بسمه تعالی

موضوع: تجری/ احکام قطع/ مباحث حجج

فهرست مطالب:

[تجری 1](#_Toc134528307)

[مقام دوم: استحقاق عقاب بر تجری 1](#_Toc134528308)

[ملاک استحقاق عقاب 1](#_Toc134528309)

[ملاک اول: هتک حرمت مولی 1](#_Toc134528310)

[ملاک دوم: اقدام بر عصیان 1](#_Toc134528311)

[ملاک سوم: عزم بر عصیان 2](#_Toc134528312)

# تجری

## مقام دوم: استحقاق عقاب بر تجری

بحث در بررسی استحقاق عقاب بر تجری بود. منسوب به مشهور قول به استحقاق عقاب بر تجری بود. ولی نکته استحقاق عقاب در نظر بزرگان مختلف بود.

### ملاک استحقاق عقاب

### ملاک اول: هتک حرمت مولی

فعل متجری به معنون به عنوان هتک حرمت مولی است و مولی حق دارد عبد را بر فعلی که مصداق هتک حرمت او است، عقاب کند.

به نظر ما تجری بلکه عصیان مصداق هتک حرمت مولی نیست.

### ملاک دوم: اقدام بر عصیان

عنوان اقدام بر عصیان مولی یا اقدام به ارتکاب فعلی که فاعل آن معتقد است قبیح است، عقلا قبیح است و همین منشأ استحقاق عقاب است و چون فعل متجری به معنون به عنوان اقدام بر عصیان مولی است، پس متجری عقلا مستحق عقاب است و مولی حق دارد او را به سبب ارتکاب امر قبیح، عقاب کند.

مرحوم حائری رحمه الله در رد این بیان فرموده‌اند: مولی حق دارد عبد را به سبب عصیان یا به سبب ارتکاب قبیحی که مربوط به شئون مولی است مثل هتک حرمت او عقاب کند. ولی در مواردی که فعل عبد مربوط به شئون مولی نیست و مولی نیز در آن موارد امر و نهی ندارد و عبد هم تصور وجود امر و نهی مولی را ندارد تا با مخالفت با آن تجری نماید (تجری، هتک حرمت مولی و از شئون مولی است و می تواند بر آن عقاب کند)، مولی، حق عقاب عبد را ندارد ولو آن فعل عقلا قبیح باشد. مثل این که عبد نمی‌داند خیانت در امانت حرام است ولی عقل او قبح آن را درک می‌کند و برخلاف درک عقل خود خیانت در امانت کند، در این جا مستحق عقاب نیست چون عصیان نکرده است و امر قبیحی که مربوط به شئون مولی باشد را نیز انجام نداده است[[1]](#footnote-1).

این بیان خلاف وجدان است. زیرا عقاب بر تجری -به همین ملاک که تجری قبیح است- اگر عقاب تادیبی باشد قبیح نیست زیرا مولی او را عقاب می کند تا دیگر این کار را تکرار نکند و اگر انتقامی باشد عقل قبح آن را درک نمی‌کند لذا مُؤمّن از عقاب ندارد و باید توبه کند تا دفع عقاب محتمل شود.

### ملاک سوم: عزم بر عصیان

صاحب کفایه رحمه الله فرموده‌اند: عقاب بر تجری در واقع عقاب بر عزم بر عصیان موجود در نفس متجری است و الا فعل او قبیح نیست.

ان قلت: قصد العصیان یعنی اراده عصیان و اراده امر غیر ارادی است. زیرا معنای ارادی بودن اراده این است که این اراده نیز ناشی از اراده باشد که مستلزم تسلسل است چون وقتی اراده می‌‌کند که اراده کند نسبت به همین اراده نیز باید گفته شود اراده کرد که اراده کند که اراده کند و هلم جرا و لذا اراده‌ی عصیان امر غیراختیاری است و عقاب بر امر غیر اختیاری صحیح نیست.

ایشان دو جواب به این اشکال می‌دهند:

جواب اول:

اراده گرچه ناشی از اراده نیست ولی بعضی از مقدمات و مبادی آن ناشی از اراده هستند. زیرا مبادی اراده چهار چیز است:

1. حدیث النفس – یعنی تصور عصیان در مقام- که اختیاری نیست.
2. میل به عصیان: این امر نیز اختیاری نیست.
3. جزم: یعنی حکم نفس به این که سزاوار است با رفع موانع عصیان کنم یعنی «ینبغی صدور هذا الفعل برفع موانعه».

این امر می‌تواند اختیاری باشد زیرا ممکن است انسان در عواقب عمل خود یعنی مفسده و عقوبت آن فکر کند و جزم به عصیان پیدا نکند.

1. عزم بر فعل

ایشان تعبیر می کنند به «العزم و القصد» و در تفاوت آن دو گفتند: عزم قابل به هم خوردن است ولی قصد قابل چنین نیست.

بنابراین یکی از مبادی اراده یعنی جزم ممکن است تحت اختیار باشد لذا اراده نیز می‌تواند به سبب اختیاری بودن بعضی از مبادی آن ارادی باشد.

بررسی جواب اول

این جواب با مبانی ایشان سازگار نیست زیرا نقل کلام می کنیم به همان اراده‌اش که اراده می‌‌کند در عواقب کار تامل کند تا جزم به انجام فعل پیدا نکند، ‌اگر آن اراده تامل ارادی نیست اشکال برمی‌گردد و اگر ارادی است نیز اشکال بر‌می‌گردد زیرا دوباره نقل کلام می‌‌شود به این‌که آن اراده تامل، ارادی است یعنی مسبوق به اراده دیگری است و ‌این هم مستلزم تسلسل می‌‌شود.

اساسا کسی که اراده فاعل مختار را تحت قانون «الشیء ما لم یجب لم یوجد» بداند نمی‌تواند اختیار انسان را حل کند. کسی که بگوید: «اراده‌ی انسان ممکن الوجود است و حکم ممکن الوجود این است که در صورت موجود شدن علت تامه آن واجب بالغیر است و در صورت عدم وجود علت تامه ممتنع بالغیر است» در این صورت راهی برای این که اثبات کند انسان مختار است نخواهد داشت.

البته بزرگان فلاسفه تصریح کردند به این که مراد ما از مختار بودن انسان این است که بعضی از افعال او مسبوق به اراده است مثل شرب الماء که معلول اراده شخص است و مراد از اختیاری بودن فعل انسان همین است و این که اشاعره می‌گویند: « عادت خداوند جاری است بر این ‌که هر وقت انسان اراده شرب الماء ‌کند، او ایجاد شرب الماء کند» درست نیست. و اما خود تحقق اراده شرب الماء در انسان تابع قانون علیت است یعنی علت تامه شرب الماء باید موجود شود تا انسان شرب الماء را اراده کند.

اگر به ایشان اشکال کنند که علت تامه شرب الماء قطعا انسان نیست زیرا او سال‌ها در این دنیا زندگی می‌کند ولی اراده ی شرب الماء نکرد پس او جزء العلة شرب الماء است و آن جزء دیگر تاکنون موجود نبود پس اراده‌ی شرب الماء نبود لذا این شخص نمی‌توانست اراده شرب ماء کند و الان که آن جزء اخیر اراده‌ی شرب الماء موجود شد چون علت تامه اراده‌ی شرب الماء موجود شد دیگر این شخص نمی‌تواند اراده شرب الماء نکند چون «اذا وجدت العلة وجب المعلول.»

در جواب می گویند: این کلام درست است ولی این مضر به مختار بودن انسان نیست زیرا اختیاری بودن فعل مثل شرب الماء به معنای مسبوق به اراده بودن آن است و این که در صورت وجود علت تامه اراده شرب الماء دیگر نمی‌تواند اراده شرب الماء نکند و یا در صورت عدم وجود دیگر نمی‌تواند اراده شرب الماء کند، فعل را از اختیاری بودن خارج نمی‌کند.

این اختیار به معنای این است که «شما باید داوطلبانه شرب ماء کنید!» و این «باید» تشریعی نیست بلکه باید تکوینی است در این صورت امثال شمر نیز می‌گویند: من نیز موقع اراده‌ی قتل امام حسین علیه السلام چون علت تامه قتل امام علیه السلام در نفس من موجود شد، یعنی واجب بالغیر شد دیگر من نمی‌توانستم این کار را انجام ندهم و علت تامه قتل امام حسین علیه السلام نیز من نبودم زیرا من سال‌ها بودم و چنین اراده‌ای نکرده بودم پس من جزء العلة هستم، و اما خبث باطن من نیز دست من نبود زیرا خداوند من را چنین خلق کرده است نه این که من خودم به خواست خودم خبیث شده باشم و اگر علت تامه قتل امام حسین علیه السلام موجود نبود قتل ایشان ممتنع بالغیر بود و محال بود که من چنین کاری را انجام دهم.

