

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 دوم - یکشنبه ۹۵/۶/۲۱

کلام محقق اصفهانی رحمته الله علیه در عدم بازگشت تضاد به تناقض

گفتیم بعضی چه بسا خواسته‌اند بیان کنند اگر کسی تعارض را به تناقض تعریف کند، کافی است. اصل مطلب از محقق عراقی است و سید خویی رحمته الله علیه در این مطلب از ایشان تبعیت کرده است. بعد از اشکالی که در جلسه‌ی گذشته ذکر کردم، برخورد کردم به کلماتی از محقق اصفهانی رحمته الله علیه که حرّیت مباحث عقلی است و ایشان نظیر همان اشکالی را که ما بر مرحوم عراقی بیان کردیم، با حدّت و شدت و با تفصیل بیشتری ذکر کرده است که نقل آن مناسب است. ایشان در *نهایة الدراية* که حاشیه‌ی نفیسی بر کفایه است، در ذیل کلمات آخوند رحمته الله علیه دو مطلب^۱ را ذکر می‌کند.

۱. نهایة الدراية، جلد ۳، ص ۳۱۴:

قوله: علی وجه التناقض أو التضاد ... إلخ.

ربما يتخیل أن استحالة الاجتماع فی المتضادين لأولهما إلى المتناقضين، لأن لازم ثبوت كل منهما عدم الآخر، وأن اعتبار وحدة الموضوع فيهما، لرجوعهما إلى المتناقضين، المعتبر فيهما الوحدات الثمانية مدعياً تصحيح كلام الشيخ الأعظم - قدس سره - حيث اعتبر وحدة الموضوع - فی المتعارضين علی وجه التضاد.

و هي غفلة واضحة، فان المتقابلين المتنافيين بالذات لا ينحصران فی خصوص السلب و الإيجاب، بل التقابل بالذات: إما بالسلب و الإيجاب، أو بالعدم و الملكة، أو بالتضاد و الإيجاب، بل التقابل بالذات، إما بالسلب و الإيجاب، أو بالعدم و الملكة أو بالتضایف. و لكل خاصية مخصوصة و وحدة الموضوع معتبرة فی مطلق التقابل، بل وقع التصريح من أهل فنه باعتبار وحدة الموضوع، أو المحل فی المتضادين.

فتوهم عدم استحالته بالذات - كتوهم عدم اعتبار وحدة الموضوع الشامل للحمل فيه - فاسد جداً.

ثم إن تضاد الوجوب و الحرمة - الموجب لتعارض الدليلين - بناء علی جریان التضاد و التماثل فی الأحكام الشرعية - علی خلاف ما حققناه فی محله - إنما یصح إذا كان التحريم بمعنی الزجر و الردع، و هو امر ثبوتی كالبعث، و متعلقهما الفعل.

و أما إذا كان التحريم بمعنی طلب الترك، فلا تماثل، و لا تضاد، لأن موضوع طلب الفعل غیر موضوع طلب الترك.

نعم اجتماع الطلبين كذلك محال بالعرض، لاستحالة اجتماع الفعل و الترك، و اقتضاء المحال محال، فالافتضاء ان الطلبين محال، لا لتضادهما

مطلب اول: «ربما يتخيل أن استحالة الاجتماع في المتضادين لأولهما إلى المتناقضين، لأن لازم ثبوت كل

منهما عدم الآخر...» تا أنجا كه مي گوید:

«و هي غفلة واضحة، فان المتقابلين المتنافيين بالذات لا ينحصران في خصوص السلب و الإيجاب، بل التقابل بالذات: إما بالسلب و الإيجاب، أو بالعدم و الملكة، أو بالتضاد و الإيجاب، بل التقابل بالذات، إما بالسلب و الإيجاب، أو بالعدم و الملكة أو بالتضاد. و لكل خاصية مخصوصة و وحدة الموضوع معتبرة في مطلق التقابل، بل وقع التصريح من أهل فنه باعتبار وحدة الموضوع، أو المحل في المتضادين. فتوهم عدم استحالته بالذات -

و لا لتماثلهما، و لا لتناقضهما، بل لأنهما اقتضاء امر محال، و ما يلزمه المحال محال.

