

بررسی قبح فعلی و فاعلی در تجرّی

محمد علی قادری^۱

^۱ استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی زاهدان، دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی

چکیده

موضوع «تجرّی» به عنوان یکی از مباحث پرکاربرد و چالش برانگیز در حیطه‌ی حقوق موضوعه، فقه و حتی کلام اسلامی، در آثار بسیاری از علماء، مورد بررسی قرار گرفته است. لیکن با عنایت به عدم تحقّق فعل گناه و جرم مقصودِ فاعل، از جهت شمول آثار اخروی و دنیوی ارتکاب جرم، محل اختلاف و نزاع علمی قرار گرفته است. بحث «قبح» شناسی تجرّی از باب قائل شدن به حرمت عقلی و عقاب اخروی و مجازات دنیوی بسیار تعیین کننده است. زیرا مطابق با قواعد عقلی و شرعی می‌توان از این حکم عقلی به حکم شرعی نیز دست یافت و مطابق با آن، قانون گزار می‌تواند مجازاتی وضع نماید و یا آن را تشدید نماید. در این پژوهش که به شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی صورت گرفته، ضمن تبیین مبنایی انواع حسن و قبح، تجرّی را از جهت دارا بودن عنصر قبح فاعلی و فعلی مورد بررسی قرار دادیم و ضمن نقد و بررسی اقوال علماء در این خصوص، به این نتیجه دست یافتیم که هرچند در «تجرّی» قبح به معنای مفسده محقق نشده باشد، لیکن از باب عناوین «طغیان و هتک حرمت»، و «ظلم و عدم اطاعت» می‌توان برای تجرّی هم قبح فاعلی و هم قبح فعلی قائل شد.

واژه‌های کلیدی: تجرّی، قبح فاعلی، قبح فعلی، استحقاق عقاب.

مقدمه:

موضوع «تجربّی» به عنوان یکی از مباحث پرکاربرد و چالش برانگیز در حیطه‌ی حقوق موضوعه، فقه و حتی کلام اسلامی، در آثار بسیاری از علماء، مورد بررسی قرار گرفته است. لیکن با عنایت به عدم تحقّق فعل گناه و جرم مقصودِ فاعل، از جهت شمول آثار اخروی و دنیوی ارتکاب جرم، محل اختلاف و نزاع علمی قرار گرفته است. قبح «تجربّی» یکی از مهمترین مسائل مبحث تجربّی است؛ که مورد توجّه علماء اصول بوده و در آثار اصولیون مورد بحث قرار گرفته است. از جهتی نتیجه‌ی این بحث، آثار بسیار مهمی در اثبات عقلی حرمت تجربّی دارد؛ خصوصاً آن که برخی از علماء، بحث تجربّی را یک بحث کاملاً عقلی دانسته و قابلیت بار شدن حکمی بر آن را از طرف شارع، منتفی می‌دانند. لذا کشف وجود عنصر «قبح» در انواع مختلف آن می‌تواند بسیار راهگشا باشد.

منشأ بحث حسن و قبح، یک سابقه‌ی طولانی دارد و به زمان به وجود آمدن فرقه‌ی اشاعره باز می‌گردد. محلّ نزاع و سؤال اصلی بر سر این بوده است که: آیا اعمال انسان به خودی خود و با قطع نظر از امر و نهی شارع، دارای حسن و قبح هستند؟ یا اینکه اعمال، فی نفسه نه خوب‌اند و نه بد؛ بلکه آنچه را شارع خوب بداند و به آن امر کند همان خوب است و آنچه را که شارع از آن نهی کند و بد بداند همان عمل بد است؟ به عبارت دیگر: افعال انسان، آیا ذاتاً خوب یا بد هستند؟ و یا اینکه امر و نهی شارع آنها را خوب یا بد جلوه می‌دهد؟ حال اگر وجود ذاتی حسن و قبح عقلی در افعال ثابت شود؛ آنگاه از عقل به عنوان یکی از منابع استخراج احکام شرعی می‌توان نام برد. ولی اگر ثابت نشود نمی‌توان عقل را یکی از راه‌های دسترسی به حکم شرعی دانست. زیرا اثبات حکم شرعی از طریق عقل، بستگی به حسن و قبح و ملازمه‌ی بین عقل و شرع دارد و این موضوع تنها از همین راه ثابت می‌شود. با توجّه به این مطلب، اهمیت بحث و اینکه چرا این موضوع در علم اصول فقه، مطرح شده است روشن می‌گردد. از طرفی این مسئله در تعیین مبانی فقهی و کلامی و اصولی نقش بسزایی دارد.

۱. مفهوم شناسی

الف) مفهوم تجربّی:

معنای لغوی «تجربّی»: «تجربّی» از «ج. ر. و» گرفته شده و لام الفعل آن همزه می‌باشد که در طی قواعد اعلال، (در مصدر ناقص واوی باب تفعّل، واو لام الفعل قلب به یاء می‌شود). به این شکل درآمده است (تَجَرَّوْ ← تَجَرَّی ← تَجَرَّبَ). کلمات «تَجَرَّأَ، يَتَجَرَّأُ، تَجَرَّؤُ» که از این ریشه گرفته شده‌اند، به معنی «اظهار جسارت و شجاعت و پردلی و دلیری» هستند. و کلمه «الجرّی» که جمعش «أَجْرَاء و أَجْرَاء» است به معنی «جسور، پردل، جری و پر جرأت، پیش‌تاز و پیش‌هنگام شجاع در جنگ» است. و عبارت «رَجَلٌ جَرِيٌّ» به معنی «پیش‌تاز» قوم است. و اسم «الْجُرْأَةُ» مانند: الْعُرْفَةُ^۴ خوانده می‌شود. و ممکن

^۱ رب: سبحانی، جعفر، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۲

^۲ . محمد رضا طباطبایی، صرف ساده، (قم انتشارات دار العلم، چاپ پنجاه و چهارم، ۱۳۸۱ هـ ش) ص ۲۰۷ و ۱۷۹.

^۳ محمد بندر بیگی، المنجد، (تهران، انتشارات ایران، چاپ سوم، ۱۳۸۰ تهران هـ ش) ج ۱ ص ۱۸۰.

^۴ ابن منظور، لسان العرب، تعلیق: علی شیری، (بیروت: انتشارات احیاء التراث العربی، چاپ اول ۱۴۰۸ هـ ق) ج ۲، ص ۲۲۸.

است همزه‌ی آن حذف شود و گفته شود «والجره» مانند: «الکرة» و کلمه «الجرى» بر وزن فعل، اسم از ریشه ی «جرؤ، جراء» است مثل: ضخم، ضخامة.^۵

پس «تجرى» به معنی اظهار جرأت در برابر مولی و عدم ترس در برابر آنچه برایش پیش می‌آید است. همچنین کلمات «متجرى» و «متجرى به» که به ترتیب اسم فاعل و اسم مفعول هستند، به معنی کسی که اظهار جرأت می‌کند و چیزی که به وسیله‌ی آن اظهار جرأت می‌شود، هستند.

معنای اصطلاحی «تجرى»: در بین دیدگاه‌های علمای اصول در تعریف اصطلاح تجرى، اختلاف نظر مشاهده می‌شود و این اختلاف نظر از منظر و نحوه ی توجه به موضوع تجرى ناشی شده است؛ برخی از علماء فرموده‌اند: «تجرى» عبارت است از عزم راسخ مکلف و تصمیم نفسانی او بر این که معصیت، تحقق پیدا کند و عملی را که به حرمت آن قطع دارد انجام دهد. و برخی دیگر نیز فرموده‌اند «تجرى» آن است که: عبد آنچه را می‌داند حرام است یا احتمال می‌دهد مورد نهی مولی می‌باشد مرتکب شود یا عملی را که یقین دارد مولی به آن دستور داده ترک نماید؛ سپس برای وی کشف خلاف شود به این معنا که آنچه با نیت حرام انجام داده واقعاً حرام نباشد و آنچه را عمداً ترک نموده است، به حسب واقع واجب نباشد.

ب) مفهوم حسن و قبح و انواع آن دو:

در ابتدا لازم است که ما با اصطلاح حسن و قبح بیشتر آشنا بشویم تا بحث در حول آن عمیق‌تر و دقیق‌تر باشد. این اصطلاح، در چند معنی استعمال شده است که از آن جمله: ۱- کمال و نقص، ۲- سازگاری و تنفر نسبت به چیزی، ۳- مدح و ذم، است؛ و ظاهراً بیشترین نزاع در بین اصولیون و فرقه‌های مختلف بر سر حسن و قبح در همین معنی اخیر است.^۹

الف: انواع فعل از جهت حسن و قبح:

فعل از جهت قابلیت پذیرش حسن و قبح، به چند دسته تقسیم می‌شود که در کتاب «اصول الفقه» چنین آمده است: (۱) افعالی که علت حسن و قبح هستند:

حسن و قبح در این افعال، «ذاتی» نامیده می‌شود. مانند: عدل و ظلم؛ زیرا عدل، جز خوبی نیست و انسان عادل سزاوار مدح است؛ و ظلم، جز بدی نیست و انسان ظالم مستحق ذم است. علت ذاتی نامیده شدن اینها این است که هیچ کدام از این افعال را نمی‌توان از حسن و قبح جدا کرد و حسن و قبح آنها تغییر ناپذیر است.

