

ماهیت، مؤلفه‌ها و امکان تجرّی اخلاقی

حسن لاهوتیان*

بهرروز محمدی منفرد**

چکیده

اصطلاح «تجرّی» عنوان رفتاری خاص است که در علم اصول فقه از زوایای مختلف مورد بررسی قرار گرفته است لکن این موضوع به حوزه اخلاق نیز قابل تسرّی است به این صورت که هرگاه شخصی، عملی را مبتنی بر باوری کاذب و با نیت و قصد مخالفت با امر اخلاقی توهم شده، انجام دهد، متجرّی اخلاقی است. مفهوم «تجرّی اخلاقی»، دارای سه مولفه «باور کاذب به عنوان خطائی معرفتی»، «نیت و قصد بد» و «عمل خارجی» است که عنوان تجرّی، از مجموعه آنها انتزاع شده و موضوع مسئله تجرّی قرار می‌گیرد.

این مقاله در بررسی این مسئله، بعد از تسرّی مفهوم تجرّی به حوزه اخلاق و تبیین امکان طرح مسئله تجرّی از دیدگاه‌های مختلف، به بیان اقسام قبیح فاعلی پرداخته و در نهایت استدلال می‌کند که عمل تجرّی به جهت آنکه مصداق «اقدام بر عمل غیر اخلاقی» است قبیح و فاعل متجرّی مستحق مذمت است.

واژگان کلیدی

تجرّی اخلاقی، نیت، قصد، باور، فقه اخلاق.

*. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم، lahotian@gmail.com

** muhammadimunfared@ut.ac

** استادیار گروه اخلاق دانشگاه تهران،

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۵

۱. درآمد

تجربّی عنوان عمل خاصی است که در اندیشه اسلامی به دلیل ویژگی‌هایی، بررسی اخلاقی آن اهمیت یافته و همچنین یکی از موضوعی است که در دیدگاه‌های فلسفی - اخلاقی متفکرین مسلمان بروز کرده است. عالمان شیعه، بحث تجربّی را از سه زاویه فقهی، اصولی و کلامی مورد نظر قرار داده و آن را در قالب سه مسئله بیان کرده‌اند: یک‌بار از ممنوعیت شرعی تجربّی پرسیده‌اند که «آیا تجربّی حرام است یا نه؟»؛ بار دیگر مبنای حجیت ذاتی قطع در علم اصول را با چالش تجربّی روبه‌رو دیده، پاسخ سؤال «آیا تجربّی قبیح است یا نه؟» را پیگیر شده‌اند؛ گاهی نیز از عقوبت اخروی که فعل الهی است نسبت به فاعل متجربّی، پرسش کرده‌اند: «آیا فاعل متجربّی مستحق عقاب است یا نه؟». (مشکینی، ۱۳۳۴: ۳۲۰) گفتگو پیرامون دو مسئله اخیر، بحث تجربّی را به حوزه اخلاق نزدیک کرده و ظرفیت خوبی را برای تعیین نقش باور و نیت در فعل اخلاقی به وجود می‌آورد. حتی گمان ما بر این است که بررسی رفتار فاعل متجربّی، می‌تواند نظریات مختلف در معیار اخلاق را با چالشی مهم روبه‌رو سازد؛ چالشی که عبور از آن برای دستیابی به دیدگاه برگزیده در معیارشناسی، ضرورت دارد. این در حالی است که این مسئله در فلسفه اخلاق، مشابهی ندارد. فیلسوفان اخلاق، اگرچه به‌طور کلی در خصوص خوبی و بدی اعمال، بحث کرده و معیارهای گوناگون در راستای تعیین اخلاقی بودن یک عمل را ارائه می‌دهند، لکن هیچ‌گاه مفهوم تجربّی و مسئله آن برایشان مطرح نشده و یا لاقلاً در آثارشان یافت نمی‌شود.

فقدان پیشینه اخلاقی برای تجربّی را نباید لزوماً به معنای عدم امکان تسرّی آن به حوزه اخلاق دانست بلکه باید پرسید که (۱) آیا مفهوم تجربّی اخلاقی، قابل تصور است؟ و اگر چنین است (۲) آیا مسئله تجربّی، به معنای سؤال از توجیه اخلاقی چنین عملی و بد بودن یا نبودن آن، براساس مبانی مختلف در معیار عمل اخلاقی، قابل طرح است؟ و اگر چنین است (۳) حکم فاعل متجربّی اخلاقی چیست؟ آیا همچون مرتکب عمل بد اخلاقی، مستحق مذمت است؟

بر این اساس مقاله حاضر بر آن است که ابتدا با بررسی ماهیت تجربّی، صحت تسرّی آن به حوزه اخلاق را نشان داده و به منظور تبیین بهتر موضوع گفتگو، مفهوم «تجربّی اخلاقی» را تحلیل و مؤلفه‌های اصلی آن، یعنی «باور کاذب موجّه به عنوان خطائی معرفتی»، «نیت یا قصد رفتار بد» و «عمل خارجی» را توضیح دهد. آنگاه به امکان‌سنجی مسئله تجربّی و طرح آن بر مبنای رویکردهای مختلف در معیار ارزش بپردازد؛ و در نهایت نسبت به حکم فاعل متجربّی اخلاقی به قضاوت نشست و با وجود گوناگونی دیدگاه‌های محتمل، نظریه مختار را - که قبح فعل تجربّی و استحقاق مذمت فاعل آن است - مبرهن سازد.

۲. تسرّی مفهوم تجرّی به حوزه اخلاق

تجرّی از ریشه جراً به معنای «دلیری کردن» است. لکن وقتی این ماده به باب تفعّل می‌رود، معنای مطاوعه یا تکلف بر آن افزوده می‌شود.^۱ فیومی، صاحب مصباح المنیر، به معنای مطاوعه اشاره کرده و آورده است: «جراًّته علیه بالتشديد فَتَجَرّاًّ هو» (فیومی، ماده ج.ر.ء). بر همین اساس نیز برخی تجرّی را به «اظهار الجراه» معنا کرده‌اند. (سبحانی، ۱۴۲۸: ۱۳۷) اما بنابر اشراب معنای تکلف، معادل فارسی آن «تظاهر به دلیری کردن (به سختی)» خواهد بود. البته هر دو معنا، گاهی بار مثبت دارند و گاهی نیز جنبه منفی را بیان می‌کنند و در مورد شخصی استعمال می‌شود که خودش را دلیر و گستاخ نشان داده و قصد هنجارشکنی دارد. چنانچه در ادامه روشن می‌شود، در بحث تجرّی، این معنای منفی مورد نظر است.

اما اصطلاح تجرّی، به طور خاص در علم اصول مطرح شده و عالمان اصولی برای تحلیل این اصطلاح، از عباراتی متفاوت برای مقصودی واحد بهره برده‌اند. برای نمونه:

- مشکینی در اصطلاحات الاصول: «فعل یا ترکی که تصور شده یا یقین پیدا شده که مخالفت با مولا و معصیت حکم اوست در حالی که در واقع مخالفتی نباشد». (مشکینی، ۱۴۳۴: ۳۲۰)

- سنقور در المعجم الاصولی: «عمل بر خلاف حکمی که حجت بر تنجزش، اقامه شده است در حالی که آن حکم تنجز یافته،^۲ مطابق با واقع نباشد». (سنقور، ۱۴۲۸: ۱ / ۴۵۸)

- سبحانی: «اقدام بر خلاف آنچه قطع به آن دارد و یا دلیل معتبری بر آن اقامه شده است، به شرط آنکه اقدام او در واقع مخالفت نباشد». (سبحانی، ۱۴۲۸: ۱۳۷)

توضیح آنکه باور یا قطع مکلف به دستور شرعی، از دو حال خارج نیست: یا مطابق با واقع است و یا خطا بوده و تطابقی با واقع ندارد. در هر کدام از این حالات نیز فاعل یا موافق، با معرفت عمل می‌کند و یا مخالف با آن. پس مجموعاً چهار حالت قابل تصور است: (موسوی طهرانی، ۱۴۳۱: ۱ / ۱۴۷ و ۱۴۸)

- اطاعت (تبعیت): اگر یقین به وظیفه، مطابق با واقع باشد و فاعل موافق با آن عمل کند، موافقت و تبعیت حقیقی از دستورات اخلاقی نموده و فعل او «اخلاقی» محسوب می‌شود.

