







دانشگاه امام صادق علیه السلام

دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد

پایان نامه دوره کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی

خطابات قانونیه و بررسی آثار آن در فقه و اصول

استاد راهنما

دکتر حسینعلی سعدی

استاد مشاور

دکتر سید علی حسینی

دانشجو

احسان آهنگری

شهریور ۱۳۹۴

کلیه حقوق اعم از چاپ و تکثیر، نسخه برداری، ترجمه ،
اقتباس ...از این پایان نامه برای دانشگاه امام صادق (ع)
محفوظ است نقل مطالب با ذکر ماخذ بلامانع است.



تأییدیه اعضای هیأت داوران حاضر در جلسه دفاع از پایان نامه کارشناسی ارشد

اعضای هیأت داوران نسخه نهایی پایان نامه: آقای احسان آهنگری کد دانشجو: ۸۷۳۰۰۵۵۱۷
تحت عنوان: «خطابات قانونیه و بررسی آثار آن در فقه و اصول» را از نظر شکل و محتوی بررسی نموده و
پذیرش آن را برای تکمیل درجه کارشناسی ارشد پیوسته پیشنهاد می کنند.

اعضای هیأت داوران	نام و نام خانوادگی	رتبه علمی	محل امضاء
۱)	استاد راهنما: حجه الاسلام و المسلمین دکتر حسینعلی سعدی	دانشیار	
۲)	استاد مشاور: حجه الاسلام و المسلمین دکتر سید علی حسینی	دانشیار	
۳)	نماینده شورای تحصیلات تکمیلی دانشکده: حجه الاسلام و المسلمین دکتر حسین هوشنگی	دانشیار	
۴)	استاد ناظر: حجه الاسلام و المسلمین دکتر احمد علی فانع	دانشیار	



چکیده

خطاب قانونی خطابی است که به عناوین کلی و عموم مکلفین تعلق گرفته و خصوصیات و ویژگی های افراد دخالتی در فعلیت آن ندارد.

موضوعات خطابات موجود در کتاب و سنت گاهی کلی و عام و قابل انطباق بر افراد و مصادیق متعدد و گاه جزئی و خاص و غیر قابل صدق بر افراد متعدد است. محل نزاع در بحث خطابات قانونیه قسم اول از خطابات و انحلال و عدم انحلال این قسم خطابات به خطابات شخصی است. تا پیش از امام خمینی ره، عالمان اصول فقه معتقد به انحلال خطابهایی که به صورت کلی در کتاب و سنت وارد شده است، به خطاب های شخصی بودند. در نگاه ایشان هر خطابی که در شرع وارد شده است به تعداد مکلفان موجود و کسانی که بعدها خواهند آمد، منحل می شود. از نظر امام خمینی ره خطابات شرعی به تعداد مکلفان منحل نمی شود و شارع خصوصیات مکلفان را در هنگام متوجه ساختن تکلیف در نظر نمی گیرد. در این نوع نگاه خطابات شرعی به مانند خطابات عرفی و نحوه تشریع شارع مانند قانونگذاری عقلاست. گرچه برخی معتقدند اشاراتی به این نوع نگاه در کلمات بزرگانی چون سید عبدالکریم حائری و آخوند خراسانی وجود دارد، اما تنها امام خمینی بود که به این دیدگاه شکلی منسجم بخشید و آن را در قامت یک نظریه مطرح نمود. این نظریه در جای جای دو علم فقه و اصول فقه تاثیرگذار بوده و به بسیاری از مسائل فقهی و اصولی جامه ای متفاوت از نظریه شخصی بودن خطابات می بخشید. از جمله آثار این نظریه می توان به تصحیح تکلیف کفار به فروع، فعلیت دو حکم متزاحم در عرض هم و بطلان نظریه ترتب، منجزیت علم اجمالی در صورت عدم ابتلاء به برخی اطراف و بسیاری از آثار دیگر اشاره نمود.

واژگان کلیدی: خطاب قانونی، خطاب شخصی، انحلال، حکم

تقدیم به استاد اخلاق و پدر معنویمان
حضرت آیت الله مهدوی کنی (رضوان الله
تعالی علیه)

«من كان لله كان الله له»



فهرست مطالب

فصل اول: کلیات	۱
۱-۱. مساله و سابقه پژوهش (تحریر محل نزاع)	۵
۱-۲. اهمیت و هدف پژوهش (ثمره بحث):	۹
۱-۳. سوال اصلی تحقیق:	۱۰
۱-۴. فرضیه:	۱۰
۱-۵. روش انجام پژوهش	۱۰
۲-۱. خطاب	۱۰
۲-۲. قانون	۱۱
۲-۲-۱. در لغت:	۱۱
۲-۲-۲. در اصطلاح:	۱۱
۲-۲-۳. تفاوت‌های قانون و احکام شرعی	۱۲
۲-۳. تکلیف	۱۴
۲-۴. حکم	۱۴
۲-۴-۱. در لغت	۱۴
۲-۴-۲. در اصطلاح	۱۵
۲-۴-۳. حکم شرعی از نظر امام خمینی	۱۶
۲-۴-۴. تقسیمات حکم	۱۷
۲-۴-۴-۱. تقسیم حکم شرعی به تکلیفی و وضعی	۱۷
۲-۴-۴-۲. تقسیم حکم به اولی و ثانوی	۲۱
۲-۴-۴-۳. تقسیم حکم به واقعی و ظاهری	۲۲
۲-۴-۵. مراتب و مراحل حکم	۲۳
۲-۵. موضوع و متعلق	۳۱
۲-۵-۱. متعلق حکم	۳۱

۳۲	۲-۵-۲. موضوع حکم
۳۴	۲-۶. انحلال
۳۸	فصل دوم
۳۹	۱. قضایای حقیقیه و خارجیّه
۳۹	۱-۱. قضایای حقیقیه و خارجیّه در منطق
۴۰	۱-۲. قضایای حقیقیه و خارجیّه در علم اصول
۴۳	۱-۳. تفاوت قضایای حقیقیه و خارجیّه
۴۶	۱-۴. دیدگاه امام خمینی درباره قضایای حقیقیه و خارجیّه
۴۹	۲. متعلق اوامر و نواهی
۵۲	۳. بررسی ارتباط دو مسأله مذکور با بحث انحلال خطابات قانونیه
۵۴	۴. تبیین نظریه خطابات قانونیه
۵۴	۴-۱. مقدمه
۵۵	۴-۲. بیان نظریه
۵۹	۴-۳. ادله نظریه خطابات قانونیه
۶۰	۴-۳-۱. محذورات انحلال خطابه‌های قانونی
۶۰	۴-۳-۱-۱. عدم صحت خطاب به عاصی و کافر
۶۱	۴-۳-۱-۲. لزوم نسبیت در احکام وضعی
۶۲	۴-۳-۱-۳. جواز تعجیز و عدم امکان احتیاط هنگام شک در قدرت
۶۴	۴-۳-۱-۴. عدم وجوب قضاء بر کسی که در تمام وقت خواب بوده است
۶۴	۴-۳-۱-۵. اجتماع چند دروغ در یک خبر
۶۵	۴-۳-۲. ادله و شواهد بر نظریه عدم انحلال خطابات قانونی
۶۵	۴-۳-۲-۱. وجدان
۶۵	۴-۳-۲-۲. روش عقلاء در قانونگذاری
۶۶	۴-۳-۲-۳. ظهور الفاظی که موضوع حکم قرار گرفته اند

۵. بررسی اشکالات و شبهات مطرح شده درباره نظریه خطابات قانونیه ۶۶
- ۵-۱. اشکال نخست ۶۷
- پاسخ ۶۷
- ۵-۲. اشکال دوم ۶۸
- پاسخ ۶۹
- ۵-۳. اشکال سوم ۷۰
- پاسخ ۷۰
- ۵-۴. اشکال چهارم ۷۱
- پاسخ ۷۱
- ۵-۵. اشکال پنجم ۷۱
- پاسخ ۷۲
- ۵-۶. اشکال ششم ۷۳
- پاسخ ۷۳
- ۵-۷. اشکال هفتم ۷۴
- پاسخ ۷۵
- ۵-۸. اشکال هشتم ۷۵
- پاسخ ۷۵
- ۵-۹. اشکال نهم ۷۶
- پاسخ ۷۷
- ۵-۱۰. اشکال دهم ۷۸
- پاسخ ۷۸
- ۵-۱۱. اشکال یازدهم ۷۹
- پاسخ ۸۰
- ۵-۱۲. اشکال دوازدهم ۸۲
- پاسخ ۸۳

۱۳-۵. اشکال سیزدهم	۱۳
پاسخ	۸۴
۱۴-۵. اشکال چهاردهم	۱۵
پاسخ	۸۵
۱۵-۵. اشکال پانزدهم	۱۶
پاسخ	۸۶
۱۶-۵. اشکال شانزدهم	۸۱
جمع بندی و نتیجه گیری نهایی	۹۲
فصل سوم:	۹۳
بخش اول: ثمرات اصولی نظریه عدم انحلال خطابه‌های قانونی	۹۵
۱-۱. شمولیت خطابه‌های قرآن نسبت به غیر حاضرین	۹۵
۱-۲. تصحیح واجب مشروط قبل از تحقق شرط و امر با علم به انتفاء شرط	۹۶
۱-۳. اتحاد طلب و اراده و دفع اشکال از تکلیف کفار به فروع	۹۸
۱-۴. فعلیت دو حکم متزاحم در عرض هم	۹۹
۱-۵. عدم اعتبار مندوحه در اجتماع امر و نهی	۱۰۲
۱-۶. جمع بین حکم واقعی و ظاهری	۱۰۳
۱-۷. تصحیح معنی حقیقی رفع در حدیث رفع	۱۰۴
۱-۸. کلیت و عمومیت ادله امتنانیه	۱۰۶
۱-۹. منجزیت علم اجمالی در صورت عدم ابتلاء به برخی اطراف	۱۰۷
۱-۱۰. فعلیت احکام و انکار مراتب چهارگانه برای حکم	۱۰۸
۲. بخش دوم: آثار و تطبیقات فقهی نظریه خطابات قانونیه	۱۱۰
۲-۱. حکم نماز در نجس با جهل به حکم	۱۱۰
۲-۲. حکم ورود به نماز خطاً قبل از دخول وقت	۱۱۰
۲-۳. حکم شخصی که فاقد الطهورین است	۱۱۱
۲-۴. تصحیح طهارت با آب در صورت تعین تیمم	۱۱۲

- ۱۱۳..... ۲-۵. حکم نماز در ضیق وقت
- ۱۱۴..... ۲-۶. حکم روزه در روزی که برای نذر معین است
- ۱۱۴..... ۲-۷. وجوب حج بر کافر
- ۱۱۵..... ۲-۸. وجوب الحج در هنگام استطاعت مطلقا
- ۱۱۶..... ۲-۹. وجوب استغفار در حج بر ارتکاب موجب کفاره از روی جهل
- ۱۱۷..... ۲-۱۰. نیابت کسی که حج بر او واجب شده است
- ۱۱۷..... ۲-۱۱. تصحیح معامله صبی
- ۱۱۸..... ۲-۱۲. اجیر خاص
- ۱۱۹..... ۲-۱۳. وجوب فحوص از مالک
- ۱۱۹..... ۲-۱۴. جعل خیار در معاطات
- ۱۲۰..... ۲-۱۵. ضمان مقبوض به عقد فاسد
- ۱۲۱..... ۲-۱۶. حکم تعذر مثل در مثلی
- ۱۲۲..... ۲-۱۷. بدل حیلوله در هنگام تعذر عین
- ۱۲۳..... ۲-۱۸. رجوع مالک به جمیع ایادی در صورت بقای عین مال
- ۱۲۴..... نتیجه گیری و جمع بندی

فصل اول: کلیات



علم اصول فقه یکی از مهمترین علوم است که در فرهنگ اسلامی نضج گرفت، رشد نمود و همچنان نیز شاهد پیشرفت و دقت روز افزون در مسائل آن از جانب اندیشمندان هستیم. اصول فقه از جمله معدود دانش های کاملاً بومی فرهنگ اسلامی بوده و به هیچ وجه یک علم وارداتی نیست و این یک جهت امتیاز برای آن به شمار می آید. بر خلاف علوم دیگری که در میان مسلمانان موجود بوده و هست که شروع آنها در میان فرهنگ های دیگر بوده است. مثلاً فلسفه، منطق و حتی کلام علمی هستند که پیش از اسلام نیز در میان ملل و امت های دیگر سابقه داشته است. هرچند که دانش هایی مانند فلسفه پس از ورود به میان مسلمانان هویتی کاملاً مستقل از آنچه در یونان داشت، یافت و مطابق با تعالیم اسلامی، مسائل و استدلالات آن تفاوت های اساسی با فلسفه یونانی پیدا کرد و حقا مسلمانان دانش فلسفه را بسیار بیشتر از آنچه یونانیان بدان دست یافتند جلو بردند. غرض آنکه با تمام این اوصاف این دانش ها کاملاً اسلامی نیستند اما دانش اصول فقه تماماً بومی بوده و بر اساس نیازهایی که عالمان مسلمان در بدست آوردن احکام شرعی لمس می کردند، بوجود آمد.

این علم مواد مشترک و یا به تعبیر شهید محمد باقر صدر عناصر مشترکه فرآیند استنباط احکام را فراهم می کند. توضیح آنکه علم اصول از دل علم فقه پدید آمد؛ چرا که فقها در آغازین دوره های شکل گیری علم فقه در سراسر مباحث فقهی خود با دو قسم از قضایا و مسائل مواجه بودند؛ دسته اول مسائلی بود که خاص یک مساله فقهی بود و تنها در استنباط همان مساله خاص به کار می آمد و دسته دوم مطالبی بود که در سراسر فقه کارایی داشت و هر نقطه ای از فقه که بخواهد در آن استدلالی صورت پذیرد از این دسته قضایا بی نیاز نیست. برای مثال فقیه در استنباط وجوب نماز با دو نوع از ادله مواجه بود و هر یک از این دو برای این استنباط ضروری به شمار می آید. یکی مثلاً آیه مبارکه اقموا الصلاه بود که تنها در همین مساله مربوط به باب صلاه و این مساله خاص به کار می آمد و شهید صدر نام عنصر خاص را بر آن می نهاد. اما این به تنهایی برای استنباط وجوب نماز کافی نبود؛ بلکه قواعد عامی نیاز بود که از این آیه وجوب بدست آید. آن قواعد عام یکی این بود که امر ظاهر در وجوب است و دیگری اینکه ظواهر از نظر شارع معتبر بوده و حجتند. این دسته دوم عناصر مشترک نام دارند و می توان از آنها در جای جای فقه و مسائل فقهی از آن استفاده کرد و به تعبیری شانیت آن را دارند که در تمام فقه به کار آیند. برخلاف قسم اول که فقط در همین مساله خاص کارایی داشت. به این ترتیب پس از اینکه این قواعد عام و مشترک بیشتر شد و تعداد بیشتری از آن کشف گردید، کم کم از فقه جدا

شد و دانشی مستقل برای بررسی این قواعد کلی تاسیس شد که بعدها نام اصول الفقه را به خود گرفت؛ چرا که قواعد این دانش بود که پایه های استدلال در فقه به شمار می رفت و بدون آن قواعد و اصول، هیچ استدلالی در فقه ممکن نبود. لذا می توان ادعا نمود که هر کس بحث فقهی می کند از اصول فقه بی نیاز نیست هر چند خود ادعا کند که اصول فقه را قبول ندارد. نمونه بارز این نکته اخباریان هستند که با آنکه دانش اصول را نمی پذیرند در سراسر مباحث فقهی خود از قواعد اصولی بهره می گیرند. مثلاً آنان در شبهات بدویه قائل به احتیاط هستند یا در تعارض ادله از مساله تقیه به عنوان راه حل استفاده می کنند و این سنخ مباحث قطعاً اصولی است هر چند که مستعملان آن خوش نداشته باشند که نام اصول فقه را بر آن نهند.

به هر ترتیب علم اصول فقه پس از آنکه در سده چهارم هجری کاملاً شکل گرفته بود و می شد در آن دوران از علم مستقلی به نام اصول فقه سخن گفت، شاهد شکل گیری مباحث فراوانی پیرامون خود بود. در سده پنجم نخستین متن اصولی شیعه توسط شیخ متکلمان شیعه یعنی شیخ مفید تحت عنوان "الذکره باصول الفقه" نگاشته شد که تنها مختصری از آن توسط شاگرد وی کراجکی که متن اصلی را تلخیص نمود به یادگار مانده است. البته باید اشاره کرد که این نخستین تحقیقات اصولی شیعه به شمار نمی آمد و پیش از آن هم تک نگاری هایی در برخی مباحثی که از سنخ مسائل علم اصول محسوب می گردید، بسیار پیش تر از این تاریخ و در زمان حضور معصومان توسط شاگردان دانشمند ائمه ^{علیهم السلام} نگاشته شده بود که از آن جمله می توان به "کتاب الالفاظ" اثر هشام بن حکم (شیخ طوسی، بی تا: ۱۷۵) و کتابی در زمینه اختلاف الحدیث یا همان تعارض روایات از یونس بن عبدالرحمن اشاره کرد. (شیخ طوسی، بی تا: ۱۸۱) اما در هر صورت پیش از شیخ مفید لا اقل در میان منابعی که بدست ما رسیده است اثری مستقل که به طور کامل مباحث اصولی را مورد بحث قرار داده باشد، در میان شیعیان نوشته نشد. پس از شیخ مفید نیز شاگردان بارزش چون سید مرتضی و شیخ طوسی دو اثر گرانبها در این میان به یادگار گذاشتند و اولی "الذریعه الی اصول الشریعه" را تالیف نمود و دومی "العهده فی علم الاصول" را.

تحقیقات اصولی شیعیان به این آثار متوقف نشد و در میان محققان مکتب حله نیز آثار مختلف دیگری در اصول نگاشته شد. نکته حائز اهمیت در آثاری که تا این زمان در اصول فقه نوشته می شد آنکه این آثار بسیار ناظر به مباحثی بود که در آثار اصولی اهل سنت از آن بحث شده بود؛ هر چند که آن مسائل در کتب اصولی شیعه بر اساس مبانی شیعی پاسخ خود را دریافت می کرد. همین نکته باعث شد که اخباریان به عالمان اصول حمله کرده و آنان را متهم به سنی زدگی و توجه بیش از حد به مباحث اهل سنت کردند و با برشمردن اصول

فقه به عنوان یک دانش سنی این علم را به کلی انکار کردند. هرچند غافل از آن بودند که سنخ برخی از مسائل به طور کلی فرامذهبی است و نمی توان آن را سنی یا شیعی دانست. بسیاری از مسائل علم اصول چنین است؛ مثلاً بحث از الفاظ که حجم زیادی از کتب اصولی را به خود اختصاص می دهد را نمی توان از نظر شیعی یا سنی بودن مورد بحث قرار داد. زیرا اکثر مسائل آن مباحثی عرفی است و به استعمالات عرفی بازگشت دارد.

در هر حال جنبش اخباریگری برای مدتی پیشرفت اصول فقه را در میان شیعه متوقف ساخت و از آنجا که اخباریگری به مدت یک سده نهضتی فراگیر شده بود نمی شد انتظار تطور مباحث اصولی را در عصر تسلط اخباریان داشت.

علم اصول فقه در میان شیعیان، پس از حرکت اخباریگری به سرکردگی ملا امین استرآبادی و در جهت پاسخ به شبهات برآمده از این جنبش شاهد تحولات بسیار زیادی بود. در حقیقت چه بسا این مساله را بتوان از جمله برکات حرکت اخباریگری دانست که به پیشرفت و تحول فقه و اصول امامیه کمک شایانی کرد؛ چرا که سیطره اخباریگری به فکر و اندیشه عالمان فقه شیعی به حدی بود که جز یک تحول همه جانبه نمی توانست این هیمنه را در هم شکند. لذا علمای اصولی مشرب و در راس ایشان علامه دهر "وحید بهبهانی" و شاگردانش تلاش های فراوانی را در جهت برچیدن این سلطه اخباریگری، با بازنگری در مبانی اصولی انجام دادند و کار را به جایی رساندند که نسل بعدی شاهد ظهور یکی از اثرگذاران چهره های اصول و فقه شیعه یعنی "شیخ مرتضی انصاری" است که بنا بر نقل، خود مدعی بود اگر استرآبادی اصول او را می دید، دست از ادعاهایش بر می داشت. نکته قابل ملاحظه در این تحول اینکه دیگر مباحث اصولی شیعه ناظر به بحث های علمای اهل سنت نبود و مباحثی جدید که در اصول اهل سنت سابقه نداشت، به شکل وسیع در اصول جدید قابل رویت بود. اتفاقی که در علم فقه نیز به صورت مشابه رخ داد و فقه نیز دیگر شاهد نقل قول های وسیع از اهل سنت نبود.

به هر صورت تحولی که پس از این در علم اصول در دو سده اخیر اتفاق افتاد و نظریات بدیعی که از این پس توسط علمای بزرگ اصولی طرح می گردید، به حدی بود که اصول قبل از اخباریگری با اصول بعد از اخباریگری هرگز از نظر حجم و دقت یا کم و کیف قابل قیاس، نیست. این جریان چهره های شاخص زیادی را همچون شیخ انصاری، آخوند خراسانی، میرزای نائینی، آقا ضیاء عراقی، محقق اصفهانی، آیت الله خویی،

شهید محمد باقر صدر و در نهایت امام خمینی را به خود دید که در پیشبرد اصول فقه تاثیر غیر قابل انکاری را بر جای نهادند و به حق، اصولی فنی را عرضه کردند که در هیچ یک از مذاهب اسلامی مشاهده نگردیده است.

همانطور که اشاره شد یکی از اصولیان بزرگ و نظریه پرداز امامی در سده های اخیر بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی است که به دقت نظر فراوان و باریک بینی های فنی و علمی مشهور بوده و این طریقه را در مباحث اصولی به کار گرفتند و یکی از مهمترین مباحث اصولی خود را در زمینه تحلیلی بر خطاب شرعی و نوع مخاطب قرار دادن عباد در این خطابات طرح کرده که به بحث خطابات قانونیه معروف گردید.

این نظریه اهمیت فوق العاده ای در مباحث اصولی داشته و می تواند در جای جای فقه و اصول تاثیر خود را بگذارد و نوع نگاه عالم اصولی را به بسیاری از مسائل تغییر دهد. چنانکه به برخی از این آثار در فصل پایانی اشاره خواهیم کرد.

۱. طرح پژوهش

۱-۱. مساله و سابقه پژوهش (تحریر محل نزاع)

بحث از خطاب، تعریف و اقسام آن و دیگر مباحث مربوط به خطاب - از جمله موضوعی که در قرون اولیه معرکه آراء بوده و عبارت بود از اینکه آیا خطابات موجود در کتاب و سنت خود حکم اند یا کاشف از حکم و دلیل به شمار می آیند- همواره از مسایل مورد توجه عالمان اصول فقه بوده است. در میان متاخران بحث دیگری در زمینه خطابات شرعی توسط میرزا ابوالقاسم قمی در کتاب قوانین مطرح شد. میرزای قمی معتقد بود که ظواهر کتاب و سنت نسبت به غیر مشافهین به این دو حجت نمی باشد؛ (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۳۱۹) زیرا کسانی مقصود به خطاب محسوب می شوند که جزء مشافهین است و غیر مشافهین را شامل نمی شود. دلیل توجه عالمان به بحث خطاب روشن است؛ چرا که مدار بحث ها در فقه به خطابات بر می گردد که در کتاب و سنت آمده است و اصلی ترین منابع فقه همین خطابات است.

از نظریات جدیدی که در اصول فقه راجع به خطابه های شرعی و حقیقت آن طرح گردیده و مسیر نوینی را در مباحث حکم شناسی گشوده، نظریه امام خمینی با عنوان خطابه های قانونی است. این نظریه از منظر جدیدی به خطابات شرعی می نگرد که این نوع پرداختن به مساله در میان گذشتگان سابقه نداشته است. این طرح، تمامی

شاخص های یک نظریه را داراست. چرا که التزام بدان موجب موضع گیری متناسب با آن در جای جای اصول و فقه می شود.

خطابه های شارع دو گونه اند:

۱. شخصی: خطابی که به فرد یا افراد خاصی با در نظر گرفتن خصوصیات و ویژگی های خاص آنها تعلق گرفته است به نحوی که شامل بقیه افراد نمی شود. نظیر خطباتی که مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله است و دیگران را شامل نیست.

۲. قانونی: خطابی است که به عناوین کلی و عموم مکلفان تعلق گرفته و خصوصیات و ویژگی های افراد دخالتی در فعلیت آن ندارد.

بنابراین موضوعات خطابات موجود در کتاب و سنت گاهی کلی و عام و قابل انطباق بر افراد و مصادیق متعدد و گاه جزئی و خاص و غیر قابل صدق بر افراد متعدد است. محل نزاع در بحث خطابات قانونیه قسم اول از خطابات و انحلال و عدم انحلال این قسم خطابات به خطابات شخصی است. تا پیش از امام، عالمان اصول فقه معتقد به انحلال خطابهایی که به صورت کلی در کتاب و سنت وارد شده، به خطاب های شخصی بودند. در نگاه ایشان هر خطابی که در شرع وارد شده به تعداد مکلفان موجود و کسانی که بعدها خواهند آمد، منحل می شود. پس هر خطاب شرعی محتوی میلیاردها خطاب شخصی است. اگر شارع فرموده باشد: "صل" در واقع فرموده است صل یا زید، صل یا عمرو و... و چون وحدت یا تكثر حکم تابع موضوع است، اگر موضوع خطاب به موضوعات متعددی به تعداد افراد و مصادیق منحل شود، حکم نیز متعدد می شود. نتیجه این قول این است که شارع بایستی تمام خصوصیات مکلفان را از جمله قدرت، علم و... را در نظر بگیرد و سپس خطاب را متوجه او سازد. دیدگاه انحلال خطابات محذوراتی از جمله نسبیّت در احکام وضعی، عدم امکان احتیاط هنگام شک در قدرت و ... دارد.

این تحلیل از خطاب، در نگاه امام خمینی مردود است. بر اساس نظر امام خمینی خطابی که موضوعش عنوان کلی است منحل به خطابات متعدد (خطابات شخصی) نمی شود. زیرا شارع در این گونه خطاب، فرد خاصی را مورد لحاظ قرار نمی دهد و به تبع آن خصوصیات افراد را لحاظ نمی کند بلکه همان عنوان کلی را لحاظ می کند و حکم را برای آنها قرار می دهد. بنابراین ما در این خطابات احکام متعدد به تعدد افراد موضوع نداریم. البته عنوان کلی به همان عنوان کلی مد نظر نیست بلکه در نهایت افراد موضوع مد نظر می باشند، ولی شارع در

مقام انشای خطابات قانونی و صدور آنها تک تک افراد را به خصوصیات فردی شان لحاظ نمی کند بلکه افراد را به نحو کلی و قانونی لحاظ می کند. در نتیجه وجود قدرت برخی از افراد در صحت متوجه کردن آن به همه مخاطبان صحیح است. در این نوع نگاه خطابات شرعی به مانند خطابات عرفی و نحوه تشریع شارع مانند قانونگذاری عقلاست که در آنها همان عنوان کلی و نه خصوصیات اشخاص مدنظر است.

سابقه این نظریه به پیش از ارائه مباحثی که امام خمینی طرح نمودند بر نمی گردد (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ج ۱: ۱۶) و در اهمیت آن همین بس که شهید مصطفی خمینی که خود دارای ذهنی نقاد بوده و حتی در موارد فراوانی آرای والد دانشمند خویش را به چالش می کشد و آن را نمی پذیرد در این باره می گوید:

"و لعمری إنّ من ألقى حجاب العناد و تدبّر بعین الإنصاف و السداد لا يتمكّن من رفض هذه البارقة الملكوتية التي تنحلّ بها كثير من المعضلات و أساس طائفة من المشكلات، فلهّ درّه و أجره" (مصطفی خمینی، ۱۴۱۸، الف، ج ۳: ۴۵۵)

این نظریه چرخشی تاریخی در نگرش به خطاب که محور اساسی تمامی فقه و اصول است به شمار می آید و نوع نگاهی که علمای شیعه به خطابات شرعی داشتند را از نگاه عبد و مولی به روش قانونی تغییر داده که می تواند در موارد فراوانی در فقه و اصول تاثیر خود را بنهد. به بیان دیگر این نظریه را شاید بتوان تا حدی متأثر از اهمیت یافتن مساله قانون و تحولی که در آن نسبت به سابق رخ داده، دانست. آیت الله سید احمد مددی از صاحب نظران فقه و اصول در این زمینه می گوید:

"خطابات قانونی، مقداری متأثر از وضع قانون در دنیای امروز ماست که قانون خودش، وجود فی نفسه پیدا کرده است. همان طور که می دانید در فرهنگ ها و تمدن های قبلی یا تا همین حدود صد سال یا صد و پنجاه سال قبل قانون، انعکاس شخصیت حاکم بود؛ که به اصطلاح ما، قانون های غیر مکتوب یا قانون های غیر مدوّن بوده است. حالا می توانیم از آن به کیش شخصیت یا پرتو شخصیت حاکم تعبیر کنیم. در حقیقت قانون، چیز جدایی از حدود حاکم نبود؛ مثل همین نظام های دیکتاتوری و نظام های سلطنتی و استبدادی که الآن در دنیا حاکم است و قانون مدوّن ندارند. بعد از انقلاب فرانسه بحث هایی مطرح شد که منجر به تدوین قانون شد، البته نه به این معنا که قبلا قانون کلی نداشتیم... بحثی که ایشان عنوان کردند، ظاهرا یک نوع عکس العملی به وضع قانونی حاکم در دنیای ما است؛ که اصولا قانون خودش یک وجود فی نفسه دارد.

....ریشه‌یابی حقوقی و تفسیر قانونی آن- طبق مبنای کسانی که انحلالی هستند- این است که: ما قائل شویم: اصلا از نظر حقوقی، خطاباتى که در شریعت مقدسه می‌آید و یا در قوانین بشری فعلی وجود دارد، این‌ها روح قانونی دارند و مراد خطاب نیست. در روح قانونی نظر روی عامه مردم است. نظر به فرد فرد نیست، به حالات افراد نیست، به خارج نیست، کلی را در نظر می‌گیرند....در خیلی از مجتمعات نظام بردگی داشتیم، نظام عبید و موالی داشتیم. نظام عبید و موالی را تحلیل حقوقی بکنیم که بر چه اساسی عبد می‌آمد و مولا را اطاعت می‌کرد؟ ریشه اساسی آن همین است که الآن عرض کردم پرتو شخصیت، ظلم بر مولا. این به عبد تفهیم می‌شد که تو جزء شخصیت مولا هستی و اوامر مولا مثل چراغی است که نور می‌دهد. طبق این نظر، اگر اوامر او را انجام ندادی گویی به او فحش داده‌ای و ظلم بر مولا کرده‌ای. این خودش یک تفسیر حقوقی است. در نظام حقوقی، قوانین طبیعتشان این است که در مقابل نظام بردگی هستند. در تفسیر قانونی، نظام بردگی همان نظام شایع در وقت نزول قرآن است؛ چون در زمان نزول قرآن اصلا نظام اقطاعی یا فئودالی حاکم نبود. نظام فئودالی در زمان عمر- مخصوصا در قصه عراق و بعدها- رواج پیدا کرد.

اگر بگوییم مراد مرحوم امام از خطابات قانونی تفسیر حقوقی است، این مسئله با توجه به نظام عبید و موالی- که در زمان نزول قرآن حاکم بود- و نظام‌های فعلی، تفاوت می‌کند....اگر نظام عبید و موالی را در نظر بگیریم- چون همان‌طور که گفتیم از نظر تحلیل حقوقی: عبد، جزء شخصیت مولا است و این‌طور بوده که اگر عبد حرف مولا را گوش نکند گویا توهین به مولا کرده است- انصافا حق با مرحوم نائینی و امثال ایشان است. به جهت اینکه اگر مولا به عبدش بگوید فلان کار را انجام بده، قطعا قانونی نیست، حالا اگر به جای یک عبد، صد عبد در نظر بگیریم چطور؟ در این صورت هم قانونی نیست، چون وقتی مولا به صدتا عبد می‌گوید این زمین را درو کنید، گویی به تک‌تک افراد گفته تو باید زمین را درو کنی؛ و این یعنی انحلال...اما اگر نظام‌های فعلی حاکم بر جوامع بشری را در نظر بگیریم، دیگر اطاعت نکردن، اهانت به کسی نیست، اساسا آنجا اهانت مطرح نیست. در نظام قانونی، خود افراد صاحب قضیه هستند و مولایی بالای سرشان مطرح نیست؛ به خصوص در نظام‌های پارلمانی که قوه مقننه- نمایندگان افراد جامعه- حاجت اجتماع و وضع اجتماع را بررسی می‌کند و بعد از بررسی کارشناسی، قانون جعل می‌کند. در نظام‌های قانونی به لحاظ حقوقی، دیگر بحث شخصیت و پرتو شخصیت مولا مطرح

نیست، بلکه به عکس، در این نظام‌ها به خصوص نظام‌های پارلمانی آن چیزی که مطرح می‌باشد جامعه است، لذا ما می‌آییم این بحث خطابات قانونی را تبیین حقوقی می‌کنیم؛

....امام می‌گویند ما انحلال نمی‌گوییم؛ یعنی اینکه این نظام، نظام عبید و موالی نیست، چون کسی که انحلال می‌گوید، در حقیقت رفته روی نظام عبید و موالی، یعنی ما نمی‌گوییم بحث، بحث لفظی است بلکه زیربنای حقوقی دارد و بعد زیربنای حقوقی را این‌گونه تفسیر می‌کنیم که در هر جا خطاب، جعل، تکلیف و ... اگر به شخصیت مولا برگردد، این نظام عبید و موالی است و آیات مبارکه و ادله شرعیه آن‌گونه باید تفسیر شوند و لذا انحلال پیش می‌آید؛ اما به عکس نظام‌های قانونی که در این نظام‌ها، خطاب قانونی معیار دارد یعنی مراد ما از خطاب قانونی فقط این نیست که انحلال نشود بلکه مراد این است که در این خطابات، شخصیت مولا مطرح نیست." (خطابات قانونیه، ۱۳۸۶: ۱۱۸-۱۲۸)

هرچند درباره این نظریه مباحث مختلفی مطرح گردیده و برخی مقالات و رسائل مختصر به فارسی و عربی درباره آن پرداخته شده و از زمان طرح آن تاکنون مورد توجه عالمان اصول فقه امامیه بوده است، اما به نظر می‌رسد که تبیین دقیق نظریه همراه با مبانی آن، اشکالات متوجه به نظریه و نیز برشمردن آثار فراوانی که در جای جای دو علم فقه و اصول فقه برجای می‌نهد، همچنان نیازمند بررسی‌ها و پژوهش‌های بیشتر است و این اثر نیز در همین راستا تنظیم گردیده است.

۱-۲. اهمیت و هدف پژوهش (ثمره بحث) :

این دیدگاه گامی در راستای نزدیک ساختن مباحث اصولی به فضای عرفی و واقع اجتماعی محقق و دوری از نگاه کاملاً انتزاعی و ذهنی - که از نظر امام خمینی آفت بحث‌های اصولی است - می‌باشد. چرا که یکی از اسباب طرح این نظریه توجه به نوع خطابات قانونی عرفی و نحوه قانونگذاری در میان عقلا می‌باشد. به علاوه اینکه بسیاری از مسائلی که پاسخ مناسبی در میان فقها و اصولیان نیافته است در پرتو این نظریه قابل حل می‌باشد. مسائلی چون تکلیف کفار به فروع، نسبیّت در احکام وضعی، شرطیت قدرت در صحت خطاب، بطلان نظریه ترتب، عدم اشتراط مندوحه در اجتماع امر و نهی و مباحثی از این دست که به تفصیل در فصل پایانی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۳-۱. سوال اصلی تحقیق:

این تحقیق در پی پاسخ به دو سوال است که یک سوال اصلی و دیگر تبعی است. سوال اول، سوال اصلی است و سوال دوم تابعی از آن.

۱. سوال اصلی: آیا خطابات کلی وارد در کتاب و سنت منحل به خطابات شخصی می شود یا خیر در همان کلیت خود باقی می ماند؟

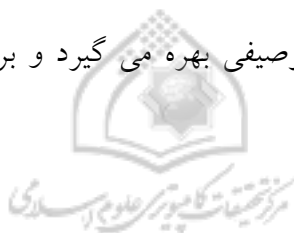
۲. سوال تبعی: عدم انحلال خطابات چه آثاری در فقه و اصول دارد؟

۴-۱. فرضیه:

فرضیه نگارنده در این تحقیق عدم انحلال خطابات کتاب و سنت به خطابات شخصی است که از جمله ادله آن می توان به سیره عقلای عالم و عرف نظام های حقوقی، تنظیم انشاء به اخبار و برخی ادله دیگر اشاره کرد.

۵-۱. روش انجام پژوهش

نگارنده در این تحقیق از روش تحلیلی و توصیفی بهره می گیرد و بر اساس گردآوری از منابع کتابخانه ای عمل می نماید.



۲. تبیین واژگان و مفردات

۱-۲. خطاب

خطاب از ماده خطب و به معنی کلامی است که مقصود از آن توجه دادن به غیر است. (محقق حلی، ۱۴۲۳ق: ۴۵) علامه حلی آن را کلامی می داند که مقصود از آن افهام غیر است (علامه حلی، ۱۳۸۰ش: ۸۷) و طریحی در مجمع البحرین می گوید: خطاب متوجه نمودن کلام به غیر است به قصد افهام. (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج: ۲: ۵۱) در مصباح المنیر نیز خطاب کلام بین متکلم و سامع تعریف شده است. (فیومی، بی تا: ۱۷۳) در جای دیگر خطاب کلامی دانسته شده است که مقصود از آن افهام کسی است که آمادگی فهم را دارد. (زرکشی، ۱۴۱۳ق، ج: ۱: ۱۲۶)

نکته مشترک کلمات فوق این است که کلام مهمل متصف به خطاب نمی گردد. بر این اساس می توان گفت خطاب سوق دادن و توجیه کلام به سوی مخاطب، برای فهماندن مراد متکلم و مطلوب او می باشد و در عرف عالمان دانش اصول آن چیزی است که مخاطب بواسطه آن کیفیت و وصف فعل خود را از حیث مطلوبیت و

عدم مطلوبیت نزد شارع می فهمد و از آن آگاه می شود. لذا باید گفت در تمامی خطابات و از جمله خطابات شرعی دو طرف باید وجود داشته باشند: خطاب کننده ای که قصد افهام و آگاه ساختن مکلف را از آنچه به او متوجه می خواهد سازد، دارد و مخاطبی که اهلیت دریافت و فهم خطاب را داشته و اگر چنین نباشد قصد افهام او بی معنی خواهد بود.

۲-۲. قانون

۲-۲-۱. در لغت:

دهخدا در تعریف قانون می گوید: گویند این لغت معرب کانون است و عربی نیست لیکن در عربی مستعمل است. امری است کلی که بر همه جزئیاتش منطبق گردد و احکام و جزئیات از آن شناخته شود. چون گفته نحویان: فاعل مرفوع است و مفعول منصوب... (دهخدا، ۱۳۴۰ش، ج ۳: ۱۲۱)

قانون در لغت به معنای رسم، آیین روش و قاعده است. ریشه قانون از زبان یونانی است که بعدها از سریانی در زبان عربی نیز داخل گردید. این کلمه در اصل به معنی خط کش بوده است و بعد معنی قانون به خود گرفته است و امروزه در زبانهای اروپایی به مقررات کلیساهای مسیحیت و کنیسه های یهود اطلاق می گردد.

قانون در زبان عربی عبارت است از مقیاس و معیار هر چیز و به تعبیری کلی تر هر قاعده ای الزامی. اما کمتر مورد استعمال فقیهان مسلمان بوده است و آنان بیشتر کلمات شرع، شریعت و حکم شرعی را به کار برده اند. (محمصانی، ۱۹۸۰م: ۱۵-۱۶)

۲-۲-۲. در اصطلاح:

قانون در معنای عام عبارت است از مجموعه قواعدی که بر اساس آن رفتار و روابط افراد با یکدیگر تنظیم می گردد و از طرف حکومت با ضمانت اجرایی تحمیل می گردد. اما در معنای خاص قانون به قواعدی گفته می شود که از سوی قوه مقننه تصویب می گردد یا از راه همه پرسی به تصویب می رسد. (کاتوزیان، ۱۳۸۷ش: ۱۲۲)

به عبارت دیگر می توان گفت قانون دستور العملی است کلی که از طرف افراد یا گروه های صلاحیت دار برای انتظام امور جامعه وضع می شود. (گرگی، ۱۳۶۹ش، ج ۲: ۲۷۳)

بر این مبنا در علوم اجتماعی به ویژه علم حقوق، قانون دارای دو معنا به ترتیب زیر است:

۱. معنای موسع

در این معنا قانون مجموعه قواعد رفتاری که نحوه رفتار و مناسبات میان آنها را در جامعه مشخص می سازد که این معنا به لحاظ عام بودنش با معنای لغوی قانون مشابهت دارد.

در این معنا قانون، فارغ از مقام تصویب کنند اش مورد نظر است و آنچه اهمیت اساسی در این مقام دارد توجه قانون به رفتار و نتیجه ای است که بر این اساس در تنظیم امور اجتماعی دارد و هر وقت که لفظ قانون به صورت مطلق به کار رود همین معنا مراد خواهد بود.

ب. معنای مضیق

در معنای مضیق قانون مجموعه قواعد رفتاری است که مربوط به امری خاص و مشخص است. مثلاً آنگاه که گفته می شود قانون مجازات اسلامی یا قانون تجارت یا قانون امور حسبی یا قانون احترام به آزادی های مشروع و حفظ حقوق شهروندی. در این معنا قانون ساخته و پرداخته مجامع قانونگذاری و به عبارت دیگر وضعی است. خواه این مجامع در حد مجالش مقننه باشد یا در حد شوراهای واضع آیین نامه ها یا دستور العمل ها.

بر این اساس چه بسا بتوان قانون را فارغ از اختلافاتی که در مورد آن وجود دارد به این شکل تعریف نمود: "قانون وضعی، قاعده ای است مکتوب که توسط مقام صاحب صلاحیت برای تنظیم رفتار مردم در اجتماع تنظیم شده و نقض آن، مستوجب اعمال ضمانتهای اجرایی توسط دولت است."

توجه به تعاریف قانون نکاتی را یاد آور می سازد:

۱. قانون جنبه الزامی دارد.

۲. قانون از سوی مراجع صلاحیت دار تصویب می گردد.

۳. قانون از ضمانت اجرایی برخوردار است.

۲-۲-۳. تفاوت های قانون و احکام شرعی

الزام قانون از اراده قانونگذار و تصویب یک قانون در مجلس حاصل می شود و چون چنین چیزی در مجلس به تصویب رسیده است همگان ملزم به اجرای آن هستند در حالی که الزام حکم شرعی از شرع برآمده است و چون حکمی مورد اراده خداوند قرار گرفته است بندگان ملزم به عمل بدان هستند. بعلاوه اینکه رعایت قواعد

حقوقی پاداش خاصی را برای شخص عامل به آن دربرنخواهد داشت در حالی که رعایت احکام شرعی حداقل در حوزه عبادات پاداش نیز برای شخص به ارمغان خواهد آورد.

ب. قوانین به طور کلی باید زیر چتر حمایتی دولت و قدرت سیاسی قرار بگیرد و ضمانت اجرایی پیدا کند و تا زمانی که چنین چیزی اتفاق نیفتاده است اطلاق قانون بر آن نمی توان کرد. اما احکام شرعی به طور کلی از ضمانت اجرایی اخروی برخوردار است و نظام پاداش و جزا در آخرت و داوری الهی در آن عرصه ضمانت اجرایی این احکام به شمار می آید. اما در صورتی که حکومتی دینی بر مبنای اجرای احکام الهی تشکیل گردد بسیاری از احکام شرعی از ضمانت اجرایی حکومتی نیز برخوردار می گردد و حاکم مردم را به اجرای قواعد شرعی و احکام در حوزه های مختلف الزام می کند. البته برخی از احکام نیز ربطی به حوزه حکومت نداشته و از جمله مسائلی است که حتی در خود شرع نیز الزامی بر آنها وجود ندارد.

ج. اصل در حکم شرعی نیز همانند قوانین کلیت و دوام این احکام است مگر در مواردی خاص که دلیل بر عدم عمومیت حکم خاص داریم. اما تفاوت در این جهت است که حکم شرعی جز با نسخ برداشته نمی شود که آن هم دوره اش منحصر تا زمان وجود معصوم است اما قاعده حقوقی از آنجا که از سوی قانونگذار بشری وضع شده است می تواند هر زمان که از سوی قوه مقننه یا سایر قوای سیاسی غیر متناسب با اوضاع و شرایط اجتماعی تشخیص داده شود برداشته شده و نسخ گردد و حکم دیگری جای آن را بگیرد.

د. قوانین تنها به تنظیم روابط اجتماعی پرداخته و در پی ایجاد نظم در جامعه و تحکیم پایه های عدالت اجتماعی است لذا حوزه خاصی از رفتارها را در بر می گیرد. اما حکم شرعی تنها در حوزه رفتارهای اجتماعی معنا نمی یابد بلکه از آنجا که هدف نهایی شریعت قرب الهی است حجم زیادی از احکام شرعی به حوزه عبادات و روابط خاص انسان و خداوند مربوط می گردد و وظایف انسان در برابر خدای خویش را نیز تعیین می کند.

ه. قوانین معمولاً به بروز و ظهور خارجی رفتارها مربوط می گردد اما احکام شرعی به نیت های درونی افراد و گمان و خطورات قلبی نیز توجه ویژه ای دارد و بسیاری از گناهان انسان در شریعت گناهان دورنی مثل حسد و کینه و ... است و حتی در شریعت نیت مومن بهتر از عمل وی معرفی گردیده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۸۴؛ صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲: ۵۲۴؛ سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۲: ۳۱۵)

و. تفاوت دیگر در جنبه اهداف این دوست. قوانین موضوعه به طور کلی در پی نظم و تنظیم روابط اجتماعی بر مبنای صحیح است و یا تامین عدالت اجتماعی را دنبال می کند. اما هدف اصلی از جعل احکام شرعی اهداف

اخروی و مربوط به سعادت اخروی انسان است و اگر اهداف دنیوی نیز برای وضع احکام شرعی شمرده می شود در راستای آن هدف عالی و به نوعی پلی برای رسیدن به اهداف اخروی است.

۲-۳. تکلیف

تکلیف در لغت از ماده کلفت به معنی مشقت و سختی اخذ شده است و کار تکلف آمیز آن است که انجام آن همراه با سختی و ضیق است. بنابراین تکلیف از آنجا که از ماده تفعیل است، عبارت است از اینکه دیگری را به کاری که تکلف آمیز بوده و انجامش همراه با سختی است واداریم. بنابراین تکلیف همواره درباره اموری است که الزامی است و اموری که برای مکلف در آن اختیار فعل و ترک قائل باشیم را شامل نمی شود چرا که در انجام آن مشقتی نیست.

ابوهلال عسکری در بیان خود به نکته ظریفی اشاره می کند و می گوید: دشواری و مشقت در تکلیف از الزامی که به منظور محدود ساختن اراده انسان است، ناشی شده و تلازمی به ثقل و سنگینی انجام عمل شده ندارد. (ابوهلال عسکری، ۱۳۵۳ق: ۱۷۸)

اما در اصطلاح تکلیف عبارت است از احکام شرعیه تکلیفیه ای که ورای آن مصالح و مفاسد واقعی ملزمه وجود دارد و با تامل و تجوز غیر الزامیات هم در آن داخل است. مکلف نیز کسی است که اهلیت جعل تکلیف بر عهده وی وجود داشته باشد و داخل در خطابی که شارع می فرماید قرار بگیرد که همان شخص عاقل بالغ قادر است. (علوی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۲۷)

۲-۴. حکم

۱-۲-۴. در لغت

لغت شناسان معانی مختلفی برای حکم ذکر کرده اند. در لسان العرب حکم به معنی علم و فقه و نیز به معنای منع و اتقان آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۱۴۱) زبیدی حکم را به معنی قضاوت کردن گرفت است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶: ۱۶۰) صحاح هم همین معنا را ذکر کرده است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۱۹۰۱) و راغب آن را به معنی منع و قضاوت کردن گرفته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۴۸)

به نظر می رسد معنایی که در نگاه لغت شناسان بیشتر بر آن تاکید شده است معنای منع است. در هر جا حکمی باشد معنی نیز هست. مثلاً در حکم شرعی منع از ارتکاب یا ترک وجود دارد و در حکم قاضی نیز یکی از طرفین دعوا از چیزی منع می شود یا اینکه منازعه فیصله داده می شود و منع از ادامه آن وجود دارد.

