



شما اینجا هستید: خانه (/index.php) ▶ درس خارج اصول ▶ مباحث حجج ▶
تقرير مباحث حجج (/index.php/تقریرات-خارج-اصول/مباحث-حجج/2019-04-13-20-51) ▶ بحث اول: تجری

بحث اول: تجری

بحث اول: تجری

تعریف تجری چنین است که مخالفة الحجة الشرعية أو العقلية حسب الاعتقاد. قيد اعتقاد به این جهت است که گمان نشود تجری فقط در قطع است بلکه در همه حجج شرعیه و عقلیه تجری معنا دارد. روایتی را که فکر میکرد معتبر است می‌گفت روزه یوم الشک اول رمضان واجب است اما تجری کرد و روزه نگرفت، یا استصحاب غصبیت یک شیء را جاری کرد با این وجود تصرف کرد بعد فهمید هدیه و ملک خودش بوده، یا علم اجمالی دارد به نجاست أحد الإنائین، علم اجمالی منجز عقلی است و اتیاط را واجب می‌کند به حجت عقلی اما اطراف را مرتکب میشود و بعد میفهمد نجس نبوده در این موارد هم تجری صادق است. اما اینکه چرا از احکام تجری در بحث قطع صحبت میشود دلیلش این است که قطع اقوی الحجج است و اولین حیثیتی که بررسی میشود در اینجا مطرح میشود.

در مورد تجری سه بحث مطرح است: بررسی قبح عقلی آن، استحقاق عقاب، حرمت شرعی.

بحث اول: بررسی قبح عقلی تجری

اگر تجری قبیح است متعلق قبح چیست؟ متجری که ما یتخیل کونه خمرأ را می‌آشامد شیخ انصاری و دیگران می‌گویند سه خصوصیت دارد: الف: صفت نفسانی دارد به عنوان خبث سریره و سرشت ناپاک در مقابل حسن سریره مُنقاد. ب: فعل نفسانی و باطنی نه صفت نفسانی و آن هم اراد و قصد معصیت است، وقتی یقین دارد این مایع خمر است و با قصد به سمت آن می‌رود یعنی اراده کرده است گناه و معصیت را و قصد معصیت دارد و قصد شرب آن یعنی قصد معصیت. ج: فعل خارجی که ما یتخیل کونه خمر را می‌آشامد.

حال اگر متجری مرتکب قبیح می‌شود و اگر تجری قبح دارد یا متجری عقاب دارد به جهت کدام یک از این سه خصوصیت است؟ به شیخ انصاری نسبت داده شده که متجری فقط استحقاق دارد مذمت را به جهت سوء سریره که یک صفت باطنی است. زید خبث سریره داشته اما کاشف نداشته، کاشف از این خبث سریره فعل او بوده و این فعل که ما تخیل انه خمر است دست برده بیاشامد کاشف از خبث سریره این فرد است نزد عقلا و این خبث سریره استحقاق مذمت می‌آورد. چنانکه سایر صفات نفسانی اگر کشف کنید استحقاق مدح یا ذم می‌آورد، عمرو اقرار می‌کند که ترسو است، او را بر این صفت نفسانی مذمت می‌کنند.

مبنای اول:

پس مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید در تجری فقط استحقاق مذمت است بر سوء سریره چنانکه در سایر صفات نفسانی استحقاق مدح یا ذم است نه استحقاق عقاب یا ثواب و اگر ابراز کرد در قالب فعل مذمت میشود مثلاً اگر بخل را ابراز کرد مذمت میشود.

مبنای دوم:

مرحوم آخوند علاوه بر اینکه خبث سریره و استحقاق ذم را بر صفت نفسانی قبول دارد میگوید در متجری استحقاق عقاب هم هست بر فعل باطنی نه فعل خارجی، و آن فعل نفس عزم بر فعلی است که گمان میکند معصیت است و عزم بر هتک مولا.

مبنای سوم:

متقدمان و بعض متأخران مانند شهید صدر میگویند خبث سریره و عزم بر عصیان را قبول داریم اما علاوه بر اینها بر فعل خارجی هم استحقاق عقاب دارد یعنی این فعل وقتی ترکیب میشود با یک غرض، فعل سرکه خوردن است اما یا عنوانی همراه شده که هتک مولا و خروج از زئ عبودیت است، چون این فعل معنون میشود به عنوان هتک مولا لذا خود این فعل قبیح است و عید بر آن استحقاق عقاب دارد.

نقد مبنای سوم: دو بیان در مبنای سوم ارائه شده:

بیان اول:

اشاره کردیم که میگویند عقل حکم میکند این فعل صادر از عید به اعتقاد اینکه عصیان مولا و خروج از رسم عبودیت است لذا عقل میگوید ظلم بر مولا و قبیح است لذا این فعل خارجی قبیح است و استحقاق عقاب دارد.

عرض میکنیم: مستدل این شرب مایع را ادعا کرد مصداق هتک مولا است و هتک مولا مسلما قبیح است، ما میگوییم هتک مولا بر هر معصیتی صادق نیست چه رسد به صدق تجری. زیرا هتک مولا در اغلب موارد از امور قصديه ای است که تمرّد و طغیان در آن نهفته شده است، هر معصیت واقعی هتک مولا نیست، اگر کسی معصیت مولا را میکند در عین حال امید به مغفرت خدا و شفاعت اولیاء دارد این معصیت را در خفاء انجام میدهد و در حین انجام معصیت هم می‌لرزد مصداق هتک نیست. لذا اگر قصد خروج از رسم عبودیت و اینگونه عنوانی باشد من نمیخواهم بنده تو باشم اینگونه موارد مصداق هتک است اما هر عصیانی هتک نیست چه رسد به تجری، اصلا تجری هتک نیست وقتی هر عصیانی هتک نیست چگونه هر تجری هتک باشد. لذا اگر تجری با عنوان هتک همراه بود اما به نظر ما لیس کل تجرٍ مساوق للهتک.

بله بعض موارد بر خود فعل هتک صادق است هر چند قصد نباشد مانند إلقاء المصحف أو التربة فی القاذورات، اینجا فعل مصداق هتک است و به قصد فرد کاری ندارد. مطلق تجری نه از افعالی است که خودش مصداق هتک باشد نه مساوق با تمرّد است همیشه و قصد خروج از رسم عبودیت باشد که هتک بر آن صادق باشد، لذا بعض موارد تجری ممکن است مصداق هتک باشد نه همه موارد.

[1]. جلسه 112، مسلسل 574، دوشنبه، 96.02.18.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

گفتیم بر عصیان مطلق، هتک صادق نیست چه رسد به تجری. در ادعیه چنین آمده الهی لم اعصک حین عصیتک و انا بریوبیتک جاحد و لا بأمرک مستخف و لا لعقوبتک متعرض و لا لوعیدک متهاون لکن خطیئة عرضت و سولت لی نفسی و غلبنی هوای و ...