- انقیاد: اگر یقین، مطابق با واقع نبوده و فاعل موافق با آن عمل کند، عمل او بنابر اصطلاح اصولیان «انقیاد» نامیده می‌شود که موافقت و تبعیت حکمی از دستورات است.

- معصیت: اگر یقین به وظیفه، مطابق با واقع باشد ولی فاعل بر خلاف آن عمل کند، مخالفت حقیقی با دستورات اخلاقی نموده و فعل او «غیراخلاقی» محسوب می‌شود.

۱. تَفَعَّلَ لِمَطَاوَعَةٍ «فَعَلَ...» و لِلتَّكَلُّفِ نَحْوُ تَشَجَّعَ وَ تَحَلَّمَ أَي أَظْهَرَ مِنْ نَفْسِهِ الشَّجَاعَةَ وَ الْحِلْمَ بِكُلْفِهِ. (نیشابوری، ۱۴۲۸: ۵۷)

۲. مراد از حکم متنجز (تنجز یافته)، حکمی است که جعل شده و زمان عمل آن نیز فرارسیده، در حالی که مکلف به آن حکم علم دارد. به تعبیری حکمی که الان به گردن مکلف است.

- تجرّی: اگر یقین به وظیفه، مخالف با واقع باشد و فاعل نیز بر خلاف آن عمل کند، عمل او بنا بر اصطلاح اصولیان «تجرّی» نامیده می‌شود که مخالفت حکمی از دستورات است. بنابراین، تنها تفاوت تجرّی با معصیت، در عدم تطابق قطع فاعل با واقع است. اکنون توجه کنید که اصطلاح تجرّی از حیث اخلاقی نیز قابل پیگیری است و می‌توان آن را در حوزه اخلاق و نسبت به بایدها و نبایدهای اخلاقی مطرح کرد. به این مثال توجه کنید: سينا خبری مثل «کمیل به مسافرت رفته است» را برای حامد گزارش می‌کند. وی تصور می‌کند که خبر او مطابق با واقع نبوده و دروغ است و به خاطر برخی منافع شخصی یا تمایلات باطنی و به قصد دروغ گفتن، آن خبر را گزارش می‌کند. حال فرض کنید که کمیل واقعاً به مسافرت رفته باشد و در نتیجه خبر سينا مطابق با واقع بوده و صادق باشد. در حقیقت او تصور می‌کرد که خبری دروغ از او صادر شده است، اما فحوای خبر او راست بوده است. در اینجا سينا که قطع داشت خبرش دروغ است، با مراجعه مجدد می‌فهمد که محتوای خبرش راست بوده و شاید هم خوشحال باشد از اینکه حامد متوجه قصد دروغ‌گویی وی نشده و در عین حال منفعت مورد نظر نیز به او رسیده است. مفهوم تجرّی در وادی اخلاق، دقیقاً رفتاری است که از سينا بروز کرده است. تجرّی اخلاقی، قصد مخالفت با وظیفه‌ای اخلاقی مثل راست گفتن است، ولی در واقع امر مخالفتی جز در مقام قصد و نیت تحقق نیافته است، یعنی در مقام عمل، رفتار درستی انجام شده است. اکنون توجه کنید که حقیقت تجرّی اخلاقی از سه مؤلفه ذیل تشکیل یافته است: ۱. باور کاذب (خطای معرفتی) ۲. نیت بد ۳. عمل خارجی. از این میان، مؤلفه اول و دوم، نیازمند توضیح‌اند:

۱-۲. باور کاذب به عنوان خطایی معرفتی^۱

باور^۲ گزاره‌ای،^۳ «گرایشی گزاره‌ای و به عنوان نسبت بین شخص و یک گزاره» است. (Rescher, 2003: 8) باور شخص (S) به گزاره (P) حالتی نفسی، ذهنی و روان‌شناختی برای (S) است و حاصل مواجهه و ارتباط خاص درونی بین او و درون مایه گزاره (P) یعنی همان نسبت واقعی محمول به موضوع مشخص است که در وضعیت و فرآیند معینی برای شخص حاصل شده است. ذهن انسان خود را با عالم خارج - یعنی همان واقعیتی که گزاره از آن حکایت می‌کند - تطبیق می‌دهد و تداوم باور نیز بسته به تداوم وجودی آن واقعیت دارد. (محمدی منفرد، ۱۳۹۷: ۴۳) البته باور گزاره‌ای براساس مبانی مختلف در ماهیت صدق و معیارهای آن، متصف به صدق و کذب می‌شود که دیدگاه‌های گوناگون و چالش‌انگیزی در این

۱. نگارندگان در این نوشتار باور کاذب فاعل متجرّی را به عنوان خطایی معرفتی تلقی می‌کنند.

2. Belief.

۳. (Statement) گزاره مترادف قضیه ذهنی است که بیانگر نسبت واقعی تصور و مفهوم محمول به موضوع است. (محمدی منفرد، ۱۳۹۷: ۲۹)

زمینه وجود دارد و مهم‌ترین آنها نظریه‌های مطابقت صدق، نظریه‌های انسجام و نظریه عمل‌گرا است.
(See: Michael: 2001: 45)

اکنون توجه کنید که با فرض پذیرش نظریه مطابقت صدق، فاعل متجرّی، دارای باوری کاذب و نوعی خطای معرفتی است. تصور کنید که در حقیقت گزاره «عمل (a) رفتاری درست و خوب است» صادق است، اما فاعل متجرّی نسبت به این گزاره باوری کاذب داشته و دچار نوعی خطای معرفتی است و تصور می‌کند که گزاره «عمل (a) رفتاری نادرست و بد است» صادق است. روشن است که باور فاعل متجرّی در اینجا کاذب بوده و دچار نوعی خطای معرفتی شده است. توضیح اینکه فاعل در هر موقعیتی برای تعیین خوب و بد اخلاقی چنین استدلال می‌کند: «عمل (a)، یک (X) است»، «هر (X) خوب یا بد است» و نتیجه می‌گیرد: «عمل (a) خوب یا بد است». در اینجا خطای معرفتی فاعل متجرّی و کذب باور او، از دو جهت قابل تصور است. گاهی او در شناخت گزاره‌های کلی اخلاقی دچار اشتباه می‌شود که کمتر اتفاق می‌افتد و گاهی نیز - و بلکه غالباً - در تشخیص مصادیق به خطا می‌رود. مثل اینکه فاعل متجرّی واقعاً به صدق گزاره‌های «راست گفتن خوب است» و «دروغ گفتن بد است» باور دارد، اما در مصادیق آنها دچار خطا می‌شود و عمل (a) را مصداق راست گفتن می‌داند، در حالی که واقعاً مصداق دروغ گفتن است یا بالعکس.

تا اینجا خطای معرفتی در فاعل متجرّی را در قالب باور کاذب گزاره‌ای - آن هم غالباً در مصادیق احکام اخلاقی - توضیح دادیم. اما معرفت بنا بر تعریف مشهور، عنصر توجیه را نیز مد نظر قرار می‌دهد و میان دو قسم باور صادق موجّه و غیرموجّه، تنها اولی را می‌پذیرد. اصطلاح «موجّه»^۱ یا «توجیه»^۲ با واژه‌هایی نظیر «معقول»، «عقلانی» و «مستند» مترادف است و یا دست‌کم متضمّن آنها است. (Foley, 1998: 65)

توضیح آنکه: اگرچه باور صادق - از نگاه برخی معرفت‌شناسان - تعریف جامعی برای معرفت است. (See: Sartwell, 1991: 157) اما غالب معرفت‌شناسان در این مطلب اتفاق نظر دارند که این دو عنصر یعنی باور و صدق کفایت نکرده و معرفت فرد به گزاره، منوط به عنصر دیگری به نام توجیه (یا تضمین) است. چراکه باورهای صادق حاصل حدس صائب یا باورهایی که صرفاً به سبب تضادف و اتفاقاتی مثل پریدن یک کلاغ صادق می‌شوند، از دایره معرفت خارج هستند؛ یعنی فرد برای اینکه معرفت داشته باشد باید از دلایل و توجیهاتی قوی برای صدق باور خود برخوردار باشد. پس اگر (S) باور صادق داشت ولی برای باور خود دلیل معقولی نیافت و رسیدن او به صدق به صورت اتفاقی بود، نمی‌توان گفت که وی به آن امر معرفت دارد. (محمدی منفرد، ۱۳۹۷: ۴۶) توجیه معرفتی، به این معنا است که باور به گزاره از عقلانیت و معقولیت برخوردار باشد، در این صورت توجیه یک مفهوم هنجاری است؛

