

تاریخ وصول: ۱۳۸۷/۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۱۰/۲۳

تجری در حوزه فقه و اصول

حجت الاسلام والمسلمین علی رضا امینی*

سید علی پورمنوچهری**

چکیده:

تجری عنوان منتزع از فعل یا ترک فعلی است که شخص برخلاف حجت شرعی انجام داده است و در عین حال به واقع اصابت نکرده است، به این معنا که در واقع مخالفتی با شرع حاصل نشده است. در این مقاله از منظر فقه، این موضوع، مورد بررسی قرار گرفته است. در این منظر، سؤال اصلی این است که: آیا نیت انجام گناه و قصد معصیت در حرمت فعلی که به واقع اصابت نکرده است مؤثر است؟ و هدف از این تحقیق پاسخ به این پرسش در ضمن طرح و تبیین دو دیدگاه متفاوت در این زمینه است. فرضیه تحقیق: از آنجا که قاعده ملازمه شامل تجری نمی‌شود، نمی‌توان به فرض پذیرش قبح چنین عملی حرمت آن را نتیجه گرفت. پذیرش حرمت داری مشکل ثبوتی و اثباتی است. بر این اساس، در باب تجری، قاعده معروف ملازمه عقل و شرع نمی‌تواند مثبت حرمت شرعی باشد.

کلید واژه‌ها: تجری، متجری، متجری به، حرمت

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

* دانش آموخته دکتری واحد علوم و تحقیقات و عضو هیات علمی واحد تهران مرکزی

Ali poormanucheri@yahoo.com

مقدمه و طرح مسأله :

در جایی که فرد به قصد انجام فعل حرام، عملی را انجام دهد و با قطع به مخالفت چنین حکمی، اقدامی را انجام می‌دهد، و سپس متوجه می‌شود اقدامش حرام نبوده و مخالفت با حکم شرعی نکرده است، از این جهت که فعل او با واقع مطابقت نکرده است تجری معنا شده است و از این جهت که بحث از حکم شرعی برای فعل متجری است بحث فقهی و حکم حرمت مطرح می‌شود. بحث فقهی در دو مقوله ثبوتی و اثباتی بررسی می‌شود.

امکان یا ثبوت ملاک حرمت برای تجری :

آیا صرف نظر از ادله، تجری واجد ملاک حرمت هست یا خیر؟ به عبارتی آیا در مورد اقدامی که فرد متجری انجام می‌دهد، جعل حرمت متصور است و یا اقدام و حرکت او از جهت حکم حرمت فاقد ملاک است؟ آیا ملاک تکلیف الهی و جعل احکام بر چنین اقدامی که به واقع مطابقت پیدا نکرده وجود دارد و یا نمی‌توان ملاک تکلیفی و جعلیت حکمی بر چنین اقدامی تصور نمود. در این ارتباط دو توجیه وجود دارد: وجهی بر حرمت این عمل قائل است و رأی مشهور بر عدم حرمت چنین عملی است و بنظر همین رأی پذیرفته و موجه است.

دلیل معتقدان به امکان حرمت تجری:

از نظر آنها میان عقوبت و حرمت ملازمه است و هر جا امکان عقاب باشد، امکان حرمت هم مطرح است. چنانچه وارد شده: «استحقاق عقوبت به معنای ثبوت حرمت است یعنی ادله دال بر استحقاق عقوبت، دلیل بر فعل حرام هم خواهد بود و ادله دال بر حرمت بر افعال قبیح، بر استحقاق عقوبت هم، دلیل خواهد بود.» (اصفهانی، ۱۴۱۹، ۴۵۰-۴۴۰) و بیان شده: «آنچه به تلازم میان آنها حکم می‌کند، قاعده ملازمه است یعنی به حکم عقل فعل متجری قبیح است و فعل قبیح، استحقاق عقاب را دارد و بنا به ملازمه شرع هم به حکم عقل، حکم می‌کند و لذا شرع به حرمت تجری حکم می‌کند (شهید صدر، ۱۴۰۶، ۳۷۵، ۱-۳۷۴). در نظر آنها هرگاه فعل و عملی قبیح باشد، استحقاق عقاب را خواهد داشت و هرآنچه که استحقاق عقاب را داشته باشد عمل حرام هم



خواهد بود. یعنی استنتاج حرمت شرعی تجری از حکم عقل به قبح و عقاب چنین اقدامی است. در واقع اعتبار و حجیت قاعده ملازمه، ایشان را بر پذیرش امکان حرمت تجری سوق داده است و حکم عقل به قبح و عقاب حکم شرع به حرمت را بدنبال خواهد داشت.

نقد دلیل معتقدان به امکان حرمت:

دلیل ایشان با چند نقد مواجه است:

