جلسه 1619

دوشنبه 09/07/97

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 حکومت بود. عرض کردیم بهترین و دقیق ترین تعریف برای حکومت این هست که دلیل حاکم لسانش لسان نظارت هست بر دلیل محکوم و مبیّن حال دلیل محکوم هست، همانطور که مرحوم شیخ در قاعده لاضرر بیان کرد و امام قده هم در کتاب الرسائل بیان کردند.

این تعریف دقیق تر هست از تعریف صاحب کفایه که فرمود: دلیل حاکم برای بیان کمیت مراد از دلیل محکوم هست. و یا از تعریف مرحوم آقای خوئی که فرمود دلیل حاکم شارح مراد از دلیل محکوم هست در حکومت تفسیریه که حکومت اثباتیه هست، ویا جعل فرد می کند در مثال جعل علم تعبدی، که خبر الثقة علمٌ حکومت ثبوتیه هست جعل مصداق می کند برای علم، و این قسم دوم نیاز به نظارت و شرح دلیل محکوم ندارد. و یا از تعریف مرحوم آقای صدر که تعریف کرده اند حکومت را که دلیل حاکم قرینه شخصیه است از طرف متکلم برای تبیین مراد جدی از دلیل محکوم.

این تعریف ها که در کفایه یا در مصباح الاصول و یا در بحوث بود به نظر ما دقیق نیست، چون شامل حکومت ظاهریه نمی شود. حکومت ظاهریه مثل این است که در موثقه عمار فرمود کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر، که به نظر ما این حدیث که مفادش این هست که مشکوک الطهارة طاهرٌ حکومت ظاهریه دارد بر ادله طهارت و می خواهد بگوید که احکام طاهر واقعی را برای مشکوک الطهارة ظاهرا بار کنید، با آب مشکوک الطهارة می توانید وضوء بگیرید. جواز وضوء به ماء طاهر که مفاد دلیل شرعی هست کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر می گوید شما این اثر شرعی جواز وضوء از آب طاهر را بر این آب مشکوک الطهارة ظاهرا بار کنید، یعنی منجز و معذر است، ولی اگر بعدا فهمیدید که آب وضوء نجس بوده وضوئتان باطل است و باید بعدا آن را اعاده کنید.

مرحوم نائینی در اجود التقریرات حکومت ظاهریه را از اقسام حکومت شمرده، ولکن دو مثال می زند برای حکومت ظاهریه که یک مثالش درست است و یک مثالش اشتباه است.

مثال درستش حکومت امارات هست بر ادله احکام واقعیه. امارات مثل اینکه اماره قائم می شود که این مایع خمر است بر دلیل حکم واقعی الخمر حرامٌ و نجسٌ حکومت ظاهریه دارد. این مثال درستی است. یعنی حرمت و نجاست خمر را برای آن مایعی که اماره قائم شده است بر خمریت آن ظاهرا بار می کند.

اما مثال دومی زده است که آن مثال به نظر ما درست نیست. مثال دومی که زده حکومت امارات هست بر اصول عملیه. این مطلب را مرحوم نائینی در اجود التقریرات 2/507 بیان فرموده است. فرموده حکومت امارات بر اصول عملیه حکومت ظاهریه است.

خب این درست نیست. چرا؟ برای اینکه خبر الثقة علم که دلیل حجیت اماره است حکومتش بر رفع ما لایعلمون حکومت واقعیه است، چون واقعا برائت شرعیه در مورد قیام خبر ثقه بر تکلیف جعل نشده است. دلیل حجیت خبر ثقه که می گوید خبر الثقة علم مراد جدی از رفع ما لایعلمون را تحدید می کند، می گوید مراد ما از رفع ما لایعلمون که جعل برائت شرعیه می کنیم در فرض عدم علم، مرادمان جائی است که خبر ثقه بر تکلیف نداشته باشیم. والا اگر خبر ثقه بر تکلیف بود ما واقعا جعل برائت شرعیه نکرده ایم، نه اینکه ظاهرا جعل برائت شرعیه نکرده ایم.

