بسم الله الرحمن الرحيم

الكفاية من الأصول

(الجزء الثالث)

تأليف

آية الله الشيخ ماجد الكاظمي

رقم الهاتف

٠٩١٦٨٢١٧٢٨٣

منشورات چتر دانش

ايران - طهران

سرشناسه : کاظمی، ماجد، ۱۳۳۷ -
عنوان و نام پدیدآور : الکفایة من‌الاصول/ تالیف ماجد الکاظمی (الدباغ).
مشخصات نشر : تهران: چتر دانش، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری : ۴ج.
شابک : دوره: ۶-۴۳۲-۴۱۰-۶۰۰-۹۷۸؛ ج.۱: ۳-۴۳۳-۴۱۰-۶۰۰-۹۷۸؛
ج.۲: ۰-۴۳۴-۴۱۰-۶۰۰-۹۷۸: ج.۳؛ ۷-۴۳۵-۴۱۰-۶۰۰-۹۷۸؛
ج.۴؛ ۴-۴۳۶-۴۱۰-۶۰۰-۹۷۸.
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت : عربی.
یادداشت : ج.۲ - ۴ (چاپ اول: ۱۳۹۹).
یادداشت : چاپ قبلی: دارالهدی، ۱۴۴۰= ۱۳۹۷.
یادداشت : کتابنامه.
یادداشت : اصول فقه شیعه
موضوع : Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction*
رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی: ۷۲۹۱۹۹۰

عنوان الکتاب : الکفایة من‌الاصول
الناشر : چتر دانش
تألیف : آیة الله الشیخ ماجد الکاظمي
سنة الطبع : الطبعة الاولی- ۱۳۹۹ش
العدد : ۱۰۰۰
شابک الجزء الثالث : ۷-۴۳۵-۴۱۰-۶۰۰-۹۷۸
شابک الدورة : ۶-۴۳۲-۴۱۰-۶۰۰-۹۷۸
سعر الجزء الثالث : ۲۲۵۰۰۰ تومان
سعر الربعة الاجزاء : ۹۰۰۰۰۰ تومان

دار النشر: ایران، طهران، ساحة انقلاب، شارع منیري جاوید (اردیبهشت شمالی)، رقم الدار ۸۸
ارقام الهاتف: ۶۶۴۹۲۳۲۷ - ۶۶۴۰۲۳۵۳
البرید الإلکتروني: nashr.chatr@gmail.com
جمیع حقوق المؤلف والناشر محفوظة

الفهرس

المقصد السادس: في الحجج الشرعية في تقسيم حالات المكلّف أو المجتهد ١١
حصر مجاري الأُصول في أربعة حصر عقلي ١٣
البيان الأوّل ١٣
البيان الثاني ١٤
البيان الثالث ١٤
الأمر الأوّل: في أحكام القطع و فيه مباحث ١٦
الاول: هل ان طريقية القطع أمر ذاتي له؟ ١٦
الثاني: هل تجب متابعة القطع؟ ١٧
الثالث: في عدم مجعولية حجية القطع ١٩
الرابع: مراتب الحكم ٢٠
الأمر الثاني: في التجرّي ٢١
أقسام التجرّي ٢٢
المقام الأوّل: في حكم نفس التجرّي ٢٣
ادلة القول بالقبح الفعلي و الحرمة ٢٤
المقام الثاني: في حكم المتجرّى به ٢٧
في قبح الفعل المتجرّى به وعدمه ٢٧
في حرمة الفعل المتجرّى به ٢٩
حكم التجرّي في الآيات و الروايات ٣٠
الجمع بين الطائفتين ٤١
الأمر الثالث: في تقسيم القطع إلى طريقي و موضوعي ٤٣
قيام الأمارات مكان القطع الطريقي ٤٦
قيام الأمارات مكان القطع الموضوعي ٤٦
المقام الأوّل: في إمكان تنزيل الطريق منزلة القسمين ٤٦
المقام الثاني: في مفاد دليل التنزيل ٤٩
في قيام الأصول العملية مقام القطع ٥٠
صحّة الجمع بين التنزيلين بنحو الملازمة العرفية ٥٢
مختارنا في المقام ٥٤
الأمر الرابع: في وجوب الموافقة الالتزامية ٥٤
ثمرة المسألة ٥٥
الأمر الخامس: قطع القطاع ٥٩
الأمر السادس: حجّية العقل ٦١
تقسيم العقل الى النظري و العملي ٦٣
رؤية القران الكريم حول العقل العملي ٦٥

مناقشة الأخباريين ٦٨
الأمر السابع: العلم الإجمالي تنجيزاً و امتثالاً ٧٢
المقام الاول في تنجز العلم الاجمالي ٧٢
الاقوال الاخر في منجزية العلم الاجمالي ٧٤
ادلة القول بمسلك العلية ٧٥
ادلة القول بمسلك الاقتضاء ٧٩
المقام الثاني: هل الامتثال الإجمالي كالامتثال التفصيلي؟ ٨١
الأمر الأوّل: الامتثال الإجمالي في مقابل العلم التفصيلي ٨١
حكم الامتثال الاجمالي في التوصليات ٨١
حكم الامتثال الاجمالي في التعبديات ٨٢
ما اذا لم يستلزم الاحتياط التكرار في الواجبات المستقلة ٨٢
ما اذا لو يستلزم الاحتياط التكرار في الواجبات الضمنية ٨٢
ما اذا استلزم الاحتياط التكرار ٨٣
ادلة القائلين بكفاية الاحتياط في العبادات ٨٤
الأمر الثاني: في كفاية الامتثال الإجمالي في مقابل الظن التفصيلي المعتبر ٩٠
في الحجج الشرعية ٩١
تمهيد ٩١
المقام الأوّل: إمكان التعبد بالظن و عدمه ٩٢
دليل القائل بامتناع التعبّد بالظن ٩٣
جواب الشيخ الاعظم ٩٤
جواب اخر للشيخ ٩٧
جواب المحقق الخراساني ٩٨
الجواب الأوّل ٩٨
الجواب الثاني ٩٩
الجواب الثالث ١٠١
جواب المحقق النائيني ١٠٣
المقام الثاني: في وقوع التعبّد بالظن ١٠٦
ادلة حرمة العمل بغير العلم ١٠٨
هل الاحتياط من مصاديق العمل بغير العلم؟ ١١٠
الحجج الشرعية ١١١
الكتاب العزيز ١١١
وقوع نسخ القرآن و أصالة عدم النسخ ١١٢
حجّية الظواهر ١١٣

اشتراط الظنّ الفعليّ بالوفاق ١١٤
عدم اعتبار عدم الظنّ بالخلاف ١١٥
هل الظواهر من الظنون ام لا؟ ١١٥
حجّيّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام ١١٧
جواب الشيخ الاعظم ١١٨
حجّيّة ظواهر الكتاب ١٢١
محلّ النزاع ١٢٢
الاول: دلالة القرآن على ذلک ١٢٢
وجه الاستدلال بهذه الايات المباركة ١٢٣
الثاني: تحدّي النبي بالقرآن ١٢٤
الثالث: حديث الثقلين ١٢٥
الرابع: الروايات التعليمية ١٢٥
الخامس: عرض الروايات المتعارضة على القرآن ١٢٦
السادس: عرض الشروط على كتاب اللّه ١٢٦
أدلّة الأخباريين فيما نسب اليهم من عدم حجّية ظواهر الكتاب ١٢٧
الاول: اختصاص فهم القرآن بأهله ١٢٧
الثاني: الظواهر من المتشابهات ١٢٨
الثالث: العلم الاجمالي بالتخصيص و التقييد ١٣٠
الرابع: الاخبار الناهية عن تفسير القران بالرأي ١٣١
الجواب عن الاستدلال بها ١٣٢
الخامس: دعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف من الكتاب ١٣٤
حول اختلاف القراءات ١٣٦
قول اللغوي ١٣٧
حول اصالة عدم القرينة ١٣٨
ادلة القول بحجية قول اللغوي ١٤١
الإجماع ١٤٥
المقام الأوّل: حجية الإجماع المحصل ١٤٥
وجه حجية الاجماع عند العامة ١٤٦
وجه حجّية الإجماع عند الإمامية ١٥٤
مسلک الدخول ١٥٤
مسلک قاعدة اللطف ١٥٥
مسلک الحدس ١٥٧
مسلک التقرير ١٥٨

الإجماع المنقول ١٥٨
الأوّل: تقييم الإجماعات الواردة في كتب القدماء ١٦١
الثاني: حكم المتواتر المنقول ١٦٤
الشهرة و اقسامها ١٦٤
الشهرة الفتوائية ١٦٥
أدلة حجّيّة الشهرة ١٦٦
الجواب على الاستدلال بالمقبولة و المرفوعة ١٦٨
الرد على الجواب ١٦٩
الشهرة العمليّة ١٧١
ايراد المحقق الخوئي ١٧٢
التسالم ١٧٤
مفهوم التسالم ١٧٥
في حجية التسالم ١٧٦
السنّة ١٧٦
الخبر المتواتر ١٧٨
حجية الخبر الواحد ١٧٩
أدلّة نفاة الحجّية ١٨٢
الاول: الآيات ١٨٢
إجابة القائلين بالحجّية عن الاستدلال بالآيات ١٨٣
ايراد الرازي ١٨٤
جواب المحقّق النائيني ١٨٥
الثاني: السنّة ١٨٥
جواب الشيخ الاعظم ١٨٨
الثالث: الإجماع ١٩١
أدلّة القائلين بالحجّية ١٩٣
تقرير الاستدلال بآية النبأ ١٩٤
الاول: الاستدلال بمفهوم الوصف ١٩٤
الثاني: التمسك بمفهوم الشرط ١٩٦
خروج المورد عن المفهوم ٢٠٠
اختصاصه بالموضوعات الخطيرة ٢٠١
التعارض بين المفهوم و الآيات الناهية ٢٠٢
أنّ الآية لا تشمل الأخبار مع الواسطة ٢٠٣
تقرير اخر ٢٠٦

الآية الثانية: آية النفر ٢٠٧
المقام الاول: في تفسير الآية ٢٠٨
المقام الثاني: الاستدلال بالآية ٢٠٩
التقرير الأوّل: محبوبية الحذر يلازم وجوبه ٢٠٩
التقرير الثاني: لزوم اللغوية لو لا وجوب الحذر ٢١٠
التقرير الثالث: غاية الواجب واجب ٢١١
تقرير العلامة المظفر ٢١٣
الآية الثالثة: آية الكتمان ٢١٦
الآية الرابعة: آية السؤال ٢١٧
الآية الخامسة: آية الإذن ٢٢٠
مدلول الآيات المستدلّ بها على حجيّة الخبر الواحد ٢٢٣
الاحتجاج على حجّية الخبر الواحد بالسنّة ٢٢٤
الاحتجاج على حجّية الخبر الواحد بالاجماع ٢٢٨
السيرة و الآيات الناهية عن الظن ٢٣١
ما هو الموضوع للحجّية خبر الثقة، أم الخبر الموثوق بصدوره؟ ٢٣٢
دلالة فعل المعصوم ٢٣٣
حجّيّة فعل المعصوم ٢٣٥
دلالة تقرير المعصوم ٢٣٧
في حجّية مطلق الظن ٢٣٨
تحقيق الحال في دليل الانسداد ٢٣٩
حجيةالسيرة ٢٤٤
المقام الاول: في حجّيّة بناء العقلاء ٢٤٥
تقسيم السيرة بلحاظ ما يراد إثباته ٢٤٦
المقام الثاني: في حجّيّة سيرة المتشرّعة ٢٤٩
مدى دلالة السيرة ٢٥٠
مدى حجية العرف ٢٥١
القياس ٢٥٣
بطلان العمل بالقياس ٢٥٣
قياس منصوص العلّة ٢٥٤
قياس الأولوية ٢٥٥
تنقيح المناط أو إلغاء الخصوصيّة ٢٥٥
المقصد السابع: في الأُصول العملية تمهيد ٢٥٥
بيان مجاري الاصول ٢٥٧

