فهرست مطالب

[اشاره 2](#_Toc21210601)

[کتاب مباحث الاصول 2](#_Toc21210602)

[تعلق خطاب به علم واقع 2](#_Toc21210603)

[موضوع و متعلق حکم 2](#_Toc21210604)

[مناقشات به استدلال مرحوم آقای خویی 3](#_Toc21210605)

[مناقشه اول 3](#_Toc21210606)

[احکام تابع مصالح و مفاسد 4](#_Toc21210607)

[نقش اختیار و اراده در رسیدن به عمل 5](#_Toc21210608)

[حکم تابع مصلحت و مفسده واقعیه 6](#_Toc21210609)

[نقش‌های متصور علم 7](#_Toc21210610)

[ضمیمه علم با واقعه خارجیه 9](#_Toc21210611)

[انواع دخالت علم در موضوع حکم 9](#_Toc21210612)

بسم‌الله الرحمن الرحیم

# موضوع: اصول / تجری / اقسام تجری

# اشاره

بحث در حرام بودن یا نبودن تجری بود، بیان شد؛ اولین دلیلی که برای حرمت تجری اقامه شد، استدلالی بود که در کلمات مرحوم نائینی ذکر شده بود، دیگران هم مثل آقای خویی آن را تقریر کردند، عمدتاً به مرحوم نائینی اسناد داده‌شده، برای اینکه ایشان برای این بحث، تقریر و تحقیق جامعی انجام داده‌اند، قاعدتاً یک ریشه‌ای در کلمات پیشینیان هم احتمالاً دارد.

همان‌طور که بیان شد، این دلیل از سه مقدمه تشکیل می‌شد، برخی آن‌ها را با تقریرهای دیگری با دو مقدمه قرار داده‌اند.

# کتاب مباحث الاصول

یکی از کتاب‌های بسیار دقیق و عمیق در این مباحث، تقریر حضرت آقا سید کاظم حائری از کلمات مرحوم شهید صدر است که به نام مباحث الاصول است، ایشان در تعلیقه‌ها و پاورقی‌ها مطالب بسیار دقیقی دارند، دقت ایشان از تقریرات مرحوم آقا سید محمود شاهرودی خیلی بالاتر است، وزانت مباحث الاصول خیلی بالا است.

# تعلق خطاب به علم به واقع

درهرصورت خلاصه دلیل اول این بود که خطاباتی که ما داریم در ظاهر موضوع و متعلق امور واقعی است، وقتی می‌گوید: لا تشرب الخمر، یعنی آن خمر واقعی این حکم را دارد، این ظاهر مسئله است، اما یک قرینه عقلیه عامه‌ای داریم که می‌گوید: خطاب تعلق به آن امر واقع نگرفته است، بلکه خطاب تعلق به علم به آن امر واقع گرفته است، علم و قطع طریقی نسبت به‌واقع، موضوع است، خود آن موضوع نیست.

اگر به حالت طبیعی از ما سؤال می‌کردند: شرب چه چیزی حرام است، ما می‌گفتیم: شرب خمر واقعی حرام است، ما واقع را متعلق یا موضوع حکم می‌دانیم، اما در استدلال اول می‌گفت: یک قرینه عامه‌ای است که می‌گوید معلوم الخمریه موضوع است، دلیلش این است که خطاب برای این است که منبعث بشویم، ما را بعث و تحریک بکند، مشخص است که تحریک و تحرک ما و انبعاث ما ناشی از اراده ما است، اراده ما هم متوقف بر علم ما است، لذا علم ما می‌تواند متعلق و موضوع حکم قرار بگیرد، از حیث شکل گفته است: لا تشرب الخمر، اما معنای واقعش این است که لا تشرب معلوم الخمریه، پس موضوع با این مقدمه‌ای که گفته شد، معلوم الخمریه می‌شود، دلیل هم همین نکته بود که واقع اشیاء نمی‌تواند متعلق و موضوع قرار بگیرد، چون قابلیت انبعاث نسبت به آن نیست، پس علم به آن‌ها، متعلق و موضوع قرار می‌گیرد.

