

حکم شناسی

در اندیشه اصولی امام خمینی

رضا اسلامی

چکیده: حکم شناسی مجموعه‌ای از مباحث اصولی در زمینه تعریف حکم شرعی، مبادی، اقسام و مراتب آن و نیز ارتباط حکم، موضوع و منطوق و ارتباط منطقی میان اقسام احکام شرعی و برخی قواعد زیربنایی مثل قاعده اشتراک و قاعده عدم خلط واقع از حکم است. امام خمینی در این مباحث دیدگاه خاصی دارند که زمینه‌ساز نظریه اصولی ایشان درباره عدم انحراف خطابات قانونی بوده است. هر چند خود این نظریه در زمره مباحث حکم شناسی محسوب می‌شود. **کلید واژه‌ها:** حکم، خطاب، بحث تکوینی، بحث تشریحی، اعتبار.

طرح بحث

مباحث حکم شناسی گرچه به صورت مستقل و منسجم در کتاب‌های اصولی رایج مورد توجه قرار نگرفته است، ولی اساس استوار بسیاری از مبانی اصولی در باب اجتماع امر و نهی، ضد، ترتب و برخی دیگر از مباحث ملازمات عقلی در باب غیر مستقلات عقلی است؛ چنان‌که اساسی برای برخی مباحث الفاظ در

شکل قدیم خود یعنی بحث عام و خاص، امر به شیء با علم به انتفاء شرط، واجب مطلق، شرط متأخر و مقدمه واجب است و نیز اساسی برای برخی مباحث حجج از قبیل جمع میان حکم ظاهری و واقعی و برخی مباحث اصول عملی مثل جریان برائت در اطراف علم اجمالی است.

دیدگاه‌های اصولیان دربارهٔ مبحث حکم‌شناسی را باید از این مواضع جمع‌آوری کرد و سپس انسجام بخشید.

اهم مباحث حکم‌شناسی را می‌توان به ترتیب زیر برشمرد:

تعریف حکم شرعی و ماهیت آن؛ مبادی احکام شرعی؛ اقسام حکم؛ مراتب حکم؛ رابطه حکم با موضوع و متعلق؛ تضاد یا عدم تضاد احکام با هم؛ تفسیر اباحه شرعی؛ تفاوت حکم ظاهری با واقعی؛ تفسیر اجتماع حکم ظاهری با واقعی؛ قاعده اشتراک حکم میان عالم و جاهل؛ و قاعده عدم خلو واقعه از حکم. این مباحث ارتباطی منطقی و معنادار با یکدیگر دارند و اتخاذ نظر در یک بحث باید هم‌آهنگ و منسجم با دیگر نظریات باشد.

شاخصه‌های اندیشه‌های اصولی امام خمینی را در مباحث حکم‌شناسی، طی چند محور می‌توان مورد مطالعه قرار داد ولی مهم‌ترین محور، بحث خطابات قانونی است که از آن باید به عنوان یک نظریه اصولی که راهگشای بسیاری از مشکلات موجود در علم اصول است، یاد کرد. این نظریه، تا جایی که نگارنده اطلاع دارد، به قدر کافی مورد دقت و موشکافی قرار نگرفته و تأثیرات آن به خوبی بررسی نشده است.

تعبیر شهید آیت‌الله سیدمصطفی خمینی دربارهٔ این نظریه آن است که:

نظریه خطابات قانونی بارقه‌ای ملکوتی بود که در فضای اندیشه والد معظم درخشید و حلال مشکلات بسیاری در علم اصول می‌تواند باشد و اگر کسی حجاب عناد را برفکند و به دیده انصاف بنگرد از پذیرش آن سر باز نبرد.^۱

با این حال زوایای این نظریه اصولی هنوز ابهاماتی دارد و برخی کلمات در تفسیر این نظریه گویا نیست یا دست کم تفسیرهای مختلف می‌پذیرد و تا این ابهامات و اشکالات برطرف نشود، راه برای قبول یا رد نظریه هموار نمی‌گردد. ما در این مقال درصدد آن هستیم که منظومه مباحث حکم‌شناسی امام و از جمله این نظریه را به اختصار بازخوانی کنیم و در محورهایی که ایشان دیدگاه‌های خاص و جالب توجهی دارند، برای فهم مقصود دقت بیشتری کنیم و آنچه از تألیفات یا تقریرات ایشان به دست می‌آید را مطرح کنیم. اما شرح و تفسیر دیدگاه امام درباره خطابات قانونی و نقد و بررسی آن را به مقالی دیگر وامی‌نهیم.

سه منبع اساسی برای شناخت اندیشه اصولی امام خمینی در مرحله اول عبارتند از: منابع الوصول که مجموعه‌ای از دست‌نوشته‌های امام خمینی است و مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی این دست‌نوشته‌ها را با اندکی تصرف به همراه تعلیقات به چاپ رسانده است. مباحث این کتاب به ترتیب جلد اول کفایة الاصول است. منبع دوم انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة است که به ترتیب مباحث جلد دوم کفایة الاصول مرتب شده است. در تعلیقات این کتاب، عدول از برخی مبانی را خود مؤلف یا محققین تذکر داده‌اند. سومین منبع تهذیب الاصول است که تقریرات درس امام به قلم آیت‌الله جعفر سبحانی است. این تقریرات در سال ۱۳۷۵ قمری به تأیید استاد رسیده است. این کتاب دوره کاملی از مباحث علم اصول را در بر دارد. در مرحله دوم باید از چند تقریر دیگر یاد کرد که به تأیید امام نرسیده یا پس از رحلت ایشان منتشر شده است ولی شخصیت علمی تقریرکنندگان به اندازه‌ای است که اعتماد بر آنها را هموار می‌سازد. افزون بر اینکه از مقارنه مطالب این تقریرات با منابع سه گانه فوق نیز می‌توان از صحت آنها اطمینان یافت.

نمونه‌ای از این تقریرات عبارت است از جواهر الاصول به قلم آیت‌الله سید محمدحسن مرتضوی لنگرودی که در چهار مجلد منتشر ولی هنوز کامل



نشده است؛ تنقیح الاصول به قلم آیت‌الله شیخ حسین تقوی اشتهاردی که دوره کامل علم اصول در چهار جلد؛ و معتمد الاصول به قلم آیت‌الله شیخ محمد فاضل لنکرانی به طور مختصر در یک جلد.

در مرحله سوم باید از لمحات الاصول (تقریرات درس آیت‌الله بروجردی) به قلم امام خمینی نام برد. این کتاب دربردارنده تعلیقاتی از منابع افکار اصولی امام و نشان دهنده نقاط اختلاف او با استادش آیت‌الله بروجردی است. تحریرات فی الاصول نوشته شهید آیت‌الله سیدمصطفی خمینی اثری دیگر است که بسیاری از دیدگاه‌های اصولی والد خویش را نقل و نقد می‌کند. اکنون محورهایی از مباحث حکم‌شناسی را که در اندیشه اصولی امام خمینی شاخصه‌ای محسوب می‌شود، به تفصیل می‌آوریم.

۱. تعریف حکم شرعی

نخست لازم است درباره جایگاه این بحث در ساختار علم اصول و چگونگی دست‌یابی به آراء اصولیان پیرامون حکم شرعی توضیحی بدهیم. بواب اوامر از جمله ابواب شناخته شده در علم اصول است که در ضمن آن از اقسام واجب و از جمله واجب مشروط بحث می‌شود. یکی از مباحث اصولی در باب واجب مشروط آن است که قبل از تحقق شرط آیا چنین وجوبی فعلیت دارد یا نه؟ دیدگاه مشهور آن‌گونه که صاحب فصول و صاحب کفایه تصریح کرده‌اند آن است که وجوب فعلیت ندارد. بررسی صحت یا سقم دیدگاه مشهور در اینجا به بررسی حقیقت حکم شرعی و تفسیر آن وابسته است. اساساً بحث مقدمه واجب مکان دست‌یابی به تعریف حکم شرعی نزد مشهور است؛ زیرا مشهور در ساختار رایج خود جایگاهی خاص برای تعریف حکم شرعی لحاظ نکرده‌اند و دیدگاه‌های آنها را در لابه لای این‌گونه مباحث باید جست‌وجو کرد.