و لا يخفى عليك أن استلزام اجتماع الضدين لاجتماع النقيضين لا يوجب كون التضاد مستدركاً- نظراً إلى أن التنافي بنحو التناقض، إذا عمّ التناقض بالذات، و بالتبع، فالمتنافيان بنحو التضاد داخلان في المتناقضين بالتبع - فلا حاجة إلى ذكر التضاد.

و وجه عدم صحة الاستدراك: أن جهة التنافي في المدلولين المتنافيين مختلفة:

ففي المتنافيين بنحو التناقض بالذات لا بد فيهما من الجمع الرافع للمناقضة، أو ترجيح أحد الطرفين، أو التخيير بينهما، و في المتنافيين بنحو التضاد بالذات، بان كان المدلول المطابقي في أحد الدليلين هو الوجوب، و في الآخر هو الحرمة، تلك الجهة التي تجب رعايتها - بالجمع أو الترجيح، أو التخيير - حيثية الوجوب و الحرمة، لا لازمهما، و هو عدم الوجوب في طرف الحرمة، و عدم الحرمة في طرف الوجوب.

و تحصر رعاية المتنافيين بالعرض فيما إذا لم يكن بين المدلولين المطابقين منافاة، كما إذا دل الدليلان على وجوب الظهر، و وجوب الجمعة، و علمنا من الخارج بعدم وجوب كليهما، فان جهة المنافاة منحصرة في وجوب كل منهما و عدمه، أو إذا علمنا من الخارج بأن إحداهما واجبة، و الأخرى محرمة، فان كلا من الدليلين، الدالين على وجوبهما يدل على حرمة الآخر بالالتزام، وجهة المنافاة بالتبع - و هي المنافاة بنحو التضاد - هي اللازمة مراعاتها بالجمع أو الترجيح، أو التخيير، فتدبر جيداً.

و أما التنافي من حيث الدليلية و الحجية، فتوضيح الحال فيه: أن الحجية في كل من الطرفين وصفٌ ثبوتى فلا تنافى من حيث التناقض، و متعلقهما - إذا كان فعليين متضادين بالذات أو بالعرض - متعدد فلا تنافى من حيث التضاد، فكيف يتصور التنافي من حيث المناقضة أو المضادة في الدليلية و الحجية.

و الجواب: أما إذا كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل، فالحكم المجعول في كل طرف - على طبق مدلوله المنافي لمدلول الآخر - بالمناقضة أو المضادة.

و أما إذا كانت بمعنى المنجزية و المعذرية، ففي مورد قيام الخبرين على وجوب شيء و عدمه، من حيث كونهما صفتين - قائمتين بالخبرين - غير متنافيين بالذات، بنحو التناقض و لا بنحو التضاد، لكونهما ثبوتيين و لتعدد موضوعهما، إلا أن بلحاظ مضايقتهما - و هو تنجز الحكم و المعذورية عنه ثبوتيان قائمان بحكم واحد، متعلق بفعل واحد - متضادان.

و بلحاظ استحقاق العقاب - على الترك مثلاً، و عدم الاستحقاق عليه - متناقضان. و في مورد قيام الخبرين - على وجوب شيء و حرمة - وصفان متماثلان. لكنه لتعدد موضوعهما غير داخلين فيما يمتنع اجتماعهما. و بلحاظ تنجز الحكمين الواردين على موضوع واحد متنافيان بتنافي التضاد بالعرض.

كما انه بلحاظ استحقاق العقاب على الفعل و الترك متضادان بالعرض، لأنه لازم تعلق الوجوب و الحرمة بفعل واحد، و لازم المحال محال.

کتوهم عدم اعتبار وحدة الموضوع الشامل للحمل فيه - فاسد جداً».

