

بررسی تجری از دیدگاه اصولیین (مرحوم آخوند (ره) و مرحوم نائینی و مرحوم آیت الله خوئی)

□ کاظم صالحی *

چکیده

یکی از مباحث مهم، در بحث قطع، بررسی حکم تجری است. و در بحث مفاهیم پنج مسأله مطرح شده است: الف) تجری: در لغت یعنی جرأت یافتن و ترسیدن در موردی که با آن مواجه می شود و در اصطلاح عبارت است از مخالفت عملی با حکم الزامی مولا، به اعتقاد انجام دهنده؛ در حالیکه پندار وی برخلاف واقع بوده و در حقیقت مخالفتی صورت نگرفته است. ب) تجری مسأله اصولی است یافتنی و کلامی میان علمای اصول در این مورد بحث است. ج) اقسام تجری: شیخ اعظم انصاری جزء اولین کسانی است که متعرض تقسیم تجری شده اند و آن را به شش قسم تقسیم نموده است و از نظر آخوند تجری دارای سه مرحله می باشد بالطبع دیدگاه های صاحب نظران مثل نائینی، خویی، و امام خمینی در این مورد نیز ذکر شده است. د) : عمومیت تجری، یعنی بحث در این که آیا تجری در خصوص مخالفت با قطع جریان دارد، یا در باب امارات و اصول عملیه نیز این بحث جاری می شود؟ ه) شمول وعدم شمول خطابات اولیه با تجری در این جا، دو دیدگاه وجود دارد، عده ی قایل اند به اینکه ادله خطابات اولیه اطلاق دارد و شامل تجری می شود و دسته دیگر منکر شمول اطلاقات می باشند. و) در باب تجری عقاب بر فعل متجری به است یابر قصد و عزم معصیت؟ دو دیدگاه در میان علماء وجود دارد، جمعی از دانشمندان اصولی معتقدند که تجری قبح فاعلی دارد و برخی هم معتقدند که تجری علاوه به قبح فاعلی قبح فعلی نیز دارد. پس از آن این بحث مطرح می شود که از نظر عقل و با قطع نظر از فعل خارجی متجری دلیل برای استحقاق عقاب متجری وجود دارد؟ در این باب سه نظریه عمده وجود دارد: الف) حرمت تجری و مستحق عقاب بودن متجری: مرحوم آخوند و مشهور فقهای معتقدین این قول را پذیرفته اند. ب) عدم حرمت تجری و مستحق نبودن عقاب متجری. شیخ انصاری و گروه از علماء اصولیین معتقدند که تجری حرام نیست و موجب استحقاق عقاب نمی گردد. ج) تفصیل: این قول

* فارغ التحصیل سطح چهار فقه و اصول - جامعه المصطفی العالمیه

را صاحب فصول اختیار نموده و در برخی از موارد تجری موجب استحقاق عقاب دانسته و در برخی موارد موجب عقاب قلمداد نکرده.

کلید واژه ها: تجری، معصیت، اطاعت، انقیاد و...

مقدمه:

یکی از مباحث مهم که در علم اصول فقه در بحث قطع مطرح می شود بررسی حکم تجری است، بحث تجری در این رابطه است که آیا آثاری که بر مخالفت واقعی ترتب پیدا می کند مثل عصیان، بر مخالفت اعتقادی هم ترتب پیدا می کند یا خیر؟

و نیز بحث می شود آیا آثاری که بر مخالفت واقعی ترتیب داده شده مثل عصیان، بر مخالف اعتقادی نیز پیدا می شود یا خیر؟

در بحث تجری مباحث زیادی مطرح شده است از جمله اینکه آیا تجری عنوانی منطبق بر اراده متجری است که در نتیجه از افعال قلبی به شمار می رود، یا عنوان منطبق بر فعل خارجی است که در نتیجه از افعال جوارحی محسوب شود و به معنای ارتکاب عملی، با اعتقاد به مخالفت آن با مولا است و نیز این بحث که آیا قبح عقلی تجری مستلزم حرمت شرعی و استحقاق عقاب است یا نه؟ (آخوند، ص ۱۸۷؛ خوئی، ج ۲ ص ۱۹)

در این نوشته قبل از اینکه دیدگاه اصولیون (مرحوم آخوند خراسانی، مرحوم نائینی و مرحوم آقای خوئی، درباره حکم تجری بیان گردد خوب است، چند مساله را که ارتباط به این موضوع دارد به عنوان مقدمه مورد بحث قرار دهیم.

مساله اول: مفاهیم.

در این قسمت به بیان مفهوم واژگان کلیدی بطور خلاصه دروسع این نوشته پرداخته می شود.

۱- تجری: در لغت یعنی جرأت یافتن و ترسیدن در موردی که با آن مواجه می شود. (اصطلاحات

الاصول، ص ۹۴)

در اصطلاح عبارت است از مخالفت عملی با حکم الزامی مولا اعم از واجب یا حرام به اعتقاد انجام دهنده؛ در حالیکه پندار وی برخلاف واقع بوده و در حقیقت مخالفتی صورت نگرفته است،

یعنی مخالفت نمودن با قطع که مصادف با واقع نیست.

۲- معصیت : عبارت است از مخالفت با خطاب واقعی مولی مثل شرب خمر.

با این تعریف، فرق تجری و معصیت حقیقی روشن شد. معصیت اقدام بر مخالفت مولا است که بر حسب واقع نیز مخالفت صورت گرفته باشد، مثلاً شخص علم دارد بر اینکه شرب خمر حرم است و مولا فرموده که از آن اجتناب و دوری کنید با این اقدام به شرب خمر می کند و این قطعاً حرام را مرتکب شده و مستحق عقاب است.

۳- اطاعت : عبارت است از موافقت با حکم واقعی خداوند مثل انجام نماز و روزه

۴- انقیاد : عبارت است از موافقت با اعتقاد یعنی شخص تصور میکرد که فلان عمل نزد مولی واجب است و لذا انجام داد ولی در واقع واجب نبود بلکه یکی دیگر از احکام تکلیفی را داشت. (محمد علی صالحی مازندرانی، شرح کفایه، ج ۵، ص ۳۱)

مسئله دوم : بحث تجری مسئله اصولی است یا فقهی و کلامی

در اینکه مسئله تجری از مسائل کدام علم از علوم سه گانه (اصول ، فقه و کلام) است میان دانشمندان علم اصول بحث و گفتگو است برخی از اندیشمندان معتقدند که مسئله تجری از سه جهت قابل بحث است یعنی از یک جهت ممکن اصول باشد و از جهت دیگر فقهی و کلامی باشد. عده ای از بزرگان اصول بودن مسئله را نمی پذیرد این مسئله را فقهی و کلامی می دانند از جمله حضرت امام (ره) که می فرماید : فتحصل مما ذكرنا (ان مسألة التجری لا تندرج تحت المسائل الاصول بل اما فقهیه او کلامیه) (امام خمینی ، ج ۱ ص ۴۷) مسئله تجری اصولی نیست بلکه یا از مباحث فقهی است یا کلامی یعنی بحث در تجری در مورد حسن و قبح عقوبت متجری از جانب خداوند است که در این صورت از مسائل کلامی است یا در مورد حرمت و عدم حرمت است که در این صورت از مسائل فقهی است. برخی مسئله تجری را اصولی می داند ، و مناط در مسئله اصولی آن است که نتیجه آن کبرای قیاس در مقام استنباط احکام فرعی قرار می گیرد، به این صورت (ارتکاب شیئ مقطوع الحرمه قبیح) و (کما حکم به الشرع حکم به العقل) در نتیجه (ارتکاب شیئ مقطوع الحرمه قبیح شرعاً) لذا بر اصول بودن مسئله تجری علماء سه وجه ذکر کرده اند جهت اختصار به یک مورد آن اکتفاء می شود.

اصولی بودن مسئله به خاطر این است که بحث از قبح و عدم قبح تجری به میان می آید، بالفرض اگر قبح تجری ثابت شود بحث ملازمه میان قبح و حرمت مطرح می شود عهد دار این بحث علم اصول است (حائری، عبدالکریم، درر الفوائد ص ۳۳۵ قم، مهر بی تا)

مساله سوم : اقسام تجری

مرحوم شیخ اعظم انصاری (ره) جزء اولین کسانی است که متعرض تقسیم تجری شده اند و تجری را به شش قسم تقسیم نموده است: ۱- محض نیت و قصد نمودن معصیت. ۲- علاوه بر قصد معصیت، اشتغال یافتن به مقدمات آن. ۳- علاوه بر قصد معصیت و انجام مقدمات، اشتغال یافتن به عملی که یقین به حرمت آن دارد. مثلاً از جای خود حرکت نموده و مایعی را که یقین به خمر بودن آن دارد به داخل لیوان ریخته و نوشیده است و در واقع مائع مورد نظر، خل و سرکه بوده است. ۴- علاوه بر انجام مقدمات مثلاً مایعی که خمر بودن آن را احتمال می دهد و به امید آنکه شرب آن، شرب خمر باشد و با این کار معصیت الهی را مرتکب شده باشد، می نوشد و در واقع شرب خل نموده نه خمر ۵- مائع محتمل الخمر را می نوشد و بخاطر اهمیت ندادن به دین از اینکه شرب مائع در واقع شرب خمر از آب درآید، باکی ندارد مثلاً یکی از دو ظرف آب مشته را سرمی کشد نه امید خمر بودن آن را دارد و نه از خمر بودن آن خوف و هراسی دارد و بعداً کشف می شود که شرب الخل نموده است. ۶- مائع یکی از دو طرف شبهه را می نوشد در عین حال امید آن را دارد که خمر نباشد تا معصیتی را مرتکب شده باشد و از اینکه شرب مائع، در واقع شرب خمر از آب درآید وحشت و هراس خواهد داشت و سرانجام کشف می شود که شرب خل نموده است. (اصغری، ۱۳۸۳، ج ۱؛ ص ۶۶).