۲-۴-۲. در اصطلاح

حکم در علوم مختلف اطلاعات متفاوتی دارد که از آنجا که محط نظر ما نیست تنها به تعاریفی که از حکم در فقه و اصول از آن ارائه گردیده است اشاره می کنیم.

تعریف حکم بین عالمان اصول و فقه شیعه و اهل سنت در مصادر اولیه تا حدود زیادی مورد اتفاق است و تنها اختلافات جزئی در آنها دیده می شود. اما در دوره های اخیر و معاصر آن تعاریف با اشکالات جدی مواجه شده است که اشاره خواهد شد.

در کتب اولیه اصول فقه شیعه گرچه مباحث فراوانی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است اما حکم شرعی تعریف نگردیده است. شاید قدیمی ترین تعریف از حکم شرعی در میان عالمان متقدم شیعی، تعریفی باشد که علامه حلی از حکم شرعی ارائه کرده است. البته این تعریف از کتب اصولی اهل سنت متخذ است. غزالی در تعریف حکم شرعی می نویسد: "خطاب الشرع اذا تعلق بافعال المكلفين". (غزالی، ۱۳۲۲ق، ج ۱: ۵۵) فخر رازی نیز حکم شرعی را چنین تعریف می کند: "خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير." (فخر رازی، بی تا، ج ۱: ۸۹)

علامه حلی، (علامه حلی، ۱۳۸۰ش: ۵۰) فخر المحققین (فخر المحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۱: ۸) و شهید اول (شهید اول، بی تا، ج ۱: ۳۹) از همین معنا تبعیت کرده اند. الا اینکه تعریف علامه و فخر المحققین دارای کلمه "الوضع" نیز می باشد تا احکام وضعیه را نیز شامل شود؛ چرا که حکم شرعی در مهم ترین تقسیم خود شامل حکم تکلیفی و وضعی می شود که این تعریف حکم وضعی را شامل نمی شود.^۱ این تعاریف از حکم شرعی دارای اشکالاتی است. از جمله اینکه:

۱. خطاب های موجود در کتاب و سنت مبرز حکم هستند و نه خود حکم. به تعبیر دیگر خطاب های مذکور کاشف و دال بر حکم شرعی هستند و نه عین حکم الهی مجعول بلکه حکم مدلول خطاب است.

۲. حکم شرعی همواره چنین نیست که به فعل مکلف تعلق بگیرد بلکه گاهی به نفس مکلف یا اشیایی دیگر که مرتبط به مکلف هستند تعلق می گیرد چنانکه در احکام وضعی چنین است. (محمد باقر صدر، ۱۳۹۵ق: ۹۹)

^۱ و زاد بعضهم: أو الوضع ليدخل جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً، كجعل الله تعالى زوال الشمس موجباً للظهور، و جعله الطهارة شرطاً لصحة الصلاة، و النجاسة مانعاً من صحتها؛ فإن جعل المذكور حكم شرعي، لاستفادته من الشارع، و لا طلب فيه و لا تخيير، إذ ليس من أفعالنا حتى يطلب منا أو نخير فيه. (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق: ۲۹)

۳. اشکال دیگر اینکه اگر خطاب شرعی را که از ناحیه شارع مقدس صادر می گردد تنها مجری و مصدر احکام شرعی قرار بدهیم، احکامی که از ادله لویه مانند عقل و اجماع، استفاده می گردند و نیز احکامی که مع الواسطه و به ضمیمه کبری یا کبریاتی از نصوص شرعی مستفاد می گردند و نیز فعل و تقریر معصوم علیه السلام که مستند حکم شرعی قرار می گیرند از خطابات شرعی و در نتیجه حکم شرعی خارج خواهند بود. (حسینی، ۱۳۸۷ش: ۵۶)

در تعریف دیگری از حکم شرعی می خوانیم: حکم شرعی آن چیزی است که خداوند بر بندگانش در نفس الامر مکتوب کرده و نوشته است و کاشف از آن و دلیل بر آن کلام خداوند، کلام رسول خدا و امنای خداوند و عقل قطعی است. (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۴: ۲۹۹)

نکته ای که می تواند نقضی بر این تعریف به شمار آید اینکه تعریف فوق جامع افراد نیست و احکام وضعیه را شامل نیست. زیرا در احکام وضعیه خداوند بر بندگانش چیزی ننوشته است و آن ها را به کار یا ترک کاری و نداشته است. در حالی که از تعریف انتظار می رود که تمام اقسام را شامل شود.

به نظر می رسد بهترین تعریف در این میان تعریفی باشد که شهید صدر در این باره بیان کرده است و در آن می گوید: حکم شرعی عبارت است از قانونی که از سوی خداوند صادر شده و تشریع گردیده به منظور تنظیم حیات انسان. و خطابات شرعی در کتاب و سنت کاشف و مبرز احکام شرعی هستند و نه خود حکم شرعی. (محمدباقر صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۶۲)

این تعریف که تعریفی غایت محور محسوب می گردد از اشکالاتی که بر تعاریف قبلی وارد می آید مبرا است. از طرفی جامعیت نیز از ویژگی های این تعریف است. چرا که تعریف باید تمام اقسام معرف را شامل شود و بر همه آنها صدق نماید. از آنجا که حکم شرعی دو قسم است که عبارتند از تکلیفی و وضعی این تعریف بر خلاف تعریف سابق هر دو قسم را شامل است. زیرا تشریع صادر از سوی خداوند که به منظور تنظیم حیات انسان به سوی او متوجه گردیده است می تواند یک حکم تکلیفی باشد و یا یک حکم وضعی. زیرا هر دو در این جهت که تنظیم کنند حیات انسان هستند مشترکند.

۳-۴-۲. حکم شرعی از نظر امام خمینی

امام خمینی درباره حقیقت حکم شرعی ۳ احتمال بیان نموده اند:

۱. حکم همان اراده مولوی است.

۲. حکم اراده اظهار شده است از سوی مولا.

۳. حکم بعث ناشی از اراده است و به این ترتیب اراده از مبادی حکم است و نه از مقومات حکم.

ایشان بیان می دارند که به شهادت عرف و عقلا احتمال سوم صحیح است. چرا که مجرد صدور امر از مولی برای تحریک یا زجر کافی بوده و بندگان را به این نتیجه می رساند که عمل واجب است مثلا و این مساله که در نفس مولی اراده ای پشت این بعث بوده است یا نه مورد اعتنا نیست. بعث و تحریک به هر وسیله ای که باشد تمام موضوع برای حکم عقلا به وجوب امتثال است و این کلام که حکم شرعی همان اراده تشریعی است که به نحوی ابراز شده است سخنی نادرست است. زیرا اولاً همانگونه که گفتیم عقلا هیچ گاه به اراده اعتنایی ندارد و ثانياً اینکه وجوب و ایجاب در عالم اعتبار واحدند ذاتا همانگونه که وجود و ایجاد در عالم تکوین ذاتا یکی هستند و تنها به اعتبار متفاوتند. حال اگر انتزاع وجوب از اراده صحیح باشد باید انتزاع ایجاب نیز از آن صحیح باشد زیرا گفتیم که ذاتا وجوب و ایجاب یکی هستند. در حالی که اراده هیچگاه الزام و ایجاب محسوب نمی شود بلکه نفس بعث و تحریک همان ایجاب و الزام و حکم شرعی است.

البته نبود اراده مساوی است با نبود حکم و اگر اراده ای نباشد حکمی نیست و نمی توان حکم را انتزاع نمود؛ اما اراده از مبادی حکم است و نباید آن را مقوم حکم بر شمارد. (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۳۱۹؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ ج، ج ۱: ۳۵۵) پس به نظر امام خمینی حکم چیزی است در عالم اثبات و ابراز و در عالم ثبوت تنها مبدا آن که اراده باشد وجود دارد و اراده ابراز و اظهار شده است که حکم است نه صرف وجود اراده.

۴-۲. تقسیمات حکم

حکم شرعی به اعتبارات مختلف قابل تقسیم است و در آثار اصولی این تقسیمات به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است و ما در اینجا مهمترین تقسیمات آن را بیان می کنیم.

۱-۴-۲. تقسیم حکم شرعی به تکلیفی و وضعی

حکم شرعی به لحاظ اینکه در بعضی موارد بر حیثیت اقتضایی و یا تخییری مشتمل است و در بعضی موارد فاقد چنین ویژگی است به حکم وضعی و تکلیفی تقسیم گردیده است.

برخی از عالمان اصولی در تعریف و بیان چیستی حکم وضعی صرفاً به قرار دادن آن در برابر حکم تکلیفی اکتفاء نموده و حکم وضعی را فاقد عناصر ماهوی و شکل دهنده به حکم تکلیفی تعریف نموده اند. از جمله این افراد میرزای نائینی است که می گوید: میرزای نائینی می گوید: احکام تکلیفی مجعولات شرعی هستند که بالذات به افعال مکلفین تعلق می گیرند و در پنج قسم منحصرند. چهار قسم از آنها مقتضی بعث و زجرند که عبارت می باشند از: وجوب، حرمت، استحباب و کراهت و یک قسم نیز مقتضی تخیر است و آن اباحه است.

اما احکام وضعی مجعولات شرعی هستند که متضمن بعث و زجر نبوده و اولاً و بالذات به افعال تعلق نمی گیرند؛ اگر چه به واسطه احکام تکلیفیه ای که در پی دارند (و موضوع برای آن واقع می شوند) یک نوع ارتباطی با احکام تکلیفی دارند. (نائینی، ۱۳۷۶ ش، ج ۴: ۳۸۴)

همانگونه که ملاحظه می گردد تعریف میرزا از حکم وضعی یک تعریف سلبی است و به اینکه حکم وضعی چه چیزی نیست بسنده شده است؛ حال آنکه نفی خصوصیت حکم تکلیفی از حکم وضعی، نمی تواند مبین حقیقت حکم وضعی باشد.

به همین دلیل شهید صدر سعی نموده است که از حکم وضعی نیز تعریف ایجابی ارائه کند. ایشان در بیانی جامع تر از میرزای نائینی احکام تکلیفی را احکامی می داند که مستقیماً به فعل مکلف تعلق می گیرد و در پنج حکم وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه خلاصه می شود. (محمد باقر صدر، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۱۶۲)

اما احکام وضعی احکامی اند که به ذات مکلفان تعلق می گیرند (مانند زوجیت) و یا به چیزهایی خارج از ذات مکلفان که ارتباطی با مکلفان دارد (مثل ملکیت که به اشیاء خارجی تعلق می گیرد).

از تعاریف فوق ارتباط احکام تکلیفی و وضعی نیز روشن شد.^۱ ارتباط حکم تکلیفی و وضعی نیز به این صورت است که حکم وضعی موضوع قرار می گیرد برای یک حکم تکلیفی. مثل زوجیت که خود یک حکم وضعی است ولی موضوع است برای وجوب نفقه. یا ملکیت که موضوع است برای حرمت تصرف در مال غیر.^۲

میرزا علی ایروانی با توجه به همین نکته در وجه تسمیه حکم وضعی می گوید: ظاهراً وجه تسمیه این احکام به احکام وضعیه دخیل بودن آنها در موضوعات احکام تکلیفی است. (میرزا علی ایروانی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۳۸۳)

تفاوتهای احکام وضعی و تکلیفی نیز به ترتیب زیر است:

۱. در احکام تکلیفیه مقصود شارع مقدس این است که مکلف به انجام کاری بپردازد یا کاری را ترک کرده یا اینکه بین فعل و ترک مخیر باشد. به تعبیر دیگر تکلیفی بودن وصف آن دسته از احکام است که مستقیماً وضعیت فعل مکلف را از حیث لازم الفعل یا لازم التکرار یا ختشی بودن از این جهت معین می کند. در حالی که

^۱ در اینجا بحث دیگری میان علمای اصول وجود دارد که آیا احکام وضعیه جعل مستقل دارند یا اینکه از احکام تکلیفی انتزاع می شوند که خود می تواند بیان کننده نوع دیگری از ارتباط بین احکام تکلیفی و وضعی باشد. رک: شیخ انصاری، ۱۴۲۸ ق، ج ۳: ۱۲۵؛ امام خمینی، ۱۴۲۳ ق، ج ۲: ۳۸۱

^۲ و الارتباط بین الأحكام الوضعية و الأحكام التکلیفیه وثیق، إذ لا يوجد حکم وضعی إلّا و يوجد إلى صفّه حکم تکلیفی، فالزوجیه حکم شرعی وضعی توجد إلى صفّه أحكام تکلیفیه، و هی: وجوب إيفاق الزوج علی زوجته، و وجوب التمكن علی الزوجة. (محمد باقر صدر، ۱۳۹۵ ق: ۹۹)

در احکام وضعیه چنین مطلبی وجود نداشته و حکم وضعی ارتباط و علاقه میان دو چیز را نشان می دهد. مثلاً شارع چیزی را سبب برای چیز دیگری قرار می دهد و به این ترتیب رابطه سببیت میان آن دو چیز شکل می گیرد. مانند دلوک شمس که شارع آن را سبب برای وجوب نماز قرار داده است.

۲. از شرایط متعلق حکم تکلیفی این است که لازم است مقدور مکلف بوده باشد و وی توان انجام آن را داشته باشد و تعلق تکلیف به امر غیر مقدور از سوی شارع حکیم قبیح است. برای نمونه شارع نمی تواند به یک انسان امر کند که پرواز کند. اما در حکم وضعی ضرورتاً این گونه نیست که متعلق قدرت مکلف قرار بگیرد. بلکه گاهی متعلق حکم وضعی مقدور مکلف نیز هست و در بعضی موارد خیر. زیرا غرض در اینجا انجام آن توسط مکلف نیست تا بگوییم حتماً بایستی مقدور باشد. بلکه تنها ارتباط دو امر در آن تعیین می گردد. مثلاً در همان مورد سابق شارع فرموده است: "اقم الصلاه لدلوک الشمس" و دلوک سبب برای وجوب نماز قرار گرفته است در حالی که دلوک شمس و یا زوال آفتاب تحت قدرت مکلف نیست. اما در "لا صلاه الا بطهور" که طهارت شرط نماز قرار داده شده است طهارت امری است که مقدور است.

۳. در احکام تکلیفی بلوغ از جمله شرایط ترتب یافتن آن می باشد و بر شخص نابالغ تکلیفی نیست. اما در احکام وضعیه این گونه نیست و بالغ بودن یا نبودن شخص تاثیری در ترتب حکم وضعی ندارد. برای مثال اتلاف سبب ضمان است و ضمان یک حکم وضعی است و فرقی نمی کند که سبب ضمان از شخص بالغ سربزند یا از شخص غیر بالغ.

اقسام حکم تکلیفی

از دیدگاه اکثر عالمان مذاهب اسلامی حکم تکلیفی ۵ قسم است. زیرا این اعتبار شرعی که تکلیفی است یا برای طلب فعل و انجام کاری است، یا برای ترک آن و یا اینکه از طلب عاری است و اشخاص مکلف در ترک یا انجام متعلق آن مخیرند. در صورت اول نیز اگر طلب به نحو الزام بوده و مانع از ترک باشد حکم وجوبی است و اگر مانع از ترک نباشد حکم استحبابی است. در صورت ثانی نیز اگر منع الزامی باشد و مانع از نقیض باشد و در فعل اذن ندهد، حکم حرمت است و اگر منع الزامی نبوده و منع از نقیض نکند و به تعبیر دیگر در فعل آن اذن باشد، حکم کراهت است. در مواردی نیز که مکلف مخیر است بین فعل و ترک حکم اباحه است. هرچند در این باره که آیا اباحه از اقسام حکم است یا اینکه اباحه عدم الحکم است اختلاف وجود دارد.

درباره اباحه نکته دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه اباحه همانطور که ناشی از عدم مصلحت یا مفسده در فعل می شود همچنین گاهی در متعلق آن مصلحت یا مفسده نیز موجود است اما مانعی از الزام به فعل یا ترک

وجود دارد یا اینکه مقتضی برای ترخیص و اباحه وجود دارد آنگونه که در مباحثات ظاهریه چنین است. بر قسم اول اباحه اقتضایی و بر قسم دوم اباحه لا اقتضایی اطلاق می گردد. (مشکینی، ۱۳۷۴ش: ۱۲۱) به تعبیر دیگر در اباحه اقتضاییه ملاکی وجود دارد بر خلاف اباحه لا اقتضایی و آن مطلق العنان بودن مکلف است و شارع مصحلت را در این دیده است که مکلف آزادی عمل داشته باشد.

در برابر مشهور علمای اسلام حنفیه راه متفاوتی را پیموده و تقسیم دیگری از احکام تکلیفی ارائه کرده که اقسام بیشتری را شامل می گردد. (آمدی، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۱۳۶) ایشان ۸ قسم برای احکام تکلیفی بیان کرده اند که عبارت است از: فرض - واجب - حرمت - سنت موکده - سنت غیر موکده - کراهت تحریم - کراهت تنزیه - اباحه.

مقصود از فرض طلب الزامی است که با دلیل قطعی ثابت گردیده است و واجب طلب الزامی است که به دلیل ظنی ثابت گردیده است. سنت موکده مستحباتی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر انجام آن مواظبت و مراقبت تام داشت. سنت غیر موکده نیز مستحباتی است که درجه مواظبت نسبت به آن از سوی رسول اکرم تام نبود و در حد سنت موکده نمی باشد. کراهت تحریم همان حرمت در اصطلاح سایر مذاهب است و منظور از کراهت تنزیه نیز کراهت در اصطلاح ماست یعنی معنی که به درجه الزام نمی رسد و مکلف اذن در انجام آن نیز دارد. اباحه نیز مشخص است.

این تقسیم بر مبنای مسائلی خارج از ذات حکم صورت پذیرفته است و در بعضی موارد دلیل دال بر حکم و در برخی دیگر میزان اهمیت معیار دسته بندی قرار گرفته است.

اقسام حکم وضعی

در تعداد و اقسام حکم وضعی نیز اتفاق نظری وجود ندارد با این تفاوت که اختلافات در تعداد احکام وضعی بیش از اختلاف در باب احکام تکلیفی است. برخی از دیدگاه ها در این باره عبارت اند از:

۱. در عبارت برخی از عالمان مانند علامه حلی،^۱ فاضل مقداد^۲ و شوکانی^۳ احکام وضعی چنین برشمرده شده اند: سبب، مانع، شرط.

۲. قرافی بر موارد فوق تقدیرات شرعی را نیز بر آن افزوده است. (قرافی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۲۲۰)

علامه حلی، ۱۳۸۰ش: ۵۰^۱

فاضل مقداد، ۱۴۰۳ق: ۱۰۲^۲

شوکانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۷۲۳^۳

۳. آمدی تعداد احکام وضعیه را ۷ حکم بر می شمرد که عبارتند از شرط، سبب، مانع، رخصت، عزیمت، صحت، بطلان و علامت. (آمدی، ۱۴۲۴ق، ج: ۱، ۱۳۳)

۴. متاخرین از عالمان اصول امامیه معتقدند که هر حکمی که تکلیفی نبوده ولی به نحوی در خود حکم تکلیفی یا متعلق آن یا موضوع آن مداخلیت داشته باشد حکم وضعی است و ذکر تعدادی از احکام وضعی در کلمات پیشینیان از باب ذکر افراد و مصادیق غالب است.

نکته قابل ملاحظه درباره این کلمات این است که مواردی مانند سبب و شرط و مانع که در این کلمات حکم وضعی دانسته شده اند، خود حکم وضعی نیستند؛ بلکه از اعتبار الشارع شیئا سببا لشی آخر سببیت و همچنین مانعیت و شرطیت انتزاع می شود. پس آنچه حکم شارع است سببیت و مانعیت و شرطیت است و اینهاست که در اختیار شارع است. اما جعل خود سبب و مانع و شرط کار شارع بما هو شارع نیست. (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج: ۳، ۳۶)

۲-۴-۲. تقسیم حکم به اولی و ثانوی

مبنای دیگری برای تقسیم حکم تقسیم آن به این اعتبار است که در شرایط طبیعی و اولیه و به لحاظ ذات فعل بر آن بار شود یا اینکه به لحاظ شرایط ثانوی و عروض حالاتی خارج از وضع اولی بر موضوع خود بار شود. قسم اول حکم اولی و قسم دوم حکم ثانوی است.

تعریف مشهور حکم اولی و ثانوی این است که حکم اولیه حکمی است که بر افعال به لحاظ عناوین اولی آنها بار می شود؛ مثل وجوب نماز صبح و حرمت نوشیدن شراب که در شرایط عادی و طبیعی این حکم بر این موضوع بار خواهد شد. حکم ثانویه حکمی است که بر موضوعی به وصف اضطرار، اکراه و دیگر عناوین عارضی بار می شود، مانند جواز افطار در ماه رمضان در مورد کسی که روزه برایش ضرر دارد یا موجب حرج است. آنگونه که ملاحظه می شود حالات غیر طبیعی و خارج از وضع اولی بستر را برای ترتب حکم ثانوی آماده می کند. سبب نام گذاری چنین حکمی به حکم ثانوی آن است که در طول حکم واقعی اولی قرار دارد.^۱ نکته ای که نباید نسبت بدان غفلت ورزید این است که هم حکم اولی و هم حکم

^۱ فالأول: هو الحكم المجعول على الأفعال و الذوات بعناوينها الأولية الخالية عن قيد طرو العنوان الثانوي كالوجوب المرتب على صلاة الصبح و الحرمة المرتبة على شرب الخمر، و الثاني: هو الحكم المرتب على الموضوع المتصف بوصف الاضطراب و الإكراه و نحوه من العناوين الثانويّة غير عنوان مشكوك الحكم فإذا كان صوم شهر رمضان ضرورياً أو حرجياً على أحد أو أكره على الإفطار كان جواز الإفطار أو حرمة الإمساك حكماً واقعياً ثانوياً و الموضوع المعنون بتلك العناوين موضوعاً ثانوياً. (مشكيني، ۱۳۷۴ش: ۱۲۴)

ثانوی از جمله احکام واقعی هستند و این تصور که حکم ثانوی از اقسام حکم ظاهری است، خطاست. چرا که حکم ظاهری، حکمی است که در موضوع آن شک اخذ شده است. به عبارت دیگر حکم ظاهری در جایی موضوع می یابد که در حکم واقعی شک شده باشد. در حالی که در حکم ثانوی شکی در حکم واقعی نداریم و حکم واقعی کاملاً روشن است؛ نهایت اینکه به خاطر عروض عنوان ثانوی ما موقتاً مکلف به حکم اولی نیستیم.

مثال دیگر برای حکم ثانوی آیه ۱۱ سوره نحل می باشد که خداوند در آن می فرماید:

"إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"

چنانکه مشاهده می شود حکم اولی میته و ... حرمت می باشد، اما با عروض یکی از عناوین ثانوی حرمت برداشته شده و حلیت به جای آن می نشیند.

عناوینی مثل اضطرار، اکراه، عسر، حرج، ضرر، نسیان، خطا، تقیه، نذر، عهد، قسم، مشروط شدن عقد به چیزی و... جزء عناوین ثانوی به شمار می روند.

۳-۴-۲. تقسیم حکم به واقعی و ظاهری

حکم واقعی حکمی است که در موضوع آن شک نسبت به حکم شرعی در مرتبه ای سابق بر آن فرض نشده است یا به تعبیری حکمی است که در موضوعش عدم العلم به آن اخذ نشده است. پس هر حکمی که برای موضوع خود ثابت است بدون آنکه شک در حکم واقعی جزئی از موضوع آن باشد بلکه برای ذات شیء صرف نظر از علم و جهل مکلف تقرر دارد حکم واقعی است. بنابراین کشف از واقع و واقع نما بودن و مدعی نشانگر واقع بودن ویژگی اساسی احکام واقعی است.

حکم ظاهری نیز حکمی است که در موضوع آن جهل به حکم واقعی و شک در آن اخذ شده است و تنها در جایی مجرا می یابد که حکم واقعی را ندانیم که در این حالات شارع برای خروج مکلفین از حیرت و تردد و ظائف عملیه ای را جعل نموده است که هیچ کاشفیتی از واقع نداشته و صرفاً یک سری وظائف عملیه است. مانند اصل برائت که مجرای آن شک در تکلیف است.

احکام واقعی در یک اصطلاح شامل احکام مقطوع و همچنین احکامی است که مستفاد از امارات شرعیه مانند خبر واحد و ظواهر است و احکام ظاهریه منحصر در مفاد اصول عملیه می شود. در اصطلاح دوم احکام واقعی

تنها احکامی است که بدان قطع داریم و احکام مستفاد از امارات شرعیه و نیز مفاد اصول عملیه از جمله احکام ظاهری است.

یکی از مباحث اساسی و بسیار مهم اصولی درباره احکام واقعی و ظاهری مساله ای است که در لسان اصولیان متاخر به جمع میان حکم واقعی و ظاهری معروف گردیده است. این مساله در اصول متاخر با پاسخ های فراوانی مواجه شده که شاید سرآمد آنها و بهترین تحلیل در این زمینه را بتوان در آثار شهید صدر مشاهده کرد که با طرح مساله تراحم حفظی پاسخی درخور به شبهه چگونگی جمع حکم ظاهری با حکم واقعی داد.

۵-۴-۲. مراتب و مراحل حکم

حکم شرعی از دیدگاه متاخرین از عالمان اصولی دارای مراتب یا مراحل است و از آنجا که این مساله هم از مبادی بحث به شمار می آید و هم در فهم دقیق تر نظریه خطابات قانونیه موثر است و امام نیز در این باره مباحث قابل توجهی را پرداخته اند به تفصیل به توضیح این مبحث می نشینیم.

بیان مطلب به این صورت است که حکم شرعی از نظر آخوند خراسانی و اکثر متاخرین دارای چهار مرحله زیر است:

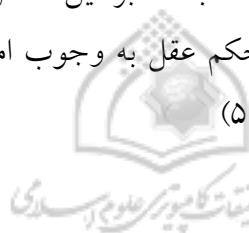
۱. مرحله اقتضاء: که گاهی از آن به عناوین دیگری همچون مرحله ملاک نیز یاد می شود و عبارت است از ثبوت مقتضی و در نظر گرفتن مصالح یا مفاسد موجود در یک فعل. به این ترتیب که در این مرحله شارع و قانونگذار به فعل می نگرد و بنابر مصلحت و مفسده ای که در آن می باشد و میزان محبوبیت و مبغوضیت فعل موجب حدوث اراده یا کراهت متناسب با آن می گردد. اگر مصلحت فعل در نظر مولا بسیار زیاد باشد اراده شدیده و ملزومه در نفس مشرع پدید می آید و اگر مصلحت در آن حد نباشد اراده متناسب با آن در نفس مولا پدید می آید و همچنین است در جانب مفاسد موجود در افعال. در این مرحله بایستی مولا فعل را با تمام قیودی که در غرض وی دخیل است در نظر بگیرد و مطابق آن، اراده یا کراهت به آن مجموعه تعلق بگیرد.

۲. مرحله انشاء: در این مرتبه مولا حکم را در عالم اعتبار بر ذمه مکلفان قرار می دهد که متناسب با شدت و ضعف اراده یا کراهت پدید آمده در نفس مولا متفاوت خواهد بود. البته این انشاء به خودی خود باعث و محرک نبوده و اصلاً به داعی بعث فعلی صورت نمی پذیرد. بلکه مجرد اظهار مبغوضیت یا محبوبیت است.

۳. مرحله فعلیت: در این مرحله حکم به جایی می رسد که باعث و یا زاجر بوده و به تعبیری حکم فعلیت تام می یابد و از لحاظ ثبوتی به تمامیت خود می رسد. این مرحله متوقف بر فعلیت موضوع حکم است. یعنی فعلیت حکم متوقف بر این است که تمامی قیود و شرایطی که برای حکم از نظر مولا در نظر گرفته است

موجود شود. برای نمونه وجوب حج انشاء شده است اما فعلیت یافتن آن متوقف بر آن است که تمامی شرایط وجوب حج یا مقدمات وجوب آن حاصل شود به این صورت که اگر مکلف مستطیع شود و شرایط عامه تکلیف نیز در او موجود باشد وجوب حج بر او فعلی است. حال آنکه تا پیش از استطاعت نسبت به این مکلف خاص وجوب حج انشائی بود و حال که مستطیع شد فعلی شد. نکته قابل توجه این است که تا این مرحله یا مرتبه از مراحل حکم علم مکلف به حکم هیچ تاثیری در آن نداشته و حکم ممکن است بدون علم مکلفان مراحل اقتضاء، انشاء و فعلیت را پشت سر بگذارد. زیرا از نظر محققین اصولی در موضوع احکام شرعیه علم به آن اخذ نشده است و از آنجا که فعلیت حکم به تحقق موضوع آن است پیش از علم مکلف به آن حکم فعلی خواهد بود.

۴. مرحله تنجز: که عبارت است از مرحله وصول بعث یا زجر به مکلف بواسطه علم به حکم یا قیام حجت معتبر بر آن. همچنین تنجز حکم متوقف بر آن است که مانعی برای اطاعت عبد متعلق حکم را از جمله اعدا عقلی یا شرعی وجود نداشته باشد. پس برای تنجز حکم در ابتدا باید حکم به مکلف واصل شود و در ثانی نباید مکلف عذر یا مانعی برای امتثال حکم نداشته باشد. بر این اساس مکلف در برابر حکم شرعی مسئول خواهد بود و پس از تنجز حکم، موضوع برای حکم عقل به وجوب امتثال حکم محقق می شود و اطاعت یا عصیان معنا می یابد. (سید علی سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۵۰)



محقق خراسانی برای بیان مراتب حکم می فرماید: (ثانیاً: کما یؤمر بالعموم و السری) فاعلم ان الحكم بعد ما لم یکن شیئاً مذکوراً یكون له مراتب من الوجود: (أولها) ان یكون له شأنه من دون ان یكون بالفعل بموجود أصلاً. (ثانیها) ان یكون له وجود إنشاء، من دون ان یكون له بعثاً و زجراً و ترخیصاً فعلاً. (ثالثها) ان یكون له ذلک مع کونه کذلک فعلاً، من دون ان یكون منجزاً بحیث یعاقب علیه. (رابعها) ان یكون له ذلک کالسابقة مع تنجزه فعلاً. (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق: ۷۱؛ همو، ۱۴۰۹ق: ۲۵۸)

این تحلیل که از سوی آخوند خراسانی ارائه گردیده است مورد اعتراض برخی از محققان قرار گرفته است. از جمله ایشان مرحوم آیت الله محقق داماد است که جز یک مرتبه از مراتب مذکور را در حکم دخیل نمی داند و آن عبارت است از انشاء و جعل و ما بقی همه اموری تکوینی و خارج از حقیقت حکم است. وی در مقام اشکال به این مراتب می گوید:

احکام مجعوله تنها یک مرتبه دارد و آن مرتبه انشاء و جعل است؛ توضیح اجمالی مطلب چنین است که مرتبه اقتضاء هرگز از مراتب حکم نبوده چرا که اقتضاء یا به معنی وجود مصلحت و مفسده است یا به معنی اقتضاء

آن مفسده و مصلحت حب و بغض را و بنابر هر دو تقدیر امری که متعلق جعل باشد نیست بلکه امری تکوینی است.

همچنین است مرتبه تنجز؛ زیرا تنجز به معنی معذور نبودن مکلف در مخالفت با تکلیف است و آن علاوه بر اینکه بایستی اراده در نفس مولا نسبت به تکلیف موجود باشد، متوقف بر دو امر دیگر نیز هست که اول قیام حجت بر تکلیف است و دیگری قدرت عبد بر امتثال آن. پس اگر این دو امر محقق گردید گفته می شود که تکلیف منجز است و اگر یکی مفقود بود از آن تعبیر به غیر منجز می شود. بدیهی است که این معنا نیز نسبت به هر دو امر مذکور جعلی نبوده و ربطی به اعتبار و تشریع مولی ندارد. بلکه شارع می تواند در موارد قائم نشدن حجت بر تکلیف واقعی تکلیف به احتیاط کند، لکن این در حقیقت جعل تنجز برای حکم نیست بلکه اقامه حجت بر حکم است.^۱

اما مرتبه فعلیت نیز علی التحقیق از مراتب حکم نیست چرا که فعلیت امری ورای وجود اراده جدیه نفس الامریه بر طبق اراده استعمالیه و حکم انشایی و چیزی غیر از این نیست و واضح است که وجود اراده بر طبق حکم انشایی و عدم وجود اراده بر طبق آن بدست شارع نیست بلکه این نیز ایضا از امور تکوینیه است و امری نیست که وضع و رفعش بدست شارع باشد. خلاصه آنکه مرتبه حکم مجعول تنها یک مرتبه است و آن مرتبه جعل و انشاء است که از آن تعبیر به حکم انشائی می شود و بقیه مراتب که توهم شده است که از مراتب حکم است اموری تکوینی و خارج از عالم جعل و تشریع است. (محقق داماد، ۱۳۸۲ش، ج ۱: ۳۱۰)^۲

امام خمینی نیز به نوبه خود به نقد دیدگاه چهار مرتبه بودن احکام پرداخته و بر اساس نظریه ای که در تحلیل خطابات شرعی آن را پذیرفته است و آن را منحل به خطابات شخصیه نمی داند، نظر دیگری را در مراتب حکم مطرح کرده است. در حقیقت آنچه از بررسی کلام امام برمی آید این است که دیدگاه مرحوم آخوند بر اساس نگرش انحلال خطابات کلی به خطابات شخصی قابل پذیرش است و اما اگر خطابات کلی شرعی را منحل به خطابات شخصیه ندانیم باید دیدگاه دیگری را پیگیری نمود.

^۱ یعنی این کار حقیقتش اقامه حجت بر حکم واقعی است و معنایش این نیست که در اینجا تنجز اعتبار و جعل شد؛ بلکه اثر این اقامه حجت بر حکم واقعی تنجز حکم واقعی است. نه اینکه نفس این کار جعل تنجز باشد.

^۲ شهید صدر نیز همین دیدگاه را برگزیده و ملاک و اراده را از مبادی حکم می داند نه خود حکم. وی در این باره می گوید: و كثيرا ما يطلق علی الملاك والإرادة - و هما العنصران اللذان فی مرحلة الثبوت - اسم (مبادئ الحكم)، و ذلك بافتراض أن الحكم نفسه هو العنصر الثالث من مرحلة الثبوت - أي الاعتبار - و الملاک و الإرادة مبادئ له (شهید صدر، ۱۴۱۸ق: ج ۱: ۱۶۳)

امام در انوار الهدایه در عبارتی کوتاه در نقد دیدگاه آخوند خراسانی می گوید:

"یظهر منه - قدس سره - علی ما فی تضاعیف کتبه: أن للحکم أربع مراتب: الاقتضاء، و الإنشاء، و الفعلیة، و التنجز. و لا یخفی أن المرتبة الأولى و الأخيرة لم تكونا من مراتب الحکم؛ فإنّ الاقتضاء من مقدمات الحکم لا مراتبه، و التنجز من لوازمه لا مراتبه." (امام خمینی، ۱۴۱۵ الف، ج ۱: ۳۸)

تفصیل مطلب چنین است که امام معتقد است که حکم دو مرحله بیشتر ندارد که عبارتند از مرحله انشاء و مرحله فعلیت. اما مرحله اقتضاء از مقدمات و مبادی حکم و پیش از حکم است. زیرا این مرحله درباره در نظر گرفتن مصالح و مفسدات نفس الامریه است که مولى قبل از اینکه بخواهد حکمی را بر موضوعی جعل کند بدان می نگرد و طبق آن حکم را جعل می کند. در واقع مصالح و مفسدات امور خارجیه است که بر برخی از افعال بار می آید و حکم نیست. تنجز نیز از مراحل حکم نیست زیرا تنجز متاخر از حکم و بعد از تمامیت آن است و به حکم عقل مربوط می شود که عقل پس از آنکه عذری در عدم امتثال حکم برای مکلف نبیند حکم به تنجز حکم مجعول و تمام شده بر مکلف می بیند. به تعبیر دیگر تا قبل از این مرحله مربوط به مولاست و از این پس مربوط به مکلف و شرایط وی است که آیا چیزی هست که مانعیت برای وجوب امتثال ایجاد کند یا خیر؟

بر این اساس حکم دارای دو مرحله است و آن مرتبه انشائیت و مرتبه فعلیت است. به این ترتیب حکم پس از مرحله فعلیت تمام است و حتی شامل عاجز و جاهل نیز می شود زیرا قدرت و علم در موضوع احکام اخذ نشده است و اینها تنها معذور در مخالفت با حکم هستند نه اینکه حکم شامل این ها نشود.

از آنجا که نگاه امام تفاوت ظریفی با دیدگاه دیگران دارد و در این مساله تفسیر دیگری برای انشائی و فعلی دارند، برای تبیین دقیق نظر ایشان در این باره ناچاریم به برخی از کلمات ایشان که در کتب و تقریرات درس ایشان آمده است اشاره ای داشته باشیم.

در تنقیح الاصول آمده است:

مرتبه اقتضاء از مراتب حکم نیست؛ چرا که در این مرتبه اصلاً حکمی وجود ندارد و شاید منشا اینکه اقتضاء از مراتب حکم شمرده شده است چیزی است که فلاسفه گفته اند که معلول در مرتبه علت موجود است و به همین سبب هم ارسطو گفته است که عقل نفس ساکن است و نفس عقل متحرک و علت حد تام معلول است و معلول حد ناقص علت.

بنابراین حکم نیز که معلول مصالح و مفاسد است در مرتبه مصالح و مفاسد یا همان اقتضاء محقق است. اما این کلام در اینجا تام نیست. زیرا معلول که در مرتبه علت موجود است به نحوی که گفته شد زمانی است که علت فاعلی باشد نه اینکه علت غایی باشد. و مصالح و مفاسد علت فاعلی حکم نیستند که حکم از آنها صادر شود بلکه حکم از حاکم صادر شده و مصالح و مفاسد غایت آن هستند.

و اما مرتبه تنجز نیز از مراتب حکم نیست. زیرا علم و جهل مکلف تغییری در حکم ایجاد نمی کنند تا اینکه تنجز مرتبه ای غیر از مرتبه قبل از آن باشد. بلکه علم و جهل در معذوریت مکلف و عدم معذوریت وی در هنگام مخالفت دخیلند. پس حکم دو مرتبه بیش ندارد: مرتبه انشاء مانند "اوفوا بالعقود" و "احل الله البيع" و مانند این دو که مقیدات و مخصصات آن به تدریج بیان می شود... و همچنین در احکام صادره ای شارع مقدس که امر به ابلاغ آن نشده است به سبب مصالحی که وجود دارد یا به خاطر مفاسدی که در ابلاغ آن هست. و مرتبه دوم نیز مرتبه فعلیت است مانند وجوب صلات و مانند آن. (امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۹-۲۰)

همچنین ایشان در مناهج می گویند:

احکام شرعیه قانونیه مترتب بر موضوعات دو قسم است:

قسم اول احکام انشایی است که بر موضوعاتش انشاء شده است و در مقام اجراء همانگونه باقی نخواهد ماند. مانند احکام کلیه قبل از ورود مقیدات و مخصصات و با قطع نظر از مقیدات و مخصصات. یا احکامی که زمان اجرای آن نرسیده است مانند احکامی که نزد ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) مخزون است و زمان اجرای آن به خاطر مصالحی که عنایت الهیه مقتضی است هنگام ظهور ایشان است.

قسم دوم احکام فعلیه است که زمان اجرائش رسیده است بعد از تمامیت قیود و مخصصات آن. پس اوفوا بالعقود به عمومیتش حکم انشائی است و آنچه پس از ورود مقیدات و مخصصات می رسد حکم فعلی است و نجاست و کفر بعضی از طوائف منسوب به اسلام دو حکم انشایی در زمان ماست و آنگاه که زمان اجرائشان برسد فعلی می شوند.

اما فعلیت و انشائیت به معنای معروف آن که حکم نسبت به جاهل و غافل و ساهی و عاجز شانی باشد و نسبت به مقابل این اوصاف فعلی باشد و جه معقولی را دارا نمی باشد. چرا که اشتراط شرعی در بعضی از اینها غیر معقول است با اینکه در مورد همه اینها دلیلی وجود ندارد و تصرف عقلی نیز غیر معقول است.

و بالجمله در مورد احکام موجود در کتاب و سنت جز این دو مرتبه معقول نمی باشد... زیرا اقتضاء که واضح است که از مراتب حکم نیست و تنجز نیز حکم عقلی است که مربوط به مراتب حکم مجعول نمی باشد.^۱

درباره قسمت اخیر عبارت فوق توضیحی لازم است و آن اینکه منظور از اینکه در مورد بعضی از اوصاف مذکور اشتراط شرعی معقول نیست، علم است که چنانکه به تفصیل در علم اصول ثابت شده است اشتراط شرعی حکم بدان معقول نیست و شارع نمی تواند حکم خود را به علم مقید کند زیرا مسلزم دور است محال می باشد و آنچه که مستلزم محال است خود نیز محال است.

اما اینکه فرمودند تصرف عقلی معقول نیست نیز مراد ایشان این است که یک حاکم نمی تواند در حکم حاکم دیگر از نزد خود دخالت کند و قیدی را اضافه کند. مثلاً عقل نمی تواند بیاید و یک قید به حکم شرع بیافزاید و اگر مثلاً شارع حکم خود را مقید به قدرت نکرده است عقل بگوید حکم شارع مقید است به قدرت.

به این ترتیب باید گفت که تفسیری که ایشان از انشائیت و فعلیت دارند با تفسیری که دیگران از آن دو دارند متفاوت است. از نظر ایشان مقصود از انشائی بودن دو چیز است:

۱. احکامی که به صورت عام یا مطلق جعل شده است و شروط و قیودش هنوز ذکر نگردیده است. البته در همین جا نیز درباره مصادیقی که تحت قیود و مخصصات نمی گنجد حکم فعلی است.

۲. احکامی که شروط و مقیدات آن ذکر شده است اما وقت اجرای آن نرسیده است مانند نجاست برخی از گروه های منسوب به اسلام که در زمان حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف اجرا می گردد.

أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ الْقَانُونِيَّةَ الْمُرْتَبَّةَ عَلَى مَوْضُوعَاتِهَا عَلَى قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا: الْأَحْكَامُ الْإِنْشَائِيَّةُ، وَ هِيَ الَّتِي أُنْشِئَتْ عَلَى الْمَوْضُوعَاتِ وَ لَمْ تَبْقَ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي مَقَامِ الْإِجْرَاءِ، كَالْأَحْكَامِ الْكَلِّيَّةِ قَبْلَ وَرُودِ الْمَقِيدَاتِ وَ الْمَخَصَّصَاتِ وَ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْهُمَا، أَوْ لَمْ يَأْنِ وَقْتُ إِجْرَائِهَا، كَالْأَحْكَامِ الَّتِي بَقِيَتْ مَخْزُونَةً لَدَى وَلِيِّ الْعَصْرِ عَجَّلَ اللَّهُ فَرْجَهُ وَ يَكُونُ وَقْتُ إِجْرَائِهَا زَمَانِ ظُهُورِهِ، لِمَصَالِحِ [تَقْتَضِيهَا] الْعِنَايَةِ الْإِلَهِيَّةِ. ثَانِيَهُمَا: الْأَحْكَامُ الْفَعْلِيَّةُ، وَ هِيَ الَّتِي أُنْ، وَقْتُ إِجْرَائِهَا، وَ بَلَغَتْ مَوْقِعَ عَمَلِهَا بَعْدَ تَمَامِيَّةِ قِيُودِهَا وَ مَخَصَّصَاتِهَا، فَ أُوقِفُوا بِالْعُقُودِ بِهَذَا الْعُمُومِ حَكْمَ إِنْشَائِيٍّ، وَ الَّذِي بَقِيَ بَعْدَ وَرُودِ الْمَخَصَّصَاتِ عَلَيْهِ بِلِسَانِ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ هُوَ الْحَكْمُ الْفَعْلِيُّ، وَ نَجَاسَةُ بَعْضِ الطَّوَائِفِ الْمُتَحَلَّةِ لِلْإِسْلَامِ وَ كُفْرِهِمْ حُكْمَانِ إِنْشَائِيَّانِ فِي زَمَانِنَا، وَ إِذَا بَلَغَا وَقْتُ إِجْرَائِهِمَا يَصِيرَانِ فَعْلِيَيْنِ. وَ أَمَّا الْفَعْلِيَّةُ وَ الشَّائِيَّةُ بِمَا هِيَ مَعْرُوفَةٌ - مِنْ أَنَّ الْحَكْمَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْجَاهِلِ وَ الْغَافِلِ وَ السَّاهِي وَ الْعَاجِزِ يَكُونُ شَائِيًّا، وَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى مُقَابِلِهِمْ يَصِيرُ فَعْلِيًّا - فَلَيْسَ لَهَا وَجْهٌ مَعْقُولٌ، لِأَنَّ الْأَشْتِرَاطَ الشَّرْعِيَّ فِي بَعْضِهَا غَيْرُ مَعْقُولٍ، مَعَ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ فِي جَمِيعِهَا، وَ التَّصَرُّفَ الْعَقْلِيَّ غَيْرُ مَعْقُولٍ، كَمَا سَيَتَّضَحُّ لَكَ.

و بالجمله: إِنَّ الْأَحْكَامَ الْمَضْبُوطَةَ فِي الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ لَا يَعْقِلُ فِيهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمُرْتَبَتَيْنِ... وَ أَمَّا الْاِقْتِضَاءُ وَ التَّنْجِزُ فَلَيْسَا مِنْ مَرَاتِبِ الْحَكْمِ: أَمَّا الْأَوَّلُ فَوَاضِحٌ، وَ أَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّهُ حَكْمٌ عَقْلِيٌّ غَيْرٌ مُرَبَّوْطٌ بِمَرَاتِبِ الْأَحْكَامِ الْمَجْعُولَةِ، وَ مَعْنَى تَنْجِزِهِ قَطْعُ عِذْرِ الْمَكْلُوفِ فِي الْمَخَالَفَةِ، وَ عَدَمُهُ كَوْنُهُ مَعْدُورًا فِيهَا، مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ وَ تَبْدِيلٍ فِي الْحَكْمِ وَ لَا فِي الْإِرَادَةِ. (امام خمینی، ۱۴۱۵ج، ج ۲: ۲۴)

و مراد از فعلی نیز احکامی است که قیود و شرایط و مخصصاتش کامل ذکر گردیده است و زمان اجرای آن رسیده است و آن همین احکامی است که متداول بوده و مورد عمل است.

چنانکه ملاحظه می شود این تفسیر کاملاً با آنچه که دیگران می گویند متفاوت است و این تفسیر خاص ریشه در نوع نگاه ایشان به خطابات شرعیه دارد که آن را منحل به خطابات شخصیه نمی داند و آن را به همان کلیتی که جعل شده است لحاظ می کنند. بنابراین تفسیر این گونه نیست که یک حکم در حق یک شخص فعلی باشد و در حق دیگری انشائی. مثلاً حکم درباره جاهل یا عاجز انشائی باشد و درباره عالم و قادر فعلی. بلکه در مورد همه ایشان حکم فعلی است. در حالی که طبق نظر مشهور این تفکیک ممکن است. مثلاً طبق تفسیر مشهور وجوب حج برای کسی که مستطیع است حکم فعلی است و برای کسی که مستطیع نیست انشایی است. چون هر کسی از نظر مشهور خطاب خاص خود را دارد. اما از نظر امام حکم وجوب حج به طور کلی فعلی است و لو اینکه خیلی از افراد مستطیع نباشند. زیرا احکام به صورت کلی جعل شده است و منحل به احکام جزئی به تعداد مکلفان نیست و زمان اجرای آن حکم کلی هم فرارسیده است بنابراین آن حکم فعلی است. و به طور کلی از نگاه امام تفسیری که مشهور از انشائیت و فعلیت بدست می دهند نامعقول است.