الاصل الاول: البراءة ٢٥٧
ادلة البراءة ٢٥٨
الآية الأُولى: التعذيب فرع البيان ٢٥٩
الآية الثانية: التكليف فرع الإيتاء ٢٦٤
الآية الثالثة: الإضلال فرع البيان ٢٦٨
الآية الرابعة: الهلاك و الحياة بعد إقامة البيّنة ٢٦٩
الاستدلال بالسنّة ١. حديث الرفع ٢٧٠
وجه الاستدلال ٢٧٢
في تصحيح نسبة الرفع إلى التسعة مع وجودها ٢٧٦
رأي المحقّق النائيني ٢٧٨
ما هو المرفوع ثبوتاً ٢٧٩
الاول: المرفوع المؤاخذة ٢٨٠
الثاني: المرفوع هو الأثر المناسب ٢٨٠
الثالث: المرفوع هو عموم الآثار ٢٨١
بقيت هنا امور الاول: اختصاص الحديث بالرفع الامتناني ٢٨٢
الثاني: المرفوع آثار المعنون لا آثار العناوين ٢٨٣
الثالث: حكومة حديث الرفع على الادلة الاولية ٢٨٥
الرابع: عدم اختصاصه بالأُمور الوجودية ٢٨٦
تذييل ٢٨٨
الخامس: الرفع فيما عدا ما لا يعلمون واقعي و فيه ظاهري ٢٩١
دعوى المحقق العراقي ٢٩٣
السادس: اختصاص الرفع بالحكم المترتب على فعل المكلف ٢٩٥
السابع: اختصاص البراءة بالتكاليف الالزامية ٢٩٦
الثامن: نسبة حديث الرفع الى دليل الاحتياط ٢٩٧
الثامن: المرفوع هو مجرد الإلزام مع بقاء اصل الحكم ٢٩٧
٢. حديث الحجب ٢٩٨
٣. حديث السعة ٣٠٢
۴. حديث الحل برواية مسعدة بن صدقة ٣٠٣
۵. حديث الحل برواية عبد اللّه بن سنان ٣٠٥
۶. مرسلة الصدوق ٣٠٨
٧. حديث الجهالة ٣١٠
الدليل الثالث: الإجماع ٣١٢
الدليل الرابع: العقل ٣١٢

مسلک قبح العقاب بلا بیان ۳۱۴
مسلك حقّ الطاعة ۳۱۷
طبيعة الأحكام العقليّة ۳۱۸
قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ۳۱۹
أدلّة الأخباري على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية ۳۲۱
الاستدلال بالكتاب ۳۲۱
الأوّل: الحكم بالبراءة قول بغير علم ۳۲۱
الثاني: الآيات الآمرة بالتقوى ۳۲۱
الثالث: النهي عن الوقوع في التهلكة ۳۲۱
الاستدلال بالسنّة ۳۲۲
الأُولى: حرمة الإفتاء بغير علم ۳۲۲
الثانية: وجوب الردّ إلى الله و رسوله ۳۲۲
الثالثة: وجوب التوقف و الاحتياط ۳۲۳
الثالث: الاستدلال بالعقل ۳۳۱
التقرير الأول العلم الإجمالي ۳۳۱
وهم و دفع ۳۳۳
اشكال اخر ۳۳۴
ايراد المحقق الخوئي ۳۳۶
التقرير الثاني: أصالة الحظر ۳۳۷
التقرير الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل ۳۳۷
التنبيه الأوّل: حكومة الأصل الموضوعي على البراءة ۳۳۸
ثمرة البحث ۳۳۹
الصورة الاولى ۳۳۹
تفصيل المحقق النائيني ۳۴۲
الصورة الثانية ۳۴۳
الصورة الثالثة ۳۴۴
الصورة الرابعة ۳۴۵
الصورة الخامسة ۳۴۵
التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط ۳۴۶
اشكال الشيخ الاعظم ره في جريان الاحـتياط في العبادات ۳۴۹
التنبيه الثالث: في قاعدة التسامح بادلة السنن ۳۵۲
اقوال العلماء في تفسيرها ۳۵۵
نظرية المحقّق النائيني ۳۵۷

التحقيق في مفاد الاخبار ٣٥٨
التنبيه الرابع: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية ٣٦٢
الأصل الثاني: التخيير ٣٦٥
المقام الأوّل: إذا كان نوع التكليف مجهولاً مع كون الحكم توصلياً ٣٦٦
هل التخيير ابتدائي أو استمراري ٣٧٣
في تقديم محتمل الأهمية ٣٧٤
المقام الثاني: في دوران الأمر بين المحذورين في التعبديات ٣٧٥
المقام الثالث: أصالة التخيير في الشكّ في المكلّف به ٣٧٥
الاثار العلمية للمؤلف ٣٧٧

المقصد السادس: في الحجج الشرعية في تقسيم حالات المكلّف أو المجتهد

قال الشيخ الأعظم: اعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ، فإن حصل له الشكّ فالمرجع هي القواعد الشرعية، الثابتة للشاكّ في مقام العمل، و تسمّى بالأُصول العملية.

و قد نوقش كلامه بوجوه:

الاول: انه قد أخذ المكلف موضوعاً لطروء الحالات الثلاث و هذا التّعبير قد يوحي إلى تنجّز التّكليف، بينما ليس الكلام في خصوص من تنجّز عليه التّكليف، و إنّما الكلام في من وضع عليه القلم سواء وصل الحال إلى مستوى التّنجّز أم لا، و لذا استبدله المحقق الخراساني بالبالغ العاقل، مضافا الى أنّ هذه الحالات الثلاث من خصائص المجتهد دون مطلق المكلّف كما اختاره المحقّق النائيني رحمه الله و جملة من المحقّقين[1].

الثاني: انه أطلق لفظ الحكم و هو يشمل الإنشائي و الفعلي، مع أنه لا وجه لتخصيص متعلق القطع بالحكم الواقعي، بل لا بد من تعميمه للواقعي و الظاهري، لأنّ الأحكام المترتّبة على القطع و الظن و الشكّ إنّما تترتّب على ما إذا تعلّق القطع و غيره، بالحكم الفعلي دون الإنشائي فالحكم الظاهري الثابت في موارد الأمارات و الأصول الشرعية يندرج في الحكم المقطوع به، مضافا الى ان القطع بغير الحكم بالفعلي- سواء كان اقتضائياً أم إنشائياً- لا يترتب عليه أثر فضلا عن الظن به أو الشك فيه.

هذا و المراد من الحكم الإنشائي ما تمّ تشريعه و لم يبيّن أو لم يصل إلى يد الأُمّة بتاتاً لوجود موانع في طريق إبلاغه و بيانه للناس.

و قد يقال: ان المراد من الحكم الإنشائي هو الحكم الفاقد للموضوع، كوجوب الحجّ بالنسبة إلى فاقد الاستطاعة، فيقال وجوب الحج في حقّه إنشائي، و معلوم انّ أحكام القطع

١- مباحث الأصول، تقريرات الشهيد الصدر ج١، ص: ١٨٠

و غيره مترتبة أيضاً على هذا النوع من الحكم الإنشائي.

قلت: إنّ في الحكم الإنشائي اصطلاحين: أحدهما ما ذكرنا، و الثاني ما ذكره المورد كما مرّ، و الإشكال مبنيّ على الاصطلاح الأوّل.

الثالث: وجود التداخل في تقسيمه الثلاثي، لأنّ الظنّ إذا قام الدليل على حجّيته، يدخل تحت القطع بالحكم و إن كان ظاهريّاً، و كان الطريق ظنّياً، و إلّا يدخل تحت الشكّ.

فالإشكال الأوّل متوجه إلى أخذ المكلّف موضوعاً، و الثاني إلى إطلاق لفظ الحكم، و الثالث إلى التقسيم الثلاثي، مع أنّه ثنائي.

و لذا عدل المحقق الخراساني عما صنعه الشيخ الأعظم﵀ من تقسيم المكلف الملتفت بحسب حالاته إلى ثلاثة أقسام، و جعله قسمين: أحدهما: من يحصل له القطع بالحكم، ثانيهما: من لا يحصل له القطع به.

و توضيح ما أفاده في هذين القسمين: أن البالغ الّذي وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعي سواء كان واقعياً أم ظاهرياً، فاما أن يحصل له القطع بذلك الحكم أولا، فان حصل له القطع به وجب عليه عقلا متابعة قطعه، و يدخل الحكم المستفاد من الأمارات و الأصول الشرعية في الحكم الّذي يقطع به. و ان لم يحصل له القطع به، فان ثبت اعتبار الظن عقلا- كما إذا تمت مقدمات الانسداد على الحكومة- تعين العمل بظنه، و ان لم يثبت اعتباره كذلك، فينتهي إلى الأصول العقلية من البراءة و أخويها كما لا يخفى. ثم ان الحصر في هذين القسمين عقلي، لدورانه بين النفي و الإثبات ضرورة أنه بعد تعميم الحكم للواقعي و الظاهري لا يخرج البالغ الملتفت إلى الحكم الشرعي عن القاطع و غيره.

نعم بناء على اختصاص الحكم بالواقعي كما هو ظاهر كلام الشيخ الأعظم﵀ - حيث جعله مورداً للقطع و الظن و الشك- تعين كون التقسيم ثلاثياً، و ذلك لأن الحكم الواقعي هو الّذي يصلح لتعلق الشك به. و أما الحكم الظاهري فلا يتعلق به الّا القطع، و لا معنى لتعلق غير القطع به، و حينئذ فالملتفت اما أن يحصل له القطع بالحكم الواقعي أو الظن به

أو الشك فيه.

