



نقش «قصد» در حُسن و قُبْح اخلاقی،

از منظر آخوند خراسانی

محمد صالح مازنی* | هادی صادقی**

چکیده

بحث حُسن و قُبْح از مسائل مهم کلام، فلسفه و اصول فقه است. از طرفی دیگر، قضاوت درباره نیکویی و بدی، به متغیرهایی نظیر «قصد فاعل» وابسته است. یکی از مسائل مورد کنکاش فقیهان اصولی و فیلسوفان اخلاق، بررسی نقش قصد در ارزش عمل و حُسن و قُبْح افعال است. در این میان، اندیشه‌های ملا محمد کاظم خراسانی (آخوند خراسانی)، درباره تأثیر قصد بر حُسن و قُبْح افعال از اهمیت فراوانی برخوردار است. در این مقاله با روش تحقیقی-توصیفی، ضمن مفهوم‌پردازی حُسن و قُبْح و تبیین دیدگاه‌های مختلف درباره معنای آنها، نظر فقیه و اصولی بزرگ، آخوند خراسانی درباره نقش قصد در حُسن و قُبْح اخلاقی تحلیل شده است. از نظر آخوند خراسانی، «حُسن و قُبْح» همان ملائمت و منافرت فعل با قُوّه عاقله است. به این معنا که هر عملی که مورد تأیید عقل باشد، ملائم و اگر عقل آن را تأیید نکند، مورد تنفر است. قصد فاعل نیز یکی از معیارهای ملائمت و منافرت با عقل است. بدین ترتیب، قصد خوب، حُسن فاعلی دارد، چنان که قصد بد قُبْح فاعلی دارد، یعنی عقل اراده انجام افعال قبیح را نمی‌پسندد و به قبیح آن حکم می‌کند و به تبع قبیح نیت عمل نیز قبیح شمرده می‌شود.

کلیدواژه‌ها

قصد، حُسن اخلاقی، حُسن فاعلی، حُسن فعلی، اثر قصد جاهل، اثر قصد متجری، اثر قصد بر حُسن و قبیح.

* دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. (نویسنده مسئول) | ms.mazani@gmail.com

** استاد دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. | sadeqi.hadi@gmail.com

چیستی و ماهیت حُسن و قُبْح از جمله مباحثی است که پیشینهٔ آن را در اندیشه‌های سقراط و گفت‌وگوهای او می‌توان جست‌وجو کرد. برخی صاحب‌نظران، سه مرحلهٔ تاریخی برای ماجرای حُسن و قُبْح در دنیای اسلام تصویر کرده‌اند. مرحلهٔ نخست تا پیش از ظهور قدریه و معتزله بوده است که که واقعت آن مطرح بود، ولی این کلیدواژه و اصطلاح وجود نداشت. مرحله دوم، پس از معتزله تا پایان قرن سوم است که هم اصطلاح آن جعل و مطرح شد و هم پاره‌ای از مصادیق آن به‌طور مشخص مورد بحث قرار گرفت. معتزله - بر اساس مشرب فلسفی و عقلی خود - با طرح سؤالی در خصوص حُسن و قُبْح اعمال و خاستگاه آن، به رواج این بحث در دنیای اسلام دامن زدند. مرحله سوم، پس از ظهور اشاعره و مخالفت‌های آنان را در بر می‌گیرد که بحث از حُسن و قُبْح به‌طور جدی مطرح و مورد اثبات و نقد واقع شد (رتبانی گلپایگانی، ۱۳۷۱، ص ۱۷-۲۳). از طرفی دیگر، قضاوت دربارهٔ نیکویی و بدی به متغیرهایی وابسته است که یکی از آن‌ها «قصد فاعل» است؛ مسئله‌ای که مورد توجه فقیهان اصولی و فیلسوفان اخلاق واقع شده و به نقش قصد در ارزش عمل و حُسن و قُبْح افعال توجه شده است. در این میان، اندیشه‌های محمد کاظم خراسانی - معروف و ملقب به آخوند خراسانی - (۱۲۱۸ - ۱۲۹۰) دربارهٔ تأثیر قصد بر حُسن و قُبْح افعال از اهمیت فراوان برخوردار است؛ زیرا او در اصول فقه معاصر نقشی ممتاز دارد و استادان معاصر است و آرای او همواره مورد توجه دانشجویان این رشته قرار دارد. این مقاله، تلاشی است برای شناسایی اندیشه‌ها و دیدگاه‌های آخوند خراسانی دربارهٔ تأثیر قصد بر حُسن و قُبْح عمل.



معنای قصد

«قصد» - در لغت - به معانی مختلفی آمده است. جمعی از صاحب‌نظران آن را «اعتدال و میانه‌روی» (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۵۲۴؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۵-۳۵۳)، «توجه و اقدام به کاری» (عزم و آهنگِ کاری کردن) و «پیمودن راه سخت و رفتن به‌سوی چیزی» (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۵۲۴؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۵-۳۵۳)، «شکستن» (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۵۲۴؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۵-۳۵۳)، «روش مستحکم و با قوام» (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۵۵۴؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۵-۳۵۳) معنا کرده‌اند.

مردم در مورد کسی که آهنگ، عزم و اراده انجام کاری را داشته باشد، می‌گویند قصد چنین یا چنان کاری کرده است. هم‌چنین برای کسی که قصد جدی برای انجام فعلی دارد و به اصطلاح بر انجام آن کار مصمم است و اراده مستحکم و قوی دارد از کلمه «قصد» استفاده می‌شود. در اصطلاح فقهی و اصولی، «قصد» به چند معنا ذکر شده است، گاهی به همان معانی دوم و سوم لغوی استعمال شده است. از منظر فقه، افعال به عناوین قصديه و غیر قصديه تقسیم می‌شوند؛ عنوان قصد در عناوین قصديه گاهی به نحوی است که فعل فی نفسه موضوعیت نداشته و تحقق آن در خارج بدون قصد ممکن نیست.^۱

بنابراین، «قصد» با توجه به معنای یادشده (چه در عناوین قصديه و چه غیر قصديه) مترادف با «تیت» نیست؛ به این معنا که تفاوت‌هایی با کلمه «تیت» اصطلاحی دارد. «قصد» به معنای عزم و آهنگ، اعم از تیت است و شامل تصمیم بر انجام کار، صرف‌نظر از ارزش آن و هم‌چنین تصمیم بر انجام عملی است که در اخلاق متّصف به حُسن و قُبْح می‌شود و از شمار عناوین قصديه است و با صرف افعال خارجی محقق نمی‌شود، اجزاء و شرایط هم غالباً از عناوین قصديه به حساب می‌آیند، اما بعضی از شرایط نماز مانند طهارت از خَبْث از عناوین قصديه به شمار نمی‌آیند. بنابراین، طهارت از خَبْث بدون قصد هم محقق می‌شود؛ هر چند انسان اصلاً قصد طهارت از خَبْث را نکرده باشد. با این معنا، قصد با تیت مترادف نیست، بلکه همان معنای عزم و آهنگ است.

علاوه بر معانی مذکور، گاهی قصد به معنای اخص آن استعمال شده است، همان معنایی که در باب تیت مطرح شده و گفته شد در مقام امثال، تیت شرط قبولی عمل است. این معنا یکی از معانی رایج «قصد» در اصطلاح فقهی است (خوانساری، ۱۳۱۱، ج ۲، ص ۱۰). این تعبیر کاشف الغطاء، که «تیت اخص از قصد است» (کاشف الغطاء، ۱۲۲۸، ج ۱، ص ۲۷۲) نیز اشاره به همین معنای تیت دارد. با توجه به نکته پیشین، «قصد» به معنای اخص آن مترادف تیت است؛ در حالی که معنای عام آن مطلق آهنگ و عزم - صرف‌نظر از اتصاف یا عدم اتصاف آن به صفات اخلاقی، حقوقی، فقهی و... - است. در نگرش آخوند خراسانی نیز معنای اعم قصد منظور شده است. او در بیان امتناع جزئیت «قصد قربت» به معنای اتیان به داعی امثال و اخذ آن در متعلق امر این نکته را

۱. برخی از عبادات، مانند صلاة از «افعال قصديه» هستند و برای تحقق خارجی بر قصد عنوان متوقف است و بدون قصد عنوان و با افعال خارجی، عنوان نماز محقق نمی‌شود. اجزاء و شرایط هم غالباً از «عناوین قصديه» به شمار می‌روند، اما بعضی از شرایط نماز مانند طهارت از خَبْث، از عناوین قصديه به حساب نمی‌آیند.



بیان کرده که «قصد»، یعنی اراده (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۲). این نگاه آخوند خراسانی همان معنای اعمّ قصد است که شامل عناوین قصديه و غیر قصديه می‌شود. از این رو و به طور کلی در حُسن یا قُبْح فاعلی عمل، بین عناوین قصديه و غیر قصديه فرقی نیست.

معنای حُسن و قُبْح

کلمه حُسن مصدر فعل حَسَنَ یَحْسُنُ، جمع آن محاسن و اسمی که از این مصدر ساخته می‌شود حَسَن است که صفت برای چیزی می‌شود که متّصف به حُسن شود؛ نظیر کسی که صدای خوبی دارد می‌گوییم صوت حَسَن دارد. جوهری آن را به معنای نیکی و ضد قُبْح برشمرده است (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۲۰۹۹)، ابن منظور، آن را نقیض قُبْح دانسته است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۱۴) و راغب اصفهانی آن را به زیبایی و هم‌چنین هر چیز خوشایند معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۹۹۲، ص ۲۳۵) و درباره معنای «قُبْح» گفته است: آنچه چشم از دیدن آن خوشش نمی‌آید (راغب اصفهانی، ۱۹۹۲، ص ۶۵۱).

حُسن و قُبْح، در اصطلاح - جدا از معنای زیبایی‌شناسانه - به معنای اخلاقی نیز به کار می‌رود و صفت فعل اختیاری موجود مختار قرار می‌گیرد. حُسن و قُبْح اخلاقی به چند معنا استعمال شده است:

۱. استحقاق مدح و ذم: «حَسَن» آن است که فاعل آن سزاوار ستایش است و «قُبْح» آن است که فاعل آن مستحق نکوهش باشد. بر اساس این کاربرد است که در نظام فکری عدلیه، عقل کار عادلانه را شایسته می‌شمارد و فاعل آن را مدح می‌کند و در مقابل، ظلم را ناشایسته می‌داند و انجام‌دهنده آن را سرزنش می‌کند (علامه حلی، ۱۳۷۳، ص ۳۴). در اندیشه فکری و کلامی عمومی اشاعره و به‌ویژه فخر رازی، این کار به شرح نسبت داده شده است (فخر رازی، بی‌تا، ص ۱۴۷) و عقل را ناتوان‌تر از آن یافته‌اند که حُسن و قُبْح به این معنا و کاربرد را درک و فهم نماید (فخر رازی، ۱۳۵۶، ص ۲۴۳).

