

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقریرات درس خارج اصول

حضرت آیت الله سید محمد رضا مدرّسی طباطبائی یزدی دامت برکاته

دوره‌ی دوم - سال سیزدهم - سال تحصیلی ۹۶ - ۱۳۹۵

جلسه پنجم - یکشنبه ۹۵/۶/۲۸

دو تبصره

الف) مقصود از تعارض در ما نحن فیه، تعارض بین خبرین است و غیر تعارض خبرین مراد نیست مگر استطراداً جایی مطلبی را ذکر کنیم؛ چنان که مراد آن است که دو خبر با دو مفاد داشته باشد، نه اینکه مفاد یک خبر، یک تهافت درونی داشته باشد. همچنین باید دانست تعارض همیشه بین دلیلین اجتهادین است و هیچ‌گاه بین اصل و دلیل اجتهادی تعارض مستقر برقرار نمی‌شود - البته مراد از اصل، دلیل اصل می‌باشد - زیرا:

مفاد دلیل اجتهادی به گونه‌ای است که با وجود آن، موضوع برای اصل نیست؛ زیرا وقتی دلیل اجتهادی بر موضوعی قائم می‌شود، مثلاً دلیلی بر حرمت شیئی قائم می‌شود، از آنجا که طبق ادله‌ی حجیت خبر واحد، دلیل اجتهادی به منزله‌ی علم است، لامحاله درگیری بین آن خبر دالّ بر حرمت با خبر دالّ بر حرمت عند عدم العلم بالحرمة، وجود ندارد. مثلاً حدیث رفع می‌فرماید: «رفع ما لا يعلمون»؛ آنچه را که نمی‌دانند برداشته شده است، ادله‌ی حجیت خبر واحد نیز خبر واحد را به منزله‌ی علم می‌کند، لذا وقتی خبر قائم می‌شود بر حرمت فلان چیز، یعنی تعبداً علم به حرمت آن داریم، در نتیجه موضوعی برای «رفع ما لا يعلمون» باقی نمی‌ماند و دلیل حجیت خبر واحد کاری می‌کند که خبر دالّ بر حرمت نسبت به دلیل براهت حاکم می‌شود؛ زیرا با تعبد، حرمت یا وجوب معلوم می‌شود و وقتی با تعبد، وجوب یا حرمت چیزی معلوم شد «ما لا يعلمون» صدق نمی‌کند؛ زیرا موضوع ندارد، هر چند این عدم موضوع به برکت تعبد است. پس هیچ‌وقت بین دلیلی که دالّ بر حرمت، وجوب یا اباحه است و اصل، تعارض برقرار نیست؛ زیرا همیشه ادله‌ی اجتهادیه حاکم بر ادله‌ی دالّ بر اصول هستند.

همچنین بین دو اصل نیز تعارض مورد نظر برقرار نمی‌گردد. گرچه ممکن است در جاهایی بگوییم مثلاً اصل حلیت با اصل احتیاط با هم معارضه دارند، اما واقعیت آن است که خود این اصل‌ها اصالت ندارند، بلکه آنچه که معارضه دارد روایتی است که دالّ بر این اصل (مثلاً براءت) است و روایتی که مثلاً دالّ بر اصل احتیاط است. فرضاً در مورد اموال، اگر روایتی بیان کند هنگام شک در حرمت و حلیت یک مال، لازم است احتیاط کنید و روایت دیگری بفرماید عند الشک حلیت وجود دارد، گرچه حلیت و احتیاط با هم سازگاری ندارند؛ زیرا حلیت یعنی معذور بودن در ارتکاب و منجز نبودن واقع و احتیاط یعنی واقع منجز است، و منجز بودن و نبودن با هم جمع نمی‌شود، اما اصل حلیت چیزی نیست جز مفاد آن روایتی که مثلاً فرموده است: «التصرف عند الشک فی المال حلال»، یا اصل احتیاط مفاد روایت دیگری است که فرموده است: «احتط عند الشک فی الاموال»، این دو با هم تعارض دارند و تعارض را باید در رابطه با این دو روایت حل کرد و آن دو اصل، اثر و مفاد این دو روایت هستند که با همدیگر درگیر شده‌اند که یکی حلیت عند الشک و یکی لزوم احتیاط عند الشک است. ولی آنچه که ما در بحث تعارض از آن بحث می‌کنیم و می‌خواهیم ببینیم بین آن دو، جمع عرفی وجود دارد یا ندارد و اگر ندارد آیا تساقط می‌کنند یا علی سبیل تخییر حجت‌اند یا باید یکی را ترجیح دهیم، خود آن دو روایت است.