نقد اول: آنچه بنظر صحیح است این است که کسی که متوجه جعل حکم نیست تکلیف به او تعلق نمی‌گیرد و متجری چنین است و لذا بر اقدام او حرمتی مترتب نمی‌گردد، در واقع امکان التفات متجری نیست زیرا موضوع تجری در عدم التفات او نسبت به عملش در اصابت به واقع است و او عمل را به اطمینان به انجام واقع مرتکب شده است و نمی‌داند که اشتباه کرده و عمل واقعی را انجام نداده است و لذا با التفات از اینکه به اصابت نزده، فرض تجری منتفی می‌شود و موضوعیت تجری از بین می‌رود و با عدم التفات از عمل خلاف واقعش امکان مخاطب قرار گرفتن به جعل حرمت برای او نیست، چون غیر ملتفت تکلیفی ندارد و نمی‌توان او را مکلف به جعل شرعی قرار داد. چنانچه وارد شده: «هر چند شأن نهی، ردع از متعلق است ولی تجری نمی‌تواند موضوع برای نهی شرعی قرار گیرد زیرا متجری خود را متجری نمی‌داند و لذا نهی در آن قابل ارتداع نیست.» (نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳، ۴۴۵) و نیز آمده است: «در جائی که متجری به خطای خود توجهی ندارد محال است که خطاب شرعی به وی متوجه شود، و اگر هم متوجه خطای خود شود از عنوان تجری خارج می‌شود.» (شهیدصدر، ۱۴۲۷، ۵۹، ۴- میرزای نائینی، ۱۴۰۴، ۲، ۴۶-۴۲). و نیز متذکر شده‌اند: «وقتی متجری نمی‌اند که متجری است حرمت شرعی به او متوجه نمی‌ود زیرا جعل شرعی تنها بر عناوینی تعلق می‌گیرد که شارع عقاب را بر آنها جعل کرده و بر احکام عقلی مترتب نمی‌شود.» (میرازی رشتی، بی‌تا، ۳۳۳).

نقد دوم: بنظر با وجود داعی عقد بر لزوم اجتناب متجری از فعل و اقدام، دیگر داعی شرعی و حرمت بر انجام آن کار معنا نخواهد داشت، چون جعل حرمت شرعی برای تجری مستلزم لغویت حکم عقل به لزوم اجتناب از آن است و شارع حکیم به لغو حکم نمی‌کند و با وجود



حکم عقل بر قبح تجری، نیازی به داعی شرعی و اعمال مولویت از طرف خدا نیست چنانچه وارد شده: «غرض از جعل شرعی تنها زجر است و آن با حکم عقلی در تجری ثابت است و پذیرش زجر شرعی بمنزله لغویت زجر عقلی خواهد بود» (آقا ضیاء عراقی، ۱۴۰۵، ۳۷، ۲-۳۶) و آمده است: «در احتجاج عبدو بعث و زجر او به تکالیف حکم عقل کافی است و لذا جعل حکم شرعی فاقد نتیجه خواهد بود.» (آیه الله خویی، ۱۳۴۸، ۲۶، ۲) و لذا نهی شرعی قابلیت ورود پیدا نمی کند.» (شیخ عبدالکریم حائری، بی تا، ۱۳، ۲-۱۱). و تأکید شده: «حکم شرعی با ترتب آثار از طرف شارع حکیم صادر می شود و با وجود حکم عقل به هتک مولا در بحث تجری، دیگر حکم شرعی بدون اثر و لغو خواهد بود زیرا اگر زجر عقلی در اجتناب وی از ارتکاب عمل موثر نبوده است، حتماً جعل شرعی نیز فایده و اثری مترتب نخواهد کرد.» (شهید صدر، ۱۴۰۸، ۲۷۴، ۱-۲۷۳)

نقد سوم: بنظر وقتی عقل بر قبح عملی حکم می کند اگر شرع هم بر قبح آن عمل حکم کند منجر به تسلسل احکام می شود و آن قبیح است و شایسته نیست، در واقع جعل حرمت شرعی برای تجری مستلزم تسلسل در احکام می شود و شارع حکیم به تسلسل حکم نمی کند و با وجود حکم عقل بر قبح تجری جعل شرعی سبب تسلسل می گردد زیرا در مقام امتثال، اطاعت و عصیان و یا انقیاد و تجری، عقلی و ذاتی است و ترتب آن به جعل شرعی مستلزم تسلسل می گردد چنانچه وارد شده: «شرع نمی تواند به مقام امتثال دستور دهد زیرا مستلزم آن می شود که احکام و معاصی و عقوبات نامحدود مطرح شده و به حکم وجدان در زجر شرعی از اشیاء در این مقام کراهات بیشمار پدید می آید.» (ضیاء عراقی، ۱۳۷۰، ۴۶، ۳) و آمده است: «به دلیل لازم آمدن تسلسل احکام در جعل شرعی نسبت به عملی که با واقع مخالفت کرده است نمی توان ملاکی برای حرمت شرعی قائل شد.» (آیه الله بروجردی، ۱۴۱۵، ۴۱۰، ۴) و متذکر شده اند: «در مواردی که عقل ممنوعیت ظلم را درک کرده و به قبح آن و به لزوم اجتناب از آن اعمال حکم می کند جایی برای جعل حکم شرعی نیست زیرا اگر شرع هم به ممنوعیت ظلم حکم کند لازم می آید که در شریعت محرمات زیادی مثل ضرب یتیم و قتل ظالمانه، دوبار ممنوع شوند، یکبار به علت ممنوعیت ذاتی حرام شوند و بار دیگر به علت ممنوعیت شرعی حرام گردند.» (خمینی مصطفی، بی تا، ۷۷، ۶-۷۵).