ایشان در این باره می گویند:

در مورد احکام مضبوط در کتاب و سنت دو مرتبه انشائیت و فعلیت به معنی مشهور آن معقول نیست. پس (و لله على الناس حج البيت) در مورد عالم و جاهل تفاوتی نمی کند و برای فعلیت و انشائیت در مورد این حکم مجعول معنایی نیست. بلکه حکم بر روی عنوان خویش جعل گردیده است و اجرای آن در میان مکلفان هنگام ذکر مخصصات و مقیدات آن موجب فعلیت حکم برای همه مردم است چه عالم و چه جاهل؛ چه قادر و چه عاجز.^۱

امام در مقام استدلال بر اینکه این معنا از انشایی و فعلی به نمی تواند دو مرتبه از حکم باشد و این معنا که یک حکم مثلاً برای جاهل یا عاجز انشایی باشد و برای عالم و قادر فعلی باشد، نامعقول است بیان می دارند که مراد از حکمی که برای آن مراتبی بر شمرده می شود اگر آن عبارتی است که در قرآن یا احادیث مضبوط است، بدیهی است که در آن عبارت به حسب حالات مکلف از جهل یا علم و قدرت و عجز مانند اینها هیچ تغییری

^۱ ان الأحكام المضبوطة في الكتاب و السنة لا يعقل فيها هاتان المرتبتان بالمعنى الدائر بينهما فقوله تعالى إلخ لا يختلف بالنسبة إلى الجاهل و العالم و لا معنى للفعليّة و الشائيّة في هذا الحكم المجعول المنضبط بل جعل الحكم على العنوان و إجرائه بين المكلفين عند ذكر مخصصاته و مقيداته، يوجب فعليّة الحكم على عامّة الناس سواء العالم و الجاهل و القادر و العاجز (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج: ۱، ۲۴۲)

حاصل نمی شود که در حال قدرت یا عجز متفاوت شود. و اگر مراد از حکم حقیقت حکم است که به اراده خداوند برمی گردد باید گفت که به سبب حالات مذکور که متفاوت می شوند در اراده پروردگار تغییری حاصل نمی شود؛ چرا که تغیر برای ذات پروردگار ممتنع است.^۱

بنابراین از نظر امام خمینی دلیل بر بطلان نظر مشهور این است که مبنای آنان مستلزم آن است که هر لحظه در اراده خداوند نسبت به یک مکلف به سبب حالاتی که دارد و متغیر است، تغیر حاصل شود و واضح است که تغیر در اراده خداوند راه ندارد. بلکه حکم کلی الهی بر موضوع خود جعل گردیده است و مورد اراده خدای متعال قرار گرفته است و به طور کلی این حکم برای همه مکلفان پس از آنکه مخصصات و مقیداتش آمده است و زمان اجرایش فرا رسد فعلی است و اعذار مکلف تنها استحقاق عقاب را نسبت به وی مرتفع می کند نه شمول حکم را در مورد او.

نکته قابل توجه در باره مبنای امام این است که هرچند در عبارات امام و تقریرات درس ایشان و مانند دو مرتبه برای حکم ذکر شده است اما در حقیقت نمی توان نام دو مرتبه بر آن را نهاد مگر با تکلف فراوان. بلکه باید گفت ما دو نوع حکم داریم نه دو مرتبه. زیرا احکام یا به طور کلی زمان اجرایشان رسیده است که در این صورت احکام فعلی هستند و یا اینکه زمان اجرایشان نرسیده است که حکم انشایی هستند.

امام درباره اینکه حکم در مورد ذوی الاعذار چه وضعیتی دارد و همچنین در مقام رد مبنای مشهور نیز می گویند:

اگر فرض کنیم که حکم به مکلف واصل نشود و به او نرسد یا مانعی در امتثال رخ دهد مانند عجز و اضطرار که قیام به مقتضای تکلیف را متعذر می سازد، این موجب سقوط حکم از فعلیتش نمی شود و به ما قبلش رجوع نمی کند تا حکم انشایی گردد چرا که این سخن به این مطلب بسیار شباهت دارد که بگوییم هنگام وجود عذر در اراده مولی انقباض رخ می دهد و در هنگام ارتفاع عذر انبساط در آن حاصل می شود. سر در این مطلب این است که نهایت چیزی که عقل بدان حکم می کند آن است که مکلف زمانی که عذری بر او

^۱ و الدلیل علی ما ذکرنا من أنه لیس الفعلیة و الإنشائیة مرتبتین للحکم بأن یكون العالم مثلاً حکمه فعلیاً و الجاهل إنشائیاً: أن المراد بالحکم الذی یجعلون له المرتبتین بل المراتب الأربع - كما فی الکفایة - إن کان هو العبارة المكتوبة فی القرآن أو فی کتب الحدیث فمن الواضح البدیهی أنه لا یعرض له التغیر بتغیر حالات المکلف من حیث العلم و الجهل و القدرة و العجز و نظائرها، و إن کان المراد به هو حقیقة الحکم الراجعة إلى إرادة المبدأ الأعلى جلّ شأنه، فمن الواضح أيضاً أنه لا یعرض لها التغیر باختلاف الحالات المذكورة؛ لامتناع عروض التغیر له تعالی (امام خمینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۱۲۸)

عارض شد یا عذر و جهل وی ادامه یافت مستحق عقاب نیست و در زمره عاصیان و مخالفت کنندگان با دستور مولی به شمار نمی آید چرا که عمدا مخالفت ننموده است. اما اینکه او خارج از موضوع تکلیف باشد و حکم به غیر جهال و ذوی الاعذار مختص باشد وجهی نداشته و باطل است.^۱

نتیجه آن که هیچ کسی حتی کودکان و مجانین نیز از دائره تکلیف خارج نبوده و در موضوع تکلیف هستند و تکلیف بدون اینکه مقید به هیچ یک از این قیود باشد انشاء می شود و فعلی نیز خواهد بود. نهایت چیزی که در این جا وجود دارد آن است که پس از اینکه عذر کسی برای امتثال تکلیف ثابت گردد وی در مخالفت با تکلیف معذور است و در عداد عاصیان نخواهد بود و در نتیجه عقاب نمی گردد نه اینکه از ابتدا وی را از موضوع تکلیف خارج بدانیم و تکلیف را مختص غیر ذوی الاعذار بدانیم. سر مطلب را نیز پیش از این اشاره کردیم که مبنای مشهور به دیدگاه آنان راجع است که خطابات کلی را منحل به خطاب شخصی می دانند و به پای هر شخصی خطابی مخصوص وی می نویسند. لذا هر شخص را جدا در نظر گرفته و می نگرند که وی عذری دارد یا خیر؟ اگر عذری داشته باشد حکم را در مورد او فعلی ندانسته و او را خارج از حکم می دانند و حکم را برای کسانی که عذری ندارند فعلی می شمارند. اما اگر از دیدگاه امام پیروی کرده و بگوییم که یک خطاب کلی بیش نداریم و انحلال را نمی پذیریم، حکم در کلیت خود اگر زمان اجرایش فرا رسیده باشد و بتوان به آن عمل نمود همین کافی است که آن را فعلی بدانیم.

۲-۵. موضوع و متعلق

۲-۵-۱. متعلق حکم

مراد از متعلق حکم فعلی است که مصب حکم قرار گرفته است. پس متعلق وجوب فعلی است که تحصیلش خواسته شده است و متعلق حرمت فعلی است که ترکش خواسته شده است یا به عبارتی فعلی که از آن منع شده است. برای مثال متعلق وجوب، نماز است و متعلق حرمت در حرمت شرب خمر، شرب است.

^۱ إذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلف - وإن كان قاصراً عن إزاحه عنه - أو عروض مانع، كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضى التكليف لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته ولا يمس بكرامتها ولا يسترجعه إلى ورائه، فيعود إنشائياً؛ لأن ذلك أشبه شيء بالقول بانقباض إرادة المولى عند طرؤ العذر وانسائها عند ارتفاعه. والسر في ذلك: أن غاية ما يحكم به العقل هو أن المكلف إذا طرأ عليه العذر أو دام عذره و جهله لا يكون مستحقاً للعقاب، بل يخرج من زمرة الطاغين و عداد المخالفين؛ لعدم المخالفة عن عمد، و أما كونه خارجاً من موضوع التكليف؛ بحيث تختص فعلية الحكم بغير الجهال و ذوی الأعذار فلا وجه له (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۴۳۵)

۲-۵-۲. موضوع حکم

در مورد موضوع حکم اصطلاحات چندی در منابع اصولی به چشم می خورد:

۱. یک اصطلاح درباره موضوع حکم آن است که موضوع عبارت است از هر چیزی که فعلیت حکم به آن منوط گردیده است. (میرزای نائینی، ۱۳۵۲ش، ج ۱: ۱۰۴) پس مثلاً وجوب نماز حکمی است که منوط به وجود مکلفی است که خورشید در مورد او به زوال رسیده است؛ پس وجود مکلف و زوال خورشید هر دو با هم موضوع وجوب نماز هستند چرا که فعلیت وجوب به آن دو منوط شده است. بر این اساس روشن می شود که هر چیزی که ترتب فعلیت حکم بر فرض وجود آن معتبر است موضوع حکم در اصطلاح اصولی است.

به بیان دیگر احکام غالباً به نحو قضایای حقیقیه جعل می شود به این معنی که حاکم موضوعی را برای حکم فرض می کند و حکم را بر روی آن می برد. پس هنگامی که مولی می گوید: "لا تشرب الخمر" معنایش آن است که مکلفی فرض گردیده است که این خطاب به وی وصول یافته است و خمری نیز نزد او موجود است. پس اگر این دو امر محقق شود حرمت شرب خمر فعلی می شود. اما اگر یکی از این دو یا هر دو نباشند حرمت فعلی نخواهد بود. این سخن به این معناست که وجود آن دو در تحقق فعلیت حکم حرمت شرط یا سبب است و به این جهت گفته اند که حکم متاخر از موضوعش است و بر آن متوقف است و به نوعی موضوع به منزله علت برای حکم است.^۱ پس در عالم جعل حکم بایستی پیش از جعل حکم موضوع را تصور نمود و در عالم مجعول و فعلیت احکام باید اول موضوع فعلی شود تا حکم فعلی گردد.

با این توضیحات مشخص شد که قیود وجوب و یا حرمت موضوع حکم خواهند بود چه به صیغه موضوع بیان شود یا به عنوان شرط یا غایت یا وصف یا غیر از آن. ضابطه نیز در این باره هر چیزی است که فعلیت حکم بر آن متوقف است و به همین سبب مکلف مسئول تحصیل موضوع نیست و مسئولیت مکلف پس از تحقق موضوع آغاز می گردد. (محمد سنقر، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۴۵۵؛ محمد باقر صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۲۲)

۲. اصطلاح دیگر درباره موضوع عبارت است از مکلف. یعنی کسی که شرائط عامه تکلیف را دارا بوده و توجه خطاب به سوی او صحیح باشد. این اصطلاحی است که میرزای نائینی در برخی از تعبیرات بدان اشاره نموده است. وی در این زمینه می گوید:

^۱ حال الموضوعات بالإضافة إلى أحكامها حال العلل بالإضافة إلى معاليلها (میرزای نائینی، ۱۳۵۲ش، ج ۲: ۷۳)

مراد از موضوع آن چیزی است که مفروض الوجود در متعلق حکم اخذ گردیده است مانند عاقل بالغ مستطیع. به عبارت دیگر مراد از موضوع مکلفی است که فعل یا ترک از او خواسته شده است با قیود و شرایطی که دارد مانند عقل و بلوغ و غیر آن.^۱

۳. اصطلاح سوم درباره موضوع آن است که افعال صادر از مکلفان دو نوع است: یک قسم افعالی است که به یک تعبیر لازم بوده و به غیر آن تعدی نمی کند مانند نماز و روزه و رکوع و قیام که به چیزی خارج از مکلف تعلق نمی گیرد بلکه در خود فعل صادر از مکلف خلاصه شده و همین جا منتهی می شود.

قسم دیگر افعالی است که از فعل مکلف تعدی کرده و به یک امر خارج از وی تعلق می گیرد. به تعبیر دیگر فعلی است که بدون تعلق به یک شیء خارجی معنا نمی یابد و قوام آن تعلق به یک امر خارجی است. مانند غصب و تملیک و شرب که ذات الاضافه اند. پس در این موارد دو امر داریم: یکی فعل صادر از فاعل و دیگری امری خارجی که فعل بدان تعلق یافته است مانند خمر و مال و طعام. (مشکینی، ۱۳۷۴ش: ۲۶۶)

به تعبیر دیگر در این اصطلاح متعلق متعلق همان موضوع است. یعنی آن چیزی که متعلق حکم به آن تعلق یافته است موضوع حکم است. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ۹۶)

مطلبی که باید بدان توجه داد این است که هرچند در تعابیر اصولیان و فقهاء موضوع حکم با عبارات مختلفی بیان و تعریف گردیده است اما روح همه این تعابیر به یک چیز بر می گردد و آن همان نکته ای است که در اصطلاح اول بدان اشاره شد که موضوع حکم هر چیزی است که فعلیت حکم بدان منوط می باشد. میرزای نائینی که در این باره عبارات زیادی در تقریرات درس هایش موجود است به همین نکته اشاره نموده و می گوید:

"أن مرجع الموضوع و السبب و الشرط فی باب التكاليف و فی باب الوضعیات إلى معنی واحد، و هو الأمر الذی رتب الحكم الشرعی علیه، فقد یعبر عنه بالموضوع و أخرى یعبر عنه بالسبب، كما أنه قد یعبر عنه بالشرط، فیصح أن یقال: إن العقد الذی موضوع للملکیة أو سبب أو شرط لها، و کذا یصح أن یقال: إن الدلوک مثلا موضوع لوجوب الصلاة أو شرط لها أو سبب، فإن مرجع الجميع إلى أن الشارع رتب الملکیة و وجوب الصلاة علی العقد و دلوک الشمس. نعم: جرى الاصطلاح علی التعبير عن الأمر الذی رتب الحكم الوضعی علیه بالسبب

^۱ المراد بالموضوع هو ما أخذ مفروض الوجود فی متعلق الحكم، كالعقل البالغ المستطیع مثلا. و بعبارة أخرى: المراد من الموضوع هو المكلف الذی طوبى بالفعل أو الترك بما له من القيود و الشرائط: من العقل و البلوغ و غیر ذلك. (میرزای نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۱: ۱۴۵)

فیقال: إنَّ العقد سبب للملكیة و الزوجیة، و التعبير عن الأمر الَّذی رتبَّ الحكم التکلیفی علیه بالموضوع أو الشرط فیقال: إنَّ العاقل البالغ المستطیع موضوع لوجوب الحجّ أو إنَّ الدلوک شرط لوجوب الصلاة، و هذا مجرد اصطلاح، و إلّا فبحسب النتيجة کلّ من الموضوع و الشرط و السبب یرجع إلى الآخر." (میرزای نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۴: ۳۸۹)

بر این اساس اگر گاهی به آن شیء خارجی که فعل انسان به آن تعلق یافته است موضوع اطلاق می شود از این باب است که فعلیت حکم به آن شیء منوط است و تا مثلاً خمری در خارج یافت نشود حکم حرمت فعلی نخواهد بود. و نیز اگر گاهی به مکلفی که مخاطب حکم است موضوع گفته می شود بر این مبناست که حکم همیشه وجود مخاطبی را می طلبد و اگر کسی نباشد که این حکم بر او بار شود حکم قطعاً فعلی نخواهد بود.

نکته قابل ذکر دیگر آن است که انسان در برابر موضوع حکم مسئولیتی نداشته و وجود آن مفروض است اما در برابر متعلق حکم مسئول است. به این بیان که متعلق ناشی از حکم بوده و حکم که بیاید متعلق بایستی امثال شود و متعلق در طول حکم است اما موضوع متقدم بر حکم بوده و تا نیاید حکمی نخواهد بود. به این ترتیب حکم ناشی از تحقق موضوع است و پس از فعلیت حکم متعلق لازم الامتثال است که گاهی ترک آن از مکلف خواسته می شود و گاهی انجام آن.



۶-۲. انحلال

انحلال در لغت از ماده حل به معنای فتح و بازکردن است و این معنا در اکثر لغتنامه ها یاد گردیده است. معنای اصطلاحی انحلال نیز کاملاً با معنای لغوی گره خورده و در ارتباط است.

در علم اصول انحلال در موارد چندی استعمال شده است:

۱. در موارد وجود علم اجمالی به تکلیف منجز

به این اعتبار انحلال به دو قسم انحلال حقیقی و انحلال حکمی تقسیم می شود.

بیان مطلب چنین است که هرگاه برای مکلف علم اجمالی به وجوب یکی از دو چیز یا چند چیز حاصل شود و سپس یکی از اطراف این علم اجمالی برایش محرز گردد به این صورت که کشف گردد که معلوم به اجمال این طرف خاص است نه اطراف دیگر و علم تفصیلی به حرام یا واجب پیدا شود چنین فرآیندی انحلال علم اجمالی نامیده می شود. مثلاً مکلف اجمالاً می داند که در ظهر روز جمعه یا نماز ظهر بر او واجب است یا نماز جمعه سپس علم تفصیلی یابد که مثلاً نماز ظهر واجب است یا اینکه در ابتدا بداند که یکی از دو مایعی که نزد

اوست خمر است و سپس با علم تفصیلی برای او منکشف شود که این مایع خمر است نه مایع دیگر انحلال علم اجمالی رخ داده است.

آنچه تا کنون گفتیم انحلال حقیقی است زیرا علم اجمالی حقیقتاً و در واقع امر از میان رفت و منحل شد. گاهی نیز انحلال حکمی است مانند آنکه دلیل معتبری بر تعیین معلوم بالاجمال قائم شود که کدام یک از اطراف علم اجمالی است بدون آنکه علم به آن حاصل شود بلکه در این حالت ظن معتبر بدست می آید. مثل آنکه شخص عادل خبر دهد که آنچه در ظهر جمعه واجب است نماز ظهر است یا بینه قائم شود بر اینکه آنچه در این ظرف خاص است خمر است که در این صورت نیز می توان به مفاد این دلیل اخذ نمود و حکم واقع را بر آن مترتب ساخت و احتیاط را رها نمود. این نیز انحلال حکمی نامیده می شود زیرا در حکم انحلال حقیقی است در اینکه می توان به مودای آن اخذ نمود و طرف دیگر را رها ساخت بدون عقابی بر مکلف لازم آید ولو آنکه دلیل در واقع به خطا رفته باشد.

یک نکته:

علم تفصیلی که بعد از علم اجمالی حاصل می شود چند صورت دارد که در برخی از آنها انحلال متحقق است و در برخی دیگر متحقق نیست و در برخی اختلاف است در تحقق انحلال و عدم تحقق آن.

- صورت اول:

جایی است که بدانند معلوم اجمالی بر معلوم تفصیلی منطبق است. مانند اینکه تفصیلاً بدانند ظرف نجس در بین دو یا چند ظرف، کدام ظرف است.

- صورت دوم:

جایی است که معلوم تفصیلی تکلیف جدیدی باشد، یا عنوانی غیر از عنوان معلوم اجمالی. مانند اینکه دو ظرف آب هست که یکی به صورت نامعلوم غصبی است، سپس قطره بولی در یکی از ظرفها بیفتد.

- صورت سوم

جایی است که احتمال دهد تکلیف واحد و دو عنوان متحد هستند. مانند اینکه اجمالاً بدانند مایع یکی از دو ظرف شراب است، سپس علم پیدا کند به نجاست یکی از دو ظرف به صورت معین، ولی احتمال می دهد که نجاست این ظرف به خاطر شراب بودن مایع داخل آن باشد، و احتمال هم می دهد که نجاست این ظرف علت دیگری داشته باشد. در مثال اول، عنوان معلوم اجمالی، معلوم است ولی عنوان معلوم تفصیلی مجهول است.

در مثال دوم، عنوان معلوم تفصیلی معلوم است ولی عنوان معلوم اجمالی معلوم نیست، و در مثال سوم، هر دو عنوان مجهول است. در این موارد اختلاف است در انحلال و عدم انحلال.

۲. مورد انحلال حکم تکلیفی انشاء شده به انشاء واحد به احکام کثیره مستقله.

مانند آنکه مولی به عبدش بگوید اکرم کل عالم. هر چند در این حالت یک حکم انشاء شده است الا آنکه نزد عرف و عقلا این انشاء واحد به انشاءات کثیره و احکام مستقله به تعداد افراد متعلق حکم و مصادیق آن منحل می شود. پس گویا مولی در این حالت برای هر فردی از افراد متعلق حکم که عالم باشد وجوب مستقلی جعل نموده است. لذا هر فردی از مصادیق متعلق امثال مستقل و عصیان مستقل دارد. همانگونه که اگر مولی بگوید حرمت علیک الکذب، به تعداد افراد کذب حرمت جعل شده است و هر فردی از کذب حکم مستقل خود را دارد.

۳. مورد انحلال حکم تکلیفی منشا به انشاء واحد به ابعاض کثیره

و آن در مواردی است که حکم واحد تعلق به موضوعی یابد که مرکب از اجزائی است. پس وقتی حکم وجوب نماز وارد شود، این وجوب مترتب بر نماز که امر واحد و بسیطی است بر اجزای عمل پخش شده و به تعبیری انحلال می یابد. پس وجوب در این موارد یک وحدت حقیقی دارد و به اعتبار اینکه متعلق آن دارای ابعاض و اجزاست تعدد اعتباری دارد. متعلق وجوب نیز ترکیب حقیقی دارد و واقعا مرکب است اما به خاطر آنکه تحت طلب مولی رفته است که یک طلب واحد است وحدت اعتباری دارد. در این حالت گفته می شود که حکم واحد به تعداد اجزای مرکب منحل شده است و به هر جزئی از اجزاء حصه ای از امر تعلق یافته است و بر آن حصه امر نفسی ضمنی اطلاق می گردد. به این اعتبار در اقل و اکثر زمانی که شک در جزئیت چیزی برای مامور به باشد برائت جاری می گردد. چرا که این شک به شک در تعلق امر ضمنی به آن جزء مشکوک بر می گردد و اصل عدم تعلق امر به آن است.

۴. وقتی است که حکم وضعی، که با یک انشا ایجاد شده، به احکام وضعی متعدد مستقل، یا به اجزای متعدد غیر مستقل منحل شود.

هنگامی که با انشای واحد حکم وضعی صادر می شود: ۱. گاهی این حکم به احکام و صیغه مستقله بسیاری منحل می گردد. مثلا فروشنده اجناس مختلفه ای را در معرض فروش قرار داده، و برای هر جنسی قیمتی مشخص کرده است، حال می خواهد برای هر جنسی بیع مستقلی انجام دهد، می گوید: این اجناس مختلفه را فروختم با قیمتی که برای هریک معین کرده ام. در اینجا گرچه با یک صیغه بیع را محقق کرده است، اما این بیع

و تملیک واحد به بیع و تملیک‌های متعدد مستقل منحل می‌شود، به گونه‌ای که هریک احکام خاص خودش را خواهد داشت. (همانند لازم یا جایز بودن، خیار داشتن یا نداشتن، فسخ و اقاله کردن ...) ۲. گاهی به اجزای غیر مستقله بسیاری تقسیم می‌شود، مثلاً فروشنده بگوید: این خانه را فروختم، گرچه بیع بیش از یکی نبوده، اما به دلیل آنکه خانه دارای اجزاء است، طبعاً به تعداد اجزای مرکب منحل می‌گردد، در نتیجه هر جزء از خانه مورد معامله ضمنی است؛ و اگر بعد از معامله معلوم گردد که بعضی از مبیع مال غیر بوده، در آن صورت خریدار خیار تبعض صفقه دارد. (مشکینی، ۱۳۷۴ش: ۸۲)

۵. انحلال خطابات کلی قانونی به خطابات شخصی

کاربرد پنجم که با توجه به مساله اصلی ما در این اثر مهمترین کاربرد انحلال است آن است که زمانی که یک خطاب کلی از سوی شارع به سوی مکلفان صادر می‌شود و آنان را به تکلیفی وا می‌دارد به نحوی که این خطاب به شخص یا اشخاص خاصی متوجه نبوده بلکه همه مکلفان مخاطب این خطاب هستند، آیا این خطاب کلی به تعداد افراد مکلف به این خطاب و به تعداد مخاطبان این تکلیف منحل به خطابات شخصی می‌شود یا خیر؟ به این معنا که آیا این خطاب کلی در قوت خطابات شخصی متعدد می‌باشد به نحوی که تمام ویژگی‌های یک خطاب خاصی شخصی را داشته باشد و هر فرد یک خطاب شخصی اینگونه داشته باشد یا اینکه چنین چیزی منتفی است و این خطاب کلی به کلیت خود محفوظ بوده و منحل به خطابات شخصی نیست؟ سوال اصلی این رساله پاسخ به همین سوال است و در این باره باید گفت که جمهور اصولیان پیش از امام خمینی معتقد به انحلال خطابات کلی هستند و ایشان باور دارند که این خطابات کلی هرگز به خطابات شخصی منحل نمی‌شود.



فصل دوم

قضایای حقیقیه و خارجیّه

متعلق اوامر و نواهی

تبیین نظریه خطابات قانونیه

ادله و شواهد نظریه خطابات قانونیه

بررسی اشکالات و شبهات درباره نظریه خطابات قانونیه

پیش از آنکه به تفصیل بحث از خطابات قانونیه پردازیم ضروری است که دو مبحث دیگر را که در علم اصول مطرح شده اند به نحوی در ارتباط با این بحث هستند مورد بررسی و تدقیق قرار دهیم. این دو مبحث عبارتند از بحث از قضایای حقیقیه و قضایای خارجی در مورد قضایای شرعی و بحث از متعلق احکام. ضرورت پرداختن به این دو مبحث از دو جهت است: جهت نخست اینکه هم این دو بحث و هم بحث خطابات قانونیه به کیفیت جعل و تشریع احکام شرعی مربوطند و هر یک از حیثی به آن می پردازند. جهت دیگر نیز این است که این سه مبحث به یکدیگر شبیهند و باید با بررسی دقیق تفاوت آنها روشن گردد تا محل نزاع را بهتر بشناسیم.

۱. قضایای حقیقیه و خارجی

۱-۱. قضایای حقیقیه و خارجی در منطق

تقسیم قضایا به حقیقیه و خارجی که از منطق وارد علم اصول شده است برای اولین بار در میان منطق دانان مسلمان مطرح گردیده است و پیش از ایشان در مباحثی که ارسطو مطرح کرده نیامده است. هر چند که دقیقا نمی توان تاریخ آغاز این بحث را در میان منطق دانان مسلمان نیز تعیین نمود.

آنچه که از بررسی اقوال منطق دانان بر می آید این است که قضایای حقیقیه و خارجی تعریف یا اصطلاح واحدی ندارد و هر عالمی به شیوه ای متفاوت از دیگران به تعریف آن پرداخته است. اما به اجمال می توان در تعریف آن از نگاه منطقی ها گفت که اگر حکمی که در قضیه بر موضوع حمل می شود به لحاظ افرادی باشد که به گونه ای در خارج محقق اند- خواه قبلا موجود شده باشند و یا الان موجود باشند و یا در آینده موجود شوند- آن قضیه خارجی است. اما اگر حکم فقط به لحاظ افرادی که در خارج محقق اند نباشد، بلکه حتی افرادی که در تقدیر و فرض هستند را نیز در برگیرد، آن قضیه حقیقیه اند. این نکته را نیز اضافه می کنیم که در قضیه حقیقیه رابطه بین عنوان موضوع و مصادیقش رعایت شده است به این معنا که حکم از آن طبیعت موضوع است و از آنجا که عنوان موضوع در هر فردی محقق است، پس هر فردی از طبیعت موضوع هم همین حکم را دارد. حتی افرادی از طبیعت که در هیچ زمان موجود نمی شوند بر فرض موجود شدنشان دارای آن حکم خواهند بود. بر خلاف قضیه خارجی که عنوان موضوع صرفا مرآت مصادیق و مشیر به افراد است و این عنوان هیچ دخالتی در حکم ندارد. یعنی طبیعت عنوان موضوع هیچ اقتضایی برای ثبوت حکم ندارد. به این منظور و برای تایید کلام فوق به گفتار دو تن از عالمان معاصر مسلمان اشاره می کنیم.

شهید مرتضی مطهری در "شرح مبسوط منظومه" می گوید:

فرق قضیه حقیقه و خارجییه این نیست که در قضیه حقیقه موضوع کلی است و در خارجییه موضوع یک عده افراد محقق است. نه، آن اصلاً قضیه کلیه نیست تا چه رسد که خارجییه باشد، آن اصلاً قضیه شخصییه است آن را اصلاً به حساب نیاورید. آنجا که موضوع کلی است یک وقت نظر به واقعیت است که در واقع و نفس الامر و در عالم عین چنین است و یک وقت نظر به طبیعت است که حکم را می بریم روی آنچه که امکان دارد و آنچه اقتضای این طبیعت است. آنچه وجود دارد ممکن است از نظر اقتضای طبیعت نباشد از نظر علل خارجی باشد. اما آنچه که اقتضای طبیعت است مساله دیگری است. اگر گفتیم اقتضای طبیعت چنین است معنایش این است که این طبیعت هر جا که موجود بشود این لازم نمی تواند از آن منفک بشود. پس اگر فرض هم بکنیم که طبیعت در اینجا وجود دارد این لازم نمی تواند از او جدا شود. پس این می شود قضیه حقیقه... (مرتضی مطهری، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۳۸۷)

آیت الله جوادی آملی نیز چنین می گوید:

اما قضایای خارجییه ای که در منطق مطرح است آن دسته از قضایایی هستند که افراد محققه الوجود موضوعات شان در خارج به ملاک و دلیلی واحد محمولی را می پذیرند، چه این که محمول نیز به ملاکی واحد بر آن موضوعات حمل می گردد... دومین دسته از قضایای منطقی قضایای حقیقه اند. در قضایای حقیقه حکم متعلق به طبیعت افرادی است که محققه الوجود یا مقدره الوجود می باشند. در این دسته از قضایا موضوع به دلیل خصیصه ذاتی ای که دارد محمول را به خود تخصیص می دهد؛ به گونه ای که محمول در هنگام تحقق فردهای محقق، همانند موضوع محقق بوده و در وقت تقدیر فردهای مقدر همانند موضوع مقدر خواهد بود... (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۶۶)

این دو گفتار در این نکته مشترکند که در قضایای حقیقه موضوع به اقتضای طبیعت خودش محمول را می پذیرد و این مطلبی است که پیش از این بدان اشاره کردیم. (عسکری امیری سلیمانی، ۱۳۷۸: ۶۶-۶۷)

۲-۱. قضایای حقیقه و خارجییه در علم اصول

بحث از قضایای حقیقه و خارجییه در علم اصول سابقه زیادی ندارد و تنها در سده های اخیر است که این بحث در اصول فقه مطرح شده است. به نظر می رسد اولین بار این بحث در کلمات شیخ انصاری مطرح گردیده است و سپس آخوند خراسانی نیز اشاره ای به آن داشته اند. اما کسی که نام او در علم اصول با قضایای

حقیقه و خارجیه گره خورده است و این مبحث را مکررا گوشزد نموده است میرزای نائینی است که به تفصیل آن را در دروس اصولی خویش به بحث گزارده است. به این ترتیب به تعریف و تفاوت‌های این قضایا و از نگاه محقق نائینی می پردازیم.

مرحوم نائینی پس از بیان این مطلب که قضایا به اعتبارات متفاوت در منطق تقسیماتی شده است تنها به تعریف برخی اقسام آن که به بحث مربوط است می پردازد. در نگاه نائینی در یک تقسیم قضایا به سه قسم تقسیم می شوند:

۱. قضایای طبیعی: قضایای طبیعی قضایایی است که حکم در آن بر نفس طبیعت و ماهیت مآخوذه به نحو بشرط لا نسبت به افراد و مصادیق خارجی بارگردیده است. مانند قضیه الانسان نوع. که در این قضیه طبیعت انسان با قطع نظر از مصادیق و افراد خارجی موضوع حکم قرار گرفته است. به تعبیر دیگر این تنها وجود ذهنی و طبیعت انسان است که به نوعیت متصف می گردد و اما افراد خارجی انسان به نوعیت متصف نمی گردند.

۲. قضایای حقیقه: قضیه حقیقه قضیه ای است که در آن وصف یا حکمی بر عنوانی که مرآت برای افراد مقدر الوجود و محقق الوجود است بار شده است. چرا که ممکن است عناوین را مرآت افراد قرار داد. به عبارتی محقق نائینی قضیه حقیقه را گزاره ای می شناسد که در آن وصفی یا حکمی بر طبیعت و عنوانی از رهگذر مرآت قرار گرفتن برای افراد مفروض الوجود تحت آن، اثبات می شود و هرگاه وصف یا حکمی بر عنوانی حمل گردید، بر همه افراد و مصادیق تحت آن ملاکی واحد حمل می گردد.

نائینی مناط قضیه حقیقه را وقوع مفهومی کلی به عنوان موضوع قضیه می داند. این مفهوم آیینیه افرادی است که وجودشان مقدر است، به گونه ای که هرگاه یکی از آن افراد یا بیشتر وجود بالفعل خارجی یافت، حکم یا وصف (محمول در قضیه حقیقه) بر آن حمل می گردد. به این ترتیب عنوان که موضوع حکم قرار گرفته است از این باب است که آینه مرآت برای افراد قرار گرفته است و حکم افراد از این طریق روشن گردیده است و نه بما هو هو که در آن صورت صدق آن بر افراد خارجی ممکن نخواهد بود. در قضایای حقیقه تفاوتی نیست که قضیه خبریه باشد مانند اینکه می گوئیم هر جسمی دارای ابعاد سه گانه است یا طلبیه مانند این که هر عاقل بالغ مستطیعی حجج بر او واجب است.

۳. قضایای خارجیه: قضیه خارجیه قضیه ای است که در آن وصف یا حکمی بر شخص خاصی ثابت گردیده است به گونه ای که آن حکم و وصف از آن شخص به غیر آن تعدی نمی کند. این قضایا موضوعش امری

خارجی است که ممکن است خاص باشد یا عام. و هم در تکلیفیات و هم در غیر آن می توان از این قضایا سراغی گرفت. به تعبیر به باور محقق نائینی، قضیه خارجیه گزاره ای است که در آن وصف یا حکمی به گونه ای بر شخصی ثابت می شود که امکان سرایت به دیگران را بر نمی تابد؛ هرچند دیگران با او در اوصاف فراوانی مشترک باشند.^۱ تنها با به میان آوردن فرض اتفاق و بدون بازگشت به هرگونه وحدت ملاکی میان شخص یاد شده (موضوع قضیه خارجیه) و دیگران، می توان به اشتراک حکم مزبور تن داد. براین اساس، در این گونه از قضایا تفاوتی میان جزئی بودن موضوع (مانند زید کاتب) یا کلی بودن آن (مانند کل من فی العسکر قتل) وجود ندارد، زیرا مناط قضیه خارجیه آن است که حکم بر شخص وارد گردد و نه بر طبیعت و عنوان. بر اساس این مناط، میان وحدت شخص و تعدد آن تفاوتی وجود ندارد. به دیگر سخن، هر جزئی دارای مناطی مخصوص به خود است و تنها به طور اتفاقی می توان اجماع افراد در ثبوت حکم را پذیرفت. بنابراین، ثبوت قتل برای هر یک از زید، عمرو و بکر تنها بصورت اتفاقی رخ داده است و هیچ مناط مشترکی در مقتول واقع شدن آنها یافت نمی شود و اساساً قضیه «کل من فی العسکر قتل» به منزله قضایای شخصی «زید قتل»، «عمر و قتل»، «بکر قتل» و... است. (میرزای نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۱: ۱۷۱)

از نگاه محقق نائینی قضیه ای که متضمن حکم شرعی است به گونه قضایای حقیقیه جعل می گردد (پیشین) و نه خارجیه و بنابراین هر فردی که از موضوع حکم محقق گردد حکم بر آن بار خواهد شد. بر این اساس قضایای حقیقه به قضایای شرطیه منحل می گردد. وی در این باره می گوید:

موضوع حکم در قضایای حقیقیه بایستی عنوان عامی باشد که به وسیله آن به به موضوعات خارجیه اشاره شود و در موضع فرض و تقدیر قرار گیرد. مثلاً اینکه می گوئیم "خمر مسکر است" موضوع قضیه هر چند عنوان خمر به حمل اولی است الا اینکه برای اشاره به هرچه مصداق خارجی خمر است در موضوع قضیه اخذ شده است و معنای آن این است که هرگاه چیزی در خارج فرض شود و بر آن صدق خمر کند مسکر است. و این است معنای آنکه می گویند هر قضیه حملیه ای به قضیه ای شرطیه که مقدم آن وجود موضوع و تالی آن ثبوت محمول برای آن است، منحل می گردد. در قضایای انشائی نیز مطلب به همین نحو است. چرا که حاکم به

^۱القضية الخارجیة و هی ما حکم فیها علی نفس الافراد الخارجیة ابتداء من دون توسط عنوان فی ذلک بل ربما لا یكون بینها جامع ینطبق علیها كما إذا قال المولی أکرم هؤلاء فأشار بذلک إلى عالم و هاشمی و عادل و علی تقدیر وجود عنوان جامع بینها فانما هو من باب الاتفاق لا من جهة دخله فی الحکم كما فی قضیة قتل من فی العسکر. اجود التقريرات (میرزای نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۱: ۴۴۲)

و جوب حج بر مستطیع بایستی وجود مستطیع را فرض نماید و بر این موضوعی که وجودش مفروض است حکم به وجوب حج نماید... (میرزای نائینی، ۱۳۵۲ ش، ج ۱: ۱۲۷)

بر این مبنا که احکام به نحو قضایای حقیقیه جعل می شود احکام شرعیه ثبوت و اثباتا مشروط به موضوعاتشان است.

اما ثبوت به این خاطر که که قضیه حقیقیه عبارت است از ترتب حکم یا وصفی بر عنوانی که مرآت افراد مقدر الوجود قرار گرفته است. پس جعل حکم ممکن نیست مگر بعد از فرض موضوع. بنابراین حکم ثبوت مشروط به وجود موضوع است نظیر اشتراط معلول به وجود علتش.

اما اثباتا- که مراد از آن مرحله ابراز و اظهار جعل است-گاهی ابراز به صورت قضیه شرطیه نیست و مصدر به ادات شرط نیست مانند آنکه گفته می شود "المستطیع یحج". و گاهی نیز قضیه با ادات شرط شروع شده و به صورت شرطیه ابراز می گردد مانند اینکه گفته شود "ان استطعت فحج". به هر دو تقدیر تفاوتی در میان نیست؛ چرا که بازگشت هر دو به یک چیز است. زیرا بازگشت شرط به موضوع است و بازگشت موضوع به شرط است و نتیجه یکی است و آن عدم تحقق حکم مگر بعد از وجود موضوع و شرط است. (میرزای نائینی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱: ۱۷۸)

۳-۱. تفاوت قضایای حقیقیه و خارجی

بین قضایای حقیقیه و خارجی تفاوتی وجود دارد که به آن اشاره می شود:

۱. موضوع در قضیه حقیقیه یک وصف کلی است که وجود آن مفروض است و حکم بر آن در زمان تحققش مترتب خواهد شد. اما موضوع در قضیه خارجی ذوات خارجی است که به همین جهت تقدیر و افتراض در آن راه ندارد بلکه همواره است محقق الوجود. به این ترتیب تعمیم حکم در قضایای خارجی ممکن نیست اما در قضیه حقیقیه ممکن است و حکم در حالات و زمانهای مختلف تعمیم می یابد. (محمد باقر صدر، ۱۴۲۳ ق: ۸۸)

این اساس عموم همانگونه که در قضیه حقیقیه تصویر می شود در قضایای خارجی نیز متصور است. با این تفاوت که عموم در قضایای خارجی افرادی است و در قضایای حقیقیه عموم عنوانی است. لذا تخصیص در قضایای خارجی تخصیص افرادی است ولی تخصیص در قضایای حقیقیه عنوانی است و از نگاه محقق نائینی فقط نسبت به یک مورد از قضایای حقیقیه که در شریعت وارد شده است تخصیص افرادی صورت گرفته که

آن هم مربوط به رفع حد از کسی است که در نزد امیر مومنان علیه السلام اقرار به لواط نموده بود. (میرزای نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۴۴۲)

۲. وصف دخیل در حکم در باب قضایای حقیقه اگر منتفی شود حکم نیز منتفی خواهد بود چرا که در موضوع حکم اخذ گردیده است و بدون آن موضوع حکم محقق نبوده و در نتیجه حکمی هم نخواهد بود. اما در قضایای خارجیه چنین نیست. زیرا اوصاف در این قضایا شروط نیستند بلکه اموری هستند که مولی آن ها را احراز نموده و حکم را بر آن بار کرده است. (پیشین) چرا که موضوع در قضیه خارجیه بعد از تحققش در خارج حکم بر آن از سوی مولی جاری می گردد بخلاف قضایای حقیقه که نیازی نیست موضوع بالفعل در خارج موجود باشد. به تعبیری قضیه خارجیه اقتضاء ندارد که بالفعل در خارج موضوع موجود باشد و اگر هم موجود باشد حکم مقصور بر افراد محقق نیست بلکه افراد مقدر را نیز در بر می گیرد. اما در قضایای خارجیه حکم بر افراد محقق بار می گردد.

۳. در قضایای خارجیه مولی است که متصدی تشخیص وجود وصف دخیل در ملاک حکمش یا عدم وجود آن در افراد خارجی می گردد؛ اما در قضایای حقیقه مولی متصدی تشخیص وجود وصف در افراد خارجی نمی گردد. بلکه وصف دخیل در ملاک حکم را جزیی از موضوع حکم به نحو مقدر الوجود قرار می دهد و تشخیص وجود آن را در فرد خارجی بر عهده مکلف قرار می دهد. مثلاً وقتی مولا می گوید اکرم العلماء، این مکلف است که بایستی بنگرد که در افراد خارجی وصف علم وجود دارد یا خیر تا اکرامش واجب باشد یا نه. بر این اساس در قضایای حقیقه اگر مکلف در تشخیص به اشتباه رفت و مثلاً تصور نمود که وصف در فلان فرد موجود نیست و حکم را در مورد آن امثال نمود مسئول تبعات آن خواهد بود. (میرزای نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۴۵۹)

۴. آنچه که در قضایای حقیقه از جهت موضوع و ملاک موثر است علم آمر است. چه مصیب باشد و چه منخطی. یعنی این علم آمر بوجود یک سری اوصاف است که باعث می شود حکم را بر این موضوع بار کند. مثلاً اگر مولی بداند که در کشیدن آب از چاه مصلحت است و عبد نیز بر آن قادر است حکم به آن می کند و عبد را به آوردن آب امر می کند. حال فرقی ندارد که مولی در این علم مصیب باشد یا منخطی. چرا که موثر در حکم علم آمر است نه وجود خارجی. اما آنچه که در باب قضایای حقیقه از جهت موضوع، موثر است وجود خارجی موضوع است چه آمر به آن علم پیدا کند چه نه. چرا که در این قضایا حکم بر تقدیر و افتراض وجود

موضوع انشاء شده است. (میرزای نائینی، ۱۳۵۲، ج: ۱، ۱۲۸) یعنی مولی حکمی را روی موضوعی دارای وصفی برده است و مصحلت برای افرادی موجود است که واقعا و در خارج آن وصف را داشته باشد و کاری به علم مولا ندارد. در حالی که آنچه که در قضایای خارجیه مدار است علم آمر است بوجود اوصافی در افرادی و حکم بر آن که قابل تعمیم نیز نیست. بر این اساس می توان گفت که جمیع عناوین در قضیه خارجیه از علل تشریع است و موضوعی نیست که حکم بر آن مترتب گردد غیر از همان فرد معین. لذا فقها گفته اند که اگر شخصی تصور می کند که زید دوست اوست و به همین خاطر به زید اذن دهد که این طعام را بخورد یا به خانه او قدم بگذارد برای زید جایز است که طعام را تناول کند یا به خانه قدم بگذارد هرچند که در واقع دوست او نباشد بلکه دشمن او باشد. زیرا اذن به شخص زید تعلق گرفته است و علم به صداقت دخلی در جواز دخول به خانه ندارد و تنها علم به صداقت در نفس اذن دخالت دارد. بر خلاف آنکه اذن به عنوان صدیق تعلق بگیرد و بگوید: هر که دوستم است به خانه ام بیاید. در این صورت زید اگر دوست آن شخص نباشد نمی تواند به خانه او داخل شود ولو آنکه آن شخص تصور کند که زید دوست اوست. زیرا مدار بر علم شخص اذن دهنده نیست بلکه مدار بر این است که شخص در واقع صدیق باشد. (میرزای نائینی، ۱۳۷۶، ج: ۱، ۲۷۹)

۵. قضیه خارجیه کبری قیاس در طریق استنباط حکم واقع نمی شود چرا که قضیه خارجیه در قوت قضیه جزئی است که نه کاسب است و نه مکتسب. بنابراین استنتاج کشته شدن زید از قضیه "کل من فی العسکر قتل" صحیح نیست. چرا که اصلا بیان قضیه "کل من فی العسکر قتل" صحیح نیست مگر بعد از آنکه علم داشته باشیم که چه کسانی در عسکر بوده اند و اینکه زید نیز در میان آنها بوده است. حال بعد از آنکه دانستیم زید در عسکر بوده و کشته شده است نیازی به تالیف قیاسی برای استنتاج کشته شدن زید نداریم و بر فرض که قیاسی تالیف شود صوری خواهد بود و واقعا قیاس نیست. مانند آنکه گفته شود زید در عسکر بوده است (صغری) و هر که در عسکر بوده است کشته شده است (کبری) پس زید کشته شده است (نتیجه) این یک قیاس صوری است زیرا گفتیم که بیان اینکه هر کس در عسکر بوده کشته شده است صحیح نیست مگر بعد از علم به اینکه زید کشته شده است. لذا این قیاس یک قیاس منتج است.

اما این بر خلاف قضیه حقیقه است. چرا که می توان آن را کبرای قیاس استنتاج قرار داد و از آن حکم افراد را بدست آورد. مانند اینکه گفته شود زید مستطیع است (صغری) و هر مستطیعی باید حج انجام دهد (کبری) پس

زید باید حج انجام دهد (نتیجه) و علم به کلیت کبری متوقف بر آن نیست که علم داشته باشیم زید مستطیع است و حج بر او واجب است. بلکه کلیت کبری در قضیه حقیقه مستفاد از کلام خداست که و لله علی الناس حجّ البیت. (میرازی نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۷۲)

۶. قضیه حقیقه بر خلاف قضیه خارجیه به قضیه شرطیه منحل می گردد. زیرا موضوع حکم در قضایای حقیقه یک عنوان عام است که به افراد و مصادیق خارجی بواسطه آن عنوان اشاره می گردد بنابراین صحیح است که گفته شود هر گاه آن عنوان عام موجود شد حکم آن نیز مترتب می گردد. مانند آنکه اگر گفته شود اکرم العلما گویا گفته شده است اذا وجد عالم فاکرمه. زیرا حکم بر این عنوان عام بار شده است و تحقق عنوان حکم آن را در پی دارد. اما در قضایای خارجیه حکم از طریق عنوان بر افراد بار نمی شود و اگر هم بتوان یک عنوان جامعی برای افراد فرض نمود هیچ تاثیری در حکم نداشته است و تنها اتفاق است که افراد واجد آن عنوان را گرد هم تحت این حکم آورده است و الا سبب این حکم برای این افراد آن عنوان نبوده است. لذا اگر مولی حکم کند که عبدش چند تن را اکرام کند، هرچند که برای مثال همه آنها را بتوان تحت عنوان هاشمی گرد هم آورد. اما این عنوان نبوده که باعث وجوب اکرام آنان شده است. لذا نمی توان گفت هرگاه شخص هاشمی را دیدی اکرام کن.



۴-۱. دیدگاه امام خمینی درباره قضایای حقیقه و خارجیه

چنانکه گذشت در نگاه محقق نائینی و بسیاری دیگر از علمای علم اصول فقه قضیه حقیقه قضیه ای است که در آن حکم به طبیعت تعلق گرفته است و در قضیه خارجیه به افراد. از سوی دیگر قضایای حقیقه منحل به قضایای شرطیه می شود در حالی که در قضایای خارجیه این اتفاق نمی افتد.

از دیدگاه امام خمینی هر دو جهت فوق دارای اشکال است و نکته ای که در این دو وجه بیان گردیده است مردود است. به این ترتیب اشکالات امام بر بیانات نائینی بر دو جهت وارد است: نخست اینکه محقق نائینی موضوع در قضیه خارجیه را ذوات افراد می داند نه طبیعت و عنوان. دوم آنکه میرزای نائینی قضایای حقیقه را منحل به قضایای شرطیه می داند.

اما درباره جهت نخست ایشان معتقدند که هم در قضایای حقیقه و هم در قضایای خارجیه حکم به یک عنوان کلی تعلق گرفته است و چنین نیست که حکم در قضیه خارجیه به افراد خارجی بدون واسطه واقع شدن یک عنوان تعلق گرفته باشد. بلکه فرق میان این دو در آن است که عنوان در قضایای خارجیه مقید به قیدی است و

در قضایای حقیقیه این قید وجود ندارد. در قضایای خارجیّه عنوان مقید به افراد موجود در خارج است و به تعبیر دیگر طبیعت و عنوان است که موضوع حکم است اما این عنوان قیدی دارد که باعث می شود که تنها بر افراد موجود در هنگام نطق صدق نماید و بواسطه این قید قابلیت انطباق خود را بر همه افراد از دست می دهد. اما در قضایای حقیقیه عنوان، موضوع حکم واقع شده است و قیدی نیز ندارد. به عبارت دیگر در قضیه حقیقیه عنوان و طبیعت بدون هیچ قیدی موضوع حکم واقع شده است و در نتیجه بر افراد موجود و مقدر و هنوز وجود نیافته نیز صدق می نماید.

