جلسه 1551

چهارشنبه 18/11/96

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در رابطه با فرمایش مرحوم آقای خوئی بود که فرمودند: تعریف مشهور نسبت به تعارض که گفتند: التعارض تنافی مدلولی الدلیلین شامل موارد جمع عرفی نمی شود، ولذا اینکه صاحب کفایه تعریف را عوض کرد گفت التعارض تنافی الدلیلین من حیث الدلالة تا شامل موارد جمع عرفی نشود، این وجه ندارد. تعریف مشهور هم شامل موارد جمع عرفی نمی شود.

دو مثال زد مرحوم آقای خوئی برای موارد جمع عرفی، یکی حکومت بود و دیگری تخصیص.

در مورد حکومت فرمود: دلیل محکوم مفادش قضیه شرطیه است، مثلا حرم الربا می گوید کل ما کان ربا فهو حرام. هیچ قضیه شرطیه ای متکفل وجود شرطش یا عدم آن نیست. ولذا اگر یک دلیلی بیاید اثبات کند وجود شرط را یا نفی کند وجود آن را، تنافی ندارد با مفاد قضیه شرطیه. إذا کان النهار موجودا فالشمس طالعة با آن دلیلی که می گوید النهار لیس بموجود با هم تنافی ندارند. پس کل ما کان ربا فهو حرام با دلیلی که می گوید لاربا بین الوالد والولد که نفی تحقق شرط می کند برای این قضیه شرطیه که کل ما کان ربا فهو حرام اینها با هم تنافی ندارند.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی را عرض کردیم ناتمام است. برای اینکه ظاهر دلیل محکوم این است که شرطش عنوان عرفی وجدانی است. حرم الربا ظاهرش این است که ما کان ربا عرفا فهو حرام. پس شرط در این قضیه شرطیه ربای عرفی است وحرم الربا بین ربای عرفی و حرمت ملازمه برقرار می کند. زیاده ای که پدر از فرزند می گیرد یا بالعکس مصداق وجدانی ربا است، قرضی که پسر به پدر می دهد با شرط سود، این مصداق وجدانی ربا است. واین دلیل لا ربا بین الوالد والولد ولو لسانش نفی ربا است، ولکن لبش قطع ملازمه است بین ربای وجدانی بین پدر وفرزند و بین حرمت. ولذا در موردی که شک داریم در حکومت، مثل اینکه خود مرحوم آقای خوئی سند روایت لاربا بین الوالد و الولد را ضعیف می داند، تمسک می کنند به عام. خب چطور در قضیه شرطیه ای که شرطش مشکوک است شما تمسک می کنید به این قضیه شرطیه؟ مگر همچنین چیزی می شود؟

پس شما شرط را محرز می دانید بالوجدان، ولذا می گوئید سند حدیث لاربا بین الوالد و الولد ضعیف است. چون او را مخصص می دانید لبا ولو به لسان حکومت است. این نشان می دهد که موضوع این دلیل محکوم ربای وجدانی است ربای عرفی است. حتی بعد از ورود دلیل حاکم این ظهور عوض نمی شود. نفی ادعائی می کند لاربا بین الوالد والولد موضوع حرم الربا را نه نفی وجدانی. ربا یک امر تکوینی است، بالوجدان زیاده ای که فرزند از پدر می گیرد در قرض به شرط زیاده مصداق ربا است. فرق می کند با احکام قانونیه مثل مالک بودن، زوج بودن، که وقتی شارع می گوید یجوز للزوج أن یستمتع من زوجته، انصراف دارد به زوج به نظر شارع، یا یجوز للمالک أن یتصرف فی ملکه انصراف دارد به مالک به نظر شارع. اما یجوز الوضوء بالماء دیگر انصراف ندارد به ماء به نظر شارع، ماء یک امر تکوینی است. حرم الربا هم انصراف ندارد به ربای به نظر شارع، چون ربا یک امر تکوینی است. وامی که بدهیم و قرضی که بدهیم و شرط کنیم سود را، این مصداق تکوینی ربا است، واین شامل مورد قرض ربوی بین پدر و فرزند هم می شود.

