



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

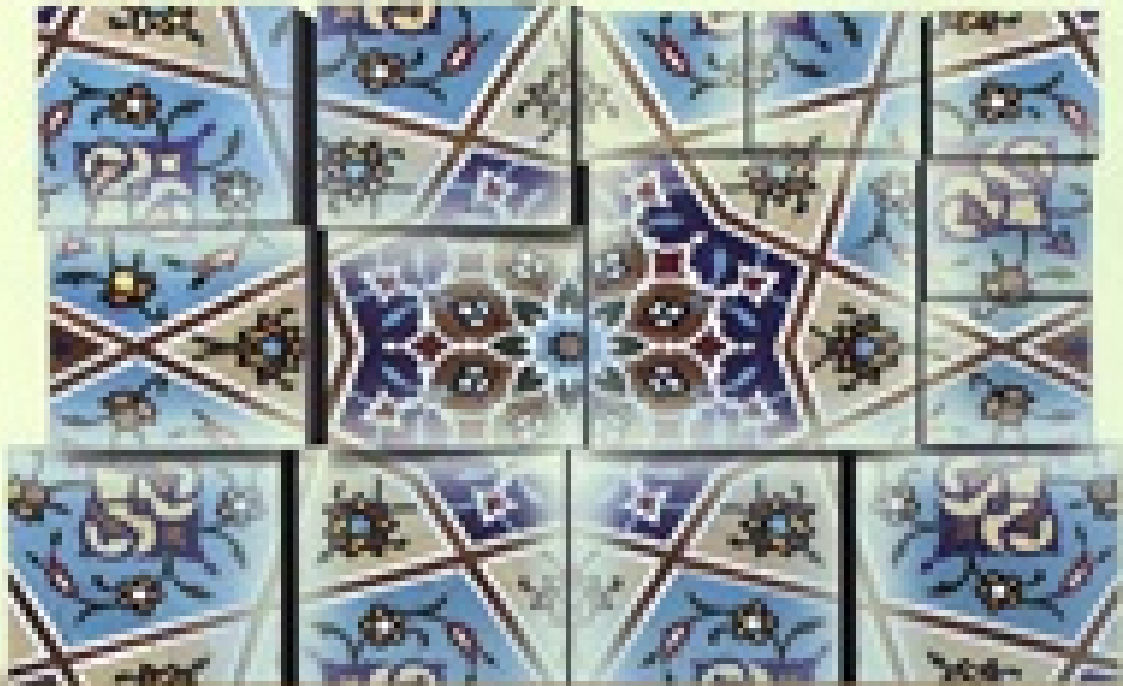


کتابخانہ و آرکائیو
قومی

۱۵۸

بررسی

نظریہ خطابات قانونیہ



• استاد محقق سید مجتبیٰ نور حفیدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بررسی اجمالی نظریه خطابات قانونیه

نویسنده:

آیت الله سیدمجتبی نورمفیدی

ناشر چاپی:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	بررسی اجمالی نظریه خطابات قانونیه
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	اشاره
۱۵	فهرست مطالب
۲۵	مقدمه
۲۷	پیش گفتار
۲۹	اشاره
۳۱	فصل اول: جعل حکم شرعی و قضیه حقیقیه و خارجیّه
۳۱	اشاره
۳۳	مقدمه
۳۹	گفتار اول: قضیه حقیقیه و خارجیّه از نظر منطقیین
۳۹	اشاره
۴۱	نظر حاجی سبزواری
۴۲	تفاوت نظر ابن سینا و حاجی سبزواری
۴۵	گفتار دوم: نگاهی اجمالی به قضیه حقیقیه و خارجیّه از نظر اصولیین
۴۹	گفتار سوم: دیدگاه مشهور و بررسی آن
۴۹	اشاره
۴۹	بخش اول: کلام محقق نائینی
۴۹	تعریف قضیه حقیقیه و خارجیّه
۵۲	تفاوت های قضیه حقیقیه و خارجیّه در نظر محقق نائینی
۵۶	بخش دوم: کلام محقق نائینی
۵۶	اشاره
۵۶	خلط در کلام اهل معقول

۵۹	خلط در کلام اصولیین
۵۹	اشاره
۶۰	بررسی کلام محقق نائینی
۶۰	اشاره
۶۲	اشکال به تفاوت اول
۶۶	اشکال به تفاوت دوم
۶۷	اشکال به تفاوت سوم
۶۸	اشکال به تفاوت چهارم
۶۹	اشکال به تفاوت پنجم
۶۹	اشکال به تفاوت ششم
۷۱	گفتار چهارم: دیدگاه محقق عراقی و بررسی آن
۷۱	دیدگاه محقق عراقی
۷۵	بررسی دیدگاه محقق عراقی
۷۹	گفتار پنجم: دیدگاه امام خمینی رحمه الله
۸۱	فصل دوم: جعل حکم شرعی و خطابات قانونیه و شخصیه
۸۱	اشاره
۸۳	مقدمه
۸۵	گفتار اول: متعلق اوامر و نواهی از دیدگاه امام رحمه الله
۸۹	گفتار دوم: مخاطب خطابات شرعیه از دیدگاه امام خمینی رحمه الله
۹۵	گفتار سوم: تفاوت خطابات شخصیه و قانونیه
۹۵	اشاره
۹۵	وجه اول
۹۸	وجه دوم
۹۸	اشاره
۹۹	نکته
۱۰۱	گفتار چهارم: ادله و شواهد نظریه خطابات قانونیه

۱۰۱	اشاره
۱۰۱	دلیل اول
۱۰۲	دلیل دوم
۱۰۳	دلیل سوم
۱۰۳	دلیل چهارم
۱۰۴	دلیل پنجم
۱۰۵	دلیل ششم
۱۰۶	دلیل هفتم
۱۰۶	دلیل هشتم
۱۰۷	دلیل نهم
۱۰۹	گفتار پنجم: دو تنبیه
۱۰۹	تنبیه اول
۱۱۰	تنبیه دوم
۱۱۳	گفتار ششم: آثار نظریه خطابات قانونیه
۱۱۳	اشاره
۱۱۳	الف) در فقه
۱۱۳	اثر اول
۱۱۴	اثر دوم
۱۱۴	اثر سوم
۱۱۵	اثر چهارم
۱۱۵	اثر پنجم
۱۱۶	ب) در اصول
۱۱۶	اشاره
۱۱۷	اثر اول
۱۱۷	اثر دوم
۱۱۸	اثر سوم

۱۱۸ اثر چهارم

۱۱۸ اثر پنجم

۱۱۹ اثر ششم

۱۱۹ اثر هفتم

۱۱۹ اثر هشتم

۱۲۰ اثر نهم

۱۲۱ اثر دهم

۱۲۳ گفتار هفتم: بررسی اشکالات نظریه خطابات قانونیه

۱۲۳ اشاره

۱۲۳ اشکال اول

۱۲۳ اشاره

۱۲۴ پاسخ

۱۲۴ اشکال دوم

۱۲۴ اشاره

۱۲۵ پاسخ

۱۲۵ اشکال سوم

۱۲۵ اشاره

۱۲۶ پاسخ

۱۲۷ اشکال چهارم

۱۲۷ اشاره

۱۲۸ پاسخ

۱۲۹ اشکال پنجم

۱۲۹ اشاره

۱۲۹ پاسخ

۱۳۰ اشکال ششم

۱۳۰ اشاره

- ۱۳۱ پاسخ
- ۱۳۳ اشکال هفتم
- ۱۳۳ اشاره
- ۱۳۵ پاسخ
- ۱۳۶ اشکال هشتم
- ۱۳۶ اشاره
- ۱۳۶ پاسخ
- ۱۳۷ اشکال نهم
- ۱۳۷ اشاره
- ۱۳۸ پاسخ
- ۱۴۰ اشکال دهم
- ۱۴۰ اشاره
- ۱۴۱ پاسخ
- ۱۴۲ اشکال یازدهم
- ۱۴۲ اشاره
- ۱۴۳ پاسخ
- ۱۴۴ اشکال دوازدهم
- ۱۴۴ اشاره
- ۱۴۵ پاسخ
- ۱۴۵ اشکال سیزدهم
- ۱۴۵ اشاره
- ۱۴۶ پاسخ
- ۱۴۸ اشکال چهاردهم
- ۱۴۸ اشاره
- ۱۴۹ پاسخ
- ۱۵۰ اشکال پانزدهم

۱۵۰ اشاره

۱۵۰ پاسخ

۱۵۲ اشکال شانزدهم

۱۵۲ اشاره

۱۵۳ پاسخ

۱۵۴ اشکال هفدهم

۱۵۴ اشاره

۱۵۵ پاسخ

۱۵۶ نتیجه کلی

۱۵۹ کتابنامه

۱۶۳ درباره مرکز

بررسی اجمالی نظریه خطابات قانونیه

مشخصات کتاب

سرشناسه: نورمفیدی، سیدمجتبی، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور: بررسی اجمالی نظریه خطابات قانونیه [کتاب] / سیدمجتبی نورمفیدی.

مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری: ۱۴۸ ص.؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س م.

فروست: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)؛ ۱۵۸.

شابک: ۸۰۰۰۰ ریال : ۹۷۸-۶۰۰-۵۶۹۴-۸۲-۶

وضعیت فهرست نویسی: فایا

یادداشت: کتابنامه: ص. [۱۴۵] - ۱۴۸؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۲۷۹ - ۱۳۶۸. -- دیدگاه درباره خطابات قانونی (فقه)

موضوع: خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۲۷۹ - ۱۳۶۸. -- دیدگاه درباره اصول فقه شیعه
موضوع: خطابات قانونی (فقه)

موضوع: قانونگذاری (فقه)

موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

رده بندی کنگره: BP۱۹۸/۶ /خ ۶ ن ۹ ۱۳۹۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۹

شماره کتابشناسی ملی: ۳۵۴۶۳۸۲

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٢

بررسی نظریه خطابات قانونیه

سید مجتبی نورمفیدی

ناشر: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

چاپ: چاپ و نشر اسراء

ص: ۳

فهرست مطالب

مقدمه مرکز ۱۳

اشاره ۱۵

فصل اول: جعل حکم شرعی و قضیه حقیقه و خارجیه ۱۷

مقدمه ۱۹

گفتار اول: قضیه حقیقه و خارجیه از نظر منطقیین ۲۵

نظر حاجی سبزواری... ۲۷

تفاوت نظر ابن سینا و حاجی سبزواری... ۲۸

گفتار دوم: نگاهی اجمالی به قضیه حقیقه و خارجیه از نظر اصولیین ۳۱

گفتار سوم: دیدگاه مشهور و بررسی آن ۳۵

بخش اول کلام محقق نائینی... ۳۵

تعریف قضیه حقیقه و خارجیه... ۳۵

تفاوت های قضیه حقیقه و خارجیه در نظر محقق نائینی... ۳۸

ص: ۵

بخش دوم کلام محقق نائینی... ۴۲

خلط در کلام اهل معقول... ۴۲

خلط در کلام اصولیین... ۴۵

بررسی کلام محقق نائینی... ۴۶

اشکال به فرق اول... ۴۸

اشکال به فرق دوم... ۵۲

اشکال به فرق سوم... ۵۳

اشکال به فرق چهارم... ۵۴

اشکال به فرق پنجم... ۵۵

اشکال به فرق ششم... ۵۵

گفتار چهارم: دیدگاه محقق عراقی و بررسی آن ۵۷

دیدگاه محقق عراقی... ۵۷

بررسی دیدگاه محقق عراقی... ۶۱

گفتار پنجم: دیدگاه امام خمینی رحمه الله ۶۵

فصل دوم: جعل حکم شرعی و خطابات قانونیه و شخصیه ۶۷

گفتار اول: متعلق اوامر و نواهی از دیدگاه امام رحمه الله ۷۱

گفتار دوم: مخاطب خطابات شرعیه از دیدگاه امام خمینی رحمه الله ۷۵

گفتار سوم: تفاوت خطابات شخصیه و قانونیه ۸۱

وجه اول... ۸۱

وجه دوم... ۸۴

نکته ... ۸۵

گفتار چهارم: ادله و شواهد نظریه خطابات قانونیه ۸۷

دلیل اول... ۸۷

دلیل دوم... ۸۸

دلیل سوم... ۸۹

دلیل چهارم... ۸۹

دلیل پنجم... ۹۰

دلیل ششم... ۹۱

دلیل هفتم... ۹۲

دلیل هشتم... ۹۲

دلیل نهم... ۹۳

گفتار پنجم: دو تنبیه ۹۵

تنبیه اول... ۹۵

تنبیه دوم... ۹۶

گفتار ششم: آثار نظریه خطابات قانونیه ۹۹

الف) در فقه... ۹۹

اثر اول... ۹۹

اثر دوم... ۱۰۰

اثر سوم... ۱۰۰

اثر چهارم... ۱۰۱

اثر پنجم... ۱۰۱

ب) در اصول... ۱۰۲

اثر اول... ۱۰۳

اثر دوم... ۱۰۳

اثر سوم... ۱۰۴

اثر چهارم... ۱۰۴

اثر پنجم... ۱۰۴

اثر ششم... ۱۰۵

اثر هفتم... ۱۰۵

اثر هشتم... ۱۰۵

اثر نهم... ۱۰۶

اثر دهم... ۱۰۷

گفتار هفتم: بررسی اشکالات نظریه خطابات قانونیه ۱۰۹

اشکال اول... ۱۰۹

پاسخ... ۱۱۰

اشکال دوم... ۱۱۰

پاسخ... ۱۱۱

اشکال سوم... ۱۱۱

پاسخ... ۱۱۲

اشکال چهارم... ۱۱۳

پاسخ... ۱۱۴

اشکال پنجم... ۱۱۵

پاسخ... ۱۱۵

اشکال ششم... ۱۱۶

پاسخ... ۱۱۷

اشکال هفتم... ۱۱۹

پاسخ... ۱۲۱

اشکال هشتم... ۱۲۲

پاسخ... ۱۲۲

اشکال نهم... ۱۲۳

پاسخ... ۱۲۴

اشکال دهم... ۱۲۶

پاسخ... ۱۲۷

اشکال یازدهم... ۱۲۸

پاسخ... ۱۲۹

اشکال دوازدهم... ۱۳۰

پاسخ... ۱۳۱

اشکال سیزدهم... ۱۳۱

پاسخ... ۱۳۲

اشکال چهاردهم... ۱۳۴

پاسخ... ۱۳۵

اشکال پانزدهم... ۱۳۶

پاسخ... ۱۳۶

اشکال شانزدهم... ۱۳۸

پاسخ... ۱۳۹

اشکال هفدهم... ۱۴۰

پاسخ... ۱۴۱

نتیجۀ کلی... ۱۴۲

کتابنامه... ۱۴۵

ص: ۱۰

در عظمت و اهمیت علم اصول فقه همین بس که در دوره های مختلف، تطور آن، همراه با کشف مبانی جدید و قواعد مهم بوده است. آنچه این علم را از خود فقه و سایر علوم وابسته به آن متمایز می سازد، به دست آوردن محورهای اساسی و استخراج قواعد کلی است که بسیاری از احکام بر آن متفرع است. در میان این قواعد کلی نیز برخی دارای اهمیت بیشتری می باشند که شاخصه آن تأثیرگذاری در همه ابواب فقه و بلکه در ابواب و قواعد دیگر اصولی است. در تاریخ علم اصول، همین مبانی و نظریه ها چه بسا مسیر استنباط را دگرگون ساخته و به فقه و احکام موجود در آن شکل دیگری داده است. برای آشنایان به این فن روشن است که مسأله ورود و حکومت در میان ادله چه آثار مهمی از خود به جای گذاشته است. پذیرش قانون ملازمه بین حکم عقل و شرع و عدم پذیرش آن نیز از این موارد است.

به نظر می رسد آخرین نظریه ای که در علم اصول تاکنون بر آن سایه انداخته و موجب دگرگونی در اصول و نیز فقه گردیده، نظریه ای است که حضرت امام خمینی رحمه الله آن را ابداع نمودند. این نظریه باعث تحول در فقه از

ابتدا تا انتها و موجب تغییراتی در مبانی اصولی است. بر حسب تعبیر فرزند شهید امام، آیه الله آقای حاج آقا مصطفی خمینی قدس سره این نظریه بارقه ای ملکوتی بوده است که خداوند بر قلب والد ایشان افکنده. بر حسب این نظریه باید برخی از فتاوی خود امام قدس سره نیز تغییر یابد.

بحث و تحقیق پیرامون این نظریه چندی است که در حوزه علمی قم آغاز گردیده است. باید اعتراف نمود که برخی از مصاحبه ها پیرامون این نظریه، ناصواب و غیر مطابق با فکر واقعی حضرت امام رحمه الله است. بنابراین لازم است پیرامون این نظریه نشست ها و همایش های علمی توسط اساتید فن و مجتهدان زبردست انجام گیرد تا به خوبی ابعاد آن واکاوی گردد. بحمدالله استاد محقق و ارزشمند حوزه علمی قم، حضرت مستطاب حجه الاسلام والمسلمین حاج سید مجتبی نورمفیدی دامت برکاته که خود اشتغال به تدریس دروس خارج دارند، این بحث را به صورت دقیق و عالمانه مورد کنکاش قرار داده اند. ایشان با تلاش دقیق و فراوان عناوین مرتبط به این نظریه را مورد مذاقه و آثار آن را مورد توجه و اشکالات وارد شده بر آن را پاسخ داده است.

ضمن تشکر فراوان از ایشان، از همکارانی که در به ثمر رسیدن این مجموعه، ایشان و مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام را یاری نموده اند، تشکر و سپاسگزاری می شود. امید است این نوشتار راه تحقیق محققان را هموارتر و تأثیرگذاری این نظریه را آشکارتر نماید. ان شاء الله.

فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

۹۳/۴/۲۳

ص: ۱۲

بدون تردید امام خمینی رحمه الله شخصیتی بزرگ و اندیشمندی والامقام است که ژرف‌نگری و ابتکارات و ابداعات وی، چه در صحنه عمل و چه در پهنه فکر و نظر، او را از اقران و امثال خود ممتاز کرده و به حق، پرداختن به آرا و نظریات او به ویژه در حوزه علمیة قم امری ضروری است.

متأسفانه گاهی مشاهده می‌شود، بسیاری از آرا و مبانی امام رحمه الله حتی نزد فضلاء حوزه، ناشناخته مانده و یا تصویر ناقصی از آن ارائه می‌شود و این مسئله، ضرورت فوق‌الذکر را مضاعف می‌نماید.

نظریه خطابات قانونیه یکی از ابداعات ارزشمند آن فقیه سترگ و اصولی بزرگ است و قبل از او سابقه ای ندارد. این نظریه ضمن آن که نظریه ای نزدیک به فهم و درک عقلا و مطابق روش آنان است، آثار و نتایج مهمی در فقه و اصول بر جای گذاشته و برخی از مشکلات و عویصات مسائل این دو علم را برطرف نموده است.

تلاش اصلی در این اثر بر تبیین و تشریح این نظریه و آثار آن و سپس پاسخ به برخی از مهم‌ترین اشکالات وارد بر آن بوده است.

آن چه پیش روی دارید، مطالبی است که این جانب چند سال قبل در درس خارج اصول و به مناسبت بحث از چگونگی تشریح احکام و در ضمن مباحث حکم شرعی برای جمعی از فضلا ارائه نموده ام.

توصیه های مکرر محقق ارزشمند و برادر ارجمندم، آیه الله حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی، مبنی بر نشر این اثر موجب گردید آن مطالب پس از تنظیم و علیرغم اختصار و اجمال در اختیار شما عزیزان قرار گیرد.

بدیهی است اثری که بنای آن بر اختصار و اجمال است، دچار نقص و کاستی هایی نیز می باشد، ولی انتظار آن است که نقص ها و اشکالاتی که ناشی از اختصار و اجمال نیست، بزرگوارانه به اینجانب تذکر داده شود.

در پایان بر خود لازم می دانم یاد استاد بزرگوارم، مرجع راحل عظیم الشأن، حضرت آیه الله العظمی فاضل لنکرانی قدس سره را که با تأسیس مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام گام مهمی در جهت تقویت اجتهاد و فقاہت برداشت، گرامی داشته و به روح پاک آن فقیه آینده نگر درود فرستم که این مرکز را که اکنون همچون نگینی بر تارک حوزه می درخشد، بنیان نهاد.

هم چنین شایسته است از همکاری حجج اسلام آقایان رستمی و محمدزاده در آماده سازی این اثر تشکر نموده و از ریاست مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام و هم چنین حجه الاسلام والمسلمین آقای فاضل کاشانی، مدیر آن مرکز قدردانی نمایم.

مجتبی نورمفیدی

قم - خرداد ۱۳۹۳

ص: ۱۴

مسئله کیفیت جعل و چگونگی تشریح احکام از مسائلی است که به خودی خود دارای اهمیت بوده و آثار مهمی در مواضع مختلفی از علم اصول بر جای می گذارد. به طور کلی، درباره این موضوع در دو ساحت بحث می شود:

یکی جعل احکام شرعی به نحو قضایای حقیقیه که در این رابطه امام رحمه الله هم مانند مشهور، معتقد است احکام شرعی به نحو قضایای حقیقیه جعل شده اند، با تفاوتی که بین تفسیر ایشان و تفسیر مشهور از قضایای حقیقیه وجود دارد.

دیگری جعل احکام به نحو خطابات قانونیه که امام در این جهت متفرد است.

پیوستگی این دو ساحت در خلال مباحث آینده روشن خواهد شد. بر این اساس لازم است ابتدا پیرامون قضایای حقیقیه و سپس درباره خطابات قانونیه بحث کنیم.

فصل اول: جعل حکم شرعی و قضیہ حقیقیہ و خارجیہ

اشارہ

ص: ۱۷

مشهور در بین اصولیین آن است که احکام و قوانین شرعیه به نحو قضایای حقیقیه جعل شده اند. در مواضع متعددی از علم اصول به این مسئله پرداخته شده و آثار مختلفی هم دارد. به عنوان نمونه، این موضوع در بحث واجب مشروط و معلق، شرط متأخر، تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص، ترتب، واجب تعبدی، حجیت خبر واحد، استصحاب کلی، استصحاب شرایع سابقه و بعضاً در مسئله تقلید مطرح شده است.

اساس این بحث از زمان شیخ انصاری وارد علم اصول شده است. در این رابطه شهید مطهری می فرماید: «شیخ انصاری و حاجی سبزواری به مدت شش ماه در مشهد با هم تلاقی داشتند که در آن مدت، حاجی سبزواری نزد شیخ، فقه و اصول تلمذ می کرده و شیخ انصاری هم فلسفه و منطق را از حاجی سبزواری فرا می گرفت. و من گمان می کنم در همین ایام مرحوم شیخ انصاری بحث قضایای حقیقیه را از حاجی سبزواری فرا گرفته و وارد علم اصول کرده؛ چون تعبیری که شیخ در این باره به کار می برد همان

پس از مرحوم شیخ نیز شاگرد مبرز ایشان؛ یعنی مرحوم آخوند این موضوع را مطرح و سپس اتباع و شاگردان او به خصوص محقق نائینی این بحث را بسط دادند. از این رو شاید بحث از قضایای حقیقه در علم اصول سابقه طولانی و زیادی نداشته باشد.

این مسئله با آن که دارای آثار مختلفی در علم اصول است، ولی مستقلاً و رأساً اثر مهمی برای آن متصور می باشد و آن این که اگر گفته شود اصل در احکام شرعیه، جعل به نحو قضیه حقیقه است در این صورت، در موقع شک و عدم وجود قرینه، قضایا بر حقیقه حمل می شوند و این مسئله مهمی است؛ چون اگر قضیه ای به نحو حقیقه جعل شده باشد حکم مذکور در آن کلی بوده و برای همه انسان ها در همه زمان ها ثابت است. اما اگر بگوییم: اصل آن است که احکام به نحو قضیه خارجیّه جعل شده اند دیگر نمی توان آن را به عنوان یک حکم کلی که همه افراد حتی افراد مقدر را شامل شود، در نظر گرفت.

این مطلب از آن جهت حائز اهمیت است که بسیاری از روایات در خصوص یک مورد وارد شده اند. حال اگر گفتیم ادله، مبین قضایای حقیقه اند، آن گاه می توان از آن ها به عنوان منبع حکم شرعی استفاده کرد، اما اگر مبین قضایای خارجیّه باشند در این صورت، معلوم نیست چنین صلاحیت و شأنتی را برای استنباط حکم شرعی داشته باشند.

به عبارت دیگر، سخن در این است که اصل در تشریح و قانون گذاری

ص: ۲۰

چیست؟ آیا اصل این است که قوانین به نحو کلی و به صورت قضایای حقیقیه جعل شده اند یا صرفاً برای زمان صدور و به صورت قضیه خارجیّه جعل گردیده اند و یا آن که مربوط به موضوع و شخص خاصی بوده و به صورت قضیه شخصیّه جعل شده اند، به گونه ای که حتی همه افرادی که در آن زمان بوده اند را نیز شامل نمی شدند؟

برای این که اهمیت این مسئله بیشتر روشن شود، به نمونه ای در این رابطه اشاره می کنیم. در باب احتکار و اشیایی که احتکار آن ها از نظر شرع حرام اعلام شده، روایات متعدّدی (۱) وارد گردیده است. در این روایات، مواردی از جمله گندم، جو و خرما ذکر شده، اما در این که آیا احکام احتکار منحصر به این موارد بوده یا اعمّ از آن است و شامل مایحتاج عمومی و هر آن چه که مردم به آن احتیاج دارند می شود یا خیر، بحث و اختلاف وجود دارد و از آن جا که مایحتاج عمومی در زمان ها و مکان های مختلف، متفاوت است، فتاوی نیز در این رابطه مختلف می باشد. اکثر فقها موارد احتکار را در همین موارد منحصر دانسته اند (۲)، حتی اگر در بسیاری از جوامع به عنوان مایحتاج

ص: ۲۱

۱- (۱). الکافی، ج ۵، کتاب المعیشه، باب ۶۴، باب الحکره، ص ۱۶۴، ح ۱؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، کتاب المعیشه، باب الحکره والاسعار، ص ۲۶۵، ح ۳۹۵۴؛ الخصال، ج ۱، باب السته، ص ۳۲۹، ح ۲۳؛ تهذیب الاحکام، ج ۷، کتاب التجارات، باب ۱۳ باب التلقی والحکره، ص ۱۵۹، ح ۹، وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، باب ۲۷ من ابواب آداب التجاره، ص ۴۲۵، ح ۴ و ۷ و ۱۰. در برخی از این روایات، موارد احتکار منحصر در ۵ مورد و در برخی دیگر منحصر در ۶ مورد دانسته شده است که مجموعاً عبارتند از «حنطه، شعیر، تمر، زبیب، سمن، زیت».

