

التجريّ

العلامة السيّد جعفر الشيرازي (حفظه الله)

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، واللّعة على أعدائهم أجمعين. وبعد، فهذا بحثٌ في مسألة التجريّ حول حرمة وعدمها، والله سبحانه أسألُ القبول والتوفيق للاثمام، وأن يجعله خالصاً لوجهه، إنّه وليّ ذلك وهو المستعان. وأهدي هذا الجهد المختصر إلى بقية الله الأعظم الإمام الحجّة، ابن الحسن العسكري (عجل الله تعالى فرجه الشريف).

قم المقدسة

٢٥ شعبان المعظم ١٤١٢ هـ

جعفر بن محمد الشيرازي

أصولية المسألة

قد تُعنون المسألة (بأن التجري هل هو حرام أم لا؟) وعنوانه صاحب الكفاية (فدّس سرّه) بقوله (فهل يوجب استحقاقها - أي العقوبة - في صورة عدم الإصابة) والشيخ (فدّس سرّه): (لكنّ الكلام في أنّ قطعه هل هو حجّه عليه من الشّارع وإن كان مخالفاً للواقع، وبعض: (بأنّ الخطابات الأوّليّة تعمّ صورتي الإصابة والخطأ أم لا) وآخرون: (بأنّه قبيحٌ أم لا).

العنوان الأول

ويردّ على الأول: بأنّه يكون حينئذٍ من عوارض فعل المكلف، فتخرج عن كونها أصوليّة. ولا يجدي التقصّي بعمومية المسألة للموضوعات وكلّ ما كان كذلك يكون قاعدة أصوليّة، بخلاف المسائل الفقهيّة، فإنّها تبحث عن أحكام مواضيع خاصّة، وهذه ليست كذلك بل هي عامّة. وذلك لأنّه لا يُشترط فيها ذلك المناط غيره. إذ جملة من القواعد الفقهيّة كذلك كقاعدة ما يضمن وعكسها، وكالحمل على الصحة وغيرها كثير، هذا من حيث انطباق تعريف الفقه عليه. مضافاً إلى أنّه بناءً عليه يكون موضوع الفقه متحققاً فتكون فقهيّة، إذ كما حقق في محله يكون تمايز العلوم بالموضوع، فإنّ كان واحداً وإلا فبالجامع العنواني بين المواضيع. وأمّا ما قيل: من أنّ الجامع لا يمكن، فإنّ الموضوع قد يكون وجودياً وقد يكون عدمياً، كالفقه فبعضها كالصلاة وجودي، وبعضها عدمي كتروك الحج والصوم - بناءً على أنّه الترك لا كف النفس - كما أنّه قد يكون من مقولة الكم كالتكلم، وقد يكون من مقولة أخرى، ويمنع الجامع الماهوي بين مقولتين فضلاً عن الوجود والعدم، فكيف يمكن الالتزام بوجود جامع حقيقي يكون مؤثراً في الغرض؟ فجوابه: الالتزام بالجامع العنواني - وهو جامع اعتباري كالمفهوم الجامع بينهما - ولكن لا ندعي أنّه المؤدي للغرض، بل هو جامع لمسائل العلم ومنازله عن غيره، والغرض يترتب على نسبة المحمول إلى الموضوع في كلّ مسألة، وكلّ واحد منها موضوعه حقيقي، كما أنّ كلّ مسألة من مسائل النحو تؤدي جزءاً من غرضه وهو الصيانة إذ الغرض واحد نوعي، وكلّ واحد نوعي يكون كذلك. لا يقال: إنّ بعض العلوم موضوعها متحدٌ كالنحو والصرف، فإمّا يلتزم باتحادها وهو باطل، أو بأنّ التمايز

بغيره.

لأنه يقال: إن الموضوع ليس الكلمة حتى يلزم ذلك، بل هو ذلك مقيداً بالحيثية فهما متغايران بها، ففي النحو الكلمة من حيث تلفظ آخرها، وفي الصرف من حيث صحتها وإعلالها، وليس المراد منها إلا القابلية لكي لا يلزم حمل الشيء على نفسه، كما أشار إليه الأصفهاني، وحاصله أنه لا يرد إشكال تحصيل الحاصل في تقسيماته كقولنا الكلمة من حيث الإعراب والبناء معربة أو مبنية، إذ فيه أخذ قيد القابلية وفيها الفعلية، فيصح التقسيم كما لا يخفى.

ولا يمكن أن يكون التمايز بالعرض إذ هو معلول، ففي رتبة العلة لا بد من مانز، ليس إلا الموضوع. مضافاً إلى أن بعض العلوم لا عرض لها سوى حب الاستطلاع، فلا يوجد حتى يكون مانزاً، وإن قيل: إن هذا هو الغرض، فيقال لازمه اتحاد تلك العلوم مما لا يصح.

والى أنه قيل بإمكان غرضين لعلم واحد، ولازمه على ذلك كون العلم علمين. اللهم إلا أن يقال إن التمايز بالعرض، لا أن وحدة الغرض مكونة لوحدة العلم، وقاعدة الواحد لا يصدر إلا من الواحد غير جارية في المقام لإمكان الجامع بين الغرضين.

لا يقال: إن الغرض أول ما ينقذ ويطلب الوصول إليه، وإن كان آخر ما يتحقق من الخارج. لأنه يقال: إنه وإن كان كذلك، إلا أنه بحسب قاعدة المسانحة يجب أن يكون المانز والمميز في عالم واحد، إما كلاهما في الخارج، أو هما في الذهن، وإما هما حقيقيان أو اعتباريان إلى آخر التقسيمات ولا يمكن التفكيك، وهو ذهني لكونه علة غائية والتمايز خارجي.

فاتضح أن هذا العنوان يشمل موضوع الفقه، فتخرج عن كونها أصولية. ولو سلم أن التمايز بالعرض فإن غرض الفقه متحقق بناءً عليه وحيث إن التمايز بالعرض فتكون فقهية كما لا يخفى.

لكن قد يقال: إن المسألة فقهية، والبحث عنها استطرادي، إذ وإن أمكن تصحيح أصوليتها - كما سيجيء - لكن المراعى في الأصولية وعدمها هو النظر فيما تقتضيه المسألة من كيفية طرحها والنظر في مصبها، وإلا أمكن طرح كل مسألة فقهية في الأصول بتغيير في المحمول.

ولذا قد أشكل على من صحح أصولية المسألة في مقدمة الواجب: (بأن كل مقدمة يستلزم وجوب ذيها وجوبها) بأنه إن قبل ذلك أمكن تحويل المسائل الفقهية بجعلها أصولية. مثلاً يقال: (الضمان بالصحيح يستلزم الضمان بالفاسد) فيضم إلى صغرى (هذا فيه الضمان بالصحيح) أو يقال: (كل أمر المسلم محمول على الصحيح) فيضم إليه هذا أمر المسلم، فتأمل، فإن النتيجة في المثال حكم فرعي، وأن الطرح منوط بالطراح والصب بالصاب.

ولا يرد على تحريرها فقهية ما أشكل به النانيني (قدس سره) بقوله: (وأنت بعدما عرفت أن انكشاف الواقع لا يزيد بنظر القاطع على الواقع بشيء ويستحيل أن يكون بهذا العنوان محكوماً بحكم آخر، تعرف بطلان تحريرها فقهية).

إذ فيه:

أولاً: أعمية البحث لغيره كالظن، بل قال قبل أسطر من ذلك: (إن حال مخالفة الطريق الوجداني، حال الطريق

الجعلي، بعينها من دون فرق بينهما أصلاً، وعليه يكون محل النزاع في المقام أعم من مخالفة القطع الوجداني والإمارات والأصول، حتى أصالة الاحتياط في موارد العلم الإجمالي أو غيرها، وبالجملة مخالفة مطلق المنجز للحكم على تقدير انكشاف عدم ثبوته في الواقع يكون محل الكلام في المقام).

وثانياً: إنَّ ما ذكره يجري في الطريقي فقط لا الموضوعي، إلا أن يقال بخروجه كما سيجيء أن ذلك هو الصحيح.

وثالثاً: إنَّ الحكم بالحرمة لا يختص بالظن بل يجري في القطع أيضاً، فإن ارتكاب القاطع بالحرمة - مصادفاً للواقع - حرام قطعاً ويمكن نهيه، بل قد يجب، إن اجتمعت الشروط، فلا مانع من نهى الجاهل المركب والحكم بالحرمة عليه، والخلط إنَّما حصل بين الحكم والموضوع، فإن ما ذكره يجري في الأول، وأمَّا الثاني فإنَّ المقطوع به والحكم متغايران.

نعم إنَّ أراد ما قاله الشيخ (فدس سره) من أنَّ الحكم إنَّما هو على الواقع لا على مقطوع الحرمة مثلاً، فلهذا الكلام مجال هذا.

ويظهر من الشيخ التصريح بذلك حيث قال: (إنَّ الكلام في أنَّ الفعل غير المنهي عنه واقعاً يصير محرماً شرعاً أو مبعوضاً، بسبب تعلق اعتقاد المكلف بكونه كذلك؟).

العنوان الثاني

وأورد على الثاني: بأنَّ البحث عن استحقاق العقاب وعدمه كالبحث عن الحسن والقبح بحث كلامي. لكنَّه غير وارد على الأخوند (فدس سره) إذ هو قائل بأنَّ البحث عن القطع في الأصول بحث استطرادي حيث قال: (لا بأس بصرف الكلام إلى بيان ما للقطع من الأحكام، وإنَّ كان خارجاً عن مسائل الفن وكان أشبه بمسائل الكلام) والتجري من بحوث القطع، وقد صرح بذلك في حاشية الرسائل حيث قال: ويمكن أن يقع النزاع في مجرد استحقاق العقوبة في صورة المخالفة واستحقاق المثوبة في صورة الموافقة، من دون نظر إلى جهة أخرى فيكون مسألة كلامية.

وإنَّ كان يرد عليه الإشكال صغرى وكبرى:

أمَّا صغرى: فإنَّه كما يجري في القطع كذلك يجري في الظن المعتبر والشك، إذا كانت حجته على العبد كالاستصحاب والاحتياط ونحوها، كما لو ارتكب أحد أطراف الشبهة المحصورة ولم يصادف حراماً، أو مستصحب النجاسة وقد طهر واقعاً، أو خالف البيئة وكانت مخطئة، فإذا كان كذلك فيمكن طرحه في غير القطع أصولياً، ولا داعي للقول بالاستطراد، لو كان بعض أطراف المسألة منه. وأمَّا كبرى:

فيرد عليه بأنَّ الالتزام بخروج القطع عن مسائل الأصول لجهتين كلتاها محل تأمل.

الجهة الأولى: إنَّ مسائل الأصول قواعد يستنبط منها أحكام شرعية أو ينتهي إليها المكلف في مقام العمل، فالعلم بالأحكام من اللوازم المترتبة على العلم بتلك المسائل فلا يكون موضوعاً لها.

الجهة الثانية: إنَّ مسائل الأصول ما كانت حجة، والحجة عبارة عن الوسط الذي يحتجُّ به على ثبوت الأكبر

للأصغر، ويكون واسطة في الإثبات، ولا يمكن ذلك في القطع، إذ لا يقال إن هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه، وذلك لأن وجوب الاجتناب ليس عن معلوم الخمرية، وإنما هو عن الخمر الواقعي، فإطلاق الحجّة عليه من باب إطلاق السبب على المسبب.

أما الأولى ففيها:

أولاً: إن بعض مسائل القطع لا تقع نتيجة القياس بل تقع في مقدماته، كمباحث العلم الإجمالي، فإنّه في كبراه يبحث عن تنجزه بنحو المقتضي أو العلة التامة، للموافقة القطعية أو المخالفة كذلك، أو بالتفصيل، ففي الأول إحداهما وفي الثاني الآخر، إلى آخر التفصيلات فيه، فحينئذ يقال: هذا معلوم الحرمة مثلاً بالعلم الإجمالي، وكلما كان كذلك فحكمه كذا، فإطلاق القول بأنّه يقع في النتيجة فقط لا وجه له.

وثانياً: إن حجيتّه ليست مختصة بما لو كان نتيجة لمسألة أصولية - توجب القطع بالحكم أو بالوظيفة - بل تجري ولو حصل من غير سبب شرعي، سواء حصل بلا سبب ظاهر - وإن كان واقعاً إذ لا يعقل معلول بلا علة - أو ظاهر غير مجعول شرعاً، فإن حجيتّه ذاتية.

وثالثاً: إن بعض مسائله هي نتائج لمسائل أصولية أخرى، ككل صغريات حجّة الظهور، فإنّها نتيجة لكبرى حجيتّه، فتأمل.

وكان وجهه مبتن على ما قيل من أن مسائله كبريات القياس، وهو غير صحيح، لاستلزامه الاستطراد في هذه الصغريات، ممّا لا وجه للالتزام به.

وأما الثانية فيرد عليها:

أولاً: النقض بالظن، فإن الحكم كما أنّه ليس على المعلوم الخمرية مثلاً، كذلك ليس على مظنونها. وكان الوجه في التفريق بينهما، أن في الظن حكيمين واقعياً وظاهرياً، فتكون الكبرى صحيحة، إذ كلّ مظنون الخمرية مثلاً، حرام ظاهراً، وليس كذلك في القطع، إذ لا حكم ظاهري فيه، وإلا لزم الدور في قولنا: (هذا معلوم الحرمة، وكلّ معلوم الحرمة حرام) إذ العلم بالحكم متأخر عن الحكم رتبة، فلا يمكن أخذه فيه، إذ أفق المعلوم متقدم على أفق العلم، فلو أخذ العلم بالحكم في موضوعه، لزم الدور.

فإن تعلق القطع بحرمة الخمر يستلزم تقدم حكمه الواقعي المترتب عليه، فلو ترتب ثبوت الحكم الواقعي عليه - إذ يكون وسطاً - يلزم تأخر الحكم عنه فيلزم تقدم الحكم على نفسه. لكنّ التفريق غير وجيه، إذ هو إنّما يكون على مبنى الحكم الظاهري.

وأما على مبنى جعل المنجزية، فليس حكمان بل التنجيز والإعذار، وكذلك على مبنى جعل الحكم المماثل (فما أديا عني، فعني يؤديان) إلا أن يقال بأن لا جعل مماثل في مورد القطع إطلاقاً، وكذلك على مبنى الاكتشاف، فإنّه على الأول والثالث، ليس إلا واحداً فيهما وعلى الثاني حكمان فيهما، فعليها لا فرق.

وأما الدور، فيدفع بما عن النانيني (قدّس سرّه) بأن المولى يتصور أنّه أمر وبعد ذلك يعلم البعض به، فيأمرهم حقيقة أو الأعمّ منهم، كما في اختصاص القصر بالعالم ونحوه موارد آخر، فتأمل ففيها رفع اليد عنه، لا اختصاصه بهم.

ولو سلم إمكان دفعه الدور فغير معلوم وقوعه، إذ هو أعمّ منه ومن عدم الوقوع.

لكن يدفع بأنّه إنّما يستحيل بناءً على كونه بشرط شيء أو بشرط لا أو مطلقاً.

فالأول للدور.

والثاني بأن اختصاصه بغير العالم مستلزم لـ (الغوغ)، إذ ما دام كذلك لا حكم عليه، إذ المفروض أنه جاهل به وإن علم فيخرج موضوعاً.

والثالث بأنه إذا استحال التقييد، فالإطلاق أيضاً محال، لتقابلهما تقابل العدم والملكة، فهو بحاجة إلى المحل القابل لكليهما، فإذا استحال أحدهما كان الآخر كذلك، أو لأنه إذا لم يمكن الأخص فالأعم منه ومن غيره أيضاً كذلك، إن لم نقل بتقابلهما كذلك، بل السلب والإيجاب أو الضدين - كما هو مبنى البعض -.

ولا يستحيل على كونها مهملة في الموالي العرفية أي في حين الأمر يهملها ولا طريق آخر غيره، نعم الإهمال الثبوتي بالنسبة إلى الشارع غير معقول، لأنه غرضه إما بالأخص أو بالأخص.

وثانياً: إن الحجّة كذلك عند أهل الميزان، وإما عند الأصوليين فمطلق ما كان دليلاً - ولو عند البعض أو في الجملة - سواء كان وسطاً أم لا، وإطلاقهم الحجّة على القطع وغيره على السواء، كما أشار إليه جملة من محشي الرسائل، وهو لفظي كما أشاروا إليه، فحينئذ يكون القطع من الحجّة، إذ هو دليل على الحكم، وإن لم يكن بالجعل.

العنوان الثالث

ويردُّ على الثالث:

أولاً: إنه ينافي ما مرَّ من الشيخ (فدّس سرّه) من ذاتية حجّيته وعدم نيل يد الشرع له، فلا معنى للبحث عن حجّيته شرعاً، عند مخالفته للواقع بعد ذلك، فسواء خالفه أم وافقه فهو كذلك، إذ الحجّة المنجزية والمعدريّة - كما هو مبنى المحقق صاحب الكفاية (فدّس سرّه) ومعظم من تأخر عنه - فلا فرق بين الإصابة والخطأ حينئذٍ، ولا يمكن تخصيصها بالإصابة إذ الذاتي سواء كان ذاتي باب الإيساغوجي أم البرهان لا يتخلف مطلقاً، أما الأول فلاستلزامه انقلاب الماهية، وأما الثاني فلأنه انتزاعي كالإمكان من الممكن، وهو لا ينفك عن منشأه.

لا يقال: إن شرط صحته هو الاشتقاق لمنشأ الانتزاع من المنتزَع - بالفتح - كالزوج من العين، المنتزَع منها الزوجية.

لأنه يقال: يمكن ذلك بقولنا حجّه.

أما الإشكال عليه بأن الشرط غير طارد، فبعض الاعتبارات أيضاً كذلك كالملكية من الملك - بناءً على الأصح، من أن عالم الانتزاع يغير عالم الاعتبار، إلا أنّهما شيء واحد كما قال به صاحب الكفاية (فدّس سرّه)، وذلك لاختلاف الآثار، من إمكان التفكك وعدمه وغير ذلك -.

فلا يخفى ما فيه إذ لم يقل بأنّ كلّما اشتق منه فهو انتزاعي، بل قال: كلّ انتزاعي فهو مشتق منه.

لكن يمكن القول بأنه لم يقصد من الحجّة هنا ما ذكره في أول القطع - من كونها وسطاً فلا تنالها يد الجعل -

بل ما يحتج به المولى لعقابه، كما يقولون مثل ذلك في

البراءة العقلية بأنّ لا حجّه للمولى على العبد، وفي الاشتغال العكس، وفي الاستصحاب ونحوه بالاختلاف حسب الموارد، ويؤيد ذلك تفريعه بقوله: فيعاقب... الخ، فتأمل فإنّ قوله حجّة، عبارة أخرى عن الحرام فيعود

المحذور، لأنَّ الكبرى حينئذٍ كلَّ مقطوع الخمرية مثلاً حرام.

وثانياً: إنَّه لا يكون حينئذٍ من مسائل الأصول على تعريفه لها - لأنَّه عرفها بالقواعد التي يكون تطبيقها بيد المجتهد، والتجري بهذا العنوان لا يكون كذلك، وإنَّ كان يردُّ على تعريفه، إنَّ بعض القواعد الفقهية كذلك، كقاعدة كون البيئنة على المدعي، لكن من هو المدعي وعلى من يُطبَّق؟ هل هو من إذا ترك ترك، أو من خالف قوله الأصل، أو الظاهر، أو غير ذلك؟

العنوان الرابع

أما العنوان الرابع:

فقد قيل به وحاصله: إنَّ التكلِّف يتعلق بالمقدور فقط - إذ هي شرط عقلي، ويقبح من الحكيم التكلِّف بالمحال، بل يستحيل ذلك عليه، وإلا خرج موضوعاً، والتكلِّف المتعلِّق بالموضوع الخارجي إنَّما هو بوجوده العلمي، وإنَّ كان وجوده الواقعي مشروطاً بذلك الموضوع، من غير دخل للعلم والجهل، إلا أنَّ ذلك وحده لا يكفي في الانبعاث، إذ هو بالوجود العلمي، فالعلم يكون طريقاً للمتعلِّق، لكنه موضوعاً للاختيار والإرادة إذ لولاه لما أمكننا، فالتكلِّف لا يكون بالوجود الخارجي، لكنَّه لا يكفي في الانبعاث، بل يكون التكلِّف بالاختيار الناشئ من العلم بالموضوع والتكلِّف، وهذا موجود في صورة الإصابة والخطأ، ولا يتعلق التكلِّف بالمصادفة فقط، إذ هي ليست اختيارية، فمفاد قول المولى لا تشرب الخمر مثلاً - بعد ما تبين من أنَّ متعلق التكلِّف لا يكون إلا المقدور وهو الاختيار والانبعاث، نحو ما علم أنَّه موضوع التكلِّف - هو لا تختار شرب ما أحرزت أنَّه خمر، وهذا يوجد في التجري أيضاً.

وفيه:

أولاً: إنَّ معنى ذلك رجوع الحرمة إلى المعلوم لا إلى الواقع، ولازمه عدم حرمة الخمر المجهول خمريتها واقعاً، فبين الالتزام بأنَّ الوجود الواقعي للتكلِّف مشروط بذلك الموضوع من غير دخل للعلم والجهل، والالتزام بأنَّ الوجود الواقعي لا يكفي في الانبعاث تهافت.

