

## **Theory of Khiṭābāt-I Qānūnīyy-I (Legal Edicts) and its Role in Social Jurisprudence<sup>1</sup>**

Doi: 10.22034/jrj.2019.53847.1657

**Ali Khalafkhani**

PHD student of Fiqh and Law foundations at Qom University, Qom- Iran;  
khalafkhani110@gmail.com

**Muhammad Ali Raghebi**

(Corresponding Author) Assistant Professor of the Department of Fiqh and Islamic  
Law Foundations at Qom University; ma.raghebi@yahoo.com

**Seyyed Yuosef Alavi Vosooghi**

Assistant Professor of the Department of Fiqh and Islamic Law Foundations at Qom  
University; syvosoughi@gmail.com

Receiving Date: 2019-04-08; Approval Date: 2019-12-07

**Justārḥā-ye  
Fiḥī va Uṣūlī**

Vol.6, No. 20  
Fall 2020

33

### *Abstract*

Shiite jurisprudence despite the profoundness of various subjects and different spheres of human life, in comparison with Sunni jurisprudence, has always been far from social positions and has grown on the margins of the political and social life of the society. If this issue considered from its sociological effects aspect on the nature of sciences, indicates the fact that Shiite jurisprudence is essentially individual and partial in nature In addition to the external supporting

---

1. **Raghebi**. A (2020); " Theory of Khiṭābāt-I Qānūnīyy-I (Legal Edicts) and its Role in Social Jurisprudence"; Jostar\_ Hay Fihi va Usuli; Vol: 6 ; No: 20 ; Page: 33-59 ; Doi: 10.22034/jrj.2019.53847.1657

points, jurisprudence in its internal aspects, the stage of recognizing the creed and subject, and then, applying the creeds to the subjects based on partial logic, which are the result of the basic and philosophical roots of this knowledge based on Aristotelian logic.

In this article, we attempt to explain this methodology by analyzing this kind of methodological individualism in Shiite jurisprudence. In contrast, the authors argue that the theory of legal edict provides a capacity in the field of social and governmental jurisprudence, which can be said of social duties and obligations.

*Keyword:* Individual Jurisprudence, Social Jurisprudence, Legal Edicts, Systematization.

## نظریه خطابات قانونی و نقش آن در فقه اجتماعی<sup>۱</sup>

علی خلف خانی<sup>۲</sup>

محمد علی راغبی<sup>۳</sup>

سید یوسف علوی وثوقی<sup>۴</sup>

### چکیده

فقه شیعه تا قبل از سده اخیر به رغم ژرف‌نگری در حوزه‌های مختلف، در مقایسه با فقه عامه همواره به دور از مناصب اجتماعی بوده و در حاشیه زندگی سیاسی و اجتماعی جامعه رشد کرده است. این امر در صورتی که از حیث تأثیرات جامعه‌شناختی در ماهیت علوم مورد دقت قرار گیرد، مبین این واقعیت است که فقه شیعه ماهیتی اساساً فردی و جزء‌نگر دارد. علاوه بر جنبه‌های بیرونی موجه این نکته، دانش فقه در جنبه‌های درونی خود، مرحله شناخت حکم و موضوع و سپس تطبیق احکام بر موضوعات مبتنی بر منطق جزء‌نگری را شامل می‌شود که حاصل ریشه‌های اصولی و فلسفی این دانش مطابق منطق ارسطویی است. نگارندگان در این مقاله ضمن تبیین فردی‌انگاری فقهی مورد ادعا، معتقدند نظریه خطابات قانونی به هیچ‌یک از اشکالات وارده بر نظریه انحلالی خطابات گرفتار نیست و از این رهگذر می‌تواند مبنایی برای ارائه یک نظام فقهی در حوزه فقه اجتماعی باشد.

**کلیدواژه‌ها:** فقه فردی، فقه حکومتی، نظام‌سازی، خطابات انحلالی، خطابات قانونی.

نظریه خطابات قانونی و نقش آن در فقه اجتماعی

۳۵

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۶.

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم - ایران؛ khalafkhani110@gmail.com

۳. استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم - ایران؛ (نویسنده مسئول)؛ ma.raghebi@yahoo.com

۴. استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم - ایران؛ syvosoughi@gmail.com

## مقدمه

اجتهاد فرآیندی است که در آن فقیه با تمسک به منابع اربعه، به استنباط احکام شرعی می‌پردازد. در این فرآیند، پیش‌فرض این مدعا این است که برای هر واقعه‌ای، حکمی وجود دارد، اما ممکن است این حکم در نصوص شرعی «به عنوانه» ذکر نشده باشد (حلی، ۱۴۰۴، ۲۴۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ۳۲۲)، بلکه آنچه در نص آمده، بیان قواعد کلی در باب استنباطات فقهی است و کار فقیه کشف احکام افعال مکلفان با تمسک به همین قواعد و انطباق آن بر موضوعات خارجی است (جمعی از نویسندگان، فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ۲/۲۶۴).

روش اجتهادی، مبتنی بر دو مرحله حکم‌شناسی و موضوع‌شناسی است. در مرحله حکم‌شناختی، دو نظریه عمده وجود دارد؛ یکی، نظریه قانونی بودن خطابات یا عدم انحلال خطابات است که از سوی امام خمینی رحمته‌الله علیه طرح شده (خمینی، ۱۴۱۸، ۳/۴۲۶) و دیگری، نظریه انحلالی بودن خطابات است که از سوی آقا ضیاء عراقی، میرزای نائینی و مشهور اصولیان ارائه شده است (خطابات قانونیه، ۱۳۸۶، ۳۸). مشهور خطابات شرعی را تجزیه‌پذیر به تعداد افراد و اشخاص مورد تخاطب می‌داند، در حالی که امام خمینی رحمته‌الله علیه آن را غیر انحلالی و تجزیه‌ناپذیر می‌داند.

به‌رغم دقت و عمق فقهی، استحکام در روش و کثرت تفریعات، به‌نظر می‌رسد، مبتنی بر نگاه رایج اصولی، کشف احکام و شناخت موضوعات بر پایه منطق جزء‌نگر و ناظر به مکلف حقیقی و شخص منفرد صورت می‌گیرد. جزء‌نگری گویای ماهیت و وجه غالب دستگاه اجتهادی رایج در فهم احکام و موضوعات است و هر آنچه برای پاسخگویی، به این دستگاه فکری عرضه می‌شود، در نهایت، با این مقیاس سنجیده شده و به مکلفان تحویل می‌شود. در صورتی که بر اساس نظریه اصولی امام خمینی رحمته‌الله علیه علاوه بر کشف احکام افعال افراد حقیقی و همچنین موضوعات خرد، امکان تبیین تکالیف و احکام عام و کلی ناظر بر جامعه انسانی وجود دارد. در واقع، پیش‌فرض اساسی این نظریه، تفاوت قائل شدن بین موضوعات فردی و اجتماعی و پذیرش این نکته است که موضوعات اجتماعی بر فرض متفاوت بودن، می‌توانند دارای حکم باشند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰

پاییز ۱۳۹۹

۳۶

## پیشینه پژوهش

آثار علمی قابل تأملی در این حوزه تولید نشده است و آنچه ارائه شده، بیشتر جنبه استنباطی و ادعایی دارد که به صورت خلاصه به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. درس خارج «مبانی فقه حکومتی» استاد سید محمد مهدی میرباقری در سال ۱۳۹۲ ه.ش؛ مهم‌ترین هدف این سلسله جلسات تبیین و توضیح این نکته است که فقه شیعه، دارای سه دوره بوده است: دوره فقه فردی و دوره فقه نظامات که در کتاب اقتصادنا و دیگر آثار شهید صدر مطرح شده و دوره فقه حکومتی. در معنای سوم، فقه دانش اداره و مدیریت اجتماعی جامعه شناخته می‌شود؛ در نتیجه، به لحاظ ساختاری و منطق استنباطی کاملاً متفاوت از آن دو خواهد بود. این مفهوم که در نظریه‌های فقهی و سیاسی و نظریه ولایت فقه امام خمینی رحمته‌الله علیه طرح شده است، در سطح حکم، موضوع و تکلیف با فقه فردی و نظامات متفاوت است؛ زیرا اساساً حکم اعتباری شارع ناظر به مدیریت اجتماعی به نحو تکلیف همگانی و به مکلفان خاصی به نام جامعه و حکومت است.

نظریه خطابات قانونی و نقش آن در فقه اجتماعی

۳۷

به‌رغم غنای مطالب، موضوع اصلی نوشتار حاضر یعنی اثبات علمی جزئی‌نگری فقه رایج، در این سلسله جلسات مفروض انگاشته شده و بر این اساس به ارائه مطالب و مؤلفه‌های فقه نظامات و فقه حکومتی پرداخته شده است، در حالی که پژوهش حاضر بر آن است که تبیین روش جزئی‌نگر دستگاه اجتهادی گامی مقدم بر همه این‌هاست.

۲. مقاله «فقه حکومتی» از استاد مهدی مهریزی که یکی از نخستین نگاه‌ها در تنقیح تفاوت‌های فقه رایج - که صفت اصلی آن فردی‌نگر بودن است - با فقه حکومتی - که اساساً نگاه اجتماعی به موضوعات دارد - است. ایشان با این پیش‌فرض که فقه رایج فردی و جزء‌نگر است، به بیان تفاوت‌های آن با فقه حکومتی در برخی مصادیق پرداخته است. از نظر او، فقه حکومتی وصفی فراگیر و محیط برای تمامی بخش‌های فقه عبادی، اجتماعی، فردی و ... است که بر برداشت و تلقی خاص از دین و شریعت استوار است (مهریزی، ۱۳۷۶، ۱۴۶-۱۴۷). این نظریه نوعی توسیع روش شناختی از نگاه فردگرایانه به نگاه حاکمیتی است؛ هرچند موضوع آن،

همان موضوعات ابواب فقهی موجود است. نقطه قوت این نظریه همین تغییر روش شناخت احکام در حوزه فقه حکومتی است. البته این نظریه در مرحله نظر و تئوری است و صدق یا کذب، کارآمدی یا ناکارآمدی آن زمانی مشخص می‌گردد که به قواعد اصولی فرآوری گردد و عنصر بنیادین حجیت، در روش استنباطی آن قاعده‌مند گردد تا بتواند در جامعه علمی مورد قبول واقع شود.

۳. مقاله «فقه فردی و فقه حکومتی بایسته‌ها و کاستی‌ها» نوشته نجف‌علی غلامی و منصور میراحمدی (۱۳۹۳): ادعای این مقاله آن است که فقه شیعه در بستر زمانی خود ماهیت فردی به خود گرفته و رویکرد فردگرایانه بر آن غالب گردیده است که این مشی فرد محورانه، معلول عوامل تاریخی و فکری است؛ بنابراین، نویسندگان جزئی‌نگری در فقه را معلول عوامل بیرونی و تاریخی دانسته‌اند، نه عوامل درونی علم، درحالی که مقاله حاضر، فردی بودن فقه رایج را در ساختار درونی و فرآیند استنباطی آن دنبال کرده است و بدین ترتیب نظریه خطابات را فاقد این اشکال دانسته است.

۴. مقاله «امام خمینی و نگرش حکومتی به فقه» از سیدسجاد ایزدهی (۱۳۹۵): نیز همین نگاه را برگزیده است. وی ضمن بیان اینکه فردی‌نگری در فقه معلول شرایط تاریخی و اقتضائات زمانه بوده است، معتقد است امام خمینی رحمته‌الله‌علیه ضمن بازخوانی فقه شیعه، قرائتی حکومتی و در راستای اداره مطلوب جامعه و مدیریت اجتماعی از آن ارائه کرد.

۵. در مورد مفهوم خطابات قانونی نیز می‌توان مدعی شد، بسط آن در قالب یک نظریه اصولی و فقهی، در آثار امام خمینی رحمته‌الله‌علیه صورت پذیرفته است؛ هرچند با دقت نظر در آثار مرحوم آخوند خراسانی، آیت‌الله بروجردی و آیت‌الله خوئی می‌توان صورت ابتدایی طرح این مسئله را پیگیری نمود (خطابات قانونیه، ۱۳۸۶، ۴۶، ۱۴۱، ۱۸۴-۱۸۵). تفصیل این نظریه در کتاب‌هایی همچون *مناهج الوصول* تألیف امام خمینی رحمته‌الله‌علیه، *تحریرات فی الاصول* از سیدمصطفی خمینی و *تهذیب الاصول* که تقریرات درس اصول امام خمینی رحمته‌الله‌علیه به قلم جعفر سبحانی است، بیان شده است. برخی نویسندگان معاصر نیز در صدد تبیین این موضوع بر آمده‌اند؛ از جمله مقاله

«نظریه عدم انحلال خطابات قانونی» نوشته رضا اسلامی (۱۳۸۸)، «خطابات قانونیه» نوشته ابوالقاسم مقیمی (۱۳۹۳)، «باز پژوهی ملاک خطابات حکومتی از غیر حکومتی» اثر ناصری و حسینی (۱۳۹۵) و همچنین مقاله «تحلیل خطابات قانونیه، آثار، اشکالات و پاسخ آن» نوشته محمد عرب صالحی (۱۳۹۶) که به بیان نظریه و اشکالات و پاسخ‌های آن پرداخته است.

فقه‌های معاصر نیز برخی اشکالات را بر این مبنا وارد ساخته‌اند؛ از جمله لزوم اهمال در احکام الهی در صورت عدم اخذ قید قدرت در تکلیف که به ادعای مشهور مستحیل است. مخالفت این مبنا با ظاهر برخی آیات همچون ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾. در کیفیت تصویر نظریه نیز اشکال دیگری از سوی فقه‌های معاصر است. البته باید گفت تقریرکنندگان به اشکالات این نظریه پاسخ داده‌اند که خود نیازمند بحث دیگری است. به هر حال، در مجموع اصل مبنا قابل پذیرش است.

## نوآوری پژوهش

فردی بودن فقه موجود، در چند سال اخیر و ذیل مفهوم تبیین و بسط مفهوم فقه حکومتی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است و هر کدام به نحوی درصدد بیان اوصاف و تمایزات فقه فردی و حکومتی برآمده‌اند، اما ناگفته نماند که هیچ‌یک نتوانسته‌اند با استناد به منطق درونی و اجزای ماهوی فقه موجود، به تحلیل جزئی‌نگر بودن آن بپردازند، بلکه تنها به ادعای فردی بودن فقه موجود، بدون تبیین علمی از چگونگی آن پرداخته‌اند. پژوهش حاضر با تصدیق اصل موضوع، سعی در تحلیل آن بر اساس عناصر و دستگاه روش‌شناختی فقه موجود (در ناحیه حکم‌شناسی و موضوع‌شناسی) داشته است و این نکته بدیع و نویی است که تحقیق حاضر را از پژوهش‌های پیشین متمایز می‌کند.

ادعای نوشتار حاضر آن است که نگاه رایج فقه‌ای در دامنه «حکم‌شناسی» و «موضوع‌شناسی»، به نوعی فردی‌انگاری یا جزء‌نگری فقهی منتهی می‌شود که امکان ایفای نقش در تغییرات اجتماعی را ندارد؛ لذا از این رهگذر نظریه خطابات قانونی می‌تواند محمل اصولی و تئوریک برای رفع این معضل باشد. در ادامه با تبیین

ابعاد حکم‌شناختی و موضوع‌شناختی اصولیان، با تحلیلی درجه دوم و با اتکای به روش توصیفی - تحلیلی به نقد و بررسی روش‌شناسی فقه و قواعد اصولی رایج مبتنی بر نظریه خطابات قانونی امام خمینی رحمته‌الله علیه می‌پردازیم.

## ۱- بررسی و نقد فردی‌انگاری فقهی در ناحیه حکم‌شناسی

### ۱-۱- تعریف حکم شرعی

در تعاریف فقهای قدیم غالباً اصطلاح حکم و خطاب شرعی در هم تنیده شده و حکم، نفس خطاب دانسته شده است. برخی حکم را به خطاب یا مدلول آن (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ۳۹/۱)، خطاب شارع که مفید فایده شرعی باشد (آمدی، ۱۴۰۲ق، ۹۴/۱) یا خطاب متعلق به افعال مکلفان که به صورت اقتضا یا تخییر است، تعریف نموده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ۲۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۲ق، ۸۸/۱). برخی از فقها حکم شرعی را همان علم به مصالح و مفاسد افعال دانسته‌اند؛ به این معنا که ملاکی اعم از مصلحت یا مفسده در فعل مکلف وجود دارد که علم به آن، حکم شرعی است. برخی از فقها حکم شرعی را به اراده تعریف کرده‌اند. آقا ضیاء عراقی آن را به اراده تشریعی که با خطاب ابراز شده تعریف نموده است (عراقی، ۱۴۰۵ق، ۱۶۴/۱). به عبارت دیگر از نظر ایشان، اراده خود بر دو قسم است؛ یا اراده تکوینی است یا اراده تشریعی؛ بنابراین، اراده‌ای که براساس آن حکم شرعی صادر می‌شود، همان اراده تشریعی خداوند است. در مقابل، برخی معتقدند اراده یک چیز و یک جنس و یک حقیقت دارد، آن هم اجماع نفس است (خمینی، ۱۳۶۷، ۱۸۲/۱)؛ یعنی اراده یک چیز است و تفاوت، در متعلق اراده می‌باشد؛ بدین ترتیب، اگر متعلق اراده، حکم شرعی و قانونی باشد، اراده تشریعی و اگر متعلق آن فعلی از افعال حقیقی باشد، اراده تکوینی نام دارد (خمینی، ۱۳۶۷، ۲۷۰/۱). اینکه ایشان غایت تشریح احکام شرعی را اراده بر قانونگذاری و جعل به اعتبار قانونی می‌دانند، یکی از مبانی طرح نظریه خطابات قانونی است.

