مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة

مجلة الاستنباط

فصلية تعنى بعلوم الفقه والأصول والحديث

تصدر عن مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة في النجف الأشرف

- **ماهية الفقه الاجتماعي /٤**
  الشيخ ثامر الساعدي
- **انفعال الماء القليل بملاقاة النجس دون المتنجّس /٣**
  آية الله الشيخ محمد اليعقوبي
- **اشتراط الحرّية والحياة في مرجع التقليد /٣**
  آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي
- **معالجة سندية لزيارة الأربعين برواية صفوان الجمّال /٢**
  الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني
- **المسافة الشرعية في السفر هل هي زمانية أم مكانية ؟**
  السيد محمد حسن الجواهري
- **عدم مبطلية الحاجب المنكشف بعد الفراغ من الغسل والوضوء**
  الشيخ عباس خليفة السعدي
- **إشكالية الشرعية الجهاز الأمني والمخابراتي**
  الشيخ محمد الكرباسي
- **خصم الكمبيالات - بيع الدين بالأقل**
  الشيخ شهاب الدين أحمد علي

العدد الحادي عشر ـ السنة الخامسة ـ ربيع ١٤٤٢ هـ / ٢٠٢١ م

١١

فصلية تعنى بعلوم الفقه والأصول والحديث
تصدر عن مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة في النجف الأشرف

رئيس التحرير

الشيخ ثامر حكيم الساعدي

مدير التحرير

الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني

الإتصال والمراسلة

النجف الأشرف: ٨٠٦٠ ٦٤٩ ٧٧٠ ٩٦٤+ Thd_srd@yahoo.com

قم المقدسة: ٠٧٩٧ ٢٥٢ ٩١٢ ٩٨+ Thdsrd@gmail.com

العدد الحادي عشر ـ السنة الخامسة ـ ربيع ١٤٤٢ هـ / ٢٠٢١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

✍ ضوابط النشر:

- ✓ ترحِّب المجلة بالبحوث في المجالات الفقهية والأُصولية والحديثية والرجالية ومناهج الإستنباط والأنظمة الفقهية العامة.
- ✓ يشترط في المقالات المرسلة الإلتزام بأصول البحث العلمي على مستوى: المحتوى، المنهج، الهيكلية، التوثيق، المصطلحات.
- ✓ أن لا تكون المقالات قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتاب أو إصدار عربي آخر.
- ✓ أن لا يتجاوز حجم المقالة (٢٥) صفحة.
- ✓ كون المقالات مطبوعة بالآلة الكاتبة.
- ✓ تخضع المقالات المرسلة لتقويم هيئة التحرير .
- ✓ المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات لأصحابها.
- ✓ يحقّ لهيئة التحرير تعديل الصياغة والتعبير مع المحافظة على المضمون.
- ✓ للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات منفصلة أو ضمن كتاب.
- ✓ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ✓ يخضع ترتيب المقالات المنشورة لاعتبارات فنيّة صرفة.

المحتويات

- **ماهية الفقه الاجتماعي ـ المؤشّرات العامّة في نظام التشريع وأثرها في عملية الاستنباط /٤**

الشيخ ثامر الساعدي ـ رئيس التحرير ٧

بحوث أصيلة

- **انفعال الماء القليل بملاقاة النجس دون المتنجّس /٣**

آية الله الشيخ محمد اليعقوبي ١٥

- **اشتراط الحرّية والحياة في مرجع التقليد /١**

آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي ٦١

- **معالجة سندية لزيارة الأربعين برواية صفوان الجمّال /٢**

الشيخ الدكتور خالد غفوري الحسني ٧١

- **المسافة الشرعية في السفر هل هي زمانية أم مكانية؟**

السيد محمدحسن الجواهري ٩٧

- **عدم مبطلية الحاجب المنكشف بعد الفراغ من الغسل أو الوضوء**

الشيخ عباس خليفة السعدي ١٣٧

- **إشكالية شرعية الجهاز الأمني والمخابراتي**

الشيخ محمد الكرباسي ١٧٥

- **خصم الكمبيالات ـ بيع الدين بالأقلّ**

شهاب الدين أحمد علي ٢١١

ماهية الفقه الاجتماعي

المؤشّرات العامّة في نظام التشريع وأثرها في عملية الاستنباط

القسم الرابع

❑ الشيخ ثامر الساعدي(*)

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين محمد وآل محمد الطيبين الطاهرين..

عرفنا فيما سبق أنّ الحكم الاجتماعي يأتي بعدّة معان. وممّا نُعدّه من الفقه الاجتماعي أيضاً هو التفكير المجموعي للشريعة بمعنى كونها نظاماً كاملاً. ونعني بالنظام التشريعي: تناسق العناصر المكوّنة للنظام وترابطها من جهة وتعبيرها عن هدف وغاية محدّدة من جهة أخرى.

وطرحنا فيما سبق سؤالاً وأجبنا عنه، والسؤال هو هل ينطوي التشريع والفقه على نظام؟ وهل هو منظومة تشريعية شاملة؟ ومن ثَمّ فإنّ الجواب عن ذلك يحمل أهمية كبيرة في استنباط الأحكام وخاصّة الاجتماعية منها؛ لأنّه سيُمكّن الفقيه من التنبّؤ بعدّة أمور وتكييفها كقاعدة:

(*) رئيس التحرير.

الأمر الأوّل: ذوق الشريعة في الاستدلال الفقهي: ودرسناه من زاوية انطوائه ضمن النظام التشريعي، ولم نتوسّع فيه الى أوسع من نكتة انطوائه ضمن التشريع.

وفيما لو أردنا أن نُؤصّل مثل هذه القواعد أصولياً أو فقهياً فعلينا ـ في المقام الأوّل ـ أن نمرّ بما اجترحناه من إثبات انتظام الشريعة، ثمّ استخراج هذه القواعد منه في المقام الثاني.

الأمر الثاني: ومن أهمّ ما يترتّب على النظام التشريعي: هو وجود خطّ عام ومؤشّرات عامّة في نظام التشريع.

الخطّ العامّ في نظام التشريع:

لو لاحظنا آيات الأحكام والروايات بمجموعها ولاحظنا المشترك منها وما يتسرّب عنها من اتّجاه للتشريع ومن خصائص عامّة للتشريع نفسه لأمكن أن يتأتّى من كلّ ذلك خطّ عامّ يكون بمثابة المؤشّر والاتّجاه في عملية الاستنباط، وكانت لنا وقفة فيما سبق الغرض منها هو الوصول الى فكرة الخطّ العامّ لنظام التشريع.

ثمّ إنّ الاتّجاه التشريعي يُعدّ مؤشّراً على أنّ الشارع يسير وفق هذا الخطّ لا غيره، كما لو سار الشارع في نظريته الاقتصادية على قاعدة عدم تكدّس الأموال بيد الأغنياء ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[1]، أو سار الشارع وفق العدالة واليسر وحرمة الاحتكار وحفظ البيئة واستقلال الأمة وكرامتها ودرء الحدود بالشبهات وخطورة المال والعِرض ونحوها، فمثل هذه القواعد تكون موجِّهة لعملية الاستنباط وتكون من المؤشّرات التي تُحدّد مسير التشريع، لا أنّها فقط يُستنبط منها حكم خاصّ في واقعة محدّدة، فهي بهذا المعنى تحكم نظام التشريع كلّه وتجعله لا يشذّ عن الاتّجاه الذي ترسمه القواعد.

ثمّ إنّ الخطّ العامّ للتشريع يُمكن تحصيله ممّا يلي: ـ

أوّلاً: القواعد الفقهية.

ثانياً: الاستقراء العامّ في الروايات.

ومرّ بحث كلا النقطتين السابقتين.

ثالثاً: استفادة الخطّ التشريعي من علل الأحكام:

وقد ذهب السيد الشهيد الصدر﵀ الى أنّ من المؤشّرات: «الهدف المنصوص لحكم ثابت، وهذا المؤشّر يقتضي: أنّ مصادر الإسلام ـ من الكتاب والسنّة ـ إذا شرّعت حكماً ونصّت على الهدف منه كان الهدف علامة هادية لملء الجانب المتحرّك من صورة الاقتصاد الإسلامي بصيغ تشريعية تضمن تحقيقه... ومثال ذلك النصّ القرآني الآتي: ﴿**مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾[٢]؛ فإنّ الظاهر من هذا النصّ الشريف أنّ التوازن وانتشار المال ـ بصورة تشبع كلّ الحاجات المشروعة في المجتمع ـ وعدم تركّزه في عدد محدود من أفراده هو هدف من أهداف التشريع الإسلامي. وهذا الهدف يُعتبر مؤشّراً ثابتاً فيما يتّصل بالعناصر المتحرّكة، وعلى هذا الأساس يضع وليّ الأمر كلّ الصيغ التشريعية الممكنة التي تُحافظ على التوازن الاجتماعي في توزيع المال وتحول دون تركّزه في أيدي أفراد محدودين»[٣].

وفي مقام المناقشة نطرح نقطتين:

النقطة الأولى: إنّ الحكم غير معلّل، بل مدرك الحكم ودليله هو المعلّل في الغالب، ولذلك لو استطعنا أن نُقدّم العلّة أو الحكمة فليس لأنّ الحكم بنفسه معلّل، بل مدركه وهو الآية أو الرواية التي تنصّ عليه.

وهذا معناه:

ـ أنّ الحكم لا ينطوي على تعليل، بل مدركه قد ينطوي على تعليل.

ـ إنّ النصّ ليس وحده الذي يُعيّن الهدف والمؤشّر العامّ، بل العقل أيضاً؛ فالعقل العملي لو حكم بحسن شيء، كما لو استقلّ في الحفاظ على مال اليتيم القاصر أو دفن المسلم الميت أو رعاية الموقوفات التي لم يُعيّن لها متولٍّ خاصّ، فلو استقلّ العقل بالحكم بحسن حفظها من الخراب وعدم التفريط؛ فالشرع على طبق العقل العملي حينئذ يُوجب الحفاظ على النظام ويحكم بحرمة الإخلال به، ومنه مال اليتيم ودفن المسلم وحفظ الوقف.

النقطة الثانية: وهي حاصل ما استشكل بعض تلامذة الشهيد الصدر من أنّ الهدف المنصوص في الحكم ـ الذي ذكره الشهيد رحمه الله ـ هل يعني به التعليل أو الحكمة؟

فالهدف «المنصوص من قبيل قوله تعالى: ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ إن حملناه على ما يسمى في عرف الأصوليين بالحكمة التي ليس لها اطراد لم يصح القياس عليه من قبل ولي الأمر، وإن حملناه على ما يسمى بالعلّة صح القياس عليه من قبل المفتي، فكانت النتيجة أن الحكم الثابت بالتعدي على أساس عموم التعليل حكم إلهي ثابت وليس حكماً ولائياً يثبت ويسقط حسب ما يرتئيه ولي الأمر»[٤].

وأجاب عنه بجواب لا يخلو من تأرجح ذهب فيه أخيراً الى القول بأنّ «النصّ على العلّية الموجب للتعدّي عبارة عن التعليل بحالة من حالات الموضوع من قبيل: (لا تشرب الخمر لأنّه مسكر) أو (لا تأكل الزمان لأنّه حامض) حيث يُتعدّى في ذلك إلى كلّ مسكر أو إلى كلّ حامض...

فالجواب: أنّنا نختار هذه المرّة أنّ ذكر الهدف يدلّ غالباً على كونه حكمة بحسب المصطلح الأصولي لا على كونه علّة، ودليلنا على ذلك ما عرفته من أنّ استظهار العلّية بالمعنى الموجب للاطّراد إنّما يكون في فرض تجريد وصف من الموضوع وتعليل الحكم

به الظاهر في نقل الموضوعية من العنوان الأوّل إلى هذا الوصف، ولا يكون في موارد جعل نتيجة من نتائج الحكم كهدف للحكم.

أمّا إشكال أن الحكمة لا تطّرد فجوابه أنّ عدم اطّراد الحكمة سبب لعدم إمكان تعدّي الفقيه بما هو فقيه من مورد النصّ إلى مورد آخر، وأمّا الوليّ فليس تعدّيه مستنداً إلى هذا النصّ فحسب، بل مستند إلى مجموع هذا النصّ وصلاحياته الولائية... وممّا يشهد في مورد الآية لكون الهدف حكمة لا علّة ما عرفته من أنّه قد تكون عدّة تشريعات كلّ واحدة منها كافية لحفظ الهدف المقصود، والمفروض اختيار أحدها لا جميعها»[٥].

ولكن يرد عليه:

١ـ إنّ العلّة إذا لم تطّرد ولم تكن قابلة للتعميم في موارد جعل هدف للحكم فكذلك الأمر في الحكمة فإنّها لا تطّرد ولا تكون قابلة للتعميم في تلك الموارد، بل يكون عدم الاطّراد في الحكمة أولى؛ لما هو واضح من عدم اطّرادها مطلقاً.

٢ـ ولو كانت الحكمة قابلة للتعميم والاطّراد بمعية صلاحية الوليّ الفقيه لكانت العلّة كذلك أيضاً.

٣ـ كيف تصير الحكمة مطّردة وعامّة بصلاحية الوليّ الفقيه مع أنّ الصلاحية الولائية لا تُعيّن حكم الواقعة؟ ! فإنّ الصلاحيات هي لملء الفراغ، وأمّا مادّة هذا الفراغ وملؤه بالحكم الثانوي الأوّل أو الثاني، أو بالعلّة أو الحكمة فهذا غير واضح من صلاحية الوليّ الفقيه.

٤ـ وما استشهد به لكون الهدف حكمة لا علّة من أنّه قد تكون عدّة تشريعات كلّ واحدة منها كافية لحفظ الهدف والمفروض اختيار أحدها من الوليّ، فهذا لو دار الأمر بين عدّة تشريعات كلّ منها كافٍ في حفظ الهدف، لكن نسأل هنا كيف عُرف أنّها تحفظ الهدف؟

وجوابه ممّا قدّمنا فيما سبق؛ إذ يملأ الفقيه الفراغ إمّا بانطباق العنوان على الفعل من كونه مصداقاً للضرر أو الحرج ونحوها، وإمّا بالاستعانة بالمؤشّرات، فيُبرّر الاتّجاه التشريعي لاكتشاف حكم الواقعة عبر تعيين الكبرى الثانوية لها، فيرجع اختيار الفقيه لإحدى الصيغ دون غيرها للانطباق والاستعانة بالمؤشّرات، لا الى الحكمة كما ادّعاه.

والصحيح: أنّ الحكمة والعلّة وبقية القرائن هي التي بمجموعها يستظهر أو يستنبط منها الفقيه المؤشّر التشريعي، والنتيجة: أنّه لا يصح وصف الهدف التشريعي بالعلّة ولا بالحكمة؛ لأنّ المؤشّر سيتجرّد من الحكم ليكون من القواعد الموجِّهة، فيتجرّد عن العلّة والحكمة التي تكون في مورد الحكم والنصّ، وسيُقدّم المؤشّر نفسه كعلاقة إطارية وهدف تشريعي مضمونه وروحه وإن كانت هي العلّة والحكمة ولكنّه لا يحتكم لقواعدهما؛ لأنّه سيكون مؤشّراً وغاية تشريعية تُعيّن خط التشريع.

الهوامش

(١) الحشر: ٧.

(٢) الحشر: ٧.

(٣) الإسلام يقود الحياة، السيد محمد باقر الصدر: ٤٧.

(٤) ولاية الأمر، السيد كاظم الحسيني الحائري: ١٢٤.

(٥) ولاية الأمر، السيد كاظم الحسيني الحائري: ١٢٥ـ ١٢٦.

بحوث تأصيلية

انفعال الماء القليل بملاقاة النجس دون المتنجّس

القسم الثالث

❑ آية الله الشيخ محمد اليعقوبي

خلاصة البحث:

من المسائل التي وقعت محلاً للجدل الحادّ بين فقهاء الإمامية منذ القدم هي مدى انفعال الماء القليل وتنجّسه بملاقاته للنجس والمتنجّس معاً أو انفعاله بمجرّد ملاقاته للنجس دون المتنجّس، وقد تصدّى هذا المقال لبحث هذه المسألة بصورة تفصيلية، ولم يغفل البحث تاريخ المسألة والأقوال فيها وتتبّعها في كلمات الفقهاء ومصنّفاتهم باستقصاء قلّ نظيره.. ونُطالع في القسم الثالث من هذه الدراسة أحد المحاور المتبقية، ألا وهو: المحور السادس والأخير والذي اختصّ ببحث الأقوال التي ذهبت الى التفصيل في الانفعال بلحاظات متعدّدة، وتمّ بحث أربعة أقوال ومناقشتها مناقشة مفصّلة، والانتهاء الى عدم صحّة هذه الأقوال..

المحور السادس: أقوال متعدّدة بالتفصيل في مسألة الانفعال بالملاقاة

التفصيل الأوّل: التفصيل بين المتنجّس الأوّل والثاني

بعد أن انتهى السيد الخوئي قدس سره إلى عدم الفرق بين عين النجاسة والمتنجّس بها في انفعال الماء القليل بملاقاتهما، عرض تفصيلاً آخر بين المتنجّس بعين النجاسة مباشرة وهو

المتنجّس الأوّل وبين المتنجّس بالواسطة وذلك بملاقاة المتنجّس الأول وهو المتنجّس الثاني، فينجس الماء القليل بملاقاة الأوّل دون الثاني إن لم يتمّ إجماع على خلافه، ووصف التفصيل بأنّه حديث وكأنّه غير مسبوق، وربّما كان الأمر كذلك في انفعال الماء القليل، ولكن التفصيل معروض في مسألة تنجيس المتنجّس، والماء القليل من مصاديقه.

وفي ضوء النتيجة التي انتهينا إليها فإنّ هذا البحث تنزّلي افتراضي؛ لأنّه لم يتمّ الدليل على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس أصلاً، وكذا عند السيد الشهيد الصدر الأوّل، قال قدس سره: «وإذا تجاوزنا عن التفصيل السابق وافترضنا أنّ خبر سماعة وغيره ـ ممّا دلّ بإطلاقه على أنّ اليد التي أصابها المنيّ تنجّس الماء، سواء كان عليها منيّ بالفعل أم لا ـ تامّ ولا مقيّد له ولا معارض نُواجه تفصيلاً آخر قد يُدَّعى في المقام، وهو التفصيل بين المتنجّس الأوّل والمتنجّس بالمتنجّس»[1].

قال السيد الخوئي قدس سره في وجه هذا التفصيل: «إذ لم يقم دليل على انفعال القليل بملاقاة المتنجّس مع الواسطة، حتى أنّه لا دلالة عليه في رواية أبى بصير المتقدّمة[2]؛ بناء على إرادة المعنى الثاني من القذر فيها؛ وذلك لأنّ القذر لم يرَ إطلاقه على المتنجّسات غير الملاقية لعين النجس، أعني: المتنجّس بملاقاة متنجّس آخر، فإنّه نجس ولكنّه ليس بقذر»، وبعبارة أخرى: إنّ الإضافة النشوئية تصدق على المتنجّس الأوّل دون الثاني.

أقول: فكأنّه قدس سره لم يجد دليلاً على أنّ المتنجّس بواسطة يُنجّس، فتجري قاعدة الطهارة أو استصحابها في ملاقيه.

المناقشة:

ويرد عليه: بإمكان أن يُتمَّم الاستدلال بضمّ الارتكاز العُرفي الذي يقضي بعدم الفرق في إطلاق التسمية بين المتنجّس الأوّل والثاني.

الجواب:

وفيه: أنّ هذا الارتكاز لم يثبت؛ لأنّ العُرف يُفرّق بوضوح بينهما باعتبار أنّ تعدّد الوسائط يُضعف تأثير النجاسة أو يُلغيه أصلاً، «وهذا أمرٌ ثابت في الوجدان العُرفي بالنسبة إلى القذارات العُرفية وسرايتها بالملاقاة»[٣].

وكنّا نتمنّى عليه دام ظله أن يلتفت إلى مثل هذا التفريق في انفعال الماء بملاقاة المتنجّس الأوّل غير الحامل للنجاسة من باب أولى وعدم الاكتفاء بصحة إطلاق وصف القذر عليه؛ لأنّ الفرق في التأثير والانفعال بين عين النجاسة والمتنجّس بها أبعد بكثير ممّا بين المتنجّس الأوّل والثاني، وهذا ما يحكم به الوجدان، ونتيجته عدم صحة وصف المتنجّس بالقذر بمعنى انفعال الأشياء به، وإنّما بمعنى وجوب تطهيره، وعلى هذا يُحمل إطلاق الروايات؛ لذا ردّ الشهيد الصدر دام ظله الاستدلال برواية أبي بصير «بإبداء الجزم أو احتمال ظهور القذارة في الفرد العيني الحقيقي وانصرافها إليه في مقابل الفرد الاعتباري التنزيلي، ومعه لا يكون لعنوان اليد القذرة إطلاق يشمل ما هو محلّ الكلام»[٤].

الاستدلال بصحيحة البقباق ورواية ابن شريح على انفعال القليل بمطلق المتنجّس:

ثمّ قال السيد الخوئي دام ظله: «والذي يُمكن أن يُستدلّ به على انفعال القليل بملاقاة مطلق المتنجّس ولو كان مع الواسطة أمران:

أحدهما: التعليل الوارد في ذيل بعض الأخبار الواردة في نجاسة سؤر الكلب، وقد ورد ذلك في روايتين:

إحداهما: صحيحة البقباق، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهرّة والشاة والبقرة والإبل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم أترك شيئاً إلاّ سألت عنه؟ فقال: لا

بأس به حتى انتهيت إلى الكلب؟ فقال: رجس نجس، لا تتوضّأ بفضله، وأصبب ذلك الماء، واغسله بالتراب أوّل مرّة ثمّ بالماء»[٥].

وثانيتهما: ما عن معاوية بن شريح، قال: «سأل عُذافر أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن سؤر السنور والشاة والبقرة والبعير والحمار والفرس والبغل والسباع، يُشرب منه أو يُتوضّأ منه؟ فقال: نعم، اشرب منه وتوضّأ منه. قال: قلت له الكلب؟ قال: لا. قلت: أليس هو سبع؟ قال: لا والله إنّه نجس، لا والله إنّه نجس»[٦]؛ وتقريب الاستدلال بهاتين الروايتين أنّه عليه السلام علّل الحكم بعدم جواز التوضّؤ والشرب من سؤر الكلب بأنّه رجس نجس.

فيُعلم من ذلك أنّ المناط في التنجّس وعدم جواز الشرب والوضوء هو ملاقاة الماء للنجس، فنتعدّى من الكلب الذي هو مورد الرواية إلى غيره من أفراد النجاسات، ومن الظاهر أنّ النجس كما يصح إطلاقه على الأعيان النجسة كذلك يصح إطلاقه على المتنجّسات حيث لم يُؤخذ في مادّة النجس ولا في هيئته ما يخصّه بالنجاسة الذاتية، بل يعمّها والنجاسة العرضية، فالمتنجّس نجس حقيقة، فإذا لاقاه شيء من القليل فقد لاقى نجساً ويُحكم عليه بالنجاسة وعدم جواز الشرب والوضوء منه، فالروايتان تدلاّن على منجّسيّة المتنجّسات للقليل سواء أكانت مع الواسطة أم بلا واسطة»[٧].

مناقشة السيد الخوئي للرواية الأُولى:

ثمّ ناقش قدس سره الرواية الأولى من حيث الدلالة؛ لأنّ الرجس يُطلق على أعيان النجاسات دون المتنجّسات، إذ لا يوصف المتقي العالم بأنّه رجس لمجرّد أن بدنه تنجّس، مضافاً إلى عدم قبول النصّ للتعدّي إلى غير الكلب من أعيان النجاسات[٨]؛ بدليل الأمر بغسله بالتراب، وهو ما لا يجب في غيره، فكيف يُتعدّى إلى المتنجّسات؟!.

أقول: مضافاً إلى:

أ ـ إنّ إطلاق لفظ النجس على المتنجّس حكمي بلحاظ وجوب تطهيره، وليس حقيقياً، ويشهد له صحة سلب العنوان عنه، فلا يلزم منه تطابقهما في التأثير.

ب ـ إنّ الإمام عليه السلام ليس في مقام البيان من جهة سريان النجاسة حتى يُتمسّك بعموم التعليل والتجريد عن الخصوصية ليُستفاد منها ضابطة كلّية للسراية ليثبت بها انفعال الماء القليل بالمتنجّس مطلقاً، وإنّما من جهة أنّ الكلب ليس من السباع التي سؤرها طاهر ليصحّح الظنّ عند السائل بأنّه منها، ويشهد له أنّ وصف (الرجس النجس) هو للكلب، وليس للسؤر، خلافاً لما في التقريب الذي ذكره قدس سره.

مناقشة السيد الخوئي للرواية الثانية:

ثمّ ناقش قدس سره الرواية الثانية بضعف سندها بمعاوية بن شريح، وهو مجهول.

أقول: رواها الشيخ بطريق آخر عن معاوية بن ميسرة وهو مجهول أيضاً[9]، فالسند ضعيف، سواء تعدّدا ـ بقرينة ذكر الشيخ الصدوق قدس سره طريقه إلى كلّ منهما وهما صحيحان، وقد ذكر الشيخ في الفهرست كلا العنوانين ـ أو اتّحدا؛ لأنّ ميسرة هو ابن شريح القاضي، ومن المعروف النسبة إلى الجدّ مباشرة، فيُقال معاوية بن شريح خصوصاً إذا كان مشهوراً، ثمّ إنّ هذه الرواية شاهد على الاتّحاد؛ لأنّ الرواة المباشرين الذين رووها عن ابن شريح بطرق مختلفة سمّوه تارة بهذا وأخرى بذاك، وهم أعرف به، وعلى أيّ حال فالبحث في ذلك غير مجدٍ لجهالة العنوانين.

نعم، في الطريق الأوّل رواها صفوان بن يحيى عن معاوية، وروى عنه ابن أبي عمير أيضاً، فتكون الرواية معتبرة بناءً على كبرى أنّهما لا يرويان ولا يرسلان إلا عن ثقة.

ثمّ ناقش قدس سره في دلالتها فقال: «لأنّ النجس وإن صحّ إطلاقه على المتنجّس على ما أسلفناه آنفاً إلاّ أنّه عليه السلام ليس في الرواية بصدد بيان أنّ النجس منجّس، وإنّما كان بصدد

دفع ما توهّمه السائل حيث توهّم أنّ الكلب من السباع، وقد دفعه عليه السلام بأنّ الكلب ليس من تلك السباع التي حكم بطهارة سؤرها»[١٠].

أقول: مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً من أنّ إطلاق عنوان النجس على المتنجّس حكمي اعتباري تشريعي، فلا تلازم بينهما في التأثير بالانفعال، وربّما كان منشأ السؤال فتوى بعض فقهاء العامة بطهارته لكون الكلب من السباع فصحَّح الإمام عليه السلام له ذلك.

الاستدلال بصحيحة زرارة على انفعال القليل بمطلق المتنجّس:

ثمّ قال السيد الخوئي قدس سره: «**الأمر الثاني:** صحيحة زرارة التي رواها علي بن إبراهيم بطريقه الصحيح وقد حكى فيها الإمام عليه السلام عن وضوء النبي صلى الله عليه وآله (فدعا بوعاء فيه ماء فأدخل يده فيه بعد أن شمّر ساعده، وقال: هكذا إذا كانت الكفّ طاهرة..)[١١]؛ فإنّها دلّت بمفهومها على أنّ الكفّ إذا لم تكن طاهرة فلا يسوغ إدخالها الماء ولا يصح منه الوضوء، ولا وجه له إلاّ انفعال القليل بالكفّ المتنجّسة، وبإطلاقها تعمّ ما إذا كانت نجسة بعين النجاسة وما إذا كانت نجسة بالمتنجّس الذي نُعبّر عنه بالمتنجّس مع الواسطة.

وهذه الرواية أحسن ما يُستدلّ به في المقام؛ لصحّة سندها وتمامية دلالته على عدم الفرق بين المتنجّس بلا واسطة والمتنجّس مع الواسطة»[١٢].

مناقشة السيد الخوئي لصحيحة زرارة:

قال قدس سره: «ولكن الصحيح أنّ الرواية مجملة لا يُعتمد عليها في إثبات المدّعى؛ وذلك لاحتمال أن يكون الوجه في اشتراطه عليه السلام طهارة الكفّ في إدخالها الإناء عدم صحّة الوضوء بالماء المستعمل في رفع الخبث حتى على القول بطهارته ذلك؛ لأنّ العامّة ذهبوا إلى نجاسة الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، بل والمستعمل في رفع الحدث الأصغر أيضاً عند أبي حنيفة، وقد ذهب إلى أنّ نجاسته مغلّظة»[١٣].

أقول: التقريب المذكور للمستدلّ أقرب ممّا ذكره‌قدس‌سره، وقد ورد في روايات كثيرة كموثّقتي سماعة[١٤] ومعتبرة أبي بصير[١٥] وصحيحة شهاب بن عبد ربّه[١٦] المتقدّمة.

نعم، قد يُقال: إنّ الوضوء لا خصوصية فيه من ناحية انفعال الماء القليل بغمس الكفّ المتنجّسة فيه، فما وجه اشتراط طهارة الكفّ في الوضوء؟.

وجوابه: أنّه فرد من أفراد الانفعال وأنّ صحيحة زرارة المتقدّمة[١٧] في كيفية غسل الجنابة اشترطت عدم نجاسة اليد أيضاً، أمّا ما قاله المستشكل فهو بعيد؛ لأنّ الكفّ المتنجّسة إذا غمسها في ماء الإناء نجّسته على مبناه‌قدس‌سره وفاقاً للمشهور، فلا يصدق على الماء أنّه مستعمل في رفع الخبث.

ومنه يُعلم النظر في قوله‌قدس‌سره: «والماء الموجود في الإناء في مورد الرواية ماء مستعمل في رفع الخبث على تقدير نجاسة الكفّ؛ فإنّه بمجرّد إدخالها الإناء يصير الماء مستعملاً في الخبث؛ فإنّ صدق هذا العنوان واقعاً غير مشروط بقصد الاستعمال، لكفاية مجرّد وضع المتنجّس في الماء في صدق المستعمل عليه كما هو ظاهر، وبهذا تصبح الرواية مجملة؛ لعدم العلم بوجه اشتراطه‌عليه‌السلام الطهارة في الكفّ، وأنّه مستند إلى أنّ المتنجّس ولو مع الواسطة ينجّس القليل، أو أنّه مستند إلى عدم كفاية المستعمَل في رفع الخبث في الوضوء وإن كان طاهراً في نفسه»[١٨].

ولعلّ الأقرب منه في فهم الرواية اشتراط طهارة أعضاء الوضوء عند المباشرة؛ لأنّ مفهوم الجملة (إذا لم تكن الكفّ طاهرة) فليس هكذا، أي: لا يجوز أن تبدأ الوضوء؛ لعدم تحقّق الشرط المذكور، وبقرينة أنّ الإمام‌عليه‌السلام بصدد بيان كيفية الوضوء فيناسبه ذكر شروطه، أمّا ذكر الكفّ خاصّة فلأنّها عرضة للنجاسة بالجنابة وغيرها؛ لأنّها المباشرة للنجاسات كما يتّضح من الروايات المشار إليها أعلاه، وليس مثلها صحيحة زرارة

المتقدّمة[١٩] الواردة في كيفية الغسل؛ فإنّها ظاهرة في تجنّب انفعال الماء باليد المتنجّسة عند غمسها في الماء.

ثمّ قال قدّس سرّه: «فالرواية مجملة لا يُمكن الاستدلال بها على منجّسية المتنجّس للقليل مطلقاً، فإذن لا دليل على انفعال القليل بالمتنجّس مع الواسطة»[٢٠].

أقول: مع تعدّد المعاني المحتملة لا يتعيّن المعنى الذي بُني عليه الاستدلال وتكون الرواية مجملة من هذه الناحية، فضلاً عمّا لو استظهرنا معنى مغايراً كالأخير.

ثمّ قال قدّس سرّه مفرّعاً على عدم وجود دليل على أنّ المتنجّس الثاني ينجّس: «فيختصّ الانفعال بما إذا لاقى القليل عين النجس، أو المتنجّس بعين النجس، والتفصيل بين المتنجّس بلا واسطة والمتنجّس مع الواسطة متعيّن، إذا لم يقم إجماع على خلافه كما ادّعاه السيد بحر العلوم قدّس سرّه، فإن تمّ هذا الإجماع فهو، وإلاّ فالتفصيل هو المتعيّن، وعلى الأقلّ لا يسعنا الإفتاء بانفعال القليل بملاقاة المتنجّس مع الواسطة، والاحتياط ممّا لا ينبغي تركه»[٢١].

أقول: تقدّم أنّه لا يوجد إجماع على الانفعال بملاقاة المتنجّس الأوّل فضلاً عن الثاني، ولو وجد فإنّه غير حجة؛ لأنّه اجتهادي استنباطي مبنيّ على فهم بعض الروايات كما تقدّم.

والنتيجة: عدم وجود دليل على أنّ المتنجّس الثاني ينجّس، فتجري في ملاقيه قاعدة الطهارة واستصحابها فيه.

التفصيل الثاني: التفصيل بين ما يُدركه الطرْف من الدم وغيره وبين ما لا يُدركه فيتنجّس بالأوّل دون الثاني، وعرّف الشيخ الأنصاري قدّس سرّه ما لا يُدركه الطرْف بقوله: «ولعلّ المراد ما يحتاج إدراكه إلى دقّة النظر»[٢٢].

وقد نُسب هذا التفصيل إلى الشيخ الطوسي قدس سره، لكنّه حُكي عمّن هو أقدم منه، فقد استثنى المحقّق قدس سره في المعتبر من الإجماع على نجاسة الدم ابن الجنيد من علمائنا في قدر الدرهم من الدم[٢٣]، ونسبه الفيض الكاشاني إلى الاسكافي والصدوق، قال في نجاسة المنيّ والدم والميتة: «وخلاف الاسكافي والصدوق في قليل الثاني شاذّ»[٢٤]، وحكاه المحقّق النراقي قدس سره عن المختصر النافع في بحث الأسآر[٢٥]، وفي الجواهر عن صاحب الذخيرة.

قال الشيخ قدس سره في الاستبصار تعليقاً على صحيحة علي بن جعفر المستدلّ بها في المسألة: «إذا كان ذلك الدم مثل رأس الإبرة التي لا تُحَسّ ولا تدرك فإنّ ذلك معفوّ عنه»[٢٦]، وقال في المبسوط: «القليل ما نقص عن الكرّ، وذلك ينجس بكلّ نجاسة تحصل فيها قليلة كانت النجاسة أو كثيرة تغيّرت أوصافها أو لم تتغيّر إلا ما لا يُمكن التحرّز منه مثل رؤوس الإبر من الدم وغيره فإنّه معفوّ عنه؛ لأنّه لا يُمكن التحرّز منه»[٢٧].

أقول: عبارته في المبسوط صريحة بأنّ الحكم لا يختصّ بالدم، وإنّما يعمّ غيره من النجاسات.

الاستدلال لتفصيل الشيخ الطوسي:

إنّ الشيخ علّله بعدم إمكان التحرّز عنه، وبحسب المؤدّى فإنّ هذا وجه آخر غير الصحيحة، لذا قال العلامة الحلّي قدس سره: «احتجّ الشيخ رحمه الله بوجهين» وذكر الصحيحة أوّلاً ثمّ قال قدس سره: «الثاني: إنّ وجوب التحرّز عن ذلك مشقّة عظيمة، وضرر كثير فيسقط؛ لقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾»[٢٨].

فإمّا أن يكون الشيخ قدس سره قد استند إلى هذه العلّة، ولا نرى لها وجهاً صغرى وكبرى؛ إذ لا توجد مشقّة مسقطة للتكليف، قال العلامة قدس سره: «وإن اعتبر مطلق المشقّة انتقض بجميع التكاليف؛ لعدم خلوّها من المشقّة».

أجل، إلا أن يُصوّر العسر في دائرة أوسع من السؤال بأنّ أراضي الدور والأزقة يومئذٍ كانت عرضة للنجاسات كالبول والغائط والدم فعندما تكنس أو تهب عليها ريح فإنّ ذرّاتها الصغيرة تتطاير وتسقط على سطوح الأشياء وأحواض المياه وأواني الأطعمة والأشربة، فالقول بنجاستها فيه عسر وضيق فيُعفى عنها ولو بقرينة عدم ورود السؤال عنها في الروايات مع كثرة وشدّة الابتلاء بها ممّا يقتضي التسالم على وجود إشكال فيها.

أو أنّه استند إلى صحيحة علي بن جعفر التي رواها الكليني في الكافي والشيخ في التهذيب والاستبصار عن موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «سألته عن رجل رعف فامتخط، فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناءه، هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا تتوضّأ منه»[٢٩] مع تجريدها عن خصوصية الدم من باب تنقيح المناط الذي هو ما ذكره قدس سره من عسر التحرّز، فيكون النصّ هو الدليل، وتوسَّع ليشمل غير الدم بمناط رفع العسر والحرج.

ومنه يُعلم النظر في قول الشهيد الصدر الأوّل قدس سره: «لا يُناسب أن يكون المدرك رواية علي بن جعفر[٣٠] المختصّة بالدم»[٣١]؛ فإنّ الشيخ قدس سره بنى رأيه على أساس هذه الصحيحة وذكره تعليقاً عليها في الاستبصار، قال قدس سره: «الوجه في هذا الخبر أن نحمله على أنّه إذا كان الدم مثل رأس الإبرة التي لا تحسّ ولا تدرك؛ فإنّ ذلك معفوّ عنه»[٣٢].

أجل، إلا أن يُقال: إنّ الشيخ قدس سره ذكر هذا الكلام من باب التأويل وتكييف الصحيحة لرفع منافاتها مع ما دلّت عليه الروايات المستفيضة في نجاسة الدم ـ بحسب ما يقتضيه الغرض من كتابه ـ وليس من باب الاستدلال والتوجيه في إطار الجمع العُرفي وإنّ دليله على العفو عسر التحرّز أو انصراف أدلّة نجاسة الدم عن مثل هذا المقدار أو غيره من الوجوه الآتية؛ بقرينة أنّ مدلول الصحيحة أوسع ممّا أفتى به الشيخ قدس سره؛ فإنّ القطرة

والقطرات لا تستبين في الماء أيضاً، وليس مجرّد رؤوس الإبر، فبين قول الشيخ قدس سره ومدلول الرواية فرق.

وعلى أيّ حال، فإنّ التعدّي عن مورد النصّ بدون قرينة ظاهرة قياس باطل، ولا يكون تنقيح المناط حجة إلا إذا كان قطعياً كما أفاد المحقّق قدس سره في المعتبر[٣٣].

ويُمكن أن يكون وجه التعميم إلى غير الدم أنّ الشيخ قدس سره روى شيئاً بالرفع (إن لم يكن شيء) وكان هنا تامّة، فيتمسّك بإطلاق (شيء).

ردّ الاستدلال بالصحيحة:

وقد ردّ الأصحاب الاستدلال بالصحيحة بما يلي:

١ـ إعراض المشهور عنها، فتسقط عن الحجية.

وفيه: أنّه دعوى قابلة للنقاش صغروياً؛ إذ أنّها لا تستقيم مع نسبة هذا التفصيل إلى كثير في غاية المراد[٣٤]، وكبروياً لاحتمال أنّ الإعراض مدركي مستند إلى ما دلَّ على أنّ الدم نجس ومنجس ولو كان قليلاً بعموم ما دلّ على أنّ أعيان النجاسات كذلك أو خصوص الدم كالجزء الثاني المروي في نفس الصحيحة «قال: وسألته عن رجل رعف وهو يتوضّأ، فتقطر قطرة في إنائه، هل يصلح الوضوء منه، قال: لا».

٢ـ أو بحملها على أكثر من وجه للتخلّص من خلافها، منها:

أ ـ إصابة الدم الإناء دون الماء؛ لقول السائل: (فأصاب إناءه) ويرد عليه أنّه خلاف الظاهر؛ لقول السائل: (هل يصلح له الوضوء منه)، أي: من الماء الذي في الإناء بحذف المضاف.

وأجيب أيضاً: بأنّ مثل علي بن جعفر في جلالة قدره لا يسأل عن مثل هذه الأمور الواضحة.

وردّ صاحب الحدائق قدس سره بأنّ «هذا الاستبعاد إنّما نشأ الآن بعد المعرفة بالأحكام وشيوع مثل هذا الحكم بين الأنام، وإلا فكتاب علي بن جعفر المذكور قد اشتمل على جملة من الأسئلة العارية الآن عن الالتباس، بحيث يعرف أحكامها الآن جهّال الناس»[٣٥].

ب ـ التردّد في إصابة الدم للماء مع تحقّق إصابة الإناء، أي: حصل عنده علم إجمالي بوقوع الدم على الجزء الداخلي من الإناء الملاقي للماء أو الخارجي، وهو علم إجمالي غير منجّز؛ لأنّ أحد طرفيه ـ وهو الخارجي ـ لا يترتّب أثر على نجاسته.

وفيه: إنّ جواب الإمام عليه السلام لا يُناسب هذا الاحتمال؛ لأنّه ناظر إلى إصابة الدم للماء، وإنّما فصّل بين الاستبانة وعدمها.

جـ ـ ما يظهر من كلمات بعض الأصحاب من أنّ النجس من الدم ما كان مسفوحاً، أي: ما ينصبّ من العروق خاصّة؛ تمسّكاً بقوله تعالى: ﴿أَوْ دَماً مَسْفُوحاً﴾[٣٦]، بل في الحدائق «أنّ ذلك معناه لغة، فلا يدخل فيه حينئذٍ ما كان في اللحم ونحوه»، ولذا علّل العلامة الحلّي قدس سره في المختلف طهارة الدم المتخلّف في الذبيحة «بانتفاء المقتضي للتنجيس، وهو السفح»[٣٧].

وربّما استدلّ بعضهم على عدم نجاسة ما دون الحمّصة؛ لرواية مثنّى بن عبدالسلام عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلتُ له: إنّي حككت جلدي فخرج منه دم، فقال عليه السلام: إن اجتمع قدر حمّصة فاغسله، وإلا فلا»[٣٨].

ويُمكن حمل ما دلّ على كفاية البصاق للتطهير من الدم على هذه الحالة كصحيحة غياث بن إبراهيم عن أبي عبدالله، عن أبيه عليهما السلام قال: «لا يُغسل بالبزاق شيء غير الدم»[٣٩]، وإلا كانت خلاف الإجماع.

ولعله لأجل هذا قيل بطهارة الدم في البيضة؛ لانصراف أدلّة نجاسة الدم عنه موضوعاً أو حكماً، وطهارة اللبن عند حلب الحيوان ولو مع العلم الإجمالي بوجود دم مستهلك فيه بعد إخراجه بسبب كثرة العصر بمحالب الحيوان، فلا يُقال: إنّ الفرق واضح لأن الدم يستهلك في اللبن وهو طاهر في باطن الحيوان.

وقد استفاد جملة من الأعلام المعاصرين من هذا التقييد لإخراج المقام عمّا دلّ على الانفعال بالنجاسة تخصّصاً، قال السيد الحكيم قدس سره: «إنّ ظاهره عدم الانفعال بما لا يكون مرئياً من أجزاء الدم، وهذا هو مقتضى الأصل؛ إذ لا دليل على نجاسة الذرّات الدموية التي لا يُدركها الطرْف؛ لعدم ثبوت كونها دماً عُرفاً، نظير الأجزاء المائية المنتشرة في البخار، لا أقلّ من انصراف دليل النجاسة عنها، أو دليل انفعال الماء بملاقاة النجاسة»[٤٠].

أقول: أي: مع العلم الإجمالي بوجود هذه الذرّات، وإلا كيف علم بها إذا لم تكن مرئية.

ثمّ قال قدس سره: «فإن كان هذا هو مراد الشيخ رحمه الله فلا بأس به».

وقال السيد الخميني قدس سره في تعليقته على العروة: «إذا كان الجزء صغيراً بحيث يحتاج في إدراكه إلى المكبّرات والآلات المستحدثة لا يكون له حكم، وكذا سائر النجاسات»[٤١].

وقال السيد الشهيد الصدر الأوّل قدس سره: «يُمكن أن يُحمل كلامه على أنّ الأفراد العقلية للدم والبول وغيرهما ليست موجبة للتنجيس ما لم تكن أفراداً عُرفية.

فكلّ ماهية إذا لوحظت لحاظاً عقلياً يُرى أنّ الكمية لم تُؤخذ فيها، ولكن إذا لوحظت بالنظر العُرفي يرى أنّ حدّاً أدنى من الكمية مأخوذ في مفهوم اللفظ الدالّ عليها، فلو نقص فرد عن تلك الكمية لم يكن مصداقاً لمفهوم اللفظ عُرفاً وإن كان فرداً حقيقياً من الماهية عقلاً».

ثمّ أجاب قدس سره عن إشكال ضمني بأنّ وظيفة العُرف فهم مداليل الألفاظ، وليس تشخيص المصاديق، فقال قدس سره: «وليس هذا من الأخذ بنظر العُرف في تشخيص المصداق، بل من الأخذ بنظره في تحديد المفهوم؛ لأنّ مرتبةً أدنى من الحجم قد أُخذت في نفس مدلول اللفظ عُرفاً. والدم إذا كان ممّا لا يُدركه الطرْف في نفسه فلا يكون مصداقاً للدم العُرفي، ولا تشمله أدلّة انفعال الماء القليل بالدم. وكذلك الأمر في سائر أعيان النجاسات»[٤٢].

المناقشة:

ويرد عليه:

أ ـ إنّ هذا الاحتمال خارج عن مفروض المسألة؛ لأنّ الراوي يسأل عن قِطَع صغار من الدم يراها ويعرفها، ولو صحّ هذا الفرض فإنّه لا يحلّ مشكلة الصحيحة؛ لأنّها أوسع منه.

ب ـ إنّما يتصوّر هذا الاحتمال فيما لو كانت إصابة الدم للماء محقّقة فيُقال: إنّ الدم الذي يكون كذلك لا ينجس، وتحقّق الإصابة محلّ خلاف بين الأعلام؛ إذ لا يظهر ذلك من كلام السائل.

وجوه ردّ الاستدلال بالصحيحة:

وعلى أيّ حال فإنّ ردّ الاستدلال بالصحيحة على مخالفة المشهور يُمكن أن يكون بوجوه:

الوجه الأوّل: ما رُدَّت به كلّ الروايات التي استدلّ بها الكاشاني على عدم الانفعال، وهو مخالفتها للسنة القطعية الدالّة على انفعال الماء القليل بملاقاة أعيان النجاسات عموماً والدم خصوصاً كالحديث الآخر المروي في صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة[٤٣]، وكموثّقة عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام، وفيها «كلّ شيء من الطير يُتوضّأ ممّا يشرب منه، إلا أن ترى في

منقاره دماً، فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضّأ منه ولا تشرب»[٤٤]، خصوصاً مع تعدّد الاحتمال في المراد من الرواية، قال صاحب الجواهر قدس سره: «فلو كانت هذه الرواية نصّاً لوجب طرحها في مقابل ما ذكرنا»[٤٥]، وقد يُردّ بأنّ صحيحة علي بن جعفر مقيّدة لهذه الروايات؛ لأنّها أخصّ منها، وليست مخالفة لها.

الوجه الثاني: إعراض الأصحاب عنها بحيث حكى الشيخ الأنصاري قدس سره عن ابن إدريس دعوى الإجماع على منع التفصيل الذي ذكرته الصحيحة، وقال صاحب الجواهر قدس سره: «لا تنكر دعوى الإجماع»، فيكون مانعاً إذا حصل الاطمئنان بحجيته صغرى وكبرى، نعم قد يعمل الأصحاب بتفصيل الشيخ قدس سره كما حكي عن عدد منهم لبعض الوجوه المتقدّمة، وليس للصحيحة؛ لأنّ مدلولها أوسع ممّا قال به الشيخ قدس سره، لأنّ القطرة والقطرات تستهلك في الماء أيضاً ولا تستبين، ولا يقتصر الأمر على رؤوس الإبر، فيوجد فرق بين تفصيل الشيخ قدس سره ومفاد الصحيحة.

الوجه الثالث: حمل الصحيحة على أنّ السائل تيقّن من إصابة الدم الإناء لكنّه لم يعلم بمكان وقوعه وهل يكون في معرض ملاقاته للماء بسقوطه فيه أو ملاقاته عند صبّ الماء من الإناء فيكون كالشبهة المحصورة أم لا؟ وحينئذٍ يكون مراد الإمام عليه السلام من الاستبانة تحقّق العلم بإصابته الماء كالرؤية التي ذكرها الإمام عليه السلام في موثّقة عمّار المتقدّمة في الصفحة السابقة.

وقد اختار جملة من الأعاظم هذا الوجه كالشهيد الثاني في المسالك، قال قدس سره: «ويُحمل على الشك في إصابة الماء مع تيقّن إصابة الإناء كما هو ظاهر الرواية، ويكون التعبير بالاستبانة وعدمها بمعنى تحقّق وصول الدم إلى الإناء وعدمه»[٤٦]، وقال الشيخ الأنصاري قدس سره: «فيكون الاستبانة في الماء كناية عن العلم بوصوله إليه، لا صفة زائدة عن العلم بالوصول، ويقوى هذا الاحتمال على تقدير كون (الشيء) مرفوعاً كما في بعض النسخ»[٤٧].

أقول: وردت الاستبانة بهذا المعنى في بعض الروايات كصحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل يبول بالليل فيحسب أنّ البول أصابه فلا يستيقن فهل يُجزيه أن يصبّ على ذكره إذا بال ولا يتنشف؟ قال: يغسل ما استبان أنّه قد أصابه وينضح ما يشكّ فيه من جسده وثيابه ويتنشّف قبل أن يتوضّأ»(٤٨).

وهذا المعنى لا ينسجم مع ظاهر الصحيحة؛ لأنّها تفترض الإصابة محقّقة وأنّ الاستبانة وعدمها أمر بعد العلم بالإصابة وصفة زائدة عليه، بل إنّ هذا التقريب يجعل التفصيل الذي ذُكِر في جواب الإمام عليه السلام لغواً؛ لأنّ الاستبانة بمعنى العلم مسلَّمة في كلام السائل، فما معنى التفصيل بلحاظها وجوداً وعدماً، ولو كان السائل في حالة شك لأجابه الإمام بأنّ كلّ شيء طاهر حتى تعلم بنجاسته ونحو ذلك، كما في صحيحة زرارة، قال: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منيّ ـ إلى أن قال ـ فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أرَ شيئاً ثمّ صلّيت فرأيت فيه، قال: تغسله، ولا تُعيد الصلاة، قلت: لِمَ ذاك؟ قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، قلت: فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنّك إنّما تريد أن تُذهب الشك الذي وقع في نفسك... الحديث»(٤٩).

نعم، يُمكن قبول هذا المعنى، ولا أقلّ من احتماله إذا نظرنا إلى جواب الإمام عليه السلام على نحو إعطاء القاعدة العامة، وليس لخصوص الحالة في السؤال، ولا يضرّ حينئذٍ صدور السؤال من مثل علي بن جعفر؛ لأنّ له وجهاً، أجل لو علم بوقوع الدم على الإناء من الخارج لما حسن صدور السؤال من علي عن جواز الوضوء به.

لكن الشيخ الأعظم قدس سره قال: «إنّ الرواية أظهر في مطلب الشيخ ممّا احتملناه».

أقول: خصوصاً وأنّ الظاهر عُرفاً من إصابة الإناء هو إصابة الماء، وهو الشائع عند الاستعمال في الأخبار، مضافاً إلى بُعد سؤال مثل علي بن جعفر عن حكم الماء المشكوك

في الطهارة والنجاسة، وعدم معرفته بأنّ الأصل في الأشياء الطهارة حتى يُعلم بنجاستها، وأن لا يكون قد سمع بقولهم عليهم السلام المشهور: «الماء كلّه طاهر حتّى يُعلم أنّه قذر»[٥٠].

فالصحيحة تُخالف المشهور، لكن مخالفتها يُمكن أن تكون بأكثر من شكل بحسب ما نفهم من معنى لقوله عليه السلام: «شيء يستبين»؛ لأنّ المراد باستبانة الدم هل هو حين خروجه من صاحبه بالامتخاط وملاقاة الماء، أم فعلاً حين النظر إليه عند الاستعمال بعد العلم بإصابته الماء، فعلى الأوّل يكون دليلاً على التفصيل المذكور، وإن أريد الثاني فلا تكون الصحيحة دليلاً على التفصيل المذكور، بل على تفصيل في قول ابن أبي عقيل والكاشاني؛ لأنّ الدم يُستهلك في الماء بعد إصابته ويستولي الماء عليه إذا كان قِطعاً صغيرة ولا يستبين منه شيء أكيداً، وهذا هو تعليل الكاشاني لعدم الانفعال بغلبة الماء على النجاسة وبكون معنى عدم الاستبانة هو هذا، لذا جعلها قدس سره من الروايات التي استدلّ بها على مطلوبه.

وظاهر كلام الشيخ وتوجيهات الأصحاب الأوّل، لكن ظاهر الصحيحة هو الثاني، وهو ما اعترف به الشيخ الأعظم قدس سره آنفاً؛ لأنّ إصابة الدم للماء محقّقة في مفروض المسألة وأنّ الاستبانة وعدمها في ما بعد ذلك؛ لجزم السائل بوجود الدم في المخاط قِطعاً صغاراً، ولقوله عليه السلام: «يستبين في الماء»، أي: أنّ التفصيل بين الاستبانة وعدمها يكون في الماء، وليس في المخاط، بل لا معنى للأوّل؛ لأنّ عدم استبانته في المخاط يقتضي عدم الدليل على وجوده، فتجري قاعدة الطهارة.

ونتيجة ما استظهراه: إناطة جواز الوضوء وعدمه باستبانة دم في الماء فعلاً، أي: باستهلاك الدم في الماء وعدمه، وحينئذٍ يصح القول بأنّها معارضة للجزء الأخير المروي في صحيحة علي بن جعفر نفسها «في رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطرة في إنائه، هل يصلح الوضوء منه؟ قال عليه السلام: لا»؛ لأنّ القطرة ممّا يستهلك في الماء أيضاً وإن استبانت أوّل وقوعها، فلا

وجه لما احتمله صاحب الجواهر من منع شمول هذا الجزء لما نحن فيه[٥١]، ولعلّه قدس سره نظر إلى المعنى الأوّل.

وفي ضوء ما تقدّم لا نرى وجهاً لتفصيل الشيخ قدس سره؛ لأنّ عدم استبانة الدم في المخاط يقتضي عدم وجود دليل على النجاسة، فتجري قاعدة الطهارة، فما لا يُدركه الطرْف الذي فسّره الشيخ الأنصاري قدس سره بقوله: «ولعلّ المراد ما يحتاج إدراكه إلى دقّة النظر» لا يُؤثّر في الانفعال، ولا يجب الفحص وتدقيق النظر قطعاً، وعدم استبانته في الماء مع إصابته له التي تقتضي استيلاء الماء على الدم وغلبته عليه يقتضي أنّ الصحيحة تدلّ على مطلب الكاشاني، فيكون قول الشيخ قدس سره قبولاً بقول ابن أبي عقيل في الجملة وتفصيلاً فيه؛ لأنّه أخصّ منه.

ملحوظات:

وتُلاحظ هنا عدّة أمور:

الأمر الأوّل: خصَّ بعض الأصحاب[٥٢] التفصيل بمورد الصحيحة وهو دم الامتخاط.

ويُردّ عليه بعدم الخصوصية، ولا يُمكن تقييد الأحكام بمواردها، قال الشهيد في الذكرى: «ويُمكن العموم في الدم؛ لعدم الفارق، ويُمكن إخراج الدماء الثلاثة لغلظها»[٥٣].

الأمر الثاني: وخصَّ صاحب الجواهر قدس سره الحكم بالماء دون باقي المائعات، قال قدس سره: «ظاهر الاستبصار قصر الحكم في الماء، كما أنّ ظاهر استناده إلى الحرج في المبسوط التعدّي إلى غيره، ولعلّه هو الذي أشار إليه ابن إدريس، كما نقل عنه حيث حكى عن بعض الأصحاب أنّه لا بأس بما يترشّش على الثوب والبدن مثل رؤوس الإبر من النجاسات، لكن قد يُشعر حكاية الأصحاب له في الماء القليل باختصاص الحكم به، كما هو الظاهر من المصنّف»[٥٤].

أقول: إذا كان الدليل هو النصّ فلا يصحّ التعدّي من الماء إلى غيره؛ لامتياز الماء بصفة استهلاك النجاسات الواقعة فيه وتآكلها، وهي قابلية التطهير التي أودعها الله تعالى فيه، أمّا إذا كان الدليل العسر والحرج في الاجتناب وفق التصوّر الذي قدّمناه فيُمكن التعميم.

التفصيل الثالث: التفصيل بين ما لو ورد الماء على النجاسة أو وردت عليه

فيتنجّس في الثاني دون الأوّل، وهو ما قوّاه السيد المرتضى قدس سره في تعليقه على المسائل الناصريات: «المسألة الثالثة: ولا فرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورود النجاسة على الماء، فقال السيد ـ هذه المسألة لا أعرف فيها نصّاً لأصحابنا ولا قولاً صريحاً. والشافعي يُفرّق بين ورود الماء على النجاسة، وورودها عليه فيعتبر القلّتين ـ وهو حدّ الاعتصام ـ في ورود النجاسة على الماء، ولا تُعتبر في ورود الماء على النجاسة، وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسألة. ويقوى في نفسي عاجلاً ـ إلى أن يقع التأمّل لذلك ـ صحة ما ذهب إليه الشافعي[٥٥]. والوجه فيه: أنّا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لأدّى ذلك إلى أنّ الثوب لا يطهر من النجاسة إلا بإيراد كرّ من الماء عليه، وذلك يشقّ، فدلَّ على أنّ الماء إذا ورد على النجاسة لا يُعتبر فيه القلّة والكثرة كما يُعتبر في ما يرد النجاسة عليه»[٥٦].

وأيّده ابن إدريس قدس سره قائلاً: «وما قوي في نفس السيد صحيح، مستمرّ على أصل المذهب وفتاوى الأصحاب»[٥٧]، وكأنّه قدس سره يدّعي عليه الإجماع ظاهراً، ولعلّه ناظر إلى خصوص الوارد للتطهير، وهو الذي يظهر من دليل السيد ومن كلمات أخر لابن إدريس استثنى فيها الغسلة الأولى، وستأتي إن شاء الله تعالى.

ووافقهما السيد صاحب المدارك قدس سره، قال: «ليس في شيء من تلك الروايات دلالة على انفعال القليل بوروده على النجاسة، بل ولا على انفعاله بكلّ ما يرد عليه من النجاسات، ومن ثمّ ذهب المرتضى ـ رحمه الله ـ في جواب المسائل الناصرية إلى عدم نجاسة القليل بوروده على

النجاسة، وهو متّجه»[٥٨]، وقال مستدلاً على عدم وجوب عصر الثياب عند تطهيرها «لأنّا نمنع نجاسة الماء مع وروده على النجاسة؛ لانتفاء الدليل عليه»[٥٩].