(۲) افعالی که مقتضی حسن و قبح هستند:

حسن و قبح، در این افعال، «عرضی» یا «اقتضایی» نامیده می‌شود. مانند: تعظیم، تحقیر، صدق و کذب؛ که حسن و قبح در آنها ذاتی نیست. به این معنی که قابل جدا شدن از آنها هستند و در وجوه مختلف و به اعتبارات متفاوت، حسن و

^۵ . فخرالدین الطریحی، مجمع البحرين، تحقیق: احمد الحسینی، (بیروت، انتشارات مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ هـ ق)، ج ۱، ص ۴۴؛ و الطاهر احمد الزاوی، ترتیب القاموس المحيط علی طريقة المصباح المنیر و اساس البلاغة، (بی‌جا) انتشارات دار الفکر، چاپ سوم، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۸۵.

^۶ . محمدحسین مختاری مازندرانی، فرهنگ اصطلاحات اصولی، (تهران، انتشارات انجمن قلم ایران، چاپ اول ۱۳۷۷ هـ ش) ج ۱، ص ۹۰؛

^۷ . محمد فاضل لنکرانی، ایضاح الکفایة، تالیف: سید محمد حسین قمی، (قم: انتشارات نوح چاپ پنجم، ۱۳۸۴ هـ ش)، ج ۴، ص ۴۳.

^۸ . محمدحسین مختاری مازندرانی، پیشین، ص ۹۰.

^۹ . مجتبی ملکی اصفهانی، فرهنگ اصطلاحات اصولی، (قم انتشارات عالم، چاپ اول، ۱۳۸۱ هـ ش)، ج ۱، ص ۱۹۸.

قبیحشان نیز تغییر می‌کند؛ لیکن اینگونه هم نیستند که اصلاً هیچ اقتضایی نداشته باشند. مثلاً: راستگویی یک امر نیکوست، اما ممکن است در جایی موجب به خطر افتادن جان یک مؤمن باشد؛ پس در اینصورت دیگر راست گفتن نه تنها حسنی ندارد، بلکه قبیح هم دارد.

(۳) افعالی که نه اقتضاء و نه علیتی برای حسن و قبح دارند:

حسن و قبح در این افعال «لا اقتضاء» نامیده می‌شود. خصوصیت این افعال چنین است که با قرار گرفتن آنها تحت یک عنوان حسن یا قبیح، حسن و قبحشان نیز تغییر می‌کند و به خودی خود حسن و قبحی ندارند. مانند: راه رفتن که به خودی خود، نه خوب است و نه بد؛ ولی اگر در زمین غصبی باشد قبیح است و اگر در راه خانه‌ی خدا و به قصد زیارت باشد حسن است.

ب: انواع حسن و قبح از جهت نسبت آن به فعل یا فاعل:

حسن و قبح از جهت نسبت آن به فعل یا فاعل بر دو قسم است:

۱- حسن و قبح فاعلی که عبارتند از: نیت و هدفی که فاعل برای انجام فعل دارد و ممکن است متصف به حسن یا قبح شود. مثلاً: نیت تحقیر مؤمن توسط انجام یک فعل، یا نیت آزار یتیم به وسیله‌ی زدن.

۲- حسن و قبح فعلی که عبارتند از: اتصاف نفس فعل به حسن یا قبح (چه ذاتی آن فعل باشد و چه با وجوه مختلف تغییر کند)؛ مثلاً: عدل و ظلم، کذب و صدق و ...

قبل از اینکه وارد محلّ نزاع و بحث اصلی بشویم، این نکته قابل ذکر است که نظرات در باب قبح تجرّی، عموماً به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱- تجرّی تنها قبح فاعلی دارد، ۲- تجرّی هم قبح فعلی دارد و هم قبح فاعلی. پس با توجه به این مسأله، این پژوهش بر طبق این دو نظر تنظیم شده است.

۲. بررسی وجود یا عدم قبح فاعلی در تجرّی

اکثر قریب به اتفاق علماء، معتقدند که قبح فاعلی قطعاً در تجرّی وجود دارد. اما اینکه آیا قبح فاعلی به فعل «متجرّی به» هم سرایت می‌کند یا نه؟ و یا به عبارت دیگر: آیا قبح فاعلی، موجب ایجاد قبح فعلی در تجرّی می‌شود یا نه؟، مورد اختلاف است و به زودی در بحث قبح فعلی بررسی خواهد شد.

۱-۲. ادله‌ی وجود قبح فاعلی در تجرّی

اما دلایلی که برای وجود قبح فاعلی در تجرّی ذکر شده است، عبارتند از:

۱-۱-۲. سوء سریره

مرحوم شیخ انصاری رحمته‌الله در این مورد می‌فرمایند: «شخص متجرّی مستحقّ مذمت است؛ چرا که فعل او کاشف از وجود صفت شقاوت و خبث طینت متجرّی و سوء سریره‌ای اوست».

آیت الله نائینی رحمته‌الله و آیت الله خوئی رحمته‌الله نیز می‌فرمایند:

«هیچ شکی در وجود قبح فاعلی برای متجرّی، به واسطه‌ی اراده‌ی گناه - مثلاً: شرب مایعی که قطع دارد شراب است - وجود ندارد؛ وگرنه اگر این قبح فاعلی وجود نداشت، اصلاً متجرّی، متجرّی نبود و نمی‌شد او را در مقام طغیان بر مولی حساب کرد. قطعاً این غیر قابل انکار است که متجرّی و عاصی، در استحقاق ملامت و مذمت، و مؤاخذه با هم مشترکند. دلیل اشتراک

^{۱۰} . منظور از وجوه، حالت‌هایی است که در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت برای افعال به وجود می‌آید و حسن و قبح بعضی از آنها را تغییر می‌دهد، مثلاً: راستگویی در حالتی که موجب به خطر افتادن جان مؤمن می‌شود. و منظور از اعتبارات، امور اعتباری است؛ به این معنی که بعضی از امور در خارج و در واقع وجود حقیقی ندارند و قابل لمس و دارای عینیت نیستند و فقط در بین عموم در مکان‌ها و زمان‌های متفاوت یک امر قراردادی و جعلی است و به صورت عرف محسوب می‌شود. که این امور معمولاً با نفس فعل و خصوصیات آن رابطه‌ی علی و معلولی ندارند.

^{۱۱} . محمدرضا مظفر، اصول فقه، ج ۲، ص ۲۰۱.

^{۱۲} . مرتضی انصاری، فرائد الاصول، (قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ هشتم، ۱۴۲۸ هـ.ق)، ج ۱، ص ۳۹.

فرد عاصی و متجری در استحقاق مذمت و مؤاخذه، این است که فعل «متجری به» مانند معصیت، کاشف از سوء سریره و خباثت باطنی است؛ حال اگر چه فعلی که انجام شده قبیح نباشد. زیرا ملازمه‌ای بین قبح فاعلی و قبح فعلی وجود ندارد و ممکن است فعلی قبیح باشد ولی صدور آن از فاعل، حسن باشد. مثلاً: دروغ گفتن برای نجات جان مؤمن. پس آنچه که مهم است، قبح فاعلی است که در هردو وجود دارد. ^۳

نقد نظریه‌ی شیخ انصاری رحمته‌الله و تابعان ایشان، مبنی بر وجود سوء سریره در متجری: مرحوم آیت الله بروجردی رحمته‌الله در این زمینه می‌فرمایند: «این مسأله به آن شکلی که ایشان مطرح کرده‌اند، مطلق نیست. بلکه چه بسا کم اتفاق می‌افتد که صدور عصیان و تجری بر مولی از سوء سریره‌ی با مولی ناشی شده باشد. اگر فرض شود که عبد با مولایش چنین است این کاشف از کفر و عناد او با مولایش است.

لکن امر، نوعاً اینچنین نیست. زیرا بسیاری کسان که عاصی هستند یا متجربند، ولی حسن سریره دارند و بر ربوبیت خداوند خاضعند و بر اطاعتش مایلند و محب او هستند؛ لکن غلبه‌ی شهوات و امیال باطنی و پشتیبانی شیطان، موجب شده است که مرتکب گناه شوند یا تجری کنند. فلذا وقتی که چنین اشخاصی مرتکب معصیت می‌شوند، نادم و پشیمان می‌گردند و خودشان را مذمت می‌کنند و به سوی پروردگارشان رجوع می‌کنند. پس مانند این اشخاص، دارای حسن سریره هستند و طینت پاک دارند. پس صحیح نیست که به اینها گفته شود که طینتشان خبیث است و سوء سریره دارند». ^۴

۲- عدم اطاعت از مولی و مخالفت با او

«علت مذمت متجری، این است که متجری و عاصی در امر عدم اطاعت از مولی باهم اشتراک دارند. زیرا در ابتدا، مخالفت با مولی در آنها بالقوه بوده است و پس از آن و با انجام یک فعل اختیاری، این قوه به فعلیت رسیده است. پس متجری هم مثل عاصی با انجام این فعل اختیاری، قوه‌ی مخالفتش با مولی به فعلیت تبدیل شده است». ^۵

۳. قبح فعلی در تجری

۳-۱. ادله‌ی قائلین به عدم وجود قبح فعلی در تجری

برای اثبات وجود قبح فعلی در تجری، باید در ابتدا اثبات شود که قطع به حرمت یک فعل، باعث قبح آن می‌شود. زیرا همانطور که در تعریف «تجری» گفتیم؛ فعلی که توسط متجری انجام شده، حرام نبوده است. پس تنها چیزی که می‌تواند این فعل را قبیح کند، همان قطع به حرمت آن است. در نتیجه یا باید نفس قطع به حرمت، موجب قبح شود؛ یا اینکه یک عنوان دیگری که به واسطه‌ی قطع، بر فعل وارد شده موجب قبح آن شود؛ مثل این عناوین: هتک حرمت، ظلم، طغیان و پس در اینجا به دلایلی پرداخته می‌شود که می‌خواهد عدم قبح فعل «متجری به» را از طریق این عناوین اثبات کند.