ایشان درباره تقسیم قضایا به خارجیّه و حقیقیه پس از آنکه آن را فقط درباره قضایای کلی می دانند می گویند: گاهی حکم در قضایای کلی منحصر در افراد موجود عنوان است و حکم مختص افرادی است که بالفعل موجودند بدون آنکه شامل افراد ماضی یا مستقبل شود. به این شکل که مدخول ادات عموم مقید گردد. مانند آنکه گفته شود «کلّ عالم موجود فی الحال کذا» یا «کلّ من فی هذا العسكر کذا». اما قضیه حقیقیه قضیه ای است که حکم در آن بر افراد طبیعت ثابت است که بر افراد موجود در زمان حال و غیر آن صدق می کند. مانند قضیه کل نار حاره. لفظ نار بر طبیعت دلالت دارد و طبیعت قابلیت صدق بر هر فردی را دارد البته نه به این معنا که برای افراد طبیعت وضع شده است و نه به معنی آنکه طبیعت حاکی از افراد است بلکه به این معنی که دلالت بر طبیعت دارد و این طبیعت قابلیت صدق بر افراد موجود و افرادی که بعدها در ظرف وجود خود بوجود خواهند آمد را دارد... به این ترتیب ضعف آنچه که بعضی از اعاضم در رابطه فرق میان قضایای حقیقیه و خارجیّه بیان کرده اند ظاهر می شود. چرا که وی در مواضعی چنین گفته است که حکم در قضایای خارجیّه بر افراد و اشخاص است بدون واسطه شدن عنوانی و حتی اگر عنوانی نیز فرض شود اتفاقی خواهد بود. (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۲۲۱-۲۲۴؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ج، ۲: ۲۸۵-۲۸۶)

ممکن است به نظر آید که اشکال امام بر محقق نائینی به طور کامل وارد نیست. یعنی تنها در صورتی این اشکال وارد است که موضوع قضیه یک عنوان عام باشد. اما اگر موضوع قضیه یک عنوان عام نباشد در این صورت نمی توان اشکال امام را پذیرفت. زیرا در این صورت اصلاً موضوع قضیه عنوان نیست تا بگوییم ضابطه قضیه خارجیّه آن است که موضوع آن مقید به قیدی گردیده است که جز بر افراد موجود در حال نطق صدق نمی کند. مرحوم نائینی در این باره معتقد است که موضوع قضیه خارجیّه امر خارجی است چه آن امر خارجی خاص باشد و چه عام. بر همین اساس قضیه مات زید یک قضیه خارجیّه است؛ چنانکه کل من فی

العسكر قتل نیز یک قضیه خارجی است. (میرزای نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۱۲۵) پس اگر بتوان در قضایای خارجی عنوان عامی فرض نمود می توان گفت که موضوع در این قضایای خارجی عنوان مقید به قید وجود بالفعل در زمان نطق است. و در این فرض اشکال امام وارد است. اما اگر موضوع قضیه خارجی خاص بوده و یک فرد و یک شخص باشد در این صورت نمی توان مدعی شد موضوع عنوان مقید به افراد موجود در زمان نطق است. چرا که یک فرد بیشتر ندارد و تقید در آن معنا ندارد.

اما این اشکال بر امام وارد نیست. زیرا از نظر امام چنین قضایایی که تنها یک فرد دارد قضیه خارجی نیست بلکه قضیه شخصی به شمار می آید و مقسم قضایای خارجی و حقیقه قضایای کلی است نه قضایای جزئی و شخصی. امام در این زمینه می گویند: قضیه ای که در آن حکم تعلق به فرد یافته است قضیه خارجی نیست بلکه قضیه جزئی است که در منطق نیز اعتباری ندارد و موضوع در هر یک از قضایای حقیقه و خارجی عنوان است نه افراد.^۱

از دیدگاه امام -چنانکه گفتیم- بر خلاف محقق نائینی قضایای حقیقه به شرطیه منحل نمی شود. به نظر ایشان منشا اینکه محقق نائینی قائل بدین مطلب شده این عبارت منطقی هاست که: "حکم در قضایای حقیقه بر افراد موجود و مقدر ثابت است و در قضایای خارجی تنها بر افراد محقق بالفعل." حال آنکه مقصود منطقی ها از این کلام انحلال قضیه حقیقه به شرطیه نیست. و اگر هم منطقی ها چنین تعبیر کرده اند برای آن است که کسی توهم نکند که حکم در قضیه حقیقه مقصور بر افراد خارجی است و

^۱ أَمَّا الْقَضِيَّةُ الْمُتَكَلِّفَةُ لِتَعَلُّقِ الْحُكْمِ بِالْفَرْدِ الْمَوْجُودِ فَلَيْسَتْ قَضِيَّةً خَارِجِيَّةً، بَلْ هِيَ قَضِيَّةٌ جَزْئِيَّةٌ غَيْرُ مَعْتَبَرَةٍ فِي الْمُنْطَقِ، وَ الْمَوْضُوعُ فِي كُلِّ مِنَ الْقَضَايَا الْحَقِيقِيَّةِ وَ الْخَارِجِيَّةِ هُوَ الْعُنْوَانُ لَا الْأَفْرَادَ. إِشَانِ هَمَّجِينِ فِي مَنَاجِجِ مِی فَرَمَیْد: اِنْ هَذَا التَّقْسِیمُ لِلْقَضَايَا الْكَلِیَّةِ وَ اَمَّا الشَّخْصِیَّةِ مِثْلَ زَیْدٍ قَائِمٍ فِی الْخَارِجِ عَنْ الْمَقْسَمِ (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۷۵) و نیز بنگرید: امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۳۲۷؛ امام خمینی، بی تا: ۲۱۷

^۲ البته به نظر می رسد اشکال دیگری بر کلام امام وارد است. ایشان معتقدند در قضایای خارجی نیز حکم بر عنوان و طبیعت بارگرفته است نه بر افراد و این عنوان است که اصل به شمار می آید. این کلام فی الجمله مقبول است نه بالجمله. بلکه باید تفصیل قائل شد بین مواردی که عنوان دخیل در حکم است مانند قضیه اکرم العلماء (در صورتی که مقصود اکرام افراد خاصی از علما باشند) که در این موارد حکم واقعا بر عنوان بار است و اگر هم بر افراد بار شود بواسطه عنوان است و عنوان است که سبب شده است این حکم برای این اشخاص ثابت شود. اما در برخی موارد که عنوان دخالتی در حکم ندارد و به تعبیر مرحوم نائینی اگر هم عنوانی فرض شود اتفاقی است، نمی توان کلام امام را پذیرفت. مانند قضیه کل من فی العسكر قتل که مثال معروف قضیه خارجی در منطق است. زیرا در این موارد عنوان من فی العسكر عنوانی نیست که بواسطه آن حکم بر افراد ثابت شود بلکه این عنوان یک عنوان پسینی است نه پیشینی. به تعبیر دیگر این عنوان هیچ دخالتی در حکم ندارد و نمی توان آن را سبب ثبوت حکم دانست. بر خلاف مثال سابق که در آن عنوان است که واسطه در ثبوت حکم بوده است و دخیل در حکم است.

الا در قضیه حقیقیه موضوع این قضیه دلالت بر نفس طبیعت و ماهیت دارد نه بر فرض وجود موضوع. چرا که اساسا متکلم وقتی می گوید: "کل نار حاره" به هیچ وجه در ذهن خود فرض وجود موضوع نکرده است بلکه حکم را بر طبیعت و ماهیت موضوع بار نموده است و تنها صدق این قضیه است که در ظرف وجود خارجی خواهد بود بدون آنکه وجود قید موضوع باشد. به عبارت دیگر حکم در این قضایا بر عنوان موضوع بار می شود که این عنوان قابلیت صدق بر افراد خارجی را دارد نه بر موضوعی که موجود است یا فرض وجود موضوع آن شده است. لذا هیچ شرطی در کار نیست و مفاد قضیه کل نار حاره این نیست که هر گاه نار در خارج موجود شد حار است. هر چند که حرارت جز بر وجود خارجی نار مترتب نیست اما این نه به معنی اشتراط قضیه مذکور به وجود خارجی است و نه مفاد قضیه فوق این است.

مضافا به این که اگر قضایای حقیقیه فی الواقع شرطیه بود لازم می آمد که اثبات ذاتیات ماهیات و لوازم ماهیات بر ماهیات به نحو قضایای حقیقیه مشروط به وجود خارجی ماهیات باشد؛ در حالی که این لوازم برای ماهیات ثابت است من حیث هی نه من حیث انها موجوده. چرا که ماهیت من حیث هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه. بنابراین اثبات لوازم ماهیت برای آن مشروط بوجود خارجی نیست بلکه در مرتبه خود ماهیت برای آن ثابت است. بر این اساس قضیه: کل اربعه زوج و کل مثلث فان زوایاه الثلاث مساویه لقائمتین، دو قضیه حقیقیه هستند و اگر مشروطه بودند معنایش این بود که زوجیت برای اربعه ثابت نیست مگر بعد از وجود خارجی. در حالی که این معنا باطل است و هیچ شرطی برای ثبوت لوازم ماهیت برای آن وجود ندارد.^۱

۲. متعلق اوامر و نواهی

چنانکه پیش از این گفته شد بحث دیگری که ممکن است با مساله خطابات قانونیه مشابه پنداشته شود، موضوعی است که عالمان اصول تحت عنوان متعلق اوامر و نواهی یا متعلق احکام از آن یاد کرده اند. محل نزاع در مساله مذکور آن است که آیا اوامر و نواهی شرعی به طبیعت و ماهیت تعلق می گیرد یا به افراد خارجی و یا به طبیعت لکن بما هی حاکیه عن الافراد؟ به این ترتیب در مقام تصور سه احتمال فوق ممکن است مطرح شود.

بنگريد: امام خميني، ۱۴۱۵ الف، ج ۲: ۱۴۳-۱۴۵

یکی از نکاتی که حضرت امام در آغاز بحث بدان تذکر داده اند، این است که نباید پنداشت که محل نزاع در تعلق اوامر به افراد یا ماهیات تعلق امر به کلی طبیعی یا افراد آن است زیرا ماهیات شرعی مانند نماز و حج مخترعات شرعی هستند و نه خود کلی طبیعی به شمار می روند و نه مصادیق آن مصادیق کلی طبیعی است. زیرا ماهیات مخترعه و افرادش در خارج موجود نیستند و مرکب اختراعی مانند نماز تحت مقوله واحدی نمی گنجد. (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ۶۴)

درباره موضوع تعلق اوامر و نواهی در میان متاخران از دانشمندان علم اصول تقریباً دو نکته مورد توافق است: نخست آنکه اوامر و نواهی به طبیعت بما هی متعلق نیست. یعنی وجود ذهنی طبیعت نیست که مورد طلب یا زجر واقع شده است. زیرا موطن طبیعت بما هی ذهن است و قابلیت وجود خارجی یافتن ندارد و معنا ندارد که مولا و شارع آن را از مکلفان بخواهد. زیرا چنین چیزی مقدور نبوده و تکلیف بما لا یطاق به شمار رفته که از نظر عدلیه محال است و از نظر اشاعره واقع نشده است. علاوه بر آنکه واضح است که مصلحت و مفسده بر وجود ذهنی مترتب نیست زیرا آنچه در ذهن است منشا آثار نیست. (محقق عراقی، ۱۴۱۷، ج ۲، ۳۸۰) دوم آنکه وجود خارجی طبیعت بما هو وجود خارجی نیز متعلق امر یا نهی نیست. زیرا وجود خارجی همان است که در خارج موجود شده است و تعلق امر بدان نیز به معنی طلب ایجاد آن است که طبق فرض در خارج موجود بوده و طلب ایجاد آن تحصیل حاصل خواهد بود. (میرزای نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ۲۱۰)

از این دو مساله که بگذریم میان مشهور و امام در این زمینه اختلاف نظر وجود دارد. زیرا مشهور قائلند که آنچه که متعلق اوامر است طبیعت است بما هی حاکیه عن الافراد و مرآه للخارج. (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ۱۵۰) چرا که ماهیت بما هی لیست الاهی و مطلوب و مأمور به نخواهد بود. مع ذلک طبیعت مرکب مصلحت و مفسده نیست. (محقق عراقی، ۱۴۱۷، ج ۲، ۳۸۰-۳۸۱)

اما از دیدگاه امام نفس طبیعت است که متعلق امر و نهی قرار می گیرد نه طبیعت بما هی حاکیه عن الخارج. به این معنا که قبل از اینکه به چیزی امر نماید هر آنچه را که در غرض وی دخیل است تصور می نماید و مکلفان را به سوی آن در خارج بعث می نماید تا آن را ایجاد کند. چرا که بعث واقعی نمی تواند به اوسع یا اضیق از غرض تعلق بیابد. زیرا تعلق اراده و شوق به غیر مقصود یا به آن و زائد بر آن گزاف است. حال که بنابر فرض خصوصیات فردیه دخالتی در غرض آمر ندارد مولا بدان بعث نمی نماید. زیرا بعث تابع اراده تشریعیه مولا است که آن هم تابع مصالح و اغراض اوست. (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ۶۵)

به نظر امام خمینی به طور کلی طبیعت نمی تواند کاشف از افراد باشد و در مسائل مختلفی از علم اصول بدین سبب موضوعی متفاوت از مشهور اتخاذ نموده اند. از جمله در مساله اقسام وضع و در مساله مورد بحث یعنی متعلق اوامر و نواهی. توضیح آنکه علمای علم اصول در مقام تصور به اعتبار معنای متصور در هنگام وضع چهار قسم برای آن قائل گردیده اند. قسم سوم آن است که وضع عام باشد و موضوع له خاص. یعنی واضح در مقام وضع معنای عامی را تصور نماید، ولی لفظ را برای افراد و مصادیق آن وضع کند. در این رابطه بحثی صورت گرفته است که آیا این قسم ممکن است یا خیر؟ مشهور اصولیان (رک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۱۰) معتقدند که ممکن است زیرا کلی و طبیعت می تواند مرآت برای افراد بوده و از آن حکایت نماید. اما امام معتقد است که این قسم نیز ممکن نیست. زیرا طبیعت و کلی جز از خود حکایت نمی کند و نمی تواند مرآت فرد باشد. اینکه طبیعت کاشف از فرد نیست به این سبب است که معقول نیست که طبیعت مرآه باشد برای خصوصیات افراد خارجی باشد و مجرد اتحاد طبیعت با افراد در خارج به معنی کاشفیت و دلالت طبیعت بر افراد خارجی نیست و اتحاد خارجی مصحح حکایت و کاشفیت نیست و هر مفهومی جز از مدلول خود حکایت نمی کند. پس مشخصات و افراد داخل در مفهوم عام نیست و نمی تواند عام از آن حکایت کند؛ زیرا حکایت فرع دخول در موضوع له است.^۱ به علاوه که قوای مدرکه طبیعت و افراد مختلفند. زیرا تصور و ادراک افراد شان قوای نازله نفس است و ادراک طبیعت شان قوای عاقله بعد از تجرید خصوصیات است. (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۴۹۲)^۲

^۱ یکی از شاگردان امام در این باره می گوید: "حضرت امام رحمه الله در بحث وضع عام و موضوع له خاص - که معمولاً مورد قبول قرار گرفته است - می گویند که ممکن نیست ما یک معنای کلی را تصور کنیم، آن گاه لفظ را برای افراد آن وضع کنیم. آقایان گفته اند که این مفهوم کلی، مرآت آن ها است؛ ولی باید گفت اصلاً مفهوم کلی در عالم مفهومیت، مباین با آن افراد است نه مرآت افراد. عالم بما هو عالم، با مصادیق و افراد خارجی یعنی با این عالم و آن عالم، مباین است. در عالم مفهوم، همه چیز با یکدیگر مباین است. موجودات ذهنی که خودشان موجودات خارجیه اند، تشخیص دارند و چون تشخیص دارند، با یکدیگر هم خوانی ندارند. یک مفهوم عام مباین است با یک مفهوم خاص، چون این یک وجود ذهنی دارد و آن هم یک وجود ذهنی و هر دو هم یک نحوه خارجیت دارند. لذاست که ایشان وضع عام و موضوع له خاص را قبول ندارد؛ کما اینکه عکس آن را دیگران قبول ندارند، یعنی وضع خاص و موضوع له عام، ممکن نیست؛ چون خاص، مرآت عام نیست. باید گفت که عکس آن هم همین طور است زیرا عام بما هو عام هم نمی تواند مرآت باشد، چون وقتی تصور ذهنی شد، وجود ذهنی دارد و وقتی وجود ذهنی ایجاد شد هر موجودی با موجود دیگر تباین دارد. نمی شود من مفهوم عالم را ببینم و از آنجا مصادیق را ملاحظه کنم؛ آن ها مصداق خارجی هستند." (خطابات قانونیه، پژوهش های گفتاری، صص ۱۹-۲۰؛ گفت و گو با آیت الله صانعی)

همچنین بنگرید: امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۳: ۴۱۳۲

در مورد استدلالی که محقق عراقی بیان فرمود و طی آن بنا بر قاعده الماهیه من حیث هی لیست الاهی بر عدم تعلق امر به نفس طبیعت و ماهیت استدلال فرمود، نیز امام پاسخ می دهند که معنای این قاعده آن است که وجود و عدم و حب و بغض و امر و نهی نه عین ماهیت است و نه جزء ماهیت بلکه ماهیت در حد ذات خود خالی از آن قیود است و این منافاتی ندارد که این امور بر ماهیت عارض شود. به تعبیر دیگر سلب این مفاهیم از ماهیت به حمل اولی است؛ چرا که مرتبه ماهیت مرتبه حد شیء است و معقول نیست که وجود و عدم در این مرتبه ماخوذ باشند زیرا در این صورت وجود و یا عدم جزء شی خواهد شد و واجب الوجود یا ممتنع الوجود خواهد شد. بله وجود و عدم و سایر خصوصیات عارض بر ماهیت می شود و به حمل شائع بر آن منطبق خواهد شد.

البته باید دقت نمود که از تعلق امر و نهی به طبیعت و ماهیت لازم نمی آید که آن منشا آثار و محبوب و مبغوض باشد. بلکه مولی از آنجا که دیده است که طبیعت در وجود خارجی است که منشا اثر مطلوب و محصل غرض است، عبد را به سوی آن بعث می نماید تا عبد منبعث شده و مأمور به را در خارج ایجاد نماید. پس تعلق امر به طبیعت طریق حصول به مطلوب و محبوب است. (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۴۹۱) به عبارت دیگر هر چند که مولی در مقام تصور امر را بر طبیعت بار نموده است اما مقصود او چنانکه عرف می فهمد ایجاد آن در خارج است. بالجمله مطلوب حقیقی و منشا اثر در ذهن موجود نیست و آنچه که امر بدان تعلق گرفته است مطلوب حقیقی نیست، پس مولی غیر مطلوب را وسیله قرار می دهد برای مطلوب و به سوی طبیعت بعث می نماید و عرف از این کار لزوم تحصیل طبیعت در خارج را می فهمد. (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۳: ۴۱۴)

۳. بررسی ارتباط دو مساله مذکور با بحث انحلال خطابات قانونیه

در این گام بعد از توضیح دو موضوع قضایای حقیقه و متعلق احکام شرعی کنون باید به ارتباط آن با بحث خطابات قانونی بنشینیم.

در مورد قضایای حقیقه باید گفت که این مساله اصالتاً درباره متعلق و موضوع احکام شرعی است حال آنکه بحث از خطابات قانونیه در مورد مخاطب احکام شرعی و آنچه که خطاب شارع بدان متوجه است، می باشد. یعنی آنچه که در بحث از قضایای حقیقه مد نظر عالمان علم اصول بوده این است که آیا احکام شرعیه به عنوان کلی تعلق گرفته و تمامی افراد و مصادیق متعلق و موضوع خود را شامل است و به عبارت دیگر افراد

محقق و مقدر را در بر می گیرد یا اینکه تنها افرادی از موضوع و متعلق که در زمان خطاب موجود است معروض تکلیف بوده و عمومیت برای همه افراد ندارد. برای توضیح از مثالی بهره می گیریم. قضیه فرضی "اکرم العلماء" می تواند در نظر شارع به دو شکل انشاء شود: به شکل قضیه ی حقیقیه و یا به شکل قضیه خارجی. اگر به شکل قضیه حقیقیه باشد یعنی طبیعت عالم و نه تعداد خاصی از عالمان موضوع تکلیف بوده و هر فردی از عالم که تا روز قیامت محقق شود موضوع این تکلیف می باشد. همچنین مولا می تواند تعداد خاصی از عالمان ایران مثلا عالمان زنده شهر قم را مد نظر قرار گرفته و خطاب کند که اکرم العلماء. در اینجا فقط علمای زنده قم هستند که موضوع تکلیف بوده و نسبت به عالمان دیگر و همچنین در زمانهای بعد موضوع تکلیف نخواهند بود. همچنین است اگر مولا بگوید "خمس مالت را پرداز. که آیا فقط به مالی که شخص اکنون دارد خمس تعلق می گیرد و یا اینکه هر مالی که داشته باشد موضوع خمس خواهد بود؟ بنابراین چنانکه ملاحظه می شود آنچه که در بحث از قضایای حقیقیه و خارجی محط بحث است این است که موضوع احکام خاص است یا اینکه احکام همه موضوعاتی که معنون به عنوان تکلیف باشند را شامل است؟

در حالی که بحث از خطابات قانونیه به بحث از مخاطب احکام بر می گردد که آیا تک تک مکلفان تا روز قیامت هر یک تکلیف مستقلی دارند و تکالیف به عدد مکلفان منحل است؟ یا اینکه مولا خطاب خود را به صورت عمومی و کلی و به تعبیر امام قانونی جعل نموده و یک تکلیف بیش نیست که مخاطبان فراوانی دارد؟ به تعبیر دیگر اینجا بحث از تعدد تکلیف است به حسب مکلفین و انحلال خطاب در ناحیه مخاطبان؛ حال آنکه بحث فوق در زمینه چگونگی جعل احکام به حسب موضوع و متعلق است. برای توضیح بیشتر می گوئیم اگر خطاب فرضی "یا ایها الذین آمنوا ادفعوا خمس اموالکم" را در نظر بگیریم بحث از خطابات قانونیه به ناحیه مخاطب این خطاب بر می گردد که آیا این یا ایها الذین آمنوا متضمن خطاب مستقل به زید و عمرو و بکر بوده و گویا مولا نسبت به هر کدام مستقلا خطابی را صادر فرموده است یا خیر؟ اما بحث از اینکه آیا این خطاب قضیه ای حقیقیه است یا خارجی درباره موضوع این تکلیف است که آیا مال موجود مومنان موضوع وجوب خمس است یا هر مالی که شخص مومن داشته باشد چه محقق باشد چه مقدر؟ البته نتیجه اعتقاد به اینکه احکام به نحو قضایای حقیقیه جعل شده اند این است که احکام برای همه زمانها جعل گردیده اند و افراد یک زمان به خصوص مخاطب نیستند. اما چنین عقیده ای ملازمه ای با پذیرفتن انحلال خطابات قانونی ندارد. بلکه کسانی که جعل احکام به نحو قضایای حقیقیه را پذیرفته اند خود دو گروهند و برخی قائل به انحلال خطابات هستند و گروهی مانند امام خمینی و برخی شاگردان ایشان انحلال خطابات کلی را نمی پذیرند.

در مورد مساله تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد نیز تفاوت فوق صادق است. زیرا چنانکه از نام این مساله هویداست در آن متعلق احکام مورد بررسی قرار می گیرد که آیا فرد خارجی متعلق حکم قرار گرفته یا طبیعت و ماهیت آن و آیا اوامر و نواهی از طبیعت به افراد سرایت می کند یا خیر. برای مثال آیا ماهیت صلاه است که حکم وجوب بدان تعلق گرفته است یا اینکه فرد خارجی آن؟ اما بحث خطابات قانونیه اجنبی از این مساله بوده و در این باره است که خطاب کلی را حاوی خطابات مستقل به هر مخاطب و مکلفی می باشد یا اینکه همان عنوان کلی مانند الناس یا الذین آمنوا که موضوع خطاب قرار گرفته در همین حد متوقف می شود و به احکام مستقله به تعداد مکلفان الی یوم القیامه منحل می گردد به نحوی که هر فردی خطاب مستقل خود را داشته باشد. بنابراین اتخاذ هر نظریه ای در مساله متعلق احکام ربطی به انحلال یا عدم انحلال خطابات قانونی ندارد و می توان قائل گردید که حکم به فرد یا طبیعت تعلق گرفته است و در عین حال قائل به انحلال یا عدم انحلال خطاب گردید. (مصطفی خمینی، ۱۴۱۸ الف، ۳: ۴۲۷)

۴. تبیین نظریه خطابات قانونیه

۱-۴. مقدمه

قبل از تبیین نظریه خطابات قانونیه اشاره می کنیم که این بحث در اولین تحقیقات اصولی امام موجود بوده و امام از آغاز به این مساله باور داشته است و در اولین اثر اصولی خویش که تعلیقه ایشان بر کفایه الاصول به شمار می رود نیز به این مساله اشاره داشته است. این اثر که "انوار الهدایه" نام دارد در رمضان ۱۳۶۸ قمری پایان یافته است.

این بحث در مواضعی از علم اصول فقه مورد بحث امام قرار گرفته است. اما در دو موضع امام مفصل تر بدان پرداخته است:

۱. در بحث ضد و مساله ترتب. اگر شخص در حالت تراحم قرار گرفته و قدرت بر امتثال دو تکلیف نداشته باشد و اهم را ترک کرده و مهم را انجام دهد. حال بنا بر اینکه امر به شیء مقتضی نهی ضد است این مساله مورد بحث قرار گرفته است که این عمل اگر عبادی باشد صحیح است یا خیر. میرزای نائینی در مقام حل اشکال به نظریه ترتب قائل گردیده و با در نظر گرفتن طولیت میان دو حکم و مشروط ساختن فعلیت مهم به عصیان اهم به حل اشکال پرداخته و نماز یا عمل عبادی دیگر را صحیح دانسته است. اما امام با طرح نظریه

خویش اساس اشکال را ریشه کن ساخته و اصولیان را از تکلف قائل گردیدن به ترتب بی نیاز ساخته است. چرا که بنابر این نظریه هر دو امر فعلی بوده و امر به مهم در عرض امر به اهم موجود بوده بدون آنکه محذوری پیش آید.

۲. در بحث تنجز علم اجمالی در صورت خروج یکی از اطراف از محل ابتلاء. شیخ انصاری و به تبع ایشان اصولیان دیگر معتقدند در صورتی که یکی از اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج شود و برای مثال شخص بداند که مایعی که نزد اوست خمر است یا مایعی که در هند است، علم اجمالی منجز نیست. زیرا در مورد خارج از محل ابتلاء تکلیف معقول نیست چرا که مکلف قادر به تناول آن نیست و جعل داعی نسبت به او لغو است. بنابراین اصل نیز در مورد آن جاری نیست. حال که اصل در آن جاری نمی شود در طرف محل ابتلاء بدون معارض اصل جاری می شود. اما بنابر نظریه امام خمینی و عدم انحلال خطابات کلی علم اجمالی منجزیت خود را از دست نخواهد داد و باید طرف محل ابتلاء را نیز ترک نمود و اینکه مشهور قائل به عدم تنجز علم اجمالی شده اند به سبب خلط میان خطابات شخصی و خطابات قانونی است. (امام خمینی، ۱۴۱۵ الف، ۲: ۲۱۵)

نکته دیگری که لازم می دانیم بدان اشاره کنیم این است که هر چند این نظریه به نظریه خطابات قانونیه مشهور گردیده است، اما این نام گویای هویت این نظریه نبوده و مناسب به نظر نمی رسد. زیرا وجود خطابات قانونی را که تعبیری دیگر برای خطابات کلی و در مقابل خطابات شخصی است، هیچ عالمی منکر نیست. بلکه آنچه محل نزاع بوده و امام را از دیگران جداساخته این است که ایشان قائلند این خطابات قانونی منحل به خطابات شخصی کثیره به تعداد مخاطبان نمی شوند و دیگران قائلند که این خطابات منحل به خطابات شخصی است. لذا بهتر است نام این نظریه را نظریه عدم انحلال خطابات قانونی بنهیم. نه اینکه آنچه را که همگان قبول دارند بر این نظریه نام نهیم.

۲-۴. بیان نظریه

خطاب های شرعی را می توان به دو قسم تقسیم نمود: خطاب شخصی و خطاب قانونی.

خطاب شخصی خطابیه است که متوجه فرد یا صنفی خاص می شود مانند اوامر صادر از موالی برای عبید و یا خطاباتی که متوجه شخص نبی اکرم صلی الله علیه و آله شده است و به طور کلی خطابیه است که در آن شخص یا اشخاص معینی مورد خطاب قرار می گیرند. در این نوع خطاب تکلیف به شخصی می شود که جمیع شرایط

توجیه خطاب را داشته باشد. مانند اینکه علم به این خطاب داشته باشد و قدرت امتثال آن در وی موجود باشد و احتمال انبعاث نیز نسبت به مأمور به و مطلوب برود. (مومن قمی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۳۷) به این ترتیب که مأمور به مورد ابتلای مکلف باشد و طوری نباشد که خود به خود ترک گردد و اگر مطلوب فعل است شخص مخاطب داعی برای آن نداشته باشد که بدون امر نیز آن را انجام دهد و اگر چیزی است که از نهی می شود مورد رغبت باشد و خود به خود بدون نهی از جانب مکلف ترک نگردد. (جعفر سبحانی، ۱۴۲۴ق، ۳: ۴۹۲) بالجمله اینها شرایطی است که هر آمری بخواهد به دیگری دستوری در موردی بدهد باید این ها را لحاظ کرده و الا خطاب لغو خواهد بود چرا که مقصود از تکلیف ایجاد داعی در شخص است و در این موارد داعی بر فعل یا ترک موجود است؛ لذا تکلیف قبیح است. مخصوصا اگر آمر شارع حکیم باشد که قبیح این امر در مورد او موکد است. لذا آمر پس از اینکه وجود شرایط را در مکلف احراز نمود می تواند او را مورد خطاب دهد.

خطاب قانونی خطابی است که به سوی عناوین عام و موضوعات کلی شده است. مانند عنوان "الذین آمنوا یا عنوان الناس". در این نوع از خطابات نظری به افراد وجود نداشته و آمر به اینکه آیا همه کسانی که این خطاب به سوی آنان توجیه می گردد شرایط خطاب شخصی را دارند یا خیر، نظری ندارد. در این نوع خطابات شرط نیست که همه افراد موضوع واجد شرایط بوده و انبعاث تعدادی از ایشان در توجیه خطاب به سوی کل کافی است. سبب این است که خطابات قانونی خطابات کثیره نیست به گونه ای که هر شخص خطابی خاص و مستقل به خود را داشته باشد. بلکه در این جا تنها یک اراده تشریعی وجود دارد که به عنوان عام و واحدی تعلق یافته است که بر تمامی کسانی که عنوان مورد خطاب بر آنان صادق است حجت است. در این صورت که برخی شرایط تکلیف و توجیه خطاب را دارند تکلیف نسبت به همگی فعلی است هر چند بدانیم که برخی عصیان خواهند کرد یا دارای عذری برای ترک هستند. پس در این نوع خطاب کثرتی در ناحیه خطاب وجود ندارد بلکه یک خطاب بیش نیست و کثرت در ناحیه موضوع و مخاطب است.

بنابراین در این نوع خطاب انحلالی وجود ندارد و نمی توان ملتزم به انحلال خطاب کلی به خطابات کثیره به تعداد مخاطبان شد. زیرا اگر مراد از انحلال این باشد که خطاب نسبت به همه حجت است که این مطلب هر چند صحیح است اما لازمه اش تعدد خطاب نیست. و اگر مراد وجود اراده های کثیره و خطابات متعدد به تعدد مخاطبین است این مطلب قابل پذیرش نیست. زیرا بدیهی است که در ذهن مولا تنها یک اراده تشریعی که به خطاب واحدی که به عموم مکلفان تعلق یافته است، وجود دارد.

به این ترتیب ملاک استهجان خطاب شخصی و خطاب قانونی تفاوت می کند. چرا که در خطاب شخصی عدم وجود شرایط صحت خطاب در شخص مورد خطاب، آن را مستهجن ساخته و لغویت آن را پدید می آورد. در حالی که در صحت خطاب قانونی به همه مخاطبان وجود شرایط صحت خطاب در برخی از مخاطبان کافی است و نیازی نیست که همگی دارای آن شرایط باشند و استهجان و لغویتی نیز وجود نخواهد داشت. (جعفر سبحانی، ۱۴۱۴ق، ۳: ۴۹۲-۴۹۴) به این ترتیب تکلیف برای همه مردم اعم از عالم و جاهل و قادر و عاجز و... ثابت است و نهایت چیزی که وجود دارد این است که افراد دارای عذر مانند عاجز یا جاهل معذورند؛ نه اینکه از آغاز از دایره تکلیف خارجند. (امام خمینی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۱۳۱)

پس احتمال انبعاث و قدرت بر امتثال هم در خطاب شخصی شرط است و همه در خطاب قانونی؛ تفاوت در این است که احتمال انبعاث برخی در صحت خطاب قانونی کافی است ولی در خطاب شخصی بایستی شخص مخاطب محتمل الانبعاث باشد. لذا اگر در خطاب قانونی نیز احتمال انبعاث هیچ یک از مخاطبان نرود این خطاب صحیح نخواهد بود.

برای توضیح بیشتر مرام امام خمینی به کلمات ایشان نگاهی می اندازیم. ایشان در کتاب الطهاره می گویند:

"خطابات بر دو قسم است:

قسم اول خطابات جزئی است که متوجه تک تک مکلفان است که هر یک مستقل از دیگری است مانند خطاب به زید مشتمل بر نهی از شرب خمر. در این قسم صحت نهی مشروط بر این است که خود مکلف به خاطر دواعی شخصی تارک آن نباشد؛ زیرا نهی به خاطر آن است که داعی در مکلف ایجاد کند برای ترک و در صورتی که داعی ترک در شخص موجود باشد تکلیف او به نهی از آن مستهجن است. بنابراین قبیح است که صاحب مروت که در برابر دیدگان مردم کشف عورت نمی کند را تکلیف به حرمت کشف عورت و وجوب ستر آن کرد. همچنین است باب اوامر؛ زیرا غرض از بعث تنها ایجاد داعی در شخص به انجام فعل است و در صورتی که او خود فاعل آن باشد تکلیف مستهجن است. مانند آنکه مولی عبد خویش را امر به نفس کشیدن کند.

قسم دوم خطابات کلی متوجه به عموم مخاطبان است؛ به گونه ای که خطاب واحد باشد و مخاطب متعدد. مانند تمامی خطابات شرعیه متوجه به عموم مردم که خطاب در آن متوجه عناوین منطبقه بر همه مردم است مانند اینکه بگوید: «یا ایها الناس افعلوا کذا و کذا» یا متوجه برخی از آنان است مانند مستطیع که حج بر او

واجب گردیده است. و بالجمله اشکالی نیست در اینکه خطابات واقعه در شریعت واحد بوده و به خطابات متعدده به تعداد مکلفان منحل نمی گردد. بنابراین استهجان که لازمه اش امتناع تکلیف و بلکه خطاب است و نیز عدم استهجان، بایستی که نسبت به این خطاب عام متوجه به مخاطبان سنجیده شود. پس اگر فرض کنیم که آنان به کلی قدرت بر اتیان منهی عنه ندارند، خطاب قبیح است. چرا که نهی به غرض عدم حصول منهی عنه در خارج است و در صورتی که این اتفاق خود به خود در خارج محقق است تکلیف مستهجن است. همانگونه که در صورت وجود داعی و انگیزه در همه مخاطبان برای اتیان مامور به به شکلی که هیچ یک آن را ترک نکنند، امر کردن به آنان ولو به صورت یک خطاب عام قبیح است.

اما اگر چنین نباشد و بعضی از مخاطبان داعی برای برخی از مخاطبان به اتیان منهی عنه داشته باشند و برخی نداشته باشند و این دو گروه از هم متمایز نباشند یا اینکه همگی آنان داعی برای اتیان منهی عنه داشته باشند تکلیف و توجیه خطاب عمومی به سوی آنان مستهجن و قبیح نمی باشد. همه خطابات شرعیه که در مقام امر و نهی هستند چنین هستند.^۱ پس تکلیف به نهی از شرب خمر تکلیفی است برای همه مردم چه حاضرین در زمان خطاب و چه کسانی که بعدا موجود می شوند و خطاب متوجه تمامی آنان است و این خطاب منحل به تکالیف متعدد و خطابات متکثر به حسب تعداد مخاطبان آن نخواهد شد تا لازم باشد حال هر یک مستقلا مورد لحاظ قرار گیرد که آیا داعی بر انجام منهی عنه یا ترک مامور به دارد یا نه. بلکه ملاک در استهجان خطاب عمومی و کلی و عدم استهجان دائر مدار وجود داعی یا عدم داعی بر برخی از مخاطبان است نه همگی آنان. و بالجمله از آنجا که خطابات شرعیه عمومی بوده و ملاک در حسن و نیکویی آن با ملاک در حسن خطاب شخصی متفاوت است، لا محاله متوجه عموم مردم بوده و عدم استحقاق عقوبت در بعضی موارد مانند جهل و عجز و مانند آن به سبب تحقق عذر است در شخص معذور نه به خاطر اینکه خطاب به او قبیح است و ممتنع. (بلکه خطاب شامل او نیز می شود و عذر او سبب می شود که عقاب نگردد). زیرا چنانکه دانستی وجهی برای انحلال خطابات شرعیه به خطابات کثیره حسب تکثر مخاطبین وجود ندارد تا اینکه شرایط او مورد لحاظ واقع شود." (امام خمینی، ۱۴۲۲ق، ۱۴۹-۱۵۲)

ایشان با شاهد آوردن از خطابی که یک خطیب به سوی مخاطبان خود می کند، نیز می نویسند:

^۱ یعنی در مورد هر امر و نهی شرعی برخی داعی فعل یا ترک دارند و برخی ندارند و امر یا نهی ای در شریعت نیست مگر این که برخی بدون آن امر یا نهی نیز فاعل و یا تارک متعلق آن می باشد و این افراد معمولا هم به طور معین و کاملا مشخص متمایز نیستند. با این حال توجیه خطاب کلی و قانونی به سوی همه ایشان قبیح نیست. زیرا هرچند برخی خود فاعل یا تارکند اما خطاب شخصی به آنها قبیح دارد و در صورتی که در ضمن کل به آنها هم تکلیف متوجه گردد قبیحی در میان نخواهد بود.

"قیاس کردن خطابات کلی به خطاب خاص و شخصی مع الفارق است. زیرا خطاب کلی مبادی و شرایط خاص خود را دارد که برای صحت آن تحقق آن شرط است نه اینکه مبادی آن همان مبادی خطابات شخصی باشد. پس زمانی که امر بداند که در گروهی که خطاب را متوجه آنان ساخته تعداد زیادی از امر وی منبعث شده و از نهیش منزجر می شوند و در میان آنان هستند کسانی که احکام وی را امتثال می کنند، می تواند خطاب عام کند و در آن حالات خاص اشخاص را در نظر نگیرد. چنانکه یک خطیب خطاب خویش را به همه حاضرین در مجلس متوجه می سازد و آن را مقید نساخته و تنها به سوی کسانی که التفات به وی دارند متوجه نمی سازد. این احتمال نیز که برخی ممکن است ناشنوا باشند مورد اعتنای خطیب نبوده و بلکه حتی علم به آن موجب تقیید خطاب وی نمی شود. انحلال خطاب یا حکم در زمان صدور آن نسبت به همه مکلفان - موجودین و کسانی که در آینده خواهند آمد - چیزی است که عقل آن را نمی پذیرد. زیرا خطاب معدوم و تعلق حکم به او (به نحو خطاب شخصی) امکان نداشته و التزام به انحلال تدریجی در طی زمان و پدید آمدن مکلفان نیز قابل قبول نیست." (امام خمینی، بی تا ب: ۱۳-۱۴)

ممکن است کسی تصور کند که مقصود از عدم انحلال خطاب این است که آنچه از سوی شارع انشاء گردیده است تکلیفی است واحد برای همه مکلفان و همه باید با هم آن را اتیان نمایند.

امام در این باره می گوید فساد این مطلب واضح است و به هیچ وجه ممکن نیست که یک فعل را همه مکلفان با هم انجام دهند. بلکه آنچه که امام بدان باور دارد این است که خطاب و انشاء واحد است ولی منشا به این انشاء مثلاً حرمت زنا بر همه مکلفان است بدون اینکه خطاب خاصی یا تکلیف مستقلی به هر مکلفی متوجه گردد و هیچ استهجانی در این خطاب عمومی وجود ندارد که خطاب متوجه همه باشد در عین حال مکلفی در بعضی احوال یا در بعضی مکانها متمکن از امتثال آن نباشد. پس خمر بر هر شخصی حرام است چه او بتواند آن را تناول کند یا نتواند. زیرا جعل حرمت برای شخص غیر متمکن به صورت خاص صورت نگرفته است تا گفته شود خطاب و تکلیف او مستهجن است. (امام خمینی، ۱۴۱۵ الف، ۲: ۲۱۶)

۳-۴. ادله نظریه خطابات قانونیه

پس از تبیین اصل نظریه اینک بایستی ادله یا شواهدی را که می توان بر این نظریه اقامه نمود، بیان کرد. به نظر می رسد در مجموع دو دسته ادله و شواهد برای نظریه عدم انحلال خطابات قانونی وجود دارد. یک قسم محذوراتی است که بر انحلال خطابات قانونی مترتب است و نشانگر لوازم غیر قابل پذیرش انحلال خطابات است. در حقیقت این محذورات پذیرش انحلال خطابات را ناممکن می سازد و به این ترتیب نظریه عدم

انحلال ثابت می شود؛ زیرا این محذورات بر نظریه عدم انحلال مترتب نیست و التزام به این نظریه آن اشکالات را مرتفع می سازد و نشانگر صحت این نظریه می باشد. به بیانی دیگر خطابات کلی و قانونی از دو حالت خارج نخواهد بود؛ یا منحل به خطابات شخصی می شود که لازمه اش این محذورات غیر قابل التزام است. و یا منحل نمی شود و هو المطلوب.

قسم دوم ادله و شواهدی است که به نفع نظریه عدم انحلال می توان اقامه نمود. این ادله ماهیتی ایجابی دارد در مقابل ادله قسم اول که سلبی بودند.

۱-۳-۴. محذورات انحلال خطابه‌های قانونی

۱-۳-۴-۱. عدم صحت خطاب به عاصی و کافر: یکی از لوازم قطعی نظریه انحلال خطابات کلیه شرعیه به خطابات شخصیه و جزئی این است که خطاب و تکلیف به عاصی و کافر صحیح نباشد. زیرا چنان که گذشت تکلیف یا همان بعث و زجر برای ایجاد داعی در شخص مکلف است به انجام کاری یا ترک آن و اگر علم به عدم انبعاث یا انزجار شخص وجود داشته باشد توجیه خطاب شخصی به او قبیح است. حال بر اساس نظریه انحلال خطابات به خطابات شخصی لازم می آید که خطاب این گروه ها صحیح نباشد؛ زیرا خطاب شخصی به کسی که امکان انبعاث او وجود ندارد لغو و قبیح است و شارع علم به عدم انبعاث کافران و عاصیان از تکلیف دارند و با وجود این نمی توان آنها را مکلف به فروع دانست. این در حالی است که مکلف بودن عاصی اجماعی است و هیچ فقیهی ملتزم به این نمی شود که عاصی را مکلف ندانیم. همچنین مکلف بودن کفار به فروع از جمله مشهورات فقه است و کمتر کسی با آن مخالفت نموده است. لذا برای فرار از این مخذور چاره ای نیست جز آنکه به عدم انحلال این خطابات قائل گشته و نظریه انحلال را رد کنیم. چرا که بر اساس نظریه عدم انحلال خطابات، این محذور مترتب نیست. زیرا بنابر این نظریه اراده مولی بر جعل احکام به صورت کلی قرار گرفته است و خطاب را به صورت عمومی صادر نموده و حالات و خصوصیات اشخاص را در تشریعات خویش مد نظر قرار نداده است و اینکه برخی از این تکلیف منبعث نمی شوند مورد لحاظ نبوده است. بلکه احتمال انبعاث برخی از مکلفان در صحت خطاب همه آنها کافی است.

امام در این زمینه می گوید لازمه قول به انحلال خطاب کلی به خطابات متعدده عدم صحت توجیه خطاب به عاصیان و کافران است. زیرا هدف از بعث انبعاث است و با وجود علم به عدم انبعاث، بعث معقول نیست. چنانکه خطاب به جماد صحیح نیست، خطاب کسی که علم به عدم انبعاث او وجود دارد صحیح نیست. چرا که ملاک واحد است. بنابراین همچنانکه خطاب شخصی به کافر و عاصی درست نیست، خطاب عمومی که

منحل به خطابات متعدده به تعداد مکلفان شود صحیح نمی باشد. حال آنکه ضرورت قائم است بر اینکه اوامر و نواهی شرعی شامل عاصیان می شود و محققان علما بر آنند که کفار چنانکه مکلف به اصولند مکلف به فروع نیز هستند. (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ۳: ۳۲۱)^۱

۲-۱-۳-۴. لزوم نسبیت در احکام وضعی: یکی از موضوعاتی که در عصور متاخره در علم اصول و در مبحث علم اجمالی مورد اتفاق علمای اصول واقع گردیده این است که امر یا نهی نسبت به چیزی که از محل ابتلای مکلف خارج است قبیح است و نمی توان نسبت به آن امر یا نهی صادر نمود؛ زیرا چنین چیزی خود به خود متروک است و داعی نسبت به انجام آن وجود ندارد لذا تکلیف نسبت به آن لغو است که از شارع حکیم اسلام محال است. بنابراین مسلک حکم نموده اند که اگر بعضی از اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج باشد، چنین علم اجمالی منجز نخواهد بود. (میرزای نائینی، ۱۳۷۶ش، ۴: ۵۰؛ مرتضی فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ۴: ۱۷۴) زیرا تکلیف نسبت به موردی که خارج از محل ابتلاست، ممکن نیست و همانگونه که در صحت امر، قدرت شخص بر مامور به شرط است، در صحت نهی نیز قدرت بر فعل شرط است و الا لازمه آن تکلیف به ما لایطاق خواهد بود و در مورد نهی علاوه بر اشتراط قدرت عقلی، قدرت عادی نیز شرط است. در این موارد نیز ترک به خودی خود حاصل است و الزام آن به مکلف تحصیل حاصل است. بنابراین اصل در مورد آن جاری نمی گردد. زیرا اصل در جایی جاری می شود که تکلیف در آن ممکن باشد و اگر خود به خود تکلیف نسبت به آن محال باشد، جریان اصل در آن بی معناست. حال که چنین است، اصل بدون معارض در طرف محل ابتلاء جاری می گردد. زیرا نسبت به این طرف شک بدوی وجود دارد و در موارد شک بدوی اصل جاری است.

از دیدگاه امام خمینی آنچه باعث گردیده است که اصولیان چنین باوری داشته باشند آن است که میان خطابات شخصی و خطابات قانونی خلط کرده اند و تصور نموده اند که در این موارد خطاب شخصی وجود داشته و بر اساس آن ممکن نیست که نسبت به خارج از محل ابتلاء تکلیفی صورت پذیرد. این مطلب در صورتی که خطابات کلی به خطابات شخصی منحل می گردیدند صحیح بود. اما بنا بر عدم انحلال قابل پذیرش نیست. زیرا شارع در تشریع تکالیف به حالات مکلفین نظری نداشته و به صورت کلی آن را جعل نموده است.

