متكلّفة في تقديري؛ فلا أحد يشعر بالمجازية هنا، ولهذا نحن نطلق كلمة «العصير» على كلّ شراب نتج عن عصر فاكهة معينة وضغط أجزائها إلى بعضها كالبرتقال والجزر والتفاح وغير ذلك، دون أن نحسّ بأيّ مجازية ولا بأيّ حاجة لقرينة، فيكون إطلاق

(١) انظر: مستند الشيعة ١٥: ١٩١-١٩٢.

العصير على الماء الذي نتج بالعصر هو بنفسه معنى حقيقي، حتى لو سلّمنا أنّه لم يكن على وزن «فعل» واقتضاءاتها النوعية.

بل لعلّه يمكن أن يضاف ما ذكره السيّد الصدر - إذا أردنا أن نجري مع هذا النوع من المعالجة اللغوية - من أنّ العنب بمائه يتمّ عصره معاً فيزداد رقّة بعد كونه رطوبة ورواسب، وجزء المعصور معصور، بإطلاق العصير على نفس الماء إطلاقاً حقيقي^(١).

والفرق بين محاولتنا في الجواب ومحاولة السيّد الصدر لو تمّت محاولته، أنّ الصدر فتش عن الجواب وفقاً لعقلية الإشكال، مع أنّه لم يكن مضطراً إلى ذلك، بل كان يمكنه أن يدعي مباشرة بالوجدان اللغوي أنّ كلمة «عصير» مستعملة حقيقة في الماء الناتج عن عصر الفاكهة، حتى لو كان هذا الاستعمال ليس على قواعد كلمة «فعل»؛ فإنّ الوجدان العرفي واللغوي يشهد على حقيقة إطلاق هذه الكلمة - بلا تجوّز أو تكلف أو قرينة - على مطلق ماء الفواكه المستخرج منها بالعصر ونحوه.

وليس فهم الإطلاق الحقيقي منحصر بمدخل واحد، وهو فهم الهيئات الاشتقاقية، فإنّ العرف اللغوي قد يكسر الهيئات ويتخطّأها ويولّد دلالات حقيقية قاطعة ولو بدأت في مراحلها الأولى عبر مجاز معيّن.

المناقشة الثالثة: ما ذكره غير واحد، من أنّ العصير كلمة تطلق - عرفاً ولغة - على الماء المستخرج من الفاكهة وأجزائها ورطوباتها المتكوّنة في جوفها، وهذا العنوان يصحّ في العنب، أمّا الزبيب فإنّ ما نعبر عنه بعصير الزبيب ليس هو ماؤه المستخرج منه؛ إذ لا ماء في الزبيب بعد فرضه عنباً قد جفّ ماؤه، وإنّما في الحقيقة نحن نضيف الماء إلى الزبيب، فيتكوّن من الاختلاط والنقع شراباً جديداً، ولهذا كانت تسمّيه العرب بنقيع الزبيب أو نبيذ الزبيب أو المريس باعتبار ذلك في الماء^(٢).

وقد أجاب السيّد الصدر عن هذه المناقشة بأنّه:

(١) انظر: كتاب الطهارة ١: ٣٩٤؛ وبحوث في شرح العروة ٣: ٥٢١.

(٢) راجع: التنقيح ٢: ١٣١؛ ورياض المسائل ١٣: ٤٤٩ - ٤٥٠؛ وجواهر الكلام ٦: ٢٤.

إن أريد نفي وجود عصر في الزبيب والتمر، فهذا صحيح عندما نحصل على العصير بمجرد النقع، لكنّ النقع يؤدي إلى امتصاص الزبيب للماء، ثم يُصار إلى عصر الزبيب الذي جذب الماء إليه، والخارج منه حينئذٍ هو عصير على طبق الوضع اللغوي للكلمة. وإذا أريد نفي كونه عصيراً حتى في هذه الحال، فهو واضح البطلان بعد صدق الهيئة الاشتقاقية في مورده؛ وإبراز معنى آخر لم يقم عليه دليل^(١).

ومن اللافت أنّ السيّد محمّد الصدر أشكل على أستاذه السيّد محمد باقر الصدر، بأنّه على هذا المعيار يلزم أن يكون الماء الخارج من القماش المغسول عصيراً، ما لم نخصّص العصير بما يحمل معه شيئاً من أجزاء الجسم المعصور، والمفروض أنّه أمرٌ منتفٍ في القماش. وقد أجابه السيّد باقر الصدر في مجلس الدرس بأنّ نسبة العصير إلى القماش متوقّفة على خروج أجزاء منه معه، أمّا إطلاق كلمة العصير فهو صحيح مطلقاً، فأورد عليه السيّد محمّد الصدر بأنّ مورداً هو من النوع المطلق^(٢).

وفي تقديري، فإنّ البحث ذهب خارج وضعه ومساره الطبيعي عند بعض الفقهاء هنا؛ والسبب هو ذهابهم خلف الهيئة الاشتقاقية ومحاولتهم تطبيقها بشكل حرفي على العنب والزبيب والقماش وغير ذلك.

وهذا كله ربما يكشف عن اتخاذ مسير خاطئ من الأوّل، فقد كان المفترض الذهاب مباشرةً خلف العرف واللغة، لنرى هل أنّ كلمة «العصير» كانت تُستخدم في نقيع الزبيب ولو لم يُعصر بعد شربه للماء نتيجة النقع أو لا؟ فالعرف واللغة لا يتعاملان بالضرورة بهذه الحدية، ولهذا نقف مستغربين جداً أمام دعوى السيّد محمد باقر الصدر صدق عنوان العصير على الماء الخارج من القماش المبلول حتى لو لم ننسبه للقماش نفسه، فإنّ إمكان الشيء لا يعني أنّ العرف اللغوي يتلقاه ويبارسه، وإلا لربما ببعض الوجوه يصحّ إطلاق عنوان العصير على البول نفسه عندما يضغط الإنسان أجزاء جسده ويضمّها إلى بعضها ليخرج البول مثلاً!! فالحقّ هنا مع السيّد

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥٢٢.

(٢) انظر: كتاب الطهارة ١: ٣٩٩، الهامش رقم: ١.

الشهيد الصدر الثاني.

الموضوع في تقديري أبسط من هذا كله، حيث ينبغي النظر: هل العرف والعرب يعبرون بعصير الزبيب أو أن عنوان العصير يختص بالعنب من بين العصير الزبيبي والتمري؟ ولهذا تبدو لي مقارنة بعض الفقهاء - كالمحدث البحراني وصاحب الرياض وغيرهما^(١) - أفضل حتى لو لم تكن عبارتهم تامة أو طريقتهم صحيحة.

والصيغة الأقرب لعلاج المشكلة - بعد غص النظر عن بعض المناقشات الأخرى التي ذكرت هنا أيضاً غير ما ذكرناه، مما اتضح خطؤه المنهجي - أن يقال: إن مراجعة كتب اللغة وإطلاقات النصوص والروايات يعطي وضوحاً في أنهم ما كانوا غالباً يعبرون بعصير الزبيب والتمر، بل نقيع الزبيب أو نبيذ التمر، أو المريس أو نحو ذلك، بينما نجد تعبير عصير العنب هو الشائع، وأما كلمة عصير فيبدو أنها شاعت بين الفقهاء في القرن الخامس الهجري وما بعد. وهذا ما يعطينا شكاً على الأقل في إطلاق كلمة «العصير» في العرف آنذاك على غير العنب من هذه الثلاثة، ويوجب الإجمال، حتى لو كان الجذر الاشتقاقي يسمح به، فإن إمكان الدلالة وفق القاعدة شيء، ووقوع هذه الدلالة وتداولها شيء آخر.

وأما وقوع كلمة «كل» في صحيح ابن سنان: «كل عصير أصابته النار..» فهذا لا يضر، فليس مراده أنواع العصائر بل أفرادها، مثل قولك: كل تفاح وقعت عليه نجاسة وجب تطهيره، أو كقولك: كل ماء لاقى النجاسة فكذا وكذا.

وعليه، فالقدر المتيقن من عمومات العصير لا يُجرز إطلاقه على عصير الزبيب والتمر؛ ولعله لهذا لم نجد أحداً - كما ذكر المحقق النجفي^(٢) - يستدل بهذه النصوص على الحرمة من جمهور الفقهاء السابقين.

فهذا الدليل على التحريم هنا غير واضح أيضاً.

٣.١٠٤. مرجعية كلمة «شراب» في إثبات التحريم، نقد ورد

الدليل الثالث: الاستناد إلى حرمة كل شراب لم يذهب ثلثاه، على أساس أن عنوان الشراب

(١) انظر - على سبيل المثال -: رياض المسائل ١٣: ٤٥٠.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٦: ٢٥.

أعم من العصير العنبيّ، فيشمل الزبيبي والتمري؛ وذلك مثل رواية عليّ بن جعفر حول شخص يأتي بشراب فيقول هو مطبوخ على الثلث فيحلّ شربه؟ فيجيبه الإمام: «لا يصدّق، إلا أن يكون مسلماً عارفاً»^(١).

وهذا الاستدلال يرد عليه كلّ ما تقدّم في عنوان العصير، بل الأمر هنا أوضح بكثير، فهل يحتمل أحد أن عنوان الشراب هنا يصدق على الماء المطلق نفسه؟! فضلاً عمّا ذكره من معارضة هذه الرواية للأخبار الدالة على قول ذي اليد الثقة، وكونها لا إطلاق فيها؛ لأنّ السؤال فيها عن حكم التصديق، لا عن حكم الشراب في نفسه^(٢).
فهذا الوجه في التحريم ضعيفٌ أيضاً.

٤.١٠.٤. مرجعية النصوص الحديثية الخاصة، رصد وتقويم

الدليل الرابع: الروايات الخاصة، وهي:

الرواية الأولى: خبر علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: سألته عن الزبيب هل يصلح أن يُطبخ حتى يخرج طعمه، ثم يؤخذ ذلك الماء، فيُطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث، ثم يُرفع ويُشرب منه السنة؟ فقال: «لا بأس به»^(٣).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية عبر مفهومها وسلسلة القيود التي فيها، فلو كان عصير الزبيب المطبوخ حلالاً ولو لم يذهب منه الثلثان لما كان هناك معنى لهذه القيود التي توحى حتى بمركوزية ذلك عند السائل.

ولكن يمكن النقاش:

أولاً: إنّ الرواية ضعيفة السند، فهي في طريق الكليني - والطوسي نقل عنه - ضعيفة بسهل

(١) مسائل علي بن جعفر: ٢٨٥؛ وقرب الإسناد: ٢٧١ - ٢٧٢؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٢ - ١٢٣؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٤؛ وانظر: البهبهاني، الرسائل الفقهية: ٦٦ - ٦٨؛ وحاشية مجمع الفائدة: ٦٩٧ - ٦٩٨.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٢٠٢؛ وبحوث في شرح العروة ٣: ٥٣٣؛ وإفاضة القدير: ١٢١.

(٣) الكافي ٦: ٤٢١؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢١؛ ومسائل علي بن جعفر: ٢٨٥؛ وقرب الإسناد: ٢٧١.

بن زياد، وأما في طريق الحميري فهي ضعيفة بعدم ثبوت وثاقة عبد الله بن الحسن الواقع في الإسناد.

ثانياً: ما ذكره الشهيد الثاني، من أنه لو دلت الرواية فإنما تدل بالمفهوم، ولا يصلح الاستدلال بالمفهوم لمثل هذا الحكم المخالف للأصل^(١).

ويرد عليه أنه لم يظهر وجه لما قاله، فإما هو قائل بحجية هذا المفهوم وانعقاده في ظهور الكلام، فلا معنى لإسقاطه بمخالفة الأصل بعد فرضه دلالة ظهورية تامة، فيكون مخصصاً للعام، أو أنه لا يرى وجود المفهوم هنا، وهو مخالف لظاهر كلامه. علماً أنه قد يدعى - كما ألمحنا - أن الدلالة هنا ليست بالمفهوم فقط، بل بظهور الرواية في ارتكاز الثلثين والثلث في ذهن السامع وإقرار الإمام ذلك.

ولعل مراد الشهيد الثاني ما قرره فيما بعد أمثال المحقق الأردبيلي، من أنه يصعب الاستناد إلى مفهوم مستقى من سؤال السائل، وهو مخالف للعقل والنقل من الأصل والكتاب والسنة والإجماع أيضاً، فإثبات التحريم بدلالة مفهومية خفيفة في مقابل ذلك كله غير صحيح^(٢). وربما هو راجع إلى جعل المعارض للمفهوم أقوى ظهوراً منه، فيقدم عليه بملاك الأظهرية.

ثالثاً: ما ذكره المحقق الأردبيلي والمحقق السبزواري، من أن غاية ما يفيد المفهوم هنا - لو سلم وجوده - هو وجود البأس في صورة عدم ذهاب الثلثين، ووجود البأس غير واضح في دلالة على التحريم^(٣).

وهو جيد، إلا إذا تم الإصرار وقيل بأن كلمة: «فيه بأس»، تدل على الحظر عرفاً، ولو سلمنا بأنه في بعض الموارد لا تكون دالة لسبب أو لآخر، لكن مقتضى الفهم الأولي هو التحريم لو كان النظر إلى حكم تكليفي - مثل ما نحن فيه - لا إلى حكم وضعي.

رابعاً: ما ذكره غير واحد، من أن التقييدات التي وردت في كلام السائل، لا بد من فرض تفسير لها، لكن تفسيرها لا ينحصر في حرمة العصير الزبيني لو لم يذهب ثلثاه، وإنما يمكن

(١) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ٧٦.

(٢) انظر: مجمع الفائدة ١١: ٢٠٣؛ وذخيرة المعادج ١، ق ١: ١٥٥.

(٣) مجمع الفائدة ١: ٣١٣؛ وذخيرة المعادج ١، ق ١: ١٥٥.

فرض تفاسير أخرى أيضاً مثل: إنَّ الغاية من ذلك كلّه هو ما أشارت إليه جملة «فيشرب منه السنة»، فإنَّ السائل أراد أن يسأل عن هذه الحال من حيث جواز أن يشرب الإنسان لمدّة سنة هذا الشراب المتبقّي القريب من الدّبسية، وكأنّه لو لم يفعل هذه القيود فقد يكون هناك شبهة إسكار لو طالّت مدّة العصير المغلي، أمّا مع فعل ذلك فإنَّ احتمال طرّو الإسكار على الباقي - الثلث - يصبح منعديماً ولو طالّت المدّة لعام كامل، فنفي البأس في كلام الإمام يمكن أن يكون معناه: اشرب منه إلى سنة فلا بأس به فإنّه لن يعرضه الإسكار.

ويتعزّز ذلك بأنّه بعد فرض ذهاب الثلثين، لماذا يسأل عليّ بن جعفر عن الحكم مع أنّه واضح الحلّيّة بإجماع المسلمين وسيرتهم قاطبة؟!^(١).

وهذا الجواب الذي اشتهر بين الفقهاء يواجه مشكلة أنّ الحديث بناءً عليه كأنّه سيقرّ بوجود مشكلة في العصير الزببي لو غلى إلى حدّ يمكن معه أن يكون في معرض الإسكار، ومعنى ذلك أنّ المستدل هنا بإمكانه إعادة صياغة استدلاله بالقول: ما هو حكم العصير الزببي لو غليته بحيث بعد تمام الغلي يمكنني أن أطمئنّ بعدم عروض الإسكار عليه؟ فإنَّ الجواب بنفي البأس، لازمه ثبوت المفهوم، وهو: يحرم العصير الزببي لو غُلي بحيث لا يُطمأنّ بأنّه لن يعرضه الإسكار، فتكون الحرمة ثابتة لكُلّ عصير زببي يراد شربه ولا يطمأنّ بعدم مسكريّته، وهذا المقدار ينفع المستدل هنا بمقدارٍ معيّن، مع أنّهم أطلقوا حلّ العصير الزببي.

وبهذا الإشكال الذي نسجّه صار يلزم على الفريقين معاً تعديل نتيجته، فلا الحلّيّة المطلقة تامة، ولا التحريم المطلق بعنوانه تامّ.

بل على مبني مثل شيخ الشريعة الذي يعتبر نكتة التحريم في العصير العنبي هي معرضيّة للإسكار، يلزم تطبيق النكتة عينها هنا، فلماذا لم يتمّ القبول أو الإشارة لمثل هذا المقدار من الحرمة؟!

(١) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ٧٦؛ والحدائق الناضرة ٥: ١٥٥؛ ومستند الشيعة ١٥: ٢١٤؛ وجواهر الكلام ٣٦: ٦؛ والعمل الأبقى ١: ٣٧٣؛ ومصباح الفقيه ٧: ٢١٤؛ وإفاضة القدير: ٩٦، ١٢٦؛ ومستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢٣؛ والخميني، كتاب الطهارة ٣: ٣٧٢؛ والمعالم المأثورة ٢: ٣٠٢؛ والتنقيح ٢: ١٢٨؛ وبحوث في شرح العروة ٣: ٥٢٩؛ وكتاب الطهارة ١: ٤١٩.

من هنا يمكن تطوير الإشكال بأن نفي بأس الإمام معناه: يجوز لكم شرب هذا المتبقي إلى عام كامل بلا إشكال مطلقاً، أمّا لو طبخ على النصف فقط، فإنه يجوز لكم شربه والحذر من عروض الإسكار عليه، حيث لا يجوز شربه في هذه الحال.. فهذا المعنى كافٍ في تفسير إطلاق نفي البأس.

وبهذا يظهر عدم تمامية الاستدلال بخبر علي بن جعفر، لاسيما بعد ضعفه سنداً.
 الرواية الثانية: خبر إسماعيل بن الفضل الهاشمي، قال: شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي وقلّة استمرائي الطعام، فقال لي: «لم لا تتخذ نبيذاً نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن» قال: فقلت له: صفه لي جعلت فداك، فقال لي: «تأخذ صاعاً من زبيب، فتتقي حبه وما فيه، ثم تغسل (هـ) بالماء غسلًا جيّداً، ثم تُنقع في مثله من الماء أو ما يغمره، ثم تتركه في الشتاء ثلاثة أيامٍ بلياليها وفي الصيف يوماً ولبيلةً، فإذا أتى عليه ذلك القدر صفّيته وأخذت صفوته، وجعلته في إناء وأخذت مقداره بعود، ثم طبخته طبخاً رقيقاً حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، ثم تجعل عليه نصف رطلٍ عسلٍ، وتأخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب تلك الزيادة، ثم تأخذ زنجبيلًا وخولنجانًا ودارصيني والزعفران وقرفنلاً، ومصطكي، وتدقّه، وتجعله في خرقة رقيقة، وتطرّحه فيه، وتغليه معه غليةً، ثم تنزله، فإذا برد صفّيته، وأخذت منه على غدائك وعشائك»، قال: ففعلت فذهب عني ما كنت أجده. وهو شرابٌ طيب لا يتغيّر إذا بقي إن شاء الله ^(١).

ومن الواضح أنّ الإمام يحدّد هنا ذهاب الثلثين مما يعني الحرمة من دون ذلك.

إلا أنّه يمكن مناقشة الاستدلال بهذه الرواية من جهات:

أولاً: إنّ الرواية ضعيفة السند، وذلك أنّ في السند: محمّد بن الحسين، عمّن أخبره، عن إسماعيل. وهذا إرسال واضح، كما أنّ في السند السياري، وهو رجلٌ مضعّف في كلمات الرجاليين، فالرواية غير معتبرة الإسناد، وهي من متفرّدات الكليني في الكافي.

ثانياً: ما ذكره غير واحد من أنّ غاية ما يفيد هذا الخبر هو أنّ الإمام وصف له شراباً لا

(١) الكافي ٦: ٤٢٦.

محذور فيه، وكما أنّ غير هذا الشراب قد ينشأ محذوره من كونه مغلياً لم يذهب ثلثاه، كذلك يحتمل نشوؤه من كونه لو بقي قد يعرضه الإسكار فقدّم له الإمام وصفةً طبية مضمونة شرعاً، ولهذا ورد في آخر الحديث أنّه شراب طيب لا يتغيّر، مما يشي بأنّ الإشكالية قد تكون في عروض التغيّر عليه بعد ذلك، فأريد إذهاب الثلثين لأجل ذلك فقط^(١).

وهذا الإشكال يشبه ما أوردوه على خبر عليّ بن جعفر، وقد تقدّم الكلام فيه فلا نعيد. ثالثاً: إنّ هذه الرواية واضحة في أنّها بصدد تقديم علاج طبيّ، ولو كان نظرها إلى الناحية الشرعيّة ثابتاً، وبناءً عليه فلعّلّ إذهاب الثلثين كانت له علاقة بالجانب الطبيّ من الرواية لا بالجانب الشرعيّ، ومعه فلا يصحّ الاستدلال بها هنا^(٢).

والإنصاف أنّ هذه الإشكاليات الثلاث مجتمعة كافية في ردّ الاستدلال بهذه الرواية. الرواية الثالثة: معتبرة عمار بن موسى الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سُئل عن الزبيب كيف (يحلّ) طبخه حتى يُشرب حلالاً؟ فقال: «تأخذ رُبْعاً من زبيب فتُنقّيه، ثم تطرح عليه اثنا عشر رطلاً من ماء، ثم تُنقعه ليلة، فإذا كان من الغد نزعَت سُلافته، ثم تصبّ عليه من الماء بقدر ما يغمره، ثم تغليه غليّة، ثم تنزع ماءه، فتصبّه على الماء الأوّل، ثم تطرحه في إناءٍ واحدٍ جميعاً، ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحت النار، ثم تأخذ رطلاً من عسل، فتغليه بالنار غليّة، وتنزع رغوته، ثم تطرحه على المطبوخ، ثم تضربه حتى يختلط به، واطرح فيه إن شئت زعفراناً وإن شئت تطيبه بزنجبيل قليل هذا» قال: «فإذا أردت أن تقسمه أثلاثاً لتطبّخه، فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو، ثم اطرح عليه الأوّل في الإناء الذي تُغليه فيه، ثم تجعل فيه مقداراً (مقداره) وحده حيث يبلغ الماء، ثم اطرح الثلث الآخر، ثم حده حيث يبلغ الماء، ثم تطرح الثلث الأخير، ثم حده حيث يبلغ الماء، ثم توقد تحته بنارٍ لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»^(٣).

(١) انظر: الحدائق ٥: ١٥٦ - ١٥٧؛ ورياض المسائل ١٢: ٢٠٨؛ ومستند الشيعة ١٥: ٢١٧؛ ومصباح الفقيه

٧: ٢١٤؛ والصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٥٣١؛ وكتاب الطهارة ١: ٤٢١ - ٤٢٢.

(٢) انظر: رياض المسائل ١٢: ٢٠٨؛ ومستند الشيعة ١٥: ٢١٨؛ والكلبايكاني، الحدود والتعزيرات ١: ٣١١.

(٣) الكافي ٦: ٤٢٥ - ٤٢٦.

وردت هذه الرواية مرتين ذكرهما الكليني متتاليتين في الكافي: الأولى^(١) ضعيفة الإسناد بالإرسال، والثانية هي التي بالصيغة التي نقلناها، وهي معتبرة السند، والظاهر أنّها رواية واحدة نُقلتا بالمعنى؛ لوحدة المضمون والسؤال والراوي والمروي عنه، فتعبير بعضهم عنها بالموثقتين^(٢) غير صحيح.

والاستدلال بهذه الرواية قائم على أساس أنّ السائل يسأل عن الطبخ الذي به يصير المطبوخ حلالاً، ومن الواضح أنّ الإمام بيّن لزوم ذهاب الثلثين وبقاء الثلث مع فرضه المطبوخ عصيراً زبيبياً.

غير أنه أورد على الاستدلال بهذه الرواية:

أولاً: ما ذكره غير واحد من الفقهاء، من أن الأمر بطبخه على الثلث لا يلزم أن يكون لأجل حرمة العصير الزبيبي بالغليان نفسه، بل قد يكون لأجل ضمان أن لا يصير مسكراً بطول مكثه^(٣).

وقد أورد المحقق البهبهاني على هذه المناقشة بجواب حاصله: إنّ مقتضى ظاهر الرواية هو توقف الحلّية على ذهاب الثلثين مطلقاً، سواء طال المكث أم لا، وسواء أُريد إبقاؤه هذه المدة الطويلة أم لا، بل في خبر عمار نفسه هذا الوارد بطريق غير معتبر ورد: «وإن أحببت أن يطول مكثه عندك فروقه». وهذا واضح في أنّ أصل الموضوع لم يأت لمعالجة حال طول المكث فقط بل مطلقاً^(٤).

من هنا، قد يطوّر الإشكال بأنّ سؤال السائل كان عن حكم الطبخ الموجب لصيرورة المطبوخ حلالاً، فأجابه الإمام برواية طويلة ذكر فيها سلسلة من القيود والشروط، ونحن نعلم

(١) المصدر نفسه ٦: ٤٢٤ - ٤٢٥.

(٢) انظر: مرتضى الأنصاري، كتاب الطهارة ٥: ١٧٨.

(٣) انظر: الحدائق ٥: ١٥٦ - ١٥٧؛ ومستند الشيعة ١٥: ٢١٧؛ والأنصاري، كتاب الطهارة ٥: ١٧٨ - ١٧٩؛

والعمل الأبقى ١: ٣٧٣؛ ومصباح الفقيه ٧: ٢١٤؛ والتنقيح ٢: ١٢٩ - ١٣٠؛ وإفاضة القدير: ١٢٥؛

ومستمسك العروة ١: ٤٢٤؛ والمعالم المأثورة ٢: ٣٠٣؛ والكلبايكاني، تقريرات الحدود والتعزيرات ١:

٣١١.

(٤) البهبهاني، الرسائل الفقهية: ٦١ - ٦٢.

يقيناً أنّ هذه الشروط غير مأخوذة في أغلبها في الحليّة، وهذا يكشف عن أنّه لا يوجد تناسق تامّ بين السؤال والجواب، بل يظهر أنّ الإمام أضاف عناصر عدّة على أصل فكرة الحليّة، وهذا يعني أنّ الطريقة التي طرحها الإمام ليست هي الطريقة الحصريّة للتحليل، وإلا لزم أخذ سائر القيود معها، وهو معلوم العدم، فتعيّن تفسيرها على أنّها إحدى طرق التحليل وأنّها تريد أن تكتفي ببيان مصداق من مصاديق المطبوخ الحلال لا أكثر^(١).

وهذا كلّه يؤكّد أنّ السائل لما سأل عن طبخه حتى يشرب حلالاً، لا يُعلم ارتكاز حرمة بالغليان في ذهنه، بل لعلّه كان المرتكز في ذهنه حرمة بعروض الإسكار عليه، فسأل عن الطريقة التي يُطبخ فيها ويتحقّق منها الغرض من شربه، وفي الوقت عينه لا يكون المشروب حراماً، فأعطاه الإمام هذه الطريقة دون أن يبيّن له أنّ ما رَفَعَتْهُ هذه الطريقة هل هو الحرمة الآتية من الغليان أو تلك الآتية من إسكاره الناتج عن طبخه وتركه لمُدّة، كما هي العادة؟ فالرواية غير واضحة في كون الحرمة قد أتت من الغليان نفسه. والجواب لا يتكلّم بنفسه صراحةً عن التحريم حتى نأخذ بإطلاقه.

ولعلّ ما أشار له السيّد الخميني نافع هنا، فإنّ التعبير بـ «كيف طبخه حتى يُشرب حلالاً» يختلف عن تعبير: «كيف يطبخ حتى يصير حلالاً»، فإنّ الأوّل يشير إلى الحالة المتعارفة لطبخ الزبيب وهي تهيئة مقدار منه ليتنفع منه أثناء السنة، وأنّ الرواية لو لم نقل بظهورها في ذلك فلا أقلّ من عدم رجحان الآخر عليه، فيصعب الاستدلال بالرواية حينئذٍ^(٢).

ثانياً: ما ذكره شيخ الشريعة الإصفهانيّ، من أنّ الرواية تنتهي إلى عمار الساباطي المعروف بتشوّش واضطراب رواياته وكثرة نقله بالمعنى ووقوعه نتيجة ذلك في أخطاء مع تفرّده برواية الغرائب، ومن ذلك أنّ الروايتين هنا واقعة واحدة، ومع ذلك اضطربتا في طريقة البيان^(٣).

وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الموضوع، فيما مضى من هذا الكتاب، عند الحديث عن حكم الحيوان البحري من غير السمك، فلا نعيد.

والحاصل: إنّ هذه الرواية غير ظاهرة في أنّ المحرّم هو المطبوخ بمجرد غليانه حيث لم يتمّ

(١) انظر: الصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٥٣٣؛ وكتاب الطهارة ١: ٤٢٤.

(٢) انظر: الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٣٧١.

(٣) إفاضة القدير: ١٢٥.

شرح هذه الفكرة، لا في سؤال السائل ولا في جواب الإمام، فغاية ما تفيد بيان طريقة يمكن للإنسان من خلالها أن يشرب عصير الزبيب حلالاً، وفي مقابل ذلك تثبت الحرمة في الجملة لا بالجملة، ولعله لعروض الإسكار لا لعروض مجرد الغليان.

رواية زيد النرسي في تحريم العصير الزببي، دراسة وتقويم

الرواية الرابعة: خبر زيد النرسي، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الزبيب يُدقُّ ويُلقى في القدر، ثم يصبّ عليه الماء، ويوقد تحته، فقال: «لا تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث؛ فإنَّ النار قد أصابته»، قلت: فالزبيب كما هو يُلقى في القدر ويصبّ عليه، ثم يطبخ ويصفى عنه الماء؟ قال: «كذلك هو سواء، إذا أدت الحلاوة إلى الماء، وصار الماء حلوّاً بمنزلة العصير، ثم نَسَّ من غير أن تصيبه النار فقد حرّم، وكذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسُدَّ»^(١).

هذه الرواية التي نقلت في كلمات بعض الفقهاء بصيغة أخرى تشترك في أصل الحكم، ظاهرة في حرمة العصير الزببي ما لم يذهب الثلثان.

إنَّ أقدم مصدر لهذه الرواية هو كتاب بحار الأنوار للمجلسي (١١١١هـ)، ومن بعده ظهرت هذه الرواية، نعم في هامش الوسائل ذكر لها من صاحب الوسائل، مبرراً أنه لم يذكرها في المتن؛ لأنَّ العلماء ضعّفوا هذا الكتاب، وقال بعضهم بأنّه موضوع (يقصد أصل زيد النرسي).

وهذا يعني أنّ معرفة حال هذه الرواية مرتكز على دراسة زيد النرسي من جهة، ودراسة الأصل المنسوب إليه من جهة ثانية، ومن ثمّ فهذه الرواية ليس لها عين ولا أثر ظاهر لنا قبل القرن الحادي عشر الهجري.

دراسة وتحقيق حول «أصل» زيد النرسي

لابد من البحث في ذلك ضمن عدّة نقاط:

(١) بحار الأنوار ٦٣: ٥٠٦، و٧٦: ١٧٧؛ والأصول الستّة عشر: ٢١٠، (وطبعة دار الحديث، ص ٥٨)؛ وهامش تفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩١، من المؤلّف؛ ومستدرک الوسائل ١٧: ٣٨.

أ. دراسة حال زيد النرسي من حيث الوثاقة وعدمها، محاولات ومناقشات

بعد وضوح وجود شخص باسم زيد النرسي في الرواة يُسأل: هل هو ثقة أو لا؟
والجواب: لقد ترجم الرجاليون زيّداً، ولكنهم لم يوثقوه ولم يقدحوا فيه^(١).
نعم، ذكر ابن شهر آشوب في ترجمة كلّ من زيد النرسي وزيد الزرّاد: «لهما أصلان، لم يروهما
ابن بابويه ولا ابن الوليد، بل طعنا عليهما»^(٢). وقد توحى هذه العبارة بالطعن في الزيدّين،
ولكنّه غير صحيح، بل الطعن في الأصليّن، وسيأتي.
ولسكوت قدامى الرجاليين عن زيد النرسي وزيد الزرّاد، قال العلامة الحلي: «ولما لم أجد
لأصحابنا تعديلاً لهما ولا طعناً فيهما، توقّفت عن قبول روايتهما»^(٣).
ونظراً لشحّ المصادر الوثيقية هنا، فقد استُخدمت لاحقاً طرقاً أخرى لإثبات وثاقة زيد
النرسي، وهي:

الطريق الأوّل: وقوعه في أسانيد كتاب كامل الزيارة^(٤)، وبهذا اعتبر السيّد الخوئي في مبناه
القديم أنّ زيّداً ثقة، لكنّه عدل عنه بعد ذلك. وزيدٌ ليس من المشايخ المباشرين، وربما لذلك
ذكر في هذا المبحث في التنقيح عدم ثبوت وثاقة زيد النرسي^(٥)، وهو إمّا كان من بعد عدوله أو
قبل اختياره هذا القول، أو أنّه سها عن وقوعه في روايات كامل الزيارة، حيث صرّح هو نفسه
في معجم رجال الحديث.

وهذا الطريق غير صحيح؛ لما حقّقناه في الرجال من عدم صحّة قاعدة توثيق رجال كامل
الزيارة، فقد كنت في الدورة الرجالية الأولى أذهب لوثاقة المشايخ المباشرين لابن قولويه في
هذا الكتاب، وزيد النرسي ليس منهم، ثم عدلت في الدورة الرجالية الثانية عن ذلك، ورأيت

(١) انظر: النجاشي، الفهرست: ١٧٤؛ ورجال الطوسي: ٢٠٦؛ وفهرست الطوسي: ١٣٠؛ وابن الغضائري،
الضعفاء: ٦١ - ٦٢؛ ومعجم رجال الحديث ٨: ٣٨٢ - ٣٨٣.

(٢) معالم العلماء: ٨٦.

(٣) خلاصة الأقوال: ٣٤٨.

(٤) كامل الزيارات: ٥١٠.

(٥) التنقيح ٢: ١٢٧.

أنه لا دلالة فيه على التوثيق مطلقاً، بوصفه دليلاً أو أمانة كاملة^(١).

الطريق الثاني: رواية ابن أبي عمير عنه، فعملاً بقاعدة توثيق من روى عنه أحد الثلاثة أو مبنى أصحاب الإجماع، يكون زيد النرسي ثقة^(٢).

وفقاً لهذا الطريق لابد من إثبات أن ابن أبي عمير روى عن زيد فعلاً (الصغرى)، كما لابد من تصحيح القاعدة (الكبرى).

أما الصغرى، فإن طرق الطوسي إلى كتاب النرسي تمر بالصدوق وشيخه ابن الوليد، والمفروض أنهما لم يرويا كتاب زيد لأتمها اعتبراه موضوعاً، كما سيأتي. لكن توجد بعض الروايات المتفرقة في الكتب الحديثية صحيحة السند إلى ابن أبي عمير، فلا إشكال في الصغرى، ما لم يقل أحد بأننا لو شككنا في صحة نسبة كتاب زيد النرسي إليه، فلا يُعلم أن ابن أبي عمير روى هذا الكتاب أصلاً، ولعل الروايات القليلة التي وقعت في الكتب الحديثية بطريق ابن أبي عمير عنه، جاءت من هذا الكتاب المنسوب إليه والموضوع عليه، خاصة مع عدم العلم بتطابق النسخة الواصلة إلينا مع النسخة الموضوعية على زيد النرسي.

وأما الكبرى، فقد ناقشنا في بحوثنا في علم الرجال كلاً من قاعدة أصحاب الإجماع وقاعدة مشايخ الثلاثة، ولم تثبت قاعدة مشايخ الثلاثة إلا بوصفها قرينة توثيق لا دليلاً على الوثاقة يفيد الاطمئنان الذي هو المرجع في حجية قول الرجالي، فضلاً عن قاعدة توثيق مشايخ أصحاب الإجماع، فراجع^(٣).

الطريق الثالث: وجود أصل له ذكر له طريق في كتب مثل الطوسي.

وقد بحثنا في علم الرجال بأن ثبوت كتاب لراو أو أصل، ليس دليل وثاقة^(٤)، فضلاً عن وجود طريق لكتابه أو أصله فراجع، هذا إذا ثبت نسبة الكتاب إليه أساساً، بناء على أن ثبوت كتاب له موجب للتوثيق، لا نسبة الرجالي أن له كتاباً هي الموجبة لتوثيق ذلك الرجالي له عبر

(١) انظر: حبّ الله، منطق النقد السندي ١: ٤٨٠ - ٥١٣.

(٢) انظر: بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٢: ٣٦٥ - ٣٦٦.

(٣) انظر: حبّ الله، منطق النقد السندي ١: ٣٧٢ - ٤٧٣.

(٤) انظر: المصدر نفسه ٢: ٣٦٣ - ٣٩٢.

نسبته الأصل إليه، فانتبه.

والنتيجة: إنه لا سبيل لإثبات وثاقة زيد النرسي بنحو الوثوق الاطمئنان الذي هو الحجّة في باب الرجال.

ب. هل لزيد النرسي كتاب أو أصل حقاً؟ سُبُلُ الإثبات وموجبات التشكيك

هل لزيد النرسي كتابٌ وأصلٌ أو لا؟ بمعنى هل فعلاً ترك لنا النرسي كتاباً من تأليفه أو لا؟ يقول النجاشي: «زيد النرسي.. له كتاب يرويه جماعة..»^(١).

ويقول الطوسي: «زيد النرسي وزيد الزرّاد، لهما أصلان..»^(٢).

هذان النصّان واضحان في أنّ زيد النرسي قد ترك بالفعل كتاباً وأنّ كتابه مروّي من قبل الرواة والمشايخ.

لكنّ المشكلة تظهر في تكملة كلام الطوسي في الفهرست، فبعد قوله المتقدّم، قال فوراً: «لم يروهما محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه، وقال في فهرسته: لم يروهما محمد بن الحسن بن الوليد، وكان يقول: هما موضوعان، وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير، وكان يقول: وضع هذه الأصول محمّد بن موسى الهمداني..»^(٣).

فابن الوليد - ويظهر متابعتة من الصدوق - لا يصحّح نسبة الكتاب المنسوب لزيد إليه، ويراه من تأليف الهمداني لا النرسي.

وبهذا تقع المعارضة بين ما أفاده الطوسي والنجاشي من جهة، وما أفاده ابن الوليد والصدوق من جهة ثانية، ولا أقلّ من التساقط وعدم قدرتنا على الجزم بأصل وجود كتاب للنرسي.

ومع ذلك، قد يترجّح ثبوت الكتاب لزيد النرسي بعدّة أمور، هي:

١ - ما ذكره السيّد الخوئي في ترجمة زيد الزرّاد وزيد النرسي، من أنّ الكتاب وصل إلى ابن

(١) النجاشي، الفهرست: ١٧٤.

(٢) الفهرست: ١٣٠.

(٣) المصدر نفسه.

الوليد بطريقٍ ضعيف فيه محمّد بن موسى الهمداني، فلهذا حَكَمَ بها حَكَمَ به، علماً أنّ تضعيف الراوي لا يساوق تضعيف الكتاب بمعنى إثبات وضعه، فكيف جزم ابن الوليد بالوضع مع أنّ الكذاب قد يصدق؟!^(١).

ولكنّ الخوئي ربما يبدو وكأنّه يَحْمَنُ تخميناً في تحديد سبب حكم ابن الوليد (والصدوق) هنا، فمن قال له بأنّها حكما بالوضع لأنّ الكتاب وصلها عبر الهمداني؟ ألم يرد الصدوق وشيخه رواية صلاة يوم الغدير بوجود الهمداني في الطريق^(٢)، ومع ذلك لم يعبراً هناك بأنّ الرواية موضوعة، بل قالاً بأنّها متروكة غير صحيحة.

وعليه، فمن الممكن أنّ الصدوق وشيخه كانت لديها معطيات تؤكّد الوضع من جهتها، وإلا فالصدوق رغم حكمه بضعف بعض الرواة، إلا أنّه أورد روايتهم في بعض كتبه. فإشكال السيّد الخوئي غير كافٍ.

٢ - ما ذكره السيّد بحر العلوم، من أنّ طريقة القميين، ومنهم الصدوق وشيخه، كانت تقوم على التسرّع في نقد الرواة بلا سببٍ ظاهر، وأنّ موقفها لم يتابعها عليه ولم يلتفت إليه أحد من أئمّة الحديث والرجال، بل على العكس، فإنّ ابن الغضائري نفسه - رغم موافقه النقدية المتسرّعة - لم يوافقها في ذلك، إذ بعد نسبته الكلام المتقدّم إلى أبي جعفر الصدوق قال: «وغلط أبو جعفر في هذا القول، فإنّي رأيت كتبها مسموعة عن محمّد بن أبي عمير»^(٣)، بل إنّ الطوسي في ترجمة زيد النرسي بعد نقله كلام الصدوق وشيخه، قال: «.. كتاب زيد النرسي رواه ابن أبي عمير عنه»^(٤)؛ ومثله النجاشي، وهذه تخطئة واضحة لها وتأكيد على ثبوت الكتاب للنرسي^(٥).

ويمكن أن يُناقش:

(١) انظر: معجم رجال الحديث ٨: ٣٧٩، ٣٨٣؛ ومستند العروة ٢: ٣٣٠.

(٢) انظر: كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٩٠.

(٣) ابن الغضائري، الضعفاء: ٦٢.

(٤) الفهرست: ١٣٠.

(٥) انظر: بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٢: ٣٦٨ - ٣٧٢؛ والصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٥٢٤؛ وكتاب الطهارة ١: ٤١١.

أولاً: إنّ ما أطلّ به السيد بحر العلوم غاية ما يثبت أنّ هناك فريقاً من العلماء يرون نسبة الكتاب إلى زيد النرسي، وأنّ لهم طريقاً إليه، لكن ما هو الموجب لتصديق الطوسي والنجاشي وتخطئة ابن الوليد والصدوق؟ فلم يدع أحدهم أنّ ما قاله الصدوق هو الحقّ ولنا عليه شواهد، كلّ ما في الأمر أنّنا ندّعي أنّ ما قاله يُربك وثوقنا بصحّة نسبة الكتاب إلى زيد، لاسيما وأنّ ابن الوليد لم يقل: إنّ الكتاب موضوع، بل ذكر اسم الواضع أيضاً، الأمر الذي يُثير في النفس أنّه كانت عنده معطيات في هذا الصدد.

ثانياً: لم أعرف أين تسرّع الصدوق وشيخه في نقد الرواة؟ والحال أنّ الصدوق أدرج المراسيل في أصحّ كتابٍ عنده! ولماذا كانا متسرّعين فيما النجاشي لا يوصف بالتسرّع مع أنّه ضعّف عدداً يفوق بكثير ما ضعّفه.. إنّ غاية ما في أمر القميين أنّهم كانوا يتّهمون الراوي في ثلاثة أمور:

أ- رواية العقائد الفاسدة والغالية من وجهة نظرهم.

ب- كثرة رواية المراسيل.

ج- كثرة الرواية عن المجاهيل.

مع أنّ هذه المعايير صحيحة في الطعن في الجملة على الأقلّ؛ فإنّ لكلّ محدّث قناعاته العقديّة التي في ضوئها يضعّف ويوثق، فهل يصحّ أن نقول إذاً عن الطوسي أنّه كان متساهلاً في التوثيق؛ لأنّنا نؤمن بمدرسة قم القديمة وأفكارها؟ وهل سيقبل ذلك من السيد بحر العلوم؟ وأما كثرة رواية المراسيل وعن المجاهيل، فهذه قرينة الوضع، كما حقّقنا ذلك في بحوثنا الرجاليّة، وإلا فلماذا لا يذكر الأسماء؟! ولهذا لا ترى الصدوق ولا شيخه طعنا في مطلق الإرسال ولا في مطلق المرسلين كابن أبي عمير و.. بل نصف (الفقيه) مرسلٌ كما هو واضح.

فإطلاق تهمة التسرّع وأمثال هذه التعابير غير صحيحة وفقاً لطريقة تفكير بحر العلوم نفسها؛ لاسيما وهو يقول بأنّهم يطعنون بلا سببٍ ظاهر، فلماذا لم يحتمل فيهم ما يحتمل عادةً في غيرهم من وجود سببٍ عندهم لم يظهر لنا ولم تصلنا معطياته؟ وهل كانت تضعيفات الطوسي والنجاشي منطلقة كلّها من سببٍ ظاهر لنا أو أنّ أغلبها أو الكثير منها لا نعرف سببه؟! يُضاف لذلك كلّهُ أنّ أصل زيد النرسي توجد فيه - وفقاً لنسخته الواصلة إلينا - رواية عن

الإمام الصادق في نقد الغلاة وجماعة أبي الخطاب، وإثبات التوحيد وعبودية أهل البيت والتبرؤ من الغلو^(١)، ولم نجد فيه رواية غالية حتى بمفاهيم القميين.

ثالثاً: يدعي السيد بحر العلوم أن أحداً من أئمة الرجال والحديث لم يوافق الصدوق وشيخه على ما ادّعيه، ولكنّه لم يذكر لنا إلا ابن الغضائري، فأين قال العلماء ذلك؟ مع أن العلامة الحليّ وابن شهر آشوب وابن داود وغيرهم لم يعلّقوا سلباً ولا إيجاباً على كلام الصدوق، فأين شهد علماء الرجال بعكس ما قاله الصدوق؟! نعم، كلام الطوسي والنجاشي مخالف، وهذا واضح منذ البداية.

رابعاً: إن ما نقله عن ابن الغضائري لم يثبت بوصفه دليلاً؛ لعدم ثبوت نسخة كتاب ابن الغضائري وما نقل عنه ما لم يكن الناقل مثل النجاشي من المعاصرين له، وقد توصلنا في بحثنا الرجالية إلى أن نسبة الكتاب لابن الغضائري مظنونة فتشكّل أمانة، لكنها غير موثوقة لتكون دليلاً على نسبة ما في الكتاب إليه دون قرينة خاصّة^(٢).

يُضاف إلى ذلك أن احتجاج ابن الغضائري بأنه رأى كتب زيد الزرّاد وزيد النرسي مسموعة عن ابن أبي عمير، هو نفسه ما قدّمه لنا الطوسي والنجاشي؛ لأنّ طريقتهما إلى الأصل يمرّ بابن أبي عمير، كما هو واضح.

والسؤال المثير: إذا كانت طرق ابن الغضائري والطوسي والنجاشي تمرّ بابن أبي عمير مع أنّهم أبعد زماناً من الصدوق وابن الوليد عنه، وكان أمر رواية ابن أبي عمير عنه معروفة، فكيف خفي هذا الأمر عن الصدوق وشيخه وظهر جلياً للطوسي والنجاشي وابن الغضائري؟! أليس تقدّم الصدوق وشيخه زماناً مع كون الصدوق أو شيخه قد وقعا في أكثر طرق الطوسي في الفهرست إلى ابن أبي عمير.. أليس هذا موجباً للريب؟ وألاّ يحتمل أن الكتاب ألصق بابن أبي عمير ثمّ اشتهر بعد ذلك؟!

هذا على مستوى الرجاليين، حيث لم ترّ سوى الطوسي والنجاشي يؤكّدان ما يعارضه

(١) انظر: الأصول الستة عشر: ١٩٢.

(٢) انظر: حبّ الله، منطق النقد السندي ٣: ٣٩٤-٤١٣.

الفصل الرابع: السوائل والمائعات ٣٠٣

الصدوق وابن الوليد، وهما أقرب زماناً لعصر زيد وابن أبي عمير؛ وأما المتصرون لأصل زيد فأغلبهم من المتأخرين، فليُراجع.

وأما على مستوى المحدثين، فسيأتي التعليق عليه.

وعليه، فليس هناك وثيقة تُبطل كلام الصدوق وشيخه، إلا نفس طريق الطوسي والنجاشي لأصل زيد النرسي، وسيأتي التعليق.

وحاصل الكلام: إن نقد السيّد بحر العلوم غير واضح من جهة عدم وضوح مبرر ترجيحه الطوسي .. على الصدوق وابن الوليد؛ حتى لو لم نتمكن من ترجيح كلام الصدوق. نعم، قد يكون كلام الطوسي والنجاشي أقوى، لكن العبرة بالنتيجة، وهي تحصيل الاطمئنان بصحة قولهما.

٣ - ما ذكره السيد بحر العلوم وغيره، من أننا وجدنا للنرسي روايات عديدة في الكتب الأربعة، بل في بعض كتب الشيخ الطوسي نفسه، حتى ادّعي أن الصدوق عدل عن رأيه السابق وروى عن زيد النرسي، وهذه الروايات دليل اشتهاً أخذ المتقدمين من أصل زيد النرسي، الأمر الذي يزيد مقولة ابن الوليد وهناً^(١).

إلا أن هذا الكلام غير صحيح، فإنه لو كان هؤلاء قد صرّحوا في هذه الروايات بأن هذه الرواية أو تلك مأخوذة من أصل زيد النرسي لكان هذا جيداً، إلا أن هذه الروايات لم تذكر ذلك، ومعه فمن المحتمل أن يكونوا - كما يذكر السيد الصدر^(٢) - أخذوها من زيد بغير طريق الكتاب، فلا تلازم بين الرواية عنه والإقرار بأن له كتاباً؛ لاسيما وأن عدد روايات زيد النرسي في الكتب الأربعة وأمثالها قليل جداً؛ وبعضها روى فيه عن غيره عن الإمام كروايته عن علي بن فرقد (مزيد)، وعبيد بن زرارة، وعن بعض أصحابه ..

٤ - عندما نقارن أصل زيد النرسي بما وجدنا له من روايات في الكتب الأربعة وغيرها، نجد أن هذه الروايات موجودة في أصله الذي بين أيدينا، فهذا يؤكد أن هذه الروايات أخذت

(١) انظر: بحرالعلوم، الفوائد الرجالية ٢: ٣٧٣ - ٣٧٤؛ وترجمة المحدث النوري لزيد وأصله في خاتمة المستدرک ١: ٦٥ - ٧٥؛ وكذا ص ٤٧.

(٢) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥٢٥؛ وكتاب الطهارة ١: ٤١٢.

من أصل زيد النرسي، وعليه فله أصل.

وقد أجاب السيدان: الخوئي والصدر هنا، بأن الواضع عادةً ما يكون بصيراً، فقد ينقل بعض المرويّات الصحيحة لزيد في الأصل الذي يريد أن يضعه، حتى يلبس الأمر على الآخرين^(١).

ويمكننا أن نضيف بأننا رأينا لزيد النرسي عدداً محدوداً جداً من الروايات في الكتب، قد لا يتعدى العشرة روايات، ومثل هذا العدد القليل لا نستطيع من خلاله إثبات صحّة كتاب برمته.

٥ - ما اختاره غير واحدٍ منهم السيد الصدر، من أن الطرق التي ذكرها الطوسي والنجاشي واملها إلى زيد النرسي كلّها تشتمل على كبار رواة القميين، فلا بدّ أن الكتاب - بشهادة هذه الطرق - قد وصلهم فعلاً، وهذا ما يؤكده كلام ابن الغضائري من أنه لو كان الهمداني هو الواضع لوقع في طريق الكتاب، مع أن الكتاب مروىّ دون توسط الهمداني. وهذا كلّه يعزّز أن الصدوق وابن الوليد قد حدّسا بذلك؛ لأنّ إخبارهما اجتهاديّ؛ إذ لا يُعقل أنّها رأيا الهمداني بعينها حتى نقول بأنّ خبرهما حسبي، وهذا بخلاف طرق النجاشي والطوسي فهي منقولات حسية، فيتعيّن الأخذ بالقول بثبوت وجود أصل لزيد النرسي^(٢).

وهذه المقاربة تركّز نظرها على دعوى ابن الوليد للوضع، وتريد أن تثبت أنّها حدسيّة اجتهاديّة، والحال أنّنا لا نريد إثبات الوضع أو ترجيح كلام الصدوق وشيخه، بل يكفي تضعف الثقة بنسبة الكتاب إليه، وأنّه من الممكن أن الكتاب وُضع على الثقة، ومعنى الوضع على الثقة هو تضليل الرأي العام بجعل الكتاب متداولاً بوصفه منسوباً إلى الثقة في حين أنّه ليس كذلك. ونحن لا نعرف منطلقات ابن الوليد في جزمه بالوضع.

والغريب أن الشيخ الطوسي في الفهرست يقول بأنّه أخبره بجميع كتب وروايات ابن أبي عمير.. ثمّ يذكر في الطريق الشيخ الصدوق تارةً وابن الوليد أخرى، فلو شملت كلمة

(١) انظر: مستند العروة الوثقى ٢: ١٢٧ - ١٢٨؛ وبحوث في شرح العروة ٣: ٥٢٥؛ وكتاب الطهارة ١: ٤١٣.

(٢) الصدر، بحوث في شرح العروة ٣: ٥٢٥ - ٥٢٦؛ وكتاب الطهارة ١: ٤١٣ - ٤١٥.

(رواياته) ما رواه من الكتب أيضاً للزم وقوع الصدوق وابن الوليد في طريق كتاب زيد النرسي، مع أنّهما لم يروياه بنقل الطوسي نفسه كما تقدّم، مع أنّ الطوسي اقتصر على ما «رواه ابن أبي عمير عنه»^(١)، دون أن يذكر أيضاً طريقاً إلى أصل زيد الزرّاد.

والغريب أيضاً أنّ طريق النجاشي إلى أصل زيد يمرّ بوالد الشيخ الصدوق نفسه، فلو صحّ الطريق فكيف غاب عن الصدوق المعاصر لهؤلاء القميين وجود هذا الطريق المعترّ القريب منه جداً؟!

يُضاف إلى ذلك أنّ حدسيّة كلام الصدوق وابن الوليد محتمة، لكنّ عناصرها لا نعرفها، ونحن نريد أن نثق بالطريق التي ذكرت لأصل زيد النرسي وأصل زيد الزرّاد، وأنّه لم يتمّ تضليل أحد الرواة بحيث ظنّ هو أنّ الكتاب لزيد النرسي، وهو ليس لزيد، فلو لاحظنا طريقَي الأصلين لوجدنا فيهما شخصاً مشتركاً هو علي بن إبراهيم القمي، وليس من البعيد أن يكون قد انطلى على القمي أمر هذا الكتاب، فوجد منه نسخة في مكتبة والده منسوبة لرواية ابن أبي عمير عن زيد، مع أنّ النسخة منحوّلة، ومن ثمّ نشكّ في أمر الكتاب، ونرى أنّ شهادات متعارضة تثير الريب، لاسيما وأنّ الطوسي كأنّه لم يرو عن زيد النرسي سوى حديثاً واحداً فيما روى الكليني حديثين تقريباً. وهذا الاحتمال يجري في الطريق إلى أصل زيد النرسي، أمّا أصل زيد الزرّاد فلم يروه عليّ بن إبراهيم عن أبيه، بل رواه مباشرةً عن محمّد بن عيسى بن عبيد.

وعلى أيّة حال، نحن لا نريد هنا إسقاط حجّية خبر واحد ظنّي معتبر باجتهاد حدسي من ابن الوليد، بل نريد أن نلاحظ مستوى وثوقنا بهذا الكتاب في صحّة نسبته لزيد النرسي وزيد الزرّاد، فهل من المحتمل أنّ أمر الكتابين انطلى على عليّ بن إبراهيم القمي المشترك في الطريقين؟ وهل لهذا دور في عدم ذكر الطوسي طريقه للكتابين مكتفياً بنسبة أصل زيد إلى ابن أبي عمير، مع أنّه نفسه صرّح بأنّ كلّ ما رواه له ابن أبي عمير كان عبر الصدوق وابن الوليد؟! فكما يحتمل أنّ ابن الوليد والصدوق قد اجتهدا فوقاً في الخطأ، يُحتمل أيضاً أنّه توفّرت لهما وثائق دامغة. وكما يحتمل أنّ القمي نقل حسّاً يحتمل - بقرينة كلام ابن الوليد - أنّه انطلى عليه

(١) الفهرست: ١٣٠.

أمر الكتابين اللذين وجدتهما في مكتبة والده، مصدّرين باسم ابن أبي عمير أو نحوه.. وما دامت الاحتمالات واردة، لا يحصل وثوق بانتساب الكتاب لزيد، لاسيما مع كون الصدوق وابن الوليد أسبق من النجاشي والطوسي بما بين نصف قرن إلى قرن كامل.

والمحصّل هو أنّ في النفس ريباً من ثبوت الكتابين لزيد النرسي وزيد الزرّاد، وما توصلنا إليه من نتيجة هو الظاهر من العلامة الحلّي، والمحقّق النراقبي، والسيد الخوئي في بعض كتبه، والمحدّث البحراني، والمحقّق النجفي، والسيد محسن الحكيم، والسيد الخميني^(١).

فلا وثوق لدينا - بعد تعارض هذه المعطيات - في وجود كتاب للنرسي، وإن كنّا نرجّح ذلك، لكنّ الترجيح غير كافٍ. والتعامل مع هذا الموضوع بمنطق حجية الخبر الثقة بعيداً عن معايير النقد التاريخي والوثوقي غير صحيح مبنائياً، وكان يفترض بالسيد الصدر فعل ذلك لاعتقاده بدور الوثوق في الجملة، لكنّه لم يفعل ذلك.

ج. الموقف من نسخة أصل زيد النرسي الموجودة اليوم

ما هو موقفنا من نسخة أصل زيد النرسي الموجودة بين أيدينا اليوم؟^(٢).

(١) انظر: خلاصة الأقوال: ٣٤٤؛ ومستند الشيعة ١٥: ٢٢٠؛ والحدائق الناضرة ٥: ١٤٨؛ وجواهر الكلام ٣٥: ٦؛ ومستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢٧ - ٤٢٨؛ والخميني، كتاب الطهارة ٣: ٣٢٧ - ٣٦٤؛ وقد سبق ذكر ما سطرته يراع الحرّ العاملي في هامش الوسائل.

(٢) يشتمل أصل زيد النرسي الموجود بين أيدينا اليوم على واحدٍ وخمسين حديثاً، وهي مروية عن زيد النرسي عن: الإمام الصادق، والإمام الكاظم، وعبيد بن زرارة، وعلي بن مزيد، ومعاوية بن وهب، وساعة بن مهران، وعبد الله بن سنان، وأبي بصير، ومحمّد بن علي الحلبي، وعن بعض أصحابنا، وفيه حديثٌ مضمّر. وفي الكتاب بعض الروايات في نقد الغلوّ تصرّيحاً أو تلويحاً، وفيه بعض الروايات في نقد إمامة إسماعيل، وهي وغيرها تشير في هذا الأصل لفكرة البداء أيضاً. وبعض رواياته فيها شكل من أشكال النزعة الطائفية.

وكثير من رواياته قريب من الفضاء الأخلاقي وفضاء المستحبات ومحاسن الأفعال. نعم، ورد في أصل زيد الموجود بين أيدينا الرواية الآتية: «زيد، عن عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: إنّ الله ينزل في يوم عرفة في أوّل الزوال إلى الأرض على جبل أفرق يصل بفخذه أهل عرفات يميناً وشمالاً، ولا يزال كذلك حتى إذا كان عند المغرب ونفر الناس وكلّ الله ملكين بجبال المازمين يناديان عند المضيق الذي رأيت: يا ربّ، سلّم سلّم، والرب يصعد إلى السماء ويقول جلّ جلاله: آمين آمين يا ربّ العالمين، فلذلك

إنَّه لو قلنا بوثاقة زيد النرسي، وسلّمنا بأنَّ له كتاباً أو أصلاً، إلا أنَّ كتابه ليس من المتواترات عنه، فلا بدّ من معرفة حال هذا الكتاب الذي وصلنا اليوم.

وتحقيق ذلك: إنَّ هذا الكتاب معروفٌ منذ عصر العلامة المجلسي إلى يومنا، وقد تمّ تداوله منذ ذلك الحين، لكنَّ السؤال: كيف نُثبت أنَّ الكتاب الذي وقع بيد المجلسي نسخته صحيحة النسبة أو مطابقة لكتاب زيد النرسي نفسه؟

البحث في ذلك يحتاج تمهيداً، وهو أنَّ العلامة المجلسي (١١١١هـ) ذكر في قسم توثيق مصادر كتابه مطلع بحار الأنوار، بعد حديثه عن الزيد بن أسلم، فقال: «.. مع أنَّنا أخذناهما من نسخةٍ قديمةٍ ومصحّحة بخطِّ الشيخ منصور بن الحسن الآبي، وهو نقله من خطِّ الشيخ الجليل محمّد بن الحسن القمي، وكان تاريخ كتابتها سنة أربع وسبعين وثلاثمائة، وذكر أنَّه أخذهما وسائر الأصول المذكورة بعد ذلك من خطِّ الشيخ الأجلّ هارون بن موسى التلعكبري عليه السلام. وذكر في أوّل كتاب النرسي سنده هكذا: حدّثنا الشيخ أبو محمّد هارون بن موسى التلعكبري أيّده الله، قال: حدّثنا أبو العباس أحمد بن محمّد بن سعيد الهمداني، قال: حدّثنا جعفر بن عبد الله العلوي أبو عبد الله المحمّدي، قال: حدّثنا محمّد بن أبي عمير، عن زيد النرسي..»^(١).

والبحث هنا يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في إثبات الطريق إلى الآبي نفسه، قبل البحث في طريق الآبي إلى زيد النرسي نفسه.

والذي يبدو أنَّه لا طريق لإثبات صحّة النسخة؛ لأنَّ العلامة المجلسي ينقل عن نسخةٍ عشر عليها، ولم يذكر لنا أيّ طريق إلى هذه النسخة التي نحتمل - لو سلّمنا بوجود أصل لزيد النرسي وزيد الزرّاد - أمّا قد تكون النسخة الموضوعية من الأصلين، والتي تحدّث عنها ابن الوليد، فكيف نُحرز أنَّ هذه النسخة هي بالفعل ترجع إلى الآبي نفسه؟! ومجرّد وجود اسمه

لا تكاد ترى صريعاً ولا كسيراً»، كما ورد فيه حديث مخاصرة الله للمؤمن (الأصول الستّة عشر: ٢٠٣ - ٢٠٤)، وهما - خاصّة الأولى - روايتان غريبتان.

(١) بحار الأنوار ١: ٤٣؛ وانظر: أعيان الشيعة ٧: ٩٨.

عليها لا يكفي للإثبات، بل لابد من عرض ذلك على مختصين لإثبات تاريخ النسخة. والظاهر أن النسخة التي وصلت للمجلسي لم تصلنا بعينها، كما هو الظاهر مما سطره المحققون والمصححون للأصول الستة عشر التي طبعت مؤخراً، ومنها أصل زيد النرسي وأصل زيد الزرّاد؛ إذ عند ذكرهم للنسخ يبدو أن أقدم نسخة وصلتهم هي نسخة الحرّ العاملي لمجموعة الأصول الستة عشر، والتي هي بخطّ عبد الرضا بن أحمد الجزائري، وأنه فرغ من كتابتها في الحادي عشر من شهر صفر عام ١٠٩٦ هـ^(١). وهذا يعني أن نسخة الآبي هي أيضاً لم تصل إلينا حتى نتأكد من تاريخها الدقيق ووضعها.

نعم، الروايات التي ينقلها المجلسي نفسه في البحار عن أصل زيد النرسي، يمكن اعتبارها موجودة في النسخة التي يحملها هذا الطريق، وهنا ينفج إجراء مقارنة بين نسخة الحرّ العاملي المتوفرة ومجموع ما نقله المجلسي عن أصل النرسي، فلعله يشير لتطابق النسختين أو يُضعف هذا الاحتمال.

وأما أن بعض روايات هذه المجموعة موجود في كتب الحديث، فهذا لا يدل على صحّتها - كما هو واضح - لاحتمال الوضع بالتلفيق بين ما هو موجود في الكتب وغيره؛ بل الوضع حتى على الآبي نفسه، وقد ورد في أصل زيد بعض الروايات المرفوضة مثل محاصرة المؤمن لله، ورؤية الله، وغير ذلك.

وعليه، فلا سبيل لإثبات صحّة النسخة، فالطريق من الحرّ والمجلسي إلى الآبي غير معتبر.

المرحلة الثانية: في إثبات الطريق من الآبي إلى زيد النرسي

وهنا تواجهنا السلسلة الآتية:

١ - الشيخ منصور بن الحسن الآبي من تلامذة الشيخ الطوسي.

وقد ترجمه الشيخ منتجب الدين بعنوان: منصور بن الحسين الآبي، ووصفه بالفاضل العالم الفقيه^(٢)، فلا إشكال في وثاقته.

لكنّ السيد محسن الحكيم - وتبعه غيره - شكّ في أن يكون الآبي هو هذا الثقة، باعتبار أن

(١) انظر: مقدّمة كتاب الأصول الستة عشر، قسم النسخ المعتمدة: ١٠٣ - ١١٥.

(٢) فهرست منتجب الدين: ١٠٥.

تاريخ النسخة (٣٧٤هـ)، فيما الآبي هذا تلميذ الطوسي المتوفى عام (٤٦٠هـ)، وعليه فالآبي مجهول الحال^(١).

وهذا الإشكال وارد، إلا إذا أعدنا ضمير (وكان تاريخ كتابتها) إلى كتابة القمي لهذه المجموعة، فيرتفع الإشكال، وهو ممكن، لكن على أية حال الأمر يبقى مجرد احتمال.

٢ - محمد بن الحسن القمي، وهو الشخص الذي أخذ الآبي الكتاب من خطه، ولعله الموصوف بأنه نظير محمد بن الحسن بن الوليد، وأنه روى عن جميع شيوخه، وأنه روى عنه التلعكبري بالإجازة^(٢).

لكن لا بد أن هذا مغايرٌ للقمي هنا؛ فإن المفروض أن القمي هنا روى عن التلعكبري، لا أن التلعكبري روى عنه، خلافاً لما أفيد، إلا إذا قصد من التلعكبري محمد بن هارون بن موسى فيكون في طبقته.

وسائر من تسمى بهذا الاسم لم تثبت وثيقة أحد منهم مثل: محمد بن الحسن الأشعري القمي المعروف بشنبولة، وكذلك محمد بن الحسن بن الحسين بن أيوب القمي، وعليه فإثبات وثيقة القمي هنا أمرٌ غير محرز، ويبعد أن يكون محمد بن الحسن الصفار القمي؛ لأن الصفار توفي عام ٢٩٠هـ، فلا يعقل أن يروي أو يستنسخ من خط التلعكبري المتوفى عام ٣٨٥هـ.

٣ - إذا كان الآبي شخصاً مغايراً لتلميذ الطوسي، فهو مهمل، وأما إذا كان هو تلميذ الطوسي - أي الثقة - فإن طريقه إلى القمي غير معلوم، فعبّر أيّ طريق وصلته نسخة القمي، والمفترض أن القمي من الجيل اللاحق على التلعكبري (٣٨٥هـ).

وهذا الإشكال وارد، لاسيما وأن الآبي ينقل عن نسخة بخط القمي، فإذا كان القمي من الجيل اللاحق على التلعكبري، فهذا يعني أنه من جيل أساتذة الآبي، فيحتمل لقياه له أو أخذه النسخة المعروفة في زمنه.

هذا كله إذا ثبت أن محمد بن الحسن القمي معاصر للتلعكبري.

(١) انظر: مستمسك العروة ١: ٤٢٨؛ وجواد التبريزي، إرشاد الطالب ١: ٥٥.

(٢) الطوسي، الرجال: ٤٣٧.

٤ - إنّ هارون بن موسى التلعكبري ثقة، وأحمد بن محمد بن سعيد الهمداني هو ابن عقدة الثقة، وكذلك جعفر بن عبد الله العلوي فهو ثقة، وابن أبي عمير ثقة، فالطريق من التلعكبري إلى زيد النرسي صحيح.

وعليه، فمشكلة هذه النسخة تكمن في:

أولاً: عدم وجود طريق من المجلسي والحرّ إلى الآبي.

ثانياً: لم تثبت وثيقة محمد بن الحسن القمي الوارد في السند.

وهناك مشاكل جزئية قابلة للرفع ولو بنحو الاحتمال القوي.

وحصيلة البحث: إنّ أصل زيد النرسي وأصل زيد الزرّاد لم يثبتا؛ فلا وجه لتصحيح هذه الرواية هنا.

وعليه، فلم يقدّم دليل معتبر على تحريم العصير الزبيبي، ما لم يحرز صيرورته مسكراً.

٢.٤. القول بحليّة العصير الزبيبي، الأدلّة والشواهد

استدلّ حليّة العصير الزبيبي بعنوانه ما لم يعرضه الإسكار، بالآتي:

الدليل الأوّل: قاعدة الحلّ وعموماته.

وهي ثابتة، لكنّها - من حيث المبدأ - قابلة للتخصيص، ورغم ذلك لها قابليّة إسقاط

الاستصحاب التعليقي السالف؛ لكونها دليلاً محرّزاً.

وهذا كلّه إلى جانب أصالة البراءة.

الدليل الثاني: إنّّه لو كان محرّماً لأشير إليه في النصوص بعد عموم الابتلاء به^(١).

وهذا الدليل قابلٌ للنقاش؛ فإنّه لو تمّت الروايات السابقة كفت في بيان الحكم، بصرف

النظر عن مسلكتنا في الوثوق الصدوري الاطمئنان بعد الأخذ بعين الاعتبار قلة عددها جداً.

الدليل الثالث: إنّ نصوص العصير العنبي حكمت بالحليّة عند ذهاب الثلثين، والمفروض

أنّ الثلثين قد ذهب في الزبيب في جفافه، فيحرز الحلّ بذهاب الثلثين^(٢).

(١) انظر: جواهر الكلام ٦: ٣١.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٥: ١٨٦؛ والدروس الشرعية ٣: ١٦؛ ورياض المسائل ١٢: ٢١٤ - ٢١٥.

ولكنّه ضعيف، فإنّ ما يحلّ بذهاب الثلثين هو العصير العنبي، كما أنّ ما نريد تحليله هو عصير الزبيب بعد فرض وجود دليل على حرمة، ولم يدّع أحد تحريم العصير الزببني بأدلة حرمة العصير العنبي خاصّة.

الدليل الرابع: الاستناد إلى بعض الروايات الخاصّة، وأهمّها:

الرواية الأولى: معتبرة سماعاً، قال: سألته عن التمر والزبيب يُطبخان للنبيد؟ فقال: «لا»، وقال: «كلّ مسكر حرام» وقال: قال رسول الله ﷺ: «كلّ ما أسكر كثيره فقليله حرام»، وقال: «لا يصلح في النبيد الخميرة، وهي العكّرة»^(١).

إذ تربط الرواية موضوع المطبوخ بالإسكار. نعم، وردت الرواية في الوسائل: «يخلطان للنبيد»^(٢). فترتبط ببحث الخليطين في النبيد، وقد تقدّم، فتكون أجنبيّة عن المقام.

الرواية الثانية: خبر جرير بن يزيد (مولى حرّ بن يزيد)، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، فقلت له: إنّني أصنع الأشربة من العسل وغيره، فإنّهم يكلفونني صنعها فأصنعها لهم؟ فقال: «اصنعها، وادفعها إليهم، وهي حلال من قبل أن تصير مسكراً»^(٣).

والرواية بإطلاقها شاملة لحال الطبخ وللمر والزبيب، بل وحتى العنب، وهي تربط الحرمة بالإسكار، وتنفع أيضاً في موضوع العصير العنبي كما تقدّم، لكنّها ضعيفة السند بإهمال جرير بن يزيد أو مولى حرّ بن يزيد.

الرواية الثالثة: خبر عبد الله بن حمّاد، عن محمّد بن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: «قدم على رسول الله ﷺ من اليمن قوم (وفد من اليمن).. فقالوا: يا رسول الله، إنّ القوم بعثوا بنا إليك يسألونك عن النبيد، فقال رسول الله ﷺ: وما النبيد؟ صفوه لي. فقالوا: يؤخذ من التمر، فيُنبد في إناء لم يُصبّ عليه الماء حتى يمتلي، ويوقد تحته حتى ينطبخ، فإذا انطبخ أخذوه، فألقوه في إناء آخر، ثم صبّوا عليه ماء (ثم يمرس)، ثم صفّوه بثوب.. فقال رسول الله ﷺ: يا هذا، قد أكثرت، أفيسكر؟ قال: نعم: قال: فكلّ مسكر حرام»^(٤).

(١) الكافي ٦: ٤٩.

(٢) تفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٣٣٨.

(٣) تهذيب الأحكام ٩: ١٢٧.

(٤) الكافي ٦: ٤١٧-٤١٨.

ودلالاتها من حيث حصر الرسول ﷺ تركيزه واهتمامه بعنصر المسكرية، لكنّها خاصّة بالتمر، فحتاج لإلغاء الخصوصية حتى تتمّ، فضلاً عن ضعف سندها بإبراهيم بن إسحاق الأحمر.

نكتفي بهذا القدر.

والنتيجة: حلّة العصير الزبيبي مطلقاً مطبوخاً كان أو غير مطبوخ، شرط عدم كونه مسكراً، وإلا فيحرم بعموم قاعدة حرمة كل مسكر.

٥. العصير التمري

المعروف بين الفقهاء المسلمين حلّة العصير التمري المطبوخ ما لم يبلغ درجة الإسكار، حتى لو لم يذهب ثلثاه^(١)، ونُسب هذا القول إلى المشهور^(٢)، والأشهر^(٣)، بل حكي نفي الخلاف فيه^(٤)، بل الإجماع عليه^(٥).

وأما القول بالحرمة، فقد تحدّث الشيخ البحراني أنّه قولٌ متأخرٌ حدث في العصور المتأخّرة القرية زمناً منه، ونسبه إلى الشيخ سليمان البحراني والحرّ العاملي^(٦)، كما نُسب إلى علماء آخرين أيضاً^(٧).

وأغلب أدلّة التحليل والتحرّيم التي تقدّمت في العصير الزبيبي ذُكرت هنا أيضاً، وقد تقدّم أنّ ما تقدّم هناك يُنتج الحلية، فيفترض الحكم بحلّة العصير التمري المطبوخ أيضاً، ما لم يصبح مسكراً.

(١) انظر - على سبيل المثال -: شرائع الإسلام ٤: ١٦٩؛ وإرشاد الأذهان ٢: ١٨٠؛ وإيضاح الفوائد ٤: ٥١٢؛ والمهذب البارع ٤: ٢٤١؛ وتحرير الوسيلة ٢: ١٤٧؛ والتنقيح ٢: ١٣٢ و..

(٢) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٢٠٢؛ والحدائق ٥: ١٤١؛ ورياض المسائل ١٢: ٢٠٥؛ ومصباح الفقيه ٢٢٢: ٧؛ ومستمسك العروة ١: ٤١٢؛ والتنقيح ٢: ١٢٣.

(٣) انظر: كفاية الأحكام ٢: ٦١٣؛ ومستند الشيعة ١٥: ١٨٤.

(٤) انظر: رياض المسائل ١٢: ٢٠٦؛ والحدائق ٥: ١٢٥.

(٥) انظر: الحدائق الناضرة ٥: ١٤١.

(٦) راجع: المصدر نفسه.

(٧) انظر: جواهر الكلام ٦: ٣١؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٢٣؛ والسرائر ٣: ١٢٩؛ ورياض المسائل ١٢: ٢٠٦؛ والدروس الشرعية ٣: ١٧؛ ومستمسك العروة ١: ٤١٢.

لكن توجد روايتان هنا متبقيتان، لا بدّ من النظر فيهما، وهما مختصتان بالعصير التمري:
 الرواية الأولى: معتبرة عمار بن موسى الساباطي، وجاء فيها: سُئل عن النَّضُوحِ المَعْتَقِ،
 كيف يُصنع به حتى يجلّ؟ قال: «خذ ماء التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر»^(١).
 والمراد بالنضوح - كما قيل - نوعٌ من الطيب تفوح رائحته، وكانوا يجعلون فيه عدّة أشياء
 منها نبيذ التمر، والرواية ظاهرة في توقّف حليّة ماء التمر على ذهاب ثلثيه لو غلى.
 الرواية الثانية: معتبرة عمار الأخرى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النَّضُوحِ، قال: «يطبخ
 التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، ثم يمتشطن»^(٢).

وليس من البعيد - كما مال إليه بعض الفقهاء^(٣) - أن تكون الروايتان روايةً واحدة؛ لأنّ كلّ
 رواة السند عدا الأوّل المتأخّر زماناً مشتركون، والسائل مشترك، والإمام هو عينه، والمضمون
 واحد، لاسيما وأنّ الرواية الأولى جاءت ضمن سلسلة أسئلة وجهها الساباطي للإمام، فقد
 يكون اختصر وأوجز.

وعلى أيّة حال، يصعب الاعتماد على هذه الرواية هنا؛ وذلك:

أولاً: إنّ مورد سؤال الراوي كان عن النضوح المعتق، وأنّه يسأل عن السبيل لتحليله، ومن
 الواضح أنّ الأنبذة المعتقة مسكرة؛ لأنّها تشتدّ بعد مضيّ الزمان عليها، وهذا يعني أنّ هذا
 النضوح قد اشتمل على المسكر مسبقاً، ويراد بالسؤال معرفة السبيل إلى تحليله، فأرشده الإمام
 إلى غليه حتى يذهب الثلثان، وبهذه الطريقة يجلّ بعد عروض الحرمة عليه، ولا يجرم نتيجة
 طول المدّة. وهذا الاشكال يرد بشكل أقوى على الصيغة الأولى للرواية^(٤).

بل إنّ بعض أهل اللغة اعتبر النضوح قائماً على أخذ الموادّ المدّة حتى تخمر وتشتدّ، وأنّه طيب
 شائع بين نساء الحرّمين^(٥). وهذا ما يفسّر ورود بعض الروايات عن التطيب به والأمر بإهراقه،

(١) تهذيب الأحكام ٩: ١١٦.

(٢) المصدر نفسه ٩: ١٢٣.

(٣) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥٥٢.

(٤) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٥٥٣؛ والحدائق ٥: ١٤٩ - ١٥٠؛ ورياض المسائل ١٢: ٢٠٦ - ٢٠٧؛
 ومستند الشيعة ١٥: ٢٢١ - ٢٢٢؛ وجواهر الكلام ١٦: ٢٦؛ وإفاضة القدير: ١٣٣ - ١٣٤.

(٥) انظر: مجمع البحرين ٢: ٤١٩.

إذ لا معنى لهذا كله سوى فرضه مسكراً نتيجة الاختمار. ولهذا جاء في الرواية الثانية أنهم إذا فعلن ذلك كان لهنّ الامتنشاط به، فلا يكون محذوراً ولو من خلال مسألة النجاسة للصلاة وغيرها، فسؤاله لم يكن فقط عن الأكل، وإنما عن النجاسة أو إمكان استعمال الخمر والمسكر. ثانياً: إن من الواضح أنّ السائل يسأل عن الحلية والحرمة، في حين أنّ النضوح ليس أمراً مأكولاً ولا عصيراً مشروباً، بل هو طيب، وهذا يعني أنّ النظر فيه إمّا إلى أصل جواز استخدامه، أو إلى نجاسته وطهارته، والقائلون بحرمة العصير التمري لا يقولون بنجاسته لو غلى ما لم يصير مسكراً، ولا بحرمة استعماله.

وهذا يعني أنّ المقدار المؤكّد في مفروض سؤال السائل، لاسيما في الرواية الثانية المشار فيها إلى الامتنشاط، هو حالة خمريته ومسكريته، فتتصل الرواية بباب نجاسة المسكر أو بباب استعماله، لا بباب حرمة العصير ولو لم يكن مسكراً^(١).

وهذا الإشكال المزدوج يربك دعوى الإطلاق في الروایتين، لاسيما بعد قوّة احتمال وحدتهما، فلا دلالة واضحة فيهما على ما نحن فيه.

بل حتى لو دلّت - ولا يعلم كونها أكثر من رواية واحدة - فإنّ رواية واحدة لا تصلح للحكم الفقهيّ، وفقاً لمسلكتنا في حجّة خصوص الخبر الموثوق الصدور اطمئناناً. والنتيجة: عدم قيام دليل على حرمة العصير التمري - كالزبيبي - مطلقاً، غلى أو لم يغل، ما لم يبلغ حدّ الإسكار.

وأما سائر العصائر - غير العنبي والتمري والزبيبي، وغير الأنبذة المسكرة - فلا دليل على حرمتها أيضاً، كما صار واضحاً، ما لم تصبح خمرأ أو مسكراً.

٦. عصير الحصرم

الحصرم - بكسر الحاء والراء - هو أول العنب ما زال أخضر^(٢)، وقد صرح غير واحد من

(١) انظر: جواهر الكلام ٦: ٢٦؛ وبحوث في شرح العروة ٣: ٥٥٣ - ٥٥٤؛ وكتاب الطهارة ١: ٤٥٢ - ٤٥٣؛ وإفاضة القدير: ١٣٣ - ١٣٤.

(٢) انظر: الصحاح ٥: ١٩٠٠؛ ولسان العرب ١٢: ١٣٧.

الفقهاء بحلّية عصيره^(١)، بل نفى الشيخ الأنصاري الخلاف فيه، وحاول أن يفهم من كلمات الفقهاء ذهابهم، بل وإجماعهم على حلّيته^(٢).

ولكنّ الشيخ يوسف البحراني نسب إلى شيخه المحدث عبد الله بن الحاج صالح البحراني التردّد في الموضوع^(٣)، ويظهر الاحتياط من الشيخ جعفر كاشف الغطاء^(٤).

وغاية ما يمكن أن يُستدلّ به هنا:

١ - شمول عنوان العصير الوارد في بعض النصوص المطلقة التي تقدّمت في بحث العصير العنبيّ.

وقد تقدّم الجواب عن ذلك، وأنّه لا يُجرز الإطلاق لو أُريد مثل ماء التمر والزبيب، كما أثرنا هناك احتمال مركوزيّة العنب، وأنّه المنظور إليه في النصوص، وقلنا بأنّ الحصول على إطلاقٍ صعبٌ.

٢ - شمول عنوان العصير العنبيّ لعصير الحصرم.

ويجاب بأنّ العرف لا يُسمّي عصير الحصرم عصيراً عنيباً، بل ملاحظة روايات العصير العنبي والحديث عن البختج والدبس وغير ذلك تعطي وضوحاً في أنّ غير العنب عينه من الصعب إدراجه هنا؛ لاسيما بعد معروفيّة العصير العنبي المغلي وعدم معروفيّة عصير الحصرم^(٥).

٣ - ما ورد في روايات تنازع إبليس وآدم أو إبليس ونوح في شجرة الكرم، فهي تشمل الحصرم.

وأجيب بأنّ المنصرف في عنوان شجرة الكرم هو العنب، لا الحصرم، ولا اطمئنان

(١) انظر: الحدائق ٥: ١٥٩؛ ورياض المسائل ١٢: ٢٠٥؛ وجواهر الكلام ٦: ٣٨؛ والعروة الوثقى ١: ٢٦٦؛ ومستمسك العروة الوثقى ٢: ١١٠؛ والتنقيح ٣: ٢٠٦.

(٢) انظر: الأنصاري، كتاب الطهارة ٥: ١٩٠، ١٩١.

(٣) انظر: الحدائق الناضرة ٥: ١٥٩ - ١٦٠.

(٤) انظر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ٢: ٣٥٢.

(٥) انظر: الحدائق ٥: ١٥٩؛ والتنقيح ٣: ٢٠٦.

بالشمول^(١).

فالأصحّ بعد عدم إحراز شمول النصوص المحرّمة للمقام، حصرُ الحرمة هنا بحال الإسكار، بل على ما بنينا عليه من حصر الحرمة في العصير العنبيّ نفسه بحال الإسكار، تكون كلّ العصائر حلالاً ولو طبّخت ما لم تُسكر. نعم، الاحتياط وجيهٌ فيما احتمل عروض الإسكار عليه احتمالاً معتداً به، في أن يُترك ويجتنب، والعلم عند الله.

(١) انظر: الأنصاري، الطهارة ٥: ١٩١؛ والحدائق ٥: ١٦١.

المبحث الثالث

تحليل الخمر والمسكرات، الوسائل والأدوات

تمهيد

من الواضح أنّ الخمر بعد تحريمها لا يمكن شربها وهي خمر، كما أنّه لو حكم بنجاسة الخمر فإنّه يحكم بنجاستها مادامت خمرًا، فتحليل الخمر لا معنى له في هذه الحال. وكذلك الحال في المسكر ما دام مسكرًا.

لكن مع ذلك تحدّث الفقهاء عن تحليل الخمر في حالة الانقلاب الذي تحدّثوا عن الفرق بينه وبين الاستحالة، فجعله بعضهم من صغرياتها ومصاديقها، فيما ميّزه عنها آخرون. ومحلّ البحث الفقهي عادةً في هذا الموضوع يكون في باب المطهّرات من كتاب الطهارة، وكذا كتاب الأطعمة والأشربة.

وعليه، فهنا مجموعة من البحوث التي تتصل بتحوّل الموقف في الخمر والمسكرات إلى الحليّة، مستبعدين البحث في تحليل العصير العنبي وأمثاله بذهاب الثلثين بالنار ونحوها، أو بتحوّله لدبس وغير ذلك، حيث تقدّم الكلام عن هذا الموضوع بالتفصيل في مباحث العصير العنبي، فلا نعيد.

سنعالج هنا بعون الله مجموعة الموضوعات الأساسيّة المتصلة بالانقلاب والاستحالة ونحوهما، وذلك ضمن النقاط الآتية:

١. معنى الانقلاب، والفرق بينه وبين الاستحالة

يستخدم الفقهاء مفردة «الانقلاب» في معناها اللغوي عادةً، كحديثهم عن انقلاب العقد

من لازمٍ إلى جائز، أو عن انقلاب النكاح المنقطع إلى نكاحٍ دائمٍ في بعض الحالات. لكنهم في مختلف الحالات، لا يستخدمون الكلمة بوصفها اصطلاحاً فقهياً خاصاً، إلا في موضعٍ واحد تعرّضوا له في كتابي: الطهارة والأشربة؛ ففي هذين الكتابين يطلق مصطلح الانقلاب ويراد به تحوّل الخمر إلى خلّ، فهذه الظاهرة هي معنى الانقلاب المصطلح عند الفقهاء، بلا فرق - في المعنى المصطلح - بين أن يحصل هذا الانقلاب بشكلٍ طبيعيٍّ تلقائيٍّ أو بعلاجٍ وتدخّلٍ بشريٍّ، على كلامٍ سيأتي.