از نگاه شهید صدر حکم شرعی، نوعی قرارداد و قانون‌گذاری از سوی خداوند برای تنظیم زندگی و حیات بشر است و مجموعه خطابات شرعی کاشف از حکم هستند (صدر، ۱۴۳۱ق، ۶۳/۱). اصولیان مراحل تشریح حکم شرعی را به دو مرحله تقسیم



می‌کنند؛ مرحله ثبوت احکام شرعی که شامل «ملاک» و «اراده» است و مرحله اثبات احکام شرعی (صدر، ۱۴۳۱ق، ۱/۱۷۶). ملاک عبارت است از وجود زمینه و غایت برای جعل احکام و اراده نیز مرحله شکل‌گیری، وضع و جعل قانون است. به این دو مرحله، «مبادی الحکم» نیز گفته می‌شود. در مرحله اثبات حکم شرعی نیز مولا به واسطه خطاب شرعی (جملات انشائیه یا خبریه)، احکام را بیان می‌کند؛ به عبارت دیگر، احکام توسط خطابات ابراز و کشف می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ۴۲۵) و رابطه این دو از نوع دال و مدلول می‌باشد. خطاب دال بر حکم (مدلول) است.

مرحوم حکیم حکم شرعی را به اعتبار معرفی نموده است؛ بدین معنا که مرتبه حکم قبل از خطاب است و شارع ابتدا آن را اعتبار می‌کند و سپس از آن اخبار می‌نماید (حکیم، ۱۳۹۰، ۵۵). مرحوم کمپانی نیز معنای آن را انشای چیزی به منظور بعث و تحریک مکلف دانسته است (اصفهانی، ۱۳۷۴، ۲/۳۴).

بنابراین، دو دیدگاه کلی در تعاریف مختلف فقها ملاحظه می‌شود. دیدگاه اول حکم و خطاب را دارای ماهیت حقیقی می‌داند؛ مانند تعریف حکم شرعی به اراده تشریحی، مصلحت و مفسده و همچنین تعریف آن به تشریح صادر از جانب خدا برای نظم‌دهی اجتماعی؛ زیرا اراده و مصلحت و مفسده امور واقعی هستند و قابل جعل و انشا نیستند. در مقابل، دیدگاه مرحوم حکیم، کمپانی و امام خمینی رحمتهما علیهما ناظر به ماهیت اعتباری احکام است. این تفاوت در تبیین چیستی حکم شرعی، تأثیر به‌سزایی در موضوع حکم و خطابات شرعی دارد که در ادامه بحث بدان می‌پردازیم. حکم شرعی چه از جنس امور واقعی و حقیقی باشد و چه اعتباری انگاشته شود، یک مفهوم «کلی» است که بر «عنوان کلیه» شرعی یا عرفی منطبق می‌گردد. همان‌گونه که کلی در خارج دارای مصادیق است، عناوین کلی نیز در مقام تحقق دارای افراد و مصادیق خارجی می‌باشد که «حکم کلی» بر آنها منطبق می‌گردد. در این نگاه، احکام کلی «تغییرناپذیر» هستند و آنچه دست‌خوش تحوّل می‌گردد و احوال روزگار و اقتضائات تاریخی موجب تغییر آن می‌شود، تنها مصادیق خارجی است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ۱/۷۰). فقیه مسائل مستحدثه را در قالب عناوین و موضوعات کلی فقهی شناسایی می‌کند. سپس حکم آن‌ها را در خلال منصوصات، یا عموماً

و اطلاعات جست‌وجو کرده و در صورت نیافتن حکم آن در ادله اجتهادی، حکم آن‌ها را از طریق اصول عملیه (ادله فقاهتی) بیان می‌کند.

## ۲-۱. انحلال حکم در مقام تطابق با موضوع

از نظر منطقدانان قضایا از جهت موضوع خود به دو قسم‌اند؛ اگر موضوع قضیه جزئی باشد، در این صورت به آن قضیه شخصی یا جزئی گفته می‌شود (حلی، ۱۳۷۱، ۵۱/۱) و اگر موضوع قضیه کلی باشد، در این صورت، یا حکم بر خود کلی بار شده است که دو صورت دارد؛ یا به نحو کلی طبیعی است که به آن قضیه طبیعی گفته می‌شود یا به نحو کلی عقلی که به آن قضیه عامه اطلاق می‌شود (مظفر، بی‌تا، ۱۳۲/۱؛ نائینی، ۱۴۰۴ق، ۵۱۲/۲).

اصولیان این قضایا را به علم اصول تعمیم داده و قضایا را از جهت موضوع حکم یا خطاب به دو نوع تقسیم کرده‌اند: موضوع خطاب گاه جزئی است که در این صورت خطاب ناظر به آن جزئی می‌باشد که به آن خطابات شخصی گفته می‌شود. گاهی نیز موضوع خطاب کلی است؛ در این صورت، خطاب یا بر روی کلی طبیعی از آن جهت که کلی است، رفته است یا بر روی افراد کلی رفته به مثابه همان کلی است. در هر دو حالت، اگر خطاب به افراد موجود محدود باشد، قضیه خارجی است و اگر خطاب به افراد موجود محدود نباشد و مفروض الوجودها را نیز شامل گردد، قضیه حقیقیه است. فقهای معاصر معتقدند قضایای شرعی، از نوع قضایای حقیقیه هستند (بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ۱۸۰/۱)، ولی در اینکه این خطابات به نحو قضیه طبیعی حقیقیه هستند یا به نحو محصوره حقیقیه، اختلاف وجود دارد. خطابات طبیعی حقیقی را خطابات قانونی و خطابات محصوره حقیقیه را خطابات انحلالی می‌گویند که نظریه غالب در میان اصولیان است.

با توجه به آنچه در بالا گذشت، حکم شرعی یا خطاب شرعی (مبرز و کاشف حکم) که ماهیت «کلی» دارد، به دو نحو بر مصادیق تطبیق می‌شود: الف) به نحو انحلال خطابات به مصادیق، ب) به نحو عدم انحلال (خطاب قانونی).

**الف) خطاب انحلالی؛** خطابی است که متکفل بیان حکم شرعی برای فرد یا

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰

پاییز ۱۳۹۹

۴۲

افراد خاص و معین است. ویژگی این نوع خطاب شرعی، وضوح و روشن بودن آن از جهت مخاطب و نیز دخالت عنصر قدرت و علم بر فعل یا ترک است. در این نوع خطابات، قدرت، شرط فعلیت تکلیف است و تحقق حکم، مشروط به شرایط عمومی تکلیف است.

اساساً نظریه خطابات شخصی دست به گونه‌ای انتزاع در دامنه حکم‌شناسی می‌زند که در آن طبیعت منتزعه را آینه افراد می‌داند؛ بنابراین، حکم بر طبیعت نیز حکم بر افراد آن نیز خواهد بود. در این صورت، ناگزیر حکم به خطاب‌های شخصی و تکلیف نیز به تعداد مکلفان منحل می‌شود. انحلال در خطاب شخصی، انحلال واقعی و حقیقی است نه انحلال حکمی؛ یعنی خطاب منحل به تعداد مکلفان متکثر می‌شود.

اشکال مهم این تلقی از خطابات آن است که اولاً مبادی مستقلی را برای خطابات عام و کلی شارع قائل نیست. ثانیاً به همین دلیل، خطابات عامه را با تکیه بر مبنا و مبادی خطابات خاص و شخصی تفسیر می‌کند. نتیجه آنکه در مواجهه با مشکله‌ای چون جمع بین احکام ظاهری و واقعی، که در اکثر موارد خطابات عمومی رخ می‌دهد، به ناچار یا به انکار اراده جدی شارع نسبت به امر واقعی می‌رسد یا به لحاظ اهمیت امر واقع، به انکار اراده جدی نسبت به امر ظاهری کشانده می‌شود. در هر دو صورت، فقیه ملتزم به چنین مبنایی، ناگزیر است که از ارزش و استقلال معنایی نهفته در خطابات عامه شریعت دست بردارد و با تقلیل و انحلال آن در خطاب‌های خاص، در واقع آن را به این بفروشد (فیرحی، ۱۳۹۴، ۳۲۹).