واقاً مرحوم آخوند خراسانی (ره) نیز تجری را تقسیم نموده و می فرماید: تجری، سه مرحله دارد:

۱- صفت درون بودن تجری :

تجری یک صفت درون و سوء سریره و بدذاتی است، یعنی: جرأت بر مولای از خبث باطن و سوء سریره متجری سر چمسه می گیرد یعنی این صفت کامنه نفسانی است، که در باطن شخص متجری، نهفته و پنهان است لکن مادامی که این صف باطن پلید به نوع آشکار نگردد و برطبق آن حرکتی درخارج انجام نشده عقاب مترتب نمی باشد و اگر کسی متوجه این خیانت درونی شود، تنها او را

مستحقّ مذمت می‌داند.

دوم) مرحله تجرّی: یعنی شخص در این دوره نمی‌تواند خباثت باطنش را مهار و کنترل کند و لذا این صفت پلیدیش را به بیرون بروز می‌کند و شخص در صدد اعمال یتّ پلید و طغیان بر مولا برمی‌آید و تلاش می‌کند که یتّ خودش را در خارج بوجود به آورد، لکن مرتکب فعل حرام نمی‌شود، هرچند که متلبّس به طغیان می‌شود. مثل اینکه اسلحه را برمی‌دارد تا به سوی مولا تیراندازی کند، ولی به حسب حسن اتفاق، به مولا اصابت نمی‌کند. در این صورت «تجرّی» صادق است و محلّ بحث می‌باشد که آیا علاوه بر استحقاق ذمّ، استحقاق عقوبت نیز به دنبال آن می‌آید یا نه؟

سوم) مرحله تلّبس به فعل: در این مرحله، شخص به یتّ خودش، عینیت می‌دهد و متلبّس به فعل حرام نیز می‌شود. مثل اینکه به قصد شرب خمر، مایعی را می‌آشامد، و اتفاقاً آن مایع، خمر در می‌آید. در این مرحله، همان مرحله عصیان است که قطعاً مستلزم عقوبت می‌باشد. (آخوند خراسانی، ۱۴۲۲، ص ۲۹۹)

مساله چهارم: عمومیت بحث تجری

اما بحث در این که آیا تجرّی در خصوص مخالفت با قطع جریان دارد؟ یا نه در باب امارات و اصول عملیه نیز این بحث جاری می‌شود؟ و یا بالاتر از این، آیا در موارد علم اجمالی و موارد شبهات قبل از فحص (اقتحام در شبهه و ارتکاب آن) نیز تجرّی جریان دارد؟ امارات و اصول عملیه، مثل آنجای که بینه‌ای قائم شود بر این که فلان مایع خارجی خمر است، (که با قیام بینه انسان قطع به خمریت پیدا نمی‌کند) حال اگر شخص بگوید هرچند که این مایع خمر باشد، من با بینه مخالفت می‌کنم و آن را می‌نوشم؛ بعداً کشف خلاف می‌شود و معلوم می‌گردد که بینه اشتباه بوده و آن مایع خمر نبوده است؛ اصول عملیه نیز مانند آن جای که شخص خمریت مایعی را استصحاب می‌کند و با این وجود، مرتکب می‌شود و مایع را می‌خورد؛ اما بعداً کشف خلاف می‌شود و معلوم می‌گردد که آن مایع خمر نبوده است. آیا در این مواردی که اماره یا اصل عملی (چه در موضوعات و چه در احکام) قائم و بعداً کشف خلاف می‌شود نیز تجرّی جریان دارد؟ با ملاحظه به کلمات بزرگان و دانشمندان روشن می‌شود که بحث تجری اختصاص به مخالفت با قطع ندارد بلکه در تمام مورد فوق ذکر قابل جریان است. از

جمله مرحوم نائینی و مرحوم آیت خوئی می فرمایند:

۱ - مرحوم نائینی می فرماید: (لا فرق في قبح التجري أو استحقاق المتجري للعقاب بين مخالفة العلم أو مخالفة الطرق و الأصول المثبتة للتكليف، فإنه في الجميع يتحقق عنوان التجري، ولا خصوصية للعلم بعد ما كانت الطرق و الأصول منجزة للواقع، و العبرة إنما تكون بمخالفة المنجز علما كان أو غيره (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳ ص ۵۳).

ایشان می فرماید: در استحقاق عقوبت و قبح تجری فرق میان مخالف باقطع و طرق و امارت و اصول مثبت تکلیف نیست زیرا در تمام این مورد عنوان تجری صدق می کند. هر چند که متجری علم دارد بر اینکه امارات و اصول مثبت تکلیف در حق او تکلیف را منجز می کند و واقع را برای نشان می دهد ولی در این قطع هیچ گونه اثر و خصوصیت نیست بلکه آنچه مهم و مورد توجه است مخالفت اوست که در این صورت فرق نمی کند چه علم داشته و چه نداشته باشد بلکه بالاتر در صورت عدم علم امکان دارد که تجری به دو صورت تحقق پیدا کند. الف) مثلاً اگر بینة بگوید که فلان مائع خمر است، در این گاهی شخص آن مائع شرب می کند به قصد خمریت و گاهی شرب می اما به امید اینکه خمر نباشد چون احتمال می دهد که بینة مخالف با واقع باشد (زیرا اماره که علم آور نیست) پس بنابراین در صورت اول تجری تحقق پیدا می کند در صور که اماره مخالف با واقع باشد و در صورت دوم نیز تجری کرده به جهت اینکه (شارع اماره حجت نموده و احتمال خلاف را از آن برداشته) وی به احتمال خلاف که تعبدی مخالفت کرده و گمان کرده که آن خمر است.

۲ - مرحوم آیت الله خوئی می فرماید: أن بحث التجري لا يختص بالقطع بل يعم جميع الإمارات المعتمدة و الأصول العملية، بل يعم كل منجز للتكليف و لو كان مجرد احتمال كما في موارد العلم الإجمالي بالتكليف فان الاقتحام في بعض الأطراف داخل في التجري، و ان لم يكن فيه إلا احتمال المخالفة للتكليف، و كذا الحال في الشبهات البدوية قبل الفحص. و الجامع بين الجميع هو مخالفة الحجة، أي ما يحتج به المولى على العبد، (خوئی، ۱۴۲۲، ج ۱ ص ۱۷)

وی می فرماید: بحث تجری اخصاص به مسئله قطع ندارد بلکه در تمام امارات معتبره و اصول عملیه حتی بالاتر از آن هر چیزی که منجر تکلیف باشد هر چند صرف احتمال باشد مانند علم اجمالی (زیرا ارتکاب طرف علم اجمالی) از مورد تجری محسوب می شود و همچنین در شبهه بدویه

قبل از فحص تجری تحقق می یابد. زیرا در تمام این موارد ملاک تجری و مخالفت با دلیل وجود دارد. (و ربّما يتوهم عدم جريان التجري في موارد الأمارات و الاصول العملية الشرعية، و الجامع هو الحكم الظاهري، بدعوى أنّ الأحكام الظاهرية مجعولة في ظرف الجهل بالواقع، فبكشف الخلاف ينتهي أمدها و تنتفي بانتفاء موضوعها، لا أنّه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول، فيكون بمنزلة انقلاب الخمر خلّاً، فكما أنّه إذا انقلبت الخمر خلّاً تنتفي الحرمة من حين الانقلاب بانتفاء موضوعها، لا أنّه بعد الانقلاب يستكشف أنّه لم يكن حراماً من الأول، كذلك الحال في الأحكام الظاهرية) مصباح الأصول ج ۱ ص ۱۷-۱۸)

مرحوم خوئی می فرماید: برخی گمان کرده اند که احکام ظاهریه از بحث تجری خارج است لذا گفته اند: که در احکام ظاهریه به هیچ عنوان کشف خلاف معنا ندارد؛ موضوع احکام ظاهریه جهل به حکم واقعی است و در چنین مواردی بر طبق امارات یا اصول عملیه عمل می شود. زمانی که کشف خلاف می شود، زمان نهایت حکم ظاهری است؛ معنای کشف خلاف این نیست که قبلاً حکم دیگری داشته است؛ بلکه تا زمانی که حکم ظاهری قائم است، مسأله چنین است؛ مثل تبدیل خمر به سرکه است یعنی هنگام خمر تبدیل به سرکه شود حکم حرمت منتفی می شود به دلیل اینکه موضوع حکم منتفی شده نه اینکه بعد از تبدیل و انقلاب کشف شود که از اول حکم حرام نداشته احکام ظاهریه نیز چنین است یعنی تا هنگامی که اصل عملی مثل استصحاب دلالت بر وجوب شیء کند، مثلاً اگر با استصحاب، وجوب نماز جمعه را اثبات کردیم، حجیت استصحاب تا زمانی که یقین به خلاف پیدا نکنیم، باقی است؛ اما بعد از آن که یقین به خلاف پیدا می کنیم، آیا کشف از این می شود که نماز جمعه قبلاً واجب نبوده است؟ نه، چنین نیست، تا قبل از یقین، حکم ظاهری خاصیت داشته است، چون موضوع حکم ظاهری جهل به واقع است، به محض آن که به واقع علم پیدا کردیم، باید بر طبق آن عمل کنیم؛ و این کشف نمی کند که حکم قبلی اشتباه بوده)

مرحوم خوئی در پاسخ به این توهّم می فرماید: اینکه این توهّم از اساس باطل است بدلیل اینکه قول مبتنی براین است که در حجیت امارات بگویم امارات حجت از باب سیبیت که قائل شدن براین مبنا منجر به تصویب است که باطل بلکه قول درست و صحیح در باب حجیت امارات طریقت است

مساله پنجم : ارتباط تجری با خطابات اولیه

در اینکه خطابات اولیه شامل تجری می شود یا نه؟ یعنی حرمت فعل متجری به بجهت ملاک حرمت واقعی است یا به جهت ملاک تمرد و جرأت بر مولای؟ فرق آن دو دراین است در صورتی که حرمت فعل متجری به، به جهت ملاک واقعی باشد فعل متجری به، به عنوان اولی حرام می باشد و اگر ملاک تمرد بر مولا باشد به عنوان ثانویه حرام می گردد. دیدگاه اصولیون دراین مورد مختلف می باشد بحث؛ عده معتقدند که خطابات اولیه شامل تجری می شود و دسته دیگر منکر شمول اطلاقات می باشند

لذا ابتدا دیدگاه وادله ی عده ی که می گویند: خطابات اولیه شامل تجری می شود مطرح، سپس به بررسی دیدگاه مخالف پرداخته خواهد شد.