وثانياً: ضمُّ الأمرين - وهما أنَّ شرط التكلِّف هو الوجود الواقعي، وأنَّ ذلك لا يكفي في الانبعاث، بل يحتاج إلى العلم به - لازمه أنَّ فعالية التكلِّف إنَّما هي في ظرف العلم المطابق للواقع، وإلا حصل التهافت كما مرَّ. وثالثاً: إنَّ إرادة التكلِّف في رتبة متأخرة منه، إذ هي معلولة له، فلا يمكن أن تكون متعلقة، إذ هو متقدم عنه رتبة كما لا يخفى.

ورابعاً: إنَّه يلزم من ذلك جريان جميع الأحكام والآثار - ولو كان القطع مخالفاً - كالحَدِّ وغيره، مع أنَّه لا يلتزم به أحد، بل الكلام في العقاب والحرمة ونحوهما.

أما جواب النانيني: بأنَّ متعلق التكلِّف هو الفعل الصادر عن إرادة واختيار، لانفس الإرادة والاختيار، فإنَّ الإرادة والاختيار تكون مغفولة عنها حين الفعل ولا يلتفت الفاعل إليها، فلا يصلح أن يتعلَّق التكلِّف بها، فإذا كان متعلق التكلِّف هو الشرب، المتعلق بالخمر، الصادر عن إرادة واختيار، فالتجري لم يتعلَّق شربه بالخمر. فيردُّ عليه: إنَّ ذلك لا يصح التكلِّف بالمحال، إذ لو سلَّم أنَّ الوجود الواقعي لا يكفي في انبعاث المكلف، لأنَّه

بالوجود العلمي، فلا يمكن تصحيح التكليف به، بأن الإرادة والاختيار مغفول عنهما، مضافاً إلى وجود الالتفات إلى الإرادة في العبادات ونحوها.

العنوان الخامس

أما العنوان الخامس، فقد قال به غير واحد من الأصوليين، في تصحيح أصولية المسألة ببيان: إن قبح الفعل المتجرى به عقلاً، يستنتج منه الحرمة الشرعية، فتكون المسألة أصولية، لوقوع الحكم الشرعي في نتیجتها. إن قلت: بناءً على عدم القبح، كما هو مبنى بعض الأصوليين، فلا يستنتج الحكم الشرعي وهو الحرمة. قلت: يكفي في أصولية المسألة انطباق الموضوع والتعريف عليها على بعض المباني - كما لا يخفى - لكن يستشكل على ذلك مبنى وبناءً.

أما مبنى: فنقول ما هو المراد مما يستنتج منه الحكم الشرعي؟

فإن كان مطلقاً ما يستنتج منه الحكم الشرعي، ولو كان من المقدمات البعيدة، داخل في علم الأصول، فيرد عليه: دخول أكثر العلوم فيه، كالنحو واللغة والمنطق والحكمة والرجال ونحوها، وإن التزم العراقي بدخول علم الرجال فيه، وبعض بدخولها أجمع، وإنما لم يبحث عنها فيه، لعدم الحاجة لإفرادها في علوم أخرى.

وإن كان المراد: ما يستنتج منه الحكم الشرعي من المقدمات القريبة كما قال النانيني: والحاصل أن علم الأصول يقع كبرى لقياس الاستنباط، وسائر العلوم تقع صغرى القياس، مثلاً استنباط الحكم الفرعي من خبر الواحد يتوقف على عدة أمور: فإنه يتوقف على معرفة معاني الألفاظ التي تضمنها الخبر، ويتوقف أيضاً على معرفة أبنية الكلمات ومحلها من الإعراب، لتمييز الفاعل عن المفعول، والمبتدأ عن الخبر ويتوقف أيضاً على حجية الخبر، ومن المعلوم أن هذه الأمور مترتبة من حيث دخلها في الاستنباط حسب ترتبها في الذكر، والمتكفل لإثبات الأمر الأول، هو علم اللغة، وإثبات الثاني، هو علم النحو والصرف، وإثبات الثالث، هو علم الرجال، وإثبات الرابع، الذي يتم به الاستنباط هو علم الأصول، فرتبة علم الأصول متأخرة عن جميع العلوم، ويكون كبرى لقياس الاستنباط. والحاصل أن كل مسألة كانت كبرى لقياس الاستنباط فهي من مسائل علم الأصول.

فيرد عليه: إنه وإن انطبق الضابط المزبور على المقام، إلا أنه يستلزم خروج كثير من مباحث الألفاظ عن الأصول، كمباحث الأمر والنهي، والظواهر ونحوها، إذ هي تقع صغرى، مثلاً دلالة الأمر على الوجوب، والمرة والتكرار وغيرها، أو عدم دلالتها عليها، صغرى لكبرى حجية الظهور، فيقال: الأمر ظاهر في الوجوب، والظاهر حجة.

مضافاً إلى أن مبنى كثير من المتأخرين، هو المنجزية والمعدرية، والالتزام به إذا اجتمع مع الإلزام بكون المسألة الأصولية ما يستنتج منها الحكم الشرعي، ينتج خروج جميع الحجج الشرعية عن الأصول، إذ الأدلة والحجج لا تكون طريقاً إلى الحكم الشرعي وكاشفاً عنه، بل هي منجزة ومعدرة، فتأمل.

وإن كان المراد: القريب مطلقاً - ولو كان صغرى -.

فيرد عليه دخول بعض المسائل الفقهية فيه، مثلاً يقال: (الحج واجب، وكل واجب يستلزم وجوبه وجوب مقدمته) وينتج من ذلك حكم شرعي كلي هو (وجوب مقدمة الحج).

وأما بناءً: فقد يقال بعدم الحرمة، ولو قيل بالقبح عقلاً، فحينئذ لا يستنتج من ذلك الحكم الشرعي، فتخرج عن الأصولية: لأنَّ قبح قصد المعصية وحرمة عقلاً - لو تجرّى -، لا ينتجان الحرمة المولوية شرعاً، كما أنَّ حسن قصد الطاعة، لا ينتج الوجوب إذا كانت الطاعة واجبة، إذ القبح والحسن ليسا ملاكين للأوامر المولوية الشرعية، بل في بعض صورهما، وهو ما إذا لم يكونا بنفسيهما مقربين وموجبين للثواب، أو مبعدين وموجبين للعقاب، كي يكون مجالاً لإعمال المولوية، نعم إنَّ كان بنفسه مقرباً ولم يكن واجباً، بل كان الواجب كنايةً فلا مانع من الأمر المولوي بالنسبة إلى الجزئي.

أما إذا كان الحسن والقبح بنفسهما كذلك، فلا يُعقل الأمر المولوي، ولو كان أمراً فلا يكون إلا إرشاداً وتأكيداً، كما في (أطيعوا الله والرسول).

إنَّ قلت: إنَّ كليَّ العبادة واجبٌ عقلاً والجزئيات وإن كانت مقربة إلا أنَّها ليست واجبة، فلا مانع من ترك السجود - عقلاً - مع الإتيان بعبادة أخرى، فالأمر المولوي إنَّما يكون بتعيين الوجوب فيها، فتأمل.

قاعدة الملازمة

إنَّ قلت: إنَّ قاعدة الملازمة، تدلَّ على ذلك، لأنَّ كلَّ ما حكم به العقل حكم به الشرع.

أقول: لتوضيح ودفع الإشكال ينبغي التنبيه على مسائل:

(الأولى)

إنَّ الحسن والقبح - بمعنى أن يفعل أو يترك، الذي لازمه المدح والذم - لهما واقع غير أمر أو نهي الشارع، كما عليه العدلية، وذلك إنَّما يكون في الأفعال الاختيارية التي توصف بأمر زائد عليها، لا كحركة المرتعش، خلافاً للأشاعرة القائلين بأنَّ الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه هو، ولا واقع لهما سوى ذلك.

ويدلُّ عليه: إنَّ كلَّ عاقل يجزم بقبح الظلم وحسن العدل، ولو كان غير متشرع إذ يحكم به حتى الملحدون، ولو لم يكن كذلك لجاز أن تعتقد طوائف من العقلاء بخلافها، كما في كثير من الأحكام الشرعية، وأما اعتقاد الأشاعرة بخلاف ذلك وهم من العقلاء، فلشبهة حصلت لهم، كما قال بعض الفلاسفة بوجود الحال مقابلاً للوجود والعدم، مع أنَّ بطلانه من البديهيات، لذلك وحيث بطل التالي فالمقدم مثله، ومضافاً إلى أنَّه لو لم يكن كذلك، بل ثبتا بالشرع فلازمه انتفاؤهما به وبالعقل، إذ لو لم يكن قبح الكذب عقلياً، لجاز ذلك على الشارع، فلو أخير بقبح شيء لا نعلم بقبحه، إذ يقبحه وكذب علينا - تعالى الله عن ذلك - وكذا في الحسن، ويلزم من وجوده عدمه باطل. أما ما استدلوا به، بأنَّ لا تفاوت بين الضروريات مع أنا نرى تفاوتاً بين العلم بحسن أو قبح بعض الأشياء، وبين العلم بأنَّ الواحد نصف الاثنين، وبأنَّ الشيء لو كان قبيحاً لكان كذلك مطلقاً، مع أنا نرى اختلافه باختلاف الموارد.

فغير تام: إذ لا نسلم عدم تفاوتها، بل منها ما يحتاج إلى تأمل كثير، كما في كثير من المسائل الرياضية، كالجذور والكسور ونحوها، والقبيح قد يعارضه أقيح، فيرجح الأهم على المهم.

أما هما بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرتة، وبمعنى الكمال والنقص، فليسا محل إنكارهم لعقليتها، بل الكل متفقون على ذلك.

وقد يقول البعض بأن المصلحة في نفس الأمر والنهي، لا في المتعلق - في الجملة - .
وفيه أولاً: ما مرّ في ردّ كلام الأشاعرة.

وثانياً: إنّ المصلحة الناشئة من الأوامر معلومة لها، فلا يمكن أن تكون مقتضية لها.

وأما ما مثلوا به لذلك من الأوامر الامتحانية، فغير صحيح، إذ المصلحة هي الامتحان والأمر طريق إليه، فإنّ المصلحة حينئذٍ ليست في الأمر، وإلا لزم حصول المصلحة بمجرد الأمر بلا توقع حصول شيء من العبد.

(الثانية)

إنّ الشّارع لا يفعل القبيح ولا يأمر به، ولا يخلُّ بواجب ولا ينهي عنه، إذ عكسه إنّما يكون من المحتاج أو الجاهل أو الخبيث، أمّا الغني العالم غير الخبيث فلا، إذ الفعل إنّما يتم إذا كان هناك داع مع قدرة الفاعل، ولا داعي له إلى القبيح، لعدم حاجته إليه وعلمه بقبحه، فلا يصدر عنه ذلك حينئذٍ ضرورة، مضافاً إلى أنه لو جاز منه ذلك لم يمكن الوثوق بكلامه، واحتمل صدور الكذب منه، وكذا لم يحصل وثوق بصدق الأنبياء (عليهم السلام) لجواز إظهار المعجزة على يد الكاذب، تعالى الله عن ذلك.

(الثالثة)

إنّه أنكر بعض الإخباريين الملازمة بين حكم العقل بوجوب أو حرمة شيء، وبين حكم الشرع كذلك، فلا طريق إليه إلا الصادقون (عليهم السلام).

وذلك لأنّ العقل يفيد الظن بحكم الله، ولا اعتماد على الظنّ المتعلق بإثبات أحكامه تعالى أو بنفيه.

فمن الأسترابادي في فوائده المدنية: (إنّ تمسكنا بكلامهم (عليهم السلام) فقد عصمنا من الخطأ، وإنّ تمسكنا بغيره لم نعصم منه، ومن المعلوم أنّ العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أنّ الإمامية استدلوا على وجوب العصمة بأنّه لو لا العصمة لزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك محال، لأنّه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أنّ مقتضاه أنّه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى). انتهى.

لكن الكلام أنّ الملازمة قد تكون قطعية، فلا جرم يكون اللازم وهو الحكم الشرعي ثابتاً، فيكون النزاع حينئذٍ صغروباً، وليس من شك في أنّ الحكم الشرعي إذا لم يثبت بالسمع فلا طريق إليه إلا القطع، لكونه حجة ذاتاً لا يمكن جعله، ولا الردع عنه شرعاً، لاستلزام ذلك تحصيل الحاصل أو اجتماع الضدين، ولو في نظر العبد، والقائل بالملازمة إنّما يدعى حصول القطع بها، وبعبارة أخرى إنّ القائل بها إنّما يقول بها في مورد حصول القطع بها. وتوضيح ذلك: بأنّه لا طريق إلى العلم بملاكات أكثر الأحكام، وكذلك نفس الأحكام إلا عن طريق الكتاب والسنة، إذ لا يوجد علم من العقل بجميع أسرار حكم الله تعالى، وأنها مبتنية على آية قاعدة واصل، نعم هي مجعولة طبق المصالح والمفاسد الواقعية، ولا علم لنا بكثير منها، (وما أوتيتُم من العلم إلا قليلاً)، ولو فرض أنّه علم بالملاك، فلا يصح أن ينسب الحكم إلى الشّارع، إذا لعنه توجد موانع منه لم يدركها العقل.

نعم، القضايا التي تطابق عليها العقلاء أجمع - التي تسمى بالقضايا المشهورات - والتي يحكم العقل طبقها جزءاً كالإطاعة ونحوها يمكن أن تكون ملاكات للأحكام المولوية الشرعية، لكن يستحيل توجيه أمر مولوي ثانياً - بعد حكم العقل، للغويته وكونه تحصيلاً للحاصل، إذ غاية ما يكون فيه إيجاد الداعي لدى العبد للفعل في الواجب أو الترك في الحرام، والفرض أنّ العقل يوجد ذلك الداعي فلا حاجة إلى أمر جديد إلا من باب التأكيد

والإرشاد.

لكن قد يُدعى أن كثيراً من العباد لا يصغي للعقل، فهو لم يوجد الداعي فيه، فالشّارع يوجد الداعي بأمر مولوي.

لكنها بعيدة إذ لا يراد من ذلك إلا صلاحية العقل للدعوة إلى الفعل أو الترك، لا أنّه يكون داعياً بالفعل لكل أحد - كما أن الأوامر المولوية كذلك فإنّها لا تسبب فعلية الداعي بل قد يخالفها أكثر الناس، وإنّما هي صالحة لإيجاد الداعي، فكما أنّه لو لم يمتثل العبد بالأمر الأول، فأمره المولى بأمر ثان، وأوجد الأمر الثاني الداعي فيه، ليس ذلك أمراً جديداً وإنّما هو تأكيد للأمر الأول - والذي كان صالحاً للداعوية - لغرض فعلية الداعي، فكذا ما نحن فيه من حكم العقل، فإنّه لا يمكن الحكم الشرعي فيه إلا إرشاداً.

والحاصل أن الأوامر - عقلية كانت أو مولوية - لا يراد منها إلا صلاحيتها لإيجاد الداعي لا لفعليته، وحيث كان حكم العقل صالحاً لذلك، فلا يمكن إيجادها مرة ثانية بالأمر المولوي، وإلا لزم تحصيل الحاصل.

اللهم إلا أن يقال: فرق بين الأمر العقلي الأول والأمر الشرعي الأول، إذ وزان الأمرين الشرعيين واحد، بخلاف الأمر العقلي الأول والشرعي الثاني، وبعبارة أخرى: الحكم العقلي فاقده للصلاحية عند البعض فالأمر الشرعي ينشئ الصلاحية، بعكس الأمرين الشرعيين فإنّ وزائهما واحد.

مضافاً إلى أن الأمر الشرعي المولوي هو استحقاق العقاب على مخالفته، فإنّ المعروف أنّه لا عقاب على مخالفة الحكم العقلي، فالشّارع يأمره وأثره استحقاق العقاب، وأثر ذلك انبعاث المكلف، إذ يرى أنّه لو لم يكن عقاباً فلا داعي للتقيّد بحكم العقل، فتأمل.

وبعد بيان أنّ العقل لا يمكن أن يستقل بإدراك حكم الشرع وملاكه نقول: إنّ حكم العقل إنّما يكون في الملازمة بين حكم شرعي ثابت معلوم أو حكم عقلي كذلك، وبين حكم شرعي آخر، فقد تكون ملازمة واضحة إمّا لكونها من البديهيات، كما في الحكم باستحالة العقاب بلا بيان، اللازم منه البراءة الشرعية، وقد تحتاج إلى تعمل العقل فيدركها بالكسب عن طريق البديهيات أو النظريات التي تنتهي إلى المسائل البديهية كما في مسألة الأجزاء وال ضد ونحوهما، بعد ذلك يحصل القطع بالحكم الشرعي، لكونه اللازم، إذ لو حصل قطع بالملزوم - وهو الحكم الشرعي أو العقلي المعلوم -، وكذلك بالملازمة، فلا بد وأن يحصل له قطع باللازم - وهو الحكم الشرعي - بداهة.

والحاصل: إنّ مع هذين القطعين يحصل القطع الثالث بداهة، كما في كلّ قياس افتراضي، فإنّه يشكّل منه قياس على هذه الصورة فيقال مثلاً: هذا ممّا قام الدليل على وجوبه، وكلّما كان كذلك استلزم حرمة ضده - بناءً على القول بها فينتج من ذلك حرمة الضد، فالملازمات تكون الكبريات، فلو علمنا بحكم شرعي أو عقلي تحصل الصغرى، وبضمّها إلى الكبرى تحصل النتيجة لا محالة.

وستأتي إن شاء الله تعالى تنمة لذلك.

ثم إن صاحب الفصول (فدّس سرّه) قد تبع بعض الإخباريين في إنكار الملازمة، فعنه: (إنّه لا ملازمة عقلاً بين حسن الفعل وقبحه، وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه، وإنّما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل أو الترك وبين وقوعه).

وكلامه (فدّس سرّه) وإن كان بحثاً في الأعمّ أي: الملازمة بين الحسن والحكم، وكذلك الحكم والحسن، لكنه يشمل أيضاً ما نحن فيه من الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ حكم العقل إنّما يكون فيما لو حسن الفعل

أو قُبِحَ، فهل يحكم الشرع أيضاً طبقاً لذلك أم لا؟ فصاحب الفصول أنكر ذلك أيضاً تبعاً لإنكار الكلي. وقد تمسك لذلك بوجوده:

الأول: حسن التكليف الإبتلائي، فإنَّ الضرورة قاضية بحسن أمر المولى عبده، بما يستحق فاعله المدح استخباراً لحال العبد أو إظهاراً لحاله عند غيره، ولو كان حسن التكليف مقصوراً على حسن الفعل لما حسن ذلك.

الثاني: التكاليف التي ترد مورد التقية، فإنَّها متصفة بالحسن لما فيها من صون المكلف عن شرور المخالفين (مع أنَّه لا حسن في نفس الفعل).

الثالث: إنَّ بعض التكاليف مشترطة بقصد القرية، ولولاها لما رجحت، ولما وجبت مع أنَّ تلك الأفعال واقعاً إمّا واجبات عقلية مطلقاً أو بشرط الأمر بها، وعلى التقديرين يثبت المطلوب، إذ في الأول يحكم العقل بوجوبها حتى مع عدم قصد الامتثال، والشرع حكم بعدم الوجوب، وفي الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف، فلم يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل.

الرابع: الأخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الأمة دفْعاً للكلفة والمشقة عنهم، كما يظهر من قوله (صلى الله عليه وآله): (لولا أن أشقَّ على أمتي لأمرتهم بالسوء)، فإنَّ وجود المشقة في الفعل قد يقدر في حسن الإلزام به.

ومردُّ هذا الوجه: إلى أنَّه من الممكن أن تكون لجهات المصالح والمفاسد، موانع في نظر الشارع، ولم يصل العقل إليها، إذ غاية ما يدرك أنَّ للفعل مصلحة فيحسن أو مفسدة فيقبح، ويمكن أن لا تكون تلك ملاكاً للحكم الشرعي، لوجود موانع.

الخامس: إنَّ كثيراً من الأحكام الشرعية معللة - ظناً أو احتمالاً - بحكم غير مطردة في مواردنا ومع ذلك فقد حافظ الشارع على عمومها وكليتها، حذراً من الأداء إلى الاختلال بموارد الحكم، فالفعل في الموارد المنفكة عن العلة خال من المصلحة، مع اطراد الحكم واختصاص الحكمة بالبعض.

السادس: الصبي المراهق إذا كان لطيف القريحة، كامل العقل يثبت في حقه الأحكام العقلية مع أنَّه لا يجب عليه شرعاً.

ويردُّ على الأول:

أولاً: إنَّنا لم نقل حسن التكليف مقصور على حسن الفعل بمعنى أنَّه لا يحسن التكليف إلا مع حسن الفعل، بل قلنا: كلُّما حسن الفعل حسن التكليف فالملازمة من ذلك الطرف، لا أنَّه كلُّما حسن التكليف حسن الفعل.

وثانياً: إنَّ الكلام في أنَّه بعد إدراك العقل الحسن أو القبح هل يحكم الشارع طبقه أم لا، فلا معنى للامتحان حينئذٍ.

مضافاً إلى أن الامتحان إنَّما يكون لاشتغال الفعل على مصلحة بعد تعلق الأمر، فعن الشيخ (قدَّس سره) تقسيم التكليف إلى ثلاثة أقسام: فقسم يكون الفعل المأمور به مشتملاً على مصلحة توجب الأمر به، وهذا خارج عن الأمر الامتحاني، وقسم تكون المصلحة في صدره فقط من غير أن يكون الفعل ذا مصلحة - كما في التقية القولية - لا الفعلية - فحينئذٍ يكون الأمر صورياً محضاً، وقسم لا يكون في الفعل مصلحة بل تكون فيه مفسدة لكن بعد تعلق الأمر به توجد في فعله مصلحة، من حيث إنَّه محصل للامتثال، أي يكون الفعل حينئذٍ طريقاً إلى

تحصيل عنوان محبوب لا يمكن الأمر به ابتداءً، مثلاً يكون المطلوب هو الإطاعة فلا يصح الأمر بإظهار طاعة من دون سبق تكليف لأنها امتثال لأمر المولى لا غير، والمفروض انتفاء موضوعه في المقام، فلا بد في ذلك من الأمر بشيء قد يكون مبعوضاً، فهذا الأمر بالنسبة إلى المتعلق يكون صورياً، لا يوجب وجوباً، وإن تخيله المكلف لعدم إطلاعه، وبالنسبة إلى المطلوب واقعاً فهو كالقسم الأول.