پس بین لاربا بین الوالد و الولد و بین حرم الربا تنافی هست در مدلول این دو در مقام لب، ولو لسان دلیل حاکم لسان مسالمت است نه لسان مخالفت. در مورد تخصیص، لسان، لسان مخالفت است، لایحرم الربا بین الوالد والولد. اما در حکومت لسان اثباتی لسان مسالمت است ولکن مکنّی به تنافی دارد، چون مکنّی به یعنی تجویز ربا بین والد و ولد، ولکن لاربا بین الوالد والولد کنایه از آن هست ولی مکنّی به نفی حرمت ربای بین والد و ولد هست واین تنافی دارد با اطلاق حرم الربا. ولذا عرض کردم که اگر ابوحنیفه می گفت که ربا بین پدر و فرزند نیست می گفتیم این مخالف قرآن است، یا کسانی که عملا پیرو فکر ابوحنیفه هستند ولو به نام شیعه، می گویند در قرض تجاری ربا نیست چون قرض مصرفی که نیست، وام گیرنده وام می گیرد تجارت می کند سود می کند با پول ما، بخشی از سودش را هم به ما بدهد، این ربا نیست. شما می گوئید این خلاف قرآن است، خلاف نص برخی از روایات است که در مورد قرض تجاری فرمود که سود نباید بگیرید. خب چرا خلاف قرآن است؟ چون مضمونش تنافی دارد با قرآن، ولو این شخص بگوید در قرض تجاری ربا نیست، مقصودش این است که یعنی سود گرفتن مقرض در قرض تجاری حرام نیست، ولکن تعبیر می کند که ربا نیست به این هدف که می خواهد بگوید حرام نیست. خب این منافی است با مضمون قرآن.

ثالثا: اشکال سوم به مرحوم آقای خوئی این است: جناب آقای خوئی! شما حکومت را دو قسم کردید، فرموید یکی حکومت اثباتیه که حاکم مفسّر است نسبت به دلیل محکوم. ودیگری حکومت ثبوتیه که دلیل حاکم جعل فرد می کند برای دلیل محکوم یا نفی فرد می کند برای دلیل محکوم ثبوتا، مثل خبر الثقة علم یا شکک لیس بشیء.

جناب آقای خوئی! اگر ظاهر دلیل لاتقل ما لاتعلم مثلا یا لاتنقض الیقین بالشک اعم است از علم وجدانی و علم تعبدی، لاتقل ما لاتعلم یعنی آنچه که به او علم نداری نه وجدانا و نه تعبدا خبر نباید بدهی. جائز است اخبار طبق علم اعم از وجدانی یا اعتباری و تعبدی. خب خبر الثقة علمٌ ورود دارد بر این خطاب، مصداق او را وجدانا درست می کند، یک تعبد شرعی مصداق وجدانی درست می کند برای یک خطاب، این می شود ورود. خبر الثقة علمٌ مصداق وجدانی درست می کند برای یجوز الاخبار بالعلم الاعم من الوجدانی و التعبدی. اینکه حکومت نیست. حکومت این است که فرد ادعائی و تعبدی درست بکنیم برای موضوع خطاب دیگر. یعنی بعد از آمدن دلیل حاکم هم باز وجدانا موضوع دلیل محکوم صادق نیست. لاصلاة الا بطهور بعد از این هم که شارع گفت الطواف بالبیت صلاة وجدانا بر طواف صادق نیست که طواف نماز است، ادعاءا گفت نماز است. حکومت این است. اگر دلیلی که می گوید جائز است اخبار به علم ظهور دارد در اعم از علم وجدانی و علم تعبدی، خبر الثقة علم ورود بر آن پیدا می کند. واگر ظهور دارد در خصوص علم وجدانی، یعنی لاتقل ما لاتعلم ظهور دارد در علم وجدانی، یجوز الاخبار بعلم ظهور دارد در علم وجدانی، خب تا خبر الثقة علمٌ ناظر نباشد به این خطاب ونخواهد حکم علم وجدانی را برای خبر ثقه که حکم تعبدی است اثبات بکند که فائده ای ندارد. چون خبر ثقه علم اعتباری است اما جواز إخبار موضوعش علم وجدانی است نه اعم از علم وجدانی و علم اعتباری. به چه درد می خورد؟ تا خبر الثقة علم به صدد تنزیل خبر ثقه منزلة العلم فی هذا الاثر الشرعی وهو جواز الاخبار تا به صدد این تنزیل نباشد که اثر بر آن مترتب نمی شود.