شمول اطلاقات خطابات اولیه:

الف) دلیل اول :

کسانی که معتقدند خطابات اولیه شامل تجری می شوند این است که متعلق تکلیف باید مقدور باشد زیرا تکلیف به غیر مقدور صحیح نمی باشد. (أن متعلق التکلیف لا بد و ان یکون مقدوراً للمکلف، لعدم صحة التکلیف بغير المقدور) و (أن السبب لحركة العضلات نحو العمل إنما هو القطع بالنفع، كما أن الزاجر عن عمل إنما هو القطع بكونه ضرراً) و (أن التکلیف إنما يتعلق باختيار الفعل وإرادته) (مصباح الاصول ص ۱۹)

بیان مطلب هنگامی که خطابات از قبل شارع مقدس، متوجه موضوعی می شود مثل (لا تشرب الخمر) باید موضوع آن حکم در خارج فرض شود، و از طرفی متعلق حکم ناگزیر باید یک امر اختیاری باشد زیرا تکلیف به امر غیر اختیاری مقدور مکلف نمی باشد و صحیح نیست و ان امری اختیاری که مقدور مکلف می باشد همان اراده و اختیار مکلف است، بنا براین تکلیف به اراده و اختیار فعلی مکلف تعلق می گیرد که در ما نحن فیه آن اراده و اختیار موجود است. مثلاً اگر شخص قطع پیدا کند که مایع خارجی خمر است دراین مورد آنچه که مقدر مکلف است اراده و اختیار شرب آن مایع است و نهی شارع به همین اراده و اختیار تعلق گرفته است نه به خمر واقعی، زیرا مصادف و عدم مصادف در

اختیار مکلف نیست و اراده و اختیار نقطه ی مشترک میان معصیت و تجری است پس خطابات اولیه شامل تجری نیز می شود .

همین دلیل را مرحوم نائینی نیز در کتاب فوائد بیان نموده است (دعوی أنّ الخطابات الأولى تعم صورتی مصادفة القطع للواقع و مخالفته، و یندرج المتجری فی عموم الخطابات الشرعیة حقیقة، بیان أنّ التکلیف لا بدّ و أنّ یتعلّق بما یکون مقدورا للمکلف، و التکلیف الَّذی له تعلّق بموضوع خارجی کقوله «لا تشرب الخمر، و صلّ فی الوقت» (فوائد الاصول ص ۳۷)

نقد دلیل اول :

الف) آقای خوئی از این دلیل دو جواب داده :

الف) نقضی : این دلیل نقض می شود به واجبات یعنی دلیل این ها تنها در مورد محرمات را شامل نمی شود بلکه واجبات نیز در بر می گیرد مثل (قول مولی که فرموده صل فی وقت) مراد اختیار وارده باشد که مکلف قطع به نماز در وقت پیدا نموده است پس اگر با علم به دخول وقت نماز بخواند و بعد کشف خلاف شود باید نماز او صحیح باشد و تکلیف از ساقط شده باشد چون مامور به واقعی که علم به اینکه نماز را در وقت خواند شود تحقق پیدا کرد . حال آن هیچ یک از علما این امر را نپذیرفتند .

ب) حلّی : از نظر علما عدلیه احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسد که در متعلق تکلیف و موضوع آن است می باشد . هم چنین ادله شرعیه ظهور در همین معنا دارد یعنی ادله دلالت بر اینکه احکام تابع مصالح و مفاسد است مثل قول خداوند تعالی که فرمودند : (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنکر) نهی و منع از فحشاء و منکر در این آیه شریفه شده که آن ها از آثار خود نماز است نه این که آثار علم به نماز باشد و همین قاعده در امر مولی عرفی هم جاری است . زیرا اموار آنه نیز تابع اغراض و اهداف که در متعلق امر شان است خواهد بود پس ناگزیر در مکلف تحرک و حرکت به طرف فعل ایجاد می شود بنا بر این اراده و اختیار طریق و راه رسدن به عمل و در مقام اطاعت و امثال دخالت ندارد و خارج از مقام امثال است و علم نیز در متعلق تکلیف هیچ گونه دخالت ندارد ولی نهایتا علم و قطع در ثواب و عقاب تکلیف دخالت دارد . یعنی در منجزیت و معذرت .

ب) مرحوم نائینی (ره) در رد از دلیل اول می فرماید :

اولا : اینکه متعلق تکلیف فعل ناشی از ادراد و اختیار است نه نفس اراده و اختیار زیرا شخص متجری و فاعل هنگامی اعمال فعل نسبت به اراده و اختیار توجه و التفات ندارد و از آن گاملا غافل است لذا صلاحیت ندارد که متعلق تکلیف قرار بگیرد (فلان المتعلق هو الفعل الصادر عن إرادة و اختیار لا نفس الإرادة و الاختیار، فان الإرادة و الاختیار تكون مغفولة عنها حين الفعل و لا يلتفت الفاعل إليها، فلا يصلح لأن يتعلق التكليف بها،) (فوائد الاصول ص)

ثانیا : هر چند اراد و اختیار منبعث از علم و قطع است ولی صورت موجود از علم در ذهن نیست بلکه اراده روشن گری واقع و محرز همان معلوم است پس در نتیجه علم نسبت به اراده و موضوع جنبه طریق و کاشیفت را دارد بلکه بالاتر علم در بحث ارده یکی از مقدمات انبعاث و تحرک به سوی موضوع و متعلق تکلیف می باشد . (فلان الإرادة و إن كانت تتبع عن العلم، لكن لا بما أنه علم و صرة حاصلة في النفس، بل بما أنه محرز للمعلوم، فالعلم يكون بالنسبة إلى كل من الإرادة و الخمر طريقا، بل العلم يكون في باب الإرادة من مقدمات وجود الداعي، حيث إنه تتعلق الإرادة بفعل شيء بداعي أنه الشيء الكذائي) (همان)

پس در نتیجه خطابات اولی و جعل شارع تنها شامل احکام واقعی خواهد شد و تجری را شامل نمی شود مگر اینکه گفته شود که متعلق تکلیف عنوان جامع و مشترک است ، یعنی عنوان کلی که هم شامل صورت مصادف قطع با واقع و صورت مخالف می شود و ان عنوان کلی جز اداره خمر که معلوم خمریت باشد نیست در حالیکه بیان شد متعلق تکلیف اراده و اختیار نیست پس بر حکم واقعی که حرمت مترتب می شود شامل تجری نمی گردد 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

(ب) دلیل دوم :

علم از صفات و عنوان مغیره است یعنی هنگامی که علم به شیء دار مصلحت تعلق بگیرد موجب مصلحت و حسن در آن می شود و اگر به شیء که دارای مفسد است تعلق بگیر موجب مفسده و قبح در آن شیء خواهد شد یعنی در حسن و قبح شیء دخالت دارد (دعوی أن صفة تعلق العلم بشيء تكون من

الصفات و العناوين الطارية على ذلك الشيء المغيّرة لجهة حسنه و قبحه، فيكون القطع بخمرية ماء موجبا لحدوث مفسدة في شربه تقتضي قبحه (فرايد)
مرحوم خوئی (ره) در نقد این دليل می فرمايد :

(من أن المصلحة و المفسدة من الأمور التكوينية المترتبة على نفس العمل، بلا دخل للقطع فيهما أصلا، انما القطع دخیل في التجيز و التعذير فقط - كما تقدم - دون المصالح و المفسد، إذ من الواضح أن القطع بانطباق عنوان على شيء لا يوجب سلب آثاره التكوينية الواقعية، و لا حدوث أثر آخر فيه، فان القطع بكون الماء سماً لا يجعله سماً، (مصباح الاصول ص ۲۱) مصلحت و مفسده از امور تكوينيه است بر خود عمل مترتب می شود علم هيچ گونه دخالت در مصلحت و مفسد عمل ندارد بلکه تنها در تجيزيت و معذريت عمل دخالت دارد زیرا علم وقتی به شيء تعلق بگیر نمی تواند آثار تكوينی آن شيء را بردارد و نمی آثار دیگری در آن شيء ایجاد کند مثل علم به آب که سمی است موجب نمی شود آن سم شود و اثر سم نیز بر آن مترتب نمی شود.

مرحوم نائینی در نقد از این دليل می فرمايد :

(و الإنصاف: أنه ليس كذلك، فإن إحراز الشيء لا يكون مغيّراً لما عليه ذلك الشيء من المصلحة و المفسدة. و ليس من قبيل الضرر و النفع العارض على الصدق و الكذب المغيّر لجهة حسنه و قبحه، لوضوح أن العلم بخمرية ماء و تعلق الإحراز به لا يوجب انقلاب الماء عما هو عليه و صيرورته قبيحاً، فدعوى أن الفعل المتجرى به يكون قبيحاً و يستتبعه الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة، واضحة الفساد (فوائد الاصول) انصاف این است که علم صفت مغیره مثل ضرر و نفع نیست تا اینکه باروشن شدن شيء مصلحت و یا مفسده در آن بوجود بیاورد زیرا علم مثلاً بخمریت مائع موجب نمی شود که آن مائع خمر شود بنابراین ادعی اینکه فعل متجری به قبیح است و در نتیجه به سبب ملازمه حکم عقل و شرع حکم به حرام شرعی آن بشود .