واستقرب المحقّق السبزواري قدس سره هذا التفصيل في الكفاية إلا أنّه خصّ موضوعه بماء الغسالة، قال قدس سره: «وفي نجاسة الغسالة إذا لم يتغيّر بالنجاسة خلاف، فقيل بنجاستها مطلقاً، وقيل بطهارتها مطلقاً، وقيل طاهرة مع ورود الماء على النجاسة دون العكس، والأقرب عندي الطهارة مع ورود الماء على النجاسة، وإن وردت النجاسة على الماء ففيه تردّد»[٦٠].

واختاره المحقّق النراقي في المستند، «ونسبه في بحث ماء المطر من الحدائق إلى جملة من الأصحاب، وجعله الظاهر من الأخبار، وإن تردّد في بحث القليل، ومال إليه بعض معاصرينا[٦١]، وهو الحق»[٦٢].

وقال الشيخ الأنصاري قدس سره: «ويُمكن استظهار هذا القول من الشيخين أيضاً»[٦٣]، ثمّ نقل كلاماً من المقنعة للمفيد والمبسوط للطوسي إلا أنّه رجع وقال: «وأمّا ما حكي عن الشيخين فلا ظهور له في المطلوب»[٦٤].

استدلال المشهور على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة مطلقاً سواء كان وارداً على النجاسة أو كانت النجاسة واردة عليه:

لقد اختار المشهور نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة مطلقاً سواء كان وارداً على النجاسة أو كانت النجاسة واردة عليه، واستدلّ على التفصيل بوجهين:

الوجه الأوّل: ما تقدّم في كلام السيد المرتضى قدس سره، وقرّب العلامة الحلّي استدلاله بأنّ (الملاقي للثوب ماء قليل، فلو تنجّس حال الملاقاة لم يطهر الثوب؛ لأنّ النجس لا يُطهّر غيره».

وأجاب قدس سره بـ «المنع من الملازمة، فإنّا نحكم بتطهير الثوب، والنجاسة في الماء بعد انفصاله عن المحلّ».

وردَّ صاحب المدارك على الجواب بأنّ «ضعفه ظاهر؛ لأنّ ذلك يقتضي انفكاك المعلول عن العلّة التامّة ووجوده بدونها، وهو معلوم البطلان»[٦٥].

وردّ بعض الأعلام ومنهم الوحيد البهبهاني قدس سره بأنّ «النجاسة الشرعية من الأحكام الشرعية التعبّدية لا طريق للعقل إليها أصلاً، ألا ترى حكم الشارع بنجاسة شيء في حاله دون أخرى، مع أنّ ما حُكم بنجاسته شرعاً ليس أسوأ ممّا لم يحكم بها عند العقل»[٦٦].

أقول: هذا صحيح، ولذا استدرك السيد على نفسه، ولكن يجب أن تكون المسائل منسجمة وفق ملاكات وقواعد مستنبطة يُعرف منها أحكام الأشباه والنظائر، وأن نُفرّق بين الاستثناء لملاك خاصّ في المستثنى كطهارة الأنفحة المأخوذة من الميتة والاستثناء لقاعدة خاصّة يندرج فيها المستثنى كطهارة ماء الاستنجاء والغسالة، وقد ذكرناه فيما سبق، وإلا حصل تناقض في فهم الروايات الشريفة.

ثمّ قال صاحب المدارك قدس سره: «نعم، يُمكن أن يُقال: إنّه لا منافاة بين الحكم بطهارة الثوب المغسول وما يتصل به من البلل، ونجاسة المنفصل خاصّة إذا اقتضته الأدلّة، لكن يبقى الكلام في إثبات ذلك»[٦٧].

أقول: لعلّ ممّا يستدلّ به المعترض صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة في الغسل في المركن، وقد عمل العلامة الحلّي قدس سره بها في المنتهى، وقال: «إذا غُسل الثوب من البول في إجانة بأن يُصبّ عليه الماء فسد الماء وخرج من الثانية طاهراً، اتّحدت الآنية أو تعدّدت»[٦٨]، وقال في الغنائم: «وقيد صبّ الماء ليس في الرواية، بل هي أعم»[٦٩]، أي: لا فرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه.

ودفعه صاحب الحدائق قدس سره أيضاً بتطهير الآنية بصبّ الماء فيها وإدارته ثمّ إهراقه؛ «فإنّ الماء ـ بصبِّه في الآنية بمقتضى القول بنجاسة القليل بالملاقاة ـ يجب الحكم بنجاسته، فتحريكه في الزمان الثاني ليستوعب جوانب الإناء لا يُفيد المحلّ طهارة، فلا بدّ ـ للقائل بنجاسة القليل بالملاقاة ونجاسة الغسالة ـ من القول ببقائه على الطهارة حتى ينفصل وفقاً للضرورة، وحينئذٍ فما أورده ـ من لزوم انفكاك المعلول عن علّته التامّة ووجوده بدونها ـ يُدفع بجواز أن يُقال: إنّ الشارع لم يجعل مجرّد ملاقاة النجاسة موجباً للتنجيس مطلقاً، وإلا لما صحّ التطهير بالماء القليل مطلقاً؛ لحصول العلّة المذكورة، إلا على القول بعدم انفعال القليل بالملاقاة، وهم لا يقولون به، وحينئذٍ لا يصير مجرّد الملاقاة سبباً للنجاسة دفعاً للحرج والضرورة، فيكون ذلك بمنزلة المستثنى من كلّية نجاسة القليل بالملاقاة»[٧٠].

واستوجه الشهيد قدس سره في الذكرى عدم اعتبار ورود الماء مطلقاً، فحكم بنجاسة الماء في الحالين مع طهارة المحلّ معلّلاً: «لأنّ امتزاج الماء بالنجاسة حاصل على كلّ تقدير، والورود لا يُخرجه عن كونه ملاقياً للنجاسة. وفي خبر الحسن بن محبوب عن أبي الحسن عليه السلام في الجصّ يُوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى (إنّ الماء والنار قد طهّراه)[٧١] تنبيه على ذلك»[٧٢].

وقال الوحيد البهبهاني قدس سره: «المشهور عدم اعتبار ذلك –أي: ورود الماء على حامل النجاسة لتطهيره ـ فيها؛ لأنّ لفظ (الغسل) الوارد في الأخبار محمول على ما يُعدُّ في عُرف العرب غَسلاً، وهو غير مقيّد بالورود أو غيره، بل أعمّ، فهو كاف، سيما بعد ورود الصحيح (اغسله في المركن مرّتين، فإن غسلته في ماء جارٍ فمرّة) والموثّق ـ الآتي عن عمّار ـ الذي في طريق تطهير الإناء»[٧٣].

وأضاف المحقّق القمّي قدس سره: «وربّما يؤيَّد بموثّقة عمّار[٧٤] في غسل الأواني؛ فإنّ تحريك الماء ليس نفس الورود»، ثمّ قال قدس سره: «ويُمكن دفعه بأن يُقال: يكفي الورود أوّلاً ـ

أي: صبّ الماء أوّلاً قبل التحريك والإدارة؛ فإنّها ليست وروداً ـ وأنّ الأصل طهارة الماء، خرج ما ثبتت فيه النجاسة ممّا دلّت الأخبار عليه من ورود النجاسة على الماء، وبقي الباقي. إلا أنّ الأصل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة إلا فيما ورد الماء على النجاسة، فتبقى حكاية مثل التحريك في الآنية المشكوك فيه تحت أصل الطهارة»[٧٥].

أقول: إذا كان ورود الماء على الأشياء النجسة غير معتبر في التطهير وأنّه لا فرق بين ورود الماء على النجاسة ووروده عليها فماذا بقي من خلاف مع الفيض الكاشاني، ولماذا منعوا من غمس اليد الحاملة للقذارة في الماء القليل إذا كانت تطهر بذلك؟ إلا أن يقولوا ـ كما تقدّم عن العلامة ـ بأنّنا نلتزم بانفعال الماء إلا أنّ الأشياء تطهر، وهو غير ظاهر من تناولهم الروايات الدالّة على النهي عن غمس النجس؛ فإنّه من غير المحتمل أنّها تُفيد طهارة الأشياء النجسة الملقاة فيها وأنّ النهي من أجل نجاسة الماء فقط، وكذا الروايات الدالّة على اشتراط طهارة اليد عند غمسها في الماء القليل قبل الوضوء أو الغسل كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام «إن كانت يده نظيفة فليأخذ كفّاً من الماء بيد واحدة»[٧٦].

بل إنّ في الروايات ما يدلّ على أنّ التطهير يحصل بصبّ الماء على النجس المعبَّر عنه بإفراغ الماء عليه، كما في موثّقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أصاب الرجل جنابة فأراد الغسل فليُفرغ على كفّيه فليغسلها دون المرفق، ثمّ يُدخل يده في إنائه...»[٧٧] الحديث.

كما يظهر من بعض كلمات الأصحاب اشتراط ورود الماء لتحقّق الغسل الموجب للتطهير، كقول الشيخ والمحقق قدس سرهما: «لو وقع إناء الولوغ في الماء القليل نجس الماء، ولم يحصل من الغسلات شيء»[٧٨].

ولا شكّ في أنّ الأقوى من ارتكاب هذه المؤونة أن يقولوا بأنّ المتنجّس لا ينجس حيث تُؤكّد الروايات ـ كصحيحة محمد بن مسلم وموثّقة عمّار السابقتين ـ على إلقاء الماء الأوّل المصاحب لعين النجاسة ثمّ تحصل الطهارة بالثاني، قال الفيض الكاشانيقدس سره: «وظنّي أنّ القائل بانفعال القليل بمجرّد الملاقاة لا بدّ له من ارتكاب أحد الأمرين: إمّا تخصيص ذلك بالملاقي للنجاسة العينية دون المتنجّس، أو عدم جواز الإزالة بالقليل مطلقاً، والثاني خلاف الإجماع بل الضرورة من الدين، فتعيّن الأوّل»[٧٩].

وسيأتي تفصيل البحث في المطالب الآتية إن شاء الله تعالى.

مناقشة استدلال المرتضى:

وعلى أيّ حال، فإنّه يرد على استدلال السيد المرتضىقدس سره عدّة أمور:

الأمر الأوّل: أنّ الدليل الذي ذكره السيدقدس سره أخصّ من المدّعى؛ لأنّ ورود الماء على النجاسة أعمّ من صورة التطهير التي تتطلب انفصالاً للماء مع عين النجاسة، وتحقق التطهير بعد إزالة العين لا مطلقاً، فالقول بطهارة كلّ ماء وارد على النجاسة لأجل تصحيح تطهير المتنجّسات بالماء القليل محلّ إشكال، قال صاحب الجواهرقدس سره: «إنّ هذه الشبهة المقرّرة في غسل الأخباث قد ألجأت المرتضى وابن إدريس للقول بطهارة الوارد على النجاسة»[٨٠].

الأمر الثاني: إنّنا ذكرنا وجهاً لتصحيح عملية الاستنجاء على القاعدة بالتفصيل بين ملاقاة الماء القليل للنجس والمتنجّس، فلا نحتاج إلى هذا التفصيل لتصحيحها.

الأمر الثالث: إنّه يلزم من إطلاق هذا التفصيل على سعته القول بطهارة موارد حكي الإجماع على نجاستها كما لو كانت عين نجاسة في إناء وورد الماء عليها وبقيت مع الماء

في الإناء، فيرد عليه ما ردّت به أدلّة الكاشاني، قال صاحب الجواهر قدس سره: «ثمّ إنّي لم أعلم ماذا يريد بالوارد؟ فإن كان يريد به مجرّد وقوعه مستعلياً وإن اتّحد مع النجاسة واستقرّ معها في ثان الأزمان، كما لو فرضنا أنّ هناك عذرة مثلاً ثمّ وقع عليها ماء قليل من عالٍ حتى صارت مستقرّة في وسطه، أو يُريد بالوارد إنّما هو مع عدم الاستقرار مع النجاسة في ثان الأزمان: فإن كان الأوّل فبطلانه واضح، بل قد يُدّعى صراحة بعض الأخبار المتقدّمة فيه كترك الاستفصال في آخر، نحو قوله عليه السلام (لا يُفسد الماء إلا ما له نفس سائلة) ونحوه من الفأرة ونحوها؛ إذ لا يلزم أن يكون الماء سابقاً عليها بل قد تكون سابقة عليه، وأيضاً فالمتّجه بناءً عليه لو رأينا ميتة في ماء في إناء لكنّا لم نعلم بسبق أيّهما الحكم بالطهارة، وهو واضح الفساد. وإن أراد الثاني فهو ليس كالأوّل في الفساد، وإن كان فاسداً في نفسه أيضاً ولعلّ كلامه في طهارة الثوب يقضي بالأوّل؛ فإنّ الماء يستقرّ معه ثمّ ينفصل سيما إذا غسل في إجانة ونحوها بأن صبّ الماء عليه، ومثله غسل الأواني ونحوها»[٨١].

أقول: حكى الشيخ الأنصاري قدس سره عن بعض الفحول أنّ مرادهم الثاني، قال قدس سره: «بأنّ القائل بعدم الانفعال لا يقول به مع استقرار الماء على النجاسة.

وفيه ـ مع أنّ الحلّي بنى طهارة غسالة الولوغ على هذا مع استقرار الماء في الإناء ـ: أنّه إن أريد الاستقرار في الجملة فهو حاصل في كلّ غسالة، وإن أريد دائماً فلا محصّل له»[٨٢].

أقول: الظاهر عدم فهم مراد السيد المرتضى وابن إدريس قدس سرهما، فالذي يبدو من ثنايا كلامهما عدم العموم في هذا الحكم وأنّهما يُريدان حالة خاصّة من ورود الماء، كقول المرتضى قدس سره المحكي في مسائل خلافه: «الماء المستعمل عندنا طاهر مطهّر يجوز الوضوء والاغتسال به، وذلك مثل أن يجمع الإنسان وضوءه من الحدث أو غسله من الجنابة في إناء نظيف»[٨٣].

ومثله قول ابن إدريس: «والماء المستعمل في تطهير الأعضاء والبدن الذي لا نجاسة عليه إذا جُمع في إناء نظيف كان طاهراً ومطهراً»[٨٤].

أقول: اشتراطه نظافة الإناء لتجنّب نجاسة الماء بوقوعه فيه إذا لم يكن نظيفاً رغم ورود الماء عليه، وهو معنى ذكرته الروايات كرواية عبدالله بن سنان الآتية[٨٥].

«وقال ـ في محكي السرائر في باب إزالة النجاسات ـ: إن أصابه من الماء الذي يُغسل به الإناء من الولوغ، فإن كان من الغسلة الأولى وجب غسله، وإن كان من الغسلة الثانية أو الثالثة فلا يجب غسله، ثمّ ذكر الخلاف في ذلك، وما اخترناه هو المذهب»[٨٦].

وأضاف الشيخ الأنصاري قدس سره عدّة موارد من كلام ابن إدريس تُخالف إطلاق هذا التفصيل، ذكر منها «في مسألة ماء الاستنجاء وماء الاغتسال من الجنابة فقال: إنّه متى انفصل ووقع على نجاسة ثمّ رجع إليه وجب إزالته.

ومنها: أنّه قد ادّعى الإجماع والأخبار على نجاسة غسالة الحمام مع أنّها غالباً من المياه الواردة على النجاسة»[٨٧].

فالظاهر أنّ السيد وابن إدريس قدس سرهما لا يُريدان الحكم على إطلاقه، وإنّما هو مختصّ بحالة الاستيلاء للتطهير كما في ماء الغسالة والاستنجاء، وبهذا وجّه الأصحاب دعوى ابن إدريس الإجماع على هذا القول، قال صاحب الجواهر قدس سره: «ومثله إجماع كاشف اللثام في المطهّرات في الفرع الرابع الذي ذكره العلامة، وهو (ينبغي في الغسل ورود الماء على النجس، فلو عكس نجس الماء)، قال كاشف اللثام ـ في شرح قوله (ينبغي... الى آخره)ـ: (كما في الناصريات والسرائر ليقوى على إزالة النجاسة ويقهرها)... إلى أن قال: (وإنّما لا ينفعل مع الورود للحرج والإجماع) »[٨٨].

وقال الشيخ الأنصاري قدس سره: «وأمّا كلام السيد قدس سره: فيُحتمل اختصاصه بالغسالة، كما يظهر من استدلاله المتقدّم، ولذا حكي عنه ذلك في التذكرة في ذلك المقام بل ظاهر الشهيد في الذكرى أنّ كلامه وكلام الحلّي كلاهما في الغسالة، قال: والعجب خلوّ كلام أكثر القدماء عن حكم الغسالة مع عموم البلوى بها، واعترف المرتضى رحمه الله بعدم النصّ على الفرق بين ورود الماء على النجاسة وعكسه وقوّاه، فحكم بعدم نجاسة الماء الوارد، وإلا لما طهر المحلّ، ويلزمه أن لا ينجس بخروجه بطريق أولى، وفهم الفاضلان منه ذلك، وتبعه الحلّي»[٨٩].

وقال المحقّق الهمداني قدس سره: «لا يبعد أن يكون مراد الحلّي طهارة ما يُستعمل في التطهير بعد إزالة عين النجس، ولذا فرّق بين الغسلة الأولى وما بعدها، وإلا فالقول بعدم انفعال الوارد مطلقاً ـ كما هو ظاهر عنوان السيد ـ لا يجتمع مع القول بنجاسة الماء في الغسلة الأولى»[٩٠].

أقول: فذهاب السيد المرتضى وابن إدريس رحمهما الله إلى هذا التفصيل ليس لوجود المقتضي ـ أي: الدليل عليه ـ حيث قالا بالنجاسة عند ورود الماء في أكثر من موضع كما نقلنا، وإنّما لتوجيه صحة عملية الاستنجاء على القواعد بحسب تقريب الاستدلال الذي ذكراه؛ إذ بدونه لم يُمكن تطهير الأشياء، وقد عالجنا في وجه الجمع بين الروايات هذه المشكلة بالتفصيل بين النجس والمتنجّس، لكن السيد الخوئي قدس سره دفع هذا الإشكال بما نقلناه عن صاحب الحدائق قدس سره وغيره، قال قدس سره: «والجواب عنه ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الالتزام بالتخصيص، أو دعوى حصول الطهارة به حينئذٍ وإن اتصف بالنجاسة في نفسه، يدفع المحذور برمّته»[٩١]، وقد ناقشناه.

الوجه الثاني: ما استدلّ به صاحب المدارك؛ فإنّه بعد أن نفى البأس عن قول السيد المرتضى قدس سره قال معلّلاً: «لأنّ أقصى ما يُستفاد من الروايات انفعال القليل بورود النجاسة عليه، فيكون غيره باقياً على الأصل»(٩٢)، وأورده أيضاً المحقّق الهمداني قدس سره(٩٣)، واستدلّ المحقّق النراقي قدس سره «على الطهارة في الوارد على النجاسة ـ بعد الأصل، والاستصحاب المؤيَّدين بالإجماع المنقول عن الحلّي، السالمين عن المعارض ـ: عمومات طهارة الماء بأنواعها المتقدّمة وإطلاقاتها، الخالية عن المخصّص والمقيّد؛ لاختصاص أدلّة انفعال القليل ـ كما مرّ ـ بورود النجاسة.

ويُؤيّدها: أخبار طهارة ماء الاستنجاء. ورواية غسل الثوب النجس في المركن، وموارد التطهير والغسالات»(٩٤)، وبيَّنه السيد الخوئي قدس سره بأنّه «مبنيّ على أنّ أدلّة انفعال القليل بالملاقاة لا يُفهم منها عُرفاً إلاّ سراية النجاسة من الملاقي إلى الماء القليل في خصوص ما إذا وردت النجاسة عليه دون ما إذا ورد الماء على النجس؛ وذلك لأنّ روايات اشتراط اعتصام الماء ببلوغه كرّاً لا تدلّ على انفعال القليل بكلّ فرد من أفراد النجاسات والمتنجّسات كما مرّ، فضلاً عن أن يكون لها إطلاق أحوالي يقتضي انفعال القليل بالملاقاة بأيّ كيفية كانت. بل لو سلّمنا دلالتها على الانفعال بكلّ فرد فرد من النجاسات والمتنجّسات لم يكن لها إطلاق أحوالي كي تدلّ على نجاسة القليل حالة وروده على النجس.

وأمّا الأخبار الخاصة الدالّة على انفعال القليل بمجرّد الملاقاة فهي كلّها واردة في موارد ورود النجاسة على الماء، فلا دلالة لها على انفعال القليل فيما إذا ورد الماء على النجس هذا»(٩٥).

ثمّ أجاب المحقّق الهمداني قدّس سرّه بعدم وجود إهمال أو إجمال في شيء من الأدلّة؛ «لأنّ كيفية الانفعال موكولة إلى ما هو المغروس في أذهان المتشرّعة؛ إمّا لوصولها إليهم من صاحب الشرع، أو لمعروفيتها لديهم بتشبيه النجاسات بالقذارات الصورية المقتضية لتنفّر الطباع عمّا يُلاقيها»، وببيان من السيد الخوئي قدّس سرّه قال: «ولكن الإنصاف أنّ العُرف يستفيد من أدلّة انفعال القليل بملاقاة مثل الكلب والعذرة وغيرهما من المنجِّسات أنّ الحكم بالنجاسة والانفعال مستند إلى ملاقاة النجس للماء، بلا خصوصية في ذلك لوروده على النجس أو لورود النجس عليه، فلا خصوصية للورود بحسب المتفاهم العُرفي في التنجيس؛ لأنّه يرى الانفعال معلولاً للملاقاة خاصّة، كما هو الحال فيما إذا كان ملاقي النجس غير الماء كالثوب واليد ونحوهما، فإنّه إذا دلّ دليل على أنّ الدم إذا لاقى ثوباً ينجس الثوب مثلاً فالعُرف لا يفهم منه إلا أنّ ملاقاة الدم للثوب هي العلّة في تنجّسه، فهل ترى من نفسك أنّ العُرف يستفيد من مثله خصوصية لورود الدم على الثوب؟!»[٩٦].

أقول: هذا الكلام صحيح، لكنّه يُوقعهم في مشاكل على مبانيهم، إذ كيف يُفسّرون مثلاً طهارة الثوب المتنجّس في المركن وهم يبنون على أنّ الماء القليل ينفعل بملاقاة المتنجّس كالنجس؟ وكيف يصحّحون حصول التطهير من الغائط والبول بالماء القليل على هذا المبنى؟ والإحالة على الدليل الخاصّ لا ينفع؛ إذ لا يظهر من الروايات أنّ استثناءها لملاك خاصّ فيها، وإنّما لقاعدة خاصّة بها، وهي التفصيل بين النجس والمتنجّس كما نبّهنا في أكثر من موضع.

كما ويُمكن دعوى أنّ العُرف يُفرّق بين الورودين؛ لذا يرى حصول التطهير لما يرد الماء على الثوب أو البدن المتنجّس بعدما ينفصل الماء عن النجاسة دون العكس، وهم لا يُفرّقون بين النجس والمتنجّس في حصول الانفعال بملاقاتهما.

المناقشة:

نعم، يُمكن أن نذكر أكثر من دليل على بطلان إطلاق هذا التفصيل:

الدليل الأوّل: الروايات الدالّة على انفعال الماء بوروده على النجاسة، وقد وصفها الشيخ الأنصاري قدّس سرّه بأنّها كثيرة جداً.

أقول: لكنّها لا تخلو من مناقشات.

منها: ما دلّ على وجوب تطهير الآنية المستعملة في الخمر أو ولغ فيها كلب أو خنزير قبل صبّ الماء فيها، وهو ماء وارد على النجس كموثّق عمار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الدنّ يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كامخ[٩٧] أو زيتون؟ قال: إذا غُسل فلا بأس»[٩٨].

أقول: وجواب المحقّق النراقي قدّس سرّه بأنّ «المفهوم لا يُثبت النجاسة لجواز أن يكون هو عدم الصلاحية لرفع الحدث: فإنّ ما يغسل الخبث لا يرفعه» كما ترى. نعم، يُمكن أن يكون الغسل لأجل إزالة ما يعلق بالإناء من أجزاء النجس حيث أنّها من الخشب أو الخزف.

ومنها: رواية عمر بن حنظلة، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما ترى في قدح من مسكر يُصبّ عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره، فقال: لا والله ولا قطرة قطرت في حبّ إلا أهريق ذلك الحب»[٩٩]؛ بتقريب النهي الوارد في الجواب، وأنّ المبالغة التي أراد الإمام عليه السلام بيانها بالمثال الذي ذكره لا تتحقّق إلا بناءً على عدم الفرق بين الورودين «ولو كان بين الورودين فرق لما اتّجه الجواب»[١٠٠].

ويُمكن أن يُردّ بأنّ الانفعال لاستقرار الماء مع عين النجاسة في الزمان الثاني وليس مطلقاً، وهو التفصيل الرابع الآتي.

ومنها: مفهوم ما دلّ على اشتراط طهارة ماء المطر الواقع على النجاسة بالجريان، «مع كونه وارداً، وتمام المطلوب يثبت بالأولوية، أو عدم الفصل»[١٠١]، كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن البيت يُبال على ظهره، ويُغتسل من الجنابة ثمّ يُصيبه المطر، أيُؤخذ من مائه فيُتوضَّأ به للصلاة؟ فقال: إذا جرى فلا بأس به»[١٠٢].

ومنها: خبر الأحول الدالّ على عدم البأس بماء الاستنجاء معلّلاً بـ «أنّ الماء أكثر من القذر»[١٠٣]؛ «فإنّ العلّة على هذا القول ورود الماء على النجاسة»[١٠٤]، «ولو كان بين الوارد والمورود فرق لكان التعليل بما هو العلّة منهما أولى»[١٠٥].

ومنها: رواية أبي بصير[١٠٦]، فقد «دلّت على نجاسة الماء الملاقي لما يبلّ ميلاً من الخمر على الماء وعكسه»[١٠٧].

أقول: يُمكن أن لا يكون للرواية إطلاق من هذه الناحية، كما هو واضح.

وأمّا ما استدلّ به صاحب الجواهر قدس سره في كلمته السابقة فإنّه غير تامّ؛ لعدم وجود إطلاق في الرواية من هذه الجهة.

نعم، يُمكن الاستدلال بالروايات التي اشترطت نظافة الإناء الذي يُجمع فيه ماء الوضوء لاستعماله مرّة أخرى، وهو ماء وارد كرواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الماء الذي يتوضّأ به الرجل فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضّأ به»[١٠٨].

الدليل الثاني: الإجماع المحكي في بعض موارده كالذي حكاه ابن إدريس آنفاً في ماء الغسالة، وأضاف الشيخ الأنصاري قدس سره عدّة موارد، قال: «وقد ادّعى المحقّق رحمه الله ـ في

مسألة غُسل مسّ الميت ـ الإجماع على نجاسة الماء الذي يغتسل به الجنب إذا كان قبل غسل موضع النجاسة، وكذلك غيره من ذوي الأحداث.

وادّعى العلامة رحمه الله في التحرير والمنتهى ـ في مسألة الماء المستعمل في رفع الأحداث الكبيرة ـ الإجماع على نجاسته إذا كان على بدن المغتسل نجاسة.

ومنها: عدم الخلاف في أنّ الماء القليل الوارد على الماء المتنجّس لا يطهّره، فلو لم ينفعل لطهّره كما يطهّره الكثير؛ لأنّ دليل تطهير الكثير جار في القليل حينئذٍ»[١٠٩].

أقول: لذا لم يُوافق على هذا التفصيل مشهور الأصحاب القائلون بانفعال الماء القليل، بل ادُّعي إجماعهم كما تقدّم، والشاهد على ذلك أنّهم جعلوا من مستثنياته ماء الاستنجاء وماء الغسالة، ولو كان هذا التفصيل صحيحاً لما احتاج الموردان إلى استثناء، قال الشهيد قدس سره في الذكرى: «استثنى الأصحاب من انفعال ماء القليل ثلاثة مواضع»[١١٠].

وعلى أيّ حال، فإنّه يكفي للاستدلال على بطلان التفصيل إطلاق ما دلّ على انفعال القليل بملاقاة عين النجاسة وإن كان وارداً عليها، وإن لم يكن تامّاً في نفسه فيُتمَّم بالارتكاز العُرفي بعدم الفرق؛ لأنّه يرى أنّ علّة النجاسة الملاقاة.

ونتيجة البحث: إمكان تصحيح قول السيد المرتضى وقبوله بمقدار ما يقتضيه دليله، وهو اشتراط ورود الماء على النجس واستيلائه عليه وانفصاله مع عين النجاسة لطهارة المحلّ بعد زوال العين، فمن المبالغة اعتبار الشيخ الأنصاري قدس سره هذا التفصيل أضعف من قول العماني.

التفصيل الرابع: التفصيل في انفعال الماء القليل بملاقاة النجس بين استقراره مع النجاسة وعدمه.

وهو كما ترى تفصيل في القول الثالث وتعديل له بأنّه ليس كلّ ماء قليل وارد على النجاسة لا ينفعل بها، وإنّما خصوص ما لم يستقرّ معها بعد الملاقاة، وهو واضح من كلام القائل به ـ أعني الشيخ محمد رضا آل ياسين قدس سره ـ فقد قال في تعليقته على العروة الوثقى: «في الوارد الغير المستقرّ ـ نحو القطرات التي تقع على الأرض الصلبة مثلاً فتنزو بسرعة ـ يقوى عدم الانفعال، والأحوط الاجتناب»[١١١].

وقد ورد معنى استقرار الماء مع النجاسة في كلمات صاحب الجواهر المتقدّمة[١١٢]؛ حيث عبَّر بأنّ الماء القليل اتّحد مع النجاسة واستقرّ معها في ثاني الأزمان، كما تضمّنت بعض كلمات الشيخ الأنصاري قدس سره في التعليق عليه حكايته عن بعض الفحول كتوجيه للقول المنسوب إلى السيد المرتضى قدس سره، وحمل السيد الحكيم قدس سره ما في رواية عمر بن يزيد الآتية من نفي البأس عن القطرة التي تنزو من موضع البول في الحمام بأنّه «مختصّ بالقطرة غير المستقرّة مع النجاسة»[١١٣].

وقد نسب السيد الخوئي قدس سره القول بهذا التفصيل إلى بعض المحقّقين المتأخّرين[١١٤]، وذكر وجهه، قال قدس سره: «ذهب بعض المحقّقين من المتأخّرين من التفصيل في انفعال القليل بين صورتي ملاقاة الماء لشيء من النجاسات والمتنجّسات واستقراره معه وملاقاته لأحدهما وعدم استقراره معها، كما إذا وقعت قطرة ماء على أرض نجسة فطفرت عنها إلى مكان آخر بلا فصل، فالتزم بعدم انفعال القليل في صورة عدم استقراره مع النجس.

واستدلّ عليه برواية عمر بن يزيد، قال: (قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أغتسل في مغتسل يُبال فيه ويُغتسل من الجنابة، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض؟ فقال: لا بأس به)[١١٥]؛ فإنّها دلّت على أنّ الماء الذي لاقى أرضاً متنجّسة أو النجس الموجود فيها ولم يستقرّ معه بل

انفصل عنه بمجرّد الاتصال، لا ينفعل بملاقاتهما؛ حيث إنّ ظاهرها أنّ ما ينزو إنّما ينزو من الأرض النجسة التي يُغتسل فيها، وهو المكان الذي يُبال فيه ويُغتسل فيه من الجنابة، ودلالتها على هذا ظاهرة»[١١٦].

ونقله السيد الشهيد الصدر الأوّل قدس سره صريحاً عن أستاذه الشيخ محمد رضا آل ياسين قدس سره ـ وهو خاله ـ قال قدس سره: «استقرب هذا التفصيل أستاذنا وشيخنا الأعظم قدس سره في مجلس بحثه، وفي بعض الطبعات المتقدّمة من رسالته العملية (بلغة الراغبين)، وحاصل هذا التفصيل: هو الحكم بطهارة قطرات الماء التي تصيب المتنجّس، بل النجس وتنزو منه بسرعة».

الاستدلال على هذا التفصيل:

ثمّ قرّب قدس سره الاستدلال عليه بوجهين، فقال: «والحكم بطهارة هذه القطرات: إمّا أن يقوم على أساس دعوى قصور أدلّة الانفعال عن الشمول لمثل هذه الملاقاة غير المستقرّة، أو على أساس وجود دليل خاصّ على عدم الانفعال يُقيّد إطلاقات أدلّة الانفعال.

أمّا الأساس الأوّل فهو وجيه لو جمدنا على دلالة اللفظ لأدلّة الانفعال؛ لأنّ أخبار الكرّ وإن دلّت مفهوماً على أنّ الماء القليل ينفعل غير أنّها لا تتكفّل بيان نحو الملاقاة الذي يُوجب الانفعال، من دون فرق بين أن نفترض كون المفهوم متكفّلاً لقضية مهملة أو كلية من ناحية نوع الأشياء الموجبة للتنجيس، فإنّه ـ على أيّ حال ـ مهمل من ناحية كيفية الملاقاة التي يحصل بها التنجيس، فيُقتصر على القدر المتيقّن من الكيفية»، أي: أنّ مفهوم روايات الكرّ وإن قلنا بأنّه موجبة كلّية، فإنّ الاستدلال على هذا التفصيل ليس بالعموم،

وإنّما بإطلاق الملاقاة بأيّ نحو حصلت، ولا إطلاق فيُقتصر على المتيقّن، وهو الملاقاة المستقرّة.

ثمّ قال قدّس سرّه في تقريب الوجه الثاني: «وأمّا الأخبار الخاصّة فقد وردت في موارد الملاقاة المستقرّة، من قبيل القطرة تقع في الإناء، أو الدجاجة تشرب من الماء، ونحو ذلك، فلا يُمكن التعدّي منها إلى الملاقاة غير المستقرّة».

مناقشة الأساس الأوّل:

وردَّ قدّس سرّه على الوجه الأوّل بقوله: «ولكن الصحيح: أنّ مثل أخبار الكرّ ينعقد لها إطلاق مقامي يقتضي الحوالة على النظر العُرفي في تشخيص نحو الملاقاة التي تكون منجّسة، والعُرف يرى الملاقاة غير المستقرّة موجبة لسراية القذارة أيضاً، فيشملها الإطلاق المقامي لدليل الانفعال.

هذا، إذا ادّعينا حكم العُرف بأنّ الملاقاة بأنحائها المختلفة موجبة لسراية القذارة.

وأمّا إذا ادّعينا ما هو أكثر من ذلك وقلنا بأنّ العُرف يرى بارتكازه المساواة بين أنحاء الملاقاة في درجة التأثير في السراية فهذا يعني التلازم العُرفي بينها في الحكم، فيكون كلّ ما دلّ من الروايات الخاصّة على الانفعال بالملاقاة المستقرّة دالاً بالالتزام العُرفي على الانفعال بالملاقاة غير المستقرّة أيضاً»[١١٧].

أقول: لا يبعد وجود هذا الارتكاز العُرفي في المساواة بين الملاقاة المستقرّة وغير المستقرّة في حصول النجاسة؛ لأنّ العُرف يفهم أنّ علّة النجاسة هي الملاقاة بلا فرق بين أنحائها.

مناقشة الأساس الثاني:

ونُوقش الاستدلال برواية عمر بن يزيد من وجوه:

الوجه الأوّل: الطعن في السند؛ لاشتماله على مَن لم يُوثّق كالمعلّى بن محمد، وقد ضعّف السيد الخوئي قدس سره الرواية لأجله لكنّه وثّقه فيما بعد لأنّه من رجال كامل الزيارات بناءً على هذه الكبرى التي عدل عنها لاحقاً. وقال النجاشي: «مضطرب الحديث والمذهب» ولعلّه يعني وجود روايات عنده لا يُمكن العمل بها، إلا أنّه قال: «وكتبه قريبة»، وعن ابن الغضائري «يُعرف حديثه ويُنكر، يروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهداً»، فردّ الاستدلال بالرواية بهذا المقدار لا يكفي.

الوجه الثاني: ما تقدّم عن المستمسك من حمله على عدم العلم بأنّ ما نزا من الماء هل لاقى قطعة الأرض التي عليها البول أم لا؟ أي: على قطعة طاهرة أو نجسة، فتكون الرواية أجنبية عن المقام، وتدلّ على طهارة الماء الملاقي لأحد طرفي العلم الإجمالي.

وهو احتمال بعيد؛ لعدم فرض الشك في كلام السائل، بل هو ظاهر في أنّ نزو القطرة كان من موضع البول، بل قد يظهر من قوله: «يُبال فيه» أنّه معدٌّ لذلك، إلا أن يُفرض سقوط الماء على الأرض المتنجّسة، فتكون الرواية دليلاً على أنّ المتنجّس لا ينجّس.

الوجه الثالث: حمل الرواية على عدم تنجيس المتنجّس بناءً على أنّ نفي البأس ناظر إلى طهارة ماء الإناء الذي وقعت فيه القطرة المتنجّسة بملاقاة المبال، وليس إلى طهارة قطرة الماء نفسها كما يقتضيه تقريب الاستدلال في المقام، فتكون كصحيحة زرارة المتقدّمة في قطرات الماء المتساقطة من حبل الدلو المتخذ من شعر الخنزير.

ويرد عليه: أنّ اختلاط القطرات مع ماء الإناء بعد افتراض نجاستها تجعل البأس في استعمال هذا الماء للوضوء؛ لأنّ طبيعة الماء واتّحاد أجزائه تجعل النجاسة سارية فيها جميعاً، فلا يصح استعماله، فقطرة الماء حينما تسقط على موضع البول تتّحد مع أجزاء منه وتنزو، فهي ناقلة لعين النجاسة.

وأورد الشهيد الصدر الأوّلقدس سره إشكالاً حاصله: «إنّ القطرة لو كانت قد تنجّست واختلطت بماء الإناء فلا يجوز استعماله والوضوء به، حتى على القول بعدم انفعال الماء القليل؛ لأنّ القطرة لا موجب لطهارتها بعد تنجّسها، فيكون ماء الإناء مخلوطاً بالنجس، فلا يصح استعماله»، وأجابقدس سره بأنّ «المفروض وقوع القطرة والقطرات، وهذا يستهلك في ماء الإناء عادة، فلا محذور من ناحيته»[١١٨].

أقول: لا بدّ أنّه نظر إلى جواز الوضوء بهذا الماء؛ لأنّ وقوع القطرة والقطرات فيه واستهلاكها لا يتنافى مع شرط طهارة ماء الوضوء؛ لأنّ المفروض عدم انفعال الماء القليل، فيصدق على هذا الماء أنّه طاهر فيجوز الوضوء به، أمّا إذا نظرنا إلى ما قلناه من النجاسة واتّحاد الأجزاء فإنّ وقوع القطرة والقطرات تنجّس القليل وإن استهلكت فيه.

أهمّ نتائج البحث:

١ ـ ردّ القول بعدم انفعال القليل.

٢ ـ انفعال الماء بملاقاة النجس وعدم انفعاله بملاقاة المتنجّس.

٣ ـ عدم صحّة التفصيل بين المتنجّس الأوّل والثاني؛ لعدم وجود دليل على أنّ المتنجّس الثاني ينجّس، فتجري في ملاقيه قاعدة الطهارة واستصحابها فيه.

٤ ـ عدم صحّة التفصيل بين ما يُدركه الطرْف من الدم وغيره وبين ما لا يُدركه بالقول بالتنجّس بالأوّل دون الثاني.

٥ ـ عدم صحّة التفصيل بين ما لو ورد الماء على النجاسة أو وردت عليه.

٦ ـ عدم صحّة التفصيل في انفعال الماء القليل بملاقاة النجس بين استقراره مع النجاسة وعدمه.

الهوامش

(١) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٤٥.

(٢) وهي قوية أبي بصير المتقدّمة [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٥٤، باب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١٠]، ومثلها موثّقة سماعة [المصدر السابق: ١٥٣، ح ٩] وغيرها التي استُدلّ بإطلاقها على الانفعال.

(٣) بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٤٥.

(٤) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٤٥.

(٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، باب ١ من أبواب الأسآر، ح ٤.

(٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، باب ١ من أبواب الأسآر، ح ٦.

(٧) الخوئي، موسوعة السيد الخوئي قدس سره ٢: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٨) يُمكن تعميم وصف الرجس لأعيان النجاسات بقوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]؛ بناءً على عودة الوصف إلى الجميع، لا خصوص الخنزير.

(٩) قال الميرزا النوري في المستدرك: «ابن ميسرة ذكره النجاشي مع كتابه وطريقه إليه، وذكره الشيخ أيضاً في الفهرست، وأصحاب الصادق عليه السلام، ولم يطعنا عليه. ويروي عنه ابن أبي عمير، وعبدالله بن المغيرة، وعبدالله بن بكير، وحماد بن عثمان، وفضالة، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، فلا ينبغي الشكّ في وثاقته» [النوري، خاتمة المستدرك، ٥: ٢٧٤].

(١٠) الخوئي، موسوعة السيد الخوئيقدس سره ٢: ١٤٢.

(١١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٣٨٧، باب ١٥ من أبواب الوضوء، ح ٢.

(١٢) الخوئي، موسوعة السيد الخوئيقدس سره ٢: ١٤٢ ـ ١٤٣.

(١٣) الخوئي، موسوعة السيد الخوئيقدس سره ٢: ١٤٢ ـ ١٤٣.

(١٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٥٣، باب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ٩.

(١٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٥٤، باب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١٠.

(١٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٦١، الباب السابق، ح ١١.

(١٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٢٩، باب ٢٦ من أبواب الجنابة، ح ٢.

(١٨) الخوئي، موسوعة السيد الخوئيقدس سره ٢: ١٤٣.

(١٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٢٩، باب ٢٦ من أبواب الجنابة، ح ٢.

(٢٠) الخوئي، موسوعة السيد الخوئيقدس سره ٢: ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢١) المصدر السابق ٢: ١٤٤.

(٢٢) الأنصاري، موسوعة الشيخ الأنصاري ١: ١١٧.

(٢٣) الوحيد البهبهاني، مصابيح الظلام ٤: ٤٣٨، نقلاً عن المعتبر ١: ٤٢٠.

(٢٤) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ١: ٧٤، المفتاح (٧٥).

(٢٥) النراقي، أحمد، مستند الشيعة ١: ٣٥.

(٢٦) الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ١، كتاب الطهارة، باب ١٠، ح ١٢.

(٢٧) الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية ١: ٧، ط. المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

(٢٨) العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة ١: ١٩، المسألة (٣).

(٢٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٥٠، باب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

(٣٠) طُعن في السند بأنّ فيه محمد بن أحمد العلوي المجهول، وهذا في طريق الشيخ، أمّا في الكافي فالسند صحيح.

(٣١) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٥٢.

(٣٢) الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١: ٢٣، باب ١٠، ح ١٢.

(٣٣) حكاه البحراني في الحدائق الناضرة ١: ٥٦.

(٣٤) الشهيد الأوّل، محمد بن مكّي العاملي، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، ١: ٨٣، ط. مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية. قالقدّس في ما استُثني: «وكرؤوس الإبر ـ من الدم ـ في الماء عند كثير، ومطلقاً عند الشيخ في المبسوط»، وقال السيد العاملي في [مفتاح الكرامة ١: ١٢٦]: «وقد نسبه في غاية المراد في آخر باب الطهارة إلى كثير من الناس، وإلى ما في الاستبصار جنح صاحب المدارك فرجّح جانب الطهارة، ثمّ قال: إلا أنّ القول بالنجاسة أحوط»، ولعلّ منشأ النسبة بعض العبارات التي تُشعر بأنّ له وجهاً كقول المحقّق في الشرائع: «وما لا يُدرك بالطرْف من الدم لا ينجِّس الماء، وقيل: ينجّسه، وهو الأحوط».

(٣٥) البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٣٣٠.

(٣٦) الأنعام: ١٤٥.

(٣٧) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ١: ٣١٥، المسألة (٢٣٢). النجفي، جواهر الكلام ٥: ٣٥٥.

(٣٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٤٣٠، باب ٢٠ من أبواب النجاسات، ح ٥.

(٣٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢٠٥، باب ٤ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ١.

(٤٠) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ١٤٨.

(٤١) اليزدي، العروة الوثقى مع تعليقات المراجع العظام ١: ٧٨، ط. جماعة المدرسين.

(٤٢) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(٤٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٥١، باب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

(٤٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، باب ٤ من أبواب الأسآر، ح ٢.

(٤٥) النجفي، جواهر الكلام ١: ٣٩٠.

(٤٦) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام ١: ٢٥.

(٤٧) الأنصاري، موسوعة الشيخ الأنصاري / كتاب الطهارة ١: ١١٨.

(٤٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، باب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٢.

(٤٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، باب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ١.

(٥٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٣٤، باب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٥.

(٥١) النجفي، جواهر الكلام ١: ٣٨٩.

(٥٢) حكاه في الحدائق الناضرة [١: ٣٣١] عن بعض محقّقي متأخّري المتأخّرين.

(٥٣) الشهيد الأوّل، محمد بن مكّي العاملي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ١: ٨٣، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

(٥٤) النجفي، جواهر الكلام ١: ٣٩٠.

(٥٥) نسب هذا التفصيل إلى الشافعي: ابن نجيم الحنفي في البحر الرائق [١: ٢٢٢]، وابن قدامة في المغني [١: ٥٨]، ويظهر من الغزالي في الوجيز [١: ٥] وغيرهم.

(٥٦) مروارید، علی أصغر، الینابیع الفقهیة ١: ١٣٦ ـ ١٣٧. المرتضى، علي بن الحسين بن موسى، مسائل الناصريات: ٧٢، ط. رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية ـ طهران.

(٥٧) ابن إدريس، السرائر الحاوي ١: ١٨٠. ط. جماعة المدرسين ـ قم.

(٥٨) العاملي، محمد، مدارك الأحكام ١: ٤٠.

(٥٩) العاملي، محمد، مدارك الأحكام ٢: ٣٢٦.

(٦٠) المحقّق السبزواري، محمد باقر بن محمد مؤمن، كفاية الفقه المعروف بكفاية الأحكام، ١: ٥٥، جماعة المدرسين.

(٦١) لعلّه يقصد المحقّق القمّي، كما يظهر من كلامه الآتي في الغنائم.

(٦٢) النراقي، أحمد، مستند الشيعة ١: ٣٥، نقلاً عن الحدائق ١: ٢٢٠، ٣٢٩.

(٦٣) الأنصاري، موسوعة الشيخ الأنصاري قدس سره ١: ١١٩، ط. لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم.

(٦٤) المصدر السابق ١: ١٢١.

(٦٥) العاملي، محمد، مدارك الأحكام ١: ١٢١.

(٦٦) الوحيد البهبهاني، مصابيح الظلام ٥: ١١.

(٦٧) العاملي، مدارك الأحكام ١: ١٢١.

(٦٨) العلامة الحلّي، منتهى المطلب ١: ١٤٦، ط. مجمع البحوث الإسلامية.

(٦٩) المحقّق القمّي، غنائم الأيام ١: ٤٥٤، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

(٧٠) البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٣٢٦.

(٧١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٥٢٧، كتاب الطهارة، باب ٨١ من أبواب النجاسات، ح ١.

(٧٢) الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة ١: ١٣١.

(٧٣) الوحيد البهبهاني، مصابيح الظلام ٥: ١٠٧.

(٧٤) عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سُئل عن الكوز والإناء يكون قذراً، كيف يغسل؟ وكم مرّة يُغسل؟ قال: يُغسل ثلاث مرّات، يُصبّ فيه الماء فيُحرَّك فيه ثم يُفرَّغ منه، ثم يُصَبّ فيه

ماء آخر فيُحرَّك فيه، ثمّ يُفرَّغ ذلك الماء، ثمّ يُصبّ فيه ماء آخر فيُحرَّك فيه ثمّ يُفرَّغ منه وقد طهر» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٤٩٧، باب ٥٣ من أبواب النجاسات، ح ١].

(٧٥) المحقّق القمّي، غنائم الأيام ١: ٤٥٦.

(٧٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢١٦، باب ١٠ من أبواب الماء المضاف، ح ١.

(٧٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢١٢، باب ٩ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٤.

(٧٨) الطوسي، المبسوط ١: ١٤. المحقّق الحلّي، جعفر بن الحسن، المعتبر ١: ٤٦٠، ط. مؤسّسة سيد الشهداء ـ قم.

(٧٩) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ١: ٧٥ ـ ٧٦، المفتاح (٨٥).

(٨٠) النجفي، جواهر الكلام ١: ١٣١.

(٨١) النجفي، جواهر الكلام ١: ١٣٣.

(٨٢) الأنصاري، موسوعة الشيخ الأنصاري ١: ١٢٤.

(٨٣) نقله عنه ابن إدريس في السرائر ١: ١١٧.

(٨٤) ابن إدريس، السرائر ١: ٥٦.

(٨٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢١٥، باب ٩ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ١٣.

(٨٦) الهمداني، رضا، مصباح الفقيه ١: ٨٤.

(٨٧) الأنصاري، موسوعة الشيخ الأنصاري ١: ١٢١.

(٨٨) النجفي، جواهر الكلام ١: ١٣٣.

(٨٩) الأنصاري، موسوعة الشيخ الأنصاري ١: ١٢٢.

(٩٠) الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٨٦.

(٩١) الخوئي، موسوعة السيد الخوئي ٢: ١٤٩.

(٩٢) مدارك الأحكام ١: ١٢٢.

(٩٣) مصباح الفقيه ١: ٨٦.

(٩٤) مستند الشيعة ١: ٤١ ـ ٤٢.

(٩٥) الخوئي، موسوعة السيد الخوئيقدس سره ٢: ١٤٨.

(٩٦) الخوئي، موسوعة السيد الخوئيقدس سره ٢: ١٤٨.

(٩٧) وهو ما يُؤتدم به كماء اللحم.

(٩٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦٨، باب ٣٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، ح ١.

(٩٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٥: ٣٤١، باب ١٨، ح ١.

(١٠٠) كاشف الغطاء، محمد حسين، الموسوعة الكاملة ٣: ١٣١.

(١٠١) النراقي، أحمد، مستند الشيعة ١: ٤٣.

(١٠٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٤٥، باب ١٦ من أبواب الماء المطلق، ح ٣.

(١٠٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢٢٢، باب ١٣ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٢.

(١٠٤) الأنصاري، موسوعة الشيخ الأنصاري ١: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(١٠٥) الخوئي، موسوعة السيد الخوئيقدس سره ٢: ١٤٩.

(١٠٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، باب ٣٨ من أبواب النجاسات، ح ٦.

(١٠٧) الخوئي، موسوعة السيد الخوئيقدس سره ٢: ١٤٩.

(١٠٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢١٥، باب ٩ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ١٣.

(١٠٩) الأنصاري، موسوعة الشيخ الأنصاري ١: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(١١٠) الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٨٢.

(١١١) اليزدي، العروة الوثقى بتعليقات المراجع العظام ١: ٧٩، ط. جماعة المدرسين.

(١١٢) النجفي، جواهر الكلام ١: ١٣٣.

(١١٣) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٣٤.

(١١٤) لعلّه يقصد الشيخ محمد رضا آل ياسين قدس سره.

(١١٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢١٣، باب ٩ من أبواب الماء المضاف، ح ٧.

(١١٦) الخوئي، موسوعة السيد الخوئي ٢: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(١١٧) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(١١٨) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٥٣.

اشتراط الحرّية والحياة في مرجع التقليد

القسم الأول

❑ آية الله السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي

خلاصة البحث:

تتصدّى مجلّة الاستنباط لنشر سلسلة بحوث فقهية لم تنشر لآية الله السيد محمود الهاشمي. وهذه البحوث سار بها سماحته بحسب منهاج الصالحين للسيد محسن الحكيم. وسيتمّ مواصلة البحث في المسألة الخامسة المتضمّنة لشرائط المقلَّد بما في ذلك اشتراط الحرّية والحياة..

الكلمات المفتاحية:

التقليد، شروط مرجع التقليد، اشتراط الحرّية، اشتراط الحياة، تقليد الميّت.

مقدّمة:

قال السيد الحكيم في المسألة الخامسة من منهاجه: «يُشترط في المرجع في التقليد: البلوغ، والعقل، والإيمان، والذكورة، والاجتهاد، والعدالة، والحياة، فلا يجوز تقليد الميّت»[1]، فقد ذكر السيّد الماتن سبعة شروط، تقدّم بحث الستّة الأُولى منها، مضافاً الى شرطين آخرين، وهما: طهارة المولد، وأن لا يقلّ ضبطه عن الحدّ المتعارف.

وفيما يلي نُواصل البحث في شرط آخر وهو الحرّية، مضافاً الى شرطية الحياة.

اشتراط الحريّة:

من الجدير بالذكر أنّه يُوجد شرط آخر أيضاً ـ مضافاً الى الشروط السبعة المزبورة ـ أضافه السيّد اليزدي قدس سره في العروة على قول، يُنسب إلى الشهيد وإلى بعض العلماء، وهو شرطية الحريّة في مرجع التقليد، فيُشترط فيه أن يكون حرّاً، فالعبد لا يُمكن أن يكون مرجعاً للتقليد[٢].

وهذه الشرطية لا يُمكن استفادتها من السيرة العقلائية، فإنّ خصوصية العبودية أو الحرية بحسب السيرة العقلائية ليست دخيلة في الخبروية والكاشفية.

نعم، إذا كان المدرك السيرة المتشرّعية فيُمكن دعوى عدم شمولها للعبد.

أيضاً ربّما تُستفاد هذه الشرطية من فحوى الأدلّة الواردة في بيان أحكام العبيد كقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرّاً وَجَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[٣]، وأنّ العبد لا يصلح أن يكون متولّياً لمنصب المرجعية في الفتيا بعد فرض أنّ منصب الإفتاء له أهمية، وليس مجرّد كاشفية فقط، بل فيه زائداً على الكاشفية نوع من المنصب والمقام الاجتماعي أو السلطة التشريعية، وحينئذ قد يُقال بأنّ تلك الفحوى أيضاً تتمّ، والدلالة الإلتزامية لأحكام العبد، فإنّها لا تتناسب مع التصدّي لمثل هذا المقام، خصوصاً إذا اشترطنا في باب القضاء أيضاً الحرية في القاضي.

اشتراط الحياة:

لقد عدّ السيّد الماتن قدس سره الحياة ضمن الشروط السبعة لمرجع التقليد، حيث قال في المسألة الخامسة من منهاجه: «يُشترط في المرجع في التقليد: ... والحياة، فلا يجوز تقليد الميّت ابتداءً»[٤].

والمراد اشتراط ذلك في التقليد الابتدائي، أي: لو أراد تقليد المجتهد الميّت ابتداءً فلا يصحّ منه.

الاستدلال:

استُدلّ على شرطية الحياة في مرجع التقليد بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: دعوى الإجماع

لقد ادُّعي هذا الإجماع في كلمات جملة من العلماء، كالمحقّق الثاني في بعض كتبه والرسائل المنفردة التي كتبها؛ حيث يدّعي الإجماع، بل يدّعي أنّ هذا هو واضح من ديدن المذهب والطائفة، وأنّ مَن يقول بالجواز إنّما تأثّر بالفقه السنّي العام[٥].

كما نُسبت دعوى الإجماع إلى الشهيد الأوّل[٦]، فصاحب المعالم ادّعى حكاية الإجماع على ذلك صريحاً عن بعض الأصحاب[٧]، ومنسوب إلى عدّة من العلماء أيضاً، بل إنّ هذا أصبح من الواضحات المتسالم عليها الآن.

هذا، وقد نُسب الخلاف للأخباريين والأُصوليين، كما نُسب الخلاف أيضاً الى المحقّق القمّي صاحب القوانين.

أمّا بالنسبة الى صاحب القوانين فيقول بعض الأعلام: إنّه يُوجد استفتاء منه ـ في جامع الشتات ـ هل يجوز العمل بفتاوى ابن أبي عقيل، فُجيب بالجواز[٨]. ولعلّه إنّما انتهى الى القول بذلك؛ لأنّه كان يرى انسداد باب العلم ويرى حجّية كلّ ظنٍّ حتّى الظنّ الحاصل من قول الميّت.

وأمّا بالنسبة الى الأخباريين فلا يُعلم أنّ هذا الخلاف كان خلافاً في المسألة، بل لعلّ موقفهم كان مبنياً على أساس المباني الخاصّة التي كانوا يرونها، فلم تكن مخالفتهم في مسألة جواز تقليد الميّت، بل كانت في الواقع ناشئة من المخالفة في أصل حجّية الفتوى؛

فقد كانوا يرون المجتهدين في زمنهم ليسوا مجتهدين إلا بالمعنى السنّي للاجتهاد، فلا يجوز تقليدهم، واتّباع هذا النمط من الاجتهاد محرّمٌ، فإنّ الاجتهاد بحسبهم ينبغي أن يكون بشكل آخر لا بهذا الشكل، فهذا اجتهاد سنّي منهيّ عنه. وهذا أدّى بهم إلى أن يتوقّفوا أساساً في تقليد الأحياء من الأُصوليين ويُوجبوا البقاء على تقليد مَن كان ذهنه غير ملوّث بهذه الاجتهادات المتأخّرة، ومَن كان يعتمد على الروايات من المحدّثين.

وهذه الشبهة هي التي دعتهم إلى هذه النتيجة، وإلا فلعلّ أصل شرطية تقليد الحيّ كان ثابتاً عندهم أيضاً، فلا يُعلم أنّه يُوجد خلاف حقيقي في هذه المسألة.

نعم، قد يُشكّك في حجّية هذا الإجماع؛ فإنّ هذا الإجماع مدّعى في كلمات المتوسّطين من فقهائنا، والإجماع إنّما يكون حجّة في كلمات القدماء، والشيخ الطوسي في العُدّة ـ مثلاً ـ حينما تعرّض للتقليد والاستدلال عليه بسيرة المتشرّعة لا يذكر شرطية الحياة، وكذلك السيد المرتضى في الانتصار لم يتعرّض لهذه المسألة.

ومن هنا قد يُقال: إنّ هذا الإجماع ليس موجوداً في كلمات السابقين حتّى يُمكن أن نستكشف منهُ قول المعصوم، لكن لدى في التدقيق في عبارة السابقين يُرى أنّ هذا الإجماع وإن لم يكن موجوداً بهذا العنوان في كلمات السابقين، لكن ورد بعناوين أخرى؛ وكأنّه كان مركوزاً لدى السابقين، فإنّهم يذكرون كلمات تحت عناوين أخرى يُستفاد منها أنّهم كانوا يشترطون الرجوع إلى الحيّ، من قبيل:

ما ورد من عباراتهم في مسألة الإجماع من أنّه إذا مات الفقيه حينئذٍ رأيه يخرج من آراء الطائفة التي يُستكشف منها قول المعصوم، فللسيد المرتضى بالخصوص كلمات تدلّ على أنّنا إنّما نرجع إلى فتاوى علمائنا الأحياء خصوصاً في مسألة الإجماع؛ لأنّه في هذه الموارد تكون هذه الفتاوى قطعية لكون المعصوم معهم.

ومن قبيل: عباراتهم في مسألة القضاء، وفي بعض المسائل المتعلّقة بالجهاد فإنّ تعابير وكلمات الشيخ الطوسي في النهاية في أحكام الجهاد تدلّ أو تُشعر على الأقلّ بأنّ هؤلاء كانوا يرون لزوم الرجوع إلى الفقهاء الأحياء وأنّ هذه هي طريقة المتشرّعة الشيعة.

إذاً فإنكار دعوى الإجماع هذه لأنّه لم يُعنوَن هذا الشرط ـ اشتراط الحياة ـ في كلمات السابقين، فإذاً لا يوجد إجماع في هذه المسألة، وإلا لذكروا هذا الشرط، هذا الكلام في غير محلّه.