والحاصل: إنه في الأوامر الامتحانية يسحن الفعل لتحصيله غرضاً من أغراض المولى، وإن لم يكن كذلك بالذات.

وعلى الثاني:

إن التقية تتصور على نحوين، فإما لحفظ الإمام (عليه السلام) نفسه، وإما لحفظ المكلفين والسامعين. والأول: إنما يكون فيما لم يكن في العمل تقية أصلاً، وإنما في القول فقط، وهذا لا يوجب حكماً أصلاً، لأنه صوري بحت قطعاً، وإن كان قد يتصور المكلف ذلك لكنه لا يضر بها، فليس هناك تكليف كي يقال إنه حسن. والثاني إنما يكون إذا كان في العمل تقية، وحينئذ يصير الفعل حسناً، لتلك الوجوه والاعتبارات التي منها صون النفس، فيكون الفعل من الأفعال التي تختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات، كما في الكذب لإنقاذ محترم النفس من القتل فإنه حسن مانع عن النقيض، وإن كان الكذب مع قطع النظر عن ذلك لا حسن فيه، وكذلك يقال ههنا بأن العمل مع غض النظر عن حفظ النفس - لا مصلحة فيه ولا حسن بل قد يكون قبيحاً. لكنه باعتبارها ينقلب حسناً، بل قد يصل إلى المانع عن النقيض، فحينئذ يكون الفعل والتكليف كلاهما حسناً.

وعلى الثالث

إن تقسيم تلك الأفعال إلى قسمين: فإما واجبات عقلية مطلقاً أو بشرط الأمر بها، مما لا يصح، إذ هنا قسم ثالث وهو: كونها واجبات عقلية بشرط القربة، أي أن الفعل بشرط القربة يحكم العقل بوجوبه لأنه كشف الحسن في هذه الصورة لا غير عن طريق الشرع، فلا يثبت حينئذ مطلوب صاحب الفصول (قدس سره). مضافاً إلى خروجه عن البحث، إذ عقولنا لا تترك حسن الأعمال العبادية غالباً، غير إدراك الكلي، كوجوب شكر المنعم ونحوه إلا عن طريق الشرع، والكلام إنما يكون فيما لو أدرك العقل حسن أو قبح شيء، هل يحكم الشرع طبقه أم لا.

وعلى الرابع

أولاً: بالنقص، فإن صاحب الفصول (قدس سره) قائل بالملازمة بين حسن التكليف بالفعل أو الترك وبين وقوعه، ففي مورد السواك التكليف حسن لقوله (صلى الله عليه وآله): (لأمرتهم). اللهم إلا أن يقال إن الحسن حينئذ تقديري، والكلام في الحسن الفعلي.

وثانياً: إن المشقة من اعتبارات الفعل، فلولاها لكان حسناً مانعاً عن النقيض، كما في كل فعل يتغير بالاعتبارات، كما مر.

لكن يمكن دفعه: بأن بعض هذه التكاليف الحرجية كانت على الأمم السابقة، فبدل ذلك على عدم كون المشقة كذلك، بل رفع التكليف عن هذه الأمة امتناناً، ولازمه عدم الملازمة، فتأمل.

وثالثاً: إن الكلام في الملازمة فيما أدركه العقل من الحسن والقبح ونحوهما، لا فيما لم يدركه، فإن غالب هذه التكاليف لا يدرك العقل حسنها أو قبحها، والشارع أخبر بحسنها الواقعي مع رفعه لها، والكلام إنما يكون فيما

يدركه العقل من ذلك.

وأما احتمال أن تكون لجهات المصالح والمفاسد موانع في نظر الشارع لم يصل إليها العقل. ففيه: إنَّ العقل إنما يستقل بالحكم بعد ملاحظة جميع الجوانب والقطع بعدم الموانع، حيث إنَّ الشارع لا يحكم، إلاَّ طبق المصالح والمفاسد - لحكمته -.

وعلى الخامس

مضافاً إلى خروجه عن البحث، إذ الكلام فيما يحكم العقل بالتكليف، لا فيما لا حكم له، وإلى عدم القطع بكون تلك الأمور عللاً، كما قال هو: (بأنَّ كثيراً من الأحكام الشرعيَّة معللة ظناً أو احتمالاً)، وذلك لا يكفي لدفع الملازمة، إنَّ نفس الحذر يكون حكمة في الباقي، أي أنَّ في الباقي وإنَّ لم يكن في الفعل مصلحة، لكن نفس الحذر من الاختلال يكون من الوجوه والاعتبارات المحسنة للحكم: مع احتمال وجود علل وحكم أخرى في الباقي لم يصل إليها العقل، ولم تصل إلينا بالنقل.

وأما السادس:

فقد دفعه الشيخ (قدَّس سرُّه) بالالتزام بالأحكام الشرعيَّة في حقه أيضاً بعد ما أدرك الحكم العقلي كحرمة الظلم، أو وجوب ردِّ الوديعة، غاية ما في الباب العفو عنه ثابت بالشرع تفضلاً، كما في المعاصي الصغيرة مثلاً، مع أنَّ الحكم بثبوت العفو في بعض المقامات كما لو فرضنا فيما لو قتل الصبي قبل بلوغه بساعة، مع كمال عقله وإدراكه نبياً (صلى الله عليه وآله) أو وصي نبي (صلى الله عليه وآله) في غاية الصعوبة، فإنَّه ربَّما يخالف العدل على ما لا يخفى.

لكن يمكن أن يُقال: إن حديث رفع القلم عن الصبي مطلق في جميع الموارد.

أما التزام الشيخ (قدَّس سرُّه) بالأحكام الشرعيَّة في حقه، وما مثَّل به، فغير تام إذ بعض الأشياء صرف وقوعها في الخارج مبعوض للمولى، لا أنَّ الفاعل مكلف، مثلاً لو أراد الحيوان قتل إنسان وجب رده عن ذلك، ووجب تأديبه لكي لا يكرر، فالردع والتأديب ليس لأجل مخالفة التكليف، لأنَّه لا تكليف، بل لأجل مبعوضية وقوع الفعل - بالمعنى الاسم المصدرى أي: مع قطع النظر عن الفاعل -، والصبي كذلك لا تكليف له، لكن ليس معنى ذلك أن لا يُردع أو لا يؤدب.

والحاصل: إنَّ العقل يمكن أن يدرك جميع المصالح والموانع، ويحكم جزماً، ويكشف من ذلك حكم الشرع أيضاً حيث لم تبطل تلك المصالح بموانع لا نعلمها، إذا الفرض إدراكها لها أجمع وفقدتها في المورد.

ولا إشكال في أنَّ العقل قد يستقل بإدراك المفسدة المانعة من النقيض غير المزاحمة أو المصلحة كذلك، وبعد ذلك يقبح أو يحسن العمل، ويذم أو يمدح الفاعل، وحينئذٍ يحصل العلم بتمام مناط حكم الشارع، فتثبت قاعدة الملازمة، اللهم إلاَّ أن يُقال إنَّ الشارع قد يستغني بحكم العقل فلا يحكم حينئذٍ فتأمل.

وقد يقال: لا يلزم أن يكون ذلك كلِّ الملاك عند الشارع، إذ لعلَّ الشارع يرى مصلحة في سكوته على ارتكاب العبد القبيح لمصلحة أعظم، كتسهيل الأمر عليه، مع أنَّها لا توجب منع استقلال العقل عن حكمه بقبح العلم، إذ لا معنى للصبر على القبيح مع عدمه.

إن قلت: ورد في الخبر عن النبي (صلى الله عليه وآله): (إنَّ الله سكت عن أشياء ولم يسكت عنها نسياناً)، ومعنى ذلك أنَّه مع وجود المصلحة أو المفسدة، فقد سكت الله تعالى عنها، وسكوته تعالى هو عدم جعل الحكم

فيها.

قلت:

أولاً: إن تفسير الخبر بذلك محل تأمل؛ إذ لعل المراد في غير الأحكام أو غير الإلزامية. وثانياً: ما أشار إليه النانيني (فدس سره): بأنه في المورد الذي استقل العقل بحسنه وقبحه لم يكن سكوت من الشارع، وكيف يكون ممّا سكت الله عنها، مع أنّ العقل رسول باطني، وقد استقل به. وإن أجاب العراقي (فدس سره) عنه (بأن كونه رسولاً باطنياً إنّما هو في صورة إحرزاً أنّ الشارع اتكلّ في بيان مرامه بحكم العقل، وإلا فمع احتمال عدم اتكاله عليه وإن صبره وسكوته عن إظهار مرامه لمصلحة أعظم من قبح العمل، فكيف يكون العقل رسولاً باطنياً)، فتأمل.

وثالثاً: مع غضّ النظر عن الجواب الثاني، فإن سكوته لعله في موارد لم يصل العقل إليها. ثم إن صاحب الفصول (فدس سره)، التزم بالملازمة الظاهرية، ومحصّل كلامه: إنّه لو جهل العقل جهات التكليف وأدرك جهات الفعل، حكم في الظاهر بثبوت التكليف لأن قضية جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها إلا أنّ يعارضها مانع ولا يكفي احتمالها، إذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل لمعارضة المقطوع به.

ويردّ عليه: بأنه لا يستقل العقل بالحكم لو احتمل وجود المانع، حتى في الظاهر. مضافاً إلى أنّه يكون في بعض الموارد شكّ في مانعية الموجود، ولا حكم مطلقاً ههنا، ولو كان شكّ في المانع فلا يجري أصالة عدمه، لأنّه إن كان أصلاً شرعياً فإنّه حينئذ يكون أصلاً مثبتاً، إن كان أصلاً عقلياً فغير مسلم جريانه في الأمور الخارجية والواقعية، وإلى أنّه يحتمل أن يكون المقتضي فاقداً لبعض أجزائه، فلا تجري الملازمة الظاهرية حينئذ.

وحيث اتضحت المسائل الثلاث نقول في دفع الإشكال على أنّ القبح العقلي لا ينتج الحرمة، بقاعدة الملازمة: إن معنى قاعدة الملازمة أنّ الشرع يحكم بقبح التجري تبعاً للعقل، لكن ليس لازم ذلك الحرمة الشرعية، لما ذكرنا من أنّ الحكم الشرعي المولوي يستحيل حينئذ لاستلزامه تحصيل - كما مرّ على تأمل -.

ولذا قال الآخوند (فدس سره) في الحاشية:

(إنّ قصد الإطاعة الواجبة ووجوبه عقلاً، وقبح قصد المعصية وحرمة كذلك لا يستتبعان الوجوب والحرمة المولويين شرعاً ولو على القول بالملازمة... الخ)، وإنّ علل ذلك بما يحتاج إلى التأمل.

نعم، يظهر من جملة من المتكلمين: إنّ الحسن الذي لازمه المدح بفعله والذم بتركه، وكذلك القبح ليس عند الشارع إلا الثواب والعقاب.

فعن بعضهم: إنّ المدح والذم اللسانين يستحيلان عليه تعالى، فلا بد من كونه بالثواب أو العقاب، وفي التقارير بعد ذكر جملة من كلمات المتكلمين (فظهر من جميع ما مرّ أنّ المراد من الحسن والقبح الواقعيين في عنوان النزاع، المراد به ما يستحق الفاعل المدح في العاجل والثواب في الآجل).

وإنّما قلنا الحسن الذي لازمه المدح بفعله والذم بتركه، لأنّ الحسن عندهم أعمّ من ذلك، فقد قسّموا الفعل إلى حسن وقبيح، والحسن إلى مالا يتعلق بفعله ذم، والقبيح بخلافه، والحسن أمّا أن لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح، وأمّا أن يكون له وصف كذلك، فإمّا يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب، أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب، أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو

المكروه.

لكن يرد عليه: إن المدح كذلك والذم، عند الشارح أعم من العقاب والثواب، بل قد يحصل المدح برضوان الله تعالى وقرب العبد إليه، والذم بعدمهما مع عدم العقاب، فإن صاحب النفس الخبيثة بلا مبرر لها عقلاً، وبقاعدة الملازمة شرعاً، لكن لا عقاب عليه لذلك، فأى فرق بينهما.

والحاصل: إنهم يسمون أن لا عقاب على من يحمل نفساً خبيثة إذا لم يظهرها مع أنه مذموم عقلاً وشرعاً، فتفسيرهم الذم الشرعي بالعقاب ينافي هذا الأصل المتسالم عليه، وعكس ذلك في المدح.

سلسلة المعاليل

ثم إنّه قد أشكل بعض على العنوان الخامس - وهو إن قبح الفعل المتجرى به عقلاً يستنتج منه الحرمة الشرعية:

بأن التجري وقع في سلسلة المعاليل وما كان كذلك لا يلزمه الحكم الشرعي فإن قاعدة الملازمة خاصة بما إذا وقع الحكم العقلي في سلسلة العلل، ولا تشمل ما إذا كان في سلسلة المعاليل.

وتوضيحه: إن الأحكام العقلية قسمان: قسم لا يتوقف على حكم شرعي كما في المستقلات العقلية كالتحسين والتقبيح والعقلين، وقسم يتوقف عليها كغير المستقلات العقلية.

فإن كان الأول - وهو ما يُعبر عنه بسلسلة العلل، لكونها مناطات الأحكام الشرعية وعللها، فتجري قاعدة الملازمة حينئذٍ - وإن خالفها جمع -.

وإن كان الثاني المعبر عنه بسلسلة المعاليل فإن الحكم حينئذٍ يستلزم التسلسل.

مثلاً إطاعة المولى واجبة عقلاً، فلو حكمنا بوجوبها شرعاً لقاعدة الملازمة فينقل الكلام إلى هذا الحكم الشرعي، فالعقل يحكم بوجوب إطاعته، وبالملازمة يحكم الشرع بالوجوب وهكذا.

ولذا قالوا: إن الأوامر الشرعية الواقعية في سلسلة المعاليل تكون إرشاديات إلى حكم العقل، فقوله تعالى ((أطيعوا الله)) ليس حكماً مولوياً وإنما هو إرشادي.

أقول:

إن هذا الدليل ينقسم إلى شقين:

الأول: ليست هناك ملازمة بين أطمع مثلاً عقلاً أو أطمع شرعاً؟ مع وجودها في سلسلة العلل.

الثاني: أطمع الشرعي إرشادي لا مولوي.

ويمكن الإشكال على كلا الشقين:

إما الشق الأول:

فيرد عليه: أولاً: إنّه أي مانع في كون الملازمة في الأول فقط، أي أن وجوب إطاعة الله مثلاً يدل عليه العقل، فبملازمته يدل عليه الشرع أيضاً - مع قطع النظر عن الأمر الوارد - ولا حكم عقلي آخر كي يلزم التسلسل.

لكن يمكن أن يقال: إن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، فإذا كان (صل) يتبعه (أطمع عقلاً) فيتبعه

(أطع شرعاً). فبنفس ملاك (أطع عقلاً لصلّ) يقول (أطع عقلاً لـ (أطع شرعاً) وهكذا.

وثانياً: في تلك الموارد العقلاء عالمون أم أكثرهم جاهلون؟

فإن كان الأول: فيكون الإرشاد لغواً، أو لا معنى له.

وإن كان الثاني: فأى مانع مع الأمر المولوي باعتبار الأغلب بل وحتى البعض.

لكن يمكن الجواب أيضاً بأنه يكون تأكيداً في صورة العلم، فإن كثيراً من الناس لا يهتم بحكم العقل فلو قام هناك أمر شرعي ارتدع.

وثالثاً: إنّه إن قلنا بأن ملاك استحالة التسلسل هو حصر المتناهي لغير المتناهي، فإن الملاك جار هنا أيضاً لو سلمنا التسلسل فيه، لكن في كون هذا ملاكاً نظراً.

وإن قلنا بأن الملاك استحالة وجود علل ومعلولات غير متناهية، لاستلزامه الخلف، حيث إنّه إذا أخذنا جملة العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية، ووضعناها جملة ثم قطعنا بعض إحداها، ثم أبقينا إحدى الجملتين بالأخرى، بحيث يكون مبدأهما واحداً، فإن استمررا إلى غير نهاية كانت الزائدة كالناقصة، وهذا خلف، وإن انقطعت الناقصة تناهت، ويلزم تناهي الزائدة، لأن ما زاد على المتناهي بمقدار متناهٍ فهو متناهٍ، فإذا قلنا بأن الملاك ذلك فنقول ههنا:

إنّه حيث لا توجد عليّة، ومعلوليّة بين حكمي العقل والشرع، فلا استحالة في وجود أحكام غير متناهية إذ هنا: إمّا إطاعات غير متناهية، وأمّا أوامر كذلك.

والأول من الأمور الاعتبارية التي ينقطع فيها التسلسل بانقطاع المعبر، والثاني يمكن عقلاً من الله لكونه غير متناه.

ولأجل ذلك أجاز الأصفهاني في النهاية كون أوامر الطاعة مولوية حيث قال:

إن ما اشتهر من أن الأمر بالإطاعة لو كان مولوياً للزم التسلسل أو التخصيص من غير مخصص، فإنّه منقطع: بأن الأمر بالإطاعة لو كان بنحو القضية الطبيعية لا يمكن أن يعم نفسه.

مع أنّه لا محذور هنا من وجود أوامر غير متناهية، لأن محذور التسلسل حقيقية لا يتحقق، إلا إذا كان بين الأمور غير المتناهية ترتب عليّ ومعلولي وليس كذلك، لا بين الأوامر ولا بين الإطاعات والموافقات غير المتناهية:

أمّا الإطاعات والموافقات غير المتناهية:

فلأن عنوان الموافقة وإن كان ينتزع من الصلاة الخارجية، بالنسبة إلى الصلاة العنوانية التي تعلق بها الأمر بلحاظ موافقة العنوان والمعنون، فكذلك من الموافق بالحمل الشائع ينتزع عنوان الموافقة لعنوانه، لموافقة أي عنوان كان لمعنونه وهكذا إلى ما لا نهاية، لكنه تسلسل في الأمور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار.

وأمّا الأوامر:

فلأن الأوامر وإن كانت خارجية، لكنّه ليس شيء منها معلولاً للآخر بنحو من أنحاء العليّة، وإن كان بين عنوان الأمر ومعنون أمر آخر ترتب طبيعي، لكون عنوان موافقة الأمر موضوعاً لحكم ولكنه ليس بين الخارجيات منها ترتب عليّ ومعلولي، وذهاب الأوامر إلى غير النهاية مع صدورهما ممن هو غير متناهٍ في القوة والقدرة غير ضائر، وليس مقتضية لامتنالات غير متناهية لأن الإطاعات والموافقات كلها منتزعة من فعل واحد

وهي الصلاة الخارجية فالاستناد إلى التسلسل أو إلى ذهاب الأمر إلى غير النهاية لاوجه له.
أقول: كلامه صحيح، إلا أن ذهاب الأوامر إلى غير النهاية وإن أمكن من غير المتناهي، لكنّه لغو لا يصدر من الحكيم.

ورابعاً: إن غير المستقلات العقلية تشمل مثل (مقدمة الواجب واجبة)، فلو كان العقلي منها مستلزماً لوجب شرعي فلا تسلسل، فلا يجري المحذور في كل غير المستقلات العقلية.

وخامساً: ما ذكره السيد العم (دام ظلّه) على تأمل: بأن العلية والمعلولية هي التي توجب التسلسل أما الكاشفية فلا، فإذا قال المولى: (أقم الصلاة) فالعقل معلولاً له حكم بأن التجري على المولى قبيح، والحرمة الشرعية ليست معلولة لحكم العقل، وإنما من حكمه تكشف الحرمة الشرعية، بمعنى أن الحكم العقلي يكون مرآة للحكم الشرعي، ولم نجد من تعرض إلى هذا الجواب، وهو بحاجة إلى تأمل، وإن تمّ فيجري في جميع موارد سلسلة المعاليل، فلا فرق حينئذ بين سلسلة العطل والمعاليل إن تمت الملازمة. انتهى.

وأما الشق الثاني:

فیرد عليه أولاً: إن ظاهر نحو أطيعوا ونحوه المولوية، وحفظ الظاهر - بعد دفع المحذور العقلي - أولى من الحمل على الإرشاد.

إلا أن يقال بأن ذلك خلاف الظاهر عرفاً، ولذا إذا صلّى العبد رأى العرف أنه يستحق على المولى ثواباً واحداً لا ثوابين، أحدهما لإطاعة أمر صلّ والآخر لإطاعة أمر أطيعوا.

وثانياً: إنه لو قلنا بأن (أطيعوا الله) مولوي، فكيف يلزم التسلسل لو أنكرنا الملازمة؟.

فأطيعوا مثل صلّوا، والعقل يقول (أطع صلّ) و (أطع أطيعوا)، ومنتهى القضية عند هذا الحد عند منكر الملازمة.

وينبغي التنبيه على أمور

الأول: إن الكلام كما يكون في الطريقي، كذلك يجري في الموضوعي الذي يكون جزءاً، إذ موضوع الحكم الشرعي حينئذ يكون هو الواقع المقيد به، فلو قطع بغيره توهماً منه أنه هو وخالفه، فإنه تجرّ على مولاه كما لا يخفى.