بله در این قسم ثانی چون منزل علیه که علم است یک اثر عقلی دارد به نام منجزیت و معذریت، اثر شرعی هم نداشت لغویت پیش نمی آید، چون اثر عقلی دارد. این از برکات وجود اثر عقلی است برای علم که از نبودن خطابات شرعیه ای که اثر شرعی بار کند برای علم لغویت لازم نمی آید. شارع بگوید خبر الثقة علم ولو علم اثر شرعی نداشته باشد، یا شارع در قاعده تجاوز بگوید شکک لیس بشیء ولو شک اثر شرعی نداشته باشد. اما اثر عقلی دارد، منجزیت اثر عقلی شک است. این به برکت وجود اثر عقلی است برای منزّل علیه. و نسبت به این اثر عقلی جز ورود توجیه دیگری نیست. باید موضوع حکم عقل اعم باشد از علم وجدانی و علم تعبدی تا شارع با جعل علم تعبدی موضوع حکم عقل را ایجاد کند. والا اگر عقل بگوید من موضوع منجزیت و معذریتم علم وجدانی است، مگر شارع می تواند حاکم باشد بر موضوع حکم عقل و تعبدا او را توسعه بدهد؟! هر حاکمی موضوع حکمش را خودش تعیین می کند نه دیگران.

پس موضوع حکم عقل اعم است به وجدان فطری از علم وجدانی و علم تعبدی، پس دلیلی که می گوید خبر الثقة علم ورود دارد بر موضوع حکم عقل، حکومت معنا ندارد از یک حاکمی نسبت به موضوع یک حاکم دیگر.

پس این فرمایش آقای خوئی ناتمام است.

اما آنچه که راجع به عام و خاص بیان کرده است.

آقای خوئی فرموده: در رابطه عام و خاص هم ما می گوئیم: هیچ تنافی ای بین دلیل عام ودلیل خاص نیست. چرا؟ فرموده: موضوع حجیت عام مثل اکرم کل عالم شک در مراد جدی مولاست. حجیت عموم اکرم کل عالم در جائی است که شک بکند مکلف در مراد جدی از این خطاب عام. والا اگر شما عالم هستید که این عموم مراد جدی مولا نیست، معنا ندارد این عموم حجت باشد. پس موضوع حجیت عموم عام شک در مراد جدی مولاست.

دلیل خاص اگر قطعی است، وجدانا شک شما را در مراد جدی از عام از بین می برد، دلیل خاص اگر قطعی من جمیع الجهات باشد وجدانا دیگر شک ندارید در اینکه عموم عام مراد جدی نیست. واگر دلیل خاص ظنی است یا سندا یا دلالة یا جهة، دلیل حجیت این خاص که می گوید لاتکرم العالم الفاسق بالحکومة الغاء می کند شک را در مراد جدی از عام. می گوید تو عالمی به اینکه این خطاب خاص از مولا صادر شده است تعبدا، تو عالمی به اینکه این ظهور خطاب خاص مراد جدی مولاست، یعنی تو دیگر شک نداری در اینکه عموم اکرم کل عالم مراد جدی مولا نیست.

خب وقتی شک نداشتی حالا یا بالورود یا بالحکومة، موضوع نمی ماند برای حجیت عموم عام. بین دلیل حاکم و دلیل محکوم هم که ما گفتیم هیچ تنافی ای نیست، فضلا از دلیل وارد با دلیل مورود که قطعا بینشان تنافی نیست.

