جلسه 718

یکشنبه 06/01/91

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 راجع به سیره عقلائیه بود. رسیدیم به سیره های عقلائیه مستحدثه.

عرض کردیم ممکن است ما تمسک بکنیم به عمومات حرمت ظلم واضرار به مؤمن برای اثبات اینکه حقوق عقلائیه مستحدثه باید رعایت بشود. مثال می زدیم زمینی را که موات هست شخصی خریداری کرده است. به نظر مشهور او شرعا مالک نیست. اما عرف منع این شخص را از استفاده از این زمین ظلم به او می داند، چون او حق عرفی پیدا کرده است نسبت به این زمین. ولذا مرحوم آقای خوئی می فرمود بخاطر همین حق عرفی صدق فائده هم می کند باید خمس بدهد. از نظر عرفی ولو شما مالک نیستید شرعا اما حق عرفی پیدا کردید. زمینی که پنجاه میلیون ارزش دارد شما این حق عرفی تان که پنجاه میلیون می ارزد فائده است و باید تخمیس بشود. حالا اگر کسی آمد این حق عرفی من را ضایع کرد این زمین را تصاحب کرد و خواست احیاء بکند این ظلم است به من. خب عمومات حرمت ظلم می تواند جلو این را بگیرد.

به ما اشکال شده بود که تمسک به عمومات حرمت ظلم در اینجا به معنای رجوع به عرف هست در تشخیص مصداق. مفهوم ظلم که روشن است، بحث در مصداق ظلم بودن است. شما دارید به عرف رجوع می کنید در تشخیص مصداق، عرف مرجع در تشخیص مصادیق نیست بلکه عرف مرجع در تشخیص مفاهیم است.

یا مثلا بنابر نظریه مجهول المالک بودن بانکها که نظر مرحوم آقای خوئی بود، اگر شما در حسابتان مبلغی موجود باشد، یک کسی بیاید به نحوی حساب شما را خالی کند، فرض کنید اصلا اسکناسهایی را هم که از حساب شما برمی دارد اسکناسهای نو باشد که بنابر نظریه مالم نبودن دولت این اسکناسهای نو ملک کسی نیست. خب این کسی که می آید حساب شما را خالی می کند و این پولها را از حساب شما برداشت می کند، اسکناس نو هم می گیرد که شبهه اینکه ملک یک مسلمانی هست در آن مطرح نشده است، خب او دارد به شما ضرر می زند. یا چک را از شما گرفته، بعد می رود آن پول نو را که می گیرد به نیت خودش می گیرد، به نیت تملک مباحات. با اینکه شما به اسم قرض به او چک دادید، از شما قرض خواست به او چک دادید، ورفته از بانک آن پولها را می گیرد به عنوان اینکه این اسکناسهای نو ملک کسی نیست بنابر نظریه مالک نبودن دولت. خب این کار را قبول ندارد می گویند این کار اضرار به مؤمن است اضرار حرام است و موجب ضمان هم هست.

خب اشکال این است که شما دارید در مصداق رجوع می کنید به عرف. در حالی که عرف مرجع در تشخیص مفهوم هست.

سه جواب از این شبهه مطرح می شود.

جواب اول که از کلمات حضرت امام استفاده می شود که عرف مرجع در تشخیص مصادیق هم هست. که ما این را مطرح کردیم و جواب دادیم، گفتیم ما دلیلی بر مرجع بودن عرف در تشخیص مصادیق نداریم. حالا اگر بگویند الموجود الحی، عرف فکر می کند که غول موجود است، ولی من شک دارم، آیا می شود به برداشت عرف که غول موجود است تمسک کنم بگویم پس مصداق الموجود الحی هست. این مثال رنگ خون که حضرت امام زدند ربطی به رجوع به عرف در تشخیص مصادیق ندارد بلکه در سعه وضیق مفهوم خون دارید به عرف رجوع می کنید.