۳-۱-۱. دلیل اول: قطع، نمی‌تواند تغییردهنده‌ی مصلحت و مفسده باشد.

توضیحاتی درباره‌ی این دلیل:

این دلیل، ناشی از اختلاف نظری است که در بحث حسن و قبح وجود دارد و کسانی که حسن و قبح را به معنای مصلحت و مفسده می‌دانند، مدعیان این دلیل هستند.

پس با این حساب، سؤالی که در اینجا مطرح است و محل نزاع در اینجا، در مورد این است که: آیا تعلق قطع به حرمت یا وجوب یک فعل، موجب می‌شود که در آن فعل از جهت مصلحت و مفسده، تغییری هماهنگ با آن قطع، حاصل شود؟ یا خیر؟

^{۱۳} . میرزا محمدحسین غروی نائینی، **فوائد الاصول**، تقریر: محمدعلی الکاظمی الخراسانی، با تعلیقات: آغا ضیاء الدین عراقی. (قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ هشتم، ۱۴۲۴ هـ.ق)، ج ۳، ص ۴۲ و سید ابوالقاسم موسوی خوئی، **الهدایة فی الاصول**، پیشین، ج ۳، ص ۱۹.

^{۱۴} . سید حسین طباطبائی بروجردی، **لمحات الاصول**، تقریر: سید روح الله موسوی خمینی، (قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۸ هـ.ق)، ص ۴۳۶.

^{۱۵} . سید حسین طباطبائی بروجردی، پیشین، ص ۴۳۶.

به عبارت دیگر: آیا فعلی که دارای مصلحت است؛ فی نفسه به واسطه‌ی عروض عنوان قطع بر آن، دارای مفسده می‌شود؟ به عنوان مثال: فعل قتل دشمن مولی، به واسطه‌ی قطع داشتن به این که در حال قتل پسر مولی است؛ از ملاک محبوبیت در نزد مولی خارج می‌شود و به ملاک مبغوضیت و تنفر مولی که بر آن طاری شده است، تبدیل می‌شود یا خیر؟ و به کلامی دیگر: آیا عناوین طاری بر یک فعل یا بر یک شیء، موجب تبدیل آن و تغییر آن بر طبق همان عناوین می‌شود یا خیر؟ به عنوان مثال: با قطع به خمر بودن مایعی، مثل آب؛ آیا می‌توان گفت که: آب، دارای مفسده‌ای شده است و به واسطه‌ی این مفسده، می‌توان حکم شرعی بر آن بار کرد؟ یا اینکه با عارض شدن قطع، هیچ مفسده‌ای ایجاد نمی‌شود؟

نظر جناب محقق نائینی رحمته‌الله:

«هیچ اشکالی در این نیست که ضرورتاً شیء از آنچه هست؛ با تعلق قطع به آن تغییری نمی‌کند. مثلاً: آب از آنچه هست خارج نمی‌شود و این شرب خارجی به مجرد قطعی که بر آن آمده متصف به قبح نمی‌شود؛ زیرا کاشفیت قطع از قبح فاعلی، موجب اضافه شدن چیزی بر آن شیء نمی‌شود. پس شرب آب در واقع بر همان حکم اباحه‌ی قبل، باقی است.»

نظر جناب محقق خوئی رحمته‌الله:

«بی شک مصلحت و مفسده، از امور واقعی هستند که درون فعل وجود دارد. (یعنی اولاً: وجودشان واقعی است نه انتزاعی و نه اعتباری. ثانیاً: در نفس فعل وجود دارند.)

این دیدهی است که مصلحت و مفسده، با علم به آن و یا عدم علم به آن تغییری نمی‌کند. لذا احکام بین کسانی که به آنها علم دارند و کسانی که نسبت به آنها جاهل هستند یکی است. این نظیر نفع و ضرر در اشیاء است؛ که اگر یک شیء در واقع نافع باشد، با علم به آن و عدم علم به آن تغییری نمی‌کند. این امر کاملاً مسلم و واضحی است.»

اشکال شهید صدر رحمته‌الله بر این دلیل:

«این خلط کردن بین باب حسن و قبح، و باب مصلحت و مفسده، و حبّ و بغض است. پس این دلیل فارغ از بحث ما است. زیرا در اینجا فعلی که با آن تجربی شده، اگر چه در آن مصلحت یا حبّ وجود داشته باشد؛ باز هم کار قبیحی است.» توضیح اشکال: بحث ما از حسن و قبح، جدای از بحث مصلحت و مفسده است. زیرا چه بسا فعلی دارای مصلحت یا مفسده‌ی ذاتی باشد؛ اما انجامش در شرایط خاصی قبیح یا حسن باشد. مثلاً: جنگیدن با کفار مصلحت دارد؛ اما در حالت صلح قبیح است (در حالیکه قبل از آن حسن بود). یا اینکه خوردن شراب از روی سهو و نسیان قبیح ندارد؛ در حالیکه در غیر این حالت قبیح است.

پس مصلحت و مفسده، یک امر جداگانه‌ای از حسن و قبح است. چراکه در تعیین حسن و قبح، نسبت فاعل به فعل، و نیت او در انجام آن نیز ملاک است. این برخلاف مصلحت و مفسده است که نفس فعل در آن مطرح می‌باشد.

۱-۲. دلیل دوم: «قطع» نمی‌تواند یک عنوان قبیح برای فعل ایجاد کند.

نظر جناب محقق نائینی رحمته‌الله:

«ما قطع داریم و مطمئنیم که قطع به حرمت چیزی - مثلاً: خمر بودن یک مایع - موجب نمی‌شود که یک عنوان قبیح بر آن فعل عارض شود. قطع، هیچ چیزی را بر واقعی که منکشف شده است اضافه نمی‌کند.» پاسخ به این استدلال، توسط جناب سید ابوالقاسم خوئی رحمته‌الله:

^{۱۶} . میرزا محمد حسین غروی نائینی، أجود التقريرات، تقریر: سید ابوالقاسم موسوی خوئی (قم: انتشارات مصطفوی، چاپ دوم، ۱۳۶۸ هـ ش) ج ۲، ص ۲۵.

^{۱۷} . سید ابوالقاسم موسوی خوئی، الهدایة فی الاصول، پیشین، ج ۳، ص ۱۹.

^{۱۸} . سید محمد باقر صدر، بحوث فی علم الاصول، تقریر: سید محمود هاشمی حسینی، (بی‌جا)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ هـ ق)، ج ۱، ص ۴۸.

^{۱۹} . به نقل از: سید ابوالقاسم موسوی خوئی، الهدایة فی الاصول، پیشین، ج ۳، ص ۲۱.

«تجربتی موجب عروض عنوان قبیح بر فعل «متجربتی به» است. آن عنوان، عبارت است از: هتک و تعدی و ظلم بر مولی، و همچنین عنوان خروج از وظیفه‌ی عبودیت و زی‌بندگی است.»^۲

ایشان مطلب را توضیح می‌دهند که به طور خلاصه در اینجا می‌آوریم:

این قول نیاز دارد به مقدمه، به این صورت که:

علماء در بحث حسن و قبح، بر سر اینکه آیا حسن و قبح از امور واقعی هستند؟ یا از امور اعتباری یا چیز دیگر؟ اختلاف نظر دارند. در این مباحث، اقوال متفاوتی وجود دارد که سه قول اصلی در اینجا مطرح می‌شود:

۱- اینها از امور واقعی هستند: یعنی با علم به آنها، و همچنین با جهل به آنها و عدم اراده‌ی آنها، تغییری پیدا نمی‌کنند؛ مانند: خواص و آثار مترتب بر اشیاء که با این امور تغییرپذیر نیستند.

۲- اینها از امور اعتباری هستند: یعنی عقل آنها را درک می‌کند و با وجوه و اعتبارات نیز تغییرپذیر هستند و چه بسا فعلی با یک عنوان، خوب و حسن باشد و با عنوان دیگر قبیح و زشت باشد؛ مانند: زدن یتیم، جهت تادیب و زدن یتیم جهت ظلم.

۳- اینها از اموری هستند که تابع اوامر و نواهی شارعند: در این صورت، هر چه را که مولی به آن امر کند آن حسن است و هر چه را مولی از آن نهی کند همان قبیح است؛ و نه عقل می‌تواند این حسن و قبح را درک کند و نه اینکه این دو از امور ذاتی هستند.

نقد و بررسی این سه قول در کلام محقق خوئی رحمته الله علیه:

«الترام به قول اول، ممکن نیست. چرا که این برخلاف وجدان و عقل است و عقل این را بالضروره می‌تواند بفهمد؛ زیرا وجدان ما این را درک می‌کند که گاهی یک فعل، مثل: دروغ، با یک عنوان - مثلاً: نجات جان مؤمن - نیکو و با عنوان دیگر زشت است. و با وجوه و اعتبارات مختلف تغییر می‌کند.

همچنین قول سوم. بلکه این قول بدتر از قول اول است؛ چرا که با این کار، راه تصدیق انبیاء و تشریع احکام هم بسته می‌شود. چون اگر ادراکات عقلی نبود، چه چیزی و چه دلیلی می‌توانست وجوب اطاعت از نبی و تصدیقش را اثبات کند.

پس بهترین قول، قول دوم است. یعنی اینها از امور اعتباری هستند که عقل آنها را درک می‌کند و وجدان نیز بر این امر شهادت می‌دهد و به استدلال و برهان نیاز ندارد.»^۱

نتیجه‌گیری از این جواب

حسن و قبحی که عقل آن را درک می‌کند، نه مصلحت و مفسده است و نه محبوبیت و مبغوضیت؛ بلکه آن چیزی است که فاعل، به خاطر آن مدح یا ذم می‌شود؛ به شکلی که حتی به جای حسن و قبح، می‌توان مدح و ذم گفت. این معنی در افعال غیر اختیاری جاری نمی‌شود؛ یعنی نمی‌توان شخصی را به خاطر کار غیر اختیاری، مذمت و توبیخ کرد. مانند: کسی که در خواب کاری انجام دهد؛ که این چنین شخصی را به خاطر کاری که در خواب انجام داده، مذمت و توبیخ نمی‌کنند و از عقوبت مبرا است.

۳-۱-۳. دلیل سوم: «قطع» از وجوه و اعتبارات تغییر دهنده ی حسن و قبح نیست.

همانطور که قبلاً هم گفته شد، بعضی از حالت‌ها و مسائل اعتباری، موجب تغییر حسن و قبح افعال می‌شوند؛ این دلیل را که عمده‌ی مباحث آن، توسط مرحوم آخوند خراسانی رحمته الله علیه مطرح شده است، در مقام اثبات خارج بودن «قطع» از این وجوه و مسائل اعتباری است. شرح این دلیل از این قرار است:

^{۲۰}. سید ابوالقاسم موسوی خوئی، همان، ج ۳، ص ۲۱.

^{۲۱}. سید ابوالقاسم موسوی خوئی، الهدایة فی الاصول، پیشین، ج ۳، ص ۲۲.

^{۲۲}. محمد کاظم خراسانی (آخوند)، کفایة الاصول، تعلیق: عباس علی الزارعی السبزواری، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی تابعه، قم: جامعه

بر فرض که قبح تجرّی ذاتی نباشد و ما این قول را قبول کنیم؛ باز هم قطع به حرمت چیزی، نمی‌تواند تغییردهنده ی حسن و قبح آن باشد. زیرا بدیهی است که قطع به حسن یا قبح، از وجوه یا عناوینی که حسن و قبح عقلی یا محبوبیت و مبعوضیت شرعی تولید می‌کنند، نیست.

به بیان دیگر: قطع به حسن چیزی که واقعاً حُسن و خوب نباشد و یا قطع به قبح چیزی که واقعاً قبیح نباشد، تغییری در خوبی و بدی آن نمی‌دهد و از جهات محسّنه یا مقبّحه نیست. زیرا اساساً کار قطع، تولید حسن و قبح نیست؛ بلکه قطع، تنها طریق و راه نشان دادن خوب یا بد است. لذا گاهی مشاهده می‌شود که قطع انسان، اشتباه است و کار قبیح را خوب و یا کار خوب را قبیح نشان می‌دهد.

پس «قطع» از سنخ عناوینی که حسن و قبح تولید می‌کنند نیست. اگرچه عناوینی وجود دارد که حسن و قبح افعال را تغییر می‌دهند؛ اما «قطع» از این گونه عناوین نمی‌باشد.

به عنوان مثال: عناوینی مانند: «عدل» و «ظلم» و...، تغییردهنده ی حسن و قبح افعال هستند؛ زیرا اگر بر یک عمل، عنوان عدل منطبق شود؛ آن عمل اگرچه قبیح باشد، تغییر می‌کند و به یک عمل نیک و پسندیده تبدیل می‌گردد. همینطور عنوان «نجات جان مؤمن» نیز از عناوین محسّنه است؛ و لذا دروغ گفتن اگر سبب نجات جان مؤمن شود، خوب و محبوب خواهد بود؛ اما قطع با این عناوین متفاوت است.

مثال:

۱- اگر عبدی فرزند مولایش را با قطع به اینکه او دشمن مولاست به قتل برساند؛ در اینجا قطع به دشمن بودن آن، سبب نمی‌شود که قتل فرزند مولی از مبعوضیت به محبوبیت و مطلوبیت، تبدیل شود (اگر چه عبد، معذور است).

۲- اگر عبد، کسی را با قطع به اینکه فرزند مولاست به قتل برساند و سپس معلوم شود که مقتول، فرزند مولی نبوده بلکه دشمن او بوده است؛ در اینجا این قطع موجب نمی‌شود که قتل دشمن مولی از مطلوبیت به مبعوضیت برای مولی تبدیل شود. زیرا قتل دشمن مولی مطلوب و محبوب اوست (البته در این فرض، جای سرزنش عبد وجود دارد).

پس قطع، نه تولید حسن می‌کند و نه تولید قبح. زیرا شأن قطع، شأن آینه است که جنبه‌ی طریقیّت دارد و همانطور که آینه چهره‌ی زشت را زیبا و چهره‌ی زیبا را زشت نمی‌کند، قطع نیز چهره‌ی عمل را تغییر نمی‌دهد.

دیدگاه محقق اصفهانی در مورد این استدلال:

«اینکه «قطع» از دیدگاه عقل، از وجوه محسّنه و مقبّحه نیست؛ کاملاً واضح و آشکار است و هیچ شبهه‌ای در آن نیست. زیرا عقلاً واقعی برای حسن و قبح در خارج وجود ندارد.

همچنین هیچ شبهه‌ای نیست که عناوین: «مقطوع الوجوب و مقطوع الحرمة»، از عناوینی که دارای حسن و قبح ذاتی است، نمی‌باشد. از طرفی این دو از عناوین عرضی که منتهی به عناوین ذاتی می‌شود نیز نیست؛ مانند: صدق و کذب. زیرا این دو در نظر عقل، به هیچ وجه دارای مصلحت و مفسده نیستند.

لکن عنوان «هتک حرمت» که در تجرّی وجود دارد، یک عنوان عارضی جدید بر فعل محسوب می‌شود و از وجوهی که حسن و قبح آن را تغییر می‌دهد می‌باشد. پس برای اثبات استحقاق عقابی که به خاطر عناوین افعال به وجود می‌آید، نیازی به اثبات قبح «مقطوع الحرمة» و احراز آن نداریم.

۲۳. المدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۲۹ هـ.ق، ج ۲، ص ۲۳۸.

۲۴. جهات محسّنه، اموری هستند که فعل را خوب و حسن جلوه می‌دهند و جهات مقبّحه، اموری هستند که فعل را زشت و قبیح می‌گردانند.

۲۵. اسماعیل صالح مازندرانی، شرح کفایة الاصول، تقریر: محمدعلی صالحی مازندرانی (قم: انتشارات صالحان، چاپ دوم، ۱۳۸۵ هـ.ش)، ج ۵.

۲۶. محمد کاظم خراسانی (آخوند)، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۸.

۲۷. محمدحسین اصفهانی، نهایة الدراية فی شرح الکفایة، تحقیق: ابو الحسن القاضی، (بیروت: موسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ

فرمایش آیت الله سبحانی که در تکمیل سخن محقق اصفهانی است:

« قطع، از جهت تغییردهنده‌ی حسن و قبح فعل نیست؛ تا بعد از آن گفته شود: قطع از وجوه و اعتبارات است و فعل به وسیله‌ی آن به حسن و قبح متصف می‌شود.

بلکه عنوانی که در اینجا ایجادکننده‌ی قبح فعل است؛ جرأت و تمرد و طغیان، یا هتک حرمت و ظلم است. و هیچ اشکالی در این نیست که اینها از عناوین ایجادکننده‌ی قبح در فعل باشند.»

بررسی عناوین قبیح مذکور در این اقوال

از آنچه تاکنون گفتیم معلوم شد که قطع، و عناوینی که به تبع آن برای فعل به وجود می‌آید، از قبیل «مقطوع الحرمه» نمی‌تواند تأثیری در حسن و قبح فعل داشته باشد. بلکه اصلاً نیازی به اثبات قبح فعل از این طریق نیست، زیرا عناوین دیگری در بحث تجری وجود دارد که می‌تواند تسری دهنده‌ی قبح به فعل باشند و آن عناوین عبارتند از: «جرأت و تمرد و طغیان» و «هتک حرمت مولى».

البته حضرت آیت الله سبحانی در اینجا اشکالاتی را بر این عناوین و اینکه اینها موجب قبح فعل بشوند، وارد می‌کنند که ذکر آنها لازم است:

« اما در مورد سه عنوان «جرأت، تمرد و طغیان» :

اگرچه این عناوین، موجب قبح فعل‌اند؛ لکن اینها قائم و وابسته‌ی به قلب و جنان هستند و از افعال قلب محسوب می‌شوند. در نتیجه فعلی که به وسیله‌ی آن تجری شده، کاشف از این عناوین و وجود آنها در قلب است؛ از طرفی قبح مکشوف به کاشف، سرایت نمی‌کند. پس اگر فعل، بر به وجود آمدن جرأت و روح طغیان در قلب انسان دلالت کند، این دلالت موجب نمی‌شود که این فعلی که کاشف از سوء سریره است، موصوف به قبح شود.

و اما در مورد دو عنوان باقی‌مانده (هتک حرمت و ظلم) :

این عناوین از خصوصیات معصیت و انجام فعل حرام هستند؛ زیرا اینها ناشی از تعدی به حریم مولاست. پس نقض قانون خداوند، ظلم و هتک حرمت اوست. البته نمی‌توان گفت که همه‌ی گناهان، هتک حرمت خداوند هستند.»

بررسی قول مرحوم آخوند، مبنی بر عدم ملاک بودن قطع، برای ایجاد حکم شرعی:

جناب آخوند خراسانی در کتاب کفایه الاصول، با این عبارت که: «أَنَّ الْقَطْعَ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ ... لَا مَلَكَ لِلْمَحْبُوبِيَّةِ وَالْمَبْغُوضِيَّةِ شَرْعاً». می‌فرماید: قطع به حسن و قبح یک فعل، نمی‌تواند ملاک محبوب بودن آن و یا منفور بودن آن در نزد شارع باشد. پس قطع نمی‌تواند ملاک حکم شرعی قرار بگیرد.

