

بازخوانی انتقادی دیدگاه محقق خراسانی در تجزی با تکیه بر نظرات امام خمینی^۱

طاہر علی محمدی^۲

محمد مهدی زارعی^۳

حمزه نظرپور^۴

بازخوانی انتقادی
دیدگاه محقق خراسانی^۱
در تجزی با تکیه بر نظرات
امام خمینی^۲

۱۲۷

چکیده

تجزی به معنای مخالفت کردن با حجّت شرعی یا عقلی است بدون آنکه مخالفتی با واقع شده باشد. این مسئله از مقولاتی است که بسته به نوع نگاه به آن، دارای ماهیتی متفاوت خواهد شد، اما چون در دانش اصول فقه به آن پرداخته می شود، در حکم آن میان اصولیان اختلاف نظر وجود دارد. در این میان، محقق خراسانی قائل به حرمت آن و استحقاق عقاب برای فردی است که این کار را انجام می دهد. وی برای اثبات نظر خود به موارد و ادله ای چند استناد نموده و به مباحث دخیل در این بحث مانند عدم اختیاری بودن فعل متجزی، بررسی اختیاری بودن مقوله اراده یا عدم آن و بررسی قُرب و بُعد انسان نسبت

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۱۲

۲. دانشجوی رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه ایلام، (نویسنده مسئول)، رایانامه: t.alimohamadi@ilam.ac.ir

۳. استادیار رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، رایانامه: m.zarei@umz.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، رایانامه: hamzehnazarpour@gmail.com

به ساحت مولا اشاره کرده است. در مقابل، امام خمینی با بررسی دقیق ماهیت تجزی، قائل به عدم حرمت و عدم استحقاق عذاب نسبت به متجری است و با این ملاک به نقد دیدگاه‌های محقق خراسانی پرداخته است. در این نوشتار ضمن پذیرش فقهی بودن ماهیت تجزی، با روش توصیفی تحلیلی، صحت دیدگاه امام خمینی مورد تأیید قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: تجزی، قاعده الذاتی لا یعلل، اراده، اختیار، تعدد عقاب، محقق خراسانی، امام خمینی.

مقدمه

تجزی از مباحث دقیقی است که نظریه‌های متفاوتی پیرامون آن مطرح شده است. در تجزی که همچون معصیت، اقدام برخلاف دستور مولا است، مخالفت واقعی رخ نمی‌دهد. در ماهیت تجزی، میان دانشمندان اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی این مبحث را اصولی، فقهی یا کلامی دانسته‌اند، اما امام خمینی ماهیت اصولی بودن تجزی را رد کرده است.

در اینکه آیا تجزی، عنوانی است که بر اراده فرد متجری منطبق است که فعلی از افعال قلب بوده و معنایش عزم داشتن بر عصیان و قصد مخالفت مولا است یا عنوانی است که بر فعل خارجی منطبق می‌شود، دو نظر وجود دارد: نظر اول این است که تجزی از جهت خبث باطن فرد و سوء قصد او، قبح عقلی و فاعلی دارد و بر اساس دیدگاه دوم به دلیل سوء عمل خارجی از قبح فعلی برخوردار است.

در مورد حکم تجزی اقوال گوناگونی وجود دارد. برخی مانند محقق خراسانی قائل به حرمت و سبب استحقاق عقاب بودن آن هستند. عده‌ای دیگر بسان شیخ انصاری، محقق خوبی و امام خمینی نظری مقابل و مخالف ایشان برگزیده و معتقدند تجزی حرام نیست و متجری نیز مستحق عقاب نمی‌باشد. صاحب فصول نیز در این میان قائل به تفصیل شده و می‌گوید تجزی مقتضی قبح و استحقاق عقاب است، به طوری که اگر مانع، یعنی جهت حسنی بر فعل متجری به عارض نشود، محکوم به قبح و عقاب است و در غیر این صورت، قبح و عقاب نخواهد داشت.

در این نوشتار حقیقت تجزی از دیدگاه محقق خراسانی بررسی می‌شود و سپس

جستارهای

فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دوازدهم

پاییز ۱۳۹۷

۱۲۸

به فراخور هر بحث و نظر، دیدگاه امام خمینی که دیدگاهی انتقادی نسبت به آن می‌باشد، مطرح می‌گردد.

۱. مفهوم‌شناسی تجزی

تجزی در لغت به معانی‌ای چون جرأت پیدا کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱/۴۴) و جسارت نمودن (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۶/۱۷۳) آمده و در اصطلاح، «مخالفت کردن با حکم الزامی‌ای است که به آن قطع پیدا شده، خواه ایجابی باشد یا تحریمی؛ با این شرط که قطع، مخالف با واقع باشد» (خمینی، ۱۴۱۸، ۶/۴۴).

شهید صدر می‌گوید تجزی، مخالفت کردن با قطع است، در حالی که قطع مخالف با واقع باشد، خواه این قطع وجدانی باشد یا اینکه از امارات معتبر یا اصلی شرعی یا عقلی به دست آید یا اینکه مخالفت با دلیلی باشد که دلالت بر حجیت دلیلی دارد که آن دلیل بر حکمی شرعی دلالت دارد (انصاری اراکی، ۱۴۱۵، ۴۵). آقای سبحانی نیز معتقد است تجزی، مخالفت کردن با حجت شرعی یا عقلی بر حسب اعتقاد است، در حالی که در واقع مخالفتی صورت نگرفته است (جلالی مازندرانی، ۱۴۱۴، ۳/۲۶).

۲. بیان اقوال

در قبح تجزی به معنای کاشفیتش از بد طینتی فاعل نسبت به مولا و قصد سوء او در مخالفت با مولا اختلافی نیست؛ بلکه نزاع در حرمت فعل «متجزی‌به» و عملی است که مکلف علم به معصیت داشتنش دارد در عین حال تصادفاً چنین رخ ندهد. در این بحث چندین دیدگاه وجود دارد:

۱.۲. حرمت و استحقاق عذاب و عقاب

این نظریه، مختار آخوند (خراسانی، ۱۴۳۴، ۲/۱۲)، محقق عراقی (بروجردی نجفی، ۱۴۱۷، ۳/۳۰) و محقق بروجردی (منتظری، ۱۴۱۵، ۴۱۷) است. محقق خراسانی چهار دلیل برای مقصود خود بیان می‌نماید و در میان آن‌ها تأکید و تکیه فراوانی بر

شهادت وجدان و عقل فطری دارد و دلیل آیه و روایت را به عنوان مؤید بیان کرده است. ایشان همچنین گریزی به دلیل عقلی زده و با بیان بی‌نیازی از آن، بر نظرات محقق سبزواری ایراد می‌نماید (خراسانی، ۱۴۳۴، ۱۲/۲).