اقول: این فرمایش آقای خوئی هم ناتمام است. چرا؟ برای اینکه به آقای خوئی عرض می کنیم: جناب آقای خوئی! تقابل مگر بین دلیل خاص با دلیل حجیت عام بود؟ نخیر، تقابل بین مدلول خاص و مدلول خود عام بود، مفاد اکرم کل عالم با مفاد لاتکرم العالم الفاسق بین این دو تنافی بود، می شد تنافی مدلولی الدلیلین. چون مفاد اکرم کل عالم موجبه کلیه بود، لاتکرم العالم الفاسق سالبه جزئیه است، نقیض موجبه کلیه سالبه جزئیه است. تنافی بین مدلول دلیل خاص و مدلول دلیل عام بود، نه بین دلیل خاص ودلیل حجیت عموم عام. چرا؟ برای اینکه چه تنافی ای هست بین دلیل خاص ودلیل حجیت عام؟ دلیل خاص یعنی لاتکرم العالم الفاسق مفادش حکم واقعی است، حجیت اکرم کل عالم حکم ظاهری است. مگر بین حکم واقعی و حکم ظاهری تنافی وتقابل است، تا ما بعد بیائیم ببینیم تنافی و تقابل را چگونه حل می کنیم؟ اصلا با هم جمع می شوند. وارد و مورود یک جا با هم جمع نمی شوند، با آمدن دلیل وارد موضوع دلیل مورود از بین می رود. اما حکم خاص فی علم الله این است که اکرام عالم فاسق حرام است، حرمت واقعیه اکرام عالم فاسق جمع نمی شود با حجیت اکرم کل عالم؟ خب جمع می شود در جائی که دلیل خاص به ما واصل نشود. فی علم الله حرام است اکرام عالم فاسق، ولکن چون به ما واصل نیست به دلیل معتبر، عموم اکرم کل عالم حجت است. هر دو با هم جمع شدند، حجیت عموم اکرم کل عالم با مدلول لاتکرم العالم الفاسق با هم تنافی ندارند و اصلا با هم قابل اجتماع هستند.

سؤال وجواب: پس تنافی باید بین دو تا حجیت ها بررسی بشود. آقای خوئی بین مدلول دلیل خاص و بین حجیت عموم عام گفت تنافی نیست. ما می گوئیم ما چرا اینجوری بررسی کنیم، معلوم است بین مدلول دلیل خاص وحجیت عموم عام تنافی نیست. ممکن است مدلول خاص ثابت باشد واقعا اما چون به ما واصل نیست به وصول معتبر، عموم عام هم معتبر باشد، با هم تنافی ندارند اصلا، واصلا با هم قابل جمع هستند.

آن چیزی که مرحوم صاحب کفایه گفت این بود که گفت بین مدلول خود خاص ومدلول عام، نه حجیت عام، بین مدلول خاص یعنی عدم وجوب اکرام عالم فاسق، ومدلول عام یعنی وجوب اکرام کل عالم، بین این دو مدلول تنافی است و تنافی مدلولی الدلیلین شامل آن می شود.

بله یک مطلب دیگری هم هست وآن اینکه بین حجیت دلیل خاص و حجیت دلیل عام تنافی هست. بین الحجیتین هم تنافی هست. ولکن حجیت عام حجیت مشروطه است، حجیت خاص حجیت مطلقه است. یعنی چه؟ یعنی بین حجیت عام و حجیت خاص بالفعل تنافی هست، محال است بالفعل هم عموم عام حجت باشد و هم خاص حجت باشد بالفعل. چون معنایش این است که هم من منجز دارم نسبت به وجوب اکرام کل عالم ولو کان فاسقا، و هم منجز دارم نسبت به حرمت اکرام عالم فاسق، اینها قابل جمع نیستند. حجیت عام و حجیت خاص معا تنافی دارند با هم بالفعل، ولکن حجیت عموم عام حجیت مشروطه است، عرف حجیت عموم عام را مشروط می داند به عدم وصول خاص. ولی حجیت خاص مطلقه است. خاص که واصل شد می شود حجیت فعلیه وشرط حجیت عموم عام از بین می رود.