حال، باید دید منظور از ملاک حکم شرعی بودن، چیست؟ و علت عدم ملاک بودن قطع، کدام است؟ (البته تفصیل این بحث، در مبحث ملازمه مطرح می‌شود). جناب محقق اصفهانی رحمته الله این موضوع را شرح می‌دهند و برای آن احتمالاتی را مطرح می‌کنند که به این ترتیب است:

۱- احتمال اول: قطع در نظر عقل، ملاک صدور حکم است؛ پس در نظر شرع هم ملاک است؛ و دلیل آن هم این است که حکم شرعی، تابع مصالح و مفاسد واقعی است؛ نه اینکه از روی اغراض و سلاقی غیر عقلایی باشد.

البته این اشکال در این احتمال جاریست:

همانطور که قبلاً آشکار شد، قطع از عناوینی که دارای مصلحت ذاتی یا مفسده‌ی ذاتی هستند نمی‌باشد. پس از این جهت ملاکی برای شارع ندارد که بخواهد بر طبق آن حکم کند.

دوم ۱۴۲۹ هـ.ق، ج ۳، ص ۳۰.

^{۲۷}. جعفر سبحانی، المحصول فی علم الاصول، تقریر: سید محمدجلالی مازندرانی، (قم: موسسه الامام الصادق، ۱۴۱۴ هـ.ق)، ج ۳ ص ۳۳.

^{۲۸}. جعفر سبحانی، المحصول فی علم الاصول، پیشین، ج ۳ ص ۳۴.

^{۲۹}. محمد کاظم خراسانی، پیشین، ج ۲، ص ۳۸.

۲- احتمال دوم: قطع، - چه عقل آن را درک کند یا نه- در نظر شارع ملاک است و دلیل آن اینست که عقل از احاطه ی به تمام خصوصیات افعال، قصور دارد و ناتوان است.

لکن عده‌ای -که خود مرحوم آخوند از آنجمله‌اند- چنین اشکال می کنند که :

فعل، چنانچه ملاکش معلوم باشد، و ملاک آن فقط عنوان محض باشد؛ به این معنا که نفس عنوان - مثلاً قطع به حرمت- موجب و ملاک عقاب باشد؛ پس در این صورت ناچاراً باید آن فعل با آن عنوانی که ملاک عقاب قرار گرفته، از روی اختیار صادر شده باشد. در حالیکه در بحث تجرّی، نفس قطع، اصلاً مورد توجه قاطع نیست؛ بلکه او تمام حواسش مشغول انجام فعل و هدفش از انجام آن است و هیچ توجهی به نفس قطعش و اینکه کاری که انجام می‌دهد مورد قطع اوست و «مقطوع الحرمة» است یا خیر؟ ندارد. پس فعل با این عنوان، غیر اختیاری است؛ و عملی که غیر اختیاری باشد شایستگی اتّصاف به حسن و قبح را ندارد. در نتیجه حتی در احتمال دوم هم «قطع» نمی‌تواند ملاک حکم شرعی باشد.

البته این نکته قابل ذکر است که - همانطور که در ردّ دلایل بعدی مطرح می‌شود - این اشکال اخیر جناب محقق اصفهانی مردود است؛ زیرا اثبات خواهد شد که این فعل حتی از جهت قطع به آن و با عنوان «مقطوع الحرمة بودن» هم اختیاری است، نه غیر اختیاری.

۳-۴. دلیل چهارم: مغفول بودن عنوان «مقطوع الحرمة» در نزد متجّرّی.

همانطور که قبل از این هم بیان شد، شخص متجّرّی نیت و هدفش از انجام فعل، با قطع به حرمتش همراه بوده است. مثلاً: در جایی که قطع دارد مایعی شراب است و می‌داند شراب حرام است؛ با این حال آن مایع را می‌نوشد ولی بعد متوجه می‌شود که آن مایع شراب نبوده و آب بوده است. در اینجا فعل، از عنوان اولش (شراب بودن) خارج می‌شود؛ زیرا معلوم شد که شراب نبوده است؛ و یک عنوان جدید پیدا می‌کند که آن «مقطوع الحرمة» بودن است.

مرحوم آخوند خراسانی رحمه‌الله که مطرح‌کننده‌ی این استدلال هستند، می‌فرمایند:

«فعل متجّرّی به»، با عنوان «مقطوع الحرمة» در خارج انجام نشده، بلکه مثلاً با عنوان «شراب» انجام شده است. پس این فعل با این عنوان نمی‌تواند قبیح باشد. زیرا این عنوان حتی اگر قبیح آن مسلم باشد، نمی‌تواند قبیحی را بر فعل وارد کند؛ چرا که انجام فعل، با این عنوان (مقطوع الحرمة بودن) غیراختیاری است.

پس عنوان «مقطوع الحرمة»، نمی‌تواند موجب قبیح فعل شود؛ زیرا این عنوان به هیچ وجه مورد توجه متجّرّی نبوده است و او از این عنوان غافل بوده. چرا که متجّرّی فعل را با قطع به عنوان اوّلی استقلالی (مثلاً: شراب بودن) انجام داده است؛ نه اینکه به خاطر عنوان طاری آلی (مثلاً: مقطوع الحرمة بودن و آب بودن) آن را انجام دهد.

پس در حالتی که یک عنوانی مورد غفلت متجّرّی است، چگونه می‌تواند موجب قبیح فعل او شود؟^۱

پاسخ آیت الله خوئی رحمه‌الله به استدلال مرحوم آخوند:

«حقیقتاً، مراد جناب آخوند چیست؟ آیا منظور ایشان این است که اتیان فعل، با این داعی و انگیزه که آن فعل «مقطوع به» است، امکان ندارد؟ که اگر اینگونه باشد، باز در انطباق یک عنوان قبیح بر آن فعل، بی‌تأثیر است. چراکه مثلاً: زدن یتیم با توجه به اینکه این فعل، ظلم است؛ یک فعل قبیح می‌باشد؛ اگرچه با انگیزه‌ای دیگر - به غیر از ظلم - این کار را بکند. مثلاً: شخصی یتیمی را به انگیزه‌ی امتحان عصایش بزند که ببیند می‌شکند یا نه؟!^۲

و اگر مراد این است که: انجام فعل با این حالت که شخص قاطع، به اینکه این فعل او مورد قطع اوست و در نزد او معلوم است، توجه و التفات داشته باشد، ممکن نیست و ممنوع و ممتنع است. به این معنی که توجه به قطع و نیتش به طور همزمان محال است.

^{۲۰}. محمد حسین اصفهانی، پیشین، ج ۳، ص ۴۰.

^{۳۱}. محمد کاظم خراسانی، درر الفوائد فی شرح الفرائد (بی‌جا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ هـ ق) ص ۴۳۶.

باز می‌توان جواب داد که: بله، ممکن است که قاطع، به قطعش به صورت تفصیلی و به شکلی که آن را در هنگام قطعش تصور کند و مدنظر داشته باشد، توجهی نداشته باشد؛ ولی نسبت به قطعش به صورت علم اجمالی ارتکازی علم دارد و اجمالاً می‌داند که کاری که دارد انجام می‌دهد مورد قطع اوست.»^۳

اشکال دیگر به کلام صاحب کفایه

جناب محقق نائینی می‌فرماید: «لازمه‌ی این سخن آن است که قطع، در احکام شرعی هم به عنوان موضوع، اخذ نشود و وجود قطع موضوعی هم انکار شود؛ زیرا برای اینکه یک حکم تنجز پیدا کند (به معنای رسیدن حکم به مرحله‌ای که عدم اتیان آن موجب استحقاق عقاب مکلف بشود)، لازم است که به موضوع آن حکم توجه و التفات وجود داشته باشد؛ اما با قبول این سخن، دیگر وصول به آن حکمی که قطع در آن به عنوان موضوع قرار گرفته و تنجز آن در حق مکلف، محال خواهد بود و صدور چنین حکمی لغو و بی‌فایده می‌شود.

پس بنابر قول شما، قطع موضوعی هم غیراختیاری است. زیرا در قطع موضوعی، شارع نفس قطع را به عنوان موضوع حکم قرار داده است. یعنی باید اول وجود قطع ثابت شود و به آن توجه شود؛ و بعد حکم شارع بر آن وارد شود و الزام پیدا کند؛ در حالی که شما می‌گویید: توجه مکلف به قطع خود محال است. پس این حرف مستلزم ردّ قطع موضوعی است که هیچ کس به آن قائل نیست»^۳

ردّ این اشکال توسط شهید صدر:

« این ایراد، قابل توجیه نیست. چرا که جناب صاحب کفایه ادّعا نکرد که توجه و التفات به نفس قطع، محال است. بلکه ادّعا کرد که در قطع طریقی، تمام غرض و هدف قاطع، در آن فعلی است که او در نظر داشته است؛ نه اینکه هدفش نفس قطع باشد. پس اگر غرض به نفس قطع، تعلق بگیرد - همانطور که در قطع موضوعی اینچنین است - دیگر هیچ محذوری برای التفات به آن وجود ندارد.»^۴

۳-۱-۵. دلیل پنجم: غیر اختیاری بودن فعلی که توسط متجری انجام شده است.

مرحوم آخوند خراسانی رحمته الله که این مبنا را برای اثبات عدم قبح، برگزیده است؛ دلیلی متشکل از دو مقدمه و یک نتیجه، ارائه می‌دهند؛ که مشروح این دلیل چنین است:^۳

مقدمه‌ی اول:

عقلاء، تنها در صورتی فعلی را نیک شمرده و فاعلش را مدح می‌کنند و یا قبیح شمرده و فاعلش را مذمت می‌کنند که اختیاری باشد.