ج (دليل سوم :

تجری کاشیف از سوء سریر فاعل است و خبث باطنه و بد ذاتی او را نشان می دهد و این موجب قبح فعل متجری به عقلاً می شود و حکم به حرمت آن می شود به واسطه قاعده ملازمه

مرحوم خوئی در نقد این دلیل می فرماید :

ان كون الفعل كاشفاً عن سوء سريرة الفاعل و خبث باطنه لا يوجب قبح الفعل، إذ قبح المنكشف لا يوجب قبح الكاشف، كما ان حسن المنكشف لا يسري إلى الكاشف، فلم يثبت قبح للفعل المتجري به عقلاً ليحكم بحرمة شرعاً بقاعدة الملازمة مضافاً (مصباح الاصول ص ۲۲) اینکه فعل کاشف از سوء سریر و بد ذاتی او باشد موجب نمی شود که فعل نیز قبیح شود تا در نتیجه به سبب قاعد ملازمه حکم شرعی برای ثابت شود

محل نزاع : قبح تجری

پس از روشن شدن این مطالب این بحث مطرح می شود که عقاب بر چه چیز است ؟ آیا در باب تجری عقاب بر فعل متجری به است یابر قصد و عزم معصیت . در اینکه متعلق قبح در تجری فاعل است یا فعل متجری به یعنی آیا تجری عنوانی است که براراده شخص متجری منطبق می شود ؟ که در این صورت تجری از افعال جوانحی است و معنی آن قصد عصیان و مخالفت با مولا و اتیان عملی است که آن را معصیت می پندارد . یا اینکه عنوانی است که منطبق بر فعل خارجی می شود و از افعال جوارحی است و معنای آن انجام عملی است با اعتقاد مخالفت با مولی پس اگر صورت اول را مورد قبول واقع شود در آن صورت قبح عقلی است از جهت خبث باطن شخص و سوء قصد و اراده او که بر این مورد قبح فاعلی اطلاق شده است و اگر صورت دوم پذیر رفته شود قبح به دلیل سوء عمل خارجی است که به قبح فعلی اطلاق می شود به این بیان که تلق علم به چیزی از صفات و عناوین عارض به آن است که جهت حسن و قبح آن را تغییر می دهد ، به این صورت که قطع به خمر بودن آب باعث حدوث مفسده در شرب آن می شود که مقتضی قبح است ولذا در این مورد دو دیدگاه و نظر در میان علماء اصولی وجود دارد.

دیدگاه اول فاعلی بودن قبح

جمعی از دانشمندان اصولی معتقدند که تجری قبح فاعلی دارد اما قبح فعلی ندارد مثل شیخ انصاری (ره) ، آخوند خراسانی (ره) و محقق نائینی (ره) شیخ انصاری در فرائد ج ۱ ص ۳۹ - ۴۰ این مطلب را بیان نموده است

دیدگاه محقق نائینی در فوائد الاصول می فرماید: کسانی که این نظریه را مطرح می کند (که اگر علم به شئی تعلق بگیرد این صفت علم جزء آن صفات و عناوین است که موجب تغییر در جهت حسن و قبح آن شئی می شود) می فرماید: انصاف این است که قضیه چنین نمی باشد (یعنی علم از عناوین مغیر نمی باشد) زیرا احراز شئی موجب تغییر در حسن و قبح و مصلحت و مفسده آن شئی نمی شود، بدیهی است که اگر انسان به خمریت آب قطع پیدا کند این تعلق قطع به آن موجب نمی شود که ماهیت آب تغییر کند و آشامیدن آن قبیح باشد، بنابراین ادعای کسانی که قائل به قبح فعلی تجری هستند و می گویند قبح فعلی مستلزم حرمت شرعی است واضح البطلان است، یعنی قبح فاعلی دارد یعنی شرب خمر و این فعل صدورش از فاعل قبیح است. اگر چه فعل قبیح نباشد ولی هیچ ملازمه بین قبح فاعلی و قبح فعلی نیست. همانطوری که این مطلب قبلاً بیان شد

تفاوت نظر میان مرحوم شیخ و مرحوم آخوند و مرحوم نائینی

اختلاف نظریه مرحوم شیخ و مرحوم آخوند در این است که مرحوم شیخ در بحث تجری می فرماید

:

آیا عقلاً قبح فاعلی (که عبارت از همان خبث سریره و باطن است) موجب استحقاق عقاب است یا نه؟ یعنی تجری عنوان منطبق بر اراده شخص متجری می داند و او را از صفات نفسی بحساب می آورد اما از عبارت

مرحوم آخوند در کفایه استفاده می شود که ایشان مسأله را روی صفت نفسی بحث نمی کند، بلکه از آن جهت که فعل نفسی است مورد بحث قرار می دهد و آخوند می فرماید:

متجری عقاب دارد برای این که عزم بر عصیان دارد و عزم و اراده بر عصیان، فعل نفس انسان است. لکن مرحوم نائینی نیز مثل مرحوم شیخ مسأله قبح فاعلی را مطرح کرده اند، اما قبح فاعلی در نظر مرحوم شیخ انصاری با قبح فاعلی در نظر مرحوم نائینی فرق دارد؛ مرحوم شیخ قبح فاعلی را صرف خبث نفس و سوء سریره مطرح می کند، اما مرحوم نائینی قبح فاعلی را کیفیت صدور فعل خارجی از فاعل می داند؛ به این صورت که اگر فعل خارجی از فاعل به عنوان مخالفت با مولا صادر شود، مستلزم عقاب است و شخص استحقاق عقاب دارد لذا پس از بررسی کلمات این سه بزرگان به این نتیجه می رسیم که هر سه این بزرگواران

معتقدند که فعل متجری به عنوان حرام را ندارد .

مرحوم شیخ آن را خبث سریره قرار می دهد و بعد هم می فرماید: دلیلی نداریم بر این که مجرد خبث سریره عقاب داشته باشد؛ اگر کسی خبث سریره داشت، فقط استحقاق مذمت دارد. مرحوم آخوند می فرماید: نه، استحقاق برای متجری عقلاً وجود دارد، اما این استحقاق عقاب بر فعل خارجی نیست، بر صفت نفسانی خبث باطنی هم نیست. بلکه بر فعل نفس است؛ منظور از فعل نفس هم یعنی این که عزم و اراده بر مخالفت مولا می کند. مرحوم نائینی هم می فرماید: بگوییم قبح فاعلی استحقاق عقاب دارد، اما قبح فاعلی نه صفت نفس است و نه فعل نفس، بلکه کیفیت صدور فعل خارجی از فاعل است که اگر به عنوان مخالفت با مولا صادر شده باشد، استحقاق عقاب دارد.

دیدگاه دوم: فعلی بودن قبح

برخی از علماء معتقدند که تجری علاوه به قبح فاعلی قبح فعلی نیز دارد و این بزرگان عبارت اند از محقق عراقی و سید آیت الله خوئی و شهید صدر و عده دیگر از اندیشمندان علم اصول مرحوم خوئی (ره) می فرماید: تجری قبح فعلی دارد دلیل اینکه اگر حکم عقل در بعث و زجر فعل و عمل کفایت کند و دلیل بر عبد باشد دیگر به جعل حکم از قبل شارع نیاز نیست و اگر کافی نباشد جعل حکم دیگر از قبل بی فائده است چرا که این حکم نیز خصوصیت بعث و زجر را مثل حکم ندارد و این لغواست و کار لغو از شارع صادر نمی شود. و دلیل دیگر اینکه

اولاً ملازمه بین حکم عقل و شرع در خصوص باب تجری درست نیست یعنی قبح فاعلی موجب قبح فعلی نمی شود زیرا حکم عقل در باب تجری نسبت به مخالف قطع با واقع هم مصادف هم صورت مخالف به طور مساوی شامل می شود چونکه ملاک که جرأت و هتک بر مولی است در هر دو صورت وجود دارد (و لنا برهان آخر أبسط على عدم إمكان جعل الحكم الشرعي في المقام وهوان القبح - الذي يتوهم استتباعه للحكم الشرعي - لو كان مختصاً بعنوان التجري أي مخالفة القطع المخالف للواقع، ففيه - مضافاً إلى فساد هذا الاختصاص، وان حكم العقل بالقبح في صورة مصادفة القطع للواقع و صورة مخالفته له على حد سواء، إذ ملاك (و هو هتك المولى و الجرأة عليه) موجود في كلتا الصورتين (مصباح الاصول ص ۲۶)

ثانیا: حکم در این جا قابلیت بحث و تحریک را ندارد و بدلیل اینکه یکی شروط تکلیف قدرت داشتن است و از جمله مقدمات قدرت این است که مکلف التفات به موضوع و متعلق تکلیف داشته باشد و موضوع در این جا علم به مخالفت واقع است بنابراین اگر شخص متجری توجه به موضوع داشته باشد از عنوان تجری خارج می شود و اصلا تکلیف بر عهد آن نخواهد بود همانطوریکه تکلیف متوجه ناسی در حال نسیان نیست زیرا شخص ناسی اگر متوجه به شود دیگر ناسی گفته نمی شود بلکه ذاکر و غالم به اطلاق می گردد پس حکم نسبت به قاطع هم چنین است زیرا تکلیف قاطع به عنوان مخالفت به علم به واقع امکان ندارد چون در صورت توجه تکلیف علم و قطع به موضوع از بین می رود و در صورت عدم التفات تکلیف آن درست نیست .

ان هذا الحكم غير قابل للبعث و المحركة أصلا، إذ من مبادئ قدرة المكلف على الامتثال المعتبرة في صحة التكليف هو الالتفات إلى الموضوع. و الالتفات إلى هذا العنوان - أي القطع المخالف للواقع - مساوق لزواله، نظير الالتفات إلى النسيان، فكما لا يمكن توجيه التكليف إلى الناسي بعنوان الناسي إذ الالتفات شرط للتكليف و مع الالتفات إلى كونه ناسياً ينقلب النسيان إلى الذكر، و ينتفي الموضوع، كذا لا يمكن تكليف القاطع بعنوان مخالفة قطعه للواقع، إذ مع عدم الالتفات لا يصح التكليف، و مع الالتفات إلى مخالفة قطعه للواقع يزول القطع. (همان)

ثالثا اگر قبح عقلی آن مستلزم حکم شرعی و قبح شرع بشود یعنی قبح عمومیت شمولیت دارد هم قبح عقلی و شرعی و هم تجری و هم معصیت به جهت اینکه همان در هر دو است (یعنی قدر جامع که همان هتک بر مولی است وجود دارد) را شامل می شود یک تالی فاسد دارد و آن اینکه تسلسل پیش می آید که باطل کیفیت تسلسل به این صورت که بالفرض تجری و معصیت قبح است عفا و قبح آن در پی دارد حرمت شرعی را و از طرف عصیان و تجری براین حکم شرعی نیز قبح است و قبح هم مستلزم حکم شرعی دیگر است. و این تسلسل ادامه دارد و باطل است .