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۸۱؛ در این رابطه صاحب جواهر می فرماید: «وصرح غیر واحد من الأصحاب بأن الاحتکار الذی هو محلّ البحث أنّما یكون فی الحنطه والشعیر والتمر والزبیب والسمن دون غیرها، بل هو المشهور فیما بینهم بل عن جماعه الاجماع علیه»؛ مختلف الشیعه، ج ۵، ص ۳۹.

عمومی شناخته نشوند. اما جمعی (۱) نیز معتقدند: ذکر این موارد در روایت به عنوان نمونه و مثال بوده و غرض، جلوگیری از احتکار مایحتاج عمومی است.

آن گاه برای تعدی از موارد منصوص به غیر منصوص و شمول نسبت به همه مایحتاج مردم، راه های مختلفی را طی کرده اند. یکی از راه ها این است که این روایات که در آن ها از ادات حصر مثل «إنما» استفاده شده از سنخ قضایای خارجی است نه حقیقه (۲) و این نشان می دهد که در واقع، حصر موجود در این روایات ناظر به وضعیت خارجی آن زمان بوده است، بنابراین مسئله احتکار در زمان های دیگر مثل زمان ما، در موارد مذکور منحصر نخواهد بود. اما اگر گفتیم: روایتی که با ادات حصر، احتکار را در این چند مورد خلاصه کرده از سنخ قضایای حقیقه است در این صورت، حکم آن کلی و مربوط به تمام زمان ها خواهد بود. لذا نمی توان به هیچ وجه و در هیچ زمانی از موارد مذکور تعدی نمود و احتکار را نسبت به مایحتاج عمومی ثابت کرد.

به هر حال این بحث دارای اهمیت فراوانی است. با این وجود در این رابطه افراط و تفریطهایی صورت گرفته، به این معنا که برخی تمام قضایای شرعیه را از نوع قضایای خارجی دانسته و روایات و نصوص را بر عرف و عادت

ص: ۲۲

-
- ۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۸۱؛ تفصیل الشریعه - المکاسب المحرمه، ص ۲۵۸؛ ابتغاء الفضیله، ج ۱، ص ۱۹۷؛ نظام الحکم فی الاسلام (للمنتظری)، ص ۳۹ و ۳۸۹.
- ۲- (۲). نظام الحکم فی الاسلام (للمنتظری)، ص ۳۹۰؛ دراسات فی ولایت الفقیه وفقه الدوله الاسلامیه، ج ۲، ص ۶۴۷.

زمان صدور حمل می کنند که نتیجه اش آن است که بسیاری از این ادله، صلاحیت مرجعیت برای استنباط حکم شرعی را از دست می دهند و تنها چند حکم بدیهی از شریعت باقی می ماند. البته شهید مطهری بر خلاف نظر مشهور که جعل احکام را به نحو قضیه حقیقه می دانند، از کسانی است که معتقدند احکام شرعی به نحو قضایای خارجی جعل شده اند (۱)، ولی منظور ایشان از قضایای خارجی مطلب دیگری است که اشاره خواهیم کرد.

از طرف دیگر، برخی قائلند همه قضایایی که در شرع وارد شده حقیقی بوده و حتی افعال و احوال شخصی ائمه علیهم السلام را که به عنوان بشر عادی انجام داده اند به عنوان قضیه حقیقه محسوب می کنند که این یک نوع جمود خطرناک است.

ما نخست بحث مختصری در رابطه با قضایای حقیقه و خارجی ذکر کرده و تعریف منطقیین و اصولیین را از این اصطلاحات بیان می کنیم.

ص: ۲۳

۱- (۱). مجموعه آثار شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۹، ص ۲۳۴.

بحث از قضیه حقیقه و خارجیّه در منطق ارسطو مطرح نشده و اولین کسی که این تقسیم را مطرح کرده ابن سینا است. به عقیده بوعلی، قضیه حقیقه یک قضیه حملیه است که بعدها در کلمات حاجی سبزواری به شکل دیگری مطرح شده، اما شهید مطهری (۱) مدعی است حاجی سبزواری قضیه حقیقه ای را که بوعلی بیان نموده، درک نکرده است. افراد دیگری نیز مثل شیخ اشراق و ملاصدرا از آن استفاده کرده و قضایای معروف بتّیه و غیر بتّیه را به وجود آورده اند. در هر صورت، بین منطقیین تعریف واحد و مورد اتفافی در این باره وجود ندارد. حتی بین کلام ملاصدرا و حاجی سبزواری نیز اختلاف است. لذا مناسب است اشاره ای اجمالی به کلمات منطقیین در این رابطه داشته باشیم.

ابن سینا درباره قضایای حقیقه و خارجیّه می فرماید: گاهی در یک قضیه

ص: ۲۵

۱- (۱). مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۹، شرح مبسوط منظومه، ص ۲۳۰-۲۳۱.

به وجود موضوع توجه شده و حکم برای این موضوع که در یک زمان مشخص در خارج تحقق پیدا کرده اثبات می شود و گاهی نیز حکم برای موضوع اثبات می شود بدون آن که به وجود موضوع در عالم خارج توجه شود. (۱) در این بیان اگرچه نامی از قضیه حقیقه و خارجیّه برده نشده، اما به هر حال فرق بین این دو قسم از این عبارت قابل استفاده است.

بعضی در تعریف قضیه حقیقه گفته اند: قضیه حقیقه قضیه ای است که موضوع آن در عالم خارج، محقق یا مقدر باشد. (۲) برخی دیگر، این تعریف را به مشهور نسبت داده اند. (۳) گروهی نیز همین تعریف را ذکر کرده ولی به جای عالم خارج، کلمه نفس الامر را به کار برده و می گویند: قضیه حقیقه، قضیه ای است که موضوع آن در نفس الامر، محقق یا مقدر باشد. (۴)

فرق این دو در آن است که نفس الامر اعم از خارج است و به تعبیر شارح مطالع، نفس الامر، شامل افراد ممتنع الوجود شده، اما خارج، شامل افراد ممتنع الوجود نمی شود. (۵) بنابراین نفس الامر، اعم از ذهن و خارج است. (۶)

ص: ۲۶

-
- ۱- (۱). الشفا (المنطق)، ج ۲، ص ۲۸-۳۰.
 - ۲- (۲). شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۱۴ «وهی التي حکم فیها علی الافراد الموجوده فی الخارج محققه کانت أو مقدره» لازم به ذکر است که ایشان در جای دیگر قضیه حقیقه را این گونه تعریف می کند: «وهی التي حکم فیها علی الافراد النفس الامریه محققه کانت أو مقدره». همان، ج ۱، ص ۲۴۸.
 - ۳- (۳). نهاییه الدراییه، ج ۱، ص ۳۳۰؛ الحاشیه علی تهذیب المنطق، ص ۲۷۸.
 - ۴- (۴). شرح المواقف، ج ۲، ص ۱۷۹: «وهی التي حکم فیها علی ما یصدق علیه فی نفس الامر الکلی الواقع عنواناً سواء کان موجوداً فی الخارج محققاً أو مقدرراً أو لا یکون موجوداً فیهِ اصلاً»؛ شرح المنظومه، ج ۱، ص ۲۴۸.
 - ۵- (۵). شرح مطالع، ص ۱۳۰.
 - ۶- (۶). شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۱۸؛ «ثم بینا النسبه بین نفس الامر والخارج والذهن بقولنا «من خارج اعم» ای نفس الامر - حذف لأن الکلام قد کان فیهِ - اعم مطلقاً من الخارج إذ للذهن عم فکل ما هو فی الخارج فهو فی نفس الامر من غیر عکس».

خواجه نصیرالدین طوسی نیز می فرماید: قضیه حقیقه قضیه ای است که موضوع آن فرضی است. (۱)

همان طور که مشاهده می شود در تعریف قضایای حقیقه و خارجییه بین منطقیین اختلاف است.

ما برای روشن شدن تعریفی که نزدیک به کلمات اصولیین است نظر حاجی سبزواری را بیان می کنیم؛ چون همان گونه که اشاره شد ریشه ورود قضایای حقیقه به علم اصول مطالبی بوده که حاجی سبزواری به شیخ انصاری تعلیم نموده، لذا مناسب است به نقل کلام ایشان پردازیم.

نظر حاجی سبزواری

ایشان می فرماید: «قضایا به شخصیه و طبیعیه و محصوره تقسیم می شوند.

محصورات هم یا کلی اند یا جزئی. محصوره کلیه نیز به سه قسم تقسیم می شود: خارجییه، ذهنیه و حقیقه» (۲).

ایشان در مورد قضیه خارجییه می فرماید: قضیه خارجییه، محصوره کلیه ای است که در آن، حکم از ابتدا برای عده ای از افراد که در خارج به صورت بالفعل موجودند ثابت می شود؛ مثل «کل من فی العسکر قتل: تمام افرادی که در این سپاه بودند کشته شدند». این یک قضیه خارجییه است که مجموعه ای

ص: ۲۷

۱- (۱). جوهر النضید، ص ۹۶.

۲- (۲). شرح المنظومه، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۴۹.

از قضایای شخصیه به حساب می آید؛ یعنی به جای آن که درباره تعداد افرادی که در یک لشکر کشته شدند گفته شود: زیدی که در این سپاه بود کشته شد، بگری که در این سپاه بود کشته شد و...، گفته می شود: «کل من فی العسکر قتل».

اما قضیه حقیقه قضیه ای است که در آن، حکم بر طبیعت کلی حمل شده و هیچ محدودیتی از این جهت که افراد این طبیعت در خارج موجود باشند یا نه، ندارد؛ یعنی حکم روی طبیعت رفته اعم از این که افرادش در زمان حاضر موجود باشند یا آن که در گذشته یا آینده موجود شده یا می شوند؛ به عنوان مثال این که گفته می شود: «کل حدید ینبسط عند الحراره» ناظر به آهن هایی که در دنیا موجودند، نیست بلکه می خواهد بگوید: طبیعت آهن به گونه ای است که در اثر حرارت منبسط می شود. در نتیجه حکم، تمام افراد آهن را شامل می گردد؛ چه آن ها که موجودند و چه آن ها که در آینده موجود می شوند.

تفاوت نظر ابن سینا و حاجی سبزواری

حاجی سبزواری موضوع در قضیه خارجی را عبارت از افرادی می داند که بالفعل موجودند، ولی موضوع در قضیه حقیقه را افراد موجود بالفعل نمی داند، بلکه می گوید: در این قضیه، حکم بر طبیعت بار شده و به همین دلیل شامل همه افراد طبیعت، اعم از موجودین بالفعل و غیر آن می گردد.

بوعلی تعریف دیگری ارائه می کند که با تعریف حاجی متفاوت است و لازم است در آن دقت شود. ایشان قضایایی مثل «کل من فی العسکر قتل» را

قضیه کلیه نمی داند بلکه آن را یک قضیه شخصی به حساب می آورد؛ چون می فرماید: حتی در جایی که ما طبیعت کلی را موضوع قرار داده و می گوییم:

«هر آهنی در اثر حرارت منبسط می شود» نظرمان به آهن هایی است که در خارج محقق می شوند؛ چه در گذشته، چه در حال و چه در آینده، پس حکم بر روی وجود اشیا بار شده نه طبیعت آن ها. اما ذهن گاهی علاوه بر افراد محقق بالفعل بر افراد مقدر و فرضی هم حکم می کند و این در جایی است که حکم به ذات و ماهیت شیء تعلق بگیرد، نه به وجود آن که در این صورت، قضیه نیز یک قضیه حقیقیه خواهد بود و در نتیجه حکم از لوازم ماهیت شیء به شمار خواهد رفت، نه از احکام وجود آن. بنابراین از آنجا که در این قضیه حکم به طبیعت و ماهیت شیء تعلق گرفته، لذا فقط مختص افرادی که در گذشته یا حال یا آینده به صورت بالفعل موجود شده یا می شوند، نیست بلکه علاوه بر آن، شامل افراد فرضی که نه در گذشته و حال، وجود پیدا کرده اند و نه در آینده تحقق پیدا خواهند کرد نیز می شود؛ چون این افراد گرچه وجود نداشته و نخواهند داشت، اما فرض وجودشان ممکن است.

همان گونه که گفته شد به نظر حاجی سبزواری در قضیه حقیقیه حکم روی طبیعت بار شده، اعم از آن که افرادش اکنون در خارج موجود باشند یا نباشند.

لذا منظور از مقدر در کلام حاجی سبزواری، افرادی از موضوع است که اکنون موجود نیستند؛ یعنی افرادی که در گذشته وجود داشتند یا در آینده وجود پیدا خواهند کرد.

پس قضیه حقیقیه در کلام بوعلی قضیه ای است که در آن، طبیعت کلی،

موضوع قرار گرفته و حکم بر ذات و طبیعت موضوع بار شده و به همین جهت، ذهن در دایره ای وسیع از افراد محقق در زمان حال، گذشته و آینده این حکم را ثابت می داند؛ مثلاً اگر گفته شود: «آهنی که در گذشته وجود داشته یا اکنون وجود دارد یا در آینده موجود خواهد شد در اثر حرارت منبسط می شود» این یک قضیه خارجی است. اما اگر گفته شود: «طبیعت آهن اقتضا می کند که در اثر حرارت منبسط گردد»، این یک قضیه حقیقیه خواهد بود و دیگر موضوع قضیه محدود به آن چه که در خارج محقق شده یا می شود، نیست، بلکه ذهن ما برای افراد فرضی که موجود نشده و نخواهند شد نیز همین حکم را ثابت می داند؛ یعنی این حکم اولاً و بالذات برای ماهیت ثابت است و اگر هم برای وجود خارجی ماهیت ثابت می شود به اعتبار ماهیت آن است.

لذا طبق این بیان - بر خلاف آن چه که از کلام حاجی سبزواری به دست می آید - قضایای خارجی به قضیه شرطیه منحل می شوند، اما قضایای حقیقیه به شرطیه انحلال پیدا نمی کنند؛ چرا که صریحاً می فرماید: قضیه حقیقیه یک قضیه حملیه است و چه موجود بشود یا نشود حکم برای این موضوع ثابت است. (۱)

ص: ۳۰

۱- (۱). مجموعه آثار شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۹، ص ۲۳۲-۲۳۵.

گفتار دوم: نگاهی اجمالی به قضیه حقیقه و خارجیه از نظر اصولیین

پس از ذکر تعریف قضیه حقیقه و خارجیه در کلمات منطقیین، لازم است به تعریف این دو قضیه در کلمات اصولیین بپردازیم. همان طور که قبلاً اشاره شد این اصطلاح از زمان شیخ انصاری وارد بحث های اصولی شده و بیشتر متأثر از تعریفی است که حاجی سبزواری ارائه داده، اما با این حال در تعریف اصولیین هم اختلافات و اشکالاتی وجود دارد. آن چه که بوعلی درباره قضیه خارجیه و حقیقه فرموده و خود او هم مبدأ این تقسیم است، کاملاً متفاوت با آن چیزی است که حاجی سبزواری فرموده، لذا شهید مطهری (۱) می گوید: بر خلاف مشهور بین اصولیین مبنی بر این که احکام شرعیه از قبیل قضایای حقیقه اند، باید بگوییم: احکام شرعیه از قبیل قضایای خارجیه اند. این سخن شهید مطهری طبق ممشای ابن سینا است و دلیل ایشان این می باشد که هدف

ص: ۳۱

۱- (۱). همان، ص ۲۳۴.

شارع این است که حکم روی واقعیات برود. بنابراین وقتی می گوید: «الخمر حرام» نمی خواهد حرمت را برای خمر فرضی ثابت کند؛ چون فرض وجود برای طبایع ثمره ای ندارد بلکه اگر شارع حکمی را جعل می کند در واقع، نظر به وجودات و واقعیات دارد. البته مراد، وجود بالفعل نیست بلکه اعم از وجود در زمان گذشته و وجود بالفعل در زمان حال و وجود در زمان آینده مقصود است. لذا شهید مطهری مدعی است احکام شرعی به نحو قضایای خارجیه جعل شده اند و منظورشان از قضایای خارجیه، همان است که در کلام ابن سینا ذکر شده است.

به نظر مشهور، قضیه حقیقیه قضیه ای است که موضوع آن محقق یا مقدر باشد، ولی قضیه خارجیه آن است که موضوع آن در خارج محقق باشد. لکن در تفسیر مقدر که در تعریف قضیه حقیقیه اخذ شده اختلاف است؛ بعضی آن را به نحوی تفسیر کرده اند که حتی شامل افراد ممتنع الوجود نیز می شود.

برخی نیز آن را شامل افراد ممتنع الوجود ندانسته و معتقدند: شامل افراد ذهنی نمی شود.

به نظر امام رحمه الله، مقدر، شامل افراد موجود در همه زمان ها اعم از گذشته و حال و آینده می شود. (۱) بر این اساس، قضیه حقیقیه قضیه ای است که موضوع آن افراد موجود در همه زمان ها است. ولی قضیه خارجیه قضیه ای است که موضوع آن افراد موجود در زمان نطق می باشد.

ص: ۳۲

در این مجال ما در مقام داوری بین این تعاریفات نیستیم؛ چون بیش از آشنایی با تعریف این دو قضیه در منطق، به شناخت این دو اصطلاح در نزد اصولیین نیازمند بوده و در این رابطه به بررسی نظریات برخی از ارکان علم اصول می پردازیم تا مسئله چگونگی تشریح و جعل احکام شرعیه واضح شود. به این مسئله در گفتارهای بعدی خواهیم پرداخت.

اشاره

همان گونه که سابقاً اشاره گردید، مشهور بر آنند که احکام شرعیه به نحو قضایای حقیقیه جعل شده اند. از آن جا که کلمات محقق نائینی یکی از مفصل ترین مطالبی است که در این رابطه و درباره قضیه حقیقیه و خارجی مطرح شده و در مواضع مختلف (۱) به تعریف آن دو پرداخته، ما مطالب ایشان را در ضمن دو قسمت بیان خواهیم کرد.

بخش اول: کلام محقق نائینی

تعریف قضیه حقیقیه و خارجی

به نظر ایشان قضیه بر سه قسم است: طبیعی، حقیقیه و خارجی. (۲)

ص: ۳۵

۱- (۱). اجود التقریرات، ج ۱، صص ۱۲۵-۱۲۷ و ۲۲۳-۲۲۴ و ۴۴۱-۴۴۲ و ۴۵۹؛ فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۲ و ج ۲، ص ۵۱۲ و ۵۱۱ و غیر آن.

۲- (۲). لازم به ذکر است تقریر محقق خوئی از کلام ایشان در اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۱ این گونه می باشد: «ان القضیه و ان انقسمت إلى أقسام كثيرة الا ان المهم لنا في المقام هو التعرض لبعض اقسامها» و سپس به تعریف سه قضیه ذکر شده می پردازد. محقق کاظمی نیز در فوائد الأصول در تقریر کلام ایشان می گوید: «قسم أهل المعقول القضیه إلى كونها عقلیه، وطبیعیه، وحقیقیه، و خارجیه. ولا يتعلق لنا غرض بالعقلیه والطبیعیه، وإنما المهم بیان الفرق بین الخارجیه والحقیقیه» و سپس تعریف این دو قضیه را بیان می فرماید. فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۷۰.

قضیه طبیعیّه قضیه ای است که در آن حکم بر نفس طبیعت مأخوذه به شرط لا نسبت به صدق خارجی آن طبیعت بار شده؛ مثلاً قضیه «الانسان نوع» یک قضیه طبیعیّه است؛ چون در آن طبیعت انسان با قطع نظر از مصادیق و افراد خارجی موضوع قرار گرفته و فرض عموم در آن راه ندارد؛ چون اساساً ناظر به افراد نیست. ایشان می فرماید: محمول در این قضایا از معقولات ثانیه است و این نوع قضایا در اقیسه مورد استفاده قرار نمی گیرند.

قضیه حقیقیّه قضیه ای است که در آن حکم بر طبیعت ساری به افراد خارجی بار شده؛ یعنی در این قضایا طبیعت به این عنوان که آینه افراد و مصادیقش می باشد، موضوع قرار گرفته؛ مثل «الانسان ضاحک» و «الخمر حرام». به نظر ایشان در این قضایا افراد و مصادیق ابتدائاً محکوم به حکمی نیستند؛ چون افراد و مصادیق موضوع قضیه نیستند بلکه موضوع، عنوان و طبیعت است و حکم به این اعتبار که طبیعت و عنوان در موضوع قضیه أخذ شده، شامل افراد و مصادیق آن نیز می گردد. پس افراد مستقیماً موضوع نبوده بلکه طبیعت موضوع واقع می شود، اما از آن جا که طبیعت مرآت برای افراد و مصادیق است، حکم قهراً شامل افراد آن نیز می گردد.

در واقع ریشه تفسیر محقق نائینی از قضیه حقیقیّه، تنزیل و تقدیری است

که در این مقام صورت گرفته است. به نظر ایشان موضوع در قضایای حقیقیه افراد موجود بوده، ولی دائره افراد موجود موسّع است؛ یعنی هم فرد موجود حقیقی و هم فرد موجود بالتزویل را شامل می شود؛ چون ایشان معتقد است معدومین، نازل منزله موجودین قرار گرفته و حکمی که بر موجودین در این قضیه بار می شود برای معدومین نیز ثابت می گردد و به همین جهت است که آن ها اگر چه حقیقتاً موجود نیستند، ولی ما وجود آن ها را فرض می کنیم.

علت این که ایشان قضیه حقیقیه را این گونه معنی کرده شبهه ای است که بر اساس آن، از یک طرف طبق قاعده فرعی، قضیه به وجود موضوع نیاز دارد و از طرف دیگر در قضایای حقیقیه، حکم به افراد موجود بالفعل اختصاص ندارد. لذا برای تخلص از این شبهه به تنزیل و تقدیر ملتمز شده است. البته این تقدیر و تنزیل محل اشکال است.

به نظر ایشان قضیه خارجی، قضیه ای است که حکم در آن بر نفس افراد مستقیماً و ابتدائاً بار می شود، بدون این که عنوانی واسطه گردد؛ یعنی موضوع در قضایای خارجی خود افراد و مصادیق اند و عنوان جامعی بین افراد و مصادیق وجود ندارد و اگر هم باشد یک عنوان جامع اتفاقی است که در حکم دخالت ندارد. پس مراد از عدم وجود عنوان جامع در قضیه خارجی، از حیث مدخلیت و تأثیر آن در حکم است نه از جهت صدق بر افراد. (۱)

حال با استناد به مطالبی که محقق نائینی در مباحث مختلف اصول بیان کرده، تفاوت های قضیه حقیقیه و خارجی را ذکر می کنیم. اما قبل از بیان

ص: ۳۷

۱- (۱). اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۱؛ فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۰ و ج ۲، ص ۵۱۲.

تفاوت ها لازم است به چند نکته اشاره شود:

۱. این تفاوت ها از لابلای کلماتی که مرحوم نائینی در تعریف این دو قضیه بیان کرده نیز به دست می آید.
۲. این تفاوت ها خالی از اشکال نبوده که در مباحث آینده به آن خواهیم پرداخت.
۳. محقق نائینی در صدد است با بیان این تفاوت ها به خلطهایی که در کلام منطقیین از جمله در قیاس شکل اول و هم چنین در کلام اصولیین واقع شده اشاره کند و به این نکته توجه دهد که از جهات و حیثیات مختلف این دو قضیه متفاوتند.
۴. آن چه به عنوان تفاوت ذکر می شود، بیشتر ناظر به تعریف این قضایا در علم اصول است؛ یعنی ما در مورد قضیه خارجی و حقیقه با قطع نظر از قضایای شرعی و اصطلاح آن دو در علم اصول بحث نمی کنیم.
۵. در اینجا به تفاوت های مهم اشاره خواهد شد و الا می توان تفاوت های دیگری را نیز بین آن دو بیان کرد.
۶. عمده فرق هایی که بین قضیه حقیقه و خارجی بیان می شود ناشی از تحلیل خود قضیه است؛ یعنی عمده این تفاوت ها ناظر به تفاوت های موجود بین موضوع و محمول این دو قضیه است.

تفاوت های قضیه حقیقه و خارجی در نظر محقق نائینی

تفاوت اول: موضوع در قضایای خارجی افراد و مصادیق خارجی اند نه عنوان و طبیعتی که منطبق بر این افراد است، اما موضوع در قضایای حقیقه

عنوان و طبیعتی است که بر افرادش منطبق است؛ یعنی افراد ابتدائاً موضوع حکم نیستند. بر همین اساس، ایشان مدعی است که عموم همان گونه که در قضیه حقیقه تصویر می شود در قضایای خارجی نیز متصور است، با این تفاوت که عموم در قضایای خارجی عموم افرادی است، اما در قضایای حقیقه عموم عنوانی است، لذا تخصیص در قضایای خارجی، تخصیص افرادی ولی تخصیص در قضایای حقیقه، تخصیص عنوانی است و فقط نسبت به یک مورد از قضایای حقیقه که در شریعت وارد شده تخصیص افرادی صورت گرفته که آن هم مربوط به رفع حد از کسی است که در نزد امیرالمؤمنین علیه السلام اقرار به لواط کرده بود. (۱)

تفاوت دوم: در قضایای حقیقه عنوان عام در ثبوت حکم برای افراد دخیل است؛ یعنی عام واسطه در ثبوت است، اما در قضایای خارجی عنوان عام در ثبوت حکم برای افراد دخیل نیست بلکه حکم در این قضایا به ملاک دیگری ثابت می شود. (۲)

تفاوت سوم: در قضایای خارجی خطاب مختص مشافهین است و شمول آن نسبت به غائبین و معدومین نیازمند تنزیل و عنایت است؛ به این معنا که غائبین و معدومین را نازل منزله مشافهین قرار داده و به این وسیله آن ها نیز مورد خطاب قرار گیرند. اما در قضایای حقیقه، خطاب علاوه بر مشافهین شامل معدومین و غائبین هم می شود.

ص: ۳۹

۱- (۱). اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۲.

۲- (۲). اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۵۹؛ فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۱ و ج ۲، صص ۵۱۲-۵۱۳ و ۵۲۰.