ولکن چرا اینطور شده؟ روی این دقت کنید. چرا با اینکه بین حجیت عموم عام وحجیت خاص تنافی و تضاد است چطور شد حجیت عموم عام شد مشروطه ولی حجیت خاص شد مطلقه، لم لایعکس؟ ریشه اش را باید پیدا کرد، بی وجه و بی سبب که نیست.

سبب آن این است که عرف در رتبه سابقه بین خطاب عام وخاص جمع عرفی دیده است، ولذا بناء عرف وعقلاء بر این شده که حجیت عموم عام مشروط هست به عدم وصول خاص بر خلاف. این بناء عقلاء بر حجیت مشروطه عموم عام است، حجیت عموم عام مشروط است به عدم وصول خاص معتبر، واین منشأش همین عدم تکاذب دلیل خاص و دلیل عام است، که عرف بین دلیل عام ودلیل خاص جمع عرفی می بیند، تکاذب نمی بیند.

و وقتی خاص آمد دیگر فرق نمی کند. شما مبنای حجیت خاص را گفتید الغاء شک، آقای خوئی اینجور فرمود دیگر. کسانی که می گویند نه، حجیت خاص به معنای منجزیت و معذریت است نه به معنای الغاء شک. نخیر، خاص ظنی است، لاتکرم العالم الفاسق ظنی السند است، ظنی الدلالة است، ظنی الجهة است. آقای خوئی شما مبنایتان این است که حجیت دلیل خاص یعنی علم تعبد به صدور دلیل خاص ومراد جدی بودن دلیل خاص، اما همه که مبنایشان این نیست. صاحب کفایه مبنایش این نیست، خیلی ها مبنایشان این نیست، می گویند حجیت خاص یعنی منجزیت و معذریت دلیل خاص. کی دلیل خاص الغاء شک می کند در مراد جدی از عام؟ ما هنوز هم شک داریم در مراد جدی از عام. دلیل خاص صرفا منجز و معذر است شک ما را در مراد جدی از عام از بین نمی برد. ولکن بناء عقلاء بخاطر جمع عرفی بین عام وخاص این شده که حجیت عموم عام حجیت تعلیقیه و مشروطه است به عدم وصول خاص. خب وقتی خاص واصل شد شرط حجیت عموم عام از بین می رود.

سؤال: این یعنی من تعبدا شک هم ندارم؟ جواب: کی معنایش این است که من تعبدا عالم هستم به اینکه عموم عام مراد نیست. من صرفا منجز ومعذر دارم نسبت به خطاب خاص.

ولکن معنایش این است که حجیت عموم عام حجیت مشروط است به عدم وصول خاص. طبیعی است که وقتی خاص معتبر واصل شد دیگر عموم عام حجت نیست. هر مانعی نسبت به آن شیء ممنوع ورود دارد. ورود دلیل خاص معتبر مانع است از حجیت عام. اما چرا مانع است؟ نه بخاطر اینکه شک در مراد جدی بودن عموم عام را از بین می برد وجدانا یا تعبدا. نه، ورودش بر حجیت عموم عام بخاطر این است که بناء عقلاء بر حجیت عموم عام این است که حجیت عموم عام حجیت تعلیقیه و مشروطه است. حجیت عموم عام را عقلاء حجیت مشروطه می دانند به عدم وصول خاص معتبر. وقتی خاص معتبر واصل شد شرط حجیت عموم عام از بین می رود. نه اینکه ما دیگر شک نداریم در مراد جدی از عموم عام. چرا شک نداریم؟

حالا چرا بناء عقلاء بر این بود، با اینکه تنافی هست بین مدلول دلیل عام ودلیل خاص، خود مدلول اکرم کل عالم که حکم واقعی است و مدلول لاتکرم العالم الفاسق که او هم حکم واقعی است بین این دو مدلول تنافی است، موجبه کلیه با سالبه جزئیه تنافی دارد. چرا عقلاء آمدند حجیت عموم عام را حجیت مشروطه کردند او را حجیت تعلیقیه کردند، ولکن خاص را حجیت مطلقه کردند. چرا؟ این چرایش را باید پیدا کرد. مرحوم آخوند می فرماید چون تکاذب نمی بیند عرف بین دلیل خاص ودلیل عام.