(أما لو كان القبح المتوهم استتباعه للحكم الشرعي عاماً شاملاً للتجري و المعصية بجامع الهتك و الجراًة على المولي، كان جعل الحكم الشرعي مستلزماً للتسلسل، إذ التجري أو العصيان قبح عقلا على الفرض، و قبحهما يستتبع الحرمة الشرعية، و عصيان هذه الحرمة أو التجري فيها أيضاً قبح عقلا. و القبح العقلي مستلزم للحرمة الشرعية، و هكذا إلى ما لا نهاية له.) (همان - ص ۲۷)

اقوال علماء را جع استحقاق عقوبت متجری :

پس از آن که روشن شده که تجری قبح فاعلی دارد طبق دیدگاه مرحوم آخوند (ره) و مرحوم نائینی (ره) نه فبح فعلی این بحث مطرح می شود که از نظر عقل و با قطع نظر از فعل خارجی متجری دلیل برای استحقاق عقاب متجری وجود دارد؟. بالاخره در اینجا شخص متجری است، حالا آیا عقل مستقلاً حکم به استحقاق عقاب متجری دارد یا نه؟

در باب تجری سه نظریه عمده وجود دارد

الف) حرمت تجری و مستحق عقاب بودن متجری

مرحوم آخوند خراسانی و مشهور فقهای معتقدین این قول را پذیرفته اند .

ب) عدم حرمت تجری و مستحق نبودن عقاب متجری .

شیخ انصاری و گروه از علماء اصولین معتقدند که تجری حرام نیست و موجب استحقاق عقاب نمی گردد به تعبیر دیگر قبح فاعلی دارد و کاشف از سوء سرپراوست و تنها مقتضی لوم و ذم است .

ج) تفصیل در مورد اختلاف

این قول را صاحب فصول اختیار نموده ایشان قائل به تفصیل است و در برخی از موارد تجری موجب استحقاق عقاب دانسته برخی دیگر موجب عقاب قلمداد نکرده

دیدگاه صاحب کفایه :

مرحوم آخوند خراسانی (ره) می فرماید : : اگرچه در تجری امر و نهی واقعی وجود ندارد تا مخالفت شود بلکه امر و نهی زعمی و خیالی وجود دارد (یعنی شخص، گمان می کرد امر است و در عین حال مخالفت می کرد و یا گمان می کرد نهی است و در عین حال مرتکب می شد) ولی استحقاق عقوبت بر آن مترتب است، زیرا بر تجری، عناوینی صادق است که عقلاً صاحب آن عناوین را مستحق مذمت می دانند و او را توبیخ و سرزنش می کنند. عناوینی که در تجری، سبب می شود تا شخص متجری، مستحق عقوبت و ملامت شود، عبارتند از: هتك حرمت مولا، خروج از رسم بندگی، طغیان بر مولا و عزم بر عصیان او. یعنی مخالفت متجری با قطعش، نوعی جسارت و گستاخی به ساحت مولا و طغیان بر او می باشد و با این کار از رسم بندگی و عبودیت، خارج می شود. و لذا با صدق این عناوین بر

متجرّی، عقلا او را مستحقّ عقوبت و مذمّت می‌دانند.

و این مطلب نیاز به برهان ندارد، و دلیل آن شهادت وجدان است، یعنی با مراجعه به وجدان، می‌یابیم که متجرّی به خاطر جسارت به ساحت مولا و هتک حرمت او، مستحقّ عقوبت و مذمّت است.

همانطور که در انقیاد امر و نهی زعمی و خیالی بوده است (یعنی شخص به گمان اینکه فلان کار، امر دارد و واجب است، آن را انجام داد ولی بعدا معلوم شد، واجب نبوده است، و یا به گمان اینکه فلان کار، نهی دارد و حرام است، آن را ترك كرد، ولی بعدا معلوم شد که حرام نبوده است) و امر و نهی واقعی نبوده تا بر موافقت با آنها، ثواب مترتب شود، ولی استحقاق مدح بر آن مترتب است، زیرا بر انقیاد، عناوینی صادق است که عقلا صاحب آن عناوین را مستحقّ مدح می‌دانند. عناوینی که در انقیاد، سبب می‌شود تا شخص منقاد، مستحقّ مدح و ثبوت شود، عبارتند از: قیام شخص بر آنچه که مقتضای عبودیت و بندگی است، و عزم او بر موافقت با اوامر و نواهی مولا، و بنا گذاشتن بر اطاعت او. مثلا کسی که اعتقاد پیدا کرده فلان عمل، واجب است و محبوب مولا می‌باشد، و با این نظر، آن را انجام می‌دهد، عقلا او را تحسین می‌کنند (اگرچه واقعا آن عمل، واجب نبوده باشد) و می‌گویند این شخص آن قدر مطیع است که هر وقت بفهمد عملی، محبوب مولایش است، آن را انجام می‌دهد، و یا هر وقت بداند عملی، مبعوض مولایش است، آن را ترك می‌کند.

و لكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرّي به أو المنقاد به، علی ما هو علیه، من الحسن أو القبح، و الوجوب أو الحرمة واقعا، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلّق القطع بغير ما هو علیه من الحكم والصفة، ولا تعيّر جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلا، ضرورة أنّ القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبار التي بها يكون الحسن و القبح عقلا، ولا ملاكا للمحبوبية و المبعوضة شرعا، ضرورة عدم تعيّر الفعل عمّا هو عليه من المبعوضة و المحبوبة للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبعوضا له. فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبعوضا له، و لو اعتقد العبد بأنّه عدوّه، و كذا قتل عدوّه مع القطع بأنّه ابنه لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا. هذا، مع أنّ الفعل المتجرّي به أو المنقاد به - بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب - لا يكون اختياريا، فإنّ الفاعل لا يقصده إلا بما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالبا بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه، فكيف

یکون من جهات الحسن أو القبح عقلا، و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا؟ ولا یکاد یکون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختیاریّة. (کفایه الاصول ص ۲۹۹)

دلیل آخوند بر استحقاق عقوبت متجری

مرحوم آخوند سه دلیل بر مدعی خود اقامه می فرماید :

دلیل اول :

یکی از ادله آن این است که صفت علم از عناوین محسنه و مقبّحه نیست، یعنی قطع به خمیریت از عناوین محسنه و مقبّحه نیست تا بتواند حسن را قبیح و قبیح را حسن کند. یعنی قطع به یک شیئی موجب نمی شود که آن شیئی از حالت اصلی خود تغییر نماید اگر شیئی فی حد نفسه حسن باشد و واجب با تعلق قطع به حرمت و قبیح تغییر نمی کند، این کار مثل ایذاء و تأدیب یتیم نیست تا ضرب او به سبب تأدیب حسن و ضرب او به سبب ایذاء قبیح باشد. قطعا از این دسته از عناوین نمی باشد.

دلیل دوم :

فعل از آن جهت که مقطوع الحرمة و مقطوع الوجوب است اختیاری نیست مثلاً در مثال (لا تشرب الخمر) فعل متجری به مانند: (شرب مقطوع الخمریّه ای که در واقع سرکه است) دو عنوان دارد:

- ۱- عنوان اولی (واقعی، ذاتی): عبارتست از خمیریت، که یک عنوان ذاتی و مستقل است.
- ۲- عنوان ثانوی (غیر واقعی، غیر ذاتی): عبارتست از مقطوع الخمریّه که یک عنوان طاری و آلی غیر مستقل می باشد.

مثل آینه دو عنوان دارد: یک عنوان استقلالی (ما فیہ ينظر) که به خود آینه نظر می شود و جنبه موضوعیت دارد. و دیگری عنوان آلی (ما به ينظر) که آلت و وسیله تماشای اشیاء دیگر می شود و از این جهت جنبه طریقیّت دارد.

حال که روشن شد قطع، مقصود با لذات نمی باشد، بلکه مقصود اصلی و بالذات، شرب خمر است، در نتیجه فعل متجری به از آن جهت که قطع به حرمت یا قباحتش پیدا شده، اختیاری نمی باشد، زیرا وقتی فعل و عمل اختیاری می شود که با عنوانی که دارد، مقصود اصلی باشد. ولی اگر با عنوانی که دارد، مقصود عرضی باشد، اختیاری نخواهد بود و لذا متّصف به حسن و قبح یا محبویّت و

مبغوضیت نمی شود.

و فرض این است که عنوان خمریت که ذاتی و مقصود اصلی است و شرب آن، فعل اختیاری می باشد، برخلاف شد و سرکه در آمد. و عنوان مقطوع الخمریه اگرچه وجود دارد، ولی چون عنوان عرضی است و مقصود ذاتی و اصلی نمی باشد، اختیاری نبوده و نمی تواند قبح و حسن یا محبوسیت و مبغوضیت تولید کند.

دیدگاه مرحوم نائینی

ایشان می فرماید: قبح فاعلی به فعل سرایت می کند اما نه از باب اینکه ملازمه است بین حکم عقل و حکم شرع زیرا گاهی فعل قبیح است اما صدور آن از فاعل حسن است مثل انقیاد و گاهی بر عکس یعنی صدور فعل از فاعل قبیح است ولی فعل قبح ندارد مثل تجری بحث در این است که آیا قبح تجری به جهت ملاک حرمت واقعی است به قبح فعل صادر از وی نیز تعلق گرفته یا نه؟ یعنی خطابات اولیه عمومیت دارد شامل قبح فاعلی و قبح فعل نیز می شود یا اینکه قبح به ملاک تمرد و خطاب خاصی که به خود تجری غیر از خطاب اولیه. ایشان می فرماید: خطاب اولی عمومیت ندارد و هم چنین خاصی در کار نیست بلکه با ملاک عنوان اول قبح فاعلی به فعل متجری سرایت می کند.

اما نسبت به صورت اول باید گفته که خطابات اولیه عمومیت ندارد: (فالحق فيه أن الخطابات الأولية لا تعم القبح الفاعلي، فإنَّ الحسن و القبح الفاعلي إنما يكون مترتبة على الخطابات الأولية و من الانقسامات اللاحقة له، إذ بعد تعلق الخطابات بموضوعاتها تتحقق رتبة الحسن الفاعلي و قبحه، فإنَّ ذلك يقع في رتبة امثال تلك الخطابات و عصيانها، فلا يمكن أن تكون تلك الخطابات مطلقة تعم الحسن الفاعلي و قبحه بالإطلاق و التقييد اللحظي).

