

تجری در نگاه اصولی امام خمینی (ره)

اعظم غیائی ثانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۰۹

چکیده

تجری در اصطلاح اصولیون اظهار جرات عبد است در مقابل مولا و به عبارت دیگر مخالفت عملی است با حکم مولا که بعد معلوم می‌شود که در واقع عبد مخالفت نکرده است و تکلیف واقعی را انجام داده است. به عنوان مثال شخصی یقین داشته که این مایع شراب است و مخالفت کرده و آن را نوشیده است بعد معلوم شود که شراب نبوده بلکه آب بوده در اینجا شخص متجری محسوب می‌شود.

در اصول فقه مباحث زیادی درباره تجری مطرح و محل بحث و اختلاف است. اول اینکه آیا تجری یک مسئله اصولی است یا فقهی و یا کلامی؟ دیگر اینکه آیا تجری عنوانی است به معنای عزم بر گناه و تصمیم بر مخالفت با مولا همراه با عملی که گناه بودن به شمار می‌رود یا عنوان منطبق بر فعل خارجی است که در نتیجه از افعال جوارحی محسوب می‌شود؟ به عبارت دیگر قبح تجری فعلی است یا فاعلی؟ دیگر اینکه آیا متجری مستحق عقاب است؟

نظریات علما در این باب بسیار متفاوت است هرچند در مواردی هم با یکدیگر اتفاق نظر دارند. در پژوهش پیش رو ابتدا به تعریف تجری و پس از آن به اقوال علما مانند صاحب فصول و مرحوم نائینی درباره اصل حکم تجری پرداخته شده و نهایتاً نظر صائب حضرت امام خمینی (ره) در این باره بیان گردیده است.

واژگان کلیدی

تجری، انقیاد، قبح فعلی، قبح فاعلی، اطاعت، عصیان.

* دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی و عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع) پردیس خاوران

۱. تعریف تجری

تجری در لغت یعنی جرات یافتن و نترسیدن در موردی که با آن مواجه می‌شود. در اصطلاح اصول یعنی فعل یا ترکی که شخص قطع دارد یا خیال می‌کند که آن فعل یا ترک مخالفت با مولا و سرپیچی از حکم اوست درحالی‌که درواقع مخالفت نیست (مشکینی، ۱۴۱۳، ص ۹۴). پس تجری عبارت است از «مخالفت با اعتقاد». یعنی شخص می‌پنداشت که خوردن پنیر مثلاً نزد مولی حرام است مع‌ذلک و به‌رغم خواست مولی پنیر را خورد سپس معلوم شد که حرام نبود بلکه حداکثر کراهت داشت.

به مناسبت لازم است معنی سه اصطلاح دیگر ذکر شود.

الف. اطاعت: عبارت است از موافقت با حکم واقعی خداوند مثل انجام نماز و روزه.

ب. انقیاد: عبارت است از موافقت با اعتقاد. یعنی شخص تصور می‌کرد که فلان عمل عندالله واجب است و لذا انجام داد ولی درواقع واجب نبود بلکه یکی دیگر از احکام تکلیفی را داشت (این اصطلاح مقابل تجری است).

ج. معصیت: عبارت است از مخالفت با خطاب واقعی مولی. مثل شرب خمر (محمدی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۷-۲۸).

۲. آیا بحث از تجری اصولی است؟

مناطق در مسئله اصولی آن است که نتیجه آن کبرای قیاس در مقام استنباط احکام فرعی قرار می‌گیرد، یا حجت در فقه است.

برخی مسئله تجری را اصولی می‌دانند.

تقریب: بحث در این است که آیا ارتکاب شیء مقطوع الحرمه قبیح است یا خیر؟ و اگر به قبح آن حکم کردیم، بالملازمه به حرمت شرعی عمل به آن هم حکم می‌کنیم. و نهایتاً نتیجه بحث کبرای مسئله فرعی قرار می‌گیرد (حائری، بی‌تا، ص ۳۳۵).

به این صورت «ارتکاب شیء مقطوع الحرمه قبیح» و «کلما حکم به الشرع حکم به العقل» درنتیجه «ارتکابی مقطوع الحرمه قبیح شرعاً».

امام خمینی می‌فرمایند: تجری مسئله اصولی نیست بلکه بحث در تجری یا 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 (تقوی اشتهاردی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۱).

اشکال بر اصولی بودن این قاعده (ما حکم به الشرع حکم به العقل) - در صورت تمام بودنش - در سلسله علل احکام و مبادی آن صحیح است - مثل مصالح و مفساد - نه در سلسله معالیل - مثل اطاعت و عصیان - زیرا اگر حکم عقل به وجوب اطاعت و حرمت عصیان کاشف از حکم مولوی شرعی باشد، لازمه آن عدم انتهای احکام به حدی است و از آن تسلسل عقوبات در یک معصیت لازم می‌آید.

از اینجا روشن می‌شود که درست نیست که تجری را مسئله فقهی هم بدانیم، زیرا تعلق حکم شرعی بر حرمت آن صحیح نیست؛ زیرا در این صورت (بفرض صحت فقهی بودن آن به مناط جرأت حاصل در معصیت) عدم تناهی در عقوبات لازم می‌آید، زیرا اگر تجری حرام باشد، مخالفت این حرام هم حرام است و مخالفت آن هم همچنین. و در این صورت عدد تجری و حرام به حدی منتهی نمی‌شود. و این نظیر آن است که گفته شود: اطاعت اگر واجب باشد اطاعت این واجب هم واجب است و به همین ترتیب.

نتیجه اینک: مسئله تجری عقلی صرف است (سبحانی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۹۷).

در مقابل، سید مصطفی خمینی (ره) در تحریرات می‌نویسد: بحث در اینجا راجع است به «حرمت تجری بذاته یا به امر عارضی» و یا «حرمت متجری به بذاته یا به امر عارضی» یا به استحقاق عقوبت که ملازم تحریم شرعی است و در هر صورت مسئله، فقهی است؛ و والد محقق این مسئله را فقهی ندانسته به دلیل لزوم مستحق بودن عبد بر عقوبات غیر متناهی در حالی که فقهی بودن یک مسئله با عدم تمامیت حکمش منافاتی ندارد. پس بحث از تجری یک بحث صغروی نیازمند به اثبات است، چه با ادعای

شمول ادله شرعی و قوانین کلیه بر آن، یا به ادعای کشف عقل در مورد آن - به دلیل ملازمه - حرمت شرعی را.

یا اینکه بگوییم تجری قبیح است و از مصادیق قاعده «کل قبیح عقلی يستحق العبد العقوبه علیه» است. در هر صورت مسئله فقهی است. و اینکه برخی آن را اصولی یا کلامی دانسته‌اند صحیح نیست زیرا خلط بین مسئله فقهیه و دلیل آن کرده‌اند.

به عبارت دیگر؛ اصولی در این مسئله فحص می‌کند از امکان یا عدم امکان شمول اطلاعات برای تجری، نه از دلیل و حجیت آن، همچنین فحص می‌کند از امکان ادراج تجری در قاعده استحقاق عقاب یا عدم استحقاق عقاب بر قبیح، و به این جهت قبح عصیان هم از مسائل کلامی نیست، بلکه مسئله کلامی بحث کلی در مورد عنوان قبیح و استحقاق عقوبت بر آن است بدون تعرض به خصوص مصداقش چه عصیان باشد یا تجری.

نتیجه اینکه: بعد از قیام دلیل بر این مسئله به این نتیجه می‌رسیم که مثلاً «تجری حرام است» و این یک قانون فقهی کلی است، همان‌گونه که گفته می‌شود: «الخمیر حرام» (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۴۷).

۳. قبح تجری و متجری به

آیا تجری عنوانی است که بر اراده شخص متجری منطبق می‌شود؟ 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 می‌پندارد. یا اینکه عنوانی است که منطبق بر فعل خارجی می‌شود و از افعال جوارحی است و معنی آن انجام عملی است با اعتقاد مخالفت با مولی؟

در صورت قول به صورت اول: قبح تجری عقلی است از جهت خبث باطن شخص و سوء قصد و اراده او که بر این مورد «قبح فاعلی» اطلاق می‌شود.