ومن البعيد أن يدّعي المحقق الثاني والشهيد وصاحب المعالم من عند أنفسهم أنّ هذا الشرط مجمع ومتسالم عليه وأنّ هذا مسلك الطائفة من دون وجود منشأ له، بل إنّ هذا بنفسه يكشف عن أنّ المرتكز الذي ورثته هذه الطبقة من الطبقات السابقة إنّما كان هذا الأمر.

حيث يُمكن أن يُقال: إنّ مَن يُراجع كلماتهم في المواطن المختلفة يجد الرجوع إلى الحيّ كان مفروغاً عنه[٩]، والقدر المتيقّن لهذا حينئذٍ الرجوع الابتدائي للميّت، فيكون الرجوع الابتدائي للميّت خلاف هذا الإجماع.

وعلى كلّ حال فإنّ ذلك يحتاج إلى تتبّع أكثر في كلمات القدماء ليتّضح أنّ المستفاد من كلماتهم هل هو ارتكازية لزوم الرجوع إلى الحيّ أوْ لا.

الوجه الثاني: دعوى قصور المقتضي

لقد ادُّعي قصور المقتضي وأنّ أدلّة التقليد لا تشمل تقليد الميت ابتداءً أو حتّى استدامةً وبقاءً، وقرّب قصور المقتضي بعدّة تقريبات:

التقريب الأوّل: ما هو مذكور في الكفاية من أنّ المجتهد بموته لا يكون حينئذ له فتوى ورأي؛ لأنّ الرأي يكون للإنسان الحيّ، فالانسان الميت لا موضوع برأيه من بابٍ السالبة بانتفاء الموضوع.

الجواب: ولكن هذا البيان أجاب عليه المحقّقون بأنّ عنوان الرأي والفتوى ليس هو المفهوم اللغوي للرأي الذي قد يُفرض أنّه لا يصدق مثلاً، بل الذي يكون موضوع الحجّية إنّما هو الكاشفية الموجودة في نظر ذلك المجتهد، وهذه الكاشفية لا تزول بالموت، إذاً فيكون ما هو موضوع الحجّية باقٍ، والموت لا يكونُ مغيّراً لذلك.

التقريب الثاني: أنّ العناوين الواردة في أدلّة وروايات التقليد: الإرجاع إلى المفتي والعالِم والثقة أو السؤال من أهل الذكر أو الإنذار والتحذُّر، وهذه كلّها حيثيات إنّما تصدق في حق الأحياء، ومع الموت لا يصدق عنوان الرجوع إلى هذا الإنسان وسؤال أهل الذكر ونحو ذلك، إذاً فأدلّة التقليد تكون قاصرة عن الشمول للميّت، خصوصاً في التقليد الابتدائي، فإنّ التقليد البقائي أو الاستمراري قد يُقال أنّ تلك العناوين تصدق بلحاظ زمن حياته فيبقى له إطلاق أزماني، وأمّا في التقليد الابتدائي فلا تصدق.

الجواب: وهذا البيان أيضاً واضح الجواب: فإنّه يُجاب عليه:

أوّلاً: بأنّ هذه العناوين ليست مأخوذة بنحو الموضوعية في هذا الحكم، إنّما هي عناوين وتعبيرات لفظية بحسب مناسبات الحكم والموضوع، والمدلول الجدّي لهذه التعبيرات هو حجّية نظر المجتهد وحجّية رأيه والكاشفية موجودة فيه، فعنوان الإرجاع أو الأخذ ليس مأموراً به، بل هذا إرشاد إلى أنّ رأيه حجّة ونظره حجّة، فالموضوع للحكم والمجعول إنّما هو حجّية الرأي، والرأي محفوظ والنظر محفوظ، وإلا يلزم حينئذ النقض بالروايات التي ترجع إلى الرواة في حجية الخبر الواحد أو آية النبأ ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾[١٠] المجيء أيضاً فرع الحياة، ومع الموت لا معنى لـ ﴿جَاءَكُمْ﴾، أو روايات الارجاع «إسمع لهما وأطعهما»[١١] أيضاً كذلك. فإذا كانت تلك العناوين كلّها إرشاد إلى حجّية الاخبار، كذلك هذه العناوين كلّها إرشاد إلى حجّية النظر والرأي والخبرة، وهذه الخبرة باقية محفوظة بالموت، فالنظر لا ينتهي، والكاشفية والخبروية لا تنتهيان.

إذاً الإرجاع والأخذ أو السؤال هذه الخصوصيات ليست مأخوذة بنحو الموضوعية أصلاً، فإذا لم تكن مأخوذة بنحو الموضوعية فما هو موضوع الحكم بحسب المناسبات الحكم والموضوع المستفادة من هذه الخطابات؟

المستفاد: أنّ نظر الخبير حجّة وخبرة الخبير حجّة، وهذه الخبرة محفوظة بعد الموت أيضاً إذاً، فهذا التقريب ليس تامّاً.

ثانياً: مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا أنّ هذه الروايات فيها قصور فإن كان يوجد دليل آخر وهو دليل لبّي وهو سيرة العقلاء، فحينئذٍ يُقال بأنّ الحياة والموت ليسا دخيلين، فيكون ذاك الدليل اللبّي مقتضياً تامّاً لا قصورفيه، غاية ما يُقال إنّه لا إطلاق له، لا أنّها فيها مفهوم دالّ على أنّ قول الميت يسقط عن الحجّية حتّى تكون رادعة للسيرة العقلائية أو نحو ذلك.

التقريب الثالث: أنّ المقتضي غير تامّ؛ أمّا الأدلّة اللفظية فهي غير تامّة؛ لما ذُكر فيها، وأمّا الأدلّة اللبّية كدليلية السيرة فيُقال إنّ السيرة إذا أُريد بالتمسّك بها لإثبات الحجّية لقول الميّت المجتهد المساوي أو المفضول فمن الواضح أنّ السيرة العقلائية لا تشمل موارد التعارض، غإذا فرضنا أنّ هذا الميّت فتواه كان معارضاً مع أحد الأموات أو الاحياء وكان ذاك مساوياً معه ليس هذا الميت بأعلم منه هنا يدخل في باب التعارض الذي لا تشمله السيرة أصلاً، فالأدلّة اللبّية لا تشمل موارد التعارض، فإذا كان النظر إلى الميّت الأعلم يُقال إنّ السيرة تقوم على لزوم الأخذ، أي حجيّة فتوى الميّت الأعلم من سائر الأموات ومن هؤلاء الأحياء، فهنا السيرة تامّة ثبوتاً وإثباتاً أيضاً بحيث لا يوجد معارض له.

لكن في مثل هذه الحالة يُقال: إنّ هذه السيرة يُقطع بالردع عنها؛ إذ حجيّة هذه السيرة ولزوم تقليد هذا الميّت الأعلم يستلزم انحصار التقليد في شخص واحد في كلّ الأعصار؛ لأنّ الأعلم الواقعي في تمام الأزمنة شخص واحد لا محالة هو الأعلم من الآخرين، فحينئذٍ من الأموات والأحياء ولو في علم الله هذا الأعلم شخص واحد، فمعناه أنّه يجب على

الجميع أن يُقلّدوا ذاك الأعلم، فيكون ذاك الأعلم بحكم الإمام الثالث عشر، فالموضوع هو الأعلم الواقعي، غاية الأمر يكون علمي طريق إليه فيلزم أنّه واقعاً يكونُ هناك شخص واحد هو موضوع التقليد في تمام الأعصار والأزمنة، وهذا معناه يوجد شخص بحكم الأئمّة عليهم السلام بحيث إنّه يجب على الجميع تقليده والرجوع إليه في لوح الواقع وفي علم الله، فيكون الأئمة ثلاثة عشر لا اثني عشر.

الجواب: ولكن هذا الاستدلال بظاهره غير مقبول؛ ويُمكن أن يناقش فيه بما يلي:

أوّلاً: أنّ الأعلمية نسبية وليست مطلقة هكذا، فإنّها متجدّدة، ففي كلّ زمان قد يكون الأعلم شخصاً وفي زمانٍ آخر يكون الأعلم شخصاً آخر، أي: إنّ العلم يتجدّد ويتطوّر وينمو، فيكون ذاك أعلم في ذاك الزمان القبلي قبل وجود هذا الأعلم الثاني الذي أصبح فيما بعد أعلم من ذاك الميّت، فقد كان يجب تقليد ذاك في العصر الأوّل لكن حينما تجدّد مَن يكون في العصر الثاني أعلم يجب تقليد الثاني، ومَن كان في العصر الأوّل انقضى وانتهى، ولا معنى لوجوب تقليده، فلا يلزم من ذلك انحصار التقليد في شخص واحد، بل في كلّ زمانٍ وفي كلّ عصر يكون هناك شخص هو الأعلم، وهذا يتجدّد ويتغيّر من زمان لآخر، ففي أواسط القرن الخامس كان الشيخ الطوسي هو الأعلم وفي القرن السابع صار المحقّق الحلّي هو الأعلم، فإنّ المحقّق الحلّي استطاع أن يصل إلى نكات دقيقة في الاستدلال وخصوصيات لم يكن مُلتَفتاً إليها في زمن الشيخ الطوسي، فإلى زمن المحقّق كان يجب على المكلّفين تقليد الشيخ الطوسي، بيند أنّه من زمان المحقّق الحلّي فما بعد يجب عليهم أن يُقلّدوا المحقّق الحلّي؛ لأنّه أصبح أعلم من الشيخ الطوسي، فلم ينحصر لتقليد في شخص واحد.

ثانياً: مضافاً إلى أنّه لو فُرض تحقّق انحصار الأعلم في شخص فأيّ مانع من تعيّن تقليده؟! إذ لا ضرورة لعدم وجوب تقليد شخص واحد بهذا الشكل لولا مسألة التجدُّد، فلو

ثبت أنّ الشيخ الطوسي أعلم جميع العلماء إلى آخر الزمان لكان حينئذٍ يجب تقليده في الفتاوى التي جاء بها، وليس فيه أيّ استيحاش، وهذا لا يقتضي أنّ الأئمة صاروا ثلاثة عشر. ولا أدري كيف وقع هذا التعبير في كلام بعض الأعلام؟!

ثالثاً: ثُم أساساً يُمكن أن يُقال: إنّ الردع عن السيرة لا يكون بمثل هذا البيان، فلو كان الأئمة عليهم السلام لم يكونوا يريدون أن يُوافقوا على سيرة العقلاء في هذه النقطة كان ينبغي أن يكون الردع أوضح من التمسّك بمثل هذا الدليل، إمّا بورود نصّ أو تحقّق إجماعٍ فحينئذٍ يُمكن الرجوع إلى الدليل السابق بحسب الحقيقة، وهو الإجماع الذي هو الدليل الأوّل الذي إن تمّ بنفسه يكون تامّاً ومقيّداً أو رادعاً، وإذا لم يتمّ ـ كما لم يقبله هذا المستدلّ بالبيان العقلي ـ فلا يُمكن الردع عن السيرة بمثل هذا البيان الذي لم يخطر إلا على ذهن هذا العلم، ولا يخطر في ذهن الناس العاديين، فكيف يُمكن أن يكون رادعاً عن السيرة؟!

إلا أن يقصد الرجوع إلى الإجماع وسيرة المتشرّعة ونحو ذلك وكلمات الفقهاء، ولكن هذا بحسب الحقيقة رجوع إلى الوجه الأوّل في الردع عن السيرة. نعم، الإجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً يُمكن أن يكون رادعاً إلا أنّ هذا رجوع إلى الدليل السابق الذي ناقش فيه هذا العلم ولم يقبله، حيث أفاد بأنّ هذا الإجماع قد يكون مدركياً أو قد يُشكّك في ثبوته.

فإذا لم نُصحّح الإجماع فهذا البيان لا يكون بياناً كافياً للردع عن السيرة، فمضافاً إلى تمامية المقتضي من ناحية السيرة نحتاج إلى مخصّص ولو بالإجماع ونحو ذلك.

إذاً فهذه الدعوى لإثبات قصور المقتضي غيرُ تامّة، بل إنّ المقتضي تامّ على مستوى الأدلة الاجتهادية المتمثّلة بالسيرة العقلائية بل الروايات الخاصّة أيضاً بعد أن نحمل العناوين فيها على الإرشادية.

للبحث صلة...

الهوامش

(١) الحكيم، محسن، منهاج الصالحين، ١: ٦، مقدّمة في بعض مسائل التقليد، م (٥).

(٢) اليزدي، مجمد كاظم، العروة الوثقى، ١: ٢٤، المسألة (٢٢).

(٣) النحل: ٧٥.

(٤) الحكيم، محسن، منهاج الصالحين، ١: ٦، مقدّمة في بعض مسائل التقليد، م (٥). ونصّ المسألة كالتالي: «يُشترط في المرجع في التقليد: البلوغ، والعقل، والإيمان، والذكورة، والاجتهاد، والعدالة، والحياة، فلا يجوز تقليد الميّت ابتداءً».

(٥) المحقّق الكركي، رسائل المحقّق الكركي، ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٦) الشهيد الأوّل، محمد بن مكّي العاملي، ذكرى الشيعة، ١: ٤٤.

(٧) ابن الشهيد الثاني، حسن بن زين الدين، معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٨) أُنظر: المحقّق القمّي، جامع الشتات، ٤: ٤٢٨ ـ ٤٦٩، المسألة (٢٩٣).

(٩) أُنظر: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، رسائل الشهيد الثاني، ١: ٤٤.

(١٠) الحجرات: ٦.

(١١) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٧: ١٣٨، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

معالجة سندية لزيارة الأربعين

برواية صفوان الجمّال

القسم الثاني

❑ الدكتور الشيخ خالد غفوري الحسني(*)

خلاصة البحث:

البحث الحاضر يتصدّى لمعالجة سند زيارة الأربعين برواية صفوان الجمّال، ومن خلال فحص رواة السند فرداً فرداً وأيضاً من خلال تجميع القرائن المفيدة للوثوق بصدور الرواية، وقد رست هذه المعالجة تارة وفقاً للمباني الرجالية المشهورة لدى المتأخّرين وأُخرى وفقاً للمباني الأُخرى، وانتهينا الى تمامية سند زيارة صفوان، والمنهج المعتمد هو اعتماد القرائن في توثيق الراويين اللذين لم ينصّ عليهما من ناحية، ومن ناحية أُخرى تحصيل الوثوق بصدور الرواية بصورة عامّة. وقد تقدّم دراسة خمسة من الرواة في القسم الأوّل، وفي هذا القسم سنواصل البحث في بقية الرواة ..

(*) عضو الهيئة العلمية في معهد التعليم العالي للشهيدة بنت الهدى / جامعة المصطفى العالمية / مدير تحرير مجلّة (الاستنباط).

الراوي السادس:

أَبُو مُحَمَّدٍ هَارُونُ بْنُ مُوسَى بْنِ أَحْمَدَ التَّلَّعُكْبَرِيُّ

وهو هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد بن سعيد، أبو محمد، التلّعكبري من بني شيبان. كان وجهاً في أصحابنا ثقة معتمداً لا يُطعن عليه، من مشائخ النجاشي[١]، وكان جليل القدر عظيم المنزلة واسع الرواية عديم النظير ثقة روى جميع الأُصول والمصنّفات، مات سنة خمس وثمانين وثلاثمئة[٢]، وله من مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ الكوفي إجازة[٣].

روى عنه الصدوق في عدّة موارد بواسطة فرات بن إبراهيم الكوفي[٤]، وروى الشيخ الطوسي في التهذيب ـ مضافاً الى زيارة الأربعين[٥] ـ بواسطة رواية أُخرى[٦].

الراوي السابع:

جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا

وفيه دلالة على تعدّد الناقلين من ناحية، ومن ناحية أُخرى فيه إشعار بنوعية الناقلين بكونهم من أصحابنا.

وليُعلم أنّ هذا التعبير بـ (جماعة من أصحابنا) من اختصاصات سند هذه الرواية، ولم يرد في غير هذا الموضع لا في الاستبصار ولا في التهذيب بتاتاً، وإنّما ورد في موضع من مصباح المتهجّد[٧]. وأمّا ورود هذا التعبير في الخلاف[٨] والمبسوط[٩] فهو في سياق نقل الفتوى لا الرواية.

أجل، ورد في التهذيب في ثلاثة عشر مورداً كلّها عن التلعكبري التعبير بـ (أخبرني جماعة) من غير لفظ من أصحابنا[١٠]، وكذا ما ورد في الغَيبة[١١] والأمالي[١٢] حيث نقل كثيراً عن (جماعة).

وهذا التعبير (جماعة من أصحابنا) يدلّ على تعدّدهم، وهو لا يقلّ عن التعبير بـ(عدّة من أصحابنا) ؛ فإنّ مراد الشيخ من العدّة خمسة، وهم:

١ـ الشيخ أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان المفيد، فضله أشهر من أن يُوصف في الفقه والكلام والرواية والثقة والعلم[١٣].

٢ـ الشيخ أبو عبدالله الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الغضائري، وله منه إجازة، توفّي سنة ٤١١ هـ عارف بالرجال[١٤]، وهو ثقة ؛ فإنّه من مشايخ النجاشي[١٥].

٣ـ الشيخ أبو عبدالله أحمد بن عبدالواحد البزّاز، المعروف بان عبدون وابن الحاشر، وله منه إجازة[١٦]، وهو ثقة لأنّه من مشائخ النجاشي[١٧][١٨].

٤ـ الشيخ أبو الحسين علي بن أحمد المعروف بابن أبي جيّد القمّي، وهو ثقة ؛ لأنّه من مشائخ النجاشي[١٩][٢٠].

٥ـ الشيخ أبو الحسن أحمد بن محمد بن موسى بن هارون بن الصلت الأهوازي، وهو أحد طرقه الى ابن عقدة، وله منه إجازة[٢١]، وهو ثقة ؛ لأنّه من مشائخ النجاشي[٢٢][٢٣].

كما أنّ الشيخ في الأمالي بيّن مراده من الجماعة بأنّ منهم[٢٤]:

١ـ الشيخ أبو عبدالله الحسين بن عبيدالله بن إبراهيم الغضائري.

٢ـ الشيخ أبو عبدالله أحمد بن عبدالواحد البزّاز، المعروف بان عبدون وابن الحاشر.

٣ـ أبو طالب حسين بن علي بن محمد بن غرور الأنماطي[٢٥]. روى عنه الشيخ كتب أبي الحسن أحمد بن محمد بن عمر بن موسى بن الجرّاح، المعروف بابن الجندي[٢٦].

٤ـ أبو الحسن محمد بن الحسين، المعروف بابن الصقّال[٢٧].

٥ـ أبو علي الحسن بن محمد بن إسماعيل بن أشناس البزّاز، المعروف بابن أشناس وابن الحمّامي[٢٨].

وصريح عبارته أنّه لم يعدّهم جميعاً ؛ فإنّ مشايخ الشيخ (٣٢) شيخاً[٢٩].

وعليه، فلا يُحتمل في هذه الجماعة ولا في العدّة الضعف فضلاً عن الإرسال[٣٠].

الراوي الثامن:

أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي.

وهو شيخ الطائفة، ورافع أعلام الشريعة، إمام الفرقة بعد الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وعماد الشيعة الإمامية في كلّ ما يتعلّق بالمذهب والدين، محقّق الأُصول والفروع، ومهذّب فنون المعقول والمسموع، شيخ الطائفة على الإطلاق، ورئيسها الذي تُلوى إليه الأعناق، صنّف في جميع علوم الإسلام، وكان القدوة في كلّ ذلك والإمام.

امتيازات سند الزيارة:

إنّ هذا السند يمتاز ببعض الامتيازات التي لا بدّ أن تُؤخذ بنظر الاعتبار، وهي:

١ـ كون الراوين لهذه الزيارة عن التَّلَّعُكْبَرِيُّ لأبي جعفر الطوسي هم جماعة من أصحابنا، ممّا يدلّ على معروفية الرواية واشتهارها بين علماء الطائفة.

لا يُقال: إنّ هذا ليس امتيازاً ما دام الجماعة ينقلون عن واحد وهو التلّعكبري.

فإنّه يُقال: إنّنا لا نُريد أن نثبت تواتر الرواية، بل الغرض إثبات أنّها رواية معتنى بها لدى الطائفة.

٢ـ يوجد في السند بعض الأسماء اللامعة كهارون بن موسى التلّعكبري الذي وقع في ذيل السند، وفي الوسط الحسن بن علي بن فضّال، وفي واجهته صفوان الجمّال.

لا يُقال: إنّ هذا ليس امتيازاً ؛ نظراً لوجود ضعاف في السند.

فإنّه يُقال: إنّ الغرض هو الإلتفات الى أنّ ذلك ممّا يزيد في الوثوق الى هذه الرواية، علماً بأنّه لا يوجد مَن هو ضعيف في السند.

٣ـ في بعض حلقات السند وقع نقل مزدوج، (أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعَدَةَ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ).دوهذا أيضاً مؤشّر على مدى العناية بهذه الرواية، كما هو واضح، وأنّها كان لها نحو من المعروفية والانتشار.

٤ـ اشتمال السند على لفظ (أَخْبَرَنَا) و (حَدَّثَنَا)، قال: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ هَارُونَ بْنِ مُوسَى بْنِ أَحْمَدَ التَّلَّعُكْبَرِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَعْمَرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعَدَةَ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ، وخلا صدره من العنعة، وإنّما ورد في آخره (عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مِهْرَانَ الْجَمَّالِ قَالَ...).

بعض امتيازات هذه الزيارة:

١ـ إنّ هذه الزيارة المباركة قامت عليها سيرة المتشرّعة، وبصورة عامة أقول: إنّ سندها جماهيري، وكانت من المعروفية بحيث صارت علماً كزيارة عاشوراء، منذ زمن الأئمة عليهم السلام وحتى يومنا هذا، ويشهد له ما يلي:

أـ ما ذكره صفوان نفسه في بداية الزيارة ؛ حيث قال: « قَالَ لِي مَوْلَايَ الصَّادِقُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ فِي زِيَارَةِ الْأَرْبَعِينَ: تَزُورُ عِنْدَ ارْتِفَاعِ النَّهَارِ وَتَقُولُ:... »[٣١]. فقوله: « فِي زِيَارَةِ الْأَرْبَعِينَ » دالّ على معروفية هذه الزيارة ؛ بقرينة التعريف بـ(الألف واللام) التي هي للعهد الذهني هنا بلا ريب، فإنّه لم يقل: (في زيارة العشرين من صفر) أو غير ذلك من التعابير، بل استخدم هذا العنوان (الأربعين) الذي كان علَماً.

ب ـ والكلام نفسه يُقال بشأن رواية الإمام العسكري عليه السلام، بل الأمر يكون فيها أوضح دلالة، أي: بعد مضيّ قرابة قرن على رواية الإمام الصادق عليه السلام، يستخدم التعبير نفسه، فقد روي عن أبي محمد العسكري عليه السلام أنّه قال: « علامات المؤمنين [= المؤمن] خمس: صلاة [الإحدى و] الخمسين، وزيارة الأربعين، والتختّم باليمين، وتعفير الجبين، والجهر ببسم الله الرحمن الرحيم »[٣٢]، وقد صرّح العلامة المجلسي بأنّها واردة في الكتب المعتبرة[٣٣].

فإنّ تعريف الزيارة بـ (الألف واللام) في خبر العسكري دالّ على علميتها ومعروفيتها، وكونها من خصوصيات المذهب المتجانسة مع الخصال الأربع المعطوف بعضها على بعض. ومن الواضح أنّ ما يُذكر علامة للإيمان لا بدّ وأن يكون شيئاً بارزاً ومشهوراً وواضحاً في أذهان العُرف العامّ، هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى لا بدّ أن يكون ذا أهمية خاصّة بنظر الشارع، فإنّ المراد بالعلامات ما كان علامة بمنظار الشارع، لا بنظر غيره.

وعليه، فالمستفاد من هذا النصّ: أنّ زيارة الأربعين من الأُمور المتعارفة بين المتشرّعة، وإلا تفقد علاميتها، كالتختمّ باليمين وسائر العلامات التي كلّ منها يثعبّر عن ممارسة عملية دينية.

ولا يُنافي ذلك تفاوت علامات المؤمن المذكورة في روايات أُخرى مضموناً وعدداً[٣٤].

كما أنّ دعوى كون المراد زيارة أربعين مؤمناً غير وجيهة ؛ لعدم معهودية ذلك في أذهان العرف والمتشرّعة، فإنّ غاية ما ورد هو استحباب الدعاء لأربعين مؤمن في صلاة الوتر[٣٥] واستحباب كتابة شهادة أربعين مؤمن على كفن أخيهم المؤمن[٣٦]، لا زيارتهم بهذا العدد المعيّن وهو الأربعون.

كما لا يقدح في اعتبار الزيارة عدم ذكرها في كامل الزيارات بعد قيام الدليل على اعتبارها، مضافاً الى أنّ ابن قولويه لم يدّعِ أنّه جمع كلّ الزيارات، فقد قال في مقدّمة كتابه: «وقد علمنا أنّا لا نُحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره... »[٣٧].

كما أنّ ضعف سند رواية العسكري عليه السلام لا يمنع كونها شاهداً على وجود السيرة آنذاك؛ فإنّها ليست بأدنى شأناً من الخبر التاريخي.

جـ ـ كما أنّ رواية العسكري عليه السلام قد اعتبرت زيارة الأربعين من علامات المؤمن، وهذا التعبير لا يتناسب إلا فيما إذا كانت تلك الزيارة متعارفة بين المؤمنين والمتشرّعة على مستوى الممارسة العملية، وحيث إنّها لم تُبيّن كيفية الزيارة وإنّما أحالت الكيفية الى ما هو معهود لدى المتشرّعة، والمعهود بينهم هو زيارة صفوان لا غير.

دـ زيارة جابر بن عبدالله الأنصاري رضي الله عنه، فالظاهر أنّه أوّل مَن زار الحسين عليه السلام يوم الأربعين، والظاهر أنّه لم يبتكر هذه الزيارة من عند نفسه، وإنّما سمعها من المعصوم عليه السلام؛ لأدائه للزيارة مصحوبة بآدابها من الغُسل والتطيّب، بل لا يبعد سماعه لها من النبي صلى الله عليه وآله.

فقد قال السيد ابن طاووس: « وَنُقِلَ عَنْ عَطَاء أَنَّهُ قَالَ: كُنَّا مَعَ جَابِرِ بْنِ عَبْداللَّه الْأَنْصَارِيِّ فِي يَوْمِ الْعِشْرِينَ مِنْ صَفَرٍ، فَلَمَّا وَصَلَنَا الْغَاضِرِيَّةَ اغْتَسَلَ مِنْ شَرِيعَتِهَا وَلَبِسَ أَطْهَرَ ثِيَابِه، ثُمَّ قَالَ لِي: هَلْ مَعَكَ شَيْءٌ مِنَ الطِّيبِ يَا عَطَاءُ. ثُمَّ أَخَذَ مِنِّي شَيْئاً مِنَ السُّعْدِ وَنَثَرَ عَلَى رَأْسِه وَبَدَنِه ثُمَّ مَشَى حَافِياً حَتَّى وَقَفَ عِنْدَ رَأْسِ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ عليه السلام وَكَبَّرَ ثَلَاثاً، ثُمَّ خَرَّ مَغْشِيّاً عَلَيْه، فَلَمَّا أَفَاقَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا آلَ اللَّه... »[٣٨].

والمستفاد من بعض الشواهد التاريخية أنّه زار الحسين عليه السلام بُعيد شهادته في السنة ذاتها وهي سنة إحدى وستين.

وهذه الزيارة هي التي تحوّلت الى سيرة مستقرّة فيما بعد.

والمستفاد من ذلك كلّه: أنّ ثمّة سيرة معاصرة للمعصوم عليه السلام قائمة على هذه الزيارة، وقد حُفرت هذه القضية في ذاكرة الأُمّة حفراً.

٢ـ لقد أفتى بعض الفقهاء من خرّيتي صناعة الحديث من الأُصوليين وغيرهم بمضمون الخبر واستحباب زيارة الأربعين كالشيخ في تهذيبه ومصباحه[٣٩] والعلامة الحلّي[٤٠] وابن طاووس[٤١]، والشهيد الأوّل[٤٢]، والكفعمي[٤٣] والشيخ الحرّ العاملي[٤٤] والعلامة المجلسي[٤٥]، وليست هي من الأخبار المعرَض عنها كي يوجب وهنها والتشكيك فيها.

٣ـ إنّ المحتوى والأُسلوب منطبقان تماماً مع ما في سائر الزيارات الشريفة، وهذا ما يزيد في الوثوق بها. ولا يوجد في عباراتها ما يدعو الى التأمّل أو التوقّف.

إمكانية الاستناد الى بعض المباني الرجالية والأُصولية الخاصّة:

١ـ إنّه بناءً على مبنى أصالة الوثاقة بل والعدالة في المسلم ما لم يقم الدليل على الضعف أمكن القول بوثاقة كلّ من سعدان وابن معمر ؛ وذلك لعد ورود تضعيف بشانهما، فتثبت وثاقتهما طبقاً للأصل، وبالتالي القول بحجية سند رواية صفوان.

٢ـ إنّه بناءً على القول باعتبار الكتب الأربعة بما فيها التهذيب ـ مطلقاً أو فيما لم يكن تضعيف، كما هو مبنى الأخباريين وبعض كبار الأُصوليين ـ لا تبقى أمامنا أيّة مشكلة في القول بحجّية سند رواية صفوان ؛ لورودها في التهذيب.

٣ـ كما أنّه بناءً على قاعدة التسامح في أدلّة السنن يمكن الإفتاء باستحباب زيارة الأربعين عليه السلام فإنّ الفقهاء أفتوا بالاستحباب استناداً الى روايات مرسلة او مشتملة على الضعفاء، فمن باب أولى أن يُفتى طبقاً لهذا القاعدة الأُصولية في المقام بخصوصيتها.

الحاصل من دراسة رجال السند:

إنّه من مجموع هذه القرائن المتعدّدة لا بدّ من أن يُصار الى الاطمئنان بصدور هذه الرواية عن المعصوم عليه السلام.

وفي نهاية المطاف وبعد الانتهاء من هذا البحث فقد عثرت على كلام للعلامة المجلسي فإنّه وإن صرّح في الملاذ بجهالة السند بيد أنّه صرّح في زاد المعاد باعتبار السند، قال: «أمّا كيفية الزيارة فرُوي بسند معتبر عن صفوان الجمّال أنّه قال: قال لي مولاي الصادق عليه السلام...»[٤٦].

أقول:

ولا أعلم السبب في عدول العلامة المجلسي عن موقفه الأوّل.

ثمّ إنّه لو فُرض أنّه شكّك أحد في هذه المستندات كبروياً أو صغروياً وقال بعدم تمامية سند زيارة الأربعين فهو إنّما يُمكنه أن ينفي الحجية بناءً على مبناه خاصّة كأن يقول: إنّه لم يتمّ السند عندي أو فيه إشكال بحسب نظري، ولا يحق له النفي المطلق.

كما لا يصحّ إلقاء مثل هذه التشكيكات السندية أو غيرها من الأُمور التخصّصية التي ترتبط بأهل الخبرة الى الملأ العامّ، ممّا يُؤدّي الى نتائج سلبية دينياً ومعنوياً وثقافياً، سيما في هذه البرهة التي يشنّ المغرضون على المذهب وطقوسه حملات اتّهامية متنوّعة، في الوقت الذي تحوّلت فيه زيارة الأربعين الى أكبر مؤتمر جماهيري دولي في العالَم، بحيث أخذ يمتدّ الى أبناء المسلين من سائر المذاهب، بل وحتّى أبناء الديانات الأُخرى بدأوا يُساهمون في هذا الموج الجماهيري الهادر، وصارت رمزاً وطنياً ورسالياً وشعاراً إيمانياً كما ورد في رواية الإمام الحسن العسكري عليه السلام.

تفريع:

لا بحث في رجحان زيارة الإمام الحسين عليه السلام مطلقاً سواء في العشرين من صفر أو في غير ذلك من الأوقات، وإنّما البحث عن زيارته في العشرين من صفر بقصد الخصوصية والتوظيف الشرعي.

فبناءً على اعتبار سند رواية صفوان بن مهران الجمّال ـ كما أثبتناه لك ـ يُمكن الإفتاء باستحباب زيارة الإمام الحسين عليه السلام يوم الأربعين، وهو العشرون من شهر صفر عند ارتفاع النهار ـ أي: وسطه ـ بقصد الخصوصية، والتعبير بالفعل المضارع في المقام لا يدلّ على إرادة الإخبار، بل الجملة دالّة على الإنشاء والحكم والمطلوبية ولو كانت دون الإلزام.

ولكن هل يتعيّن القول باستحباب زيارته وقراءة هذا النصّ توقيفاً؟ أوْ يُمكن القول باستحباب أصل زيارته، أي: مجرّد قصد الإمام الحسين عليه السلام وشدّ الرحال إليه ولو خلا عن قراءة هذا النصّ المرويّ؟

إنّ الأمر يدور مدار ما يُفهم من الدليل؛ فإن فُهم منه تعدّد المطلوب، أي: إنّ أصل زيارته مطلوب وقراءة هذا النصّ المأثور مطلوب آخر فيُمكن التفكيك حينئذٍ، فيُستفاد حينئذٍ حكمان مستحبّان: أحدهما: أصل الزيارة، والآخر: ما يُزار به.

وإن لم يُفهم منه التعدّد فيُقتصر على الصورة الواردة بحذافيرها من دون تفكيك بين قصده عليه السلام وتوقيت ذلك بارتفاع النهار وقراءة النصّ المأثور، فهنا احتمالان.

وقد يُدّعى كون الظاهر عُرفاً من صدر الرواية ـ: «قَالَ لِي مَوْلَايَ الصَّادِقُ صَلَوَاتُ اللَّه عَلَيْه فِي زِيَارَة الْأَرْبَعِينَ: تَزُورُ عِنْدَ ارْتِفَاعِ النَّهَارِ وَتَقُولُ: السَّلَامُ عَلَى وَلِيِّ اللَّه وَحَبِيبِه السَّلَامُ عَلَى خَلِيلِ اللَّه وَنَجِيبِه...»[٤٧] ـ الاحتمال الثاني، وهو وحدة المطلوب، أي: عدم انحلال

المطلوب وعدم تعدّده وعدم تفكيكه الى أكثر من مطلوب واحد ؛ وذلك مستفاد من عطف جملة « تَقُولُ » على جملة « تَزُورُ ».

كما أنّ ظاهر النصّ كون المراد زيارته بالحضور عند مشهده الشريف، لكن بقرينة الروايات الأُخرى ـ كما في رواية حنان[٤٨] ـ نتعدّى الى القول باستحباب زيارته ولو عن بُعد، بل لعلّ هذا مرتكز في أذهان المتشرّعة خاصّة والمؤمنين عموماً، بل لا يبعد قيام سيرتهم عليه.

أهمّ نتائج البحث:

لقد انتهينا بعد هذه الرحلة البحثية الى جملة من النتائج أهمّها ما يلي:

١ـ إثبات وثاقة سعدان بن مسلم لرواية الأجلاء عنه، منهم اثنان من الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، وهما: صفوان بن يحيى الذي روى أصله، ومحمد بن أبي عمير معطوفاً على منصور بن يونس، مضافاً الى العديد من القرائن الداعمة.

٢ـ إثبات وثاقة محمد بن علي بن معمر، لرواية الأجلاء عنه، وكونه من مشائخ الكليني، ولوجود العديد من القرائن.

٣ـ إثبات حجية رواية صفوان الجمّال استناداً الى القرائن الكثيرة الموجبة للاطمئنان، وهذا هو الذي نتبنّاه.

٤ـ إثبات حجية رواية صفوان استناداً الى بعض المباني الرجالية والأُصولية الخاصّة.

٥ـ استحباب زيارة الإمام الحسين عليه السلام يوم الأربعين عند ارتفاع النهار مع تلاوة النصّ المأثور عن الإمام الصادق عليه السلام برواية صفوان بن مهران الجمّال لمَن حضر عند مرقده الشريف ولمَن بعُد.

ملحق:

إنّ في مسألة عرق الجنب من الحرام خلافاً بين الأصحاب، فبين قائل بالمنع من الصلاة فيه وظاهره النجاسة، وبين قائل بالطهارة.

فذهب الى المنع الصدوق[٤٩]، واختاره الشيخ الطوسي في الخلاف[٥٠] والنهاية[٥١] والتهذيب[٥٢] والاستبصار[٥٣]، ونسبه في المبسوط الى رواية الأصحاب[٥٤]، واختاره القاضي ابن البرّاج[٥٥]، ونسبه ابن زهرة الى إلحاق الأصحاب[٥٦]، ونسبه ابن حمزة الى رواية الأصحاب[٥٧].

فيما ذهب الى الطهارة المفيد في رسالته الى ولده[٥٨] وسلار[٥٩] وابن إدريس[٦٠] والمحقّق الحلّي في كتبه[٦١] والعلامة الحلّي[٦٢].

وظاهر عبارة الشيخ المفيد في المقنعة[٦٣] الاحتياط، وعلى ذلك حمله الشيخ الطوسي[٦٤].

وأنت ترى نسبة المنع الى الأخبار، فيما أنّ الأخبار لم تُصرّح بالمنع من عرق الجنب من الحرام، بل هي بين حاكم بالطهارة وبيع مانع من عرق الحنابة مطلقاً ، والأحاديث المصرِّحة حديثان: أحدهما ما نقله ابن شهرآشوب، والآخر ما نقله المجلسي عن كتاب عتيق متضمّن لرواية ابن معمر.

المصادر والمآخذ

٤٢ـ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، **ثواب الأعمال**، منشورات الشريف الرضيّ ـ قم / ١٣٦٨هـ ش

٤٣ـ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، **الخصال**، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٣هـ = ١٣٦٢هـ ش

٤٤ـ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، **صفات الشيعة**، كانون انتشارات عابدي ـ طهران / بدون تاريخ

٤٥ـ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، **علل الشرائع**، مؤسّسة دار الحجّة للثقافة ـ قم، ط ١ / ١٤١٦هـ

٤٦ـ الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، **معاني الأخبار**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٣٧٩هـ = ١٣٣٨هـ ش

٤٧ـ الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، **من لا يحضره الفقيه**، دار الكتب الاسلامية ـ طهران / ١٤١٠هـ

٤٨ـ الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، **الهداية في الأُصول والفروع**، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم، ط ١ / ١٤١٨هـ

٤٩ـ الصفّار، محمّد بن الحسن، **بصائر الدرجات**، مكتبة المرعشي ـ قم / ١٤٠٤هـ

٥٠ـ الطبري، محمد بن جرير بن رستم، **دلائل الإمامة**، مركز الطباعة والنشر في مؤسّسة البعثة ـ قم، ط ١ / ١٤١٣هـ

٥١ـ الطبري، عماد الدين محمد بن علي، **بشارة المصطفى لشيعة المرتضى** عليه السلام، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤٢٠هـ

٥٢ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، **اختيار معرفة الرجال**، المعروف بـ (**رجال الكشّي**)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٤هـ

٥٣ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، دار الكتب الاسلامية ـ طهران / ١٣٩٠هـ

٥٤ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **الأمالي**، دار الثقافة ـ قم، ط ١ / ١٤١٤هـ

٥٥ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **تهذيب الأحكام**، دار الكتب الاسلامية ـ طهران / ١٣٩٠هـ

٥٦ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، **الخلاف**، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٧هـ

٥٧ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، **رجال الطوسي**، مؤسسة فقه الشيعة ـ بيروت، ط ١ / ١٤١١هـ

٥٨ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، **عُدّة الأُصول**، مطبعة ستارة ـ قم، ط ١ / ١٤١٧هـ = ١٣٧٦هـ ش

٥٩ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، **كتاب الغَيبة**، مؤسّسة المعارف الإسلامية ـ قم، ط ١ / ١٤١١هـ

٦٠ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، **الفهرست**، نشر الفقاهة / مطبعة النشر الاسلامي ـ إيران، ط ١ / ١٤١٧هـ

٦١ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، **المبسوط في فقه الإمامية**، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران / ١٤٠٧هـ

٦٢ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، **مصباح المتهجّد**، نشر الفقاهة / مطبعة النشر الاسلامي ـ إيران، ط ١ / ١٤١٧هـ

٦٣ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، **النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى**، منشورات قدس محمّدي ـ قم / بدون تاريخ

٦٤ـ العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، ط ١ / ١٤٢٠ ـ ١٤٢٢هـ

٦٥ـ العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، **تذكرة الفقهاء**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٤هـ = ١٣٧٢هـ. ش

٦٦ـ العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، **خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٧هـ

٦٧ـ العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٣هـ

٦٨ـ العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤١٢هـ

٦٩ـ العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ١ / ١٤١٢هـ

٧٠ـ العلامة المجلسي، محمّد باقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، مؤسّسة الوفاء ـ بيروت، ط ٢ / ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣ م

٧١ـ العلامة المجلسي، محمّد باقر، **زاد المعاد**، مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت، ط ١ / ١٤٢٣هـ

٧٢ـ العلامة المجلسي، محمّد باقر، **ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار**، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم المقدّسة، ط ١ / ١٤٠٦هـ

٧٣ـ العلامة المجلسي، محمّد باقر، **الوجيزة في الرجال**، وزارة الثقافة والإعلام ـ طهران، ط ١ / ١٤٢٠هـ

٧٤ـ الفيض الكاشاني، محمّد محسن، **الوافي**، مكتبة أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام العامّة ـ إصفهان، ط١ / ١٤١٠ ـ ١٤١٦هـ ق (= ١٣٦٥ ـ ١٣٧٥هـ ش)

٧٥ـ القمّي، أبو الحسن علي بن إبراهيم، **تفسير علي بن إبراهيم**، مؤسّسة دار الكتاب للطباعة والنشر ـ قم، ط ٣ / ١٤٠٤هـ وفي بعض المواضع رجعنا الى طبعة مطبعة النجف / ١٣٨٧هـ ش

٧٦ـ الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي، **كنز الفوائد**، مكتبة المصطفوي ـ قم، ط ٢ / ١٣٦٩هـ ش

٧٧ـ الكركي، علي بن الحسين (المعروف بالمحقّق الكركي أو المُحقّق الثاني)، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، ط ١ / ١٤٠٨هـ

٧٨ـ الكفعمي، تقي الدين إبراهيم بن علي العاملي، **البلد الأمين والحصن الحصين**، المشتهر بـ(**المصباح**)، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ١ / ١٤١٨هـ

٧٩ـ الكفعمي، تقي الدين إبراهيم بن علي العاملي، **جُنّة الأمام الواقية وجنّة الإيمان الباقية**، المشتهر بـ (**المصباح**)، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ٣ / ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م

٨٠ـ الكليني، محمّد بن يعقوب، **الكافي**، دار الكتب الاسلامية ـ طهران، ط ٣ / ١٣٨٨هـ

٨١ـ المازندراني، محمد بن إسماعيل الحائري، **منتهى المقال في أحوال الرجال**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٦هـ

٨٢ـ المحقّق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن، **شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام**، تحقيق: السيّد صادق الشيرازي ، منشورات استقلال ـ طهران، ط ٢ / ١٤٠٩هـ [أُوفسيت من الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م بموافقة مؤسّسة الوفاء ـ بيروت].

٨٣ـ المحقّق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن، **المختصر النافع**، مؤسسة البعثة ـ طهران، ط ٢ / ١٤٠٢هـ و ط ٣ / ١٤١٠هـ

٨٤ـ المحقّق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن، **المعتبر في شرح المختصر**، مؤسسة سيد الشهداء ـ قم / ١٤٦٣هـ ش

٨٥ـ المحقّق القمّي، أبو القاسم، **غنائم الأيّام في مسائل الحلال والحرام**، مكتب الإعلام الإسلامي ـ خراسان، ط ١ / ١٤١٧هـ = ١٣٧٥هـ ش

٨٦ـ المحقّق القمّي، أبو القاسم، **مناهج الأحكام في مسائل الحلال والحرام**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ١ / ١٤٢٠هـ

٨٧ـ المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، **الاختصاص**، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢ / ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م

٨٨ـ المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٢هـ

٨٩ـ المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، **المقنعة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ٢ / ١٤١٠هـ

٩٠ـ النجاشي، أبو العبّاس أحمد بن علي الأسدي الكوفي، **فهرست أسماء مصنّفي الشيعة**، المشتهر بـ (**رجال النجاشي**)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم، ط ٥ / ١٤١٦هـ

٩١ـ النجفي، محمّد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام**، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، ط ٧ / بدون تاريخ

٩٢ـ النمازي الشاهرودي، علي، **مستدركات علم رجال الحديث**، مطبعة شفق ـ طهران، ط ١ / ١٤١٢هـ

٩٣ـ النوري الطبرسي، ميرزا حسين، **خاتمة مستدرك الوسائل**، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١ / ١٤١٥هـ

٩٤ـ الهمداني، رضا بن محمد هادي، **مصباح الفقيه**، المؤسّسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦هـ

٩٥ـ الوحيد البهبهاني، محمّد باقر بن محمّد أكمل، **تعليقة على منهج المقال** / بدون تاريخ

الهوامش

(١) رجال النجاشي: ٤٣٩، رقم (١١٨٤).

(٢) رجال الطوسي: ٤٤٩، رقم (٦٣٨٦).

(٣) رجال النجاشي: ٤٣٩، رقم (١١٨٤).

(٤) الأمالي (الصدوق): ٥٧، ح ١٣. علل الشرائع (الصدوق) ١: ١٤٢، ح ٧. معاني الأخبار (الصدوق): ٧٤، ح ١.

(٥) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٦: ١١٣، ح ٢٠١.

(٦) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٣: ٦٦، ح ٢١٨.

(٧) مصباح المتهجّد (الطوسي): ٣٩٩. أخبرنا جماعة من أصحابنا عن أبي المفضّل الشيباني.

(٨) الخلاف (الطوسي) ٥: ٣٦٧، المسألة (٢)، ورد مرّة.

(٩) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ٧: ٥٤. ورد مرّة واحدة.

(١٠) تهذيب الأحكام (الطوسي) ١: ٢٦، ح ٦٧، ١١٧، ح ٣٠٨، ١٢٥، ح ٣٢٤، ١٢٩، ح ٣٥٢، ١٥٢، ح ٤٣٣، ١٦٣، ح ٤٦٨، ١٧٤، ح ٤٩٨، ١٧٦، ح ٥٠٤، ١٧٩، ح ٥١٤، ١٨١، ح ٥٢٠، ٣١٦، ح ٩١٨، ٣٢١، ح ٩٣٤، و ٦: ١١٣، ح ٢٠١.

(١١) الغَيبة (الطوسي): ١٣٤، ح ٩٨، ١٣٦، ح ١٠٠.

(١٢) الأمالي (الطوسي): ٤٠، ح ٤٥، ٤٣، ح ٤٦، ح ٤٦، ٤٨، ١٨٠، ح ٣٠٢، ٤٤٥ ـ ٤٨٦، ح ٩٩٥ ـ ١٠٦٥.

(١٣) أُنظر: رجال النجاشي: ٣٩٩، رقم (١٠٦٧).

(١٤) معجم رجال الحديث (الخوئي) ٧: ٢٢، رقم (٣٤٩٠).

(١٥) أُنظر: رجال النجاشي: ٦٩، رقم (١٦٦). رجال الطوسي: ٤٢٥، رقم (٦١١٧).

(١٦) أُنظر: الفهرست (الطوسي): ١٧٠، ذيل رقم (٤٤٥).

(١٧) معجم رجال الحديث (الخوئي) ٣: ١٥٢، رقم (٦٥٥).

(١٨) أُنظر: رجال النجاشي: ٨٧، رقم (٢١١).

(١٩) معجم رجال الحديث (الخوئي) ١٢: ٢٧٧، رقم (٧٩١٢).

(٢٠) أُنظر: رجال النجاشي: ٥٤، ذيل رقم (١٢٣).

(٢١) مولده سنة تسع وأربعين ومئتين، ووفاته سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمئة [رجال الطوسي: ٤٠٩، ذيل رقم (٥٩٤٩)].

(٢٢) معجم رجال الحديث (الخوئي) ٣: ١٢، رقم (٧٩٠)، ٧٣ ـ ٧٤، رقم (٨٧٦).

(٢٣) أُنظر: رجال النجاشي: ٢٨، رقم (٥٤)، ٣٦ ـ ٣٧، رقم (٧٣).

(٢٤) الأمالي (الطوسي): ٤٤٥، ح ٩٩٥، ٤٧٣، ح ١٠٣٢.

(٢٥) مستدركات علم رجال الحديث (النمازي الشاهرودي) ٨: ٤١، رقم (١٧٠٤٢). عدّة الأُصول (الطوسي) ١: ٢١، مقدّمة التحقيق بقلم محمد رضا الأنصاري القمّي.

(٢٦) الفهرست (الطوسي): ٧٩، رقم (٩٨).

(٢٧) مستدركات علم رجال الحديث (النمازي الشاهرودي) ٧: ٥٧، رقم (١٣١٦١). عدّة الأُصول (الطوسي) ١: ٢١، مقدّمة التحقيق بقلم محمد رضا الأنصاري القمّي.

(٢٨) عدّة الأُصول (الطوسي) ١: ٢٠، مقدّمة التحقيق بقلم محمد رضا الأنصاري القمّي.

(٢٩) عدّة الأُصول (الطوسي) ١: ١٩ ـ ٢١، مقدّمة التحقيق بقلم محمد رضا الأنصاري القمّي.

(٣٠) الفهرست (الطوسي): ١٥، مقدّمة التحقيق.

(٣١) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٦: ١١٣، ب ٤٨ من كتاب المزار، ح ٢٠١.

(٣٢) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٦: ٥٢، ح ١٢٢. مصباح المتهجّد (الطوسي): ٧٨٧ ـ ٧٨٨، ح ٨٥٥.

(٣٣) زاد المعاد (العلامة المجلسي): ٢٤٧.

(٣٤) المحاسن (البرقي) ١: ٥، ح ١١، ٢٦٣، ح ٣٣٢. الكافي (الكليني) ٢: ١٢٦، ح ٩، ٢٣٥، ح ١٥، ٢٣٩، ح ٣٠. الخصال (الصدوق: ٢٦٩، ح ٤. صفات الشيعة (الصدوق): ٣٠. الأمالي (الصدوق): ٤٢٢ ـ ٤٢٥، ح ٥٦٠. علل الشرائع (الصدوق) ١: ٨٥، ح ١. تحف العقول (ابن شعبة): ٢٠.

(٣٥) كشف الغطاء (الجناجي) ٣: ٢٢٤.

(٣٦) روضات الجنّات: ١٢١، نقلاً عن بحار الأنوار (العلامة المجلسي) ١٠٢: ١٥٠.

(٣٧) كامل الزيارات (ابن قولويه): ٣٥.

(٣٨) زاد المعاد (العلامة المجلسي): ٥٢٩. نقلاً عن: مصباح الزائر وجناح المسافر (ابن طاووس): ١٥١ ـ ١٥٢.

(٣٩) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٦: ١١٣، ب ٤٨ من كتاب المزار، ح ٢٠١. مصباح المتهجّد (الطوسي): ٧٨٨، ح ٨٥٥.

(٤٠) منتهى المطلب (العلامة الحلّي) ١٣: ٢٩٤.

(٤١) إقبال الأعمال (ابن طاووس) ٣: ١٠١.

(٤٢) المزار (الشهيد الأوّل): ١٨٥.

(٤٣) البلد الأمين والحصن الحصين (الكفعمي): ٢٧٤.

(٤٤) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١٤: ٤٧٨، ب ٥٦، بل ذهب الى تأكّد الاستحباب.

(٤٥) بحار الأنوار (العلامة المجلسي) ٩٥: ٣٤٨. زاد المعاد (العلامة المجلسي): ٢٤٧.

(٤٦) زاد المعاد (العلامة المجلسي): ٢٤٧.

(٤٧) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٦: ١١٣، ب ٤٨ من كتاب المزار، ح ٢٠١. مصباح المتهجّد (الطوسي): ٧٨٨.

(٤٨) كامل الزيارات (ابن قولويه): ٤٨٣ ـ ٤٨٥، ح ٧٣٩.

(٤٩) الهداية (الصدوق): ٩٧.

(٥٠) الخلاف (الطوسي) ١: ٤٨٣، المسألة (٢٢٧).

(٥١) النهاية في مجرّد الفقه والفتوى (الطوسي): ٥٣.

(٥٢) تهذيب الأحكام (الطوسي) ١: ٢٧١، ذيل ح ٧٩٩.

(٥٣) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (الطوسي) ١: ١٨٨، ذيل ح ٦٥٦.

(٥٤) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ١: ٣٨.

(٥٥) المهذّب (ابن البرّاج) ١: ٥١.

(٥٦) غنية النزوع (ابن زهرة): ٥١.

(٥٧) الوسيلة الى نيل الفضيلة (ابن حمزة): ٧٤.

(٥٨) نسبه إليه فيها في [السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي (ابن إدريس) ١: ١٨١].

(٥٩) المراسم العلوية (سلار): ٥٦.

(٦٠) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي (ابن إدريس) ١: ١٨١.

(٦١) شرائع الإسلام (المحقّق الحلّي) ١: ٤٢. المختصر النافع (المحقّق الحلّي): ١٨. المعتبر (المحقّق الحلّي) ١: ٤١٥.

(٦٢) قواعد الأحكام (العلامة الحلّي) ١: ١٩٢. تحرير الأحكام الشرعية (العلامة الحلّي) ١: ١٥٨. تذكرة الفقهاء (العلامة الحلّي) ١: ٥٢. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة (العلامة الحلّي) ١: ٤٦١.

(٦٣) المقنعة (المفيد): ٧١.

(٦٤) تهذيب الأحكام (الطوسي) ١: ٢٧١، ذيل ح ٧٩٨.

بحوث ودراسات

المسافة الشرعية في السفر هل هي زمانية أم مكانية؟

❑ السيد محمدحسن الجواهري(*)

خلاصة البحث:

من المسائل الفقهية المهمّة تعيين اللحاظ في ضبط المسافة الشرعية هل هي زمانية أو مكانية. وقد كُتبت في هذا الشأن مقالات عديدة وتناولها كثير من الفقهاء في دروسهم في مرحلة البحث الخارج، لكن الخلاف ما زال قائماً ولم يكتمل الحوار العلمي في هذه المسألة أو لم يتّضح بعدُ بكلّ أبعاده، والسبب الرئيس هو الغموض الموجود في الروايات وتعارضها وسعة التفسيرات المختلفة لها، وبالطبع وجود بعض نقاط الضعف في تفسيرها. يركّز الباحث في هذا المقال على روايات الباب، ويُحاول مناقشة بعض ما استُشهد به على وجه الخصوص من زاوية جديدة وتجلية بعض اللوازم السلَبية لذلك، بعد المرور ببعض الأُصول الموضوعة من المباحث الأصولية ذات الصلة وكذلك بعد دراسة أقوال العلماء. وفرضية الباحث هي أنّ الزمان هو المعيار للمَرْكبات سريعة الحركة المعتادة في عصرنا، والتي لا محالة تقطع أكثر من ثمانية فراسخ في اليوم.

(*) عضو الهيئة العلمية في معهد الثقافة والفكر الإسلامي ـ قم المقدّسة؛ s.javahery@gmail.com.

الكلمات المفتاحية:

المسافة الشرعية، بياض يوم، مسيرة يوم، ثمانية فراسخ، السفر الشرعي

المقدّمة (في تشخيص المفاهيم والموضوع البحث)

مسألة المعيار الزمني أو المكاني للسفر الشرعي واسعة النطاق ولها تأثير كبير في أبواب فقهية مختلفة كصلاة المسافر وصلاة الجمعة والصوم وما إلى ذلك، ولها مدخلية فيها. ومعنى أن يكون المعيار زمنياً للسفر الشرعي: انّه قطع مسافة عند المسير يوماً واحداً، ومعنى أن يكون المعيار مكانياً: هو قطع ثمانية فراسخ امتدادية (= أربعين كيلومتراًتقريباً) أو أربعة فراسخ ذهاباً وأربعة إياباً.

هذا، والى جانب المفهوم الشرعي للسفر يوجد المفهوم العُرفي للسفر، فإنّ السفر في العُرف له أيضاً معنى محدّد، وعادة ما يَطلق الناس على الشخص عنوان المسافر فيما إذا سافر مسافة كبيرة، وفي بعض الحالات التي تُعتبر سفراً شرعياً ربّما تختلف وجهة النظر العُرفي فلا يُعدّ الشخص مسافراً. وممّا لا شكّ فيه أنّ الناس يُطلقون عنوان (المسافر) على مَن يقطع عشرين كيلومتراً مشياً على الأقدام من الصباح إلى الليل، لكن هذا الشخص لا يُعتبر مسافراً من وجهة نظر الشارع. ومهما يكن من أمر فإنّ موضوع هذه المقالة هو تعيين المعنى الشرعي لكلّ من عنوان (السفر) و (المسافر)، وإنّما يُلحظ المعنى العُرفي حينما يتمّ إثبات أنّ الشارع قصد بالسفر المعنى العُرفي، وبناءً على ذلك أنّ الخطوة الأولى في موضوع البحث هو كشف المعنى الدقيق للسفر الشرعي والمعيار فيه.

ولتوضيح موضوع البحث أكثر نعرض الأمر بنحو آخر: موضوع حكم القصر هو أيٍّ من الموارد التالية؟: فهل هو المسافر، أو المسافر الشرعي (من حيث مقدار السفر)، السفر بمقدار

مسيرة يوم واحد من سفر قوافل الجمال (أي ما يعادل ثمانية فراسخ)، السفر بقدار مشي ناقلات الركّاب العامة (مثل الحافلات) في أيّ وقت ليوم واحد، أو غير ذلك؟

ملحوظة: الغموض في الموضوع في غير المورد المتيقّن ـ وهو ما تقطعه قافلة الإبل في يوم واحد بمقدار ثمانية فرسخ ـ يُسبّب غموضاً في فعلية الحكم ويجعله ضمن الشبهات الحكمية.

قد يُقال: إنّ هذه المسألة هي شبهة موضوعية وأنّ الموارد غير اليقينية من موارد الشكّ في الموضوع.

لكن هذا ليس صحيحاً؛ لأن شكّنا يتعلّق بحدود وقيود الموضوع المأخوذ في الأدلّة والمستندات، وليس الشكّ في مقام تحقّق الموضوع، وبتعبير آخر: يُمكن أن يكون لكلّ موضوع مقيّد حكم معيّن، وتجميع الأحكام بسبب وجود وجه مشترك في الموضوعات لا يدعو الى الاطمئنان.

والآن، ومن أجل اصطياد حكم السفر بالمركَبات وكيفية قصر الصلاة، يجب أوّلاً أن نحصل على المعيار الأساسي للسفر في الزمن القديم، وبناءً على هذا تتمّ دراسة حكم المسألة المذكورة.

