



حکم تکلیفی معالده بول

مرحوم شیخ انصاری می نویسد:

«یحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بلا خلافٍ ظاهر؛ لحرمة، و نجاسته، و عدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة فيما عدا بعض أفرادہ، كبول الإبل الجلالة أو الموطوءة.»^۱

توضیح:

۱. [بول غير مأكول اللحم نجس است، و بول مأكول اللحم نجس نیست. اما ابل جلاله و موطوءه - اگرچه اصل ابل مأكول اللحم است و لذا بول آن نجس نیست - حرام گوشت هستند و بولشان نجس است. حضرت امام در تحریر می نویسد:

«المسئلة ۱ النجاسات احدى عشر: الأول و الثانى: البول و الخراء من الحيوان ذى النفس السائلة غير مأكول اللحم و لو بالعارض، كالجلال و موطوء الإنسان، أما ما كان من المأكول فإنهما طاهران، و كذا غير ذى النفس مما ليس له لحم كالذباب و البق و أشباههما، و أما ما له لحم منه فمحل إشكال، و إن كانت الطهارة لا تخلو من وجه خصوصاً فى الخراء، كما أن الأقوى نجاسة الخراء و البول من الطير غير المأكول»^۲

۲. معاوضه بول غير مأكول اللحم، حرام است و ظاهراً در این حرمت اختلافی بین علما نیست (دلیل اول).

۳. چراکه شرب این بول حرام است و این بول نجس است و دارای منفعت محلله مقصوده هم نیست.

۱. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ۱، ص: ۱۷

۲. تحرير الوسيلة؛ ج ۱، ص: ۱۱۴

۴. تنها در برخی از افراد - بول ابل جلاله و ابل موطوئه - دارای منفعت محلله مقصوده هستند.

ما می گوییم:

(۱) ابل: اسم جمع است و واحد هم ندارد. و لذا اگر به صورت تشبیه و جمع به کار رفته به معنای گله های شتر یا دو گله شتر است. و از سیبویه نقل شده که در میان اسماء تنها دو اسم بر وزن فِعْل آمده اند، اِبِل و حَبِر (زینت)

(۲) جَلَّه (جَلَّه، جُلَّه، جَلَّه) به معنای پشکل است و در معنای مطلق عذره به صورت کنایی به کار رفته است. خورنده آن را هم جالّه و جلاله می گویند.

(۳) درباره استثناء مطرح شده در کلام مرحوم شیخ، احتمالاتی مطرح است:

«الأول: ما فی حاشیة المحقق الإیروانی، قال: «لعلّ هذا استثناء من صدر الکلام أعنی قوله: «یحرم المعاوضة علی بول غیر مأکول اللحم.» بتوهم شمول الإجماع المنقول علی جواز بیع بول الإبل له و إن حرم شربه.» الثانی: أن یکون استثناء من صدر الکلام أيضا و لکن بلحاظ عدم کون بول الجلالة و الموطوءة نجسا، إذ المتیقن من نجاسة بول ما حرم أکله نجاسة بول ما حرم أکله ذاتا لا ما حرم بالعرض. الثالث: ما فی مصباح الفقاهة، و هو کونه استثناء من قوله: «و عدم الانتفاع به.» ای لیس لابل ما لا یؤکل لحمه نفع ظاهر الا بول الجلالة أو الموطوءة فإن له منفعة ظاهرة و إن حرم شربه لنجاسته.»^۱

توضیح :

۱. مرحوم ایروانی احتمال داده که مراد چنین باشد: «بول غیر مأکول اللحم - الا بول شتر جلاله و موطوئه - معاوضه اش، حرام است» چراکه تصور کرده اند بول ابل بالاجماع جایز است معاوضه اش، حتی اگر نجس بوده و شربش حرام باشد.

۲. ممکن است بگوییم مراد چنین است: «بول غیر مأکول اللحم نجس است جز بول ابل جلاله و موطوئه - که غیر مأکول اللحم هستند ولی بولشان نجس نیست -» چراکه تصور کرده اند بول غیر مأکول اللحم بالذات نجس است و نه بالعرض.

۳. مرحوم خوبی احتمال داده است که مراد چنین باشد: «بول غیر مأکول اللحم منفعت محلله متصوره ندارد غیر بول شتر جلاله و موطوئه»

(۴) از زمره فقهای که به حرمت معاوضه بول غیر مأکول اللحم شده اند می توان به بزرگانی اشاره کرد: مفید در



مقنعه [ص ۵۸۷] سلار در مراسم / شیخ طوسی در نهاییه [ص ۳۶۴] و در مبسوط [ج ۲ ص ۱۶۵] علامه در قواعد [ج ۱ ص ۱۲۰] محقق در مختصر النافع [ص ۱۱۶] و نراقی در مستند [ج ۲ ص ۳۳۴] و غالت متأخرین المتأخرین. [ن ک: المكاسب / شیخ انصاری..]

۵) با توجه به اینکه نجاست را عنوان مستقل برای حرمت ندانستیم و ملاک را - تبعاً لصریح فاضل مقداد و فخر المحققین و ابن زهره - بود و نبود منافع محلله دانستیم، می توان گفت در صورت وجود منفعت محلله غیر نادره، بیع بول هم جایز است. اما در زمینه ابل جلاله و موطوئه - علی فرض که بول آنها نجس باشد که باید در کتاب الطهارة بحث شود - هم طبعاً همین حکم جاری است.

۶) اما روایت «إنَّ الله إذا حرم اکل شیء حرم ثمنه» اولاً سند قابل قبول نداشت، در ثانی منصرف به جایی است که بیع برای اکل باشد و الا گفتیم که سر از تخصیص اکثر در می آورد چراکه اکثر اشیاء اکلشان حرام است ولی بیع آنها جایز است مثل خاک.

مرحوم شیخ سپس به دو فرع اشاره می کند. فرع اول مربوط به بول مأكول اللحم هاست:

«الأول: ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤکل لحمه المحکوم بطهارتها عند المشهور، إن قلنا بجواز شربها اختیاراً

كما علیه جماعة من القدماء و المتأخرین، بل عن المرتضی دعوی الإجماع علیه فالظاهر جواز بیعها. و إن قلنا

بحرمة شربها كما هو مذهب جماعة أخرى لاستخبائتها ففی جواز بیعها قولان:»^۱

توضیح :

۱. اگر قائل به جواز شرب بول مأكول اللحم شویم، بیع آن جایز است.

۲. و اگر قائل به حرمت شرب شدیم (چراکه از جمله خبائث است) دو قول در مسئله داریم.

ما می گوئیم :

۱) ظاهراً - چنانکه برخی از محققین کتاب مکاسب آورده اند^۲، مراد از قدما، فقهای شیعه تا سال ۶۰۰ هـ.ق.

هستند و مراد از متأخرین، فقهای شیعه از ۶۰۰ هـ.ق. تا ۱۰۰۰ هـ.ق. است.

۲) از کسانی که قائل به حلیت هستند: ابن جنید [ینابر نقل شهید اول در دروس ج ۳ ص ۱۷] و سید مرتضی

[الانتصار ص ۴۲۴] و ابن ادریس [السرایر ج ۳ ص ۱۲۵]، محقق [النافع ص ۲۵۵]، فاضل آبی [کشف

الرموز ج ۱ ص ۴۳۶] شهید ثانی در شرح لمعه [روضه ج ۷ ص ۳۲۴] و محقق سبزواری [کفایه ص ۲۵۲]

۱. کتاب المكاسب؛ ج ۱ ص ۱۸

۲. شیخ محمد حسین امراللهی در حاشیه بر مکاسب شیخ

۳) و از کسانی که قائل به حرمت هستند: محقق [الشرايع ج ۳ ص ۱۷۹] علامه در نهاية [ج ۲ ص ۴۶۳] و در مختلف [ص ۶۸۶] و شهید در دروس [ج ۳ ص ۱۷]

۴) جواز بیع بول، متوقف بر جواز شرب نیست - اگرچه گاه به عنوان دوا مورد استفاده بوده است - چراکه منفعت اصلی بول، شرب نیست بلکه چه بسا در صنایع شیمیایی جدید دارای منافع ارزشمند دیگری باشد. و لذا رابطه حرمت بیع و حرمت شرب، عموم و خصوص من وجه است.

«إذ علی فرض جواز الشرب یمكن أن لا یكون لها فی مورد مالیة و قيمة لعدم الرغبة فیها أصلا كما هو الغالب فلا یصح بیعها لذلك. و علی فرض عدم جواز الشرب یمكن أن يتصور لها منافع عقلائیة توجب لها قيمة و رغبة فیصح بیعها لذلك.»^۱

۵) اما اینکه آیا شرب بول مأكول اللحم جایز است؟ محتاج بحث مستقلى است که به صورت استطرادی آن را مطرح می کنیم.

بحث استطرادی :

جواز یا حرمت شرب بول مأكول اللحم

مرحوم نراقی در مستند می نویسند:

«و أمّا ما يؤكل لحمه ففي حلیة بوله و حرمة قولان:

الأول: للسیّد و الإسكافی و الحلّی و النافع و المعتمر و الشرائع و الأردبیلی و الكفاية و إليه یمیل كلام المسالك، و عن الأول الإجماع علیه. للأصل، و العمومات، و حصر المحرّمات، و رواية الجعفری: «أبوال الإبل خیر من ألبانها».

و الثانی: لظاهر الشیخ فی النهاية و صریح ابن حمزة و مطاعم الشرائع و الإرشاد و التحریر و القواعد و المختلف و الدروس و ظاهر الروضة، و اختاره بعض مشایخنا المعاصرين عطر الله مرقدہ. للقطع بالاستخبات. أو احتمالہ الموجب للتنزّه عنه من باب المقدّمة، فإنّ التکلیف باجتناّب الخبیث لیس تکلیفا مشروطا بالعلم بخبائثه، بل هو

۱. دراسات فی مکاسب المحرمة؛ ج ۱ ص ۲۲۰



مطلق. و الأولویة المستفادة من أدلة حرمة الفرث و المثانة التي هي مجمع البول. و لمفهوم موثقة عمّار: عن بول البقر يشربه الرجل، قال: «إن كان محتاجا إليه يتداوى به شربه، و كذلك بول الإبل و الغنم».