ولذا دلیل حجیت خبر ثقه که می گوید خبر الثقة علمٌ این حکومت واقعیه دارد بر رفع ما لایعلمون. چون در حکومت واقعیه مراد جدی از دلیل محکوم تبیین می شود وقرینه شخصیه است دلیل حاکم بر تبیین مراد جدی از دلیل محکوم.

اما حکومت ظاهریه این است که اصلا دلیل حاکم تحدید نمی کند دلیل محکوم را و تصرفی در آن نمی کند. یجوز الوضوء من الماء الطاهر که مفادش حکم واقعی است شامل آب نجسی که قاعده طهارت دارد نمی شود. به عنوان حکم واقعی جواز وضوء مختص است به طاهر واقعی حتی بعد از اینکه قاعده طهارت در آب جاری بشود. قاعده طهارت در آب مراد جدی از جواز وضوء از آب طاهر را تحدید و تبیین نمی کند. بلکه می گوید بگو انشاءالله این آب مشکوک الطهارة طاهر است وانشاءالله وضوء از آن جائز و صحیح است. اما اگر واقعا این آب نجس باشد وضوء از آن جائز نیست و باطل است.

ایشان می گوید حکومت ظاهریه این است که موضوع دلیل حاکم رتبة متأخر باشد از موضوع دلیل محکوم. برخلاف حکومت واقعیه. لاشک لکثیر الشک موضوع این دلیل حاکم رتبة متأخر نیست از من شک فی الرکعتین الاولیین اعاد الصلاة، بلکه در رتبه واحده هستند. اما در حکومت ظاهریه ایشان می گوید موضوع دلیل حاکم رتبة از موضوع دلیل محکوم تأخر رتبی دارد. خب این نسبت به حکومت امارات بر ادله احکام واقعیه درست است، چون الخمر حرام که دلیل حکم واقعی است اماره آمد گفت که هذا المایع خمر، دلیل حجیت این اماره در مورد شک در تکلیف واقعی است، ولذا رتبه حجیت این اماره در رتبه شک در موضوع آن حکم واقعی است. درست است. رتبه حکم واقعی از رتبه حکم ظاهری متقدم است. اول باید خمری باشد و حرام باشد وبعد در خمر شک کنیم تا موضوع بشود برای حکم ظاهری. اما مثال دوم که ایشان می زند که حکومة الامارات علی الاصول ظاهریة ایضا، ما در این بیان ایشان ایراد داریم. موضوع اصل عملی مثل اصل برائت عدم العلم بالتکلیف است. خبر الثقة علمٌ می آید می گوید در مورد قیام خبر ثقه ولو شما شک وجدانی دارید اما من ادعا می کنم علم دارید یعنی واقعا برائت شرعیه در حق شما جعل نشده است. از این بگذریم.

پس تعریف حکومت این شد که دلیل حاکم نظارت شخصیه دارد بر دلیل محکوم، یعنی خود مفاد دلیل می فهماند که یک حکمی هست و ما می خواهیم راجع به احوالات آن حکم تبیینی داشته باشیم.

حکومت را تقسیم کرده اند به اقسامی که اینها را بررسی کنیم و بعد حکم حکومت را بیان کنیم:

مرحوم آقای صدر فرموده اند: حکومت تقسیم شده است به چهار قسم ولی ما قسم چهارمش را قبول نداریم فقط سه قسم را قبول داریم:

آن سه قسمی که ایشان فرموده ما قبول داریم عبارتند از: 1- حکومت تفسیریه. 2- حکومت تنزیلیه. 3- حکومت مضمونیه.

قسم اول حکومت تفسیریه است. حکومت تفسیریه یعنی دلیل حاکم مشتمل بر ادات تفسیر هست. مثل آن حدیث که به امام صادق علیه السلام عرض کرد أین ما روی أن الفقیه لا یعید الصلاة قطّ؟ حضرت فرمود إنما عنیت بذلک الشک بین الثلاث و الاربع. خب این از ادات تفسیر استفاده شده است. به این می گویند حکومت تفسیریه که دلیل حاکم مشتمل بر ادات تفسیر هست.