1. Justified.
2. Justification.

یعنی از نظر معرفتی مجازیم به باورهای خود اعتقاد داشته باشیم. (Pollock & Cruz, 1999: 12)
با این توضیحات، اینکه (S) به گزاره (P) معرفت دارد، به معنای عطف گزاره‌های ذیل است:
(محمدی منفرد، ۱۳۹۷: ۴۷)

الف) (S) به صدق گزاره (P) باور دارد. (باور)

ب) گزاره (P) صادق است. (صادق)

ج) (S) در باور به صدق گزاره (P) موجه است یعنی دلیل بسنده برای آن دارد. (موجه)

حال در خصوص فاعل متجری اخلاقی - که بنابر توضیحات پیشین گزاره (ب) نسبت به آن صحیح نبوده و لازم است عبارت «گزاره (P) کاذب است» جایگزین آن شود - عنصر توجیه نیز قابل بررسی است و می‌توان باور کاذب موجه و باور کاذب غیرموجه را مطرح و نسبت آن با مفهوم تجری اخلاقی را سنجید. یعنی فاعل متجری در باور خود به صدق گزاره «عمل (a) بد است» همچنین موجه است و با فرض موجه بودن این باور برای او، قصد انجامش را دارد.

در میان اصولیین، شهید صدر به این تفکیک توجه کرده است. او در بررسی قطع و باور کاذب یا به تعبیر او «غیرمصیب به واقع»، و معنا برای «اصابت» یا همان انطباق با واقع بیان می‌کند: ۱. اصابة القطع للواقع: معنای اول همان معنای متداول است که در آن باور به (P) منطبق با خارج بوده، (P) درواقع و عین، ثابت است. ۲. اصابة القاطع فی قطعه: معنای دوم، معنای ابتکاری صدر است که در آن به توجیه‌پذیری قطع توجه می‌کند. اگر قطع براساس امور عینی و واقعی قابل توجیه باشد^۱ آن قطع و باور، مصیب و در غیر این صورت غیرمصیب است. صدر تصدیق و یقین مصیب (مطابق معنای دوم) را «باور موضوعی^۲ یا عینی» و یقین غیرمصیب را «باور ذاتی» می‌نامد. (صدر، ۱۴۲۶: ۲ / ۴۲)

توضیح آنکه یقین به یک قضیه دو بُعد دارد: یک بُعد متعلق یقین است و دیگری میزان درجه تصدیق. قضیه‌ای که متعلق یقین است با واقعیات خارجی سنجیده می‌شود، اما درجه تصدیق یک حالت روانی است که در درون خود باید آن را جستجو کرد. حال اگر این درجه تصدیق با آن واقعیات خارجی، تناسب داشته باشد، این یقین، یقینی موجه و عینی است. به‌عنوان مثال: اگر از سخن سینا که مثلاً ۷۰٪ موارد دروغ می‌گوید، یقین به مسافرت کمیل حاصل شود، این یقین، ذاتی و غیرموجه است. هرچند اگر تصدیقی با درجه کمتر (مثلاً وهم) در او شکل گیرد، شهید صدر چنین وهمی را موجه می‌داند. مثال دیگری را در نظر بگیرد: مجید سکه‌ای را به هوا پرتاب می‌کند. او از آنجا که این صحنه را شب گذشته در خواب دیده است، یقین دارد که خط می‌آورد، اما از آنجا که درجه تصدیق او (یقین) تناسبی با واقعیت

۱. به تعبیر صدر: «مبررات موضوعیه» (توجیه‌کننده‌های عینی و واقعی)

۲. «موضوعی» در اینجا به معنای «عینی و خارجی» است.

خارجی ندارد و از لحاظ قرائن خارجی، احتمال خط آمدن و نیامدن هر دو مساوی است، یقین به خط آمدن غیرقابل توجیه است و لذا چنین یقینی، ذاتی و غیرعینی است. در اینجا هم می‌توان گفت که امر موجّه، تصدیق به میزان ۵۰٪ یعنی شک است. حال براساس این تقسیم، پرسش بالا را می‌توان این‌گونه طرح کرد: آیا مؤلفه تجرّی، تنها باور عینی است و یا آنکه عینی بودن دخالتی در مسئله ندارد؟ شاید اکنون و قبل از ورود به متن مسئله تجرّی اخلاقی، پاسخ به این سؤال دشوار باشد. نکته مهم آن است که در این بحث، مؤلفه باور کاذب، تنها از جهت تأثیر بر نیت اهمیت می‌یابد. در حقیقت عنصر اصلی در تجرّی، مؤلفه دوم یعنی «نیت و قصد بد» است و اگر ما مؤلفه باور را نیز به میان می‌کشیم، از آن‌رو است که زمینه برای تحقق چنین قصدی فراهم گردد. لذا اگر هم در تعریف معرفت، بر قید «موجّه» اصرار ورزیم، لکن در بحث تجرّی، همان‌طور که شهید صدر اشاره کرده، موجّه بودن یا نبودن، اهمیتی نداشته و آنچه مهم است باور کاذبی است که وظیفه را نشان داده و فاعل متجرّی براساس آن، قصد مخالفت می‌کند. (صدر، ۱۴۲۶: ۲ / ۴۳) به عبارت دیگر ما در بحث تجرّی، نیازمند «توجیه باور» نبوده بلکه تنها به دنبال «توجیه عمل» هستیم و اینکه آیا عمل تجرّی که براساس باوری موجّه یا غیرموجّه شکل گرفته، قابل توجیه است یا نه؟

۲-۲. مؤلفه نیت^۱ یا قصد^۲ فعل بد (یا قصد انجام رذیلت اخلاقی)

نیت یا قصد انجام فعل بد اخلاقی و یا رذیلت اخلاقی، مؤلفه دوم و بلکه مهم‌ترین مؤلفه تجرّی اخلاقی است. گاهی واژه «اراده» به عنوان مترادف «نیت» استفاده می‌شود، لکن این استعمال دقیق نبوده و تفاوت میان این دو را نادیده انگاشته است. اگر اراده را همان خواست یا میل به نحو تشدید یافته و به تعبیری «شوق اکید» بدانیم، نیت با آن متفاوت خواهد بود. همان‌طور که برخی معتقدند، نیت مرحله بعد از اراده بوده که از آن به قصد یا تصمیم نیز تعبیر می‌شود. از این‌رو گفته‌اند که اراده صفتی نفسانی است ولی نیت و تصمیم، فعلی نفسانی. (جعفری، ۱۳۹۹ (الف): ۱۰۹) به هر حال به دلیل وجود چنین تفاوتی و به جهت جلوگیری از سوء برداشت‌ها، لفظ «اراده» را کنار نهاده و از واژه نیت و قصد کمک گرفتیم. مقصود ما از نیت و قصد چنین است: «فعلی نفسانی که مبتنی بر انگیزه و همراه با آگاهی و شعور انجام می‌گیرد».

براساس تعریف فوق، نیت نیز نوعی فعل است که از سوی فاعل انجام می‌گیرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۲۷۶) البته فعلی نفسانی و به اصطلاح جوانجی. (مصباح، ۱۳۹۱: ۹۱) این فعل چون در دایره اختیارات فاعل مختار است، می‌تواند موضوع گزاره‌های اخلاقی قرار گرفته و متصف به خوب و بد شود.^۳ اما بحث ما در توضیح مؤلفه دوم، در مورد «خوبی یا بدی نیت» نیست بلکه در مورد «نیت خوب یا بد» است.

1. Will.
2. Intend.

۳. از همین روست که کانت، «نیت خوب» را متصف به خوبی ذاتی و مطلق می‌کند.

تعبیر اول، بررسی اخلاقی نیت به‌عنوان یکی از افعال اختیاری انسان است اما تعبیر دوم سخن از متعلق نیت است: متعلق نیت از لحاظ اخلاقی، می‌تواند خوب باشد یا بد. متعلق نیت، وجود ذهنی دارد و ماهیتی است که فرد در ذهن خود حاضر نموده است. در فاعل متجری فرض بر این است که او فعل قبیحی را در ذهن آورده و قصد انجام آن را کرده است، هرچند که آن فعل در خارج محقق نشده است.