البته باید دانست در هر قضیه‌ای (ولو استحاله‌ی اجتماع ضدین) باید از قبل مفروغ باشد که اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین محال است و إلا اگر این قضیه مفروض نباشد هیچ چیز در دنیا اثبات شدنی نیست، لذا این قضیه را امّ القضا یا نامیده‌اند، ولی به این معنا نیست که استحاله‌ی اجتماع ضدین خودش اصالت نداشته باشد.

مطلب دوم: محقق اصفهانی رحمته الله بعد از چند سطر، مطلب دیگری دارد که به نظر می‌رسد ناظر به کلمات مرحوم عراقی رحمته الله باشد. ایشان می‌فرماید:

«و لا یخفی علیک أنّ استلزام اجتماع الضدین لاجتماع النقیضین لا یوجب کون التضاد مستدرکاً - نظراً إلی أنّ التنافی بنحو التناقض، إذا عمّ التناقض بالذات، و بالتبع، فالمتنافیان بنحو التضاد داخلان فی المتناقضین بالتبع - فلا حاجة إلی ذکر التضاد»؛ اینکه اجتماع نقیضین لازمه‌ی جمع ضدین است، موجب نمی‌شود در تعریف تعارض، تضاد را ساقط کنیم،

«و وجه عدم صحة الاستدراک: أنّ جهة التنافی فی المدلولین المتنافیین مختلفة»؛ زیرا جهت تنافی مختلف است. اگر دو چیز به نحو سلب و ایجاب تنافی داشته باشند با دو چیزی که تنافی آنها به نحو تضاد باشد فرق می‌کند؛ نحوه‌ی جمع یا تخییر یا ترجیح بین دو دلیل که مفادش اثبات متضادین است، با دو دلیلی که مفادش اثبات متناقضین است تفاوت می‌کند و لهذا محقق اصفهانی رحمته الله می‌فرماید چون خود اجتماع ضدین بالذات محذور است، نباید آن را حذف کنیم و تنها استحاله‌ی اجتماع متناقضین را مطرح کنیم.

ما نیز بیان کردیم اساساً اینکه استحاله‌ی اجتماع ضدین به استحاله‌ی اجتماع نقیضین بازگشت می‌کند به خاطر این است که خود ضدین بالذات جمع نمی‌شوند. دو ضد نمی‌توانند بالذات جمع بشوند، لذا لازمه‌اش این است که اگر یک جایی سفیدی بود دیگر سیاهی نباشد و با سیاهی که دلیل دیگر می‌گوید تناقض داشته باشد. پس اولاً و بالذات محذور برای ضدین است، بعد از اینکه این محذور ثابت شد آن وقت محذور جمع بین متناقضین هم وجود داد.

تبیین تعریف مرحوم آخوند از تعارض

آنچنان که مرحوم آخوند در کفایه توضیح داده‌اند ایشان با توجه و تنبه، از تعریف مشهور عدول کردند و تمرکز بر مدلول را به تمرکز بر دلالت، تبدیل کردند. در تبیین کلام ایشان بیان شد تعارض دو قسم است؛

گاهی تعارض بدوی است و گاهی تعارض مستقر است. تعارض بدوی یعنی هر تعارضی که در برخورد اولیه و نگاه بدوی متوجه آن می‌شویم. مثلاً در عام و خاص، وقتی مولا و متکلمی می‌گوید «اکرم کل عالم»، سپس بگوید «لا تکرم زیداً العالم»، در محاورات روزمره کسی که این دو کلام را بشنود بدو می‌گوید این‌ها تعارض دارد، هر چند طبق ضوابطی که بعداً خواهد آمد این‌ها را تعارض نمی‌دانیم؛ زیرا عرف حداقل نسبت به متکلم‌های خاص، این سنخ از سخن گفتن را سخن مشتمل بر متنافیین نمی‌داند. اما گاهی تعارض مستقر است؛ یعنی با همه‌ی تلاشی که می‌کنیم و با در نظر گرفتن همه‌ی ظروف و شرایط القای کلام، باز این دو کلام با هم جمع نمی‌شوند و با هم تدافع، به نحو تناقض یا تضاد دارند، بالذات یا بالعرض.