قسم دوم حکومت تنزیلیه است. حکومت تنزیلیه این است که موضوع دلیل محکوم را یا نفی بکند ادعاءا در یک موردی یا اثبات بکند ادعاءا در یک موردی. به این می گویند حکومت تنزیلیه. لاشک لکثیر الشک نسبت به من شک فی الرکعتین الاولیین اعاد الصلاة و من شک فی الاخیرتین عمل بالوهم. لاشک لکثیر الشک شک کثیر الشک را تنزیل می کند منزله عدم. و یا الطواف بالبیت صلاةٌ تنزیل می کند طواف را منزله صلاة، و این حاکم است بر خطاب لاصلاة الا بطهور. این هم قسم دوم از حکومت که حکومت تنزیلیه است.

قسم سوم از حکومت حکومت مضمونیه است. مواردی هست که دلیل حاکم مشتمل بر ادات تفسیر نیست، مشتمل بر تنزیل هم نیست. ولکن ظاهر مضمونش این است که حکم در دلیل محکوم را مفروغ عنه گرفته است و راجع به آن می خواهد تبیین داشته باشد و مراد جدی از آن را تحدید کند. مثل قاعده لاضرر و لاحرج. لا حکم ضرریّ یا لاحکم حرجیّ. خب این نه لسانش مشتمل بر ادات تفسیر است و نه تنزیل کرده است چیزی را منزله چیز دیگر. ولکن مضمون خطاب لاضرر و لاحرج این است که وقتی می گوید در اسلام ضرر نیست حرج نیست یعنی ما یک احکامی در اسلام داریم بدانید این احکام متضمن حکم ضرری و یا حرجی نیست. به این می گویند حکومت مضمونیه که نه مشتمل بر ادات تفسیر است و نه مشتمل بر تنزیل شیئی است منزلة شیء آخر، بلکه دلیل حاکم مضمونش می فهماند که یک حکمی مفروغ عنه است و این دلیل حاکم مراد جدی از آن حکم را تبیین می کند. مثلا مجموع احکام شریعت را مفروغ عنه می گیرد بعد می گوید ما در شریعت حکم ضرری و حرجی نداریم.

ما راجع به این سه قسم بحث بکنیم بعد بپردازیم به قسم رابع که آقای صدر فرموده اند ما آن را از اقسام حکومت نمی دانیم.

به نظر ما جامع بین این سه قسم، نظارت دلیل حاکم هست بر دلیل محکوم. عرف از خطاب حاکم اگر نظارت بر دلیل محکوم بفهمد یا بالصراحة مشتمل بر ادات تفسیر باشد و یا عرفا در مقام تفسیر خطاب دیگر باشد یعنی متفاهم عرفی از این خطاب حاکم این باشد که به صدد تفسیر دلیل دیگر هست. مثل لاشک لکثیر الشک، عرف از این خطاب می فهمد که به صدد تفسیر عنوان شکی است که موضوع احکام شرعیه قرار گرفته است. و یا در حکومت مضمونیه هم لاضرر به صدد تفسیر خطابات شرعیه دیگر است، می گوید در این خطابات شرعیه اطلاق آن خطاب نسبت به حکم ضرری مراد ما نیست. الوضوء واجب اطلاق دارد نسبت به وضوء ضرری، ولکن منِ لاضرر تفسیر می کنم این خطابات شرعیه را ومی گویم این خطابات شرعیه اطلاقشان نسبت به حکم ضرری مراد مولا نیست.

پس می شود جامع بین این سه قسم را این بدانیم که دلیل حاکم مفاد عرفی اش تفسیر دلیل محکوم است، حال یا مشتمل بر ادات تفسیر است که بالصراحة تفسیر می کند، یا مشتمل بر ادات تفسیر نیست ولی عرف می گوید متکلم این خطاب را آورد و مفاد عرفی این خطاب این است که متکلم ناظر است به خطاب محکوم ومی خواهد آن را تبیین کند، چه به لسان تنزیل، مثل لاشک لکثیر الشک، و چه به لسان نفی حکم، می گوید لاضرر، لاحرج، ولی ناظر است به خطابات اولیه. لاضرر یعنی در بین این احکامی که ما جعل کردیم حکم ضرری ما نداریم. ناظر است به احکام شریعت. لاضرار و لاضرار مخصوصا اگر قید فی الاسلام هم داشته باشد. یا ما جعل علیکم فی الدین من حرج.