القواعد الأصولية المرتبطة بالمسألة

في الخطوة الأولى، من الضروري الرجوع إلى الروايات وإذا كان هناك غموض فيها فإنّنا سنتمسّك بالقواعد الأصولية؛ لذا ففي هذه المرحلة لن نتحدّث عن قواعد الأصول ذات الصلة التي يتم الاستناد بها أحياناً في الموضوع، وسنكتفي بهذه النقطة ـ التي تم تجاهلها ـ وهي أنّ آيات وجوب الصلاة كانت قد نزلت فى سورة النساء قبل حكم قصر الصلاة

بسنوات، وسيرة المسلمين في ذلك الوقت ـ طبقاً للآيات وبيانات الرسول الأكرم ﷺ قائمة على إتمام الصلاة، ولم يكونوا يعرفون مسألة بعنوان القصر سابقاً إطلاقاً، وإن لم يُمكن إثبات أنّ الشخص مسافر شرعاً فيُمكن أن يُتمسّك له باستصحاب حكم الصلاة طبقاً للأمر السابق الذي كان مطلقاً بالنسبة إلى الحضر والسفر. أي: إذا لم يثبت أنّ الشخص مسافر شرعاً فإنّه مشمول للحكم السابق، وهو: حكم الصلاة في الحضر.

ولكن المشكلة في هذه الرؤية أنّ الأمر يرجع إلى مسألة الاستصحاب فى الشبهات المفهومية، وهي محلّ اختلاف.

ويجب أيضاً التنبيه إلى أنّ حكم وجوب القصر في السفر إذا لم يُبيّن معيار السفر الشرعي لأيّ سبب كان أو كان مجملاً فيُرفع الحكم بأصل البراءة في الشبهة الحكمية في غير المتيقّن باتفاق الفقهاء في صورة عدم قبول أصل الاستصحاب المذكور، وتكون الوظيفة الصلاة تماماً وفقاً للنصوص، وبتبع الصلاة يجب الصوم عليه إلا إذا عرض مانع آخر غير السفر يرفع الوجوب. طبعاً كما قيل هذا في حالة عدم اكتشاف حكم المسألة من الروايات.

الشهرة الفتوائية

فيما يتعلّق بالشهرة الفتوائية عند المتأخّرين ـ بغضّ النظر عن عدم اعتبارها ـ يجب أن ننتبه إلى أنّه قبل ما يقرب من مئة عام لم يكن هناك فرق كبير بين المعيار الزمني والمكاني في السفر، وبما أنّ الطرق كانت تُقاس مكانياً وكان الناس أكثر أنساً بمعيار الثمانية فراسخ، أكّد الفقهاء أيضاً على ثمانية فراسخ. ونتيجة لذلك وبسبب الاختلاف الشديد الذي حدث في عصرنا بين المعيار الزمني والمكاني سيُواجه الاستناد إلى الشهرة حينئذٍ إشكالية مهمّة،

فإنّه قياس مع الفارق؛ لأنّه في نظر العلماء السابقين كان المعياران متّحدين تقريباً، ولو فُرض أنّهم كانوا في عصرنا فلن يغضّوا النظر بالتأكيد عن الاختلاف الكبير بين المعيارين.

إنّ روايات باب المسافة الشرعية وردت في كتاب الوسائل، وعمدة الروايات المتعلّقة بهذه المسألة جُمعت في الباب الأوّل من صلاة المسافر. وسوف نبحث جميع روايات الباب بالإضافة إلى بعض الروايات المتضمّنة لبعض النكات الأخرى والقرائن من سائر الأبواب والمصادر، وبوّبناها في خمسة طوائف.

والأرقام التي سنُدرجها قبل الأحاديث تُمثّل أرقام الأحاديث الواردة في كتاب وسائل الشيعة[1].

في الوقت نفسه، في هذا البحث الموجز نظراً لضيق المجال سنغضّ النظر عن البحث الرجالي، إلا في الحالات الخاصّة.

١ـ المعيار الزمني (وفيه ٦ روايات):

١١١٤٣. وَبِإِسْنَادِه عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام عَنِ التَّقْصِيرِ: فِي كَمْ يُقَصِّرُ الرَّجُلُ إِذَا كَانَ فِي ضِيَاعِ أَهْلِ بَيْتِه ـ وَأَمْرُهُ جَائِزٌ فِيهَا ـ يَسِيرُ فِي الضِّيَاعِ يَوْمَيْنِ وَلَيْلَتَيْنِ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ ؟ فَكَتَبَ: «التَّقْصِيرُ فِي مَسِيرِ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ»[2].

بحث وتحليل

ـ هذه الرواية صحيحة السند.

ـ إنّه في زمن زكريا بن آدم كون المعيار في السفر مكانياً هو المشهور؛ حيث تمّ تحديد الطرق، ولكن ردّاً على ذلك ذكر الإمام عليه السلام المعيار الزمني فقط.

يُمكن أن يُقال: إنّ سؤال الراوي كان حول «ضياع أهل بيته»، أي ما تملكه عائلته، وبما أنّ هذه الممتلكات تقع في مناطق فرعية لم يتمّ تحديدها، فالتفت إلى المعيار الزمني الذي كان أسهل. وبناءً على ذلك لا يُمكن استنتاج المعيار الزمني هو الأصل.

ولكن يجب أن نعرف أنّ الأصل في بيان الأحكام كلّيتها ما لم تصرفها قرينة لحالة خاصّة، ولا تبدو مثل هذه القرينة في المقام.

أجل، هناك احتمال آخر، وهو أنّ ذكر «ضياع أهل بيته» هو من باب أن لا يُتصور أنّ الضياع له، ومن أجل ذلك أن يكون له حكم خاصّ ويُسبّب خطأ، بل إنّه أراد أن يُبيّن مورد السؤال بدقّة من أجل الحصول على حكم المسألة بدقّة، وقد يكون من الممكن استخدام «وأمره جائز فيها» بعنوان قرينة، وفي هذه الحالة يُمكن أن يُستفاد حكم عام والمعيار الزمني أيضاً.

هذا، وقد اعتبر بعض الباحثين هذه الرواية إشارة إلى أقوال أهل السنّة ومن باب التقية أو ملفّق النهار والليل (على سبيل المثال: أربع فراسخ في النهار وأربع فراسخ في الليل)، فقد أفاد الشيخ الحر العاملي في شرح الرواية: «هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى مَنْ يَسِيرُ فِي يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ أَوْ عَلَى أَنَّ (الْوَاوَ) بِمَعْنَى (أَوْ) لِمَا تَقَدَّمَ وَيَأْتِي، أَوْ عَلَى التَّقِيَّةِ لِمُوَافَقَتِهِ لِبَعْضِ الْعَامَّةِ».

لكن له تبرير آخر ـ لم أر من نبّه عليه ـ وهو أنّ هذه الرواية ستُفسّر الرواية الأولى من الباب: «... وَلَوْ لَمْ يَجِبْ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ لَمَا وَجَبَ فِي مَسِيرَةِ أَلْفِ سَنَةٍ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَكُونُ بَعْدَ هَذَا الْيَوْمِ فَإِنَّمَا هُوَ نَظِيرُ هَذَا الْيَوْمِ، فَلَوْ لَمْ يَجِبْ فِي هَذَا الْيَوْمِ لَمَا يَجِبُ فِي نَظِيرِهِ، إِذْ كَانَ نَظِيرُهُ مِثْلَهُ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا».

لقد ورد في الرواية «يوم وليلة»، ويُحتمل أنّ القرينة تُركت أو سقطت من نص الرواية، وهي حركة الشخص مشياً على قدميه؛ فإنّ مشي الشخص بمقدار ثماني فراسخ على الأقدام ليلاً ونهاراً يشمله حكم القصر.

أمّا إذا استراح الليل الشخص نفسه وسار في اليوم الثاني الباقي من الثمانية فراسخ، فعلى أساس ذيل الرواية الأولى «...لَمَا وَجَبَ فِي مَسِيرَةِ أَلْفِ سَنَةٍ...» لا يشمله الحكم؛ لأنّ استراحته في الليل قضت على نفي فلسفة وحكمة التقصير وهي إرهاق رحلة يوم واحد على الأقلّ ثمانية فراسخ.

ومن الواضح أنّه مع هذه الاحتمالات لا يصحّ تفسير الرواية بنحو بحيث يُمكن استخدامها في الاستدلال، ووفقاً للتفسير الأخير فإنّ التعب لازم المعيار الزمني.

١١١٤٧. وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ عليه السلام قَالَ: «لَا بَأْسَ لِلْمُسَافِرِ أَنْ يُتِمَّ [الصَّلَاةَ فِي سَفَرِهِ][٣] مَسِيرَةَ يَوْمَيْنِ»[٤].

بحث وتحليل

ـ في سند رواية أبو جميلة (مفضل بن صالح) الذي ضعّفه النجاشي[٥].

ـ في هذه الرواية، تمّ لحاظ المعيار الزمني فقط.

ـ في هذه الرواية عبّر عن الشخص الذي مشى مدّة يومين بـ «المسافر»، وهذا الإطلاق عُرفي لإتمام الصلاة.

ـ «لا بأس» جواز وترخيص، وهو يتعارض مع الروايات الأخرى؛ لأنّه على أساس الروايات الحكم بالقصر ليس جائزاً، بل واجب.

ـ «مسيرة يومين» أيضاً هذا المعيار مختلف مع الروايات الأخرى، ولذا حملها بعضهم على التقية، حيث أفاد الشيخ الحر العاملي في شرح الرواية: «حَمَلَهُ الشَّيْخُ عَلَى التَّقِيَّةِ، وَجَوَّزَ حَمْلَهُ عَلَى مَنْ يَسِيرُ فِي الْيَوْمَيْنِ أَقَلَّ مِنَ الْمَسَافَةِ».

وعلى أيّ حال فهذا المعيار غير مقبول، وبشكل عام لا يُمكن الإفادة من هذه الرواية كثيراً.

١١١٥٤. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَخْرُجُ فِي سَفَرِهِ وَهُوَ فِي[٦] مَسِيرَةِ يَوْمٍ؟ قَالَ: «يَجِبُ عَلَيْهِ التَّقْصِيرُ [فِي][٧] مَسِيرَةِ يَوْمٍ وَإِنْ كَانَ يَدُورُ فِي عَمَلِهِ»[٨].

بحث وتحليل

ـ الرواية صحيحة السند.

ـ رغم أنّ الرواية عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، وكان المعيار السائد في عصره هو ثمانية فراسخ، إلا أنّ الإجابة كانت تستند إلى المعيار الزمني، ولم تهتمّ بالمعيار المكاني.

ـ معنى عبارة «يدور في عمله» غير واضح، ومعناها يتردّد بين تكرار العمل، أو ذهاباً وإياباً، أو ذهاباً وإياباً أي المرور على بعض ممتلكاته وثرواته[٩].

١١٢٣٢. وَعَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عِدَّةٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ: الرَّجُلُ يُشَيِّعُ أَخَاهُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ الْيَوْمَ وَالْيَوْمَيْنِ؟ قَالَ: «يُفْطِرُ وَيَقْضِي». قِيلَ لَهُ: فَذَلِكَ أَفْضَلُ أَوْ يُقِيمُ وَلَا يُشَيِّعُهُ؟ قَالَ: «يُشَيِّعُهُ وَيُفْطِرُ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ حَقٌّ عَلَيْهِ»[١٠].

بحث وتحليل

ـ سند الرواية فمن جهة حميد بن زياد وابن سماعة ـ وكلاهما واقفيان وثقتان ـ تكون موثّقة.

ـ أُشير إلى المعيار الزمني فقط.

ـ يُستفاد من ظاهر عبارة «يوم ويومين» أنّ المراد من الواو «أو»؛ أي: مسير يوم واحد أو مسير يومين، وبما أنّ الإمام عليه السلام لم يُقيّد بالزمن فيُمكن استفادة كفاية يوم واحد للقصر.

ولكن تبقى نقطة واحدة، وهي أنّه على فرض طيّ مسير يوم كان أقلّ من ثمانية فراسخ فما هو الحكم؟

ظاهر الرواية شموله لمثل هذا الفرض، بينما في بعض الروايات (١١١٤١) إذا كان أقلّ من ثمانية فراسخ، فلا يشمله الحكم.

١١٢١٣، مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُسَافِرِ... إِلَى أَنْ قَالَ: «وَمَنْ سَافَرَ قَصَّرَ الصَّلَاةَ وَأَفْطَرَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا مُشَيِّعاً لِسُلْطَانٍ جَائِرٍ أَوْ خَرَجَ إِلَى صَيْدٍ أَوْ إِلَى قَرْيَةٍ لَهُ تَكُونُ مَسِيرَةَ يَوْمٍ يَبِيتُ إِلَى أَهْلِهِ لَا يُقَصِّرُ وَلَا يُفْطِرُ»[١١].

وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ مِثْلَهُ[١٢].

بحث وتحليل

ـ كلا السندين موثّقان.

ـ ذكر المعيار الزمني فقط.

١١٢٢٠، وَعَنْهُ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مُحَمَّد بْنِ عِمْرَانَ الْقُمِّيِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّه عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: الرَّجُلُ يَخْرُجُ إِلَى الصَّيْد مَسيرَةَ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ يَقْصُرُ أَوْ يُتمُّ؟ فَقَالَ: «إِنْ خَرَجَ لِقُوتِه وَقُوتِ عِيَالِه فَلْيُفْطِرْ وَلْيَقْصُرْ، وَإِنْ خَرَجَ لِطَلَبِ الْفُضُولِ فَلَا، وَلَا كَرَامَةَ».

وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا، وَرَوَاهُ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ مِثْلَهُ(١٣).

بحث وتحليل

ـ الرواية مرسلة بطرقها الثلاثة.

ـ تمّ ذكر المعيار الزمني فقط.

٢ـ المعيار المكاني

روايات هذا المعيار كثيرة نسبياً وردت في فصول مختلفة، ولكن هناك نقطتان تُوجبان عدم الاعتناء بكثرتها، وهما:

أ ـ المساواة التقريبية بين المعيارين الزماني والمكاني في الماضي.

ب ـ بروز المعيار المكاني أكثر بمرور الزمان؛ نظراً لتعيين الطرق الرئيسية وكونها أسهل.

ومهما يكن من أمر نُشير فيما يلي الى أهمّ روايات الباب:

١١١٤١. وَبِإِسْنَاده عَنْ عَبْدِاللَّه بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ الإمام الصَّادقَ عليه السلام يَقُولُ: «فِي التَّقْصِيرِ فِي الصَّلَاةِ بَرِيدٌ فِي بَرِيدٍ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ مِيلًا»، ثُمَّ قَالَ: «كَانَ أَبِي عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ التَّقْصِيرَ لَمْ يُوضَعْ عَلَى الْبَغْلَةِ السَّفْوَاءِ(١٤) وَالدَّابَّةِ النَّاجِيَةِ، وَإِنَّمَا وُضِعَ عَلَى سَيْرِ الْقِطَارِ»(١٥).

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِه عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِاللَّه بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ مِثْلَهُ إِلَى قَوْلِه مِيلًا[١٦]، وَرَوَاهُ أَيْضاً بِهَذَا السَّنَدِ إِلَى آخِرِه[١٧].

بحث وتحليل

ـ الرواية صحيحة السند ومعتبرة.

ـ المعيار المذكور فيها مكاني.

ـ «٢٤ ميلاً» تساوي ثمانية فراسخ، وبالتالي فإنّ «بَرِيدٌ أو بَرِيدٍ» (أربعة في أربعة) يساوي ثمانية ، وليس ستة عشر؛ كما في روايات أخرى ذكرت «بريدين أو بريدان» وهي تساوي ثمانية فراسخ. وربّما حدث تصحيف وكان الأصل «بَرِيدٌ أو بَرِيدٍ». على أيّ حال، تمّ تحديد هذا المقدار فقط للقوافل المتعارفة آنذك كما صرّح به في الرواية، وهذا المقدار لا علاقة له بالوسائل السريعة كالخيول والسيارات وما إلى ذلك، ولم يتمّ تحديده لهم «لَمْ يُوضَعْ عَلَى..»، وتكليفهم في هذه الرواية طُرح مع الغموض، ولكن هناك شيء واضح وهو أنّ حكمهم يختلف عن ثمانية فرسخ، وإلا فإنّ قوله «لم يوضع...» لن يكون صادقاً.

والمثير أنّ في الحديث ١١١٣٩ قد اعتبر ما قلّ عن الثمانية فراسخ خارجة عن نطاق الحكم بالقصر.

ـ وهذه الرواية عجيبة! وقد استفاد البعض منها حكم الوسائل السريعة، لكن بحسب رأي الكاتب الرواية واضحة تماماً وتجيب على السؤال الرئيسي لهذا المقال، أي: لو كنا نحن وهذه الرواية فسنحصل على الإجابة الكاملة.

وأمّا فهمنا لهذه الرواية:

أنّ الإمام(عليه السلام) يقول: إنّ معيار القصر ثمانية فراسخ، لكن ليس أن تمشي هذه الثمانية الفراسخ بالوسيلة السريعة، لا، بل القصر في ثمانية فراسخ لحركة قافلة الإبل، ومعنى هذا أنّ عليك المشي يوماً ما حتى تكون مشمولاً لحكم القصر.

إثارة

وقد يقول قائل: لقد حدّد الإمام المعيار أوّلاً ثمّ حدّد المقدار بالمعيار الزمني، أي: حركة قافلة الإبل في يوم واحد، «ولم يوضع» أي: لم يُحدّد المعيار على أساس الدابّة الناجية، لا أنّ الدابة الناجية ليست مشمولة للقصر.

ورداً على ذلك نقول:

أولاً: لم يرد ذكر الزمان في متن الرواية، وهذا يدلّ على أنّ المشكلة كانت نوع المركب وسرعته، وليس حجم ومقدار ثمانية فراسخ؛ أي: إنّ الشخص يعلم أنّ الثمانية فراسخ هي حدّ القصر، لكن وصل بوسيلة سريعة، ثم سأل مثلاً هل صلاتي قصر؟ فأجاب الإمام(عليه السلام): لم يوضع القصر للوسيلة سريعة، وقطار الجمال مشمول للقصر، أو لم يكن هناك سؤال وجواب إطلاقاً، وأراد الإمام(عليه السلام) أن يبيّن الحكم فقال: ١. كون المعيار ثمانية فراسخ. ٢. أنّ قطع هذه الثمانية فراسخ بالوسيلة السريعة ليس كافياً، ولا يشمل القصر الوسيلة السريعة على الإطلاق. ٣. القصر فقط (إنّما) يشمل قافلة الجمال، ممّا يقتضي رحلة يوم واحد.

من الواضح أنّه مهما حاولنا أن نجعل مركباً سريعاً مشمولاً لحكم القصر فإنّه لا يتلاءم مع قوله «لم يوضع»، وإذا كان حقًّا مشمولاً للحكم فإنّ الإمام أفصح فصحاء العالم، كان يُمكنه أن يُصرّح بالحكم بسهولة بحيث لا يخطئ المخاطب ولا يشتبه في فهم مراجعه، بأن

يُقال: معيار القصر هو حركة الجمل، والمركب السريع بنفس المقدار مشمول للحكم. فهل كان يصعب على الإمام عليه السلام أن يتكلّم بوضوح؟!

ثانياً: على افتراض أنّ الدابة الناجية ـ أي: المركب السريع ـ كالسيارة اليوم مشمول للحكم، فقوله: «لم يوضع» لن يكون صحيحاً، والإمام المعصوم عليه السلام يتحدّث دائماً بطريقة لا تبدو خاطئة في ذهن المخاطب، أو على الأقلّ حين يُفسير العبارة ينبغي أن لا يُواجه تكلّفاً.

١١١٤٤. وَفِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ ـ بِأَسَانِيدَ تَأْتِي ـ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا عليه السلام فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمَأْمُونِ: «وَالتَّقْصِيرُ فِي ثَمَانِيَةِ فَرَاسِخَ وَمَا زَادَ، وَإِذَا قَصَّرْتَ أَفْطَرْتَ»[١٨].

بحث وتحليل

ـ إن سند هذه الرواية كسند الرواية الأولى وهي بشكل عام معتبرة.

ـ وصرّح في هذه الرواية بالمعيار المكاني، ولكن لا ينبغي إغفال أنّ الرواية تتعلّق بالإمام الرضا عليه السلام، وفي زمانه اعتاد الناس على المعيار المكاني، ومن ثَمّ لا يُستفاد أصالته.

ـ التعبير «وما زاد» كما قيل سابقاً، يتعارض مع «ولا أكثر» في الرواية الأولى. والمعنى المتبادر من «وما زاد» في هذه الرواية هو التعبير عن أنّ الثمانية فراسخ هي الحدّ الأدنى للسفر الشرعي؛ أي: إذا مشي المسافر ثمانية فراسخ أو أكثر تقصر صلاته وبتبعه يسقط عنه الصوم.

١١١٤٨. وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُرِيدُ السَّفَرَ فِي كَمْ يُقَصِّرُ؟ فَقَالَ: «فِي ثَلَاثَةِ بُرُدٍ»[١٩].

بحث وتحليل

ـ الرواية صحيحة السند.

ـ المعيار المذكور في الرواية (ثلاثة برد) يتعارض مع الروايات الأخرى، ولذلك حُمل على التقية، فقد أفاد الشيخ الحر العاملي في شرح الرواية: «حَمَلَهُ الشَّيْخُ أَيْضاً عَلَى التَّقِيَّةِ مَعَ أَنَّهُ لَا تَصْرِيحَ فِيهِ بِأَنَّهُ لَا يُقَصِّرُ فِيمَا دُونَهَا».

١١١٥٢. وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ (عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ)[٢٠] بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِالرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ عليه السلام قَالَ: «فِي التَّقْصِيرِ حَدُّهُ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ مِيلًا»[٢١].

بحث وتحليل

ـ إنّ الرواية موثّقة من جهة ابن فضّال الذي هو فطحي المذهب وإن كان ثقة.

ـ المعيار المصرّح به هو المكاني.

وانظر أيضاً: الرواية المرفقة ١١١٤٩

١١١٥٥. مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِالْعَزِيزِ الْكَشِّيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ وَغَيْرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله قَالَ: «التَّقْصِيرُ يَجِبُ فِي بَرِيدَيْنِ»[٢٢].

بحث وتحليل

ـ الرواية صحيحة السند.

١١١٥٦. الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّد الطُّوسِيُّ فِي الْأَمَالِي بِإِسْنَاد يَأْتِي فِي إِقَامَة الْعَشَرَة عَنْ سُوَيْد بْنِ غَفَلَةَ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام وَعُمَرَ وَأَبِي بَكْرٍ وَابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُمْ قَالُوا: «لَا تُقَصَّرُ فِي أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثٍ»(٢٣).

بحث وتحليل

ـ الرواية من ناحية السند ضعيفة، ومن حيث المحتوى شاذّة ولا يُعتنى بها.

١١١٦٥. انظر أيضاً: الرواية رقم ١١١٦٥ (تحت القسم الثالث، أي: الروايات التي تشير إلى حكمة التقصير).

٣ـ حكمة التقصير (روايتان)

١١١٦٥. وَبِإِسْنَاده عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّال عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيه عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاط عَنِ الْعَلَاء عَنْ مُحَمَّد بْنِ مُسْلِم عَنْ أَبِي جَعْفَر عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّقْصِيرِ؟ قَالَ: «فِي بَرِيد» قَالَ: قُلْتُ: بَرِيدٌ؟! قَالَ: «إِنَّهُ إِذَا ذَهَبَ بَرِيداً وَرَجَعَ بَرِيداً فَقَدْ شَغَلَ يَوْمَهُ».

بحث وتحليل

ـ سند الرواية موثّقة؛ نظراً لوجود ثلاثة من الفطحيين، وهم علي بن الحسن بن فضّال عن أحمد بن الحسن بن أبيه (وكان قد رجع عند ملّته إلى المذهب الحق)، ولكن لم يعتنَ بها.

ـ «فقد شغل يومه» إذا قورن بمعيار الثمانية فراسخ يشعر بتطابق المعيارين المكاني والزماني.

ـ لم يقل الإمام عليه السلام إن ذهب بريداً ورجع بريداً فقد بلغ ثمانية فراسخ، بل يقول: فقد شغل يومه؛ أي: المعيار الاشتغال يوماً واحداً، وليس ثمانية فراسخ.

ـ حسب قيد «فقد شغل يومه» إذا كان الشخص يقضي ثمانية فراسخ في أقلّ من يوم ـ على سبيل المثال ـ نصف يوم، فلن يشمله حكم التقصير.

١١١٣٩. أُنظر: ١١١٣٩ الرواية ذيل القسم الخامس

٤ـ اعتبار كلا المعيارين دون ترجيح أحدهما للآخر (روايتان)

١١١٤٥. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّقْصِيرِ ؟ قَالَ: فَقَالَ: «فِي بَرِيدَيْنِ أَوْ بَيَاضِ يَوْمٍ»[٢٤].

بحث وتحليل

ـ سند الرواية صحيح.

ـ تمّ ذكر كلا المعيارين وجاءا على نحو البدل، ولكن يبدو أنّ ذلك ليس من باب البدل بل من باب التفسير، وفي هذه الحالة ينطبق الحكم فقط على المسافرين الذين يتوفّر فيهم كلا المعيارين ولو بشكل تقريبي، وأمّا في صورة وجود فرق كبير في المعيارين لا يشملهم الحكم.

ـ إنّ تقديم بريدين على بياض يوم لشهرة المسافة المكانية وغلبة الإلتفات إليها في ذلك الوقت لا يدلّ على كونها أصلاً. (في الرواية رقم ١١١٤٩جاء بنحو العكس).

ـ «بياض اليوم» هو تعبير آخر عن «مسيرة يوم»، ويظهر أنّ «اليوم العُرفي» هو المعيار، وليس «اليوم الشرعي» الذي يبدأ عند الفجر. وبياض اليوم ينطبق على حركة القوافل من حوالي بداية شروق الشمس حتى غروبها.

ـ «أو» إمّا للتفسير أو للتنويع؛ فإذا كان تفسيراً فهذا يقتضي أنّ هذين متساويان، وإذا كان للتنويع (أو بياض يوم أو ثمانية فراسخ) فإنّ التجاور بين الاثنين يظهر أنّ هناك تناسباً بين الاثنين ولو تقريبي. وعلى أيّة حال فإنّ فرض مسألتنا أنّ السير ثمانية فراسخ بما لا يكون في يوم واحد خارج عن مصداق الرواية.

١١١٤٩. وَبِإِسْنَاده عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِاللَّهِ عليه السلام: فِي كَمْ يُقَصِّرُ الرَّجُلُ؟ قَالَ: «فِي بَيَاضِ يَوْمٍ أَوْ بَرِيدَيْنِ»[٢٥].

وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ، وَزَادَ «فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله خَرَجَ إِلَى (ذِي خُشُبٍ)[٢٦] فَقَصَّرَ وَأَفْطَرَ»[٢٧]. قُلْتُ: وَكَمْ ذِي خُشُبٍ ؟ قَالَ «بَرِيدَانِ»[٢٨].

بحث وتحليل

ـ سند الرواية صحيح.

ـ في هذه الرواية تمّ اعتبار كلا المعيارين.

ـ خلافاً للرواية رقم ١١١٤٥، في هذه الرواية تقدم «بياض يوم».

ـ كما سبق في بحث الرواية ١١١٤٥، هناك تفسيران لـ «أو»، والسفر بالوسائل السريعة كالسيارة ليس مصداقاً لأيّ منهما، وبالتالي حتى أولئك الذين يعتقدون بمناسبة «أو» قالوا بتخيير المسافر في العمل بأيّ من المعيارين يجب أن يُلاحظ التناسب بينهما؛ أي: إن سافر المسافر بواسطة الجمل ونحوه بحسب القول بالتخيير يكون مخيّراً لاختيار أحد المعيارين، أمّا إذا سافر بسيارة سريعة فلا يجوز له اختيار المعيار المكاني؛ لأن أصل التناسب المستفاد من ظاهر الروايات مفقود في الفرض المذكور.

ـ في الرواية الملحقة أُشير إلى المعيار المكاني فقط، ولكن في رواية مشابهة (رواية رقم ١١١٤٢) ما نصّه: «وَهُوَ مَسِيرَةُ يَوْمٍ مِنَ الْمَدِينَةِ يَكُونُ إِلَيْهَا بَرِيدَانِ»، والجمع بينهما: أنّ الإمام تحدّث بلسان القوم في زمانه، وأشار فقط إلى المعيار المشهور والمألوف.

٥ـ أصالة معيار واحد وكون المعيار الآخر تفسيرياً وأمارياً (٦ روايات)

١١١٣٩. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِه عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا عليه السلام أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ: «إِنَّمَا وَجَبَ التَّقْصِيرُ فِي ثَمَانِيَةِ فَرَاسِخَ، لَا أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ؛ لِأَنَّ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ مَسِيرَةُ يَوْمٍ لِلْعَامَّةِ وَالْقَوَافِلِ وَالْأَثْقَالِ، فَوَجَبَ التَّقْصِيرُ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ، وَلَوْ لَمْ يَجِبْ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ لَمَا وَجَبَ فِي مَسِيرَةِ أَلْفِ سَنَةٍ، وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَكُونُ بَعْدَ هَذَا الْيَوْمِ فَإِنَّمَا هُوَ نَظِيرُ هَذَا الْيَوْمِ، فَلَوْ لَمْ يَجِبْ فِي هَذَا الْيَوْمِ لَمَا يَجِبُ فِي نَظِيرِهِ؛ إِذْ كَانَ نَظِيرُهُ مِثْلَهُ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا»[٢٩].

بحث وتحليل

ـ طريق الشيخ الصدوق إلى الفضل بن شاذان كالتالي: «وما كان فيه عن الفضل بن شاذان من العلل الّتي ذكرها عن الرّضا عليه السلام فقد رويته عن عبدالواحد بن عبدوس النّيسابوريّ العطّار ـ رضي اللّه عنه ـ عن عليّ ابن محمّد بن قتيبة، عن الفضل بن شاذان النيسابوريّ، عن الرّضا عليه السلام»[٣٠].

ـ في سند الرواية ابن عبدوس مجهول وابن قتيبة لم يوثّق.

ـ «لأنّ... مسيرة يوم»: «لأنّ» إمّا أن نأخذها تعليلية أو لبيان الحكمة، فهو يشعر بإلقاء المعيار الزماني.

ـ «فَوَجَبَ التَّقْصِيرُ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ»: يشعر بأصالة المعيار الزماني بالنسبة إلى المعيار المكاني.

ـ «وَلَوْ لَمْ يَجِبْ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ...» بيان حكمة التقصير (تعب الطريق) التي لا تتحقّق في زماننا إلا مع مسيرة يوم. كما ورد هذا الأمر صراحة في الجزء المحذوف من الرواية. وتجدر الإشارة إلى أنّ زوال الحكمة لا يكون دليلاً على رفع الحكم، ولكن لدى لحاظ النسبة بين الحكمة والحكم ـ أي: موقع وتأثير الحكمة ـ يُمكن استخدامها في مكان القرينة؛ بتعبير آخر: إذا كان لدينا في عصرنا مفهومان، أحدهما مطابق مع الحكمة والآخر مخالف لها، فإنّ وجود الحكمة قرينة على صحة الفهم الموافق لها.

ـ إن عبارة «وَلَا أَكْثَرَ» لا تنسجم مع محتوى رواية أخرى تليها في الباب نفسه (الرواية السادسة ١١١٤٤) عن الفضل بن شاذان؛ وهذا يقتضي أنّنا يجب أن نبحث عن وجه استعمال التعبير «ولا أكثر».

ـ «لا أكثر» يُمكن أن يُشير إلى فتاوى المخالفين[٣١]؛ أي: إنّ الوحدة الزمنية فقط بياض يوم تساوي ثمانية فراسخ، وليس ليلاً ونهاراً كما يقول بعض السنّة؛ أي: إنّ المعيار هو حركة القوافل في يوم واحد فقط، وليس يومين أو ثلاثة أيام أو ليلاً ونهاراً ونحو ذلك.

ـ لفظة «إنّما» تدلّ على الحصر، لكن دلالتها في حدود ما وراء السؤال وما يصطلح عليه بالحصر الإضافي، والذي يوجب ربما تأكيد قيد «ولا أكثر». والحصر الإضافي مثل: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ...﴾[٣٢]، وأيضاً: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ...﴾[٣٣]، وليس في الآية الأخيرة سلب ونفي للصفات

الأخرى للنبي الأكرم ﷺ، وليس في الآية الأخيرة أيضاً نفي لحرمة أشياء أخرى كلحم الكلب، بل الحصر إضافي حسب ذهنية المخاطب.

ـ في هذه الرواية الموقف من الحركة الضعيفة بحيث إنّه لا يصل إلى ثمانية فراسخ واضح، وليس لها حكم السفر الشرعي، ولكن الموقف من حركة الحصان السريع غير واضح؛ لأنّه وفقاً لقيد «لا أكثر» فإنّ حركة الحصان السريع لا تستغرق يوماً كاملاً.

فتحصّل من بحث الرواية: أنّه على الرغم من المعيار المكاني المصرّح به تدلّ هذه الرواية على أصالة المعيار الزماني، وحكمة التقصير بلحاظ مراعاة التعب الغالب للمسافرين على أساس المعيار الزماني تُعتبر قرينة على صحة هذا الاستنتاج.

ملحوظة

إنّ الرواية المذكورة أعلاه مقطّعة، وأصل الرواية أيضاً يدلّ على حكمة التقصير، وإليك النصّ كاملاً في الفقيه:

ذَكَرَ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ النَّيْسَابُورِيُّ رحمه الله فِي الْعِلَلِ الَّتِي سَمِعَهَا مِنَ الرِّضَا عليه السلام: إِنَّ الصَّلَاةَ إِنَّمَا قُصِرَتْ فِي السَّفَرِ؛ لِأَنَّ الصَّلَاةَ الْمَفْرُوضَةَ أَوَّلًا إِنَّمَا هِيَ عَشْرُ رَكَعَاتٍ، وَالسَّبْعُ إِنَّمَا زِيدَتْ فِيهَا بَعْدُ، **فَخَفَّفَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الْعَبْدِ تِلْكَ الزِّيَادَةَ لِمَوْضِعِ سَفَرِهِ وَتَعَبِهِ وَنَصَبِهِ وَاشْتِغَالِهِ بِأَمْرِ نَفْسِهِ وَظَعْنِهِ وَإِقَامَتِهِ لِئَلَّا يَشْتَغِلَ عَمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ مِنْ مَعِيشَتِهِ رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَعَطُّفاً عَلَيْهِ**، إِلَّا صَلَاةَ الْمَغْرِبِ فَإِنَّهَا لَا تُقَصَّرُ؛ لِأَنَّهَا صَلَاةٌ مُقَصَّرَةٌ فِي الْأَصْلِ، وَإِنَّمَا وَجَبَ التَّقْصِيرُ فِي ثَمَانِيَةِ فَرَاسِخَ لَا أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ ١؛ لِأَنَّ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ مَسِيرَةُ يَوْمٍ لِلْعَامَّةِ وَالْقَوَافِلِ وَالْأَثْقَالِ ٢، فَوَجَبَ التَّقْصِيرُ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ، وَلَوْ لَمْ يَجِبْ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ لَمَا وَجَبَ فِي مَسِيرَةِ أَلْفِ سَنَةٍ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَكُونُ بَعْدَ هَذَا الْيَوْمِ ٣ فَإِنَّمَا هُوَ نَظِيرُ هَذَا

الْيَوْمِ، فَلَوْ لَمْ يَجِبْ فِي هَذَا الْيَوْمِ لَمَا وَجَبَ فِي نَظِيرِهِ إِذْ كَانَ نَظِيرُهُ مِثْلَهُ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا، وَإِنَّمَا تُرِكَ تَطَوُّعُ النَّهَارِ وَلَمْ يُتْرَكْ تَطَوُّعُ اللَّيْلِ؛ لِأَنَّ كُلَّ صَلَاةٍ لَا يُقَصَّرُ فِيهَا لَا يُقَصَّرُ فِي تَطَوُّعِهَا، وَذَلِكَ أَنَّ الْمَغْرِبَ لَا يُقَصَّرُ فِيهَا فَلَا تَقْصِيرَ فِيمَا بَعْدَهَا مِنَ التَّطَوُّعِ، وَكَذَلِكَ الْغَدَاةُ لَا تَقْصِيرَ فِيهَا فَلَا تَقْصِيرَ فِيمَا قَبْلَهَا مِنَ التَّطَوُّعِ، وَإِنَّمَا صَارَتِ الْعَتَمَةُ مَقْصُورَةً وَلَيْسَ تَتْرُكُ رَكْعَتَيْهَا؛ لِأَنَّ الرَّكْعَتَيْنِ لَيْسَتَا مِنَ الْخَمْسِينَ، وَإِنَّمَا هِيَ زِيَادَةٌ فِي الْخَمْسِينَ تَطَوُّعاً لِيُتِمَّ بِهِمَا بَدَلَ كُلِّ رَكْعَةٍ مِنَ الْفَرِيضَةِ رَكْعَتَيْنِ مِنَ التَّطَوُّعِ، وَإِنَّمَا جَازَ لِلْمُسَافِرِ وَالْمَرِيضِ أَنْ يُصَلِّيَا صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ لِاشْتِغَالِهِ وَضَعْفِهِ وَلِيُحْرِزَ صَلَاتَهُ فَيَسْتَرِيحَ الْمَرِيضُ فِي وَقْتِ رَاحَتِهِ وَلِيَشْتَغِلَ الْمُسَافِرُ بِاشْتِغَالِهِ وَارْتِحَالِهِ وَسَفَرِهِ[٣٤].

١١١٤٠. وَرَوَاهُ فِي الْعِلَلِ وَعُيُونِ الْأَخْبَارِ بِإِسْنَادٍ يَأْتِي وَزَادَ: «وَقَدْ يَخْتَلِفُ الْمَسِيرُ، فَسَيْرُ الْبَقَرِ إِنَّمَا هُوَ أَرْبَعَةُ فَرَاسِخَ، وَسَيْرُ الْفَرَسِ عِشْرُونَ فَرْسَخاً، وَإِنَّمَا جُعِلَ مَسِيرُ يَوْمٍ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ؛ لِأَنَّ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ هُوَ سَيْرُ الْجَمَّالِ وَالْقَوَافِلِ، وَهُوَ الْغَالِبُ عَلَى الْمَسِيرِ، وَهُوَ أَعْظَمُ السَّيْرِ الَّذِي يَسِيرُهُ الْجَمَّالُونَ وَالْمُكَارُونَ»[٣٥].

بحث وتحليل

ـ عبارة «وَإِنَّمَا جُعِلَ مَسِيرُ يَوْمٍ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ» تُشير إلى أنّ الأصل مسيرة يوم والتي جعل ثمانية فراسخ بعدها. وفي الواقع إنّ العبارة تشرح كيفية تأثير ثمانية فراسخ في تغيير المقياس.

ـ إنّ عبارة «لِأَنَّ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ هُوَ سَيْرُ الْجَمَّالِ وَالْقَوَافِلِ» وعدم الاهتمام بالسير في الشتاء أو الصيف تُبيّن عدم تفاوت معتنى به في حركة القوافل في الفصول المختلفة، رغم أنّه في الشتاء كان وقوفهم أقلّ وفي الصيف كان وقوفهم أكثر.

ـ ألفاظ هذه الرواية لا تُرشّحها للاستدلال من حيث إطالتها من جهة، ولاشتمال على تبيين بعض النكات، أو لكونها لا امتياز لها باللحاظ الأدبي في موقع التعارض مع بعض الروايات المعارضة.

وعلى أيّة حال فقد أشارت إلى كلا المعيارين المكاني والزماني، ونفي الأقلّ والأكثر كان بالنسبة إلى المعيار المكاني الذي يُحتمل كونه مشاراً إليه في جوّ السؤال. والإمام عليه السلام مع بيان المعيار الآخر بل المعيار الأساسي، أي: المعيار الزمني يُبرّر جعل يوم واحد معيار القصر وثمانية فراسخ وكون المعيار المكاني ليس أكثر من ثمانية فراسخ. فيُبيّن هذا النحو من الورود أنّ السائل طرح سائر الآراء في المسألة الذي أكثر من يوم أو أكثر من ثمانية فراسخ وحصر «لا أكثر»، و «وَلَوْ لَمْ يَجِبْ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ لَمَا وَجَبَ فِي مَسِيرَةِ أَلْفِ سَنَةٍ» يشير إلى ذلك؛ لذا ربّما لن يُمكن أن يُستفاد من هذه الرواية ما يكون لصالح أيّ من المعيارين الزمني أو المكاني.

ـ في التعامل مع هذه الرواية هناك افتراضان قابلة للطرح:

الافتراض الأوّل: إنّ معيار حركة قوافل الجمال الذي جُعل آنذاك معياراً كذلك معتبر أيضاً في زماننا هذا. وعلى أساس هذا الفرض تكون ثمانية فراسخ معياراً، أي: اليوم أيضاً إذا تحرّكت قافلة الجمال يتحقّق السفر رأس ثمانية فراسخ.

الافتراض الثاني: كون المعيار هو حركة القوافل الغالبة في كلّ زمان، فأغلب القوافل في الزمن القديم كانت قوافل الجمال، وأمّا اليوم فهي حافلات النقل. وعلى أساس هذا الفرض حاصل التنقيح والجري والتطبيق لو تحرّكت قافلة الجمال من الصباح إلى المساء وقطعت ثمانية فراسخ فلا يتحقّق السفر؛ لأنّ السفر اليوم لا يتمّ على الجمال، بل ينبغي

لحاظ أغلب القوافل في يومنا هذا وحساب ما تقطعه من الصباح الى المساء فيكون هو المعيار، أجل، ثمّة نكتة سنُنبّه عليها لاحقاً.

الحاصل من بحث الرواية: إنّ الأصل في المعيار هو مسير يوم، و فى خصوص الوسائل السريعة، فالرواية تكون مجملة.

ملحوظة

في بعض الروايات تمّ رفع الإجمال عن خصوص وسيلة السفر، نظير: مرسلة الصدوق في المقنع: قال: سُئل أبو عبداللّه عليه السلام عن رجل أتى سوقاً يتسوّق بها وهي من منزله على أربع فراسخ، فإن هو أتاها على الدابّة أتاها في بعض يوم، وإن ركب السفن لم يأتها في يوم، قال: «يتمّ الراكب الذي يرجع من يومه صوماً ويقصّر صاحب السفن»[٣٦].

بحث وتحليل

١. فيما يتعلّق بهذه الرواية يجب الانتباه إلى أنّ كلمة «صوماً» تُشير الى حكم صوم المسافر، و «يقصر» تُشير إلى صلاته؛ لأنّ في لسان الروايات يذكر قطع الصوم مع «الإفطار» وليس مع «التقصير»، وإن كان يُستخدم في لسان بعض العلماء «تقصير الصوم».

٢. للصوم والصلاة في الروايات حكم واحد إلا ما استُثني. ومن هنا فإنّ حلّ الرواية، هو بلحاظ التساوي بين الصلاة والصوم.

٣. إذا اعتبرنا «صوماً» للصيام فسوف يكون معارضاً مع الروايات الأخرى؛ لأنّ في هذه الرواية لو عاد الشخص قبل الغروب الى منزله بحيث يصدق الرجوع فإنّ صومه صحيح. لذلك لا يُمكن اعتبار هذه الرواية خالية عن الإجمال في خصوص الصلاة أو الصوم، ولكن

بصورة عامّة إنّ الرواية قد لاحظت التفاوت في وقت الوصول إلى المقصد كما لاحظت المعيار الزمني في السفر الشرعي.

١١١٤٢. قَالَ: «وَقَدْ سَافَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى ذِي خُشُبٍ ـ وَهُوَ مَسِيرَةُ يَوْمٍ مِنَ الْمَدِينَةِ يَكُونُ إِلَيْهَا بَرِيدَانِ ـ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ مِيلًا فَقَصَّرَ وَأَفْطَرَ فَصَارَتْ سُنَّةً»[٣٧].

بحث وتحليل

ـ هذه الرواية من ناحية السند مرفوعة وضعيفة، ولكن مضمونها ورد في الروايات الصحيحة أيضاً، وبالتالي فهي تزيد من الوقوف بها إلى حدٍّ ما:

٥٦١٩ ـ ٢٥ التهذيب، ١/٢٢/٢٢٢/٤ الحسين عن النضر عن عاصم بن حميد عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبداللّه عليه السلام: في كم يقصر الرجل؟ قال: في بياض يوم أو بريدين؛ قال: «خرج رسول اللّه ﷺ إلى ذي خشب فقصر». قلت: وكم ذي خشب ؟ فقال: «بريدان»[٣٨].

ـ تقدّم التعبير بـ «مسيرة يوم»، وهذا التشابه بينه وبين ذي الخشب من حيث معيار السفر الشرعي، «وَهو» يدلّ على أنّ المعيار الأساسي هو «مسيرة يوم». و «يكون إليها...» يُفسّر هذا المعيار الزماني لأولئك الذين كانوا في زمن الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام قد أنسوا بالمعيار المكاني، أي: ثمانية فراسخ و ٢٤ ميلاً.

ـ إذا كان الأصل هو معيار السفر مكانياً فلا داعي للإمام عليه السلام أن يتحدّث عن مسيرة يوم.

١١١٤٦. وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُسَافِرِ فِي كَمْ يُقَصِّرُ الصَّلَاةَ ؟ فَقَالَ: «فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ، وَذَلِكَ بَرِيدَانِ، وَهُمَا ثَمَانِيَةُ فَرَاسِخَ...» الْحَدِيثَ[٣٩].

بحث وتحليل

ـ «زرعة» واقفي المذهب ولكنّه ثقة؛ ومن ثمّ فإنّ الرواية سنداً تكون موثّقة.

ـ «وذلك» يُشير إلى أنّ «مسيرة يوم» هو المعيار الأساسي، و «بريدان» التي تساوي لـ «ثمانية فراسخ» تفسيرها وعلامة على تحقّقها.

ـ والرواية رُويت عن الإمام الصادق عليه السلام، وفي زمنه تمّ تحديد الطرق، وبحسب ظاهر الرواية فإنّ ذكر المعيار الزمني في ذلك الوقت يُبطل فرضية أنّ المعيار المكاني هو الأصل.

١١١٥١. وَعَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُسَافِرِ فِي كَمْ يُقَصِّرُ الصَّلَاةَ ؟ فَقَالَ: «فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ، وَهِيَ ثَمَانِيَةُ فَرَاسِخَ...» الْحَدِيثَ[٤٠].

بحث وتحليل

ـ أمّا سند الرواية فموثّقة؛ لوجود «زرعة» الذي سبق ذكره (الرواية ٨).

ـ وهي كالرواية رقم (١١١٤٦) عن سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث أُشير أوّلاً إلى المعيار الزمني ثمّ فُسّر بالآخر؛ أي: الاصل هو المعيار الزمني (.. فَقَالَ: فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ، وَذَلِكَ بَرِيدَانِ، وَهُمَا ثَمَانِيَةُ فَرَاسِخَ).

وهذا التشابه و التقارب ـ مع قطع النظر عن كون أيّهما هو الأصل للآخر ـ يُخرج بعض المصاديق كالسفر بالوسائل السريعة عن نطاق الحكم أو لا أقلّ كونها تُواجه إبهاماً أو إشكالاً.

١١١٥٣. وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِاللَّهِ وَهَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِالرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِاللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: كَمْ أَدْنَى مَا

يُقَصَّرُ فيه الصَّلَاةُ ؟ قَالَ: «جَرَتِ السُّنَّةُ بِبَيَاضِ يَوْمٍ». فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ بَيَاضَ يَوْمٍ يَخْتَلِفُ؛ يَسِيرُ الرَّجُلُ خَمْسَةَ عَشَرَ فَرْسَخاً فِي يَوْمٍ، وَيَسِيرُ الْآخَرُ أَرْبَعَةَ فَرَاسِخَ وَخَمْسَةَ فَرَاسِخَ فِي يَوْمٍ؟ قَالَ: فَقَالَ: «إِنَّهُ لَيْسَ إِلَى ذَلِكَ يُنْظَرُ؛ أَمَا رَأَيْتَ سَيْرَ هَذِهِ الْأَمْيَالِ بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ. ثُمَّ أَوْمَأَ بِيَدِهِ أَرْبَعَةً وَعِشْرِينَ مِيلًا يَكُونُ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ»[٤١].

بحث وتحليل

ـ إنّ الرواية موثّقة؛ لوجود «ابن فضّال» ـ الذي ورد في كلا السندين المعطوف أحدهما على الآخر، وهو فطحي وموثّق ـ لكن بسبب روايات كثيرة من ثقات الإمامية وغير الإمامية منه ـ ومن بينهم أجلاء الأصحاب كمحمد بن يحيى العطار، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، وأحمد بن محمد العاصمي، وغيرهم من الشخصيات البارزة ـ يكشف عن قوّة اعتباره.

ـ إنّ دلالة عبارة «جَرَتِ السُّنَّةُ بِبَيَاضِ يَوْمٍ» على أصالة المعيار الزمني غير قابل للقياس مع أيّة رواية أخرى، ويُمكن اعتبارها بقوّة النصّ مقابل الظاهر.

ـ الرواية ساكتة تماماً عن خصوص مَن يقطع خمسة عشر فرسخاً في يوم واحد بوسيلة سريعة؛ وبتعبير آخر: لا يُفهم من الرواية أنّ مشي شخص ثمانية فراسخ في أقلّ من يوم مشمول الحكم أوْ لا؟. في الواقع يُمكن القول بأنّه لمّا كانت سنّة رسول الله ﷺ منعقدة على « بياض يوم » فإنّه لا يُسأل عن الشخص الذي سار نصف يوم ـ على سبيل المثال ـ بغضّ النظر عن عدد الفراسخ التي قطعها، ومثل هذا الشخص خارج تخصّصاً، وإنّما يقع السؤال عمّن يلي:

أوّلاً: أُولئك الذين يسيرون يوماً واحداً.

وثانياً: الذين يسيرون على الأقلّ ثمانية فراسخ.

وعليه، فالشخص الثاني هو المشمول بالحكم، أمّا الأوّل ـ السائر أقلّ من ثمانية فراسخ ـ فلا يشمله الحكم.

ـ حكم الطرف الأقلّ وهو المشي أقلّ من ثمانية فراسخ في يوم واحد قابل للفهم، أي: لا يكون مشمولاً للحكم.

ـ من هذه الرواية يُمكن فهم أنّ موضوع الحكم ليس المسافر العُرفي، بل مسافر مشى لمدّة يوم واحد على الأقلّ وفي الوقت نفسه قطع ثمانية فراسخ.

ـ عبارة «فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ بَيَاضَ يَوْمٍ يَخْتَلِفُ» هي استعارة، كجرت الميزاب؛ لأنّه إذا كان اختلاف اليوم مقصوداً كان يجب أن يقول في الشرح والتفسير: كم يقطع في الشتاء وكذا مقدار في الصيف، لا أن يمثّل بأشخاص مختلفين، ولكن حيث إنّ العبارة من غير المعصوم لا يُسبّب ذلك اشكالاً.

ـ يُمكن أن نحتمل أيضاً أن يكون مراد الراوي طول أيام الشتاء والصيف ـ كما يظهر من العبارة ـ ولكن ألحق تفسير خاطئ إلى النص. وهذا الاحتمال نستفيده من عدم وجود رفقة وعدم التناسق التامّ بين تعابير النصّ. علاوة على ذلك يُشير ذيل العبارة أيضاً إلى هذا المعنى.

ويُمكن تفسيرها بأنّ هذا الاختلاف بالزيادة أو النقصان في اليوم ليس له أيّ تأثير، ألا ترى أنّ قوافل الجمال بين مكة والمدينة تسافر بقدر معيّن في الشتاء والصيف، فمثلاً تذهب ثمانية فراسخ كلّ يوم، وفي يوم واحد لا يضغطون على القافلة بأكثر من هذا. ومؤيّد آخر لهذا التفسير هو أنّ المسافة بين مكة والمدينة على بعد أيام.

وعليه، فلا يُمكن تفسير هذا الجزء من الرواية بسبب عدم تناسق النصّ وغموضه.

ـ إذا كانت الرواية تنتهي بعبارة: «فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ إِلَى ذَلِكَ يُنْظَرُ» كان يُستفاد منها نفي المعيار المكاني دون أيّ إبهام؛ بمعنى أنّه لا يُلتفت إلى مقدار ما مشى الشخص، بل يجب أن يمشي يوماً واحداً، لكن نهاية الرواية تُضيف نقطة أخرى، وهي أنّه ليس مهمّاً كم يمشي المرء في اليوم الواحد لكي يصبح بحكم المسافر، بل يُشترط أنّه يسير على الأقلّ كالقوافل المتعارفة آنذك. لذلك إذا مشى راكب الحمار أقلّ من المعتاد في يوم فهذا ليس معياراً، وإنّما يجب أن تكون حركة الشخص على الأقلّ كقوافل الجمال.

ـ بيان الاستاذ جواد فاضل اللنكراني في شرح الرواية:

عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، قال: قلت له: كم أدنى ما يقصّر فيه الصلاة ؟ أي: ما هو أقلّ مقدار يقصر فيه الصلاة ؟

قال: «جرت السنة» ـ أي: سنة رسول الله صلى الله عليه وآله ـ «ببياض يوم»، بياض يوم هو المعيار.

فقلت له: إنّ بياض يوم يختلف، يسير الرجل خمسة عشر فرسخاً في يومٍ.

يقول عبدالله بن الحجاج: قلت للإمام الصادق عليه السلام: إنّ الحركة في بياض يوم مختلف، يسير أحد في بياض خمسة عشر فرسخاً، «ويسير الآخر أربعة فراسخ»، وأحد يسير أربع فراسخ. وشخص يمشي خمسة فراسخ.

فقال: «إنّه ليس إلى ذلك يُنظر»، لا ينظر إليه «أما رأيت» أي: إنّك قلت إنّنا لا نرى سوى مسيرة يوم مهما كان ذلك، أي في هذه الرواية ينكر الإمام عليه السلام صراحة مسيرة يوم، «ليس إلى ذلك ينظر»، ما معنى ذلك؟! أي: نقول بمسيرة يوم، سواء أكانت أربعة فراسخ أو

عشرين فرسخاً، فيقول: «أما رأيت السير هذه الأميال» في بعض النسخ، يوجد (أثقال)، أثقال أيضاً صحيح. و «بين مكة والمدينة» أشار إلى القوافل والمُكارين الذين ينقلون البضائع من مكة والمدينة. «ثم أوما بيده أربعةٌ وعشرون ميلاً يكون ثمانية فراسخ»، أشار الإمام بإصبعه المبارك إلى ٢٤ ميلاً.

ولماذا أومأ بيده؟!. فقد نقل هنا عن كتاب «البدر الزاهر» ـ وهو تقرير أبحاث المرحوم السيد البروجردي رحمه الله ـ إنّ عبارة «ثمّ أومأ بيده» لعلّه من باب التقيّة.

ولكن يبدو أنّ الإمام عليه السلام قال بعدها ثمانية فراسخ، و «أومأ بيده» لتثبيت هذه القضية، كما لو سُئلنا من قِبَل أحد ما هي المسافة التي أُريد طيّها؟ فتارة نجيبه: كيلومترين، وتارة نُشير إليه باليد من هذا الجدار الى ذاك الجدار، فـ «أومأ» أشار إلى فاصلة ثمانية فراسخ ٢٤ ميلاً للتأكيد على المسألة.

لذا أوّلاً: ذكرت الرواية هنا المعيار على «ثمانية فراسخ»، ثانياً: كأنّها نفت مسيرة يوم بالمرّة.

قلت: هذه النقطة أيضاً ما رأيت أحداً يُشير إليها.

ففي هذه الرواية عندما يقول عبدالله بن الحجاج بياض يوم مختلف، يسير أحد خمسة عشر فرسخاً والآخر أربعة فراسخ، قال الإمام عليه السلام: «إنّه ليس إلى ذلك ينظر»، أي: إنّ المعيار ليس مسيرة يوم لنقول ما مقدار مشيه في اليوم؟ مهما سار! المعيار لا يقتضي أن نقول يجب أن يكون السير في اليوم بأيّة كمية! أي: إنّ الإمام ينفي ذلك صراحة. أنظروا هل ترى احتمال آخر في هذه العبارة؟ «إنّه ليس إلى ذلك ينظر»، ظاهره النفي، أي: إذا اعتُبر في

روايات أخرى مسيرة يوم معياراً فهو بلحاظ رجوعه إلى ثمانية فراسخ، يقول الإمام(عليه السلام): «ليس إلى ذلك ينظر، أما رأيت سير هذه الأثقال بين مكة والمدينة، ثمّ أومأ بيده أربعة وعشرون ميلاً يكون ثمانية فراسخ».

بحث ونقد

بصرف النظر عن إشكالات النصّ، يبدو أنّ تصوّره خطأ؛ فلو كان مراد الإمام كون المعيار مكانياً وليس زمانياً، إذن لماذا لم يقل بصراحة: جعلت السنّة مبنية على مسيرة ثمانية فراسخ، وراح يتحدّث عن مسيرة يوم واحد؟ ماذا يُفيد ذكر مسيرة يوم واحد للمخاطب؟ وعلى فرض وجود غرض يُفيد المخاطب، لماذا لم يقل مثلاً: السنة على ثمانية فراسخ التى تساوى بياض يوم زماناً؟ هل صعب على الإمام(عليه السلام) أن يتكلّم بكلام لا يوقع المخاطب فى الإلتباس والخطأ؟! ولماذا بعد وقوع المخاطب فى الخطأ لم يُصحّح خطأه ولم يقل مثلاً: الأصل في السنّة هو ثمانية فراسخ، لكن قلت بياض يوم حتى يسهل الأمر عليك!

إذن، «بياض يوم» له دخل بالتأكيد في الحكم، ولكن الى أيّ حدٍّ؟

الظاهر أنّ الإمام(عليه السلام) أراد أن يجمع بينهما، أي: إنّ سير يوم يُعدل مقدار سير قوافل الجمال المعتادة، والتي تساوي ثمانية فراسخ.

ويبدو أنّ السبيل الوحيد للتخلّص من مشكلات متن الرواية الاحتمال المتقدّم نفسه. أي: إنّ السؤال عن طول اليوم وقصره (إِنَّ بَيَاضَ يَوْمٍ يَخْتَلِفُ) أُضيف إليه تفسيره برحلة الحصان والحمار والفرق في مقدار الرحلة حسب نوع المركب، فإذا تمّ حذف هذا الجزء من الرواية فسنرى أنّ معنى الرواية منطقي تماماً دون أيّة مشكلة وتبدو الرواية سلسةً، كالتالي:

قُلْتُ لَهُ: كَمْ أَدْنَى مَا يُقَصَّرُ فِيهِ الصَّلَاةُ ؟ قَالَ: « جَرَتِ السُّنَّةُ بِبَيَاضِ يَوْمٍ ». فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ بَيَاضَ يَوْمٍ يَخْتَلِفُ ؟ قَالَ: فَقَالَ: «إِنَّهُ لَيْسَ إِلَى ذَلِكَ يُنْظَرُ؛ أَمَا رَأَيْتَ سَيْرَ هَذِهِ الْأَمْيَالِ بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ. ثُمَّ أَوْمَأَ بِيَدِهِ أَرْبَعَةً وَعِشْرِينَ مِيلًا يَكُونُ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ».

المتحصّل من الروايات

قبل تلخيص الروايات نذكر أنّ مسألتنا الأساسية هي معرفة حكم السفر بالمركبات السريعة كالحافلات والسيارات والطائرات ونحوها. نُلاحظ أيضاً أنّه في الحالات المذكورة ليس هناك شكّ في أنّ المعيارين الزمني والمكاني مختلفان تماماً.

ومن أجل تلخيص الروايات المذكورة، من الضروري دراسة وتقييم جميع المرجّحات والقرائن.