امام خمینی در تعریف حکم شرعی سه احتمال را بررسی کرده‌اند: احتمال اول آنکه حکم همان اراده مولوی است؛ دوم آنکه اراده اظهار شده از سوی

مولاست و سوم آنکه بعث مولوی ناشی از اراده است به گونه‌ای که اراده مانند دیگر مقدمات حکم، از مبادی حصول حکم باشد نه از مقومات حکم. سپس فرموده‌اند احتمال سوم به شهادت عرف و عقلاً مطابق تحقیق است؛ چون ما می‌بینیم که مجرد صدور امر از سوی مولا در انتقال بندگان به وجوب عمل کافی است و دیگر کاری ندارند که آیا در نفس مولا اراده‌ای بوده که منشأ امر باشد یا نه؟ و آیا امر از اراده مولوی حکایت می‌کند یا نه؟ بلکه بعث و تحریک مکلف به سوی عمل به هر وسیله‌ای که باشد، تمام موضوع برای حکم عقلایی به وجوب امثال است.

اینکه برخی از محققین معاصر همچون صاحب‌نهایه الافکار فرموده‌اند حکم همان اراده تشریعی است که اراده کننده به گونه‌ای اظهار کرده است، سخنی برخلاف تحقیق است؛ زیرا اولاً عقلاً در ارتکاز خود هیچ‌گاه اراده را لحاظ نمی‌کنند و ثانیاً وجوب و ایجاب در عالم اعتبار ذاتاً واحد هستند همان‌طور که وجود و ایجاد در عالم تکوین ذاتاً واحد هستند و به اعتبار اختلاف می‌پذیرند. حال اگر انتزاع وجوب از اراده صحیح باشد، انتزاع ایجاب هم از اراده باید صحیح باشد؛ در حالی که اراده هیچ‌گاه الزام و ایجاب محسوب نمی‌شود بلکه نفس بعث و تحریک همان الزام و ایجاب و همان حکم شرعی است.

البته اگر اراده‌ای نباشد یا اظهار نشود، نمی‌توان وجوب را انتزاع کرد ولی نباید اراده را از مقومات حکم شمرد بلکه از مبادی آن است. و ثالثاً احکام وضعی قسیم احکام تکلیفی هستند مثل حکومت، قضاوت و ملکیت؛ چنان‌که محقق عراقی می‌گوید اینها از قبیل اراده‌های اظهار شده نیستند بلکه از دلیل جعل انتزاع می‌شوند.^۲

پس از بیان این مقدمات امام نتیجه‌ای می‌گیرند که به لحاظ مطالعه آثار و لوازم

۲. آیت‌الله جعفر سبحانی، تهذیب الاصول، چاپ اول: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۲۰؛ امام خمینی، مناهج الوصول الی علم الاصول، چاپ اول: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۳۵۵.

این بحث، یعنی بحث از تعریف حکم شرعی قابل توجه است. ایشان از تعریف مختار نتیجه می‌گیرند که وجوب مشروط قبل از تحقق شرطش، فعلیت ندارد؛ مثل انشاء ملکیت برای پسر به شرط موت پدر، که مفید ملکیت فعلی نیست. واجب مشروط چیزی بیش از وجوب فرضی و تقدیری نیست و اراده تشریحی مولا نیز اگرچه به صورت تعلیقی وجود و فعلیت دارد، ولی از این گونه اراده، وجوب فعلی انتزاع نمی‌شود بلکه این گونه اراده، مساوق با انشائیت است.^۳

بنابراین، به اعتقاد امام حکم چیزی در عالم اثبات است و در عالم ثبوت یعنی نزد مولا چیزی بیش از اراده که تنها منشأ انتزاع حکم است، موجود نیست. به عبارت دیگر، اگر مولا اراده را از طریق بعث و تحریک اظهار کند، حکم شکل می‌گیرد. پس در عالم اثبات یعنی در عالم اظهار است که حکم شرعی تقرر می‌یابد؛ اما اگر در عالم ثبوت بر طبق اراده مولوی بعث و تحریک هم باشد ولی آن بعث و تحریک اظهار نشده باشد، حکم وجود ندارد.^۴

جمع بندی و بررسی

۱. در نظر امام حکم همان اراده نیست بلکه حکم شرعی همان بعث و تحریک مولوی است و بعث و تحریک متأخر از اراده است. در عین حال عقلاً بعث را در وجوب عمل کافی می‌دانند و به اراده که در ورای آن است کاری ندارند.
۲. مجرد اراده را نمی‌توان در انتزاع حکم یعنی وجوب کافی دانست.

۳. تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۳۲۱؛ مناهج الوصول، ج ۱، ص ۳۵۵.

۴. آیت‌الله مددی می‌فرماید: «نکته اساسی این است که چون اعتبارات واقع ندارد، همان مقدار که ابراز می‌شود اعتبار می‌شود. در امور واقعی ابزار وسیع‌تر از واقع یا تنگ‌تر از آن است، اما در مقام اعتبارات قانونی اگر چیزی را قید کرد درست است و اگر قید نکرد درست نیست. اعتبار چه شخصی و چه قانونی، طبیعتش این است که حقیقتش به همان مقدار ابراز است نه به مقدار واقع». (خطابات قانونیه، پژوهشهای گفتاری، ص ۱۴۷، مصاحبه با آیت‌الله مددی).

۳. اراده از مبادی حکم است نه از مقومات آن.
۴. تفسیر حکم به نفس اراده مولوی یا اراده اظهار شده مولوی، تنها در دایره احکام تکلیفی قابل طرح است اما احکام وضعی از تفسیر فوق بیرون می ماند.
۵. به اعتقاد امام در مواردی که تحریک بالفعل وجود ندارد مانند واجب مشروط قبل از تحقق شرط، حکم نیز وجود ندارد. آنچه وجود دارد انشاء حکم و وجود تعلیقی آن است.
۶. تعریف حکم شرعی به بعث و تحریک، تنها برای «وجوب» به عنوان یکی از احکام پنج گانه قابل طرح است، اما درباره حرمت باید بگوییم «حکم» همان زجر و منع است و امام خمینی در بحثی دیگر، که ذیل عنوان بعدی می آید، تفسیر حرمت به زجر را متعرض شده اند.
۷. در تعریف حکم مراتب بعث و زجر را نیز باید لحاظ کنیم تا وجوب از استحباب، و حرمت از کراهت ممتاز شود.
۸. تعریف مذکور برای حکم، شامل اباحه به عنوان یکی از احکام پنج گانه نمی شود و لاقلاً برای اباحه اقتضایی که امام خمینی آن را به عنوان یکی از احکام پنج گانه پذیرفته است، باید تعریف را اصلاح کرد و یا آنکه بگوییم اباحه یعنی اطلاق عنان و آزاد گذاشتن از سوی مولا که اثرش آزاد بودن مکلف است، چنان که اثر بعث انبعاث است و درباره اباحه لاقضایی خواهیم گفت که امام آن را اساساً حکم شرعی نمی داند.

۲. تضاد میان احکام

دیدگاه‌های اصولیان درباره چگونگی ارتباط احکام تکلیفی پنج گانه با یک دیگر را به طور عمده باید در باب اجتماع امر و نهی جست و جو کرد. امام خمینی در بحث از جواز یا عدم جواز اجتماع امر و نهی، به هنگام بررسی کلام قائلین به امتناع اجتماع می فرماید: «آنچه میان متأخرین (مثل صاحب قوانین، صاحب هدایة المسترشدين، صاحب مطارح الانظار و صاحب کفایه) مشهور شده که احکام

نظریه خطابات قانونی بارقه‌ای ملکوتی بود که در فضای اندیشه والد معظم درخشید و حلال مشکلات بسیاری در علم اصول می‌تواند باشد و اگر کسی حجاب عناد را بپراکند و به دیده انصاف بنگرد از پذیرش آن سر باز نبرد.