بیان دوم:

شهید صدر در بحوث به عنوان بیان سوم می‌فرماید عقل درک می‌کند که قبیح است اقدام کردن علی ما یعتقد الشخص کونه ظلما و سلبا للحق و إن لم یکن ظلما واقعا. می‌فرماید گمان نکنید عقلا ظلم قبیح است که بعد بگویید در تجری ظلم و مخالفت نشده، بلکه قبیح به حکم عقل اقدام کردن انسان است بر آنچه که عقیده دارد که ظلم است هر چند در واقع ظلم نباشد. مثلا زید یقین دارد عمرو مولای او است، با این وجود حق مولویت و احترامات لازم را انجام نمی‌دهد، می‌فرماید اشکالی نیست در اینکه صدور فعلی که بی احترامی است به کسی که اعتقاد دارد او مولایش هست در نظر عقل قبیح است و فاعلش مذموم است هر چند بعدا کشف شود عمرو مولای او نبوده. به عبارت دیگر میگویند عقل درک میکند الإقدام علی الظلم قبیح و لو لم یکن ظلما واقعا. بعد می‌فرماید تفاوتی است بین اقدام بر ظلم که در واقع ظلم نباشد و بین اقدام و تحقق ظلم، آنجا که اقدام و تحقق ظلم است در حقیقت یک عقاب تأدیبی دارد که چرا اقدام بر ظلم کردی و یک مظلومی هم هست، من له الحق است که او هم میتواند اعتراض کند که چرا به من ظلم کردی اما آنجا که اقدام بر ظلم است و تحقق ظلم در خارج نیست مظلوم وجود ندارد لکن عقل حکم میکند به خاطر اقدام زید علی ما یعتقد انه ظلم زید عقاب تأدیبی دارد.

عرض میکنیم:

این ادعا هم که نکته محوری کلام ایشان است که اقدام علی فعلِ یعتقدْ آنه ظلمُ هر چند ظلم نباشد قبیح است به چه دلیل؟ به عبارت دیگر از ایشان سؤال میکنیم ظلم را معنا کنید تا مصداق یابی کنیم. طبق دو گرایش غالب یا میگویید ظلم ما لاینبغی فعله عقلا، یا میگویید عملی که مفسده نوعیه دارد موجب اختلال نظام میشود عقلا ظلم میدانند. طبق کلا المسلمین به چه دلیل میگویید اقدام فعل خارجی که انجامش اشکال ندارد ظلم است فرض این است که متعلق ظلم هم فعل خارجی است، آقای زید اقدام کرد بر خوردن سرکه‌ای که یقین داشت خمر است، آیا این فعل خارجی مما لاینبغی فعله است، ایشان عنوان هتک را هم قبول ندارد که اینجا هتک ضمیمه شود، بین عزم و فعل هم خلط نشود کلام ایشان این است که قبح را روی خود فعل خارجی ببرند، این که الإقدام علی فعلِ یعتقدْ آنه ظلم علی المولا قبیح است ادعای بلادلیل است.

پس سرکه خوردن حتی به عنوان اقدام علی ما انه ظلم علی المولا نه مفسده نوعیه دارد نه اختلال نظام پیش میآورد.

پس اینکه بر فعل خارجی عنوان قبح یا هتک مولا مترتب کنیم در همه صور نیست. یا بر این فعل عنوان اقدام بر ظلم بدهیم و بگوییم اقدام بر ظلم قبیح است هر چند ظلم نباشد در واقع این هم ادعای بلادلیل است لذا فعل خارجی مصداق قبیح باشد اول کلام است.

مبنای دوم:

مرحوم آخوند و من تبع ایشان می‌فرمایند قبول داریم تجری ناشی از خبث سریره است اما خبث سریره که یک صفت نفسانی است تا کاشف و مبرزی نداشته باشد استحقاق عقاب بر صفت مخفی در نفس عقلا صحیح نیست گویا کلام شیخ انصاری و بعضی را میخواهند نقد کنند، از طرف دیگر قبح و استحقاق عقاب به فعل خارجی نسبت داده شود که جمعی از محققان می‌گویند مرحوم آخوند می‌گویند این هم صحیح نیست بلکه متجری یک فعل قبیح انجام میدهد و استحقاق عقاب هم بر آن فعل دارد و آن فعل این است که متجری عزم دارد بر عصیان مولا و در این شکی نیست لذا کاری میکند که فکر میکند معصیت است، متجری عزم دارد بر هتک مولا لذا کاری میکند که خودش مصداق هتک میداند لذا متجری استحقاق عقاب دارد بر فعل نفسانی.

مرحوم آخوند دو نکته را باید اثبات کنند: استحقاق عقاب بر فعل خارجی نیست. بعد نتیجه بگیرند پس استحقاق عقاب که در متجری می‌گویند وجدانا هست بر فعل نفسانی است.

برای اثبات این دو مطلب مقدمه ای بیان میکنند که در فلسفه و اصول آمده که بعض اشیاء حسن و قبحشان ذاتی است و به وجوه و اعتبارات تغییر نمیکند، قبح ظلم و حسن عدل ذاتی است و بعض اشیاء حسن و قبحشان اقتضائی است با اعتبارات و عناوین لاحقہ مختلف میشود مثال مشهورش ضرب یتیم است برای تأذیب یا تشفی نفس. بعد می‌فرمایند بعض عناوین هست که این توانایی را دارد که حسن و قبح اشیاء را تغییر دهد اما بعض عناوین این توان را ندار که اگر به چیزی اضافه شد حسن و قبح آن شیء را تغییر دهد، از عناوینی که وجدانا نمیتواند حسن و قبح شیء را تغییر دهد عنوان قطع است. می‌فرمایند شرب خمر قبیح است چه قطع داشته باشد یا نه، زیرا مفسده نوعیه دارد و عقل میگوید قبیح است، سرکه خوردن هم مصلحت دارد اما با قطع شما حسنش عوض نمیشود.

بعد از این مقدمه می‌گویند وجدانا در تجری یک مذمت و استحقاق عقاب و یک نکوهش عقلی هست که باید ببینیم بر چه چیزی است. بر صفت نفسانی معنا ندارد نکوهش عقلی باشد، زیرا صفت نفسانی تا به مرحله ظهور و اظهار نرسد استحقاق عقاب و ثواب معنا ندارد، این استحقاق عقاب بر فعل خارجی باشد هم غلط است، سرکه خوردن فی نفسه قبیح نیست، قطع فرد هم از عناوینی نیست که اگر به شیء اضافه شد حسن و قبحش را تغییر دهد. لذا استحقاق عقاب وجدانا در متجری به جهت قصد عصیان است. این مسلم است از متجری بپرسید چه می‌گوید شراب می‌آشامم، اگر بپرسیم شراب آشامیدن مصداق عصیان مولا است به هر دلیل می‌گوید قصد دارم این کار را بکنم به هر دلیل که تمرّد بشد یا تشفی نفس یا هر چیز دیگر، مسلم است که متجری قصد عصیان دارد، هر چند در واقع عصیان محقق نمیشود عقل و عقلا می‌گویند عبدی که قصد عصیان مولا را داشت این خروج از زّ عبودیت است و استحقاق عقاب بر قصد عصیان خواهد بود.

