


An Investigation into the Argument of Shaykh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī on the Lack of the Legal Prohibition of *Tajarrī*¹

Sayyid ‘Alī Ṭāliqānī

Assistant professor of Baqir al-Olum University and member faculty member of Akhund Khusani Specialized Center Mashhad- Iran; taleqani@bou.ac.ir

 <https://orcid.org/0000-0002-2755-4981>

Receiving Date: 2022-08-20; Approval Date: 2022-08-28


**Justārḡhā-ye
Fiḡhī va Uṣūlī**

Vol.8, No.28
Fall 2022

7

Abstract

Shaykh ‘*Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī* has dealt with the subject of *tajarrī* (attempt to commit a sin) in a relatively short discussion in his *uṣūlī* book, *Durar al-Fawā’id*. He has argued on the lack of legal (*shar’ī*) prohibition and the lack of moral evil (*qubḡ*) of *tajarrī*, as well as the lack of deserving punishment of *tajarrī*. His jurisprudential argument on the lack of legal prohibition of *tajarrī* is not supported by verses of the Holy Qur’ān and *aḡadīth* (narrations), but rather

1 . Ṭāliqānī – A ; (2022): “ An Investigation into the Argument of Shaykh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī on the Lack of the Legal Prohibition of *Tajarrī* “ ; *Jostar_ Hay Fiḡhi va Usuli*; Vol: 8 ; No: 28 ; Page: 7-36 ;  10.22034/jrj.2022.64920.2545.

© 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

a quasi-rational-inductive argument that is interesting in its own way. This argument, in addition to significant methodological aspects, has significant dimensions from a philosophical point of view, especially from the point of view of philosophy of action. This article tries to formulate and then evaluate his argument, after a rather short introduction explaining the nature of tajarrī.

Keywords: *Tajarrī*, Shaykh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī, Durar al-Fawā’id, methodology, philosophy of action, moral weakness.



بررسی استدلال شیخ عبدالکریم حائری یزدی بر عدم حرمت شرعی تجزی^۱

سید علی طالقانی

استادیار دانشگاه باقرالعلوم و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی مشهد- ایران
رایانامه: taleqani@bou.ac.ir


تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۶

بررسی استدلال شیخ
عبدالکریم حائری یزدی
بر عدم حرمت شرعی
تجزی

چکیده

۹ شیخ عبدالکریم حائری یزدی در کتاب اصولی خود، دُرر الفوائد، در بحثی نسبتاً کوتاه به مبحث تجزی پرداخته، بر عدم حرمت شرعی و عدم قبح اخلاقی تجزی و همچنین عدم استحقاق عقاب متجزی استدلال کرده است. استدلال فقهی وی بر عدم حرمت شرعی تجزی مستند به آیات و روایات نیست، بلکه استدلالی شبه عقلی - استقرایی است که در نوع خود جالب توجه است. این استدلال، افزون بر جهات قابل توجه روش شناختی، از منظر فلسفی نیز ابعاد درخور درنگی دارد، به ویژه از منظر فلسفه عمل. در این مقاله، تلاش شده است پس از مقدمه‌ای نه‌چندان کوتاه در توضیح چیستی تجزی، استدلال وی صورت‌بندی و سپس ارزیابی شود. بر پایه بررسی‌های نگارنده استدلال وی ناتمام است.

۱. طالقانی، سید علی. (۱۴۰۱). «بررسی استدلال شیخ عبدالکریم حائری یزدی بر عدم حرمت شرعی تجزی». فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۸ (۲۸): ۳۶-۷.

 <https://orcid.org/0000-0002-2755-4981>

کلید واژه‌ها: تجزی، حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، ذُرر الفوائد، روش‌شناسی، فلسفه عمل، ضعف اخلاقی.

مقدمه

تجزی از موضوعاتی است که ابعاد مهم فقهی، حقوقی، اخلاقی، کلامی و فلسفی دارد. در سنت اصولی پس از شیخ انصاری، بحث از تجزی به تبعیت از وی (انصاری، ۱۳۸۰، ۳۷/۱) ذیل مباحث قطع جای گرفته و شیخ عبدالکریم حائری یزدی نیز در کتاب اصولی خود، ذُرر الفوائد، ذیل مباحث قطع، (حائری یزدی، ۱۴۰۸، ۳۳۴-۳۴۰) در بحثی نسبتاً کوتاه به آن پرداخته است.

شیخ انصاری در بیانی ضمنی (۱۳۸۰، ۳۷/۱-۳۸)، تجزی را «مخالفت عملی با قطع یا ظن معتبری که مطابق با واقع نیست»^۱ دانسته است، اما در پی آن، به روشنی، «مخالفت عملی» را شرط لازم برای تجزی ندانسته، صرف قصد عصیان را نیز از اقسام تجزی برشمرده است (۱۳۸۰، ۴۸/۱-۴۹). حائری یزدی (۱۴۰۸، ۳۳۴) نیز به صراحت «تجزی» را تعریف نکرده است، اما در بیان ضمنی خود، چنان آورده که گویا با شیخ انصاری موافق نیست و صرف قصد معصیت را کافی ندانسته، اقدام عملی را شرط لازم تجزی قلمداد می‌کند: «اقدام نسبت به مخالفت با قطع متعلق به تکلیف، حال آنکه این قطع مطابق با واقع نیست.»^۲ در ادامه به اختصار خواهیم دید که در جزئیات تعریف تجزی، اختلافات مهمی وجود دارد.

به خود عمل همراه با جرأت مخالفت با تکلیف شرعی «تجزی»، به مرتکب آن «مُتَجَزِّی» و به فعلی که تجزی در قالب آن انجام شده «مُتَجَزِّی به» گفته می‌شود. ابن حزم (۳۸۴-۴۵۶ ق) که از نخستین فقیهان مسلمانی است که به نوعی در این باب بحث کرده و البته ذیل مباحث مربوط به «نسخ» (۱۴۰۵، ۱۱۷/۴)، از این مثال نیز بهره برده است: کسی با زنی که او را اجنبیه می‌دانسته زنا کند و سپس آشکار شود که همسرش بوده است.

۱. لکن الکلام فی أنَّ قطعهُ هذا هل هو حجّة علیهِ من الشارع و ان كان مخالفاً للواقع فی علم الله، فیعاقب علی مخالفتِهِ، او أنّه حجّة علیهِ اذا صادف الواقع... ظاهر کلماتِهِم فی بعض المقامات الاتّفاق علی الاول... فانّ تعبیرهم بظنّ الضیق لیبان أدنی فردی الرجحان، فیشمل القطع بالضیق.

۲. اقدم علی ذلك (ای مخالفة القطع المتعلق بالتکلیف) و... لم یصادف (قطعهُ الواقع).

حائری یزدی پس از اشاره ضمنی به تعریف تجرّی، به تبع استادش آخوند خراسانی (۱۴۱۰ق، ۳۶) مسائل مطرح پیرامون آن را سه مسئله دانسته است: مسئله کلامی، مسئله اصولی و مسئله فقهی. مسئله فقهی این است که آیا ارتکاب آنچه که به حرمت آن قطع دارد شرعاً حرام است یا نه؟ (۱۴۰۸ق، ۳۳۵)؛ مسئله اصولی این است که ارتکاب آنچه که به حرمت آن قطع دارد قبیح است یا نه (۱۴۰۸ق، ۳۳۵) و مسئله کلامی این است که آیا مرتکب آنچه که به حرمت آن قطع دارد مستحق عقاب هست یا نه؟ (۱۴۰۸ق، ۳۳۵ و ۳۳۷).

حائری یزدی پس از بحثی کوتاه درباره مسائل سه گانه، به روشنی نتیجه گرفته است که متجّرّی نه شایسته عقوبت اخروی است، نه شایسته سرزنش اخلاقی و نه عمل او شرعاً حرام. بدین رو عملاً از دید او متجّرّی که به دلیل ضعف اخلاقی^۱ و به تعبیر وی «غلبه شقوت» (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۳۳۷)، مرتکب عملی شده است، تنها با شانس اخلاقی^۲ است که از سرزنش و همچنین از کیفر و مجازات قانونی می‌رهد. البته او پذیرفته است که متجّرّی از منظر فضائل و رذائل اخلاقی، چون گرفتار غلبه شقوت شده است واجد رذیلتی اخلاقی و فاقد صفت اخلاقی فاضله‌ی متناظر با آن است، اما این رذیلت یا وجود این شرّ اخلاقی در میان صفات اخلاقی شخص، موجب سریان شرّ اخلاقی به عمل و رفتار برآمده از آن رذیلت شخصیتی نمی‌شود. از دید وی، تنها اعمال و رفتار هستند که می‌توانند مسئولیت اخلاقی و کیفری در پی داشته باشند، نه صفاتی نفسانی که به عمل خارجی منجر نشوند.

بررسی تمام دیدگاه‌ها و استدلال‌های حائری یزدی در مبحث تجرّی بسی فراتر از مجال یک مقاله است؛ از این رو این مقاله تنها بر بررسی دیدگاه و استدلال وی در مسئله‌ای که «فقهی» خوانده است، متمرکز خواهد بود. در ادامه، پس از بحثی کوتاه درباره تلقی وی از حقیقت تجرّی، استدلال او را بر عدم حرمت شرعی تجرّی بررسی خواهیم کرد.

بررسی استدلال شیخ
عبدالکریم حائری یزدی
بر عدم حرمت شرعی
تجرّی

۱۱

1. Moral weakness

2. Moral luck

تعریف تجزی

برخلاف آنچه که ممکن است در ابتدا به نظر برسد، اصولیان امامیه در تعریف تجزی اتفاق نظر ندارند؛ هرچند گویا دست کم چند عنصر مهم و مورد اتفاق وجود دارد^۱:

(۱) باور به مخالفت با تکلیف شرعی یا باور به ارتکاب جرم؛

(۲) کاذب بودن باور فوق.