الثاني:

إن القطع على خمسة أقسام:

فإما أن يكون مصيباً، فلا كلام في استحقاق العقاب والثواب، فيما لو خالفه في الأول، أو وافقه في الثاني - وإن كان لأجل أنه تعالى التزم بذلك -.

وأما أن يكون مخطئاً وكان موضوعياً بحتاً - بمعنى أنه كان تمام الموضوع - فلا كلام في استحقاقه العقاب لو خالفه، إذ بعد تحققه تحقق الموضوع الواقعي كما لا يخفى، فيكون كالأول، ومرجع هذا واقعاً إلى أن المولى لا يريد الواقع إطلاقاً، والعلم مطلقاً يكون واقعاً، فيكون مرجعه إلى الأول، وإنما جعلناه قسيماً له لاختلافهما في متعلق الحكم.

وإما أن يكون كذلك والقطع طريقي بحت، فهو مورد الكلام والنقض والإبرام بين الإعلام.
وإما أن يكون كذلك، والقطع جزء الموضوع وخالفه فيجري فيه الكلام، إذ القاطع يتخيل حصول الموضوع - المركب - ويتحرى بارتكابه، ولكنه لم يحصل.

وإما أن يكون أحد الأقسام السابقة لكئنه عمل بمقتضاه انقياداً، فلا إشكال في الحسن الفاعلي، وحصول الانقياد، واستحقاق المدح، لكن هل يستحق الإثابة؟ الظاهر استحقاقه لثواب الانقياد، والواقع أيضاً، لجملة من الأخبار كقوله (صلى الله عليه وآله): (نية المرء خير من عمله) وغيرها، ويمكن أن يستدل بمناط أخبار من بلغ ببعضها، فتأمل فإنه يحتمل أن يُعطى ثواب النية، لا ثواب الواقع، وأن المناط في أخبار من بلغ غير قطعي، بل هو مستنبط وهو ليس بحجّه، والتفضل في مورد بلوغ الثواب أو الخبر لا يلزم التفضل في مورد خيال الثواب.

الثالث

إنّ الكلام إنّما هو بالنسبة إلى استحقاق العقاب وعدمه في الواقع، وإن المتجرى هل يستحق عقاباً في الواقع أم لا.

وأما اعتقاده حينه هو أنّه مستحق للعقاب قطعاً، وذلك لأنّ القاطع بحكم أو موضوع لا يحتمل الخطأ أصلاً في ذلك، إذ لو كان كذلك لزم الخلف فهو حينئذٍ يقطع بارتكابه المعصية - بفعل حرام أو ترك واجب -، ويقطع أيضاً نتيجة ذلك باستحقاقه العقوبة.

الرابع

إنّ البحث راجع إلى الحرمة أو استحقاق العقوبة أو غيرهما - حسب اختلاف المباني -، أما كشف ذلك عن سوء سريرة المتجرى وخبث باطنه، فلا أشكال فيه، فإنّ العقلاء يذمون من هو أدنى من ذلك، فإنهم لو علموا بأن شخصاً نوى قبيحاً ولو لم يفعل أي شيء ذموه على ذلك، بل كذلك لو علموا حبة لقبیح حتى مع عدم نيته، فضلاً عما لو تجرأ على اقتحام القبيح وارتكابه، فإنّ الصفات النفسانية - ولو لم تكن اختيارية - يستحق صاحبها المدح أو الذم عليها، نعم ما لم يظهرها لا يستحق ثواباً ولا عقاباً، والعقل حاكم بذلك إذ استحقاقهما منوط به.

الخامس

إنّ محل النزاع ليس في أن العلم يؤثر أو لا يؤثر فيما ليس بحرام واقعاً فيصيرَه كذلك - في التجري -، وفيما ليس بواجب واقعاً فيجعله واجباً - في الانقياد -، وذلك لوضوح أنّ العلم ليس ممّا يؤثر في ملاكات الأحكام الواقعية، واشتراك العالم والجاهل في التكليف، نعم المنجزية والمعدرية إنّما تكون في العالم فقط، لكن لا يضرّ في توجه التكليف إلى الجاهل أيضاً، وإلا لزم الدور في مورد، والخلف في موارد أخرى.

أما الأول: فلأنَّ الحكم متأخر عن متعلقه وشروطه وقيوده، وذلك لأنَّ نسبة الحكم إلى متعلقه هي نسبة العرض إلى المعروض، فكما أنَّ العرض يحتاج إلى الموضوع كذلك الحكم. وفي مرحلة الإنشاء لا يلزم ملاحظة جميع شروطه وقيوده، ولا يوجد حكم حينئذٍ حتى يؤخذ العلم به في شروطه وقيوده.

والحاصل: إنَّ العلم بالحكم متأخر عن الحكم بديهية تأخر العلم عن المعلوم. إن قلت: قد أخذ العلم بالحكم في بعض الموارد شرطاً له، كالعلم بالقصر، فلو جهله فلا يجب عليه القضاء ولا الإعادة.

قلت: إنَّما كان ذلك لدليل خارجي، بكفاية التمام حينئذٍ، ومرجعه - لدفع الدور - إنَّما هو إلى رفع اليد عن الحكم حينئذٍ وجعل حكم آخر، ولا يوجد ذلك الدليل في أكثر الأحكام.

وكذلك يدفع الإشكال أيضاً على مسلك بعض الفقهاء من عدم رفع اليد عن الحكم، كما ذكروا في أنَّ المسافر الجاهل بالحكم لو فاتته الصلاة، فإنَّه يجب عليه القصر وإن كان لو صلى تماماً لقبّلت منه، وذلك لأنَّ العلم لا دخل به بالحكم، بل المولى تفضلاً قبل ذلك منه، فتأمل.

إن قلت: إنَّ القدرة شرط التكليف عقلاً، والجاهل ليس كذلك.

قلت: إنَّ ذلك إنَّما يكون في المرتبة الرابعة - التنجّز -، أمّا في مرتبة الاقتضاء، والإنشاء والفعلية فليس كذلك.

مضافاً إلى أنَّ الجاهل قادر، وإن كان حينئذٍ ينقلب موضوعاً، لكن لا يضرُّ ذلك في توجيهه إليه، والجاهل وإن لم يعاقب على تركه الواجب وفعله الحرام لعدم القدرة بجهله، لكنه يعاقب على ما كان باختيار من تركه ما يوصله إلى العلم - لو كان مقصراً، أو يقال إنَّه يعاقب على نفس الفعل لأنَّ ما بالاختيار لا ينافيه عقاباً وإن كان ينافيه خطاباً.

هذا - أي لزوم الدور - فيما إذا أخذ العلم بالحكم شرطاً له.

أما الثاني: - وهو الخلف -، فيلزم إذا أخذ العلم بالموضوع شرطاً للحكم، لأنَّ المفروض أنَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية - كما عليه العدلية -، فلا تكون الأحكام حينئذٍ تابعة لغيرها، وهما إنَّما يكونان في الوجود الواقعي - معلوماً كان أم مجهولاً -، لا في الوجود الواقعي بوصف كونه معلوماً، وبعبارة أخرى: إنَّ منشأ الأثر إنَّما هو الهوية الخارجية بذاتها، لا بوصف كونها ذات وجود ذهني أو ذات هوية ذهنية.

نعم، لو كانت المصلحة أو المفسدة في الوجود الواقعي المعلوم، أمكن دفع الدور بمتعم الجعل، لكن أتى لنا بذلك، فإنَّ ذلك وإن أمكن ثبوتاً، لكن لا دليل له إثباتاً.

وحيث اتضح أنَّ النزاع ليس في تأثير العلم وعدم تأثيره في الوجود الواقعي، نقول إنَّ الكلام إنَّما هو في تأثير القطع في وجود عنوان محرّم لمقطوع الحرمة، أو عنوان موجب لمقطوع الوجوب، وعدم وجوده.

قد يقال: بعد الحكم باستحقاق المتجرّي للعقاب، والمنقاد للثواب، أو عدم الاستحقاق:

إن ذلك مع بقاء الفعل المتجرّي أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعاً، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة، ولا يغير حسنه أو قبحه بجهته أصلاً، وضرورة أنَّ القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن

والقبح عقلاً ولا ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبة للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له، فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له، ولو اعتقد العبد بأنه عدوه، وكذا قتل عدوه، مع القطع بأنه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً - كما قال صاحب الكفاية-

لا كلام، بناءً على عدم حرمة التجري، وعدم قبحه لعدم التعارض بين الحكيمين أصلاً.
أما بناءً على قبحه وحرمته، فهنا جهتان: جهة الحكم والواقعي، وجهة عارضة، فهل بينهما تزامم أم لا؟ وعلى فرضه فأى الجهتين تقدم؟.

قال الأصفهاني: في عنوان التجري لا يوجد حكم مولوي لحكم العقل بالقبح، وذلك لأنه لا تكون ملاكات الحسن والقبح - بمعنى استحقاق الذم والمدح - مناطات للأحكام المولوية إذ العقل حاكم باستحقاق المدح أو الذم والثواب والعقاب فلا يبقى مجال لإعمال المولوية بالبعث والزجر.

ولكن يمكن أن يقال: إن في كلية قاعدة: كلما كان للعقل حكم فلا حكم شرعي إلا إرشاداً، نظراً، وذلك لأن المقصود أما الحكم العقلي مطلقاً، أو الحكم العقلي المعلوم.

فإن كان الأول: فهو واضح الفساد، إذ لازمه كون جميع الأحكام الشرعية إرشادية، لأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد قطعاً مما وصل إليها العقل لحكم بها.

وإن كان الثاني: فقد يقال: إن في كثير من الأحكام العقلية لا يوجد علم أكثر المكلفين بها، لكونها من النظريات أو لجهة الغفلة، فلا مانع من إصدار أمر مولوي باعتبار أكثر العباد، بل جملة منهم، إذ الإرشاد إنما يتم إذا التفت العبد من حكم الشرع أو من غيره، إلى حكم العقل، لا فيما لم يحصل التفت.

أما إن كان الكلام حول الحسن العقلي والقبح العقلي واستحقاق المدح والذم، فلا إشكال بتقدم جهة التجري على الجهة الواقعية، وذلك لأن الاتصاف بالحسن والقبح إنما يكون في الأفعال الاختيارية، والجهة الواقعية لا صلاحية لها للتأثير، نعم حينئذ يوجد ملاك الحكم المولوي في الأمر الواقعي، ضرورة أن لا تزامم بين الوجوب الواقعي أو الحرمة كذلك، وبين استحقاقه الذم على الفعل، لدخوله تحت عنوان قبيح بالذات، وهو هتك المولى والجرأة عليه... الخ في الأول، واستحقاق المدح على الفعل لدخوله تحت عنوان حسن بالذات.

إن قلت: إن لازم ذلك اجتماع الحسن والقبح، والأمر والنهي في مورد واحد، والجهة وإن كانت مختلفة، لكنها لا تصححه، للزوم اجتماع الضدين في إرادة المولى وهو الأمر المحال.

قلت: إن المصادمة إنما هي في مرتبة الفعلية، لوضوح التضاد بين البعث والزجر عن شيء في زمان واحد، لكن لا مصادمة في مرتبة الاقتضاء والإنشاء: ضرورة عدم المصادمة بين الوجودات الإنسانية، فلا مانع من وجود ملاك وإنشاء نحو الأمر الواقعي، وإن لم يكن فعلياً أو منجزاً، فقتل عدو المولى بتوهم أنه ابنه فيه ملاك الحكم المولوي بالوجوب لكن لا فعلية وتنجز لذلك، ويستحق العبد العقاب على ذلك، وكذلك العكس في الانقياد.

إن قلت: إن العقاب في مورد التجري لا يخرج عن أمرين: القصد والفعل.

والأول لا عقاب عليه لأن من هم بسينة لم تكتب عليه حتى يفعلها - كما في جملة من الروايات.

والثاني المفروض فيه أنه لا قبح فيه لعدم خروجه بالعلم عما هو عليه، بدهاة أن العلم ليس من الجهات المقبحة أو المحسنة للفعل.

قلت: إنَّ الفعل مع تجرّده عن الاعتقاد إنّما فيه ملاك الواقع فقط، لكنّ الكلام هنا في أنّ للقطع إيجاد عنوان في الفعل يقتضي ذلك استحقاق العقوبة سواء صادف أم لم يصادف الواقع.

فإنَّ بعض الأمور لا تدخل للوجوه والاعتبارات في حسنها أو قبحها، كالظلم والعدل، وبعضها لها دخل فيها عقلاً، كضرب اليتيم فإنَّه إنَّ كان عدواناً فهو قبيح، وإنَّ كان تأديباً بحدوده فهو حسن، وكالقيام تعظيماً أو استهزاءً أو للذهاب، ونحو ذلك، والقطع لا يكون من وجوه الحسن والقبح، لأنَّ الفعل لا يخرج به عمّا هو عليه، لكنه قد يوجد في المقطوع به عنوان لم يكن فيه، كالجرأة والهتك فيما نحن فيه، مع بقائه على ما هو عليه.

هذا مضافاً إلى إمكان القول بأنَّ القصد قسمان، قسم لا عقاب فيه - إلا ما ذكرنا من اللوم -، وذلك لأنَّه مرفوع شرعاً، وآخر فيه عقاب وهو فيما لو أظهره بالفعل ولو خطأ، فتأمل.

ثمَّ ممّا ذكرنا من أنّ العلم ليس من الوجوه المقبحة للمعنونات، حيث إنَّه لو كان كذلك لزم القبح في المعنونة الخارجي وإن لم يفعل شيئاً ممّا هو واضح البطلان - بل القبح، على القول به، لأجل انطباقه تحت عنوان الجرأة، يتضح الإشكال في كلام المحقق النانيني حيث قال:

إن الإحراز والعلم لا يكون مغيراً لما عليه ذلك الشيء من المصلحة والمفسدة، وليس من قبيل الضرر والنفع العارض على الصدق والكذب المغير لحسنه وقبحه، إذ الإحراز لا يوجب انقلاب الماء عما هو عليه.

وذلك لأنَّه وإن كان هذا صحيحاً في نفسه، لكنَّه لا يجدي لإثبات عدم القبح الطارئ، لانطباق الفعل تحت عنوان الجرأة ونحوها ممّا سيأتي.

إن قلت: إنَّ بين بقاء الفعل على ما هو عليه من الحسن، وبين قبح التجري ومبغوضيته تهافتاً، فإنَّ قبحه ينافي بقاء الفعل على المحبوبيّة، وإلا لزم اجتماع الضدين، فإمّا يلتزم بانقلاب الحقائق الخارجية بالعلم وهذا خلف، فلا يبقى إلا الالتزام بالأول دون الثاني.

وأجيب: باختلاف الرتبة قبل الحكم وبعد العلم به، وباعتبارهما تكون المحبوبيّة والمبغوضيّة معاً، وذلك لأنَّ المحبوب الواقعي هو الذات قبل حكم المولى، لأنَّ الذات متقدمة على الحكم وقبله، والمحبوبيّة من مقدماته إذ هي في مرتبة الاقتضاء، والمبغوض في التجري هو الذات الملحوظة في الرتبة اللاحقة عن العلم بحكمه، فحينئذٍ الذاتان لا يتعدى حكم كلّ واحدة منهما إلى الأخرى.

وفيه: إنَّه وإن لم يكن تضاداً بينهما في المرتبة السابقة لوجود ملاك المحبوبيّة في الذات بلا مزاحم، لكن في المرتبة اللاحقة يحصل ذلك، لأنَّ في مرتبة القطع بالحكم وارتكاب القبح بالتجري توجد المحبوبيّة الواقعيّة فعاد المحذور، كما قالوا مثل ذلك في استحالة الترتب، فإنَّ في رتبة الأهم وإن لم يكن تناقض أو تطارد، لكنه يلزم في رتبة الأهم، فتأمل.

اللهم إلا أن يكمل ذلك، بأنَّ الموضوع للحكم في كلّ مرتبة هو العنوان لا المعنونة، وأنَّ وحدة المعنونة لا تضرُّ بذلك شيئاً لعدم سراية الحكم إليه.

وتوضيحه: إن حسن وقبح الأفعال الخارجية، إنّما يكون لانطباق عناوين أخرى محسنة أو مقبحة عليها، فالحسن والقبح في الواقع إنّما يكون للعنوان لا المعنونة، وههنا عنوانان، عنوان الجرأة، وعنوان الأمر الواقعي، فقتل عدو المولى بتوهم أنّه ابنه، ينطبق عليه العنوان الأول، وعنوان إنقاذ المولى منه أيضاً أو إراحته

منه أو نحو ذلك.

وإن لم نقل بذلك فلا أقلّ من المحبوبيّة لفعله، وعدم المبغوضيّة له، وإثما هي لجرأته وهتكه ونحو ذلك، ممّا سيجيء إن شاء الله تعالى.

والحاصل أنّ القطع بالقبیح وكذلك الحسن لا يكون من الاعتبارات الموجبة لحصولهما واقعا، إذ الحسن والقبیح العقليان:

أما لكون العنوان من العناوين التي هما فيه بالذات، كالظلم القبيح بالذات، ولا يتغير عن ذلك إطلاقاً، إلا بتغيير الفعل إلى عنوان آخر، وإلا فمع الحفاظ على هذا العنوان يلزم الانقلاب المحال، أو انفكك ذاتي باب البرهان عن موضوعه وهو محال، لأنّ القبح منتزع من حاق الظلم ويحمل عليه وإن لم يكن بجرأه وإتمام ذاته وليس محمولاً بالضميمة بل هو الخارج المحمول، كما في الإمكان للممكن، وكذلك عكسه في العدل، والحسن والقبیح هنا إنّما يكون من باب العلة التامة.

وأما لكونه من العناوين العرضية الراجعة إلى العناوين التي هما فيها بالذات، لأنّ كلّ ما بالعرض لابد وأنّ ينتهي إلى ما بالذات، كضرب اليتيم ونحوهن، الذي يكون الحسن والقبیح فيه من باب الاقتضاء، وكلاهما - أي كونه من العناوين الذاتية أو العرضية الراجعة إليها - واضح عدمه ههنا بشهادة الوجدان كما لا يخفى. وقد استدللّ لعدم حرمة الفعل المتجرّي به، بأنّ القاطع لا يلتفت إلى قطعه غالباً بل إلى المكشوف والكلام في القطع، غير الملتفت إليه خارج عن نطاق الاختيار، فليس قبيحاً فليس بحرام، فأمره دائر بين قصد غير ملتفت إليه وواقع غير مقصود، وكلاهما لا عقاب عليه.

وبعبارة أخرى إنّ عنوان المقطوعيّة غالباً مغفول عنه، فكيف يؤثر في الفعل المتجرّي به فيحسّنه ويقبّحه، وقال الآخوند (قدّس سرّه): بل لا يكون غالباً بهذا العنوان - أي بما هو مقطوع الحرمة - ممّا يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً؟ ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية.

ويردّ عليه: أولاً: بأنّه أخص من المدّعى إذ يجري الكلام في غير الغالب، ولا مانع من جريئته فيه، ويكون اختياراً حينئذٍ، كما أنّ البحث يجري في غير القطع أيضاً.

وثانياً: إن الالتفات إلى العلم - وبعبارة أخرى العلم بالعلم -، وإن أريد الحضوري منه - الذي هو من أتم العلم - فهو حاصل، وإن أريد به الحصولي منه - الذي هو من أضعفه - فليس وجوده شرطاً في تحقيق اختيارية الفعل، بل الالتفات الإجمالي كافٍ فيها، والقطع ملتفت إليه إجمالاً.

ومنه يعلم اندفاع ما قد يقال: من أنّ عنوان مقطوع الوجوب والحرمة إذا كان عنواناً للفعل ومورداً للفعل ومورداً للتكليف فلا بدّ من أن يصدر بعنوانه، ولا يجدي مجرد وجوده.

وذلك لما ذكرنا من أنّ العلم الحصولي ليس شرطاً، والحضوري حاصل إذ لا يمكن وجوده وعدم الالتفات إليه، وإلا انقلبت جميع المعلومات بالعلم الحضوري إلى مغفولات عنها، فتأمل.

أما أنّ غير الملتفت إليه خارج عن نطاق الاختيار، حيث إنّ ما وقع لم يقصد وما يقصد لم يقع.

ففيه: أولاً: إنّ الوجدان شاهد على أنّ الفعل صدر بالاختيار، وأنّه كان يمكنه ألا يشرب، فالارتكاب تحقق بالإرادة لا بالإكراه، نعم الداعي إلى تعلق الإرادة هو تصور أنّه الحرام، وليس ذلك ممّا يوجب عدم اختيارية

الفعل.

وثانياً: لو أغمضنا عن الجواب الأول فنقول: إن ذلك لا يصح بالنسبة إلى الجامع - في صورة كونه محرماً - فإنه قد تحقق اختياراً، فإن من سرق ديناراً بتوهم أنه درهم فلا شك في كونه سارقاً لمال. وبعبارة أخرى - كما عن بعض في توجيه كلام للفصول: إن المعصية المجتمعة مع التجري غير المعصية التي تجرى فيها، بل معصية أخرى كما لو شرب مائعاً باعتقاده أنه خمر، ثم تبين أنه مغصوب، فإن المكلف تجرّى بالنسبة إلى شرب الخمر، وعصى بالنسبة إلى شرب المغصوب، بناءً على أن العلم بجنس التكليف يكفي في تنجز التكليف، وإن لم يعلم فصله، فيقال في المثال أنه قد تعلق علمه بحرمة شرب المائع على أنه خمر، فبالنسبة إلى كونه خمرًا خطأ علمه، وبالنسبة إلى الحرمة لم يخطأ وصادف الواقع، لأنه كان مغصوباً، فيكون قد فعل محرماً ويعاقب عليه، وإن لم يعاقب على خصوص الغصبية لعدم تعلق العلم بها، بل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية والغصبية، فلو فرض أن عقاب الغصب أشد، يعاقب عقاب الخمر، ولو انعكس الأمر يعاقب عقاب الغصب، لأن المفروض أنه لم يشرب الخمر، فلا يعاقب عليه، وفي الصورة الأولى إنما كان يعاقب عقاب شرب الخمر، مع أنه لم يشرب الخمر من جهة أن عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتيقن الأقل، والمنفي هو العقاب الزائد الذي يقتضيه الغصب.