این فرق می کند با دلیل خاص. دلیل خاص مثل لایجب اکرام العالم الفاسق اصلا مفاد عرفی اش این نیست که ناظر است به دلیل اکرم کل عالم. ولذا اگر دلیل اکرم کل عالم هم نبود خطاب لایجب اکرام العالم الفاسق عرفی بود. دلیل حاکم به نظارت شخصیه ناظر است به دلیل محکوم، یعنی مفاد عرفی خود خطاب این است که متکلم این دلیل حاکم را قرینه قرار داده است بر تفسیر از دلیل محکوم. ولی دلیل خاص مفاد عرفی اش این نیست که من ناظر هستم به دلیل عام ومی خواهم تفسیر کنم دلیل عام را. بلکه عرف بین عام و خاص تنافی می بیند، فقط بناء عقلاء بر تقدیم خاص بر عام هست در مقام جمع عرفی. به این می گویند قرینیت نوعیه. یعنی عقلاء بناءشان بر این است که خاص را بر عام مقدم می دارند چون اقوی ظهورا هست، وظهور حال عقلائی این است که گاهی اعتماد می کنند بر مخصص منفصل. اما خطاب خاص مبیّن نظارت به خطاب عام نیست.

سؤال وجواب: در جائی که دلیل حاکم تنافی بدوی دارد با دلیل محکوم وقرینه است بر تصرف در مراد از دلیل محکوم، آنجا قرینیت شخصیه دارد. برخلاف خاص که قرینیت نوعیه دارد، والا از خطاب خاص عرف هیچ نمی فهمد که متکلم می خواهد بفهماند که من ناظرم به مدلول دلیل عام. اما در موارد حکومتی که اصلا مستلزم تصرف در دلیل محکوم نیست که ما اصلا بحثی نداریم، مثل حکومت ظاهریه یا مثل حکومت توسعیه مثل الطواف بالبیت صلاة، آنجا فقط نظارت هست.

 سؤال: وجه تسمیه شخصی و نوعی چیست؟ جواب: دلیل حاکم اصلا خود خطاب یا به دلالت مطابقیه یا به دلالت التزامیه عرفیه می فهماند که من یک خطاب دیگری دارم ناظرم به آن خطاب. مثل این می ماند که مولا بگوید وجوب الاکرام لایشمل العالم الفاسق، این یعنی من یک وجوب اکرامی دارم منتهی آن وجوب اکرام شامل عالم فاسق نمی شود، به این می گویند ناظر به نظارت شخصیه. خود خطاب می فهماند که من یک وجوب اکرامی دارم، وجوب الاکرام لایشمل العالم الفاسق. اما خطاب لایجب اکرام العالم الفاسق نمی فهماند که من یک وجوب اکرامی دارم. یک کسی می آید از امام سؤال می کند هل یجب اکرام العالم الفاسق؟ امام می فرماید لایجب اکرام العالم الفاسق. ولکن عرف وقتی این خطاب خاص را در کنار خطاب عام اکرم کل عالم گذاشت تعارض را مستقر نمی بیند بین این دو، ومی گوید این خلاف روش عقلاء نیست که متکلمی احیانا عموم بگوید ولکن مراد جدی اش عموم نباشد بلکه مخصص منفصل برای آن ذکر بکند. این خلاف روش و منهج عقلائی نیست ولذا عقلاء جمع عرفی می کنند. بناء عقلاء بر تقدیم خاص بر عام هست، والا خود خطاب خاص که نمی فهماند که ما یک خطاب عامی داریم ومن ناظر به آن هستم. برخلاف اینکه اگر مولا می گفت وجوب الاکرام لم یجعل و لایشمل العالم الفاسق، نه آن خودش دارد می گوید ما یک وجوب اکرامی داریم ولی آن وجوب اکرام شامل عالم فاسق نمی شود. این می شود حاکم بر دلیل اکرم کل عالم.