حصر مجاري الأُصول في أربعة حصر عقلي

المعروف انّ انحصار الأُصول العملية العامة في الأربعة استقرائي لأنّ سائر الأصول بعضها مختص بالشبهة الموضوعية فتدخل في الفروع الفقهية كقاعدة الصحّة و أمثالها، و بعضها يرجع إلى أحد هذه الأربعة، مثلا أصالة عدم الأكثر ترجع إلى البراءة و أصالة التوقّف إلى الاحتياط و أصالة العدم إلى الاستصحاب، و أمّا أصالة الطهارة فمختصة بباب الطهارة، و أمّا الأصول اللفظية كأصالة عدم القرينة و عدم التخصيص فتدخل في مباحث الظن، فالأصول الجارية في الشبهات الحكمية في جميع أبواب الفقه منحصرة في هذه الأربعة حصرا استقرائيا لامكان كون الأصل أقل من الأربع كأن يكون الأصل عند كلّ شك هو التخيير فقط أو البراءة مع الاحتياط فقط و هكذا، أو أكثر منها كأن يكون الأصل عند الشك في بقاء الحكم هو الاستصحاب و عند الشك في بقاء الموضوع هو النفي، كما أنّ مجاري هذه الأصول أيضا منحصرة في أربعة حصرا عقليا دائرا بين النفي و الإثبات، غير أنّه ممّا يجب علمه أنّ مجاري هذه الأصول لا تعرف إلّا من طريق أدلّة جريان هذه الأصول، و اعتبارها. و في بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها.

و قد ذكر الشيخ الأعظم لمجاري الأُصول في فرائده بيانين:

البيان الأوّل

انّ الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، و على الثاني إمّا أن يمكن الاحتياط إمكان الموافقة القطعية أو لا، و على الأوّل إمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلّف به، فالأوّل مجرى الاستصحاب، و الثاني مجرى التخيير، و الثالث مجرى البراءة، و الرابع مجرى قاعدة الاحتياط[١].

و أورد على هذا التقسيم مضافا لما سيأتي، بأنّه جعل صورة عدم إمكان الاحتياط مجرى

١- الفرائد: رسالة القطع: ١، طبعة رحمة الله.

التخيير فقط و الحال انها قد تكون مجرى البراءة كما لو شك في أنّ الاستعاذة أوّل الصلاة واجبة أو محرمة أو مستحبة فتجري البراءة، و لعله لاجله عدل الشيخ الى بيانه الثاني و هو:

البيان الثاني

الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأوّل مجرى الاستصحاب، و الثاني إمّا أن يكون الشكّ فيه في التكليف أو لا، و الأوّل مجرى البراءة، و الثاني إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، و الأوّل مجرى قاعدة الاحتياط و الثاني مجرى قاعدة التخيير[١].

و اورد على هذا التقسيم بأُمور:

الاول: حيث انّ الشيخ يشترط في الاستصحاب أن يكون من قبيل الشكّ في الرافع دون المقتضي لذا لم يقتصر في بيان مجرى الاستصحاب على وجود الحالة السابقة بل أضاف لحاظها أيضاً حتى لا تتداخل الأُصول في الشكّ في المقتضي، إذا ما اقتصر على مجرّد الحالة السابقة، إذ عندئذ يكون مجرى للاستصحاب لوجود الحالة السابقة و لغيره لعدم اعتبارها.

قلت: و على مبنى حجية الاستصحاب مطلقا كما هو المختار فلا حاجة الى قيد لحاظ الحالة السابقة.

الثاني: انّ مجرى التخيير عبارة عمّا إذا لم يمكن الاحتياط، كما إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة في شيء واحد، فهو على هذا التقسيم ليس من أقسام الشكّ في التكليف و لا الشكّ في المكلّف به، بل له مجرى خاص و له أصل خاص.

قلت: لا يخفى تمامية و صحة هذا الايراد، و بذلك يعلم انّ دوران الأمر بين المحذورين الذي هو مجرى التخيير، أمر مستقل ليس بداخل في الشكّ في التكليف و لا في الشكّ في المكلّف به، لاختصاصهما بما إذا أمكن الاحتياط دون ما لا يمكن.

البيان الثالث

و هناك بيان ثالث للشيخ احسن من البيانين الاوليين، حيث جعل فيه ملاك البراءة و

١- نفس المصدر.

الاشتغال عدم نهوض دليل على ثبوت العقاب أو نهوضه من غير نظر إلى كون الشكّ في التكليف أو كون الشكّ في المكلّف به، و ان كان الغالب على الأوّل عدم نهوض الدليل على العقاب و على الثاني نهوضه عليه، و هو: إنّ حكم الشكّ إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه و إمّا أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أو كان و لم يلحظ، و الأوّل مورد الاستصحاب، و الثاني إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا، و الثاني مورد التخيير، و الأوّل إمّا أن يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول أو لا، و الأوّل مورد الاحتياط و الثاني مورد البراءة[١]، و عليه فيكون مجرى كلّ واحد مشخصاً من دون أن يتداخل أحدهما في الأمر بالنحو التالي:

١. مجرى الاستصحاب: أن تكون الحالة السابقة ملحوظة.

٢. مجرى التخيير أن لا تكون ملحوظة إمّا لعدمها أو لعدم حجّيتها و لكن كان الاحتياط غير ممكن، سواء كان الشكّ من سنخ الشك في التكليف، كما إذا تردد حكم شيء معين في وقت محدد بين الوجوب و الحرمة؛ أو كان من قبيل الشكّ في المكلّف به، كما لو علم بوجوب البيتوتة إمّا في هذا البلد أو في بلد آخر، فأصالة التخيير تجري في كلا الموردين بملاك عدم إمكان الاحتياط.

٣. مجرى البراءة إذا لم ينهض دليل على العقاب.

٤. مجرى الاشتغال بعد إمكان الاحتياط، إذا نهض دليل على العقاب لو خالف.

اقول: انه اشترط في مورد الاشتغال وجود دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول و لم يقل أن يكون الشكّ في المكلّف به، و ذلك لأنّ مجرى الاحتياط أعمّ من الشكّ في المكلّف به، كما في الشكّ في التكليف قبل الفحص حيث يجب الاحتياط و إن لم يكن من قبيل الشكّ في المكلّف به، فيكفي في الاحتياط وجود دليل عقلي أو نقلي، و على هذا فلا تختص اصالة الاحتياط بالعلم بنوع التكليف مع تردّد المكلّف به،

١- الفرائد: رسالة البراءة: ١٩٢، طبعة رحمة الله.

كالعلم بوجوب إحدى الصلاتين. بل تشمل: الشكّ في التكليف قبل الفحص و العلم بجنس التكليف مع إمكان الاحتياط، كما إذا علم بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر، فالعلم بالإلزام أي الجنس الجامع بين الوجوب و الحرمة متحقّق فيلزم التكليف لإمكان الاحتياط.

و فيه: ان العلم بنوع او جنس التكليف مع إمكان الاحتياط من مصاديق الشک في المكلف به، و اما الشكّ في التكليف قبل الفحص مع وجود دليل خاص – عقلي أو نقلي – على وجوب الاحتياط فخارج عن مقتضى القاعدة لاجل الدليل الخاص، مضافا الى انه لا دليل على وجوب الاحتياط في الشكّ في التكليف قبل الفحص بمعنى اتيان ما هو مشكوک الوجوب و ترک ما هو مشكوک الحرمة، بل يجب عليه الفحص مقدمة لامتثال وظيفته لا انه مخير بين ذلک و بين العمل بالاحتياط.

اذا عرفت هذا فها هنا امور:

الأمر الأوّل: في أحكام القطع و فيه مباحث

قال الشيخ الأعظم: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع و العمل عليه ما دام موجوداً، لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع»[1].

اقول: هاهنا مباحث:

الاول: هل ان طريقية القطع أمر ذاتي له؟

يرى الشيخ الانصاري أن القطع يساوي الانكشاف التام و انه كاشف عن الواقع بحيث لا يرى القاطع حجاباً بينه و بين الواقع، بل لا يكون ملتفتاً إلى قطعه، و انما يرى الواقع المنكشف فقط كانعكاس الصورة في المرآة، و هذا الكشف الجزمي لا يكون بالجعل و الإعطاء، لأنه ذاتي له.

و فيه: أن القطع لا يساوي الانكشاف التام دائما بل هو تابع لاسبابه و مقدماته فان كان ناشئا من مقدمات بديهية كالحسيات و الاوليات و البرهانيات و بعبارة اخرى من الاسباب

١- فرائد الاصول، ج ١، ص: ٤ انتشارات اسلامي.

التي توجب العلم فالامر كما قاله الشيخ﵀ و ان كان ناشئا من مقدمات لا توجب العلم لكنه حصل القطع لهذا الشخص فالقطع هنا لا يساوي الانكشاف التام بل هو مجرد صفة نفسانية للقاطع لا غير و هو من سنخ الحدسيات و هذا هو الفارق بين الحدس و العلم، مثلا لو حصل العلم للانسان من الخيرة او الرؤيا في المنام و امثال ذلک فالقطع الحاصل ليس فيه انكشاف فضلا عن كونه تاماً بل هو مجرد حالة نفسانية لا غير، و هذا ما نجده من تعصبات الفرق و المذاهب الضالة حيث انها قاطعة و جازمة بحقانية اعتقادتها و الحال انهم لا عذر لهم بذلک لعدم كون قطعهم ناشئا من الاسباب التي توجب العلم فلا انكشاف لهم بذلک، و لو كان القطع مساويا للانكشاف لزم عدم صحّة الانفكاك بينهما و الحال أنّا نرى أنّ الإنسان غارق في الجهل المركّب و كم من قاطع ليس قطعه إلّا سراب و ضلال.

و صرح بهذا التفصيل السيد المحقق السيستاني حيث قال: «و منها ما ذكرناه في بحث القطع من الفرق بين اليقين الذاتي و اليقين الموضوعي فإن اليقين الذاتي هو الناشئ عن العوامل النفسية و المزاجية و المحيطية و هذا لا قيمة له في المنجزية و المعذرية بحسب نظرنا و إن ذهب الأعلام إلى كون حجية القطع ذاتية مطلقا، و اليقين الموضوعي هو النابع عن مقدمات علمية و قرائن موثوقة بالاعتماد على دليل حساب الاحتمالات و تمركزها حول محور معين»[١].

الثاني: هل تجب متابعة القطع؟

و قد حكم الشيخ في ما تقدم من عبارته بالوجوب، لأنه بعد انكشاف الواقع تمام الانكشاف لا يراه العقل معذوراً في مخالفته لتمامية الحجة عليه، و هذا الانكشاف الذاتي التام هو الموجب لتنجزه.

و فيه: ما تقدم من الاشكال من عدم كون مطلق القطع مساويا للانكشاف التام و عليه فيختص وجوب المتابعة في ما اذا كان القطع موجبا للانكشاف التام، و اما اذا لم يكن موجبا

١- الرافد في علم الأصول، ص٢٢

للانكشاف فحكمه حكم الحدس لا دليل على حجيته فضلا عن وجوب متابعته.

ثم أنّه إن المراد من متابعة القطع، هو حكم العقل بحسن المؤاخذة على مخالفة القطع و قبحها على موافقته، لا متابعة نفس القطع لأنّه أمر مغفول عنه غير ملتفت إليه، لأنّ البحث في القطع الطريقي الذي ليس فيه أيّ التفات إلى القطع، فالموضوع لوجوب الاتباع عند نظر العقل هو نفس الأحكام بما هي هي حيث يستقل العقل بلزوم إطاعة أوامر المولى و نواهيه، و دور القطع انما هو دور الكاشف عنها.