۲.۲. عدم حرمت و عدم استحقاق عذاب

این نظریه برگزیده شیخ اعظم است (انصاری، ۱۴۲۸، ۱/۳۴۹). امام خمینی نیز به همین نظر اعتقاد دارد و می‌نویسد: «صِرف قبح عقلی، حرمت را به دنبال ندارد؛ زیرا میان قبح شیء و استلزام عقوبت، ملازمه‌ای وجود ندارد. از سوی دیگر، ترجیح مرجوح قبیح است و موجب عقاب نمی‌شود. مسئله در بسیاری از قبايح عقلی و عقلایی هنگامی که درباره آن‌ها نهی وارد نشود یا عنوان محرمی بر آن‌ها منطبق نگردد یا وقتی که عقل صحت و درستی عقاب مخالفت با آن را درک نکند نیز همین حکم را دارد» (سبحانی، ۱۴۲۳، ۲/۳۰۲). ایشان همچنین می‌نویسد: «حق این است که میان متجری و عاصی در جمیع مراحل انجام فعل مساوی هستند و تفاوت آن‌ها در آخرین مرحله است؛ به این صورت که عاصی مرتکب حرام واقعی می‌شود بر خلاف متجری» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۱/۵۴). ایشان می‌افزاید: «متجری مستلزم عقاب نیست؛ زیرا اگر فرض شود که عقل به قبح تجری و استحقاق عقوبت حکم کند، این حکم طبق ملاکی نبود که مختص به تجری باشد و در معصیت یافت نشود؛ بلکه اگر چنین ملاکی تصور شود، به ناچار باید میان آن دو مشترک باشد» (سبحانی، ۱۴۲۳، ۲/۳۰۳). از سوی دیگر، شکی نیست که استحقاق عقوبت صرفاً به دلیل ارتکاب فعل مبغوض مولا و کار دارای مفسده نیست؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که فرد جاهل به حکم که مرتکب حرام می‌شود، مستحق عقوبت باشد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰، ۱/۳۸۱).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دوازدهم
پاییز ۱۳۹۷

۱۳۰

۳.۲. تفصیل در صورت قطع به حرمت موضوعی

می‌توان در صورت قطع به حرمت موضوعی که در واقع حرام نیست، قائل به تفصیل شد. در نتیجه، استحقاق مذمت و عقاب متجری را نسبت به فعلش ترجیح داد؛ مگر

اینکه به حرمت واجبی معتقد شود که مشروط به نیت قربت نباشد، در این فرض، عدم استحقاق عقاب بر ارتکاب چنین فعلی بعید نیست (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ۴۳۱).

۴.۲. دو جنبه بودن فعل صادر شده

فعل صادر شده دارای دو جنبه است: جنبه ذاتی و جنبه وجودی و صدوری. از جانب ذات قبیحی در پی نخواهد داشت، اما از حیث صدور قبیح است و مستحق عقاب نمی‌باشد؛ زیرا مناط استحقاق، قبح فاعلی است که از قبح فعل به وجود می‌آید نه از سوء سریره فرد (آشتیانی، ۱۴۲۹، ۶۹/۱؛ کاظمی، ۱۳۷۶، ۴۲/۳).

۲.۵. متجری به دلیل مجرد عزم بر عصیان محض، مستحق عقوبت است، بدون ارتباط میان او و فعل متجری به، به این دلیل که تجری از امور جوانحی است (حائری یزدی، ۱۴۱۸، ۳۳۷).

۳. ثمره بحث

شاید تنها کسی که علاوه بر ترتب عقاب برای مسئله ثمره ذکر کرده، محقق عراقی باشد. وی می‌گوید: ثمره این بحث در عبادات ظاهر می‌شود و اگر قائل شدیم که تجری ذاتاً قبیح و مبعد است، هر چند اماره معتبر بر حرمت شیء اقامه شود، با تجری، عمل شخص قبیح شده و قابلیت تقرّب ندارد و فرد نمی‌تواند عمل را به قصد رجا انجام دهد. اما طبق مبنای شیخ انصاری که گفته تجری مجرد یک خبث باطنی و سوء سریره است و فعل خارجی قبیحی پیدا نمی‌کند و نیز طبق مبنای محقق خراسانی که گفته منشأ عزم بر معصیت یک فعل نفسانی است و نه فعل خارجی، فعل خارجی به هیچ وجه متّصف به قبح نمی‌شود و این قابلیت وجود دارد که مکلف آن را به رجا و امید مطلوبیت انجام دهد (بروجردی نجفی، ۱۴۱۷، ۴۲/۳).

نقد ثمره

به نظر می‌رسد چنین ثمره‌ای کامل نیست و فعل عبادی در هر صورت باطل می‌شود؛ چرا که منظور از تقرّب و اتیان به خاطر مولا، این است که آن را به انگیزه

و خواست مولا انجام دهد؛ به دیگر سخن، حال مولا بر تقدیر فعل و انجام آن، بهتر از زمانی باشد که آن را ترک کرده و انجام ندهد؛ بنابراین، در فرض تنجّز حرمت بر مکلف، چگونه او فعل را به انگیزه و خواست مولا انجام می‌دهد؟ (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۱۷، ۶۶/۴). به عبارت دیگر از آن‌جا که در اتیان عبادت، قصد قربت شرط است، با انجام حرام و امید به خلاف آن، این قصد، تحقق‌پذیر نیست و عبادت بدون قصد قربت باطل است.

۴. تبیین ماهیت بحث تجزی

پیش از تبیین ماهیت بحث، لازم است به گونه‌بندی تجزی اشاره گردد. از دیدگاه شیخ انصاری تجزی شش گونه است:

۱. مجرّد قصد معصیت؛ ۲. قصد عصیان با اشتغال و پرداختن به مقدمات آن؛ ۳. قصد معصیت با ارتکاب فعلی که نسبت به گناه بودنش قطع وجود دارد؛ ۴. ارتکاب فعلی که احتمال معصیت بودنش هست با امید به تحقق معصیت؛ ۵. ارتکاب فعلی که احتمال معصیت بودنش هست؛ به دلیل بی‌مبالاتی از انجام حرام؛ ۶. ارتکاب فعلی بدان امید که معصیت نباشد، اما ترس از معصیت بودن آن وجود دارد.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دوازدهم
پاییز ۱۳۹۷

۱۳۲

از این شش گونه، سه قسم نخست مجرای تجزی است، ولی سه قسم دیگر با این شرط که جهل فاعل عذر عقلی یا شرعی نباشد، مجرا خواهند بود؛ مانند اینکه در شبهه محصوره و جوب یا تحریم جاهل معذور نیست؛ زیرا اگر جهل او از نظر عقل یا شرع عذر محسوب شود، احتمال معصیت تحقق نمی‌یابد، اگرچه محتملاً با واقع مخالفت کرده باشد (انصاری، ۱۴۲۸، ۴۸/۱).

با این مقدمه باید گفت، بحث تجزی از چند جهت قابل بررسی است که هر یک حکم و ماهیت خاص خود را دارد:

۱. آیا تجزی با بقای فعل «متجزی‌به» بر همان حالت مبغوضیت یا محبوبیت، موجب استحقاق عقاب است یا خیر؟ از این جهت تجزی، بحثی کلامی خواهد بود (روزدری، ۱۴۰۹، ۲۷۲/۳؛ فوجانی، ۱۴۳۰، ۱۹/۲).

۲. قبیح بودن و نبودن فعل «متجرّی به» و مترتب ساختن حکم حرمت و عدم حرمت بر آن به واسطه قاعده ملازمه؛ تجرّی را از این جهت، اصولی می‌دانند؛ زیرا در این صورت، نتیجه بحث، کبرا برای مسئله‌ای فرعی واقع می‌شود (حائری یزدی، ۱۴۱۸، ۳۳۵؛ خراسانی، ۱۴۱۰، ۳۶) و ضابطه اصولی بودن یک مسئله، کبرای قیاس واقع شدن است.

۳. حرام شرعی بودن و نبودن «متجرّی به»؛ در این صورت تجرّی، بحثی فقهی است (خمینی، ۱۴۱۸، ۴۶/۶).

۱.۴. بررسی جوانب گوناگون

امام خمینی به دیدگاه دوم چنین اشکال می‌کند: این قاعده (ملازمه) بر فرض تام بودنش تنها در سلسله علّت و احکام و مبادی آن مانند مصالح و مفساد درست است و در سلسله مسبّبات مانند اطاعت و عصیان صحیح نیست و قبیح بودن مخالفت قاطع با قطع خود، تنها در سلسله مسبّبات و نتایج جای دارد نه در علّت و مقدمات. به عبارت دیگر، قبح تجرّی مانند قبح معصیت و حسن اطاعت در زمره مسبّبات و معلول‌های احکام شرعی قرار دارد و قاعده ملازمه شامل آن نمی‌شود، این لازم می‌آید که در معصیت و اطاعت، دو معصیت و اطاعت وجود داشته باشد: یکی معصیت و اطاعتی که به خاطر مخالفت نهی مولا یا موافقت امر او صورت می‌گیرد و دیگری به خاطر موافقت یا مخالفت‌هایی که از حکم عقل کشف می‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۴۶/۱).