سؤال وجواب: اصلا ما جعل علیکم فی الدین من حرج، می گوید فی الدین، می گوید ما احکامی در دین داریم، اما در این احکام دین حکم ضرری نداریم. این می شود حاکم و ناظر به احکام دین. خب عرف می گوید که توقع این هست که یک اطلاقاتی باشد در احکام اولیه که شامل فرض ضرر و حرج بشود، لاضرر می خواهد بفهماند که آن اطلاقاتی که اقتضاء حکم ضرری و یا حرجی می کند مطابق با مراد جدی نیست.

پس این سه قسم که در بحوث مطرح کرده اند ما مخالف نیستیم، ولکن جامعش نظارت دلیل حاکم بر دلیل محکوم است. حالا این نظارت گاهی مشتمل بر ادات تفسیر است مباشرة، إنما عنیت بذلک کذا. و گاهی اصلا تفسیر را به نحو ادات تفسیر اسمی بیان می کند، می گوید صدر ذلک الخطاب منی تقیة. این هم حاکم است، این هم می گوید مراد من از آن خطاب اول تقیه ای بود. درست است لفظ أی و أعنی نیست، اما مدلول مطابقی خطاب تفسیر دلیل محکوم است، می گوید صدر منی ذلک الخطاب تقیة. خب این هم داخل در همین حکومت تفسیریه است، تفسیر می کند آن خطاب اول را می گوید تقیة صادر شده است، حاکم است بر جهت صدور آن. این هم جزء اقسام حکومت است. لابد در بحوث که گفته اند حکومت تفسیریه شامل این فرض هم می شود. چون خود ایشان قبول دارد که اگر یک دلیلی بگوید صدر ذلک الخطاب الاول تقیة این حاکم است بر آن. لابد همین قسم اول حکومت هست که حکومت تفسیریه است، به این معنا که تفسیر می کند جهت صدور آن خطاب قبلی را و می گوید جهت صدور او تقیه ای بوده است.

قسم دوم را هم ما قبول داریم، حکومت تنزیلیه در جائی که موضوع دلیل محکوم را یا نفی بکند از یک موردی ادعاءا یا اثبات کند در یک موردی ادعاءا.

قسم سوم هم که حکومت مضمونیه است، مثل حکومت بر خود احکام، حکومت بر عقد الحمل در احکام. یعنی مستقیم می گوید ما در احکام دین حکم ضرری و حرجی جعل نکردیم.

اما قسم چهارم که برخی قائلند ولی مرحوم آقای صدر فرموده ما قبول نداریم حکومت تکذیبیه است. حکومت تکذیبیه این است که یک حدیثی از امام نقل بشود که امام علیه السلام فرمود آن کلامی که زراره از من نقل کرد درست نیست. نه اینکه آن کلام درست است و از من صادر شده است ولی تقیة صادر شده است. نه، اصلا امام نفی می کند صدق آن خبر را. در بحوث گفته اند که این نمی شود بگوئیم حاکم است و مقدم است. محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام نقل بکند که ما اخبره زرارة عنّی فهو اشتباه. خب این تعارض می کند با آن خبر زراره که می گوید من خودم از امام شنیدم. محمد بن مسلم می گوید امام فرمود آن خبر زراره اشتباه است، خب وقتی زراره آن خبر را نقل کرد معنایش این است که نخیر اشتباه نیست.

در بحوث گفته اند اینکه دیگر حکومت نیست. حکومت این است که دلیل حاکم قرینه شخصیه باشد بر تبیین مراد از دلیل محکوم و مفسّر دلیل محکوم باشد نه مکذّب آن. مکذّب بودن که قرینیت نیست.

