

مقالات و بررسیها، دفتر ۷۴، زمستان ۸۲، ص ۷۶-۵۱

## مبانی زیانشناسی و عقلی شمول خطاب به غایب و معدوم

### (مطالعه تطبیقی)

شاکر لوایی<sup>۱</sup>

چکیده

آیات مصدّر به ادوات خطاب به طور مستقیم چه کسانی را مورد خطاب قرار می‌دهد؟ آیا آنها صرفاً شامل حاضران مجلس خطاب‌اند یا آنکه متوجه همه کسانی می‌شوند که در زمانی پس از زمان خطاب بوجود می‌آیند؟ مخاطبه متکی به سه عنصر خطاب‌کننده، خطاب‌شونده و خطاب‌است و انفکاک زمانی آنها استحاله عقلی دارد. خطاب معدوم و غایب عقلاً محال است بنابراین، مکانیسم شمول خطاب‌های قرآنی نسبت به غایبان مجلس خطاب و نیز معدومان در آن زمان (آیندگان) چگونه است؟ بدون شک برای توجیه این شمول و بیان پیامدهای نظری و عملی آن به دو گونه مبانی نیازمندیم. یکی مبانی عقلی امکان خطاب به غایب و معدوم و دیگری مبانی زیانشناسانه. در این مقاله دیدگاههای سه تن از صاحب نظران اصول فقه، آخوند خراسانی، ضیاءالدین عراقی و امام خمینی مقارنه و بررسی می‌شود.

کلید واژه‌ها خطابات شفاهی، ضیاءالدین عراقی، ادوات خطاب، مقصودین به افهام، شمول خطاب، خطاب غایب، امام خمینی، آخوند خراسانی.

### طرح مسأله

احکام کتاب و سنت در دو قالب بیانی متفاوت مطرح شده‌اند گاه آیه و یا روایت حامل حکم، همراه با ادوات خطاب و گاه بدون ادوات خطاب آمده‌اند. مخاطبان مستقیم قسم

۱. استادیار گروه آموزشی ادبیات دانشگاه هرمزگان

اول احکام کیستند؟ آیا تنها شامل حاضران در مجلس خطابند؟ یا در همان زمان غایبان را هم شامل می‌شوند؟ و یا این که علاوه بر آنها متوجه همه کسانی است که در زمانی پس از زمان خطاب به وجود می‌آیند؟

پاسخ‌گویی به این سؤال و نحوه اقامه دلیل بر آن، ثمرات عملی و نظری قابل توجهی در فقه دارد. «مخاطبه» مفهومی است مرکب از سه عنصر متمایز: خطاب کننده، خطاب شونده و خطاب. تحقق مخاطبه تنها در ظرف وجودی واحد و همزمان امکان‌پذیر است و انفکاک زمانی میان این عناصر، معقول نیست. چگونه می‌توان «تخاطبی» داشت در حالی که خطاب کننده در یک زمان و مخاطب در زمان دیگری باشد. عقل به محال بودن مخاطب قرار دادن معدوم حکم می‌کند و این حکم بدیهی است. بنابراین در برابر آن دسته از احکامی که به نحو «خطاب» به دست ما رسیده چه مواجهه‌ای باید داشت و ما به چه معنا می‌توانیم خود را مخاطب آن احکام بدانیم؟ در حالی که حدود ۱۵ قرن از مجلس خطاب گذشته و میان مخاطب و مخاطب فاصله زمانی افتاده است. البته این در صورتی است که ملتزم به «عنوان بحث» باشیم و صورت مسأله را دایره مدار خطابات شفاهی بدانیم اما اگر صورت مسأله را گسترش دهیم و سؤال را متوجه همه احکام کنیم چه آنهایی که مصدر به ادات خطابند و چه آنهایی که دارای ادات خطاب نیستند، در آن صورت، این مسأله پیش خواهد آمد که با توجه به بعد زمانی صدور حکم، تا عصر ما به چه نحو می‌توان گفت که ما مشمول همان احکام هستیم؟ ساز و کار فنی و علمی چنین تکلیفی چیست؟

با مقایسه آرای سه تن از بزرگان علم اصول و بیان وجوه تشابه و اختلاف مبنایی آنها، محقق خراسانی صاحب کفایة الاصول، شیخ ضیاء الدین عراقی صاحب مقالات الاصول و امام خمینی صاحب مناهج الوصول به تحلیل این مسأله می‌پردازیم.

## ۱) تقریر محل نزاع

الف) دیدگاه آخوند خراسانی. محقق خراسانی که با طرح صورت مسأله در چارچوب «خطابات شفاهی»، جهت‌گیری خود را روشن می‌سازد، نخست تلاش می‌کند تا حد و مرزهای محل نزاع را مشخص نماید. وی سه احتمال را یادآور می‌شود و محل نزاع را

دائر مدار یکی از این سه احتمال قرار می‌دهد. همین حصر محل نزاع سبب تعیین پاسخ‌گویی او شده و بحث را در بستر خاصی هدایت کرده است (ص ۲۲۶).

### ۱-۱- آیا مکلف کردن معدوم ممکن است؟

هنگام بررسی خطاب حامل حکم می‌توان سؤال را بر جنبه «حکم» آن خطاب متمرکز کرد. جمله خطاییه، حامل یک تکلیف است و تکلیف را متوجه مخاطب کرده است، حال به جای تمرکز بر عنوان خطاب و مخاطب اگر به جنبه تکلیف توجه کنیم، می‌توان محل نزاع را سؤال از نحوه تکلیف معدوم قرار داد و پرسید آیا می‌توان شخص غایب و یا معدوم را مکلف به تکلیف کرد یا چنین تکلیفی محال است؟ (همانجا).

### ۱-۲- آیا خطاب کردن حقیقی معدوم ممکن است؟

آیا عقلاً می‌توان معدوم را به نحو حقیقی مورد خطاب قرار داد؟ (سؤال از مخاطبه حقیقی است) آیا عقل با توجه به لزوم حضور مخاطب و ضرورت وجود همزمان او در فضای مخاطب، می‌تواند معدوم را مورد خطاب قرار دهد؟ (همانجا).

### ۱-۳- کدامیک از «ادات خطاب» یا «جمله حاوی ادات» ظهور قویتری در معنای خود دارد؟

اگر یک خطاب کتابی، نظیر «یا ایها الناس...» را بررسی کنیم، ملاحظه می‌کنیم که دو جنبه در این خطاب قابل تفکیک است: یکی ادات خطاب: «یا ایها» که در چارچوب بحث دلالت و به عنوان ادات خطاب، مستلزم وجود مخاطب و نیز حضور مخاطب است. دوم مدخول ادات: معنا و مدلول کلمه «الناس» بسیار گسترده بوده و نسبت به حاضران، غایبان و معدومان شمول و عموم دارد (همانجا). از یک طرف ادات خطاب مستلزم حضور و وجود مخاطب است و از طرف دیگر «الناس» مصادیق بی‌شمار موجود و معدوم را شامل می‌شود. اگر ظهور ادات را اقوا بدانیم، معنایش آن خواهد بود که ادات می‌تواند دایره مدخول خود را در حد مخاطبان جلسه تقلیل دهد اما اگر «الناس» ظهوری قوی‌تر داشته باشد، در آن صورت، ادات از قرینیت خود برای تصرف می‌شود و ویژگی لزوم وجود و حضور مخاطب را از دست می‌دهد و تحت الشعاع عموم مدخول قرار می‌گیرد (همانجا).

صاحب کفایة الاصول معتقد است بدون هیچ تردیدی، نمی‌توان تکلیفی فعلی متوجه

معدوم کرد زیرا که تکلیف، فرآیندی است که بعث و زجر دارد و مستلزم طلب حقیقی است و تنها از یک مکلف حاضر و متوجه می‌توان آن را خواست. اما تکلیف انشایی معدوم، منع عقلی ندارد، زیرا چنین خطایی به دلیل فقدان مرحله فعلیت و تنجیز، نیازمند وجود مخاطب موجود نیست. مثلاً اگر گفته شود: «همه انسانها باید نماز بخوانند»، این یک قانون انشائی است و پیش شرط صدور چنین قانونی، وجود مکلف نیست. مقصود از این جمله این است که اگر مکلفی یافت شد و این خطاب را دریافت کرد و مفاد آن را فهمید و توان انجامش را داشت برای او فعلیت می‌یابد و ثواب و عقابی بر فعل یا ترکش مترتب می‌شود.

بنابراین مولای حکیم به جای آن که برای هر انسانی که به شرایط تکلیف می‌رسد حکمی جعل کند، یک بار برای همیشه در قالب قانونی عام، حکمی انشاء می‌کند، سپس در مرحله اجرا، کسانی که واجد شرایط باشند و همه موانع نیز از سر راه آنان برداشته شده باشد، باید به آن حکم انشائی عمل کنند (همو، ۲۶۷).

از نظر وی خطاب حقیقی معدوم نیز بداهتاً غیرممکن است. خراسانی با پایه قراردادن تعریف خطاب، به این نتیجه رسیده است. به نظر او خطاب، روانه ساختن کلام به مخاطب ذی‌شعور به قصد افهام اوست. طبق چنین تعریفی، وجود و حضور مخاطب الزامی خواهد بود (همانجا).