وهذا التقرير وأن لم يبعد صحته في الجملة، لكن فيه مواقع للنظر، وإن كان ما مثلت له من السرقة أسلم إذ لا يرد عليه بعضها.

وقد استدل المحقق الأصفهاني لذلك: بأنه لا واقع للحسن والقبح عقلاً، ولا لكون شيء وجهاً وموجباً لهما إلا في ظرف وجدان العقل، وعدم كون عنوان مقطوع الوجوب والحرمة من العناوين الحسنة والقبيحة بالذات، مما لا شبهة فيه، وكذا عدم كونهما من العناوين العرضية المنتهية إلى العناوين الذاتية.

وأجاب بأن عنوان هتك الحرمة من عناوين الفعل ووجوهه، فلا حاجة إلى إحراز عنوان مقطوع الحرمة مثلاً، لإثبات استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به.

وبعبارة أخرى إن العلم لا يؤثر في الحرمة والقبح، لكنّه يؤثر في صيرورة المعلوم منطبقاً على عنوان التجري.

واستدل أيضاً: بأن العناوين المحسنة والمقبحة لا بد وأن تكون مقصودة كي يتعلّق بها الاختيار، والقاطع عند الفعل لا يقصد عنوان المقطوعيّة، وإنما يقصد العنوان المتوهم.

وفيه: إن القصد بهذا النحو لا يشتط في اختيارية الفعل، فإن من يشرب الخمر بقصد أنه بارد لا يقصد أنه خمر، يصدق عليه أنه شارب خمر مع أنه لم يقصد هذه الجهة.

وعلى أي حال فإن الفعل المتجرى به يبقى بحاله من الحسن أو القبح لما ذكرنا أولاً، والوجدان أقوى شاهد عليه.

السادس

إن قوام التجري هو الحجّة، بمعنى عدم العذر العقلي والشرعي، وليس مختصاً بالقطع فقط، فلو خالف

الطرق والإمارات أو الأصول الشرعية المثبتة للتكليف ولم تكن مطابقة للواقع فهو تجرّ، فلو اقتحم أحد أطراف الشبهة المحصورة فيما لو كان العلم منجزاً عليه، أو أحد أطراف الشبهة البدوية قبل الفحص في الحكمية أو الموضوعية - بناءً على القول بوجوب الفحص فيها مطلقاً أو في الجملة على خلاف - لو خالف البيئنة أو قاعدة اليد أو الاستصحاب وغيرها من الأصول والإمارات، ثم تبين خطأها فإنه يكون متجرّياً حينئذٍ، ولا خصوصية للعلم في ذلك أصلاً.

ثم إنّه قد قال بعض بعدم جريائه فيها، بل يستحق العقاب على مخالفتها سواء وافقت الواقع أم لا، فلا مجال لاحتمال عدم الحرمة فيها، فهو حرام قطعاً، ولأنّ الإمارة والأصل العملي مورد هما الشكّ أو موضوعهما ومقتضى إطلاق حجيتها حجيتها ولو انكشف الخلاف.

ويردّ عليه: أولاً: إنّه يجري على السببية والأدلة لا تساعد عليها، أمّا على الطريقية فلا وجه لذلك، وغاية ما يقال فيها أنّها كالعلم، ومنزلة منزلته، فما يجري فيها بطريق أولى.

وثانياً: إنّه لا حكم ظاهري في موارد ما - كي يكون جارياً حتى مع المخالفة - وإنّما هو تنجيز وإعذار. ثم إنّ المحقق النائيني (قدّس سرّه) فصلّ في الأصول، فقال في الأصول النافية: إنّه لو فعل متعلقها برجاء مخالفتها للواقع فلا يبعد أن يكون من التجري، كما لو قامت البيئنة على عدم خمريّة مانع، وشرب المكلف ذلك المانع برجاء أنّه خمر وأنّ البيئنة مخالفة للواقع، فحيث لم يكن شربه ذلك مستنداً إلى ترخيص شرعي وكان ذلك من التجري، بل لا يبعد أن يكون ذلك من المعصية الحقيقية، إذا كانت البيئنة في الواقع مخالفة وكان ما شربه خمرًا، يكون المقام نظير الاقتحام في الشبهات قبل الفحص، فتأمل.

ويردّ عليه: إنّه إن كان الملاك هو الترخيص الشرعي وعدمه، فلا فرق في ذلك بين الموردين، والرجاء لا مدخل له في ذلك إن لم يصل إلى القطع أو الإطمينان، وإن كان المناط هو الرجاء فلازمه عدم حرمة ارتكاب ما قام الدليل على حرمة وكان الدليل مصادفاً للواقع، برجاء أنّه غير مطابق له.

أمّا القول بأنّ ما قامت البيئنة على عدم حرمة، وارتكبه المكلف برجاء أنّه الحرام، من التجري لعدم كون الشرب مستنداً إلى ترخيص شرعي، فمما لم يعلم وجهه، كيف والبيئنة هي المستند الشرعي، مضافاً إلى أنّ الرجاء لو كان له دخل في صدق التجري، ففي عكس المورد لا يكون تجريباً، مع أنّه قطعاً منه، فإنّ من أقدم مع عدم وجود المؤمّن برجاء الجواز، كمن ارتكب بعض أطراف الشبهة المحصورة المنجزة فإنّه متجرّ. أمّا تنظيره بالاقتحام في الشبهات قبل الفحص، فغير تام إذ هو تنظير مع الفارق فإنّ المنظر به لا يوجد فيه مؤمّن شرعي، أمّا المنظر فإنّ ذلك يوجد فيه، ولعلّ تأمله يشير إلى ذلك.

فاتضح من ذلك أنّ المناط هو وجود المؤمّن الشرعي وعدمه، فإن كان فلا تجري فضلاً عن المعصية الواقعية، ولو كان رجاؤه أي شيء، وإن لم يكن فهو تجرّ مطلقاً.

ومن ذلك يتضح كلام الشيخ (قدّس سرّه) في أقسام التجري، فإنّه قال: ثم إنّ التجري على أقسام يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قلتها، أحدها: مجرد القصد إلى المعصية، والثاني: القصد مع الاشتغال بمقدماته، والثالث: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية، والرابع: التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء تحقيق المعصية به، والخامس: التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام، والسادس: التلبس برجاء ألا يكون معصية وخوف كونها معصية، ويشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة عدم كون الجهل عذراً عقلياً أو شرعياً.

فإنَّه (قدَّس سرُّه) عدَّ منه التلبس بما يحتمل كونه معصية - وهو رابع الأقسام -، بشرط عدم المؤمن الشرعي، ومفهومه أنَّه لو كان موجوداً فليس منه في شيء.

نعم يرد عليه: إنَّ الأول ليس منه، إذ القصد بدون الإتيان بالفعل أو بمقدماته ليس بمصطلح عليه ذلك، بلى يمكن أن يطلق عليه لغةً لكنَّه بعيد.

كما أنَّ الثاني أيضاً كذلك، وإنَّ كان ذلك يكشف سوء السريرة وخبث الباطن، وقد مرَّ أنَّ ذلك يستتبع مجرد اللوم والذم لا أكثر.

مضافاً إلى أنَّ مقدمة الحرام ليست محرمة - إمَّا مطلقاً وإمَّا غير الموصلة - حتى عند القائلين بحرمة التجري، وذلك ليس تهافتاً في كلامهم، إذ ارتكابها ليس منه اصطلاحاً، وإنَّ أمكن أن يطلق على ارتكابها لغةً، ولو كان الكلام في التجري اللغوي فإنَّه يشمل التجري بارتكاب المحرَّم المصادف للواقع، إلا أنَّ يقال إنَّ ذلك ممَّا لا خلاف فيه ولا إشكال فليس مقصوداً، لكن الكلام أن هذا العنوان هل يوجب عقاباً أم لا، مع قطع النظر عن الفعل المتجرى به، وقد وقع خلاف في استحقاق عقابٍ ثانٍ أم تداخلهما كما سيجيء.

وأنَّ الأقسام الأخرى متداخلة، ومرجعها إلى شيء واحد هو ما مرَّ من أنَّ الملاك التنجز وعدمه فإنَّ كان وارتكبه وكان مخطئاً فهو، وإنَّ لم يكن فليس منه، وإلا فيمكن تكثير الأقسام بأن يجعل من أقسامه التلبس بما ظنَّه محرماً بظنٍّ معتبر عند العقلاء مع عدم وجود مؤمن شرعي، فإنَّ هذا القسم ليس بقطع بالحرام ولا احتمالاً، اللهم إلا أنَّ يقال بشمول الاحتمال به، لكنَّه خلاف الظاهر.

ثم إنَّ بعض هذه الأقسام لا تجري فيما لو كان قاطعاً، كالقسم الرابع والخامس والسادس، فإنَّ القاطع يستحيل أن يتحمل خطأه وإلا انقلب غير قاطع، ولذا ذكرها الشيخ (قدَّس سرُّه) بعنوان: التلبس بما يُحتمل كونه معصية، لا بما كان مقطوعاً.

هذا ويمكن أن يضاف إلى التجري أقسام أخرى على بعض المباني وإنَّ كان فيها تأمل كما في الوسائل. منها: إراءة مقدمات المعصية بدون قصد، كمن يذهب إلى سوق الخمارين موهماً أنَّه يريد الشرب، ولكن لا يقصد ذلك، إنَّما قصده مجرد الإراءة.

ومنها: إراءة مستتبعات المعصية من دون أن يكون قد ارتكبها، كمن يتصرف كما يتصرف الخمارون، يريد إراءة أنَّه شرب الخمر من دون أن يكون قد شربها.

ومنها: أن يتظاهر بما يزعم الناس أنَّه عصيان، وهو يعلم أنَّه ليس بعصيان، كمن يملأ قنينة الخمر ماءً ثم يشربها، ممَّا يتوهم للناس أنَّه خمر، وليس بخمر.

ومنها: ترك ما يزعم الناس أنَّه ترك واجب، كمن يزعمه الناس أنَّه مستطيع، ولكنه لا يحج لعدم كونه مستطيعاً واقعاً، وإنَّ كان يريد نفسه أنَّه غير مبال للحج، أو ترك المرأة الحائض الصوم حيث يزعم الناس أنَّها طاهرة.

وعد هذه الوجوه من التجري مبنين على أن من التجري فعل المقدمات بدون القصد وهو يوهم للناس أنَّه قاصد.

وهذه الوجوه وإن كانت محل تأمل، إلا أنَّه حيث تم الخروج عن الاصطلاح فلا بأس بها.

ثم إنَّه قد يقال: إنَّ مرتكب ما قامت الإمارة على حرمة برجاء خطأها، إنَّما هو متجر للطريق إذ يلزم إلغاء

احتمال الخلاف، كما أن مرتكبها بناءً على أنها مصادفة إنما هو متجرراً للواقع.
 لكن حيث إن الإمارة طريقية فلا فرق بينهما في تجرّي الواقع لا الطريق، حيث إن في الأول إلغاء احتمال
 الخلاف لم يكن واجباً واقعاً. وإن كان كذلك ظاهراً، والمرتكب برجاء الخطأ يبني على عدم كون هذا الإلغاء
 واجباً.
 اللهم إلا أن يقال بأن هذا هو عين التجرّي إذ إلغاء احتمال الخلاف وإن لم يكن واجباً واقعاً إلا أنه واجب
 ظاهراً، وليس المراد الحكم الظاهري، بل المراد أن المرتكب يتصوره واجباً، هذا أولاً.
 وثانياً: إنه لو سلم أن في الأول تجرّياً للطريق، فإن في الثاني لا يكون في الواقع فقط، بل فيه وفي الطريق
 أيضاً كما لا يخفى.

السابع

أنه بناءً على حرمة التجرّي هل يوجب ارتكابه الفسق أم لا؟
 حكى عن بعض العامة الحكم بفسق المتعاطي، وذلك لدالته على عدم المبالاة بالمعاصي، ويعاقب في الآخرة
 - ما لم يتب - عقاباً متوسطاً بين الصغيرة والكبيرة، وردّه الشهيد (فدس سرّه) بقوله: وكلاهما تحكّم وتخّرص
 على الغيب.

والمراد من قوله (كلاهما): الحكم بالفسق، والعقاب المتوسط.
 أمّا أن كون العقاب المتوسط بينهما تحكماً وتخّرصاً فلا شبهة فيه، حيث لم يدل عليه دليل أصلاً.
 وأمّا أن كون ذلك فسقاً تخّرص، ففي إطلاقه تأمل.
 إذ لو قلنا بأن العدالة هي الملكة، وإنه لا واسطة بينها وبين الفسق، فإن التجرّي على الكبيرة يزِيل الملكة،
 وحيث لا واسطة فيصير فاسقاً.

أمّا لو قلنا بأنّها ليست الملكة أو قلنا بالواسطة فلا ينقلب بذلك فاسقاً كما هو واضح.
 نعم ما استدللّ به هذا البعض من العامة من أنّه فاسق لعدم المبالاة بالمعاصي، ليس وجهاً للفسق، اللهم إلا
 أن يقال بأنّها الملكة وأنّها تزول بذلك.

وبعبارة أخرى - كما عن بعض المحققين - إن الوجه هو الحكم بكونه فاسقاً، إذا كان التجرّي على ارتكاب ما
 يوجب الفسق، وإن قلنا بعدم استحقاقه للعقاب أصلاً، نظراً إلى كشفه عن عدم وجود الملكة الرادعة له، بناءً
 على كون الفسق نقيضاً للعدالة بمعنى الملكة الرادعة، نعم لا إشكال في عدم الحكم بفسقه إذا كان متجرّياً بما لا
 يكون ارتكابه موجباً للفسق كما في الصغار، وإن قلنا باستحقاق العقاب على التجرّي، إذا التجرّي على المعصية
 لا يكون أولى من ارتكاب نفس المعصية.

كما أنّه لا إشكال في الحكم بعدم كونه فاسقاً لو بُني على كونه بمعنى الخروج عن طاعة الله بفعل الكبائر.
 وفي هذا المبنى الأخير تأمل، لكن بناءً عليه يفرق بين مرتكب الكبيرة والمتجرّي بها حيث إن الأول يسقط
 عنها بمجرد الفعل، دون الثاني إذ على القول بالحرمة لا دليل على كونها كبيرة.
 لا يقال: لا دليل على كونها صغيرة أيضاً.

لأنه يقال: الأصل يدلُّ على عدم كونها كبيرة، وليس الأصل معارضاً، إذ هو أصل عدم الزيادة، وليس بمثبت، إذ لا نريد إثبات كونه صغيرة بل عدم كونه كبيرة، اللهم إلا أن يقال إنَّ الكبيرة والصغيرة من المتباينين. وعلى فرض سقوط الأصل السببي، وصلت النوبة إلى الأصل المسببي وهو إجراء الأصل في الأثر، كعدم ترتيب أثرها كالفسق.

مضافاً إلى أن كونه صغيرةً أثر شرعي، لا عقلي ولا عادي، فتأمل: فإنَّ الأصل عدم كونه كبيرة، لازمه العقلي كونه صغيرة، لا أنه لازم شرعي، لأنَّ نفي أحد المتضادين الذين لا ثالث لها وإثبات الآخر بذلك، أصل مثبت عبر اللازم العقلي.

هذا، ولكن قد يشكّل على إجراء أصل العدم ههنا، فإنَّه يمكن أن يقال، ما هو المراد به.

فإنَّ كان المراد أنه أصل برأسه، فلم يثبت وجوده.

وإنَّ كان الاستصحاب، فلا حالة سابقة له، إذ المعصية منذ بدايتها إما كبيرة وإما صغيرة، فلا حالة سابقة كي تستصحب.

ثم إنَّ أصل عدم الفسق لا يجري في جميع الموارد، فلو فرضنا أن شخصاً تواردت الحالات عليه ونسيت الحالة المتأخرة، فلا تجري أصالة عدم الفسق، فتأمل جيداً.

الأقوال في التجري

لا يخفى أن الأقوال في التجري كثيرة وقد أنهاها المحقق العراقي (فدّس سرّه) إلى ستة أقوال، ولكن أهمها ثلاثة، ويظهر أدلة الأقوال الأخرى وضعفها من أدلة هذه الأقوال، ومن الإيراد على بعضها.

(الأول): إنَّه ليس بحرام شرعاً، لكنَّه يكشف عن سوء السريرة وخُبث الباطن فقط، الذي لا يترتب عليه سوى اللوم والمذمة، كسائر الأوصاف المذمومة، التي لا يترتب عليها شيء سوى الذم، ما لم تظهر في الخارج - كما أيده الشيخ (فدّس سرّه) -.

(الثاني): إنَّه قبيح عقلاً وحرام شرعاً - كما اختاره صاحب الكفاية (فدّس سرّه) -، مع بقاء العمل على ما هو عليه من الحسن والقبح.

(الثالث): إنَّه قبيح عقلاً وحرام شرعاً في بعض الموارد، فتكون الحرمة بالوجوه والاعتبارات، - كما هو مختار صاحب الفصول (فدّس سرّه) -.

أدلة القول الأول

استدل لعدم الحرمة بأمور:

الأول:

إنَّه يكون كذلك لو كان من صغيرات المعصية، وإلا فلا، ولا شك في أنَّ معرفة مصاديق المعصية بيد العرف،

وهو لا يسمى عرفاً مرتكبها، ولا ينطبق عليه عنوان محرّم آخر، فأكلَ المذكّاة، بتوهم الميتة عرفاً لا يسمى أكلَ الميتة، ولا ينطبق عليه عنوان محرّم آخر، وأمّا ما ذكر من العناوين فغيرُ كافٍ.

ونظير ذلك ما لو نوى الحرام، وتمنى وأظهر الشوق إليه، فليس بعاص ولا مرتكب حرام في الجملة، كما أنّ من يرتكب مقدماته غير الموصلة كذلك، كيف وإنّ الموصلة ليست بمحرمة، وما قلتم في الموردين يجري فيه أيضاً لأنّها كلّها من وإدٍ واحدٍ.

وقد يقرر بوجه آخر وهو أنّ الآيات والروايات التي دلّت على المحرمات مطلقاً، ظاهرها الحرمة الحقيقية لا المحرمات الخيالية.

وفيه: إنّ العناوين المذكورة كافية لإثباتها فكونها معصية ليست بالذات بل لانطباق عنوان محرّم وهو هتك حرمة المولى مثلاً، وهو موجب لحرمة الفعل وقبحه - كما سيجيء.

أمّا تنظيره بالموردين فمع الفارق، فإنّ نية الحرام وتمنيه وإظهار الشوق إليه، ليس بمحرّم إطلاقاً لعدم الدليل عليه، بل الدليل على عدمه.

نعم لو انطبق على التمتي وإظهار الشوق عنوان الهتك ونحوه فذلك.

كما أنّ المقدمة - موصلة أو غيرها - عدم حرمتها إنّما هو من حيث هي، لا من جهة عنوان آخر، نعم لو انطبق عليها عنوان الجراءة ونحوه، فإنّه يكون مرتكب محرّم، فتأمل، كما أنّ ما نحن فيه كذلك فإنّ المتجري به ليس بمحرّم - كما مرّ - وإنّما الكلام أن المرتكب تجرّى على الحرام، وهذا العنوان هو الحرام أم لا؟

وأمّا التقرير الآخر ففيه أنّ هذا وحده غير كافٍ، إذ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه، إذ هي تدل على حرمة المصادف، ولا مفهوم إلا اللقب، وهو غير حجة.

الثاني:

إنّ الحرمة تستلزم التسلسل، ولزوم اشتغال كلّ حرام على محرمات لا تتناهي، وحيث بطل اللزوم، للزومه حصر اللامتناهي بين محصورين لمعلومية أنّ كلّ حرام متناه، بطل الملزوم وهو حرمة، حيث إنّ لكلّ تجرّ تجريباً، إذ على فرض حرمة التجري، فإنّه يكون من المحرمات وتجرّي العبد على هذا التجري حرام، وينقل الكلام إلى التجري على التجري وهكذا إلى ما لا يتناهي.

وفيه: أولاً: إنّ إشكال على إمكان التجري، إذ حتى على عدم حرمة فيشكل على إمكان التجري بأنّه يستلزم التسلسل إذ كلّ تجرّ - وإن لم يكن حراماً - فيه تجرّ، والتجري الثاني فيه تجرّ وهكذا إلى ما لا نهاية، وحيث بطل التسلسل في وجوده بوقوعه خارجاً - فإنّها أدل دليل - بطل ذلك في حرمة أيضاً.

وثانياً: بأنّه لا تجرّي على التجري، للغفلة عنه أصلاً، أمّا التجري الأول فإنّه يحصل التفات إليه - ولو إجمالاً - فإنّ مرتكب الحرام أو ما يتوهمه كذلك، يعلم بأنّه يخالف مولاه ولو إجمالاً، لكنّه غافل عن الثاني إطلاقاً، فينتفي موضوعه كما لا يخفى.