بر این اساس، ایشان معتقد است همان گونه که خطاب در قضایای حقیقیه به حسب مقام ثبوت شامل غائبین و معدومین می شود، اثباتاً نیز آن دو را شامل می گردد؛ چون توجیه خطاب به غائب و معدوم در قضایای حقیقیه احتیاج به مؤونه زائده ندارد؛ به این جهت که قوام قضیه حقیقیه به این است که خطاب، متوجه طبیعت و عنوان گردد و اگر هم متوجه افراد می شود به واسطه عنوان است، لذا کاری به وجود و عدم افراد و مصادیق یا حضور و عدم حضور آنان ندارد. از این رو همه افراد و مصادیق را از ابتدا تا انتها شامل می شود، بر خلاف قضیه خارجی که در آن توجه خطاب به غائبین و معدومین محتاج به مؤونه زائده که همان مسئله تنزیل و عنایت است، می باشد. (۱)

تفاوت چهارم: در قضایای خارجی خود مولی متکفل احراز موضوع حکم در افراد معین و مشخص در خارج است، اما در قضایای حقیقیه این مکلف است که متکفل احراز موضوع حکم و تطبیق آن بر افراد می باشد؛ چون موضوع در قضیه خارجی افرادند، از این رو خود مولی باید آن را معین کند، اما موضوع در قضیه حقیقیه عنوان و طبیعت است. بنابراین آن چه که به عهده مولی است بیان طبیعت و عنوان بوده و تطبیق عنوان بر مصادیق و احراز موضوع از جهت شمول آن بر افراد به عهده خود مکلف است. (۲)

تفاوت پنجم: حکم در قضیه حقیقیه با انحلال موضوعش، به احکام متعدّد منحل می شود؛ چون فرض وجود موضوع به معنای فرض ثبوت حکم برای آن نیز هست؛ به عبارت دیگر، چون موضوع در قضیه حقیقیه یک

ص: ۴۰

۱- (۱). اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۹۰-۴۹۱؛ فوائد الأصول، ج ۲، ص ۵۵۰-۵۵۱.

۲- (۲). اجود التقریرات، ج ۱، صص ۱۲۸ و ۴۵۹.

عنوان کلی است که دارای افراد و مصادیق متعدّد است؛ از این رو با فرض وجود هر موضوع و به تعداد افراد آن انحلال پیدا می کند، اما در قضیه خارجیّه این چنین نیست. (۱)

تفاوت ششم: قضیه حقیقیّه بر خلاف قضیه خارجیّه، به قضیه شرطیه منحل می شود؛ چون در قضیه حقیقیّه موضوع حکم حتماً باید دارای یک عنوان عام باشد که به افراد و مصادیق خارجی آن اشاره کند؛ به عبارت دیگر، به حمل اولی موضوع قرار گرفته باشد؛ مثلاً در قضیه «الخمیر حرام یا مسکر»، آن چه که در جایگاه موضوع واقع شده خمیر به حمل اولی است نه حمل شایع؛ یعنی مصادیق و افراد خمیر موضوع نیستند بلکه ماهیت و عنوان خمیر موضوع قرار گرفته که مُشیر به افراد و مصادیق خارجی است. حال اگر موضوع قضیه حقیقیّه این باشد در این صورت، قضیه حقیقیّه به یک قضیه شرطیه منحل خواهد شد؛ مثلاً قضیه «الخمیر حرام» به قضیه «إذا فرض فی الخارج شیء و صدق علیه أنه خمیر فهو حرام» منحل می شود؛ به عبارت دیگر، قضیه حقیقیّه به اعتبار این که موضوعش همان عنوان و طبیعت است شامل افراد محقق و مقدر می شود، لذا حتی اگر وجود موضوع فرض شود حکم برای آن ثابت است و این نشان می دهد که در دل آن شرطی وجود دارد و از این رو می تواند به قضیه شرطیه منحل شود. (۲) البته امام رحمه الله در مورد این تفاوت اشکالی دارند که آن را بیان خواهیم کرد.

ص: ۴۱

۱- (۱). اجود التقریرات، ج ۱، صص ۱۴۸ و ۴۲۹؛ فوائد الأصول، ج ۳، صص ۱۷۹ و ۳۹۳ و ج ۴، ص ۷۹۴.

۲- (۲). اجود التقریرات، ج ۱، صص ۱۲۷ و ۴۱۸ و ۴۲۸؛ فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۷۹ و ج ۳، ص ۳۹۳.

اشاره

بخش دوم کلام محقق نائینی پیرامون خلطی است که بین قضیه حقیقیه و خارجییه در کلام اهل معقول و اصولیین واقع شده است.

خلط در کلام اهل معقول

محقق نائینی در مورد خلط بین قضیه حقیقیه و خارجییه در کلام اهل معقول می گوید: در مورد قیاس شکل اول بین بعضی از اهل معقول توهمی پیش آمده که ناشی از خلط بین قضیه حقیقیه و خارجییه است.

ایشان می فرماید: برخی گفته اند: قیاس شکل اول مستلزم دور است؛ زیرا از یک طرف علم به نتیجه متوقف بر علم به مقدمتین؛ یعنی صغری و کبری است و از سوی دیگر یکی از شرایط کبری در قیاس شکل اول، کلیت است، پس باید علم به کلیت کبری هم باشد؛ چون علم به نتیجه بدون علم به مقدمتین ممکن نیست.

حال علم به کلیت کبری متوقف بر علم به ثبوت حکم برای همه افراد است؛ چون تا زمانی که معلوم نشود حکم ثابت شده در کبری برای همه افراد ثابت است، کلیت کبری نیز برای ما ثابت نمی شود. از طرفی، یکی از افرادی که مشمول کلیت کبری است خود موضوع نتیجه است، لذا علم به کلیت کبری متوقف بر علم به خود نتیجه است و این دور می باشد.

به عبارت دیگر، از یک طرف علم به نتیجه متوقف است بر علم به مقدمتین و از طرف دیگر علم به کبری که یکی از مقدمتین است متوقف بر

اما محقق نائینی در صدد است از راه تفکیک بین قضیه حقیقه و خارجیه این مشکل را حل کند. ایشان در پاسخ به این توهم می فرماید: اگر کبرای کلی از قبیل قضایای خارجیه باشد حق با متوهم است که می گوید علم به نتیجه اگر از علم به مقدمین حاصل شود، دور لازم می آید؛ چون بدیهی است که در این صورت علم به کلیت کبری متوقف بر علم به ثبوت حکم ذکر شده در کبری برای همه افراد موضوعش می باشد که از جمله این افراد، موضوع نتیجه است و این منجر به دور خواهد شد. اما مسئله این است که قضایای خارجیه اصلاً کبری واقع نمی شوند و در طریق استنتاج قرار نمی گیرند بلکه آن چه که به عنوان کبرای کلی قرار می گیرد قضیه حقیقه است و در قضیه حقیقه هم حکم برای افراد ثابت نمی شود بلکه برای طبیعتی که آینه برای افراد است ثابت می گردد. در نتیجه علم به کبری و کلیت آن متوقف بر وجود موضوع در خارج و ثبوت حکم برای آن نخواهد بود تا گفته شود که موضوع نتیجه نیز جزء این افراد است و در نتیجه دور لازم آید بلکه علم به کبری متوقف بر علم به ثبوت حکم برای طبیعت است و کاری به افراد ندارد. لذا علم به نتیجه اگر چه متوقف بر علم به مقدمین است، اما علم به کبری متوقف بر علم به ثبوت حکم برای موضوع نتیجه به عنوان یکی از افراد کبری نیست. بنابراین دور لازم نمی آید؛ چون یک طرف آن ابطال می شود. پس محقق نائینی

۱- (۱). و به تعبیر ایشان: «ان العلم بالنتیجه موقوف علی العلم بالمقدمین و العلم بالكبری الکلیه يتوقف علی العلم بثبوت هذا الحكم لجميع الافراد و منها موضوع النتيجة فيتوقف العلم بالنتیجه علی نفسه»؛ اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۲۶.

مدعی است که این توهم از خلط بین قضیه حقیقه و قضیه خارجی ناشی شده است.^(۱)

ممکن است این اشکال مطرح گردد که به نظر محقق نائینی قضیه حقیقه کبرای قیاس قرار می گیرد، اما قضیه خارجی به عنوان کبری در قیاس واقع نمی شود، در حالی که اگر کسی قیاسی را به این شکل تشکیل دهد که «زید فی العسکر و کل من کان فی العسکر قتل» و سپس نتیجه بگیرد که زید کشته شده، قیاس او صحیح خواهد بود. پس صحت این قیاس، ادعای محقق نائینی را باطل می کند.

ایشان در پاسخ می فرماید: اگر ما می گوئیم قضایای خارجی کبرای قیاس واقع نمی شوند از این جهت است که عنوان مأخوذ در قضایای خارجی در ثبوت حکم برای افراد دخیل نیست تا بخواهد به عنوان واسطه در ثبوت اکبر برای اصغر باشد، اما از این قضایا در قیاس به عنوان واسطه در اثبات استفاده می شود، مانند مثالی که از جانب مستشکل بیان شد.

پس ایشان بین واسطه در ثبوت و واسطه در اثبات فرق می گذارد؛ یعنی عدم امکان استفاده از قضایای خارجی در کبرای قیاس را مربوط به مواردی می داند که این قضایا واسطه در ثبوت اکبر برای اصغر باشند، ولی اگر واسطه در اثبات اکبر برای اصغر باشند می توان از آن ها در کبرای قیاس استفاده نمود.

لذا این اشکال وارد نیست.^(۲)

ص: ۴۴

۱- (۱). اجود التقریرات، ج ۱، صص ۱۲۶ و ۴۴۲؛ فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۷۲ و ج ۲، ص ۵۱۳.

۲- (۲). اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۲؛ فوائد الأصول، ج ۲، ص ۵۱۳.

محقق نائینی معتقد است در علم اصول در بسیاری از موارد بین قضیه حقیقه و خارجیه خلط شده (۱) و این منشأ اشتباهات زیادی گردیده است. ما در این جا فقط به دو نمونه اشاره می کنیم.

مورد اول: ایشان در این بحث که آیا خطاب مختص به حاضرین است یا شامل غائبین و معدومین نیز می شود، می فرماید: در این نزاع بین قضایای حقیقه و خارجیه خلط واقع شده؛ چون این نزاع در جایی صحیح است که موضوع خطاب، اشخاص و افراد معین باشند؛ یعنی قضیه به نحو خارجیه باشد، اما اگر قضیه به نحو حقیقه باشد دیگر این نزاع جریان ندارد؛ چون موضوع در قضیه حقیقه طبیعت است، بنابراین اختصاصی به خصوص مشافهین یا حاضرین در مجلس خطاب ندارد بلکه به تبع طبیعت، شامل غائبین و معدومین هم خواهد شد. اما در قضایای خارجیه چون موضوع، افراد است نه طبیعت، لذا جای این نزاع وجود دارد که آیا این قضایا شامل خصوص حاضرین و مشافهین است یا شامل غائبین و معدومین نیز می شود.

پس ایشان در واقع می خواهد بگوید: در خطابات شرعیه که همگی از نوع قضایای حقیقه اند چنین نزاعی جریان ندارد. (۲)

مورد دوم: مورد دیگری که ایشان به عنوان خلط بین دو قضیه حقیقه و

ص: ۴۵

۱- (۱). اجود التقریرات، ج ۱، صص ۱۲۶ و ۱۴۱ و ۲۲۴ و ۵۰۷؛ فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۷۲، ج ۲، ص ۵۱۳ و ج ۴، صص ۳۹۷ و ۴۷۹.

۲- (۲). اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۲۶؛ فوائد الأصول، ج ۲، ص ۵۵۰-۵۵۱.

خارجیه در علم اصول ذکر می کند، مسئله نسخ است. ایشان می فرماید:

معروف این است که «نسخ حکم قبل از وقت عمل به آن معقول نیست.

بنابراین اگر حکم جدیدی قبل از وقت عمل به حکم جعل شود، مقید یا مخصیص حکم قبلی محسوب می شود و ناسخ آن نخواهد بود».

آن گاه بزرگان بر این مطلب، بنایی را استوار کرده اند مبنی بر این که خاص متقدم نسبت به عام متأخری که قبل از وقت عمل به خاص وارد شده، مخصیص محسوب می شود و این عام متأخر نمی تواند ناسخ خاص متقدم باشد؛ چون قبل از وقت عمل به خاص وارد شده است.

به نظر محقق نائینی این مورد هم ناشی از خلط بین قضیه حقیقیه و خارجیه است؛ چون احکام شرعی به نحو قضیه حقیقیه جعل شده اند که موضوع در آن، طبیعت به عنوان مرآت برای افراد است، از این رو افراد محقق الوجود و مقدر الوجود را شامل می شود، لذا دیگر جایی برای این مطلب و بنایی که استوار کرده اند، وجود ندارد. (۱)

بررسی کلام محقق نائینی

اشاره

مجموع نظرات محقق نائینی در دو بخش بیان شد. در بخش اول، تفاوت های قضایای حقیقیه و خارجیه و در بخش دوم، خلطهایی که اهل معقول و منطقیین بین قضایای حقیقیه و خارجیه مرتکب شده اند، ذکر گردید. حال

ص: ۴۶

۱- (۱). اجود التقریرات، ج ۱، صص ۵۰۷ و ۵۰۸ و ۵۱۳، و ج ۲، ص ۵۱۶.

لازم است به بررسی نظرات محقق نائینی در این دو بخش پردازیم.

در رابطه با مطالبی که ایشان در فرق بین قضیه حقیقه و خارجیه فرموده، اشکالاتی وجود دارد.

اساس این تفاوت ها به تعریفی برمی گردد که ایشان از قضایای حقیقه و خارجیه ارائه داده است. این تعریف تقریباً همان تعریف معروف و مشهور در علم اصول بوده و نزدیک به تعریف حاجی سبزواری است، از این رو نسبت به تعاریف دیگر از اشکالات کمتری برخوردار است. مثلاً به نظر برخی فرق بین قضایای حقیقه و خارجیه در این است که حکم در قضایای حقیقه برای افراد محقق و مقدر ثابت می شود، اما در قضایای خارجیه فقط افراد محقق را در بر می گیرد. به نظر این عده موضوع، هم در قضایای حقیقه و هم در قضایای خارجیه، افراد است و فقط دایره شمول آن متفاوت است. (۱)

ولی به نظر محقق نائینی موضوع در قضیه حقیقه، طبیعت ساریه در افراد و موضوع در قضایای خارجیه، افراد می باشد و بدیهی است که اشکال این تعریف کم تر است.

اما با این حال تعریف محقق نائینی و فرق هایی که با اتکا به آن بیان کرده با اشکالاتی مواجه است.

ص: ۴۷

۱- (۱). این مطلب از ظاهر کلام مرحوم آخوند استفاده می شود. ایشان در بیان علت جریان استصحاب نسبت به احکام شریعت سابقه می فرماید: «وذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقه حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محققه وجوداً أو مقدره كما هو قضیه القضايا المتعارفه المتداوله وهی قضایا حقیقه لا- خصوص الأفراد الخارجیه كما هو قضیه القضايا الخارجیه»؛ کفایه الاصول، ص ۴۱۳.

محقق نائینی در فرق اول می گوید: موضوع در قضایای خارجیه افراد و مصادیق است نه طبیعت صادق بر افراد، اما در قضایای حقیقیه طبیعتی است که شامل افراد می شود؛ لذا افراد در قضایای حقیقیه ابتدائاً موضوع حکم نیستند بلکه حکم اولاً و بالذات برای طبیعت که مرآت برای افراد است ثابت می شود. ایشان معتقد است اگر در قضایای خارجیه عنوان جامعی هم وجود داشته باشد اتفاقی است و الاً عنوان دخالتی در حکم ندارد، به خلاف قضایای حقیقیه.

اما این کلام محقق نائینی مورد اشکال واقع شده است. امام رحمه الله در این باره می فرماید: از این جهت فرقی بین قضایای حقیقیه و خارجیه نیست؛ یعنی هم در قضایای حقیقیه و هم در قضایای خارجیه، حکم به یک عنوان کلی متعلق شده با این تفاوت که عنوان در قضایای خارجیه مقید به افراد موجود و محقق در زمان نطق است، ولی در قضایای حقیقیه مقید نیست و الاً از این حیث که موضوع در هر دو قضیه عنوان و طبیعت است، تفاوتی ندارند. بنابراین به نظر امام رحمه الله موضوع در مثل «أکرم العلماء» با فرض این که یک قضیه خارجیه باشد افراد علما نیست بلکه عنوان «العلماء» موضوع است، در حالی که مقید به قید اشخاص موجود در زمان نطق است؛ به عبارت دیگر، عنوانی که موضوع قضیه خارجیه واقع شده به واسطه این قید فقط منطبق بر افراد موجود و محقق گردیده و قابلیت انطباق خود را بر همه افراد اعم از محقق و مقدر از دست می دهد، اما در قضایای حقیقیه این قید وجود ندارد. پس اساس سخن ایشان

این است که در هر دو قضیه، عنوان و طبیعت، موضوع است نه آن که در قضایای خارجی، فرد یا افراد و در قضایای حقیقیه عنوان، موضوع باشد. (۱)

به نظر می‌رسد این اشکال، فی الجمله و نه بالجمله؛ یعنی فقط در صورتی که موضوع در قضیه خارجی یک عنوان عام باشد، به محقق نائینی وارد است؛ چون به نظر ایشان همان گونه که عموم در قضیه حقیقیه تصویر می‌شود در قضیه خارجی نیز متصور است. پس اگر موضوع قضیه خارجی عام باشد در این صورت، می‌تواند به افراد خارجی موجود در زمان نطق مقید شود، اما اگر موضوع قضیه خارجی یک عنوان عام نباشد - چنانچه خود مرحوم نائینی مواردی را برای آن ذکر کرده - در این صورت نمی‌توان گفت: موضوع قضیه خارجی یک عنوان مقید به این قید است. امام رحمه الله معتقد است: قضیه خارجی قضیه ای است که موضوعش امر خارجی باشد چه آن امر خارجی، خاص باشد چه عام، و برای هر یک هم در تکلیفیات و هم در غیر تکلیفیات مثال می‌زند. مثال قضیه خارجی ای که موضوعش خاص و در غیر تکلیفیات باشد، «مات زید» و در مورد تکلیفیات نیز مثل این که مولی به عبدش دستور دهد:

«اسقنی هذا الماء»، اما موضوع عام در تکلیفیات مثل این که مولی به عبدش بگوید: «اکرم کل من فی داری» و منظور او اشخاص موجود بالفعل باشد. در غیر تکلیفیات هم به «کل من فی العسکر قتل» مثال می‌زند. (۲)

ص: ۴۹

-
- ۱- (۱). تنقیح الأصول، ج ۲، ص ۳۸۴ وج ۳، صص ۳۴۳ و ۶۰۱، وج ۴، ص ۶۵۹؛ البیع، ص ۲۱۷؛ تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۲۲۱؛ جواهر الأصول، ج ۲، ص ۳۴۸ وج ۳، صص ۵۷ و ۳۴۴، وج ۴، صص ۳۲۶ و ۴۴۹؛ معتمد الأصول، ج ۲، ص ۳۷؛ مناهج الوصول ج ۲، ص ۲۸۵؛ انوار الهدایه، ج ۲، ص ۱۴۳.
- ۲- (۲). اجود التقريرات، ج ۱، ص ۱۲۵.

پس اگر بتوان در موضوع قضایای خارجیه عنوان عام یا حتی خاصی که دارای افراد متعدّد باشد، تصویر نمود آن گاه می توان گفت: موضوع در قضایای خارجیه عنوان مقیّد به قید وجود بالفعل در زمان نطق است؛ یعنی در این فرض اشکال امام رحمه الله وارد است. اما اگر موضوع قضیه خارجیه، خاص به معنای یک فرد و یک شخص باشد، در این صورت نمی توان مدعی شد که موضوع، عنوان مقیّد به افراد موجود در زمان نطق است؛ چون فرض این است که یک فرد بیشتر ندارد، لذا تقیّد بی معنا بوده و در این صورت، اشکال امام رحمه الله وارد نیست.

مگر آن که گفته شود این قضیه دیگر یک قضیه خارجیه نیست بلکه یک قضیه شخصیه است، لکن در کلمات محقق نائینی به این جهت اشاره نشده^(۱) و ایشان این مورد را به عنوان مثال برای قضایای خارجیه ذکر کرده است.

پس ما اجمالاً با نظر امام رحمه الله موافقیم و کلام محقق نائینی فی الجمله محل اشکال است.

واضح است بحث در این که موضوع قضایای حقیقیه و خارجیه چیست، آثار مهمی دارد؛ چون اساس بسیاری از فرق هایی که محقق نائینی مطرح کرده همین است که موضوع در قضایای خارجیه، افراد ولی در قضایای

ص: ۵۰

۱- (۱). ولی امام به این جهت، اشاره کرده و می فرماید: «القضیه المتکفله لتعلّق حکم بالفرد الموجود فلیست قضیه خارجیه، بل هی قضیه جزئیه غیر معتبره فی المنطق» البیع، ص ۲۱۷، پس با این بیان می توان گفت: اشکال امام به محقق نائینی بالجمله وارد است نه فی الجمله، چون اگر موضوع قضیه، کلی باشد حکم به عنوان تعلّق گرفته و اگر هم جزئی باشد اساساً چنین قضیه ای، از قضایای خارجیه نیست.

حقیقه، طبیعت است. بنابراین اگر این تفاوت مورد خدشه قرار گیرد، برخی از فرق های دیگر هم مورد تردید واقع می شوند. اما با این حال به نظر می رسد همان گونه که اشاره کردیم بیان محقق نائینی نسبت به تعریف کسانی که موضوع در هر دو قضیه را افراد می دانند اولی و احسن است.

توضیح این مطلب از این قرار است:

به طور کلی در رابطه با موضوع قضیه حقیقه و خارجی سه احتمال وجود دارد: احتمال اول آن که موضوع در هر دو، عنوان است. احتمال دوم آن که موضوع در یکی عنوان و در دیگری افراد است و احتمال سوم آن که موضوع در هر دو افراد است لکن در سعه و ضیق افراد متفاوتند؛ به این صورت که موضوع در قضایای خارجی فقط افراد موجود و در قضایای حقیقه، اعم از افراد موجود و مقدر است.

قطعاً احتمال سوم باطل است و نمی توان موضوع در قضیه حقیقه را افراد قرار داد؛ چون لازمه اش آن است که افراد مقدر؛ یعنی افرادی که هنوز موجود نشده اند محکوم به حکم شوند و این صحیح نیست؛ زیرا درست است که فرد مقدر وجود ذهنی دارد و به اعتبار این که فرد و مصداق ذهنی طبیعت است در دایره آن قرار می گیرد، اما حکم برای آن ثابت نیست؛ زیرا اگر حکم برای افراد ذهنی هم ثابت باشد کذب لازم می آید.

به عنوان مثال در قضیه «النار حاره»، در صدق عنوان نار بر مصداق ذهنی نار تردیدی نیست، ولی قطعاً حکم قضیه در مورد فرد ذهنی صادق نیست؛

چون نار ذهنی حرارت ندارد. این مسئله در همه موارد ثابت است؛ یعنی اگر فردی از طبیعت در آینده محقق شود مصداق این طبیعت خواهد بود، ولی حکم فعلاً برای او ثابت نیست. پس این سخن که موضوع در قضایای حقیقه نیز مانند قضایای خارجی، افراد است با این تفاوت که قضیه حقیقه، افراد مقدر را هم شامل می شود، باطل است؛ چون لازمه اش آن است که افراد مقدر نیز محکوم به حکم باشند و این کذب است؛ چون افراد مقدر اصلاً وجودی ندارند تا محکوم به حکم باشند.

اما این که احتمال اول صحیح است یا احتمال دوم، این مطلبی است که در آینده بیش تر روشن خواهد شد.

اشکال به تفاوت دوم

محقق نائینی در بیان فرق دوم فرمود: در قضایای حقیقه عنوان عام در ثبوت حکم برای افراد دخیل است؛ یعنی عنوان و طبیعت واسطه در ثبوت است، اما در قضایای خارجی عنوان عام در ثبوت حکم دخیل نیست بلکه حکم بدون واسطه برای افراد ثابت می شود و ملاک ثبوت حکم چیز دیگری است. گویا ایشان به نوعی با بیان این فرق ادعا می کند که حکم در قضایای حقیقه به یک ملاک و در قضایای خارجی به ملاک دیگری ثابت می شود.

این سخن نیز محل اشکال است؛ چون همان گونه که اشاره کردیم هم در قضایای حقیقه و هم در قضایای خارجی آن چه که موضوع می باشد طبیعت است و افراد به هیچ وجه مدخلیتی ندارند، با این تفاوت که در قضایای حقیقه

عنوان بلا- قید، موضوع حکم است ولی در قضایای خارجیه عنوان مع القید، موضوع حکم می باشد. پس ملاک ثبوت حکم در هر دو عنوان یکی است.

اشکال به تفاوت سوم

فرق سوم این بود که اگر خطاب به نحو قضیه خارجیه جعل شده باشد مختص مشافهین خواهد بود و شمول خطاب نسبت به غائبین و معدومین نیازمند تنزیل و عنایت است، اما اگر قضیه به نحو حقیقیه جعل شده باشد شامل غائبین و معدومین نیز می شود، بدون آن که به تنزیل و عنایت نیاز باشد؛ چون در قضیه حقیقیه طبیعتی که مرآت برای افراد است موضوع قرار گرفته، اما موضوع در قضیه خارجیه افراد محقق الوجودند، بنابراین بدون عنایت و تنزیل شامل غائبین و معدومین نمی شود.

این مطلب هم مبتلا به اشکال است؛ چون بر خلاف نظر ایشان که می گوید قضیه خارجیه مستبطن تنزیل و عنایت نیست، ولی قضیه حقیقیه مستبطن تنزیل و عنایت است، به نظر ما هیچ یک مستبطن تنزیل و عنایت نمی باشند.

توضیح مطلب این که در قضیه حقیقیه و خارجیه آن چه که موضوع قرار می گیرد طبیعت است، با این تفاوت که در قضیه حقیقیه طبیعت بدون هیچ قیدی موضوع واقع می شود و به همین دلیل، قابلیت صدق بر افراد موجود، معدوم و غایب را دارد، بدون آن که احتیاجی به تنزیل و عنایت داشته باشد؛ چون این طبیعت فی نفسه بر افرادی که در ظرف وجودشان تحقق پیدا کنند صدق می کند. اما در قضیه خارجیه این طبیعت مقید به قیدی است که دایره

انطباق آن را بر افراد محدود می‌کند و باعث می‌شود که این طبیعت فقط بر افراد محقق منطبق گردد و علاوه بر مشافهین، غائبین را نیز شامل شود هر چند شامل معدومین نمی‌شود.

اشکال به تفاوت چهارم

فرق چهارم بین قضیه حقیقیه و خارجییه این بود که در قضیه خارجییه مکلف متکفل احراز موضوع نیست بلکه خود شارع و مولی بنفسه متکفل احراز آن است؛ چون در قضیه خارجییه مولی حکم را بر افراد و اشخاص معین ثابت و خودش به طور صریح موضوع را بیان می‌کند، لذا مکلف نقشی در احراز موضوع ندارد، اما در قضایای حقیقیه مکلف متکفل احراز موضوع است؛ چون در این قضیه طبیعت به این عنوان که مرآت برای افراد است موضوع قرار گرفته، از این رو خود مکلف باید طبیعت را بر افراد آن تطبیق نماید.