اما از موضوعات مورد اختلاف یکی این است که آیا شرط لازم تجزی، همراه بودن با عمل خارجی است و مخالفت عملی ناتمام (همچون جرم عقیم) لازم است یا صرف «قصد مخالفت عملی»^۲ لازم است، هرچند به «تلاش نافرجام» هم منتهی نشود. از عبارت کوتاه حائری (حائری، ۱۴۰۸، ۳۳۴)^۳ چنین برمی آید که او اقدام به عمل را شرط لازم تجزی می دانسته است.

از دیگر اختلافات این است که آیا «قصد» مخالفت با قانون یا قصد انجام جرم هم، شرط لازم تجزی است یا صرف «باور» به مخالفت لازم است؟ روشن است که در اینجا میان «قصد» و «باور» فرق گذاشته شده است. شیخ انصاری (۱۳۸۰، ۴۹/۱) به صراحت، ششمین قسم تجزی را «انجام آنچه که شخص باور دارد معصیت است؛ همراه با امید به اینکه معصیت نباشد و نگرانی از وقوع در معصیت» قرار داده است، و روشن است که در این قسم، شخص علی رغم باور به عصیان، قصد عصیان ندارد، چرا که از وقوع در معصیت نگران است و امید دارد که عمل او معصیت نباشد. حائری یزدی (۱۴۰۸، ۳۳۷) همچون شیخ انصاری (۱۳۸۰، ۴۹/۱) و برخلاف آخوند خراسانی (۱۴۱۰، ۲۹۸)^۴، قصد معصیت را شرط لازم برای تجزی ندانسته،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۲

۱. برای نمونه شیخ انصاری (۱۳۸۰، ۴۸/۱-۴۹)؛ آخوند خراسانی (۱۴۱۰، ۳۶)؛ حائری یزدی (۱۴۰۸، ۳۳۴).

۲. شیخ انصاری (۱۳۸۰، ۴۸/۱) به صراحت، نخستین قسم تجزی را «صرف قصد معصیت» دانسته است؛ اما از برخی عبارات آخوند خراسانی (۱۴۱۰، ۳۶) برمی آید که عمل را شرط لازم تجزی می داند.

۳. اقدام علی ذلک (ای مخالفة القطع المتعلق بالتکلیف) و ... لم یصادف (قطعاً الواقع).

۴. شیخ انصاری از جمله کسانی است که به صراحت، قصد معصیت را شرط لازم تجزی نمی داند (۱۳۸۰، ۴۹/۱)؛ اما از برخی عبارات آخوند خراسانی برمی آید که قصد عصیان را شرط لازم برای تجزی می شمارد: «لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذه و ذمه علی تجزیه و ... کونه بصد الطغیان و عزمه علی العصیان» (۱۴۱۲، ۲۹۸).

صرف باور به آن را برای تحقق «تجرّی» لازم شمرده است. به زعم وی، آنچه که غالباً در خارج واقع می‌شود مخالفت است بدون آنکه اقدام‌کننده انگیزه مخالفت یا به تعبیر وی قصد «استخفاف امر مولی و جحد با او» را داشته باشد. در مدلول و لوازم تعبیر «استخفاف امر مولی و جحد با او» نکاتی هست که بحث از آن خارج از مجال این مقاله است، از جمله اینکه «جحد با مولی» قصد مخالفت با قانون‌گذار است و «استخفاف امر مولی» بی‌توجهی به قانون؛^۱ و روشن است که قصد مخالفت با بی‌توجهی متفاوت است. افزون بر اینکه «قصد مخالفت با قانون‌گذار» و «قصد مخالفت با قانون» یکسان نیست.

تلقی حائری از تجرّی را می‌توان در مقابل تلقی آخوند خراسانی، «تلقی ضعیف» از تجرّی خواند. بنابر تلقی ضعیف^۲، تجرّی اقدام عمدی به عمل یا ترک عملی است که خود اقدام‌کننده باور دارد بر خلاف حکم شرعی یا بر خلاف قانون است و به تعبیر دیگر «جرم» است، در حالی که باور او نادرست است (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۳۳۷) اما بنابر تلقی قوی^۳ تجرّی اقدام عمدی به عمل یا ترک عمل است به قصد جرم یا مخالفت با حکم شرعی یا قانون (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۳۳۷). در تعریف دوم، بر خلاف تعریف نخست، اقدام‌کننده با انگیزه جرم و مخالفت با قانون یا قانون‌گذار اقدام به عمل یا ترک عمل می‌کند و اقدام او صرفاً ناشی از ضعف اخلاقی و ناتوانی در خویشستن داری از ارتکاب جرم نیست؛ بدین‌رو تعریف دوم سخت‌گیرانه‌تر و قوی‌تر است و دامنه محدودتری از مصادیق مخالفت را پوشش می‌دهد.

برای مثال، شخص مستمندی را در نظر بگیرید که فقر و گرسنگی چنان به او فشار می‌آورد که دیگر توان تحمل آن را ندارد و دست به سرقت می‌زند، اما از حُسن اتفاق^۴ یا تقدیر الهی آنچه که او باور دارد سرقت کرده است، در حقیقت

۱. از برخی عبارات حائری یزدی چنین تفاوتی برمی‌آید: «کهنک حرمة المولی و الاستخفاف بامرہ تعالی و امثال ذلک» (ص ۳۳۷): از تعبیر «و امثال ذلک» برمی‌آید که وی «الاستخفاف بامرہ تعالی» را بر «هتک حرمة المولی» عطف تفسیری نکرده است.

2. Weak

3. Strong

4. Moral luck

مال خود اوست که به نحو نادانسته و چه بسا پیچیده‌ای غصب شده، و بنابر این او مرتکب سرقت نشده، بلکه مال از دست‌رفته خود را مجدداً به دست آورده و تصرف کرده است. در چنین مواردی، جزئیاتِ واقعه مهم است و می‌تواند در تعیین حکم یا قضاوت شهودی اخلاقی ما مؤثر باشد. برای مثال: ممکن است سارق همواره در حین عمل و پس از آن خود را سرزنش کند و نزد وجدان و خدای خود سرافکننده و شرمسار باشد که چرا مرتکب سرقت شده است و چرا نتوانسته چنان بر خویشتن مسلط باشد و چنان قدرتمند باشد که حتی تا سرحد مرگ، فقرا یا گرسنگی را تحمل کند و دست به سرقت نزند. اما ممکن است سارق تهی دست و بینوا نه تنها در حین عمل بلکه پس از آن نیز هرگز خود را سرزنش نکند و نزد وجدان و خدای خود سرافکننده و شرمسار نباشد بلکه بر این باور باشد که هرچند دزدی برخلاف قانون و حرام است ولی او چاره‌ای جز سرقت نداشته و حتی چه بسا بر این باور باشد که جامعه و حتی خداوند در حق او ستم روا داشته‌اند و الا او مستحق چنین محرومیتی نبوده است. نکته مهم این است که در دو مورد اخیر، مرتکب سرقت، بنابر تعریف نخست، متجری است؛ ولی بنابر تعریف دوم متجری نیست؛ چون در هیچ کدام انگیزه و باعث او بر مخالفت با قانون، خود مخالفت با قانون یا قانون‌گذار نبوده است، بلکه ضعف اخلاقی^۱ بوده است.^۲

دیگر اختلاف این است که متعلق مخالفت چیست؟ در این بحث، دست کم پنج وجه متصور است:

۱. مخالفت با باور مکلف (که البته به واقع اصابه نکرده است و کاشف از حکم شرع یا قانون نیست بلکه نادرست و کاذب است)؛
۲. مخالفت با قطع مکلف که به واقع اصابه نکرده است؛
۳. مخالفت با حجّتی که به واقع اصابه نکرده است؛

1 . Moral weakness or Akrasia

۲ . نکته مهم دیگر در این مثال، این است که به نظر می‌رسد شهود اخلاقی عموم ما در مورد نخست این است که چندان او را مستحق سرزنش اخلاقی نمی‌دانیم بلکه او را شایسته ترحم می‌دانیم، اما در مورد دوم او را مستحق مذمت و سرزنش می‌دانیم.

۴. مخالفت با خود حکم شرع یا قانون؛

۵. مخالفت با تکلیفی که به واقع اصابه نکرده است.

وجه سوم می‌تواند با خوانشی خاص به وجه اول بازگردد؛ اگر مراد از «حجت» باور قطعی یا باور ظنی معتبر باشد و مراد از «باور مکلف» در وجه اول نیز اعم از باور قطعی یا باور ظنی معتبر باشد، در این صورت به نظر می‌رسد که وجه سوم و اول تفاوتی ندارند. اما اگر مراد از «حجت» برخلاف اصطلاح رایج اصولیان، نه خود باور قطعی یا نازل منزله آن، بلکه دلیل و شاهد صدق باور باشد، در این صورت روشن است که وجه سوم به وجه اول باز نمی‌گردد.

حائری یزدی به روشنی از وجه نخست سخن گفته است. از سخن کوتاه ایشان (۱۴۰۸ق، ۳۳۴) که پیش‌تر نیز بدان استناد کردیم^۱ به همراه دیگر دیدگاه‌های او در باب حجیت برخی ظنون (برای نمونه: ۱۴۰۸ق، ۳۵۰، ۴۲۶)، چنین برداشت می‌شود که او در تجزی، متعلق مخالفت را منحصر در قطع مکلف نمی‌داند و آن را شامل هرگونه باور معتبر یا اصطلاحاً «حجت» می‌داند. همچنین به نظر می‌رسد او برخلاف نائینی (۱۳۵۲، ۲۲/۲) که گویا متعلق مخالفت را خود حکم شرعی (یا قانون) و یا تکلیف می‌دانسته^۲، متعلق مخالفت را باور معتبر قطعی یا ظنی مکلف می‌داند و نه خود حکم شرعی (یا قانون) و نه تکلیف.

