

تعلق خطابات شرعی سیاسی به مکلف سیاسی بر اساس نظریه خطابات قانونی امام خمینی +

ابوالحسن حسینی*

چکیده

در تعلق خطابات شرعی سیاسی به انسان دو مسأله اساسی وجود دارد:
۱. در تعلق این خطابات به انسان چه قیودی در انسان لحاظ می‌شود؟
۲. مکلف عمل سیاسی که هویت اجتماعی دارد، چه کسی است؟
این پژوهش در پی پاسخ به این دو پرسش بر اساس نظریه خطابات
قانونی امام خمینی + است. بر اساس این نظریه، خطاب شرعی
سیاسی به طبیعت مکلف سیاسی است و قابل تحلیل به فرد نیست،
بلکه تکلیف قابل تحلیل به افراد است. بر این اساس، نظریه خطابات
قانونی امام خمینی + نظریه‌ای بدیع در علم اصول است که در
گسترش فقه به حوزه اجتماعی راهگشا است.^۱

واژگان کلیدی

خطابات شرعی سیاسی، امام خمینی +، عمل سیاسی، مکلف سیاسی

*. عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱. این پژوهش تنها به حوزه فقه سیاسی و اجتماعی می‌پردازد. بررسی اعتبار نظریه خطابات قانونی در حوزه‌های
دیگر فقهی مانند عبادات و معاملات بحث دیگری را می‌طلبد.

پذیرش نهایی: ۸۸/۹/۲۶

تاریخ دریافت: ۸۸/۷/۲۱

دو مسأله اساسی در موضوع خطابات سیاسی

در تعلق خطابات شرعی سیاسی به انسان دو مسأله اساسی وجود دارد:

۱. در تعلق این خطابات به انسان چه قیودی در انسان لحاظ می‌شود؟

قید تکلیف، عام‌ترین قید است و البته خطاب به غیر مکلف تعلق نمی‌گیرد. در خطابات شرعی سیاسی، قید عام «سیاسی بودن انسان» نیز باید ملاحظه شود؛ به این معنا که خطاب شرعی سیاسی به غیر انسان سیاسی تعلق نمی‌گیرد. به همین سبب عنوان «مکلف سیاسی»، طبیعت مخاطب خطابات شرعی سیاسی خواهد بود و هر عنوان دیگر که به آن اضافه شود قید این طبیعت خواهد بود. ممکن است دو نوع قید در موضوع خطاب لحاظ شود: قیود عام و قیود خاص. قیود عامی که اصولی‌ها و فقها به آنها توجه داشته‌اند، عبارت است از: ایمان، علم، قدرت، اطاعت. عناوین خاص هم به اعتبار سنخ محتوای خطاب در هر خطابی لحاظ می‌شوند و در خطابات سیاسی هم فراوانند؛ مانند فقاقت، حکومت و قضاوت، ذکوریت و انوثیت، بدهکاری و طلبکاری، سلامتی و بیماری.

۲. مکلف عمل سیاسی چه کسی است؟ با توجه به این که عمل سیاسی، هویت اجتماعی دارد و نمی‌تواند فعل یک فرد باشد، ضرورت جامعه سیاسی، مساوق با ضرورت عمل سیاسی است؛ به تعبیر دیگر، ناچار بودن انسان برای زندگی در جامعه سیاسی، ملازم با این معنا است که انسان ناچار از عمل سیاسی است. یعنی انسان ناچار است کنش‌هایی از سنخ افعال، حالات روانی و روابط با عطف توجه به عزت، قدرت، تدبیر، حکومت، عدالت، امنیت و آزادی داشته باشد. ظرف تحقق عمل سیاسی، جامعه است. به این سبب، عمل سیاسی در نظام روابط پیوندی قرار می‌گیرد و هویت اجتماعی می‌یابد. این عمل، فاعل واحد ندارد، بلکه حاصل کنش و واکنش‌های تعریف شده در نظام روابط پیوندی میان مجموعه‌ای از فاعل‌های انسانی است. ولی چون مکلف فرد است، پرسش یاد شده قابل طرح می‌شود. پاسخ هر دو پرسش، مستلزم بررسی ساخت منطقی رابطه موضوع خطاب و خطاب است. بنابراین ابتدا این موضوع بررسی می‌شود سپس به دو مسأله اصلی باز می‌گردیم.