ب) دو دلیل عقلی محض هیچ‌گاه تعارض نخواهند داشت؛ زیرا اگر دو دلیل عقلی وجود داشته باشد و مفاد آنها با هم تناقض یا تضاد داشته باشند یعنی عقل جمع بین متناقضین و جمع بین ضدین را می‌پذیرد، در حالی که بدیهی است چنین اتفاقی نمی‌افتد، پس هیچ‌گاه بین دو دلیل، البته دلیل قطعی که عقل اذعان به آن می‌کند، تعارض برقرار نمی‌شود.

همان‌گونه که حتی دو دلیل ظنی عقلی نیز با هم جمع نمی‌شود؛ زیرا نمی‌شود عقل، ظن به دو طرف داشته باشد. مثلاً ظن داشته باشد که چیزی هست و در عین حال ظن پیدا کند که چیزی نیست.

گاهی ممکن است دلیل لفظی داشته باشیم که در مقابل آن یک درک عقلی قطعی باشد. به عنوان مثال: دلیل بیان کند دیوانه مواخذ است، در حالی که عقل می‌گوید مؤاخذه‌ی دیوانه قبیح است؛ زیرا دیوانه تکلیف ندارد تا مؤاخذه شود. در این حالت چه باید کرد؟

در این حالت می‌گوییم این درک عقلی قطعی، قرینه است بر اینکه آن ظاهر، مراد از دلیل لفظی نیست؛ زیرا محال است شارع کلامی را خلاف درک عقلی قطعی داشته باشد. مگر می‌شود شارع خلاف عقل سخن بگوید؟! لذا این درک عقلی قرینه می‌شود بر اینکه آن روایت مفهوم دیگری دارد؛ مثلاً اینکه گفته است

دیوانه مؤاخذه می‌شود، مقصود آن است که اگر در هنگام آفاقه کاری را انجام داد، ولو دیوانه شده است اما عقابش می‌کنند، یا اینکه عقاب حقیقی مراد نیست بلکه مراد این است که تعزیر می‌شود تا دیگران جری نشوند و خودش تنبهی پیدا کند و احتراز کند، یا توجیه دیگری نظیر این‌ها.

در هر حال درک عقلی قطعی اعم از درک عقلی نظری یا عملی، قرینه است بر اینکه ظاهر مراد نیست، لذا به گونه‌ای باید در آن ظاهر تصرف شود. البته باید توجه داشت که از این حرف سوء استفاده نشود، چنان که بارها شده است؛ یعنی این‌گونه نیست که هرکس به ظنیات خودش مراجعه کرد و دید با ظاهر شرعی سازگار نیست، کلمات شارع را توجیه و تأویل کند.

مراد از درک عقلی، یعنی درک عقلی قطعی، مانند دودوتا چهارتا، یا امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، تحقق معلول بلا علت و امثال این‌ها، و در مدرکات عقل عملی نظیر قبح ظلم، حُسن عدل و امثال ذلک. بنابراین اگر جایی دیدیم اطلاق حکمی قطعاً ظلم است، باید گفت بدون هیچ شبهه‌ای اطلاقش مراد نبوده است. ولی اینکه کجا واقعاً حکم عقلی قطعی است کار مشکلی است؛ چون حیثیات و اعتبارات خیلی تأثیر دارد، لذا به این سادگی نمی‌توانیم به حکم قطعی دست یابیم.

فرق بین تعارض و تراحم

قبل از اینکه وارد این مبحث شویم، خوب است ذکر کنیم که تراحم دو قسم است؛ گاهی تراحم، ملاکی است و گاهی تراحم، امثالی است؛

بعضی از قدما، یعنی علمای قبل از مرحوم نائینی و آن طبقه از محققین اصول، به تفاوت تراحم ملاکی و تراحم امثالی توجه نکرده‌اند.

تراحم ملاکی

مقصود از تراحم ملاکی، تراحمی است که در مرحله‌ی کسر و انکسار مصالح و مفاسد کامنه در متعلقات احکام، وجود دارد.