برخلاف این دیدگاه، محقق نائینی در این خصوص دو نظریه دارد: اول اینکه بحث در مسئله تجرّی پیرامون این نکته است که آیا برای ادلّه احکام مثل «خمر بر شما حرام شد» اطلاقی هست که شامل موردی بشود که علم به خمریت هست؛ اما در واقع خمر نیست؟ مسئله در این صورت اصولی خواهد بود؛ زیرا بحث از اطلاق دلیل و عدم آن، از مسائل اصولی است. دوم اینکه این بحث وقتی در خطابات شرعی واقع شود، در هر دو صورت موافقت و مخالفت قطع با واقع، بحث تجرّی، مسئله‌ای اصولی خواهد بود (کاظمی، ۱۳۷۶، ۳۷/۳).

امام خمینی با ردّ نظر نائینی، درباره دیدگاه اوّل می گوید: بحث از حجّیت و عدم حجّیت اطلاق، گرچه از مسائل اصولی است؛ اما بحث از وجود اطلاق برای دلیل یا تحقّق آن - کما فی ما نحن فیه - بحثی صغروی است و امثال بحث صغروی، از زمره مسائل اصولی شمرده نمی شوند (تقوی اشتهاردی، ۱۴۱۸، ۲۳/۳). به اعتقاد ایشان، «مسائل اصولی، همان کُبریاتی اند که در مسیر تحصیل و استنباط احکام فرعی (فقه) مورد استفاده قرار می گیرند؛ مانند بحث از حجّیت اصالت اطلاق نه بحث از شمول آن نسبت به موردی خاصّ. در غیر این صورت بیشتر مباحث فقهی داخل در اصول می شوند؛ چرا که در مسئله‌ای از مسائل فقهی کم اتفاق می افتد که بحث از شمول عموم یا اطلاق نسبت به برخی موضوعات واقع نشود» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۴۷/۱). امام با ردّ اصولی بودن تجرّی (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۴۸/۱) در جایی دیگر فقهی بودن تجرّی را نیز ردّ می کند؛ زیرا تعلق حکم شرعی به حرمت آن درست نیست؛ به این دلیل که فرض صحّت آن به واسطه ملاک و مناط جراتی است که در معصیت حاصل می شود که البته در این صورت مستلزم عدم تناهی خواهد بود؛ یعنی لازم می آید که عبد مستحق عقوبات نامتناهی گردد (سبحانی، ۱۴۲۳، ۲/۲۹۹).

به نظر می رسد امام خمینی داخل نبودن تجرّی در علم اصول را روی این فرض متمرکز کرده که بحث روی یک خطاب یا اطلاق دلیل خاص باشد که به همین دلیل یک مسئله جزئی است و از مسائل علم اصول نیست، در حالی که با دقت در کلام محقّق نائینی می توان دریافت وی بحث را روی یک خطاب یا اطلاق دلیل خاص متمرکز ننموده؛ بلکه بحث این است که آیا همه خطابات موجود - مثلاً در باب محرّمات - شامل متجرّی هم می شود یا خیر؟ از این گذشته موارد دیگری نظیر همین مورد در علم اصول وجود دارد که از مسائل آن محسوب می شود؛ مانند موضوع خطابات شفاهی که مورد این پرسش است که آیا خطابات شفاهی شامل افراد غائب و معدوم نیز می شود یا خیر؟ پس همان طور که این مطلب یک بحث اصولی است، اینجا هم که از شمول اطلاقات نسبت به متجرّی بحث می شود، باید بحثی اصولی باشد.

۲.۴. نظر مختار

به چند دلیل دیدگاه سید مصطفی مبنی بر فقهی بودن تجرّی (خمینی، ۱۴۱۸، ۴۶/۶) صحیح تر به نظر می‌رسد: اول اینکه، بحث در تجرّی پیرامون حرمت و عدم حرمت آن است. دوم اینکه، در مورد استحقاق عقوبت عبد بحث می‌شود که عبد این استحقاق را دارد یا نه تا بتوان حکم فسق و آثار آن مثل عدم قبول شهادت او را مترتب ساخت؛ سوم اینکه، می‌توان با ادعای کاشفیت عقل در مورد آن نسبت به حرمت شرعی قائل به فقهی بودن شد. پس از مصادیق این قاعده کلی می‌شود: «هر کاری که از نظر عقل قبیح باشد، در صورت ارتکاب، عبد مستحق عقوبت نسبت به آن خواهد بود».

۵. بقای فعل «متجرّی به» بر عنوان واقعی خود

در اینکه فعل «متجرّی به» به سبب قصد سوء، تبدیل به حرام شرعی یا قبیح عقلی نمی‌شود، اشکالی وجود ندارد؛ زیرا فعل بواسطه تعلق قطع به آن از عنوان واقعی اش تغییر نمی‌کند. سرّ مسئله آن است که قطع جنبه طریقت دارد و مصلحت‌ساز یا مفسده‌آور نیست؛ بلکه فقط برای نشان دادن اموری که مصلحت یا مفسده دارند طریقت دارد. بنابراین فعل «متجرّی به» یا «منقاد به» به همان حالت قبل از تجرّی و انقیاد باقی خواهند ماند؛ یعنی در تجرّی، حلیّت آن به حرمت و محبوبیت آن به مبغوضیت، و در انقیاد، حرمت آن به حلیّت و مبغوضیت به محبوبیت تبدیل نمی‌شود. به بیان علمی؛ در تجرّی، قبح فاعلی مطرح است نه قبح فعلی؛ زیرا فرض این است که در صورت عدم اصابت قطع به واقع، فعل نه تنها قبحی ندارد که حسن نیز دارد. در انقیاد نیز حسن فاعلی مطرح است نه فعلی؛ زیرا فرض این است که در صورت عدم اصابت به واقع، فعل نه تنها حسن ندارد، بلکه قبیح نیز می‌باشد (صالحی مازندرانی، ۱۳۸۲، ۳۵/۵).

محقق خراسانی بر این نظر سه دلیل اقامه می‌کند:

۱. قطع به حسن (در انقیاد) یا قبح (در تجرّی) از عناوینی نیست که چیزی را حسن یا قبیح کند و ملاک برای محبوبیت یا مبغوضیت نیز نمی‌باشد.

۲. محال است که قطع، فعلی را از محبوبیت به مغبوضیت یا بر عکس سوق دهد.
 ۳. فعلی که تجزّی یا انقیاد به واسطه آن حاصل می‌شود، به‌عنوان اینکه مقطوع‌الحرمه یا متیقّن‌الوجوب هستند، اختیاری و ارادی نبوده تا متّصف به حسن یا قبح شوند؛ چرا که قاطع فعل را قصد نمی‌کند جز با همان عنوان استقلالی واقعی که دارد، نه به‌عنوان عارضی و آلی که پس از تعلق قطع به آن حادث گردیده است؛ بلکه اساساً این عنوان طاری غالباً مورد التفات و توجّه نمی‌باشد (خراسانی، ۱۴۳۴، ۱۳/۲).

ایشان در جای دیگر می‌نویسد: «گاهی از تجزّی اصلاً فعل اختیاری سر نمی‌زند؛ زیرا آنچه قصد کرده، واقع نشده و آنچه واقع شده، مقصود وی نبوده است» (خراسانی، ۱۴۱۰، ۳۷).