۲. داشتن کمال و نقص: اگر فعلی متّصف به صفاتی شود که در نفس انسان کمال شمرده شوند، حَسَن است؛ نظیر «دانایی» که سبب کمال شخص دانا می‌شود و صفاتی که در نفس انسان نقص شمرده می‌شوند، قُبْح است؛ از این حیث که موجب نقص انسان می‌شوند، نظیر نادانی که شخص نادان به دلیل فقدان علم نقص و نوعی نارسایی دارد.

۳. سازگاری و ناسازگاری با نفس: هر فعلی که سازگار با طبع باشد حَسَن و هر فعل ناسازگار با طبع را قبیح می‌گویند.

۴. مناسبت و عدم مناسبت با غرض و هدف: فعلی که باهدف و غرض فاعل مختار مناسبت داشته باشد، حَسَن و اگر با غرض شخص مناسبت نداشته باشد، قبیح است (نک: ایچی، ۱۳۵۲، ص ۱۸۲-۱۸۳).^۱

۵. مصلحت و مفسده: حَسَن بودن، یعنی مصلحت داشتن و قبیح بودن به معنای مفسده داشتن است؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود «نماز نیکو است»، یعنی دارای مصلحت است و زمانی که اظهار می‌گردد «نوشیدن شراب قبیح است»، یعنی واجد مفسده است.

۶. استحقاق مدح و ذم، از جهت عرفی: استحقاق مدح و ذم از جهت عرفی؛ به معنای ممدوح بودن یک فعل از سوی عُرْف است و به عبارتی دیگر، عُرْف ملاک تشخیص خوب و بد افعال خواهد بود.

۷. استحقاق مدح و ذم، از جهت شرعی: به معنای شایسته بودن و ممدوح بودن فعلی از ناحیه شرع است و به عبارتی دیگر، شرع ملاک تشخیص حَسَن یا قبیح بودن فعل است.

از میان معانی یاد شده، مفاد مندرج در ردیف یک تا سه بیشتر مورد توجه بوده‌اند، یعنی فعلی که مستحق مدح و ستایش در دنیا و ثواب در آخرت باشد را «حَسَن» گویند و فعلی که فاعل مختار آن مستحق مذمت و نکوهش در دنیا و مستحق عذاب در آخرت باشد، «قبیح» می‌نامند (معنای نخست). هر صفت کمالی را نیک و هر صفت نقصی را بد گویند؛ مانند علم و جهل (معنای دوم). هر فعلی که با طبع سازگار باشد «حَسَن» است؛ مانند لذاند و هر فعل ناسازگار با طبع را «قبیح» نامند؛ مانند آلام و افعالی که از فاعل مختار سر بزنند (معنای سوم).

بر اساس کاربرد اول - در نگرش عدلیه - عقل، عدالت‌ورزی را شایسته می‌شمارد و فاعل آن را مدح می‌کند و در مقابل، ظلم را ناشایسته می‌داند و انجام‌دهنده آن را مذمت می‌کند (علامه حلی، ۱۳۷۳، ص ۳۴) از نظر عموم اشاعره، این کار به شرع نسبت داده شده است (فخر رازی، بی‌تا، ص ۱۴۷) و عقل را ناتوان‌تر از آن یافته‌اند که حَسَن و قُبُح به این معنا و کاربرد را درک و فهم نمایند (فخر رازی، بی‌تا، ص ۲۴۶). فعلی «حَسَن» است که فاعل آن شایسته تحسین باشد و فعلی

۱. البته، برخی اشکال کردند که موافقت با غرض جهت حسن است؛ نه معنای آن.



«قیح» است که فاعلش سزاوار سرزنش باشد.

بر اساس معنای دوم، پاره‌ای از صفات موجب کمال نفس می‌شوند و برخی دیگر از صفات، نقیصه شمرده می‌شوند؛ برای مثال، دانایی کمال نفس و نادانی نقص و واماندگی نفس قلمداد شده است. در نتیجه، دارندگان علم ستایش می‌شوند و نادانان در نظر دانشمندان نکوهش می‌گردند (محصلی، ۱۳۸۷، ص ۷۹-۱۰۸). بنابراین، فعلی که در مسیر کمال قرار دارد، نیک و زیبا می‌خواند و ضد آن را نازیبا می‌نامد. در این کاربرد نیز چون کاربرد پیش‌گفته، حُسن و قُبْح به افعال اختیاری انسان و هم به صفات اطلاق می‌شود و ملاک کمال و نقص، نفس انسانی است (محصلی، ۱۳۸۷، ص ۷۹-۱۰۸).

در معنای سوم (سازگاری و عدم سازگاری فعل با طبع)، دربارهٔ چیستی طبع، همواره اختلاف نظر وجود داشته است. ماهیت طبع در این مقام (از حیث گستردگی یا عدم گستردگی آن نسبت به نفس و انحصار آن در طبع حیوانی یا عام‌تر از طبع حیوانی و انسانی بودن) تعابیر مختلفی ارائه شده است. گرفتار شدن در نسبیت‌گرایی اخلاقی یکی از آن ایرادات است؛ ضمن این که با توجه به اختلافات فرهنگی و تنوع ذائقه‌ها و سلیقه‌ها، خطر هرج و مرج اخلاقی در جامعه نیز دور از انتظار نیست.

در میان نظرات مطرح، معنای حسن به فعلی که سازگار با طبع باشد و معنای قیح به فعلی که ناسازگار با طبع باشد؛ طرفدارانی دارد. مرحوم مظفر این نظر را با عنایت به تمایز میان معنای طبع و نفس می‌پذیرد؛ از این رو، به جای واژه «طبع»، از تعبیر «نفس» استفاده کرده است (مظفر، ۱۴۰۵، ص ۳۱۵، ۳۲۷).

از نگاه برخی اندیشمندان نیز منظور از «طبع» معنای عام آن نیست که همان طبیعت حیوانی باشد، بلکه مقصود از آن، «طبع والا» و «من علوی» انسان یا مرتبهٔ عالی نفس ملکوتی و روحانی انسان است. بنابراین، فعل سازگار با طبع، خوب شمرده می‌شود و فعل ناسازگار با آن بد و نازیبا انگاشته می‌شود. این کاربرد، افعال اختیاری انسان و صفات را در بر می‌گیرد؛ مثل شنیدن صوت زیبا و نازیبا که به خوب و بد توصیف می‌شوند (فخر رازی، بی‌تا، ص ۱۴۷؛ مطهری، بی‌تا، ص ۱۹۴).

بنابراین، حُسن و قُبْح بر اساس ملائمت و عدم ملائمت با طبع ملکوتی انسان ارزش‌گذاری می‌شوند. این کاربرد، در کلام بعضی از اشاعره نیز وجود داشته است (فخر رازی، ۱۳۵۳، ص ۲۴۶). این دو کاربرد از امور، تکوینی و غیر قابل انکارند، یعنی تکویناً نفس انسان دارای کمال و نقص است و افعال خاصی با آن ملائمت و سازگاری یا ناسازگاری دارند (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۴).

حُسن و قُبْح از نگاه آخوند خراسانی

از میان معانی ارائه شده درباره حُسن و قُبْح، آخوند خراسانی مدافع نظریه سازگاری و ناسازگاری افعال با قوه عاقله است، این نگرش به نحو مبسوطی در برخی از آثار ایشان نظیر کتاب کفایة الاصول و فوائد الاصول مطرح شده است. از نظر آخوند خراسانی، مراتب افعال نزد عقل برابر نیست و افعال، با سعه و ضیق وجودی مواجه‌اند که زمینه و منشأ اختلاف در آثار خیر و شر می‌شوند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۳). از نظر ایشان، تفاوت در افعال، بدهات عقلی دارد و تردیدی در آن نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۳).

از نگاه آخوند خراسانی، کارهای مختلف یکسان نیست و عقل به ستایش و نکوهش یکسان عاملان آن نمی‌پردازد. از نگاه وی، ادراک عقلی با ادراک حسی همراه است و ملامت و اشمئزاز عقلی مانند سازگاری و ناسازگاری حسی است و اقبال و ادبار عقل به مُدَرکات، ناظر به سعه و ضیق وجودی فعل است که منشأ آثار خیر و شر می‌شود. به این معنا که ملاک ملائمت عقل «وجود» است و به دیگر بیان، عقل انسان که دارای مرحله‌ای از تجرّد است، با چیزی که از بهره وجودی بیشتری برخوردار باشد سازگاری افزون‌تری دارد و با تنازل مرتبه وجودی، سازگاری عقل کمتر می‌شود؛ تا به درجه‌ای که عقل حظّی از آن نمی‌برد و به اصطلاح با آن ناسازگار است. حُسن فعلی به این معنا که موجب شکل‌گیری خیر می‌شود مورد پسند عقل بوده و منشأ حُسن فاعلی می‌شود و در نتیجه، تحسین یا سرزنش اخلاقی نیز متوجه فاعل عمل است.