لازمه باور فوق آن است که احکام وضعیه همچون نجاست نسبی بوده و شیء واحد نسبت به برخی مکلفان نجس باشد و نسبت به برخی دیگر نجس نباشد و در برخی از حالات نجس باشد و در حالات دیگر چنین

همچنین رک: امام خمینی، ۱۴۱۵الف، ۲: ۲۱۷

نباشد. حال آنکه فساد این مطلب از ضروریات فقه است. توضیح آنکه درباره احکام وضعیه در میان اصولیان دو مسلک وجود دارد: برخی معتقدند که احکام وضعیه منتزع از احکام تکلیفی است و جعل مستقل به احکام وضعیه تعلق نگرفته است. (میرزای نائینی، ۱۳۷۶ش، ۳: ۱۲۵) گروه دیگری نیز عقیده دارند که احکام وضعیه اعتباری بوده نه انتزاعی و این احکام نیز مانند احکام تکلیفیه جعل مستقل دارد. بنا بر هر دو مسلک محذور فوق لازم می آید. اما بنا بر دیدگاه قائل به انتزاعی بودن احکام وضعی از احکام تکلیفی، به این سبب که وقتی حکم تکلیفی در مورد خارج از محل ابتلاء لغو بوده و تحقق نیابد، چطور حکم وضعی از آن انتزاع شود؟ به عبارت دیگر وقتی اصل ثابت نبود، فرع نیز خود به خود محقق نیست. و اما بنا بر دیدگاه دوم چون جعل احکام وضعی به خاطر آثاری است که بر آن بار می گردد و جعل چیزی که هیچ اثری ندارد ممکن نیست. لذا جعل نجاست برای بول و خمر و... به سبب آثاری است که بر آن مترتب می شود مانند حرمت شرب و دیگر آثار. اما وقتی این آثار (حرمت شرب) به دلیل خارج بودن از محل ابتلاء مترتب نمی گردد، جعل احکام وضعی معنا نخواهد داشت. بنابراین اگر فرض کنیم خمری در هند موجود است باید ملتزم شد حکم وضعی برای کسی که آن خمر در دسترس اوست موجود است و آن خمر برای وی نجس است. اما برای ما که دسترسی به آن خمر نداریم، نجس نباشد. حال که چنین چیزی مورد پذیرش هیچ یک از فقها نبوده و بدان ملتزم نخواهند شد. (امام خمینی، ۱۴۱۵ الف، ۲: ۲۱۷) همین نکته نشانگر بطلان عقیده به انحلالیت خطابات کلی است.

حال آنکه چنین چیزی بر نظریه عدم انحلال خطابات قانونیه لازم نمی آید. زیرا چنانکه گذشت خطاب در همان کلیت خود باقی می ماند و به خطابات جزئی به تعداد مکلفان منحل نمی گردد تا لازم آید که نسبت به هر مکلفی بنگریم که آیا قدرت بر ارتکاب دارد یا نه. لذا آنچه که در هند است برای همگان حرام است و در نتیجه نجاست آن نیز ثابت است.

۳-۱-۳-۴. جواز تعجیز و عدم امکان احتیاط هنگام شک در قدرت: از نگاه مشهور عالمان اصول فقه قدرت از شرایط تکلیف به شمار می رود؛ چرا که در نگاه ایشان خطابات کلی به خطابات شخصی منحل می گردد و وقتی چنین شد، وجود شرایطی در مخاطب ضروری است تا بتوان وی را تکلیف کرد. یکی از شرایطی که در توجیه صحت خطاب شخصی لازم است قدرت مخاطب بر اتیان فعل است. بنابراین شخصی که عاجز است از دایره شمول تکلیف خارج بوده و تکلیف مشروط به قدرت است. نتیجه این نوع نگاه این است که شخص می تواند قبل از آمدن وقت تکلیف خود را عاجز ساخته و قدرت را از خویش سلب نماید تا مشمول تکلیف قرار نگیرد. زیرا تکلیف زمانی می آید که قدرت باشد و اگر قدرت نباشد تکلیف فعلی نخواهد شد. به این ترتیب موضوع تکلیف مکلف قادر است و از آنجا که شرایط تکلیف حصولی است نه تحصیلی و به عبارتی مقدمات

و جوب به شمار می روند نه مقدمات واجب تا تحصیلش لازم باشد. لازمه دیگر این نوع نگاه این است که در صورت شک در قدرت بتوان اصاله البرائه را جاری ساخت. زیرا مرجع شک در قدرت به شک در تحقق شرط و قید تکلیف است و در صورت شک در تکلیف اصل برائت جاری خواهد شد. در حالی که اصولیان به هیچ یک از دو امر فوق ملتزم نیستند و نه تعجیز را جایز می دانند و نه در صورت شک در قدرت برائت جاری می کنند بلکه قائل به وجوب احتیاطند.^۱

میرزای نائینی در این باره می گوید:

"قدرت از شرایط حسن تکلیف و خطاب است و باید آن را قید تکلیف دانست؛ زیرا تکلیف کردن بدون قدرت عقلیه قبیح است و بدون قدرت عادی مستهجن است... اما در صورت شک در قدرت عقل حاکم به ترتب اثر دادن به احتمال تکلیف است تا به مخالفت با واقع گرفتار نگردد... پس عقل هنگام شک در قدرت حکم به برائت و ترتب آثار عدم قدرت نمی کند بلکه به لزوم رعایت احتمال قدرت می کند." (میرزای نائینی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۵۳-۵۴)

اما با التزام عدم انحلال خطاب قانونی این اشکال وارد نمی آید؛ زیرا موضوع تکلیف و خطاب قانونی شخص خاص نیست بلکه موضوع تکلیف عام و کلی است و به خطاب شخصی نیز منحل نمی شود. به این ترتیب در صورتی که کسی شک کند قادر است یا نه، شک او به شک در موضوع تکلیف باز نمی گردد. زیرا آنچه موضوع خطاب قانونی است قدرت برخی از مکلفان است و همین که گروهی بتوانند تکلیف را امتثال کنند موضوع خطاب محقق است، توجیه خطاب به همه صحیح است. بنابراین شک در قدرت شخص به شک در

اليس في الأدلة ما يوجب التقييد بالقدرة العقلية، و لو فرض التقييد الشرعي للزم الالتزام بجواز إيجاد المكلف العذر لنفسه، و لا أظن التزامهم به، و للزم جريان البراءة عند الشك في القدرة، و لا يلتزمون به (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۸)

لو كانت (ای الخطابات الشرعية) مقيدة بالقدرة بحيث لم يكن العاجز مشمولاً لها و مكلفاً بالتكاليف التي تتضمن تلك الخطابات يلزم فيما لو شك في القدرة و عدمها إجراء البراءة؛ لأن مرجع الشك فيها إلى الشك في التكليف؛ لأن المفروض الشك في تحقق قیده، و إجراء البراءة في موارد الشك في التكليف مما لا خلاف فيه بينهم مع أنه يظهر منهم القول بالاحتياط في مورد الشك في القدرة كما يظهر بمراجعة فتاویهم. و أيضاً لو كانت الخطابات مقيدة بالقدرة، يلزم جواز إخراج المكلف نفسه عن عنوان القادر، فلا يشمل التكليف، كما يجوز للحاضر أن يسافر، فلا يشمل التكليف الحاضر... مع أن ظاهرهم عدم الجواز في المقام، و ليس ذلك كله إلا لعدم اختصاص الخطاب بالقادرين، بل يعم الجميع غاية الأمر كون العاجز معذوراً في مخالفته التكليف المتعلق به بحكم العقل. (معتمد الاصول: ج ۱/ ۱۲۹-۱۳۰)

تکلیف بازگشت ندارد و با وجود این بایستی در هنگام شک در قدرت احتیاط کرد. زیرا شرط اجرای برائت شک در تکلیف است و در این صورت شکی در تکلیف نیست.^۱

همچنین بر اساس نظریه عدم انحلال خطابات قانونی تعجیز نفس جایز نیست. زیرا چنانکه گفتیم هر چند خطاب قانونی مشروط به قدرت است، اما مشروط به قدرت برخی از مخاطبان است و تحقق قدرت برای برخی از ایشان در صحت این خطاب کافی است نه اینکه خطاب مشروط به قدرت شخصی همه مخاطبان باشد. بنابراین اینکه شخصی خود را پیش از فرارسیدن وقت تکلیف عاجز سازد موضوع تکلیف را از بین نمی برد و با وجود قدرت برخی تکلیف برای همگان فعلی است.

۴-۳-۱-۴. عدم وجوب قضاء بر کسی که در تمام وقت خواب بوده است: یکی از لوازم انحلال خطابات کلی و قانونی به خطابات شخصی این است که در واجبات موقت، کسی که همه وقت را در خواب بوده است نباید مکلف به قضای آن واجب باشد. زیرا زمانی که وی خواب بوده است بعث و تکلیف او به صورت خطاب شخصی قبیح است؛ چرا که امکان انبعاث این شخص وجود نداشته و چنانکه مکررا در این رساله گفته ایم بعث دائر مدار امکان انبعاث است و وقتی انبعاث ممکن نیست، بعث هم صحیح نخواهد بود. بر این اساس موضوعی برای وجوب قضاء پدید نمی آید تا قضا واجب باشد؛ چرا که موضوع وجوب قضاء فوت واجب است و چون در وقت عمل واجب نگردیده، بنابراین فوت آن نیز معنا ندارد. در حالی که ضرورت شرع بر خلاف این مطلب است و وجوب قضاء بر نائم قطعی است. (محمد حسن نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۳: ۱۱)

اما این محذور بر اساس عدم انحلال خطاب قانونی لازم نمی آید. زیرا خطاب قانونی، خطابی است که حالات و خصوصیات مکلفان در آن لحاظ نشده است و به همان کلیت خود باقی است و خطابی مخصوص یک شخص وجود ندارد تا شرایط خطاب شخصی در آن رعایت گردد و به کسی که منبعث نمی شود بعثی متوجه نگردد. بلکه همین که امکان انبعاث کلی وجود دارد توجیه این خطاب به همه را تصحیح می کند. به این ترتیب چون در وقت، خطاب بوده است فوت صدق کرده و وجوب قضاء بر نائم طبیعی خواهد بود.

۴-۳-۱-۵. اجتماع چند دروغ در یک خبر: انحلال خطاب در صورت التزام به آن هم در قضیه اخباری و هم در قضیه انشائی به یک ملاک اتفاق می افتد. به این ترتیب همانگونه که در قضایای شرعی که انشائی است انحلال رخ می دهد و یک خطاب کلی مشتمل بر خطابات کثیره به تعداد مخاطبان است، یک قضیه اخباری نیز منحل

نظریه الخطابات القانونیه (ابوالقاسم مقیمی، مجله فقه اهل البیت) شماره ۴۲^۱

به قضایای نامحدود به تعداد مصادیق موضوع این قضیه خواهد گردید. لازمه این سخن این است که اگر کسی دروغی بگوید نیز به تعداد افراد موضوع آن قضیه دروغ گفته باشد و یک خبر دروغ حاوی تعداد زیادی دروغ باشد. بنابراین اگر کسی بگوید "آتش سرد است" باید گفت نه یک دروغ، که به تعداد آتش هایی که در دنیا وجود دارد، دروغ گفته است. حال که چنین مطلبی را هیچ کس نمی پذیرد. (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۴۳۷)

بنابراین باید گفت که انحلال خطاب به طور کلی باطل است و نه در قضایای اخباری و نه انشائی انحلالی نخواهد بود.

۲-۳-۴. ادله و شواهد بر نظریه عدم انحلال خطابات قانونی

۱-۲-۳-۴. وجدان: وجدان انسان قاضی است به اینکه خطاب واحد غرض خطاب کننده را تامین کرده و نیازی به اینکه تک تک افراد را به خطابی مستقل ولو به صورت انحلالی، مخاطب قرار دهد نیست. بلکه همین که خطابی عمومی صادر نموده و با همان همه را مخاطب قرار دهد، غرض او را بر می آورد لذا خطاب متعدد لغو است. امام در این باره می نویسد:

شاهد بر عدم انحلال خطابات وجدان هر شخص در خطاب هایی است که صادر می کند. زیرا وقتی شخصی قوم خویش را به انجام رسانیدن کاری دعوت می کند، با یک خطاب همه را به مقصود خویش می خواند؛ نه اینکه هر کسی را به خطابی مستقل مخصوص سازد؛ هر چند که این خطابات مستقل بخواهد به صورت انحلالی باشد نه اینکه جدا جدا خطاب کند. زیرا پس از آنکه خطاب واحد کافی است، این امر لغو خواهد بود. (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۴۳۷)

۲-۲-۳-۴. روش عقلاء در قانونگذاری: بررسی روش عقلاء در قانونگذاری ها نشان می دهد که آنان در این فرآیند خطابات و قوانین را به صورت کلی و عمومی صادر نموده و به تک تک کسانی که مخاطب این قانون می باشند به صورت مستقل توجهی ندارند؛ بلکه قانون در همان کلیت خود باقی بوده و قطعا چنین نیست که نسبت به هر شخصی خطابی مستقل هر چند در ضمن خطاب عمومی، وجود داشته باشد. لذا توانایی یا عدم توانایی برخی از مخاطبان قانون باعث تقیید قانون نشده و مقنن ملتزم به این نمی شود که قانونش را مقید جعل نموده است. این روش هم در مجالس قانونگذاری مرسوم است و هم در اوامری که سلاطین و موالی عرفی صادر می کنند. شارع مقدس نیز در تشریع روش جدیدی ابداع ننموده است و از همان طریقه عقلاء پیروی نموده است. (امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۴۱۴؛ مومن قمی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۳۳۷)

امام در این زمینه می فرماید: حق آن است که تشریع در شرع اطهر و مجالس عرفی جعل حکم بر عناوین و موضوعات کلی است تا هر کس بدان آگاهی یابد بدان عمل کند. (امام خمینی، بی تا-ب: ۱۴)

و در جای دیگر می گوید: اگر نگاهی به قوانین مجعوله در مجلس نواب و شیوخ بیاندازیم می بینیم که آنها قانونگذاری می کنند و به حالات و خصوصیات افراد ملت و تحت حکومت نظری ندارند؛ بلکه به منبعث شدن همه توجهی ندارند و همین که انبعاث عده ای را ببینند آن را مصحح وضع قانون به نحو کلی و برای همه می دانند. (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۳: ۳۱۸)

۳-۲-۳-۴. ظهور الفاظی که موضوع حکم قرار گرفته اند: الفاظی که موضوع خطاب قرار گرفته اند ظهور در اختصاص احکام به همان موضوعات دارند بدون آنکه خصوصیتی در آن مدخلیت داشته باشد. این عناوین چه از قبل عمومات باشد مانند یا ایها الذین آمنوا و چه از قبیل طبائع باشد مانند "من آمن" و مانند اینها، از خصوصیات و حالات شخصی عارض بر مکلفین مانند علم و نسیان و قدرت و عجز و... حکایتی ندارد. زیرا لفظی که برای معنایی وضع گردیده است در مقام دلالت از غیر موضوع له خود حکایتی نمی کند مگر آنکه قرینه صارفه ای وجود داشته باشد که لفظ را از معنایی که برای آن وضع گردیده است به معنایی دیگر برگرداند. بنابراین "المومن یفی بنذره" یا "ایها المومن" جز از طبیعت مومن و نه لواحق و عوارض خارجیه دلالت نمی کند. و دلالت آن بر افراد مومن به معنی دلالت بر مصادیق ذاتی طبیعت مومن است بما هو مومن و نه حکایت از حالات و عوارض. آلات تکثیر مانند جمع محلی به ال و کل نیز دلالت بر تکثیر نفس عنوان دارد و دلالتش بر خصوصیات فردیه معقول نیست. و اگر خطابی که شامل عنوان مومن باشد در شریعت صادر گردد شامل همه مومنین می گردد در هر زمانی که باشند. بنابراین جاهل و عالم و ناسی و متذکر و عاجز و قادر به صورت یکسان مشمول حکم می گردند و حکم برای همه آنان مشترک خواهد بود. تنها تفاوت آن است که افراد صاحب عذر، در مخالفت خطابی که شامل ایشان می شده است معذور خواهند بود و بقیه حق مخالفت ندارند. (امام خمینی، بی تا-ب: ۱۴-۱۵)

۵. بررسی اشکالات و شبهات مطرح شده درباره نظریه خطابات قانونیه

پس از طرح اصل نظریه عدم انحلال خطاب های قانونی و بیان ادله و شواهدی که در تایید این نظریه به کار می آیند، اکنون نوبت آن رسیده است که به بررسی اشکالات و شبهاتی که پس از طرح نظریه، از سوی صاحب نظران بدان متوجه شده است، بپردازیم. به این ترتیب تک اشکالات را ذکر نموده و به این مساله می پردازیم که آیا بر اساس مبانی این نظریه می توان پاسخ مناسبی برای آنها یافت یا خیر.

۱-۵. اشکال نخست

حضرت امام رحمه الله گاهی می‌فرمایند که خطابات، متوجه عنوان است و گاهی می‌گویند خطابات، کلی است. اشکال این است که نمی‌توان گفت که خطاب کلی است؛ زیرا معنا ندارد کلی، مورد خطاب باشد؛ خطاب به عنوان است و عنوان هم معبری است برای معنوی. لذا بهتر است ایشان - حضرت امام رحمه الله - خطاب را متوجه عنوان بدانند؛ چرا که - برخلاف کلی که نمی‌تواند معبر و گذرگاهی برای رسیدن به افراد باشد - برای عنوان، می‌توان چنین تصویری نمود و آن را وجهی برای معنوی دانست.

اشکال بعدی این است که عنوان هم امری ذهنی است و هیچ‌گاه نمی‌تواند مورد امر و نهی شارع قرار گیرد؛ به‌طور مثال، وقتی گفته می‌شود: «أكرم من في المسجد»، نمی‌توان «من في المسجد» را مورد تکلیف قرار داد و باید آن را اشاره به افرادی دانست که در مسجد حضور دارند.^۱

پاسخ

درباره اینکه مراد از کلی و عنوان در کلام امام چیست و آیا مقصود از این دو یک چیز است یا نه، باید گفت مقصود همان عناوینی است که مورد خطاب واقع می‌شود و بر افراد بسیار زیادی منطبق می‌شود. برای مثال عناوینی چون "الذين آمنوا" یا "الناس" و مانند اینها، لذا نباید توهم شود که مراد حضرت امام آن است که شارع "کلی" که موجودی ذهنی است را مورد خطاب قرار داده و چنین نسبتی به کسی که اندکی با مطالب علمی آشنا باشد قابل قبول نیست چه برسد به ایشان که از اسطوانه‌های علم به شمار می‌آید. بنابراین مقصود امام روشن است و ایشان در پی بیان این نکته است که یک هنگامی که حکمی تشریع شده یا قانونی وضع می‌شود، قانونگذار به خصوصیات افراد توجه ندارد، بلکه عنوانی عام که بر افراد بسیاری را شامل و بر آن منطبق است را موضوع تکلیف قرار می‌دهد و به این ترتیب افراد مکلف به حکم می‌شوند.

اما مراد از عناوین نفس طبیعت است؛ اما از آنجا که ممکن نیست حکمی بدان تعلق بگیرد مگر با تصور ذهنی آن، ظرف تعلق حکم ذهن خواهد بود. البته نه بما اینکه طبیعت موجودی ذهنی است و ذهنی بودن قید آن باشد که در این صورت کلی عقلی خواهد بود و معقول نیست حکم بدان تعلق بگیرد. و نه بما اینکه در خارج موجود است و نه بما اینکه مرآه وجودات خارجی است. بلکه طبیعت نفس طبیعت فارغ از تمام این قیود است که حکم بدان تعلق می‌گیرد. سبب نیز این است که مولی چاره‌ای ندارد جز آنکه این مفاهیم را تصور کند چرا

خطابات قانونیه؛ پژوهش‌های گفتاری: ص ۲۲۱

که به طور کلی حکم کردن عملیاتی است ذهنی و به تصور مفاهیم نیازمند است. به این ترتیب نفس طبیعت است که حکم بر آن بار شده و این طبیعت بر افراد خارجی منطبق شده به این صورت که هر فردی خود را مصداق این طبیعت یافته و حکم را بر خود منطبق می بیند. (رک: ۱۴۱۵ ج، ۲: ۱۳۰)

۲-۵. اشکال دوم

حضرت امام رحمه الله می فرمایند که خطاب، کلی است و شارع در حکمی که صادر می فرماید، نظر به افراد ندارد.

برای طرح اشکال مقدماتی لازم است:

الف) احکام شرعیه تابع اغراض است و اغراض هم مترتب بر واقع است و در واقع هم اهمال محال است.

ب) حکم از افعال اختیاریه است و فعل اختیاری محال است از مختار بدون التفات صادر شود.

ج) موضوع و متعلق به اقسامی منقسم می شود که این اقسام دو قسمند:

۱- انقسامات در رتبه قبل از خطاب، مثل قدرت و عجز؛ ۲- انقسامات بعد از خطاب، مثل علم و جهل.

د) حاکم یا التفات به این انقسامات دارد یا ندارد و قسم ثالث ندارد.

حال با توجه به این مقدمات، وقتی حاکم ملاحظه کرد اگر بخواهد حکمش بالنسبه به قدرت مهمل باشد، هم استحاله در غرض لازم می آید و هم استحاله در فعل اختیاری، که هر دو باطل است. و اگر بخواهد مطلق باشد، لازمه اش «بعث من لا یقبل الانبعاث و زجر من لا یتمکن من الانزجار» است که بر حکیم محال است.

پس چاره ای نیست الا اینکه حکم مقید به قدرت باشد، که قهرا این مبنا باطل می شود.^۱

حاصل اشکال آنکه اهمال در مقام ثبوت غیر ممکن است؛ هرچند در مقام اثبات ممکن است. لفظ نیز گرچه به حالات مکلفان مانند ابتلاء و تراحم و قدرت و غیره ناظر نیست، اما برای مولی ممکن است که نسبت به صورت تراحم مثلاً تفتن یافته و آن را تصور نماید و مکلف را به یکی از دو حجتی که بر او اقامه شده است

خطابات قانونیه؛ پژوهش های گفتاری: صص ۲۴-۲۵^۱

تکلیف نماید. بنابراین آیا صحیح است که او را به هر دو دلیل تکلیف نماید؟ اگر چنین است که تکلیف به غیر مقدور است و اگر نه که لازمه اش انحلال خطاب و رفع الید از یکی از دو حجت است. (جعفر سبحانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۸۶)

پاسخ

این اشکال آن است که مولی در مقام تشریع باید تمامی آنچه را که در غرض او دخیل است را لحاظ کرده و در متعلق تکلیف خود اخذ نماید و اما آنچه را که در در غرض ولی دخیل نیست الزامی ندارد که لحاظ کند. به این ترتیب از آنجا که آنچه محصل غرض است و غرض بدان تعلق یافته اصل طبیعت است همان هم در مقام ثبوت لحاظ می شود و بر این اساس چون حالات فردیه و خصوصیات عارضه بر مکلفان دخیل در غرض مولا نداشته است، او در مقام تشریع بدان ها التفاتی نکرده و موضوع تکلیف را مقید به آن قیود نساخته و حکم بدانها ناظر نیست. علاوه بر آنکه اقسام ذکر شده در موضوع و متعلق هیچ یک از آن ها از قیود موضوع و مکلف به و متعلق تکلیف نمی باشد، بلکه قدرت و عجز از شرایط عقلی فعلیت و عدم فعلیت تکلیف است، کما اینکه علم و جهل هم از شرایط تنجز و استحقاق عقوبت و عدم تنجز و معذوریت است و اصولاً ربطی به شارع و متعلق تکلیف ندارد، تا مسئله توجه شارع به انقسامات و عدم توجه مطرح شود و اینکه یا متوجه انقسامات هست یا نیست، و شق سوم ندارد.^۱

علاوه بر آنکه اراده تشریعی اراده شخصیه که به افراد تعلق بگیرد نیست و بر این اساس به حالات و طواری و عوارض آنها نیز تعلق نیافته تا مورد لحاظ قرار بگیرد. بلکه اراده تشریعی اراده قانونی و جعل قانون به نعت کلی است و غایت آن نیز انبعاث همه نیست بلکه غایتش اجرای این قانون در جامعه است؛ فلذا همین که احتمال تاثیر آن در عده ای در اعصار و امصار برود این اراده شکل می گیرد. به این ترتیب حال که این اراده به افراد به صورت مستقل تعلق نیافته است، دلیلی ندارد که حالات و عوارض و خصوصیات آنها لحاظ شود بلکه غرض نسبت به کل در نظر گرفته می شود. (امام خمینی، ۱۴۱۵-ج، ۲: ۶۱)

می توان پاسخ دیگری نیز به این اشکال داد و آن اینکه فعلیت قانون غیر از فاعلیت آن است. اعتبار یا اراده- بنا بر اختلاف در حقیقت تکلیف- به عنوان کلی تعلق می گیرد و شمول آن به عاجز مانعی ندارد، گرچه قانون در حق او فاعلیت ندارد و ممکن است به غرض تفهیم ملاک در حق او باشد؛ چرا که ملاک حکم در حق عاجز و

خطابات قانونیه؛ پژوهش های گفتاری: ۲۵۱

نائم و... ثابت است و مولا با این کار می خواهد او در صدد رفع عجزش برآید و خود را از ملاکات واقعیه برخوردار سازد.^۱

۳-۵. اشکال سوم

هر حکمی دارای علت و معلول است؛ علت حکم، همان ملاکات احکام است و معلول، اطاعت و عصیان است که از مکلف صادر می شود. به دیگر سخن، هر فعلی دارای مصلحت و مفسده ای است و شارع با توجه به آن مصلحت و مفسده، حکمی را جعل می کند؛ پس از جعل حکم (علت)، این حکم سبب می شود که مکلف یا اطاعت کند و یا عصیان (معلول)؛ بنابراین چون حکم هم از ناحیه علت و هم از ناحیه معلول، متمرکز روی فرد است، باید خود حکم هم متوجه فرد باشد. البته انشاء واحد است ولی این انشاء منحل می شود به تکالیف مستقل نسبت به کل فرد.^۲

پاسخ

اولا اینکه فرمودند حکم علت است و اطاعت و عصیان معلول حکم است، سخن صحیحی نیست؛ چون اطاعت و عصیان معلول مبادی نفسانیّه هر فرد است، حکم فقط یک زمینه است، نه اینکه شارع یا مولا چون حکم می کند، پس اطاعت می کند، پس عصیان می کند؛ یعنی اگر از یک نفر بپرسند چرا اطاعت می کنی؟ روی مبادی نفسانیّه خودش می گوید: خبر شدم که عقاب هست، از عقاب می ترسم، یا می گوید: برای شوق بهشت اطاعت می کنم. آن حکم زمینه است، نه اینکه علت است. اصلا مگر ممکن است لفظ شخص آمر علت بشود برای عمل شخص مأمور؟ عمل علل خاصّ خودش را دارد. الفاظ هر مولایی، الفاظ هر گوینده ای، در مرحله علت نیست. حکم فقط زمینه است. مکلف حکم را تصوّر می کند و به دنبال تصوّر، مبادی نفسانیّه اش به کار می افتد. مبادی، علت برای اطاعت یا عصیان یا برای هر کاری که انجام می دهند هستند.^۳

ثانیا اگر هم مصالح و مفاسد قائم به فعل و ترک افراد باشد مقتضایش این نیست که آنها را با خطابات مستقل مخاطب قرار داده و قائل به انحلال خطاب به خطابات شخصیه شویم. بلکه با التفات به یک عنوان کلی که بر همه مخاطبان منطبق است همگان مخاطبند و اطاعت و عصیان هم محقق است. پس از نظر امام خمینی

خطابات قانونیه؛ پژوهش های گفتاری ص ۱۷۱؛ گفتگو با حجت الاسلام گنجی^۱

پیشین ۲۷^۲

پیشین ۵۵^۳

مصلحت و مفسده یا اطاعت و عصیان متوجه کلی بما هو کلی نیست؛ خیر در نهایت این افرادند که مخاطبند اما از طریق انطباق عنوان کلی بر فرد و اتحاد خارجی آنها چنانکه در کلی طبیعی است. زیرا اولاً لغو است با وجود امکان تکلیف از طریق عنوان کلی خطابات شخصیه و لو انحلالاً صادر کرد و ثانیاً خطاب شخصی محذوراتی دارد که نمی توان بدان التزام یافت.

۴-۵. اشکال چهارم

حجیت امری است که به حکم تعلق می گیرد و وصف حکم است و به معنای معذرت و منجزیت است که به صحت احتجاج مولی در برابر عبد در صورت مخالفت وی و صحت اعتذار عبد در برابر مولی در صورتی که حجت بر خلاف واقع باشد، بر می گردد. حال که حجیت (معذرت و منجزیت) امری است شخصی، باید متعلق آن که حکم باشد هم امری شخصی باشد. بر این اساس نمی توان قائل به عدم انحلال خطاب و بقای آن بر همان کلیت شد.^۱

پاسخ

این شبهه نیز پاسخی همچون قبلی دارد. زیرا شخصی بودن حجیت هیچ تلازمی با شخصی بودن حکم ندارد. زیرا غایت حجیت آن است که مولی بتواند در برابر عبد احتجاج کند و عبد بتواند برابر مولی پاسخ داشته باشد و چنانکه از طریق خطاب شخصی می توان به این مهم دست یافت، از طریق خطاب قانونی نیز می توان. چرا که خطاب قانونی چنانکه گفتیم بر همه افراد منطبق می شود و همه را با یک خطاب مخاطب قرار می دهیم. به بیانی دیگر هر چند خطاب واحد است و انشاء واحد است اما مخاطب این خطاب کثیر است و منشا به این انشاء تکلیف به همه افراد است و به این ترتیب صحت احتجاج و اعتذار موضوع خود را می یابد.

۵-۵. اشکال پنجم

این نظریه تفسیر مناسبی برای پاره ای خطابات شرعی به شمار نمی آید و نمی تواند آن را توجیه کند. برای مثال در مورد آیه "اوفوا بالعقود" چنین است چه مدلول آن حکم وضعی و ارشاد به لزوم عقود باشد و چه مدلولش حکم تکلیفی باشد. زیرا بنابر ارشادی بودن دلالت بر لزوم عقدی دارد که در خارج محقق می شود نه در ذهن؛ چرا که کلی عقد متصف به لزوم نمی شود بلکه این فرد خارجی عقد است که متصف به لزوم یا جواز

بنگرید: پیشین ۲۸

است. و بنابر تکلیفی بودن هم آیه دلالت بر وجوب وفاء به عقد دارد و چون وجوب متعلق به وفاء است و متعلق وفاء هم شخص عقد است، کلی عقد متعلق وجوب وفاء نخواهد بود. لذا وفاء متعدد می شود و با تعدد وفاء به تعدد عقود حکم متعلق به آن هم متعدد خواهد شد و لا محاله منحل خواهد شد.

پاسخ

این اشکال ناشی از خلط میان موضوع (یا همان مخاطب) و متعلق است.^۱ آنچه که اساس نظریه خطابات قانونیه بر آن است مخاطب خطابات شرعیه است و امام در این ناحیه قائل به تکرر نیست. اما مستشکل اشکال خود را متوجه ناحیه متعلق حکم کرده است. طبق این نظریه شارع مقدس همه مومنان را با عنوانی عام مورد لحاظ قرار داده و حکمی را برای وفاء به عقد انشاء نموده است. بدون آنکه تک تک مخاطبان را با احکامی مستقل مخاطب قرار دهد.

علاوه بر آنکه در مورد متعلق نیز کلام مستشکل باطل است. زیرا چنانکه پیش از این گذشت متعلق احکام طبیعت است نه فرد خارجی و تعلق حکم به فرد خارجی معقول نیست. بلکه در مورد متعلق نیز باید گفت این طبیعت است که مورد حکم قرار می گیرد و بر اساس انطباق خارجی افراد نیز مشمول حکم می شوند.

در اینجا باید نکته مهمی را یادآور شد و آن اینکه اساساً تکرر در ناحیه متعلق و متعلق المتعلق و انحلال در ناحیه آن، ملازمه ای با انحلال در ناحیه مخاطب و مکلف ندارد. برای نمونه ممکن است شارع عنوان الذین آمنوا را خطاب قرار داده و فرضاً بگوید "یا ایها الذین آمنوا اکرمو العلماء". این قضیه گرچه به صورت عام استغراقی در ناحیه متعلق المتعلق انشاء شده است و به تعداد علماء منحل گردد، اما در ناحیه مخاطب انحلالی رخ نمی دهد. بلکه با همین خطاب واحد که عنوانی کلی را موضوع قرار داده و حکم را برای همه مخاطبان انشاء کرده است بدون آنکه مقتضای آن انحلال خطاب به خطابات مستقله شخصیه باشد و برای هر مکلفی حکمی جدا وجود داشته باشد.

^۱ توجه به این مساله بسیار ضروری است و در کلام بسیاری از محققان نیز شاهد این خلط هستیم. چنانکه در سراسر کتابی که توسط موسسه نشر آثار امام تنظیم شده است و شامل تعدادی مصاحبه با برخی از صاحب نظران حوزوی است مشاهده می شود و همین نیز منشا برخی شبهات و اشکالات شده است.

در احکام شرعی با دو چیز مواجهیم: یکی خطاب است و دیگری تکلیف که مفاد خطاب به شمار می آید. حال مسلماً خطاب موضوعیت ندارد؛ آنچه موضوعیت دارد، تکلیف است. قائلین به خطابات قانونیه تصریح می کنند که و لو اینکه خطاب واحد است، ولی تکلیف بالنسبه به تمام افراد فعلی است؛ منتها در مورد افراد عاجز، عجز عذر است.

حال می پرسیم تکلیف چیست؟ خود قائلان این مبنا تصریح می کنند که تکلیف عبارت است از باعثیت در واجبات و زاجریت در محرمات؛ (امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ۳: ۱۸) پس نسبت به این فرد عاجز، تکلیف هست یعنی باعثیت وجود دارد؛ از طرف دیگر به خاطر عجز، انبعاث ممکن نیست. چگونه معقول است تعلق اراده به باعث فعلی، در صورتی که انبعاث ممکن نیست؟ به هر حال بعث کسی که نمی تواند منبعث بشود، محال است و اگر تنزل کنیم، برای حکیم قبح عقلی دارد و اگر باز هم تنزل کنیم، به مناط قبح تکلیف عاجز، باید بگوییم احکام مقید به قدرتند به حکم برهان، چه به نحو خطابات شخصیه و چه به صورت خطابات قانونیه باشد.

پاسخ

اینکه گفته شد اراده بعث بدون انبعاث - یعنی با علم به عدم انبعاث - ممکن نیست در تکالیف شخصیه همان طور که بیان شد تمام است و جای هیچ گونه اشکالی هم نیست و وجهش همان طور که بیان شد، عدم امکان اراده جدی به بعث انشائی است با اینکه می داند طرف منبعث نمی شود، به خاطر لغویت انشاء و بی فایده بودن آن و الا الانشاء سهل الموهنة. اما در تکالیف قانونیه تمام نیست، چون احتمال انبعاث بعضی از مکلفان - چه برسد به علم به انبعاث آنها - در بعث قانونی کفایت می کند، چون اراده انشاء بعث لغو نمی باشد و همین قدر که قانون گذار احتمال انبعاث بعضی از مکلفین را بدهد، می تواند انشاء بعث نماید و لغو نیست تا برای حکیم محال باشد و برای غیرش قبیح.^۱

علاوه بر این باید گفت اراده تشریعیه آنگونه که امام معتقد است، اراده اتیان فعل و منبعث شدن او نیست؛ چرا که در این صورت در اراده ازلیه عدم انفکاک آن از اتیان و عدم امکان عصیان این اراده لازم می آید. زیرا این اراده عین مراد است و تخلف پذیر نخواهد بود؛ بلکه اراده تشریعیه اراده تقنین و جعل قانون به صورت کلی و

خطابات قانونیه؛ پژوهش های گفتاری: صص ۲۹-۳۰؛ گفتگو با آیت الله صانعی^۱

عمومی است؛ همانگونه که در قانونگذاری هایی که در میان عقلا رواج دارد، شاهدیم که آنان قوانین خود را بر اساس احتمال انبعاث تنها برخی از مخاطبان نیز وضع می نمایند.

۷-۵. اشکال هفتم

این اشکال به مساله تنظیم انشاء به اخبار که یکی از ادله ای بود که بر نظریه خطابات قانونیه اقامه شده بود، بر می گردد. توضیح آنکه چنانکه گذشت گفتیم در قضایای اخباری وقتی حکمی بر موضوعی حمل می گردد، به خاطر تعدد مصادیق و افراد موضوع احکام متعددی بر موضوع حمل نشده است. بلکه یک حکم برای موضوع کلی ثابت می گردد. به همین جهت هم اگر کسی قضیه ای که کاذب است را بیان کند در واقع یک دروغ بیش نگفته و نتوان گفت که قضیه "آتش سرد است" به تعداد افراد آتش دروغ به شمار می آید. چرا که او از طبیعت آتش خبر داده است و نه از افراد و طبیعت واحد است. انشاء نیز از این جهت مانند اخبار است و همانطور که در اخبار انحلال نداریم در انشاء هم نداریم.

حال اشکال آن است که احکامی که درباره قضایا وجود دارد دو دسته است:

در دسته ای از احکام، وحدت و تعدد، دائر مدار وحدت و تعدد دال است. مانند صدق و کذب.

در دسته دوم وحدت و تعدد، دائر مدار وحدت و تعدد مدلول است. مانند غیبت، قذف و تهمت.

بر این اساس اگر کسی بگوید: "هر کس در این اتاق نشسته فاسق است" در حالی که همه آنها عادل باشند، مرتکب تنها یک کذب شده است. چون دال یعنی جمله مذکور واحد است و وحدت و تعدد کذب دائر مدار وحدت و تعدد دال است؛ پس حکمی که بیان شده واحد بوده و در نتیجه یک کذب محقق شده است. اما این جمله از جهت غیبت یا تهمت دربردارنده تهمت و غیبت به تعداد کسانی است که در آن اتاق هستند. چون ملاک در تعدد این دو تعدد مدلول است و مدلول در اینجا متعدد است. زیرا مدلول آن است که زید و عمرو و بکر و دیگران فاسقند؛ در نتیجه غیبت یا تهمت های متعددی اتفاق افتاده است. این در مورد اخبار. در انشاء هم همین مساله جاری است. مثلاً در "یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود" که انشاء است، از جهت دال یک قضیه و

یک انشاء بیش وجود ندارد و اما از جهت مدلول که وجوب وفاء به عقد باشد، متعدد است. چون افراد و مصادیق عقد متعدد است و وفاء به هر یک نیز مطلوب است. در نتیجه حکم متعدد است.^۱

پاسخ

این مطلب که احکام قضایا بر دو دسته بوده و برخی مربوط به دال که وحدت و تعدد آن دائر مدار وحدت و تعدد دال است و بعضی نیز برای مدلول است که وحدت و تعدد آن دائر مدار وحدت و تعدد مدلول، قابل قبول نبوده و مصادره به مطلوب است. چرا که ملاک وحدت و تعدد احکام مساله انحلال بوده و نه دائر مدار وحدت و تعدد دال و مدلول. به این معنی که اگر انحلال قضایا را بپذیریم حکم متعدد می شود ولی اگر انحلال را نفی کنیم حکم موجود در قضیه متعدد نخواهد شد و از این جهت فرقی بین اخبار و انشاء نیست.

علاوه بر اینکه این اشکال اگر هم وارد باشد تنها یکی از ادله مورد استناد این نظریه را مخدوش می نماید. اما چنانکه گذشت ادله فراوانی بر این نظریه وجود دارد که قابل پاسخ هم نیست.

۸-۵. اشکال هشتم

فرمودید که انحلال خطاب لازمه اش این است که کسی که منبعث نمی شود مانند عاصی یا کافر به صورت خطاب شخصی مورد خطاب قرار گیرد و چنین چیزی لغو و مستهجن است. در حالی که اتمام حجت بر همه بندگان مقتضی است که حکم در همان مرحله انشاء شامل همه مکلفان بشود؛ همانگونه که در مرحله ابلاغ و فعلیت نیز همگان را شامل می شود تا حجت بر بندگان تمام شده و لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۴۵۱)

پاسخ

لازمه چنین چیزی آن است که تفکیک قائل شویم بین زمانی که عبدی در پی اطاعت بر آید و تکلیف را امتثال کند که حکم در این صورت بر او حجت باشد واقعا و بین زمانی که عصیان کند و در این صورت حکم برای غرض اتمام حجت باشد. حال آنکه چنین چیزی صحیح نیست؛ زیرا بیان مولى یا برای بیان حجت بر بندگان است یا برای اتمام حجت برای آنها و معنایی ندارد که تفصیل قائل شویم.

^۱ بنگرید: خطابات قانونیه؛ پژوهش های گفتاری: ۳۱

به علاوه باید گفت که مشهور معتقدند عاصی یا کافر انبعاث پیدا نمی‌کند و جایی که انبعاث نیست تکلیف به داعی بعث نیست و جایی که تکلیف به داعی بعث نیست عقل حکم به امتثال و لزوم امتثال نمی‌کند. مثلاً در اوامر امتحانیه عقل می‌گوید امتثال لازم نیست. زیرا اولاً که اگر هم عبد نداند که امتحان است از آنجا که واقعا به داعی بعث و تحریک نیست، امتثال واجب نیست و اگر هم بداند که امتحانی است که روشن تر است؛ چرا که می‌داند واقعا مولی از او چیزی نخواست است. اینجا هم همینطور است و اگر تکلیف به داعی بعث نباشد و فقط در پی اتمام حجت باشد، موضوعی برای وجوب امتثال محقق نمی‌شود. زیرا اتمام حجت در جایی است که امتثال لازم باشد و پس از آن مولی با عباد اتمام حجت کند. اما بنابر انحلال خطابات به خطابهای شخصی، چون کافر و عاصی منبعث نمی‌شوند، پس بعثی به آنان متوجه نمی‌شود و وقتی بعثی متوجه آنان نشده است، با چه چیزی مولا می‌خواهد اتمام حجت کند؟ امام در این باره می‌گوید:

آنچه که موضوع احتجاج موالی بر بندگان است صدور بعث از موالی به داعی انبعاث بندگان است و اما اگر بعثی به داعی انبعاث نشود، عقل حاکم به لزوم امتثال آن نخواهد بود؛ کما اینکه عبد بداند که داعی مولا امتحان بنده بوده است. (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۴۴۱)



۹-۵. اشکال نهم

اشکال دیگری که بر امام رضوان الله تعالی علیه وارد شده است این است که گفته‌اند که اگر ما نظریه‌ی خطابات قانونیه را بپذیریم لازم می‌آید عدم امکان قصد امر در واجبات تعبّدیه و تردیدی نیست که در واجبات تعبّدیه قصد امر شرطیّت دارد. اگر مکلف نماز را به قصد امر متعلّق به خودش نخواند، این نماز صحیح نیست و اگر بدون وجود امر بخواند بدعت است. ادعای مستشکل اینست که اگر ما نظریه‌ی خطابات قانونیه را بپذیریم دیگر چنین چیزی امکان ندارد، زیرا قصد امر در جایی ممکن است که بگوئیم این اقیموا الصلاة شامل شخص مکلف شده و امر متوجه اوست مستقلاً. اما بر اساس نظریه‌ی خطابات قانونیه امر متوجه افراد نشده، بلکه به یک عنوان کلی مکلف، به عنوان کلی مؤمن تعلق پیدا کرده و این خطاب به خطابهای متعدد به تعداد اشخاص و افراد منحل نگردیده است. بنابراین وقتی امر به اشخاص و افراد تعلق پیدا نکرده و در همان سطح کلیت خود باقی مانده است، من بالخصوص خطاب و امری ندارم تا برای نماز قصد این امر را کنم و ممکن نیست که هنگام نماز خواندن قصد امر کنم. این چه شرطی است که امکان ندارد روی نظریه‌ی خطابات قانونیه؟ اما بنابر نظریه‌ی مشهور، اقیموا الصلاة به تعداد نفوس مکلفین به خطابهای شخصی منحل می‌شود و هر مکلفی یک امر مستقل برای نماز یا سایر عبادات دارد و لذا می‌گویند هر مکلفی انجام بدهد می‌شود مطیع و اگر مخالفت کند عاصی

همان امر است. نظیر اینکه اگر فرشنده صد شی را با هم و در یک بیع بفروشد و به یک انشاء بگوید این صد شیء را فروختم، صد تملیک انجام داده و منحل به صد تملیک می گردد و چنین نیست که بسیط بوده باشد بلکه مرکب است. به همین خاطر هم اگر بعضی از این اشیاء ملک غیر بوده باشد، بیع نسبت به اون مقدار باطل یا فصولی است و در مورد بقیه صحیح است. و این نیست مگر به خاطر تعدد منشا؛ هر چند که خطاب و انشاء واحد است. لذا در خطابات شرعی کلی هم همین با این مساله مواجهیم و در آنجا نیز انحلال رخ می دهد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۴۵۱-۴۵۲)

پاسخ

بر اساس عقیده امام مبنی بر عدم انحلال خطابات قانونی، لزومی ندارد ملکف قصد امری را کند که مستقلاً متعلق به خود او بوده است. بلکه بر حسب فهم عرفی قصد امثال امر کلی که همه مکلفان را در بر می گیرد و به صورت قانونی از سوی شارع جعل گردیده است، کافی است در صحت قصد امر و انتساب عمل به خداوند. به بیان دیگر شخص می داند که حکمی در شریعت است به نام وجوب نماز که بر انسان ها واجب شده است و او هم به قصد همان امری که بر این موضوع بار گردیده است عمل را انجام می دهد و هیچ محذوری هم لازم نمی آید. اساساً معنای واجب تعبدی آن است که واجبی است که باید به قصد امثال امر یا قصد قربت به جا آورده شود؛ حال نماز امر دارد و شارع بدان امر نموده فرقی هم ندارد که به تک تک مستقلاً امر کرده باشد یا به عنوان کلی منطبق بر افراد و مکلف به قصد این امر آن را به جا می آورد. از طرفی همین امری که بدان شده است نشان می دهد که این عمل محبوب شارع است و عملی که محبوب شارع است را می توان به قصد قربت انجام داد. تلقی عرفی نیز همین است. توضیح آنکه وقتی به عرف مراجعه می نماییم می بینیم ابناء عرف وقتی نماز می خوانند یا روزه می گیرند و می خواهند نیت کنند، به قصد امر خصوصی که متوجه هر یک باشد نیت نمی کنند. یعنی هر شخصی نمی گوید که نماز می خوانم به قصد امری که خصوصاً به من شده است؛ بلکه می گوید نماز می خوانم به قصد آن امری که بر روی آن رفته است و به سبب آنکه شارع آن را واجب ساخته و همه را بدان مکلف کرده است. اما هیچ در ذهن شخص نمی گذرد که من حالا یک امر خاصی دارم که مرا بعث به نماز می کند و می گوید "یا زید صل"

به طور کلی در خطاب قانونی، افراد نه اجمالاً و نه تفصیلاً لحاظ نگشته اند؛ اما همان عنوان کلی که موضوع خطاب قرار گرفته است انطباق قهری بر همه افراد دارد و به این ترتیب هیچ کس نمی تواند بگوید که این خطاب به من ربطی ندارد.

در هر صورت این اشکال و امثال آن به این خاطر مطرح می شود که گمان شده بر اساس نظریه امام همان عنوان کلی بدون آنکه هیچ پلی میان آن و افراد باشد مخاطب است و لذا ربطی به اشخاص ندارد. در حالی که واضح است چنین چیزی نمی تواند مراد یک محقق و اصولی مانند امام خمینی باشد.

۱۰-۵. اشکال دهم

اشکال بعدی اشکالی است که یکی از شاگردان و مقرران مباحث ایشان طرح نموده است. ایشان معتقد است که این دیدگاه مبتنی بر خلطی است که میان موضوع و متعلق شده است. زیرا در مورد متعلق احکام همانگونه که افاده شده است انحلال وجود نداشته و طبیعت و عنوان کلی است که حکم بر آن بار شده است و بر این اساس حرمت شرب برای طبیعت خمر ثابت است هر چند که برخی از افراد آن تحت قدرت نباشد و یا محل ابتلای انسان نباشد. بلکه حتی اگر تنها یک خمر در عالم باشد باز هم حرمت خمر فعلی است در حق همه. اما در مورد موضوع تکالیف شرعی چنین نیست. زیرا التزام به اینکه موضوع طبیعت مکلف است با عینی بودن تکالیف منافات داشته و نتیجه اش این است که تکالیف به طور کلی کفایی باشند. زیرا واجب عینی آن است که هر فردی مکلف به فعل باشد مستقلاً و طبق این دیدگاه طبیعت مکلف است که موضوع تکلیف است که با قیام آن به تکلیف بایستی قائل به سقوط آن شد. پس نتیجه این است که بر حسب تعدد موضوع انحلال رخ می دهد و مدعی آن است که موضوع مشروط به قدرت است و عاجز قابل بعث و زجر نیست. به عبارت دیگر بعث و زجر در واجبات عینی متعلق به شخص شخص مکلفان است نه به طبیعت مهمله. پس بایستی امکان انبعث شخص مکلف وجود داشته باشد و امکان انبعث طبیعت مهمله کافی نیست. لذا با عجز از امثال شخص از موضوع تکلیف خارج می شود؛ زیرا انبعث نسبت به وی ممکن نیست و به همین خاطر است که در بحث ترتب بنا را بر اشتراط تکلیف به قدرت گذاشته ایم. (امام خمینی، بی تا: ۱۲۹)

پاسخ

در پاسخ به این اشکال اولاً باید گفت که مشهور انحلال را هم در واجبات عینه قائلند و هم در واجبات کفایه. بر این اساس طبق آنچه که مستشکل گفت تمام واجبات کفایی به واجبات عینی منقلب می شوند؛ زیرا از دیدگاه مستشکل هر جا انحلالی در ناحیه موضوع رخ دهد، واجب عینی خواهد بود. اما چرا مشهور انحلال را در واجب کفایی نیز قائلند و چنین چیزی را از کجا می توان فهمید؟ اساساً بوی انحلال در کلمات مشهور از اینجا می آید که اصولیان در مواضع مختلفی از علم اصول و مباحث آن قدرت را شرط تکلیف می دانند و معتقدند که وقتی تکلیفی واجب می شود، این تکلیف به به عاجزی که منبعث نمی شود، متوجه نیست و شارع

عاجز را خطاب نمی کند چون امکان انبعاث او وجود ندارد. این مساله در واجبات عینی و کفایی به صورت یکسان وجود دارد. لذا اگر شارع مقدس جهاد را به صورت کفایی واجب گرداند، اگر از مشهور بپرسیم که آیا بر عاجز هم واجب است یا نه؟ پاسخ این خواهد بود که بر وی واجب نیست. زیرا او امکان انبعاث ندارد و وقتی چنین بود توجیه تکلیف به او قبیح و لغو است. پس مشهور به یک ملاک در عینی و کفایی انحلال را قائلند و از این جهت فرقی بین این دو نمی گذارند. تنها تفاوت این است که انحلال در عینی به گونه ای است که قیام هر فردی تنها ذمه خود او را از تکلیف فارغ می سازد و در کفایی قیام من به الکفایه ذمه همگان را فارغ می سازد و تکلیف را از دوش همه بر می دارد.