امام خمینی نسبت به این نظر محقق خراسانی ایراد وارد می‌کند و می‌نویسد: «در این مطلب اشکال وجود دارد؛ البته نه از آن جهتی که برخی گفته‌اند که التفات به علم از کامل‌ترین نوع التفات است، بلکه خود التفات است و نیازمند التفاتی دیگر نیست (کاظمی، ۱۳۷۶، ۴۵/۳)؛ چرا که این سخنی خطابی است و قابلیت استماع را ندارد، بلکه به این دلیل که بداهت و وجدان شهادت می‌دهند که فرد قاطع، زمان قطع همه توجّه خود را نسبت به «مقطوع‌به» مبذول داشته است و قطع او به‌نظر استقلالی بدون توجّه به آن بوده و نظر به قطع به‌صورت آلی و به واقع «مقطوع‌به» به‌صورت استقلالی می‌باشد (موسوی‌خمینی، ۱۴۱۵، ۴۸/۱).

در حقیقت ایشان اشکال خود را چنین مطرح می‌کند: عناوینی که مورد غفلت و بی‌توجهی واقع می‌شوند، دو گونه‌اند:

الف) مواردی که حتی با نظر و توجّه ثانوی هم امکان التفات به آن‌ها وجود ندارد؛ مثل عناوین نسیان و تجزّی.

ب) مواردی که امکان التفات هر چند با توجّه و نظر ثانوی وجود دارد؛ مثل عناوین قصد و علم.

حال اگر از موارد دسته نخست باشد، نمی‌توان آنان را مخاطب قرار داد و امکان ندارد که خطاب به آن‌ها اختصاص یابد. برای همین - مثلاً - نمی‌توان گفت: «اینها

النَّاسِي الْجِزَاءَ الْفُلَانِي إِفْعَلْ كَذَا) یا «إِيَّهَا الْمَتَجَرِّي فِي كَذَا إِفْعَلْ كَذَا»؛ زیرا با نفس این خطاب از این عنوان خارج شده و تحت عنوان مقابل آن مندرج می‌شود. البته خطاب به کمک عناوینی که ملازم آن عناوین هستند، امکان‌پذیر است. اما اگر از دسته دوم باشند، مانعی از تعلق خطاب به آن‌ها وجود نخواهد داشت؛ بنابراین، فردی که به وجود خمر علم دارد، به صورت توجه استقلالی با توجه و نظر ثانوی متوجه علم خود می‌شود. وقوع علم در شریعت در حالی که به احکام زیادی تعلق می‌گیرد، بر این مطلب و مدعا دلالت دارد؛ مثل «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ؛ هر چیزی پاک است تا وقتی که بدانی ناپاک است» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ۳/۴۶۷) و مثل حکم کردن به اینکه فردی که قصد ده روز می‌کند، نماز او تمام است (کلینی، ۱۴۲۹، ۶/۵۰۴) با اینکه نسبت قصد به مقصود همانند نسبت علم به معلوم است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۱/۴۹؛ نیز ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰، ۱/۳۷۹؛ سبحانی، ۱۴۲۳، ۲/۳۰۰).

بنابراین، باید گفت که میان عدم امکان التفات به طور کلی و میان التفاتی که امکان توجه به آن وجود دارد، تفاوت روشن است.

بازخوانی انتقادی
دیدگاه محقق خراسانی
در تجرّی با تکیه بر نظرات
امام خمینی

۱۳۷

۶. اختیاری بودن یا نبودن اراده

مسئله اختیاری بودن اراده از جمله مسائلی است که درباره آن اختلاف نظر وجود دارد. از جمله اشکالات وارد در باب اراده، حادث بودن آن است. اراده انسانی وقتی که از خارج اسباب و عللی که به اراده قدیم منتهی می‌شود، بر آن وارد شود، به وقوع پیوستنش واجب می‌شود؛ چه عبد آن را اراده کند یا نکند. در این صورت عبد در اراده خود مضطر است: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان: ۳۰). در این صورت، افعال انسان چگونه بر اراده او مبتنی می‌شود وقتی که اراده او به اراده خودش نیست (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۱/۶۱).

حال این اشکال مطرح می‌شود که عقاب و ثواب باید بر عمل اختیاری مترتب شود، در حالی که اراده یک امر اختیاری نیست، پس نباید عقاب بر اراده و عزم معصیت مترتب گردد. محقق خراسانی در پاسخ می‌نویسد: «اگر چه خود اختیار،

اختیاری نیست ولی برخی از مبادی آن غالباً وجودشان مستند به اختیار است، چون به واسطه تفکر در عقوبت و سرزنش مترتب بر فعلی که عزم بر آن نموده، از ترک و اختیار فعل متمکن بوده و به این ترتیب، اقدام بر فعل، مستند به اختیار فرد می‌باشد (خراسانی، ۱۴۳۴، ۱۴/۲).

به نظر می‌رسد پاسخ محقق خراسانی درست نباشد؛ زیرا اگر فرض شود که اختیاری نیست، مخالف کلام اوست و اگر فرض بر اختیاری بودن باشد، مجدداً همان اشکال رخ می‌نماید که آیا مسبوق به اراده است یا خیر؟ گذشته از این اشکال، کاربرد واژه «غالباً» در کلام وی مبین آن است که ایشان پذیرفته است که در بعضی از موارد، عزم بر عمل هم اختیاری نیست و غیراختیاری است.

امام خمینی در مقام پاسخ به این اشکال تمام سخن را بر فعل اختیاری متمرکز نموده که ظاهراً این را از عبارات صدرالمتألهین برداشت کرده است. ملاصدرا می‌نویسد: «مختار، شخصی است که فعلی را که انجام می‌دهد به اراده اش باشد، نه اینکه کسی باشد که اراده او هم ارادی باشد وگرنه لازم می‌آید که اراده حق تعالی عین ذات خدا نباشد» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۸۸/۶).

در هر صورت، امام خمینی در ادامه سخن خود چنین می‌گوید: روشن است که فعلی که از روی اختیار صادر می‌شود، موضوع برای درستی عقوبت است. همه عقلا هم به مجرد اینکه کاری مخالف با دستورات مولا از روی اختیار صورت گیرد، به استحقاق عقاب حکم می‌کنند. خاستگاه مشکل همین جاست که فعل اختیاری به فعلی که دارای مبادی اختیاری است، تعریف شده است. این در حالی است که عقلا به اختیاری بودن مبادی و ارادی بودن آنها و چگونگی وجودشان توجهی ندارند؛ بلکه توجه آن‌ها به صدور فعل معطوف است. (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۶۴/۱).

ایشان در ادامه می‌افزاید: اگر بپذیریم فعل اختیاری آن است که مبادی آن هم باید اختیاری باشد، می‌گوییم: «عقلا در باب عقوبت، اختیاری به معنای ادعا شده را لازم نمی‌بینند و معتقدند که صحت عقوبت از جمله مواردی است که عقل بر آن صحه گذاشته است؛ البته باید دانست که صرف صدور فعل از روی اراده، نمی‌تواند

موضوع حکم عقل برای صحت عقوبت باشد... موضوع در واقع صدور فعل از روی اختیاری است که از تمییز خوب از بد ناشی می‌شود... بنابراین، میان اراده و اختیار تفاوت وجود دارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۶۵/۱).