پس این فرمایش مرحوم آقای خوئی فرمایش تمامی نیست. ایشان بجای اینکه بین مدلول دلیل عام که حکم واقعی است، وجوب اکرام هر عالم، با مدلول خطاب خاص که او هم حکم واقعی است، حرمت اکرام عالم فاسق، بجای اینکه بین این دو حساب کند ببیند تنافی مدلولی الدلیلن هست که انصافا هست، بجای این مطلب آمده بین دلیل خاص وحجیت عموم عام ملاحظه نسبت کرده است، ویا بین حجیت خاص وحجیت عام.

خب اگر مدلول خطاب خاص را می گوئید، او که حکم واقعی است اصلا تنافی ندارد با حکم ظاهری حجیت عموم عام. اگر حجیت خاص را می گوئید طبق همه مبانی چه مبنای شما را بگوئیم که حجیت اماره یعنی الغاء شک، وچه مبنای دیگرانی را بگوئیم مثل صاحب کفایه که می گویند حجیت یعنی منجزیت و معذریت، باید ببینیم حجیت عموم عام در سیره عقلائیه حجیت مطلقه است یا حجیت مشروطه است. اگر حجیت عموم عام حجیت مطلقه باشد او هم رفع شک می کند. شک در حجیت خاص هم مشروط است به احتمال مطابقت آن با واقع. حجیت خاص هم مشروط است دیگر، حجیت خاص هم مشروط است به احتمال مطابقت آن با واقع. اگر خطاب عام حجیت مطلقه داشته باشد، طبق مسلک شما من متعبد می شوم به علم به عموم عام. خب از آن طرف هم می شود گفت که من دیگر شک ندارم، تعبدا یقین می کنم که این خاص مراد جدی نیست یا صادر نیست.

ولذا ریشه مطلب این است که ببینیم کدامها حجیت مشروطه دارند به سیره عقلائیه و کدامها حجیت مطلقه. هر کدام حجیت مطلقه داشت او ورود دارد بر حجیت مشروطه دیگری. نه حکومت دارد و نه چیز دیگر. ورود دارد یعنی شرط حجیت او را از بین می برد وجدانا.

واگر نه، حجیت هر دو به حسب اطلاق دلیل حجیت مطلقه بود، مثل اینکه عام از یکی صادر شده و خاص از دیگری. ابن قولویه توثیق عام کره مشایخ خود را، عام از ابن قولویه صادر شده در کامل الزیارات، خاص از نجاشی صادر شده است، نجاشی گفته فلان شخص با اینکه در رجال کامل الزیارات است ثقه نیست. بین آن عام که از یک شخص صادر شده و این خاص که از شخص دیگر صادر شده تنافی است در مرحله حجیت، چون حجیت هر کدام حجیت مطلقه است به لحاظ دلیل، مشروط به عدم ورود خاص از شخص آخر نیست. تنافی پیدا می کنند با همدیگر در مرحله حجیت و با هم تعارض می کنند.

علت اینکه خطاب عام و خاص تنافی در حجیت ندارند این است که به بناء عقلاء اگر خطاب خاص وعام از یک متکلم صادر بشود، یا کسانی که به منزله متکلم واحد هستند (کلهم علیهم السلام نور واحد که بیان عرفی اش را بعدا عرض خواهیم کرد) آنجا عقلاء می گویند حجیت عموم عام مشروط به عدم ورود خاص مخالف هست.

وقتی حجیت عام مشروطه شد ورود خاص مخالف شرط حجیت عام را از بین می برد وجدانا و می شود ورود، هیچ راه دیگری ندارد. ولذا فرمایش آقای خوئی ناتمام است. بقیه مطالب انشاءالله روز شنبه.