توضیح بیشتر: بر اساس نظریه‌ی عدلیه، احکام تابع مصالح و مفاسد است؛ اگر فعل مصلحت ملزمه‌ای داشته باشد واجب است، فعل دارای مصلحت راجحه‌ی غیر ملزمه مستحب است. اگر فعل مفسده‌ی ملزومه داشته باشد حرام است و اگر مفسده در حدی باشد که نوعی حزانت بیاورد کراهت است و اگر فاقد مصلحت و مفسده هر دو باشد مباح خواهد بود. البته مباح دو قسم است، یک مباح ناشی از عدم وجود

مصلحت و مفسده در عمل است که این را «مباح لا اقتضاء» می‌گوییم. و گاهی یک مباح ناشی از اقتضا و ملاک است؛ چنانکه در مورد مسواک زدن چنین است و شارع آن را برای تسهیل و فسحه بر مکلفین واجب نکرده است، یا آهن را نجس نکرده با اینکه به حسب بعض روایات، در آن اقتضای نجاست بوده است. به این نوع از مباح، «مباح اقتضائی» می‌گوییم.

حاکمی که می‌خواهد حکم کند، چه شارع یا غیر شارع، وقتی فعلی یا حکمی را در نظر می‌گیرد، مصالح و مفاسد آن شیء را می‌سنجد و برآیندش را حساب می‌کند؛ زیرا این‌چنین نیست که همیشه یک فعل فقط مصلحت داشته باشد یا فقط مفسده داشته باشد. بسیاری از افعال هم مشتمل بر مفسده است و هم مشتمل بر مصلحت، حاکم که می‌خواهد حکم به الزام بر فعل یا الزام به ترک کند برآیند آن را حساب می‌کند، اگر مصلحت غالبه‌ی ملزومه وجود داشت واجب می‌کند، اگر مفسده در حد الزام به ترک داشت حرام می‌کند. به هر حال گاهی این ملاک‌ها با یکدیگر اصطکاک دارند و نیاز به کسر و انکسار وجود دارد، مثلاً در خمر فوائدی است، خدای متعال می‌فرماید: ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^۱ پس معلوم می‌شود نفعی هم دارد، ولی در هنگام محاسبه‌ی برآیند، مفاسد آن غالب بر مصالح است در حدی که باید از آن منافع صرف نظر کرد، لهذا می‌گوییم در اینجا ملاک‌های مفسده با ملاک‌های مصلحت مزاحمت می‌کنند و حکم بر اساس آن مفاسد جعل می‌شود. این تزاحم را تزاحم ملاکی می‌گویند و کسی که متصدی درک آن و حکم بر طبق آن است خود حاکم است؛ چه شارع باشد چه دیگری باشد، کسر و انکسار بین مصالح و مفاسد را در نظر می‌گیرد و حکم را طبق آن صادر می‌کند.

بعضی گفته‌اند^۲ که در این مرحله اگر حتی حاکم اشتباه کند و فرضاً جایی که مفسده غالب است فکر

۱. البقرة / ۲۱۹.

۲. مصباح الاصول (ط - مؤسسة احیاء الآثار)، ج ۲، ص ۴۲۶:

الكلام في الفرق بين التعارض و التزاحم

اعلم أن التزاحم قد يطلق على تزاحم الملاكات، كما إذا كان في فعل جهة مصلحة تقتضي إيجابه، وجهة مفسدة تقتضي تحريمه، أو كان فيه جهة مصلحة تقتضي إيجابه، وجهة مصلحة تقتضي إباحته، فإن الإباحة لا تلزم أن تكون ناشئة من عدم المصلحة و عدم المفسدة دائماً، بل قد تكون ناشئة من مصلحة في الترخيص، كما في قوله (عليه السلام): «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» يعني الترخيص في ترك السواك، و هو الإباحة بالمعنى الأعم، إنما هو لمصلحة التسهيل على الأمة.