شرعی با هم رابطه تضاد دارند، از اساس نادرست است، بلکه چنان‌که برخی از اهل تحقیق (مثل صاحب نه‌ایه الدرایه) فرموده‌اند احکام با هم تضاد ندارند. توضیحاتی را که امام خمینی در این باره فرموده‌اند، به طور خلاصه می‌توان چنین بازگو کرد: آنچه صاحب کفایه فرموده است که احکام پنج‌گانه در مرتبه فعلیت و رسیدن تا مرتبه بعث و زجر متضاد هستند ولی در مرحله انشاء و پیش از رسیدن به مرتبه بعث و زجر، هیچ منافاتی با هم ندارند؛ زیرا: از طرفی در تعریف تضاد گفته‌اند: «أمران وجودیان لا يتوقف تعقل أحدهما على الآخر يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف». و از طرف دیگر گفته‌اند شرط تضاد آن است که انواع متضاد داخل تحت جنس واحد قریب باشند؛ از این رو میان خود اجناس و اشخاص تضاد برقرار نمی‌شود و تعریف بر آنها منطبق نمی‌گردد.

حال بنابر نظر مختار که احکام شرعی یعنی بعث و زجر انشاء شده به توسط آلات و ادوات، روشن است که این گونه بعث و زجر با کمک آلات دال بر بعث و زجر، حتماً قائم به اعتبار و وضع است و از قبیل امور وجودی نیستند که در موضوع خارجی حلول کنند، بلکه اموری اعتباری و عقلایی هستند و عقلاً بعث به کمک هیئت را که از معتبر صادر می‌شود و قائم به اوست، به جای بعث تکوینی لحاظ می‌کنند.

و اما بنابر آنکه احکام شرعی همان اراده‌های مولوی باشد یا، چنان‌که منسوب به محقق عراقی است، همان اراده‌های اظهار شده از سوی مولا باشد، که البته این تفسیر مورد انکار ماست، باز هم میان احکام شرعی تضاد

نیست؛ چون باید اراده بعث و اراده زجر دو نوع مستقل تحت جنس واحد باشند و حال آنکه هر دو تحت یک نوع قرار می‌گیرند؛ زیرا اراده‌ها انواع مختلف نیستند که تحت یک جنس قریب باشند بلکه همه از یک نوع هستند.

مثلاً وجوب و استحباب یا حرمت و کراهت در حقیقت اراده مشترک و به لحاظ شدت و ضعف از یک دیگر متمایز هستند. البته قابل جمع بودن وجوب و حرمت، دلیل بر وجود رابطه تضاد میان آنها نیست؛ چون اگر احکام را اموری اعتباری بدانیم، عدم اجتماع به دلیل لغویت جعل بلکه امتناع جعل آنها با هم است؛ زیرا غایت جعل حکم همان انبعاث و انزجار است و این دو با هم جمع نمی‌شوند. و اگر احکام را نفس اراده‌های مولوی بدانیم، باز هم اراده بعث و اراده زجر با یک دیگر جمع نمی‌شوند.

خلاصه آنکه احکام شرعی با هم رابطه تضاد منطقی ندارند؛ چون اولاً میان وجوب و استحباب یا حرمت و کراهت غایت خلاف وجود ندارند و ثانیاً این دو متعاقب بر موضوع واحد شخصی نیستند؛ در حالی که دو امر متضاد باید متعاقب بر واحد شخصی باشند نه ماهیت واحد نوعی و می‌دانیم که متعلقات احکام موجودات خارجی نیستند تا وحدت شخصی برای آنها لحاظ شود.^۵

اعتباری دانستن احکام شرعی و عدم تسری احکام حقائق به امور اعتباری و انکار رابطه تضاد میان احکام در چند جای دیگر نیز از سوی امام خمینی تأکید شده است. در بررسی محذورات تعبد به ظن و پاسخ از شبهه اجتماع دو حکم متضاد یا متماثل یا متناقض، بار دیگر به ماهیت احکام شرعی پرداخته‌اند و فرموده‌اند:

میان اعتباریات که جز در ظرف اعتبار وجود ندارند، هیچ گونه ضدیتی قابل تصور نیست و همه انشائیات از قبیل امور اعتباری هستند. مثلاً هیئت امر و نهی برای بعث و زجر اعتباری در

۵. تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۵۰-۵۳؛ مناهج الوصول، ج ۲، ص ۱۳۶، (با اندکی تصرف)؛ امام خمینی، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، چاپ سوم؛ انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱، ص ۱۲۹.

مقابل بعث و زجر تکوینی وضع شده است و نسبت احکام تکلیفی به متعلقاتشان از قبیل نسبت عرض به معروض نیست، بلکه از باب تشبیه و تنزیل معقول به محسوس گوئیم احکام، عارض بر موضوعات هستند. اساساً قیام احکام شرعی اعتباری به متعلقاتشان یا به موضوعاتشان، قیام حلول یا قیام عروض نیست. از این رو آنچه میان اصولیان در باب ترتب و اجتماع امر و نهی و جمع میان احکام ظاهری و واقعی و مواضع دیگر مشهور شده که احکام با یک دیگر تضاد دارند، مطلبی نادرست است؛ چون تضاد یا تماثل و تخالف، از مراتب ماهیت موجود در ماده خارجی است و احکام حظی از وجود خارجی ندارند. البته اجتماع امر و نهی در شیء واحد از جهت واحد و از شخص واحد ممتنع است ولی این امتناع از تضاد میان احکام نیست بلکه به دلیل تنافی میان مبادی آنها یعنی مصالح و مفاسد یا اراده و کراهت است.^۶

همچنین در آغاز بحث از مفهوم شرط، بر بطلان قیاس تشریح به تکوین تأکید می‌کنند و به صراحت می‌فرمایند:

علیت و معلولیت در مجموعه‌های شرعی، مانند تکوینات نیست تا برای اثبات مفهوم شرط به دنبال وجود رابطه علیت انحصاری میان شرط و جزا باشیم، بلکه در عالم تشریح ممکن است چند چیز در کنار هم، هر یک علت تامه برای چیز دیگری باشد. قیاس تشریح به تکوین منشأ بسیاری از اشتباهات است و لذا مفهوم شرط را باید از راه استظهارات عرفی ثابت کرد نه دقت‌های فلسفی.^۷

۶. تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۳۷۳-۳۷۶.

۷. مناہج الوصول، ج ۲، ص ۱۸۶؛ امام خمینی، لمحات الاصول، چاپ اول: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق، ص ۲۸۳.

در بحث از واجب مشروط برخی اشکال کرده‌اند که هیئت امر و نهی برای ایجاد است و تعلیق ایجاد، مساوق با عدم ایجاد است همان گونه که تعلیق وجود مساوق با عدم وجود است. امام در پاسخ به این اشکال فرموده‌اند:

این خلط، ناشی از سرایت دادن حکم حقایق به اعتباریات است در حالی که اعتباریات هیچ بهره‌ای از وجود ندارند تا احکام وجود بر آنها جاری باشد. به جانم قسم که این خلط، یگانه منشأ اشتباهات در علوم اعتباری است. هیچ مانعی از تعلیق ایجاد اعتباری نیست و معنای تعلیقش آن است که مولا بر تقدیری خاص بعث کرده است به گونه‌ای که اگر آن شرط تحقق یابد، امر و الزام مولا وجود خواهد داشت و در مقابل این گونه امر و الزام مشروط، عدم امر و الزام به طور مطلق است.^۸

جمع بندی و بررسی

۱. تنافی میان احکام شرعی و عدم امکان اجتماع آنها با یکدیگر را باید پذیرفت؛ چرا که هر حکمی در ورای خود مبادی واقعی دارد و اجتماع مبادی با هم محال است، ولی از این تنافی نباید تعبیر به تضاد کرد.
۲. بر اساس تعریفی که اهل منطق از تضاد ارائه داده‌اند، رابطه تضاد میان احکام برقرار نیست؛ چون احکام از قبیل امور اعتباری هستند نه امور وجودی و تعریف تضاد ناظر به امور وجودی است.
۳. تضاد و تماثل و تقابل از مراتب ماهیت موجود در ماده خارجی است و احکام شرعی حظی از وجود ندارند و قیام آنها به متعلقاتشان یا به موضوعاتشان قیام حلول یا قیام عروض نیست.
۴. متضاد خواندن احکام شرعی با هم یا تعبیری تسامحی است و یا خلطی ناشی از سرایت دادن حکم حقایق به اعتباریات است.