ساخت منطقی رابطه موضوع خطاب و خطابات شرعی سیاسی

علامه حلی + قضایا را از جهت موضوع چنین تقسیم می‌کند: اگر موضوع قضیه جزئی باشد؛ قضیه شخصیه است، اما اگر موضوع قضیه کلی باشد، دو حالت دارد: یا حکم بر خود کلی است یا بر افراد کلی. حکم بر خود کلی دو حالت دارد: اگر موضوع قضیه کلی طبیعی باشد، قضیه طبیعی است و اگر کلی عقلی باشد، قضیه عامه است. اگر حکم بر افراد کلی باشد، یا کمیت ذکر شده که قضیه سوری یا محصوره است یا کمیت ذکر نشده که قضیه مهمله است. (حلی، الجوهر النضید: ۵۴)^۱

هم‌چنین، منطق‌دانان به حسب نحوه وجود موضوع، قضیه کلی موجب را به سه قسم ذهنیه، خارجیه و حقیقیه تقسیم کرده‌اند. به این اعتبار قضیه عامه، ذهنیه است،^۲ ولی قضیه طبیعی و محصوره اگر مقید به قید وجود موضوع باشند، خارجیه و بدون این قید، حقیقیه‌اند. اصولی‌ها این اصطلاح‌ها را به انشاءات، هم از جهت موضوع خطاب و هم از جهت موضوع حکم تعمیم داده‌اند. اگر موضوع خطاب جزئی و مشخص باشد، خطاب شخصی است و اگر موضوع خطاب کلی باشد، دو حالت دارد: خطاب یا بر کلی طبیعی است یا بر افراد است.^۳ در هر دو حال، اگر خطاب به افراد موجود محدود باشد، خارجیه بوده و اگر هر فرد مقدر را شامل شود، حقیقیه است. اصولی‌های متأخر، معتقدند خطابات شرعی حقیقیه‌اند، ولی

۱. البته در کتب منطقی بعد از علامه حلی اصطلاح قضیه عامه حذف شده است، و اصطلاح قضیه طبیعی در بعضی کتب منطقی به همان معنای مد نظر علامه حلی به کار رفته است. (برای نمونه در: شهایی، رهبر خرد: ۱۵۶) برخی نیز آن را به معنای قضیه عامه در اصطلاح وی به کار برده‌اند. (برای نمونه در: مظفر، المنطق: ۱۳۸؛ سزواری، شرح المنظومه: ج ۱، ۲۴۳) مرحوم نایینی نیز قضیه طبیعی را به همین معنا به کار برده است. (نایینی، فوائد الاصول: ج ۲، ۵۱۲) این حذف موجب نقص تقسیم و تشتت اصطلاحات گشته است.

۲. برخی منطق‌دانان مثال قضیه ذهنیه را «اجتماع دو نقیض ممکن نیست (یا ممتنع است)» ذکر کرده‌اند که آشکارا خطا است؛ زیرا مقسم این تقسیم کلی موجب است؛ نه مطلق کلی، اعم از سالبه و موجب. برخی نیز قضایایی را با موضوع کیمیا، کوه قاف، سیمرغ و غول نمونه آن دانسته‌اند (نک: شهایی، رهبر خرد: ۱۶۱؛ خوانساری، منطق صوری: ج ۲، ۴۱) که خلط وجود پنداری با وجود ذهنیه است، مگر اینکه مراد از ذهنیه معنای اعم لغوی باشد و این مراد نیز بعید نیست.

۳. کلی عقلی نمی‌تواند موضوع خطاب و موضوع حکم باشد.

در این که خطابات شرعی طبیعی حقیقه‌اند یا محصوره حقیقه، اختلاف نظر است. خطابات طبیعی حقیقه را خطابات قانونی و خطابات محصوره حقیقه را خطابات انحلالی گویند.^۱

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. (مرتضوی لنگرودی، جواهر الاصول (تقریرات اصول امام خمینی)، ج ۴: ۳۲۲) بنابراین، تکلیف منحل به افراد می‌شود، نه خطاب، ولی نظریه خطابات انحلالی، بر آن است که طبیعت، مرآت افراد است و حکم بر طبیعت، از آن جهت که مرآت افراد است، منحل به خطابات شخصی کثیره به شمار افراد مقدر است و تکلیف از همین جهت منحل به افراد می‌شود. در این نظریه، عدم انحلال خطاب، به معنای عام مجموعی بودن آن است، ولی عام مجموعی در موضوع خطاب ممکن نیست.