ثانیا هیچ ملازمه ای میان قول به عدم انحلال خطاب و انقلاب عینیات به کفائیات وجود ندارد. زیرا مقصود از عدم انحلال خطاب این نیست که طبیعی مکلف که امثال کند، کافی است. خیر؛ زیرا شارع در خطابات قانونیه خطابی واحد را به مخاطبانی کثیر متوجه می سازد و هر چند که این خطاب به خطابه‌های مستقله به تعداد مخاطبان منحل نمی گردد، اما هر کسی که عنوان ماخوذ در خطاب مانند المومنون یا الناس، بر او منطبق است عقلا و قهرا مکلف به این تکلیف است. اما اینکه چگونه بین کفایی و عینی در واجبات تمایز حاصل شده و تفاوت به کجا بر می گردد باید گفت که این مساله به کیفیت تقنین و لحاظی که مولا در جعل یک وجوب می کند، بر می گردد. در تشریع هر دو نوع واجب شارع افراد را در نظر نمی گیرد و به هر یک خطابی تفصیلی ندارد و از این جهت فرقی میان این دو نیست. بلکه در واجب کفایی، آنچه که در نظر شارع اهمیت داشته تنها صدور فعل بوده و فاعل این فعل هر یک از مکلفان که باشد در نظر شارع تفاوتی نمی کند. اما واجب عینی هم فعل و هم فاعل این فعل موضوعیت دارد و صدور فعل از هر کسی تنها به خود او مربوط بوده و به دیگران مکلفان ارتباطی ندارد. لذا این غرض مولاست که تفاوت ایجاد می کند و این دو نوع واجب را از هم جدا می کند نه اینکه در یکی انحلال خطاب رخ بدهد و در یکی رخ ندهد. بلکه در هیچ یک انحلالی وجود ندارد.

۱۱-۵. اشکال یازدهم

بر اساس این نظریه احکام شرعیه نه عقلا و نه شرعا مقید به قدرت نیست و عاجز معذور هست اما به حکم عقل و به خاطر عذرش و نه به خاطر عدم توجه تکلیف به او. حال اشکال این است که چگونه ممکن است که شارع حکیم حکم خویش را به عاجز متوجه سازد با آنکه به التفات به عجز او دارد؟ چنین چیزی اولاً تکلیف به ما لا یطاق است و ثانیا مخالف آیات و روایاتی است که در این باره وجود دارد مانند آیه شریفه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ

نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا^۱ و روایتی که در آن آمده است: «اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يَكْلَفَ مَا لَا يَطِيقُونَ، وَ اللَّهُ أَعَزُّ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يَرِيدُ» (برقی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱: ۲۹۶) بالجمله قدرت از شرایط عامه تکلیف است و اموری بر آن دلالت می کند:

اول: آنکه اطلاق تکلیف و عدم تقیید آن به قدرت از جانب حکیم قبیح است عقلاً. زیرا اطلاق هر چند به معنی جمع قیود نیست (بلکه به معنی رفض القیود است) لکن تعلق حکم به طبیعت متعلق و توجه بعث به آن به گونه ای که تمام المطلوب آن باشد بدون آنکه قدرت و عجز ملاحظه گردد بر او قبیح است.

دوم: آیات و روایاتی است که در این مجال آمده است. برای نمونه علاوه بر آیه شریفه ای که ذکر گردید می توان آیات دیگری را نیز شاهد آورد؛ مانند: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»^۲ و «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ»^۳ و «فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا»^۴ و از روایات نیز علاوه بر آنچه گذشت به این روایت می توان اشاره نمود که از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله منقول است: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (محمد باقر مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۲: ۳۱). (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ ق، ج ۱: ۴۵۲-۴۵۳)

پاسخ

این اشکال شبیه اشکالی است که پیش از این گذشت و پاسخ داده شد. اما از آنجا که حاوی نکات بیشتری است، مستقلاً آن را مورد تحلیل و بررسی قرار می دهیم.

در مورد این اشکال نیز نکاتی را یاد آور می شویم. اولاً آنکه تمام آنچه که در بیان مستشکل آمده است راجع به تکالیف شخصیه صحیح است و اگر شارع یا هر آمری بخواهد تکلیف خود را به کسی که عاجز است و نمی تواند منبعث شود، مباشرتاً متوجه سازد، امری لغو و قبیح را مرتکب شده است؛ زیرا عقل می گوید وقتی می توان کسی را مستقیم خطاب کرد و از او چیزی خواست که بر آن قدرت داشته باشد. اما اگر قدرت انبعاث نداشت نباید او را تکلیف کرد. اما وقتی گروهی به صورت عمومی و کلی مخاطب واقع می گردند و هیچ یک به خصوصه و مستقلاً مخاطب نیست، نه عقل اقتضاء دارد که همه آنها باید قادر بر مورد تکلیف باشند و نه

البقره: ۲۸۶^۱

التغابن: ۱۶^۲

البقره: ۱۸۴^۳

المجادله: ۴^۴

عقلا در سیره خود چنین عمل می نمایند. به بیانی دیگر اگر در خطاب عمومی هم آمر تمام ویژگی های مخاطبان را یکی یکی بررسی می کرد و بعد می خواست خطابی را به همه آنها متوجه سازد، باز هم بایستی خطاب خود را مقید به قدرت می ساخت و عاجزان را از موضوع خطاب خارج می ساخت. اما مدعی و آنچه که بالوجدان مشاهده می گردد این است که خطاب کننده در خطاب عمومی اصلا التفاتی به ویژگی های مخاطبان ندارد و نیازی هم نیست که چنین کند. وقتی که چنین بود دلیلی باقی نمی ماند که عاجزان را مستثنا کند. زیرا هر مقنی در مرتبه پیشین عقلا می داند که بالاخره در میان مخاطبان قانون، کسانی هستند که عاجز بوده و توان امتثال قانون را ندارند. اما در موقع جعل قانون هیچ مقنی نیست که جمیع مخاطبان را مد نظر قرار داده و عجز یا قدرت آنها را بسنجد و یکی یکی آنها را از تکلیف خارج کند. نظیر اینکه فرض کنیم شخصی به جمعی که در برابر او هستند امر کند که بروند و کاری را انجام دهند. اگر از او سوال کنیم که منظورت همه بودند یا فقط کسانی که می توانند آن کار را انجام دهند؟ پاسخ خواهد داد من اصلا التفات و توجه به این مساله نداشتم و قهرا همه مد نظرم بودند. باز اگر از او بپرسیم به هر حال آنها که قادر نیستند هم باید بروند یا خیر؟ پاسخ می دهد که نه آنها چون عجز دارند معذورند و مجازاتی که در صورت مخالفت با امر برای متخلفان در نظر گرفته شده است شامل اینها نمی شود. ولی این به این معنا نیست که من از اول به غیر آنها خطاب کردم. لذا در مرتبه جعل قانون که از این نیز بالاتر است قطعاً هر مقنی تنها عنوان کلی مخاطب را مد نظر قرار می دهد و در همان حد باقی می ماند و افراد نه اجمالاً و نه تفصیلاً در این مرتبه در نظر نیستند و فقط همان عنوان است که مورد توجه است و این عنوان هم هیچ دلالتی بر قدرت و علم و جهل و مانند آن ندارد.

ثانیا تصرف عقل به اینکه بخواهد حکم و اراده دیگری را مقید سازد، با آنکه مشرع و قانونگذار کس دیگری باشد باطل است. زیرا معنی ندارد که شخصی در حکم دیگری تصرف کند؛ چرا که تقیید و تصرف در حکم و سعه و ضیق آن تنها در اختیار خود حاکم است. تنها جایی که عقل می تواند ورود نماید در مقام اطاعت و عصیان است و اینکه تشخیص دهد در کدام موارد استحقاق عقوبت وجود دارد و در کدام موارد ندارد. لذا عقل تنها می تواند حکم کند که جاهل یا عاجز و مانند اینها در ترک واجب و انجام حرام معذورند بدون آنکه در دلیل تصرف نماید. لذا آنچه که عقل با آن می تواند جاهلان به حکم یا عاجزان را از عقاب نجات دهد با حکم به معذوریت بدست می آید و لزومی ندارد که حکم را تقیید نماییم. (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج: ۱، ۴۴۱)

افزون بر آنچه گذشت باید گفت که اگر در قدرت استثنا قائل شده و تکلیف را مقید به آن کنیم، باید در علم و عدم انبعاث به دلایل دیگر مانند کافر بودن یا عاصی بودن نیز چنین کنیم؛ زیرا ملاک در همه یکی است و در همه این موارد تکلیف لغو و بلکه قبیح است. این را هم باید اضافه کنیم که قبلاً گفتیم اساساً اراده ی تشریعی را

امام غیر از آن معنایی که دیگران برای اراده‌ی تشریعیه معنا کردند معنا می‌کنند. طبق معنایی که دیگران می‌کنند اراده‌ی تشریعیه بعث الی من ینبعث است، هم در آن بعث وجود دارد و هم انبعث در آن است. طبق معنای مشهور اراده‌ی تشریعیّه تحریک العبد و تحریک المخاطب نحو الفعل است، مخاطب را انسان می‌خواهد تحریک کند که این فعل را انجام بدهد. این معنایی است که مشهور برای اراده‌ی تشریعیّه ذکر می‌کنند. اما ایشان فرمودند به نظر ما اراده‌ی تشریعیه معنایش این نیست؛ معنای اراده‌ی تشریعیه اراده‌ی جعل قانون است و بعث و تحریک و انبعث و مخاطب در آن وجود ندارد. اراده‌ی تشریعیّه اراده‌ی جعل القانون علی جمیع المکلفین است اما نه به نحوی که مکلفان مخاطب واقع شوند.

در مورد آیات و روایاتی نیز که مورد تمسک مستشکل واقع شد، دو احتمال وجود دارد؛ زیرا چنانکه محتمل است که این آیات و روایت ناظر به مقام جعل احکام باشد و قدرت را در مقام جعل دخیل بداند و حکم را بدان مقید سازد، احتمال می‌رود که مربوط به مقام امتثال باشد و بیان نماید که در مقام امتثال عجز عذر آور است و از لسان این ادله بدست نمی‌آید که احتمال اول را متعین سازد. وقتی هم که پای احتمال به میان آید استدلال باطل می‌گردد. به بیان دیگر این آیات و روایات به کلی در مقام ارشاد به حکم عقل است؛ زیرا عقل مکلف عاجز را معذور می‌داند! لذا این آیات و این ادله بر خود تکلیف دلالت ندارد که تکلیف مقید به قدرت بوده و اگر قدرت نباشد تکلیفی وجود ندارد. فقط دلالت بر این دارد که همانگونه که عقل عاجز را معذور می‌داند، وی معذور است و اساساً حکم ارشادی را باید بر اساس آنچه که بدان ارشاد می‌کند تفسیر نمود. عقل نیز محذوری در اینکه تکلیف مطلق باشد و مقید به قدرت نباشد نمی‌بیند؛ تنها در مقام استحقاق، عقل حاکم است که نمی‌توان عاجز را عقاب کرد و وی معذور است در مخالفت.

۱۲-۵. اشکال دوازدهم

لازمه عدم انحلال آن است که تفصیل دهیم در احکام کلی قانونی میان عمومات و مطلقات. زیرا اشکالی در این نیست که خطابات که به نحو عموم افرادی صادر شده است، به خطابات متعدده به تعداد افراد و مصادیق منحل می‌گردد کما اینکه امام نیز به این نکته معترف است. حال آنکه این تفصیل وجهی ندارد؛ زیرا احکام به سبب اینکه دال بر آن مطلق باشد یا عام تفاوتی نمی‌کنند. پس از جهت انحلال فرقی میان مطلق و عام افرادی نیست و هر دو منحل به احکام متعدده می‌گردند. بلکه فرق بین آن دو این است که در عام افرادی انحلال از دلالت مطابقی استفاده می‌گردد و در مطلق به دلالت التزامی فهم می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۴۵۱)

این اشکال نیز ناشی از خلطی است که گفتیم بین متعلق حکم و موضوع آن واقع گردیده و موجب اشکال به این نظریه شده است؛ امام خمینی در باب موضوع، میان عام و مطلق فرقی نمی‌گذارند، بلکه در باب متعلق بین عام و مطلق فرق قائلند. ممکن است میان متعلق فرق باشد از لحاظ اینکه عام باشد و یا مطلق؛ امام راجع به متعلق می‌فرمایند متعلق کلی غیر مشیر إلى الأفراد است إلا در جایی که متعلق عام استغراقی باشد که آنجا انحلال وجود دارد. اما در جایی که متعلق مثل "أحلّ الله البيع" مطلق باشد، می‌فرمایند اینجا هم طبیعت متعلق برای حلیت واقع شده و مشیر إلى الأفراد هم نیست؛ بلکه انطباق بر افراد دارد. اما نکته اصلی اینجاست که ادعای مرحوم امام خمینی اصلاً راجع به متعلقات احکام نیست. بلکه ایشان راجع به موضوع حکم یا مخاطب آن سخن می‌گویند و در این جهت فرقی نیست که به صورت عام بیان شود یا به صورت مطلق. به این ترتیب چه به صورت مطلق بگویند يجب علی المکلف و چه به صورت عام بگویند يجب علی کل مکلف، انحلال رخ نمی‌دهد. ولو اینکه متعلق بخواهد منحل شود یا نه. و اساساً انحلال در ناحیه مخاطب و موضوع ربطی به انحلال در ناحیه متعلق ندارد؛ چنانکه پیشتر توضیح داده شد.^۱

۱۳-۵. اشکال سیزدهم

امام در بحث ضد و راهکاری که به جای نظریه ترتب پیشنهاد کرده اند، فرموده اند آنچه که محال است این است که طلب جمع بین دو ضد شود؛ اما امر به دو ضد در آن واحد محال نیست. اشکال این سخن این است که اگر دو امری که به دو ضد شده است مطلق باشد و یکی مشروط به ترک دیگری نباشد، لازمه اش عیناً طلب جمع میان دو ضد است. همانگونه که اگر مولی به عبدش بگوید: این شخص را نجات بده و در همان آن بگویند آن شخص را نیز نجات بده. زیرا فرض آن است که هر کدام از این دو بعثی مختص به خود دارند و جمع بین دو بعث و طلب در آن واحد محال است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۴۵۳)

^۱ به بیان دیگر مستشکل بین دو مطلب خلط نموده است: کسی که مخاطب خطاب است و حکم بر آن وضع می‌گردد و دیگری آنچه که حکم به آن تعلق یافته است. مساله عموم و اطلاق مربوط به دومی است. و در هر دو خطاب متوجه عامه مردم است و یک خطاب بیشتر وجود ندارد.

این اشکال در حقیقت به اصل نظریه خطابات قانونیه بر نمی گردد و نقضی بر آن وارد نمی کند؛ بلکه به یکی از لوازم این نظریه که در بحث ضد ثمره خود را نشان می دهد بر می گردد بدون آنکه به منشا این نوع اتخاذ موضع توجهی شود. به عبارت دیگر مستشکل به چشم خود را تنها به یکی از آثار این نظریه دوخته است و چون با پیش زمینه ذهنی خویش که باور به انحلال خطاب بوده است به سراغ آن رفته، و به ریشه این نظر که بر اساس عدم انحلال مطرح شده توجه نکرده، دچار چنین اشتباهی شده است. در هر صورت آنچه که در این اشکال مورد توجه بوده خطاب شخصی بوده و آنچه که از آن غفلت شده است خطاب قانونی است و اگر مستشکل به تفاوت این دو خطاب توجه می نمود این اشکال را نمی نمود. آنچه که در آن واحد محال است این است که امر به یک شخص دو خطاب شخصی صادر کند و در آن واحد از او دو چیز را بخواهد که وی توان جمع بین آن دو را ندارد. زیرا در خطاب شخصی باید توان و قدرت مخاطب را سنجید و سپس امر نمود. اما وقتی خطاب قانونی باشد هیچ محذوری در اینکه دو امر در آن واحد فعلی باشند پیش نمی آید و می توان تصویر نمود که دو امر در عرض هم داشته باشیم و نیازی به تصور طولیت بین دو امر چنانکه در ترتب می گویند، نداریم. لذا اگر کسی بپذیرد که خطابه‌های شرعی به نحو قانونی جعل گردیده اند این اشکال را نخواهد کرد.

حضرت امام در تهذیب الاصول که تقریرات درس خارج اصول ایشان است، بیانی دارند که این اشکال را ریشه کن می کند. ایشان می گویند:

در بحث خطابات قانونیه، تکلیف به فرد مردد یا به جمع بین دو تکلیف تعلق نگرفته که مستلزم تکلیف به محال شود؛ زیرا فرض ما آن است که هر یک از دو امر در باعثیت تام است و ناظر به حالتی که با امر دیگر مجتمع شود نیست. چرا که تراحم و علاج آن از رتبه جعل و فعلیت متاخر است و در مقام جعل، مولا به این امور نظری ندارد. به این ترتیب، هر یک از دو امر اقتضای تحقق و ایجاد متعلقش در خارج را دارد. مگر آنکه عبد در مقام امتثال در ترک، عذری داشته باشد. حال اگر قدرتش را صرف یکی از دو امر کرد، دعوت آن امر را به امتثال پاسخ گفته و دعوت دیگری را ترک کرده است. اما اگر قدرت خویش را صرف امتثال هیچ یک نکند، دعوت هر دو را بدون عذر ترک نموده و لذا دو عقاب را مستحق است. بر این امر مترتب است که اگر آن دو واجب را ترک نموده و مشغول انجام فعل حرام دیگری شود، مستحق سه عقوبت است. چرا که ملاک عصیان در هر کدام یک چیز است.

حال در صورتی که یکی اهم باشد، اگر مشغول اتیان اهم شد، در ترک مهم معذور است؛ زیرا به حکم عقل با وجود اشتغال به ضد آن، قدرت بر آن ندارد و اگر مهم را اتیان کرد، امری را که فعلی بوده امتثال نموده است ولی در ترک اهم معذور نیست. پس برای اتیان اهم پاداش داده می شود و به خاطر ترک اهم عقاب می شود. (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج: ۱، ۴۴۳-۴۴۴)

۱۴-۵. اشکال چهاردهم

لازمه نظریه خطابات قانونیه آن است که ما نتوانیم با استصحاب هیچ حکم شرعی جزیی را ثابت کنیم؛ چون خطابه‌های قانونی متوجه عنوان کلی و عموم مردم و مکلفان بوده است و برای تک تک افراد به صورت مستقل حکم نداریم. با توجه به این مطلب، اگر شخصی در ثبوت حکمی برای خود کند (مثلاً شک کند نماز که بر او واجب بود آیا هنوز نیز وجوبش باقی است یا اینکه مرتفع شده است) نمی تواند با استصحاب آن حکم را برای خویش ثابت کند. چرا که فرض آن است که حکم شخصی برای او وجود نداشته تا بخواهد آن را استصحاب کند. به این ترتیب استصحاب در احکام شرعی جزیی جاری نمی شود.

پاسخ

بر اساس نظریه عدم انحلال خطابه‌های قانونی به خطابات شخصیه گرچه افراد مورد لحاظ نبوده و یک تکلیف به تکالیف مستقله به تعداد مخاطبان منحل نمی گردد، ولی مقصود از این نظریه این نیست که افراد مکلف نیستند. زیرا چنانکه بارها گفته ایم هرچند در این موارد یک خطاب بیشتر وجود ندارد، ولی مخاطب این خطاب کثیر است و خطابی واحد است که به جمع کثیری توجیه شده است. شارع مقدس خطاب خود را به عناوین کلیه ای مانند الناس و الذین آمنوا متوجه ساخته است. در مرحله ای که این خطاب ابلاغ می شود، تمامی کسانی که این عناوین بر آنها منطبق است، خود را مخاطب به این خطاب دیده و تکلیف را بر خود منطبق می دانند. به این ترتیب، بر خلاف دیدگاه مشهور که خطاب را ظاهراً واحد و در باطن مشتمل بر خطابات مستقله عدیده می بینند، طبق این دیدگاه خطاب در ظاهر و باطن واحد است. اما چون هر کسی عنوان مأخوذ در خطاب را بر خود منطبق می داند، لذا او مکلف به این تکلیف است و فعل بر او هم واجب است. به همین دلیل اگر هم این شخص شک کند که آیا امتثال تکلیف را به طور تام و تمام انجام داده است یا خیر، و در نتیجه بر بقای تکلیف شک داشته باشد، منعی از اجرای استصحاب نیست. زیرا هرچند که حکم شرعی خاصی برای خصوص او جعل نشده است، اما همین که این فعل برای او واجب بوده است هر چند که خطاب

مخصوصی نداشته، کافی است برای اینکه او بتواند استصحاب حکم شرعی کند. بنابراین چون حکم شرعی به صورت قانونی و کلی برای عموم جعل شده و همه مکلفان را با همین یک خطاب بعث و تحریک کرده است و فعل بر همه واجب شده است، همین قانون کلی وجوب را می تواند استصحاب کند. پس به همان ملاکی که این شخص مکلف به این وجوب بود و خود را مشمول این حکم می دید، به همان ملاک هم می تواند در صورت شک در بقای وجوب یا هر حکم دیگری، استصحاب کند.

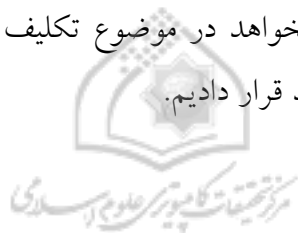
۱۵-۵. اشکال پانزدهم

اگر گفته شود که بر اساس نظریه خطابات قانونیه، قدرت و علم از شرایط تکلیف نیستند و این خطابها متوجه عموم جامعه بوده و شامل عاجز و ساهی و ناسی و غافل نیز می شود و تنها در صورت جهل و سهو و عجز و نسیان، شخص معذور بوده و نه آنکه از اول تکلیف متوجه او نباشد، باید گفت که بلوغ و عقل هم از شرایط تکلیف نیستند. چون فرض آن است که خطاب متوجه عنوان عامی شده است و این عنوان عام همانطور که بر اشخاص عاقل و بالغ صدق می کند، بر صبی و مجنون نیز منطبق است. پس طبق این دیدگاه همانطور که قدرت و علم شرط تکلیف نیستند، بلوغ و عقل نیز از شرایط تکلیف نباید باشند و تکلیف شامل کودک و دیوانه نیز بشود و صباوت و جنون، تنها عذر محسوب گردد و مانعی است بر سر عقاب مجنون و صبی.

پاسخ

این اشکال نیز بر نظریه عدم انحلال خطابات قانونیه وارد نیست. زیرا گرچه همانطور که مستشکل گفت، از جهت انطباق عنوان کلی میان عاقل و مجنون و بالغ و صبی و قادر و غیر آنها تفاوتی وجود ندارد، اما فرق دیگری وجود دارد که باعث می گردد بلوغ و عقل جزء شرایط تکلیف باشند و قید تکلیف و حکم باشند، اما قدرت و علم از شرایط تکلیف نباشد و آن این است که حاکم به شرطیت بلوغ و عقل شرع است اما حاکم به شرطیت علم و قدرت از نظر مشهور که شرط می دانند، عقل است. به عبارت دیگر درست است که طبق نظریه عدم انحلال، افراد مد نظر نیستند در زمان جعل حکم، اما سعه و ضیق اینکه مخاطبین چه کسانی باشند، بسته به اراده و خواست آمر است. یعنی آمر می تواند گاهی موضوع خطاب خود را عنوان الناس قرار داده و نه اینجا و نه جای دیگر نگوید که قیدی برای این عنوان لحاظ کرده که در این صورت هر کسی که جزو الناس باشد، مخاطب خواهد بود. اما همو می تواند که موضوع خطاب خود را محدودتر کند هر چند باز هم اشخاص مد نظر او نیستند. مثل همین جا که شارع موضوع خطاب را مقید کرده به کسانی که عاقل و بالغ باشند و کسانی را

خطاب کرده است که عاقل و بالغ باشند. بنابراین این که اشخاص مستقلاً مورد لحاظ شارع نبوده اند، هیچ منافاتی ندارد با اینکه خود او خطاب را مقید به گروه خاصی کرده و آنان را خطاب کند؛ چنانکه می توانست خطاب را به همگی متوجه سازد. بلوغ و عقل از اموری هستند که خطاب بدانها مقید شده است و چنین چیزی از نصوص دینی بدست می آید. مانند روایتی که شیخ صدوق در خصال نقل نموده که عمر حکم به رجم زن مجنونه ای کرد که مرتکب زنا شده بود. اما حضرت امیرالمومنین وی را از این کار نهی کرده و فرمودند: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ وَ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ. (شیخ صدوق، ۱۳۶۲ق، ج: ۱، ۹۴ و ۱۷۵): مگر نمی دانی که قلم تکلیف از سه گروه برداشته شده است: از کودک تا آنکه محتلم گردد و از دیوانه تا عاقل گردد و از شخص خوابیده تا اینکه بیدار گردد. همانگونه که ملاحظه می گردد ظاهر این روایت این است که این اشخاص مکلف نبوده و اساساً قلم تکلیف چیزی برای اینان نگاشته است. پس از اساس این افراد از موضوع خطاب و تکلیف خارجند و چنین چیزی از خود ادله شرعی بدست می آید و هر امری حق دارد که موضوع خطاب خود را تعیین کند. همچنانکه بسیاری از امور در شرع هستند که بر موضوعات معینی و محدودی بار شده اند و هیچ منافاتی هم با قانونی بودن خطاب و لحاظ نگشتن افراد و ویژگی های ایشان ندارد. اما اینکه عقل بخواهد در موضوع تکلیف تصرف کرده و آن را قید بزند سخنی است که پیش از این به تفصیل آن را مورد نقد قرار دادیم.



خلاصه سخن

اشکالات پانزده گانه ای که گذشت همگی بر مبنایی که در نظریه عدم انحلال خطابات مطرح شده است قابل جواب بوده و نقطه مشترک همه آنها در این است که به دقت نظریه فوق را مورد مطالعه قرار نداده و نسبت به آن غفلت ورزیده شده است. اما اشکال دیگری وجود دارد که به نظر می رسد بر نظریه فوق وارد بوده و نوع تحلیل این نظریه از خطابه های شرعی را زیر سوال می برد. شاید بتوان ادعا نمود که روح این اشکال در برخی از اشکالات پیش گفته آمده است، اما نوع بیان در آن اشکالات به شکلی بود که قابل پاسخ می نمود و به آن شکل نمی شد این نظریه را رد نمود. اما اشکالی که کنون در پی طرح آن هستیم به بیانی است که ما پاسخ در خوری برای آن نیافتیم. لذا به پاسخ احتمالی این اشکال طبق مبنایی این نظریه اشاره خواهیم داشت، اما چنان که خواهیم دید نمی تواند این اشکال را ریشه کن کند.

"در خطابات قانونیه ادعا این است که یک خطاب به خطابات مستقله کثیره منحل نمی گردد. این سخن کاملاً صحیح است؛ چون یک خطاب مستقل داریم. اما آن‌هایی که قائل به انحلال هستند، معتقد به انحلال ضمنی هستند. درحالی که صاحب نظریه عدم انحلال، انحلال ضمنی را جزء شقوق مطرح نمی کنند. پس یک چیز مسلم است و آن اینکه خطاب «صلّ» یا «المسافر یقصر»، هزاران هزار خطاب «زید المسافر یقصر، بکر المسافر یقصر» نیست. اما آیا انحلال ضمنی هم وجود ندارد؟ به این معنا که آیا این خطاب طوری است که هر شخص به خودش تطبیق بکند یا نه؟ مقصود از انحلال ضمنی این است که خطاب کلی به لحاظ عقلی تطبیق بر افراد متعدد می شود و مصداق این حکم واقع می گردد. به نظر حضرت امام یک خطاب به هر کسی متوجه است چه عاجز چه قادر. پس هر کسی باید این خطاب را بر خود تطبیق نماید. به عبارت دیگر این بعثی که صورت می پذیرد از سوی شارع، اگر بگویید هر کسی باید این خطاب و بعث را بر خود تطبیق دهد - که مقصود از انحلال خطابات نیز همین است - تمام بحث های استهجان خطاب و لغویت آن و قبیح بودنش می آید و لازمه اش این است که شخصی که قادر نیست هم بعث گردد و چنین چیزی معقول نیست. اگر هم بگویید که نیازی نیست که هر کسی بر خود تطبیق دهد و این خطاب بر او تطبیق نمی شود، اساساً تکلیفی وجود ندارد و شخص مکلف نخواهد بود که چنین چیزی هم واضح البطلان است. به بیان دیگر مسأله از دو شق خارج نیست: یا این شخص معین باید خطاب و بعث شارع را بر خود تطبیق دهد که چنین چیزی لازمه اش بعث کسی است که قادر نیست و این قبیح است. یا اینکه خطاب بر او تطبیق نمی شود که این هم بسیار بی اساس است.

امام می خواهند با بیان خطاب قانونی و تفاوت آن با خطاب شخصی توجه خطاب را به عاجزان حل کند و یک نوع اطلاق در خطاب در نظر می گیرند تا لغویت را حل کنند. اما این راهکار نمی تواند لغویت را حل کند؛ بنابراین باید گفت اساساً چنین اطلاقی وجود ندارد و تکلیف مقید به قدرت بوده و عاجز از آن خارج است. یعنی آن خطاب مطلق به صورت قهری و نه اختیاری منحل (ضمنی) می شود و هر کسی آن را بر خود تطبیق می نماید. پس انحلال لازمه قهری اطلاق خطاب است و چون در ناحیه بعضی از حصص (مثل شخص عاجز) این خطاب معقول نیست، پس اساساً آن اطلاقی که مستلزم چنین انحلالی است باطل است و لغو.

خلاصه آنکه تکلیف به غیر قادر و بعث او هر طوری که می خواهد باشد قبیح است و محال. چه به صورت قانونی و چه به صورت شخصی. چون در نهایت تکلیف برای افراد است و قرار است که این شخص تکلیف و

بعث را بر خود تطبیق کند و چنین چیزی یعنی که او عاجز را بخواهد هل بدهد که نمی شود. وقتی که خطاب به داعی بعث است و می خواهد بعث کند این اشکال پیش می آید هر جور که تکلیف کند.^۱

در اینجا پاسخ احتمالی بر اساس نظریه امام وجود دارد و آن اینکه ملاک در خطاب شخصی و قانونی فرق می کند؛ در خطاب قانونی همینکه برخی قادر باشند توجه خطاب به همه آنها را تصحیح می کند. به علاوه آنکه اراده تشریعی اراده جعل قانون به نحو عمومی است و نه اراده تحریک افراد. لذا این اشکال که با این خطاب عاجز را می خواهد بعث و تحریک کند وارد نیست.

اما این پاسخ مشکل را حل نمی کند. زیرا اولاً وقتی خطاب مطلق می آید و حتی عاجز هم در دایره آن است، همانطور که گفتیم قهراً انطباق بر همه صورت می گیرد و هر کسی که این خطاب بر او صادق است را شامل می شود. مانند قضیه حقیقه که صدق آن بر مورد قهری است. اگر بگوییم آتش گرم است، این قهراً به همه آتش ها صادق است و همه را می گیرد. حال وقتی این خطاب با این اطلاق عاجز را شامل شد، اشکالی که گفتیم لازم می آید.

ثانیاً در نهایت و آخر کار مولا به دنبال چیست؟ آیا مولا دنبال چیزی غیر از آن است که با بعث او بندگان منبعث شده و به سوی متعلق تکلیف بروند؟ اینکه می گوئید اراده تشریعی اراده جعل قانون است سوالی را بر می انگیزاند و آن این است که جعل قانون برای چیست؟ جعل قانون برای این است که صرفاً مولا کاری کرده باشد و آیا همین طور بی دلیل و بی غرض قانون جعل کرده است؟ قطعاً جعل قانون برای این است که بندگان را تحریک کرده و آنان اتیان متعلق کنند و اگر غیر این باشد بر مولا این اشکال وارد است که اصلاً قانون چنین ویژگی دارد. شما چرا کار لغوی را مرتکب می شوید. بنابراین این نحوه پاسخ گویی مشکلی را حل نمی کند و تنها عوض کردن عبارت است برای این که اشکال مطرح نشود. ولی ماهیت و حقیقت بحث را تغییری نمی دهد. پس انشاء مولا عام است ولی جعل داعی نسبت به حصه خاصی است که همان اشخاص قادر باشند.^۱

اشکال دیگری که هست در مورد استشهاد به سیره عقلائی در تقنین که در عبارات امام به عنوان شاهد و موید این نظریه آمده است نیز دو اشکال وارد است: اول اینکه اگر عقلاً یک سری قیودی را در قوانین خود نمی آورند به سبب غفلت است نه اینکه در واقع نیز مراد ایشان نباشد. ممکن است التفات نداشته باشند ولی این به سبب غفلت باشد. مثلاً قانون مالیات را مطلق وضع می کنند و قیدی نمی زنند ولی اگر از ایشان پرسیم که آیا

^۱ بنگرید: خطابات قانونیه؛ پژوهش های گفتاری ۱۸۹-۱۹۷؛ گفتگو با صادق آملی لاریجانی؛ و نیز جزوه درس خارج اصول آیت الله آملی لاریجانی ج ۵/ ۲۶۷-۲۶۹

منظورتان افرادی که پول ندارند هم هست، خواهند گفت که نه مقصود ما نبوده اند و واقعا حصه خاص مراد بوده است و غفلت ورزیدیم. اگر ملتفتشان کنیم می‌گویند نه، ما اصلا با غیر قادر حرفی نداریم. این بیرون از قانون ما است. ما به قادر کار داریم. ما به مختار کار داریم، اما غیر مختار اصلا تحت قانون ما نیست. ولی در مورد مولای حکیم این مطالب صحیح نیست.^۱

پاسخ

اگر با دیده انصاف بنگریم این اشکال مهمترین و دقیقترین اشکالی است که به مبانی عدم انحلال خطابه‌های قانونی متوجه گردیده است. چرا که اولاً برخلاف بسیاری از اشکالات سابق که ناشی از بدفهمی مبانی این نظریه بود، صاحب این اشکال که خود نظریه پرداز اصولی است کاملاً به مبانی این نظریه ملتفت بوده و ثانیاً به نکاتی اشاره کرده است که در هیچ یک از اشکالات قبلی ذکر نشده و با بازخوانی نظریه مشهور مبنی بر انحلال ضمنی خطابات، راه حلی ارائه کرده است که از محذوراتی که لازمه انحلال خطابات بود، مبرا است. به تعبیر دیگر قرائتی که ایشان از نظریه مشهور دارند با قرائتی که سایرین داشته اند، قدری متفاوت است و لذا اگر قول به عدم انحلال را نپذیریم، این قرائت مناسبترین مبنا در تحلیل نحوه تشریع احکام و توجیه خطابات به مکلفان به شمار می‌آید.

پاسخ به این اشکال را در دو مرحله بیان می‌کنیم. مرحله اول نسبت به قانونگذار و مرحله دوم نسبت به مخاطبان خطاب.

مرحله اول: نکته ای که در پاسخ به این اشکال بایستی مورد ملاحظه جدی قرار بگیرد این است که اگر تشریع احکام شرعی به مانند قانونگذاری عقلایی و عرفی صورت پذیرد تا حدودی اشکال قابل پاسخ می‌نماید. دقت در سیره عقلانی و سبک قانونگذاری قوانین موضوعه که در مجالس قانونگذاری به انجام می‌رسد به این نکته رهنمون می‌نماید که قانونگذاران به هیچ وجه قانون را مختص به وجود افراد عاجز و غافل و ... که بی تردید در میان شهروندان موجودند، نمی‌کنند. یعنی با وجود اینکه ملفتند در میان مخاطبان قانون، قطعاً افراد مذکور هستند، قانون خود را مختص به اشخاص قادر جعل نمی‌کنند. آنان می‌توانند هم هر قانونی را مختص به اشخاص قادر جعل کنند که این طریقه قبیح می‌نماید و یا اینکه به روش بهتری عمل نمایند و پس از اینکه

پیشین^۱

مجموعه قوانین را وضع نمودند، با ذکر تبصره ای همه افراد عاجز را از شمول همه قوانین خارج سازند. اما چنین چیزی را ما در هیچ مجلس قانونگذاری مشاهده نمی کنیم.

اما اینکه گفته شد عقلا به این نکته ملتفت نیستند، کمی بعید می نماید. بلکه قانونگذار با علم به اینکه در میان مخاطبان قانون عاجز هم موجود است، قانون خود را کلی جعل می کند و خصوصیتی را لحاظ نمی کند. به عبارت دیگر قانونگذار کلی مخاطب را در نظر می گیرد و قانون را نسبت به او جعل کرده و به او توجیه می کند. این مرحله اول از پاسخ است که مربوط به قانونگذار می باشد. نتیجه تا اینجا این است که از جانب قانونگذار اقتضای تکلیف قانونی یعنی توجیه خطاب به صورت یک خطاب قانونی تام است و بر آن اشکالی وارد نمی آید.

مرحله دوم: در مرحله اول به اثبات رسید که از جانب قانونگذار خطاب قانونی محذوری ندارد. حال بحث بر سر این است که آیا از جانب مخاطبان اشکالی نسبت به خطاب قانونی پیدا می شود یا نه؟ به تعبیری آیا در مرحله ای که مخاطب می خواهد خطاب را به خود تطبیق کند اشکالی پیدا می شود تا مانعی بر سر راه تاثیر مقتضی باشد یا نه؟

در این مرحله نیز می گوئیم حال که قانونگذار در خطاب خویش خصوصیات مخاطبان را در نظر نگرفته و خطاب خویش را کلی صادر می نماید، شهروندان مخاطب به این قانون نیز، به هیچ اشکالی و بدون آنکه خطاب کلی قانونگذار را قبیح بیندارند، خطاب کلی را صحیح می دانند. یعنی همانگونه که عقلا چنین نحوه ای از بعث را قبیح نمی پندارند، خطاب شرعی نیز به این شکل قبیح نیست هر چند به عاجزان نیز تطبیق شود. به عبارت دیگر ما بالوجدان شاهد آنیم که عقلا در قانونگذاری کلی مخاطب را بدون ملاحظه خصوصیات شخصی در نظر گرفته و قانون خویش را جعل می کنند؛ آنگاه اگر تطبیق این قانون نسبت به هر مخاطب و شهروندی حتی اگر قادر نباشد، محذوری دارد، در تشریعات شرعی هم محذور تطبیق خطاب نسبت به مکلفان عاجز لازم می آید و اگر از نظر عقلا چنین محذوری پیش نمی آید پس در تشریعات شرعی هم نباید نسبت به تطبیق خطاب به شخص عاجز محذوری قائل گشت.

علاوه بر این موضوع حکم شارع کلی مکلف است و افراد مکلفان مستقیما مورد خطاب نیستند. یعنی آنچه که شارع در هنگام جعل حکم شرعی موضوع خطاب قرار گرفته فرد مکلفان نبوده بلکه کلی مکلف بوده است که قدرت امتثال در وی موجود است و همین در تعلق خطاب و حکم به همه افراد و مصادیق این کلی کافی است.

بر اساس آنچه گذشت اشکالات و شبهات زیادی متوجه نظریه عدم انحلال خطابات قانونی گردیده است که اکثر آنها نتیجه بدفهمی نسبت به مبانی این نظریه و عدم دقت کافی در عبارات امام خمینی صاحب این نظریه است و به این ترتیب با دقت در کلمات ایشان می توان پاسخ گوی این اشکالات بود همچنانکه این کار صورت پذیرفت. در میان این اشکالات تنها اشکال آخر از قوت فراوانی برخوردار بود که آن هم بر اساس مبانی حضرت امام در طرح این نظریه قابل پاسخ می نماید. لذا باید گفت این نظریه فی نفسه نظریه ای مترقی و حاصل دقت های عمیق مبتکر آن است و انصافا بسیار متین و قوی است و می توان اساس مشکلات زیادی را که در فقه و اصول ما وجود دارد بواسطه آن ریشه کن کرد. این نظریه روشی جدید در مباحث حکم شناسی اصولی پیش روی محققان می نهد و نشان می دهد هنوز هم قابلیت طرح مسائل جدی و اساسی و راهگشا در علم اصول فقه وجود دارد. لذا برکت امثال این نظریات تنها در آثار مستقیمی که برجای می نهند نیست. بلکه به علاوه می تواند ایجاد انگیزه بیشتری در میان محققان این علم کند تا همچنان در پی قله های فتح نشده ای بر آیند که در میان مباحث مختلف علوم دینی ناشناخته مانده و رهروان علم را به سوی خود فرامی خوانند. به هر ترتیب می توان ادعا نمود این نظریه از جمله آخرین دستاوردهای علم اصول فقه است که حتی قابلیت طرح در مباحث سایر علوم را نیز داشته و می تواند برای مثال در بحث های حقوقی نیز بسیار راهگشا باشد.

فصل سوم:

آثار و تطبیقات اصولی و فقهی نظریه خطابات قانونیه



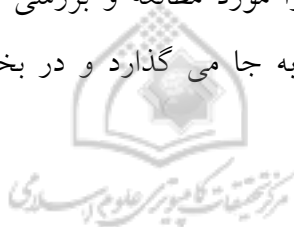
۱. آثار اصولی نظریه خطابات قانونیه

۲. آثار فقهی نظریه خطابات قانونیه

مقدمه

تا کنون مباحث زیادی را درباره نظریه خطابات قانونیه از تبیین مفردات گرفته تا مبانی نظریه و از مبانی تا ادله و اشکالات و پاسخ ها مطرح نمودیم، اما مهمترین بحث درباره نظریه مذکور، در این فصل طرح خواهد گردید. هر بحثی که در اصول فقه مورد مطالعه و تفحص قرار می گیرد باید در نهایت در علم فقه به کار آید. زیرا علم اصول علمی اصیل به این معنی که خود فی نفسه مطلوب باشد نیست و به نوعی خادم علم فقه بوده و از جمله علوم آلی مانند منطق است. به تعبیر شهید صدر اصول، منطق فقه است و باید ابزاری باشد که در بحث های فقهی به کار آید. پس بحثی که در نهایت اثری در فقه نداشته باشد، نباید در اصول فقه بررسی شود. از آنجا که نظریه عدم انحلال خطابات قانونیه نیز بحثی اصولی است باید آثار آن مطالعه گردد. خوشبختانه این نظریه از جمله مباحثی است که هم در اصول فقه و هم در فقه آثار فراوانی دارد و به تعبیر شهید مصطفی خمینی این بارقه ملکوتیه اساس معضلات فراوانی را که در فقه و اصول وجود دارد را ریشه کن می کند.

به این ترتیب در دو بخش آثار این نظریه را مورد مطالعه و بررسی قرار خواهیم داد: بخش نخست آثار و تطبیقاتی است که این نظریه در اصول فقه به جا می گذارد و در بخش دوم آثاری است که این نظریه در فروع فقهی دارد.



بخش اول: ثمرات اصولی نظریه عدم انحلال خطابهای قانونی

۱-۱. شمولیت خطابهای قرآن نسبت به غیر حاضرین

یکی از مباحثی که در علم اصول مطرح بوده است درباره این بوده که آیا خطابهایی که در قرآن آمده است مانند "یا ایها الذین آمنوا" و "یا ایها الناس" وجود دارد به کسانی که تنها در زمان نزول قرآن متوجه است و آنان را مخاطب قرار داده است یا اینکه اگر کسی از مجلس مخاطب غایب بود یا اینکه اصلاً وجود نداشت و بعدها متولد گردید نیز مشمول این خطابهاست؟

البته این نزاع حتی در مواردی که خطابی نیز وجود ندارد و تنها حکمی تکلیفی یا وضعی بیان گردیده است نیز جاری است مانند الله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً. زیرا ملاکی که برای عدم جواز ذکر گردیده است در این موارد نیز وجود دارد و آن این است که معدوم چیزی نیست و همانطور که مخاطب قرار دادن معدوم صحیح نیست متوجه ساختن حکمی تکلیفی یا وضعی نیز به سوی او صحیح نیست. (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۴: ۴۴۸)

از دیدگاه امام خمینی چنین مطلبی مستلزم هیچ امر محالی نمی باشد. توضیح مساله بر اساس مرام اصولی ایشان این است که در قضایای حقیقه حکم بر نفس طبیعت بار می شود. این طبیعت قابلیت صدق بر هر فردی از افراد خود را دارد و در خارج با آن فرد متحد است. البته قبلاً توضیح دادیم که این به معنای این نیست که حکم بر خود فرد بار می شود یا اینکه طبیعت حاکی و آینه افراد است؛ بلکه نفس طبیعت بدون هیچ قیدی ذهنی یا خارجی موضوع حکم است و چون بر افراد صدق می کند می توان گفت که هر فردی از طبیعت یا موجود است یا معدوم بدون آنکه گفته شود بدون هیچ تاویلی. زیرا قضیه حقیقه اخبار از افراد موجود یا اخبار از افراد معدوم نیست بلکه اخبار از نفس طبیعت است بی هیچ قیدی. حال این طبیعت بر هر فردی در ظرف زمانی خودش صدق می نماید و معلوم است که در این زمان تنها بر افرادی صدق می کند که اکنون هستند و بر افرادی که هنوز نیامده اند صدق نمی کند چون نیستند تا مصداق طبیعت باشند. (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۸۷)

لذا مثلاً عنوان مستطیع یا عنوان مسافر تنها بر افرادی صدق می کند که موجود باشند و وصف استطاعت یا سفر را داشته باشند و همانطور که بر غیر مستطیع صدق نمی کند بر معدوم نیز صدق نمی کند زیرا چیزی نیست. بله بعد از اینکه موجود شد و دارای این وصف گردید حکم شامل او می گردد و مصداقی از آن قضیه حقیقه می گردد. (امام خمینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۳۱۶) بر این اساس معدوم در زمانی که معدوم است مصداق حکم نیست. و

لکن زمانی که از عدم به وجود آمد مصداقی از طبیعت محقق شده و طبیعت بی هیچ ضیق و با آغوش گرم بر آن صدق خواهد کرد و حکم هم که بر طبیعت بار شده بود، پس این حکم بر او بار می گردد. پس نه حکمی به معدوم تعلق گرفته تا محال باشد و نه به طبیعت به قید وجود تعلق گرفته تا فقط شامل افراد موجوده باشد و معدوم را شامل نشود. بلکه حکم بر عنوانی تعلق گرفته که جز بر موجودین در ظرف زمانی خودش صدق نمی کند. لذا در زمان صدور این خطاب بر افرادی که در آن زمان هستند فقط بار می گردد و همین طور در هر زمانی بر افرادی که مصداق آن خواهند بود، صدق می کند.

بر اساس نظریه خطابات قانونیه شارع در زمان جعل حکم افراد را ندیده است و حکم را بر طبیعت مکلف بار کرده است. این خطاب حاوی تعداد زیادی خطاب شخصی مستقل نیست تا گفته شود که شارع فقط افراد موجود را دیده است و حکم را بر آنها بار کرده است. بلکه حکم بر طبیعت و عنوان بار گردیده است و دایره مدار آن است در هر زمانی که این عنوان در قالب افرادی موجود شود. بر این اساس نیازی نیست که برای اثبات اشتراک احکام میان تمام اشخاص و افراد، به قاعده اشتراک و مانند آن دست زد.