بررسی استدلال شیخ
عبدالکریم حائری یزدی
بر عدم حرمت شرعی
تجزی

۱۵

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. «فلو اقدم علی ذلک (ای مخالفت قطع متعلق بالتکلیف) و ... لم یصادف (قطعه الواقع) فوق النزاع و الاختلاف بین العلماء «قدس سرهم» فی حکمه».

۲. نائینی (۱۳۵۲، ۲۲/۲) «تجزی» را مخالفت اعتقادی و «عصیان» را مخالفت واقعی شمرده است. مطمئناً «مخالفت اعتقادی» مخالفت اعتقادی با باور و قطع خود مکلف نیست؛ زیرا ممکن نیست کسی با قطع و باور خود مخالفت اعتقادی کند؛ مخالفت اعتقادی با باور و قطع خویش یعنی از دست دادن باور خود را روشن است که با از دست دادن باور خود، موضوع مخالفت اساساً از بین می‌رود و روشن است که از دست دادن باور «تجزی» نیست. پس به نظر می‌رسد مراد کسی چون نائینی که تجزی را مخالفت اعتقادی و عصیان را مخالفت واقعی شمرده است، مخالفت اعتقادی با حکم الهی یا شرع یا قانون است و البته با تصویری عینیت‌گرا (objectivist) از حکم و قانون و نه تصویری ذهنیت‌گرا (subjectivist) و مکلف‌محور؛ چون بنابر تصویر مکلف‌محور مجدداً اشکال بلا موضوع شدن تجزی باز می‌گردد. پس لازمه منطقی دیدگاه نائینی درباره حقیقت تجزی (مخالفت اعتقادی) این است که وی تصویری عینیت‌گرا (objectivist) از حکم و قانون داشته باشد؛ اما نمی‌توان از سخن حائری یزدی در این مقام، دیدگاه او را درباره عینیت‌گرا بودن یا ذهنیت‌گرا بودن در خصوص حقیقت حکم به دست آورد.

روش حائری یزدی در استنباط حکم شرعی تجزی

روش حائری یزدی در استنباط حکم شرعی تجزی، سخت قابل توجه است. او در این بحث فقهی اساساً به نصوص شرعی، اعم از آیات و روایات، تمسک نکرده، بلکه صرفاً بحثی تحلیلی و عقلی پیشه کرده است: در گام نخست تلاش کرده است یکی از نمونه‌های روشن تجزی (نوشیدن آب مقطوع الخمریة) را عقلاً تحلیل کند و نهایتاً آن را مصداق پنج عنوان دانسته است؛ سپس تک تک این عناوین را بررسی کرده است که آیا اساساً شرایط امکان حرمت شرعی را دارند یا نه؛ از این رو شیوه بحث او یادآور شیوه کانت در فلسفه است که تلاش می کرد پیش از هرچیز، شرایط امکان معرفت را استخراج کند. نتیجه تحلیل حائری (۱۴۰۸ق، ۳۳۷) نهایتاً این بوده است که در سه حالت اساساً امکان وضع حرمت شرعی نیست، و در دو حالت دیگر نیز هرچند امکان وضع حرمت شرعی هست ولی به اجماع، حرام نیست: پس تجزی شرعاً حرام نیست.

در ادامه، این استدلال شبه عقلی - استقرایی را بررسی می کنیم.

بازخوانی استدلال حائری یزدی بر عدم حرمت شرعی تجزی

حائری (۱۴۰۸ق، ۳۳۵) اساس استدلال خود را بر این پایه بنا نهاده است که از عمل خارجی نوشیدن آب مقطوع الخمریة نهایتاً پنج عنوان انتزاع می شود؛ البته استدلالی بر انحصار این عناوین پنج گانه ارائه نداده است:

(۱) نوشیدن آب؛

(۲) نوشیدن مقطوع الخمریة؛

(۳) نوشیدن مقطوع الحرمة؛

۱. الحق عدم اتصاف الفعل المذكور اعنی ما قطع بحرمة بالحرمة الشرعية، توضیح ذلك: ان شرب الماء المقطوع خمریته فی الخارج ینتزع منه عناوین: منها شرب الماء، و منها شرب مقطوع الخمریة، و منها شرب مقطوع الحرمة، و منها شرب المانع، و منها التجزی، و لا اشکال فی عدم کون الاخیر منها اختیاریاً للفاعل فانه لم یکن محتملاً لخطأ اعتقاده، فلم یقدم علی هذا العنوان عن التفات، و هكذا الاول منها، و باقی العناوین و ان کان اختیاریاً للفاعل، ضرورة ان مجرد کون الفرد الصادر عنه غیر الفرد المقصود مع اشتراکهما فی الجامع لا یخرج الجامع عن کونه اختیاریاً، إلا انه من المعلوم عدم النزاع فی شیء من تلك العناوین غیر عنوان مقطوع الحرمة، و قد عرفت مما مضی عدم قابلیة هذا العنوان للحکم المولوی، فان هذا الحکم نظیر الحکم بحرمة المعصیة و وجوب الاطاعة هذا. (۱۴۰۸ق، ۳۳۵).

۴) نوشیدنِ مایع؛

۵) تجزی.

از نظر او هیچ‌یک از این عناوین، محکوم به حرمت شرعی نیست؛ پس نوشیدنِ آبِ مقطوعِ الحَمَرِیة حرام نیست. حائری بر آن است که تجزی (همچون عنوان نخست: نوشیدنِ آب) تحت اختیار نوشنده نیست؛ زیرا طبق فرض، نوشنده باور دارد که آنچه می‌نوشد خمر است و نه آب؛ پس آب را نه با قصد آب بودن و نه با قصد تجزی نمی‌نوشد و حتی نمی‌تواند بنوشد. گو اینکه آنچه را نمی‌تواند قصد کند تحت اختیار او نیست؛ و آنچه که تحت اختیار شخص نیست، نمی‌تواند محکوم به حرمت باشد.

حائری یزدی در مواضع دیگری از دُرر الفوائد (ر.ک: ۱۴۰۸، ۸۹ و ۱۶۱) دربارهٔ این مبانی به اختصار سخن گفته است؛ در بحث از مقدمهٔ واجب (۱۴۰۸، ۸۹) به صراحت گفته است که: بی‌تردید تعلقِ تکلیف به «فعلی که بدون اختیار از مکلف صادر شده»^۱ ممکن نیست؛ چنان که تعلقِ تکلیف به «فعلی که عنوان‌اش مقصود مکلف» نبوده است ممکن نیست، حتی اگر مکلف به آن توجه و التفات داشته باشد؛ و از این رو تنها فعلی قابلیتِ تعلقِ تکلیف دارد که اولاً اختیاری باشد و ثانیاً عنوان آن مقصود مکلف باشد.^۲ پس از نظر حائری، نه تنها آگاهی از عنوان فعل برای امکان تعلقِ تکلیف لازم است، که قصد این عنوان نیز لازم است. این نکتهٔ بسیار مهمی است که در ادامه، از آن بحث خواهیم کرد.

همچنین در بحث از اجتماع امر و نهی (۱۴۰۸، ۱۶۱) گفته است که در صورتِ عدمِ قدرتِ بالفعل بر ترک، نهی ساقط می‌شود؛ زیرا تکلیفِ فعلی کسی که بالفعل قادر نیست، عقلاً قبیح است. با این حال، نکتهٔ مهمی که در مباحث بعد به کار

۱. بدین ترتیب، روشن است که مراد حائری از «فعل» حداقل در این دست موارد، مصداق (token) عمل است، مثل «آب‌نوشیدن زید در زمان t1» و نه نوع (type) عمل مانند «آب‌نوشیدن».

۲. آنه لا اشکال فی عدم امکان تعلقِ تکلیفِ بخصوص الفعل الصادر من غیر اختیار المکلف، و لا بخصوص ما لم یکن عنوانه مقصوداً و لو کان ملتفتاً الیه؛ اما الاول فواضح، و اما الثانی فلعدم امکان بعث الأمر الی غیر عنوان المطلوب، و هذا واضح بعد ادنی تأمل؛ فانحصر الفعل القابل لتعلقِ تکلیف فی الاختیاری الذی قصد عنوانه. (۱۴۰۸، ۸۹)

می‌آید این است که به‌صراحت گفته است که چنانچه کسی با اختیار خویش، خود را در موقعیتی قرار دهد که بالفعل قادر بر ترک عمل نیست، هرچند نهی از آن عمل قبیح است و لذا تکلیف شرعی حرمت به آن فعل تعلق نمی‌گیرد، اما کیفر و عقاب او نیکوست؛ چرا که او خود با سوء اختیار خویش، خود را در این شرایط قرار داده است.^۱

اما سه عنوان میانی، یعنی نوشیدنِ مقطوع الخمریه، نوشیدنِ مقطوع الحرمة و نوشیدنِ مایع، اگرچه تحت اختیار او است، اما نوشیدنِ مایع و همچنین نوشیدنِ مقطوع الخمریه به‌اجماع حرام نیست؛ و نوشیدنِ مقطوع الحرمة هم نمی‌تواند متعلق حرمت مولوی قرار گیرد؛^۲ چنان که حکم حرمت عصیان و وجوب طاعت نیز قابل تعلق حکم مولوی نیست (۱۴۰۸ق، ۳۳۵). بدین ترتیب، مجموع عناوین پنج‌گانه فوق، از سه حالت خارج نیست: یا اساساً اختیاری نیست و بدین‌رو امکان تعلق حرمت شرعی به آن نیست، یا اختلافی در عدم حرمت‌اش نیست، یا قابلیت نهی مولوی و حرمت شرعی ندارد (۱۴۰۸ق، ۳۳۷).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۸

بررسی کلیت استدلال استقرایی حائری یزدی

نسبت به این استدلال استقرایی، یک پرسش این است که حائری برای استدلال بر عدم حرمت شرعی تجزی چه نیازی به استدلال استقرایی داشته است؟ چرا او مستقیماً از طریق غیراختیاری بودن تجزی و اینکه امر غیراختیاری نمی‌تواند محکوم به حرمت شرعی باشد، بر عدم حرمت تجزی استدلال نکرده است؟ به بیان دیگر، آیا این استدلال استقرایی، در بهترین حالت، مصداق ضرب‌المثل «لقمه را دور سر چرخاندن» نیست؟

شاید در پاسخ بتوان گفت که به نظر می‌رسد حائری تلاش کرده است از طریق

۱. فیسقط النهی عنه... لكونه غير قادر فعلاً على تركه، و التكليف الفعلي قبيح بالنسبة اليه، و هذا واضح؛ و لكنه يعاقب عليه لكونه وقع... بسوء اختياره. (ص ۱۶۱)

۲. حائری یزدی در سومین مقام از مقامات سه‌گانه بحث از «حجیت قطع متعلق به تکلیف» (ص ۳۳۰) بر این مدعا استدلال کرده است که در این مقاله مجالی برای بحث از آن نیست.