در صورت دوم: قبیح به دلیل سوء عمل خارجی است که به آن اطلاق قبیح فعلی می‌شود. به این تقریب که تعلق علم به چیزی از صفات و عناوین عارض بر آن است که جهت حسن و قبیح آن را تغییر می‌دهد، به این صورت که قطع به خمر بودن آب باعث حدوث مفسده در شرب آن می‌شود که مقتضی قبیح است (مشکینی، ۱۴۱۳، ص ۹۴-۹۵).

مرحوم نائینی می‌فرماید: انصاف این است که چنین چیزی درست نیست، زیرا واضح است که علم به خمر بودن آب و تعلق احراز بدان باعث انقلاب آب از آنچه هست و قبیح شدن آن نمی‌شود. پس فساد ادعای اینکه متجری به قبیح است و به قاعده ملازمه حکم شرعی هم به دنبال دارد، واضح است (کاظمی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۱). البته ادعای قبیح فاعلی اشکالی ندارد. به اینکه صدور این فعل از مثل این فاعل قبیح باشد اگرچه که فعل قبیح نباشد و ملازمه‌ای هم بین قبیح فاعلی و قبیح فعلی نیست، زیرا چه بسا فعلی قبیح باشد ولی صدور آن از فاعل حسن باشد - مثل مورد انقیاد - یا بالعکس - مثل مورد تجری.

حضرت امام (ره) در بیان قبیح تجری ابتدا جهات اشتراک و امتیاز بین تجری و معصیت را بیان می‌کنند. به اینکه جهت اشتراک در آن دو، جرأت بر مولا و خروج از رسم عبودیت و زی رقیب و عزم و قصد بر عصیان است. اما مجرد مخالفت یا تجری نزد عقلا هتک مولا و ظلم بر او محسوب نمی‌شود. اما جهت امتیاز اینکه بر تجری عنوان مخالفت صدق نمی‌کند ولی بر معصیت عنوان مخالفت صدق می‌کند و عقلا هم متفق‌اند بر صحت مؤاخذة بر مخالفت با مولا با ترک امر او یا ارتکاب نهی او و بدون شک تمام الموضوع در تقبیح هم مخالفت است بدون نظر به بقیه عناوین مثل هتک و ظلم و خروج از رسم عبودیت و غیره. و همین عقلا هم حکم به صحت مؤاخذة بر مخالفت می‌کنند حال فرقی ندارد که خود عمل هم نزد عقل قبیح باشد مانند فواحش یا نزد عقل قبیح نباشد مثل روزه عید قربان. نتیجه اینکه اگر عقل نفس مخالفت اختیاری با

مولا را دید حکم به قبح می‌کند بدون در نظر گرفتن بقیه عناوین مثل جرأت بر مولا و شبیه آن (سبحانی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۰۳).

سید مصطفی خمینی (ره) نیز در رد ذاتی بودن قبح تجرّی می‌فرماید: آنچه مشهور شده این است که تجرّی قبیح است و قبح آن هم ذاتی است و با وجوه و اعتبارات عارضی اختلافی در قبح آن ایجاد نمی‌شود (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۱؛ عراقی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۴۲؛ کاظمی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۵۴)؛ اما عنوان قبح از عناوین معصیت و ظلم و ترجیح مرجوح بر راجح و ترجیح بلا مرجح و امثال این‌ها اخذ شده که عنوان متنزع از جمیع این‌ها ظلم است.

اما آیا این قبح ظلم از فطریات و احکام عقلی است یا از امور حاصله در محیطات خاص و به دلیل القائات و تعالیم و اقاویل است؟

مثلاً تجاوز بر فرد برای بقاء نوع، ظلم به شخص است، ولی عقل در قیاس به نوع و امر اهم از آن برداشت حسن می‌کند. پس چه‌بسا فعل ظلم باشد ولی قبح فاعلی نداشته باشد چراکه ناظر به خیر بیشتر است ولی نسبت به شخص ظلم است. پس ظلم در هر حال قبیح نیست.