و في الكلّ نظر، أمّا الأول فلمنع الخبائث جدّاً، و تنفّر بعض الطباع أو جلّها غير الخبائث المحرّمة، فإنّ تنفّرها عمّا تغسل فيه اليد الدنسة - أو يوطأ بالرجل الدنسة، أو تمرس فيه اللحية الكتّنة، أو تدخل فيه الذباب أو القمل الكثيرة ثمّ تخرج - أكثر بكثير من ذلك، مع أنّه ليس بحرام قطعاً و لا يعدّ من الخبائث شرعاً، مع أنّه لو كان [لكان] لعدم الاعتياد أو مظنة الحرمة، و لولاها لم أر فرقا بين لبنها و بولها بالمرّة، كيف؟! و صرّح الإمام بكون بول الإبل خيرا من لبنها كما عرفت، و ما أظنّ فيها تنفّراً إلّا من إحدى الجهتين المذكورتين.

و أمّا الثاني، فلمنع عدم كون التكليف باجتناب الخبيث مشروطاً بالعلم، و لولاه لزم التكليف بما لا يعلم، فإنّه يصير المفاد حينئذ: حرّمت عليكم الخبائث، سواء علمتم خبائثها أو علمتم عدم خبائثها أو لم يعلم شيء منهما، و هذا باطل قطعاً، و يلزم الإنتم بأكل ما ظنّ طبيّاً و كان خبيثاً واقعا و هو خلاف الإجماع. سلّمنا أنّه ليس مشروطاً بالعلم، و لكن لا يجب تحصيل العلم بالاجتناب عنه، إذ لا دليل على ذلك الوجوب و اجتناب المحتمل مقدّمة لذلك.

و أمّا الثالث، فلمنع الأولویة، و كون المثانة مجعماً للبول لا يوجبها، و إلّا لزم حرمة الكلّيتين المصرّح في الرواية بأنّهما مجمع البول.

و أمّا الرابع، فلأنّ المفهوم لا يثبت أزيد من المرجوحية، مع أنّ الاحتياج للتداوى أعمّ من الضرورة المبيحة للأشياء المحرّمة. و قد يستدلّ بوجوه آخر ضعيفة.»^۱

توضیح :

۱. درباره شرب بول ماکول اللحم دو قول است:
۲. گروه اول: قائلین به جواز - که از جمله آنها سید مرتضی ادعای اجماع هم کرده است - استدلال کرده اند: الف) اصل اباحه ب) عمومات اباحه همه اشياء الا ما خرج بالدلیل، در حالیکه محرّمات تعداد معینی هستند و بول ما یوکل از جمله آنها نیست. ج) روایت جعفری
۳. گروه دوم: قائلین به حرمت استدلال کرده اند:

الف) قطعاً بول ما یوکل لحمه از خبائث است [و حرّمت علیکم الخبائث شامل آن می شود]

ب) اگر هم احتمال بدهیم که از خبائث باشد، باید از آن اجتناب کنیم چراکه تکلیف مشروط به آن نیست که علم به خبیث بودن شيء داشته باشید.

۱. مستند الشیعة فی احکام الشریعة؛ ج ۱۵، ص: ۱۴۱



ج) اکل فرث (سرگین داخل روده) و مثانه حرام است در حالیکه مثانه مجمع البول است. پس به طریق اولی اصل بول حرام است.

د) موثقه عمار درباره مردی که بول گاو را می نوشیده دارد: اگر برای تداوی است اشکالی ندارد. مفهوم این روایت آن است که: اگر برای تداوی نباشد، جایز نیست.

۴. اما ادله گروه دوم کامل نیست چراکه:

الف) أولاً: اینکه بول ما یوکل، خبیث باشد، معلوم نیست. و اینکه برخی از مردم از آن بدشان می آید دلیل نمی شود که بول مذکور، از زمره خبائث شرعی شود. مثلاً آبی که دست کثیف را به آن بشوئید یا چیزی که پای کثیف روی آن برود و یا چیزی که ریش پر به آن مالیده شده باشد، و یا غذایی که مگس و پشه به آن داخل و خارج می شود، همگی از جمله چیزهایی هستند که برخی از مردم از آن بدشان می آید - و چه بسا بیشتر از بول ماکول اللحم - ولی قطعاً حرام نیستند.

ثانیاً: اگر هم مردم آن را خبیث می دانند، به خاطر آن است که مردم به آن عادت ندارند و فکر می کنند حرام است. و الا اگر حرام نباشد. مردم فرقی بین لبن و بول نمی گذارند و لذا امام فرموده اند: بول شتر از شیر شتر بهتر است.

ب) سخن شما در جایی درست است که تکلیف روی یک شیء رفته باشد و در عین حال گفته باشند چه می دانید و چه نمی دانید باید اجتناب کنید. در حالیکه این غلط است چراکه لازمه سخن شما، آن است که به آنچه نمی دانیم تکلیف شده باشیم. و لازمه دیگر آن است که اگر کسی ظن به طیب بودن چیزی داشت و آن را خورد در حالیکه فی الواقع خبیث است، مرتکب حرام شده باشد، و حال آنکه این قطعاً باطل است. و اگر گفتیم که مشروط به علم نیست، لازم نیست از باب مقدمه علمیه، تحصیل علم به اجتناب (احتیاط) کنیم.

ج) اولیت مذکور باطل است. و اما حرمت مثانه به خاطر مجمع البول بودن نیست و الا کلیه هم که در روایات داریم مجمع البول است، باید حرام می بود.

د) مفهوم روایت عمار را هم قبول نداریم، چراکه روایت بیش از مرجوح بودن شرب را ثابت نمی کند ضمن اینکه احتیاج، به معنای ضرورت فقهی - که همه اشیاء را مباح می کند - نیست بلکه به هر نیازی احتیاج گفته می شود.

[توجه شود که ممکن است در تقریب کلام مرحوم نراقی درباره روایت عمار، از دو راه پیش برویم، یا بگوییم در صدر روایت عمار می خوانیم: «سئل عن بول البقر» ولی معلوم نیست که سؤال از حلیت است یا از

رجحان. و مرحوم نراقی سؤال را از رجحان گرفته اند. و یا بگوییم سؤال از جواز است (که ظاهر هم همین است) ولی مفهوم روایت «لا یشرب به الرجل» است و «لا یشرب» دلالت بر حرمت ندارد بلکه اعم از کراهت است.].

مرحوم سید مرتضی نیز به حلیت شرب بول مأكول اللحم فتوی داده است ایشان می نویسند:

«و مما یظن قبل التأمل انفراد الإمامیة به: القول بتحلیل شرب أبوال الإبل، و کل ما أکل لحمه من البهائم إما للتداوی أو لغيره. و قد وافق الإمامیة فی ذلك مالک و الثوری و زفر. و قال محمد بن الحسن فی البول خاصة مثل قولنا و خالف فی الروث. و قال أبو حنیفة و أبو یوسف و الشافعی: بول ما أکل لحمه نجس و روثه أيضا کنجاسة ذلك مما لا یؤکل لحمه. و الذی يدل علی صحة مذهبنا: بعد الإجماع المتردد، أن الأصل فیما یؤکل لحمه أو یشرب لبنه فی العقل الإباحة، و علی من ذهب إلى الحظر دلیل شرعی، و لن یوجد ذلك فی بول ما یؤکل لحمه، لأنهم إنما یعتمدون علی أخبار آحاد، و قد بینا أن أخبار الآحاد، إذا سلمت من المعارضات و القدوح لا یعمل بها فی الشریعة، ثم أخبارهم هذه معارضة بأخبار ترویها ثقافتهم و رجالهم تتضمن الإباحة، و سیجیء الکلام فی تفصیل هذه الجملة. و أيضا فإن بول ما یؤکل لحمه طاهر غیر نجس، و کل من قال بطهارته جوز شربه، و لا أحد یذهب إلى طهارته و المنع من شربه. و الذی يدل علی طهارته: أن الأصل الطهارة، و النجاسة هی التی یحتاج فیها إلى دلیل شرعی، و من طلب ذلك لم یجده. و مما یجوز أن نعارض به مخالفینا فی هذه المسألة ما یروونه عن البراء بن عازب عن النبی (صلی الله علیه و آله) أنه قال: ما أکل لحمه فلا بأس ببوله. و بما یروونه أيضا عن حمید عن أنس أن قوما من عرینة قدموا علی النبی (صلی الله علیه و آله) المدینة فاستوخموها فانتفخت أجوافهم، فبعتهم النبی (صلی الله علیه و آله) إلی لقاح الصدقة لیشربوا من أبوالها. و أيضا فإن النبی (صلی الله علیه و آله) طاف بالبیث راكبا علی راحلته فی جمیع الروایات، و یدا الراحلة و رجلاها لا تخلو من بولها و روثها أيضا، هذا هو الأغلب الأظهر، فلو كان ذلك نجسا لئزه النبی (صلی الله علیه و آله) المسجد عنه.»^۱

توضیح :

۱. به گمان اولیه از زمره متفردات امامیه تحلیل شرب ابوال ما یؤکل لحمه است چه برای تداوی و چه برای غیر آن.
۲. اما مالک و ثوری و زُفر (از شاگردان ابوحنیفه که در ۱۵۸ در بصره فوت شده) و محمد بن حسن با ما هم عقیده اند.

۱. الانتصار فی انفرادات الإمامیة؛ ص: ۴۲۴

۳. شافعی، ابوحنیفه و ابو یوسف، بول مأکول اللحم را هم نجس می دانند و هم حرام.
۴. دلیل ما اجماع است و اصل عقلی اولیه مبنی بر اباحه.
۵. مخالفین ما دلیلی ندارند و آنچه دارند اخبار واحد است که اگر هم معارضی نداشت، قابل اتکا نبود (بنابر مبنای سید مرتضی).
۶. در حالیکه روایات واحد مبنی حلیت شرب داریم.
۷. دلیل دیگر ما آن است که: هر کس بول را طاهر می داند شرب آن را جایز می داند و کسی نمی تواند قائل به طهارت شود و از شرب منع کند.
۸. روایات دال بر حلیت شرب: الف) روایت پیامبر: «ما اکل لحمه فلا بأس ببوله»، ب) گروهی از عربنه آمدند مدینه و مدینه با آنها سازگار نبود (استوخم = سازگاری نداشت) و شکمهایشان باد کرد پس پیامبر شترهای صدقه (زکات = بیت المال) را برای آنها آورد تا بول آنها را بخورند. (درباره این مطلب، سخن خواهیم گفت) ج) پیامبر با شتر طواف می کرد در حالیکه قطعاً دست و پای شتر آلوده است و اگر نجس بود پیامبر شتر را به مسجد نمی آورد.