استدلال استقرایی نشان دهد که نه تنها تجزّی حرام نیست، که حتّی متجزّی به نیز حرام نیست؛ و الا او برای استدلال بر عدم حرمت تجزّی نیازی به این استدلال استقرایی نداشته است. به روشنی ممکن است فعل متجزّی به، فی نفسه و با قطع نظر از اینکه متجزّی به باشد، حرام باشد؛ و روشن است که حائری قصد ندارد این امکان را نادیده بگیرد. استدلال استقرایی می تواند نشان دهد که متجزّی به بما هو متجزّی به حرام نیست؛ اما آیا متجزّی به بما هو متجزّی به همان تجزّی نیست؟! پس مجدداً این سؤال زنده می شود که حائری چه نیازی به این استدلال استقرایی داشته است؟!

از این گذشته، روشن است که استقرای او ناقص است. استدلالی نیز بر حصر عناوین در این پنج عنوان ارائه نشده است؛ پس او تنها می تواند نتیجه بگیرد که دلیلی بر حرمت متجزّی به نداریم و بنابر این به جریان اصل اباحه متمسک شود. اما نکته مهم تر این است که به روشنی عناوین متعدد دیگری هم از این عمل خارجی قابل انتزاع است، مثل «نوشیدنِ رافعِ عطش»، «نوشیدنِ لذت بخش»، «نوشیدن»، «عمل»، «عَرَض»، «موجود» و مانند آن؛ در مواردی نیز عناوینی چون «استخفاف امر مولی» و «جحد با مولویت مولی» از آن قابل انتزاع است؛ افزون بر عناوین سلبی نامتناهی، مانند «نوشیدن غیر کشنده»، «نوشیدن غیر آزردهنده»، «غیر خوابیدن» و مانند آن.

شاید بتوان از استدلال استقرایی حائری چنین فهمید که از نظر ایشان، در اینجا به ازای هر عنوان، یک فعل مستقل وجود دارد و از این رو حکم آنها واحد نیست؛ ممکن است یکی حرام باشد و دیگری غیر حرام. این موضعی است در حوزه مباحث فلسفه عمل^۱ که در ادامه بدان خواهیم پرداخت؛ اما اجمالاً همین جا اشاره کنیم که در این صورت، سؤال این است که چرا حائری از موضوع اصلی بحث خارج شده است؟ مگر تمرکز بحث بر مسئله تجزّی نیست؟ اگر تجزّی فعلی مستقل از فعل شرب مقطوع الحرمه یا شرب مقطوع الخمریه است، چرا باید درباره احکام شرعی دیگر افعال بحث کند؟ پس چه بسا بتوان نتیجه معکوس گرفت: کاملاً محتمل است

بررسی استدلال شیخ
عبدالکریم حائری یزدی
بر عدم حرمت شرعی
تجزّی

که از نظر او در اینجا فعل‌های مختلف و مستقل از هم وجود ندارد، بلکه تنها یک فعل وجود دارد با توصیف‌های مختلف؛ و از این رو اگر این تنها فعل با یک عنوان حرام باشد، سایر عناوین هم حرام است چون یک فعل بیشتر نیست. از این رو حائری ناچار بوده است که تمام عناوین را بررسی کند و ببیند که آیا عنوانی می‌یابد که حرام باشد؟ در این صورت با حرمت متجزی به، چون متجزی به مستقل از فعل تجزی نیست، پس تجزی هم حرام است.

اما مشکل دیگری در اینجا ظاهر می‌شود؛ و آن اینکه در این صورت حائری نمی‌تواند بر اساس اختیاری نبودن تجزی، استدلال کند که تجزی حرام نیست؛ زیرا فعل تجزی با دیگر عناوین، این همان است و ما با چند فعل مواجه نیستیم، آن‌ها تنها در توصیف، تفاوت دارند، پس تنها کافی است که یکی از عناوین، اختیاری باشد؛ که در این صورت، تجزی هم اختیاری است؛ چون «تجزی» تنها توصیف دیگری است از همان فعل اختیاری و اگر آن فعل، اختیاری باشد تجزی این همان با آن فعل هم اختیاری است؛ پس می‌توان از این طریق، اختیاری بودن تجزی را نشان داد. حال اگر، تجزی اختیاری باشد، می‌تواند حرام باشد و بنابر این، استدلال حائری ناتمام است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱
۲۰

اما چنان‌که پیش‌تر دیدیم، از نظر حائری، تعلق تکلیف به «فعلی که عنوان‌اش مقصود مکلف» نبوده است ممکن نیست؛ بدین رو باید گفت هر چند تجزی اختیاری است، چرا که تنها توصیف دیگری است از یک فعل اختیاری؛ اما چون عنوان «تجزی» نمی‌تواند مقصود متجزی باشد چرا که او باور دارد که عمل او عصیان است نه تجزی، لذا ممکن نیست متعلق حرمت یا هر حکم تکلیفی دیگر قرار گیرد.

نکته دیگر این است که لازمه چنین دیدگاهی این است که «تجزی» اساساً خالی از هرگونه حکم تکلیفی است، حتی اباحه است؛ و این دیدگاهی بحث‌انگیز است. بدین ترتیب، کلیت استدلال استقرایی حائری با مشکلاتی مواجه است.

۱. «أنه لا اشكال في عدم امکان تعلق التكليف بخصوص... ما لم يكن عنوانه مقصوداً و لو كان ملتفتاً إليه... فانحصر الفعل القابل لتعلق التكليف في الاختياري الذي قصد عنوانه» (۱۴۰۸ق، ۸۹)

بررسی زیراستدلال حائری یزدی بر عدم امکان تعلق هرگونه حکم تکلیفی به تجزی

چالش مهم دیگر و پیش روی استدلال حائری ناظر است به استدلال او بر عدم امکان تعلق هرگونه حکم تکلیفی (شرعی، قانونی و حتی اخلاقی) به تجزی. به طور خلاصه استدلال وی این است که اولاً آنچه را که شخص نمی تواند مورد توجه (به تعبیر او «التفات»)) قرار دهد، تحت اختیار او نیست؛ و ثانیاً تجزی، نمی تواند مورد توجه متجزی باشد، بنابر این تحت اختیار او نیست؛ و ثالثاً آنچه تحت کنترل و اختیار فاعل نیست، نمی تواند متعلق هیچ حکم تکلیفی باشد؛ پس تجزی نمی تواند متعلق هیچ حکم تکلیفی باشد (۱۴۰۸ق، ۳۳۵).^۱ به روشنی، این یک استدلال مستقل است بر عدم امکان حرمت شرعی تجزی. برای بررسی این استدلال حائری، آن را به این صورت بازنویسی می کنیم:

۱. ممکن نیست تجزی، مورد توجه متجزی باشد.^۲
 ۲. هر رخدادی که ممکن نیست مورد توجه فاعل باشد، تحت اختیار او نیست.
 ۳. هر رخدادی که تحت اختیار فاعل نباشد (اختیاری نباشد)، ممکن نیست دارای حکم تکلیفی شرعی (و حتی قانونی و اخلاقی) باشد.
 ۴. پس تجزی فاقد حرمت شرعی (و هرگونه حکم تکلیفی دیگر) است.
- هر سه مقدمه اصلی این استدلال، مهم و البته بحث انگیز است. بنابر مقدمه نخست، ممکن نیست تجزی، مورد توجه متجزی باشد؛ زیرا لازمه توجه به تجزی این است که باور به مخالفت با تکلیف شرعی نداشته باشد؛ در حالی که در بخش تعریف تجزی آوردیم که چنین باوری از ارکان تجزی است. برای مثال: متجزی باور دارد که آنچه می نوشد خمر است و خمر حرام است؛ بدین ترتیب او باور دارد که عاصی است و نه متجزی؛ پس او نمی تواند به عنوان «تجزی» توجه داشته باشد. عنوان «تجزی» تنها پس از انجام عمل است که از آن انتزاع می شود.

۱. «لا اشکال فی عدم کون الاخیر منها (أی التجزی) اختیاراً للفاعل فانه لم یکن محتملاً لخطأ اعتقاده، فلم یقدم علی هذا العنوان عن التفات.» (۱۴۰۸ق، ۳۳۵)

۲. مطابق نظر حائری که نگاشته است: «لم یقدم علی هذا العنوان عن التفات» (۱۴۰۸ق، ۳۳۵) این موضوعی است که آخوند خراسانی نیز پذیرفته است: «بل لایکون بهذا العنوان مما یلتفت الیه» (آخوند خراسانی، ۲۹۹).