نعم: يمكن ذلك بنتيجة الإطلاق و التقييد إلا أنَّ دعوى إطلاق تلك الخطابات و لو بنتيجة الإطلاق للفعل الصادر عن الفاعل قبيحا تكون بلا برهان، بعد ما كانت الخطابات مترتبة على موضوعاتها الواقعية، و الموضوع في مثل قوله «لا تشرب الخمر» هو الخمر الواقعي (فوائد الاصول).

یعنی هم قبح فعلی و هم قبح فاعلی را شامل نمی شود و بگوییم قبح فاعلی حرمت را برای فعل

متجری به به ملاک عناوین اولیه اثبات نمی‌کند، زیرا قبح و حسن فاعلی از عنوان است که مترتب بر خطابات اولی است یعنی بعد از تعلق حکم به موضوع حسن و قبح فاعلی مطرح می‌شود و دیگر اینکه حسن و قبح از انقسامات لاحقه است و در تقسیمات لاحقه اطلاق و تقيید لحاظی راه ندارد و ممکن نیست که شارع در همان ادله و خطاب اول حکم را مقید به این قیودات کند زیرا بین اطلاق و تقيید تقابل عدم و ملکه است بلکه با نتیجه اطلاق و تقيید ممکن است یعنی شارع می‌تواند در خطاب دیگر آن بصورت اطلاق و تقيید بیان نماید. لکن ادعی اطلاق خطاب حتی به نتیجه اطلاق در این مورد ادعی بدون دلیل و برهان است بدلیل اینکه قبلاً بیان شد که خطاب به موضوع واقعیه تعلق گرفته در مثلاً (لاتشرب الخمر) موضوع خمر واقعی است نه فعل متجری به

و اما صورت دوم: (وَأَمَّا الْكَلَامُ مِنَ الْحِثِّ الثَّانِيَةِ: وَ هِيَ اخْتِصَاصُ الْقَبْحِ الْفَاعِلِيِّ بِخُطَابِ يَخْصُّهُ غَيْرَ الْخُطَابَاتِ الْأُولَى، فَمَجْمَلُ الْكَلَامِ فِيهَا: هُوَ أَنَّ تَوْجِيهَ الْخُطَابِ إِلَى مَا يَخْتَصُّ بِالْقَبْحِ الْفَاعِلِيِّ مِمَّا لَا يُمْكِنُ، فَإِنَّ مَوْضُوعَ الْخُطَابِ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَخْتَصُّ بِذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ عُنْوَانُ الْمُتَجَرِّي أَوْ الْعَالَمِ الْمُخَالَفِ عِلْمُهُ لِلْوَقْعِ وَ أَمْثَالُ ذَلِكَ مِنَ الْعُنَاوِينَ الْمُخْتَصَّةِ بِالْقَبْحِ الْفَاعِلِيِّ، وَ الْخُطَابِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَا يَعْقِلُ، لِأَنَّ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى الْعُنْوَانِ الَّذِي تَعْلُقُ بِهِ الْخُطَابُ مِمَّا لَا بَدَّ مِنْهُ، وَ الْمُتَجَرِّي لَا يُمْكِنُ أَنْ يَلْتَفِتَ إِلَى أَنَّهُ مُتَجَرِّي، لِأَنَّهُ بِمَجْرَدِ الْإِلْتِفَاتِ يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ مُتَجَرِّياً، فَتَوْجِيهَ الْخُطَابِ عَلَى وَجْهِ يَخْتَصُّ بِالْقَبْحِ الْفَاعِلِيِّ فَقَطْ لَا يُمْكِنُ، مَعَ أَنَّهُ لَا مُوجِبَ إِلَى هَذَا الْإِخْتِصَاصِ فَإِنَّ الْقَبْحَ الْفَاعِلِيَّ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمَصَادِفَةِ لِلْوَقْعِ، وَ الْمُخَالَفَةِ، بَلِ الْقَبْحُ الْفَاعِلِيُّ فِي صُورَةِ الْمَصَادِفَةِ أَوْ أَمْلٍ، (همان)

که قبح فاعلی بجهت خطاب خاص خودش است و این ادعی مجمل است زیرا که موضوع چنین خطاب یا متجری است یا عالم که علم وی با واقع مخالف کرده است، خطاب به صورت ممکن و معقول نیست زیرا التفات به موضوع حکم شرط در تکلیف است شخص متجر اصلاً ملتفت و متوجه بر این موضوع که وی متجری است نیست زیرا باصرف التفات از حالت تجری بودن خارج می‌شود بنا بر این اگر بگوییم که خطاب فقط قبح فاعلی را شامل است این هم صحیح نیست چون قبح فاعل اعم است از صورت تصادف و عدم تصادف و این صورت تصادف مصداق اکمل و اتم آن است.

پس اگر قبح فاعل به ملاک خطاب باشد لازمه آن این که خطاب نیز عمومیت داشته باشد یعنی هم مورد مصادف با وقع و عدم مصادف با شامل شود و در مثلاً (لاتشرب معلوم الخمریه) گفته شود که هر

دومورد را شامل است. ایشان می فرماید: چنین خطاب نیز درست نیست زیرا که علم از صفات است که غالبا واکثرا التفات به ندارد وفاعل خمر را به عنوان اینکه معلوم خمریه است شرب نمی کند بلکه به عنوان آن خمر می نوشد و التفات به علم از مصداق اتم التفات و توجه است بلکه بالاتر عین التفات می باشد بنابراین نیاز به التفات دوباره نیست در نتیجه فیج فاعلی مستلزم فیج فعلی نیست نه از باب اطلاق خطاب و نه از باب اختصاص خطاب (فوائد الاصول)

بحث دیگر که مرحوم نائینی مطرح می کند این است که آیا تجرّی از نظر عقلی در حکم معصیت است؟ یعنی همان طور که در معصیت، عقل حاکم به استحقاق عقاب است و در معصیت، عقاب محقق است، آیا در تجرّی نیز عقل حاکم به استحقاق عقاب است؟

کلام مرحوم محقق نائینی (دعوی استحقاق المتجرّی للعقاب لا من باب المخالفة لخطاب شرعی كما في الجهتين الأولين، بل من باب استقلال العقل باستحقاق المتجرّی للعقاب، و أنّه يكون في حكم العاصي، بدعوى أنّ المناط في استحقاق العاصي للعقاب موجود في المتجرّی أيضا، و أنّه بمنط واحد يحكم العقل باستحقاق العاصي و المتجرّی للعقاب، ببيان أنّ العلم و الالتفات في باب الأحكام العقلية له جهة موضوعية بل هو تمام الموضوع في المستقلات العقلية، من غير فرق بين الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين و التقبيح باعتبار كونها منطاطات الأحكام الشرعية و التي تكون مورد قاعدة الملازمة، و بين الأحكام العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الأحكام مما يرجع إلى باب الطاعة و المعصية و ما يستتبعهما من الثواب و العقاب الغير المستتبعة لحكم شرعی، لاستلزامه التسلسل المحال، (همان)

در این بحث دو مقدّمه ذکر کرده و از این دو مقدّمه، نتیجه گرفته اند که عقل حاکم به استحقاق عقاب است؛ لکن خود ایشان در هر دو مقدّمه ای که ذکر می کنند، مناقشه کرده و هر دو را مورد اشکال قرار می دهند؛ و چنین بیان می کنند که همان طور که در راه های قبل نتوانستیم به نتیجه برسیم، از نظر عقلی هم نمی توانیم استحقاق عقاب برای متجرّی را اثبات کنیم.

اما مقدّمه اول: (فالدعوى في المقام تتركب من أمرين: الأول: كون العلم تمام الموضوع في المستقلات العقلية خصوصا في باب الطاعة و المعصية، حيث إنّ الإرادة الواقعية لا أثر لها عند العقل، و لا يمكن أن تكون محرّكة لعضلات العبد إلا بالوجود العلمي و الوصول. (همان)

این است که در تمامی مستقلات عقلیه و در تمامی احکام عقلیه - (حتی ایشان تصریح می‌کنند که فرقی نمی‌کند احکام عقلیه واقعی در سلسله علل باشد یا احکام عقلیه واقعی در سلسله معلول؛ احکام عقلیه واقع در سلسله معلولات آن است که عقل بعد از حکم شارع، حکم می‌کند، مثل حکم به وجوب اطاعت مولا) - علم نه تنها جزء الموضوع و دخیل در موضوع است، بلکه تمام الموضوع است. مثلاً در باب قبح معصیت، خود عقل حکم می‌کند به این که معصیت مولا قبیح است؛ در اینجا اگر شخص بخواهد مشمول این حکم عقلی قرار بگیرد، باید علم داشته باشد که این عمل معصیت مولا است؛ و اگر علم نداشته باشد که این عمل معصیت مولا است، عقل در اینجا حکمی ندارد. به بیان دیگر، در باب معصیت، مجرد قصد و اراده واقعی مولا کافی نیست؛ نمی‌توان گفت که مولا این عمل را واقعاً حرام می‌داند، چه شخص علم به حکم مولا داشته باشد و چه چنین علمی نداشته باشد؛ این عمل حرام است و اگر شخص آن را انجام داد، معصیت است و استحقاق عقاب دارد؛ هر چند علم به حرمت عمل نداشته باشد. حال که علم عنوان تمام الموضوع را دارد این پرسش مطرح می‌شود که چرا در اینجا این معصیت قبیح است و شخص استحقاق عقاب دارد؟ در پاسخ باید گفته که شخص عالم بوده به این که عملش معصیت مولا است؛ وملاک در حکم عقل، همین علم است؛ اعم از این که این علم او مصادف با واقع باشد یا نباشد و عقاب بر مصادفت با واقع عدم آن نمی‌شود بدلیل این که مصادفت با واقع و عدم مصادفت با واقع، یک امر غیراختیاری است و امر غیراختیاری نمی‌تواند ملاک برای عقاب باشد، نمی‌توانیم عقاب را بر آن مترتب شود. پس، باید بگوییم همین اندازه که شخص به معصیت بودن عمل علم پیدا کرد، علم تمام الموضوع می‌شود برای حکم عقل به قبح فعل و قبح تجرّی و حرمت آن؛ چه این علم مطابق با واقع باشد و چه نباشد.