از امام خمینی نقل شده که گفته است، اینکه برخی از مبادی اختیار غالباً وجودشان به صورت اختیاری می‌باشد، سخن تامی نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰، ۳۸۴/۱). وی ضمن بیان تحقیقی مفصل اشکال اساسی یادشده در مسئله را حل می‌کند و می‌نویسد: افعال اختیاری که از فرد سر می‌زند، دو گونه است:

الف) دسته‌ای از افعال که توسط آلات و وسایل صادر می‌شوند؛ مانند کتابت، رنگرزی و بنایی. در این قبیل موارد نفس در مرحله نخست، فاعل و برانگیزاننده حرکت و در مرحله دوم فاعل برای اثر حاصل از آن خواهد بود؛ بنابراین، بنا تنها سنگ‌ها و چوب‌ها را از محلی به محل دیگر جابه‌جا کرده، آن‌ها را طبق نظمی خاص قرار می‌دهد و از این حرکت، هیئت و شکل خاصی به وجود می‌آید. البته این نظم و هیئت خاص جز به صورت عرضی از افعال انسان تلقی نمی‌گردد و آنچه به کمک آلات و وسایل آن را انجام می‌دهد، همان حرکتی است که: *أولاً* به وسیله عضلات و ثانیاً به وسیله اجسام و وسایل صورت می‌گیرد. در این کار میان نفس مجرد و کار و فعل، مبادی و حلقه اتصالی مانند: تصور عزم و تحریک عضلات وجود دارد.

ب) دسته‌ای از افعال که بدون واسطه یا به کمک واسطه‌ای غیرجسمانی صادر می‌شوند؛ مانند برخی تصوّراتی که تحقق آن‌ها به فعالیت و ایجاد نفس می‌باشد؛ همانند اینکه نفس مهندس، شکلی بدیع هندسی اختراع نماید؛ زیرا نفس با اینکه با علم و اراده و اختیار فعال می‌باشد؛ اما این مبادی به نحو تفصیل مثل مبادی افعالی که با آلات و وسایل جسمانی حاصل می‌شوند، نمی‌باشد؛ زیرا بدیهی است که آفرینش و خلق تصور در نفس، نیازمند تصور، تصدیق به فایده آن، شوق، عزم و تحریک عضلات نیست، بلکه واسطه‌گری این حلقهات اتصال میان آن و نفس ممکن نیست؛ چرا که امکان ندارد تصور، مبدأ برای تصور باشد، بلکه خود آن به کمک خلاقیت

نفس ایجاد می‌شود و این خلاقیت نسبت به تصور، فاعل بالعنایه^۱ بلکه فاعل بالتجلی^۲ است؛ زیرا خلاقیت، مجرد است و مجرد، واجد فعلیات مواردی است که در مرتبه ذات معلول آن هستند. بنابراین، خلاقیت آن نیازمند تصور زائد بلکه واجبیت ذاتی در مرتبه مجرد ذاتی وجودی آن نیست؛ چنان که نیازی به اراده، عزم و قصد زائد بر نفس نیز ندارد. پس از این مقدمه باید گفت که: عزم، اراده، تصمیم و قصد از افعال نفس است، ولی وضعیت آن‌ها با شوق و محبت که از امور انفعالی‌اند، متفاوت است. بنابراین، نفس، مبدأ اراده و تصمیم است، ولی این مبدأ بودن آن به‌توسط آلات و وسایل جسمانی نمی‌باشد؛ بلکه نفس بدون واسطه جسمانی، اراده را ایجاد می‌کند و آنچه حال و وضعیتش در صدور آن از نفس چنین است، نمی‌توان میان آن و نفس، اراده زائدی تصور نمود، بلکه نفس، ایجادکننده اراده به کمک علم و توجهی است که در مرتبه ذات و نیز به کمک عزم، اراده و اختیار حاصل در همان مرحله است؛ زیرا نفس مبدأ و نقطه آغاز آن بوده و نسبت به اراده، فاعل الهی محسوب می‌شود. فاعل الهی نیز به‌صورت اعلی و کامل اثر آن را ایجاد می‌کند. پس همان‌گونه که مبدأ و نقطه آغاز برای صور علمی که واجد آن در مرحله ذات بسیط آن به‌طور کامل و تام است، همان‌گونه هم فاعل اراده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ۵۳).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دوازدهم
پاییز ۱۳۹۷

۱۴۰

۷. نقد سخن محقق خراسانی در معنای بُعد و قرب

محقق خراسانی در خلال تبیین بحث به اشکالاتی که به نظرات وی وارد می‌شده نیز اشاره کرده است. از جمله اشکالات مذکور یکی این است که عزم و قصد انجام یک عمل، از مبادی اختیاری بوده؛ در صورتی که خودشان اختیاری نیستند؛ چرا که در غیر این صورت موجب تسلسل خواهد بود. به دیگر سخن برای انجام یک عمل شش مقدمه نیاز است، که می‌توان آنان را چنین برشمرد: خطور عمل، تصور فایده، تصدیق فایده، شوق اکید، جزم و عزم.

حال در مقام اشکال می‌توان گفت: اگر اختیار بخواهد ایجاد شود، نیاز به بوجود

۱. فاعل بالعنایه، فاعلی دارای شعور است که نیاز به انگیزه زائد بر ذات نداشته باشد (رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ۲/۱۲۳).

۲. فاعل بالتجلی، فاعلی است که در مقام ذات خودش علم تفصیلی به فعل داشته باشد (رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ۲/۱۲۳).

آمدن مقدمات مذکور است که جزم و عزم هم از آنها بودند و روشن است که نفس مقدمات، خارجی و اختیاری نمی‌باشند؛ چرا که اگر جزم و عزم اختیاری باشند، معنایش آن است که خود این جزم و عزم عملی، جزم و عزم دیگر می‌خواهد چون از مبادی فعل اختیاری هستند و به همین شکل ... در حالی که این مصداق تسلسل می‌باشد. بنابراین مبادی اختیار مانند خود اختیار، اختیاری نبوده و چیزی هم که اختیاری نباشد، عقاب بر آن مترتب نخواهد شد.

وی دو پاسخ به این اشکال می‌دهد: یکی اینکه گرچه خود اراده و اختیار، ارادی و اختیاری نیست؛ اما برخی از مقدمات و مبادی اختیار، اختیاری‌اند. دیگر آنکه بر فرض غیر اختیاری بودن اشکال ندارد کسی به خاطر یک امر غیر اختیاری که ریشه در ذات او داشته باشد، عقاب شود و از این جهت به خداوند ارتباطی نخواهد داشت. وی می‌نویسد: «حسن مؤاخذه و عقوبت از لوازم دور شدن عبد از ساحت مولا است که به وسیله تجرّی به وجود می‌آید؛ چنان که همین عقوبت و مؤاخذه از لوازم عصیان است ...؛ نیز هیچ بُعدی ندارد که موجب حسن عقوبت نیز بشود؛ حتی اگر این ایجاب در اختیارش نباشد، ولی نفس سوء سریره که به حسب نقصان و اقتضای استعداد اشخاص ذاتاً و امکاناً متفاوت است، موجب و باعث آن می‌باشد؛ پس ذات شخص علت العلل است و وقتی سخن در ذات جاری می‌شود، سؤال از علت تمام می‌شود و سلسله علل و معلول به پایان می‌رسد و دیگر سؤال نمی‌شود که چرا انسان، دارای سعادت و شقاوت شده است. از این رو سؤال نمی‌شود چرا کافر و عاصی، کفر و عصیان و مؤمن و مطیع، ایمان و اطاعت را انتخاب و اختیار کرده‌اند؛ زیرا مثل این سؤال است که چرا الاغ، ناهق شده و انسان، ناطق. پس همان‌طور که از ناطق شدن انسان و ناهق شدن الاغ، سؤال نمی‌شود (زیرا ذاتی آنها است) از اختیار کفر و ایمان توسط شخص نیز سؤال نمی‌شود (خراسانی، ۱۴۳۴، ۱۴/۲).