وجه دوم: بیانی است که از کلمات مرحوم ایروانی استفاده می شود، که فرموده اند اصلا ظلم موضوع له اش تضییع حق عرفی است. ظلم یعنی این. اینکه در کتاب وسنت نهی شده است از ظلم، نهی شده است از تضییع حق عرفی. حالا حق عرفی مصداق های جدیدی پیدا کند عموم تحریم ظلم شامل آن می شود؟ کما اینکه در مثال امساک بمعروف مطرح شد که امساک به معروف یعنی متعارف بین الناس ممکن است مصداق جدیدی پیدا کند. امروز متعارف بین الناس در زندگی با زوجه یک افراد و انواع جدیدی پیدا کرده، قبلا نبوده است.

تقریب فرمایش مرحوم ایروانی این است که گفته می شود: ظلم اگر به معنای تضییع حق عرفی نباشد پس به چه معناست؟ یا باید به معنای تضییع حق شرعی باشد، که این قطعا دور از ذهن عرف است. عرف کافر هم تعبیر می کند که ظلم، عدل، وقطعا به معنای تضییع حق شرعی نیست. اگر ظلم به معنای تضییع حق واقعی باشد، که حالا بگوئید تضییع حق عقلی. خب قطعا منحصر نیست ظلم به تضییع حق عقلی. بسیاری از این حقوق اعتبارات عرفیه اند. عقل در موارد حسن و قبح عقلی فقط حکم دارد. بسیاری از این حقوق، حقوق عقلائیه اند و در اعتبارات عقلائیه حق شده اند، در حالی که عرف تضییع اینها را ظلم می داند. اگر بنا باشد ظلم خصوص تضییع حق واقعی باشد که ثابت است به حکم عقل فطری، بسیاری از این مواردی که حقوق عقلائیه و اعتباریه اند تضییعش نباید ظلم باشد، در حالی که عرفا به اینها می گویند ظلم. در مواردی این تعبیر را به کار می برند که چرا ستم می کنی که حق اعتباری را ضایع کنی. نمی گذارد که مالک از ملکش انتفاع ببرد اینکه حق عقلی نیست. مثلا شما سلب ملکیت می کنید از برخی افراد، می گوئید کسی که ربا می گیرد مالک نیست، ولی عرف دنیا او را مالک می داند، اگر محروم بکنید آن شخص را از استفاده از آن ربایی که گرفته، در عرف دنیا ظلم است. ولی از نظر اسلام این ظلم نیست، بلکه شما اگر سود را بگیرید می شود ظلم. "فلکم رئوس اموالکم لاتظلمون و لاتظلمون". پس می بیند نمی شود گفت ظلم مختص است به تضییع حق واقعی. حق های اعتباری که در اعتبار عرف حق اعتبار شد عرف می گوید تضییع آن ظلم است.

پس گفته می شود که موضوع له لفظ ظلم نمی تواند تضییع حق واقعی باشد، چون بسیاری از حقوق اعتباری اند، مثل سلب مالکیت افراد یا محروم کردن افراد از تصرف در ملک خودشان. و نمی تواند تضییع حق شرعی باشد چون استعمال عرف کاری به شرع ندارد. فیتعین که تضییع حق عرفی باشد.