خراسانی برای آن که بتواند آیات واجد ادات خطاب را به غائبان و معدومان تعمیم دهد، تنها راه چاره را در انکار «وضع» ادوات خطاب حقیقی می‌بیند. وی برای توضیح مطلب، خواننده را به مسأله‌ای در باب اوامر و نواهی ارجاع می‌دهد (همان، ۲۶۸). طبق رأی او، طلب دو نوع است: حقیقی و انشائی. طلب حقیقی، خواهش نفسانی آمر به انجام فعل است و طلب انشائی این است که از طریق صیغه امر، به معنا و مفهوم طلب، وجودی انشائی بخشیده شود. طبق بیان وی، گاه طلب حقیقی آمر باعث می‌شود تا یک طلب انشائی مثل «شکرگذار باش» را ایجاد کند و گاه آمر برای امتحان و امثال آن، طلب انشائی را به کار می‌برد.

موضوع له ادوات خطاب، معنایی انشایی است نه حقیقی. برای مثال در آیه یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الى المرافق و امسحوا

بروؤسکم و ارجلکم الی الکعبین (مائده/۶). اگر به «یا ایها الذین آمنوا» توجه کنیم، خواهیم دید که از یک طرف خطاب و ندای «یا ایها» و از طرف دیگر «الذین آمنوا» در معنایی ظهور دارند. سؤال کلیدی این است که موضوع له ادات خطاب چیست؟ اگر موضوع له «یا ای»، معنای حقیقی خطاب باشد که مستلزم وجود، حضور و توجه مخاطب است و ظهور در چنین معنایی داشته باشد در آن صورت باید مدعی شد که مقصود از عبارت «الذین آمنوا»، معنای عام آن (حاضر و غائب و معدوم) نیست بلکه خصوص حاضران مجلس تخاطبند. به عبارتی باید پذیرفت که در عموم مدخول خود تصرف کرده و آن را تخصیص می‌زند (همانجا). بر این اساس خراسانی تلاش می‌کند تا وضع ادوات خطاب را روشن کند و مشکل خطاب غایبان و معدومان را حل نماید.

وی برای حل مشکل موضوع له ادات خطاب را، خطاب انشائی می‌داند نه خطاب حقیقی. زیرا در بسیاری از موارد مشاهده می‌کنیم همین ادات خطاب برای انشاء تحسیر، تأسف، حزن و یا شوق به کار رفته است. بنابراین استعمال ادات خطاب، حقیقی است اما موضوع له حقیقی آن، معنایی انشائی است. مقصود در خطاب انشائی، غایتی است که در ورای خطاب مورد نظر است. گاه انگیزه خطاب فرد بیان حسرت درونی است مثل «یا کوکباً ما کان أقصر عمره» که شاعر خطاب به فرزند از دست رفته‌اش گفته است. در اینجا چون انگیزه استعمال ادات خطاب ابراز حسرت است، نمی‌توان گفت نیازمند مخاطب حقیقی و موجود در مجلس تخاطب است. البته گاه انگیزه‌ای که باعث استعمال ادات خطاب می‌شود، خطاب حقیقی است یعنی گوینده واقعاً قصد دارد فرد موجود و معینی را مورد خطاب قرار دهد، اما این معنا عمومیت ندارد، اگر چه شاید بتوان گفت در جایی که قرینه‌ای در بین نباشد، ادات خطاب منصرف به معنای واقعی آن است. به هر حال موضوع له حقیقی ادات خطاب، معنای انشائی است و انگیزه‌های آن متفاوت است.

اگر آیات متضمن ادات خطاب را با این مبنا محک بزنیم، خواهیم دید که مشکل استحاله خطاب معدوم مطرح نخواهد شد، زیرا استحاله خطاب غایب و معدوم مبتنی بر این فرض است که موضوع له ادات خطاب را خطاب واقعی مستلزم مخاطب حاضر در نظر گرفته باشیم، اما اگر معنای حقیقی و غیرمجازی ادات را خطاب انشائی بدانیم و انگیزه‌های خطاب را متعدد بشناسیم، در آن صورت مشکل خطاب معدوم پیش نمی‌آید

و عموم مدخول ادات نیز مختل نمی شود. پس وقتی گفته می شود یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود (مائده/۱)، هیچ تکلفی برای حقیقی دانستن خطاب نداریم (همانجا). خراسانی معتقد است که در امثال «یا ایها الذین آمنوا» باید مشخص شود که خطاب کننده خداوند است و خطاب شونده مردمند اما از زبان پیامبر. و یا خطاب شونده اساساً فقط پیامبر اکرم (ص) است نه کس دیگر. در دایره تخاطب میان خداوند متعال و پیامبرش جملات «یا ایها الذین آمنوا» نیز استفاده شده است.

اگر مخاطبه را از نوع دوم بدانیم، در آن صورت جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست که ادات خطاب در معنای انشائی آن به کار رفته است و پیامبر (ص) در حال نقل خطاب‌های دائر میان خود و خدا به مردم است. و چون مردم مخاطب مستقیم آیات مصدر به ادات خطاب نیستند، محذور خطاب غایب و معدوم پیش نمی آید (همان، ۱۶۹). بنابراین شمول احکام موجود در سیاقهای خطابی نسبت به غایب و معدومان بدیهی است (همان، ۲۶۸).

ب) دیدگاه محقق عراقی. مرحوم آقا ضیاء عراقی با طرح عنوان فصل به روش صاحب کفایه، سخن خود را آغاز می کند. وی در ابتدا به بیان انواع «خطاب» موجود در کتاب و سنت می پردازد و آنها را در سه قسم دسته بندی می کند: اول بیان مستقیم، بدون واسطه قرارداد ادات خطاب مثل: یجب علی المسافر کذا و علی الغائبین کذا. در این نوع خطاب، ثبوت حکم نسبت به غایبان یا حاضران، تصریح شده است. دوم خطاب به وسیله ادات مثل: کتب علیکم الصیام (بقره/۱۸۴) سوم خطاب، همراه با ادات به علاوه عموم مدخول ادات مثل: یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود (مائده/۱) (عراقی، ۱/۴۵۹؛ کرباسی، ۲/۳۰۶؛ بروجردی، ۲/۵۳۱؛ اصفهانی، ۱/۴۳۷).

به نظر عراقی خطاب‌های نوع اول به دلیل اشتغال بر یک حکم کلی یا تصریح به عمومیت آن، شامل حاضران و غایبان بوده و به همین دلیل از محل نزاع خارج است زیرا دلیلی برای اختصاص حکم به همسخنان و حاضران در دست نیست. به دلیل «فعلی» نبودن حکم، محذور خطاب حقیقی معدوم هم وجود ندارد. وقتی گفته می شود: «بر زنان واجب است چنان کنند» این یک قانون است و «فعلیت» این حکم، مشروط به اجتماع شرایط و فقدان موانع است و مادامی که شرایط فعلیت و تنجیز حکم فراهم نیامده باشد،

توجه این خطاب به معدومان اشکالی ندارد. حکمی نیازمند به حضور مخاطب و وجود اوست که فعلی باشد نه اقتضایی (بروجردی، ۵۳۵/۲).

دیدگاه عراقی در خصوص خطاب‌های گروه دوم نیز بدین ترتیب است که اولاً تنها شامل حاضران مجلس خطابند زیرا ساختار خطاب حقیقی را دارند و خطاب حقیقی مستلزم وجود و حضور مخاطب است، بنابراین عقلاً شامل معدومان نمی‌شود. ثانیاً چنین خطاب‌هایی از محل نزاع بیرونند زیرا وقتی خود مکلف، مخاطب کلام باشد احتمالی برای شمول آن نسبت به غایب و معدوم نمی‌ماند (همانجا).

به نظر او، تنها محل نزاع، خطاب‌های نوع سوم است. این نوع خطاب‌ها صرفاً شامل آیات مصدّر به اداتند و از طرفی هر یک از دو جنبه ادات و مدخول ادات، مستلزم نفی دیگری است، بنابراین، محل نزاع دایره مدار دو قول می‌شود: یا باید قائل به ظهور ادات در خطاب حقیقی شد و عموم مدخول را تخصیص زد و آن را مختص حاضرین مجلس مخاطبه دانست یا آن که قائل به شدیدترین ظهور مدخول شد و مفاد ادات را تغییر داد (همان).

آیا می‌توان نظر صاحب کفایه را درباره انشایی بودن معنای موضوع له خطاب پذیرفت؟ پاسخ عراقی منفی است. به نظر وی خطای صاحب کفایه در این است که ظهور ثانوی کلام در معنای حقیقی خطاب را نادیده گرفته است. فرضاً تحلیل کفایه در انشایی دانستن ادوات خطاب صحیح باشد، اما به هیچ وجه نمی‌توان بر پایه این دیدگاه نتیجه گرفت که کل سیاق و خطاب، ظهور در معنای انشائی دارد زیرا ظهور سیاقی این ادوات و حضور آنها در قالب جمله‌ای که مدخولش دلالت بر عموم می‌کند، بیانگر آن است که مراد جدی از آن معانی، معنای حقیقی است نه ایقاعی. به عبارت دیگر، ادات به علاوه مدخول و به طور کل سیاق کلام، مفید یک ظهور ثانوی فعلی حقیقی برای کلام است و مانع شمول آن نسبت به معدومان می‌شود (عراقی، ۴۶۰/۱؛ کرباسی، ۳۰۸/۲).