۱-۲. تصحیح واجب مشروط قبل از تحقق شرط و امر با علم به انتفاء شرط

در بحث واجب مشروط شبهه ای (محقق عراقی، ۱۳۷۰ش، ج ۱: ۳۴۶) در علم اصول فقه طرح گردیده است که خلاصه اش این است که انشاء تکلیف از سوی مولا برای جعل داعی در مکلف برای اتیان مکلف به صورت می پذیرد و طریقی است که با آن به تحقق مکلف به دست می یابد. حال وقتی که واجب مشروط - که فعلیت آن منوط به تحقق شرط است - پیش از حصول شرط مراد مولا نیست، پس نباید وی با انشاء تکلیف امر به تحصیل چیزی کند که فعلاً آن را نمی خواهد. به عبارت دیگر هنوز زمان آن که مولا مکلف به را بخواهد نرسیده است. زیرا شرط آن هنوز حاصل نشده پس هنوز مطلوب و مراد نیست و چیزی که هنوز مراد و مطلوب نیست، چه فائده ای در بعث به سوی آن وجود دارد؟ چنین بعث و تکلیفی لغو است. پس مولای حکیم بایستی که صبر کند تا شرط محقق شود و در آن زمان مکلف را به امر به اتیان مکلف به کند.

دقت در مطلب فوق نشانگر آن است که این شبهه از آنجا ناشی شده که مستشکل خطابه‌های شرعی را خطابات‌ی شخصیه دیده که در آن تمام شرایط و ویژگی‌های مکلف را لحاظ کرده است و وقتی مکلفی شرطی را که در فعلیت تکلیف حصول آن اخذ گردیده است ندارد تکلیف و انشاء آن در حق او عبث و لغو است. اما بنابر نظریه خطابه‌های قانونیه این اشکال کاملاً بی اساس است. زیرا اصلاً ما تکلیف شخصی و مستقل نسبت به هر

فرد نداریم تا لازم باشد شرایط آن فرد در نظر گرفته شود و سپس در صورت وجود کامل شرایط بدو امر گردد. بلکه یک تکلیف کلی و انشاء واحد وجود دارد که بر عنوان کلی بار گردیده است و با خطاب شخصی به کلی تفاوت دارد. بنابراین چون از سویی مولا به افراد توجهی ندارد و در همان سطح عنوان کلی به عنوان موضوع تکلیف، متوقف می ماند لذا التفاتی به اینکه اشخاص فاقد یا دارای برخی خصوصیات هستند یا نه، ندارد و از سوی دیگر این حکم و تکلیف به اطلاقش مطلوب نیست، بلکه بر فرض وجود شرط و مقید به حصول آن است که مطلوب بوده و مصلحت دارد، راهی باقی نمی ماند جز آنکه تکلیف را به صورت مشروط انشاء کند تا هر کس که شرط نسبت به او محقق شد به آن را اتیان کند. لذا هیچ لغویتی در اینجا وجود نداشته و بلکه تنها راه رسیدن به مطلوب نیز همین است. آری اگر هر کس یک انشاء مستقل و شخصی مخصوص به خود داشت این حرفها جا داشت؛ اما فرض آن است که تنها یک انشاء آن هم به صورت قانونی داریم.

امام در این باره می گوید:

این اشکال فقط در مورد خطابهای شخصی که قائم به یک مخاطب است وارد می آید. اما در خطابها و احکام قانونی که متوجه عامه مکلفان است مشرع مقنن چاره ای جز جعل حکم به صورت مشروط ندارد پس از آنکه می بیند که مکلفان برخی شرط را واجدند و برخی فاقد و در این باره اختلاف دارند. بنابراین او تنها راهی دارد این است که حکم را بر عنوان به صورت مشروط قرار دهد تا هر کس که شرط را واجد است منبعت شود و کسی که شرط را فاقد است منتظر تحقق آن گردد. شارع مقدس نیز چون مصلحت را در حج بر فرض استطاعت دیده است و اختلاف مکلفان را در واجد و فاقد بودن استطاعت نگریسته به حج بر فرض استطاعت امر نموده است و هر کس که مستطیع باشد حج می کند و آن کس که فاقد استطاعت است، منتظر می ماند که روزی اش شود. (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۳: ۸۴)

ایشان در بحث از امر آمر با وجود علم به انتفاء شرط می فرمایند:

این بحث گاهی در اوامر شخصیه مطرح می شود و گاهی در اوامر کلی قانونیه. بنابر اول اشکالی نیست در اینکه توجه بعث به غرض انبعاث به سوی کسی که آمر می داند شرط تکلیف را فاقد است، ممتنع است... چرا که بعث به غرض انبعاث تنها در جایی ممکن است که احتمال یا علم به تاثیر وجود دارد و با علم به عدم تاثیر بعث به غرض انبعاث ممکن نیست. این درباره اراده شخصیه متوجه به اشخاص معین. اما اراده تشریعیه قانونیه غایت آن انبعاث فرد فرد مکلفان نیست بلکه غایت آن این است که این تشریع بما اینکه تشریع قانون

است بدون اثر نباشد؛ پس همین که بداند یا احتمال بدهد که این تکلیف در افراد غیر معینی از جامعه در اعصار و امصار گوناگون اثر گذار است، اراده تشریعی به صورت تقنین محقق می شود و در آن احتمال تاثیر آن در هر شخصی ضرورت ندارد. زیرا تشریع قانونی تشریعاتی مستقله نسبت به هر مکلفی نیست تا نسبت به هر کس بعضی به غرض انبعاث باشد. بلکه یک تشریع است که متوجه عنوانی است که منطبق بر مکلفان است و غرض این تشریع قانونی باید نسبت به آن عنوان کلی لحاظ شود و نه نسبت به هر شخص مستقلاً... به این ترتیب آنچه که در آن امر با علم به انتفاء شرط جائز نیست، اوامر شخصیه است و لکن در اوامر کلیه متوجه به عامه مکلفان در صورتی که همه آنها شرط را فاقد باشند جائز نیست. (امام خمینی، ۱۴۱۵ج، ۲: ۶۰)

۳-۱. اتحاد طلب و اراده و دفع اشکال از تکلیف کفار به فروع

اشعریان بر خلاف مشهور امامیه و معتزله قائل به اختلاف مصداقی طلب و اراده هستند. (میرزای نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۱: ۱۳۰) اشعریه به وجوهی بر ادعای خویش استدلال کرده اند که یکی از آن استدلال ها بر اساس آنچه در کلام شهید آیت الله مصطفی خمینی آمده است، چنین است:

وقتی خدای متعال عالم است به اینکه مخاطب کافر یا عاصی است، امکان ترشح اراده جدیه از او نسبت به بعث آنها وجود نخواهد داشت؛ همانگونه که ترشح اراده از او نسبت به بعث سنگ و عاجز و جاهل و ناسی معقول نیست. بنابراین این کفار فاجر استحقاق عقوبت نخواهند داشت؛ زیرا که تعلق اراده به بعث ممکن نیست. پس باید ملتزم شد به **طلب** که استحقاق عقوبت را تصحیح می کند و اراده ای پس از آن وجود نخواهد داشت. در این هنگام ضرورتاً میان طلب و اراده تغایر خواهد بود. پس اگر از او سوال شود که آیا آن را **اراده** کرده است؟ جواب آن است که آن را نخواسته است زیرا امر به آن نکرده است. حال اگر پرسیده شود آیا آن مطلوب اوست و بدان مشتهی است و میل بدان دارد؟ جواب این است که بله. حاصل آنکه تصحیح عقوبت منحصر در اراده اظهار شده نیست و یا اراده تنها یا طلب انشاء شده. بلکه گاهی تصحیح عقوبت با چیز دیگری است که آن **طلب** است و بلکه اشتیاء نفسانی که به حد اراده نرسیده است به خاطر موانعی که بازگشت به امتناع بندگان از اطاعت و امتثال دارد.

خلاصه مطلب آن است که در صورت اتحاد طلب و اراده، تکلیف کفار و بلکه جمیع عاصیان به فروع ممکن نخواهد بود؛ در حالی که این خلاف اجماع است. به هر حال ایشان پس از این استدلال و اشکال به منشا این شبهه و عدم توانایی اصحاب ما به پاسخگویی آن پرداخته^۱ و چنین توضیح می دهد که:

خلط بین خطابه‌های شخصی و قانونی است که این اشکال را ایجاد کرده است و اصحاب را به خطا برده است. اما اجمال جوابی که باید داد این است که از جمله شرایط خطاب شخصی احتمال تاثیر آن در مخاطب و مأمور است و الا در صورتی که این احتمال وجود نداشته باشد، اراده جدی شکل نخواهد گرفت.

و از جمله شرایط خطاب قانونی احتمال تاثیر قانون در جامعه بشری است؛ بدون آنکه افراد و اشخاص ملاحظه گردند و بدون آنکه یک خطاب به خطابه‌های متعدد منحل گردد. حال اگر همه افراد و امت کافر و متمرّد و عاصی بودند، خطاب قانونی جدی نیز معقول نیست مگر از امری که غافل و غیر ملتفت باشد. بنابراین توهّم انحلال آن به خطابه‌های کثیره و شرطیت احتمال انبعاث در هر مخاطبی به خطاب عام، پس از انحلال، صحیح نیست... به این ترتیب خطاب به کفار و عصات صحیح است، در ضمن خطابی عمومی که در میان مخاطبان آن اشخاص عالم و قادر و ذاکر و مطیع و مومن به مقداری که جعل قانون را تصحیح می کند وجود داشته باشند و در نتیجه امکان ترشح اراده جدیه متعلقه به این قانون عام و کلی وجود خواهد داشت. (مصطفی خمینی، ۱۴۱۸ الف، ۳: ۳۰-۳۲)

۴-۱. فعلیت دو حکم متزاحم در عرض هم

یکی از مباحث قدیمی علم اصول که در کتب نخستین این علم نیز آمده است، این است که آیا امر به چیزی مقتضی نهی از ضد آن می باشد یا نه؟ ضد آن چیزی است که با شی دیگر تنافی دارد که اعم است از ترک آن امر (ضد عام) یا هر امر وجودی که با آن جمع نمی شود (ضد خاص). در این بحث مساله ای مطرح است و آن اینکه اگر ضد خاص واجبی، امری عبادی باشد آیا می توان به نوعی در صورت ترک آن واجب، ضد عبادی را اتیان نمود و آیا ضد عبادی امر دارد تا بتوان آن را اتیان نمود؟ برای نمونه در صورتی که مسجد آلوده شده باشد

^۱ اشاعره معتقدند صحت عقوبت کفار و عاصیان منوط به وجود اراده جدیه نسبت به افعال و اعمال آنان در ذات باری تعالی است و در صورتی که این اراده وجود داشته باشد مراد تخلف ناپذیر خواهد بود. زیرا اراده خدای متعال علت ایجاد است و تفکیک آن از مراد معقول نیست. این شبهه با پاسخ هایی مواجه شده است. از جمله آنکه مرحوم آخوند خراسانی در کفایه در رد این شبهه می گوید استحاله تخلف مراد از اراده تنها در اراده تکوینی که علم به نظام به نحو کامل و تام است. نه در اراده تشریعی که علم به مصلحت در مکلف به است وقتی با اختیار از مکلف صادر گردد.

و بدین وسیله ازاله نجاست واجب گردد و از طرفی نیز وقت نماز آمده باشد، آیا مکلف می تواند در صورت ترک ازاله نجاست به خواندن نماز مشغول شود؟ آیا این نماز امر دارد تا بتوان آن را اتیان نمود؟ اگر کسی معتقد باشد که امر به چیزی مقتضی نهی از ضد آن می باشد و نهی در عبادت مقتضی فساد آن است، این عبادت باطل خواهد بود. شیخ بهایی بر این باور است که چه بپذیریم اقتضای امر به شیء نهی از ضد آن را و چه نپذیریم این نماز باطل است. زیرا حداقل آن است که با وجود امر فعلی به ازاله نجاست، نماز دیگر امر ندارد. زیرا امر به ضدین در آن واحد محال است. و امر عبادی برای اینکه بتوان آن را اتیان نمود نیاز به امر فعلی دارد تا عبادت را با قصد آن انجام داد. (شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق: ۱۱۷)

در این موضوع متاخرین و به خصوص میرزای نائینی راهکار جدیدی ابتکار نموده اند و امر متعلق به امر عبادی را بر اساس ترتب تصحیح کرده اند. (میرزای نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۱: ۳۷۳-۳۷۴) بر اساس این دیدگاه امری که مهمتر است مطلق بوده و مشروط به چیزی نیست؛ اما امری که مهم است مشروط است به عصیان اهم و در صورتی که امر اهم ترک گردد، شرط امر مهم محقق شده و امر مهم فعلی می شود.

امام خمینی این راهکار را نپذیرفته و دیدگاه خود را برای فعلیت دو حکم در عرض هم و نه در طول هم - چنانکه ترتب می گفت - بر اساس نظریه عدم انحلال خطابهای قانونی ترتیب داده است. چنانکه گذشت این دیدگاه مبتنی بر این است که شارع در هنگام تشریع خطابهای قانونی هرگز افراد و خصوصیات آنها را در نظر نمی گیرد و حکم خود را بر یک عنوان کلی که منطبق بر افراد خارجی است بار می کند و به حالاتی مانند عجز و عدم توانایی افراد بر امتثال و تراحماتی که در مقام عمل اتفاق می افتد، نظری ندارد. بنابراین در آن تشریع کلی تراحم و عدم اجتماع آن با دیگر امور واجب دیده نشده است و هیچ محذوری برای فعلیت هر دو امر وجود ندارد. بله اگر خطاب شرعی به صورت شخصی بود در این صورت بایستی شارع همه خصوصیات مخاطب را در نظر می گرفت و به او دو امر فعلی و در عرض هم نمی کرد.

امام در تصویر این مطلب می گوید:

مشهور خطابات عمومی و قانونی را که متوجه عامه مکلفان است به خطاب و حکم جزئی قیاس کرده اند و بنابراین ملاحظه حالات همه افرادی که مخاطب قرار گرفته اند را معتبر دانسته اند. به نحوی که خطاب به عاجز و جاهل و ساهی و مانند آنان متوجه نگردد. آنگونه که در خطابهای شخصی چنین است. اما بر اساس خطابهای قانونی احکام متعلق به طبائع نظری به خود افراد ندارد چه برسد به آنکه به نسبت بین آن با افراد دیگر طبیعت

نظری داشته باشد.... به این ترتیب امر به دو چیزی که اتیان آن دو با هم و جمع میان آنها در وجود ممکن نیست، امر به غیر مقدور نیست. زیرا اگر فرض شود که در یک زمان تکلیف به انقاز غریق شده است و در همان زمان تکلیف دیگری به خواندن نماز شود، هر یک از دو تکلیف اگر مستقلاً لحاظ شود برای او مقدور است و قیام دو تکلیف بر دو امر متضاد مانند تکلیف به دو امر موافق و غیر متزاحم است در اینکه هر یک در مفاد خود حجت است نه در جمع بین آن دو. پس امر متعلق به هر یک از دو امر متزاحم امر به غیر مقدور نیست. زیرا که تضادی بین آن دو در مقام تعلق تکلیف نیست و تضادی که پیش آمده است به خاطر جمع بین آن دو در وجود خارجی است که این هم متعلق تکلیف نبوده است. توارد دو امر بر دو چیزی که در یک زمان در وجود قابل جمع نیستند، تنها در خطابهای شخصی است که قبیح است. اما در خطابات قانونیه چنین قبھی وجود ندارد. و بالجمله توارد دو امر بر عامه مکلفان در خطابهای قانونی صحیح است و استهجانی ندارد. آنچه‌ی هم که عقل بدان حکم می‌کند این است که مکلف باید به گونه‌ای به وظیفه خویش در اتیان دو امر قیام کند که اگر با یکی به سبب ضیق وقت مخالفت ورزید، معذور شمرده شود. (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۳۲۸-۳۲۹)

امام درباره اینکه چگونه ممکن است شخصی با اینکه هر دو امر نسبت به او فعلی است و او توانایی جز اتیان یکی را ندارد می‌تواند معذور شمرده شود بیانی دارد که خلاصه آن این است که در صورتی که ملاک و مصلحت دو امر متساوی باشد احکام قانونی فعلی خواهند بود اما باب اعدار عقلی بسته نمی‌شود. چرا که مکلف قدرت اتیان هر دو را ندارد و از طرفی نیز هر دو مساوی اند در اهمیت. فلذا اگر قدرت خویش را در اتیان یکی صرف نمود در اتیان دیگری معذور است و هیچ تقیید و اشتراطی در تکلیف و مکلف به وجود داشته باشد. پس در اتیان هر یک مخیر است. اما اگر هر دو را ترک نمود بدون هیچ عذری مستحق دو عقاب است. اما اگر یکی اهم باشد و او هم به اتیان آن مشغول گشت در ترک مهم معذور است، زیرا او با وجود اشتغال به اهم قدرتی بر اتیان مهم همزمان ندارد لذا عقلاً در ترک مهم معذور است. اما اگر مهم را اتیان نمود هرچند که چیزی را اتیان نموده است که امر فعلی داشته است اما در ترک اهم معذور نیست. پس به خاطر ترک اهم عقاب می‌بیند و برای اتیان مهم ثواب می‌گیرد. (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۹)

به این ترتیب هر دو امر متعلق به دو عنوان کلی فعلی می‌گردند بدون آنکه تعرضی نسبت به حال تزاحم و عجز مکلف داشته باشند. تزاحم و مطارده‌ای که در مقام امتثال پدید می‌آید هم موجب تقیید دو امر یا اشتراط یکی یا هر دو به ترک دیگری نمی‌گردد. آن تزاحم و مطارده نیز تنها چیزی را که اقتضاء دارد این است که

شخص مکلف در صورت ترک امر مهم به خاطر اشتغال به مهم، معذور است. پس امر به شیء مقتضی نهی از ضد در تکالیف کلی قانونی نیست. (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ۳۰)

۵-۱. عدم اعتبار مندوحه در اجتماع امر و نهی

یکی دیگر از آثار اصولی نظریه عدم انحلال خطاب های قانونی در بحث از شرط بودن مندوحه در مساله اجتماع امر و نهی است. زمانی که دو عنوان که میان آنها از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه است و یکی مامور به و دیگری منهی عنه است مانند نماز و غضب در مورد واحدی اجتماع کنند در این مورد مساله اجتماع امر و نهی رخ می دهد که در مورد آن بحثهای فراوانی در کتب اصولی شده است. تنها در یک صورت است که علمای علم اصول اجتماع را اجازه داده اند و آن اینکه مندوحه وجود داشته باشد به این معنی که بتواند یکی از آن دو را در فرد دیگری غیر از مورد اجتماع امتثال کند.

امام خمینی این مشکل را از طریق نظریه خطابات قانونیه حل نموده است و معتقد است که منشا اشکال و شرطیت مندوحه خلط میان خطابات قانونی و خطابات شخصیه است و در صورتی که خطابه های شرعی را به صورت شخصی ببینیم این مشکل پیش خواهد آمد و در صورت قانونی دیدن خطاب ها چنین مساله ای از اساس بی پایه است. زیرا بین این دو عنوان تلازم در وجود در هر زمان و مکان و نزد همه مردم نیست و در غالب موارد مردم متمکن از اتیان نماز در غیر مکان غضبی می باشند و اگر هم در مواردی برای بعضی این معضل پدید آید و تنها در مکان غضبی باشد که قادر به اتیان نماز باشد، چنین چیزی از قضایای اتفاقیه است که غالبی نبوده و زوال آن مترقب است؛ لذا نیازی به اعتبار مندوحه نیست. زیرا احکام شرعیه منحل به خطابه های متعدد شخصی به تعداد افراد مکلفین نمی گردد تا هر فردی خطابی مخصوص داشته باشد و توجیه امر به نماز و نهی از غضب به سوی او مستهجن باشد و تکلیف به محال لازم آید. آری اگر هر شخصی خطابی خاص داشت معقول نبود که از سویی مولا او را امر به نماز کند و از سویی او را نهی از غضب کند. زیرا یک شخص قادر به این امر نیست. بلکه یک حکم کلی روی عنوانی کلی رفته است و مخاطب آن عامه مردم قرار گرفته بدون آنکه شرایط و خصوصیات تک تک آنها لحاظ گردیده باشد و به اینکه برخی از افراد ممکن است در چنین حالتی گرفتار آیند مورد لحاظ نبوده است. لذا همین که طائفه ای از مردم قادر به انجام حکم می باشند ملاک صحت حکم قانونی تامین می گردد و نیازی نیست که همه به طور کلی قادر به اتیان آن باشند. بنابراین قدرت شخص شرط در حکم نیست و عجز برخی از افراد موجب سقوط حکم کلی فعلی نمی شود. نتیجه آن

است که حاجتی به حصول مندوحه برای فرد مکلفان نیست. (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۴: ۴۰؛ امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۳۰۱)

۶-۱. جمع بین حکم واقعی و ظاهری

حکم واقعی حکمی است که فارغ از علم و جهل مکلفان و در واقع و نفس الامر برای یک موضوع خاص ثابت است. حال آنکه حکم ظاهری است حکمی است که با ملاحظه جهل مکلف به حکم واقعی و در حالت عدم العلم به حکم واقعی جعل می گردد.

بحث از وجود احکام ظاهریه همواره با شبهاتی که حول آن وجود داشته همراه بوده است. یکی از این شبهات این است که وجود اراده جدی و واقعی نسبت به حکم واقعی و همزمان وجود اراده جدی دیگری نسبت به چیزی که خلاف آن اراده اولیه است با وجود التفات به این تفاوت و عدم همسانی، معقول نیست. از طرفی نیز می توان ادعا نمود که چنین چیزی لازمه اش جمع بین دو نقیض است. زیرا لازمه ایجاب عمل به طرق و امضای امارات و جعل حجیت برای آنها، انتفای اراده ایجابی یا تحریمی است که به تبع جعل حکم اولی و واقعی وجود داشت. زیرا جمع بین این دو اراده، به معنی اراده و عدم اراده یک چیز در یک زمان است. (مصطفی خمینی، ۱۴۱۸ الف، ۶: ۲۴۲)

از دیدگاه آیت الله شهید مصطفی خمینی این معضل از طریق نظریه خطابات قانونیه ممکن است؛ هر چند که موسس این نظریه التفاتی به این نکته نداشته و از آن در تصحیح جمع بین حکم ظاهری و واقعی بهره نگرفته است.

بر این اساس آنچه که باعث عروض این اشکال گردیده است این است که خطابه‌های شرعی به صورت خطاب های شخصی ملاحظه گردیده اند و خلط بین خطابات قانونی و شخصی موجب طرح اشکال شده است. در حالی که دانستیم خطاب قانونی حامل احکامی است که بر همه مردم فعلی است (نه انشائی) و لو آنکه افراد تا هستند عاجز و جاهل باشند. پس از بیان این نکته باید دید چه تصویری اشکال فوق را پدید می آورد. زمانی که شارع طرق و امارات و اصول عملیه را امضاء می نماید و این امضاء حتی نسبت به صورت خطای امارات وجود دارد و از سویی این امضاء منحل به احکام جزئی و خاص و شخصی نسبت به هر کسی گردد که این طرق یا اصول برای وی قائم گردیده است، اشکال پدید خواهد آمد که چگونه ممکن است شارع مقدس نسبت به یک شخص دو اراده غیر قابل جمع نموده باشد؟ مثلاً چگونه ممکن است که شارع خبر ثقه ای را که علم به

خطای آن دارد نسبت به زید امضاء کند، حال آنکه می داند که زید محکوم به وجوب نماز جمعه است؟ آیا معقول است که با وجود آن اراده الزامی و وجوبی در حق زید، راضی به این طریق خاطی گردد؟ بنابراین چنانکه می بینیم شخصی دیدن خطابه‌های شرعی چه در احکام اولی واقعی و چه در احکام ظاهری و امضای طرق و امارات و اصول، موجب اشکالی گردیده است که در حل آن به سختی افتاده اند.

اما ریشه این اشکال همان است که گفتیم و آن اینکه خطاب شرعی، خطابی شخصی و جزئی نگریسته شده است. حال آنکه بنا بر خطابات قانونیه و محافظت بر خطاب در همان قالب کلی و عمومی و نه منحل به بی نهایت خطاب به تعداد افراد، حکم ظاهری همانند حکم واقعی، عام است و به اشخاص منحل نمی گردد. لذا در مواقع اصابه حکم ظاهری امضا و ارتضاء به صورت قانونی و نه شخصی موجود است و طریق یا اماره حجت منجزه است و در صورت خطا نیز حجت معذره است و حجیت تنها به صورت اصابه یا صورت خطا اختصاص ندارد. به این ترتیب همه مشکل به اینجا باز می گردد که اراده را اراده شخصیه و امضاء را جزئی بدانیم. اما بنابر دیدگاه خطابات قانونیه یک امضاء کلی یا یک اراده کلی نسبت به حکم ظاهری وجود دارد و اینگونه نیست که در موارد خطا و یا اصابه امضا و ارتضای مخصوصی وجود داشته باشد تا امتناع مذکور پیش آید. بلکه حکم ظاهری برای عنوان جاهل و... جعل گردیده است بدون آنکه هر کسی خطابی خاص داشته باشد تا لازم آید در حق یک شخص دو اراده متنافی تحقق یابد. لذا باید گفت بر اساس دیدگاه خطابات قانونیه به هیچ وجه اشکال مذکور پدید نمی آید. (مصطفی خمینی، ۱۴۱۸ الف، ۶: ۲۵۱-۲۵۳)

۷-۱. تصحیح معنی حقیقی رفع در حدیث رفع

از جمله روایاتی که در اصول فقه بسیار مورد توجه بوده است و مخصوصا در بحث برائت همواره مورد استدلال بوده است حدیثی است که به حدیث رفع معروف شده است. متن حدیث طبق نقل شیخ صدوق چنین است:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تَسْعَةُ الْخَطَا وَالنَّسْيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَاسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَاةٍ. (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۱۷؛ همو، ۱۳۹۸، ج ۱: ۳۵۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۴۶۳)

سوالی که در این باره وجود دارد این است که آیا رفع در این روایت به معنی حقیقی خود که ازاله شیء پس از وجود است یا اینکه به معنی دفع است که عبارت باشد از منع از وجود پس از وجود مقتضی.

مشهور اصولیان رفع را در این روایت به معنی دفع گرفته اند؛ چرا که برای مثال در مواردی مثل *ما لا يعلمون و خطا و نسیان* نمی توان رفع را به معنی حقیقی گرفت. بلکه در این موارد به معنی دفع است. وجوب احتیاط امری است که شارع می توانست آن را در این موارد واجب گرداند اما چنین نکرد با آنکه مقتضی برای آن وجود داشت. لذا آنچه که در اینجا صورت پذیرفته دفع است نه رفع. (میرزای نائینی، ۱۳۷۶ ش، ج ۲: ۳۳)

اما از دیدگاه خطابات قانونیه اشکالی در اینکه رفع به معنای حقیقی اش باشد وجود ندارد چرا که رفع در این حدیث به خود عناوین (مانند خطا و نسیان و...) نسبت داده شده است و این عناوین فرض آن است که محقق شده اند و رفع به آنها ادعاء نسبت داده شده است. مصحح این نسبت (نسبت رفع به خود موضوع مثل خطا) نیز همانطور که می تواند رفع آثار خطا و... باشد، ممکن است که دفع مقتضی از تاثیر باشد. زیرا رفع تکوینی همانطور که موجب رفع آثار مترتبه و وجود یافته است، موجب عدم ترتب آثار، بعد از رفع و اعدام مقتضی تاثیر است (یعنی با اعدام و رفع شیء چیزی نمی ماند که بخواهد تاثیر بگذارد). پس در رفع تشریعی نیز چنین است و لذا جایز است که رفع به موضوع (خطا و...) ادعاء نسبت داده شود به واسطه اینکه آثار آن رفع گردد یا بواسطه اینکه تاثیر و مقتضا منع شود.

این سخن بر این مبناست که رفع به خود عناوین نسبت داده شود کما هو التحقيق؛ اما اگر تقدیر گرفته شود و مراد رفع الآثار و الاحکام باشد، ایضا می توان گفت که رفع به معنای حقیقی خویش به کار رفته است نه به معنی دفع. در مورد خطا و نسیان و اکراه و ما لا یطاق و اضطرار، امر واضح است. زیرا ادله احکام با اطلاق و عموم خود این موارد را نیز شامل است. مثلاً "السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا^۱ وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ^۲" همه مکلفان را شامل است ولو آنکه عناوین مذکوره فوق بر آنها منطبق باشد و دلیل رفع تنها احکام را از آنها بر می دارد. زیرا احکام که به شکل قانونی تشریع گردیده اند اینها را نیز شاملند و با حدیث رفع حکم از این گروه ها رفع گردیده است و نه دفع.

^۱ المائدة: ۳۸.

^۲ النور: ۲.

در مورد طیره و حسد و وسوسه در خلق نیز ظاهر آن است که استعمال رفع در آن به معنای حقیقی است. چرا که ظاهر از حدیث رفع - که اختصاص رفع به امت رسول الله است - این است که این عناوین در امت های پیشین احکامی را داشته اند و از طرفی نیز احکام صادره از انبیای الهی نیز مقید به زمان نبوده است؛ بلکه نسبت به همه زمانها اطلاق و عموم داشته اند. به همین اعتبار هم گفته می شود که این احکام منسوخند. هر چند به حسب حقیقت امر نسخ و رفعی نبوده بلکه امد و اجل حکم که محدود بوده پایان یافته است. پس وقتی برای احکام مترتبه بر این موضوعات اطلاق یا عمومی نسبت به همه زمانها باشد استعمال رفع در آن به معنی حقیقی است. (امام خمینی، ۱۴۱۵ الف، ۲: ۴۰-۴۲)

۸-۱. کلیت و عمومیت ادله امتنانیه

جمهور فقها معتقدند که ادله ای مانند رفع حرج و ضرر و حدیث رفع و مانند اینها در مقام امتنان بوده و مواردی که خلاف امتنان باشد را شامل نخواهد بود. لذا در صورتی که مکلف اقدام به واجبی کند که بر او ضرر داشته است، نمی توان قائل به بطلان آن عمل مستند به ادله نفی ضرر و حرج شد؛ زیرا این خود برای او حرج و ضرری مجدد است و بنابراین نمی توان گفت که آن ادله این موارد را نیز شامل است. (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ۱: ۵۲۶)

اما از دیدگاه حضرت امام خمینی و بنابر دیدگاه عدم انحلال خطابه های قانونی امتنان در ادله امتنانیه امتنان بر امت است و نه بر اشخاص. پس باید امتنان را در مقیاس امت نگریست و نه به لحاظ فرد. به این ترتیب معنای حکومت دلیل حرج، رفع حکمی است که از جعل آن حرجی ناشی شده است و در این رفع بر امت امتنان است و امتنان بر امت بوده است که باعث بر جعل این قانون گردیده است و نه امتنان بر شخص و در یک مورد خاص تا گفته شود دلیل امتنانی این مورد را شامل نیست. (امام خمینی، بی تا: ۲۷۵)

امام در این باره معتقدند احکام امتنانیه به حسب قانون کلی امتنانی است و در آن آحاد مکلفان ملاحظه نشده اند. پس اگر در جعل قانونی بر مجموعه امت امتنان باشد حکم امتنانی خواهد بود؛ هر چند که در برخی موارد برای شخص یا اشخاصی چنین نبوده و موجب حرمان آنها از حق یا ملکی گردد؛ همانطور که مصالح و مفاسد در احکام بر طبق دیدگاه عدلیه به معنی اینکه حکم در حق هر شخصی دارای مصلحت باشد، نیست و همانطور که در احکام جزایی دیده می شود که احکامی امتنانی بر امت است ولو آنکه در آن ضرر و حرج در جانی است. حدیث رفع نیز امتنانی است، با آنکه جواز خوردن اکل مال غیر هنگام اضطرار بدون اذن صاحب آن

خلاف منت نسبت به صاحب مال است و این با امتنانی بودن آن به حسب قانون منافاتی ندارد. (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ۱: ۵۲۷)

یکی از مواردی که معروف است حدیث لاضرر در آن مورد بیان شده است داستان سمره بن جندب است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ الف، ۷: ۱۴۷) که پیامبر در آن مورد دستور به کندن درخت سمره دادند، هر چند نسبت به انصاری موجب امتنان و رفع ضرر و حرج بود، اما نسبت به سمره هیچ امتنانی وجود نداشت. لذا طبق مبنای مشهور این روایت حتی در مورد خود نیز نمی تواند توجیه کنند مفادش باشد و به همین سبب نیز مشهور برای توجیه آن به هر چه توانسته اند متمسک شده اند. حال آنکه اگر خطابه‌های شرعی را به صورت قانونی می دیدند و اینگونه در پی وجود ملاک برای تک تک اشخاص نبودند، هرگز به این درد سرها نمی افتادند. زیرا بنابر قانونی بودن خطابات، اگر در یک موردی هم امتنان وجود نداشته باشد به کلیت امتنان ضرری وارد نمی آید.

چنانکه گفته می شود لا ضرر مخصص و حاکم نسبت به ادله احکام اولیه به شمار می آید. حال اگر حکم ضرری در قطعه ای از زمان به استناد لا ضرر برداشته شود مانند ارتفاع لزوم عقد غبنی و مشتری متمکن از فسخ گردد و لکن در زمان اولیه آگاهی از وجود خیار به آن اقدام نکند می گویند که لزوم ضرر پس از این مستند به اختیار خود اوست و از جانب شارع نیست تا گفته شود باید برای وی خیار قرار دهد؛ پس خود او در زمانهای بعدی بر ضرر اقدام نموده است و دلیل نفی ضرر او را شامل نمی شود. اما امام معتقد است که مقتضای حکومت ادله ثانویه مثل لاجرح و لا ضرر بر ادله اولیه آن است که در محیط تشریع حکمی کلی با حکمی کلی رفع گردیده است. لذا دلیل نفی ضرر حکم قانونی و کلی است که بر احکام قانونیه کلی حاکم است و نتیجه آن تخصیص یا تقیید در آن است بدون آنکه نظری به مصادیق خارجیه گردیده باشد. شبهه ای در این نیز نیست که عقد غبنی در جمیع حالات و زمانها ضرری است و همچنین مغبون در هنگام ایجاد عقد بر ضرر دی هیچ یک از قطعات زمان اقدام نکرده است و مقتضای حکومت دلیل نفی ضرر آن است که لزوم عقد ضرری مرتفع باشد به صورت کلی. (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ۴: ۵۶۳-۵۶۴)

۹-۱. منجزیت علم اجمالی در صورت عدم ابتلاء به برخی اطراف

عالمان اصولی متاخر^۱ معتقدند از شرایط تنجیز علم اجمالی آن است که همه اطراف آن محل ابتلای مکلف باشد و در صورتی که برخی از اطراف از محل ابتلاء خارج باشد این علم منجز نیست. زیرا در موردی که از

رک: میرزای نائینی، ۱۳۷۶ ش، ج ۴: ۵۱ به بعد^۱

محل ابتلاء خارج است هیچ اصلی جاری نمی شود و طرف مبتلا به به راحتی مجرای اجرای اصل خواهد گردید. سبب آن است که خطاب نسبت به موردی که از محل ابتلا خارج است مستهجن است و نمی توان در مورد آن تکلیف فعلی تصویر نمود. زیرا تکلیف برای ایجاد داعی در مکلف است به فعل یا ترک چیزی و هرگاه که عاده ترک یا اتیان آن فعل برای مکلف ممکن نباشد پس خود به خود آن مورد منترک است و تعلق تکلیف به آن لغو خواهد بود. البته میزان در خروج از محل ابتلاء فقط اینکه دور از دسترس باشد نیست بلکه اعم است از آن و از مواردی که مردم به خودی خود چیزی را ترک می کنند به خاطر آنکه هیچ میل و گرایشی به آن وجود ندارد. (امام خمینی، ۱۴۱۵ الف، ۲: ۲۱۴) به این ترتیب علم اجمالی در موردی می تواند منجز باشد که نهی فعلی از هر طرف آن علی کل تقدیر ممکن باشد و در صورتی که بعضی الاطراف از محل ابتلا خارج باشند علم به تکلیف علی کل تقدیر وجود ندارد. زیرا چه بسا همان طرف خارج از محل ابتلا حرام واقعی باشد که اگر هم باشد حرمت آن منجز نخواهد بود و در مورد آن اصل جاری نمی گردد زیرا اثر عملی ندارد و طرف دیگر بدون معارض محل اصل می گردد.

امام خمینی در این باره راهی مخالف مشهور پیموده و بر اساس دیدگاه عدم انحلال خطابهای کلی شرعی معتقد به تنجز علم اجمالی در این موارد گردیده است و در نتیجه مکلف باید از مورد محل ابتلاء اجتناب کند. به نظر امام اینکه مشهور معتقد به عدم تنجز علم اجمالی در این صورت گردیده اند بر این اساس بوده که خطابهای شرعی را منحل به خطابهای شخصی می دانسته اند و هر کس را مخصوص به خطابی دانسته اند و لذا شرایط خطاب شخصی را لازم شمرده اند. استهجان در صورتی است که خطاب شخصی باشد و اما اگر خطاب قانونی باشد استهجانی وجود ندارد. آری در صورتی در خطاب قانونی استهجان وجود دارد که اکثریت قدرت نداشته باشند بر اتیان متعلق تکلیف. (امام خمینی، ۱۴۱۵ الف، ۲: ۲۱۵؛ همو، ۱۴۱۸ اق، ج ۲: ۱۲۴-۱۲۵)

۱-۱۰. فعلیت احکام و انکار مراتب چهارگانه برای حکم

پیش از این گذشت که مشهور متاخران ۴ مرتبه برای حکم قائلند که عبارت است از اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز.

مرحوم امام این دیدگاه را نمی پذیرد و معتقد است که اقتضاء از مقدمات حکم است و داخل در ماهیت حکم نیست و مرتبه چهارم نیز از آثار حکم و لوازم آن و حکم عقل است. به نظر امام خمینی تردد حکم بین مرتبه انشاء و فعلیت از لوازم قول به انحلال خطابات شرعی به خطابهای شخصی است. اما بر اساس دیدگاه خطابهای

قانونی جهل و عجز و مانند آن مانع فعلیت حکم نیست و احکامی که مخصصات و مقیدات آن بیان شده به طور کلی فعلی است زیرا شرطی برای فعلیت آن وجود وجود ندارد جز اینکه مخصصات و مقیدات بیان شود. البته قدرت شرط فعلیت حکم می باشد، اما قدرتی نیز که شرط فعلیت حکم است، این است که برخی از مکلفان بر متعلق تکلیف قدرت داشته باشند. چرا همین که برخی از مخاطبان قدرت داشته باشند، خطاب به صورت قانونی را تصحیح می کند. (امام خمینی، ۱۴۱۵ج، ۲: ۲۴) این مساله را به طور مفصل در مقدمه رساله به بحث گذاردیم و در اینجا به همین مقدار اکتفا می کنیم.



۲. بخش دوم: آثار و تطبیقات فقهی نظریه خطابات قانونیه

۲-۱. حکم نماز در نجس با جهل به حکم

مقتضای اطلاق ادله شرطیت طهارت و مانعیت نجاست برای نماز مانند صحیح زرارہ «لا صلاة إلا بطهور» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ الف، ۱: ۵۰) آن است که نمازی که در نجس اتیان شود باطل است چه از عمد باشد چه سهو و چه جهل به حکم باشد یا جهل به موضوع و نیز سایر اعذار که وجود دارد. پس بایستی برای صحت چنین نمازی دلیلی وجود داشته باشد زیرا این دلیل به اطلاقش همه موارد مذکور را شامل است.

برخی از فقها (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۳۴۲؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲: ۳۴۴) معتقدند که این ادله حکم جاهل را نمی توانند اثبات کنند؛ زیرا تکلیف به جاهل قبیح است و به این ترتیب نمازی که با جهل در نجس خوانده می شود مجزی است. زیرا پس از آنکه دلیلی برای مانعیت نجاست یا شرطیت طهارت نبود، نمازی است تام.

بنا بر دیدگاه عدم انحلال خطابه‌های قانونی ادله هیچ قصوری از اثبات تکلیف برای همه مکلفان ندارند و مانعی از تعلق تکلیف به عنوان کلی که شامل همه مکلفان باشد وجود ندارد. پس همه مکلفان در هر حالتی باشند تکلیف آنان را شامل است؛ آری کسی که از روی عذر ترک تکلیف کند معذور است و عقابی نخواهد داشت.

سر مطلب آن است که خطابه‌های کلی که به عناوینی مانند الناس و المومنین و مانند آن تعلق گرفته است به خطابه‌های جزئی به تعداد مکلفان منحل نمی شود. پس تکلیف به کلیت خود شامل همه مکلفان است در هر شرایطی که باشند؛ زیرا این شرایط و خصوصیات مد نظر مشرع نبوده است و تنها اعذار عقلی می تواند رفع عقاب کند نه دفع شمول تکلیف نسبت به اینان. (امام خمینی، ۱۴۲۱ ب، ۴: ۲۷۹-۲۸۰)

۲-۲. حکم ورود به نماز خطاً قبل از دخول وقت

در صورتی که شخصی قبل از دخول وقت به گمان آنکه وقت نماز رسیده است داخل نماز شده و پس از آن کاشف به عمل آید که او قبل از آمدن وقت به نماز داخل گردیده است، در میان فقها اختلاف است که آیا این نماز احتیاج به اعاده دارد یا خیر. یکی از ادله ای که برای صحت این نماز بدان تمسک شده است روایتی است که اسماعیل بن ریح از امام صادق علیه السلام نقل نموده که: إِذَا صَلَّيْتَ وَأَنْتَ تَرَى أَنَّكَ فِي وَقْتٍ وَلَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَأَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْكَ (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۳: ۲۸۶؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۲۲۲)

بنابر اینکه لفظ "تری" در روایت به معنی کشف از واقع باشد (یعنی او چنین کشف نموده از واقع که وقت داخل شده است) تکلیف به اعاده برای او مشکوک است و جای برائت است. زیرا وقتی برای او اماره قائم گردید بر دخول وقت، تکلیف واقعی متوجه او نخواهد بود چرا که او ملتفت بدان نیست. بعد از آنهم که او پس از خواندن نماز ملتفت شد، احتمال عدم توجه تکلیف به اعاده به او با وجود قیام محتمل الاماریه وجود دارد. پس مورد از موارد شک در تکلیف است و در این موارد برائت جاری می شود.

تحلیل فوق بر مبنای انحلال خطابهای قانونی به خطابهای شخصی است. اما امام معتقد است که در صورت التزام به عدم انحلال خطابهای قانونی مساله را باید به گونه دیگری تحلیل کرد. زیرا تکالیف قانونی و شرعی برای همه مکلفان ثابت و فعلی از عالم و ملتفت و قادر گرفته تا جاهل و ساهی و عاجز و... لذا تکلیف فعلی سر جای خود است و بعد از التفات، شخص در امثال امر معلوم و سقوط تکلیف فعلی شک پیدا کرده و بایستی نماز را اعاده کند. (امام خمینی، بی تا-ب: ۱۰۱)

۲-۳. حکم شخصی که فاقد الطهورین است

آیه وضو اقتضا دارد که نماز مطلقا به طهور (وضو یا تیمم) مشروط است؛ چه قدرت بر آن باشد و چه نباشد بلکه در حال عجز نیز شرطیت موجود است. اما بنابر قول به انحلال خطابات به خطابهای شخصی توهم شده است که این امر قاصر از اثبات شرطیت در حال عجز است؛ زیرا امکان توجه خطاب به عاجز وجود ندارد. پس در حال فقدان طهورین و عجز از دستیابی به آن شرطیت طهارت و امری که به آن شده، ساقط است و بدون آن هم می توان نماز را به جای آورد.

پاسخ داده اند که در این نوع اوامر قدرت شرط نمی باشد؛ زیرا مفادش تنها ارشاد به این است که متعلق این اوامر که امر غیری هستند در متعلق امر نفسی دخیلند. به این ترتیب گویا این اوامر از این مطلب که گفتیم اخبار می کنند و بعث و تحریکی در آن نیست تا گفته شود باید در آن قدرت لحاظ گردد و با عدم وجود قدرت امر به آن ساقط است. (میرزای نائینی، ۱۳۷۶ش، ۴: ۲۵۲-۲۵۳)

امام این تحلیل را نمی پذیرند و بیان می دارند بین اوامر از این جهت فرقی نیست. امر به هر شکلی که باشد چه نفسی چه غیری و چه ارشادی یا مولوی در معنای خودش که بعث و اغراء است استعمال می گردد. زیرا هیات امر برای این معنا وضع گردیده است و حتی وجوب هم در معنای آن اخذ نشده است.

اما وقتی بحث متوجه طبیعت شود بدون آنکه هیچ دلالتی بر اینکه آن برای چیز دیگری مطلوب است، نفسیت از آن انتزاع می شود و اگر به چیزی تعلق بگیرد همراه با دلالت بر اینکه برای چیز دیگری مطلوب است، از آن غیریت انتزاع می شود و یا ارشادیت و شرطیت و مانند آن. امر به وضو در آیه وضو نیز منسلخ از بحث نیست و ادعای استعمال هیات امر در اخبار و اشتراط نماز به وضوء نه تنها مجازیتی دربر ندارد بلکه به کلی این استعمال غلط است. پس هیات در بحث استعمال شده است.

اما در مورد مساله فاقد الطهورین ایشان معتقدند که خطابه‌های شرعی کلی و قانونی بوده و مانند خطابه‌های شخصی مشروط به ملاحظه تمام شرایط و خصوصیات یک مکلف برای توجه امر به او نمی باشد. لذا انحلالی در خطاب رخ نداده و در همان کلیت خود باقی می ماند. لذا قدرت بر متعلق در خطاب اخذ نگردیده است و اطلاق خطاب موجود در آیه وضو نیز اقتضای اشتراط طهور را دارد مطلقاً و لو مکلف از آن عاجز باشد. پس اشتراط نماز به طهور به هیچ وجه منتفی نیست اگرچه شخص دسترسی به طهور نداشته باشد. به این ترتیب مقتضای این اطلاق سقوط وجوب نماز است در صورت تعذر حصول این شرط. (امام خمینی، ۱۴۲۱ ب، ۲: ۳۵۹)

۴-۲. تصحیح طهارت با آب در صورت تعیین تیمم

اگر وجوب استعمال آب در وضو یا غسل با واجب اهم دیگری تراحم کند مانند آنکه شخص مقدار کمی آب در اختیار دارد و از طرفی هم باید وضو یا غسل کند و هم بدنش را از نجاست و خبث پاک کند و لکن آب به اندازه یکی از این دو کار موجود است، برخی قائلند که شخص باید آب را در رفع خبث استعمال کند و سپس به جای وضو یا غسل تیمم کند. (سید کاظم یزدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۵۰۹) بنابراین چنین وضویی باطل است.

اما امام معتقد است که وضو یا غسلی که با آن آب صورت پذیرد صحیح است و این نظر را بر اساس دیدگاه عدم انحلال خطابه‌های قانونی اتخاذ نموده است. بنابراین ایشان نه به سبب ترتب چنین دیدگاهی را پذیرفته اند که ترتب از دیدگاه ایشان باطل است؛ بلکه بلکه به این خاطر که تعلق دو امر به دو عنوان متراحم در عرض هم هیچ امتناعی ندارد. چه یکی اهم باشد و چه هر دو مساوی باشند. زیرا اوامر به نفس طبائع تعلق گرفته اند بدون آنکه به خصوصیات فردیه سرایت کنند. از طرفی ادله نیز به حال تراحم و علاج آن هیچ نظری ندارند زیرا خطاب قانونی به در سطح کلی باقی بوده و هرگز افراد و حالات ایشان لحاظ نشده اند. لذا در اینجا دو امر داریم در عرض هم: یکی امر به ازاله خبث از بدن و دیگری امر به وضو یا غسل با آب. به این ترتیب اطلاق

این دو دلیل که در این مورد تراحم کرده اند، حالت تراحم را نیز شامل است بدون آنکه تراحم و علاج آن مد نظر باشد تا مجبور به تکلفاتی مانند ترتب شویم.

حکم قانونی بر عنوان عامی بارگشته و عمومیت آن عاجز و قادر و جاهل را شامل است بدون اینکه تقیید به هیچ یک از این قیود مانند علم و قدرت بخورد. امر به متزاحمین هم فی نفسه امر به مقدور است و این جمع میان آن دو است که مقدور نیست که آن هم مامور به نیست. پس در حالتی که تراحم رخ می دهد دو امر داریم که متعلق هر یک فی نفسه مقدور بوده و نه یک امر به جمع میان دو متزاحم که غیر مقدور برای مکلف باشد.