به تعبیر دیگری که در کلمات ذکر شده است، آن واقع اگر بخواهد ملاک و محور باشد، معنایش این است که مصادفه با واقع که یک امر خارج از اداره است، متعلق حکم است، خود واقع وقتی متعلق حکم است که علم من با آن مصادف باشد، مصادف بودن یک امر اختیاری و انتخابی نیست، ممکن است مصادفه با واقع باشد، ممکن است نباشد، آن نمی‌تواند مصادفه با واقع و انطباق با واقع و خود واقع متعلق احکام قرار بگیرد، بلکه علم به آن‌ها می‌تواند متعلق احکام قرار بگیرد، این استدلال و تقریری بود که در کلمات مرحوم نائینی آمده است، بعد هم مرحوم آقای خویی و دیگر علما هم این مسئله را تقریر کردند.

# مناقشات به استدلال مرحوم آقای خویی

این استدلال مورد مناقشاتی قرار گرفته است که می‌گویند: این دلیل تمام نیست، به برخی از مناقشاتی که به این استدلال وارد شده است، به ترتیب اشاره می‌کنیم:

# مناقشه اول

1 – اولین اشکالی که در کلام آقای خویی به این مورد وارد شده است، اشکال نقضی است، می‌فرمایند: این استدلال در مورد واجبات یا قیودی که در واجبات هست، نقض می­شود، توضیح این نقض هم این است که می‌فرمایند: دلیلی که ما در واجبات داریم، گاهی صلّ فی الوقت است، **﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلي غَسَقِ اللَّيْلِ﴾**[[1]](#footnote-1).

پس دلیل می‌گوید: أقم الصلاة فی الوقت، صلّ فی الوقت، وقت هم مثل خمر یک واقعیت خارجی است، اگر شما می‌گویید: امر واقعی نمی‌تواند موضوع، متعلق و قید حکم قرار بگیرد، بایستی بگویید که خود واقع وقت هم نمی‌تواند متعلق و قید حکم قرار بگیرد، بلکه معلوم الوقتیه باید قید باشد، یعنی وقتی می‌گوید: صلّ فی الوقت، یعنی صلّ فی معلوم الوقتیة، خود وقت قید نیست، بلکه معلوم الوقتیه است.

اگر علم به وقت دارید که مثلاً طلوع فجر شده است، در این صورت صلّ می‌آید، طبق استدلالی که می‌گفتید، واقع وقت، قید نیست، ظرف واجب نیست، بلکه علم به آن قید تکلیف است، برای اینکه واقع نمی‌تواند متعلق بعث و زجر بشود، اینجا هم می‌گوید: نماز بخوان، بحثش در نماز اول وقت ذکر شده است، زمانی می‌تواند به نماز اول وقت بَعث بکند که بگوییم معلوم الوقتیه است، معلوم الوقتیه است که همیشه تحت اراده من است و می‌توانم به آن ترتیب اثر بدهم و انبعاث و انزجار حاصل بشود.

بنابراین عین استدلالی که در تحریم و خطابات تحریمیه گفتید، در خطابات وجوبیه و قیود واجبات هم وجود دارد، عین همان دلیل در اینجا هم هست، اگر عین آن دلیل اینجا را جاری بکنیم، نتیجه‌اش این می‌شود که اگر کسی با علم به ورود وقت و وجود وقت، نماز را اقامه کرد، بعد معلوم شد که در وقت نبوده است، باید گفت نمازش صحیح است ولی همه می‌گویند که این نماز باطل است، وقتی فهمید، باید اعاده یا قضا بکند، با اینکه علم به وقت داشت، اما آن را ملاک قرار نمی‌دهند، می‌گویند: واقع وقت باید باشد، اگر نماز درواقع وقت واقع نشد، می‌گویند که باطل است، درحالی‌که اگر منظور معلوم الوقتیه بود، او علم به وقت داشت، این نقض است.

بنابراین در این خطابات شرعی، اگر آن قرینه عامه را بپذیرید و بگویید: موضوع واقع نیست، بلکه علم به‌واقع هست، این همان‌طور که در خطابات تحریمیه و نواهی جاری است، در خطابات ایجابی و اوامر هم جاری است، درحالی‌که نتیجه‌ای که آنجا می‌گیرید، هیچ فقیهی نمی‌پذیرد، مشخص است که استدلال یک مشکلی دارد.

2 – اشکال دوم؛ اشکال حلی است با این تقریر و این مقدماتی که عرض می‌کنم.

آقای خویی می‌فرمایند: این مورد اتفاق عدلیه است که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعیه و در متعلقات خارجی احکام است، در این هیچ تردیدی نیست.

مصلحت و مفسده هم در متعلقات احکام است، یعنی در خمر و صلاة و صوم و صیام یا مفسده در خمر و غیبت و تهمت و امثالهم است، بر خلاف اشاعره، عدلیه می‌گویند: احکام تابع مصالح و مفاسد هستند، این مصالح و مفاسد هم در امور واقعی و خارجی و متعلقات احکام است.

# احکام تابع مصالح و مفاسد

ظاهر ادله این است که وقتی می‌فرمایند: **﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾**[[2]](#footnote-2) و همه ادله‌ای که به حکمت‌های احکام اشاره می‌کند، تمام حکمت‌های احکام که در کتاب‌ها ذکر شده است، مربوط به عالم خارج است، کاری به این ندارد که شخص قطع یا علم به خارج دارد، مفسده در علم به خمریت خارج نیست، در معلوم الخمریه مفسده نیست، در خود خمر مفسده است، مصلحت هم در معلوم الصلاتیه یا وقتیه نیست، مصلحت در خود نماز در وقت است، پس احکام تابع مصالح و مفاسد هستند، ثانیاً این مصالح و مفاسد واقعیه در عالم خارج و متعلقات است، در قطع و علم و امثالهم نیست.

بنابراین چون حکم تابع مصلحت است، مصلحت هم در خود متعلق و واقعیت خارجی است، با این دو مقدمه نتیجه این است که حکم و بعث یا زجر متوجه خود واقع است، مقابل حرفی که شما گفتید، اینجا می‌گوید: احکام مصالح و مفاسد هستند، مصالح و مفاسد در واقعیت خارجی است، از طرف دیگر می‌گوید: حکم تابع مصلحت و مفسده است.

پس احکام تابع مصلحت و مفسده است، مصلحت و مفسده هم در خارج و واقع عینی است، در علم نیست، این صغری و کبری می‌گوید: پس حکم و بعث متوجه همان واقع است.

بعث و زجر به‌عنوان حکم تابعی از متغیر مصلحت است، مصلحت هم در عالم واقع و خارج است، نتیجه ‌این‌طور می‌شود که بعث و زجر و حکم متعلق به‌واقع و نفس عمل است.

بنابراین آنی که در اذهان به شکل یک ارتکاز جاافتاده وجود دارد، دلیلش هم به لحاظ منطقی، این قیاسی است که اشاره کردیم.

# نقش اختیار و اراده در رسیدن به عمل

 اختیار و اراده و انتخاب در اینجا چه نقشی دارد؟ می‌فرمایند: این طریق الی العمل است، یعنی اگر بخواهد اقدام بشود، باید اختیار بکند، پس اختیار در اینجا نقشی جزء طریقیت به تحقق واقع ندارد، اختیار برای این است که آن امر واقعی محقق بشود، برای اینکه آن مصلحت به وجود بیاید یا آن مفسده ترک بشود، اختیار یک طریق به جلب آن مصلحت یا دفع آن مفسده است، منتهی این اختیار و انتخاب هم متوقف بر علم و حجت است.

شخص موقعی می‌تواند انتخاب بکند که بداند، دانایی و علم در اینجا فقط یک طریق الی الواقع است، این‌طور نیست که دانایی، علم یا حجت، موضوع بشود، دانایی و حجت طریق الی الواقع است، هیچ اصالتی در این علم و طریق نیست.

# حکم تابع مصلحت و مفسده واقعیه

بنابراین طبق قیاس اول، حکم تابع مصلحت و مفسده واقعی است، اما اختیار من و قطع من صرفاً یک مرآت و آلت و ابزار و طریق برای آن واقع است، طریق بودن هیچ ارزشی در ذات خودش ندارد، جزء اینکه شمارا به‌واقع برساند، این طریق اگر شمارا به‌واقع رساند، در این صورت تکلیف منجز می‌شود، اگر شمارا به‌واقع نرساند، شما معذور هستید.

اگر طریق به‌واقع رساند، چون آن واقع معلوم شد، حکم تنجز پیدا می‌کند، ثواب و عقاب بر آن مترتب می‌شود، اگر هم واقع معلوم نشد، خداوند عقاب نمی‌کند.

به تعبیر دیگری؛ علم یا حجت و قطع در اینجا نقش دارد، اما نه اینکه خودش جزء موضوع است و بخشی از مصلحت و مفسده به آن وابسته است، نقش آن فقط به‌عنوان طریق است، نه اینکه به شکل مستقل، نفسیت و موضوعیت پیدا بکند، آنی که شما در این استدلال دنبالش هستید، باید شمارا به این نقطه برساند که بگوید: در علم به خمریت، مفسده است، در علم به وقت مصلحت است، درحالی‌که علمی که طریق است، نمی‌تواند خودش نقشی داشته باشد، علم یک‌راهی به‌واقع است.

با علم عقاب تصحیح می‌شود، مصححیت عقاب معنایش این نیست که خود آن محور مصلحت و مفسده می‌شود، بلکه با علم، تنجیز و تعذیر درست می‌شود، اگر این علم و حجت شمارا به‌واقع رساند، در این صورت واقع منجز است، شمارا بر همان تفویت مصلحت یا جلب مفسده عقاب می‌کند، پس ثواب و عقاب بر همانی است که مصلحت و مفسده دارد، منتهی علم و قطع و حجت مصادف است که ثواب و عقاب را منجز می‌کند.

نه اینکه ثواب و عقاب تابعی از علم بشود، ثواب و عقاب تابعی از همان‌جایی است که مصلحت و مفسده است، اما علم شما فقط منجز و معذر است، اگر علم آمد، چون آن مکشوف شد، ثواب و عقاب می‌آید، این بیانی است که به شکلی در کلمات مرحوم نائینی آمده و به بیان دیگری در کلمات مرحوم آقای خویی آمده است.

کلمات مرحوم نائینی این است که درست است که اراده ناشی از علم و آن صورت نفسانیه است، مگر اینکه ناشی از علم إلی الواقع است، علمی که آینه است، خودش چیزی نیست، اراده من در اثر علم من به خمریت پیدا می‌شود، اما علمی که می‌گوید من آینه هستم، هر چه هست در خمر و صلاة و وقت و واقعیت‌های خارجی است، علم با این شکل در اینجا نقش دارد.

بنابراین نقش علم در اینجا، نقشی نیست که مصلحت و مفسده را تولید بکند، بلکه نقشش این است که شمارا به مصلحت و مفسده می‌رساند، اگر هم مخالف باشد، نمی‌رساند، اگر برساند که در این صورت شمارا به مصلحت و مفسده واقعی رسانده، بر همان عقاب می‌شود، اگر هم نرساند، بر مخالفت با واقع عقابی نمی‌شود، برای اینکه معذور است، قبحی در این نیست.

بنابراین فکر نکنید وقتی علم نقشی پیدا کرد، نقش آن در این حد است که خود آن متعلق و موضوع حکم بشود، بلکه علم طریق الی الواقع هست، نه اینکه خودش موضوعیت و نفسیت داشته باشد.

# نقش‌های متصور علم

به‌عبارت‌دیگر؛ دو نمونه نقش می‌شود برای علم تصور کرد:

1 – خود علم دارای مصلحت و مفسده است، این همان قطع موضوعی است، خودش به‌نوعی نقشی در مصلحت و مفسده دارد، مثل‌اینکه در اعتقادات می‌گویند: علم شما مصلحت دارد، یعنی در باور و علم مصلحت است، اما در جاهای دیگر خود علم نقش موضوعی و مستقل و دخیل در مصلحت و مفسده ندارد.

2 – نقش طریقی یعنی جزء اینکه شمارا به‌واقع برساند، کاری دیگر ندارد، شمارا به مصلحت و مفسده می‌رساند، نه اینکه خودش مصلحت و مفسده داشته باشد، لذا این علم در اینجا دخیل در موضوع نیست، اصلاً خُلف فرض است که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعیه هستند.

اگر بخواهید بگویید: علم موضوعیت دارد، یعنی واقع نقشی ندارد و همه مصلحت و مفسده‌ها در علم است، این خلاف بداهت عقل است، همچنین خلاف ظواهر شرع است که مصلحت و مفسده در آن هست.

عقاب هم بر واقعی است که مکشوف شده است، کشف فقط طریق است و موضوعیت ندارد، اگر مصادف شد، چون واقع مکشوف است، مشکلی نیست و عقاب قبیح نیست، اگر هم مصادف نبود، عقاب نمی‌کند، در عقاب نکردن هم قبحی نیست، ولو اینکه غیر اختیاری هم باشد، عقاب نکردن بر غیر اختیاری اشکال ندارد.

بنابراین خطاب می‌کند در آنجایی که علم به‌واقع رسید، مصیب الی الواقع بود، یک عقاب بر خود واقع است، چون علم مصیب بوده است، قبحی در آن نیست.

آنجایی که علم با واقع مطابق نیست، در آنجا هم عقاب بر عدم انطباق نمی‌کند، عقاب نکردن بر امر غیر اختیاری مشکلی ندارد.

پس بر امر اختیاری عقاب می‌کند، اما اختیار و علمی که فقط طریق و منجز است، خودش هیچ نقش مستقلی ندارد.

به این شکل ایشان می‌گوید: اشکال از اساس رفع می‌شود، یعنی درواقع علم دیگر موضوعیت و اصالتی و نفسیتی ندارد، بلکه فقط طریق است و واقع همان واقع است.

بنابراین تجری درجایی که علم دارد، اما با واقع مطابق نیست، لذا خلافی در عالم واقع نشده است، عقابی هم بر آن شخص نیست، یعنی عقاب نکردن بر امری که قبحی در آن نیست، این جواب دومی است که مرحوم آقای خویی داده‌اند.

ممکن است کسی مناقشه‌ای متوجه ایشان بکند و بگوید که همچنان این اشکال برای ما رفع نشده است، اشکال این است که کسی بگوید: آیا این طریق هیچ نقشی ندارد یا اینکه نقشی دارد؟ شما این نقش را در مقام امتثال آوردید، ممکن است کسی بگوید: این نقش در مقام مصلحت و مفسده است.

به‌عبارت‌دیگر ممکن است کسی به ایشان جواب بدهد که اگر گفتیم: علم و قطع تمام موضوع است، اشکال شما وارد است، درواقع شما واقع را کنار می‌گذارید، می‌گویید هر چه هست، همین علم به خمریت و وقت است.

 این خلاف بداهت عقل است که بگوییم: همه مصلحت‌ها و مفسده‌ها در علم به خمریت یا علم به وقتیت و امثالهم است، خود خمر و وقت هیچ ارزشی در بحث ندارد، منتهی این یک تصویر است.

تصویر دیگری وجود دارد که می‌گوید: علم جزء است، این‌قدر خلاف بداهت نیست، می‌گوید: موضوع که در آن مصلحت یا مفسده است، موضوع خمری است که آدم آن را بداند، خمریت و علم به آن را موضوع بگیریم، این امر خلاف بداهت نیست.

ممکن است کسی بگوید: پاسخ آقای خویی به این استدلال مبتنی بر این است که کسی بگوید: علم تمام الموضوع است، این صورت خلاف بداهت است، اما اگر کسی بگوید: واقع به انضمام علم موضوع برای حرمت یا برای وجوب است، این خلاف بداهت نیست، اشکالی ندارد که مثلاً بگوییم: مفسده در شرب مایعی است که خمر باشد و انسان علم هم داشته باشد، مفسده فقط در خود خمر نیست، خمری است که علم هم در کنارش باشد، ترکیب این دو با هم است.

سه تصویر در اینجا است:

1 – یک تصویر این است که تمام موضوع خود خمر است.

2 – یک تصویر این است که تمام موضوع علم به خمریت است.

3 – یک تصویر این است که الخمریة و العلم بها با هم موضوع است.

آن مستدل می‌گفت تمام موضوع باید علم به خمریت باشد، شما می‌گویید: تمام موضوع آن خمریت است، ما می‌گوییم: علم به انضمام خمریت موضوع حکم است و اگر این باشد، خلاف بداهت نیست.

جواب این اشکالِ به آقای خویی، این است که اگر این ترکیب را هم کسی بپذیرد، تجری حرام نیست، برای اینکه در صورتی حرام است که خمریت به اضافه علم به خمریت باشد، اما اینجا که تجری است و خمریت نیست، نباید حرام باشد، یعنی بازهم آن حرمت نفی می‌شود و نمی‌شود آن را اثبات کرد.

در قالب دیگر، سومین اشکال به این استدلال را بیان می‌کنم، اشکال اول مناقشه نقضی آقای خویی بود، پاسخ دوم؛ جواب حلی ایشان بود.

پاسخ سومی که می‌شود آورد، این است که حداکثر دلالتی که دلیل شما دارد، این است که علم هم نقش دارد، اما اینکه علم تمام موضوع است، اثبات نمی‌کند، وقتی شما می‌توانید حرمت تجری را با دلیل و خطابات اولیه اثبات بکنید که بگویید: دلیلی برشمردید و تقریر کردید، می‌گوید: علم تمام موضوع است، لذا آنجایی که مصادف باشد و چه آنجایی که مصادف نباشد و تجری باشد، هر دو حرام است، چون علم تمام موضوع است و علم در تجری هم هست، درحالی‌که دلیل شما اثبات نمی‌کند که علم تمام موضوع است، دلیل شما می‌گوید: برای اینکه اقدام بکنید و منبعث از خطاب بشوید، باید علم داشته باشید، پس علم دخیل در موضوع است، نه اینکه علم تمام موضوع است، ما می‌گوییم: علم به اضافه واقع موضوع است، پس دلیل شما یک نکته‌ای دارد که بیش از دخالت فی‌الجمله علم را اثبات نمی‌کند، در صورتی می‌توانید نتیجه بگیرید که او اثبات بکند که علم تمام موضوع است.

# انواع دخالت علم در موضوع حکم

 دخالت علم در موضوع حکم دو گونه است:

1 – تمام موضوع است.

2 – جزء الموضوع است

دلیل شما فقط می‌گوید که یا به نحو تمامیت یا به نحو جزئیت دخالت دارد، خود ما می‌گوییم که به نحو جزئیت است، اگر جزئیت باشد، تجری حرام نیست، برای اینکه علم به اضافه واقع خمر، موضوع گرفته می‌شود و این اشکالی ندارد و تجری را هم حرام نمی‌کند.

اشکال ما در *منتقی الاصول* آمده است، یکی از جواب‌هایی که در منتقی الاصول ذکر شده است این است که إنّ الدلیل ینفی دخالة الواقع مستقلاً، اما دخالته بنحو الجزئیه فلا اشکال، واقع نمی‌تواند تمام موضوع باشد، بلکه باید علم باشد، ما هم می‌گوییم علم همراه با واقع موضوع باشد، در این صورت دلیل هم تمام نیست.

1. - سوره اسراء، آیه 78 [↑](#footnote-ref-1)
2. - سوره عنکبوت، آیه 45 [↑](#footnote-ref-2)