اینک باید تحلیل کرد که حتی به فرض پذیرش دلالت ادوات بر معنای حقیقی آیا راهی وجود دارد که چنین خطاب‌هایی را شامل غایبان و معدومان دانست؟ عراقی توجه تام خود را معطوف به مدخول ادات می‌کند و با طرح دو نکته تلاش می‌کند تا نتیجه مطلوب را به دست آورد.

نکته نخست، مدخول ادات، مفهوماً عام بوده و شامل غایب و معدوم می شود (کرباسی، ۳۰۸/۲). در مواردی مثل: یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود (مائده/۱) به نظر وی مدخول ادات خطاب چندان گسترده و کلی است که شامل غایبان و معدومان هم می شود و از این ظهور نمی توان دست برداشت و اگر حقیقی بودن خطاب مُخَلِّ به این برداشت باشد، موانع را می توان به طریقی رفع کرد.

نکته دوم، سیره عقلا و عمل اصحاب ائمه (ع) حذف ویژگی حضوری بودن خطاب و توجه به حکم آن است (همان) یعنی رجوع به سیره عقلا و عمل اصحاب نشان می دهد که آنان در عموم خطاب هیچ توجهی به خصوصیت حضوری بودن آن نکرده و آن خصوصیات را نادیده می گرفته اند. آنان اصل حکم را در نظر می آورده اند. فرضاً یکی از اصحاب به امام معصوم (ع) می گوید مقداری خون، لباسم را نجس کرده است، تکلیف من برای نماز چیست؟ امام (ع) حکم خود را با خطاب به او که دلالت بر حقیقت خطاب کرده عرضه می کنند، اما هیچ یک از اصحاب از چنین خطاب هایی برداشت نکرده اند که مقصود امام (ع) خصوص سؤال کننده بوده است. دلیل چنین برداشتی همین است که عقلا اهتمام خود را صرف استخراج حکم می کنند و خصوصیات کلام را نادیده می گیرند (همان، ۳۰۷/۲).

از لوازم پذیرش همین سیره، می توان استنباط کرد که حکم موجود در آیات مصدر به خطاب، حکمی فعلی و دارای شرایط فعلیت نیست بلکه حکمی تعلیقی است که می توان در قالب یک جمله شرطیه آورد و گفت اگر کسی به وجود آمد و دارای شرایط تکلیف شد، این خطاب متوجه او می شود و فعلیت می یابد. به نظر عراقی اگر بخواهیم مثالی مطرح کنیم، چیزی شبیه واجب مشروط نسبت به مکلف می شود (اصفهانی، ۴۳۸/۱).

عراقی پس از بیان دیدگاه خود متوجه یک اشکال می شود؛ اشکال این است که احتمال شرط بودن قید «حضور» در خطاب های مورد بحث وجود دارد و با چنین احتمالی نمی توان، حکم را عام دانست. محقق در پاسخ اشکال می گوید که اطلاق کلام، حکم به انتفاء چنین احتمالی می کند و با تمسک به اطلاق، موضوعی برای چنین احتمالی باقی نمی ماند (بروجردی، ۵۳۵/۲؛ عراقی، ۴۶۲/۱).



ج) دیدگاه امام خمینی. اگر چه ظاهر عنوان فصل موهم این معناست که گویی محل نزاع، جواز خطاب معدوم و غایب است اما با تأمل معلوم می‌شود که چنین نزاعی عقلاً نادرست و غیرممکن است و منع خطاب معدوم و غایب بدین نحو بسیار بدیهی است (خمینی، ۲۸۳/۲؛ سبحانی، ۴۱/۲). مسائل عقلی بدیهی مورد بحث و بررسی ارباب اصول قرار نمی‌گیرد، بنابراین بحث مورد نظر را با حفظ عقلی بودن مسأله باید به نحوی طرح کرد که جایی برای نقض و ابرام عقلی داشته باشد نه آن که از فرط بداهت قابل طرح و عرضه علمی نشود.

برای طرح صحیح صورت مسأله باید پرسید: آیا شمول خطاب به غایب و معدوم، مستلزم تعلق تکلیف فعلی یا خطاب حقیقی به معدوم است؟ به نظر می‌رسد که طرح مسأله بدین نحو در قالب ملازمه عقلی، با مبحث عام و خاص تناسب بیشتری دارد. او با پذیرش تقسیم ثنائی آیات الاحکام به آیات مصدر به ادات خطاب و آیات غیرمصدر به ادوات خطاب برای هر یک راه حل متفاوتی بیان می‌کنند. از نظر وی در آیات غیرمصدر به ادات خطاب هیچ ملازمه‌ای میان شمول آیات نسبت به غایب و معدوم و قول به تعلق تکلیف به معدوم وجود ندارد (امام خمینی، ۴۴-۴۵/۲).

بنابراین در آیاتی چون: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ (نساء/۷)». نظر به طرح محل نزاع در قالب ملازمه عقلی میان شمول حکم نسبت به غایبان و معدومان و لزوم تکلیف یا خطاب معدوم، چنین احکامی مشمول بحث بوده و باید نسبت به حکم چنین آیاتی مبنایی اتخاذ کرد و به مسأله پاسخ گفت. امام خمینی معتقد است که شمول حکم چنین آیاتی نسبت به غایب و معدوم به هیچ وجه مستلزم تعلق حکم به معدوم یا خطاب به معدوم نیست. محور پاسخ وی بر پایه تحلیل قضیه به تقریر ویژه‌اش و قول به جعل احکام در قالب آن قضیه است. از نظر وی احکام الهی غالباً به شکل قضیه حقیقیه وارد شده‌اند (۲۸۷/۲؛ سبحانی، ۴۴/۲).

بنابراین در قضایایی چون: «كُلُّ نَارٍ حَارَّةٌ»، براساس مبانی وی، اسم جنس صرفاً برای نفس ماهیت بدون لحاظ هیچ فردی از افراد وضع شده است و طبیعت، آینه نفس ذاتیات است و به هیچ وجه آینه کثرات وجودی و افراد نیست. اگر چه با افراد خارجی اتحاد مصداقی داشته باشد، اما چنان که پیش از این یادآور شدیم، مقام اتحاد خارجی متفاوت

از مقام دلالت الفاظ بر معانی است. از طرفی لفظ «کل»، دلالت بر استغراق افراد مدخول می‌کند و هیچ دلالتی بر موجودیت یا معدومیت افراد ندارد. بنابراین موضوع له لفظ «کل» را نباید افراد به قید وجود در زمان حال دانست. به همین دلیل، این گفتار صحیح است که بگوییم که هر فردی از طبیعت، یا موجود است یا معدوم. این بیان بهترین گواه خنثی بودن ادات «کل» نسبت به موجودیت یا معدومیت افراد است یعنی از خود ادات «کل» نمی‌توان نتیجه گرفت که افراد، موجودند یا معدوم (امام خمینی، ۲/۲۸۵).

به نظر امام خمینی پس از اضافه شدن ادات کل به طبیعت، قضیه‌ای متولد می‌شود که به آن حقیقه می‌گوئیم. با عنایت به تحلیل فوق، مقصود از قضیه حقیقه، قضیه‌ای است که حکم آن بر افراد طبیعت بار شده است. نکته حائز اهمیت این است که طبیعت معدومه، طبیعت محسوب نمی‌شود، چنان که افراد طبیعت در حال عدم نیز فرد طبیعت به حساب نمی‌آیند. نتیجه تحلیل این است که حکم قضیه، تنها در «ظرف صدق فرد طبیعت» صورت گرفته است (همانجا). بنابراین نه طبیعت آتش محکوم به گرما شده (قضیه طبیعیه) و نه افراد موجود آتش در ظرف حال، محکوم به گرما شده‌اند (قضیه خارجی) بلکه عنوان آتش در ظرف صدق بر افراد، محکوم به گرماست و موضوع کل نار، عنوان مشیر برای هر فردی است که متصف به نار بودن است و چنین حکمی به هیچ وجه مقید به قید موجودیت حالی یا استقبالی نیست.

بر این اساس وقتی گفته می‌شود *لله علی الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً* (آل عمران/۹۷)، موضوع وجوب حج، «هر فردی است که عنوان مستطیع بر او صادق باشد» در موضوع این حکم نه وجود حالی و کنونی فرد شرط شده و نه فرد مستطیع در حال عدم، موضوع واقع شده است، بلکه در هر زمان اعم از حال و استقبال، فردی یافت شود که عنوان مستطیع بر او صادق افتد، مشمول حکم وجوب حج خواهد بود. بنابراین بدون لزوم هیچ محذوری، نظیر تکلیف معدوم یا خطاب معدوم، چنین احکامی متوجه غایبان و آیندگان می‌شود و معلوم می‌شود که قول به شمول این نوع احکام نسبت به معدومان مستلزم قول به تعلق حکم نسبت به معدومان یا خطاب معدومان در حال عدم نیست (سبحانی، ۲/۴۴-۴۵).