و لعل هذا هو مراد المحقق الخراساني حيث ذهب إلى أنّ وجوب متابعته من لوازمه العقليّة، فقال: «و تأثيره في ذلك لازم، و الوجدان به شاهد و حاكم»[١]، و حاصله: ان تأثير القطع في وجوب العمل على طبقه لازم لا ينفك عن القطع، و صريح الوجدان شاهد على أن القطع بالوجوب أو الحرمة مثلا يحرك القاطع نحو الفعل أو الترك، بحيث يرى نفسه مذموماً على مخالفة قطعه، و مأموناً من الذم و العقوبة عند موافقته .

هذا و استظهر السيّد البروجرديّ من كلام الشيخ الأنصاريّ أنّ وجوب متابعة القطع شرعيّ[٢].

و فيه: على فرض صحة استظهاره، ان حكم العقل سابق على حكم الشرع.

و ذهب المحقّق الاصفهانيّ إلى أنّ وجوب متابعته – بمعنى إذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفة ما تعلّق به القطع– ثابت ببناء العقلاء حفظا للنظام و إبقاء للنوع من باب أنّ مخالفة الأمر خروج عن زيّ الرقّيّة و العبوديّة و تكون هتكا للمولى و ظلما به. فيكون وجوب متابعة القطع– بمعنى تنجّز التكليف و استحقاق العقاب– من القضايا المشهورة الّتي تطابقت عليها آراء العقلاء، فيكون أمرا جعليّا عقلائيّا[٣].

و فيه: انه مبني على انكار العقل العملي كما هو مبنى الفلاسفة و الاشاعرة و قد تبنى

١– كفاية الأصول، ط ال البيت عليهم السلام ص: ٢٥٨

٢– لمحات في الاصول: ٤٢٢.

٣– نهاية الدراية ٢: ٣١ و ٣٤– ٣٥ و ٤١– ٤٢.

الفلاسفة ان الحسن و القبح العقليين من القضايا المشهورة الّتي تطابقت عليها آراء العقلاء و انها مجرد اعتبارات عقلائية لا واقع لها، و سيأتي بطلان هذا المبنى، و عليه فلا وقع لكلام المحقق الاصفهاني.

الثالث: في عدم مجعولية حجية القطع

قال في الكفاية: «و لا يخفى أن ذلك - اي القطع - لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء و لوازمه بل عرضا بتبع جعله بسيطا، و بذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضا مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا و حقيقة في صورة الإصابة كما لا يخفى»[١]، و حاصل استدلاله على امتناع تناول يد الجعل لحجية القطع إثباتاً بمعنى جعلها له، و نفياً بمعنى سلب الحجية عنه وجهان:

الأول: أن الجعل التأليفي[٢] يتصور في المحمولات المفارقة ليستند ثبوتها لموضوعاتها إلى الجعل كالعالم و العادل المحمولين على زيد مثلا.

و أما المحمولات التي هي من لوازم موضوعاتها و لا تنفك عنها، بل هي ضرورية الثبوت لها، فلا تقبل الجعل أصلا كالزوجية للأربعة، حيث انها مجعولة بجعل نفس الأربعة، و لا يعقل جعلها لها لا تكويناً و لا تشريعاً، لا إثباتاً و لا نفياً، لأن الغرض منه هو إيجاد محمول لموضوع بحيث يستند وجود المحمول له إلى الجعل، و هذا الغرض حاصل بدونه، فيصير لغواً، لعدم تأثيره في وجود المحمول للموضوع لا حدوثاً و لا بقاء و يلزم الخلف أيضا، إذ المفروض كون الحجية من اللوازم التي لا تنفك عن القطع، و من المعلوم أن مورد الجعل

١- كفاية الأصول، ط ال البيت عليهم السلام ص: ٢٥٨

٢- لا يخفى أن الجعل على قسمين:

الاول: الجعل البسيط، و هو الإيجاد بمفاد «كان» التامة، كجعل زيد- أي إيجاده- و لا ريب في أن القطع مجعول بهذا المعنى، ضرورة كونه حادثاً لا قديماً، و لكن ليس هذا الجعل مورداً للبحث.

الثاني: الجعل التأليفي، و هو الإيجاد بمفاد «كان» الناقصة بمعنى جعل شيء لشيء، و يتحقق ذلك في الأعراض المفارقة و المحمولات غير الضرورية، كجعل زيد عالماً أو عادلاً- أي إثبات العلم أو العدالة له- و هذا الجعل لا يتصور في المحمولات البينة الثبوت للموضوعات بحيث تكون ذات الموضوع علة تامة لوجود المحمول، كما لا يعقل في المحمولات الممتنعة الثبوت للموضوعات و الجعل بهذا المعنى هو محل الكلام.

التأليفي هو المحمولات القابلة للانفكاك عن موضوعاتها، فيلزم الخلف من جعل الحجية له، و بامتناع الجعل التأليفي بين الشيء و لوازمه يظهر امتناع سلب الحجية عن القطع كامتناع إثباتها له، لأنه بعد فرض كون المحمول- أعني الحجية- من لوازم الموضوع- و هو القطع - فكما لا يمكن إثبات الحجية له بالجعل كذلك لا يمكن نفيها عنه، و إلّا لزم أن لا تكون من لوازم ذات القطع، و هذا خلاف الفرض.

الثاني: أن نفي الحجية عنه مستلزم لاجتماع الضدين اعتقاداً- أي بحسب اعتقاد القاطع- لا واقعاً، و ذلك لأنه إذا تعلق قطعه بحرمة شرب ماء الشعير مثلا مع فرض حليته واقعاً، فمقتضى هذا القطع حرمة شربه، و إذا ردع الشارع عن حجيته كان مقتضى ردعه جواز شربه، و من المعلوم أن الحرمة و الجواز متضادان، و كيف يمكن صدورهما من الشارع؟

كما و يلزم اجتماع الضدين حقيقةً في صورة إصابة القطع، كما إذا قطع بحرمة شرب الخمر مع فرض حرمته واقعاً، فإذا نهى الشارع عن متابعة قطعه هذا لزم اجتماع الضدين واقعاً و اعتقاداً، و عليه فالقطع علة تامة للحجية لا مقتض لها.

الرابع: مراتب الحكم

اقول: ذكروا للحكم مراتب أربع:

الأولى: الاقتضاء، و المراد به شأنية الحكم للوجود بمعنى وجود ملاك يقتضي إنشاء الحكم له، كمعراج المؤمن، فانه يقتضي إنشاء الشارع وجوب الصلاة لاستيفاء ذلك الملاك.

الثانية: الإنشاء، و المراد به جعل الحكم مجرداً عن البعث و الزجر، بأن تجاوز عن مرتبة الاقتضاء و بلغ هذه المرتبة، فالحكم موجود إنشاءً و قانوناً من دون بعث للمولى أو زجر فعلا، قيل كما في الاحكام التي لم يؤمر الرسولﷺ بتبليغها لعلل لا نعلمها، و كأحكام الدول و قوانينها الكلية التي ينشئها من بيده تأسيس القوانين من دون بعث و لا زجر إلّا بعد حين، كما لا يخفى.

الثالثة: الفعلية، و المراد به بعث المولى و زجره، بأن يقول: «افعل» أو «لا تفعل» مع عدم

وصوله إلى المكلف بحجة معتبرة من علم أو علمي، فلا توجب مخالفته حينئذ ذماً و لا عقاباً.

الرابعة: التنجز، و المراد به وصول هذا الحكم- البالغ مرتبة البعث أو الزجر- إلى العبد بالحجة الذاتيّة أو المجعولة، فتكون مخالفته حينئذ موجبة لاستحقاق العقوبة.

إذا عرفت هذه المراتب الأربع، فاعلم: أن وجوب العمل بالقطع عقلا، و قضاء الضرورة و الوجدان باستحقاق العقوبة على مخالفته، و المثوبة على موافقته انما هو فيما إذا تعلق القطع بالمرتبة الثالثة و هي البعث و الزجر ليكون الحكم منجزاً بسبب وصوله إلى العبد بالقطع به، فلو لم يتعلق القطع بهذه المرتبة بل تعلق بما قبلها من الاقتضاء و الإنشاء لم يكن هذا القطع موضوعاً للحجية في نظر العقل، لعدم صدق الإطاعة و العصيان على موافقته و مخالفته. و على هذا، فالقطع لا يكون موضوعاً للأثرين المذكورين - أي وجوب العمل على طبقه و كونه موجباً للتنجز- إلّا إذا تعلق بمرتبته الفعلية.

قال في الكفاية: «أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث و الزجر لم يصر فعليا و ما لم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبة التنجز و استحقاق العقوبة على المخالفة و إن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة و ذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر و لا نهي و لا مخالفته عن عمد بعصيان بل كان مما سكت الله عنه كما في الخبر»[١٢].

الأمر الثاني: في التجرّي

و قبل الورود في الموضوع نذكر أُموراً:

١. التجرّي لغةً:

التجرّي من الجرأة بمعنى الإقدام على الشيء، أو من الجري بمعنى القصد إلى الشيء، و الانقياد مطاوع قاد، و معناه: الخضوع[٣].

١- الفقيه ٤/ ٥٣، باب نوادر الحدود، الحديث ١٥.

٢- كفاية الأصول، ص: ٢٥٩

٣- لسان العرب ١: ٤٤ و ٢: ٢٣٨.

و المراد من التجرّي في المقام هو المخالفة الاعتقاديّة، كما أنّ المراد من الانقياد هو الموافقة الاعتقاديّة. و بتعبير أوضح: أنّ المراد من التجرّي في المقام هو مخالفة المكلّف لما اعتقد به من الحكم الإلزاميّ و لم يكن مصادفا للواقع، كما إذا شرب المائع الّذي قطع بخمريّته فخالف أمر مولاه ثمّ تبيّن أنّ ذلك المائع ماء. و المراد من الانقياد هو موافقته لما اعتقد به من الحكم و لم يكن مصادفا للواقع.

و منه يعلم أنّ التجري و الانقياد بالمعنى الاصطلاحي لا يختصان بالقطع بل يعمان الحجج الشرعية أيضاً من الأمارات و الأُصول، فلو خالف البيّنة أو الأصل العملي ثمّ ظهر عدم إصابتها للواقع يسمى تجرياً، و مثله الانقياد فهو لا يختص بالقطع بل يعم الحجج الشرعية أيضاً.

أقسام التجرّي

قال الشيخ الانصاري﵀: (ثمّ إنّ التجرّي على) ستة (أقسام يجمعها عدم المبالات بالمعصية أو قلّتها) فخمسة منها مسبّبة عن عدم المبالات و الأخير مسبّب عن قلّتها.