إنّ المرجّحات والقرائن في تلخيص الروايات المذكورة هي كما يلي:

١ـ حكمة التقصير: حكمة التقصير وإن لم تكن دليلاً، لكنّها تُعدّ من القرائن القوية على المعيار الزمني، وفيما يتعلّق بعصرنا فإنّ حكمة التقصير قابلة للخدشة بشدّة، فعدم لحاظ طيّ ثمانية فراسخ ـ أي: تستغرق حوالي نصف ساعة في اليوم! ـ خلاف الاحتياط، ومراعاتها تتلاءم مع سلوك العقلاء، كما مرّ في الرواية رقم (١١١٣٩).

٢ـ إزالة الغموض: أنّ ميزة الثمانية فراسخ بأنّها أكثر وضوحاً من يوم ويُمكن حسابها بدقّة، خاصّة في عصرنا. وقد استند بعض الفقهاء إلى هذا الوجه[٤٢]، ولكن تجدر الإشارة إلى أنّه إذا نظرنا إلى الماضي فإنّ حساب ثمانية فراسخ قد واجه أيضاً صعوبات ولم يكن خالياً من الغموض لدرجة أنّه ربّما كان الحساب الزماني أسهل في الماضي من الحساب

المكاني. نعم، إنّما أصبح المعيار المكاني أسهل عندما تمّ حساب الطرق الرئيسية وتمييزها بالعلامات.

نقطة أخرى هي: أنّه كان من النادر جدًا أن يكون مقصد المسافر يوماً واحداً بالضبط، عادةً ما يكون أكثر أو أقلّ من يوم واحد أو ثمانية فراسخ، وبالتالي لم يكن عندهم مشكلة في الحساب. وكذا الحال اليوم، وإذا اعتبر السير يوماً معياراً للسفر الشرعي فسيكون التكليف واضحاً في العديد من الرحلات، وسيكون هناك عدد قليل من المسافرين الذين سيُواجهون مشاكل بلحاظ المقصد. وإنّما الغموض في قصر أو طول الأيام في الشتاء والصيف أيضاً هو محلّ البحث. وهذه المشكلة ـ كما ذكرنا سابقاً ـ ليست خطيرة كما قد تبدو، ولا يبدو أنّ هناك فرقاً كبيراً بين ساعات السفر في الشتاء والصيف؛ لأنّ في الشتاء يكون التوقّف قصيراً في منتصف النهار وفي الصيف يكون أكثر وعادة ما يستفيد أصحاب الجمال من جمالهم ساعات محدودة ومعيّنة، بالإضافة إلى أنّ درجة تحمّل الركاب لمشاقّ السفر لا تتفاوت كثيراً، شأنهم شأن العمّال الذين يعملون إلى حدّ معيّن في وقت الشتاء والصيف، والاختلاف فقط في بداية ونهاية العمل ومقدار الاستراحة عند الظهر؛ عادة ما يضبطون مقدار الحركة ليس على طول اليوم ولكن على أوقات محدّدة. وممّا يُؤيّد هذا التصوّر أنّ الإمام عليه السلام لم يذكر السير في الشتاء أو الصيف في تبيين الأمر.

كما أنّ الغموض أو عدم الغموض أو وضوح المعيار أو بساطته لا يُمكن عدّه من المرجّحات، وفي هذا الصدد لا يوجد أيّة حجة شرعية، وبالإضافة إلى الحاجة للدليل فإنّه توجد موارد للنقض تُؤيّد ذلك أيضاً؛ على سبيل المثال: المقدار الدقيق للكرّ غير مشخّص، وحدّ الترخّص أيضاً نقطة خلاف، و كثير الشكّ أيضاً والوطن الثاني وكثير من المسائل

المرتبطة بفهم العرف كذالك، وعلى أيّة حال فإنّ كثيراً من القضايا بمرور الزمان أصبحت اليوم مبهمة بالنسبة إلينا، وقد تصدّى الفقهاء لحلّ الإبهام أو إزالته بطرق مختلفة، بما في ذلك جريان الأصول العملية.

٣ـ كثرة روايات فئة واحدة: لا شكّ أنّ المعيار المكاني مذكور بصورة منفردة، وجُمع مع المعيار الزماني في العديد من الروايات، ولكن المعيار الزماني قد ورد بصورة منفردة في عدّة روايات (١١٢٣٢، ١١٢١٣، ١١٢٢٠) ومنضمّاً (أي: المكاني والزمني)، وقد ورد في عدّة روايات بلغت حوالي عشر روايات، بعضها صحيحة السند (١١١٣٩، ١١١٤٠، ١١١٤٣، ١١١٤٧ ، ١١١٥١، ١١١٥٣، ١١١٥٤، ١١١٦٥، ١١٢٢٠).

والنقطة المهمة هي أنّه مع بحث الروايات نعرف كثرة الروايات المتضمّنة لمعيار خاصّ هل تصير مرجّحاً أم لا ؟

ومن الطبيعي أنّ كثرة روايات معيارٍ مّا توجب شهرته واعتبرها بعض الفقهاء مرجّحاً قوياً، فيما أنّ البعض ـ لعلّه باللحاظ الكمّي لروايات المعيار المكاني ـ اعتبره أصلاً، وأمّا المعيار الزماني فاعتبروه كعلاج لمَن تعذّر عليه معرفة المعيار المكاني[٤٣]. ولا يوجد أيّ دليل تاريخي لهذا الادّعاء في كلام الفقهاء المذكورين، ولعلّ منشأ هذا الادّعاء هو الاحتمال أو الاستنباط الذوقي من روايات الباب.

وبالنسبة الى سبب كثرة روايات المعيار المكاني، يُمكن القول إنّ هذا المعيار كان أكثر أهمية لكونه أكثر دقّة من المعيار الزمني وبسبب عدم وجود فروق مهمّة بين الاثنين، لذلك بمرور الزمان ساد المعيار المكاني، وأُثيرت الأسئلة والأجوبة حوله. وأمّا اليوم فنظراً لأنّ المعيارين لا يتناسبان مع بعضهما البعض لا يُمكن لحاظ مجرّد كثرة روايات طائفة والغضّ

عن الطائفة المقابلة، وكما ذكرنا إذا كانت غلبة الروايات تُؤدّي إلى الشهرة، حينئذٍ يُمكن اعتبارها من المرجّحات بشرط أن لا توجد قضية أخرى في الوسط، ولكن في البحث الحالي إذا لم نضع هذه الشهرة جانباً تماماً فلا بدّ من التخلّي عن المرجّحات المهمّة الأخرى. وفي الواقع لا توجد رؤية يُمكن من خلالها الحفاظ على جميع المرجّحات؛ ومن هنا فإنّ المرجّحات التي صرّح بيها في الروايات (كإرهاق المسافر) لها الأولوية، بالإضافة إلى أنّ هذا الرأي (لحاظ المعيار الزمني) هو أكثر تناسباً مع الاحتياط؛ لأنّ الأصل في الصلاة كونها تامّة.

وأمّا الشهرة الفتوائية فقد قال المرحوم صاحب جواهر: «إنّ الاجماع بقسميه متحقّق على التقصير في قطع البريدين وإن كان في بعض اليوم»[٤٤].

فيُقال **أوّلاً**: بما أنّه في زمن العلماء السابقين كلا المعيارين كانا متطابقين تقريباً، وغالبًا ما تستند فتاواهم إلى المعيار المكاني، وبالتالي لا يُمكن الاعتماد على أقوالهم في الوسائل السريعة اليوم.

ثانياً: إنّ دعوى الإجماع مخدوشة؛ وقد أفاد صاحب المدارك قائلاً: «أجمع العلماء كافّة على أنّ المسافة شرط في القصر، وإنّما اختلفوا في تقديرها، فذهب علماؤنا أجمع إلى أنّ القصر إنّما يجب في مسيرة يوم تامّ بريدين أربعة وعشرين ميلاً...»[٤٥]، وقد أورد من صاحب الحدائق أيضاً المطلب نفسه[٤٦].

أهمّ نتائج البحث

إذا اخترنا المعيار المكاني للوسائل السريعة فبالإضافة إلى المخالفة مع صراحة بعض الروايات (كروايات المعيار الزمني أو رواية ١١١٤١ والتي طُرحت الإجابة فيها بناءً على

كلا المعيارين الزمني والمكاني) أنّنا سوف نفقد التناسق النوعي التقريبي بين المعايير وبعض المرجّحات كتعب المسافر ، لكن بناءً على انتخاب المعيار الزمني سوف لا نُبتلى بأيّ من الإشكالين المذكورين؛ ومن هنا يبدو أنّ الأقرب الى المستفاد من الروايات هو ترجيح الجمع بين المعيارين، أي: مسيرة يوم واحد وعلى الأقلّ ثمانية فراسخ للوسائل السريعة.

المصادر والمآخذ

القرآن الكريم

١ـ البحراني، آل عصفور، يوسف بن أحمد بن إبراهيم، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، الطبعة الأولى، قم: مكتب النشر الاسلامي التابع لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم/ ١٤٠٥هـ.

٢ـ الجزيري، عبد الرحمن، **الفقه على المذاهب الاربعة** ـ بيروت: دار الفكر/ ١٤٢٤هـق.

٣ـ جعفرپيشه‌فرد، مصطفى، **درآمدى بر فقه مقارن**، [باللغة الفارسية]، الطبعة الأولى ـ طهران: معاونية امور المبلّغين في بعثة القائد الأعلى / ١٣٨٩هـ ش.

٤ـ الحائري، السيد كاظم، «**مقياس شرعى سفر، مكانى يا زمانى**»، مجلة فقه أهل بيت عليهم السلام، العدد: ٥٠ [باللغة الفارسية].

٥ـ الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، المصحح: لجنة التحقيق في مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، الطبعة الاولى ـ قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث / ١٤٠٩هـ.

٦ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، **من لا يحضره الفقيه**، الطبعة الثانية ـ قم: الجماعة المدرسين / ١٤٠٤هـ.

٧ـ الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، الطبعة الاولى ـ طهران: دار الكتب الإسلامية / ١٣٩٠هـ.

٨ـ الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، **الأمالي**، مصحح: قسم التحقيقات الاسلامي مؤسسة البعثة، الطبعة الاولى ـ قم: دار الثقافة / ١٤١٤هـ.

٩ـ الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، **تهذيب الأحكام**، الطبعة الرابعة ـ طهران: دار الكتب الإسلامية / ١٤٠٧هـ.

١٠ـ العاملي، محمد بن على الموسوي، **مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام**، الطبعة الاولى ـ بيروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث/ ١٤١١هـ.

١١ـ الفيض الكاشاني، محمد محسن بن شاه مرتضى، **الوافي**، الطبعة الأُولى ـ اصفهان: مكتبة الإمام أميرالمؤمنين علي عليه السلام / ١٤٠٦هـ.

١٢ـ مغنية، محمدجواد، **الفقه على المذاهب الخمسة**، الطبعة الاولى ـ قم: مؤسسة دار الكتاب الاسلامى / ١٤٢٢هـ.

١٣ـ النجفي، صاحب الجواهر، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، محقق/ مصحح: عباس القوجاني ـ على آخوندى، الطبعة السابعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي / ١٤٠٤هـ.

الهوامش

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٨: ٤٥٢.

(٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ١: ٤٥٠، ح ١٣٠٤.

(٣) في التهذيب: (السفر)، وفي الاستبصار: (في السفر) بدل ما بين المعقوفين.

(٤) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٣: ٢٠٩، ح ٥٠٥. الطوسي، الاستبصار، ١: ٢٢٥/ ح٨٠١.

(٥) النجاشي، رجال النجاشي: ١٢٩.

(٦) ليس في المصدر.

(٧) في التهذيب: (إذا كان).

(٨) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٣: ٢٠٩، ح٥٠٣. الطوسي، الاستبصار، ١: ٢٢٥، ح٧٩٩.

(٩) أُنظر: العاملي، محمد بن الحسن، استقصاء الاعتبار في شرح الإستبصار، ٤: ٤٥. العلوي العاملي، مناهج الأخيار في شرح الإستبصار، ١: ٢٨٢.

(١٠) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٨: ٤٨٤، ب ١٠ من أبواي صلاة المسافر، ح ٨. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي ٤: ١٢٩، ح ٧.

(١١) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٣: ٢٠٧.

(١٢) العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٨: ٤٧٧.

(١٣) العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٩: ح١.

(١٤) بغلة سفواء: خفيفة سريعة. [ابن منظور، لسان العرب ١٤: ٣٨٨].

(١٥) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ١: ٤٣٦، ح ١٢٦٨.

(١٦) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ٢٢٣، ح٦٥٢.

(١٧) المصدر السابق ٣: ٢٠٧، ح ٤٩٣. الطوسي، الاستبصار، ١: ٢٢٣، ح ٧٨٧.

(١٨) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ٢: ١٢٣، ح ١، أخرجه في الحديث ١٧ من الباب ٢ من هذه الأبواب، وذيله في الحديث ٤ من الباب ٢ من أبواب من يصح منه الصوم.

(١٩) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٣: ٢٠٩، ح ٥٠٤. الطوسي، الاستبصار، ١: ٢٢٥، ح٨٠٠.

(٢٠) في التهذيب: الحسن بن علي.

(٢١) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ٢٢١، ح٦٤٧. الطوسي، الاستبصار، ١: ٢٢٣، ح ٧٨٨.

(٢٢) الطوسي، رجال الكشي، ١: ٣٨٩، رقم (٢٧٩).

(٢٣) الطوسي، الأمالي ١: ٣٥٧، أورد صدره في الحديث ٢٠ من الباب ١٥، وأورد ذيله في الحديث ١ من الباب ٢٨ من هذه الأبواب.

(٢٤) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٣: ٢١٠، ح٥٠٦. الطوسي، الاستبصار، ١: ٢٢٥، ح ٨٠٢.

(٢٥) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ٢٢٢، ح ٦٥١. الطوسي، الاستبصار، ١: ٢٢٣، ح ٧٨٩.

(٢٦) ذو خشب: واد على مسيرة ليلة من المدينة المنورة. [الحموي، معجم البلدان ٢: ٣٧٢].

(٢٧) ليس في المصدر.

(٢٨) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ٢٢٢، ح ٦٥١.

(٢٩) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ١: ٤٥٤، ح ١٣١٨، أخرج صدره في الحديث ٥ من الباب ٢٤، وأخرج ذيله في الحديث ٣ من الباب ٢٩ من أبواب اعداد الفرائض، وقطعة أخرى منه في الحديث ٣ من الباب ٤٤ من أبواب المواقيت.

(٣٠) الصدوق، من لا يحضره الفقيه٤: ٤٥٧.

(٣١) بحسب تصوّر المذاهب السنّية عدا الأحناف: أنّ المسافة الموجبة للقصر ستّة عشر فرسخاً ذهاباً، وبنظر الأحناف مسيرة ثلاثة أيّام من أقصر أيذام السنة ـ بمعدّل من الصبح الى الظهر ـ ويرى بعض الأحناف أنّها ٢٤ فرسخاً [أُنظر: الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ١: ٤٠٠ ـ ٤٠٢. مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة، ١: ٢٢٣ ـ ٢٢٦. جعفر بيشه، نبذة من الفقه المقارن: ١٥٧].

(٣٢) آل عمران: ١٤٤.

(٣٣) البقرة: ١٧٣.

(٣٤) الصدوق، محمد بن علي، مَن لا يحضره الفقيه، ١: ٤٥٥، «بَابُ عِلَّةِ التَّقْصِيرِ فِي السَّفَرِ»، ح ١٣١٨.

(٣٥) الصدوق، علل الشرائع: ٢٦٦، ح ٩. الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١١٣، ح ١.

(٣٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٨: ٤٦٧، باب ٣ من ابواب صلاة المسافر، ح ١٣.

(٣٧) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ١: ٤٣٤، ح ١٢٦٥.

(٣٨) الوافي، الفيض الكاشاني، ٧: ١٣٢.

(٣٩) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٣: ٢٠٧، ح٤٩٢. الطوسي، الاستبصار، ١: ٢٢٢، ح٧٨٦.

(٤٠) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ٢٢، ح ـ ٦٥٠، أورد ذيله في الحديث ٤ من الباب ٨ من هذه الأبواب.

(٤١) الطوسي، تهذيب الأحكام، ٤: ٢٢٢، ح ٦٤٩، أورد صدره في الحديث ٤ من الباب ١٤ من هذه الأبواب.

(٤٢) الحائري، كاظم، «المقياس الشرعي للسفر مكاني أو زماني»، مجله فقه أهل البيت عليهم السلام (باللغة الفارسية): ٥٠: ٧٥ ـ ٧٦.

(٤٣) الحائري، كاظم، «المقياس الشرعي للسفر مكاني أو زماني»، مجله فقه أهل البيت عليهم السلام (باللغة الفارسية): ٥٠: ٧٥ ـ ٧٦.

(٤٤) النجفي، جواهرالكلام، ١٤: ١٩٧.

(٤٥) العاملي، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، ٤: ٤٢٩.

(٤٦) البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ١١: ٢٩٩.

عدم مبطلية الحاجب المنكشف بعد الفراغ من الغسل أو الوضوء

❑ الشيخ عباس خليفة السعدي(*)

خلاصة البحث:

تناول البحث حكم الوضوء والغُسل فيما لو انكشف وجود الحاجب بعد الفراغ منهما، وبعد تشريح كلمات الفقهاء وأدلّتهم الى الحكم بصحّة الوضوء والغُسل؛ لوجود المقتضي وانتفاء المانع، فلا مجال للحكم بوجوب إعادة الصلاة في الوقت فضلاً عن خارجه بحجّة عدم تحقّق شرط الطهورية. ومع التنزّل فلا يجب القضاء خارج الوقت؛ للشكّ في تحقق الفوت وإن كان الأحوط إعادة الوضوء والغُسل ـ إذا لم نقل بكفاية تدارك الخلل ـ للصلاة اللاحقة؛ تمسّكاً بظهور مصحّح بن أبي العلاء في ذلك، وكون الاستيعاب شرطاً علمياً يُصحّح به ما فات من صلاة فقط..

الكلمات المفتاحيّة:

الحاجب، اللاصق، قاعدة الفراغ، الواجب المركّب الارتباطي، العين، الأثر، الروايات البيانية.

(*) استاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية في النجف الأشرف .

المقدّمة:

يتناول هذا المقال بحث حكم ما لو التفت المكلّف الى وجود حاجب سابق على أحد أعضاء وضوئه كاليد مثلاً يقطع بحاجبيته، فهل يجب قضاء ما صلاّه أوْ لا؟

والجواب المعروف للأعلام: أنّ مثل هذا الشخص يجب عليه قضاء الصلاة؛ لفوات شرطها، وهو الطهور.

وهذه من المسائل التي يكثر الابتلاء بها كما هو الحال بالنسبة الى العاملين في الورش الصناعية وما شابه لو ظهر لهم وجود بعض الموادّ اللاصقة على أبدانهم، أو ما يعلق عند الكتابة من حبر له جرم يمنع وصول الماء، أو المرأة التي تقوم بطبخ وإعداد الطعام فيما لو اكتشفت بقاياه على اليد.

وواضح أنّ الحكم أعلاه مبتنٍ على بطلان الوضوء وعدم صحته ولو كان الحاجب مغفولاً عنه.

وبعد مراجعة مستندهم في الحكم بالبطلان تبيّن أنّ المسألة تحتاج الى مزيد من التحقيق؛ لإمكانية الحكم بصحة الوضوء أو الغسل، وبالتالي عدم وجوب إعادة الصلاة أو القضاء؛ وذلك للمناقشة في الدليل والوجه الذي اعتمدوه، ولوجود قول بالصحة، لذا ستكون هذه المسألة هي محور البحث بتوفيقه تعالى.

قال صاحب العروة في واجبات الوضوء: مسألة (٨): «إذا بقي ممّا في الحدّ ما لم يُغسل ولو مقدار رأس إبرة لا يصح الوضوء...»[١].

والمراد ممّا لم يُغسل هو ظاهر البشرة، ولتوقّف صحّة الوضوء على وصول الماء إليها فيجب إزالة كلّ ما يحجب وصول الماء إليها؛ لذلك عقّب بوجوب ملاحظة آماقه وأطراف

عينه أن لا يكون عليها شيء من القيح أو الكحل المانع، وكذا ملاحظة حاجبه لا يكون عليه شيء من الوسخ، وأن لا يكون على حاجب المرأة وسمة أو خطاط له جرم مانع[٢].

بل أكثر من ذلك ففي المسألة اللاحقة أوجب إزالة ما يشكّ في حاجبيته والفحص عمّا يشكّ في أصل وجوده لتحصيل اليقين بوصول الماء الى البشرة[٣].

والمسألة اتّفاقية بينهم لم يُخالف فيها أحد إلا المحقّق الخونساري الذي ناقش فيها ـ لما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ وإن وافقهم بالنتيجة باعتبارها إجماعية.

ثمّ إنّ الكلام في الحكم الوضعي، ومقتضى إطلاق الحكم هو البطلان مطلقاً ولو كان الترك لا عن عمد، فلو التفت بعد ذلك وجب عليه الإستئناف.

مقتضى القاعدة:

ومستندهم في ذلك ما علّق به غير واحد من الأعلام على عبارة العروة من أنّه «إذا بقي في الحدّ شيء لم يغسل...»:

فإنّ السيد محمد سعيد الحكيم قدس سره في مصباحه يقول: «سواء كان عن عمد أم سهو، كما هو مقتضى القاعدة في المركّبات الارتباطية. ويشهد به في خصوص المقام ما في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الوارد في الشكّ في الوضوء بعد الفراغ: "وإن تيقّنت أنّك لم تُتمّ وضوءك فأعد على ما تركت يقيناً حتّى تأتي على الوضوء"، وصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: "إن ذكرت وأنت في صلاتك أنّك قد تركت شيئاً من وضوئك المفروض عليك فأتمّ الذي نسيته من وضوئك وأعد صلاتك..."، وخبر سهل: "سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يبقى من وجهه موضع لم يصبه الماء، فقال: يجزيه أن يبلّه من بعض جسده"[٤].

وعلّق السيد الخوئي قدس سره على العروة بالقول: «مقتضى إطلاق الآية المباركة والروايات البيانية الواردة في حكاية وضوء النبي ص وجوب غسل الوجه واليدين بجميع أجزائهما، فإذا بقي منها شيء غير مغسول ـ ولو يسيراً ـ فلا مناص من الحكم بفساد الوضوء؛ لأنّ الواجب ارتباطي، ومع عدم غسل شيء من الوجه واليدين لم يأتِ المكلّف بالغسل المأمور به شرعاً...»[٥].

المناقشة:

١ـ تطبيق مقتضى القاعدة في المركّبات الارتباطية على المقام غير تامّ؛ حيث في صحيحي زرارة والحلبي قد تمسّك بإطلاق متعلّق الترك، والظاهر أنّ موضوعهما مَن ترك غسل أو مسح عضو كامل لا جزءاً منه.

ففي صحيح زرارة قوله ع: "فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمّى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوئه لا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه، وعلى ظهر قدميك"[٦]، فالتمثيل بالشكّ بمسح الرأس ـ مضافاً الى ما سمّاه الله تعالى الذي هو غسل ومسح الأعضاء ـ صريح في أنّ الموضوع هو تمام العضو لا جزؤه.

وفي رواية أُخرى في الباب نفسه يسأل "أغسلُ وجهي ثمّ أغسلُ يدي ويُشكّكني الشيطان أنّي لم أغسل ذراعي ويدي..."[٧]، وفي أُخرى "في رجل نسي أن يمسح على رأسه فذكر وهو في الصلاة..."[٨]، وهذا هو المتعارف في النسيان والسؤال عنه،

وبذلك يكون الظاهر من ترك شيء من الوضوء المفروض في صحيح الحلبي هو ترك تمام عضو لا جزؤه، هذا مضافاً الى الظهور الذاتي للعبارة نفسها حيث إنّ المتبادر منها هو ذلك.

كما أنّ خبر سهل ـ وغيره ممّا سيأتي كرواية بن سنان في ترك اللمعة في غُسل الجنابة ـ الذي استدلّ به صريح في كفاية أن يبلّ الموضع من دون وجوب الإعادة على العضو وعلى ما يليه، فيكون قرينة على أنّ المراد من متعلّق الترك هو العضو بتمامه.

وعليه، فالكلام في الإرتباطية يكون بين الأعضاء لا الأجزاء في العضو الواحد.

ولذلك فإطلاق الآية والروايات البيانية التي دلّت على وجوب ايصال الماء الى كل جزء من اجزاء البشرة لا يثبت الإرتباطية بين أجزاء العضو الواحد.

إلا أن يكون المقصود أنّه بترك هذا الجزء لم يمتثل الوجوب، وبالتالي لم يتحقّق غَسل العضو المأمور به شرعاً، فيقع الإخلال بالإرتباطية بين الأعضاء.

٢ـ إنّ هذا إنّما يتمّ لو كان لهذا الدليل إطلاق يشمل حالة الغفلة والنسيان وغيرها، وهو غير موجود؛ لأنّ الآية والروايات البيانية في مقام بيان أصل الحكم لا تفاصيله، فلا يتمّ ما ذكروه من مقتضى القاعدة.

٣ـ قد يُقال إنّه عند الشكّ في شرطية الاستيعاب في صحة الوضوء والغسل وبعد عدم ثبوت الإطلاق في دليل اعتباره ليشمل حالة السهو والغفلة، يكون الرجوع الى إطلاق دليل أصل الواجب، والذي معه يصدق عُرفاً أنّه توضّأ أو اغتسل إذا كان الخلل بهذا المقدار اليسير.

ولا يُقال: إنّ المورد ليس موكولاً الى العُرف بعد بيان الشارع بوجوب الاستيعاب لكلّ الأجزاء.

فإنّه يُقال: تقدّم أنّ بيان الشارع بوجوب الاستيعاب ليس فيه إطلاق يشمل حالات السهو والغفلة والحرج وغيرها؛ لأنّه بصدد بيان أصل الحكم لا تفاصيله.

ولو تنزّلنا مع عدم الإطلاق في دليل الواجب، فالرجوع عند الشكّ الى أصالة عدم ركنية هذا الشرط بناءً على جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الإرتباطيين. وعليه، فلا يُقال: إنّ الأصل في المقام هو الاشتغال باعتبار عدم اليقين بتحقّق الطهور.

٤ـ هذا، ولكن الصحيح أنّ مقتضى القاعدة هو شرطية الاستيعاب لجميع الأجزاء في تحقّق الغسل ليس تمسّكاً بإطلاق الدليل ليُقال بعدم ثبوته، وإنّما لأنّ مفهوم الغسل يقتضي الاستيعاب بنفسه، ولا يصدق غسل العضو إلا بتمام أجزائه، ولذلك في رواية حكاية وضوء النبي ﷺ علّل الإمام عليه السلام الحكم بأنّه "ليس له أن يدع شيئاً من وجهه إلا غسله" و"ليس له أن يدع من يديه الى المرفقين شيئاً إلا غسله" علّله بقوله: "لأنّ الله تعالى يقول: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾"[٩]، فاستدلّ عليه السلام بالفهم العُرفي للغسل على وجوب الاستيعاب لتمام الأجزاء.

ولكن في المقام رواية معتبرة تصلح دليلاً على الحكم بالصحة مع وجود الحاجب اللاصق على الأقلّ، وهي صحيحة إبراهيم بن أبي محمود الآتية، هذا إذا لم نُعمّم الحكم الى مطلق الحاجب بدلالة رواية معتبرة أُخرى يأتي الحديث عنها إن شاء الله تعالى.

وعليه سيكون البحث بتوفيقه تعالى في جهتين: الأولى في هذا الدليل الخاصّ المقتضي للحكم بالصحة، والثانية في المانع من التمسّك به على فرض تماميته.

الجهة الأولى: في المقتضي للصحّة

الدليل الأول: صحيحة إبراهيم بن أبي محمود: "قال: قلت للرضا عليه السلام: الرجل يُجنب فيُصيب جسده ورأسه الخلوق والطيب والشيء اللكد (اللزق خ) مثل علك الروم والظرب وما أشبهه فيغتسل، فإذا فرغ وجد شيئاً قد بقي في جسده من أثر الخلوق والطيب وغيره، قال: لا بأس"[١٠].

هكذا نقلها صاحب الوسائل عن التهذيب، وذكر أنّها في رواية الكليني (الطراز) بدل (الظرب).

ولغة (اللكد) معناها: ما يلصق فيقال: لَكدَ عليه الوسَخُ، وبه لَكدَ لَكَدًا: لَزِمَهُ ولَصِقَ به. ويُقال: لَكدَ الشيءُ بفيه: إذا أكل شيئاً لَزِجاً فَلَزِقَ بفيه من جوهره أو لونه. ولَكِدَ شعرُه من الوسخ: تَلَبَّدَ[١١].

وكلمة (الظرب) معناها: ما يلصق، قال في معجم المعاني، ظَرِبَ: «فعل ثلاثي لازم. ظَرِبَ، يَظْرَبُ مصدر ظَرَبٌ ـ ظَرِبَ الشَّيْءُ: لَصِقَ»[١٢].

وعلّق السيد الخوئيقدس سره على الرواية وعلى كلمة الظرب ومحتملاتها، وأنّها بحسب رواية الكليني (الطراز)، وفي الوافي (الطرار)، فلم يظهر لتلك الكلمة معنى مناسب للرواية... ثمّ قطع بأنّ هذه النسخ من الوسائل والكافي مغلوطة، وأنّ الكلمة ليست بالظاء بل بالضاد، والضرب بالتحريك بمعنى العسل الأبيض الغليظ كما في اللغة، ثمّ انتهى الى أنّ المحتمل في الصحيحة أمران: أحدهما: الضرب بمعنى العسل الأبيض الغليظ، وثانيهما: الطرار بمعنى الطين[١٣]، وهو لا يضرّ في الدلالة على المطلوب.

وتقريب الإستدلال: أنّ بقاء مثل العلك وغيره من الأعيان التي تلصق بالبدن والتي تحجب وصول الماء الى البشرة لا يضرّ بصحة الغسل فيما إذا التفت إليه بعد الفراغ منه، ولوحدة الحكم في الوضوء والغسل نحكم بصحة الوضوء في مسألتنا.

الردّ:

وقد ردّ بوجوه:

الردّ الأوّل: الحمل على الأثر الذي لا يمنع الوصول، كما صنع السيد الخوئيقدس سره[١٤] وقبله صاحب الحدائق[١٥] وفي الجواهر[١٦] بأحد الوجهين اللذين ذكرهما، فقالقدس سره في

معرض ردّه على المحقّق الخونساري ـ الذي استظهر من الصحيحة عدم الاعتداد ببقاء شيء يسير لا يُخلّ عُرفاً بغسل جميع البدن إمّا مطلقاً أو مع النسيان[١٧] ـ أنّ الصحيحة إنّما دلّت على جواز الغسل وصحته مع بقاء أثر الخلوق والطيب والعلك، لا مع بقاء عينها، وكم فرق بينهما؛ فإنّ أثرها من الرائحة اللطيفة أو لون الصفرة غير مانع من وصول الماء للبشرة، وهذا بخلاف عينها، والعين غير مذكورة في الصحيحة، على أنّها دلّت على صحته مع بقاء أثرها أعمّ من أن يكون يسيراً أم كان كثيراً، كما إذا دهن بالخلوق جميع رأسه ـ مثلاً ـ ولا دلالة فيها على جوازه وصحته مع شيء يسير في البدن، فلو كان الأثر بمعنى العين فلازمها صحة الغسل ولو مع وجود العين في تمام الرأس، وهو كما ترى[١٨].

وأجابه السيد محمد حسين فضل الله قدس سره: إنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ مفاد الصحيحة يُنافي حملها على صورة عدم المانعية من وصول الماء الى البشرة؛ لوضوح أنّ مثل الشيء اللزق واللكد ولا سيما في مثل العلك، مانع بطبيعته من ذلك مهما كان ضئيلاً[١٩].

وبالمضمون نفسه أجاب السيد محمد سعيد الحكيم قدس سره في مصباحه، من أنّه لا مجال لما ذكره غير واحد من حمله على صورة عدم الحجب أو على الشكّ فيه بعد الفراغ؛ لأنّ فرض بقاء الشيء اللزق واللكد وخصوصاً العلك لا يناسب احتمال وصول الماء لما تحته، فضلاً عن العلم به[٢٠].

المناقشة:

إنّ هذا الجواب غير تامّ؛ لأنّه قدس سره لا يفترض بقاء نفس العين، بل الأثر من اللون والرائحة، فلا يصح جوابه بأنّ فرض بقاء الشيء اللزق واللكد لا يُناسب احتمال وصول الماء لما تحته...، فالسيد بقرينة السؤال عن بقاء الأثر وإضافته للخلوق والطيب، مضافاً الى النقض الذي ذكره، استظهر كونه أثراً من دون عين، فلا يمنع وصول الماء، لذلك هو قد

حصر الدلالة بذلك بقوله: «إنّما تدلّ...»، فكان ينبغي لهم في مقام الردّ أن يناقشوه في مقدّمات استدلاله وفي حَلِّه ونقضه، وإلا فيُمكنه أن يُجيب بما تقدّم.

والصحيح في جوابه:

١ـ أنّه يُقرّ بدلالتها على بقاء أثر الخلوق والطيب والعلك، والمفروض أنّ العلك مضافاً الى قرينة اللكد يكون أثره الباقي هو العين وليس اللون أو الرائحة، بل حتى الخلوق والطيب لا يبعد أن يحمل أثره على العين بهذه القرينة.

٢ـ وبذلك يُجاب على قوله: «أنّ العين غير مذكورة في الصحيحة»، فكيف أنّها غير مذكورة وموضوع الرواية هو الشيء اللكد؟! مضافاً الى التمثيل بما قطع به هوقدس سره من أنّ المراد أحد احتمالين أمّا العسل الغليظ أو الطين، فهل يُراد منهما اللون والرائحة؟

وبعبارة أُخرى: أنّه لو كان المراد من الأثر هو اللون والرائحة للزم لغوية ذكر اللكد والتمثيل له بالضرب والعلك التي قرأنا تعابيرهم بأنّها بطبيعتها لزقة، ولا تزول إلا بجهد.

٣ـ وأمّا النقض بلزوم الصحة مع وجود العين بتمام الرأس باعتبار أنّها دلّت على الصحة مع بقاء الأثر أعمّ من اليسير والكثير، وأنّه لا دلالة على اليسير فقط... فيرد عليه: أنّ معنى الأثر لغة هو العلامة، وأثر الشيء بقيته[٢١]، فالباقي من هذه الأشياء إمّا أن يكون عيناً فيتعيّن أن يكون يسيراً ليصدق عليه كونه أثراً، وإلا إذا كان كثيراً لا يُقال له أنّه أثر ذلك الشيء بل تمامه أو بعضه، وإمّا أن لا يكون عيناً بل لوناً أو رائحة فهذا يشمل اليسير والكثير، فيبدو أنّه قدس سره اشتبه بين المعنيين، فانتقل من أحدهما إلى الآخر.

والمفروض أنّ مراد السائل هو العين بقرينة كونه لكداً، فيكون الأثر هو الشيء اليسير، فلا يرد النقض بهذا اللازم الباطل.

الردّ الثاني: الحمل على صورة الشكّ، قال السيد الحكيم قدس سره في المستمسك: «الصحيح المذكور غير صريح في الحائل، فيُمكن حمله على صورة الشكّ، كحسن الحسين بن أبي العلاء المتقدّم في الشكّ في الوضوء بعد الفراغ...»[٢٢].

أقول: سيأتي الكلام في رواية بن أبي العلاء إن شاء الله تعالى، وقد ذهب الى هذا الحمل أيضاً صاحب الجواهر في أحد الوجوه التي احتملها[٢٣].

وأجاب السيد فضل الله قدس سره: بأنّ هذا الحمل غير ممكن؛ لأنّه مفروض التحقّق، وهو بطبيعته مانع، ومع ذلك أطلق الإمام نفي البأس...[٢٤]. وكذا تقدم جواب السيد محمد سعيد الحكيم قدس سره من أنّه لا مجال لهذا الحمل؛ لعدم مناسبة احتمال وصول الماء مع فرض بقاء الشيء اللزق واللكد[٢٥].

أقول: الإشكال على جوابهم السابق نفسه يرد هنا أيضاً؛ لأنّ الحمل على الشكّ لم يبتن على فرض بقاء العين، وإلا فإنّ صاحب المستمسك عبارته واضحة بأنّ الصحيح غير صريح في الحائل، وهو صحيح؛ لاحتمال ما بنى عليه السيد الخوئي قدس سره.

والصحيح في الجواب: ما تقدّم من مناقشة واستبعاد لهذا الاحتمال ليكون الظهور في بقاء العين.

الردّ الثالث: ما احتمله في كشف اللثام من أنّ بقاء الأثر لعسر الزوال الذي لا يجب إزالته في التطهير من النجاسات، فهنا أولى[٢٦].

وأشكل عليه السيد محمد سعيد الحكيم قدس سره في مصباحه بعدم وضوح ما ذكره في المقيس عليه، إلا أن يريد به ما ورد في العفو عن أثر النجاسة كاللون والريح، لكنّه مختصّ بما لا يمنع من وصول الماء للمحلّ النجس عُرفاً، دون مثل العلك[٢٧].

المناقشة:

يرد على هذا الإشكال: أنّ ما يُريده قد وضّحه قده في السطر اللاحق بقوله: «واحتمال أثر الخلوق في الثاني الرائحة»[٢٨]، ويقصد بالثاني خبر إبراهيم بحسب عبارته، وبذلك يرجع هذا الحمل الى الأوّل، فلا يتمّ معه ما ذكره من اختصاصه بما لا يمنع... الخ؛ لما تقدّم من ملاحظة على جوابه للسيد الخوئيقدس سره.

الى هنا تحصّل: أنّ الرواية تامّة الدلالة على المطلوب، وممّن سلّم بهذه الدلالة ـ مضافاً الى مَن تقدّم من المحقّق الخونساري والسيّدين ـ هو المحقّق النراقي، كما لعلّه الظاهر من عبارته؛ حيث قال: «ولكنّها غير ناهضة للمعارضة؛ لشذوذها ومخالفتها لعمل الأصحاب، المخرجة إيّاها عن الحجّية[٢٩].

أقول: إنّ اتّفاقنا مع هؤلاء الأعلام من جهة تمامية دلالة هذه الصحيحة على الحكم بالصحة وعدم البطلان، لا يقتضي موافقتهم في تفسير هذه الدلالة وفلسفة الحكم والتي بنوا عليها بإطلاق الحكم ولو مع الإلتفات، وسيأتي مناقشتهم في الجهة الثانية من البحث إن شاء الله تعالى.

بقي الكلام في المقدّمة الثانية من الاستدلال، وهي إنّ الرواية وردت في الغُسل، فما هو الدليل على وحدة الحكم ليُقال بصحة الوضوء؟

وفي مقام الجواب نقول:

١ـ إنّ محلّ النزاع في صدق الاستيعاب المطلوب في تحقّق الغَسل عُرفاً، وهو واحد، لذلك تراهم يُعوِّلون في المناقشة على ما تقدّم من دليل في باب الوضوء، فلا قائل بالفصل، فمثلاً السيد محمد سعيد الحكيمقدس سره في واجبات غُسل الجنابة في تعليقه على عبارة

(وجوب غسل ظاهر البشرة على وجه يتحقّق به مسمّاه) يقول: «تقدّم الكلام في المقدار المعتبر من إيصال الماء في أوّل فصل أجزاء الوضوء، وأنّ الظاهر الاكتفاء بوصول الماء للبشرة»[٣٠].

ثمّ في تعليقه على عبارة (فلا بدّ من رفع الحاجب) يقول: «كما هو مقتضى وجوب استيعاب تمام البدن، وقد تقدّم تفصيل الكلام في ذلك في المسألة السادسة من فصل أجزاء الوضوء، كما تقدّم الكلام في حكم الشكّ في وجود الحاجب وحاجبية الموجود[٣١].

٢ـ إنّ الروايات الدالّة على مطلوبية التخليل وإزالة المانع نفسها قد صرّحت بوحدة الحكم، ففي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه الإمام الكاظم عليه السلام قال: «سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحته أم لا كيف تصنع إذا توضّأت أو اغتسلت؟ قال: تُحرّكه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه. وعن الخاتم الضيّق لا يدري هل يجري الماء تحته إذا توضّأ ام لا كيف يصنع؟ قال: إن علم أنّ الماء لا يدخله فليُخرجه اذا توضّأ[٣٢]. فالحكم بتحريك السوار والدملج ونزعهما لكلا الوضوء والغسل في السؤال.

ولا يُقال: إنّ التوضّؤ والاغتسال ذُكرا في كلام السائل.

فإنّه يُقال: مضافاً الى إطلاق الحكم بلحاظ السؤال وترك التفصيل، فإنّ السؤال عن إشكال واحد وهو الشكّ في وصول الماء الى البشرة المطلوب في تحقّق مفهوم الغَسل سواء كان في الوضوء أو الغُسل.

الدليل الثاني: مصحّحة الحسين بن أبي العلاء، قال: " سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلتُ، قال: حوّله من مكانه. وقال في الوضوء: تدره، فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تُعيد الصلاة"[٣٣].

البحث السندي:

هذه الرواية وُصفت بالحسنة باعتبار كون الحسين بن أبي العلاء إمامي ممدوح ولم تثبت وثاقته، حيث ترجمه النجاشي بقوله: «الحسين بن أبي العلاء الخفّاف أبو علي الأعور مولى بني أسد، ذكر ذلك ابن عقدة، وعثمان بن حاتم بن منتاب، وقال أحمد بن الحسين رحمه الله: "هو مولى بني عامر" وأخواه علي وعبدالحميد، روى الجميع عن أبي عبدالله عليه السلام، وكان الحسين أوجههم[٣٤].

ولذلك أسقطها البعض عن الاعتبار كالشيخ السبحاني دام ظلّه حيث قال: إنّ السند لا يصلح للاحتجاج؛ لانتهائه إلى الحسين بن أبي العلاء وهو إمامي ممدوح ولم تثبت وثاقته، نعم نقل في جامع الرواة رواية عدّة من الأعاظم عنه كصفوان والقاسم بن محمّد الجوهري وعلي بن الحكم وعلي بن النعمان ويحيى بن عمران ومحمّد بن أبي عمير إلى غير ذلك، وله في الجوامع الحديثية قرابة إحدى وعشرين رواية، وهذا لا يُوصله إلى حدّ الوثاقة[٣٥].

بينما وصفها السيد الخوئي قدس سره[٣٦] بالموثّقة، وهو غريب، فالمفروض وصفها بالمصحّحة بعد توثيقه[٣٧]، بينما وصفها السيد محمد سعيد الحكيم قدس سره بالصحيحة، وهو الصحيح فوثاقته ثابتة لأكثر من وجه:

الوجه الأوّل: نقل صاحب الجواهر[٣٨] عن صاحب الرياض[٣٩] أنّ إرسال جعفر بن بشير لعلّه غير ضائر لقول النجاشي: يروي عن الثقات ورووا عنه، قاله في مدحه، ولا يكون إلا بتقدير عدم روايته من الضعفاء، وإلا فالرواية عن الثقة وغيره ليس بمدح، كما لا يخفى[٤٠].

أقول:

وهو صحيح، ولأن الحسين بن أبي العلاء ممّن روى عنه جعفر، فتثبت وثاقته.

الوجه الثاني: أنّ المدح بحقّه كونه أوجه إخوته ليس المقصود منها الوجاهة الاجتماعية لكيلا تكون دليلاً على التوثيق، بل هي وجاهة باعتبارهم رواة[٤١]؛ فإنّ عبارة (أوجه إخوته) تدلّ على أنّهم أصحاب وجاهة، حيث عبد الحميد ثابت وثاقته، والراوي أوجههم، فيُفيد كونه على درجة عالية من الوثاقة، وأوجهيته عنهم باعتباره من خواصّ المعصوم عليه السلام، كما لعلّه يشهد لذلك قصّة معجزة الإمام الكاظم عليه السلام معه في تكليفه شراء الجارية النوبية، والتي نقلها الأبطحي في تهذيبه في تعليقه على عبارة أنّه أوجه أخويه[٤٢].

لذلك قال الميرداماد الاسترابادي في تعليقه على اختيار رجال الطوسي: «والحسين بن أبي العلاء الخفّاف الأزدي وأخواه علي وعبدالحميد وجوه ثقاة أذكياء، قد أوضحنا حالهم وحال أبيهم في المعلّقات على الاستبصار وعلى الفقيه، وأبطلنا ما توهّمه المتوهّمون في أبي العلاء...[٤٣]. فلا يرد ما قيل: إنّ كونه أوجههم لا يُفهم منه التوثيق سيما وأحد أخويه ليس بثقة[٤٤]؛ فإنّه مضافاً الى ما تقدّم فإنّ عدم النصّ على وثاقة أخيه علي لا يُثبت عدم وثاقته.

الوجه الثالث: رواية واحد من الأجلّة عنه قد لا يُوجب التوثيق، أمّا أن يروي عنه عدّة من أهل العلم والفقه الأجلاء يصل عددهم الى أزيد من عشرين بحسب النمازي في مستدركه نقلاً عن الخوئي قدس سره، والصدوق يعدّه في مشيخة الفقيه من أصحاب الأصول المعتمدة التي استخرج منها أحاديث كتابه[٤٥] والذي يرويه عنه محمد بن أبي عمير وصفوان[٤٦] فهذا ممّا لا يُمكن التسليم به، مع ملاحظة أنّ عدد رواياته ليس ٢١، بل ١٥٢ رواية بحسب معجم رجال الوسائل الذي أشرف الشيخ السبحاني نفسه دام ظلّه على

تأليفه[٤٧]، بينما قال السيد الخوئي قدس سره: إنّه روى عن الإمام الصادق عليه السلام ١٠٣ رواية، ووقع في إسناد ١٢٥ رواية.

تقريب الاستدلال بالرواية والمناقشة:

وتقريب الاستدلال بها: أنّ عدم الأمر بإعادة الصلاة مع شرطية الطهور فيها يدلّ على صحة الوضوء والغُسل ولو مع وجود الحاجب؛ لوصول الماء الى البشرة إذا كان غافلاً عنه أعمّ من الجهل أو النسيان؛ تمسّكاً بإطلاق الحكم بعدم وجوب الإعادة.

وقد يشكل بما يلي:

الإشكال الأوّل:

أنّها غير ظاهرة في العلم بالحجب وعدم وصول الماء كما هو الحال في صحيح إبراهيم، فيُحتمل أنّ موضوعها الشكّ به، والاحتمال مبطل للاستدلال.

الإشكال الثاني:

حمل الرواية على الخاتم الواسع، فالأمر بالتدوير والتحويل محمول على الاستحباب، فتكون الرواية أجنبية.

جواب الإشكال الأوّل: إنّ المانع من التمسّك بإطلاق الحكم بعدم الإعادة المعلّق على النسيان لا غير، والشامل لحالتي الشكّ والعلم غير تامّ، فالوجوه التي ذُكرت للحمل على الشكّ لا تنهض في المنع.

أ- **وأمّا ما أفاده النراقي في مستنده** من الحمل بقوله: «وأمّا حسنة ابن أبي العلاء... فمحمولة على ما إذا لم يعلم عدم الوصول، جمعاً بينها وبين الأخبار المستفيضة المصرّحة

بوجوب الإعادة بنسيان جزء من موضع الغسل، بل بين الصحيحة التي هي أخصّ منها مطلقاً، فإنّه حينئذٍ لا تُعاد الصلاة مع النسيان، أمّا مع العلم بالوصول فظاهر، وأمّا بدونه فلرجوعه إلى الشكّ بعد الفعل، وهو لا يُعبأ به...»[٤٨]. ومراده من نسبة الخصوص مع صحيحة علي بن جعفر في السوار والدملج التي تقدّم ذكرها[٤٩]؛ باعتبار أنّ الصحيحة موردها الشكّ بمقتضى السؤال عن المرأة التي لا تدري وهذه ساكتة فتكون مطلقة وتقيّدها بإخراج صورة العلم بعدم الوصول وتبقى صورة الشكّ والعلم بالوصول.

فيرد عليه: أنّ هذا الحمل غير تامّ:

أوّلاً: إنّ الأخبار المستفيضة التي تحدّث عنها إذا كان يقصد بها روايات الباب الثالث من أبواب الوضوء ـ الواردة في وجوب الإعادة والقضاء على مَن ترك الوضوء أو بعضه ولو كان ناسياً ـ فهي ظاهرة فيمَن ترك عضو كامل كمسح الرأس أو غسل اليد، وليس موضع من العضو، فالموضوع مختلف،

وإن كان مراده ما ورد في أبواب غُسل الجنابة مثل صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فيمَن ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غُسل الجنابة في قوله "وإن استيقن رجع فأعاد عليه الماء، وإن رآه وبه بلّة مسح عليه وأعاد الصلاة باستيقان"[٥٠] فهي ـ لو سلّمنا دلالتها وإهمال المناقشة في اضطرابها ـ ساكتة عن حالة الإلتفات بعد الصلاة ومختصّة بالإلتفات أثناءها مع كونه في مقام التفصيل قبل الصلاة وأثناءها، وبذلك تكون دليلاً لنا عليهم، لا العكس.

قد يُقال: الإهمال بسبب أنّ المناط واحد، وهو عدم تحقّق الطهارة المشروطة في الفعل، فيُعرف حكمها من حالة الصلاة.

فإنّه يُقال: هذا مناط ظنّي، وليس قطعياً، فلا يُعبأ به، وإلا فيُحتمل أن يكون المناط قرب محلّ التدارك بقرينة وجود البلّة وعدمها، والتسامح مع الخلل اليسير بعد الفراغ تسهيلاً وامتناناً.

ولكن الحقّ أن يُقال:

إنّه لو سلّمنا الاختصاص بحال الصلاة فهو قد تضمّن الأمر بالإعادة مع العلم، ومصحّح الحسين بن أبي العلاء أيضاً مورده القيام في الصلاة، فالمورد واحد، وبذلك قد يُقال بصلاحيتها للمانعية.

ومع ذلك لا يصحّ الحمل على الشكّ؛ لأنّ الظاهر من الأمر بالتحويل هنا مختصّ بالعلم بعدم الوصول بقرينة صحيح بن جعفر كما سيأتي في مناقشة السيد الخوئي إن شاء الله تعالى، فالنسبة هي التباين في صورة العلم، وليس الخصوص ليصحّ حمله على الشكّ.

إن قلت: بالنتيجة تسقط بالمعارضة، ولا تصلح للاستدلال.

قلت: مضافاً الى أنّ هذا خارج عن محلّ النزاع في صحة الحمل على الشكّ وعدمه وأنّه موضوع آخر، فإنّه يُجاب بأنّ نسبة التباين ثبتت من هذه الجهة لا مطلقاً لتسقط بالمعارضة، فيُمكن ادّعاء اختلاف الموضوع من جهة وجود الحاجب وعدمه، فمحلّ الكلام في الخاتم المانع من وصول الماء، وصحيح زرارة في ترك الموضع من دون حاجب.

إن قلت: لا فرق من جهة مطلوبية وصول الماء الى البشرة.

قلت: قد يكون الفرق في مطلوبية صدق الاستيعاب في الغسل لا المغسول، فمع الحاجب يصدق أنّه غسل يده، ومن دونه مع ترك جزء لا يصدق عليه ذلك.

ثانياً: أمّا النسبة مع صحيحة علي بن جعفر، فلو سلّمنا أنّ موردها الشكّ فلا تنافي ليلزم التخصيص؛ حيث ليس فيها بيان حكم الإعادة، بل حكم التعامل مع السوار والدملج والخاتم عند الشكّ بوصول الماء، وأنّه عليه التحريك أو الإخراج، وهو لا يُنافي الأمر بهما مع العلم بعدم الوصول، فيكون الحكم بعدم الإعادة عام يشملهما.

أو قل: إنّ الأمر بالتحريك والإخراج في الصحيحة ظاهر في الإرشاد الى ما يلزم لإيصال الماء، وأمّا الحكم بعدم وجوب الإعادة فهو ظاهر في الإرشاد الى صحة الصلاة مع النسيان، فلا تنافي ليلزم التخصيص؛ لأنّ الموضوع مختلف.

إن قلت: إنّ الأمر بالتحريك والإخراج يدلّ على البطلان لو لم تفعله، وهذه تدلّ على عدم البطلان، فالتنافي موجود.

قلت: لو سلّمنا هذه الدلالة فتقيّد بالعمد والإلتفات بتقديم النصّ بعدم البطلان مع النسيان على الظهور في هذه الدلالة.

هذا مع أنّ الصحيحة ليس موردها الشكّ فقط؛ فإنّ الحكم بالإخراج مختصّ بحالة العلم بعدم الوصول بنصّ كلام الإمام عليه السلام بقوله: "إن علم أنّ الماء لا يدخله فليُخرجه"، فكيف يُدّعى بأنّ موردها الشكّ؟!

وبذلك تكون صحيحة علي بن جعفر قرينة على عموم الحكم بعدم الإعادة لحالتي الشكّ والعلم بعدم الوصول، وأنّ الملاحظ مانعية هذه الأشياء من وصول الماء. بل أكثر من ذلك؛ إذ لعلّ الغالب في الخواتم أن تكون بدرجة من الضيق لتثبت في محلّها، ولذا يجب التحريك أو الإخراج؛ لأنّها بحسب العادة تمنع وصول الماء.

ثالثاً: أمّا الإرجاع الى الشكّ بعد الفعل فهو غير تامّ أيضاً؛ لأنّ الفرض أنّه قبل الفراغ من الوضوء أو الغُسل لا بعده، إلا أن يُريدقدّسّ الفراغ من الصلاة، وهو الوجه الثالث في الحمل الذي سيأتي إن شاء الله تعالى، لكنّه خلاف ظاهر كلامه.

ولو تنزّلنا، فعلى القول بالتعميم لا مانع من إرجاع صورة الشكّ الى ما بعد الفعل، الى جانب كون النسيان علّة لتصحيح صورة العلم.

ب ـ **وأمّا ما أفاده صاحب الجواهر** في مقام الاستئناس بها على الحكم بالصحة عند الشكّ في صفة الحجب قبل الوضوء ثمّ نسي فذكر بعد الوضوء بقوله: «إنّ الأقوى أيضاً الصحة لرجوعه الى الشك بعد الفراغ... الى ان يقول في توجيه الرواية: لظهور الأمر بالتحويل والإدارة في الوجوب، وهو لا يكون إلا عند الشك في حجبه والعلم به، والثاني غير مراد قطعا، إذ لا معنى لعدم الأمر بإعادة الصلاة في صورة النسيان مع العلم بعدم غسل ما تحت الخاتم كما هو الفرض، فلم يبق إلا صورة الشك، بل قد يدعى أنها هي المتعارف في السؤال عنها...»[٥١].

فجوابه:

أوّلاً: إنّ إرجاع الحكم في الرواية الى الشكّ بعد الفراغ يشكل عليه أنّه ليس مورداً للقاعدة؛ لأنّ فرض الشكّ لو سلّمناه فهو قبل الفراغ لا بعده.

وهذا المحذور مع مقتضى شرط الطهورية وصريح الرواية بصحّة الصلاة هو الذي دفع أصحاب الوجه الثاني مثل السيد الخوئي وقبله الشيخ الأنصاري[٥٢] وصاحب الحدائق لصرفها عن ظهورها وحمل الأمر بالتدوير والتحويل على الاستحباب، وإن علّله السيد الخوئي بما سيأتي في مناقشته إن شاء الله تعالى.

قال في الحدائق ما نصّه: «يجب ارتكاب جادّة التأويل فيه بحمل الخبر الأوّل ـ ويقصد الصحيحة ـ على الخاتم الذي لا يمنع وصول الماء ويكون الأمر بالإدارة والتحويل محمولاً على الاستحباب»[٥٣]، وهو كما ترى.

ثانياً: لا وجه للقطع بعدم إرادة العلم، وأنّه لا معنى للحكم بالصحة معه؛ لأنّه يرد عليه:

نقضاً: بصحيح إبراهيم الذي حكم بصحّة الغسل مع العلم بالحجب، فليكن الخاتم كذلك ولا خصوصية، كما صرّح هو قدس سره بعد ذلك بقوله: «والظاهر أنّه لا فرق فيما تقدّم بين الخاتم وغيره من الحواجب لما يجب غسله من ظاهر البشرة، ومنه الوسخ تحت الأظفار إذا تجاوزت المعتاد وكان ساتراً لما لولاه لكان ظاهراً؛ فإنّه يجب إزالته إذا لم يكن في ذلك عسر وحرج...»[٥٤].

وحلًا:

١ـ فكما أنّ العسر والحرج مبرّر لعدم الإزالة وتصحيح الصلاة، فليكن نسيان هذا المقدار اليسير الذي لا يُخلّ عُرفاً بصدق الاستيعاب معنى لتصحيحها، كما لم يستبعد ذلك المحقّق الخونساري[٥٥].

٢ـ بما تقدّم في ردّ النراقي أنّه بقرينة صحيح علي بن جعفر الشاملة لصورة الشكّ والعلم يكون الحكم عاماً إذا لم نقل إنّ الغالب في الخواتم هو الضيق الذي يمنع، فيكون الحكم بعدم الإعادة أظهر فيه، فلا وجه لما قاله إنّ صورة الشكّ هي المتعارفة في السؤال عنها.

٣ـ من الممكن تصوّر معنى له بأن يكون الاستيعاب شرطاً علمياً في الصحّة، من قبيل نجاسة الثوب في الصلاة الذي لا يضرّ الجهل به.

الإشكال الثاني: قال السيد الخوئي قدّس سرّه في معرض ردّه على مَن استدلّ بالرواية لتعميم قاعدة الفراغ الى حالة العلم بالغفلة والنسيان في حال العمل: «ولكن الظاهر عدم دلالة الخبر على المدّعى؛ إذ ليس فيه ما يدلّ على أنّ السؤال إنّما كان من جهة الشكّ في وصول الماء، وأنّ الحكم بالتحويل والإدارة إنّما كان من هذه الجهة، بل ظاهره كون التحويل في الغسل والإدارة في الوضوء مطلوباً في نفسه، لا لرفع الشكّ في وصول الماء، وإلا لم يكن لذكر خصوص التحويل في الغسل والإدارة في الوضوء وجه؛ لكفاية العكس أيضاً في إيصال الماء، بل يكفي كلّ واحد من التحويل والإدارة فيهما، فاعتبار هذه الخصوصية يشهد بكونهما مطلوبين في نفسهما. غاية الأمر أنّه عُلم من الخارج عدم وجوبهما في الغُسل والوضوء، بل نفس هذا الخبر يدلّ على عدم وجوبهما؛ فإنّ مفاد قوله عليه السلام: "فإن نسيت فلا آمرك أن تعيد الصلاة" أنّهما ليسا شرطاً لصحّة الغُسل والوضوء، بل من الأمور الراجحة المستحبة، فليس الخبر المذكور راجعاً إلى الشكّ في وصول الماء، فإذا شكّ في وصول الماء يجب تحصيل العلم بوصوله بنزع الخاتم أو تحريكه، على ما هو مذكور في خبر علي بن جعفر»[٥٦].

وأضاف عليه في كتاب الصلاة ما نصّه: «فالموثّقة إمّا ظاهرة فيما ادّعيناه، وإمّا أنّها مجملة فلا ظهور لها في إرادة الشكّ في وصول الماء تحت الخاتم بوجه...»[٥٧].

جواب الشيخ السبحاني:

«ما ذكره احتمال عقلي لا يتبادر من الرواية؛ فانّ المتبادر من الأمر بالتحويل والتدوير لكونهما مقدّمتين لاغتسال ما تحت الخاتم، فالسؤال عن نسيان التحويل والتدوير يرجع إلى الشكّ في اغتسال ما تحته، والأمر بعدم الإعادة يرجع إلى الحكم بالصحّة مع الشكّ في الانغسال. وتوضّحه رواية العمركي عن علي بن جعفر في نفس الباب، فاحتمال كون

السؤال عن الوجوب النفسي والجواب عن نفيهما خلاف المتبادر. وأمّا التعبير في الوضوء بالتدوير وفي الغسل بالتحويل فلعلّ كون الإسباغ في الغسل آكد من الوضوء، فاكتفى في الأوّل بالتدوير وأمر في الثاني بالتحويل...»[٥٨]. ثمّ ينتهي ـ دام ظلّه ـ الى أنّ الأولى في الجواب: إنّ السند غير وافٍ لإثبات الحكم؛ لأنّ الحسين بن أبي العلاء لم يُوثّق وإن كان ممدوحاً، ويُحتمل أنّ الإمام شاهد الخاتم ولم ير أنّه مانع من الانغسال.

المناقشة:

ويرد على هذا الجواب:

١ـ ما ذكره في نفي الوجوب النفسي كونه خلاف المتبادر من مطلوبية التحويل والتدوير، إن كان مراده من المقدّمية كونها طريقاً لإحراز وصول الماء فهو صحيح؛ لأنّها كما تقدّم ظهورها في الإرشاد إليه، وأمّا إذا قصد كونه مقدّمة وجوبية[٥٩] فللسيد أن يعترض بما قاله إنّ عدم الأمر بالإعادة دليل على نفيها.

٢ـ قوله: «إنّ السؤال عن النسيان يرجع الى الشكّ...» ليس تامّاً؛ لأنّه لا يظهر من الرواية وجود سؤال عن نسيان بمقتضى الجواب كما يبدو استفادته منه، بل الظاهر أنّ الإمام عليه السلام هو الذي ابتدره، وليس بالضرورة وجود سؤال. ولو تنزّلنا فلا ينحصر رجوعه الى الشكّ، وإنّما باعتبار كونه مانعاً أعمّ من الشكّ، ورواية العمركي تقدّم ظهور دلالتها في ذلك، فهي قرينة على التعميم، لا الاختصاص بالشكّ.

٣ـ للسيد أن يعترض بعدم القرينة على الشكّ، بل القرينة على نفيه بما قاله إنّه معه يجب التدوير والتحويل لتحصيل اليقين بالوصول وبمقتضى الحكم بنفي الإعادة ينتفي وجوبهما، فلا شكّ.

٤ـ في جواب الخصوصية في التفريق بين التدوير في الوضوء والتحويل في الغسل من تأكيد الإسباغ يُمكن للسيد الخوئي قدس سره أن يعترض بأنّه احتمال عقلي أيضاً لا يصلح لإبطال الاستدلال.

٥ـ احتمال أنّ الإمام عليه السلام شاهد الخاتم ولم يكن مانعاً، مضافاً الى كونه احتمال عقلي وخلاف الظاهر من أنّه عليه السلام هو الذي ابتدر الكلام، فيكون بصدد التأسيس لحكم كلّي وليس شخصياً، ومضافاً الى أنّه لو كان واسعاً ولا يمنع وصول الماء فلماذا يأمره بالتحويل في الغسل، وما وجه التعليل بالأسبغية الذي نقض به على السيد؟!

أقول: مضافاً الى كلّ ما تقدّم، فهو بعد كلّ هذه المناقشة عاد واحتمل ما ذهبوا إليه من إرادة الخاتم الواسع والحمل على الاستحباب!

والأولى في جواب السيد قدس سره أن يُقال:

١ـ إنّ الخصوصية التي بنى عليها وهي التفصيل بين الغُسل والوضوء جوابها موجودة في صحيحة علي بن جعفر والتي هو نفسه قدس سره هناك أشار إليها في حلّ إشكال التعارض بين الصدر ومفهوم الذيل" إن علم أنّ الماء لا يدخله فليُخرجه" الظاهر بعدم وجوب الإخراج مع الشكّ وعدم العلم بوصول الماء، ألا وهي ضيق الخاتم؛ حيث إنّ السؤال كان عن الخاتم الضيّق، وهناك فسّر المفهوم أنّه مع كونه ضيّقاً ولا يعلم فلا يجب الإخراج ويكفي التحريك، فهذه هي الخصوصية التي تُفسّر التفريق بين كفاية التدوير وعدمه ولا شيء غيرها وإن لم تذكر في السؤال هنا، فمن الغريب أن لا يلتفت إليها مع أنّه استدلّ قدس سره بالرواية نفسها في ذيل كلامه.

وبذلك تسقط القرينة التي بنى عليها استدلاله، ويتأكّد الظهور في الإرشادية الى الحكم الوضعي، وليس التكليفي كي يصحّ الحمل على الاستحباب.

٢ـ لو تنزّلنا ولم نقبل بهذه القرينة، فبناؤه بمقتضى صحيحة علي بن جعفر على أنّه مع الشكّ يجب التحريك والإخراج وتحصيل اليقين بوصول الماء، كاشف عن أنّ الملاك فيهما هو إيصال الماء لا غير ـ وهذا هو منشأ التبادر المشار إليه ـ ومن دونه يكونا فعلاً عبثياً ننزّه الشارع الحكيم عن الأمر بهما في صورة العلم بالوصول.

من هنا اعتبر السيد محمد سعيد الحكيم قدس سره ذلك أبعد من احتمال إرادة العلم بعدم الوصول البعيد في نفسه على حدّ تعبيره؛ حيث قال: «وأبعد منه احتمال كون ذلك... مطلوباً نفسياً حينه، كما يُناسبه استدلال بعضهم بالصحيح على استحباب تحريك الخاتم مع سعته»(٦٠).

وبعبارة أخرى: إنّ الاستدلال على الاستحباب من نفي الشرطية على الصحة المستفاد من الحكم بعدم الأمر بالإعادة لا يتمّ؛ لأنّهما مأخوذان لا على نحو الموضوعية بل الطريقية لإيصال الماء بقرينة صحيحة بن جعفر.

٣ـ قوله: إنّ الصحيح يدلّ على وجوب القطع بالوصول مع الشكّ غير تامّ، وليس فيه هذه الدلالة؛ ولذلك وقع مع غيره في محذور التعارض بين الصدر ومفهوم الذيل، وإن حاول حلّه بتوجيهه من أنّه إذا لم تعلم بعدم الوصول فلا يجب الإخراج ويكفي التحريك، أي: أنّه مع الشكّ لا يجب تحصيل العلم بالوصول، وهو خلاف مطلوبه.

٤ـ ينقض عليه بأنّ القول بالاستحباب يلزم منه محذور باطل؛ فإنّ الجواب بنفي الإعادة مع النسيان جملة شرطية، ومفهومها أنّه مع العمد يجب الإعادة، وهو يُنافي كونهما فعلاً مستحباً.

قد يُقال: إنّ الجملة ليس لها مفهوم باعتبارها مسوقة لبيان حكم شخصي بحسب الاحتمال الذي ذهب إليه السبحاني بأنّ الإمام شاهد الخاتم... أو إنّها مسوقة لبيان تحقّق الموضوع الوارد في سؤال السائل، وليس لبيان حكم كلّي، ولذلك قال: «إذا نسيت ولا آمرك» بضمير المخاطب، ولم يقل إذا كان الترك نسياناً، فلا يجب الإعادة.

جوابه: تقدّم أنّ ابتدار الإمام عليه السلام بالجواب قرينة على أنّه في مقام التأسيس لحكم كلّي، فالتكلّم بضمير الخطاب يكون صغرى له، فلا يضرّ، مضافاً الى فهم الفريق القائل بالإلحاق بالشكّ بعد الفراغ أنّهم بنوا عليه حكماً كلّياً تأسيسياً.

فتحصل: أنّ الرواية ليست ظاهرة في مدّعاه قدس سره ولا مجملة، بل هي ظاهرة في مدّعانا والحمد لله.

الإشكال الثالث:

بقي الكلام في مثل ما أفاده السيد محمد سعيد الحكيم قدس سره في مصباحه من استبعاد لإرادة صورة العلم بعدم الوصول، حيث قال: «فإنّ فرض العلم بعدم وصول الماء معه بعيد في نفسه، فإرادته محتاجة إلى عناية، فيبعد حمل الكلام عليها، والغالب هو حصول الاحتمال...»[٦١].

وجوابه صار واضحاً ممّا تقدّم: أنّه بقرينة صحيح ابن جعفر يكون الأمر بالتحويل في الغسل مختصّ بالخاتم الضيّق الذي معه نعلم بعدم دخول الماء تحته، وإلا كما أشكل السيد الخوئي قدس سره يكفي التدوير فيه، ولا خصوصية. فلا موجب لهذا الاستبعاد إلا الإرتكاز المبنيّ على العمومات وبعض الأدلّة التي تقدّمت مناقشتها.

ولذلك فالمحقّق الخونساري لم يستبعد العمل بإطلاق الرواية كما في صحيح إبراهيم، ليس في حال الغفلة والنسيان فقط بل مطلقاً؛ باعتبار أنّ الخلل بهذا المقدار لا يضرّ بصدق الاستيعاب.

الإشكال الرابع:

إنّ الإمام عليه السلام لماذا قال: «إذا نسيت لا آمرك باعادة الصلاة»، ولم يقل لا آمرك بإعادتهما، أي: الغسل والوضوء، والمفروض أنّه هما مورد السؤال؟

فقد يُقال: إنّ هذا دليل على جريان قاعدة الفراغ في الصلاة دونهما، فيكون المورد مختصّ بالشكّ دون العلم بالحجب محلّ الكلام. وهذا هو القول الثالث في توجيه الرواية قبال القولين المتقدّمين، وقد ذهب لهذا القول السيدان الروحاني ومصطفى الخميني، باعتبار أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: "تعيد الصلاة" أنّه صلّى وبعد ذلك توجّه إلى نسيانه الإدارة حال الوضوء، ولا يعلم منها إجراء القاعدة في الوضوء، بل الظاهر إجراؤها في الصلاة، وأمّا صحّة الوضوء فهي أمر آخر، وجريانها في الصلاة لا يستلزم صحّته، فلا منع من إجرائها في الصلاة هنا، ومع ذلك تجب عليه إعادة الوضوء للصلاة الأخرى...[٦٢].

وجوابه:

١ـ إنّ الإمام عليه السلام قال: "حتى تقوم في الصلاة" الظاهر في الدخول فيها لا الفراغ منها، فلا موضوع للقاعدة.

إن قلت: إنّ الوارد في رواية الصدوق "حتى تقوم في (من) الصلاة" وأنّه يُحتمل إرادة الفراغ منها، والاحتمال مبطل للاستدلال.

قلت: مضافاً إلى ضعف السند، كون طريق الصدوق الى الراوي ضعيف؛ فإنّه لا يضرّ لما يأتي في الجواب الثالث.

٢ـ لو كان موضوع الحكم هو الشكّ لعلّق الإمام ع جوابه عليه بقوله: إذا شككت بوصول الماء فلا آمرك بإعادة الصلاة، فتكون الرواية ظاهرة في جريان القاعدة، ولكنّه عليه السلام علّقه على نسيان التحويل والتدوير، فيكون هو العلّة في تصحيح الصلاة، وليس القاعدة، ولكن يبقى الحكم خاصّ بالصلاة، إلا أن يُقال: إنّه خصّها بالذكر باعتبارها هي المطلوبة وذي المقدّمة، وتصحيحها مبنيّ على ارتكاز تصحيح المقدّمة وأنّه لا صلاة إلا بطهور.

٣ـ لو سلّمنا جريان القاعدة هنا، فبعد ثبوت أن موضوع الرواية شامل لصورتي العلم والشك بمقتضى صحيح بن جعفر واطلاق الجواب هنا فلا مانع من التمسك به، لعدم المانع من ان يتفق حكمان على نتيجة واحدة، ففي صورة الشك تجري القاعدة في حقه منضمة الى حكم نسيان تدارك الخلل.

الإشكال الخامس:

هذا، ولكن بقي إشكال آخر، وهو تعليق الحكم بعدم وجوب الإعادة على النسيان المغيّى بالقيام في الصلاة لا مطلقاً، "حتى تقوم في الصلاة"، فقبل القيام فيها إذا تذكّر يجب عليه التدارك بالتخليل وإيصال الماء، وبذلك يكون الحكم فعلاً منصبّاً على الصلاة لا عليهما، فلا تنفع في الاستدلال على المطلوب.

الجواب:

إنّ انصباب الحكم على الصلاة يقتضي أنّها هي الملحوظ، وليس الغسل والوضوء، فتكون الجملة الشرطية مسوقة لبيان حكم الصلاة، فلا تدلّ على المفهوم.

ويُحتمل أن تكون الغاية المذكورة قرينة على أنّ الملحوظ هو وجوب التدارك، فتكون مسوقة لبيان الحدّ، ومع عدم الأمر بالإعادة أيّ تجاوز محلّ التدارك وبالتالي صحة الوضوء والغسل، كما في تجاوز محلّ تدارك نسيان القراءة في الصلاة باعتبارها جزءاً غير ركني، فكذا الاستيعاب باعتباره شرطاً غير ركني في صحتهما.

ولو تنزّلنا فالرواية تنفعنا دليلاً إضافياً في مسألتنا في الحكم بعدم وجوب إعادة الصلاة وقضائها، بناءاً على الشمول لحالة العلم بعدم الوصول والتجريد عن خصوصية الخاتم لوحدة المناط.

فتحصّل من مجموع ما تقدّم: تمامية المقتضي للحكم بصحّة الوضوء والغُسل مع مثل هذا الحاجب المغفول عنه.

الجهة الثانية: في الموانع من الصحّة

المانع الأوّل: الإجماع

قال المحقّق الخونساري في معرض استدلاله بصحيح إبراهيم على عدم استبعاد الحكم بالصحّة: «ولا يبعد أيضاً القول بعدم الاعتداد ببقاء شئ يسير لا يُخلّ عُرفاً بغسل جميع البدن إمّا مطلقاً أو مع النسيان وهو الظاهر، ويجعل هذه الرواية دليلاً عليه لو لم يكن إجماع على خلافه، لكنّ الأولى أن لا يُجترأ عليه[٦٣].

الجواب: وأجابه السيد محمد سعيد الحكيم قدّس سرّه صغروياً: بأن تحصيل الإجماع الكافي في الخروج عن مفاد الصحيح لا يخلو عن إشكال، كتحصيل الإعراض الموهن له، لعدم تحرير ذلك في كلماتهم بالنحو الكاشف عن ذلك، وقرب كون إهماله ممن أهمله لصعوبة رفع اليد به عن العموم، القاضي بوجوب الاستيعاب...[٦٤].

أقول:

فهو لو تم صغروياً فلا يتم كبروياً لاحتمال مدركيته.

المانع الثاني:

ما تقدّم من صعوبة رفع اليد عن العمومات بوجوب الاستيعاب، وهو تعبير عن إباء التخصيص، وإلا فالصعوبة لا تكفي للمنع منه، ومعه فالتعارض مستقرّ والترجيح للعمومات، هذا ما يُتصوّر من تعليل للإهمال بسبب الصعوبة المذكورة.

الجواب: وجوابه إنّنا نُقدّم وجوهاً لتفسير دلالة الدليل الخاصّ بما ينسجم مع تلك العمومات لإزالة هذه الصعوبة:

الوجه الأوّل: ما تقدّم من المحقّق الخونساري في صحيح إبراهيم من أنّ ترك هذا المقدار لا يضرّ بصدق الاستيعاب، ومعه فلا معارضة لهذه العمومات، ولا يجب إزالة الحاجب حتى مع الإلتفات كما تقدّم في تعميمه.

ويرد عليه:

أـ ما أشكل به السيد محمد سعيد الحكيم قدس سره في معرض الردّ عليه من أنّ المتيقّن من مفاد الصحيح العفو عن وجود المانع مع الإلتفات إليه بعد الفراغ، فلا مجال لتعميمه لصورة الإلتفات إليه قبله، فضلاً عمّا إذا كان عدم الغسل من دون وجود مانع[٦٥].

ولكن للمحقّق أن يُجيب أنّ التعميم باعتبار استظهار عدم الإخلال عُرفاً بصدق الاستيعاب، وهذا لا يفرق معه الإلتفات قبل الفراغ أو بعده، كما بنى في صحيح الحسين ولو عمداً ما دام لا يُخلّ، وبذلك فهو لم يُخالف عموم الدليل على الاستيعاب.

ب ـ ما في صحيح زرارة المتقدّم فيمَن ترك بعض ذراعه في غُسل الجنابة؛ حيث أوجب الرجوع والإعادة على الموضع، فلو لم يضرّ بصدق الاستيعاب لما أوجبه، مضافاً الى صحيح بن سنان في اللمعة المتروكة الصريح في وجوب تدارك الجزء اليسير[٦٦].

جـ ـ الروايات في حكاية وضوء رسول الله ﷺ «... قال: إنّ الله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾، فليس له أن يدع شيئاً من وجهه إلا غسله، وأمر بغسل اليدين إلى المرفقين، فليس له أن يدع من يديه إلى المرفقين شيئاً إلا غسله؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾»[٦٧].

فهي صريحة في وجوب الاستيعاب لكلّ جزء بقوله: «ليس له أن يدع شيئاً من وجهه ويديه شيئاً إلا غسله»، مضافاً الى صحيحة علي بن جعفر في الدملج والخاتم الدالّة على وجوب التخليل بمقتضى إقرار الإمام عليه السلام لارتكاز السائل بوجوب الاستيعاب المستفاد من الروايات البيانية أعلاه، ولذلك يسأل عن حكم الوضوء والغُسل مع مثل هذه الموانع، فالظهور في هذه الروايات فعلاً يأبى هذا الحمل.

لذلك أشكل المحقّق النراقي عليه بدلالة صحيحي محمد بن مسلم وزرارة[٦٨] بقوله: أو (الدلالة) على عدم طهارة ما لم يُصبه الماء وعدم إجزائه، كمفهوم صحيحة محمّد وحسنة زرارة، ففي الأولى: "فما جرى عليه الماء فقد طهر"، وفي الثانية: "فما جرى عليه الماء فقد أجزأه"، وبالقسمين الأخيرين يظهر ضعف قول مَن احتمل عدم البطلان بخروج الجزء اليسير، تمسّكاً بصدق غسل تمام الجسد معه، مع أنّه ممنوع جداً[٦٩].

الوجه الثاني: للسيد محمد حسين فضل الله قدس سره: من أنّ جريان الماء على اللاصق يكفي لصدق الاستيعاب، مع العلم أنّ موضوع بحثه في اللاصق الذي لا يُمكن إزالته بالشكل العادي والطبيعي بحيث يصير جزءً من البشرة أو بمنزلة الجزء كما في عمّال الورش الصناعية وطلاء أظافر النساء.

والذي يهمّنا تعامله مع صحيح إبراهيم، حيث اعتبره دالاً على التوجيه المذكور صراحة باعتبار إطلاق جواب الإمام عليه السلام بنفي البأس؛ حيث قال: «والذي يُقال في المقام... وبهذا تكون هذه الرواية دالّة على الحكم الذي ارتأيناه صراحة بخصوصها... »[٧٠].

وفيه:

١ـ إنّ مورد الرواية ليس فيه إشارة الى كون اللاصق يعسر أو لا يُمكن إزالته بشكل طبيعي وصار من قبيل أجزاء البشرة ليصحّ الاستدلال بها على مطلوبه، بل لعلّها ظاهرة في غيره، فتكون أجنبية عن محلّ كلامه.

والمناط المذكور وإن كان محتملاً لكنّه غير منحصر به، فلعلّ المناط شيء آخر ـ أو منضمّاً إليه ـ كوجود العذر من الغفلة والنسيان، والذي قد يُؤيّده صحيح ابن أبي العلاء.

٢ـ إنّه عمّم الحكم بالمناط المذكور الى صورة ما عدا المورد مثل طلاء الأظافر باعتباره لا يزول بشكل طبيعي، مع أنّه يلزم شمول الحكم لمطلق الحاجب ولو أمكن إزالته بسهولة، حيث فرّق بين الخاتم واللاصق بصدق الاثنينية في الأوّل دون الثاني[٧١]، فالمفروض مع عدمها يصدق الاستيعاب ولو أمكن ازالته بسهولة خصوصاً مع النكتة التي استفادها من إطلاق الآية بأنّ المطلوب غسل الجارحة لا البشرة.

٣ـ ويشكل عليه بما تقدّم من إيراد على المحقّق الخونساري بمثل صحيحي زرارة وابن سنان المتقدّمين وصحيحي محمد بن مسلم وزرارة اللتين أشكل بهما النراقي، حيث يصعب تقييدها بموردها خصوصاً مع ظهور صحيحي بن جعفر وابن أبي العلاء بوجوب التخليل وإيصال الماء الى تحت الخاتم، وإلا فنكتة غسل الجارحة تعمّ مبنى الخونساري في ترك موضع يسير، وتعمّ الخاتم أيضاً الذي منع منه هوقدس سره.

٤ـ وأمّا تمسّكه بإطلاق نفي البأس فلا بدّ من إحراز أنّه في مقام البيان من هذه الجهة، وقد تقدّم في عدمه (١)، ولأنّ الحكم على خلاف مقتضى القاعدة يأتي إشكال السيد الحكيم قدس سره المتقدّم من الاقتصار على القدر المتيقّن.

الوجه الثالث: ما تقدّم من توجيه في مقتضى القاعدة من أنّ الاستيعاب شرط غير ركني في صحّة الوضوء والغسل، فلا يضرّ تركه مع العذر من نسيان أو ضرر أو حرج كالقير وإلحاقه بحكم الجبيرة، فيكفي جريان الماء والمسح عليه فيكون الحكم في الجبيرة لنفس الملاك وهو وجود العذر، وأدلّته تعمّ المورد، فيكون الاستيعاب للبشرة شرطاً ممكن الانتقال منه الى البدل.

فيكون هذا الوجه نفس السابق لكن بعد تعديله وتقييده بوجود العذر من عسر وحرج أو غفلة أو نسيان.

وبذلك ترتفع المعارضة لتحقّق الغسل والاستيعاب المطلوب في تلك العمومات، فلا صعوبة في البين.

النتيجة:

إنّ الحكم بالصحّة في مسألتنا لا إشكال فيه، بعد تمامية المقتضي وارتفاع المانع، ومع التنزّل وعدم تمامية الوجه المذكور لرفع الصعوبة فيكفي الشكّ في المانع للحكم بالصحّة

بعد إحراز المقتضي، فلا مجال للحكم بوجوب إعادة الصلاة في الوقت فضلاً عن خارجه بحجّة عدم تحقّق شرط الطهورية.ولو تنزّلنا فلا يجب القضاء خارج الوقت؛ للشكّ في تحقق الفوت باعتبار ما تقدّم.

نعم، الأحوط إعادة الوضوء والغُسل ـ إذا لم نقل بكفاية تدارك الخلل ـ للصلاة اللاحقة؛ تمسّكاً بظهور مصحّح بن أبي العلاء في ذلك، وكون الاستيعاب شرطاً علمياً نُصحّح به ما فات من صلاة فقط.

الهوامش

(١) العروة الوثقى (اليزدي) ١: ٣٧٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) مصباح المنهاج / الطهارة (محمد سعيد الحكيم الطباطبائي) ٢: ٢٤٧.

(٥) كتاب الطهارة / تفريرات أبحاث السيد الخوئي (الغروي) ٤: ٨٣.

(٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١: ٤٦٩، ب٤٢ من أبواب الوضوء، ح ١.

(٧) المصدر السابق: ٤٧٠، ح ٤.

(٨) المصدر السابق: ٤٧١، ح ٨.

(٩) المصدر السابق: ٣٨٨ ـ ٣٨٩، ب ١٥ من أبواب الوضوء، ح ٣.

(١٠) المصدر السابق: ٤٣٤، ب ٣٠ من أبواب الجنابة، ح ١.

(١١) معجم المعاني: مادّة لكد.

(١٢) المصدر السابق: مادّة ظرب.

(١٣) كتاب الطهارة / تفريرات أبحاث السيد الخوئي (الغروي) ٥: ٤٤٥.

(١٤) المصدر السابق.

(١٥) الحدائق الناضرة (البحراني) ٣: ٩١.

(١٦) جواهر الكلام (النجفي) ٣: ٨١.

(١٧) مشارق الشموس (الخونساري) ١: ١٧٠. ط ق.ر

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) حكم الحاجب اللاصق في الوضوء والغسل (فضل الله): ٣٢.

(٢٠) مصباح المنهاج / الطهارة (محمد سعيد الحكيم الطباطبائي) ٣: ٤٩٤.

(٢١) معجم المعاني، مادة "أثر".

(٢٢) مستمسك العروة الوثقى (السيد محسن الحكيم) ٣: ٧٤؟

(٢٣) جواهر الكلام (النجفي) ٣: ٨١.

(٢٤) حكم الحاجب اللاصق (فضل الله): ٣٢.

(٢٥) مصباح المنهاج / الطهارة (محمد سعيد الحكيم الطباطبائي) ٣: ٤٩٤.

(٢٦) كشف اللثام (الفاضل الهندي) ٢: ١٤.

(٢٧) المصدر السابق.

(٢٨) المصدر السابق.

(٢٩) مستند الشيعة (النراقي) ٢: ٣١٨.

(٣٠) مصباح المنهاج / الطهارة (محمد سعيد الحكيم الطباطبائي) ٣: ٤٩٣.

(٣١) المصدر السابق.

(٣٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١: ٤٦٧، ب ٤١ من أبواب الوضوء، ح ١.

(٣٣) المصدر السابق: ح ٢.

(٣٤) رجال النجاشي: ٥٢، رقم (١١٧).

(٣٥) المحصول في علم الأُصول (السبحاني) ٤: ٣٣٩.

(٣٦) كتاب الطهارة / تفريرات أبحاث السيد الخوئي (الغروي) ٥: ١٧٠.

(٣٧) معجم رجال الحديث (الخوئي) ٦: ٢٠٠.

(٣٨) جواهر الكلام (النجفي) ٣٤: ٣٧.

(٣٩) رياض المسائل (العاملي الطباطبائي) ٢: ٥٩٥.

(٤٠) مشايخ الثقات (غلام رضا عرفانيان): ١٠٥.

(٤١) قال السيد الخوئي: فإن ظاهره أن الحسين كان أوجه إخوته من جهة الرواية [معجم رجال الحديث (الخوئي) ٦: ٢٠٠].

(٤٢) تهذيب المقال (الأبطحي) ٢: ١١٧.

(٤٣) اختيار معرفة الرجال (الطوسي) ١: ٢٤٣، تصحيح وتعليق ميرداماد الاستربادي.

(٤٤) استقصاء الاعتبار في شرح الإستبصار (محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني) ١: ١٩٩.

(٤٥) مستدركات علم رجال الحديث (الشيخ علي النمازي الشاهرودي) ٣: ٨٠.

(٤٦) الذريعة الى تصانيف الشيعة (المحقّق الطهراني): ١٤٦، نقلاً عن الشيخ في الفهرس.

(٤٧) الموسوعة الرجالية الميسّرة أو معجم رجال الوسائل (الشيخ علي أكبر الترابي) ١٤٨: ١٧٦٦.

(٤٨) مستند الشيعة (النراقي) ٢: ١٧٠.

(٤٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١: ٤٦٧، ب ٤١ من أبواب الوضوء، ح ١.

(٥٠) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١: ٤٦٨، ب ٤١ من أبواب الجنابة، ح ٢.

(٥١) جواهر الكلام (النجفي) ٢: ٢٩٠.

(٥٢) كتاب الطهارة / تقريرات أبحاث السيد الخوئي (الغروي) ٢: ٣٥٢.

(٥٣) الحدائق الناضرة (البحراني) ٣: ٩١.

(٥٤) جواهر الكلام (النجفي) ٢: ٢٩١.

(٥٥) المصدر السابق.

(٥٦) مصباح الأصول (التوحيدي) ٣: ٣٠٧.

(٥٧) كتاب الطهارة / تفريرات أبحاث السيد الخوئي (الغروي) ٥: ١٧١.

(٥٨) إرشاد العقول إلى مباحث الأصول (السبحاني) ٤: ٣٧٧.

(٥٩) قال السيد محمد سعيد في مصباحه حول الرواية: فإنّ من القريب كون الأمر بالتحويل والإدارة طريقي لاحراز وصول الماء، لا مقدّمي لفرض توقّف وصول الماء عليه... [مصباح المنهاج / الطهارة (محمد سعيد الحكيم الطباطائي) ٢: ٢٤٩].

(٦٠) مصباح المنهاج / الطهارة (محمد سعيد الحكيم الطباطبائي) ٢: ٢٤٩.

(٦١) كتاب الطهارة / تفريرات أبحاث السيد الخوئي (الغروي) ٢: ٢٤٩.

(٦٢) الطهارة الكبير (مصطفى الخميني) ٢: ٢٢٨.

(٦٣) مشارق الشموس (الخونساري) ١: ١٧٠، [ط ق].

(٦٤) مصباح المنهاج / الطهارة (محمد سعيد الحكيم الطباطبائي) ٣: ٤٩٤.

(٦٥) المصدر السابق.

(٦٦) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اغتسل أبي من الجنابة فقيل له: قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء، فقال له: ما كان عليك لو سكت؟! ثم مسح تلك اللمعة بيده». [وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢: ٢٥٩ ـ ٢٦٠، ب ٤١ من أبواب الجنابة، ح ١].

(٦٧) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١: ٣٨٨ ـ ٣٨٩، ب ١٥ من أبواب الوضوء، ح ٣.

(٦٨) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢: ٢٢٦، ب ٢٦ من أبواب الجنابة، ح ١ و ٢.

(٦٩) مستند الشيعة (النراقي) ٢: ٣١٦.

(٧٠) حكم الحاجب اللاصق (فضل الله): ٣٢.

(٧١) المصدر السابق: ٢١.

إشكالية شرعية الجهاز الأمني والمخابراتي

❑ الشيخ محمد الكرباسي(*)

خلاصة البحث:

إنّ هذا البحث الذي بين يديك قد انعقد في أربعة محاور ـ بعد مقدّمة تمهيدية ـ : المحور الأوّل: تعريف جهاز الأمن والمخابرات وبيان ماهيته. المحور الثاني: بحث مسألة مشروعية عمل ونشاط جهاز الأمن والمخابرات من خلال بيان مدى انطباق بعض العناوين الفقهية المانعة عليه أو عدمه. المحور الثالث: الأمور والحالات التي تقع عليها المراقبة، ويكون عمل الجهاز الأمني والمخابراتي عليها. المحور الرابع: الحكم الشرعي لعمل هذه الأجهزة من خلال بحث الدليل العام والأدلّة الخاصّة..

الكلمات المفتاحية:

الجهاز الأمني، جهاز المخابرات، شرعية التجسّس، التجسّس، الغيبة، إفشاء السرّ، إشاعة الفحشاء.

(*) أُستاذ في الحوزة العلمية في النجف الأشرف ومدير مركز النجف الأشرف للتأليف والتوثيق والنشر.

المقدّمة:

ان المشروع الذي جاء به النبي محمد ﷺ لإدارة المجتمع الإنساني الذي بدأت ملامحه منذ أن دخل المدينة المنورة واستقرّ بها كان بناء دولة إسلامية يحكمها القانون الالهي، وتجلّت أوّل ملامح هذا المشروع بالصحيفة التي دوّنها الرسول كأوّل دستور يُحدّد التعامل الاجتماعي بين الناس الى غير ذلك من الأعمال.

واستمرّ هذا المشروع وبناؤه بتعيين الإمام أمير المؤمنين ع خليفة للمسلمين، وبدأت النظريات السياسية في الإسلام منذ استشهاد النبي ﷺ تختلف بحسب التوجّهات وقبول وصية النبي لأمير المؤمنين وعدمها.

ولكن الكلّ مجمع ومتفق أنّ الدين وقوانين الإسلام يجب أن تكون هي الحاكمة على المجتمع وإن اختلفت نظريات هذه الحكومة.

ولكي يكون هذا الحكم إسلامياً يجب أن يبتني في بُعديه التشريعي والتنفيذي على الأصول والقيم الإسلامية، وإنّما تتوفّر هذه الميزة عندما يكون أفراد المجتمع وأولئك الذين قبلوا بهذا النظام مؤمنين بالعقائد الإسلامية ويحملون الروح الدينية.

فمن هذا المنطلق يجب تقنين كلّ أركان الدولة الإسلامية بقواعد فقهية من خلالها نستطيع أن تكون دولتنا دولة إسلامية، وإلا إذا لا سمح الله قنّنت مؤسّسات وأجهزة للدولة لا تمتّ للدين بصلة وشرّعت بتشريعات دنيوية سوف يضمحل العمل بالقواعد الإسلامية، ولا يبقى تأثير للإسلام على المجتمع.

فنرى من الضروري البحث عن الأجهزة الموجودة في الدولة ومدى كونها موافقة للدين والإسلام، وما هو الوجه الشرعي لها؟

وهذا البحث الذي نقدّمه للقارئ الكريم يبحث عن جهازين مهمّين، وهما الجهاز الأمني والمخابراتي ومدى انطباق الأحكام الإسلامية عليهما.

تبويب البحث:

بما أنّ هذا البحث من البحوث القليلة المصادر والتي لم يتطرّق لها الفقهاء سوف يكون بحثنا بهذا النحو:

١ـ تعريف الجهاز الأمني والمخابراتي.

٢ـ العناوين المحرّمة التي يمكن أن تنطبق على الموضوع المبحوث.

٣ـ الأمور والحالات التي تقع عليها المراقبة، ويكون عمل الجهاز الأمني والمخابراتي عليها.

٤ـ الحكم الشرعي لعمل هذه الأجهزة، الدليل العام والأدلّة الخاصة.

المحور الأوّل: تعريف جهاز المخابرات والأمن

جهاز المخابرات أو الاستخبارات أو الأمن ونحو ذلك من التسميات هو مؤسّسة من مؤسّسات الدولة تختصّ مبدئياً بجمع المعلومات المختلفة داخل الدولة أو خارجها وتقوم بتحليلها وتقييمها لترفعها إلى السلطة العليا في البلاد. كما تُعنى المخابرات بجمع المعلومات عن البلدان والمؤسّسات الأجنبية وتقييمها، وتقوم بمكافحة التجسّس وكلّ ما من شأنه إضعاف البلاد وأمنها القومي.

فالعمل المخابراتي والأمني أن تعرف وتدقّق؛ لأنّ المعرفة قوة، وكلّما عرفت أكثر كنت أقوى، ثمّ تحلّل وتقيِّم، وبعدها تتوقّع وتقدّر، ثمّ تخبر الجهات المختصّة للتنفيذ.

وتهدف وظيفة المخابرات والأمن في الأساس الى تحقيق الأمن والاستقرار لنظام الحكم والمجتمع والفرد.

المحور الثاني: العناوين المحرّمة التي يمكن أن تنطبق على الموضوع

العنوان الأوّل: التجسّس

التجسّس: ـ وهو العنوان المهمّ في مسألتنا ـ وهو في اللغة كما قال في لسان العرب: «وجَسَّ الخَبَرَ وتَجَسَّسه: بَحَثَ عَنْهُ وفحَصَ. قَالَ اللِّحْيَانِيُّ: تَجَسَّسْتُ فُلَاناً وَمِنْ فُلَانٍ بَحَثْتُ عَنْهُ كتَحَسَّسْتُ»[1].

قال الآلوسي في تفسير قوله تعالى: «﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾[2]: ولا تبحثوا عن عورات المسلمين ومعايبهم وتستكشفوا عمّا ستروه، تفعّل من الجسّ باعتبار ما فيه من معنى الطلب كاللمس؛ فإنّ مَن يطلب الشيء يجسّه ويلمسه، فأريد به ما يلزمه، واستعمال التفعّل للمبالغة، وقرأ الحسن وأبو رجاء وابن سيرين: (ولا تحسّسوا) بالحاء من الحسّ الذي هو أثر الجسّ وغايته، ولهذا يُقال لمشاعر الإنسان الحواسّ والجواسّ بالحاء والجيم.

وقيل: التجسّس والتحسّس متحدان، ومعناهما معرفة الأخبار. وقيل: التجسّس بالجيم تتبّع الظواهر، بالحاء تتبّع البواطن.

وقيل: الأوّل أن تفحص بغيرك والثاني أن تفحص بنفسك. وقيل: الأوّل في الشرّ والثاني في الخير، وهذا بفرض صحته غير مراد هنا.

والذي عليه الجمهور أنّ المراد على القراءتين النهي عن تتبّع العورات مطلقاً، وعدّوه من الكبائر»[3].

وأغلب أهل التفاسير حملوا الآية الكريمة على تتبّع العورات، كما سنُشير الى ذلك في حكم التجسّس.

وبعد التتبّع في التفاسير القرآنية والكتب اللغوية نرى أنّ العنصر الأساس في التجسّس أن يكون الأمر المتجسّس عنه غائباً حتى يُفحص عنه ويُبحث. ولا يُشترط أن يكون شرّاً، كما لا يوجد فرق بين التحسّس والتجسّس.

وهذا التفسير جاء في تاج العروس، والمصباح المنير[٤].

والذي يتتبّع كتب اللغة يجد أنّ صدق التجسّس غير مربوط بالقصد، فسواء أكان المتجسّس قصده الخير أو الشرّ، وسواء أكان المتجسّس عنه خيراً أو شرّاً.

فالتجسّس إذن هو تتبّع الأخبار أو الأحوال المكتومة من قِبَل شخص شخصي أو معنوي.

وأمّا حكمه:

فنقول: لا إشكال في حرمته في الجملة عند المسلمين. ونحن هنا مختصرا نحاول استعراض أدلّة الحرمة حتى نعرف مدى سعتها.

أوّلاً: قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ**﴾[٥].

فقد نهى الله تعالى عن التجسّس، والنهي يُفيد التحريم، وهو مطلق لكلّ ما صدق عليه التجسّس.

ولكن أغلب التفاسير فسّرت التجسّس في الآية بتتبّع عثرات المؤمنين.

قال في مجمع البيان[٦]: «﴿وَلاَ تَجَسَّسُوا﴾ أي: ولا تتبّعوا عثرات المؤمنين، عن ابن عباس وقتادة ومجاهد. وقال أبو عبيدة: التجسّس والتحسّس واحد. وروي في الشواذّ عن ابن عباس: (ولا تحسّسوا) بالحاء».

وجاء في تفسير الطبري[٧]: «وقوله ﴿وَلاَ تَجَسَّسُوا﴾ يقول: ولا يتتبّع بعضكم عورة بعض، ولا يبحث عن سرائره، يبتغي بذلك الظهور على عيوبه، ولكن اقنعوا بما ظهر لكم من أمره، وبه فاحمدوا أو ذمّوا، لا على ما لا تعلمونه من سرائره».

كما ورد أيضاً في تفسير البيضاوي: «﴿وَلاَ تَجَسَّسُوا﴾ ولا تبحثوا عن عورات المسلمين، تفعّل من الجسّ باعتبار ما فيه من معنى الطلب كالتلمّس، وقُرئ بالحاء من الحسّ الذي هو أثر الجسّ وغايته، ولذلك قيل للحواسّ الخمس الجواسّ. وفي الحديث (لا تتبّعوا عورات المسلمين؛ فإنّ مَن تتبّع عوراتهم تتبّع الله عورته حتى يفضحه ولو في جوف بيته)»[٨].

ولا أعلم لماذا هذا التخصيص في التفاسير. ويُحتمل أنّ هذا التفسير جاء من النظر لسياق الآية وتخصيص الحرمة بما إذا كان الغرض فاسداً؛ لأنّ الآية الكريمة دلّت قبل ذلك على حرمة السخرية والطعن ودعت الى منابذة الألقاب وسوء الظنّ، فالسياق كلّه محكوم بالغرض الفاسد.

ولكن المورد لا يُخصّص الوارد، فالآية مطلقة شاملة لكلّ أنواع وحالات التجسّس، إلا إذا وجد مخصّص يخرجه من التحريم.

ثانياً: الرواية الصحيحة الواردة في كيفية معرفة العدالة، روى محمّد بن عليٍّ بن الحسين بإسناده عن عبدالله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله(عليه السلام): بِمَ تُعرف عدالة الرجل بين

المسلمين حتى تُقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف (وكفٍّ البطن) والفرج واليد واللسان، ويُعرف باجتناب الكبائر الّتي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك. والدلالة على ذلك كلّه (أن يكون ساتراً) لجميع عيوبه، حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس»[٩].

دلّت هذه الرواية على حرمة التجسّس بقوله «حتى يحرم... تفتيش ما وراء ذلك».

ولكن شرطت حرمة التفتيش والتجسّس بشرطين: أن يكون التفتيش عن العيوب وأن يكون الشخص ساتراً لها.

فالرواية تدلّ على حرمة التجسّس عن المحرّمات المستورة.

والظاهر أنّ العيوب هنا لا يمكن التمسّك بإطلاقها؛ لأنّ الكلام في العيوب التي تنافي العدالة، فهي المحرّمة لا مطلقاً.

ثالثاً: ما جاء في الكافي في رواية معتبرة عن إسحاق بن عمّار، قال: سمعت أبا عبدالله(عليه السلام) يقول: «قال رسول الله(صلى الله عليه وآله): يا معشر مَن أسلم بلسانه ولم يخلص الإيمان إلى قلبه لا تذمّوا المسلمين ولا تتبّعوا عوراتهم؛ فإنّه مَن تتبّع عوراتهم تتبّع الله عورته، ومَن تتبّع الله تعالى عورته يفضحه ولو في بيته»[١٠].

وفي هذا الباب (باب مَن طلب عثرات المؤمنين وعوراتهم)[١١] روايات عديدة بهذا المضمون.

فهي تدلّ على حرمة تتبّع وطلب عثرات المؤمنين، وهو نوع من أنواع التجسّس؛ لأنّ الطلب والتتبّع يتضمّنان الستر، وتتبّع المستور تجسّس. ولكن الحرمة هنا مشروطة بالعثرة

أي: الزلّة، والزلّة أي الخطيئة، وأن تكون مستورة. فهي تدلّ على حرمة التجسّس مثل دلالة الصحيحة الأولى.

رابعاً: ما في الكافي عن الحسين بن محمد، عن الخيراني، عن أبيه أنّه قال: «كان يلزم باب أبي جعفر عليه السلام للخدمة التي كان وكّل بها، وكان أحمد بن محمد بن عيسى يجيء في السحر في كلّ ليلة ليعرف خبر علّة أبي جعفر عليه السلام، وكان الرسول الذي يختلف بين أبي جعفر عليه السلام وبين أبي إذا حضر قام أحمد وخلا به أبي، فخرجت ذات ليله وقام أحمد عن المجلس وخلا أبي بالرسول واستدار أحمد فوقف حيث يسمع الكلام، فقال الرسول لأبي: إنّ مولاك يقرأ عليك السلام ويقول لك: إنّي ماضٍ والأمر صائر إلى ابني علي وله عليكم بعدي ما كان لي عليكم بعد أبي، ثمّ مضى الرسول ورجع أحمد إلى موضعه وقال لأبي: ما الذي قد قال لك؟ قال: خيراً، قال: قد سمعت ما قال، فلِمَ تكتمه؟ وأعاد ما سمع فقال له أبي: قد حرّم الله عليك ما فعلت؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَلاَ تَجَسَّسُوا﴾، فاحفظ الشهادة لعلّنا نحتاج إليها يوماً ما، وإياك أن تُظهرها إلى وقتها»[١٢].

ففيها دلالة على أنّ هذا الأمر كان مسلّم الحرمة عندهم، وإلا لو لم يكن مسلّماً لاعترض عليه وقال له إنّه ليس بحرام، فيمكن أن تكون مؤيّدة للحرمة.

وهناك روايات عديد تدلّ على حرمة التفتيش، وكشف العورة عن أخيه المؤمن، وتفقّد ذنوب الناس، الى غير هذه من العناوين، والجامع لحرمتها أن تكون هناك معصية وعيب مستور يُحاول الآخر كشفه وتتبّعه.

فهذه الروايات تدلّ على حرمة التجسّس إذا كان لذنب مستور، ولا تدلّ على أكثر من ذلك.

العنوان الثاني: الغيبة

الغيبة لا إشكال ولا ريب في حرمتها في الجملة، ولكن في تحديدها وقع الاختلاف وأفضل تحديد حسب ما حقّقناه تحديد الإمام صلوات الله عليه كما جاء في الصحيح، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبدالرحمن، عن عبدالرحمن بن سيابة، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا الأمر الظاهر مثل الحدّة والعجلة فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه»[١٣].

فيُشترط في الغيبة أن يكون عيباً موجوداً في الأخ المؤمن، والستر والخفاء، فلا تصدق الغيبة في العيب الظاهر، أو لفعل حسن مستور.

والظاهر أنّ الفرق بين التجسّس والغيبة بحسب الروايات ـ إذا لم نقل بإطلاق حرمة التجسّس للعيب المستور ـ هو أنّ الغيبة لم يُؤخذ فيها التتبّع والتفتيش بخلاف التجسّس، وأيضاً التجسّس يختصّ بالمعاصي بخلاف الغيبة فإنّها شاملة لكلّ عيب.

العنوان الثالث: إفشاء السرّ

الإفشاء لغة: الإظهار، قال في المحيط: «فَشَا الشَّيْءُ يَفْشُوْ فُشُوّاً وفُشيّاً وفَشْواً: ظَهَرَ»، وقال في لسان العرب: «وَفَشَا الشيءُ يَفْشُو فُشوّاً: إِذَا ظَهَرَ، وَهُوَ عَامٌّ فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَمِنْهُ إِفْشَاء السِّرِّ»[١٤].

ويأتي بمعنى الانتشار، قال في لسان العرب: «فَشا خَبَرُه يَفْشُو فُشُوّاً وفُشِيّاً: انْتَشَرَ وذاعَ»[١٥].

وبعد التتبّع في الكتب اللغوية والألفاظ الحديثية أنّ لفظة (أظهر السرّ) قد استُخدمت في اللغة والروايات أعمّ من انتشاره وظهوره من دون انتشار، وكلا المعنيين منهيّ عنهما.

فيوجد عندنا معنى يتحقّق قبل الانتشار وهو ظهور السرّ، وبعد ذلك يتحقّق الانتشار.

وهل هذا الظهور متقوّم ومختصّ بما يُفضي به الإنسان إلى آخر مستكتماً إيّاه من قبل أو بعد، أم أنّه يشمل ما اطّلع عليه الإنسان دون معرفة الآخرين من دون إخبار صاحب السرّ له؟

الظاهر هو الثاني، فلو اطّلع من دون إخبار صاحب السرّ على سرّ فيجب كتمانه أيضاً.

والسرّ: ما يُكتم، فقد جاء في المصباح المنير: «السِّرُّ: ما يُكْتمُ، وهُوَ خِلَافُ الْإِعْلَانِ، والْجَمْعُ (الْأَسْرَارُ)، و (أَسْرَرْتُ) الْحَدِيثَ (إِسْرَاراً) أَخْفَيْتُهُ، يَتَعَدَّى بِنَفْسِه»[١٦].

ولا يوجد معنى اصطلاحي مغاير للمعنى اللغوي، ولكن تعلّق السرّ بمتعلّقات مختلفة الأحكام، ونحن سوف نتكلّم في السرّ الذي يكتمه الإنسان أو هو من طبيعته مكتوم هل يجوز إظهاره أو الاطّلاع عليه، وهل يجوز نشره؟

وحرمة إفشاء السرّ في الجملة من الواضحات، ويقع الكلام في تحديد موضوع الحرمة.

فقد ورد في النصوص النهي الشديد عن إفشاء سرّ المؤمن وإذاعته.

قال المحقّق الأردبيلي: «ومنها [المحرّمات] الإذاعة، ولعلّ المراد إذاعة سرّه وحديثه وكلامه الذي لا يجب إذاعته، وفي ذلك له ضرر الإذاعة والإشاعة والتشهير»[١٧].

وقبل الدخول في ذكر الروايات يجب التنبيه على أنّ الظاهر يوجد عندنا عنوانان متلازمان عنوان (وجوب كتمان السرّ)، و (عنوان حرمة إفشاء الأسرار).

الروايات التي يُستدلّ بها على حرمة إفشاء السرّ:

يمكن أن نستدل على حرمة الإفشاء ووجوب الكتمان بعدّة روايات نذكرها:

أوّلاً: صحيحة عبداللّه بن سنان، قال: قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: «نعم»، قلت: يعني: سفلته؟ قال: «ليس حيث تذهب، إنّما هو إذاعة سرّه»[١٨].

اختصّت الرواية بحرمة إذاعة سرّ المؤمن، وهي مطلقة للسرّ الذي ائتمنه المؤمن، والسرّ المكتوم عنده.

والظاهر أنّ كلام الإمام عليه السلام الذي يذكر فيه قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويُفسّره هو تفسير بالمصداق، فالعورة الجسدية عورة، وإفشاء السرّ عورة، والغيبة عورة، وتعيير المؤمن بكلام قاله عورة. وكلّها محرّمة.

وأمّا قوله عليه السلام: «ليس حيث تذهب» أي: ليس حيث تذهب من اختصاصها بالعورة الجسدية.

فما جاء في رواية أُخرى لتفسير قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يُنافي هذه الرواية، فقد جاء عن حذيفة بن منصور، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: شيء يقوله الناس (عورة المؤمن على المؤمن حرام)؟ فقال: «ليس حيث يذهبون، إنّما عنى عورة المؤمن أن يزلّ زلّة أو يتكلّم بشيء يُعاب عليه فيحفظ عليه ليعيّر به يوماً ما»[١٩].

وعنه عن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن الحسين ابن المختار عن زيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام: في عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال: «ليس أن يكشف فترى منه شيئاً، إنّما هو أن تزري عليه أو تعيبه»[٢٠].

ثانياً: رواية محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «يُحشر العبد يوم القيامة وما ندا دماً، فيدفع إليه شبه المحجمة أو فوق ذلك، فيقال له: هذا سهمك من دم فلان، فيقول: يا ربّ، إنّك تعلم أنّك قبضتني وما سفكت دماً، فيقول: بلى، ولكنّك سمعت من

فلان رواية كذا وكذا، فرويتها عليه، فنقلت عليه حتى صارت إلى فلان الجبّار فقتله عليها، وهذا سهمك من دمه»[٢١].

وقد استُدلّ بها على حرمة كشف السرّ؛ لأنّ نقل الرواية التي سمعها من الشخص سبّب هذا النقل القتل لصاحب الرواية، فيكون جزء من دمه في رقبته.

ولكن لا يخفى عليك:

أوّلاً: ليس فيها دلالة على كشف السرّ عن شخص، وإنّما نقل رواية ظاهرة، وليس المنقول عنه سترها عن الناقل.

وثانياً: حتى لو قلنا إنّه كشف سرّ؛ لأنّ روايات آل البيت عليهم السلام لا يجوز نقلها الى الظلمة، فهي تختصّ بكشف السرّ المتعلّق بروايات أهل البيت عليهم السلام، وهذا المعنى كثير في كلمات المعصومين.

وثالثاً: يمكن أن يقال إنّه ليس كشف السرّ حرام، إنّما كشف السرّ المؤدّي الى هلاك الشخص حرام.

وباختصار لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية في موضوعنا.

ثالثاً: صحيح محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: المجالس بالأمانة»[٢٢].

هذا الحديث من مهمّات الباب، فقد ورد مطلقاً أنّ المجالس بالأمانة وورد موضحاً، فعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المجالس بالأمانة، وليس لأحد أن يُحدّث بحديث يكتمه صاحبه إلا

بإذنه إلا أن يكون ثقة (= فقهاً) أو ذكراً له بخير»[٢٣]، وعن رسول الله في وصيته لأبي ذرّ: «يا أبا ذرّ المجالس بالأمانة، وإفشاء سرّ أخيك خيانة، فاجتنب ذلك»[٢٤].

وبيان الحديث: الباء في قوله «المجالس بالأمانة» تتعلّق بمحذوف، والتقدير تحسن المجالس أو حسن المجالس وشرفها بأمانة حاضريها على ما يقع فيها من قول وفعل؛ فكأنّ المعنى ليكن صاحب المجلس أميناً لما يسمعه أو يراه، فالكلمة أو الفعل التي حدّث بها أو فعله (أمانة)، أي: عند مَن جالسه، أي: حكمه حكم الأمانة، فيجب عليه كتمه.

والظاهر ليس مطلق ما يقع في المجلس أمانة، بل ما يكون سرّاً ولو بالقرائن، ولهذا يكون إخراج ذكر الخير من الأمانة إخراجاً تخصّصياً، لا تخصيصي.

رابعاً: رواية أسلم مولى محمّد بن الحنفيّة: «كُنتُ مَعَ أبي جَعفَرٍ عليه السلام جالساً مُسنِداً ظَهري إلى زَمزَمَ، فَمَرَّ عَلَينا مُحَمَّدُ بنُ عَبدِاللّه بنِ الحَسَنِ وهُوَ يَطوفُ بِالبَيتِ، فَقالَ أبو جَعفَرٍ: يا أسلَمُ، أتَعرِفُ هذَا الشّابَّ؟ قُلتُ: نَعَم، هذا مُحَمَّدُ بنُ عَبدِاللّه ابنِ الحَسَنِ، قالَ: أما إنَّهُ سَيَظهَرُ ويُقتَلُ في حالٍ مَضيعَةٍ. ثُمَّ قالَ: يا أسلَمُ، لا تُحَدِّث بِهذَا الحَديثِ أحَداً، فَإنَّهُ عِندَكَ أمانَةٌ»[٢٥].

فإنّ الإمام نهى عن إفشاء هذا الحديث ونزّله منزلة الأمانة العينية، فكما لا يجوز التصرّف بها كذلك لا يجوز التصرّف بهذا الكلام، وأظهر مصاديق التصرّف هو نقله.

وقد ورد من طرق أهل السنّة روايات كثيرة في حرمة الإفشاء، لا بأس أن نُشير إليها: فعن أمير المؤمنين عليه السلام: «كُلُّ شَيءٍ لا يَحسُنُ نَشرُهُ أمانَةٌ وإن لَم يُستَكتَم»[٢٦]، وعن رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا حَدَّثَ الرَّجُلُ الحَديثَ ثُمَّ التَفَتَ، فَهِيَ أمانَةٌ»[٢٧]. وعنه صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا حَدَّثَ الإنسانُ حَديثاً، وَالمُحَدِّثُ يَلتَفِتُ حَولَهُ، فَهُوَ أمانَةٌ»[٢٨]، وغيرها.

وهي بالإضافة الى ضعف السند أقرب الى أن تكون روايات أخلاقية.

خامساً: ما دلّ على حرمة النميمة، فقد جعل الشهيد الثاني قدس سره النميمة المحرّمة قطعاً نوع من أنواع إفشاء السرّ، لكن نوع خاص، وهو ما يكره السامع سماعه، فالحقيقة النمّام ما فعل محرّمين: إفشاء السرّ، ومحرّم أشدّ هو سرّ من نوع خاص، وهونقل قول أو فعل مكروه لدى السامع فاشتدّت الحرمة.

قال قدس سره: «وحدّها [النميمة] بالمعنى الأعمّ كشف ما يكره كشفه، سواء كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه أم كرهه ثالث، وسواء كان الكشف بالقول أم بالكتابة أم بالإشارة أم بالرمز أم بالإيماء، وسواء كان المنقول من الأعمال أم من الأقوال، وسواء كان عيباً أو نقصاناً على المنقول عنه أم لم يكن، بل حقيقة النميمة إفشاء السرّ وهتك الستر عمّا يكره كشفه»[٢٩].

تنبيه:

ولا تقف مسألة إفشاء أسرار المؤمنين عند حدود الأسرار الشخصية كما قد يبدو للوهلة الاولى، بل تتعدّى ذلك إلى إفشاء أسرارهم العامة، كأسرار الدولة الإسلامية وأسرار الجيش المسلم، ونحو ذلك، فإنّه قد يلزم الكتمان حتى عن أفراد الجيش المسلم صيانةً لسرية مخطّطات الحرب وضماناً للانتصار فيها.

بل يُفهم من رواية محمّد بن مسلم[٣٠] المتقدّمة في الدليل الثاني أنّ إفشاء السرّ ـ ولو كان حقاً ـ محرّماً إذا أدّى إلى الإضرار بالمؤمن، فكيف بجماعة المؤمنين؟!

والظاهر أنّ نفس الإفشاء إذا كان سرّاً تتحقّق الحرمة به، لا الإفشاء الذي يُؤدّي الى لحوق الضرر أو الإفشاء الذي تعهّد سامعه بعدم نقله.

العنوان الرابع: إشاعة الفاحشة

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٣١].

أقول:

لا إشكال ولا ريب في حرمة هذا الموضوع، لكن ينبغي بيان بعض الأمور:

الإشاعة لغة: مصدر أشاع بمعنى النشر والإظهار، يُقال: شاع الخبر بين الناس شيوعاً: إذا ظهر وانتشر[٣٢].

والفاحشة لغة: الفُحْش: مَعْرُوفٌ. الفُحْش والفَحْشاءُ والفاحِشةُ: القبيحُ مِنَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ، وَجَمْعُهَا الفَواحِشُ[٣٣].

وكما بيّنا أنّ معناها في اللغة كلّ فعل خرج عن حدّ الاعتدال وأضحى فاحشاً.

وعليه، فإنّ هذه الكلمة تشمل جميع المنكرات والسلوكيات القبيحة في دائرة الأخلاق، رغم ورود هذه الكلمة في القرآن الكريم في عدّة موارد وكذلك في المصطلح المتداول بين الناس بمعنى الانحراف الجنسي والتلّوث بأنواع المحرّمات للشهوة الجنسية، ولكن هذا لا يمنع من عمومية الفاحشة لموارد أُخرى.

وفي الحقيقة إنّ استعمالها في خصوص الانحرافات الجنسية هو من قبيل استعمال الكلّي في مصداقه البارز.

وعليه، فإنّ إشاعة الفحشاء الوارد في هذه الآية لا ينحصر بالانحراف الجنسي، بل يرد في موارد أُخرى.

وقد ذكروا في حبّ إشاعة الفاحشة أكثر من معنى: إنّ نفس حبّ إشاعة الفحشاء محرّم، وتارة فعل إشاعة الفحشاء محرّم؛ لأنّ التفسير الأوّل الذي هو الظاهر من الآية يصطدم بالمحذور العقلي.

وفعل إذاعة الفحشاء يحتمل عدّة معانٍ:

أ- يمكن ان يكون نشر الفحشاء بين المؤمنين والترويج للمفاسد الأخلاقية والمحرّمات الشرعية لتنشر بين الناس، كما في حثّ الناس على ارتكاب الحرام في الموارد المختلفة، وكما في نشر المفاسد الأخلاقية على وسائل الإعلام.

ب ـ ويمكن أن تُفسّر بنشر الأخبار التي تتضمّن الفاحشة، كأن يتحدث عمّن زنى أو قتل أو سرق أو نحو ذلك، وينشر بين الناس أخبار المفاسد الأخلاقية والجرائم والمخالفات الشرعية.