۵. اگر حکم شرعی را به نفس اراده مولوی یا اراده اظهار شده مولوی تفسیر کنیم باز هم تعریف تضاد بر ارتباط میان احکام صادق نیست؛ چون همه این اراده‌ها و از جمله اراده بعث و اراده زجر، از یک نوع هستند نه از انواع مختلف مندرج تحت جنس واحد؛ آن چنان‌که درباره امور متضاد گفته می‌شود.

۳. مراتب احکام

بحث مراتب احکام پس از صاحب کفایه مورد توجه زیادی قرار گرفت. محقق خراسانی چهار مرتبه برای حکم برشمرد؛ مرتبه اقتضا، مرتبه انشاء، مرتبه فعلیت و مرتبه تنجز. سپس اصولیان با دقت دریافتند که بسیاری از مباحث اصولی به صحت یا سقم این سخن وابسته است؛ به لحاظ آنکه مثلاً اگر مبادی و ملاکات حکم یعنی مصالح و مفاسد نفس الامری موجود باشد آیا همین در امثال کافی است یا آنکه تا ملاکات احکام لباس انشاء و جعل مولوی نباشد، حکم تحقق نمی‌یابد و امثال و استحقاق ثواب یا عقاب معنا ندارد؟ یا در باب عام و خاص، آیا دلیل خاص، حکم فعلی را تخصیص می‌زند یا حکم عام، قبل از تخصیص به فعلیت نرسیده است؟ و آیا قاعده اشتراک، تنها اشتراک عالم و جاهل در مرتبه انشاء را ثابت می‌کند یا حکم واقعی در حق جاهل نیز فعلی است؟ و آیا تنجیز از مراتب حکم است؛ یعنی نوعی فعلیت حکم است که موجب بعث و زجر مولوی می‌گردد یا تنجیز حکم عقل به وجوب امثال پس از انشاء و فعلیت و بعث مولوی است؟ و از این قبیل پرسش‌ها که همه به بررسی مراتب حکم وابسته است.

امام دیدگاه خاص خویش درباره خطابیات قانونی را مبتنی بر مقدماتی قرار داده است. از آن جمله در مقدمه چهارم به انکار مراتب چهارگانه پرداخته و تنها دو مرتبه برای حکم ذکر کرده است؛ یکی مرتبه انشاء و دیگر مرتبه فعلیت.^۹ شهید آیت‌الله سیدمصطفی خمینی به اینجا که می‌رسد می‌فرماید: «اصلاً

حکم مرتبه بردار نیست؛ چون حکم عبارت است از «اراده اظهار شده مولا» یا بگوییم حکم عبارت است از «معنای اعتباری همراه شده با اراده تشریحی مولا بر پایه بعث سوی ماده». بنابراین، حکم شأنی و انشائی در حقیقت حکم نیستند؛ چون هنگام انشاء اراده اصلاً موجود نیست. اما احکام به ودیعه گذاشته شده نزد امام زمان را باید احکام فعلی تعلیقی دانست نه احکام شأنی. در واقع حکم را به اعتباری متصف به انشائیت و به اعتباری متصف به فعلیت و به اعتبار سوم متصف به منجزیت می توان کرد.^{۱۰}

امام علاوه بر بحث خطابات قانونی، بحث جمع میان ظاهری و واقعی را نیز مبتنی بر دیدگاه خاص خود درباره مراتب حکم قرار داده است و در پاسخ از محذورات اجتماع حکم ظاهری و واقعی بر یک موضوع فرموده اند:

حکم شرعی دو مرتبه بیش ندارد؛ یکی مرتبه انشاء و جعل حکم بر موضوع مثل احکام کلی قانونی قبل از ملاحظه تخصصات و مقیدات همچون «اوفوا بالعقود» و «احل الله البیع» و همچون آن دسته از احکام شرعی که جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل کرد ولی به دلیل مصالحی، وقت اجرای آنها نرسیده و تا ظهور دولت مهدوی به تأخیر افتاده است. دیگری مرتبه فعلیت است که به دو جهت در مقابل حکم انشائی قرار دارد: جهت نخست آنکه احکام بعد از ورود تخصیصات و تقییدات و به حسب اراده جدی تحت عموم هستند و جهت دوم آنکه وقت اجرای آنها رسیده است. و اما آنچه قاعده اشتراک احکام دلالت دارد، همان احکام انشائی است که علم و جهل مکلف و قیام یا عدم قیام اماره بر طبق آن، دخالتی بر ثبوتش ندارد و به اختلاف این احوال مختلف نمی شود، اما احکام فعلی به اختلاف این احوال مختلف می شود.^{۱۱}

۱۰. تحریرات فی الاصول، ج ۳، ص ۴۳۲.

۱۱. تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۳۷۷؛ انوار الهدایه، ج ۱، ص ۳۹ و ۲۰۰.

و کمی بعد افزوده‌اند که چه بسا گفته شود که در واقع احکام انشائی نداریم بلکه انشاء احکام داریم؛ یعنی احکام بر موضوعات مقدرالوجود با لحاظ جمیع قیود و شروط به طریق قضیه حقیقه جعل و تشریح شده‌اند و فعلیت حکم یعنی تحقق موضوع با جمیع قیودش.

در جواب می‌گوییم چنان که در همه قوانین و نزد همگان رسم است، احکام بر موضوعاتشان بدون هیچ قید و شرطی انشاء می‌شوند و زمانی که وقت اجرای آنها فرا می‌رسد، در لوح دیگری قیود و مشخصات آنها می‌آید. آنچه پیش از ورود تخصیص و تقیید در لوح واقع انشاء شده، حکم انشائی است و آنچه پس از ورود تخصیص و تقیید لازم الاجرا می‌گردد، حکم فعلی است. اگر فرض کنیم احکام از اول با جمیع قیوداتشان انشاء شده‌اند، دیگر تمسک به اطلاق و عموم صحیح نیست. مبنای تمسک به اطلاق و عموم آن است که حکم بر ماهیت مجرد جعل شده و اراده استعمالی مطابق با اراده جدی است، جز در مواردی که دلیل بر خلافش داریم.^{۱۲}

امام در اینجا انشائی بودن احکام نسبت به اشخاص جاهل و قاصر را در جای دیگر به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که با فعلیت حکم به یک معنا سازگار است. در واقع ایشان برای فعلیت دو مرتبه تصور کرده‌اند. مرتبه‌ای از فعل که از جانب مولا تأمین می‌شود و مرتبه‌ای که وابسته به وضعیت مکلف است و از این راه جمع میان حکم ظاهری و واقعی را هموار ساخته‌اند. ایشان می‌گویند: احکام واقعی به اشخاص عالم اختصاص ندارد، چنان که خطابات شرعی نیز از این جهت اطلاق دارد. البته خطابات چون به غرض تحریک و انبعاث است، مکلف ناچار باید به آنها علم داشته باشد. پس علم، شرط عقلی برای بعث و تحریک است و چون انبعاث جاهل محال است، خطابات

شرعی نسبت به اشخاص جاهل انشائی خواهد بود .
 به عبارت دیگر ، فعلیت تکلیف در دو مرحله قابل بررسی است :
 ۱ . فعلیت پیش از علم ؛ یعنی تمامیت همه جهات تکلیف از جهت مولا به گونه ای که نقصان تنها از ناحیه مکلف باقی بماند .
 ۲ . فعلیت پس از علم ؛ یعنی برطرف شدن موانع از طرف مکلف به گونه ای که تکلیف تنجیز یابد .
 بدین ترتیب جمع میان حکم ظاهری و واقعی آسان می شود ؛ چون احکام واقعی در همه موارد قیام امارات و اصول ، فعلیت نوع اول را دارند .