نقد چهارم: بنظر اعتبار قاعده ملازمه بطور مطلق پذیرفته نیست. اعتبار و حجیت قاعده



ملازمه و استنتاج حکم شرعی از حکم عقلی، در مرتبه علل و اسباب حکم و در مرتبه جعل و خطاب و در مقام حسن و قبح ذاتی و نفسی فعل یا عمل مطرح است ولی در مرتبه معلومات و مسببات و در مرتبه امتثال جعل و در مقام عبودیت و در ارتباط میان عبد و مولا حکم عقل به حسن و قبح افعال و اشیاء کافی است. نمی‌توان استنتاج و جعل حکم شرعی را در این باب پذیرفت مگر از باب احکام ارشادی که خارج از بحث است چنانچه وارد شده: «ملازمه حکم مولوی شرعی از حسن و قبح عقلی در جایی است که حسن و قبح از مصلحت و مفسده در نفس عمل ناشی شده باشد و لذا در بحث تجری چنین ملازمه‌ای موجه نیست زیرا با وجود بعث و زجر عقلی نسبت به تکالیف اگر امر و نهی شرعی هم رسیده باشد از باب احکام ارشادی قابل توجیه است.» (آقا ضیاء عراقی، ۱۴۰۵، ۴۱-۴۰) و آمده است: «ملازمه پذیرفته شده میان عقل و شرع در مثل حسن صدق و امانت و قبح کذب و خیانت است، ولی در حسن و قبح متأخر که مربوط به مقام امتثال و عصیان است مثل حسن وضوء به اعتبار اطاعت امر شارع و قبح گوشت خرگوش به جهت معصیت شرعی، قاعده ملازمه پذیرفته نیست و به جهت استلزام تسلسل محال است.» (شهید صدر، ۱۴۲۷، ۳۷۶، ۱-۳۷۴) و متذکر شده‌اند در اعتبار قاعده ملازمه در مقام علل احکام شرعی مثل قبح کذب و قبح غصب مال دیگران است که عقل توان درک آنها را دارد.» (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ۳۴، ۳-۳۰).

دلیل معتقدان به عدم احکام حرمت:

از نقدهای وارده بر دلیل قائلین به امکان حرمت، دلیل ایشان روشن می‌شود و آن اینکه با توجه به عدم التفات متجری حرمت به او متوجه نمی‌شود و لذا امکانی برای جعل شرعی نیست و همچنین با وجود داعی عقل به لزوم اجتناب از حجت بالفعل بر مخالفت با خدا، جعل شرعی بر اجتناب مستلزم لغو و تسلسل خواهد شد، زیرا بنظر می‌آید که گناه نکردن چیزی جدای از معصیت نکردن نیست و حکم عقل به قبح مخالفت و عصیان و تجری نسبت به مولا بر عبد اتمام حجت کرده و انگیزه لازم را برای اطاعت و امتثال ایجاد می‌کند و دیگر احتیاجی به جعل شرعی باقی نمی‌ماند و جعل آن به لغویت و تسلسل احکام می‌انجامد، لغویت از این جهت که زجر عقلی بدون

نتیجه بوده و چه بسا زجر شرعی نیز بی نتیجه باشد و تسلسل از این جهت که به دنبال مخالفت با زجر عقلی و شرعی عقوبات نامحدود لازم می آید و لذا امکانی برای جعل شرعی نیست و با وجود چنین اشکالاتی، از قاعده ملازمه نیز کاری ساخته نیست، چون بخصوص دو اشکال لغو و تسلسل می فهماند که در این مقام یعنی مرتبه امتثال امکان اعتبار این قاعده وجود ندارد زیرا در این مرتبه جعل شرعی لازم ندارد، چون تکلیف و زجر به حکم عقل حاصل است و تحصیل حاصل از طرف شرع محال خواهد بود اعتبار این قاعده تنها در مرتبه جعل است که عقل مصلحت و مفسده حسن و قبح افعال و اشیاء را درک می کند و فاعل را مستحق ثواب و عقاب دانسته و در این مرحله اگر چه دلیل شرعی بر آنها نداشته باشیم شرع همان یا مطابق آن را درک می کند و استنتاج شرعی از حکم عقلی حاصل می شود.

نتیجه:

به نظر توجیه قائلین به ملاک حرمت پذیرفته نیست زیرا هر چند شیعه بر خلاف اشاعره که معتقدند ملاکات احکام تابع مصالح و مفاصد نیستند، به وجود مصالح و مفاصد برای احکام قائلند و هر چند که بر خلاف اخباریین که معتقدند عقل امکان درک علل احکام و مصالح و مفاصد آن را ندارد، معتقدند عقل می تواند علل احکام را درک کند و اگر چه برخی از ایشان مثل صاحب فصول از این جهت که چون عقل، به تمام علل و مناطات احکام احاطه ندارد و حتی با درک مقتضی، به دلیل آنکه مانع بر او مخفی است، مانع ملازمه واقعی شده اند و برخی مثل فاضل تونی اگرچه به ضرورت حسن و قبح عقل قائلند ولی فاعل واجب عقلی را تنها مستحق مدح و فاعل حرام عقلی را تنها مستحق سرزنش دانسته اند و در استنتاج حکم شرعی تامل کرده و مدح و ذم را غیر از ثواب و عقاب در آخرت که از لوازم شرعی است دانسته اند، ولی اکثر قریب به اجماع علمای اصول در بحث مستقلات عقلی ادراک عقل به شکل موجه جزئی را علت تام و مناط واقعی برای حکم شرعی دانسته اند و ملازمه واقعی میان حکم عقل و شرع را ملازمه میان علت و معلول دانسته اند و نیز حسن قبح را در معنای مدح و ذم دارای معنای گسترده ای دانسته اند که شامل ثواب و عقاب اخروی که خاصیت احکام شرعی است هم می شود، ولی حجیت و اعتبار چنین



قاعده‌ای را تنها در مرتبه علل و اسباب احکام دانسته‌اند و از پذیرش آن در مرتبه معلولات خود داری کرده‌اند و به تفاوت حسن و قبح در این مراتب قائل شده‌اند و در حسن و قبح متأخر از جعل شرعی به ملازمه معتقد نشده‌اند در واقع به علت رابطه طولی میان این دو مقام نمی‌توان متأخر را با متقدم در یک خطاب تصور کرد و لذا قاعده ملازمه مطلقاً پذیرفته نیست تا امکان حرمت شرعی وجود داشته باشد.