نتیجه اینک: شبهه‌ای نیست که قبح ذاتی ظلم نیست یعنی جزء ذات یا تمام ذات آن نیست چه برسد که ذاتی تجرّی باشد» (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۵۸-۶۱). البته شارع می‌تواند به دلیل دیگری - غیر از دلیل عقل - حکم به حرمت تجرّی کند.

مرحوم آخوند نیز در رابطه با قبح متجرّی به قائل است: ادعای قبح فعلی اثری ندارد، حتی اگر قائل به قبح تجرّی شویم، فعل قبیح نمی‌شود. مثلاً شرب ماء قبیح نمی‌شود. و بر عنوان واقعی خودش باقی می‌ماند و عنوان قبیح عارض بر آن نمی‌گردد. زیرا قطع به حسن و قبح ملاک محبوبیت یا مبغوضیت فعلی نمی‌شود (حسینی شیرازی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۲۹۴-۲۹۵). حضرت امام (ره) نیز در تبیین این مطلب می‌فرماید: تجرّی و امثال آن از عناوین قائم به فاعل‌اند و آنکه متصف به جرأت می‌شود، نفس است و عمل کاشف است از اینکه فاعل جری است و ارتکاب مقطوع الخمریه همان جرأت بر مولا نیست

بلکه کاشف از وجود مبدئی در نفس است. طغیان و عزم هم همین گونه هستند یعنی از صفات فاعل اند نه فعل خارجی. حاصل اینکه فعل متجری بر عنوان واقعی خود باقی می ماند و عنوان قبیح بران عارض نمی شود (سبحانی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۰۵).

۴. آیا بین قبیح یک شیء و حرمت و عقوبت آن ملازمه وجود دارد؟

حضرت امام (ره) می فرمایند: مجرد قبیح عقلی یک شیء حرمت آن را به دنبال ندارد؛ زیرا ملازمه ای بین قبیح شیء و استلزام عقوبت آن وجود ندارد. مثلاً ترجیح مرجوح قبیح است اما موجب عقوبت نیست. همچنین است بسیاری از قبائح عقلی و عقلائی؛ زیرا در رابطه با آنها نهی وارد نشده یا اینکه عنوان محرمه ای بر آنها منطبق نمی شود یا اینکه عقل صحت عقوبت بر مخالفت آنها را درک نمی کند.

اگر اشکال شود که؛ ادعای ملازمه بین قبیح و عقاب ممکن است؛ در جائی که ارتکاب قبیح به دایره مولویت و عبودیت برگردد. و شکی نیست در اینکه ارتکاب آنچه ارتکاب آن عقلاً جائز نیست و ترک آن از شئون عبودیت محسوب می شود، مستلزم عقوبت است.

پاسخ آن است که؛ نهایتاً چنین چیزی موجب سرزنش و کاشف از سوء سریره است اما عقاب نه، به همین دلیل عقلاً نه حکم به صحت عقاب بر مقدمات حرام علاوه بر خود حرام می کنند و نه حکم به دوبار حرمت، یکبار به جهت تجری و دیگری به جهت مخالفت با مولا (سبحانی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۰۲).

۵. در استحقاق عقوبت متجری

در باب تجری سه نظریه عمده وجود دارد (محمدی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۹)؛

۱-۵. حرمت تجری و مستحق عقاب بودن متجری

آخوند خراسانی و مشهور فقهای متقدم این قول را پذیرفته اند.

۵-۱-۱. دلایل قول اول

۱. **اجماع:** بعضی موارد همه فقها فتوا داده‌اند به اینکه فلان امر موجب عقوبت است درحالی که آن مورد از مصادیق تجری است. به عنوان مثال؛ اگر شخصی گمان داشت که وقت نماز مضیق شده معذک نمازش را تأخیر انداخت ولی بعداً کشف خلاف شد یعنی معلوم شد که درواقع وقت تنگ نبوده بلکه مثلاً دو ساعت دیگر به غروب مانده در این مسئله عده‌ای از فقها گفته‌اند چنین شخصی معصیت کار است بالاجماع.

۲. **بناء عقلاء:** سیره عقلا بر این است که انسان متجری را مستحق مذمت می‌دانند، از طرفی هر جا مذمت عقلا باشد ملازمه دارد با عقاب شارع.