**ب) خطابات قانونی؛** نظریه خطاب قانونی بر آن است که حکم بر طبیعت است و طبیعت از آن لحاظ که طبیعت است، نه از جهت ذات و نه از جهت وضع و نه از جهت کشف و حکایت، دلالت بر افراد ندارد. موضوع خطاب، ذات طبیعت، بدون لحاظ وحدت و کثرت لحاظ می‌شود و دلالت بر افراد کثیر از امر دیگری چون لفظ «کل» ثابت می‌شود (مرتضوی‌لنگرودی، ۱۳۷۶، ۴/۳۲۲). مطابق این مبنا تکالیفی که شخصی نیستند و مخاطب شخصی ندارند، در ابتدا به نحو قانون مثل همه قوانین عرفی به جامعه ابلاغ می‌شود، بدون اینکه خصوصیات و قیود و حالات مکلفان

در آن قید شده باشد. خطاب واحد متعلق به عامه مکلفان است بدون اینکه تکرر و تعددی در ناحیه خطاب باشد. اراده تشریحی شارع در این مرحله بعث و زجر نیست، بلکه وضع قانون به نحو عام است تا در طی زمان، هر کس که خود را مخاطب آن دانست به آن عمل کند. در اینجا همین که برخی از مصادیق موضوع امکان دعویت برای آن‌ها موجود بود، کافی است و لازم نیست همه آن‌ها شرایط خطاب و تکلیف را داشته باشند؛ زیرا تکلیف منحل به تعداد افراد نمی‌شود و قیود موجود در آن مربوط به مرحله اجرا و فعلیت است (عرب صالحی، ۱۳۹۶).

### ۱-۳. نتیجه انحلال و عدم انحلال خطاب در روش شناسی فقهی

تا اینجا به این مطلب پرداخته شد که احکام و خطابات از نظر برخی از فقها از امور واقعی است و بدین ترتیب، در مقام توجه خطاب به مخاطبان، خود حکم به تعداد افراد مخاطبان منحل شده، نسبت به هر یک از آن‌ها جداگانه فعلیت و تنجز می‌یابد. در مقابل، از نظر امام خمینی رحمته الله علیه، خطابات و احکام دارای ماهیتی اعتباری و ناظر بر قانونگذاری هستند و خصوصیت اصلی قانونی بودن خطاب، عدم تکرر و انحلال آن است؛ همچون قوانین عادی. نگاه اول که همواره نگاه رایج میان اصولیان بوده، موجب پیدایش نوعی جزئی‌نگری و فردی‌گرایی در دامنه علم اصول و فقه شده است که اساساً امکان نظری پرداختن به موضوعات اجتماعی و ناظر بر تغییرات اجتماعی را ندارد.

توضیح آنکه انحلالی بودن خطابات (برخلاف نظریه خطابات قانونی) و منحل شدن تکلیف به تعداد مکلفان، اساساً خطاب را از عمومیت و شمول آن ساقط می‌کند. این انحلال موجب می‌گردد احکام مستقل، به صورت تکالیف مستقل بر مکلفان مستقل و منفرد بار شود؛ یعنی اولاً ارتباطی بین احکام لحاظ نمی‌گردد و ثانیاً روابط میان مکلفان دیده نمی‌شود. بر همین پایه، امکان تحقق افعال اجتماعی وجود ندارد. به نظر می‌رسد، آنچه فقه رایج ارائه می‌دهد، عبارت است از یک سلسله «احکام» از هم جدا و منفصل؛ یعنی هر حکمی به عنوان وظیفه مکلف به صورت جداگانه استنباط می‌شود و به عنوان کلی مستقل تعلق می‌گیرد و در ابواب فقهی به

صورت منفک از یکدیگر جای می‌گیرند؛ مثل احکام بیع، اجاره، مزارعه، مساقات. استقلال بودن تکالیف و احکام و عدم توجه به ارتباط میان احکام، امکان تحقق نظامات اجتماعی بر پایه استنباط فقهی را نمی‌دهد؛ زیرا در تحقق نظامات فقهی - اجتماعی، اولین و مهم‌ترین عنصر، توجه به ارتباط میان احکام استنباطی است. نکته دوم در ناحیه مکلف است. مفهوم انحلال حکم و خطاب به افراد مکلفان، این است که به صورت بالذات و بالاصاله ذوات انسانی، مخاطبان احکام هستند. در فقه رایج تنها از یک مکلف احکام فقهی سخن به میان می‌آید و آن هم افراد حقیقی می‌باشند. به نظر می‌رسد همین نکته اساسی، تفاوت میان فقه فردی و فقه حکومتی یا اجتماعی را رقم می‌زند. برخی معتقدند، مهم‌ترین تفاوت فقه فردی و فقه حکومتی، تغییری است که در ناحیه مکلف اتفاق افتاده است. در فقه فردی، فرد مکلف به احکام فقهی است و در فقه حکومتی، حکومت به عنوان مکلف احکام است و تعیین تکلیف خود را در حوزه‌های مختلف مشمول امر حکمرانی از فقه می‌پرسد (سعدی، ۱۳۹۵). فقهی که تاکنون به عنوان معهود و شناخته شده، فقه امامیه بوده و با همه تفاوت‌هایی که در مکاتب مختلف و ادوار متعدد آن ملاحظه می‌شود در یک نکته متحد است و آن نکته این است که موضوع فقه سنتی، فعل افراد مکلفان است. فقیه خود را موظف می‌داند تا با مراجعه به ادله و منابع، حکم فعل مکلف را بیان کند به گونه‌ای که حجت باشد.

بر خلاف نظریه انحلال، نظریه قانونی بودن خطاب در حوزه حکم‌شناسی فقهی بسیار مؤثر است. در این نظریه خطاب شرعی به داعی جعل قانون و نه به داعی تحریک و بعث یا زجر انشا می‌شود؛ اگر چه در ظرف خود قابلیت تحریک یا انزجار مکلف را دارد. مخاطب خطاب قانونی جامعه است نه یکایک افراد؛ در نتیجه، خطاب قانونی هرگز منحل به خطابات شخصی نمی‌گردد؛ عدم انحلال اختصاص به گزاره‌های انشایی ندارد، بلکه در گزاره‌های خبری هم جاری است. خطابات قانونی، خطاب شارع به عناوین عام و کلی است که وظیفه بیان احکام برای جمیع مکلفان را به عهده دارد و موضوعی برای بیان تکلیف فردی نیست. به همین لحاظ، زمان‌مند و مکان‌مند نیست. هدف در خطابات قانونی، فعل یا ترک

یک امر در جامعه و در بین مکلفان است (مقیمی، بی تا، ۲۳۱/۴۲). آنچه در این نوع از اوامر مورد خطاب واقع می‌شود، عنوان یگانه مردم و مؤمنان است. در خطاب قانونی، خطاب به افراد تحلیل نمی‌شود و واحد است؛ بنابراین، اگر تکلیف امر مرکبی باشد، تجزیه تکلیف در چنین خطابی در همین مرحله، پیش از تحلیل آن به افراد ممکن است. اما در خطاب انحلالی که خطاب به افراد تحلیل می‌شود، هر فرد مستقل از دیگری مخاطب خطاب است؛ بنابراین، در این نظریه تجزیه تکلیف به افراد ممکن نیست (حسنی، ۱۳۸۸). برای مثال، خطاب ﴿لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط﴾ (حدید/۲۵)، بر اساس خطابات انحلالی به هر فرد انسانی و «مکلفین بنفسهم» می‌گوید که باید اقامه عدل و قسط نمایند و تکلیف نیز به همان تعداد منحل شده است، در حالی که بنابر نظریه خطابات قانونی، این خطاب به طبیعت کلی انسان مؤمن تعلق گرفته است بدون اینکه به خطابات کثیره منحل گردد (حسنی، ۱۳۸۸، ۵۱)؛ بنابراین، عموم لحاظ شده در واژه «الناس»، تنها نشانگر عام بودن تکلیف و مکلف است و دلالت بر عام بودن خطاب و مکلف به ندارد. البته عام بودن مکلف در آیه، به سنخ تکلیف وابستگی دارد. عمومیت تکلیف و توجه آن بر طبیعت مکلفان و کلی انسان، نشان از آن دارد که تکلیف امری مرکب و نظام‌مند و دارای سطوح است که به تعداد اجزا تجزیه می‌گردد و هر مکلف باید جزئی از تکلیف را در نظامی هماهنگ و تحت غایت مشترک امثال نماید.