وثالثاً: إنّ الملاك فقط في الأول لا غير فإنّه لا مانع في تحريم الشّارع التجري إلى سائر المعاصي إلا التجري إليه؟ كما قال الوالد (دام ظلّه) ما المانع من تحريم الشّارع ما فيه المفسدة، والمتجرى إليه فقط، فلا ملك في غير الأول.

الثالث:

إنه كما يكون في مورد الخطأ - يكون أيضاً فيما لو أصاب، فلو قيل بالحرمة، فيلزم حينئذ اجتماع حرمتين وعقابين، فتكون كل معصية معصيتين، وهو خلاف ما يستفاد من الأدلة.

وأجاب صاحب الفصول (قدس سره)، في التنبيه الرابع من بحث مقدمة الواجب، بأن التحقيق أن التجري على المعصية أيضاً معصية، لكنّه إن صادفها تداخلاً وُعداً معصية واحدة.

وأجاب الآخوند (قدس سره): بأنّه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد.

وأشكّل على الفصول بأنّه بعد كونه هتكاً واحداً لا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى.

ووجه المحقق الأصفهاني كلام الفصول بما يرجع إلى كلام الكفاية: بدعوى أنّه لم يظهر منه (رحمه الله)، سببية كل من التجري والمعصية الواقعية للعقاب، ليورد عليه: بأن المراد من التداخل إن كان وحدة العقاب فهو هتك مناف لسببية كل منهما وإلا فلا معنى للتداخل، بل لم لا يكون مراده أن المصحح للعقاب هتك حرمة المولى سواء تحقق بالمعصية الواقعية أم لا فليس في مورد المصادفة إلا سبب واحد، ومراده من التداخل هو التداخل بحسب الأثر كما هو ظاهر كلامه، وظاهر قوله عدّاً معصية واحدة بحسب الأثر، فإن شرب الخمر الذي علم به مبعوض للمولى وهتك الحرمة أيضاً مبعوض، لكن هذين المبعوضين في حكم مبعوض واحد من حيث السببية والتأثير في الاستحقاق فتأمل.

وأما المحقق العراقي (قدس سره) فقد أشكّل على كونه معصيتين متداخلتين، بأنّه بظاهره مشكّل، بأن التجري وإن كان يصدق على ترك مقدمة من مقدمات الواجب كما هو محل كلامه ويلزمه تحققه مع العصيان أيضاً إذ ليس من مقومات التجري عدم مصادفته مع العصيان كما أفاده بعض الأعاظم (قدس سره) وإنّما قوامه بعدم صدق العصيان عليه، ولكنّه بعد أن يبين العصيان وجوداً ومورداً بلحاظ أن مورده هي المقدمة التي هي نفس العصيان، يستحيل تداخله معه، وحينئذ لو قيل باستحقاق العقوبة على خصوص هذا العنوان المقابل للعصيان يلزمه لا محالة تعدد العقوبة ولا مجال للتداخل.

أقول: ويرد على الأول - وهو كلام صاحب الفصول (قدس سره) -:

بأنّه لا وجه للتداخل أصلاً، فإنّه مستحيل عقلاً، إذ لا يعقل أن ينقلب الوجودان وجوداً واحداً، وإلزم الخلف، إذ لزم انقلابهما واحداً إلا يكونا اثنين.

ولا يخفى أن المتصور في هذا ثلاثة فروض: الأول: انعدام الوجودين، وهذا وجه آخر غير التداخل فلم يتداخل، والثاني: انضمام أحدهما إلى الآخر، وهذا لا يفيد الاتحاد، نعم قد يعتبران شيئاً واحداً - بمعنى الانتزاع - كلبنات البيت، والثالث الاندكاك.

كما أن العكس كذلك.

هذا حسب الواقع، نعم قد تكون هناك مسامحات عرفية لكن لا يُعبأ بها في ذلك.

إن قلت: الإجماع والأخبار تدلّ على التداخل في الوضوء، والغسل - في الجملة -.

قلت: إمّا في الوضوء فلا تداخل فيه أصلاً، لأنّ نواقضه وموجباته توجب الحدث، وهو موجب الوضوء وهو شيء واحد غير متعدد، فالموجب - بالفتح - من جميع النواقض واحد هو الحدث ولا تعدد فيه، وإذا صدر أحدهما

من المتطهر فتوجد هذه الحالة، فلا توجد مرة أخرى، فلو صدرت ثانياً أو صدر غيرها، فلا تكون سبباً لكونه تحصيلاً للحاصل، ولو صدر أكثر من واحدة دفعة، فيكون الجميع علة، أي كل واحد جزء علة.
أما الغسل فإنّ التداخل حاصل لكنّه حكمي لا واقعي، كما لا يخفى على من راجع كلماتهم، بل قد يقال إنّه كالوضوء في كونه سبباً واحداً.

هذا كله إن كان مراد صاحب الفصول (قدّس سرّه) التداخل الواقعي.

وأما إن كان مراده التداخل الحكمي - كما هو الظاهر - فيردّ عليه: إنّ الأصل تعدد المسببات بتعدد الأسباب، ولا دليل على خلافه كي يتنازل عن الأصل، وإلى هذا يرجع ما في الكفاية من أنّه لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما - كما ذكرناه -.

ويردّ على كلام الآخوند (قدّس سرّه):

إنّ ذلك لازمه أنّ يكون كل شيء محذور معصية واحدة، حتى لو انطبقت عليه عناوين مختلفة، فهل يلتزم بأنّ من قتل إنساناً ظلماً إعتاة للظالم، إنّه معصية واحدة؟ وليس هذا هتكاً واحداً بل هو هتكان، ومثله كمثل الذي ارتكب معاصي عديدة دفعة واحدة.

مضافاً إلى أنّه لا دليل على كون منشأ استحقاق العقاب هو الهتك وأنّه واحد، بل يمكن أن يكون المنشأ أمور أخرى أو هو وهي، ويمكن أن يكون الهتك متعدداً ألا ترى أن من أهان مولاه في مكان له حرمة، فإنّه ارتكب هتكين هتك المولى وهتك الحرمة، ويمكن أن يستدل لذلك بنظيره في العقوبة الدنيوية بزيادة الحد في من زنى في الأشهر الحرم ونحو ذلك، فتأمل.

ويردّ على الثالث - وهو التوجيه -: إنّ خلاف ظاهر كلام الفصول، فإنّ الظاهر يأبى عن ذلك، وإن كان من المتحمل أن يكون مراده ذلك، لكن بيان المراد لا يدفع الإيراد، ولعلّ أمره بالتأمل إشارة إلى ذلك، كما أنّ العراقي (قدّس سرّه) احتمل رجوع كلامه إلى ما ذكره في الكفاية.

ويردّ على الرابع - وهو كلام العراقي (قدّس سرّه) -:

إنّه على فرض حرمة التجري فهو عصيان، فلا وجه للقول بأنّ قوامه عدم صدق العصيان عليه.

اللهم إلا أن يكون مراده عدم صدق العصيان المتوهم، لا عدم صدقه من حيث حرمة.

وأما ما ذكره من أنّه ليس من مقوماته عدم مصادفته مع العصيان، فإنّ كان مراده أنّه ليس من مقوماته لغة فلا إشكال، وإن كان المراد أنّه ليس كذلك اصطلاحاً فلا يساعد عليه مراجعة كلماتهم، حتى أنّه (قدّس سرّه) ذكر في عنوان المسألة: (إنّما الكلام في كونه قاطعاً للعذر مطلقاً حتى في فرض عدم المصادفة بمحض كونه تجريباً على المولى... الخ).

لكنّه أيدّ وحدة العقاب بأنّ مدار العقوبة على عنوان الطغيان على المولى الجامع بين التجري والعصيان لا على خصوص عنوانهما، لا بأس بالالتزام بوحدة العقوبة في الفرض المزبور بلحاظ كونه حينئذ طغياناً واحداً مستتبعاً لعقوبة واحدة، لكنّ ذلك غير مرتبط بالتداخل كما هو واضح.

وهذا الكلام نفس ما في الكفاية، ويردّ عليه ما ورد عليه.

ويمكن أن يقال: إنّ استبعاد تعدد العقاب، استبعاد الغير البعيد، ولم يدل دليل على ذلك، بل الدليل على عدمه، إذ الدليل على تعدد المسببات بتعدد الأسباب، والتداخل الحكمي لا دليل عليه، وحيث تعدد العنوان فتتعدد العقوبة،

فتأمل.

نعم لو استبعد ذلك، فالأولى في الجواب ما ذكره الوالد (دام ظلُّه): من إمكان الاندكاك، كما قال به بعضٌ في تعاون الإنسان مع نفسه في شرب الخمر، فشرهها معصية واحدة مندكةٌ شديدة، بينما في التعاون مع الغير واحدة خفيفة، ومن ذلك ظهر الجواب عن الكفاية: (بأنه مع تعدد الحرمة لا تداخل في العقاب، ومع وحدتها لا عقاب للتجري) إذ هناك شق ثالث، وذلك للجمع بين دليلي وحدة العقاب، ودليل حرمة التجري. انتهى.

إن قلت: إنه تحصيل للحاصل، إذ الأول واجد للتحقيق، فلا يعقل أن يفيض له الثاني ذلك.

قلت: إنه لا يرد ذلك على مبنى التشكيك في الوجود إذ الوجود حينئذٍ حقيقة ذات تشكك، وتشتمل على مراتب مختلفة، كمرتبة الغنى والفقر، والشدة والضعف، والأزيدية والأنقصية - في الكم المتصل -، والأكثرية والأقلية في الكم المنفصل والأولية وخلافها في العلة والمعلول، والشدة والضعف، فهذه أمور ستة يحصل فيها التفاوت في الوجودات المختلفة، وعليه فلا مانع من الاندكاك حينئذٍ فمرتبة الوجود الأول مثلاً تقوى باندكاك الوجود الثاني.

مضافاً إلى أنه لو أنكرنا التشكيك فيه كما قالت المشائية بأنه حقائق تباينت، فيمكن القول بأن هناك ليس وجود حاصل للعقاب حتى يشتد، بل المولى له عقلاً أن يضاعف العقاب، فعلى رأي المتشائين يمكن أن يقال بشدة العقاب، أي أن العقل يرى أن المولى لو ضرب العبد بشدة، أو أضاف العقاب لم يكن ملوماً، وكان العبد به جديراً، فتأمل.

أما ما ذكره هذا البعض من أن تعاون الإنسان مع نفسه على الحرام مندكٌ في الحرام، فإنه وإن كان لا مانع من ذلك عقلاً - كما ذكرنا -، لكنه لم يدل دليل على حرمة تعاون الإنسان مع نفسه على الحرام، إذ أدلة الحرمة كقوله تعالى ((وَلَا تَعَاوَنُوا)) ونحوها ظاهرة في التعاون مع الغير أو منصرفه إليه، اللهم إلا أن يقال إنه بدوي أو أنه لغلبة الوجود لا لانصراف اللفظ ومثله ليس بحجّه، فتأمل.

الرابع:

إن الحرمة فيه يستلزم وجودها عدمها، وكل ما استلزم وجوده عدمه فهو محال، وذلك لأن الموضوع لها هو القاطع الجاهل جهلاً مركباً أي القاطع بالخلاف، ومجرد أن قال المولى: أيها القاطع بالخلاف، فيزول القطع به، وبزوال الموضوع يزول الحكم.

وفيه:

أولاً: إن الموضوع ليس القاطع بالخلاف بل قد يكون القاطع بالحكم، أو الموضوع، فيقال أيها القاطع بالحرمة جرتك على مولاك، محرمة أو أيها القاطع بخميرية هذا المانع، أو يقال لا تجتري على مولاك ونحو ذلك. وثانياً: إنه قد لا يزول القطع بالخلاف، لقطعه بخطأ المولى - في الموالى العرفية - وفي غير القطع باحتماله خطأ المولى، فلا يلزم حينئذٍ من وجوده عدمه.

اللهم إلا أن يقال: في القطع أنه لا يشمل الحكم، لأنه يقطع بعدم شمول الموضوع له إذا هو قاطع بالخلاف، أما من يحتمل خطأ المولى وظنً بالخلاف فكذلك فإنه يقطع بأنه ليس ظاناً بالخلاف حتى يشمل موضوع الحكم هو أيها الظان بالخلاف، بل هو ظانٌ بالوافق.

وثالثاً: ما ذكره الوالد (دام ظلُّه) من أنه يردُّ عليه ما ذكره في مسألة ناسي الجزء، حيث يتمكن المولى أن

يقال: أيها الناسي لشيء ما، إذ يأتي بعنوان ملازم، أو يكون النسيان بحيث يقول المولى: أيها الناسي للسورة، لكنه ينسى بمجرد ذكر المولى له، وهنا: أيها القاطع لشيء ما.

أدلة القول الثاني

واستدل للقبح والحرمة بأمور:

الأول:

إنه هتكٌ لحرمة المولى وخروج عن رسوم عبوديته وكون العبد بصدد الطغيان. وبعبارة أخرى - كما في كتاب الأصول - إنَّ الفعل المتجرى به، انطبق عليه عنوان ذو مفسدة، وكلما كان كذلك كان حراماً، فيما لم يكن معارضاً بأهم أو مماثل - كما إذا كان واجباً قطعاً بأنه حرام - وهكذا الحال فيما إذا انطبق عنوان ذو مصلحة على شيء، فإنَّه يكون واجباً، ولذا حرم ما يهتك المولى وإن كان في نفسه مباحاً، ووجب ما ينقذ المسلم وإن كان كذلك، أمَّا الواجب المقطوع بحرمة وبالعكس، فيلاحظ الأهم المانع عن النقيض منها، وإلا يخير.

وقد أشكلَ عليه بأمور:

منها:

ما قاله الحائري (فدس سره) في الدرر من: أن اتحاد الفعل المتجرى به مع تلك العناوين ليس دائماً - وإن كان هتك حرمة المولى والاستخفاف بأمره تعالى شأنه وأمثال ذلك مما لا شبهة في قبحه - بل في بعض الأحيان لا يتحد معها، لأننا نفرض الكلام فيمن أقدم على مقطوع الحرمة، لا مستخفاً بأمر المولى، ولا جاحداً لمولويته، بل غلبت عليه شقوته، كأقدام فساق المسلمين على المعصية، ولا إشكال في أن نفس الفعل المتجرى به مع عدم اتحاده مع تلك العناوين لا قبح فيه أصلاً.

ومنها:

إنَّ كونه هتكاً للمولى أول الكلام، إذ هو تخيل هتك المولى، وأتى لهم بإثبات كون تخيل الهتك هتكاً؟، نعم هو بمثابة من لا مانع له من هتك المولى، وإنَّ الخروج عن رسم العبودية ليس بحرام، إنَّما الحرام الخروج عن نفس العبودية ولا رسمها، كما أنَّ العصيان هو المحرم، ولم يدل دليل على حرمة الكون بصدد العصيان، بل هو أول الكلام.

ومنها:

المنع عن كون العلم غير المصادف علماً وإنَّه حقيقة جهل مركب أطلق عليه العلم، لمكان أنَّه في نظر القاطع كاشف عن الواقع، ولا من جهة كونه كاشفاً حقيقة، فلا يمكن حينئذٍ أن يقال: بأنَّ العلم بما هو مأخوذ على نحو الطريقة والكاشفية، يكون تمام الموضوع في إحداث عنوان الطغيان على إقدامه.

ويردُّ على الأول:

أولاً: إن الكلام ليس في قبح الفعل المتجرى به واتحاد عناوين الهتك والطغيان... الخ، عليه، بل أنَّ بعض المستدلين - كالأخوند (فدس سره) - قالوا بالحرمة في التجري، مع بقاء المتجرى عليه على ما هو عليه من

الحسن أو القبح.

وثانياً: إن الاستخفاف بأمر المولى وجدد مولويته، ليس مأخوذاً في التجري، بل يصدق حتى مع قصد عدمهما، نعم غلبة الشقوة سبب له، كما أنه قد تكون هناك أسباب أخرى، فإن ضرب المولى مثلاً جرأة عليه ولو لم يقصد الاستخفاف وجدد المولوية، وكذا فيما أخطأ.

وثالثاً: إنه لو قيل بذلك لزم عدم العقاب في المعصية الواقعية، إذا كان الارتكاب لغلبة الشقوة لا لجدد المولوية أو الاستخفاف به، بناءً على أن وجه العقاب هو هتك المولى، كما قال الآخوند (قدس سره): أن العقاب في المعصية لهتك المولى وهو واحد.

وقد يشكّل أيضاً بأن الفعل المتجرى به قد يكون قبيحاً مع عدم اتحاده مع تلك العناوين بل لأجل أنه كان قبيحاً، وإنما أخطأ المرتكب بتصوّره قبيحاً آخر.

لكن هذا لا يردّ عليه إذ مراده غير ذلك بل مراده عدم القبح من جهتها، وإن كان بيان المراد لا يدفع الإيراد. والحاصل: إن الظاهر أن عنوان الهتك ونحوه منطبق على التجري مطلقاً، من أي سبب كان. وأما الإشكال الثاني:

وهو أن كان على الظاهر وارداً على الخروج عن رسم العبودية والكون بصدد الطغيان - على تأمل -، لكنه غير وارد على هتك حرمة المولى، إذ هو عرفاً هتك له، نعم هو تخيل هتك آخر.

وبعبارة أخرى: إن متخيّل - بالفتح - الهتك لم يقع وهو ليس بهتك واقعي، إذ كما مرّ العلم طريقي لا يغيّر الشيء عن واقعه، لكن هنا وقع هتك آخر كما يشهد له العرف، ويشهد له أيضاً صحة العقوبة، فإن من قتل مهودور الدم بتوهم إنّه المولى، فيصح للمولى عقوبته، بل قد يلام المولى إن لم يعاقبه.

إن قلت: لعلها لأجل رده عن العود لمثلها لعلها تكون مصيبة للواقع، فلعلة لم يرتكب محرماً لكن حيث لم يكن له رادع عن ذلك الارتكاب، فيمكن أن يعود لمثله فيصيب، فتكون المؤاخذة حينئذٍ للدفع.

قلت: أولاً: إن ذلك لا يصحح العقوبة، وإلا لجاز عقوبة كل من يحمل في قرارة نفسه صفات نفسية قبيحة مع احتمال بروزها، ويدلّ على ذلك من الشرع روايات تدلّ على عدم جواز العقاب على محرم لم يرتكب وإن كان محتمل الارتكاب.

وثانياً: ليفرض الأمر فيما قطع بعدم تمكّن العبد من العود لمثله، فبأن نجد أنه لا مانع من العقوبة حينئذٍ. فتأمل.

لا يقال: إنه بناءً على تغاير الهتكين، ففي المعصية الواقعية يكون هتكاً، هتك مقصود وهتك للجرأة. لأنه يُقال: أي مانع من ذلك كما ملا في تعدد العقاب، مضافاً إلى احتمال الاندكاك فيكونان واحداً، أو ما قاله الآخوند (قدس سره) من كونه هتكاً واحداً شديداً، مع قطع النظر عما ذكرنا من التأمل فيه.

وأما الإشكال الثالث

فقد أجاب عنه العراقي (قدس سره): بكفاية مثل هذا الجهل أيضاً كالعلم المصادف في إحداث عنوان الطغيان على العمل المتجرى به، وفي اشتمزاز العقل منه بعين اشتمزازه منه في العلم المصادف كإحداثه لعنوان التسليم

على إقدامه في طرف الانقياد.

كما هو الشأن أيضاً في مقام الانبعاث حيث كان مثل هذا الجهل محدثاً لإرادة العالم بالبعث والمصلحة بعين محدثية العلم المصادف كما هو الظاهر.

نعم بينها فرق من حيث إصابة المصلحة، لكن ذلك أجنبي عن المقام الذي هو من وجدانيات العقل، وإن تمام المنشأ للتوهم المزبور إنما هو تخيل أن الأحكام العقلية الوجدانية كغيرها، مما تكون مصحتها واقعية قابلة لتخلف الطريق عنها كما في مدركاته التي هي مركز بحث الملازمة، مع أنها ليس كذلك. وبعد ذلك كله اتضح أن التجري هو هتك لحرمة المولى وذلك محرم، فيكون حراماً، وهذا هو الدليل الذي يلزم أن يتمسك به، وأما سائر الأدلة فهي محل تأمل كما سيتضح ذلك إن شاء الله تعالى.

الدليل الثاني

ما في الرسائل من: دعوى جماعة الإجماع على أن من ظنّ ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصي وإن انكشف بقاء الوقت، ولا يستشكل بأن الكلام في القطع وكلامهم في الظن، لأنّ البحث أعمّ كما عرفت، مضافاً إلى أن التعبير بظنّ ضيق الوقت لبيان أدنى مردّي الرجحان فيشمل القطع بالضيق، ولا خلاف ظاهراً في أن سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصية، يجب إتمام الصلاة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه، إذ لا معنى للحكم بالإتمام ولو بعد الانكشاف للخلاف، إلا على القول باستحقاق العقوبة إنمّا هو بسبب الاعتقاد المخالف للواقع.

ويرد عليه: أولاً: عدم وجود الاجتماع في ظنّ ضيق الوقت، كما حكي التوقف عن النهاية والبهائي (قدس سرّه)، بل عن التذكرة لو ظنّ ضيق الوقت عصي لو أخر إن استمر الظن، وإن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان، كما أنه عن المفاتيح استقراب العدم.

وثانياً: إن في المثالين القطع موضوعي وهو كما مرّ لا واقع له سوى الذهن، فلا يعقل انكشاف الخلاف فيه، والكلام إنمّا هو في الطريقي منه، ولا يمكن أن يقال بأنه كذلك، إذ لا موجب لاتباع هذا الظن إذ الأصل عدم حجية الظن مطلقاً.