البته بعث و زجر بر طبق آنها نسبت به اشخاص جاهل و قاصر محال است و ترخیص فعلی برخلاف آنها جایز است . از این رو ، اجتماع دو حکم متضاد یا متناقض یا متماثل پدید نمی آید . خلاصه آنکه احکام واقعی و خطابات اولی به حسب انشاء و جعل و به حسب فعلیت اول ، همه مکلفین را دربر می گیرد ولی نسبت به اشخاص جاهل نمی تواند بعث و زجر فعلی داشته باشد .^{۱۳}

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

جمع بندی و بررسی
 رساله جامع علوم انسانی

- ۱ . انشائی بودن عموماً و اطلاقات قبل از تخصیص و تقیید و فعلی بودن آنها بعد از تخصیص و تقیید و نیز انشائی بودن احکامی که وقت اجرای آنها نرسیده است ، مبتنی بر تعریف حکم شرعی به نفس بعث و تحریک یا زجر و منع مولوی است .
- ۲ . تقیید حکم به علم و قدرت ، مربوط به حکم فعلی و تنها در دایره خطابات شخصی است که مولا می داند بعث و تحریک عاجز و جاهل به جهت عدم

انبعاث و عدم تحرک او، کاری لغو است.

۳. قاعده اشتراک، مربوط به احکام واقعی انشائی است که علم و جهل و قصور و تقصیر مکلف دخالتی در آن ندارد.

۴. برای احکام انشائی نوعی فعلیت تعلیقی می توان در نظر گرفت؛ یعنی به لحاظ فعلیت از ناحیه مولا که تمام اسباب بعث موجود باشد؛ طوری که اگر مانعی نزد مکلف نبود و جهل و عجز بر او عارض نمی شد، فعلیت تمام می گشت و به دنبال بعث مولوی انبعاث پدید می آمد. به همین لحاظ احکام انشائی برای کسانی که داعی نفسانی بر انجام عمل یا صارف نفسانی بر ترک عمل دارند، فعلیت تعلیقی دارد.

بعید نیست فعلیت نوع اول همان معنایی از فعلیت باشد که مشهور فائلمند و فعلیت نوع دوم همان مرتبه تنجیز حکم نزد مشهور باشد. اختلاف اینجاست که به نظر امام حصول علم نزد مکلف را شارع باید لحاظ کند تا بعث و تحریک از او صادر شود؛ یعنی وضعیت مکلف دخیل در کار شارع و بعث و تحریک از سوی اوست، ولی به نظر مشهور هرگاه جهاتی از فعلیت حکم که مربوط به فعل مولا است تمام شود، حکم فعلیت می یابد و بعث و تحریک از سوی مولا حاصل می شود. حال اگر مکلف به دلیل جهل یا قصور تحریک نمی پذیرد، ضرری به کار شارع نمی زند و تخلف از اراده تشریحی مولا محذوری ندارد. اینجاست که سخن از عدم تنجیز حکم به میان می آید که حکم عقل پس از پایان کار قانون گذاری و اتمام فعلیت حکم است.

مناقشات دیگر در این باره را از کلام شهید آیت الله سیدمصطفی خمینی در بحث ترتب خواهیم آورد.

۵. امام تمسک به اطلاق و عموم را شاهی بر عدم تقیید احکام انشائی گرفته اند؛ در حالی که تمسک به اطلاق و عموم مربوط به عالم اثبات و ظهور خطاب است و تقیید یا عدم تقیید انشاء؛ مربوط به عالم ثبوت و اراده جدی مولا است و چون عقلا راهی به کشف واقع جز تمسک به ظهور ندارند، اطلاق

را جاری و اراده جدی را مطابق آن می دانند و اگر دلیل بر تقیید پیدا کردند، انشاء را مقید می دانند. پس اطلاق و تقیید چنان که در دلیل جاری است، در عالم ثبوت و در اراده جدی مولانا نیز جاری است و نباید این دو مقام را با یک دیگر خلط کرد.

۲. جمع میان حکم ظاهری و حکم واقعی

به اعتقاد مشهور اصولیان برخی از محذورات اجتماع حکم واقعی و ظاهری مربوط به عالم ملاکات احکام و برخی مربوط به عالم خطاب است. در بخش اول از اجتماع ارادتين بر مراد واحد و کراهتین بر مکروه واحد در صورت مطابقت حکم ظاهری با واقعی و از تفویت مصلحت و القاء در مفسده در صورت عدم مطابقت حکم ظاهری با واقعی سخن گفته اند و در بخش دوم از اجتماع مثلین در صورت مطابقت و از اجتماع ضدین یا نقیضین در صورت عدم مطابقت سخن گفته اند.^{۱۴}

امام خمینی این محذورات را چهار دسته قرار می دهد و حصر آنها در دو دسته را بی وجه می داند؛ بدین ترتیب که محذورات توهم شده در تعبد به ظن، ۱. یا به ملاکات احکام برمی گردد مثل اجتماع مصلحت و مفسده الزامی بدون وجود کسر و انکساری میان آنها؛ ۲. و یا راجع به مبادی خطابات است مانند اجتماع کراهت و اراده و اجتماع حب و بغض؛ ۳. و یا به نفس خطابات رجوع دارد مثل اجتماع ضدین و نقیضین و مثلین؛ ۴. و یا به لازم خطابات برمی گردد مثل القاء در مفسده و تفویت مصلحت.

۱۴. ر. ک: محمد سرور حسینی بهسودی، مصباح الاصول، چاپ اول: انتشارات داوری، قم ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۹۱ به بعد؛ محمدعلی کاظمی خراسانی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۸۹ به بعد؛ کفایة الاصول، ج ۲، ص ۴۴. و نیز سید محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول ج ۴، ص ۱۸۸. البته شهید صدر محذورات را گسترده تر و منسجم تر از دیدگاه مشهور بررسی کرده است.

حاصل پاسخ ایشان درباره دسته اول و دسته چهارم آن است که ملاکات تجویز عمل بر طبق امارات و اصول نسبت به ملاکات واقعی که از راه احتیاط می‌توان بر آنها محافظت داشت، ارجحیت دارد؛ چون شارع مفسد احتیاط را که همان حرج شدید و اختلال نظام و خروج مردم از دین است، لحاظ کرده و در برابر فساد تفویت ملاکات واقعی، عظیم‌تر دانسته است و لذا احتیاط مطلق و حتی احتیاط به مقدار میسور را نیز لازم ندانسته است.

اما در مواردی که حکم ظاهری با حکم واقعی مطابق است گویا به نظر امام خمینی محذوری به لحاظ ملاکات و مبادی خطابات وجود ندارد.

ولی درباره دسته سوم از محذورات می‌بینیم که ایشان مصادفت و عدم مصادفت اماره یا اصل با واقع را لحاظ کرده است و پاسخ ایشان نیز بنا بر آنچه در باب اجتماع امر و نهی درباره عدم تضاد احکام و بطلان قیاس انشائیات و اعتباریات به تکوینیات گفته‌اند، واضح است. البته از این جهت که اعتبارات شرعی به مبادی خاصی همچون مصالح و مفاسد و اراده و کراهت متکی است و میان این مبادی تنافی وجود دارد، نوعی تنافی میان احکام شرعی پدید می‌آید که بدان اذعان دارند^{۱۵} و ظاهراً مراد مشهور از تضاد واقع میان احکام، همین نوع تنافی است و اصراری ندارند که آن را تضاد منطقی همچون تضاد سواد و بیاض بدانند.