اراده مولوی در خطاب قانونی، اراده جعل قانون است نه اراده بعث. به همین دلیل، این خطاب شامل افرادی نیز می‌شود که انبعاث ندارند مثل کافر، عاصی، غافل و جاهل. شمولیت تکلیف و جوب اقامه قسط بر جمیع مکلفان، رهنمون به این نکته است که این تکلیف اساساً یک تکلیف نظام‌مند است که در تحقق آن جمیع مکلفان باید حضور داشته باشند و به تناسب، تکلیف خود را امثال نمایند. امثال این تکلیف نیز به گونه‌ای نیست که با فعل برخی از عهده دیگران ساقط گردد یا امثال‌ها و تکالیف مشابه هم باشند. اساساً در تحقق این تکلیف هر کس نقش خاص خود را در مجموع ایفا می‌کند و فعل هر کدام در تحقق آن، مقوم و مکمل فعل دیگران است (مرتضوی نژاد و میرباقری، ۱۳۹۶، ۱۳۹)؛ بنابراین، اقامه قسط در جامعه اسلامی

یا تکالیف نظام‌مند مشابه - که تکالیف حوزه فقه حکومتی غالباً از این سنخ هستند - یک تکلیف واحد مرکب هستند که به اجزای بسیاری تجزیه می‌شوند و هر کس جزئی از این تکلیف را بر عهده دارد تا در نهایت یک فعل واحد از آنان صادر گردد.

#### ۱-۴. جامعه، مکلف حقیقی خطابات قانونی

به نظر می‌آید، مطابق این نظریه علاوه بر اینکه بسیاری از معضلات در ابواب مختلف فقه و اصول که معرکه آرا شده، با قبول این مبنا به راحتی قابل حل است (مانند لغویت تکلیف به موارد خارج از ابتلا، تکلیف عاصی، کافر، عاجز، جاهل، ساهی، غافل و نائم، تراحم اهم و مهم و مسئله ترتب و...) و ظرفیتی را هم در حوزه فقه اجتماعی و حکومتی ایجاد کرده است. این نظریه در پاسخ به این پرسش اصلی شکل می‌گیرد که آیا خطابات شرعیه‌ای که از طریق آن‌ها احکام شرعی اثبات می‌شود، اصالتاً متوجه افراد است یا جامعه؟ (موسوی، ۱۳۹۱، ۸۴). صاحب نظریه معتقد است خطاب شرعی اولاً و بالذات متوجه عموم مکلفان است بدون اینکه تعدد و تکرر در ناحیه خطاب پدید آید (خمینی، ۱۴۲۳ق، ۴۳۷/۱؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ۴۳۸/۳ و ۳۱/۲).

از این منظر جامعه صرفاً جمع جبری رفتارها و اراده‌های افراد نیست، بلکه جامعه نیز شخصیت واحدی دارد که دارای حیات و ممت است؛ چرا که سرنوشت انسان‌ها در جامعه با هم چنان گره می‌خورد که به روشنی می‌توان از سرنوشت مشترک و اراده جمعی سخن گفت و خلاصه اینکه جامعه فقط مجموعه‌ای از آرا و عقاید و اراده‌های تک‌تک افراد نیست؛ بلکه یک اراده و یک حیات جمعی نیز در جامعه حضور دارد. البته باید توجه داشت که این امر به حدی نیست که فردیت فرد را کاملاً منحل کند و فرد را همواره منفصل محض در مقابل جامعه قرار دهد، بلکه فرد دارای عقل و اراده است و به او این امکان را می‌دهد که در مقابل جریان جامعه مقاومت کند (سوزنجی، ۱۳۸۵، ۵۲). از طرف دیگر اینکه جامعه فراتر از اجزای آن می‌تواند منشأ آثاری باشد غیر از آثار تک‌تک اجزا، حداقل ملاکی است که نشانگر حقیقی بودن جامعه است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ۳۵).

حقیقی بودن جامعه و منشأ آثار بودن جامعه از طرف اندیشمندان اسلامی نیز

مورد پذیرش و اثبات قرار گرفته است و ادله قرآنی نیز در تأیید آن ارائه شده است (اعراف/۳۴؛ انعام/۱۰۸؛ جاثیه/۲۸؛ غافر/۵). شهید مطهری به تبع علامه طباطبایی بر این باور است که قرآن کریم برای امت‌ها (جامعه‌ها) سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان قائل است. اگر جامعه واقعیتهایی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت و عصیان برایش معنا ندارد و این‌ها دلیل است بر اینکه قرآن کریم به نوعی حیات یعنی حیات جمعی و اجتماعی قائل است (سوزنچی، ۱۳۸۵، ۵۴).

در رویکردهای اجتماعی به فقه از جمله نظریه خطابات قانونی در موارد خطاب غیر شخصی، مکلف احکام و تکالیف نظام‌مند، «جامعه» و «حکومت» هستند که دارای وحدت و کثرت اجتماعی می‌باشند؛ به این معنا که ذیل آن‌ها هم فرد دخالت دارد و منشأ اثر خارجی است و هم هویت جمعی آن‌ها تحت عنوان جامعه، حکومت اصیل و دارای منشأ اثر خارجی است. بنابراین، می‌توان گفت این وحدت اجتماعی و این اراده مجتمع، مکلف فقه اجتماعی و خطابات قانونی قرار می‌گیرد. در واقع، خصلت تخصصی بودن و پیوستگی در موضوعات خطابات قانونی، نشانگر آن است که مکلف چنین فعلی نیز باید مجموعه‌ای منسجم از انسان‌ها باشند که در بالاترین سطح، «جامعه» نامیده می‌شود؛ از این رو، تکالیف نظام‌مند، متوجه تک‌تک آحاد مکلفان به نحو برابر و مستقل از یکدیگر نیست، بلکه به تناسب و بر حسب جایگاه، به نحوی که فعل هر یک متقوم فعل دیگری باشد، بر همگان واجب شده است (مرتضوی‌نژاد و میرباقری، ۱۳۹۶، ۱۳۸).

## ۲. بررسی و نقد فردی‌انگاری فقهی در ناحیه موضوع‌شناسی

هر حکمی تابع موضوع خود است. موضوعات مهبط احکام‌اند و چگونگی تلقی از موضوع، نوع استنباط فقیه را جهت می‌دهد. بدون شناخت موضوع، فقیه نمی‌تواند حکم متناسب آن را بیان کند؛ بنابراین، تعیین حدود موضوع نیز وظیفه فقیه است. او باید حدود موضوع را که در لسان دلیل آمده، مشخص و تعیین موضوع کند.



## ۱-۲. تعریف موضوع

تعریف جامعی از موضوع و ماهیت آن در علم اصول صورت نگرفته است و اصولیان معمولاً به ارائه تعریفی کلی از آن اکتفا کرده‌اند که گاهی ابهاماتی را موجب شده است. گاهی اصطلاح موضوع در مقام «جعل» حکم مطرح است؛ بدین معنا که شارع در ظرف اعتبار و تعلق غرض، حکم تکلیفی یا وضعی را به موضوعی نسبت و اختصاص می‌دهد. میرزای نائینی در تعریف موضوع می‌نویسد: موضوع، چیزی است که در متعلق حکم، مفروض الوجود در نظر گرفته شده یا آن چیزی است که از مکلف با همه شرایط و قیودات وی مطالبه می‌شود؛ بنابراین، صلوة متعلق حکم و شخص عاقل بالغ، مکلف و موضوع حکم است» (نائینی، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۴۵). برای مثال، در گزاره «حرمت نوشیدن خمر»، حکم عبارت است از حرمت، متعلق حکم نیز خمر است و موضوع آن، شرب مکلف عاقل بالغ است. از نظر شهید صدر موضوع حکم، جمیع شرایطی است که فعلیت حکم شرعی بر آن توقف دارد (صدر، ۱۴۳۱ق، ۱/۱۲۷)؛ بنابراین، در مثال وجوب روزه، مکلف غیر مسافر و غیر مریض، موضوع حکم وجوب است و روزه نیز متعلق حکم می‌باشد. در این تعاریف که از شیخ نائینی و شهید صدر ارائه شده، موضوع حکم همان مکلفان با جمیع شرایط مورد نیاز برای تحقق آن فعل است، نه فعل مکلف بما هو فعل.

در دسته دوم از تعاریف، موضوع مردد است. از نظر برخی موضوع افعالی هستند فارغ از ارتباط آن با دیگری؛ مانند نماز یا روزه. در این گونه موارد، حکم، عبارت است از وجوب و موضوع حکم، صلوة بما هی صلوة یا صوم بما هو صوم. در این گونه گزاره‌ها موضوع حکم با متعلق برابر دانسته می‌شود. گونه دیگر افعالی هستند که در ارتباط با افعال دیگر قرار دارند. در این گونه موارد، حکم شرعی به فعل مکلف تعلق می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۱/۴۲۶؛ اختری، ۱۳۷۴، ۴/۲۵-۲۴). فعل غضب کردن که به چیزی ارتباط پیدا می‌کند، مثل غضب کردن خانه دیگری. در این مثال، غضب کردن، متعلق است و آن چیزی که غضب می‌شود، متعلق متعلق یا موضوع نامیده می‌شود.