و الأمر في هذا التزاحم بيد المولى، فهو الذى يلاحظ الجهات، و يجعل الحكم طبقاً لما هو الأقوى من الملاكات. و ليس للعبد إلا الامتنال بلا ملاحظة المصلحة أو المفسدة، بل لو فرض أن المولى قد اشتبه و جعل الوجوب بزعم كون المصلحة أقوى من المفسدة، و علم العبد بتساويهما أو بكون المفسدة أقوى من المصلحة، يجب عليه الامتنال بحكم العقل، فإنه لو تركه معتدراً بكون الأمور به خالياً عن المصلحة، لا يسمع منه

کند مصلحت غالب است و حکم به وجوب عمل کند، افراد تحت امرش به حکم عقل باید حکم او را اطاعت کنند و نباید به درک عقلی خودشان که مفسده را اهم می‌داند، اعتنا کنند. البته این سخن در مورد شارع معنا ندارد؛ چون شارع مقدس اشتباه نمی‌کند. در حکام معمولی ممکن است این اتفاق بیفتد، ولی به چه دلیل عقل می‌گوید که باید فرمان آنها را اطاعت کرد؟! زیرا اگر بفهمیم حاکم اشتباه کرده است و مفسده غالب بر مصلحت است، عقل نمی‌گوید باید اطاعت کرد.

آری، اگر عنوان دیگری بر آن منطبق باشد؛ مثلاً اگر حکم حاکم را انجام ندهد او را عقاب می‌کنند و مثلاً زندانی می‌شود، برای احتراز از آن عقاب، عقل چه بسا بگوید باید فرمان حاکم را انجام داد، ولو مبتلا به مفسده شویم. یا ممکن است در جایی اگر حکم حاکم را انجام ندهیم نوعی اختلال نظام پیدا شود، در آنجا حکم عقل به اطاعت حاکم برای دفع محذور مذکور درست است، ولی اگر هیچ‌کدام از این‌ها اتفاق نیفتاد چرا عقل حکم کند که حتماً باید طبق اشتباه آن حاکم عمل کنیم؟!

اما در مورد شارع، اگر واقعاً حکمش قطعی باشد متوجه می‌شویم که ما درست نفهمیده‌ایم و فقط فکر می‌کردیم که مثلاً مفسده اقوی از مصلحت است، لذا ما کشف می‌کنیم که نفهمیده‌ایم. ولی اگر در جایی حکمی قطعی نبود و ما علی سبیل القطع فهمیدیم مفسده‌ای که مورد نظر شارع است غالب بر آن مصلحت است، کشف می‌کنیم که شارع حکمی ندارد و هرگز نباید اطاعت کنیم. لذا اگر فی‌الواقع در جایی قطع پیدا کردیم که این مفسده غالب بر مصلحت است، طبق همان معیارهای واقعی که احکام شرع دایره مدار آنها است، کشف می‌کنیم که اصلاً شارع آنجا حکمی ندارد و حکم بر طبق آن مفسده است و باید طبق آن عمل کنیم و حتی اگر ترک کنیم عند الله مؤاخذه می‌شویم؛ زیرا مولا می‌گوید تو قطع داشتی این فعل مفسده دارد و این مفسده مورد نظر ما بود تا احتراز شود، چرا انجام دادی؟ (البته این فرضی است که تقریباً مصداق ندارد).

بنابراین این کلام، کلام درستی نیست ولو از بعضی بزرگان صادر شده است. بلی، اگر می‌فرمودند چنین چیزی تقریباً یا تحقیقاً مصداق ندارد حرف درستی بود، کما اینکه اساساً این حرف نسبت به ادله‌ای است که مفید ظن است، و إلا دلیل قطعی اگر وجود داشته باشد همیشه از آن دلیل قطعی کشف می‌کنیم که عقل ما

الاعتذار و يكون معاقباً عند العقلاء.. كما أن الأمر في القوانين المجعولة من قبل الحكومات كذلك، فإنه لو خالفها أحد من الرعايا -اعتذاراً بوجود المفسدة أو بعدم المصلحة- لا يسمع منه و يكون معاقباً عند الحكام، و حيث إنه ليس للمكلف دخل في هذا التزام، فلا تترتب على البحث عنه ثمرة، فهو خارج عن محل البحث. و التزام بهذا المعنى مختص بمذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح و المفساد في متعلقاتها - كما عليه المشهور منهم - أو في نفس الأحكام كما عليه جماعة منهم. و أما على مذهب الأشاعرة القائلين بعدم تبعية الأحكام للمصالح و المفساد أصلاً، فلا يتصور التزام بهذا المعنى.

نقصی پیدا کرده است و در حقیقت مُدرک عقلی حقیقی را به دست نیاورده‌ایم.

مقرر: سید حامد طاهری

ویرایش و استخراج منابع: محمد عبدالهی