بسمه تعالی

موضوع: تجری/ احکام قطع/ مباحث حجج

# تجری

## مقام سوم: حرمت تجری

### ادله‌ی حرمت تجری

برای اثبات حرمت تجری به ادله‌ای استدلال شده است:

### دلیل اول: تمسک به اطلاقات خطابات اولیه

مرحوم نایینی رحمه الله فرموده‌اند: بازگشت و مآل خطاب شرعی مثل «لاتشرب الخمر» به «لاترتکب ما تقطع بانه شرب الخمر» است زیرا غرض از تکلیف تأثیر در اراده‌ی مکلف به سمت ترک فعل در نهی است که مثلا مکلف اراده شرب خمر نکند و در نتیجه شرب خمر موجود نشود و در امر نیز غرض از تکلیف، ایجاد اراده مکلف نحو الفعل است. پس متعلق تکلیف حقیقتا اراده‌ی مکلف است و معنای «لاتشرب الخمر» «لاترد شرب الخمر» است. و اراده‌ی انسان نیز اولا و بالذات به صورت علمیه نفسانیه تعلق می‌گیرد لذا انسان تشنه تا علم به این که در کنار او آب است، پیدا نکند اراده‌ی شرب ماء نمی‌کند و لذا ممکن است در حالی که در کنارش آب است از تشنگی بمیرد چون علم به وجود آن نداشت و از طرف دیگر انسانی که وجود آب را تخیل می‌کند به سمت آن می‌رود ولو آن سراب باشد. بنابراین اراده به واقع تعلق نمی‌گیرد بلکه به «ما یراه الفاعل انه الواقع» تعلق می‌گیرد لذا «مآل لا تشرب الخمر» به «لاترد شرب الخمر» است که مآل آن نیز به «لاترد ما تقطع بانه شرب الخمر» می باشد[[1]](#footnote-1).[[2]](#footnote-2)

### بررسی دلیل اول

به این دلیل اشکالاتی وارد است:

اولا: این دلیل بر فرض صحت اختصاص به تجری در شبهات موضوعیه دارد. و در شبهات حکمیه نمی‌آید زیرا در شبهات حکمیه التفات به موضوع مطرح نیست و خطاب «لاتشرب التتن» اصلا وجود ندارد تا گفته شود مآل آن به «لاترد ما تقطع بانه شرب التتن» است.

ثانیا: مبنای این استدلال که «محرک نحو العمل قطع به واقع است نه واقع» غلط است زیرا آن چیزی که دخیل در اراده‌ی انسان است احتمال وجود شیء است و انسان تشنه به احتمال وجود آب به سمت آن حرکت می‌کند لذا احتمال تکلیف نیز برای تحریک کافی است.

ثالثا: اساس این استدلال –با قطع نظر از اشکال اول و دوم- تمام نیست، و چند بیان برای عدم تمامیت آن مطرح شده است:

بیان اول:

مرحوم نایینی رحمه الله فرموده‌اند: متعلق تکلیف فعل صادر از اراده است نه خود اراده، یعنی مفاد خطاب «لاتشرب الخمر» نهی از شرب خمر است منتهی آن شرب خمری که ناشی از اراده باشد نه این که نهی از اراده شرب خمر باشد. و این تکلیف به اجتناب از یک فعل ارادی است که تکلیف به آن صحیح است. در این صورت این خطاب شامل متجری نمی‌شود چون او اصلا شرب خمر نکرده است تا ارادی باشد یا غیر ارادی[[3]](#footnote-3).

توضیح این بیان به نحو دقیق‌تر: در این استدلال بین غرض از جعل تکلیف و متعلق تکلیف خلط شده است در «لاتشرب الخمر» متعلق تکلیف، شرب خمر است و غرض از این تکلیف این است که مکلف شرب خمر را اراده نکند و او را از اراده‌ی شرب خمر زجر کند و در امر «اشرب الماء» غرض تحریک اراده‌ی مکلف به شرب ماء است.

مبنای استدلال مذکور این بود که متعلق تکلیف اراده است. ولی این صحیح نیست بلکه متعلق تکلیف واقع شرب الخمر است منتها آن حصه‌ای از واقع که اراده به آن تعلق می‌‌گیرد و لو از باب متعلق بالعرض یعنی متعلق تکلیف شرب خمری است که ارادی باشد و شرب الخمر نیز بالاخره ارادی است و لو از باب این‌که مراد بالعرض است و همین برای این که نهی به آن تعلق گیرد، کافی است.

بیان دوم

شهید صدر رحمه الله در رد این دلیل فرموده‌اند: بر فرض متعلق تکلیف اراده باشد، محذوری ندارد که مصیب بودن قطع، شرط تکلیف باشد یعنی «ان کان قطعک بکون هذا المایع خمرا مطابقا للواقع فلاترد شربه» و شرط تکلیف لازم نیست اختیاری باشد مثل «اذا زالت الشمس فصل» که زوال شمس با این که غیر اختیاری است ولی شرط وجوب نماز است. و در مقام نیز مصیب به واقع بودن ولو غیر اختیاری است ولی می‌تواند شرط تکلیف قرار گیرد.[[4]](#footnote-4)

این بیان به نظر ما بیان خوبی است.

بیان سوم:

بر فرض که مآل «لاتشرب الخمر» به «لاترد شرب الخمر» باشد یعنی متعلق تلکیف اراده باشد ولی وجهی برای بازگشت آن به «لاترد ما تقطع بانه شرب الخمر» وجود ندارد، زیرا وقتی اراده‌ی طبیعی «ما تقطع بانه شرب الخمر» به نحو انحلالی اختیاری است یعنی هر مصداقی از آن انحلالی است قطعا اراده‌ی حصه‌ای از آن یعنی «ما یقطع انه شرب الخمر قطعا مطابقا للواقع» نیز اختیاری خواهد بود و این که گفته شود طبیعی آن به نحو انحلال اختیاری است ولی حصه‌ای از آن ارادی نیست با هم منافات دارند. بنابراین همان‌طور که نهی از طبیعی «اراده ما تقطع بانه شرب الخمر» صحیح است نهی از حصه‌ای از آن یعنی «ارادة ما یقطع انه شرب الخمر قطعا مطابقا للواقع» نیز صحیح خواهد بود. آن چیزی که غیر اختیاری است مصیب بودن یا عدم مصیب بودن قطع به واقع است اما اراده ی فعلی که قطع مصیب به واقع نسبت به آن دارد، در اختیار مکلف است و می‌تواند آن را اختیار نکند.

اما در واجبات نیز گاهی آن واجب انحلالی است مثل «اکرم کل عالم» بر فرض که مفاد آن «باید اکرام کسی که قطع دارید عالم است، را اراده کنید» باشد که امر اختیاری است، وقتی طبیعی «اراده اکرام کسی که قطع دارید عالم است» به نحو انحلال اختیاری است حصه‌ای از آن یعنی «اراده اکرام کسی که قطع مصیب به واقع به عالم بودن او دارید» نیز اختیاری است و امر به آن صحیح است.

و گاهی واجب غیر انحلالی و صرف الوجودی است مثل «اکرم عالما» و فرض نیز این است که مکلف می‌تواند یک نفر را پیدا کند که قطع داشته باشد به عالم بودن او و قطعش نیز مطابق با واقع باشد، اکرام این عالم واجب است. البته گاهی ممکن است شخصی که عالم نیست را عالم بپندارد و قطع به عالم بودن او داشته باشد و او را اکرام کند که در این صورت معذور است ولی این اشتباه به معنای مقدور نبودن اکرام عالمی که قطع به عالم بود او دارد، نیست.

## دلیل دوم: قاعده‌ی ملازمه

تجری عقلا قبیح است و به ضمیمه قاعده‌ی «ما حکم به العقل حکم به الشرع و ما حکم به الشرع حکم به العقل» حرمت شرعی آن نیز اثبات می‌شود.