اکنون پرسش این است که در خطابات شرعی، خطاب نسبت به موضوع خطاب، قانونی

۱. از جمله تشتت آرای حاصل از حذف اصطلاح قضیه عامه این بوده است که مرحوم نایینی &، مقسم حقیقه و خارجی را قضیه محصوره می‌داند و امام +، مقسم آن را قضیه طبیعی؛ در حالی که با توجه به تقسیم قضایا در الجوهر النضید روشن می‌شود هر دو قسم آن وجود دارند. نظر امام + این است که اصطلاح اهل فن، خلاف نظر مرحوم نایینی & است، (تقوی اشتهاردی، تنقیح الاصول (امام خمینی +): ج ۳۸۴، ۲) ولی اصطلاح مرحوم نایینی & مطابق با نظر مرحوم سبزواری & در باب قضیه محصوره است. نکته جالب توجه این که مرحوم سبزواری & بر آن است که بنابر نظر مشهور علمای منطق، در قضیه محصوره، حکم بر افراد است؛ یعنی کلی تنها مشار به افراد است (سبزواری، شرح المنظومه: ج ۱، ۲۴۹)؛ یعنی بنابر نظر مشهور منطقی‌ها، قضیه محصوره تنها عطف گزاره‌های شخصیه است. مرحوم سبزواری در نقد این نظر مشهور بر آن است که چون افراد موضوع قضیه حقیقه قابل شمارش نیستند، نمی‌توان در آن بر افراد حکم کرد، بلکه حکم بر طبیعت است و از طبیعت بر افراد سرایت می‌کند (چنانکه مرحوم نایینی قایل است)، ولی این استدلال کامل نیست؛ زیرا در قضایای محصوره جزییه می‌توان بر افراد حکم کرد و در عین حال، قضیه حقیقه بوده و بر افراد موجود محدود نباشد (دقت شود که حقیقه بودن تلازمی با کلیت سور ندارد)؛ مانند: «بعضی مردم رهبر دیگرانند» یا موضوع قضیه غیرقابل شمارش فرد داشته باشد، مانند: «بعضی اعداد اول فردند». با این حال، چنانکه از استدلال وی روشن است، تقسیم علامه حلی & نیز نیاز به تکمیل دارد.

است یا انحلالی؟ بسیاری از علمای اصول چون مرحوم خویی^۱ و مرحوم نایینی^۲ خطابات شرعی را انحلالی می‌دانند (خویی، محاضرات فی الأصول، ج ۵: ۱۵۱؛ نایینی، فوائد الأصول، ج ۲: ۵۱۵)؛ اما مرحوم امام + خطابات شرعی را قانونی می‌داند. مسأله اصولی‌ها، خطابات شرعی در ابواب موجود فقهی بوده و خطابات شرعی سیاسی چندان مد نظر آنان قرار نگرفته است. این پژوهش جایگاه مناسبی برای تحلیل کلی این مسأله نیست و لازم است بحث، به خصوص خطابات شرعی سیاسی محدود شود. نمونه‌ای از خطابات شرعی سیاسی در آیات زیر است:

.....
.....
.....

.....^۱. (ممتحنه: ۸ و ۹)

.....^۲.

(حدید: ۲۵)

تردیدی نیست که جواز روابط سیاسی با کافران غیر حربی، عدم جواز روابط سیاسی با کافران حربی و اقامه قسط، هر دو، حکم سیاسی‌اند. در چنین خطابات، فرد نمی‌تواند موضوع خطاب باشند، بلکه موضوع این خطابات کلیت جامعه سیاسی است. روابط فردی با کافران، موضوعی اجتماعی فرهنگی است، ولی روابط جامعه سیاسی مسلمانان با جوامع کفر، هویت سیاسی دارد. آیه کریمه به حسب لفظ، جامع هر دو معنا است، ولی موضوع این نوشتار، حیث سیاسی این مسأله است و از این حیث موضوع خطاب می‌تواند جامعه سیاسی باشد، نه فرد. اقامه قسط در جامعه نیز اساساً کاری فردی نیست و هویت این عمل اجتماعی است.

۱. خداوند شما را از نیکی کردن و دادگری نمودن با کسانی که در دین با شما جنگیدند و شما را از سرزمینتان بیرون نراندند، باز نمی‌دارد؛ که همانا خدا دادگران را دوست دارد. خدا شما را تنها از دوستی کردن با آنان که در دین با شما جنگیدند و از سرزمینتان بیرون راندند و بر بیرون کردن شما هم‌پیشی نمودند، باز می‌دارد و کسانی که با آنان هم‌پشتی بدارند، همانان ستمکارانند.

۲. همانا رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان را فروآوردیم، تا مردم قسط را بر پا دارند.