برخی سعی کرده‌اند تا از همین مطلب برای خروج بحث تجری از حوزه اخلاق استفاده کنند و بیان کرده‌اند که آنچه از فاعل صادر شده، مطابقتی با عمل در ذهن او ندارد و لذا تجری اساساً فعلی اختیاری و مقرون با قصد نیست که مورد قضاوت اخلاقی قرار گیرد.

توضیح آنکه: موضوع گزاره‌های اخلاقی، افعالی اختیاری هستند و اختیار عنصر مقوم هر فعلی است که متصف به حسن و قبح اخلاقی می‌شود. بر این اساس تجری نیز - که بررسی حیث اخلاقی آن، مسئله این نوشتار است - باید عنصر اختیار در آن احراز شود. لکن محقق خراسانی بر آن است که فعل مورد تجری (متجری به) فاقد عنصر اختیار است. زیرا آنچه فاعل قصد نموده، واقع نشده است و آنچه که واقع شده، فاعل قصد نکرده است. (خراسانی، ۱۴۳۱: ۲۶۰) مثلاً فاعل قصد دروغ گفتن داشته، اما آنچه واقع شده، سخنی مطابق با واقع بوده است. پس دروغ گفتن واقع نشده است و سخن مطابق با واقع نیز مقصود او نبوده تا عملی اختیاری محسوب شود. همچنین نمی‌توان گفت: «بیان سخنی که باور به کذب آن دارد، اختیاری است»؛ زیرا فاعل، سخن کذب را قصد نموده نه سخنی که باور به کذبش دارد.

برخی این اشکال را ناشی از تفسیر نادرست معیار اختیاری بودن فعل می‌دانند. آنچه ملاک اختیاری و قصدی بودن عمل است، آن نیست که خود فعل و آن حرکات خارجی، مورد قصد و انتخاب واقع شده باشند و به‌عبارتی همان صورت ذهنی که مورد نظر فاعل بوده، در خارج نیز محقق شود، بلکه میزان آن است که عمل از قصدی که مقوم به «قدرت» و «آگاهی و شعور» است انجام گیرد، هرچند آنچه قصد شده با آنچه واقع می‌شود، مطابقت نداشته باشد. (صدر، ۱۴۳۳: ۲۶۶ و ۲۷۳) واضح است که در مورد تجری، فاعل هم قدرت و هم آگاهی برای انتخاب و قصد را داراست و از این رو عمل تجری، ملاک فعل اختیاری را دارد.

اما می‌توان پاسخی دقیق‌تر ارائه نمود: ما وقتی عملی را انجام می‌دهیم، آنچه بعد از اراده، نیت و اختیار ما، در خارج محقق می‌شود، حرکات عضلانی بدن است. اینکه نام این حرکات چیست - مثلاً سخن کذب است یا صدق - و به تعبیری اینکه عنوان فعل ما چیست، تأثیری در اصل تحقق عمل اختیاری ندارد. همان حرکات بدنی است که از تصمیم و اختیار درونی انسان ناشی شده است. به تعبیر فیلسوفان، عمل یا آنچه «توصیف پایه عمل» است، همان حرکات بدنی است (Hornsby, 1980: Chapter 1) و اشتباه محقق خراسانی آن است که از توصیف پایه دست برداشته و توصیفات و عناوین دیگر را که صدق آنها بر عمل،

تحت سلطه و قدرت فاعل نیست، به میان کشیده است. ملاک فعل اختیاری، تحقق توصیف پایه عمل مبتنی بر قصد و اختیار است نه تحقق عناوین دیگری. فاعل در مقام نیّت، مثلاً دروغ‌گویی را قصد می‌کند، اما از آنجایی که می‌داند برای وصول به این مقصود، باید دهان و زبان و تارهای صوتی خود را به نحو خاصی به حرکت در آورد، با اختیار و قصد خود این حرکات بدنی را انجام می‌دهد. اگر چنین عملی او را به القای سخن دروغ رساند، واضح است که فعل او اختیاری بوده است و البته چون به غرضی که داشت دست یافته، عمل او متصف به دروغ‌گویی نیز می‌شود. اما اگر نتیجه عمل او به هر دلیلی، القای دروغ نبود، در اینجا باید گفت که عمل او اختیاری بوده، لکن به غرض خود نائل نیامده است. پس «به مقصود نرسیدن عمل»، به معنای «قصدی نبودن آن» نیست. بلکه تنها عنوان عمل را تغییر می‌دهد: یکبار به عنوان «دروغ‌گویی» متصف می‌شود و بار دیگر به عنوان «تجرّی».

۳. امکان‌سنجی تجرّی اخلاقی

در قسمت‌های قبل با مفهوم و مؤلفه‌های تجرّی اخلاقی آشنا شدیم و به عبارتی از تصور تجرّی اخلاقی سخن گفتیم. در این قسمت، می‌خواهیم نشان دهیم که تجرّی اخلاقی به‌عنوان یک مسئله، امکان طرح در حوزه اخلاق را دارد. البته مسئله تجرّی را می‌توان از دو جنبه مورد بررسی قرار داد:

۱. آیا صرف تجرّی و مخالفت با قطع (لحاظ قصد فاعل) قبیح است؟

۲. آیا عمل محقق شده در خارج (بدون لحاظ قصد فاعل)، قبیح است؟

به‌عبارت دیگر، تجرّی عنوانی است که عارض بر عمل خارجی می‌شود و از این رو، یک‌بار باید حکم عارض (تجرّی) و بار دیگر حکم معروض (عمل خارجی) را بررسی کنیم. اولی عنوانی انتزاعی است که از مخالفت شخص با باور کاذب خود انتزاع می‌شود و دومی خود عمل خارجی است. (سبحانی، ۱۴۲۸: ۱۳۸ - ۱۳۷) مثلاً فرض کنید که علی از زمان امتحان اطلاع ندارد و سینا که قصد فریب او را دارد، با ظاهری دلسوزانه به او خبر می‌دهد: «امتحان پس فردا است». علی نیز بابت اطلاع‌رسانی سینا، از او تشکر می‌کند. سینا قصد فریب علی را داشت، اما به دلیل اطلاعات غلطش در مورد امتحان، نه‌تنها علی را فریب نداد، بلکه به‌صورت اتفاقی، زمان صحیح امتحان را به او گفته است. حال در اینجا دو سؤال مطرح است: اول. اطلاع‌رسانی سینا که با قصد فریب علی صورت گرفت، قبیح است؟ دوم. بدون در نظر گرفتن قصد سینا، آیا خبری که به علی داد و باعث خوشحالی او شد، مصداق عمل حسن است یا قبیح؟ پس ما از دو جهت باید مسئله تجرّی را مورد توجه قرار دهیم: ۱. نفس تجرّی، ۲. فعل «مُتجرّی به». آنچه به‌عنوان مسئله تجرّی اخلاقی در این مقاله مورد نظر است، مسئله اول است. یعنی می‌خواهیم بررسی کنیم که عنوان تجرّی به‌عنوان توصیف برای یک عمل، که از مجموع سه مؤلفه انتزاع شده، قبح اخلاقی دارد یا

خیر؟ از این رو ما در شرح مؤلفه‌های تجرّی، «عمل خارجی» یا همان معروض را یکی از مؤلفه‌ها دانستیم که در کنار باور کاذب و نیت بد، مفهوم تجرّی را شکل می‌دهد.

حال با توجه به اینکه مسئله ما پیرامون «عمل تجرّی» است، برآنیم تا امکان طرح آن در حوزه اخلاق را نشان دهیم. برای این منظور لازم است تا با رویکردهای مختلف در خصوص معیارشناسی ارزش اخلاقی جلو آمده و «صورت مسئله» را تبیین نماییم. چراکه براساس معیاری که یک فیلسوف برای تشخیص ارزش انتخاب نموده و مبنای توجیه عمل اخلاقی قرار می‌دهد، غیراخلاقی بودن یا نبودن تجرّی قابل بحث است. معیار سنجش ارزش اخلاقی از این سخن می‌گوید که مفاهیم ارزشی مانند خوب، بد، صواب، خطا یا مفاهیمی الزامی مانند باید و نباید، به چه معیاری به افعال مختلف نسبت داده می‌شوند و به عبارتی اگر فعلی ارزش‌گذاری اخلاقی شده است، براساس چه معیاری بوده است؟ در پاسخ به این مسئله، دیدگاه‌های متعددی شکل گرفته و هر مکتبی راهی جداگانه رفته است؛ لکن در یک نگاه کلان، مهم‌ترین رویکردها را می‌توان «نتیجه‌گرایی»^۱، «وظیفه‌گرایی»^۲ و «اخلاق فضیلت»^۳ دانست، هرچند نظریه‌های ترکیبی نیز وجود دارند.