این فرق نیز محل اشکال است؛ چون چنانچه سابقاً گفتیم به نظر ما موضوع در هر دو قضیه طبیعت است، با این تفاوت که این طبیعت در قضیه خارجییه مقید به وجود افراد در زمان نطق است، اما در قضیه حقیقیه مقید نیست. لذا بر همه افراد و مصادیق این طبیعت منطبق خواهد شد. با توجه به این مسئله، احراز موضوع نیز در هر دو قضیه به عهده مکلف خواهد بود حتی در قضیه خارجییه.

اشکال به تفاوت پنجم

ایشان در فرق پنجم ملتزم شد به این که احکام در قضایای حقیقیه به تعداد افراد انحلال پیدا می کنند.

این فرق هم از نظر ما بدون اشکال نیست و در مباحث بعدی به نحو مبسوط اثبات خواهیم کرد که اصلاً انحلالی در قضیه حقیقیه صورت نمی گیرد.

اشکال به تفاوت ششم

آخرین فرق این بود که قضایای حقیقیه به قضایای شرطیه منحل می شوند، اما در قضایای خارجی انحلال صورت نمی گیرد. ایشان فرمود: در قضایای حقیقیه حکم بر روی طبیعت به عنوان آینه و مرآت افراد بار شده و لذا موضوع در این قضایا اعم از افراد محقق و مقدر الوجود است. معنای این سخن آن است که این قضایا فی الواقع به قضایای شرطیه انحلال پیدا می کنند؛ مثلاً قضیه «الخمیر مسکر» اگرچه در ظاهر یک قضیه حملیه است ولی در واقع به معنای: «إذا وجد شی فی الخارج و صدق علیه أنه خمیر فهو مسکر» می باشد که یک قضیه شرطیه است. ریشه این سخن هم در کلام منطقیین از جمله حاجی سبزواری (۱) است، به خلاف ابن سینا که می فرمود: قضایای حقیقیه از نوع قضایای حملیه است و انحلالی در آن وجود ندارد. (۲)

ص: ۵۵

۱- (۱). شرح المنظومه، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۹.

۲- (۲). مجموعه آثار شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۹، ص ۲۳۲-۲۳۵.

اما این مطلب باطل است و در این جهت فرقی بین قضایای حقیقیه و خارجییه نیست و در هیچ کدام انحلالی وجود ندارد.

مبنای اشکال ما نیز مطلبی است که تا به حال گفته ایم مبنی بر این که موضوع در قضایای حقیقیه طبیعت است و طبیعت قابلیت انطباق بر همه افراد اعم از موجود و معدوم را دارد. پس در قضیه حملیه «الخمیر مسکر» شرطی وجود ندارد بلکه اسکار خمیر فقط وقتی تحقق پیدا می کند که خمیر موجود باشد؛ یعنی چنانچه این موضوع در ظرف وجود خارجی یافت شود، اسکار هم تحقق پیدا می کند و به همین جهت از قضایای حقیقیه تعبیر به قضایای «بتیه» می شود؛ زیرا در آن قطع و جزم و حتمیت وجود دارد و هیچ تعلیقی مشاهده نمی شود. البته مراد ما از قضایای حقیقیه قضایای شرطیه شرعیه نیست؛ چون روشن است که در این نوع قضایا تعلیق وجود دارد؛ مثلاً در قضیه «إن كان الف فالباء موجود» صرفاً به ارتباط بین مقدم و تالی حکم می کنیم و بیش از این چیزی وجود ندارد؛ یعنی نه در مقدم حکمی ثابت است و نه در تالی؛ اما در قضایای حقیقیه چنین تعلیقی نیست بلکه برای موضوع حکمی ثابت می شود، ولی چون این موضوع طبیعت است و قیدی در آن وجود ندارد، لذا این حکم هر فردی از افراد طبیعت را شامل می شود و مشخص می گردد انحلالی در کار نیست.

بررسی آن چه ایشان در مورد خلط بین قضایای حقیقیه و خارجییه در کلام اهل معقول و هم چنین در کلام اصولیین بیان کرده، به محل مناسب موکول می شود و ضرورتی برای بحث درباره آن وجود ندارد.

دیدگاه محقق عراقی

محقق عراقی در رابطه با چگونگی تشریح حکم شرعی مطالبی را ذکر کرده که مناسب است آن را مورد بررسی قرار دهیم. ایشان معتقد است که: «قضایای شرعی نه از سنخ قضایای حقیقیه و نه از سنخ قضایای خارجی اند، بلکه از قبیل قضایای طبیعی محسوب می شوند».

ایشان این مطلب را در ذیل کلام محقق نائینی که فرمود: «احکام شرعی از نوع قضایای حقیقیه اند» بیان کرده است. (۱) ابتدا لازم است اصل سخن ایشان را تحلیل و سپس آن را مورد بررسی قرار دهیم.

اساس نظر محقق عراقی مطلبی است که ایشان درباره حقیقت حکم شرعی گفته است. به نظر وی حقیقت حکم شرعی تکلیفی عبارت است از

ص: ۵۷

۱- (۱). فوائد الأصول، ج ۳، ص ۳۹۳، پاورقی شماره ۲.

«اراده تشریحیه اظهار شده به وسیله یکی از مُبرزات»^(۱) و لذا معتقد است این تعریف با همه مبادی و مقدماتش از احکام وضعیه کاملاً بیگانه است؛ چون حقائق جعلیه عبارتند از امور اعتباریه ای که قوام آن در وعاء مناسب به واسطه انشا و قصد است. پس تقوّم یک حقیقت جعلی اعتباری مثل زوجیت و ملکیت به انشا و قصد بوده و بدون انشا و قصد تحقق پیدا نمی کند. لکن انشا و قصد به عنوان جزء اخیر علت تامه تحقق آن محسوب می شود و قبل از آن حَبّ و بغض یا اراده و کراهت به عنوان مقدمات و مبادی لازم است. پس در مورد حقائق جعلیه، اراده و کراهت به واسطه انشا موجب تحقق این امور اعتباریه یا همان احکام وضعیه می شود، اما در مورد احکام تکلیفیه چنین معنایی متصور نیست.

دلیل ایشان بر این مسئله آن است که احکام تکلیفیه بر خلاف احکام وضعیه حقائق جعلی اعتباری نیستند تا به واسطه قصد و انشا در عالم اعتبار تحقق پیدا کنند و اساساً تصویر یک حقیقت جعلی اعتباری در مورد احکام تکلیفیه، نه نسبت به خود اراده و نه نسبت به ابراز اراده و نه نسبت به بعث و تحریکی که پس از آن ها پیدا می شود، امکان ندارد.

اما این که ممکن نیست اراده در احکام تکلیفیه به واسطه انشا و قصد، تحقق اعتباری در وعاء مناسب پیدا کند، بدان جهت است که اراده یک امر واقعی است و تحققش دائر مدار مبادی مختص به خود، اعمّ از علم به

ص: ۵۸

۱- (۱). نهاییه الافکار، ج ۴، ص ۱۶۳: «انّ حقیقه الاحکام التکلیفیه المستفاده من الخطابات الشرعیه لیست الا الاراده التشریحیه المبرزه بأحد مظهراتها من القول أو الفعل».

مصلحت و تصمیم و امثال آن است، لذا نمی توان گفت که خود اراده از قبیل حقائق جعلیه اعتباریه مثل ملکیت می باشد.

در مورد ابراز اراده به واسطه انشا یا اخبار نیز می فرماید: ممکن نیست ابراز اراده در دایره حقائق جعلیه قرار گیرد؛ چون ابراز اراده نیز از امور متأصیله خارجیه و از مقوله فعل است که ربطی به انشا و قصد ندارد. پس اراده و ابراز اراده هیچ کدام نمی توانند به عنوان یک امر جعلی مشمول قصد و انشا قرار گرفته و سپس ایجاد شوند.

اما نسبت به بعث و تحریک می فرماید: بعث و تحریک و وجوب و امثال آن از امور اعتباریه انتزاعیه اند؛ یعنی عقل ما از مجرد ابراز اراده توسط متکلم در قالب انشا یا اخبار، بعث و تحریک را انتزاع می کند. پس بعث و تحریک گرچه یک امر اعتباری محسوب می شود ولی یک امر انتزاعی است؛ به عبارت دیگر، به نظر ایشان اعتباری بر دو قسم است: یکی اعتباری محض و دیگری اعتباری انتزاعی؛ و بعث و تحریک از امور اعتباریه انتزاعیه است که در این صورت نیز ربطی به حقائق جعلیه ندارد.

ایشان سپس استدراک کرده و می گوید: بله، به یک معنا می توان قائل به جعل تکوینی در این امور شد، ولی این مقدار نمی تواند مستلزم آن باشد که این موارد را از حقائق جعلیه به همان معنایی که در احکام وضعیه گفته شد، بدانیم.

پس این تعریف از حقیقت حکم شرعی که آن را یک امر اعتباری جعلی

می داند فقط در مورد احکام وضعیه ثابت است و در مورد احکام تکلیفیه صحیح نیست.

سپس محقق عراقی از این مطلب که حکم شرعی یک حقیقت جعلی اعتباری نیست، نتیجه می گیرد که آن چه در بعضی از السنه شهرت پیدا کرده مبنی بر این که قضایای شرعیه و احکام طلبیه از سنخ قضایای حقیقیه اند، اساس ندارد؛ چون در قضایای حقیقیه فرض وجود موضوع موجب فرض محمول می شود، از این رو فعلیت حکم در آن ها منوط به فعلیت موضوع می باشد و فعلیت موضوع نیز به نوعی تابع تحقق موضوع به همراه قیود آن است. حال اگر گفتیم: احکام تکلیفیه از امور جعلی اعتباری نیست، نمی توان مدعی شد که قضایایی که متکفل بیان احکام تکلیفیه اند از سنخ قضایای حقیقیه می باشند؛ چون فرض این است که در حکم تکلیفی روح جعل - به معنای موجود شدن حکم در عالم اعتبار به واسطه قصد و انشا - وجود ندارد.

پس نمی توان گفت: احکام شرعیه به نحو قضیه حقیقیه جعل شده اند، بلکه قضایای حقیقیه مصطلحه فقط در مثل احکام وضعیه که مجعول اند قابل تصویر است؛ یعنی احکام وضعیه از سنخ قضایای حقیقیه اند؛ زیرا احکام وضعیه مجعول بوده و لذا می توانند به نحو قضایای حقیقیه جعل شوند.

سپس ایشان می فرماید: اعراض خارجی ای که عالم خارج نسبت به آن ها هم ظرف عروض و هم ظرف اتصاف است، می توانند به نحو قضیه حقیقیه جعل شوند؛ یعنی در هر جا که خارج هم ظرف عروض و هم ظرف اتصاف باشد، می توان گفت: قضیه، قضیه حقیقیه است، اما در اوصاف وجدانیه که

ظرف عروض آن ذهن، ولی ظرف اتصاف آن خارج است، نمی توان گفت به نحو قضیه حقیقه جعل می شوند. احکام تکلیفیه نیز این گونه اند؛ چون ظرف عروض اراده و کراهت یا حبّ و بغض، ذهن است و این امور قائم به وجودات ذهنیه اند، اما در فعلیت خود نیازمند وجود متعلقات در خارج نمی باشند؛ یعنی ظرف عروضشان ذهن ولی ظرف اتصافشان خارج است.

پس از آن جا که حکم تکلیفی از جنس کراهت و امثال آن است لذا برای فعلیت محتاج به خارج نبوده و نمی تواند به نحو قضایای حقیقه جعل شود. (۱)

بررسی دیدگاه محقق عراقی

چنان چه ملاحظه شد نظر محقق عراقی متفاوت با سخن مشهور و نظر محقق نائینی است؛ چون به صراحت می فرماید: احکام تکلیفیه از قبیل قضایای حقیقه نیستند، بلکه از قبیل قضایای طبیعی اند، لکن تفسیر ایشان از قضیه طبیعی متفاوت است.

ما اصل مبنای محقق عراقی در مورد حقیقت احکام شرعیه تکلیفیه را در جای خود بررسی و اشکالات آن را بیان نمودیم، از این رو دیگر وارد آن بحث نمی شویم. اما ادعای ایشان را در این جا باید مورد بحث و بررسی قرار دهیم. ایشان فرمود: قضایای شرعیه به نحو قضایای طبیعی جعل شده اند، نه به نحو قضایای حقیقه. ابتدا باید بینیم منظور ایشان از طبیعی چیست؟ و معنای اصطلاحی حقیقه کدام است؟ در این باره دو احتمال وجود دارد:

ص: ۶۱

احتمال اول: سابقاً اشاره کردیم که قضیه طبیعییه قضیه ای است که موضوع آن طبیعت شیء به شرط لا- نسبت به افراد و مصادیق خارجی است؛ مثل «الانسان نوع». محقق نائینی نیز قضیه طبیعییه را همین گونه معنا کرده است. ولی این معنا از قضیه طبیعییه مورد نظر محقق عراقی نیست و ایشان نمی خواهد بفرماید: قضایای شرعیه از قبیل قضیه «الانسان نوع» می باشند؛ چون ممکن نیست قوانین و مقررات و احکام شرعیه از سنخ قضایای طبیعییه باشند که موضوع آن طبیعت محضه بوده و هیچ کاری به خارج ندارد و محمول آن نیز از معقولات ثانویه است. پس قطعاً این معنا مورد نظر محقق عراقی نیست.

احتمال دوم: این که قضایای شرعیه به نحو قضیه ای که موضوعش طبیعت لابشرط نسبت به افراد است جعل شده اند؛ یعنی طبیعت بدون این که افراد بما هی هی مورد نظر باشند، موضوع قرار گرفته و به عبارت دیگر در این نوع قضایای طبیعت مرآت برای افراد نیست. این معنا از قضیه طبیعییه همان تفسیری است که قبلاً از قضیه حقیقیه ذکر کردیم و امام رحمه الله نیز آن را پذیرفتند. از جمله اشکالاتی هم که به محقق نائینی وارد کردیم این بود که ایشان در قضیه حقیقیه طبیعت ساریه به افراد اعم از محقق و مقدر را موضوع قرار داده است. اگر مراد محقق عراقی از قضیه طبیعییه این معنا باشد، آن گاه اختلاف ما با ایشان یک اختلاف اصطلاحی و لفظی خواهد بود.

پس در معنای قضیه طبیعییه دو احتمال وجود دارد، لکن مراد محقق عراقی از قضیه طبیعییه، احتمال اول نیست. بنابراین، از آن جا که مقصود ایشان معنای دوم است، سخن ایشان مبنی بر این که احکام شرعیه از سنخ قضایای طبیعییه اند

نه حقیقیه، قابل قبول می باشد.

بنابراین در مجموع می توان گفت محقق عراقی جزء کسانی است که جعل احکام شرعی به نحو قضیه حقیقیه را پذیرفته، اما با تعبیر دیگری آن را بیان کرده است.

ص: ۶۳

همان گونه که سابقاً اشاره شد به نظر امام رحمه الله قضیه حقیقیه قضیه ای است که موضوع آن در همه زمان ها؛ یعنی گذشته، حال و آینده محقق باشد و در مقابل، قضیه خارجییه قضیه ای است که موضوع آن در زمان نطق در خارج محقق باشد. بر خلاف محقق نائینی، به نظر امام رحمه الله قضایای حقیقیه، بتیّه بوده و به طور کلی قضایای شرعیّه اعم از خارجییه و حقیقیه به شرطیه باز نمی گردند.

امام رحمه الله تفاوت اصلی این دو قسم را در همین جهت که اشاره شد می داند و معتقد است هم در قضایای خارجییه و هم در قضایای حقیقیه افراد، موضوع حکم نبوده بلکه یک عنوان کلی موضوع حکم است و متکلم در قضایای خارجییه مستقلاً به حال افراد نظر ندارد بلکه با یک عنوان کلی موضوع را بیان می کند. لکن خصوصیت قضیه خارجییه آن است که موضوع آن مقید به وجود مصادیقش در خارج است؛ یعنی افراد و مصادیق موضوع، بالفعل در زمان

حال موجودند. برخلاف قضایای حقیقیه که موضوع آن، مقید به وجود بالفعل افراد در حال نطق نیست. (۱) ایشان معتقد است در قضایای حقیقیه متکلم در صدد بیان حکم افراد نیست بلکه یک حکم کلی را برای عنوان کلی ثابت می کند و لذا این حکم کلی منحل نمی شود؛ چون عنوان موضوع حاکی از افراد نبوده و نمی تواند خصوصیات افراد را معرفی کند. اگر هم در این قضایا از امور کلی یا جزئی استفاده شود صرفاً برای حکایت اجمالی از مصادیق است. به نظر امام رحمه الله این خصوصیت در قضایای خارجی نیز وجود دارد. (۲)

به نظر ایشان برخی از قضایای شرعیه نیز شخصیه اند؛ مانند قضایایی که به واسطه آن برخی احکام وضعیه برای خانه کعبه جعل شده است. (۳) پس به طور کلی ایشان مانند سایر بزرگان معتقد است اکثر قضایای شرعیه از نوع قضایای حقیقیه اند، ولی تفسیر ایشان از قضایای حقیقیه متفاوت است.

به عقیده ما نیز این نظر قابل قبول بوده و عاری از اشکالاتی است که بر دیدگاه محقق نائینی وارد شد.

ص: ۶۶

-
- ۱- (۱). تنقیح الأصول، ج ۲، ص ۳۸۴ و ج ۳، صص ۳۴۳ و ۶۰۱ و ج ۶، ص ۶۵۹؛ البیع، ص ۲۱۷؛ تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۲۲۱؛ جواهر الأصول، ج ۲، ص ۳۴۸ و ج ۳، صص ۵۷ و ۳۴۴ و ج ۴، صص ۳۲۶ و ۴۴۹؛ معتمد الأصول، ج ۲، ص ۳۷؛ مناهج الوصول، ج ۲، ص ۲۸۵؛ انوار الهدایه، ج ۲، ص ۱۴۳.
 - ۲- (۲). مناهج الوصول، ج ۲، ص ۲۸۷؛ تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۲۲۳.
 - ۳- (۳). تنقیح الأصول، ج ۴، ص ۷۴.

فصل دوم: جعل حکم شرعی و خطابات قانونیه و شخصیه

اشاره

ص: ۶۷

اصل نظریه خطابات قانونیه توسط امام رحمه الله ابداع شده و ظاهراً قبل از ایشان مطرح نبوده است. البته محقق خراسانی در کفایه (۱) به این اصطلاح اشاره ای داشته، ولی از این حد فراتر نرفته است. این نظریه آثار مختلفی، هم در اصول و هم در فقه دارد. اساس این نظریه آن است که رابطه شارع و مردم رابطه مولی و عیبید نیست بلکه رابطه قانون گذار و مردم است، لذا لوازم و قواعد آن همان است که در قانون گذاری عرفی موجود مشاهده می شود.

امام رحمه الله این بحث را عمدتاً در دو موضع از علم اصول مطرح کرده: یکی در بحث از ثمره نهی از ضد بنائاً علی الاقتضاء (۲) و دیگری در بحث شرطیت ابتلاء به تمام اطراف در تنجز علم اجمالی. (۳) ولی ابتدا لازم است بحث

ص: ۶۹

۱- (۱). کفایه الأصول، ص ۲۲۸: «فالحکیم تبارک و تعالی ینشیء علی وفق الحکمه والمصلحه طلب شیء قانوناً من الموجود والمعدوم حین الخطاب لیصیر فعلیاً بعد ما وجد الشرایط وفقد الموانع بلا حاجه الی انشاء آخر فتدبر». و نیز فوائد الأصول، ص ۹۱.

۲- (۲). مناهج الوصول، ج ۲، ص ۲۴-۲۸.

۳- (۳). انوار الهدایه، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۱۴؛ تنقیح الأصول، ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۸؛ تهذیب الأصول، ج ۳، ص ۲۲۸-۲۳۳؛ جواهر الأصول، ج ۳، ص ۴۵-۴۷ و ۳۰۱-۳۱۹؛ معتمد الأصول، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۳۱.

مختصری پیرامون بعضی از اموری که برای درک درست نظریهٔ خطابات قانونیه لازم است، داشته باشیم؛ زیرا گاهی مشاهده می شود عدم دقت لازم در این امور، به تصویر نادرست از این نظریه و تبیین ناقص از آن و سپس اشکال بر آن منجر شده است.

ص: ۷۰

گفتار اول: متعلق اوامر و نواهی از دیدگاه امام رحمه الله

مشهور بر این عقیده اند که امر متعلق به طبیعت است، لکن بماهی حاکیه عن الافراد فی الخارج ولی به نظر امام رحمه الله این چنین نیست. البته در عبارات ایشان گاهی سخن از تعلق امر به طبیعت و گاهی سخن از تعلق حکم به طبیعت به میان آمده است. مثلاً در جایی می فرماید: «.. فالأمر إذا أراد توجيه الأمر إلى الطبيعة لابد من لحاظها فی نفسها...»^(۱) و در جای دیگر می گوید: «إن متعلق الأحكام ليس الوجود الخارجي...»^(۲)

در این بحث، امام رحمه الله ضمن اشاره به اضطرابی که در کلمات قوم درباره تحریر محل نزاع وجود دارد، می فرماید: برخی این مسئله را عقلی صرف دانسته یا مبتنی بر آن می دانند. گروهی نیز مسئله را لغوی فرض کرده و برای اثبات تعلق اوامر به طبایع به تبادل تمسک جسته اند.

ص: ۷۱

۱- (۱). مناهج الوصول، ج ۲، ص ۶۵.

۲- (۲). مناهج الوصول، ج ۲، ص ۱۳۰.

به هر حال از دیدگاه ایشان، متعلق اوامر و نواهی نه وجود خارجی است و نه وجود ذهنی، بلکه نفس طبیعت است. به عنوان مثال هیئت امر در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» نمی تواند به وجود خارجی نماز متعلق شود؛ چون وجود خارجی نماز همان است که توسط افراد ایجاد شده و تعلق امر به وجود خارجی نماز به معنای ایجاد آن به حمل شایع است؛ یعنی تحقق بخشیدن و ایجاد کردن فرد و مصداقی از نماز در عالم خارج در حالی که طبق فرض، این نماز در عالم خارج ایجاد شده، تحصیل حاصل خواهد بود.

هم چنین امر نمی تواند به وجود ذهنی نماز تعلق گیرد، چون صلاه موجود در ذهن آمر، قابل انطباق بر خارج نیست و مکلف نمی تواند آن را در خارج ایجاد نماید.

پس هیئت امر نه به وجود خارجی صلاه تعلق می گیرد و نه به وجود ذهنی آن، بلکه نفس طبیعت صلاه است که متعلق امر قرار می گیرد، اما چون طبیعت نمی تواند متعلق امر واقع شود، مگر آن که تصور شود و تصور هم همان وجود ذهنی است از این رو امام رحمه الله می گوید: ظرف تعلق حکم به طبیعت، عالم ذهن است و این متفاوت است با آن که گفته شود: حکم به یک وجود ذهنی تعلق می گیرد.

لذا به نظر امام رحمه الله طبیعت در عالم ذهن، متعلق حکم است ولی نه «بما أنها موجودة في الذهن» و نه «بما أنها موجودة في الخارج» و نه «بما هي مرآة للوجود الخارجي» بلکه متعلق حکم شرعی، ماهیت لا بشرط است، اما از آنجا که مولی می بیند اتیان صلاه و وجود خارجی آن محصل غرض اوست

لذا با امر به طبیعت، عبد را به ایجاد آن تحریک می کند. پس متعلق حکم، طبیعت است و هیئت امر نیز باعث و تحریک کننده به ایجاد طبیعت است. (۱)

البته این که امام رحمه الله می فرماید: بعث به طبیعت تعلق می گیرد، هیچ منافاتی با «الماهیه من حیث هی لیست الا-هی» ندارد؛ چون ایشان نمی خواهد بگوید:

این طبیعت مؤثر در تحصیل غرض است بلکه می فرماید: امر به طبیعت برای آن است که عبد را به سوی ایجاد آن تحریک کند. لذا ایشان به محقق نائینی که می گوید: «تکلیف به طبیعت به این اعتبار که مرآت برای مصادیق خارجی است تعلق می گیرد» (۲) اشکال کرده و می فرماید: تعلق امر به طبیعتی که مرآت برای افراد و مصادیق باشد، مستلزم تحصیل حاصل است؛ چون امر در واقع به خود مرئی که در خارج وجود دارد تعلق می گیرد و این محذور تحصیل حاصل را به دنبال خواهد داشت.

هم چنین محقق نائینی می گوید: «طبیعت کاشف از افراد است» ولی امام رحمه الله آن را رد کرده و می فرماید: طبیعت کاشف از افراد نیست، بلکه متحد و منطبق با آن هاست. پس دیگر مشکلی ندارد که امر به طبیعت متعلق شود و وجود ذهنی و وجود خارجی مورد نظر نباشد ولی در عین حال افراد هم محصّل غرض مولی باشند؛ یعنی شارع با امر، مکلف را به ایجاد افراد در خارج بعث و تحریک می کند و در مقام تحصیل غرض نیز افراد باید موجود شوند.

البته تذکر این نکته نیز لازم است که ایشان تصریح می کند: در این مقام،

ص: ۷۳

۱- (۱). مناهج الوصول، ج ۲، ص ۱۳۰.

۲- (۲). فوائد الأصول، ج ۲، ص ۴۰۱.

سخن از تعلق اوامر و نواهی به کلی طبیعی یا افراد آن در اصطلاح منطق نیست؛ زیرا ماهیات مخترعه شرعیه مثل نماز و حج از کلیات طبیعییه به این معنا نیستند. هم چنین مصادیق آن ها نیز از مصادیق کلی طبیعی محسوب نمی شوند؛ زیرا ماهیات مخترعه به این دلیل که مرکب اختراعی مثل نماز و حج تحت مقوله واحدی نمی گنجد. طبق نظر ایشان، مراد از طبیعی یک عنوان کلی است؛ اعم از این که از طبایع اصیله باشد یا نباشد.

نکته دیگری که ایشان به آن اشاره می کند، عدم اختصاص این مسئله به صیغه امر و نهی و شمول آن نسبت به هر جمله دال بر طلب است.

ص: ۷۴

گفتار دوم: مخاطب خطابات شرعی از دیدگاه امام خمینی رحمه الله

مسئله دیگری که برای فهم نظریه خطابات قانونیه لازم است دانسته شود ارائه تصویر صحیح از مخاطبین خطابات شرعیه است. در گفتار سابق، بحث از متعلق احکام یا اوامر و نواهی و یا خطابات بود. در این گفتار، سخن از مخاطب این خطابات است. گاهی مشاهده می شود بین مخاطب و متعلق خلط صورت گرفته و همین مسئله موجب اشتباهات بعدی شده است.