وباختصار نقول هل أنّ نفس فعل الفاحشة محرّم، أي: الترويج للفاحشة بأن يهيّئ لهم أسباب المعاصي من فتح حوانيت الخمور ومحالّ المومسات، أو الإخبار عنها وذكرها محرّم؟

وقد ذكر السيد الخوئي أنّ ظاهر الآية هو نشر الفاحشة بعينها، لا نشر خبرها أو الحكاية عنها؛ لأنّ متعلّق الإشاعة فيها هو الفاحشة بنفسها، وليس خبرها.

ولكن هذا التفسير مخالف لما استدلّ به الإمام في الرواية الصحيحة بالآية الكريمة، فعن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «مَن قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أُذناه فهو من الذين قال الله عزّوجّل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ

أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾»[٣٤]، فجعل الإمام عليه السلام القول والخبر مصداق لشيوع الفاحشة.

إذن، فإذاعة الفاحشة ونقلها حرام، والظاهر حبّ إذاعة الفاحشة بما هو فاحشة لا بقصد آخر، فالقصد مأخوذ في العنوان.

المحور الثالث: الأمور والحالات التي تقع عليها المراقبة من الجهاز الأمني والمخابراتي

بعد أن بيّنا هذه العناوين تشرع في الأمور والحالات التي تقع عليها المراقبة، فنقول: إنّ الأمور والحالات التي تقع للمراقبة من الأجهزة المذكورة تنقسم الى عدّة أقسام:

القسم الأوّل: الأمور والأحوال التي من شأنها وطبيعتها الظهور وتكون مباحة غير محرّمة كمشي الإنسان وخطاباته أمام الجمهور وصلاته في الجامع وتدريسه وصفاته التعاملية وشؤونه الاجتماعية وكلّ شؤونه وأحواله وأنشطته التي تعارف المجتمع على ظهورها.

فهذه الأمور يجوز أن تُراقب، ويجوز النظر لها، والتكلّم عنها وإجراء البحوث عليها.

ويدخل في هذا القسم عمل أجهزة الأمن لمراقبة الموظّفين الذين يعملون في دوائر الدولة وقيامهم بمسؤولياتهم؛ لأنّ هذا العمل قد تعاهد عليه العقلاء والمجتمع أن يكون ظاهراً للعيان.

ومن الواضح أنّه لا تنطبق عليه العناوين المتقدّمة فلا ينطبق عليه عنوان التجسس؛ لأنّه أمر ظاهر غير خفي، ولا عنوان الغيبة لأنّه ليس بمستور وليس بعيب، ولا عنوان كشف السرّ؛ لأنّه ليس فيه كتمان، ولا إذاعة الفاحشة؛ لأنّه ليس بفاحشة.

فالمراقبة ونقل الأخبار وتثبيت المعلومات للاستفادة منها من هذه الحيثية أمر لا شكّ في جوازه في هذا القسم.

القسم الثاني: الأمور الظاهرة المحرّمة، وهي الأمور التي تكون بطبيعتها ظاهرة محرّمة كالدعوى للإلحاد والملاهي والرقص الجماعي والإعلام المحرّم وغير ذلك.

والظاهر أنّ هذا القسم نفس القسم السابق في عدم انطباق العناوين المحرّمة التي تُوجب حرمة نقله والاطلاع عليه سوى احتمالية انطباق عنوان إذاعة الفاحشة الذي هو حرام.

ولا يخفى عدم انطباق هذا العنوان على القول بأنّ إذاعة الفاحشة نفس إشاعة الفاحشة لا الإخبار عنها، وأيضاً لو قلنا بالإخبار لا يصدق الإشاعة والإذاعة؛ لأنّه تحصيل للحاصل، لأنّ فرض هذا القسم أنّه مشاع وظاهر.

القسم الثالث: الأمور التي تكون من طبيعتها الظهور ولكن الفاعل قصد إخفاءها، وهذا القسم شامل للأمور المحرّمة والمباحة. فهل يجوز عمل هذه الأجهزة على هكذا أمور؟

الظاهر انطباق العناوين المحرّمة المذكورة في صدر البحث:

١ـ فالتجسّس الذي هو تتبّع الأخبار أو الأحوال المكتومة من قِبَل شخص شخصي أو معنوي منطبق على هذه الحالة؛ لأنّ الشيء المكتوم سواء كان بطبيعته مكتوم أو بقصد إخفائه.

٢ـ وإذاعة السرّ أيضاً منطبق؛ لأنّ السرّ إظهار الشيء المكتوم، وهذا أمر مكتوم.

٣ـ وكذا الغيبة؛ لأنّه عيب مستور.

٤ـ وإذاعة فاحشة؛ فإنّها معصية تمّ الإخبار عنها.

فهذه الأربعة من العناوين تنطبق على هذا القسم.

فلا بدّ من وجود مخصّص لكي يصح عمل هذه الأجهزة على هكذا أمور، وان شاء الله عندما نستعرض وجود المخصّص يظهر حكم هذا القسم.

القسم الرابع: الأمور غير الظاهرة بطبيعتها سواء كانت محلّلة أو محرّمة من أسرار وأقوال وأمور شخصية محلّلة أو محرّمة كفعل المعاصي التي تكون سرّية بطبيعتها الى غير ذلك من أسرار اقتصادية وسياسية لمَن يُريد أن يُطيح بالدولة الإسلامية من مسلمين منحرفين أو كفرة.

فهذه الأمور بالعنوان الأوّلي تنطبق عليها بوضوح المعاني المحرّمة السابقة.

فلا يجوز انتهاكها والتجسّس عليها وإفشاء سرّها إلا بمخصّص ومصلحة أهمّ، كما سنبيّن ذلك ان شاء الله.

القسم الخامس: الأمور التي هي من طبيعتها عدم الظهور سواء أكانت مباحة أو محرمة ولكن الفاعل قصد إظهارها للعلن كالكلام الشخصي بين الرجل والمرأة وغير ذلك من الأمور.

فهل عمل الأجهزة الأمنية على مثل هذه الامور محرّم أو لا؟

الظاهر عدم صدق العناوين المذكورة عليها؛ لأنّه مأخوذ فيها أن تكون مستورة:

فعنوان التجسّس وإذاعة السرّ سواء كانت مثل هذه الامور محرّمة أو محلّلة لا يصدق عليه.

وكذا عنوان الغيبة؛ لأنّه إن كان محرم فهو عيب غير مستور.

وأمّا عنوان إذاعة الفاحشة فإن كان محرّماً فليست إذاعة، بل هو أمر ظاهر قصد إظهاره، وإن كان مباحاً فليس بفاحشة.

فهذه الأقسام وأحكامها التي يمكن أن تُطرح في المقام.

والجامع للأمور التي تكون محلّ الإشكال هو الأمور المستورة بطبيعتها أو صاحبها قام بسترها ولا يريد أحد أن يطّلع عليها، فانطباق عنوان التجسّس وإذاعة السرّ والغيبة وإشاعة الفاحشة واضحة الانطباق.

المحور الرابع: الحكم الشرعي لعمل الأجهزة الأمنية والمخابراتية

لا يخفى أنّ عمل الأجهزة الأمنية والمخابراتية هو مراقبة الأقوال والأفعال للأشخاص الذين يُظنّ صدور أمر يفسد المجتمع أو يضرّ بالآخر أو يُهدّد السلم الاجتماعي أو يُهدّد النظام الإسلامي سواء كان من داخل البلاد أو خارجها، وسواء كان مسلماً أو ذمّياً أو حربياً، ولو أنّه في الصنفين الأخيرين الأمر أهون في معرفة الحكم.

فلا بدّ أن نبحث أنّه هل هناك مجوّز لهذه الأجهزة أم لا؟

فنقول:

إنّ ها هنا بحثين: الأوّل: حكم نقل ما رآه أو سمعه أو أُخبر عنه الى شخص آخر. الثاني: هل يوجد مجوّز للتفحّص والمراقبة.

البحث الأوّل:

وقبل أن ندخل للبحث نطرح إثارة، وهي: إنّ العناوين التي تمّ تسليط الضوء عليها والتي هي تقريباً تكون منطبقة على موضوعنا هل يوجد لها تخصيص منصوص أم لا؟

فنقول:

قد خصّصت هذه العناوين بمخصّصات كثيرة، سوف نذكر بعض هذه التخصيصات المهمّة:

١ـ إفشاء السرّ: فإنّهم ذكروا أنّ ما يقع بين الزوج وزوجته حال الجماع أو ما يتصل بذلك حرام منهيّ عن إفشائه، فقي الخبر: «إنّ شرّ الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يُفضي الى امراته وتُفضي إليه ثمّ ينشرها»[٣٥]، والمراد من النشر ذكر ما يقع بين الرجل والمرأة من أمور النكاح ووصف تفاصيله من قول وفعل.

واستُثني منه ما إذا دعت حاجة من شهادة أو طبابة؛ فإنّه يجوز.

وما هذا الاستثناء إلا لأجل مصلحة أقوى من كتم السرّ.

وأيضاً أجازوا إفشاء السرّ إذا تعلّق به حق العبد؛ فإن تعلّق به ضرر مالي أو حكم شرعي كالقصاص والتضمين فعليه الإعلام إن جهل بالسرّ.

وأيضا ذكروا أنّه يجوز إفشاء مرض المريض المعدي كالإيدز أو الكوليرا ـ أو كرونا كما في زماننا ـ للطبيب إذا أحرز الطبيب أنّه سوف يضرّ بزوجته أو المجتمع.

وكلّ هذا من باب تقديم الأهمّ على المهمّ.

٢ـ الغيبة: فقد استثنى الفقهاء موارد عديدة في الغيبة، ونذكر ما يُفيدنا في المقام:

المورد الأوّل: المتجاهر بالفسق؛ فإنّه يجوز غيبته، أي: ذكر عيبه، وهذا الفرع شامل لمَن يفعل محرّماً طبيعته الظهور أو محرّماً مستور قصد إظهاره فإنّه يجوز النظر والإخبار عنه، وقد ادّعي الإجماع على جواز غيبته. ودلّت كثير من الروايات على ذلك.

المورد الثاني: جواز غيبة الأخ المؤمن وذكر عيبه في مقام نصح المستشير وإرشاد المهتدي لمعرفة حقيقة حال المسؤول عنه، وأفتى بعضهم بجواز الاستغابة في مقام النصح والتحذير من الضرر المحتمل ولو من دون استشارة وسؤال مخصوص في مورد وقوع التعاملات والمزاوجات.

المورد الثالث: واستثنوا أيضاً حسم مادة الفساد والضلال عن دين الإسلام وعقول المسلمين وسلوكياتهم إذا خيف من شخص معيّن أو طائفة خاصة وخشي الفساد أو الضرر على الدين أو المذهب في مجال الاعتقاد الحق أو في مجال السلوك، ففي مثل هذه الأمور يجوز اغتياب الشخص أو الطائفة؛ لاقتضاء مصلحة دفع الفتنة والضلالة عن الدين الإسلامي وعقيدة المسلمين وسلوكياتهم كي لا يغترّ به ولا ينخدع به.

والكثير من هذه الموارد المخصوصة.

والظاهر لمَن تتبّع هذه الموارد المخصوصة أنّ الميزان في هكذا تخصيصات تقديم الأهمّ على المهمّ والمصلحة الأقوى على مصلحة العنوان، وما هذه الموارد المذكورة إلا مصاديق لهذه القاعدة العقلية، وهي المعنونة في باب التزاحم من تقديم المهمّ على الأهمّ والمصلحة العامة على الخاصة.

وفي المقام نقول:

إنّ الأُمور الداخلة في هذه العناوين ويكون عمل الأجهزة الأمنية مراقبتها ونقل الاخبار عنها مخصّصة وخارجة عن حكم العناوين الأربعة المذكورة، ويكون جائزاً مراقبتها ونقل أخبارها؛ لأنّ مراعاة مصلحة الأهمّ على مصلحة أو مفسدة المهمّ مقدّمة، فإن كانت المصلحة العامة أو المصلحة الخاصة أهمّ فهي مقدّمة قطعاً.

وهذا التقديم قضى به العقل؛ لأنّ الله تبارك وتعالى جعل حجة داخلية لهداية البشر، فالإنسان يشخّص بمساعدة العقل المصالح والمفاسد، وعندما تتزاحم المصالح يختار العقل منها أهمّها ويعمل على أساسها.

وجاءت الروايات مؤيّدة لحكم العقل، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «ليس العاقل مَن يعرف الخير من الشرّ، ولكن العاقل مَن يعرف خير الشرّين»[٣٦]، وهذا ما ذكره القرآن الكريم في قضية الخضر عليه السلام عندما أعاب السفينة.

نحن عندما نرجع الى عمل الأجهزة الأمنية نرى أنّها تارة عملها حفظ الحكومة الاسلامية أو حفظ النظام الاجتماعي من الكفّار والمخربين والمنافقين.

أو دفع نشر الفساد الاجتماعي أو دفع الضلال والانحراف عن المجتمعات الإسلامية أو الاطّلاع على كيفية إتيان العمّال بوظائفهم أو الاطّلاع على قوات الأعداء وأعدادهم.

وبالجملة:

إنّ عمل هذه الأجهزة تارة تكون لمصلحة عامة فتكون داخلة تحت حفظ النظام، فالعقل السليم والشرع القويم يحكمان بترجيح المصالح العامة على الحرّيات الفردية، ووجوب الاهتمام بنظام المسلمين وكيانهم، ولا شكّ في تقديم هذه المصلحة على جميع المصالح، كما أشارت إليه كثير من الروايات. وقد عملنا رسالة في حقيقة هذه القاعدة الى الآن لم تكتمل.

وتارة تكون المصلحة شخصية ولكنّها أهمّ من مصلحة حفظ السرّ وغيره من العناوين فتتقدّم عليها.

هذا ما تقتضيه القاعدة.

الأدلّة الخاصّة:

وأمّا الدليل الخاص فيمكن أن نستدلّ ببعض الروايات في المقام على حلّية عمل هذه الأجهزة:

أوّلاً: روي في قرب الاسناد عن الريان بن الصلت« قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا وجّه جيشاً فأمّهم أمير بعث معه من ثقاته مَن يتجسّس له خبره»[٣٧].

فالنبي صلى الله عليه وآله يبعث مَن يتجسّس على أمير الجيش الذي يبعثه، فتدلّ على جواز التجسس في الأمور الحربية ومتعلّقاتها، ويمكن التعميم الى كلّ منصب خطير في الدولة الإسلامية، فيجب أن يُراقب، ولا يُترك من دون مراقبة، فتُرصد أعمالهم ليقوموا بمسؤوليّاتهم دون تلكّؤ، ويُؤدّوا واجباتهم الإداريّة والحكوميّة دون تقصير.

ثانياً: روي أنّه «تكلّم طلحة والزبير بعد البيعة، فبلغ ذلك عليّاً فدعا بهما فأنكرا، فلم يُعجّل عليهما، واستأذناه إلى مكّة فلم يحبسهما، وكان يُعمل المراقبة في أمرهما، ولا يمضي على التهمة حتى ينكشف الغطاء»[٣٨].

فهذه الرواية صريحة في التجسّس على أعمال بعض الاشخاص الذي يُخاف منهم على الإسلام.

ثالثاً: عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «دخل رجل على علي بن الحسين عليه السلام فقال: إنّ امرأتك الشيبانية خارجية تشتم علياً عليه السلام، فإن سرّك أن أسمعك ذلك منها أسمعتك؟ فقال: نعم. قال: فإذا كان حين تريد أن تخرج كما كنت تخرج فعد فاكمن في جانب الدار. قال: فلمّا كان من الغد كمنَ في جانب الدار وجاء الرجل فكلّمها فتبيّن منها ذلك فخلّى سبيلها وكانت تعجبه»[٣٩].

الرواية صحيحة السند، ونُقلت في الكافي، ويظهر منها أنّ التشكيلات المنحرفة السياسية وليست ـ محض اعتقادات ـ تشكيلات خطرة نحتاج للتجسّس عليها وكشفها، وتدلّ على إعمال مقدّمات الأمن والمخابرات أيضاً.

رابعاً: أحمد بن محمد عن الحسين بن موسى بن جعفر عليه السلام، عن أُمّه، قالت: «كنت أغمز قدم أبي الحسن عليه السلام وهو نائم مستقبلاً في السطح، فقام مبادراً يجرّ إزاره مسرعاً، فتبعته فإذا غلامان له يُكلّمان جاريتين له وبينهما حائط لا يصلان إليهما، فتسمّع عليهما ثمّ التفت إليّ فقال: متى جئت هاهنا؟ فقلت: حيث قمت من نومك مسرعاً فزعت فتبعتك. قال: ألم تسمعي الكلام؟ قلت: بلى. فلمّا أصبح بعث الغلامين إلى بلد، وبعث بالجاريتين إلى بلد آخر، فباعهم»[٤٠].

فعبارة «فتسمّع عليهما» فيها دلالة على أنّ التجسّس جائز إذا كان احتمال الفساد موجوداً.

خامساً: لمّا فارق الخرّيت بن راشد الناجي وأصحابه بعد واقعة صفين أمير المؤمنين عليه السلام وتفرّقوا في البلاد كتب أمير المؤمنين عليه السلام إلى عمّاله في البلاد: «بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله علي أمير المؤمنين، إلى مَن قرأ كتابي هذا من العمّال. أمّا بعد، فإنّ رجالاً لنا عندهم بيعة خرجوا هراباً فنظنّهم وجهوا نحو بلاد البصرة فاسأل عنهم أهل بلادك واجعل عليهم العيون في كلّ ناحية من أرضك ثمّ اكتب إليّ بما ينتهي إليك عنهم، والسلام»[٤١].

أمر الإمام للولاة بمراقبة هؤلاء النفر الذي هرب دالّ على جواز التجسّس على أُناس يُخاف منهم على النظام الإسلامي وتخريب الاعتقادات الاجتماعية.

سادساً: الروايات العديدة التي تُشير الى أنّ الإمام عليه السلام يستمع الى مَن ينقل له في أمور الدولة والمصلحة العامة ويراقب ويتفحّص وينصح ولا يردع، منها:

١ـ كتب إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة: «أمّا بعد يا ابن حنيف فقد بلغني أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة، فأسرعت إليها تُستطاب لك الألوان وتُنقل إليك الجفان. وما ظننت أنّك تُجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ، وغنيّهم مدعوّ»(٤٢).

٢ـ كتب إلى بعض عمّاله: «أمّا بعد فقد بلغني عنك أمرٌ إن كنت فعلته فقد أسخطت ربّك وعصيت إمامك وأخزيت أمانتك، بلغني أنّك جرّدت الأرض، فأخذت ما تحت قدميك، وأكلت ما تحت يديك، فارفع إليَّ حسابك، واعلم أنّ حساب اللّه أعظم من حساب الناس، والسلام»(٤٣).

فقد استمع الإمام لناقل معصية وعيب قد عمله أحد عمّاله، فهي دالّة على جواز الاستماع ومراقبة الموظّف والعامل في شؤون الدولة.

٣ـ كما أنّه كتب إلى مصقلة بن هبيرة عامله على أردشير خُرّة(٤٤): «أمّا بعد فقد بلغني عنك أمر أكبرت أن أُصدّقه، إنّك تقسّم فيء المسلمين في قومك ومَن اعتراك من السألة والأحزاب وأهل الكذب من الشعراء كما تقسّم الجوز، فوالذي فلق الحبّة وبرأ النسمة لافتّشنّ عن ذلك تفتيشاً شافياً فإن وجدته حقّاً لتجدّن بنفسك عليَّ هواناً فتكون من الأخسرين أعمالاً»(٤٥).

وفي هذه الروايات دلالة واضحة على سماع مَن احتمل فيه أنّه عمل عملاً يُخرّب النظام، بل فيها دلالة على جواز التفتيش على مَن لهم مواقع المسؤولية لكي يُعلم مخالفتهم للنظام من عدمه.

٤ـ كتب عليّ عليه السلام إلى قثم بن العبّاس عامله على مكّة: «أمّا بعد فإنّ عيني بالمغرب كتب إليَّ يُعلمني أنّه وجه إلى الموسم أُناس من أهل الشام العمي القلوب، الصمّ الأسماع، الكمه الأبصار، الذين يلبِسون الحقّ بالباطل... فأقم على ما في يديك قيام الحازم الصليب»[٤٦].

دلالتها صريحة على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد نصب أعيناً في البلاد لتتبّع الأخبار.

٥ـ ما رواه في مجمع البيان في غزوة الحديبية من «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله بعث بين يديه عيناً له من خزاعة يُخبره عن قريش، وسار رسول اللّه صلى الله عليه وآله حتى إذا كان بغدير الأشطاط ـ قريباً من عسفان ـ أتاه عينه الخزاعي، فقال: إنّي تركت كعب بن لؤيّ وعامر بن لؤيّ قد جمعوا لك الأحابيش، وجمعوا جموعاً، وهم قاتلوك أو مقاتلوك وصادّوك عن البيت، فقال صلى الله عليه وآله: روحوا، فراحوا»[٤٧].

فيها دلالة واضحة على جعل العيون على الأعداء من قِبَل النبي صلى الله عليه وآله والتجسّس عليهم.

٦ـ ما في تحف العقول في عهده هذا إلى مالك في وصيته للجنود وأمرائهم، قال: «ثمّ لا تدع أن يكون لك عليهم عيون من أهل الأمانة والقول بالحق عند الناس، فيُثبتون بلاء كلّ ذي بلاء منهم ليثق أولئك بعلمك ببلائهم، ثمّ اعرف لكلّ امرئ منهم ما أبلى»[٤٨].

أقول:

وإذا رأينا أنّ أمير المؤمنين عليه السلام اهتمّ بمراقبة العمّال وبعث العيون عليهم وأمر مالكاً بذلك فلا محالة كان هو بنفسه يُراقب عمّاله بعيونه.

وتوجد نصوص كثيرة في هذا المعنى من اتّخاذ العيون للتجسس من قبل المعصومين صلوات الله عليهم.

هذا ما يمكن أن يُذكر من الأدلّة الخاصة في هذه العجالة.

البحث الثانى:

وهو حكم التفحّص فقد ظهر من مطاوي كلماتنا، وهو كالمقدّمة لحفظ النظام، وقد ذكرنا أنّ بعض الأدلّة شاملة له.

تنبيه: وبما أنّ هذه المسؤولية أمر عظيم وخطير، فمن جهة حرمة التجسّس على الناس ومراقبة حياتهم الشخصية، ومن جهة وجوب حفظ النظام ومراعاة المصالح الاجتماعية ودرء مادة الفساد، وأنّه أمر عام فيجب أن يتولّى هذه المهمة مَن له الولاية؛ لأنّ حفظ النظام ومقدّماته من الامور الحسبية، وأفضل المصاديق التي ينطبق عليه هذا الأمر الحسبي هو الفقيه الجامع للشرائط الذي له الخبروية في إدارة البلاد والعباد، فينصب أُناساً لهم معرفة بالأحكام الشرعية يرجعون إليه في كلّ مشكلة، وأن يُدقّق في انتخاب الأعضاء لها واختيارهم من بين العقلاء الأذكياء الملتزمين بالموازين الشرعية المهتمين بمصالح الأفراد والمجتمع، ويجب أن يتعرف كلّ منهم على ما يجب الاطلاع عليه وما يحرم، ويميّز الخط الدقيق الفاصل بينهما، فإنّ الأمر في كثير من الموارد دائر بين الواجب المهمّ والحرام المؤكّد.

ولا يخفى أنّه لا يجوز لأيّ أحد أن يقوم بهذه المهمة، مهمّة التفتيش والإخبار، وإلا لاختلّ النظام، وأصبح هرج ومرج، فيجب أن يكون هناك إذن من الفقيه لهذه المؤسّسات المهمّة، كما بيّنا.

وببيان آخر: إنّ هذه الامور العامة والمصالح العامة التي هي مصداق للمعروف الذي هو الفعل الحسن الذي علم من مذاق الشارع وبياناته وتشريعاته إرادة إيجاد العباد له ورغبته الأكيدة في إخراجه من العدم للوجود.

فتارة يكون وظيفة شخص مخصوص من المكلّفين كالأب والجدّ الماضي تصرفهما في مال الصبي ووقع النص الشرعي بصحة تصرّفهما فقط، ولا يصحّ لغيرهما.

وتارة يعلم أنّ المعروف وظيفة صنف مخصوص كالمجتهدين المنصوبين للإفتاء والقضاء دون غيرهم.

وتارة يعلم أنّ المعروف أُنيط على القادر به كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وتارة يعلم أنّ هذا المعروف غير منوط بشيء ويريده الشارع ويعلم أنّه غير منوط بأيّ إذن لا من معصوم ولا من وكيله كتجهيز الميت وإطعام الجائع وإكساء العاري وغير هذه الامور من الخيرات التي يعلم كونها معروفاً على كلّ حال.

وتارة لا يعلم كون المعروف منوطاً بنظر شخص معيّن ولا بصنف مخصوص ولا بوصف مخصوص واحتمل من مذاق الشارع أو من بياناته التشريعية إرادة وجوده بشرط إذن المعصوم أو نائبه، فمثل هذا المعروف لا بدّ أن يكون الأصل الجاري فيه هو أصل الاشتغال المانع من صحة التصرّف إلا بإذن الفقيه الجامع للشرائط العالم بالأمور البصير في شؤون البلاد والعباد.

أهمّ نتائج البحث:

١ـ تعريف الجهاز الأمني والمخابراتي: هو مؤسّسة من مؤسّسات الدولة تختصّ مبدئياً بجمع المعلومات المختلفة داخل الدولة أو خارجها وتقوم بتحليلها وتقييمها لترفعها إلى السلطة العليا في البلاد، كما تُعنى المخابرات بجمع المعلومات عن البلدان والمؤسّسات الأجنبية وتقييمها، وتقوم بمكافحة التجسّس وكلّ ما من شأنه إضعاف البلاد وأمنها القومي.

٢ـ التجسّس هو تتبّع الأخبار أو الأحوال المكتومة من قِبَل شخص شخصي أو معنوي، وهو غير مربوط بالقصد، فسواء أكان المتجسّس قصده الخير أو الشرّ، وسواء أكان المتجسّس عنه خيراً أو شرّاً. ولا إشكال في حرمته في الجملة عند المسلمين، وعلى الرغم من إطلاق حرمته في الآية [الحجرات: ١٢] لكلّ ما صدق عليه التجسّس، إلا أنّ الروايلت دلّت على تقييده بالمحرّمات المستورة لا أكثر.

٣ـ الغيبة هي ذكر العيب المستور، ولا ريب في حرمتها. والظاهر أنّ الفرق بين التجسّس والغيبة بحسب الروايات ـ إذا لم نقل بإطلاق حرمة التجسّس للعيب المستور ـ هو أنّ الغيبة لم يُؤخذ فيها التتبّع والتفتيش بخلاف التجسّس، وأيضاً التجسّس يختصّ بالمعاصي بخلاف الغيبة فإنّها شاملة لكلّ عيب.

٤ـ إفشاء السرّ. والسرّ: ما يُكتم، سواء الذي يكتمه الإنسان أو هو من طبيعته مكتوم. والإفشاء هو الإظهار، ويأتي بمعنى الانتشار، ولا ينحصر بما يُفضي به الإنسان إلى آخر مستكتماً إيّاه من قبل أو بعد، بل يشمل ما اطّلع عليه الإنسان دون معرفة الآخرين من دون إخبار صاحب السرّ له.

وحرمة إفشاء السرّ في الجملة من الواضحات.

٥ـ ولا ينحصر إفشاء أسرار المؤمنين عند حدود الأسرار الشخصية، بل يتعدّى إلى إفشاء أسرارهم العامة، كأسرار الدولة الإسلامية وأسرار الجيش المسلم، ونحو ذلك، فإنّه قد يلزم الكتمان حتى عن أفراد الجيش المسلم صيانةً لسرية مخطّطات الحرب وضماناً للانتصار فيها. والظاهر أنّ نفس الإفشاء إذا كان سرّاً تتحقّق الحرمة به، لا الإفشاء الذي يُؤدّي الى لحوق الضرر أو الإفشاء الذي تعهّد سامعه بعدم نقله.

٦ـ إشاعة الفاحشة، الإشاعة: النشر والإظهار. الفاحشة: القبيحُ مِنَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ، وتشمل جميع المنكرات والسلوكيات القبيحة في دائرة الأخلاق، ولا تنحصر في موارد الشهوة والانحراف الجنسي.

ولا ريب في حرمتها، والمراد حرمة فعلها وحرمة نشر خبرها ونقلها، والقصد مأخوذ فيها، وهو حبّ إذاعة الفاحشة بما هي فاحشة، لا بقصد آخر.

٧ـ الأمور والحالات التي تقع عليها المراقبة ويكون عمل الجهاز الأمني والمخابراتي عليها:

أـ إن كان من شأنها وطبيعتها الظهور وتكون مباحة غير محرّمة كمشي الإنسان وخطاباته أمام الجمهور فهذه الأمور يجوز أن تُراقب، ويجوز النظر لها، والتكلّم عنها وإجراء البحوث عليها. ويدخل في هذا القسم عمل أجهزة الأمن لمراقبة الموظّفين الذين يعملون في دوائر الدولة وقيامهم بمسؤولياتهم؛ لأنّ هذا العمل قد تعاهد عليه العقلاء والمجتمع أن يكون ظاهراً للعيان. ولا تنطبق عليه العناوين المتقدّمة: التجسّس، الغيبة، كشف السرّ، وإذاعة الفاحشة.

ب ـ وإن كان من الأمور التي تكون بطبيعتها ظاهرة محرّمة كالدعوى للإلحاد والملاهي والرقص الجماعي والإعلام المحرّم، وحكم هذا كالقسم السابق في عدم انطباق العناوين المحرّمة عليها.

ج ـ وإن كان من الأمور التي تكون من طبيعتها الظهور ولكن الفاعل قصد إخفاءها، وهذا القسم شامل للأمور المحرّمة والمباحة فالظاهر انطباق العناوين المحرّمة الأربعة المذكورة، لكن ورد المخصّص الذي يُبيح عمل الأجهزة الأمنية.

٨ـ وإن كان من الأمور غير الظاهرة بطبيعتها سواء كانت محلّلة أو محرّمة من أسرار وأقوال وأمور شخصية محلّلة أو محرّمة كفعل المعاصي التي تكون سرّية بطبيعتها فتنطبق عليها العناوين الأربعة، فلا يجوز التجسّس عليها وإفشاء سرّها إلا بمخصّص ومصلحة أهمّ.

٩ـ وإن كان من الأمور التي هي من طبيعتها عدم الظهور سواء أكانت مباحة أو محرمة ولكن الفاعل قصد إظهارها للعلن كالكلام الشخصي بين الرجل والمرأة وغير ذلك من الأمور فالظاهر عدم صدق العناوين الأربعة عليها.

١٠ـ إنّ العناوين الأربعة ـ التجسّس، الغيبة، كشف السرّ، وإذاعة الفاحشة ـ قد خصّصت بمخصّصات كثيرة، أهمّها: تقديم الأهمّ على المهمّ، فيجوز إفشاء السرّ إذا دعت حاجة من شهادة أو طبابة وإذا تعلّق به حق العبد من ضرر مالي أو حكم شرعي كالقصاص والتضمين فعليه الإعلام إن جهل بالسرّ. وكذا استثنى الفقهاء موارد عديدة في الغيبة كالمتجاهر بالفسق، وغيبة الأخ المؤمن وذكر عيبه في مقام نصح المستشير وإرشاد المهتدي لمعرفة حقيقة حال المسؤول عنه. وأفتى بعضهم بجواز الاستغابة في مقام النصح والتحذير من الضرر المحتمل ولو من دون استشارة وسؤال مخصوص في مورد وقوع التعاملات والمزاوجات. واستثنوا أيضاً حسم مادة الفساد والضلال عن دين الإسلام وعقول المسلمين وسلوكياتهم إذا خيف من شخص معيّن أو طائفة خاصة وخشي الفساد أو الضرر على الدين أو المذهب في مجال الاعتقاد الحق أو في مجال السلوك.

١١ـ وعليه فالأُمور الداخلة في هذه العناوين ويكون عمل الأجهزة الأمنية مراقبتها ونقل الاخبار عنها مخصّصة وخارجة عن حكم العناوين الأربعة المذكورة، ويكون جائزاً مراقبتها ونقل أخبارها؛ لأنّ مراعاة مصلحة الأهمّ على مصلحة أو مفسدة المهمّ مقدّمة، فإن كانت المصلحة العامة أو المصلحة الخاصة أهمّ فهي مقدّمة قطعاً. فإنّ عمل هذه الأجهزة تارة

تكون لمصلحة عامة فتكون داخلة تحت حفظ النظام، فالعقل السليم والشرع القويم يحكمان بترجيح المصالح العامة على الحرّيات الفردية، ووجوب الاهتمام بنظام المسلمين وكيانهم، ولا شكّ في تقديم هذه المصلحة على جميع المصالح، كما أشارت إليه كثير من الروايات. وهذا ما تقتضيه القاعدة وكذلك الأدلّة الخاصّة.

١٢ـ لا يجوز لأيّ أحد أن يقوم بمهمّة التفتيش والإخبار، وإلا لاختلّ النظام، وأصبح هرج ومرج، فيجب أن يكون هناك إذن من الفقيه.

الهوامش

(١) لسان العرب ٦: ٣٨.

(٢) الحجرات: ١٢.

(٣) روح المعاني ٢٦: ١٥٧.

(٤) المصباح المنير ١: ١٢٥.

(٥) الحجرات: ١٢.

(٦) مجمع البيان في تفسير القرآن ٩: ٢٢٨.

(٧) تفسير الطبري ٢٢: ٣٠٤.

(٨) تفسير البيضاوي ٥: ٢١٨.

(٩) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١.

(١٠) الكافي ٢: ٢٥٤.

(١١) الكافي ٢: ٢٥٤.

(١٢) الكافي ١: ٣٢٤.

(١٣) وسائل الشيعة ١٢: ٢٣٨.

(١٤) المحيط في اللغة ٧: ٣٨٩.

(١٥) لسان العرب ١٥: ١٥٥.

(١٦) المصباح المنير ١: ١٤٣.

(١٧) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٣٤٩.

(١٨) وسائل الشيعة ٢: ٣٧.

(١٩) وسائل الشيعة ٢: ٣٧.

(٢٠) وسائل الشيعة ٢: ٣٨.

(٢١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٠٥.

(٢٢) وسائل الشيعة ١٢: ١٠٤.

(٢٣) وسائل الشيعة ١٢: ١٠٤.

(٢٤) وسائل الشيعة ١٢: ٣٠٧.

(٢٥) خاتمة المستدرك ٥: ٢٨٤.

(٢٦) عيون الحكم والمواعظ: ٣٧٧.

(٢٧) جامع السعادات ٢: ٢١٠.

(٢٨) كنز العمال ٩: ١٤٣.

(٢٩) رسائل الشهيد الثاني: ٣٠٦.

(٣٠) وسائل الشيعة ١٢: ٣٠٥.

(٣١) النور: ١٩.

(٣٢) لسان العرب: (شيع).

(٣٣) أُنظر: لسان العرب ٦: ٣٢٥.

(٣٤) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٠.

(٣٥) مسالك الأفهام ٧: ٢٤.

(٣٦) بحار الأنوار ٧٥: ٦.

(٣٧) وسائل الشيعة ١٥: ٦٠.

(٣٨) المعيار والموازنة في فضائل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام (الإسكافي) ١: ٢٥.

(٣٩) وسائل الشيعة ٢٠: ٥٥١.

(٤٠) قرب الإسناد: ٣٣١.

(٤١) بحار الأنوار ٣٣: ٤٠٧.

(٤٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٩.

(٤٣) نهج البلاغة ٣: ٦٥.

(٤٤) كورة من كور فارس نهج البلاغة ٣: ٦٨.

(٤٥) نهج البلاغة ٣: ٦٨.

(٤٦) نهج البلاغة ٣: ٥٨.

(٤٧) بحار الأنوار ٢٠: ٣٣٠.

(٤٨) تحف العقول: ١٣٤.

خصم الكمبيالات

(بيع الدين بالأقلّ)

❑ شهاب الدين أحمد علي(*)

خلاصة البحث:

يعتبر التعامل بالكمبيالات أو ما يصطلح عليه بـ (بيع الدين بالأقلّ) من جملة المسائل والأُمور المتداولة كثيراً بين الناس، وقد تناول الباحث في مقالته هذه مسألة بيان الحكم الشرعي لبيع الكمبيالات، والتي دارت حول مبحثين رئيسين: المبحث الأوّل: هو حكم الكمبيالة الحقيقية، المبحث الثاني: حكم كمبيالة المجاملة (أو الكمبيالة الصورية)، وقد تعرّض في غضون البحث الى بيان ماهية الأوراق النقدية لارتباط ذلك بالبحث..

الكلمات المفتاحية:

الكمبيالة، الكمبيالة الحقيقية، كمبيالة المجاملة، بيع الدَّين، الأوراق النقدية.

(*) أُستاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية ـ النجف الأشرف.

المقدّمة:

هناك حكمٌ شرعيٌ على مستوى الإستحباب في أن يُقيّد الدين بورقة ضماناً للمال المقترض، ثم أثناء تطوّر الحياة إستبدلت الورقة المذكورة بما يُسمّى بالكمبيالة، والتي هي عبارة عن ورقة تُشيرُ عادة الى مقدار الدين وتحتوي على توقيع للمدين، وعلى تأريخ تسليم الدين وغير ذلك من الأوصاف.

ثم حصل تطوّرٌ آخر وهو بروز مسألة الشيكات فيكتبُ أيضاً المدين شيكاً يتضمّنُ تفاصيل الدين، فإذا تنصّل المدينُ عن تسديد الدين يكونُ بإمكان الدائن أن يحمل هذه الأوراق أو أحدها الى الجهات القانونية لترتيب الإجراءات عليه وهذا واضحٌ.

والشيءُ الذي تطوّر أخيراً هو أنّ حامل الكمبيالة (الدائن) يضطرُ أحياناً قبل موعد حلول الأجل أن يبيع هذه الورقة الى شخص ثالث كالبنك بأقلّ من قيمتها ويُصطلح على هذا الفعل بـ (خصم الكمبيالة) أو (تنزيل الأوراق) ومعناها بيع الدين بأقلّ من قيمته، والبنكُ في هذه الحالة يشتري هذا الشيك أو هذا الدين بأقلّ من قيمته، ثمّ يذهبُ بهذا الشيك الى المدين ويأخذ منهُ مقدار الدين الواقعي الذي هو يزيدُ بطبيعة الحال على ما باعهُ الدائن الى البنك.

المبحث الأول: الكمبيالة الحقيقية، هي التي تُعبّرُ عن وجود قرض واقعي، بأن يكون موقّع الكمبيالة مديناً لمن كُتبت باسمه بالمبلغ الذي تتضمنهُ.

المبحث الثاني: كمبيالة المجاملة، وهي التي تُعبّر عن وجود قرض صوري لا واقع لهُ، أي: أنّ صاحب الكمبيالة يضعُ مقداراً من المال عليها من دون وجود دين، ثم يتصّلُ بأحد الأشخاص ويطلبُ منهُ أن يبيع تلك الكمبيالة في السوق بأقلّ من المقدار المذكور في الكمبيالة الى أجل.

والكلامُ يقعُ في هذين المبحثين معاً:

المبحث الأول: الكمبيالة الحقيقية

أمّا فيما يتعلّق بالمبحث الأول فقد وقع الكلامُ بين الفقهاء في أنّ حامل الكمبيالة حينما يعرضها على البنك فبأيٍّ معنى تمَّ، فهل من باب البيع أو من باب القرض؟ فهنا تُوجدُ تخريجات:

التخريج الأوّل: أن يكون من باب البيع، ولهُ تقريبان:

التقريب الأوّل: أنّ الدائن (حامل الكمبيالة) يبيعُ دينه المؤجل الثابت في ذمّة المدين الى البنك بأقل منهُ حالاً، كما لو كان دينهُ (١٠٠) دينار فباعهُ بـ(٩٨) دينارا نقداً، وبعد ذلك يقومُ البنكُ أو غير البنك بمطالبة المدين موقّع الكمبيالة بقيمتها عند الإستحقاق، وهذا التخريجُ لكي يتمّ لابد من توفّر شرطين:

الشرطُ الأوّل: أن يكون العوض والمعوّض بين حامل الكمبيالة والبنك ليسا من المكيل أو الموزون، بل لا بدّ أن يكونا من المعدود، وهذا الشرطُ سهل الحصول عليه؛ لأنّ البنوك تتعاملُ بالأوراق التي هي من المعدودات.

الشرطُ الثاني: أن يبيع الدين بنقد حالاً حتى لا نقع في محذور بيع الدين بالدين الذي اتفقت الكلمة على بطلانه، وقد صار الى هذا التخريج مع هذين الشرطين السيدُ السيستاني[١].

وبما أنّ الشرط الأول وهو عدُّ الأوراق النقدية من المعدودات لم يُنقّح في كلمات الأعلام؛ إذ يُوجدُ إحتمالٌ أنّ تلك الأوراق هي تعبير عن الرصيد الذي تضعهُ الدول بإعطاء

القيمة الإعتبارية لتلك الأوراق، وعادةُ هذا الرصيد يكونُ من الذهب مثلاً والذهب من الموزون، فانخرم هذا الشرطُ، وعليه لا بدّ من تنقيح هذه المسألة، وهي الأوراق النقدية مالٌ في حقيقتها أو أنّها تُعبّرُ عن الرصيد المخزون في الدول المصدرة؟

لا إشكال أنّ ماليّة هذا النقد جاءت من الرصيد المخزون لدى تلك الدول، فهل الرصيدُ يُمثّلُ حيثية تقييدية للنقد أو حيثية تعليلية لهُ؟ فإن كان الرصيد يُمثّلُ حيثية تقييدية، أي: أنّ هذه الأوراق النقدية إنّما يكتسب قيمتها من ذلك الرصيد فلولاهُ لا قيمة لتلك الأوراق النقدية، فلازم ذلك أنّ الأوراق مجرّد سند ومُشير الى ذلك الرصيد، والذي يُمثّلُ المالية الحقيقية، وهذا نظير الصكوك في عالمنا اليوم فإنّها مجرّد سندات تُشيرُ الى حقيقة المالية وليست هي مالاً في حد نفسها.

وأمّا إذا كان الرصيد يُمثّلُ حيثية تعليلية، أي: أنّ الدولة اعتبرت هذه الأوراق النقدية مالاً، وهذا الاعتبار لابد لهُ من سبب وعلّة لجعل المالية لتلك الأوراق، فلازم ذلك أنّ تلك الأوراق هي مالٌ بحدِّ ذاتها واكتسبت ذلك من اعتبار الدولة لها، والمصحح لاعتبار المالية هو ما تملكهُ الدولة من الرصيد المخزون.

هذا هو جوهرُ الخلاف بين الفقهاء في حقيقة الأوراق النقدية.

المعروفُ والمشهورُ بين الفقهاء هو أنّ الأوراق النقدية هي مال بحدِّ ذاتها وليست سنداً مشيراً الى الرصيد المخزون، ويُمكنُ الإستدلال لهذا القول بدليلين:

الدليل الأوّل: أنّ نُتابع الآثار المترتّبة على الخلاف المذكور ونقتنصُ من خلالها ما هو المركوز عُرفاً في حقيقة تلك الأوراق.

الأثرُ الأول: لو دفع المديونُ ما في ذمّته للدائن صكّاً يُعادلُ قيمة الدين، وتلف الصكُ قبل أن يقبض الدائن ما يعادلهُ، فهل برئت ذمّة المديون بذلك أو على المديون أن يُسلّم ما يُعادل الدين المذكور في الصك؟

المركوز عُرفاً أنّ الأوراق النقدية ليست كالصكوك، فلو قبّض المديونُ الدائنَ تلك الأوراق النقدية وتلفت عندهُ لا يُطالبُ المديون بأوراق نقدية أُخرى، وهذا معناهُ أنّ تلك الأوراق هي مالٌ بحدِّ ذاتها وليست مجرّد سند مُشير كالصكوك.

الأثرُ الثاني: لو افترضنا أنّ الدولة في يوم ما أرادت إسقاط التعامل مع الأوراق النقدية لانتهاء فترة صلاحيتها كأن تقول (كُلُّ ورقةٍ نقديةٍ تحملُ صورةً ما) فمن حق الدولة أن تسقط قيمة هذا الاعتبار، وهذا ليس لهُ معنى إلا إذا كانت تلك الأوراق النقدية مالاً بحد نفسها.

بينما لو كانت مجرّد سندات تُشير الى المالية فليس من حق أيِّ جهة أن تُسقط مالية هذا النقد، فهل يحقُ للمديون أن يقولُ للدائن (إذا جئت بعد شهرٍ فلا حق لك عندي) فقطعاً لا يحقُ لهُ ذلك، فلو كانت تلك الأوراق تُشيرُ الى المال، فالدولةُ حينما صدّرت هذه الأوراق صارت مدينةً لكل فئة نقدية ما يقابلها من الرصيد، فبمقدار ما تحصلُ عليه من الأوراق لك ما يقابلهُ من الرصيد، فعلى هذا الضوء لا يحقُ للدولة أن تُسقط القيمة المالية لهذه الأوراق؛ لأنّها مديونة.

ولا يحقُ للمديون أن يقول لدائنه: ليس لك حق المطالبة، ومن الواضح المركوز عُرفاً أنه يحقُ للمواطن مطالبة الدولة بعد المدة المُعلن عنها في التعامل، فهذا معناهُ أنّ الأوراق هي مالٌ بحد ذاتها وليست سندات مُشيرة الى تلك الماليّة.

الأثرُ الثالث: لو أتلف شخصٌ مالاً، فمن حق صاحب المال أن يرفض لو كتب المتلف لهُ صكّاً يُمثّلُ قيمةَ المال التالف؛ لأنهُ يعترض ويقولُ أنا أُريد ذات المال لا شيئاً يُشير الى المال، وعليه لو حاول الشخصُ المتلف أن يدفع أوراقاً نقدية تعادل ما أتلفهُ، فلو كانت الأوراق النقدية مالاً بحد ذاتها فلا يحقُ لصاحب المال التالف الإعتراض، بينما لو كانت مجرّد سندات تُشيرُ الى المالية فمن حقّه أن يعترض، وبما أنّ المركوز عُرفاً ليس من حقّه الاعتراض فهذه إشارة الى أنّ تلك الأوراق النقدية هي مالٌ بحد ذاتها.

إذاً من خلال تلك الآثار يمكن بحسب الارتكاز العرفي اقتناص أنّ الأوراق مال بحدِّ ذاتها، والمستندُ في الرجوع الى الإرتكاز العُرفي في تحقيق ماهية الأوراق النقدية يرجع إلى أحد وجهين:

الوجهُ الأوّل: أنّ العُرف وإن كان لهُ المرجعية في تشخيص معاني الألفاظ دون تشخيص المصاديق، فإنّ تشخيص المصاديق بالنظر العُرفي ليس محلاً للإتفاق بين الأُصوليين، ولكن يُستثنى من ذلك ما لو كان المفهومُ العُرفي مردداً بين السعة والضيق، فهنا يُوجدُ مجالٌ للرجوع الى العُرف في تشخيص المصاديق، لأجل أنّ تشخيص المصداق يوضّحُ معنى اللفظ الذي يتردد بين السعة والضيق بحسب الفرض، وهذا الرجوعُ يُسمّى بالإطلاق المقامي.

ويُمكنُ أنّ نُمثّل لهذه الفكرة بمثالين:

الأوّل: إذا ورد الدليل بهذا العنوان (الماءُ مطهّرٌ) ومفهوم الماء هو مردد بين السعة والضيق، أي: من المفاهيم المشككة، إذ بعض المياه يُشكُ في انطباق العنوان عليها كماء الفرات الذي هو عادةً مخلوط مع الطين، فهنا نرجعُ الى العُرف في تشخيص المصداق،

وبعد ذلك يتّضحُ عندنا مفهوم (معنى) كلمة الماء، وهذه الطريقة عبّرنا عنها بالإطلاق المقامي.

الثاني: إذا ورد مثلاً «**جهزوا موتاكم**»[٢] أو «**إذا مات المرءُ بانت زوجتهُ منهُ**»[٣] فإنّ مفهوم الموت ليس واضحاً، فهو مردّد بين توقّف القلب أو هو مع توقّف الدماغ، فهنا المعيارُ في ذلك أن نرجع الى العُرف في تشخيص مصداق الموت، ويرى العُرف أنّ موت القلب يحققُ معنى الموت وإن لم يتوقّف الدماغ، فتشخيصُ المصداق صار طريقاً لتحديد معنى الموت الذي كان من المفاهيم الدائرة بين السعة والضيق.

فإذا إتّضح ذلك، نأتي الى مقامنا فقد وردت في الروايات كلمة (المال) كما في روايات الإرث إذا مات الرجل قُسّمت أموالهُ بين ورثته، وهكذا لا يحلُّ مالُ إمرئ مسلم إلّا بطيب نفس[٤].

فهنا معنى المال مردّدٌ، فيمكن أن نرجع الى العُرف في تشخيص مصداق المال فهل يُتمثّلُ بالأوراق النقدية أو أنّ تلك الأوراق تُشير إلى حقيقة المال وهو الرصيد؟ فقد ذكرنا أنّه بحسب الإرتكاز العُرفي تُوجدُ آثار ثلاثة يُقتنصُ من خلالها أنّ تلك الأوراق هي مالٌ بحدِّ ذاتها فيتمُّ الرجوعُ الى تحديد معنى المال عن طريق هذا التشخيص المصداقي للعُرف.

الوجهُ الثاني: الموضوعات التي صبَّ الشارعُ عليها الأحكام تكونُ على قسمين:

القسمُ الأوّل: موضوعات شرعية صرفة أو يُعبّر عنها موضوعات مخترعة، مثل التيمم أو الوضوء وهكذا، هنا تحديدُ دائرة هذا الموضوع بكُلِّ تفاصيله يُناطُ بالشارع ولا يُوكلُ مرجعية تحديده الى العُرف؛ لأنهُ افترضنا أنّهُ شرعيٌ صرف فلا معنى لمرجعية العُرف آنذاك لعدم تداولهُ فيما بينهم.

القسمُ الثاني: موضوعات عُرفية ولم يتدخّل الشارعُ فيها بإضافة قيد أو شرط أو حذف جزء منها، بل أبقى عليها بحسب المعنى الدائر لدى العُرف، ومثالهُ الرحم فقد ورد من الشارع الأمر بصلة الرحم، فمن هو الرحم وكيف تتحققُ الصلةُ به ؟ كُلُّ ذلك يُرجعُ لتحديده الى العُرف لغرض أنّ الموضوع عُرفي بامتياز والشارعُ لم يتدخّل في تغير ماهية هذا المعنى العُرفي.

وهذه الطريقةُ وهي ـ الرجوعُ الى العُرف في موضوعات من هذا القبيل ـ تسمّى بالإطلاق المقامي فإذا إتّضح ذلك نقولُ: قد ورد في بعض الروايات مسألة قبض المال ففي باب الهبة إنّها تتحققُ فيما إذا قبض الموهوب لهُ المال، وإذا بيع كتاباً ببيع السلم لابد أن يُقبض الثمن في المجلس، فهنا القبض مفهوم عُرفي والشارعُ لم يتدخّل في حقيقة هذا المعنى العُرفي أي لم يُغير من صورته، فهنا نسألُ من يهبُ نقوداً وتمت عمليةُ القبض هل يُقال تحقق القبض للمال أو أنّها مجرّد سند ومشير إلى ذلك الرصيد؟ وهكذا من اشترى كتاباً في بيع السلم وقبّضهُ مالاً، فهل تحقق معنى القبض؟ العُرف يرى أنّ القبض المذكور لتلك الأوراق النقدية هي قبض للمال، فتمَّ الرجوعُ إلى العُرف هنا في تنقيح معنى القبض الذي هو معنى عُرفي، ويُسمّى هذا المعنى العُرفي بالإطلاق المقامي أيضاً.

النتيجةُ: الأوراق المالية هي مالٌ بحد ذاتها، هذا هو الدليلُ الأول وهو التمسّك بالإرتكاز العُرفي.

الدليلُ الثاني: ذكر بعضُ الفقهاء الأدوار التي مرت بها الأوراق النقدية فقال: إنّ الأوراق المالية على تاريخها مرت بأدوار[٥].

الدورُ الأوّل: دور نيابتها عن أرصدتها من ذهب أو فضة التي كانت مودعة في خُزانة الجهة المصدّرة للأوراق، وهذه الأرصدةُ هي في الحقيقة ملكٌ لأصحاب الأوراق وليست

الأوراق إلا حاكية عنها، وبناءً على هذا الدور تكونُ الأوراقُ النقدية مجرّد سندات كالصكوك مُشيرة الى المالية وليست مالاً بذاتها.

الدور الثاني: بدأ بعد أنّ أحس المصدّرون للأوراق بأنّهم غير مضطرين الى الإحتفاظ بعين الأرصدة بمقدار الأوراق المصدّرة؛ لأنّ أصحاب الأوراق سوف لن يطالبوهم جميعاً في وقتٍ واحد بتسليم الرصيد، فبدل الإحتفاظ بالأرصدة الى التعّهد بدفع الرصيد لمن جاء بالأوراق الى مصدّر الورق، وهذا التعّهد يُمكنُ تفسيرهُ بنحوين:

الأول: الجهة المصدّرة تُعتبرُ نفسها مدينة لصاحب الورق بمقدار رصيده، وبناءً عليه تصيرُ الأوراق مجرّد صكوك وسندات، لكنهُ لا تحكي عن رصيد خارجي ـ كما في الدور الأول ـ ولكن تحكي عن رصيد في الذمّة.

الثاني: الجهة المصدّرة لا تُلزم ذمّتها بشيء، وإنّما تتعهّدُ تعهّداً مستقلاً عن ترجمة الورق بالرصيد بأنّ من أتى لها بشيء من هذه الأوراق قدمت لهُ من الرصيد بقدره، وبناءً عليه يمنح هذا التعهد للورق اعتباراً وقيمة لدى الناس باعتبار ثقتهم بالجهة المتعهّدة، وهذا يعني أنّ الورق لم يصبح شيكاً، بل أصبح هو أمراً ذا مالية، وتعهُّد الجهة المصدّرة لدفع الرصيد هو حيثية تعليلية لاعتبار المالية إجتماعياً لهذا الورق.

ثم أيَّ التفسيرين هو المطابق للواقع؟ رجّح السيد الصدر التفسير الثاني؛ لكونه أصوب من الأوّل، وأيد ذلك بثلاث مؤيدات، وهي بأنّ استهلاك السند أو سقوطهُ عن الاعتبار لا يعني تلاشي الدين في حين أنّ أي شخص تتلاشى لديه الورقة النقدية أو تسقط الحكومة إعتبارها ولا يُسارع الى إستبدالها بالنقود الجديدة لا تُعتبرُ الجهةُ المصدّرةُ نفسها مسؤولة أمامهُ عن دفع قيمة الورقة المتلاشية أو التي سقط إعتبارها وتماهل في إستبدالها، ثم ذكر

مؤيداً ثالثاً وهو لو أنّ أحداً أصبح مديناً لشخص بإتلاف مال قيمي لهُ فأراد الوفاء بالورق المالي وجب على المضمون لهُ أن يقبل هذا الورق وليست لهُ المطالبة بالرصيد في حين أنهُ لو أراد الوفاء ببعض تلك السندات لم تكن لهُ قوة الإلزام وكان من حق المضمون لهُ الرفض[٦].

الدورُ الثالث: الدورُ المثّبت اليوم عالمياً، وهو إلغاء التعهّد بدفع الرصيد من قبل مصدّر الأوراق نهائياً، وذكر السيد الصدر إذا أردنا معرفة الأوراق التي أُعطيت عن التعهّد بدفع الرصيد لدى تقديم الأوراق هل تُعتبرُ سندات أو تعتبر أموالاً؟

يجبُ أن نرجع إلى الوراء لنعرف حال التعهّد الذي فُرض في الدور الثاني، والذي أُعطيت الأوراق عنهُ في هذا الدور لكي نرى هل أنّ ذلك التعهّد كان مكيفاً بالتكييف الثاني من التكييفين الماضيين، أي: إنّ الجهة المصدّرة للأوراق لا ترى نفسها مدينة أصلاً لأصحاب الأوراق بشيء، وغاية ما هناك أنّها تعهّدت بدفع الرصيد لدى تقديم الأوراق إليها جلباً لثقة الناس بالأوراق، أو كان مكيفاً بالتكيف الأول وهو التعهّد بالدين؟ أمّا على التكييف الثاني فقد كانت الأوراق أموالاً قبل الإعفاء عن التعهّد فكذلك الحال لا محالة بعد الإعفاء، وأمّا على التكييف الأول، فالأوراقُ قبل الإعفاء من التعهّد لم تكن أموالاً، بل كانت مستندات وحاكية عمّا في ذمّة الجهة المصدّرة للأوراق من رصيد، فعندئذٍ يجب أن نرى ما هو تفسير قانون الإعفاء وتكييفه من الناحية الفقهية، فإن كان قانون الإعفاء يعني إلغاء الديون التي كانت الأوراق النقدية سندات عليها وتحويل الديون الى أوراق نقدية إلزامية، فهذا يعني أنّ تلك الأوراق أصبحت أموالاً باستقلالها ولم تعد حاكيةً بحتة.

وأمّا إذا كان قانون الإعفاء يعني السماح بالجهة المصدّرة بعدم وفاء الدين الذي تُمثّلهُ الأوراق النقدية في نطاق التعامل الداخلي حرصاً على الذهب، وتوجيهاً لهُ الى التعامل مع

الخارج مع الإعتراف قانونياً ببقاء الديون التي تُمثّلها تلك الأوراق فلا تخرج بذلك الأوراق عن حكمها، بل الإعفاء.

السيدُ الحائري يقولُ: إنّ احتمال تفسير الإعفاء عن التعهّد بالشكل الذي يجتمعُ مع فرض حكاية الأوراق عن الدين في ذمّة الجهة المصدّرة لها غير موجود في يومنا الحاضر نهائياً.

الدور الرابع: أنّ المفهوم من الرصيد للأوراق في الوضع العالمي اليوم لم يعدّ ما كان سابقاً من مبلغ مشخصّ ومعيّن في ذمّة شخص أو جهة، وإنّما رصيد أوراق كُل دولة عبارة عن مجموع ما تمتلكهُ من القوة الإقتصادية من سلع أو أعمال، لا بمعنى أنّ مبلغاً معيّناً منها يكونُ محكياً بمبلغٍ مُعيّنٍ من هذه الأوراق كما هو شأن السندات، بل بمعنى أنّ هذه الأوراق تُمكّنُ صاحبها من امتلاك مبلغاً من تلك الأمور مختلف المقدار وفق ما تقتضيه قاعدة العرض والطلب ومدى ازدهار الوضع الإقتصادي للبلاد.