آن‌گونه که بیان شد، جناب آخوند رحمته‌الله می‌خواهد تعریفی از تعارض ارائه دهد که شامل تعارض‌های بدوی نشود؛ یعنی تخصص، تخصیص، ورود ... و یا جمع‌های عرفی که اسم خاصی ندارند، از تعریف خارج شوند و فقط تعارض مستقر را معرفی کند. مرحوم آخوند می‌فرماید نکته‌ی عدول از تعریف مشهور این است که اگر تعریف مشهور را اخذ کنیم تعارض بدوی را هم شامل می‌شود؛ زیرا مشهور گفته‌اند: «تنافی مدلولی الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد». مدلول یعنی چیزی که حاصل دلیل است و از دلیل به دست می‌آید و تناقض یا تضاد مدلول حتی در مثل عام و خاص وجود دارد. وقتی متکلمی می‌گوید «اکرم کل عالم؛ هر عالمی را اکرام کن» سپس می‌گوید «لا تکرم زیداً العالم»، اگر از جهت دلالت صرف نظر کنیم، یعنی خود مدلول را نگاه کنیم و بگوییم هر عالمی واجب‌الاکرام است اما زید عالم واجب‌الاکرام نیست، این‌ها با هم تنافی دارند.

در موارد دیگر هم این‌چنین است، لهذا در تعریف تعارض باید تمرکز را بر دلالت قرار داد. دلالت چیزی است که باید با توجه به قرائن هر دلیل در نظر گرفته شود. اگر مثلاً «اکرم کل عالم» دلالتی دارد، یعنی با در نظر گرفتن قرائنش آن دلالت را دارد و اگر فرض کنیم یکی از جمع‌ها تقدیم خاص بر عام است، پس دلالت «اکرم کل عالم» مضیق است؛ یعنی: اکرم کل عالم که آن، غیر زید باشد. بنابراین در جایی که جمع بین عام و خاص می‌شود دیگر تنافی نیست و لذا باید کاری کرد تا این موارد از تعریف تعارض خارج شوند. مدلول «اکرم کل عالم» وجوب اکرام هر عالمی است و کاری به حیثیت دلالت ندارد، لذا وجوب اکرام کل عالم و عدم وجوب اکرام زید عالم، با هم تنافی دارند، بنابراین جناب آخوند رحمته‌الله تعریف مشهور را از «تنافی مدلولی الدلیلین» به «تنافی الدلیلین من حیث الدلالة و عالم الاثبات» تبدیل کردند.

كلام سيد خويى در نقد فرمايش آخوند رحمته

سيد خويى لعلّ به تبع استاد خود محقق نائينى رحمته نسبت به كلام مرحوم آخوند چنين فرموده اند¹ كه

١. مصباح الأصول (ط - مؤسسة احياء الآثار)، ج ٢، ص ٤١٧:

الكلام فى التعادل و الترجيح: و لا يخفى أنّ هذا البحث من أهم المسائل الاصولية لثبوت التعارض بين جملة من الأدلة، فلا وجه لجعله خاتمة لعلم الاصول - كما عن بعض - المشعر بكونه خارجاً عنه كمبحث الاجتهاد و التقليد. و لا بدّ من التكلم فى موضوع التعارض و تعريفه أوّلاً، و فى حكمه من التساقت أو الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخبيراً ثانياً.

فتقول: التعارض تنافى مدلول دليلين بالتناقض، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء، و الآخر على عدم وجوبه، أو بالتضاد كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء و الآخر على حرمة. و يرجع التضاد أيضاً إلى التناقض باعتبار الدلالة الالتزامية، فإنّ الدليل على الوجوب ينفى الحرمة بالالتزام و بالعكس، فيكون أحدهما دالاً على الوجوب بالمطابقة و الآخر على عدمه بالالتزام، و كذا بالنسبة إلى الحرمة.