وقد وقع كلامٌ بين الفقهاء في تميّز الانقلاب عن الاستحالة، التي تعدّ من المطهرات عند الفقهاء، وهي تعني تحوّل جسمٍ أو مادّةٍ إلى جسمٍ آخر، أو خروج جسمٍ من حالة وطبع وهويّة معيّنة إلى طبعٍ وهويّةٍ أخرى^(١).

وهنا يبدو وجود فريقين:

الفريق الأول: ويرون أنّ الاستحالة غير الانقلاب؛ لأنّها تعني تبدّل الحقيقة النوعيّة للشيء أو التحوّل الماهوي، كصيورة الخشب رماداً ونحو ذلك، بينما لا يبلغ التحوّل في الانقلاب هذا الحدّ، وإنّما هو تبدّل في الأوصاف مع بقاء الحقيقة النوعيّة، كتبدّل الخمر خلاً^(٢)، فالفرق بين الاستحالة والانقلاب هو الفرق بين التحوّل الماهوي والتحوّل الصفّي. ويعزّز هذا الأمر أنّ أدلّة مطهريّة الانقلاب تغاير أدلّة مطهريّة الاستحالة^(٣)، ولهذا نجد أنّ الكثير من الفقهاء قد أفردوا الانقلاب في المطهّرات بالذكر عن الاستحالة^(٤)، بل وجدناهم يميّزون حتى في الأحكام والآثار بالنسبة إليهما، كقول كثيرين بأنّ الاستحالة تطهّر النجس والمنتجس، بينما الانقلاب لا يطهّر إلا النجاسات دون المنتجسات^(٥).

(١) انظر: المصباح المنير: ١٥٧؛ والقاموس المحيط ٣: ٥٣٢؛ والتنقيح في شرح العروة ٣: ١٩١.

(٢) انظر: مشارق الأحكام: ٢٥٩؛ والتنقيح ٢: ١٣٣ - ١٣٤.

(٣) انظر: مصباح الهدى ٢: ٣١٣.

(٤) انظر: الانتصار: ٤٢٢؛ وقواعد الأحكام ١: ١٩٥؛ ومفتاح الكرامة ١: ١٨٩؛ والعروة الوثقى ١: ٢٥٨؛

وجامع المقاصد ١: ١٨٠ و..

(٥) انظر: فقه الشيعة ٥: ٣٢٨.

الفريق الثاني: وهم الذين جعلوا الانقلاب من الاستحالة وقسماً منه، ولم يميزوا بينهما^(١). وقد انتصر هذا الفريق لوجهة نظره بأن معيار تبدل الصورة النوعية في الاستحالة ليس هو الدقة العلمية والعقلية والفلسفية، بل العرف، ومن الواضح أن الانقلاب يصدق عليه التبدل العرفي حتى لو لم يصدق التبدل بالدقة العلمية والعقلية، فالعرف يرى الحل شيئاً آخر غير الخمر، وزوال صفة الإسكار التي هي أبرز معالم الخمر ينظر إليه العرف على أنه تحول نوعي^(٢). كما حاول هذا الفريق تبرير تمييز الفقهاء الانقلاب عن الاستحالة في سياق ذكرهم للمطهرات، بأن هذا التمييز ليس سببه التمايز الحقيقي عندهم بين الانقلاب والاستحالة، بل لأن الأحكام فيها متميزة، في بعض الخصوصيات والتفاصيل؛ لهذا أفردوا الانقلاب بالذكر حتى لا يتوهم جريان تمام أحكام الاستحالة على انقلاب الخمر خلاً، ومن جملة الامتيازات أن الاستحالة تطهر نفس الجسم المستحال، بينما الانقلاب يوجب طهارة المستحال والإناء الذي كانت فيه الخمر قبل صيرورتها خلاً، ونحو ذلك^(٣).

ولا داعي للبحث عن هوية الانقلاب والاستحالة بقدر ما المطلوب تحديد معنى كل واحد ومورده وآثاره الفقهية تبعاً للأدلة وما جاء في النصوص، ولدينا هنا مجموعة كلمات:

الكلمة الأولى: إن تمايز الاستحالة والانقلاب في الأحكام والآثار الشرعية لا يفرض على الفقهاء تمييزهما في باب المطهرات لو كانوا يرون الانقلاب من نوع الاستحالات، بل كان بمقدورهم - وهم المتميزون بالفصل والتدقيق - أن يذكروا الاستحالة مطهراً، ثم يتحدثوا عن وجود حالة خاصة في الاستحالة لها أحكام خاصة وتسمى بالانقلاب، فالتمييز الحكمي لم يكن يفرض قهراً التمييز العنواني أو الذكري، لاسيما مع عدم الإشارة إطلاقاً إلى كون الانقلاب فرداً من الاستحالة وله أحكامه الخاصة.

وبعبارة أخرى: كان بإمكانهم الحديث عن كلي الاستحالة، وتقسيمها إلى الاستحالة الانقلابية والاستحالة غير الانقلابية، ويكون الفرق بينها في المورد والآثار الشرعية، لا في الحقيقة والهوية.

(١) انظر: مجمع الفائدة ١: ٣٥٤؛ والذخيرة: ١٧٢؛ وتحرير الوسيلة ١: ١١٧؛ والتنقيح ٣: ١٨٠ - ١٨١.

(٢) انظر: التنقيح ٣: ١٨١.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٣: ١٨١ - ١٨٢.

الكلمة الثانية: إنّ الانقلاب تارةً ننظر إليه بمعناه الفقهيّ الخاص، وهو خصوص صيرورة الخمر خَلاً، وأخرى ننظر إليه بمعنى مطلق التحوّل من شيء إلى آخر ولو في صفةٍ من صفاته كتحوّل العقد من اللزوم إلى الجواز أو تحوّل الحنطة إلى طحين أو تحوّل الماء إلى ثلج أو تحوّل اللحم إلى مرق بالذوبان على النار أو تحوّل شعر الخنزير إلى وسادة أو..

فإذا نظرنا للمصطلح الفقهيّ الخاصّ للانقلاب، فسنجد أنّ الانقلاب فردٌ من أفراد الاستحالة بالمفهوم العرفيّ لعنوان الخمر، وليس لعنوان السائل، فإنّ التحوّلات العنوانية تختلف هنا.

أما لو أخذنا المعنى العام للانقلاب والاستحالة، فإن لاحظنا مطلق الاستخدام اللغوي فمن الواضح التداخل، أمّا لو لاحظنا ما ينظر إليه الفقهاء في الاستحالة بوصفها مطهراً من المطهّرات، لرأينا أنّ جوهر مطهريّة الاستحالة هو زوال عنوان النجس عن الشيء، وقصور دليل النجاسة عن الشمول له، فعندما صار الكلب ملحاً لم يعد يشمله دليل نجاسة الكلب، بل صار يشمله دليل طهارة الملح أو أصالة الطهارة في الملح بعد عدم إمكان جريان استصحاب النجاسة؛ لتغيّر الموضوع.

وقد أقرّ السيد الخوئي بأنّ عدّ الاستحالة من المطهّرات هو من التسامح في التعبير، بل هي من مُعدّيات موضوع النجاسة^(١).

وهنا ننظر في الانقلاب، فإنّ حقّق هذه الخاصية الجوهرية في مفهوم الاستحالة فقهيّاً كان منها وإلا فلا، فكّل انقلاب يحقّق تغيّر موضوع الحكم كصيرورة الخمر خَلاً والعصير العنبي دبساً، فهو استحالة بهذا المعنى الفقهيّ للاستحالة بوصفها مطهراً من المطهّرات، وكلّ انقلاب يحدث في الشيء لا يوجب ذلك فلا معنى لإدراجه في الاستحالة التي يعتبرها الفقهاء من المطهّرات. نعم، لا مانع أن يحكم الشارع على انقلابٍ خاصّ بحكمٍ خاص كما في انقلاب الخمر خَلاً.

وعليه، فلعلّ الراجع بالنظر هو معالجة الموضوع بهذه الطريقة، وبه يصير الانقلاب بالمعنى الخاصّ - صيرورة الخمر خَلاً - فرداً من أفراد الاستحالة. وتكون الصيغة النهائية الدقيقة

(١) انظر: المصدر نفسه ٣: ١٦٨ - ١٦٩؛ ومباني منهاج الصالحين ٣: ٤٩٧.

كالآتي:

الاستحالة - بمعناها الفقهي وبوصفها مطهراً ولو بإطلاقٍ تسامحي - هي خروج الشيء عن العنوان الذي به صار مشمولاً لدليل النجاسة، إلى عنوان مشمول لدليل الطهارة أو أصلتها، وفقاً للنظر العرفي.

وعليه، فإذا قصد من الانقلاب المعنى الخاص - وهو صيرورة الخمر خلاً - فهو فردٌ من الاستحالة، غايته له أحكام خاصة.

وأما إذا قصد من الانقلاب مطلق التحول في الشيء ولو ببعض أوصافه، فيكون أعم من الاستحالة بوصفها مطهراً؛ لأنَّ التحول الانقلابي إن أوجب زوال العنوان صار الانقلاب استحالةً، وإلا - كما في صيرورة الماء ثلجاً والحنطة خبزاً وشعر الميتة محفظةً - تباين الانقلاب والاستحالة، فلم يعد مطهراً أساساً، لا بدليل المطهريّة العام للاستحالة، ولا بدليل خاص.

والغريب أنَّ السيد الخوئي دافع عن جعل الانقلاب فرداً من الاستحالة عند حديثه عن مطهريّة الاستحالة والانقلاب، لكنّه سبق أن ردّ على الشهيد الثاني - وقد بيناه - عندما لم يقبل منه أن تحوّل العصير العنبي إلى دبس هو انقلاب، وهناك أوضح أنَّ الانقلاب غير الاستحالة، وأنَّ الاستحالة تحوّل في الحقيقة النوعيّة بخلاف الانقلاب فهو تحوّل في الأوصاف فقط كصيرورة الحنطة خبزاً. وقد سبق أن أوردنا عليه هناك فليراجع، نعم بإمكان السيد الخوئي أن يشكك هناك في حصول الاستحالة (الشاملة للانقلاب) في حالة صيرورة الخمر خلاً، ويراه كصيرورة الحنطة خبزاً، وهذا أمرٌ آخر، وهو مجرد مثال.

والنتيجة هي أنَّ الانقلاب بالمعنى الخاص، وهو صيرورة الخمر خلاً، فردٌ من أفراد الاستحالة المتجوهرة بزوال العنوان عرفاً، أما الانقلاب بالمعنى العام - وهو مطلق التحول الأعم من الجوهرية أو الصفية - فهو أعم من الاستحالة كذلك.

٢. أصل محلّية انقلاب الخمر خلاً ومطهريّته

إنَّ أصل محلّية انقلاب الخمر خلاً ومطهريّته^(١) - بناءً على نجاسة الخمر - من الأمور المتفق

(١) المقصود بقدره المتيقن، وهو انقلابه بنفسه.

عليها بين مذاهب أهل الإسلام على ما يبدو، فقد ذهبت إليه الإمامية^(١)، كما يظهر من المذاهب الأربعة أيضاً^(٢)، بل ادّعي بالفعل أنّه متّفق عليه بينهم^(٣)؛ ومن هنا ادّعي اتفاق المسلمين عليه^(٤).

وقد استدلّ على الطهارة والتحليل بعدّة أدلّة، أبرزها:

الدليل الأول: زوال الإسم؛ فإنّ الخمر لم يعد لها وجود بعد أن صارت خلاً، والأحكام تابعة للأسماء والعناوين وجوداً وعدمًا، وحيث إنّ اسم الخمر قد انعدم، فموضوع النجاسة، وكذلك موضوع الحرمة، لم يعد لهما وجود حتى يشملهما دليل النجاسة والحرمة، والحكم ينعدم بانعدام موضوعه^(٥).

وكان للمذاهب السنيّة تقريبٌ شبيه أيضاً، وهو أنّ مدار الحرمة في الخمر إنّما هو الإسكار، فإذا زال الوصف الذي يُعتبر مداراً زال الحكم بزوال مداره وموجبه، فيُحكم بالخلية.

وقد يختلف هذان التقريبان، فالتقريب بصيغته الأولى واضح، أمّا الصيغة الثانية فلو فرض أنّنا أتينا بخمر، إلا أنّنا وضعنا فيها مادةً معيّنة لم تجعلها خلاً ولا غيرت اسمها، وإنّنا أفقدتها خاصية الإسكار، فعلى الصيغة الأولى تبقى على الحرمة، دونها على الصيغة الثانية، إلا إذا اعتبرنا أنّ الخمر التي لا تُسكر لا تُسمّى خمرًا أساساً إلا بضربٍ من التجوّز، كما هو الأرجح^(٦).

(١) انظر: المتقنة: ٥٨١؛ والنهاية: ٥٩٢؛ والمراسم: ٢١١؛ والسرائر: ٣: ١٣٣؛ وشرائع الإسلام: ٣: ٢٢٨؛ والجامع للشرائع: ٣٩٥؛ وقواعد الأحكام: ٣: ٣٣١؛ والدروس الشرعية: ٣: ١٨؛ والمهذب البارع: ٤: ٢٤٠؛ ومسالك الأفهام: ١٢: ١٠١؛ وجواهر الكلام: ٦: ٢٨٥؛ والتنقيح الرائع: ٤: ٦١؛ ورياض المسائل: ١٢: ٢٤١؛ ومستند الشيعة: ١٥: ٢٢٢ - ٢٢٣؛ وجامع المدارك: ٥: ١٨٧؛ والانتصار: ٤٢٢ - ٤٢٣؛ ومجمع الفائدة: ١١: ٢٨٩، ٢٩٣؛ وكشف اللثام: ٩: ٢٩٥؛ وتحرير الوسيلة: ٢: ١٦٦؛ ومهذب الأحكام: ٢: ٨٦؛ ومفتاح الكرامة: ٢: ٢٢٠.

(٢) انظر: البحر الرائق: ١: ٣٩٤؛ وحاشية الدسوقي: ١: ٥٢؛ ونهاية المحتاج: ١: ٢٣٠ - ٢٣١؛ والمغني: ١: ٧٢. (٣) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ١١: ٥٥.

(٤) انظر: منتهى المطلب: ٣: ٢١٩؛ ومستند الشيعة: ١٥: ٢٢٣؛ ومصباح الهدى: ٢: ٣١٤.

(٥) انظر: الانتصار: ٤٢٣؛ ومنتهى المطلب: ٣: ٢١٩؛ ورياض المسائل: ١٢: ٢٤٢.

(٦) ولا يضرّ ذلك بكون القرآن قد استخدم كلمة الخمر في الجنّة سالباً عنها صفة الإسكار؛ فإنّ السياق هناك شاهد أنّه يريد لذّة الشراب وأنسه، وإلا فالعرف يسلب هنا - لولا القرينة - اسم الخمر عن شراب عنبّي

والملاحظ أن السيد اليزدي ذكر أنه لو صب في الخمر ما يزيل سُكره لم يطهر وبقي على الحرمة، ولم يعلق أحد من محبّي العروة على كلامه هذا^(١).

نعم، علق الشيخ المنتظري هنا بأن كلام السيد اليزدي صحيح، إلا إذا تحوّل المائع عن الخمرية بزوال سُكره^(٢)، وهذا عين ما ألمحنا إليه قبل قليل؛ لأننا شككنا في أنه لو زال وصف الإسكار عن الخمر فهل تُسمّى خمرًا أو لا؟ والأقرب هو صحّة السلب عنها.

ويؤيده خبر عليّ بن جعفر القادم، مع تعريف الخمر بأنه المسكر من الشراب، كما ألمح إليه السيّد الحكيم^(٣). وإن كان خبر عليّ بن جعفر وارد في الخمر التي صارت خلا^(٤).

الدليل الثاني: إن الخمر بعد صيرورتها خلا صارت مشمولةً للأدلة الدالة على حليّة الخلّ، فتكون حلالاً^(٥).

وفي الحقيقة، فإنّ الدليلين المتقدمين يمكن إرجاعهما إلى دليل واحد يُكمل بعضه بعضاً، وهو عين دليل مطهرية الاستحالة مطلقاً، مما يدلّ على أنّ الفقهاء فهموا من الانقلاب أن فيه نكتة الاستحالة.

وحاصل الدليل: إنّه بالانقلاب انعدم موضوع الحرمة وثبت موضوع جديد مشمول لدليل حليّة خاص أو عام، أو لأصل عملي موجب للحليّة، وكذا الطهارة.

الدليل الثالث: الروايات الخاصة الواردة في مطهرية الانقلاب في الخمر، وهي متعدّدة نذكر منها:

الرواية الأولى: خبر زرارة (الصحيح على المشهور)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الخمر العتيقة تُجعل خلا؟ قال: «لا بأس»^(٦).

معتق لكنّه غير مسكر حتى بإسكارٍ خفيف، بل لو صحّ منه الإطلاق فهو إطلاق على الأعمّ من الصحيح والفاسد، فلاحظ.

(١) انظر: العروة الوثقى ١: ٢٦٠.

(٢) العروة الوثقى مع تعليقات المنتظري ١: ١١١.

(٣) مستمسك العروة ٢: ١٠٠.

(٤) انظر: مصباح الهدى ٢: ٣١٩ - ٣٢٠.

(٥) انظر: مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٢٨٩، ٢٩٣.

(٦) الكافي ٦: ٤٢٨؛ والاستبصار ٤: ٩٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٧.

الرواية الثانية: صحيحة عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خَلاً؟ قال: «لا بأس»^(١).

الرواية الثالثة: صحيحة عبيد بن زرارة الأخرى، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال في الرجل إذا باع عصيراً، فحبسه السلطان حتى صار خمرأً، فجعله صاحبه خَلاً، فقال: «إذا تحوّل عن اسم الخمر فلا بأس به»^(٢).

الرواية الرابعة: خبر علي بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن الخمر يكون أوله خمرأً، ثم يصير خَلاً (أيوكل)؟ قال: «إذا ذهب سكره فلا بأس»^(٣).
وعليه، فأصل محلّية الانقلاب ثابت لا نقاش فيه.

٣. دائرة محلّية الانقلاب ومطهريته

بعد الاتفاق على أصل التحليل بالانقلاب، وقع الكلام في دائرة ذلك، وذلك على أكثر من مستوى:

١.٣. في الشيء المنقلب، أو عموم الحكم للعصائر والأنبذة و..

من الواضح أنّ الخمر إذا انقلبت خَلاً حلت وطهرت، إنّما الكلام في أنّ العصير العنبي المغلي، وكذلك الأنبذة والفقاع وسائر المسكرات الشديدة أو خفيفة الإسكار، لو انقلبت خَلاً، فهل تحل أيضاً أو لا؟

يظهر من العلامة الحلّي في بعض كتبه التردّد والاستشكال في الموضوع بعد ذكره النبيذ، ومنشأً استشكله أنّ علّة التنجيس هي الإسكار، وقد زالت فيحكم بالطهارة، لكنّ النبيذ لم يرد في النصّ أنّه طاهر بالتحوّل إلى خلّ^(٤).

(١) الكافي ٦: ٤٢٨؛ والاستبصار ٤: ٩٣.

(٢) الاستبصار ٤: ٩٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٧-١١٨.

(٣) مسائل عليّ بن جعفر: ١٥٥؛ وقرب الإسناد: ٢٧٢-٢٧٣.

(٤) انظر: نهاية الأحكام ١: ٢٩٢.

إلا أنّ الصحيح هو ما ذهب إليه غير واحد من الفقهاء، من أنّ الانقلاب موجبٌ للحلّية والطهارة في مطلق المسكرات، وأنّ ما جاء في النصوص في الخمر كان للتمثيل لا غير^(١)، ولهذا ذكر السيّد الخوئي أنّ ذكر الفقهاء للانقلاب بوصفه مطهراً، ثمّ تمثيلهم له بانقلاب الخمر خلاً، شاهدٌ على عدم اختصاص المطهريّة بالخمر^(٢). بل لعله يظهر من الشهيد الثاني الاستناد إلى الأولويّة^(٣).

والمستند في ذلك ما قلناه سابقاً، من أنّ جوهر الانقلاب الموجب للحلّية والطهارة هو تحقّق نكته الاستحالة فيه، فإذا خرج النبيذ عن طبيعته ليصير خلاً أو خرج الفقّاع كذلك أو خرج العصير العنبي المغلي، انطبق عليه قانون الاستحالة العام.

ومجرد عدم وجود نصوص فيه لا ينفي القانون هنا؛ لغلبة المورد في الخمر. وورود النصوص فيها يثبت الحكم في الخمر ولا ينفيه عن غيرها؛ إذ ليس لهذه النصوص مفهوم بالمعنى الأصولي للكلمة.

فالصحيح هو الحكم بحلّية الأنبذة والعصائر والفقّاع والخمر وغير ذلك، إذا تغيّرت حقيقتها عرفاً، كما لو انقلبت خلاً، وكذلك الحال في الطهارة بناءً على القول بنجاستها.

٢٠٣. في الشيء المنقلب إليه، أو عموم الحكم لغير الخلّ

كما وقع الكلام في اختصاص حكم الانقلاب بالخمر، كذا وقع في اختصاصه بالخلّ، وهو الطرف الآخر للمعادلة، فلو انقلبت الخمر أو غيرها إلى مائعٍ آخر مغاير لها غير الخلّ، فهل تحلّ أو تطهر أو لا؟

قد يقال بأنّ مقتضى الجمود على النصوص هو اختصاص محلّية ومطهريّة الانقلاب بانقلاب الخمر خلاً فقط، أمّا لو انقلبت شيئاً آخر فلا.

إلا أنّ الصحيح - وفقاً للسيّد الخوئي - هو التعميم؛ وذلك لدليلٍ مُسنَدٍ بقريّة وردت في

(١) انظر: مصابيح الظلام ٥: ٢٤٢؛ ومصباح الهدى ٢: ٣٢٠؛ ومغني المحتاج ١: ٨٢.

(٢) التنقيح ٣: ١٨٦ - ١٨٧.

(٣) انظر: الروضة البهيّة ٩: ٢٠٣.

خيرٍ آحادي:

أما الدليل، فهو انطباق قانون الاستحالة العام على المقام، كما تقدّم، فلا نعيد، فيحكم بالحلية والطهارة، شرط أن لا يكون المنقلب إليه مما يشمله دليل نجاسةٍ أو تحريم آخر. وأما القرينة، فما ذكره السيّد الخوئي^(١)، من الاستناد لكل من صحيحة عبيد بن زرارة المتقدمة، وخبر عليّ بن جعفر المتقدم، حيث ورد في الأوّل: «إذا تحوّل عن اسم الخمر فلا بأس به»، وورد في الثاني: «إذا ذهب سكره فلا بأس»، فيُفهم أنّ العبرة بزوال الاسم والصفة، فإذا زال اسم الخمر وزالت صفة الإسكار معاً، دلّت النصوص على التحليل. وورود النصوص مورد الخلّ لا يمنع عن الفهم العام للجواب منها كما هو واضح.

فالصحيح عموم الحكم بالطهارة والحلية لمطلق تحوّل الخمر أو غيرها من المسكرات إلى حقيقة نوعيّة أخرى عرفاً، ولو لم تكن هي الخلّ؛ بل العبرة بالخروج عن اسم الخمر والمسكر. ومن هنا يظهر أنّ المدار في غير الخمر من سائر المسكرات يقضي بأن زوال المسكّريّة عن المسكرات يفرض زوال حكم الحرمة؛ لأنّها انصبّت على عنوان المسكر، فلو زالت المسكّريّة بالعلاج والكيماويات من ذات المشروب زال الحكم، وهذا يصبح أكثر وضوحاً بعد أن تبيّن لنا أنّ انقلاب الخمر إلى خلّ كان مجرد مثال غالب مخبر عن زوال الصفة والعنوان الذي عليه مدار الحكم، وهو أنّه في غير الخمر بالمعنى الأخصّ كانت الصفة والعنوان الذي عليه مدار الحكم هو عنوان المسكر، فزوال الإسكار كافٍ في تغيير الحكم تلقائياً. وقد ألمحنا لهذا في بعض البحوث السابقة، فراجع.

وبمجموع ما تقدّم نكتشف أنّ أنواع الخلّ الموجودة اليوم، لا يهمنّا كيفية تحوّلها إلى خلّ واستهلاك الوقت في ذلك، بل العبرة بقياس النسبة الكحولية - مخبرياً - فيها، بحيث يصدق عليها عرفاً الإسكار ولو الخفيف منه أو لا، فما يقال عن مثل خلّ البلسميك (Balsamic) وحرمة ينبغي إخضاعه لهذا المعيار لا غير.

نعم، ثمة تفاصيل متصلة بالنجاسة لا علاقة لنا بها هنا، كما لو كان العنب في نفسه متنجّساً

(١) انظر: التنقيح ٣: ١٨٦.

ثم جعل منه الخمر ثم الخَلُّ أو غير ذلك، وفي كفاية الانقلاب لطهارة الإناء الذي جعل العنب فيه خمرًا أو ضرورة تحوُّله لإناء آخر. وهي تفاصيل تتصل بالطهارة والنجاسة بناء على نجاسة الخمر والمسكر، لا تعيننا هنا. بل لو تمَّ فلا دليل على حرمة تناول النجس والمنتجس في غير الأعيان الثابتة حرمة تناولها بعنوانها، والمفروض خروج هذه عنها بعد خروجها عن عنوان الخمرية والمسكرية.

٣.٣. في أسباب الانقلاب وأنواعه، الأحكام والنتائج

الدائرة الثالثة في مجال محللية الانقلاب تدور حول أسباب الانقلاب وأنواعه، حيث قسّم الفقهاء الانقلاب من حيث الأسباب والأنواع إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: الانقلاب بنفسه (الانقلاب الذاتي)، بمعنى أن يكون حصول الانقلاب بسبب خارج عن تدخّل الإنسان، كما لو تُركت الخمر مدّةً فانقلبت خلاً، وهذا هو المقدار المؤكّد من مطهريّة الانقلاب عند المسلمين.

القسم الثاني: الانقلاب بعلاج (الانقلاب العلاجي)، بمعنى أن يكون حصول الانقلاب بسبب تدخّل الإنسان في الموضوع، كأن يتم إلقاء بعض الملح أو الخَلُّ أو البصل أو.. في الخمر، فيوجب ذلك انقلابها إلى خَلِّ، فهنا هل يتحقّق الانقلاب الموجب للطهارة والحليّة أو لا؟

هذه القضية وقعت موقع الخلاف على مستوى الفقه المقارن بين المذاهب، فقد ذهبت الإمامية - بل ادّعي إجماعها عليه^(١) - ومعها الحنفيّة والراجح من الرأي عند المالكيّة، إلى القول بالتحليل والتطهير بالعلاج، فيما نُسب إلى الشافعيّة والحنابلة عدم التطهير بالانقلاب بعلاج^(٢).

ولابدّ لنا من النظر في طوائف الروايات في المقام، لنرى هل فيها ما يُخرج عن مقتضى القاعدة أو لا؟ ثمّ بعد ذلك ننظر في صور وحالات العلاج؛ إذ بعضها قد يقال فيه بعدم

(١) انظر: منتهى المطلب ٣: ٢١٩؛ وكشف اللثام ١: ٤٦٨، و٩: ٢٩٦؛ والانتصار: ٤٢٣؛ والتنقيح الرائع ٤: ٦١؛ وجواهر الكلام ٦: ٢٨٥.

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين ١: ٢٠٩؛ وحاشية الدسوقي ١: ٥٢؛ ونهاية المحتاج ١: ٢٣٠؛ والمغني ١: ٧٢؛ ومواهب الجليل ١: ٩٧-٩٨؛ وشرح صحيح مسلم للنووي ١٣: ١٥٢.

المطهرية حتى على القاعدة؛ فهنا مرحلتان:

١.٣.٣. البحث على مستوى المجموعات الحديثية، محاولات تفسير وتوفيق

المرحلة الأولى: في دراسة المجموعات الحديثية في المقام، من حيث دلالتها على الموضوع سلباً أو إيجاباً، والذي يلاحظ أن الروايات على ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: ما دلّ بالإطلاق على المطهرية والحلية بالتبديل بالانقلاب، فهي لم تقيّد الحكم بكون الانقلاب بنفسه أو بعلاج، ومقتضى عدم التقييد هو الشمول لكلتا الحالتين، فتكون هذه المجموعة لصالح المطهرية والمحلية لو حصل الانقلاب بعلاج أيضاً.

وقد ذكر من هذه الروايات خبر علي بن جعفر المتقدم، حيث لم يقيّد بحالة خاصة، وكذلك معتبرة عبيد بن زرارة المتقدمة فيمن حبسه السلطان، بل في بعض الأخبار حديثٌ عن مطلق الخَلّ المستخلص من الخمر وفوائده^(١)، فهذه النصوص تفيّد الشمول لحال العلاج أيضاً.

المجموعة الثانية: ما دلّ على المطهريّة والمحلية في خصوص حالة الانقلاب بعلاج، وهذه المجموعة تدلّ بالنصّ والمباشرة على موضوعنا هنا.

ومن جملة روايات هذه المجموعة خبر زرارة المتقدم، فإنّ ظاهر التعبير بـ(تُجعل خلاً) أنّ ذلك يكون بعلاج وتدخّل إنساني.

وكذلك معتبرة عبد العزيز بن المهدي، قال: كتبت إلى الرضاء عليه السلام: جعلت فداك، العصير يصير خمراً، فيصبّ عليه الخَلّ وشيء يغيّره حتى يصير خلاً؟ قال: «لا بأس به»^(٢).

وكذلك خبر مستطرفات السرائر نقلاً عن جامع البنزطي، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه سُئل عن الخمر تعالج بالملح وغيره، لتحوّل خلاً؟ فقال: «لا بأس بمعالجتها». قلت: فإنّي عالجتها، وطبّنت رأسها، ثم كشفت عنها، فنظرت إليها قبل الوقت أو بعده، فوجدتها خمراً، أيجلّ لي إمساكها؟ فقال: «لا بأس بذلك، إنّها إرادتك أن تتحوّل الخمر خلاً وليس إرادتك الفساد»^(٣).

(١) بعد الفراغ عن كون نصوص الخَلّ المستخلص في مقام البيان، حتى يتسنى التمسك بإطلاقها.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ١١٨؛ والاستبصار ٤: ٩٣.

(٣) مستطرفات السرائر: ٥٧٧-٥٧٨.

فهذه الروايات واضحة في حصول الطهارة والحلية بجعل الخمر خلاً بعلاج؛ فتنضم إلى المجموعة الأولى، لتكونان معاً لصالح شمول المحلّية والمطهّرية لحالات العلاج أيضاً. المجموعة الثالثة: وهو ما دلّ أو فهم منه أنّ انقلاب الخمر خلاً بعلاج لا يحقّق فيه حكم الانقلاب.

والمذكور هنا بعض الروايات، أبرزها:

١ - خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، سُئل عن الخمر يُجعل فيها الخلّ؟ فقال: «لا، إلا ما جاء من قبل نفسه»^(١).

فهي واضحة صريحة في حصر المحلّية والمطهّرية بالانقلاب من قبل نفسه، لا بعلاج. والخبر معتبر السند عند المشهور، وليس فيه كلام سوى من ناحية طريق الطوسي إلى الحسين بن سعيد الأهوازي.

٢ - صحيحة أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر تُجعل خلاً؟ قال: «لا بأس إذا لم يجعل فيها ما يغلبها»^(٢). وفي بعض المصادر - وهي رواية الطوسي -: «ما يقبلها». لكنّ هذه الرواية فهمت بشكلٍ آخر وهو أن لا تكون كمّية الخلّ الملقاة كثيرة بحيث يضيع الخمر فيها، لا أنه ينقلب؛ فالخمر باقٍ^(٣).

٣ - خبر أنس بن مالك، أنّ أبا طلحة سأل النبي صلى الله عليه وآله عن أيتام ورثوا خمرًا؟ فقال: «أهرقها»، قال: أفلا نجعلها خلاً؟ قال: «لا»^(٤).

٤ - خبر أنس الآخر، أنّ النبي صلى الله عليه وآله سئل عن الخمر تتخذ خلاً؟ فقال: «لا»^(٥). والحديثان الأخيران هما مستند من رفض التخليل بعلاج من أهل السنة^(٦)، مع أنّ ظاهرهما

(١) الاستبصار ٤: ٩٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٨.

(٢) الكافي ٦: ٤٢٨؛ والاستبصار ٤: ٩٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٧.

(٣) انظر: تهذيب الأحكام ٩: ١١٨.

(٤) مسند أحمد ٣: ١١٩، ١٨٠؛ وسنن أبي داود ٢: ١٨٣؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٧ و..

(٥) صحيح مسلم ٦: ٨٩.

(٦) انظر: النووي، شرح صحيح مسلم ١٣: ١٥٢.

الشمول للتخليل ولو بنفسه كما هو واضح، وسيأتي الكلام فيه.

وقد بُدلت محاولات هنا للتوفيق بين المجموعات الحديثية، وأبرزها:

المحاولة الأولى: ما ذكره الشيخ الطوسي، وتبعه عليه آخرون، من حمل المجموعة الثالثة على الكراهية، أو على استحباب عدم العلاج، ويكون ذلك توفيقاً بين مجموعات النصوص هنا^(١). إلا أنّ هذه المحاولة افتراضية، ولا يوجد في النصوص شاهد لها، وإنّما ذكر هذا للفرار من أزمة التعارض. وكون الرواية مهجورة عند الأصحاب لا يبرّر لوحده حملها على الكراهة؛ لعدم صحّة الوهن الدلالي ما لم يوجب الهجران التفات الفقيه بالفعل لظهور الكراهة في النصّ، كما حقّقناه في مباحث الأصول.

المحاولة الثانية: ما ذكره الفاضل الهندي، من احتمال أنّ السائل في مثل خبر أبي بصير إنّما سأل عن حال الخمر لو وضع الخلّ فيها فاستهلك، فأجابه الإمام بأنّه لا يكفي حلّها، بل لا بد - إضافة إلى ذلك - من أن تنقلب الخمر خلاً، وهذا أعمّ من أن يكون بعلاج أو غيره^(٢). وهذه المحاولة فيها بعض الغرابة، فما هو موجب الشكّ في حكم الخمر إذا وضع فيها الخلّ واستهلك وبقيت الخمر خمراً، ليسأل أبو بصير عن هذا الموضوع؟! على أنّ جواب الإمام لا يبدو - على هذا التقدير - منسجماً، فما معنى «ما جاء من قبل نفسه»!؟

نعم، نسب لأبي حنيفة قوله بكفاية وضع الخلّ في الخمر لتصبح حلالاً أو طاهراً، فتكون هذه الرواية ردّاً عليه^(٣)، فإذا صحّ هذا عن أبي حنيفة في طهارة الخمر كان حمل الرواية هنا ممكناً، لكن لعلّ نظر أبي حنيفة إلى الطهارة لا إلى الحليّة، ومعه فتكون الرواية دالة على عدم كفاية وضع الخلّ في الطهارة، بل لا بدّ من الانقلاب في الخمر نفسه ليكون طاهراً.

(١) انظر: الاستبصار ٤: ٩٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٨؛ ومنتهى المطلب ٣: ٢٢٠، ٢٢١؛ ومسالك الأفهام

١٢: ١٠٢؛ وروضة المتقين ١٠: ١٥٠؛ وكفاية الأحكام ٢: ٦٢٢؛ والروضة ٧: ٣٤٧؛ وجواهر الكلام ٦:

٢٨٦؛ وغنائم الأيام ١: ٤٩٣؛ ومستند الشيعة ١: ٣٣٣؛ والأنصاري، كتاب الطهارة ٥: ٣١٢؛ والنهاية:

٥٩٢؛ ومجمع الفائدة ١: ٣٥٥؛ والعمل الأبقى ١: ٥٥١؛ ومصباح الفقيه ٨: ٢٩٣ - ٢٩٤؛ ومستمسك

العروة ٢: ٩٨؛ والحائري، شرح العروة ٢: ٣٤٥؛ والخميني، كتاب الطهارة ٤: ٣٧٢؛ والتنقيح ٣: ١٨٣.

(٢) كشف اللثام ٩: ٢٩٧.

(٣) انظر: رياض المسائل ١٢: ٢٤٤؛ ومستند الشيعة ١: ٣٣٣، و١٥: ٢٢٧.

ولو صحّت هذه المحاولة لم تنسّر لنا سائر الروايات.

المحاولة الثالثة: ما ذكره السيد تقي القمي، من ترجيح روايات المنع عن الانقلاب بعلاج؛ لأنّ الترخيص في الانقلاب بعلاج هو الذي عليه فقه أهل السنّة، فتُحمل روايات المجموعة الثانية على التقيّة، وكذا إطلاق روايات المجموعة الأولى، ويُلتزم باختصاص تأثير الانقلاب في أن يكون بنفسه^(١).

وهذه المحاولة رغم عدم دقّتها في المعلومات التي ذكرتها اعتماداً على مثل كتاب "الفقه على المذاهب الأربعة"؛ فإنّ أهل السنّة منقسمون في هذا الموضوع.. إلا أنّ ما ذهب إليه الأحناف والمالكيّة - المعاصرون لزمن الإمام الصادق^{عليه السلام} - هو إطلاق تأثير الانقلاب..

لكنّ مشكلتنا هو التشكيك في دعوى التقيّة وأمثالها من حيث عدم وضوح مبرّرها في عصر الصادق، بل إنّ بعض روايات أهل السنّة تقف لصالح المجموعة الثالثة كما رأينا.

وقد تعرّضنا في محلّه لمشكلة الحمل على التقيّة، ورأينا أنّ مواردها نادرة، بل لعلّه يخطر في البال إشكال، وهو أنّه إذا جاز للإمام بيان غير الحقّ تقيّةً، فما الذي يضمن أنّ الراوي لا ينقل خلاف الواقع عن الإمام تقيّةً من الراوي نفسه أيضاً؟! فتأمل جيّداً.

المحاولة الرابعة: ما ذكره غير واحد، من حمل روايات المجموعة الثالثة على صورة حصول حالة الخلّية بالاستهلاك لا بالانقلاب، كما تساعد رواية أبي بصير الثانية «يغلبها»، فيكون المراد نجاسة الخمر التي في الخلّ وعدم حصول الطهارة لها إذا لم يحصل انقلاب أساساً^(٢).

وهذا المعنى تحتمله رواية أبي بصير المذكورة، بناء على صيغة «يغلبها» الواردة في الكافي، دون صيغة «يقلبها» الواردة بطريق الطوسي. لكن كيف يمكن تفسير سائر الروايات هنا؟! فما معنى «ما جاء من قبل نفسه» عندما نضمّه إلى تعبير «الخمر يجعل فيها الخلّ» ولم يقل: تجعل هي في الخلّ، أو يجعل عليها الخلّ؟ هذا مضافاً إلى أنّ خبر أنس غير واضح؛ لأنّ النبي أمر بإهراقه فلو كان الانقلاب كافياً دون الاستهلاك فلماذا أتلّف المال على الأيتام الصغار؟ كما أنّ تعبير

(١) انظر: مباني منهاج الصالحين ٣: ٥٠٣.

(٢) انظر: الحائري، شرح العروة الوثقى ٢: ٣٤٥.

«الخمّر تُتخذُ خلّاً» ظاهر عرفاً في جعلها خلّاً، لا في استهلاكها في الخلّ، فهذه المحاولة غير واضحة في مجموعة النصوص.

المحاولة الخامسة: إسقاط روايات المجموعة الثالثة - بعد استحكام التعارض - بملاك إعراض الأصحاب عنها، بل قد يقال بصيرورة التعارض بين الحجّة واللاحجة^(١). وهذه المحاولة غير صحيحة؛ فإنّ إعراض الأصحاب هنا قد يكون اجتهادياً لا لتضعيف حيثية الصدور، وذلك أنّ قانون الوهن بالإعراض لا يجري في صورة اعتماد المشهور على مجموعة من الروايات وطرح مخالفتها؛ فإنّ هذا قد يرجع إلى إعمالهم بعض المرجّحات، لا إلى أصل تضعيفهم صدور هذه الروايات حتى يوهن السند بالإعراض، كما حقّقناه في علم الأصول.

يُضاف إلى ذلك أنّ هذا الأمر لو لوحظ إمامياً لربما أمكن الحديث عن الإعراض، إلاّ أنّه لو لوحظ إسلامياً فلا وجه له بعد انقسام المذاهب الأربعة في الموضوع.

المحاولة السادسة: ما نراه العلاج الأفضل لفهم هذه النصوص، وهو أنّ هذه الروايات تارة نقرؤها بعيون نجاسة الخمر وحرمة تناول النجس أو المتنجّس، ومرة ثانية نطالعها بعيونٍ أخرى. ١ - إذا قلنا بنجاسة الخمر، مع حرمة تناول النجس والمتنجّس، فنلاحظ هنا أنّ الفقهاء حكمتهم هذه الخلفيّة الفقهيّة في تعاملهم مع هذه الروايات، رغم أنّ روايات الانقلاب برمتها تقريباً ليست فيها آية إشارة لحيثية النجاسة، بل فيها إشارة لحيثية حكم الشرب، ففي خبر عليّ بن جعفر ورد السؤال «يؤكل؟»، وكذلك في خبر أنس الأوّل، فإنّ مجرد حيثية النجاسة لا تفرض الأمر بالإهراق، وكذلك خبر العيون «كلوا ما انفسد ولا تأكلوا ما أفسدتموه أنتم».

لكن لأنّ الفقهاء حكموا بنجاسة الخمر، فقد تعاطوا مع هذه الروايات بذهنيّة التطهير بالانقلاب، فإذا بنينا على ذلك نلاحظ أنّ ثمة تعارضاً يقع في المقام، لكن بين بعض الروايات - وبالأخصّ خبر أبي بصير الأوّل - وذلك لأنّ خبر أبي بصير الثاني متردّد في صيغته، وغالباً ما يكون نقل الكليني أدقّ من نقل الطوسي، ونقل الكليني ورد فيه التعبير بالغلبة، وهو محتمل

(١) انظر: المصدر نفسه؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ٢: ٨٧.

لمعانٍ كما رأينا، فيكون الخبر مجملًا يحتمل قضية الاستهلاك وغيرها؛ لأنّ قضية الاستهلاك لا تنفع في التطهير بعد حصول نجاسة المجموع بسبب الخلّ على الخمر، فتحوّله إلى خلّ يبقيه على النجاسة العرضية التي أتت إليه باتصاله بالخمر أولاً؛ وقد كان أبطل العلامة الحلي التخلييل بعلاج بدليل مستقل، يرجع إلى أنّ وضع الخلّ في الخمر يجعله نجسًا^(١)، ومعه لا ينفع الانقلاب؛ لأنّ المفروض أنّ الانقلاب يرفع النجاسة الذاتية في الخمر، لا النجاسة العرضية في الخلّ.

وأما رواية أنس الأولى، فهي لا تبطل التخلييل بعلاج، وإثما تبطل مطلق التخلييل ولو بالترك بناءً على حصوله بالترك، وإلا لقال له النبي: اتركها مدة لوحدها تصير خلًّا، فتكون الرواية معارضة لأصل التخلييل ولو بغير علاج، وهذا ما يُنتج شذوذ هذه الرواية ولزوم طرحها؛ لمخالفتها الإجماع والروايات، بل مقتضى القاعدة أيضاً.

وهكذا الحال في رواية أنس الثانية، مع احتمال إرادة أنّ هذا الشخص يقتني الخمر بدافع أن يجعلها خلًّا، فالمشكلة نشأت من تداول الخمر واقتنائها لغرض الخلّ، والمطلوب أن لا تكون الخمر موجودة ومتداولة، فيكون مفاد هذه الرواية على عكس خبر مستطرفات السرائر المتقدّم؛ ولهذا وقع بحث في أنّ الخمر المتخذة للتخلييل هل يجوز الوصية بها أو لا؟ ووقع أيضاً بحث في أنّ هذه الخمر لو غصبها غاصب فهل يضمنها أو لا؟^(٢)، على أساس أنّ الاتخاذ للتخلييل يعطيها نوعاً من الاحترام المالي.

وعليه، فالخبر الأوضح في المعارضة هنا هو خبر أبي بصير الأوّل، وأمّا البقية فإمّا ضعيف السند أو الدلالة أو مجمل الدلالة. وخبر أبي بصير الأوّل لا يعارض المجموعة الأولى والثانية؛ إمّا لأنّه ضعيف السند بناءً على عدم صحّة طريق الطوسي إلى الأهوازي، أو لكونه محتماً بالردّ على أبي حنيفة كما نقلنا، أو لكثرة الروايات المعارضة له وأصحّيتها بمجموعها سنداً منه، وإلا نرجع إلى التعارض المستقرّ.

(١) انظر: منتهى المطلب ٣: ٢٢١.

(٢) انظر: إيضاح الفوائد ٢: ٥٠٤ - ٥٠٥؛ وجامع المقاصد ١٠: ١٠٢؛ والنووي، المجموع ١٥: ٤٢٩؛ وروضة الطالبين ٣: ٣١٤؛ وحاشية كتاب المكاسب للإصفهاني ٣: ١١١.

ومقتضى التعارض المستقرّ هو سقوط المجموعة الثالثة والثانية - ومعها إطلاق المجموعة الأولى - سقوطاً تاماً، والعودة إلى مقتضى القاعدة في المقام، وهي تقتضي التفصيل بين بعض صور العلاج كما سيأتي.

٢ - وأمّا اذا تجاهلنا مسألة نجاسة الخمر، وقلنا بطهارته، أو قلنا بأنّ عنوان النجس والمنتجس ليس موجباً لحرمة الأكل أو الشرب بنفسه، جرى ما تقدّم في الإشكال على بعض الروايات، مع إضافة أنّ وضع شيء في الخمر، ثمّ انقلابها، لا يوجب تحريم ذلك الشيء ولا الخمر بعد انقلابها، إمّا لعدم وجود نجاسة أصلاً، أو لعدم حرمة تناول النجس بعنوانه، والمفروض أنّ عنوان الخمر قد انعدم، فمقتضى التعارض هو التساقط والعودة لقانون الاستحالة العام، ولا فرق فيه بين التخليل بعلاج أو صيرورته خلاً بنفسه.

فالصحيح ما ذهب إليه الإمامية والأحناف وبعض من غيرهم، من القول بحليّة الخمر بعد انقلابها خلاً ولو بعلاج، هذا بما هي خمر، أمّا بما هي نجس، فلا بدّ من التفصيل في الصور، كما سوف يأتي بعون الله.

٢.٣.٣. البحث على مستوى الصور والحالات وما تقتضيه القواعد والنصوص

المرحلة الثانية: في صور وحالات العلاج، وما تقتضيه القاعدة فيها والنصوص الخاصّة. وقد ذكرت هنا عدة صور يمكنني فهرستها على الطريقة الآتية:

الصورة الأولى: أن يكون العلاج بشيء لا يدخل في الخمر ولا يلاقيها. ومثّلوا له بما لو عاجلها بالتدخين أو بوضعها بجانب شيء ما.

وقد ادّعى المحقّق النراقي هنا عدم الخلاف في الحليّة؛ لصدق القاعدة وشمول المورد لأكثر الأخبار^(١).

وهو كذلك على مقتضى القاعدة، إلا أنّ السؤال: هل أخبار المجموعة الثالثة المتقدّمة تشمل هذا النوع من العلاج أو لا؟

(١) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٢٢٥، ٢٢٦.

والجواب: إن بعض تلك الروايات واردٌ في الخمر يُجعل فيها الخلّ، فلا يشمل العلاج بغير حالة جعل شيء فيها، وذلك مثل خبر أبي بصير الأوّل، كما أنّ خبر أبي بصير الثاني ظاهر في جواز التخليل ما لم يجعل فيها شيء، فيكون دالاً على الجواز هنا.

أما خبراً أنس بن مالك، فظاهرهما الشمول حتى لموردنا، وقد أسلفنا التعليق عليهما، بل أظنّ أنّهما كانا يعبران عن التشدد النبوي في موضوع الخمر في المراحل الأولى، بوصفه حكماً ولائياً، كما أسلفنا الحديث عن هذا الموضوع فيما سبق.

فالصحيح أنّ العلاج بهذا النحو موجبٌ للحلية والتطهير على القاعدة، وعلى طبق النصوص أيضاً.

الصورة الثانية: أن يكون العلاج بشيء يدخل ويلاقي الخمر نفسها، ثم تتحوّل الخمر إلى خلّ، وفي هذه الصورة توجد عدّة حالات:

١- أن يكون ما تعالج به الخمر أمراً طاهراً في نفسه، لا نجساً ولا منتجساً بشيءٍ آخر غير الخمر نفسها، وهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون ما يوضع في الخمر بهدف التخليل من النوع أو الكمّ الذي يُستهلك فيها بعد وضعه وقبل صيرورة الخمر خلاً، كما لو وضعنا مقداراً من الملح فذاب في الخمر، ثم بدأ التفاعل الذي جعل الخمر خلاً.

وقد ذكر غير واحدٍ من الفقهاء هنا أنّه بحصول التخليل يُحكّم بالحليّة^(١)، والدليل على ذلك أنّ هذا الجسم المستهلك صار جزءاً مندكاً في الخمر، وبعد الانقلاب لم يكن هناك غير الخمر التي انقلبت خلاً، فيشملها مقتضى القاعدة بلا أيّ محذور، بل بعض الأخبار تشمل المقام أيضاً بكلّ وضوح، بعد تجاوز مشكلة الطائفة الثالثة منها^(٢).

وقد يُفهم من بعض العلماء أنّهم استشكلوا هنا، من حيث إنّ الجسم الملقى في الخمر قد تنجّس بنجاسة عرضية بملاقة الخمر له، والنجاسة العرضية لا دليل على طهرها بالانقلاب

(١) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ١٠١؛ ومجمع الفائدة ١١: ٢٩٣؛ ورياض المسائل ١٢: ٢٤٢؛ وكفاية الأحكام ٢: ٦٢٢؛ وجامع المدارك ١٢: ١٠١.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٢٢٦.

كما سيأتي^(١).

إلا أنه لم يظهر وجهٌ صحيحٌ لهذا الكلام؛ فإن اندكاك الملح في الخمر ولو بعد نجاسته العرضية، يوجب زوال الموضوع المنتجس واستهلاكه. وبعد صيرورته خمراً ليس هناك معنى عرفاً لثبوت نجاستين فيه: أصلية وعرضية، بل لا يقول العرف هنا إلا أن هناك خمراً تتجه لتصير خلاً، ولو كان النظر الدقي قد يقتضي عكس ذلك، ولعل هذا ما قصده المحقق النراقي في جوابه هنا^(٢).

وقياس المقام على سقوط النجس في الطاهر قياسٌ مع الفارق، فإن سقوط النجس في الطاهر يوجب صيرورة الطاهر منتجساً، بخلافه هنا؛ فإن المنتجس ليس هو الباقي، بل المنكأ المتلاشي.

فجوهر القضية ذهاب الملح وعدم بقائه قبل الانقلاب لا أننا نريد تطهيره بالانقلاب، على أن تطهيره بالانقلاب ممكنٌ أيضاً لو اعتبرنا الانقلاب استحالةً، فيكون الملح قد استحال أيضاً، والاستحالة توجب الطهارة من النجاسة الذاتية والعرضية.

الحالة الثانية: أن يكون ما يوضع في الخمر بهدف التخليل من النوع أو الكم الذي لا يُستهلك فيها بعد وضعه، بل يبقى منه شيءٌ، كما لو وُضع فيها البصل، فبقي بعد ذلك. وقد ذهب غير واحدٍ هنا إلى الحلية^(٣)، بل نُسب إلى المشهور^(٤)، بل لعله منسوبٌ للإجماع^(٥). لكن بعض الفقهاء - كالشهيد الثاني - استشكلوا هنا؛ من حيث إن الجسم المضاف قد تنجس باتصاله بالخمر، والانقلاب يطهر الخمر، ولم تحصل استحالة في الجسم المعالج به^(٦). وأجيب عن ذلك بإمكان أن تحصل الطهارة هنا أو يغتفر ذلك، فيكون حاله حال الآنية

(١) مجمع الفائدة ١١: ٢٩٥.

(٢) انظر: مسند الشيعة ١٥: ٢٢٦.

(٣) انظر: شرائع الإسلام ٣: ٢٢٨؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٤: ٦٤١؛ والدروس الشرعية ٣: ١٨؛ والتنقيح في شرح العروة ٣: ١٨٣ - ١٨٤.

(٤) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ١٠١؛ وكفاية الأحكام ٢: ٦٢٢؛ ورياض المسائل ١٢: ٢٤٢.

(٥) انظر: التنقيح الرائع ٤: ٦١.

(٦) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ١٠٢.

التي تطهر مع الانقلاب أيضاً^(١).

واستشكل الأردبيلي هنا أيضاً بأنّ المقدار المؤكّد من الروايات هو العلاج بما لا يبقى، مثل الخلّ بقرينة ذكره فيها، أمّا العلاج بما يبقى فلا يحرز شمول الأدلّة له^(٢). ولعلّ نتيجة كلامه أنّ الانقلاب هنا لا يوجب طهارة الخمر نفسها أيضاً.

وفي مقابل هذا كلّه، ذكر السيد الخوئي أنّ مقتضي إطلاقات أدلّة الانقلاب عدم الفرق بين العلاج بما يُستهلك وغيره، وهذا بنفسه كاشفٌ عن حصول الطهارة، وإلا لم تكن هناك فائدة من الانقلاب^(٣).

وهذا الجدل برمته مبنيٌّ على نجاسة الخمر، أمّا من يذهب إلى طهارتها فلا ضير عليه هنا ولا يرد عليه أيّ إشكال، كما أنّ هذا الكلام كلّه مبنيٌّ على حرمة تناول المتنجّس، وقد سبق أن قلنا بأنّه لا دليل على ذلك، وربما لهذا لم نجد في الأسئلة ولا في أجوبة الأئمّة ما يُلفت إلى الانتباه لهذا التفصيل الذي ذكره الفقهاء بين المستهلك وغيره، إما لمركزية طهارة الخمر أو لمركزية عدم حرمة المتنجّس على مستوى الأكل والشرب، وقد قلنا آنفاً بأنّ نصوص الباب ظاهرها النظر إلى حيثيّة الأكل والشرب، دون الطهارة والنجاسة.

والذي يبدو لي قريباً للنظر هو القول بأنّ الانقلاب هنا يوجب الطهارة والحليّة؛ فإنّ نفس تجاهل الروايات لمسألة الإناء الذي يفترض أنّه تنجّس بالخمر قبل انقلابها مؤشّرٌ عرفي على أنّ الخمر بعد انقلابها تطهر ويصاحب طهارتها طهارة كلّ ما يلحق بها من آنية أو جسم يعدّ عرفاً معها، كالجسم الذي أضيف للعلاج ولم يستهلك، فتبعيّة الآنية في الطهارة للخمر لم يقدّم عليها دليلٌ خاص، ولم تُشر إليها أيّ رواية، إنّما توصل الفقهاء إليها عبر القول بأنّه لو لم يطهر الإناء لكان الانقلاب لغواً^(٤)، فلزم طهارة الإناء بشيءٍ أسماه الفقهاء هنا بالتبعيّة التي هي من المطهّرات عندهم، وتذكر لها هناك أمثلة أخرى أيضاً.

(١) انظر: رياض المسائل ١٢: ٢٤٤.

(٢) مجمع الفائدة ١١: ٢٩٤.

(٣) التنقيح ٣: ١٨٤.

(٤) انظر - على سبيل المثال -: التنقيح في شرح العروة ٣: ٢٣٩ - ٢٤٠.

وبناءً عليه، أليس من العرفي أن نقول: إن سكوت النصوص جميعاً عن كل هذه الموارد مع حصول الابتلاء بها، ووجود إطلاقات في بعض النصوص قطعاً؛ حيث لا تصريح فيها بأنّ العلاج يكون بما لا يبقى - خلافاً لما ذكره الأردبيلي، ووفقاً لما أفاده الخوئي، كصحيحة عبيد بن زرارة، وخبر زرارة، وخبر علي بن جعفر وغير ذلك - واقتصار النصوص على مرجعية الانقلاب مع غصّ الطرف عن حالات الحرمة بالنجاسة العرضية.. شاهدُ كافٍ عرفاً على أنّ الانقلاب إذا حصل أو جب زوال أيّ أثر للخمر في الدائرة التي حصل فيها.

بل كأنّ زوال النجاسة الأصليّة موجب لزوال النجاسة الفرعية الناتجة عن هذا الأصل في نطاق تحوّل الأصل نفسه؛ هذا إذا لم نقل بالطهارة بالأولوية، بل قد يقول شخصٌ - لو أراد أن يسير معهم على طريقتهم الدقية هذه - بأنّ تحوّل الخمر إلى خلٍّ أمرٌ تدريجيٌّ، فقد يحصل أن تتحوّل بعض الأجزاء قبل بعض، فيحصل التنجيس، فلا يطهر الخلّ فينجس كلّهُ!

فالأقرب - استناداً إلى الإطلاقات - هو الحكم بالطهارة، بل لو قلنا بأنّ المنتجس لا ينجس مطلقاً كان الحكم أوضح في حالتنا.

٢ - أن يكون ما تُعالج به الخمر شيئاً نجساً أو منتجساً من قبل بغير الخمر نفسها التي تُعالج

به.

هذا البحث طرح بينهم على نطاق أوسع، وهو مطلق وقوع نجس أو منتجس في الخمر قبل انقلابها، سواء كان هذا النجس أو المنتجس مما يراد به تحقيق الانقلاب والعلاج به أم لا. وهنا ذهب بعض الفقهاء إلى عدم الطهارة بالانقلاب أصلاً^(١)، بل ذكر بعضُ أنّ النجاسة تتضاعف وتشتد^(٢)، وذهب آخرون إلى بناء الحكم على هذه القضية^(٣). والدليل دلٌّ على طهارة الخمر بالانقلاب بارتفاع نجاستها الأصليّة لا نجاسة غيرها، كما دلٌّ على ارتفاع حرمتها بالانقلاب لا حرمة غيرها مما يُضاف إليها^(٤). كما ذكر السيد محسن الحكيم أنّ مقتضى

(١) انظر: تحرير الأحكام الشرعية ٤: ٦٤١، وقواعد الأحكام ١: ١٩٥؛ والعروة الوثقى ١: ٢٥٩.

(٢) جواهر الكلام ٦: ٢٩٠.

(٣) انظر: كشف اللثام ١: ٤٦٩.

(٤) مجمع الفائدة ١١: ٢٩٥-٢٩٦؛ ومهذب الأحكام ٢: ٨٨.

الاستصحاب هو بقاء النجاسة بعد عدم الدليل على الطهارة في غير الخمر نفسها لو انقلبت^(١). وفي المقابل ذهب الأحناف إلى الطهارة بالانقلاب لو أزيلت عين النجاسة من الخمر قبل حصول الانقلاب، مع ذهابهم إلى أن العصير العنبي لو تنجس ثم صار خمرًا، ثم انقلب خلاً، لم يطهر^(٢).

وقد ناقش السيد الخوئي شواهد القائلين بالنجاسة بأمور، هي:
أ- إنه لا معنى للمضاعفة والاشتداد في النجاسات العينية، فلو وقع بولٌ على غائط لم تشتد نجاسة الغائط، بل تبقى هي هي، حيث لا عين ولا أثر لجُرم البول.
ب- لو غضضنا الطرف، نتمسك بإطلاقات نصوص الباب، فإنها دلّت على طهارة الخمر بالانقلاب مطلقاً، سواء لاقتها نجاسة ولو يد كافرٍ أم لا، شرط عدم تنجس الإناء، وإلا نجس الخلّ، بل عليه رتب طهارة العنب لو تنجس ثم صار خمرًا ثم خلاً، لانقلاب نجاسته العرضية إلى ذاتية بالخمر^(٣).
والتحقيق أنه:

تارةً نبني على طهارة الخمر، وفي هذه الحال لا موجب للحكم بالحلية بالانقلاب؛ لأن الحلية التي يعطيها الانقلاب ناظرة إلى جانب الحرمة الخمرية في الخمر لا مطلقاً، وعليه فالانقلاب يحلل الخمر من حيث هي خمر، فلو كانت متنجسةً وقلنا بحرمة تناول المتنجس لم تكن أدلة الانقلاب الخاصة موجبةً لطهارته، فيبقى متنجساً فيكون محرماً من حيث النجاسة لا من حيث الخمرية.

والنصوص هنا ليست مطلقة لحال النجاسة العرضية. وتحليل الكافر وإن كان موجوداً - بناء على نجاسته - لكنه لا يُجرز أنه غالبي؛ والنصوص ناظرة إلى أصل حالة الانقلاب، وليست في مقام البيان من تمام الزوايا العارضة، ولا أقل من الشك في انعقاد الإطلاق ومبرراته. وأخرى نبني على نجاسة الخمر، وهنا يفترض بناء المسألة على أن ملاقة النجاسة لأخرى

(١) مستمسك العروة الوثقى ٢: ٩٩ - ١٠٠؛ ومهذب الأحكام ٢: ٨٨.

(٢) انظر: البحر الرائق ١: ٣٩٥؛ وحاشية ابن عابدين ١: ٣٤٠.

(٣) التنقيح في شرح العروة ٣: ١٨٤ - ١٨٥.

هل يحقّق نجاستين بحيث لو دَلّ الدليل على ارتفاع إحداهما لم يشمل الأخرى أو لا؟
والجواب: إنّ الإمكانات هنا تسمح بفرضية التعدّد؛ لأنّ النجاسة لو اعتبرناها أمراً اعتبارياً
جعلياً أو أمراً حقيقياً بمعنى نفوذ النجاسة في الشيء، فيمكن فرض تعدّدها بلا حاجة لفرض
فكرة الاشتداد، بل نستبدلها بفكرة التعدّد، فنقول: هذا الجسم نجسٌ من جهتين: جهة وقوع
البول فيه، وجهة وقوع الدم فيه، فلو دَلّ الدليل على طهارته من جهة البول لم يلزم الحكم
بطهارته من جهة الدم.

ولعلّ مفهوم الاشتداد هو الذي أربك السيد الخوئي مع أنّنا لسنا بحاجة إليه أساساً وتكفي
فكرة التعدّد، بل ربما يمكن تبرير فكرة الاشتداد نفسها على مستوى الإمكان.
وعليه، فلا بدّ من النظر في دليل مطهّرية الانقلاب: هل فيه إطلاق يشمل حالة نفوذ نجاسة
أخرى في الخمر أو لا؟

والصحيح أنّه ليس فيه ذلك؛ فإنّ غاية نظره إلى مطهّرية أو محلّية الانقلاب للخمر من
حيث هي خمر محرّمة الشرب ونجسة ذاتاً. وفرض نظر الروايات إلى الحالات الطارئة كوقوع
نجاسةٍ فيها غير معلوم الصحّة، فلا يظهر أنّها في مقام البيان من هذه الجهة، ولا يُجرز ذلك
فيها.

فما ذكره السيد الخوئي غير واضح، بل نحن لسنا بحاجة إلى الاستصحاب الذي ذكره مثل
السيد الحكيم.

نعم، لو بُني على جواز تناول المتنجّس - كما هو الصحيح - جاز تناول هذا الخلّ بعد
الانقلاب ولو قلنا بكونه متنجّساً؛ لأنّ الانقلاب رفع الحيثية الوحيدة لحرمة تناول، وهي -
بناءً عليه - ليست إلا الخمرية والمسكورية.

هذا كلّّه، إذا بنينا على مبدأ التغير بين الانقلاب والاستحالة، أمّا إذا قلنا بأنّ الانقلاب ليس
إلا فرداً من أفراد الاستحالة، فكُلّ موارد النجاسات الذاتية والعرضية ترتفع من حيث الحرمة
والنجاسة، إلا حالة واحدة، وهي ملاقة النجاسة للخلّ بعد الانقلاب كما هو واضح، ما لم
نقل بأنّ النجاسات العرضية لاحقة لعنوان السائل هنا لا لعنوان الخمر ونحو ذلك فانتبه،
والمفروض أنّ هذا العنوان لا استحالة فيه.

والأقرب كون الانقلاب فرداً من الاستحالة كما قلنا سابقاً، فكلّ هذه الفروع ترتفع فيها الحرمة والنجاسة.

٤. بين الانقلاب والاستهلاك

لو وقعت خمرٌ في خلٍّ وكانت بمقدارٍ قليلٍ فاستهلكت فيه، ذهب بعض الفقهاء إلى الحرمة ما لم يحصل الانقلاب؛ تمسكاً باستصحاب الحرمة، بل قيل بحرمة مطلقاً استناداً إلى نجاسة الخلِّ بالخمر حينئذٍ، وهو ما يفهم من كلمات جملة من الفقهاء^(١).

وقد أطل بعضهم في هذه المسألة أخذاً وردّاً، وعلى قواعدهم ينبغي القول بعدم جواز الخلِّ مطلقاً ولو انقلبت الخمر التي فيه بعد ذلك؛ لتنجس الخلِّ. وانقلاب الخمر لا يوجب ارتفاع منتجسية الخلِّ الثابتة لحظة الملاقاة؛ بل هذا كله فضلاً عما إذا لم يحصل انقلاب، بل حصل استهلاك فقط. وهذا كله يجري في وضع شيء من الخمر في أيّ مائعٍ آخر.

والبحث هنا تارةً على مستوى النجاسة، وأخرى على مستوى الحليّة:

أما على مستوى النجاسة، فالأظهر القول بالطهارة مع الانقلاب؛ إذ لا فرق بين أن تضع خلاً في خمرٍ فتقلب، أو تضع خمرًا في خلٍّ فتقلب، فإذا تجاوزنا هناك أزمة النجاسة والتنجيس صحّ الموقف هنا.

ولعلّ صورة وقوع الخمر في الخلِّ أوحى بالمغايرة لصورة وقوع الخلِّ في الخمر، فمع الانقلاب تطهر الخمر وما لاقاها من الخلِّ الذي إنّما تنجس بها، شرط حصول الانقلاب، وإلا فالحكم هو النجاسة.

وأما على مستوى الحليّة، فالموضوع تابعٌ لما أسلفنا بحثه سابقاً من مسألة النسب الكحولية البالغة القلّة، مثل اثنين في المائة، فإذا قلنا هناك بالانعدام العرفي لم يعد هناك خمرٌ مستقلةً

(١) انظر: الانتصار: ٤٢٣؛ وشرائع الإسلام ٣: ٢٢٨؛ وتحرير الأحكام ٤: ٦٤١؛ وجواهر الكلام ٦: ٢٨٧ - ٢٨٩؛ والنهاية: ٥٩٢ - ٥٩٣؛ ومجمع الفائدة ١١: ٢٩٦؛ وكفاية الأحكام ٢: ٦٢٣؛ وكشف اللثام ٩: ٣٠٣؛ ومفاتيح الشرائع ١: ٨١؛ والعروة الوثقى ١: ٢٦٠؛ ومستمسك العروة ٢: ١٠١؛ ومهدّب الأحكام ٢: ٨٩.

منفصلة لو حدها بيّنة بعد الاستهلاك، فضلاً عما بعد الانقلاب، وليس إلا الخلل المنتجس قبل الانقلاب، والمفروض عدم صدق عنوان المسكر عليه، فإذا بُني على طهارة الخمر أو عدم حرمة تناول المنتجس، كان الخلل المذكور جائزاً، وإلا حرم.

وبعبارة أخرى: توجد هنا صورتان:

أ- بقاء الخمر التي وضعت في خلّ منفصلةً كما ينفصل الزيت عن الماء لو وضعاً معاً.

ومن الواضح هنا هو حرمة هذه الخمر لو شُربت.

ب - استهلاك الخمر في الخلل بحيث يصدق الانعدام العرفي لها، وعدم تميّزها، حتى لو تركت أثراً ما في الطعم أو غيره، وهنا حالتان:

الحالة الأولى: صيرورة المجموع من الخلل والخمر المستهلكة فيه مسكراً ولو بإسكارٍ خفيف، فيحرم بملاك حرمة مطلق المسكر، لا بملاك حرمة الخمر بالمعنى الأخصّ؛ لفرض استهلاكها.

الحالة الثانية: عدم صيرورة الخلل والخمر المستهلكة فيه مسكراً، وفي هذه الحال يحكم بحليّة التناول قبل الانقلاب فضلاً عما بعده.

وعلى جميع الصور والحالات المتقدمة هنا، نحن نغض الطرف عن مسألة النجاسة، وإلا فلو قلنا بنجاسة الخمر وحرمة تناول المنتجس، لزم الحكم بالحرمة هنا في هذه الصور والحالات قبل الانقلاب من حيث المنتجسيّة، لا من حيث الخمرية ولا المسكرية، وإلا حلّ، نعم بعد الانقلاب يحلّ مطلقاً ما دام لم يعد مسكراً.

وبهذا يتمّ الكلام في أنواع المسكرات الخمرية وغير الخمرية وملحقاتها. وبه نكون قد أنهينا الحديث في المبحث الأوّل المتعلّق بالخمر، والمبحث الثاني المتعلّق بمطلق المسكر وملحقاته.

نتائج البحث في الخمر والمسكرات

توصّلنا من مجموع البحوث السابقة حتى الآن إلى الآتي:

١ - الخمر بالمعنى الأخصّ، وكذلك الخمر بالمعنى الأعمّ - وهي كلّ مسكر - حرامٌ مطلقاً،

تحقّق السكر عند الإنسان بشره بالفعل أو لا.

٢ - إنّ النبيذ والفقّاع والعصير العنبيّ والعصير الزببيّ والعصير التمريّ وعصير الحصرم

الفصل الرابع: السوائل والمائعات ٣٤٣

وغير ذلك من العصائر والمشروبات المغليّة وغيرها، إنّما تحرم حال كونها مسكرة وصدق عنوان المسكر عرفاً عليها ولو بإسكار خفيف. والاحتياط الواجب هو تجنّبها في حال احتماليّة صيرورتها مسكرة احتماليّة معقولة معتدّها، ولم يحصل التبيّن.

٣ - العبرة بالتحريم ليس اسم العصير العنبي المغلي أو الفقّاع أو نحوهما، وليس أصل وجود الكحول، بل النسبة الكحوليّة الموجبة لصدق عنوان المسكر عليه عرفاً، ولو بإسكارٍ خفيف.

٤ - إنّ الخمر وتمازج المسكرات تحلّ بتحوّلها إلى هويّة نوعيّة مغايرة عرفاً، وهذا يتحقّق أيضاً عند زوال طاقة الإسكار بما فيه الخفيف منها، كما أنّها تطهر بذلك لو قلنا بنجاستها، ما دام العرف يرى ما صارت إليه هويّة نوعيّة مختلفة عنده، مع زوال صفة الإسكار تماماً، ولا يقتصر الأمر على صيرورتها خلاً بعينه.

المبحث الرابع

مائدة الخمر

تهديد

المعروف بين الفقهاء تحريم الأكل على مائدة يُشرب عليها الخمر. والمقصود بالمائدة هنا هي السُّفرة ونحو ذلك مما يوضع عليه الطعام عادةً تمهيداً لتناوله. وبعضُ الفقهاء حكم بحرمة الجلوس على هذه المائدة أيضاً حتى لو لم يأكل الجالس عليها شيئاً. ووقع بينهم بحثٌ في أنّ الحكم مختصّ بالخمر أو يشمل سائر المسكرات وصولاً إلى الفقّاع، أو هو مطلق لكلّ مجلس يعدّ مجلساً للفسق والفجور^(١)، ونحو ذلك من التفرّعات الآتية بإذن الله تعالى. وقد صنّف بعضهم الجلوس على مائدة الخمر على أنّه من صغائر الذنوب^(٢). وتعدّ هذه المسألة من المسائل كثيرة الابتلاء في المجتمعات التي ينتشر فيها تناول الخمر والمسكرات، بل قد يواجه الإنسان مواقف من هذا النوع في المناسبات الاجتماعيّة والعامّة، وفي الطائرات والمطاعم وغير ذلك.

١. الموقف الأوّلي: النصوص الحديثيّة، عرضٌ وتحليلٌ تجزيئي

بدايةً لابّد لنا من استعراض النصوص الأساسيّة في المقام، ثم النظر في مقدار ما تفيده؛

(١) انظر: الدروس ٣: ٢٩؛ ومسالك الأفهام ١٢: ١٤٠؛ وجواهر الكلام ٣٦: ٤٦٦؛ والسرائر ٣: ١٣٦؛ وإرشاد السائل: ١٨٨ - ١٨٩؛ وقواعد الأحكام ٣: ٣٣٧؛ ومجمع الفائدة ١١: ٣٣١؛ وكفاية الأحكام ٢: ٦٢٩؛ ومفاتيح الشرائع ٢: ٢٢٥؛ ومهذّب الأحكام ٢٣: ١٨٨؛ وفقه الشريعة ٣: ٣٩٣؛ (وبنى السيد محمّد الروحاني حكمه على الاحتياط الوجوبي هنا، وكأنّه متوقّف في أصل الموضوع؛ فانظر له: المسائل المتخبة: ٣٨٠).

(٢) انظر: محمّد جواد مغنّية، التفسير الكاشف ١: ١٣٩؛ و٧: ١٨١؛ والتفسير المبين: ٧٠٢.

وأهمّ النصوص هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر هارون بن الجهم، قال: كنّا مع أبي عبد الله عليه السلام بالحيرة، حين قدم على أبي جعفر المنصور، فختن بعض القواد ابناً له، وصنع طعاماً ودعا الناس. وكان أبو عبد الله عليه السلام فيمن دُعي، فبينما هو على المائدة يأكل ومعه عدّة على المائدة، فاستسقى رجلٌ فيهم ماءً، فأتي بقدر فيه شراب لهم، فلما أن صار القدر في يد الرجل، قام أبو عبد الله عليه السلام عن المائدة، فسئل عن قيامه، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ملعون من جلس على مائدة يشرب عليها الخمر»، وفي رواية أخرى: «ملعون ملعون من جلس طائعاً على مائدة يُشرب عليها الخمر»^(١).
والرواية نقلها البرقي في المحاسن، لكنّ الصيغة الثانية منها نقلها عن هارون بن الجهم عن محمد بن سليمان، عن بعض الصالحين، عن رسول الله صلى الله عليه وآله^(٢).

وهذه الرواية:

أ - أمّا من حيث السند، فالخبر مصحّح عند كثير في صيغته الأولى، دون الثانية، إلا أنّ في السندين محمد بن خالد البرقي، ولم تثبت وثاقته عندنا، فالسند ضعيف.
ب - وأمّا من حيث الدلالة، ففعل الإمام لا يدلّ على الحرمة؛ لاحتمال إرادة النهي عن المنكر أو لكون الأمر شديد الكراهة أو لكونه لا يناسب مقام الإمام الجلوس في مثل هذا المجلس. فالعبرة بالنصّ النبويّ، وهو دالّ على حرمة مطلق الجلوس على المائدة التي يُشرب عليها الخمر، حتى لو جلس الإنسان وهو لا يأكل، وربما لهذا قام الإمام، وإلا فقد كان بإمكانه الاكتفاء بالتوقّف عن الأكل.
ودلالتها متوقّفة على إفادة كلمة «ملعون» التحريم، أمّا إذا قيل بأنّها من الكلمات التي اشتهرت تداولها في السنة النصوص في مجال المكروهات، فلا ظهور فيها في نفسها، أشكل الأمر هنا إلا بضمّ سائر روايات الباب.
كما أنّ الرواية ظاهرة في الخمر، لا مطلق المسكرات ولا غير ذلك من المحرّمات، ما لم ترفع

(١) الكافي ٦: ٢٦٨؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٩٧.

(٢) المحاسن ٢: ٥٨٤ - ٥٨٥.

خصوصية الخمر ويؤخذ الخمر بالمعنى الأعم، لكن رفع خصوصية المسكر للشمول لمطلق المحرمات ومجالس الحرام غير واضح أبداً.

الرواية الثانية: خبر جراح المدائني (وأبي هريرة وغيره)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يأكل على مائدة يشرب عليها الخمر»^(١).

وهذه الرواية:

أ - أما من حيث السند، فهي ضعيفة بعدم ثبوت وثاقة جراح المدائني؛ إذ عمدة وجوه توثيقه ورود اسمه في كامل الزيارات، والمفروض أنه ليس من المشايخ المباشرين أيضاً. كما أن في السند القاسم بن سليمان ولم تثبت وثاقته إلا على مبنى كامل الزيارات وتفسير القمي، ولم يثبت؛ وليس من المشايخ المباشرين لابن قولويه، فالخبر ضعيف السند.

نعم ورد هذا الخبر مسنداً إلى أبي هريرة في الخصال، بسند ضعيف بجهالة عيسى بن يونس وغيره، وورد مسنداً إلى جابر الأنصاري في مصادر أهل السنة بسند مصحح، كما رواه أهل السنة عن ابن عباس أيضاً بسند ضعيف يحيى بن أبي سليمان المدني^(٢)، وورد عن عمر بن الخطاب أيضاً^(٣).

وبهذا تكون هذه الرواية ذات خمسة أسانيد، بينها سندان شيعيان وثلاثة أسانيد سننية. والسند الصحيح من بينها هو أحد الأسانيد السننية.

ب - وأما من حيث الدلالة، فهي تحصر الحرمة بالأكل على مائدة يشرب عليها الخمر، فهي تشترك مع سابقتها في خصوصية شرب الخمر، وتختلف عنها في أن المحرم هو الأكل على هذه المائدة التي يشرب عليها الخمر أو مطلق الجلوس ولو لم يكن هناك أكل. وهذه أخص على مستوى الدلالة اللفظية من حيث المبدأ.

وقد يناقش الاستدلال بها من حيث إنها تحتمل (لا الناهية) قبل (يأكل) وتكون (يأكل)

(١) الكافي ٦: ٢٦٨؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٩٧؛ وروضة الواعظين: ٤٦٣؛ والخصال: ١٦٤؛ ومسند أحمد ٣:

٣٣٩؛ وسنن الدارمي ٢: ١١٢؛ والصنعاني، المصنف ٩: ٢٤٨؛ والمعجم الأوسط ٣: ٦٩ - ٧٠.

(٢) انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ١: ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٣) انظر: مسند الموصلي ١: ٢١٦.

مجزومة بلا الناهية «فلا يأكل»، وتحتل الإخبار عن أن الذي يؤمن بالله واليوم الآخر لا يأكل كذا وكذا، وعلى الصيغة الثانية ليس هناك وضوح في التحريم، بل حثٌ ضمّنِيّ على الترك، وأنه من مقتضيات الإيمان بالله واليوم الآخر. وقد حرك محققو الكتب الحديثية المختلفة هذه الكلمة تارة بالرفع وأخرى بالتسكين، مما يعني أن بعضهم فهم منها الجزم، وبعضهم فهم غير ذلك، ولعلّ لام النهي أقرب.

الرواية الثالثة: خبر مناهي النبي الطويل، ومما جاء فيه: «.. ونهى عن الجلوس على مائدة يُشرب عليها الخمر..»^(١).

وهذه الرواية:

أ - أما من حيث السند، فشديدة الضعف، حيث أغلب الرواة الواقعيين في السند لم تثبت وثاقتهم، مثل حمزة بن محمد بن أحمد العلوي، وعبد العزيز بن محمد بن عيسى الأبهري، ومحمد بن زكريا الجوهري الغلابي، وشعيب بن واقد، ومعه يصعب الاستناد إلى هذا الخبر. ولا دليل على أن الصدوق أخذ الرواية من كتاب الحسين بن يزيد؛ كيف وقد صدر السند بشعيب بن واقد الذي عرفت حاله وحال الطريق إليه.

ب - وأما من حيث الدلالة، فإن ظاهر الحديث النهي عن مطلق الجلوس على مائدة يصدق أنه يُشرب عليها الخمر، فهي تشبه الرواية الأولى التي تؤكد مضمون هذه الرواية هنا. إلا أن مشكلة رواية المناهي - لو أخذت لوحدها هنا - أنها وقعت ضمن سياق يُعلم فيه بأن النهي لم يكن تحريمياً في كثير من أجزاء هذه الرواية، ومعه يشعر الإنسان بأن هذه المناهي كانت مزيجاً من محرّمات ومكروهات وتوجيهات أخلاقية، فلا بد من فرض مساعدٍ خارجي على التعيين، فدلالة الرواية على أصل الحرمة في الجملة غير تامّة، إلا بعد معونة سائر روايات الموضوع.

الرواية الرابعة: حديث الأربعمئة، عن الإمام علي عليه السلام، ومما جاء فيه: «.. ولا تجلسوا على مائدة يُشرب عليها الخمر؛ فإن العبد لا يدري متى يؤخذ..»^(٢).

(١) الصدوق، الأملاني: ٥١١؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٧.

(٢) الخصال: ٦١٩؛ وتحف العقول: ١١٠.

ودلالة الرواية صارت واضحة، إلا أنّها ضعيفة السند؛ بعدم ثبوت وثاقة الحسن بن راشد. بل بغض النظر عن ذلك فإنّ السياق الدلالي للرواية الطويلة هذه لا يسمح بحمل الأوامر والنواهي فيها على الإلزام؛ لكثرة المستحبات والمكروهات فيها، ولعلّ التعليل يشهد للكراهة، وعليه فهذا الحديث لو حده غير كافٍ ما لم يضم إلى سائر نصوص الباب.

الرواية الخامسة: خبر الزهري، عن سالم، عن أبيه، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن مطعمين: عن الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر، وأن يأكل الرجل وهو منبطح على بطنه»^(١). والدلالة صارت واضحة، وإن كان تحريم الأكل منبطحاً لم يثبت في الفقه الإسلامي، بل لو كان لبان، خاصّة في تعليمهم الأطفال أن لا يفعلوا ذلك، كي لا يقوموا به عندما يصيرون كباراً، الأمر الذي يربك دلالة التحريم في النهي. كما أنّ الخبر ضعيف السند بالإرسال الذي ذكره هنا بين جعفر بن برقان والزهري؛ رغم أنّ الحاكم النيسابوري صحّح الحديث في المستدرک^(٢).

الرواية السادسة: معتبرة عمار بن موسى الساباطي، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: سُئِلَ عن المائدة إذا شُرب عليها الخمر أو مسكر قال: «حرمت المائدة»، وسئل ﷺ: فإن قام رجل على مائدة منصوبة يأكل من عليها ومع الرجل مسكر، ولم يسق أحداً مما عليها بعد؟ فقال: «لا تحرم حتى يُشرب عليها، وإن وضع بعدما يشرب فالوذج فكل، فإنّها مائدة أخرى» يعني الفالوذج^(٣).

وفي تهذيب الأحكام بدل: خمر أو مسكر، جاء: الخمر المسكر، ولكنّ إضافة كلمة المسكر غريبة بعد كلمة الخمر، الأمر الذي قد يرجح فرضية «الخمر أو مسكر». والرواية من حيث السند معتبرة، وأمّا من حيث الدلالة، فهي ظاهرة في التحريم حال الشرب، وإن كان مقدارها المتيقّن هو تحريم الأكل، دون مطلق الجلوس، خاصّة بقريضة الجملة الأخيرة التي تربط الموضوع بالأكل.

(١) سنن أبي داود ٢: ٢٠٣؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٧: ٢٦٦.

(٢) المستدرک على الصحيحين ٤: ١٢٩.

(٣) الكافي ٦: ٤٢٩؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٦.

الرواية السابعة: مرسل الصدوق، قال: قال الصادق عليه السلام: «لا تجالسوا شراب الخمر؛ فإنّ اللعنة إذا نزلت عمّت من في المجلس»^(١).

ولكنّ الخبر مرسل، ولا حجّة لمراسيل الصدوق حتى لو صدرها بكلمة «قال»؛ إذ غايته قطعه بالصدور؛ وقطعه ليس حجّة علينا بعد عدم علمنا بمبرراته، وقد حقّقنا هذا الأمر في محله^(٢).

بل لعلّ الخبر خاصّ بمجالسة المدمنين على شرب الخمر بحيث تصدق صيغة المبالغة الواردة في الرواية دون مطلق المجالسة على مائدة يُشرب عليها الخمر، فالخاصية هي مجالسة مدمني الخمر ولو في مجلس شربهم، دون مطلق الحضور في مجلسٍ تُشرب فيه الخمر.

الرواية الثامنة: خبر علي بن جعفر، عن الكاظم عليه السلام، قال: وسألته عن الطعام يوضع على السفرة أو (الخوان)، قد أصابه الخمر، أيؤكل؟ قال: «إن كان الخوان يابساً فلا بأس»^(٣).

وهذه الرواية كما تحتمل الارتباط بما نحن فيه، ثمّة احتمال وجيه فيها أن تكون ناظرة إلى موضوع النجاسة، فهو يسأله عن وضع الطعام على سفرة كان قد أصابها الخمر، ولم يقل: وضع عليها الخمر، كما أنّه لم يُشر إلى وجود من يشرب الخمر على السفرة، وكذلك فإنّ جواب الإمام لو كان ناظراً إلى حيثيّة مائدة الخمر لما كان هناك معنى للحديث عن الرطوبة واليبوسة، فإنّ هذا من شؤون باب النجاسات عادةً، بل لو كان الأمر متصلاً بحرمة الأكل والشرب على مائدة عليها الخمر فلا معنى لليبوسة، إلا إذا قيل بأنّ وجود خمر ولو قليلة مسكوبة على الخوان ولا يشربها أحد كافٍ في الحرمة، وهذا مخالف لروايات الباب التي كانت تركّز نظرها على وجود حالة شرب للخمر على المائدة.