امام رحمه الله خطابات شرعیه را با توجه به مخاطبین آن ها به دو دسته تقسیم کرده و معتقد است: خطابات شرعیه بر دو قسم اند: خطابات کلیه و خطابات شخصیه. به نظر ایشان، مخاطب خطابات کلیه، عموم مردم و مخاطب خطابات شخصیه، اشخاص و افراد می باشند و بین این دو قسم فرق هایی وجود دارد که عدم توجه به این تفاوت ها، موجب خلطهایی شده است.

ایشان به دو موضع که در آن خلط واقع شده اشاره می کند: (۱)

ص: ۷۵

۱- (۱). انوار الهدایه، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۲۰؛ مناهج الوصول، ج ۲، ص ۲۶-۲۷؛ تنقیح الأصول، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۵، ج ۳، ص ۴۱۴-۴۱۵؛ تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۹ و ۴۳۸ و ج ۳، ص ۲۲۸-۲۳۱؛ جواهر الأصول، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۲۰؛ معتمد الأصول، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۲.

موضع اول: علمای علم اصول می گویند: در صورتی که بعضی از افراد از محل ابتلاء خارج باشند علم اجمالی منجز نخواهد بود؛ به عنوان مثال در صورتی که مکلف، علم اجمالی به نجاست یکی از دو لباس خویش دارد و یکی از آن دو از دسترس او به طور کلی خارج شده، در این صورت، علم اجمالی منجز نخواهد بود؛ چون توجه خطاب به طرفی که از محل ابتلاء خارج شده مستهجن است؛ به عبارت دیگر، اگر اصولیین می گویند: علم اجمالی در صورت خروج بعضی از اطراف از محل ابتلاء منجز نخواهد بود، به این دلیل است که توجه خطاب به طرفی که از محل ابتلاء خارج شده مستهجن است؛ زیرا فرض این است که امکان ارتکاب آن وجود ندارد، بنابراین نهی از انجام آن نیز صحیح نخواهد بود. اما امام رحمه الله می فرماید: این حکم ناشی از خلطی است که اصولیین بین خطابات کلیه و خطابات شخصیه مرتکب شده اند.

موضع دوم: علمای اصول توهم کرده اند که توجه خطاب به عاجز، غافل و ساهی، معقول نیست؛ چون خطاب برای تحریک و انبعاث مکلفین است، در حالی که عاجز، غافل، ساهی و امثال آن از خطاب منبعث نمی شوند؛ چون فرض این است که برخی از این افراد قدرت انجام کار و برخی دیگر توجه به تکلیف ندارند و غافل اند. پس صدور خطاب از ناحیه شخص حکیم نسبت به این افراد لغو است.

امام رحمه الله پس از ذکر این دو نمونه می فرماید: علت این که علمای اصول در این دو مسئله این گونه حکم کرده اند این است که به فرق بین خطابات شخصی و کلیه توجه نکرده و خطابات را به یک سیاق دیده اند. در حالی که خطابات بر دو نوع اند: خطابات قانونیه یا کلیه و خطابات شخصی. خطابات کلیه و قانونیه به عناوین کلی مثل الانسان، المومنون، الناس تعلق می گیرد، اما در خطابات شخصی اساساً عناوین کلی و عام وجود ندارد، بلکه خطاب متوجه افراد و اشخاص است.

با توجه به این مطلب روشن می شود که اگر خطاب، شخصی باشد توجه آن به افرادی که عاجز و غافل اند معنا ندارد؛ چون آن ها از این خطاب منبعث نمی شوند، ولی در خطابات کلیه همین که در بین مصادیق عنوان عام کسانی وجود داشته باشند که انبعاث آن ها ممکن باشد، کافی است. وقتی عنوان عامی مثل «أَيُّهَا النَّاسُ» در خطاب به کار برده می شود، همین که بخشی از مردم منبعث شوند و نسبت به آن ها امکان باعثیت وجود داشته باشد، کفایت می کند و لازم نیست این خطاب نسبت به همه افراد باعثیت داشته باشد. بنابراین اگر عده ای از آن ها قادر نبوده یا غافل باشند توجه خطاب به آن ها در ضمن یک خطاب عام و کلی صحیح و بی اشکال است؛ چون خطاب کلی و قانونی متوجه همه مردم است و استثنا هم ندارد. بنابراین خطاب به عاجز، غافل، ساهی و نائم نیز توجه پیدا می کند، با این تفاوت که این افراد به جهت مخالفت با تکلیف الهی معذورند و این غیر از آن است که بگوییم: اصلاً خطاب متوجه آن ها نمی شود.

پس به نظر امام رحمه الله توجه خطاب به عاجزین در خطابات شخصیّه مستهجن است، ولی در خطابات کلیه مستهجن نیست؛ به عبارت دیگر ملائک و معیار قبیح و استهجان در خطابات کلیه و شخصیّه متفاوت است. استهجان خطاب شخصی وقتی است که مخاطب متمکن از اتیان نبوده و قدرت بر انجام عمل نداشته باشد. اما خطاب کلی و عام زمانی مستهجن است که افراد متمکن از اتیان نباشند. اما اگر فی الجمله متمکن باشند در این صورت، خطاب همگان صحیح بوده و دیگر استهجانی ندارد. لذا خطاب طبق نظریه خطابات قانونیه متوجه همه مکلفین حتی عاجزین و غافلین و غیر قادرین است و مخاطب قرار دادن افراد عاجز، غافل و غیر قادر در این نوع از خطابات هیچ استهجانی ندارد؛ چون ملائک تمکن از اتیان توسط افراد فی الجمله است.

خلاصه آن که به نظر امام رحمه الله بین خطابات کلیه و شخصیّه خلط صورت گرفته و این باعث شده علما در مواردی مثل مسئله شرطیت ابتلاء به عدم تنجز علم اجمالی با خروج برخی اطراف از محل ابتلاء قائل گردند و یا به عدم شمول خطاب نسبت به عاجزین و غیر قادرین حکم نمایند.

شاهد بر این که خطابات قانونیه عام بوده و شامل غافل، ساهی و عاجز می شود، این است که خطابات و اوامر الهیه متوجه عصاه می باشد و حتی به نظر محققین، خطابات و اوامر شرعیه شامل کفار نیز می گردد. حال اگر توجه خطاب به عاجز، غافل و ساهی مستهجن باشد باید توجه خطاب به کفار از اقبیح مستهجنات و توجه خطاب به عصاه نیز قبیح باشد. (۱)

ص: ۷۸

۱- (۱). مناہج الوصول، ج ۲، ص ۲۶-۲۷؛ جواهر الأصول، ج ۳، ص ۳۱۷؛ تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۹؛ معتمد الأصول، ج ۱، ص ۱۲۹.

پس خطابات کلیه و قانونیه متوجه همه افراد است و وجود کسانی که عاجز، ساهی، غافل، عاصی و یا حتی کافرند موجب استهجان خطاب نمی گردد بلکه صرفاً بعضی از آن ها مثل غافلین معذورند و البته بعضی هم معذور نیستند مثل عصاه و کفار.

ص: ۷۹

اشاره

امام رحمه الله به این تفاوت در ضمن دو وجه اشاره می کند.

وجه اول

وجه اول که امام رحمه الله آن را به صورت اشکال و جواب بیان کرده این است:

اشکال: خطابات شرعیه چنانچه مشهور است به عدد نفوس مکلفین منحل می شوند؛ مثلاً «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» خطابیه است که در تمام زمان ها متوجه تک تک اشخاص شده، بنابراین به عدد نفوس آن ها و در هر نفسی هم به عدد اوقات نماز منحل می شود؛ یعنی حکم «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» به عدد افراد مکلفین به احکام جزئیة انحلال پیدا کرده و به هر یک از آن ها تکلیف مستقلی را متوجه می سازد. لازمه انحلال این است که خطاب به عاجزین و غافلین هم تعلق پیدا کند، در حالی که توجه تکلیف و خطاب به غیر قادر و غیر عالم مستهجن و قبیح است.

پس همان گونه که خطابات شخصی نمی توانند به عاجزین و غافلین متوجه شوند، در خطابات کلیه نیز توجه خطاب به عاجزین و غافلین ممکن نیست؛ چون لازمه انحلال خطابات شرعی آن است که تکلیف و حکم موجود در این خطابات مستقلاً به عاجزین و غافلین نیز متوجه گردد و از آنجا که توجه خطاب به این افراد مستهجن است، بنابراین در خطابات قانونیه نیز مانند خطابات شخصی استهجان وجود دارد.

پاسخ: امام رحمه الله در پاسخ به این اشکال می فرماید: خطابات شرعی اساساً به خطابات متعدّد، منحل نمی شوند و اشکال در صورتی وارد است که انحلال را بپذیریم. ایشان می گویند: این طور نیست که به هر مکلفی یک تکلیف و خطاب مستقل متوجه باشد بلکه خطاب در عین آن که واحد است به مجموع مخاطبین متوجه می شود، همان گونه که در قضیه «کل نار حاره» بیش از یک خبر وجود ندارد و این طور نیست که به تعداد آتش هایی که در خارج وجود دارند، به قضایای متعدّد منحل شود و از حرارت هر یک خبر مستقلی ارائه کند بلکه در عین حال که «مُخَبَّر عنه» متکثر است اما خبر، واحد است.

به عبارت دیگر، در خطابات عامه، تکلیف متوجه عامه مردم و مؤمنین است و متوجه فرد نیست، اما تکلیف در خطابات شخصی متوجه فرد است. از این رو هر مکلفی تکلیف جداگانه ای دارد.

سپس ایشان شاهی برای این مطلب ذکر می کند و آن این که اگر کسی گفت: «کل نار بارده» یک دروغ مرتکب شده، در حالی که اگر انحلال صورت گرفته باشد، لازم می آید که او میلیون ها دروغ گفته باشد؛ چون در

فرض انحلال، این قضیه به تعداد بی شماری از قضایای جزئیة منحل می شود.

یا مثلاً در آیه «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ» (۱) خطاب، متوجه عامه مکلفین شده و این طور نیست که به هر یک از مکلفین تکلیف مستقلی را متوجه ساخته و در نتیجه انشاءات متعدّد و مستقلی با یک انشای واحد صورت گرفته باشد.

در ادامه امام رحمه الله می فرماید: گمان نشود که معنای عدم انحلال خطابات قانونیه این است که مجموع مکلفین دارای یک تکلیف اند و برای همه آن ها یک تکلیف ثابت است؛ زیرا این بدیهی الفساد است و اساساً ممکن نیست که یک مکلف به واحد را همه با هم انجام دهند بلکه منظور این است که خطاب و انشا، واحد است، اما آن چه که انشا شده مثل وجوب نماز یا حرمت زنا برای همه مکلفین ثابت است، بدون آن که خطاب خاص و مستقلی متوجه هر یک از آن ها شده باشد. لذا ایشان می فرماید: چون خطاب مستقلی در رابطه با هر فردی مطرح نیست، اگر برخی از مکلفین در بعضی از احوال و نسبت به بعضی از مکان ها عادتاً یا عقلاً متمکن و قادر به اتیان تکلیف نباشند، هیچ استهجانی در این خطاب عمومی پیش نمی آید. (۲)

پس اساس نظریه امام رحمه الله مبتنی بر این است که در خطابات کلیه انحلال صورت نمی گیرد و از این رو توجه خطاب به افراد ناتوان هیچ اشکال و استهجانی در پی ندارد. مثلاً معنای «الخمیر حرام» این است که خمیر بر هر فردی حرام است اعم از این که قادر به رعایت این تکلیف باشد یا نباشد و

ص: ۸۳

۱- (۱). اسراء، آیه ۳۲.

۲- (۲). انوار الهدایه، ج ۲، ص ۲۱۶ و ۲۱۵.

این طور نیست که حرمت شرب خمر فقط برای قادرین و متمکنین جعل شده باشد و شامل عاجزین نشود بلکه مردم این خطاب را برای خود حجت دانسته و وظیفه خود می دانند که طبق آن عمل کنند.

لذا به نظر ایشان نه تنها مسئله عجز و جهل مانع از توجه تکلیف نیست، بلکه حتی خروج از محل ابتلاء نیز مانعیت ندارد.

وجه دوم

اشاره

اراده تشریحیه یا همان اراده خداوند تبارک و تعالی که به تشریح و جعل قوانین و احکام شرعیه تعلق گرفته با اراده اتیان مکلف و انبعاث او به سوی عمل به این احکام تفاوت دارد؛ چون اگر اراده تشریحیه همان اراده اتیان مکلف و انبعاث او به سوی عمل بود لازم می آمد که بین اراده الهیه و انبعاث مکلف انفکاک وجود نداشته باشد؛ به عبارت دیگر لازم می آمد که با تشریح خداوند هیچ عصیانی تحقق پیدا نکند، در حالی که قطعاً عصیان از ناحیه برخی محقق می شود. بنابراین بین این دو اراده انفکاک وجود دارد، به همین جهت با آن که خداوند تشریح کرده اما عده ای منبعث نمی شوند. (۱)

پس به نظر امام رحمه الله اراده تشریحیه یا اراده تقنین و قانون گذاری به نحو عموم تابع تحقق انبعاث از ناحیه همه افراد نیست بلکه ممکن است بعضی از افراد از این قانون منبعث شده و برخی دیگر منبعث نشوند و این مضرر نیست؛ چون اراده شارع به انبعاث همه مکلفین تعلق نگرفته بلکه آن چه شارع اراده کرده

ص: ۸۴

تقنین و جعل احکام به نحو عمومی است. لذا صرف وجود تعدادی از افراد که از این تکلیف منبعث شوند کافی است هر چند تعدادی هم منبعث نشوند.

البته انبعاث مکلفین و اتیان یا ترک عمل توسط آن ها هم در کنار جعل قانون به نحو کلی و عمومی مهم است.

نکته

توجه به این نکته لازم است که سعه و ضیق مخاطبین به تنهایی تأثیری در قانونی یا شخصی بودن خطاب ندارد. مهم آن است که تکلیف به کلی و عنوان متعلق شود یا به افراد.

بنابراین توجه خطاب به بعضی اشخاص برای اثبات یک تکلیف مستمر و حکم دائمی باعث قانونی بودن خطاب می شود.

نتیجه آن که در خطابات قانونیه با دو رکن مواجهیم؛ یکی مخاطبین و دیگری متعلق تکلیف، که مراد از مخاطبین، عموم جامعه و مراد از متعلق تکلیف، طبیعت است.

اشاره

از آن جا که نظریه خطابات قانونیه بر عدم انحلال خطابات شرعیه استوار می باشد، لذا بخش مهمی از ادله این نظریه، در مقام نفی انحلال خطابات است. برخی از ادله نیز صرفاً در مقام تأیید و تثبیت این نظریه بیان شده اند.

بنابراین می توان گفت: برخی ادله این نظریه دارای وجهی سلبی و بعضی دارای وجهی ایجابی می باشند. به عنوان مثال، دلیل اول دارای وجه ایجابی و دلیل دوم و سوم واجد وجه سلبی هستند، ولی به جهت عدم لزوم تفکیک ادله از این حیث، آن ها را بدون ملاحظه این جهت بیان خواهیم کرد.

مجموع ادله، شواهد و مؤیداتی که از لابلائی کلمات امام خمینی رحمه الله برای اثبات این نظریه استفاده می شود نه مورد است.

دلیل اول

این شیوه و روش در جعل قوانین عقلائی و عرفی نیز مرسوم است؛ یعنی قوانین به صورت کلی و برای عموم جامعه جعل می شوند و قانون گذار در

ذهن خود تک تک افراد جامعه را لحاظ نمی کند و توجهی به این مسئله ندارد که ممکن است افرادی نتوانند این تکلیف را انجام دهند. لذا قانون گذار عموم مردم را مخاطب قرار داده و قانون را به نحو عمومی جعل می کند و همین که جمعی توانایی عمل به این خطاب را داشته باشند، برای جعل قانون کافی است. حال اگر کسی مخالفت کند، به دلیل تخلف از یک قانون عمومی استحقاق عقوبت پیدا می کند، نه به جهت آن که خطاب در اثر انحلال مستقلاً متوجه او شده است. پس روش عقلاء در قانون گذاری این گونه است و شارع هم در جعل قانون مانند بسیاری از موارد دیگر بر طبق همین روش عمل نموده و طریق جدیدی ابداع نکرده است. (۱)

دلیل دوم

دلیل دوم وجدان است. ما بالوجدان می یابیم که خطاب واحد، غرض متکلم را با مخاطب قرار دادن جمیع تأمین می کند، بدون آن که نیازی به مخاطب قرار دادن اشخاص مستقلاً باشد. این طور نیست که برای هر فردی خطاب و انشای مستقلی وجود داشته باشد، بلکه قانون به نحو کلی جعل شده و تعددی در کار نیست. البته این منافات ندارد با این که برخی از مخاطبین برای مخالفت عذر داشته باشند؛ چون معنای عذر عدم تکلیف نیست، بلکه معذوریت مربوط به مخالفت با تکلیف است و عقلاء او را در مخالفت معذور می دانند و معتقدند

ص: ۸۸

۱- (۱). جواهر الأصول، ج ۳، ص ۴۷ و ۴۱۲-۴۱۳؛ تهذیب الاصول ج ۳، ص ۲۲۸؛ تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۱۴.

دلیل سوم

به طور کلی وقتی شارع می تواند مراد خویش را با یک خطاب بیان کند، تعدّد خطاب لغو خواهد بود و این اساساً مبتنی بر حکمت است؛ یعنی حکیم هیچ گاه کار بدون غرض یا عبث انجام نمی دهد. لذا از آن جا که غرض شارع با یک خطاب حاصل می شود، تعدّد خطاب امری لغو و مخالف با حکمت است. پس قول به تعدّد خطاب یا انحلال خطاب قابل قبول نیست. (۲)

دلیل چهارم

دلیل چهارم تنظیر و تشبیه انشا به اخبار است؛ به این بیان که در قضایای خبریه ای که در آن حکمی برای موضوعی کلی ثابت می شود، نمی توان گفت: به واسطه تعدّد افراد و مصادیق موضوع، حکم قضیه هم متعدّد می شود. مثلاً کسی که می گوید: «النار بارده» مرتکب دروغ های متعدّد نشده و این نشان می دهد که در قضایای خبریه انحلالی صورت نمی گیرد بلکه یک حکم برای موضوعی که قابل انطباق بر مصادیق مختلف می باشد، ثابت شده است. در انشا هم همین گونه است؛ به این معنی که وقتی حکمی انشا می شود و در آن عموم مورد خطاب قرار می گیرند، به جملات و تکالیف متعدّد آن هم

ص: ۸۹

۱- (۱). جواهر الأصول، ج ۳، ص ۴۱۲-۴۱۳؛ تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۷.

۲- (۲). تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۷.

به تعداد مصادیق عام منحل نمی شود. (۱)

پس، از راه تنظیر انشا به اخبار می توان مدعی شد که در خطابات قانونیه که از سنخ جملات انشائیه اند، انحلالی صورت نمی گیرد.

دلیل پنجم

دلیل پنجم تنظیر احکام تکلیفیه به احکام وضعیه است. در احکام وضعیه خطاب، متوجه افراد نیست و به خطابات جزئیه منحل نمی شود. مثلاً نمی توان گفت: قضیه «خون نجس است» به میلیون ها حکم وضعی به عدد افراد خون که در این عالم وجود دارند، منحل شده و در حالات و شرایط مختلف تغییر می کند؛ به این معنی که مثلاً گفته شود: خونی که محل ابتلاء مکلف است نجس بوده و خونی که محل ابتلاء او نیست نجس نمی باشد. پس چنین تفصیلی به حسب حالات و شرایط مختلف در مورد احکام وضعیه وجود ندارد؛ چون موجب هرج و مرج در فقه می شود، لذا نتیجه آن است که احکام وضعیه به خطابات متعدّد و مستقل به تعداد افراد موضوع منحل نمی شوند.

احکام تکلیفیه هم از این جهت مانند احکام وضعیه اند؛ به عبارت دیگر، نحوه جعل احکام تکلیفیه بر وزان جعل احکام وضعیه است؛ چون شارع دو نحوه جعل ندارد، بلکه روش تشریح او در احکام وضعیه و احکام تکلیفیه یکسان است. بنابراین همان طور که در مورد احکام وضعیه حکم را بدون توجه به افراد و مصادیق و شرایط و حالات مکلفین جعل می کند، در احکام

ص: ۹۰

تکلیفیه هم حکم را بدون توجه به افراد و مصادیق جعل می نماید، اعم از این که مکلفین مثلاً عاجز باشند یا قادر یعنی؛ عموم مکلفین در آن مورد خطاب قرار می گیرند و بدون این که انحلالی در آن صورت گیرد حکم متوجه تمام افراد می گردد. (۱)

دلیل ششم

عدم التزام به خطابات قانونیه مستلزم تالی فاسد است؛ چون در این صورت باید بگوییم: اراده خداوند به اتیان فعل و ترک آن تعلق گرفته و از آن جا که اراده خداوند تبارک و تعالی تخلف ناپذیر است، پس عصیان و مخالفت با اوامر و نواهی او امکان پذیر نیست. در حالی که می بینیم عصیان تحقق دارد و قطعاً می دانیم تعدادی از مکلفین با دستورات خداوند مخالفت می کنند. (۲)

به عبارت دیگر، اگر نپذیریم که خطابات شرعیه به نحو خطابات قانونیه جعل شده، باید بگوییم: تک تک افراد مکلفین مخاطب به خطاب مستقل بوده و نسبت به هر یک انشائات مستقله صورت گرفته و از آنجا که هدف و غرض شارع از این خطابات انبعاث مکلفین است از این رو ممکن نیست هیچ یک از مکلفین از این اوامر و نواهی تخلف و عصیان نمایند، در حالی که می بینیم بسیاری از آن ها منبعث نشده و به این تکالیف عمل نمی کنند و این بدان معنا است که اراده خداوند در حالی که تخلف ناپذیر است متخلف شود

ص: ۹۱

۱- (۱). تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۸، وج ۳، ص ۲۳۲؛ کتاب الطهاره، ص ۱۵۳؛ معتمد الأصول، ج ۲، ص ۱۲۰؛ جواهر الأصول، ج ۳، ص ۳۲۱.

۲- (۲). مناهج الوصول، ج ۲، ص ۲۷.

و این باطل است.

پس اگر طریقی غیر از نظریه خطابات قانونیه در چگونگی تشریح احکام طی شود تالی فاسدی لازم می آید که نمی توان به آن ملتزم شد.

دلیل هفتم

رابطه بین پدر و فرزند که در بعضی موارد متضمن یک تکلیف است می تواند به عنوان شاهی بر نظریه خطابات قانونیه تلقی شود. مثلاً اگر پدری به فرزند خود تکلیف کرده و وظیفه ای را به او واگذار کند، ولی فرزند قدرت بر انجام آن نداشته باشد یا آن را فراموش کند و سپس پدر او را مورد مؤاخذه قرار دهد، در این صورت، پاسخ فرزند این خواهد بود که فراموش کردم و یا قدرت انجام آن را نداشتم و نمی گوید که من وظیفه و تکلیفی نداشتم. پس همین که عذر می آورد نشان دهنده آن است که این تکلیف و خطاب متوجه او شده و عدم قدرت یا نسیان و یا سهو، مانع توجه خطاب به او نبوده است. لذا این مطلب شاهی است بر این که خطابات شرعیه نیز، متوجه همه مکلفین حتی غافلین و عاجزین می شود.

دلیل هشتم

دلیل دیگر بر شمول خطاب نسبت به همه مردم حتی عاجزین این است که اگر انسان شک کند که آیا عاجز از انجام تکلیف است یا قادر بر آن، نمی تواند اصل برائت جاری کرده و تکلیف را از خود ساقط کند، بلکه همه می گویند:

ص: ۹۲

باید فحص کرده تا معلوم شود قدرت بر انجام تکلیف دارد یا خیر؟ این مطلب دلالت می کند بر این که تکلیف متوجه عاجز نیز هست؛ چون در غیر این صورت دلیلی برای وجوب فحص وجود ندارد بلکه باید مانند همه موارد شک در تکلیف، برائت جاری شود در حالی که در موارد شک در عجز و قدرت نمی توانیم نفی تکلیف کنیم و این نشان دهنده آن است که قدرت، شرط تعلق تکلیف نیست و این یکی از ثمرات این نظریه می باشد. (۱)

دلیل نهم

مؤید دیگر نظریه خطابات قانونیه این است که اگر چنانچه فرض شود شخصی در همه وقت نماز؛ مثلاً از اذان ظهر تا اذان مغرب خواب باشد، طبق فتوای همه فقها قضای نماز ظهر و عصر بر او واجب است. در حالی که اگر انحلال صورت گرفته بود، نباید چنین فتوایی داده می شد؛ زیرا کسی که در تمام وقت خوابیده تکلیفی متوجه او نبوده و اساساً «اقض ما فات» شامل او نمی شود؛ چون کسی که مکلف به ادا نیست نمی توان قضا را بر او واجب کرد. پس چاره ای جز التزام به عدم انحلال نیست؛ بدین معنی که خطاب «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» شامل همه اعم از نائم و غیر نائم می شود، لکن نائم در مخالفت با این تکلیف معذور است. پس همین که قضا بر نائم واجب است کشف می کند که نائم مکلف محسوب می شود. (۲)

ص: ۹۳

۱- (۱). تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۴۰.

۲- (۲). معتمد الأصول، ج ۱، ص ۲۰۳.

تنبیه اول

تقریرات متفاوتی از نظریه خطابات قانونیه ارائه شده ولی میزان، کلمات خود امام رحمه الله است. همان گونه که قبلاً هم بیان کردیم به نظر امام رحمه الله موضوع در خطابات قانونیه کلی است نه افراد و مصادیق، بلکه کلمات ایشان ظاهر در این است که عنوان ساری به افراد هم موضوع نیست.

اما در عین حال، برخی از بزرگان(۱) در تفسیر و تقریر نظر ایشان می گوید:

نظر امام رحمه الله این نیست که تکلیف، حتی با عناوینی مثل «الَّذِينَ آمَنُوا» به اشخاص و افراد سرایت نمی کند بلکه افراد، متعلق تکلیف اند و تکلیف به افراد سرایت می کند.

این بیان تا حدودی مبهم است؛ اگر مراد این باشد که به نظر امام رحمه الله

ص: ۹۵

۱- (۱). خطابات قانونیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، مصاحبه با آیت الله مؤمن، ص ۷۸.

موضوع در این قضایا، عنوان ساری به افراد است، چنین برداشتی قطعاً باطل است. ولی اگر مراد ایشان این باشد که موضوع قضیه، کلی است و از آن جا که کلی قابل انطباق بر افراد و مصادیق است، لذا تکلیف نیز فی الواقع متوجه همه افراد می شود، در این صورت سخن ایشان صحیح خواهد بود.