از آن‌جا که نمی‌توان از آیات مصدر به ادات خطاب، خطاب بودن را نفی کرد، راه حل

پیشین یعنی جعل حکم به نحو قضیه حقیقه، نمی‌تواند جاری شود. زیرا حکم قضیه حقیقه بر عنوانی بار شده که قابل صدق بر هر فردی از افراد در ظرف زمان حال یا آینده است اما با پذیرش آیاتی مثل یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود، یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهکم... که ظهور در خطاب حقیقی دارند، اعمال روش پیش ممکن نیست. خطاب، تنها در فضایی امکان‌پذیرست که افراد حکم، حاضر در مجلس مخاطب باشند. خطاب، نوعی توجه تکوینی به مخاطب برای افهام اوست و چنین فرایندی نیازمند وجود فرد یا افرادی آگاه و متوجه است و افراد غایب و معدوم نمی‌توانند مخاطب واقع شوند. نمی‌توان گفت که عنوان «الذین آمنوا» مورد «خطاب» قرار گرفته زیرا چنین دیدگاهی مغلطه به شمار می‌رود. خطاب به حمل شایع یعنی واقعیت خطاب، متکی و مبتنی بر خطاب‌کننده و خطاب‌شونده‌ی حی و حاضر و ملتفت است (همانجا).

وی خود را در برزخ پذیرش یکی از دو قول می‌یابد: یا باید گفته‌ی شیخ انصاری را پذیرفت مبنی بر این که در خطابات قرآنی، معدومان تنزیلاً موجود فرض شده‌اند (کلاتری، ۲۰۴) و یا باید شفاهی و لفظی بودن خطابات قرآن انکار شود. او راه دوم را پیموده است. زیرا معتقدست که هیچ دلیلی بر تنزیل معدوم به منزله موجود در خطابات قرآنی نداریم اما در مقابل، انکار شفاهی بودن خطابات قرآن دلیل دارد (اشتهدادی، ۲۸۶/۲؛ امام خمینی، ۲۸۸/۲).

به اعتقاد وی، خطابات قرآنی اساساً متوجه مردم نبوده است، یکی به دلیل عدم لیاقت و دیگری به این دلیل که وحی مستقیماً بر شخص نبی اکرم (ص) نازل شده است. در مواردی حتی شخص پیامبر (ص) نیز مستقیماً مخاطب خداوند نبوده است بلکه وحی توسط جبرئیل به او رسیده است. بنابراین چه تفاوتی میان «مردم زمان پیغمبر (ص)» و ما وجود دارد؟ زیرا نه آنها و نه ما مخاطب حقیقی قرآن نیستیم. به علاوه همان خطابات یعنی قرآن، ثبت و ضبط شده و هم اینک در دسترس است و خطابات مکتوب حتی در میان عقلا و عرف رایج است و نیازمند وجود و حضور مخاطب معین نیستند و هر کس این خطاب را بخواند و بفهمد خود را مخاطب آن می‌یابد. بنابراین باید میان «قانون‌گذار» از یک طرف و «مبلغ قانون» از طرف دیگر تفاوت قائل شد. قانون‌گذار خداوند است و

این قوانین را توسط پیامبر(ص) و او نیز در قالب عبارات ثبت شده در صفحات و اوراق به دست ما رسانیده است (همان) و هیچ نیازی به تکلفات گفته شده توسط اصولیان برای حل مشکل نیست. سیره عقلا این است که قوانین را می‌نویسند و منتشر می‌کنند و ساکنان آن کشور یا منطقه به محض آگاه شدن از آن قوانین مکتوب و اطلاع یافتن از مضامین آن، خود را مخاطب و مکلف به آن قوانین می‌یابند و لزومی به فرض خطاب حقیقی در این قوانین نیست. خطابات قرآنی نیز از همین قرار است. این خطابات قوانینی است که جبرئیل بر قلب پیامبر اکرم(ص) نازل فرموده و آن جناب مخاطب لزوم تبلیغ می‌باشد و عین همان مطالب را بدون آن که خود واسطه خطاب از جانب خدا به مردم باشد، به آنان ابلاغ می‌کند (اشتহারدی، ۳۸۶/۲).

## ۲) ثمره خلاف

الف) دیدگاه آخوند خراسانی. صاحب کفایة الاصول نخست دو ثمره، یکی از میرزای قمی و دیگری از وحید بهبهانی نقل می‌کند، سپس به نقد آنها می‌پردازد. وی در خصوص ثمره اول، منکر ترتب آن بر بحث می‌شود، اما در ثمره دوم قائل به تفصیل شده و در مواردی آن را می‌پذیرد و نسبت به موارد دیگر منکر ثمره داشتن این بحث می‌گردد. ثمره اول. خطابات لفظی یا منحصر به حاضران مجلس خطابند یا شامل معدومان هم می‌شوند. اگر منحصر به مخاطبان باشد، «تنها» برای همان مخاطبان حجت است. اگر نسبت به معدومان هم شمول داشته باشد، برای همگان حجت خواهد بود. (خراسانی، ۲۶۹). نظر خراسانی در این خصوص بر مبانی زیر استوار است:

۱، ظواهر کتاب و سنت یا مطلقاً حجت است یا نسبت به مقصودان به افهام، حجت است. ۲، ظواهر کتاب و سنت نسبت به همگان (حاضر، غایب، معدوم) حجت است. ۳، مقصودان به افهام صرف مخاطبان نیستند (همانجا). زیرا کثیری از اخبار و روایات بر این مطلب گواهی دارند. مثل حدیث ثقلین و اخباری که امر به نادیده گرفتن روایات مخالف کتاب می‌کنند.

بنابراین اگر ظواهر نسبت به همگان حجت باشد، ثمره مترتب نمی‌شود. همچنین اگر ظواهر نسبت مقصودان به افهام حجت باشد باز هم، ثمره مترتب نمی‌شود زیرا تنها

مقصودان به افهام، صرف مخاطبان نیستند. پس ثمره ادعایی بر مبحث شمول خطاب مترتب نمی‌شود. خراسانی معتقد است که در کلام صاحب قوانین، خلطی صورت گرفته است زیرا حصر مقصودان به افهام در مخاطبان صحیح نیست. مقصود به افهام یعنی کسی که متکلم می‌خواهد از گذر ظواهر، مقاصد خود را به او تفهیم کند، یک چنین کسی اعم از حاضر، غایب و معدوم است، بنابراین حتی بر مبنای میرزای قمی نیز مسأله ترتب ندارد (همان، ۲۶۹-۲۷۰).

ثمره دوم، صحت یا عدم صحت تمسک به «اطلاق». بیان این ثمره که به وحید بهبهانی منسوب است، بر چند فرض استوار است. فرض اول این که خطاب مختص همسخنان باشد. دوم این که در ثبوت حکم خطاب برای همسخنان، وجود «قیدی» خاص محتمل باشد. سوم این که اشتراک مشروط به اتحاد صنفی میان حاضر و معدوم است. قائلان به ترتب ثمره معتقدند که اگر این مفروضات صحیح باشند، دیگر نمی‌توان به «اصالة الاطلاق» تمسک کرد و حکم را به غایبان و معدومان سرایت داد زیرا پلی که حکم را از همسخنان به معدومان سرایت می‌دهد، «قاعده اشتراک» است، در فضایی که احتمال می‌دهیم حاضران واجد خصوصیتی باشند که ما آن را واجد نیستیم، امکان تمسک به قاعده اشتراک منتفی می‌شود. به عنوان مثال، اگر احتمال دهیم که حاضران خطاب به دلیل «حضور معصوم» محکوم به حکم خطابند و از طرفی ما در این عصر فاقد قید «حضور معصوم» هستیم، چگونه می‌توان «قاعده اشتراک» را جاری کرد؟ اگر قاعده اشتراک جاری نشود، نوبت به «اصالة الاطلاق» برای نفی قید نخواهد رسید زیرا پلی که قرار بود حکم را به ما برساند وجود ندارد تا پس از شک در دخالت حکم، «اصالة الاطلاق» را جاری کنیم اما اگر ثابت شود که خطاب، شامل معدومان هم می‌شود، می‌توان به «اصالة الاطلاق» تمسک جست و احتمال دخالت قید در ثبوت حکم را نفی کرد.

به عنوان مثال در آیه یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکرالله و ذرو البیع (جمعه/ ۹). قائلان به ترتب ثمره، معتقدند که اگر این خطاب مختص حاضران جلسه تخاطب باشد و احتمال دهیم که «حضور معصوم» در ثبوت حکم نماز جمعه دخالت دارد، به محض احتمال وجود قید، سدی عظیم میان مخاطبان مستقیم آیه

در آن عصر و ما به وجود می‌آید زیرا خصوصیت حاضران، واجد بودن «حضور معصوم» است و خصوصیت ما فاقدیت «حضور معصوم» است و چون جایی برای توسل به قاعده اشتراک نمی‌ماند، در نتیجه حکم نماز جمعه اختصاص به مخاطبان پیدا می‌کند و شامل ما نخواهد شد.

اما اگر ثابت شود که خطاب، شامل معدومان هم می‌شود در چنین فرضی حتی اگر در وجود یک قید مثل حضور معصوم شک کنیم، به دلیل مخاطب بودنمان، می‌توانیم «اصالة الاطلاق» را جاری کرده، احتمال دخالت قید حضور معصوم را منتفی کنیم. پس ثمره بحث در تمسک یا عدم تمسک به «اصالة الاطلاق» خواهد بود.

صاحب کفایة الاصول در خصوص ثمره دوم قائل به تفصیل شده است. از نظر وی قیود محتمل، دو قسمند: یکی قیودی که همه مخاطبان به یک نسبت واجد آنند و در زمان مخاطب قابل زوال نیستند و دیگری قیودی که نسبت به مخاطبان مختلف، برخی واجد و برخی فاقد آنند یا نسبت به یک شخص در دو زمان قابل تغییر است (خراسانی، ۲۷۰). تنها در صورتی ثمره پذیرفته می‌شود که قید از قیود قسم اول باشد. به نظر صاحب کفایه برخی از قیود نظیر حضور نبی به گونه‌ای است که همه حاضران واجد آنند و چنین نیست که برخی از همسخنان دارای آن بوده و برخی دیگر فاقد آن باشند. در چنین قیودی حق با قائلان به ترتب ثمره است زیرا با احتمال چنین قیدی، موضوعی برای تمسک به قاعده اشتراک باقی نمی‌ماند و افتراق ثابت است. حاضران مجلس خطاب دارای خصوصیت حضور نبی هستند و ما فاقد خصلت حضور نبی هستیم. اما اگر قیدی که احتمال دخالت آن را در ثبوت حکم می‌دهیم، از نوع قیودی باشد که حاضران، برخی واجد و برخی فاقد آنند، در آن صورت به هنگام شک در دخالت قید در ثبوت حکم می‌توان ثابت کرد که خروج از این شک هیچ بستگی و توقفی بر رأی شمول خطاب نسبت به معدومان یا عدم شمول آن ندارد و نسبت به آن دو رأی خنثی است و بنا بر هر دو رأی، قابل حل است. در نتیجه ثمره دوم در این مورد مترتب نخواهد بود.

توضیح: در صورتی که معتقد شویم که خطاب شامل معدومان نیز می‌شود به وضوح می‌بینیم که با جریان «اصالة الاطلاق»، قید احتمالی قابل نفی است. اما در صورتی که خطاب مختص همسخنان باشد، با دو گام، احتمال قید، نفی خواهد شد: گام اول این

است که چون قیود مورد بحث نسبت به خود مخاطبان متفاوت است، برخی واجد و برخی فاقدند، بنابراین اگر چنین قیدی دخالت در حکم برای همسخنان داشت، توسط شارع بیان می‌شد، اما دخالت قید مطرح نشده است. بنابراین با جریان اصالة الاطلاق نسبت به همسخنان، احتمال دخالت قید منتفی می‌گردد. در گام دوم با نفی احتمال قید نسبت به حاضران و مخاطبان خطاب، فضا برای تمسک به قاعده اشتراک باز می‌شود و طبق قاعده اشتراک معلوم می‌شود که آن قید برای ما نیز دخالت ندارد. بنابراین، اعم از آن که خطاب را مختص همسخنان بدانیم یا آن را نسبت به معدومان تعمیم دهیم، احتمال دخالت قید به وسیله «اصالة الاطلاق» و «قاعده اشتراک» قابل نفی است و در چنین فرضی ثمره دوم جایگاهی ندارد (همانجا).

ب) دیدگاه محقق عراقی. در خصوص ثمره اول، صاحب مقالات الاصول هم چون استاد خویش و درست بر همان مبنا، ثمره را منکر می‌شود. در مورد ثمره دوم نیز منکر ترتب آن است، اما بیانش با بیان خراسانی متفاوت است. استدلال وی در خصوص انکار ثمره دوم بدین قرار است:

اولاً مقصود از مورد خطاب قرار دادن همسخنان، یا صرف تعیین وظیفه مخاطبان است یا مقدمه‌ای برای بیان تکلیف همگان اعم از همسخنان و غیر همسخنان است، به نحو مانعة الخلو. ثانیاً بالبداهه همگان مکلف به احکام اسلامیند. بنابراین خطاب همسخنان مقدمه‌ای برای بیان تکلیف همگان است (بروجردی، ۵۳۶/۲). ثالثاً فرض می‌گیریم که قیود نوع اول در ثبوت حکم برای خصوص همسخنان دخالت دارد که البته چنین قیودی غالباً مورد غفلتند (همو، ۵۳۹). به علاوه، در این فرض بر شارع لازم است که به دخالت قید فوق تصریح کند زیرا در صورت عدم تصریح، معدومان حق جریان «اصالة الاطلاق» خواهند داشت. رابعاً شارع تصریحی به قیدیت نوع اول نکرده است.

استدلال برای تصریح ثمره دوم مبتنی بر این است که اگر احتمال دهیم قید لازم و لاینفکی در ثبوت حکم برای همسخنان دخالت دارد، در نتیجه نمی‌توان به قاعده اشتراک توسل جست، بر طبق رأی عراقی چنین قابل نقد است که این قید لازم و غیرقابل انفکاک همچون «حضور نبی» خصوصیتی دارد که به خاطر آن خصوصیت باید تذکر داده شود. زیرا به دلیل غوطه‌ور بودن همه همسخنان در این خصلت، عادتاً مورد غفلت است. پس

در صورت احتمال قیدیت آن برای خصوص همسخنان، چنانچه به قیدیتش از جانب شارع تصریح نشود و معدومان نیز عادتاً از قیدیت چنین قیدی غافل باشند، زمینه نقض غرض مولا پدید می آید. زیرا این قید عادتاً مغفول است و معدومان به توهم عدم قیدیت، حکم را به خویش تسری می دهند و غرض مولا محقق نمی شود. از این بیان کشف می کنیم که به دلیل عدم تصریح از جانب شارع، این نوع قیود نیز مدخلیت نداشته و با جریان اطلاق قابل نفی است، پس تفصیل آخوند در پذیرش بخشی از ثمره در خصوص قیود نوع اول مخدوش است (همو، ۵۳۶/۲؛ کرباسی، ۳۱۰/۲؛ عراقی، ۲۶۱/۱).

ج) دیدگاه امام خمینی. در خصوص ثمره اول، امام خمینی قول کفایه را می پذیرد و معتقد است که تنها پس از قبول رأی محقق قمی مبنی بر حجیت ظواهر نسبت به مقصودان به افهام، چنین ثمره ای مترتب می شود (خمینی، ۲۹۲/۲). اما در مورد ثمره دوم معتقد است که در حکمی نظیر وجوب یا عدم وجوب نماز در عصر غیبت، جایگاهی برای ترتب ثمره دوم برقرار است زیرا: فرض می گیریم قائل به تعمیم خطاب نسبت به معدومان باشیم و حضور معصوم را در وجوب آن محتمل تلقی می کنیم، بر مبنای این دو فرض، مستقیماً می توانیم قیدیت حضور امام را با جریان «أصلالة الاطلاق» نفی کنیم. اما اگر قائل به اختصاص خطاب نسبت به حاضران باشیم و حضور معصوم را در وجوب نماز محتمل بدانیم، در آن صورت حضور محتمل القیدیه از زمان خطاب و تا پایان عمر مخاطبان محقق بوده است و هنگامی که قید حکم تا پایان عمر مخاطب موجود باشد، عرفاً نیازی به یادآوری ندارد.

بنابراین در فرض قید بودن حضور معصوم و عدم تصریح به آن هیچ گونه خللی در کلام مولا و یا نقض غرضی پیش نمی آید. مبنای توسل به اطلاق، این عقیده است که اگر فلان قید، شرط باشد برای پیش نیامدن نقض غرض مولا باید تصریح شود اما این مبنا چنان که امام خمینی معتقد است، هنگامی صحیح است که قید مزبور تحقق نداشته و سپس بوجود آید یا تا پایان عمر مخاطبان امکان زوال داشته باشد، در حالی که مورد بحث ما یعنی خطاب قرآنی یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلوة... (جمعه/۹) به گونه ای است که در زمان خطاب و تا پایان عمر همه مخاطبان قید محتمل الشرطیه



(حضور معصوم) همراهشان بوده زیرا هیچ یک از مخاطبان تا عصر امام زمان(ع) زنده نبوده است. بنابراین عرفاً نیازی به تصریح نبوده است. پس هیچ راهی برای نفی قیدیت از طریق توسل به اطلاق وجود ندارد و ثمره دوم در این خصوص جاری است (خمینی، ۲۹۲/۲؛ سبحانی، ۵۰/۲).