فالإنصاف أنّ في الرواية أكثر من احتمال، فيصعب استظهار الحرمة منها في مسألتنا. هذا من حيث الدلالة، وأمّا من حيث السند، فقد وردت عند الحميري مرويةً عن عبد الله

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٥٧.

(٢) راجع: حبّ الله، الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ١: ٣٨١-٣٩٦.

(٣) مسائل علي بن جعفر: ١٣٠ - ١٣١؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ٢٣٣؛ وبحار الأنوار ١٠: ٢٦٠؛ وقرب الإسناد: ٢٧٤.

بن الحسن ولم تثبت وثاقته؛ إذ لم يذكر بمدح، نعم، أوردتها الحرّ العاملي نقلاً عن كتاب عليّ بن جعفر، وهذا الطريق مبنيةً وثاقته على تصحيح طرق المتأخرين، ولم يثبت كما حققناه في علم الرجال، فالرواية ضعيفة السند.

الرواية التاسعة: ما نقل عن القطب الراوندي في لبّ الباب - في حديث - قال: «قال إبليس لموسى: أعلمك كلمات: لا تجلس على مائدة يشرب عليها الخمر؛ فإنّه مفتاح كلّ شرٍّ»^(١).

وهذه الرواية وردت - كما نقلنا - مرسلّة بلا سند، فضلاً عن غرابتها، فإنّه ما هو الوجه في أن يعظّ إبليس موسى ويرشده إلى الحقّ، وهو الذي أعلن أنّ هدفه غواية بني آدم؟! بل لعلّ طبيعة الرواية توحى أنّها من باب التحذير لا من بيان الحرمة؛ إذ لأنّ الخمر مفتاح كلّ شرٍّ، فلا تجلس على مائدة الخمر حتى لا تقع في الشرّ. ونقل النبيّ أو الإمام لهذا الكلام عن لسان إبليس لا يعني أنّه كلام النبيّ أو الإمام لنا بعينه، فلعلّه نقل ما وقع لأجل التحذير، لا لأجل التحريم، فالنهي ليس منسوباً للإمام نفسه مباشرةً وبوضوح.

هذه هي عمدة الروايات والأحاديث الواردة في مسألة الجلوس على مائدة يُشرب عليها الخمر، وقد ظهر أنّها:

١ - تبلغ حوالي التسع روايات، لكنّ ما فيه دلالة في نفسه، لا يزيد على ثلاث إلى أربع روايات في القدر المتيقّن.

٢ - موجودة عند السنّة والشيعة.

٣ - بينها رواية صحيحة السند عند الشيعة، وأخرى مثلها عند السنّة.

٤ - إنّ إحدى رواياتها تحظى بحدود خمسة أسانيد، أحدها صحيح، وهو الرواية الصحيحة عند السنّة.

٥ - إنّها ليس لها معارض من نصّ الكتاب أو السنّة، لا بالعموم ولا بالخصوص، بل لها بعض المؤيّدات كما سنرى.

٦ - إنّ القاسم المشترك بين متونها مقبولٌ ليس ثمة ما يوجب التشكيك فيه من حيث النقد

(١) النوري، مستدرک الوسائل ١٦: ٢٠٦.

المتنيّ، وإن كانت بعض الروايات تواجه بعض الملاحظات المتنيّة كما رأينا، لكن من غير جهة القاسم المشترك.

وعليه، قد يقال بأنّه لا يبعد تحصيل الوثوق بصدور القدر المتيقّن من مجموع هذه النصوص، وإن كان هذا العدد في تقديري ليس من السهل تحصيل الاطمئنان بصدوره، والله العالم.

٢. حدود الحكم ودائرته

إذا ثبت أصل الموضوع، لزم البحث في حدوده لتعيين الحالة المتيقّن أنّها المنظورة من مجموع هذه النصوص، وهو ما نطرحه ضمن النقاط الآتية:

١.٢. اختصاص الحكم بالخمير أو شموله لمطلق المسكر

الوارد في لسان أغلب روايات الباب هو تعبير الخمر، والقدر المتيقّن منه هو عصير العنب المختمر تدريجياً بنفسه بالتعتيق، أمّا سائر المسكرات، فلم يرد ذكرها في أيّ رواية، عدا معتبرة عمار بن موسى الساباطي، إذ ورد فيها تارةً أنّه سُئل عن المائدة إذا شرب عليها الخمر أو مسكر، وورد أخرى أنّه لو قام شخص على مائدة منصوبة ومع الرجل مسكر، فإنّ التعبيرين واضحان في شمول الحكم لمطلق المسكر، فإذا بُني على حجّة خبر الواحد الثقة لزم القول بالتعميم هنا.

بل قد يعزّز هذا التعميم الوارد في معتبرة عمار بإلغاء الخصوصية؛ فإنّه في الآثار لا فرق بين الخمر ومطلق المسكر؛ فمن البعيد تخصيص الحكم بخصوص عصير العنب المسكر دون غيره مما قد يكون أحياناً أشدّ إسكاراً منه كالمسكرات المقطّرة في زماننا، فيفهم أنّه استخدم الخمر بالمعنى الأعمّ في غير معتبرة عمار.

إلا إذا قال شخص بأنّه حيث كان تحريم الخمر قرآنيّاً بعبارة: فاجتنبوه، كان تحريم الجلوس على مائدة الخمر التي تجعل الإنسان في معرض الاقتراب من شرب الخمر، مشمولاً للنصّ القرآني بالتوسعة المستفادة من هذه الأحاديث، فأريد التشدّد في المسكر الذي حرّمه القرآن بهذا التعبير دون غيره، وإن كان محرّماً بالتحريم النبوي.

وهذا مبنيٌّ على أنّ التحريم القرآني خاصّ بالخمر بالمعنى الأخصّ من جهة، وعدم فهم

كلمة «فاجتنبوه» عرفاً بخصوص معنى «فلا تشربوه»، بمناسبة الحكم والموضوع، وإلا لم تتم هذه المحاولة.

وعليه، فالتخصيص معقول، لكن احتمال التعميم لمطلق المسكرات قوي جداً، وهو الأحوط أيضاً.

نعم لا يشمل مثل عصير التمر والزبيب والعنب وغيرها لو غلى ولم يعرضه السكر حتى لو قلنا بحرمة كما هو واضح.

٢.٢. اختصاص الحكم بالخمير أو شموله لمطلق المعصية

ذهب بعض الفقهاء لتعميم حكم المجالسة لكل مجلس يُعصى الله فيه، لاسيما مجالس اللهو والفساد، حتى لو لم يكن مائدة يُشرب عليها الخمر^(١).

والمستند لهم في ذلك أمور:

أ- إن سائر المحرمات تشارك الخمر في أن فيها معصية الله تعالى، ولا خصوصية للخمر، ومن ثم ينبغي تعميم الحكم لسائر المعاصي.

والجواب إنه قياس مبني على الظن، ولا شاهد له. واحتمال خصوصية الخمر وارد نظراً لكونها من المحرمات الاستثنائية الشديدة في الشرع كما تقدم، فالتعميم لا موجب له.

ب- الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مَثَلْتُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ (النساء: ١٤٠)، فهذه الآية تؤسس لحظر مجالسة العاصين حال عصيانهم وحظر أن يكون الإنسان في مجلس معصية؛ لأن ذلك يلحقه بفاعلي هذه المعصية^(٢).

(١) انظر: قواعد الأحكام ٢: ١٦٠؛ وإيضاح الفوائد ٤: ١٦٩؛ وكشف اللثام ٩: ٣٣٢؛ والسرائر ٣: ١٦٣؛ وفضل الله، فقه الأئمة والأشربة: ٢٢٨.

(٢) انظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى ٤: ٤٧٢ - ٤٧٣، ٤٧٧ - ٤٧٨؛ ومجموعة الفتاوى ٢٨: ٢٢١، ٣٢؛ ٢٣٧ - ٢٣٨؛ وفضل الله، فقه الأئمة والأشربة: ٢٢٧، ٢٢٨.

والجواب: إن هذه الآية الكريمة خاصة بموردٍ عظيم، وهو الكفر بآيات الله المجتمع مع الاستهزاء بها، وهذه حالٌ استثنائية يمكن فرض الخصوصية لها، بل لو كانت مجالسة المعاصي حراماً مطلقاً لكان المتوقع الإطلاق في بعض هذه النصوص، وهو غير متوفر أيضاً، فالتعدي قياسٌ ظني لا دليل على حجّيته.

ج - الاستناد إلى أدلة النهي عن المنكر، فإن القيام من على مائدة الخمر نوعٌ من النهي عن المنكر، فيكون واجباً مطلقاً؛ إذ لا فرق بين الخمر وغيرها من المعاصي في وجوب النهي عنها^(١).
والجواب: إن الدليل أخص من المدعى؛ إذ ليست كل الحالات تتحقق فيها شروط النهي عن المنكر المبحوثة في محله.

كما أن عدم الجلوس أعم؛ من حيث إنه قد يتصور جالساً ثم يقوم مستنكراً، فيكون ذلك من مصاديق إنكار المنكر، وقد لا يأتي أو يجلس أساساً على المائدة حتى لو لم يعلموا بأنه لم يجلس لأجل الإنكار عليهم. وليس في النصوص هنا ما يوحي بأن القضية متصلة بالإنكار عليهم بقدر ما هي متصلة بأصل كونه على المائدة، ولهذا لو فرض القول بتعميم الحكم لمطلق المسكرات، وكان على المائدة من يجيز شرب المسكر غير الخمر شرط عدم حصول السكر الفعلي، فإنه لا معنى للإنكار هنا؛ إذ لا إنكار عندهم في مسائل الاختلاف، فترك المجلس إنكاراً لا معنى له، مع أن النصوص واضحة في الشمول له هنا.

يُضاف إلى ذلك أن القيام عن مجلس الخمر ليس هو الطريقة الوحيدة للنهي عن المنكر، بل قد تكون مؤثرة سلباً أحياناً، ويكون البقاء مع النهي اللساني والوعظي لهم أكثر تأثيراً، فإذا كان الأمر دائراً مدار النهي عن المنكر لزم ملاحظة التأثير، وقد لا يكون بالقيام، فيلزم إسقاط إطلاق روايات الباب لو كان احتمال التأثير في بقاءه أكبر؛ على تقدير فهم الروايات هنا في خصوص سياق الإنكار.

هذا كله إذا لم يقل صاحب هذه المحاولة بأنني أساساً لا أفهم من روايات النهي عن الجلوس على مائدة الخمر غير كونها في مقام بيان صغرى النهي عن المنكر، فتتبع أحكامه، فلا

(١) انظر: المناهل: ٦٧٨.

إطلاق في النصوص هنا لغير مورد النهي عن المنكر، بل هو مجرد مصداق جرى تبينه.
لكنّ هذا للإنصاف خلاف إطلاقات الروايات وألستها هنا، بل وتعليلات بعضها، مع
عدم وجود أيّ إشارة فيها لمسألة النهي عن المنكر رغم أنّه من المتوقع وجود ذلك فيها.
د - ما ذكره الفاضل الهندي، من أنّ مجالس المعصية في معرض نزول العذاب بأهلها، وهو
ما أشارت له رواية الأربعة المتقدمة: «فإنّ العبد لا يدري متى يؤخذ...»^(١). بل وكذا مرسل
الصدوق (رقم: ٧)، في أنّ اللعنة إذا نزلت عمّت. وهنا يحكم العقل بلزوم دفع الضرر
المحتمل.

والجواب: إنّ - مضافاً إلى ضعف سند الروايتين المذكورتين - يلزم أن يكون وجود الإنسان
في قرى أو مدن تشتهر بالحرام هو أيضاً في معرض نزول العذاب، فهل يلزمه المهاجرة؟! بل قد
يقال بأنّ وجوده وهو متديّن موجب لعدم نزول العذاب أحياناً، كما لو بقي وكان بينهاهم عن
المنكر، بل إنّ الاعتماد على مثل هذه المفاهيم لترتيب حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل،
ووجوب الترك غير واضح لو طبّقناه على مختلف مرافق الحياة؛ إذ لو صحّت هذه الطريقة للزم
حرمة السفر إلى بلاد الكفر مطلقاً؛ لاحتمال نزول العذاب، بل حرمة السكّن في البلاد التي تقع
على خطّ الزلازل أو البراكين والعواصف ككثير من مناطق بلاد الهند وإيران والنيبال والصين
وتركيا واليابان ..

والمتحصّل أنّه لا دليل على التعميم، نعم عند تحقّق شروط الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر يلزم ذلك، كما أنّه يلزم أن لا يُفهم منه رضاه بفعالهم.

والوارد في بعض الروايات دعوة المؤمن للتنزّه عن مجالس الفسق والفجور، وهذا توجه
عام نجده في كبرى المعاصي كالكفر وإهانة الأئمّة أو تعيب المؤمنين، أو سبّ الأولياء، فلا
يبعد إصدار حكم عام بضرورة تجنّب هذه المجالس التي تحتوي على معاصٍ كبرى مشهودة، لا
مطلق مجالس المعصية، ونقول: إنّ بعض المعاصي الكبرى ورد التشدّد في أمرها في الشرع حدّ
حرمة الجلوس في مجالسها، ومن المعقول كون ذلك حكماً مختصّاً ببعض المعاصي التي لا

(١) كشف اللثام ٩: ٣٣٢ - ٣٣٩.

يتساهل فيها الشرع، فلا موجب للقول بأن كل مجلس معصية أو هو يجرم الكون فيه.
هذا فضلاً عن أن الحكم هنا ليس كون المجلس مجلس خمر، بل لو شرب ولو شخص واحد
الخمر حرم الجلوس، ففرق هنا عن مطلق مجلس معصية لو فسّرناه بما يصدق عليه في أغلبه أنه
مجلس معصية.

٣.٢. بين تحريم الأكل وتحريم الجلوس

هل المحرم في موضوع مائدة الخمر هو الأكل على المائدة حال شرب الآخرين للخمر عليها
أو هو مطلق الجلوس عليها؟

النسبة بين الحالتين هي العموم والخصوص من وجه، فتارة يتم الجلوس على مائدة الخمر
والأكل عليها معاً، وأخرى يأكل على المائدة لكنه يكون واقفاً، وثالثة يجلس على المائدة ولكنه
لا يأكل، فهل هناك تمييز بين الحالات كما ذكره بعض الفقهاء؟

رَجَّح بعض الفقهاء تحريم الجلوس مطلقاً^(١)، دون الأكل مطلقاً؛ اعتماداً على اختيار الرواية
الصحيحة، وهي معتبرة هارون بن الجهم عندهم (رقم: ١)، حيث ورد فيها تعبير الجلوس.
ولكن التأمل في مجموع الروايات لأخذ القدر المتيقن منها، لاسيما بعد توقّفنا في تصحيح
خبر هارون بن الجهم المشار إليه، يوصل إلى:

إنّ أغلب روايات الباب قد ورد في تحريم الجلوس، لا في تحريم الأكل أو الشرب على
المائدة، بما هو أكل أو شرب، لكنّ بعض الروايات مثل خبر جراح المدائني، وما قد توحيه
معتبرة عمار الساباطي في تعبير «حرمت المائدة»، يفيد تحريم الأكل، فمقتضى الأخذ بالقدر
المتيقن من مجموع النصوص هو تحريم الجلوس آكلاً، دون انفراد واحد من العنوانين:
الجلوس، والأكل.

إلا أنه مع ذلك يترجّح بالنظر فهم ارتباط التحريم بالجلوس بعد تعديل مفهوم الجلوس،
فإنّ المراد عرفاً - بعد إلغاء هذه الخصوصيات الشكلية - هو عدم الكون في هذا المجلس، وأمّا
الأكل فالنهي عنه تعبير عن عدم كونك على هذه المائدة. بل عدم الجلوس لا يفهم منه

(١) انظر: مسالك الأفهام ١٢: ١٤١.

خصوصية الجلوس مقابل القيام، بل المراد خصوصية الكون في مجلس الخمر ومائدة الخمر، كما رجّحه المحقّق الأردبيلي^(١).

من هنا فما أفهمه عرفاً من هذه النصوص هو إرادتها أن لا يكون الإنسان في هذا المجلس واقفاً أو قاعداً، أكلاً أو شارباً أو غير ذلك، ولا دور لهذه الخصوصيات، ولهذا عبّر في معتبرة عمار الساباطي بـ: «حرمت المائدة».

ويزداد هذا الأمر وضوحاً في زماننا، حيث بعض مجالس الأكل هي بالأصل تكون عن قيام، فيأخذون الأطباق ويقفون ويأكلون ويشربون، وهم في حال قيام، فمثل هذه الموارد تكون محرمة أيضاً.

وبهذا تظهر غرابة ما أثاره بعض الفقهاء هنا، من أنّ الاستلقاء ليس مشمولاً لحكم الحرمة؛ لأنّه ليس بجلوس^(٢).

والنتيجة: إنّ الأظهر بالفهم العرفي المناطقي ومناسبات الحكم والموضوع، هو تحريم الكون في مائدة الخمر ملحقاً بمجلسها مطلقاً عرفاً، فالمطلوب أن لا يكون الإنسان أحد أفراد مجلسٍ تُشرب فيه الخمر.

٤.٢. بين تحريم الأكل وتحريم المأكول

هل المحرّم هو الأكل على مائدة الخمر بوصفه فعلاً بشرياً أو أنّ المأكول يصبح حراماً؟ وإذا فرضنا أنّ المأكول حرام فهل تلحقه الحرمة حال كونه على مائدة الخمر خاصّة أو يشمل ما لو رُفعت الخمر بعد ذلك؟

طرح هذا التساؤل المحقّق الأردبيلي، محتملاً - فقط - تحريم المأكول حال كونه على المائدة، وإن بدا منه الميل للعدم^(٣).

والفرق بين الحالتين كالفرق بين أكل الطعام المغصوب أو الأكل والشرب من آنية الذهب

(١) انظر: مجمع الفائدة ١١: ٣٣٢.

(٢) انظر: المناهل: ٦٧٨.

(٣) انظر: مجمع الفائدة ١١: ٣٣٢.

والفضة من جهة، والأكل من لحم الخنزير أو الميتة من جهة أخرى، ففي الحالة الأولى يكون الأكل حراماً فقط دون المأكول، على خلاف الحالة الثانية، كما هو واضح.

إلا أن الإنصاف أن المفهوم من ملاحظة روايات الباب بنظرة مجموعيّة هو تحريم الكون في هذا المجلس، فلا الأكل ولا المأكول محرمان بما هما أكلٌ أو مأكول، بل حتى لو قلنا بحرمة الأكل فإن فهم تحريم المأكول من الروايات صعبٌ جداً.

والتعبير بـ: حرمت المائدة، لا يراد تحريم المأكول، وإنما تحريم السفرة نفسها، مما يلزم باجتنابها، مضافاً إلى أن ذلك هو مقتضى عمومات أصالة الحلّ، من هنا لا نجد شعوراً عرفياً بتخصيص روايات المائدة لعمومات الحلّ، بل موردها أجنبيّ عنها^(١).

ومما تقدّم يظهر أنه لا داعي للتمييز هنا بين الأكل على مائدة الخمر أو الشرب عليها، ولا داعي للتمييز بين الأكل المتعارف وغيره كشرب التتن، وإن كان المنصرف - لو قلنا بخصوصيّة الأكل - إلى المتعارف منه.

٥.٢. بين مجلس الخمر، ومجلس شرب الخمر

هل يختصّ تحريم الكون على مائدة الخمر بحال وجود الخمر عليها وهي في يد أحد من الجالسين يشرب منها، أو أن مطلق وجود الخمر على هذه المائدة ولو لم يشرب أحد هو الذي يكون حراماً؟

هذه المسألة من الأمور الابتلائية اليوم، حيث تضع بعض المطاعم في البلدان غير المسلمة عيّنة دائمة من الخمر على الطاولة، فهل يكون الجلوس حراماً أو لا بدّ من فرض شخص جالس على نفس المائدة يتناول الخمر حتى تكون الحرمة ثابتة؟

إنّ مراجعة مجمل روايات الباب تفضي إلى قناعة واضحة بأنّ القدر المتيقن هو تحريم

(١) نعم، يمكن تصوّر عدم التخصيص مع عدم كون الملاك أجنبيّاً لو فرضنا التحريم للمأكل هنا بملاك ثانوي لا بملاك أولي، في حين أنّ عمومات الحلّ ناظرة للحكم بالملاك الأولي. لكنّ هذا قد يناقش بأنّ تحريم المذبح لغير الله هو تحريمٌ بملاكٍ ثانوي، وإلا فذات المذبح لو ذُبح لله تعالى ليس بحرام في نفسه، فتأمل جيّداً.

الجلوس على مائدة يُشرب عليها الخمر، فقد تكرّر هذا التعبير في الروايات هنا تقريباً، بل في معتبرة عمار الساباطي وضوح في أنّها لا تحرم حتى يُشرب عليها حتى لو كان هناك شخص واقفاً وبيده الخمر فإنّها لا تحرم حتى يتحقّق الشرب عليها.

ومعه فلا وجه لما أفاده الأردبيلي وغيره من حرمة المجلس الذي وقع فيه شرب الخمر^(١)، فإنّ تعبير (يشرب عليها الخمر) المتكرّر في الروايات يُفهم منه عدم مجالسة شارب الخمر، لا عدم مجالسة الخمر نفسها أو المجلس نفسه لو ارتفع منه الشرب، ولذا يجوز الجلوس لو ارتفع الشرب ويحرم لو تحقّق.

ومّا تقدّم يُعلم أنّه لا فرق في المقام في شارب الخمر على المائدة بين أن يكون مسلماً أو كافراً، صيباً أو غيره، وإن كان لا يبعد اختصاص الحكم بمن يشرب غير معذور، بدعوى انصراف الروايات عن مثل هذا المورد.

٦.٢. بين الخمر ومائدة الخمر

هل يختصّ هذا الحكم بمائدة الخمر أو يشمل مطلق مجلس الخمر؟ المقصود من هذا السؤال هو أنّه لو جلس بعض الرجال في مجلسٍ ولا يوجد مائدة ولا سفرة ولا طعام، وكانوا يسهرون مثلاً لمشاهدة التلفاز، فشرّب واحدٌ منهم الخمر، فهل يحرم الجلوس أو أنّ الحرمة تختصّ بحال وجود مائدة عليها طعام؟ إنّ جميع روايات الباب تشتمل على كلمة «مائدة»، عدا مرسل الصدوق (رقم: ٧) الوارد في النهي عن مجالسة شرّاب الخمر، حيث لا تقييد فيه بالمائدة.

ورغم احتمال خصوصيّة المائدة بشكلٍ من الأشكال، إلا أنّ الاحتياط الذي لا يُترك هو التحريم، والعبرة بصدق وحدة المجلس؛ لأنّ العرف قد يفهم أنّ ذكر المائدة ضربٌ من المثال الموردي ولو لكونه المكان الممكن أن يلتقي فيه شارب الخمر وغيره عادةً، بعد تجنّب المؤمن الحضور في مجالس شرب المنكر، فلا يبعد بالنظر تعميم التحريم.

(١) انظر: مجمع الفائدة ١١: ٣٣٢-٣٣٣؛ والمناهل: ٦٧٩.

نعم، وحدة المجلس شرطٌ مأخوذٌ بوضوح، فلو كان بجانبه جماعة في مجلسٍ آخر أو كانا في الطائرة ولكلٍّ واحدٍ مجلسه المستقلَّ عرفاً، لم يجرم؛ لأنَّ عنوان المائدة يستبطن وحدة المجلس عرفاً.

وقد يقال بضرورة أخذ قيد «صدق كونه منهم» عرفاً، كما ذكره بعض الفقهاء المتأخريين ولو في غير حال الأكل^(١). وظاهر بعضهم تخصيص حكم الجلوس بذلك دون الأكل.

نتيجة الكلام في مجلس الخمر

الذي توصلنا إليه هنا أنّ الراجح - والأحوط - هو تحريم أن يكون الإنسان في ملتقى يصدق عليه وحدة المجلس بحيث يصنّف عرفاً من أفراد هذا المجلس، ويُشرب في هذا المجلس - ولو من قبل شخص واحد - شيئاً من المسكر الأعمّ من الخمر وغيره دون عذرٍ من شاربه، سواء أكل الجالس أم لا، وسواء كانت هناك مائدة أم لا، وُجد عليها طعام أم لا. أمّا الطعام في نفسه فلا يجرم، كما أنّ هذا الحكم لا يعمّ مطلق مجلس يرتكب فيه شخصٌ معصيةً، عدا بعض المعاصي الكبيرة مثل الكفر بآيات الله مع الاستهزاء بها، ولا يعمّ هذا الحكم مجلساً توجد فيه - ولو على مائدة - الخمر مع عدم وجود من يشربها. هذا، والحكم مرتفعٌ بموارد الضرر والخرج كسائر الأحكام الشرعية الأولية.

(١) المرعشي، منهاج المؤمنين ٢: ١٩١؛ والأراكي، المسائل الواضحة ٢: ١٣٩؛ ومحمد الروحاني، المسائل المنتخبة: ٣٨٠؛ والتبريزي، المسائل المنتخبة: ٣٥٥؛ واللنكراني، الأحكام الواضحة: ٤٢٥؛ والمتظري، الأحكام الشرعية: ٥١٥.

المبحث الخامس

التداوي والاستشفاء بالخمر والحرام

تمهيد في توضيح المسألة وبيان المذاهب الفقهيّة

من الواضح أنّ عمل الطبيب في تشخيص المرض والدواء ووصفها للمريض، وكذلك ذهاب المريض إلى الطبيب وأخذ العلاج منه ثم تناول الأدوية، ذلك كلّ من الأمور الجائزة في نفسها، بل قد تصل حد الاستحباب، بل الوجوب.

وقد تحدّث الفقه الإسلامي عن هذه القضايا المتصلة بالطبابة والتداوي والاستشفاء، متفرّقاً في موضع عدّة من الفقه.

ومن ضمن العناوين التي طُرحت، هو عنوان «ما يُتداوى به»، حيث طرحوا التداوي والاستشفاء بأنواع الطين والأتربة، وكذلك التداوي بالنجاسات والمنتجّسات، وكذا بالخبائث، وأيضاً التداوي بالسحر والعلوم الغريبة، وبالقرآن والدعاء وأنواع الرقية والصلاة والصدقة، والتداوي بالمياه الحارّة وبالحمية وغير ذلك من الموارد والأموار.

ومن بين المسائل التي ذكرت في مباحث التداوي، كانت مسألة التداوي بالخمور والمسكرات، فهل هو جائز أو لا؟

من الواضح أنّه إذا لم ينحصر العلاج بالخمر والمسكر، أو أيّ محرّم آخر، فلا يجوز التداوي به عبر استعماله بما هو حرام في نفسه لولا التداوي، بل يجب اختيار الدواء أو العلاج الحلال؛ لأنّه لا توجد ضرورة تفرض هتك حرمة الحرام ما دام البديل موجوداً. وإطلاق دليل الحرام يشمل هذه الصورة بلا معارض.

إنّما الكلام في صورة الانحصار، فلو توقّف علاج المرض على تناول الخمر أو المسكر أو

دواء فيه الخمر والمسكر، فهل يجوز العلاج به أو لا؟ هذا ما يفتح بدوره على مجموعة قضايا أخرى كما سنرى بحول الله.

ذهب الفقهاء - وفق ما تعطيه ظواهر كلماتهم هنا - إلى أكثر من مذهب:

المذهب الأول: التحريم، وأنه لا يجوز التداوي بالمسكرات، وهو الرأي المعروف بين الفقهاء الشيعة الإمامية غير المتأخرين، وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضاً المالكية، وهو ظاهر الحنابلة، وبعض الحنيفة والشافعية^(١).

المذهب الثاني: الجواز، وهو ما ذهب إليه جملة من فقهاء الإمامية، خصوصاً المتأخرين منهم، وكذا بعض الشافعية والأحناف^(٢).

المذهب الثالث: ما ذهب إليه بعض الإمامية، من التفصيل بين التداوي لخوف التلف فيجوز، والتداوي لطلب العافية فلا يجوز^(٣).

أولاً: مقتضيات القواعد والنصوص ومعطياتها

لتحقيق هذه المسألة، لابد من البحث، تارةً فيما تقتضيه القواعد، وأخرى فيما يقتضيه الدليل الخاص:

أما ما هو مقتضى القواعد، فهو ثبوت حرمة شرب المسكر ولو للعلاج مطلقاً، ما لم يلزم من ذلك ضرر أو حرج، بلا فرق بين كون تناوله لرفع التلف والهلاك أو لطلب العافية أو لرفع ألم

(١) انظر: كشف اللثام ٩: ٣٢١؛ ومسالك الأفهام ١٢: ١٢٨؛ ومفاتيح الشرائع ٢: ٢٢٨؛ ووسيلة النجاة ٢: ٢٦٠؛ وتحرير الوسيلة ٢: ١٥١؛ وشرائع الإسلام ٣: ٢٣١؛ وقواعد الأحكام ٣: ٣٣٤؛ وكشاف القناع ٩: ٣٢١؛ وحاشية الدسوقي ١: ٦٠؛ وفقه السنة ٢: ٤٠٠؛ والنووي، المجموع ٩: ٥١ - ٥٢؛ والزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٣: ٥٢٣؛ وابن العربي، أحكام القرآن ١: ٥٦؛ والمغني ١٠: ٣٢٨ - ٣٢٩.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٣٩؛ والمهذب ٢: ٤٣٣؛ وكفاية الأحكام ٢: ٦٢٨؛ وكشف اللثام ٩: ٣٢٢؛ وجواهر الكلام ٣٦: ٤٤٦؛ وتكملة البحر الرائق ٢: ٣٧٦؛ والمجموع ٩: ٥٣؛ وفقه السنة ٢: ٣٩٩؛ والفقه الإسلامي وأدلته ٣: ٥٢٢ - ٥٢٣.

(٣) انظر: المختلف ٨: ٤٣٢؛ ومسالك الأفهام ١٢: ١٢٩؛ وقواعد الأحكام ٣: ٣٣٤؛ ومجمع الفائدة ١١: ٣٢٢؛ وتحرير الوسيلة ٢: ١٥١؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ٣: ٣١٠.

شديد أو غير ذلك، فلو لزم من ترك العلاج به ضرر أو حرج جاز العلاج، وبه يعلم أنه في صورة عدم الانحصار وتوفر دواء آخر، يمكن تحصيله بلا مشقة بالغة، لا يجوز التداوي بها. هذا في التداوي عبر شرها، أما التداوي عبر مسح البدن بها أو وضعها على الجرح أو غير ذلك مما لا يصدق عليه عنوان تناول الخمر، فإن قلنا بحرمة في نفسه جرى الموقف المتقدم بعينه، وإلا كان التداوي بها جائزاً مطلقاً بلا حاجة للوصول إلى مرحلة رفع الضرر أو الحرج. وأما الدليل الخاص، فالعمدة في المقام بعض الروايات، ولا بد من استعراضها للنظر فيما تعطيه من دلالات، وهي:

الرواية الأولى: خبر عمر بن أذينة (المعتبر عند المشهور)، قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الرجل يبعث (ينعت) له الدواء من ريح البواسير، فيشره بقدر أسكرجة من نبيذ صلب، ليس يريد به اللذة، وإنما يريد به الدواء؟ فقال: «لا، ولا جرعة»، ثم قال: «إن الله عز وجل لم يجعل في شيء مما حرم شفاءً ولا دواءً»^(١).

وظاهر الخبر المنع بلا تفصيل، بل ذيله نفي مطلق لأن يكون الله قد جعل الشفاء فيما حرم، فلا تقتصر دلالة الحديث على المسكر فقط، بل قد يفهم منها الشمول لمطلق المحرمات كلحم الخنزير والميتة وغيرها، بل تشمل المحرمات غير العينية، فلو قيل بحرمة استماع الموسيقى والغناء وحرمة مشاهدة الأفلام الإباحية، لم يعد يمكن التداوي بها لعلاج مشاكل وأمراض كما هو المتداول اليوم، إذ لا شفاء في الحرام.

وسوف يأتي نقد متني على هذه الرواية وأمثالها، فانتظر.

وعليه، فهذه الرواية وأمثالها ضعيفة المتن غريبته، لا وثوق بصدورها عن النبي أو الإمام، وسيأتي مزيد كلام إن شاء الله.

الرواية الثانية: خبر أبي بصير، قال: دخلت أم خالد العبدية على أبي عبد الله عليه السلام، وأنا عنده، فقالت: جعلت فداك، إنه يعتريني قراقير في بطني (فسألته عن أعالل النساء، وقالت) وقد

(١) الكافي ٦: ٤١٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٣؛ وروى قريباً منها - مع زيادة في المتن - ابن بسطام في طب الأئمة: ٣٢ - ٣٣، بسند ينتهي إلى عمرو بن يزيد الصيقل.

وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسُّويق، وقد وقفت وعرفت كراهتك له، فأحببت أن أسألك عن ذلك، فقال لها: «وما يمنعك عن شربه؟» قالت: قد قلدتكَ ديني، فألقى الله عزَّ وجل حين ألقاه فأخبره أن جعفر بن محمد عليه السلام أمرني ونهاني، فقال: «يا أبا محمد، ألا تسمع إلى هذه المرأة وهذه المسائل، لا والله لا آذن لك في قطرةٍ منه، ولا تذوقي منه قطرة، فإنما تندمين إذا بلغت نفسك ههنا، وأوما بيده إلى حنجرته، يقولها ثلاثاً: أفهمت؟» قال: نعم..^(١).

والخبر واضحٌ في النهي عن التداوي بالنبيذ لعلاج قراقر البطن، لكنّه لا يشمل حالة الاضطراب الشديد خوفاً من التلف أو نحوه، علماً أنّ الرواية ضعيفة السند، لا أقلّ بالإرسال، وقد سبق مناقشتها من هذه الجهات.

الرواية الثالثة: خبر عليّ بن أسباط، عن أبيه، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال له رجلٌ: إنّ بي - جعلت فداك - أرياح البواسير، وليس يوافقني إلا شرب النبيذ، قال: فقال له: «ما لك ولما حرّم الله عزَّ وجل ورسوله صلى الله عليه وآله - يقول له ذلك ثلاثاً - عليك بهذا المريس الذي تمرسه بالعشيّ وتشربه بالغداة، وتمرسه بالغداة وتشربه بالعشيّ..»^(٢).

وواضحٌ أنّ الرواية تنهى عن معالجة أرياح البواسير بالنبيذ المحرّم، وحالها كسابقتها، وإن كانت أرياح البواسير تصل لمرحلة مرضيّة شديدة تفوق مجرد قراقر البطن والتلبّك المعوي وأمثال ذلك، كما ذكرنا سابقاً.

هذا، والرواية ضعيفة السند بكلّ من: سهل بن زياد، وأسباط والد عليّ بن أسباط، حيث لم تثبت وثاقتها، وقد سبق أن سجّلنا عدّة إشكاليّات أخرى عليها في مباحث النبيذ، فراجع. ويأتي في البال هنا احتمال أنّ ظاهرة قراقر البطن (وربما أرياح البواسير أيضاً) ظاهرة عامّة البلوى، فلو رخص الإمام بشرب النبيذ لأجلها لخيف من استغلال ذلك، وإدمان الناس على النبيذ بعد كلّ طعام، فليس هذا العلاج علاجاً لمرة واحدة، وإنّما هو علاجٌ للوقاية بحيث يستمرّ عليه الإنسان، ولعلّه لذلك بالغ الإمام في التحفّظ هنا، خاصّة وأن مثل هذه الحال يتوقّع أن تكون لها حلول كثيرة بديلة، حيث الإمام نفسه هنا أشار لواحدٍ منها.

(١) الكافي ٦: ٤١٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٢ - ١١٣.

(٢) الكافي ٦: ٤١٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٣.

الرواية الرابعة: صحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دواء عجن بالخمير، فقال: «لا والله ما أحب أن أنظر إليه، فكيف أتداوى به؟! إنه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير، وإن أناساً ليتداون به»^(١).

ومن الواضح أن الإمام ينهي عن العلاج بالخمير، إلا أنه يشبه ذلك بلحم الخنزير، ومن الجلي أن القرآن الكريم قد رخص في لحم الخنزير عند الاضطرار، وهذا كاشف عن أن محط نظر الإمام هو التداوي الذي لا يكون في موارد الاضطرار القاهر، ولعل مثل هذه الرواية تقف لصالح القول بالتفصيل بين خوف التلف وطلب العافية.

لكن قد يقال بأن ظاهر الخبر هو كراهة الإمام ذلك وعدم محبته، وهو لا يدل على الحرمة. وقد وردت هذه الرواية بصيغة أطول في «طب الأئمة»، حيث جاء فيها أن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عن دواء يعجن بالخمير لا يجوز أن يعجن بغيره (به)، وإنما هو اضطرار، فقال: «لا والله لا يحل للمسلم أن ينظر إليه، فكيف يتداوى به؟! وإنما هو بمنزلة شحم الخنزير الذي يقع في كذا وكذا، لا يكمل إلا به، فلا شفا الله أحداً شفاه خمراً أو شحم خنزير»^(٢).

ولكن هذه الصيغة - مضافاً لضعف مصدرها - تنهى عن الخنزير والخمير حتى في حال الاضطرار، وهو مخالف لظاهر القرآن الكريم، كما أنها تشمل على تحريم النظر إلى الخمر أو شحم الخنزير، وهذا حكم غريب لم يلتزم به أحد فيما نعلم، بل لو كان موجوداً في الشرع لظهر وبان، فإن من طبيعته الانتشار.

الرواية الخامسة: خبر قايد (فايد) بن طلحة، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ يُجعل في الدواء فقال: «لا (ليس) ينبغي لأحد أن يستشفى بالحرام»^(٣).

وظاهر الحديث يحتمل التحريم، لكنه لا يأبى عن التنزيه والكراهة وإرادة المبالغة في التحفظ في هذا الموضوع، علماً أن السند ضعيف، كما أسلفنا سابقاً في مباحث النبيذ.

الرواية السادسة: خبر سماعة بن مهران، قال: قال لي أبو عبد الله الصادق عليه السلام، عن رجل

(١) الكافي ٦: ٤١٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٣.

(٢) طب الأئمة: ٦٢.

(٣) الكافي ٦: ٤١٤.

كان به داء فأمر له بشرب البول، فقال: «لا يشربه» قلت: إنّه مضطرّ إلى شربه، قال: «فإن كان يضطرّ إلى شربه ولم يجد دواءً لدائه، فليشرب بولّه، أمّا بول غيره فلا»^(١).

هذا، والسند ضعيف كما تقدّم، لا أقلّ بعدم ثبوت وثاقة ابني بسطام النيسابوريين. وقد أوردنا هذه الرواية في سياق كليّ تناول المحرّم للتداوي.

الرواية السابعة: خبر إسماعيل بن محمّد، قال: قال جعفر بن محمّد عليه السلام: «نهى رسول الله عن الدواء الخبيث أن يتداوى به»^(٢).

وهذا الخبر بعينه ورد في مصادر أهل السنة مسنداً إلى أبي هريرة^(٣). وقد فسّر الدواء الخبيث تازةً بأنّه الخمر أو مطلق المسكر أو النجس؛ لأنّه خبيث، ولكنّه فسّر أيضاً بالسّم، وأنّه هو المراد بالدواء الخبيث، فلعلّه ليس بواضح مفهوم الدواء الخبيث منها.

وقد صحّح بعض علماء أهل السنة هذا الحديث من حيث السند. إلا أنّ الحديث ضعيف بابني بسطام وغيرهما، كما أنّنا نتوقّف فيما يتفرّد به أبو هريرة، كما قلنا في محلّه، مضافاً إلى كلام في سماع مجاهد من أبي هريرة.

الرواية الثامنة والتاسعة: رسالة الرضا إلى المأمون العباسي، حيث ورد فيها: «... والمضطرّ لا يشرب الخمر؛ لأنّها تقتله»^(٤).

ونحوها خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المضطرّ لا يشرب الخمر؛ لأنّها لا تزيده إلا شراً؛ ولأنّه إن شربها قتلتها، فلا يشرب منها قطرة»، وروي: لا تزيده إلا عطشاً^(٥).

وهذه الرسالة ضعيفة السند بعليّ بن قتيبة النيسابوري وحمزة بن محمّد العلوي وجعفر بن

(١) طبّ الأئمّة: ٦١.

(٢) المصدر نفسه: ٦٢.

(٣) انظر: مسند أحمد ٢: ٣٠٥، ٤٤٦، ٤٧٨؛ وسنن ابن ماجه ٢: ١١٤٥؛ وسنن أبي داود ٢: ٢٢٢؛ وسنن الترمذي ٣: ٢٦١؛ والمستدرک ٤: ٤١٠.

(٤) عيون أخبار الرضا ٢: ١٣٤؛ وتحف العقول: ٤٢٢.

(٥) علل الشرائع ٢: ٤٧٨؛ وانظر: تفسير العياشي ١: ٧٤.

نعيم. وقد سبق أن أشكلنا على سندها بالتفصيل. أمّا خبر أبي بصير، فضعيف من جهات، لا أقلّ بعليّ بن أبي حمزة.

يُضاف إلى ذلك أنّ الخمر في غير حال الاضطراب لا تقتل، فكيف صارت في حال الاضطراب تقتل؟ وما الفرق؟! كما أنّ مضمون هذه الرواية مخالف للواقع، فقد تناول كثيرون الخمر عند الاضطراب ولم تقتلهم، ما لم نذهب بالحديث في تأويلات متكلفّة، فهذان الخبران ضعيفا السند والمتن معاً، فكيف جازت للإنسان جميع المحرّمات عند الاضطراب، وهذا شعار الشريعة السهلة السمحة، بينما لم يجز له شرب المسكر عند الضرورة لرفع ضرورته؟! إنّ هذا غير منسجم إطلاقاً مع المزاج القرآني والإسلامي العام. والواقع يبطل فكرة العطش الذي تحدّث عنه خبر أبي بصير، إلا إذا خصّصنا الاضطراب بحال العطش، وكان الشرب لرفعه موجباً لشدّته.

وعليه فهذه الرواية وأمثالها إمّا غير مطابقة للواقع فيما تخبر عنه لو أخذنا تعليلها، أو أمّا بصرف النظر عن التعليل الوارد فيها غير منسجمة مع المزاج التشريعي العام.

الرواية العاشرة: خبر عليّ بن جعفر، قال: سألته عن الدواء هل يصلح بالنيذ؟ قال: «لا»^(١).

والخبر غير معتبر السند بعد عدم حجّية طرق المتأخرين، ومنهم صاحب الوسائل، للمصادر القديمة، وهو مطلقٌ فيقبل التقييد بأدلة نفي الحرج والضرر.

الرواية الحادية عشرة: خبر سيف بن عميرة، عن شيخ من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كنّا عنده فسأله شيخٌ فقال: بي وجع وأنا أشرب له النيذ ووصفه له الشيخ. فقال له: «ما يمنعك من الماء الذي جعل الله منه كلّ شيءٍ حيٍّ؟» قال: لا يوافقني، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «فما يمنعك من العسل؟ قال الله: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾»، قال: لا أجده، قال: «فما يمنعك من اللبن الذي نبت منه لحمك واشتدّ عظمك؟»، قال: لا يوافقني، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «أتريد أن آمرك بشرب الخمر؟! لا والله، لا آمرك»^(٢).

(١) مسائل عليّ بن جعفر: ١١٦؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٣٤٨.

(٢) تفسير العياشي ٢: ٢٦٤.

والرواية تفرض الرجل شيخاً يعاني من وجع، ومع ذلك لم يرخص الإمام في شرب النبيذ له، مما يدل على الحرمة في مثل هذا النوع من الحاجة والاضطرار، لكنّها ضعيفة السند؛ حيث لا نعلم الطريق إلى سيف بن عميرة، فضلاً عن جهالة من روى عنه سيف أيضاً.

الرواية الثانية عشرة: معتبرة معاوية بن عمار، قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام عن دواء عُجن بالخمير (عن الخمر) نكتحل (يكتحل) منها؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «ما جعل الله فيما حرّم (في محرّم) شفاءً»^(١).

وهذه الرواية - التي تشبه الرواية الأولى المتقدمة - تطبّق عنوان نفي الشفاء عن كلّ ما حرّم الله حتى ولو بغير الأكل، كما ألمحنا سابقاً، وسيأتي التعليق عليها من هذه الزاوية، وأنّ هذا الحديث كغيره مرفوض متناً، ولو صحّ سنداً، بل هو - وأمثاله - يعارض مثل خبر سماعه بن مهران المتقدم في الترخيص في شرب الإنسان لبوله عند الضرورة، بعد فرض حرمة شرب البول، كما عليه رأي المشهور.

الرواية الثالثة عشرة: خبر ابن أبي يعفور، قال: كان إذا أصابته هذه الأرواح، فإذا اشتدّت به شرب الحسو من النبيذ، فسكن عنه، فدخل على أبي عبد الله عليه السلام، فأخبره بوجعه، وأنّه إذا شرب الحسو من النبيذ سكن عنه. فقال له: «لا تشربه»، فلما أن رجع إلى الكوفة هاج وجعه، فأقبل أهله، فلم يزالوا به حتى شرب، فساعة شرب منه سكن عنه، فعاد إلى أبي عبد الله عليه السلام فأخبره بوجعه وشربه، فقال له: «يا ابن أبي يعفور، لا تشربه فإنّه حرام، إنّما هذا شيطان موكل بك، فلو قد يئس منك ذهب»، فلما أن رجع إلى الكوفة هاج وجعه أشدّ ما كان، فأقبل أهله عليه، فقال لهم: لا والله لا أذوق منه قطرة أبداً، فأيسوا منه، وكان يهّم على شيء ولا يحلف، فلما سمعوا أيسوا منه، واشتدّ به الوجع أياماً، ثمّ أذهب الله به عنه، فما عاد إليه حتى مات رحمه الله^(٢).

ولكنّ هذه الرواية:

أولاً: ضعيفة السند؛ لأنّ الكشي يقول: ووجدت في بعض كتبي عن محمّد بن عيسى بن

(١) الكافي ٦: ٤١٤؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٣ - ١١٤.

(٢) رجال الكشي ٢: ٥١٦ - ٥١٧.

عبيد.. فلا يُعلم مصدر هذه الرواية، لاسيما بعد كون الكشي ملاحظاً عليه كثرة روايته عن الضعفاء، وكون غير واحدٍ من شيوخه مجهول الحال، فيصعب الاعتماد على الرواية، خاصة مع تفرده بها.

ثانياً: إنّها تنهي عن العلاج بالنيبذ، لكنّ تكملتها تشرح أنّ البديل موجود، وأنّ الإمام قال له بأنّه لو ترك النيبذ وصبر قليلاً، لزال المرض، بلا حاجة إلى تسكين الآلام بالنيبذ، ففرض الاضطراب غير معلوم هنا، بل بالعكس يصبح النيبذ مسكناً فيما تركه مع بعض الصبر هو العلاج من المرض، فلا تدلّ الرواية على ما نحن فيه من صورة انحصار العلاج بالنيبذ.

الرواية الرابعة عشرة: مرسل مَرْوَك بن عبيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من اكتحل بميلٍ من مسكر كحّله الله عزّ وجل بميلٍ من نار»^(١).

هذه الرواية:

تارةً نفهمها مطلقةً، فتفيد حرمة الاكتحال بمسكر، ومن ثمّ فليست بصدد الحديث عن صورة الاضطراب، فتقيّد بأدلة الاضطراب ونفي العسر والحرج والضرر، فلا يكون لها تأثير في موضوع بحثنا.

وأخرى نفهمها في سياق العلاج، حيث كان الاكتحال من أنواع العلاج، وفي هذه الحال تتصل ببحثنا، ولكن قد يُفرض تقييدها أيضاً بغير حال الانحصار والاضطراب القاهر؛ لأنّها مطلقة لحال العلاج مع الاضطراب إليه ومن دون اضطراب، ومع الانحصار ومن دونه، إلا إذا قيل بأنّ الحديث عن مورد التداوي مباشرةً مع عدم الإشارة للتفصيل بين الاضطراب وغيره، ظاهرٌ في الإطلاق.

يُضاف إلى ذلك أنّها تحرم استعمال المسكر في غير الشرب، مع أنّه لم يرد فيه تحريم؛ إذ غايةه أن ينجس الإنسان بدنه، فيطهره للصلاة بناءً على نجاسة المسكر، إلا إذا قيل بأنّ الاكتحال مرجعه لنزول شيء في البلعوم من هذه الأجزاء.

ولو غضضنا الطرف واعتبرناها بنفسها دليلاً على ذلك، فإنّه يصعب الاحتجاج بها نظراً لما

(١) الكافي ٦: ٤١٤؛ والصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٤٣؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣:

٥٧٠؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١١٤.

فيها من الإرسال، مضافاً إلى معارضتها - على تقدير إطلاقها لحال الاضطراب - بخبر هارون بن حمزة الآتي؛ فإنه صريح في الترخيص حال الاضطراب.

الرواية الخامسة عشرة: خبر هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل اشتكى عينيه، فَنُعت له كحل يعجن بالخمير، فقال: «هو خبيث بمنزلة الميتة، فإن كان مضطراً فليكتحل به»^(١).

والرواية واضحة في الترخيص حال الاضطراب، وأمّا حال عدمه فغير واضحة في التحريم، إذ قد تقصد أنه خبيث كالميتة، فينبغي التنزه الشديد عنه، لكن لا مانع مطلقاً من استخدامه عند الاضطراب، وتزول الحزاة في هذه الحال.

إلا أن الرواية ضعيفة السند بعدم ثبوت وثاقة يزيد بن إسحاق الملقب^(٢) بشعر^(٣).

(١) تهذيب الأحكام ٩: ١١٤.

(٢) يحتمل كون اللقب (شعر) ليزيد، ويحتمل - بل رجّحه الكلبي في (الرسائل الرجالية ٣: ٥٣٧ - ٥٦٧) - أنه لقب لإسحاق، والعلم عند الله.

(٣) قال النجاشي: «يزيد بن إسحاق بن أبي السخف (السحف) الغنوي، أبو إسحاق، يلقب شعر (شعر)، له كتاب يرويه جماعة..» (الفهرست: ٤٥٣)؛ وقال الكشي: «ما روي في يزيد ومحمد ابني إسحاق شعر: حمدويه، قال: حدثنا الحسن بن موسى، قال: حدثني يزيد بن إسحاق شعر، وكان من أرفع الناس لهذا الأمر، قال: خاصمني مرة أخي محمد، وكان مستويًا، فقلت له لما طال الكلام بيني وبينه: إن كان صاحبك بالمنزلة التي تقول فأسأله أن يدعو الله لي حتى أرجع إلى قولكم، قال: قال لي محمد: فدخلت على الرضا%، فقلت له: جعلت فداك، إن لي أخاً وهو أسنّ مني، وهو يقول بحياة أبيك، وأنا كثيراً ما أناظره، فقال لي يوماً من الأيام: سل صاحبك إن كان بالمنزل الذي ذكرت أن يدعو الله لي حتى أصير إلى قولكم! فإني أحب أن تدعو الله له، قال: فالتفت أبو الحسن% نحو القبلة، فذكر ما شاء الله أن يذكر، ثم قال: اللهم خذ بسمعه وبصره ومجامع قلبه حتى تردّه إلى الحقّ، قال: وكان يقول هذا وهو رافع يده اليمنى، قال: فلما قدم أخبرني بما كان، فوالله ما لبثت إلا يسيراً حتى قلت بالحقّ» (اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٦٤ - ٨٦٥)؛ وذكره الطوسي في (الفهرست: ٢٦٧؛ والرجال: ٣٢٤)، دون مدح أو قبح.

أقول: يزيد بن إسحاق شعر، لم تثبت وثاقته، والرواية التي نقلها الكشي هو راويها، وغايته أنه ترك الاعتقاد بالوقف أو غيره ورجع إلى الإمام الرضا، وغايته أنه كان مدافعاً عن التشيع.. وهذا كله - إلى جانب وروده في أسانيد كامل الزيارات - لا يدل على التوثيق كما صار واضحاً. ومطلق المدح لشخص لا يوجب اعتماد خبره ما لم يرجع إلى توثيقه في النقل كما قلنا مراراً، فالرجل مجهول الحال.

الرواية السادسة عشرة: خبر ابن الحرّ المتقدم في بحث الأنبذة، حين دخل على إسماعيل بن الصادق، وأراد أن يصف له الدواء، فقال إسماعيل: «النبذ حرام، وإنا أهل بيت لا نستشفى بالحرام»^(١).

وقد تقدّمت مناقشة هذه الرواية، وغايتها أنّهم لا يستشفون، لأنّ الاستشفاء بالحرام حرامٌ مطلقاً.

الرواية السابعة عشرة: مرسل الدعائم، عن رسول الله ﷺ، أنّه نهى أن يُتعالج بالخمير والمسكر، وأن تُسقى الأطفال والبهائم^(٢).

والخبر مرسل، بل أظنّه خلاصة الأخبار السابقة، وليس خبراً جديداً. الرواية الثامنة عشرة: مرسل الدعائم الآخر، عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «لا يُتداوى بالخمير ولا المسكر، ولا تمتشط النساء به، فقد أخبرني أبي عن أبيه عن جدّه أنّ عليّاً صلوات الله عليه وعلى الأئمة من ذريته قال: «إنّ الله لم يجعل في رجسٍ حرّمه شفاء»^(٣). ولا سند للحديث، وسيأتي الكلام في مضمونه.

الرواية التاسعة عشرة: خبر أم سلمة (وخبّر أبي وائل)، عن النبي ﷺ أنّه قال: «إنّ الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرّم عليها»، أو: «إنّ الله لم يجعل شفاءكم في حرام»^(٤). وقد حُمل هذا الحديث على حالة الاختيار دون الاضطرار، وضعف سنده بعضهم وصحّحه آخرون^(٥).

ولكنّ هذا التقييد يغيب عنه أنّ الخبر فيه جانبٌ إخباري وليس تشريعياً فقط، والإخبار فيه مناقضٌ للواقع كما سيأتي، فيُطرح أو يردّ علمه إلى أهله، ولو حمل على اللسان التشريعي بقريظة «أمتي»، أمكن تخصيصه بعمومات ومطلقات الاضطرار والضرر والخرج.

(١) الكافي ٦: ٤١٤.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ١٣٣ - ١٣٤.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٣٤.

(٤) فتح الباري ١: ٢٩٢، و١٣: ٢٢١؛ وعمدة القاري ٣: ١٥٥؛ وفيض القدير شرح الجامع الصغير ٢:

٢٧٣؛ وحاشية إعانة الطالبين ٤: ١٧٦؛ والمغني ١١: ٨٣؛ ومجمع الزوائد ٥: ٨٦.

(٥) انظر: المصادر نفسها.

وقد حاول بعض الفقهاء تخصيص هذا الحديث بالخمير لا بمطلق الحرام^(١)، ولكنه تحكّم وتكلّف، فإنّ لسان الكلام عام حتى لو ورد في سياق قضية خمير، علماً أنّه حتى لو خصّصناه بالخمير لا يرتفع الإشكال الآتي.

الرواية العشرون: خبر أمّ الدرداء (عن أبي الدرداء)، عن النبيّ ﷺ، أنّه قال: «إنّ الله خلق الداء والدواء، فتداووا ولا تتداووا بحرام»^(٢). وقد اعتبر الهيثمي رجال الحديث ثقاتاً^(٣). وقد حُمل هذا الحديث على خصوص الخمر أو حال عدم الاضطرار، جمعاً بينه وبين الحديث العرينين (أو بني ضبّة) الوارد في البول^(٤)، والذي تقدّم في بحث حكم البول. وهذا الحديث ليس إخباراً عن أمر واقعي، بل هو إنشاء حكم شرعي بالنهي عن التداوي بالحرام، وحيث ورد مطلقاً، لزم تقييده بصورة الاضطرار والضرر والخرج. والسند فيه إسماعيل بن عياش (١٨١ أو ١٨٢ هـ) وفي بعض التحفّظ^(٥)، وكذلك ثعلبة

(١) انظر: الإقناع ١: ٨٠، ومغني المحتاج ١: ٧٩؛ وحواشي الشرواني ١: ٢٩٦.

(٢) مجمع الزوائد ٥: ٨٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه.

(٤) انظر: عون المعبود ١٠: ٢٥١.

(٥) لم يتعرّض التراث الرجالي الإمامي لإسماعيل بن عياش الذي في هذا السند، كما أقرّ بذلك النهازي (مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٥٧ - ٦٥٨)، لكنّ أهل السنّة ترجموه، وقد جمع المزي الكثير من كلماتهم حوله. ومن جملة ما قال: «إسماعيل بن عياش بن سليم العنسي، أبو عتبة الحمصي.. وقال أبو بكر الخطيب: قدم بغداد على أبي جعفر المنصور، وولاه خزانة الكسوة، وحدث ببغداد حديثاً كثيراً. وقال مروان بن محمد، عن محمد بن المهاجر: قال لي أخي عمرو بن مهاجر: ليس تحسن تسأل، لم لا تسألني مسألة هذا الأزيرق، ما سألتني أحد أحسن مسألة منه، يعني إسماعيل بن عياش. قال محمد: فقلت له: كيف أريد أن أكون أنا مثل هذا وهذا فقيه؟!.. وقال جعفر بن محمد بن الفضيل الرسعني، عن عثمان بن صالح السهمي: كان أهل مصر يتنقصون عثمان حتى نشأ فيهم الليث بن سعد، فحدثهم بفضائل عثمان، فكفوا عن ذلك، وكان أهل حمص يتنقصون علي بن أبي طالب، حتى نشأ فيهم إسماعيل بن عياش، فحدثهم بفضائله، فكفوا عن ذلك. وقال أحمد بن سعد بن أبي مريم، عن علي ابن المدني: رجلا نهما صاحباً حديث بلدهما: إسماعيل بن عياش، وعبد الله بن لهيعة. وقال يعقوب بن سفيان: وتكلم قوم في إسماعيل، وإسماعيل ثقة عدل، أعلم الناس بحديث الشام، ولا يدفعه دافع، وأكثر ما تكلموا قالوا: يغرب عن ثقات المدنيين والمكيين. وقال عباس الدوري، عن يحيى بن معين: إسماعيل بن عياش ثقة. قال يحيى:

بن مسلم.

الرواية الواحدة والعشرون: خبر علقمة بن وائل، عن أبيه، أنه شهد النبي ﷺ، وسأله

مضيت إلى إسماعيل بن عياش، فرأيته عند دار الجوهري قاعداً على غرفة، ومعه رجلان ينظران في كتاب، فيحدثهم خمس مئة في اليوم أقل أو أكثر، وهم أسفل وهو فوق. فيأخذون كتابه فينسخونه من غدوة إلى الليل. قال يحيى: فرجعت ولم أسمع منه شيئاً.. وقال أبو بكر بن أبي خيثمة: سئل يحيى بن معين عن إسماعيل بن عياش، فقال: ليس به بأس في أهل الشام، والعراقيون يكرهون حديثه. قيل ليحيى: أيها أثبت بقية أو إسماعيل بن عياش؟ فقال: كلاهما صالحان. وقال عثمان بن سعيد الدارمي، عن يحيى بن معين: أرجو أن لا يكون به بأس. وقال محمد بن عثمان بن أبي شيبة: سمعت يحيى بن معين يقول: إسماعيل بن عياش ثقة في ما روى عن الشاميين، وأما روايته عن أهل الحجاز فإن كتابه ضاع، فخلط في حفظه عنهم. وقال مضر بن محمد الأسدي، عن يحيى: إذا حدث عن الشاميين، وذكر الخبر، فحديثه مستقيم، وإذا حدث عن الحجازيين والعراقيين، خلط ما شئت. وقال في موضع آخر: سمعت أبي يقول: ما كان أحد أعلم بحديث أهل الشام من إسماعيل بن عياش، لو ثبت على حديث أهل الشام، ولكنه خلط في حديثه عن أهل العراق، وحدثنا عنه عبد الرحمان، ثم ضرب على حديثه، قال: وسمعت أبي يقول: إسماعيل بن عياش عندي ضعيف، وحدثنا عنه عبد الرحمان بن مهدي قديماً وتركه. وقال يعقوب بن شيبة: إسماعيل بن عياش، ثقة عند يحيى بن معين وأصحابنا في ما روى عن الشاميين خاصة، وفي روايته عن أهل العراق وأهل المدينة اضطراب كبير، وكان عالماً بناحيته.. وقال عبد الرحمان بن أبي حاتم: سألت أبي عن إسماعيل بن عياش، فقال: هو لين، يكتب حديثه، لا أعلم أحداً كفَّ عنه إلا أبو إسحاق الفزاري. وقال مسلم: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمان الدارمي، قال: أخبرنا زكريا بن عدي، قال: قال لي أبو إسحاق الفزاري: اكتب عن بقية ما روى عن المعروفين، ولا تكتب عنه ما روى عن غير المعروفين، ولا تكتب عن إسماعيل بن عياش، ما روى عن المعروفين ولا غيرهم. وقال أبو جعفر العقيلي: حدثنا محمد بن إسماعيل - يعني الصائغ - قال: حدثنا الحسن بن علي - يعني الحلواني - قال: حدثنا أبو صالح الفراء، قال: قلت لأبي إسحاق الفزاري: إني أريد مكة، وأريد أن أمرّ بحمص، وثم رجل يقال له: إسماعيل بن عياش فأسمع منه؟ قال: لا، ذلك رجل لا يدري ما يخرج من رأسه. قال أبو صالح: كان الفزاري قد روى عن إسماعيل بن عياش، ثم تركه، وذلك أن رجلاً جاء إلى أبي إسحاق، فقال: يا أبا إسحاق، ذكرت عند إسماعيل بن عياش، فقال إسماعيل: أيها رجل لولا أنه شكى..» (تهذيب الكمال ٣: ١٦٣ - ١٨١).

أقول: إسماعيل بن عياش يبدو من مواقف العلماء في حقّه أنّه كان مضطرب الحديث ولا يحسن التحديث في غير موقع، ولكنه كان عالماً وعلى دراية بحديث الشاميين، ولكثرة أخطائه تجنّب بعضهم، لهذا لا يمكن لمن هذا حاله أن يعمل بحديثه إلا بعد الاحتياط التام والفحص والتأمل وحصول الشواهد، فلا نحكم بوثاقته بقول مطلق.

سويد بن طارق أو طارق بن سويد عن الخمر، فنباه، فقال: إنا لتداوى بها، فقال رسول الله ﷺ: «إنها ليس بدواء، ولكنها داء»^(١).

والحديث معتبر السند عند أهل السنة. ولكن مضمونه مخالف للواقع لو أخذ بإطلاقه، للجزم بكونها دواءً في بعض الحالات كما سيأتي، إلا إذا فسّر الحديث بإرادة النبي المبالغة في ضررها حتى سلب الدوائية عنها، مريداً بذلك نهيها عن التداوي بها، بنحوٍ من الاعتبار الأدبي، وهو أعم من حال الاضطرار.

ثانياً: قراءة عامة وتحليلية لمجموعة نصوص التداوي والاستشفاء بالحرام

هذه هي أبرز الروايات الواردة في هذا الموضوع، ويمكننا - بعد هذا العرض لها - الخروج بمجموعة تعليقات واستنتاجات:

١. القيمة الصدورية للنصوص، مطالعة في النقد المتني

توصلنا فيما مضى إلى أن أقصى ما يمكن إثبات سنده هنا هو خمس روايات بين الشيعة والسنة، وصحّ عندي ثلاث، والباقي روايات ضعيفة السند. إلا أن الأمر الآخر المهم هنا هو الوضع المتني لبعض هذه الروايات، حيث ندعي أن بعضها ضعيف المتن أو مبهمه، يصعب العمل بها؛ لمخالفته للواقع الثابت علمياً بشكل واضح. وهذه الروايات هي: خبر عمر بن أذينة (رقم: ١)، ومعتبرة معاوية بن عمار (رقم: ١٢)، ومرسل الدعائم (رقم: ١٨)، وخبر أم سلمة (رقم: ١٩)، وحديث وائل الحضرمي (رقم: ٢١).

وعليه، فجزء أساس من عمدة الأدلة المعتبرة هنا سنداً يعاني من مشكلة في المتن، والتأويلات والتخرجات التي ذكرت لحلّ معضل هذه الأحاديث سنرى هل هي كافية أو لا؟ ولكي نرصد الفكرة الأساسية هنا نلاحظ أن نفي جعل الحرام أو الخمر دواءً في هذه

(١) سنن الترمذي ٣: ٢٦١ - ٢٦٢؛ والمستدرک ٤: ٤١٠؛ والبيهقي، السنن الكبرى ١٠: ٤؛ وصحيح مسلم ٨٩: ٦.

النصوص ظاهر في نفي الجعل التكويني، أي أنه لا يوجد محرّم من المحرّمات يمكنه أن يكون علاجاً أو دواءً، فالتركيبة التكوينية للمحرّمات في الأطعمة والأشربة لا تحوي ما ينفع جسد الإنسان كعلاج أو شفاء.

وهذه الدعوى لا بدّ من النظر العلميّ الدقيق فيها، فهل حقاً لا يوجد في أيّ محرّم ما ينفع الإنسان في الأدوية والعقاقير والعلاج والشفاء؟ أعتقد بأنّ أيّ باحث علمي يقارن بين ما حرّمه الفقه الإسلامي من أطعمة وأشربة وما تفيده هذه الروايات وما تعطيه البحوث العلميّة، سيصل إلى بطلان مضمون هذه الأحاديث، كيف ورمز الدواء والصيدلة هو الأفعى وسمّها، والعلم اليوم يستخرج من أكثر المحرّمات علاجات وأدوية، إذ لا يقتصر نظر هذه الروايات على العلاج بالأكل أو الشرب، بل يشمل حتى العلاج بالادّهان وما شابه ذلك، فكيف يُعقل التصديق بأنّ هذه كلّها لا يمكن أن يكون فيها شفاء، أو دواء للإنسان؟!

وعليه، فإذا قصد من هذا النوع من الأحاديث ما هو ظاهره الأوّلي فهو باطل المتن قطعاً يجب ردّه إلى أهله، فلا بدّ من طرح تفاسير أخرى لهذا الحديث. ولا ينفع هنا حمل هذه النصوص على صورة غير الاضطرار فإنّنا لا نبحث في الحكم الشرعي المفاد بها، بل في القانون الإخباري الذي تقدّمه، وأنّه هل هو معقول قابل للتصديق أو لا؟

محاولات لعلاج تناقض النصوص الحديثيّة مع المعطيات العلميّة، عرض ونقد

من هنا يمكن أن تُقدّم محاولات لعلاج هذه المشكلة، وأهمّها:

المحاولة الأولى: حمل هذه النصوص على أن يكون المراد فيها نفي الجعل التشريعي، بمعنى أنّ الله لم يجعل شرعاً رخصةً في التداوي بشيءٍ مما حرّمه على الناس. وهذا التفسير يحلّ مشكلة تناقض الأحاديث مع الحقائق العلميّة، ويبقى أن نبحث في إطلاقها ونسبتها لسائر الأدلّة.

إلا أنّ هذا الفهم غير ظاهر من الأحاديث، فإنّ الظاهر منها عدم جعل الدوائيّة فيما حرّم، وهذا المعنى يفهم منه النظر التكويني، فلاحظ النصوص وراجعها.

وبه يفهم أنّ تفسير الموقف بالاعتبار الأدبي والتحويل النفسي يواجه ظاهر النصوص لو

لاحظناها مع سياقاتها.

المحاولة الثانية: ما ذكره بعض المعاصرين، من أن نظر هذه الرواية وأمثالها إلى حال الطبّ في زمن صدور النصّ، فلم يكن الطبّ قد تطوّر إلى حدّ يستخرج من المحرّمات علاجات، أمّا اليوم فالأمر مختلفٌ تماماً، فيُحمل الحديث على فضائه الزمني^(١).

إلا أنّ هذا التخرّيج ضعيفٌ أيضاً؛ وذلك أنّ طبيعة البيان الوارد في هذه النصوص يفيد نفي جعل الله علاجاً فيما حرّم، والعرف يفهم من هذا أنّ هذه المحرّمات لم يقدر الله فيها تكويناً أيّ علاج يساعد بدن الإنسان في الشفاء، وهذا المعنى لا علاقة له بزمن صدور الحديث، وإنّما هو واضح أنّه بصدد الإخبار عن قانون طبيعي كوني يتصل بخلقة الله تعالى لبدن الإنسان وما يحيط به من أعشاب وأشربة وغير ذلك، فالحمل على خصوصيّة زمن النصّ بعيدٌ، كيف وفي زمن النصّ وصف النبيذ علاجاً، والإمام يريد هنا أن يُبطل وصفه الطيب نفسه.

المحاولة الثالثة: ما ذكره بعض المعاصرين أيضاً، من أن نظر هذه الأحاديث إلى استخدام الخمر والحرام للعلاج مع إبقاء هيئة الخمرية، وهذا ما لا يحصل اليوم في العلاجات والصيدلة، حيث يتم أخذ الدواء الذي فيه الخمر، لا أنّ الطيب يصف الخمر للمريض^(٢).

وهذه المحاولة تقدّم تفسيراً غير عرقي؛ فإنّ عدم جعل الشفاء في شيءٍ مما حرّم لا فرق فيه بين أنواعه ما دام باقياً على الحرمة، دون ما إذا خرج عن عنوانها بالاستحالة أو الاستهلاك، كما قلنا سابقاً، فلم يقل: لم يجعل في شرب الخمر علاجاً حتى ندعي انصراف هذه الكلمة إلى المتعارف من شرب الخمر، بل صبّ نظره على نفس المحرّم لينفي وجود شفاء فيه بمقتضى الخلقة الإلهية، بلا فرقٍ في كيفية تناولنا له وحصولنا عليه، خاصّة وبعض الروايات تتكلّم عن عجن الدواء بالخمر.

المحاولة الرابعة: ما قد يخطر في البال أنّ المراد من هذه الروايات أنّ الحرام يمكن العلاج به، لكنّه يلحق ضرراً من جهة ثانية.

(١) انظر: حسن الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر ٢: ٣٣٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٢: ٣٣٤.

وهذه المحاولة خلاف ظاهر هذه النصوص أيضاً؛ إذ الظاهر منها نفي العلاج، لا تحقّق العلاج وظهور داء آخر بسببها، علماً أنّ الكثير من الأدوية الكيميائية اليوم تترك تأثيرات سلبية في مكان آخر، ومع ذلك يصدق عرفاً أنّها تعالج وفيها الشفاء، فانتبه.

المحاولة الخامسة: ما نقله المحقّق النراقي، فإنّه بعد إقراره بمخالفة مفاد هذه النصوص لما يقوله الأطباء الحدّاق وتطابقت عليه كلماتهم، نقل أنّ بعضهم - ولعله يقصد ابن العلامة الحليّ^(١) - ذكر تخريجاً وهو أنّه حال الاضطراب يصبح المسكر حلالاً، فيصدق أنّه لا شفاء في محرّم؛ لأنّه حال الاضطراب ليس بمحرّم.

وقد أجاب النراقي هنا معلقاً بالقول: «فساده ظاهر، لتوقف نفي التحريم حال الضرورة على وجود الشفاء فيه، والنص يدلّ على انتفاء الشفاء فيه حتى يضطرّ إليه»^(٢). وكلامه صحيح؛ بل يكفي كونه تكلفاً وغير منسجم مع الفهم العرفي لهذه النصوص.

بل يلزم منه أنّ الخمر حال الاضطراب يمكنها أن تشفي، وهي بعينها لو لم يضطرّ إليها الإنسان، كما لو كان هناك بديل عنها للعلاج، فإنّها تفقد خاصية الشفاء تكويناً! وهذا غريب.

المحاولة السادسة: ما أشار له الفيض الكاشاني في المفاتيح^(٣)، وهو أنّ المنفي من الشفاء هنا هو الشفاء من الأمراض الروحية.

والجواب واضح، وهو ما ردّ به النراقي بأنّه قد وردت الأخبار هنا في مورد الأمراض الجسديّة^(٤)، والسياقات واضحة فلا داعي للتكلفات، ولا أقلّ من أنّه لا قرينة على هذه الدعوى التي توجب اختصاص النصوص بالأمراض الروحية.

المحاولة السابعة: ما ذكره النراقي نفسه، وهو أنّ ما يترأى لنا من أنّ الخمر هي التي شفت المريض خطأ، بل الظاهر أنّ ذلك كان سبباً آخر اتفق تقارنه مع الخمر فأثر في الشفاء.

وقد استبعد النراقي هذا التخريج، بأنّه خلاف أقوال الأطباء المستندة إلى طبائع الأشياء

(١) انظر: إيضاح الفوائد ٤: ١٥٤.

(٢) انظر: النراقي، مستند الشيعة ١٥: ٣٨-٣٩.

(٣) انظر: مفاتيح الشرائع ٢: ٢٢٧.

(٤) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٣٨-٣٩.

وخواصّ المواد^(١).

بل يمكننا أن نضيف بأنّ تقارن الشفاء مع شرب الخمر أو المسكر آلاف المرات، حتى أجمع عليه الأطباء، ثم فرض علة أخرى هي العلة الحقيقية، هذا الكلام هادماً لقوانين وصول العلم إلى نتائج، وعليه نسأل: يمكن للمريض أن يشرب الخمر إذا أحرز دوماً حصول التقارن للمبرر نفسه، وهو الاضطرار، وأما إذا لم يكف فهذا خلف ما وصل إليه الطب والصيدلة من كون ذلك شافياً ومؤثراً.

المحاولة الثامنة: ما قدّمه المحقق النراقي معتبراً إياه أولى في الجمع والتوفيق، وخلاصته أنّ المراد أنّ الله لم يحصر شفاء أيّ داء بالخمر، بل كلّ داء كان شفاؤه الخمر، فإنّ له دواءً آخر، بحيث لا ينحصر الدواء بالخمر، ومن ثمّ فلا يجوز التشافي بها إلا إذا اضطررنا إليها بحيث لم نعلم بالدواء الآخر ولم نهتد إليه سبيلاً^(٢).

وهذا التخريج يمكن أن يُناقش:

أولاً: إنّ مناقض لظاهر هذه الأحاديث؛ فإنّها نفت أن يجعل الله الشفاء في محرّم، وهذا ظاهرٌ في نفي الوجود، لا نفي الانحصار.

ثانياً: إنّ منافٍ لجملة من الروايات هنا والتي رغم أنّ الإمام فيها لا يقدّم دواءً للمريض، فإنّه لا يبيح له التداوي، مع أنّه لو لم نعلم بالدواء الآخر، فالافتراض أنّه يجوز لنا العلاج بالحرام على رأي النراقي، فلماذا لم نجد في السنة وبيانات هذه الروايات شيئاً من هذا، بل مقتضى إطلاق القول فيها هو العكس تماماً؟! وعليه، فمحاولة المحقق النراقي غير واضحة هنا أيضاً.

المحاولة التاسعة: ما أشار إليه الخطيب الشربيني الشافعي (٩٧٧هـ)، من دعوى أنّ الله لما حرّم الخمر سلبها منافع ورفع «ومنافع للناس» عن لوح الواقع^(٣)، وكأنّه يريد القول بأنّ منافع الخمر وكونها علاجاً صحيحاً، لكنّه قبل التحريم لا بعده.

إلا أنّ هذا الكلام مجرد ادّعاء لا دليل عليه، بل الواقع يكذّبه، كيف ولم يظهر للبشر تحوّل

(١) انظر: المصدر نفسه.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٥: ٣٩.

(٣) انظر: مغني المحتاج ٤: ١٨٨.

تكوينه في الخمر يرفع عنها منافعها بعد تحريم القرآن لها؛ فهل كان علم الطبّ والعقاقير يرى أنّها تشفي قبل الإسلام وأنّه طراً عليها تحوّل تكوينه جعلها لم تعد تشفي بعد نزول القرآن بتحريمها؟! فهذه كلّها تأويلات يراد منها تجنّب هدر هذه الأحاديث.

المحاولة العاشرة: ما أشار إليه غير واحدٍ من فقهاء أهل السنّة، في محاولة ترجيح هنا، عبر القول بأنّ الخمر محرّم قطعاً، والشفاء بها مظنون، ولا يترك المقطوع للمظنون^(١).

لكنّه باطل؛ لعدم كون ثبوت حرمة الخمر في حال العلاج - لاسيما العلاج بغير الشرب - أمراً قطعياً، فهل هو ثابت بتواتره؟! وهل هو ثابت بدلالة قطعية تشمل حال التداوي؟! فالمقطوع في الخمر أصل حرمة أمّا شمول الحرمة لحال التداوي - ولو في الجملة - فهذا أمرٌ غير قطعي، بل إنّ إطلاق دعوى أنّ الشفاء بها ظنّي لا دليل عليه، فالطبّ وعلوم الصيدلة يمكنهم التأكيد في بعض الموارد على الأقلّ.

والنتيجة إنّ مختلف محاولات التوفيق والترجيح التي قيلت هنا - وفق ما عثرنا عليه - تبدو غير مقنعة، فجملة من مهمّ الأحاديث هنا يعاني من مشكلة متنيّة، تفرض طرحه جانباً أو التوقّف في أمره.

٢. نسبة النصوص للقواعد الثانوية، وإعادة تصنيف البيانات تصنيفاً جديداً

لقد لاحظنا أنّ الكثير من روايات الباب مطلقٌ يشمل حال الاضطرار وعدمه، فيقيّد النهي فيها بأدلة نفي الاضطرار والضرر والخرج ونحو ذلك، كما هي العادة في سائر أدلّة المحرّمات، فلا تقف هذه النصوص أمام القواعد الثانوية.

وبناء على ما تقدّم كلّه، وإذا حذفنا الأحاديث التي تعتبر ضعيفة المتن أو التي فقدنا الوثوق بها، نتيجة ارتباك مضمونها كما تقدّم، فما هي الأحاديث المتبقية؟ وما هو مقدار دلالتها؟ إنّ سائر الأحاديث يمكن تصنيفه هنا إلى بيانات وأسنّة، هي:

البيان الأوّل: ما دلّ على النهي مطلقاً أو عن معالجة بعض الأمراض والعوارض التي لا

(١) انظر: المصدر نفسه؛ وحاشية إعانة الطالبين ٤: ١٧٦؛ ونهاية المحتاج ٨: ١٤؛ والمعجم الكبير ٢٤: ٢٥٤؛ ونصب الراية ٦: ١٩٤؛ وسنن أبي داود ٢: ٢٢٢ - ٢٢٣، والبيهقي، السنن الكبرى ١٠: ٥.

يظهر منها شيء قريب من الاضطرار ولو العرفي، كخبر أبي بصير في قصة أم خالد العبدية (رقم: ٢)، وخبر علي بن جعفر (رقم: ١٠)، وخبر مروك بن عبيد (رقم: ١٤)، ومرسل الدعائم (رقم: ١٧)، وخبر أبي الدرداء (رقم: ٢٠).

البيان الثاني: ما دلّ على النهي عن الشرب أو التصرف المحرم مع وجود البديل، كخبر علي بن أسباط (رقم: ٣)؛ وخبر ابن أبي يعفور (رقم: ١٣).

البيان الثالث: ما دلّ على النهي ضمن تشبيه ذلك بشحم الخنزير أو لحم الخنزير بحيث يقبل التخصيص بدليل الاضطرار الوارد في الخنزير نفسه قرآناً، مثل صحيحة الحلبي (رقم: ٤)، ومثله التصريح بالجواز في صورة الاضطرار في مثل خبر سماعه (رقم: ٦).

البيان الرابع: ما يظهر منه النهي، لكن لا يُجرز فيه التحريم؛ لضعف لسانه عن إثبات الحرمة، مثل خبر قايد (فايد) بن طلحة (رقم: ٥)، وهذا لا ينفع في المقام عدا في إثبات الكراهة.

البيان الخامس: ما ورد التحريم فيه منصباً على عنوان ملتبس كالدواء الخبيث، كخبر إسماعيل بن محمد وأبي هريرة (رقم: ٧).

وهذا اللسان لا يفيد؛ لعدم وضوح معنى الدواء الخبيث فيه؛ فلعلّ النهي من باب الكشف عن وجود مضار له.

ويحتمل دخول رسالة الرضا إلى المأمون (رقم: ٨)، وخبر أبي بصير (رقم: ٩)، في هذه المجموعة، إذا حملناها على خصوص صورة العطش.

البيان السادس: ما ورد النهي فيه رغم فقدان البدائل ظاهراً وكان المورد اضطراراً عرفياً، كعجوز يعاني من وجع، مثل خبر سيف بن عميرة (رقم: ١١).

البيان السابع: ما ورد التصريح فيه بالحرمة مع استثناء حال الاضطرار، كخبر هارون بن حمزة (رقم: ١٥) الوارد في الخمر نفسها والاحتحال بها، وخبر سماعه (رقم: ٦).

البيان الثامن: ما ورد بلسان أنّ أهل البيت لا يستشفون بالحرام، كخبر ابن الحرّ (رقم: ١٦)، وهذه لا تدلّ على شيء هنا أكثر من الكراهة والتنزه على أبعد تقدير.

وعليه، فالمجموعات والبيانات التي تحرّم هي الأولى، والثانية، والثالثة، والسادسة،

والسابعة، وعدد رواياتها يبلغ إحدى عشرة رواية، بينها خبرٌ صحيح، وهو صحيح الحلبي (رقم: ٤)، لو لم نفسره بما تقدّم، فنطرح ما خالف قانون الضرر والخرج والاضطرار مما هو قليل العدد وضعيف السند، وليس سوى مرسل سيف بن عميرة، ونقيّد سائر الروايات بنصوص رفع الضرر والخرج والاضطرار.

٣. النصوص الحديثية بين مطلق الحرام وخصوصية الخمر والمسكرات

لنتأمل مجدداً في النصوص السابقة، بعد حذف ضعيف المتن من جهة، وغير الدالّ على التحريم أصلاً من جهة ثانية، فهل موردها الخمر والمسكر أو مطلق الحرام؟
الظاهر من جميع الروايات أنّها تتصل بالخمر والمسكر عدا:
أ- خبر قايد (فايد) بن طلحة (رقم: ٥) الوارد بشكل عام في كلّ حرام.
ب- خبر سماعة بن مهران (رقم: ٦)، الوارد في البول.
ج- خبر أبي الدرداء (رقم: ٢٠)، وهو عامّ في التداوي بكلّ حرام.
وهذه الأخبار الثلاثة ضعيفة السند قليلة العدد، لا يحصل وثوق بالصدور منها، وعليه، فلم يثبت دليل معتبر خاصّ حرمة التداوي بالحرام غير المسكر مع انحصار العلاج به، ولو لم يبلغ حدّ الضرر والخرج والاضطرار، وهذا معناه أنّه يرجع فيه إلى مقتضى القاعدة كما بيّناه سابقاً، وهي تؤكّد حرمة استعمال الحرام فيما يحرم استعماله فيه في غير حال الضرر والخرج والاضطرار مع انحصار رفعها به.

٤. التداوي بالمسكر بين الشرب ومطلق الاستخدام

بعد حذف النصوص ضعيفة المتن، وغير الدالّة أساساً على التحريم، هل تثبت النصوص المتقدّمة حرمة مطلق التداوي بالمسكر أو خصوص التداوي به عبر شربه، مما هو حرام في الأصل؟

الظاهر من جميع الروايات كون المورد هو تناول المسكر وشربه، لكنّ بعض الروايات قد يفهم منه غير ذلك وهو:

أ- صحيح الحلبي (رقم: ٤)، حيث إنّه غير واضح في خصوص الشرب، فقد يكون الدواء الذي عُجن بالخمر يستخدم بالادّهان أو الاكتحال أو غير ذلك.

ب- خبر قايد (فايد) بن طلحة (رقم: ٥). وحاله حال صحيح الحلبي.

ج- خبر عليّ بن جعفر (رقم: ١٠)، وحاله حال سابقه.

د- مرسل مَرُوك بن عميد (رقم: ١٤) الوارد في خصوص الاكتحال.

هـ- خبر هارون بن حمزة (رقم: ١٥) الوارد في الاكتحال.

و- مرسل الدعائم (رقم: ١٧) الوارد في النهي عن مطلق المعالجة بالخمر والمسكر.

ز- خبر أبي الدرداء (رقم: ٢٠)، الوارد في مطلق التداوي بالحرام.

وجمیع هذه الأحاديث فيه مشاكل سنديّة أساسيّة، وصحيح الحلبي يَحتَمَل خصوص الشرب، بل يَحتَمَل الانصراف في جميعها للشرب ونحوه ممّا هو متعارف، خاصّة روايتي الاكتحال اللتين تحتلان الحذر من دخوله إلى الجوف عبر العين.

ومعه لا نملك دليلاً موثقاً به - صدوراً ودلالةً معاً - يفيد العلم بأنّ مطلق التداوي بالمسكر محرّم ولو بغير طريق الشرب والتناول.

بل إنّ استخدام المسكر في غير الشرب قد يُناقش في أصل وجود حرمة له، وفضاء تحريم المسكر واضح في الكتاب الكريم أنّه فضاء القلق من شربه المفضي إلى حصول حال السكر في المجتمع، لا فضاء القلق من مطلق استخدامه، بعد صرف النظر عن مسألة وجوب إهراقه في نفسه أو لا.

وعليه، فلا دليل على تحريم استعمال النجاسات والمسكرات في غير الشرب والأكل وما يُشترط فيه الطهارة.

ومن ذلك يُعلم أنّه لم يدلّ دليل معتبر على حرمة الاكتحال بالمسكر، ما لم يُعلم بنزول شيء منه إلى الجوف، لكن يلزم إزالته للصلاة بناءً على النجاسة.

٥. استخدام الخمر والمسكر (والحرام) في تصنيع الأدوية بالاستحالة أو الاستهلاك

الظاهر بملاحظة مجموع نصوص الباب أنّ المقدار المتيقّن المفيد للوثوق بالصدور هو حرمة

التداوي بالمسكر عبر شربه أو تناوله في حال عدم انحصار العلاج به، وكذا في حال عدم وجود ضرورة أو حرج أو ضرر وفقاً للتشخيص الطبي الموثوق.