به نظر می‌رسد نه تنها این استدلال ناتمام است که اساس ادعا نیز نادرست است؛ ممکن است عنوان «تجری»، مورد توجه متجری باشد، آنچه که ممکن نیست «قصد تجری» است. روشن است که «توجه و التفات» غیر از «قصد» است؛ «توجه» با صرف تصور یک امر محقق می‌شود ولی صرف تصور یک عمل برای «قصد» آن کافی نیست. برای رفع این اشکال روشن، چه بسا بتوان استدلال را بر بنیاد مفهوم «قصد» بازنویسی کرد:

۱# ممکن نیست تجری، با عنوان «تجری» مقصود متجری باشد.

۲# هر رخدادی که ممکن نیست مقصود فاعل باشد، تحت اختیار او نیست.

۳# هر رخدادی که تحت اختیار شخص نباشد (اختیاری نباشد)، ممکن نیست دارای حکم تکلیفی شرعی (و حتی قانونی و اخلاقی) باشد.

۴# پس تجری فاقد حرمت شرعی (و هرگونه حکم تکلیفی دیگر) است.

بر پایه مقدمه نخست این استدلال بازنویسی شده، ممکن نیست شخصی قصد ارتکاب تجری داشته باشد؛ زیرا لازمه قصد ارتکاب تجری این است که به مخالفت با تکلیف شرعی باور نداشته باشد؛ در حالی که این باور از ارکان تجری است. در مثال فوق، متجری باور دارد که آنچه می‌نوشد خمر است و خمر حرام است پس آنچه می‌نوشد حرام است؛ بدین رو او نمی‌تواند عنوان «تجری» را قصد کند، زیرا لازمه قصد عنوان «تجری» این است که باور نداشته باشد آنچه می‌نوشد حرام است. بدین ترتیب، مقدمه (۱#) بی‌اشکال به نظر می‌رسد.

حال بینیم چه استدلالی بر ادعای مقدمه دوم وجود دارد؛ چرا هر رخدادی که ممکن نیست مقصود فاعل باشد، تحت اختیار او نیست؟ حائری در بحث تجری صرفاً این ادعا را مفروض گرفته است، اما در مباحث اجتماع امر و نهی (۱۴۰۸ق، ۸۹) سخنی دارد که بنابر یک خوانش، استدلالی است بر اینکه:

۲# هر رخدادی که ممکن نیست مقصود فاعل باشد، ممکن نیست دارای

حکم تکلیفی شرعی (و حتی قانونی و اخلاقی) باشد.

۱. این نکته‌ای است که خود حائری یزدی نیز در موضعی دیگر به آن توجه نشان داده است: «لا اشکال فی عدم امکان تعلق التکلیف بخصوص... ما لم یکن عنوانه مقصوداً و لو کان ملتفتاً آیه الخ» (۱۴۰۸ق، ۸۹).

عبارت مورد نظر که شایسته بررسی بیشتر است چنین است:

«انّه لا اشکال فی عدم امکان تعلّق تکلیف بخصوص الفعل الصادر من غیر اختیار المکلف، و لا بخصوص ما لم یکن عنوانه مقصوداً و لو کان ملتفتاً الیه؛ اما الاول فواضح، و اما الثانی فلعدم امکان بعث الامر الی غیر عنوان المطلوب، و هذا واضح بعد ادنی تأمل؛ فانحصر الفعل القابل لتعلّق تکلیف فی الاختیاری الذی قُصد عنوانه.» (۱۴۰۸ق، ۸۹).

بر پایه این سخن، هر رخدادی که مقصود فاعل نیست، ممکن نیست دارای حکم تکلیفی شرعی باشد. پس به طریق اولی، هر رخدادی که ممکن نیست مقصود فاعل باشد، ممکن نیست دارای حکم تکلیفی شرعی باشد؛ چون آنچه که ممکن نیست مقصود باشد لاجرم مقصود نیست. بدین ترتیب، به نظر می رسد (#۲) از عبارت حائری به دست می آید. روشن است که (#۲) نتیجه مقدمات #۲ و #۳ است. بدین رو می توان گفت که حائری، هر چند مستقلاً بر تک تک مقدمات #۲ و #۳ استدلال نکرده است، اما بر نتیجه آنها (#۲) استدلال کرده است. اما استدلال او در عبارت فوق چیست؟ به بیان دیگر، چرا «قصد عنوان عمل» شرط لازم برای امکان تعلّق تکلیف به عمل است؟ استدلال وی این است که «انگیزش مکلف به غیر عنوان مطلوب ناممکن است»^۱. تفصیل استدلال را گویا می توان بدین صورت تقریر کرد:

ا. اگر برانگیختن شخص نسبت به انجام یا ترک فعلی ممکن نباشد آنگاه تعلّق تکلیف به آن ممکن نیست.

ب. ممکن نیست امر، مکلف را به غیر از «عنوان» مطلوب برانگیزد.

ج. پس ممکن نیست تکلیف بدانچه مقصود نیست، تعلّق گیرد.

به نظر می رسد استدلال مورد نظر برای مقدمه (أ) این است که تعلّق تکلیف بدون امکان بعث و انگیزش، لغو و بالتبع قبیح است. چنین استدلالی بر مقدمه (أ) دست کم از این جهت قابل مناقشه است که لغویت تابع غرض و هدف است؛ اگر

۱. لا اشکال فی عدم امکان تعلّق تکلیف بخصوص... ما لم یکن عنوانه مقصوداً و لو کان ملتفتاً الیه... لعدم امکان بعث الامر الی غیر عنوان المطلوب، و هذا واضح بعد ادنی تأمل. (۱۴۰۸ق، ۸۹)

غرض از تکلیف، صرف انگیزش باشد، روشن است که در صورتِ عدم امکان انگیزش، تکلیف لغو است؛ اما چنانچه غرض از تکلیف امر دیگری، هم چون امتحان یا اتمام حجت، باشد، اشکال لغویت منتفی است. ممکن است گفته شود که اگر غرض از تکلیف، امتحان یا اتمام حجت باشد و بعث مکلف هم ناممکن، اشکال تکلیف مالایطاق پیش می‌آید؛ اما روشن است که «عدم امکان بعث» غیر از «عدم امکان فعل» است. در فرض بعث، آنچه ممکن نیست «بعث مکلف» است، نه «انجام فعل یا ترک از جانب مکلف». چنین نیست که اگر ممکن نباشد زید را بر راست گویی برانگیزیم ممکن نباشد که او راست بگوید؛ چه بسا «راست گویی» که متعلق تکلیف است در توان و طاقت او باشد هر چند برانگیختن او بر «راست گویی» از طریق تکلیف ممکن نباشد.

افزون بر اینکه می‌توان گفت تکلیف مالایطاق قبیح است چون نقض غرض است؛ و نقض غرض در صورتی لازم می‌آید که غرض از تکلیف، تحقق فعل یا ترک باشد و مکلف توان انجام آن را نداشته باشد؛ اما اگر غرض امتحان یا اتمام حجت باشد، حتی اگر تحقق فعل یا ترک ممکن نباشد، تکلیف مالایطاق نقض غرض نیست؛ مکلف می‌تواند با صرف قصد طاعت از امتحان سر بلند بیرون آید و اما چنانچه مناط قبح تکلیف مالایطاق این باشد که مصداق ظلم است. باید توجه داشت که ظلم در صورتی لازم می‌آید که مکلف را بر آنچه خارج از توان اوست کیفر دهیم؛ پس اگر غرض از تکلیف مالایطاق، امتحان یا اتمام حجت باشد و مکلف بتواند با صرف قصد طاعت از امتحان سر بلند بیرون آید، مستلزم ظلم نیست. بنابر این اشکال تکلیف مالایطاق در اینجا قابل طرح نیست.

اما مقدمه (ب) دچار ابهام است: مراد از «مطلوب»، مطلوب چه کسی است؟ مطلوبِ آمر یا مطلوبِ مکلف؟ اگر مراد این است که «ممکن نیست آمر، مکلف را به غیر از «عنوان» مطلوب خودِ آمر برانگیزد» به نظر می‌رسد ادعای درستی است؛ برانگیختن مکلف به آنچه که مطلوبِ آمر نیست، عبث و لغو و بالتبع قبیح است. اما چنانچه مراد این باشد که: «ممکن نیست آمر، مکلف را به غیر از «عنوان» مطلوبِ مکلف برانگیزد» ادعای عجیبی است؛ چرا آمر نمی‌تواند مکلف را به غیر از عنوان

مطلوب مکلف امر و تکلیف کند؟! جالب این است که سیاق عبارتِ حائری^۱ نیز ظهور در همین تفسیر دوم دارد.

بر پایه تفسیر دوم، نتیجه استدلال فوق چنین خواهد بود:

#ت. پس ممکن نیست تکلیف بدانچه مقصود امر نیست، تعلق گیرد.

اما روشن است که این نتیجه ارتباطی با ##۲ ندارد. بدین رو استدلال طرح شده در بحث اجتماع امر و نهی هم نمی تواند پشتوانه ای برای ##۲ باشد؛ چنانکه استدلال دیگری هم بر ##۲ نشده است. نتیجه اینکه هم ##۲ و هم ##۲ در بیان حائری، نه بین است و نه مبین؛ ادعاهای فاقد دلیل.

اما مقدمه سوم؛ بنابر این مقدمه، شرط لازم امکان تعلق حکم تکلیفی شرعی به یک فعل این است که آن فعل تحت اختیار و کنترل فاعل باشد؛ بدین رو اگر رخدادی تحت اختیار فاعل نباشد، ممکن نیست حرام باشد. مهم ترین کلیدواژه این مقدمه «تحت اختیار و کنترل» بودن فعل است؛ چنان که در ادامه خواهیم دید، دیگر سخنان وی به تفکیک «اختیار مستقیم» و «اختیار غیر مستقیم» اهمیت ویژه می دهد. با توجه به این تفکیک، «اختیار غیر مستقیم» برای تعلق تکلیف کافی است. در این صورت، خوانشی دیگر از مقدمه سوم ارائه می شود که به بازنگری در مقدمات (##۱) و (##۲) انجامیده، نهایتاً استدلالی نادرست در برابر ما قرار می دهد.