هم چنین ایشان پذیرش انحلال را به امام رحمه الله نسبت داده و می گویند: امام رحمه الله انحلال را قبول دارند، لکن معنای انحلال این نیست که خطابات شخصی کنار هم باشند بلکه امام رحمه الله می خواهد بگوید: اگر مکلف، متوجه شد که این شخص، عاجز است و با علم به عجز بخواهد او را مکلف به این تکلیف کند، غلط است چون از توان او خارج است. اما اگر خطاب را متوجه جمعی کرد در این صورت هر چند تعدادی از انجام آن دستور عاجز باشند، اشکالی ندارد.

پس تقریر ایشان در این دو نقطه با کلمات امام رحمه الله سازگار نیست، مگر آن که به نوعی توجیه شود؛ چون امام رحمه الله صراحتاً مسئله انحلال و هم چنین سرایت به افراد را رد می کند.

تنبیه دوم

انحلال به دو وجه قابل تصویر است: یکی انحلال به حسب مکلفین و دیگری انحلال به حسب متعلق یا مکلف به. اما انحلال به حسب مکلف بدان معناست که تکلیف و خطاب به عدد نفوس مکلفین، به خطابات و تکالیف مستقلة نسبت به هر یک از آن ها منحل شود. اما انحلال به حسب متعلق یا مکلف به؛ یعنی این که تکلیف به یک شیء به حسب افراد و مصادیق آن، تعلق گیرد و به

عدد افراد و مصادیق آن متعدّد شود؛ مثلاً خطاب اَقِيمُوا در «اَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به مکلفین و همه کسانی که به سن بلوغ برسند و شرایط تکلیف را داشته باشند، تعلق می گیرد و به عدد مکلفین منحل می شود. در نتیجه همه انسان ها از اول تا آخر دنیا را شامل می گردد. این انحلال به حسب مکلفین است که در آن خطاب و تکلیف به تعداد نفوس مکلفین منحل شده است، اما در انحلال به حسب متعلق یا مکلفه، خطاب و تکلیف «اَقِيمُوا» به طبیعت صلوه تعلق گرفته و از آنجا که این طبیعت دارای افراد و مصادیق مختلف مثل نماز صبح، نماز ظهر، نماز شب و نماز هر یک از مکلفین در مکان ها و حالات مختلف می باشد، از این رو به تعداد این افراد و مصادیق مختلف، به احکام و تکالیف مستقله منحل می گردد. پس انحلال گاهی به حسب متعلق یا مکلفه و گاهی به حسب مکلف است، لکن گاهی مشاهده می شود در کلمات بزرگان بین این دو نوع انحلال خلط شده و به جای هم مورد استفاده قرار گرفته اند.

اشاره

نظریه خطابات قانونیه آثار مختلفی در فقه و اصول دارد. در این قسمت لازم است به بعضی از آثار این نظریه و تطبیقات آن که خود امام رحمه الله به آن تصریح کرده، اشاره شود.

الف) در فقه

اثر اول

از جمله این آثار، صحت نماز در صورت مزاحمت آن با امر اهمّ است؛ مانند مزاحمت نماز با وجوب ازاله نجاست از مسجد که هر دو متعلّق امر شارع واقع شده اند. حال اگر کسی ازاله نجاست از مسجد را رها کرده و نماز بخواند آیا نمازش صحیح است یا خیر؟ در اینجا برخی به بطلان نماز حکم کرده و گفته اند: نه تنها امری نسبت به نماز وجود ندارد بلکه نهی به آن تعلق گرفته و

نهی نیز بر امر غلبه دارد. بعضی نیز گفته اند: نماز او چون دارای محبوبیت بوده پس صحیح است.

امام رحمه الله در این جا به استناد نظریه خطابات قانونیه به صحت نماز حکم می کند. بنابراین اگر مکلف امر به نماز را امتثال کرد، نماز او به خاطر وجود مقتضی و عدم مانع صحیح می باشد، هرچند به خاطر عدم امتثال امر به ازاله معاقب است. (۱)

اثر دوم

اثر دیگر در مورد وضو و غسل ضروری است. کثیری از فقها می گویند: غسل و وضوی ضروری باطل است. بنابراین کسی که مریض است و آب برای او ضرر دارد اگر به جای تیمم، وضو بگیرد یا غسل نماید، وضو و غسل او باطل است. اما بر طبق نظریه خطابات قانونیه غسل و وضوی ضروری صحیح است.

اثر سوم

چنان چه استعمال آب در وضو یا غسل، معارض به واجب اهمّ و مبتلا به مزاحم شود؛ مثل آن که بدن یا لباس شخص، نجس باشد و آب به اندازه کافی در اختیار او نباشد تا بتواند هم رفع حدث کند و هم رفع خبث نماید، در این فرض اکثراً قائل شده اند که با این آب رفع خبث نموده و برای نماز تیمم کند؛

ص: ۱۰۰

۱- (۱). جواهر الأصول، ج ۳، صص ۱۲۹ و ۳۲۸-۳۳۱؛ تهذیب الأصول، ج ۱، صص ۴۲۹-۴۳۲ و ۴۴۴؛ معتمد الأصول، ج ۱، صص ۱۲۶-۱۳۲.

چون وضو بدل دارد، ولی رفع خبث بدل ندارد. لکن امام رحمه الله در این باره به صحت وضو قائل شده و با وجود ابتلای آن به مزاحم، مشکلی در صحت آن نمی بیند. مبنای این قول نیز نظریه خطابات قانونیه است که به نظر ایشان شامل همه مکلفین در همه حالات می شود و اساساً طبق این نظریه، ادله ناظر به حال متراحات و حال علاج آن ها نیست. (۱)

اثر چهارم

اگر کسی نماز خود را در حال نجاست بدن یا لباس بخواند، اطلاق ادله شرطیت طهارت یا مانعیت نجاست اقتضا می کند نماز او باطل باشد و در این جهت فرقی بین عالم، جاهل و ناسی نیست. اما در عین حال، اصحاب در مورد جاهل و ناسی به صحت نماز حکم کرده اند. توجیه اصحاب در این باره این است که ادله از اثبات حکم برای جاهل قاصر می باشند، ولی امام رحمه الله در اشکال به مشهور می گوید: ادله از اثبات تکلیف برای مطلق مکلفین قاصر نیست، اگرچه کسی که تارک این شرط باشد و از این مانع به جهت عذر غفلت کند، معذور است. (۲)

اثر پنجم

اگر کسی نماز را شروع کند بدون آن که بداند قبل از وقت در نماز داخل شده و سپس قبل از اتمام نماز یا پس از آن خطای او آشکار شود، مشهور به صحت

ص: ۱۰۱

۱- (۱). کتاب الطهاره (امام خمینی)، ج ۲، ص ۱۲۴.

۲- (۲). کتاب الطهاره (امام خمینی)، ج ۴، ص ۲۷۹ و ۲۸۰.

نماز او قائل شده اند. دلیل مشهور روایت اسماعیل بن ریح از امام صادق علیه السلام است که می فرماید: «إذا صلّيت وأنت تری أنّک فی وقت ولم یدخل الوقت فدخل الوقت وأنت فی الصلوه فقد أجزأت عنک»^(۱). به نظر مشهور در این فرض، اصل توجه تکلیف به او مشکوک است، چون در حال وجود اماره به جهت عدم التفات، تکلیف واقعی متوجه او نبوده و پس از التفات هم احتمال می دهد این تکلیف در فرض اتیان به نماز در حالی که محتمل الاماریه قائم شده بود، نیز متوجه او نشده، لذا این مورد از موارد شک در تکلیف است.

لکن طبق نظر امام رحمه الله این نماز باطل و اعاده آن واجب است؛ چون بر اساس نظریه خطابات قانونیه، تکلیف واقعی متوجه همه مکلفین است و فرقی بین عالم، جاهل، ناسی و... وجود ندارد. لذا پس از التفات در واقع در امتثال تکلیف فعلی و قطعی شک دارد و به همین جهت نماز او صحیح نیست و باید اعاده کند.^(۲)

(ب) در اصول

اشاره

با توجه به آن چه تاکنون گفته شد، آثار این نظریه در علم اصول نیز کاملاً روشن و واضح است، چراکه به مناسبت های گوناگون به این آثار، در خلال مباحث گذشته اشاره شده است. بر این اساس مروری اجمالی بر این آثار خواهیم داشت.

ص: ۱۰۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۲۰۶.

۲- (۲). کتاب الخلل فی الصلوه، ص ۱۰۱.

اثر اول

بر طبق نظریهٔ خطابات قانونیه، خطابات شرعیه متوجه عاجزین، غافلین، ناسین و غیر آن ها می شود، ولی طبق نظریهٔ مشهور شامل این افراد نخواهد شد.

اثر دوم

اثر دیگر در مورد تنجز علم اجمالی است. مشهور آن است که ابتلاء به یکی از اطراف شبهه شرط تنجز علم اجمالی است، لذا اگر یکی از اطراف شبهه از محل ابتلاء خارج شد، دیگر علم اجمالی منجز نخواهد بود.

به عنوان مثال اگر علم اجمالی به نجاست آب در یکی از دو ظرفی که نزد ما حاضر است حاصل شود، در این صورت باید از هر دو اجتناب کرد؛ چون هر دو ظرف، محل ابتلاء بوده و در نتیجه علم اجمالی منجز است. اما اگر یکی از اطراف از محل ابتلاء خارج شد؛ مثل این که آب داخل یک ظرف روی زمین بریزد، در این صورت علم اجمالی منجز نیست و اجتناب از دیگری لازم نمی باشد.

پس طبق نظر مشهور ابتلاء به اطراف علم اجمالی شرط تنجز است، اما بنا بر نظریهٔ خطابات قانونیه، ابتلاء شرط تنجز علم اجمالی نیست. لذا اگر بعضی از اطراف از محل ابتلاء خارج شوند، معذکک علم اجمالی منجز است؛ یعنی باید از ظرف باقی مانده اجتناب کرد.

اثر سوم

اثر دیگر در بحث تعلق تکلیف به افراد گنه کار ظاهر می شود، به این بیان که آیا خطاب و تکلیف به اهل عصیان متوجه می شود یا نه؟ بر اساس این نظریه، خطاب، همه مکلفین حتی گنه کاران را شامل می شود، در حالی که طبق نظر مشهور که معتقدند: خطابات شرعیه به تعداد افراد مکلفین، به قضایای جزئیة منحل می شوند، توجه خطاب به عاصین ممکن نیست؛ چون لازم می آید که خداوند حکیم با علم به عصیان و نافرمانی مکلف او را مورد خطاب قرار دهد و روشن است که این خطاب لغو خواهد بود.

البته مشهور برای حلّ این مشکل راه هایی را طی کرده اند، ولی همه آن ها مبتلا به اشکال است.

اثر چهارم

اثر دیگر این نظریه در بحث اجتماع امر و نهی نمایان می شود. در این مسئله مشهور در تصویر اجتماع امر و نهی، قید مندوحه را معتبر می دانند، اما بنابر نظریه خطابات قانونیه، قید مندوحه معتبر نیست؛ چون خطاب در فرض عجز هم ممکن است.

اثر پنجم

بر اساس نظریه خطابات قانونیه تکلیف کفار به فروع هیچ مشکلی نخواهد داشت؛ چون خطاب شامل همه حتی کفار می شود. ولی بنا بر قول مشهور تکلیف کفار به فروع دچار اشکال خواهد بود.

ص: ۱۰۴

اثر ششم

در بحث ترتب، تصویر دو تکلیف متزاحم مشکلاتی را ایجاد کرده و راه حل های متعددی در این مسئله مطرح شده است، اما امام رحمه الله با ابداع راه حل و نظریه خطابات قانونیه توانسته فعلیت دو تکلیف متزاحم را در عرض هم تصویر کند.

اثر هفتم

طبق نظر مشهور، اگر ما بخواهیم حکمی را که در زمان گذشته ثابت بوده، برای زمان حال استصحاب کنیم، نیازمند کسی هستیم که هر دو عصر و زمان را درک کرده باشد و در غیر این صورت موضوع استصحاب منتفی و در نتیجه نمی توان حکم قبل را استصحاب کرد، لذا محتاج توجیهاات و تکلفاتی برای حل این مشکل می باشیم. اما طبق نظریه خطابات قانونیه این مشکل به وجود نمی آید چون در خطابات قانونیه، خطاب به عموم مردم و مکلفین متوجه شده و در نتیجه شامل همه افراد می شود چه مُدرک هر دو عصر باشند چه نباشند. البته این مسئله جای بحث دارد و باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد.

اثر هشتم

طبق نظریه خطابات قانونیه توجه تکلیف، مشروط به قدرت و علم نیست، و لذا حتی اگر مکلف عاجز یا غافل باشد تکلیف متوجه او می شود. البته این اثر

اثر نهم

بر طبق نظریه خطابات قانونیه، دیگر نیازی به تمسک به قاعده اشتراک برای تسری حکم به همه مکلفین نیست. توضیح مطلب این که در قواعد فقهیه قاعده ای به نام قاعده اشتراک^(۱) وجود دارد که بر اساس آن مکلفین تا روز قیامت در احکام مشترک اند؛ به این معنا که اگر حکمی برای یکی از مکلفین یا گروهی از مکلفین ثابت شد، این حکم شامل همه مکلفین در همه زمان ها خواهد بود، اعم از این که این حکم با دلیل لفظی ثابت شده باشد یا با دلیل لئی. البته دلالت این قاعده بر اشتراک همه مکلفین در حکم، در فرضی است که قرینه ای موجود نباشد تا حکم را مختص به فرد یا گروهی خاص یا زمان خاصی نماید؛ زیرا در این صورت از محل بحث خارج می شود. لکن طبق نظریه خطابات قانونیه دیگر محتاج قاعده اشتراک نیستیم؛ چون طبق این نظریه، حکم از ابتدا متوجه عامه مردم بوده و همه آن ها را شامل می شود و هیچ استثنائی هم وجود ندارد. پس دیگر نیازی به قاعده اشتراک برای اثبات حکم برای همه مکلفین نیست؛ زیرا همان گونه که گفتیم قاعده اشتراک فقط در جایی مطرح است که حکم برای فرد یا افرادی خاص ثابت شده باشد و ما بخواهیم حکم را به همه افراد تسری دهیم.

ص: ۱۰۶

۱- (۱). الانوار البهیه فی القواعد الفقهیه، ص ۷۹؛ الفقه، القواعد الفقهیه، ص ۱۳۱؛ القواعد الفقهیه (للبجنوردی)، ج ۲، ص ۵۳؛ القواعد الفقهیه (للفاضل)، ص ۲۹۵.

هم چنین با التزام به نظریه خطابات قانونیه، دیگر نیازی به بحث از شمول خطاب نسبت به مقصودین به افهام و غیر مقصودین به افهام نیست؛ چون طبق این نظریه، شمول خطاب نسبت به همه واضح است. هم چنین است در مورد شمول خطاب نسبت به مشافهین و غیر مشافهین.

اثر دهم

در مسئله واجب مشروط مشکلی وجود دارد و آن این که اساساً با توجه به این که واجب مشروط، قبل از تحقق شرط در خارج، مراد مولی نیست، پس معقول نیست چنین تکلیفی به نحو مشروط انشا شود و لذا برای آن که محذور لغویت تکلیف قبل از تحقق شرط پیش نیاید، باید مولای حکیم صبر کند تا شرط محقق شده، آن گاه امر به اتیان آن نماید.

اصولین برای حل این مشکل راه هایی را طی کرده اند، ولی امام رحمه الله این مشکل را با تکیه بر نظریه خطابات قانونیه حل کرده و می فرماید: این مشکل فقط در خطابات شخصیه پیش می آید، ولی در خطابات قانونیه چنین مشکلی مطرح نیست؛ زیرا شارع حکم را بر عنوان به نحو مشروط جعل می کند تا کسی که واجد شرط است از این خطاب منبعت شده، ولی کسی که فاقد شرط است، منتظر تحقق شرط می ماند. (۱)

این آثار، آثاری است که بر نظریه خطابات قانونیه در مباحث مختلف فقهی و اصولی مترتب می شود.

ص: ۱۰۷

اشاره

بررسی اشکالات نظریه خطابات قانونیه (۱)

اشکال اول

اشاره

در کلمات امام دو تعبیر وجود دارد: گاهی ایشان می فرماید: خطاب متوجه عنوان است و گاهی تعبیر این است که خطاب متوجه کلی می باشد و هر دو تعبیر دچار اشکال است؛ چون توجه خطاب به کلی معنی ندارد و کلی نمی تواند مورد خطاب قرار گرفته و وجه و معبر افراد باشد و اگر بگوییم: عنوان مورد خطاب است، اگرچه عنوان می تواند معبر و وجه برای افراد باشد، ولی مشکل این است که عنوان یک امر ذهنی است و وجود خارجی ندارد و نمی تواند مورد امر و نهی شارع قرار بگیرد. مثلاً «مَنْ فِي

ص: ۱۰۹

۱- (۱). اشکالات مربوط به نظریه خطابات قانونیه عمدتاً اشکالاتی است که توسط مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله در گفتگو با تنی چند از بزرگان حوزه علمیه قم مطرح و مورد بررسی قرار گرفته و در کتابی با عنوان «خطابات قانونیه» به چاپ رسیده است. آن چه در این گفتار خواهید دید، پاسخ هایی است که به این اشکالات داده شده است.

المسجد» در جمله «اکرم من فی المسجد»، یک عنوان است که نمی تواند مورد امر و نهی قرار بگیرد. بنابراین نظریه خطابات قانونیه طبق هر دو تعبیر با اشکال مواجه است.

پاسخ

دو واژه کلی و عنوان شباهت هایی با هم دارند و در این جا هم از هر دو یک معنا اراده شده است؛ یعنی منظور ایشان از کلی، کلی طبیعی است نه کلی عقلی یا کلی منطقی؛ چون کلی منطقی و عقلی ارتباطی به افراد ندارند، اما کلی طبیعی عین و متحد با مصادیق خود می باشد. پس این گونه نیست که اگر موضوع را کلی دانستیم پیوند آن با افراد منقطع گردد تا اشکال وارد شود بلکه منظور از کلی که موضوع خطابات قانونیه قرار گرفته همان کلی طبیعی می باشد که قابل انطباق بر مصادیق خود است.

اشکال دوم

اشاره

امام رحمه الله می فرماید: در خطابات قانونیه، قانون گذار به افراد نظر نداشته و مخاطب او افراد نیستند بلکه خطاب کلی است، در حالی که خطابات و احکام تابع مصالح و مفاسد است و این مصالح و مفاسد نیز به افراد بازگشت می کنند، پس خطابات هم باید متوجه افراد باشد. در نتیجه نمی توان گفت: خطابات شرعیه به نحو کلی صادر شده بلکه باید گفت: متوجه افراد است.

ص: ۱۱۰

این اشکال در واقع به نوعی به همان اشکال قبلی برمی گردد؛ چون روح این اشکال آن است که خطاب نمی تواند به کلی متوجه گردد بلکه باید متوجه افراد باشد. ولی در عین حال وجه این اشکال با اشکال قبلی تفاوت دارد؛ زیرا در اشکال دوم برای بیان عدم امکان توجه خطاب به کلی و لزوم توجه خطاب به افراد، از راه مصالح و مفاسد وارد شده است. این اشکال از عمده ترین اشکالاتی است که نسبت به این نظریه مطرح است.

بر این اساس، پاسخ به این اشکال از پاسخ به اشکال قبلی روشن می شود؛ چون معنای این سخن امام رحمه الله که می فرماید: در خطابات قانونیه نظر به افراد نیست، آن است که قانون گذار به خصوصیات و مشخصات فردیه؛ مثل عجز، نسیان، غفلت و مقابلات آن ها توجهی ندارد بلکه کلی را که قابل انطباق بر افراد است مخاطب قرار می دهد. به همین جهت ایشان انحلال را نفی کرده و تکلیف را متوجه همه افراد، اعم از عاجز، غافل، ناسی و امثال آن ها می داند.

لذا این اشکال هم وارد نیست.

اشکال سوم

اشاره

دو اشکال قبلی ناظر به این جهت بودند که خطابات قانونیه به افراد متعلق نمی شوند؛ یعنی همان مطلبی که امام رحمه الله در فرق خطابات قانونیه و شخصیه بیان کردند مبنی بر این که «خطابات شخصیه متوجه فرد است اما خطابات قانونیه متوجه کلی یا عنوان است»، مورد اشکال واقع شد. اما اشکال سوم این

است که اگر حکم به کلی یا عنوان متعلق شود، در مسئله اطاعت و عصیان با مشکل مواجه می شویم؛ به عبارت دیگر، مسئله اطاعت و عصیان مانند مسئله مصالح و مفاسد به فرد مربوط بوده و شخص است که عاصی و مطیع شمرده می شود. از این رو حکم هم باید متوجه فرد باشد. پس این که در نظریه خطابات قانونیه گفته می شود: حکم متوجه فرد نبوده، بلکه متوجه کلی است سخن صحیحی نیست؛ به عبارت دیگر، لازمه توجه خطاب و تکلیف به کلی این است که اطاعت و عصیان به افراد و اشخاص مربوط نباشد.

پاسخ

پاسخ این اشکال نیز با توجه به پاسخ اشکالات گذشته کاملاً معلوم می شود.

اولاً: همان گونه که در پاسخ به اشکال دوم گفتیم، مصلحت و مفسده که از آن به «اقتضاء الحکم» تعبیر کردیم از حقیقت حکم خارج است. بنابراین اگر مصلحت و مفسده به چیزی تعلق گیرد ضرورتی ندارد که حکم نیز به همان چیز متعلق شود؛ چون این دو مطلب، مستقل از یکدیگر بوده و قیاس آن ها مع الفارق است. در مورد اطاعت و عصیان نیز همین را می گوئیم؛ زیرا اطاعت و عصیان، متأخر از حکم بوده و مربوط به مقام امتثال و از حقیقت حکم خارج می باشند. از این رو، قیاس حکم به نتیجه یا اثر حکم صحیح نیست. پس نمی توان گفت: چون اطاعت و عصیان به افراد مکلفین مربوط است، پس حکم هم باید به افراد مربوط باشد؛ چون قیاس اطاعت و عصیان که مربوط به مرحله امتثال اند به حکم، آن هم در مرحله جعل، قیاس مع الفارق است.

ثانیاً: اگرچه در خطابات قانونیه حکم به کلی متوجه است نه افراد، اما این بدان معنا نیست که اصلاً پای افراد در میان نباشد؛ چون همان گونه که در بحث قبل اشاره کردیم مراد از کلی در موضوع خطابات قانونیه همان کلی طبیعی است که با افرادش اتحاد وجودی دارد. بنابراین اگرچه حکم به طبیعت متوجه می شود، ولی از آنجا که طبیعت بر افراد منطبق بوده و با مصادیق خود اتحاد وجودی دارد، لذا منافاتی ندارد که در مرحله امتثال که کلی با افراد متحد می شود اطاعت و عصیان نسبت به افراد تحقق پیدا کند.

به عبارت دیگر، شارع می تواند یک قانون کلی جعل کند تا هر کسی که مندرج در موضوع آن قانون است، نسبت به آن منبعث یا منزجر شده و اطاعت یا عصیان نماید و لازم نیست برای تحقق اطاعت و عصیان، احکام متعددی را نسبت به هر فرد و مصداق جعل نماید. در خطابات قانونیه نیز شارع با انشای واحد، حکم را برای کلی جعل می کند و از آن جا که کلی طبیعی با افراد خود اتحاد وجودی داشته و بر افراد منطبق می شود، لذا حکم متوجه افراد شده و نسبت به هر یک از آن ها اطاعت یا عصیان تحقق پیدا می کند.

اشکال چهارم

اشاره

در اشکال چهارم هم مانند اشکالات قبلی محذوری در رابطه با تعلق خطاب به کلی و عنوان مطرح می شود؛ یعنی مستشکل می خواهد نتیجه بگیرد که خطاب باید متوجه افراد باشد نه کلی و عنوان.

اشکال این است که حجیت از اموری است که به حکم تعلق گرفته و به

معنای معذرت و منجزیت است. معذرت و منجزیت هم به معنای احتجاج و اعتذار فرد در برابر مولی است؛ به این معنا که اگر حکم مطابق با واقع بود این حکم در حق او منجز می شود، و لذا اگر مکلف به آن عمل کند مستحق ثواب و اگر عمل نکند مستحق عقاب خواهد بود. اما اگر حکم مطابق با واقع نبود برای او معذر است. با این توضیح معلوم می شود که معذرت و منجزیت یا همان حجیت یک امر شخصی بوده و به اشخاص و افراد مربوط می شود.

لازمه این سخن آن است که متعلق حجیت هم که حکم است باید امری فردی و شخصی باشد و در نتیجه نمی تواند به کلی متوجه گردد. پس این سخن که خطابات قانونیه متوجه کلی می شود باطل است.

پاسخ

پاسخ این اشکال هم با توجه به مطالبی که سابقاً ذکر شد معلوم می شود؛ چون اگرچه در خطابات قانونیه، حکم و خطاب به کلی متوجه شده، اما این بدان معنا نیست که فرد هیچ دخالتی نداشته باشد بلکه این کلی در خارج با افراد، متحد و بر اشخاص منطبق است. لذا هیچ مشکلی ایجاد نمی شود؛ چون فرض این است که حکم بر اشخاص و افراد انطباق پیدا می کند و به تبع آن، حجیت نیز به افراد مرتبط می گردد. در این صورت، منشأ احتجاج عبد در مقابل مولی در واقع موافقت و مخالفت عبد با قانونی است که عنوان آن بر مخالفت کننده و موافقت کننده منطبق باشد. لذا با این بیان اشکال وارد نخواهد بود.

قطعاً موضوع در «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۱) عقد خارجی است؛ به این معنی که باید به هر عقدی که بین خودتان می بندید وفا نمایید. بنابراین صرف نظر از این که «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ارشاد به لزوم پایبندی نسبت به این عقود داشته باشد یا دلالت بر وجوب وفا به عقد به عنوان یک حکم تکلیفی نماید، دلالت می کند بر این که هر چیزی که در خارج به عنوان عقد، ایجاد شده حکم مستقلی دارد و حکم لزوم یا وجوب وفاء به افراد و مصادیق عقد تعلق گرفته و نمی تواند به کلی که در نظریه خطابات قانونیه مطرح است، متعلق شود و این به عنوان یک نقض برای این نظریه به شمار می رود؛ زیرا اگر حکم، کلی باشد، نمی تواند به تعداد عقدهای خارجی منحل شود.

پاسخ این اشکال هم با عنایت به آن چه در جواب اشکالات قبلی گفته شد معلوم می شود. اصل این اشکال هم مانند اشکالات قبلی اشاره به این نکته دارد که حکم نمی تواند به کلی متعلق شود بلکه به افراد تعلق می گیرد، با این تفاوت که در اشکالات قبلی به صورت کلی محاذیری در رابطه با توجه خطاب به کلی بیان گردید، اما در این اشکال، نمونه و مصداقی از خطابات شرعی که نمی توان در آن به کلیت خطاب، ملتزم شد بیان گردیده و مستشکل با استناد به این مصداق و نمونه در صدد است ثابت کند که توجه خطاب به

کلی به هیچ عنوان صحیح نیست بلکه خطاب باید متوجه افراد و اشخاص شود؛ چون مشهور در «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» آن است که هر عقد خارجی خود موضوع مستقلی است، لذا احکام مستقلی هم دارد.