فان صحّ أن يقال: إنّ التعارض تنافى مدلولي دليلين بالتناقض، غاية الأمر أنّ التناقض بينهما قد يكون باعتبار المدلول المطابق فيهما، و قد يكون باعتبار المدلول المطابق في أحدهما و الالتزامى فى الآخر على ما ذكرناه. ثمّ إنّ التناقض بين مدلولي دليلين إمّا ذاتي و إمّا عرضي. و المراد بالتناقض الذاتى ما كان التناقض بينهما باعتبار مفهومهما العرفي بالمطابقة أو بالالتزام على ما ذكرناه.

و المراد بالتناقض العرضي ما كان التناقض بينهما من جهة أمر خارج عن مدلولهما العرفي، كالعلم الاجمالي بعدم مطابقة أحدهما للواقع، كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة تعييناً، و الآخر على وجوب صلاة الظهر فيه كذلك، فإنّه لا منافاة بينهما بحسب المفهوم العرفي، لا مكان وجوب كليهما، إلّا أنّنا نعلم بالضرورة من الدين عدم وجوب صلوات ست فى يوم واحد، فلأجل هذا العلم يكون الدليل الدال على وجوب صلاة الجمعة نافياً لوجوب صلاة الظهر بالالتزام، و الدليل على وجوب صلاة الظهر نافياً لوجوب صلاة الجمعة كذلك.

و ظهر بما ذكرناه من معنى التعارض: أنّ موارد التخصص و الورد و الحكومة و التخصيص خارجة عن التعارض، لعدم التناقض بين مدلول دليلين فى هذه الموارد. أمّا مورد التخصص، فخروجه عن التعارض واضح، فإنّ التخصص هو خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجدان، فلا مجال لتوهم التناقض بين الدليلين أصلاً، فاذا دل دليل على حرمة الخمر مثلاً، لا مجال لتوهم التناقض بينه و بين ما يدل على حلية الماء، إذ الماء خارج عن موضوع الخمر بالوجدان.

و كذا الورد، فإنّه أيضاً عبارة عن الخروج الموضوعى بالوجدان، غاية الأمر أنّ الخروج المذكور من جهة التعبد الشرعى، توضيح ذلك: أنّه بالتعبد الشرعى يتحقق أمران: أحدهما تعبدى و الآخر وجدانى. أمّا الأمر التعبدى فهو ثبوت المتعبد به، فإنّه ليس بالوجدان بل بالتعبد. و أمّا الأمر الوجدانى فهو نفس التعبد، فإنّه ثابت بالوجدان لا بالتعبد و إلّا يلزم التسلسل، و لذا ذكرنا فى محلّه أنّ حجية كل أمانة ظنية لا بدّ من أن تنتهى إلى العلم الوجدانى، و إلّا يلزم التسلسل.

مثلاً إذا تعبدنا الشارع بحجية خبر العادل فحجية الخبر تعبدى، و أمّا نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان، فالورد هو الخروج الموضوعى بنفس التعبد الثابت بالوجدان، كما فى موارد قيام الدليل الشرعى بالنسبة إلى الاصول العقلية، كالبراءة و الاشتغال و التخبير، فإنّ موضوع حكم العقل بالبراءة عدم البيان، إذ ملاك حكمه بها هو قبح العقاب بلا بيان، و قيام الدليل الشرعى يكون بياناً، فينتفى موضوع حكم العقل بالوجدان، ببركة التعبد بحجية هذا الدليل.

و كذا الكلام بالنسبة إلى الاشتغال و التخبير، فان موضوع حكم العقل بالاشتغال احتمال الضرر، و موضوع حكمه بالتخبير التحير فى مقام العمل، كما فى دوران الأمر بين المحذورين، و بعد قيام الحجة الشرعية لا يبقى احتمال الضرر و لا التحير ليكون مورداً لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، أو حكمه بالتخبير من جهة الاحرجية. و هذا مبنى على كون التخبير أصلاً فى مقابل البراءة و الاحتياط، و أمّا بناءً على كونه راجعاً إلى البراءة، و أنّ العقل يحكم بقبح العقاب على مخالفة خصوصية كل من التكليفين مع عدم بيانها، فهو ليس أصلاً برأسه، و قد مضى الكلام فيه. و أمّا إن كان الخروج الموضوعى بثبوت المتعبد به لا بنفس التعبد، فهو قسم من الحكومة على ما نتكلم فيه قريباً إن شاء الله تعالى.

لزومی نکرده است از تعریف مشهور عدول کنید! تعریف مشهور را حفظ کنید و محذوری هم که گمان کرده‌اید، وجود ندارد. حتی اگر تعارض را به «تنافی مدلولی الدلیلین» تعریف کنید باز هم شامل موارد تخصص، ورود، حکومت، تخصیص و جمع عرفی نمی‌شود، لذا دلیلی ندارد از تعریف مشهور عدول کنیم.

توضیح بیشتر آنکه: سید خوئی رحمته الله علیه می‌فرماید در مثل تخصص، روشن است مدلول‌ها تنافی ندارد. دلیلی گفته است: «الماء طهور» و دلیل دیگری گفته است: «خرء الکل نجس» این دو با هم تنافی ندارند تا توهم شود که این تعریف شاملش می‌شود. موارد ورود هم این چنین است و با هم تنافی ندارند؛ زیرا ورود یعنی انعدام موضوع حقیقه اما به برکت تعبد، یعنی اگر جایی دلیل واردی داشتیم موضوع دلیل مورود از بین می‌رود؛ در حقیقت مانند تخصص است، اما تخصص خروجش بدون دخالت تعبد و تکوینی است ولی در ورود، خروج موضوع دلیل مورود به برکت تعبد است.

اصول عقلیه این چنین است؛ یعنی مثلاً به فرض قبول قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان در صورتی که مثلاً خبری بر تعیین تکلیف قائم شود دیگر قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان معنا ندارد؛ زیرا مفاد قاعده‌ی قبح بلا بیان این است که اگر هیچ بیانی از جانب شارع نبود ما هستیم، اصالة التخییر عقلی و اصالة الاحتیاط عقلی هم چنین است، لذا وقتی شارع خبر واحد را بیان قرار می‌دهد یعنی اینکه ما بالقطع و الوجدان می‌دانیم چیزی را شارع بیان قرار داده است؛ زیرا می‌دانیم حجیت خبر واحد در نهایت باید به قطع برگردد. عقل می‌گوید اگر از جانب شارع هیچ گونه بیانی قرار داده نشد براءت هست، و فرض این است که دلیل حجیت خبر واحد می‌گوید شارع خبر واحد را بیان قرار داده است، پس دیگر وجداناً موضوعی برای قبح عقاب بلا بیان نمی‌ماند. گرچه ثبوت مفاد خبر، ظنی است (ثبوت متعبد به ظنی است) اما ثبوت اینکه بیان است، قطعی است. پس دیگر حقیقتاً موضوعی برای قبح عقاب بلا بیان باقی نخواهد بود.

لهذا سید خوئی رحمته الله علیه می‌فرماید در موارد ورود، بین دلیل وارد و مورود حتی از حیث مدلول‌ها صرف‌نظر از دلالت، تنافی نیست؛ چون مثلاً مدلول قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان این است که اگر بیانی نباشد من هستم، دلیل وارد می‌گوید من بیان هستم، پس با هم تنافی ندارند. بنابراین چرا باید از تعریف مشهور عدول کرد؟!

مقرر: سید حامد طاهری

ویرایش و استخراج منابع: محمد عبدالهی