حائری یزدی در مباحث اجتماع امر و نهی (۱۴۰۸ق، ۱۶۱) گفته است که قدرت بالفعل بر ترک^۲، شرط لازم برای تعلق نهی (یا حرمت و نه استحقاق عقاب) به فعل است، زیرا تکلیف فعلی کسی که بالفعل قادر بر انجام یا ترک نیست، عقلاً قبیح است. از این رو چنانچه کسی با اختیار خویش، خود را در موقعیتی قرار دهد که بالفعل قادر بر ترک عملی نیست که منهی عنه است، نهی آن عمل ساقط می شود.

۱. انه لا اشكال في عدم امکان تعلق التکلیف بخصوص الفعل الصادر من غیر اختیار المکلف. و لا بخصوص ما لم یکن عنوانه مقصوداً و لو کان ملتفتاً الیه؛ اما الاول فواضح، و اما الثاني فلعدم امکان بعث الامر الی غیر عنوان المطلوب، و هذا واضح بعد ادنی تأمل؛ فانحصر الفعل القابل لتعلق التکلیف فی الاختیاری الذی قُصد عنوانه (۱۴۰۸ق، ۸۹).

۲. بنابر دیدگاه رایج متکلمان، که قدرت را به «صحّة الفعل و التبرک» تعریف می کنند، امکان ترک از مؤلفه های مفهوم «قدرت» است.

اما با این حال، استحقاق کیفر و عقاب او پابرجاست؛ زیرا او خود خویشتن را در این شرایط قرار داده است^۱. بخش اخیر این سخن، رابطه‌ای وثیق با مقدمه (#۳) دارد که در ادامه از آن بحث می‌کنیم.

اما پیش از بحث از بخش اخیر این سخن، به بحث‌انگیز بودن بخش نخست آن اشاره می‌کنیم: بر پایه این دیدگاه، حرمت شرعی یا جرم قانونی، پیوند مستقیم و الزامی با مسئولیت و استحقاق کیفر ندارد؛ یعنی ممکن است فعلی منتهی‌عنه (حرام) نباشد ولی فاعل آن، مستحق کیفر و مجازات باشد. بیان حقوقی دیدگاه وی این است که: ممکن است ارتکاب عملی که از نظر قانون جرم نیست، مسئولیت‌آور باشد و مرتکب آن عمل مجازات شود. این دیدگاهی عجیب و جالب توجه است که مجال بررسی آن در این مقاله نیست. اما عجیب‌تر این است که حائری در همین بحث تجزی، و در مقام ارائه پاسخ مسئله‌ای که «کلامی» خوانده است (۱۴۰۸ق، ۳۳۵)، یعنی مسئله استحقاق کیفر و مجازات تجزی، استدلال کرده است (۱۴۰۸ق، ۳۳۷) که در صورتی که فعلی حرام و قبیح نباشد، لاجرم مستحق کیفر و مجازات نیست^۲. بدین ترتیب، افزون بر این ادعای روش شناختی جالب و البته محل تأمل که با روشن شدن پاسخ دو مسئله فقهی و اصولی، لاجرم پاسخ مسئله کلامی نیز روشن می‌شود، وی پیوندی مستقیم و الزامی میان عدم قبح اخلاقی و حرمت شرعی از یک‌سو با عدم مسئولیت و استحقاق کیفر از سوی دیگر برقرار کرده است. روشن است که این دیدگاه با دیدگاه قبل (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۱۶۱) ناسازگار است.

همچنین، با توجه به تعریف رایج متکلمان از حُسن و قبح که آن را بر بنیاد «ثواب و عقاب» تعریف می‌کنند، لازمه سخن حائری از این منظر این است که فعل، قبیح است ولی حرام نیست؛ و این موضعی است که با توجه به قاعده ملازمه قابل تأمل و مناقشه است.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۲۶

۱. فیسقط النهی عنه... لكونه غير قادر فعلاً على تركه، و التكليفُ الفعلي قبيحٌ بالنسبة اليه، و هذا واضح؛ و لکنه يعاقب عليه لكونه وقع... بسوء اختياره. (۱۴۰۸ق، ۱۶۱)

۲. لا وجه لاستحقاق الفاعل من حيث انه فاعلٌ لهذا الفعل الخارجی العقوبة بعد عدم كونه محرماً و لا قبيحاً عقلاً. (۱۴۰۸ق، ۳۳۷).

اما نکته اصلی بحث ما ناظر است به بخش دوم سخن فوق، که با مقدمه (۳) ربط وثیق دارد و منجر به ارائه خوانشی دیگر از آن می‌شود. بر اساس این بخش سخن، استحقاق عقاب، مشروط به کنترل و اختیار مستقیم بر عمل نیست، و کنترل و اختیار غیرمستقیم کافی است. سخنان حائری در دیگر مواضع مبحث تجزی (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۳۳۶) نیز به تفکیک «اختیار مستقیم» و «اختیار غیرمستقیم» اهمیت ویژه می‌دهد. وی ابتدا با این دیدگاه استاد خود، آخوند خراسانی همراهی می‌کند که فرد خاص^۱ فعلی که از متجری صادر شده است، مقصود او نبوده است؛ زیرا برای مثال، نوشنده آب مقطوع الخمریه، قصد نوشیدن مایعی را داشته است که در واقع، خمر است و حرام، در حالی که او مایعی را نوشیده است که در واقع، خمر و حرام نیست. بنابراین، او فردی از نوشیدن مایع را قصد کرده بوده است (خمر) در حالی که فرد دیگری از نوشیدن مایع که مقصود او نبوده است (آب) تحقق یافته است: «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد»؛ اما در ادامه، با آخوند خراسانی که معتقد است نوع^۲ یا کلی فعلی که از متجری صادر شده است، تحت اختیار و کنترل او و مقصود او نیست، مخالفت کرده، می‌گوید متجری کلی «نوشیدن مایع» را هر چند به نحو غیرمستقیم قصد کرده است، چنان که کلی «نوشیدن مقطوع الخمریه» و کلی «نوشیدن مقطوع الحرمة» را هم به نحو غیرمستقیم قصد کرده است. بیان حائری، مبتنی است بر اینکه علم به همراه قدرت بر ترک، برای اختیاری بودن و قصد^۳ عمل شرط کافی است:

فان من شرب مایعاً باعتقاد انه خمر یعلم بان هذا مصداق لشرب المایع و یقدر علی ترکه، فکیف یحکم بعدم کون شرب المایع اختیاراً له. (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۳۳۶).

1. Token

2. Type

۳. به نظر می‌رسد حائری دست کم در این بحث، میان «اراده»، «اختیار»، «قصد» و «غرض» فرقی نمی‌گذارد و آنها را به جای هم به کار می‌برد (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۳۳۶). این در حالی است که استاد وی، آخوند خراسانی، در برخی مواضع، به روشنی میان «اختیار» و «قصد» فرق گذاشته است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، ۳۸، پاراگراف ۵) هر چند در برخی مواضع نیز فرقی نگذاشته و آنها را بر هم عطف تفسیری کرده است: «مقصود و مراد» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، ۳۸، پاراگراف ۲) و البته به نظر می‌رسد که این فرق نزد آخوند هم در این بحث، تأثیری ندارد.

در عبارت کوتاه او در اینجا نکات مختلفی وجود دارد: نخست اینکه او لازمهٔ «نوشیدن مایعی را همراه با اعتقاد به خمر بودن آن» دانستن این مطلب می‌شمارد که: «نوشیدن این مایع مصداق نوشیدن مایع است.» پس اولاً لازمهٔ «اعتقاد» به (الف) را «دانستن» (علم به) (ب) و نه صرفاً «اعتقاد به» (ب) می‌داند؛ ثانیاً به نظر می‌رسد وی لازمهٔ «اعتقاد به خمر بودن یک مایع» را دانستن ضمنی^۲ و نه لزوماً دانستن آشکار^۳ می‌داند، گو اینکه مفهوم «خمر بودن یک مایع» یا مشتمل بر یا مستلزم مفهوم «مایع بودن یک مایع» است، و دانستن هر گزاره^۴ نیز دانستن تمام لوازم منطقی آن است، هرچند دانستن ضمنی و نه آشکار. نکتهٔ دوم اینکه شرط کردن قدرت بر ترک، شاهدی است بر موافقت او با تلقی رایج متکلمان از قدرت، یعنی «صحة الفعل و الترك»، برخلاف دیدگاه رایج فیلسوفان مسلمان (ان شاء فعل و ان لم یفعل). بدین ترتیب، می‌توان استدلال او را چنین تقریر کرد:

۱. علم و قدرت، شرط کافی برای اختیار است.
۲. علم به یک گزاره، مستلزم علم ضمنی به تمام لوازم منطقی آن است.
۳. «قدرت» توانایی بر انجام و ترک عمل است.
۴. پس کسی که مایعی را با این اعتقاد می‌نوشد که خمر است در حالی که بر ترک آن نیز تواناست، هم می‌داند (هرچند ضمناً) که نوشیدن این مایع خاص (خمر) مصداق نوشیدن مایع است و هم توانایی ترک نوشیدن این مایع را دارد.
۵. پس کسی که مایعی را با این اعتقاد می‌نوشد که خمر است، نوع^۵ «نوشیدن مایع» در اختیار او است.

بدین ترتیب، حائری، نوشیدن مایع، نوشیدن مقطوع الخمریة و نیز نوشیدن مقطوع الحرمه را تحت اختیار متجزی می‌داند هر چند آن‌ها را متعلق «غرض اصلی» و

۱. روشن است که «دانستن» و «اعتقاد» (یا باور) متفاوت است.