لكن لو استهلك الخمر أو المسكر أو الكحول في الأدوية والعقاقير بحيث لم يعد يصدق عرفاً تناول المسكر؛ لانعدامه عرفاً، كما لو كان بنسبة الواحد أو الاثنین في المائة، أو استحالة المسكر عند التصنيع فخرج عن حقيقته النوعية عرفاً أو واقعاً، جاز التناول على مقتضى القاعدة كما بحثناه سابقاً، غاية أنه في الصورة الأولى لا يجوز في بعض حالاته عند تحقق عنوان المنتجس، وهو مبني على نجاسة الخمر من جهة، وحرمة تناول المنتجس من جهة ثانية، وقد ناقشنا في الأمر الثاني سابقاً.

فالصحيح أن الأدوية والعقاقير والعلاجات التي يُستهلك فيها المسكر تماماً أو يستحيل، يجوز تناولها بلا حاجة إلى دليل الاضطرار أساساً.

وبه يعلم أن أغلب النصوص السابقة - إن لم يكن جميعها - ناظر إلى الشرب المباشر للخمر والمسكر، كما في قضية أرياح البواسير وقراقر البطن، أو وجود نسبة عالية من الخمر والمسكر في الأدوية بحيث تفوح الرائحة أو يظهر له طعم أو تأثير، أو تكون إضافة الخمر إلى شيء صغير الحجم مثل قطعة عجين صغيرة، لا في مثل إضافته في عمليات التصنيع الكبيرة في المعامل في عصرنا. والأحوط للإنسان عموماً تجنب المسكرات ما أمكنه إلى ذلك سبيلاً.

هذا تمام ما أردنا التعرّض له من أحكام الخمر والمسكرات، وبه ينتهي القسم الأول من قسمي البحث في المحور الثالث من باب الأشربة، تحت عنوان: (المسكرات والمخدرات).

القسم الثاني المخدرات

تمهيد في نظرةٍ عابرةٍ لمسار البحث الفقهي حول المخدرات

تحوّلت ظاهرة المخدرات إلى ظاهرة عالمية واسعة، وشغلت وما تزال الأجهزة الأمنية والقضائية والصحية، ورجال السياسة والاقتصاد، وعلما القانون.

وتعدّ قضية المخدرات واحدة من قضايا فقه المستحدثات والنوازل؛ وذلك أنّنا لا نجد في النصوص القديمة، ولا في الكتاب والسنة كلاماً في ذلك، سوى بعض الفروع التي تحدّثوا عنها تحت عنوان: البنج، والمفتر، والمخدر، والأفيون، حيث وردت في بعض النصوص القديمة، لكنّ نظرهم كان في الغالب إلى جوانب أخرى للموضوع، مثل حديثهم عن أنّه من بنج غيره ليحتال عليه في أخذ ماله، فما هو عقابه؟ وكذلك من بنج غيره فأدّى البنج إلى جنائية على المبنج كان ضامناً^(١).

ولو لاحظنا مسارَ ومواضع تعرّض الفقه الإسلامي - إلى يومنا هذا - للمخدرات، لوجدناه مبعثراً في عدّة أبواب فقهية كالنجاسات، والطلاق، والأطعمة والأشربة، والحدود وغير ذلك، بل وفقاً لإحصائية أجراها بعضهم، فإنّ هناك ثلاثمائة مورد جرى فيها الحديث بشكلٍ أو بآخر عن هذا الموضوع^(٢).

لكنّ أغلب الجوانب التي تعرّض لها الفقهاء هي جوانب جانبية للموضوع، كما في بعض

(١) انظر: النهاية: ٧٢١؛ والمقنعة: ٨٠٥؛ والمهذب: ٢: ٥١؛ والسرائر: ٣: ٥١١؛ والجامع للشرائع: ٥٦٤؛
وتحرير الأحكام الشرعية: ٢: ٢٣٤؛ واللمعة (مع الروضة) ٩: ٣٠٥.

(٢) انظر: برسي موادّ مخدر در متون اسلامي: ٥٣.

الأمثلة المشار إليها، إلا أن دراسة مسألة المخدرات بالشكل الذي يُطرح اليوم في القوانين الوضعية لا وجود له إلا نادراً. وما يعنينا هنا هو جانب الحلية أو الحرمة في تناول المخدرات. وربما يكون من أوائل النصوص الفقهية عند الإمامية في موضوع تناول المخدرات وحكمه، هو ما ذكره المحقق الحلي (٦٧٦هـ)، فعند حديثه عن محرّمات الجوامد ذكر خامسها، فقال: «السموم القاتلة قليلها وكثيرها، أمّا ما لا يقتل القليل منها كالإفيون والسقمونيا في تناول القيراط والقيراطين إلى ربع الدينار، في جملة حوائج المسهل، فهذا لا بأس به؛ لغلبة الظنّ بالسلامة، ولا يجوز التخطي إلى موضع المخاطرة منه، كالمثقال من السقمونيا، والكثير من شحم الحنظل أو الشوكران؛ فإنّه لا يجوز؛ لما يتضمّن من ثقل المزاج وإفساده»^(١). وهذه الفكرة عينها تقريباً كرّرها غيرٌ واحد بعد المحقق الحلي، مثل الشهيد الأوّل والشهيد الثاني^(٢)،

وهذا يعني أنّ معالجة هذه القضية عند هؤلاء كانت من باب السموم والضرر كما يصرّح الشهيد الثاني نفسه، فبالمقدار الذي تلحق هذه الموادّ ضرراً بالجسم تكون محرّمة، وإلا فلا. وقد استمرّ هذا المسار الفقهي يتناول هذا الموضوع بشكل محدود أقرب إلى الفتوى منه إلى البحث الاستدلالي، حتى يومنا هذا. وظهر بين الفقهاء بحثٌ تعرّضوا له في النجاسات والأشربة... يدور حول التمييز بين المسكر والمخدّر، وانقسم الرأي بينهم إلى فريقين اثنين، كما سوف نرى، بإذن الله تعالى.

ويذهب بعضهم^(٣) إلى أنّ المخدرات - غير البنج والأفيون - لم تكن معروفة بين المسلمين حتى القرن السابع الهجري، وأنها ظهرت في عصر التتار. وإذا صحّت هذه النظرية فسوف يؤكّدها أنّ أقدم ظهور فقهي للموضوع هو في زمن المحقق الحلي المعاصر للتتار، فقد يكون ظهور هذه الظاهرة الابتلائية في هذا القرن مع التتار أو قبلهم بقليل. ولسنا بصدد ممارسة دراسة تاريخية فقهية حول الموضوع، إلا أنّ الفقه الإسلامي لم يعالج -

(١) شرائع الإسلام ٤: ٧٥٣.

(٢) انظر: الدروس الشرعية ٣: ١٤؛ ومسالك الأفهام ١٢: ٧٠؛ وجواهر الكلام ٣٦: ٣٧٠ - ٣٧١.

(٣) ابن الشيخ حسين، تهذيب الفروق، بهامش الفروق ١: ٢١٦؛ والفروق ١: ٣٧٥.

كما قلنا - فقهيّات ظاهرة المخدّرات إلا مؤخّراً وبشكل فتوائي غالباً، وفي مواضع متفرّقة وقضايا موزّعة. أمّا القوانين العصريّة فطوّرت الموضوع ودرست ليس فقط حرمة المخدّرات، بل جوانب أخرى عديدة لها كما سنرى، ذات طابع وضعي يحتاج الفقه الإسلامي اليوم للبحث فيها، مثل ترتيب آثار الحَجْر والسفاهة على التاجر أو المدمن، وبطلان جميع معاملاته المالية المتصلة بالمخدّرات، وحكم الأموال التي يحصل عليها تاجر المخدّرات نتيجة هذه التجارة، والأحكام المتعلقة بالعقوبات المتصلة بالتجارة تارةً والإدمان أخرى، ومصادرة أو إتلاف المخدّرات، وجريان حكم المفسد في الأرض على تجار المخدّرات وغير ذلك، مثل وظيفة الدولة الإسلاميّة في التعامل مع المخدّرات.

نظرة خاطفة في أهم أنواع المخدّرات

ليس هذا البحث من اختصاصنا، لكن من الضروري إلقاء نظرة عامّة في الموضوع، حيث تتنوّع المخدّرات، ويمكن تقسيمها - عموماً - إلى قسمين:
القسم الأوّل: المخدّرات الطبيعيّة: وهي نفس المواد التي يُصار إلى استخلاصها من النباتات المخدّرة، مثل نبتة الأفيون والحشخاش، والحشيش (القنب الهندي)، والكوكا، والقات، وغير ذلك.

القسم الثاني: المخدّرات التركيبيّة: وهي المخدّرات التي يتمّ تحضيرها في المصانع والمختبرات باستخدام التركيب والتفاعلات الكيميائيّة، لتصبح على شكل كبسولات أو حقن أو أقراص وحبوب. وغلباً ما تُستعمل للمشاكل الشديدة الصعوبة أيضاً في مجال العلاج الطّبيّ كالمورفين وغيرها.

ولا بأس بجولة سريعة خاطفة على بعض أنواع المخدّرات، وما ألحق بها، وذلك على الشكل الآتي:

١. الأفيون

يعدّ الأفيون (Opium) من أهمّ الأنواع المخدّرة في العالم، ويعود أصل الكلمة إلى اللغة

اللاتينية، وهي مادة مخدرة تستخرج من نبتة الخشخاش، فإن هذه النبتة تعلوها زهرتها على شكل عُلبة أو كُرّة، وتنشق هذه الكرة عند نضجها، فيسيل منها سائلٌ، ما يلبث أن يجمد بسبب تعرّضه للهواء، ليكون مادة الأفيون. وتصنّف أفغانستان اليوم على أنّها المصدر الأوّل للأفيون في العالم.

وقد يتخذ الأفيون من الخسّ البري ليكون مخدراً ضعيفاً، وبهذه الطريقة قد يحصل غشّ للأفيون باستبدال الأصلي بما يتخذ من الخسّ البرّي.

وقد عرف العرب والمسلمون الأفيون، واعتبروه علاجاً، وانتقل منهم إلى أوروبا عبر العالم الغربي باراسيلسوس/ باراكلسوس (١٥٤١م). وكان الأفيون وما يزال يستعمل في التخدير وإزالة الآلام وتسكينها، كآلام التسنين، وكذلك كان علاجاً من آلام الروماتيزم، حتى اشتهر الأفيون بأنّه أعظم أدوية القرن التاسع عشر. وتستخرج منه بعض العقاقير أو المواد المخدرة مثل المورفين والهيريون والكوديين والبيثيدين والميثادون وغير ذلك. ويوصف الأفيون بأنّه ذو رائحة كريهة وطعم شديد المرارة^(١).

٢. الترياق والتميز بينه وبين الترياق والدرياق

هل هذه العناوين الثلاثة ترجع لشيء واحد؟

الظاهر أنّها متعدّدة، فالترياق أو الدرياق هو دواء وعلاج يُستعمل لرفع السموم، وعادةً ما كان يُعمل من لحوم الأفاعي والخمر، ولهذا بحث الفقهاء في حكم بيعه واستعماله والتداوي به من جهة وجود الخمر فيه أحياناً. وقيل: أصل الكلمة معرّب، وقيل: هو من الرّيق؛ لما فيه من ريق الحيات والأفاعي، ويقال بأنّ هذا الدواء قد اخترع منذ قديم الأيام، وأنّ من اخترعه اسمه ماغنيس، ثم جاء اندروماخس فتمّمه وطوّره^(٢).

(١) انظر حول الأفيون: ابن سينا، القانون في الطب ١: ٣٦٦؛ وابن البيطار، الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ١: ٦١؛ وسعد الدين مسعد هلال، التأصيل الشرعي للخمر والمخدّرات: ٣٦-٤٦.

(٢) حول الترياق، انظر: النهاية ١: ١٨٨؛ ولسان العرب ٢: ٣١؛ والمصباح المنير: ٧٤؛ ومختار الصحاح: ١٩؛ والقاموس المحيط ٤: ٣٦٤؛ ومجمع البحرين ١: ٥٥؛ والعين ٤: ٣٣، و٥: ١٢٧؛ والطوسي، المبسوط ٢:

أما الترياق، بالكاف، وقد يقال له أحياناً الترياق، فهو نفس الأفيون، وهو لبن الخشخاش المصري الأسود^(١).

وقد صرح غير واحد من الفقهاء بأن الترياق هو الأفيون^(٢)، وعبر بعض الفقهاء عنه بالترياق مدرجاً إياه في المخدرات^(٣)، ولكنه يقصد الترياق بالتأكيد، وليس الترياق الذي يُعدّ من أنواع العلاج.

وعليه، فتارةً تُستعمل هذه الكلمات ويراد منها الدواء المعروف المضادّ للسموم، وهذا لا علاقة له بالمخدرات، وأخرى تُستعمل ويراد منها الأفيون نفسه، وغالباً ما يطلق الترياق على الأفيون، فيما يطلق الترياق أو الدرياق على الدواء المعروف.

(٤.٣). الحشيش والماريجوانا

يُستخرج الحشيش (Hashish) من شجرة القنب الهندي (نبات الكيف)، وخاصّة الأُنثى منه، وغالباً ما ينمو هذا النبات تلقائياً، لكنه قد يُزرع أحياناً أيضاً. ويتراوح طول الشجيرة بين المتر والمترين، وتزرع عادةً في المناطق الاستوائية والمعتدلة.

والحشيش هو المادّة الصمغيّة التي تُستخلص من ثمرة وزهرة هذا النبات، وبتجفيفها تتحوّل إلى مادّة صلبة تشبه رائحتها رائحة البخور الهندي.

ويعدّ الحشيش من أكثر المخدرات انتشاراً في العالم، نظراً لرخص أسعاره وسهولة تعاطيه، إذ لا يحتاج إلى أدوات كالأبر وغيرها، كما أنّه في الغالب لا يتداول في الأسواق نقيّاً، بل يخلط بموادّ أخرى، وغالباً ما يتمّ تناوله عن طريق التدخين باللفافة أو النرجيلة.

يؤثر الحشيش بعد تناوله في فتح شهية الطعام، ويشعر صاحبه بالفرح والسرور وجمال كلّ شيء من حوله، لهذا يغلب على صاحبه الضحك أو السكون والتأمل.

١٨٦؛ وتحرير الأحكام ٢: ٢٦٤؛ وجامع المقاصد ٤: ٢١؛ وجواهر الكلام ٤١: ٤٥٢.

(١) انظر: مختار الصحاح: ١٩؛ والمعجم الوسيط ١: ٢٢؛ ومجمع البحرين ١: ٥٥.

(٢) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٣٤٧.

(٣) انظر: السيستاني، منهاج الصالحين ٣: ٣٠١.

ويذكر بعضهم أنَّ الحشيش ليست له فوائد طبيَّة معتدَّ بها، وغالباً ما يكون تأثيره السلبيَّ على الدماغ والرئتين^(١)، لكن ثمة وجهات نظر أخرى مختلفة عن ذلك.

أما الماريجوانا أو الماريوانا، فهي أوراق شجر القنب، وتعدُّ من نوع المهلوسات، وتحظرها أغلب دول العالم، عدا هولندا والأورغواي وبعض الولايات في أميركا، مثل ولاية واشنطن وكولورادو.

قال ابن تيمية: «وهذه "الحشيشة" فإنَّ أوَّلَ ما بلغنا أنَّها ظهرت بينَ المسلمين في أواخرِ المائةِ السَّادسةِ وأوائلِ السَّابعةِ حيثُ ظهرتْ دولةُ التتر؛ وكانَ ظهورُها معَ ظهورِ سيفِ "جنكسخان" لما أظهرَ النَّاسُ ما نهاهم اللهُ ورَسُولُهُ عَنْهُ مِنَ الذُّنُوبِ سَلَطَ اللهُ عَلَيْهِمُ الْعَدُوَّ وَكَانَتْ هَذِهِ الْحَشِيشَةُ الْمَلْعُونَةُ مِنْ أَعْظَمِ الْمُنْكَرَاتِ وَهِيَ شَرٌّ مِنَ الشَّرَابِ الْمُسْكَرِ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ وَالْمُسْكَرِ شَرٌّ مِنْهَا مِنْ وَجْهِ آخَرَ فَإِنَّهَا مَعَ أَنَّهَا تُسْكَرُ أَكْلَهَا حَتَّى يَبْقَى مَصْطُولاً تُورِثُ التَّخْنِثَ وَالديوثَةَ وَتُفْسِدُ الْمَزَاجَ فَتَجْعَلُ الْكَبِيرَ كَالسَّفَنَجَةِ وَتُوجِبُ كَثْرَةَ الْأَكْلِ وَتُورِثُ الْجُنُونَ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ صَارَ مَجْنُوناً بِسَبَبِ أَكْلِهَا. وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ: إِنَّهَا تُعَيِّرُ الْعَقْلَ فَلَا تُسْكَرُ كَالْبَنْجِ؛ وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ تُورِثُ نَشْوَةَ وَلَذَّةً وَطَرَباً كَالْحَمْرِ وَهَذَا هُوَ الدَّاعِي إِلَى تَنَاوُلِهَا وَقَلِيلُهَا يَدْعُو إِلَى كَثِيرِهَا كَالشَّرَابِ الْمُسْكَرِ وَالْمُعْتَادُ لَهَا يَصْعُبُ عَلَيْهِ فِطَامُهُ عَنْهَا أَكْثَرَ مِنَ الْحَمْرِ؛ فَضَرُّهَا مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ أَعْظَمُ مِنَ الْحَمْرِ..»^(٢).

٥. الكوكايين

يعدُّ الكوكايين (Cocaine) من أشدَّ المنشطات الطبيعيَّة، وهو مستخلص من أوراق نبتة الكوكا التي تنمو غالباً في أميركا الجنوبيَّة، وتُستخدم أوراق هذه النبتة في صناعة الأدوية، كما

(١) انظر: ابن البيطار، الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ٤: ٢٩١؛ وأحمد عبيد الكبيسي، فقه الأشربة: ٦ - ٧؛ وصلاح الدين أحمد عثمان، التصنيف الكيميائي للمسكرات والمخدَّرات: ٢٧؛ وحامد جامع، المخدَّرات أنواعها ومادتها وحكمها: ١١؛ وسعد الدين مسعد هلالي، التأصيل الشرعي للخمر والمخدَّرات: ٤٩ - ٥٣، و..

(٢) مجموعة الفتاوى ٣٤: ٢٠٥ - ٢٠٦؛ وراجع: الفتاوى الكبرى ٣: ٤٢٣ - ٤٢٤.

تُستخدم في بعض العطور والمشروبات الغازية.

تُستخدم بعض شعوب أميركا الجنوبية هذه النبتة ليشربوها مع الشاي، بهدف الانتعاش ورفع التعب، إلا أن مادة الكوكايين النقيّة كانت تستعمل طبيّاً بوصفها مخدراً موضعياً. ويقال بأنّ عالم النفس الشهير سيغموند فرويد (١٩٣٩م) قد استعملها لعلاج المرضى المصابين بالاكتئاب. كما يقال بأنّ أوّل من استخرج المادة من النبتة عالم ألمانيّ في أواسط القرن التاسع عشر.

يُجرّج الكوكايين على شكل مسحوق أبيض ناعم، وقد يُضاف له السكر أو مادة الليدوكايين المخدّرة، وغالباً ما يستعمل عبر استنشاقه بالأنف أو تذويبه في الماء ليؤخذ كحقنة في الأوردة أو يدخن أيضاً، وقد يُخلط مع التبغ عند تحويله إلى معجون^(١).

٦. القات

القات (Khat - Qat) نباتٌ من شجرة خشبيّة بطيئة النمو، يتراوح طولها بين المتر ونصف المتر، وصولاً حتى ثلاثة أمتار.

ويُعتقد أنّ بداية ظهوره كانت في أثيوبيا، ثم دخل منها إلى اليمن في القرن السادس عشر الميلادي، وهناك بعض الآراء تذهب إلى استخدام قدماء المصريين له بهدف تحصيل الصفاء الذهني.

تشتهر اليمن بعادة مضغ القات، وقد بُدلت محاولات وجهود عبر القرون الأخيرة للحدّ من استخدامه، إلا أنّها باءت بالفشل. ويقول الخبراء بأنّ اليمن التي كانت تعدّ أهم مصدر للبنّ والقهوة في العالم، تراجع فيها هذا النشاط الاقتصادي بفعل زراعة القات الذي يستهلك ٤٠٪ من مياه الريّ، لاسيما واليمن تعاني بعض مناطقها من أزمة مياه. لم يكن هذا فقط، بل تراجعت المحاصيل الزراعيّة عموماً في اليمن نتيجة هذه النبتة التي درّت أرباحاً على نُخبة من التجار، وحصلت ملايين الدولارات يومياً لليمن وفقاً لبعض الإحصاءات.

وفي عام ١٩٧٣م أدرجت منظمة الصحة العالمية القات ضمن المواد المخدّرة بعد دراسات

(١) لمزيد اطلاع، انظر: سعد الدين مسعد هلال، التأصيل الشرعي للخمر والمخدّرات: ٥٨ - ٦٠.

علمية مطوّلة على النبتة نفسها.

ويؤثر القات في النشاط الذهني وارتفاع ضغط الدمّ كما يمنح صاحبه الإحساس بالنشاط والطرب، لكن بعد فترة ينعكس سوءاً في المزاج وشعوراً بالهمّ والحزن. وغالباً ما يتمّ تعاطيه عبر وضعه في الفم وتخزينه فيه والاستمرار في مصّه ومضغه ببطء، وقد يعصر ويشرب مع الماء، وكثيراً ما يصاحبه تدخين النرجيلة أو السجائر^(١).

إلى غير ذلك من الموادّ المخدّرة الكثيرة التي لسنا بصدد الحديث عنها هنا، مثل جوزة الطيب والزابلوساييين، وعقاقير الهلوسة المصنّعة وغير ذلك^(٢)، وإنّنا أحببنا استعراض نماذج أساسية مشهورة منها.

يُذكر أنّ مدمني المخدّرات قد عثروا على طرق معقولة الثمن أو بلا ثمن، عندما لا تتوفّر الموادّ المخدّرة، مثل شمّ الغراء وغيره من الموادّ اللاصقة، وكذا الموادّ الطيّارة (المذيبات الطيّارة/المستنشقات) مثل البنزين والصبوغ التي تكون على أوراق الجدران والسجّاد والموكيت. وكذلك تستخدم طريقة دهن الخبز بطلاء الأحذية ثم أكله، وكذا تناول جرعات كبيرة من الإسبرين المخصّص أساساً لتسكين الصداع والآلام؛ بل إنّّه قد استخدمت طريقة شمّ الجواريب المتعدّدة التي تُلبس معاً لفترةٍ طويلة، ثم تُنزع وتنقع في الماء عدة ساعات مع ما فيها من العرق، ثم يُعصر الجوراب ويُشرب، وكذلك شمّ دخان الصراصير المحروقة وغيرها^(٣).

مضارّ المخدّرات

لا يمكن إحصاء حجم الدراسات التي كُتبت في العالم عن مضارّ المخدّرات عموماً، لكن

(١) لم يكن القات قديماً على ما يبدو؛ لهذا كانت الكتابات والمواقف الفقهيّة فيه متأخّرة، وقد صنّف ابن حجر المكيّ (٩٧٣هـ) فيه رسالة سيّها: «تحذير الثقات من استعمال (أكل الكفتة و) القات»، ونقل فيها مواقف المرخصين فيه والمحرمين مائلاً هو للقول بالتحريم، وقد انتقده الشوكاني (١٢٥٠هـ) الذي يُعرف عنه استعماله القات، والعلم عند الله.

(٢) انظر حول مختلف المشاهد التاريخية في العلوم المتعدّدة للمسكرات والمفترات: سعد الدين مسعد هلال، التّأصيل الشرعي للخمر والمخدّرات: ٧١-٨٢.

(٣) انظر: إسماعيل الخطيب، فقه الأشربة: ١؛ وعادل مرداش، دراسة حول انتشار الخمر والمخدّرات النفسية: ٥٩؛ وعلي البدري، سموم المسكرات والمخدّرات: ٥١، وغيرها.

سأوجز بعض العناوين الأساسية فقط:

- ١ - الضغط الاقتصادي الهائل على المدمن وأسرتة.
 - ٢ - عجزه عن إدارة حياته الأسرية.
 - ٣ - تأثير المخدرات على انتشار الجرائم والأعمال العدوانية.
 - ٤ - تأثيرها على ضعف الإنتاج الاقتصادي للفرد.
 - ٥ - الضغط الذي تسببه المخدرات على الاقتصاد الوطني عامة.
 - ٦ - النتائج الصحية السلبية التي تلحق بدن المدمن على مستويات عدة، إضافة إلى الآثار المرضية النفسية الهائلة.
- ويجب أن أشير إلى أن هذه النتائج هي في الجملة، وتتركز عادةً على موضوع الاعتیاد والإدمان.

تحریم المخدرات، الأدلة والدوائر

ذكرت - ويمكن أن تذكر - عدة أدلة على تحريم تعاطي المخدرات، لا بد لنا من استعراضها، وهي:

١. مرجعية النصوص الخاصة، عرضٌ وتحليلٌ ونقاش

تتعرض بعض الروايات لما يتصل بالمخدرات مباشرةً أو بشكل شبه مباشر، وقد يعتمد عليها في التحريم هنا، وأبرزها مجموعتان، هما:

١.١. نصوص تحريم البنج

المجموعة الأولى هنا هو ما ورد بلسان تحريم البنج، وهي عبارة عن عدة روايات:

الرواية الأولى: ما ذكره المحدث النوري، نقلاً عن رسالة قبائح الخمر، لصدر الدين محمد بن غياث الدين منصور الدشتكي الشيرازي، على ما نقله السيد المعاصر في الروضات - كما يعبر النوري - قال: روي عن طريق أهل البيت عليهم السلام، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «سيأتي زمانٌ على أمتي يأكلون شيئاً اسمه البنج، أنا بريء منهم، وهم بريئون مني»^(١).

الرواية الثانية: ما ورد في المصدر نفسه نقلاً بنفس الطريقة، عنه ﷺ: «سلموا على اليهود

(١) مستدرک الوسائل ١٧: ٨٥ - ٨٦.

والنصارى، ولا تسلّموا على أكل البنج»^(١).

الرواية الثالثة: ما ورد بنفس الطريقة، عنه عليه السلام: «من احتقر ذنب البنج فقد كفر»^(٢).

الرواية الرابعة: ما ورد بنفس الطريقة، عنه عليه السلام: «من أكل البنج فكأثمها هدم الكعبة سبعين مرة، وكأثمها قتل سبعين ملكاً مقرباً، وكأثمها قتل سبعين نبياً، وكأثمها أحرق سبعين مصحفاً، وكأثمها رمى إلى الله سبعين حجراً، وهو أبعد من رحمة الله من شارب الخمر، وآكل الربا، والزاني، والنّمام»^(٣).

ومن الواضح أنّ هذه الروايات تضع تناول البنج في عداد المحرّمات العظيمة، لاسيما الرواية الأخيرة، وهذا كافٍ في تحريمه، ويرفع الخصوصية نُثبت حرمة مطلق المواد المخدّرة. إلا أنّه يمكن أن يناقش:

أولاً: إنّ أمر هذه الروايات غريبٌ جداً، فلم تظهر إلا مع الدشتكي الشيرازي، والمتوفى عام ٩٠٤هـ، أي في بدايات القرن العاشر الهجري، ولا نعرف لها عيناً ولا أثراً قبل ذلك، كما لا نعرف لهذه الروايات حضوراً في كتب المحدثين والفقهاء - عدا المحدث النوري (١٣٢٠هـ) - حتى بعد الدشتكي وإلى يومنا هذا تقريباً. ونصوص هذه الأهمية كيف غابت عن القدماء رغم شدة الابتلاء بموضوع البنج، وتعرّض الفقهاء له في مواضع من الفقه الإسلامي؟! يُضاف إلى ذلك أنّ الدشتكي لم يذكر - فيما وصلنا - أيّ مصدر له، كما لم يذكر طريقاً لهذه الروايات إطلاقاً.

والغريب أنّ جميع هذه الروايات واردٌ على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مباشرةً، دون سائر الأئمة، فلماذا فقدت الأسئلة في العصور اللاحقة؟! ويحتاج الأمر لبحث في أنّ العرب في عصر النبي كانوا يعرفون البنج؟ وكانوا مبتلين به وبتناوله؟ وإلى أيّ حدّ كان ذلك؟ بل إنّ الرواية الأولى هنا في حديثها أنّ الأئمة ستعرف لاحقاً شيئاً يأكلونه اسمه البنج إجماعاً قوياً بأنّ هذا الشيء لم يكن معروفاً بين العرب في العصر النبوي، ومع ذلك لم يسأل أحدٌ من الصحابة في هذه

(١) المصدر نفسه ١٧: ٨٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

الروايات النبيّ عن هذا الشيء، وما هي خواصّه؟ ولماذا سيحرم؟! بل إنّ تعبير «المصحف» الوارد في الرواية الرابعة يحتاج لتأمّل، فهل كان يُعرف القرآن الكريم بالمصحف في العصر النبوي؟!!

وعليه، فهذه الروايات ضعيفة جداً، بل لا أستبعد شخصياً أن تكون موضوعة بعد شياع استعمال البنج وغيره بوصفه وسيلة تخديرٍ عامّة في القرن السابع الهجري مع غزو التتار. ثانياً: إنّ هذه الروايات تُثبت حرمة البنج خاصّة؛ ولا تُثبت حرمة كلّ مخدّر، لاسيما المخدّرات قليلة التأثير نسبياً، مثل الحشيشة والقات والماريجوانا، فلعلّ البنج حراماً بعنوانه الخاصّ المستقلّ، نظراً لأضرارٍ أخرى له، لاسيما وأنّ بعض أنواعه شديد جداً. بل لو تخطينا وألغينا الخصوصية فيمكن إلغاؤها لما يشبه البنج في قوّة تأثيره، دون مطلق المخدّرات ولو البسيطة الأضعف منه تأثيراً^(١).

٢.١. نصوص تحريم كلّ مخدّر ومفتّر

المجموعة الثانية هو ما ورد بلسان تحريم كلّ مخدّر ومفتّر، لكن لا يوجد هنا إلا روايتان: الرواية الأولى: خبر الحكم بن عتيبة (عينة)، أنّه روى مكحول، عن أنس بن حذيفة - صاحب البحرين - قال: كتبت إلى رسول الله ﷺ أنّ الناس قد اتخذوا بعد الخمر أشربةً تُسكرهم كما تُسكر الخمر من التمر والزبيب، يصنعون ذلك في الدباء والنقير والمزقت والحتم، فقال رسول الله ﷺ: «إنّ كلّ شرابٍ أسكر فهو حرام، والمزقت حرام، والنقير حرام، والحتم حرام، فاشربوا في القرب وشدّوا الأوكية»، فاتخذ الناس في القرب ما يُسكرهم، فبلغ ذلك النبيّ ﷺ، فقام في الناس، فقال: «إنّه لا يفعل ذلك إلا أهل النار. كلّ مُسكر حرام، وكلّ مقير (مفتّر) حرام، وكلّ مخدّر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام، وما حَمَرَ القلب فهو حرام»^(٢). فهذه الرواية واضحة في تحريم كلّ مفتّر، وهو ما يوجب فتوراً وارتخاءً في الجسد وضعفاً

(١) انظر حول البنج ومعناه وخواصّه: العين ١: ١٩٤؛ ولسان العرب ١: ٥٠١؛ والقاموس المحيط: ١٧٩؛ وتاج العروس ٥-٦: ٢٤٣؛ والقانون في الطب ١: ٧٣.

(٢) أسد الغابة ١: ١٢٤؛ وكنز العمال ٥: ٣٦٨، ٥٢٤؛ وعون المعبود ١٠: ١٠٠.

وانكساراً؛ وكلّ مخدّر، وهو ما يوجب ضعف البدن وعدم احساسه بما يحصل معه. بل نسب لبعض العلماء أنّه حرّم التنن (تدخين السجائر) اعتماداً على نصوص تحريم المفتر^(١).

إلا أنّ الاستدلال بهذا الحديث يمكن أن يُناقش؛ وذلك:

أولاً: إنّ كلّ المصادر التي نقلت الحديث لم تذكره مسنداً دون خلل، فلا نعلم الطريق إلى الحكم بن عتيبة (١١٤ أو ١١٥ هـ)، كما أنّ مكحولاً توفي بعد الحكم وذلك حدود عام (١١٢ - ١١٨ هـ) فهو معاصر له، بل إنّ أنس بن حذيفة لم يرد فيه تعديل أو توثيق، ولو كان من الصحابة، علماً أنّ اسمه نادر الذكر في التاريخ، الأمر الذي يشككنا في القضية. ولا نعلم تاريخ وفاته حتى نتأكد من ملاقة مكحول أو الحكم له.

بل إنّ تكملة الحديث تشير إلى تدليس، فالراوي بعد أن نقل عن أنس بن حذيفة ما نقل، عقب بذكر قصة أخرى ويبيّن خطبة النبي التي ورد فيها المقطع الشاهد، دون أن يقول لنا: من أين عرف بهذا المقطع؟! فهل أخبره به أنس والمفروض أنّه كاتبه؟!!

فالرواية ضعيفة السند، وردت في مصادر قليلة، متأخرة زماناً، ومن الدرجة غير العالية، فلا يُعتمد عليها.

ثانياً: ذكر العظيم آبادي أنّ في هذه الرواية تنبيهاً مهمّاً، وهو أنّ النبي بعد أن ذكر حرمة كلّ مسكر وكلّ مخدّر، عقب بتحريم: ما أسكر كثيره فقليله حرام، بينما لم يقل: ما خدّر كثيره فقليله حرام. وهذا يعني أنّ تناول بعض المخدّرات لا يجرّم بخلاف قليل المسكر^(٢)، وبهذه الطريقة لا يجرّم تناول القليل من المخدّرات، خلافاً لما يريد المستدلون هنا.

لكنّ هذه المحاولة غير واضحة، فنحن افترضنا أنّ نظر النبي للمخدّر مغاير لنظره للمسكر، مع احتمال وجيه - حيث لا تُعرف المخدّرات في ذلك الزمان - أن يكون نظره إلى معنى واحد، وهو المسكر؛ فإنّ الجذر المعنوي اللغوي لكلمة (خدّر) هو الستر، ومنه سمّيت النساء بالمخدّرات، وكذلك التحير، ولهذا سمّي الليل مخدّراً؛ لمنع البصر، كما أنّ الخدر من الشراب هو ما يُضعف صاحبه. وعليه فالخدر بمعنى الظلمة والستر والبطء والتعب والاسترخاء

(١) انظر: القرضاوي، فتاوى معاصرة: ١٠٣٥.

(٢) انظر: عون المعبود: ١٠: ١٠٠ - ١٠١.

و..^(١).

وهذا يعني أن المسكر - في الجذر اللغوي للكلمة - مخدّر، بمعنى ستره للعقل من جهة، وإضعافه لصاحبه عامّة من جهة ثانية، فالحديث يريد تحريم كلّ مسكر واصفاً إيّاه بالمفترّ والمخدّر ونحو ذلك، فالمخدّر هنا صفة للمسكر وليس اسماً مستقلاً، فلا يعلم أن الرواية تريد تحريم أمر إضافي اسمه المخدّر غير المسكر، حتى نبي على وجود فلسفة خاصة في تمييزه بين المسكر والمخدّر في موضوع تناول القليل منه.

نعم، إطلاق تحريم المخدّر لا يمنع شمول الحكم للمخدّر اليوم، وهذا أمر آخر.

الرواية الثانية: خبر أم سلمة، قالت: «نهى رسول الله ﷺ عن كلّ مسكر ومفتر»^(٢).

وقد استند لهذه الرواية غير واحدٍ مثل ابن حجر العسقلاني^(٣)، لكنّها ضعيفة السند؛ بعدم ثبوت وثاقة شهر بن حوشب الواقع في سندها على التحقيق.

هذا ما عثرت عليه من روايات هنا، وقد ظهر أنّها قليلة العدد ضعيفة السند لا يمكن الاعتماد عليها. وقد توهم بعضهم أنّه توجد رواية أخرى تحتوي على كلمة «كلّ مخدّر حرام»، ذكرها المتقي الهندي في كنز العمال^(٤)، إلا أنّه غير صحيح؛ فإنّ ما ذكره الهندي في موضع آخر ليس سوى مقطع من الرواية الأولى هنا^(٥)، فلاحظ يظهر لك ذلك بوضوح.

نصوص ترخيصية أو شبه ترخيصية (للعلاج) في المخدرات، مناقشة وتفنيد

يُشار إلى ورود بعض الروايات ضعيفة الإسناد، في وصف بعض الأدوية ووضع البنج فيها من قبل أئمة أهل البيت، ولكنّها غاية ما تفيد جواز العلاج بها، ولعلّه للضرورة، لكنّ هذه

(١) انظر: العين ٤: ٢٢٨ - ٢٢٩؛ والصحاح ٢: ٦٤٣؛ ومعجم مقاييس اللغة ٢: ١٥٩ - ١٦٠؛ والقاموس المحيط ٢: ١٨؛ ولسان العرب ٤: ٢٣٢ - ٢٣٤.

(٢) سنن أبي داود ٢: ١٨٦؛ ومسند أحمد ٦: ٣٠٩؛ والمعجم الكبير ٢٣: ٣٣٧.

(٣) انظر: فتح الباري ١٠: ٣٨.

(٤) محمّد جواد سلمان بور، المخدرات استعمالها والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٤: ٧٦، بيروت، خريف عام ٢٠١٢م.

(٥) راجع: كنز العمال ٥: ٣٦٨، ٥٢٤.

الروايات قد تنفع لو قلنا بمطلق حرمة التداوي بالمسكر، حيث قد تفيد خروج البنج عن المسكر موضوعاً.

وأهمّ هذه الروايات هو الآتي:

الرواية الأولى: خبر أحمد بن بشار، قال: حججت، فأتيتُ المدينة، فدخلتُ مسجد الرسول ﷺ، فإذا أبو إبراهيم جالس في جنب المنبر، فدنوت فقبلت رأسه ويديه، وسلّمت عليه، فرد عليّ السلام، وقال: «كيف أنت من علّتك؟» قلت: شاكياً بعد، وكان بي السّل، فقال: «خذ هذا الدواء بالمدينة قبل أن تخرج إلى مكّة، فإنك تعافى فيها»، وقد عوفيت بإذن الله تعالى. فأخرجت الدواة والكاغذ وأملى علينا: «يؤخذ سنبل وقاقلة وزعفران وعافر قرحاً وبنج وخربق أبيض، أجزاء بالسويّة، وأبرفيون جزئين، يدقّ وينخل بحريرة ويعجل (ويعجن) بعسل منزوع الرغوة، ويسعى صاحب السّل منه مثل الحمّصة بهاء مسخّن عند النوم، وإنك لا تشرب ذلك إلا ثلاث ليالٍ حتى تعافى منه بإذن الله تعالى»، ففعلتُ، فدفع الله عنيّ، فعوفيت بإذن الله تعالى^(١).

الرواية الثانية: خبر محمّد بن عبد السلام، قال: دخلتُ مع جماعة من أهل خراسان، على الرضا عليه السلام، فسألنا عليه، فردّ، وسأل كلّ واحد منّا حاجته، فقضاها، ثم نظر إليّ، فقال لي: «وأنت تسأل حاجتك»، فقلت: يا ابن رسول الله ﷺ، أشكو إليك السعال الشديد، فقال: «أحدث أم عتيق؟» فقلت: كلاهما، قال: «خذ فلفل الأبيض جزءاً، وأبرفيون جزئين، وخربق أبيض جزءاً واحداً، ومن السنبل جزءاً، ومن القاقلة جزءاً واحداً، ومن الزعفران جزءاً، ومن البنج جزءاً، وتنخل بحريرة وتعجن بعسل منزوع الرغوة مثل وزنه، وتتخذ للسعال العتيق والحديث منه حبة واحدة بهاء الرازيانج عند المنام، وليكن الماء فاتراً لا بارداً؛ فإنّه يقلعه من أصله»^(٢).

إلا أنّ الاعتماد على هاتين الروايتين وأمثالهما هنا لا ينفع؛ وذلك:

أولاً: إنّهما ضعيفتان من حيث المصدر والإسناد، فكلماتهما مصدره الأصل والوحيد هو

(١) طبّ الأئمّة: ٨٥؛ ومستدرک الوسائل ١٦: ٤٤٤؛ وبحار الأنوار ٥٩: ١٧٩.

(٢) طبّ الأئمّة: ٨٦؛ وبحار الأنوار ٥٩: ١٨١ - ١٨٢.

كتاب طب الأئمة لابني بسطام النيسابوريين، وأصل الكتاب ومن ألفه لم يثبتنا، كما أنّ الرواية الأولى فيها أحمد بن بشاره وهو مهمل، وفي الرواية الثانية يوجد أحمد بن صالح وهو مردّد - مبدئياً - بين النيسابوري، والتميمي، والهمداني، وجميعهم لم يوثقه أحد، وفي السند أيضاً محمد بن عبد السلام ولم يوثقه أحد. فالأسانيد ضعيفة جداً.

ثانياً: إنّ هذه الروايات تتكلم عن علاج حالات مرضية حادة كالسلّ والسعال الشديد، وقد قلنا سابقاً بأنه لم يدل دليل معتبر على حرمة التداوي بالمحرّم في حالات الاضطراب العرفي شرط انحصار العلاج به، والمورد لا يظهر كونه ليس كذلك، فتكون هذه الوصفة الطيبة علاجاً لحالة استثنائية، فلا تُثبت حلية البنج مطلقاً.

هل ترخص رواية «الشلهاب» في المخدرات؟!

لكن توجد رواية هنا قد يُفهم منها الترخيص في المخدر من دون حالة العلاج، وهي ما تقدّم في بحث الفقاع من خبر إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد [في] التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا (ما) سألت عنه أرشدك الله.. أمّا الفقاع فشربه حرام، ولا بأس بالشلهاب..»^(١).

فقد يدعى أنّ الشلهاب الذي رخصت فيه هذه الرواية - المشهورة مؤخراً عند القائلين بنظرية ولاية الفقيه - هو نوعٌ من المخدر.

يقول العلامة الشعراني في هامش الوسائل: «في البحار عن الغيبة: الشلهاب بالشين المعجمة والباء وقال كأنه ماء الشلجم، وفي الإكمال بالسلمان ولم أعرف له معنى انتهى. ولا مناسبة بين ماء الشلجم والفقاع ولا وجه لتوهم حرمة ماء الشلجم ولا لاحتمال السكر فيه، والصحيح أنّ الشلهاب كان شراباً يُتخذ من الشيلم، وهو حبّ شبيه بالشعير، وفيه تخدير نظير البنج وإن انفق وقوعه في الحنطة وعمل منه الخبز أورث السدر والدوار والنوم، ويكثر نباته في مزارع الحنطة،

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٣ - ٤٨٤؛ والاحتجاج ٢: ٢٨٣؛ والخرائج والجرائح ٣: ١١١٣؛ والطوسي، الغيبة: ٢٩٠.

ويتوهم حرمة لمكان التخدير واشتباه التخدير بالإسكار عند العوام، والمحرم هو الكحول وما فيه الكحول وليس في المخدرات كالأفيون والشاهدانج والبنج والشيلم شيء من الكحول، ولا يحرم منه إلا ما أزال العقل بالفعل، لا ما أوجب تخديراً في الجملة كالمسكرات»^(١).
وقد ذكر أنّ الشلماب شراب يتخذ من الشيلم، وربما يكون تعبيراً شامياً عن الزوان الذي يكون في البرّ، ويسمى في العربية أيضاً بالسّعيح^(٢)، وشيلم مضافاً إليها كلمة «آب» الفارسية تعني ماء الشلم أو الشيلم.

قال الإسرائيلي: «الشيلم، وهو الزوان. الشيلم: هو قمح مضروب ينبت بين القمح في السنين الجدبة الفاسدة الهواء القليلة المطر. ولذلك صارت له قوة حارة سمية تقرب من الأدوية الحادة الحريفة. ولذلك صار يهوس ويسكر ويفعل فعل أصول السوس»^(٣).
وقد أسلفنا في بحث الفقّاع المناقشة في سند هذه الرواية، من ناحية إسحاق بن يعقوب، فلا يمكن الاعتماد عليها لوحدها منفردة في إثبات أمرٍ خطيرٍ من هذا النوع؛ لعدم الوثوق بالصدور، بل وعدم وضوح درجة التخدير الموجودة في الشلماب لو ثبت أنّه مخدر، والظاهر أنّ فيه تأثيراً خفيفاً لا يصل حدّ السكر ولا التخدير الشديد، فيفيد على أبعد تقدير حليّة المخدرات الخفيفة جداً.

والنتيجة: إنّ لم يقم دليل خاصّ مقنع موثوق به صدوراً ودلالةً على تحريم عنوان المخدر ولا على تحليله بعنوانه، بل إنّ القوة الصدوريّة في خبر الشلماب أكبر منها في أخبار التحريم لو

(١) الشعراي، تفصيل وسائل الشيعة (ط. الإسلامية) ١٧: ٢٩١، الهامش؛ وانظر: بحار الأنوار ٦٣: ٤٨٢.

(٢) انظر: العين ٦: ٢٦٥، و٧: ٣٨٦؛ ولسان العرب ٨: ١٥٦، و١٣: ٢٠٠؛ والقاموس المحيط ٣: ٢٣٣؛ وتاج العروس ١١: ٢١٠؛ وقال ابن منظور في موضع آخر: «شلم: الشالم والشسولم والشيلم؛ الأخيرة عن كراع: الزوان الذي يكون في البرّ، سوادية. ابن الأعرابي: الشيلم والزوان والسعيح، وقال أبو حنيفة: الشيلم حبّ صغار مستطيل أحمر قائم كأنه في خلقة سوس الحنطة ولا يسكر ولكنه يؤرّ الطعام إمراراً شديداً؛ وقال مرة: نبات الشيلم سطّاح وهو يذهب على الأرض، وورقه كورقة الخلاف البلخيّ شديدة الخضرة رطبة، قال: والناس يأكلون ورقه إذا كان رطباً وهو طيب لا مرارة له وحبه أعقى من الصبر»
(لسان العرب ١٢: ٣٢٥؛ وانظر: تاج العروس ١٦: ٣٩١).

(٣) الأغذية والأدوية: ٢١٤.

أردنا إجراء مقارنات على مستوى الأدلة الخاصة، فيصعب الأخذ بنصوص التحريم هنا كالتحليل، فالأفضل الذهاب نحو مقتضيات القواعد والمرجعيات العامة والمؤشرات التشريعية كذلك، وهو ما سنفعله في الخطوة اللاحقة بإذن الله سبحانه.

٢. مرجعية النصوص والأدلة العامة أو القواعد الشرعية

تبين لنا حتى الآن أنه لا توجد بأيدينا أدلة خاصة تحرم المخدرات بعنوانها أو تحللها كذلك، لكن قد طُرحت محاولات تستعين بالنصوص والأدلة العامة أو القواعد الشرعية والعقلية الكلية، في تحريم المخدرات.

وما يمكن طرحه هنا، بعيداً عن بعض الوجوه الضعيفة جداً، والتي تكلفها بعضهم، مضافاً إلى تجاوز دعوى الإجماع بعد صعوبة تحقيقه صغروباً وكبروباً، هو الآتي:

١.٢. التحريم بقاعدة الضرر، تحليل في الدوائر والمديات

يستند بعضٌ هنا إلى قاعدة حرمة الإضرار بالنفس وبالآخرين في تحريم تعاطي المخدرات والأشجار بها، فقد أثبتت البحوث والدراسات العلمية حجم الأضرار الضخمة والهائلة التي تلحق الإنسان من جرّاء تعاطي المخدرات على المستوى الجسدي والنفسي، حتى تتركه جثة هامدة معطلة لا قدرة لها على العمل والحركة؛ ولهذا تجدهم يدرجونه مع السموم. ويظهر من بعض الفقهاء المتأخرين تبني هذه المرجعية في تحريم المخدرات، وذلك عبر طريقتين في التطبيق:

الطريقة الأولى: وهي طريقة التطبيق الفردي (الإنسان الصغير)، حيث ذكر هؤلاء أنّ الأفيون ونحوه محرّم إذا لزم منه الضرر المعتدّ به، سواء نتج هذا الضرر عن زيادة نسبة الجرعة المأخوذة أم عن الإدمان والمواظبة على أخذ كمّيات قليلة، ففي الحالتين لما كان يلحق الفرد ضرراً يعتدّ به، كان محرّماً^(١).

(١) انظر - على سبيل المثال -: محسن الحكيم، منهاج الصالحين ٢: ٣٧٥؛ ووسيلة النجاة: ٦٢١ - ٦٢٢؛ والخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٣٤٧؛ والسبزواري، جامع الأحكام الشرعية: ٥٤٣؛ والكلبايگاني، هداية

الطريقة الثانية: وهي طريقة التطبيق المجتمعي (الإنسان الكبير)، بمعنى أن لا ننظر إلى الفرد بوضعه الفردي فقط، وإنما نلاحظ أنّ ضرراً عظيماً يلحق المجتمع جرّاء وجود هذه الظاهرة فيه على المستوى الأخلاقي والاجتماعي والأسري والاقتصادي، بل حتى الأمني ونحوه في بعض الأحيان، فبتطبيق حرمة الإضرار على المجتمع نجد أنّ الحكم هو التحريم.

وقد أشار لهذه الطريقة السيّد علي الخامنئي والسيّد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي^(١).

ودليل الضرر هنا جيّد ومثبت للحرمة في الجملة، إلاّ أنّه لا بدّ من مزيد تأمل فيه، وذلك:

١ - إنّ مقتضى هذا الدليل - كما يلوح من عبارات بعضهم في الفتوى - أنّه لا يوجد تحريم أوّلي على عنوان المخدّر، ومن ثمّ فلا يجرم إلاّ في حال إيجابه الضرر البالغ أو المعتدّ به على الإنسان، ومعنى ذلك أنّه ليس كل الموادّ المخدّرة محرّمة، فمثلاً الحشيشة والقات والماريجوانا إذا كانت من الموادّ التي لا توجب بطبعها الإدمان، على خلاف الكوكايين ونحوه، فإنّ تعاطي مقدار بسيط منها لن يكون محرّماً؛ لأنّه لن يوجب الضرر نتيجة زيادة الجرعة، ولا أنّه بموجب إدماناً مميّتاً أو مضرّاً أساساً. فالموادّ المخدّرة التي لا تحوي صفة إيجاب الإدمان لو تعاطاها الفرد لم تحرم عليه ما دام تناوله لها بمقدارٍ معقول.

ولهذا وجدنا السيّد السيستاني مثلاً يحكم بالاحتياط الوجوبي - بعد فتواه بالحرمة في صورة الضرر - ويربط احتياظه بمطلق استخدام المخدّر.

٢ - لو أمكن - نتيجة تطوّر الطبّ وعلوم الصيدلة - تناول عقاقير رافعة لأضرار المخدّر أو لإدمانه، لم يكن هناك موجبٌ للتحريم.

٣ - إنّ الطريقة المجتمعية في تطبيق عنوان الضرر خطوة مهمّة جداً في سياق الفهم الفقهيّ، إلاّ أنّ هذا الموضوع لا يفرض إطلاقاً في حرمة المخدّرات ولا تعميماً؛ وذلك أنّه قد لا تحصل هذه النتائج الضرورية في بعض الصور، كما لو سمحت الدولة ببعض المخدّرات عبر الحدّ من

العباد ٢: ٢٣٢؛ والتبريزي، منهاج الصالحين ٢: ٤٤٢؛ والأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات ٢: ٥٦٤ -

٥٦٦؛ ومحمّد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ٣: ٢٢٩؛ والوحيد الخراساني، منهاج الصالحين ٣: ٣٩٦؛

والفياض، منهاج الصالحين ٣: ١٧٣؛ والسيستاني، منهاج الصالحين ٣: ٣٠١.

(١) انظر: الأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات ٢: ٥٦٤ - ٥٦٦؛ وال خامنئي، أجوبة الاستفتاءات ٢: ٥٣.

الفصل الرابع: السوائل والمائعات ٤٠٣

الكميات المستوردة أو المنتجة منها، بحيث يفرض ذلك أن تكون نسبة استخدام المخدر قليلة جداً في المجتمع، فلا يُعلم لحوق الضرر على الكيان المجتمعي نتيجة ذلك، لاسيما لو كان هذا الأمر يرجع بفوائد اقتصادية جمّة على خزينة الدولة والاقتصاد الوطني.

وبناءً عليه، فإنّ طريقة التطبيق الفردي أو المجتمعي لقانون حرمة الإضرار هنا لا يُنتج تحريماً أولياً ولا مطلقاً لتعاطي المخدرات أو الاتجار بها بأجمعها، وإنّما ينبغي إدارته بطريقة تحقّق عدم الضرر، وهذا ما تترتب عليه نتيجة مهمة ستأتي وهو أنّ استعمال البنج في العمليات الجراحية أو المخدرات في الأدوية والعقاقير، لن يكون حراماً مادام لا يلزم منه الضرر، بخلاف ما لو قلنا بالحرمة الأولية للمخدرات فيلزم إثبات الاضطرار والانحصار العلاجي ودخول قيود متشدّدة حتى يتسنى تناول هذه الأمور.

نعم لو لم يمكن إدارة هذا الموضوع - نتيجة ظروف موضوعية - إلا بالمنع العام أمكن بملاكٍ آخر.

٢.٢. التحريم بقاعدة الإسراف والتبذير، وقفة وتأمّل

من الواضح في الشريعة الإسلامية حرمة الإسراف والتبذير، وهو تجاوز الحدّ في الإنفاق، أو الصرف والاستهلاك غير العقلاني، حيث لا حاجة ولا فائدة تُرجى من وراء ذلك. وبناءً عليه، فمن الواضح أنّ تعاطي المخدرات هو من الإسراف والتبذير، فهو صرفٌ واستهلاكٌ للمال بلا حاجة، بل فيه مضرة، كما أنّه استهلاكٌ له على خلاف ما ينبغي، وعلى خلاف الاقتصاد، فيكون حراماً، بل قد يترتب على مستهلك ماله بهذه الطريقة عنوان السفه، والذي قد يفسح المجال للحجر عليه قانونياً^(١).

وليس هناك شكّ في صدق عنوان التبذير تارةً والإسراف أخرى على استهلاك المال مقابل المخدرات في الجملة، إلا أنّ هذا الدليل:

أولاً: لا يُثبت حرمة تعاطي المخدرات في نفسه، وبصرف النظر عن استهلاك المال، كما لو كانت أسعاره زهيدة جداً لسببٍ أو لآخر، كبعض أنواع المخدرات الخفيفة في بعض البلدان

(١) انظر - على سبيل المثال -: محمد جواد سلمان بور، المخدرات... مصدر سابق: ٧٨ - ٧٩.

كالمقات في اليمن بعد إدخاله في المخدرات. فنحن نبحث في تعاطي المخدرات لا في شرائها ودفع المال مقابلها.

علماً أنّ هذا الدليل لا يُثبت حرمة الاتجار بالمخدرات؛ إذ لا يوجد فيها استهلاك للمال تبذيراً وإسرافاً، بل في التجارة أرباح كبيرة.

ثانياً: إنّهُ ليس كلّ استهلاك للمال في المخدرات حراماً مطلقاً، كما لو كانت أسعاره زهيدة جداً أو كان الدافع غنياً جداً بحيث لا يكون استهلاك هذا المال بالنسبة إليه مقابل شعوره بالراحة المؤقتة من ضغط الحياة أمراً غير عقلائي.

بل لو طبّقنا هذه القاعدة اليوم بهذه الطريقة للزم تحريم الكثير من الاستهلاك الترفي في المأكولات والمشروبات وغيرها مما لا حاجة له، ولا فائدة مهمّة من ورائه.

والحاصل أنّ هذا الدليل جيّد في مساحته ودائرته؛ لكنّه لا يُثبت تحريماً بالعنوان الأوّلي لتعاطي المخدرات، كما لا يُثبت شمولاً في التحريم لكل أشكال الاستهلاك والاتجار، ولا لكل أنواع المخدرات.

٣.٢. التحريم بقاعدة مقدّمة الحرام وسدّ الذرائع، الحدود والتأثير

إنّ الإدمان على المخدرات يفضي إلى ارتكاب المدمن محرّمات عديدة كالمفاسد الجنسيّة والسرقة والقتل وترك الواجبات الشرعيّة، ومن ثمّ فيكون تناول المخدّر حراماً؛ لكونه موجباً للتمهيد للوقوع في الحرام ولو بنحو الاضطرار بسوء الاختيار^(١).

وبصياغة استدلالية ثانية أوسع: إنّ مقتضى قاعدة سدّ الذرائع تحريم ما يفضي إلى هذه الأمور. والمخدراتُ منها.

ومن الواضح أنّ هذا الاستدلال - كالدليلين السابقين - يفيد الحرمة في بعض موارد تناول المخدّر، ولكنّ الكلام في إثبات الحرمة مطلقاً، أو في إثبات الحرمة للمخدّر بعنوان المخدّر، فقد تبين أنّ مجرد تناول المخدّر لا يوجب ذلك، وإنّما ذلك من عوارض الإدمان، في حين أنّ مثل القات والحشيشة والماريجوانا لا يلزم منها غالباً أو كثيراً مثل هذه النتائج، فضلاً عن أنّ تناول

(١) انظر - على سبيل المثال -: المصدر نفسه: ٧٩ - ٨٠.

المخدّرات في حالات العلاج ولو مع عدم الانحصار لا يلزم منه هذه المفاصد المذكورة، وكذا ما ذكر في الأدلّة السابقة، فيكون حلالاً على القاعدة بلا حاجة لدليل الاضطرار ونحوه كما ألمحنا سابقاً.

وقانون سدّ الذرائع سبق أن ناقشناه في مباحث الأصول، وقلنا بأنّه ينفع فقط في مجال التشريعات الولائيّة والمجتمعيّة ضمن شروط^(١).

ومشكلة بعض الباحثين هنا أنّهم أخذوا أسوأ أنواع المخدّرات، ثم لاحظوا أسوأ أشكال استهلاكها، فحكموا على عنوان المخدّر كلّ بالحرمة تحريماً كاملاً نتيجة ذلك، مع أنّ هناك طفرة واضحة في هذا المجال.

٤.٢. التحريم بملاك الإسكار

ذهب بعض الفقهاء والباحثين^(٢) إلى أنّ المخدّرات يصدق عليها عنوان المسكر بلا حاجة لتحريمها عبر القياس؛ وذلك لأنّ السُّكر في حقيقته تغطية العقل وستره؛ ومن ذلك أخذت كلمة الخمر نفسها، فلا فرق في حقيقة الأمر بين المسكر والمخدّر، فكلاهما مزيلٌ للعقل وساترٌ له ويفضي بصاحبه إلى النتائج الفاسدة نفسها، وعليه فالأدلة الدالّة على حرمة كلّ مسكر تكون بنفسها دليلاً على حرمة المخدّرات.

وقيمة هذا الدليل هنا أنّه يسمح لنا بتحريم المخدّرات مطلقاً وبعنوانها؛ لأنّها من مصاديق المسكر، فيكون القليل منها محرّماً كالكثير؛ لأنّ ما أسكر كثيره فقليله حرام، سواء لزم الضرر أم لا، تحقّق الإسراف والتبذير أم لا، تحقّق عنوان مقدّمة الحرام أم لا.. فيكون هذا الدليل - لو تمّ - أفضل الأدلّة في المقام.

(١) راجع: حبّ الله، فقه المصلحة: ٢٤١ - ٣٣٦.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام: ٩٢ - ٩٣؛ ومحمّد سليم العوّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد: ٢٤٦؛ ومحمود مصطفى عبود آل هرموش، معجم القواعد الفقهيّة الإباضيّة ٢: ١٠٠١؛ والطريقي، أحكام الأطعمة في الشريعة الإسلاميّة: ٣٤٧؛ وراجع: سعد الدين مسعد هلال، التأسيس الشرعي للخمر والمخدّرات: ١٣٩ - ١٤٦؛ وكذلك راجع حول التمييز بين قاعدة المسكر والمرقّد والمفسد: القرافي، الفروق ١: ٣٧٤.

مشهد الكلمات الفقهية في علاقة المخدر بالمسكر، اضطراباً أو انسجاماً؟!

يظهر من العلامة محمد حسين فضل الله قبوله بهذا الدليل؛ لأنه يعتبر المخدرات مسكرات جامدة تحرم مطلقاً مهما كانت درجة تأثيرها، خاصة مع وجود الضرر. وكلامه يستوحى منه إدراجه المخدر في المسكر، لاسيما وأنه وضعه في قسم المسكرات، ولم يُدرجه في القسم اللاحق الذي عنوانه بعنوان (ما يوجب الضرر)^(١).

والملاحظ في العديد من كتب الفقه القديمة والرسائل العملية المتأخرة للفقهاء، أنهم عندما يتحدثون عن الخمر والمسكر بوصفها من النجاسات، فإنهم يذكرون المسكر الجامد بالأصالة وأنه طاهر ولو قلنا بنجاسة المسكر، ويمثلون لذلك عادة بالحشيشة^(٢). وهذا ما قد يوحي بأنهم يعتبرون المخدرات أو خصوص الحشيش من المسكرات، غاية أنها جامدة، ودليل نجاسة المسكر عندهم لا يشمل المسكر الجامد.

وفي بعض الكتب وجدناهم لا يمثلون للجامد بالحشيش، بل بالبنج^(٣).

إلا أن التأمل في البحوث الفقهية لا يوحي بأنهم يعتبرون المخدرات مسكرةً، رغم تعبيرهم هذا في موضوع النجاسات، بل يستوحى من بعض من استخدم هذا التعبير في باب النجاسات أنه يحرم المخدر - ومنه الحشيش - في كتاب الأطعمة والأشربة بملاك الضرر، ثم يحتاط وجوباً فيه مطلقاً مثل السيد السيستاني، فلو كان يقع تحت عنوان المسكر فلا معنى لتحريمه من باب

(١) انظر: فقه الشريعة ٣: ٣٨٧.

(٢) انظر - على سبيل المثال -: كلمة التقوى ١: ٣٩؛ ومحمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين ١: ١٢٧؛ وتحرير الوسيلة ١: ١٣٩ (مع تعليقات الصانعي)؛ ومحسن الحكيم، منهاج الصالحين ١: ١٤٩؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ١٠٩؛ والسيزواري؛ جامع الأحكام الشرعية: ٦٧؛ وابن فهد الحلبي، الرسائل العشر: ٥٨؛ وروض الجنان ١: ٣٩٤؛ ومشارق الشمس ٣: ١٨٨؛ وكشف اللثام ٩: ٣٠٧؛ والحدائق ٥: ١١٧؛ ورياض المسائل ٨: ١٣٠؛ ومصباح الفقيه ٧: ١٨٨؛ وهداية العباد ١: ١١٠؛ والتبريزي، منهاج الصالحين ١: ١١٣؛ واللنكراني، الأحكام الواضحة: ٩٥؛ وصادق الروحاني، منهاج الصالحين ١: ١٥٣؛ والفتاوى الواضحة: ٣٢٨؛ والعلامة الحلبي، قواعد الأحكام ٣: ٣٣٢؛ ومحمد تقي بهجت، وسيلة النجاة: ١٤٩؛ والسبستاني، منهاج الصالحين ١: ١٣٨؛ والفياض، منهاج الصالحين ١: ١٧١.

(٣) انظر: العروة الوثقى ١: ١٤١؛ والمرعشي النجفي، منهاج المؤمنين ١: ٢٦.

الضرر ولا معنى للاحتياط فيه.

ويوجد احتمال أنهم يرون الحشيش مُسكرًا دون مطلق أنواع المخدرات؛ لهذا لم يذكروا (المسكر الجامد بالأصالة كالمخدرات)، بل ذكروا (المسكر الجامد بالأصالة كالحشيش)، وقد رأينا أن السيد محمد باقر الصدر كأنه يميّز بين أنواع المخدرات فيراها غير مسكرة عدا الحشيشة^(١)، إلا أن بعضهم كان واضحاً - مثل السيد الزيدي وعمامة المعلقين على العروة - في التمثيل بالبنج.

وعليه فعبارات الفقهاء أمّا تحوي تهافتاً أو أنّ الأمثلة التي ذكروها للمسكر الجامد خاصّة ولا تشمل مطلق المخدر، وسيأتي أن بعض عباراتهم قد تكون دقيقة وفي محلّها، لكنّ الخلل المركزي أنهم لو كانوا يميّزون بين أنواع المخدرات، فبعضها مسكر وبعضها غير مسكر، للزم توضيح هذا التمييز، وتركه أثراً في فتاويهم في الأطمعة والأشربة، رغم أنّنا لا نلاحظ ذلك بوضوح هناك.

ونجد في العديد من كلمات الفقه السنّي حديثاً عن علاقة الحشيشة بالمسكر، وعلى سبيل المثال ما قاله ابن حجر: «واستدلّ بمطلق قوله: كل مسكر حرام، على تحريم ما يسكر ولو لم يكن شراباً، فيدخل في ذلك الحشيشة وغيرها. وقد جزم النووي وغيره بأنّها مسكرة، وجزم آخرون بأنّها مخدّرة، وهو مكابرة؛ لأنّها تُحدث بالمشاهدة ما يُحدث الخمر من الطرب والنشأة والمداومة عليها والانهك فيها..»^(٢).

وعلى آية حال، ولدراسة هذا الموضوع الشائك، لابدّ من فهم مرجعيّتنا فيه، فهل المرجع هو العرف في التمييز بين الإسكار وغيره، أو المرجع هو الفهم العلمي، لننظر فيما تقوله العلوم في الموضوع، أو المرجع هو اللغة أو..؟

ولو اندرج المخدر في المسكر اتضحت النتيجة، أمّا لو لم يندرج فهل هذا التقارب أو التشابه بينهما يسمح لنا بإجراء قاعدة تنقيح المناط القطعي لتعميم الحكم أو لا؟ لاسيما بملاحظة

(١) راجع: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٤٦٢.

(٢) فتح الباري ١٠: ٣٨.

الروايات التي بيّنت مفاصد الخمر والمسكر من إفضائهما إلى ارتكاب المحرّمات، إذ مع وحدة الآثار وتقارب الظواهر هل يمكن إسراء الحكم دون التورّط في الأقيسة الظنّية غير الحجّة كما ذهب إليه بعض^(١) أو لا؟

هذا يعني أننا أمام مرحلتين من التنقيح:

المرحلة الأولى: التنقيح الموضوعي، ويعني دراسة أنّ المخدّر مندرجٌ موضوعاً في المسكر أو لا؟

المرحلة الثانية: التنقيح المناطّي، وهو يعني أنّ تحريم المسكر كان بمناطٍ أوسع منه بحيث يستوعب المخدّر، ولو لم يكن المخدّر من أفراد المسكر موضوعاً وخارجاً.

المرحلة الأولى: التنقيح الموضوعي على مرجعية اللغة والعرف والعلم

لندرس الموضوع هنا لا بدّ من ملاحظة عدّة زوايا مرجعية:

أ- إذا لاحظنا معنى السّكر في اللغة والفقه (المرجعية اللغوية المعجمية)، وجدناه ما قابل الصحو، ويعبر عنه بأنّه حالة زوال العقل. وقد اعتبرت بعض الكلمات أنّ السكران هو من لا يهتدي سبيلاً، أو الذي يخلط في كلامه على خلاف عاداته.

ومن الواضح أيضاً أنّ السّكر مراتب ودرجات، كالانتشاء والطرب وغياب العقل، تماماً كالمخدّرات التي منها ما هو موضعيٌّ ومنها غيره، كما ومن الواضح أنّ أخذ تعريف السّكر على أنه ضدّ الصحو يعني بمعناه الواسع شموله للنوم والإغماء، لهذا فالتعاريف اللغوية المعجمية لا تنفع هنا لوحدها.

ب- المرجعية العلمية والعرفية، وهنا يوجد وجهتا نظر:

وجهة النظر الأولى: وهي تقول بأنّ المرجعية العلمية تؤكّد وجود فرق بين المسكر والمخدّر، فالمسكر يؤثر على العصب المركزي، بينما المخدّر يؤثر على موضع وجوده، ولهذا عندنا تخدير موضعي وليس عندنا سكر موضعي، وإنّما يؤثر المخدّر في كلّ الجسم عندما يكون كبيراً فيؤثر

(١) انظر: سلمان بور، المخدرات..، مصدر سابق: ٧٦-٧٨.

على مجموع الأعصاب.

ولا يُستثنى من هذه الحال عدا الحشيشة التي يشابه تأثيرها تأثير المسكر علمياً. وأما من الناحية العرفية، فالفارق واضح بين المفهومين، فالسكر يصاحبه حال تهيج عموماً ولهذا فهو يزداد قوّة وشدّة وإقداماً، بينما المخدّر يبدو صاحبه على العكس تماماً؛ لأنّه يصاب بالخمول والضعف والارتخاء والانكماش^(١).

وجهة النظر الثانية: وهي تقول - في مقابل القول الأوّل - باندرج المخدّر ضمن المسكر حتى من الناحية العلميّة من جهة اشترك الاثنان في:

- أ- تعطل الأعصاب وانعدام توازن الحركة.
- ب- وجود موادّ مخدّرة مهلوسة تجعل صاحبها كالمجنون.
- ج- إنّ التخدير الموضوعي لا يعني افتراق السكر عن التخدير، بل لأنّ المسكر يُتناول عادةً عبر الشرب.

د- إنّ بعض المسكرات بارد يوجب الفتور كالمخدّر^(٢).

وقبل أن نبتّ في هذا الموضوع علينا تحديد مرجعيّتنا الاستدلالية الأولى، وهي عدم إمكان التمسك بدليل حرمة المسكر للشمول لشيء لم نحسم كونه مسكراً بعد؛ لأنّه من باب التمسك بالعنوان في شبهته المصادقية، فضلاً عمّا لو حسمنا عدم مسكريّته، فالأصل مع المميّزين بين المسكر والمخدّر حتى يأتي دليل على عكس ذلك.

وما يبدو الأرجح هو التمييز بينهما مبدئياً؛ لأنّ الحالة الغالبة في المخدّرات هو التشييط والكسل بخلاف الحالة الغالبة في المسكرات، ولا يمنع ذلك من القول بكون مثل الحشيش مندرجاً فيها يُسكر، لتشابه عوارضه مع عوارض المسكر.

لكنّ الأفضل إذا أُريد للبحث أن يكون صحيحاً هو أن تُتناول مصاديق المخدّرات والمسكرات مع بعضها، ويصار إلى إجراء مقارنات علميّة وعرفيّة، بحيث قد تكون بعض

(١) انظر: بحوث في شرح العروة ٣: ٤٦٢؛ وكتاب الطهارة ١: ٢٤٠ - ٢٤٢؛ ولزيد معلومات، راجع: ما وراء الفقه ٧: ٢١٨ - ٢٢٤.

(٢) انظر: محمّد سند، سند العروة الوثقى، كتاب الطهارة ٢: ١٩٦ - ١٩٨.

المخدّرات مسكرات بالمعنى الصحيح، وبعضها الآخر ليس سوى منوّمات أو مرقّقات أو مفترّات أو مسكّنات أو مهدّئات عصبيّة أو نحو ذلك، وإن كان الإطار العام واضحاً في الفرق بين المسكر والمخدّر، ولهذا فصل العلم والأطباء والصيدالّة، وكذا قوانين الوضعيّة، بينهما، ولا أقلّ من أنّ ذلك كلّه يوجب الشكّ في الشمول، وعليه فلا دليل على اعتبار كلّ مخدّر مسكراً، نعم لا يبعد في بعضه أن يكون كذلك لتشابه العوارض جدّاً مثل الحشيشة والماريجوانا ونحو ذلك.

ويلاحظ من بعض البحوث العلميّة التمييز في عوارض المخدّرات وأنواعها، فبعضها قريب من المسكر وبعضها بعيد عنه.

وعليه، فالخطأ الذي تمّ ارتكابه هنا هو التعامل مع مجموع المخدّرات ومقاربتها بمجموع المسكرات عبر عنوّائي: المخدّر والمسكر، في حين كان المطلوب هو النظر لكلّ مخدّر على حدة وملاحظة صفاته وتأثيراته، فإذا كانت صفاته وتأثيراته متطابقةً - من حيث العوارض - أو متشابهة جدّاً مع تأثيرات وعوارض المسكر من الناحية العرفيّة، لزم إلحاقه موضوعاً به، وإذا ثبت العكس أو لم يثبت ذلك وبقينا في حال الشكّ، عَسُر علينا التمسك بأدلة حرمة المسكر لمورد الشكّ كما قلنا آنفاً، فالقضيّة هي دراسة لقائمة المخدّرات منفصلةً لا لعنوان المخدّر بأجمعه، وستكون النتيجة هي التفصيل بين أنواع المخدّرات تبعاً لمديات تطابقها مع الخواصّ العارضة عند العرف من الخمر والمسكر في العادة (لا النوع الغريب غير المعتاد للمسكرات والذي قد يعطي تأثيرات مختلفة مغايرة للمألوف).

هذا كلّه يفرض مراجعة الخبراء المختصّين في تحديد الموضوع وأنواع المخدّر وظواهره، من علماء الأحياء والصيدلة والعقاقير والكيمياء العضويّة وغير العضويّة والطبّ والصحة وغير ذلك نتيجة كون الموضوع من نوع المعرفة البينيّة (Interdisciplinarity) أحياناً؛ لتقديم قائمة جليّة بالأمر تُعرّض على الفقهاء الذي سيرضونها على الناس بوصفها نتائج الدراسات العلميّة اللازم اتّباعها في الموضوع، وترتيب آثار المسكر - لا أقلّ في باب الأَطعمة والأشربة - على ما ثبت أنّه مسكر موضوعاً بالمعنى الذي قلناه.

وعليه، فلا وجهة النظر الأولى صحيحة تماماً هنا ولا الثانية، وإن كانت وجهة النظر الأولى اقتربت عندما استثنت مثل الحشيش، وكأثما تنبّهت لهذا الموضوع، وهو ما قلنا سابقاً من أنّ

الفقهاء بتخصيصهم التمثيل بالحشيش في النجاسات كأثمهم كانوا ملتفتين لشيء من ذلك، والعلم عند الله.

المرحلة الثانية: التنقيح المناطّي لتحريم المسكر وعلاقته بالمخدرات

إذا لم نوفق في هذه المقاربة التنقيحية الموضوعية المتقدمة، نذهب نحو مقاربة تنقيح المناط، حيث يمكن القول بأن المناط القرآني والحديثي في حرمة المسكر هو دفعه - نوعاً - السكران إلى العداوات والمشاجرات، وإلى ترك الصلاة وذكر الله، وإلى ارتكاب الفظائع حال السكر، فكلّ مخدّر وجدناه ملازماً لمثل هذه العوارض نوعاً وشدةً - لا فرداً - فلا يبعد بتنقيح المناط الالتزام بحرّمته، وإلا كان حلالاً؛ إذ لا خصوصيات أخرى محتملة موضوعياً هنا.

نتيجة البحث في حكم المخدرات

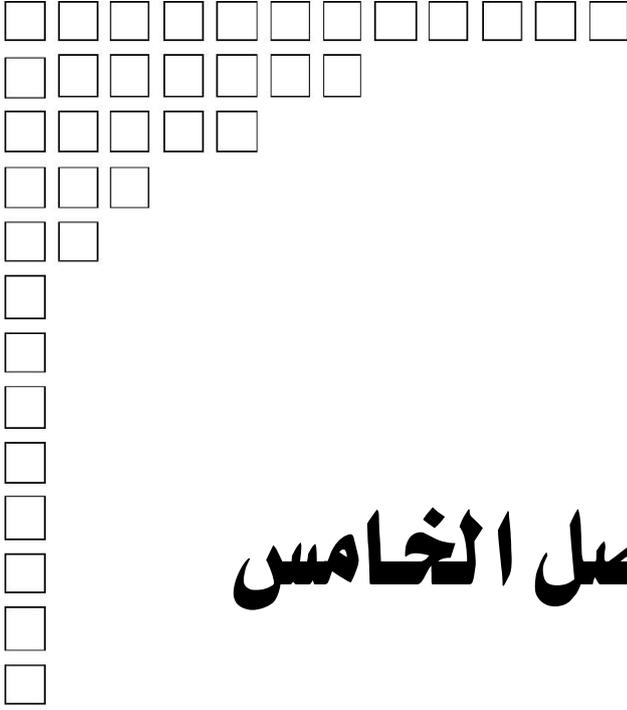
والنتيجة: الحكم بأنّ المخدرات بأنواعها حلال مطلقاً، إلا:

- ١ - إذا كانت من النوع المشابه في عوارضه أو مناطه لحال السكر، وهو ما يكون في مثل الحشيش على رأي بعضهم (الحكم الأوّلي).
- ٢ - إذا لزم منه محرّم آخر كالضرر المعتدّ به أو نحو ذلك (الحكم الثانوي)، سواء صدق عليه عنوان المسكر أو لا، فيحرم بمقدار تحقّق العنوان الثانوي. وفي غير ذلك، فلا دليل على تحريمه بالعنوان الأوّلي أو الثانوي. أما الجزم بشمول النصوص لكلّ أنواع المخدرات فصعبٌ جداً، فتبقى على قاعدة الحلّ أو أصالة البراءة.

وبذلك يُعلم أنّ مخدّرات العقاقير والأدوية غير محرّمة ولا نجسة، لمجرد كونها مخدّراً، بل لا بدّ من النظر فيها، فإن كانت ملحقّة بالمسكر - موضوعاً أو مناطاً - كانت محرّمة، وإلا فتجوز ما لم يلزم منها عنوان ثانوي تحريمي كالضرر فتحرم في مورده، وأمّا قوانين الدولة فيلزم أن تراعي أيضاً حجم الضرر المجتمعي.

نعم لو كانت الموادّ المخدّرة الملحقّة بالمسكر موجودة ضمن دواء لو أخذه الإنسان لا يسكر بحيث تلاشت فيه أو استحالت جاز أخذها، وفق ما تحدّثنا عنه سابقاً في المسكر.

كما أنّ التخذير الموضوعي لا إشكال فيه؛ لعدم اندراجه ضمن أيّ من العناوين التحريميّة حيث لا يكون مضرّاً، ولو كان عبر أخذه بالفهم ما لم يكن مُسكرّاً موضوعاً أو مناطاً، والعلم عند الله.



الفصل الخامس

فقه الأئمة والأشربة
محاولة لفض الاشتباك بين
القرآن والسنة



تهييد

تعرفنا فيما سبق على الفقه القرآني في الأطعمة والأشربة، وخصّصنا فصلاً كاملاً حول هذا الموضوع، ثم درسنا بإسهاب النظرية الفقهية في الأطعمة والأشربة، والقائمة بالدرجة الأولى على النصوص الحديثية إلى جانب النصّ القرآني.

وأياً متابع لهذا المشهد يجد بوضوح أنّ هناك توجّهاً قرآنياً واضحاً لحصر الأطعمة والأشربة المحرّمة بأمور معدودة، قد لا تزيد عن أصابع اليد الواحدة، مستخدماً لغة الحصر التي تحاول أن تنفي حرمة غير هذه الأشياء المعدودة، فيما نفيدنا السنة الشريفة بكمّ هائل من المحرّمات، لاسيما على النظرية المشهورة في الفقه الإسلامي، خاصة الإمامي منه، فكلّ حيوان البحر حرام تقريباً إلا السمك الذي له فلس، وكل السباع والحشرات حرام، وكلّ الطيور حرام إلا ما كان دفيغه أكثر من صفيغه وهكذا، هذا فضلاً عن تحريم الألبان والبيض وغير ذلك من بعض الحيوانات على تفصيلٍ تقدّم.

كيف يمكن أن نوقّف بين هذا البيان القرآني وبين كلّ هذه النصوص الحديثية والفقهية التحريمية في مجال الأطعمة والأشربة؟ هل التعارض بدويٌّ أوّلي سرعان ما يزول؟ هل التعارض مستحکم ويحتاج إلى علاج نظريّ يفضّ الاشتباك ويحدث التوفيق؟ هل التعارض مستحکم يصل حدّ اتخاذ موقف من النصوص الحديثية بحجّة معارضتها للكتاب أو لا؟

هذا ما سوف نحاول في هذا الفصل الأخير البحث فيه؛ للتوصّل إلى نتيجة منطقيّة بعيداً عن التأويل والتكلف في التعامل مع نصوص الكتاب والسنة، إن شاء الله تعالى.

طبيعة المشهد الفقهي الإشكالي في الموضوع

ولو نحن أمعنا النظر في المشهد الفقهي والتراث الفقهي لعلماء المسلمين في هذه القضية، لرأينا أنه لم يكن موضوع التوفيق بين النص القرآني ونصوص السنة في الأئمة والأشربة هو محل اهتمامهم بالدرجة الأولى، فكأنهم لم يلاحظوا وجود مشكلة في هذا المجال أو لاحظوها دون أن تؤخذ بجديّة عالية من قبلهم، وإنما أثارهم النصوص الحديثية نفسها، وذلك أنه ظهرت بعض نصوص الحديث التي تتحدّث في الأئمة والأشربة تصرّح بنفسها بعدم حرمة الشيء الفلاني، وتستدلّ بأنه إنّما الحرام ما حرّم الله في كتابه، ثم تذكر بعض آيات حصر الأئمة المحرّمة الواردة في القرآن الكريم.. فهذا الصدد وجدنا في متفرّقات كلامهم إشارات لحلّ مشكلة هذه الروايات بالخصوص، وليس أصل التوفيق بين النص القرآني والحديثي، ويبدو لي ذلك غريباً بعض الشيء.

من هنا، سنذكر - بدايةً - هذه المجموعة من النصوص الحديثية، ثم بعد ذلك نشرع في حلّ أصل المشكلة التي تعزّزها وتؤيّدتها هذه النصوص الحديثية أيضاً. لكن لا بدّ لنا أن نلتفت إلى أنّ بعض الآثار المنقولة في مصادر أهل السنة عن أمثال ابن عباس وسلمان الفارسي من أتباع مدرسة الإمام عليّ عليه السلام - وكذلك عن ابن عمر وعن عائشة - تشي بأنهم - خاصّة ابن عباس - كانوا يميلون إلى مرجعية القرآن هنا^(١)، لكنّ دلالة بعض هذه الآثار غير قويّة، فلا نطيل.

النصوص الحديثية المعزّزة لإشكالية التوفيق

نعرض سريعاً أبرز النصوص المشار إليها، والتي تجتمع لتأكيد عنوان محدّد وهو «إنّما الحرام ما حرّم الله في كتابه»^(٢)، وهي:

(١) انظر: سنن أبي داود ٢: ٢٠٨؛ والحاكم، المستدرک ٢: ٣١٧، و٣: ٣٧٥، و٤: ١١٥؛ وسنن البيهقي ٩: ٣٣٠، و١٠: ١٢؛ والشنقيطي، أضواء البيان ١: ٥٢٠.

(٢) هذا العنوان كما يمكن فهمه خاصّاً بباب الأئمة والأشربة، يمكن فهمه عامّاً، فيفيد نفي السنة التأسيسية، وهذا بحث آخر له محلّه في الأصول، وقد بحثنا حول السنة التأسيسية في كتابنا حجّة السنة:

الفصل الخامس: فقه الأَطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤١٧

الرواية الأولى: خبر محمد بن مسلم (الصحيح عند المشهور)، عن أبي جعفر عليه السلام أنه سُئل عن سباع الطير والوحش، حتى ذكر له القنفاذ والوطواط والحمير والبغال والخيول، فقال: «ليس الحرام إلا ما حرّم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر عن أكل لحوم الحمير، وإِنما نهاهم من أجل ظهورها أن يفنوه، وليس الحُمُر بحرام»، ثم قال: «إقرأ هذه الآية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾»^(١).

الرواية الثانية: خبر زرارة (الصحيح عند المشهور)، عن أحدهما عليه السلام، أنه قال: «إِن أكل الغراب ليس بحرام، إِنما الحرام ما حرّم الله في كتابه، ولكنّ الأنفس تنزّه عن كثير من ذلك تقزّزاً»^(٢).

الرواية الثالثة: خبر محمد بن مسلم الآخر (الصحيح عند المشهور) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك أحرامٌ هو؟ فقال لي: «يا محمد، إقرأ هذه الآية التي في الأنعام: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾»، قال: فقرأتها حتى فرغت منها، فقال: «إِنما الحرام ما حرّم الله ورسوله في كتابه، ولكنّهم قد كانوا يعافون أشياء، فنحن نعافها»^(٣).

الرواية الرابعة والخامسة: صحيحة محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنّها سأله عن أكل لحوم الحمر الأهلية؟ فقال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها وعن أكلها يوم خيبر، وإِنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت؛ لأنّها كانت حمولة الناس، وإِنما الحرام ما حرّم الله عزّ وجلّ في

٥٠٣-٥٦٩.

(١) تهذيب الأحكام ٩: ٤٢؛ والمقنع: ٤١٨؛ والاستبصار ٤: ٧٤ - ٧٥؛ وتفسير العياشي ١: ٣٨٢ (وفيه منقول عن حرز).

(٢) الاستبصار ٤: ٩٩؛ وتهذيب الأحكام ٩: ١٨.

(٣) تهذيب الأحكام ٩: ٥ - ٦؛ والاستبصار ٤: ٦٠؛ وتفسير العياشي ١: ٣٨٢. وتعبير «رسوله» في الرواية يمكن فهمه على أنّ المحرّم هو الله في كتابه، وأنّ الرسول يُنسب إليه التحريم بنوع من أنواع النسبة، فمثلاً نقول: حرّم الله ورسوله الخمر، وليس ذلك بغريب عن بيانات النصوص الدينية والعلمية.