[1]. جلسه 113، مسلسل 575، سه شنبه 96.02.19.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نقد مبناي دوم:

به نظر ما این قسمت مدعای مرحوم آخوند قابل قبول است که در تجری استحقاق عقاب وجود دارد و این استحقاق عقاب بر فعل النفس است نه بر فعل خارجی، شاهدش این است که در مواردی عباد در صدد عصیان است اما عصیان از او در خارج تحقق پیدا نمیکند لمانع، عباد میخواهد به مولا اهانت کند اما کسی دهان او را میگیرد و مانع تکوینی در عمل خارجی او ایجاد میشود، در اینجا هر چند فعلی در خارج محقق نشده اما عقلا او را مستحق عقاب تأدیبی میدانند برای قبح تجری و عزم او بر عصیان یا در بعض موارد بر هتک مولا. این کشف میکند که تجری عنوان فعل نفس است نه عنوان فعل خارجی لذا عمل خارجی در این موارد کاشف از تجری است که عمل نفس است و اگر قبح از عمل نفسی به عمل خارجی سرایت میکند بالمسامحه است و الا در حقیقت آنچه تجری است صرفاً عزم بر عصیان است.

نقد کلام شهید صدر

عرض میکنیم: آنچه را که شهید صدر میگویند که اقدام خارجی علی ما معتقد أنه معصية عقلا قبیح است به نظر ما خلط بین کاشف و منکشف شده است. تحلیل که می‌کنیم این اقدام خارجی علی ما معتقد کونه معصية مرکب از دو عمل است یکی سرکه خوردن که این اقام علی ما معتقد کونه معصیه نیست بلکه سرکه خوردن امر سابقی بر آن است که فکر میکرده شراب است و عزم بر ارتکاب کرده و انجام داده، این فعل کاشف از عزم است و القبح فی المنکشف دون الکاشف و الفعل الخارجی.

نقد کلام محقق اصفهانی

عرض میکنیم: مرحوم کمپانی هم که از کسانی است که مانند شهید صدر اصرار دارد که استحقاق عقاب بر فعل خارجی معنون به عنوان خاص است نه در عزم بر عصیان که فعل النفس است ایشان هم نکته ای دارند در نقد مرحوم آخوند که باید جواب داده شود. میفرمایند العزم لایمکن أن يتعنون بعنوان القبح زیرا قبیح در نظر عقل یعنی ما هو ظلمٌ حال به تعبیر ایشان آنچه مفسده نوعیه دارد و اختلال نظام میآورد ظلم است و عزم بر ظلم مقدمه ظلم است نه اینکه خودش ظلم باشد. به عبارت دیگر میفرمایند کل معصية ظلمٌ و عزم بر معصیت مقدمه معصیت است و مقدمه خارج از ذی المقدمه است دائماً لذا استحقاق عقاب بر عمل خارجی است که معنون به عنوان تحری است نه بر عزم بر معصیت که مقدمه است نه ذی المقدمه. این کلامشان نقضا و حلاً مشکل دارد:

اشکال نقضی:

در فقه خود شما قائلید که إعانة بر إثم یا تعاون بر إثم حرام است با اینکه إعانة یا تعاون بر إثم مقدمه اثم است، به چه تحلیل آنجا میگویید مقدمه معصیت معصیت همان کلام را اینجا هم بگویید.

اشکال حلّی:

ما یک فعل جوانحی داریم و یک فعل جوارحی، سیلی به یتیم میزند که فعل جوارحی است و معصیت است. یک فعل جوانحی داریم که عزم بر معصیت است، ابتدا قصد فعل گناه میکند، فعل جوانحی مقدمه فعل جوارحی است صحیح است اما چه اشکالی دارد خود فعل جوانحی که یک فعل اختیاری است و میتواند متصف به حسن و قبح شود فعل جوانحی قبیح باشد و مقدمه قبیح دیگر شود. عزم داشته بر ظلم و معصیت که فعل جوانحی است وظیفه نفسی انسان تسلیم للمولی است و قصد گناه یعنی این حالت نفسانی نیست استحقاق عقاب هم باشد سپس این فعل جوانحی که مصداق معصیت نفسانی است مقدمه شود برای یک فعل جوارحی که آن هم معصیت دیگر است چه اشکالی دارد که این محقق فیلسوف میفرمایند عزم بر معصیت ممکن نیست معصیت باشد زیرا مقدمه است و مقدمه غیر ذی المقدمه است.

بررسی چند اشکال

چند اشکال این جا مطرح است که باید جواب داده شود:

اشکال اول:

صاحب فصول و دیگران فرموده‌اند بنابراین تحلیل که در تجری که وجدانا استحقاق عقاب میگویند ثابت است استحقاق عقاب را بر عزم بر معصیت بردید که فعل النفس است، میگویید گناه است لازمه‌اش این است که در مورد معصیت که لامحاله قبل معصیت همه جا العزم علی المعصیه هست لازمه اش این است که عاصی يستحق عقابین، چون هر عاصی ابتدا عزم بر معصیت دارد بعد فعل جوارحی انجام می‌دهد و هذا باطلٌ عقلا و عقلائیاً. پس کشف میکنیم در تجری یا استحقاق عقاب نیست یا استحقاق عقاب بر عزم بر معصیت نیست. و

جالب توجه است که به خاطر همین محذور است که جمعی از اصولیان مانند مرحوم امام در تہذیب الأصول ج 2، ص 15 می‌فرمایند اصلاً در تجری استحقاق عقاب نیست. می‌فرمایند و الذی یقوی فی النفس سالفا و عاجلا عدم استلزامه للعقوبه. گویا تردیدی داشته‌اند. بعد می‌گویند و الشاهد علیہ این است که اگر ادعا کنیم به حکم عقل تجری قبیح است و استحقاق عقاب بر تجری است، استحقاق عقاب بر تجری با یک ملاکی نیست که مختص تجری باشد و در معصیت نباشد بلکه هر ملاکی به هر عنوانی بگویید که در تجری مستحق عقاب باشد در معصیت هم آن عنوان هست گویا می‌خواهند هم کلام مرحوم آخوند هم کلام شهید صدر را نقد کنند. گویا می‌خواهند بگویند آقای شهید صدر شما می‌گویید در تجری اقدام بر معصیت است و اقدام علی ما یعتقد کونه معصیه هم قبیح است خوب این در معصیت هم هست. یا به مرحوم آخوند می‌گویند شما می‌گویید در تجری استحقاق عقاب است چون عزم بر معصیت هست این هم مشترک بین معصیت و تجری است و در هر معصیتی قبل انجام معصیت عزم بر معصیت است و لازمه اش این است که قائل شویم به تعدد استحقاق عقاب در صورت مصادفه و معصیت. آنجا که در خارج شراب خورده هم فعل معصیت است هم عزم بر معصیت، در حالی که عقل و عقلاً بر خلاف این حکم میکنند و می‌گویند عاصی لایستحق الا عقاباً واحداً لآنہ لم یرتکب الا قبیحاً واحداً. پس از اینکه در عصیان عزم بر معصیت عقاب نمی‌آورد هکذا در تجری هم می‌گوییم عزم بر معصیت عقاب نمی‌آورد. ریشه مبنای ایشان که می‌گویند در تجری عقابی نیست همین نکته است.