نتیجه این مقدمات که پیشتر توضیح مفصلتری نسبت بدان بیان داشتیم این است که چنین وضوئی که مبتلا به تراحم نیز گشته است و لو آنکه آن متزاحم اهم از وضو باشد، صحیح است. زیرا امر آن فعلیت داشته و در عرض امر دیگر وجود دارد. (سید کاظم یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۱۲۲-۱۲۳)

۵-۲. حکم نماز در ضیق وقت

نماز دارای اجزای واجب و نیز اجزای مستحب است. حال گاهی مکلف در حالتی قرار می گیرد که اگر بخواهد نماز را با همه اجزای مستحب به جا آورد، بعضی اجزای نماز خارج از وقت ادا می گردند. اما اگر فقط اجزای واجب را به جا آورد می تواند همه آن را به جا آورد. حال اگر با علم به این موضوع مستحبات را ترک نمود و برخی از اجزا خارج از وقت به جا آمد، گفته شده است که صحت چنین نمازی مشکل است؛ (سید کاظم یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۵۳۷) زیرا درک وقت مهتر از اتیان مازاد بر اقل واجب است و مقتضای قاعده در این حالت ترک مهم برای درک اهم است. (سید عبدالاعلی سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۵: ۱۷۳) برخی نیز از راه ترتب وارد شده و در صورت استدلال به وجود نهی از چنین نمازی امکان تصحیح آن بر اساس ترتب را ممکن دانسته اند. (ابوالقاسم خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۱: ۴۱۱)^۱

به نظر می رسد تمام این قیل و قال ها تنها در صورتی قابل طرح است که قائل به انحلال خطابه‌های شریعت به خطابه‌های شخصی و جزئی باشیم. اما اگر مانند امام خمینی انحلال را نپذیریم می توان حکم به صحت آن نماز کرد. چرا که همانگونه که در مساله قبل دیدیم در صورت تراحم دو واجب هیچ یک از فعلیت ساقط نیست و حتی بدون التزام به ترتب می توان گفت که امر چنین نمازی به فعلیت خود باقی است.

البته ایشان حکم به بطلان نماز را مستند به وجه دیگری ساخته اند.^۱

۲-۶. حکم روزه در روزی که برای نذر معین است

مشهور قائل اند که یک روز تنها برای یک روزه گنجایش دارد؛ لذا روزه گرفتن به نیت دیگری در روزی که در آن روزه نذر شده باطل است. زیرا امر به شی مقتضی نهی از ضد است و اگر هم نباشد لااقل ضد امر ندارد و از آنجا که روزه امری عبادی است و قوام آن به امر است چنین روزه ای باطل خواهد بود. لذا به دلیل امتناع دو حکم در عرض هم به سبب عدم قدرت مگر بر یکی، باید گفت که نمی توان به صحت این عبادت امر کرد.

اما شهید مصطفی خمینی بر اساس نظریه خطابات قانونیه معتقد گشته اند می توان حکم به صحت این صوم کرد. وی می گوید می توان گفت که احکام کثیره در عرض هم فعلیت بیابند ولو آنکه مکلف عاجز از امتثال آن باشد یا اینکه نسبت به یکی از دو واجب قدرت داشته باشد. زیرا خطابه‌های شرعی خطابه‌های قانونی هستند و تصویر احکام فعلی در عرض هم ممکن است. (مصطفی خمینی، ۱۴۱۸ ج: ۱۴۷)

۲-۷. وجوب حج بر کافر

بر اساس قاعده فقهی معروف تکلیف کفار به فروع، همچون تکلیف آنان به اصول که از قدیم ترین ایام در میان عالمان اصولی پذیرفته شده است (شریف مرتضی، بی تا: ۸۰)، یکی از نتایج وجوب حج بر کافران است در صورتی که شرایط آن تمام باشد. اشکالی که در این زمینه مطرح می گردد آن است که وجوب قضای حج بر کافر معقول نیست؛ زیرا در صورتی که او کافر است اگر اتیان هم بکند از او مقبول نیست و به این ترتیب وقتی که او در حال کفر اتیان کند از او پذیرفته نیست، چگونه ممکن است که او را به قضاء آن مکلف کرد؟ اساسا توجیه خطاب به او در حال کفر ممکن نیست، پس چگونه می توان او را مکلف به قضای آن دانست؟

آیت الله فاضل لنکرانی که از شاگردان و معتقدان به مکتب اصولی امام خمینی بود، در حل این اشکال از نظریه خطابات قانونیه بهره گرفته است. وی در این باره می گوید:

جواب صحیح به این اشکال آن چیزی است که ما از مبانی اصولی استادمان امام خمینی استفاده کردیم و آن این است که استحاله وقتی محقق است که خطاب متوجه خصوص کافر شود مانند آنکه به خصوص عاجز خطاب شود. اما اگر خطاب متوجه عموم گردد، صحت این خطاب عمومی متوقف بر صحت خطاب به هر یک از مخاطبین به شخصه نیست. چنانکه می بینیم که خطاب به یک جماعت به صورت خطاب واحد مبنی بر لزوم انجام عملی با وجود علم به عدم قدرت برخی از آنان از اتیان متعلق آن نزد عقلا صحیح است. آری اگر همه یا

اکثر آنان قادر نبودند خطاب عمومی هم صحیح نبود. اما در صورت عجز برخی مانعی وجود ندارد. در صورتی که اگر خطاب واحد به خطابهای کثیر منحل می گشت بازهم خطاب صحیح نبود چرا که بعث عاجز با علم به عجز او ممکن نیست. در مورد بحث نیز تکلیف به وجوب قضاء عام است و شامل مسلمان و کافر می گردد و اینکه کافر از این خطاب منبعث نمی شود و قابلیت امتثال ندارد در ثبوت خطاب به صورت عام خللی وارد نمی سازد؛ نهایت آنکه در صورت مخالفت باید عذری بیاورد تا معذور باشد که از آنجا که کفر امری اختاری است نمی تواند عذر به شمار آید. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۰۷-۳۰۸)

۸-۲. وجوب الحج در هنگام استطاعت مطلقاً

اگر شخصی به اندازه استطاعت مال داشته باشد ولی نسبت به آن جاهل باشد یا اینکه غافل باشد از وجوب حج سپس بعد از تلف آن مال از روی تقصیر خویش یا تلف آن حتی بدون تقصیر بعد از گذشتن موسم حج، متوجه گردد، امام خمینی معتقد است که حج بر ذمه او مستقر شده است در صورتی که سایر شرایط نیز موجود بوده باشد. (امام خمینی، بی تا الف، ۱: ۳۷۶) مبنای این فتوا نظریه خطابات قانونیه است که آیت الله فاضل لنکرانی آن را توضیح داده است که خطابات عامه متضمن تکلیف به نحو عموم به خطابهای کثیره به تعداد افراد مکلفان منحل نمی شود. بلکه یک خطاب داریم که متضمن تکلیف و حکمی عام و کلی است و مقتضای آن ثبوت تکلیف برای همه است. غایت امر آن است که برخی از امور نسبت به مخالفت تکلیف عذر به حساب می آیند و موجب عدم ترتب استحقاق عقاب بر آن می شوند. مانند جهل و غفلت و ملازمه ای بین ثبوت عذر و عدم ثبوت تکلیف وجود ندارد. لذا آیه حج دلالت بر ثبوت این تکلیف در جمیع موارد استطاعت واقعی دارد و تکلیف به شکل عام ثابت است. لذا اگر جاهل کشف کرد که مستطیع است و غافل دانست که حج بر او واجب شده، لازمه اش حکم به استقرار و لزوم اتیان این واجب است. فرقی هم میان فرض جهل و غفلت نیست؛ اگر چه احیاناً از جهت معذوریت بین آنها تفاوت است. به این ترتیب مجالی برای ادعای خروج جاهل به جهل مرکب از احکامی که بین عالم و جاهل مشترک است وجود ندارد و تفضیل در این باره مبنی بر قول به انحلال خطابات به خطابهای شخصی است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸، ق ۱: ۱۵۶)

خلاصه آنکه اگر ترک حج مسبب از اعتقاد عدم وجوب آن به خاطر فقدان برخی شرایط باشد، حج بر ذمه شخص مستقر است و وجوب قضاء بر عهده اش می آید. در اینجا اشکالی پیش می آید که احکام اگرچه جاهل را شامل است ولی معتقد به خلاف را شامل نیست. زیرا توجه خطاب به او ممکن نیست پس او مامور به حکم

نیست. زیرا در زمان اعتقاد به خلاف او مکلف نیست و بعد از انکشاف خطا نیز طبق فرض مستطیع نیست پس به طور کلی حج بر او واجب نیست.

مرحوم فاضل لنکرانی پاسخ این مساله را در قول به عدم انحلال خطابه‌های کلی شرعی به خطاب‌های شخصی می‌داند. چرا که خطابه‌های عامه به خطاب شخصی منحل نمی‌شود تا گفته شود در حال جهل یا عجز یا غفلت خطاب وجوب حج متوجه او نبوده است. بلکه ملحوظ در این نوع خطابات حال غالب افراد است و اینکه آیا غالب افراد امکان توجه خطاب و شرایط آن را دارند یا نه. لذا همانطور که جاهل مشمول خطابات شرعی است همین طور معتقد به خلاف نیز مشمول آن است و واقعا مکلف است. غایت امر آن است که او در مخالفت به خاطر عذری که دارد معذور است و متسحق عقوبت نیست. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۲۶۳-۲۶۴)

۹-۲. وجوب استغفار در حج بر ارتکاب موجب کفاره از روی جهل

هر آنچه که کفاره را واجب می‌کند اگر از روی جهل به حکم یا غفلت یا نسیان ارتکاب گردد حج را باطل نمی‌سازد و چیزی نیز بر عهده شخص نمی‌آورد. همچنین حج وی صحیح بوده و نیازی به قضای آن نیست و کفاره ای بر او واجب نیست. اما ظاهر صحیح زراعه^۱ آن است که استغفار بر این شخص واجب است و این دال بر این است که حرمت بر او فعلی بوده است. یعنی لزوم استغفار بر جاهل بعد از ارتفاع جهل وی کاشف از تحقق معصیت و ثبوت حرمت فعلیه بر اوست. حال آنکه از دید مشهور علم از شرایط تکلیف است و تکلیفی بر جاهل نیست تا معصیتی از او سر زده باشد و لذا نباید استغفار بر او واجب باشد.

آیت الله فاضل لنکرانی در تفصیل الشریعه می‌گوید آنچه اشکال مذکور را مرتفع می‌سازد مبنای عدم انحلال خطابه‌های قانونی به خطابه‌های شخصی به تعداد افراد مکلفان است. بلکه خطاب واحد است و مخاطب این خطاب متعدد است. قدرت و علم نیز از شرایط ثبوت تکلیف و فعلیت آن نیستند. بلکه این‌ها می‌توانند به عنوان عذر در مخالفت به شمار آیند؛ اما اصل عصیان به دلیل مخالفت خطاب عمومی متحقق است و بنابراین مقتضای صحیح آن است که جهل عذر است و مرجع آن به عدم استحقاق عقوبت بر مخالفت در این صورت است و لکن این منافاتی با وجوب استغفار بعد از ارتفاع جهل ندارد. زیرا به هر حال تکلیف در حق او فعلی

^۱ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُحْرِمٍ غَشِيَ امْرَأَتَهُ وَ هِيَ مُحْرِمَةٌ - قَالَ جَاهِلِينَ أَوْ عَالَمِينَ - قُلْتُ أَجِبْنِي فِي الْوَجْهَيْنِ جَمِيعًا - قَالَ إِنْ كَانَا جَاهِلِينَ اسْتَغْفَرَا رَبَّهُمَا - وَ مَضَيَا عَلَى حَجِّهِمَا الْحَدِيث. وسائل الشیعه (شیخ حر عاملی ۱۴۰۹ق، ج: ۱۳، ۱۱۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج: ۱۳، ۶۷۹)

بوده است. پس جاهل اگرچه معذور در مخالفت است و لکن استغفار بر او واجب است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۴۳۴-۴۳۷)

۲-۱۰. نیابت کسی که حج بر او واجب شده است

کسی که حج بر او واجب شده است و تمکن از ادای آن دارد نمی تواند به نیابت از دیگری حج به جا آورد ولو آنکه به اجاره این کار را انجام دهد. زیرا این اجاره به حج تعلق گرفته است در حالی که قابل امضا نیست. زیرا فرض آن است که امر به حج از خود او ساقط نشده است و این امر با امر به اتیان حج اجاره ای قابل جمع نیست. اگر بخواهد این اجاره تنفیذ شود مستلزم امر به ضدین در عرض هم است.

تحلیل فوق مبتنی بر دیدگاه انحلال خطابهای قانونی به خطابهای شخصی است. اما بنابر عدم انحلال خطابهای قانونی که در آن شرایط خطابهای شخصی از قدرت و علم و التفات و... معتبر نیست، مجالی برای اشکال بر صحت اجاره فوق نیست. زیرا امر به وفای به عقود یا به خصوص اجاره به صورت عام است و در آن شرایط اشخاص از جهت آنکه آیا بر عهده او حج واجب است یا نه، لحاظ نگردیده است؛ بلکه آنچه لحاظ شده است تنها عنوان عقد اجاره است. کما آنکه در امر به اتیان حج نیز بر کسی که بر او واجب شده است، شرایط مکلف از این جهت که مکلف نائب شده است یا نه، لحاظ نگردیده است. لذا مانعی از جمع بین دو خطاب وجود ندارد و می توان دو امر را در عرض هم تصویر کرد. لذا این اجاره صحیح است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۴۲۰-۴۰۹)

۲-۱۱. تصحیح معامله صبی

بر عدم صحت عقدی که صبیان ممیز منعقد می سازند به ادله از جمله ادله رفع القلم استدلال شده است. اما به نظر می رسد این ادله بیانگر رفع قلم از کودکان به سبب عدم شعور ایشان است و لذا در مواردی که تکلیف خاص اشخاص بالغ نباشد باید گفت که صبیان نیز داخل در خطابند مانند احکام وضعیه و صحت عقود و ایقاعات و ...

ممکن است شبهه شود که صبیان از ادله الزامیه خارجند زیرا خطاب به آنها قبیح است. پس آنچه که در مورد ایشان ثابت است تنها همان احکام وضعیه است.

مرحوم آیت الله مصطفی خمینی در جواب این عده می گوید توهّم اینکه خطاب به آنها غیر معقول است صحیح نیست. زیرا آنچه در مورد آنها ممتنع است خطاب شخصی است؛ اما خطاب قرار دادن آنها در یک خطاب عام و در ضمن افراد بالغ هیچ امتناعی ندارد. و خطابه‌های شرعی نیز از سنخ خطابه‌های قانونی است و نه شخصی. (سید مصطفی خمینی، ۱۴۱۸، ب، ۱: ۲۹۴)

۱۲-۲. اجیر خاص

اگر شخصی خود را به اجاره خاصه اجیر کسی قرار دهد، گفته می شود که دیگر نمی تواند همزمان خود را به شرط مباشرت و ضیق وقت اجیر دیگری هم قرار دهد. یکی از دلایلی که بر بطلان اجاره دوم قائم شده آن است که وفاء به عقد اجاره اولی به صورت فوری واجب است و با وجود آن معقول نیست که عقد اجاره دوم هم مورد امر به وفاء فوری قرار گیرد؛ زیرا یک زمان قابلیت انجام هر دو عمل را ندارد و به این ترتیب قدرت بر انجام هر دو عمل نیست. به عبارت دیگر وجوب وفاء به اجاره اول با فرض ضیق وقت که موجب وجوب فوری آن می شود با وجوب وفاء به اجاره دوم سازگار نبوده و قابل جمع نیست. زیرا وجوب دومی نیز فوری است. به این دلیل که همه منافع او در مدت معینه برای مستاجر اول است و با وجود آن نمی توان دومی را هم ممضا دانست. زیرا قدرت بر امتثال هر دو وجود ندارد و بین آن دو منافات است.

اما بر اساس عدم انحلال خطاب قانونی به شخصی منافاتی بین دو وجوب نیست. هر چند که شخص تنها بر یکی از دو اجاره قدرت دارد. زیرا در توجیه خطاب قانونی امکان توجه خطاب به خصوص یک مکلف معتبر نیست و به عبارتی ملاک صحت خطاب قانونی با ملاک صحت خطاب شخصی یکسان نیست. در خطاب قانونی حالات مختلف مکلفان از حیث قدرت و عجز مانند آن مورد لحاظ نیست و تنها عجز می تواند یک عذر به شمار آید در مخالفت تکلیف نه مانعی بر سر راه توجه خطاب به شخص. بر این اساس می گوییم امر به وفاء به عقد اجاره اول و نیز امر به وفای به عقد اجاره دوم هر دو فعلی و ثابت است گرچه مکلف قادر بر امتثال هر دو با هم نیست. زیرا قدرت شرط فعلیت تکلیف نیست و به عنوان قید حکم اخذ نشده است. پس این که گفته می شود عدم قدرت بر وفای به دو عقد مانع فعلیت امر به هر دو است تمام نیست. آری اگر خطاب شخصی در میان بود توجیه دو خطاب شخصی غیر قابل جمع به یک فرد ممکن نبود؛ اما خطاب شرعی قانونی است نه شخصی. پس از این جهت مانعی از صحت عقد دوم وجود ندارد. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴ق: ۴۶۷-۴۷۲)

۱۳-۲. وجوب فحص از مالک

اگر به انسان مالی از جانب سلطان یا غیر او برسد آیا اخذ به نیت تملک با جهل به اینکه مال غیر است موجب ضمان است یا خیر؟ اگر موجب ضمان باشد باید آن را به مالک آن بازگرداند. شیخ انصاری معتقد است فحص از مالک در این صورت واجب نیست و این مطلب را از اطلاق برخی از روایات استفاده نموده است.

میرزای شیرازی در حاشیه اش می گوید کسی که مال مجهول المالکی در اختیار دارد اگر می داند که با فحص به مالک دست می یابد واجب است چنین کند. و اگر شک داشته باشد، تردد (تردد مالک مال) یا بین کسی است که این شخص می تواند مال را به آن برساند و بین کسی که نمی تواند آن را بدست وی برساند، یا تردد بین کسانی است که شخص می تواند مال را به هر یک برساند. در صورت اول (که تردد بین مقدور و غیر مقدور است) اگر تردد بعد از علم به این است که محصور بین مقدورین باشد فحص واجب است. اما اگر علم به محصور بودن آن بین مقدورین نباشد فحص واجب نیست. زیرا همانگونه که در باب علم اجمالی محقق است خروج بعض اطراف علم اجمالی از مورد تکلیف موجب عدم وجوب احتیاط نسبت به سایر اطراف است. بلکه در مورد آن اصل براءت و آنچه مفید فایده آن است جاری گشته و مقتضی برای فحص نیست. زیرا اجرای اصل در شبهات موضوعیه مشروط به فحص نیست. (میرزای شیرازی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۸۷)

حضرت امام بر این بیان اشکال گرفته اند که لازمه این سخن جواز اجرای براءت در شک ابتدایی در قدرت بر ایصال است (یعنی بدون هیچ گونه فحصی همین که کوچکترین شکی در قدرت بر ایصال باشد بتوان اصل جاری کرد). مبنای کلام فوق نیز آنگونه که از آن ظاهر است این است که قدرت از قیود شرعیه ایست که بوسیله عقل کشف می شود. لکن اشکال این است که قدرت و امثال آن از اعدار عقلیه در مرحله امتثال است و نه قید شرعی یا عقلی تکلیف و در نتیجه تکالیف کلی قانونی بر موضوعات خود فعلی بوده بدون آنکه مقید به علم یا قدرت یا الفات مکلف باشد. به این ترتیب در صورت شک در قدرت احتیاط عقلا و در نتیجه فحص واجب است. (امام خمینی، ۱۴۱۵ب، ۲: ۳۹۸-۴۰۲)

۱۴-۲. جعل خیار در معاطات

بنابر اینکه معاطات عقد جائزی باشد اختلاف است که آیا ثبوت خیار در آن ممکن است یا خیر؟

گفته می شود که جعل خیار در آن لغو است؛ زیرا چنین عقدی فی نفسه جائز است و قابلیت فسخ دارد. پس چه نیازی است به وجود خیار؟ این را نباید با اجتماع چند خیار در کنار هم قیاس کرد. زیرا در آن صورت هر

یک از این خیارها قابلیت اسقاط دارد و فایده وجود چند خیار این است که در صورت اسقاط برخی می توان با خیار دیگر عقد را فسخ کرد. اما در مورد بحث چنین نیست. زیرا جواز عقد حکم است و حکم قابل اسقاط نیست و حق نیست تا بتوان اسقاط نمود. به این ترتیب جعل خیار لغو است.

از دیدگاه امام خمینی این سخن و شبهه آن که از برخی از بزرگان نیز صادر شده است، ناشی از خلط میان احکام قانونی و احکام شخصی و قیاس یکی به دیگری است. در حالی که میان این دو تفاوت است. زیرا در احکام و خطابهای شخصی بعث تنها در صورتی ممکن است که انبعاث آن شخص مورد خطاب ممکن باشد؛ اما در خطابهای قانونی چنین نیست و امکان بعث موقوف بر بعث تک اشخاص نیست. بلکه موقوف بر امکان بعث سوی طبیعت متعلق است و لو آنکه بعضی از اشخاص و افراد متعلق قابل امتثال نداشته باشد. چنانکه این مطلب از تکلیف کافران و عاصیان که عدم انبعاث آنها معلوم است، دانسته می شود که هر چند بعث شخصی به آنها ممکن نیست اما بعث قانونی و کلی به آنها معقول است.

با این بیان ظاهر می گردد که جعل خیار به عنوان قانونی کلی برای بیع موقوف به این است که به طور کلی این قانون لغو نباشد، هر چند که خیار در برخی از افراد بیع مثل معاطات لغو باشد؛ اما همین که جعل خیار برای بیع کلا لغو نیست در صحت جعل خیار برای همه افراد آن کافی است. مخصوصا در فرضی که معاطات با تلف یکی از دو عوض لازم گردد. (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ۱: ۲۳۴؛ همو، بی تا: ۱۲۸-۱۲۹)

۱۵-۲. ضمان مقبوض به عقد فاسد

اگر شخصی کالایی را با عقدی که فاسد بوده خریداری کند، مالک آن نمی گردد و ضامن آن خواهد بود و باید آن را به صاحبش بازگرداند. یکی از ادله ای که برای ضمان بر آن استدلال شده است روایت "علی الید ما اخذت حتی تودیه" (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۲۸ و ۴۰۸) است. به گفته شیخ انصاری حدیث مذکور ظاهر در اثبات وضع و استقرار در عهده شخص است چه دین باشد چه عین؛ به قرینه کلمه "علی" و تعلق آن به عین و مال و نه به فعل. به همین دلیل هم برای اثبات ضمان صبی و مجنون نیز می توان به آن تمسک کرد، اگر ید آن دو به سبب عدم تمیز و شعور ضعیف نباشد. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۸۱)

ممکن است این استدلال به کودکی که بالغ نشده بمیرد یا مجنونی که تا زمان مرگ افاقه نیابد، نقض گردد. اما بنا بر دیدگاه امام خمینی مبنی بر عدم انحلال خطابهای قانونی این نقض وارد نیست. زیرا در احکام قانونی نیازی نیست که همه موارد و مخاطبان آن واجد جمیع شرایط باشد. لذا قدرت و علم شرط و قید تکلیف و

خطاب نیستند، بلکه قید تنجز هستند. به این ترتیب در ما نحن فیه هم می توان گفت که مجنون و صبی بنابر خطاب قانونی مکلفند، هرچند که در ترک امثال معذورند. جنون و صغر از اعدار عقلیه به شمار می آیند که تکلیف با آن باقی است و مانعی از تعلق حکم وضعی به آنان نیست. حتی با عذر از تکلیف. (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ۱: ۳۸۴؛ همو، بی تا: ۲۳۷)

۱۶-۲. حکم تعذر مثل در مثلی

در صورت تعذر پرداخت مثل در مثلی مثلاً به دلیل نایاب بودن آن، آیا مالک می تواند مطالبه قیمت بنماید؟ زیرا عین که تلف شده است و امکان دفع آن نیست، مثل نیز موجود نیست تا به مالک تسلیم گردد، لذا با مطالبه مالک تنها دفع قیمت است که ممکن است. شیخ انصاری نیز مقتضای قاعده را وجوب دفع قیمت با مطالبه مالک دانسته است. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ ق، ۳: ۲۲۶)

دلایلی بر جواز مطالبه قیمت اقامه شده است از جمله اینکه جعل ضمان در مورد تعذر مثل علی رغم عدم وجوب دفع قیمت لغو است.

مرحوم امام این سخن را ناشی از خلط خطابهای قانونی و شخصی می داند و بر این باور است که مبادی جعل حکم قانونی با مبادی جعل حکم شخصی یکسان نیست و به این ترتیب لغویتی در جعل ضمان به عنوان قانون کلی نیست گرچه در این مورد شخصی اثری بر آن مترتب نباشد. زیرا لغویت در مجعولات قانونی به نسبت حکم کلی قانونی لحاظ می گردد نه نسبت به آحاد مکلفان و خصوصیات آنها. لذا ضمان که حکمی است کلی و قانونی در همه موارد می آید و از جمله اینجا.

دلیل دیگر بر جواز اخذ قیمت التزام به انقلاب به قیمت هنگام تعذر مثل است به این که گفته شود حکم وضعی منتزع از حکم تکلیفی است و تکلیف به اداء متعذر معقول نیست؛ پس ضمان به مثل وجود ندارد لذا باید تکلیف به ادای قیمت شود. زیرا احتمال سقوط ضمان مطلقاً و بدون اینکه مکلف به پرداخت هیچ چیزی باشد خلاف ضرورت است. با تکلیف به قیمت اشتغال ذمه به قیمت انتزاع می شود و مالک حق مطالبه آن را دارد.

این وجه نیز مبتنی بر شخصی دیدن خطابهای شرعی است. زیرا تکالیف قانونی روی موضوعات خود قرار گرفته اند بدون آنکه مقید به علم و قدرت و مانند آن باشد. اعدار عقلیه نیز باعث تقیید در خطاب نمی شوند و خطاب را مخصوص مثلاً قادر یا عالم نمی گردانند. پس تکلیف قانونی فعلی هستند و این تکلیف به اداء مثل

فعلی بوده و می تواند منشایی برای انتزاع حکم وضعی به ضمان مثل باشد. (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ۱: ۴۴۶-۴۴۷)

۱۷-۲. بدل حیلولة در هنگام تعذر عین

اگر وصول به اصل مال متعذر باشد در صورتی که مال تلف نشده است مانند آنکه سرقت شده یا غصب شده یا اینکه گم شده است، فقها دفع بدل حیلولة را لازم دانسته اند. محقق اصفهانی برای این مطلب به دلیل ید تمسک کرده است. به این بیان که مفاد این دلیل اعتبار اصل عین بر عهده است لذا این اعتبار در هر زمانی نیاز به اثر مصححی دارد و الا اعتبار آن لغو خواهد بود. یعنی اگر اعتبار عین بر عهده هیچ اثری نداشته باشد، لغو خواهد بود. حال واضح است که در هنگام تعذر رد عین و تلف نشدن آن این عهده تکلیفی نخواهد بود؛ یعنی تکلیف به رد آن عین نخواهد بود زیرا چنین امری مستحیل است. از طرفی عهده تدارکیه برای خود عین نیز نخواهد بود زیرا هنوز تلف نشده است. به تعبیر دیگر ظاهر دلیل علی الید به اعتبار غایت آن (که پرداخت خود آن است) این است که خود آن چیزی که گرفته شده است در عهده ذوالید است و عهده با وجود عین تکلیفیه است به دفع خود آن و با تلف عین عهده مالیه خواهد بود که تدارک آن به حصه ای مانند آن واجب است. و در هنگام تعذر رد آن و نیز عدم تلف عین عهده نه تکلیفیه است و نه تدارکیه برای خود عین زیرا تلف نشده است. حال که چنین است اگر تدارک و جبران آن از جهت فوات سلطه بر انتفاعاتی که می توانست در این زمان ببرد واجب نباشد، اعتبار عهده لغو خواهد بود؛ لذا التزام به اینکه عین در عهده شخص باقی است مقتضی التزام به اثری فعلی برای آن است. (محقق اصفهانی، ۱۴۱۸ ق، ۱: ۴۲۸)

امام از این دلیل پاسخ داده اند که قیاس خطابات قانونیه و خطابات شخصیه است که موجب این خلط گردیده است. حال آنکه مبادی و غایات هر یک از این دو نوع خطاب فرق می کند و ملاک لغویت در هر یک متفاوت از دیگری است. ملاک صحت جعل قانون دائر مدار مبادی و غایات در اشخاص نیست؛ بلکه مصحح جعل قانون وجود اثر برای آن در محیط قانون است و لو اینکه در برخی از افراد باشد. به عبارت دیگر اعتبار عهده در باب ضمانات چندین اعتبار در هر حال و آن نیست. بلکه همین که اعتبار امر وضعی به حسب جعل قانونی لغو نباشد در صحت اعتبار آن کافی است. یعنی در اینجا ما یک اعتبار علی حده نسبت به این شخص نداریم تا بگوییم باید در هر آن مصححی برای اعتبار عهده وجود داشته باشد. بلکه یک جعل قانونی کلی داریم که عدم

لغویت آن مبتنی بر این است که این قانون به کلی بی اثر نباشد. (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ۱: ۶۳۰؛ همو، بی تا: ۳۴۰)

۱۸-۲. رجوع مالک به جمیع ایادی در صورت بقای عین مال

اگر بر عین مال مغضوبی چند نفر دست یابند و به اصطلاح در آن تعاقب ایادی رخ دهد، آیا مالک می تواند به هر کسی که مال مدتی دست او بوده است رجوع کرده و بر او نیز واجب است مال را تحصیل کرده و به مالک دهد، یا اینکه مالک فقط می تواند به کسی که هم اکنون مال در اختیار اوست رجوع کرده و مال را از او بخواهد.

امام استدلال به قاعده ضمان ید و نیز روایت الغصب کله مردود (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۹: ۵۲۴) را برای اثبات جواز رجوع به تمامی کسانی که مال در دست آنان بوده را نمی پذیرد. بلکه از طریق استصحاب این مطلب را به اثبات رسانیده است به این بیان که وقتی عین در دست غاصب یا کسی که در حکم غاصب است قرار می گیرد، بر او واجب است که آن را به صاحبش بازگرداند و بعد از خروج آن از دست او در وجوب رد نسبت به او شک می شود همانگونه که در حکم غاصب نسبت به او شک می شود و نسبت به هر یک استصحاب صورت می پذیرد. اما این استصحاب مبنی بر وجوب رد است حتی نسبت به غاصبی که بازگرداندن برای او متعذر است؛ حال یا به خاطر ضیق وقت یا به سبب جهل و غفلتش؛ زیرا که بنا بر وجود احکام کلی قانونی و عدم انحلال به احکام شخصیه فرقی بین عالم و جاهل و قادر و عاجز نیست. (امام خمینی، ۱۴۲۱ الف، ۲: ۵۱۰-۵۱۱)

این مختصری بود از آنچه که بر نظریه عدم انحلال خطابهای قانونی به عنوان اثر و ثمره فقهی یا اصولی بار می گردد. البته آنچه که ذکر شد حاصل تتبع ناقصی بود که در این زمینه صورت پذیرفته است و قطعاً اگر سراسر فقه را با این دیدگاه و تحلیل بازخوانی کنیم، صدها مورد از مواردی که این نظریه قابلیت تطبیق دارد را خواهیم یافت که بر اساس آن چه بسا نتیجه ای متفاوت از آنچه تا کنون می گرفتیم بگیریم. به شکلی که تنها بررسی آثار این نظریه خود نیازمند تدوین رساله ای مجزا و مفصل خواهد بود. لکن از آنجا که در این رساله مختصر تنها در پی نشان دادن برخی از آثار این نظریه فی الجمله و اینکه این دیدگاه می تواند در بسیاری از موارد تاثیرگذار باشد، بودیم به همین مقدار بسنده می کنیم و تفصیل بررسی موارد قابل تطبیق بر نظریه را به زمانی دیگر موکول می کنیم.

دیدگاه عدم انحلال خطابه‌های قانونی که از نظریات بدیع و جدید در علم اصول فقه است، از آخرین و مهم ترین دستاوردهای فکر اصولی است که عالمان امامی بر آن دست یافته اند. این نظریه با اعتقاد به اینکه هر خطاب کلی و عمومی که در کتاب یا سنت وجود دارد و به طور کلی هر حکم کلی که از جانب خدای متعال جعل گردیده است و لو آنکه به صورت واضح در کتاب و سنت خطابی درباره آن وجود نداشته باشد، به خطاب های مستقل و شخصی به تعداد مکلفان منحل نمی گردد و نمی توان یک خطاب را بی نهایت خطاب به تعداد خطاب قابل انحلال دانست، در پی رهیافتی برای حل بسیاری از مسائلی است که در علم فقه یا اصول فقه بر اساس دیدگاه انحلال خطاب های قانونی پاسخ مناسبی نیافته است. در حقیقت این نظریه متأثر از شکل گیری مجالس قانونگذاری در عصر اخیر و نحوه جعل قانون توسط قانونگذاران بشری و عرفی است که هرگز هیچ انحلالی در آن متصور نبوده و قانونی کلی بر موضوعی کلی و مخاطبی کلی و نه شخصی وضع می شود و به هیچ وجه شرایط و خصوصیات افراد مخاطب قانون در آن مورد لحاظ نبوده است. این نوع قانونگذاری که در میان عقلا مرسوم است از سوی شارع نیز دنبال شده است و همین مطلب شاید آن نکته اساسی است که باعث رهنمون شدن به این نظریه گردیده است. به هر حال این نظریه مانند هر حرف بدیع دیگری که در دنیای دانش طرح می شود و در آغاز با مخالفت ها و اشکال هایی رو به رو می شود که چه بسا باعث تحکیم نظریه نیز می گردد، با اشکالاتی از سوی برخی از فقهای معاصر روبه رو گردیده است. اما حقیقت آن است که قریب به اتفاق این اشکالات ناشی از سوء فهمی بوده که صورت پذیرفته است و ریشه اشکال را که بنگری، متوجه می شوی که اساس اشکال آن است که عمق نظریه فهم نشده است. در هر صورت چنانکه گذشت تنها یک اشکال است که دارای قوت می باشد که آن هم با دقت در مبانی این نظریه قابل پاسخ بود. به این ترتیب یافته نهایی این تحقیق آن است که این نظریه، تحلیل مناسبی نسبت به نحوه تشریع احکام شرعی بوده و می توان آن را دیدگاهی جامع و طرحی برای حل مشکلات و معضلات اساسی موجود در مباحث فقهی و اصولی دانست.

در هر حال التزام به این نظریه می تواند در سراسر اصول و فقه تاثیر گذاشته و آراء جدیدی متناسب با آن را به بار آورد. به عبارتی باید گفت که این ایده، مساله ای صرفاً انتزاعی مانند برخی از مباحث اصولی نبوده و می توان آثار فقهی و حتی اصولی آن را به روشنی نشان داد و آن را در قامت یک نظریه دید.

فهرست منابع و مآخذ

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، *درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد*، تهران، موسسه الطبع و النشر التابعه لوزارة الثقافه و الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۰ق
۲. _____، *کفایه الاصول*، قم، موسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ق
۳. _____، *فوائد الاصول*، تهران، وزارت ارشاد، ۱۴۰۷ق
۴. آمدی، علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، ریاض، دار الصمیعی للنشر و التوزیع، ۱۴۲۴ق
۵. آملی لاریجانی، محمد صادق، *جزوه درس خارج اصول فقه*، ج ۵
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار الفكر للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق
۷. اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازهان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق
۸. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت-دمشق، دار العلم-الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق
۹. انصاری، شیخ مرتضی، *المکاسب*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق
۱۰. انصاری، شیخ مرتضی، *فرائد الاصول*، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۸ق
۱۱. ایروانی، علی، *الاصول فی علم الاصول*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق
۱۳. جوادی، آملی، *تحریر تمهید القواعد*، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ش
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، موسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ق
۱۶. حسینی فیروزآبادی، مرتضی، *عنايه الاصول فی شرح کفایه الاصول*، قم، کتاب فروشی فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق
۱۷. حسینی، عبدالکریم، *رساله ای در باب حق و حکم*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۷ش
۱۸. حلی، مقداد بن عبدالله سیوری، *نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الامامیه*، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق

۱۹. خمینی، سید روح الله، *انوار الهدایه فی التعلیقہ علی الکفایه*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق-الف
۲۰. _____، *تحریر الوسیله*، قم، موسسه مطبوعات دار العلم، بی تا-الف
۲۱. _____، *تنقیح الاصول*، تقریرات حسین تقوی اشتیاردی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق
۲۲. _____، *تهذیب الاصول*، تقریرات جعفر سبحانی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ق
۲۳. _____، *جواهر الاصول*، تقریرات محمد حسن مرتضوی لنگرودی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ش
۲۴. _____، *کتاب البیع*، تقریرات محمد حسن قدیری، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا
۲۵. _____، *کتاب البیع*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق-الف
۲۶. _____، *کتاب الخلل فی الصلاه*، قم، چاپخانه مهر، بی تا-ب
۲۷. _____، *کتاب الطهاره*، تقریرات محمد فاضل لنکرانی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲ق
۲۸. _____، *کتاب الطهاره*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق-ب
۲۹. _____، *معتمد الاصول*، تقریرات محمد فاضل لنکرانی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۰ق
۳۰. _____، *المکاسب المحرمه*، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق-ب
۳۱. _____، *مناهج الوصول الی علم الاصول*، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق-ج
۳۲. خمینی، سید مصطفی، *تحریرات فی الاصول*، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق-الف
۳۳. _____، *کتاب البیع*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق-ب
۳۴. _____، *کتاب الصوم*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق-ج
۳۵. خویی، سید ابوالقاسم، *موسوعه الامام الخوئی*، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ق
۳۶. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ش

۳۷. زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر، *البحر المحيط فی اصول الفقه*، غردقه، دارالصفوه للطباعه و النشر و التوزيع، ۱۴۱۳ق
۳۸. سبحانی، جعفر، *ارشاد العقول الی مباحث الاصول*، تقریرات محمد حسین حاج عاملی، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ق
۳۹. _____، *المحصول فی علم الاصول*، تقریرات محمود جلالی مازندرانی، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۴ق
۴۰. سبزواری، سید عبدالاعلی، *مذهب الاحکام*، قم، موسسه المنار، ۱۴۱۳ق
۴۱. سیستانی، سید علی، *الرافد فی علم الاصول*، تقریرات منیر قطیفی، قم، لیتوگرافی حمید، ۱۴۱۴ق
۴۲. شریف مرتضی، الذریعه الی اصول الشریعه، قم، موسسه الامام الصادق، بی تا
۴۳. _____، *امالی المرتضی (غرر الفوائد و درر القلائد)*، قاهره، دار الفكر العربی، ۱۹۹۸م
۴۴. شوکانی، محمد بن علی، *ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من مسائل الاصول*، ریاض، دار الفضيله للنشر و التوزيع، ۱۴۲۱ق
۴۵. شیخ بهایی، محمد حسین، *زبدہ الاصول*، قم، مرصاد، ۱۴۲۳ق
۴۶. شیرازی، میرزا محمد تقی، *حاشیه المکاسب*، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق
۴۷. صدر، محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق
۴۸. _____، *دروس فی علم الاصول (الحلقه الثالثه) تحقیق و تعلیق علی اکبر حائری*، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۳ق
۴۹. _____، *المعالم الجدیدہ للاصول*، تهران، کتاب فروشی النجاح، ۱۳۹۵ق
۵۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *التوحید*، قم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق
۵۱. _____، *النخصال*، قم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ق
۵۲. _____، *علل الشرائع*، قم، مکتبه الداوری، ۱۳۸۵ق
۵۳. _____، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق
۵۴. صنقر، محمد، *المعجم الاصولی*، قم، منشورات الطیار، ۱۴۲۸ق
۵۵. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، *العروه الوثقی*، بیروت، موسسه الاعملی للمطبوعات، ۱۴۰۹ق
۵۶. طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرین*، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق

۵۷. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق-الف
۵۸. _____، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق-ب
۵۹. _____، الفهرست، نجف اشرف، المكتبة الرضویه، بی تا
۶۰. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، القواعد و الفوائد، قم، کتاب فروشی مفید، بی تا
۶۱. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، تمهید القواعد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ ق
۶۲. عراقی، ضیاءالدین، بدائع الافکار، تقریرات میرزا هاشم آملی، نجف اشرف، المطبعة العلمیه، ۱۳۷۰ ق
۶۳. _____، نهاییه الافکار، تقریرات محمد تقی بروجردی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق
۶۴. عسکری سلیمانی امیری، سرشت کلیت و ضرورت، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش
۶۵. عسکری، ابوهلال، الفروق اللغویه، قاهره، مکتبه القدسی، ۱۳۵۳ ق
۶۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، تهذیب الوصول الى علم الاصول، لندن، موسسه امام علی علیه السلام، ۱۳۸۰ ش
۶۷. علوی، سید عادل، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۲۱ ق
۶۸. غروی اصفهانی، محمد حسین، حاشیه کتاب المکاسب، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۸ ق
۶۹. غروی نائینی، میرزا محمد حسین، اجود التقريرات، تقریرات سید ابوالقاسم خویی، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ش
۷۰. غروی نائینی، میرزا محمد حسین، فوائد الاصول، تقریرات محمد علی کاظمی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش
۷۱. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، بولاق، المطبعة الامیریه، ۱۳۲۲ ق
۷۲. فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (کتاب الاجاره)، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۴ ق
۷۳. _____، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (کتاب الحج)، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق

٧٤. فخر المحققين حلي، محمد بن حسن، *ايضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد*، قم، موسسه اسماعيليان، ١٣٨٧ق
٧٥. فخر رازی، محمد بن عمر، *المحصول في علم اصول الفقه*، بيروت، موسسه الرساله، بی تا
٧٦. فيض كاشاني، ملا محسن، *الوافي*، اصفهان، كتابخانه امام اميرالمومنين على عليه السلام، ١٤٠٦ق
٧٧. فيومي، احمد بن محمد، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*، قم، منشورات دار الرضى
٧٨. قرافي، شهاب الدين احمد بن ادريس صنهاجي، *نفائس الاصول في شرح المحصول*، مکه المكرمه، مكتبه نزار مصطفى الباز، ١٤١٦ق
٧٩. كاتوزيان، ناصر، *كليات حقوق شركت سهامی انتشار*، تهران، ١٣٨٧ش
٨٠. كليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*، دارالحديث للطباعة و النشر، قم، ١٤٢٩ق
٨١. گرجي، ابوالقاسم، *مقالات حقوقی*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٦٩ش
٨٢. گیلانی قمی، میرزا ابوالقاسم، *القوانين المحكمه في الاصول*، احياء الكتب الاسلاميه، قم، ١٤٣٠ق
٨٣. مجلسي، محمد باقر، *بحار الانوار*، دار احياء التراث العربی، بيروت، ١٤٠٣ق
٨٤. مجموعه مصاحبه، *خطابات قانونيه*، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، تهران، ١٣٨٦ش
٨٥. محقق حلي، جعفر بن حسن، *معارج الاصول*، موسسه امام على عليه السلام، لندن، ١٤٢٣ق
٨٦. محقق داماد، محمد، *المحاضرات (مباحث اصول الفقه)*، تقريرات سيد جلال الدين طاهري اصفهاني، مبارک، اصفهان، ١٣٨٢ش
٨٧. محمضاني، صبحي رجب، *فلسفه التشريع في الاسلام*، دار العلم للملائين، بيروت، ١٩٨٠م
٨٨. مشكيني، علي، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، الهادي، قم، ١٣٧٤ش
٨٩. مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، انتشارات حکمت، ١٤٠٦ق
٩٠. مقيمي، ابوالقاسم، *نظريه الخطابات القانونيه*، مجله فقه اهل البيت عليهم السلام، شماره ٤٢
٩١. مكارم شيرازي، ناصر، *انوار الاصول*، تقريرات احمد قدسي، مدرسه الامام على بن ابی طالب عليه السلام، قم، ١٤٢٨ق
٩٢. موسوی عاملي، محمد بن علي، *مدارك الاحكام في شرح شرائع الاسلام*، موسسه آل البيت عليه السلام، بيروت، ١٤١١ق
٩٣. مومن قمی، محمد، *تسايد الاصول*، موسسه النشر الاسلامي، قم، ١٤١٩ق

٩٤. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٠٤ق
٩٥. واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ١٤١٤ق
٩٦. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، *الفوائد الحائریه*، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ١٤١٥ق



العنوان: الخطابات القانونية و دراسه تداعياتها على الفقه و الاصول

الاستاذ المشرف: الدكتور حسين على سعدى

الاستاذ المساعد: الدكتور سيد على حسيني

الباحث: احسان آهنگرى

الفرع الدراسى: الشريعة، الدراسات الاسلاميه و الدعوه، اختصاص الفقه و مبانى القانون الاسلامى

الملخص:

يعد الخطاب القانونى خطابا متعلقا بالعناوين الكلية و عامه المكلفين حيث لادخل لخصوصيات الافراد فى فعليته. و تصيح بذلك مواضيع الخطابات الموجوده فى الكتاب و السنه تاره كليه عامه و قابله للانطباق على الافراد و المصاديق المتعدده و تاره جزئيه خاصه و غير قابله للانطباق على شتى الافراد. فمحل النزاع فى مساله الخطابات القانونيه هو القسم الاول من القسمين المذكورين و انحلال او عدم انحلال هذا القسم الى الخطابات الشخصيه. لقد كانت وجه نظر العلماء الاصوليين قبل الامام الخميني انحلال الخطابات الكليه الموجوده فى الكتاب و السنه الى خطابات شخصيه جزئيه. و لكن الامام يعتقد ان الخطابات الشرعيه لا تنحل الى خطابات كثيره بعدد المكلفين و الشارع لم ينظر الى خصوصيات الاشخاص المكلفين حين توجيه التكليف اليهم. فتصبح الاخطابات الشرعيه فى هذه النظره كالخطابات العرفيه و منهج الشارع هو منهج العقلاء فى التشريع. على الرغم من اعتقاد بعض الباحثين فى ان هذا الاتجاه يوجد فى كلمات بعض المتقدمين على الامام كالسيد الحائرى و الآخوند الخراسانى، لكن الذى بحث هذا الاتجاه كنظريه عامه هو الامام الخميني. تترتب على هذه النظريه ثمرات كثيره فى علمى الفقه و الاصول و يوتر على كثير من المسائل الفقهيه و الاصوليه. يمكن الاشاره الى جمله من ثمرات هذه النظريه كتصحيح تكليف الكفار بالفروع، فعليه الحكمين المتزاحمين و بطلان الترتب، منجزيت العلم الاجمالى فى صوره عدم الابتلاء ببعض الاطراف و ثمرات كثيره اخرى.

المفردات الدليله: الخطاب القانونى، الخطاب الشخصى، الانحلال، الحكم

Abstract

A legal address is one which contains a universal topic and says something to every responsible person, which special properties of people have nothing to do with the actualization of it. The topics of the address within the Tradition and the holy Quran are sometimes general and sometimes specific, having many different instances. The point of focus in the discussions regarding legal address is the first kind of the aforementioned issues and is the issue whether this kind of address collapses to personal address. Long before Imam Khomeini, people working on the principles of jurisprudence believe that these kinds of addresses collapse to personal ones. According to him, this address within the Holy Quran exists as many as the number of existing and those who will be in the future. According to Imam Khomeini's viewpoint, religious addresses do not dissolve into the number of responsible people and God does not take into account the characteristics of the responsible people when he commands to them. From this viewpoint, the legal address is just like the everyday life commands and is just like the legislative rules by ordinary people .

Although some historians of thought have claimed that there may be hints mentioning to this view in writings of scholars such as Akhoond-e-Khorasani, it was Imam Khomeini who formulated it as a coherent theory. This theory occupies a central role in both jurisprudence and principles of jurisprudence. Not least because of whether one consider the addresses of religion general, or else one take them as specific, has an undeniable impact on one's inferences. Amongst such consequences are justification of Kaffirs' obligation to Islamic rules, actuality of two inconsistent decrees at the same time, defeasance of theory of Tarattob, obliging character of knowledge of disjunctive religious proposition, even when some components are not obligatory .

Keywords: Legal address, personal address, dissolution, judgment.



Imam Sadiq University

Faculty of Islamic Studies, Theology and Guidance

**Continuous M.A. Thesis in Field of Jurisprudence and Principles of Islamic
Law**

Legislation and its effects on jurisprudence and principles



Supervisor:

Associated Prof. Dr. Hossein Ali Saadi

Advisor:

Associated Prof. Dr. Seyyed Ali Hosseini

Student:

Ehsan Ahangari

September ۲۰۱۵