اما مقدمه دوم: (الثانی: کون المناط فی استحقاق العقاب عند العقل هو القبح الفاعلی، ولا أثر للقبح الفعّلی المجرد عن ذلك، ولعلّ الأمران اللذان یتّی علیهما الدعوی متلازمان، کما لا یخفی علی المتأمل، (همان)

این که عقل حکم به استحقاق عقاب می‌کند، مربوط به قبح فاعلی است؛ اما نه قبح فاعلی ناشی از خبث سریره و خبث باطن که شیخ انصاری (ره) این نظر را دارد؛ بلکه آن قبح فاعلی که موضوع برای استحقاق عقاب است، قبح فاعلی متولد از قبح فعلی است. بنابراین، باید بینیم که جهت و منشأ

صدور قبح فاعلی چیست؟ اگر قبح فاعلی فقط متولد از خبث سریره باشد، ایشان می‌فرماید اینجا عقل حکم به استحقاق عقاب نمی‌کند؛ اما اگر قبح فاعلی از قبح فعلی خارجی ناشی شود، موضوع برای استحقاق عقاب خواهد بود. سپس محقق نائینی (ره) بر هر دوی این مقدمات اشکال می‌کند

اشکال مقدمه اول

مرحوم نائینی می‌فرماید: (أما الأول: فلأنّ العلم وإن كان له دخل في المستقلات العقلية، إلا أنّه لا العلم الأعم من المصادف و غير المصادف، فإنّ غير المصادف لا يكون علماً بل هو جهل، فليس إخراج غير المصادف من باب التخصيص في موضوع حكم العقل، بل من أول الأمر غير المصادف خارج، لأنّه ليس في الحقيقة علماً بل جهلاً مركباً، فإن العلم هو الكاشف عن الواقع، و غير المصادف لا يكون كاشفاً عن الواقع فليس علماً، وإطلاق العلم عليه لمكان أنّه في نظر العالم يكون كاشفاً عنه، و اعتبار العلم في المستقلات العقلية ليس من جهة دلالة دليل عليه حتى يتمسك بإطلاقه، بل لمكان أنّ الإرادة الواقعية غير قابلة لتحريك إرادة الفاعل، بل المحرك هو انكشاف الإرادة و وصولها إلى الفاعل، و في المقام الإرادة الواقعية لم تصل إلى الفاعل، بل هو من تخيل الإرادة، فلا عبرة بمثل هذا العلم في نظر العقل. (همان)

این که می‌گویید علم اعم از این که مصادف با واقع باشد یا نباشد، موضوع برای حکم عقل است، اشکالش این است که در موردی که علم مصادف با واقع نیست، شخص خیال می‌کرده که علم دارد. هر شخص قاطعی علاوه بر این که قطع دارد، قطعش را مطابق با واقع نیز می‌داند؛ اگر قاطعی بگوید من احتمال می‌دهم که قطع من مطابق با واقع نباشد، معنایش این است که قطع ندارد و خیال می‌کند قطع دارد؛ واقعاً جاهل است و جهل مرکب دارد. لذا، مرحوم نائینی می‌فرماید: ما این مقدار از مقدمه اول را که می‌گویید علم تمام الموضوع در احکام عقلیه است را قبول داریم، اما سؤال این است که کدام علم این خصوصیت را دارد؟ پاسخ این است که علم مصادف با واقع دارای این خصوصیت است و تمام الموضوع در احکام عقلیه است؛ یعنی اگر شخص علم پیدا کرد که فلان مایع خمر است و در عالم خارج واقعاً نیز خمر بود، عقل حکم به استحقاق عقاب این شخص می‌کند؛ اما در موردی که مصادف با واقع نباشد، شخص اصلاً علم ندارد، بلکه جهل است و خیال می‌کرده که علم دارد.

اشکال مقدّمه دوم

در مورد مقدّمه دوم نیز مرحوم نائینی می‌فرماید: (و أمّا الأمر الثاني الذي بنى عليه الدعوى: فلأنّ المنط في استحقاق العقاب عند العقل وإن كان هو القبح الفاعلي، إلا أنّ القبح الفاعلي المتولد من القبح الفعلي الذي يكون إحرازه موجبا للقبح الفاعلي، لا القبح الفاعلي المتولد من سوء السريرة و خبث الباطن (همان) اگر نفس قبح فاعلي را بگوئید ملاک برای استحقاق عقاب است، ما قبول نداریم؛ اگر بخواهید بگوئید برای قبح فعلی خارجی هیچ تأثیری در استحقاق عقاب نسبت به قبح فاعلی نیست، ما این را قبول نداریم، اما اگر بگوئید تأثیر دارد، آن را قبول می‌کنیم. مرحوم نائینی این را می‌پذیرد که استحقاق عقاب به ملاک قبح فاعلی متولد از قبح فعلی است؛ اما اگر قبح فاعلی متولد از خبث سریره باشد، دیگر موضوع برای استحقاق عقاب نیست.

دیدگاه مرحوم آیت الله خوئی :

مرحوم خوئی (ره) به نقد و بررسی ادله مرحوم آخوند خراسانی و هم چنین نظرات مرحوم نائینی (ره) پرداخته است در این جا نخست نظر ایشان را در مورد قبح تجرّی بیان و سپس به اشکالات که بر نظر مرحوم آخوند نموده بیان می‌نمایم و سپس از بیان دیدگاه مرحوم نائینی نقد و اشکال ایشان را بر دیدگاه استادش مرحوم نائینی خواهیم پرداخت

پس در نتیجه مرحوم خوئی می‌فرماید: (ظهر بما ذكرناه ان استحقاق العقاب انما هو على نفس التجري أعني الإتيان بالفعل المتجري به، لا على العزم والاختيار كما أفاده في الكفاية، فوقع في إشكال استلزامه العقاب على أمر غير اختياري، و أجاب عنه بأن العقاب من تبعات البعد عن المولى الناشئ من الشقاوة الذاتية التي هي نظير إنسانية الإنسان و حمارية الحمار، و غير قابلة للتعليل. و بما ذكرناه من ان العقاب انما هو على الفعل لا على القصد يندفع الإشكال من أصله. و أما ما ذكره من أمر الشقاوة الذاتية فقد تقدم الجواب عنه في بحث الطلب و الإرادة بما لا مزيد عليه و لا نعيد، و ذكرنا هناك ان الاختيار ليس امراً غير اختياري، بل اختياري بنفسه، و غيره اختياري بالاختيار، إذ كل ما بالغير لا بد من أن ينتهي إلى ما بالذات. (مصباح الاصول ص ۳۲)

ایشان می‌فرمایند: به نظر ما، متجرّی عقلاً عقاب دارد اما نه از باب اینکه عزم و قصد که مرحوم

صاحب کفایه فرموده تا به اشکال این که تکلیف بر امر غیر اختیاری درست نیست بلکه از باب این که هتک حرمت مولا کرده مستحق عقاب است ، و اینکه اختیار امری غیر اختیاری نیست بلکه بالذات و بنفسه اختیار امری اختیاری است و غیر اراده امر اختیاری است با اختیار .

نقد خوئی از دلیل آخوند

با توجه به این که یکی از ادعای صاحب کفایه این بود که قطع از عناوین محسنه و مقبحه نیست محصل جواب آیت الله خوئی این است

اشکال اول : مراد و مقصود از آخوند (ره) در عبارت (ان القاطع انما يقصد الفعل) از دو حال خارج نیست

۱- یا مرادش از قصد همان انگیزه و داعی است چنانچه از ظاهر کلام آخوند استفاده می شود این اگر چه صیح است زیرا انگیزه متجری برای شرب خمر همان اسکاری است نه عنوان مقطوع الخمریه ولی این انگیزه در جهات محسنه و مقبحه اعتبار ندارد بلکه آنچه معتبر است این است که فعلبا اختیار مکلف در حال توجه و التفات به جهت قبح آن از او صادر شده که در مانحن فیه این دو عنصر وجود دارد زیرا هم فعل با اختیار مکلف از صادر شده است و هم توجه و التفات به جهت قبح آن فعل داشته است .

۲- اگر مرادش از قصد ، التفات باشد پس وجهی برای ترقی و اضراب در عبارت (بل لا تکنون ..) نیست زیرا که اگر مرادش از قصد التفات باشد در عبارت بیان شده است و عبارت یاد شده اخیر تکرار است و تحصیل حاصل . (مصابح الاصول، ج ۱، ص ۲۴)

اشکال دوم مرحوم خوئی از دلیل آخوند (ره)

محقق خوئی در جواب سخن دیگر صاحب کفایه که می فرماید (مقطوع غالبا مورد توجه و التفات نیست نیز جواب می دهد و محصل جواب ایشان این است ، با توجه به اینکه التفات بر دو قسم است التفات تفلیصیلی و التفات اجمالی حال سؤال این است که مراد صاحب کفایه از التفات کدام است ، الف) اگر مراد ایشان التفات تفصیلی باشد ما نیز قبول داریم که غالبا مردم التفات تفصیلی به عناوینی که موجب حسن و قبح می شود ندارد ولی التفات در این عناوین معتبر نیست بلکه التفات اجمالی کافی است .

ب) اگر مرادش از التفات مطلق التفات باشد ولو به نحو اجمالی و ارتکاز باشد بدین معنای که فرد هنگام انجام کار و عمل حتی التفات اجمالی به قطع خودشان ندارد مانمی پذیریم زیرا که اگر چه التفات به عناوینی مقبحه و محسنه معتبر است ولی عنوان مقطوعیت دائما مورد توجه و التفات فاعل است اگرچه این التفات به نحو اجمالی و ارتکازی باشد .

ناگفته پیداست که حضور اشیاء در ذهن به سبب قطع است که از او تعبیر به علم حصولی می کند ، معقول نیست که انسان علم به یک شیء داشته باشد ولی بآن علم خود التفات نداشته باشد (همان ، ص ۲۴ - ۲۵)

اشکال مرحوم خوئی بر دید گاه مرحوم نائینی :

ایشان می فرمایند: (من دعوی الوجدان (فیه) أن الوجدان شاهد علی خلافه، وأن العقل حاکم بقبح الفعل المتجری به، بمعنی انه یدرک ان الفعل المذكور تعد علی المولی و هتک لحرمته، و خروج عن رسوم عبودیت، و ان الفاعل یتحق الذم و اللوم، کیف؟ (همان) این که مرحوم نائینی برای اثبات نظر خود متمسک به دلیل وجدان شده و از این طریق قبل فاعلی به اثبات رساند و در نتیجه آن را سرایت فعل متجری به می دهد باید گفت که دلیل وجدان بر خلاف ادعی ایشان است یعنی عقل مستقلا حکم به قبح فعل متجری به می کند به این معنا که عقل درک می کند شخص با انجام این عمل تعدی و هتک بر مولای کرده و کار قبح را انجام داده این کاره حرام است و فاعل آن استحقاق ذم و عقاب را دارد و در پایان ایشان می فرماید اینکه فعل متجری به قبح است عقلا از صغری قیاس است باید آن پذیرفت و اما ملازمه بین اینکه حرمت عقلی فعل مستلزم حرمت فعلی شرعا نیز می شود یا خیر؟ در پاسخ باید گفت که چنین چیزی وجود ندارد و قاعده ملازمه در این باب جاری نمی شود.

نتیجه

یکی از مباحث مهم که در علم اصول فقه در بحث قطع مطرح می شود بررسی حکم تجری است. و در بحث مفاهیم پنج مسأله مطرح شده است:

الف) تجری: در لغت یعنی جرأت یافتن و ترسیدن در موردی که با آن مواجه می شود و در اصطلاح عبارت است از مخالفت عملی با حکم الزامی مولا، به اعتقاد انجام دهنده؛ در حالیکه پندار وی

برخلاف واقع بوده و در حقیقت مخالفی صورت نگرفته است. معصیت عبارت است از مخالفت با خطاب واقعی مولی. اطاعت عبات است از موافقت با حکم واقعی خداوند مثل انجام نماز و روزه. انقیاد عبارت است از موافقت با اعتقاد یعنی شخص تصور میکرد که فلان عمل نزد مولی واجب است و لذا انجام داد ولی در واقع واجب نبود.

ب) بحث تجری مساله اصولی است یافقهی و کلامی، میان دانشمندان علم اصول بحث است برخی معتقدند که مساله تجری از سه جهت قابل بحث است یعنی از یک جهت ممکن اصول باشد و از جهت دیگر فقهی و کلامی باشد. عده ای از بزرگان اصول بودن مساله را نمی پذیرد این مساله را فقهی و کلامی می دانند از جمله حضرت امام (ره) که می فرماید: مسئله تجری اصولی نیست بلکه یا از مباحث فقهی است یا کلامی یعنی بحث در تجری در مورد حسن و قبح عقوبت متجری از جانب خداوند است که در این صورت از مسائل کلامی است یا در مورد حرمت و عدم حرمت است که در این صورت از مسائل فقهی است. برخی مسئله تجری را اصولی می داند، به این صورت (ارتکاب شیء مقطوع الحرمه قبیح) و (کما حکم به الشرع حکم به العقل) در نتیجه (ارتکاب شیء مقطوع الحرمه قبیح شرعا) اصولی بودن مسئله به خاطر این است که بحث از قبح و عدم قبح تجری به میان می آید، بالفرض اگر قبح تجری ثابت شود بحث ملازمه میان قبح و حرمت مطرح می شود عهده دار این بحث علم اصول است.

ج) اقسام تجری: شیخ اعظم انصاری جزء اولین کسانی است که متعرض تقسیم تجری شده اند و آن را به شش قسم تقسیم نموده است و از نظر آخوند تجری دارای سه مرحله می باشد بالطبع دیدگاه های صاحب نظران مثل نائینی، خویی، و امام خمینی در این مورد نیز ذکر شده است.

د): عمومیت بحث تجری، یعنی بحث در این که آیا تجری در خصوص مخالفت با قطع جریان دارد؟ یا نه در باب امارات و اصول عملیه نیز این بحث جاری می شود؟. مرحوم خویی قایل است ب اینکه بحث تجری اختصاص به مسئله قطع ندارد بلکه در تمام امارات متعبره و اصول عملیه حتی بالاتر از آن هر چیزی که منجر تکلیف باشد هر چند صرف احتمال باشد مانند علم اجمالی (زیرا ارتکاب طرف علم اجمالی) از مورد تجری محسوب می شود و همچنین در شبهه بدویه قبل از فحص تجری تحقق می یابد. زیرا در تمام این موارد ملاک تجری و مخالفت با دلیل وجود دارد.

ه) ارتباط تجری با خطابات اولیه یعنی اینکه خطابات اولیه شامل تجری می شود یا نه؟ دو دیدگاه وجود دارد، عده ی قایل اند به اینکه ادله خطابات اولیه اطلاق دارد و شامل تجری می شود و دسته دیگر منکر شمول اطلاعات می باشند کسانی که معتقدند خطابات اولیه شامل تجری می شوند این است که متعلق تکلیف باید مقدرو باشد زیرا تکلیف به غیر مقدور صحیح نمی باشد.

بعد این مسأله مطرح شده است

عقاب بر چه چیز است؟ آیا در باب تجری عقاب بر فعل متجری به است یابر قصد و عزم معصیت، دراین مورد دو دیدگاه در میان علماء اصولی وجود دارد، جمعی از دانشمندان اصولی مثل شیخ انصاری، آخوند خراسانی، و محقق نائینی معتقدند که تجری قبح فاعلی دارد و برخی از علماء اصول مثل محقق عراقی و سید خوئی و شهید صدر وعده دیگر از اندیشمندان علم اصول معتقدند که تجری علاوه به قبح فاعلی قبح فعلی نیز دارد.

پس از آن این بحث مطرح می شود که از نظر عقل و با قطع نظر از فعل خارجی متجری دلیل برای استحقاق عقاب متجری وجود دارد؟ در این باب سه نظریه عمده وجود دارد:

الف) مرحوم آخوند خراسانی و مشهور فقهای معتقدمین: تجری حرمت دارد و شخص متجری مستحق عقاب می شود؛ زیرا بر تجری، عناوینی: هتک حرمت مولا، خروج از رسم بندگی، طغیان بر مولا و عزم بر عصیان او صادق است که عقلاً صاحب آن عناوین را مستحق مذمت می دانند و او را توبیخ و سرزنش می کنند. و لذا با صدق این عناوین بر متجری، عقلاً او را مستحق عقوبت و مذمت می دانند. و این مطلب نیاز به برهان ندارد، و دلیل آن شهادت وجدان است، یعنی با مراجعه به وجدان، می یابیم که متجری به خاطر جسارت به ساحت مولا و هتک حرمت او، مستحق عقوبت و مذمت است. و مرحوم نائینی در این بحث دو مقدمه ذکر کرده و از این دو مقدمه، نتیجه گرفته اند که عقل حاکم به استحقاق عقاب برای شخص متجری است؛ لکن خود ایشان در هر دو مقدمه ای که ذکر می کنند، مناقشه کرده و هر دو را مورد اشکال قرار می دهند؛ و چنین بیان می کنند که همان طور که در راه های قبل نتوانستیم به نتیجه برسیم، از نظر عقلی هم نمی توانیم استحقاق عقاب برای متجری را اثبات کنیم.

مرحوم خوئی: به نظر ما، متجری عقلاً دارد اما نه از باب اینکه عزم و قصد که مرحوم صاحب کفایه فرموده تا به اشکال این که تکلیف بر امر غیر اختیاری درست نیست بلکه از باب این که هتک

حرمت مولا کرده مستحق عقاب است ، و اینکه اختیار امری غیر اختیاری نیست بلکه بالذات و نفسه اختیار امری اختیاری است و غیر اراده امر اختیاری است با اختیار . ایشان در آخر می گوید: اینکه فعل متجری به قبیح است عقلا از صغری قیاس است باید آن را پذیرفت و اما ملازمه بین اینکه حرمت عقلی فعل مستلزم حرمت فعلی شرعا نیز می شود یا خیر ؟ در پاسخ باید گفت که چنین چیزی وجود ندارد و قاعده ملازمه در این باب جاری نمی شود.

ب) عدم حرمت تجری و مستحق نبودن عقاب متجری . شیخ انصاری و گروه از علماء اصولیین معتقدند که تجری حرام نیست و موجب استحقاق عقاب نمی گردد. ج) تفصیل: این قول را صاحب فصول اختیار نموده و در برخی از موارد تجری موجب استحقاق عقاب دانسته برخی دیگر موجب عقاب قلمداد نکرده. و دیدگاه اصولیین همچون مرحومین، آخوند، نائینی، و خویی در مورد مطالب فوق که حکم متجری از حیث استحقاق عقاب متجری و عدم آن است مفصلا ذکر شده است.

کتابنامه

-
- امام خمینی ، سید روح الله موسوی ، انوار الهدایه ، ج ۱ ص ۴۷
- آخوند خراسانی ، محمد کاظم ، کفایظ الاصول ص ۲۹۹ مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين بقم المشرفه ۱۴۲۲
- آخوند خراسانی محمد کاظم ، کفایه الاصول
- تقوی اشتهار دی تنقیح الاصول (تقریرات درس امام خمینی ره) ج ۳ ص ۲۱ تهران ، مؤسسه تنظیم ونشر آثار امام (ر) ۹ بی جا ۱۴۱۸
- حائری ، عبدالکریم ، درر الفوائد ص ۳۳۵ قم ، بی تا
- خوئی ، سید ابوالقاسم مصباح الاصول ج ۱ ص ۱۷ مؤسسه إحياء الآثار امام الخوئی چ اول قم.
- م نائینی ، محمد حسین ، فوائد الاصول ج ۳ ص ۵۳ جامعه مدرسين حوزه علمیه قم چ اول قم ۱۳۷۶