ما می گوییم:

چنانکه از عبارت مرحوم نراقی استفاده شد، عمده دلیل مورد نظر ایشان بر جواز شرب اصالة الحل و روایت جعفری است. اما روایت جعفری درباره بول ابل است و به مطلق بول ماکول اللحم ها اشاره ندارد. مرحوم سید هم علاوه بر آن به ادله خود استناد کرده اند. البته بر این مطلب، به روایات دیگری هم می توان اشاره کرد. در ادامه روایات را بررسی می کنیم. البته ذکر این نکته لازم است که اکثر این روایات در مورد بول و در مورد درمان و استشفاء است:

✓ (یک) روایت جعفری:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع يَقُولُ أَبْوَالُ الْإِبِلِ خَيْرٌ مِنَ الْبَانِيهَا وَيَجْعَلُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الشِّفَاءَ فِي الْبَانِيهَا.»^۱

مرحوم خوبی بر این روایت اشکال کرده است:

«و فيه) مضافا الى ضعف سنديهما، انه لا بد من تقييدهما بمفهوم موثقة عمار المتقدمة، و حينئذ فيختص جواز شربها بالتداوى فقط، على أن رواية الجعفرى ليست بصدد بيان الجواز التكليفى بل هى مسوقة إلى بيان الوجهة

۱. الكافي (ط - الإسلامية): ج ۶، ص: ۳۳۸ / وسائل الشيعة: ج ۲۵، ص: ۱۱۴

الطیبة و ان أبوال الإبل مما يتداوى بها الناس و يدل على ذلك قوله «ع» في ذیل الرواية «و يجعل الله الشفاء في ألبانها»^۱

توضیح:

۱. أولاً: روایت ضعیف السند است.
۲. ثانیاً: این روایت مقید می شود به مفهوم روایت عمار بن موسی.
۳. ثالثاً: این روایت در صدد بیان حکم تکلیفی نیست بلکه یک مسئله طبی را بیان کرده و می گوید مردم بول ابل را برای تداوی به کار می گیرند و خداوند در شیر شتر شفا قرار داده است [پس اصلاً روایت درباره تداوی است]

ما می گوئیم:

۱) روایت از کلینی از محمد بن یحیی العطار از احمد بن محمد بن عیسی اشعری است که هر سه از بزرگان روات هستند. اما جعفری عبارت است از سلیمان بن جعفر بن ابراهیم جعفری که توسط نجاشی^۲، شیخ طوسی^۳ و علامه^۴ توثیق شده است وی از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام بوده و ۳۶ روایت از او در کتب اربعه نقل شده است.

اما بکر بن صالح، بکر بن صالح رازی مولی بنی ضیبه است. ابن غضائری^۵ وی را «ضعیف جداً، کثیر التفرّد بالغرائب» دانسته و نجاشی^۶ و علامه^۷ و ابن داود^۸ او را تضعیف کرده اند و کسی هم او را توثیق نکرده است. اما با توجه به اینکه:

اولاً: علامه و ابن داود، از ابن غضائری نقل کرده اند و او نیز تضعیف هایش از راه متن شناسی است و در

۱. مصباح الفقاهة (المکاسب)؛ ج ۱، ص: ۳۸

۲. رجال نجاشی، ص ۱۸۳

۳. فهرست، ص ۲۲۲ / رجال، ص ۳۳۸ و ص ۳۵۸

۴. خلاصه، ص ۷۸

۵. رجال، ج ۱ ص ۴۴

۶. رجال نجاشی، ص ۱۰۹

۷. خلاصه، ص ۲۰۷

۸. رجال ابن داود، جزء دوم، ص ۴۳۲



اینجا هم به این نکته اشاره کرده.

و ثانیاً: نجاشی می نویسد «ضعیف، له کتاب النوادر یرویه عدّه من اصحابنا» و نقل اصحاب از یک کتاب، دلیل بر پذیرش شخص او بوده است. چراکه ممکن است اصحاب یک روایت را - به خاطر خصوصیت یک روایت - از کسی نقل کنند ولی پذیرش یک کتاب، منوط به پذیرش روای بوده است؛ مثلاً ابراهیم بن هاشم قمی کتاب او را نقل کرده است.

ثالثاً: احمد بن محمد خالد برقی، محمد بن خالد برقی، احمد بن محمد بن عیسی، سهل بن زیاد و علی ابن مهزیار - نه به اندازه بقیه - از او کثیراً روایت کرده اند (هرچند دو نفر اوّل و سهل بن زیاد به نقل از ضعفاء متهم هستند).

با توجه به این سه نکته، برخی - درایة النور - حکم به توثیق بکر بن صالح کرده اند. اما یک نکته را باید توجه داشت: بنا به نقل نجاشی احمد بن محمد بن عیسی به نقل از محمد بن خالد برقی، کتاب نوادر (نوشته بکر بن صالح) را نقل کرده است و لذا ممکن است این روایت هم سقط داشته باشد. البته این سقط، به روایت ما نحن فیه ضرری نمی رساند چراکه آنچه سقط شده را می شناسیم ولی شاهد سوّم را از دلالت بر توثیق می اندازد.

پس: روایت از حیث سند قابل رد نیست.

(۲) اینکه مفهوم روایت عمار را چگونه اخذ کنیم، در ضمن کلام مرحوم نراقی مورد اشاره قرار گرفت در این باره سخن خواهیم گفت.

(۳) سخن مرحوم خوئی آن بود که: ممکن است اساساً روایت را چنین معنی کنیم: «خداوند در لبین شتر شفا قرار داده است و بول ابل بهتر از لبین است.» باعث می شود بگوییم که اصل پرداختن به بحث بول مربوط به بحث طبّی و شفا می باشد و لذا روایت از هر حیث بول شتر را بهتر از لبین شتر نمی داند بلکه صرفاً در جهت تداوی (که مربوط به مقام ضرورت است) به جواز شرب آن اشاره می کند. پس روایت حکم اوّلی جواز شرب را مورد اشاره قرار نمی دهد. اما در اینجا روایات دیگری است که با این تقریر مخالف است:



(الف) «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْمِيثَمِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ دَوَاءٍ عَجِنَ بِالْخَمْرِ نَكَتِحِلُ مِنْهَا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا جَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهَا حَرَمَ شِفَاءً.»^۱

(ب) «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُعْتَلُ لَهُ الدَّوَاءُ مِنْ رِيحِ الْبُؤَاسِ فَيَشْرِبُهُ بِقَدَرٍ أُسْكِرُجَةً مِنْ نَبِيذٍ صُلْبٍ لَيْسَ يُرِيدُ بِهِ اللَّذَّةَ وَ إِنَّمَا يُرِيدُ بِهِ الدَّوَاءَ فَقَالَ لَا وَ لَا جُرْعَةً ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَجْعَلْ فِي شَيْءٍ مِمَّا حَرَّمَ شِفَاءً وَ لَا دَوَاءً.»^۲

(ج) «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَرْجَانِيِّ عَنْ مَالِكِ الْمِسْمَعِيِّ عَنْ قَائِدِ بْنِ طَلْحَةَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ النَّبِيذِ يُجْعَلُ فِي الدَّوَاءِ فَقَالَ لَا لَيْسَ يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَسْتَشْفِيَ بِالْحَرَامِ.»^۳

پس: روایت جعفری هم اصل حلیت را مفروغ گرفته و به حکم تداوی در آن اشاره می کند.

پس: بدون توجه به تقیید و یا تعارض روایت عمّار سابطی، می توانیم بگوییم:

(الف) روایت جعفری سنداً قابل قبول است.

(ب) دلالت روایت بر جواز شرب اختیاری (به ضمیمه روایت معاویه بن عمار) کامل است.

✓ (دو)

«وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ شُرْبِ الرَّجُلِ - أَبْوَالِ الْإِبِلِ وَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ - تَنَعَّتْ لَهُ مِنَ الْوَجَعِ - هَلْ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَشْرَبَ قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ.»^۴

ما می گوییم:

(۱) روایت ظاهراً از کتاب «طبّ الاثمة» نوشته حسین بن بسطام و برادرش می باشد و از حیث سند قابل قبول نیست.

(۲) «تَنَعَّتْ لَهُ مِنَ الْوَجَعِ» به معنای «توصیف شده اند در مقابل درد» است یعنی به عنوان «نسخه درد» تجویز شده

۱. الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۶، ص: ۴۱۴

۲. الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۶، ص: ۴۱۳

۳. الکافی (ط - الإسلامية)؛ ج ۶، ص: ۴۱۴

۴. وسائل الشیعة؛ ج ۲۵، ص: ۱۱۵



اند. لذا صفت ابوال هستند و ظاهراً به نحو مجهول خوانده می شود.

(۳) روایت دارای مفهوم نیست و لذا جواز شرب را در حال درد تجویز می کند ولی نسبت به غیر آن صورت ساکت است. توجه شود که چون قید «تنعت من الوجع» در سؤال اخذ شده، مفهوم ندارد در حالیکه اگر در جواب امام بود، ممکن بود از طریق مفهوم وصف بتوانیم از آن مفهوم گیری کنیم.

✓ سه

«وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ نُوحِ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ سَمِعْتُ أَشْيَاخَنَا يَقُولُونَ أَلْبَانُ اللَّقَاحِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَ غَاهَةِ - وَ لِصَاحِبِ الرَّبْوِ أَبُوَالْهَا.»^۱

ما می گوئیم:

(۱) روایت به طور مستقیم از ائمه اطهار مطلبی را نقل نکرده است ولی چون «موسی بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علی بن ابی طالب» از اولاد امام مجتبی (ع) است، تعبیر «اشیاخنا» می توان شاهدهی بر رواج این مطلب در میان اهل بیت باشد.

(۲) اما عین این روایت را حسین بسطام (که همراه برادرش کتاب طب الائمه را نوشته و علیرغم آنکه خودش توثیق نشده است، کتابش را نجاشی کثیر الفائده دانسته است) از امام صادق (ع) نقل کرده است؛ ولی در آن ذکری از ابوال نیامده است، ضمن اینکه طب الائمه^۲ روایت موسی بن عبدالله را از «اشیاخنا» نقل کرده است و نه از «اشیاخنا».