(أحدها: مجرد القصد إلى المعصية. و الثاني: القصد مع الاشتغال بمقدماته. و الثالث: القصد مع التلبس بما يعتقد) علما أو ظنّا معتبرا (كونه معصية) كشرب معتقد الخمرية. (و الرابع: التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية) كشرب أحد الإناءين المشتبهين برجاء الخمرية (و الخامس: التلبّس به لعدم المبالات بمصادفة الحرام) كمن يشرب أحد الإناءين من دون رجاء و لا خوف. (و السادس: التلبّس برجاء أن لا يكون معصية و خوف كونها معصية) كشرب أحدهما برجاء الخليّة (و يشترط في صدق التجرّي في الثلاثة الأخيرة عدم كون الجهل عذرا) و غرضه أنّ هذه الثلاثة مشتركة في كون الفاعل جاهلا بالحرمة و محتملا لها و الجهل قد يكون عذرا و قد لا يكون، فإن لم يكن عذرا (عقليا أو شرعيا) يتحقق التجرّي كما إذا شك في صيرورة الخمر خلا فهذا الجاهل غير معذور لأنّ وظيفته استصحاب الخمرية فيكون الشرب تجرّيا و (كما في الشبهة المحصورة

الوجوبية) كالشاك في القبلة فإنّ هذا الجهل ليس عذرا لأنّه يعلم إجمالا بوجوب الصلاة إلى احدى الجهات فتلزمه الصلاة إلى الأربع فلو ترك إحداها تجرّى (أو التحريمية) كالشاك في أحد الإناءين فإنّ هذا الجهل ليس عذرا لعلمه إجمالا بخمرية أحدهما، فلو شرب أحدهما برجاء الخمرية أو المائية أو بلا رجاء و لا خوف تحقّق التجرّي (و إلّا) أي و إن كان الجهل عذرا (لم يتحقّق) التجرّي لعدم (احتمال المعصية و إن تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي كما في) الشبهات الخالية عن العلم الاجمالي و استصحاب التكليف و هي (موارد أصالة البراءة) كالشك في حرمة شرب التتن فهذا الجهل عذر عقلا لقبح العقاب بلا علم فارتكابه ليس تجرّيا (و استصحابها) اي البراءة، كالشاك في صيرورة الخل خمرا فإنّه معذور شرعا لأنّ وظيفته استصحاب عدم الحرمة فارتكابه ليس تجريا و إن كان مخالفا للواقع[١].

إذا علمت ذلك، فاعلم أنّ الكلام يقع تارة في حكم نفس ارتكاب ما قطع بحرمته مثلًا و انّه هل هو حرام أو لا؟ و أُخرى في حكم الفعل المتجرّى به الذي تحقّق التجرّي في ضمنه من حيث الحرمة و عدمها، و لأجل ذلك يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في حكم نفس التجرّي

إذا ارتكب المكلّف ما يراه معصية أو ما قامت الحجّة على كونه كذلك، فهل ارتكب حراماً أو لا؟ فيه أقوال ثلاثة:

الأوّل: أنّ التجرّي لا يقتضي سوى الكشف عن سوء سريرة الفاعل و خبث باطنه الّذي لا يترتّب عليه إلّا الذمّ كما في سائر الصفات المذمومة. و أمّا العمل المتجرّى به فيبقى على ما هو عليه من الحكم أو الصفة قبل تعلّق القطع به. و هذا ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصاريّ[٢].

الثاني: أن القطع يوجب استحقاق العقوبة و لا فرق في استحقاق العقوبة عقلا على مخالفة

١- شرح الرسائل، مصطفى الاعتمادي؛ منشورات مكتبة العلامة؛ ج ١، ص: ٣٣.
٢- فرائد الاصول ط دار الاعتصام ج ١: ٣٠- ٢٩.

القطع بين اصابته و خطائه، و أنه لا فرق بين عصيان المولى و التجري لكون المناط فيهما – و هو هتك حرمة المولى و العزم على عصيانه و الخروج عن رسوم عبوديته – واحداً، ضرورة أن مجرد ترك الواقع لا يوجب ذماً و لا عقوبة ما لم يكن عن إرادة العصيان و الطغيان على المولى، و لذا لا عقاب قطعاً على ترك الواقع في الشبهات البدوية المستند إلى ترخيص الشارع، و هذا مختار المحقق الخرساني[١].

الثالث: القول بالقبح الفعلي إلّا إذا اعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فلا يبعد عدم استحقاق العقاب و مرجعه إلى القول الأوّل غاية الأمر تتدارك الجهة القبيحة، بالجهة المحسِّنة الواقعية. و هو خيرة صاحب الفصول[٢].

الرابع: أنّ التجرّي يوجب كون الفعل المتجرّى به قبيحا و معاقبا عليه من جهة انطباق عنوان الطغيان عليه، مع بقاء ذات العمل على ما هو عليه في الواقع. فيقتضي التجرّي قبح الفعل فعلا. و هذا ما ارتضاه المحقّق العراقي[٣]. و هذا هو الاقوى لان التجري، و العزم على المعصية و الطغيان من الامور القلبية قائمة بالجنان، و قبحها لا يسري إلى الفعل نعم يكون الفعل كاشفا عنها و عليه فحرمة التجري تكون جوانحية لا جوارحية كما سيأتي.

ادلة القول بالقبح الفعلي و الحرمة

و استدلّ لقبحه الفعلي و حرمته:

اولا: بالإجماع. و فيه: ما اجاب به الشيخ من انه لا مسرح للإجماع في مثل هذه المسألة ممّا للعقل إليه سبيل لاحتمال اعتماد المجمعين على حكم العقل، فيكون الإجماع مدركيّاً لا يحتجّ إلّا بالمدرك لا بالإجماع.

على أنّ الإجماع مخدوش كما يظهر من التذكرة في من أخّر الصلاة مع ظنّ ضيق الوقت

١– كفاية الأصول، ص: ٢٦٠.

٢– فرائد الاصول ط دار الاعتصام ج١ ص٣٠.

٣– نهاية الأفكار ٣: ٣٠.

ثمّ بان بقاؤه، فقال العلّامة في التذكرة بعدم العقاب[١].

و اما فتوى العلماء بحرمة سلوك طريق محظور، فانما هي لأجل انّ الخوف هو موضوع الحرمة لا الخطر الواقعي.

و ثانيا: ببناء العقلاء. و فيه: انه لعله بنكتة حكم العقل بقبحه اذا ثبت البناء على ذلك.

و ثالثا: بالعقل و قرّر الدليل العقلي بوجوه:

الأوّل: ما نقله الشيخ في فرائده، و حاصله: إذا فرضنا انّ اثنين قصدا شرب الخمر، فصادف أحدهما الواقع دون الآخر، فإمّا أن نقول بصحّة عقوبتهما معاً، أو عدم عقوبتهما كذلك، أو عقوبة المخطئ دون المصيب أو بالعكس؛ و الأوّل هو المطلوب، و الثاني و الثالث خلاف المتفق عليه، و أمّا الرابع فيلزم أن يكون العقاب و الثواب منوطين بأمر خارج عن الاختيار.

و اجاب عنه الشيخ بانا نختار الشقّ الرابع و هو عقاب المصيب دون المخطئ، و لكن القبيح هو إناطة العقاب بأمر خارج عن الاختيار، و أمّا إناطة عدم العقاب بأمر خارج عن الاختيار فليس بقبيح، و الحاصل نعاقب المصيب لأنّه شرب الخمر عن اختيار، كما شربها في حالة الانفراد، و لا نعاقب المخطئ لأنّه لم يشرب و إن كان عن لا اختيار. و بعبارة أُخرى: تحقّق سبب الاستحقاق في المصيب و هو مخالفته عن عمد، و عدمه في الثاني و لو بلا اختيار[٢].

الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني من شهادة الوجدان بصحّة مؤاخذته و ذمّه على تجرّيه و هتك حرمة مولاه و خروجه عن رسم العبودية و كونه بصدد الطغيان و العزم على العصيان، كما يشهد الوجدان على صحّة مثوبته على قيامه بما هو قضية عبوديته من العزم على موافقة القطع و البناء على طاعته.

و اجيب: ان ضمّ عناوين أُخر إلى ذلك من الهتك و التمرّد و رفع علم الطغيان كلّها أجنبيّة عن المقام، فانه لا شكّ في استحقاق العقاب لو كان عمله مصداقاً للهتك و رمزاً للطغيان و

١- فرائد الاصول ١: ٢٨.

٢- فرائد الاصول ط دار الاعتصام ج ١ ص٢٨-٢٩.

إظهارا للجرأة، إلى غير ذلك من العناوين القبيحة.

و الحاصل: انّ الإنسان ربما يرتكب ما يقطع بحرمته لا لأجل الطغيان و إظهار الجرأة و هتك الستر، بل لما ورد في دعاء أبي حمزة الثمالي الذي علمه إيّاه الإمام السجاد عليه السلام حيث قال في مقطع من مناجاته معلّماً للداعي: «إلهي لم أعصك حين عصيتُك و أنا بربوبيّتك جاحد، و لا بأمرك مستخف، و لا لعقوبتك متعرض، و لا لوعيدك متهاون، لكن خطيئة عرضت و سوّلت لي نفسي و غلبني هواي، و أعانني عليها شقوتي، و غرّني سترك المرخى عليّ».

مضافا إلى ان ذلك يستلزم تعدّد العقاب عند الإصابة لموجبين: أحدهما: العصيان، و الثاني: العنوان المشترك – كالتمرّد و الهتك و ... – فقد اتفقوا على أنّ مجرّد مخالفة أمر المولى بلا عذر بأيّ داع كان مستلزم للعقوبة، فإذا ضمّ إليه العنوان المشترك بينه و بين التجرّي يلزم تعدّد العقاب.

و فيه: ان مخالفة امر المولى المنكشف كونه خلاف الواقع لا ينفك عن التجري و لذا سمي تجريًا و لهذه الجهة يحكم العقل بقبحه و حرمته، و لا يتعدد العقاب مع مصادفته للواقع لاندكاكه بالمعصية و عدم كونه مستقلا عنها كما هو واضح. لكنه مع ذلک لا يكون العقاب على العمل المتجرى به بل على ذات التجري الذي هو من الافعال القلبية.

و رابعا: يستدل لحرمة التجري بالنص الوارد في حرمته و هو صحيح حفص البختريّ قال قال أبو عبد الله عليه السلام «إنّ قوماً أذنبوا ذنوباً كثيرةً فأشفقوا منها و خافوا خوفاً شديداً و جاء آخرون فقالوا ذنوبكم علينا فأنزل الله عليهم العذاب ثمّ قال تبارك و تعالى خافوني و اجترأتم»[1]، و دلالته على حرمة التجري واضحة. لكنه كما تقدم لا يكون العقاب فيه على العمل المتجرى به بل على ذات التجري الذي هو من الافعال القلبية.

١- ثواب الأعمال و عقاب الأعمال؛ للصدوق، ص: ٢٤١

المقام الثاني: في حكم المتجرّى به

الفرق بين التجرّي، و المتجرّى به واضح، فانّ الأوّل فعل جوانحي و قلبي ينتزع من مخالفة المكلّف الحجّة العقلية و الشرعية بخلاف الثاني فانّه عبارة عن نفس العمل الخارجي كشرب الماء الذي تتحقق به مخالفة الحجّة.

و يقع الكلام فيه تارة من حيث القبح ، و أخرى من حيث الحرمة الشرعية.

في قبح الفعل المتجرّى به وعدمه

اقول: ذهب المحقّق الخراساني الى عدم قبح الفعل المتجرى به و حاصل ما أفاده: أنّ هاهنا دعويين:

الأولى: أنّ التجرّي يوجب استحقاق المتجرّي للعقاب، و الانقياد يوجب استحقاقه للثواب. و ذلك لأنّ العزم على ما يراه المكلّف مخالفة للمولى جرأة على المولى و هتك لحرمته، فهو يكشف عن خبث الفاعل، فيتّصف المتجرّي بالقبح الفاعليّ.

الثانية: أنّ الفعل المتجرّى به باق على ما هو عليه من الحسن أو القبح، و المبغوضيّة أو المحبوبيّة، و الوجوب أو الحرمة واقعا، و لا يتغيّر الواقع عمّا هو عليه بسبب تعلّق القطع به، بل يبقى على ما هو عليه من الوصف أو الحكم، لولا القطع.

أمّا الدعوى الأولى: فالشاهد عليها هو الوجدان.

و أمّا الدعوى الثانية: فيدلّ عليها وجهان:

١. انّ القطع بالحسن أو القبح لا يكون بالوجوه و الاعتبارات حتى يصير الشيء بها حسناً و قبيحاً و لا يكون ملاكاً للمحبوبية و المبغوضية شرعاً ليتغير الحكم الواقعي بسبب تعلق القطع بخلافه، فقتل ابن المولى مبغوض و إن قتله بعنوان انّه عدوه، و قتل عدوّه حسن و إن قتله بعنوان انّه ابنه لحكم الوجدان بعدم تأثير القطع في الحسن أو القبح و الوجوب أو الحرمة، إذ ليس القطع من الوجوه و الاعتبارات الموجبة للحسن أو القبح عقلا، و عدم كونه ملاكاً للمحبوبية و المبغوضية شرعاً.

٢. أنه لو سلمنا كون عنوان «مقطوع المبغوضية» من العناوين المغيرة للواقع و موجباً للقبح، لكنه في خصوص المقام لا يصلح لتغيير الواقع، و ذلك لأن اتصاف فعل بالحسن أو القبح الفعليين منوط بالاختيار فان الحسن و القبح من الأحكام العقلية المترتبة على العناوين و الأفعال الاختيارية، و هذا الشرط- و هو الاختيار- مفقود هنا، إذ العنوان الّذي يتوهم كونه مقبحاً هو القطع بالحكم كالحرمة أو الوجوب، أو بالصفة كالقطع بخمرية مائع، و من المعلوم أن القاطع لا يقصد ارتكاب الفعل الّا بعنوانه الواقعي، لا بعنوان كونه مقطوعاً به، فإذا قطع بخمرية مائع و شربه فقد قصد شرب الخمر و لم يقصد شرب مقطوع الخمرية، و مع انتفاء هذا القصد الكاشف عن عدم الاختيار لا يتصف هذا الشرب بالقبح، لانتفاء مناط القبح فيه و هو قصد شرب معلوم الخمرية. بل يمكن أن يقال: بانتفاء الالتفات إلى هذا العنوان الطارئ؛ أعني معلوم الخمرية، بعد وضوح كون القطع كالمرآة طريقاً محضاً إلى متعلقه، و مع عدم الالتفات إليه يستحيل القصد إليه، و مع امتناع القصد لا يتّصف هذا العنوان بالقبح مثلا[1].

و يرد عليهما: أنّ العنوان المقبح في كلامهم ليس هو القطع بالقبح بل الجرأة و التمرد و الطغيان أو الهتك و هي لا شكّ في كونها من العناوين المقبحة، و منه يظهر حال الوجه الثاني فانّه مبني على كون العنوان القبيح هو القطع؛ مضافاً إلى ما في إنكار كون القطع مورداً للالتفات إجمالاً، فانّ الالتفات إجمالاً إلى العلم ممّا لا ينكر.

و المناقشة في ذلك بأن الهتك أيضا خارج عن الاختيار، فلا يحسن إناطة استحقاق العقوبة به، حيث ان شرب الماء الّذي قطع بخمريته لم يقصد، و ما قصد و هو شرب الخمر لم يحصل، فالهتك المقصود غير حاصل، و الحاصل و هو شرب الماء غير مقصود. و بالجملة: فالهتك كقصد العصيان غير اختياري لا يصح أن يكون مناطاً لاستحقاق العقاب.

مدفوعة: بالقطع بأن شرب معلوم الخمرية مع كونه ماء واقعاً ليس من الحركة القسرية و لا الطبعية، بل من الحركة الإرادية و الفعل الاختياري المتصف بالقبح عقلا، لوضوح أنه

١- كفاية الأصول، ط ال البيت عليهم السلام ص: ٢٥٩.

يصدق على الفعل المتجرى به كونه صادراً بالإرادة و الاختيار، و مجرد الخطأ في تطبيق الماء على الخمر لا يخرج هذا الشرب عن الأفعال الاختيارية الموجبة لحسن العقوبة عليها نظير ضرب زيد باعتقاد أنه عمرو، فان الخطأ في التطبيق لا يخرج هذا الضرب عن كونه فعلا إرادياً و ان لم يصدق عليه الفعل العمدي الموضوع في باب الجنايات بالنسبة الى زيد، و عليه فيكفي في صدور الفعل الاختياري، كون الجامع بين الخمر و الماء مورداً للالتفات و هو شرب المائع.

اقول: لكنه مع ذلک لا يكون العقاب على العمل المتجرى به بل على ذات التجري الذي هو من الافعال القلبية و لا يسري قبحه لا يسري إلى الفعل نعم يكون الفعل كاشفا عنها و عليه فحرمة التجري تكون جوانحية لا جوارحية كما تقدم.

هذا و أورد المحقّق النائينيّ على الوجه الثاني بما حاصله: أنّ المراد بالالتفات هو حضور الشيء في النفس، و حضور الشيء في النفس إنّما هو بالقطع الّذي صفة حاضرة بنفسها في النفس، فلا يعقل أن يكون الإنسان عالما بشيء مع كونه غير ملتفت إلى علمه. و لا ريب أنّ صدور الفعل بهذا العنوان اختياريّ و ملتفت إليه و لو بالالتفات الإجماليّ الارتكازي[1].

في حرمة الفعل المتجرّى به

ثم انه استدل على حرمته شرعاً بوجهين:

١. ادعاء شمول الخطابات الأوّلية لحرمته بالعنوان الأوّلي.

بأن يقال: انّ متعلّق الخطابات الأوّلية ليس هو شرب الخمر الواقعي، بل القدر الجامع بين مصادفة القطع للواقع، و مخالفته له، بأن يقال: انّ الحرام تحريك العضلات نحو شرب ما أحرز انّه خمر، فيكون المتجرّي عاصياً حقيقة.

و الدليل عليه: انّ متعلّق التكليف يجب أن يكون مقدوراً و ليست المصادفة و المخالفة الواقعيتين تحت الاختيار حتى يتعلق التكليف بالمصادف دون المخالف، فيجب أن يكون

١- أجود التقريرات ٢: ٢٧.

متعلّقه إرادة ما أحرز انّه من مصاديق الموضوع إذ هو الفعل الاختياري، فتكون نسبته إلى المطابق و المخالف على حدّ سواء[١].

و فيه: مضافا الى كونها دعوى بلا دليل؛ مخالفة لظهور الخطابات الشرعية من حرمة شرب الخمر الواقعي.

و أمّا كون الإصابة و عدمها خارجتين عن الاختيار، ففيه: أنّ الأولى داخلة تحته، نعم الخطأ و عدم الإصابة خارج عنه، فلو قصد شخصان قتل إنسان فأطلقا الرصاص فأصاب أحدهما دون الآخر، يعاقب الأوّل لأجل قيامه بالفعل الاختياري من قتل إنسان بريء، و اما الاخر فلم يحصل القتل منه فكيف يعاقب على ما لم يفعل، نعم يعاقب على فعله الجوانحي كما تقدم.

٢. حرمته بالعنوان الثانوي

بدعوى ان حرمته لأجل العناوين الثانوية كالجرأة و الطغيان و التمرّد، و الظلم و الهتك.

و فيه: انّ العناوين المقبحة لا تتجاوز عن خمسة: ثلاثة منها قائمة بالجنان، كالجرأة، و العزم على المعصية و الطغيان، و قبحها لا يسري إلى الفعل لكونها من الأمور القلبية و الفعل كاشف عنها و عليه فحرمة التجري تكون جوانحية لا جوارحية؛ و اما: الظلم و الهتك فهما و إن كانا قائمين بالفعل لكنّهما يختصان بالمعصية لان الظلم متفرع على نقض الامر الشرعي و هو يختص بالعاصي، و أمّا الهتك فهو فرع التظاهر بالعمل و المفروض في المقام غيره لان البحث عن التجري و هو مجرد مخالفة الحجّة و هو قد يكون في خفاء مع الخوف و الوجل و عليه فلا علاقة للهتك و لا للظلم بالتجري.

حكم التجرّي في الآيات و الروايات

قال الشيخ الاعظم﵀: «لو كان التجرّي على المعصية بالقصد إلى المعصية فالمصرّح به

١- فوائد الأُصول: ٣٧/ ٢ ٣٨.

في الأخبار الكثيرة العفو عنه[١]، و إن كان يظهر من أخبار أخر العقاب على القصد أيضا، مثل: قوله صلوات اللّه عليه: «نيّة الكافر شرّ من عمله»[٢]. و قوله: «إنّما يحشر الناس على نيّاتهم»[٣]. و ما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار، و خلود أهل الجنّة في الجنّة؛ بعزم كلّ من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية و الطاعة لو خلّدوا في الدنيا[٤]. و ما ورد من أنّه: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول في النار، قيل: يا رسول اللّه، هذا القاتل، فما بال المقتول؟! قال: لأنّه أراد قتل صاحبه»[٥]. و ما ورد في العقاب على فعل بعض المقدّمات بقصد ترتّب الحرام، كغارس الخمر[٦] و الماشي لسعاية مؤمن[٧]. و فحوى ما دلّ على أنّ الرضا بفعل كفعله مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنّ «الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، و على الداخل إثمان: إثم الرضا، و إثم الدخول»[٨].

و ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾[٩]: من أنّ نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخّرهم عن القاتلين بكثير؛ لرضاهم بفعلهم[١٠].

و يؤيّده: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ﴾[١١]، و قوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا ما فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾[١٢]، و ما ورد من أنّ: «من رضي بفعل فقد لزمه و إن لم يفعل»[١٣]، و قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوًّا

١- راجع الوسائل ١: ٣٦- ٤٠، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٦، ٧، ٨ ، ١٠، ٢٠ و ٢١.
٢- الوسائل ١: ٣٥، الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٣.
٣- الوسائل ١: ٣٤، الباب ٥ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٥، إلّا أنّ فيه:« إنّ اللّه يحشر ...».
٤- الوسائل ١: ٣٦، الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٤.
٥- الوسائل ١١: ١١٣، ب ٦٧ من أبواب جهاد العدوّ، ح ١، إلّا فيه بعد قوله «بسيفهما»: « على غير سنّة».
٦- الوسائل ١٢: ١٦٥، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ و ٥.
٧- انظر الوسائل ١٩: ٩، الباب ٢ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣ و ٥.
٨- نهج البلاغة: الحكمة ١٥٤، مع اختلاف، و الوسائل ١١: ٤١١، الباب ٥ من أبواب الأمر و النهي، الحديث ١٢.
٩- آل عمران: ١٨٣.
١٠- الكافي ٢: ٤٠٩، ح ١، و الوسائل ١١: ٥٠٩، الباب ٣٩ أبواب الأمر و النهي،ح ٦.
١١- النور: ١٩.
١٢- البقرة: ٢٨٤.
١٣- ورد مضمونه في الوسائل ١١: ٤١٠، الباب ٥ من أبواب الأمر و النهي، الحديثان ٤ و ٥. و لم نعثر عليه بلفظه.