## ۲-۲. تحلیل «فردی» بودن فقه در موضوع‌شناسی

فقیه در مقام «افتا و موضوع‌شناسی» سعی دارد موضوع را کاملاً بشناسد تا حکم آن را تعیین کند؛ هر چند مرجع آن ممکن است عرف باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۴۳). وظیفه شناخت مفهوم موضوعاتی که در لسان ادله به نحو «قضایای حقیقیه» متعلق حکم واقع شده‌اند، به عهده فقیه و تقلید در آن واجب است. برخی از فقها که شأن اصلی فقیه را موضوع‌شناسی دانسته‌اند، نظر به این مقام داشته‌اند که این خود به موضوعات شرعی و عرفی تقسیم می‌شود (مهدوی، ۱۳۸۹، ۱۷۴).

موضوعات شرعی موضوعاتی هستند که یا اختراع شارع هستند یا معنا و اصطلاح خاصی در نظر شارع دارند. زمان و مکان در این موضوعات اثر ندارد، بلکه در این موارد، شارع همان‌طور که حکم را معین می‌کند، موضوع و شرایط آن را نیز مشخص می‌سازد مانند مبطلات روزه و شرایط استطاعت (نوابی، ۱۳۸۱، ۱۱۳). تفاوتی در این جهت بین موضوعاتی مثل «صعید» که در عرف عام وجود دارد و موضوعات مخترعه شارع نظیر «صلاة» نیست. همچنین موضوعاتی که شارع در تعریف آن تصرف کرده است، جزء آن دسته از موضوعاتی است که شناسایی آن بر عهده فقیه است. موضوعات عرفی نیز موضوعاتی هستند که شارع تعریف عرف خاص یا عام از آن را پذیرفته است. در واقع عرف خود نسبت به شناخت موضوع عالم بوده و نیازمند رجوع به مجتهد در این زمینه نیست؛ مانند تشخیص بیماری‌های خاص یا تشخیص بلوغ.

در مقابل موضوعات شرعی و عرفی، عنوان دیگری از موضوعات وجود دارد که تعریف و تعیین حدود آن به مراتب پیچیده‌تر است و شناسایی آن نیازمند تخصص است. این عناوین، موضوعاتی هستند که نه شرع آن‌ها را معین کرده است و نه در عرف مردم قابل تشخیص می‌باشند. پدیده‌های اجتماعی غالباً این گونه‌اند؛ موضوعاتی از قبیل بانک، بیمه، بورس، شرکت‌های سهامی که «نظام اقتصادی» را تشکیل می‌دهند، از این دست می‌باشند. این موضوعات را می‌توان موضوعات «تخصصی» یا «کلان» نامید. شناخت این قبیل موضوعات نیازمند منطقی است که بتواند جایگاه عناصر را در ترکیب با یکدیگر و در نسبت با کل ملاحظه کرده و در

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰

پاییز ۱۳۹۹

۵۰

نهایت به قضاوت نسبت به مجموع آن پردازد.

در حالی که منطق موجود در فقه رایج اساساً ناظر بر موضوعات ساده شرعی و عرفی است و ثانیاً در صورت توجه به موضوعات تخصصی، آن‌ها را به صورت مجزا و منفک از سایر اجزا بررسی می‌نماید. به عبارت بهتر، در شیوه رایج موضوع‌شناسی، اشیاء و موضوعات مرکب تجزیه شده و عناوین فقهی موجود بر اجزا و افراد آن تطبیق داده می‌شود، بدون اینکه روابط و تعلقات افراد و افعال نسبت به هم و در ارتباط با هم سنجیده شود (مرتضوی‌نژاد و میرباقری، ۱۳۹۶، ۱۳۵). برای توضیح این مطلب نیازمند اشاره به برخی مفاهیم و روش‌های شناختی پدیده‌های بیرونی هستیم که شرح آن در ادامه می‌آید.

## ۲-۱-۲. مفهوم تجزیه‌نگری

در منطق ارسطویی، اشیاء به واسطه جنس و فصل تعریف می‌شوند (مظفر، ۱۳۷۹، ۱۱۶-۱۲۳). به عبارت دیگر، ماهیت اشیا به واسطه مقومات داخلی و اجزای مفهومی آن‌ها - که همان ذاتیات یک شیء است - شناخته می‌شود. گاهی در تحلیل‌های منطقی، از این نوع شناخت به شناخت «ذاتی» اشیا یا نگاه مبتنی بر «اصالت ذات» تعبیر می‌شود؛ برای مثال انسان عبارت است از «حیوان ناطق». در این تعریف حیوان جنس و ناطق بودن فصل او نسبت به سایر موجودات زنده است. در واقع، مفهوم عام (جنس) و مفهوم ممیز این شیء (فصل)، اجزای مفهومی حدّ تام - که جامع‌ترین و کامل‌ترین تعریف است - می‌باشند؛ بنابراین، اگر بتوان شیء را به حدّ تام آن تعریف کرد به تبع، آن شیء نیز شناخته شده است.

بر اساس این تعریف، «مناسبات»، «روابط» و «جایگاه» شیء در تعریف و هویت شیء‌ای و به تبع در احکام آن هیچ دخالتی ندارند. در این دستگاه منطقی، ربط و نسبت‌ها، جهت و هماهنگی اجزا در شناخت آن نادیده گرفته می‌شود و کلّ در سایه تجزیه آن به اجزایش قابل شناخت می‌گردد؛ بنابراین، اینکه شیء در ربط با چه عناصری دیگری باشد یا در چه جایگاهی افکنده شود، در شناخت ماهوی آن تفاوتی ندارد.

## ۲-۲-۲. ابتدای فقه موجود بر تجزیه‌نگری در شناخت موضوعات

دستگاه رایج فقهی از طریق تجزیه موضوعات به خصوص موضوعات مستحدثه به اجزای آن، به کنکاش در مورد احکام آن می‌پردازد، بدون اینکه ربطها و نسبت‌ها را بسنجد و روابط پدیده‌های جدید را در کلیت و وحدت خود تحلیل نماید؛ برای مثال، پدیده نوظهور بانک تجزیه شده و هر یک از اجزا و قطعات آن تحت یک باب فقهی گنجانده می‌شود؛ به گونه‌ای که با فقه اسلامی و احکام رساله تطبیق داشته باشد. در حالی که بنا به تفسیر اقتصادی جوهره سود و بهره در آن محفوظ است. قسمتی از آن با عقد اجاره تصحیح می‌شود، قسمتی با مزارعه و غیره، تا جایی که موضوع تخصصی جدید در چارچوب احکام قرار گیرد و صرف عدم مخالفت آن با فقه رعایت شده باشد. در حالی که از این نکته غفلت می‌شود که آنچه پیش روی ماست، یک سیستم و یک مجموعه به هم پیوسته از روابط اقتصادی اعتباری است که در زمینه‌ای از نظام تولید شکل گرفته و با اجزای دیگر سیستم اقتصادی (شامل شرکت‌های سهامی، بیمه، فروشگاه‌های زنجیره‌ای و...)، در هماهنگی قرار دارد.

## ۲-۲-۳. ابتدای نظریه خطابات بر کل‌نگری

در مقابل، می‌توان نوع دیگری از منطق شناخت در حوزه موضوع‌شناسی داشت که به نسب و روابط توجه داشته باشد و موضوع را در قالب وحدت و کلیت خود مورد شناسایی قرار دهد. از این منطق با عنوان منطق «کل‌نگر» یاد می‌شود که در شناخت موضوعات فقه حکومتی مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این نوع از منطق رفتاری، اشیا و موضوعات خارجی تخصصی بر اساس «مقیاس» غیرفردی مورد مطالعه و شناخت قرار می‌گیرند. نظریه خطابات قانونی در ناحیه اخذ موضوع و حمل حکم، آن را در کلیت خود محکوم به حکم می‌کند؛ امام خمینی رحمته‌الله علیه به لحاظ اخذ موضوع میان الفاظ عموم و مطلق تفاوتی قائل نیستند و هر دو را محکوم به عدم انحلال می‌دانند، در حالی که انحلال را قید متعلق می‌دانند. به سخنی دیگر، در خطاب «أحل الله کل بیع» به واسطه لفظ «کل» که دلالت بر افراد دارد، متعلق منحل می‌شود به تعداد افراد آن، اما در خطاب «أحل الله البیع» چون شمولیت

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰

پاییز ۱۳۹۹

۵۲

به واسطه اطلاق خطاب برداشت می شود، متعلق قابل انحلال به تعداد افراد آن نیست. اما درباره موضوع معتقدند، موضوع در خطابات قانونیه اعم است از اینکه به الفاظ عموم باشد یا خیر. از نظر امام خمینی رحمته الله علیه میان خطاب «یجب علی المکلف» و «یجب علی کل مکلف» تفاوتی وجود ندارد و موضوع قابل انحلال نیست.