بنابراین باید گفت به نظر ایشان:

اولاً محذورات در چهار دسته قابل تفکیک است.

ثانیاً در برخی از این دسته‌ها تنها محذورات تعبید به ظن را در فرض مخالفت امارات یا اصول با واقع بررسی کرده‌اند و به صورت مصادفت تعرضی نداشته‌اند.

ثالثاً تضاد و تماثل میان احکام را هر چند در ظاهر نفی کرده‌اند و به لحاظ آنکه احکام از مقوله اعتباریات هستند، جریان یافتن اقسام تقابل را میان آنها باطل

دانسته اند، ولی به لحاظ مبادی احکام پذیرفته اند که میان آنها تنافی وجود دارد. رابعاً تنافی میان احکام به لحاظ ملاکات و مصالح و مفاسد نفس الامری را این گونه حل کرده اند که شارع برخی را بر برخی دیگر ترجیح داده است و برای حفظ مصالح راجح راضی به فوت مصالح مرجوح شده است. در ادامه سخن را بر دسته سوم از محذورات متمرکز می‌کنیم و دیدگاه ایشان را در دفع این محذورات بازگو خواهیم کرد.

بر مبنای آنچه درباره مراتب احکام آوردیم، امام خمینی معتقد است که احکام ظاهری که مؤدای امارات و اصول است اگر برخلاف حکم واقعی باشد، حکم ظاهری به فعلیت می‌رسد و حکم واقعی در مرحله انشاء باقی می‌ماند؛ چون فعلیت حکم همواره پس از ورود مخصصات و مقیدات است و احکام واقعی که به اقتضای قاعده اشتراک، میان عالم و جاهل مشترک است، در صورت قیام اماره یا اصلی بر خلافش در همان مرحله انشاء ثابت و غیرقابل تغییر می‌ماند و اراده فعلی و حکم فعلی مطابق مؤدای اماره یا اصل خواهد بود. ۱۶

دیدگاه امام را با طرح این اشکال می‌توان بررسی کرد که اگر حکم واقعی مقید به عدم قیام اماره بر خلافش باشد، تصویب لازم می‌آید و اگر مقید نباشد، اجتماع ضدین پیش می‌آید.

پاسخ ایشان آن است که حکم واقعی در مرحله انشاء چنان تقییدی ندارد و لذا تصویب پیش نمی‌آید. البته فعلیت حکم، مقید به عدم قیام اماره بر خلافش است و محذوری ندارد؛ چون تحفظ بر احکام واقعی و ایجاب احتیاط، مفاسد زیادی دارد و در عین حال نمی‌گوییم قصوری در ملاکات احکام واقعی در موارد قیام اماره مخالف وجود دارد بلکه مولا تنها به دلیل مفاسد احتیاط، از ملاکات احکام واقعی رفع ید می‌کند.

در عالم تشریح ممکن است چند چیز در کنار هم، هر یک علت تامه برای چیز دیگری باشد. قیام تشریح به تکوین منشأ بسیاری از اشتباهات است و لذا مفهوم شرط را باید از راه استظهارات عرفی ثابت کرد نه دقت های فلسفی.

از این رو، وجود انشائی احکام واقعی و به فعلیت نرسیدن آنها در موارد قیام اماره مخالف، معنایش لغو بودن جعل احکام واقعی نیست؛ زیرا بالاخره روزی - هر چند بسیار دور و به هنگام ظهور دولت مهدوی - انکشاف خطا رخ می دهد و ثمره جعل احکام واقعی پیدا می شود. اگر مولا به دلیل اینکه می داند همواره اماره ای برخلاف برخی احکام قائم می شود، آنها را تشریح نکند و تعطیل شده بگذارد، پس از آن نیز تا ابد معطل می ماند؛ چون فرض آن است که وحی و تشریح بعد از پیامبر منسد است و حتی ظهور دولت مهدوی و پیدا شدن برخی احکام، به معنای جعل احکام از سوی آن حضرت نیست.^{۱۷}

خلاصه و تحلیل این گفتار آن است که دسته ای از احکام واقعی که دلیلی بر خلافت قائم می شود، اگر از سوی مولا به دلیل اینکه همواره پوشیده می ماند، جعل نشود، این عدم جعل اولاً برخلاف ادله کمال شریعت است و ثانیاً فرضی نادرست است؛ چون لا اقل در زمان ظهور حضرت مهدی (عج) آشکار می شود و پوشیده نمی ماند و اگر جعل شود و در همه موارد به مرحله فعلیت نیز برسد، با فعلیت حکم ظاهری تنافی خواهد داشت؛ چون استقرار دو حکم فعلی متنافی بر یک موضوع از سوی شارع محال و قبیح است. ناچار یکی از دو حکم باید به فعلیت برسد و شارع در اینجا هر کدام را که در ورای خودش و به لحاظ مبادی، مصالح بیشتری دارد لحاظ می کند و دلیل جعل

حکم ظاهری معنایش ترجیح ملاک احکام ظاهری و به فعلیت رسیدن آنها در مقابل حکم واقعی است. به تعبیر دیگر، احکام واقعی در غیر موارد قیام اماره مخالف، به فعلیت می‌رسد و در موارد قیام اماره مخالف، در مرحله انشاء باقی می‌ماند. اگر بخواهیم مبنای امام درباره خطابات قانونی را در اینجا تطبیق بدهیم باید بگوییم احکام واقعی به صورت کلی و عام جعل شده و فعلیت آنها پس از ورود تخصیصات و تقییدات است و از جمله تقییدات، عدم ورود اماره مخالف است.

بدین ترتیب پاسخ نهایی امام را که مرتبط به مبنای ایشان درباره خطابات قانونی است، می‌توان دریافت. ولی شهید آیت‌الله سیدمصطفی خمینی، مبنای امام را در اینجا به شکل دیگری تطبیق داده‌اند. حاصل کلام ایشان چنین است:

مشکل جمع میان حکم ظاهری و واقعی که تا زمان ما لاینحل باقی مانده است، ناشی از آن است که مشهور فرقی میان خطابات قانونی و شخصی نگذاشته‌اند. در صورتی که بر مبنای ما و بر مبنای والد معظم، امضاء و ارتضاء به امارات به صورت قانونی و کلی است و منحل به احکام شخصی نمی‌شود. حکم طریقی در اینجا مانند حکم نفسی عام است و در موارد خطا، امضای عام وجود دارد و طریق معذر است؛ همان‌گونه که در موارد اصابت به واقع، منجز است. حجیت به صورت خطا یا صواب اختصاص ندارد بلکه در همه موارد است؛ یعنی چنان‌که خطابات قانونی نسبت به قادر و عاجز، عالم و جاهل به طور عام فعلی است، در امضاء طرق عقلانی نیز به لحاظ همه طرق و برای همه مردم امضا صورت گرفته است و انحلال در ناحیه خطاب نیست.

مشکل نزد مشهور از اینجا پیدا شده که تصور کرده‌اند امضاء طرق و حجیت آنها به صورت انحلال است و نسبت به اماره‌ای که برخطا می‌رود امضاء شخصی وجود دارد. آنگاه به فکر فرو رفته‌اند که چگونه ممکن است شارع نسبت به زید که نماز جمعه در واقع بر او واجب است، راضی به تطرق

خبر واحدی باشد که گوید نماز ظهر واجب است و نه جمعه.

در صورتی که حجیت طرق به صورت عام و غیر انحلالی است و معنایش آن است که امضای شارع، مخصوص موارد اصابت یا موارد خطا نیست. پس انحلالی از ناحیه خطاب وجود ندارد. اما انحلال حکمی، محذوری پدید نمی آورد که شرح آن به جای خود مذکور است.^{۱۸}

جمع بندی و بررسی

۱. چه بسا خواننده در وهله اول، از کلام شهید سیدمصطفی خمینی استفاده کند که حکم ظاهری در موارد خطا به فعلیت نمی رسد و امضای کلی و قانونی به لحاظ موارد اصابت است. پس در موارد جمع میان حکم ظاهری و واقعی و بروز تنافی میان آنها، حکم واقعی فعلیت دارد و حکم ظاهری فعلیت ندارد. در حالی که این نتیجه درست نیست.

۲. شاید گفته شود که مطلب به عکس است؛ یعنی امضاء طرق به صورت کلی و قانونی است و فعلیت آن به لحاظ موارد خطاست و در موارد اصابت امضاء نیست. این نتیجه نیز صحیح نیست. به نظر ما مقصود ایشان آن است که چون اساساً امضای طرق و جعل حجیت برای آنها به صورت قانونی و عام است و در موارد خطا اصلاً امضای شخصی وجود ندارد تا محذور اجتماع دو حکم متنافی پدید آید. پس هر چند اماره مخالف معذرت دارد ولی مفادش بالخصوص امضاء ندارد؛ یعنی تنها حکم واقعی در میدان تشریح باقی می ماند و همان فعلیت دارد. پس به همان احتمال اول می رسیم که حکم واقعی فعلیت دارد و حکم ظاهری فعلیت ندارد.

این نتیجه با آنچه از کلام امام در تقریرات درسشان به دست می آید متفاوت است؛ چون ما در موارد خطای حکم ظاهری یا باید بگوییم حکم ظاهری فعلی

۱۸. تقریرات، ج ۶، ص ۲۵۰-۲۵۳.

است و حکم واقعی انشائی و یا عکس آن را قائل شویم. از تقریرات درس امام خمینی معنای اول و از کلام فرزند شهیدشان معنای دوم استفاده می‌شود. مگر آنکه بگوییم اماره مخالف هر چند منجزیت و معذرت دارد ولی امضای شخصی از سوی شارع ندارد. پس در واقع حکمی داریم و در ظاهر اصلاً حکمی نداریم، بلکه تنها منجز و معذر داریم و فعلیت حکم واقعی متوقف بر عدم قیام منجز یا معذری بر خلاف آن حکم واقعی است. این بیان نیز اشکال آن است که بدون امضاء اماره در موردی، چگونه تجزیه و تعذیر ثابت شده است.

۳. در تقریرات دیگری از درس امام تصریح شده است که حکم واقعی فعلی به هنگام قیام اماره‌ای برخلافش، از فعلیت می‌افتد؛ به این معنا که مولا دیگر اجرای آن را نمی‌خواهد. پس مانند آن احکام انشائی می‌گردد که عمل بر طبق آنها جز در زمان ظهور حضرت صاحب الامر (عج) مقصود نیست.^{۱۹}

۴. امام فرض اجتماع دو حکم متمائل و اجتماع مبادی آنها، یعنی اجتماع دو اراده بر مراد واحد و محذورات واقع در این فرض را اصلاً متعرض نشده‌اند.

۵. عدم خلو واقعه از حکم

امام خمینی در بحث «ضد»، دیدگاه خویش را درباره قاعده عدم خلو واقعه از حکم، ابراز داشته و معتقد گشته است که این قاعده نه تنها دلیلی ندارد، بلکه برخلاف آن دلیل داریم و همین دیدگاه، مبنای ایشان را بر عدم حرمت ضدخاص از راه استلزام و از راه مقدمیت، هموار کرده است.

تفصیل مطلب آن است که قائلین به ملازمه می‌گویند دو امر متلازم، ناچار باید حکم واحد داشته باشند. پس اگر چیزی مثل نجات غریق واجب باشد و ترک ضدش مثل نماز واجب نباشد، به مقتضای قاعده عدم خلو واقعه از حکم، باید ترک ضد جایز باشد (جواز به معنای اعم؛ یعنی حرام نباشد) و با فرض

جواز ترک ضد، اگر اصل فعل یعنی نجات غریق بر وجوب باقی باشد، تکلیف به محال لازم می‌آید و اگر بر وجوب باقی نباشد، دیگر واجب مطلق، واجب مطلق نخواهد بود.

امام خمینی در پاسخ این استدلال می‌فرماید که قاعده عدم خلو واقعه از حکم، درباره وقایعی است که امر یا زجر در آنها معنای درستی داشته باشد، اما «عدم» بطلان محض است و در زمره وقایع نیست و نمی‌تواند محکوم به حکمی باشد و حتی در مواردی که فقها «ترک» را متعلق تکلیف دانسته‌اند مثل «تروک احرام» یا «تروک صوم»، باید دست به تأویل زد و آنها را به نقطه‌های مقابله‌شان ارجاع داد.

افزون بر آنکه قاعده عدم خلو واقعه از حکم دلیلی ندارد، بلکه دلیل بر خلافش داریم؛ زیرا تنها اباحه‌ای که به اقتضای تساوی طرف فعل و ترک است، اباحه شرعی و از جمله احکام پنج‌گانه شناخته می‌شود. اما جایی که هیچ اقتضایی برای واقعه به لحاظ فعل یا ترک وجود ندارد، ناچار باید حکمی نداشته باشد؛ چون جعل اباحه در این گونه موارد که ملاک وجود ندارد، لغو است و ناچار باید جواز شرعی را کنار بگذاریم و قائل به اباحه عقلی شویم.^{۲۰}

جمع بندی و بررسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. به نظر امام خمینی اباحه لااقتضایی در زمره احکام شرعی نیست؛ چون لااقتضایی بودن چیزی معنایش عدم وجود ملاک در آن چیز است و با فرض عدم وجود ملاک، جعل حکم شرعی لغو است.

۲. در موارد عدم وجود اقتضا؛ اباحه عقلی موجود است.

۲۰. تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۲۳. و نظیر آن در مناهج الاصول، ج ۲، ص ۱۸؛ اما در تنقیح الاصول، ج ۲، ص ۱۱۵ آمده است که «لانسلم امتناع خلو الواقعة عن حکم فإن الممتنع خلوها عن الحكم واقعا لا الحكم الفعلي فإنه لا يمتنع خلوها عن الحكم الفعلي».

۳. نتیجه انکار اباحه شرعی لاقضایی، انکار قاعده عدم خلو واقعه از حکم است.

۴. به نظر امام خمینی نتیجه انکار قاعده عدم خلو واقعه از حکم بطلان استدلال قائلین به حرمت ضد خاص از راه مقدمیت است.

۵. در بررسی دیدگاه امام خمینی درباره قاعده عدم خلو واقعه از حکم، در می یابیم اولاً این قاعده ادله نقلی متعدد دارد و ثانیاً جعل اباحه شرعی در مواردی که ملاک به صورت لاقضاست، لغو نمی باشد؛ چون شارع با جعل اباحه مکلف را راهنمایی می کند و به ملاک عدم وجود ملاک، حکمی را مقرر می سازد. بنابراین، سنخ ملاکی که مصحح جعل اباحه لاقضایی است را متغایر از سنخ ملاک بقیه احکام شرعی باید دانست.

۶. در بررسی دیدگاه امام خمینی درباره بطلان استدلال قائلین به حرمت ضد خاص از راه مقدمیت، می توان گفت که قائلین به حرمت از راه مقدمیت وارد شده اند و قاعده عدم خلو واقعه از حکم را چه بپذیریم یا نپذیریم، ترک ضد به حکم ملازمت واجب است و فعل ضد حرام خواهد بود. چون معنا ندارد که مثلاً نجات غریق واجب و ترک ضدش یعنی نماز در همان لحظه مباح لاقضایی باشد.

۶. عدم انحلال احکام قانونی

حکم شرعی گاه کلی و عام و گاه جزئی و خاص است. روشن است که عمومیت یا خصوصیت حکم به لحاظ موضوع است. پس باید گفت موضوعات احکام گاه کلی و عام و قابل انطباق بر افراد و مصادیق متعدد و گاه جزئی و خاص و غیر قابل صدق بر افراد متعدد است.

قسم اول را خطاب قانونی نامیده اند؛ چون قانون گذاری معمولاً به صورت عام و کلی است و اگر خطابی متوجه به فرد خاصی باشد معمولاً قانون نامیده نمی شود.

کلیت و عمومیت قانون را به لحاظ کلیت و عمومیت حالات عارض بر

مکلف نیز می‌توان لحاظ کرد. بنابراین لحاظ، خطاب قانونی خطابی است که حکم را در همه حالات بر مکلف ثابت کند؛ اما اثبات حکم بر فردی خاص در حالتی خاص، معمولاً قانون نامیده نمی‌شود.

بحث اصولی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که آیا خطابات قانونی در صورت تعدد افراد موضوع، منحل به خطابات متعدد می‌شود، آن چنان که نظر مشهور است یا آن چنان که امام خمینی فرموده‌اند: هیچ‌گاه منحل نمی‌شود.

در این بحث آنچه بیشتر مدنظر می‌باشد انحلال خطابات به لحاظ افراد مکلفین است و انحلال خطابات به لحاظ حالات مکلف نیز گرچه می‌تواند محل بحث باشد ولی چون در کلمات امام خمینی به آن پرداخته نشده، در مرحله دوم و به عنوان لوازم و تبعات بحث بررسی خواهد شد.

امام دیدگاه خویش دربارهٔ عدم انحلال خطابات قانونی را که به ظاهر عجیب می‌نماید، در مباحث مختلفی از علم اصولی مطرح کرده‌اند و از آن نتیجه گرفته‌اند. اما در قالب یک نظریهٔ اصولی که راه‌گشا و انسجام‌بخش به تعدادی از آراء و انظار اصولی باشد، در بحث ضد و ابطال نظریهٔ ترتب به تفصیل آورده‌اند. این بحث گرچه به طور مستقل و مجزای از دیگر مباحث حکم‌شناسی به عنوان یک نظریهٔ اصولی می‌تواند مورد نظر و نقد قرار گیرد ولی در منظومهٔ مباحث حکم‌شناسی نزد امام خمینی جایگاه خاصی دارد. از مقدمات و ثمراتی که بر این نظریه مترتب می‌شود، تأثیر و تأثر آن بر سایر مباحث حکم‌شناسی آشکار می‌شود که در جای خود و در مقالی دیگر باید پیگیری شود. ما در اینجا در صدد تبیین اجمالی اصل نظریه برمی‌آیم.

دیدگاه امام خمینی دربارهٔ عدم انحلال خطابات قانونی، چنین خلاصه می‌شود:

هر حکم کلی قانونی، خطابی واحد است و شامل همهٔ مکلفین می‌شود و به لحاظ مخاطبین هیچ‌گونه تعدد و تکثر نمی‌پذیرد. ما بالوجدان در خطابات خود می‌بینیم که اگر فردی گرفتار شود و از دیگران کمک بخواهد، همه مردم

را به یک خطاب کلی و غیرانحلالی می خوانند و تک تک افراد را مخاطب قرار نمی دهد.

خطابات شرعی نیز همانند این گونه خطابات عرفی است. اگر خطاب انشائی واحد انحلال یابد و به تعداد مخاطبین خطاب انشائی موجود گردد، باید همین انحلال در اخبار نیز جاریش شود و جمله خبری نیز به تعداد افراد موضوع، متعدد و منحل به خبرهای متعدد شود؛ چون ملاک انحلال یا عدم انحلال، در انشاء و اخبار واحد است؛ مثلاً وقتی مخبر می گوید «النار بارده»، باید به عدد افراد «نار» دروغ گفته باشد.

به نظر عقلا اگر مولا ببیند که جمعی از مأمورین می توانند انبعاث پیدا کنند، همین برای بعث مولوی کافی است ولی اگر مولا بداند که هیچ یک نمی توانند انبعاث پیدا کنند، امر مولوی مستهجن خواهد بود. در اینجا اشتراط قدرت در تکلیف را که مشهور اصولیان امری مسلم گرفته اند، می توان مورد خدشه قرار داد؛ زیرا تعلق خطاب شخصی به عاجز محال است، اما تعلق خطاب عام به عاجز با عناوینی چون «ناس» و «مؤمنین» محال نیست. سر مطلب آن است که اراده تشریعی در خطابات قانونی، اراده ای نیست که به اتیان مکلف و انبعاث او تعلق گرفته باشد و گرنه عصیان محال خواهد بود؛ چون اراده مولا از مراد، و بعث مولوی از انبعاث جداناپذیر است؛ بلکه اراده مولوی اراده قانون گذاری و جعل به صورت عموم است و در چنین امری صحت عقلایی ملاک است و نزد عقلا جعل، متوقف بر انبعاث همه نیست.^{۲۱} اسلام در جعل خطابات قانونی و این گونه از قانون گذاری، راهی جدا از راه عقلا در همه جهان و در طول تاریخ ندارد.

در مقابل اگر قائل به انحلال خطابات قانونی شویم، محذوراتی به وجود خواهد آمد از جمله آنکه خطاب شرعی به شخص عاصی که اراده انجام کار را

۲۱. تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۴۲۹-۴۳۹.

ندارد، تعلق نخواهد گرفت؛ زیرا وقتی مولا می‌داند که او تحرک نمی‌پذیرد، نمی‌تواند او را حرکت دهد. ۲۲

بحث و بررسی بیشتر درباره ماهیت خطابات قانونی و توجیه عدم انحلال آنها و اشکالات وارد بر این نظریه، مجال گسترده‌تری را می‌طلبد و در اینجا به همین مقدار در تبیین دیدگاه امام بسنده می‌کنیم.

جمع بندی و بررسی

۱. دیدگاه امام درباره عدم انحلال خطابات قانونی، به دیدگاه ایشان درباره بعث مولوی متکی است که آن را جداناپذیر از انبعاث می‌داند.

۲. از نظر امام خمینی اشتراط قدرت در تکلیف مربوط به خطابات شخصی است نه خطابات قانونی.

۳. امام در مستدل کردن دیدگاه خود، از یک سو دلیل عقلی بر عدم انفکاک بعث از انبعاث را مطرح می‌کند و از سوی دیگر به عرف عقلایی و طریقه معمول در قانون‌گذاری بشری استشهاد می‌کند که هر دو دلیل مورد مناقشه است؛ افزون بر آنکه انحلال و عدم انحلال نیز تفاسیر مختلف می‌پذیرند. ۲۳

منابع

۱. لمحات الاصول، امام خمینی (تقریرات درس آیت‌الله بروجردی)، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۲. مناهج الوصول الی علم الاصول. ج ۱ و ۲، امام خمینی، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

۲۲. همان، ج ۳، ص ۲۲۸. دیگر محذورات التزام به مبنای انحلال را در همین جا جست‌وجو کنید.

۲۳. تفسیر و تبیین دیدگاه امام خمینی در این باره و نقد و بررسی آن را در مجموعه گفت‌وگوها با عنوان خطابات قانونی ببینید.

۳. تنقیح الاصول، ج ۲، آیت الله شیخ حسین تقوی اشتهاردی (تقریرات درس امام خمینی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
۴. معتمد الاصول، آیت الله شیخ محمد فاضل لنگرانی (تقریرات درس امام خمینی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۵. جواهر الاصول، ج ۲، آیت الله سید محمد حسن مرتضوی لنگرودی (تقریرات درس امام خمینی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۶. تهذیب الاصول، آیت الله جعفر سبحانی (تقریرات درس امام خمینی) ج ۱ و ۲ و ۳، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، رجب ۱۴۲۴ ق.
۷. انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، امام خمینی، ج ۱، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم، ۱۴۲۷ ق.
۸. خطابات قانونیة (پژوهش های گفتاری)، به کوشش مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
۹. مصباح الاصول، محمد سرور حسینی بهسودی (تقریرات درس آیت الله خونی)، چاپ اول، مکتبه الداوری، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۰. فوائد الاصول، محمد علی کاظمی خراسانی (تقریرات درس میرزای نائینی)، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. بحوث فی علم الاصول، سید محمود هاشمی (تقریرات درس شهید صدر)، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.