امام خمینی پیش از نقد این سخن می‌نویسد: «قرب و بُعد نسبت به خداوند، گاهی از کمال وجود و نقص آن انتزاع می‌شود... و گاهی از مقام تکامل عبد به کمک طاعات و عبادات و یا نقطه مقابل آن به کمک عصیان و تجرّی. بنابراین به عبد، مطیع گفته می‌شود؛ زیرا نسبت به ساحت مولا قرب دارد و متجرّی گفته

می‌شود؛ چرا که دور از ساحت ربوبی مولا است. ظاهراً مقصود محقق خراسانی از قرب و بعد مطرح در کلامشان همین برداشت باشد. چکیده نظر محقق خراسانی آن است که تفاوت مردم در استحقاق بهشت و دوزخ و پاداش و مجازات و رسیدن به شفاعت و عدم آن، قرب آن‌ها به کمک اطاعت و انقیاد نسبت به خداوند و بُعد آن‌ها به کمک تجزّی و معصیت نسبت به ذات ربوبی است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۶۹/۱).

امام در ادامه می‌نویسد: «قرب و بُعد دو امر اعتباری‌اند که از طاعت و عصیان انتزاع می‌شوند. با اینکه استحقاق عقوبت و پاداش از پیامدهای نفس طاعت و انقیاد و تجزّی و عصیان است و تنها عقل است که بدون توجّه به قرب و بُعد، حکم به استحقاق بنده مطیع یا بنده گناهکار می‌کند. گذشته از این، سخن محقق خراسانی دارای تشویش است. در ابتدای بحث می‌نویسد که متجزّی مستحقّ عقوبت بر تجزّی خود و حریم شکنی نسبت به مولا است و پس از بیان اشکالات و ارائه پاسخ به آن‌ها، معتقد است که تجزّی سبب بُعد از ساحت مولا است و این باعث عقوبت می‌شود و سپس اضافه می‌کند اینکه تجزّی موجب بُعد و حسن عقوبت است، هر دو در یک عرض است و سپس تصریح می‌کند که تفاوت انسان‌ها در قرب و بعد سبب اختلاف آنان در استحقاق عقوبت و پاداش است و در پایان بحث هم می‌گوید منشأ استحقاق عقوبت، حریم شکنی مولا است (خراسانی، ۱۴۳۴، ۱۷-۱۲/۲). ملاک اختیاری بودن حسن و قبح که به آن اشاره کردیم، به نوعی در سخن محقق خراسانی متجلی می‌شود که گفته است تجزّی هر چند به اختیار نباشد، بوسیله سوء سریره موجب عقوبت می‌شود و نیز معلوم می‌شود فعلی که ملاک حسن عقوبت نزد عقل و عقلاست، همان فعل از روی اختیار است؛ یعنی فعلی که اثر اختیار و منشأ آن اختیار باشد. اما مسئله بد طینتی و خبث باطن و نقصان وجود و استعداد، از مواردی نخواهد بود که از نظر عقل موجب عقوبت شود؛ البته بعید نیست که برخی از مراتب و مراحل ظلمت و وحشت جهالت افراد از پیامدهای بد طینتی یا خبث باطن باشد ولی این موارد ذاتی نیستند؛ بلکه در صورت تلاش فرد همگی قابل زوال و ازاله است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۶۹/۱).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دوازدهم
پاییز ۱۳۹۷

۱۴۲

۸. نقد سخن محقق خراسانی در قاعده «الذاتی لا یعلل»

محقق خراسانی معتقد است که وقتی حسن عقوبت منتهی به سوء سریره و خبث باطن گردید، اشکال مرتفع شده و دیگر جای پرسش از علت وجود نخواهد داشت؛ چرا که سوء سریره و خبث باطن همان شقاوت ذاتی است و ذاتیات برای ذات، ضروری الثبوت هستند (خراسانی، ۱۴۳۴، ۱/۹۹ و ۲/۱۵). در مجموع ایشان معتقد است که تفاوت افراد در قرب و بُعد از مقام ربوبی، در اختلاف آن‌ها از حیث استحقاق بهشت و دوزخ است که این تفاوت ذاتی بوده و ذاتیات دارای علت نیستند. امام خمینی در مقام نقد این دیدگاه، جهت روشن کردن خلط مبحث محقق خراسانی و مقصود از ذاتی در قاعده «الذاتی لا یعلل و العرضی یعلل» و رفع اشکال، مقدماتی ذکر می‌کند:

۱. منظور از ذاتی در این قاعده، ذاتی باب برهان است که قابل انفکاک از ذات نیست، اعم از اینکه جزء ذات باشد (یعنی همان ذاتی باب ایساغوجی) و یا خارج از آن و ملازم ذات باشد.

۲. وجود، عوارض و اوصاف وجود داخل در ذات یک ماهیت امکانی نیستند. بدین معنا که ماهیت امکانی وجود ندارد تا بتوان گفت وجود یا عوارض وجود، داخل در ذات آن است؛ بر این اساس، یک ماهیت ممکن مانند انسان اگر بخواهد موجود شود، نیازمند علت است؛ بنابراین وجود، خارج از ذات است. در مورد خداوند نیز چون وجود او عین ذات اوست، پس نیاز به علت ندارد.

۳. ماهیات با لوازمشان اصلاً منشأ آثار نیستند. ماهیت نمی‌تواند علت یا معلول واقع شود؛ اگر هم در موردی گفته شود فلان ماهیت علت فلان چیز است، از باب تسامح است.

۴. هر جمال، کمال و خیری بازگشت به وجود دارد؛ بدین معنا که هر چیزی که بخواهد این عناوین را داشته باشد، می‌بایست به وجود منتهی گردد و ماهیات تنها امور اعتباری‌اند و هیچ حقیقتی ندارند و ماهیت «كَسْرَابٍ بِقِيَعِهِ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً» (همچون سرابی است در یک کویر که انسان تشنه از دور آن را آب می‌پندارد!) (نور: ۳۹).

۵. دو گونه سعادت وجود دارد: سعادت عقلی و سعادت حسی ظنی. سعادت

از سنخ وجود و کمال وجودی است. تحقیق مسئله آن است که سعادت مساوی با وجود است و در ماهیات اعتباری و ذاتیات اختراعی، اصلاً سعادت و خیری وجود ندارد. حال که خیر و سعادت مربوط به وجود است، هر اندازه که وجود کامل تر و اتم باشد، سعادت هم کامل تر است. اما شقاوت نیز بر دو گونه است: یک نوع شقاوتی است که در مقابل امر وجودی است و به عدم و نقصان بر می گردد؛ و نوع دوم، شقاوت کسبی است که از جهل مرگب، عقائد فاسد، اوهام خرافی در عقاید، رذائل و اخلاق بد مانند: کبر، حسد، نفاق و ... بدست می آید. از این نوع شقاوت، یک صورتی در نفس انسان و یک باطنی در ملکوت بوجود می آید؛ و در نتیجه، یک امر عدمی نبوده و بهره‌ای از وجود دارد و همین صورت نفسی که یک ملکوتی هم در عالم دارد، در عالم آخرت ظاهر می شود. آن زمان، زمان ظهور ملکات نفس است و مسئله عذاب و حتی جاودانگی در عذاب، بستگی به همین صورت نفسانیه‌ای دارد که انسان به عنوان شقاوت برای خودش حاصل کرده است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۷۳/۱. نیز ببینید: تقوی اشتهاردی، ۱۴۱۸، ۴۳/۳، فاضل لنکرانی، ۱۴۲۰، ۳۸۷/۱).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دوازدهم
پاییز ۱۳۹۷

۱۴۴

در نتیجه طبق این مقدمات، سعادت و شقاوت از سنخ وجود است. از سوی دیگر سعادت و شقاوت هر دو در انسان موجود می شوند، و وقتی که مربوط به عالم وجود هستند، دیگر ارتباطی به ذات و ذاتیات پیدا نمی کنند، و قاعده «الذاتی لا یُعْلَلُ» شامل آن نمی شود؛ چرا که این قانون، مربوط به خود ذاتیات است، و اما آنچه که مربوط به وجود است، نیاز به علت دارد و علتش باید محقق شود تا موجود شود. بنابراین، نظر امام خمینی در برابر محقق خراسانی، اشکال در اصل استناد به این قانون است؛ چرا که قاعده «الذاتی لا یُعْلَلُ» ربطی به مسئله سعادت و شقاوت که از سنخ وجود هستند، ندارد.