اقول: این مطلب به نظر ما ایراد دارد. چرا؟ برای اینکه لازمه این مطلب این است که در موارد اختلاف شرع با عرف در مصداق ظلم، که چیزی را عرف ظلم می داند ولی شارع ظلم نمی داند، بگوئیم هذا ظلم حلال. مثلا شما رفتید صد تا جوجه یک روزه خریدید، تا سه روز خیار حیوان دارید. در ضمن این سه روز این جوجه ها تلف شد، بیمار هم نبود اما در ظرف سه روز آفت گرفت و تلف شد. شما هم هنوز پول صاحب این جوجه ها را نبرده اید بدهید، می گوئید تلف الحیوان فی زمان الخیار من مال بایعه نمی روید پول را بدهید. به هر عرفی در دنیا بگوئی می گوید چرا حق طرف را می خوری. به آن آقا چه مربوط است، شما صد تا جوجه یک روزه خریدی تلف شد شانس تو بود. ولی شارع حکم کرده است که شما لازم نیست پول را بدهید، و اگر پول را هم داده بودید می توانید پس بگیرید، واگر بایع این پول را پس ندهد ظلم کرده است. آیا شما که این پول را نمی دهید به بایع، و اگر هم داده بودید از بایع می گیرید، این تضییع حق عرفی است دیگر، پس هذا ظلم احله الله؟ این خلاف مرتکز است که بگوئیم ظلم حلال. ظلم در ارتکاز متشرعی وعرفی قابل نیست که حلال بشود، مگر در موارد اضطرار که عنوان ثانوی است، اما به عنوان اولی نمی تواند حلال بشود. ولذا شما در عرف متشرعه می گوئید اینکه ظلم نیست. اکل ماره از نظر عرف ظلم است، ولی از نظر شرع اگر احراز نکنیم کراهت مالک را وموجب افساد نشود حلال است. عرفی که ملتفت و پایبند به شرع است به همان ذهن عرفی اش می گوید این ظلم نیست، نه اینکه ظلم است شارع حلال کرده است. پس ظلم به معنای تضییع حق عرفی نیست. چون اگر به معنای تضییع حق عرفی بود خب این تضییع حق عرفی است دیگر. ولذا ظلم عرفیّ ولکنه حلال شرعی. اما به قول مطلق بگوئیم هذا ظلم حلال، این خلاف مرتکز عرفی است که ملتزم به احکام شرع است با همان ذهن عرفی اش می گوید من نمی توانم بپذیرم که هذا ظلم حلال شرعا. نه، هذا لیس بظلم. عرف نمی فهمد و الا این ظلم نیست.

پس این فرمایش مرحوم ایروانی تمام نیست.

یک اشکال دیگر هم ممکن است به مرحوم ایروانی بشود که: لو سلم که ظلم موضوع لهش ظلم عرفی است، ولکن اطلاق نسبت به این ظلم های مستحدث ندارد.

یک بیان از مرحوم آقای صدر است، می گوید: لو سلم که عموم نفی ضرر، حالا ما به کلام ایشان اضافه می کنیم عموم نهی از ظلم، شامل ظلم عرفی وضرر عرفی بشود، می فرماید ولکن یک قید لبی داریم که نمی تواند افراد جدیده ظلم یا ضرر را شامل بشود. چرا؟ برای اینکه این از دو حال خارج نیست:

یا باید بگوئیم شارع استقراء کرده، تمام مصادیق ظلم الی یوم القیامة، تمام مصادیق ضرر الی یوم القیامة اینها را حساب کرده دیده تشخیص عرف در این موارد موافق با نظر شرع هم هست، ولذا بعمومه فرموده است لا ضرر یا یحرم الظلم.

خب اینکه خلاف ظاهر مولائی است که به نحو قضیه حقیقیه حکم جعل می کند. ظاهر لاضرر و لاتظلمون این است که کار به مصادیق ندارد، قضیه حقیقیه است، کل ما صدق علیه الظلم فهو حرام، کل ما صدق علیه الضرر فهو منفی فی الشریعة. پس این احتمالش عرفی نیست.

احتمال دوم این است که بگوئیم اسلام تابع حکم عقلاء است. هر کجا که خاطر خواه عقلاء است شارع هم تابع است. هر جا عقلاء چیزی را ظلم دانستند شارع هم حرام می کند. دیگر کار نداریم که ذهن عرف با تبلیغات عوض می شود. همین مردمی که تا دیروز خودشان تجارت برده می کردند حالا به اسلام اعتراض می کنند که چرا اسلام برده داری را فی الجمله قبول کرده است. یا همین هایی که تا دیروز زن را انسان حساب نمی کردند حالا آمده اند طلبکار شده اند که چرا زن از حقوق مساوی با مرد برخوردار نیست. فکر عقلاء عوض می شود. بعد بگوئیم اسلام حکمش تابع حکم عقلاء است.

این هم محتمل نیست.

ولذا حتی اگر موضوع له لفظ ضرر، ضرر عرفی بود، ویک خطابی داشتیم که یحرم الضرر العرفی، یحرم الظلم العرفی، باز باید بگوئیم که مراد آن ظلم ها وضررهای عرفی است که در زمان شارع مصداق داشته است نه اینکه بعدا مصداق های جدید پیدا می مکند بخاطر تبدل در ارتکازهای عقلاء.

اقول: این فرمایش آقای صدر به نظر ما ناتمام است. ما می گوئیم قبول، استقراء شارع خلاف ظاهر است، اما معنای اینکه شارع بیاید بگوید کل ما کان ظلما عرفیا فهو حرام الی یوم القیامة تابع بودن دین نسبت به احکام عقلاء نیست. در مقام ثبوت دین ملاک های خودش را دارد. ولی در مقام اثبات به عنوان ضرب قاعده مصلحت در این بوده که حجت قرار بدهد نظر عقلاء را تا روز قیامت. و فرض این است که عقلاء یعنی عرف عام نه عرف خاص یک منطقه یا فرقه. اگر واقعا یک روزی تضییه حق نوبت را ظلم دانستند، تضییع آن زمین موات سند دار را ظلم به او دانستند، خب شارع شاید حساب کرده دیده غالبا عقلاء ملاک ها را خوب تشخیص می دهند. حالا استثناءا گاهی شارع با ملاک های عقلاء مخالف است اما غلبه با این است که عقلاء خوب تشخیص می دهند ملاکات عقلائیه را که همانها نوعا در نظام اجتماعی مورد تأیید شارع هست، لذا ضرب قاعده کرده گفته نظر عقلاء حجت است، این چه اشکالی دارد؟

پس این اشکال آقای صدر وارد نیست.

البته یک وقت چیزی که در زمان شارع بعینه مصداق ظلم نبود مثل تعدد زوجات، اما الان فرض کنید لو فرض عرف عام تعدد زوجات را ظلم به زن اول می داند، این فائده ندارد. برای اینکه موضوع عوض نشده است، همان موضوع است نظر عقلاء عوض شده است. خب بعد از اینکه شارع نظر عقلاء را در عصر خودش تأیید کرد، دیگر معقول نیست نظر مخالف آن نظر را تأیید کند. وقدر متیقن این است که نظر عقلاء زمان خودش را تأیید کرده، موضوع هم که عوض نشده است که بگوئیم موضوع جدیدی است. همان موضوع سابق را که عقلاء مصداق ظلم نمی دانستند عقلاء جدید مصداق ظلم می دانند. این اعتبار ندارد. اما بسیاری از موارد اینطور نیست، مثلا همین مثال زمین موات، الان کسی بیاید احیاء کند این زمین موات را عقلاء مصداق ظلم می دانند، می گویند آن طرف رفته زحمت کشیده پول جور کرده سند به نام خودش زده، حالا شرعا مالک نیست شما رفتی سبزی کاشتی در زمین او می گوئی من احیی ارضا مواتا فهو له؟ یا مثلا رفتی از حساب آقا پول گرفتی چون از او چک داشتی، قصد حیازت مباحات کردی بنابر نظریه مجهول المالک ومالک نبودن دولتها و بانکهای دولتی، بعد می گوئیم من حیازت مباحات کردم؟ این اضرار به مؤمن وظلم به مؤمن است. این مثالها چه اشکالی دارد شارع بیاید نظر عقلاء را حجت قرار بدهد؟ پس این اشکال آقای صدر وارد نیست.

یک بیان و اشکال دیگری هم اینجا هست که این اشکال خیلی عام است:

گفته می شود که اصلا اطلاق در خطابات شرعیه موقعی منعقد می شود که امکان تقیید عرفی باشد. مثلا: مرحوم آقای تبریزی می فرمود: اگر بیایند پیوند بزنند مثلا چشم یک انسانی را به بیمار پیوند بزنند. احتیاط واجب این است که این چشم نجس است، حتی بعد از اینکه پیوند هم خورد باز نجس است. یا فرض کنید پوست یا گوشتی را از یک شخصی که در حال مرگ هست بکنند پیوند بزنند به این انسانی که مجروح است. بعد از اینکه حالش خوب بشود و بیاید به خیابان، احتیاط واجب این است که معامله نجس بکند با آن قسمت پیوند خورده. چرا؟ ایشان می فرمود: برای اینکه در روایت داریم که: ما قطعته الحبال فهو میت. آن چیزی را که دام وشبکه صیادی از اجزاء حیوان قطع می کند مثلا پای حیوان در این دام قرار می گیرد وحیوان هم تلاش می کند پایش قطع می شود، آن میته است. ایشان می فرمود این میته عرفی که نیست. چون میته عرفی و مردار این است که آن شخص بمیرد کل جسد را می گویند میت و میته. اما اگر کسی دستش قطع بشود که به دست قطع شده نمی گویند میته ومرده. پس این تطبیق تعبدی است.