(۳) در نقل کافی^۳ به جای تعبیر «صاحب الربو»، «صاحب البطن» وارد شده است. بَطْنٌ، به معنای نفسی است که در دل می پیچید و رَیو، هم بیماری ریوی است که باعث تنگی نفس می شود. (برخی هم آن را به معنای نفخ شکم معنی کرده اند^۴)

(۴) نوح بن شعیب بغدادی که نیشابوری و خراسانی هم خوانده می شده است از اصحاب امام جواد (ع) بوده است. شیخ طوسی درباره وی آورده است: «إِنَّه كَانَ فَقِيهًا عَالِمًا صَالِحًا مَرْضِيًّا وَقِيلَ أَنَّهُ نُوْحُ بْنُ صَالِحٍ ظَاهِرٌ كَلَامِ كَشِّيٍّ وَ نَجَاشِيٍّ هُمُ اتِّحَادُ نُوْحِ بْنِ صَالِحٍ وَ نُوْحِ ابْنِ شَعِيْبٍ اسْت.»

۱. وسائل الشیعة؛ ج ۲۵، ص: ۱۱۴

۲. طب الائمه، ص ۱۰۲

۳. کافی، ج ۶ ص ۳۲۸

۴. دراسات فی المكاسب المحرمة؛ ج ۱، ص: ۲۲۴

(۵) مرحوم بروجردی در مقدمه ترتیب اسانید کافی، به نقل از نجاشی^۱ و علامه^۲ نقل می کند که:

«کَلَّمَا كَانَ فِي كِتَابِ فِي كِتَابِي «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى» فَهَمَّ: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى وَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى كَمِيدَانِي وَ دَاوُودُ بْنُ كُورَةَ وَ أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ. وَ زَادَ الْعَلَامَةُ فِي الْحِكَايَةِ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ كَلَّمَا قَلْتُ فِي كِتَابِي «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ» فَهَمَّ: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِذِينَةَ وَ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَمِيَّةَ (ن: خ: ابية) وَ عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ. وَ كَلَّمَا ذَكَرْتُ فِيهِ «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ» فَهَمَّ: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ عَلْمَانَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَقِيلِ الْكَلْبِيِّ (ن: خ: الكلبي)»

مرحوم بروجردی سپس می نویسد که «ابن اذینه» مصحف «ابن ابنته» است (یعنی علی بن محمد بن عبدالله نوه دختری محمد بن خالد برقی می باشد) و ابن ابیه [ن: خ: ابن امیه] هم مصحف ابن ابنه است (یعنی احمد بن عبدالله نوه پسری برقی بوده است). توجه شود که علی بن محمد بن عبدالله پسر محمد بن عبدالله است و محمد بن عبدالله (داماد برقی) با لقب ماجیلویه شناخته می شود.

(۶) «لقاح» در روایت به معنای ابل است و «عاهه» به معنای آفت است.

(۷) روایت درباره حال بیماری است.

✓ چهار

«وَعَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ شَكَأَ إِلَيْهِ الرَّبُّوَ الشَّدِيدَ - فَقَالَ اشْرَبْ لَهُ أَبْوَالَ اللَّقَاحِ - فَشَرِبْتُ ذَلِكَ فَمَسَحَ اللَّهُ دَائِي.»^۳

ما می گوئیم:

(۱) ربو، به معنای بیماری تنفسی و یا نفخ شکم دانسته شده است.

(۲) لقاح، هم به معنای شتر است.

(۳) روایت از کتاب «طب الاثمه» است، حسین بن بسطام الزیّات و برادرش که نویسنده کتاب هستند، توثیق مستقیم نشده اند ولی کتاب آنها تحسین شده است.

(۴) روایت درباره حال بیماری است.

۱. رجال نجاشی، ص ۳۷۸

۲. خلاصه، ج ۱ ص ۲۷۲

۳. وسائل الشیعة؛ ج ۲۵، ص: ۱۱۵

✓ پنج

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْأِسْنَادِ عَنِ السُّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ أَبِي الْبُخْتَرِيِّ عَنِ جَعْفَرٍ عَنِ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى قَالَ:
لَا بَأْسَ بِبَوْلٍ مَا أَكَلَ لَحْمَهُ.»^١

ما می گوئیم:

(۱) ابو البختری، وهب بن وهب است که درباره اش گفته شده «كان كذاباً و له احاديث مع الرشيد في الكذب» (ظاهراً قضایایی با هارون الرشید دارد و دروغ گفته است)، مادر او همسر امام صادق (ع) بوده است.^٢

ابوالبختری از طرف هارون قاضی القضاة بغداد بوده است و به گفته علامه به منفردات او نمی توان تکیه کرد، همچنین علامه می نویسد که او سنّی بوده است^٣ ولی چون کتابی درباره مولد امیر المؤمنین دارد در ردیف مصنفات شیعه آورده شده است، کشی نیز از قول فضل بن شاذان نقل می کند که ابوالبختری «من اكذب البرية»^٤.

(۲) سندی بن محمد، نامش «ابان بن محمد بجلی» بوده و به «سندی بزاز» معروف بوده است. وی خواهر زاده صفوان بن یحیی (که از بزرگان شیعه) بوده و نجاشی او را «ثقه و وجه در میان اصحاب ما در کوفه» دانسته است.^٥

(۳) درباره دلالت این روایت نیز آورده اند که:

«و دلالة الخبر أيضا غير واضحة، إذ المتبادر منه عدم البأس ببوله من جهة النجاسة لا الشرب، لعدم تعارف شربه و قلّة الابتلاء به.»^٦

مرحوم سید مرتضی به نوعی دیگر به این اشکال اشاره کرده و می نویسد:

«فإن قيل: قوله (عليه السلام): لا بأس به، لا يدل على الطهارة، وإنما يقتضى خفة حكمه عن غيره، ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال مثل هذه اللفظة فيما لا شبهة في طهارته و إباحته.

١. وسائل الشیعة؛ ج ٢٥، ص: ١١٤

٢. رجال نجاشی، ص ٤٣٠

٣. فهرست، ص ٤٨٧

٤. رجال کشی، ص ٣٠٩

٥. رجال نجاشی، ص ١٨٧

٦. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٢٢



قلنا: لا يجوز أن تحمل هذه اللفظة إلا على الطهارة و الإباحة، لأن أهل الشريعة ما جرت عادتهم بأن يقولوا فيما حظره ثابت: إنه لا بأس به، على أن بعض النجاسات قد يكون أخف حكماً من بعض و لا يقال فيه: لا بأس. و إنما لا يجوز أن تدخل هذه اللفظة في المجمع على طهارته و إباحته، لأن العادة جرت بدخولها فيما هو مباح طاهر على اختلاف فيه و دخول شبهة في حكمه.»^۱

توضیح:

۱. اگر گفته شود: که این روایت بر طهارت [و به تبع آن بر حلیت چراکه مرحوم سید می نویسد: «کل من قال بطهارته جوّز شربه و لا احد يذهب إلى طهارته و المنع من شربه»] دلالت ندارد بلکه می خواهد بگوید حکم بول مأكول اللحم از بقیه خفیف تر است. و لذا درباره چیزی که مسلّم حلال و طاهر است نمی گویند «لا بأس به».

۲. می گوئیم: لا بأس فقط بر طهارت و حلیت حمل می شود چراکه اهل شریعت به چیزی که ممنوعیتش ثابت است نمی گویند «لا بأس به» ضمن اینکه برخی از نجاسات حکمشان از بقیه کمتر است ولی به آنها نمی گویند لا بأس به.

۳. اما اینکه «لا بأس به» درباره چیزهایی که مسلماً و بالاجماع طاهر و حلال هستند، گفته نمی شود به سبب آن است که این اصطلاح درباره آن اموری گفته می شود که محل اختلاف بوده و برخی درباره آنها شبهه کرده اند.

ما می گوئیم:

(۱) «خف بودن» در میان نجاسات معنای روشنی ندارد. چراکه اگر نجاست مانع است، امرش دائر مدار وجود و عدم است و چیزی مانع تر از چیز دیگر نیست. الا اینکه مثلاً استثناء مقداری از دم در صلوة یا اینکه تطهیر سور کلب علاوه بر آب به خاک هم محتاج است و ... را معنای کنایی «خفیت» بدانیم.

(۲) اما درباره این روایت «لا بأس» مطلق است و نمی توان شاهدهی برای انصراف آن به طهارت یافت.

(۳) در هر صورت با توجه به آنچه علامه آورده اند (که روایت ابوالبختری منفرداً قابل اخذ نیست) نمی توان به این روایت به طور مستقل اخذ کرد.

✓ شش)

«وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ وَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ

۱. الانتصار في انفرادات الإمامية؛ ص: ۴۲۵



وَاحِدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَدِمَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ص قَوْماً مِنْ بَنِي ضَبَّةَ مَرَضَى - فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص أَقِيمُوا عِنْدِي - فَإِذَا بَرَأْتُمْ بَعَثْتُكُمْ فِي سَرِيَّةٍ - فَقَالُوا أَخْرَجْنَا مِنَ الْمَدِينَةِ - فَبَعَثَ بِهِمْ إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ - يَشْرَبُونَ مِنْ أَبْوَالِهَا وَيَأْكُلُونَ مِنْ أَلْبَانِهَا - فَلَمَّا بَرَأُوا وَاشْتَدُّوا قَتَلُوا ثَلَاثَةً مِمَّنْ كَانَ فِي الْأَيْلِ.»^١

ما می گوئیم:

(۱) سند حدیث از جهت اینکه صدر سند را صاحب وسائل معلوم نکرده و به محمد بن یعقوب اشاره دارد، دارای «تعلیق» است و از جهت اینکه از «حمید بن زیاد» سند تکرار شده است، دارای «تحویل» است.

محمد بن یعقوب > عن محمد بن یحیی العطار عن احمد بن محمد بن علی بن الحکم < عن ابان بن عثمان عن ابی صالح
عن حمید بن زیاد عن ابن سماعه عن غیر واحد

اما احمد بن محمد به عنوان شیخ محمد بن یحیی معمولاً احمد بن محمد بن عیسی اشعری است چراکه محمد بن یحیی اگر از احمد بن محمد بن خالد روایت کند، به ابن خالد بودن اشاره می کند ضمن اینکه احمد بن محمد بن عیسی از علی بن حکم در کتب اربعه بیش از هزار روایت نقل کرده است و در هر دو صورت هر دو بزرگوار ثقه هستند.