بر این اساس، پاسخ این اشکال نیز مانند اشکالات قبلی این است که اگرچه حکم در خطابات قانونیه کلی است ولی از آن جا که این عنوان منطبق بر افراد و مصادیق؛ یعنی عقدهای خارجی است، بنابراین دلالت می کند بر این که هر عقدی لازم الوفاء یا واجب الوفاء است، بدون آن که نسبت به هر عقدی حکم و انشای مستقل صورت گرفته باشد. لذا خطاب کلی است و این اشکال هم وارد نیست.

اشکال ششم

اشاره

به طور کلی ما با دو مسئله مواجهیم؛ یکی خطاب و دیگری تکلیف که در این میان خطاب موضوعیت ندارد بلکه آن چه موضوعیت دارد تکلیف است. با توجه به این مسئله، اشکال این است که در نظریه خطابات قانونیه از یک طرف اگرچه خطاب واحد است، اما تکلیف نسبت به همه افراد حتی افراد عاجز فعلی است و عجز مانع فعلیت تکلیف نیست بلکه فقط معذر است. از طرف دیگر، طبق تصریح قائل به نظریه خطابات قانونیه، حقیقت تکلیف عبارت است از: باعثیت در واجبات و زاجریت در محرمات. (۱) با ضمیمه این دو مطلب که از یک طرف تکلیف نسبت به همه افراد فعلی است و از طرف

ص: ۱۱۶

۱- (۱). معتمد الأصول، ج ۱، صص ۴۲ و ۴۶؛ تنقیح الأصول، ج ۳، ص ۱۸؛ جواهر الأصول، ج ۴، ص ۹۶.

دیگر حقیقت تکلیف باعثیت و زاجریت است، این نتیجه به دست می آید که باعثیت نسبت به عاجزین هم وجود دارد و این واضح البطلان است؛ چون شخص عاجز نمی تواند منبعث شود، و لذا بعث نسبت به شخص عاجز قبیح است و به همین جهت، احکام مقید به قدرت اند، در حالی که قائل به نظریه خطابات قانونیه تکلیف را متوجه تمام مکلفین حتی عاجزین دانسته و قدرت را شرط تکلیف نمی داند. پس نظریه خطابات قانونیه صحیح نیست.

پاسخ

مستشکل در این اشکال چند مطلب را به عنوان مقدمه استدلال خود ذکر کرده که مورد پذیرش ما نیز هست. ابتدا آن مطالب را بیان و سپس به اشکال مستشکل پاسخ می دهیم.

این مطالب عبارتند از:

مطلب اول: خطاب غیر از تکلیف است و نباید بین خطاب و تکلیف خلط شود.

مطلب دوم: اگرچه خطاب واحد است اما تکلیف نسبت به همه افراد فعلیت دارد و حتی عاجزین را هم شامل می شود و عجز صرفاً معذراست.

مطلب سوم: حقیقت تکلیف طبق عقیده قائل به نظریه خطابات قانونیه عبارت است از: بعث و زجر؛ یعنی باعثیت نسبت به واجبات و زاجریت نسبت به محرمات.

مطلب چهارم: شخص عاجز نمی تواند منبعث شود.

ص: ۱۱۷

مطالب فوق که در کلام مستشکل آمده، مورد پذیرش ما نیز هست، اما عمده بحث ما با مستشکل بر سر نتیجه ای است که از این مطالب و مقدمات گرفته است. مستشکل می گوید: توجه خطاب به عاجز در حالی که انبعاث برای او ممکن نیست، عقلاً قبیح است، پس باید احکام مقیّد به قدرت شوند؛ چه در خطابات شخصیّه و چه در خطابات قانونیه. اما به نظر ما این مطلب فقط نسبت به خطابات شخصیّه صحیح است؛ چون چنانچه سابقاً گفتیم در خطابات شخصیّه توجه خطاب به عاجز مستهجن است، اما در خطابات کلیه و قانونیه از آن جا که حکم بر روی کلیّی بار شده، لذا توجه خطاب به عاجزین قبیح نیست؛ چون همین که جمعی از مخاطبین توانایی انجام تکلیف را داشته باشند، برای توجه خطاب به همه افراد کفایت می کند و وجود چند نفر که توانایی ندارند هیچ لطمه ای به خطاب کلیّی نمی زند. پس فرق عمده بین خطابات شخصیّه و قانونیه این است که در خطابات قانونیه، تکلیف متوجه کلیّی است، لذا عاجز بعضی از افراد و مصادیق مشکلی در توجه خطاب به کلیّی ایجاد نمی کند، ولی در خطابات شخصیّه تکلیف به افراد تعلق می گیرد. به همین دلیل تعلق اراده جدی به بعث و انشا با فرض علم به عدم انبعاث مکلف ممکن نیست؛ چون آمر وقتی بداند شخص مکلف نمی تواند دستور را اجرا کند، اراده جدی در نفس او نسبت به بعث انشائی شکل نمی گیرد؛ زیرا یقین دارد که بعث و تحریک او لغو و بی فایده است.

پس، از آن جا که در خطابات قانونیه خطاب متوجه عموم است، همین که بعضی از افراد کلیّی امکان انبعاث داشته باشند، برای توجه خطاب کافی است

ولی اگر همه افراد نتوانند آن چه را که شارع دستور داده انجام دهند، در این صورت، تعلق اراده جدی به انشا و بعث انشائی معنا ندارد و لذا توجه خطاب به همه مستهجن است.

خلاصه این که مستشکل می گوید: بین خطابات شخصیه و خطابات قانونیه فرقی وجود ندارد، ولی ما می گوئیم: بین این دو فرق است؛ چرا که در خطابات قانونیه بر خلاف خطابات شخصیه، قدرت همه افراد بر انجام تکلیف شرط نیست. هم چنین به نظر می رسد مستشکل انحلال را در خطابات پذیرفته، در حالی که ما معتقدیم در خطابات قانونیه انحلالی وجود ندارد. هر چند که تکلیف موجود در آن نسبت به همه فعلی باشد و این بدان جهت است که در خطابات قانونیه، کلی، متعلق تکلیف واقع می شود و کلی نیز منطبق و متحد با افراد است، از این رو تکلیف نسبت به همه افراد فعلی می گردد.

اشکال هفتم

اشاره

اشکال هفتم ناظر به دلیل سوم است. امام رحمه الله در دلیل سوم انشا را به اخبار تنظیم کرده و فرمود: در قضایای خبریه کلیه وقتی حکمی برای موضوعی ثابت می شود، نمی توان به جهت تعدد افراد و مصادیق موضوع مدعی شد که اخبار و حکم هم متعدّد است بلکه یک حکم برای یک موضوع کلی ثابت می شود؛ مثل «النار حاره». از این رو اگر کسی گفت: «النار بارده» کذب های متعدّد مرتکب نشده؛ چون اخبار او از طبیعت است نه از مصادیق و افراد آن، تا به تعداد این افراد و مصادیق مرتکب دروغ شده باشد. انشا هم در این مسئله

مانند اخبار است و همان گونه که در اخبار انحلال صورت نمی گیرد، در انشا هم انحلال در کار نیست.

این اشکال به دو صورت تقریر شده است:

تقریر اول: مستشکل می گوید: احکام بر دو دسته اند: در یک دسته از احکام، وحدت و تعدّد، دائر مدار وحدت و تعدّد دال است؛ مثل صدق و کذب. و در دسته دیگر، وحدت و تعدّد، دائر مدار وحدت و تعدّد مدلول است؛ مثل غیبت و قذف به عنوان مثال گوینده جمله «مَنْ فِي الْمَسْجِدِ فَاسِقٌ» با فرض این که تمام افرادی که در مسجد حضور دارند عادل اند، مرتکب کذب واحد شده؛ چون دال؛ یعنی همین جمله ای که از دهان گوینده خارج شده واحد است. پس حکمی هم که در این جمله وجود دارد واحد است و به همین جهت می گوئیم: یک کذب محقق شده است. اما گوینده همین جمله، از حیث غیبت و قذف، مرتکب غیبت ها و قذف های متعدّد شده؛ چون ملاک در تعدّد این دو، تعدّد مدلول است و مدلول در این جا متعدّد است، در نتیجه حکم هم متعدّد است. پس غیبت ها یا تهمت های متعدّد واقع شده است.

آن چه ذکر شد در مورد اخبار بود. در انشا هم همین طور است؛ مثلاً در «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۱) که یک خطاب انشائی است از حیث دال، یک قضیه انشائی بیشتر وجود ندارد که همان «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است، اما از جهت مدلول که وفا به کل عقد باشد، متعدّد است؛ چون افراد و مصادیق عقد، متعدّد است و وفا به هر یک از آن ها مطلوب است، در نتیجه تکلیف و حکم نیز متعدّد می باشد.

ص: ۱۲۰

در نهایت، مستشکل می گوید: چرا انشا به اخبار تنظیر شده و گفته می شود همان طور که در اخبار، تعدّد نیست در انشاء هم تعدّد نیست. در حالی که اساساً مسئله اخبار و انشا موضوعیت ندارد بلکه تعدّد و عدم تعدّد حکم، تابع تعدّد و عدم تعدّد، دال و مدلول است و از این جهت اخبار و انشا فرقی ندارند.

تقریر دوم: مستشکل می گوید: چرا انشا به اخبار تنظیر شده و گفته می شود: همان گونه که در اخبار، انحلال نیست در انشا هم انحلال وجود ندارد، در حالی که انحلال در اخبار ممکن است. پس این قیاس مع الفارق است.

پاسخ

پاسخ این است که اصل این مطلب که احکام بر دو دسته اند و بعضی مربوط به دال بوده و وحدت و تعدّد آن ها دایر مدار وحدت و تعدّد دال است و برخی دیگر مربوط به مدلول بوده و وحدت و تعدّد آن ها دایر مدار وحدت و تعدّد مدلول است، صحیح نیست؛ چون چنانچه قبلاً هم اشاره کردیم ملاک وحدت و تعدّد احکام، مسئله انحلال است نه وحدت و تعدّد دال و مدلول؛ یعنی اگر انحلال را بپذیریم حکم متعدّد می شود ولی اگر انحلال را نفی کنیم حکم نیز متعدّد نخواهد شد و از این جهت فرقی بین اخبار و انشا نیست؛ یعنی همان گونه که گاهی در اخبار، انحلال صورت می گیرد و گاهی انحلال صورت نمی گیرد، در انشا هم گاهی انحلال وجود دارد و گاهی وجود

ندارد؛ زیرا اگر انشا به صورت خطاب شخصی باشد، انحلال واقع می شود، ولی اگر به نحو خطاب قانونی باشد انحلال واقع نمی شود؛ چون موضوع در خطابات قانونیه کلی و عنوان است نه افراد، از این رو به تعداد افراد منحل نمی شود، بر خلاف خطاب شخصی که متوجه افراد است و لذا تکلیف و خطاب منحل شده و حکم متعدّد می شود.

پس به طور کلی وحدت و تعدّد احکام، دائر مدار انحلال و عدم انحلال می باشد و انحلال و عدم انحلال نیز دائر مدار تعلق حکم به کلی و عنوان یا افراد و مصادیق است. پس این که مستشکل می گوید: تعدّد و عدم تعدّد حکم، دائر مدار تعدّد و عدم تعدّد دال و مدلول است هیچ دلیلی نداشته و نقض های زیادی بر آن وارد است.

اشکال هشتم

اشاره

امام رحمه الله فرمود: اگر شارع بتواند با یک خطاب مراد خویش را بیان کند، تعدّد خطاب لغو خواهد بود، در حالی که تکرار خطاب در صورتی که شارع بخواهد به تک تک افراد مستقلاً امر یا نهی کند قبیح نیست و هیچ لغویتی را در پی ندارد. پس با ملاحظه اراده تعلق حکم به تک تک افراد از سوی شارع، چاره ای جز تعدّد خطاب نیست. پس این بیان امام رحمه الله صحیح نیست.

پاسخ

اگر مراد شارع، اشخاص باشد و بخواهد آن ها را مورد خطاب شخصی قرار دهد، بدیهی است که تکرار خطاب لغو نخواهد بود و ما نیز قبول داریم که در

این صورت، چاره ای جز انحلال و تعدّد خطاب نیست. اما اگر گفتیم: مراد شارع این است که حکم را به عموم مردم متوجه کند، در این صورت توجه خطاب به هر یک از مردم به صورت جداگانه لغو است؛ چون وقتی شارع می تواند با یک خطاب کلی مراد خویش را به همه اعلام کند، دیگر عقلایی نیست که تک تک افراد را مستقلاً مورد خطاب قرار دهد بلکه صحیح آن است که خطاب را یک جا متوجه عموم نماید و از آنجا که این کلی بر همه افراد منطبق می شود، غرض شارع نیز از صدور این خطاب حاصل می گردد.

لذا اشکال هشتم هم بر نظریه خطابات قانونیه وارد نیست.

اشکال نهم

اشاره

امام رحمه الله ضمن تشریح نظریه خطابات قانونیه، نقضی را به انحلال و تعدّد خطاب وارد کرده و فرمود: انحلال و تعدّد خطاب ممکن نیست؛ زیرا تعدّد خطاب به معنای آن است که خطاب به عدد نفوس مکلفین انحلال پیدا کرده و به آحاد مردم توجه پیدا کند و از جمله کسانی که در بین مردم وجود دارند، کفار و عصاه می باشند، پس باید بگوییم: این خطاب شامل کفار و عصاه هم می شود، در حالی که توجه خطاب به کافر و عاصی مستهجن است؛ چون فرض این است که آن ها از این خطاب منبعت نمی شوند و مخاطب قرار دادن چنین کسی با علم به عصیان و عدم انبعاث لغو خواهد بود.

مستشکل می گوید: توجه خطاب خصوصی به کافر و عاصی مستهجن نیست؛ چون توجه خطاب به این دو گروه از باب اقامه بینه و اتمام حجت

است، نه آن که با خطاب منبعث شوند تا اشکال شود که عاصی و کافر با خطاب منبعث نمی شوند و در نتیجه توجه خطاب به آن ها مستهجن است. پس توجه خطاب به آنان از این جهت است که عقاب کافر و عاصی در روز قیامت، با استناد به بینه و حجت بوده و احتجاج با آن ها ممکن باشد چنانچه آیه شریفه:

«...وَ لَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ» (۱) نیز بر این مطلب که هلاکت و احیا باید از روی بینه باشد، دلالت دارد. پس خطاب متعدّد است و توجه آن به کفار و عُصاه نیز مستلزم استهجان نیست؛ چون این خطاب برای اتمام حجت با آنان است.

پاسخ

هدف مستشکل این است که وجهی برای خروج از استهجان توجه خطاب به عاصی و کافر ذکر کند. گویا به نظر وی توجه خطاب به عاصی و کافر از این جهت مستهجن است که با خطاب و تکلیف منبعث نمی شوند و شارع نیز به این مطلب علم دارد، ولی می گوید: توجه خطاب به این دو گروه از باب اتمام حجت و اقامه بینه است که در این صورت استهجان نیز لازم نمی آید، اما اشکال این است که:

اولاً: اتمام حجت و اقامه بینه ضرورتاً با خود این خطاب حاصل نمی شود بلکه می تواند به طرق دیگر مثل بیان وعده و وعید و یا اخبار از آثار اطاعت و

ص: ۱۲۴

عصیان حاصل شود و به همین جهت هم در روایات، آثار اطاعت و عصیان برای مردم بیان شده به علاوه اتمام حجت و اقامهٔ بینه مختص به کفار و عصاه نیست بلکه با سایرین نیز اتمام حجت شده است. به هر حال، اتمام حجت و اقامهٔ بینه صرفاً به این نیست که خود تکلیف برای مکلف در قالب انشا بیان شود بلکه با بیان آثار اطاعت و عصیان برای مکلف آن هم به صورت جملهٔ خبریه و اخبار از آن چه که در قیامت در برخورد با عاصین و مخالفت با اوامر و نواهی الهی پیش خواهد آمد نیز حاصل می شود. پس لزومی ندارد خطاب را از باب انحلال و توجه به افراد متوجه عاصی و کافر دانسته و سپس برای خروج از استهجان توجه خطاب به آن ها از راه اتمام حجت و اقامهٔ بینه وارد شویم.

ثانیاً: بر فرض که خطاب منحل شده و به عاصی و کافر هم متوجه شود و توجه خطاب نیز از باب اتمام حجت و اقامهٔ بینه باشد، اما سؤال این است که شارع چگونه و به چه منظور می خواهد با کافر اتمام حجت کند؟

این از دو حال خارج نیست: یا تکلیف متوجه شخص کافر و عاصی هست یا نیست.

به عنوان مثال اگر خطاب «صَلِّ» به تعداد مکلفین که کافر و عاصی هم در بین آنان هستند، منحل شده و در نتیجه خطاب به کافرین و عاصین هم متوجه شود، در این صورت یا به واسطه این خطاب که به تک تک افراد متوجه شده، تکلیف نیز متوجه کافرین و عاصین گردیده یا تکلیف متوجه آن ها نشده است. اگر تکلیف متوجه آن ها نشده باشد عصیان و مخالفتی مرتکب

نشده اند؛ چون عصیان، فرع تکلیف است، لذا دیگر معنی ندارد گفته شود:

خطاب از باب اتمام حجت به آن ها متوجه شده است. اگر هم تکلیف به آنان تعلق گرفته باشد در این صورت مشکلی وجود ندارد تا گفته شود: توجه خطاب از باب اتمام حجت بوده است.

خلاصه آن که خطابی که طبق قول به انحلال و تعدد خطاب، متوجه عاصی و کافر گردیده، اگر برای اتمام حجت باشد در این صورت یا به همراه این اتمام حجت تکلیفی هم متوجه او می شود یا تکلیفی متوجه او نمی شود. اگر تکلیفی متوجه او نشود اتمام حجت معنا ندارد و اگر هم تکلیفی متوجه او بشود نیازی به این که بگوییم خطاب برای اتمام حجت است، وجود ندارد.

پس اشکال نهم هم وارد نیست.

اشکال دهم

اشاره

بر اساس نظریه خطابات قانونیه، انحلال خطاب و حکم به عدد مکلفین معنا ندارد؛ یعنی خطاب با تعبیری مثل: «یا أَيُّهَا النَّاسُ» ، «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» ، «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (۱) به همه متوجه می شود و مکلفین مستقلاً مخاطب به خطاب خاص شارع نیستند. با توجه به این مطلب اشکال این است که: لازمه عدم انحلال، تفصیل بین عمومات و مطلقات است و سخن امام رحمه الله را فقط در مطلقات می توان پذیرفت؛ چون موضوع در مطلقات، نفس الطبیعه می باشد نه افراد، اما در عمومات نمی توان به این نظر

ص: ۱۲۶

ملتزم شد؛ چون موضوع در عمومات، افراد و مصادیق اند؛ مثلاً «اکرم العلماء» ظهور در لزوم اکرام تمام افراد عالم دارد؛ چون به معنای «وجوب اکرام کل فرد من افراد العالم» است، لذا عام به تعداد افراد عالم منحل می شود. پس به نظر مستشکل عدم انحلال در مطلقات قابل پذیرش است، ولی در عمومات ناچاریم به انحلال ملتزم شویم؛ چون موضوع در آن ها افراد است نه طبیعت.

پاسخ

به نظر ما این اشکال هم وارد نیست؛ چون همان گونه که سابقاً گفته شد نظر امام رحمه الله این است که خطابات کلی در مقابل خطابات شخصی، خطباتی هستند که به عموم جامعه تعلق گرفته اند نه اشخاص مکلفین، از این رو به خطابات مستقله به عدد نفوس مکلفین منحل نمی شوند و از این جهت بین مطلق و عام فرقی نیست؛ یعنی خطابات قانونیه چه به صورت عام باشند و چه به صورت مطلق، انحلالی از حیث مکلف و کسانی که خطاب متوجه آنان است، ندارند؛ مثلاً خطاب «اکرم العالم» با این که مطلق بوده، ولی مخاطب آن عامه مردم اند، و لذا به عدد نفوس مکلفین انحلال پیدا نمی کند تا تکلیف برای هر یک از مکلفین به صورت مستقل ثابت شود بلکه خطاب واحد است. در عام هم همین طور است؛ مثلاً در خطاب عام «اکرم العلماء»، انحلالی از حیث مکلفین و مخاطبین واقع نشده، بلکه یک خطاب است.

به عبارت دیگر، گویا مستشکل بین دو مطلب خلط کرده: یکی کسی که خطاب متوجه اوست و حکم بر او وضع می شود و دیگری آن چه که حکم به

آن متعلق می‌شود. مسئلهٔ عموم و اطلاق مربوط به دومی است، نه اولی.

بنابراین در هر دو، خطاب متوجه عامهٔ مردم است که یک خطاب است نه خطابات متعدده. اما در مورد آن چه که حکم به آن متعلق می‌شود، اگر مطلق باشد، مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (۱) که مسئله روشن است که مراد طبیعت بیع است، نه افراد آن و اگر عام باشد، مثل این که گفته شود «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» در این صورت نیز، عنوان عام «کل بیع» مشیر به افراد مستقلاً نیست بلکه اشارهٔ اجمالی به افراد دارد که این هم ناشی از اضافهٔ به طبیعت است.

محصل پاسخ ما به اشکال دهم این است که نظریهٔ خطابات قانونیه مستلزم تفصیل بین عام و مطلق نیست؛ چون خطاب عام و مطلق از جهت مکلفین منحل نمی‌شوند، ولی از جهت متعلق، همان گونه که اشاره شد، تفاوتی بین آن‌ها وجود دارد، لکن لطمه‌ای به نظریهٔ خطابات قانونیه وارد نمی‌کند.

اشکال یازدهم

اشاره

عام به دو قسم مجموعی و استغراقی یا افرادی تقسیم می‌شود. در عام مجموعی، مجموع بما هو مجموع، متعلق تکلیف است و تا مجموع اتیان نشود تکلیف نیز امتثال نمی‌شود. اما در عام افرادی، هر یک از افراد به تنهایی متعلق تکلیف اند. با توجه به این مطلب، اشکال این است که اگر خطاب انحلال پیدا نکند، چنانچه در خطابات قانونیه اساس بر عدم انحلال است، در این صورت لازم می‌آید فرقی بین عام مجموعی و عام افرادی نباشد، در

ص: ۱۲۸

۱- (۱). سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۷۵.

حالی که تفاوت بین این دو قسم در این است که عام افرادی به تعداد مکلفین منحلّ، ولی عام مجموعی منحل نمی شود؛ مثلاً «اکرم العلماء» عام استغراقی و افرادی است و «یجب الایمان بالائمه» عام مجموعی است. حال اگر بگوییم:

خطابات شرعی به نحو خطابات قانونیه است و در خطابات قانونیه انحلال محقق نمی شود، لازم می آید فرقی بین عام مجموعی و عام افرادی نبوده و اساساً تقسیم عام به این دو قسم صحیح نباشد، در حالی که این تقسیم مورد اتفاق است.

پاسخ

این طور نیست که اگر به خطابات قانونیه ملتزم شدیم، هیچ تفاوتی بین عام استغراقی و مجموعی باقی نماند بلکه در صورت عدم انحلال نیز بین آن دو تفاوت وجود خواهد داشت. توضیح مطلب این که:

همان طور که در پاسخ از اشکال دهم گفتیم انحلال خطابات گاهی به حسب مکلف و گاهی به حسب متعلق یا مکلفبه تصویر می شود. اما از حیث مکلف، نه در عام مجموعی و نه در عام استغراقی، انحلالی صورت نمی گیرد؛ یعنی مکلفین به وجوب ایمان به ائمه علیهم السلام در عام مجموعی و مکلفین به وجوب اکرام علما در عام استغراقی، هر دو مخاطب به یک خطاب عام هستند. پس طبق نظریه خطابات قانونیه از جهت عدم انحلال از حیث مکلف، فرقی بین عام مجموعی و عام افرادی نیست و همه مکلفین با یک خطاب کلی مورد خطاب قرار گرفته اند، ولی از جهت متعلق همان گونه که گفته شد، بین

آن‌ها تفاوت وجود دارد؛ مثلاً در «اکرم العلماء» اکرام تک تک افراد عالم مورد نظر است، لذا در مورد هر فردی از افراد عام یک امثال مستقل صدق می‌کند. ولی در عام مجموعی مثل وجوب ایمان به ائمه علیهم السلام چون مجموع بما هو مجموع، موضوع تکلیف می‌باشد و هر فردی از افراد این مجموع در حقیقت جزئی از موضوع است، اگر مکلف به امامت یکی از ائمه علیهم السلام اعتقاد نداشته باشد، امر «یجب الایمان بالائمه» را اتیان و امثال نکرده است. پس فرق به قوت خود باقی است.

اشکال دوازدهم

اشاره

در صورت عدم انحلال خطابات شرعی، قصد امر ممکن و مقدور نخواهد بود؛ به عبارت دیگر، نظریه خطابات قانونیه تالی فاسدی دارد که کسی نمی‌تواند به آن ملتزم شود؛ چون اگر بگوییم: همه مردم با یک خطاب و بدون این که انحلالی در کار باشد، مورد خطاب قرار گرفته‌اند، لازم می‌آید که مکلفین در موقع امثال نتوانند قصد قربت یا قصد امثال امر نمایند. از این رو در تعبدیات اساساً امثال امکان نخواهد داشت و در توصیلات هم که امکان قصد امر وجود دارد، با فرض عدم انحلال، این امکان از بین خواهد رفت و این تالی فاسدی است که کسی نمی‌تواند آن را بپذیرد؛ چون طبق این نظریه هیچ مکلفی به طور خاص، مخاطب امر شارع قرار نمی‌گیرد و به همین دلیل نمی‌تواند قصد امر کند چون امری متوجه او نبوده تا امثال آن را قصد کند، در حالی که قطعاً قصد امر در عبادات معتبر است و در توصیلات هم قصد امر

پاسخ

درست است که طبق نظریهٔ خطابات قانونیه، خطاب متوجه افراد و اشخاص نبوده و به همین جهت انحلال صورت نمی گیرد، اما این به معنای عدم توجه تکلیف و وظیفه به مکلفین نیست بلکه طبق نظریهٔ خطابات قانونیه قانون گذار وظیفه ای را به نحو کلی برای عامه مردم جعل می کند؛ مثلاً- وقتی می فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» هر یک از مردم با شنیدن این خطاب وظیفه خود می دانند که به این تکلیف عمل کنند و عمل به این تکلیف را هم به قصد همان امری که به نحو عمومی اعلام شده انجام می دهند و هیچ مشکلی هم پیش نمی آید. پس حتی اگر خطاب منحل نشود و امر به تک تک مکلفین تعلق نگیرد، باز هم قصد امثال امر از جانب مکلفین ممکن خواهد بود و دلیلی هم نداریم بر این که مکلف باید قصد امثال امری را که به طور خاص متوجه او شده بنماید بلکه آن چه در تعبدیات لازم است رعایت قصد قربت و قصد امثال امر است، چه این امر به طور خاص متوجه مکلف شده باشد چه به طور عام.