۳. **حکم عقل:** کاری به سایر عقلا نداریم، بلکه وقتی به عقل و وجدان خود رجوع کنیم، می‌بینیم، عقل حکم به قبح تجری می‌کند و چون تجری یعنی جرأت بر مولا و نادیده گرفتن حرمت دستورات مولا، مسلماً چنین چیزی مذموم است (البته بناء عقلا از همین حکم عقل سرچشمه می‌گیرد).

استدلال: اگر دو نفر ظرفی در دست دارند و هر دو قطع دارند که محتوی ظرف شراب است و باین حال آن را سر کشیدند، اتفاقاً یکی از این دو مصادف واقع در آمد و شراب بود ولی دیگری مخالف واقع در آمد و شراب بود. این‌ها از چهار حال بیرون نیست؛ **الف.** هیچ‌کدام مستحق عقوبت نیستند. این احتمال باطل است، زیرا بر فرض که غیر مصادف مستحق عقاب نباشد اما شخصی که قطع او مصادف واقع است و صد درصد معصیت مولا کرده چرا مستحق عقوبت نباشد.

ب. آنکه قطعش مصادف واقع است عقاب دارد و دیگری ندارد. این احتمال باطل است، زیرا معنایش این است که شخصی که قطعش با واقع مصادف در آمده، به خاطر مصادف عقاب می‌شود، درحالی که مصادف یک امر اتفاقی و خارج از اختیار مکلف است و در صورت پذیرش این احتمال لازمه‌اش آن است که استحقاق عقاب و عدم آن

منوط شود به امور غیر اختیاری و این با عدالت خداوند سازگار نیست که شخصی را برای امر غیر اختیاری عقاب کند و دیگری را نکند.

ج. برعکس فرض قبل یعنی مصادف عقاب دارد و مصادف ندارد. این احتمال باطل است زیرا اگر غیر مصادف عقاب داشته باشد به طریق اولی مصادف عقاب دارد. د. هر دو مستحق عقوبت‌اند. باقی می‌ماند احتمال چهارم و نتیجه اینکه هم شخص عاصی و هم متجری هر دو عقاب دارند.

۵-۱-۲. رد دلایل قول اول

اشکال به اجماع

اجماع به دلیل اشکال هم بر صغری و هم بر کبرای استدلال باطل است؛ اشکال صغروی آنکه؛ در مثال مزبور شیخ بهائی در این مسئله قائل به توقف شده و مرحوم علامه هم فرموده در صورت کشف خلاف «فالوجه عدم العصیان» و سید محمد مجاهد هم در صورت کشف خلاف قائل به عدم عقاب است.

ثانیاً؛ اشکال کبروی هم بدین صورت قابل‌تقریر است؛ اجماع بر دو قسم است: محصل و منقول. اجماع محصل که حاصل نشده و اجماع منقول هم که ارزشی ندارد (حتی در مسائل تعبدی شرعی).

از طرف دیگر؛ اینکه تجری عقاب دارد یا نه یک مسئله عقلی محض است و در مسائل عقلیه اجماع ارزش ندارد زیرا اجماع یک دلیل شرعی تعبدی است که تنها به درد احکام شرعیه می‌خورد.

اشکال به بناء عقلاء

مذمت دو قسم است: مذمت فعلی (عمل ناپسند باشد) و مذمت فاعلی (یعنی شخص نیات زشت و پلیدی دارد). بر فرض که بناء عقلا و حکم عقل را بر قبح و مذمت بپذیریم، این تقبیح فاعلی است؛ یعنی عقلاء عالم شخص متجری را انسانی پلید و بدباطن می‌دانند و صفت پلید او را تقبیح می‌کنند. چون عمل صادره قبیح نیست، پس

مذمت در تجرّی، مذمت فعلی نیست بلکه فاعلی است؛ و عقاب دایر مدار مذمت فعلی است. پس متجرّی عقاب ندارد.

اشکال به دلیل عقلی

نگارنده احتمال سوم را اختیار می‌کند و ملتزم می‌شود به اینکه: شخصی که قطعش مصادف درآمده عقاب دارد. چون با علم و اراده گناه کرده و مثل سایر عاصیان مستحق عقوبت است. اما شخصی که قطع او مصادف با واقع درنیامده مستحق عقوبت نیست چون معصیت نکرده، اما اینکه این شق تالی فاسد دارد و عقاب داشتن منوط به امر غیر اختیاری می‌شود، وارد نیست. زیرا آنچه مشهور شده که اصابه امر غیر اختیاری است، غلط واضحی است زیرا مبادی آن اختیاری است (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۶۷). البته شواهدی مثل - «انّ للمصیب اجرین و للمخطیء اجر واحد» - وجود دارد که مصادفت و عدم مصادفت در قلت و کثرت ثواب دخیل است (محمدی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۶).

۵-۲. عدم حرمت تجرّی و مستحق عقاب نبودن متجرّی

شیخ انصاری و گروهی از اصولیون معتقدند تجرّی حرام نیست و موجب استحقاق عقاب نمی‌گردد، به عبارت دیگر فقط قبح فاعلی دارد و کاشف از سوء سریره است و تنها مقتضی لوم است.

۵-۳. تفصیل در موارد مختلف

این قول اختیار صاحب فصول است. ایشان تفصیل داده و در برخی موارد تجرّی را موجب عقاب متجرّی دانسته و در برخی دیگر موجب عقاب قلمداد نکرده است.

۵-۳-۱. دلایل قول سوم

صاحب فصول معتقد است، قبح تجرّی ذاتی نیست تا هر جا صدق عنوان تجرّی کرد، قبیح باشد بلکه قبح و حسن آن «بالوجوه و الاعتبارات» است. توضیح آنکه؛ در باب

تجری دو جهت وجود دارد یک جهت ظاهری که همان عنوان تجری است و دیگری جهت واقعی قضیه، این دو را باید محاسبه کنیم تا نتیجه بگیریم. خلاصه مطالب ایشان در جدول ذیل قابل بیان است.

اگر عنوان ظاهری:

تجری	عنوان واقعی کراهت	اشد حرمة	خوردن پنیر که مکروه است را فکر کرده حرام است و با اینحال خورده
۱۰۰درجه مفسده	۲۰ مفسده	$100+20=120$	
تجری	اباحیه	تجری حرام	فکر کرده مایع خمر است و خورده ولی آب بوده
۱۰۰درجه مفسده	نه مصلحت و نه مفسده	$100-0=100$	
تجری	استحباب	تجری حداکثر کراهت	فکر کرده کافر حربی است ولی او را نکشته معلوم شد کافر ذمی است.
۱۰۰درجه مفسده	۷۰درجه مصلحت	$100-70=30$	
تجری	وجوب	تجری مباح	فکر کرده فردی مرتد است ولی او را نکشته معلوم شد مؤمن متقی است.
۱۰۰درجه مفسده	۱۰۰درجه مصلحت	$100-100=0$	
تجری	عنوان واقعی وجوب	تجری مستحب	فکر کرده مهدورالدم است ولی او را نکشته معلوم شده از پیامبران است.
۱۰۰درجه مفسده	۱۵۰درجه مصلحت	$150-100=50$	

۵-۳-۲. ردّ دلایل قول سوم

اشکال اول

تجرّی دارای قبح ذاتی است و مادامی که بر یک عمل عنوان تجرّی صدق کند محال است که متصف به حسن شود. دلیل مطلب نیز رجوع به وجدان است. بر فرض هم که بپذیریم قبح آن ذاتی نیست حداقل اقتضایی است نه اینکه اعتباری باشد.

اشکال دوم

مصادفت با وجوب واقعی مانع از قبح تجرّی نمی‌شود. زیرا اگر اتیان به واجب واقعی با علم و قصد باشد چنین امری حسن است و فاعل آن مستحق مدح است اما اگر جاهل باشد که واجبی را اتیان می‌کند، مستحق مدح نیست.

صاحب فصول کلام دیگری دارد که اگر تجرّی مصادف با واقع شد، در اینجا عقاب تجرّی و عقاب واقع تداخل می‌کند.