### ۳) مقایسه آراء و اندیشه‌ها

۱-۳) آخوند خراسانی با سه گانه سازی احتمال‌های ممکن در محل نزاع، صورت مسأله را امکان یا عدم امکان تکلیف یا خطاب معدومان قرار داد، در حالی که این مسأله به وضوح باطل است و جایگاهی علمی برای طرح در مسائل اصول ندارد و اعتقاد برخی از حنابله نسبت به امکان توجه خطاب به معدوم مجوز معقولی برای طرح آن و نقض و ابرام‌های وارد بر آن و ترتب ثمرات خلاف ندارد. شاید همین امر باعث شد، تا شاگرد وی، آقا ضیاء الدین عراقی، محل نزاع را تنها به یک مورد از موارد سه گانه تقلیل دهد و برای این کار به استقراء انحاء خطابه‌های موجود در شریعت دست بزند و محل نزاع را نه از راهی که استاد پیموده بلکه بر وفق انواع خطاب تقریر کند. عمده اختلافات خراسانی و عراقی را می‌توان در محورهای ذیل خلاصه کرد:

الف) مؤلف کفایه احکام را دو گونه می‌داند: احکام مصدر به ادات خطاب و غیرمصدر به ادات در حالی که عراقی قائل به سه گانه سازی نحوه بیان احکام است.

ب) کفایه محل نزاع را هر سه مورد دانسته و به نقض و ابرام پرداخته در حالی که عراقی تنها یک مورد از آن سه مورد را در چارچوب نزاع پذیرفته است.

ج) از نظر آقا ضیاء، محل نزاع صرفاً امری زبانی و در محدوده ظهور دلالتی است در صورتی که کفایه محیط بحث را اعم از آن و مباحث عقلی دانسته است.

نوبت به امام خمینی که می‌رسد، صورت مسأله کاملاً دگرگون می‌شود، وی با نقد سه احتمال مطرح شده در کفایه و بالطبع گزینه عراقی، هیچ کدام را شایسته محل نزاع بودن نمی‌داند و محل نزاع را به گونه دیگری تقریر می‌کنند. تعارضات وی با کفایه را می‌توان بدین نحو فهرست کرد:

احتمال اول و دوم کفایه نمی‌تواند محل نزاع باشد زیرا بدیهی البطلاند و نقیض آن دو

احتمال نیز بدیهی و بی‌نیاز از طرح است چه این که احتمال سوم نیز با کلام اصولیان در این بخش مبنی بر ظهور مسأله در «عقلی بودن»، سازگاری ندارد.

طبق رأی امام خمینی، جمیع ادله احکام اعم از آنهایی که مصدر به ادات خطاب یا غیرمصدر به ادات خطابند، مشمول بحثند زیرا واجد «ملاک» محل نزاعند در حالی که ظاهر کفایه، محدود دانستن بحث در قلمرو احکام مصدر به خطاب است.

۲-۳) صاحب فصول (حائری، ۱۷۹) از قول برخی حنابله نقل کرده‌اند که محل نزاع مسأله، یکی امکان تکلیف معدوم و دیگری امکان خطاب معدوم است. به نظر آنان تکلیف و خطاب معدوم هیچ منع عقلی ندارد بلکه حتی از ظواهر دینی می‌توان وقوع آن را برداشت کرد. به اعتقاد آنان آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲)، بیانگر جواز تکلیف و خطاب معدوم است. خداوند متعال پیش از تحقق خارجی یک موجود، تکلیفی در قالب یک خطاب (كُنْ) متوجه معدوم کرده و در پی آن، معدوم موجود می‌شود. همین مسأله باعث شده تا اصولیان ما در مقام پاسخ به چنین اندیشه‌هایی، به شرح و بسط مطلب پردازند. استناد حنابله به آیه قرآن، دو ایراد اساسی به همراه دارد: امکان تکلیف یا خطاب معدوم مسأله‌ای کاملاً عقلی است و صحت و سقم آن نیازمند طرح در محیط بحث فلسفی است. بنابراین استناد به آیه قرآن به عنوان دلیل نقلی جهت اثبات مطلب، بی‌وجه است. در آیه مورد بحث هیچ خطاب و مخاطبه تشریحی در کار نیست بلکه مسأله‌ای تکوینی مورد بحث است. حنابله میان تکوین و تشریح خلط کرده‌اند. میان خطاب «کن فیکون» و خطاب «توبوا الی الله ایها المؤمنون»، فرق بسیار است. در نوع تکوین، بحث بر سر این است که فاصله‌ای میان اراده الهی و تحقق مراد نیست و هر چیزی بر وفق مشیت و اراده الهی تحقق پیدا می‌کند و از باب بیان سمبلیک و تقریب به اذهان، مسأله در قالب خطاب و مخاطبه مطرح شده است، در حالی که وقتی انسانی را مکلف به انجام تکالیفی می‌کنند، بحث بر سر مسأله حقایق نیست، بلکه در دایره اعتباریات سخن می‌گوییم. خداوند متعال، انسانی را مورد توجه قرار می‌دهد و حکم لزوم انجام کاری را به او گوشزد می‌کند و در واقع تحریک و بعثی را در او موجب می‌شود که چون مسأله، در دایره اختیار و انتخاب مطرح شده، مکلف می‌تواند خطاب الهی را نادیده بگیرد و مرتکب عصیان شود.

۳-۳) آخوند خراسانی از یک طرف از میان سه وجه محل نزاع، وجه سوم یعنی صورت مسأله را در قالب بحث دلالتی و زبانی انتخاب می‌کند و از طرف دیگر عنوان فصل را این سؤال قرار می‌دهد که آیا خطابات شفاهی شامل غائبان و معدومان می‌شود یا نه؟ ظاهراً این دو مطلب با یکدیگر تنافی دارند، زیرا طبق نظریه مختار باید صورت مسأله را چنین می‌انگاشت: آیا عموم مدخول قرینه تصرف در ادات خطاب است یا ادات خطاب، قرینه تصرف در عموم مدخول محسوب می‌شود؟

۴-۳) صاحب کفایة الاصول با ترسیم تکلیف انشائی قصد دارد تا حکم را به معدوم بما هو معدوم سرایت دهد در حالی که از نظر امام خمینی، تکلیف معدوم بما هو معدوم، به هیچ وجه معنا و مفهوم ندارد و احکام شرعی به افراد طبیعت تعلق می‌گیرد و معدوم نمی‌تواند فرد طبیعت تلقی شود.

۵-۳) محور اثباتی خراسانی نفی واقعی بودن خطابات قرآنی است. به نظر او موضوع له و معنای حقیقی ادوات خطاب، انشائی است اگر چه این معنای انشائی دواعی و انگیزه‌های واقعی هم می‌تواند داشته باشد. بنابراین خداوند حکیم براساس حکمت و مصلحت، حکمی انشائی در قالب قانون عمومی انشاء می‌کند و موجود و معدوم را مکلف به حکمی می‌کند تا پس از تحقق شرایط و فقدان موانع، در حق مکلفان فعلیت پیدا کند، در حالی که عراقی نفی واقعی بودن ادات را مفید فایده نمی‌بیند و معتقد است که مدخول ادات خطاب مثل: «الذین آمنوا» در سیاق «یا ایها الذین آمنوا» ظهور در واقعی بودن ادات دارد و راهی جز این باقی نمی‌ماند که معتقد شویم، شمول حکم نسبت به غائبان و معدومان از طریق الغاء خصوصیت صورت می‌گیرد. الغاء خصوصیت مورد استناد عراقی مسأله را پیچیده می‌کند زیرا نیازمند مفروضات سترگی مثل معنا و مبنای الغاء خصوصیت، ملاک الغاء، شرایط آن و نیز مواردی که نمی‌توان الغاء خصوصیت کرد و چندین مسأله دیگر است و خود توضیحی در این باب ارائه نداده است. عراقی با طرح ایده الغاء خصوصیت، عملاً ملتزم شده که این خطابات به واقع خطاب حقیقیند و نیازمند مخاطب واقعی و صرفاً اختصاص به همسخنان دارد، اگر چه حکماً می‌توان با چشم‌پوشی از جنبه خطاب، حکم را شامل غایبان و معدومان دانست، در حالی که خراسانی قصد انکار واقعی بودن خطاب در این نوع احکام را دارد.

شاید تشابهی ظاهری میان نظر امام خمینی و نظر صاحب کفایه در همین جا بتوان پیدا کرد. امام خمینی نیز همچون صاحب کفایه قصد دارد تا خطاب شفاهی بودن آیات را انکار کند اما با تأمل در مطالب هر دو اصولی متوجه می‌شویم که مسیر و روش هر کدام مغایرت تام با دیگری دارد. دیدگاه کفایه صرفاً زیان‌شناسانه و متکی بر استقراء کاربردهای ادوات خطاب است. چنان‌که در مبحث اوامر بدان اشاره کرده و تلاش نموده تا بر مبنای یک بحث زبانی نتیجه بگیرد که موضوع له ادوات خطاب، انشاء خطاب است در حالی که مبنای مختار امام خمینی متکی و مبتنی بر فرض کلامی و عقلی است نه زبانی. به نظر وی هیچ مخاطبه‌ای میان خداوند و انسانهای غیرنبی صورت نگرفته و نمی‌گیرد و مردمان شأنیت و لیاقت طرف خطاب واقع شدن را ندارند. مخاطبه حقیقی صرفاً میان خداوند و پیامبرانش آن هم نه همه پیغمبران و نه در همه موارد اتفاق می‌افتد. بنابراین تنها راه چاره، انکار شفاهی بودن خطابه‌های قرآنی و طرح ایده کتبی بودن خطاب و ترتب اثر آن در میان ابناء بشری است، زیرا همین نوع خطابات را عقلاً در میان خود جاری کرده و مشکلی در خصوص توجه آن به معدوم و غایب نمی‌بینند.