القرآن»^(١).

ونقل هذه الرواية بعينها تقريباً الشيخ الصدوق في العلل بسند صحيح إلى أبي الحسن الليثي الثقة، ولم يروها عن زرارة وابن مسلم^(٢).

الرواية السادسة: خبر زرارة (الصحيح عند المشهور)، قال: سألت أبا جعفر عن الجرث، فقال: «ما الجرث؟»، فنعت له، فقال: «﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾» إلى آخر الآية، ثم قال: «لم يحرم الله شيئاً من الحيوان في القرآن إلا الخنزير بعينه، ويكره كل شيء من البحر ليس له قشر مثل الورق، وليس بحرام، إنما هو مكروه»^(٣).

الرواية السابعة: خبر زرارة (الصحيح عند المشهور)، عن أبي جعفر^(٤)، قال: «كُلُّ كَلِّ شَيْءٍ مِنَ الْحَيَوَانَ غَيْرِ الْخِنْزِيرِ وَالنَّطِيحَةِ وَالْمُتْرَدِيَةِ وَمَا أَكَلَ السَّيْعَ، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ: (إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ)، فَإِنْ أَدْرَكَتْ شَيْئًا مِنْهَا وَعَيْنٌ تَطْرَفُ أَوْ قَائِمَةٌ تَرْكُضُ أَوْ ذَنْبٌ يَمْصَعُ، فَقَدْ أَدْرَكَتْ ذَكَاتَهُ فَكَلَهُ...»^(٥).

كانت هذه روايات في المصادر الشيعية، وقد تؤيدها الرواية الآتية.

الرواية الثامنة: خبر سلمان الفارسي، قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء؟ قال: «الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»^(٥).

هذه الروايات تتفق على حصر الحرام بما حرمه الله في القرآن الكريم، وهي بذلك تعزز الإشكالية المطروحة في المقام، ومن ميزات أن الرواة لها هم كبار الرواة كزرارة ومحمد بن مسلم، وأنها وردت في الكتب الأربعة وهي أهم الكتب، وأنها جميعاً - تقريباً أو تحقياً -

(١) الكافي ٦: ٢٤٦؛ والاستبصار ٤: ٧٣؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٤١.

(٢) انظر: علل الشرائع ٢: ٥٦٣.

(٣) الاستبصار ٤: ٦٠؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٥-٦؛ وعوالي اللئالي ٣: ٤٦٣.

(٤) تهذيب الأحكام ٩: ٥٨؛ وتفسير العياشي ١: ٢٩١-٢٩٢.

(٥) سنن ابن ماجه ٢: ١١١٧؛ وسنن الترمذي ٣: ١٣٤؛ والمستدرک ٤: ١١٥؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٩:

صحيحة الإسناد عند المشهور.

ولابد أن نشير إلى أننا قد فرغنا في الفصل الأول من هذا الكتاب من إثبات إفادة الآيات الحصر الحقيقي بحسب ظاهرها في نفسها، وإنما الكلام هنا الآن في نسبتها إلى السنة الشريفة، فيرجى التنبّه.

محاولات التخريج وفض الاشتباك بين الكتاب والسنة، عرض وتعليقات

سوف نذكر التخريجات التي حاولت الخلاص من هذه الإشكالية، وننظر فيها إن شاء الله، عليا الترتيب الآتي.

توجد هنا عدّة محاولات للحلّ:

١. التمييز بين الحرام الغليظ وغيره (محاولة الطوسي وآخرين) قراءة نقدية

أولى المحاولات هنا ومن أقدمها هو ما ذكره الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) معقّباً على إحدى الروايات المتقدّمة، وحاصله: إنّ المراد نفي خصوص الحرام غير المغلّظ الشديد، فيكون المعنى: ليس الحرام المغلّظ الشديد إلا ما حرّم الله في القرآن، أمّا الحرام غير الشديد فقد نجده في السنة الشريفة.

ويشهد لذلك ما ورد في خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «كان يكره أن يؤكل من الدواب لحم الأرنب والضب والخيل والبغال، وليس بحرام كتحرّيم الميتة والدم ولحم الخنزير، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن لحوم الحمر الأهلية، وليس بالوحشية بأس»^(١). وهذا يعني أنّ حرمة الضبّ تقع في درجة تالية لحرمة الميتة، فيكون ذلك شاهداً على أنّ المراد من نفي حرمة ما ليس في القرآن هو نفي الرتبة العالية الشديدة من الحرمة^(٢).

ولو أخذنا بهذه المحاولة ووسّعناها، فسوف نحمل نصوص الحصر التحريمي في القرآن الكريم على خصوص المحرّمات المغلّظة، فيصبح معنى الآية: قل لا أجد فيها أوحى إليّ محرماً غليظاً شديداً إلا الميتة والدم .. وما سواه فلا يبلغ هذه المرتبة من الغلظة، وبهذا تكون

(١) تهذيب الأحكام ٩: ٤٢ - ٤٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ٩: ٤١ - ٤٢؛ ومجمع الفائدة ١١: ١٩٠؛ وروضة المتقين ٧: ٤٤٨.

محرمات الأطعمة القرآنية هي كبائر محرمات الأطعمة، فيما محرمات الأطعمة في السنة قد نعتها صغائر قياساً.

إلا أن هذه المحاولة في حل المشكلة غير موفقة؛ وذلك:

أولاً: إنه لا يوجد أي شاهد في هذه الروايات - فضلاً عن الآيات - على التقييد بالشدة والغلظة، بل هي جميعاً مطبقة على إطلاق النفي، فلو أريد التقييد للزم الإشارة إليه ولو في إحدى هذه الروايات وهو مفقود، فيرجع الجمع والتوفيق هنا تبرعياً.

وأما رواية أبي بصير، فمضافاً إلى احتمال عدم إرادة التفضيل منها، وكونها مجرد بيان أنه ليس بحرام كما هذه حرام، لا تصلح قرينة على الروايات التي نحن فيها بعد فقدها النظر والتفسير، وإن كانت تُشعر بذلك لو تمت دلالتها في نفسها.

ثانياً: إن تركيبة الروايات هنا لا تصلح لذلك؛ إذ كيف يجتمع هذا التفسير مع حكم هذه الروايات بحلية لحم الحمير؟! فإنها لو أريد منها الحرمة غير المغلظة للزم الحكم بحرمة الأشياء التي ورد الحديث عنها فيها، مع أن الظاهر من بعض الروايات هو الحلية، كما في الرواية الثانية الصريحة بحلية لحم الغراب، وكذلك الرواية الأولى الدالة على حلية لحم الحمير.

ثالثاً: إن هذه المحاولة لا تفسر لنا سبب دخول تعبير «تعافها الأنفس»، أو «يعافونها» في ذيل بعض هذه الروايات، مثل الرواية الثانية والرواية الثالثة.

وهذه المناقشة الثالثة مرجعها إلى إشكالية نقص في هذه المحاولة، بمعنى أنها بحاجة لتكميل وإضافة، كي تلتئم وتفسر مختلف العناصر الموجودة في هذه الروايات.

ولعله لما قلناه ذكر المحقق السبزواري وغيره أن تأويل الشيخ الطوسي لا يخلو من بُعد^(١).

والنتيجة: إن هذه المحاولة غير موفقة بعد خلو الآيات والروايات عن الإشارة إليها.

٢. فرضية التقييد وحل المشكلة، نقد وتفنيد

ثاني المحاولات هنا ما أشار إليه العلامة المجلسي وصاحب الرياض وغيرهما، من حمل هذه الروايات على التقييد؛ لاشتغال القول بحلية أكثر هذه الأشياء الواردة في هذه الروايات بين

(١) انظر: كفاية الأحكام ٢: ٥٩٩؛ وملاذ الأخيار ١٤: ٢٠٣؛ والنجعة في شرح اللمعة ١٠: ١٨٩.

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٢١

الجمهور، ومعه فتقدّم مجموع روايات التحريم في الموارد المختلفة من الأطعمة والأشربة على هذه الروايات هنا^(١).

إلا أنّ هذه المحاولة يرد عليها:

أولاً: إنّها وقعت في خطأ كبير لطالما تكرّر في كلمات فقهاء الإمامية، وهو أنّ الفقه السنّي لا يغلب عليه القول بالحليّة، فقد تتبّعنا في الفصول السابقة آراء أهل السنّة ووجدنا عند مشهورهم تحريم الكثير من الأشياء كالسباع والحشرات وغيرها، وتوافقهم في تحليل بعض الأشياء مع الشيعة كذهاب بعضهم إلى حليّة لحم الحمير وغير ذلك، فهذه المحاولة هنا تفتقد إلى أبسط أشكال مراجعة الموروث الفقهي السنّي؛ لأنّه إذا دلّت هذه الروايات هنا على حصر الحرمة بما في القرآن فهذا يخالف قطعاً جميع فقهاء أهل السنة تقريباً؛ لأنّهم يمنعون هذا الحصر، فتكون هذه الروايات هنا مخالفة لهم لا موافقة، فما ينبغي حملة على التقيّة هو نصوص الحرمة لا هذه الروايات التحليليّة، فلاحظ جيّداً.

ثانياً: لقد قلنا في أكثر من موضع من بحوثنا بأن النصّ الذي يراد حملة على التقيّة لا يصلح أن يقدّم فيه الإمام دليلاً قرآنيّاً لصالح الطرف غير الصحيح واقعاً، أو فنقل: إنّ تقديم دليل قرآني على صحّة القول غير الصحيح قرينة معزّزة على استبعاد فرضيّة التقيّة، إذ يكفي في التقيّة أن يذكر الحكم، فما هو الموجب للتغريب بذكر آية قرآنية تقف لصالح ما هو معاكس للواقع؟! هذا بناءً على قبول هذا العرض العريض للتقيّة في بيان الأحكام، وقد سبق منّا الإشارة لذلك.

ثالثاً: إنّ هذه المحاولة حصرت نفسها بحلّ أزمة هذه المجموعة من الروايات؛ لكنّها لم تقدّم أيّ حلّ للمشكلة الأصليّة بنظرنا هنا، وهي الاشتباك الحاصل بين النصّ القرآني والحديثي في صورة فقه الأطعمة والأشربة عموماً، فهل جاء الحصر في الآيات القرآنية على نحو التقيّة أيضاً؟

(١) انظر: بحار الأنوار ٦٢: ١٨١؛ وملاذ الأخيار ١٤: ٢٠٢؛ ورياض المسائل ١٣: ٣٩٠؛ وإيضاح الفوائد ٤: ١٤٤؛ ومجمع الفائدة ١١: ١٩٠؛ وروضة المتقين ٧: ٤١٣؛ وكشف اللثام ٩: ٢٤٦؛ ومستند الشيعة ١٥: ٦٥؛ وجواهر الكلام ٣٦: ٢٩٦؛ وجامع المدارك ٥: ١٣٩ - ١٤٠؛ ومهدّب الأحكام ٢٣: ١٢٧؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٢٤: ١٢٥.

رابعاً: ما تقدم يعني - على أبعد تقدير - أنّ الروايات هنا توافق ظاهر الحصر القرآني، ومن ثمّ فهي تحظى بمرجّح موافقة القرآن مقابل ترجيح روايات التحريم في مختلف الأئمة بمرجّح مخالفة القوم، وهنا إن لم نقل بتقديم المرجّح القرآني فلا أقلّ من عدم قيام دليل مقنع أصولياً على تقديم المرجّح الجهتي وهو موضوع التقيّة، وعليه فيتساقط المرجّحان، ويرجع للعامّ الفوقاني، وهو النصّ القرآني وأصالة الحلّ. وعليه، فهذه المحاولة غير مقنعة أيضاً.

٣. شذوذ الأخبار (محاولة المجلسي وآخرين)، ردُّ ونقد

ثالث المحاولات هنا ما قد يستوحى من العلامة المجلسي أيضاً، حيث قال: «ويؤيّد أخبار الحرمة الشهرة بين أصحابنا، وادّعاؤهم الإجماع على أكثرها، وإلا فمقتضى الجمع بين الأخبار القول بالكراهة في الأكثر. والاحتياط يقتضي متابعة القول في ذلك، وإلا فإثبات التحريم في أكثرها مشكل، وتأويل الشيخ في أكثرها في غاية البعد»^(١).

وقد انضمّ إلى هذا الموقف السيّد الطباطبائي معتبراً أنّ هذه الأخبار شاذة لا عمل عليها فهي مطروحة^(٢).

وبتحليل هذه المحاولة نجد أنّها ترجع إلى ترجيح نصوص السنّة التحريميّة على هذه النصوص هنا، والموجب لذلك هو اشتهاار تلك الأخبار تداولاً وعملاً، فيؤخذ بالمشهور ويُترك الشاذّ النادر.

بل قد تُعزّز هذه المحاولة بدعوى أنّ هذه الروايات هنا ظاهرها حصر التحريم مطلقاً بالقرآن، وهذا معناه سلب حجّية السنّة المؤسّسة مما لا وجود له في القرآن، وهذا يخالف مشهور فقهاء المسلمين قاطبة، كما هو واضح.

هذا، وقد أقرّ المحقّق الأردبيلي بأنّ المسألة من المشكلات^(٣)، كما قال السبزواري: إنّ

(١) ملاذ الأخبار: ١٤: ٢٠٣.

(٢) انظر: رياض المسائل ١٣: ٣٩٠؛ ومجمع الفائدة ١١: ١٩٠؛ ومستند الشيعة ١٥: ٦٥، ٨٤؛ وجواهر الكلام ٣٦: ٢٩٦.

(٣) انظر: مجمع الفائدة ١١: ١٩٠.

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٢٣

«الطريق إلى معرفة وجه التأويل في هذه الأحاديث - يقصد المحللة عموماً - مشكل»^(١).

إلا أنه يمكن التعليق هنا:

أولاً: إن هذه المحاولة لم تقدّم حلاً لأصل المشكلة في التوفيق بين المعطى القرآني عموماً ومعطى السنة كذلك، بل قصرت نظرها على التوفيق بين نصوص السنة نفسها. إذ من الواضح أن إعراض المشهور عن العمل بظاهر الكتاب لا يوجب سقوطه عن الحجية إذا ظلّ ظاهراً عند الفقيه، لاسيما وأن المورد من الموارد الاجتهادية - كما يلاحظ - فلا يكون اجتهادهم في الترجيح بين نصّ الكتاب ونصّ السنة ملزماً للفقيه.

ثانياً: إن هذه الروايات هنا لا يظهر منها إطلاقاً يتعدى باب الأطعمة والأشربة؛ لأن سياقها واضح في ذلك، ولا أقل من احتمال القرينية لكون النظر للأطعمة خاصة، بل استشهاد الإمام بالآيات الخاصة بالأطعمة يضاعف من هذا الاحتمال وأن نظره إلى خصوص الطعام لا مطلق محرّمات الشريعة، والسياق وطبيعة السؤال وذكر الآية يجعل كلمة «إنّما الحرام» مردّدة بين الجنسية في الألف واللام، والعهدية، أي الحرام المطعوم، ومعه فيؤخذ بالقدر المتيقن، وترتفع دلالة هذه الروايات على إبطال السنة التأسيسية.

ثالثاً: إن الترجيح بالشهرة هنا - عملية كانت أو روائية - يقابله الترجيح بموافقة الكتاب، ولا موجب لتقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب؛ وذلك أن قيمة الترجيح بالشهرة لا ترجع إلى الدليل الروائي الخاص في باب المرجّحات في التعارض؛ لضعف سنده وقلة عدده وعدم تحصيل العلم بصدوره، وإنّما ترجع إلى فرض المخالف للمجموع عليه أو للمشهور فاقداً للظن بالصدور أو محرز عدم الصدور، بل هذا ما أشارت إليه بالفعل بعض نصوص الترجيح، فإذا بلغ الموقف أن أحرزنا - نتيجة شهرة نصوص التحريم - أن هذه الروايات المحللة هنا فاقدة للحجية والاعتبار والظن بصدورها، صارت هذه المحاولة ناجحة، وإلا فلا. وهذا يعني أن التعارض لا بدّ من استقراره من جهة، وفقدان الروايات هنا لخصوصية تحول دون سقوطها عن الحجية:

أ - أمّا استقرار التعارض، فسيأتي الحديث عنه.

(١) كفاية الأحكام ٢: ٥٩٩.

ب - وأما فقدانها الخصوصية، فهو مرفوض تماماً؛ فإنها موافقة للقرآن وكفى بها خصوصية، فما لم تحل مشكلة النص القرآني نفسه بتقديم تخريج علمي حوله، فإن روايات الحرمة هي التي تعاني من مشكلة حتى لو عمل بها الفقهاء، فإن مصدر الشريعة هو الكتاب والسنة، وليس اجتهادات الفقهاء ولو اتفقوا.

وهذا يعني أن هذه المحاولة هنا تقدم الموروث الفقهي الاجتهادي لتجعله مفسراً للنص، وليست مستعدة لإحداث تغيير جذري أو تقديم قراءة نقدية جذرية للموروث الاجتهادي في الأئمة والأشربة، بحجة بُعد احتمال خطأ جميع الفقهاء، مع أنه من الواضح أن عمل الفقهاء بنصوص التحريم مرجعه إلى تخريجات اجتهادية في فهم الآيات والروايات المحللة هنا، وهذه التخريجات الاجتهادية التي تقدمت وستأتي هي التي فتحت الباب أمامهم للبناء على فقه الأئمة المأخوذ من الحديث.

والمحصّل أن هذه المحاولة لفض الاشتباك غير مقنعة ولا كافية أيضاً، خاصة وأن الرأي المنسوب إلى الإمام الأوزاعي يرى أن محرّمات الأئمة هو خصوص ما ذكر في القرآن الكريم، بل نقل الشنقيطي فقال: «قال ابن خويز منداد من المالكية: تضمّنت هذه الآية تحليل كل شيء من الحيوان وغيره إلا ما استثني في الآية من الميتة والدم ولحم الخنزير؛ ولهذا قلنا: إن لحوم السباع وسائر الحيوان - ما سوى الإنسان والخنزير - مباحة»^(١).

٤ - مفهوم نفي التحريم الكتابي (محاولة الحلي وغيره)، مطالعة نقدية

رابع المحاولات هنا هو ما ذكره العلامة الحلي، من تفسير الروايات الواردة في المقام بأنها تقول: إنّها الحرام المستند إلى كتاب الله هو الحرام الذي حرّمه الله في كتابه، وهذا يعني نفي التحريم الإلهي الكتابي، لا نفي مطلق التحريم^(٢).

ولنا أن نظور المحاولة ونقول: إنّ الآيات تنفي التحريم عبر الوحي؛ لأنّها تقول بأنه لم يوح إليه إلا هذه المحرّمات، فتكون كلّ التحريمات الأخرى عبر النبيّ بغير طريق الوحي، فيرتفع الإشكال.

(١) أضواء البيان ١: ٥٢٠.

(٢) انظر: مختلف الشيعة ٨: ٢٨٩ (ط. مؤسسة النشر)؛ ومجمع الفائدة ١١: ١٩٠.

الفصل الخامس: فقه الأئمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٢٥

وهذه المحاولة - بصيغتها الأولى - من أغرب المحاولات وترد عليها أغلب المناقشات المتقدمة، فلا نطيل ولا نكرّر، فلاحظها بنفسك، لاسيما مع عدم وضوح معنى الاستشهاد بهذه القاعدة وبالأية لإثبات حليّة الغراب أو غيره، بل لم نفهم ما هو الغرض من هذه القاعدة بعد كونها كالقضية بشرط المحمول، علماً أنّها لا تحلّ المشكلة مع النصّ القرآني.

وأما الصيغة المطوّرة التي قلناها، فهي أيضاً لا تنفع؛ لأنّ نفي تحريم شيء نتيجة نفي الوحي به، معناه أنّه لم يعد يمكن استناد الإمام للأية لإثبات تحليل شيء لم يذكر في القرآن الكريم، مع أنّ ظاهره الاستناد، بل ظاهر نفي النبيّ تحريم شيء عبر نفي الوحي له فيه - في سياق التنديد بهم في تحريمهم أمور لم يحرمها الله - هو نفي الوجود في لوح شريعته، وإلا كانت هذه فبركة لفظيّة وألعوبة كلاميّة كما هو واضح، مع عدم وجود فرق بين التشريع القرآني وغيره بحسب المال.

نعم هذا ينفعنا عبر فتحه احتماليّة الولائيّة والمصالح الزمنية والتشخيصات الوقتيّة، في التحريمات النبويّة للأئمة والأشربة، فتكون تحريمات الأئمة الواردة في السنّة ليست من أصل الشرع، بل أحكام زمنيّة أو ولائيّة أو تطبيقات لقواعد كليّة قابلة - أي عمليّة التطبيقات - للتغيير.

وقد ذكر الفاضل الهندي في تفسير الحرام الوارد في هذه النصوص بأنّه ما يكون بمعنى الفريضة في مقابل السنّة^(١)، فإنّ ما جرى تشريعه بوحي إلهي يطلق عليه الفريضة، وما جرى تشريعه من قبل النبيّ ﷺ كان سنّة أو نهياً ووجوباً نبويّاً، لا إلهياً، وهذا أحد أوجه تفسير الفريضة والسنّة في بعض النصوص، مثل نصوص قاعدة «لا تعاد».

وبناءً عليه فيكون المراد من نصوص «إنّما الحرام ما حرّم الله» هو نفي التحريم الإلهي لغير هذه الأربعة، وأنّ التحريم لو ثبت في غيرها فهو تحريم نبويّ مؤيّد إلهياً، ومعه فلا تعارض بين النصوص. وقيمة التمييز بين السنّة والفريضة موضوع تعرّضوا له في محله مثل: عدم نقض السنّة للفريضة، ومثل تقدّم الفريضة على السنّة عند التزاحم وغير ذلك.

(١) راجع: كشف اللثام ٩: ٢٤٦.

ولكنّ هذه المحاولة ليست شيئاً آخر سوى عمليّة تطوير لما أفاده العلامة الحليّ أنّفاً، فإذا كان الغرض تبين التمييز بين محرّمات الفريضة والسنة في الأَطعمة فكيف جاء سياق هذه النصوص ليثبت تحليل بعض الأشياء كالغراب والسباع والقنفاذ والوطواط والحمير وغير ذلك؟! إنّ تركيبة النصوص وطبيعة النتائج المترتبة عليها وسؤال السائلين لا يسمح بمثل هذا الافتراض.

وهذا بخلاف لسان روايات قاعدة «لا تعاد»، فإنّه ربّ هناك ثمرة معقولة على التمييز بين السنة والفريضة في الصلاة، وهو عدم نقض السنة للفريضة، أمّا هنا فإنّه قفز من نفي الفريضة إلى التحليل دون إشارة إلى وجود السنة وعدمه، وهذا يبدو غير منطقي كما هو واضح؛ وظاهر الحديث نفي مطلق الحرمة لا نفي الحرمة المقيّدة بالتحريم الإلهي لها. وعليه، فهذه المحاولة أيضاً غير مقنعة.

٥. ضعف أسانيد نصوص التحليل (محاولة الحليّ وغيره)، إبطال وردّ

خامس المحاولات هنا هو ما ذكره العلامة الحليّ أيضاً، وتبعه ولده فخر المحققين، من أنّ الخبر هنا ضعيف السند، فلا يصلح لمعارضة نصوص التحريم^(١). ولكنّ نظر الحليّ هنا كان لروايتين مما تقدّم على مبانيه الرجالية والحديثية، وإلا فعموماً كالمه غير صحيح، فهذه الأخبار صحيحة السند عند المشهور، وعندنا لا أقلّ من صحّة بعضها كصحيح الليثي. هذا مضافاً إلى أنّ ضعف هذه الأسانيد لا يُلغي أصل إشكاليّة التوفيق بين الكتاب والسنة هنا.

بل بناءً على نظريّة حجّيّة الوثوق في باب الأخبار - كما هو الصحيح - تكون هذه الروايات هنا بموافقتها للكتاب موجبةً لضعفة الوثوق بسائر الأخبار، ما لم نقدّم تحريجاً، لاسيما بعدما ستأتي الإشارة إليه من أنّ أغلب موارد الأَطعمة والأشربة تعاني من تعارض أخباريّ داخلها أيضاً.

نعم، توجد ملاحظة هنا، وهي أنّ أغلب هذه الروايات كان مصدره كتاب الحسين بن

(١) انظر: مختلف الشيعة ٨: ٢٨٩؛ وإيضاح الفوائد ٤: ١٤٧.

سعيد الأهوازي، إذ يُعد متفرداً تقريباً بجمع هذا اللون من الروايات التي نقلها لنا الطوسي بطريقة إلى الأهوازي، وهذا يُضعف - نسبياً - من التراكم الاحتمالي العددي لهذه الروايات، ومن هنا نحن نعتبرها معززاً للإشكالية لا أصلاً لها.

٦. الحصر القرآني الأعم من الظهوري والبطوني، تفكيك ونقد

سادس المحاولات هنا هو ما ذكره بعض الفقهاء^(١)، من أن المراد بهذه الأحاديث الإخبار عن حصر واقع ما حرّم الله في القرآن الكريم، سواء علمه الناس وكان ظاهراً لهم أم جهلوه وكان من بطون القرآن التي لا يعلمها إلا المعصوم، وعليه، فليس هناك حرام غير ما في القرآن، فإذا حرّم المعصوم شيئاً علم أنه في القرآن الكريم موجودٌ وإن لم يظهر لنا، وبهذا يرتفع التناقض بين النصّ الكتابي ونصّ السنة، وبين نصوص السنّة نفسها في باب الأطعمة والأشربة. وهذه المحاولة من الأساليب المدرسيّة النمطيّة التي استخدمها الفقه والحديث الإسلاميّ لفضّ أيّ اشتباك بين نصّ كتابي وآخر من السنّة، فحتى لو بدى النصّ الحديثي غريباً عن القرآن يتمّ تقديم هذه المحاولة أحياناً لفكّ الغرابة.

لكن يمكن أن يسجّل على هذه المحاولة هنا، وفي جملة من المواضع الأخر، بما أبرزه: أولاً: إنّ هذه المحاولة يمكن تعقلها لو ذكر نصّ السنّة شيئاً لم يظهر لنا من القرآن الكريم، أمّا لو ذكر نصّ السنّة ما ظهر لنا مخالفه في الكتاب، فإنّ هذه المحاولة لن يكون لها معنى؛ لأنّها مناقضة لقانون العرض على القرآن الكريم والذي يتضمّن إقراراً بشرعيّة فهم غير المعصوم الكتاب وإمكانية تحكيمه لفهمه في تقويم نصوص الحديث الواصلة إليه نفسها. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المفترض أنّنا نعرض نصوص تحريم المطعومات على الكتاب ونلاحظ تنافيها معه بعد أدوات الحصر في النصّ القرآني، فلا معنى لفرض احتمالية البطون هنا.

ثانياً: إنّ ظاهر الروايات المحلّلة هنا أنّها ألقت الآية الحاصرة إلى الراوي، واستندت إليها

(١) انظر: بحار الأنوار ٦٢: ١٧٦؛ ومستند الشيعة ١٥: ٨٤؛ وجامع المدارك ٥: ١٥١.

أمامه بفهمٍ عُرْفِيٍّ؛ لُتِّبَتْ حَلِيَّةٌ بَعْضُ الْأَشْيَاءِ كَالغَرَابِ وَالسَّمَكِ وَالْحَمِيرِ وَغَيْرِهَا، وَهَذَا يَتَضَمَّنُ إِرْشَاداً وَتَوْجِيهاً لغير المعصوم في استخدام هذا النصِّ القرآني لنفي حرمة غير هذه الأربعة الواردة فيه، وهذا يناقض مبدأ وجود محرّمات تُعلم بباطن القرآن وتخالف ظاهر آيات الحصر في باب الأَطعمة، فإنّ هذا هو المفهوم عرفاً من تسليم هذه القاعدة لزرارة ومحمد بن مسلم والليثي وغيرهم، فهؤلاء - كما أيّ شخص آخر - سوف يارسون هذه الطريقة بعينها التي مارسها الإمام، في سائر الموارد المشكوكة في الأَطعمة والأشربة.

٧. حمل نصوص التحريم على الكراهة، محاولةٌ تحتاج لتعميق

سابع المحاولات هنا هو ما يلوح من كلمات غير واحدٍ من الفقهاء الذين اختاروا بعض المحاولات السابقة، وألحوا لهذه المحاولة وإن لم يختاروها قولاً نهائياً، وهو أنّ نصوص التحريم في الأَطعمة والأشربة تعارض نصوص التحليل القرآني مع مجموعة روايات «إنّما الحرام..»، فنحمل النهي الوارد في نصوص التحريم على الكراهة؛ جمعاً بينه وبين نصوص الترخيص، وهو جمعٌ عرفي بين الأظهر (الترخيص)، والظاهر (ظهور النهي في الحرمة)، يقدّم فيه الأوّل على الثاني بملاك الأقوائيّة الدلالية، أو هو تقديمٌ من نوع الترجيح لا من نوع القرينيّة النوعيّة على ما حقّقناه في علم الأصول، أو بملاك آخر من ملاكات الجمع العرفي أو الترجيح.

والنتيجة حصر المحرّمات فيما نصّ عليه القرآن الكريم، أمّا غير ذلك فهو مكروه وليس بحرام، فينفضّ الاشتباك على مختلف الجهات.

وهذه المحاولة ممتازة، وتجري على وفق القواعد الصناعيّة في الاجتهاد، لولا أنّ بعض نصوص التحريم - وليس كلّها - لا تتحمّل هذا الحمل والتفسير؛ لوضوحها في النهي الشديد بل في تعبير التحريم أحياناً، فحمل كلّ هذه النصوص - وبعضها شديد الوضوح - على الكراهة يبدو ثقيلاً جداً؛ ويحتاج لمزيد تفسير، ولا تكفي فيه هذه المحاولة على بساطتها، فنحن لا نتكلّم في خبرين تعارضاً، بل نتكلّم في عشرات الروايات عارضت مجموعة نصوص وظواهر الكتاب معاً، فالأمر بحاجة لمزيد تعميق وتكميل.

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٢٩

لكن لعل ما يساعد على هذا التوفيق أننا وجدنا في غير بابٍ من أبواب الأطعمة والأشربة وقوع تعارض في الروايات بين محرّم ومجيز؛ فهذا التعارض المتكرّر يعزّز فرضيّة الكراهة في بعض الموارد على الأقلّ.

وعلى أيّة حال، فسوف نترك هذه الفرضيّة الآن مكتفين بهذه الملاحظة عليها، ونتنظر سائر المحاولات الممكنة هنا، حتى نقدّم فهماً ترجيحياً بين أكثر المحاولات إمكاناً، فهذه المحاولة جيّدة في الجملة لا بالجملة، وتقع ضمن قواعد الصنعة الاجتهاديّة المقرّرة.

٨. ترجيح الكتاب والموافق له ، وتنحية نصوص التحريم

المحاولة الثامنة هنا هو أن يُفرض التعارض مستقراً بين النصّ القرآني ونصّ الحديث، أو يفرض مستقراً بين نصوص السنّة التحريميّة والنصوص الترخيصيّة الحديثيّة العامّة (نصوص إنّما الحرام ما حرّم الله في كتابه)، ومعها النصوص الترخيصيّة التي وقعت معارضةً لنصوص التحريم في الأبواب المتفرّقة.. وبعد فرض استقرار التعارض يقال:

أ - أمّا تعارض الكتاب والسنّة، فمقتضى القاعدة طرح المخالف للكتاب، بمقتضى قانون الطرح، وبهذا نُثبت أنّه ليس هناك إلا ما حرّم الله في كتابه، وعلى أبعد تقدير نحمل نصوص التحريم على الكراهية.

إن قلت: إنّ نصوص التحريم كثيرة تقارب عند المسلمين حدود المائتي حديث، فهل يُعقل ترك كلّ هذه الأحاديث لأجل معارضتها للقرآن، أو أنّ الأصحّ هو لزوم تأويل الآية القرآنيّة في هذه الحال، أو القول بأنّ فهمنا للقرآن غير صحيح والتشكيك في ظهور القرآن فيما توهمناه؟ قلنا: إنّ طرح هذا العدد لمخالفته القرآن غير غريب، فقد طرحوا الروايات الدالّة على تحريف القرآن عند المسلمين مع ذهاب جملة من العلماء إليها، أو قاموا بتأويلها، وذلك كلّه لأجل آية واحدة، أو هي مع أدلّة أخرى، واحتمال الكذب في تحريم مجموعة من المطعومات وارد أيضاً.

ب - وأمّا تعارض السنّة والسنّة هنا، فمقتضاه ترجيح نصوص الترخيص بموافقته للقرآن، بل ومخالفتها للجمهور - بناءً على مرجّحية المخالفة - وهذا يقتضي حصر محرّمات

الأطعمة والأشربة بخصوص المذكور في القرآن الكريم.
 هذه المحاولة هنا تجري وفق القواعد، إلا أنّها تظلّ تنتظر وجود مخرج توفيقى لفضّ النزاع،
 فإذا حصلنا على مخرج توفيقى لم تصل النوبة إلى الطرح، وإلا تعيّن الطرح. وسنتظر حيث
 سيكون لنا قراءة خاصّة جامعة لتقويم الموقف.
 وعليه، ففرضيّة الحمل على الكراهة، وفرضيّة طرح نصوص التحريم أو إيكال علمها إلى
 أهلها، فرضيتان ممكنتان في الجملة، بانتظار رصد سائر المحاولات.

٩. التوفيق بتخصيص العمومات القرآنية والحديثية بنصوص التحريم

تاسع المحاولات هنا هو ما طرحه غير واحد من الفقهاء بوصفه توفيقاً وجمعاً عرفياً على
 القاعدة، حيث ذكروا أنّ النص القرآني مطلق أو عام يفيد حليّة كلّ شيء غير ما نصّ عليه
 القرآن الكريم، وهذه الإفادة في النصّ يمكن تخصيصها بما دلّ على الحرمة في بعض الموارد عبر
 السنّة الشريفة، مثل السباع والمسوخ والحشرات، فيبقى الباقي تحت العموم.
 وبعبارة أخرى: بين أيدينا يوجد عموم ومخصّصات، فنأخذ بالعموم في غير ما ورد فيه
 التخصيص، ونعمل بالمخصّص حيث جاء، وهذا مثل أيّ جمعٍ عرفي يقع بين عام وخاص أو
 بين مطلق ومقيّد.

وعملية التخصيص هذه، كما نُجريها بين عمومات الكتاب ومخصّصات السنّة، نجريها بين
 عموم (إنّما الحرام ما حرّم الله في كتابه) وبين مخصّصات السنّة كذلك، فليس الحرام إلا ما حرّم
 الله في القرآن عدا كذا وكذا مما حرّمته السنّة الشريفة^(١).

وتعدّ هذه المحاولة من أهمّ المحاولات هنا، غير أنّها قد تواجه بعض المشاكل، أبرزها:

١٠٩. مشكلة تخصيص الأكثر في علاقة نصوص التحريم بالقرآن!

المشكلة الأولى: إنّنا نقبل بمبدأ إمكان تخصيص القرآن الكريم، إلا أنّ المشهد بأيدينا هو
 تخصيصٌ للأكثر، فالقرآن يجلّل كلّ شيء إلا أربعة، فيما السنّة تحرّم عشرات الأشياء الأخرى،

(١) انظر: النراقي، مستند الشيعة ١٥: ٨٤؛ والروحاني، فقه الصادق ٢٤: ١٥٢.

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٣١

وهذا المقدار من التخصيص مستهجنٌ عرفاً؛ لأنه من تخصيص الأكثر.

وقد لاحظنا في كلمات غير واحدٍ أنهم حملوا الحصر القرآني على الحصر الإضافي مصرّحين بأن ذلك للفرار هنا من تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً^(١).

هذه المشكلة أُجيب عنها، وقد يجاب، بعدة أجوبة:

الجواب الأول: وهو جوابٌ مصداقيٌّ تطبيقيٌّ صغروي، وهو ما ذكره المحقق النراقي - ونبينه بتوضيحٍ منّا - من أنّ محرّمات الأطعمة التي وردت في السنّة مندرجة تحت عمومات القرآن الكريم، وغالبها غير مخصّص له، بل ربما جميعها؛ والسبب في ذلك أنّ القرآن حرّم الخبائث والرجس، وقد تندرج أكثر محرّمات الأطعمة كالنجاسات والحشرات والسباع تحتها، فيكون تحريم السنّة متضمّناً إجمالاً في الكتاب الكريم^(٢).

إلا أنّ هذا الجواب غير صحيح؛ وذلك لمجموعة نقاط مؤتلفة:

أولاً: إنّ لم يثبت أنّ آية الخبائث والرجس لها علاقة أساساً بجعل شرعي في بحث الأطعمة والأشربة، وقد تقدّم تفصيل ذلك في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

ثانياً: سلّمنا، لكنّ الروايات الواردة هنا ظاهرة في فهم الحصر من آيات الحصر، فكأنّها تقدّم آيات الحصر بمثابة المرجع الحصري لفهم الحليّة والحرمة في مجال المطعومات، فلو كانت آية تحريم الخبائث داخلةً في الحسبان لما صحّ الاستناد لآية الحصر في بعض هذه الروايات كما هو واضح؛ ولما حسن الاستدلال بهذه الطريقة، فهذا التوفيق مخالف لظاهر نصوص التحليل هنا.

ثالثاً: إنّ مفهوم الرجس والخبائث مرجع فهمه وتشخيصه عندما يُلقى للناس هو الناس أنفسهم، والسباع وألوان الطيور وحيوانات البحر والمسوخ وغيرها غالبها لا يعدّ العرف العام أو العقلاء من الخبائث. نعم النجاسات والقاذورات وبعض الحشرات من ذلك عند بعض الأقوام، وهذا يعني أنّ تحريم تلك الأمور غير المستخبثة ذاتاً - بصرف النظر عن أحكام الشريعة - لا يظهر أنّه للاستخبات، فضلاً عن أنّ الأغلبية الساحقة من روايات تحريم المحرّمات لم تُشر إلى موضوع الخبائث القرآني لتدرج هذه المحرّمات ضمنه، وهذا ما يجعل

(١) انظر - على سبيل المثال -: مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ١: ٣٦٣؛ والبيارجمندي، مدارك العروة

١١٦: ٢؛ وجامع المدارك ٥: ١٧٤.

(٢) انظر: مستند الشيعة ١٥: ٨٤ - ٨٥.

إدراجها ضمنه - مع عدم عدّ العرف العام لها من الخبائث - محض احتمال، لا أنّه يُفهم من مجموعة النصوص القرآنيّة والحديثيّة.

رابعاً: إنّ آيات الحصر نفسها تنفي تحريم مطلق الخبائث؛ لأنّها تحصر الحرام في أربعة، فلو كان كلّ محرّم مطعومي يندرج بمحض تحريمه ضمن عنوان الخبائث ولو بالتعبّد والاعتبار، فلا يُفهم حينئذٍ وجه الحصر في ثلاث آيات قرآنيّة - مكّيّة ومدنيّة - بالأربعة، بل سيبدو هذا الحصر وكأنّه يفيد حصر تحريم الخبائث المطعوميّة بالأربعة، فتكون نسبة آيات الحصر إلى آية الخبائث هي نسبة المخصّص إلى العام، فتكون الحصيلّة القرآنيّة هي التي لصالح الحصر بالأربعة، فيعود إشكال التنافي بين النصوص القرآنيّة ونصّ السنّة مجدداً.

وبعبارةٍ أخرى أكثر تطويراً: إنّ حلّ مشكلة تخصيص الأكثر في النصوص الحديثيّة عبر فرض كلّ محرّمات الحديث راجعة لعنوان الخبائث المحرّم قرآنيّاً، لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً، لأنّ المشكلة ستقلب إلى نسبة العلاقة بين آية الخبائث ونصوص الحصر، وستكون آية الخبائث مخصّصة لنصوص الحصر تخصيصاً أكثرياً، أو سنقول بأنّ نسبة نصوص الحصر لآية الخبائث هي نسبة الأخصّص إلى الأعمّ، فتخصّص هي آية الخبائث وليس العكس، فلم يقدّم لنا هذا الحلّ شيئاً هنا فتأمّل جيداً.

وكلّ ما قلناه يجري في الاستناد لكلمة (فإنّه رجس) الواردة في تحريم الخنزير في بعض الآيات القرآنيّة، حيث قد يقال بأنّ هذا التعليل يفيد بنفس آيات الحصر تحريم كلّ رجس، فتدخل كلّ المحرّمات الحديثيّة في هذا التعليل، وقد سبق أن بحثنا هذه النقطة عندما تحدّثنا في الفصل الثاني عن مديات إثبات تحريم الخنزير وشحمه، وأشرنا لذلك في بحث تحريم النجاسات والمنتجّسات أيضاً، فراجع؛ فإنّ الاستناد لهذا التعليل بهذه الطريقة غير واضح. وعليه، فهذا الجواب غير واضح.

قاعدة تخصيص الأكثر، دراسة أصوليّة عامّة

الجواب الثاني: إنّنا نسلم بأنّ المورد من موارد تخصيص الأكثر، لكننا ننكر كبرى استهجان وممنوعيّة تخصيص الأكثر؛ وذلك أنّه لو كان هذا التخصيص واضحاً بيننا نصّاً مفيداً في بابه فلا دليل على منعه، ولهذا نجد العلامة الحلّي يذكر في بعض بحوثه أنّ تخصيص الأكثر بعيدٌ يحتاج

إلى تنصيب^(١)، فإذا كان نصّاً صار ممكناً.

وقد أنكر غير واحد ممنوعة تخصيص الأكثر إلا في صور قليلة، تُعدّ خلاف فعل الحكيم، بل تُسب جواز تخصيص الأكثر إلى الأكثر^(٢)، بل ذهب بعض المعاصرين إلى أنّ تخصيص الأكثر المرفوض هو الذي يكون الباقي فيه بعد التخصيص ملحقاً بالعدم، لا أنّه قليل أو أقل^(٣).

وقد استشهد بعضهم للجواز بالنصّ القرآني، حيث قال: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (الحجر: ٤٢)، مع قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ (الحجر: ٣٩ - ٤٠) - مع قوله: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ (ص: ٨٢ - ٨٣) - فإن مقارنة الآيتين مع بعضهما يعطي كيف تمّ تخصيص الأكثر^(٤)، بل لعلّ الإشكال يقصد منه أنّ الجمع بينهما يفضي إلى التناقض لو قلنا بامتناع تخصيص الأكثر؛ لأنّ المفروض أنّ الغاوين في الآية الأولى هم الأقل، فيما هم في الآية الثانية الأكثر، فوقع التناقض.

وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (البقرة: ١٣٠)، مع كون أكثر الناس راغبة عن ملة إبراهيم. وقوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (الأعراف: ٩٩)، مع أنّ أكثرهم يأمن مكر الله فيكون خاسراً. بل حتّى لو سلّمنا باستهجان تخصيص الأكثر، فإنّ ذلك عندما لا يكون المتبقي في نفسه ذا أفراد كثيرة أو هو كثير، أمّا لو كان المتبقي كثيراً فلا استهجان^(٥)، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ المطعومات الجائزة كثيرة ولو بعد التخصيص بالأكثر، كما هو واضح.

(١) انظر: تذكرة الفقهاء (ط. ق): ٤٦٥.

(٢) انظر: الطباطبائي، مفاتيح الأصول (القواعد والفوائد والاجتهاد والتقليد): ٥٤٣؛ ولاحظ ممّن صرح بجواز تخصيص الأكثر في الجملة: المراغي، العناوين الفقهيّة ١: ٥٥٠.

(٣) انظر: محمد جواد فاضل اللنكراني، مباحث البيع، الدرس الواحد والثمانين، الموقع الرسمي: <http://fazellankarani.com/persian/lesson/٢٠٥٣>.

(٤) انظر: مستند الشيعة ١٥: ١٩٥.

(٥) انظر: المراغي، العناوين الفقهيّة ٢: ١٧؛ وأوثق الوسائل: ٤١٩؛ وعباس كاشف الغطاء، الفوائد الجعفرية: ١٩١؛ ونهاية المقال في تكملة غاية الآمال: ٩؛ ومحمد رضا الطبسي، المنية في حكم الشارب واللحية: ٣٣؛ ومصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٦: ٤٨٧ - ٤٨٨.

كما أن آية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ...﴾ وإن كان فيها عمومٌ من حيث النكرة في سياق النفي، إلا أنّ سائر الآيات مع روايات «إنّما الحرام ما حرّم الله في كتابه» مطلقة، وقد نصّ بعضُهم على أنّه لا مانع من تقييد المطلق بالأكثر، وأنّ القاعدة خاصّة بالعموم والخصوص، ولا تشمل الإطلاق والتقييد^(١).

بل ذكر السيّد الخوئي أنّ تخصيص الأكثر يغدو مستهجنًا على تقدير كون القضية خارجيّة، أمّا في القضايا الحقيقيّة - والتي سبقت الأحكام الشرعيّة مساقها - فلا معنى لتخصيص الأكثر؛ لأنّه لم يلاحظ فيها عدد معيّن حتى يكون إخراجها مستهجنًا، أو يكون الباقي أكثر من الخارج أو أقلّ^(٢).

وزاد آخرون بأنّ تخصيص الأكثر في بعض الموارد ليس قبيحًا، كما لو كان بصدد بيان أنّ العنوان الوارد في العامّ هو مقتضى الإكرام، فقوله: أكرم العلماء، حتى لو خصّص بالأكثر، وهم الفسّاق مثلاً، لا يلزم منه قبيحٌ مادام يريد أن يوصل للمتلقّي أنّ ملاك وسبب إكرام العلماء هو عدالتهم، فهذه خصوصيّة حكيمة وليست فاسدة، وكذا لو كان لا يمكنه جمع الباقي بعد التخصيص بعنوانٍ جامعٍ فاضطرّ لأخذ العنوان الجامع مع أفراد المخصّص، ليُخرج بالتخصيص هذه الأفراد ويبقى الباقي^(٣).

ولتحقيق الحال في قاعدة استهجان تخصيص الأكثر، لابدّ من الحديث عبر نقاط:

النقطة الأولى: إنّ نسبة القول بجواز تخصيص الأكثر إلى أكثر العلماء غير محقّقة، فبعد التتبّع لم تتحقّق لنا هذه القضية، بل لعلّ الشائع بين المتأخّرين هو القول بالاستهجان، بل قد نُسب منع أو استهجان تخصيص الأكثر إلى الأكثر في بعض الكلمات^(٤).

النقطة الثانية: لم يرد تعبير «تخصيص الأكثر» في آية أو رواية حتى ننظر في دلّالته ومعناه،

(١) انظر: القزويني، ينابيع الأحكام ١: ٦٥٢؛ والبروجردي، تبيان الصلاة ٧: ٤٠؛ ونهاية التقرير ٢: ٤٢٨.

(٢) انظر: مصباح الأصول ٢: ٥٣٧-٥٣٨.

(٣) انظر: مرتضى الحسيني الشيرازي، كتاب البيع، الموقع الرسمي: <http://www.m-alshirazi.org/print.php?id=3664>

(٤) انظر: حبيب الله الكاشاني، مستقصى مدارك القواعد: ٢١٩؛ والبروجردي، الحاشية على كفاية الأصول ٢: ١٠٤.

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٣٥

وأنه هل يشمل العموم والإطلاق معاً أو يختص بالعموم؟ وهل يختص بحال ندرة الباقي أو مطلقاً؟ وهل يلاحظ فيه الأفراد أو الأنواع أو هما معاً؟ فلسنا أمام نص نريد تحليل مفرداته، بل نحن أمام ظاهرة عقلائية في التحاور، نريد من خلالها رصد الاحتمالات والإمكانات. والسؤال فيها: هل هناك حد أو مساحة محدّدة يسمح فيها قانون المحاورات العقلائي - أو عرف المشرع الخاص - بإخراج بعض ما هو تحت العام أو المطلق أو لا؟ فالمرجع هنا هو العرف العقلائي التفاهمي والتحاورى أو عرف الشارع الخاص، وليس قاعدة عقلية أو نصاً شرعياً.

النقطة الثالثة: ما هو مناط المرجوحية في تخصيص الأكثر؟ ولماذا يدعى أنه مستهجن عرفاً؟ الجواب عن هذا السؤال مهم، فلو تأملنا لوجدنا أن النكته ترجع إلى نوع من لغوية التعيد بالعام على المستوى البياني أو ردائه، ومخالفته للطرق العقلائية في البيان والتبيين، فضلاً عن عبثية الأمر في خارج مقام التقنين أيضاً، فلو أراد شخص أن يكرم كل أساتذة المدرسة البالغين عشرة أشخاص، ويستثني خصوص زيد وعمرو فيريد عدم إكرامهما، فإن مقتضى عقلائية البيان أن يذكر: أكرم أساتذة المدرسة، ثم يستثني زيداً وعمرواً، لا أن يقول: لا تُكرم أساتذة المدرسة إلا بكرأ وخالداً وإبراهيم وسعيداً وجهاداً ومحمداً ومحموداً وعلياً، فإن هذه الطريقة في البيان تعدّ خاطئة وغير حكيمية عرفاً وعقلانياً، فما دام الأغلب مندرجاً تحت قاعدة، فالأرجح في البيان العقلائي أن يُسنّ العام على وفقه دون العكس.

وعليه، فمرجع القضية هو حكمية المتكلم وعقلائته وعدم لغويته على المستوى البياني أو عدم مرجوحية طريقته في البيان، وهذا ما نجده في مختلف البيانات القانونية العقلائية إلى يومنا هذا، وبهذا يكون إطلاق العام وإرادة الأقل من أفرادها لا يحقق تناسباً بين اللفظ والمعنى المراد، فلا يكون تعبيراً صحيحاً عن المراد، وهذا معنى الاستهجان العرفي أو الاستقباح، لا القبح العقلي أو نحو ذلك.

فعندما نجيز تخصيص الأكثر مطلقاً، فنحن ندعي أن الحكيم سبحانه قد استخدم طريقة غير عرفية ولا عقلائية ولا حكمية، دون أن يشرح ذلك أو يقعد أو يبرر، من هنا يتضاءل احتمال انتهاج المشرع الديني هذا الأسلوب، ويصبح غير ظاهر من اللفظ، فتتناهبنا الشكوك.

وعلى مباني القوم التي لا نوافقهم عليها، يلزم استعمال العام في الأقل من أفراد، والأقل ليس هو المهم حتى يصح التجوز^(١).

والعبرة هنا بالأفراد الأعم من الفعلية والفرضية، حيث التشريعات مسوقة مساق القضية الحقيقية، وقد أجلى المحقق العراقي هذه المسألة حين قال: «إن العبرة في استهجان التخصيص أو قبحه إنما هو على لغوية إلقاء العام إلى المكلف مع التخصيص الكثير أو المستوعب (وهذا المحذور) إنما يتحقق إذا كان الخاص مستوعباً للعام بما له من الأفراد الفعلية والفرضية، وإلا فمجرد استيعابه لأفراده الفعلية لا يوجب لغويته، فإذا ورد دليل على وجوب إكرام العلماء، ودليل آخر على حرمة إكرام فساقهم، يخصص به العام المزبور وإن كان مستوعباً لأفراده الفعلية؛ إذ يكفي في عدم لغوية العام أن يكون له أفراد فرضية بعد التخصيص. نعم، إنما يرد المحذور فيما إذا كان مفاد العام على نحو القضية الخارجية، نظير قوله: كل من في الدار هلك، لا على نحو القضية الحقيقية، وعلى هذا الضابط يختلف الحال في ورود محذور التخصيص المستهجن والقبیح وعدم وروده باختلاف الموارد حسب كون مفاد العام - وكذا الخاص - على نحو القضية الحقيقية أو الخارجية، فكل مورد يكون مفاد العام والخاص على نحو القضية الخارجية يتحقق المحذور باستيعاب الخاص للأفراد الفعلية الخارجية، فيرجع إلى المرجحات السندية بين العام والخاص، وكل مورد يكون مفادها على نحو القضية الحقيقية الناظرة إلى الأفراد الفعلية والفرضية، فلا يتحقق المحذور، إلا باستيعاب الخاص لجميع أفراد الفعلية والفرضية، أو لأكثرها، لا بصرف استيعابه للأفراد الفعلية»^(٢).

النقطة الرابعة: بناءً على ما تقدم في النقطة الثانية والثالثة، يظهر أنه ليس من الضروري أن نفترض أن تخصيص الأكثر مستهجن عرفاً، بل الصحيح أن نقول: إن تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً غير صحيح، فنحن نوصف التخصيص بالمستهجن ولا نحكم عليه بذلك، وفرق بينهما.

مثلاً لو كان الأساتذة عشرة وأراد الأمر إكرام ستة وعدم إكرام أربعة، فإن إطلاق العموم

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٣: ٢٨١.

(٢) نهاية الأفكار ج ٤، ق ٢: ١٦٢ - ١٦٣.

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٣٧

لصالح الأربعة وإن كان مرجوحاً، لكنّه قد لا يكون في بعض الأحيان بالغاً حدّ الاستهجان، وهذا بخلاف ما لو كانت النسبة هي سبعة مقابل ثلاثة أو ثمانية مقابل اثنين، فإنه كلما زاد حجم الأكثر بالقياس إلى المجموع زاد الاستهجان العرفي وتعززت غرابة البيان.

وينتج عن هذه النقطة أنّه لا بدّ من ملاحظة موارد التخصيص بالأكثر، حيث قد يختلف تقويم العرف لها تبعاً لعناصر داخلية وخارجية، وإن كان مبدأ التخصيص بالأكثر يجمعه - اقتضاءً - عنصر الاستهجان والمرجوحية.

وبهذا لا يصحّ القول بأنّ تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً هو فقط ما يكون الباقي فيه ملحقاً بالعدم، فإنّ المسألة قد لا تحتاج لهذا المستوى حتى تبلغ رتبة الاستهجان العرفي، وربما في بعض الموارد يكون الأمر كذلك تبعاً للملابسات والخصوصيات.

النقطة الخامسة: قد تقدّم سابقاً في بعض مباحث الخمر والعصير، أنّ مسألة تخصيص الأكثر لا تجري - كما ذكر السيد الصدر^(١) - في المخصّص (والمقيّد والاستثناء) المتصل، وإنّما موضعها المخصّصات المنفصلة، فإذا قال: أكرم الأساتذة العلماء العدول البالغين سبعين سنة كانت الأوصاف اللاحقة لكلمة (الأساتذة) مخصّصة للعموم (الأساتذة)، لكنّ هذا التخصيص غير مستهجن عرفاً، بل هو طبيعي جداً، وهذا بخلاف ما لو قال: أكرم الأساتذة، ثم ذكر في مخصّصات منفصلة عدّة عدم إكرام الجهلة والفاسقين ومن لم يبلغ التسعين منهم، فإنّه مستهجن عرفاً.

وهذا يعني أنّ الاستشهاد لجواز تخصيص الأكثر بالنصّ القرآني - كما تقدّم - غير صحيح؛ لأنّه من التخصيص بالمتصل لا بالمنفصل.

وهذا التمييز الذي طرحه السيد الصدر صحيحٌ من حيث المبدأ ويلمسه الوجدان، غير أنّه قد نشكك في صحّة إطلاقه أو إطلاق صحّته؛ وذلك أنّ فرض المخصّصات المتصلة على شكل أوصاف للعام، كما في المثال المتقدّم، يختلف عن فرض المخصّصات المتصلة استثناءً مثلاً، فلو قال: أكرم جميع الأساتذة إلا الفاسقين منهم، والجهلة، والبالغين أقلّ من سبعين، وطويلي

(١) الصدر، كتاب الطهارة ١: ٣٩٢ - ٣٩٣.

القامة، وقصيري القامة، والذين هم من جنسيات غير عربيّة.. فإنّ مثل هذا التركيب لا يبعد أنّ العرف أيضاً يستهجنه بعد أن لم يبق تحت العام إلا القليل.

وهذا يعني أنّ طبيعة التخصيص المتصل تلعب دوراً في الاستهجان العرفي، ففي الأوصاف لا يشعر السامع أنّ موضوع الحكم أو متعلّق الإكرام قد ذُكر على عمومه ثم أُريد إخراج بعض مصاديقه، بل يرى أنّ عنوان الأساتذة العدول.. في قوّة جملة واحدة أو عنوان واحد نظراً للنسبة الاندماجية بين الصفة والموصوف، بينما لو لاحظنا أنموذج التخصيص المتصل عبر الاستثناء لوجدنا - وجداناً - أنّ الصورة مختلفة وأنّ البيان غير سليم أحياناً، وإن كان أقلّ فُبحاً من المخصّص المنفصل.

وهذا ما يؤكّد ما ذكرناه في النقطة الرابعة، من عدم وجود معيار محدّد قانوني كليّ، وأنّ الموارد قد تختلف. كما قد تختلف شدّة الاستهجان بين الموارد؛ فقد يكون موردٌ مستهجاناً بدرجة أكبر من غيره، ففي مثال الاستثناء كلّما زادت الاستثناءات ازداد الاستهجان أيضاً.

وينجم عما قلناه أنّ فكرة تخصيص الأكثر لا تتعلّق بواقع التخصيص فقط، بل بنوعية البيان الذي تمّ فيه استخدام العام مع مخصّصاته، وهذا أمرٌ يلاحظه العرف كما ألمحنا.

من هنا، يمكن أن نلاحظ على استشهاد المحقّق النراقي بالآيتين القرآنيّتين، فإنّه لا استهجان فيهما، ولا نريد الخوض في بحث تفسيري استطرادي، لكن يمكن الإشارة سريعاً إلى أنّ الآية الأولى تنفي سلطنة إبليس إلا على من اتّبعه من الغاوين، فهي تفيد أنّ عباد الله لا سلطنة شيطانيّة عليهم ما لم يقرّروا هم اتّباع إبليس، فيمنحونه سلطنة عليهم، بينما الآية اللاحقة لا تتكلّم عن السلطنة، بل تتكلّم عن واقع الإغواء، وأنّ الشيطان سيغوي الجميع عدا المخلصين، حيث لن يتمكّن من إغوائهم، ففي الآية الثانية لا يوجد تخصيصٌ أكثرّي؛ لأنّ المخلصين هم القلّة، وأمّا في الآية الأولى فلا تريد تحديد حجم من للشيطان سلطان عليهم بقدر ما تريد تحديد أنّ مقتضى الخلقة سلب سلطنة الشيطان عليهم ما لم يقرّروا هم اتّباعه. فالآية الأولى لا تريد الإخبار عن واقع خارجي حصل، بل تريد الإخبار عن قانون فعلي، وهو أنّه لم يُمنح الشيطان سلطنةً على البشر كلّهم، إنّما تأتي سلطنته من موقع منحهم هم له هذه السلطة باتّباعه واتّباع خطواته، فكأنّه قال: لم أجعل لك سلطاناً على الإنسان، نعم لو منحك

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٣٩

الإنسان السلطنة، فهذا من جعله هو، وليس من جعلي أنا.

بل يمكن - بمقاربة الآيات لبعضها - أن نفسر كلمة «عبادي» في الآية الأولى بأن المراد منهم المخلصين الذين تم استثناءهم في الآية الثانية، ويكون الاستثناء منقطعاً، فيصبح المعنى: إنَّ عبادي المخلصين ليس لك عليهم سلطان، لكنَّ سلطانك على المتبعين لك لا على المتبعين لي.

وعلى أية حال، فلا نستطيع بمجرد وجود نموذج من المخصَّص المتصل أن نجيز مطلق التخصيص الأكثرى، بعدما بيَّنا أنَّ القضية ليست قانوناً رياضياً، بل تختلف تبعاً لنوعية البيانات.

النقطة السادسة: إنَّ التمييز في تخصيص الأكثر بين كثرة الباقي وندرته، هو في المبدأ تمييزٌ معقول، وهو يؤكِّد ما ذهبنا إليه من الظاهرة النسبية في الحكم على هذه الاستخدامات البيانية القانونية، بمعنى أنَّه كلما زادت المخصَّصات في إخراج ما تحت العام زاد الاستهجان، فدرجة الاستهجان تختلف تبعاً لدرجة الإخراج من تحت العام، فلو أخرجت واحداً وخمسين من مائة فإنَّ تلقِّي العرف لذلك سيختلف بالتأكيد عما لو أخرجت من تحت المائة تسعة وتسعين. إنَّ هذا شيء واضح ملموس بالوجدان العرفي.

لكنَّ هذا ليس بملاك مجرد كثرة الباقي وقلته في نفسه، وذلك أنَّ عنوان كثرة الباقي لو أُريد به الكثرة النسبية فهذا الكلام معقولٌ في الجملة، ونقصد من الكثرة النسبية نسبة الباقي بالقياس إلى المجموع، فتسعة وأربعين هو كثير بالقياس إلى المائة، أمَّا الاثنين فهو قليل نادر بالقياس إلى المائة.

وأما لو أُريد به الكثرة الواقعية بصرف النظر عن المقارنة، فهذا غير صحيح غالباً؛ لأنَّ الكثرة الواقعية يمكن أن تجتمع مع الاستهجان، والسبب هو أن نكتة الاستهجان في تخصيص الأكثر ليس تلاشي ابتلاء المكلف بالعام أو ندرته، بل هي راجعة إلى حكمية وعقلانية البيان القانوني ولغوئته عرفاً، بصرف النظر عن حجم الباقي تحت العام في نفسه؛ لأنَّ حجم الباقي في نفسه قد يكون كثيراً وقد يكون قليلاً تبعاً لحجم العام نفسه، فلو قال: أكرم كلَّ الموجودات على

الكرة الأرضية، ثم أخرج الجهاد والنبات والحيوان، فإنّ الباقي كثيراً في نفسه؛ لأنّ العام كان هائل الكثرة، لكن مع ذلك يظلّ هذا البيان القانوني مستهجنًا لغويًا.. فليقل من الأوّل: أكرم الإنسان، الذي نسبته إلى سائر موجودات الأرض لا تساوي الواحد في الألف. وعليه، فليست العبرة بالكثرة أو الندرة الواقعيّة، بل بالكثرة أو القلّة النسبيّة، فكلّما حصلت القلّة والندرة زاد الاستهجان عادةً وهكذا، وهذا يعني اختلاف الموارد وعدم وجود قانون كليّ رياضي هنا.

النقطة السابعة: ذكر السيّد كاظم الحائري في تعليقه على بحوث أستاذه السيد الصدر، أنّ تخصيص الأكثر لا يلزم لو كان مفهوم العام مفهوماً مشككاً، وكانت نسبة العام إلى الباقي أقوى من نسبته للخارج عنه بلحاظ خصوصيّة التشكيك، ومثال ذلك: أكرم العلماء، فلو قال ذلك، ثمّ بعد مدّة قال: قصدت من العلماء خصوص المجتهدين، فلا يرد عليه أنّه تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً^(١).

هذه الإثارة الفكرية التي قدّمها الحائري تؤكّد المبدأ الذي قلناه من تدوير زوايا قانون تخصيص الأكثر وعدم تحديدها، فالطريقة التي عرّض فيها الحائري المثال قد تكون ساعدته بعض الشيء، إلا أنّنا لو غيرنا التركيب لربما تغيّرت الأمور، فلو حذفنا الحيثيّة التفسيرية في البيان المخصّص، واستبدلناها بغيرها، فقد نلاحظ اختلافاً، مثلاً لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم غير الأعلام في كلّ فنّ واختصاص»، وكان لفظ «العلماء» في العرف يُطلق على الأعمّ، ولا ينصرف إلى خصوص المجتهد، ففي هذه الحال إن لم نفهم من المخصّص الحكومة التفسيرية، يلزم تخصيص الأكثر المستهجن، مع أنّ الأعلام نسبته إلى مفهوم العام أشدّ بلحاظ خاصيّة التشكيك.

وهكذا لو قال: «أكرم لاعبي كرم القدم»، ثمّ قال: «لا تُكرم اللاعب الذي لا يفوز فريقه بكأس العالم»، بوصف ذلك تعبيراً عن قوّة الفريق وأفراده، فهنا أيضاً يشعر الإنسان بقبح هذا التخصيص.

(١) مباحث الأصول ق ٢، ج ٢: ٢٣٧؛ وقد ألمح الصدر نفسه لهذا في: مباحث الأصول ق ٢، ج ٤: ٤١٢.

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٤١

هذا كله يؤكد أن العلماء والأصوليين سيعثرون كل يوم على مورد لا يقبَح فيه التخصيص، تماماً كما سيعثرون على آخر يقبَح فيه التخصيص، وما ذلك إلا لأن هذا الاستهجان مسألة عرفية نسبية تتأثر بمجموعة عوامل مضمونية وبيانية وأسلوبية وسياقية كما قلنا.

النقطة الثامنة: ذكر السيد محمد باقر الصدر أنه لا فرق في ممنوعة تخصيص الأكثر بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بأكثر من عنوان^(١). وهذا يعني أن العبرة بنتيجة التخصيص لا بعدد المخصّصات.

وهذا الكلام صحيح، بمعنى أن العبرة لا تقف فقط عند حدود عدد المخصّصات، بل إن نتيجة التخصيص مهمة أيضاً، وإن كان يمكننا أن نعلّق على الصدر هنا بأن عدد المخصّصات يلعب دوراً أحياناً في الاستغراب العرفي، ويُسارع إلى حصول الاستهجان بتخصيص الأكثر، فهناك فرق بين أن نقول: «أكرم عمّال المناجم»، ثم نخصّص لاحقاً: «لا تكرم غير العراقيين من عمّال المناجم»، فهو مستهجن مع ندرة عمّال المناجم العراقيين، وبين أن نجعل المخصّصات متعدّدة كثيرة، بأن نقول تارة: «لا تكرم اللبنانيين من عمّال المناجم»، ثم نقول أخرى: «لا تكرم الجزائريين من عمّال المناجم»، وهكذا نستمرّ في التخصيص حتى لا يبقى تحت العام إلا العراقيون؛ فإن كثرة المخصّصات عندما تُعرض على العام تزيد مسألة تخصيص الأكثر استهجاناً واستبعاداً عرفياً. ولهذا عندما تأتي آية واحدة، ثم يعرضها عشرات التخصيصات حتى يزيد حجم التخصيص عن حجم الباقي تحت العام، فإن تعدّد المخصّص يساهم في استنكار التخصيص.

وإذا أردنا استخلاص نتيجة عامة أمكن القول: إن استنكار التخصيص تارة يرجع إلى حجمه، وأخرى إلى طريقة حصوله إثباتاً، والعنصر الجامع هو الشعور بأن إطلاق العام كان غير حكيم أو غير مراعى أبداً.

النقطة التاسعة: ذكر غير واحد من الفقهاء والأصوليين^(٢) أن تخصيص الأكثر المستهجن

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٥: ٤٧٤.

(٢) انظر - على سبيل المثال فقط -: الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٥٣٧؛ وراجع: الخراساني، درر الفوائد ١:

عرفاً يراد به التخصيص العنواني دون التخصيص الأفرادي. والمراد من ذلك عندهم أنه قد يبقى تحت العام عناوين كثيرة لكن أفرادها قليلة، وهنا لا يوجد تخصيص الأكثر، بخلاف ما لو خرج من تحت العام عناوين كثيرة، وكان الباقي هو الأكثر من حيث الأفراد.

وإذا أردنا أن نعطي مثلاً نقول: لو قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا يجب إكرام فساق العلماء، ولا يجب إكرام علماء النحو والصرف، ولا يجب إكرام علماء البلاغة، ولا يجب إكرام علماء الذرة، ولا يجب إكرام علماء الحفريات .. فهنا لو لاحظنا العناوين لرأينا أن المخصص المنفصل أخرج عشرات العناوين من تحت العام، بينما قد يكون العلماء الفساق وعلماء النحو والصرف والبلاغة والذرة والحفريات .. لا يمثلون العشرة في المائة من مجموع أفراد العلماء خارجاً، فيوجد تخصيص أكثرى عنواني، ولا يوجب تخصيص أكثرى أفرادى.

وقد تنعكس الصورة، فنخرج عنواناً واحداً من بين مائة عنوان تحت العام، لكن أغلب أفراد العام هي من هذا العنوان وأفراده، فهنا تخصيص أكثرى أفرادى لا عنوائياً.

ولكن التأمل فيما قالوه يعطي عدم اطّراد ذلك أيضاً، ففي بعض الأحيان قد يصحّ هذا الأمر، لكن في بعض الأحيان الأخرى يظلّ العرف يستهجن التخصيص لمجرد الأكثرية الأفرادية، ألا ترى أنك لو قلت: أكرم المجتهدين في الفقه، ثم قلت: لا تكرم الذكور من المجتهدين، فهنا لم يقع التخصيص الأكثرى العنواني، ولكن عندما يُعلم من الخارج أن نسبة المجتهدين إلى مجموع من حصل على رتبة الاجتهاد تساوي الواحد في المائة مثلاً، فإنّ العرف يستهجن هذا التخصيص ويستقبّحه، بخلاف ما لو خصّصت وقلت: لا تكرم الإناث منهم، فإنّه يرى فرقاً بين التخصيصين؛ وسببه الحجم الكمي للمخصص ومدى تأثير ذلك على المكلف عادةً.

ولعلّه لما قلناه رأينا بعض العلماء يورد على حصر الاستهجان بالتخصيص العنواني:

أ - تارةً بما لو لوحظ في العام العناوين المندرجة تحته، أمّا لو لوحظت الأفراد فلا يصحّ تخصيص الأكثر الأفرادي ولو بعنوان واحد، كما أفاد صاحب الكفاية في تعليقه على

الرسائل^(١).

ب - وأخرى بخصوص ما لو لوحظ العام بنحو القضية الحقيقية، أما لو لوحظ بنحو القضية الخارجية، مثل: اقتل كل من في المعسكر، فإن التخصيص الأكثرى الأفرادي ممنوع هنا ولو بعنوان واحد، كما أفاد مثل الميرزا النائيني^(٢).

فإن ما ذكرناه - وإن أمكن رجوعه إلى أمر واحد - ينبه إلى شعورهم بتعدد الصور والحالات، وإن كانت تميزاتهم غير مطردة أيضاً عرفاً، كما ألمح السيد السيستاني في تعليقه على تمييز الميرزا النائيني^(٣).

وعليه، فلا يصح إطلاق حصر الاستهجان بحال التخصيص العنواني، بل الأصح إحالة الموارد إلى العرف لاختلافها وتنوعها.

النقطة العاشرة: ميز العديد - كما تقدم - بين العام والمطلق في مسألة إخراج الأكثر، فقالوا: إن المستهجن عرفاً هو تخصيص العام، وليس تقييد المطلق.

ولعل السبب في تمييزهم هو أن العام دلالته بالوضع على الشمول لجميع أفرادها، فإذا خصصناه فإننا قد نتصرف في مقتضى الدلالة الوضعية له، بينما المطلق في نفسه لا يدل سوى على الطبيعة، وأما إطلاق هذا المطلق فهو آت من مقدمات الحكمة التي يعدد عدم ذكر القيد أحد أركانها، فعندما يُذكر القيد - ولو منفصلاً - فيكون ذكره متقدماً على إطلاق المطلق، دون أن يوجب تغييراً في الدلالة الوضعية أو تجوّزاً أو نحو ذلك.

وربما يكون سبب هذا الخطأ الذي وقعوا فيه هو اعتقادهم بأن محذور تخصيص الأكثر هو حجم المجازية الكبير الذي قد يقع نتيجة هذا التخصيص بما لا مبرر لغويّاً صحيحاً له.

ولا نريد أن نفصل في قضية العام والمطلق، لكننا - وانسجاماً مع مذهبنا وطريقتنا في حلّ مشاكل مباحث الألفاظ - نُلقي الأمر فوراً إلى العرف بعد التسليم بأن العرف يفهم من المطلق

(١) انظر: درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١٩٦.

(٢) في تقريراته: ٢١١؛ وانظر: الخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٥١٠؛ ومصباح الأصول ٢: ٥٣٧.

(٣) انظر: السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢١٩.

تمام الأفراد والأحوال، فإذا قلنا للعرف: «ما يمكن تكويناً أن يأكله الإنسان فهو حلالٌ له ولا يجرم عليه»، فهذا مطلق، فهل يصحّ بعد ذلك تقييده بقولنا: «إنّ ما يؤكل تكويناً حرام إلا الخبز ومشتقات اللبن»؟! هل يستهجن العرف ذلك أو لا؟

إنّ الملاحظ أنّ العرف لا يرى فرقاً هنا أبداً، وإنّما جاء تفريقهم من طبيعة تحليلاتهم لحقيقة العامّ والمطلق، هذا كلّه بصرف النظر عن الجدل الكبير بينهم في حقيقتها والتمييز بينهما. فالصحيح هو أنّ الوجدان العرفي لا يقف في مسألة الأكثر عند التخصيص، بل قد يمتدّ إلى الإطلاق أيضاً؛ لأنّ الإشكالية ليست هي المجازية فقط.

نعم، الفارق الوحيد هو أنّ دلالة العام على الشمول أقوى ظهوراً من دلالة المطلق عليه، بمعنى أنّه قد يطلق المتكلم ولا يريد الإطلاق بل يريد تقرير المبدأ، بينما العموم أظهر في إرادته الاستيعاب - ولو الأكثرى - للأفراد، ومعه فقد يكون المقيد كاشفاً عن اهتزاز فهمنا الشموليّ للمطلق، وتفصيله في محله.

ولعلّه لمجمل ما قلناه في مسألة العامّ والمطلق، ذكر الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (١٣٥٥هـ) في كتاب الصلاة أنّه لا فرق بين التخصيص بالأكثر والتقييد بالنادر^(١).

النقطة الحادية عشرة: ما هي نتيجة منع تخصيص الأكثر؟

النتيجة هي وقوع التعارض المستقرّ بين العامّ والخاص، كما ألمح إليه الميرزا هاشم الآملي^(٢)؛ إذ إنّ العام قد صدر بهذه الطريقة فلم تصدر المخصّصات الكثيرة كلّها، أو بعضها إلى حدّ يرتفع الاستهجان، أو أنّ المخصّصات قد صدرت وأمّا العام فلم يصدر أساساً أو لم يصدر بهذه الطريقة، ومعه فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات، وإلا فالتساقط.

قد يقال: إذا علم المخصّص الصحيح الذي لا يصل إلى حدّ الاستهجان فيها، وإلا فهنا

حالتان:

أ - أن يكون المخصّص متعدّداً، وهنا سيُعلم بوقوع التخصيص على العام دون معرفة

(١) انظر: كتاب الصلاة: ٣١٣.

(٢) انظر: مجمع الأفكار: ٤: ٤١٠.

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٤٥

حجمه، فلو كان عاماً ترخيصياً، فسوف يُعلم إجمالاً بوقوع حرام بين أفرادها في الجملة، لأنَّ المخصّصات ستكون ناهية، فيحصل علم إجمالي بوجود تحريمات بين هذه المخصّصات صدرت واقعاً، الأمر الذي قد يستدعي الاحتياط بتجنّبها جميعاً، فتكون النتيجة لصالح تخصيص الأكثر وإن لم يكن الموقف تخصيصاً للأكثر في نفسه وبعنوانه، وأمّا لو كان عاماً إلزامياً، فإنَّ المخصّصات ستكون مرخّصة، وحيث نعلم بعدم ثبوت بعضها، فيحصل علم إجمالي كذلك بوجود محرّمات منسجمة مع العام الإلزامي، فيلزم الاحتياط، فيكون مقتضى الاحتياط اللازم هو العمل بالعام مطلقاً، وتكون النتيجة لصالح سقوط المخصّصات عملاً، بعكس النتيجة السابقة.

ب - أن لا يكون هناك تعدّد في الأدلّة المخصّصة، كما لو كان المخصّص واحداً؛ وهنا يلزم الترجيح أو التساقط.

ويمكن أن يُجاب بأنّ ذلك لو حصل علم إجمالي بوقوع التخصيص ولم نحرز المخصّص الواقع، والذي يفترض أنّه الذي لا يبلغ حدّ الاستهجان العرفي، أمّا لو لم يكن هناك علم إجمالي، بل كان في البين مجموعة النصوص الحجّة التي لا تبلغ حدّ العلم بوقوع التخصيص، كما لو كانت المخصّصات قليلة العدد ظنيّة الطريق، ففي هذه الحال يقع التكاذب بين أدلّة التخصيص - ونعلم إجمالاً بكذب بعضها - وهذا ما يوقع المعارضة المستقرّة بينها، ويفرض تساقطها حيث لا مرجّح، وإلا تمّ العمل بالمرجّح.

النقطة الثانية عشرة: إنّ ما ذكره أمثال السيّد الخوئي من التمييز بين القضية الحقيقيّة والخارجية هنا، ليس دقيقاً؛ وذلك لما صار واضحاً من أنّ المشكلة ليست في الجانب العددي بالمعنى الخارجي، بل في الجانب البياني والتقني، والعام عندما يُطلق بنحو القضية الحقيقيّة فهو يستوعب أفراده الموجودة والمقدّرة، وهذا كافٍ في ملاحظة العدد ولو بنوعٍ من أنواع الملاحظة، فلا يلزم معرفة العدد برقمه، بل المهم وضوح مساحة تغطية هذا العام لأفراد العنوان المأخوذ فيه، وقدرة الفهم على أن يحوط المساحة بنوعٍ من أنواع الإحاطة، ولعلّ مقصود السيّد الخوئي أمر آخر لم يتضح لنا.

النقطة الثالثة عشرة: إنَّ وجود بعض الحالات التي تتضمَّن تبريراً عقلاً لصدور العامِّ مع تخصيص الأكثر، لا يبطل النتيجة التي ندَّعيها نحن هنا، وهي وجود القاعدة بنحو القضية المهملة الموكَّلة للنظر العرفي والعقلاني الناظر في ملابسات أيِّ عام مع مخصَّصاته، فليس هنا مقرَّرات دستوريَّة حاسمة غير قابلة للتخصيص لصالح الترخيص أو المنع، وإنَّما يتبع الأمرُ حالات وحالات، بما يشبه عمَل القاضي وليس عمل واضح الدستور، وعليه فمجرد وجود بعض الحالات المعقولة لا يعني أنَّ العرف أسقط قاعدة استهجان تخصيص الأكثر، فإنَّها حاضرة لديه بالوجدان الواضح.

وبتعبيرٍ آخر إنَّ اقتضاء تخصيص الأكثر للاستهجان عرفاً وعقلاً قائمٌ، لكنَّ فعلية الاستهجان وتأثير هذا الاقتضاء فيما يقتضيه مشروط بعدم وجود تبرير عقلائي منطقي لهذا الاستخدام، وهو ما يُنتجُ كُلية الاقتضاء وجزئية الفعلية.

وبهذا يظهر أنَّ الجواب بإنكار كبرى ممنوعية تخصيص الأكثر غيرُ صحيح، تماماً كالقبول بهذه الكبرى بنحو إطلاقي، بل الصحيح وجود القاعدة بالصيغة الآتية:

بلوغ المخصَّصات أو المقيدات حداً يستوجب - في عدده أو طريقة بيانه أو مساحة تخصيصه أو تقييده - لغوية إصدار العام أو المطلق وعدم عقلائيته وحكميته، مع استنكار العرف له وكونه خلاف القائم بينهم، بلا فرق في ذلك بين المنفصل والمتصل، وبين ندرة الباقي في نفسه وكثرته كذلك، وبين كون الباقي أشدَّ كيناً أو غيره، وبين كون التخصيص بعنوان واحداً أو بعناوين متعدّدة، ولا بين كون التخصيص الأكثرية عنوانين أو أفرادياً، ولا في العارض عليه بين كونه عموماً أو إطلاقاً، فما دام معيار المرجوحية قائماً كان ممنوعاً، وإلا جاز في مختلف الصور المشار إليها.

عودٌ على بدءٍ في الموقف من مشكلة تخصيص الأكثر في الأطعمة والأشربة

بعد هذه الجولة السريعة في مسألة تخصيص الأكثر، نرجع مرّةً أخرى لموضوعنا، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا: هل أنَّ المخصَّصات والمقيدات الواردة في الأطعمة والأشربة من نوع تخصيص الأكثر المرفوض فعلاً أو لا؟

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٤٧

والجواب: إنّه بناءً على ما ذهب إليه مشهور الإمامية مثلاً، فإنّ العُرف يستهجن هذا النوع من التخصيص والتقييد، ففيما الآيات الكريمة تصرّ على الحصر بأربعة، وتؤكد الروايات أنّه ليس من حرامٍ إلا ما حرّم الله في القرآن، لثبوت حليّة بعض الحيوانات كالحمير والسباع والغراب وغيرها، نجد هذه المخصّصات والمقيّدات تحرّم السباع وكلّ ما في البحر عدا السمك الذي له فلس وأكثر أنواع الطيور، وكذا بعض النجاسات والطين، هذا عدا عند مشهور الإمامية عن المسوخ والزواحف والحشرات وغيرها، وهذا القدر من التخصيص، لا ريب في أنّه مستغرب مستهجن عُرفاً مرفوض، فأيّ معنى بعد هذا للعام القرآني الحاصر؟ وهل من الحكمة إطلاق مثل هذا العموم مع كون مستثنياته بهذا الحجم العريض؟! وهل هذا الأسلوب عقلائيّ في البيان والتبيين يرجع لحكمة يريدّها ويقرّها، وهي تأسيس القاعدة المرجعية التي يمكن تأسيسها عبر مثل: إنّ كلّ ما لم يحرّمه الله عليكم فهو حلال.. إنّ مثل هذا التخصيص - مهما سمّيناه - ثقيلٌ على العرف جداً.

وما قلناه يجري أيضاً على ما توصلنا نحن إليه من عدد المحرّمات وفقاً لمرجعية السنة رغم أنّنا أسقطنا تحريم الكثير مما قيل بحرّمته كما تقدّم، لكنّ السباع الجوية والبرية، وكذا جملة من غيرها يلزم تحريمها.

ولعلّ السبب في عدم شعور بعضنا بثقله هو اعتيادهم على المضمون الفقهي النهائي له، فليراجع كلّ إنسان وجدانه العرفي وليقارن بعيداً عن أيّ خلقية مسبقة أو انحياز؛ مؤيداً هذا كلّه بإقرار العديد من الفقهاء بأنّ التخصيص هنا مستهجن.

وهذا كلّه يعني أنّ هذه المخصّصات تعاني من تعارضٍ ضمنيّ فيما بينها، وهي تُعارض العمومات والمطلقات القرآنية والحديثية، فالمفترض لو كان من البعيد عدم صدورها الذهاب خلف تخريج منطقي لها، وإلا - بحيث كان هناك علم بالصدور في الجملة - لزم الاحتياط في معطيات هذه المخصّصات.

وعليه، فأشكالية تخصيص الأكثر موجودة هنا على مستوى القاعدة (الكبرى)، وعلى مستوى التطبيق (الصغرى)؛ فالمشكلة الأولى قائمة، ولا تصلح المحاولة التاسعة هنا لتقديم

حل مقنع في هذه المسألة.

٢٠٩. مشكلة إباء نصوص التحليل عن التخصيص

المشكلة الثانية: ما ذكره بعضهم^(١)، وهو أن نصوص: «إنما الحرام ما حرّم الله في كتابه» آية عن التخصيص والتقييد، لو لاحظنا لسانها وسياقها، ومعه فلا يمكن القبول بوقوع التخصيص فيها أساساً، فضلاً عما لو كان أكثرياً أو نحوه.

وإذا أردنا تطوير صياغة هذه الإشكالية القريبة للصحة في نفسها، كان بإمكاننا ادعاء الإباء عن التخصيص ليس بملاحظة الروايات هنا فقط، بل بملاحظة نفس آيات الكتاب الكريم، فهل لسان: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ (الأنعام: ١٤٥)، هو لسان يتحمل هذه المخصّصات من أصلها، فضلاً عما لو لاحظنا حجمها وكمّها؟!

وهذه الإشكالية تأتي بعد الفراغ عن مرجوحية احتمال الحصر الإضافي، أو الاختصاص المكّي لهذه الآية، أو فرضية النسخ اللاحق لها، أو نحو ذلك، وإحدى القرائن الخارجية المعززة لمرجوحية هذه الاحتمالات هو نفس روايات «إنما الحرام ما حرّم الله في كتابه..» كما هو واضح؛ وقد سبق أن ناقشنا مختلف هذه الفرضيات التي يبدو أنّها ما ألجأهم إليها إلا وجود الروايات والشهرة الفقهاءية.

هذه المشكلة الثانية هنا لا نريد أن نحسم موقفنا منها، لكنّها مع المشكلة الأولى تشكلان مشكلة متعاضدة أمام هذا الحلّ التاسع، غير أنّنا سنكتفي باعتبارها قرينة مساعدة لما نراه الحلّ الأفضل في هذه المسألة.

كانت هذه أبرز المحاولات التي عثرنا عليها في كلمات فقهاء المسلمين^(٢)، والتي تعبّر عن

(١) انظر: علي فاضل الصددي، مجموع الرسائل الفقهية: ٣٩٥.

(٢) ثمة محاولات أخرى لا حاجة للإطالة بها، منها ما ذكره بعض أفاضل المعاصرين، حيث قال: «إنّ مراد الأئمة - عليهم السلام - من قولهم: «إنما الحرام ما حرّمه الله في كتابه»، أو «في القرآن» هو أنّ كلّ شيء ادّعت حرّمته، فكان مورداً للخلاف بين المسلمين، فالمرجع فيه هو كتاب الله تعالى، فإن كان كتاب الله قد

مثال من أمثلة تعاملهم مع هذا النوع من البحوث الاجتهادية. والقاسم المشترك بين هذه المحاولات برمتها - عدا السابعة والثامنة اللتين لم نجد من اختارهما - هو مفروغية الرأي الفقهي المشهور ونصوصه الحديثية، والذهاب خلف حلول تحافظ على هذا الرأي ولا تهدره، والسبب هو شعور الفقيه شعوراً عميقاً بالقطع واليقين بصحة هذا الرأي وعدم احتمال خطأ القراءة الاجتهادية الموروثة والمدرسية، نظراً لكثرة نصوصها من جهة واشتغال اختيارها بين جمهور المسلمين عامة، لاسيما المذهب الجعفري، من جهة ثانية.