این حکومت تکذیبیه در روایات خمر مطرح شده است. صحیحه علی بن مهزیار می گوید: «قرأت فی کتاب عبدالله بن محمد الی ابی الحسن علیه السلام جعلت فداک روی زرارة عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیه السلام فی الخمر یصیب ثوب الرجل، أنهما قالا لابأس بأن یصلی فیه، إنما حرم شربها. وروی عن زراة عن ابی عبدالله علیه السلام أنه قال إذا اصاب ثوبک خمر أو نبیذ یعنی المسکر فاغسله، وإن صلّیت فیه فأعد صلاتک، فأعلمنی ما آخذ به؟ فوقّع علیه السلام بخطه و قرأته (علی بن مهزیار می گوید خط امام را خودم خواندم که امام نوشت) خذ بقول ابی عبدالله علیه السلام».

روایات خمر متعارض است، برخی از روایات خمر می گوید خمر نجس است و اگر به لباست اصابت کرد در این لباس نماز نخوان مگر اینکه این لباست را بشوری. بعضی از روایات می گوید نه خمر پاک است، إن الله حرمّ شربها و لم یحرّم الصلاة فیها.

علی بن مهزیار می گوید عبدالله بن محمد نامه نوشت به امام علیه السلام، گفت دو دسته روایات داریم، روایتی است که زراره نقل می کند از امام باقر و امام صادق علیهما السلام که خمر پاک است. دسته دوم هم روایتی است از زراره نقل می شود از امام صادق علیه السلام که خمر نجس است. به کدامیک از این دو حدیث اخذ بکنیم؟ حضرت فرمود خذ بقول ابی عبدالله علیه السلام. آن قولی که قول مختص امام صادق علیه السلام است آن قول دوم است، والا قول اول هم از امام صادق علیه السلام نقل شده و هم از امام باقر علیه السلام. پس خذ بقول ابی عبدالله علیه السلام یعنی خذ به این حدیث دوم که می گوید خمر نجس است.

بحث شده در بحث نجاست خمر که آیا این صحیحه علی بن مهزیار حل می کند مشکل تعارض روایات خمر را، یا خودش طرف معارضه است؟

بزرگانی مثل آقای خوئی ره فرموده اند: این حدیث علی بن مهزیار حاکم است، ناظر است به این دو حدیث متعارض، ومی گوید آن دو حدیثی را اخذ کنید که می گوید خمر نجس است. این حدیث علی بن مهزیار دیگر طرف معارضه نیست، چون حاکم طرف معارضه با دلیل محکوم نیست.

آقای صدر ره در فقه ایراد گرفته اند در اصول هم اشاره کرده اند، گفته اند: نه آقا! این چه حکومتی است؟ حاکم باید مفسر مراد از دلیل محکوم باشد بعد از اعتراف به وجود آن. اعتراف می کند به وجود دلیل محکوم ولی می گوید مراد این است. اما دلیلی که بیاید تکذیب کند یک دلیل دیگر را که مفسّر او نمی تواند باشد، تبیین مراد او را نمی تواند بکند. خب این هم طرف معارضه است. مثلا ثقه اول از مرجع تقلید نقل کرد که خمر پاک است. ثقه دوم نقل کرد از آن مرجع تقلید که ایشان گفته خمر نجس است. ثقه سومی می گوید رفتم به آن مرجع گفتم یک ثقه از شما نقل کرده است که خمر پاک است یک ثقه نقل کرده است که خمر نجس است. این ثقه سوم می گوید مرجع تقلید فرمود اخذ کن به قول آن کسی که گفته خمر نجس است. خب این هم طرف معارضه است. این نظر مرحوم آقای صدر است.

مرحوم استاد می فرمودند اگر خودمان می شنیدیم از امام علیه السلام که می فرمود خذ بقول ابی عبدالله چکار می کردیم؟ خب طرف معارضه نبود دیگر. سیره عقلائیه بر این است که خبر ثقه قائم مقام علم می شود، مثل اینکه خودمان شنیدیم. ولذا مرحوم استاد می فرمودند به این تقریب که اسم این را حکومت بگذاریم یا نگذاریم مهم نیست، مهم این است که عقلاء این خبر را مقدم می کنند بر آن دو خبر متعارض. تأمل بفرمائید تا فردا انشاءالله.