پاسخ از اشکال اول:

گذشتگان هم به این نکته توجه داشته‌اند و جواب داده‌اند:

صاحب فصول فرموده در عصیان دو عقاب است اما تداخل میکنند، مرحوم آخوند می‌گویند اگر دو استحقاق است چرا تداخل کنند.

پاسخ اصلی از این اشکال که شهید صدر هم به همین پاسخ تأکید دارند و به نظر ما پاسخ درستی است این است که چه اشکالی دارد بگوییم در عصیان فرد دو استحقاق عقاب دارد و دو عقاب بالفعل میشود یا نه بحث روایات است که میرسیم به آن که خدا دو عقاب میکند یا نه خواهد آمد اما چه اشکالی دارد بگوییم عبد دو حق مولا را تضییع کرده است به تعبیر شهید صدر یکی حق الطاعة است که تحصیل غرض مولا است، مولا می‌خواهد غرضش استیفاء شود در بحث عصیان خارجی غرض مولا استیفاء نشد این تضییع حق مولا شد. شهید صدر می‌گوید یک تضییع حق دومی شد که اقدام بر معصیت است که به سبب همان فعل خارجی است لذا دو استحقاق عقاب بر فعل خارجی است و ما قبول نداریم این را و فعل خارجی نمیتواند دو عقاب داشته باشد اما تحلیل ما این است که دو استحقاق عقاب بر دو متعلق است و اشکالی ندارد، و خلاف عقل و عقلاً نیست، یکی در باب عصیان فعل خارجی است که خوردن شراب است که غرض مولا تحصیل نشده و استیفاء ملاک نشده، از طرف دیگر افعال نفس ما افعال اختیاریه است و هر فعل اختیاری انسان متعلق یک تکلیف است چه اشکالی دارد العزم علی المعصیه فعل نفس است و انسان استحقاق عقاب داشته باشد بر عزم بر گناه مولا. اگر مانند مرحوم امام استشهاد میکنند عقل و عقلاً چنین حکمی نمیکند، به نظر ما وجه عدم حکم عقلاً به این مسأله این است که در بسیاری از موارد این فعل نفسانی ابراز و کاشف ندارد که در خارج افراد بتوانند درک کنند و حکم به استحقاق عقاب کنند، به تعبیر بنده اگر مانیتوری نصب شود که بتواند افعال نفسانی انسان را بخواند اشکالی ندارد آخر روز بگوید به عبدش که در این روز صد بار قصد نافرمانی کردی هر چند انجام ندای، به عبد اعتراض کند که چرا مولویت مرا می‌خواهی بشکنی، عقل مانعی نمیبیند که عقاب تأدیبی برای این فرد در نظر بگیرد. ما شاهد می‌آوریم از روایات که این تفضل است که خداوند نمی‌خواهد بر افعال نفسانی ما را عقاب کند نه اینکه ممکن نیست. اگر عقلاً ببینند فردی است که در روز دها بار قصد هتک حرمت مولا را میکند اما نمیتواند انجام دهد او را مذمت میکنند. در گذشته بحث کردیم صفات کامنه در نفس و اعمال جوانحی چیست بر صفت کامنه فی النفس مانند حسد عقاب نیست اما اگر تبدیل به عزم شد این قصد علی المعصیه استحقاق عقاب می‌آورد.

نتیجه این که در عصیان دو استحقاق عقاب است یکی بر فعل نفسانی و دیگری بر فعل خارجی و در تجری چون عصیان محقق نشده اشکالی ندارد که فعل نفسانی عقاب داشته باشد

[1]. جلسه 114، مسلسل 576، چهارشنبه، 96.02.20.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

اشکال دوم: بر اینکه قبح تجری به جهت عزم بر معصیت است نیاز به مقدمه دارد.

در جهت طلب و اراده در کفایه و بعد آن اشاره شده که هر عمل اختیاری مسبوق به اراده است و اراده مسبوق به مقدماتی است اما اراده مسبوق به اراده دیگر نیست و الا تسلسل میشود. مقدمات اراده هم چنین است که ابتدا شیء به ذهن بطور می‌کند بعد الخطور میل به شیء پیدا میشود، مضار و منافع بررسی میشود، موانع بطرف میشود تحریک عضلات است سپس فعل محقق میشود، مستشکل میگوید قصد از مقدمات اراده است و قصد امر غیر اختیاری است، اگر قصد امر اختیاری بود احتیاج به قصد دیگر دارد و هکذا یتسلسل، اگر قصد امر غیر اختیاری است چگونه ادعا میکنید که عزم بر عصیان استحقاق عقاب دارد و استحقاق عقاب بر امر غیر اختیاری صحیح نیست.

عرض می‌کنیم:

در جای خودش باید بررسی شود که خلط شده بین اراده و مقدمات آن، خود اراده نیازه به اراده ندارد، مقدمات اراده بعضشان غیر اختیاری است مانند خطور به نفس، اما بعضی از مقدمات اراده مسلم اختیاری است مانند قصد الفعل که وجدانا چنین است که شیء ای که به ذهن خطور کرد فرض کنید کسی شرب خمر به ذهنش خطور میکند و میل نفسانی هم پیدا کرد بررسی میکند موانع و آثارش را به جهت موانع و آثار برای بعضی عزم بر فعل میاید و عقل میاید و برای بعضی هم عزم بر ترک می‌آید. پس عزم بر فعل اختیاری نفس است و استحقاق عقاب بر عزم بر فعل استحاله ندارد.

اشکال سوم:

شما اثبات کردید استحقاق عقاب را بر عزم بر عصیان در حالی که از بعض روایات استفاده میشود عقاب بر عزم و قصد جور است و ظلم، یعنی ممکن نیست صدور این ظلم از خداوند، عدم امکان یعنی استحقاق عقاب نیست پس چگونه میگویید در تجری استحقاق عقاب بر عزم است. روایتی که أحد الأعلام از اساتید ما حفظه الله نقل میکنند در باب ششم ابواب مقدمات عبادات حدیث بیست و یکم البته ایشان قبول ندارند، روایت این است که لو كانت النيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها إذا لأخذ كل من نوى الزنا بالزنا و كل من نوى السرقة بالسرقة و كل من نوى القتل بالقتل و لكن الله عدلٌ كريم ليس الجور من شأنه، و لكنه يصيب على نيات الخير أهلها و إضمارهم عليها و لا يؤاخذ أهل الفسق حتى يفعلوا. این محقق حفظه الله این مطلب را بیان می‌کنند حال از خودشان است یا جایی دیده‌اند می‌خواهند از این استدلال جواب دهند. می‌گویند از ذیل حدیث استفاده میشود که ثواب بر نیت خیر هست و در عزم بر گناه هم خداوند اخذ نمیکند اهل فسق را به عزمشان تا کاری انجام دهند از این جمله استفاده میشود استحقاق عقاب هم بر عزم بر معصیت است، لذا تعارض بین صدر و ذیل است و روایت مجمل است. صدر میگوید العقاب على العزم جوراً، از ذیل استفاده میشود که خدا میتواند اهل فسق را به نیتشان اخذ کند و عقاب کند بر عزم بر معصیت اما این کار را نمیکند.