اما علی بن حکم انباری، ثقه و جلیل القدر دانسته شده است^۲ و اما حمید بن زیاد را نجاشی «کان ثقة واقفاً وجهاً فیهم» دانسته است.^۳ و شیخ طوسی او را «ثقة کثیر التصانیف» دانسته است.^۴ و در رجال هم او را «عالم جلیل واسع العلم کثیر التصانیف»^۵ بر می شمارد. شیخ طوسی اشاره به واقفی بودن او ندارد.

نکته مهم آن است که گفته شده است حمید بن زیاد کثیراً در اسنادش سقط وجود دارد و لذا بسیاری از روایات او مرسله می باشد.

اما واقفی بودن - بنابر تحقیق - ضرری به موثقه بودن روایت نمی زند چراکه اخذ روایت از واقفی ها، مربوط به زمان استقامت آنها بوده و پس از واقفی شدن، جامعه شیعه از آنها روایت اخذ نمی کرده اند.

اما ابن سماعه، حسن به محمد بن سماعه است که نجاشی او را «من شیوخ الواقفه، کثیر الحدیث، فقیه، ثقه و

۱. وسائل الشیعة؛ ج ۲۸، ص: ۳۱۰

۲. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۶۴

۳. رجال، ص ۱۳۲

۴. الفهرست، ص ۱۵۵

۵. رجال طوسی، ص ۴۲۱



كان يعاند في الوقف و يتعصب^۱ معرفی می کند. و شیخ طوسی او را «واقفی المذهب الا أنه جید التصانيف، نقی الفقه، حسن الانتقاء (پاکیزه)»^۲ بر می شمارد. و در رجال به واقفی بودن او اشاره کرده و مرگ او را «۲۶۳ ه.ق» دانسته است.^۳ کشی هم او را واقفی دانسته است.^۴

اما عن غیر واحد را بر خی از رجالیون مضر به سلامت حدیث نمی دانند چراکه آن را دال بر تعدد رواات که بی نیاز از ذکر است بر می شمارند.

اما ابان بن عثمان احمر از اصحاب اجماع است (که حداقل آن اجماع طائفه است بر وثاقت شخص آنها و جلالت قدر آنها. و حد اکثر آن اجماع طائفه است بر اینکه هر کسی بین آنها و معصوم وجود دارد توثیق می شود. و بین این دو مرحله، ادعاهای متعددی است ظاهراً «حداقل» قابل پذیرش است.)
اما ابان متهم است به ناووسی بودن^{۵، ۶}.

۱. رجال، ص ۲۵۴

۲. الفهرست، ص ۱۳۳

۳. رجال، ص ۳۳۵

۴. رجال کشی، ص ۴۶۹

۵. رجال کشی، ص ۳۵۲

۶. ایشان پیروان ناووس مصری (بصری) می باشند.

ابن حزم ایشان را پیروان ابن ناووس مصری به حساب آورده درحالی که در منابع دیگری وی بصری دانسته شده است. (الفصل، ابن حزم، ج ۳، ص ۱۱۲)

تنبيهات الجلیة اسم این فرقه را تاوسیه (به تاء دو نقطه و یک واو) ضبط کرده است. که ظاهراً مصحف است. (تنبيهات الجلیه، خراسانی، ص ۴۰)

مدرسی طباطبایی می نویسد: «نخستین بحران رهبری در جامعه شیعه امامیه بلافاصله پس از درگذشت امام صادق(ع) در سال ۱۴۸ هجری قمری پدیدار شد که میان پیروان آن حضرت بر سر مسأله جانشینی ایشان به شکل زیر اختلاف افتاد:

یک گروه که شامل برخی پیروان برجسته آن حضرت مانند ابان بن عثمان و سعد بن طریف اسکاف و دیگران بود، هیچ کس را پس از آن حضرت به عنوان امام نپذیرفتند. چنین به نظر می رسد که اعضاء این گروه امام صادق(ع) را نه به عنوان امام در مفهوم خاص شیعی آن بلکه به عنوان بزرگترین عالم دینی زمان یا برجسته ترین و دانشمندترین عضو خاندان پیامبر(ص) می شناخته و پیروی می کرده اند. از این نظر در بینش آنان اصلاً ضرورتی نداشت که ایشان جانشینی داشته باشد چه برسد به آن که آن جانشین باید لزوماً از نسل ایشان هم باشد. اینان شاید هیچ یک از کسانی را که به عنوان جانشین امام صادق(ع) در جامعه شیعه پیشنهاد شدند از نظر مقام علمی در سطحی که به پیشوایی و تقدم آنان گردن نهند نپذیرفتند و به این معنی بر امام صادق(ع) توقف کردند. نگارندگان کتب ملل و نحل، با این وجود از این گروه مذهب خاصی ساخته و گفته اند که آنان معتقدند که امام صادق(ع) در واقع رحلت فرموده بلکه در غیبت رفته و در آینده به عنوان قائم باز خواهد گشت. مؤلفان این گروه را به نام ناووسیه نام گذاری کرده اند که به زعم آنان از نام رئیس گروه که مردی از مردم بصره به نام ناووس بود، گرفته شده بود. دو صورت متباین از دلیل وقف این گروه بر امام صادق(ع) در منابع بالا ارائه داده شده است. با این همه مشکل

اما ابن داود در رجال خود^۱ گفته که به خاطر اینکه شخص کشی - که ناووسی بودن را خود مطرح کرده

می توان دلیلی را به دست آورد کسانی چنین عقیده ای را در مورد حضرت صادق(ع) پیدا کنند. چه هیچ یک از دلایلی که بعداً موجب حدوث چنین عقیده ای در مورد حضرت موسی بن جعفر(ع) شد در مورد ایشان صادق نبود. اولاً ایشان بارها و بارها صریحاً و آشکارا فرموده بودند که قائم، شخصی جز ایشان است و شایعه منتسب به حدیث نبوی که بعداً در دوره فرزند ایشان همه جا وجود داشت در مورد ایشان نبود. ثانیاً بر خلاف روش عملی فرزندشان، ایشان هرگز در سیاست روزگار خود مداخله نفرمود و پس از روشی که در دوره انقلاب ضد اموی و سپس در مورد قیام نفس زکیه پیش گرفت هیچ کس امید سیاسی و انتظاری از ناحیه ایشان نداشت که آن انتظار و امید با چنین دستاویزها زنده نگاه داشته شود. ثالثاً ایشان در زندان درنگزشته بود که مردم در وفات ایشان به این دلیل تردیدی کرده باشند، عاملی که در مورد حضرت موسی بن جعفر(ع) وجود داشت. گذشته از اینها برخلاف مورد حضرت موسی بن جعفر(ع) که مردم تا سالیان دراز با فرزند ایشان بر سر اثبات وفات او گفتگو کرده و برای آن امر سند و شاهد می طلبیدند در مورد امام صادق(ع) حتی یک مورد هم نقل نشده که کسی در صحت امامت جانشین او بر این اساس تردیدی کرده یا با ایشان گفتگویی نموده باشد.

با توجه به مطالب و نکات بالا بسیار ممکن به نظر می رسد که تمام مطالب مربوط به وجود یک گروه از شیعیان مدعی و معتقد به غیبت امام صادق(ع) که همه از منابع و نقل های شیعه سرچشمه گرفته است کلاً مستند به ذهنیت شیعیان امامی بوده باشد که همواره باید امامی از خاندان پیامبر(ص) وجود داشته باشد. چنین ذهنیتی را طبعاً آنان از همه اصحاب امام صادق(ع) هم انتظار داشتند. شخصی با چنین پیش فرض و ذهنیت، از دعوی برخی صحابه حضرت صادق(ع) به انقطاع امامت پس از آن جناب چنین برداشت می کند که آنان معتقد به غیبت ایشان بوده اند در حالی که به احتمال زیاد، قائلین به انقطاع امامت چنان ذهنیتی نداشته و چنین ادعایی نکرده بودند.» (مکتب در فرایند تکامل، ص ۷۵)

وی در پاورقی همین صفحات در تأیید مدعای خویش به روایاتی اشاره کرده و می نویسد: «عنبسة بن مصعب که از قهرمانان اصلی ماجرای انشعاب گروه موسوم به ناووسیه دانسته می شود خود از امام صادق(ع) روایت کرده که در پاسخ سؤال او که آیا ایشان قائم است فرموده بودند که ایشان قائم به معنای «من یقوم بالامر» و متصدی منصب امامت پس از پدر خود هستند، در برابر قائم به سیف و بنیادگذارنده حکومت حق و عدالت که مراد و منظور سائل بوده است. اشاره دیگری به این که قائم شخصی جز ایشان است در روایت دیگری از همین راوی وجود دارد.» (مکتب در فرایند تکامل، ص ۷۸)

مدرسی در وجه تسمیه این گروه به ناووسیه نیز می نویسد: «اختلافات در نام این شخص چنین است: فلان بن فلان الناووس از بصره (فرق الشیعة)، فلان بن الناووس (المقاتلات و الفرق)، فلان بن ناووس (مقاتلات، بلخی) که در چاپ یاووس شده است، ابن الناووس (کتاب الزینة)، ابن الناووس از موجهین بصره (نشوان حمیری) ابن ناووس البصری (فصل، ابن حزم که در چاپ به مصری تصحیف شده است). عجلان بن ناووس (مقاتلات الاسلامیین، که ظاهراً عجلان تصحیف فلان است.)، عبدالله بن الناووس (مجالس مفید، که به احتمالی عبدالله را در معنی لفظی آن به کار برده است)، عبدالله بن ناووس (مفاتیح العلوم، خوارزمی)، در جایی هم عبدالله بن عجلان البصری دیدم که اکنون نام منبع را به یاد ندارم و آن نوعی جمع احتیاطی میان صور بالاست. منابع بالا گفته اند که وجه تسمیه گروه به ناووسیه آن بوده است که نام رهبر گروه ناووس یا ابن ناووس بود. اما برخی دیگر گفته اند که او از دهی به نام ناووسا یا ناووسی (شاید به الف مقصوره) بوده هرچند یاقوت فقط یک قریه ناووسا نام در نزدیک بغداد و یک ناووس الطبیة در اطراف همدان یاد می کند. از طرف دیگر در الفرق بین الفرق و التبصیر فی الدین این نسبت را به یک ناووس (گورستان مسیحیان) در بصره دانسته اند.