برای وضوح بیشتر، به فضیلت ایثار اشاره می‌شود. روشن است که ایثار از مقولات تشکیکی بوده و مصادیق مختلفی دارد که بالاترین آنها ایثار جان در راه خداوند است، در مراتب پایین‌تر ایثار مال است و ایثار مال نیز در شرایط مختلف متفاوت شده و ارزش آنها برابر نیست. برای مثال، در شرایطی که شخص احتیاج شدید دارد به قصد جلب رضای خدای تعالی از ارزش والاتری برخوردار است «و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصه» (سوره حشر، آیه ۹) و عقل نیز به ارزش یکسان همه موارد رأی نداده و میان فعلی با درجه خلوص بیشتر یا مداومت افزون‌تر و فعلی که خلوص کمتری همراه آن باشد و یا استمرار نداشته باشد و یا این که اساساً خالی از اخلاص باشد، تفاوت قائل است. همچنین است در موارد مشمئزات که عقل همه آنها را یکسان نمی‌داند. بنابراین، اگر بخواهیم با نگاه آخوند خراسانی به مقوله ایثار بنگریم، خواهیم گفت: عقل انسان میان طیف‌های مختلف ایثار تمایز قائل است و میان مراتب آن با درجه خلوص، استمرار، شدت احتیاج و حب ایثارگر و درجات پایین‌تر که ارزش وجودی کمتری دارد تفاوت قائل است و از همین رو،



ملائمت او نیز نسبت به هریک از مراتب آن که از مرتبه وجودی کمتری برخورداراند، متفاوت خواهد بود تا زمانی که عنوان «فضیلت» تغییر کرده و به رذیلت تبدیل شود؛ مانند زمانی که انفاق رنگِ ریا گرفته و از عنوان ایثار خارج شده و برای خودنمایی و امثال آن انجام می‌شود که در این صورت، اشمنازِ عقلی را در پی داشته و ناظر به مراتب آن نیز گریز عقل از آن و نفرت عقلی نسبت به آن بیشتر می‌شود.

بنابراین، با توجه به دیدگاه آخوند خراسانی، اولاً، تشخیص خوبی و بدی بر عهده عقل است. ثانیاً، افعال نزد عقل مراتب مختلفی داشته و مانند حس و احساس دارای سعه و ضیق وجودی هستند و اثر خیر و شرّ به سعه و ضیق متفاوت می‌شود. ثالثاً، سازگاری و ملاک ملائمت عقل، «وجود» است. رابعاً، حُسن فعلی - در صورتی که مورد پسند عقل باشد - موجب حُسن فاعلی می‌شود و خامساً، تحسین و سرزنش اخلاقی به حکم عقل توجیه می‌شود (نک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۳-۱۲۴).

در میان دیدگاه‌های مطرح، می‌توان نگرش فلسفی آخوند را در زمره نظریه‌هایی به شمار آورد که به «تعریف‌گرایی» موسوم است؛ زیرا آخوند خراسانی با این قول که ملاک درک حُسن و قُبُح قوه عاقله و سازگاری و ناسازگاری آن فعل با عقل است، معتقد به قابل تعریف بودن حُسن و قُبُح است. تعریف‌پذیری مفاهیم اخلاقی، نگرشی است با جان‌مایه روان‌شناختی که آستن نظریه‌های موافق و مخالف شده است. جورج ادوارد مور از جمله شهودگرایانی است که مفاهیم اخلاقی را بدیهی و تعریف‌ناپذیر می‌دانند.^۱

در حالی که در میان نظریه‌های شناخت‌گرا، عده‌ای اصرار دارند تا در تحلیل و تعریف مفاهیم اخلاقی از مفاهیم فلسفی و کلامی بهره گیرند، طبیعت‌گرایان بر این باورند که می‌توان مفاهیم اخلاقی را بدون ارجاع به مفاهیم دیگر و صرفاً بر اساس مفاهیمی غیر اخلاقی تعریف کرد. ذائقه آخوند خراسانی مانند بسیاری از اندیشمندان اسلامی نیز از سنخ طبیعت‌گرایان اخلاقی بوده و در تعریفی که از مفاهیم اخلاقی مانند حُسن و قُبُح ارائه می‌دهد، نمایانگر است؛ زیرا خوبی و بدی از منظر آخوند تعریف‌بردار بوده و معیار آن ادراک عقلی، به وسیله شاخص ملائمت و

۱. بر همین مبنا می‌نویسد: «اگر از من پرسیده شود که «خوب» کدام است؟ در جواب، می‌گویم: «خوب»، خوب است و این بالاترین مطلبی است که می‌توان گفت و اگر از من سؤال شود که «خوب» را چگونه باید تعریف کرد، جواب این است که خوب، تعریف‌پذیر نیست و این همه آن چیزی است که در مورد آن می‌توانم بگویم» (مور، ۱۳۸۵، ص ۱۳۰).

منافرت آن با فعل از طریق فهم عقل است و زمینه سرایت آن به فاعل و حُسن و قُبْح فاعلی و دست آخر صحت سرزنش و تحسین فاعل می‌داند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۳).

آخوند خراسانی در کتاب دُرِّالفوائد فی شرح الفرائد، نظری به ظاهر متفاوت ارائه داده است. ایشان بیان می‌دارد که احکام از مصالح و مفسد تبعیت می‌کنند و نه حُسن و قُبْح فعلی (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۴۹۷). این مبنا را در کتاب دیگرش کفایة الاصول، ملاک احکام ذکر می‌نماید (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴۴). بنابراین، دو نگرش متناقض‌نما در این بحث دیده می‌شود؛ از یک طرف حُسن ذاتی افعال که منشأ حُسن و قُبْح می‌شود و از طرف دیگر، قول به تبعیت احکام از مصالح و مفسد!

روشن است که مصالح و مفسد - فی نفسه و در ذات خویش - خوبی و بدی دارند و نمی‌توان فعل دارای مصلحتی را قبیح، یا واجد مفسده‌ای را حَسَن دانست. از این رو، افعال به سبب مصالح و مفسدشان به خوبی و بدی توصیف می‌شوند (شهید صدر، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۲۷).

منظور آخوند خراسانی از «عقل» همان قوه ادراکی است که در عرض دیگر قوای ظاهری و باطنی و غرایز شناخت، یکی از ابزارهای شناخت به شمار می‌آید و با آن می‌توان به طور خودآگاهانه معانی را درک کرد. این مطلب از میان آثارش به سهولت قابل دست‌یابی نیست.

(محقق اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱، ۳۱۱). آخوند - در فوائد الاصول - قوای ظاهری، باطنی و عقلی را تفکیک می‌کند و در این باره، می‌نویسد: «من الحواس الظاهرة و القوى الباطنة ملائمة و منافرة و کذا بحسب الطبائع و الغرائز» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۳). اگر منظور همان قوه عاقله متعارف در متون عقلی باشد، صرفاً متوجه ادراک کلیات است و عواطف، گرایش‌ها، التذاهب و اشمئزها از حیطة ادراکی آن خارج و مربوط به دیگر قوا می‌شوند، اما می‌توان درک سازگاری و ناسازگاری را مربوط به قوه عاقله دانست و ادراک اشمئزاز و التذاذ را به صورت مجازی به قوه عاقله نسبت داد. ممکن است مراد آخوند خراسانی، همین وجه باشد (نصیری، ۱۳۸۹، ص ۵-۲۰). از همین جاست که از ناحیه مرحوم محمدحسین غروی اصفهانی ایراد وارد شده است که شأن عقل، ادراک التذاذ نیست، بلکه ادراک کلیات است. صادق لاریجانی، إشکال غروی اصفهانی را وارد دانسته و سعی می‌کند به نحو اصلاحی از آن دفاع کند و در همین رابطه، می‌نویسد:

إشکال محقق اصفهانی گر چه وارد است، ولی حق این است که نظریه آخوند خراسانی به نحوی قابل اصلاح است که خالی از اشکال مذکور باشد. همان طور که از کلام متن پیداست، محور اشکال تعبیر «عقل» است و این که



قوة عاقله شأنی جز ادراک ندارد؛ ولی با اندک تأمل روشن می‌شود که نیازی نیست حُسن و قُبُح و باید و نباید اخلاقی را به قوه عاقله به این معنا نسبت دهیم (آخوند اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱، ۳۱۱).

آخوند خراسانی، بر این باور است که عقلی بودن حُسن و قُبُح، احتیاجی به اقامه برهان ندارد؛ چه آن که وجدان، آشکارا به حُسن احسان و قُبُح ظلم و عدوان شهادت می‌دهد و این اشکال که حُسن و قُبُحی که مورد شهادت وجدان است به همان معنای مورد نزاع نیست، بلکه مراد از آن موافقت غرض و مخالفت آن و با کمال و نقص است، به وضوح باطل است؛ زیرا عقل بدیهی، مستقلاً به حُسن احسان رأی می‌دهد، ولو این که مخالف غرض باشد و استقلالاً به قُبُح ظلم نظر دارد، ولو این که موافق غرض باشد (آخوند خراسانی، ۱۳۷۷-۱۳۷۶، ص ۱۰۵-۱۲۶).

رابطه قصد و عمل

ارزش اعمال انسانی با اتصاف آن اعمال به حُسن و قُبُح نمایان می‌شود. متغیرهای مختلفی در اتصاف به حُسن و قُبُح نقش دارند که یکی از آن‌ها «قصد» است. قصد فاعل منشأ حُسن و قُبُح شده و فاعل عمل را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

قصد، پیش از رسیدن به مرحله عمل دارای درجه‌ای از اعتبار و ارزش است،^۱ اما پس از عملیاتی شدن و ظهور و بروز خارجی آن، با مقیاس درجه خلوص، میزان سختی، میزان استقامت، استمرار و مداومت و نظایر آن، اعتبارسنجی می‌شود. اعمال انسانی بر اخلاق او اثرگذار است؛ بدین معنا که تأثیر عمل بر اخلاق انسان از اثر خارجی عمل و نمود آن در رفتار آدمی حکایت می‌کند. تأثیر اعمال بر اخلاق به منزله سرایت حُسن عمل به فاعل است؛ یعنی حُسن و قُبُح عمل به حُسن و قُبُح فاعل می‌انجامد. اعمال، به تنهایی ملاک درستی و نادرستی و حُسن و قُبُح نیستند، بلکه از جمله ملاک‌های حُسن فاعلی، قصد و نیت فاعل است؛ زیرا عمل انسان نیز تابعی از قصد او، بلکه از مهم‌ترین مبادی درستی یا نادرستی اعمال، همان قصد فاعل

۱. به این دلیل که «قصد» بخشی از فرایند درستی یا نادرستی عمل به شمار رود. با این توضیح که افعال انسانی غالباً همراه با هدف و غرض است، این هدف همان غرض انجام فعل است که محرک شخص برای انجام کار می‌شود، از این رو، اگر غرض فاعل انجام عمل پسندیده باشد، فاعل عمل را حُسن و چنانچه غرض به امر ناپسندی تعلق بگیرد، فاعل را قبیح می‌نماید.

است. با توجه به تأثیر ملاک‌های حُسن و قُبْح، یکی از عواملی که تأثیر فراوانی در درستی عمل دارد، مقیاس درجه خلوص عمل است. درجه خلوص نیز از قصد و نیت شخص برمی‌خیزد و می‌توان گفت که ملاک خلوص، «قصد» است؛ هرچه قصد انسان به ملاک‌های اخلاقی نزدیک‌تر باشد، آن قصد خالص‌تر است.

۱. تأثیر قصد بر حُسن فاعلی عمل

در نگاه فقهای امامیه، تأثیر قصد فاعل بر ارزش فعل، امری واضح است (آقاضیاء عراقی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۰؛ آخوند خراسانی، ج ۲، ص ۱۲؛ امام خمینی، ج ۱، ص ۵۴). نقطه محوری و احتمالاً تفاوت‌ساز آنان با فیلسوفان اخلاق این است که فقها در مواقع تصمیم درباره ارزش عمل، به ملاک‌هایی توجه می‌کنند و از نظر آنان باید جمع نتایج مثبت و منفی و سنجش اهمیت دو دسته پیامدها مورد توجه قرار گیرد. تمایز در این است که ممکن است عملی با توجه به جمع نتایجش واجد حُسن اخلاقی باشد؛ ولی به دلیل قصد بد فاعل خاص، انجام آن فعل از اعتبار، ارزش و مشروعیت بیفتد.^۱

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، از نظر محقق خراسانی، فعلی حَسَن است که موجب اعجاب قوه عاقله شود و خلاف آن در صورتی قبیح است که تنفر (اشمئزاز) این قوه را سبب شود. مدح و ذم عقلاً نیز بالضرورة بر مبنای همین اعجاب و تنفر است. از نگاه وی، مراد از حُسن و قُبْح عقلی چیزی جز همین ملائمت و منافرت فعل با قوه عاقله که موجب فرح یا اشمئزاز آن می‌گردد، نیست. همان‌گونه که بر هر عاقلی روشن است، این ملائمت و منافرت فعل با قوه عاقله، بالضرورة موجب صحت مدح فاعل مختار، بماهو فاعل، یا ذم او می‌گردد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۳).

بنابراین، ملاک حُسن فعل، ارزیابی عقل فاعل نسبت به فعلی است که روی داده است. اگر عقل فاعل آن را نپسندد آن فعل قبیح و اگر بپسندد حَسَن می‌شود. از طرفی دیگر، قصد فاعل یکی از معیارهای ملائمت و منافرت عقل است. چنان‌چه قصد خوب حسن فاعلی داشته و به تنهایی توان

۱. لازم به توضیح است که تمایز در مکاتب مختلف فلسفه اخلاق متفاوت به نظر می‌رسد. در برخی از موارد، متمایز می‌شود و در برخی نه. تمایز میان اخلاق نتیجه‌گرا و اخلاق وظیفه‌گرا و نیز تمایز میان اخلاق ناظر به ملکات و اخلاق ناظر به افعال نتایج متفاوتی به‌بار می‌آورد (تفصیل این تمایزات و حیثیت‌های اخلاقی، فقهی، حقوقی و نیز حیث وقوع خارجی عمل، محل بحث این مقاله نیست).



تسری به فعل ندارد و در نتیجه، موجب حُسن فعل نمی‌شود؛ به این معنا که فعل بد را در امثال انقیاد خوب نمی‌نماید. قبح فعل بد همواره در ذات شیء وجود دارد؛ اگر چه قصد فاعل نیکو باشد. در عین حال، سرزنش از فاعل برداشته می‌شود. بنا بر این، اگر بخواهیم مجموعه معیارهایی که موجب حُسن و قُبْح اخلاقی می‌شود را تعیین کنیم، می‌توانیم به این موارد اشاره داشته باشیم.

بر اساس مباحث پیش‌گفته، تصمیم درباره حُسن و قُبْح اخلاقی عمل، حاصل جمع نتایج مثبت و منفی و میزان اهمیت دو دسته پیامدهاست. ممکن است با توجه به نتایج یک عمل، ارزیابی مثبتی از آن داشته باشیم، ولی به دلیل قصد بد فاعل خاص، انجام آن فعل از اعتبار و ارزش بیفتد. برای نمونه، از نظر محقق خراسانی، هتک مولا یکی از ملاک‌های داوری است و منشأ هتک مولا، قصد بد است. وقتی کسی قصد هتک مولا را دارد - حتی اگر عمل او در واقع، هتک نباشد - قبیح است. تشریح این بحث در قالب مجوزهای برخی از اعمال حرام نظیر غیبت، مجسمه‌سازی به قصد حکایت‌گری، مسوغ‌های دروغ، تشبیه کودک یتیم و مواردی دیگر قابل‌رہ‌گیری است.

تأثیر قصد بر حُسن فاعلی در جاهل قاصر و مقصر

یکی از شاخص‌های حُسن فاعلی عمل، عدم جهل به وظیفه اخلاقی است؛ در حالی که علم و جهل نقشی در حُسن و قُبْح فعلی و وظیفه شخص ندارد؛ زیرا چنان که گفته شد، بدی در ذات عمل بد وجود دارد؛ چه این که با قصد خوب انجام شود یا با قصد بد؛ چه با حُب صادر شود یا همراه با بغض باشد، در هر صورت «بد» خواهد بود. هم‌چنین اگر اصل وظیفه اخلاقی را برای جاهل منکر شویم، بحث ما درباره حُسن و قُبْح فاعلی عمل او بی‌فایده است؛ زیرا مشخصاً عمل او از حیث ارزش‌گذاری در زمره اعمال خنثی قرار داشته و حُسن و قُبْح فاعلی عمل امری مذموم شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، وظیفه اخلاقی برای عالم و جاهل وجود دارد، اما جاهل آن را نمی‌داند و به دلیل جهل او، در صورت عمل نکردن به وظیفه، سرزنشی متوجه او نیست.

یکی دیگر از شاخص‌هایی که سرزنش فاعل را در اعمال بد سزاوار نمی‌شمرد، عذر جاهل است. در شرایطی که فاعل معذور از عدم انجام فعل قبیح است، نمی‌توان او را به قُبْح فاعلی متهم کرد، بلکه با توجه به این که مجبور به عمل بوده است، به حُسن فاعلی عمل حکم داده می‌شود.

از عبارات و تصریحات آخوند خراسانی درباره حکم جاهل قاصر و مقصر چنین استفاده می‌شود که در موردی که جهل مکلف از سر تقصیر باشد، فاعل متّصف به قبح شده و به‌خاطر فعل قبیح و تقصیر در جست‌وجو برای دست‌یابی به حکم، سزاوار سرزنش است (آخوند خراسانی، ج ۲، ۱۴۰۷،

ص ۴۶). اگر فاعل جهل قصوری داشته باشد، قصد او موجب تعلیق تعلیق قبح بر فاعل می‌شود؛ به این معنا که اگر حکم مولا با قصد مخالفت بر تکلیف الزامی اتیان نشود، قصد بد موجب قبح فاعلی می‌شود، اما در موردی که مکلف جهل قصوری دارد و قصد مخالفت با مولا ندارد، بلکه ای بسا به خیال انجام کاری که درست است یا حتی واجب است، فعلی را مرتکب شود، فاعل متّصف به قبح نمی‌شود. وضوح این برداشت از نظر آخوند خراسانی و دیگر فقهای امامیه با بازگشت به نظر او درباره معنای حُسن و قُبْح آشکارتر می‌شود؛ زیرا چنان که گفته شد، از میان معانی حُسن و قُبْح، آخوند خراسانی مدافع نظریه سازگاری و ناسازگاری افعال با قوه عاقله است و عقل انسان هرگز با سرزنش فاعلی که آگاه به موضوع یا حکم نبوده و جهل او نیز از سر قصور بوده است، موافق نیست؛ همان‌طور که عقل انسان عدم سرزنش جاهل مقصر را شایسته نمی‌داند.

موضوع دیگر، بحث عقاب و عدم عقاب جاهل قاصر (در فقه) و سرزنش و عدم سرزنش او (در اخلاق) است؛ به این بیان که اگر قائل به عقاب یا لزوم سرزنش جاهل قاصر شویم، آیا روی حکم به عدم قبح فاعلی عمل تأثیر می‌گذارد یا خیر؟ روشن است که بدو کسی قائل به عقاب جاهل قاصر نشده است و نهایت چیزی که در این مورد بحث شد، قولی است که آخوند خراسانی آن را نقل کرده و البته، نسبت به آن بی‌اعتنا است (این قول که در امور اعتقادی، جاهل قاصر وجود ندارد و همه جاهل مقصّرند)؛ زیرا ایشان به صراحت اعلام می‌کند:

به این سخن که گاهی گفته شده، نباید گوش فرا داد که در اعتقادات، جاهل قاصر وجود ندارد، [و همه جاهل مقصّرند] (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۳۳۲).

او البته، دو شرط عدم عناد و انقیاد نسبت به آنچه که احتمال می‌دهد «حکم الله» است را در شناخت احکام حق، اضافه می‌کند و می‌نویسد:

نهایت امر بخاطر عدم معرفت حق، عقاب نشده و معذوراند، مشروط بر آن که در عدم معرفت حق، عناد نداشته باشند، بلکه نسبت به آنچه احتمال می‌دهد [که در واقع، حق است] به اجمال، منقاد باشد^۱ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۳۳۲).

۱. «و قد اتقدح من مطاوی ماذکونا، أن القاصر یكون فی الاعتقادات للغفله، او عدم الاستعداد للاجتهاد فیها، لعدم وضوح الامر فیها بمثابه لا یكون الجهل بها الا عن تقصیر، كما لا یخفی، فیکون معذوراً عقلاً. و لا یصغی الی ما ربما قیل: بعدم وجود القاصر فیها، لکنه انما یكون معذوراً غیر معاقب علی عدم معرفه الحق، إذ لم یکن معانده، بل کان ینقادله علی اجماله لو احتمله» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۳۳۱-۳۳۲).



ضمن این‌که مسئله عقاب و عدم عقاب جاهل یا سرزنش و عدم سرزنش اخلاقی او، بحث تأثیر قصد بر حُسن یا قُبیح فاعلی عمل را تحت الشعاع قرار نخواهد داد؛ زیرا اگر قائل به عدم عقاب و عدم سرزنش اخلاقی جاهل شویم، بحث درباره قُبیح فاعلی عمل منتفی نیست؛ زیرا عقاب برای ارتکاب عمل محرم یا ترک عمل واجب است، اما حُسن و قُبیح منحصر در آن نمی‌شود، بلکه در دیگر احکام خمسه نیز می‌توان بحث حُسن و قُبیح را جاری کرد. در موردی هم که قائل به عقاب جاهل شویم، بحث پیش‌گفته - به طریق اولی - جاری می‌شود.

در مورد استحقاق یا عدم استحقاق عقاب جاهل مقصّر نیز چند نظر مطرح شده است:

۱. مشهور، متعلق عقاب را به جهت ترک تکلیف واقعی می‌دانند و معتقدند که شخص - به

دلیل این‌که تکلیف واقعی را ترک کرد - معاقب خواهد شد؛

۲. در مقابل، عده‌ای مقصّر را - به جهت ترک تعلّم - مطلقاً مستحق عقاب می‌دانند (نظریه

منسوب به مرحوم محقق اردبیلی و صاحب مدارک)؛

۳. مرحوم آخوند هم بر این باور است که باید بین تکالیفی که مطلقه هستند و تکالیفی که

مشروطه‌اند و نیز تکالیفی که موقتی‌اند، تفصیل قائل شد؛ در قسم اول، عقاب بر ترک

واقع و در قسم دوم بر ترک تعلّم است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۷۴).

در تحلیل این دیدگاه‌ها، می‌توان گفت که عمل جاهل مقصّر قُبیح فاعلی داشته و قصد بر حُسن و قُبیح فاعلی عمل بنا بر مدعای چهار قول تأثیر می‌گذارد.

این سخن با مدعای آخوند خراسانی درباره معنای حُسن و قُبیح نیز سازگار است، اما اگر عمل منهی‌عنه از حیث صحت و فساد ارزش‌گذاری شود، اگر این عمل به قصد مأموریه و قُربت شکل گیرد، یعنی جهل حکمی موجب انجام عمل منهی‌عنه شود، منهی‌عنه فاسد و قبیح به قصد نیکو و حُسن سرایت نکرده و قصد او را بد جلوه نمی‌دهد؛ همان‌طور که قصد خوب در جهل موضوعی نیز با فساد یک عمل فاسد نمی‌شود.

تأثیر قصد بر حُسن و قُبیح تجرّی و انقیاد از منظر آخوند خراسانی

درباره حکم تجرّی، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است و البته، همگی آن‌ها فاعل را تقبیح می‌کنند، اما درباره قُبیح فعلی آن و استحقاق عقاب متجرّی اختلاف‌نظر دارند (آقاضیاء عراقی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۰). به اعتقاد آخوند خراسانی، «متجرّی» مستحق عقاب و «منقاد» مستحق ثواب است؛ زیرا

وجدان عمومی مؤاخذه و مذمت شخص متجری به دلیل جرئت بر هتک و عصیان را درست می‌دانند؛ چنانکه پاداش و مدح کسی که به مقتضای عبودیت عمل کرده و منقاد است را صحیح می‌شمرند. از نگاه آخوند، حکم منحصر به پیکره بیرونی عمل نیست و قصد و اراده فاعل را با عبارت‌هایی نظیر جرئت بر عصیان و عزم بر موافقت مؤثر در حکم به مشروعیت یا عدم مشروعیت تجری می‌داند (آخوند خراسانی، ج ۲، ص ۲۵۹). بنابراین، آخوند خراسانی حکم تجری را عقاب و شخص متجری را به علت عزم بر معصیت و تصمیم بر مخالفت با مولا و هتک حرمتش، مستحق مجازات و عقوبت دانسته‌اند، اما عملی که متجری انجام داده است، بر عنوان اولیه و حکم واقعی خود باقی است. بنا براین، استحقاق عقاب، به جهت عزم بر مخالفت است؛ نه بر نفس فعلی که انجام داده است.

۲. تأثیر قصد بر حُسن فعلی عمل، از نگاه آخوند خراسانی

برای فیلسوف اخلاق و در مقام ارائه نظریه اخلاقی مقوله حُسن و قُبْح فعلی، مهم است و می‌توان گفت محور ارزش در همه مکاتب اخلاقی - حتی نظریه‌هایی که برای قصد و نیت اعتبار ویژه‌ای قائل اند - افعال و اعمال انسان است. عمل انسانی، نمود خارجی صفات و ملکات اخلاقی است. خلق و خوی انسان نیز از طریق رفتار و کردار ظهور خارجی پیدا می‌کند و تکرار آن به پیدایش و تقویت ملکات اخلاقی کمک می‌کند. قصدها، پیش از رسیدن به مرحله عمل دارای درجه‌ای از اعتبار و ارزش‌اند، اما پس از عملیاتی شدن و ظهور و بروز خارجی آن‌ها، با معیارهایی اعتبارسنجی می‌شوند.

از این‌رو، با توجه به روشن شدن نقش قصد در حُسن و قُبْح فاعلی، این نقش در حُسن و قُبْح فعلی بررسی می‌شود. از این‌رو، ابتدا درباره حُسن و قُبْح فعلی تجری و سپس حُسن و قُبْح فعلی جاهل قاصر و مقصر و در ادامه، درباره سرایت حُسن و قُبْح فاعلی به فعل بحث می‌شود.

حُسن و قُبْح فعلی تجری از نگاه آخوند خراسانی

در میان نظرات شش‌گانه درباره حکم تجری (نک: شیخ انصاری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳)، می‌توان قُبْح فعلی را از سه دیدگاه استخراج کرد: ۱) کسانی که معتقد به قُبْح فعل متجری و استحقاق عقوبت آن هستند؛ ۲) اشخاصی که قاطعانه بر حرمت شرعی تجری به‌طور مطلق نظر داده‌اند؛



۳) جمعی که تجزّی را در برخی از موارد حرام شرعی می‌دانند (آقاضیاء عراقی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۰). دیدگاه نخست، به‌طور روشن به قُبْح فعل متجزّی، هر چند به‌ظاهر عمل خوبی بوده و با قصد او مطابق نباشد، نظر داده‌اند. دیدگاه دوم و سوم نیز اصل تجزّی را نشانه رفته و بر حرمت آن نظر داده‌اند. اگر چه دیدگاه دوم بر مطلق حرمت و دیدگاه سوم قائل به تفصیل است. طرفداران این دسته، می‌گویند: اساساً نباید شخص نسبت به مولا تجزّی کند.

بنا بر دیدگاه‌های پیش‌گفته، اگر کسی قصد نافرمانی کند و اقدام به عمل کند، به دلیل گستاخی در نافرمانی مولا مستحق عقوبت بوده و عمل او - صرف نظر از این‌که عقاب به خاطر فعل باشد یا قصد - حُسن فعلی ندارد؛ اگر چه ظاهر عمل، خوب، نیکو، مأموریه و محبوب مولا است. از دیدگاه آخوند خراسانی - که بر استحقاق عقاب متجزّی نظر داده است و متجزّی را معاقب و منقاد را شایسته پاداش می‌داند - (آخوند خراسانی، ج ۲، ص ۲۵۹) قُبْح فعلی برداشت نمی‌شود. او به تأثیر فعل بر فاعل باور دارد، اما فعل حَسَن با قصد و فاعل قبیح بد نمی‌شود؛ زیرا حُسن و قبح اولاً، در ذات عمل نهفته است و عقلاً فعل خوب را - هر چند از فاعل بدکردار صادر شود - همواره خوب می‌دانند؛ اگر چه فاعل آن را با قصد بد تحسین نمایند. به عبارت دیگر، قائلین به قُبْح فعلی مانند قائلین به قُبْح فاعلی تجزّی، واقعیت عمل را قبیح نمی‌شمارند و صرف اعتقاد هم واقعیت این مطلب را تغییر نمی‌دهد. ایشان این را هم می‌پذیرند که صرف «قصد عمل برای شُرَب مایع» مسئله‌ای به وجود نمی‌آورد؛ حتی در باب معصیت.

عمل متجزّی - بر مبنای نظر آخوند - بر عنوان اولیه و حکم واقعی خود باقی است و بنابراین، استحقاق عقاب، به جهت عزم بر مخالفت است؛ نه به‌خاطر نفس فعلی که انجام داده است. نفس فعل حسن با عزم مخالفت بد نمی‌شود؛ اگر چه فاعل آن نیز تحسین نمی‌شود. قُبْح در بحث تجزّی، تنها در محدوده فاعل دور می‌زند و هرگز به ساحت فعل نمی‌رسد؛ زیرا قُبْح فعلی تنها زمانی معنا می‌یابد که فعل با قصد و باور متجزّی مطابقت یابد که در این صورت هم اساساً تجزّی صدق نمی‌کند، بلکه وارد قلمرو عصیان می‌شود؛ زیرا مطابقت قصد منهی‌عنه با فعل منهی‌عنه همان معصیت است و عدم انطباق قصد منهی‌عنه و فعل منهی‌عنه و به تعبیر دیگر، «مصادفت قصد منهی‌عنه با فعل مأموریه»، می‌شود تجزّی.^۱

۱. هر چند همان‌گونه که گفته شد، حسن و قبح اخلاقی عمل حاصل جمع نتایج مثبت و منفی و میزان اهمیت دو دسته پیامدها است و فعل با مجموع این موارد متصف به حُسن و قبح میشوند، اما در مثال انفاق و دست‌گیری از شخص حتی اگر از دریچه قصد و سایر متغیرهای حسن و قبح نیز این عمل موجه نباشد؛ اما همچنان عمل انفاق به دلیل ←

نقش جوانحی بودن یا خارجی بودن تجزی در حُسن و قُبْح فعلی، از منظر آخوند خراسانی

از میان سه دیدگاه درباره جوانحی بودن یا جوارحی بودن تجزی، آخوند خراسانی معتقد است اطاعت و عصیان، وصفِ عمل خارجی است، اما تجزی و انقیاد یک عمل خارجی نیست. از نظر آخوند، استفاده شد که در حُسن فعلی اطاعت و قُبْح فعلی عصیان مناقشه‌ای نیست، اما بحث در تجزی و انقیاد است که یک عمل خارجی نیست. «انقیاد»، تصمیم بر اطاعت و «تجزی» تصمیم بر معصیت است؛ تصمیمی که عملیاتی می‌شود، اما به واقع اصابت نمی‌کند. اطاعت با اقدام عملی محقق می‌شود، اما تجزی و انقیاد امری اعتقادی است و واقعیت عمل مخالف با اعتقاد فاعل است. در اطاعت و عصیان قصد به عمل سرایت می‌کند؛ زیرا مطابقت بین قصد و فعل است و حُسن و قُبْح فعلی محقق می‌شود، اما در تجزی و انقیاد چنین نیست؛ زیرا حُسن و قُبْح فعلی با حُسن و قُبْح فاعلی متفاوت است. قصد و اعتقاد در این دو متفاوت‌اند؛ قصد منقاد انجام عمل خوب، اما واقع عمل بد و قصد متجزی انجام کار ناصواب و واقع عمل مورد پسند مولا است. از این رو، به جهت تفاوت بین قصد و فعل، سرایت حُسن و قُبْح فاعلی به فعل امکان وقوعی ندارد و بنابراین، در تجزی از نظر عمل نفسانی، تبت و تصمیم فاعل بر عصیان مولا است و بین این فرد و شخص عاصی واقعی هیچ فرقی نیست. عاصی واقعی، تصمیم قلبی بر عصیان دارد و فرد متجزی هم همین‌طور.

در این صورت که تجزی و انقیاد فعل قلب‌اند و این فعل قلبی وقتی با اقدام عملی همراه می‌شود، وارد قلمرو اطاعت و عصیان می‌شود و همان‌طور که در اطاعت و عصیان، حُسن و قُبْح به فعل تعقل می‌گیرد، در تجزی و انقیاد نیز حُسن و قُبْح به فعل تعلق می‌گیرد.

بحث عقوبت که از نگاه آخوند خراسانی، ریشه در تصمیم و عزم نفسانی دارد، او را وارد بحث خاستگاه عقوبت می‌کند و از همین رو، می‌گوید عزم خاستگاه ذاتی دارد و از آن امر ذاتی به سوء سریره و حُسن سریره تعبیر می‌شود. از نظر او، طینت ناپاک نیز به حسب نوع و اقتضاء به معصیت و تجزی متمایل است. اگر چه این صفات، حسن و قبیح مادامی که در سرشت و نهاد انسان پنهان است، پاداش و کیفر یا قباحت و زیبایی ندارد، به محض اثر خارجی که از تصمیم و عزم اطاعت و انقیاد یا قصد مخالفت مولا ناشی می‌شود، استحقاق مدح و ذم و پاداش و عقاب



ایجاد می‌شود. پس از استحقاق عقاب و ثواب در تجرّی و انقیاد، از مبعوضیّت و محبوبیّت فعل خارجی منقادُبه و متجرّی به بحث می‌شود، یعنی مادامی‌که در قلب انسان فعلی تصور شود و هنوز متعلق قصد واقع نشده و تصمیمی بر فعل یا ترک اتخاذ نشده، اتصاف به حُسن و قُبْح معنا ندارد و همین‌که به مرحله قصد و عزم بر انجام عمل می‌رسد، آنگاه متّصف به حُسن یا قُبْح می‌شود و زمانی که به مرحله فعل می‌رسد، فعل خارجی تابعی از مأمور به و منهی‌عنه است، یعنی اگر فعل خارجی مأمور به بود، حُسن و اگر منهی‌عنه بود، قبیح خواهد بود. بنا براین، آنچه فعل خارجی است، ملاک عمل برای حُسن و قُبْح واقع می‌شود. از این‌رو، حُسن و قُبْح تجرّی و انقیاد در مرحله قصد به فعل سرایت نکرده و تأثیری بر فعل خارجی نخواهد داشت.

مرحوم آخوند نیز معتقد است که «استحقاق عقاب و ثواب» سبب تغییر فعل خارجی نمی‌شود و ملاک قبحی نیز در آن ایجاد نمی‌شود. تنها اثر بر یقین مکلف روی می‌دهد که در مانند خمر بودن مایع یا آب بودن آن، به خمریت آن مایع قطع پیدا کند. هم‌چنین استحقاق متجرّی و منقاد، به ثواب و عقاب نیز فعل خارجی را دست‌خوش تغییر نمی‌کند؛ زیرا این استحقاق به خاطر تصمیم و جزم بر نافرمانی مولا است. عقاب شخص یا پاداش به او به سبب قصد فاعل بوده است؛ نه عمل خارجی. بنابراین، در عمل خارجی اگر چه در مورد تجرّی فعل حسن است و به خاطر قصد عقاب تعلق گرفته، اما این عقاب موجب نمی‌شود تا فعل حُسن به فعل قبیح تبدیل شود.

تأثیر قصد بر حُسن و قُبْح فعلی در انواع جاهل قاصر و مقصّر

حُسن و قُبْح فعلی، دایره مدار درستی و نادرستی عمل است و عملی که از جاهل سر می‌زند در فرض نخست که تکلیفی متوجه جاهل است یا خیر، موضوع را عوض نکرده و در حکم نیز تأثیری ندارد. در حُسن فاعلی، علم مکلف مؤثر بود، اما در حُسن فعلی، علم یا جهل مکلف نقشی ندارد. بنابراین، مکلف بودن جاهل یا عدم تکلیف او یا باور به این‌که برای مکلفان - اعم از عالم و جاهل - در واقع، احکامی جعل شده، ولی تنجّز تکلیف در حق آنان به قدرت و علم مکلفان وابسته است، بحثی است که در موضوع حُسن فاعلی مطرح و در حُسن فعلی بی‌اثر است. از این‌رو، همان‌گونه که در مباحث مربوط به حُسن فاعلی اشاره شد: یکی از شاخص‌های حُسن فاعلی عمل این است که مکلف جهل به تکلیف نداشته باشد؛ در حالی که در حُسن و قُبْح

فعلی، تکلیف نقشی ندارد؛ زیرا در هر صورت، عمل بد - چه با قصد باشد و چه بدون قصد و چه با حُب صادر شود و چه با بغض - بد خواهد بود.

به‌صرف جهل نمی‌توان گفت چون شخص قصد خوب داشت، عمل او نیز خوب خواهد بود. بنا براین قصد فاعل در زمان انجام عمل، قصوری در مانند تکلیف منهی‌عنه که فاعل آن را به قصدِ عمل مأمور به انجام دهد، موجب حُسن فعل نمی‌شود.

عذر جاهل و بحث مربوط به عقاب و عدم عقاب جاهلِ قاصر نیز مسوِّغ دیگری برای خنثی شدن بحث حُسن و قُبْح فعلی عمل نیست و قصد فاعلِ جاهل، از زاویه تعلق یا عدم تعلق عقاب مطرح نمی‌شود، یعنی بحث عقاب و عدم عقاب جاهلِ قاصر دخالتی در ماجرای تأثیر قصد بر حُسن فعلی عمل نخواهد داشت؛ زیرا فرض حُسن و قُبْح فعلی لزوماً به منزله تعلق عقاب بر شخص نیست.

در باره ثبوت بحث حُسن و قُبْح فعلی در موردی که جهل مکلف از سر تقصیر باشد، بحثی نیست و اعمال مقصّر به طریق اولی متّصف به قُبْح فعلی می‌شود.

در تأثیر قصد بر حُسن و قُبْح فعلی یک عمل، بنا بر مدعای مشهور که متعلق عقاب به جهت ترک تکلیف واقعی و بنا بر قول محقق اردبیلی و صاحب مدارک و بنا بر تفصیل آخوند در تکالیف مطلقه، مشروطه و موقتی، شکی نیست و در همه موارد، قصد بر حُسن و قُبْح فعلی عمل تأثیر ندارد، اما اگر عملی از حیث صحت و فساد، ارزش‌گذاری شود عمل منهی‌عنه انجام شود؛ این فعل فاعل نیز به قصد اتیان مأمور به و به قصد قربت انجام گیرد، یعنی جهل حکمی موجب انجام عمل منهی‌عنه شود؛ منهی‌عنه فاسد و قبیح به قصد نیکو و حُسن سرایت نکرده و قصد او را بد جلوه نمی‌دهد؛ همان‌طور که قصدِ خوب، در جهل موضوعی نیز با فساد یک عمل فاسد نمی‌شود.

سرایت حُسن و قُبْح فاعلی به فعل

با توجه به مباحث پیش‌گفته درباره تأثیر قصد بر حُسن و قُبْح فعلی عمل، اینک این پرسش طرح می‌شود که آیا به طور کلی و در همه موارد، حُسن و قُبْح فاعلی به فعل سرایت می‌کند و ماهیت آن را تغییر می‌دهد؟ برای مثال، در مواردی که فاعل به دلیل قصد خوب، از انجام فعلی مثل دروغ نپوشیده است، آیا قصد خوبِ فاعل موجب حُسن فعلی می‌شود؟ یا این که قصد تأثیری در حُسن و قُبْح فعل در این‌گونه موارد ندارد؟ به دیگر سخن، آیا حُسن و قُبْح فاعلی موجب



حُسن و قُبْح فعل نیز می‌شود؟

برای پاسخ به این سؤال، می‌توان شقوق مسئله را این‌گونه ترسیم کرد:

۱. گاهی فاعلِ قصد نیکی دارد و از همین‌رو، به حُسن فاعلی مَتَّصِف می‌شود، فعل واقع شده نیز خوب است؛ همانند شخصی که به قصد دست‌گیری و کمک به هم‌نوع، بخشی از مال خود را به فقرا می‌بخشد.

۲. در مواقعی نیز قصدِ فاعل خوب نیست، بلکه با قصد بد اقدام به کاری می‌کند، فعل او نیز قبیح است، مانند شخصی که دروغ می‌گوید، بدون این که مصلحتی در فعلِ دروغ باشد.

۳. در مواردی ممکن است فاعلِ قصد نیکویی داشته باشد، اما فعل او قبیح است؛ مانند زمانی که به قصد کشتن محکوم به اعدام، نفس محترمه‌ای مورد اصابت گلوله قرار گیرد (انقیاد) و یا به قصد نجات جان یکی از اولیای الهی دروغی گفته شود (تعارض اخلاقی).

۴. در موردی نیز فاعلِ قصدِ قبیحی دارد، اما فعل او خوب است. در این صورت نیز فاعلِ قبیح و فعل او حُسن است، مانند شخصی که قصد نجات جان دشمنِ مولا را دارد، اما فرزند مولا را نجات می‌دهد (تجزی).