عرض می‌کنیم:

اینکه تعارض بین صدر و ذیل باشد عجیب است. این روایت اشاره دارد به اختلافی که در مکتب خلفا است. اختلاف این است که آیا عزم بر معصیت عقاب دارد یا نه و عقوبتش چیست؟ جمعی از مکتب خلفا می‌گویند عزم بر معصیت عقاب دارد بین الصغیره و الکبیره، بعض گرایشهای فکری مکتب خلفا می‌گویند عقاب عزم عقاب متعلق است، روایت می‌خواه این گرایش را از بین ببرد میگوید اگر نیت اهل فسق اخذ داشته باشد، اخذ هم با متعلق باشد إذا لأخذ كل من نوى الزنا بالزنا این را حضرت میفرمایند جور است و خداوند جور انجام نمیدهد، حضرت میفرمایند نحلّه‌ای که میگوید عقاب بر عزم است و عزم هم عقاب متعلق را دارد چنین نیست و خداوند عادل است و کسی که زنا نکرده صرف قصد بوده و با کسی که زنا کرده مساوی باشد. صدر روایت این روای نفی میکند و ذیل روایت قاعده کلی تثبیت میکند میگوید خداوند بر عزم بر ثواب، ثواب میدهد و بر عزم بر معصیت تا انجام نشود مؤاخذه نمیکند. ذیل صریح است که استحقاق عقاب بر عزم بر معصیت هست اما خدا اینکار را نمیکند. نه صدر با ذیل منافات دارد نه تعارض است که قائل به اجمال شویم.

لذا این نکته که بعض الأساتذہ در تحقیق الأمول ج 5، ص 83 فرمودند لاجه له اصلا.

بررسی روایات خاصه در ترتب عقاب بر نیت معصیت

بله ما باید الآن بررسی کنیم بعد اینکه به این نتیجه رسیدیم بر عزم بر معصیت استحقاق عقاب هست، با سه ان قلت و پاسخ دادن استحاله عقلی استحقاق عقاب را بر عزم بر معصیت برداشتیم و نص خاص هم نداریم که روایت معتبر بگوید عزم بر معصیت ممکن نیست استحقاق عقاب داشته باشد. حال بحث این است که روایات خاصه در ترتب عقاب بر نیت معصیت چه میگوید؟

نسبت به فعلیت عقاب بر عزم بر معصیت دو طائفه روایات داریم که بیدو بین شان تعارض است. از یک طائفه استفاده می‌شود خداوند بر نیت بر معصیت هم عقاب دارد و طائفه دیگر بر خلاف آن استفاده میشود که انسان تا گناه را به مرحله عمل جوارحی نرساند عقاب ندارد.

روایات طائفه اول:

روایت اول: معتبره سکونی باب ششم از مقدمات عبادات حدیث سوم عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم نية المؤمن خير من عمله و نية الكافر شر من عمله و كل عامل يعمل على نيته.

مستدل میگوید صدر روایت میگوید نیت مؤمن بهتر از عمل او است بر عمل خیر مسلماً انسان ثواب دارد و اگر فعلی بهتر از عمل خیر باشد، مسلماً ثواب دارد، نیت کافر هم شر از عملش است و عمل شر عقاب دارد و آنکه شریتش اکثر از عمل شر است مسلماً عقاب دارد.

روایت دوم: منقری عن ابی یونس عن ابی هاشم قال ابو عبد الله علیه السلام انما اهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدًا و انما خلد اهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيما فبالنيات خلد هؤلاء و هؤلاء ثم تلا قوله تعالى كل يعمل على شاكلته.

مفاد روایت این است که خلود در بعثت که یک ثواب است مترتب بر نیت است و خلود در جهنم که عقابی است که لعقاب فوقه مترتب بر نیت انسان است و چون عاصی در دنیا نیت کرده بود تا هر زمان بماند معصیت کند، العزم علی العصیان ابدًا یوجب العقاب ابدًا پس خدا بر عزم بر عصیان عقاب میکند.

روایت سوم: نهج البلاغه خطبه 221 عن امير المؤمنين علیه السلام انه قال ايها الناس انما يجمع الناس الرضا و السخط، و انما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعقهم الله بالعذاب لما عقوه بالرضا. پس العزم علی العصیان بلکه نه عزم بلکه الرضا بالعصیان را میگوید عقاب دارد پس عزم بر عصیان به طریق اولی عقاب دارد.

روایت چهارم: در حکمت 154 نهج البلاغه الراضی بفعل قوم کالداخل فيه معهم و علی کل داخل فی باطل إثم إن عمل به و إثم الرضا به. [1]. جلسه 115، مسلسل 577، شنبه، 96.02.23.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

طائفه دوم: روایاتی که دلالت میکند عقاب بر نیت سیئه و عزم بر معصیت وجود ندارد.

روایت اول: صحیح زرارہ باب ششم از ابواب مقدمات عبادات حدیث ششم عن أحدهما قال إن الله تبارك و تعالى جعل لآدم في ذريته أن من هم بحسنة فلم يفعلها كُتبت له حسنة و من هم بسيئة لم تُكتب عليه.

روایت دوم: موثق سماعه عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام إن المؤمن لَيَهَمَّ بالسيئة أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه.

روایت سوم: معتبره بکیر عن أحدهما إن اله تعالى قال لآدم يا آدم جعلت لك أن من هم من ذريتك بسيئة لم تكتب عليه

روایت چهارم: صحیح جمیل إذا هم العبد بالسيئة لم تكتب عليه.

گفته شده تعارض بین این دو طائفه مستقر است، زیرا طائفه اول میگوید خداوند انسان را بر نیت عقاب میکند و طائفه دوم نفی میکند.

وجوهی در رفع تعارض بیان شده:

وجه جمع اول:

کلام شیخ انصاری و استفاد از بعض کلمات مرحوم خوئی در دراسات این است که طائفه اول را حمل میکنیم بر موردی که فرد قصد معصیت دارد و بر این قصد مستمر است اما بدون اختیار عاجز عن الفعل می‌شود اینجا عقابش میکنند و طائفه دوم حمل میشود بر کسی که قصد گناه دارد و پشیمان میشود. گفته شده شاهد بر این جمع روایت نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم است که إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سبة فلقاقتا و المقتول كلاهما في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال لأنه أراد قتله. مستدل میگوید لامحاله مقتول هم می‌خواسته بکشد اما نتوانسته.