بحث اثبات حرمت برای تجری:

آیا به فرض وجود ملاک حرمت برای تجری، حکم حرمت با ادله موجود قابل اثبات است؟ آیا منابع فقهی می‌تواند حرمت شرعی را اثبات کند؟ آیا دلیل خاص بر حرمت تجری به عنوان تجری یا حرمت فعل متجری به اقامه شده است؟ در این رابطه دو توجیح مطرح است گروهی به حرمت قائلند دسته به عدم حرمت معتقدند که به نظر همین توجیه پذیرفته باشد.

ادله معتقدان به اثبات حرمت:

دلیل اول: اطلاق ادله اولیه و خطابات شرعی: ادله‌ای که بر حرمت اشیاء و افعال واقعی دلالت دارد مطلق است و علاوه بر حرمت واقع حرمت تجری را نیز فرا می‌گیرد، و لذا حرمت آن اثبات می‌شود. زیرا اولاً: احکام و اوامر و نواهی شارع اگرچه به ظاهر به نفس واقع تعلق گرفته و علم مکلف در ثبوت آنها نقشی ندارد ولی موضوعات احکام و خطابات اولی به صورت اقامه حجت مقید شده و احکام را منجر می‌گرداند و لذا تکلیف به واقع منصرف به علم مکلف نسبت به آنها خواهد بود از این جهت که وی واقع را نمی‌شناسد تا نسبت به آن مکلف شود و بر قاطع تشخیص جهت مصادف واقع از جهت غیر مصادف واقع، ممکن نیست و لذا تخصیص موضوع احکام به مورد حجت مصادف واقع، احاله به امر غیر مقدور است که از اختیار مکلف خارج است و لذا موضوع تکالیف اولیه و خطابات شرعی، مطلق ادله‌ای است که بر مکلف منجر می‌شود، نه آنکه بر احکام واقع دلالت نماید. چنانچه وارد شده است: «خطابات اولی بنابه فهم عقلاء و عرف و انصراف و قرینه عقلی به حکم واقع تعلق نگرفته بلکه به معلوم تعلق گرفته است، زیرا



طبیعت حکم واقعی متعلق تکلیف قرار نگرفته و قابلیت تعلق حکم حرمت را ندارد از این جهت که بر مکلف مجهول است و تکلیف بر معلوم تعلق می‌گیرد تا مقدور مکلف باشد.» (حکیم سید عبدالصاحب ۱۴۱۶، ۴، ۳۹-۳۶) و آمده است: «حکم خطابی که موضوع خارجی دارد پس از فرض وجود موضوع و تحقق آن در خارج به آن تعلق می‌گیرد.» (میرزای نائینی، ۲۰، ۱۴۰۴، ۳۹-۳۷)

وثانیاً: احکام واقع مبنای تحریک مکلف و اختیار و بعث و زجر او تعلق نمی‌گیرد و آنچه مکلف را در جهت انجام تکالیف وارده و بعث و زجر او قرار می‌گیرد، علم او به موافقت یا مخالفت است و لذا خطابات اولی و احکام شرعی بر علم مکلف نسبت به مخالفتی که داشته تعلق می‌گیرد و بر احکام واقعی تعلق نمی‌گیرد. چنانچه وارد شده: علم و قطع مکلف، محرک او در داشتن اختیار اراده است و همان او را به انجام عمل او می‌دارد، و احکام واقع و مصادفت قطع به آن نمی‌تواند مکلف را به سمت انجام تکالیف حرکت دهد. (آیه الله خوئی، ۳، ۱۳۸۴، ۲۴) و آمده است: «علم به موضوع علت تحقق اراده تکوینی است و آنچه فرد تشنه را به سمت آب حرکت می‌دهد علم او به وجود آب است، و ضرورتاً تا زمانی که موجود خارجی به وصف معلومیت متصف نشده باشد و بر مکلف معلوم نگردد، محال است مورد انبعاث و انزجار قرار گیرد.» (میرزای نائینی، ۱۳۸۶، ۲، ۲۳)

ثالثاً: احکام واقع مبنای تکلیف قرار نمی‌گیرد زیرا موافقت و مخالفت با آن در تحت اختیار مکلف نیست. آنچه مبنای تکلیف قرار می‌گیرد، انجام فعل یا ترکی است که مکلف انجام می‌دهد و آن در فرض علم داشتن او به احکام است و لذا خطاب اولی و حکم حرمت بر علم مکلف تعلق می‌گیرد و بر احکام واقع تعلق نمی‌گیرد. چنانچه وارد شده: اصابت به واقع که خارج از اختیار مکلف است نمی‌تواند مبنای تکلیف و حکم قرار می‌گیرد بلکه تکلیف در جائی مطرح است که اراده انجام فعل به اختیار مکلف حاصل شده باشد و این اراده تابع علم و قطع به سود و ضرر اوست چه فعلش به واقع اصابت کند و چه فعلش به واقع مصادفت نکند.» (آیه الله خوئی، ۲، ۱۳۸۴، ۲۰-۲۲) و آمده است: «اراده تشریحی و خواست خدا به فعل صادر از اراده و اختیار مکلف تعلق می‌گیرد و همین سبب تحقق اراده عبد و اختیار او به انجام فعل است و اختیار مکلف در اراده تکوینی همان چیزی است که مولا آن را خواسته است.» (خوئی، ۳، ۱۴۱۷، ۲۵-۲۴)

و لذا در اطلاق ادله اولیه و جعل خطابات شرعی و حکم حرمت متجری با عاصی مشترک است و حرمت دال بر احکام واقع حرمت تجری را نیز فرا می‌گیرد.