2. Tacit knowledge
3. Explicit knowledge
4. Proposition
5. Type

«ارادةً اصلیه» او نمی‌شمارد (۱۴۰۸ق، ۳۳۶). او به صراحت گفته است که اگر کسی خمیری را با علم به اینکه خمر است ولی نه به دلیل اینکه خمر است بلکه به دلیل اینکه مایعی سرد است، بنوشد مرتکب گناه و جرم شده، مجازات او درست است؛ چون خمر را با اختیار نوشیده است، هرچند نه به دلیل اینکه خمر است بلکه به این دلیل که مایعی سرد و گوارا است. پس برای ارتکاب جرم «شربِ خمر»، قصدِ مستقیمِ عنوان «شربِ خمر» لازم نیست، بلکه حتی اگر تنها قصدِ مستقیمِ عنوان «شربِ مایعِ بارد» را داشته باشد، ولی چون ضمناً می‌داند که این مایع، خمر است و توانِ ترکِ نوشیدنِ آن را هم دارد، مرتکب جرمِ شربِ خمر شده و مستحق کیفر است (۱۴۰۸ق، ۳۳۶). بدین‌رو حائری در این مقام، صرفِ آگاهیِ ضمنی از گناه یا جرم بودنِ عمل را برای ارتکابِ عمدی جرم شرط لازم می‌داند و قصد آن را لازم نمی‌شمارد. مثال دیگری را در نظر بگیریم؛ کسی که گمان می‌کند فنجانِ روی میز حاوی قهوه است و آن را به قصد ریختن قهوه می‌ریزد و سپس معلوم می‌شود که حاوی چای بوده است، آیا در اینجا هیچ عملی بالقصدی رخ نداده است، چون ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد؟! یا اینکه دست کم او فاعلِ بالقصدِ ریختن مایعی روی میز است، یعنی ما به‌الاشتراک قهوه و چای؟ به نظر می‌رسد که حق با حائری یزدی است و او فاعلِ بالقصدِ مایعی روی میز است، هرچند قصدِ مستقیم او ریختنِ قهوه بوده است.

بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که از دید حائری یزدی، شرط لازم برای مقصودبودن یک فعل، تعلق غرض اصلی و اراده اصلی به عنوان آن نیست. از سوی دیگر، چنان که دیدیم، بنابر پاره‌ای از سخنان وی (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۸۹)، تنها فعلی قابلیت تعلق تکلیف دارد که اولاً اختیاری باشد و ثانیاً عنوان آن مقصود مکلف باشد؛ و به بیان دیگر، نه تنها آگاهی از «عنوان» فعل لازم است، که قصد آن عنوان نیز لازم است. بدین‌رو به نظر می‌رسد برای حفظ سازگاری دیدگاه‌های وی، ناچاریم خوانشی قوی از مقدمات استدلال اصلی به دست دهیم:

*۱# ممکن نیست تجزی، با عنوان «تجزی» حتی به‌طور ضمنی و غیرمستقیم، مقصود متجری باشد.

بررسی استدلال شیخ
عبدالکریم حائری یزدی
بر عدم حرمت شرعی
تجزی

*#۲. هر رخدادی که ممکن نیست حتی به‌طور ضمنی و غیرمستقیم، مقصود فاعل باشد، تحت اختیار او حتی به‌طور غیرمستقیم نیست.

#۳. هر رخدادی که حتی به‌طور غیرمستقیم تحت اختیار فاعل نباشد (اختیاری نباشد)، ممکن نیست دارای حکم تکلیفی شرعی (و حتی قانونی و اخلاقی) باشد. صورت‌بندی (#۱) به‌نظر می‌رسد تقریری جامع از مجموع دیدگاه‌های حائری است؛ اما روشن است که در این صورت، استدلال او صحیح^۱ نخواهد بود زیرا مقدمه (*#۱) کاذب است؛ چرا که به‌روشنی محتمل است متجری علم ضمنی داشته باشد که عمل او از دو حال خارج نیست: یا عصیان است یا تجری. و بدین ترتیب، نقیض (*#۱) صادق است:

*#۱.~ ممکن است تجری، با عنوان «تجری» به‌طور ضمنی و غیرمستقیم و در قالب یک قضیه منفصله مانعة‌الخلو، مقصود متجری باشد.

به بیان دیگر، هر انسان عاقلی که قصد نافرمانی از طریق اقدامی عملی دارد، می‌تواند پیش‌بینی کند که اقدام عملی او (به قصد نافرمانی یا صرفاً همراه با نافرمانی و برخاسته از ضعف اراده و نه با قصد نافرمانی)، از دو حال خارج نیست: یا واقعاً او موفق می‌شود که نافرمانی کند و لذا اقدام عملی او عصیان است و یا آنکه موفق نمی‌شود که واقعاً نافرمانی کند و عمل او صرفاً تجری خواهد بود. بنابراین، پیشاپیش قابل پیش‌بینی است که اقدام عملی او یا عصیان است یا دست‌کم تجری؛ و به هر طریق، از این دو حال خارج نیست. پس به‌نحو قضیه منفصله مانعة‌الخلو دست‌کم ضمناً می‌داند که اقدام عملی او در بهترین حالت، تجری است. افزون بر اینکه از هر مکلفی انتظار می‌رود که بی‌پروا رفتار نکند و خود را در معرض وضعیت مانعة‌الخلو عصیان و تجری قرار ندهد؛ پس مسئولیت اخلاقی تجری بر عهده متجری است. به بیان دیگر، متجری علم ضمنی دارد که عمل او یک ویژگی فصلی به‌نحو مانعة‌الخلو دارد: «یا عصیان یا تجری»، همچنین او قدرت بر ترک این عمل را هم دارد؛ بدین‌رو، به نظر می‌رسد بر بنیاد مبانی خود حائری‌یزدی، تجری شرایط کافی عمل

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۳۰

1. Sound

اختیاری را دارد و از این رو نمی‌توان بر پایه استدلال او نتیجه گرفت که: تجزی فاقد حرمت شرعی (و هرگونه حکم تکلیفی دیگر) است.

بررسی دیدگاه و استدلال حائری یزدی از منظر فلسفه عمل

از منظر مباحث فلسفه عمل^۱، در بیان حائری یزدی (۱۴۰۸ق، ۳۳۶) نکات مهم و جذابی به چشم می‌خورد. چنان‌که پیش‌تر در بخش چهارم دیدیم اساس استدلال حائری بر این استوار است که از «فعل نوشیدن آب مقطوع الخمریه» پنج عنوان انتزاع می‌شود. از منظر مباحث جاری فلسفه عمل، ادعای حائری یزدی با بحث «تشخص عمل»^۲ پیوند دارد. پرسش این است که در خصوص «نوشیدن آب مقطوع الحرمة» پنج عمل^۳ مستقل از هم وجود دارد یا تنها یک عمل وجود دارد و پنج توصیف^۴ به گفته گلدمن (Goldman, 1976, p.1)، «اگر یوحنا هم‌زمان، (۱) دست‌اش را حرکت دهد، (۲) مگسی را بترساند، (۳) مهره وزیر شطرنج خود را به مربع g7 منتقل کند، (۴) حریف‌اش را مات کند، (۵) حریف‌اش را دچار حمله قلبی کند، و (۶) اولین بازی شطرنج خود را ببرد، شش کار انجام داده است یا تنها یک کار انجام داده که شش توصیف دارد؟»

در مسئله تشخص عمل، اگر همچون آنسکم (Anscombe, 1958, pp. 11, 45-46) و دونالد دیویدسن (Davidson, 1963, p. 686) بر آن باشیم که در اینجا تنها یک عمل وجود دارد که از آن چندین توصیف داده شده است،^۵ یعنی دیدگاهی که گلدمن

بررسی استدلال شیخ
عبدالکریم حائری یزدی
بر عدم حرمت شرعی
تجزی

۳۱

1 . Philosophy of action

۲ . در مقام نقد سخن استاد خویش آخوند خراسانی.

3 . Individuation of action

4 . Action

5 . Description

۶ . این پرسش نیز قابل طرح است که: آیا تنها یک عمل وجود دارد و چند رخداد (event)، یا چند عمل و چند رخداد وجود دارد؟ روشن است که مفروض این پرسش این است که عمل (action) غیر از رخداد (event) است.

۷ . «کلید چراغ را می‌زنم، چراغ را روشن می‌کنم و اتاق را روشن می‌کنم. بی‌آنکه بدانم، به یک ولگرد نیز هشدار می‌دهم که در خانه هستم. در اینجا من چهار کار انجام نمی‌دهم، بلکه تنها یک کار انجام می‌دهم که چهار توصیف از آن داده شده است.» (دیویدسن، ۱۹۶۳م، ۶۸۶)

آن را نظریهٔ این‌همانی^۱ خوانده،^۲ و البته با آن مخالفت کرده است، پرسش مربوط به موضع حائری این است که آیا امکان تعلق تکلیف به عمل واحد از طریق تنها یکی از توصیف‌ها مستلزم امکان تعلق تکلیف به همین عمل با دیگر توصیف‌ها نیست؟^۳ ابتدا ببینیم آیا می‌توان از اظهارات حائری دیدگاه او را دربارهٔ تشخیص عمل به دست آورد؟ آیا لازمهٔ بیان وی که از «نوشیدن آب مقطوع الخمریه» پنج عنوان انتزاع می‌شود، این است که در خارج چند عمل مستقل وجود دارد یا لازمهٔ آن این است که در خارج تنها یک عمل وجود دارد که مصداق پنج مفهوم یا توصیف متفاوت است؟ یا اینکه لازمهٔ بیان او هیچ‌یک از این دو نیست؟ به نظر می‌رسد عبارات او به دیدگاه آنسکم - دیویدسن دست کم نزدیک‌تر است، حتی اگر مستلزم آن نباشد؛ یعنی علی‌رغم وجود عناوین چندگانه، در خارج تنها یک عمل وجود دارد و این عناوین، توصیف‌های مختلف از یک عمل واحد خارجی است.