۳-۶) آخوند خراسانی برای ترسیم یکی از وجوه سه‌گانه محل نزاع مبنی بر تکلیف معدوم، متوسل به تکلیف انشائی شده است. یکی از مراحل که حکم باید طی کند، مرحله انشائی است که در آن، یک حکم به نحو قانون و پیش از وصول به دست مکلف و علم به او جعل می‌شود. به نظر وی، تکلیف انشائی را می‌توان متوجه معدوم و غایب کرد. اگر مقصود معدوم بما هو معدوم است باید گفت که چنین موضوعی نمی‌تواند مورد حکم قرار گیرد، نه حکم فعلی و نه حکم انشائی.

شاید سبب عدول عراقی و امام خمینی از بیان صاحب کفایه همین باشد زیرا حکم انشائی متوجه معدوم بما هو معدوم نمی‌شود. اما اگر مراد کفایه معدوم به اعتبار موجودیتش در ظرفی از زمان باشد، در آن صورت همان طور که امام خمینی تذکار می‌دهد، می‌توان قضیه حقیقیه ترتیب داد و به اعتبار قضیه حقیقیه، عمومیت حکم نسبت به غایب و معدوم (معدوم بما هو یوجد) را نتیجه گرفت اما در آن صورت هیچ نیازی به تفکیک میان حکم انشائی و فعلی وجود ندارد.

دیدگاه امام خمینی به دلیل نداشتن ابهام کفایه در جانب معنای معدوم، منطقی‌تر به

نظر می‌رسد. از ظاهر بیان عراقی نیز برمی‌آید که دیدگاه کفایه در مورد تکلیف معدوم را، معدوم بماهو معدوم فهمیده است. به همین دلیل تکلیف معدوم را به عنوان یک مسأله عقلی، از محل نزاع خارج دانسته و به آن هیچ اشاره‌ای نکرده است زیرا باید معتقد باشد که حتی به نحو انشائی نیز تکلیف معدوم بماهو معدوم محال است.

۷-۳) آخوند خراسانی و همچنین آقا ضیاء عراقی ظاهراً مسیر بحث خود را بر پایه معنا و مفهوم خاصی از خطاب قرار داده‌اند. در حالی که امام خمینی، حدود مفهومی دیگری برای خطاب ترسیم می‌کند و بر مبنای آن، مسیر بحث خود را از آن دو اصولی بزرگ جدا می‌کنند. استاد و شاگرد، خطاب واقعی را توجیه کلام به غیر به قصد افهام او و به شرط حضور مخاطب در مجلس تخاطب دانسته‌اند، در نتیجه برای توجیه نحوه خطاب یا تکلیف معدوم و غایب به نظریه پردازانی پرداخته‌اند، در حالی که امام خمینی با تفکیک میان دو معنا از خطاب یعنی خطاب شفاهی و خطاب کتبی، مبحث خود را در سایه خطاب کتبی عرضه می‌کند.

امام خمینی با ترسیم دو محدوده برای خطاب، در واقع ملتزم شده است که خطاب شفاهی نیازمند وجود خارجی و بالفعل مخاطب در مجلس تخاطب است و از این حیث با دیدگاه آن دو اصولی بزرگ تفاوتی ندارد. تفاوت اصلی در این است که خراسانی و عراقی، تنها معنای خطاب را شفاهی دانسته‌اند اما امام خمینی با توسعه معنایی در خطاب، شرط حضور مخاطب در مجلس تخاطب را از معنای خطاب شفاهی برداشته و قید دیگری نهاده‌اند. به عبارت دیگر لب لباب خطاب و مقسم هر دو قسم روانه ساختن کلام به غیر، به قصد افهام است. اما گاه به نحوی است که مخاطب در جلسه تخاطب حضور دارد (خطاب شفاهی) و گاه لزومی به حضور او در مجلس تخاطب نیست (خطاب کتبی). به اعتقاد امام خمینی در میان عقلا این نوع خطاب شیوع فراوانی دارد. رهنمودهای عالمان دینی، سیاستمداران و انقلابیان به انسانها و نسلهای آینده همگی از این نوعند و هیچ محذوری پدید نیامده است. شاید نمونه زیبای این نوع خطاب را در کلام امام علی (ع) بتوان ملاحظه کرد: اوصیکما جمیع ولدی و من بلغه کتابی هذا بتقوی الله و نظم امرکم (نهج البلاغه، نامه ۴۷).

۸-۳) خراسانی با انشائی دانستن موضوع له ادوات خطاب قصد دارد نتیجه بگیرد که

میان قول به انشائی بودن وضع ادوات و شمول آن نسبت به معدوم تلازم وجود دارد، در حالی که عراقی با انکار این تلازم، معتقد است که حتی در فرض انشائی دانستن موضوع له ادوات، سیاق کلام، حکم می‌کند که معنای خطاب، حقیقی و واقعی باشد و در نتیجه، نیازمند مخاطب موجود و ملتفت. بیان خراسانی موهم این برداشت است که گویی هر کس معتقد به شفاهی بودن خطاب است، باید معتقد به وضع ادوات برای معنای حقیقی و واقعی خطاب بوده باشد و هر کس که قائل به تعمیم خطاب نسبت به معدومان است، قائل به وضع ادوات برای معنای انشایی خطاب است. اما عراقی می‌خواهد نشان دهد که این موجبه کلیه و عکس مستوی آن در قالب ایجاب کلی، صحت ندارد.

۹-۳) آخوند خراسانی ادوات خطاب را برای ایجاد خطاب انشائی دانسته، در حالی که عراقی میان اراده استعمالی و اراده جدی در ادوات خطاب تمایز قائل می‌شود. به نظر عراقی حتی اگر وضع ادوات انشائی فرض شوند، ظهور سیاقی اقتضا می‌کند که این ادوات به داعی خطاب حقیقی استعمال شده باشند، در نتیجه راه حل کفایه تمام نخواهد بود و چاره‌ای جز الغاء خصوصیت خطاب و استخراج نفس حکم نیست، چنان که وقتی زراره در باب یقین سابق و شک لاحق پرسش می‌کند و جواب «لا تنقض الیقین بالشک» می‌شوند، هیچ یک از فقها ادعا نکرده‌اند که این حکم صرفاً شامل زراره است.

۱۰-۳) ظاهراً بحث را باید توسعه داد و در گستره‌ای وسیع‌تر طرح کرد: آیا خطابات قرآنی شامل مردان و زنان و بالغان و غیربالغان، کافران و مؤمنان، قادر و عاجز می‌شود یا نه؟ در آن صورت می‌توان بحث را در دو سطح عقلی و زبانی مطرح نمود. در سطح عقلی به نحو ملازمه‌ای که امام خمینی مطرح کرد و در سطح زبانی بدین نحو که آیا ساز و کاری زبانی برای شمول لفظی خطابات نسبت به طبقات مذکور وجود دارد؟ و اگر موجود است، پیشاپیش مقدماتش مطرح شود و اگر نیست توجیه معقولی برای قصور زبان عرضه گردد.

۱۱-۳) امام خمینی معتقد است که خطابات قرآن از جمله خطابات مرسوم نیست زیرا نه مردم و نه حتی پیامبر اکرم (ص) در بسیاری موارد، مخاطب نبوده‌اند زیرا جبرئیل این خطابات را در قالب وحی بر قلب مقدس پیامبر اکرم (ص) نازل کرده است. امام خمینی با این نظریه قصد حل مشکل شمول خطابات نسبت به غایب و معدوم را دارند،

اما نکته‌ای را نباید از نظر دور داشت که وی خود معترف بود که احکام مصدر و غیر مصدر به ادوات خطاب به یک اندازه در محل نزاع واردند. راه حل وی چنان که دیدیم نفی خطاب شفاهی بودن آیات قرآن است، اما سؤال این است که آیا این روش در مورد خطابات سنت، کارساز است؟ زیرا نمی‌توان ادعا کرد که امام معصوم هنگامی که یکی از اصحاب را مورد خطاب قرار می‌دهد، تخاطبی میان آنها در بین نبوده است. در آنجا چه باید کرد آیا همان راه عراقی را باید در خصوص خطابات سنتی پذیرفت؟ و قائل به الغاء خصوصیت شد؟

۱۲-۳) یکی از ثمرات فقهی دیدگاه امام خمینی این است که اگر کسی طی نامه‌ای به مخاطبان «سلام» کند، به دلیل وجوب رد سلام باید پاسخ او را گفت و الا مرتکب فعل حرام می‌شود. در مورد آیات قرآن شاید بتوان وجوب سجود قاری پس از تلاوت آیات سجده را شاهد آورد، اما در خصوص خطابات بشری خالی از غرابت نیست.