وأما سلوك الطريق المظنون الخطر، فإنّه موضوعي أيضاً، وقد يقال بأنّ العقل يحكم ببيع الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع في الضرر، وملاكه في مورد العلم والظن والاحتمال الذي يكون للمحتمل فيه خطراً، واحد، فإنّ الارتكاب قبيح ولو لم يصادف خطراً.

ويمكن أن يفرق بين الأخرى من الضرر والذنبوي منه بذلك.

أما القول بأنّ الحكم الواقعي وإن كان مترتباً على الضرر الواقعي، إلا أن الحكم الظاهري مترتب على الظنّ به مطلقاً فيكون جزءاً من موضوعه، فإنمّا هو على مبنى وجود الحكم الظاهري، وأما على التنجيز والتعذير فلا، بل كما ذكرنا.

ويتضح من ذلك عدم التلازم بين الإجماع في هاتين المسألتين وبين حرمة، لأنّ الوجه غير منحصر فيه.

وثالثاً: إنّه ولو المحصل منه لا حجية له في المسائل العقلية.

وقد يشكل ذلك بإمكان تحرير المسألة فقهيًا ببيان أنه لا يمكن أن يكون عنوان التجري معروض الحرمة إذ لا يمكن الالتفات إلى هذا العنوان كما لا يمكن أن يكون الفعل المتجري به معروض الحرمة إذ العلم لا يحدث عنوانًا يكون ملاكاً للحرمة، فيقع الكلام فيما هو معروض الحرمة، ولا بد أن يكون ذلك العنوان الذي يعرض عليه الحرمة يعمّ كلا قسمي التجري وهما: ما إذا فعل متوهم الحرمة، وما إذا أتى ببعض المقدمات ثم عدل عن قصده بنفسه أو بصارف - بناءً على كونه من التجري -، فمعروض الحرمة لا بد أن يكون جامعاً بين هذين القسمين، ولا يكون هو قصد المعصية، لدلالة الأخبار على عدم المواخذة عليه، ويمكن أن يكون هو القصد مع الجري على طبقه - كما قد ارتضى ذلك النائيني (قدّس سرّه) -.

لكن يمكن أن يقال: إنَّ عنوان التجري ملتفتٌ إليه ولو إجمالاً، مع أنَّه العلم الحضورى به وقد مرَّ تفصيل ذلك.

مضافاً أن الإتيان ببعض المقدمات ثم العدول عن المعصية بنفسه ليس من التجري على الأظهر، أما لو كان بصارف قسري، فلا يبعد كونه منه، وقد يقال بدلالة العرف عليه فتأمل.

أما أن معروض الحرمة هو القصد مع الجري على طبقه، فقد يبدو للنظر كونه كذلك كما سيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى، لكن قد يدعى أن الحرمة للجامع بين المعصية وبينه كعنوان الهتك، وهذا المقدار كافٍ لإثبات الحرمة فيه، وقد مرَّ أنه في المعصية يكون هتكاً، أو واحد شديد أو واحد مندك فراجع.

الدليل الثالث

ما قرره السبزواري (قدّس سرّه) وغيره من أنه لو لم يكن له عقوبة لزم الإناطة بما هو خارج عن الاختيار، وحيث بطل التالي بطل المقدم، وقرره الشيخ (قدّس سرّه): بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين، بأن قطع أحدهما بكون مانع خمرًا، وقطع الآخر بكون مانع آخر خمرًا فشرابهما، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع، ومخالفة الآخر، فإما أن يستحقا العقاب، أو يستحقه أحدهما، أو لا يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر، أو العكس، لا سبيل إلى الثاني والرابع، والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل، فتعيّن الأول.

ويردُّ عليه أولاً: إن لازم ذلك تساويهما في العقاب - الدنيوي منه والأخروي - والذم مطلقاً، إذ لو قيل بالتفاوت فيقال بأنه كيف فرّق بينهما بما لا يرجع إلى الاختيار، مع أن الضرورة قاضية بعدم حدّ غير المصادف وحدّ المصادف مثلاً، كما أن ذمهما مختلف شدة وضعفاً، كما أن العقاب الأخروي كذلك.

وثانياً: إنه في صورة المصادفة لا قبح في عقابه قطعاً، حيث ارتكب المنهي عنه بلا عذر عامداً عالماً إلى آخر شرائط التكليف، وليس هو على المصادفة، كي يقال بأنها غير اختيارية، أما في غيرها فعدمه لا يستلزم قبحاً، إذ هو إنمّا يكون في العقوبة بأمر غير اختياري، لا في عدمها به.

وبعبارة أخرى أن المصادف يعاقب لإتيانه بما هو مبعوض للمولى مع اجتماع شرائط التكليف، أما غير المصادف لا يعاقب - من جهة الفعل المتجري به - لأنه لم يأت بما هو مبعوض للمولى، نعم عدمه إنمّا كان لعدم المصادفة، ولا مانع من عدم العقاب بما هو خارج عن الاختيار.

ولو قطع النظر عن ذلك، فيمكن أن يقال: إنّه لا مانع من العقاب على أمر بعض مقدماته غير اختيارية، فإنّ بعض المقدمات غير اختيارية، كالقدرة مثلاً، فلا مانع من العقوبة على ما نحن فيه من المصادفة. لكن قد يفرق بأنّ تلك من المقدمات البعيدة والمصادفة من القريبة، والمناطق في العقاب اختيارية القريبة منها لا غيرها.

وإلى هذا الجواب - الثاني - يرجع ما أفاده الشيخ (قدس سرّه) من الالتزام باستحقاق المصادف للعقاب، لأنّه عصى اختياراً دون من لم يصادف، وأما قولك، بأنّ التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن أن يناطق بما هو خارج عن الاختيار، ممنوع، فإنّ العقاب لما لا يرجع في الآخر على الاختيار قبيح، إلا أنّ عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم، كما تشهد به الأخبار الواردة في أنّ من سنّ سنة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها، ومن سنّ سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها، فإذا فرضنا أنّ شخصين سنّا سنة حسنة أو سيئة، واتفق كثرة العامل بإحدهما وقلة العامل بما سنّه الآخر، فإنّ مقتضى الروايات كون ثواب الأول وعقابه أعظم. لكن قد يتأمل في المثال، فإنّه لا كلام في أجر من سنّ سنة حسنة، لكن من سنّ السنة فإنّ عقابه يكون لأمر غير اختياري هو كثرة العامل.

فيعود المحذور فيه، نعم ما مثل له - وهو ما نحن فيه - كان عدم العقاب لأجل أمر غير اختياري. فلا بد من دفع الإشكال بأن ما بالاختيار لا ينافي الاختيار، وبهذا يندفع هذا التأمل، لأنّ الشيخ (قدس سرّه) ذكر (العقاب بما لا يرجع بالآخرة إلى الاختيار قبيح) ومفهومه أنّه بما يرجع إليه ليس كذلك، وكثرة العامل بالسنة السيئة، وإن كان غير اختياري، لكنّه راجع إلى الاختيار.

الدليل الرابع

دعوى القبح الفاعلي بأن يكون صدور هذا الفعل عن هذا الفاعل قبيحاً وإن لم يكن الفعل قبيحاً، ولا ملازمة بين القبح الفعلي وبين القبح الفاعلي، حيث إنّه يمكن أن يكون الفعل قبيحاً، ولكن صدور عن الفاعل حسن، كما في الانقياد، وعكسه يكون في التجري.

لكنّ الكلام حول أنّه هل يمكن أن يكون هذا الأمر ملاكاً للأمر المولوي أم لا؟
المصحح لذلك أحد أمرين:

- ١- دعوى أنّ الخطابات الأولية تعمّ ذلك أيضاً، كما أنّها تعمّ الفعلي منه.
 - ٢- دعوى أنّ للقبح الفاعلي خطاباً خاصاً غير خطابات الموضوعات الواقعية.
- وهذا حاصل الدليل كما قرره المحقق النانيني (قدس سرّه)، وقبل النظر في إشكاله على الأمرين لا بد من النظر فيما يقتضيه الدليل، فنقول:

إنّ الانقياد ليس على الفعل مجرداً، وإنّما هو على القصد، كما أنّ التجري كذلك، فلو صدر الفعل لا عن قصد كالسهو والخطأ ونحوه لا يكون كذلك، ولذا ذكر في الدليل: إنّ صدور هذا الفعل عن هذا الفاعل قبيح... الخ. وهل الحسن في الانقياد هو في صدور الفعل عن الفاعل؟ فلو ذهب للفعل لكن مانع منعه فهل يقال إنّه ليس منقاداً؟ الظاهر أنّ الانقياد أعمّ من ذلك، ولذا يثاب على ذلك.

ويمكن أن يقال إن القبح الفاعلي قسمان:

الأول: ما يتولد من القبح الفعلي، وهذا بعد العلم بالفعل منه، لكن هذا لا يستنتج العقاب بالفاعلي منه، وإلا لزم عقابان، عقاب عليه، وعقاب على الفعلي، وقد مرّ تفصيل ذلك، فإنّ جوْرناه فلا بأس بهما، وإلا فلا يوجد إلا على الفعل.

الثاني: ما يتولد من خبث الباطن فقط، والعقاب حينئذٍ لا وجه له، إلا انطباق عنوان الهتك، وهو قبح فعلي لا فاعلي.

وبذلك يتضح أنّه لا مصحح للقبح الفاعلي.

وأما النانيني (قدّس سرّه) فقد أجاب عن الأمرين المصححين له، بما حاصله:
أما الأمر الأول:

فالخطابات الأولية لا تعمّ القبح الفاعلي، إذ هو والقبح الفاعلي من الانقسامات اللاحقة له، إذ بعد تعلق الخطابات بموضوعاتها تتحقّق رتبة الحسن الفاعلي وقبحه، فإنّه يقع في رتبة امتثال تلك الخطابات وعصيانها، نعم يمكن ذلك بمتّمّ الجعل لكن لا برهان عليه، وأنى لهم لإثباته، بعدما كانت الخطابات مترتبة على الموضوعات الواقعية.

وأما الأمر الثاني:

وهو اختصاص القبح الفاعلي بخطاب يخصّه غير الخطابات الأولية، فإنّ توجيه الخطاب إلى ما يختصّ بالقبح الفاعلي لا يمكن، فإنّ موضوع الخطاب الذي يمكن أن يختصّ بذلك إنّما هو عنوان المتجرّي، أو العالم المخالف علمه للواقع، والخطاب كذلك لا يعقل، لأنّ الالتفات إلى العنوان الذي تعلق به الخطاب لا بدّ له، والمتجرّي لا يمكن أن يلتفت أنّه كذلك، إذ بمجرد الالتفات يخرج عن كونه كذلك.

أقول: أمّا عدم شمول الخطابات الأولية له فمسلم، وأمّا الخطاب الآخر فإنّه يمكن توجيهه خطاب مختص، بما أشرنا إليه في جواب الدليل الرابع من أدلة النافين للحرمة، أو نقول بما عن العراقي (قدّس سرّه): (بأنّ تمام المناط على الطغيان على المولى والتسليم له الجامعين بين العصيان والتجرّي، والانقياد والطاعة. وحينئذٍ الغفلة عن فرد الجامع مع الالتفات بنفسه ولو بخيال فرد آخر، لا يضرّ باستحقاق العقوبة وقبحه الفاعلي، ولو صادف الفرد الآخر.

فالتقبيح والعقوبة إنّما يكونان على عنوان التمرد والطغيان وأبرز الجراءة على المولى الذي هو جامع بين التجرّي والعصيان، ولا على خصوص عنوان التجرّي أو العصيان، كي يقال إنّ الأول من جهة الغفلة عنه غير اختياري، والثاني غير متحقّق بالفرض.

ومن المعلوم بدهة كون هذا العنوان الجامع ممّا يلتفت إليه المتجرّي حين إقدامه عليه، فإنّ القادم على ارتكاب مقطوع المبعوضيّة قام على هتك المولى، وعلى الطغيان عليه، غاية الأمر يتخيل تحقّق هذا العنوان في ضمن العصيان لغفلته عن الفرد الآخر، ومن المعلوم أنّ مثل هذه الغفلة عن فرد الجامع مع الالتفات إلى نفسه غير ضائرة بالتقبيح واستحقاق العقوبة عليه).

الدليل الخامس

إنَّه مقابل للاتقياد، وللاتقياد ثواب - ولو انكشف خلافه -، فمقابله وهو التجري في عقاب، إذ المتقابلان فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، وقد اختار هذا الوجه العراقي (قدس سره) بأنَّه لا مجال لإنتكار القبح والعقوبة رأساً كما أفاده الشيخ (قدس سره)، إذ هو - مع مخالفته لما عرفت من حكم الوجدان بقبح الطغيان على ولي النعمة - مناف لما تسالموا عليه من حسن الاتقياد وترتب المثوبة عليه.

والجواب أولاً: بأنَّهما ليسا متقابلين، إذ الاتقياد أعم من مصادفة الواقع وعدمها والتجري ما لم يصادف. وفيه: إنَّه أيضاً كذلك إلا أنَّه لما كان المصادف منه خارجاً عن النزاع، ومعلوماً استحقاق العقاب عليه، فلم يدخلوه في البحث.

وثانياً: بناءً على وجود العقوبة على غير الحرام كالمكروهات، لكن أقل بدرجات من عقوبة الحرام - كما قد يقال إنَّه يظهر من بعض الروايات، وأعظمها البعد عنه تعالى - فبناءً على ذلك نقول: إنَّ التجري في عقوبة غير الحرام على نسق الثواب في الاتقياد والمخالف للواقع، فتأمل.

وثالثاً: إنَّ التقابل إنَّ كان تقابل النقيضين، فإنَّ حكم لأحدهما بأمر، فيعلم حكم الآخر قطعاً إذ يكون الحكم نقيضاً أيضاً، أمّا إنَّ كان تقابل الضدين، فإنَّ حكم لأحدهما بحكم، فلا يحكم للآخر بنقيضه بل بضده فإنَّ كانا ضدين لا ثالث لهما فهو، وإلا فلا يعلم الحكم بمجرد ذلك، نعم يعلم كليهما الجامع بين جميع الأضداد، أمّا تعيينه فلا تكفي هذه القاعدة فيه، بل يحتاج إلى دليل آخر، وما نحن فيه الاتقياد ليس نقيضاً للتجري بل ضده ولهما ثالث، وحينئذٍ فلو حكم بالثواب للمنقاد فلا يلزمه العقاب للمتجري.

ورابعاً: إنَّ الثواب فيه تفضلي، فلا مانع من إثابة غير المستحق، أمّا عقابه فهو خلاف مقتضى العدل. وأشكّل عليه: بأنَّهم صرحوا برجحان الاحتياط بالفعل المأتي بداعي المحبوبة لكونه انقياداً وإطاعة حكيمية، حتى أنَّ الشيخ بنى على إمكان تصحيح العبادة المحتملة بهذا المقدار من الحسن العقلي، وهذا ما ارتضاه العراقي (قدس سره).

ويرد عليه: إنَّه لا إشكال في حسن الاتقياد لكنَّ الكلام في أنَّه هل مانع عن النقيض بحيث يوجب استحقاق الثواب أم لا، ولا تلازم بين الحسن واستحقاق الثواب كما لا يخفى، حينئذٍ فمجرد رجحان الاحتياط بالفعل المأتي به بداعي المحبوبة، لا يكفي لتصحيح استحقاق الثواب وعدم كونه تفضلياً.

أمّا تصحيح العبادة المحتملة بهذا المقدار من الحسن العقلي، فليس لأجل أنَّ المنقاد مستحق للثواب، وإنَّما لاشتراط الحسن في العبادة، بمعنى أنَّه يشترط أنَّ تكون العبادة راجحة، ولذا التزموا بأنَّ النهي فيها مستلزم لبطلانها لزوال الرجحان والحسن حينئذٍ.

إن قلت: إنَّ الثواب في الواجبات لا يخلو عن أحد أمرين: الاتقياد، أو مطابقة الواقع.

أمّا الأول: فالمفروض عدم استحقاق الثواب به.

وأمّا الثاني: فللزمه الإثابة حتى لو لم يكن مقصوداً، ولا يمكن الالتزام بذلك، وإلا فيلزم إثابة من قتل عدو المولى خطأ أو في النوم أو نحو ذلك.

قلت: هناك شق ثالث هو: إنَّ استحقاق الثواب إنَّما هو على الاتقياد المطابق للواقع.

أمّا إشكال عدم اختيارية المطابقة للواقع، فقد مرت الإجابة عنه، هذا.

مضافاً إلى أن استحقاق الثواب على الواجبات، إنما هو لالتزامه تعالى ذلك وإيجابه إياه عليه، لأنه تعالى لا يخلف الميعاد، فهو أيضاً تفضلي، وفرقه عن التفضلي فيما حسن، إنما هو في ذلك حيث إنه لم يلزم الله تعالى ذلك على نفسه، وإنما يتفضل في إعطائه بلا ملزم. والحاصل أنه لا يمكن اعتماد هذا الوجه لإثبات الحرمة.

الدليل السادس

وقد استدلَّ بجملة من الآيات على حرمة، ممّا لا ربط لها به أصلاً. منها: قوله تعالى: ((نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنَدَةِ))، دلت الآية على أن الفؤاد يكون مذنباً أيضاً، وإلا لم يصح العقاب عليه، والتجري معصية قلبية فيستحق العقاب عليه. ومنها قوله تعالى: ((إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلٌّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)) والاستدلال بها كالاستدلال بسابقتها.

ومنها قوله تعالى: ((وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ)). ومنها قوله تعالى: ((الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)). إذ الحب أمر قلبي، وعد العذاب عليه، والتجري أيضاً قلبي.

والجواب عن الاستدلال بها واضح، إذ الآيات تدلُّ على أن للقلب معاصي، وأنه مسؤول، وأنه قد يبتلى بالإثم، وليس معنى ذلك أن كل ما كان جوارحياً فهو حرام، بل الآيات من هذه الجهة مجملة، فالسمع مثلاً - كما دلت الآية الثانية - مسؤول ولكن عن أي شيء؟ والآية مجملة بالنسبة إليه، وعلى كل حال فالاستدلال بهذه الآيات ونحوها ضعيف جداً، مضافاً إلى تفسير الروايات للآيات بغير ذلك. وعلى كل حال فبعض الجزئيات لا يثبت الكلي، إذ هو لا يكون كاسباً ولا مكتسباً.

الدليل السابع

وممّا استدلَّ به، جملة من الروايات وهي طائفتان: والأولى: ما دلَّ على حرمة نية الحرام. مثل ما ورد في تعليق خلود أهل النار فيها، وخلود أهل الجنة فيها: بعزم كل من الطائفتين الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا. كقوله (صلى الله عليه وآله): (لكل امرئ ما نوى). وقوله (صلى الله عليه وآله): (لا عمل إلا بنية). ومثل ما ورد: في أن الراضي له إثم والداخل إثم. كقوله: (من أسرَّ سريرة ألبسه الله رداءها، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر).

وقوله: (من أسرَّ ما يُسخط الله تعالى أظهر الله ما يخزيه) أي العذاب.

الثانية: ما دلَّت على حرمة التجري.

مثل ما ورد في أنه (إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار، قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال (صلى الله عليه وآله): لأنَّه أراد قتل صاحبه).

ومثل ما ورد في عقاب من فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر، والماشي لسعاية مؤمن، وغيرها.

والجواب: أمّا عن الطائفة الثانية:

إن الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً، إذ بعض الصغريات لا تثبت الكلّي - مع قطع النظر عن ضعف السند في بعضها -.

وأما عن الطائفة الأولى فأجاب السيد العم (دام ظلُّه):

أولاً: بعضها لا دلالة لها: فإنَّ قوله (إنَّما الأعمال بالنيات) وقوله (لا علم إلا بنية) معناه اشتراط النية في العمل فوزانه وزان (لا صلاة إلا بطهور) فالعمل ليس هو النية، بل هي شرطه ولولاها لما كان عملاً صحيحاً، فالرواية تثبت الثواب والعقاب على العمل لكن بشرط النية لا أنَّ النية محرمة.

وأما إثم الراضي: فأولاً هو في أصول الدين، وثانياً لو كان أعمد - ولا نقول به - فإنَّه يدل على حرمة الرضى بالحرام الواقعي لا الحرام الخيالي.

وثانياً: إنَّها معارضة بروايات أخرى - كما مرَّ بعضها - فاللزم الجمع بينهما إنَّ أمكن.

نعم ذلك فرع التكافؤ السندي والدلالي، وقد ادعى الأشتياني تواتر الطرفين، ولا يخفى ما فيه.

وجه الجمع

الأول: إنَّ الروايات المحرمة إنَّما هي في مورد الأول إلى الحرام وغير المحرمة في غيره.

الثاني: حمل الأخبار الأولى - الدالة على عدم العقاب - على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الأخبار الأخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره، كما يدلُّ عليه قوله (صلى الله عليه وآله) إذا (التقى المسلمان بسيفيهما... الخ).

الثالث: حمل الأخبار الأولى على من اكتفى بمجرد القصد، والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات.

الرابع: حمل ما دلَّ على نفي العقاب على العفو وعدم فعلية العقاب، وما دلَّ على ثبوته على الاستحقاق.

وأجاب السيد العم (دام ظلُّه) عنها بما حاصله: إنَّه:

يرد على الأول:

مضافاً إلى أنَّه جمع تبرعي لا شاهد له، إنَّ بعض الروايات لا يمكن تخصيصها بذلك فقوله (صلى الله عليه وآله) أنه أراد قتل صاحبه كيف يخصص؟ بل مورده فيما لم يفعل المقتول حراماً سوى نيته.