به نظر می‌رسد براساس هر کدام از این رویکردها، مسئله تجرّی متناسب با معیار معرفی شده، قابل عرضه است. به عنوان نمونه بر مبنای یک دیدگاه نتیجه‌گرا مثل سودگرایی که بیشترین خیر عمومی یا غلبه نسبی خیر بر شر در کل جهان را نتیجه مطلوب از فعل اخلاقی می‌داند (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۸۶) می‌توان تجرّی اخلاقی را به این شکل تصور کرد که فاعل متجرّی در محاسبه سود اشتباه کرده و تصور می‌کند که عمل (a) از ضرر زیادی نسبت به سود برخوردار است، اما به خاطر قبح طینت، اصرار دارد که عمل (a) را مرتکب شود. تصور کنید که باور یک فرد به مصداق عملی که دارای خیر یا شر غالب است، کاذب باشد، برای نمونه باوری کاذب دارد به اینکه «کمیل به مسافرت رفته است» درحالی که واقعاً هم به مسافرت نرفته بود، حال وقتی از او می‌پرسند که «آیا کمیل به مسافرت رفته است؟» وی پاسخ می‌دهد که خیر و به خیال خود دروغ گفته است تا اینکه الم و درد بیشتری نسبت به سود، برای همگان حاصل شود. چنین فردی فاعلی متجرّی است. سؤال از نتیجه‌گرایان - و به‌طور خاص در این مثال از سودگرایان - آن است که آیا عمل صادر شده (تجرّی) قبیح است و فاعل متجرّی مستحق مذمت است؟^۴

1. Consequentialism.
2. Deontology.
3. Virtue ethics.

۴. از آنجاکه مطابق نتیجه‌گرایی رایج در فلسفه اخلاق، عنصر نیت نسبتی با نتیجه مطلوب پیدا نکرده و برای آن تأثیری در حُسن و قبح اخلاقی عمل تصویر نشده است، از این رو مسئله تجرّی چالش مهمی مقابل این رویکرد به نظر می‌رسد. مگر آنکه با دقت نظری بالاتر، اصل خیانت باطنی را به عنوان فعلی به‌شمار آورد که بیشترین خیر یا شر را در درازمدت در پی دارد.

نمونه دیگر، امکان طرح مسئله تجرّی در قالب وظیفه‌گرایی است. در دیدگاه‌های وظیفه‌گرایانه به‌ویژه امر الهی و نظریه کانت، بحث نیت مورد توجه قرار گرفته است. در نظریه امر الهی، شارع به عنصر نیت توجه داشته و محدوده آن و مواردی که نیت جزء وظیفه است را معین کرده است. در این شکل از وظیفه‌گرایی مسئله تجرّی، به بحثی فقهی مبدل می‌شود که آیا تجرّی از نگاه شارع، حرام و در نتیجه قبیح است یا نه؟

از نگاه وظیفه‌گرایی کانت، به دلیل نقش ویژه‌ای که او در نظام اخلاقی خود به نیت و اراده می‌دهد نیز اصل تجرّی اخلاقی قابلیت طرح دارد. چراکه کانت معتقد است که تنها خوبی مطلق، «نیت و اراده نیک» است (کانت، ۱۳۹۴: ۳۳) و اراده خوب اراده‌ای است که از سر انجام وظیفه و احترام به آن باشد. «از سر وظیفه» یعنی اینکه ارزش اخلاقی یک عمل در پیروی آن از ماکسیم و آیین رفتار فرد بدون هیچ‌گونه توجه به تمایلات، نفع شخصی یا نتایج باشد. (همان: ۴۵) از این رو «انسان خوب» از نگاه کانت یعنی انسانی که دارای نیت و خواست نیک است و انسان بدون نیت و خواست خوب را می‌توان «انسان بد» دانست. (همان: ۳۴ - ۳۳) با این توضیحات، مسئله تجرّی در این اندیشه به خوبی قابل طرح است. البته براساس بر ساخت‌گرایی کانتی، (نک: باهوش، ۱۳۸۹: ۴۹) اگرچه امکان فرض خطا در تشخیص ماکسیم و آیین رفتار فرد نیست اما خطا در مرحله دیگری از معرفت به وجود می‌آید و آن باور کاذب نسبت به مصادیق و خطای در تطبیق است. با تصویر خطای معرفتی در فاعل، اگر او به خیال خود قصد مخالفت با وظیفه کرده و اقدام بر آن کند، تجرّی نموده است چراکه در واقع، عمل او مطابق وظیفه بوده و به خودی خود قبحی ندارد. حال مسئله این‌گونه قابل طرح است که بنابر معیار وظیفه‌گرایانه، آیا چنین عملی تحت‌عنوان تجرّی، قبیح است؟

حال به تفکر اسلامی می‌پردازیم. مسئله تجرّی اخلاقی بر مبنای دیدگاه‌های اخلاقی اندیشمندان مسلمان، امکان طرح واضح‌تری دارد و با توجه به اینکه مطابق تمامی این دیدگاه‌ها، به نقش نیت و قصد توجه شده است، لذا تحقق فاعل متجّر براساس هر مدلی قابل تصور است، هر چند چنانچه بعداً خواهیم گفت، ممکن است که حکم تجرّی اخلاقی از نگاه آنان متفاوت باشد. به‌عنوان نمونه می‌توان دیدگاه استاد مصباح یزدی رحمته‌الله را در نظر گرفت. ایشان ارزش اخلاقی فعل را تابع تأثیری می‌داند که آن فعل در رسیدن انسان به کمال حقیقی او یعنی قرب الهی دارد. مطابق این دیدگاه، از آنجاکه اختیاری بودن افعال، شرط اتصاف آنها به خوبی و بدی است، نیت به‌عنوان روح افعال اختیاری بوده و موجب تکامل نفس و حرکت آن به سمت کمال حقیقی می‌شود. اگر نیت و به تعبیری توجه نفس به عمل خارجی یا همان حرکات بدنی نبود، هیچ‌گاه افعال انسان سبب تکامل او نمی‌شد. از این رو استاد مصباح، رابطه میان کمال،

نفس انسانی و تکامل نفس از طریق افعال اختیاری را با توجه به نقش نیت، قابل تبیین می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳۳۷ و ۳۳۹) و در نتیجه مسئله تجرّی به این شکل طرح می‌گردد که اگر فاعلی براساس باوری کاذب، عملی را مانع از تکامل نفس بداند و با این حال نیت و قصد انجام آن را کرده، نفس را متوجه این عمل بد کند، در این صورت آیا فعلی که از او صادر می‌شود، قبیح نیست؟

یا به‌عنوان نمونه دیگر می‌توان نظریه اعتباریات علامه طباطبایی را مطرح کرد. علامه معتقد است که انسان‌ها براساس احساسات عمومی که لازمه انسانیت آنها است، نیازهای مشترکی را درک می‌کنند. رفع این نیازهای عمومی، غایت برخی افعال انسانی است و بنابراین همه انسان‌ها برای رفع این نیازها، میان خود و آن افعال رابطه ضرورت را جعل کرده و «باید» و «نباید» یا «خوب» و «بد» را برای آنها اعتبار می‌کنند. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۰۳ و ۱۰۹) حال در مورد تجرّی می‌توان پرسید، آیا این عمل، نسبتی با نیازهای عمومی پیدا می‌کند و اعتبار قبح از سوی ما انجام می‌گیرد؟

نمونه دیگر، دیدگاه شهید صدر است که ما پیش از این در پژوهشی او را وظیفه‌گرای خداگرا معرفی نمودیم. (نک: لاهوتیان و محمدی منفرد، ۱۳۹۹ (الف): ۱۵۵ - ۱۳۱) از نگاه شهید صدر که دیدگاهی تلفیقی را اتخاذ نموده است، مسئله تجرّی علاوه بر اینکه از جهت معیار وظیفه‌گرایانه قابل طرح است، از جهت معیار رضوان الهی به‌عنوان معیار غایت‌گرایانه او (خداگرایی) نیز قابل بررسی است که صورت دوم، بازگشت به سؤال فقهی در مورد حلیّت و حرمت عمل تجرّی است.