آنچه از عبارات شیخ انصاری در پاسخ به تداخل تجرّی مستفاد است، این است که؛ مرادتان از تداخل چیست؟ اگر مرادتان این است که یک عقاب بیشتر نیست می‌گوییم این عقاب مال تجرّی است یا مال واقع؟ به هر کدام نسبت دهید ترجیح بلا مرجح است.

ثانیاً: از روایات استفاده می‌شود. که تداخلی در کار نیست چون حدیث می‌گوید: «علی الراضی اثمٌ و علی الداخل اثمان. یکی اثم الرضا و الاعتقاد دیگری اثم العمل قبیح فلاوجه لوحده العقاب». این یک قانون کلی است که هر عملی معنون به یک عنوان قبیح باشد یک عقاب دارد و هر عملی معنون به دو عنوان قبیح باشد، دو عقاب دارد. اما از لحاظ مذمت فاعلی در تمام این موارد مذمت فاعلی هست چون تجرّی کاشف از خبث باطن و نیت پلید است اما از لحاظ مذمت فعلی در تمام موارد مذمت فعلی و عقاب نیست چه در مواردی که تجرّی با واجب واقعی مصادف شده و چه نشده (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۲).

۶. نظر امام خمینی (ره) در مورد حقیقت تجری

حقیقت قابل تصدیق این است که متجری و عاصی در تمام مراحل و منازل از تصوّر حرام تصدیق به فایده خیالی و شوق به آن و عزم بر آن و اجماع نفس و تحریک اعصاب و هتک حرمت مولا و جرأت بر او و تخریب اساس مودت و گسستن رشته عبودیت با یکدیگر مشترک‌اند. تنها افتراق آن‌ها در مرحله آخر و انتهای منازل است و آن اینکه عاصی مرتکب حرام واقعی می‌شود ولی متجری نه.

در این صورت اگر عقاب اخروی را مانند حدود شرعی و قوانین جزائی عرفی مجعول برای ارتکاب عناوین حرام بدانیم، در این صورت متجری اینجا عقاب مجعول ندارد، همین‌طور که در حدود شرعی و قوانین جزائی و سیاسی عرفی برای او عقابی نیست؛ اما اگر عقاب خداوند در آخرت را از قبیل تجسم صور اعمال بدانیم، باز برای این عمل غیر مصادف با واقع هم صورتی در عامل برزخ و مافوق آن وجود ندارد. اما در صحت عقوبت به دلیل هتک حرمت مولا و جرأت بر او هر دو مساوی‌اند و فرقی بین آن دو (عصیان و تجری) نیست.

همین‌طور که اگر جرأت بر مولا را دارای صورت غیبی برزخی و اثر ملکوتی در نفس بدانیم که در عالم غیب ظاهر می‌شود و انسان مبتلا به آن و محشور با آن می‌شود - همان‌طور که حق همین است - در این صورت هم متجری و عاصی در این مورد با هم مشترک‌اند. بدون اینکه قائل به تداخل عقوبات به نسبت فرد عاصی شویم، زیرا موجب این عقوبت‌ها باهم متفاوت است.

توضیح آن اینکه: این مطلب هم عقلاً و هم نقلاً ثابت شد که بهشت و جهنم دارای عوالم و منازل و مراتب و مراحل است که آن مراتب و منازل بر طبق مراتب نفس و منازل آن است.

به وجه کلی هر یک از بهشت و جهنم سه مرتبه دارد.

اول. مرتبه بهشت و جهنم اعمال. آن عالم صور اعمال صالحه و فاسده و حسنه و قبیحه است و اعمال به صورت ملکوتی آن در عالم ملکوت مجسم می‌شود همان‌طور که در

قرآن آمده «یوم تجد کلّ نفس ما عملت من خیر محضراً و ما عملت من سوء» (آل عمران: ۳۰) و «و وجدوا ما عملوا حاضراً» (کهف: ۴۹) و «فمن يعمل مثقال ذره خیراً یره و من يعمل مثقال ذره شراً یره» (زلزال: ۷ و ۸).

دوم. بهشت و جهنم صفات؛ و آنها صور حاصله از ملکات و اخلاق حسنه و ذمیه است.

سوم. بهشت و جهنم ذات که مرتبه تبعات عقاید حق و باطل است.