وعلى الثاني:

مضافاً إلى ضعف السند - كما قد يُدعى - أن المورد لا يخصص الوارد فالمورد وهو عدم الانقلاع عن نية الحرام لا يخصص الوارد المطلق، وأن بعض الروايات لا يمكن تخصيصها بذلك، كرواية خلود أهل الجنة فيها، وخلود أهل النار فيها.

وعلى الثالث:

إن بين التجري والاشتغال بالمقدمات عموماً من وجه فقد يكون تجريباً بلا مقدمات، وقد تكون مقدمات بلا تجرٍ، ومورد الاجتماع تجرٍ مع مقدمات، وما كان أعم من وجه لا يمكن الاستدلال به.

وعلى الرابع:

مضافاً إلى أنه تبرعي، أن بعض الأخبار الدالة على الحرمة تدل على فعلية العقاب لا استحقاقه فقط، كما في روايات خلود أهل النار فيها، وقوله إن الراضي له إثم، وقوله لأنه أراد قتل صاحبه.

وكما ذكرنا فإن الجمع فرع التكافؤ السدي والدالين ولا يوجد ذلك، فإن روايات عدم حرمة نية الحرام أكثر عدداً وأقوى سنداً ودلالة، وروايات الحرمة - بعد الغض عن الإيراد في سند أكثرها - جزئيات لا تكون دليلاً على الكلي، نعم إن تم بعض أدلة الحرمة فتكون مخصصة بروايات عدم الحرمة فلا حظ.

القول الثالث

وهو مختار صاحب الفصول (فدس سره):

فإنه فصل بين القطع بتحريم شيء غير محرم واقعاً، فيرجح استحقاق العقاب بفعله، وبين الاعتقاد بتحريم واجب غير مشروط بقصد القرية، فلا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً أو في بعض الموارد.

نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية، فإن قبح التجري عندنا ليس ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبارات، فإن من اشتبه عليه مؤمن ورع عالم، بكافر واجب القتل، فحسب أنه ذلك الكافر - فلم يقتله، فإنه لا يستحق الدم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع وإن كان معذوراً لو فعل، وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي نبي فتجرى فلم يقتله.

ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له، فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله، إن المولى إذا أطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري بل يرضى به، وإن كان معذوراً لو فعل.

وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوه فأدى الطريق إلى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل، وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجدي إن لم يصادف الواقع، ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به فإن المظنون فيه عدمها.

ومن هنا يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في مباحاتها، وهو فيها أشد منه في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدّة، كالمكروهات.

ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته وجهات التجري.

ويرد عليه:

أولاً: إن قبح التجري ذاتي لا تطابق عنوان هتك المولى ونحوه - كما مرّ سابقاً -، ولا يعقل انفكاك الذاتي عن

ذيه، فلا يمكن أن يكون بالوجوه والاعتبارات.

نعم لو كانت مصلحة الواقع أهم من مفسدة التجري فتقدم، لا لزوال المفسدة في التجري بل لأقوانية ملاك مصلحة الواقع.

إن قلت: معنى ذلك زوال المفسدة فيه للكسر والانتكاس فثبت كلام الفصول وبطل القول بذاتية قبحه.
قلت: لا يجري الكسر والانتكاس ههنا، بل يبقى الفعل على المفسدة التي فيه، لكن رخص فيها، فلا قبح فاعلي مع بقاء القبح الفعلي، فمثله كمثل ما إذا توقف إنقاذ غريق على غضب حبل الغير، أو الدخول في ملكه مع عدم رضاه، فإن ذلك ظلم قبيح فعلاً، لكن لا قبح فاعلي فيه، لتوقف الأعم عليه، فتأمل.
وثانياً: إن الحسن والقبح مختلف عن المصلحة والمفسدة، إذ الحسن والقبح إنمّا هو فيما لو كان هناك التفات، فإنمّا بمعنى استحقاق المدح والذم وهو في الملتفت فقط، وأمّا غير الملتفت فلا يجري فيه ذلك كما لا يخفى.

وحيث إن التجري يكون مستحقاً للذم لما فيه من القبح، وأمّا الفعل فهو محبوب لما فيه من المصلحة الواقعية.

فمثاله فيما لو جزم بوجوب قتل نبي، فتجري فلم يقتله، غير تام، إذ تجريه على المولى قبيح قطعاً، وإن كان الفعل مشتملاً على مفسدة عظيمة، لكن لا دخل لها في القبح، كما مرّ فإن بعض الأفعال لا يريد المولى وقوعها في الخارج بأي طريق كان، فتجريه بعدم قتل ابن المولى الذي توهم كونه عدواً له قبيح، وإن كان عدم وقوع هذا الفعل مطلوب للمولى، وحيث إن عدم العقاب ليس لأجل عدم قبح التجري، وإنمّا لأجل أن مصلحة عدم وقوع الفعل أقوى من مفسدة التجري.

ومنشأ هذا الكلام هو الالتباس بين التجري والفعل المتجري به، وقد ذكرنا سابقاً أن التجري قبيح مع بقاء المتجري به على ما هو من الحسن والقبح، ولا يلزم من ذلك مشكلة اجتماع الضدين لتخالف الجهة فراجع.
وإن شئت اتضح عدم زوال مفسدة التجري بمصلحة الواقع الأهم، وإن كان الواقع مقدماً، فلاحظ باب التزاحم فإنه لم يقل أحد بزوال ملاك المهم بل المتفق عليه بقاؤه وإن لم يجز ارتكابه، فتأمل.
وبعبارة أخرى - كما يقال - إنّه لا منافاة بين الوجوب الواقعي وقبح الفعل، إذا دخل تحت عنوانين.
وأجاب الشيخ (قدس سرّه) أيضاً:

بأنّه لو سلّمنا عدم كون التجري علة تامة للقبح، فلا شك في كونه مقتضياً له كالكذب، وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسناتها ولا قبحها، وحيث إنّه فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه، كالكذب المتضمن لإنجاء نبي، ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أنّه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله، ليس من الأمور التي تتصف بالحسن أو القبح للجهل بكونه قتل مؤمن.

وفيه: إن غفلة المكلف عن مصلحة الواقع، إنمّا تمنع عن تأثيرها في المصلحة بحسب نظره الذي به قوام حكم عقله بالقبح، وإلا فبالنسبة إلى نظر المولى العالم بالواقع والملتفت إلى الجهتين فلا تمنع غفلة المكلف من تأثير المصلحة التي هي أهم في نظره في المحبوبيّة الفعلية المانعة عن تأثير التجري في المبعوضيّة الفعلية والحرمة، نعم تأثيرها في تحسين الفاعل واستحقاقه بذلك للمثوبة يحتاج إلى التفاتة إلى الجهات المحسنة - كما قال العراقي (قدس سرّه) -.

ويمكن أن يكون مراد صاحب الفصول لا يعدو مراد القائلين بالقبح والحرمة، وإنما أراد من هذا التفصيل إثبات عدم العقاب على ما لو كان الفعل المتجرى به مشتملاً على مصلحة أعظم من مفسدة التجري، فعبر عنه بعدم القبح، كما يشهد لذلك مراجعة أول كلامه، ومراجعة أمثلته.

ولا يضرنا إن كان مراده ما كان الظاهر من عبارته، بعدما عرفت من ورود تلك الإشكالات عليه فلاحظ.

الثمرة

أما على القول بقبح التجري ذاتاً ومبعديته.

فقد قال العراقي (فدس سره): لو قامت إماره معتبرة على حرمة شيء فلا إشكال في عدم صلاحية العلم المتجرى به حينئذٍ للمقربيه ولو مع إتيائه برجاء مطلوبيته واقعاً، من جهة أنه مع قبحه فعلاً ومبعديته يستحيل صلاحيته للمقربيه.

وفيه: إن العراقي (فدس سره) قد اختار إمكان تقدم المصلحة الواقعية على مفسدة التجري - وقد نقلنا كلامه - فأي مانع حينئذٍ من صلاحية العمل للمقربيه؟ نعم ما دام لا توجد مصلحة واقعية فلا مقربيه لتقدم تلك المفسدة.

وأما على القول بعدم الحرمة والقبح ومجرد كشفه عن سوء السريرة:

فقد يقال بالبطلان أيضاً، إذ معنى التقرب هو إتيان الفعل بداعي أمر المولى وحيث إن الحرمة منجزة عليه فلا يتمكن من الإتيان بالفعل كذلك.

وفيه: إنه أخص من المدعى، إذ لو قطع العبد بالحرمة فيجري ذلك، أما لو قام الدليل الظني المعتبر على الحرمة، وظن ظناً شخصياً بمخالفته للواقع، فإنه يمكنه الإتيان بالعمل قربة إلى الله تعالى برجاء مخالفة الدليل للواقع، فتأمل.

ولذا قال الوالد (دام ظلّه): لو قامت إماره على حرمة شيء، ثم جاء به لرجاء المطلوبة أمكن التقرب به، إن كان كذلك في الواقع، لعدم التنافي بين سوء السريرة ومقربيه العمل، اللهم إلا إذا دل دليل على عدم المقربيه مثل من قضى بالحق وهو لا يعلم، ومن فسر القرآن برأيه فأصاب.

وأما على رأي الآخوند (فدس سره) في التجري، فقد قال العراقي (فدس سره): إنه على مختار الكفاية يمكن الالتزام بصحة عمله وصلاحيته للمقربيه - إذ بعد عدم سراية القبح إلى نفس العمل ووقوفه على نفس العزم إلى المعصية فلا قصور في صلاحيته للمقربيه، اللهم إلا أن يقال بأن قوام مقربيه الأعمال بعد أن كان بقصدها، فلا محالة يكون مبعدية قصده مانعاً عن مقربيه عمله.

أقول: إن الآخوند (فدس سره) لم يكتف بقبح العزم فقط بل هتكه، لمولاه أيضاً فالظاهر أن كلامه يكون ككلام العراقي (فدس سره) ويجري فيه ما جرى فيه.

خاتمة

نذكر فيها بعض الفروع الفقهية التي ادعى أو يمكن أن يدعى ابتناؤها على مسألة التجري - إفتداء بالأخ الاستاذ السيد محمد رضا الشيرازي، في ذكره المسائل الفقهية المبتنية على مسألة الترتب في كتاب الترتب، كي تتبين الفائدة العملية للمسألة الأصولية، مع قطع النظر عن الفائدة العلمية، فنقول وبالله التكلان: قد عرفت فيما مرَّ أنه لو قلنا بالحرمة فالمتجرى يكون عاصياً يستحق على فعله العقاب، ومع التكرار يسقط عن العدالة - إن لم نقل بأنه كبيرة، وقلنا بالفرق بينها وبين الصغيرة - .

مضافاً إلى ما قد ذكر في ثمره المسألة من أنه هل يمكن أن يكون العمل العبادي المتجرى به مقرباً أم لا . فلنذكر بعض الفروع التي وجدتها في العروة الوثقى وشروحها المبتنية على المسألة، وإن كانت الفروع أكثر بكثير، فمنها:

مسألة

قال في العروة: (إذا تركت الاستبراء وصلت، بطلت، وإن تبين كونها طاهرة، إلا إذا حصل منها نية القربة) (١).

وفي المستمسك: (نعم لو قلنا بحرمة العبادة على الحائض ذاتاً بنحو يوجب تعذر الاحتياط... وجب الفحص فراراً عن الوقوع في المخالفة الواقعية من دون عذر، لأمكان الفحص، فلو اغتسلت وصلت قبل الفحص بطلت صلاتها، لفوات التقرب المعتبر فيها، لوقوعها على نحو التجري والإقدام على محتمل الحرمة المنجزة... ولا فرق في بطلان العبادة حينئذ بين البناء على جريان أصالة الحيض وعدمه، لعدم الفرق بينهما في صدق التجري (٢)).

وفي المهذب (ثم لا تصح عبادتها قبل الاستبراء ظاهراً... وينطبق على العمل حينئذ عنوان المبعوض فيكون متقرباً بالمبعوض) (٣).

وفي الفقه (وأما الإشكال على ذلك: بأنه يلزم التجري على تقدير طهارة الباطن، والحرام على تقدير بقاء الحيض، لحرمة العبادة حال الدم والغسل وعبادة ومع الحرمة تجريباً أو عصياناً كيف تنوي القربة، إذ لا قربة بالحرام، ففيه مواضع للتأمل (٤)).

وفي مصباح الهدى (ولو نوت الاحتياط وصادف الواقع، فعلى القول بكون العبادة التي منها الغسل حراماً ذاتياً على الحائض، تبطل من غير إشكال لعدم محل للاحتياط حينئذ مع كونها محكومة بالحيض بالاستصحاب،

١- العروة، فصل في الحيض، المسألة ٢٦.

٢- المستمسك ج ٣ ص ٢٨٥.

٣- مهذب الأحكام ج ٣ ص ١٨٦.

٤- الفقه ج ١١ ص ٣٩ الطبعة الحديثة.

وكون الإتيان بها عصياناً أو تجريباً وعلى أي تقدير لا تتمكن من الإتيان بها على وجه قربي (١)(٢).

مسألة

قال في العروة: (أما إذا توضأ أو اغتسل مع اعتقاد الضرر أو خوفه لم يصح، وإن تبين عدمه (٣)). وفي مصباح الهدى، بعد حكمه ببطان الصلاة مع خوف الضرر وذلك لموضوعيته قال: (ولا يمكن تصحيحه - أي الحكم بالبطان - بحرمة التجري، لعدم حرمة كما حقق في محله (٤)). وفي المستمسك: (إن وقوع الوضوء أو الغسل على وجه المعصية مانع عن صحة التقرب به فيبطل، وتبين عدم الضرر واقعاً، وإن كان يكشف عن عدم الحرمة واقعاً، لكنه يقتضي وقوعها بعنوان التجرو، الذي هو كالمعصية الحقيقية في كونه مُبعداً ومانعاً عن التقرب (٥)).

مسألة

قال في العروة: (إذا اعتقد الغصبية وصلى فتبين الخلاف فإن لم يحصل منه قصد القرية بطلت وإلا صحت). وفي المستمسك: (فإن بنى على قبح التجري واستحقاق فاعله العقاب عليه يتعين القول بالبطان وإن حصلت نية القرية (٦)). وفي الفقه: (واعتماد الغصبية لا يؤثر في قبح العمل - وإن قلنا بقبح التجري - فإن التجري حينئذٍ حرام وقبيح، لا الفعل الذي أتى به، فقول المستمسك... محل نظر (٧)).

مسألة

قال في العروة: (إذا وطأها بتخييل أنها في الحيض فبان الخلاف لا شيء عليه (٨)).

-
- ١- مصباح الهدى ج ٤ ص ٤٩٣ .
 - ٢- هذه التعليقات والشروح في ذيل المسألة ٢٣ من العروة.
 - ٣- العروة، فصل في التيمم، المسألة ١٩ .
 - ٤- مصباح الهدى ج ٧ ص ١٨٣ .
 - ٥- المستمسك ج ٤ ص ٣٣٧ .
 - ٦- المستمسك ج ٥ ص ٤٣٠ .
 - ٧- الفقه ج ١٨ ص ٣٧٠ .
 - ٨- العروة، فصل في أحكام الحائض، المسألة ١٣ .

- وفي الفقه: (نعم هو تجرُّ وقد حققنا في الأصول أنَّه لا عقاب عليه وليس بحرام)(١).
 وفي المستمسك: (لانتفاء موضوع الكفارة، ولا دليل على اقتضاء التجري ثبوتها)(٢).
 وفي المهذب: (إذ ليس في البين واقع منجز حتى يتعلق به التكليف)(٣).

مسألة

قال في العروة: (عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل، وإن كان مطابقاً للواقع)(٤).
 وفي التنقيح: (إن الماتن ذهب إلى بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت، وإن كان مطابقاً والظاهر إنَّه استند في ذلك إلى أنَّ المقصر الملتفت لا يتمشى منه قصد التقرب في عباداته)(٥).
 وفي المستمسك: (والوجه... على ما ادَّعاه شيخنا الأعظم (رحمه الله) ما ذكره (فُدِّس سرُّه) في ذلك المقام من عدم تحقق نية القرية، لأنَّ الشاك في كون المأتي به موافقاً للمأمورية كيف يتقرب به)(٦).
 وفي المهذب: (ومن يقول بالبطان في الصورة الأولى فلا بدَّ له أن يستند... أو مستند إلى اعتبار الجزم في النية والجاهل غير جازم فيبطل عمله)(٧).
 وفي الفقه، في العمل التوصللي غير المحتاج إلى قصد الإنشاء (نعم هنا فرق من جهة أخرى بين أقسام الجاهل، فإنَّ القاصر والمقصر غير الملتفت حين العمل ليسا معاقبين مطلقاً، أمَّا المقصر الملتفت فإنَّه لو قلنا بحرمة التجري كان معاقباً من جهته وإلا فكسيمييه)(٨).

مسألة

قال في العروة: (وإذا صلى مع عدم اليقين بدخوله، ولا شهادة العدلين، أو أذان العدل بطلت، إلا إذا تبين بعد ذلك كونها بتمامها في الوقت مع فرض حصول قصد القرية منه)(٩).

-
- ١- الفقه ج ١١ ص ١٩٣.
 - ٢- المستمسك ج ٣ ص ٣٣١.
 - ٣- مهذب الأحكام ج ٣ ص ٢٤١.
 - ٤- العروة، الاجتهاد والتقليد، المسألة ١٦.
 - ٥- التنقيح ج ١ ص ١٩٧.
 - ٦- المستمسك ج ١ ص ٣٥.
 - ٧- المهذب ج ١ ص ٣٠.
 - ٨- الفقه، الاجتهاد والتقليد، مسألة ١٦.
 - ٩- العروة، فصل في أحكام الأوقات، المسألة ١.

وفي كتاب الصلاة تقارير الميرزا النائيني (قدّس سرّه): أما في صورة مصادفة وقوع جميعه في الوقت، ففي صورة ترك المراعاة مع علمه باعتباره، لا إشكال في بطلان عمله، لعدم تمشى قصد القربة منه بهذا العمل مع التفاته بشرطية الوقت وأنه لا يبدّ من اعتباره وكونه تعمد في ترك مراعاته(١).

مسألة

قال في العروة: (إذا كان من قصده عدم إعطاء الأجرة للحمامي فغسله باطل، وكذا إذا كان بناؤه على النسبية من غير إحراز رضا الحمامي بذلك وإن استرضاه بعد الغسل)(٢).
وفي المستمسك (نعم قد يقال بأن الرضا اللاحق يكشف عن ثبوت الحل للفعل من حين وقوعه، لكون الرضا ملحوظاً بنحو يعم ما لو كان بنحو الشرط المتأخر، لكنّه... إنّما يوجب صحة الغسل حين وقوعه على تقدير العلم بالرضا اللاحق لا مع الشك، لأصالة عدم الرضا فيكون تجرؤاً مانعاً عن صحة الغسل، على ما هو التحقيق من إجابته العقاب وإن تعقبه الرضا واقعاً فتأمل)(٣).

مسألة

قال في العروة: (إذا ترك الطلب في سعة الوقت وصلى بطلت صلاته، وإن تبين عدم وجود الماء، نعم لو حصل منه قصد القربة مع تبين عدم الماء فالأقوى صحتها)(٤).
والمسألة مبتنية على ما ذكرنا في ثمرة بحث التجري.
وفي الفقه: (إنّه لا شرط في صورة العدم واقعاً وإنما تخيل شرط... فإنّ التكليف يدور مدار الواقع لا الخيال)(٥).

مسألة

قال في العروة: (إذا علمت المستحاضة انقطاع دمها بعد ذلك إلى آخر الوقت انقطاع براء أو انقطاع فترة تسع الصلاة وجب عليها تأخيرها إلى ذلك الوقت، فلو بادرت إلى الصلاة بطلت، إلا إذا حصل منها قصد القربة)(٥).

١- كتاب الصلاة تقارير الميرزا النائيني ج ١ ص ٦٦.

٢- العروة، فصل غسل الجنابة مستحب نفسي، المسألة ١٦.

٣- المستمسك ج ٣ ص ١٠٦.

٤- العروة، فصل في التيمم، المسألة ١٠.

٥- الفقه ج ١٦ ص ١٠٨.

(١).

والمسألة مبتنية على ما ذكرناه من ثمرة بحث التجري.
وفي مصباح الهدى (فلو بادرت إلى الصلاة فلا إشكال في البطان مع انكشاف الانقطاع أو عدم الانكشاف أصلاً، وكذا مع انكشاف عدمه، إذا لم يحصل منها قصد القربة، وتصحَّ مع حصوله (٢)).

مسألة

قال في العروة: (لو أفطر يوم الشك في آخر الشهر، ثم تبين أنه من شوال، فالأقوى سقوط الكفارة وإن كان الأحوط عدمه (٣)).
وقد بنى البعض المسألة على مسألة التجري.
ففي الفقه: والاستدلال لذلك بأن الكفارة من آثار التجرؤ والتّمرد وهما حاصلان، بالإفطار، فيما يرى أنه من رمضان غير تام (٤).
هذا، وهناك مسائل كثيرة مبتنية عليه، تظهر عند مراجعة العروة وشروحها.
(سبحان ربك ربّ العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين)
والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

١- العروة، فصل في الاستحاضة، المسألة ١٣.

٢- مصباح الهدى ج ٥ ص ٢٠٣.

٣- العروة، فصل في المفطرات، المسألة ١٢.

٤- الفقه ج ٣٥ ص ١٨٠.