دلیل دوم: تمسک به احادیث: معتقدان به اثبات حرمت شرعی تجری به دو دسته از احادیث استناد می‌کنند؛ دسته اول احادیث عام است که به طور کلی از اهمیت نیت و قصد و مهمتر بودن آن نسبت به عمل سخن گفته‌اند مثلاً «از پیامبر (ص) نقل شده: مردم بر طبق نیت خود محشور می‌شوند. و احادیثی که فرموده‌اند: خداوند انسان‌ها را بر نیاتشان مورد محاسبه قرار می‌دهد. و یا احادیثی که بیان می‌کند: انسان‌ها به علت قصدونیت و عزم در بهشت و جهنم جاودان هستند». (خوئی، ۱۴۱۸، ۳، ۲۹-۲۸).

دسته دوم احادیث خاص است، یعنی روایاتی که به طور خاص از نقش نیت سوء و قصد قتل و رضایت به ارتکاب کار زشت سخن گفته‌اند مثل آنجا که از پیامبر نقل شده که فرموده‌اند: «دو مسلمانی که با شمشیر پیکار کنند قاتل و مقتول هر دو در آتش هستند پرسیده شده چرا مقتول در آتش است؟ فرمود: او قصد داشت قاتل را بکشد». (خمینی، ۱۴۱۸، ۶، ۵۷) و احادیثی که فرموده‌اند: «عقاب به نیت سوء ثابت است». (خوئی، ۱۴۱۸، ۳، ۲۹-۲۸).

و یا احادیثی که فرموده‌اند: «کسی که به اقدام گروهی راضی باشد مثل آن است که در زمره آنها قرار دارد» (خمینی، ۱۴۱۸، ۶، ۵۷).

و استناد به آنها این چنین ذکر شده است: «احادیث دال بر ثبوت عقاب متجری بر نیت سوء و اراده عمل توجیه می‌شود و ثبوت عقاب بر برخی از مقدمات حرام به قصد انجام حرام مثل غرس انگور برای تهیه خمر و ادعای تواتر شیخ بر آن، به ضمیمه دلالت و عید به عقاب به دلالت التزامی عرفی بر حرمت عمل ظاهر است و ادعای وجوب احتیاط در شبهات به واسطه وعید به وقوع در مهالک بر ترک اخبار احتیاط آنرا اثبات می‌کند». (عبدالصاحب، ۱۴۱۶، ۴، ۵۹).

به ادعای ایشان کثرت این نوع احادیث و ادعای تواتر بر آن بنا به نقل شیخ و تهدید به عقاب در مضمون آنها عرفاً و التزاماً بر حرمت دلالت دارد و همان طور که عقاب در آنها اثبات شده حرمت شرعی نیز قابل اثبات است از منظر ایشان عقاب حرمت را می‌رساند.

دلیل سوم: تمسک به اجماع؛ معتقدان به اثبات حرمت شرعی تجری هر چند بر وقوع



حرمت عنوان تجری و قصد اظهار شده اجماعی مطرح نکرده‌اند ولی «در دو مسأله اجماع را مطرح کرده‌اند: مسأله اول: در ظن ضیق وقت مبادرت بر نماز واجب است و اگر در آن تأخیر کند گناهکار است و مستحق عقاب است و حتی اگر معلوم شود که خطا کرده است و این مسأله از اجماع به حرمت تجری کشف می‌کند.

مسأله دوم: هر فردی که سفر مظنون الضرر کند، اتمام نماز بر او واجب است اگرچه معلوم شود سفر ضرر نداشته است چون سفرش معصیت است و این سفر تنها با بناء به حرمت تجری تمام است.» (موسوی تبریزی موسی، ۱۳۶۹، ۲۹) و لذا معتقدند: اتفاق نظر فقها در دو بحث فوق کشف از قول معصوم می‌کند و حکم حرمت شرعی تجری اثبات می‌شود.

خلاصه آنکه: ایشان از این سه دلیل بر اثبات حرمت تجری استفاده کرده‌اند، از اطلاق دلیل لفظی خطابات اولی، و از ثبوت عقاب احادیث دال بر داشتن قصد سوء و از کاشفیت از قول معصوم توسط اجماع فقها، وقوع حرمت را نتیجه گرفته‌اند.

نقد ادله ایشان: ادله آنها با چند نقد مواجه است.

نقد دلیل اول: بنظر اطلاق خطابات شرعی از این جهت که شامل تجری هم شود، پذیرفته نیست زیرا اولاً: علم تنها طریق کاشف از واقع است نه آنکه صفتی مستقل در تکلیف معلوم بدون کاشفیت باشد و لذا کاشفیت علم می‌فهماند که احکام واقع متعلق تکلیف قرار می‌گیرد، و نفس اصابت به واقع برای مکلف مورد تکلیف نیست، تا به جهت غیر ممکن بودن و به جهت به حکم واقع، تکلیف به محال مطرح شود بلکه هدف انجام تکلیف است و لذا حکم حرمت تنها بر خطابات اولیه شارع و بر احکام واقعی صادق است و شامل موضوعات معلوم برای مکلف نمی‌شود تا بر تجری مترتب شود. چنانچه وارد شده: « شارع، عقاب را از باب قاعده لطف تنها بر معصیت حقیقی و مخالفت با حکم واقع قرار داده است در حالی که فعل تجری واقعاً فسادى ندارد و اگرچه او علم به حرمت فعل خود دارد اما جعل حکم حرمت شرعی تنها بر مصادف به واقع توجیه می‌شود و منصرف به احکام واقعی است و بر تجری و مخالفت به واقع تعلق نمی‌گیرد.» (محقق کمپانی، نه‌یاء الدرایه فی شرح الکفایه، ۲، ۴۱) و آمده است: «ادله اولیه دال بر مطلق احکام، طبیعت افعال را



در بر می‌گیرد نه آنکه احکام مقدور را شامل شود و ادعای انصراف تکلیف و ادله به موارد معلوم پذیرفته نیست و به فرض پذیرش جعل حدیث رفع که اصولاً در موارد اشتباه و فراموشی موضوعیت دارد بدون مصرف خواهد بود و لذا این ادعا خارج شدن از طریقه صحیح در استنباط احکام الهی است.» (خمینی، ۱۴۱۸، ۶، ۸۶-۸۳).