عرض می‌کنیم:

اولا: این جمع تبرعی است و با ظاهر بلکه صریح طائفه دوم ملایم نیست. طائفه دوم به عنوان یک قانون الهی اعلام میکند خداوند چنین جعل کرده که کسی که قصد گناه داشت به مرحله عمل نرساند خداوند بر او گناه نمی‌نویسد و این تفصیل شما خلاف این روایات است اگر قصد داشت خودش انجام نداد گناه نمی‌نویسند اما اگر قصد داشت و عاجز از انجام شد گناه می‌نویسند این نکته با این روایات ملایم نیست.

ثانیا: در مورد خود روایت إذا التقى المسلمان بسيفهما هر دو با هم درگیر شده‌اند و قتال المسلم على غير السنة حرام است که بر فعل هر دو صادق است و عقاب بر فعل است. پس مورد روایت از بحث نیت تنها خارج است.

ثالثا: علی فرض اینکه این روایت در مورد نیت باشد شاهد جمع بر تمام روایات نیست و چه بسا گفته شود قتل ویژگی دارد که حتی بر نية القتل هم انسان عقاب شود و این قابل تسریه به همه گناهان مانند غیبت نیست

کلام صاحب المحصول

أحد الأعلام حفظه الله در المحصول می‌فرماید شاهد جمع برای روایات متعارضه خودش باید معتبر باشد و این حدیث سندا ضعیف است به جهت وجود حسین بن علوان و هو عامی لم یوثق و عمرو بن خالد و هو زیدی بترئ من رؤساء الزیدية.

عرض می‌کنیم:

نسبت به حسین بن علوان کلبی دو بحث در رجال داریم:

1- آیا عامی است یا زیدی است یا شیعه بوده؟ نجاشی و کشی می‌گویند إنه کان من رجال العامة، از کلمات شیخ در استبصار استفاده میشود حسین بن علوان کلبی زیدی بوده. بعض رجالیان می‌گویند شیعه اثنی عشری است به این دلیل که مرحوم کشی در یک عبارتی بعد از ذکر نام چند نفر می‌گوید حسین ابن علوان الکلبی و قد قیل إن الکلبی کان مسطورا و لم یکن من المخالفین. کلبی تقیه میکرده و از مخالفین نبوده.

عرض می‌کنیم این کلام کشی به نظر ما اجمال دارد به جهت اختلافی که در دو نسخه کتاب کشی هست و ما دلیلی بر ترجیح یکی از دو نسخه نداریم. مرحوم کشی نام چند نفر مانند محمد بن اسحاق و محمد بن مُنگدر و حسین بن علوان اینجا یک نسخه کشی دارد حسین بن علوان الکلبی که اینها از عامه اند و میل شدیدی به اهل بیت دارند و قیل کان مسطورا و لم یکن من المخالفین اما در یک نسخ رجال کشی هم اینجا یک واو دارد که کشی گفته محمد بن اسحاق محمد بن منکدر حسین بن علوان و الکلبی از اهل سنت هستند که کلبی محمد بن سائب کلبی نسابه که از مشاهیر اهل سنت هم هست. نجاشی گفته اینها عامی اند و میل شدید به اهل بیت دارند و قیل کلبی کان مسطورا و لم یکن من المخالفین که در این صورت کلبی غیر حسین بن علوان میشود.

به نظر ما این کلام کشی دلیل بر اینکه حسین بن علوان کلبی من الشیعه باشد نیست.

علاوه بر اینکه اگر واو نباشد کلبی صفت حسین بن علوان باشد، مرحوم کشی میگوید قد قیل و خودشان هم قبول ندارند لذا نمیتوان به این نکته استفاده کرد.

علاوه بر اینکه خطیب بغدادی در شرح حالش سکوت میکند که اگر مذهب را ذکر نکند دلالت میکند بر اینکه عامی است زیرا با استقصاء روشن است که اگر در شرح حال کسی مذهب را ذکر نکند یعنی عامی است.

زیدی بودن هم که کلام شیخ است در استبصار قابل استناد نیست.

نسبت به وثاقت حسین بن علوان یکی عبارت نجاشی است در ترجمه او که حسین بن علوان الکلبی مولا هم کوفی عامی و أخوه الحسن یکنی أبا محمد ثقة رویا عن ابی عبدالله علیه السلام. اینجا اختلاف است در رجال که ثقة رجوع میکند به عنوان مترجم که حسین بن علوان باشد یا به برادرش حسن که در پرانتز نامش برده شده ما قبلا در مباحث فقه توضیح داده ایم ظاهر این است که ثقة برمیگردد به حسین بن علوان. حال اگر در این هم تردید داشته باشد کسی نکته دوم این است که عبارتی علامه از ابن عقده نقل میکند که حسین بن علوان بعد میگوید ان الحسن کان أوثق من أخیه و احمد عند اصحابنا.

حسن ابن علوان اوثق است از برادرش حسین بن علوان عند اصحابنا و افعّل تفضیل ظهور دارد که ماده فضل در او هست که دیگری برتر است پس مدلول این عبارت این است که حسین بن علوان ثقه است و حسن اوثق است. پس این عبارت دال است بر توثیق حسین بن علوان.

حسین بن علوان که این محقق حفظه الله میگوید لم یوثق به نظر ما توثیق دارد.

فرد دوم عمرو بن خالد که این محقق فرموده زیدی بتری من رؤساء الزیدیه ان شاء الله مطالعه کنید برای فردا اشاره کنید ما هم نکته ای داریم که این محقق چرا به اشتباه افتاده بیان خواهیم کرد.

[1]. جلسه 116، مسلسل 578، یکشنبه، 96.02.24.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

وجه دوم:

در جمع بین روایات: طائفه دوم را حمل میکنیم بر کسی که قصد کرده معصیت را و بعضی مقدمات را هم مرتکب شده است که عقاب میشود اما طائفه دوم حمل میشود بر کسی که به مجرد قصد اکتفا کرده است و مقدمات را نیاورده است.

عرض میکنیم:

این وجه جمع هم تبرعی و بلاشاهد است. یک طائفه میگوید عزم بر گناه عقاب دارد و طائفه دیگر میگوید عقاب ندارد اینکه یک طائفه حمل شود بر کسی که قصد کرده و مقدمات را مرتکب شده وجهی ندارد.

وجه سوم:

استفاده میشود از بعضی دیگر از کلمات مرحوم خوئی که روایاتی که مثبت عقاب است بر عزم بر نیت ناظر به حرام واقعی است، روایاتی که مثبت عقاب نیست ناظر به حرام تخیلی است، موارد تجری و مواردی که فکر میکرده حرام است گویا چنین بگوییم که اگر قصد کرد حرامی انجام دهد و آن مقصود در واقع حرام بود عقاب میشود و قصد کرد حرام خیالی را عقاب نمیشود.

عرض میکنیم این هم جمع تبرعی بلاقرینه است.