شاهد دیگر بر اتخاذ چنین موضعی، این است که وی در دیگر مباحث (۱۴۰۸ق، ۱۵۵) «معقول ثانی فلسفی» را توضیح داده، از آن بهره برده است. به نظر می‌رسد حائری در بحث تجرّی نیز چنین ایده‌ای در ذهن داشته: یک فعل خارجی وجود دارد که منشأ انتزاع مفاهیم متفاوت است.

لازمهٔ اتخاذ چنین دیدگاهی این است که عمل خارجی‌ای که مصداق چند عنوان مختلف است، واجد احکام تمام آنها باشد. پس اگر یک عمل واحد خارجی هم مصداق عصیان باشد و هم مصداق نوشیدن آب، این مصداق نوشیدن آب مقتضی استحقاق عقاب است؛ زیرا هر مصداق عصیان مقتضی استحقاق عقاب است.

دیگر عبارات حائری یزدی در بحث تجرّی (۱۴۰۸ق، ۳۳۷) نیز مؤید همین برداشت

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۳۲

1 . Identity thesis

۲ . تعبیری که دیویدسن (۱۹۶۷، p. ۸۴) هم به آن تصریح کرده است: «اما چه رابطه‌ای میان گرفتن اسلحه و کشیدن ماشه و تیراندازی به قربانی وجود دارد؟ پاسخ طبیعی و به نظر من صحیح این است که این رابطه، رابطه این‌همانی است.»

۳ . مسئله تشخیص عمل پیوند وثیقی نیز با مسئله «مسئولیت» (responsibility) که حائری یزدی آن را تحت عنوان «مسئله کلامی» مطرح کرده و ما در این مقاله اساساً به آن پرداختیم، دارد. کسی که گمان می‌کند فنجان روی میز حاوی قهوه است و آن را به قصد ریختن قهوه می‌ریزد و سپس معلوم می‌شود که حاوی چای بوده است، آیا مسئول ریختن فنجان چای است؟

است.

«... کون الفعل المذكور في بعض الاحيان متحداً مع بعض العناوين القبيحة، كهتك حرمة المولى و الاستخفاف بامرہ تعالی و امثال ذلك مما لا شبهة في قبحه. و انت خبير بان اتحاد الفعل المتجرى به مع تلك العناوين ليس دائماً، لانا نفرض الكلام فيمن اقدم على مقطوع الحرمة لا مستخفاً بامر المولى و لا جاحداً لمولويته، بل غلبت عليه شقوته، كاقدام فساق المسلمين على المعصية، و لا اشكال في ان نفس الفعل المتجرى به مع عدم اتحاده مع تلك العناوين لا قبح فيه اصلاً» (حائري يزدي، ۱۴۰۸ق، ۳۳۷).

استدلال حائري در اين قطعه جالب است؛ مي توان استدلال او را چنين تقرير کرد که لازمه اين هماني نوعي^۱ عمل ها دائمي بودن صدق عناوين آنها است؛ پس اگر تنها در یک مورد، یک عمل خارجي، مصداق عنوان کلي «تجرى» باشد ولي مصداق عنوان کلي «جحد با مولويت مولى» نباشد، بنابر اين، نوع کلي «تجرى» غير از نوع کلي «جحد با مولويت مولى» است. از اين رو نمى توان نتيجه گرفت که تمام مصدايق تجرى قبيح اند؛ زيرا مادامی که با عناوينی چون «جحد با مولويت مولى» هم مصداق نباشند، قبح آن عناوين به اين دست از مصدايق تجرى نمى رسد. به بيان ديگر، نوع^۲ اين افعال اين همان نيستند و لذا تنها در موارد هم رويدادى^۳ يا انطباق آنها در یک مورد خاص^۴ است که قبح ذاتي یکی به ديگري تسرى مي يابد. بدین ترتيب، به نظر مي رسد که او ميان اين هماني و هم رويدادى تفاوت قائل است؛ و على رغم انکار اين هماني ميان «تجرى» و «جحد با مولويت مولى» يا «کوچک شمردن امر مولى»، آنها را در برخی موارد هم رويداد يا هم مصداق دانسته، مستلزم تسرى قبح ذاتي «کوچک شمردن امر مولى» به «تجرى» و «نوشيدن آب» مي داند.

بدین رو، به نظر مي رسد مي توان دیدگاه او را چنين جمع بندي کرد که عناوين يا

بررسی استدلال شیخ
عبدالکریم حائری یزدی
بر عدم حرمت شرعی
تجرى
۳۳

1 . Type identity

2 . Type

3 . Coincidence

4 . Token

کلی‌های «کوچک‌شمردنِ امر مولی»، «تجرّی» و «نوشیدنِ آب» متفاوت هستند اما می‌توانند مصداق واحد داشته باشند؛ در این صورت، احکام خاص هر کلی به مصداق مشترک دیگری سرایت می‌کند؛ زیرا در این فرض، مصداق خارجی این کلی‌ها یک چیز بیشتر نیست، و این مصداق واحد احکام تمام کلی‌هایی را که مصداق آنهاست داراست.

بدین ترتیب، دیدگاه نهایی حائری یزدی را درباره پرسش اصلی این بخش می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که در مواردی که یک عنوان یا نوع فعل ذاتاً قبیح با فعلی که ذاتاً قبیح نیست هم‌مصداق و هم‌رویداد می‌شود، فعل واحد خارجی قبیح است و به تعبیر دیگر، قبح عنوان قبیح به مصداق عنوان غیر قبیح سرایت می‌کند؛ چرا که در خارج تنها یک فعل وجود دارد و آن فعل واحد یا قبیح است یا نیست. بدین رو، بر پایه این خوانش، دیدگاه حائری یزدی با این چالش مواجه است که چون از یک سو بنابر مبانی وی امکان تعلق تکلیف به عمل واحد از طریق تنها یکی از توصیف‌ها مستلزم امکان تعلق تکلیف به همین عمل با دیگر توصیف‌ها نیز هست و از سوی دیگر از دید وی «نوشیدن مایع» عمل اختیاری مرتکب «نوشیدن آب مقطوع الخمریة» است و بنابر این می‌تواند متعلق حکم تکلیفی قرار گیرد، بدین رو، «تجرّی» نیز که در خارج با «نوشیدن مایع» هم‌مصداق شده و تنها عنوان دیگری است که از آن انتزاع می‌شود، عملی نهایتاً اختیاری است و می‌تواند متعلق حکم تکلیفی باشد.

بر این اساس، نه تنها استدلال حائری یزدی بر عدم حرمت شرعی «تجرّی» ناتمام است، که بر پایه مبانی خود او نیز قابل پذیرش نیست.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۳۴

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۱۲ق). **کفایة الأصول**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۱۰ق). **دُرر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد**. تحقیق السيد مهدی شمس‌الدین. تهران: مؤسسه الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.

۳. انصاری، مرتضی. (۱۳۸۰). *فوائد الأصول*. چاپ دوم. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۴. حائری یزدی، حاج شیخ عبدالکریم (۱۴۰۸ ق). *ذُرر الفوائد*. مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۵. ابن حزم اندلسی، (۱۴۰۵ ق)، *الإحكام في اصول الاحكام*. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۶. نائینی، محمدحسین. (۱۳۵۲). *أجود التقريرات*. تقریرات ابوالقاسم خویی. قم: مطبعة العرفان.
۷. نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۶). *فوائد الأصول*. تقریرات محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
8. Anscombe, G. E. M. (1958). *Intention*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
9. Cahill, Michael T. (2014). Inchoate Crimes, *The Oxford Handbook of Criminal Law*, Edited by Markus D. Dubber and Tatjana Hörnle, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199673599.013.0023
10. Davidson, Donald (1963). "Actions, Reasons, and Causes," *The Journal of Philosophy*, LX.
11. Davidson, Donald (1967). "The Logical Form of Action Sentences," in Nicholas Rescher, ed., *The Logic of Decision and Action* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967).
12. Goldman, Alvin I. (1976). *A Theory of Human Action*, PRENTICE-HALL, INC., Englewood Cliffs, New Jersey.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۳۵

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

References

1. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2001/1380. *Farā'id al-Uṣūl*. 5th. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
2. al-Ḥā'irī al-Yazdī, 'Abd al-Karīm. 1987/1408. *Durar al-Fawā'id*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
3. Andīlusī, Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'id (ibn Ḥazm). 1984/1405. *Al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
4. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasānī). 1991/1412. *Kifāyat al-Ūṣūl*. 9th. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
5. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasānī). 1989/1410. *Durar al-Fawā'id fī al-Ḥāshīyat 'alā al-Farā'id*. Researched by Sayyid Mahdī Shams al-Dīn. Tehran: Mu'assasat al-Ṭab' wa al-Nashr al-Ṭābi'at li Wizārat al-Thiqāfat wa al-Irshād al-Islāmī.
6. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, MīrzāNā'inī, Kumpānī). 1973/1352. *Ajwad al-Taqrīrāt. Taqrīrāt al-Sayyid al-Khu'ī*. Qom: Maṭba'at al-'Irfān.
7. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, MīrzāNā'inī, Kumpānī). 1997/1376. *Fawā'id al-Uṣūl. Taqrīrāt Muḥammad 'Alī Kāzīmī Khurāsānī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
8. Anscombe, G. E. M. (1958). *Intention*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
9. Cahill, Michael T. (2014). Inchoate Crimes, *The Oxford Handbook of Criminal Law*, Edited by Markus D. Dubber and Tatjana Hörnle, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199673599.013.0023
10. Davidson, Donald (1963). "Actions, Reasons, and Causes," *The Journal of Philosophy*, LX.
11. Davidson, Donald (1967). "The Logical Form of Action Sentences," in Nicholas Rescher, ed., *The Logic of Decision and Action* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967).
12. Goldman, Alvin I. (1976). *A Theory of Human Action*, PRENTICE-HALL, INC., Englewood Cliffs, New Jersey.