فِي الْأَرْضِ وَ لا فَساداً﴾[١٢].

اقول: الروايات النافية للعقاب عديدة نذكر قسما منها ثم نبحث عن دلالتها:

١- معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ المؤمن ليهمّ بالحسنة و لا يعمل بها فتكتب له حسنة و إن هو عملها كتبت له عشر حسنات، و إنّ المؤمن ليهمّ بالسّيئة أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه[٣].

٢- معتبرة بكير عن أبي عبد الله عليه السلام أو أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ آدم عليه السلام قال: يا ربّ سلّطت عليّ الشيطان و أجريته منّي مجرى الدّم فاجعل لي شيئا. فقال: يا آدم جعلت لك أنّ من همّ من ذريتك بسيئة لم تكتب عليه، فإن عملها كتبت عليه سيئة، و من همّ بحسنة فإن لم يعملها كتبت له حسنة و إن هو عملها كتبت له عشرا، قال: يا رب زدني قال: جعلت لك أنّ من عمل منهم سيئة ثم استغفر غفرت له قال: يا رب زدني، قال: جعلت لهم التّوبة أو بسطت لهم التوبة حتى تبلغ النفس هذه، قال: يا ربّ حسبي[٤].

٣- معتبرة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا همّ العبد بالسيئة لم تكتب عليه، و إذا همّ بحسنة كتبت له[٥].

٤- خبر مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: لو كانت النّيّات من أهل الفسق يؤخذ بها إذن لأخذ كلّ من نوى الزنى بالزنا، و كل من نوى السرقة بالسرقة، و كل من نوى القتل بالقتل، و لكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، و لكنه يثيب على نيات الخير أهلها و إضمارهم عليها، و لا يؤاخذ أهل الفسق حتى يفعلوا[٦].

و فيه ، اولا: ان مصب هذه الروايات إنما هو ذات النية غير المنتهية إلى فعل الحرام، فلا

١- القصص: ٨٣.

٢- فرائد الأصول، ط مجمع الفكر الاسلامي ج١، ص: ٤٦.

٣- المصدر نفسه- الحديث ٧- الصفحة ٣٦.

٤- المصدر السابق ورد فيه قسم منه- الحديث ٨- الصفحة ٣٧. و في الجزء ١١- ب ٩٣ من جهاد النفس- الحديث ١- الصفحة ٣٦٩.

٥- نفس المصدر- الحديث ١٠- ص ٣٧.

٦- نفس المصدر- الحديث ٢١- ص ٤٠.

تشمل ما نحن فيه من الفعل المتجرّى به، نعم نفس نية الحرام من مصاديق التجري، و هي تنفي العقاب على النية لا على الفعل المتجرّى به. و عليه فالسيئة التي نواها و لم يفعلها لا تكتب عليه، أما الفعل المتجرّى به فهو سيئة أخرى غير داخلة في منطوق الروايات، كما هو واضح.

و ثانيا: انه لا يستفاد منها أكثر من نفي فعليّة العقاب، بل قد يستفاد من جوّ الامتنان ثبوت الاستحقاق، إذ لولا الاستحقاق لما كان هناك مورد للامتنان خصوصا معتبرة بكير التي عبّرت بتعبير «يا آدم جعلت لک» فإنها صريحة في الامتنان.

نعم خبر مسعدة بن صدقة يدل على نفي الاستحقاق حيث جاء فيه التعبير بـ«أن اللّه عدل كريم ليس الجور من شأنه» فهي تتكلم عن نفي الجور فلسانها ليس لسان الامتنان، لكنها مضافا لضعف سندها – بمسعدة بن صدقة الّذي لا دليل على وثاقته عدا وروده في أسانيد كامل الزيارات – شاذة و معارضة مع سائر الروايات المعتبرة و المستفيضة فلا عبرة بها.

و قد يقال: ان الإخبار القطعي عن نفي العقاب – رغم الاستحقاق – يغري العبد و يورّطه فيما يوجب استحقاق العقاب، و هذا لا يليق بشأن المعصومين عليهم السلام، إذن فلابد من دلالة هذه الروايات على نفي الاستحقاق و عليه فاخبارهم عليهم السلام عن عدم العقاب على شيء كاشف عن عدم استحقاق العقاب عليه.

و فيه: كما افيد إن نفي العقاب على النّيّة المجردة عن الفعل لا يغري العبد و لا يحفزه إلى النّيّة، لأنّ الناوي قاصد للوصول إلى الفعل المنوي لا إلى النّيّة بذاتها، و لا يعقل افتراض أن الناوي يبني حين النّيّة على الاقتصار على النّية دون الفعل فالإخبار عن عدم العقاب على النّيّة ليس أثره تحفيز العبد على نية الشرّ، بل أثره تحفيز من نوى الشرّ على تركه، إذ هو يعلم أنه لو تركه لما عوقب على نيته، و هذا شبيه بالإخبار عن عدم العقاب على الصغائر عند اجتناب الكبائر في قوله تعالى ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ﴾[1] حيث

١– النساء– الآية ٣١.

لا يغري الناس إلى ارتكاب الصغائر بقدر ما يدفعهم إلى ترك الكبائر إذ إنّ من يرتكب الصغيرة لا يستطيع أن يثق من نفسه بأنّه سوف لن يبتلي بالكبيرة كي يعلم بتنجز عدم العقاب[١].

و اما الايات التي قد يدعى معارضتها للروايات المتقدمة لبعض و جعلها الشيخ من المؤيدات مثل:

١- قوله تعالى: ﴿**إِنْ تُبْدُوا ما فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٍ**﴾[٢] حيث أنّها دلّت بالإطلاق في كلمة ﴿**ما في أنفسكم**﴾ على ما يخالف تلك الرّوايات.

و فيه اولا: انّ سياق الآية مع ما تقدمها أعني: قوله سبحانه: ﴿**و لا تكتموا الشّهادة و من يكتمها فإنّه آثمٌ قلبه**﴾[٣] اجنبي عن نية المعصية بل كونها كبرى كلية لهذه الآية و انه ممّا يجب إظهارها و يحرم كتمانها و ليست نية المعصية من مصاديق هذه المقولة ممّا يجب إظهارها و يحرم كتمانها.

ثانيا: ان دلالتها على نية المعصية – حتى بالإطلاق– ممنوعة لعدم دلالتها على أكثر من فعليّة الحساب دون فعليّة العقاب.

٢- و قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾[٤]، حيث أنّه سبحانه أوعد بالعذاب على من أحبّ شيوع الفاحشة في الّذين آمنوا و هو أمر قلبي.

و فيه اولا: أنّه لو دلت الاية على ان نفس حبّ اشاعة الفاحشة عاريا عن العمل من المعاصي و المحرمات – كما هو الظاهر – قلنا بحرمته بالخصوص ، فانّ هناك أعمالاً قلبية محرمة كالرضا بمعصية الغير، و عليه يكون المقصود بهذا العنوان هو الإشارة إلى الذين

١- مباحث الاصول للسيد كاظم الحائري ج١ ص٢٦١.
٢- سورة البقرة- الآية ٢٨٤.
٣- البقرة: ٢٨٣.
٤- سورة النور- الآية ١٩.

يشيعون الفاحشة عن حبّ لإشاعتها لا عن مجرّد اللامبالات كما يناسب ذلك قصّة الإفك على زوجة النّبيّ ﷺ أو أمّ ولده و الّتي وردت هذه الآية في سياقها.

ثانيا: و اما لو لم نقل بدلالتها على ان مجرد الحب من المحرمات و ذلک لأنّ الحب في الآية قد اقترن بالعمل، حيث قيل: أنّها نزلت في حقّ عبد اللّه بن أبيّ الّذي قام بقذف الأبرياء بالفحشاء و المنكر، و المورد يصلح للقرينية، فلا يمكن التمسك بالإطلاق حتى لمن أحبّ شيوع الفاحشة عارياً عن العمل[١].

٣- قوله سبحانه: ﴿**تلك الدّار الآخرة نجعلها للّذين لا يريدون علوًّا في الأرض و لا فساداً و العاقبة للمتّقين**﴾[٢].

و فيه: أنّ الاية وردت في شأن قارون و قد أراد علواً في الأرض و فساداً من وراء أعماله الموبقة، فهي ظاهرة في انّ المراد من عدم إرادة العلو، هو عدم بغيه عملاً، و عدم طلبه خارجاً فأطلقت الإرادة، و أريد منها عدم تحقّق المراد.

و قد تم الجواب على الايات التي جعلها الشيخ من المؤيدات و هنالک ايتان استدل بهما ايضا كمعارض ايضا و هما:

١- قوله سبحانه: ﴿**و لا تقف ما ليس لك به علمٌ إنّ السّمع و البصر و الفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤلًا**﴾[٣].

و فيه: أنّ ظاهرها انّ لكلّ من السمع و البصر و الفؤاد وظائف يكون كلّ منها مسؤولاً عنها فهو مسؤول عن الإيمان و الكفر و النفاق و غيرها ممّا دلّ الدليل القطعي على أنّها من وظائفه ، و هذا من المسلمات، انّما الكلام في الصغرى و هي هل الفؤاد مسؤول عن حرمة نيّة المعصية إذا نواها و إن لم يرتكبها؟ فهذا مما لم يدلّ عليه دليل.

٢- و قوله تعالى ﴿**لا يؤاخذكم اللّه باللّغو في أيمانكم و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم و اللّه غفورٌ**

١- ارشاد العقول ج٣ ص٤٠

٢- القصص: ٨٣.

٣- الاسراء: ٣٦.

حليم﴾[١] و هي دالة على ان الانسان مسؤول عما يكسبه قلبه.

و فيه: انّ المراد من قوله: ﴿بما كسبت قلوبكم﴾ بقرينة مقابلته لقوله: ﴿باللّغو في أيمانكم﴾ هو اليمين التي يحلف بها الإنسان عن عقد القلب و قصد منه، و أين هو من المؤاخذة على كلّ عمل قلبي.

الى هنا كان الكلام عن الروايات النافية للعقاب، و أمّا الروايات الدالة على العقاب فهي على اقسام:

الاول: ما دل على ان الناس يحشرون على نياتهم و هو خبر أبي عروة السلمي عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: إن اللّه يحشر النّاس على نيّاتهم يوم القيامة[٢].

و فيه: انه مضافا الى ضعف سنده مجمل من حيث العقوبة على مجرد النية لعدم كونه ناظرا لهذه الجهة كما يشهد لذلک حديث آخر يكون بمثابة المفسر له و هو ما عن رسول اللّهصلى الله عليه وآله انه قال: انّما الأعمال بالنيّات، و لكلّ امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند اللّه فقد وقع أجره على اللّه عزّ و جلّ، و من غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقالاً لم يكن له إلّا ما نوى[٣]، فهو يفسر المراد من حشر الناس على نياتهم بمعنى حشرهم على نيّاتهم الخالصة أو المشوبة بالرياء، فلا علاقة له بالعقوبة على مجرد النية من دون ان تكون مقرونة بالعمل.