۱۳-۳) یکی از تمایزهای قول امام خمینی و عراقی در این است که امام خمینی با کتبی خواندن خطاب قرآنی و به انضمام سیره عقلی قصد تسری خطابات به غایبان و آیندگان را دارد، اما عراقی از راه اطلاق مقامی کلام به گسترش حوزه خطاب می‌پردازد و ساز و کار زبانی را صریحاً رد می‌کند و ظاهراً توجهی به ساز و کار عقلایی مورد انتخاب امام خمینی هم ندارد. حتی در فرض تنبیه، به دنبال بازسازی آن در قالب یک استدلال بدیل نرفته است.

۱۴-۳) یکی از قالب‌های صدور احکام فقهی، موضوع قرار دادن طبیعت و صدور حکم بر آن است. سؤال این است که آیا شمول یا عدم شمول احکام نسبت به معدومان در این نوع احکام هم جاری می‌شود یا نه؟ طبق مبنای امام خمینی در مطلقات هیچ فردی از افراد مورد توجه نیست نه فرد حاضر، نه فرد غایب و نه فرد معدوم. بنابراین شمول این احکام نسبت به افراد توجیه مستقلى طلب نمی‌کند اما بر مبنای محقق خراسانی و عراقی که قائل به اطلاق شمولیند و طبیعت را ناظر به افراد می‌دانند، شمول یا عدم شمول مطلقات نسبت به معدومان توجیه مستقلى طلب می‌کند، اگر چه ظاهر کفایه دال بر این است که صورت مسأله صرفاً در باب خطابات لفظی است و شامل همه احکام نمی‌شود اما از حیث ملاک و حکم این بحث جایگاه خود را خواهد داشت.

۱۵-۳) امام خمینی همچون دیگر اصولیان به این نکته توجه دارد که تکلیف یا خطاب معدوم در حال عدم و بما هو معدوم معنا ندارد اما ظاهراً از خود سؤال کرده که آیا می‌توان حکم را به نحوی ترسیم کرد که صدورش امروز باشد اما ظاهراً از خود سؤال کرده که وجودی آینده باشد؟ وی به این ایده، پاسخ مثبت می‌دهد و قضیه حقیقه را اساساً از همین نوع احکام می‌داند. البته وی با نقد دیدگاه نائینی در ترسیم قضیه حقیقه و اعمال پاره‌ای اصلاحات در آن، بحث خود را حول محور قضیه حقیقه شکل می‌دهد. پیش از این ملاحظه کردیم که عراقی در نقد قول به تکلیف معدوم معتقد شد که آن چه محال است توجه تکلیف فعلی معدوم است اما محذوری در تکلیف تعلیقی به معدوم و بنابر فرض وجود او نیست. شاید این گفته عراقی را شبیه قول امام خمینی در قضیه حقیقه ببایم زیرا مقصود از تکلیف تعلیقی آن طور که خود محقق بیان کرده، در قالب یک قضیه شرطیه است. وقتی گفته می‌شود «کلّ نار حارّه» مقصود این است که اگر مصداقی به نام آتش یافت شد، محکوم به سوزندگی است.

اما آیا تشابه ظاهری قول عراقی و امام خمینی تشابه واقعی هست؟ پاسخ، منفی است زیرا حقیقه در این دو کاربرد متفاوت است. منطق دانان و فیلسوفان در تفسیر قضیه حقیقه اختلاف نظر دارند و به همین جهت قضیه حقیقه را به دو گروه بینه و غیربینه تقسیم کرده‌اند. حقیقه بینه همان است که امام در شرح و بسط آن کوشیده و معتقد است که این قضیه قابل انحلال به قضیه شرطیه نیست و حکم آن معادل شرطیه نیست در حالی که قضیه غیربینه در قوه شرطیه بوده و قابل انحلال به آن است و منطقاً معادل قضیه شرطیه است (مطهری، ۳۳۴-۳۳۹؛ نوری، ۳۱۳/۱). عراقی ظاهراً با اعتقاد به تکلیف معدوم به نحو تعلیقی به قضیه غیربینه اشاره دارد و معتقد است که چنین تکلیفی معقول و ممکن است. بنابراین تشابه ظاهری قول امام خمینی و عراقی با تحلیل و تقسیم حقیقه به آن دو گروه کاملاً برداشته می‌شود و انطباقی با یکدیگر ندارند.

۱۶-۳) خراسانی معتقد است که هر حکمی مراتب چهارگانه اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز را طی می‌کند، سپس براساس این مبنا معتقد شد که تکلیف معدوم به نحو حکم انشائی جایز است. امام خمینی در این بخش از سخنان خراسانی نفیاً یا اثباتاً متعرض سخن کفایه نشده، اما در مبحث ضد به مبنای خراسانی ایراد گرفته و مراتب مورد نظر



کفایه را رد کرده است. به نظر امام خمینی باید گفت که دو نوع حکم داریم، نه آن که هر حکم چهار مرحله دارد، زیرا مرتبه اقتضاء مربوط به پیش از حکم است و تجز نیز پس از حکم. بنابراین از مراتب نفس حکم به شمار نمی‌روند (اشتহারدی، ۱۳۳/۲).

به نظر امام خمینی دو گونه حکم، در میان است و نه دو مرتبه برای یک حکم. یکی حکم انشائی و دیگری حکم فعلی. مقصود از حکم فعلی حکمی است که شارع صادر کرده و مصلحت بدان تعلق گرفته که ابراز و عمل شود. به نظر امام خمینی اکثر احکام از این نوعند و دیگری حکمی است که مصلحت، اقتضای ابراز آنها را نکرده و ابراز و ابلاغ آن به زمان ظهور امام زمان (ع) موکول شده است. این دسته از احکام به تعبیر امام خمینی انشائیند (همان). با این تحلیل، مبنای وی و خراسانی برابر هم می‌نشینند و شاید همین مسأله باعث شده تا امام خمینی علی‌رغم این که ظاهراً وضع ادوات برای معنای انشایی را می‌پذیرد اما راه کفایه را در توجیه عموم و شمول خطاب و تکلیف از طریق حکم انشایی طی نکنند.

۱۷۳-۱۷۴) محقق خراسانی، عراقی و امام خمینی ترتب ثمره اول را نپذیرفته‌اند اما در ثمره دوم به لحاظ اختلاف مبنای هر یک، رأی خاص اتخاذ شده است. کفایه با تقسیم قیود به غیر قابل زوال و ممکن الزوال، ثمره را در قیود غیر قابل زوال پذیرفته، اگرچه استدراک کرده است که چنین قیودی عملاً قابل طرح نیستند زیرا در آن صورت قیود بسیاری می‌توان یافت که غیر قابل زوال بوده و پل میان حاضران خطاب در عصر نزول و ما را از بین خواهد برد. با این که وجداناً آن قیود را دخیل در حکم نمی‌یابیم. اما با این حال ترتب ثمره را به نحو مشروط پذیرفته‌اند. عراقی با پیمودن راهی دیگر و برگرفتن مبنایی دیگر، ثمره دوم را هم منکر شده است. مبنای عراقی مبتنی بر یک قرینه خارجی است که با پذیرش آن معلوم می‌شود که مخاطبان حاضر در جلسه مخاطب، صرفاً بستری برای روانه ساختن تکلیف به دیگران بوده‌اند. با مبنا قرار دادن یک چنین رأیی، عراقی فضا را برای امکان تمسک به اطلاق باز می‌کند و احتمال قیدیت حضور را با جریان اطلاق نفی می‌کند که نتیجه‌اش با قول به تعمیم خطاب، یکی است. بنابراین اعم از اعتقاد به تعمیم خطاب یا تخصیص آن به همسخنان قید محتمل، منتفی است و جایی برای ظهور ثمره دوم نمی‌ماند.

۳-۱۸) خراسانی وجه سوم از وجوه محل نزاع را زبان شناسانه معرفی می‌کند و معتقد است که بحث دائر مدار این قول است که آیا ظهور ادات خطاب را باید نگاه داشت و در معنای مدخول تصرف کرد یا بالعکس. در حالی که امام خمینی معتقد به زبانی بودن این مورد نیست و معتقد است که مسأله، اساساً عقلی است نه زبانی (فاضل لنکرانی، ۳۱۳).

### کتابشناسی

- اشتهاردی، حسین تقوی، تنقیح الاصول، تهران، ۱۳۷۶.
- اصفهانی، مرتضی نجفی مظاهری، تحریر الاصول، قم، ۱۳۶۳.
- امام خمینی، روح الله الموسوی، منهاج الوصول، تهران، ۱۳۷۳.
- بروجردی، محمد تقی، نه‌ایة الافکار، قم، ۱۴۱۷.
- حائری، محمد حسین تهرانی اصفهانی، الفصول الغروية، قم، ۱۴۰۴.
- خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، قم، ۱۴۱۴.
- سبحانی، جعفر، تهذیب الاصول، قم، ۱۳۶۷.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- عراقی، ضیاء الدین، مقالات الاصول، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- فاضل لنکرانی، محمد، معتمد الاصول، تهران، ۱۳۷۸.
- کرباسی، محمد ابراهیم، منهاج الاصول، دارالبلاغه، ۱۴۱۴ ق.
- کلانتری، ابوالقاسم، مطارح النظار، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، بی تا.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، ۱۳۶۹.
- نوری، ملاعلی، حاشیه اسفار، نک: شیرازی.