مطابق دیدگاه امام اینکه شارع در خطاب قانونی در مقام جعل قانون است، قرینه است بر اینکه حتی اگر کلمه «کل» هم بیاید، باید در آن تصرف کرد (فاضل لکنرانی، ۱۳۹۰، جلسه ۱۱۱).

از این منظر نظریه خطابات قانونی می تواند محملی تئوریک برای حمل احکام بر موضوعات تخصصی و مستحدثه باشد؛ بدین معنا که خطاب قانونی، ناظر بر پدیده های بیرونی در هویت جمعی و وحدانی خود است، مثل وجوب اقامه قسط در خطاب «لیقوم الناس بالقسط» که در جهان معاصر موضوعی پیچیده و وابسته به اجزای دیگر جامعه است.

### جمع بندی

نظریه خطابات قانونی و نقش آن در فقه اجتماعی

۵۳

۱. اساساً فرآیند استنباط احکام شرعی دارای دو مرحله است؛ فرآیند حکم شناسی و فرآیند موضوع شناسی. ادعای نگارندگان آن است که دانش فقه، در هر دو مرحله دارای ماهیت «جزء نگر» یا «فردی» است. فردی بودن، گویای ماهیت و منطق رفتاری دستگاه اجتهادی رایج در فهم احکام و موضوعات است.

۲. تبیین فردی بودن فقه در مرحله حکم شناسی، مستلزم توجه به انحلالی بودن خطابات، ناظر بودن احکام بر مکلف فردی است. انحلالی بودن خطابات و منحل شدن تکلیف به تعداد مکلفان، اساساً خطاب را از عمومیت و شمول آن ساقط می کند. این انحلال موجب می گردد احکام مستقل، به صورت تکالیف مستقل بر مکلفان مستقل و منفرد بار شود؛ یعنی اساساً ارتباطی بین احکام لحاظ نمی گردد و ثانیاً روابط میان مکلفان دیده نمی شود. بر همین پایه امکان تحقق افعال اجتماعی وجود ندارد. برخلاف نظریه قانونی بودن خطابات که ماهیت خطاب را اعتباری و غایت آن را قانون گذاری می داند. این خصیصه به این معنی است که دیگر خطاب

به تعداد مکلفان حقیقی منحل نمی‌شود، بلکه خطاب به عمومیت خود باقی است و چیزی که دارای کثرت و تعدد واقعی است، متعلق خطاب شرعی است. با این توصیف، این نظریه امکان صحبت از تکلیف اجتماعی را میسر می‌سازد که دارای خصوصیات منحصر به خود است.

۳. همچنین تکیه فرآیندهای اصولی استنباط احکام بر نوعی از منطق شناخت موضوعات با عنوان «منطق تجزیه‌نگر» مقیاس‌نگاهی است که در حوزه موضوع‌شناسی فقه وجود دارد. این نوع از مقیاس، اساساً امکان اخذ و شناخت موضوعات پیچیده و نظام‌مند را از بین می‌برد. در مقابل، نظریه خطاب دقیقاً ناظر بر موضوعات جدید الحدوثی است که ماهیتی کل‌گونه دارند و در روابط و نسب با یکدیگر تعریف شده و تأثیر می‌گذارند؛ بنابراین، در ناحیه موضوع‌شناختی نیز نظریه قانونی بودن خطاب بر موضوعات اجتماعی و مستحدثه نظر دارد و این از حقیقت کل‌نگر آن سرچشمه می‌گیرد. این نظریه بر آن است که حکم بر طبیعت است و طبیعت از آن لحاظ که طبیعت است، دلالت بر افراد ندارد. موضوع خطاب هم، ذات طبیعت، بدون لحاظ وحدت و کثرت است؛ بنابراین، هم تکلیف و هم موضوع مورد خطاب وجه کل‌گونه دارند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰

پاییز ۱۳۹۹

۵۴

## منابع

۱. آمدی، علی بن محمد. ۱۴۰۲ق. *الإحکام فی اصول الأحکام*. دمشق: نشر مکتب اسلامی.
۱. اختری، عباسعلی. ۱۳۷۴. *زمان و مکان و تحول موضوعات احکام (مجموعه مقالات کنگره نقش زمان و مکان)*. تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲. اصفهانی، محمدحسین. ۱۳۷۴. *نهایة الدراية*. قم: انتشارات سیدالشهداء علیه السلام.
۳. عاملی جبعی، زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی (شهید ثانی). ۱۴۱۶ق. *تمهید القواعد الاصولیة و العربیة لتفویح الأحکام الشرعیة*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول). ۱۴۰۰ق. *القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العربیة*. قم: مکتبة المفید.
۵. بجنوردی، سید محمد. ۱۴۰۱ق. *قواعد فقهیه*. سوم. تهران: مؤسسه عروج.

۶. جمعی از نویسندگان. ۱۳۸۶. **خطابات قانونیه**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۷. حسنی، ابوالحسن. ۱۳۸۸. «تعلق خطابات شرعی سیاسی به مکلف سیاسی بر اساس نظریه امام خمینی رحمته الله علیه» **مطالعات انقلاب اسلامی** (نوزدهم): ۲۵.
۸. حکیم، سیدمحمدتقی. ۱۳۹۰ق. **الأصول العامة**. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۹. حلی (علامه)، حسن بن یوسف. ۱۴۰۴ق. **الإجتهد و التقليد (مبادئ الوصول إلى علم الأصول)**. قم: المطبعة العلمية.
۱۰. —. ۱۳۷۱. **الجواهر النضيد**. قم: انتشارات بيدار.
۱۱. حلی (فخر المحققين)، محمد بن حسن. ۱۳۸۷ق. **إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد**. قم: مؤسسه اسماعيليان.
۱۲. خمینی، سیدمصطفی. ۱۴۱۸ق. **تحریرات فی الأصول**. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر. ۱۴۲۳ق. **تهذيب الأصول (تقریرات درس امام خمینی رحمته الله علیه)**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۴. —. ۱۳۶۷. **تهذيب الأصول (تقریرات درس امام خمینی رحمته الله علیه)**. قم: قدس.
۱۵. سعدی، حسینعلی. ۱۳۹۵. «حجیت در اجتهاد نظام ساز، با تأکید بر آرای آیت الله سیدمحمدباقر صدر». **راهبرد فرهنگ** (سی و ششم): ۲۵.
۱۶. سوزنجی، حسین. ۱۳۸۵. «اصالت فرد، جامعه یا هر دو (بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی)». **قبسات** (پانزدهم): ۲۵.
۱۷. صدر، سید محمدباقر. ۱۴۳۱ق. **دروس فی علم الأصول**. قم: دارالصدر.
۱۸. عراقی، ضیاءالدین. ۱۴۰۵ق. **نهاية الأفكار**. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۹. عرب صالحی، محمد. ۱۳۹۶. «تحلیل خطابات قانونیه، آثار، اشکالات و پاسخ آن»، **فقه و اصول** (دانشگاه فردوسی) (۱۱۰): ۱۱۳-۱۳۲.
۲۰. غلامی، نجفعلی و منصور میراحمدی. ۱۳۹۳. «فقه فردی و فقه حکومتی بایسته‌ها و کاستی‌ها». **سیاست متعالیه**: ۲۵.
۲۱. فاضل لنکرانی، جواد. ۱۳۹۰. **درس خارج فقه و اصول**. قم: سایت ایشان. [fazellankarani.com](http://fazellankarani.com)
۲۲. فخر رازی، محمد. ۱۴۱۲ق. **المحصل في علم الأصول**. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۲۳. فیرحی، داوود. ۱۳۹۴. **فقه و سیاست در ایران معاصر (تحول حکومت داری و فقه**