الثاني: ما دل على حرمة الرضا بالحرام وانه يجمع الناس الرضا و السخط

ففي الصحيح عن الرّضاعليه السلام قال: قلت له: «لأيّ علّةٍ أغرق اللّه عزّ و جلّ الدّنيا كلّها في زمن نوحٍعليه السلام و فيهم الأطفال و من لا ذنب له فقال ما كان فيهم الأطفال لأنّ اللّه عزّ و جلّ أعقم أصلاب قوم نوحٍ و أرحام نسائهم أربعين عاماً فانقطع نسلهم فغرقوا و لا طفل فيهم ما كان اللّه تعالى ليهلك بعذابه من لا ذنب له و أمّا الباقون من قوم نوحعليه السلام فأغرقوا لتكذيبهم لنبيّ اللّه نوحعليه السلام و سائرهم أغرقوا برضاهم تكذيب المكذّبين و من غاب عن أمرٍ فرضي

١- البقرة: ٢٢٥.

٢- الوسائل- الجزء ١- الباب ٥- من مقدمة العبادات- الحديث ٥- ص ٣٤.

٣- (٢). المصدر السابق: الحديث ١٠.

به كان كمن شاهده و أتاه»[١].

و ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام انّه قال: «أيّها النّاس إنّما يجمع الناس الرضا و السخط، و إنّما عقر ناقة ثمود رجل واحد، فعمّهم اللّه بالعذاب لما عمّوه بالرضى، فقال سبحانه: ﴿فعقروها فأصبحوا نادمين﴾[٢]»[٣]، و ما روي عنه عليه السلام: الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، و على كلّ داخل في باطل إثمان: إثم العمل به، و إثم الرضا به[٤].

و فيه: أنّ الرضا بصدور المعصية عن الغير من المعاصي الكبيرة و ليست من التجرّي، كما تقدم في الآية المباركة: ﴿إنّ الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الّذين آمنوا لهم عذابٌ أليم﴾[٥] فإنّ نفس الحب معصية قلبية كالكفر.

لا يقال: إن الرضا و الحبّ أمران غير اختياريين فكيف يعاقب عليهما. فإنه يقال: إنهما اختياريان بالواسطة بلحاظ أن الإنسان قادر على أن يغيّر ما بنفسه و لو بجعلها ضمن ظروف من التفكير أو الإصغاء إلى وعظ الوعّاظ أو مصاحبة الأخيار أو غير ذلك بحيث لا يحصل له الرّضا بعمل قوم فاسقين.

الثالث: روايات نيّة الكافر شرّ من عمله

كما في خبر السكوني عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم: نيّة المؤمن خير من عمله، و نيّة الكافر شرٌّ من عمله، و كلّ عامل يعمل على نيّته[٦].

و رواية الحسن بن الحسين الأنصاري عن بعض رجاله عن أبي جعفر عليه السلام أنه كان يقول: نيّة المؤمن أفضل من عمله، و ذلك لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه، و نيّة الكافر شرّ من عمله و ذلك لأنّ الكافر ينوي الشرّ، و يأمل من الشرّ ما لا يدركه[٧].

١- وسائل الشيعة ج١٦ ص١٣٩.
٢- الشعراء: ١٥٧.
٣- نهج البلاغة: الخطبة ٢٢١.
٤- المصدر نفسه، قسم الحكم، الرقم ١٥٤.
٥- النور: ١٩.
٦- الوسائل: ١، الباب ٦ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٣.
٧- نفس المصدر- الباب ١٦- من مقدّمة العبادات- الحديث ٣- الصفحة ٣٥.

و رواية الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: نيّة المؤمن أبلغ من عمله و كذلك نيّة الفاجر[١].

و فيها: انه لا دلالة لها على العقاب على النّية فيمكن ان يكون المقصود منها مجرد أن الكافر أو الفاجر ينوي ما هو أشدّ مما يعمل يعني انّ نية المؤمن أكثر و أوسع من عمله كما انّ نية الكافر أكثر و أوسع من عمله، فالمؤمن يبغي الخير الكثير و لا ينال إلّا القليل كما انّ الكافر يبغي الشر الكثير و لا ينال إلّا القليل لضيق قدرته. و هذا أمر طبيعي، و يظهر هذا المعنى من مرسل الأنصاري المتقدم

و يمكن ان يكون المراد منها أنّ نيّة المؤمن بعيدة عن الرياء دون عمله، كما يشهد له خبر زيد الشحام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي سمعتك تقول: نيّة المؤمن خير من عمله فكيف تكون النية خيراً من العمل؟ قال: لأنّ العمل ربما كان رياء للمخلوقين و النية خالصةً لربّ العالمين، فيعطي عزّ و جلّ على النية ما لا يعطي على العمل[٢]. لكن التوجيه مختص بنيّة المؤمن دون نية الكافر.

الرابع: خلود أهل النار لأجل النية

فروى أبو هاشم المدني قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: انّما خلّد أهل النار في النار، لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً؛ و إنّما خلّد أهل الجنة في الجنة، لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا، أن لو بقوا فيها، ان يطيعوا الله أبداً؛ فبالنيات خلّد هؤلاء و هؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿**قل كلٌّ يعمل على شاكلته**﴾[٣] قال: على نيّته»[٤].

و فيه: مضافا الى ضعفه سندا، ان العقاب و الخلود في النار لم يكن لمجرد النية بل بالعمل المقرون بالنية و انهم ﴿**لَو رُدُّوا لَعادُوا لِما نُهُوا عَنهُ وَ إِنَّهُم لَكاذِبُون**﴾[٥] و عليه فلعل المراد أن عقاب

١- نفس المصدر- الحديث ٢٢- ص ٤٠.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٥.

٣- الإسراء: ٨٤.

٤- الوسائل: الجزء ١، الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٤.

٥- الأنعام: ٢٨.

العاصي يناسب درجة خبثه و آية شدّة خبث هؤلاء العصاة أنهم كانوا عازمين على المكث على المعاصي أبد الآباد لو بقوا.

الخامس: يكتب في حال المرض ما عمل في حال الصحّة

فروى جابر، عن أبي جعفر قال: «قال لي: يا جابر: يكتب للمؤمن في سقمه من العمل الصحيح ما كان يكتب في صحّته، و يكتب للكافر في سقمه من العمل السيّئ ما كان يكتب في صحّته. ثمّ قال: يا جابر ما أشدّ هذا من حديث»[١].

اقول: الحديث ضعيف جدّاً لما اشتمل على مجاهيل في السند. و لعله ناظر إلى الأعمال الصالحة التي يقوم بها المؤمن كبناء المسجد فما دام المسجد باقياً و مأوى للمصلين يصل ثوابه إلى المؤمن و إن كان طريح الفراش، و مثله في الكافر إذا سنّ سنة سيئة، و القرينة على هذا التفسير هي كلمة «العمل الصالح و العمل السيّئ» فقد ورد عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم أنّه قال: إذا مات الإنسان انقطع عمله إلّا من ثلاث: علم ينتفع به، أو صدقة تجرى له، أو ولد صالح يدعو له[٢].

السادس: روايات أن من أسرّ سريرة يصيبه شرّها

كما في معتبر عمر بن يزيد قال: إني لأتعشّى مع أبي عبد اللّه عليه السلام إذ تلا هذه الآية: ﴿**بل الإنسان على نفسه بصيرة و لو ألقى معاذيره**﴾ ثم قال: ما يصنع الإنسان أن يتقرب إلى اللّه عزّ و جلّ بخلاف ما يعلم اللّه؟ إنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله كان يقول: «من أسرّ سريرة رداه اللّه رداها، إن خيرا فخيرا و إن شرا فشرا»[٣].

و خبر أبي بصير قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السلام ما من عبد يسرّ خيرا إلّا لم تذهب الأيّام حتى يظهر اللّه له خيرا، و ما من عبد يسرّ شرا إلّا لم تذهب الأيّام حتى يظهر اللّه له شرا»[٤].

و خبر جراح المدائني عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديث ... «ما من عبد أسرّ خيرا فذهبت

١- الوسائل: الجزء ١، الباب ٧ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٥.
٢- بحار الأنوار: ٢٣/ ٢.
٣- الوسائل- الجزء ١- الباب ١١- مقدّمة العبادات- الحديث ٥- ص ٤٨.
٤- الوسائل- الجزء ١- الباب ٧- مقدّمة العبادات- الحديث ٢- ص ٤١.

الأيام أبدا حتى يظهر اللّه له خيرا، و ما من عبد يسرّ شرا فذهبت الأيام حتى يظهر اللّه له شرا»[١].

و فيه: أن هذه الروايات لا تدلّ على كون المقصود بالشرّ الذي سيلقاه العقاب الأخروي، بل بعضها واضحة في أنه سيصير إلى الشر في هذه الحياة. مضافا الى أنه قد تفسّر هذه الأخبار بأن المقصود أن من جعل ما هو عليه من الخير أو الشرّ مستورا عن الناس فسوف يبرزه اللّه للنّاس، فإن كان شرّا فضحه، و إن كان خيرا ردّاه رداء الخير أمام النّاس و ليس المقصود من الإسرار مجرد النّية.

السابع: روايات العقاب على بعض مقدمات الحرام من قبيل:

كما في معتبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ الرجل ليأتي يوم القيامة و معه قدر محجمة من دم، فيقول و اللّه ما قتلت و لا شركت في دم، فيقال: بلى ذكرت عبدي فلانا فترقى ذلك حتى قتل فأصابك من دمه[٢].

و ما عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: لعن رسول اللّه صلى الله عليه و آله في الخمر عشرة: غارسها و حارسها و عاصرها و شاربها و ساقيها و حاملها و المحمولة إليه و بائعها و مشتريها و آكل ثمنها[٣]. و سند الحديث ضعيف بعمرو بن شمر.

و ما عن زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام «قال: لعن رسول اللّه صلى الله عليه و آله الخمر و عاصرها و معتصرها و بائعها و مشتريها و ساقيها و آكل ثمنها و شاربها و حاملها و المحمولة إليه»[٤]. و لا اشكال في السند الّا من جهة عمرو بن خالد و هو قد وثقه ابن فضال، و توجد روايات عديدة بشأن من أعان على الدّم مقاربة لهذا المضمون واردة في الوسائل[٥].

و فيه: أن تحريم مقدمة من مقدمات الحرام من قبل الشريعة الإسلامية أمر معقول، و ما تقدم

١- الوسائل- الجزء ١- الباب ١٢- مقدمة العبادات- الحديث ٦- ص ٥٢.

٢- الوسائل- الجزء ١٩- الباب ٢- قصاص النفس- الحديث ١- ص ٨.

٣- الوسائل- الجزء ١٧- الباب ٣٤- من الأشربة المحرمة- الحديث ١- ص ٣٠٠.

٤- نفس المصدر- الحديث ٢.

٥- الوسائل ج ١٩ ب ٢ من قصاص النفس.