مقدمه‌ی دوم:

برای آنکه فعلی اختیاری شود، اموری لازم است. یکی از آنها این است که فعل، با قصد و توجه و اراده صادر شود؛ نه اینکه از روی غفلت، نسیان و جهل صادر شده باشد. به بیان دیگر: فاعل با علم به خوب و محبوب بودن فعل، آن را انجام دهد و یا با علم به قبیح و مبغوض بودن، مرتکب شود. پس اگر قصد و توجه نباشد، آن فعل اختیاری نمی‌شود؛ و در نتیجه متّصف به حسن و قبح نخواهد بود. نتیجه :

^{۳۲} . سید ابوالقاسم موسوی خوئی، الهدایة فی الاصول، پیشین، ج ۳، ص ۲۱.

^{۳۳} . به نقل از: سید محمد باقر صدر، پیشین، ج ۱، ص ۴۹.

^{۳۴} . همان، ج ۱، ص ۴۹.

^{۳۵} . محمد کاظم خراسانی (آخوند)، کفایة الاصول، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۹.

فعل در نظر متجری دو عنوان دارد:

۱- عنوان اولی (واقعی و ذاتی): که عبارتست از عنوان واقعی فعل (مثل: شراب بودن و ...)، که یک عنوان ذاتی و استقلالی است.

۲- عنوان ثانوی (غیر واقعی و غیر ذاتی): که عبارتست از مورد قطع بودن چیزی. مثلاً: مقطوع الخمر بودن و ...؛ که یک عنوان طاری و آلی غیر مستقل می‌باشد.

چنان که آیین دو عنوان دارد: یکی عنوان استقلالی (آنچه در آن نگاه می‌شود) که به خود آیین نظر می‌شود و جنبه‌ی موضوعیت دارد؛ و دیگری عنوان آلی (آنچه به وسیله‌ی آن نگاه می‌شود) که آلت و وسیله‌ای تماشای اشیاء دیگر می‌شود و از این جهت جنبه‌ی طریقیّت دارد.

حال که معلوم شد قطع، مقصود بالذات نمی‌باشد بلکه مقصود اصلی و بالذات، مثلاً: شرب خمر است. نتیجه این می‌شود که: فعل «متجری به» از آن جهت که قطع به حرمت یا قباحتش پیدا شده، اختیاری نمی‌باشد؛ زیرا وقتی فعلی اختیاری می‌شود 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 نمی‌شود.

مثلاً: عنوان «شراب بودن» که ذاتی شراب است و مقصود اصلی شارب است و شرب آن اختیاری می‌باشد، اگر برخلاف شد و سرکه درآمد؛ در اینجا عنوان «مقطوع الخمریه» اگر چه وجود دارد، ولی چون عنوان عارضی است و مقصود ذاتی و اصلی نمی‌باشد، اختیاری نبوده و نمی‌تواند حُسن و قبح یا محبوبیت و مبعوضیت تولید کند.

به عبارت دیگر: در بحث شرب خمر، تنها چیزی که می‌تواند به صورت اختیاری باشد، شرب خمر واقعی است؛ زیرا مقصود اصلی شارب، تنها شرب خمر بوده است نه چیز دیگر. و از طرفی در بحث تجری این شرب خمر، اتفاق نیافتاده است؛ و آنچه واقع شده، یعنی «شرب مقطوع الخمریه» نیز اختیاری نیست؛ زیرا عنوان «مقطوع الخمریه»، مقصود بالعرض است و اصلاً مورد التفات قاطع نیست.

پاسخ به این استدلال توسط آیت الله سبحانی :

« این حرف بسیار بعیدی است؛ چرا که فعل اختیاری چیزی نیست، جز آن فعلی که از روی علم و اراده صادر شده باشد. پس اگر به عنوان مثال: شخصی فرزند مولی را به عنوان اینکه دشمن مولاست بکشد؛ در اینجا فعل قتل از او با اختیار صورت گرفته است. چرا که ملاک در اختیاری بودن فعل، تحقق عنوان اصلی - مثلاً شرب خمر - نیست؛ بلکه همینکه فعل از جامع بین اراده و علم صادر شده، برای اختیاری بودن آن کافی است. به همین دلیل است که روزه‌ی کسی که به نیت شرب خمر، آب نوشیده؛ باطل است.»

پاسخ شهید صدر به استدلال مرحوم آخوند:

اولاً: التفات به قطع، به شکل مرآتی آلی، برای اختیاری بودن آن کافی است؛ چرا که مقصود از التفات، آن حالتی است که در مقابل غفلت مطلق است؛ به شکلی که این غفلت، منافای با سلطه و اختیار باشد؛ نه خصوص التفات تفصیلی.

ثانیاً: فاعل، همانطور که به عناوین اولیه (شرب خمر)، که غرضش به آن تعلّق گرفته توجه می‌کند؛ همانطور هم به عناوینی که در آینده بر فعلش منطبق می‌شود و مانع اغراضش است نیز توجه می‌کند؛ و در مقام یک مکلف متدین، ناچاراً به حرمت فعلش، عنایت دارد. چرا که یک مسلمان، غرضش متعلّق به عدم عصیان است.

ثالثاً: چنانچه این سخن را بپذیریم، لازمه‌اش این است که در جایی که قصد مکلف به بعضی از افراد حرام تعلّق می‌گیرد، قائل به جواز ارتکاب معصیت بشویم. به این شرح که مثلاً: اگر مکلفی قصد داشته باشد از یک مال غصبی معینی یا از یک

^{۳۶} . محمدعلی صالحی مازندرانی، پیشین، ج ۵، ص ۳۶ و ۳۷.

^{۳۷} . جعفر سبحانی، المحصول فی علم الاصول، پیشین، ج ۳، ص ۳۳.

گوشت مُرداری بخورد، ولی اشتباهی از یک مال غصبی دیگری و یا گوشت مردار دیگری بخورد؛ در اینجا اگر چه از چیزی که مدنظرش بوده نخورده است؛ ولی کاری از همان جنس انجام داده و ما نمی‌توانیم بگوییم که کار او غیر اختیاری بوده است. امثال این اعتقاد، فاسد و باطل است و عقل و وجدان بدیهی انسان به فرق بین متجرّی و انسان غیر مختار حکم می‌کند.

۲-۳. ادله‌ی قائلین به وجود قبح فعلی در تجرّی

۱-۲-۳. دلیل اول: عدم رعایت حق اطاعت مولی، توسط متجرّی.

از آنچه تا به حال مطرح کردیم، معلوم می‌شود که حکم عقل به قبح یا عدم قبح تجرّی، به حق اطاعت مولی بر عبد باز می‌گردد. یعنی اکثر عناوین مذکور، از قبیل: ظلم و طغیان و جرأت بر مولی، به این مسأله برمی‌گردد که متجرّی درصدد عصیان بر مولایش بوده است و قصد داشته از او اطاعت نکند. پس همه چیز به حق خداوند بر بندگان، مبنی بر اطاعتش و عدم عصیانش باز می‌گردد. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا این دایره‌ی مولویت و حق اطاعت، شامل مورد تجرّی هم می‌شود یا خیر؟ و آیا می‌توان گفت: متجرّی با مولایش مخالفت کرده و او را اطاعت نکرده است؟ مخصوصاً وقتی ما به این موضوع دقت می‌کنیم که او فعل مورد نظر مولایش را مرتکب نشده است.

در مورد اینکه حق اطاعت و موضوع آن به چه چیزی تعلّق می‌گیرد، سه تصوّر مطرح است که عبارتند از:

نظریه ی اول: حق اطاعت از مولی، فقط در تکالیف واقعی مولی ثابت است.

بنابراین حق اطاعت مولی در تجرّی ثابت نیست؛ چرا که تمام موضوع در مورد حق خداوند و تنها چیزی که موجب اثبات آن در موردی می‌شود، وجود تکلیف واقعی است. در حالیکه در بحث تجرّی، فرض بر این است که عمل حرام واقعی انجام نشده است.

این نظر، فی نفسه باطل است. زیرا لازمه‌اش این است که: در تمام مواردی که فعل مورد نهی مولی انجام شود، معصیت رخ بدهد؛ اگر چه آن تکلیف منجز نشده باشد.

به عنوان مثال: آنجایی که مکلف از روری اضطرار یا فراموشی یا مطلق نشدن از حکم، مرتکب کاری بشود که مولی از آن نهی کرده است؛ بلکه حتی در جایی که مکلف به عدم تکلیف در موضوعی قطع دارد؛ با انجام فعل، مکلف مرتکب گناه می‌شود. مثلاً: اگر شخصی با قطع به آب بودن مایعی آن را بنوشد، ولی اتفاقاً آن مایع شراب باشد؛ پس در صورت پذیرش این قول، باید بگوییم در اینجا هم معصیت رخ داده است.

نظریه ی دوم: موضوع این حق، احراز تکلیف به وسیله‌ی منجز شرعی یا عقلی است (چه تکلیف واقعی باشد یا نه).

در اینجا احراز تکلیف، تمام موضوع است. پس بنابراین موارد تجرّی هم از مواردی است که مولی در آن حق اطاعت دارد. زیرا همانطور که مفروض است، احراز تکلیف در تجرّی، بنابر قطع است و به وسیله‌ی منجز عقلی است.

نظریه ی سوم: موضوع حق مولی، مرکّب از وجود تکلیف واقعی و احراز آن به وسیله‌ی منجز عقلی یا شرعی است؛ و این قول وسط و میانه‌ی دو نظر سابق است.