والقرينةُ على ذلك:

أنّ أيَّ شيءٍ يُفترض رصيداً لهذه الأوراق فهو بذاته محكومٌ في عالم التجارة الداخلية والخارجية ومن قبل أي شخص أو جهة لنظام التضخّم وتصاعدهُ، في حين أنّ شيئاً ما لو كان رصيداً لهذه الأوراق بمعنى سندية الأوراق لهُ وحكايتهُ عن ثبوته في ذمّة مصدّر الأوراق لما كان من المعقول نزول مبلغ ذلك الشيء باستمرار أو صعودهُ أحياناً، فإنّ المحكي بهذا السند هو مثال من الذهب لا يزيدُ ولا ينقصُ، بينما أنّك ترى أنّ الحال في أرصدة الأوراق ليست كذلك، وعلى هذا الأساس ترى أنهُ مهما إزدهر إقتصاد بلد قوّيت أوراقهم المالية في تجارة داخلية أو خارجية، ومهما ضعفت قوتهم الإقتصادية وقلّت

الخيرات ضعفت أوراقهم المالية، فلو طبعت الدولةُ لها مبلغاً أكثر رغم تعثّر القوةُ الإقتصادية إنخفضت قوة النقد، فلا ينبغي أن نخترَّ بكلمة الرصيد أو بكلمة السند لو سُمّيت هذه الأوراق في مصطلح مصرفي بالسند أو سُمّيت الامتعة أو مجموعة القوة الاقتصادية بالرصيد، وعليه فلم يعدّ خافياً اليوم إنّ الأوراق المالية الرائجة في العالم تُعتبرُ هي الأموال ولا حاكية عمّا في الذمّمّ.

إنّ ما ذكرهُ السيدُ الحائري في المقالة التي كتبها في مجلة (رسالة الثقلين) تتلّخص بعدة أمور:

الأمرُ الأوّل: الأوراق النقدية ليس لها مالية بحد ذاتها، وإنّما هي مجرّد سندات، وهذا لهُ تفسيران:

التفسيرُ الأوّل: أنّها تحكي تلك الأوراق عن مالٍ خارجي حقيقي وهو عبارة عن الأرصدة الموجودة في الدولة التي تُصدّرُ الأوراق كالذهب والفضة.

التفسيرُ الثاني: أنّها تحكي عن رصيد في الذمّة وليس عن مالٍ خارجي، وإنّما يثبتُ في ذمّة الدولة المصدّرة ما يُقابل الأوراق النقدية.

الأمرُ الثاني: الأوراق النقدية لا تحكي عن مالٍ خارجي ولا عن مالٍ في الذمّة، وإنّما تحكي عن شيء معنوي وهو حالة الرخاء الإقتصادي في بلد ما.

هذا مُلّخصُ ما ذكرهُ في حقيقة الأوراق الاعتبارية.

ويمكن تقديم صياغة أخرى لحقيقة الأدوار الأربعة التي مرت بها الأوراق النقدية وهي كما يلي:

الدورُ الأوّل: أنّ تلك الأوراق النقدية لها نحو حكاية عن رصيد خارجي، كما يُقال عادةً في السندات الشخصية التي تُعبّرُ عن وجود مال في ذمّة صاحب السند، وبالمقابل أنّ تلك الأوراق تُعبّرُ عن سندٍ عامٍ يصدرُ من الدولة لهُ الحكاية عن مالٍ خارجي كالذهب والفضة، غاية الأمر أنّ السند الشخصي يسعى حاملهُ الى أخذ ما يقابلهُ من المال، بينما مصدري الأوراق وجدوا حاملي الأوراق لا يسعون الى تقديمها للأخذ ما يقابلها، من هنا حصلت نقلةٌ في حقيقة الأوراق النقدية.

الدور الثاني: وفي هذا الدور انتقل الأمرُ ـ من جهة مصدّري الأوراق النقدية ـ من التعهّد بدفع ما يُقابل الأوراق الى التعهّد باشتغال الذمّة إذا حصلت المطالبةُ بعد ذلك، وهذا التعهّد فسّرهُ السيدُ الصدر بتفسيرين:

الأوّل: التعهّد مع اشتغال الذمّة بالدين، أي: تعهّد بدين.

الثاني: تعهّد لكن بلا اشتغال الذمّة، وإنّما هو مجرّد وعدٌ (من يأتي بالأوراق أُرجع لهُ الرصيد الذي يُقابلهُ) ونقل السيدُ الحائري أنّ السيد الصدر رجّح الثاني؛ لوجود شواهد عديدة له، وذكر منها ثلاثة فقط، وقد تقدمت فيما سبق.

الدور الثالث: الدورُ المثبّتُ عالمياً، أنّ الجهة المصدّرة لا تلتزمُ بدفع ما يُقابلُ الأوراق خارجاً ولا حتى تتعهّد باشتغال الذمّة، وإنّما ما يُوجدُ هو إعفاء ذمّة الجهة المصدّرة من تلك الأرصدة.

وذكر السيدُ الحائري أنّ السيد الصدر قال: إنّ هذا الدور وهو الإعفاء لا يتضّحُ إلا إذا رجعنا الى التفسيرين المذكورين في الدور الثاني، فقال: إن كان التعهّدُ يرجعُ الى اشتغال الذمّة بالدين، فهذا معناهُ استمرار الى الدور الثالث، وإن فُسّر التعهّدُ بأنهُ مجرّد وعد بالإعطاء

فكيف يُكيّف هذا الإعفاء من الناحية القانونية؟ فهل يرجعُ الإعفاء الى عدم الالتزام بأيِّ شيءٍ أمام من دفع الأرصدة أو يرجعُ الإعفاءُ الى انتقال الدين من الأرصدة الى الأوراق المالية؟

الدور الرابع: ـ الذي عبّر عنهُ هو الواقع في زماننا الحاضر ـ أنّ الأوراق النقدية لا تُعبّرُ لا عن رصيد خارجي ولا عن تعهّد باشتغال الذمّة ولا صدور إعفاء، وإنّما هذه الأوراق النقدية تتضخّمُ من جهة الرصيد المعنوي الذي عبّرنا عنهُ بالشراء الاقتصادي لهذا البلد، هذا هو مُلّخصُ ما جاء في المقالة التي كتبها السيد الحائري في المجلة المذكورة.

ملحوظات:

هناك بعضُ الملحوظات من الممكن أنّ تُسجّلُ على ما ذكرهُ السيدُ الصدر فيما يرتبطُ بالدور الثاني الذي يرجعُ الى وجود تعهّد من قبل الدولة المصدّرة للأوراق:

الملاحظة الأولى: ذكر تفسيرين للتعهّد:

الأوّل: التعهّد بمعنى اشتغال الذمّة للدين.

الثاني: مجرّد التعهّد، أي: هناك وعد بدفع ما يُقابل الأوراق النقدية، ثم أقام قرائن ثلاثة لترجيح التفسير الثاني، ونحنُ الآن بصدد التعليق على تلك القرائن.

أمّا القرينةُ الأولى وهي ـ أنهُ لو تلفت الأوراقُ النقدية فالدولةُ تتعهّدُ بدفع ما يقابلها، وهذا التعهّد كان مجرّد وعد ـ فيُمكنُ التعليقُ عليها: بأنّ ما ذكرهُ لا يعدُ مجرّد احتمال حدسي؛ لأنّ الدور الثاني من الأدوار كان الفاصل الزمني بيننا وبينهُ طويلاً جداً، فمن أين علمنا من أنّ الدولة تتبّنى مجرّد التعهّد بالتعويض لمن تلفت أمواله؟ مع أنهُ من المحتمل

إنّما صدر من التعهّد هو تعهّدٌ باشتغال الذمّة أيضاً، فنحنُ لا نُريد أن نُشكل على أصل وجود التعهّد من قبل الدولة فهذا مسلّمٌ به، وإنّما الإشكال في تفسيره بأنهُ تعهّد مجرّد لا مع اشتغال الذمّة بالدين، أنّ مسألة التلف الذي جعلهُ قرينة على التفسير الثاني هذه القرينة حيادية، أي: كما تنسجمُ مع التفسير الثاني كذلك تنسجمُ مع التفسير الأوّل.

وأمّا القرينةُ الثانية وهي ـ قرينة إسقاط الأوراق النقدية، فإنّ الدولة قد تصدرُ قراراً بوقف التعامل مع الأوراق النقدية وتجعلُ مدة محدودة لوقف التعامل بها، وإنّ هذا معناهُ إنّما يصدرُ من الدولة هو مجرّد تعهّد بإستبدال الأوراق القديمة بأوراق أُخرى بمدة محدودة ـ فهي غير واضحة؛ إذ كيف عرفنا أنّ ما تفعلهُ الدولةُ يكشفُ عن وجود مجرّد تعهّد، إذ كما ينسجمُ هذا القرارُ مع هذا التفسير ينسجمُ حتى مع الدولة عندما تُقررُ وقف التعامل بتلك الأوراق، صارت مشغولة الذمّة باستبدال الأوراق القديمة بأوراق جديدة، فالسيدُ الصدر وكأنهُ يحدسُ بالأمر، فلا يُوجدُ شيءٌ إثباتيٌ يُمكنُ التعويلُ عليه.

نعم، لو صرّح بأنّ المؤرخين للأدوار التي مرت بها الأوراق النقدية ولاسيما الدور الثاني ـ الذي هو التعهّد ـ قالوا إنّ التعهّد هو تعهّد مجرّد فهنا يُمكنُ التعويلُ على تصريح أهل الخبرة بهذا المجال، ومن الواضح لا يُوجدُ هذا التصريح.

وأمّا القرينةُ الثالثة وهي ـ التمايز بين الصكوك والأوراق النقدية، فقال إنّ الصكوك تختلفُ عن الأوراق، بمعنى أنّ المتلف لو دفع صكاً لما أتلفهُ من الأشياء فإنهُ يحقُ لصاحب العين التالفة الامتناع من قبول الصك ويطالبُ بالعين التالفة نفسها فإن كانت مثلية فبالمثل وإن كانت قيمية فبالقيمة، بينما من يدفعُ الأوراق النقدية لصاحب العين التالفة لا نجدهُ يعترض، فإذن يُوجدُ مائزٌ بين الصكوك من جهة والأوراق، وهذا معناهُ إنّ الدولة تتعاملُ مع

الأوراق بحسب ما لديها من رصيد بأنّها تتعهّدُ إذا تلفت الأوراقُ سوف تدفعُ ما يقابلها ـ **إلّا إنّ هذه القرينة فأيضاً غير واضحة**؛ وذلك لأنهُ مَنْ قال: إنّ الدولة تُمايزُ بين الصكوك والأوراق النقدية، فلعلّ الدولةُ تراهما من وادٍ واحد، أي كما إنّ الصكوك تُشيرُ الى اشتغال الذمّة بالدين، فكذلك الأوراقُ النقدية تُشيرُ الى هذا المعنى أيضاً.

نعم، الفارقُ أنّ حامل الشيك يذهبُ به الى بنكٍ ما لاستيفاء حقّه منهُ، بينما حاملُ الأوراق النقدية لا يذهبُ الى الدولة لأخذ ما يقابلها، ولكن هذا الفارق ليس هو الأساس للتمايز بين الصكوك والأوراق من جعل الصكوك تُشير الى دين في الذمّة والأوراق تُشير الى مجرّد تعهّد لا يُشير الى مجرّد دين في الذمّة فما هو الحل إذن ؟

إنهُ لا حاجة الى تخمين ما تفعلهُ الدولةُ بإزاء من يأتيها بالأوراق، لأنّ ذلك الطور من الزمان نحنُ لم نشهدهُ، فلماذا نُخمّنُ ترجيح التفسير الثاني على أساس تلك القرائن، فالحلُّ هو أن نأتي الى زماننا اليوم لنرى أنّ الدولة حينما تعهّدت فما هو نوعُ التعهّد المذكور ؟ نجد بوضوح أنّها تتعهّدُ بالتعهّد المجرّد وليس تعهّداً مع اشتغال الذمّة، وذلك أنّهُ في حالة تلف الأوراق النقدية تتعهّدُ الدولةُ بتبديلها، وهكذا إذا رأت الدولةُ أن تُسقط التعامل اليوم بالأوراق النقدية وتحدد مدة معينة، فهذا نجدهُ بوضوح حاضراً عندنا، وهكذا التمايزُ بين الصكوك والشيكات والأوراق النقدية؛ إذ أنهُ من الواضح أنّ الدولة لا تساوي بين الصكوك والشيكات وبين الأوراق النقدية فتلك تجعلها سندات مُشيرة الى المال، بينما تجعلُ الأوراق بنفسها مالاً.

إذاً لا حاجة الى الذهاب الى الدور الثاني وتخمين حدود هذا التعهّد، بل بإمكاننا أنّ نُشخّص حد التعهّد عن طريق ما تفعلهُ الدولةُ اليوم.

الملاحظةُ الثانية: بالإمكان أنّ نسرد قرائن أربع على وجود تعهّد من قبل الدولة بغض النظر عن حدود هذا التعهّد:

القرينةُ الأولى: لا إشكال في أنّ الدولة بإمكانها في حالة تلف الأوراق النقدية أن تتعهّد بإستبدالها، وذلك الأمرُ حصراً بيدها فإذا لم يوجد أصل لهذا التعهّد فلماذا تقومُ بإستبدال الأوراق التالفة؟ وإلا لو كان التعهّدُ ليس موجوداً بيدها حصراً لتمكنت أي دولة أو أي شخص من استبدال التالف.

القرينةُ الثانية: لو سقطت الدولةُ لأيِّ سببٍ يؤدي هذا الى سقوط الأوراق النقدية أيضاً، فحينما تأتي دولةُ أُخرى تقومُ بإنشاء أوراق نقدية جديدة، فلو لم يوجد تعهّدٌ من قبل الدولة فلماذا تتحمّلُ الدولةُ الجديدةُ مسؤولية إصدار الأوراق؟ فهذه قرينةٌ على وجود تعهّد ما.

القرينةُ الثالثة: الدولة لو عمدت على الإكثار من الأوراق النقدية بغض النظر عن قانون الطلب والعرض، أي: لم تخطط الى مسألة زيادة ووفرة تلك الأوراق، فهنا إذا كان هذا الضخُ يُربك الوضع الإقتصادي للبلد أُعتبر هذا الأمر المذكور ظلماً منها، فبأي وجهٍ حقٍ تُمارسُ هذا الضخ الذي يُربك حركة الإقتصاد في هذا البلد، لكن على أي حالٍ، لو حصل هذا الأمرُ عُدَّ ظلماً.

فهذه قرينةٌ على أنّ الدولة ليس من حقّها عملُ ذلك، فهي تتعهّدُ بأصل إصدار العملة وفق ضوابط معينة، فلو كان هذا التعهّدُ موجوداً باستمرار لكان من حقّها الإستمرار بعملية الضخ غير المقنن، فهي متعهّدةٌ إذن بأنّها لا تضخُ الى السوق إلّا بمقدار ما يضمنُ عدم تأثّر القيمة لتلك الأوراق النقدية.

القرينةُ الرابعة: لو تلفت تلك الأوراق النقدية ولم تتعاطف الدولةُ باستبدالها لأعتبر العُقلاء إنّ هذا الأمر ظلماً لهم، لأنّهم يبنون على أنّ الدولة عادةً تتعهّدُ بتعويض التالف، وهذا يُشيرُ الى وجود تعهّد من قبل الدولة بنى عليه العُقلاء وحكموا بظلمها في حالة عدم الإكتراث بتعويض التالف لهم.

إذاً من خلال مجموع هذه القرائن تكشفُ عن أصل وجود التعهّد.

الملاحظة الثالثة: لو تنزلنا عن الملاحظة الثانية يمكن إبداء احتمال آخر للدور الثاني الذي مرّت به الأوراق النقدية بمعنى أنّ هناك توجيهٌ آخرٌ لتلك القرائن لا يكشفُ عن وجود تعهّد، وإنّما هناك سببٌ آخرٌ لحصول تلك القرائن، وهو أنّ الدولة بسبب الرصيد ـ ولو كان عبارة عن الرخاء الاقتصادي ـ اعتبرت الرصيد المذكور يُمثّلُ حيثية تعليلية لمالية النقد، بمعنى أنّ اعتبار المالية للنقد يحتاجُ الى علّة وسبب، والسببُ المذكور هو الرصيد ولو كان معنوياً، فهذا معناهُ أنّ المالية ليست للرصيد وإنّما الماليةُ للنقد، والرصيد علّة وسبب وحيثية تعليلية لمالية النقد.

وبكلمةٍ أُخرى:

أنّ الناس فيما بينهم كيف يتعاملون مع الأوراق النقدية؟ نجد أنّهم يعتبرونها مالاً تُمثّلُ قيمة للتبادل فيما بينهم، فالتجاراتُ والصناعاتُ والزراعاتُ المبذولة تُقابل بمال، فهي إذن ذات قيمة تقعُ في مقابل ما يبذلهُ الآخر، والدولةُ أيضاً ترى أنهُ بمقدار ما يقومُ به الناسُ من جهد تُقابل الجهد المذكور بمال.

فالأوراق النقدية هي مالٌ بحد نفسها، والخدمات التي تُقدّمها الدولةُ من كهرباء وغيرها ما هي إلّا حيثيات تعليلية لمالية النقد.

الخُلاصةُ: هذه الأوراق النقدية اعتبرتها الدولة مالاً، وما الرصيدُ إلا سببٌ وجعلٌ لهذا الاعتبار.

إنهُ كما يُحتملُ قيام هذه القرائن الأربع على وجود تعهّد ما يُحتملُ وجود شيء آخر كشفت عنه هذه القرائن، وحاصلُ هذا الشيء الآخر:

إنّ الأرصدة التي تحكي عنها الأوراق النقدية هي حيثيات تعليلية، بمعنى أنّ الأوراق النقدية لكي تُعتبر مالاً لابد لها من سببٍ ومصححٍ وعلّةٍ وما ذاك إلا الرصيد، فالرصيدُ إذن ليس هو مقوّم لمالية النقد ـ كما هو الحال في الشيكات التي هي مجرّد سندات تكشفُ عن المال ـ وإنّما الرصيدُ يُمثّلُ حيثيةً تعليليةً، أي: علّة لاعتبار المالية للنقد، فالنقدُ مالٌ بنفسه واكتسب ذلك من الرصيد، لا أنّ المالية متمحضّة بالأرصدة حتى تكون تلك الأوراق مجرّد سندات.

إذاً الدولةُ حينما شاهدت الناسَ تتعاملُ بتلك الأوراق النقدية على أساس أنّها مالٌ والناسُ تدفعها في سبيل الحصول على بعض الخدمات، فالدولةُ أيضاً اعتبرت تلك الأوراق مالاً وتُقدّم مقابل تلك الأوراق الخدمات التي يتوقّعها الناسُ منها، فهذا معناهُ أنّ الأوراق النقدية اعتبرتها الدولةُ مالاً، وما الأرصدةُ إلا حيثيات تعليلية لهذا الاعتبار، فإذا اتّضح ذلك يُمكنُ أن يُبرز تفسيرٌ جديدٌ لتلك القرائن الأربع غير تفسير التعهّد الذي طرحناهُ، وذلك:

أمّا القرينة الأولى: ـ الدولة هي الجهةُ الوحيدةُ التي يحقُ لها تبديل التالف من تلك الاوراق النقدية ـ فهذا ليس بالضرورة يكشفُ عن وجود تعهّد؛ إذ لعلّهُ يكشفُ عن وجود اعتبار لتلك الأوراق النقدية، أي: إنّ الدولة حينما تستبدلُ ذلك حصراً؛ لأنّها الجهةُ الوحيدةُ لاعتبار مالية النقد، إذ لا يتمكّنُ أيٌّ شخصٍ من اعتبار المالية للنقد، فإذن من هذه الناحية

تُبدلُ التالف، أي: هي فقط تعتبرُ المالية لتلك الأوراق لا أنّها تُبدلُ بمعنى أنّها متعهّدة فليس بالضرورة ذلك.

وأما القرينةُ الثانية: ـ وهي سقوط الحكومات يلزمُ منهُ سقوطُ التعامل بالأوراق وعلى الحكومة الجديدة إصدار أوراق أُخرى ـ فهذا الإصدار ليس بالضرورة أن يُفسّر بالتعهّد، وإنّما بسبب زوال علّة الاعتبار لمالية النقد؛ لأنّ اعتبار مالية النقد يكونُ بيد الدولة، فإذا سقطت الدولة لأيِّ سببٍ هنا سوف تسقطُ العلّة، وتأتي الدولةُ الجديدةُ وتعتبرُ لهذه الأوراق النقدية مالاً، وسببُ هذا الاستبدال من الدولة الجديدة؛ لأنّ العلّة لاعتبار مالية النقد وهي الدولة قد سقطت، فتأتي دولةٌ جديدةٌ، أي: علّة أُخرى وتعتبرُ مالية جديدة لتلك الأوراق، فليس بالضرورة وجود حالة الإستبدال بمعنى أنّ هناك تعهّدٌ من قبل الدولة.

وأما القرينةُ الثالثةُ: ـ فإنّ الضخَّ غير المنتظم يضرُّ بمالية الأوراق النقدية التي إعتبرتها الدولة، ولا يُفسّر إنّها متعهّدة بتنظيم قانون العرض والطلب فليس بالضرورة يُوجدُ تعهّدٌ.

وأما القرينةُ الرابعةُ: ـ وهي أنّ التالف من تلك الاوراق لو لم يُستبدل لعُدت الدولة ظالمة ـ فهذا تفسيرهُ بأنّ من يُعطي المالية لتلك الأوراق هي الدولة، فعليها إذن أن تقومُ بالاستبدال حال التلف.

خلاصة ما تقدم: جواز بيع الدين الذي تضمنتهُ الكمبيالة بالأقل لكن على أساس شرطين:

الأوّل: أن يكون الثمنُ والدينُ المتضمّن في الكمبيالة ليسا من المكيل أو الموزون، وإلّا لوقعنا في الربا المعاوضي، وهذا الشرط سهلٌ يسيرٌ في وقتنا الحاضر فإنّه عادةً عملية الدين وشراء الكمبيالة تتمُّ عن طريق الأوراق النقدية وهي من المعدودات.

الثاني: أن يُسدد ثمن الكمبيالة (الطرف الثالث الذي إشترى الكمبيالة) حالاً حتى لا نقع في محذور عدم جواز بيع الدين بالدين، فإذا تمَّ الشرطان معاً تكونُ النتيجةُ جواز بيع الكمبيالة بالأقل تمسّكاً بعمومات ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٧] وهذا عقدٌ مشتملٌ على شرائط الصحة.

ولكن تُوجدُ روايتان تمنعان من ذلك، والمنعُ المذكور لا يرتبطُ بأنّ بيع الكمبيالة بالأقل يوقعنا في محذور الربا؛ إذ لا ربا أساساً؛ لأنّ الأوراق النقدية تُمثّلُ المعدود، وإنّما هناك محذورٌ في أصل بيع الدين بالأقل؛ إذ جاء في هذه الروايات: من يشتري ديناً بأقل من قيمته فالمشتري الذي دفع الأقل لا يرجع على المدين إلّا بقيمة ما اشتراه، فلو كانت الكمبيالةُ تتضمّنُ الدين مليون دينار والمشتري قد اشتراها بسبعمئة دينار فإذا جاء موعدُ التسديد فلا يرجع المشتري على المدين إلّا بمقدار ما اشتراهُ، لا لا بمقدار الدين المسجل على الكمبيالة وهو (المليون دينار) وهذا معناهُ أنّ بيع الدين بالأقل لا يجوزُ ولو كان صحيحاً لجاز له الرجوع بكامل الدين، والروايتان هما:

الروايةُ الأولى: أحمد بن محمد عن الحسن بن علي عن محمد بن الفضيل عن أبي حمزة قال: سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن رجل كان له على رجل دين فجاءهُ رجل فاشتراهُ منه (بعرض) ثم إنطلق الى الذي عليه الدين فقال لهُ: أعطني ما لفلان عليك فإنّي قد اشتريته منه كيف يكون القضاء في ذلك؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: **يردُّ عليه الرجل الذي عليه الدين مالهُ الذي إشترى به من الرجل الذي لهُ الدين**[٨].

الروايةُ الثانية: محمد بن يحيى وغيره عن محمد بن أحمد عن محمد بن عيسى عن محمد بن الفضيل قال: قلتُ للرضا عليه السلام: رجلٌ اشترى ديناً على رجل ثم ذهب الى صاحب

الدين فقال لهُ: ادفع إليّ ما لفلان عليك فقد اشتريتهُ منهُ قال: **يدفع إليه قيمة ما دفع الى صاحب الدين وبرء الذي عليه المال من جميع ما بقي عليه**[٩].

وهاتان الروايتان إن تمتا فلا يجوزُ البيعُ بالأقل، إلّا أنهُ ضعيفتا السند، إذ وقع في سندهما محمد بن الفضيل الذي لم يرد في حقه توثيق، فلا يُمكنُ أن نخرج عن عمومات ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ بهاتين الروايتين.

نعم، بناءً على أنّ (محمد بن الفضيل) هو ذات (محمد بن القاسم بن الفضيل) الذي هو ثقة فتنحلُّ المشكلة السندية، فنرفعُ اليد عن القواعد، وقد صار الى الوحدة بين بينهما المحقق الأردبيلي فذكر أنّ محمد بن الفضيل الذي وقع في إسناد هذه الروايات هو محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة، وإنّ إطلاق إبن الفضيل عليه من باب الاسناد الى الجد[١٠]، وعلّق السيدُ الخوئي على هذه الدعوى بقوله: «إنّ هذا الأمر وإن كان محتملاً إلا إنّ الجزم به في غير محلّه؛ فإنّ محمد بن الفضيل الصيرفي هو رجلٌ معروفٌ وذو كتاب ولهُ رواياتٌ كثيرةٌ فإطلاق محمد بن الفضيل وإرادة محمد بن القاسم بن الفضيل من دون قرينة إطلاق على خلاف قانون المحاورة التي لا يُصار اليه»[١١]، وعلى هذا الأساس ذكر صاحبُ الجواهر: «إلا إنّهما كما ترى ضعيفتان ولا جابر لهما، بل شهرةُ الأصحاب بقسميهما على خلافهما مخالفتان لأُصول المذهب وقواعده»[١٢]، وعلّق صاحبُ الحدائق بقوله: «فالمسألة بمحلٍّ من الإشكال، إذ الخروجُ عن مقتضى القواعد مشكلٌ، وطرح الخبرين من غير معارض أشكل»[١٣].

النتيجةُ: أنّ الروايتين ضعيفتان سنداً، فلا مانع من تنزيل الأوراق بأقل منها على ضوء الشرطين المذكورين.

التقريب الثاني: أيضاً على أساس البيع، وله ثلاثة بيانات:

البيان الأوّل: أن نفترض أنّ حامل الكمبيالة لا يبيعُ الدين بأقل منهُ، وإنّما يجعلُ متعلّق البيع ذات الكمبيالة أو الشيك، وهذا المتعلّقُ مما يتنافسُ فيه العُقلاء، فإنّهم يعلمون أنهُ بإمكان أخذ الورقة المذكور والذهاب بها الى البنك لأخذ القيمة الحقيقية للدين، وعليه لا تشملُ الروايتان هذا البيان لخروجه موضوعاً عنهما؛ وذلك أنّ الروايتين تمنعان من بيع الدين بالأقل فمتعلّق المنع هو الدينُ، وفي هذا البيان أنّ حامل الكمبيالة لم يجعل متعلّق البيع الدين، وإنّما الورقة التي لها تنافس ورغبة في الحصول عليها.

هذا البيان إذا تمَّ فلا تشملهُ الروايتان كما هو واضحٌ.

يُلاحظُ عليه: أنّ ورقة الكمبيالة ليست مالاً في حدِّ نفسها حتى تُنزّل المعاوضةُ عليها، وإنّما هي تحكي عن المال بخلاف الأوراق النقدية ـ كما نبّهنا على ذلك مراراً ـ والشاهدُ على التفرقة بينهما هو أنهُ لو مُزّقت هذه الكمبيالة فيجبُ على المُصدّر أن يُصدّر أُخرى، وهذا بخلاف لو تلفت النقودُ فلا يجبُ تعويضُ هذه النقود بأُخرى، فقبل استلام الدين وتلفت الكمبيالةُ لا يُقال قد سدد دينه مالم يقبض ما يُعادل الدين، بخلاف ما لو سدد الأوراق النقدية وتلفت فيُقالُ: إنهُ قد سدد دينه، ويترتّبُ على الفارق بين الشيكات والأوراق النقدية هذه المسألة: وهي أنّ من دفع الخمس إلى الفقير عن طريق كتابة الشيك فلا يجوزُ لهُ أن يتصرّف بالمال بدعوى أنهُ قد دفع الخمس ما لم يقبض الفقير قيمة ما يُعادل الشيك.

وهكذا فيما إذا كان الشخصُ عليه دين كحقوق شرعية فمجرّد كتابة الحق الشرعي على الورقة لا يُعدُّ الشخص قد برئت ذمّتهُ من الدين ما لم يتمّ قبضهُ.

إذاً هذا البيان باطلٌ.

البيان الثاني: أن نفترض أنّ ـ البنك ـ مثلاً لا يشتري الدين بالأقل، وإنّما يشتري بقيمة الدين الواقعية ولكن المشتري ـ كما هو واضح ـ من حقّه إذا دفع الثمن نقداً فعليه أن يستلم المثمن نقداً، وبما أنّ المثمن ـ وهو الدين ـ مؤجل إلى سنة فيقولُ: ممكنٌ أن أتنازل عن حقّي بقبض المثمن حالاً بشيء من المال، وهذا الشيءُ هو عبارة عن التنزيل، أي: تنزيل الدين بالأقل فقد تم العقد على البيع بالأقل، لكن لا بصورة مباشرة، وإنّما اشترى الدين بالمساوي غايتهُ تنازل عن حقّه ـ وهو قبض المثمن فوراً ـ بشيء من الأموال، وهذا البيان تامٌ.

البيان الثالث: أيضاً أن يتمَّ شراءُ الدين بقيمته الواقعية، ولكن يشترطُ المشتري (البنك) على الدائن (البائع الأصلي) أن يهب لهُ مقدار التفاوت أو يشترط عليه أن يعمل عملاً لهُ يُعادل مقدار التفاوت، فهنا لم يحصل بيع الدين بالأقل ـ على تقدير بطلانه ـ وإنّما بالمساوي، غايةُ الأمر هذا التفاوت تمَّ الحصولُ عليه من طريقة أُخرى.

التخريج الثاني: أن يكون من باب القرض، بأنّ البنك لا يشتري الدين بأقل منه، وإنّما يقرضُ حامل الشيك مبلغ الدين، وبما أنّ القرض يُشترطُ فيه حصولُ المقرض على دينه حسبما يُريدُ هو فلو وضع لهُ شرط بأنّ التسديد بحسب الأجل المصرح في الشيك فيقولُ (أنا أتنازل عن حقّي المذكور بالمطالبة مقابل شيء) فهذه الزيادة ليست مقابل القرض، وإنّما مقابل التنازل عن الحق، وهذا لا محذور فيه أيضاً.

الخُلاصةُ: تنزيلُ الكمبيالات التي تُعبّرُ على الدين الواقعي تارةً تُخرّجُ على أساس البيع وذكرنا تقريبين والثاني يشتمل على بيانات ثلاث، وأُخرى على أساس القرض، وذكرنا تقريبات لذلك.

التخريج الثالث: وهو منهجنا العام في العقود المستحدثة، من أن خصم الكمبيالة عقد مستقل بذاته، ولا يندرج تحت واحد من العقود المعروفة، نعم. هذا المنهج موقوف على توفر شرطين:

الأول: أن تتم حيثية المعاقدة بين الطرفين.

الثاني: أن لا يوجد مانع من الشارع يمنعه عنه، وهنا خصم الكمبيالة وهو البيع بالأقل لا يوجد مانع منه بعد ضعف الروايتين.

المبحث الثاني: كمبيالة المجاملة:

تنزيلُ الكمبيالةُ الصورية (كمبيالة المجاملة) بأقل من قيمتها، فهل يصحُّ ذلك التنزيل؟ وعلى تقدير الصحة فما هو الوجهُ الفنّي فيها ؟

ذهب جماعة من المعاصرين إلى بطلانها منهم الشيخ الحلي قال: «الكمبيالات الصورية حيث لا يكونُ لأحد الطرفين قرض بذمّة الآخر، بل قد تعارف أن يكتب أحدُ الطرفين الى الآخر كمبيالة تُفيد بأنّ أحد الطرفين مدين الى الآخر بمبلغ مئة دينار، وأنّ المدين مستعدٌ للدفع في الموعد المحدد، ولذا أطلقوا عليها كمبيالة المجاملة لذلك كانت المداينة صورية بينهما، وبعد تمامية هذه المداينة الصورية يأخذ الدائن ورقة الكمبيالة ليدفعها الى البنك فيستقطعُ البنكُ مبلغاً معيّناً ويدفعُ البنك اليه (الى الدائن) ما تبقى إليه، وعند حلول الموعد يتوّلى البنك مطالبة المدين بالمبلغ المذكور كاملاً،... وقد يخفى الفرقُ بين الصورتين كمبيالة الدين الحقيقي وكمبيالة المجاملة في بادئ الأمر ، لكنهُ واضح لدى التدقيق فإنّ الدين في الصورة الأولى موجود فيبيع أحد الطرفين والذي هو الدائن مالهُ بذمّة المدين الى شخص ثالث فيكونُ ذلك من بيع الدين بأقل منهُ مع عدم كون المبيع ربوياً، ولكن الدين

في الصورة الثانية منتفي ولا حقيقة لهُ؛ لأنّ ذمّة المدين ليست بمشغولة الى الدائن ليتوّلى هذا الأخير بيع مالهُ الى الآخر، وعلى هذا فبإزاء أيِّ شيءٍ يدفعُ البنكُ المال مع عدم إشتغال ذمّة أحدهما، ولأجل هذه الجهة وهي عدم وجود دين حقيقي في هذه المعاملة قد يُقال ببطلان هذا النوع من المعاملات الشائعة في هذه الايام»[١٤].

ومن القائلين ببطلانها أيضاً السيدُ الخوئي، إذ قال: «فلا يجوز للدائن (الصوري) بيع ما تتضمنه الكمبيالة، لانتفاء الدين واقعا وعدم اشتغال ذمة الموقع للموقع له (المستفيد)، بل انما كتبت لتمكين المستفيد من خصمها فحسب، ولذا سميت (كمبيالة مجاملة).

وواضح أنّ عملية خصم قيمتها في الواقع إقراض من البنك للمستفيد، وتحويل المستفيد البنك الدائن على موقعها. وهذا من الحوالة على البريء وعلى هذا الاساس فاقتطاع البنك شيئاً من قيمة الكمبيالة لقاء المدة الباقية محرم لأنهُ ربا»[١٥] والسيدُ السيستاني بقوله: «وأمّا في الثاني: فلا يجوزُ للدائن الصوري بيع ما تتضمّنهُ الكمبيالة؛ لانتفاء الدين واقعاً وعدم اشتغال ذمّة الموقّع للموقّع لهُ (المستفيد)، بل إنّما كتبتُ لتمكين المستفيد من خصمها فحسب، ولذا سُمّيت (كمبيالة مجاملة)»[١٦] وأيضاً الشيخ الفياض بقوله: «وحيث إنّها لا تتضمّنُ ديناً في ذمّة محررها، فلا يصحُّ بيعها؛ لأنّها في نفسها لا مالية لها ولا تُمثّلُ مالاً، وإنّما كُتبت لتمكين المستفيد من خصمها فحسب»[١٧].

إلا أنهُ حاول الفقهاءُ المعاصرون إيجاد تخريج فنّي لصحة تنزيل كمبيالة المجاملة بالأقل، ووجدت عدةُ تخريجات:

التخريجُ الأول: وهو ما ذكرهُ جماعةٌ منهم الشيخ حسين الحلي[١٨] والسيد الخوئي[١٩] والسيد السيستاني[٢٠] والشيخ الفياض[٢١].

هذا التخريج يُرجعُ الى وكالتين في البيع مع حوالة فنقولُ: إنّ مصدّر الكمبيالة (الدائن) التي تشتملُ على دين صوري مبلغ مائة ألف دينار يطلبُ من حامل الكمبيالة (المدين) ويوكلهُ بأن يبيعها بأقل من قيمتها إلى طرف ثالث (البنك أو غيره)، ولكن بعملة أُخرى مثلاً خمسين دولاراً وهي أقل من المئة الف، وإنّما اشترط على وكيله البيع بعملة أُخرى؛ وذلك لما ذكرناهُ سابقاً من أنّ المغايرة بين الثمن والمثمن تجعلُ القضية تدورُ مدار البيع، وإلا لو بيعت بالعملة نفسها لكان قرضاً أُلبس لباس البيع، وفي هذا الضوء أنّ التوكيل في البيع حصل بين طرفين الأول مصدّر الكمبيالة (الدائن) والطرف الثالث، وأمّا المدين حامل الكمبيالة كان مجرّد وكيلاً وخارج عن طرفي البيع، والنتيجةُ سوف يملكُ مصدّر الكمبيالة الخمسين دولاراً ويملكُ الطرف الثالث ـ المشتري ـ المائة ألف دينار، وبعد ذلك تصدر وكالة ثانية من مصدّر الكمبيالة لحامل الكمبيالة (المدين): «وكلتُك أن تشتري الخمسين دولاراً لنفسك بمائة الف دينار عراقي» فيصيرُ حامل الكمبيالة مشغول الذمّة لموقّع الكمبيالة بالمائة وبما أنّ مصدّر الكمبيالة مشغول الذمة للطرف الثالث فيقول مصدّر الكمبيالة للطرف الثالث: «حولتُك أن تأخذ الخمسين دولاراً من هذا الشخص» فتبرأ ذمّة الدائن مصدر الشيك من دون أن يخسر شيئاً ونفع صاحبهُ.

وعليه إذاً هذا التخريجُ يرجعُ الى توكيلين في البيع زائداً الحوالة، وقد أشار إليه السيدُ السيستاني: «يُمكنُ تصحيحُ خصمهما بنحو آخر، بأنّ يُوكّل موقّع الكمبيالة المستفيد في بيع قيمتها في ذمّته بأقل منها، مراعياً الإختلاف بين العوضين في الجنس، كأن تكون قيمتها خمسين ديناراً عراقياً والثمن الف تومان إيراني مثلاً، وبعد هذه المعاملة تصبحُ ذمّة موقّع الكمبيالة مشغولةً بخمسين ديناراً عراقياً إزاء الف تومان ايراني، ويُوكّل الموقّع أيضاً

المستفيد في بيع الثمن ـ وهو الف تومان في ذمّته ـ بما يُعادل المثمن وهو خمسون ديناراً عراقياً، وبذلك تصبحُ ذمّة المستفيد مدينةً للموقّع بمبلغ يساوي ما كانت ذمّة الموقّع مدينة به للبنك»[٢٢].

واعتُرض على هذا التخريج بمجموعة من باعتراضين:

الاعتراضُ الأول: ما ذكرهُ كلٌّ من السيد الخوئي والسيد السيستاني: من أنّ هذه الطريقة للتخريج ليست ذات جدوى؛ لأنّها مبنيةٌ على أن يكون الثمنُ بعملة أجنبية والدين الذي بيع بعملة محلية، وعادة البنوك لا تترقّبُ عمليةَ بيع الدين بالأقل في التغاير بجنس العملة.

وعليه، فلا أثر لهذا التخريج واقعاً وخارجاً ما دام البنك لا يلتزمُ بحصول البيع مع التغاير في جنس العملة، وإنّما تتمٌّ عملية البيع والشراء بذات العملة وبالتالي لا يحصل بيع مع وحدة جنس العملة، وإنّما يحصل قرضٌ، ويكون حراماً؛ لأنهُ جرَّ نفعاً.

لذا يقولُ السيدُ السيستاني: «ولكن هذا الطريق قليلُ الفائدة، حيث إنهُ إنّما يفيد فيما إذا كان الخصمُ (البيع) بعملة أجنبية، وأمّا إذا كان بعملة محلّية فلا أثر لهُ، إذ لا يُمكنُ تنزيلهُ على البيع عندئذٍ»[٢٣].

ويُمكنُ الجوابُ على هذا الاعتراض بجوابين:

الجوابُ الأول: نقضاً، إذ أنّ كلاً من السيد الخوئي والسيستاني ذكرا هذه الطريقة في مسألة القرض من البنوك الأهلية فقالا: لا مانع من بيع البنك مبلغاً كمائة دينار نسيئة الى شهرين ويُجعل الثمن المؤجل عملة أُخرى تزيد قيمتها على المائة دينار يوجب أسعار صرف العملات[٢٤].

فهناك لم يتمّ الإعتراض على ما سبق من كون هذه الطريقة لا أثر ولا جدوى لها، فإذا لا أثر لهذه الطريقة هنا لا أثر لها هناك أيضاً.

الجوابُ الثاني: ما ذكرهُ الشيخُ الفياض من أنّ هذه الطريقة لا بأس بها هنا؛ وذلك لأنّ اشتراط حصول البيعُ بعملة أُخرى هو من أجل أن يتحقق عقد البيع دون القرض، لأنّ المائز بين البيع والقرض هو أنّ البيع يُوجدُ فيه مغايرةٌ بين العوض والمعوّض، وفي القرض لا تُوجدُ تلك المغايرة، وإنّما هو إرجاع مثل المال بمدة معلومة، فإذا أردنا أن نُخرّج كمبيالة المجاملة على أساس البيع فلا بد من المغايرة، فذكروا أنّ المغايرة تحصلُ بإختلاف جنس العُملة، ولكن من الممكن أن تحصل المغايرةُ أيضاً بشيء آخر وهو الإختلاف بينهما بالكُلّية والجزئية فيُقالُ (أبيعك هذا بثمن ما) وهذا التغاير يكفي لدخول المسألة في البيع.

وهذا النحو من المغايرة لم يوافق السيد الصدر عليها؛ وذلك لأنّ الارتكاز العُرفي قائمٌ على أنّ البيع عبارة عن نقل المعوّض بثمنٍ لا على نحو المجانية، بينما القرضُ تمليك مال على أنهُ يثبت في الذمّة مثله أو قيمتهُ، فحينما أقولُ لك: (بعتُ هذا الدولار بثمن عملة أُخرى لمدة كذا) هذه عبارة أُخرى عن القرض.

وحاول الشيخُ الفياض التخلّص مما ذكرهُ السيد الصدر عن طريق الرجوع إلى القصد فهو الأساس في وجود المغايرة أو عدمها، فما دام يقصد الدفع على نحو البيع فيتحققُ عنوانُ البيع وإن كان في الخارج هو قرض، وهكذا ما دام يقصد عنوان القرض فيتحققُ القرضُ وإن كان في الخارج هو بيع، فالقصدُ هو الفارق بين المعاملات.

وهذه المحاولة ضعيفة من وجهين:

الوجه الأوّل: لابد أن نُفرّق بين نحوين من المعاملات:

الأول: معاملات لا فرق بينهما ثبوتي إلا من جهة القصد كالبيع والصلح؛ إذ لا فرق بين أن نقول: «بعتُك الكتاب بدينار وصالحتُك على الكتاب بدينار» فهنا لا يُوجدُ فرقٌ بين هاتين القضيتين إلا بالقصد.

الثاني: معاملات بينهما فرق ثبوتي أساسي وليس الفارق متوقّفاً على القصد كما في البيع والقرض، فما ذكرهُ من إنّ القصد هو الذي يحلُّ المشكلة ينفعُ في النحو الأول دون الثاني.

الوجه الثاني: ما ذكرهُ الشيخُ الفياض[٢٥] من أنّ الاسلام حارب الربا بشكليه الظاهري والباطني، ومن الواضح أنّ هذه الطريقة لو عُرضت على إنسان لا يعيشُ المصطلحات العلمية وقيل لهُ نحنُ نحوّلُ عملية القرض الى البيع، فبدلاً من أن نقول: «أُقرضك المائة دينار بعملة أجنبية بعتُ لك هذا بهذا» نجده لا يشعر بوجود فارق بين القضيتين.

الاعتراضُ الثاني: ما ذكرهُ الشيخُ بشير النجفي؛ إذ اعترض بأمرين:

الأمرُ الأول: هذا التخريج لا ينسجمُ مع التعاملات المصرفية الخارجية؛ إذ لا يُوجدُ توكيلٌ في البيع، وإنّما الجاري في تنزيلُ الكمبيالة بالأقل بيع وشراء صرف، وأمّا توكيلٌ في البيع فلا.

الأمرُ الثاني: لو سلّمنا بوجود فرضية التوكيل في البيع إلا أنّ التوكيل عقدٌ جائزٌ فلا يُوجدُ إلزام فيها، بينما البنكُ لابد أن يشتري الكمبيالة بالأقل ويدفعُ حالاً، وأيضاً الموقّع يلزمُ عليه أن يُسدد إذا رجع البنكُ عليه[٢٦].

ويُلاحظُ عليه: أنّ الاعتراض المذكور مدفوعٌ بكلا أمريه:

أمّا الأمر الاول فصحيحٌ، لابد أن ينسجم التخريجُ مع واقع ما يجري في الخارج، ولكننا لابد من الالتفات الى أمر وهو: هناك فرقٌ بين القضايا التكوينية التي تتّصفُ بالثبات وعدم التغيّر وبين القضايا الإعتبارية التي هي رهينة في عالم المتغيرات، فنقولُ: إنّ الأعراف هي متغيرةٌ من حالة الى أُخرى وهكذا الأمور الإعتبارية فقد تصحٌّ في زمان و لا تصحٌّ في زمان آخر، وعليه إذا أردنا تخريجاً لمعاملة مستحدثة، فهل من الصحيح أن نُدخل تخريج هذه المعاملة تحت عنوان من العناوين الثابتة في زمن التشريع كعنوان البيع والصُلح والضمان أو لابد أن نلتجئ الى تخريج يتوافق مع ما تمليه الحياة المعاصرة اليوم؟ الصحيحُ هو الثاني، بنكتة أنّ القضايا الإعتبارية ـ وهي المعاملات ـ ليست كالقضايا التكوينية ثابتة لا تتغيّر، وإنّما هي قضايا متجددة قد تلتئمُ مع عصرها، والبيعُ والصُلحُ ليسا من الأمور التكونية، وعليه فما ذكرهُ من أن التخريجات الفقهية لابد أن تنسجم مع واقع ما يجري ليس صحيحاً على إطلاقه فقد يكونُ تخريجاً مناسباً لزمن ما وليس كذلك لزمن آخر، أو قد يكونُ مناسباً لمكان ما وليس كذلك لمكان آخر فإنّ القضايا الإعتبارية لا قرار لها ولا ثبات.

وأمّا الأمر الثاني ـ وهو إبداء فكرة الوكالة معناهُ يجعلُ الأمرَ جائزاً، بينما الموقّع لا يُمكنهُ أن يتنصّل عندما يرجعُ البنكُ عليه من التسديد ـ فهذا إشكال غريب؛ فإنّ الوكالة عقدٌ جائزٌ لكن لا مانع أن تكون لازمةً فيما إذا كان الشرطُ فيها أمراً لازماً، فهنا تكونُ الوكالةُ لازمةً بلزوم شرطها، وهنا أيضاً التوكيل كان في البيع فجُعل بالتوكيل قيدية البيع الذي هو أمرٌ لازمٌ، فيحصلُ الغرضُ ولا يتنصّل الموقّع عن الدفع في الوقت المحدد؛ لأنّ الوكالة تصبحُ لازمةً بعروض شرط لازم عليها.

النتيجةُ: أنّ التخريج الأوّل لابأس به في حدِّ نفسه، إذا تمَّ التوافقُ بين البنك والمستفيد على البيع بعملة مختلفة.

التخريجُ الثاني: على أساس القرض، باعتبار أنّ المستفيد لا يبيعُ الكمبيالةَ الصوريةَ بالأقل، وإنّما يقترضُ من البنك مبلغاً بأقل من الدين المتضمّن بالكمبيالة، ثم يُحوّلُ المستفيدُ البنكَ لإستيفاء الدين على الموقّع، وهذه وإن كانت بدواً من الحوالة على البريء، والمشهورُ لا يُصححُ هذا التحويل إلّا برضا البريء والرضا هنا موجود بتوقيعه للكمبيالة، يقولُ السيدُ السيستاني: «وأمّا خصمُ قيمة الكمبيالة الصورية لدى البنك على نحو القرض، بأن يقترض المستفيدُ من البنك مبلغاً أقل من قيمة الكمبيالة الأسمية، ثم يحوّلُ البنك الدائن على موقّعها بتمام قيمتها، ليكون من الحوالة على البريء»[٢٧].

يُلاحظُ عليه: أنّ هذا التخريج من مصاديق الربا المحرّم؛ لأنّ البنك عندما اقتطع مبلغاً معيّناً من قيمة الكمبيالة إنّما هو بإزاء التسديد المؤجل وهو من الربا المحرّم.

إلا أنّ السيد الخوئي حاول التخلّصَ من مشكلة الزيادة بتوجيهها لا على أساس المدة المؤجلة في التسديد، وإنّما على أساس ما يقومُ به البنكُ من خدمات فهو لديه موظّفون وشُعبة قانونية تُخبر المستفيد بموعد التسديد وقد تضغطُ عليه أحياناً كُلُّ ذلك ليس ملزماً به الدائن (البنك)، فتحمّل البنكُ لهذه الخدمات جُعل في مقابلها مبلغاً من المال لهُ، وعليه تكونُ هذه الزيادةُ لقاء هذه الخدمات وليست على أساس تأجيل موعد التسليم[٢٨].

وفيه: أولاً: أن هذه الزيادة ليست في مقابل الخدمات التي يقوم بها البنك؛ لأنهُ فلو افترضنا أنّ الموقّع للكمبيالة قد طالب بتأجيل أوسع، فالبنكُ هل يُجددُ مبلغ الفائدة أو لا؟ من الواضح أنّ البنك سوف يأخذُ فائدةَ أُخرى لا أنهُ يكتفي بما إتُفق عليه أولاً، وهذا معناهُ أنّ الزيادة ليست في مقابل الخدمات.

ثانياً: أن الروايات التي دلّت على حرمة القرض دلّت على حرمة اشتراط النفع المالي والزيادة في القرض بتمام الوان النفع، ولم تكن هذه الزيادة بأزاء المدة الباقية، وقد أشار الى

ذلك السيدُ السيستاني على هذه المحاولة ويعترضُ عليه بقوله: «ولو لم تكن الزيادةُ بإزاء المدة الباقية، بل بإزاء قيام البنك ببعض الأعمال كتسجيل الدين وتحصيله ونحوهما؛ لأنهُ لا يحقُ للمقرض (البنك) أن يشترط على المقترض أي نحو من أنحاء النفع الملحوظ في المال»[٢٩].

التخريجُ الثالث: يبتني على أنّ المستفيد (الدائن الصوري) يبيع الدين الصوري الى البنك بأقل من قيمته الواقعية، كما لو كان الدين الصوري (١٠٠) ألف فالبيع بـ(٩٥) ألف ثم يُحوّل المستفيد البنك على الموقّع للكمبيالة بذات المبلغ المسجل فيها، وهذه وإن كانت في واقعها حوالة على البريء التي يتحفّظ المشهور بالتحويل عليه إلا إنّ الموقّع بتوقيعه لها قد قبل التحويل المذكور فإذا رجع البنك عليه بـ(١٠٠) ألف يجب على المستفيد أن يسدد ما دفعهُ الموقّع للبنك، وبالتالي تحصل الاستفادة من جهة أنّ الموقّع صار بريء الذمّة؛ لأنّ (١٠٠) ألف التي سددها للبنك أخذها من المستفيد، والمستفيد دخل في حوزته الفارق وهو (٥) وأيضاً قد استفاد البنك؛ لأنهُ إشترى بـ(٩٥) وقبض مائة فالكل قد إستفاد.

هذه التخريجات التي ذكرناها تجري ـ بناءً على تمامية بعضها ـ في البنوك الأهلية.

التخريجُ الرابع: يختصُ بالبنوك الحكومية أو المشتركة، وقد أشار الى هذا التخريج السيدُ الخوئي[٣٠] والسيدُ السيستاني[٣١]، بل أنّ هذا التخريج يجري على كُل من يتبّنى عدم مالكية الدولة وحاصلهُ: أنّ المستفيد لا يبيع على البنك ـ كما هو حال التخريج الثاني ـ سواء كان بالوكالة أو بالمباشرة ولا يقصد القرض ـ كما هو حال التخريج الثاني ـ؛ لأن البنك لا يملك، فلا يترقب منه إجراء عقد البيع أو القرض مع المستفيد، وإنّما يقصد من وراء ذلك الحصول على مال الدولة التي هي مجهولة المالك، وبإجازة الحاكم الشرعي ـ التي هي حاصلة سلفاً ـ يتمُّ الإستيلاءُ على أموال البنوك الحكومية، وبعد ذلك يذهبُ البنك الى موقّع

الكمبيالة فيأخذُ منهُ الدين المسجّل فيها بعد ذلك يرجعُ (الموقّع) إلى المستفيد بما دفعهُ الى البنك، ـ أي: بما دفع الموقّع الى البنك ـ فالمهمُّ بناء على عدم مالكية الدولة يحصل التسلّط والإستيلاء على المال بقصد مجهول المالك.

والشيخُ الفيّاض على حسب مبانيه[٣٢] بأنهُ يُفرّق بين الدولة والبنك، فيرى أنّ الدولة ليست مالكةً، بينما البنوكُ مالكةٌ فلا يصحُّ عندهُ هذا التخريج كما هو واضح.

ولكن تُوجدُ ملاحظةٌ على هذا التخريج وهي مبنائية: أنّ من يبني على عدم مالكية الدولة ـ كالسيد الخوئي والسيستاني[٣٣] ـ يصحُّ هذا التخريج عندهم، وأمّا على الصحيح من مالكية الدولة، فالتخريجُ المذكور ليس صحيحاً.

نتائج البحث:

١ـ المقصود بخصم الكمبيالة أو تنزيل الأوراق هو بيع الدين بأقلّ من قيمته، وتارةً تعبّر الكمبيالة عن وجود قرض واقعي وتسمى بالكمبيالة الحقيقية، فهنا يجوز البيع على أساس شرطين وكلاهما متوفران في فرضية البحث، وبما أنّ الشرط الثاني لم يسلط الفقهاء عليه الأضواء بشكلٍ تام تحدثنا عن حقيقة الأوراق النقدية وانتهينا إلى أنّها مال بحدِّ نفسها، وهناك تخريجان لصحة بيع الدين بالأقلّ انتهينا إلى صحة هذين التخريجين بالبيانات المتقدّمة.

٢ـ كمبيالات المجاملة وهي التي لا تعبّر عن دين واقعي فالمعروف المنع من بيعها ووجدت بعض المحاولات لتصحيح هذا النوع من الكمبيالة انتهينا إلى عدم صحة تلك المحاولات كما وضّحنا ذلك في مطاوي البحث.

المصادر والمآخذ

١ـ البنك اللاربوي في الاسلام، محمّد باقر الصدرـ الناشر دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٢ـ البنوك، محمّد اسحاق الفياض، الناشر دار البذرة، الطبعة الخامسة ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٣ـ منهاج الصالحين، أبو القاسم الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي الطبعة التاسعة والعشرون ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤ـ منهاج الصالحين، السيّد السيستاني، دار المؤرخ العربي، الطبعة الرابعة ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٥ـ الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، تصحيح علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية طهران، الطبعة الثالثة ١٩٨٨م.

٦ـ بحوث فقهية، السيّد عز الدين بحر العلوم، تقرير بحث الشيخ حسين الحلي، مؤسسة المنار (بدون).

٧ـ بحوثٌ فقهية معاصرة، ضياء الدين زين الدين تقرير لبحث الشيخ بشير حسين النجفي، الطبعة الثانية ٢٠٠٩ م ـ ١٤٣٠هـ المطبعة الرائد.

٨ـ جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن طريق الإسناد، منشورات المرعشي، ١٤٠٣هـ.

٩ـ كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم إيران، الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ.

١٠ـ الحدائق الناضرة، في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن أحمد بن إبراهيم آل عصفور البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأوّلى ١٤٠٥هـ قم إيران.

١١ـ جواهر الكلام، محمّد حسن النجفي، الناشر دار الكتب الإسلامية، المطبعة خورشيد آخوندي، عام ١٢٦٦، الطبعة الثالثة.

١٢ـ تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، الطبعة الثانية، دار الأضواء والتي تضم الكتب الأربعة.

١٣ـ معجم رجال الحديث، أبو القاسم الخوئي، الطبعة الخامسة ١٤١٣هـ.

الهوامش

(١) منهاج الصالحين، السيد السيستاني ١: ٤١٤.

(٢) الكافي، الشيخ الكليني ٣: ١٤٤، ح ١ الباب ١٥ تعجيل الدفن.

(٣) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي ٨: ٢٦، ح ٢ باب أحكام الطلاق.

(٤) كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق: ٥٢١ الباب الخامس والاربعون.

(٥) مجلة رسالة الثقلين، العدد الثامن والتاسع، السنة الثانية، تحت عنوان: الارواق المالية الاعتبارية، كاظم الحائري: ٩٣.

(٦) البنك اللاربوي في الإسلام، محمد باقر الصدر: ١٤٣.

(٧) المائدة: ١.

(٨) الكافي، الشيخ الكليني ٥: ١٠٢، ح ٢، الباب ٢٤.

(٩) الكافي، الشيخ الكليني ٥: ١٠٢، ح ٣، الباب ٢٤.

(١٠) جامع الرواة، محمد علي الأردبيلي ٢: ١٨٣.

(١١) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي ١٨: ١٥٣.

(١٢) جواهر الكلام، الشيخ الجواهري ٢٥: ٦٠.

(١٣) الحدائق الناضرة، المحقق البحراني ٢٠: ١٥٨.

(١٤) بحوث فقهية، الشيخ حسين الحلي: ١١٣.

(١٥) منهاج الصالحين، السيد الخوئي ١: ٤١٨.

(١٦) منهاج الصالحين، السيد السيستاني ١: ٤١٤.

(١٧) أحكام البنوك، الشيخ الفياض: ٨٣.

(١٨) بحوث فقهية، الشيخ حسين الحلي: ١١٤.

(١٩) منهاج الصالحين، السيد الخوئي ١: ٤١٨.

(٢٠) منهاج الصالحين، السيد السيستاني ١: ٤١٥.

(٢١) أحكام البنوك، الشيخ الفياض: ٨٣ و٨٤.

(٢٢) منهاج الصالحين، السيد السيستاني ١: ٤١٥.

(٢٣) منهاج الصالحين، السيد السيستاني ١: ٤١٥.

(٢٤) منهاج الصالحين، السيد السيستاني ١: ٣٩٨.

(٢٥) البنوك، محمد إسحاق الفياض: ١١.

(٢٦) بحوث فقهية معاصرة، الشيخ بشير النجفي: ١٧٨.

(٢٧) منهاج الصالحين ، السيد السيستاني ١: ٤١٥.

(٢٨) منهاج الصالحين، السيد الخوئي ١: ٤١٨.

(٢٩) منهاج الصالحين، السيد السيستاني ١: ٤١٥.

(٣٠) منهاج الصالحين، السيد الخوئي ٢: كتاب الدين والقرض.

(٣١) منهاج الصالحين، السيد السيستاني ١: ٤١٥ و ٤١٦.

(٣٢) البنوك، محمد إسحاق الفياض: ٤١.

(٣٣) منهاج الصالحين، السيد الخوئي ١: ٤٨٠. منهاج الصالحين، السيد السيستاني ١: ٤٠٩.

AL-ESTENBAT

EDITOR - IN - CHIEF

Thamir Hakeem Assaedi

EXECUTIVE MANAGER

D.khalid Ghaffuri AL-Hasani

NAJAF: +964 770 649 8060 **Thd_srd@yahoo.com**

QOM: +98 912 252 0797 **Thdsrd@gmail.com**

quarterly VOL. 5 – NO. 11

Sepring 2021 / 1442

AL-ESTENBAT

quarterly. VOL. 5 - No. 11
Sepring 2021 / 1442

11