وجه چهارم:

در کلمات شهید صدر در بحوث آمده که روایات دال بر عقاب را حمل کنیم بر استحقاق و روایاتی که میگوید عزم بر معصیت عقاب دارد یعنی استحقاق عقاب دارد و روایاتی که نفی میکند، یعنی نافی فعلیت است. پس گویا روایات دو طائفه دو مطلب متوافق را میگوید، یک انسان بر عزم بر معصیت استحقاق عقاب دارد. دوم عقاب نمیشود.

عرض میکنیم:

این وجه جمع هم خلاف ظاهر است. ظهور هر عنوان در فعلیت است به نظر شما روایات طائفه دوم میگوید بر عزم بر معصیت عقاب است و شما این را بر استحقاق عقاب حمل میکنید بلادلایل است.

وجه پنجم:

یکی از اعلام حفظه الله از تلامذه مرحوم امام در المحصول میفرمایند جمع بین دو طائفه بعید است و لامناس من الطرح بعد میگویند فیؤخذ بالطائفة الثانية لاستفاضتها و مطابقتها لأصول المذهب.

عرض میکنیم:

استفاضه روایات طائفه دوم را قبول داریم و اینکه اُصحّ سنداً هم هست الا اینکه این کلامشان که روایات طائفه اول مخالف با اصول مذهب است اگر مقصودشان این است که روایاتی که میگوید عزم بر معصیت عقاب دارد مخالف اصول مذهب است را متوجه نمیشویم چگونه مخالف اصول مذهب است. عقلاً گفتیم استحقاق عقاب بر عزم بر معصیت هست حال اگر در موردی روایات بگوید خداوند عقاب میکند چه اشکالی دارد.

به نظر ما تعارضی بین روایات طائفه اول و دوم نیست، روایات طائفه اول از نظر مدلول به سه دسته تقسیم می‌شود:

دسته اول:

یک دسته روایاتی است که می‌گوید راضی به فعل قومی کالداخل فیه معبم، مثلثیت هم به نظر ما من جمیع الجهات نیست یعنی او هم فی الجملة عقاب دارد، عنوان راضی به فعل قوم غیر از عزم بر معصیت است و بین این دو عنوان تفاوت است، راضی به فعل قوم این است که دیگری گناه میکند و این فرد خشنود به فعل آنان است می‌گوید این کارها خوب است، دوست دارد این فواحش بین مردم شایع باشد، روایت می‌گوید الرضا بمعاصی الغیر یک معصیت است این غیر از این است که کسی عزم بر گناه داشته باشد. طائفه دوم می‌گوید خداوند بر عزم بر گناه کسی را عقاب نمیکند و تساوی نیست بین عزم بر گناه و رضایت به فعل دیگران، کسی ممکن است عزم بر زنا داشته باشد اما برای خودش و ناموسش نمی‌پسندد پس عزم و رضا تعارض ندارند. این قسم از طائفه اول می‌گوید رضا به عصیان قومی گناه است این نکته اجتماعی هم دارد که اگر کسی راضی به معاصی دیگران باشد باب نهی از منکر منسد میشود زیرا عصیان دیگران را منکر نمی‌بیند. شاعر مقدس بگوید الراضی بفعل قوم له اثم این آثار دارد. پس تعارضی نیست.

دسته دوم:

روایتی بود که میگفت خلود در عذاب به این جهت است که نیت و قصد او بوده است که تا هر وقت در دنیا بماند گناه کند لذا عقوبت این قصد ابدیت عذاب است.

می‌گوییم ممکن است نکته ای که صاحب المحصول گفته اند فقط اشاره به این روایت باشد و نسبت به آن می‌گوییم بحث خلود در عذاب از مباحث مهم اعتقادی است که ملحدین از روز اول اشکال میکردند و اجوبه مختلفی هم در عقائد گفته شده. اجمالا می‌گوییم آنچه در این روایت آمده قابل قبول نیست که خلود در عذاب به جهت نیت باشد و جالب است که سند این روایت هم صحیح نیست زیرا حسین ابن احمد منقری ضعیف است و احمد بن یونس مجهول است ابو هاشم یحیی مدنی مجهول است

ملاصدرا تا وقت هایی با بسم الله بگوییم تردید دارد در بعض کلماتش و در شواهد لاربوبیه می‌گوید و قد لاح لی یعنی ظهور بعد التردید که از آخرین نوشته های او است که باید در جای خودش بحث شود که خلود در عذاب چنین است. خلود در عذاب هم ادله دیگر دارد و فوقش این است که تعبدا قبول کند و عقلا ثابت نباشد اما ادله قطعی بر خلود داریم.

دسته سوم:

طائفه سوم این روایاتی است که در آنها آمده نية المؤمن خیر من عمله و نية الكافر شر من عمله می‌گوییم این روایت هم ربطی به اینکه عزم بر معصیت عقاب دارد ندارد، لذاتعارضی نیست. توضیح مطلب این است که در روایت گفته میشود نیت مؤمن از عملش بهتر است زیرا موتور محرکه عمل نیت و عزم است و از جهت دیگر انسان مؤمن کارهای زیادی را نیت میکند اما توفیق انجام همه آنها را ندارد لذا فعل محدود تر از نیت است اشاره روایت به این نکته است که نیت مؤمن از عملش بهتر است یعنی اوسع است و در کافر هم همین است که نية الكافر شر من عمله چونیت کافر اوسع است و شور مختلفی را نیت میکند اما شیطان مقدمات همه را فراهم نمیکند که او عمل کند لذا نیتش میشود اوسع از عملش. شاهد بر این توجیه روایت دیگری در همین باب است که عن ابی جعفر علیه السلام کان یقول نية المؤمن أفضل من عمله، و ذلك لأنه ينوی من الخير ما لا یدرکه لذا نیت اوسع از عمل است و نية الكافر شر من عمله و ذلك لأن الكافر ينوی الشر و ينوی من الشر ما لا یدرکه. [2]

نتیجه: به نظر ما این توجیهاتی که گفته شد یا کلامی که بعض المحققین فرمودند که این دو طائفه متعارضند و تساقط میکنند به هیچ وجه مورد قبول نیست و طائفه اول روایاتش را که دته بندی کنیم روشن میشود که هیچ کدام از این دسته ها نمی‌گوید که بر عزم بر معصیت عقاب فعلی است. بله بر عزم بر رضا به معاصی الغیر عقاب فعلی است و رضا غیر از عزم بر معصیت است پس طائفه دوم هم مورد عمل است و متبّع است و بالآخره دلیل خاص می‌گوید بر عزم بر معصیت انسان عقاب نمیشود.