بعد ایشان می فرمود وقتی تطبیق تعبدی شد اطلاق دارد. ما قطعته الحبال فذروه فهو میت مطلقا ولو رقّع بجسد شخص آخر.

ولذا ایشان در منهاج الصالحین در آن مسائل مستحدثه احتیاط واجب می کنند در بقاء نجاست جزء ترقیع شده. منتهی می فرمودند اگر جزء ترقیع شده از خود انسان به خود انسان پیوند بخورد آن دیگر عضو مبان من الحی نیست بقاءا، چون پیوند خورد به آن حی. اما اگر از انسان دیگری باشد این همین الان هم عضو مبان من ذاک الحی است و اطلاق می گوید میته است.

اقول: ما قطع نظر از اینکه عرض می کردیم که نکته این تعبد توسعه حکم کل است بر جزء. کل انسان یا حیوان بمیرد می گویند میته. شارع آمده توسعه داده در تطبیق، بر جزء هم اگر بمیرد این را منطبق کرده اند. نکته تطبیق تعبدی تنزیل جزء است منزله کل. از جزء زهاق روح بشود شرعا تنزیل شده منزله اینکه از کل زهاق روح بشود که میته است.

اما در جائی که این جزء الان دیگر آثار حیات در آن دمیده شده، دارد با این چشم می بیند، دارد با این دست یبطش بها، این اصلا نکته تعبد در آن نیست ونکته تعبد شامل آن نمی شود. این یک بیان که می گفتیم فرمایش آقای تبریزی ممنوع است و درست نیست.

نکته دوم این است که: اصلا در آن زمان امکان پیوند چقدر بوده است؟ اینها از چیزهای جدید است. این اطلاق گیری که ما قطعته الحبال فهو میت مطلقا حتی ولو رقع بجسد انسان آخر، این اطلاقها عرفی نیست، چون اطلاق متوقف است بر امکان تقیید عرفا، وامکان تقیید عرفی نبوده در آن زمان به این قیدهایی که اصلا در ذهن هیچ عرفی در آن زمان خطور نمی کرد.

این اشکال دوم اگر توسعه پیدا کند خیلی کار مشکل می شود. مثلا اوفوا بالعقود، حالا اگر شارع عقد بیمه را قبول نداشت چه جوری می خواست بگوید. اگر می گفت اوفوا بالعقود الا عقد التأمین، خب مردم چه می فهمیدند که عقد تأمین چیست؟ یا من سافر ثمانیة فراسخ قصر، حالا اگر مورد نظر شارع سفر با همان ابزار سفر قدیم بوده نه با ماشین و هواپیما، چه جوری شارع می خواست قید بزند؟ مثلا اگر می گفت من سافر بالجمل ثمانیة فراسخ قصر مردم فکر می کردند اگر پیاده برود عیب دارد. چه جور شارع می خواست بگوید. اگر می گفت من سافر ماشیا أو راکبا علی جمل مثلا مردم نمی فهمیدند همچنین قیدهایی را که می خواهد سفر با ماشین را خارج کند، سفر با هواپیما را خارج کند. مثل اینکه الان شما برای صد سال آینده تصور نمی کنید یک ابزار جدیدی برای سفر به وجود بیاید. آیا حرفهایی که الان می زنیم اطلاق دارد نسبت به آن افرادی که اصلا در ذهن ما خطور نمی کند در ذهن عرف خطور نمی کند؟ آنوقت امام اگر می خواست بیان کند چه جور می خواست بیان کند به این عرف عام؟ وقتی امکان تقیید نبود اطلاق منعقد نمی شود.

این اشکال اگر توسعه پیدا کند در مورد عموم حرمت ظلم هم این اشکال پیش می آید که عموم حرمت ظلم نسبت به این افراد جدید ظلم که اصلا آن زمان مصداق نداشت، چطور می خواهد اطلاق پیدا کند وقتی امکان تقیید نیست.

این اشکالی است که تأمل بفرمائید انشاءالله تا فردا.