بنابراین تصوّر، ثابت می‌شود که حق اطاعت مولی در مورد تجرّی ثابت نیست؛ چرا که موضوع در آن تمام نیست و متجرّی فعل حرام واقعی را انجام نداده است.

نقد و بررسی این نظرات

شهید صدر رحمته‌الله در این باب تحلیلی دارند؛ که به این شرح است:

اولاً: صحیح، حالت دوم است؛ نه حالت اول و سوم.

زیرا حق اطاعت، گاهی حقّی مجعول است و گاهی حقّ ذاتی؛ که محلّ سخن ما دوّمی است، نه اوّلی. شأن حقّ ذاتی،^۴ مانند شأن حقوق دیگر نیست و با آنها متفاوت است؛ زیرا در حقّ جعلی، با قطع نظر از قطع و شک و ... برای آن واقع محفوظی

^{۳۸}. سید محمد باقر صدر، پیشین، ج ۱، ص ۴۸.

^{۳۹}. سید محمد باقر صدر، پیشین، ج ۴، ص ۳۶.

وجود دارد؛ ولی در حقّ ذاتی، انکشاف و قطع دخالت دارند. چراکه حقیقتاً حقّ ذاتی مولی بر عبدش، این است که او را اطاعت کند و ادب بندگی و آمادگی برای انجام وظیفه‌ای که به آن مأمور شده است را رعایت کند؛ و ملاک در این حقّ، تحصیل کردن مصلحت یا عدم ضرر نیست (برخلاف حقّ جعلی).

به عنوان مثال: آن جایی که حقوق مردم و اموال آنها مطرح است؛ چنانچه شخصی مالی را که گمان می‌کرد متعلّق به دیگری است، تلف کند و بعد معلوم شود که از مال خودش بوده است؛ اینجا او ظالم بر شخص دیگری نیست؛ چرا که به کسی خسارتی وارد نکرده و به مالش تعدی نکرده است. بلکه در اینجا تعدی از این جهت است که متجرّی حقّ اطاعت و ادب عبودیت را رعایت نکرده است. واضح است که در مانند این حقوق احترامی، آنچه موجب وجوب رعایت این حق می‌شود، نفس قطع به تکلیف مولی - نه تکلیف واقعی - ، یا مطلق تنجّز تکلیف است.

پس اگر تکلیف برای بنده‌ای منجّز شود، و با این حال با آن مخالفت ورزید؛ با این کار از ادب بندگی خارج شده و بر مولایش بی‌احترامی کرده است؛ اگر چه در واقع تکلیفی وجود نداشته باشد.

ثانیاً: حتی در صورت صحت نظر اوّل یا نظر دوم نیز، ما قائل به قبح فعل «متجرّی به» می‌شویم. زیرا دلیلی که ما مدّعی آنیم، یک امر بدیهی است. به این صورت که:

اقدام بر ظلم و سلب حق، عقلاً قبیح است؛ و اگر چه این اقدام، به دلیل اینکه حقّی، در واقع ثابت نشده ظلم نباشد ولی با این حال قبح آن پا برجاست. به عنوان مثال: جایی که عبد تصوّر می‌کند فرد معینی مولای اوست و با این حال به او اهانت می‌کند و احترام نمی‌گذارد؛ در اینجا هیچ اشکالی در حکم عقل بر قبح آن وجود ندارد و فاعلش مذموم شمرده می‌شود؛ حال اگر چه پس از آن کشف شود که آن شخص مولای او نبوده است. موارد تجرّی نیز از این قبیل موارد است؛ پس اگر چه عبد، حقّ مولی را سلب نکرده باشد - در صورت کوتاه آمدن از سخن اول - باز هم او برای سلب حقّ مولی اقدام کرده است، و فعل او به این اعتبار قبیح است و از جانب مولای حقیقی مستحقّ عقاب است؛ هر چند در واقع به او ظلم نکرده باشد.

اشکال بر کلام شهید صدر

چنانچه ظلم، قبیح باشد و اقدام بر ظلم هم قبیح باشد؛ لازمه‌اش این است که در موارد معصیت و اصابت قطع با واقع، تعدّد قبح پیش بیاید و با انجام یک فعل، دو کار قبیح انجام شده باشد؛ که این امر برخلاف وجدان است.

جواب شهید صدر رحمته الله به این اشکال:

« موضوع قبح عقلی، اقدام بر ظلم است نه نفس ظلم. بر فرض هم که نفس ظلم موضوع قبح باشد؛ باز هم ظلم، جدای از اقدام بر آن نیست؛ چرا که اقدام بر پایه‌ی قصد و اختیار استوار است. پس بین اقدام به ظلم و ظلم، رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق است. در نتیجه دیگر تعددی در مرکز قبح وجود ندارد.

بله، در اینجا بین اقدام و موردی که ظلم در خارج تحقّق پیدا می‌کند فرق است. زیرا در موردی که فاعل، ظلم می‌کند؛ نه تنها استحقاق عقاب تأدیبی وجود دارد، بلکه مظلومی هم وجود دارد که باید حقّ او از عوض و قصاص و ... اداء بشود.»

۲-۲-۳. دلیل دوم: قبح فعل، به خاطر عنوان عارضی، نه عنوان اصلی.

توضیح این دلیل: همانطور که قبلاً بیان کردیم، عناوین مختلفی بر فعل «متجرّی به» وارد می‌شود که بعضی از آنها عنوان اصلی و بعضی دیگر عنوان عارضی هستند. مثلاً: نوشیدن آب در حالت تجرّی، دارای چند عنوان عارضی است؛ از قبیل:

۴۰. این عبارت شهید صدر رحمته الله به این معنا است که: خداوند با اوامری که به بندگان می‌کند، دو حق بر عهده‌ی آنها ایجاد می‌شود. یکی انجام فعلی است که بندگان را به آن امر کرده و دیگری اطاعت از اوست. و واضح است که گاهی ممکن است بنده خیال کند انجام یک کاری مورد خواست مولاست؛ ولی در واقع چنین نباشد. پس برای این حق، واقع محفوظی وجود دارد؛ و این حق جعلی نامیده است. حق دیگر، حق اطاعت از مولاست؛ این حق، چیزی نیست که ربطی به واقع داشته باشد؛ و همینقدر که بنده علم پیدا کرد که انجام یک فعل مورد خواست مولاست؛ این حق برای خداوند ثابت می‌شود. این حق، ذاتی نامیده می‌شود.

۴۱. سید محمد باقر صدر، پیشین، ج ۴، ص ۳۷.

۴۲. همان، ج ۴، ص ۳۷ و ۳۸.

طغیان، جرأت بر مولی و هتک حرمت او و مقطوع الحرمه بودن ...، اما عنوانی که برای آن فعل در خارج و واقع وجود دارد، شرب آب است.

حال با این مقدمه، این دلیل می‌گوید: فعل «متجرّی به» قبیح است؛ اما نه به خاطر عنوان ذاتیش؛ بلکه قبح آن به واسطه‌ی قطع عبد به اینکه آن فعل حرام است، ثابت می‌شود؛ این قطع، خودش یک عنوان عارضی است. پس بین مصادفت قطع با واقع و عدم آن از جهت قبح، در نزد عقل فرقی نیست. و همانطور که ارتکاب شرب تخمر، مذموم است و خروج از رسم عبودیت محسوب می‌شود؛ ارتکاب فعلی که به واسطه‌ی آن تجرّی شده نیز به واسطه‌ی عنوانی که بر آن منطبق شده است (یعنی عنوان مخالفت و جرأت) نیز مذموم و عقلاً قبیح است؛ و از این جهت، با فرد عاصی فرقی ندارد. بله، برای خمر در ذاتش مفسده‌ای است که برای آب نیست. اما این ربطی به قبح از جهت مدنظر ما ندارد.

فرمایش امام خمینی رحمته‌الله در رد این استدلال:

«ظاهراً فعل «متجرّی به» از آنچه که بود خارج نشده و به فعل قبیح تبدیل نشده است. اگر چه ما قائل به قبح تجرّی بشویم ولی این توهم که قبح فعل، به خاطر عنوان واقعی‌اش است، بطلانش واضح است؛ زیرا فعل خارجی - مثل: نوشیدن آب - در واقع قبیح نیست.

از طرفی در اینجا هیچ عنوانی که منطبق بر فعل بشود و آن را قبیح گرداند وجود ندارد. زیرا عنوان تجرّی و امثال آن، قائم به فاعل هستند و آنچه که متّصف به جرأت است نفس انسان است. پس خود فعل، کاشف از این است که فاعل آن جری شده است؛ نه اینکه نفس فعل، به تنهایی جرأت بر مولی منظور شود. بلکه فعل، کاشف از وجود مبدأ در آن است. بر همین منوال، صفات طغیان و عزم را قیاس کنید، که اینها هم از صفات فاعل هستند نه فعل خارجی.

بله، اگر ما قائل به سرایت قبح، بر عمل خارجی که کاشف از وجود این مبادی در نفس هستند بشویم، دیگر احتمال اجتماع دو عقاب و دو حکم نخواهد بود؛ چون این اجتماع با اختلاف موارد مرتفع می‌شود.

خلاصه‌ی دیدگاه آغا ضیاء الدین عراقی، در این زمینه

قبح تجرّی، به خاطر نفس اقدام متجرّی بر انجام فعلی است که معتقد به حرمتش بوده است. این کار از اموری است که موجب انطباق عنوان طغیان بر علیه مولی می‌شود. چراکه این کار متجرّی، ابراز جرأت است؛ نه اینکه یک جرأت مخفی در نفس باشد. پس این کار خروج از رسم عبودیت و بندگی محسوب می‌شود.