ثانیاً: با توجه به اینکه علم طریق به انکشاف احکام واقعی است در جهت کاشفیت از واقع ملاک تکالیف قرار می‌گیرد نه آنکه ذاتاً علم ملاک تکالیف قرار بگیرد بنابراین انسان تشنه‌ای که به وجود آب در مکانی قطع دارد به اعتبار انکشاف از آب واقعی به سمت آن حرکت می‌کند تا به آن برسد و لذا مبنای تکلیف، احکام واقع است و انسان نسبت به آن مکلف است و بر احکام معلوم تکلیفی ندارد و لذا تجری حرام نیست چنانچه وارد شده: «علم به طور مطلق محرک و باعث و زاجر انسان بر تکلیف نیست، بلکه داعی به حرکت مکلف به طرف تکالیف است و با انکشاف خلاف معلوم می‌شود که محرکی نبوده بلکه تخیل حرکت بوده است و لذا موضوعیت علم در تحقق اراده و اختیار مکلف مؤثر نیست بلکه اراده و اختیار از طریقت علم به موجود خارجی ناشی می‌شود.» (میرزای نائینی، ۱۳۸۶، ۲، ۲۴).

ثالثاً: افعال اختیاری که از مکلف صادر شده و ما به ازاء واقع قرار می‌گیرند مترتب بر مصلحت و مفسده قرار می‌گیرند و ملاک تکالیف واقع بشمار می‌رود و لذا نفس احکام واقعی که مترتب بر موضوعات خارجی می‌شوند ملاک تکالیف است و صرفاً وقوع فعل خارجی از روی علم و اختیار بدون نتیجه به واقع ملاک تکلیف نیست و لذا خطاب اولی تجری را شامل نمی‌شود و تنها حرمت واقع را دلالت می‌کند چنانچه وارد شده: «محرک انسان در انجام افعال و تکالیف، تکلیف واقع مشروط به وجود واقعی موضوع است یعنی افعالی که از روی اراده و اختیار صادر شده و مصلحت و مفسده بر آن مترتب باشد نه فعل متجریانه.» (خوئی، ۱۴۱۸، ۳، ۱۸).

در نتیجه خطابات اولی و جعل شارع تنها شامل احکام واقعی خواهد شد و بر خلاف حکم واقعی، حرمت مترتب می‌شود و شامل تجری نمی‌گردد و از این جهت متجری با عاصی متفاوت است زیرا عاصی مرتکب حرام واقعی شده و متجری مرتکب حرام واقعی نشده است، چون با واقع مخالفت نکرده است.



نقد دلیل دوم: دلالت احادیث بر حرمت تجری پذیرفته نیست زیرا اولاً احادیث دال بر عقاب با احادیث دال بر عفو در تعارض هستند و این سبب عدم اعتبار احادیث دال بر حرمت می‌گردد و ثانیاً به فرض پذیرش دلالت آنها بر استحقاق عقاب متجری است نه آنکه فعلیت عقاب او را اثبات کنند، ثالثاً: استحقاق عقاب بحثی عقلی است و آن غیر از جعل حرمت شرعی است بنابراین احادیث، حکم حرمت را اثبات نمی‌کنند. چنانچه وارد شده: «احادیث دال بر عقاب با احادیث دال بر عفو در تعارض هستند مثل روایتی که از امام باقر(ع) نقل شده که فرموده: «اگر فاسق به نیتش محاسبه شود لازم می‌آید که به نیت زنا، زنا و به نیت سرقت، سرقت و به نیت قتل، قتل نوشته شود در حالی که این در شأن خدای کریم نیست، او بر نیت خیر پاداش می‌دهد و تا زمانی که گناهی انجام نشده آنها را مؤاخذه نمی‌کند. و نیز از امام صادق (ع) نقل است که فرمودند: وقتی عبد به انجام معصیت همت کند بر او نوشته نمی‌شود.» (آشتیانی، ۱۴۰۳، ۱، ۲۷-۲۶) و آمده است: «جمع میان این دو دسته احادیث از دو طریق است: یا احادیث دال بر عفو صرفاً در جایی قابل توجیه است که قصد حرام بدون ارتکاب عمل باشد و احادیث دال بر عقاب در جایی مطرح است که قصد با اتیان برخی از مقدمات حرام به قصد ترتب حرام باشد. و یا اینکه احادیث دال بر عفو بر قصدی توجیه شود که قاصد به خودی خود و به اختیار از قصدش برگردد و از نیت خود منصرف شود و احادیث دال بر عقاب مربوط به موردی است که قاصد بر قصدش باقی بماند هر چند نتواند فعل را انجام دهد.» (شیخ انصاری، ۱۴۱۹، ۱، ۴۸) و بیان شده است: «به حکم عقل احادیث دال بر عقاب تنها بر عقوبت دلالت دارد نه حرمت شرعی، چون حکم حرمت در تحقق معصیت واقعی مطرح می‌شود در حالی که فعل متجری انجام خیالی معصیت است و ارتباطی با انجام واقعی معصیت ندارد.» (میرزای نائینی، ۱۳۸۶، ۲، ۳۲ - عراقی، ۱۴۱۴، ۴۲).