اشکال سیزدهم

اشاره

اشکال دیگر این است که اگر چه خطابات شرعیه انحلال حقیقی پیدا نمی کنند و واقعاً نمی توان گفت که یک خطاب متضمن خطابات متعدّد به

عدد نفوس مکلفین باشد؛ چون این با ظاهر خطاب واحد سازگار نیست، ولی نحوه ای از انحلال در آن وجود دارد که از آن به انحلال ضمنی تعبیر می شود؛ زیرا طبق نظریه خطابات قانونیه با آن که خطاب کلی است، اما در عین حال این خطاب کلی و عام به لحاظ عقلی، شامل کل مکلفین و از جمله عاجزین هم می شود. اما مشکل این است که بعث نسبت به عاجز لغو است؛ به عبارت دیگر این تطبیق و انحلال هر چند ضمنی باشد، اما نسبت به غیر قادر معقول نیست؛ چون خطاب متضمن بعث بوده و بعث نیز نسبت به عاجز صحیح نیست؛ زیرا بعث نسبت به کسی که منبعث نمی شود لغو است. اگر هم ادعا شود خطاب متوجه عاجز نیست و تکلیف در مورد او فعلی نشده، این بر خلاف نظریه خطابات قانونیه است؛ زیرا بر اساس این نظریه، تکلیف نسبت به همه حتی عاجز نیز فعلی است. پس باید بگوییم که خطاب بر عاجز هم تطبیق می شود، اما مشکل این است که این تطبیق لغو است؛ چون عاجز امکان انبعاث ندارد.

لذا به نظر مستشکل همان طور که بعث مستقیم و بی واسطه نسبت به عاجز، قبیح و مستهجن است، بعث با واسطه و غیر مستقیم نیز نسبت به عاجز لغو و مستهجن است.

پاسخ

به نظر می رسد مستشکل بین بعث عموم با بعث افراد خلط کرده است. طبق این نظریه، خطاب متوجه عموم مردم بوده و بعث نسبت به همه آن ها به نحو کلی صورت می گیرد و اساساً غرض از جعل قانون نیز آن است که بعث و

تحریک عمومی به سوی مطلوب صورت گیرد، لکن به نحوی که در آن خصوصیات افراد لحاظ نشده و با افراد کاری ندارد. اما از آن جا که شارع مردم را با عناوینی مانند «یا أَيُّهَا النَّاسُ» و «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» مورد خطاب قرار می دهد و افراد مختلف از جمله عاجزین در واقع جزئی از مردم بوده و مشمول عنوان ناس هستند، به همین دلیل خطاب متوجه آن ها نیز می شود، ولی نکته آن است که عاجزین به واسطه عذر عقاب نمی شوند و اگر از آن ها سؤال شود که چرا به این دستور عمل نکردید؟ می گویند: ما عذر داشتیم.

نفس این سؤال در عرف نشان دهنده آن است که آنان خطاب را متوجه عاجزین هم می دانند، در غیر این صورت جایی برای این سؤال نبود. پس در خطابات قانونیه خطاب متوجه افراد نیست. لذا این که مستشکل می گوید:

توجه خطاب به عاجز هر چند در قالب خطاب به عامه مردم باشد قبیح است، قابل قبول نیست؛ چون اساساً در خطابات قانونیه خطاب متوجه افراد و خصوصیات نمی شود، بلکه متوجه عموم مردم است، ولی افراد از آن جا که خود را مصداق «النَّاسِ» و «الَّذِينَ آمَنُوا» می بینند، تکلیف را متوجه خود نیز می دانند، لکن خود را در صورت عجز معذور می شمارند. پس مشکل لغویت پیش نمی آید؛ چون خطاب متوجه همه شده و فرض هم این است که غیر از عاجزین، بقیه می توانند تکلیف را اتیان کنند و همین برای بعث کلی کافی است و استهجان از بین می رود؛ زیرا استهجان در صورتی است که هیچ کس از بعث شارع منبعث نشود یا عاجز با خطاب شخصی مورد خطاب قرار بگیرد که هر دو در این نظریه منتفی است.

اشکال چهاردهم، ناظر به یکی از مؤیداتی است که امام رحمه الله برای اثبات نظریه خطابات قانونیه ذکر کرده است. دلیل این بود که نحوه تشریح احکام تکلیفیه و وضعیه یکسان است، از این رو اگر ملتزم به انحلال خطابات در احکام تکلیفیه شویم در احکام وضعیه نیز باید ملتزم به انحلال گردیم، در حالی که التزام به انحلال خطابات در احکام وضعیه موجب هرج و مرج در فقه خواهد شد که این بالضروره باطل است؛ چون نتیجه پذیرش انحلال در احکام وضعیه آن است که نسبت به موضوع واحد، در یک مورد قائل به حکم وضعی شده و در مورد دیگر قائل به عدم ثبوت آن شویم؛ مثلاً خونی که محل ابتلاء است را نجس بدانیم ولی خونی که از محل ابتلاء خارج است را نجس ندانیم یا مثلاً بگوییم: مایع واحد زمانی که محل ابتلاء باشد واجب الاجتناب است، اما وقتی از محل ابتلاء خارج شد واجب الاجتناب نیست و این موجب هرج و مرج در فقه خواهد شد. پس نمی توان انحلال را در احکام وضعیه پذیرفت و به تبع آن انحلال در احکام تکلیفیه نیز منتفی می شود. این دلیل در واقع، نقضی است که امام رحمه الله به انحلال خطابات وارد کرده اند.

امّا مستشکل می گوید: این نقض وارد نیست؛ چون طبق نظریه انحلال خطابات، اگر همان نجسی که از محل ابتلاء خارج است با چیز دیگری ملاقات کند و آن ملاقی به دست ما برسد قطعاً نجس محسوب می شود. لذا نجاست چیزی که از محل ابتلاء خارج شده دارای اثر است، هرچند نسبت به

خود آن تکلیفی نباشد. پس این طور نیست که مایع یا خونی که از محل ابتلاء خارج شده هیچ اثری نداشته باشد.

پاسخ

این اشکال هم وارد نیست زیرا:

اولاً: امام رحمه الله این نقض را به عنوان مؤید برای نظریه خطابات قانونیه بیان کرده نه به عنوان دلیل، بنابراین اگر این نقض را وارد ندانیم، خللی در ارکان این نظریه ایجاد نمی شود. نهایت آن است که یکی از مؤیدات این قول مخدوش می شود.

ثانیاً: مستشکل اگر چه در صدد است نقض امام رحمه الله را مرتفع کند، اما در واقع آن را می پذیرد؛ چون او در اشکال خود فرض جدیدی مطرح کرده مبنی بر این که اگر چیزی با خونی که از محل ابتلاء خارج شده، ملاقات کند و در دسترس قرار بگیرد نجس است. اما سؤال این است که اگر ملاقاتی در کار نباشد آیا همان خونی که از محل ابتلاء خارج شده نجس است یا نه؟ به عبارت دیگر، با قطع نظر از ملاقی، آیا به نجاست خونی که از محل ابتلاء خارج شده حکم می شود یا خیر؟ طبق قاعده، قائل به انحلال باید بگوید:

خونی که از محل ابتلاء خارج شده، نجس نیست؛ چون توجه خطاب جزئی به آن مستهجن است، لکن مستشکل ادعا می کند این ملاقی اگر در دسترس قرار گیرد نجس است و این بدان معنی است که دوباره محل ابتلاء واقع شده؛ به عبارت دیگر، فرض وجود یک ملاقی صورت مسئله را عوض نمی کند بلکه

مانند آن است که گفته شود چیزی که از محل ابتلاء خارج بوده به نوعی دوباره محل ابتلاء واقع شده، لکن ورود به محل ابتلاء گاهی مستقیم و گاهی غیرمستقیم است. پس گویا مستشکل نقض را پذیرفته است؛ زیرا مطرح کردن این فرض به معنای آن است که دوباره آن را در محل ابتلاء قرار داده و در واقع پاسخی به نقض امام نداده است.

اشکال پانزدهم

اشاره

لازمه نظریه خطابات قانونیه آن است که ما نتوانیم با استصحاب، هیچ حکم شرعی جزئی را ثابت کنیم؛ چون خطابات قانونیه متوجه عموم مردم بوده و هیچ فردی به طور خاص و مستقل، مخاطب خطاب شرعی نیست. حال با توجه به این خصوصیت، اگر شخصی در ثبوت حکمی برای خود شک کند در این صورت نمی تواند با استصحاب، آن حکم را برای خویش ثابت نماید؛ چون فرض این است که هیچ حکم شرعی خاصی برای او ثابت نشده بود تا آن را استصحاب کند. معنای این سخن آن است که استصحاب نسبت به آحاد مکلفین و احکام شرعیه مربوط به آن ها جاری نمی شود.

پاسخ

درست است که بر اساس نظریه خطابات قانونیه، تکالیف شرعیه به تکالیف متعدّد و مستقل منحل نمی شوند، ولی این به معنای عدم توجه خطاب و تکلیف به مکلفین نیست؛ چون همه مکلفین که مواجه با خطابات عامی مانند:

«یا ایها الناس اقیموا الصلاه» و «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوه» می باشند، خود را از این جهت که فردی از عامه مردم یا مؤمنین اند، مخاطب این خطاب دانسته و تکلیف را در حق خود بالفعل ثابت می دانند؛ زیرا تطبیق خطاب بر مکلف از ناحیه خود مکلف صورت می گیرد، بر خلاف نظر مشهور که قائل به انحلال بوده و بر طبق آن، خود حاکم همه مخاطبین را در ذهنش حاضر می کند، اما چون نمی تواند تک تک افراد را مستقلاً مورد خطاب قرار دهد، آن ها را تحت یک عنوان عام قرار داده و آن عنوان را مورد خطاب قرار می دهد و گویا با همین یک خطاب می یاردها تکلیف را در قالب خطابات متعدّد جعل می کند. پس ظاهراً یک خطاب است، اما در واقع متضمن خطابات متعدّد می باشد.

پس طبق نظریه خطابات قانونیه ظاهر خطاب و واقع آن یکی است، اما مخاطب آن کثیر است؛ چون هر مخاطبی این خطاب را بر خود تطبیق می کند، لذا اگر شک کند که این تکلیف برای او ثابت است یا نه، منعی از جریان استصحاب نیست و این استصحاب، استصحاب حکم شرعی است، لکن یک حکم شرعی خاص که برای او به خصوص جعل شده را استصحاب نمی کند بلکه از آن جا که جعل حکم شرعی به نحو عام و به شکل قانون بوده و برای این مکلف هم مثل بقیه مکلفین ثابت شده، همان وظیفه و قانون کلی را استصحاب می کند. نظیر این مطلب در رابطه با قصد امر نیز گفته شد که حتی اگر قائل به انحلال نشویم، باز هم قصد امر ممکن است؛ چون لازم نیست مکلف، امری که به طور خاص به او متعلق شده را قصد کند بلکه قصد اتیان

همان امری که به نحو کلی جعل شده را می نماید. در این جا نیز مسئله از همین قرار است؛ چون مکلف به همان ملاکی که خود را مخاطب به خطاب و قانون عام می داند و آن را بر خود تطبیق می کند، می تواند در صورت شک با تمسک به استصحاب، آن قانون را برای خود ثابت نماید و نیازی به این که خطاب و حکم خاصی متوجه او شده باشد، نیست. لذا منعی برای جریان استصحاب طبق نظریه خطابات قانونیه وجود ندارد.

اشکال شانزدهم

اشاره

یکی از ادله یا شواهدی که امام رحمه الله برای شمول خطابات نسبت به عاجزین بیان کردند، این بود که اگر انسان شک کند که آیا نسبت به انجام تکلیف، عاجز است یا قادر، باید فحص کند تا عجز یا قدرت او معلوم شود و اگر پس از فحص این مطلب مشخص نشد، در این صورت مشهور می گویند: باید احتیاط کرده و تکلیف را متوجه خود بدانند، ولی در شک در استطاعت به اصاله البرائه تمسک کرده و براءت جاری می شود. این سخن نشان دهنده آن است که تکلیف برای عاجز ثابت است؛ چون در غیر این صورت باید مثل همه مواردی که مکلف در اصل تکلیف شک کرده و براءت جاری می کند در این جا هم براءت جاری کند. پس تمسک به اصاله الاحتیاط در این مقام نشان می دهد که قدرت، شرط تکلیف نیست و خطاب شامل عاجزین هم می شود؛ به عبارت دیگر، مشهور در باب استطاعت که یک شرط شرعی است می گویند: اگر شک در استطاعت حاصل شود، اصاله البرائه جاری شده و

تکلیف نفی می گردد، اما در باب قدرت که یک شرط عقلی است، اگر شک در عجز و قدرت پیش آید، اصاله الاحتیاط جاری شده و تکلیف ثابت می شود. این نشان می دهد که خطاب و تکلیف شامل عاجزین هم می باشد.

قبل از بیان اشکال، ذکر این مطلب لازم است که قیود تکلیف بر دو دسته اند: یک دسته مربوط به اصل تکلیف بوده و دسته دیگر مربوط به امتثال تکلیف اند و اصاله البرائه در جایی جاری می شود که ما در قید و شرطی که مربوط به اصل تکلیف است، شک داشته باشیم. اما اگر در قیدی که مربوط به امتثال تکلیف است شک شود، در این صورت، اصاله الاحتیاط جاری می گردد.

حال با توجه به این مطلب، اشکال این است که اگر قدرت به عنوان قید تکلیف محسوب شود، مربوط به مقام امتثال تکلیف است نه اصل تکلیف. لذا اگر در صورت شک در قدرت اصاله الاحتیاط جاری می شود کاشف از این نیست که قدرت از قیود تکلیف نمی باشد و نسبت به آن شرطیت ندارد؛ چون اصاله الاحتیاط در قیودی جریان پیدا می کند که مربوط به مقام امتثال است.

این اشکال در حقیقت متوجه یکی از ادله ای است که امام رحمه الله برای اثبات نظریه خطابات قانونیه ذکر کرده است.

پاسخ

این اشکال هم وارد نیست؛ چون بحث در این است که هم قدرت و هم استطاعت از نظر مشهور شرط تکلیف اند، با این تفاوت که استطاعت شرط

شرعی، ولی قدرت شرط عقلی است. امام رحمه الله می فرماید: مشهور از یک طرف قدرت را به عنوان شرط تکلیف می دانند و از طرف دیگر در فرض شک در قدرت اصاله الاحتیاط جاری می کنند، در حالی که قاعدتاً باید براءت جاری نمایند و این دو با هم سازگار نیست؛ چون ظاهراً این دو قدرت به یک معنا است و نمی توان گفت: معنای قدرتی که مشهور شرط تکلیف می دانند، متفاوت از معنای قدرتی است که در فرض شک در آن به اصاله الاحتیاط رجوع می کنند. آری، اگر این ها به دو معنا بودند اشکال مستشکل وارد بود، ولی این که قدرت به دو معنا باشد، صحیح نیست. بنابراین می توان از جریان اصاله الاحتیاط در فرض شک در عجز و قدرت کشف کرد که قدرت، شرط تکلیف نیست و در نتیجه اشکال وارد نمی باشد.

اشکال هفدهم

اشاره

اگر گفتیم: «طبق نظریه خطابات قانونیه قدرت و علم از شرایط تکلیف نیستند و این خطابات متوجه عموم جامعه بوده و شامل عاجز، جاهل، ناسی و غافل هم می شوند، با این تفاوت که عجز، جهل، نسیان و غفلت عذر محسوب می شوند» در این صورت طبق قاعده باید بگوییم: بلوغ و عقل هم از شرایط تکلیف نیستند؛ چون فرض این است که خطاب متوجه همه مردم است و وقتی شارع می گوید: «أَيُّهَا النَّاسُ»، این خطاب همه مردم اعم از بالغ و غیر بالغ و عاقل و غیر عاقل را در بر می گیرد. پس همان طور که طبق نظریه خطابات قانونیه قدرت و علم شرط تکلیف نیستند بلوغ و عقل هم نباید از شرایط

تکلیف باشند بلکه تکلیف باید شامل صبی و مجنون هم بشود، ولی صباوت و جنون عذر محسوب شده و مانع عقاب مجنون و صبی می باشند. پس طبق این نظریه باید بگوییم: اساساً شروطی به عنوان شرایط عامه تکلیف نداریم.

پاسخ

به نظر ما این اشکال وارد نیست؛ چون اگر چه از حیث توجه خطاب در خطابات قانونیه فرقی بین بالغ و عاقل با عالم و قادر و غیر آن ها وجود ندارد، اما از جهت دیگر بین آن ها فرق است که موجب می گردد بلوغ و عقل از شرایط تکلیف باشند، اما علم و قدرت از شرایط تکلیف محسوب نشوند و آن فرق این است که حاکم به شرطیت بلوغ و عقل، شرع است اما حاکم به شرطیت علم و قدرت به نظر کسانی که این دو را از شرایط تکلیف می دانند عقل است. اگر گفته می شود: خطابات قانونیه شامل همه مکلفین می شوند هیچ منافاتی ندارد با این که همین خطابات قانونیه توسط خود شارع مقید به گروه خاصی شود. آری، از دید عقل تکالیف محدود به گروه و صنف خاصی کند.

به همین دلیل امام رحمه الله می فرماید: عقل نه کاشف از قیوداتی است که در شرع بیان می شود و نه خودش می تواند مقید خطابات شرعیه باشد. اما اگر خود شرع اموری را به عنوان شرط بیان کرد مشکلی به وجود نمی آید. بلوغ و عقل نیز از این امورند؛ یعنی شرطیت آن ها به وسیله شرع بیان شده و در این زمینه روایاتی نیز وارد شده است؛ مانند روایتی که بر طبق آن امیرالمؤمنین علیه السلام خطاب به خلیفه دوم که می خواست زن مجنونه ای را به خاطر ارتکاب زنا

رجم کند، فرمودند: «اما علمت انّ القلم يرفع عن ثلاثه: عن الصبي حتى يحتلم عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ: (۱) مگر نمی دانی که قلم (تکلیف) از سه طائفه برداشته شده: از بچه تا زمانی که بالغ شود، از مجنون تا زمانی که جنونش برطرف شود و از کسی که در خواب است تا زمانی که بیدار شود.» پس اگر بلوغ و عقل از شرایط تکلیف شمرده شده اند، برای آن است که دلیل شرعی بر شرطیت آن ها قائم شده و الا طبق نظریه خطابات قانونیه هیچ فرقی بین بلوغ و عقل با سایر امور مانند قدرت و علم نیست و تکلیف شامل غیر بالغین (صبایا) و غیر عاقلین (مجانین) هم می شود. لکن ظاهر روایت این است که قلم تکلیف فقط از این سه گروه که صبی و مجنون نیز جزء آن ها هستند برداشته شده است. پس نظریه خطابات قانونیه منافاتی با اشتراط بلوغ و عقل که از شرایط عامه تکلیف بوده و حاکم به شرطیت آن ها شرع است، ندارد.

نتیجه کلی

از مجموع مطالبی که در رابطه با چگونگی تشریح احکام بیان گردید، معلوم می شود که نظریه خطابات قانونیه، نظریه ای متین، محکم و ابتکاری قابل توجه است و هیچ یک از اشکالات هفده گانه ای که ذکر شد، بر آن وارد نیست. لذا ما نیز به تبع امام رحمه الله معتقدیم: احکام شرعیه به نحو خطابات قانونیه

ص: ۱۴۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱، باب ۴ من ابواب مقدمه العبادات، ص ۴۵، ح ۱۱؛ بحار الانوار، کتاب العدل والمعاد، باب ۱۴، ص ۳۰۳، ح ۱۳ و ج ۷۶، کتاب الروضه، باب ۷۷ من ابواب المعاصی والکبائر وحدودها، ص ۸۷، ح ۲؛ الخصال، ج ۱، ص ۹۴، ح ۴۰ و ص ۱۷، ح ۲۳۳.

جعل شده اند؛ یعنی خطابات متوجه همهٔ مردم بوده، بدون این که به تکالیف متعدّد و مستقل به عدد نفوس مکلفین منحل شوند، لذا خطابات شرعی شامل عاجز، ناسی، عاصی و کافر هم می شوند، الا این که عاجز و ناسی معذور بوده، ولی عاصی و کافر عذری برای مخالفت با تکلیف ندارند.

هم چنین با التزام به این نظریه بسیاری از مشکلات در مسائل مختلف علم اصول حل شده و راه را بر بسیاری از توجیهاات و تکلفات که اصولیین برای حل آن مشکلات مرتکب شده اند، خواهد بست.

ص: ۱۴۳

- ۱ - أجود التقريرات، محمد حسين نائيني، تقريرات ابوالقاسم خوئي، مطبعة العرفان، قم، ۱۳۵۲ ش، چاپ اول.
- ۲ - الأنوار البهيه في القواعد الفقيهيه، تقى طباطبائي قمى، محلاتى، قم، ۱۳۸۱ ش، چاپ اول.
- ۳ - أنوار الهدايه فى التعليقه على الكفايه، امام خمينى، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران، ۱۴۱۵ ق، چاپ دوم.
- ۴ - بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الاطهار، محمدباقر بن محمد تقى مجلسى، محقق - مصحح: جمعى از محققان، دار احياء التراث العربى، بيروت، ۱۴۰۳ ق، چاپ دوم.
- ۵ - تفصيل الشريعه فى شرح تحرير الوسيله - المكاسب المحرمه، محمد فاضل لنكرانى، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، قم، ۱۴۲۷ ق، چاپ اول، محقق - مصحح: مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام.
- ۶ - تفصيل وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه، محمد بن حسن شيخ حر

- عاملی، محقق - مصحح: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ناشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۹ ق، چاپ اول.
- ۷ - تنقيح الأصول، حسين تقوى اشتهاردی، تقريرات درس امام خمينی، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينی، تهران، خرداد ۱۳۷۶، محرم الحرام ۱۴۱۸ ق، چاپ اول.
- ۸ - تهذيب الأحكام، محمد بن حسن طوسی، محقق - مصحح: حسن موسوی خراسانی، دار الكتب الاسلاميه، تهران، ۱۴۰۷ ق، چاپ چهارم.
- ۹ - تهذيب الأصول، امام خمينی، تقريرات جعفر سبحانی، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينی، تهران، شهريور ۱۳۸۱، جمادی الثانيه ۱۴۲۳ ق، چاپ اول.
- ۱۰ - جواهر الأصول، امام خمينی، تقريرات سيد محمدحسن مرتضوی لنگرودی، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينی، تهران، خرداد ۱۳۷۶، محرم الحرام ۱۴۱۸ ق، چاپ اول.
- ۱۱ - جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، محمدحسن نجفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۴ ق، چاپ هفتم، محقق - مصحح: عباس قوچانی، علی آخوندی.
- ۱۲ - جوهر النضيد، خواجه نصيرالدين طوسی، علامه حلی، انتشارات بيدار، قم، ۱۳۷۱ ش، چاپ پنجم، تصحيح: محسن بيدارفر.
- ۱۳ - الحاشیه علی تهذيب المنطق، مولى عبدالله بن شهاب الدين الحسين اليزدی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق، چاپ دوم.
- ۱۴ - الخصال، محمد بن علی بن بابويه، مؤسسه نشر اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، ۱۳۶۲ ش، چاپ اول، مصحح - محقق: علی اکبر غفاری.

- ۱۵ - خطابات قانونيه، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، مصاحبه با آيت الله مؤمن.
- ۱۶ - دراسات في ولايه الفقيه وفقه الدوله الاسلاميه، حسينعلی منتظری نجف آبادی، نشر تفکر، قم، ۱۴۰۹ ق، چاپ دوم.
- ۱۷ - شرح المنظومه، محقق سبزواری، نشر ناب، تهران، چاپ اول، تصحيح و تعليق:
حسن حسن زاده آملی، تحقيق و تقديم: مسعود طالبي.
- ۱۸ - شرح مطالع الأنوار في المنطق، قطب الدين رازی، انتشارات کتبی نجفی، قم.
- ۱۹ - الشفاء (المنطق)، شيخ الرئيس ابن سينا، مكتبه آيه الله العظمى مرعشى نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ۲۰ - الفقه، القواعد الفقيهيه، محمد حسینی شیرازی، المركز الثقافی الحسيني، بيروت، ۱۴۱۴ ق، چاپ اول.
- ۲۱ - فوائد الأصول، محمد حسين نائینی، تقريرات محمدعلی کاظمی خراسانی، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، ۱۳۷۶ ش، چاپ اول.
- ۲۲ - القواعد الفقيهيه، حسن بجنوردی، نشر الهادی، قم، ۱۳۷۷ ش، چاپ اول.
- ۲۳ - القواعد الفقيهيه، محمد فاضل لنکرانی، مرکز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام، قم، ۱۳۸۳ ش، چاپ اول.
- ۲۴ - الکافی، محمد بن يعقوب بن اسحاق کليني، دار الكتب الاسلاميه، تهران، ۱۴۰۷ ق، چاپ چهارم، محقق - مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی.
- ۲۵ - کتاب البيع، امام خميني، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، تهران، ۱۴۲۱ ق، چاپ اول.
- ۲۶ - کتاب الخلل في الصلوه، امام خميني، چاپخانه مهر، قم، چاپ اول.
- ۲۷ - کتاب الطهاره، امام خميني، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، تهران، ۱۳۸۵ ش / ۱۴۲۷ ق، چاپ دوم.

۲۸ - کفایه الأصول، محمد کاظم آخوند خراسانی، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۹ ق، چاپ اول.

۲۹ - مجموعه آثار شهید مطهری، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا.

۳۰ - معتمد الأصول، محمد فاضل لنکرانی، تقریرات درس امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۲۰ ق، چاپ اول.

۳۱ - مناهج الوصول الی علم الأصول، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۴۱۵ ق، چاپ اول.

۳۲ - من لا- یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه، محقق - مصحح: علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۳ ق، چاپ دوم.

۳۳ - نظام الحکم فی الاسلام، حسینعلی منتظری نجف آبادی، نشر سرایی، قم، ۱۴۱۷ ق، چاپ دوم: محقق - مصحح: جمعی از محققان دفتر مؤلف.

۳۴ - نهاییه الأفكار، ضیاء الدین عراقی، تقریرات محمدتقی بروجردی نجفی، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ ق، چاپ اول.

۳۵ - نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، محمدحسین اصفهانی غروی، انتشارات سیدالشهداء، قم، ۱۳۷۴ ش، چاپ اول.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه

اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