آخرین نمونه برای بیان امکان طرح مسئله تجرّی در اندیشه اخلاقی متفکرین مسلمان، دیدگاه علامه جعفری است که فضیلت‌گرایی را عالی‌ترین مکتب اخلاقی می‌داند^۱ (جعفری، ۱۳۹۹ (ب): ۴۵۰) و عمل خوب را پدیده‌ای ملایم و هماهنگ با ذات انسانی تفسیر می‌کند. (همو، بی‌تا: ۴ / ۲۳۷) پرسش از تجرّی این‌گونه خواهد بود که آیا تجرّی که براساس باوری کاذب و البته نیتی بد شکل گرفته است، برآمده از ذاتی پلید یا درونی ناپاک است؟

حال که ماهیت تجرّی اخلاقی و همچنین امکان و چگونگی طرح مسئله آن مطابق رویکردهای مختلف تبیین شد، پاسخ‌گویی به این مسئله و تعیین حکم فاعل متجّر اخلاقی، زمینه مناسبی یافته است.

۴. حکم فاعل متجّر اخلاقی

اکنون پس از تبیین مسئله تجرّی اخلاقی، لازم است درخصوص حکم فاعل متجّر اخلاقی گفتگو کنیم و تجرّی را با توجه به صدورش از فاعلی مختار، در نظر آوریم. آیا چنین عملی قبیح و فاعل متجّر

۱. البته علامه جعفری تأکید می‌کند که مکتب فضیلت با مکتب سعادت تعارضی ندارد در صورتی که سعادت معنوی و مادی عمومی شامل سعادت خود و سعادت دیگران مورد نظر باشد. (جعفری، ۱۳۹۹ (ب): ۴۵۰)

همانند ناقض قانون، شایسته سرزنش و کیفر است یا چنین نیست؟» اصولیین در پاسخ به این پرسش و نسبت به نوع رفتار با فاعل متجرّی، شش دیدگاه مختلف مطرح نموده‌اند: ۱. قُبِح فاعلی فقط؛ به معنای مستحق ملامت بودن فاعل؛ ۲. استحقاق عقوبت بر مجرد عزم و تصمیم بر انجام گناه؛ ۳. قُبِح فعل متجرّی و استحقاق عقوبت؛ ۴. تجرّی فقط کشف سوءنیت و خُبث باطنی فاعلش دارد. ۵. تجرّی حرام شرعی است مطلقاً؛ ۶. تجرّی حرام شرعی است، ولی نه در همه موارد. (عراقی، ۱۴۱۷: ۳ / ۳۰) نکته مهم در این مباحث، اصطلاح «قبح فاعلی» است که از سوی محقق نائینی مطرح گردید (نائینی، ۱۴۳۲: ۳ / ۴۲). اما از آنجاکه این تعبیر در کلام او به خوبی تبیین نشده و ابهام دارد، سه احتمال در این خصوص را مطابق بیان شهید صدر، ارائه می‌کنیم: (صدر، ۱۴۳۳: ۴ / ۳۹)

تفسیر اول: قبح فاعلی که تنها بیان‌گر سوء سریره و خُبث باطنی فاعل بوده و عمل او متصف به قبح نمی‌شود بلکه عمل، کاشف از درون و نیت بد فاعل است.

تفسیر دوم: قبح فاعلی که فعل را صادر از فاعل مختار و در اضافه و نسبت با او لحاظ کرده و آنگاه به قبحش حکم می‌شود. در مقابل قبح فعلی، که فعل به خودی خود و بدون لحاظ صدورش از فاعل مورد نظر بوده و به آن متصف است.

تفسیر سوم: قبح فعلی به معنای قبحی است که در آن فعل به‌عنوان اولی موضوع حکم اخلاقی قرار می‌گیرد. در مقابل قبح فاعلی مربوط به فعل با عنوان ثانوی است؛ عنوانی مانند اقدام بر معصیت یا اقدام بر ظلم، بر فعل عارض شده و به سبب آن، فعل متصف به قبح می‌گردد. در ادامه این معنا آشکار خواهد شد.

این تفکیک میان انواع قبح فاعلی، سبب می‌شود تا هر درک درونی نسبت به قبح عمل تجرّی و بدی فاعل آن را به‌عنوان بدی اخلاقی در نظر نگرفته و سعی کنیم با موشکافی بیشتر، پاسخ مسئله فوق را پیگیری کنیم.

به هر حال به کمک حکم فاعل متجرّی در حوزه اصول، می‌توانیم به حل این مسئله در حوزه اخلاق پرداخته و حکم فاعل متجرّی اخلاقی را مشخص کنیم. توجه کنید که با وجود اختلاف میان قائلین به قبح تجرّی و منکرین آن، هر دو دسته اتفاق نظر دارند که عمل تجرّی از روی ضعف اراده و سوء سریره فاعل صورت گرفته است. به عبارتی قبح فاعلی بنا بر تفسیر اول، مورد اتفاق همگان است. اما آیا قبح دیگری در این میان مطرح نیست؟ آیا قبح مورد ادراک ما، تنها مربوط به همان ضعف اراده یا خُبث باطنی فاعل است؟ به نظر می‌رسد که این‌گونه نیست.

ابتدا قبح فاعلی بر مبنای تفسیر دوم را مورد نظر قرار می‌دهیم. با اندکی تأمل واضح است که این تفسیر نمی‌تواند محل اختلاف باشد زیرا فعل به خودی خود و با قطع نظر از صدورش از فاعل «مختار»، نه متصف به

حُسن می‌شود و نه متصف به قبح. صرفِ حرکات بدنی و تغییر و تحول خارجی، نه حُسنی دارد و نه قبحی. دادن پول به یک شخص فقیر اگر از روی اختیار نباشد، کاری خوب محسوب نمی‌شود، همان‌طور که وقتی در خواب دستتان حرکت کرده و به‌صورت شخص دیگری اصابت می‌کند، کار قبیحی نکرده‌اید. یک عمل، زمانی خوب یا بد است که فاعل، آن را از سر اختیار انجام دهد و از این‌رو لحاظ فاعل مختار در اتصاف فعل به خوبی و بدی، دخیل است. پس قبح فعلی به معنای مطرح شده در تفسیر دوم - که وصفی برای فعل با لحاظ ذاتش و به خودی خود است - به دلیل نداشتن عنصر «اختیار» قطعاً مردود است و همان‌طور که شهید صدر اشاره کرده، حُسن و قُبْح همواره فاعلی است یعنی فعل بدون لحاظ فاعل، هرگز متصف به خوبی و بدی نمی‌شود. (صدر، ۱۴۳۳: ۴ / ۳۹) در نتیجه سؤال از قبح فعلی یا فاعلی بودن تجرّی براساس تفسیر دوم، قابل طرح نیست.

اکنون بعد از پذیرش قبح فاعلی به معنای اول و کنار نهادن تفسیر دوم، به بررسی قبح فاعلی از منظر تفسیر سوم می‌پردازیم. با در نظر داشتن نقش فاعل و اختیار او در حسن و قبح، مدعای ما این است که قبح فاعلی به معنای سوم نیز در عمل تجرّی وجود دارد. استدلال خود بر این مدعا را در قالب یک مثال بیان می‌کنیم؛ توجه کنید: فرض کنید سینا و مجید، به دلایلی می‌خواهند هرکدام دروغی را به علی بگویند. به قید قرعه، قرار می‌گذارند سینا به علی این دروغ را بگوید که «امتحان ریاضی فردا است» و مجید هم خبر دهد «امتحان فیزیک، دوشنبه است». هر دو به قصد دروغ، این جملات را به علی می‌گویند اما در واقع فقط سخن مجید، مخالف واقع است و سینا، به‌صورت اتفاقی خبر درستی را به علی داده است. حال بیابید عمل سینا و مجید را بررسی کنیم. به لحاظ عقلی قضاوت در مورد این دو فعل از چهار حالت زیر خارج نیست:

(الف) هر دو فعلی غیراخلاقی انجام داده‌اند.

(ب) هیچ‌کدام فعل غیراخلاقی انجام نداده‌اند.

(ج) فقط سینا فعل غیراخلاقی انجام داده است.