هریک از این مراتب آثار و خواص و ثواب و عقاب ویژه خود را دارد بدون اینکه تداخل و تزاممی صورت گیرد.

پس از معرفت این مطلب در مورد تجرّی نیز می‌توان حکم کرد که متجرّی و عاصی در کدام مرتبه باهم مشترک‌اند و در کدام یک جدا هستند و اشتباه اصولیون را در این مسئله می‌توان فهمید. متجرّی و عاصی در نظر عقل یکی هستند مگر در عقاب مجعول یا لازم به جهت ارتکاب حرام و وجدان، صادق‌ترین شاهد بر این مدعاست. چراکه اگر فرد فرزندان را از شرب تریاک منع کند و مجازات شارب را ۱۰۰ ضربه شلاق قرار دهد؛ و دو فرزندش با اعتقاد به تریاک بودن ماده‌ای آن را شرب کنند و یکی عملش مصادف با واقع شود و دیگری نشود، فرد مصادف، مستحق عقاب مجعول خواهد بود اما دیگری مستحق عقاب مجعول نیست؛ اما مستحق تأدیب و تعزیر است به دلیل هتک و جرأت و درصدد مخالفت برآمدن و هر دو فرزند درافتادن از چشم پدر و بعد از او یکی هستند و این امری واضح است.

نهایتاً اینکه تجرّی در نظر عقل، خود عنوان مستقلی دارد و موضوع حکم به قبح قرار می‌گیرد و قبح فعلی امر دیگری است که مربوط به آن نمی‌شود (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۴-۵۹).

جمع‌بندی

۱. از نظر امام خمینی تجری مسئله اصولی یا فقهی نیست بلکه مسئله عقلی صرف است، لکن سید مصطفی خمینی آن را مسئله فقهی می‌داند.
۲. تجری از عناوین قائم به فاعل است و آنکه متصف به جرأت می‌شود، نفس است و تجری قبح فاعلی دارد نه فعلی و قبح آن عقلی است.
۳. از نظر حضرت امام (ره) اگر عقاب خداوند را مانند حدود شرعی و قوانین جزائی عرفی بدانیم، متجری عقاب مجعول ندارد. همچنین اگر عقاب خداوند در آخرت را از قبیل تجسم صور اعمال بدانیم، باز متجری عقاب ندارد؛ اما اگر تجری را دارای صورت غیبی برزخی و اثر ملکوتی در نفس بدانیم که در عالم غیب ظاهر می‌شود و انسان با آن محسوس می‌شود- که حق هم همین است- در این صورت متجری مستحق عقاب است.

کتابنامه

- انصاری، مرتضی (۱۴۱۹)، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول.
- تقوی اشتهااردی، حسین (۱۴۱۸)، تنقیح الاصول (تقریرات درس امام خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره)، بی‌چا.
- حائری، عبدالکریم (بی‌تا)، درر الفوائد، قم: مهر، بی‌چا.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۰۶)، الوصول الی کفایة الاصول، قم: دارالایمان، بی-چا.
- خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۱۲)، کفایة الاصول، بیروت: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، بی‌چا.
- خمینی، سید مصطفی (۱۳۷۶)، تحریرات فی الاصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره)، بی‌چا.
- خمینی، سیدروح الله (۱۴۱۵)، انوار الهدایه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره)، بی‌چا.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۷)، تهذیب الاصول (تقریر درس امام خمینی)، قم: دارالفکر، بی‌چا.
- عراقی، آقا ضیاء (۱۴۰۵)، نهایة الافکار، قم: مؤسسه نشر اسلامی، بی‌چا.
- کاظمی، محمدعلی (۱۴۰۹)، فوائد الاصول (تقریرات درس میرزای نائینی)، قم: مؤسسه نشر اسلامی، بی‌چا.
- محمدی، علی (۱۳۷۰)، شرح رسائل، قم: دارالفکر، بی‌چا.
- مشکینی، علی (۱۴۱۳)، اصطلاحات الاصول، قم: انتشارات هادی، چاپ پنجم، بی‌چا.
- موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۷۹)، علم اصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره)، بی‌چا.