در نتیجه تمام مناط و علت تامه در قبح فعلی و استحقاق عقاب، عنوان طغیانی است که منطبق بر اقدام بر انجام فعل معصیت است؛ که این هم اعم از مصادف و غیرمصادف است. پس هیچ فرقی در قبح فعل متجرّی و عاصی وجود ندارد.

یک شبهه

علم غیر مصادف، علم نیست؛ بلکه در واقع، جهل مرکّب است که به آن علم اطلاق شده است. زیرا در نظر انسان قاطع، قطع او کاشف از واقع است؛ در حالیکه کاشف حقیقی نیست و او به اشتباه اینچنین خیال می‌کند.

جواب

امثال این جهل هم برای قبح عملش کفایت می‌کند و مانند علم کسی که مصادف با واقع شده عمل می‌کند. زیرا هر دو شامل عنوان طغیان می‌شوند و عیناً عقل نسبت به هر دو اشمئزاز و تنفر دارد.

^{۳۳} . لطف الله صافی گلپایگانی، بیان الاصول، (آبی‌جا)، انتشارات ثامن الائمه، ۱۴۲۸ هـ.ق، ج ۲، ص ۳۶.

^{۳۴} . سید حسین طباطبائی بروجردی، لمحات الاصول، پیشین، ص ۴۳۷.

^{۳۵} . سید روح‌الله موسوی خمینی، تهذیب الاصول، تقریر: جعفر سبحانی، (قم: موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ هـ.ق)، ج ۲، ص ۹۱.

^{۳۶} . آغا ضیاء الدین عراقی، نهاییه الافکار، تقریر: محمد تقی بروجردی، (قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۴۲۲ هـ.ق) ج ۳، ص ۳۰.

وجوه اشتراک و افتراق در بین نظرات علماء در باب قبح تجرّی :

از آن جایی که این بحث یک موضوع اختلافی است، و هیچ گونه اجماعی در آن وجود ندارد، نمی توان وجوه اشتراک زیادی برای آن متصور شد. و تنها مواردی که تقریباً موافقت کلی و اشتراک تقریبی بر سر آن وجود دارد، عبارتند از:

۱. وجود قبح فاعلی در تجرّی
 ۲. عدم قبح ذاتی فعل متجرّی
 ۳. نبودن هیچ گونه مصلحت و حسنی در فعل متجرّی
- در مورد وجوه افتراق نیز باید گفت که: تمام مسائل مذکور در این مقاله و اقوال مختلف ذکر شده، از اهمّ مسائل اختلافی است. که از آن جمله :

۱. وجود قبح فعلی
۲. وجود سوء سریره
۳. وجود عنوانی که موجب قبح فعل شود
۴. عدم عصیان بودن تجرّی

نتیجه گیری:

همانطور که در ابتدای این مقاله ذکر شد، وجود قبح فاعلی در تجرّی مسلّم و غیر قابل انکار است، و اکثر علماء به این امر تصریح کرده‌اند. اما در مورد قبح فعلی، اختلاف نظر بسیار است. البته آنچه از بین استدلال‌ها و دلایل موافقین و مخالفین می‌توان به دست آورد، این است که قبح فعلی، اصلاً بدون قبح فاعلی معنی ندارد. یعنی فعل بدون قصد و نیت قبیح نمی‌شود مگر آنکه قبح را به معنی مصلحت و مفسده بدانیم؛ و واضح است که مصلحت و مفسده‌ای در فعل متجرّی به وجود ندارد. اما اگر قبح فعلی را از جهت قبح فاعلی در نظر بگیریم، تنها چیزی که در تجرّی می‌تواند دالّ بر قبح باشد، نفس اقدام و بروز نیت پلید متجرّی است؛ و از این جهت که این اقدام، به وسیله‌ی فعل «متجرّی به» بروز پیدا کرده و از مرحله‌ی نفسانیت به مرحله‌ی وقوع در خارج رسیده است، می‌توان قبح را به این فعل استناد داد. پس قبح فعلی تجرّی هم قابل اثبات است. البته این قبح فعلی را ممکن است به دو نوع عنوان استناد داد؛ یکی عناوین طغیان و هتک حرمت، و دیگری ظلم و عدم اطاعت است. که همانگونه که شهید صدر رحمته‌الله فرموده‌اند، حتی اگر ما عناوین: طغیان، هتک حرمت و درصدد مخالفت بودن، را ظلم ندانیم؛ باز هم اینها قبیح هستند و عقل، قبح آنها را درک می‌کند. البته این مسأله که این عناوین موجب حکم عقل به استحقاق عقاب متجرّی بشوند، بحث دیگری است که باید در جای دیگری مورد بررسی قرار گیرد. پس نتیجه‌ی مباحث ارائه شده این است که تجرّی هم قبح فاعلی دارد و هم قبح فعلی.

منابع:

۱. احمد الزاوی، الطاهر، ترتیب القاموس المحيط، [بی‌جا]، انتشارات دار الفکر، [بی‌تا].
۲. اصفهانی، محمد حسین، نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة، تحقیق: ابوالحسن قائمی، بیروت: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث ۱۴۲۹ هـ ق.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۸ هـ ق.
۴. آخوند خراسانی، محمد کاظم، درر الفوائد فی شرح الفرائد، [بی‌جا]، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ هـ ق.

۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الأصول، تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم: موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۹ هـ.ق.
۶. بندر بیگی، محمد، المنجد، تهران: انتشارات ایرانی، ۱۳۸۰ هـ.ش.
۷. سبحانی، جعفر، المحصول فی علم الأصول، تقریر: سید محمد جلالی مازندرانی، قم: مؤسسه الإمام الصادق □، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۸. سبحانی، جعفر، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، توحید - قم ایران، ۱۳۷۸ هـ.ش | ۱۴۳۵ هـ.ق.
۹. صافی گلپایگانی، لطف الله، بیان الأصول، [ابی جا]، انتشارات ثامن الائمه □، ۱۴۲۸ هـ.ق.
۱۰. صالحی مازندرانی، اسماعیل، شرح کفایه الأصول، تقریر: محمدعلی صالحی مازندرانی، قم: انتشارات صالحان، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۱۱. صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، تقریر: سید محمود هاشمی حسینی، [ابی جا]، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۱۲. طباطبائی بروجردی، سید حسین، لمحات الأصول، تقریر: سید روح الله موسوی خمینی، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی □، ۱۴۲۸ هـ.ق.
۱۳. طباطبائی، محمدرضا، صرف ساده، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۱ هـ.ش.
۱۴. الطریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق: احمد الحسینی، بیروت، انتشارات موسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۱۵. عراقی، آغا ضیاء الدین، نهائیه الأفكار، تقریر: محمدتقی بروجردی، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۲۲ هـ.ق.
۱۶. علامه، ابن منظور، لسان العرب، تعلیق: علی شیری، بیروت: انتشارات احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۱۷. غروی نائینی، میرزا محمدحسین، أجود التقريرات، تقریر: سید ابوالقاسم موسوی خوئی، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ هـ.ش.
۱۸. غروی نائینی، میرزا محمدحسین، فوائد الاصول، تقریر: محمدعلی الکاظمی الخراسانی، تعلیق: آغا ضیاء الدین عراقی، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴ هـ.ق.
۱۹. فاضل لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه، تقریر: سید محمد حسین قمی، قم: انتشارات نوح، ۱۳۸۴ هـ.ش.
۲۰. مختاری مازندرانی، محمدحسین، فرهنگ اصطلاحات اصولی، تهران: انتشارات انجمن قلم ایران، ۱۳۷۷ هـ.ش.
۲۱. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۳ هـ.ق.
۲۲. ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصولی، قم: انتشارات عالمه، ۱۳۸۱ هـ.ش.
۲۳. الموسوی الخمینی، سید روح الله، تهذیب الأصول، تقریر: جعفر سبحانی، قم: موسسه الإسلامی، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۲۴. الموسوی الخوئی، سید ابوالقاسم، الهدایه فی الأصول. تقریر: اصفهانی، قم: مؤسسه امام علی بن ابی طالب □، ۱۴۲۴ هـ.ق.

Examining the ugliness of the nature of the action and the intention to perform the action in "TAJARRI"

Mohammad Ali Ghaderi^{۱*}

Abstract:

The topic of "TAJARRI" is one of the most used and challenging topics in the field of Islamic law, jurisprudence and even theology. This issue has been investigated in the scientific works of many scholars. However, due to the non-fulfillment of the act of sin and the crime of the perpetrator's intention, due to the inclusion of otherworldly and worldly effects of committing the crime, it has become a place of dispute and scientific dispute. The discussion of recognizing the "ugliness" of "TAJARRI" is very decisive in terms of considering the intellectual prohibition and the hereafter punishment and the worldly punishment. Because according to the rational and Shariah rules, it is possible to obtain a Shariah ruling from this rational ruling and according to that, the legislator can impose a punishment or intensify it. In this research, which was done in a descriptive-analytical way, While explaining the basic types of beauty and ugliness, we examined "TAJARRI" for having the inherent ugliness element of the verb and the ugliness of the intent of the verb, and while criticizing and examining the statements of the jurists in this regard, we came to the conclusion that: although in "TAJARRI" ugliness in the sense of corruption has not been realized, but due to the existence of the titles "disobedience to God's order and desecration of God" and "oppression" and "disobedience" in "TAJARRI", both the intrinsic ugliness of the act and the ugliness of the intention of the perpetrator can be proven.

Key words: TAJARRY-HORMAT-QHOBH-EQHAB

۱. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Zahedan University of Medical Sciences, PhD in Islamic Law and Fundamentals of Law (Corresponding Author)