و حتی بیان کرده‌اند: «میان استحقاق عقاب متجری و احادیث دال بر عفو او منافاتی نیست زیرا چه بسا استحقاق عقاب را داشته باشد ولی مورد عفو قرارگیرد.» (خراسانی، ۱۴۱۰، ۴۳-۴۲).

نتیجه :

عقاب موضوعی است و حرمت موضوعی دیگر و این دو ملازم هم نیستند تا با تحقق یکی دیگر لازم آید و اساس کار در این رساله تفکیک جایگاه تجری در هر حوزه و تبیین حکم متناسب

در آن حوزه است تا مباحث هر حوزه با یکدیگر اشتباه نشود و خلط موضوع در هر مبحث پیش نیاید، استحقاق عقاب بحثی کلامی است و از این منظر به بحث نگریسته می‌شود که آیا اقدام متجری مستحق عقاب در آخرت است یا خیر؟ و حرمت شرعی بحثی فقهی است و از این منظر به بحث نگریسته می‌شود که آیا اقدام متجری مخالف با جعل شرعی و ارتکاب با حرام است یا خیر؟ و این دو معنا لازمه یکدیگر نیستند بلکه چه بسا عملی استحقاق عقاب را داشته باشد ولی به فعلیت عقاب نرسد تا چه رسد به اینکه حرام هم باشد و مخالف با جعل شرعی تلقی شود.

نقد دلیل سوم: بنظر اجماع دلالتی بر اثبات حرمت تجری ندارد زیرا اولاً: دلالت اجماع

بر کاشفیت تعبدی بر قول معصوم است در حالی که مستند فتوای فقها در قول به حرمت، حکم عقل به قبح تجری است و درک عقلی غیر از مسأله تعبدی است. ثانیاً: دلیل اجماع بر مبنای طریقت آن است در حالی که اجماع در دو مسأله یاد شده از باب دلیل بر موضوعیت مطرح شده است و ویژگی موضوعیت دلیل این است که با منتفی شدن موضوع حکم نیز منتفی می‌شود و این غیر از اثبات از باب طریقت و کاشفیت بر حرمت نسبت به اقدام متجریانه است و لذا حکم حرمت توسط اجماع قابل اثبات نیست. چنانچه وارد شده است: «صغرای اجماع با توجه به اختلاف نظریات موجود در بحث پذیرفته نیست زیرا شیخ بهائی در معصیت بودن چنین اقدامی توقف کرده و علامه در تذکره به معصیت نبودن چنین اقدامی معتقد شده است.» (شیخ انصاری، ۱۴۱۹، ۱، ۴۸-۴۶) و در رد کبری به عقلی بودن مسأله استناد شده (همان، ۳۹). و بیان شده: تعبدی بودن اجماع و کاشفیت از قول معصوم با استناد آن به قبح عقلی تجری توجیه ناپذیر است.» (عبدالصاحب، ۱۴۱۶، ۵۶، ۴) و آمده است: «ترس از تنگی وقت در مسأله ظن ضیق وقت، تمام موضوع در وجوب مبادرت شرعی در اقامه نماز است و وجوب آن طریقی نیست تا حکم حرمت را برای تجری اثبات کند و از باب فراغت یقینی در اشتغال یقینی توجیه می‌شود و نیز در سفر مظنون الضرر هم حکم عقل به قبح سفر در رفع ضرر اخروی، ارشادی است و در رفع ضرر دنیوی با موضوعیت ضرر توجیه می‌شود و از بحث طریقت دلیل بر حرمت تجری خارج است.» (میرزائی نائینی، ۱۴۰۴، ۳، ۵۳-۵۰).

جمع بندی: نه تنها اجماع نمی‌تواند دلیل بر اثبات حرمت تجری باشد بلکه احادیث و

اطلاق خطاب اولی نیز نمی‌تواند دلیلی بر اثبات حرمت آن باشد، حرمت تنها به واقع تعلق می‌گیرد



و در مخالفت با احکام واقعی مترتب می‌شود و در غیر آن از اعمال قبیح نهایتاً عقاب نتیجه گرفته می‌شود، که حکمی است عقلی.

دلیل معتقدان به عدم اثبات حکم حرمت:

به اعتقاد آنها اثبات حکم شرعی محتاج به وجود دلیل است و حکم شرعی بر مجموعه‌های شارع در احکام واقعی تعلق گرفته است و لذا در بحث تجری که هیچ مخالفتی با واقع انجام نشده، هیچ مخالفتی نسبت به جعل شرعی انجام نشده و بر چنین اقدامی حکم حرمت مترتب نمی‌شود، چون هیچ دلیلی بر اثبات حرمت این اقدام وجود ندارد، و حتی به فرض اثبات دلیلی بر حکم حرمت شرعی تجری نیز نمی‌توان به حرمت آن قائل شد. زیرا همان طور که بیان شد امکان التفات او به حکم شرعی نیست زیرا او متوجه اقدام متجربانه خود نیست و تکلیف به غیر ملتفت متوجه نمی‌شود.