### بررسی دلیل دوم

مرحوم میرزای شیرازی رحمه الله فرموده‌اند: این قاعده در سلسله علل احکام یعنی مبادی و ملاکات احکام صحیح است ولی این قاعده در معالیل احکام یعنی در مرحله ‌امتثال صحیح نیست و حکم عقل در سلسله معالیل احکام ملازم با حکم شرع نیست ولذا حکم عقل به حسن اطاعت مولی و قبح عصیان او ملازم با حکم شرع به وجوب اطاعت و حرمت عصیان نیست و الا مستلزم تسلسل است زیرا وقتی عقل بعد از صدور امر «صل» از شارع می‌گوید: «اطع امر المولی» این حکم عقل ملازمه داشته باشد با حکم شرع به «یجب ان تطیع امری» و عقلا همین وجوب شرعی موضوع برای لزوم طاعت می‌شود و این لزوم دوباره ملازمه پیدا می‌‌کند با یک وجوب شرعی و هلم جرا.

بنابراین اگر عقل قبح خیانت در امانت را درک کند که در سلسله علل حکم شرعی است نه در طول حکم شرعی مستلزم حرمت شرعی خیانت است ولی درک قبح تجری که مربوط به مرحله امتثال احکام و در طول حکم شرعی است، مستلزم حرمت شرعی تجری نیست.

به نظر ما باید برای بیان فرق بین حکم عقل در سلسله علل احکام و حکم عقل در رتبه متاخر از حکم شرعی، یک فارق ذکر کنید و الا اگر شارع باید در هر واقعی موقف داشته باشد و هیچ واقعه‌ای را مهمل نگذارد، تجری نیز یک واقعه‌ای است باید در آن موقف داشته باشد و این موقف یا حرمت شرعی آن است که مدعا ثابت می‌شود و یا عدم حرمت شرعی آن است که این مخالف با حکم عقل است و اذن در ارتکاب قبیح عقلی، قبیح است.

### بررسی قاعده‌ی ملازمه

باید ابتدا اصل قاعده‌ی ملازمه را بررسی کنیم.

حکم عقل گاهی اقتضایی است مثل حکم عقل به قبح اکل ماره که حکم اقتضایی عقل است «اکل المارة لو لاترخیص الشارع یکون قبیحا» در این موارد اذن شارع در ترخیص موضوع قبح عقل را از بین می‌برد. و در این قسم مشکلی وجود ندارد.

ولی گاهی حکم عقل تنجیزی است یعنی بعد از اذن شارع نیز آن را قبیح می‌داند مثل قبح عقاب انسان بی‌گناه که عقاب او حتی بعد از اذن شارع در عقاب انسان بی‌گناه نیز قبیح است و خود اذن شارع در ارتکاب قبیح تنجیزی نیز قبیح است بنابراین شارع نمی‌تواند مخالف حکم تنجیزی عقل حکم کند.

این بیان درست است ولی گفته می شود چه لزومی دارد که حتما شارع باید (نسبت به موضوع حکم عقل تنجیزی) موقف داشته باشد؟ زیرا شارع می‌تواند بگوید: من بنا بر تحریم شرعی یا وجوب شرعی آن ندارم و مردم را به عقلشان واگذار می‌کنم.

 شهید صدر رحمه الله براساس همین بیان این قاعده را از اساس منکر شدند[[5]](#footnote-5).

ایشان در ادامه اشکالاتی که ممکن است به منکرین این قاعده شود را مطرح و به آن‌ها جواب می‌دهد:

اشکال

حکم عقل به قبح یک فعل بازدارندگی ندارد و مولی روز قیامت نمی‌تواند به سبب ارتکاب این فعل قبیح عقلی عبد را عقاب کند زیرا عبد به مولی می گوید تو که آن را حرام نفرمودی عقل خودم قبح آن را درک کرده بود چرا مرا عذاب می کنی؟

جواب:

اولا: مولای حقیقی می‌تواند عبد را بر ارتکاب هر قبیحی که به حد لزوم برسد، عقاب کند ولو نسبت به آن هیچ موقف شرعی اتخاذ نکرده باشد.

بر خلاف مرحوم حائری رحمه الله که معتقد بودند تا زمانی که فعل عبد عصیان مولی یا هتک حرمت مولی نباشد، مولی نمی‌تواند عبد خود را عقاب کند[[6]](#footnote-6).