١٠. الحلّ الراجح في فضّ الاشتباك بين النصوص القرآنية والحديثية

إنّ الذي يمكن تقديمه في المقام بوصفه الحلّ الأرجح، يحتاج - بدايةً - إلى سرد بعض المقدمات، وهي:

١٠.١٠. مقدمات أربع

المقدمة الأولى: لا يوجد أيّ موقف فقهي قطعي هنا، بل نحن أمام إشكالية حقيقية تحتاج لتخريج جاد؛ والسبب أنّ موقف الفقهاء المتوارث قد جاء نتيجة قراءة اجتهادية للنص القرآني ونصوص الحديث، وأخبار «إنّما الحرام» والروايات المعارضة في الموارد المختلفة، ومن ثمّ لا معنى لترجيح هذه القراءة الاجتهادية بعد القول بعدم حجّية الشهرة الفتوائية.

حرّمه فهو حرام، وإلا فلا يصحّ البناء على حرّمته، فالحرام في موارد عدم الثبوت من الحرمة هو خصوص ما حرّمه الله تعالى، فالحرص هنا بالإضافة إلى الشيء الذي لم يُثبت من حرّمته. وهذا الاحتمال يتناسب مع معتبرة زرارة ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، فالعامة كانت تدّعي حرمة الحمر الأهلية والإمام عليه السلام أفاد أنّه لم تثبت الحرمة عن النبي صلى الله عليه وآله، ونهيه عنها في خير كان لمصلحة وقتية وحيث إنّ العامة يدعون غير ذلك، فالمرجع في فصل هذا الخلاف هو كتاب الله، فالحرام في كلّ هذه الموارد هو ما حرّمه الله في كتابه». https://www.hodaalquran.com/qus_view.php?id=٢٦٣ أقول: فضلاً عن عدم صحة هذه الكلية؛ إذ مجرد اختلاف المسلمين لا يوجب سقوط مرجعية السنّة الشريفة، فإنّ الفقهاء لا يعملون بالآية فيما اختلف فيه المسلمون، بل يرجعون للسنّة الشريفة أيضاً، كما هي الحال في الأرنب، إضافةً إلى عدم وجود هذا القيد (الاختلاف) في أيّ من هذه الروايات.

من هنا، فانطلاق الباحث من وجود حقيقة مفروغ عنها، نحو مشكلة يجب حلها، هو انطلاق غير موضوعي، فلا توجد حقيقة نهائية هنا حتى الآن، بل نحن حالياً بصدد اكتشافها، وإلا وقعنا في المصادر على المطلوب، فالحق هو وعي إشكالية الموضوع، لا اعتباره مفروغاً عن نتائجه والرغبة في تدليل عقبة ما أمام الحقيقة المفروضة سلفاً.

المقدمة الثانية: إن النصوص القرآنية - لو صرفنا النظر عن هذه المشكلة القائمة بينها وبين نصوص الحديث وفتاوى الفقهاء - دالة في نفسها على الحصر الحقيقي، كما تقدم في الفصل الأول من هذا الكتاب، وأن المحاولات التأويلية قد سبق وأن ناقشناها هناك. المقدمة الثالثة: إن هذا النموذج الإشكالي يمثل واحدة من أبرز تطبيقات العلاقة بين نص القرآن ونص السنة وفتاوى الفقهاء، ومن ثم قد يساعدنا في رسم علاقة أفضل بينها تغدو أكثر واقعية.

المقدمة الرابعة: كما حاول الفقهاء تقديم تأويلات وتخريجات تصب في إطار التصرف في الدلالة القرآنية أو نصوص «إنما الحرام»؛ كان من اللازم التفكير أكثر في تخريجات تصب في إطار التصرف في دلالة النصوص المؤيدة لقول المشهور، فهل تحتل هذه النصوص أوجهاً من التأويل قد تساعدنا على حل المشكلة أو أن الموقف يضطرنا إلى الإقرار بالتصادم التام؟ وبناءً عليه، يمكن طرح محاولتنا للحل، وهي تقوم على مجموعة عناصر:

٢. ١٠. فهرست عناصر الضعف والقوة في المجموعات الحديثية المحرمة

إن النصوص الحديثية التحريمية تعاني من مجموعة مشاكل:

- أ - أصل مخالفتها للقرآن بناءً على إباء النص القرآني عن التخصيص؛ ووقوعها في التخصيص المستهجن عرفاً وفقاً لكثرة مخصّصاتهما.
- ب - إن نصوص التحريم تخالف مجموعة «إنما الحرام..».
- ج - إن جملة من نصوص التحريم توافق جمهور فقهاء أهل السنة كتحریم السباع ونحوها، بينما نصوص الحلية تخالفهم، سواء كانت إطلاقات الآيات أم مجموعة نصوص «إنما الحرام..».
- د - إن نصوص التحريم مبتلاة في بعض مواردھا بالمعارض، بمعنى أن بعض الموارد توجد

فيها نصوص تحليل خاصة بها أيضاً، كما تقدّم.

وعليه، فنصوص التحريم تواجه بعض الإشكاليات، ولكنها تحظى بأمرين:

الأول: الوفرة العددية.

الثانية: عمل الفقهاء بها.

١٠.٣. نصوص التعليل وفتح التفاسير العلاجية، التحريم بعناوين ثانوية

لو تأملنا روايات «إنما الحرام..» لوجدنا في بعضها تعليلين للنهي الصادر عن النبي والأئمة:

التعليل الأول: وهو التعليل المتصل بالنهي النبوي عن لحوم الحمر الأهلية، وقد اشتمل هذا التعليل على أنّ النبي لم يحرم الحمر لكونها محرمة في أصل الشرع، بل لخصوصية زمنية تتصل بخوفه من فناء الحمير فلا يجدون ما يركبون.

التعليل الثاني: أو ما هو بقوة التعليل أو يحمل رائحة التعليل، وهو المتصل بالنهي الصادر من النبي أو الأئمة عن مجموعة من محرّمات الأطعمة، وقد اشتمل على مبدأ حاصله: إنّ هناك مجموعة مطعومات توجب التقزّز النفسي ويعافها الناس ويتركونها ويتجنبون تناولها، وأهمّها ﷺ تركوها لأجل ذلك، لا لأجل الحرمة الشرعية، وقد تقدّمت هذه النصوص في الأبواب المختلفة - وأهمها متضمّن في روايات التحليل هنا - ومنها ما هو عند السنة وما هو عند الشيعة، وفي بعضها ترك النبي بنفسه بعض المطعومات؛ لأنّه هو لا يجبها أو لم يعتد عليها^(١).

(١) وأهم هذه الروايات هو:

١ - خبر زرارة، عن أحدهما ﷺ، أنّه قال: «إنّ أكل الغراب ليس بحرام، إنّما الحرام ما حرّم الله في كتابه، ولكنّ الأنفس تنزّه عن كثير من ذلك تقزّزاً». وقد مرّ في نصوص التحليل هنا أنفاً.

٢ - خبر محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك أحرامٌ هو؟ فقال لي: «يا محمّد، اقرأ هذه الآية التي في الأنعام: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فُسْقًا أَهْلًا لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾»، قال: فقرأتها حتى فرغت منها، فقال: «إنّما الحرام ما حرّم الله ورسوله في كتابه، ولكنّهم قد كانوا يعافون أشياء، فنحن نعافها»، وقد مرّ في نصوص التحليل هنا أنفاً.

ووفقاً لذلك، فنحن نسلك أحد مسلكين محتملين:

المسلك الأول: أن نلتزم بأن نصوص «إنما الحرام» الموافقة للقرآن، لها نظراً وحكومة على نصوص التحريم المخالفة للقرآن الكريم، فنضمّ عنصر الموافقة والمعارضة للقرآن إلى جانب عنصر الحكومة والنظر، لنجعل مجموعة «إنما الحرام..» شارحة لطبيعة التحريمات الصادرة، وأنها ليست ذاتية أولية، وإنما هي عرضية ثانوية، بل بعض نصوص «إنما الحرام» تبين بنفسها ذلك كما تقدّم.

ومقتضى ذلك أنه إذا كان مطعوماً ما متروكاً في العرف العام ويوجب الهجران والتقرّز، فيلتزم بتركه انسجاماً مع العرف القائم، لا لكونه مطعوماً محرماً، بل لخصوصية وحدة وانسجام أفراد المجتمع في مأكولاتهم؛ فيكون هذا التحريم ثانوياً وليس أولياً.

أو أن نفرض أن عنوان التقرّز لا علاقة له بالبعد الاجتماعي الانسجامي وإنما عنوان فردي، ويكون المعنى: إن ما تتقرّز النفس عنه عادةً وطبعاً غالباً يلزم تجنب أكله، فالإنسان منهى أن يأكل المقرّزات عنده، لا لأن ذات المقرّز حرام، بل لأن عنوان التقرّز عنوان ثانوي تحريمي، فلو

٣- خبر زرارة، عن أحدهما، قال: سألت عن أبوال خيل والبغال والحمير؟ قال: فكرهها، فقلت: أليس لحمها حلال؟ قال: فقال: «أليس قد بين الله لكم (والأنعام خلقها لكم فيها دفاءً ومنافع ومنها تأكلون)، وقال [في الخيل] (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة)، فجعل للأكل الأنعام التي قصّ الله في الكتاب، وجعل للركوب الخيل والبغال والحمير، وليس لحومها بحرام، ولكنّ الناس عافوها» (تفسير العياشي ٢: ٢٥٥).

٤- خبر الكلبي النسابة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام - في حديث - ما تقول في أكل الجري أحلال هو أم حرام؟ فقال: «حلال، إلا أنا أهل البيت نعافه».. والرواية طويلة (الكافي ١: ٣٤٩).

٥- خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ما حرّم الله في القرآن من دابة إلا الخنزير، ولكنّه النكرة (التكّره)» (تهذيب الأحكام ٩: ٤٣؛ وانظر: روضة المتقين ٧: ٤٤٩؛ وجامع أحاديث الشيعة ٢٣: ١٢٤، ١٧٧؛ وكفاية الأحكام ٢: ٥٩٨؛ ومفاتيح الشرائع ٢: ١٨٣؛ ومستدرک سفينة البحار ٢: ٢٧٠)، فبناء على صيغة التكره، وهي الأقوى احتمالاً بحسب التركيب، يمكن فرض هذه الرواية المعتبرة السند أيضاً عندهم مؤيداً لما نقول، بل ربما على صيغة «النكرة» يمكن الانتفاع بها أيضاً.

كما وقد ذكرنا بعض الروايات السنّية سابقاً في بحث الضبّ والأرنب، وكيف أنّ النبي تركه وعافه؛ لأنّه لم يكن معروفاً في قومه أن يؤكل، مع وجود روايات عنه في النهي عنه.

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٥٣

تغيّر التقزّز ولم يعد طعاماً مقزّزاً - للفرد أو الجماعة، تبعاً للزمان والمكان والأقوام - أمكن أكله، ولهذا قال الإمام: إن النفس تتقزّز فتتنزّه.

وبناءً عليه، لا يكون أكل المثانة - مثلاً - محرّماً بعنوانه، بل المحرّم أكل المأكولات المقزّزة اجتماعياً، ونظراً لكون النصّ القرآني بصدّد تحريم نفس المأكولات بصرف النظر عن التقزّز أو العوارض الطارئة، لم تكن هناك منافاة بين التحريم الثانوي السّنتي (السّنة الشريفة) والتحليل الأوّلي القرآني. فهذا مثل تحريم الحيوان الحلال - مثل الأنعام المنصوص على حليّتها في الكتاب الكريم والسّنة الشريفة - على تقدير ذبحه على غير الطريقة الشرعيّة، فإنّ هذا التحريم ثانويّ، فلا يقال بأنّه يقيّد دليل حلية هذا الحيوان أو ذاك في نفسه؛ لأنّ دليل الحليّة ناظر للحيوان بعنوانه الأوّلي لا بعنوانٍ عارضٍ.

المسلك الثاني: أن لا نعتبر عنوان التقزّز وأمثاله عنواناً تحريمياً ثانوياً، بل نعتبره علّة من علل التحريم الولائي الزممي، بنفس نكته النظر والتفسير في روايات التحليل، كما يشهد لذلك الحكم الولائي النبويّ بتحريم لحم الحمر لخصوصيّة زمنيّة، فكما حرّم النبي - ولائيّاً - الحُمُر لخصوصيّة زمنيّة، فظنّ المسلمون أنّها حرام، وأفتى كثير من فقهاء السّنة إلى يومنا هذا بحرمة الحمر الأهليّة، كذلك الحال في النبيّ والأئمّة، فقد حرّموا مجموعة أمور تحريمياً ولائيّاً زمنيّاً، لا بملاك الأهليّة، بل بملاك التقزّز والمنبذيّة الاجتماعية لهذه الأطعمة آنذاك أو لغير ذلك مما نعلمه أو لا نعلمه، فلم يريدوا للمسلمين الإقدام على مطعومات تعدّ مقزّزة غالباً أو في أوساطهم، وأريد الارتقاء بمطعوماتهم إلى ما ليس فيه ذلك، فصدر هذا الحكم الولائي، لا لأنّ المثانة حرام أو غيرها بل لهذا الأمر المشار إليه.

هذان المسلكان يظلان تخريجاً محتملاً - ولا نتحدّث عن أكثر من مستوى الاحتمال فيها - في مجموعة من موارد التحريم في باب الأطعمة والأشربة، واحتمالهما لم ينشأ من مجرد الفرض والتقدير والشكّ الافتراضي، وإنّما من تركيبة معطيات عمليّة تفرض احتمالهما، وقد قلنا في مباحث حجّيّة السّنة أنّه إذا احتملت تاريخيّة حكم احتمالاً مورثاً للشكّ الحقيقيّ، فلا يوجد أصلٌ اسمه أصالة التأييد، فنأخذ بالقدر المتيقّن وفقاً للاحتتمالات، وهو لا يعطي أكثر من حرمة ما ورد في القرآن الكريم على مستوى العنوان الأوّلي.

ووفقاً لهذين المسلكين يمكننا فهم كيف أن النصوص التي أطلقت قاعدة «إنما الحرام» قد سعت بنفسها لتقديم تفسير زمني للحكم النبوي، فتكون موجهاً لنا يبرر تقديم تفسير زمني لسائر نصوص التحريم؛ لاسيما وأنها تقرّ بصدور نصوص تحريمية وتقوم بتفسيرها، فلعلّ الأصحّ منهجياً سلوك الطريق الذي ذكرناه؛ لأنّه هو الطريق المنصوص في النصوص نفسها.

وما يعزّز ما نطرحه هنا هو الإشكاليات الأربع التي أثرناها آنفاً في نصوص التحريم، فإنّ هذه المشاكل الأربع تدفع أيضاً لمزيد من تقوية احتمال الثانويّة في التحريم أو احتمال الولائيّة والزمنيّة.

ما نريده هنا ليس سوى طرح إمكانيات تأويلية معقولة جداً في التعامل مع نصوص التحريم هنا، رغم أنّ هذه الإمكانيات قد لا تكون معلومة، وربما يتمّ الإشكال عليها أو على إطلاقها.

مثلاً قد يقال بأنّ تحريم المذبوح لغير الله هو تحريم ثانوي، ومن ثمّ فالنصّ القرآني لاحظ التحريم الأوّلي والثانوي معاً، وهو ما يُضعف المسلك الأوّل المتقدّم.

وربما يمكن أن يجاب بأنّ هذه حالة استثنائية نظراً لخطورتها، وإلا فالنصّ لم يلاحظ حالات الضرر ونحوها، ولم يلاحظ الكثير من العناوين الثانويّة الممكن طروّها، وهذا واضح، بل هذا هو دأب النصوص الواردة لبيان أصل الشرع والتي تبيّن في العادة الأحكام بالعناوين الأوّلية.

وعلى آية حال، فهدفنا هنا تنويع احتمالات تفسير نصوص التحريم لخلق فضاء مساعد، فلاحظ.

٤.١٠. فرضية مرجعية علوم العصر في التحريم، استكمال التفسير الثانوي

ثمّة احتمال يمكن إثارته أيضاً هنا، ولو على مستوى بعض محرّمات الأئمة، ويجب التفكير فيه ملياً، وهو يرجع بشكل من الأشكال للمسلك الأوّل المتقدّم (مسلك التحريم بعناوين ثانوية)، وهو يقوم على أنّ النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام كانوا يرتّبون الأثر على نتائج العلوم في عصرهم، فإذا قالت العلوم: هذا الطعام مضرّ، وكانت النتائج العلميّة آنذاك تورث اليقين الموضوعي، فإنّ أهل البيت كانوا يحرمون هذا الطعام، وهذا يعني أنّه من الممكن أنّ بعض التحريمات كانت منسجمة مع نتائج العلوم الطبيعيّة والطبيّة في ذلك العصر، فأمر النبي والأئمة بترك ذلك بعنوان الضرر أو إيرائه الفساد، لأنّ هذه الأشياء محرّمة في أصل الشرع.

بل قد لا يكون الأمر محرّماً بل محلّلاً، مثل الاستشفاء ببول الإبل، فقد لا يكون الترخيص

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة... ٤٥٥

النبوي - لو سُلم - ناتجاً عن إعماله لعلومه الغيبية في الأمر، وإنّما عن جريه على ما وصلت إليه الخبرة الطبية في عصره وأهل منطقته، كما أسلفنا هذا الاحتمال سابقاً في محله، فالنبيّ هنا يقوم بدور المفتي تماماً، فكما أنّ المفتي يحكم بجواز شرب الدواء الفلاني للعلاج من وجع الرأس، كذا النبيّ، لا لأنّ المفتي له علمٌ واقعيّ بالدواء ومفاعيله، بل لأنّه في فتواه يبيّن على الحقيقة العلميّة في عصره، ويرجع بنفسه إلى أهل الخبرة ويفتي على وفق معطياتهم المنتشرة بين الناس، ويرجع الناس إلى مقتضى هذه المعطيات.

ولعلّه من هذا الباب تطبيق عنوان الدم في بعض النصوص الحديثية التي تقدّمت سابقاً، على الطحال، فالإمام لم يحرّم الطحال بعنوانه، وإنّما طبق عنوان الدم عليه نتيجة معطى علمي قدّمه وفقاً للعلوم الطبية في زمنه، بل نجده مارس الاختبار أمام الراوي لكي يؤكّد له كون الطحال دماً.

وربما من هنا تأتي نصوص تحريم الطين أيضاً؛ إذ نلاحظ فيها حديثاً عن الضرر، وغيرها من الموارد.

بل هذه القضية كبرويّة بامتياز في نصوص خواصّ الأطعمة والنباتات والأغذية والعقاقير ونصوص الطبّ النبويّ وغيره، فهل هي ناتجة عن الوحي أو عن الخبرة أو هي مزيج أو غير ذلك؟

وقد ذهب بعض العلماء إلى شيء قريب من ذلك في الطبّ النبويّ، ومنهم العلامة ابن خلدون (٨٠٨هـ)، حيث قال - بعد أن تحدّث عن طبّ جالينوس (ق ٣م) ومن تبعه في بلاد الإسلام -: «وللبادية من أهل العمران طبّ بينونه في غالب الأمر على تجرّية قاصرة على بعض الأشخاص متوارثاً عن مشايخ الحيّ وعجائزه، وربما يصحّ منه البعض إلا أنّه ليس على قانون طبيعيّ، ولا على موافقة المزاج. وكان عند العرب من هذا الطبّ كثير، وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره. والطبّ المنقول في الشرعيّات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء، وإنّما هو أمرٌ كان عادياً للعرب، ووقع في ذكر أحوال النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة، لا من جهة أنّ ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل؛ فإنّه - صلّى الله عليه وسلّم - إنّما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف

الطبّ ولا غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع، فقال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فلا ينبغي أن يُحمل شيء من الطبّ الذي وقع في الأحاديث المنقولة على أنّه مشروع، فليس هناك ما يدلّ عليه. اللهم إلا إذا استعمل على جهة التبرّك وصدق العقد الإيماني فيكون له أثر عظيم في النفع، وليس ذلك في الطبّ المزاجي، وإنّما هو من آثار الكلمة الإيمانيّة، كما وقع في مداواة المبطون بالعسل^(١).

وعليه، فلعلّ ما نحن فيه جاء من احتمال أنّ الثقافة العلميّة في ذلك الزمان كانت ترى ضرراً أو فساداً في بعض المطعومات والمشروبات، وأنّ النبيّ وأهل البيت كانوا يسيرون على وفق علوم عصرهم في ذلك، فأصدروا تحريّباتٍ ثانويّة بملاك الضرر. وهذا ليس شهادةً منهم بضرر هذه الأشياء عبر علمهم الغيبي أو الوحي، بل هو عملٌ منهم بمقتضى علوم زمانهم في ذلك.

وهذا الاحتمال الأخير - مرجعيّة علوم عصرهم - يظلّ مجرد احتمال ليس لديّ شواهد فعليّة قائمة لصالحه إلا قليلاً وضعيفاً كما ألمحتُ آنفاً، بخلاف سائر الاحتمالات التي رأينا لها شواهد أكثر في النصوص نفسها.

ولا بأس أن أضيف هنا احتمالاً، وهو أن تكون عند الشريعة ثلاثة أنواع من المطعومات والمشروبات:

- ١ - ما هو حرام مضرّ وغير صالح للإنسان، وهذا حكمت بحرمته.
 - ٢ - ما هو حلال، بمعنى أنّه طيّب يحسُن أكله، وفيه فائدة للإنسان، واهتمّت الشريعة بتوجيه الناس في مطعوماتها لمثل هذا، مثل الأنعام الثلاثة، وكأنّ هذا النوع الحلال هو الذي يمثل البرنامج الغذائي الذي تفضّله الشريعة هنا لو أراد الإنسان أن يأكل الطعام.
- وقد ألمح القرآن الكريم إلى فكرة الطعام الأزكى، وكأنّ هناك لفت نظر لتوجّه الإنسان نحو الأطعمة الأزكى عموماً، لو فسّرناه بالأطهر والأنقى والأجود مع ملاحظة صيغة التفضيل، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ.. قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ

(١) مقدّمة ابن خلدون (تاريخ ابن خلدون (١): ٤٩٣ - ٤٩٤.

أَحَدًا ﴿الكهف: ١٩﴾.

٣- ما هو جائز الأكل، لكنّه ليس هو المطعوم المرغوب في الشريعة في توجيهها للناس، مثل السباع مثلاً.

ونفهم نصوص عدم حليّة بعض الأشياء بمعنى أنّها ليست من النوع الثاني، لا أنّها من النوع الأوّل.

وربما هذا ما يُفهم من مثل بعض الروايات - كخبر أبي بصير المشار إليه سابقاً - التي تقول بأنّ تحريم الشيء الفلاني ليس كتحرير الخنزير والميتة، فإنّه لا يراد من التحريم هنا الحرمة الشرعيّة لهذا الشيء، بل يراد أنّه جائز، لكنّه ليس من الأكل الحلال الطيب الذي تعتمد عليه الشريعة في التربية الصحيّة للناس. وهذا كلّه مجرد احتمال.

١٠.٥. ماذا لو أغلقت السُّبُل؟! الخيارات المتاحة

إذا لم يتمّ القبول بمنهجنا المتقدّم في جمع النصوص مع بعضها، فلا أقلّ من أحد خيارات بعد تساوي القوّة الاحتماليّة بين طرفي المعارضة (القرآن + نصوص إنّما الحرام + النصوص التحليلية المورديّة مقابل نصوص التحريم المتفرّقة)، لاسيّما وأنّ النصّ القرآني نصّ متواتر، فكأنّه - وتصورّ معي ذلك - قد وصلتنا خمسون رواية نبويّة تحمل مضمون «لا تحريم إلا لأربع»، فهل يأتري سيطرح الفقهاء هذه الروايات الخمسين، بحجّة وفرة روايات التحريم؟! إذن، فنحن بعد هذا كلّه أمام ثلاثة خيارات:

الخيار الأوّل: الحمل على الكراهة الشرعيّة في المحرّمات أو تنويع تفسير الموقف، بحيث نعتبر أنّ بعض نصوص التحريم - ولو غير المعيّن - ينطلق من حكمٍ ولائي، وبعضها ينطلق من عنوان ثانوي مثل التقزّز والمنبذيّة الاجتماعيّة، وبعض ثالث يمكن حمله على الكراهة، وبعض رابع يرجع لتطبيقهم عناوين عامّة بحسب علوم زمانهم وهكذا.

هذا الخيار يرفع الإشكاليّة التي سجّلناها سابقاً على الكراهة، حيث قلنا بأنّ بعض النصوص لا تتحمّل فرضيّة الكراهة، والآن نقول: إنّ النصوص التي تتحمّل الحمل على الكراهة، يلزم - بمقتضى قانون الأقوائيّة الاحتماليّة في باب الدلالات (النص والظاهر أو

الأظهرية) أن نحملها عليها، وأمّا غيرها، وهو الأقلّ المتبقي، فنحمله على أنه صدر ولائياً أو بعنوان ثانوي غير معلوم لنا، وبهذا ترتفع المشكلات كلّها.

الخيار الثاني: التوقّف في نصوص التحريم؛ لمضعفاتها الأربع المتقدمة، حيث تواجه هذه المضعفات عنصري القوة فيها، الأمر الذي يوجب فقدان وثوقنا بصدورها أو بتحقيق الإرادة الجادة (في بيان أصل الشرع وتحقق جهة الصدور على هذا الصعيد) من دالاتها الظاهرية، فنردّ علمها إلى أهله ونعمل بالعموم القرآني.

الخيار الثالث: التوقّف في جميع النصوص القرآنية والحديثية؛ نظراً لبلوغ الأمر حدّاً إشكالياً، ومن ثمّ إمّا الذهاب خلف الاحتياط الوجوبي على مستوى الإفتاء، أو الرجوع إلى أصالة البراءة، كما لعلّه الأرجح.

ومن ثمّ، فعلى التقادير الثلاثة تسقط نظرية التحريم الواسع.

وما نميل إليه هو أنّه يحسن الالتزام إفتاءً في هذه المرحلة بالاحتياط في الفتوى فيما ثبتت حرمة حديثياً بشكل موثوق، وقد سبق أن ناقشنا في ثبوت حرمة غير واحد من الموارد؛ وأمّا في غير الإفتاء وبصرف النظر عنه فالمفترض الرجوع لأصل البراءة، مع حُسن الاحتياط جدّاً هنا، ولا أقلّ من العمل بكراهة ما يمكن حمله على الكراهة.

ويؤيد ما نقول أنّ فقه أهل الحجاز يهتمّ كثيراً بعرف أهل المدينة المنورة في العصور الأولى، وهو من أقلّ مدارس الفقه تحريماً في باب الأطعمة، كما نقلنا سابقاً تصريح بعض فقهاء أهل السنة بذلك، وبهذا نلاحظ أنّ التشدّد الفقهي في الأطعمة كان غريباً عن فضاء أهل المدينة، وهو ما يؤكّد أكثر فأكثر أنّ الشريعة تميل للتحليل الواسع.

وهذا يعني أنّ ما نتوصّل إليه هو عدم ثبوت حرمة غير الآتي:

أ- المحرّمات الأربعة المنصوصة وما ينضوي تحتها.

ب- تحريم الخمر لا بوصفه مطعوماً، بل بوصف نكتة التحريم هي السكر، وجاء التحريم للمسكر تحفظاً على حرمة السكر، كما بحثناه مفصلاً سابقاً، بل قد يقول شخصٌ - وفيه نظر -: إنّ الملاحظ هو المطعومات، وليس المشروبات، حسب إفادة الآية الحاصرة.

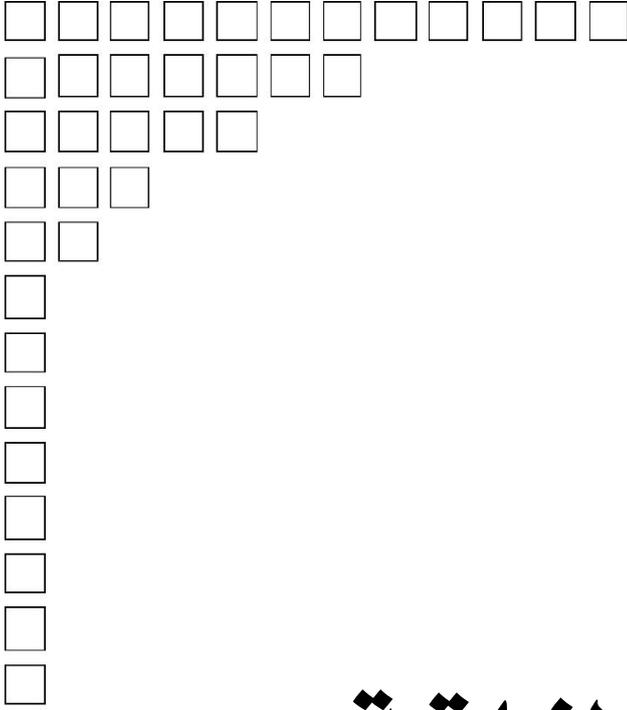
ج- تحريم كلّ مطعوم أو مشروب ضرري أو لأيّ عنوان ثانوي آخر؛ وقد تقدّم شرح

الفصل الخامس: فقه الأطعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة ... ٤٥٩

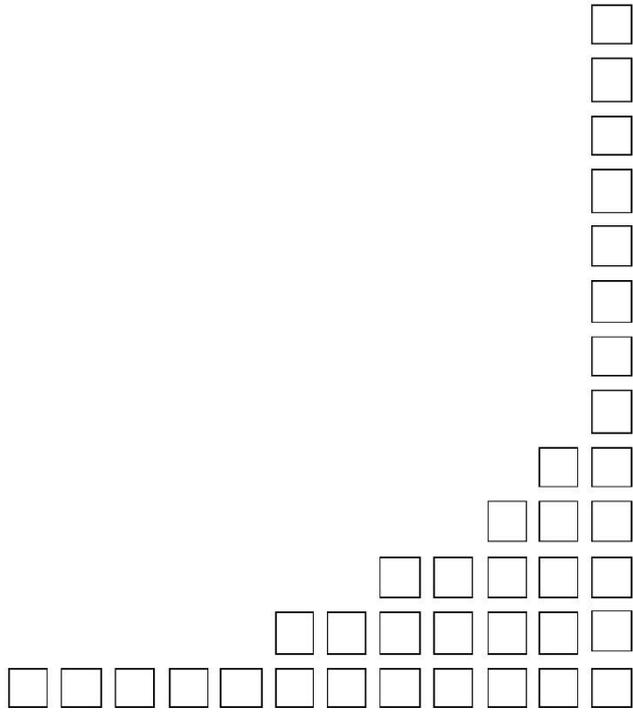
العناوين الثانويّة التحريميّة في باب الأطعمة والأشربة.

وأما غير ذلك فهو احتياطيٌّ أو غايته الكراهة.

هذا، والعلم عند الله.



الخاتمة



تمهيد

سوف تتضمن هذه الخاتمة أمرين:

أ - عرض لأهم النتائج الفقهية التي توصل إليها هذا الكتاب، وذلك على شكل بنود ومسائل.

ب - تقريب نتائج هذا الكتاب عبر نماذج من أسئلة وأجوبة ابتلائية. ونختم بكلمة أخيرة، والله وليّ التوفيق.

أولاً: أهم النتائج الفقهية

من أبرز النتائج الفقهية التي توصل إليها هذا الكتاب، هو الآتي:

١ - جواز تناول لحوم الأنعام الأهلية ومطلق أجزائها، وهي الأهلي من البقر والغنم والإبل والماعز، بل يجوز أكل الحمير والبغال والخيول بأنواعها الأهلية، ولم يثبت الحكم بکراهة أكل شيء من ذلك، نعم لو لزم من استهلاكها بالطعام ضرر على الفرد أو الجماعة، كما لو كان في استهلاكها ضرر على التنقل أو على الجيش الإسلامي أو على البيئة بما يلحق ضرراً بالإنسان، فيمكن للسلطة الشرعية إصدار حكم ولائي بالمنع عن أكلها، ومثلها سائر الحيوانات الجائزة في نفسها.

٢ - اختلف الفقهاء في الحيوانات الأهلية - غير هذه المتقدمة - بين قائل بالحرمة إلا ما خرج بالدليل، وقائل بالحلية إلا ما خرج بالدليل، والصحيح هو القول بالحلية إلا ما خرج بالدليل.

٣ - يجوز أكل البقر الوحشي، وكبش الجبل، وهي الضأن والمعز الجبليان؛ والحمار غير

الأهلي؛ وكذا الغزلان بأنواعها، وهي الطيبي؛ واليحمور، وهي دابة تشبه العنز، وقيل: هو حمار الوحش، بل الأقوى حليّة كل حيوان وحشي إلا ما خرج بالدليل.

٤ - الأحوط وجوباً عدم أكل شيء من السباع البريّة، والمراد منها هنا شرعاً كل حيوان مفترس يعدو على غيره ويكون له ناب، أمّا العدو والافتراس بلا ناب أو العكس، فلم يثبت تحريمه.

٥ - ذكر الكثير من فقهاء الإماميّة تحريم المسوخ من الحيوانات، وقد عدّوا منها أنواعاً كثيرة، إلا أن الصحيح أن تحريم المسوخ مبنيٌّ على الاحتياط الإستحبابي، والثابت منها، ممّا هو مجرى هذا الاحتياط، ليس سوى: القرد والفأرة والضبّ والدبّ، وهو حيوان شبيه بالجراد - أو صغيره - لا يطير لكنّه يقفز قفزاً، والمهرجل، وهو شبيه بالجراد أيضاً، وليس منه. نعم الخنزير من المسوخ حرامٌ بعنوانه وسيأتي الحديث عنه.

٦ - ذهب مشهور فقهاء الإماميّة إلى تحريم لحم الأرنب، إلا أن الأقوى جوازه، وإن كان الأحوط استحباباً تجنّب.

٧ - ورد في بعض الروايات الخاصّة النهي عن أكل الفيل والدبّ والقرد والهرة - الوحشي والأهلي - والضبع والأسد، لكنّه لم يثبت بدليل معتبر، وعليه فما كان من هذه الحيوانات مفترساً يعدو على غيره وله ناب، كالأسد والضبع، فهو حرام على الأحوط وجوباً، أو كان من المسوخ مثل القرد، فهو حرامٌ على الأحوط استحباباً وفقاً لما تقدّم، وأمّا غيره فلا دليل على حرّمته، بل الأقوى جوازه.

٨ - أفتى جمهور فقهاء الإماميّة وبعض فقهاء السنّة بحرمة الحشرات، لكنّ الصحيح أنّها حلال ما لم يشمل بعض أنواعها عنوان تحريمي آخر أوّلي أو ثانوي مثل السباع أو الضرر. ومرادي هنا من الحشرات ما هو الأعمّ من التعريف العلمي واللغوي والفقهي، حيث يقصد الفقهاء به صغار دوابّ الأرض أو ما يطير كذلك، وما يأوي إلى جحر في الأرض مثل الحية والعقرب والفأرة والجرذ واليربوع والقنفذ وسامّ أبرص والوزغ والعظاءة واللحكة والصراصير والخنافس وبنات وردان والديدان والرتيلاء والبرغوث وغير ذلك.

٩ - بناءً على ما تقدّم ولأدلة إضافية، يثبت حليّة الجراد بأنواعه، والأحوط استحباباً تجنّب

الدبا والمهرجل، وكذلك الضبّ.

١٠ - الميتة، وهي كلّ حيوان مات حتف أنفه أو مات دون ذبح أو صيد أو نحر، حرامّ مطلقاً بجميع أجزائه التي تحملها الحياة وغيرها. وكذلك كلّ حيوان ذُبح لغير الله تعالى من آلهة أو مقدّسات دينية - ولو لم تكن بعنوان الآلهة - بهدف دفع غضبها أو جلب رضاها أو نحو ذلك.

ولو ذبح الحيوان لله ولغيره بنحو الانضمام، فالأحوط وجوباً حرمة أكله. كما أنّ الأحوط استحباباً تجنّب مختلف الأطعمة التي تُصنع للتقرّب لغير الله، كصناعة خبز أو حلوى للتقرّب لأحد الأولياء وعلى إسمه وله، بهدف جلب منفعته وشفاعته أو دفع غضبه ونقمته وما شابه ذلك.

١١ - لحم الخنزير حرام قطعاً، ويلحق به الشحم على الأحوط وجوباً، أمّا سائر أجزائه مثل العظام والغضاريف والحوايا (الأمعاء والجهاز الهضمي)، والجهاز التنفسي، ونحو ذلك، فهو حلال، وإن كان الأحوط استحباباً تجنّب.

١٢ - إنّ جميع محرّمات الأطعمة والأشربة - بما فيها الخمر والمسكرات - يجوز تناولها في حال الاضطرار مطلقاً، مهما كان سبب الاضطرار هذا، نعم التداوي بالخمر في غير حالات الاضطرار الشديد أو مع وجود بديل غير جائز.

ولا يجوز للإنسان تناول ما يرجع بالضرر عليه بنحو يؤدّي إلى تلف نفسه، أو أحد أعضائه كاليد والرجل والأذن ونحو ذلك، أو طاقة من طاقاته كالسمع والبصر، أو نحو ذلك، أمّا مطلق الضرر فلم تثبت حرمة حتى لو لم يكن عقلياً، بل بعض حالات إتلاف الطاقة ربما يصعب الجزم بحرمة.

١٣ - كلّ طير له مخلب أو يكون صفيفه أكثر من دفيفه فهو حرام على الأحوط وجوباً، ولو كان له مخلب وكان دفيفه أكثر من صفيفه فهو حلال، وأمّا مجرد تغذي الطير على فرائس الحيوانات والجيف فلا يعتبر من علامات تحريمه ولا من موجباته. وقد ذكر الفقهاء أنّ الحوصلة والصيصية من علامات حلية الطير، لكنّه لم يثبت، أمّا القانصة فلو أخذنا بكونها علامة حلية - وفيه إشكال - فهي علامة حلية في طيور الماء فقط لا غير.

١٤ - ورد في النصوص وكلمات الفقهاء أسماء طيور بعينها قيل: إنها حرام أو مكروهة، والصحيح هو أنه لم يقد أي دليل معتبر خاص - بصرف النظر عن العلامات العامة التي أشرنا لها آنفاً - تثبت حرمة حيوان بعينه، وعليه فطيور (أو بتعبير أدق: حيوانات طائرة) مثل: الطاووس، والزنبور، والوطواط، والخُطّاف، والغراب، والهدهد، والصرد، والصوام، والقبرة، والحبارى، والشقراق، والفاخته، والذباب، والبق لا دليل على حرمتها خارج سياق العناوين العامة من المخلّبة والصفيق والتي تجري في الطيور ذات الريش.

يضاف إلى ذلك حليّة الحمام، والحجل، والدراج، والقبج (القباج)، والقطا، والطيهوج، والدجاج، والكروان، والكركبي، والنعامة، والصعو وغيرها.

١٥ - كلّ حيوانات الماء في البحار والأنهار والمستنقعات حلال، إذا لم يصدق عليها عنوان السمك، أمّا السمك فالأحوط وجوباً تجنّب ما ليس له فلس منه وحليّة ما له فلس. أمّا البرمائيات كالضفادع والسلحفاة وغير ذلك، فهي حلال، لكن الأحوط وجوباً تجنّب السباع ذات الأنياب منها مثل التمساح.

وقد وردت نصوص في الحديث عن حيوانات مائيّة أو برمائيّة بعينها، وهي تثبت حرمة الجري والمارماهي على الأحوط وجوباً. أمّا الزمار أو الزمير والسلحفاة والسرطان والضفادع والروبيان والريثا والطمير والطبراني والإبلامي والزهو والكنعت، فهي حلال، حيث لا تكون سباعاً ذات أنياب، وإلا فتحرّم على الأحوط.

١٦ - كلّ بيوض الحيوانات البرية والبحرية - بما فيها الكافيار - حلال مطلقاً، أمّا بيوض الطيور، فالأحوط وجوباً حرمة كلّ بيض لا يمكن تمييز طرفيه لكونه متشابهاً أو كان شكل البيض دائرياً، وغيره يكون حلالاً، بلا فرق في هذا كلّ بين كون الحيوان صاحب البيض حلالاً في نفسه أو حراماً أو مكروهاً، وبلا فرق بين حالة العلم بكون هذا البيض لهذا الحيوان أو ذلك أو حالة الاشتباه.

١٧ - ألبان جميع الحيوانات المحرّمة أو المكروهة أو المحلّلة، حلال، بما فيها لبن المرأة بصرف النظر عن أيّ محذور شرعيّ آخر كالمهاسة لبدين الأجنبيةّة.

١٨ - يحرم من الحيوان محلّل الأكل بعد تذكيته كلّ من الدم والطحال مطلقاً، كائناً ما كان

هذا الحيوان شاةً أو غيرها، حيواناً برياً كان أو بحرياً أو جويّاً، صدق عليه عنوان الذبيحة أو لم يصدق، والأحوط وجوباً تجنّب الغدد كذلك. أمّا الخصيتان والقضيب والنخاع فالأحوط وجوباً تجنّبها في مطلق الذبيحة دون غيرها، وأمّا في غيرها فهو حلال. وباقي أجزاء الحيوان محلّل الأكل حلالٌ، مثل المثانة والكليتين والمرارة والفرث والفرج وآذان الفؤاد والمشيمة والعين والحدق وخرزة الدماغ والعلباوان والرحم والظلف والشعر والجلد والقرن ونحو ذلك، فهذه كلّها حلال.

١٩ - لو شرب الحيوان محلّل الأكل من الخمر أو المسكر، سَكِرَ أم لم يسكر، ثم ذبح سكراناً أو غير سكران، لم يجرم أكل لحمه بذلك، ولا يلزم غسل اللحم قبل أكله، وأمّا ما في جوفه من المعدة والأمعاء ونحوها، فإن كانت الخمر ما تزال فيه لزم تطهيره أو إزالة الخمر بناء على عدم القول بنجاسة الخمر، وإن لم يمكن التطهير حرم الأكل لحرمة تناول الخمر، لا لعروض حكم خاص بالحيوان. وإن لم تكن الخمر في الجوف، كما لو ذبح بعد مدة طويلة من شربه الخمر حلّ أكل ما في جوفه، وكما يحلّ لحمه يحلّ نسله أيضاً.

والحال في شربه سائر النجاسات كذلك لو قلنا بحرمة تناول النجاسات، بصرف النظر عن موضوع الحيوان الجلال.

٢٠ - لو رضع حيوانٌ من خنزيرة قيل: يجرم، والصحيح أنّه لا يجرم بذلك، ولو قلنا بالحرمة فهي مختصة بالحمل والجددي من أنواع الحيوانات، وبالخنزير أيضاً، فالتسرية للكلبة أو نحوها غير واضح. كما أنّ الرضاعة من غير المسلمة لا توجب ترتيب أيّ أثر شرعي على الحيوان المرتضع.

٢١ - لو وطأ إنسانٌ حيواناً، فالأحوط وجوباً حرمة هذا الحيوان، والقدر المتيقن هنا هو البهائم التي تكون مثل الشاة والبقرة والإبل والحمار والحصان - دون غيرها من الحيوانات البحرية والبرية والجوية - بلا فرق فيها بين الذكر والأنثى، وما يُتخذ للركوب وللأكل، وبلا فرق أيضاً بين كون الوطاء في القبل أو الدبر، ولا بين الإنزال وعدمه. أمّا نسل هذا الحيوان ولبنه فالظاهر حليتهما.

والمقدار المتيقن هنا هي حالة كون الواطاء رجلاً بالغاً، بلا فرق بين أن يكون حرّاً أو عبداً.

كما أنّ وطء الحيوان للإنسان - ذكراً أو أنثى - لا يرتب أيّ أثر شرعي على الحيوان. كما أنّ الجاهل والمجنون والمكره لا يترتب على وطئهم للحيوان أيّ أثر.

هذا على مستوى حرمة هذا الحيوان، وقد قال الفقهاء بذبحه وإحراقه أو بيعه خارج البلد، ولكنّه لم يثبت، بل العبرة بفعل ما يوجب - بقوة ورهبة - ارتداع الناس عن هذا الفعل، فيرجع في ذلك للحاكم الشرعي.

٢٢- الأحوط وجوباً حرمة أكل الحيوان الجلال، إيلاً كان أو غيره، وهو الذي يتغذى لفترة على عذرات البشر في غالب طعامه، ويزول عنه وصف الجلل بابتعاده عن ذلك مدة يصدق معها عرفاً أنّه لم يعد جلالاً، ولا يوجد تحديد زمني معيّن ثابت هنا على الأرجح. والأحوط استحباباً تجنّب شرب لبن الحيوان الجلال أيضاً.

٢٣- لم يقيم أيّ دليل على تحريم تناول أيّ شيء من الأعيان الجامدة ما لم يكن مضرّاً - ما سوى الحيوانات وأجزائها - لو غرضنا الطرف عن النجاسات والمنتجّسات والطين.

٢٤- لم يقيم دليل معتبر على حرمة تناول الأعيان النجسة بعنوان كونها أعياناً نجسة، إنّما الثابت حرمة تناول بعض ما عدّ في النجاسات فقهياً عندهم، لكن بعنوانه الخاصّ، وهو: الميتة بأنواعها، والدم، ولحم الخنزير، والمسكر وملحقاته كالفقّاع، والكافر؛ حرمة أكل الإنسان، والكلب (على احتياطٍ وجويّ فيه)، وهذه يحرم أكلها جميعاً ولو قلنا بطهارتها كلّها.

أما المنتجّسات، فليست بحرام، نعم ما لاقى ما يحرم أكله من الميتة والدم والمسكر والكلب (احتياطاً) والخنزير بحيث تحققت السراية، حرّم أكله، وأمّا غير ذلك، فلا دليل على التحريم، فضلاً عن تحريم الانتفاعات الأخرى.

وقد ذهب الكثير من الفقهاء لتحريم كلّ مستخبث ومستقدّر، ولكنّه لم يثبت وجود تحريم من هذا النوع.

٢٥- القدر المتيقّن من الحرمة في الطين هو أكل الطين ما لم يثبت عدم الضرر في مورد أو حالة، فلو أحرز عدم الضرر - لا ما إذا لم يجرز الضرر - لم يحرم.

٢٦- إنّ القدر المتيقّن من الطين المحرّم، هو التراب المزوج بالماء مزجاً والمعجون به، مع حرمة بعد جفافه أيضاً، والاحتياط في مطلق التراب قويّ جداً، بل لعلّ الحرمة هو الأظهر،

دون غير ذلك من الأجسام؛ إلا مع الضرر. نعم يستثنى بعض حبات التراب في المياه والفواكه وغير ذلك.

٢٧- إذا قلنا بحرمة أكل الطين بعنوانه، فالأحوط الشمول لطين قبر الحسين عليه السلام، لهذا يلزم لو أريد تناوله للاستشفاء أو غيره، أن يوضع في ماء كثير بحيث يُستهلك ثم يتناول، وفي هذه الحال لا يوجد تحديد لأي كمية بعينها، ولا تخصيص بقبر الحسين دون غيره، ولا بحال انحصار العلاج، أو بحال المرض وقصد الاستشفاء، ولا على تقدير ثبوت أن التربة حسينية أو غير حسينية، بلا فرق بين القيام بالأعمال الخاصة وغيرها.

أما لو قلنا بخروج تربة الحسين تخصيصاً عن عموم دليل الحرمة الثابت على الطين بعنوانه، فإن القدر المتيقن من الجواز هو كونه بمقدار بسيط مثل الحمصة، واختصاصه بالحسين عليه السلام دون سائر الأنبياء والأئمة والأولياء والأوصياء والعلماء والصالحين، بلا فرق بين أن يكون العلاج منحصرًا به أو لا، وبلا فرق بين قصد الاستشفاء أو لا، نعم يلزم ثبوت كون التربة حسينية بالدليل الشرعي، والاقتصار على تناول ضمن حال اليقين والدعاء. والمراد بتربة القبر ما عدّ عرفاً أنه تراب هذا القبر مما يحيط به ويكون قريباً جداً منه من مختلف الجهات، لا المساحة الواسعة الواردة في بعض الآراء الفقهية أو بعض النصوص، والعلم عند الله.

٢٨- لم يثبت بدليل معتبر استثناء الطين الأرمني ولا غيره من أنواع الطين من حرمة أكل الطين، على القول بالحرمة بعنوانه في الطين، بل ينحصر استخدامه بغير الأكل أو عند الضرورة.

٢٩- الدم المسفوح المصبوب حرامٌ مطلقاً، سواء كان من الإنسان أم الحيوان، ومما هو حلال الأكل أم غيره، أما الدم التابع للحم فحلال تبعاً لحلية اللحم، وأما ما بينهما فيتبع الحيوان، كبعض قطرات من الدم منفصلة، فلو كان الحيوان حراماً بعنوانٍ مطلق - لا بعنوان حرمة لحمه خاصة أو بارتكاز قاصر عن الشمول - حرم الدم وإلا فلا. نعم الملاقي للدم يجوز أكله وشربه بعد التأكد من زوال الدم المحرّم وتسربه منه؛ ما لم يكن الدم مسكوباً في الطبخ مما يعدّ عرفاً أكلاً للدم ولو لم تعد تراه العين، نعم، لو عرض على النار جاز أكله في قول، وإن كان

الأحوط شديدًا الترك. أمّا لو صُبَّ في مقدارٍ كبيرٍ بحيث استهلك وتلاشى تمامًا - فضلًا عمّا لو استحال - جاز التناول من المجموع.

٣٠- الظاهر عدم ثبوت حرمة شيء من أبوال الحيوانات مطلقًا، سواء في ذلك ما يجلّ أكله وما يحرم أكله، وما يحكم بنجاسته أو طهارته، ومن الأنعام الثلاثة وغيرها، بل حتى الخنزير، لاسيما لو بُني على اختصاص التحريم بلحمه. نعم لو كان مضرًا بحدٍّ غير شرعي للضرر وثبت ذلك علميًا فهو حرام. والاحتياط حسن في أبوال الأنعام الثلاثة، بل هو قويٌّ في أبوال ما لا يؤكل لحمه.

وأما تقديم النص الديني لوصفة طيبة في الأبوال فهذا ما لم يثبت وإن كان محتملاً جداً، غير أنه لو ثبت لا يُعلم أنه كان من باب التوجيه الديني في ذلك.

والكلام كلّه يجري في الغائط أيضاً. أمّا سائر رطوبات الإنسان والحيوان، مثل البصاق والنخامة والدمع والعرق وغير ذلك، فلم يثبت تحريمه عدا الدم وما تقدّم، وإن كان الاحتياط بترك مطلق ما كان نجسًا أو خبيثًا أو من محرّم الأكل، غير الإنسان في الجملة، لا بأس به.

٣١- الخمر بالمعنى الأخصّ، وكذلك الخمر بالمعنى الأعمّ، وهي كلّ مسكر، حرامٌ، مطلقاً تحقّق السكر عند الإنسان بشره بالفعل أو لا.

٣٢- إنّ النبيذ والفقّاع والعصير العنبيّ والعصير الزبيبيّ والعصير التمريّ وعصير الحصرم وغير ذلك من العصائر والمشروبات المغليّة - بالنار وغيرها - وما إلى ذلك، إنّها تحرم حال كونها مسكرة وصدق عنوان المسكر عرفاً عليها ولو بإسكار خفيف، والاحتياط الواجب هو تجنّبها في حال احتماليّة صيرورتها مسكرة احتماليّة معقولة معتدّ بها، ولم يحصل التبيّن.

٣٣- العبرة في التحريم ليس اسم العصير العنبي المغلي أو الفقّاع أو نحوهما، وليس أصل وجود الكحول، بل النسبة الكحوليّة الموجبة لصدق عنوان المسكر عليه عرفاً، ولو بإسكارٍ خفيف.

٣٤- إنّ الخمر وتمام المسكرات - بل تمام المحرّمات - تحلّ بتحوّلها إلى هويّة نوعيّة مغايرة حقيقةً أو عرفاً، وهذا يتحقّق أيضاً عند زوال طاقة الإسكار - بما فيه الخفيف - منها، كما أنّها

تطهر بذلك لو قلنا بنجاستها، ما دام العرف يرى ما صارت إليه هويّةً نوعيّةً مختلفةً عنده، مع زوال صفة الإسكار تماماً، ولا يقتصر الأمر على صيرورتها خلاً بعينه.

٣٥ - الراجح - والأحوط - هو تحريم أن يكون الإنسان في ملتقى يصدق عليه وحدة المجلس بحيث يصنّف عرفاً من أفراد هذا المجلس، ويُشرب في هذا المجلس - ولو من قبل شخصٍ واحد - شيئاً من المسكر الأعمّ من الخمر وغيره دون عذرٍ من شاربته، سواء أكل الجالس أم لا، وسواء كانت هناك مائدة أم لا، وُجد عليها طعام أم لا.

أما الطعام في نفسه فلا يجرم، كما أنّ هذا الحكم لا يعمّ مطلق مجلس يرتكب فيه شخصٌ معصيةً، عدا بعض المعاصي الكبيرة مثل الكفر بآيات الله مع الاستهزاء بها. ولا يعمّ هذا الحكم مجلساً توجد فيه - ولو على مائدةٍ - الخمر مع عدم وجود من يشربها. والحكم مرتفعٌ بموارد الضرر والخرج كسائر الأحكام الشرعيّة الأولى.

٣٦ - التداوي بالخمر والمسكرات - بل ومطلق المحرّمات - حرامٌ، إلا عند اجتماع أمرين:

أ - انحصار العلاج بها.

ب - كون الحالة من موارد الاضطرار أو يلزم من ترك التداوي لحوق الضرر المحرّم شرعاً كتلف النفس أو الأعضاء أو طاقةٍ من طاقات الجسم أو نحو ذلك، أو يلزم من تركه الوقوع في حرج شديد ومشقة عالية.

٣٧ - المراد من التداوي الملاحظ في المسألة السابقة هو التداوي عبر الاستعمال المحرّم في نفسه مثل الشرب، أمّا غيره فلا دليل على حرمة التداوي، والذي توصلنا إليه أنّه لم يقدّم دليل على تحريم استعمال النجاسات والمسكرات في غير الشرب والأكل وما يُشترط فيه الطهارة. ومن ذلك يُعلم أنّه لم يدلّ دليل معتبر على حرمة الاكتحال بالمسكر، ما لم يُعلم بنزول شيء منه إلى الجوف، لكن يلزم إزالته للصلاة بناءً على نجاسته.

٣٨ - الظاهر أنّ الأدوية والعقاقير والعلاجات التي يُستهلك فيها المسكر تماماً أو يستحيل، يجوز تناولها بلا حاجة إلى دليل الاضطرار والعنوان الثانوي أساساً، شرط أن لا يكون العقار في نفسه مسكراً.

٣٩ - إنّ المخدرات بأنواعها حلال مطلقاً، إلا:

أ - إذا كانت من النوع المشابه في عوارضه أو مناطه لحال السكر، وهو ما يكون في مثل الحشيش على رأي بعضهم (الحكم الأوّلي).

ب - إذا لزم منه محرّم آخر كالضرر المعتدّ به نتيجة الكميّة المأخوذة أو نتيجة الإدمان أو لحوق الضرر بملاحظة المجتمع كافّة ونحو ذلك (الحكم الثانوي)، سواء صدق عليه عنوان المسكر أو لا، فيحرم بمقدار تحقّق العنوان الثانوي.

وبذلك يُعلم أنّ مخدّرات العقاقير والأدوية غير محرّمة ولا نجسة، لمجرّد كونها مخدّراً، بل لا بدّ من النظر فيها، فإن كانت ملحقة بالمسكر - موضوعاً أو مناطاً - كانت محرّمة، وإلا فتجوز ما لم يلزم منها عنوان ثانوي تحريمي كالضرر فتحرم في مورده، وأمّا قوانين الدولة فيلزم أن تراعي أيضاً حجم الضرر المجتمعي.

نعم لو كانت الموادّ المخدّرة الملحقة بالمسكر موجودة ضمن دواء لو أخذه الإنسان لا يسكر بحيث تلاشت فيه أو استحالت جاز أخذها.

ثانياً: عيّنات من (أسئلة وأجوبة) في ضوء النتائج الفقهيّة

سأحاول هنا عرض بعض النتائج الفقهيّة لهذا الكتاب عبر مجموعة أسئلة وأجوبة، وهي أسئلة وأجوبة وجّه أغلبها لجمع من الفقهاء ومراجع الدين من قبل مقلّديهم، وقد تمّ جمعها، ثمّ اختيار أهمّها وحذف التكرار منها، وتعديل أجوبتها بما يتناسب مع النتائج التي وصل إليها هذا الكتاب؛ لتكون نافعة في توضيح الأفكار إن شاء الله تعالى.

س: هل يجرّم تناول الدواء الذي كتب على علبته أنّه يحتوي على مقدار معيّن من الكحول في حالة حصول الاطمئنان بصحّة تلك الكتابة، مع العلم أنّه لا تحصل أيّة مؤشرات خارجيّة بسبب الدواء؟

ج: الكحول المستهلكة حال تصنيعها في كميات كبيرة لا بأس بتناول خليطها، شرط عدم كون الخليط مسكراً، بلا فرق في ذلك بين أنواع الكحول.

س: وهل الأمر كذلك في حالة حصول الإحساس بالارتخاء والنعاس لمتناول الدواء؟

ج: إذا لم يكن ذلك مؤشراً على حصول حالة السكر بحيث لا يصدق كون الخليط مسكراً

يحتوي على نسبة كحولية توجب - نوعاً - الإسكار لمن تناول الكثير منه، فلا بأس، وإلا فهو حرام. والمراد بالسُّكر - شرعاً - على الأصحّ هو نوع من الغيبوبة التي تدفع الإنسان لإصدار كلام أو حركات يعجز عن التحكم بها، فيخلط في سلوكه ومشيته وأقواله، وتكون بدايتها النشوة والهزّة التي تعتريه، ولا يلزم أن يغيب تماماً بحيث لا يميّز شيئاً عن شيء مطلقاً، وكأنّه مجنون أو نائم، خلافاً لما ذهب إليه بعض الأحناف.

س: وهل يجرم تناول الأطعمة التي تحتوي على شيء من الكحول بحيث لا تُسكر؟

ج: إذا كانت الكحول مستهلكة عرفاً أثناء التصنيع في كميات كبيرة ولا يصدق كون المجموع مسكراً، فهو حلال، أما لو وضع مقداراً قليلاً من الكحول في الطبخ مثلاً وكانت كمية الطبخ قليلة وتلاشت القطرات الكحولية التي وضعها فالأحوط وجوباً الاجتناب؛ إلا مع كون الأكل قد أصبح في نفسه مسكراً بذلك فيكون حراماً.

وبعبارة أخرى: إن الاستهلاك الذي يوجب ارتفاع حكم الحرمة ليس مجرد عدم إمكان رؤية الخمر أو المسكر المضاف، بل تلاشيه في كمية كبيرة مغايرة له.

س: الكافور هل يصح شرب مائه حيث إنه يقلل من فورة الشهوة الجنسية؟

ج: لا بأس بذلك، ما لم يلزم منه ضرر محرّم شرعاً.

س: ما هو حكم شرب حليب المرأة سواء كان الشارب زوجها أم شخصاً آخر؟

ج: شرب لبن المرأة (الحليب) في نفسه، جائزٌ لزوجها مطلقاً، بل حتى للأجنبي ما دام الشرب من دون مماسة البدن مماسة محرّمة.

س: شخص تخيّر عند الضرورة بين الماء المغصوب والخمر فأيهما يقدم؟

ج: يلزمه تقديم شرب الماء المغصوب.

س: لو تناول الإنسان مادة توجب حصول السكر له، لكنّه لم يأخذها بالشرب أو نحوه بل

بالأبرة أو غير ذلك، فما هو الحكم؟

ج: لا يجوز ذلك في الخمر والمسكرات ما دامت هذه المادة يصدق أنّها بطبيعتها توجب

السكر لمن تناولها ولو بهذه الطريقة، وهذا بخلاف الدم أو غيره، فإنّ أخذه عبر الشرايين ليس محرّماً شرعاً.

س: السمك الذي يستورد من الدول الأجنبية بواسطة شركات، هل يجوز أكله إذا كان مما له فلس؟

ج: نعم يجوز ذلك في مفروض السؤال إذا علم أنّ طريقة الصيد مطابقة للطريقة الشرعية في التذكية، وأمّا مع العلم بالعكس أو الشكّ فلا يجوز بعد فرض كونه مستورداً من بلاد غير المسلمين.

س: عند ذبح الدجاجة كثيراً ما توجد بيضة أو أكثر غير مكتسية، أي مجرد الصفار، لكنّها أحياناً تكون فيها عروق حمراء، كأنّها عروق دمويّة، فما حكم هذا البيض؟ هل هو محكوم بالطهارة وجواز الأكل أو لا؟

ج: يجوز الأكل.

س: إذا احتوى العصير على نسبة ضئيلة من الكحول لا تعرف إلا بالتحليل الكيميائي حوالي ثلاثة من ألف، فهل يجوز شربه في حالة العلم أنّ هذه الكمية الضئيلة من الكحول أضيفت له أثناء صناعته، وهل يختلف الحكم لو علم كونها ناتجة من تخمّر العصير؟

ج: في مفروض السؤال، ما دام المركّب غير مسكر نتيجة ضآلة النسبة الكحولية التي فيه فيجوز تناوله ما دام التصنيع يكون عبر كميات كبيرة، نعم لو فصلت النسبة الكحولية لوحدها حرم تناولها. هذا لو كانت الكحول قد أضيفت إليه أثناء التصنيع أمّا لو كانت هذه النسبة الكحولية البسيطة جداً قد تولّدت من العصير نفسه نتيجة تفاعلاته الكيميائية فلا إشكال هنا مطلقاً.

س: يوجد في بعض أنواع العصير جزء بسيط من الكحول وهذه الكحول مستخرجة أو مصنوعة من نفس ذلك العصير، فهل يجوز شرب هذا العصير أم لا؟

ج: جواب هذا السؤال اتضح من السؤال السابق.

س: تحتوي كثير من الأدوية والمطهّرات على مادة الكحول، فهل يجوز تناولها؟

ج: نعم يجوز إذا كانت الكحول مستهلكة في الأدوية على الطريقة التي بيّناها آنفاً في الأجوبة المتقدّمة.

س: على أيّ أساس يجوز أكل التربة الحسينية (أعني القليل منها) مع العلم أنّ الحرمة لأكل الرمل أو التراب مؤكّدة؟ ولماذا لم ترد الأحاديث بتربة الرسول ﷺ أو أمير المؤمنين عليه السلام مثلاً؟
 ج: بناء على حرمة أكل الطين بعنوانه ولو لم يلزم منه الضرر، يختصّ الجواز - لو ثبت - بالتربة الحسينية بما لا يتجاوز قدر الحمصة تقريباً مع كون الغرض هو الاستشفاء، ويكون هذا تخصيصاً لحرمة أكل الطين واستثناءً منها، ولما لم يرد في غير التربة الحسينية ذلك لم يكن يمكن التخصيص بأوسع من ذلك، فالمسألة شديدة التعبد والخصوصية، ولا مجال فيها للتعميم.

س: ما هو حكم السمك الذي يكون عليه فلس قليل لا يغطي كلّ جسمه، بل قد لا يتعدّى عدد الفلوس الموجود على جسم بعض أنواع السمك الواحد فقط أحياناً (وقلة عدد الفلوس قد تكون من الأصل، وقد تكون ناتجة عن احتكاك السمك بالأجسام الأخرى)؟

ج: إذا بُني على حرمة السمك الذي لا فلس له - كما هو مقتضى الاحتياط الوجوبي - ففي حلية أكل ما يكون فلسه قليلاً للغاية كالواحدة بحيث يشكّ في صدق عنوان أنّ له فلساً عرفاً، إشكالاً، والاحتياط لا يُترك. نعم إذا كانت قلة عدد الفلوس ناتجة عن الاحتكاك فيجوز.

س: السمك المعلّب المستورد من الخارج وكان بحيث لا يعلم إن كان له فلس، لكن اسم السمك المذكور على الغلاف مما له فلس فهل يجوز التعويل على ذلك؟

ج: إذا كان الاسم الموجود على الغلاف مؤشراً على قصدهم أنّ ما في داخل العلبة هو من هذا السمك، وحصل الاطمئنان بصدقهم نتيجة عناصر موضوعية عدّة، فيمكن التعويل على قولهم، ومثله ما لو حصل الشكّ في كون السمك له فلس أو لا، فيجوز تناوله، ولا يجري استصحاب عدم الفلوس.

س: هل يجوز أكل جلد الذبيحة، خصوصاً جلد رأسها والأرجل؟ ولو أحرقت الشعر، أو الصوف، فالسواد الملتصق بالجلد.. هل يجوز أكله أو لا؟

ج: يجوز أكل الرأس وجلود الأيدي والأرجل وغيرها، حتى مع الاحتراق إذا لم يلزم منه ضرر محرّم.

س: هل يجوز شرب (الببسي كولا)، مع العلم أنّه دارت حوله الشبهات، ويقال بأنّ به كمية من الكحول.. فما قولكم؟

- ج: مجرّد الشبهة بهذه الطريقة غير كافٍ في التحريم، فلا مانع من شربه.
- س: ما حكم المواد الغذائية التي تشتمل على مادة الجيلاتين؟
- ج: لا بأس بها ما لم تكن من الميتة وغير المذكى، والأحوط وجوباً تجنّبها لو كانت من خنزير دُبِح بالطريقة الشرعية إذا كانت متخذة من غير لحمه وشحمه مثل عظامه.
- س: توجد معلّبات تسمى (جيلي) وهذا المأكول توجد فيه مادة جيلاتينية، تؤخذ من النبات أو الحيوان.. فما الحكم فيها إذا لم يعلم عن هذه المادة أمن حيوان أخذت أم من نبات؟ ومع العلم بأنّها تأتي من دول غير إسلاميّة.. فهل يجوز أكلها أو لا؟
- ج: في الصورة المفروضة، لا بأس بأكلها.
- س: ما حكم أكل الخبز الموجود عليه نقط سوداء من الخبز المحترق المتفحّم، علماً بأنّ تلك النقط بحجم حبيبات السكر أو الملح، ويعسر إزالتها؟
- ج: لا بأس بأكله، ولا يمنع وجود تلك النقط السوداء فيه عنه.
- س: هل يجوز أكل السمك المستورد من الدول غير الإسلاميّة، وكذلك إذا شكّ في كونه مما له فلس.. فهل يجوز أكله؟
- ج: أمّا في سؤالكم الأوّل فيجوز أكله إذا ثبت أنّ طريقة الصيد مطابقة للأسلوب الشرعي المقرّر، وأمّا السؤال الثاني فيجوز الأكل، ولا يجري استصحاب عدم الفلس.
- س: هل الاطمئنان بأنّ أغلب الأماكن في العالم تصيد الأسماك بإخراجها من الماء، وأنّ التفجير محرّم دولياً كافٍ في حليّة السمك الذي بيد غير المسلمين؟
- ج: إذا بلغ الأمر حدّ الاطمئنان بتحقيق ذكاة السمك - ولو على مستوى بعض البلدان ومديات انضباط أهلها بالقوانين - أمكن ترتيب الآثار الشرعية.
- س: إذا جاءت مادة غذائية من بلاد الكفر، مكتوباً على علبتها أنّها مكوّنة من دهن حيواني، وشككتنا في المراد من الدهن الحيواني، هل هو المأخوذ من الحليب أم من الذبيحة.. فما هو حكم هذه المادّة الغذائيّة؟
- ج: في مفروض السؤال يحكم بحليّتها.
- س: المواد الغذائية التي يدخل في صنعها شحوم أو لحوم من حيوان مشكوك التذكية، مع

فرض أنها مستهلكة فيها.. هل يجوز أكلها؟

ج: لا بأس بأكلها في مفروض السؤال إذا كانت تضاف للمواد الغذائية ضمن كميات كبيرة كما في المصانع والمعامل.

س: إذا وضع العنب في ماء، ثم غلى الماء، فهل يحرم شرب هذا الماء؟ وهل يحرم أكل العنب مع عدم العلم بغليان ما في داخل العنب؟

ج: يجوز في الحالتين مع عدم كون المشروب مسكراً.

س: تباع في الأسواق أنواع من عصير العنب، وقد كتب على الزجاج (معالج بالحرارة الشديدة)، فمع العلم بحصول الغليان يحرم العصير العنبي، ولكن مع الشك.. هل يجوز شربه؟

ج: يجوز شربه في مفروض السؤال، بل يجوز شربه حتى لو كان معالجاً بالحرارة الشديدة إذا لم يُصبح مسكراً ولو بإسكار خفيف.

س: هل يجوز شرب المنتجس في حالة الحرج؟

ج: نعم يجوز.

س: إذا أكل المؤمن ما يحرم أكله، أو شرب ما يحرم شربه غفلةً، أو جهلاً.. فهل يترتب على ذلك الآثار التكوينية المعنوية، كإذهاب المروءة والغيرة، كما في أكل لحم الخنزير، والتأثير على النطفة كما في شرب الخمر، وما شاكل ذلك؟

ج: الظاهر أنّ بعض الآثار التكوينية تترتب على الأفعال المحرّمة ولو مع الجهل، لكن الجزم بترتب تمام الآثار في هذا المورد أو ذاك يحتاج لدليل مستقلّ.

س: الحبوب المستعملة لصرف النوم، والإعانة على السهر.. هل يجوز تناولها، أم لا؟

ج: نعم يجوز، ما لم يصدق عليها عنوان محرّم كالمسكر، أو يلزم منها محرّم كالضرر المنهبي عنه.

س: بدأت بعض الشركات الغذائية الغربية باستخدام بعض العصارة المعوية الإنزيمية المستخلصة من العجول في تكوين الأمصال اللبنية اللازمة لصناعة بعض أنواع الحلويات والأغذية العالمية المنتشرة في مجتمعاتنا وبكثرة كبديل عن المصادر النباتية بسبب شحّها. ولا

سبيل لنا لمعرفة طريقة استخلاصها من تلك العجول، كأن تستخلص وهي حيّة أو بعد ذبحها، وطبعاً في الغرب الذبائح لا تذكى لوجه الله، فهل يعتبر هذا الإنزيم الداخل في الصناعات الغذائية محرّماً، وبالتالي تحرم كلّ الأغذية التي يدخل في صناعتها؟

ج: إذا كانت أنفحة عجل أو ما شابهه من الحيوانات المحلّلة الأكل، جاز أكلها، ما لم يقصد منها نفس الكرش، فتحرم - على الأحوط وجوباً - مع عدم ثبوت التذكية. والمقصود بذلك أنّ الأنفحة قد تمّ الاختلاف بين الفقهاء فيها هل هي الموادّ التي تكون في الكرش، أي هي المظروف، أو يقصد منها نفس الظرف والكرش من الحيوان؟ والقدر المتيقّن من أدلّة الترخيص بالأنفحة هو المظروف، وليس الظرف.

س: قدّم لي طعام هو - حسب القواعد الشرعيّة - حلال، هل من الأفضل أن أسأل عن مصدره أو مكوّناته؟

ج: لم يثبت وجود حثّ شرعي على مثل ذلك. نعم قد يكون حسناً من الناحية العقلية والعقلانيّة ولو في بعض الموارد على الأقلّ، وليس كلّ ما هو حسنٌ عقلاً فقد ثبت فيه وجوب أو استحباب شرعي من دون ورود النصّ، فلو لم يرد به نصّ أو يشمله لا يمكننا إثبات حكم شرعي بمجرد الحسن العقلي أو العقلاني، دون أن يُنقص ذلك من قيمة التحسين العقلي والعقلاني.

س: ما حكم المشروبات الغازية الضارّة التي اتفق الكلّ على ضررها على الجسد والنفس مثل البيبسي كولا؟

ج: حكمها هو الحليّة ما لم يثبت لها ضررٌ جسيم بالمقدار المحرّم للضرر، كإتلافها عضواً أو طاقةً أو نحو ذلك، أمّا مطلق الضرر فليس بمحرّم، خاصّة لو وقع مقابل غرض عقلائي.

س: لدينا سؤال يتعلّق بالأجبان المتوفّرة في أسواقنا المحليّة (المستوردة من الدول غير المسلمة)، والتي تتضمّن في صناعتها الأنفحة الحيوانيّة، والتي تنقسم إلى قسمين: القسم الأوّل: وهو ما يستحيل إليه اللبن الذي يرتضعه الجدي. القسم الثاني: وهو استخدام الأنسجة الداخليّة للمعدة الراجعة للجدي، سواء بتجفيفها واستخدامها أم بنقعها واستخراج الأنزيمات التي تحتويها هذه الأنسجة لعملية التجيين، مع العلم أنّ القسم الثاني هو المستخدم

حالياً في الأسواق، فما حكم أكل الأجبان المستوردة من الدول غير المسلمة والتي تحتوي على هذا النوع من الأنفحة؟

ج: يجوز ذلك في النوع الأوّل، دون الثاني على الأحوط وجوباً.

س: يوجد في الأسواق بيرة تسمى (بيرة إسلاميّة)، تتكوّن من ماء الشعير المغلي والزنجبيل، ولا تحتوي على موادّ مسكرة، والناس هنا يخلّونها، فهل هي حلال؟

ج: إذا كانت النسبة الكحولية فيها قليلة للغاية بحيث لا يصدق عليها أنّها مُسكرة، بمعنى أنّه لو تمّ تناول كمية كبيرة منها فهي لا توجب - نوعاً - الإسكار، ولو بمراتبه الخفيفة، فهي حلال.

س: هل يجوز أكل الأرناب؟

ج: نعم يجوز.

س: ما حكم الشرع في أكل الكلاوي (Kidney)، التي تؤخذ من الأغنام والأبقار والدجاج؟

ج: يجوز أكلها إذا أحرزت تذكية الحيوان، بل لم تثبت الكراهة فيها، خلافاً لبعض الفقهاء.

س: هل يجوز استخدام وأكل الزيت المتخذ من الثعابين والحيات؟

ج: إذا كان الثعبان مفترساً وله أنياب فالأحوط وجوباً تجنّب الأكل.

س: ما حكم تناول الأدوية من قبل المريض، وهي تحتوي على الكحول؟

ج: في مثل الأدوية في عصرنا، إذا كانت النسبة الكحولية قليلة للغاية بحيث تعتبر مستهلكة عرفاً، ولا يكون الدواء مسكراً في نفسه، فيجوز، وإلا فلا يجوز إلا عند الاضطرار الشديد وانحصار العلاج بذلك.

س: ما سبب تحريم الطحال والبيضتين في الذبيحة؟ أي ما علة التحريم؟

ج: الوارد في بعض الروايات أنّ الطحال تحريمه لكونه دماً، وأمّا البيضتان فلم يرد شيء في ذلك، بل ورد في تعليل تحريم المثانة بأنّها مجمع البول. إلا أنّ تحريم البيضتين احتياطيٌّ في الذبائح.

س: هل يجوز أكل المواضع المحروقة من الخبز؟

ج: نعم يجوز، إلا أن يكون مضرّاً ضرراً معتداً به بالغاً حدّ التحريم.

س: هل يجوز أكل الجيلي والجيلاتين، وهما نوعان من الحلويات أو السكريات اللذان يقال بأنّه يدخل في صناعتها مادة هلامية مستخرجة من نخاع العظام، وهو أمر غير ثابت بصورة قطعيّة، فما هو الحكم؟

ج: مع الشكّ في حقيقة الحال يجوز الأكل، ويرجع في تشخيص الموضوع إلى أهل الخبرة.

س: امرأة أرضعت شاةً صغيرة منذ ولادتها إلى أن اشتدّ عظمها ولحمها، ما حكم الشاة؟ هل يجوز ذبحها والأكل منها؟

ج: نعم، يجوز.

س: ما هو ضابط حليّة أكل لحم الحيوانات البريّة؟

ج: بالعنوان الأوّل، إذا لم يكن الحيوان من السباع التي لها ناب، ولم يكن خنزيراً، ولا ميتة، ولا كلباً، ولا ذبح لغير الله، فهو حلال.

س: من الحيوانات التي يحرم أكلها الأرنب، فهل أنّ السبب في الحرمة هو أنّ أنثاها تحيض أو هو أمر آخر؟

ج: لم تثبت حرمة أكل الأرنب بلا فرق بين الذكر والأنثى منه، والذي ورد في بعض النصوص هو تعليل التحريم بكون الأرنب من المسوخ. نعم ورد في بعض مصادر أهل السنّة الحديثية إشارة نبوية لكونها تدمي وتحيض، لكن في هذه الرواية عينها ورد أنّ النبيّ لا يأكل الأرنب ولا ينهى عن أكل لحمه في الوقت نفسه.

س: يكثر في المناطق الريفية طائرٌ يسمى بالعامية (الدراج)، هل يجلّ أكل لحم هذا الطائر؟

ج: نعم، يجوز أكله.

س: بعض أنواع السمك تحتوي على عدد قليل جداً من الأصداف (القشور)، ومعظم جسمها خال منها، فهل يجوز أكل هذه الأنواع من السمك؟

ج: إذا بُني على حرمة السمك الذي لا فلس له - كما هو مقتضى الاحتياط الوجوبي - ففي حليّة أكل ما يكون فلسه قليلاً للغاية كالواحدة بحيث يشكّ في صدق عنوان أنّ له فلساً عرفاً، إشكالٌ، والاحتياط لا يُترك. أمّا لو كان عدد القشور بحيث يصدق عرفاً أنّها سمك له فلس

فيجوز، ولا يلزم أن تغطّي القشور مساحة كبيرة من جسم السمكة. كما أنّ العبرة بإثبات العلم قشوراً للسمكة بحيث لو أطلع العلمُ العرفَ على ذلك لقال العرفُ بأنّ هذه سمكةٌ لها قشور.

س: ما هو الدليل الشرعي في جعل أكل سمك (الجري) من المحرّمات؟

ج: الدليل على ذلك هو النصوص الواردة في السنّة الشريفة. لكن تحريم الجري مبني على الاحتياط الوجوبي، والله العالم.

س: في أحد الأيام تناولت وجبة وفيها لحم الخنزير، ولم أعلم بذلك - أي لا أدري أنّ فيها لحم خنزير - وما علمتُ إلا بعد اللقمة الثانية، وعلى الفور رميت الطعام كلّ في النفايات، فما حكم ما دخل في جوفي؟

ج: لا مشكلة في ذلك ما دمت جاهلاً.

س: ما حكم أكل الجبنة التي تستعمل فيها منفحة العجل إذا كانت هذه الجبنة مستوردة من بلد غير إسلامي مثل هولندا وألمانيا والدانمارك؟ وهل يجب التحقق من مصدر الجبنة التي قد تقدّم في مطعم ما في دولة إسلامية؟

ج: حول السؤال الأوّل، إذا قصدتم من المنفحة نفس الكرش/الظرف، فهو محرّم الأكل - على الأحوط وجوباً - مادامت لم تثبت التذكية، وأما إذا قصدتم المظروف، أيّ المواد اللبنيّة السائلة أو الجامدة الموجودة في الكرش والتي تستخدم للتجيين، فهو حلال. ولا يجب التحقق من مصدر الجبن في مفروض السؤال الثاني.

س: يستخدم في صناعة الجبن إنزيم مستخلص من أنفحة العجل ويكون ذلك بطرق عدة: الأولى: عن طريق ذبح العجل وإخراج الأنفحة ثم استخلاص الإنزيم. الثانية: عن طريق السحب بالإبر الخاصة بذلك. الثالثة: عن طريق البكتيريا الصناعيّة وهي ليست محلّ إشكال. السؤال: ما هو حكم أكل الأجبان المستوردة من الدول الكافرة، لا سيما والاحتمال الأوّل موجود، والذي يتضمّن احتمالين: احتمال الذبح الشرعي واحتمال عدم الذبح الشرعي.

ج: لا مانع من أكل الأجبان المذكورة، فإنّ الأنفحة ظاهرة محلّلة، حتى لو أخذت من حيوان غير مذكّي، ما لم يُقصد بالأنفحة نفس الكرش، فتحرم على الأحوط.

س: لماذا الجراد محلّل الأكل دون باقي الحشرات؟

ج: لا نعلم سبباً لتحليله، بل لم يثبت عندنا حرمة الحشرات بعنوانها أو بقول مطلق.

س: ما هو الحكم الشرعي للمأكولات التالية: البزاق، الضفادع؟

ج: ليست من المحرّمات.

س: سمعنا من مصادر طبّيّة شعبيّة بأنّ حيواناً شبيهاً بالقنفذ، أو ما يسمى بالدعلج في بعض مدن العراق، وهو معروف باعتماد أكله على النباتات الزكيّة ولا يخرج عند اكتمال القمر بل فقط بأفوله، وهو شبيه بالقنفذ.. فهل هو حلال الأكل؟

ج: يجوز أكله مادام غير سبعي.

س: هل يجوز أكل الجيلاتين الحيواني المأخوذ من البلدان غير الإسلاميّة؟

ج: يجوز ذلك لو صحّ ما نقل عن بعض أهل الخبرة من حصول الاستحالة في تصنيعه.

س: ما حكم مصّ عظم اللحوم وعلكها بالأسنان؟ وما حكم أكل الجلود وذب الدجاج؟

ج: يجوز ذلك في نفسه.

س: الجيلاتين في الغرب يأتي من مصادر غير معروفة، ويقال لنا أحياناً بأنّه ذو مصدر بقري، فهل يجوز استهلاكه حتى ولو لم يكن مذبوحاً على الطريقة الإسلاميّة؟ وهل يخضع في خلال تصنيفه لعملية كيميائية تجعل أكله حلالاً؟

ج: يجوز ذلك مع عدم إحراز كونه حيوانياً أو مع حصول الاستحالة.

س: هل يجلّ أكل طائر السنونو؟

ج: نعم يجوز ذلك.

س: هل تدخين الغليون أو النارجيلة أو السجائر حرام أم لا؟

ج: إذا كان مضرّاً ضرراً كبيراً بحيث يؤدي إلى الموت أو إتلاف طاقة للجسم أو عضو أو نحو ذلك فهو حرام، وإلا فهو حلال، وعليه فلا يحكم بحرمة مطلق التدخين بعنوانه.

س: كُنّا في إجازة الصيف في سويسرا، وذهبنا إلى أحد المحلات وكان يبيع سندويشات

شاورما لحم، وقد كتب على الإعلان «لحم حلال»، في الوقت نفسه وفي نفس المحل الذي يبيع فيه الشاورما كانت تباع في المحلّ البيرة والخمور، فهل يجوز أكل الشاورما منه؟

ج: إذا لم يثبت صدقه - بوسيلة معتبرة شرعاً - فيما يُعلنه من أنّه حلال فلا يجوز، أمّا لو ثبت

صدقه بدليل معتبر أو حصل وثوقٌ موضوعي بقوله في أنه حلال، فيجوز.

س: هل صحيح أنه يجوز الأكل والشرب في المرافق الصحيّة "التواليت" عند التخلّي أو غيره..؟

ج: نعم، يجوز ذلك.

س: هل جائز أن ننفخ على الطعام الساخن الذي في الصحن لكي نبرّده؟

ج: نعم، يجوز ذلك.

س: هل أكل اللحم نيئاً (لحم البقر والغنم والدجاج و السمك) حلال؟

ج: يحلّ ذلك.

س: هل يجوز استخدام المنشطات؟

ج: إن لم تكن مستلزمة لمحرم كالضرر غير المشروع فيجوز، لكن إذا كانت من نوع المخدّرات، فإن كان تأثيرها هو بعينه تأثير المسكر وعوارضه فهي حرام مطلقاً، وإلا فتحرم لو لزم منها الضرر بالإدمان أو بالكميّة (الجرعة الزائدة) أو بغير ذلك.

س: ما حكم شراء وشرب المشروبات التي تحتوي مواد تؤدّي إلى الإدمان عليها بعد فترة (مثل مشروبات الطاقة)؟

ج: لا يحرم ذلك ما دام الشراب ليس محرّماً بذاته، ولم يلزم من ذلك ضرر غير مشروع.

س: ما حكم تناول سمك مقلي في زيت سبق وقد قلي فيه أخطبوط وكر كند؟

ج: لا مانع من القلي فيه وتناول ذلك السمك المقلي.

س: إنّي مرتبط بعلاقة حبّ طاهرة مع فتاة وأريد أن أعرف ما هو حكم الأكل من نفس الطعام الذي أكلت منه الفتاة؟

ج: يجوز لك الأكل منه. وعلى المؤمنين أن يراقبوا الله تعالى في كلّ أمورهم وعلاقاتهم فإنّ الشيطان لا يفتأ يزّين لهم القبيح حتى يردوا موارده أو يوشكوا على الوقوع فيه.

س: ما حكم أكل نبتة الجرجير؟

ج: حلال.

س: هل يجوز إزالة فلس السمك وهو على قيد الحياة أم ننتظر موته، وبعد ذلك نزيل

الفلس؟

ج: لا مانع من إزالة فلس السمك إن كان السمك لا يتأذى بذلك، وإلا فمقتضى الاحتياط الراجح هو عدم إيذاء الحيوانات.

س: ما حكم العصير العنبي والتمري والزبيبي إذا غلى بالنار وكذا بغير النار؟

ج: إذا غلت هذه جميعها بالنار أو بوسيلة أخرى غير النار (والمراد بالغليان هو حصول الانقلاب فيها بصعود ما هو في الأسفل للأعلى وبالعكس، ولو لم يبلغ درجة المائة حرارياً)، فإن علم أنها لم تبلغ حد الإسكار ولو الخفيف منه، جاز تناولها، أما إذا علم بلوغها ذلك فيحرم مطلقاً - أي تناول القليل منها والكثير - وأما إذا لم يعلم ذلك، فيجب الاحتياط بتجنبها مع احتمالية كونها قد صارت مسكرةً احتماليةً عقلانيةً. وعلى كل التقادير فلو غلى العصير وذهب ثلثاه جاز تناوله، لا لخصوصية في الثلثين، بل لكون ذلك علامة غالبية جداً على زوال معرضيته للإسكار. أما لو غلى العصير العنبي بنفسه - دون وسيلة من نارٍ أو غيرها - فهذا معناه أنه صار مسكراً خمرياً فيحرم مطلقاً.