۹. بررسی نزاع در وحدت یا تعدد عقاب در معصیت

این بحث در موارد مصادفت تجزی با معصیت قابل طرح است که آیا دو عقاب مترتب است یا یک عقاب و نیز بنا بر مبنای کسانی پیش می آید که قائل به عقاب در

تجرّی هستند وگرنه بر مبنای امثال شیخ اعظم و محقق نائینی این بحث مجال طرح ندارد.

بررسی اقوال و نقد آن‌ها

در مجموع نسبت به این مسئله چهار نظر قابل دسترسی است:

۱. نظر صاحب فصول (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ۸۷): سبب، متعدد اما منشأ عقاب واحد است.

۲. دیدگاه محقق خراسانی (خراسانی، ۱۴۳۴، ۱۷/۲) و ظاهر سخن محقق خوبی (خویی، ۱۴۱۷، ۳۱/۱): هتک حرمت مولا سبب عقاب است و سبب و عقاب واحدند.

۳. نظر محقق اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۲۹، ۴۵/۳): سبب و عقاب واحد است، اما این سبب واحد، فعل نفسانی نیست؛ بلکه فعل متجرّی به خارجی است.

۴. نظر امام خمینی (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۸۹/۱): چون سبب متعدد است، باید عقاب هم متعدد باشد.

شیخ انصاری در نقد نظر صاحب فصول که در وقوع معصیت قائل به تعدّد عقاب است؛ یکی نسبت به ارتکاب حرام و دیگری نسبت به تجرّی که البته تداخل می‌کنند (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ۸۷)؛ می‌گوید: اگر منظور از تداخل و تعدّد، این است که یک عقاب بیشتر نیست، باید گفت شما خود از افرادی هستید که برای عنوان تجرّی قائل به عقوبت مستقل هستید. حال اگر یک عقاب باشد، این یک عقاب برای تجرّی است یا معصیت واقع؟ به هر کدام که نسبت دهید، ترجیح بلا مرجح است. از سوی دیگر اگر منظور از تداخل، ازدیاد کیفر است، این تداخل نیست؛ بلکه یک قانون کلی است که عمل دارای یک عنوان قبیح، یک عقاب و عملی که دو عنوان قبیح داشته باشد، دو عقاب خواهد داشت (انصاری، ۱۴۲۸، ۴۵/۱).

محقق خراسانی با تعمق بیشتری در نقد نظر صاحب فصول می‌نویسد: مخفی نماند که در معصیت حقیقی، بیشتر از یک منشأ برای استحقاق عقوبت وجود ندارد و آن عبارت است از هتک حرمت مولا و غیر از این معنا، سبب دیگری برای عقاب

وجود ندارد. از این رو، وجهی جهت استحقاق عاصی برای عقاب متعدّد در میان نیست، چنان که وجهی برای تداخل دو عقاب به فرض استحقاق آن وجود نداشته و سببی برای توهم آن سراغ نداریم مگر وضوح این معنا که در معصیت واحد بیش از یک عقوبت نباید باشد، برای همین قائل به تداخل است. زیرا دو سبب برای عقاب قائل است و از طرفی یک عقاب بیشتر ثابت نیست. لاجرم وی چاره‌ای ندیده مگر آنکه ملتزم به تداخل دو عقاب گردد. این در حالی است که از این نکته غفلت نموده که وحدت مسبب یعنی عقاب، خود به نحو دلیل انّی از وحدت سبب کشف می‌کند. یعنی از وحدت عقاب باید کشف نمود که یک عصیان بیشتر واقع نشده است (خراسانی، ۱۴۳۴، ۱۷/۲). در حقیقت محقق خراسانی در مقام ردّ توهم صاحب فصول، در صغری و کبرای قضیه او خدشه وارد می‌کند. برای تبیین نظر ایشان باید گفت که عصیان بر دو گونه است: حقیقی (مثل اینکه شخصی واقعاً شرب خمر کند) و حکمی (مثل اینکه شخصی مایعی را به قصد شرب خمر می‌نوشد که در واقع سرکه است).... در نقد صغری و کبرای نظر صاحب فصول دو پرسش قابل طرح است: اول آنکه ملاک استحقاق عقوبت چیست؟ و دوم اینکه، آیا این ملاک، یک چیز است یا دو چیز؟ همان گونه که پیشتر گفته شد ملاک استحقاق عقوبت در عصیان حقیقی از دیدگاه محقق خراسانی، هتک حرمت مولا است و در تجزّی (عصیان حکمی) نیز ملاک همان است، لذا ملاک استحقاق در عصیان و تجزّی یک چیز است و چون ملاک واحد است، قطعاً استحقاق عقاب نیز واحد خواهد بود نه متعدّد تا اینکه متداخل شوند. این اشکال در صغری بود، وی ضمن اشکال در کبری می‌گوید: بر فرض که استحقاق عقوبت دو تا باشد، تداخل معنا ندارد. زیرا تداخل، خلاف اصل است و از اجماع هم نمی‌توان تداخل دو استحقاق عقاب را کشف نمود. از دیدگاه ایشان، صاحب فصول برداشت مناسب و درستی از اجماع نداشته است؛ با این توضیح که این گونه نیست که از اجماع بر واحد بودن عقوبت، کشف کنیم که استحقاق عقاب دو تا بوده و در یکدیگر تداخل کرده‌اند؛ بلکه از قیام اجماع بر عقوبت واحد کشف می‌شود که ریشه عقوبت، واحد بوده که همان هتک حرمت مولا می‌باشد (رک: صالحی مازندرانی، ۵، ۱۳۸۲/۵۵).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دوازدهم
پاییز ۱۳۹۷

۱۴۶

امام خمینی که نظر محقق خراسانی را خلاف بدهت دانسته، می نویسد: «لازمه این نظر آن است که برای «منهی عنه»، اصلاً مفسده اخروی تصور نشود و برای «مأموریه» نیز اصلاً مصلحت منظور نشود (یعنی بر مبنای سخن ایشان باید مصلحت و مفسده موجود در افعال نادیده گرفته شود. اما اگر اشکال شود که ثواب و عقاب بر قصد اطاعت مولا و هتک حرمت مولا مترتب می شود و فعل اقتضای ثواب و عقاب ندارد) باید گفت که البته این بر خلاف ارتکاز متشرعه^۱، آیات قرآن (عنکبوت: ۴۵؛ حج: ۲۷ و ۲۸) و روایاتی است که در باب ثواب و عقاب وارده شده‌اند (رک: صدوق، ۱۳۸۵، ۱/۲۴۷). حق آن است که تجزی سببی مستقل است که عقوبات و پیامدهای مخصوص به خود را دارد. در معصیت و طاعت دو منشأ وجود دارد: در معصیت، منشأ اول همان است که در تجزی نیز وجود دارد و آن هتک، ستم و خروج از زئی بندگی مولا است و منشأ دوم نیز فعل خارجی است که عنوان معصیت را دارد. در باب اطاعت نیز یک منشأ، انقیاد شخص است و منشأ دیگر هم عمل خارجی اوست (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۱/۸۹).