(د) فقط مجید فعل غیراخلاقی انجام داده است.

حالت (ب) و (ج)، قطعاً باطل است، زیرا غیراخلاقی بودن فعل مجید، مسلم است. حالت (د) نیز نمی‌تواند صحیح باشد زیرا لازمه چنین قضاوتی، آن است که اخلاقی بودن یا نبودن عمل، منوط به امری خارج از اختیار فاعل باشد چراکه مطابق با واقع شدن سخن سینا، به‌هیچ‌وجه تحت اختیار او نبود. پس تنها حالت ممکن، حالت الف است یعنی عمل سینا مانند عمل مجید قبیح است.

این استدلالی است که شیخ انصاری به نفع قائلین به قبح تجرّی اقامه نموده است. (انصاری، ۱۴۳۲:

۱ / ۳۸) البته مثال شیخ، در مورد استحقاق عقاب عاصی و متجرّی است که اقدام به مخالفت با حکمی

شرعی نموده‌اند. او به این استدلال پاسخ داده است که: از میان حالات چهارگانه، حالت (د) صحیح است و محذور بیان شده، لازم نمی‌آید زیرا درست است که عقاب نمی‌تواند منوط به امری خارج از اختیار باشد ولی عدم عقاب می‌تواند منوط به امری غیراختیاری باشد. (همان: ۱ / ۴۰) اگر عقاب الهی را همانند قوانین جزائی، عرفی و عقلایی، امری جعلی و قراردادی بدانیم، در این صورت می‌توان گفت که برای فرد متجرّی که عمل خارجی‌اش منطبق با موازین شرعی بوده و مفسده معصیت را ندارد، عقابی جعل نشده است. حتی اگر عقاب را به نحو تجسّم اعمال بدانیم نیز می‌توان گفت که ممکن است عمل تجرّی، صورت عذاب‌آوری نداشته باشد. (خمینی، ۱۴۲۷: ۱ / ۵۶)

این پاسخ در حوزه اخلاق و تجرّی اخلاقی نیز قابل طرح است لکن پاسخ کسانی می‌تواند تلقی شود که بر ساخت‌گرا بوده و قبح را جعلی می‌پندارند^۱ البته به شرطی که عدم جعل قبح برای متجرّی را بپذیرند. برخی اصولیین با عقلایی دانستن حسن و قبح، چنین رویکردی را در پیش گرفته‌اند و معتقدند خوبی و بدی افعال، براساس مصالح و مفاسد آنها جعل شده‌اند اما پذیرفتن چنین مبنایی و گره زدن مقوله حسن و قبح به مصلحت و مفسده که نتایج فعل هستند، محل اشکال است؛ هرچند مدافعی نیز دارد. به هر حال برای آنکه در اینجا مجال ورود به بحث‌های مفصّل حول رابطه قبح و مفسده را نداریم،^۲ وجدان اخلاقی را به میان کشیده و قصد داریم که درک وجدانی خود نسبت به عدم تفاوت قبح فعل سینا و مجید را مبنای ادامه تحقیق قرار دهیم.

تا اینجا براساس استدلال شیخ دیدیم که میان سینا و مجید از حیث اخلاقی تفاوتی نیست و آنچه در اثر امری غیراختیاری برای سینا حاصل شده، ارزش فعل را تغییر نمی‌دهد. اما برای تدقیق مطلب، این سؤال را مطرح می‌کنیم: چرا میان این دو امر تفاوتی از حیث اخلاقی وجود ندارد، و وجدان ما چه امر مشترکی در هر دو نوع فعل و فاعل می‌یابد که براساس آن حکم به قبح می‌کند؟

برخی در پاسخ به این سؤال، عاصی و متجرّی را در همه مراحل فعل اعم از تصور عمل قبیح، تصدیق فایده (باور موجه)، میل و شوق به انجام عمل قبیح، اراده و اجماع نفس، نیت، قصد و اختیار، تحریک عصبی و حرکت عضلانی مشترک دانسته‌اند. همچنین از نظر آنان، تجرّی و معصیت در عنوان انتزاعی «سرکشی از قانون اخلاق و بی‌احترامی به آن» یا «اقدام بر عمل غیراخلاقی» نیز شریکند و تنها نقطه تمایز، مرحله نهایی است که در آن، عمل عاصی مخالف با قانون اخلاق بوده ولی عمل متجرّی چنین نیست. (خمینی، ۱۴۲۷: ۱ / ۵۷)

۱. البته اگر ناواقع‌گرایی را نادیده بگیریم، چنانچه در سنت اسلامی چنین رویکردی مشاهده نمی‌شود.

۲. برای مطالعه در این زمینه نگ: لاهوتیان و محمدی منفرد، ۱۳۹۹ (ب): ۱۴۴-۱۲۱.

غیر از امر اخیر که وجه تمایز معصیت و تجرّی است، از میان امور مشترک، آنچه می‌تواند ملاکی واحد در قبح این دو عمل باشد، تنها همان «اقدام بر عمل غیراخلاقی» است. پیش از این توضیح دادیم که حسن و قبح، صفت فعل اختیاری است و به لحاظ صدورش از فاعل مختار است که موضوع گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرد. پس میان مراحل بالا، آنچه عنصر اصلی در اتصاف فعل به حسن و قبح است، مرحله پنجم یعنی نیت و قصد است که البته با توجه به عنصر باور شکل می‌گیرد. عنوان انتزاعی «اقدام بر عمل غیراخلاقی» نیز از همان نیت بد نشأت می‌گیرد. به عبارت دیگر این عنوان با لحاظ نیت فاعل از عمل او انتزاع می‌شود و این همان وجه مشترکی است که تجرّی و معصیت به خاطر آن متصف به قبح شده‌اند. به عبارت سوم، «اقدام بر عمل بد، بد است» و این گزاره وجدانی، هم بر معصیت منطبق است و هم بر تجرّی.

برخی نسبت به تجرّی بر مولا (خداوند) این وجه مشترک را این‌گونه توضیح داده‌اند که تجرّی به همان وجهی قبیح است که معصیت قبح دارد، چراکه هر دو، اقدام بر ظلم به مولا و اهانت به او هستند. موضوع قبح هم در معصیت و هم در تجرّی، اقدام بر ظلم است نه خود ظلم. ظلم نیز چون متقوم به قصد و اختیار است، دربردارنده اقدام بر ظلم نیز هست و لذا این‌گونه نیست که در هر ظلمی، دو قبح موجود باشد، یکی قبح اقدام بر ظلم و دیگری قبح خود ظلم.^۱ (صدر، ۱۴۳۳: ۴ / ۳۸)

به عبارت بهتر و دقیق‌تر اقدام بر ظلم، امری جدای از خود عمل نیست و لذا هم در معصیت و هم در تجرّی، همین مجموع حرکاتی که عمل نامیده شده است، مصداق اهانت و ظلم به مولا است. پس این نکته ظریف در اینجا نهفته است که: عنوان یک فعل جوارحی، متناسب با نیت و فعل جوانحی مربوط به آن، تعیین می‌گردد. این نگاه، جایگاه متفاوتی برای نیت در ارزش فعل ایجاد می‌کند که حتی در فلسفه کانت هم - با همه توجهی که به ارزش نیت داشت - مورد نظر نبوده است. کانت نیت و خواست خیر را دارای ارزش مطلق می‌دید و معتقد بود که شرط لازم برای ارزشمند بودن یک عمل، داشتن اراده خیر است. در حالی که براساس نگاه ما، اساساً عنوان هر عملی متناسب با نیت آن تعیین شده و بر این اساس آن عمل متصف به حسن یا قبح می‌گردد. تجرّی، به معنای اظهار الجرأة و اقدام بر عمل غیراخلاقی، عنوانی است که بر حرکات بدنی تحت سلطه فاعل مختار و در پی نیت و قصد بد او عارض می‌شود و این عنوان وقتی در موضوع گزاره اخلاقی قرار گیرد، به ملاک «قبح اقدام بر بدی»، محکوم به قبح است.

قبح اقدام بر عمل بد، همان قبح فاعلی (بنابر تفسیر اول) به معنای سوء سریره و خبث باطنی فاعل نیست. قبح فاعلی در تفسیر اول، فعل را متصف به قبح نمی‌کند، در حالی که بنابر تحلیل ما، تجرّی با

۱. عبارت اخیر پاسخ به این اشکال مقدر است که «مطابق این بیان، معصیت باید دو قبح داشته باشد: ۱. قبح اقدام بر عمل بد ۲. قبح معصیت».