س: في بعض الدول غير الإسلامية تقيم بعض الدول الإسلامية مأدبة عشاء في أحد الفنادق غير الإسلامية باسم الدولة المسلمة:

أ- هل يجب السؤال إذا كان اللحم حلالاً أو لا؟ وهل يجوز الأكل دون سؤال؟

ب - يوجد طاولة عليها مشروبات حلال بالإضافة للمسكر، فهل يجوز أخذ المشروب الحلال منها وشربه؟

ج: إن يد المسلم وسوق المسلمين وأرض الإسلام والدولة المسلمة كلها أمارات - أي علامات معتبرة شرعاً - على التذكية فيكون اللحم حلالاً ويجوز الأكل بلا سؤال، لكن لو كان الموقف بحيث تكون احتمالية التذكية - رغم هذه الأمارات - ضئيلة للغاية عقلانياً، فإن اللحم سيكون محكوماً بالحرمة. أما أخذ المشروب الحلال مما ذكر فهو جائز وكذا شربه لو كان الشرب لا يصدق عليه أنه ضمن جماعة يتناولون المسكرات في مجلس واحد.

س: دعاني صديق غير مسلم في بلد غير إسلامي على عزيمة طعام، فهل يجوز قبولها؟ وما هي أصناف الطعام التي لا يجوز أكلها؟

ج: يجوز قبول الدعوة، كما يجوز تناول أي طعام محلل شرعاً بأن يكون مذكّي ومن غير لحم الخنزير ولا الخمر وأمثال ذلك.

س: هل اللحوم المعلّبة من دول غير إسلاميّة ومكتوب عليها «مذبوح على الطريقة الإسلاميّة» جائز تناولها؟

ج: إذا أخذت هذه اللحوم من سوق المسلمين أو من يد المسلم جاز تناولها ما دامت محتملة التذكية احتمالاً عقلياً، وإلا فلا يجوز إلا مع العلم أو قيام الحجّة المعتبرة على كون هذا اللحم مذكّي.

س: يوجد في الأسواق شرابٌ مصنوع في أحد الدول الأوروبيّة مكتوب على العلبة أن هذا الشراب هو عصير العنب الأسود الطبيعي المبستر، ما حكم هذا النوع من المشروبات؟
ج: بعد فرض عدم كونه خمراً غلت بنفسها كما لعلّه مفروض السؤال، فإنّه مع عدم العلم بغليان العصير يجوز شربه، بل وكذا مع العلم بغليانه بالنار أو غيرها مع العلم بعدم بلوغه حدّ الإسكار، أمّا في غير ذلك - أعني في حالة العلم بغليانه بالنار ونحوها مع احتمال مسكريته - فيجب الاحتياط بتجنّبه، حتى يزول عن صفة كونه محتمل المسكريّة كأن يذهب ثلثاه.

س: هل يجوز بيع الجيلاتين المستخرج من الخنزير على مستحلّه؟
ج: يجوز ذلك.

س: هل يجوز تناول زيت السمك الذي يستخرج من سمك القرش والسلمون وغيرها والذي يأتي على شكل كبسولة؟ مع العلم أنّه من دول مثل أمريكا وأوروبا، والاسخدام له من باب الوقاية ولا يرتكز عليه العلاج؟

ج: ما علم اتخاذه من السمك المحلّل الأكل أو شكّ في ذلك محلّ تناوله، وأمّا ما علم أنّه مأخوذ من محرّم الأكل كسمك الجرّي على الأحوط وجوباً، فلا يجوز كذلك؛ إلا إذا انحصر العلاج المضطرّ إليه بتناوله.

هذا كلّه بصرف النظر عن موضوع التذكية، بحيث يكون الصيد وفقاً للطريقة الشرعيّة، وإلا فإذا لم يحرز ذلك وكان الزيت من بلاد غير المسلمين، أشكل الأمر.

س: إذا كان الدواء وهو الكبسول، تدخل في بعض مكوّناته عظام البقر وتنتجه دول غير

مسلمة فهل يجوز أخذه؟

ج: إذا كان عظم البقر مستحيلاً أو مستهلكاً في ذلك الكبسول، فلا إشكال في جواز أكله.

س: ما حكم أكل مربّى العنب؟

ج: يجوز أكله، ما دام غير مسكر.

س: يوجد لدينا في الخليج سمك يعرف باسم (الصافي)، وهو متداول في الأسواق بكثافة؛

لشدة الطلب عليه، ولكن عندما يستخرج من الماء يكون من دون قشور (فلس)، ولكن أهل

الخبرة يؤكدون أنه يسقط حراشفه من جسمه قبل استخراجيه من الماء، فهل أكله حلال؟

ج: يجوز أكله ويحلّ طبقاً لمفروض السؤال (فرض الفلس أو فرض الشك في الفلس).

س: هل يجوز أكل الكيك والأطعمة المعروضة في أسواق الغرب مع عدم العلم بالزيت

المستخدم فيه أهو زيت حيواني أم نباتي؟

ج: نعم، يجوز.

س: دعاني أحد إخواننا من أهل السنّة إلى عزومة وكان الطعام عبارة عن سمك، ولكنّه

ليس من النوع الذي به فلس، هل يجوز لي الأكل في هذه الحال؟

ج: الأحوط وجوباً تجنّب السمك الذي لا فلس له.

س: ما حكم أكل الحيوان البحري الذي يسمى أمّ الربيان "الاستكوزا"؟

ج: يجوز أكله.

س: ما حكم شرب الدخان؟

ج: شرب الدخان بعنوانه لا دليل على حرمة، لكن لو لزم منه هلاك النفس أو قطع عضو

من الأعضاء أو تعطيل عضو أو طاقة فهو حرام، ويرجع في ذلك لأهل الخبرة.

س: في مطاعم البلاد الكافرة توجد وجبات بها سمك، فهل يجوز تناوله من دون إحراز أنّه

من أنواع الأسماك التي بها قشر أو فلس، مع أغلبية الظنّ أنّه أخرج من الماء حيّاً؟

ج: مع ثبوت خروجه من الماء حيّاً وأنّه مات بعد إخراجه من الماء يحلّ أكله ولو كان الآخذ

غير مسلم. والشك في كونه له فلس أو لا، لا يكفي للتحريم، كما لا يجري استصحاب عدم

الفلس.

س: ما هو الفرق بين الشعير (الفقاع) المحرّم، والشعير الطّبيّ المحلّل؟ وهل هناك فرق فيما إذا كان الشعير الطّبيّ مستورداً من دولة مسلمة أو دولة كافرة؟

ج: الفقاع المحرّم إنّما هو شراب الشعير المسكر ولو بإسكار ضعيف، أمّا مطلق ماء الشعير أو الشعير الطّبيّ المحلّل، فهو الشعير الذي لم يبلغ حدّ الإسكار. ولا قيمة لكيفيّة التصنيع أو بلده أو خروج الفقاقيع والزبد على وجهه وغير ذلك، بل العبرة بالنسبة الكحولية الموجبة لصيرورته مسكراً ولو بإسكار خفيف. نعم عند الجهل يمكن أن تكون تلك أمارات.

س: هل أنّ ماء الشعير إذا كان خالياً من الكحول حلال؟ وإذا كان حلالاً ما حكم ما تنتجه (من ذلك المشروب) شركة منتجة للخمور؟

ج: ماء الشعير غير المسكر حلال. واستفادة الشركة المنتجة للخمور لا توجب حرمة ماء الشعير إذا لم تثبت فيه صفة الإسكار ولو الخفيف ولم تتحقّق أماراته.

س: في مطاعم الوجبات السريعة في بلادنا وفي الغرب توجد وجبات فيها سمك (سمك فيليه)، هل يجوز تناوله من دون إحراز أنّه من أنواع الأسماك التي بها قشر أو فلس؟

ج: يجوز ذلك.

س: سؤالي عن سرطان البحر أو ما يسمى عرفاً (أبو الجنيب)، والسبب هو أنّ ابني مريض بمرض فقر الدم الوراثي منذ كان عمره سنة واحدة، وهو الآن يبلغ ثلاث سنوات ونصف، وقد وصفوا لي سرطان البحر كعلاج لهذا المرض، فما هو الحكم؟

ج: يجوز ذلك.

س: نجد في هذه الأيام في الأسواق مشروبات معلّبة تحتوي على ماء الشعير وموادّ أخرى، وتسمّى هذه المشروبات عند الناس «البيرة الإسلامية»؛ لأنّها مكتوب على غلافها: خالية من الكحول، علماً أنّ الدول الصانعة لهذه المشروبات كافرة مثل هولندا وغيرها، فهل يجوز شربها؟ وإذا كانت الدولة الصانعة مسلمة، فهل يجوز شرب هذه المشروبات أو لا؟

ج: ما يُشترى من الشراب المسؤول عنه من الأسواق مع عدم العلم بالإسكار، ولا قيام أمارته، سواء كان المصنّع دولة مسلمة أو غير مسلمة، يجوز شربه.

س: بما أنّنا نعيش في دولة إسلامية هل كلّ لحوم المطاعم حلال؟ يعني هل أسأل عن اللحم

حلال أو حرام؟ حيث إنّ أغلب الدول الإسلاميّة تستورد لحوماً أوروبيّة.

ج: ما يؤخذ من يد المسلم أو سوق المسلمين يُحكّم بحليّته، ما لم يكن السوق (أو اليد) ممّا يغلب فيه تداول اللحم غير الحلال، فيشكل الأخذ مع عدم إحراز التذكية.

س: هل يجوز بيع سرطان البحر (القبب) أو لا؟

ج: يجوز بيعه وأكله.

س: ١ - توجد عبارة (أنفحة) على علب بعض الأجبان بدون ذكر ماهيّة تلك الأنفحة حيوانيّة كانت أم لا، فهل يجوز أكل مثل تلك الأجبان؟

٢ - ورد عن بعض مكاتب الفقهاء حفظهم الله أنّ الأنفحة تستحيل، ولذلك أفتوا بحليّة تلك الأجبان. والسؤال: هل الأنفحة مما يستحيل بعد عملها جنباً؟ وكيف؟

٣ - من المشهور أنّ الأنفحة تؤخذ من معدة الجدي، ألا يتوقّف هذا على تذكيته؟

٤ - هل قول أصحاب الشركات المصنّعة لمثل هكذا أجبان حجّة إذا كانوا ممن لا يدينون بدين الإسلام أو مسلمين لا يبالون بالأحكام الشرعيّة؟

ج: ١ - يجوز ذلك.

٢ - يراجع في ذلك أهل الخبرة.

٣ - الأنفحة بوصفها مظروفاً (الحليب الجامد أو المائع) لا تشمله أدلّة عدم التذكية أو الميتة، نعم لو أخذت من الكرش نفسه لا من مظروفه فهو حرام على الأحوط وجوباً.

٤ - بالنظر إلى ما تقدّم، يحكم بالحلية إذا لم يثبت كون الأنفحة النبي أخذوا منها ما أخذوا هو نفس الكرش.

س: بعض المأكولات الغريبيّة مثل العلك والآيس كريم، تحتوي على نسبة قليلة جداً من سكر الكحول هل يجوز أكلها؟

ج: مع كون النسبة الكحوليّة مستهلكة عرفاً لقلّتها، يجوز، خاصّة مع كون الكحول من الكحول المصنّعة.

س: هل يحرم إلقاء الحيوان الحي البحري في الزيت الحارّ أو وضعه في الثلج قبل الطهي (لأنّه يتعذّب في الثلج) مع إمكان تخديره قبل قتله؟

ج: هذا الفعل مرجوح شرعاً، بل مقتضى الاحتياط تجنّبه.

س: يوجد في الأسواق نوع من الشراب المستخرج من الشعير، والذي يسمّى بهاء الشعير بدون كحول، مكتوب على العلبة مكّونات الشراب كالآتي: ماء شعير خالٍ من الكحول، أعشاب، سكر. والشراب مصنوع في دولة إسلاميّة تتبع مذهب أهل البيت، فما حكم هذا الشراب؟

ج: يجوز الشرب ما لم يعلم بإسكاره.

س: هل يجوز أكل الأجبان الأجنبية، مثل النوعيّة المعروفة (كرافت)؛ لما يشاع عنها بأنّها تحتوي على بعض المكوّنات المأخوذة من الخنزير، علماً أنّ كلّ الشركات الأجنبية ملزمة بأن تكتب كلّ المكونات على العلب الخاصّة بالمنتج، وهذا غير موجود على مثل علبة الكرافت.

ج: الأجبان إن علم - أو ثبت بدليل شرعي معتبر - أنّه جعل فيها ما هو حرام الأكل شرعاً، فلا يجوز أكلها إلا مع استحالة الموادّ المحرّمة ونحو ذلك، وإن علم بأنّ جميع مكوّناتها حلال شرعاً، فيجوز، وأما غير ذلك فمع الشك في مصدرها يُحكم بالجواز.

س: ما هو حكم الأسماك التي تتواجد في البحيرة وتتغذّى على أعلاف من عظام الخنزير؟ هل يجوز أكلها بعد أن علمنا بذلك؟

ج: ليس ذلك من مسيّبات حرمة أكل السمك.

س: هل يكره الأكل من طعام مجالس الفاتحة؟

ج: الأكل من ذلك غير مكروه بعنوانه.

س: قد يستشكل بعضٌ في عصير العنب المبستر بالحرارة العالية.. ويكون في نهايته الزبد، وربما يشربه بعضٌ، فما هو حكم هذا العصير؟

ج: هو حلال إلا إذا كانت النسبة الكحوليّة فيه معتدّاً بها بحيث توجب حصول الإسكار ولو الخفيف من شُرْبٍ ولو مقدار كثيرٍ منه، ومع عدم العلم بذلك وكان احتمال مسكربتته معقولاً ووارداً، يلزم الاحتياط بالاجتناب عنه، وإلا فهو جائز.

س: يوجد لدينا هذه الأيام ما يسمّى بقهوة الشعير. وهي شبيهة بالقهوة (البُن)، ولكنها تتكوّن من الشعير والهليل وبعضٍ من البهارات. فالبعض يغليها بالماء كالقهوة، والبعض

يضيف عليها الماء الساخن. ما حكم غليانها وما حكم إضافة الماء الساخن إليها؟

ج: يجوز ذلك كله ما لم يتسبب بصيرورة القهوة مسكرة ولو بإسكار خفيف.

س: من الأمور المحرمة في الذبيحة (النخاع)، فهل هو الحبل الموجود في العمود الفقري أم

يشمل النخاع الموجود داخل العظام؟

ج: المراد بالنخاع المحرم - بناء على حرمة المبنية على الاحتياط الوجوبي فيما يكون من

الذبائح دون غيرها - هو النخاع الشوكي، أي الحبل الشوكي، وهو الخيط الأبيض الممتد في

وسط العمود الفقري في الحيوان إلى طرف الذيل، أما ما يكون داخل سائر العظام فهو حلال.

س: ما هو حكم أكل لحم الحمار؟

ج: يجوز، بل لم تثبت حتى كراهة أكله.

س: هل يجوز أكل طعام محلل مبخر ببخار لحم غير مذكى؟

ج: يجوز ذلك شرط أن لا تقع جزيئات من غير المذكى على الطعام بما يصدق معه تناول ما

هو غير مذكى، والعبارة بالنظر العرفي لا بالنظر المجهري.

س: هل يحل أكل أم الروبيان والقواقع البحرية؟

ج: يحل ذلك.

س: هل يجوز أكل الطحالب البحرية؟

ج: يجوز.

س: كثرت الإشاعات حول حرمة أكل السمك الذي يتم صيده من نهر دجلة؟

ج: لا يحرم الأكل ما لم يجرز كونه من النوع المحرم في نفسه.

س: هل يجوز شرعاً أكل الطعام المحروق؟

ج: لا مانع منه حتى لو كان رماداً، شرط أمن الضرر.

س: أئمة يوجد فيها الجيلاتين البقري وهي مصنوعة في دولة غير إسلامية؟ هل يجوز

أكلها؟

ج: إذا علم باستخلاصها من الحيوان نفسه فلا يجوز تناولها مع عدم إحراز كون ذلك

الحيوان مذكى بطريقة شرعية، نعم لو ثبت استحالتها جاز.

س: ما حكم أكل الأجبان المصنّعة في الدول غير الإسلامية والتي يدخل في تركيبها (الأنفحة)؟ مع العلم بأننا لا نعلم ما المقصود بالأنفحة. وهل هي الغشاء الداخلي للكرش أم لا؟ وهل يختلف الحكم إذا كتبت الشركة على الجبن (أنفحة حلال)؟ وما هي الأنفحة النباتية التي تستخدمها بعض شركات الأجبان؟

ج: لا يجوز أكل الجبن على الأحوط وجوباً إذا كان المستعمل فيه كخميرة للتجيبين الغشاء الداخلي لمعدة الحيوان، أما إذا كان المراد بالأنفحة اللبن الذي في كرش الحيوان الرضيع، فهي حلال سواء كان اللبن بحسب طبعه سائلاً حين الاستخراج أم كان جامداً، وسواء كان الحيوان مذكياً أم لا.

س: ما هو حكم الأنفحة في جبن الصقر المصنوع في استراليا؟
ج: أيّ جبن يحتوي على أنفحة العجل ونحوه ويكون مصنوعاً في بلد غير إسلامي يحكم عليه بالحرمة إذا ثبت أنهم يستخرجون الأنفحة من الغشاء الداخلي لكرش الحيوان ولم نحرز التذكية، وإلا فيجوز.

س: ما حكم شرب فيتامين الزيت المأخوذ من كبد الحوت؟

ج: إذا لم يكن للحوت فلس فهو حرام على الأحوط وجوباً.

س: ما حكم أكل لحم طيور النعام؟

ج: يجوز.

س: إذا تمّ غلي الشعير فهل يعتبر حلالاً؟

ج: مجرد غليان الشعير لا يوجب حرمة، ما لم يصبح مسكراً ولو بإسكار خفيف.

س: ما حكم أكل لحم الحوت؟

ج: إذا لم يكن له فلس فهو حرام على الأحوط وجوباً.

س: هل يحكم بنجاسة التمر إذا غلي بالماء؟ وهل ينطبق عليه حكم العنب من ذهاب ثلثيه

بالغليان، علماً أنّ البعض يضعه في الطعام حال الطبخ؟

ج: يحلّ شربه إذا لم يكن مسكراً.

س: هل يجوز تناول السمك المعلّب من بلاد إسلامية دون التأكد من احتوائه على فلس؟

ج: يجوز الأكل.

س: ما حكم المخلّلات (الطرشي) المسمّى بالمدبّس؟

ج: لا مانع منه مادام غير مسكر.

س: ما حكم مادة الدبس المصنوعة من التمر علماً أنّه يتمّ غلي التمر لصناعة هذه المادّة؟

ج: لا مانع منه، ما دام غير مسكر.

س: هل يجوز أكل بيض السمك (الثرب)؟

ج: لا مانع من أكله.

س: هل أكل سمك القرش حرام؟

ج: إذا لم يكن له فلس فهو حرام على الأحوط وجوباً.

س: ما هو حكم شرب المرطبات الموجودة في السوق ومن ضمنها المرطبات التي تصنع

داخل البلاد (الكوكا كولا، اليبسي..)، مع العلم أنّه يقال بأنّ موادّها الأساسية تستورد من

الخارج، و من المحتمل أنّها تحتوي على مادّة الكحول؟

ج: يجوز شربها ما لم يعلم اشتغالها على محرّم.

س: ما هو حكم نقطة الدم في البيضة؟

ج: يجوز انتزاعها من البيضة، وأكل الباقي، بل يجوز أكلها مع البيضة.

س: ما حكم أكل (الاستكوزا) البحري؟

ج: يجوز أكله.

س: ما حكم عصير الزبيب إذا غلى بنفسه أو بالنار؟

ج: لا يجرّم شيء من العصائر مع عدم كونه مسكراً.

س: هل يجوز أكل الطين والمدر؟

ج: الأحوط وجوباً حرمة أكل الطين والمدر مع إحراز عدم الضرر، أمّا مع إحراز الضرر أو

احتماله فهو حرام على الأقوى. وأمّا تربة الإمام الحسين عليه السلام فيجوز تناول مقدار بسيط جداً

منها كالحمّصة - دون تربة سائر الأنبياء والأئمّة والأوصياء والصلحاء - لكن بقصد الاستشفاء

لا لغيره. وأما ما زاد على هذا المقدار فلا يجوز تناوله - على وفق ما تقدّم - إلا عبر مزجه بالماء ونحوه بحيث يُستهلك فيه تماماً. والمقدار المتيقّن منها هو ما يؤخذ من القبر الشريف أو مما يقرب منه جداً بحيث يكون ملحقاً به عرفاً.

س: ما هو المحرّم من الحيوان المحلّل أكله؟

ج: ١ - قيل: يحرم الجدي - وهو ولد المعز - إذا رضع من لبن الخنزيرة حتى اشتدّ لحمه وعظمه، ويحرم بذلك نسله ولبنه أيضاً، بل حتى لو لم يشتدّ، غايته في صورة عدم الاشتداد يمكن أن يستبرأ سبعة أيام بلبن طاهر إن لم يكن مستغنياً عن الرضاع وإلا استبرأ بالعلف والشعير ونحوهما، ثم يحلّ بعد ذلك.

هذا ما قيل، لكن الأقوى حليّة المرتضع من لبن الخنزيرة وغيرها مطلقاً.

٢ - ولو وطأ إنسانٌ حيواناً، فالأحوط وجوباً حرمة هذا الحيوان، والقدر المتيقّن هنا هو البهائم التي تكون مثل الشاة والبقرة والإبل والحمار والحصان - دون غيرها من الحيوانات البحرية والبرية والجوية - بلا فرق فيها بين الذكر والأنثى، وما يتخذ للركوب وللأكل، وبلا فرق أيضاً بين كون الوطء في القبل أو الدبر، ولا بين الإنزال وعدمه. أمّا نسل هذا الحيوان ولبنه فالظاهر حليّتهما. والمقدار المتيقّن هنا هي حالة كون الوطاء رجلاً بالغاً، بلا فرق بين أن يكون حرّاً أو عبداً. كما أنّ وطء الحيوان للإنسان - ذكراً أو أنثى - لا يترتب أيّ أثر شرعي على الحيوان. كما أنّ الجاهل والمجنون والمكره لا يترتب على وطئهم للحيوان أيّ أثر. هذا على مستوى حرمة هذا الحيوان، وقد قال الفقهاء بذبحه وإحراقه أو بيعه خارج البلد، ولكنّه لم يثبت، بل العبرة بفعل ما يوجب - بقوة ورهبة - ارتداع الناس عن هذا الفعل، فيرجع في ذلك للحاكم الشرعي.

٣ - الأحوط وجوباً حرمة أكل الحيوان الجلال، إبلاً كان أو غيره، وهو الذي يتغذى لفترة على عذرات البشر في غالب طعامه، ويزول عنه وصف الجلل بابتعاده عن ذلك مدّة يصدق معها عرفاً أنّه لم يعد جلالاً، ولا يوجد تحديد زمني معيّن ثابت هنا على الأرجح. والأحوط استحباباً تجنّب شرب لبن الحيوان الجلال أيضاً.

٤ - لا يحرم الحيوان - بصرف النظر عن عنوان الجلل - بتناوله أيّ شيء من النجاسات أو نحوها، كالبول والدم، بل الأقوى - خلافاً لبعض الفقهاء - أنّه لو شرب الحيوان محلّل الأكل

من الخمر أو المسكر، سَكِرَ أم لم يسكر، ثم ذبح سكراناً أو غير سكران، لم يحرم أكل لحمه بذلك، ولا يلزم غسل اللحم قبل أكله، وأما ما في جوفه من المعدة والأمعاء ونحوها، فإن كانت الخمر ما تزال فيه لزم تطهيره أو إزالة الخمر بناء على عدم القول بنجاسة الخمر، وإن لم يمكن التطهير حرم الأكل لحمة تناول الخمر، لا لعروض حكم خاص بالحيوان. وإن لم تكن الخمر في الجوف، كما لو ذبح بعد مدّة طويلة من شربه الخمر حلّ أكل ما في جوفه، وكما يحلّ لحمه يحلّ نسله أيضاً.

س: ما حكم ما وطئه الإنسان من البهائم؟

ج: اتضح حكمه من الجواب عن السؤال السابق.

س: ما هو المحلل من البهائم البرية؟

ج: يحلّ من البهائم البرية الغنم والبقر والإبل والخيل والبغال والحمير بجميع أقسامها سواء الوحشية والأهلية، وكذلك الغزال، ولم تثبت كراهة أكل لحم الخيل والبغال والحمير الأهلية. ويحرم - على الأحوط وجوباً - السباع، وهو ما كان مفترساً وله ناب، قوياً كان كالأسد والنمر والفهد أم ضعيفاً كالثعلب. ويجوز أكل لحم الأرنب، أمّا الهرّ والقرد والفيل والدبّ، فلم تثبت حرمة شيء منها إلا ضمن عنوان السباع، نعم لحم الخنزير حرام.

وقد ذكر العديد من الفقهاء أنّه تحرم الدواب الصغار التي تسكن باطن الأرض كالضبّ والفأر واليربوع والقنفذ ونحوها، وأنّه تحرم الديدان، إلا أنّه لم يثبت، فتجنّب - حيث لا يندرج في عنوان محرّم آخر - مبني على الاحتياط الاستحبابي.

س: ما هو المحلل من الطيور؟

ج: تحلّ جميع الطيور التي لها ريش إلا ما كان له مخلب أو كان صفيفه أكثر من دفيفه فهو حرام على الأحوط وجوباً. كما يحلّ الحمام والدجاج والجراد والعصفور بجميع أصنافها، ويحلّ الدجاج والقيج والكردان والحبارى والكركي، ويحلّ الهدهد والخطاف والشقراق والصرد والصوام والنعام والطاووس، بل الأقرب حلية الغراب ما لم يندرج في نوع منه ضمن ما له مخلب ونحوه. بل جميع الحشرات الطائرة حلال كذلك كالبق.

س: ما هو حكم أكل الجراد؟

ج: الجراد إذا استقلَّ بالطيران وأخذ حياً باليد أو غيرها من الآلات حلَّ أكله، وأما الدبا والمهرجل وما لا يستقلُّ بالطيران فالأحوط استحباباً تجنُّبه.

س: ما هو المحرّم من الحيوان المحلّل لحمه؟

ج: ذكر العديد من الفقهاء حرمة: الدم، والروث، والقضيب، والفرج، والمشيمة، والغدد وهي كلّ عقدة في الجسم مدوّرة شبه البندق، والبيضتان، وخرزة الدماغ وهي حبة بقدر الحمصة في وسط الدماغ، والنخاع وهو خيط أبيض كالمخّ في وسط فقار الظهر، والعلباوان وهما عصبتان ممتدتان على الظهر من الرقبة إلى الذنب، والمرارة، والطحال، والمثانة، وحادقة العين وهي الحبة النازرة منها لا جسم العين كلّ. هذا في غير الطيور والسمك والجراد، أما الطيور فذكر بعضهم أنّه يحرم منها: الدم والرجيع، بل توسّع بعضهم أكثر فيها أيضاً، ومال جماعة إلى تحريم حتى رجيع السمك ودمه ورجيع الجراد.

لكن الأقرب حليّة جميع ذلك عدا الدم والطحال، فيحرمان، سواء كانا من شاةٍ أو غيرها، حيواناً بريّاً كان أو بحريّاً أو جويّاً، صدق عليه عنوان الذبيحة أو لم يصدق، والأحوط وجوباً تجنّب الغدد كذلك. أما الخصيتان والقضيب والنخاع فالأحوط وجوباً تجنّبها في مطلق الذبيحة دون غيرها، وأما في غيرها - غير الذبيحة - فهو حلال. وكل ما سوى ذلك فهو حلال مطلقاً مثل المثانة والكليتين والمرارة والفرث والفرج وآذان الفؤاد والمشيمة والعين والحدق وخرزة الدماغ والعلباوان والرحم والظلف والشعر والجلد والقرن ونحو ذلك.

س: مادة الجلّاتين التي تستخدم في تغليف الأدوية وتدخل في صناعة العديد من الأغذية وهذه وتلك مستوردتان من بلاد غير إسلاميّة. والأرجح كما أفاد بعض أنّها مادّة هلامية تستخرج من العظام أو من أطرافها، ومع القول بأنّ العظام أو من مستثنيات الميتة لكنها تتعرّض لمعالجات معملية وكيميائية قبل تصنيعها الدوائي أو الغذائي، فهل يعتبر هذا من الاستحالة الحاكمة بجواز الأكل؟

ج: العبرة في الاستحالة بتبدّل الصورة النوعية عرفاً بزوال خواص الحقيقة السابقة بالمرّة، لا مجرد تفرّق الأجزاء، فإذا حصل ذلك كفى في الحليّة، وإلا فإذا تحقّق الاستهلاك - في كميات كبيرة - ضمن المجموع المركّب من الجلّاتين وغيره، بحيث صارت نسبة الجلّاتين للمجموع

المركب منه ومن غيره شيئاً بسيطاً لا يُذكر عرفاً، جاز وإلا فلا يجوز؛ لأننا لا نبني على حرمة تناول المنتجس أو النجس بعنوانها، بل العبرة بعنوان صدق تناول الميتة أو غير المذكي، ومع الاستهلاك بالشكل الذي قلناه لا يحصل ذلك أو لا يجرز شمول الأدلة له.

س: ما عرفته أن بيض السمك ما كان خشناً يؤكل وما كان ناعماً يُترك، والسؤال: هل إن ما كان ناعماً لا يؤكل وإن كان في داخل السمك الحلال أم المقصود إذا وُجد خارجاً عن السمك؟
ج: بيوض مختلف أنواع الأسماك حلال مطلقاً.

س: هناك بعض المزارعين الذين يقومون بزراعة بعض الفواكه والخضر كالخس والطماطم مثلاً يقومون بإفاضة المنهولات التي تحتوي على غائط الإنسان - أجلكم الله - ويقومون أيضاً بسقي المزارع بدورات المياه الثقيلة بهدف تسميدها. فهل يجوز أكل ثمر هذه الفواكه والخضر التي تنبت على غائط الإنسان؟

ج: لا بأس بأكل الثمار والخضر في الفرض المذكور إذا لم تكن مضرّة ضرراً محرّماً.

س: هل يجوز أكل لحم هذه الحيوانات (الغراب، الفاختة، الحمار، البغل، الحصان، العصفور، الأرنب، الضفدع، الصقر)؟

ج: ما كان من هذه من سباع البرّ أو من الطيور التي لها مخالب أو صفيها أكثر من دفيها فيكون محرّماً على الأحوط وجوباً مثل الصقر، أمّا ما لا يكون كذلك فهو حلال.

س: ما هو رأيكم في أكل نخاع العظم عند طبخه؟

ج: لا بأس به ما دام من غير النخاع الشوكي الذي في العمود الفقري، إذ هذا النخاع الشوكي الذي في العمود الفقري يحرم أكله على الأحوط وجوباً.

س: المسحوق الذي يستخدم لإعداد الشربت ربما يكون مشتملاً على مادة (سكرين) ما حكم بيعه وما حكم تقديم الشربت المعدّ منه للآخرين؟

ج: لا بأس بذلك في نفسه ما لم يكن مضرّاً، وإلا لزم إعلام المشتري أو المستهلك، بل يلزم إعلامه أيضاً على الأحوط وجوباً لو كنا نعلم بأننا حتى لو أعلمناه فسوف يتناول ولن يبالي.

س: إنني أصنع الخلّ وفي بداية العمل تخلط الماء مع التمر ووضعها في الإناء المخصّص يضاف إليهما الدبس لزيادة طعم الحامض فيه فهل هذا جائز؟

ج: لا مانع من ذلك.

س: ما هو حكم من يأكل التربة الحسينية؟

ج: يجوز بقدر بسيط بقصد الاستشفاء.

س: بالنسبة إلى الزبيب هل يثبت حرمة عند غليانه مع الماء؟

ج: ليس بحرام، ما لم يكن مسكراً.

س: ما حكم عصير العنب المكثف هل يعتبر من الكحول؟

ج: إذا غلى - بالنار ونحوها - ولم يذهب ثلثاه فيحرم شربه إذا كان مسكراً، وإلا فيجوز.

وإذا احتملنا كونه مسكراً احتمالاً عقلياً فالأحوط وجوباً الترك.

س: نوع من البهارات فيه مادة عطرية، ومتوفر في الأسواق. يقال بأنه يحتوي مادة مخدرة

فهل مسموح إضافته على الأكل أم لا؟

ج: يجوز، ولا يجب الفحص، إلا مع احتمال الضرر المحرم نتيجة احتمال وجود هذه المادة

المخدرة في البهارات، فيجتنب.

س: أكل سمك التونة والسلمون هل هو حلال أو حرام؟

ج: كل ما في البحر حلال، والأحوط وجوباً تجنّب سمك الجري والمارماهي، وكل سمك لا

فلس له.

س: نحن نعيش في فنلندا وهنا توجد بعض المواد الحاوية على الكحول، وعلى سبيل المثال

خل التفاح حيث تحتوي على نسبة ٤،٠٪ من الكحول ما هو الحكم؟

ج: حيث إنّ الكحول المستخدم فيها بمقدار مستهلك في كميات كبيرة فيجوز شربها شرط

أن تكون - أي المادة الحاوية على الكحول - بنفسها غير مسكرة.

س: هل يجوز أكل لحم الخنزير؟

ج: لا يجوز.

س: هل يجوز أكل دم سمك البحر؟

ج: لا يجوز الأكل إذا كان الدم مصبواً مهراقاً من أي حيوان كان؛ عملاً بإطلاقات

النصوص ما دام يصدق عليه عنوان الدم عرفاً ولغةً، أمّا لو أكلت السمكة بدمها بحيث صار

الدم عبارة عن مجرّد نقاط أو جزيئات ضمن المجموع فيجوز.

س: هل أن أكل بيض ذكّر الغنم حرام حتى إذا استعمل كدواء؟

ج: يحرم أكله على الأحوط وجوباً، أمّا تناوله في حالة العلاج فتجوز شرط عدم توفرّ سبيل آخر للمعالجة وكون المعالجة من موارد الاضطرار الشرعيّ.

س: هل يحرم أكل القواقع التي تقع على ساحل البحر؟

ج: لا يحرم.

س: هل يجوز أكل لحم البطّ؟

ج: إذا لم يكن له مخلب ولا كان صفيفه أكثر من دفيفه فيجوز، وإلا فيحرم على الأحوط وجوباً.

س: هل يجوز أكل لحم الغزال؟

ج: يجوز أكله.

س: هل يجوز أكل البطاطا المقلية (الشيس) المصنوع في الدول غير الإسلامية؟

ج: لا مانع منه.

س: هل يجوز أكل المحار؟

ج: يجوز أكله.

س: ما حكم الكشمش والزبيب المغلي أو المطبوخ من حيث الأكل؟

ج: يحلّ أكله.

س: ما حكم قهوة الشعير؟

ج: لا مانع منها ما لم يوجب شربها ولو بكميات كبيرة النشوة، وهو السكر الخفيف.

س: من المعروف عندنا ومن سؤال أهل الخبرة عن (عملية البسترة) هو ارتفاع درجة

الحرارة دون الغليان ثم تبريدها، فعليه: ما حكم شراب عصير العنب المبستر؟ وهل

تشخيصكم يختلف عن ذلك أم لا؟ وهل يختلف الحكم إذا كان العصير العنبي مختلطاً مع الماء

مع وصوله إلى درجة الغليان؟ وهل يختلف الحكم إذا لم نعلم بذهاب ثلثيه أم لا؟

ج: لا يحرم إذا لم يبلغ الغليان، وإذا غلى يحرم لو صار مسكراً حتى لو كان مختلطاً بماء، أمّا إذا

لم يكن مسكراً ولو بإسكار خفيف فيجوز حتى لو لم يذهب ثلثاه.

س: هل يجوز تناول شوربة الدجاج المشكوك في تذكيته؟

ج: لا يجوز.

س: الدهن الذي يخرج من الدجاج المشكوك في تذكيته أثناء القلي أو السلق هل يجوز أكله؟

ج: لا يجوز.

س: ندخل بعض الأسواق الكبيرة في أوروبا فنجد لحوماً معلّبة مكتوب على العلبة عبارة

مفادها أنها (حلال)، أو (مذبوحة على الطريقة الإسلامية)، فهل يجوز شراؤها وأكلها؟

ج: لا أثر للكتابة إذا لم توجب الاطمئنان، وإذا أوجبه كانت كافية.

س: هل يجوز التدخين وهو يعلم أنه مضر بصحته؟ وهل شراء السجائر يعدّ تبذيراً في

المال؟

ج: يختلف الحكم باختلاف مراتب الضرر، فما كان موجباً تلف النفس أو عضواً أو طاقة في

الجسم ونحو ذلك فهو حرام دون ما كان غير ذلك، وأما الشراء في نفسه فليس حراماً بالعنوان

الأولي.

س: أنا مقيم بفرنسا، وأريد أن أفتح مطعماً، لكنّ كلّ المقيمين هنا نصحوني إذا أردت

للمطعم أن ينجح يجب عليك بيع الكحول، فهل من طريقة يجوز فيها بيع الكحول؟

ج: يحرم بيعها، ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب.

س: ما حكم الجيلاتين المستخرج من الأسماك والمستورد من دول أجنبية؟

ج: يجوز ذلك في الأسماك المحلّلة بنفسها مع إحراز التذكيته - ولو من خلال حصول

الاطمئنان بموته خارج الماء - أو استهلك تماماً في كميات كبيرة من الطعام.

س: كثير من الحلويات تحتوي على الجيلاتين ولا علم بنوعه هل يجب السؤال بنوع

الجيلاتين؟

ج: في صورة الشك بكونه نباتياً أو حيوانياً يبني على الحليّة، أمّا لو علم كونه حيوانياً فيرجع

إلى المعايير المتقدّمة في الإجابات السابقة.

س: من المعلوم أنّ الحيوان الموطوء يذبح ثم يحرق. لكن سؤالي هو: ماذا نفعل بنسله؟ هل

نذبح كل نسله ونحرقه أم ماذا؟

ج: لا يحرم نسل الحيوان الموطوء، بل لا يجب ذبحه ولا حرقه.

س: هل يجوز شرب الريد بول أو ما شابه من مشروبات الطاقة مع العلم أنه لا يوجد أي دليل على العبوة أنها تحتوي على الخمر أو دهن الخنزير؟

ج: المشروبات التي تعرف بمشروب الطاقة إذا لم تكن مسكرة ولم يعلم باشتهاها على حرام ولم تكن موجبة للضرر المحرم فلا بأس بتناولها، وإلا فلا يجوز.

س: ما حكم أكل الأجبان المصنوعة من أنفحة ميكروبيّة؟

ج: لا مانع من أكلها ما لم يعلم باشتهاها على الحرام ولم تكن موجبة للضرر المحرم.

س: هل يجوز تناول أقراص لإنقاص الوزن مع العلم أنّها تتمم غذائي مصنوع من حبوب البن الأخضر وليست دواء، وهي مصنوعة في أميركا، والكبسولات مصنوعة من جيلاتين البقر؟

ج: مادام الذبح قد تحقّق في بلد غير إسلامي ولم تحرز التذكية، فلا يجوز تناوله إلا مع استحالته أو استهلاكه أثناء التصنيع في كميات كبيرة.

س: عندي استفسار بخصوص الديك الرومي هل أكله حلال أم لا؟ وإذا تمت تذكيته هل يحلّ؟

ج: يجوز أكله.

س: ما حكم الدواء الذي يحتوي على الإيثانول؟

ج: يجوز إذا كانت النسبة الكحولية فيه ضئيلة للغاية بحيث لا يصدق عليه عنوان المسكر مهما شرب الإنسان منه.

س: ما حكم بيع الأسماك غير ذوات القشر والحيوانات البحرية، لمن يستحلّها، سواء من السنة أم غيرهم، خاصّة وأنّها قضية اجتهادية حتى ضمن المذهب الشيعي، والتحریم ليس من المقطوعات، علماً أنّ البائع يعلم أنّ المشتري يشتريها ليأكلها لكونها حلالاً برأيه الفقهي؟

ج: يجوز ذلك ويملك البائع ثمنها.

س: تستخدم الخميرة الفورية لصناعة الخبز والمعجنات حالياً، ولكن عند استخدامها تنتج

غاز ثاني أكسيد الكربون والإيثانول (نوع من أنواع الكحول) وعند عملية الخبز يبقى مركّب غاز ثاني أكسيد الكربون، ويتبخّر الإيثانول، على عكس صناعة الكحول حيث يتبخّر غاز ثاني أكسيد الكربون ويبقى الإيثانول، فما هو حكم أكل الخبز واستعمال الخميرة الفوريّة المنتشر استخدامها في المخابز والمنازل؟

ج: يجوز ذلك في مفروض السؤال، شرط عدم كون الخبز وأمثاله موجباً للسكر ولو الخفيف منه، كما هو الحاصل بالفعل عادةً.

س: هل يجوز شرب عصير العنب؟ وهل هناك إشكال في شربه؟ وهل عصير العنب يعدّ محرّماً أو مكروهاً؛ لأنّه هناك نوعية غازية منه، فهل يعدّ هناك إشكال في ذلك؟

ج: مع عدم العلم بغليانه يجوز شربه، بل حتى مع العلم بغليانه - غير الذاتي - يجوز شربه مع عدم مسكريّته.

س: بعض الناس يستهلكون مادّةً للعلاج التي هي من منتوجات ماء البول، فهل يجوز شربه؟ أو يأخذون القرص التي تصنع من عناصر الدود فهل يجوز استهلاكه؟

ج: لا يحرم شرب البول ولا ما أخذ من الديدان إلا إذا لزم منه ضرر محرّم، بلا فرق في ذلك بين كون البول نجساً أو غير نجس، من أيّ حيوانٍ كان.

س: ما حكم تناول المكملات الغذائية المركّبة صناعياً مثل الكرياتين وبروتين مصّل اللبن وغيرها؟

ج: مع عدم العلم باشتماله على محرّم ولم يكن موجباً للضرر المحرّم، يجوز أكله.

س: هل يجوز أكل الكركند؟

ج: يجوز ذلك.

س: هل يجوز بيع ما لا يحلّ أكله من السمك لمن يستحلّ أكله، مثل سمك القرش والقبقب

وغیره؟

ج: يجوز ذلك.

س: ما حكم الأكل على:

١ - مائدة يوجد عليها خمر، ويكون الأكل واقفاً مع أشخاص يشربون الخمر؟

٢- وما حكم الأكل في قاعة فيها ناس تشرب الخمر؟

٣- وما حكم الأكل على طاولتين منفصلتين واحدة للشرب وواحدة لغيره، لكن الجميع في تجمّع واحد ويتحدّثون مع بعضهم؟

ج: يجرم أن يكون الإنسان في ملتقى يصدق عليه وحدة المجلس بحيث يصنّف عرفاً من أفراد هذا المجلس، ويُشرب في هذا المجلس - ولو من قبل شخصٍ واحد - شيئاً من المسكر الأعمّ من الخمر وغيره دون عذرٍ من شاربِهِ، سواء أكل الجالس أم لا، وسواء كانت هناك مائدة أم لا، ووجد عليها طعام أم لا. ولا يعمّ هذا الحكم مجلساً توجد فيه - ولو على مائدة - الخمر مع عدم وجود من يشربها.

وعليه:

١ - إذا كان مجلسه وموقفه معهم يصدق عليه عنوان الموقف والمجلس الواحد فهو حرام.

٢ - يختلف الأمر تبعاً للقاعة، فقد لا يصدق أنّه واقف مع جماعة تشرب الخمر؛ لسعة القاعة.

٣ - لا عبرة بالطولة أو الطاولتين، بل العبرة بصدق أنّه مع شاربِي الخمر في مجلس واحد، فلو كانت إحدى الطاولتين منفصلة عن الأخرى، بحيث صدق أنّهما مجموعتان، وليستا مجلساً واحداً حلّ، وإلا حرم.

س: هل استهلاك الحرام الطاهر في الحلال الطاهر يكفي لجواز أكله أم لا بدّ من إحراز الاستحالة؟

ج: يكفي الاستهلاك في جواز أكله إذا كان المستهلك قد أضيف لكمّيات كبيرة من المستهلك فيه.

س: هل يوجد إشكال بوضع الزبيب بالطبخ بحيث يطبخ مع الرز مثلاً بوجود الماء؟

ج: ما دام لا يصدق على المجموع عنوان المسكر فلا مشكلة في ذلك.

س: الحليب الصناعي الموجود بالسوق جميعه يحوي زيتاً مستخلصاً من الأسماك، فهل يجوز استخدامه للرضع؟

ج: لا مانع من ذلك في نفسه.

س: هل نبتة الحشيش حرام أم حلال؟

ج: ما يكون من المخدرات يفعل فعل المسكر على تناوله ويحقق العوارض نفسها فهو حرام مطلقاً كثيره وقليله، وإلا فهو حرام إذا لزم منه الضرر المحرّم على الفرد أو المجتمع.

س: اشترت مشروب غازي (كوكا كولا) يحتوي على ٠,٠٠١٪ الكحول. هل يجوز لنا شربه؟

ج: يجوز ذلك.

س: اشترت حبوب كالسيوم من الصيدليّة وتبين أنّ الكالسيوم مستخرج من صدف المحار، فهل يجوز تناول هذه الحبوب؟ علماً بأنّي مرضع وأحتاج تناول الكالسيوم للرضاعة.

ج: يجوز ذلك مطلقاً، ولو من دون الحاجة التي تتطلبها الرضاعة.

س: ما هي الكفارة إن تناولت جيلاتين البقر المحرّم؟

ج: لا كفارة في ذلك.

س: ما حكم أكل الطحالب seaweed أو الأكل الذي يحتوي عليه؟

ج: لا مانع من أكل الطحالب والأعشاب البحرية إذا لم تكن موجهة للضرر المحرّم.

س: هل حرام نرمي الأكل الباقي من الغذاء أو العشاء مثلاً لو بقي في الصحن قليل من الرز والمرق أو فتات خبز أو الشراب كالماء أو العصائر؟ وما حكم من يرمي الأكل بشكل عام؟

ج: كلّ ما يصدق عليه الإسراف أو التبذير فهو حرام.

س: حكم استخدام خلّ البلسمك في الطعام؟

ج: إذا خرج عن صفة الخمريّة أو المسكريّة فهو حلال، سواء صدق عليه عنوان الخلّ أم لا. ولم يثبت عندي حرمة تناول النجس أو المتنجس بمجرد تعنونه بعنوان كونه نجساً أو متنجساً.

س: هل يحلّ أكل بيض سمك الكافيار؟

ج: يجوز ذلك مطلقاً مهما كان السمك الذي أخذ منه.

س: يقوم بعض المزارعين بزراعة حبوب الشعير بغية الاستفادة من جذور النبتة وساقها في بعض العلاجات الطبيّة. السؤال: ما حكم ماء "عشبة الشعير" المستخلص من ساق وجذور

وورق نبتة الشعير بعد إزالة بذرة الشعير؟ علماً بأنّ البذرة لا تدخل في عمليّة التصنيع مطلقاً. وعمليّة التصنيع تتمّ كما تتمّ عمليّة تصنيع ماء الخندبان والنعناع والمرفدوش واللقاح وغيرها، حيث يوضع الساق أو الجذر في الماء ويغلى ويكثف ويقطّر ليتحوّل لماء يستخدم للعلاجات الطبية مثل حصة الكلى وغيرها؟

ج: لا مانع من تناوله إذا لم يكن مسكراً.

س: ما حكم خلّ التفاح؟ وما حكم غليه واستخدامه في الطبخ؟

ج: محكوم بالحليّة، ولا بأس بغليه واستخدامه في الطبخ ما لم يكن مسكراً.

س: هل أكل بيض الغنم - أي الخصيتين - حرام؟

ج: يحرم أكلها على الأحوط وجوباً.

س: ما هو حكم الأكل في المطاعم التي تقدّم المشروبات الكحولية أو لحم الخنزير؟ هل

يجوز لنا طلب الوجبات أو الأكل عندهم؟

ج: إذا كان ذلك يستلزم الحضور في مجلس يشرب فيه الخمر أو كان الطعام معلوم الحرمة،

فهو حرام، وإلا فهو جائز بالعنوان الأوّل.

س: إذا اضطرّ الشخص للأكل غير الحلال أو غير المذبوح على الطريقة الإسلاميّة، فما هو

الحلّ؟

ج: إذا كانت الضرورة بحدّ تبيح فعل الحرام فلا بأس بذلك بمقدار الضرورة فقط، وإلا فلا

يجوز.

س: هل يجوز شرب المشروبات التالية (هلزبرغ - باربيكان) الموجودة في لبنان؟

ج: إذا كانت مسكرة - ولو بإسكارٍ خفيف على تقدير شرب ولو الكثير منها - فلا يجوز

شربها مطلقاً، وإلا جاز. وتشخيص الموضوع على عهدة المكلف نفسه.

س: هل يجب غسل اللحم قبل طبخه؟

ج: لا يجب غسل اللحم قبل طبخه.

س: بعض أنواع الخبز كتب على غلافها أنّها تحتوي على كحول، فهل يجوز أكلها؟ وهل

يعتبر الكحول فيها مستهلك؟

- ج: هو كذلك، فيجوز أكلها ما لم يكن الخبز نتيجة ذلك مما يصدق عليه عنوان المسكر.
- س: هل أكل البقل حرام في البحرين خصوصاً مع كون الزراعين يستخدمون مياه المجاري المصفاة في زراعته. والبقل مثله مثل الأرز حيث يتم غمره في ذلك الماء (ماء المجاري المصفى).
- ج: مجرد ما ذكر لا يجعل أكل البقل حراماً.
- س: ما هو حكم أكل عظام الحيوانات الحلال أكلها بعد طحنها؟
- ج: يجوز ذلك إذا لم يكن موجباً للضرر المحرم.
- س: ما المقصود من كلمة "مستهلكة"؟ هل القصد أنها ذائبة في الطعام؟
- ج: الإستهلاك هو ذوبان مادة في أخرى بحيث لا يبقى لها وجود عرفاً، حتى لو فرض لها تأثير في اللون أو غيره على المجموع.
- س: هل يجوز أكل لحم طير البيغاء؟
- ج: إذا كان له مخلب أو كان صفيفه أكثر من ديفيه فهو حرام على الأحوط وجوباً، وإلا فيجوز.
- س: هل يجوز أكل لحم أنواع الأفاعي؟
- ج: الأحوط وجوباً تجنّبهُ إذا كانت أفعى مفترسة ولها ناب.
- س: ما حكم أكل السمك مع ما في بطنه؟
- ج: حيث يكون السمك حلالاً فإنّ ذلك جائز، نعم تناول دم السمك لو كان مسفوحاً حرام.
- س: هل يجوز أكل السمك إذا لم نعرف هل يوجد عليه فلس أو لا؟
- ج: يجوز ذلك، ولا يجب الفحص والسؤال.
- س: ما حكم تناول الطعام المطبوخ من لحم أو غيره فيما لو طبخ معه شيء مما يحرم أكله من الذبيحة؟ هل يجوز تناول هذا الطعام بعد إزالة الأجزاء المحرم أكلها والتي طبخت معه، كالنخاع الشوكي مثلاً، أم يصبح كلّ الطعام محرّم الأكل؟
- ج: مجرد ما ذكر لا يوجب حرمة الطعام إلا إذا كانت الكمية المطبوخة قليلة كإناء من الأواني المعتادة في البيوت وعلم أنّ دهوناً أو جزيئات انسابت في بقية الطعام حتى لو أخرجنا ما

هو محرّم، فإنّه هنا يحرم على الأحوط. هذا والنخاع الشوكي حرام على الأحوط وجوباً. والمراد من الجزئيات ما هو بالنظر العرفي لا الأجزاء المجهرية.

س: يضاف على بعض المأكولات المجففة كالشيبسات (أكياس البطاطس المعلبة) مثلاً نكهة مثل (نكهة الدجاج) فهل هذه النكهة محرّمة، علماً أنّنا لا نعلم حقيقة هذه النكهة، وعلماً أنّ مصدر الشيبسات يكون من دولة إسلامية مثل سلطنة عمان.

ج: يجوز الأكل في مفروض السؤال.

س: هل يجوز الأكل من طعام الكتابي من غير اللحم؟

ج: يجوز.

س: تكتب عبارة: (مذبوح على الطريقة الإسلامية) على لحوم منتجة في دول إسلامية من قبل شركات غير إسلامية، فهل يجوز لنا تناولها؟ هل يجوز تناولها إذا كان منشأ هذه اللحوم شركة إسلامية في دول غير إسلامية؟ ثمّ ما هو الحال لو كان المنشأ شركة أجنبية في دول أجنبية؟

ج: لا اعتبار بالكتابة في نفسها، فإن كان المنتج لها مسلماً أو أنتجت في بلد يغلب فيه المسلمون، ولم يعلم أنّ المنتج لها من غير المسلمين، جاز تناولها، وإلا فهو حرام.

س: ما هو حكم الدجاج المذبوح في البرازيل من قبل شركة كويتية؟

ج: إذا كان المستورد أو البائع مسلماً تحتمل في حقّه احتمالاً عقلائياً معتدّاً به أنّه قد أحرز التذكية، حلّ الأكل.

س: نعيش في سويسرا ولا يوجد مذابح شرعية، فهل يجوز شراء اللحوم غير المذكّاة من المحلات عند الاضطرار؟

ج: الشراء في نفسه ليس بحرام بصرف النظر عن الإسراف والتبذير، إنّما الحرام هو تناول هذه اللحوم.

س: ما حكم المنتج النباتي المستورد من دولة كافرة؟

ج: لا بأس بالاستفادة منه.

س: ما حكم تناول الأطعمة المستوردة من الغرب دون التأكد من عدم احتوائها على

شحم الخنزير؟

ج: يجوز ذلك إذا كانت مشكلتها شحم الخنزير فقط، والمفروض عدم العلم بوجوده.

س: ما حكم المعلّبات البقولية الأجنبية، وكذلك الأسماك واللحوم؟

ج: البقوليات وأمثالها لا بأس بها، أمّا الأسماك فلا تجوز على الأحوط وجوباً إذا لم يكن لها فلس، مضافاً إلى لزوم تحقّق صيدها بالطريقة الشرعية، وأمّا اللحوم فلا بدّ من إحراز تذكيتها.

س: هل يجوز لنا أن نأكل من المأكولات والمشروبات التي يحضّرها غير المسلمين في أعيادهم الدينيّة؟

ج: إذا كان المأكول والمشروب حلالاً في نفسه فلا مانع من ذلك بالعنوان الأوّلي.

س: توجد أطعمة معلّبة في الأسواق من بلدان غير إسلاميّة لا يدخل اللحم في تركيبها، لكن من ضمن مكوناتها أشياء غريبة غير معروفة للقارئ، فهل يجوز أكلها؟

ج: يجوز ذلك، والاحتياط والحذر أمر حسن.

س: ما حكم أكل اللحم غير الحلال إذا كنت عند شخص أجنبيّ وكانت الضيافة لمُدّة يومين؟

ج: لا يجوز.

س: في البلد الذي أسكن فيه يقلون الدجاج في الزيت، وبنفس الزيت يقلون البطاطس، هل يجوز أكل البطاطس مع العلم بأنّ الدجاج حرام؟

ج: يجوز ذلك إلا إذا كان مع البطاطس ما هو من جزئيات الدجاج الحرام كما لعله كثير الحصول.

س: يوجد في الهند قناني صغيرة من العسل الطبيعي حسب ما يقولون.. هل تناول هذا العسل حلال أو حرام؟

ج: حلال.

س: أنا أعمل في مدرسة يوجد فيها العديد من أصحاب المذاهب السأوية المتعدّدة وأنا أتعرّض لإحراج عندما يدعوني لتناول الطعام معهم، فما الحكم الشرعي في ذلك؟ علماً أنّي لا أودّ التأثير على سمعة الإسلام بين المذاهب.

ج: يجوز لك تلبية الدعوة والأكل معهم مع لزوم تجنّب الأطعمة والأشربة المحرّمة.

والمفترض أن يحترم أبناء الأديان والمذاهب المتنوعة العقائد والسلوكيات الشخصية لأبناء الديانات والمذاهب الأخرى.

س: هل الأكل من الهندوس حلال (غير اللحوم)؟

ج: ما دام المأكول والمشروب حلالاً فالأكل في نفسه حلال عندهم.

س: نحن نعيش في دولة أوروبية وهنا يوجد الكثير من المأكولات التي تحتوي على مادة تسمى: E٤٧١ ولقد قال لنا أحد الأخوة عن عدم جواز أكل هذه المأكولات لأنها قد تكون مصنعة من الخنزير أو من حيوانات مذبوحة بطريقة غير شرعية، فما هو الحكم؟

ج: مع عدم ثبوت ذلك بطريق معتبر، لا مانع من الأكل منها.

س: هل يجوز أكل المنتجات التي تحتوي على مادة الشيلاك (shellac) حيث إن هذه المادة الصمغية تؤخذ من إفرازات إحدى الحشرات؟

ج: لم يثبت تحريم الحشرات بعنوانها، بل إذا كانت مستهلكة في الطعام ضمن كميات كبيرة فلا مانع من تناولها أيضاً.

كلمة أخيرة

سرنا في هذه الرحلة الطويلة نسبياً مع مباحث مهمّة جداً، وهي مباحث فقه الطعام والشراب، وقد رأينا أن هناك سلسلة طويلة من الموضوعات بالغّة الأهميّة التي ينبغي الاشتغال عليها وما يزال.

لقد بذلتُ في هذا الكتاب جهدي لتحقيق الموضوعات بطريقة جادّة، لا تحسم المواقف مسبقاً، ولا ترجّح من قبل رأياً على آخر، وتهتمّ لجميع المصادر الاجتهادية وتعطيها قيمتها، ولا تتساهل في النظر في الأدلّة أو تستهين ببعضها هنا أو هناك.

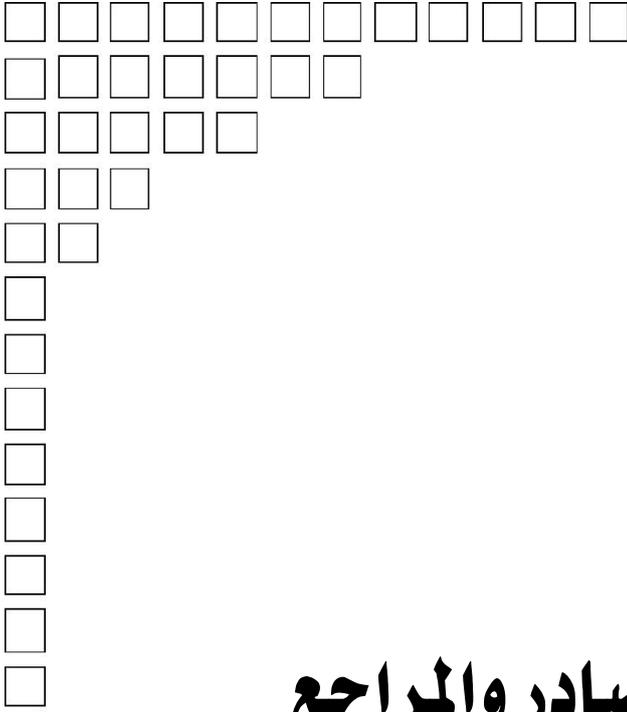
وكنت هنا - كما هي عادتي - ناظراً للمدارس الفقهية المتنوعة، وفقاً لما يتوفّر عندي من مصادرها، ولم أختر قولاً لكثرة قائله ولم أمل لآخر لقلّة المؤمنين به.

أعرف أن بعض نتائج هذا الكتاب قد تكون صادمة لبعضنا، لكنّ هذا الأمر لم يكن يهمني وأنا أبحث عن الحقيقة هنا، والتي أرجو أن أكون وفّقت لها.

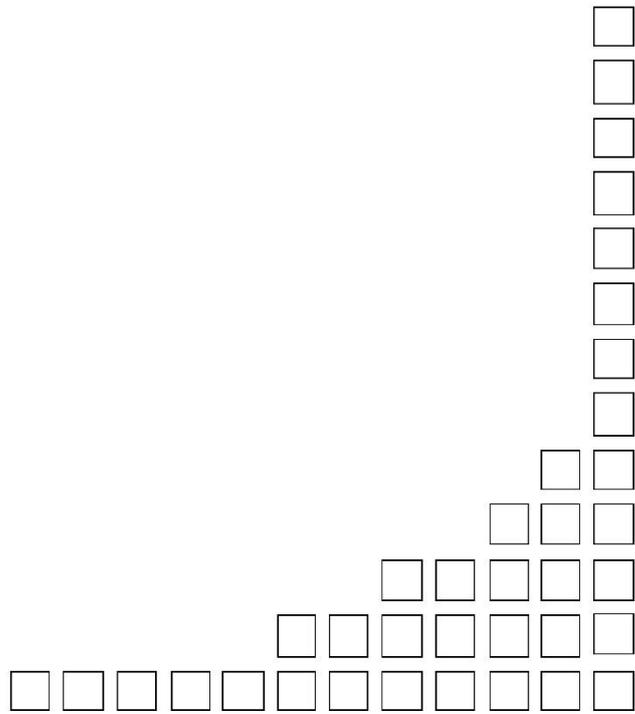
أسأل الله تعالى أن نكون قد وفّقنا للوصول إلى ما هو قريب من الحقيقة ولو بعض الشيء،

كما أرجوه سبحانه أن يوفقنا جميعاً لفعل الخير، وأن يرزقنا الوعي والبصيرة، وأن يأخذ حبه بتلايب قلوبنا، إنه وليّ قدير.

﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٨٥ - ٢٨٦).



المصادر والمراجع



المصادر والمراجع العربية

١. القرآن الكريم.
٢. الكتاب المقدس (كتب العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في العالم العربي، ١٩٨٣ م.
٣. آل طعان البحراني القطيفي (١٣١٥ هـ)، أحمد بن الشيخ صالح، الرسائل الأحمديّة، تحقيق ونشر: دار المصطفى 3 لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
٤. آل كاشف الغطاء (١٣٧٣ هـ)، محمد حسين، وجيزة الأحكام، نشر مؤسسة كاشف الغطاء، النجف، العراق، الطبعة الثانية، ١٣٦٦ هـ.
٥. الآبي (ق٧ هـ)، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي المعروف بالفاضل والمحقق الآبي، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤٠٨ هـ.
٦. الآبي الأزهري (١٣٣٠ هـ)، صالح عبد السميع، الثمر الداني في تقريب المعاني، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان.
٧. آل هرموش، محمود مصطفى عبود، معجم القواعد الفقهيّة الإباضيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، سلطنة عُمان، [بدون رقم الطبعة، ولا تاريخ النشر].
٨. الآمدي (٦٣١ هـ)، علي بن محمّد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الدكتور سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦ م؛ وأيضاً طبعة دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، وطبع المكتب الإسلامي كذلك.
٩. الآملي (١٣٩١ هـ)، محمّد تقّي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، مطبعة الفردوسي، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ - ١٣٩١ هـ.
١٠. الآملي، الميرزا هاشم، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار، بقلم: محمد علي الإسماعيل پور قمشه اي، المطبعة العلميّة، قم، إيران، تاريخ النشر بالتدريج من عام ١٤٠٢ - ١٤٠٥ هـ [بدون رقم الطبعة].
١١. الآملي، الميرزا هاشم، المعالم المأثورة، بقلم: محمد علي الإسماعيل پور قمشه اي، المطبعة العلميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
١٢. الأبيسيهي (٨٥٢ هـ)، شهاب الدين محمّد بن أحمد، المستطرف في كلّ فنّ مستطرف، تقديم وشرح وضبط: صلاح الدين الهواري، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.

- ١٣ . الأحسائي (٨٨٠هـ)، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور، عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث النبوية، تحقيق: آقا مجتبی العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
- ١٤ . الأراكي (١٤١٥هـ)، محمد علي، المسائل الواضحة، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ١٥ . الأردبيلي (٩٩٣هـ)، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: مجتبی العراقي وعلي بنه الاشتهاردي وحسين اليزدي الاصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ج ١ بدون تاريخ، وج ٢ فصاعداً من ١٤٠٣هـ وما بعد.
- ١٦ . الأردبيلي (٩٩٣هـ)، أحمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، إعداد رضا الأستاذي وعلي أكبر زماني نژاد، انتشارات مؤمنين، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، وأيضاً تحقيق: محمد باقر البهبودي، نشر- المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، إيران.
- ١٧ . الأردبيلي (١٤٣٨هـ)، عبد الكريم الموسوي، فقه الحدود والتعزيرات، مؤسسة النشر- لجامعة المفيد، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
- ١٨ . الأردبيلي، محمد بن علي، جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن طرق الإسناد، منشورات مكتبة المرعشي، ١٤٠٣هـ.
- ١٩ . الأزدي (٣٢١هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الحجري المصري الطحاوي الحنفي، شرح معاني الآثار، تحقيق وتعليق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة ٣، ١٩٩٦م.
- ٢٠ . الإسرائيلي (٣٢٠هـ)، إسحاق بن سليمان، كتاب الأغذية والأدوية، تحقيق: محمد الصباح، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
- ٢١ . الاشتهاردي (١٤٢٩هـ)، علي بنه، مدارك العروة، دار الأسوة للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٢٢ . الأشعري القمي (ق ٣هـ)، أحمد بن محمد بن عيسى، النوادر، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام المهدي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٢٣ . الأعرج (٧٥٤هـ)، عميد الدين عبد المطلب بن محمد، كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٢٤ . الألباني (١٤٢٠هـ)، محمد ناصر الدين، ضعيف سنن الترمذي، استخراج وتعليق وفهرسة: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- ٢٥ . الألباني (١٤٢٠هـ)، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير

- الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
٢٦. الألوسي (١٢٧٠هـ)، أبو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.
٢٧. الأمين (٢٠٠٢م)، حسن، الرضا والمأمون وولاية العهد، وصفحات من التاريخ العباسي، دار الجديد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٢٨. الأمين (١٩٥٢م)، محسن، أعيان الشيعة، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
٢٩. الأميني (١٩٧٠هـ)، عبدالحسين، الوضّاعون وأحاديثهم الموضوعية، إعداد وتقديم: رامي يوزبكي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
٣٠. الأندلسي (٧٤٥هـ)، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، بالاشتراك مع: زكريا عبد المجيد النوقي وأحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٣١. الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي، ذم الكلام وأهله، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٣٢. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، فرائد الأصول، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩١م. وأيضاً طبعة تحقيق ونشر مجمع الفكر الإسلامي، إيران، ٨، ١٤٢٨هـ، وكذلك طبعة مؤسسة دار الكتاب، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٣٣. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب الطهارة، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٣٤. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، رسائل فقهية، مج ٢٣ من السلسلة، تحقيق وإعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣٥. الأنصاري (١٢٨١هـ)، مرتضى، كتاب المكاسب، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٣٦. الأنطاكي (١٠٠٨هـ)، داود بن عمر، تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجائب (ويليها: ذيل التذكرة لاحد تلاميذ المؤلف، وبالهامش النزهة المبهجة، في تشحيد الأذهان وتعديل الأمزجة، للمؤلف)، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان.
٣٧. الإسترآبادي (١٠٢٨هـ)، محمد بن علي بن إبراهيم، آيات الأحكام في تفسير كلام الملك العلام.
٣٨. الإسكافي (٣٣٦هـ)، أبو علي محمد بن همام، التمهيص، نشر مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران.
٣٩. الإصفهاني (١٣٦٥هـ)، أبو الحسن، وسيلة النجاة، مؤسسة تنظيم ونشر- آثار الإمام الخميني، قم،

- إيران، الطبع الأولى، ١٤٢٢هـ.
٤٠. الإصفهاني (١٣٣٩هـ)، فتح الله النمازي شيخ الشريعة، إفاضة القدير في أحكام العصير، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران.
٤١. الإصفهاني (١٣٦١هـ)، محمد حسين، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق الشيخ محمد عباس آل سباع القطيفي، نشر المحقق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٤٢. الإيرواني، باقر، دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي على المذهب الجعفري، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٤٣. الإيرواني، باقر، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية، دار الفقه للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ.
٤٤. ابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد، ذمّ المسكر (ومعه ذمّ البغي)، تحقيق: مسعد عبد الله السعدني، مكتبة القرآن، مصر.
٤٥. ابن أبي شيبة الكوفي (٢٣٥هـ)، عبد الله بن محمد العبيسي، المصنّف في الأحاديث والآثار، ضبط وتعليق: سعيد اللحام، إشراف ومراجعة وتصحيح: مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر، نشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
٤٦. ابن أبي جامع العاملي (٩٢٨هـ)، شهاب الدين أحمد، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز.
٤٧. ابن الأثير (٦٣٠هـ)، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الكتاب العربي.
٤٨. ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.
٤٩. ابن أنس (١٧٩هـ)، مالك بن أنس الأصبحي، المدوّنة الكبرى (رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن العتقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٥٠. ابن أنس (١٧٩هـ)، مالك بن أنس الأصبحي، الموطأ، تصحيح وتعليق وتخرّيج: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.
٥١. ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، محمد بن منصور بن أحمد، مستطرفات السرائر، وهو ملحق بكتاب السرائر (وأيضاً مجموعة الأعمال).
٥٢. ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، محمد بن منصور بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
٥٣. ابن البيطار المالقي (٦٤٦هـ)، ضياء الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد، الجامع لمفردات الأغذية والأدوية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

المصادر والمراجع..... ٥١٧

٥٤. ابنا بسطام النيسابوريان (ق ٤هـ)، أبو عتاب عبد الله بن سابور الزيات والحسين، طب الأئمة، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخراسان، انتشارات الشريف الرضي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
٥٥. ابن البطريق (٦٠٠هـ)، شمس الدين يحيى بن الحسن الأسدي الربيعي الحلي، عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤٠٧هـ.
٥٦. ابن البطريق (٦٠٠هـ)، شمس الدين يحيى بن الحسن الأسدي الربيعي الحلي، خصائص الوحي المبين، تحقيق: مالك المحمودي، دار القرآن الكريم، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٥٧. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، مجموعة الفتاوى، طبعة الشيخ عبد الرحمن بن قاسم.
٥٨. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، الفتاوى الكبرى، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٥٩. ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تقي الدين أحمد، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمعه ورتبه وطبعه: محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٦٠. ابن الجعد الجوهري (٢٣٠هـ)، أبو الحسن علي بن الجعد بن عبيد، المسند، رواية وجمع: أبو القاسم عبد الله بن محمد البغوي، مراجعة وتعليق وفهرسة: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
٦١. ابن جعفر العريضي (ق ٣هـ)، أبو الحسن علي، مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما، تحقيق وجمع: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، نشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٦٢. ابن الجوزي (٥٩٧هـ)، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، كتاب الموضوعات، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.
٦٣. ابن حمزة الطوسي (ق ٦هـ)، عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق: محمد الحسون، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٦٤. ابن حبان البستي (٣٥٤هـ)، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي - ٧٣٩هـ)، تحقيق وتخريج: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
٦٥. ابن حبان البستي (٣٥٤هـ)، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، كتاب الثقات، مؤسسة الكتب الثقافية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
٦٦. ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،

- ٢٠٠٢م، ودار صادر، بيروت، لبنان.
٦٧. ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
٦٨. ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلّي، دار الفكر، دمشق، وأيضاً طبعة دار الجيل والآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.
٦٩. ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، نشر زكريا علي يوسف، القاهرة.
٧٠. ابن حنبل (٢٤١هـ)، أحمد، المسند، دار صادر، بيروت، لبنان.
٧١. ابن خلدون (٨٠٨هـ)، عبدالرحمن، المقدمة، (والتاريخ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م. ||
٧٢. ابن داود الحليّ (٧٠٧هـ)، تقي الدين الحسن بن علي، كتاب الرجال، منشورات الرضي، قم، إيران، حقّقه وقَدّم له: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، أوفست عن المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٧٢م.
٧٣. ابن راهويه (٢٣٨هـ)، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروندي، المسند، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين برد البلوسي، مكتبة الإبيان، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٧٤. ابن رشد (٥٩٥هـ)، القاضي أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد القرطبي الأندلسي (ابن رشد الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تنقيح وتصحيح: خالد العطار، إشراف: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
٧٥. ابن سيده الأندلسي (٤٥٨هـ)، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي، السفر الحادي عشر من كتاب المخصّص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٧٦. ابن سينا (٤٢٨هـ)، الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، القانون في الطب، حواشي: محمّد أمين الضناوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
٧٧. ابن سيّار الورّاق (ق ٣هـ)، أبو محمّد مظفر بن نصر، كتاب الطبخ وإصلاح الأغذية المأكولات وطبّية الأطعمة المصنوعات مما استخرج من كتب الطبّ وألفاظ الطهارة وأهل اللبّ.
٧٨. ابن سعد (٢٣٠هـ)، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، لبنان.
٧٩. ابن سيد الناس (٧٣٤هـ)، محمد بن عبد الله بن يحيى، السيرة النبوية المسمّى عيون الأثر في فنون المغازي والشهائل والسير، مؤسّسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
٨٠. ابن شبة النميري (٢٦٢هـ)، أبو زيد عمر بن شبة البصري، كتاب تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة

- (النبوية)، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، قم، إيران، ١٤١٠هـ.
٨١. ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، انتشارات بيدار، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.
٨٢. ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنّفين منهم قديماً وحديثاً، المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٦١م.
٨٣. ابن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩١م؛ وأيضاً تحقيق وتصحيح: لجنة من أساتذة النجف، المكتبة الحيدرية، ١٣٧٦هـ.
٨٤. ابن طاوس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٨٥. ابن طاوس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، الأمان من أخطار الأسفار والأزمان، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لتحقيق التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٨٦. ابن طاوس (٦٦٤هـ)، رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد، مهج الدعوات ومنهج العبادات، مكتبة سنائي، إيران.
٨٧. ابن طيّ الفقعي (٨٥٥هـ)، زين الدين علي بن علي بن محمد، الدر المنضود في معرفة صيغ النيات والإيقاعات والعقود، نشر: مكتبة مدرسة إمام العصر العلميّة، شيراز، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٨٨. ابن عابدين (١٢٥٢هـ)، محمد أمين بن عمر، ردّ المحتار على الدرّ المختار، المعروف بحاشية ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
٨٩. ابن عاشور (١٩٧٣م)، محمد الطاهر، التحرير والتنوير في تفسير القرآن، مؤسّسة التاريخ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
٩٠. ابن عبّاد الطالقاني (٣٨٥هـ)، الصاحب إسماعيل بن عباد بن أحمد بن إدريس، المحيط في اللغة، نشر- عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٩١. ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، تقديم وتعليق: محمد عبد القادر أحمد عطا، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٩٢. ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٩٣. ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي عوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٩٤. ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجليل، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٩٥. ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، التمهيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد بن عبد الله البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.
٩٦. ابن عبد الوهاب (ق ٥هـ)، حسين، عيون المعجزات، منشورات المطبعة الحيدريّة، النجف، العراق، ١٩٥٠م.
٩٧. ابن العربي (٥٤٣هـ)، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري المالكي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٩٨. ابن عدي (٣٦٥هـ)، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: سهيل زكار (ط ١)، ويحيى مختار غزاوي (ط ٣)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.
٩٩. ابن عساكر (٥٧١هـ)، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي الشافعي، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
١٠٠. ابن عطية الأندلسي (٥٤٦هـ)، أبو محمد عبد الحق بن غالب المغربي الغرناطي، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
١٠١. ابن الغضائري (ق ٥هـ)، أحمد بن الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الواسطي، الرجال (الضعفاء)، تحقيق السيّد محمد رضا الجلاي، نشر دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
١٠٢. ابن فارس (٣٩٥هـ)، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، وأيضاً طبعة مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٤هـ.
١٠٣. ابن فهد الحلبي (٨٤١هـ)، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، الرسائل العشر، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
١٠٤. ابن فهد الحلبي (٨٤١هـ)، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، عدّة الداعي ونجاح الساعي، تصحيح وتعليق: أحمد الموحد القمي، نشر: مكتبة وجداني، قم، إيران.
١٠٥. ابن فهد الحلبي (٨٤١هـ)، جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد، المهذب البارع في شرح المختصر-

- النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، ١٤٠٧هـ.
١٠٦. ابن قدامة المقدسي (٦٨٢هـ)، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد الحنبلي، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
١٠٧. ابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ)، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
١٠٨. ابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.
١٠٩. ابن قولويه القميّ (٣٦٩هـ)، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١١٠. ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، قدّم له: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.
١١١. ابن ماجة القزويني (٢٧٥هـ)، أبو عبد الله محمد بن يزيد، السنن، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
١١٢. ابن المبارك (١٨١هـ)، عبد الله، المسند (ويليه كتاب البرّ والصلة)، تحقيق: مصطفى عثمان محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
١١٣. ابن منظور الإفريقي (٧١١هـ)، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، نشر- أدب الحوزة، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.
١١٤. ابن ميمون القرطبي (١٢٠٤م)، أبو عمران موسى، تثنية التوراة اليد القويّة، نسخة مختصرة ومختارة، ترجمة: محمّد خليل حسين، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ٢٠١٦م.
١١٥. ابن نجيم المصري الحنفي (٩٧٠هـ)، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
١١٦. ابن هشام الحميري (٢١٨هـ)، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب، السيرة النبوية، تحقيق وضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ١٩٦٣م.
١١٧. ابن النديم (٣٨٠هـ)، محمد بن إسحاق، الفهرست، [بدون مشخصات].
١١٨. الباجي (٤٧٤هـ)، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد المالكي، التعديل والتجريح لمن خرّج عنه البخاري في الجامع الصحيح، تحقيق أحمد البزار، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.
١١٩. البجنوردي (١٣٩٦هـ)، محمد حسن، القواعد الفقهيّة، تحقيق: مهدي المهريزي ومحمد حسن الدرايتي، نشر الهادي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
١٢٠. البحراني (١١٠٧ أو ١١٠٩هـ)، هاشم بن سليمان، غاية المرام وحجّة الخصام في تعيين الإمام من

طريق الخاص والعام، تحقيق: علي عاشور.

١٢١. البحراني (١١٠٧ أو ١١٠٩هـ)، هاشم بن سليمان، مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر- ودلائل الحجج على البشر، تحقيق: عزة الله المولائي الهمداني، نشر: مؤسسه المعارف الاسلاميه، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
١٢٢. البحراني (١١٠٧ أو ١١٠٩هـ)، هاشم بن سليمان، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
١٢٣. البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفيّة، تحقيق ونشر- شركة دار المصطفى عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
١٢٤. البحراني (١١٨٦هـ)، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسه النشر- الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].
١٢٥. بحر العلوم (١٢١٢هـ)، محمد مهدي، الفوائد الرجاليّة، منشورات مكتبة الصادق، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
١٢٦. البخاري (٢٥٦هـ)، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع الصحيح، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م؛ وأيضاً طبعة دار الفكر للطبع والنشر، ١٤٠١هـ.
١٢٧. البرسي (ح ٨١٣هـ)، رجب بن محمد بن رجب، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق: علي عاشور، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
١٢٨. البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت)، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
١٢٩. البرقي (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)، أحمد بن محمد بن خالد، رجال البرقي، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة ١، ١٤١٩هـ.
١٣٠. البرنهابوري وآخرون، نظام الدين وجماعة من العلماء، الفتاوى الهندية أو الفتاوى العالمكيرية على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، تصحيح: محمد بك الحسيني، دار إحياء التراث العربي.
١٣١. البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، تقرير بحث السيّد البروجردي في القبلة، الستر والساتر، مكان المصلي، بقلم: علي پناه الاشتهارددي، مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
١٣٢. البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، الحاشية على كفاية الأصول، بقلم الشيخ بهاء الدين الحجتبي البروجردي، مؤسسه أنصاريان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١٣٣. [إشراف] البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، جامع أحاديث الشيعة، مطبعة مهر، قم، إيران، ١٤١٣هـ.

- وما بعد..
١٣٤. البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، بقلم حسين علي منتظري، دفتر تبليغات إسلامي، قم، إيران، ١٩٨٣م.
١٣٥. البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، تبيان الصلاة، تقرير (بقلم) علي الصافي الكلپايكاني، نشر: گنج عرفان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
١٣٦. البروجردي (١٣٨٠هـ)، حسين، نهاية التقرير في مباحث الصلاة، بقلم محمد الموحدي النكراني، مطبعة الحكمة، قم، إيران، ١٣٧٦هـ.
١٣٧. برّي، عبد اللطيف، مسائل الفقه العملي، خلاصة الفتاوى الفقهية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
١٣٨. البغدادي (١٣٣٩هـ)، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح: محمد شرف الدين بالتقيا ورفعت بيلكه الكلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
١٣٩. البغدادي (١٣٣٩هـ)، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، عن طبعة ١٩٥١م، استانبول.
١٤٠. البلاذري (ق ٣هـ)، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود، أنساب الأشراف، تحقيق وتعليق: محمد باقر المحمودي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.
١٤١. البلاغي (١٣٥٢هـ)، محمد جواد بن حسن النجفي، رسالة في حرمة حلق اللحية، تحقيق: رضا استادي، مركز النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٤٢. البلاغي (١٣٥٢هـ)، محمد جواد النجفي، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، مطبعة العرفان، صيدا، لبنان، ١٩٣٣م.
١٤٣. البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، حاشية مجمع الفائدة والبرهان، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١٤٤. البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
١٤٥. البهبهاني (١٢٠٥هـ)، محمد باقر بن محمد أكمل المعروف بالوحيد، التعليقة البهبهانية على منهج المقال، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ. وكذلك الفوائد الرجالية.
١٤٦. البهبودي، محمد باقر، معرفة الحديث وتاريخ نشره وتدوينه وثقافته عند الشيعة الإمامية، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨١م؛ أيضاً نشر: دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

- ١٤٧ . البيارجمندي (١٣٩٤هـ)، يوسف آرام الحائري الخراساني، مدارك العروة، مطبعة النعمان، النجف، العراق، الطبعة الأولى.
- ١٤٨ . البيهقي (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، معرفة السنن والآثار، تحقيق: سيد حسن كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ١٤٩ . البيهقي (٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بن بسوي زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ١٥٠ . البيهقي (٤٥٨هـ)، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، لبنان؛ أيضاً نشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩٢م.
- ١٥١ . البهوتي (١٠٥١هـ)، منصور بن يونس الحنبلي، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ١٥٢ . بهجت (١٤٣٠هـ)، محمد تقي الفومني، توضيح المسائل، انتشارات أفق، قم، إيران، الطبعة الثانية.
- ١٥٣ . بهجت (١٤٣٠هـ)، محمد تقي الفومني، وسيلة النجاة، انتشارات شفق، قم، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
- ١٥٤ . البيضاوي (٦٨٢ أو ٦٨٥هـ)، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ١٥٥ . التبريزي (٢٠٠٨م)، أبو طالب تجليل، التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ١٥٦ . التبريزي (١٤٢٧هـ)، الميرزا جواد، المسائل المنتخبة.
- ١٥٧ . التبريزي (١٤٢٧هـ)، الميرزا جواد، منهاج الصالحين، مجمع الإمام المهدي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ١٥٨ . التبريزي (١٤٢٧هـ)، الميرزا جواد، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، مؤسسه إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
- ١٥٩ . التبريزي (١٤٢٧هـ)، الميرزا جواد، تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة)، دار الصديقة الشهيده، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.
- ١٦٠ . التبريزي (١٤٠٩هـ)، راضي بن محمد حسين النجفي، تحليل الكلام في فقه الإسلام، نشر أمير قلم، إيران، ١٤١٣هـ.
- ١٦١ . التبريزي (١٢٧٧هـ)، ثقة الإسلام علي بن موسى بن محمد شفيح، مرآة الكتب، تحقيق: محمد علي الحائري، نشر: مكتبة المرعشي العامة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ١٦٢ . التبريزي (١٣٤٠هـ)، موسى، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، حجري، مطبعة مهر، أوفست،

- انتشارات كني نجفي، قم، إيران، [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
- ١٦٣ . ترحيني، محمد حسين العاملي، الزبدة الفقهيّة في شرح الروضة البهيّة، دار الفقه للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ.
- ١٦٤ . الترمذي (٢٧٩هـ)، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- ١٦٥ . التستري (١٤٠٥هـ)، محمد تقي، قاموس الرجال، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠ وما بعد، والطبعة الثالثة أيضاً لعام ١٤٢٥هـ.
- ١٦٦ . التستري (١٤٠٥هـ) محمد تقي، النجعة في شرح اللمعة، نشر: كتابخانه صدوق، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- ١٦٧ . تكروري، نواف هایل، العمليّات الاستشهاديّة في الميزان الفقهي، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
- ١٦٨ . التهانوي (١١٥٨هـ)، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ١٦٩ . الثعلبي (٤٢٧هـ)، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم النيسابوري، الكشف والبيان، تحقيق: محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ١٧٠ . الثوري الكوفي (١٦١هـ)، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق، التفسير، رواية أبي جعفر محمد عن أبي حذيفة النهدي عنه، تصحيح وترتيب وتعليق: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
- ١٧١ . الجاحظ (٢٥٥هـ)، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، رسائل الجاحظ (الأدبية والسياسية و...)، قدّم لها ويؤبّها: علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م.
- ١٧٢ . الجاحظ (٢٥٥هـ)، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، حياة الحيوان.
- ١٧٣ . الجرجاني (٩٧٦هـ)، أبو الفتح بن مخلد، تفسير شاهي أو آيات الأحكام (توضيح آيات الأحكام)، تقديم وتصحيح وتعليق: ولي الله الإشراقى، نشر نويد، طهران، إيران، ١٩٨٣م.
- ١٧٤ . الجزائري المروج، محمد جعفر، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مؤسّسة دار الكتاب (الجزائري) للطباعة والنشر، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
- ١٧٥ . الجزائري (١١١٢هـ)، نعمة الله، التحفة السنيّة في شرح النخبة المحسنيّة، تنقيح وتخريج: علي عاشور، مؤسّسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- ١٧٦ . الجزائري (١١١٢هـ)، نعمة الله، منبع الحياة، مطبوع على هامش كتاب الشهاب الثاقب للكاشاني،

- مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.
١٧٧. الجزيري (١٩٤١م)، والغروي ومازح، عبد الرحمن ومحمد ياسر، الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت، دار الثقليين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
١٧٨. الحصّاص (٣٧٠هـ)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، ضبط وتخريج: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
١٧٩. الجناتي، محمد إبراهيم، مجمع المسائل، مؤسسة انصاريان للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤/٢٠١١م.
١٨٠. الجواليقي (٥٣٩هـ)، أبو منصور موهوب بن أحمد، شرح أدب الكاتب، نشر: مكتبة القدسي، مصر، ١٣٥٠هـ.
١٨١. الجوهري (٣٩٣هـ)، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م، والطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.
١٨٢. الجواهري، حسن، بحوث في الفقه المعاصر، مجمع الذخائر الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى.
١٨٣. الجيلاني القمي (١٢٣١هـ)، الميرزا أبو القاسم بن الحسن، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، نشر مركز الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١٨٤. حاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت [بدون تاريخ ورقم الطبعة].
١٨٥. الحائري (١٣٥٥هـ)، عبدالكريم اليزدي، كتاب الصلاة، نشر: دفتر تبليغات، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
١٨٦. الحائري (١٤٠٦هـ)، مرتضى، شرح العروة الوثقى، تحقيق: الشيخ محمد حسن أمر الله اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
١٨٧. الحائري، كاظم الحسيني، التعليقات والهوامش على مباحث الأصول، نشر: المؤلف، قم، إيران، الطبعة الأولى.
١٨٨. حب الله، حيدر، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
١٨٩. حب الله، حيدر، فقه المصلحة مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات، دار روافد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.
١٩٠. حب الله، حيدر، الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

المصادر والمراجع ٥٢٧

- ١٩١ . حب الله، حيدر، حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- ١٩٢ . حب الله، حيدر، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع، مؤسّسة البحوث المعاصرة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١-٢٠١٥م.
- ١٩٣ . حب الله، حيدر، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، مؤسّسة الفقه المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١-٢٠١٥م.
- ١٩٤ . حب الله، حيدر، منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.
- ١٩٥ . الحرّاني (ق٤هـ)، أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، مُخف العقول عن آل الرسول 3، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ١٩٦ . الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، محمّد بن الحسن، الفوائد الطوسيّة، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.
- ١٩٧ . الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، محمّد بن الحسن، هداية الأئمّة إلى أحكام الأئمّة (١)، تحقيق: قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، نشر: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢ إلى ١٤١٤هـ.
- ١٩٨ . الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، مؤسّسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ١٩٩ . الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، أمل الأمل في تراجم علماء جبل عامل، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣م.
- ٢٠٠ . الحر العاملي (١١٠٤هـ)، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، والطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ.
- ٢٠١ . الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، التحرير الطاووسي، تحقيق: فاضل الجواهري، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، وأيضاً تحقيق: محمّد حسن ترحيني، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٢٠٢ . الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، معالم الدين وملاذ المجتهدين، قسم الفقه، تحقيق: منذر الحكيم، مؤسّسة الفقه للطباعة والنشر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٢٠٣ . الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٢٠٤. الحسيني العاملي (١٢٢٦هـ)، محمد جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تحقيق: محمد باقر الخالصي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٢٠٥. الحصكفي الحنفي (١٠٨٨هـ)، علاء الدين محمد بن علي بن محمد بن عبد الرحيم، الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، لبنان، ١٩٩٥م.
٢٠٦. الخطاب الرعيني (٩٥٤هـ)، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، مواهب الجليل (في) لشرح مختصر (الشيخ) خليل، ضبط وتخرّيج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٢٠٧. الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٢٠٨. الحكيم (١٣٩٠هـ)، محسن الطباطبائي، منهاج الصالحين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.
٢٠٩. الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، المحكم في أصول الفقه، مؤسّسة المنار، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٢١٠. الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، مرشد المغرب، توجيهات وفتاوى، نشر: مكتب السيد الحكيم، النجف، العراق، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٢١١. الحكيم، محمد سعيد الطباطبائي، منهاج الصالحين، دار الصفوة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، وأيضاً طبعة دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.
٢١٢. الحلبي (٤٤٧هـ)، أبو الصلاح تقي بن نجم الدين بن عبيد الله الشامي، الكافي في الفقه (التكليف)، تحقيق: رضا استادي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، إصفهان، إيران.
٢١٣. الحلبي (٥٨٥هـ)، حمزة بن علي بن زهرة، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢١٤. الحلبي (ق ٩هـ)، الحسن بن سليمان، مختصر بصائر الدرجات، المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٥٠م.
٢١٥. الحلبي، حسين، بحوث فقهية، بقلم: عزّ الدين بحر العلوم، دار الزهراء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.
٢١٦. الحلبي (٦٩٠هـ)، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، مؤسّسة سيد الشهداء عليه السلام العلمية، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.
٢١٧. المحقق الحلبي (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام،

- انتشارات استقلال، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.
٢١٨. المحقق الحليّ (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتمد في شرح المختصر، مؤسّسة سيّد الشهداء، إيران، ١٩٨٥م.
٢١٩. المحقق الحليّ (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، المختصر النافع في فقه الإماميّة، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.
٢٢٠. المحقق الحليّ (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، الرسائل التسع، تحقيق: رضا الأستاذي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٢١. المحقق الحليّ (٦٧٦هـ)، نجم الدين جعفر بن الحسن، نكت النهاية (النهاية ونكتها)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٢٢٢. العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، مؤسّسة إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
٢٢٣. العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تبصرة المتعلّمين في أحكام الدين، تحقيق: أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، انتشارات فقيه، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
٢٢٤. العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، تحقيق: فارس الحسون، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٢٥. العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٢٦. العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٢٧. العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ؛ وأيضاً طبعة مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٢٢٨. العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، أجوبة المسائل المهتائية، مطبعة الخيام، قم، إيران.
٢٢٩. العلامة الحليّ (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، [بدون تاريخ في

- بعض الأجزاء وفي بعضها الآخر الطبعة الأولى من تاريخ ١٤١٢هـ وما بعد].
٢٣٠. العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ وما بعد.
٢٣١. العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، تذكرة الفقهاء، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد، وأيضاً الطبعة القديمة.
٢٣٢. العلامة الحلي (٧٢٦هـ)، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقهاء، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ. مؤسسة نشر الاسلامي، ط ١، ١٤١٧هـ.
٢٣٣. الحلي (١٣٩٧هـ)، حسين، دليل العروة الوثقى، تقرير بقلم: حسن سعيد الطهراني، مطبعة النجف، العراق، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ.
٢٣٤. فخر المحققين الحلي (٧٧١هـ)، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، المطبعة العلمية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ.
٢٣٥. الحموي (٦٢٦هـ)، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي، معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م.
٢٣٦. حميدة، عادل عبد القادر، موسوعة الأئمة في الإسلام وأحكامها بين العلم والإيمان، الدار العالمية للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
٢٣٧. الحميري (ق ٣هـ)، أبو العباس عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد، مؤسّسة آل البيت (لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٣٨. الحويزي (١١١٢هـ)، عبد علي بن جمعة العروسي، تفسير نور الثقلين، تحقيق: السيد هاشم رسولي المحلاقي، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ.
٢٣٩. الخالصي، محمد باقر، رفع الغرر عن قاعدة لا ضرر، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٤٠. الخالصي، محمّد، أسرار أحكام الشريعة.
٢٤١. الخامني، علي الحسيني، أجوبة الاستفتاءات، دار النبا للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٢٤٢. الخراساني (١٣٢٩هـ)، محمد كاظم، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تحقيق: مهدي شمس الدين، مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٢٤٣. الخراساني، الوحيد، منهاج الصالحين، [غير محدّد المشخصات].
٢٤٤. الخرشبي المالكي (١١٠١هـ)، محمّد بن جمال الدين عبد الله بن علي، شرح الخرشبي على مختصر- أبو الضياء سيدي خليل، وبهامشه حاشية العدوي، نشر: المطبعة الأميرية الكبرى.
٢٤٥. الخزاز القمي (ق ٤هـ)، أبو القاسم علي بن محمد بن علي الرازي، كفاية الأثر في النصّ (النصوص) على الأئمة الإثني عشر، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني الكوه كمرى الخوئي، نشر- بيدار، قم، إيران، ١٤٠١هـ.
٢٤٦. الخشن، حسين أحمد، في فقه السلامة الصحيّة، التدخين نموذجاً، تقديم: محمّد حسين فضل الله، دار التآخي، سوريا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.
٢٤٧. الخصبي (٣٣٤هـ)، أبو عبد الله الحسين بن حمدان، الهداية الكبرى، مؤسّسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤١١هـ.
٢٤٨. الخطابي الشافعي (٣٨٨هـ)، أبو سليمان محمّد بن محمّد بن إبراهيم البستي، إصلاح الغلط أو إصلاح غلط المحدثين، تحقيق وتعليق: مجدي السيد إبراهيم، طبع القاهرة.
٢٤٩. الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٢٥٠. الخطيب التبريزي (٧٤١هـ)، ولي الدين أبو عبد الله محمّد بن عبد الله، الإكمال في أساء الرجال، تعليق: أبو أسد الله بن الحافظ محمد عبد الله الأنصاري، نشر: مؤسّسة أهل البيت، قم، إيران.
٢٥١. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، تحرير الوسيلة، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.
٢٥٢. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، كتاب الطهارة، مؤسّسة تنظيم ونشر- آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٢٥٣. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، المكاسب المحرّمة، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
٢٥٤. الخميني (١٤٠٩هـ)، روح الله، كتاب البيع، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٥هـ.
٢٥٥. الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، تحريرات في الأصول، مؤسّسة تنظيم ونشر- آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٥٦. الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، تحرير العروة الوثقى (مع التعليقات)، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٥٧. الشهيد الخميني (١٣٩٨هـ)، مصطفى، كتاب الطهارة، مؤسّسة تنظيم ونشر- آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

- ٢٥٨ . الخواجوي (١١٧١ أو ١١٧٣هـ)، محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاتون آبادي، جامع الشتات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٢٥٩ . الخوانساري، (١٤٠٥هـ)، أحمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مؤسسة إسماعيليان، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
- ٢٦٠ . الخوانساري (١٠٩٩هـ)، حسين بن جمال الدين، مشارق الشموس في شرح الدروس، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران، حجري.
- ٢٦١ . الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الأصول، بقلم (تقرير) السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، مكتبة الداوري، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ؛ أيضاً طبعة مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط ٣، ١٤٢٨هـ.
- ٢٦٢ . الخوئي (١٤١٣هـ) والتبريزي (١٤٢٧هـ)، أبو القاسم وجواد، صراط النجاة، تنظيم وجمع: موسى مفيد الدين عاصي العاملي، نشر: دفتر نشر مركزه، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٢٦٣ . الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم، بقلم الشيخ مرتضى- البروجردي، نشر لطفي، إيران.
- ٢٦٤ . الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، المعتمد في شرح المناسك، بقلم السيد رضا الخلخالي، منشورات دار العلم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
- ٢٦٥ . الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم، إيران، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.
- ٢٦٦ . الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مستند العروة الوثقى، كتاب الخمس والإجارة، بقلم الشيخ مرتضى- البروجردي، نشر لطفي، ١٩٨٥م.
- ٢٦٧ . الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مباني تكملة المنهاج، مطبعة الآداب، النجف، العراق [بدون مشخصات].
- ٢٦٨ . الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، مصباح الفقاهة، بقلم الميرزا محمد علي التوحيد التبريزي، أنصاريان، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.
- ٢٦٩ . الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، بقلم الميرزا علي التبريزي الغروي، دار الهادي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ وما بعد؛ أيضاً ضمن مجموعة الأعمال نشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
- ٢٧٠ . الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، الهداية في الأصول، بقلم الشيخ حسن الصافي الإصفهاني، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

المصادر والمراجع ٥٣٣

٢٧١. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، مج ٥٠ من موسوعة الإمام الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، [بدون رقم الطبعة ولا مكان ولا تاريخ].
٢٧٢. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ، وأيضاً الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ.
٢٧٣. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، فقه الشيعة (كتاب الطهارة)، بقلم (تقرير) السيد محمّد مهدي الموسوي الخلخالي، مؤسّسة آفاق، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.
٢٧٤. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، دراسات في علم الأصول، بقلم السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٢٧٥. الخوئي (١٤١٣هـ)، أبو القاسم، القضاء والشهادات، بقلم (تقرير) الشيخ محمّد الجواهري، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٢٧٦. الخوئيني، أبو الحسين، فصل الخطاب في تاريخ قتل ابن الخطّاب، نشر: هيئة خدام المهدي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٢٧٧. الدارقطني (٣٨٥هـ)، علي بن عمر، السنن، تعليق وتخريج: مجدي بن منصور بن سيد الشوري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٢٧٨. الدارمي (٢٥٥هـ)، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام، السنن، طبع: محمد أحمد دهمان، مطبعة الاعتدال، دمشق.
٢٧٩. دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، نشر المؤسّسة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ فما بعد.
٢٨٠. الدردير (١٣٠٢هـ)، أبو البركات أحمد، الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٢٨١. الدسوقي (١٢٣٠هـ)، شمس الدين الشيخ محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، وهامشه الشرح المذكور مع تقريرات للعلامة المحقق سيدي الشيد محمد عليش، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٢٨٢. الدمشقي الميداني (ق ١٣هـ)، عبد الغني الغنيمي الحنفي، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمّد محي الدين عبد الحميد، نشر: المكتبة العلميّة، بيروت، لبنان.
٢٨٣. الدميّاطي (١٣١٠هـ)، أبو بكر بن السيد محمد شطا المعروف بالسيد البكري، حاشية إعانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين لشرح قرّة العين بمهّمات الدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٥٣٤.....فقه الأئمة والأشربة / ج ٣

- ٢٨٤ . الدميري (٨٠٨هـ)، كمال الدين، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
- ٢٨٥ . الدويش، أحمد بن عبد الرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء، الرياض، المملكة العربية السعوديّة.
- ٢٨٦ . الديلمي (٤٤٨هـ)، سلاّر أبو يعلى حمزه بن عبدالعزيز، المراسم العلوية في الأحكام النبوية، تحقيق: الشيخ محسن الأميني، نشر المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، إيران، ١٤١٤هـ.
- ٢٨٧ . الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر [بدون مكان، ولا تاريخ، ولا رقم الطبعة].
- ٢٨٨ . الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، المغني في الضعفاء، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ٢٨٩ . الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٩٠م.
- ٢٩٠ . الذهبي (٧٤٨هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبد الحّيّ عجيب، دار الوطن، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٢٩١ . الرازي (ق ٦هـ)، منتجب الدين، فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنّفهم، تحقيق عبد العزيز الطباطبائي، مجمع الذخائر الإسلاميّة، إيران، ١٤٠٤هـ.
- ٢٩٢ . الرازي (٧٢١هـ)، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- ٢٩٣ . الرازي (٣١٣هـ)، أبو بكر محمد بن زكريا، الحاوي في الطبّ، تحقيق: هيثم خليفة طعيمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٢هـ.
- ٢٩٤ . الرازي (٣٢٧هـ)، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٢، ١٩٥٣م.
- ٢٩٥ . الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، محمد بن عمر بن الحسين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلميّة، طهران، إيران، الطبعة الثانية.
- ٢٩٦ . الراغب الإصفهاني (٥٠٢هـ)، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر- كتاب، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ٢٩٧ . الراوندي (٥٧٣هـ)، قطب الدين سعيد بن هبة الله، سلوة الحزين المعروف بالدعوات، نشر: مدرسة الامام المهدي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

المصادر والمراجع ٥٣٥

- ٢٩٨ . الراوندي (٥٧٣هـ)، قطب الدين سعيد بن هبة الله، الخرائج والجرائح، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٢٩٩ . الراوندي (٥٧٣هـ)، قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
- ٣٠٠ . الرحيباني الحنبلي (١٢٤٣هـ)، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، نشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٦١م.
- ٣٠١ . الإمام الرضا (٢٠٢هـ)، علي بن موسى، فقه الرضا (الفقه الرضوي المنسوب إلى الإمام الرضا)، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٣٠٢ . رضا (١٣٥٤هـ)، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار (محاضرات الشيخ محمد عبده)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية [بدون تاريخ].
- ٣٠٣ . الشريف الرضي (٤٠٦هـ)، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، حقائق التأويل في مشابه التنزيل، تحقيق وشرح: محمد رضا آل كاشف الغطاء، دار المهاجر، بيروت، لبنان.
- ٣٠٤ . الروحاني (١٤١٨هـ)، محمد الحسيني، المسائل المنتخبة، مكتبة الإيوان، بيروت، لبنان، ١٩٩٦م.
- ٣٠٥ . الروحاني، محمد صادق، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ وما بعد.
- ٣٠٦ . الروحاني (١٤١٨هـ)، محمد، منهاج الصالحين، مكتبة الالفين، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
- ٣٠٧ . الروحاني، محمد صادق، منهاج الصالحين، ١٤٠٤م.
- ٣٠٨ . الروحاني، محمد صادق، المسائل المنتخبة، نشر: مكتبة السيد الروحاني، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
- ٣٠٩ . الروحاني، محمد صادق، زبدة الأصول، مدرسة الإمام الصادق %، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٣١٠ . الروحاني (١٤٢١هـ)، مهدي الحسيني، أحاديث أهل البيت عليهم السلام عن طرق أهل السنة، ١٤٢١هـ.
- ٣١١ . الزبيدي (١٢٠٥هـ)، محمد بن محمد الحسيني المعروف بمرتضى، تاج العروس، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].
- ٣١٢ . الزرباطي، حسين الحسيني، الجريدة في أصول أنساب العلويين، الطبعة الأولى.
- ٣١٣ . الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، نشر دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م.
- ٣١٤ . الزمخشري (٥٣٨هـ)، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، الفائق في غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٣١٥. الزمخشري (٥٣٨هـ)، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار (الأخبار)، تحقيق: عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
٣١٦. الزمخشري (٥٣٨هـ)، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٦م.
٣١٧. الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (١٢٢هـ)، المسند، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
٣١٨. الزيلعي (٧٦٢هـ)، جمال الدين عبد الله بن يوسف، نصب الراية تخريج أحاديث الهداية، تصحيح وتنظيم: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٣١٩. الزيلعي (٧٦٢هـ)، جمال الدين عبد الله بن يوسف، تخريج الأحاديث والآثار، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣٢٠. الزيلعي الحنفي (٧٤٣هـ)، فخر الدين عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، وبهامشه حاشية الشلبي، نشر: المطبعة الأميرية الكبرى بولاق، ١٣١٤هـ.
٣٢١. زين الدين (١٤١٩هـ)، محمد أمين، كلمة التقوى، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
٣٢٢. سابق (١٤٢٠هـ)، سيد، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.
٣٢٣. السبحاني، جعفر، المواهب في تحرير المكاسب.
٣٢٤. السبحاني، جعفر، الحديث النبوي بين الرواية والدراية، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٣٢٥. السبزواري (١٤١٤هـ)، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.
٣٢٦. السبزواري (١٤١٤هـ)، عبد الأعلى، جامع الأحكام الشرعية، مؤسسة المنار، إيران، الطبعة التاسعة.
٣٢٧. السبزواري (١٤١٤هـ)، عبد الأعلى، مواهب الرحمن في تفسير القرآن.
٣٢٨. السبزواري (ق ٧هـ)، محمد بن محمد، معارج اليقين في أصول الدين أو جامع الأخبار، تحقيق: علاء آل جعفر، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٣٢٩. السبزواري (١٠٩٠هـ)، محمد باقر، كفاية الفقه المشتهر بكفاية الأحكام، تحقيق: مرتضى الواعظي الأراكي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٣٣٠. السبزواري (١٠٩٠هـ)، محمد باقر، ذخيرة المعاد، حجري، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، إيران.
٣٣١. السجستاني (٢٧٥هـ)، أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار

- الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٣٣٢. السرخسي (٤٨٣هـ)، أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م.
٣٣٣. السمعي (٥٦٢هـ)، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، الأنساب، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٣٣٤. سند، محمد، بحوث في مباني علم الرجال، بقلم محمد صالح التبريزي، مؤسسة انتشارات عصر ظهور، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م؛ وأيضاً نشر مدين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
٣٣٥. سند، محمد، سند العروة الوثقى، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٣٣٦. السيستاني، علي الحسيني، التعليقة على العروة الوثقى، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.
٣٣٧. السيستاني، علي، منهاج الصالحين، نشر مدين، إيران، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤هـ.
٣٣٨. السيستاني، علي، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، محاضرات السيد السيستاني، نشر مكتب السيستاني، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣٣٩. السيستاني، علي الحسيني، استفتاءات المرجع الديني الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني [بدون مشخصات].
٣٤٠. السيستاني، علي الحسيني، المسائل المنتخبة، نشر: مكتب السيد السيستاني، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
٣٤١. السيستاني، محمد رضا، بحوث في شرح مناسك الحج.
٣٤٢. السيستاني، محمد رضا، قبسات من علم الرجال، جمعها ونظّمها: محمد البكاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.
٣٤٣. السيفي المازندراني، علي أكبر، دليل تحرير الوسيلة، إحياء الموات، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٤٤. السيوري (٨٢٦هـ)، جمال الدين المقداد بن عبد الله الحلي، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقيق: عبد اللطيف الحسن الكوه كمرى، نشر مكتبة المرعشي النجفي، إيران، ١٤٠٤هـ.
٣٤٥. السيوري (٨٦٢هـ)، جمال الدين المقداد بن عبد الله، كنز العرفان في فقه القرآن، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، إيران، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م.
٣٤٦. السيوطي (٩١١هـ)، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، الدرر المنتور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، ودار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
٣٤٧. السيوطي (٩١١هـ)، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، شرح سنن النسائي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٤٨. الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ)، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
٣٤٩. الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٣٥٠. الشافعي (٢٠٤هـ)، محمد بن إدريس، كتاب الأم، دار المعرفة، لبنان [بدون تاريخ].
٣٥١. شبر (١٣٠٣هـ)، علي الحسيني، العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى، مطبعة النجف، العراق، ١٣٨٣هـ.
٣٥٢. الشبيري الزنجاني، موسى، المسائل الشرعيّة، نشر: الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٣٥٣. الشربيني (٩٧٧هـ)، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب القاهري الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (دار إحياء التراث)، مصر، ١٩٥٨ م.
٣٥٤. شرف الدين (١٣٧٧هـ)، عبدالحسين، أبو هريرة، نشر: أنصاريان، إيران.
٣٥٥. الشرواني (١٣٠١هـ) والعبادي (٩٩٤هـ)، عبد الحميد وأحمد بن القاسم، الحواشي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٣٥٦. الشعراني (١٣٩٣هـ)، أبو الحسن، التعليقة على تفصيل وسائل الشيعة، تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٣ م.
٣٥٧. الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، أضواء البيان، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، نشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ.
٣٥٨. الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، نشر: عالم الكتب [بدون مشخصات أخرى].
٣٥٩. الشوكاني (١٢٥٠هـ)، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأئمة شرح منتقى الأخبار، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٧٣ م.
٣٦٠. الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٣٦١. الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، غاية المراد، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣٦٢. الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، البيان، تحقيق: محمد الحسون، نشر: المحقق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٣٦٣. الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، اللمعة الدمشقيّة، دار الفكر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

المصادر والمراجع ٥٣٩

٣٦٤. الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)، محمد بن مكّي، القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، تحقيق: عبدالهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم، إيران [دون رقم الطبعة ولا تاريخ النشر].
٣٦٥. الشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)، محمد بن مكّي العاملي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٣٦٦. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، تمهيد القواعد، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٣٦٧. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، الحاشيتان (الحاشية الأولى والثانية) على الألفية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٣٦٨. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين بن علي الجبعي العاملي، منية المرید في أدب المفيد والمستفيد، تحقيق: رضا مختاري، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٣٦٩. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين بن علي الجبعي العاملي، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث، بوستان كتاب، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٣٧٠. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٣٧١. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، الرعاية لحال البداية في علم الدراية، (ضمن رسائل في دراية الحديث) تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، نشر: بوستان كتاب، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، وأيضاً نشر مركز التحقيقات بدار الحديث في إيران، بتحقيق: غلام حسين قيسري ها، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.
٣٧٢. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ. والطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ.
٣٧٣. الشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، زين الدين الجبعي العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تصحيح وتعليق: محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٣٧٤. الشيباني (٢٨٧هـ)، عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد، كتاب السنة، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
٣٧٥. الشيباني (٢٨٧هـ)، عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد، الأحاد والمتاني، تحقيق: باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الدراية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٣٧٦. الشيرازي (١٣٣٨هـ)، محمد تقي، حاشية المكاسب، تصحيح: علي اليزدي، منشورات الشريف

- الرضي، إيران، الطبعة الأولى.
٣٧٧. الشيرازي (٢٠٠١م)، محمد الحسيني، إيصال الطالب إلى المكاسب، منشورات الأعلمي، إيران، الطبعة الأولى.
٣٧٨. الصادقي الطهراني (٢٠١١م)، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة، انتشارات فرهنگي اسلامي، أوفست عن طبعة دار التراث الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
٣٧٩. الصادقي الطهراني، محمد، أصول الاستنباط بين الكتاب والسنة، انتشارات فرهنگي إسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٣٨٠. الصافي الكلبايكاني (١٤٣٠هـ)، علي، ذخيرة العقبى في شرح العروة الوثقى، نشر: گنج عرفان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
٣٨١. الصافي الكلبايكاني، لطف الله، هداية العباد، دار القرآن الكريم، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٣٨٢. الصافي الكلبايكاني، بحث حول الاستقسام.
٣٨٣. صانعي، يوسف، تحرير الوسيلة (مع تعاليق صانعي)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، ط ١، ١٤٢٦هـ.
٣٨٤. الصددي، علي فاضل، مجموع الرسائل الفقهية، سلسلة كتاب رسالة القلم (١)، الصادرة عن مجلة رسالة القلم، قم، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م..
٣٨٥. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، الفتاوى الواضحة، مطبعة الآداب، النجف، العراق؛ وأيضاً طبعة دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة.
٣٨٦. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م؛ وأيضاً ضمن سلسلة المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر الصادر عن الدار نفسه في الطبعة العشرين لعام ١٩٨٧م، وأيضاً طبعة موسوعة الإمام الصدر، ونشر دار الصدر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٣٨٧. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، كتاب الطهارة، تقرير (بقلم) محمد الصدر، تحقيق: مؤسسه المنتظر لإحياء تراث آل الصدر، نشر مدين، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
٣٨٨. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، التعليقة على منهاج الصالحين للحكيم، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م.
٣٨٩. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، مباحث الأصول، بقلم وتقرير السيد كاظم الحائري، نشر: المؤلف، قم، إيران، الطبعة الأولى؛ وأيضاً طبعة دار البشير، ط ٢، ١٤٢٥هـ. وط ١، ١٤٠٨هـ.
٣٩٠. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ؛ وأيضاً ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ؛ وأيضاً مطبعة الآداب في النجف، العراق، ١٩٧١م.

المصادر والمراجع ٥٤١

٣٩١. الصدر (١٤٠٠هـ)، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، بقلم السيّد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
٣٩٢. الصدر (١٩٩٩م)، محمد محمد صادق، ما وراء الفقه، دار المحيّن، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ.
٣٩٣. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، الهداية، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٣٩٤. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، صفات الشيعة، نشر كانون انتشارات عابدي، طهران، إيران.
٣٩٥. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، منشورات الرضي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
٣٩٦. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، نشر مؤسسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٩٧. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، كتاب الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، ١٤٠٣هـ.
٣٩٨. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ١٩٦٦م.
٣٩٩. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، عيون أخبار الرضا، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
٤٠٠. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، المقنع، مؤسسة الإمام الهادي، إيران، ١٤١٥هـ.
٤٠١. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، معاني الأخبار، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٩٨٢م.
٤٠٢. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، كمال الدين وتام النعمة، تحقيق علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.
٤٠٣. الصدوق (٣٨١هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، كتاب من لا يحضره الفقيه، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
٤٠٤. صعب، حتّا، علم الخمور والمشروبات، طبع مونس ان بيير، بيروت، لبنان.
٤٠٥. الصّفّار (٢٩٠هـ)، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القميّ، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد 3، تصحيح وتعليق: محسن كوچه باغي التبريزي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي-النجفي، قم،

- إيران، ١٤٠٤هـ.
- ٤٠٦ . الصوّاف (٣٥٩هـ)، أبو علي بن أحمد بن الحسن، الفوائد، تحقيق: محمود بن محمد الحدّاد، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٤٠٧ . الصنعاني (٢١١هـ)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، تفسير القرآن، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
- ٤٠٨ . الصنعاني (٢١١هـ)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنّف، تحقيق وتخرّيج وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المجلس الأعلى.
- ٤٠٩ . الطائي، نجاح، الصحيح تحريم الخمر أوّل البعثة، دار الهدى لإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- ٤١٠ . الطبسي النجفي (١٤٠٥هـ)، محمّد رضا، المنية في حكم الشارب واللحية.
- ٤١١ . الطباطبائي الحائري (١٢٣١هـ)، سيد علي محمد علي، الشرح الصغير في شرح المختصر النافع، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٤١٢ . الطباطبائي (١٢٣١هـ)، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ وما بعد.
- ٤١٣ . الطباطبائي [السيد المجاهد] (١٢٤٢هـ)، محمد بن علي، مفاتيح الأصول، حجري، مؤسّسة آل البيت للطباعة والنشر، [بدون مشخصات أخرى].
- ٤١٤ . الطباطبائي [السيد المجاهد] (١٢٤٢هـ)، محمّد بن علي، المناهل، حجري، [بدون مشخصات أخرى].
- ٤١٥ . الطباطبائي (١٩٨١هـ)، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م. وأيضاً طبع جماعة المدرّسين، قم، إيران.
- ٤١٦ . الطبراني (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق وتخرّيج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.
- ٤١٧ . الطبراني (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، مسند الشاميين، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- ٤١٨ . الطبراني (٣٦٠هـ)، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، دار الحرمين، ١٩٩٥م.
- ٤١٩ . الطبرسي (ق ٧هـ)، أبو الفضل علي، في غرر الأخبار، تحقيق: مهدي هوشمند، دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٤٢٠ . الطبرسي (ق ٦هـ)، رضي الدين أبو نصر الحسن بن فضل، مكارم الأخلاق، منشورات الشريف الرضي، إيران، الطبعة السادسة، ١٩٧٢هـ.

المصادر والمراجع ٥٤٣

- ٤٢١ . الطبرسي (ق ٦هـ)، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، انتشارات أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٤٢٢ . الطبرسي (ق ٦هـ)، أبو علي الفضل بن الحسن، إعلام الوري بأعلام الهدى، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٤٢٣ . الطبرسي (ق ٦هـ)، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير (لعلوم) القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م؛ وأيضاً نشر الأعلمي في بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.
- ٤٢٤ . المحبّ الطبري (٦٩٤هـ)، محبّ الدين أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبي بكر، الرياض النضرة في مناقب العشرة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.
- ٤٢٥ . الطبري (٢٦٠هـ)، أبو الحسن علي بن سهل، فردوس الحكمة في الطبّ، تصحيح: محمد زبير الصديقي، طبع: آفتاب، برلين، ألمانيا، ١٩٨٢م.
- ٤٢٦ . الطبري (ق ٦هـ)، أبو جعفر محمّد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى لشبعة المرتضى، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٤٢٧ . الطبري (٣١٠هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ١٩٩٥م.
- ٤٢٨ . الطبري (ق ٥هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري الصغير، دلائل الإمامة، تحقيق ونشر: مؤسّسة البعثة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٤٢٩ . الطرابلسي (٤٨١هـ)، عبدالعزيز بن البرّاج، المهذب، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.
- ٤٣٠ . الطريحي (١٠٨٥هـ)، فخر الدين، مجمع البحرين، نشر المكتبة المرتضويّة، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.
- ٤٣١ . الطريقي، عبد الله بن محمّد بن أحمد، أحكام الأطعمة في الشريعة الإسلاميّة، دراسة مقارنة، نشر: المؤلّف، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
- ٤٣٢ . الطوري القادري (بعد ١١٣٨هـ)، محمّد بن حسين بن علي الحنفي، تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ضبط وتخريج: زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ٤٣٣ . الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن أبو جعفر، العدة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٤٣٤ . الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن أبو جعفر، المبسوط في فقه الإماميّة، تصحيح وتعليق: محمد تقوي الكشفي، نشر المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفريّة، إيران، ١٣٨٧هـ؛ وأيضاً نشر: مؤسّسة النشر-

- الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٤٣٥. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، كتاب الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.
٤٣٦. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران.
٤٣٧. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى، انتشارات قدس محمدي، قم، إيران.
٤٣٨. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، مصباح المتهجّد، مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٤٣٩. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الرجال، تحقيق: جواد القيّومي الإصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، والطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ.
٤٤٠. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، تحقيق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، مكتبة المحقّق الطباطبائي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ؛ وأيضاً طبعة مؤسّسة نشر الفقاهة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٤٤١. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشي (رجال الكشي)، تحقيق وتصحيح: محمد تقي فاضل الميدي والسيد أبو الفضل موسويان، مؤسّسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، والطبعة السابقة بتحقيق وتعليق: حسن المصطفوي، نشر آثار العلامة المصطفوي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ.
٤٤٢. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].
٤٤٣. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ، وأيضاً طبعة: تحقيق حسن الموسوي الخراساني، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.
٤٤٤. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠هـ، وأيضاً تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراسان، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤هـ.
٤٤٥. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، كتاب الغيبة، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٤٤٦. الطوسي (٤٦٠هـ)، محمد بن الحسن، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات والنشر في مؤسّسة البعثة، نشر:

- دار الثقافة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٤٤٧ . الخواجه الطوسي (٦٧٢هـ)، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، اخلاق ناصري، النسخة الفارسيّة: نشر: انتشارات علمية اسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ. والنسخة العربيّة: ترجمة محمد صادق فضل الله، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- ٤٤٨ . طنطاوي، سيّد محمد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم.
- ٤٤٩ . الطهراني (١٣٨٩هـ)، محمد محسن الرازي آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، نشر- مطبعة بنك مليّ إيران، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ، ودار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
- ٤٥٠ . الطهراني الخائري (١٣٤٠هـ)، علي بن الحسين بن يونس، مقتنيات الدرر وملقطات الثمر، دار الكتب الإسلامية، إيران.
- ٤٥١ . الطيالسي (٢٠٤هـ)، سليمان بن داود بن الجارود الفارسي البصري، المسند، دار المعرفة، بيروت.
- ٤٥٢ . عبد الكريم (٢٠٠٢م)، خليل، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، مصر ولبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
- ٤٥٣ . العجلوني (١١٢٦هـ)، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
- ٤٥٤ . العراقي (١٣٦١هـ)، آقا ضياء الدين، شرح تبصرة المتعلّمين، تحقيق وتعليق: محمد هادي معرفة.
- ٤٥٥ . العراقي (١٣٦١هـ)، آقا ضياء الدين، التعليقة (الحاشية) على فوائد الأصول، مؤسسة النشر- الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلا المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].
- ٤٥٦ . العراقي (١٣٦١هـ)، آقا ضياء الدين، نهاية الأفكار، بقلم الشيخ محمد تقى البروجردى النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران [بدون تاريخ].
- ٤٥٧ . العزازي، أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف، تمام المنة في فقه الكتاب وصحيح السنة، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى.
- ٤٥٨ . العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تصحيح وتعليق: عبد الله هاشم الياني المدني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ٤٥٩ . العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، تقريب التهذيب، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
- ٤٦٠ . العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

- ٤٦١ . العسقلاني (٨٥٢هـ)، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، لسان الميزان، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م؛ وأيضاً نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
- ٤٦٢ . العسقلاني (٨٥٢هـ)، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر، التلخيص الحبير في تخريج الرافعي الكبير، دار الفكر.
- ٤٦٣ . العسقلاني (٨٥٢هـ)، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.
- ٤٦٤ . العسكري (٣٨٢هـ)، أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد، تصحيقات المحدثين، دراسة وتحقيق: محمود أحمد ميرة، المطبعة العربية الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
- ٤٦٥ . العسكري (٣٩٥هـ) والجزائري (١١٥٨هـ)، أبو هلال ونور الدين، معجم الفروق اللغوية (الحاوي لكتابي العسكري والهلالي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٤٦٦ . الإمام العسكري عليه السلام (٢٦٠هـ)، الحسن بن علي، التفسير (النسب إلى الإمام العسكري)، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٤٦٧ . العظيم آبادي (١٣٢٩هـ)، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
- ٤٦٨ . العقيلي (٣٢٢هـ)، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- ٤٦٩ . العوّا، محمّد سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، سفير الدولية للنشر، مصر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
- ٤٧٠ . عيسى العاملي، ياسين، الاصطلاحات الفقهيّة في الرسائل العمليّة، دار البلاغة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ٤٧١ . العيني (٨٥٥هـ)، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ٤٧٢ . العيّاشي السمرقندي (٣٢٠هـ)، محمد بن مسعود بن عيّاش السلمي، كتاب التفسير، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.
- ٤٧٣ . الغسّاني (ق ١٣هـ)، يوسف بن عمر بن علي بن رسول التركماني، المعتمد في الأدوية المفردة، تحقيق: محمود عمر الدميّاطي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٤٧٤ . فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري، مطابع المدوخل، الدمام، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

المصادر والمراجع ٥٤٧

- ٤٧٥ . الفراهيدي (١٧٥هـ)، الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، تحقيق: مهدي المخرومي وإبراهيم السامرائي، تصحيح: أسعد الطيّب، نشر أسوة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٤٧٦ . الفشاركي (١٣١٦هـ)، محمد، الرسائل الفشاركية، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٤٧٧ . فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- ٤٧٨ . فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، ثمار البحر، نظرة فقهية جديدة، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ٤٧٩ . فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، فقه الأطعمة والأشربة، بقلم: محمد أديب قبيسي، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- ٤٨٠ . فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، فقه الشريعة، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٣م.
- ٤٨١ . فضل الله (٢٠١٠م)، محمد حسين، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، بقلم: محمد أديب قبيسي، دار الملاك، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٤٨٢ . فضل الله، محمد حسين، كتاب النكاح، بقلم جعفر الشاخوري، دار الملاك، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ.
- ٤٨٣ . الفضلي (٢٠١٣م)، عبد الهادي، دروس في فقه الإمامية، دار الغدير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م.
- ٤٨٤ . الفهداوي، عمّار (إعداد وتنظيم)، المتبر من بحار الأنوار وفقاً لنظريات آية الله الشيخ آصف محسن، إشراف ومراجعة: حيدر حب الله، نشر: دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
- ٤٨٥ . الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله، الأطعمة وأحكام الصيد والذبائح، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- ٤٨٦ . الفيّاض، محمد إسحاق، تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى، مؤسسة المنار (نشر محلاتي)، إيران.
- ٤٨٧ . الفيّاض، محمد إسحاق، منهاج الصالحين، نشر مكتب الشيخ الفيّاض، مطبعة أمير، قم، إيران، الطبعة الأولى.
- ٤٨٨ . الفيروزآبادي (٨١٧هـ)، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].
- ٤٨٩ . الفيومي (٧٧٠هـ)، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الهجرة، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
- ٤٩٠ . الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، مفاتيح الشرائع، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مجمع الذخائر الإسلامية، قم، إيران، ١٤٠١هـ.

- ٤٩١ . الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، النخبة في الحكمة العملية والأحكام الشرعية، تحقيق وتقديم: مهدي الأنصاري القمي، مركز الطباعة والنشر لمنظمة الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
- ٤٩٢ . الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الوافي، نشر مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام العامة، إصفهان، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٤٩٣ . الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، محمد محسن، الأصفى في تفسير القرآن، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامي (محمد حسين درايبي ومحمد رضا نعمتي)، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٤٩٤ . القاري (١٠١٤هـ)، الملا علي، شرح مسند أبي حنيفة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ٤٩٥ . القرافي (٦٨٤هـ)، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، كتاب الفروق أنوار البروق في أنواع الفروق، دراسة وتحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٤٩٦ . القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، نشر: مكتبة وهبة، القاهرة، مصر.
- ٤٩٧ . القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، نشر: مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- ٤٩٨ . القرطبي (٦٧١هـ)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
- ٤٩٩ . القزويني (١٢٩٨هـ)، علي بن إسماعيل الموسوي، ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام، تحقيق وتصحيح: علي العلوي القزويني وعبد الرحيم الجزمئي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ٥٠٠ . القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، الجامع الصحيح، المعروف بصحيح المسلم، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ٥٠١ . قلعجي وقنبيي، محمد رواس وحامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
- ٥٠٢ . القمي (٢٠١٦م)، تقي الطباطبائي، مباني منهاج الصالحين، إشراف عباس الحاجياني، منشورات قلم الشرق، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.
- ٥٠٣ . القمي (٣ - ٤هـ)، أبو الحسن علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تصحيح وتعليق وتقديم: السيد طيب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، إيران، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨م.
- ٥٠٤ . القمي السبزواري (٧هـ)، علي بن محمد، جامع الخلاف والوافق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز

المصادر والمراجع ٥٤٩

- العراق، تحقيق: الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، نشر زمينة سازان ظهور إمام عصر (عج)، إيران، الطبعة الأولى [بدون تاريخ].
- ٥٠٥ . كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)، جعفر الجناحي، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، قسم إحياء التراث، نشر: مركز النشر- التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ؛ وأيضاً الطبعة القديمة.
- ٥٠٦ . كاشف الغطاء (١٣٢٣هـ)، عباس حسن بن جعفر، الفوائد الجعفرية، مؤسسة كاشف الغطاء [بدون مشخصات].
- ٥٠٧ . كاشف الغطاء (١٣٧٣هـ)، محمد حسين، الأرض والتربة الحسينية، نشر المجمع العالمي لأهل البيت، إيران، ١٤١٦هـ.
- ٥٠٨ . الشريف الكاشاني (١٣٤٠هـ)، حبيب الله، مستقصى مدارك القواعد ومنتهى ضوابط الفوائد [بدون مشخصات].
- ٥٠٩ . الكاشاني الحنفي (٥٨٧هـ)، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المكتبة الحسينية، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٥١٠ . الكاظمي (ق ١١هـ)، أبو عبد الله محمد الجواد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، تحقيق وتحرير: محمد باقر شريف زاده، نشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- ٥١١ . الكحلاني الصنعاني (١١٨٢هـ)، محمد بن إسماعيل، سبل السلام، مراجعة وتعليق: محمد عبد العزيز الخولي، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده ومحمود نصار وشركاه، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٦٠م.
- ٥١٢ . كحالة، عمر، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، مكتبة المثني ودار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ٥١٣ . المحقق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٥١٤ . المحقق الكركي (٩٤٠هـ)، علي بن الحسين، رسائل المحقق الكركي، تحقيق: الشيخ محمد الحسنون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٥١٥ . الكسبي (٢٤٩هـ)، عبد بن حميد بن نصر، المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق وضبط: صبحي البدري السامرائي ومحمود محمد خليل الصعيدي، عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- ٥١٦ . الكلاعي الأندلسي الحميري (٦٣٤هـ)، أبو الربيع سليمان بن موسى بن سالم، الاكتفاء بما تضمنته من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٥٥٠.....فقه الأئمة والأشربة / ج ٣

- ٥١٧ . الكلبايكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، إرشاد السائل، جمع وإعداد: موسى مفيد الدين عاصي العاملي، دار الصفوة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- ٥١٨ . الكلبايكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، مختصر الأحكام، دار القرآن الكريم، إيران.
- ٥١٩ . الكلبايكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، الدر المنضود في أحكام الحدود، بقلم الشيخ علي الكريمي الجهرمي، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٥٢٠ . الكلبايكاني (١٤١٤هـ)، محمد رضا، هداية العباد، دار القرآن الكريم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٥٢١ . الكلباسي، محمد بن محمد إبراهيم، الرسائل الرجالية، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، دار الحديث، الطبعة ٢، ١٤٢٨هـ.
- ٥٢٢ . الكلباسي (١٣٥٦هـ)، أبو الهدى، سماء المقال في علم الرجال، تحقيق: السيد محمد الحسيني القزويني، مؤسسة ولي العصر للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٥٢٣ . الكلباسي الرازي (٣٢٩هـ)، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م؛ وأيضاً طبعة مؤسسة دار الحديث في إيران بتصحيح جديد، وأيضاً طبعة دار الأسوة، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.
- ٥٢٤ . الكنتوري (١٢٨٦هـ)، إعجاز حسين النيسابوري، كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
- ٥٢٥ . الكوفي (ق ٣هـ)، محمد بن سليمان القاضي، مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تحقيق: محمد باقر البهبودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٥٢٦ . الكيدري (ق ٦هـ)، قطب الدين البيهقي، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٥٢٧ . اللنكراني (١٤٢٨هـ)، محمد الفاضل، الأحكام الواضحة، مركز فقه الأئمة الأطهار، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ.
- ٥٢٨ . اللنكراني (١٤٢٨هـ)، محمد الفاضل، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب النجاسات وأحكامها)، المطبعة العلمية، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٥٢٩ . المارديني (٧٤٥هـ)، علاء الدين بن علي بن عثمان المشتهد بابن التركماني، الجوهر النقي، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ٥٣٠ . المازندراني (١١٢٠ أو ١١٣٤هـ)، محمد هادي بن محمد صالح، شرح فروع الكافي، تحقيق: محمد جواد محمودي ومحمد حسين درايتي، دار الحديث للطباعة والنشر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
- ٥٣١ . ماسينيون (١٩٦٢م)، لويس، خطط الكوفة وشرح خريطتها، ترجمة: تقي بن محمد المصعبي، تحقيق:

- كامل سلمان الجبوري، دار الوراق للنشر.
٥٣٢. الماوردی (٤٥٠هـ)، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٥٣٣. المامقاني (١٣٥١هـ)، عبدالله، نهاية المقال في تكملة غاية الآمال، نشر: أحمد بن الشيخ محمد حسين، المكتبة المرتضوية، النجف، العراق، ١٣٤٥هـ.
٥٣٤. المامقاني (١٣٢٣هـ)، محمد حسن بن ملا عبد الله، غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب، مجمع الذخائر الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، ١٣١٦هـ.
٥٣٥. المباركفوري (١٣٥٣هـ)، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٥٣٦. مجموعة من الباحثين، موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، مصر.
٥٣٧. مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٥٣٨. المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ؛ وأيضاً طبعة انتشارات الفقه، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
٥٣٩. المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق: مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.
٥٤٠. المجلسي (١١١١هـ)، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م. وأيضاً تصحيح: هاشم الرسولي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٣٨٤هـ ش.
٥٤١. المجلسي الأول (١٠٧٠هـ)، محمد تقي، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تعليق: حسين الموسوي الكرمانى وعلي پناه الإشتهاردى وفضل الله الطباطبائي، نشر: بنياد فرهنگ اسلامي، إيران، الطبعة الأولى والثانية، ١٣٩٩هـ و ١٤٠٦هـ.
٥٤٢. محسني القندهاري (٢٠١٩م)، محمد آصف، معجم الأحاديث المعتبرة، دار نشر الأديان، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
٥٤٣. المحمودي، ضياء الدين، حقق وقدم كتاب الأصول الستة عشر، المقدمة، بمساعدة نعمة الله الجليلي ومهدي غلام علي، دار الحديث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٥٤٤. المحمودي (١٤٢٧هـ)، محمد باقر، نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.
٥٤٥. المراغي (١٢٥٠هـ)، مير عبد الفتاح الحسيني، العناوين، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

- لجامعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٥٤٦. المرتضى (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الانتصار، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٥هـ.
٥٤٧. المرتضى (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، مسائل الناصريات، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، إيران، ١٩٩٧م.
٥٤٨. المرتضى (٤٣٦هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، رسائل الشريف المرتضى، إعداد السيد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، ١٤٠٥هـ.
٥٤٩. مرتضى العاملي (٢٠١٩م)، جعفر، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.
٥٥٠. المرعشي النجفي (١٤١١هـ)، شهاب الدين الحسيني، منهاج المؤمنين، تنظيم: عادل العلوي، نشر: مكتبة المرعشي، قم، إيران، ١٤٠٦هـ.
٥٥١. مركز المعجم الفقهي، إيران، المصطلحات.
٥٥٢. المرّي (٧٤٢هـ)، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.
٥٥٣. المزني (٢٦٤هـ)، إسماعيل بن يحيى أبو إبراهيم، مختصر المزني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٥٥٤. المشهدي (٦١٠هـ)، أبو عبد الله محمد بن جعفر، المزار الكبير، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، نشر: القيوم، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٥٥٥. المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير (١٠٠٤هـ)، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
٥٥٦. المصطفوي (١٤٢٦هـ)، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسّسة الطباعة والنشر- التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٥٥٧. مغنيّة (١٩٧٩م)، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م. والطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.
٥٥٨. مغنيّة (١٩٧٩م)، محمد جواد، التفسير المبين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٥٥٩. مغنيّة (١٩٧٩م)، محمد جواد، فقه الإمام جعفر الصادق، مؤسّسة أنصاريان، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
٥٦٠. المفيد (٤١٣هـ)، محمّد بن محمد بن النعمان، مسار الشيعة، الطبعة الحجرية، مكتبة المرعشي- النجفي،

- إيران، وأيضاً طبعة دار المفيد، بيروت، لبنان.
٥٦١. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان، كتاب المزار، تحقيق: محمد باقر الأبطحي.
٥٦٢. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، الاختصاص، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
٥٦٣. المفيد (٤١٣هـ)، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، المنقعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
٥٦٤. المقرئزي (٨٤٥هـ)، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد، إمتاع الأسماع بما للنبي - صلى الله عليه وسلم - من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
٥٦٥. المقدسي (٦٤٣هـ)، ضياء الدين محمد بن عبد الواحد، المنتقى من أخبار الأصفهاني، تحقيق: عز الدين التنوخي، المجمع العلمي العربي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٣٥٤هـ.
٥٦٦. مكارم الشيرازي، ناصر، أنوار الفقهية، نشر مدرسة الإمام علي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٥٦٧. مكارم الشيرازي وآخرون، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٥٦٨. مكارم الشيرازي، ناصر، القواعد الفقهية، مدرسة الإمام علي %، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م.
٥٦٩. المكّي (٣٨٦هـ)، محمد بن علي بن عطية الحارثي المشهور بأبي طالب المكّي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرشد إلى مقام التوحيد، ضبط وتصحيح: باسل عيون السّود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٥٧٠. الملكي الميانجي (١٤١٩هـ)، محمد باقر، بدائع الكلام في تفسير آيات الأحكام، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
٥٧١. المناوي (١٠٣١هـ)، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، تصحيح وضبط: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٥٧٢. المنذري (٦٥٦هـ)، زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، ضبط وتعليق: مصطفى محمد عمارة، دار الفكر، لبنان، ١٩٨٨م.
٥٧٣. المنتظري (٢٠١٠م)، حسين علي، الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت، نشر: تفكّر، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٥٧٤. المنتظري (٢٠١٠م)، حسين علي، دراسات في المكاسب المحرّمة، نشر: تفكّر، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

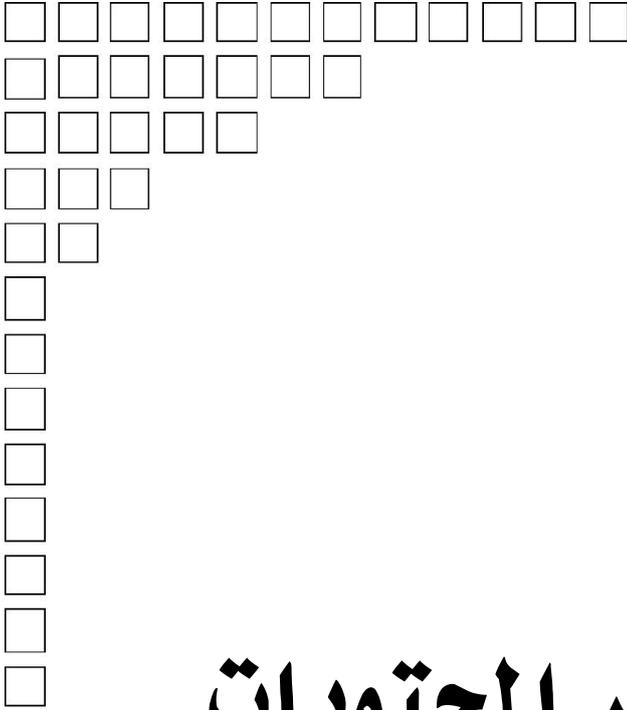
٥٥٤.....فقه الأطعمة والأشربة / ج ٣

- ٥٧٥ . المهدي لدين الله (٨٤٠هـ)، أحمد بن يحيى بن المرتضى، شرح الأزهار، نشر: مكتبة غمضان، صنعاء، اليمن.
- ٥٧٦ . الموصلي (٣٠٧هـ)، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي، المسند، تصحيح وتخريج: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق.
- ٥٧٧ . الميانجي (١٤٢١هـ)، علي الأحدي، مكاتيب الرسول، نشر: دار الحديث، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ٥٧٨ . النائيني (١٣٥٥هـ)، محمد حسين، فوائد الأصول، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، (بعض الأجزاء طبعة ثالثة)، [بدون تاريخ إلا المجلد الأول فهو ١٤٠٤هـ].
- ٥٧٩ . النجاشي (٤٥٠هـ)، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي، الفهرست (الرجال)، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ؛ وأيضاً طبعة دار الأضواء في بيروت، وكذلك تحقيق وتقديم محمّد باقر ملكيان للطبعة الأولى المحقّقة من بوستان كتاب في إيران، لعام ١٤٣٧هـ.
- ٥٨٠ . النجفي العراقي (١٣٨٥هـ)، عبد النبي، المعالم الزلّفي في شرح العروة الوثقى، المطبعة العلميّة، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ٥٨١ . النجفي (١٢٦٦هـ)، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة السابعة، [بدون تاريخ].
- ٥٨٢ . النحاس (٣٣٨هـ)، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أمّ القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- ٥٨٣ . النراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت (لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥ إلى ١٤٢٠هـ.
- ٥٨٤ . النراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد بن محمد مهدي، عوائد الأيّام، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٥٨٥ . النراقي (١٢٤٥هـ)، أحمد، رسائل ومسائل، المؤتمر التكريمي للملا مهدي النراقي والملا أحمد النراقي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٥٨٦ . النراقي (١٢٩٧هـ)، عبد الصاحب محمّد بن أحمد، مشارق الأحكام، تحقيق: حسن الوحدتي الشبيري، نشر: مؤتمر المولى مهدي النراقي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
- ٥٨٧ . النراقي (١٢٠٩هـ)، محمد مهدي، لوامع الأحكام في فقه شريعة الإسلام، قم، إيران، الطبعة الأولى.
- ٥٨٨ . النسائي (٣٠٣هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، السنن، دار الفكر، لبنان، الطبعة

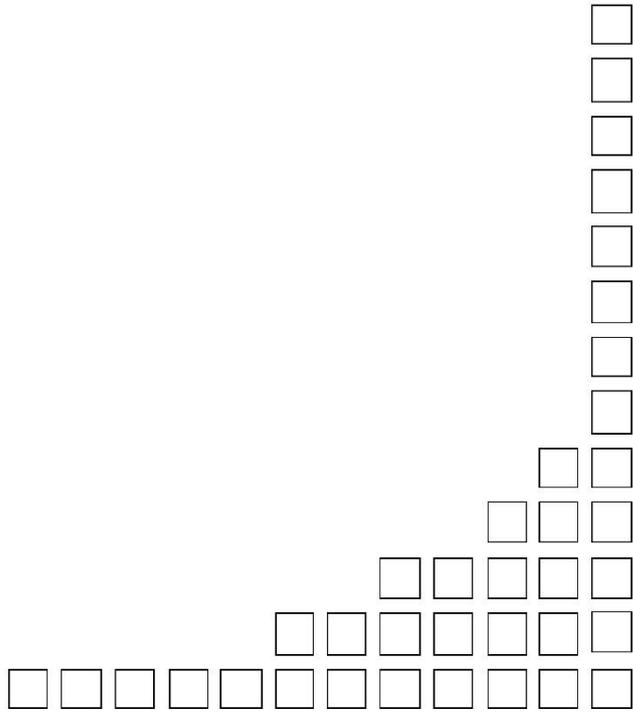
- الأولى. ١٩٣٠م.
٥٨٩. النسائي (٣٠٣هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٥٩٠. النسائي (٣٠٣هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، كتاب الضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٥٩١. النسفي (٥٣٧هـ)، نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد، طَلَبَةُ الطَّلَبَةِ فِي الاصطلاحات الفقهية على ألفاظ كتب الحنفية، دار الطباعة العامرة.
٥٩٢. القاضي النعمان (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٥٩٣. القاضي النعمان (٣٦٣هـ)، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، مصر- [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].
٥٩٤. النازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)، علي، مستدرك سفينة البحار، تحقيق وتصحيح: حسن بن علي النازي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤١٨هـ.
٥٩٥. النازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)، علي، مستدركات علم رجال الحديث، نشر: ابن المؤلف، مطبعة شفق، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٥٩٦. النوري (١٣٢٠هـ)، حسين، خاتمة مستدرك الوسائل، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٥٩٧. النوري (١٣٢٠هـ)، حسين، النجم الثاقب في أحوال الإمام الحجة الغائب، تقديم وترجمة وتحقيق وتعليق: ياسين الموسوي، إعداد: مركز الأبحاث العقائدية، تقريظ: المجدد الشيرازي، نشر: أنوار الهدى، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٥٩٨. النوري (١٣٢٠هـ)، حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ وما بعد.
٥٩٩. النووي الشافعي (٦٧٦هـ)، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواري، روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معروض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٦٠٠. النووي الشافعي (٦٧٦هـ)، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواري الشافعي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.
٦٠١. النووي (٦٧٦هـ)، محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحواري الشافعي، شرح صحيح

- مسلم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.
- ٦٠٢ . النويري (٧٣٣هـ)، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، طبعة دار الكتب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة.
- ٦٠٣ . النيسابوري (٥٠٨هـ)، محمد بن القتال، روضة الواعظين وبصيرة المتعظين، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الرضي، قم، إيران.
- ٦٠٤ . الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ٦٠٥ . الهادي اليميني (٢٩٨هـ)، يحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي، كتاب الأحكام في الحلال والحرام، تجميع: أبو الحسن علي بن أحمد بن أبي حريصة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ٦٠٦ . الهاشمي، محمود، أضواء وآراء، تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، نشر دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، والطبعة الثانية، ٢٠١٢م.
- ٦٠٧ . الهاشمي الشاهرودي (٢٠١٨م)، محمود، منهاج الصالحين، نشر مكتب السيد محمود الهاشمي، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠١١م.
- ٦٠٨ . الهاشمي الشاهرودي (٢٠١٨م)، محمود، قراءات فقهية معاصرة، نشر دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٦٠٩ . الهروي (٢٢٤هـ)، أبو عبيد القاسم بن سلام، غريب الحديث، طبع بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.
- ٦١٠ . هلاي، سعد الدين مسعد، التأصيل الشرعي للخمر والمخدرات، دراسة فقهية مقارنة، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، ٢٠٠١م.
- ٦١١ . الهمداني (١٣٢٢هـ)، رضا بن محمد مهدي، مصباح الفقيه، تحقيق: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦ إلى ١٤٢٤هـ؛ والطبعة الحجرية أيضاً.
- ٦١٢ . الفاضل الهندي (١١٣٧هـ)، بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٦١٣ . الهندي (٩٧٥هـ)، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: صفوة الشفا، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥هـ.
- ٦١٤ . الهيثمي (٨٠٧هـ)، نور الدين علي بن أبي بكر، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق: مسعد

٦٢٦. سلمان بور، محمّد جواد، المخدّرات، استعمالها والاتجار بها، والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهيّة استدلالية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، بيروت، العدد ٢٤، خريف عام ٢٠١٢م.
٦٢٧. الشيرازي، مرتضى الحسيني، بحوث كتاب البيع، الموقع الرسمي: <http://www.m-alshirazi.org/print.php?id=٣٦٦٤>.
٦٢٨. صنقور، محمّد، معنى إنّما الحرام ما حرّمه الله في القرآن، https://www.hodaalquran.com/qus_view.php?id=٢٦٣.
٦٢٩. كديور، محسن، دربارہ آبیان، الموقع الإلكتروني www.Kadivar.com.
٦٣٠. اللنكراني، محمّد جواد فاضل، مباحث البيع، الدرّس الواحد والثمانين، الموقع الرسمي: <http://fazellankarani.com/persian/lesson/٢٠٥٣>.
٦٣١. مختاري، مهدي بيّات، نا استوار قلمداد شدن روايات فضل بن شاذان از امام رضا، مجلّة علوم حديث، إيران، السنة الرابعة عشرة، العدد ٤.
٦٣٢. الموسوي الجابري، فاضل، بحث حول حكم الحيوان البحري، مجلّة فقه أهل البيت، بيروت، لبنان، العدد ٦٢، ٢٠١١م.
٦٣٣. الموسوي، محسن، صيد البحر، تذكّيته وما يحلّ منه، مجلّة فقه أهل البيت، بيروت، لبنان، العدد ٣٩، ٢٠٠٥م.
٦٣٤. وهبي، مالك، العمليّات الاستشهاديّة، دراسة في المشروعيّة الفقهيّة، مجلّة الحياة الطيّبة، لبنان، العدد ١٠، ٢٠٠٢م.
٦٣٥. <http://ladureviedulapinurbain.com/dentition.php>
٦٣٦. <https://wamiz.com/rongeurs/lapin-3/les-dents-du-lapin-1645.html>



فهرس المحتويات



تتمة الفصل الرابع

السوائل والمائعات

المحور الثالث

المسكرات والمخدرات

تمهيد ٩

القسم الأول

الخمير والمسكرات

تمهيد ١١

١٢ التراث الإسلامي والتصنيف المستقل في الخمير والمسكرات.

١٨ استنتاجات تاريخية من مطالعة مسرد التصنيف في الخمير والمسكرات.

المبحث الأول

حكم المسكر الخمري

٢١ تمهيد في نتائج القراءة القرآنية للخمير، ترجيحات ومساحات مؤكدة.

٢٤ توليفة الأدلة المتعاضدة لتحريم المسكر الخمري بعينه.

المبحث الثاني

حكم المسكر غير الخمري

تمهيد ٢٩

المرحلة الأولى

القاعدة في المسكر غير الخمري

تمهيد ٣١

٣٢ المحاولات في تأصيل قاعدة تحريم المسكر غير الخمري.

٣٢	المحاولة الأولى: شمول عنوان الخمر لأنواع المسكرات كلّها، قراءة نقدية.....
٣٢	المحاولة الثانية: مرجعية تنقيح المناط القطعي، شروط ومشاكل.....
٣٤	المحاولة الثالثة: المجموعات الحديثية المكوّنة للقاعدة، عرض وتحليل.....
٣٥	١ - نصوص تحريم كلّ مسكر تحريماً نوبياً.....
٣٩	٢ - نصوص إعلان تحريم كلّ مسكر بقول مطلق.....
٤٣	٣ - نصوص «كلّ مسكر خمر» وكلّ خمر حرام.....
٤٦	٤ - نصوص «ما أسكر كثيره فقليله حرام».....
٥١	٥ - نصوص استخراج الخمر من غير العنب.....
٥٤	إشكالية تواجه نصوص تحريم كلّ مسكر، أجوبة ونقاش.....
٥٥	هل هناك شروط عامة لحزمة المسكر غير الخمري؟.....
٥٦	نتيجة البحث في المسكر غير الخمري.....

المرحلة الثانية

موارد المسكر غير الخمري وملحقاته

٥٩	تمهيد.....
٥٩	١ - النبيذ وأنواعه.....
٦٠	مرجعيات الاستدلال في حكم النبيذ.....
٦١	المجموعات الحديثية حول النبيذ، عرض وتحليل.....
٦١	المجموعة الأولى: نصوص تحريم النبيذ دون تفصيل بين حالاته.....
٦٧	المجموعة الثانية: نصوص تحريم النبيذ المسكر.....
٧٣	وقفه قصيرة مع قصة شرب الحميريّ الشاعر للنبيذ المسكر.....
٧٦	المجموعة الثالثة: نصوص التفصيل والتمييز بين أنواع النبيذ.....
٧٧	رواية تحريم النبيّ للظروف ثم عدوله، تمايزات بين الرواية الشيعية والسنيّة.....
٨١	وقفه مع قضية سقاية الحجيج النبيذ، تنوع في المعطيات التاريخية.....
٩٠	المجموعة الرابعة: نصوص تحليل مطلق الأشربة - غير الخمر - ولو كانت مُسكرة.....
٩١	موقف قدماء الأحناف وفقهاء الكوفة من شرب المسكر دون تحقّق الإسكار.....

٩٣	هل حلل نصير الدين الطوسي في «أخلاق ناصري» شرب المسكر، بل الخمر؟!.....
٩٥	أدلة تحليل النبيذ المسكر غير الخمر ما لم يحصل إسكار، وقفات مطولة.....
٩٦	أ- العبور من نفي حد المسكر لإثبات تحليته، قراءة ونقاش.....
٩٩	ب- ما دل على أن أصل الخمر حرام وأصل النبيذ حلال، وقفة تفسيرية.....
١٠٢	ج- نصوص الترخيص في الشرب والنهي عن السكر، تحليل ومقارنة.....
١٠٤	د- نصوص الترخيص في الشرب حتى يحصل الخوف، تشريح وتفسير.....
١٠٥	هـ- نصوص التمييز بين الخمر وغيرها، نقد وتقويم.....
١٠٨	و- نصوص «اشربوا ما طاب لكم»، تحليل ونقد.....
١٠٨	ز- نصوص تفسير «كل مسكر حرام» بالشربة التي يحصل منها السكر.....
١٠٩	ح- نصوص تحريم خصوص الشراب الذي أسكر، قراءة وتحليل.....
١١٠	ط- نصوص شرب النبي وأهل بيته والصحابة للنبيذ.....
١١١	ي- نصوص جلد عمر بن الخطاب الناس على السكر دون الشرب.....
١١٣	ك- نصوص علاقة معاوية بن أبي سفيان مع الشراب.....
١١٤	ل- نصوص تحديد منشأ الخمر.....
١١٥	م- نصوص كسر النبيذ المشتد.....
١١٥	نصوص تحليل النبيذ المسكر (المجموعة الرابعة)، خلاصات واستنتاجات.....
١١٧	توضيحات وتنبهات وأحكام ملحقة.....
١١٨	التنبه الأول: مفهوم النبيذ بين أمس واليوم.....
١١٩	التنبه الثاني: تفسير مجوزي النبيذ لحديث «كل مسكر حرام»، قراءة نقدية.....
١٢٠	التنبه الثالث: مقصود الأحناف من «النبيذ الحلال»، محاولة صلح غير موفقة.....
١٢٢	التنبه الرابع: كسر النبيذ والمسكر (دخول الكحول في التصنيع الغذائي والدوائي المعاصر).....
١٢٣	الموقف في ضوء المرجعية العامة.....
١٢٤	تكييف موقف فقهي للسيد السيستاني - وغيره - أثار لغطاً!.....
١٢٨	الموقف في ضوء المرجعية الخاصة (النصوص المورديّة).....
١٣٦	محاولة التوفيق بين النصوص المورديّة المتعارضة.....

- التنبية الخامس: ما هو سبب التباس قضية الأنبذة؟! ١٣٨
- التنبية السادس: كيف نفهم طبيعة المسار التاريخي للتشريعات في الأنبذة؟ ١٤٠
- ٢- الفُقّاع..... ١٤٦
- ١- ٢- حكم الفُقّاع..... ١٤٧
- أدلة تحريم الفُقّاع، عرض وتحليل ١٤٩
- أ- مرجعيّتا: الإجماع وحرمة النجس ١٤٩
- ب- مرجعية النصوص الحديثية، عرض وتحليل ومناقشات ١٤٩
- لماذا يُلاحظ ظهور تحريم الفُقّاع في زمن الإمام الكاظم (١٨٣هـ) وما بعد؟! ١٥٩
- وقفقة مع روايات العُبراء ١٥٩
- قراءة نقدية في محاولة الطوسي والمرتضى و.. توظيف نصوص الغبراء في الفُقّاع ١٦٤
- نصوص الترخيص في الفُقّاع، هل كان الفُقّاع يُصنع في بيوت أهل البيت؟! ١٦٥
- ٢- ٢- حقيقة الفُقّاع بين الخمرية والمسكرية وعدمهما ١٦٩
- ١- ٢- ٢- هل الفُقّاع خمر حقيقي أو لا؟! ١٦٩
- ٢- ٢- هل لسان النصوص في الفُقّاع تنزيهي أو حقيقي؟! ١٦٩
- ٢- ٢- ٣- بعد تحريم الفُقّاع بإلحاقه بالخمر، هل يشترط في حرمة الإسكار؟ ١٧١
- ٢- ٢- ٤- هل الفُقّاع مسكراً دائماً أو أنه غير مسكر، أو أن منه المسكر وغير المسكر؟! ١٧٣
- ٢- ٣- مكونات الفُقّاع..... ١٧٦
- ٢- ٤- الفُقّاع ومعيارية الأوصاف (الغليان- النشيش)..... ١٧٨
- ٢- ٥- ماء الشعير، وملت الشعير (Malt)، وحكم البيرة و..... ١٨٢
- مرجعية عنوان المسكرية في الشراب، وبطلان عنوان (وجود كحول) فيه..... ١٨٤
- ٣- العصير العنبي..... ١٨٤
- ٣- ١- نصوص العصير العنبي، رصد ودراسة وتحليل تجزيئي..... ١٨٦
- قصة الصراع بين آدم ونوح مع إبليس في العنب، بين الحقيقة والرمزية..... ١٨٦
- ٣- ٢- العصير العنبي، دراسة مجموعية إجمالية عامة..... ٢٠٢
- ٣- ٢- ١- مدار الحرمة بين النشيش والغليان والاشتداد..... ٢٠٢

فهرس المحتويات.....٥٦٥

- الرأي الأول: مدارية الغليان..... ٢٠٢
- الرأي الثاني: مدارية النشيش، معطيات وقراءات نقدية في موقف المحقق اليزدي ٢٠٣
- بعض نصوص العصير العنبي بين الغليان الذاتي والغليان على النار ٢٠٥
- التمييز بين مفهومي: النشيش والغليان في اللغة والدلالة..... ٢١١
- الرأي الثالث: مدارية الاشتداد ٢١٢
- ٢-٢-٣ - بين غليان العصير العنبي وغليان ماء العنب ٢١٣
- ٢-٢-٣ - غليان العصير بغير النار ٢١٦
- ٢-٢-٤ - امتزاج العصير بغيره (مسألة ابتلائية جداً) ٢١٧
- ٢-٢-٥ - صيرورة العصير دسماً، الموقف والحالات ٢٢١
- المقام الأول: هل الدبسية موجبة لتحليل العصير قبل ذهاب ثلثيه أو لا؟ ٢٢٢
- المقام الثاني: في طريقة تحليل العصير الذي صار دسماً قبل ذهاب ثلثيه ٢٢٨
- ٢-٢-٦ - صيرورة العصير خلاً قبل ذهاب الثلثين، تأثيرات ونتائج ٢٣٠
- ٢-٢-٧ - تحليل العصير المغلي بذهاب الثلثين ٢٣١
- أ- في أصل محللية ذهاب الثلثين للعصير المغلي في الجملة ٢٣١
- ب- اعتبار خصوصية النار في التحليل وعدمه ٢٣١
- مرجعية التبادر في أخذ خصوصية النار (مقاربة صاحب الرياض)، نقد وتعليق ٢٣٢
- إنكار وجود إطلاق لغير النار (محاولة الخوئي)، مطالعة نقدية ٢٣٣
- ادعاء وجود دليل مقيّد بالنار (محاولة أخرى للخوئي)، نقد وتفنيد ٢٣٥
- ج- اعتبار الغليان بالنار وعدمه في محللية ذهاب الثلثين ٢٣٨
- مداخلة في قضية مفهوم الوصف ٢٤٤
- د- في كيفية تقدير ذهاب الثلثين ٢٤٨
- المعيار الأول: الوزن، الأدلة والمناقشات ٢٤٩
- المعيار الثاني: المساحة والحجم، الأدلة والشواهد ٢٥٢
- ٢-٢-٨ - العصير العنبي بين التعبدية ونكتة الإسكار، فرضيات وأدلة ومناقشات ٢٥٣
- أ- فرضية مسكرية العصير المغلي (محاولة الوحيد البهبهاني)، شواهد ومناقشات ٢٥٣
- ب- فرضية تقييد إطلاقات العصير بحال الإسكار، شواهد وردود ٢٥٦

- ج- فرضية العنوانية التعبدية (فرضية المشهور) ٢٦٣
- د- فرضية القصور في نصوص التحريم عن الشمول لغير المسكر ٢٦٣
- د- فرضية التحريم تحفظاً عن العصير المسكر (محاولة شيخ الشريعة) ٢٦٥
- مشاركات وتميزات بين الفرضية الرابعة والخامسة ٢٦٦
- تعليقات وتقويم للفرضيتين: الرابعة والخامسة ٢٦٧
- التعليق الأول: زاوية أخرى للموضوع عند الأحناف، من الخمرية إلى المسكرية ٢٦٧
- التعليق الثاني: الاضطراب الفقهي تبعاً لشبكة التأثيرات التكوينية على العصير ٢٦٧
- التعليق الثالث: النزاع في الصدر الأول، صور واحتمالات وأشكال ٢٦٩
- التعليق الرابع: تفسير موقف عمر بن الخطاب من الطلاء، أوجه واحتمالات ٢٧١
- التعليق الخامس: تجسير الرواية الإمامية بين العصير العنبي المغلي والإسكار ٢٧٣
- التصور المختار في قضية العصير العنبي (الاجتهاد المناطقي والسياقي) ٢٧٥
- هل يمكن للإجماع الإمامي تعديل النتيجة (ربط العصير العنبي بقضية الإسكار)؟ ٢٧٥
- مديات معقولة وتأثير مقولة الحكم التعبدية التي طرحها شيخ الشريعة ٢٧٩
- ٤ - العصير الزبيبي ٢٨٠
- ٤ - ١ - القول بحرمة العصير الزبيبي، الأدلة والمناقشات ٢٨١
- ٤ - ١ - ١ - الاستناد للاستصحاب التعليقي، نقد وتعليق ٢٨٢
- ٤ - ١ - ٢ - مرجعية كلمة «العصير» في إثبات التحريم، ردّ ومناقشة ٢٨٣
- ٤ - ١ - ٣ - مرجعية كلمة «شراب» في إثبات التحريم، نقد ورد ٢٨٨
- ٤ - ١ - ٤ - مرجعية النصوص الحديثية الخاصة، رصد وتقويم ٢٨٩
- رواية زيد النرسي في تحريم العصير الزبيبي، دراسة وتقويم ٢٩٦
- دراسة وتحقيق حول «أصل» زيد النرسي ٢٩٦
- أ- دراسة حال زيد النرسي من حيث الوثائق وعدمها، محاولات ومناقشات ٢٩٧
- ب- هل لزيد النرسي كتاب أو أصل حقاً؟ سبب الإثبات وموجبات التشكيك ٢٩٩
- ج- الموقف من نسخة أصل زيد النرسي الموجودة اليوم ٣٠٦
- ٤ - ٢ - القول بحلّة العصير الزبيبي، الأدلة والشواهد ٣١٠
- ٥ - العصير التمري ٣١٢

المبحث الثالث

تحليل الخمر والمسكرات، الوسائل والأدوات

تمهيد.....	٣١٧
١ - معنى الانقلاب، والفرق بينه وبين الاستحالة.....	٣١٧
٢ - أصل محلّية انقلاب الخمر خلأً ومطهرّيته.....	٣٢١
٣ - دائرة محلّية الانقلاب ومطهرّيته.....	٣٢٤
٣ - ١ - في الشيء المنقلّب، أو عموم الحكم للعصائر والأنبذة و.....	٣٢٤
٣ - ٢ - في الشيء المنقلّب إليه، أو عموم الحكم لغير الخلّ.....	٣٢٥
٣ - ٣ - في أسباب الانقلاب وأنواعه، الأحكام والتتائج.....	٣٢٧
٣ - ٣ - ١ - البحث على مستوى المجموعات الحديثية، محاولات تفسير وتوفيق.....	٣٢٨
٣ - ٣ - ٢ - البحث على مستوى الصور والحالات وما تقتضيه القواعد والنصوص.....	٣٣٤
٤ - بين الانقلاب والاستهلاك.....	٣٤١
نتائج البحث في الخمر والمسكرات.....	٣٤٢

المبحث الرابع

مائدة الخمر

تمهيد.....	٣٤٥
١ - الموقف الأولي: النصوص الحديثية، عرضٌ وتحليل تجزيئي.....	٣٤٥
٢ - حدود الحكم ودائرته.....	٣٥٢
٢ - ١ - اختصاص الحكم بالخمر أو شموله لمطلق المسكر.....	٣٥٢
٢ - ٢ - اختصاص الحكم بالخمر أو شموله لمطلق المعصية.....	٣٥٣
٢ - ٣ - بين تحريم الأكل وتحريم الجلوس.....	٣٥٦
٢ - ٤ - بين تحريم الأكل وتحريم المأكول.....	٣٥٧
٢ - ٥ - بين مجلس الخمر، ومجلس شرب الخمر.....	٣٥٨

- ٢ - ٦ - بين الخمر ومائدة الخمر ٣٥٩
- نتيجة الكلام في مجلس الخمر ٣٦٠

المبحث الخامس

التداوي والاستشفاء بالخمر والحرام

- تمهيد في توضيح المسألة وبيان المذاهب الفقهية ٣٦١
- أولاً: مقتضيات القواعد والنصوص ومعطياتها ٣٦٢
- ثانياً: قراءة عامة وتحليلية لمجموعة نصوص التداوي والاستشفاء بالحرام ٣٧٤
- ١ - القيمة الصدورية للنصوص، مطالعة في النقد المتني ٣٧٤
- محاولات لعلاج تناقض النصوص الحديثية مع المعطيات العلمية، عرض ونقد ٣٧٥
- ٢ - نسبة النصوص للقواعد الثانوية، وإعادة تصنيف البيانات تصنيفاً جديداً ٣٧٩
- ٣ - النصوص الحديثية بين مطلق الحرام وخصوصية الخمر والمسكرات ٣٨١
- ٤ - التداوي بالمسكر بين الشرب ومطلق الاستخدام ٣٨١
- ٥ - استخدام الخمر والمسكر (والحرام) في تصنيع الأدوية بالاستحالة أو الاستهلاك ٣٨٢

القسم الثاني

المخدرات

- تمهيد في نظرة عابرة لمسار البحث الفقهي حول المخدرات ٣٨٥
- نظرة خاطفة في أهم أنواع المخدرات ٣٨٧
- ١ - الأفيون ٣٨٧
- ٢ - الترياك والتميز بينه وبين الترياق والدرياق ٣٨٨
- (٣ - ٤) - الحشيش والماريجوانا ٣٨٩
- ٥ - الكوكايين ٣٩٠
- ٦ - القات ٣٩١
- مضار المخدرات ٣٩٢
- تحريم المخدرات، الأدلة والدوائر ٣٩٣
- ١ - مرجعية النصوص الخاصة، عرض وتحليل ونقاش ٣٩٣

فهرس المحتويات.....٥٦٩

- ١ - ١ - نصوص تحريم البنج..... ٣٩٣
- ١ - ٢ - نصوص تحريم كلِّ مخدّر ومفتّر..... ٣٩٥
- نصوص ترخيصية أو شبه ترخيصية (لللاج) في المخدّرات، مناقشة وتفنيدي..... ٣٩٧
- هل ترخص رواية «السلام» في المخدّرات؟!..... ٣٩٩
- ٢ - مرجعية النصوص والأدلة العامة أو القواعد الشرعية..... ٤٠١
- ٢ - ١ - التحريم بقاعدة الضرر، تحليل في الدوائر والمديات..... ٤٠١
- ٢ - ٢ - التحريم بقاعدة الإسراف والتبذير، وقفة وتأمل..... ٤٠٣
- ٢ - ٣ - التحريم بقاعدة مقدّمة الحرام وسدّ الذرائع، الحدود والتأثير..... ٤٠٤
- ٢ - ٤ - التحريم بملاك الإسكار..... ٤٠٥
- مشهد الكلمات الفقهيّة في علاقة المخدّر بالمسكر، اضطراب أو انسجام؟!..... ٤٠٦
- المرحلة الأولى: التنقيح الموضوعي على مرجعية اللغة والعرف والعلم..... ٤٠٨
- المرحلة الثانية: التنقيح المناطلي لتحريم المسكر وعلاقته بالمخدّرات..... ٤١١
- نتيجة البحث في حكم المخدّرات..... ٤١١

الفصل الخامس

فقه الأظعمة والأشربة، محاولة لفض الاشتباك بين القرآن والسنة

- تمهيد..... ٤١٥
- طبيعة المشهد الفقهيّ الإشكالي في الموضوع..... ٤١٦
- النصوص الحديثية المعززة لإشكالية التوفيق..... ٤١٦
- محاولات التخريج وفضّ الاشتباك بين الكتاب والسنة، عرض وتعليقات..... ٤١٩
- ١ - التمييز بين الحرام الغليظ وغيره (محاولة الطوسي وآخرين) قراءة نقدية..... ٤١٩
- ٢ - فرضية التقية وحلّ المشكلة، نقد وتفنيدي..... ٤٢٠
- ٣ - شدوذ الأخبار (محاولة المجلسي وآخرين)، ردّ ونقد..... ٤٢٢
- ٤ - مفهوم نفي التحريم الكتابي (محاولة الحلي وغيره)، مطالعة نقدية..... ٤٢٤
- ٥ - ضعف أسانيد نصوص التحليل (محاولة الحلي وغيره)، إبطال وردّ..... ٤٢٦

٥٧٠.....	فقّه الأَطعمة والأشربة / ج ٣
٤٢٧.....	٦ - الحصر القرآني الأعمّ من الظهوري والبطوني، تفكيكٌ ونقد
٤٢٨.....	٧ - حمل نصوص التحريم على الكراهة، محاولةٌ تحتاج لتعميق
٤٢٩.....	٨ - ترجيح الكتاب والموافق له، وتنحية نصوص التحريم
٤٣٠.....	٩ - التوفيق بتخصيص العمومات القرآنيّة والحديثيّة بنصوص التحريم
٤٣٠.....	٩ - ١ - مشكلة تخصيص الأكثر في علاقة نصوص التحريم بالقرآن!
٤٣٢.....	قاعدة تخصيص الأكثر، دراسة أصوليّة عامّة.....
٤٤٦.....	عودٌ على بدء في الموقف من مشكلة تخصيص الأكثر في الأَطعمة والأشربة
٤٤٨.....	٩ - ٢ - مشكلة إباء نصوص التحليل عن التخصيص.....
٤٤٩.....	١٠ - الحلّ الراجح في فضّ الاشتباك بين النصوص القرآنيّة والحديثيّة
٤٤٩.....	١٠ - ١ - مقدمات أربع.....
٤٥٠.....	١٠ - ٢ - فهرست عناصر الضعف والقوّة في المجموعات الحديثيّة المحرّمة
٤٥١.....	١٠ - ٣ - نصوص التعليل وفتح التفاسير العلاجيّة، التحريم بعناوين ثانويّة
٤٥٤.....	١٠ - ٤ - فرضيّة مرجعيّة علوم العصر في التحريم، استكمال التفسير الثانوي
٤٥٧.....	١٠ - ٥ - ماذا لو أغلقت السُّبُل؟! الخيارات المتاحة.....

الخاتمة

٤٦٣.....	تمهيد.....
٤٦٣.....	أولاً: أهمّ النتائج الفقهيّة.....
٤٧٢.....	ثانياً: عيّنات من (أسئلة وأجوبة) في ضوء النتائج الفقهيّة.....
٥٠٨.....	كلمة أخيرة.....
٥١٣.....	المصادر والمراجع.....
٥٥٩.....	فهرس المحتويات.....

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والسيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمس أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمس أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤. رسالة سلام مذهبي
١٥. حجية الحديث
١٦. الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (مجلدين)
١٧. منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل (ثلاثة أجزاء)
١٨. شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي
١٩. فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات
٢٠. قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي
٢١. فقه الأطعمة والأشربة (ثلاثة أجزاء)

ترجمة

١. ابن إدريس الحلبي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لأراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم

٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقارير الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيبة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدول والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)
٢. المعتمر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)

الموقع الإلكتروني
www.hobbollah.com

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله
hobbollah.com/apps