- حکومت اسلامی). چهارم. تهران: نشر نی.
۲۴. مرتضوی لنگرودی، سیدمحمدحسن. ۱۳۷۶. *جواهر الأصول* (تقریرات درس امام خمینی رحمته الله علیه). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۵. مرتضوی نژاد، سیدمهدی و سیدمحمد مهدی میرباقری. ۱۳۹۶. «روش شناسی فقه حکومتی». *پژوهشنامه میان رشته‌ای فقهی*: ۲۵.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۶۸. *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۷. مظفر، محمدرضا. ۱۳۷۹. *المنطق*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۸. مقیمی، ابوالقاسم. بی تا. «نظریة الخطابات القانونیه». *فقه اهل البیت بالعربیة* (۴۲): ۲۵.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۴۲۷ق. *دایرة المعارف فقه مقارن*. قم: انتشارات امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
۳۰. موسوی، سیدابراهیم. ۱۳۹۱. «چیستی معنایابی حکم شرعی در دانش فقه و اصول اسلامی». *کوثر معارف* (بیست و سوم): ۲۵.
۳۱. مهدوی، اصغر آقا. ۱۳۸۹. *جایگاه شناخت موضوع و روش های آن در فقه امامیه*. تدوین توسط کامران ایزدی مبارکه. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۲. مهریزی، مهدی. ۱۳۷۶. «فقه حکومتی». *نقد و نظر* (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم) (دوازدهم): ۱۴۱-۱۶۵.
۳۳. نائینی، محمدحسین. ۱۴۰۴ق. *فوائد الأصول*. تدوین توسط محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۴. نوایی، علی اکبر. ۱۳۸۱. «موضوع شناسی فقهی و رابطه آن با علوم». *اندیشه حوزه* (پژوهش های اجتماعی اسلامی) (سی و چهارم): ۱۰۴-۱۳۱.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰  
پاییز ۱۳۹۹

۵۶

## Bibliography

1. The Holy Quran
2. A Group of Authors. 2007/1386. *Khiṭābāt-i Qānūniyyi*. Tehran: Mu'assisi-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumiynī.
3. Akhtarī, 'Abbās 'Alī. 1995/1374. *Zamān va Makān va Taḥavvul-i Muwḍū'āt-i Aḥkām* (Majmū'-'i Maqālāt-i Kungirih-yi Naqsh-i Zaman va Makān). Tehran: Mu'assisi-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumiynī.
4. al-Āmidī, Sayf al-Dīn. 1980/1402. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-



Kutub al-'Ilmīya.

5. al-'Āmilī, Ḥassan Ibn Zayn al-Dīn. 1998/1416. Tmahīd al-Qawā'id al-Uṣūlīya a al-'Arabīya li Tafīr al-Aḥkām al-Shar'īya. 9th. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
6. al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). 1982/1400. al-Qawā'id wa al-Fawā'id fi al-Fiḥ wa al-Uṣūl wa al-'Arabīya. Qum: Mktabat al-Mufīd.
7. al-Burūjirdī al-Najafī, Muḥammad Taqī. 1982/1405. Nihāyat al-Afkār alqawā'id al-Fiḥīya (Taqīrāt Buḥūth al-Muḥaqqiq al-'Irāqī). Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
8. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī). 1995/1374. Nihāyat al-Dirāya fi Sharḥ al-Kifāya. Qum: Nashr Sayyid al-Shuhadā'.
9. al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Taqī. 1979/1390. al-'Uṣūl al-'Āmma li al-Fiḥ al-Muqāran. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
10. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1992/1371. al-Jawhar al-Naḍīd. Qum: Bīdār.
11. —. 1989/1410. Irshād al-Aḍḥhān. Qm: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
12. al-Ḥillī, Muḥammad Ibn Ḥasan (Fakhr al-Muḥaqqiqīn). 1967/1387. Īdāḥ al-Fawā'id fi Sharḥ Mushkilāt al-Qawā'id. Qum: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
13. al-Kāzīmī al-Khurāsānī, Muḥammad 'Alī. 1983/1404. Fawā'id al-Uṣūl (Taqīrāt Baḥth al-Mīrzā al-Nā'inī). Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
14. al-Khumaynī, al-Sayyid Muṣṭafā. 2000/1418. Taḥrīrāt fi al-Uṣūl. Qum: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
15. al-Murtaḍawī al-Langrūdī, al-Sayyid Muḥammad Ḥasan. 1997/1376. Jawāhir al-Uṣūl (Taqīrāt Buḥūth al-Sayyid al-Khumaynī). Qum: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
16. al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. 2000/1379. Uṣūl al-Fiḥ. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
17. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 2013/1431. Durūs fi 'Ilm al-Uṣūl. Qum: Dār al-Ṣadr.

18. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 1987/1405. Tahdhib al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Imām al-Khumaynī). Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
19. —. 1988/1367. Tahdhib al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Imām al-Khumaynī). Qum: Quds.
20. al-Taymī al-Rāzī, Muḥammad Ibn 'Umar (Fakhr al-Dīn al-Rāzī). 1991/1412. al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl. Edited by Ṭāhā Jābir Fayyādh al-'Alwānī. Beirut: Mu'assasat al-Risāla.
21. 'Arab Ṣālihī, Muḥammad. 2017/1396. "Taḥlīl-in Kḥiṭābāt-i Qānūniyyi, Āthār, Ishkālāt va Pasukh-i Ānhā." Fiḥḥ va Uṣūl (Dānishgāh-i Firduwsī (Ferdowsi University)) (110): 113-132.
22. Fāzil Lankarāni, Javad. 2011/1390. "Dars-i Kḥārij-i Fiḥḥ va Uṣūl." FAZELLANKARANI.COM.
23. Fiyrahī, Dāvūd. 20105/1394. fiḥḥ va Siyāsāt dar Irān-i Mu'āṣir (Taḥavvul-i Ḥukūmat Dārī va Fiḥḥ-i Ḥukūmat-i Islāmī). 4th. Tehran: Nashr-i Niy.
24. Ghulāmī, Najaf 'Alī, and Maṣṣūr Mīr Āḥmadī. 2014/1393. "Fiḥḥ-i Fardī va Fiḥḥ-i Ḥukūmatī Bāyiṣṣihā va Kāṣṣihā." Siyāsāt-i Muta'āliyyi.
25. Ḥasanī, Abū al-Ḥasan. n.d. "Tq'alluq-i Kḥiṭābāt-i Shar'ī Siyāsī bi Mukallaf-i Siyāsī bar Asās-i Nāzariyyi-yi Imām Khumiynī." Muṭālī'āt-i Inqilāb-i Islāmī (19).
26. Mahdāvī, Aṣghar Āqā. 1389/2010. Dānishgah-i Imām Ṣādiq (Imam Sadeq University). Edited by Kāmran Īzādī Mubāraki. Tehran, Jaygāh-i Shinākht-i Muwḍū' va Ravishhā-yi Ān dar Fiḥḥ-i Imāmīyyi.
27. Makārim Shīrāzi, Nāṣir. 2006/1427. Dā'irat al-Ma'ārif-i Fiḥḥ-i Muqāran. Qum: Madrasi-yi Imām 'Ali Ibn Abī Ṭālib.
28. Mīhrīzī, Mahdī. 1376/1997. "Fiḥḥ-i Ḥukūmatī." Naqd va Nazar (Pazhūhishgāh-i 'Ulūm va Farhang-i Islāmī (Islamic Sciences and Culture Academy)) (12): 141-165.
29. Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. 1989/1368. Jamī'i va Tarīkh az Didgāh-i Qurān. Tehran: Sazmān-i Tabliḡhāt-i Islāmī.
30. Muqīmī, Abū al-Qāsim. n.d. "Nazarīyyat al-Kḥiṭābāt al-Qānūniyya." Fiḥḥ Ahl al-Bayt (42).
31. Murtaḍawī Nīzhād, Sayyid Mahdī, and Sayyid Muḥammad Mahdī Mīr Bāqirī.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۲۰

پاییز ۱۳۹۹

۵۸

- 2017/1396. "Ravish Shināsī-yi Fiqh-i Hukūmatī." Paghūshnami-yi Miyān Rishtī-yi Fiqhī.
32. Musavī, Sayyid Ibrāhīm . 1391/2012. "Chīstī-yi Ma'nā Yābī-yi Hukm-i Shar'ī dar Dānish-i Fiqh va Uşūl-i Islāmī." Kuwthar-i Ma'ārif (23).
33. Mūsawī Bujnurdī, Sayyid Muḥammad. 1980/1401. Qavā'id-i Fiqhīyyi. 3rd. Tehran: Mu'assisi-yi 'Urūj.
34. Navā'ī, 'Alī Akbar. 1381/2002. "Muwḍu' Shināsī-yi Fiqhī va Rābiṭi-yi Ān bā 'Ulūm." Andīshi-yi Huwzi (Paghūshhā-yi Ijtimā'ī Islāmī) (34).
35. Sa'dī, Ḥusayn 'Alī. 2016/1395. "Ḥujjiyat dat Ijtihād-i Niẓām Sāz, bā tākīd bar Ārā-yi Āyat Allāh Sayyid Muḥammad Baqir Ṣadr." Rahburd-i Farhang (36).
36. Sūzanchī, Ḥusayn. 2006/1385. "Aşālat-i Fard, Jāmi'ī yā Har Du (Barrasī-yi Taṭbīqī-yi Ārā-yi Uşūd Muṭahharī va Uşūd Mişbāh)." Qabasāt (15).