۲. هرچند بنابر فضیلت‌گرایی می‌توان از آن برای تعیین قبح عمل تجرّی بهره برد.

عروض عنوان «اقدام بر عمل بد»، عملی قبیح است که از فاعلی متجرّی صادر شده است. اگر به تفسیر سوم از قبح فاعلی بازگردید، خواهید دید که این همان قبح فاعلی به معنای سوم است. بنابراین ما در کنار قبح فاعلی به معنای اول (سوء سریره فاعل)، معتقدیم تجرّی و معصیت، هردو، قبح فاعلی به معنای سوم را نیز دارا هستند زیرا به‌عنوان ثانوی «اقدام بر عمل بد» قبیح بوده و به‌عنوان اولی حتی معصیت نیز قبحی ندارد.

نتیجه

اصطلاح تجرّی، که اولین بار در علم اصول فقه به معنای «مخالفت حکمی با خطابات شرعی» و مخالفت با دستورات خداوند، از طریق ارتکاب عملی که گمان می‌شود حرام است در حالی که واقعاً چنین نیست. در این مقاله، از تسرّی بحث تجرّی از حوزه شرع به حوزه اخلاق سخن گفته و «تجرّی اخلاقی» را به معنای عملی که مبتنی بر باوری کاذب و با نیت مخالفت با امر اخلاقی توهّم شده صورت می‌گیرد، طرح نمودیم. سپس سه مؤلفه اصلی برای تجرّی را بیان کردیم که عبارتند از: ۱. باور کاذب موجّه به‌عنوان یک خطای معرفتی ۲. نیت بد ۳. عمل خارجی. با این توضیح که باور کاذب غالباً نسبت به امور یا شرایط جزئی مربوط به عمل و در صغرای استدلال عملی واقع می‌شود. نیت نیز مبتنی بر این خطای معرفتی و تحت اختیار فاعل بوده و مهم‌ترین مؤلفه است که نقشی تعیین کننده در مسئله تجرّی ایفا می‌کند.

با مشخص شدن ماهیت تجرّی، موضوع مسئله تجرّی مشخص شد و آن وصف تجرّی اخلاقی است که عنوانی مترع از تلفیق سه مؤلفه بیان شده است. محمول نیز قبح یا عدم قبح آن است که براساس دیدگاه‌های مختلف در معیارشناسی اخلاق، به صورت‌های مختلف قابل طرح است. مثلاً بر مبنای نتیجه‌گرایی، سؤال از خیر و شر تجرّی به میان می‌آید. نشان دادیم که براساس مبانی گوناگون در فلسفه اخلاق غرب و همچنین در تفکر اسلامی، این مسئله به خوبی قابلیت طرح دارد.

بعد از تبیین ماهیت، مؤلفه‌های تجرّی و امکان طرح مسئله آن، در نهایت پاسخ مختار به این مسئله را ارائه نمودیم و استدلال کردیم که تجرّی اخلاقی، محکوم به قبح و بدی اخلاقی است لکن قبح وجدان شده در فاعل متجرّی دو گونه است:

۱. قبح فاعلی (بنابر تفسیر اول): سوء سریره و خبث باطنی فاعل متجرّی؛ این قبح، مربوط به عمل تجرّی نیست. هرچند بنابر فضیلت‌گرایی می‌توان از آن برای تعیین قبح عمل تجرّی بهره برد.
۲. قبح فاعلی (بنابر تفسیر سوم): قبح عمل فاعل متجرّی به‌عنوان ثانوی «اقدام بر عمل بد»؛ چنین قبحی پاسخ ما به مسئله تجرّی است.

منابع و مأخذ

۱. انصاری، مرتضی، ۱۴۳۲، *فرائد الاصول*، قم، مجمع الفکر اسلامی، چ سیزدهم.
۲. باهوش، علیرضا، ۱۳۸۹، «برساختگرایی در فلسفه اخلاق کانت»، *پژوهش‌های اخلاقی*، دوره اول، ش ۱، ص ۲۵ - ۷.
۳. جعفری، محمد تقی، ۱۳۹۹ ب، *فلسفه اخلاق و تعلیم و تربیت*، ج ۱۳، *مجموعه آثار*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چ اول.
۴. جعفری، محمد تقی، ۱۳۹۹ الف، *جبر و اختیار*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چ دوم.
۵. جعفری، محمد تقی، بی تا، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چ اول.
۶. جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳، *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، انتشارات سوفیا، چ اول.
۷. خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۳۱، *کفایه الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البیت لاجیاء التراث، چ هفتم.
۸. خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۲۷، *انوار الهدایه فی التعلیقہ علی الکفایه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ سوم.
۹. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸، *الموجز فی اصول الفقه*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ سیزدهم.
۱۰. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۲۶، بی جا، *دروس فی علم الاصول*، مؤسسه النشر الاسلامی، چ هفتم.
۱۱. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۳۳، *بحوث فی علم الاصول*، مقرر: سید محمود هاشمی شاهرودی، بی جا، انتشارات مؤسسه فقه و معارف اسلامی، چ اول.
۱۲. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۳۳، *مباحث الاصول - الجزء الاول من القسم الثانی*، مقرر: سید کاظم حسینی حائری، قم، انتشارات دارالبشیر، چ دوم.
۱۳. صنقری، محمد، ۱۴۲۸، بی جا، *المعجم الاصولی*، منشورات الطیار، چ سوم.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بی تا، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، مرکز بررسی‌های اسلامی، قم، چ اول.
۱۵. عراقی، ضیاء‌الدین، ۱۴۱۷، *نهایة الافکار*، مقرر: محمدتقی بروجردی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۳، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، انتشارات کتاب طه، چ دوم.

۱۷. کانت، ایمانوئل، ۱۳۹۴، *بنیاد مابعد الطبیعه اخلاقی*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، انتشارات خوارزمی، چ دوم.
۱۸. لاهوتیان، حسن و محمدی منفرد، بهروز، ۱۳۹۹ (الف)، «تحلیل معیار ارزش مبتنی بر اندیشه اخلاقی شهید صدر»، *مجله اخلاق و حیانی*، دوره ۹، ش ۱۷، ص ۱۵۵ - ۱۳۱.
۱۹. لاهوتیان، حسن و محمدی منفرد، بهروز، ۱۳۹۹ (ب)، «واکاوی مناسبات حسن و قبح و مصلحت و مفسده مبتنی بر رویکرد شهید صدر»، *مجله پژوهش‌های اصولی*، دوره ۶، ش ۲۴، ص ۱۴۴ - ۱۲۱.
۲۰. محمدی منفرد، بهروز، ۱۳۹۷، *توجیه باور اخلاقی*، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ اول.
۲۱. مشکینی، علی، ۱۴۳۴، *تحریر المعالم و اصطلاحات الاصول*، قم، مؤسسه دارالحدیث، چ اول.
۲۲. الفیومی، احمد بن محمد بن علی، ۱۴۰۵ ق، *مصباح المنیر*، ایران، دار الهجره، چ اول.
۲۳. مصباح، مجتبی، ۱۳۹۱، «نقش نیت در ارزش اخلاقی»، *مجله اخلاق و حیانی*، سال اول، ش ۲.
۲۴. موسوی طهرانی، سید رسول، ۱۴۳۱، *الوسائل الی غوامض الرسائل*، قم، انتشارات محلاتی، چ اول.
۲۵. نائینی، محمد حسین، ۱۴۳۲، *فوائد الاصول*، مقرر: محمد علی کاظمی خراسانی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چ دهم.
۲۶. نیشابوری، حسن، ۱۴۲۸، *شرح النظام*، انتشارات امیران، قم، چ هفتم.
27. Foley, Richard, 1998, "Justification Epistemic" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v5, London and New York, Routledge.
28. Hornsby, Jennifer, 1980, *Actions*, London, Routledge and Kegan Poul.
29. Michael P. Lynch (Ed), 2001, *The Nature of Truth*, Classic and Contemporary Perspective, London, Combridge.
30. Rescher, Nicholas, 2003, *Epistemology: An introduction to Theory of Knowledge*, New York, university of Newyork.
31. Sartwell, Crispin, 1991, "Knowledge Is Merely True Belief", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 28(2).



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی