

تقریر درس خارج اصول فقه آیت الله اراکی دامت برکته

مقرر	حجت الاسلام محمدعلی زحمت کش	جلسه	۱۰	تاریخ	۱۴۰۰/۰۷/۱۹
عنوان ۱	مقدمات تصدیقیه بحث حجج و امارات				
عنوان ۲	مبحث ششم: تجری				
عنوان ۳	مطلب دوم قبح یا عدم قبح فعل متجری به				
عنوان ۴	مبانی موجود در بحث قبح عقلی فعل متجری به				
عنوان ۵	مبنای دوم: مبنای میرزای نائینی <small>رحمته الله</small>				
عنوان ۶	نقد مبنای میرزای نائینی <small>رحمته الله</small>				

مرور درس گذشته

بحث ما در قبح عقلی تجری بود و گفتیم در این مسأله سه مبنای اصلی وجود دارد: یک مبنا، مبنای مرحوم شیخ انصاری است که معتقد است که تجری نه قبح فعلی دارد و نه قبل فاعلی؛ که این مبنا را مطرح کردیم و گفتیم همین مبنا، مبنای مختار ماست به توضیحی که بیان کردیم. مبنای دوم مبنای مرحوم میرزای نائینی است که به ایشان نسبت داده شده است که قائل به قبح فاعلی است؛ نه قبح فعلی؛ البته در تقریرات بحث ایشان، هم در تقریر مرحوم آقای خوئی در اجود التقریرات و هم تقریرات مرحوم کاظمی در فوائد الاصول تصریح به قبح فاعلی دارد؛ و در هر دو تقریر نیز ایشان تصریح دارند که قبح فاعلی تجری با قبح فاعلی معصیت متفاوت است؛ اما اینکه مراد از این قبح فاعلی چیست، بین بیان دو تقریر تفاوت وجود دارد؛ در اجود التقریرات چنین دارد که می فرماید مقصود از قبح فاعلی متجری این است که تجری، کشف از سوء سریره فاعل می کند و تجری غیر از کشف سوء سریره فاعل، چیز دیگر ندارد؛ پس مراد از قبح فاعلی در تجری، کاشفیت از سوء سریره فاعل است.

فوائد الاصول مرحوم کاظمی، قبح فاعلی را به گونه دیگری تعریف می کند و می گوید قبح فاعلی بر دو نوع است: یک قبح فاعلی متولد از معصیت (یعنی هنگامی که فاعل مرتکب معصیتی می شود، علاوه بر قبح فعلی، یک قبح فاعلی از ارتکاب معصیت متولد می شود) و قبح فاعلی دیگر، متولد از سوء سریره فاعل است؛ بنابراین قبح فاعلی بنا بر این بیان، بیش از مسأله سوء سریره مکلف است؛ برخلاف تقریر مرحوم خوئی که از آن استفاده می شد که قبح فاعلی متجری، همان سوء سریره است.

نقد مبنای میرزای نائینی رحمته الله علیه

بر هر دو تقریری که از بیان میرزای نائینی در مسأله قبح فاعلی وجود دارد ایراد وارد است.

ایرادی که بر تقریر مرحوم آقای خوبی وارد است، این است که قبح فاعلی در جایی است که فعلی دارای قبح فعلی بود، وقتی این قبح فعلی به اراده فاعل مستند می شود، قبح فاعلی پیدا می کند؛ آنوقت در اینجا دو قبح وجود خواهد داشت: یکی قبح فاعلی که این فعل قبیح را خواست، و قبح دیگری برای خود فعل است بدون در نظر گرفتن اینکه فاعل آن را اراده کرده یا نه. اما در تجری فعل قبیحی وجود ندارد تا اراده آن منجر به قبح فاعلی شود؛ و تنها تخیل فعل قبیح است و اراده «ما تَخَيَّلَ أَنَّهُ مَعْصِيَةٌ» که قبح فاعلی ایجاد نمی کند.

به عبارت دیگر: از استناد فعل معصیت به فاعل است که قبح فاعلی انتزاع می شود اما در تجری فعل معصیتی وجود ندارد تا بخواهد از انتساب آن به فاعل، قبح فاعلی انتزاع شود. خود مرحوم خوبی می فرماید که در اینجا چیزی غیر از خبث سریره وجود ندارد. توضیح دادیم که خبث سریره موضوع قبح عقلی نیست؛ خبث سریره می تواند موضوع نفرت طبع باشد که این امر دیگری غیر از مسأله قبح عقلی است.

خلاصه اینکه باید فاعل القبیحی وجود داشته باشد تا قبح فاعلی معنا پیدا کند؛ اما در جایی که قبح فاعلی وجود ندارد، فاعل القبیحی نیز وجود ندارد تا قبح فاعلی معنا پیدا کند.

اشکال دوم این است که از قول به قبح فاعلی در موارد تجری، لازم می آید که در موارد معصیت، سه نوع قبح وجود داشته باشد: یک قبح فعلی و یک قبح فاعلی ناشی از استناد آن فعل به فاعل و یک قبح فاعلی ناشی از سوء سریره فاعل؛ در حالی که شکی نیست که در معصیت سه قبح وجود ندارد و در نزد عقلاء گفته نمی شود که در معصیت سه قبح وجود دارد و بگویید حکم عقل به سه نوع قبح در معصیت وجود ندارد و اگر بنا باشد خبث سریره نیز یک قبح فاعلی داشته باشد که در عاصی نیز قبح سریره وجود دارد و خبث سریره فاعل معصیت نباید اخف از خبث سریره متجری باشد؛ بنابراین خبث سریره نمی تواند منشأ قبح فاعلی باشد.

این ایرادی است که بر مبنای میرزا در بیان مرحوم آقای خوبی وارد است.

بر تقریر مرحوم کاظمی از مبنای میرزا نیز دو اشکال داریم:

یک اشکال همان اشکال دومی است که بر تقریر آقای خوبی بیان داشتیم که از تقریر ایشان نیز این لازم می آید که در معصیت سه قبح وجود داشته باشد: یک قبح فعلی، یک قبح فاعلی به معنای استناد فعل قبیح به فاعل و یک قبح فاعلی متولد از خبث سریره؛ در حالی که نه ما در عقلمان چنین ادراکی داریم و نه عقلاء چنین چیزی را در موارد معصیت قائلند.

اشکال دیگر این است که اینکه می گوئید «قبح فاعلی، متولد از خبث سریره فاعل است» به چه معناست؟

اگر مراد از این تولد، این است که ذات فاعل موضوع تقبیح می شود (یعنی عقلاء می گویند این ذات، ذات قبیحی است)؛ [باید گفت] موضوع قبح عقلی، ذوات نیستند؛ بلکه افعالند. ذات موضوع قبح عقلی قرار نمی گیرد؛ بلکه فعل است که موضوع قبح عقلی قرار می گیرد.

اگر مراد از قبح فاعلی متولد از خبث سریره این است که خبث سریره فی نفسه قبح دارد و در نتیجه قبح خبث سریره، یک قبح فاعلی به این لحاظ متولد می شود، [می گوئیم:] خبث سریره نمی تواند دارای قبح باشد زیرا هرچند

خبث سریره، نفرت طباع به وجود می‌آورد ولی نفرت طبعی ناشی از خبث سریره از مقوله قبح عقلی نیست؛ آن چیزی که خبث سریره به وجود می‌آورد، تنفر طبعی است؛ مثل سایر اشیاء منقره طباعی که در عالم وجود دارد و خداوند در عالم چیزهایی آفریده که منشأ تنفر طباع است؛ و چیزهایی آفریده که منشأ جذب و احساس خوشی می‌شود؛ چیزی که موجب احساس خوش می‌شود، غیر از تحسین عقلی است؛ و چیزی که منشأ احساس بدی می‌شود، غیر از قبح عقلی است. نهایت آنچه می‌توان در مسأله قبح سریره گفت این است که این قبح سریره، مولد نفرت طبع باشد؛ این را می‌پذیریم؛ ولی این تولید قبح فاعلی به معنای قبح عقلی نیست؛ تقبیح و تحسین عقلی، از این نوع تحسین و تقبیح‌های طبعی نیست - و ما که از آن مسامحتاً به تحسین و تقبیح عقلی تعبیر کردیم و مراد همان نفرت یا احساس مثبت است - خلاصه این، از مقوله احساس است؛ اما حکم عقل به حسن یا قبح، از مقوله احساس نیست؛ بلکه از مقوله داوری است؛ عقل، داوری و حکم می‌کند؛ و وقتی گفته می‌شود عقل چنین حکم می‌کند، یعنی عقل چنین داوری و حکم می‌کند که آن خوب است یا بد است.

خلاصه اینکه مبنای میرزای نائینی رحمته الله علیه به نتیجه‌ای نمی‌رسد زیرا قبح فاعلی‌ای که ایشان می‌خواهد تصویر کند، برای ما قابل تعقل نیست چون آن قبح فاعلی‌ای که برای ما قابل تعقل است، قبح فاعلی ناشی از قبح فعلی است و در موارد تجری، قبح فعلی وجود ندارد تا قبح فاعلی در اثر انتساب قبح فعلی به فاعل وجود داشته باشد.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین