



The Rule of Warding off Probable Harm, with an Emphasis on Muḥaqqiq Iṣfahānī's Views Clarification of the Subject Matter and Critique of the Innate Basis of Warding off Probable Harm

Mohammad Javad Heydari Khorasani¹ | Yasin Rashidi²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Qom International University, Qom, Iran. Email: mj.heydari@qom.ac.ir

2. PhD Student, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Qom International University, Qom, Iran. Email: y.rashidi@stu.qom.ac.ir

Abstract

The rule requiring the avoidance of possible harm is one of the important rules of principle of jurisprudence and plays a significant role in discussions such as the obligation of precaution, the obligation to investigate, the authority of conjecture, and other issues in the science of principle of jurisprudence. Nevertheless, the precise subject matter of this rule and the basis for its validity remain matters of debate. Employing a descriptive-analytical method and a critical approach, this study seeks to clarify the subject matter of the rule of avoiding possible harm and to examine and critique the naturalistic account of harm avoidance, with particular attention to the views of Muḥaqqiq Iṣfahānī. The article demonstrates that the concept of harm requires precise delimitation and that not every instance of loss of benefit or diminution can readily be subsumed within its scope. It further argues that explaining the avoidance of possible harm in terms of an innate disposition and explaining it on the basis of rational judgments of good and evil and the established practice of rational agents are not necessarily mutually contradictory accounts; rather, these foundations can be understood and interpreted as complementary and successive levels. This synthesis of the two accounts provides a distinct conception of the basis of the rule requiring the avoidance of possible harm, one that has not been explicitly articulated in such a systematic manner in the works of uṣūlī scholars.

Keywords: Deficiency, Worldly Harm, Rational Good and Evil, Rational Practice, Muḥaqqiq Iṣfahānī.

Cite this article: Heydari Khorasani, M. J., & Rashidi, Y. (2026). The Rule of Warding off Probable Harm, with an Emphasis on Muḥaqqiq Iṣfahānī's Views: Clarification of the Subject Matter and Critique of the Innate Basis of Warding off Probable Harm. *Jurisprudence and the Fundamentals of the Islamic Law*, 59 (1), 239-259. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2026.408747.669939>



Article Type: Research Paper

Received: 24-Dec-2025

Received in revised form: 8-Jul-2026

Accepted: 24-Aug-2026

Published online: 22-Sep-2026

قاعده دفع ضرر احتمالی با تأکید بر آراء محقق اصفهانی

تنقیح موضوع و نقد مبنای فطری انگارانه دفع ضرر احتمالی

محمد جواد حیدری خراسانی^۱ | یاسین رشیدی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه بین المللی قم، قم، ایران. رایانامه: mj.heydari@gom.ac.ir
۲. دانشجوی دکترا، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه بین المللی قم، قم، ایران. رایانامه: y.rashidi@stu.gom.ac.ir

چکیده

قاعده وجوب دفع ضرر محتمل از قواعد مهم اصول فقه است که در مباحثی چون وجوب احتیاط، وجوب فحص، حجیت ظن و دیگر مسائل دانش اصول فقه نقش آفرین است. با این حال، موضوع دقیق این قاعده و مبنای اعتبار آن همچنان محل بحث است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و رویکردی انتقادی به تنقیح موضوع قاعده دفع ضرر احتمالی و بررسی و نقد مبنای فطری انگارانه دفع ضرر با توجه ویژه به نظرات محقق اصفهانی می پردازد. مقاله نشان می دهد که مفهوم ضرر نیازمند تحدید دقیق است و نمی توان هرگونه فوت نفع یا نقصان را به سادگی در قلمرو آن گنجانده. همچنین تبیین فطری دفع ضرر محتمل با تبیین آن بر اساس حسن و قبح عقلی و بنای عقلا لزوماً دو تبیین متعارض نیستند؛ بلکه می توان این مبنای را در طول یکدیگر فهم و تفسیر کرد این جمع میان دو تبیین تصویری متفاوت از مبنای قاعده وجوب دفع ضرر محتمل ارائه می کند که در آثار اصولیان به این صورت منقح مورد تصریح قرار نگرفته است.

کلیدواژه ها: نقص، ضرر دنیوی، حسن و قبح عقلی، بناء عقلا، محقق اصفهانی.

استناد: حیدری خراسانی، محمد جواد، و رشیدی، یاسین (۱۴۰۵). قاعده دفع ضرر احتمالی با تأکید بر آراء محقق اصفهانی: تنقیح موضوع و نقد مبنای فطری انگارانه دفع ضرر احتمالی. فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۵۹ (۱)، ۲۳۹-۲۵۹.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳

بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۱۷

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۲

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۱

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2026.408747.669939>



مقدمه

قاعده عقلی «وجوب دفع ضرر محتمل» از قواعد مهم اصول فقه است که در استدلال بر مسائل گوناگون این دانش نقش قابل توجهی ایفا کرده است. اصولیان در مباحثی همچون حمل صیغه امر بر وجوب، (خویی، ۱۴۱۷ق: ۱؛ ۲۲۵؛ سبحانی، ۱۴۲۴ق: ۱؛ ۳۰۷) حجیت مطلق ظن، (انصاری، ۱۴۳۲ق: ۱؛ ۳۶۷) نسبت قاعده قبح عقاب بلا بیان با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، (همان: ج ۲: ۵۶) وجوب احتیاط، (شیرازی، ۱۴۰۹ق: ۲؛ ۲۱۹؛ تهرانی نجفی، ۱۳۲۰ش: ج ۲: ۴۴؛ آشتیانی، ۱۳۸۸ش: ج ۳: ۱۶) وجوب فحص در شبهات حکمیه، (انصاری، ۱۴۳۲ق: ج ۲: ۴۱۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۸ش: ج ۵: ۳۵۹) و نیز اثبات اصل خطر (طوسی، ۱۴۱۷ق: ج ۲: ۷۴۲؛ انصاری، ۱۴۳۲ق: ج ۲: ۹۰) به این قاعده استناد کرده اند. در عرصه فقه نیز از این قاعده در موضوعاتی مانند وجوب تأخیری مکلف میان اجتهاد، احتیاط یا تقلید، (حکیم، ۱۴۱۶ق: ج ۱: ۶) وجوب توبه، (حکیم، ۱۴۱۶ق: ج ۴: ۴) لزوم تعلم احکام شرعی پیش از فرا رسیدن وقت عمل، (وحید خراسانی، ۱۴۳۹ق: ج ۱: ۳۳۰) و نیز وجوب امر به معروف و نهی از منکر (حلی، ۱۴۱۴ق: ۱۴۶؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ج ۲: ۲۲) بهره گرفته شده است. این گستره کاربرد نشان می دهد که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل از قواعد اثرگذار در فرآیند استنباط احکام شرعی و تحلیل های اصولی به شمار می آید.

با وجود این جایگاه، در آثار اصولیان فصل مستقلی به بررسی نظام مند این قاعده اختصاص نیافته و مباحث مربوط به آن غالباً به مناسبت مسائل دیگر و به صورت پراکنده مطرح شده و کمتر تلاشی برای تنقیح همه ابعاد آن در قالب پژوهشی مستقل صورت گرفته است. از این رو، بسیاری از زوایا و مبانی این قاعده همچنان نیازمند بازخوانی و سامان دهی علمی است. از جمله مهم ترین این پرسش ها آن است که موضوع دقیق قاعده چیست و آیا مفاهیمی مانند عدم نفع، مفسده یا مطلق نقصان نیز در قلمرو ضرر قرار می گیرند؟ منشأ دفع ضرر محتمل چیست و آیا این حکم صرفاً برخاسته از گرایش فطری انسان به حفظ خویش است یا بر حسن و قبح عقلی و بنائات عقلایی نیز استوار است؟ افزون بر این، ماهیت حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل چیست؟ آیا احتمال ضرر در این قاعده موضوعیت دارد بدین معنا که نفس احتمال تمام موضوع حکم عقل به وجوب دفع باشد یا آنکه این حکم صرفاً ارشاد به لزوم اجتناب از ضرر واقعی است؟ همچنین چه مانعی وجود دارد که وجوب دفع ضرر محتمل در شمار احکام ظاهری طریقی عقل قرار گیرد؟ افزون بر این، نسبت این قاعده با قواعدی همچون احتیاط و قبح عقاب بلا بیان نیز نیازمند تبیین است.

در میان دیدگاه های موجود، نظریه محقق اصفهانی جایگاه ویژه ای دارد؛ زیرا محقق اصفهانی با تکیه بر مبانی خاص خود در باب حسن و قبح عقلی وجوب دفع ضرر محتمل را نه از احکام عقل مبتنی بر حسن و قبح و نه از بنائات عقلایی بلکه صرفاً برآمده از غریزه حب ذات و فرار جلی از ضرر می داند. بر همین اساس با استناد به مجموعه ای از قواعدی که در تحلیل حسن و قبح عقلی بنیان نهاده است،

از جمله لغویت جعل مدح و ذم در فرض وجود داعی طبیعی، اختصاص حسن و قبح عقلی به نظام اجتماعی دنیوی، لغویت مدح و ذم نسبت به اقدام بر عدل و ظلم و نیز اشتراط علم و عمد در موضوع حسن و قبح می‌کوشد مبنای عقلی این قاعده را نفی کند. از آنجا که این مبانی در میان متأخران اصولی تأثیرگذار بوده‌اند، ارزیابی انتقادی آنها می‌تواند در بازخوانی مبانی قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نقش مهمی ایفا کند.

با توجه به گستردگی مباحث این قاعده پژوهش حاضر درصدد بررسی همه ابعاد آن نیست، بلکه با تمرکز بر دو محور اساسی یعنی تنقیح موضوع قاعده و نقد مبنای فطری‌انگارانه آن، دیدگاه محقق اصفهانی را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهد.

نوآوری اصلی این پژوهش در آن است که با بررسی و نقد ادله محقق اصفهانی نشان می‌دهد تبیین فطری دفع ضرر محتمل با تبیین آن بر اساس حسن و قبح عقلی و بنای عقلاً لزوماً دو تبیین متعارض نیستند، بلکه می‌توان آنها را در طول یکدیگر تحلیل کرد؛ بدین معنا که فطری بودن اصل گریز از ضرر محتمل مانع از آن نیست که عقل عملی و بنای عقلاً نیز در سطحی دیگر به این گرایش صورت‌بندی هنجاری و اعتبار عقلایی بدهند این جمع میان دو تبیین تصویری متفاوت از مبنای قاعده وجوب دفع ضرر محتمل ارائه می‌کند که در آثار اصولیان به این صورت منقح مورد تصریح قرار نگرفته‌است.

پیشینه پژوهش

بررسی پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که مطالعات انجام‌شده درباره قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را می‌توان در دو دسته کلی تقسیم کرد: دسته نخست پژوهش‌هایی است که به کارکردها و تطبیقات این قاعده در حوزه‌های فقهی و حقوقی پرداخته‌اند؛ از جمله مقاله «کارکرد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل در حقوق»، (رحمانی‌منشأدی، ۱۳۹۸: ۳۰) مقاله «قاعده وجوب دفع ضرر محتمل و کاربرد آن در قانون آیین دادرسی مدنی»، (لطفی، ۱۳۹۱: ۲۰۵) و مقاله «ابعاد فقهی و حقوقی بیماری‌های واگیر خطرناک و سریع‌الانتشار (کرونا) از منظر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل». (احسانی‌فر، ۱۳۹۹: ۲۴۴) دسته دوم پژوهش‌هایی است که به بررسی نسبت قاعده وجوب دفع ضرر محتمل با قاعده قبح عقاب بلا بیان اختصاص یافته‌اند؛ مانند مقاله «نسبت سنجی قاعده قبح عقاب بلا بیان و قاعده دفع ضرر محتمل با تأکید بر آرای برخی معاصرین» (شعبانی‌فرد، ۱۴۰۳: ۱۰۱) و مقاله «کاوش و بررسی رابطه دو حکم عقل: قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر اخروی محتمل». (رحمان‌نژاد، ۱۴۰۳: ۹۵) با وجود ارزش علمی این پژوهش‌ها هیچ یک به تنقیح موضوع قاعده وجوب دفع ضرر محتمل و تحلیل انتقادی مبنای فطری‌انگارانه آن نپرداخته‌اند. دیدگاه محقق اصفهانی درباره منشأ این قاعده و ادله وی در نفی مبنای عقلی و عقلایی آن تاکنون به صورت مستقل و با رویکردی انتقادی بررسی نشده‌است. از این رو، پژوهش حاضر با تمرکز بر تنقیح موضوع قاعده و ارزیابی

انتقادی مبنای فطری انگارانه با محوریت آرای محقق اصفهانی می‌کوشد این خلأ پژوهشی را تا حدی برطرف سازد.

۱. تنقیح موضوع قاعده وجوب دفع ضرر احتمالی

مفهوم‌شناسی ضرر

واژه «ضرر» در لغت به نقص، سوء حال و ضیق معنا شده است. (خلیل، ۱۴۰۹: ج ۷: ۷؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ج ۲: ۱۴۷) شهید صدر مفهوم حقیقی «ضرر» را معجونی از نقص و ضیق گرفته است. از نظر ایشان مؤلفه‌های اساسی مفهوم ضرر عبارت اند از: ۱- ضرر مفهومی انتزاعی است بدین معنا که عنوان ضرر از تحقق نقص در یکی از شئون مال، جان، عضو یا آبرو انتزاع می‌شود. ۲- هر نقصی منشأ انتزاع عنوان ضرر نیست بلکه صدق این عنوان منوط به آن است که نقصان از منظر عقلاء قابل اعتنا باشد. ۳- تحقق بالفعل ضیق و ناراحتی روانی در صدق عنوان ضرر دخالتی ندارد و همین مقدار که نقصان نوعاً مقتضی ایجاد ضیق و مشقت نفسانی باشد برای تحقق مفهوم ضرر کافی است. بنابراین اگر شخص هنوز از وقوع نقصان آگاه نشده باشد و در نتیجه هیچ احساس ضیق و ناراحتی نکند عنوان ضرر همچنان صادق است؛ زیرا ملاک اقتضای نوعی ضیق و فشار روانی است نه تحقق بالفعل آن. (صدر، ۱۴۱۷: ج ۵: ۴۵۰) این برداشت که مفهوم «ضیق» در معنای «ضرر» اخذ شده و ضرر به معنای نقصی است که نوعاً موجب ضیق و تنگنا می‌شود، با ظاهر آیه شریفه (وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْنَهُنَّ) سازگار نیست؛ زیرا ظاهر آیه بر تغایر مفهومی «اضرار» و «تضییق» دلالت دارد و «تضییق» را به عنوان غایت اضرار معرفی می‌کند و معنا ندارد یک شیء غایت خودش باشد. (سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۱۳) اگر ضیق در مفهوم ضرر اخذ شده باشد مفاد آیه به یک معنای غیر عرفی بازمی‌گردد. «به مطلقاً رجعیه نقص و آسیبی که منشأ ضیق و تنگنا است وارد نکنید تا آنان را در ضیق و تنگنا قرار دهید». روشن است که چنین برداشتی مستلزم تکرار معنایی و خلاف ظاهر عرفی آیه است

برخی لغت‌شناسان «سوء حال» را معنای اصلی واژه «ضرر» دانسته و دو مفهوم «نقص» و «ضیق» را به آن بازگردانده‌اند. مبنای این دیدگاه آن است که ضرر در حقیقت به هرگونه نامطلوب شدن وضعیت انسان خواه در حوزه علم و فضیلت خواه در سلامت جسم و یا در موقعیت اجتماعی و اقتصادی اطلاق می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ج ۵: ۵۰۳) با این حال، این تحلیل با یک اشکال زبان‌شناختی مواجه است؛ زیرا «سوء حال» مفهومی معنوی محض است؛ در حالی که الفاظ در سیر طبیعی پیدایش زبان نخست برای معانی محسوس وضع شده و سپس به تدریج به معانی غیر محسوس توسعه یافته‌اند. از این رو، اقتضای سیر طبیعی تحول زبان آن است که در تعیین معنای اصلی الفاظ تا حد امکان به مفاهیم محسوس و عینی تکیه شود و معانی غیر محسوس، مراحل متأخر تحول معنایی الفاظ تلقی شوند. بر همین اساس آیت‌الله سیستانی با تکیه بر این مبنای زبان‌شناختی تفسیر ضرر به «نقص» یا «ضیق» را بر تفسیر آن به «سوء حال» ترجیح می‌دهد؛ زیرا هر دو مفهوم نخست از سنخ مفاهیم

محسوس اند، در حالی که «سوء حال» از مفاهیم معنوی محض است. (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۱۱۱) اولاً: این که «سوء الحال» از معانی معنوی محض و خالص باشد، تأمل جدی وجود دارد؛ زیرا چنین تحلیلی با واقعیت‌های ادراکی و عرفی سازگار به نظر نمی‌رسد. به عنوان نمونه کودک پس از گذشت مدت کوتاهی از مواجهه با محیط اجتماعی به روشنی درمی‌یابد که چهره خندان یا عبوس، یا لحن آرام و تند حاکی از حالات متفاوت نفسانی در طرف مقابل است. این امر نشان می‌دهد که «سوء الحال» از سنخ امور غیرمحسوس محض و بریده از تجربه نیست، بلکه گرچه به خودی خود یک حالت درونی است اما از طریق آثار و نمودهای حسی و رفتاری به نحو مستقیم یا نزدیک به مستقیم قابل ادراک است. ثانیاً: پیش فرض این استدلال از پشتوانه کافی برخوردار نیست؛ زیرا ادعای «حسی بودن معنای نخستین الفاظ» فاقد شواهد تاریخی معتبر است و زبان‌شناسی تاریخی به ویژه در باب مراحل آغازین پیدایش زبان داده‌هایی در اختیار ندارد که بتوان بر اساس آن‌ها نحوه وضع نخستین الفاظ را با قطعیت بازسازی کرد. افزون بر این، این دیدگاه عمدتاً بر استقرای ناقص از برخی نمونه‌های زبانی و تعمیم آن به همه الفاظ استوار است؛ تعمیمی که از منظر روش‌شناختی قابل مناقشه است. همچنین این پیش فرض که انسان اولیه صرفاً با امور محسوس سروکار داشته پس وضع الفاظ ناگزیر باید از حوزه محسوسات آغاز شده باشد، محل تأمل است؛ زیرا ادراکاتی نظیر اراده، محبت، نفرت، خوف و امید از تجربه‌های بدیهی و درونی انسان به شمار می‌آیند و دلیلی در دست نیست که دلالت کند این مفاهیم الزاماً از طریق استعاره یا توسعه معنای الفاظ حسی بیان شده باشند. در نهایت این دلیل کارکردی فراتر از یک مؤید برای ترجیح ندارد. آیه الله سیستانی در ادامه می‌افزاید: در میان مفاهیم عامی که برای تبیین معنای «ضرر» پیشنهاد شده‌اند مفهوم «نقص» ظرفیت آن را دارد که همه موارد استعمال ماده «ضرر» را بدون نیاز به توسعه مجازی یا تنزیل در بر گیرد. بنابراین معنای اصلی واژه ضرر نقص است و سایر معانی به این معنا باز می‌گردد. (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۱۱۳) قبول داریم که ظهور عرفی واژه «ضرر» نقص است با این حال، در پیش فرض استدلال مناقشه وجود دارد. اصرار بر ارجاع همه معانی واژه ضرر و حتی معانی هم ریشه‌های آن به یک معنای اصلی هرچند در نگاه نخست نوعی انسجام سازی در تحلیل لغوی به نظر می‌رسد؛ اما در مقام تحلیل دقیق زبان‌شناختی قابل مناقشه جدی است؛ زیرا الفاظ در بستر استعمال به تدریج از ریشه‌های اولیه فاصله گرفته و استقلال معنایی پیدا می‌کنند و دارای معانی طولی در گذر زمان می‌شوند. چه بسا یک لفظ در یک مرحله تاریخی دارای معنای واحدی بوده باشد، اما در کاربردهای عرفی بعدی دلالت‌های متفاوت و گاه بی‌ارتباط با معنای اول پیدا کرده باشند. از این رو، ملاک اصلی در فهم معنا «ظهور فعلی لفظ در استعمالات عرفی» است؛ زیرا آنچه در مقام حجیت و فهم خطاب نقش دارد، همان معنای مستقر در ذهن عرف متکلم و مخاطب است نه معنای ریشه ای احتمالی و بازسازی شده در لایه‌های تاریخی زبان.

در تحلیل مفهوم «ضرر» به معنای نقص می‌توان سه مؤلفه اساسی را از یکدیگر تفکیک کرد.

نخست: نقص عبارت است از فقدان اثر مطلوب در شیء به گونه‌ای که تمامیت آن شیء در نگاه عرف به وجود آن اثر وابسته باشد. بر این اساس، هرگاه اثری که تمامیت شیء به آن است از بین برود عنوان ضرر صادق خواهد بود. برای مثال تمامیت انسان از حیث مادی و جسمانی به این است که اعضای او به نحو متعارف فعال باشند؛ بنابراین اگر این فعالیت مختل شود عنوان ضرر صادق است. این معنا اختصاص به نقص در نفس، تلف عضو، خسارت مالی یا هتک آبرو ندارد؛ بلکه حقوق عقلایی و اعتباری را نیز در بر می‌گیرد. به عنوان نمونه اگر کسی دیگری را از حق رفت و آمد یا حق سکونت در منزل خود منع کند، این امر نیز اضرار به او محسوب می‌شود؛ زیرا حق آسایش در منزل یک حق عقلایی است و سلب آن نقص در حق به شمار می‌آید.

دوم: ضرر عبارت است از نقص و خسارتی که در برابر آن منفعتی عاید شخص نشود؛ بنابراین صرف کاهش مال تا زمانی که در مقابل آن نفعی متناسب حاصل شود عرفاً ضرر به شمار نمی‌آید. برای مثال، هزینه‌ای که شخص برای زیارت یا سفر تفریحی می‌پردازد، هرچند موجب کاهش دارایی او می‌شود، اما از آنجا که در برابر آن منفعتی معنوی یا عقلایی به دست می‌آورد در نگاه عرف عنوان ضرر بر آن صدق نمی‌کند.

سوم: هر نقصی عرفاً ضرر محسوب نمی‌شود، بلکه نقصان باید از منظر عقلاً قابل اعتنا باشد. از این رو، کاستی‌های ناچیز و بی‌اهمیت که در ارتکاز عقلایی فاقد ارزش اعتنایی اند خارج از مفهوم ضرر خواهند بود.

تقابل ضرر با مفهوم «نفع» و «تمام»

در نسبت میان «ضرر» و «نفع» اختلاف نظر وجود دارد. برخی از اصولیین تقابل میان آن دو را از سنخ عدم و ملکه دانسته‌اند (خراسانی، ۱۴۳۸ق: ج ۲: ۱۹۴) در مقابل گروهی دیگر این تحلیل را نپذیرفته و بر این باورند که تقابل ضرر و نفع از نوع تضاد است. (بجنوردی، ۱۴۳۸ق: ج ۱: ۲۱۴) محقق اصفهانی در نقد دو دیدگاه مشهور درباره نسبت میان «ضرر» و «نفع» می‌کوشد نشان دهد که هیچ یک از دو تحلیل «تضاد» و «عدم و ملکه» از دقت لازم برخوردار نیست. به اعتقاد وی تفسیر لغویان که این دو را متضاد می‌دانند ناتمام است؛ زیرا ضرر به معنای نقصان امری عدمی است، در حالی که تحقق تضاد متوقف بر وجودی بودن هر دو طرف تقابل است. از سوی دیگر تحلیل محقق خراسانی مبنی بر اینکه تقابل میان «ضرر» و «نفع» از سنخ عدم و ملکه است، با یک اشکال مفهومی روبه رو است. «نفع» به معنای افزایش و فزونی است و در نتیجه «عدم نفع» تنها به معنای تحقق نیافتن این افزایش خواهد بود. در مقابل «ضرر» به معنای نقصان و از دست رفتن کمال موجود، فقدان تمامیتی که شیء شأنت بر خورداری از آن را دارد است و بین عدم تمامیت و عدم افزایش فرق وجود دارد. از این رو، ضرر با عدم نفع یکسان نیست. برای مثال، اگر شخصی نه سودی ببرد و نه زبانی متحمل شود، عنوان «عدم نفع» بر وضعیت او صادق است؛ اما عرفاً نمی‌توان گفت دچار ضرر شده‌است. (اصفهانی،

۱۴۲۹ق: ج ۴: ۴۳۶) تقابل «ضرر» با «تمام» از سنخ تقابل عدم و ملکه است؛ بدین معنا که هرگاه شیء شأنیت برخورداری از تمامیت را داشته باشد، فقدان آن تمامیت عنوان «ضرر» خواهد داشت. از این رو، حقیقت ضرر چیزی جز فقدان تمامیت نیست.

نسبت ضرر و مفسده

محقق خراسانی بر این باور است که هرچند در برخی موارد مصلحت با نفع و مفسده با ضرر همراه است، اما این همراهی کلی و دائمی نیست. به اعتقاد وی گاه تحصیل مصلحت مستلزم تحمل ضرر است و گاه اجتناب از مفسده موجب از دست رفتن منفعت می‌شو. برای نمونه پرداخت زکات هرچند دارای مصلحت است، اما از جهت کاهش مال مستلزم ضرر خواهد بود. همچنین اجتناب از معامله ربوی هرچند موجب پرهیز از مفسده است، ولی منفعت مالی حاصل از ربا را از بین می‌برد و از این جهت نوعی ضرر به شمار می‌آید. از این رو، میان ضرر و مفسده و منفعت و مصلحت ملازمه ای وجود ندارد. (خراسانی، ۱۴۳۸ق: ج ۲: ۱۴۸) این تحلیل قابل مناقشه است؛ زیرا مبتنی بر تلقی خاصی از مفهوم ضرر است. اگر ضرر تنها به خسارت‌های مادی اختصاص یابد، این مثال‌ها قابل قبول خواهند بود؛ اما چنین برداشتی از ضرر تمام حقیقت آن را نشان نمی‌دهد. ظاهر آن است که ضرر اختصاصی به امور مادی (نقص در مال و بدن) ندارد، بلکه مهم‌ترین مصداق ضرر نقص در نفس و کمالات روحی انسان است. همان‌گونه که از دست دادن مال ضرر محسوب می‌شود، محروم شدن از کمالات نفسانی یا ابتلای روح به آلودگی‌های اخلاقی نیز به طریق اولی ضرر خواهد بود. بر این اساس مثال‌های یاد شده قابل بازنگری اند. پرداخت زکات هرچند با نقصان مال همراه است، اما در مقابل موجب رشد و تکامل روحی انسان می‌شود. از این رو، در ارزیابی عرفی باید میان زیان مالی و منفعت معنوی موازنه برقرار کرد و با ملاحظه مجموع آثار نمی‌توان آن را مصداق ضرر دانست. همچنین در مورد ربا هرچند ترک آن موجب از دست رفتن سود مالی است، اما ارتکاب ربا مطابق مفاد آیات قرآن موجب انحطاط و فساد روحی انسان می‌شود. بنابراین اگر خسارت‌های معنوی نیز در مفهوم ضرر لحاظ شوند، ارتکاب ربا خود منشأ ضرر خواهد بود و ترک آن هرچند مستلزم چشم‌پوشی از منفعت مالی باشد در نهایت متضمن نفع واقعی است. بر همین اساس نقدی که محقق اصفهانی بر محقق خراسانی وارد کرده قابل توجه است. وی معتقد است که اگر مفهوم ضرر به هرگونه نقص در نفس، بدن، مال و عرض توسعه داده شود می‌توان میان مفسده و ضرر ارتباط برقرار کرد و مفسده را مصداقی از ضرر حساب کرد. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ج ۴: ۹۴)

ضرر دنیوی و ضرر اخروی

محقق خراسانی پس از پذیرش وجوب عقلی دفع ضرر اخروی در خصوص ضررهای دنیوی موضع متفاوتی اتخاذ می‌کند. به اعتقاد وی عقل به‌طور کلی حکم به لزوم دفع ضرر دنیوی نمی‌کند. ایشان برای نفی وجوب عقلی دفع ضرر دنیوی به این نکته استناد می‌کند که عقلا در برخی موارد به

انگیزه‌های عقلایی نه تنها تحمل ضرر را قبیح نمی‌دانند، بلکه گاه آن را لازم و واجب نیز می‌شمارند و آگاهانه زبان‌های دنیوی را می‌پذیرند و این رفتار از منظر عقلایی نکوهیده شمرده نمی‌شود. (خراسانی، ۱۴۳۸ق: ج ۲: ۱۴۱) همچنین تصریح می‌کند که گاهی ارتکاب ضرر به جهت اهم بودن مصلحت مترتب بر آن نه تنها جایز، بلکه واجب است و این حکم در ضرر قطعی جاری است چه رسد به ضرر محتمل. (همان: ۱۴۸)

اشکال نخست محقق اصفهانی: تفکیک مقام تراحم از حکم اولیه در قاعده دفع ضرر

جواز یا وجوب تحمل ضرر در مواردی که داعی عقلایی اهم یا تراحم میان مصلحت اهم و ضرر غیر اهم وجود دارد، نمی‌تواند اصل حکم عقل نسبت به ضرر را در حالت عادی نفی کند. به تعبیر دیگر سخن در این نیست که آیا در موارد تراحم می‌توان ضرر را تحمل کرد یا خیر بلکه محل نزاع آن است که ضرر لو خُلّی و طبعه و بدون عروض هیچ عنوان ثانوی چه حکمی دارد. نهایت چیزی که از مثال‌های محقق خراسانی استفاده می‌شود آن است که در فرض وجود مصلحت اهم، حکم اولیه کنار می‌رود؛ اما این امر هرگز به معنای نفی اصل حکم اولیه نیست. محقق اصفهانی برای تقریب این اشکال به مسئله کذب تمسک می‌کند. همان‌گونه که جواز یا حتی وجوب دروغ برای نجات جان مؤمن منافاتی با قبح ذاتی کذب ندارد، جواز تحمل ضرر نیز در موارد تراحم ملازمه‌ای با عدم وجوب دفع ضرر در حالت عادی ندارد. بنابراین، استناد به موارد استثنایی که در آن‌ها داعی عقلایی اهم وجود دارد، نمی‌تواند دلیل بر نفی قاعده کلی وجوب دفع ضرر باشد، بلکه نهایتاً اثبات می‌کند که این قاعده در موارد تراحم حکم دیگری دارد. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ج ۴: ۹۵)

اشکال دوم محقق اصفهانی: لزوم تعیین مراد از «بعض دواعی»

محقق خراسانی می‌گوید تحمل ضرر به انگیزه برخی دواعی از نظر عقل و شرع قبیح نیست، اما روشن نمی‌سازد که مقصود از این «دواعی» چیست و بر اساس چه ضابطه‌ای می‌توان آنها را تشخیص داد. این ابهام تمامیت استدلال ایشان را با تردید مواجه می‌سازد.

حکما بر این باورند که هیچ فعل اختیاری بدون غایت و داعی تحقق نمی‌یابد؛ زیرا تا زمانی که فاعل غایتی را تصور نکند انگیزه‌ای برای انجام فعل در او پدید نمی‌آید و در نتیجه اراده نیز شکل نخواهد گرفت. از این رو، هر فعل اختیاری مسبوق به داعی است. البته منشأ این داعی همواره یکسان نیست؛ گاه از سنجش‌ها و محاسبات عقلانی ناشی می‌شود و گاه از قوه خیال، وهم یا سایر قوای نفسانی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، صرف وجود داعی برای یک فعل، ارزش‌گذاری آن را اثبات نمی‌کند؛ زیرا همه انگیزه‌ها از حیث عقلانی بودن یا نبودن در یک مرتبه قرار ندارند. بر همین اساس در مقام ارزیابی کلام محقق خراسانی صرف استناد به وجود «بعض دواعی» برای نفی قبح تحمل ضرر کافی نیست؛ بلکه باید روشن شود که مراد از این دواعی چیست. اگر مقصود مطلق انگیزه‌های انسانی باشد، لازم می‌آید حتی انگیزه‌های ناشی از شهوت و وهم نیز مجوز اقدام بر ضرر باشند؛ در حالی که عقل چنین

نتیجه‌ای را نمی‌پذیرد. برای مثال اگر شخصی صرفاً برای ارضای شهوات یا سرگرمی‌های بیهوده آگاهانه خود را در معرض زیان قرار دهد، هیچ‌کس چنین رفتاری را از منظر عقل موجه نمی‌داند. از این رو، مراد از «بعض دواعی» تنها می‌تواند دواعی عقلانی و مبتنی بر مصلحت واقعی باشد؛ یعنی انگیزه‌هایی که بر اساس سنجش عقلانی مصالح و مفاسد شکل گرفته‌اند. تنها در چنین مواردی است که اقدام بر ضرر می‌تواند از نظر عقل موجه باشد؛ مانند تحمل رنج و مشقت در راه عبادت، تحصیل علم، دفاع از حق یا حفظ مصلحتی برتر چنان‌که در سیره پیامبر اکرم (ص) نقل شده‌است که آن حضرت بر اثر کثرت عبادت دچار ورم پا می‌شدند؛ اما تحمل این مشقت به سبب غایت عقلانی و کمال معنوی نه‌تنها قبیح نبود؛ بلکه امری مطلوب و پسندیده به شمار می‌رفت. بنابراین استناد محقق خراسانی به وجود «بعض دواعی» تنها در صورتی می‌تواند نافی قبح تحمل ضرر باشد که مقصود از آن، دواعی عقلانی باشد؛ اما اگر مراد مطلق انگیزه‌های انسانی باشد استدلال ناتمام خواهد بود؛ زیرا عقل اقدام بر ضرر را بر پایه انگیزه‌های شهوانی و همی یا سایر تمایلات غیرعقلانی موجه نمی‌داند. (همان: ۹۵)

۲. بررسی و نقد مبنای فطری انگارانه دفع ضرر احتمالی

تا آنجا که نگارنده بررسی کرده‌است روشن نیست که مبنای فطری انگارانه دفع ضرر نخستین بار از سوی چه کسی مطرح شده‌است؛ با این حال، این مبنا را می‌توان در آثاری مانند قلائد الفرائد (قمی، ۱۴۲۸ق: ج ۱: ۲۱۴) در الفوائد (حائری، ۱۴۱۸ق: ۳۹۸) و حقائق الأصول (حکیم، ۱۴۰۸ق: ج ۲: ۱۴۸) پی‌گیری کرد. با وجود این، منسجم‌ترین و دقیق‌ترین تقریر این نظریه در اندیشه محقق اصفهانی ارائه شده‌است. محقق اصفهانی بر این باور است که وجوب دفع ضرر محتمل، نه از احکام عقل مبتنی بر حسن و قبح است، نه از بنائات عقلایی و نه حکمی شرعی؛ - اعم از مولوی یا ارشادی - بلکه حقیقت آن چیزی جز یک گرایش و فرار جبلّی نیست. به تعبیر ایشان هر موجود صاحب شعوری بلکه حتی حیوانات نیز به مقتضای طبع و غریزه از ضرر می‌گریزند. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ج ۴: ۹۱)

مقدمه: حسن و قبح عقلی از منظر محقق اصفهانی

حسن و قبح از نظر محقق اصفهانی سه معنا دارد: نخست: کمال و نقص که از اوصاف واقعی افعال به شمار می‌رود و ما به‌ازای عینی و مطابق خارجی دارد. دوم: ملائمت و منافرت با نفس (لذت و ألم) که در افعال و اعیان خارجی جریان دارد، اما اتصاف اشیاء به حسن و قبح در این مرتبه تابع احساس و ذوق مدرک است و واقعیتی مستقل در خارج ندارد. سوم: مدح و ذم که تنها در افعال اختیاری انسان جریان می‌یابد و محقق اصفهانی حسن و قبح عقلی را منحصر در همین معنا می‌داند. از منظر ایشان ریشه‌توسین و تقبیح در حفظ و اختلال نظام است. عقل نظری ابتدا مصلحت حفظ نظام یا مفسده اختلال نظام اجتماعی را ادراک می‌کند؛ سپس عقلا بر پایه این ادراک عقل نظری بنای خود را بر

مدح افعال حافظ نظام و ذم افعال مخّل نظام قرار می‌دهند. از این رو، مدح و ذم از شئون قوه عاقله نیست، بلکه فعل عقلا و از سنخ اعتبارات عقلایی است که ریشه در ادراکات عقل نظری دارد و کار عقل عملی تنها ادراک این بنای عقلایی است. بنابراین حقیقت حسن و قبح عقلی در اندیشه محقق اصفهانی همان ممدوحیت و مذمومیت فعل نزد عقلاست که بر اساس مصالح نوعی و حفظ نظام اجتماعی شکل می‌گیرد و ریشه در آن دارد و عقل عملی آن را ادراک می‌کند.

استدلال محقق اصفهانی بر نفی عقلی بودن دفع ضرر اخروی محتمل

دلیل اول: عدم تکرار مدح و ذم عقلا

محقق اصفهانی معتقد است که مدح و ذم عقلا تنها بر خود فعل مترتب می‌شود نه بر عنوان «اقدام» به آن فعل.

برای مثال اگر ظلم نزد عقلا فعلی مذموم باشد، فاعل آن به سبب خود ظلم مورد ذم قرار می‌گیرد و اقدام بر ظلم عنوان مستقّلی برای ذم دیگری نخواهد بود؛ بدین معنا که عقلا فاعل را دو بار مذمت نمی‌کنند؛ یک بار به سبب خود ظلم و بار دیگر به سبب اقدام بر ظلم؛ زیرا جعل ذم دیگری برای عنوان «اقدام بر ظلم» لغو و تحصیل حاصل است؛ چراکه همان ذم نخست برای تحقق غرض عقلا یعنی زجر و بازداشتن افراد از ارتکاب ظلم، کفایت می‌کند و ذم دوم هیچ اثر مستقّلی ندارد. بنابراین اقدام بر فعل ممدوح و نیز اقدام بر فعل مذموم موضوع مدح و ذم دیگری نخواهد بود.

بر پایه این مقدمه محقق اصفهانی نتیجه می‌گیرد که اقدام بر فعلی که عقاب آن قطعی است موضوع تقبیح مستقّلی از سوی عقلا نیست؛ زیرا ذم تنها بر خود فعل مترتب می‌شود نه بر اقدام به آن. در نتیجه اگر اقدام بر فعل مقطوع العقاب از قلمرو حسن و قبح عقلی خارج باشد، به طریق اولی اقدام بر فعل محتمل العقاب نیز خارج از قلمرو حسن و قبح عقلی خواهد بود. از این رو، از نظر ایشان قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» را نمی‌توان بر اساس حسن و قبح عقلی یعنی بنای عقلا بر مدح و ذم اثبات کرد. (همان: ۹۰)

پاسخ: تفکیک تکالیف واقعی و ظاهری عقلا (نظریه تحفظ بر ملاکات در ظرف شک)

محقق اصفهانی می‌گوید «مدح و ذم عقلا بر خود عدل و ظلم است و دیگر عقلا نسبت به اقدام بر عدل و ظلم مدح و ذم دیگری ندارند.» به نظر می‌رسد که ایشان در تحلیل خود دچار نوعی خلط میان ظرف علم و ظرف شک شده‌اند. استدلال ایشان مبنی بر لغویت جعل ذم بر «اقدام» تنها در مقام ثبوت و ظرف علم به واقع کارایی دارد. در ظرف علم وقتی خود ظلم قبیح است، تقبیح «اقدام به ظلم» لغو و زائد خواهد بود، زیرا فاعل می‌داند که این فعل ظلم است و همان تقبیح واقع برای زجر او کافی است. اما در ظرف جهل و شک سیره بر ذم ظلم واقعی به تنهایی نمی‌تواند محرک مکلف شاک باشد؛ زیرا فاعل شاک با خود می‌گوید: «شاید این فعل ظلم نباشد، پس عقاب و ذمی هم در کار نیست.» در این

صورت، عقلای عالم برای اینکه ملاکات حیاتی و مهم سیره اول (مانند حفظ نظام اجتماعی) در ظرف شک پایمال نشود، قانون دومی را توافق و اعتبار می کنند که موضوع آن «اقدام در ظرف شک» است. این سیره دوم (تقیح اقدام بر مشکوک الظلم) در طول سیره اول و برای صیانت از آن است. بدون پذیرش این سیره دوم، تمام ملاکات واقعی عقلا در فرض جهل و شک، دستخوش نابودی می شود و این با حکمت عقلا سازگار نیست. بنابراین جعل این حکم ظاهری عقلایی نه تنها لغو نیست، بلکه برای «تحفظ بر ملاکات واقعی» واجب و ضروری است.

اگر کسی بخواهد از محقق اصفهانی دفاع کند، ممکن است بگوید: «عقلا حکم ظاهری و اعتباری ندارند؛ احکام عقلا همگی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و تکوینی است عقل عملی فقط واقعیات کلان (مانند عدل و ظلم) را درک می کند و توان جعل احکام طریقی و ظاهری را مانند شرع ندارد.»

این دفاع ناتمام است؛ زیرا «بنای عقلا» و «آراء محموده» که پایه حسن و قبح عقلی در نظر محقق اصفهانی هستند، از سنخ قوانین اعتباری عقلایی برای اداره جامعه و حفظ نظام می باشند. عقلا همان طور که برای حفظ مصالح عامه، احکام واقعی را اعتبار می کنند، به همان ملاک و برای حفظ همان مصالح، احکام ظاهری و احتیاطی را نیز اعتبار می کنند. این رفتار در عقلا کاملاً مشهود و عقلایی است.

دلیل دوم: خروج ضرر اخروی از قلمرو بنائات عقلایی

محقق اصفهانی معتقد است که مدح و ذم عقلا که حقیقت حسن و قبح عقلی را تشکیل می دهد، بر محور حفظ نظام اجتماعی و جلوگیری از اختلال آن شکل گرفته است. از این رو، افعالی که در حفظ نظام اجتماعی دنیوی نقش دارند مورد مدح و افعالی که موجب اختلال آن می شوند مورد ذم قرار می گیرند؛ اما عقاب اخروی اساساً به نشئه دیگری تعلق دارد و ارتباطی با حفظ یا اختلال نظام دنیوی ندارد. اگر کسی خود را در معرض عقاب اخروی قرار دهد، این اقدام هرچند ممکن است در آخرت منشأ عقاب باشد، هیچ اثری در نظام اجتماعی دنیا ندارد تا موضوع مدح یا ذم عقلا قرار گیرد. در نتیجه اقدام بر عقاب اخروی از قلمرو تحسین و تقبیح عقلی خارج است و نمی توان گفت عقلا برای پرهیز از چنین ضرری نیز بنای مستقلی بر مدح و ذم دارند. (همان: ۹۰)

پاسخ: عدم اختصاص ملاک حسن و قبح عقلی به حفظ نظم اجتماعی دنیوی

محقق اصفهانی در تبیین منشأ بنای عقلا بر مدح و ذم افعال استدلالی ارائه می کند که خود از آن با تعبیر «کالبرهان» یاد می کند. هرچند عبارات ایشان به این ترتیب و صراحت تنظیم نشده اما با دقت در مجموع کلمات وی می توان ساختار استدلال را به صورت زیر بازسازی کرد:

۱. هر انسانی خود و کمال خود را دوست دارد؛
۲. هر فعلی که انسان را به کمالش نزدیک کند محبوب او خواهد بود Y

۳. انتظام جامعه انسان را به کمال مطلوبش می‌رساند؛

۴. عدل موجب انتظام جامعه است و ظلم موجب اختلال آن است؛

۵. بنابراین عقلا-بما هم عقلا-عدل را دوست دارند و از ظلم متنفرند زیرا آنچه انسان را به کمال

می‌رساند محبوب اوست و عدل از آن جهت که مقدمه تحقق کمال است محبوب واقع می‌شود؛

۶. به همین انگیزه بنای عقلاء بر مدح عدل و مذمت ظلم استقرار یافته تا از طریق ترویج افعال

ممدوح و جلوگیری از افعال مذموم، نظام اجتماعی حفظ شده و زمینه وصول انسان به کمال

فراهم شود. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ج ۳: ۳۳۵)

با تأمل در این برهان به نظر می‌رسد محدود کردن قلمرو حسن و قبح عقلی به افعالی که در حفظ

نظم اجتماعی دنیا نقش دارند با مقتضای برهان محقق اصفهانی سازگار نیست.

مقدمه اول: مقتضای این برهان محبوبیت هر آن چیزی است که در تحقق کمال انسان نقش

دارد در حقیقت نخستین متعلق حب «ایجاد کمال» است و هر امری که در تحقق آن نقش داشته باشد

محبوب خواهد بود. انتظام جامعه نیز از آن جهت محبوب است که به ایجاد کمال می‌انجامد و عدل

نیز به سبب نقش خود در حفظ انتظام جامعه مطلوب خواهد بود. بنابراین، میان حب ذات و حب عدل

دست کم دو واسطه وجود دارد: نخست ایجاد کمال و سپس انتظام جامعه از این رو، مقتضای این

برهان آن است که متعلق اصلی و بالذات حب «ایجاد کمال» باشد اما انتظام جامعه و عدل تنها بالتبع

و به اعتبار نقش مقدمی و طریقی خود در تحقق کمال متعلق حب قرار می‌گیرند.

مقدمه دوم: ایجاد کمال به هیچ وجه منحصر در حیات دنیوی و انتظام جامعه نیست؛ بلکه کمالات

اخروی و سایر مراتب وجودی انسان را نیز دربرمی‌گیرد. هر امری - اعم از دنیوی یا اخروی - که در

تحقق کمال دخیل باشد به همان میزان می‌تواند مورد مدح و بناء عقلاء قرار گیرد و انتظام جامعه تنها

یکی از اسباب تحقق کمال انسان است نه تمام آن. از این رو، اگر نقطه آغاز برهان، حب ذات و حب

کمال باشد، نتیجه آن نمی‌تواند به حفظ نظم اجتماعی دنیا محدود شود.

مقدمه دوم: ایجاد کمال به هیچ وجه منحصر در حیات دنیوی و حفظ انتظام جامعه نیست، بلکه

همه مراتب کمال انسان اعم از کمالات دنیوی و اخروی را دربرمی‌گیرد. از این رو، هر امری که در

تحقق کمال مطلوب انسان نقش داشته باشد به همان میزان می‌تواند متعلق حب و بغض عقلایی و

منشأ بنای عقلا بر مدح و ذم قرار گیرد و انتظام جامعه تنها یکی از اسباب تحقق کمال انسان است نه

تمام آن.

نتیجه نهایی آن که اگر منشأ مدح و ذم عقلایی همان حب ذات و حب کمال باشد، مقتضای این

مبنا آن است که هر امر مؤثر در تحقق کمال انسان زمینه صلاحیت برای مدح و ذم عقلایی را داشته

باشد. از این رو، محدود کردن قلمرو حسن و قبح عقلایی به افعال مرتبط با حفظ نظم اجتماعی دنیوی

با مقدمات خود این برهان سازگار نخواهد بود.

استدلال محقق اصفهانی بر نفی عقلی بودن دفع ضرر دنیوی محتمل

دلیل اول: نفی جعل مدح و ذم عقلانی در افعال دارای داعی فطری مانند اضرار به نفس

در اندیشه محقق اصفهانی حوزه جعل مدح و ذم عقلایی منحصر به افعالی است که فاقد باعث و زاجر طبیعی اند اما افعالی که با بعث و زجر طبیعی و فطری همراه هستند از قلمرو بنای عقلا بر مدح و ذم خارج اند از جمله این موارد اضرار به نفس و تحمل ضرر دنیوی است.

عقلا بر کارهایی مدح و ذم مترتب می کنند که در صورت نبود ترویج اجتماعی طبع بشر به انجام آن ها گرایش پیدا می کند؛ مانند ظلم به دیگران، قتل یا سرقت. از این رو، ذم عقلایی نوعی بازدارنده اعتباری است که عقلا برای مهار طبع سرکش انسان جعل می کنند. در مقابل، ضرر زدن به خود و تحمل ضرر بدون هیچ جلب منفعتی نیازمند ترویج و قانون گذاری عقلایی نیست؛ زیرا انسان به حسب طبع و غریزه «حب ذات» از ضرر گریزان است و همین انگیزه طبیعی او را از اقدام به چنین کاری باز می دارد و در نتیجه توافق عقلا بر مدح یا ذم در این مورد کارکردی نخواهد داشت و مصداق تحصیل حاصل و لغویت خواهد بود. این بازدارنده طبیعی از حیث قدرت، قوی تر از هر سرزنش و ذم اجتماعی است. کسی که می داند عبور از مسیری او را طعمه شیر می سازد، به طور طبیعی مسیر دیگری را برمیگزیند؛ بی آن که نیازی به تهدید یا نکوهش اجتماعی داشته باشد. زیرا زبانی که شخص مستقیماً از ناحیه عبور از این مسیر متحمل می شود، به مراتب شدید تر از پیامدهای ذم عقلایی است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ج ۴: ۹۶)

پاسخ اول: امکان تسری نظریه داعی امکانی از احکام شرعی به مدح و ذم عقلایی

محقق اصفهانی معتقد است در مواردی که انسان به طور تکوینی و طبیعی دارای میل به انجام کار (مانند جلب منفعت) یا فرار از آن (مانند دفع ضرر) است، جعل مدح و ذم عقلایی لغو و بی اثر خواهد بود؛ زیرا محرک طبیعی و فطری برای ایجاد یا ترک فعل کافی است و نیازی به محرک اعتباری نیست. این نوشتار در صدد است تا با استفاده از مبانی خود محقق اصفهانی در باب احکام شرعی این مقدمه را به چالش بکشد و اثبات کند که وجود داعی طبیعی ملازم با لغویت بنای عقلا بر مدح و ذم نیست. نظیر این شبهه در اصول فقه ذیل بحث «خروج از محل ابتلاء در علم اجمالی» مطرح شده است. اگر شیئی خارج از محل ابتلاء باشد، به صورتی که انسان به طور طبیعی از آن اجتناب می کند، آیا باز هم خطاب شرعی «اجتناب» شامل آن می شود؟ این مسئله موجب شده است که اصولیان درباره حقیقت حکم شرعی بحث کنند: آیا حقیقت حکم بعث و زجر بالفعل است تا در موارد خارج از محل ابتلاء جعل حکم لغو باشد یا حقیقت حکم چیز دیگری است؟ سرایت این دیدگاه به سایر ابواب فقهی نشان می دهد که اگر مکلفی ذاتاً عاشق نماز شب باشد یا از گناهی چون زنا تنفر طبیعی داشته باشد، باید امر و نهی شرعی نسبت به او لغو باشد؛ تالی فاسدی که هیچ اصولی بی بدان ملتزم نیست.

خود محقق اصفهانی برای رهایی از این بن بست حقیقت حکم را نه «جعل داعی بالفعل» بلکه «جعل داعی امکانی (اقتضایی)» معرفی می‌کند. از نظر ایشان قانون‌گذار حکم را به گونه‌ای انشاء می‌کند که قانون فی‌نفسه مقتضی محرکیت باشد؛ بدین معنا که اگر به مکلف برسد و او نیز روحیه انقیاد داشته باشد او را به حرکت وا دارد. این جعل علاوه بر ایجاد مقتضی حرکت، وظیفه اتمام حجت را نیز بر عهده دارد تا راه احتجاج بر مکلف عاصی بسته شود. بنابراین عدم محرکیت بالفعل در موارد وجود مانع یا وجود محرک تکوینی همسو، صدمه‌ای به اساس جعل حکم نمی‌زند.

نوآوری این اشکال در آن است که همین تحلیل دقیق محقق اصفهانی در باب احکام شرعی عیناً قابل تسری به احکام عقل عملی و بنائات عقلایی است. بر اساس مبنای ایشان حسن و قبح عقلی برآمده از بنای عقلا بر مدح و ذم به داعی حفظ نظم و صیانت از مصالح عامه است. اکنون باید پرسید: آیا غرض عقلا از این مدح و ذم تحریک و زجر بالفعل است تا در صورت وجود فرار طبیعی جعل سرزنش و توبیخ عقلایی لغو باشد؟ پاسخ منفی است. عقلا در مقام تقنین، قواعد رفتاری خود را به نحو قانون عام و به داعی تحریک اقتضایی جعل می‌کنند. در این ساختار: اولاً، انشای مدح و ذم عقلایی سدکننده ابواب عدم انقیاد است. به تعبیر محقق عراقی تحقق فعل در خارج نیازمند مقتضی و رفع موانع است و جعل قانون مانع عدم را برطرف می‌کند حتی اگر در موردی خاص، محرک طبیعی نیز وجود داشته باشد ثانیاً غرض از مدح و ذم عقلایی صرفاً ایجاد حرکت و بعث و زجر نیست بلکه ایجاد «مسئولیت اخلاقی و عقلایی» و اتمام حجت بر تارکان قانون است.

پاسخ دوم: انحصار نادرست کارکرد بنائات عقلایی در بعث و زجر

محقق اصفهانی مدح و ذم عقلایی را صرفاً وسیله‌ای برای بعث و زجر افراد می‌داند و بر همین اساس هر جا انسان نسبت به انجام یا ترک فعلی دارای داعی یا زاجر طبیعی باشد، جعل مدح و ذم را لغو می‌شمارد. این تحلیل کارکرد بنائات عقلایی را محدود ساخته و از نقش بنیادین آنها در سامان‌دهی رفتار عقلایی غفلت کرده‌است.

بنائات عقلایی تنها برای ایجاد انگیزه شکل نگرفته‌اند، بلکه مهم‌ترین کارکرد آنها تنظیم رفتار افراد جامعه بر اساس مصالح و مفاسد واقعی است. بنای عقلا چارچوبی عقلانی برای ارزیابی رفتارها و توجیه آنها فراهم می‌آورد. به تعبیر دیگر، این بنائات بیانگر آن‌اند که یک رفتار، پس از ملاحظه مصالح و مفاسد و برآیند عقل جمعی، شایسته انجام یا ترک شناخته شده‌است. از این رو، فرد عاقل با انطباق رفتار خود بر این بنائات بر اساس یک معیار عقلانی عمل می‌کند.

این تحلیل تفاوت اساسی بنائات عقلایی با سایر عوامل انگیزشی را نیز روشن می‌سازد. اگر غرض از بنای عقلا تنها تحریک و بازدارندگی بود، ابزارهایی مانند قدرت حکومت، تبلیغات رسانه‌ای یا نفوذ شخصیت‌های اجتماعی نیز همان کارکرد را ایفا می‌کردند و دیگر نیازی به مدح و ذم عقلایی نبود. حال آنکه ارزش بنائات عقلایی در این است که افزون بر ایجاد انگیزه معیار عقلانی رفتار را نیز در

اختیار افراد قرار می‌دهند؛ به‌گونه‌ای که فاعل بتواند رفتار خود را به مصلحت و مفسده‌ای که عقل جمعی آن را احراز کرده‌است، مستند سازد.

بر این اساس وجود میل یا فرار طبیعی نسبت به یک فعل موجب لغویت بنای عقلایی نخواهد بود. برای مثال انسان به حکم غریزه از ضرر می‌گریزد، اما این گرایش طبیعی تنها منشأ روان‌شناختی رفتار او را توضیح می‌دهد و به آن وصف عقلانیت نمی‌بخشد. تفاوت است میان اینکه شخص بگوید: «از ضرر گریختم، زیرا طبیعتاً از آن نفرت دارم» و اینکه بگوید: «از ضرر اجتناب کردم، زیرا بنای عقلا بر پایه مصالح و مفاسد واقعی چنین رفتاری را اقتضا می‌کند.» تنها در فرض دوم است که رفتار مستند به یک معیار عقلانی و قابل دفاع خواهد بود. از این رو، اشکال لغویتی که محقق اصفهانی بر بنای عقل در موارد وجود انگیزه طبیعی وارد کرده، مبتنی بر این پیش‌فرض است که کارکرد بنائات عقلایی منحصر در بحث و زجر باشد در حالی که با پذیرش نقش هنجاری و تنظیمی این بنائات چنین اشکالی وارد نخواهد بود.

دلیل دوم: اشتراط علم و عمد در موضوع حسن و قبح عقلی

محقق اصفهانی پیش‌تر اصل قبح اضرار به نفس را انکار کرده بود، اما در استدلال دوم به‌صورت تنزلی می‌فرماید: حتی اگر بپذیریم که اقدام بر ضرر دنیوی ظلم به نفس و در نتیجه قبیح است، باز هم این مطلب برای اثبات وجوب دفع ضرر محتمل سودمند نخواهد بود. وجه این ادعا آن است که حسن و قبح عقلی تنها بر افعال اختیاری عارض می‌شود و فعل اختیاری نیز فعلی است که با علم و عمد از فاعل صادر شده باشد. از این رو، صرف انطباق یک عنوان بر فعل در خارج برای اتصاف آن به حسن یا قبح کافی نیست بلکه همان عنوان باید مورد علم و قصد فاعل قرار گرفته باشد. برای تقریب این مدعا ایشان به دو مثال تمسک می‌کنند.

نخست: ضرب یتیم برای تأدیب. به نظر ایشان حسن این فعل تنها در صورتی تحقق می‌یابد که عنوان «تأدیب» به نحو اختیاری از فاعل صادر شود. بنابراین اگر شخصی بدون قصد تأدیب و حتی بدون علم به اینکه عمل او موجب تأدیب خواهد شد، یتیمی را بزند و اتفاقاً آن ضرب موجب اصلاح و تربیت او شود، هرچند در خارج عنوان تأدیب بر فعل منطبق است اما تأدیب به نحو اختیاری از فاعل صادر نشده و در نتیجه موضوع حسن محقق نخواهد بود.

مثال دوم صدقی است که به هلاکت مؤمن می‌انجامد. از نظر ایشان چنین صدقی تنها زمانی قبیح است که فاعل با علم به اینکه گفتار او موجب هلاکت مؤمن خواهد شد، اقدام به آن کند؛ اما اگر از این جهت غافل باشد، هرچند در خارج گفتار او سبب هلاکت مؤمن گردد عنوان «صدق مهلک مؤمن» به نحو اختیاری از وی صادر نشده و بنابراین موضوع قبح تحقق نمی‌یابد.

بر اساس این مقدمه محقق اصفهانی نتیجه می‌گیرد که حتی اگر قبح اضرار به نفس پذیرفته شود، این قبح تنها در جایی جریان دارد که عنوان اضرار با علم و عمد از فاعل صادر شده باشد. از این رو، این

حکم قابل سرایت به ضرر محتمل نیست زیرا در فرض احتمال ضرر شخص علم به تحقق ضرر ندارد و در نتیجه نمی‌تواند عنوان اضرار به نفس را به نحو اختیاری قصد کند بنابراین قبح اضرار به نفس - بر فرض پذیرش آن - نمی‌تواند مبنای وجوب دفع ضرر محتمل قرار گیرد.

از نظر ایشان اگر قرار باشد اقدام به ضرر محتمل نیز قبیح شمرده شود، این امر نیازمند بنای مستقلی از عقلاست زیرا بنای موجود بر قبح اضرار به نفس تنها شامل اضرار صادر از علم و عمد است و دلیلی بر توسعه آن به موارد ضرر محتمل وجود ندارد. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ج ۴: ۹۷)

پاسخ اول: نقض استدلال به باب امتثال و احتیاط

محقق اصفهانی بر این باور است که حسن و قبح تنها بر فعلی عارض می‌شود که عنوان موضوع حسن یا قبح با علم و عمد از فاعل صادر شده باشد. از این رو، چون در موارد ضرر محتمل علم به تحقق ضرر وجود ندارد، عنوان «اضرار به نفس» نیز به نحو اختیاری تحقق نمی‌یابد و در نتیجه مشمول حکم عقلایی به قبح نخواهد بود. این مبنا با آنچه اصولیان در باب امتثال پذیرفته‌اند سازگار نیست؛ زیرا در موارد احتیاط مکلف فعل محتمل‌الوجوب را به رجای امتثال امر واقعی انجام می‌دهد، در حالی که علم به وجود تکلیف ندارد. باین حال اگر آن فعل درواقع واجب باشد بی‌تردید امتثال واقعی تحقق یافته‌است و هیچ‌یک از اصولیان در اختیاری بودن چنین امتثالی تردید نکرده‌اند. چنان‌که اگر فعل درواقع واجب نباشد نیز همین رفتار از مصادیق انقیاد و اظهار عبودیت به شمار می‌رود. بنابراین اگر اختیار متوقف بر علم تفصیلی به واقع بود، نباید امتثال احتمالی نیز امتثال اختیاری محسوب شود در حالی که چنین لازمه‌ای مورد پذیرش هیچ‌یک از اصولیان نیست. از این رو، مبنای محقق اصفهانی در اشتراط علم برای تحقق اختیار دست‌کم با مبانی پذیرفته‌شده در باب امتثال سازگار نیست.

پاسخ دوم: عدم قوام اختیار به علم

پاسخ حلی آن است که موضوع حسن و قبح اختیاری بودن فعل است اما اختیار به علم تفصیلی نسبت به تحقق عنوان موضوع حسن و قبح قوام ندارد. آنچه در تحقق اختیار نقش اساسی دارد صدور فعل از روی اراده و التفات است از این رو، هرگاه فاعل با التفات و آگاهی از احتمال تحقق یک عنوان اقدام به فعل کند، انتساب آن عنوان به وی انتسابی اختیاری خواهد بود؛ هرچند علم به تحقق آن نداشته باشد. این حقیقت در داورهای عرفی عقلا به‌روشنی قابل مشاهده‌است؛ برای مثال اگر شخصی با وجود تذکر دیگران که پرتاب کردن تبلیت به هوا ممکن است به افتادن و شکستن آن بینجامد با این امید که «اتفاقی نخواهد افتاد» به کار خود ادامه دهد و سرانجام تبلیت بشکند، همه عقلا او را مسئول می‌دانند و رفتار او را اختیاری و مستوجب نکوهش می‌شمارند؛ نه اینکه به دلیل نداشتن علم به وقوع ضرر، مسئولیت را از او نفی کنند. منشأ این داور این است که وی با التفات به احتمال وقوع ضرر و با اراده خویش اقدام به فعل کرده‌است و همین مقدار برای انتساب اختیاری نتیجه به او کافی است.

بر این اساس، اقدام بر ضرر محتمل از قلمرو افعال اختیاری خارج نیست و استدلال محقق اصفهانی بر اشتراط علم برای تحقق موضوع حسن و قبح ناتمام خواهد بود.

استدلال محقق اصفهانی بر خروج «دفع ضرر محتمل» از دایره سائر بنائات عقلایی

محقق اصفهانی پس از نفی امکان استناد به حسن و قبح عقلی برای اثبات وجوب دفع ضرر محتمل، احتمال دیگری را مطرح می‌کند و آن ابتدای این حکم بر بنای عقلاً مشابه بنای آنان بر حجیت ظواهر و خبر ثقه است. به نظر ایشان چنین بنایی از حیث ثبوتی کاملاً معقول است؛ بدین معنا که عقلاً می‌توانند احتمال مفسده واقعی را نیز - همانند احتمال مطابقت خبر ثقه با واقع - منشأ تنجز قرار دهند. با این حال، محقق اصفهانی معتقد است اثباتا دلیلی بر تحقق چنین بنایی وجود ندارد وجه این مدعا آن است که رفتار عقلاً در اجتناب از ضرر محتمل از سنخ بنای عقلایی مبتنی بر مصالح نوعی نیست بلکه ریشه در گرایش غریزی انسان به حفظ نفس و فرار از خطر دارد از نظر وی بنائاتی مانند حجیت ظواهر و خبر ثقه بر اساس مصلحت نوعی شکل گرفته‌اند و از همین رو، با امضای شارع منشأ تنجز حکم واقعی می‌شوند، اما پرهیز از ضرر محتمل فاقد چنین خاستگاهی است و صرفاً یک واکنش جبلی محسوب می‌شود و در نتیجه رفتار مزبور صلاحیت آن را ندارد که به عنوان یک بنای عقلایی مورد امضای شارع قرار گیرد و منشأ تنجز شرعی احتمال مفسده واقعی باشد. (همان: ۹۸)

پاسخ اول: ابهام در معیار تفکیک اقسام بنائات عقلایی

محقق اصفهانی بنائات عقلایی را دو قسم کرده است: قسم نخست بنائات عقلایی که مستقیماً با حفظ یا اختلال نظام اجتماعی ارتباط دارد و مبتنی بر حسن و قبح عقلی است و قسم دوم بنائات عقلایی که بر مصالح دیگری مبتنی است که الزاماً در حد حفظ یا فروپاشی نظام اجتماعی نیست. البته این تفکیک کاملاً روشن نیست؛ بلکه جای این پرسش باقی است که آیا واقعاً بنائاتی مانند حجیت ظواهر، حجیت خبر ثقه نیز در نهایت به حفظ نظام اجتماعی باز نمی‌گردند؟ به عنوان نمونه اگر بنای عقلاً بر عمل به ظواهر از میان برود اعتماد عمومی و نظم اجتماعی دچار اختلال خواهد شد.

پاسخ دوم: نقد ادعای فقدان مصلحت نوعیه در دفع ضرر محتمل

ساختار استدلال محقق اصفهانی چنین است:

۱. دفع ضرر محتمل فاقد مصلحت نوعی است بلکه ناشی از غریزه حب ذات است؛
 ۲. نای عقلایی فقط وقتی شکل می‌گیرد که رفتار عقلاً معلول مصلحت نوعیه باشد؛
- نتیجه: پس دفع ضرر محتمل بنای عقلایی ندارد.

ادعای فقدان مصلحت نوعیه در دفع ضرر محتمل قابل پذیرش نیست. هرچند انگیزه نخست انسان در پرهیز از ضرر محتمل حفظ جان، مال یا سایر منافع شخصی خویش است؛ اما این امر منافاتی با آن ندارد که همین رفتار در سطح حیات اجتماعی واجد آثار و مصالح نوعیه باشد. درواقع بسیاری از رفتارهای عقلایی از انگیزه‌های شخصی آغاز می‌شوند اما استمرار و التزام عمومی به آنها مصالحی

فرا‌تر از منفعت فردی را تأمین می‌کند. اجتناب از ضررهای محتمل نیز از همین سنخ است زیرا اگر افراد جامعه در مواجهه با خطرهای محتمل هیچ‌گونه احتیاطی نداشته باشند امنیت جانی و مالی، ثبات روابط اقتصادی و اجتماعی و حتی حقوقی و در نهایت انتظام جامعه با آسیب‌های جدی روبه‌رو خواهد شد. از این رو، دفع ضرر محتمل صرفاً تأمین‌کننده منفعت شخصی نیست بلکه در سطح کلان، آثار نوعی و اجتماعی روشنی دارد و همین آثار می‌تواند منشأ شکل‌گیری یک بنای عقلایی بر دفع ضرر احتمال باشد که کارکرد آن تنظیم رفتار آحاد جامعه است بنابراین صرف استناد به حبّ ذات برای نفی وجود مصلحت نوعیه در این رفتار کافی نیست.

نتایج

برآیند این پژوهش آن است که مبنای فطری‌انگارانه محقق اصفهانی هرچند در تبیین منشأ روان‌شناختی گرایش انسان به پرهیز از ضرر نقش مهمی ایفا می‌کند، اما توانایی نفی مبنای حسن و قبح عقلی و نیز انکار خاستگاه عقلایی قاعده وجوب دفع ضرر احتمالی را ندارد. نقد ادله ایشان نشان داد که دفع ضرر احتمالی افزون بر برخورداری از پشتوانه غریزی از پشتوانه حسن و قبح عقلی و نیز بنائات عقلایی برخوردار است. از این رو، تبیین فطری و تبیین مبتنی بر حسن و قبح عقلی و بنائات عقلایی نه دو تبیین متعارض و رقیب بلکه دو تبیین طولی یکدیگرند؛ بدین معنا که گرایش فطری منشأ طبیعی رفتار انسان در پرهیز از ضرر را توضیح می‌دهد و حسن و قبح عقلی و بنائات عقلایی هنجارمندی و اعتبار عقلایی این رفتار را تبیین می‌کنند و از این طریق معیار عقلایی لازم برای تنظیم رفتار آحاد جامعه را فراهم می‌آورند.

منابع

- ابن ادریس، محمد (۱۴۱۰ق). السرائر (چاپ ۲). دفتر انتشارات اسلامی.
- احسائی فر، احمد (۱۳۹۹). ابعاد فقهی و حقوقی بیماری‌های واگیر خطرناک و سریع‌الانتشار (کرونا) از منظر قاعده وجوب دفع ضرر محتمل. حقوق اسلامی، ۱۷ (۶۴)، ۲۲۴-۲۵۵.
- اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹ق). نهاية الدراية فی شرح الکفاية (چاپ ۲). مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- انصاری، مرتضی (۱۴۳۲ق). فرائد الأصول (چاپ ۱۴). مجمع الفكر الاسلامی.
- آشتیانی، محمدحسن بن جعفر (۱۳۸۸ش). بحر الفوائد فی شرح الفرائد (چاپ ۱). ذوی القربی.
- بجنوردی، محمدحسن (۱۴۳۸ق). القواعد الفقهية (چاپ ۴). انتشارات دلیل ما.
- تهرانی نجفی، هادی بن محمدامین (۱۳۲۰ش). محجة العلماء (چاپ ۱). بی‌نا.
- حائری، عبدالکریم (۱۴۱۸ق). درر الفوائد (چاپ ۶). مؤسسة النشر الإسلامی.
- حکیم، سیدمحسن (۱۴۰۸ق). حقائق الأصول (چاپ ۵). کتابفروشی بصیرتی.
- حکیم، سیدمحسن (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی (چاپ ۱). مؤسسة دار التفسیر.
- حلبی، علی بن حسن (۱۴۱۴ق). إشارة السبق إلى معرفة الحق (چاپ ۱). دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- خلیل، احمد (۱۴۰۹ق). العین (چاپ ۲). نشر هجرت.
- خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ق). الهداية فی الأصول (چاپ ۱). مؤسسة صاحب الأمر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن (چاپ ۱). دار القلم.
- رحمان نژاد، ابوالفضل (۱۴۰۳). کاوش و واریسی رابطه دو حکم عقل: قبح عقاب بلا بیان و دفع ضرر اخروی محتمل. مطالعات اصول فقه امامیه، (۲۲)، ۹۵-۱۲۲.
- رحمانی منشادی، مهدی (۱۳۹۸). کارکرد قاعده وجوب دفع ضرر محتمل در حقوق. فصلنامه مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه، ۵ (۲)، ۳۰-۴۰.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق). إرشاد العقول (چاپ ۱). مؤسسة الإمام الصادق.
- سیستانی، علی (۱۴۱۴ق). قاعدة لا ضرر و لا ضرار (چاپ ۱). دفتر آیت الله سیستانی.

شعبانی فرد، مصطفی، نصر آزادانی، محمدجواد، و راهنما، محمد (۱۴۰۳). نسبت سنجی قاعده قبح عقاب بلا بیان و قاعده دفع ضرر محتمل با تأکید بر آرای برخی معاصرین. مطالعات اصول فقه امامیه، (۲۱)، ۱۰۱-۱۲۴.

شیرازی، میرزای محمدحسن بن محمود (۱۴۰۹ق). تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی (چاپ ۱). مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). العدة فی أصول الفقه (چاپ ۱). محمدتقی علاقبندیان.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط (چاپ ۱). دار الکتب العلمیه.

قمی، غلامرضا (۱۴۲۸ق). القواعد الأصولية (چاپ ۱). مؤسسه میراث النبوة.

لطفی، اسدالله (۱۳۹۱). قاعده وجوب دفع ضرر محتمل و کاربرد آن در قانون آیین دادرسی مدنی. دیدگاه های حقوقی، ۱۷ (۵۹)، ۲۰۵-۲۳۴.

وحید خراسانی، محسن (۱۴۳۹ق). غرر الأصول (چاپ ۱). مدرسه الإمام الباقر.

References (including transcribed/translated titles)

Aḥsā'īfar, Aḥmad (1399). Ab'ād-i fiqhī va ḥuqūqī-yi bīmārī-hā-yi vāgīr-i khaṭarnāk va sarī' al-intishār (kurūnā) az manẓar-i qā'idah-'i vujūb-i daf'-i ḍarar-i muḥtamil. Ḥuqūq-i Islāmī, 17 (64), 224-255. (in Persian)

Anṣārī, Murtaḍā (1432q). Farā'id al-uṣūl (14th ed.). Majma' al-Fikr al-Islāmī. (in Arabic)

Āshtiyānī, Muḥammad Ḥasan b. Ja'far (1388sh). Baḥr al-favā'id fī sharḥ al-Farā'id (1st ed.). Dhavī al-Qurbā. (in Persian)

Bujnūrdī, Muḥammad Ḥasan (1438q). al-Qawā'id al-fiqhiyyah (4th ed.). Dalīl-i Mā. (in Arabic)

al-Fīrūzābādī, Muḥammad b. Ya'qūb (1415q). al-Qāmūs al-muḥīṭ (1st ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (in Arabic)

Hā'irī, 'Abd al-Karīm (1418q). Durar al-favā'id (6th ed.). Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

Ḥakīm, Sayyid Muḥsin (1408q). Ḥaqā'iq al-uṣūl (5th ed.). Kitābfurūshī-yi Baṣīratī. (in Arabic)

Ḥakīm, Sayyid Muḥsin (1416q). Mustamsak al-'Urwah al-wuthqā (1st ed.). Mu'assasat Dār al-Tafsīr. (in Arabic)

Ḥalabī, 'Alī b. Ḥasan (1414q). Ishārat al-sabq ilā ma'rifat al-ḥaqq (1st ed.). Daftar-i Intishārāt-i Islāmī vābastah bih Jāmi'ah-'i Mudarrisīn-i Ḥawzah-'i 'Ilmiyyah-'i Qum. (in Arabic)

Ibn Idrīs, Muḥammad (1410q). al-Sarā'ir (2nd ed.). Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. (in Arabic)

Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (1429q). Nihāyat al-dirāyah fī sharḥ al-Kifāyah (2nd ed.). Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth. (in Arabic)

Khalīl, Aḥmad (1409q). al-'Ayn (2nd ed.). Nashr-i Hijrat. (in Arabic)

Khū'ī, Sayyid Abū al-Qāsim (1417q). al-Hidāyah fī al-uṣūl (1st ed.). Mu'assasat Ṣāhib al-Amr. (in Arabic)

Luṭfī, Asadallāh (1391). Qā'idah-'i vujūb-i daf'-i ḍarar-i muḥtamal va kārburd-i ān dar qānūn-i āyīn-i dādrasī-yi madanī. Dīdgāh-hā-yi Ḥuqūqī, 17 (59), 205-234. (in Persian)

al-Qummī, Ghulām-Riḍā (1428q). al-Qawā'id al-uṣūliyyah (1st ed.). Mu'assasat Mīrāth al-Nubuwwah. (in Arabic)

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad (1412q). Mufradāt alfāz al-Qur'ān (1st ed.). Dār al-Qalam. (in Arabic)

Raḥmān-nizhād, Abū al-Faḍl (1403). Kāvush va varrasī-yi rābiṭah-'i dū ḥukm-i 'aql: qubḥ-i 'iqāb-i bilā-bayān va daf'-i ḍarar-i ukhravī-yi muḥtamal. Muṭāla'āt-i Uṣūl-i Fiqh-i Imāmiyyah, (22), 95-122. (in Persian)

Raḥmānī-Manshadī, Mahdī (1398). Kārkard-i qā'idah-'i vujūb-i daf'-i ḍarar-i muḥtamal dar ḥuqūq. Quarterly of Political Science, Law and Jurisprudence Studies, 5 (2), 30-40. (in Persian)

Sha'bānī-fard, Muṣṭafā, Naṣr Āzādānī, Muḥammad Javād, & Rāhnāmā, Muḥammad (1403). Nisbat-sanjī-yi qā'idah-'i qubḥ-i 'iqāb-i bilā-bayān va qā'idah-'i daf'-i ḍarar-i muḥtamal bā ta'kid bar ārā'-i barkhī mu'āshirīn. Muṭāla'āt-i Uṣūl-i Fiqh-i Imāmiyyah, (21), 101-124. (in Persian)

Shīrāzī, Mīrzā-yi Muḥammad Ḥasan b. Maḥmūd (1409q). Taqrīrāt Āyat Allāh al-Mujaddid al-Shīrāzī (1st ed.). Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth. (in Arabic)

Sīstānī, 'Alī (1414q). Qā'idat lā ḍarar wa-lā ḍirār (1st ed.). Daftar-i Āyat Allāh Sīstānī. (in Arabic)

Subḥānī, Ja'far (1424q). Irshād al-'uqūl (1st ed.). Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq. (in Arabic)

Ṭihirānī Najafī, Hādī b. Muḥammad Amīn (1320sh). Miḥajjat al-'ulamā' (1st ed.). n. p. (in Persian)

Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (1417q). al-'Uddah fī uṣūl al-fiqh (1st ed.). Muḥammad Taqī 'Alāqabandiyān. (in Arabic)

Vahīd Khurāsānī, Muḥsin (1439q). Ghurar al-uṣūl (1st ed.). Madrasat al-Imām al-Bāqir. (in Arabic)