مورد اول و دوم، محل بحث ما نیست؛ زیرا در اولی فاعل و فعل هر دو خوب و در دومی هر دو بد هستند و بحثی دربارهٔ سرایت یا عدم سرایت حُسن فاعلی به فعل مطرح نیست، اما در مورد سوم و چهارم باید گفت: در مواقعی که ذاتِ فعل مَتَّصِف به بدی است، آیا می‌توان گفت قصد و نیت موجب تغییر آن و اتصاف فعل به حُسن می‌شود؟ در این باره دو نگاه و دیدگاه قابل طرح است:

۱. از سویی، می‌توان گفت: هرگز چیزی مانند قصد و نیتِ خوب موجب تغییر ماهیت آن نمی‌شود و برای مثال، شخصی که به هنگام تعارض اخلاقی دروغ می‌گوید، گرچه مجوّز اخلاقی برای دروغ دارد و به لحاظ فاعلی سرزنش نمی‌شود، اما این مجوّز مانعی برای اثر وضعی دروغ نمی‌شود و یا زمانی که شخصی برای نجات جان نفس محترمه‌ای، دروغ بگوید، چنین شخصی اگر چه به وظیفه‌اش عمل کرده است، اما همچنان فعلِ دروغ بدی ذاتی‌اش را داشته و خوب نمی‌شود. به عبارت دیگر: در این‌گونه موارد میان «وظیفه و تکلیف» از یک طرف و «حُسن و قُبْح ذاتی» عمل باید تمایز قائل شد؛ زیرا دروغ و دیگر مفاهیمی که ردیلت اخلاقی به شمار می‌روند، هیچ‌گاه ماهیتشان تغییر نمی‌کند، اگر چه در شرایطی و به سبب مصالحی، وظیفهٔ عامل اخلاقی در انجام این فعل بوده و سرزنشی متوجه او نیست.



بنابراین، نگاه حُسن و قبح فعلی تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند و هم‌چنان با تغییر شرایط، تعارض اخلاقی، اشتباه (تجری و انقیاد)^۱ و مانند آن حُسن و قبح همیشگی اش باقی است.

۲. اما از سویی دیگر نیز می‌توان حُسن و قبح فعلی را تابعی از حُسن و قبح فاعلی انگاشت. بر این اساس، دروغ می‌تواند فعل را نیکو نماید؛ در صورتی که قصد اصلاح در کار باشد و اساساً هرگز نمی‌توانیم فعل شخصی را به خاطر وظیفه‌اش از حُسن فاعلی اش جدا بدانیم؛ به این معنا که فاعل اخلاقی - با هدف ایجاد صلح و امنیت که در راستای وظیفه اخلاقی اش است - ناچار به بیان و انتساب خویش یا دیگری به انجام عملی است که در واقع، انجام نشده است (دروغ)؛ فرض مسئله نیز این است که همه راه‌های انجام وظیفه بدون انجام فعل دروغ، مسدود است و شخص نیز هیچ وظیفه‌ای جز دروغ گفتن ندارد، در این صورت اگر بگوییم وظیفه‌ات دروغ‌گویی است، اما دروغی که گفته‌ای فعل زشت و ناپسندی است با نوعی تناقض مواجهیم و تناقض نیز واضح البطلان است و نمی‌توانیم هم مصلحت را در گفتن دروغ بدانیم و هم بگوییم این فعل شما خوب نیست؛ در حالی که میان دستگاه تکوین و تشریح نمی‌تواند ناهمگونی باشد. آنچه در شرع وارد شده، بی‌شک ریشه در فطرت دارد و آنچه در تکوین و نهاد آدمی است، مکملی برای قوانین شرع است و به دیگر سخن، «تکوین» و «تشریح» دو بازوی نیرومندی هستند که به صورت هماهنگ در تمام زمینه‌ها عمل می‌کنند. ممکن نیست در شرع دعوتی باشد که ریشه آن در اعماق فطرت آدمی نباشد و ممکن نیست چیزی در اعماق وجود انسان باشد و شرع با آن مخالفت کند.

حال که چنین است و دعوت شرعی ریشه فطری دارد، چگونه می‌توان گفت شرع به چیزی فرمان می‌دهد که ذات آن بد و قبیح است. از این رو، می‌توان گفت حُسن فعلی تابعی از حُسن فاعلی بوده و قصد و نیت می‌تواند ماهیت بد فعلی را حُسن نماید.

می‌توان برای تقویت نگاه نخست، إشکال کنیم که چگونه اثر وضعی اعمال با قصد و نیت تغییر می‌کند؟ به عبارت دیگر، اثر وضعی اعمال همواره با آن خواهد بود و هرگز با نیت و امثال آن نمی‌توان تغییری در آن ایجاد کرد؛ به این معنا که اثر وضعی، ریشه در ذات عمل دارد که از

۱. شخصی خیال می‌کند که کاری خوب کرده و از سر اتفاق، کاژ بد از آب درآمده و یا فکر کرده کار بدی مرتکب شده است و از سر اتفاق، مرتکب کار خوبی شده است.



نظام علی و معلولی سرچشمه می‌گیرد، یعنی نتیجه قهری و عادی عمل «الف»، «ب» خواهد بود. حال، لازمه دیدگاه نخست این است که علت موجدۀ چیزی باشد، ولی معلول نباشد! این هم در فلسفه محال است. در پاسخ گفته می‌شود: گاهی شخص بدون آگاهی از بد بودن و قباحت عمل، آن را انجام می‌دهد، مثل نوشیدن شراب. در این جا یکی از آثار وضعی این عمل مست‌کنندگی است. به طور طبیعی این اثر در شخصی که شراب را بنوشد ایجاد می‌شود؛ یعنی معلول شرب خمر، مست‌کنندگی است و در این باره نیز بحثی نیست، اما آیا می‌توان گفت آثار وضعی شرب خمر منحصر در همین یک مورد است که با آن نتیجه بگیریم آثار وضعی اعمال طور مطلق باقی خواهد ماند؟ و آیا می‌توانیم بگوییم اعمال دیگری به مراتب قوی‌تر و قدرتمندتر برای عدم تأثیر در دیگر آثار وضعی مداخله نمی‌کنند؟ برای نمونه، یکی دیگر از آثار وضعی شرب خمر می‌تواند دور ماندن از سعادت باشد، آیا می‌توان ادعا کرد چنین شخصی از وادی سعادت نیز به دور است؟ یعنی اثر وضعی دور ماندن از فلاح و نیک‌بختی نیز در این شخص ایجاد می‌شود؟ آیا اعمالی نظیر ذکر صلوات مانع شوربختی نمی‌شوند؟ از این رو، اشکال پیش گفته، پذیرفته نیست؛ زیرا لازمه‌اش مغالطۀ تعمیم جزء به کل است، به این معنا که از یک یا چند نمونه محدود و یا غیر متعارف، حکم کلی صادر شود؛ در حالی که آن نمونه‌ها برای اثبات حکم ناکافی‌اند و بر همین اساس، ناپسندۀ بودن شواهد، دلیلی بر مغالطه است. از این رو، «اثر وضعی» صرفاً یک یا دو مورد معین نیست که بتوان به آسانی درباره همه افراد آن حکم صادر کرد؛ زیرا چه بسا بر یک عمل چندین اثر وضعی مترتب باشد و تنها یک یا دو اثر جوانحی آن عمل آشکار باشد. ضمن این که برخی اعمال ممکن است از چنان اثر ماورائی برخوردار باشند که بتوانند برخی از آثار را خنثی نمایند.

درباره اثر وضعی موارد دیگر مانند دروغ مصلحتی؛ حتی به طور قطع نمی‌توان گفت: اولاً آثار وضعی دروغ چه تعداد است؟ و ثانیاً، یک یا چند اثر وضعی آن باقی خواهد بود؟ زیرا ممکن است به خاطر حسن نیت شخص، اثر وضعی عمل دروغ و همه اعمالی که آثار جوانحی و درونی دارد خنثی شود. به علاوه، ممکن است تأثیر وضعی برخی از اعمال مشروط به شرایطی باشد. برای مثال، در آیاتی از قرآن کریم آمده است: «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (سوره الأنعام، آیه ۱۶۴؛ سوره اسراء، آیه ۱۵؛ سوره فاطر، آیه ۱۸؛ سوره زمر، آیه ۷). هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نمی‌گیرد. از طرفی دیگر، روایاتی دلالت دارد گناهان تأثیر خود را حتی بر روی افرادی که دخالتی هم در آن ندارند، می‌گذارد. به نظر می‌رسد محتوای این روایات با عدالت و

حکمت خداوند منافات دارد. در حالی که روایتی دیگر حاکی از این است که تأثیر ستم‌کاری در نسل آنها به صورت مطلق نیست، بلکه تنها صورتی را شامل می‌شود که فرزندان راضی به افعال آنان باشند و از همین‌رو، رسول خداوند (ص) می‌فرماید: «مَنْ أَحَبَّ قَوْمًا حَشَرَ مَعَهُمْ وَ مَنْ أَحَبَّ عَمَلَ قَوْمٍ أَشْرَكَ فِي عَمَلِهِمْ؛ هر کس قومی را دوست بدارد با آنها محشور می‌شود و هر کس عمل گروهی را دوست بدارد، در آن اعمال شریک است» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۵، ص ۱۳۰)، اما اگر فرزندان از اعمال زشت پدران نشان بیزاری جویند و با اراده خود، شریک در ظلم آنان نشوند و اگر اموال حرامی از گذشتگان وارد زندگی آنان شده است، با بازگرداندن آن اموال به صاحبانش، در صدد جبران برآیند، در این صورت، چنین اولادی از مورد این اخبار بیرون خواهند بود؛ زیرا انتقام از آنها خلاف عدل است.^۱

خلاصه این که اولاً، نمی‌توان اثر وضعی عمل را دال بر قبیح فعلی آن عمل دانست. ثانیاً، ممکن است آثار وضعی صرفاً در یک مورد شناخته شده نباشد تا با آن به یک معیار کلی برسیم. ثالثاً، ممکن است اعمالی مانند تلاوت قرآن، نماز و روزه مستحبی و ذکر صلوات اثر وضعی برخی از اعمال را خنثی نماید. در نتیجه، فعل بدی که در موارد استثنا وظیفه عامل اخلاقی را تشکیل می‌دهد می‌تواند به تبع قصد خوب فاعل حسن شود.