ثانیا: شاید غرض شارع تعلق گرفته باشد به این که حکم عقل به قبح یک فعل صلاحیت دارد که مکلف را از ارتکاب آن فعل قبیح باز دارد ولو مصحح عقاب درست نشود.

ان قلت: عدم جعل حکم شرعی با وجود این که حکم عقل به قبح فعل، مصحح عقاب نیست خلاف قاعده‌ی لطف است زیرا وقتی خداوند انسان را خلق کرد و او زمینه رسیدن به کمال را دارد و خداوند می‌تواند با ارسال رسل و انذار و تبشیر آن‌ها را به کمال برساند، اگر چنین کاری را انجام ندهد خلاف قاعده‌ی لطف خواهد بود. اگر حکم عقل به قبح ظلم، مصحح عقاب بود می‌گفتیم وقتی عقل که حجت باطنه است حکم به قبح فعل می‌کرد همین برای تصحیح عقاب کافی است و ارسال رسل که حجت ظاهره هستند، لازم نیست. ولی وقتی حکم عقل به قبح فعل مصحح عقاب نیست این حکم عقل بازدارندگی ندارد زیرا مردم تا خوف از عقاب نداشته باشند صرف قبح عقلی برای آن‌ها بازدارندگی ندارد.

قلت: مفاد قاعده‌ی لطف این است که «خداوند باید تفضل کند و الا مرتکب کار قبیحی شده است.» اما این قاعده دلیل ندارد و اصلا این یک لطف و تفضل است که شارع می‌تواند چنین تفضل و لطفی نکند.

و مراد از آیه « لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُل‏»[[7]](#footnote-7) این نیست که اگر خداوند رسل را نفرستاده بود مردم علیه خداوند حجت داشتند بلکه مراد این است که مردم در روز قیامت بهانه بیاورند و به خداوند می‌گویند: چرا پیامبر برای ما نفرستادی، و خداوند با ارسال رسل جلوی این احتجاج و بهانه را نیز گرفته است.

و همچنین مراد آیه «وَ ما كُنَّا مُعَذِّبينَ حَتَّى نَبْعَثَ‏ رَسُولا»[[8]](#footnote-8) این است که شأن ما تفضل است و شأن ما چنین نیست که قبل از ارسال رسل عذاب کنیم نه این که عذاب قبل از ارسال رسل عقلا قبیح باشد.

بنابراین ما نیز مثل شهید صدر رحمه الله منکر قاعده‌ی ملازمه فی حد نفسه می‌شویم. یعنی عقل نمی‌گوید: «در صورتی که من حکم به قبح فعلی کردم شرع نیز باید آن را حرام کند.» اما از روایات استفاده شده است که هیچ واقعه‌ای خالی از حکم نیست[[9]](#footnote-9) و به ضمیمه این روایات اهل البیت که همیشه چراغ هدایت است، قاعده ملازمه تصحیح می‌شود.

1. مقرر : متعلق تکلیف اراده است و این که متعلق خصوص اراده امر مصادف با واقع باشد تکلیف به غیر مقدور است بلکه متعلق تکلیف اراده مایری الفاعل انه الواقع، می‌باشد که در تجری نیز هست [↑](#footnote-ref-1)
2. فوائدالأصول، نایینی، محمد حسین،‏ ج3، ص38. [↑](#footnote-ref-2)
3. فوائدالأصول، نایینی، محمد حسین،‏ ج3، ص38. [↑](#footnote-ref-3)
4. بحوث‏في‏علم‏الأصول، صدر، محمدباقر، ج4، ص56. [↑](#footnote-ref-4)
5. بحوث فی علم الاصول، صدر، محمدباقر، ج4، ص 59. [↑](#footnote-ref-5)
6. درر الفوائد (طبع جدید)، حائری یزدی، عبدالکریم، ص339-340. [↑](#footnote-ref-6)
7. النساء:165. [↑](#footnote-ref-7)
8. الاسراء:15. [↑](#footnote-ref-8)
9. الکافی(ط- اسلامی)، کلینی، محمد بن یعقوب، ج1، ص59. [↑](#footnote-ref-9)