یکی از دو نقل قولی که به عنوان اساس پیدایش این مذهب در نقل اول ذکر شده در منابع دیگر به عنوان اساس نظریه کسانی که بر حضرت موسی بن جعفر(ع) وقف نمودند یاد گردیده است.» (مکتب در فرایند تکامل، ص ۷۷)

است - هم او را از اصحاب اجماع دانسته، نباید ناووسی بودن را باعث ضعف ابان دانست و لذا او را از جمله ثقات دانسته است. علامه هم می نویسد: «الاقرب عندی قبول روایت و ان کان فاسد المذهب، للاجماع المذكور»^۱

و اما ابی صالح: که نام او عجلان بوده است توسط کشی^۲ توثیق شده است.

پس: سند قابل قبول است و از طریق اول صحیحه هم می باشد.

اما مرحوم شیخ طوسی هم در تهذیب این روایت را از احمد بن محمد بن علی بن حکم عن ابان بن عثمان عن ابی صالح نقل کرده است.

(۲) اما ترجمه روایت: «گروهی از بنی ضبّه، در حالیکه مریض بودند، پیش رسول الله (ص) رفتند، رسول الله (ص) به آنها فرمود: پیش من بمانید، وقتی خوب شدید، شما را به جنگ می فرستم. پس آنها به رسول الله (ص) گفتند ما را از مدینه خارج کن. پیامبر (ص) برای آنها شتری از زکات فرستاد که آنها از بول آن شترها بیاشامند و از شیر آن بخورند ولی وقتی خوب شدند و قوت گرفتند، سه نفر از شترها را کشتند و...»

(۳) روایت مربوط به بیماری است.

✓ هفت) بیهقی در «سنن» از ابن عباس روایت کرده است^۲.

«قال رسول الله (ص): ان فی ابوال الابل و البانها شفاء للذریة بطونهم»

ما می گوئیم:

(۱) ذَرَبُ المَعْدَةِ، یعنی فساد معده و ذربه (بر وزن معده) به معنای بیماری معده است. و ظاهراً «للذریة» یک لام اضافی دارد و احتمالاً «شفاءً للذریة بطونهم» بوده است.

(۲) ضمن اینکه روایت از طریق اهل سنت است و مربوط به تداوی است.

۱. خلاصه، ص ۲۱

۲. رجال کشی، ج ۱ ص ۴۱۱

۳. سنن بیهقی، ج ۱۰ ص ۴



جمع بندی روایات

۱. از مجموع روایات می توان مطمئن شد که تداوی به بول ابل - وسایر ابوال طاهره - در روزگار ائمه شیوع داشته است و اگر نگوییم رسول الله (ص) و ائمه (ع) خود آن را تجویز کرده اند، لا اقل آن طبابت عرفیه را پذیرفته بوده اند.
۲. روایت هایی که می فرماید: «خداوند در حرام شفاء قرار نداده است»، در حقیقت می گوید: راه انحصاری شفاء نمی تواند از یک شیء حرام باشد و این منافات ندارد که یک شیء حرام، در جایی باعث شفاء شود چراکه ممکن است در جایی دسترسی به راه اصلی شفاء ممکن نباشد و لذا حرام باعث شفاء شود. پس اینکه بگوییم «خدا» در چیزی شفاء قرار نداده است، به این معنی است که این شیء برای شفاء جعل نشده است.
- حال وقتی خداوند در روایت جعفری می خوانیم: «و يجعل الله الشفاء فی البانها» و می فرماید «و ابوالها خیر من البانها»، معلوم می شود که شفاء در ابوال هست. (و لو از تعبیر جعل شفاء در ابوال استفاده نشده) و لذا به ضمیمه روایات دیگر، معلوم می شود شرب ابوال مأكول اللحم حرام نیست.

دلیل بر حرمت شرب بول ابل:

عمده دلیل بر حرمت شرب بول مأكول اللحم، آن است که بول مذکور از خبائث است و اکل خبائث حرام است. تقریر این استدلال به چند نحو ممکن است:

❖ یک استدلال به آیه «و یحرّم علیهم الخبائث»:

سابق بر این مناقشه امام در استدلال به این آیه را خواندیم و آن را پذیرفتیم و لذا آیه را دال بر مراد نمی دانیم، اما علاوه بر امام، مرحوم خوبی نیز در دلالت آیه مناقشه کرده است. ایشان پس از اینکه قول مرحوم مامقانی را ذکر می کند، آن را رد می نماید:

«قد استدل بعض الأعظم علی حرمة شربها بقوله تعالی: «وَ یَحْرَمُ عَلَیْهِمُ الْخَبَائِثُ» حیث قال: و عندی ان هذا



القول هو الأقوى و في آية تحريم الخبائث غنى و كفاية بعد القطع بكون البول مطلقا من الخبائث. (و فيه) ان المقصود من الخبائث كل ما فيه مفسدة و رذائه و لو كان من الافعال المذمومة المعبر عنه في الفارسية لفظ «پليد» و يدل على ذلك إطلاق الخبيث على العمل القبيح في قوله تعالى: وَ نَجِّنَا مِنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ و يساعده العرف و اللغة و إذن فالآية ناظرة إلى تحريم كل ما فيه مفسدة و لو من الأعمال القبيحة فلا تعم شرب الأبوال الطاهرة و نحوها مما تتنفر عنها الطبائع.»^۱

توضیح:

۱. مرحوم مامقانی به آیه تحريم خبائث استدلال کرده و بول را مطلقا - چه بول مأكول اللحم و چه غير مأكول اللحم - از خبائث دانسته است.

۲. مرحوم خوبی اشکال کرده است که: خبائث یعنی چیزهایی که دارای مفسده است (در فارسی می گویند پليد) و اعم است از اشياء پليد و افعال پليد.

۳. پس آیه شریفه چیزهایی که دارای مفسده است را تحريم می کند و نه هر چه طبع آدمی از آن متنفر است (مثل بول های طاهره)

۴. [به عبارت دیگر: خوش آمدن یا بد آمدن انسان ها، دخالتی در پليدی یک شیء ندارد، بلکه ملاک وجود مفسده واقعيه است. پس باید اول مفسده معلوم شود تا خبيث بودن هم معلوم شود]

مرحوم خوبی هم چنین در بحث صوم، خبيث را در این آیه شریفه به معنای «افعال خبيثه» و نه «ذوات خبيثه» دانسته است. ایشان می نویسد:

«لم يدل أى دليل على حرمة أكل الخبيث إلا ما قيل من دلالة الآية المباركة عليها، قال تعالى فى وصف نبيه (ص) وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ. و لكن من المقطوع به انه ليس المراد من الآية المباركة أنه صلى الله عليه و آله و سلم يحل لهم الطيبات أى الأجسام و الذوات الطيبة التى تشهيهها الطباع و ترغب فيها و تلتذ منها، و يحرم الخبائث من الأجسام التى يتنفر منها الطبع، فإن الآية المباركة بصدد توصيف النبى الأسمى الذى يجدونه فى التوراة و بيان كماله، و لا يعد ذلك التحليل و لا هذا التحريم كمالا له البتة بل المراد- و الله العالم- الأعمال الطيبة و الأعمال الخبيثة كما ورد فى آية أخرى و هى قوله تعالى كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ فالآية المباركة بصدد بيان ان دين النبى الأكرم (ص) متمم الأديان و مكمل الأخلاق و شريعته خاتمة الشرائع، و لأجله أحل كل فعل طيب، و حرم كل فعل خبيث، و لا ارتباط لها بالذوات الطيبة و الخبيثة بوجه، لعدم انسجام ذلك

مع سياق الآية المباركة حسبما عرفت. فلا دليل على حرمة أكل الخبيث أى ما ينفر عنه الطبع.^١

بر مرحوم خوئی اشكال شده است:

«إنّ الألفاظ الملقاة من ناحية الشرع المبين لا تحمل على خصوص المصاديق المعهودة من قبل الشرع. بل على المطلق الشامل للمصاديق العرفية و الشرعية.

و المتبادر من لفظ الخبيث عند العرف كلّ ما يكون رديّاً قبيحاً فى طباعهم و فطرتهم من الأعيان القذرة المكروهة و الأفعال القبيحة المستبشعة المعبرّ عن جميع ذلك بالفارسية بـ «يليد». و هذا معنى عام يشمل استعمال ما يتنفرّ عنه الطباع السليمة فى الأكل و الشرب اختياراً، و لا دليل على اعتبار المفسدة فى صدق الخبيث. و لو سلّم اعتبار كون رداءة الشئ بحسب مضارّه و مفسده فاستعمال الإنسان العاقل لما يتنفرّ منه طبعه و روحه أيضاً مشتمل على المفسدة؛ إذ أىّ مضرّة و مفسدة أقوى من مسّ كرامة الإنسان و تحميل المنفّرات الروحية عليه بلا جهة مبرّرة لذلك. و ليس للإنسان هتك نفسه و الإضرار بها روحاً كان أو جسماً إلّا لمصلحة أقوى. نعم للخبيث مراتب، و أقواها ما حكم العقل و الشرع معاً بقبحه و رداءته.^٢

توضیح:

١. الفاظ آیات و روایات را باید بر متفاهم عرفی آنها حمل کرد و هرچه عرفاً مصداق آن است را به عنوان مراد شارع پذیرفت.

٢. متفاهم عرفی از این لفظ، معنای عامی است که شامل چیزهایی که عرف از اكل و شرب آنها تنفر دارد هم می شود.

٣. اگر هم بگوئیم معنای این لفظ «دارای مفسده» است، چیزی که آدمی از آن تنفر دارد هم از مصادیق آن است چراکه اكل چنین چیزی مخالف با کرامت آدمی است و مخالفت با کرامت، مفسده است.

سابقاً از مرحوم نراقی جوابی را به این استدلال خواندیم. ایشان می فرمود:

اگر مراد از خبيث، «ما يتنفر منه» باشد، نقض های بسیاری بر این قاعده وارد می شود چراکه مثلاً آب كف دستشویی ها و ... مورد تنفر است ولی حرام نیست. ایشان در مقام مثال به ملخ اشاره می کند که در عرف عرب مورد تنفر نیست ولی در عرف غیر آنها مورد نفرت است.

مرحوم محقق اردبیلی - بنابر نقل مرحوم نراقی - در این باره می نویسد:

«و لذا قال المحقق الأردبیلی فى شرح الإرشاد: معنى الخبيث غير ظاهر؛ إذ الشرع ما بيّنه، و اللغة غير مراد، و

١. المستند فى شرح العروة الوثقى؛ الصوم ١، ص: ٢٣٧

٢. دراسات فى المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٢٦



العرف غیر منضبط، فیمکن أن یقال: المراد عرف أوساط الناس و أكثرهم - حال الاختیار - من أهل المدن و الدور، لا أهل البادية؛ لأنه لا خبیث عندهم، بل یطیبون جمیع ما یمکن أكله، فلا اعتداد بهم. انتهى.