بر اساس نگاه آخوند خراسانی و عموم معتزله، حُسن و قُبُح ریشه در ذات فعل دارد و مفاهیمی مانند دروغ، نقض عهد و خیانت در امانت^۲ ذاتاً بد هستند، اما در مواردی که شخص در شرایط تعارض اخلاقی قرار دارد و مجوز اخلاقی برای انجام عمل وجود داشته و با انجام آن سرزنش و توبیخ اخلاقی نمی‌شود، همچنان قبیح نبوده و قصد و عوامل دیگر موجب حُسن فعل

۱. از این مهم‌تر، آیه شریفه ۷۰ سوره مبارکه فرقان به صراحت، از تأثیر اعمالی نظیر توبه، ایمان و عمل صالح بر تبدل ماهیت عمل سینه و تغییر آن به عمل صالح سخن می‌گوید: «إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ؛ مگر آن کسانی که از گناه توبه کنند و عمل صالح به جای آرند، پس خدا گناهان آنها را بدل به حسنات گرداند».

۲. مفهوم دیگری که در این محل بحث می‌شود «فریب» است، یعنی انجام عملی با قصد ضرر رساندن یا حيله‌گری در نهان به گونه‌ای که دیگری از تصمیم شخص آگاه نیست و یا فریب دشمن به قصد پیروزی در جنگ یا تلاش عمدی برای ایجاد باور غلط یا اعتماد به چیزی که حقیقت نیست. در «فریب»، به اشتباه و غلط انداختن و به نوعی چالاش و مغالطه انداختن قصد شده است. روشن است که فی‌الجمله فریب اشکال دارد؛ اما در موارد خاص؛ مانند استراتژی‌های جنگی و به قصد اضرار به دشمن از استراتژی فریب استفاده می‌شده است؛ مانند خضاب کردن سپاهیان در جنگ بدر و تهیه دیگ‌های فراوان با هدف فریب دشمن بوده است.



می‌شود. از این رو، می‌توان قائل به سرایت حُسن فاعلی به فعل - در مواردی که شخص به قصد خوب کاری کرده است، اما فعل واقع شده بد بوده (انتقید) - و تسری قبح فاعلی به فعل در مواردی که شخص با قصد بد اقدامی را مرتکب شده، اما فعل واقعی خوب گزارش شده است (تجری) و دیگر موارد؛ مانند آن (نظیر قرار گرفتن شخص در وضعیت تعارض اخلاقی) شد. در بحث جمله‌های خبری نیز - چنان که شرح آن گذشت - اساساً دروغ شکل نمی‌گیرد، بلکه آنچه در قالب جمله‌های خبری ذکر می‌شود، به قصد انشاء است؛ نه اخبار و اعلام و در نتیجه، می‌توان گفت از محل بحث خارج است. با جست‌وجو در آثار آخوند خراسانی درباره تأثیر قصد بر حُسن و قُبْح فاعلی در بحث دروغ به جز مورد حاضر بحث دیگری یافت نشد.

نتیجه‌گیری

چنین می‌نماید که آخوند خراسانی به نقش مهم «قصد» در ارزش اخلاقی عمل توجه داشته و حُسن و قُبْح عمل را دائر مدار ملاک‌هایی می‌داند که از جمله آنها قصد و نیت است. از مجموع مباحث ارائه شده می‌توان به این نتایج رسید:

۱. ملائمت و منافرت فعل با قوه عاقله، بالضروره موجب صحت و مدح فاعل مختار بما هو فاعل یا ذم آن می‌شود.
۲. هر چند جاهل قاصر عقاب ندارد، اما این به معنای عدم قبح فاعلی عمل جاهل قاصر نیست و به عبارت دیگر، عقاب یا عدم عقاب نمی‌تواند ملاک حُسن و قُبْح باشد؛ زیرا عقاب برای ارتکاب عمل محرم یا ترک عمل واجب است، اما حُسن و قُبْح منحصر در آن نمی‌شود، بلکه در دیگر احکام خمسسه نیز می‌توان بحث حُسن و قُبْح را جاری ساخت. در موردی هم که قائل به عقاب جاهل شویم، بحث پیش‌گفته - به طریق اولی - جاری می‌شود.
۳. متجری، مستحق عقاب است؛ هر چند فعل متجری - برخلاف قصد مذبحخانه‌اش - خوب باشد.
۴. حُسن و قُبْح فاعلی از دو چیز تأثیر می‌پذیرد: قصد فاعل و فعل او، یعنی قصد نیکو بر فاعلش اثر گذاشته و آن را نیکو و قصد بد نیز بر فاعلش اثر می‌گذارد و آن را بد می‌نماید. هم‌چنین فعل نیک و بد اگر با قصد خوب همراه باشند، موجب خوبی و بدی فاعلی می‌شوند.
۵. به جهت تفاوت بین قصد و فعل، سرایت حُسن و قُبْح فاعلی به فعل امکان وقوعی ندارد.

بنابراین در تجرّی (از نظر عمل نفسانی) تبت و تصمیم فاعل بر عصیان مولا است و بین این فرد و شخص عاصی واقعی هیچ فرقی نیست؛ عاصی واقعی تصمیم قلبی بر عصیان دارد و فرد متجرّی نیز همین گونه است.

۶. تجرّی و انقیاد، فعل قلب‌اند و این افعال قلبی وقتی با اقدام عملی همراه می‌شوند، وارد قلمرو اطاعت و عصیان می‌شوند، پس همان‌طور که در اطاعت و عصیان، حُسن و قُبْح به فعل تعقل می‌گیرد، در تجرّی و انقیاد نیز حُسن و قُبْح به فعل تعلق می‌گیرد.

۷. مفاهیمی مانند دروغ، نقض عهد و خیانت در امانت در مواردی - که شخص در شرایط تعارض اخلاقی قرار دارد و مجوّز اخلاقی برای انجام عمل وجود دارد و با انجام آن سرزنش و توبیخ اخلاقی نمی‌شود - قبیح نبوده و قصد و عوامل دیگر ماهیت عمل را تغییر می‌دهد و از همین رو، می‌توان گفت: در مواردی که شخص با قصد خوب کاری کرده است، اما فعل واقع شده بد بوده (انقیاد)، حُسن فاعلی به فعل سرایت می‌کند و در مواردی که شخص با قصد بد اقدامی را مرتکب شده، اما فعل واقعی خوب گزارش شده است، قُبْح فاعلی به فعل تسری پیدا می‌کند (تجرّی).



فهرست منابع

* قران کریم.

ابن منظور، محمد ابن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار البنان.
انصاری، مرتضی (شیخ انصاری). (۱۴۱۹ق). فراندالاصول. قم: انتشارات باقری.
ایچی، عضد الدین. (۱۳۲۵ق). شرح مواقف. (شارح: سید شریف علی بن محمد جرجانی). قم: منشورات الشریف الرضی.

بحرانی، میثم بن علی. (۱۴۰۶ق). قواعد المرام فی علم الکلام. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
جوهری، اسماعیل ابن حماد. (۱۹۹۰). صحاح اللغة. (تحقیق: احمد عبدالعزیز عطار). بیروت: دارالعلم للملایین.
خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی). (۱۳۷۶-۱۳۷۷). حُسن و قُبْح عقلی. (ترجمه و تعلیق: صادق لاریجانی). نقد و نظر، (۱ و ۲) ۱۰۵-۱۲۸.

خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی). (۱۴۰۷ق). درالفوائد فی حاشیه علی الفوائد. (تصحیح سیدمهدی شمس الدین). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی). (۱۴۰۷ ق). فوائد الاصول. (چاپ دوم). تصحیح سیدمهدی شمس‌الدین. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی). (۱۴۱۷ ق). کفایه الاصول. قم: مؤسسه آل‌البتیت لاحیاء التراث.
- خوانساری، حسین ابن جمال‌الدین محمد. (۱۳۱۱ ق). مشارق الشموس فی شرح الدروس معروف به شرح الدروس. قم: مؤسسه آل‌البتیت لاحیاء التراث.
- راغب اصفهانی، حسین ابن محمد. (۱۹۹۲). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیه.
- ربّانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۱). تاریخ و تطور قاعده حُسن و قُبْح عقلی در کلام اسلامی. کلام اسلامی. (۲)، ۱۷-۲۳.
- صدر، سید محمد باقر (شهید صدر). (۱۳۹۲). دروس فی علم الاصول. (چاپ هفتم). قم: دارالصدر.
- عراقی، ضیاء‌الدین. نهاییه الافکار. (۱۴۱۷ ق). (چاپ سوم، مقرر: محمد تقی بروجردی نجفی). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- غروری اصفهانی، محمد حسین (محقق اصفهانی). (۱۳۷۴). نهاییه الدرايه فی شرح الکفایه. (تحقیق رمضان قلی‌زاده مازندرانی). قم: مؤسسه سیدالشهدا.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۵۳). الاربعین فی اصول‌الدین. حیدرآباد: دائره المعارف العثمانیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (بی‌تا). محصل الافکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین. قاهره: حسینیه المصریه.
- مجلسی، محمد باقر (علامه مجلسی). (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار، لبنان: مؤسسه الوفاء.
- محصلی، هدایت حسین. (۱۳۸۷). حُسن و قُبْح از نگاه فخر رازی، کوثر معارف، (۸)، ۷۹-۱۰۸.
- مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه. (چاپ نهم). قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (بی‌تا). جاودانگی اخلاق. قم: انتشارات دوازده فروردین.
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۰۵ ق). اصول الفقه. تهران: نشر دانش اسلامی.
- مور، جورج ادوارد. (۱۳۸۵). مبانی اخلاق. (ترجمه: غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- موسوی خمینی، روح‌الله (امام خمینی). (۱۴۱۵ ق). انوار الهدایه فی التعلیق‌ه علی الکفایه. (چاپ دوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- نجفی، حسن ابن جعفر (کاشف الغطاء). (۱۲۲۸). کشف الغطاء عن مهمات الشریعه الغراء. نسخه خطی، اصفهان: ناشر دیجیتال: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
- نصیری، محمدحسین. (۱۳۸۹). حُسن و قُبْح از دیدگاه آخوند خراسانی. معارف اخلاقی، ۴، ص ۵-۲۰.