نتیجه ای که مهم است و در فقه باید توجه شود این است که به نظر ما تجری فعل متجربیه عنوان قبح ندارد و فعل متجری بها حرام نیست اما عزم بر معصیت استحقاق عقاب به حکم عقل در آن هست لکن به حکم روایات معتبره عقاب فعلی بر عزم بر معصیت وجود ندارد و تا انسان عزم را به منصفه انجام گناه نرساند خداوند تفضلا انسان را عقاب نمیکند.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

ثمره بحث تجری

دیروز گفتیم از بعض اساتذہ مسجد اعظم ما نقل شدہ اگر حرمت تجری ثابت شود فقیہ فتاویٰ بہ حرمت آن میدہد و ثمرہ دیگری بر بحث تجری مترتب نیست. بہ نظر ما ثمرہ بحث اوسع از این است و چند مورد را بہ عنوان ثمرہ این بحث ذکر میکنیم و تفصیلش در فقہ بایر بررسی شود:

مورد اول:

اگر مکلف واجب یا مستحب را بر مصداقی کہ فکر میکند حرام است یا مصداقی کہ قام الحجة عنده علی حرمتہ تطبیق دہد بعد معلوم بشود کہ این عمل حرام نبودہ است، این عمل صحیح است یا نہ؟ سید در عروہ میفرماید کسی کہ با آب مباح وضو بگیرد اما معتقد است کہ آب غصبی است ہر چند در واقع مباح است، آیا وضوی او صحیح است؟ مرحوم سید میفرماید إذا حصل منه قصد القرۃ وضویش صحیح است. مرحوم خوئی میفرماید کسی کہ عقیدہ دارد بہ غصبیت یک ماء، یا علم ندارد بہ حکم یا علم دارد، اگر علم داشتہ باشد بہ حرمت کہ قصد قربت از او متمشی نمیشود، میداند این عمل مبعوض مولا است، عملی کہ یعتقد مبعوض مولا است نمیتواند آن را بہ قصد قربت انجام دہد لکن اگر علم بہ موضوع دارد نہ حکم میداند این آب غصبی است اما نمیداند تصرف در مال غصبی حرام است ہر چند مقصر است در عدم یادگیری حکم، میفرماید در این صورت اشکالی ندارد با این آب وضو بگیرد زیرا فرض این است کہ این آب واقعا مباح است و در عمل یک تجری واقع شدہ، قصد قربت ہم از او متمشی شدہ چون علم ندارد کہ وضوی با آب غصبی حرام است لذا قصد قربت از او متمشی شدہ و در واقع با آب مباح وضو گرفته و وضویش صحیح است.

مرحوم بروجردی و مرحوم عراقی حاشیہ بر این مطلب عروہ دارند کہ ہر چند در صورت جہل تقصیری بہ حکم وضویش باطل است زیرا جاہل مقصر در حکم عالم است، از طرف دیگر در اصول ثابت کردیم عمل متجری بہ مصداق ہتک مولا است و تمرد بر مولا است و بہ او میگویند چرا نرفتی یادگیری تصرف در مال غیر حرام است، پس ہر چند جاہل مقصر باشد وضویش باطل است.

اینجا بہ مرحوم خوئی ہم اشکال وارد است و بہ ایشان میگوییم مگر شما در اصول قائل نشدید فعل متجری بہ مصداق ہتک مولا است و مبعّد عن المولا است، فعلی کہ مبعّد عن المولا باشد اصلا نمیتواند متعلق قصد قربت قرار گیرد اما در ہمین مثال بہ نظر مرحوم شیخ انصاری کہ تجری نہ قبح فعلی دارد نہ قبح فاعلی نتیجہ این است کہ وضوی این آقا با آب مباح بودہ واقعا، وضوی با آب مباح کہ فکر میکرده غصب است نہ قبح فعلی دارد نہ فاعلی پس حرمت ندارد لذا قصد قربت با این وضو محقق است و وضو صحیح است.

ہمچنین طبق نظریہ مرحوم آخوند کہ ما ہم تأیید کردیم کہ فعل متجری بہ قبیح نیست در باب تجری استحقاق عقاب بر عزم بر معصیت است عقلا تازہ شارع آن را ہم بخشیدہ و فرمودہ بر عزم بر معصیت عقاب نمیکند، حال قصد کرد با آب غصبی وضو بگیرد بر قصدش عقاب نیست و فعل متجری بہ ہم عقلا و شرعا قبیح نیست کہ با آب مباح وضو گرفته، لذا قصد قربت متمشی میشود و الوضو مع ماء مباح یعتقد کونہ غصبا حداقل در صورت جہل تقصیری مشکلی ندارد.

مورد دوم:

اگر سفری مصداق تجری بود نہ حرام، مانند اینکہ زید مسافرتی را ترتیب دادہ برای إنشاء معاملہ معینی کہ اعتقاد دارد حرام است تکلیفا، این سفری است کہ اعتقاد دارد حرام است، در سفری کہ فرد اطمینان بہ حرمت آن دارد باید نمازش را تمام بخواند اما قصر خواند، بعد کشف شد این معاملہ حرام نبودہ، اینجا باید بررسی کرد اعمالی کہ در این سفر انجام شدہ مجزی است یا نہ؟ اگر قائل بہ حرمت تجری بشویم عمل متجری بہ حرام است و اینجا سفر حرام است لذا نماز قصرش مجزی نیست، لذا مانند شہید صدر، مرحوم خوئی و جمعی کہ میگویند التجری قبیح و حرام شرعا باید اینجا فتوا بہ عدم اجزاء بدهند و کسانی کہ میگویند تجری حرام نیست کہ ما از این گروہیم عملش مجزی است و سفرش ہم سفر حرام نبودہ.

مورد سوم:

آیا دلیل وجوب نهی از منکر شامل تجری می‌شود یا نه؟ مثال: مرحوم امام در تحریر بحث امر به معروف و نهی از منکر میفرمایند اگر فردی مقلد فردی است که عملی را حرام می‌داند و شما مقلد کسی هستید که مخالف با رأی آن مقلد دارد این عمل را حرام نمیدانید، عمل آن فرد برای شما مصداق تجری است چون فکر میکند واقعا حرام است و مرتکب میشود، اینجا نهی از منکر بر شما واجب است یا نه؟ میفرمایند فالظاهر عدم وجوب الإنکار الا اذا قلنا بحرمة التجری أو فعل المتجری به، اگر تجری حرام باشد باید شما نهیش کنید اگر تجری حرام نباشد نهی از منکر لازم نیست.

مورد چهارم:

بنابر این قول که إعانة بر اثم حرام است در مواردی که کسی میخواهد عملی را انجام دهد که مصداق تجری است نه حرام واقعی بحث ثمره دارد که آیا شما میتوانید مقدمات عمل متجری به را برای غیر فراهم کنید یا نه؟ اگر تجری اثم بود تهیه مقدمات توسط شما اعانه بر اثم است و حرام اما اگر تجری حرام نباشد تهیه مقدمات آن اعانه بر اثم نیست.

بحث بعدی اقسام قطع و احکام قطع است که سال آینده خواهد آمد. محبتی که در شورا شده اینکه 12 شهریور درسها شروع شود باید ببینیم چه خواهد شد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

[1]. جلسه 118، مسلسل 580، سه شنبه، 96.02.26.