أقول: إن ما ذكره رحمه الله من إمكان الإحالة إلى عرف أوساط الناس و أكثرهم: إن أراد إحالة التنفّر و الاشتزاز إلى عرفهم، فهو إنما یتمّ لو علم أنه معنی الخبائث، و هو بعد غیر معلوم. و إن أراد إحالة الخبائث، فلا عرف لها عند غیر العرب؛ لأنها لیست من لغتهم، و لا یتعیّن مرادفها فی لغتهم.

هذا، مع أن طباع أكثر أهل المدن العظيمة أيضا مختلفة جدًا فی التنفّر و عدمه، كما لا یخفی علی من اطّلع علی أحوال سکان بلاد الهند و الترك و الإفرنج و العجم و العرب فی مطاعمهم و مشاربهم. و لذا خصّ بعض آخر بعرف بلاد العرب، و هو أيضا غیر مفید؛ لأنّ عرفهم فی هذا الزمان غیر معلوم للأكثر - مع أنه لو كان مخالفاً للغة لم یصلح مرجعا - و کذا عرفهم فی زمان الشارع.

و بالجملة: لا یتحصّل لنا اليوم من الخبائث معنی منضبطا یرجع إليه، فیجب الاقتصار فیها علی ما علم صدقها علیه قطعاً - كفضلة الإنسان، بل فضلة کلّ ما لا یؤکل لحمه من الفضلات النجسة المنتنة، و کالمیتات المتعفّنة و نحوها - و الرجوع فی البواقی إلى الأصل الأول.^۱

توضیح:

۱. معنای خبیث ظاهر نیست چراکه:
۲. شرع آن را معین نکرده و معنای لغوی آن هم نمی تواند مراد شارع باشد و عرف هم در مصادیق آن از نظم برخوردار نیست.
۳. لذا باید حدّ وسط عموم مردم شهری را اخذ کنیم - چراکه اهل بادیه از هیچ چیزی تنفر ندارند -.
۴. نراقی پاسخ می دهد: اگر بتوانیم بگوییم مراد از خبیث «ما یتنفّر منه» است می توانیم بگوییم قدر متوسط تنفر مردم را اخذ می کنیم در حالیکه چنین معنایی معلوم نیست و اگر قدر متوسط فهم مردم از کلمه «خبیث» مدّ نظر است، غیر عرب از این لغت چیزی نمی فهمند. ضمن اینکه طبع مردم شهرهای مختلف هم فرق می کند.
۵. پس چون از این کلمه، معنای روشن و محصلی در اختیار نداریم باید به قدر متیقن اخذ کنیم. و در بقیه به اصل رجوع کنیم.

۱. مستند الشیعة فی أحكام الشریعة؛ ج ۱۵، ص: ۱۱



ما می گوئیم:

(۱) مرحوم شیخ طوسی همین مطلبی که مقدس اردبیلی آورده است را به گونه ای دیگر مطرح کرده است:

«و من اعتبر العرف و العادة استدل بهذه الايات فقال وجه الدلالة أن القوم سألوه عما يحل لهم، فقال أحل لكم الطيبات، و الطيب يقع على أربعة أشياء: فالطيب الحلال قال تعالى «كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ» يعنى من الحلال، و يقع على الطاهر قال تعالى «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» يعنى طاهرا، و يقع على ما لا أذى فيه و هو الزمان الذى لا حرفيه و لا برد، فيقال هذا زمان طيب و مكان طيب، و يقع على ما يستطاب من المأكول يقال هذا طعام طيب لما تستطيه النفس، و لا تنفر منه. و لا يجوز أن يكون المراد به الحلال لأنهم سألوه عن الحلال ليبين لهم فلا يصح أن يقول لهم الحلال هو الحلال و بطل أن يكون المراد ما لا أذى فيه لأن المأكول لا يوصف به، و لا يجوز أن يكون المراد به الطاهر، لأن الطاهر إنما يعرف شرعا فلم يبق إلا أن المراد به ردهم إلى ما يستطيبونه و لا يستخبثونه، فثبت أنه ردهم إلى عاداتهم. و من اعتبر العرف و العادة و اعتبر أهل الريف و الغنا و المكنة الذين كانوا فى القرى و الأمصار على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله حال الاختيار، دون من كان من أهل البوادي من جفاة [جفا کنندگان، کسانی که کارهای پسندیده نمی کنند] العرب التى تأكل ما دب و درج لأن هؤلاء أهل حاجة إلى ذلك، فسئل بعض العرب عما يأكلون فقال كل ما دب و درج [دب: جنبيدن. درج: حرکت های کم داشتن] إلا أم حبين [آفتاب پرست]. فإذا قيل عادة العرب و عرفهم مختلفة قالوا اعتبرنا عرف أهل الريف و القرى و البلدان، و أهل الغنا و المكنة بحال الاختيار، و اعتبر العام الشائع دون النادر.»^۱

توضیح:

۱. کسانی که عرف را معتبر می دانند به آیه «یحل لهم الطيبات» تمسک کرده اند.
 ۲. طيب ۴ معنی دارد: الف) حلال ب) طاهر ج) آنچه باعث اذیت نمی شود د) آنچه طبع می پسندد و از آن تنفر ندارد.
 ۳. مراد آیه نمی تواند حلال باشد چراکه سؤال از حلیت است [و آیه نمی تواند در جواب اینکه چه چیزی حلال است بگوید آنچه حلال است]
- و مراد آیه نمی تواند طاهر باشد چراکه طاهر را شارع معلوم می کند و نه اینکه در جواب به سؤال گفته

۱. المبسوط فی فقه الإمامیة؛ ج ۶، ص: ۲۷۸

شود. [ما می گوئیم: ممکن است به طور کلی جواب داده باشد و بعداً آن را به صورت مشخص معلوم کند]

و مراد از آیه نمی تواند اذیت کننده باشد، چراکه این صفت نمی تواند صفت مأكولات باشد. پس مراد آن چیزی است که عرف آن را می پسندد.

۴. اما مراد پسند اهل شهر است چراکه اهل بیابان همه چیز را می پسندند.

۲) اصل اشکال مرحوم نراقی آن است که معنای خبیث، معلوم نیست و کتابهای لغت هم آن را به «ما یتنفر الطبع منه» معنی نکرده اند بلکه پست و پلید و ... معنی کرده اند و لذا کلام مرحوم نراقی در مورد این لغت و آیه شریفه کامل است.

❖ (دو) آیه شریفه «يَسْئَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»^۱
 درباره این آیه شریفه، گفته شده است که انحصاراً طیبیات تحلیل شده است و ابوال طاهره از زمره طیبیات نیست. ما می گوئیم:

اگر هم از این آیه مفهوم گیری کنیم و انحصار حلیت طیبیات را استفاده کنیم، باز هم با توجه به اینکه مفهوم طیبیات را - همانند خبائث - نمی شناسیم، آیه قابل استفاده نیست.

❖ (سه) روایت عمّار ساباطی:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنْ بَوْلِ الْبَقْرِ يَشْرَبُهُ الرَّجُلُ - قَالَ إِنَّ كَانَ مُحْتَاجاً إِلَيْهِ يَتَدَاوَى بِهِ يَشْرَبُهُ - كَذَلِكَ أَبْوَالُ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ.»^۲

توضیح:

۱. سند حدیث:

اما محمد بن احمد بن یحیی اشعری، صاحب کتاب نوادر الحکمه است و هم امامی است و هم ثقه می باشد کتاب نوادر الحکمه، در میان بزرگان شیعه، معروف بوده و ابن ولید (استاد شیخ صدوق) برخی از روایات را استثنا کرده و بقیه روایات کتاب را تصحیح کرده است.

۱. مائده، ۴

۲. وسائل الشیعه؛ ج ۲۵، ص: ۱۱۳



نجاشی وی را توثیق کرده ولی می نویسد: «الا ان اصحابنا قالوا کان یروی عن الضعفا و یعتمد المراسیل و لا

یبالی عمّن اخذ و ما علیه فی نفسه مطعن فی شیء»^۱

اما احمد بن حسن بن علی بن فضال که ثقة است ولی از فطحیه^۲ است.

۱. رجال، ص ۳۴۸

۲. ایشان پس از وفات امام صادق(ع) به واسطه آن که عبدالله الافطح در زمان وفات امام صادق(ع)، بزرگترین اولاد آن حضرت بوده و ادعای امامت و وصایت از طرف پدر می نمود، قائل به امامت وی شدند. (الحورالعیین، حمیری، ص ۱۶۳ / خاندان نوبختی، عباس اقبال، ص ۲۶۰ / المواعظ و الاعتبار، مقریزی، ج ۲، ص ۳۵۱) به جز عده کمی از صحابه حضرت امام صادق(ع). - از قبیل هشام بن حکم، مؤمن الطاق، هشام بن سالم جوالبی، عبدالله (یا عبیدالله) پسر زراره و عده ای دیگر - بقیه اصحاب، به امامت عبدالله گرویدند. البته در همان مدت کوتاهی که عبدالله افطح پس از امام صادق(ع) در قید حیات بود، عده ای پس از آن که او را امتحان کرده و وی را دارای علم امامت نیافتند، از امامت او بازگشتند.