نتیجه بحث :

عدم اثبات حرمت است و با فرض ادله بر اثبات حرمت نیز این حکم پذیرفته نیست چون با وجود داعی عقل به لزوم اجتناب از مخالفت دلیل منجر اصرار بر حرمت مستلزم لغویت و ایجاد تسلسل می‌گردد و به دلیل عدم التفات و توجه وی به اقدام نافرجامش جعل حرمت بدون نتیجه و اثر است و با التفات هم صورت مسأله پاک می‌گردد و شخص دیگر متجری نیست. از طرفی با توجه به عدم اعتبار قاعده ملازمه در مقام تکلیف و معلولات هم نمی‌توان به استنتاج حرمت شرعی از حکم عقلی رسید. به علاوه دلیلی بر اثبات حرمت هم وجود ندارد زیرا اطلاق ادله اولیه منصرف به حکم واقعی است و متجری را در بر نمی‌گیرد و تنها احکام واقع و حرمت شرعی متعلق تکلیف قرار می‌گیرد و تکلیف بر موضوعات معلوم مترتب نمی‌گردد تا تجری را شامل شود و علم به احکام تنها طریق انکشاف است نه آنکه ذاتاً ملاک تکلیف قرار گیرد بلکه تکلیف به احکام واقعی تعلق می‌گیرد که در موضوعات خارجی مترتب می‌گردد. لذا بر مخالفت متجری حرمت تعلق نمی‌گیرد. احادیث نیز با وجود تعارض حد اکثر به استحقاق عقاب متجری دلالت دارد نه آنکه



دلالت بر اثبات حرمت باشد. و اجماعی هم در مسأله وجود ندارد و به فرض وجود در موارد حاکمیت عقلی معتبر نیست.

فهرست منابع:

- ۱- آشتیانی، محمد حسن، (۱۴۰۳)، **بحر الفوائد فی شرح الفرائد**، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی.
- ۲- اصفهانی، سید ابوالحسن، (۱۴۱۹)، **وسيلة الوصول الی حقائق الاصول**، قم، تقریرات حسن سیادتی سیزواری، موسسه نشر اسلامی، چاپ ۱.
- ۳- انصاری، مرتضی، (۱۴۱۹)، **فرائد الاصول**، قم، مجمع فکر اسلامی، چاپ ۱.
- ۴- حائری یزدی، عبدالکریم، (بی تا)، **درر الفوائد**، بی جا، چاپخانه مهر.
- ۵- حسینی روحانی، سید محمد صادق، (۱۴۱۲)، **زبدة الاصول**، مدرسه امام صادق (ع)، بی جا، چاپ ۱.
- ۶- حکیم سید عبدالصاحب، (۱۴۱۶)، **منتقى الاصول**، تقریرات سید محمد حسینی روحانی، چاپخانه هادی، چاپ ۲.
- ۷- خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۱۰)، **درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد الاصول**، تحقیق مهدی شمس الدین، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۸- خمینی سید مصطفی، (۱۴۱۸)، **تحریرات فی الاصول**، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ۱.
- ۹- خوئی سید ابوالقاسم، (۱۳۸۴)، **دراسات فی علم الاصول**، تقریرات سید علی هاشمی شاهرودی، قم، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
- ۱۰- _____، (۱۴۱۷)، **مصباح الاصول**، تقریرات سید محمد سرور الواعظ الحسینی بهسودی، انتشارات داوری، چاپ ۵.
- ۱۱- _____، (۱۴۱۸)، **الهدایة فی الاصول**، قم، تقریرات حسن صافی اصفهانی، موسسه صاحب الامر.
- ۱۲- رشتی حبیب اله، (بی تا)، **بدایع الافکار**، بی جا، موسسه آل البيت.
- ۱۳- صدر، سید محمد باقر، (۱۴۲۷)، **بحوث فی علم الاصول**، تقریرات سید محمود شاهرودی، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
- ۱۴- _____، (۱۴۰۶)، **دروس فی علم الاصول**، دار الكتاب اللبناني، بیروت، چاپ ۲.
- ۱۵- _____، (۱۴۰۸)، **مباحث الاصول**، بی جا، تقریرات سید کاظم حائری.



- ۱۶- طباطبائی بروجردی، سیدحسین، (۱۴۱۵)، **نهایه الاصول**، تقریرات حسین علی منتظری، نشر تفکر، چاپ ۵.
- ۱۷- عراقی، ضیاء الدین، (۱۳۷۰)، **مجمع الافکار**، نجف، تقریرات میرزا هاشم آملی، چاپخانه علمیه.
- ۱۸- _____، (۱۴۱۴)، **مقالات الاصول**، قم، تحقیق مجتبی محمودی و سید منذر حکیم، مجمع فکر اسلامی، چاپ ۱.
- ۱۹- _____، (۱۴۰۵)، **نهایه الافکار فی مباحث الالفاظ**، قم، تقریرات محمد تقی بروجردی، موسسه نشر اسلامی.
- ۲۰- غروی اصفهانی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، **نهایه الدرايه فی شرح الکفایه**، تحقیق تصحیح و تعلیق مهدی احدی امیرکلائی، قم، انتشارات سیدالشهداء، چاپ ۱.
- ۲۱- موسوی تبریزی، موسی، (۱۳۶۹)، **اوثق الوسائل فی شرح الرسائل**، انتشارات کتبی نجفی، قم ۱۳۶۹.
- ۲۲- نائینی اصفهانی، محمد حسین، (۱۳۸۶)، **اجود التقریرات**، تقریرات ابوالقاسم خوئی، مصطفوی، چاپ ۲.
- ۲۳- _____، (۱۴۰۴)، **فوائد الاصول**، تقریرات محمد علی کاظمینی خراسانی، قم، موسسه نشر اسلامی.
- ۲۴- نجفی اصفهانی، ابوالمجد محمد رضا، (۱۴۱۳)، **وقایه الاذهان**، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ ۱.