شاید در پاسخ از اشکال امام خمینی که حرف محقق خراسانی را خلاف ارتکاز متشرعه می‌داند؛ بتوان چنین گفت که در بین متشرعه مسئله تداخل به هیچ صورت مطرح نیست و در معصیت واقع جز یک عقاب وجود ندارد.... به دیگر سخن، در مورد وقوع معصیت می‌توان گفت به حکم عقل عنوان «هتک» در ضمن «فعل حرام» مد نظر قرار نمی‌گیرد؛ یعنی یا اصل «هتک» وجود نخواهد داشت؛ یا اگر هتکی وجود داشته باشد، در خود عمل مستور است که در هر حال فقط معصیت، منشأ و موضوع عقاب خواهد بود. نتیجه اینکه عقل می‌گوید در موردی که معصیت واقع وجود دارد و عمل شخص مصادف با واقع در می‌آید، عنوان هتک دیگر ملحوظ نیست، نمی‌گویند «هَتَكَ وَ فَعَلَ»؛ بلکه عقل فقط فعل را در نظر می‌گیرد. به دیگر سخن در این موارد یا باید گفته شود که اصلاً هتک نیست و یا اگر هتکی هست، در باطن عمل از بین می‌رود، و در هر دو صورت، تنها موضوع برای عقاب، معصیت

۱. ارتکاز متشرعه عبارت است از اینکه علاوه بر وجود سیره بر فعل یا ترک چیزی، نوع حکم آن در شعور و عمق ذهن جای گرفته باشد، هر چند منشأ آن ناشناخته باقی بماند (حکیم، ۱۴۱۸، ۱۹۴).

واقع خواهد بود. پس، تحقیق در مسئله این است که هر چند بپذیریم عقل هتک را سبب عقاب می‌داند، اما آن را مطلقاً سبب نمی‌داند. بنابراین، اگر کسی هم بپذیرد که تجزّی عقاب دارد، نتیجه این می‌شود که در صورت مصادفت عمل با واقع و این که عمل معصیت واقع باشد، مجالی برای نظریه تعدد عقاب نیست (رک: درس خارج اصول فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰/۰۶/۰۲ ش).

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. تجزی به لحاظ ماهیت، یک مسئله فقهی است.
۲. به نظر می‌رسد تنها ثمره بحث از تجزی، ترتب و عدم ترتب عقاب می‌باشد.
۳. وجدان شهادت می‌دهد فردی که قطع می‌یابد، در زمان قطع همه توجه خود را نسبت به آنچه بدان قطع یافته به کار گرفته است. بنابراین فعل «متجزی به» امری اختیاری و ارادی است.
۴. بر خلاف نظر محقق خراسانی و برخی دیگر از فقها که قائل به حرمت تجزی و استحقاق عقاب برای متجزی شده‌اند؛ چنانکه امام خمینی و تعدادی دیگر از فقها به درستی معتقدند، ملازمه‌ای میان قبح شیء و استلزام حرمت و عقوبت، نیست و تجزی حرمت و عقاب ندارد.
۵. محقق خراسانی در معصیت حقیقی، قائل به تعدد عقاب نیست و معتقد است که بیشتر از یک منشأ برای استحقاق عقوبت؛ یعنی هتک حرمت مولا وجود ندارد؛ اما همانگونه که از سخنان امام خمینی برمی‌آید اگر تجزی، خود سبب مستقلاً برای عقاب باشد در معصیت نیز به دلیل اینکه دو منشأ هتک حرمت و فعل خارجی را دارد باید دو عقاب باشد.

منابع

• قرآن کریم؛ ترجمه حسین انصاریان.

۱. آشتیانی، محمدحسن، (۱۴۲۹ق). بحر الفوائد فی شرح الفرائد. بیروت، مؤسسه التاریخ

جستارهای

فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دوازدهم
پاییز ۱۳۹۷

۱۴۸

- العربی، چاپ اول.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب. بيروت، دارالفكر، دار صادر، چاپ سوم.
۳. اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۲۹ق)، نهاية الدرايه في شرح الكفايه. بيروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چاپ دوم.
۴. انصاری اراکی، محمد ابراهیم، (۱۴۱۵ق)، جواهر الاصول. تقریرات درس آیت الله محمد باقر صدر، بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول.
۵. انصاری، مرتضی، (۱۴۲۸ق)، فرائد الاصول. قم: مجمع الفكر الاسلامی، چاپ نهم.
۶. بروجردی نجفی، محمد تقی، (۱۴۱۷ق)، نهاية الافكار. تقریرات درس شیخ آغا ضیاء عراقی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.
۷. تقوی اشتهاردی، حسین، (۱۴۱۸ق)، تنقیح الاصول. تقریرات درس اصول امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۸. جلالی مازندرانی، محمود، (۱۴۱۴ق)، المحصول في علم الاصول. تقریرات درس آیت الله سبحانی، قم: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، چاپ اول.
۹. حائری اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۰۴ق)، الفصول الغرّية في الاصول الفقهيّه. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه، چاپ اول.
۱۰. حائری یزدی، عبدالکریم، (۱۴۱۸ق)، درر الفوائد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ششم.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، چاپ اول.
۱۲. حکیم، محمد تقی، (۱۴۱۸ق)، الاصول العامه في الفقه المقارن. قم: مجمع جهانی اهل بیت عليه السلام، چاپ دوم.
۱۳. خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۷ق)، فوائد الاصول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۱۴. —، (۱۴۱۰ق)، درر الفوائد في الحاشیه علی الفرائد. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۱۵. —، (۱۴۳۴ق)، کفایة الاصول. قم: مجمع الفكر الاسلامی، چاپ چهارم.
۱۶. خمینی، مصطفی، (۱۴۱۸ق)، تحریرات في الاصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۱۷. خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق)، مصباح الاصول. مقرر: محمد سرور واعظ حسینی

- بهبودی، قم: مکتبه الداوری، چاپ پنجم.
۱۸. روحانی، محمدصادق، (۱۳۸۲ش)، زبده الاصول. تهران: حدیث دل، چاپ دوم.
۱۹. روزدری، مولی علی، (۱۴۰۹ق)، تقریرات آیت الله المجدد الشیرازی. قم: موسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، چاپ اول.
۲۰. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۳ق)، تهذیب الاصول. تقریرات درس اصول امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۲۱. صالحی مازندرانی، اسماعیل، (۱۳۸۲ش)، شرح کفایه الاصول. قم: صالحان، چاپ اول.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۳. صدوق، محمدبن علی، (۱۳۸۵ش)، علل الشرایع. قم: صالحان، چاپ اول.
۲۴. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۴۲۰ق)، معتمد الاصول. تقریرات درس اصول امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین. قم: هجرت، چاپ دوم.
۲۶. قوجانی، علی، (۱۴۳۰ق)، تعلیقه القوجانی علی کفایه الاصول. قم: بی نا، چاپ اول.
۲۷. کاظمی، محمدعلی، (۱۳۷۶ش)، فوائد الاصول. تقریرات درس محقق نائینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲۸. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، الکافی. قم: دار الحدیث، چاپ اول.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۰ش)، آموزش فلسفه. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۳۰. منتظری، حسین علی، (۱۴۱۵ق)، نهایه الاصول. تقریرات درس محقق بروجردی، تهران: تفکر، چاپ اول.
۳۱. موسوی خمینی، روح الله، (۱۴۱۵ق)، انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
۳۲. ———، (۱۳۷۹ش)، الطلب والاراده. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۳۳. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول. تقریرات درس آیت الله محمدباقر صدر، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ سوم.
۳۴. پایگاه اطلاع رسانی آیت الله محمد جواد فاضل لنکرانی؛ www.fazellankarani.com

جستارهای فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دوازدهم
پاییز ۱۳۹۷