جواب دوم

عقاب اخروی لازم تکوینی بُعد این شخص از مولی است و بعد از مولی نیز لازم تکوینی عزم بر عصیان است از باب تجسم اعمال یعنی آن نیز فعل اختیاری خداوند نیست و عزم بر عصیان نیز لازم تکوینی خبث باطن شخص است و خبث باطن از ذاتیات شخص است و الذاتی لایعلل یعنی خاک، خاک است و خداوند خاک را آفرید و نباید سوال شود: «لمَ جعل الله التراب ترابا» انسان خبیث نیز خبیث است و خداوند او را خلق کرده است یعنی ذات و ماهیت او ماهیت خبیث است و خداوند نیز چون واجب بالذات است یعنی فیاض علی الاطلاق است یعنی فاعلیت خداوند تام است و وقتی این ماهیت خبیث قابلیت وجود دارد خداوند به آن وجود افاضه می‌کند و آن نیز موجود می‌شود و خداوند نمی‌تواند به چیزی که قابلیت وجود دارد، افاضه وجود نکند.

تعبیر ایشان این است که «إن حسن المؤاخذة و العقوبة إنما يكون من تبعة بعده عن سيده بتجريه عليه كما كان من تبعته ب العصيان في صورة المصادفة فكما أنه يوجب البعد عنه كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة فإنه و إن لم يكن باختياره إلا أنه بسوء سريرته و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و إمكانه‏ و إذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال و ينقطع السؤال بلم فإن الذاتيات ضروري الثبوت للذات.

و بذلك أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر و العاصي الكفر و العصيان و المطيع و المؤمن الإطاعة و الإيمان فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا و الإنسان لم يكون ناطقا.» بنابراین شمر نمی‌تواند بگوید: «خدایا چرا من را خبیث الباطن خلق کردی و من را طیب الباطن خلق نکردی» زیرا ‌خداوند در جواب می‌‌گوید تو خبیث‌ الباطن بودی من تو را خبیث الباطن نکردم من فقط افاضه وجودی کردم به کل ممکنات، تو نیز با همین ویژگی خبیث الباطن بودن قابلیت وجود داشتی و موجود شدی»

بعضی از قائلین به این قول به اخبار طینت نیز تمسک می‌کنند و این اخبار نیز موید آن‌ها است که البته باید آن‌ اخبار را توجیه کرد.

بررسی جواب دوم

ایشان این مطلب را در بحث طلب و اراده نیز بیان کرده است و آن جا فرموده‌اند «قلم این‌جا رسید سربشکست»[[2]](#footnote-2) بعضی از بزرگان فرموده‌اند: «ای‌کاش سر قلم قبل از این می‌‌شکست و این حرف‌ها را نمی‌زد» ولی این درست نیست زیرا مراد ایشان از «قلم این‌جا رسید سربشکست» یعنی «انقطع السؤال، جری القضاء بما کان» یعنی دیگر بحث تمام شد، الذاتی لایعلل یعنی دیگر سؤال نشود «لم جعل الله السعید سعیدا لم جعل الله الشقی شقیا» زیرا «الشقی شقی فی بطن امه و السعید سعید فی بطن امه» یعنی خداوند شخص سعید را سعید نمی‌کند تا گفته شود چرا این کار را انجام داد بلکه سعید خودش سعید است و خدا او را به همین نحوی که هست ایجا می‌‌کند و نمی‌تواند هم او را ایجاد نکند چون خدا فیاض علی الاطلاق است و نفخ وجود می‌‌کند (فنفخت فیه من روحی) و اما این که قابلیت‌ها با هم فرق دارند، دست خداوند متعال نیست.

ایشان در ادامه فرموده‌اند: ان قلت: علی هذا فلافائدة فی بعث الرسل و انزال الکتب و الوعظ و الانذار. زیرا خدا انسان‌های سعید را خلق کرد آن‌ها که سعید هستند کار نیک انجام می‌دهند و انسان‌های شقی را نیز خلق کرد آن‌ها که شقی هستند نیز کار زشت می‌‌کنند و بعث رسل و انزال کتب فایده نخواهد داشت.

بهتر بود ایشان(با توجه به حرف‌های قبلشان) در جواب بگوید: خود این‌ بعث رسل و انزال کتب از اجزاء علت تامه اراده فعل هستند و بعث رسل وقتی مواجه می‌شود با انسان سعید جزء متمم علت تامه اراده او برای انجام کار حسن است و همین بعث رسل وقتی با انسان شقی مواجه می‌شود جزء متمم علت تامه آن‌ها برای اراده‌ی انجام کار زشت است. و آیه‌ی «وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ ما هُوَ شِفاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنينَ وَ لا يَزيدُ الظَّالِمينَ إِلاَّ خَساراً»[[3]](#footnote-3) نیز موید همین مبنا است.

ولی ایشان در جواب فرموده‌اند: «ذلک لینتفع به من حسنت سریرته و طابت طینته لتکمل به نفسه» شاید این همان جوابی باشد که ما بیان کردیم. ولی در ادامه فرموده‌اند: «و لیکون حجة علی من سائت سریرته و خبثت طینته لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة کی لا یکون للناس علی الله حجة‌ بل کان له حجة بالغة.»[[4]](#footnote-4)

این جواب نیز صحیح نیست زیرا وقتی شما گفتید اعمال اشخاص شقی ناشی از خبث باطن او است که ذاتی او می‌باشد دیگر این عمل دست خودش نیست و نمی‌توانست چنین کاری را انجام ندهد و می‌گوید من مسئولیتی در قبال این عمل ندارم و مثل گل بدبو است که مسئولیتی در مقابل بدبو بودن خودش ندارد و در این صورت او حجت بر خداوند دارد.

و منشأ تمام این اشکالات این است که اراده انسان را نیز مشمول قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» می‌دانند.

ما خیال می‌کردیم امام رحمه الله این مشکل را حل کرده است ولی بخشی از کتاب طلب و اراده ایشان را نگاه کردیم دیدیم ایشان نیز مثل فلاسفه عمل کردند.

شهید مطهری رحمه الله نیز این مشکل را حل نکردند و در کتاب انسان و سرنوشت وقتی به بحث اراده‌ی انسان می‌رسد می‌گوید: «اراده نیز تابع قانون «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است و محال است که یک ممکن الوجودی تابع این قانون نباشد. بنابراین اگر علت تامه اراده موجود شود باید اراده کند و اگر علت تامه آن موجود نباشد نمی‌تواند اراده کند. و اما این که گفته می‌شود «انسان فاعل بالارادة‌ است» یعنی برخی از کارهای او ناشی از سبق اراده است ولی اراده‌اش تابع قانون «الشیء ما لم یجب لم یوجد» زیرا این یک قانون عقلی است و قابل انکار نیست.»[[5]](#footnote-5)

ولی اصل این مبنا اشتباه است زیرا «احتیاج ممکن به علت» اصلا برهان ندارد و امر بدیهی فطری است و این که برای اثبات آن می‌گویند: «و الا (در صورت وجود ممکن بدون علت) لزم الترجح بلامرجح» نیز صحیح نیست زیرا این مصادره است و ترجح بلامرجح یعنی همین وجود ممکن بدون علت، پس این یک قانون فطری است و یک قانون فطری دیگر نیز وجود دارد که عبارت است از این که انسان نسبت به افعال اختیاری خود فاعل بالسلطنة است «له ان یرید فیفعل و له ان لایرید» نه این‌که «علیه ان یرید اذا وجدت العلة التامة للارادة، و لایمکنه ان یرید اذا انتفت العلة التامة للارادة» این کلام خلاف آیات و روایات است که دلالت دارد بر این که انسان‌ها در مقابل اعمال خود مسئول هستند در حالی که طبق کلام فلاسفه دیگر هیچ‌کس مسئول اعمال خود نیست.

1. درر الفوائد (طبع جدید)، حائری یزدی، عبدالکریم، ص339-340. [↑](#footnote-ref-1)
2. کفایة الاصول (طبع آل البیت)، آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ص 68. [↑](#footnote-ref-2)
3. الاسراء:82. [↑](#footnote-ref-3)
4. کفایة الاصول (طبع آل البیت)، آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ص 260-261. [↑](#footnote-ref-4)
5. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، مطهری، مرتضی، ج1، ص385-386. [↑](#footnote-ref-5)