عبدالله، هفتاد روز پس از وفات امام صادق(ع) بی آن که فرزندی به جای گذارد، در محرم ۱۴۹ هجری قمری از دنیا رفت. همین امر باعث شد تا تقریباً تمام صحابه، از امامت وی برگشته و از اساس منکر امامت او گردیده و امامت امام موسی کاظم(ع) را پس از امام صادق(ع) پذیرا شدند. تنها عده ای معدود از آنان باقی ماندند که امامت حضرت کاظم(ع) را پس از عبدالله افطح دانسته و در نتیجه امام کاظم(ع) را امام هشتم می دانند. (فرق الشیعة، نوبختی، ص ۷۸) از جمله این دسته می توان به عده ای از فقهاء، مانند عمار ساباطی، بنوفضال و عبدالله بن بکیر اشاره داشت. (تنقیح المقال، مامقانی، ج ۱، ص ۱۹۳ / مقیاس الهدایة، مامقانی، ص ۸۲)

وجود فطحیه، پس از وفات امام عسگری(ع)، باعث پیدایش اقوالی در میان امامیه اثنی عشریه، شده است و گویا قول به امامت جعفر بن علی (کذاب) و یا محمد بن علی الهادی، از همین فطحیه مخلوط به اثنی عشریه سرزده است، هرچند قائلین به این اقوال، بعدها منقرض شدند. (کتاب الغیبة، طوسی، ص ۸۲ و ۲۲۵)

محور کلام فطحیه بر این بوده که امام، بزرگترین فرزند امام سابق است. ایشان روایاتی که امامت را در اعتقاد می داند و می گوید: «الامامة لا تكون فی الاخوان بعد الحسن و الحسین» (بحار الانوار، مجلسی، ج ۲۵، ص ۲۵۲)، قبول نداشتند. این گروه فطحیه خلص هستند. (فرق الشیعة، نوبختی، ص ۱۱۲)

اشعری می نویسد: «فطحیه قائلین به امامت عبدالله بن جعفر، (بزرگترین فرزندان جعفر(ع)) بوده و امامت را در اولاد او می دانند. اصحاب این مذهب را عماریه و فطحیه می گویند چرا که عبدالله، افطح الرجلین (دارای پاهای پهن) بود. و اهل این مذهب بسیار اند». (مقالات الاسلامیین، اشعری، ج ۱، ص ۱۰۲)

البته باید گفت که این سخن اشعری که فطحیه را قائل به امامت اولاد عبدالله برمی شمارد، مناسب نیست و باید فطحیه را تنها معتقد به امامت شخص عبدالله - و نه اولاد او - بدانیم، چراکه عبدالله پس از مرگ فرزندی نداشت و عموم فطحیه نیز پس از مرگ وی، از امامت او برگشتند و تنها عده ای قلیل که نامبرده شدند، امامت او را به عنوان امامت هفتم و قبل از امام موسی کاظم(ع) پذیرفتند. شاهد این مطلب نیز آن است که عمار ساباطی که رئیس این مذهب است، از اصحاب امام کاظم(ع) به شمار آمده و نمی تواند در عین حالی که امامت موسی بن

جعفر(ع) را پذیرفته، قائل به امامت پسر غیر معلوم عبدالله افطح باشد. (تنقیح المقال، مامقانی، ج ۲، ص ۳۱۸)



اما عمرو بن سعید مدائنی، نیز فطحی و ثقه است. نجاشی به ثقه بودن او اشاره کرده^۲ ولی کشی او را فطحی دانسته است.^۳

و اما مصدق بن صدقه مدائنی نیز فطحی و ثقه است. کشی علیرغم آنکه او را از فطحیه می داند او را: «من اجلة العلماء و الفقهاء و العدول» بر می شمارد.^۴

و اما عمار بن موسی ساباطی: نجاشی به فطحی بودن او اشاره نکرده و صرفاً کنیه او را ابولفضل و او را از زمره موالی بر می شمارد و می نویسد که برادرانش قیس و صباح از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع)

سعد بن عبدالله اشعری می نویسد: «عده ای از اصحاب عبدالله افطح گفتند امامت پس از مرگ او منقطع شده و پس از او امامی نیست و عده ای از فطحیه پس از وفات موسی بن جعفر (ع) (سی و پنج سال بعد از وفات عبدالله افطح) ادعا کردند عبدالله از کنیزی پسری داشته که او را محمد نامیده و به یمن فرستاده تا در آنجا نشو و نما کند، و آن پسر، پس از مرگ پدر به طرف خراسان رفته و در آنجا زنده است، او پس از پدرش، امام و قائم منتظر است. ایشان به خبری که از رسول الله (ص) نقل شده مبنی بر این که «اسم قائم، اسم من و اسم پدر او اسم پدر من است» (کمال الدین، صدوق، ص ۲۸۶ / الامامة و التبصرة، ابن بابویه، ص ۱۵۳)، و نیز به اخبار امام صادق (ع) مبنی بر این که «امام نمی میرد در حالی که فرزندی از صلبش نباشد» استدلال می کردند. از این فرقه، جماعتی در ناحیه عراق و یمن و بیشتر آن ها در خراسانند. و عده قلیلی از فطحیه نیز ادعا کردند که عبدالله افطح در زمان مرگ دارای فرزند بوده و در نتیجه امامت در اولاد عبدالله باقی است». (المقالات و الفرق، سعد اشعری، ص ۸۷)

ابن اثیر به نقل از سمعانی آنان را فطحیه (به سکون طاء) ضبط کرده و می نویسد: «آنان از غلاة آند و به انتظار خروج عبدالله بن جعفر ملقب به افطح می باشند». (اللباب فی تهذیب الانساب، ابن اثیر، ج ۲، ص ۴۳۵)

لکن ضبط مشهور این فرقه در میان علمای امامیه، به صورت فطحیه (به فتح طاء) است.

در کتابی مجهول و غیر معتبر آمده است: «فطحیه اصحاب عبدالله افطح، امامت را به امام صادق (ع) نسبت داده و ادعای لاهوت (الوهیت) در او کردند».

شایان ذکر است که مفید (ره) در الفصول المختارة می گوید: «ایشان را فطحیه گفتند چون رئیس آن ها عبدالله بن افطح بود و گفته می شود که او [یعنی عبدالله بن افطح و نه عبدالله بن جعفر] دو پایش افطح بود و گفته می شود که سرش افطح بوده و گفته می شود که عبدالله (بن جعفر) افطح بوده است». (الفصول المختارة، مفید، ص ۳۰۶)

۱. رجال نجاشی، ص ۸۰

۲. رجال نجاشی، ص ۸۰

۳. رجال کشی، ج ۱ ص ۶۱۲

۴. رجال کشی، ج ۱ ص ۵۶۳

روایت کرده اند و ثقه بوده اند.^۱ ولی شیخ طوسی او را فطحی و دارای «کتاب کبیر جید معتمد» بر می شمارد.

پس: روایت موثقه است.

۲. در تهذیب، سند روایت چنین آمده است: «محمد بن احمد بن یحیی عن احمد بن یحیی عن احمد بن حسن ...» در حالیکه عن احمد بن یحیی در نقل وسائل موجود نیست. به نظر می رسد نقل وسائل صحیح است چراکه محمد بن احمد بن یحیی در هیچ کجا از احمد بن یحیی روایت ندارد و به طور مستقیم از احمد بن حسن بیش از ۴۸۰ حدیث [مطابق همین سند: عن عمرو بن سعید عن مصدق بن صدقه ...] در کتب اربعه نقل کرده است.

جمع بندی بحث شرب ابوال طاهره:

۱. اصل اولیه در شرب اشیاء، اباحه است.
۲. علاوه بر اصل مذکور، روایاتی که شرب را در فرض اضطرار و برای مداوی تجویز می کنند، قابل استناد می باشند.
۳. به ضمیمه روایاتی که می گوید «خداوند در حرام شفا قرار نداده است» می توان در فرض غیر مداوی هم، به جواز شرب بول قائل شد.



تکمله مطلب بر جای مانده از صفحه ۱۵۷

ما می گوئیم:

(۱) مرحوم شیخ طوسی همین مطلبی که مقدس اردبیلی آورده است را به گونه ای دیگر مطرح کرده است:

«و من اعتبر العرف و العادة استدل بهذه الايات فقال وجه الدلالة أن القوم سألوه عما يحل لهم، فقال أحل لكم الطيبات، و الطيب يقع على أربعة أشياء: فالطيب الحلال قال تعالى «كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ» یعنی من الحلال، و يقع على الطاهر قال تعالى «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» یعنی طاهرا، و يقع على ما لا أذى فيه و هو الزمان الذي لا حر فيه و لا برد، فيقال هذا زمان طيب و مكان طيب، و يقع على ما يستطاب من المأكول يقال هذا طعام طيب لما تستطيه النفس، و لا تنفر منه. و لا يجوز أن يكون المراد به الحلال لأنهم سألوه عن الحلال ليبين لهم فلا يصح أن يقول لهم الحلال هو الحلال و بطل أن يكون المراد ما لا أذى فيه لأن المأكول لا يوصف به، و لا يجوز أن يكون المراد به الطاهر، لأن الطاهر إنما يعرف شرعا فلم يبق إلا أن المراد به ردهم إلى ما يستطيعونه و لا يستخبثونه، فثبت أنه ردهم إلى عاداتهم. و من اعتبر العرف و العادة و اعتبر أهل الريف و الغنا و المكنة الذين كانوا في القرى و الأمصار على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله حال الاختيار، دون من كان من أهل البوادي من جفاة [جفا کنندگان، کسانی که کارهای پسندیده نمی کنند] العرب التي تأكل ما دب و درج لأن هؤلاء أهل حاجة إلى ذلك، فستل بعض العرب عما يأكلون فقال كل ما دب و درج [دب: جنبیدن. درج: حرکت های کم داشتن] إلا أم حبین [آفتاب پرست]. فإذا قيل عادة العرب و عرفهم مختلفة قالوا اعتبرنا عرف أهل الريف و القرى و البلدان، و أهل الغنا و المكنة بحال الاختيار، و اعتبر العام الشائع دون

النادر. [المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ۶، ص: ۲۷۸]



۴. در مقابل روایت عمار ساباطی، به وسیله مفهوم، حکم به «لا تشرب» در فرض عدم احتیاج عرفی به مداوا کرده است.

۵. پس می توان گفت:

«شرب ابوال مأکول اللحم در صورتی که عرفاً به درمان با آن احتیاج باشد، جایز است و در غیر این صورت احتیاطاً حرام است.»

جمع بندی بحث بیع ابوال نجسه:

با توجه به اینکه گفتیم:

«نجس العین بودن عنوان مستقلاً برای حرمت بیع نمی باشد و ملاک، وجود منفعت محلله غیر نادره است.»

می توان درباره بیع بول مطلقاً - چه نجس و چه طاهر - به همین حکم کلی ارجاع داد. البته جای این سؤال باقی است که اگر چیزی در حال اضطرار دارای منفعت محلله غیر نادره باشد (مثل تداوی) آیا در حال اختیار، بیع آن جایز است؟

این سؤال را باید در بررسی نوع سوم، دنبال کنیم.

نکته نهایی:

مرحوم شیخ به عنوان فرع دوم، به بحث از بول ابل پرداخته است. با توجه به اینکه در سابق، بحث را به طور کلی بررسی کردیم، حکم این مسئله هم معلوم می شود.