بر اساس نظریهٔ خطابات انحلالی، خطاب «لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» به صورت مستقیم به هر کس می‌گوید باید به اقامهٔ قسط اقدام کند، ولی بر پایهٔ نظریهٔ خطابات قانونی، این خطاب به طبیعت انسان می‌گوید قسط را برپا کنید، بدون این که به خطابات کثیره منحل شود. عموم لحاظ شده در معنای «النَّاسُ»، تنها نشانگر عام‌بودن تکلیف و مکلف است و دلالت بر عام‌بودن خطاب ندارد. این که مکلف عام لحاظ شده است، دلالتی بر عموم مکلف به (در این آیه: قیام به قسط) ندارد، بلکه این نکته وابسته به سنخ مکلف به است. ممکن است چند مکلف به یک امر تکلیف شوند تا با هم آن امر را انجام دهند. در این شرایط، مکلف به، به اجزا تجزیه می‌شود و هر فرد، جزیی از تکلیف را در نظامی هماهنگ با دیگران انجام می‌دهد. این غیر از انجام امر توسط هر مکلف، مستقل از دیگری است.

در خطاب انحلالی، خطاب به افراد تحلیل می‌شود و هر فرد مستقل از دیگری مخاطب به خطاب شرعی است. بنابراین در این نظریه تجزیهٔ تکلیف به افراد ممکن نیست، ولی در خطاب قانونی، خطاب به افراد تحلیل نمی‌شود و واحد است. اگر تکلیف امر مرکبی باشد، تجزیهٔ تکلیف در چنین خطابی در همین مرحله، پیش از تحلیل آن به افراد، ممکن است. عمل اجتماعی، در شبکهٔ ارتباطی با عمل اجتماعی دیگران هویت می‌یابد؛ در عین حال، به عنوان سازه‌ای از این شبکه خود را نشان می‌دهد که می‌توان آن را به شکل استقلالی لحاظ کرد و در برابر آن واکنش نشان داد. در واجب مرکبی مانند نماز، می‌توان شبیه این هویت را دید. خم شدن، در شبکهٔ ارتباطی با چند فعل دیگر، به گونه‌ای که از آنها هیأت کلی نماز حاصل شود، به عنوان رکوع هویت می‌یابد. این خم شدن در خارج از این شبکه چنین هویتی ندارد، ولی می‌توان آن را مستقل لحاظ کرد و دربارهٔ آن سخن گفت و حتی قانون وضع کرد. تکلیفی چون تشکیل حکومت اسلامی و اقامهٔ قسط در جامعهٔ سیاسی، یک تکلیف بیش نیست، ولی تکلیفی مرکب است که به اجزای بسیاری تجزیه می‌شود و هر کس جزیی از این تکلیف را بر عهده دارد.^۱

۱. نحوهٔ تجزیه چنین تکلیفی و تعیین مکلف هر جزء در اصول و فقه موجود بررسی نشده است. نگارنده در اثری دیگر به نحو موجز به این مسأله پاسخ داده است. (نک: حسنی، آماده چاپ) امید است در آثار آینده این مسأله به نحو جدی پژوهش شود.

بنابراین، سنخ عمل سیاسی به گونه‌ای است که در خطابات شرعی تکلیفی نسبت به آن باید قانونی باشند، نه انحلالی.^۱ در خطابات انحلالی، عمومیت خطاب نسبت به موضوع خطاب به این معنا است که حکم به نحو عام استغراقی بر همه مخاطبان واجب است. عدم انحلال خطاب در خطابات سیاسی تنها می‌توانست به این معنا باشد که حکم به نحو عام مجموعی بر همه واجب است و با تخلف بخشی، حتی یک نفر از امتثال امر، فرمان الهی تحقق نیافته و همه قابل مؤاخذه‌اند. به این سبب چنین حکمی ممکن نیست، ولی در خطاب قانونی می‌توان بر همه یک تکلیف داشت و پس از تجزیه تکلیف، آن را به مکلف ابلاغ کرد.^۲

بررسی قیود موضوع خطاب

۱. لحاظ ایمان و عصیان در موضوع خطابات سیاسی

بیشتر فقهای شیعه معتقدند کافران نیز مانند مؤمنان مکلف به فروغند؛ به حدی که ادعای اجماع بر آن شده است. (برای نمونه نک: فاضل لنکرانی، القواعد...: ۳۱۲) یکی از مقدمات اساسی استدلال بر این موضوع این است که موضوع خطابات شرعی در فروغ نیز همه انسان‌هایند و خطاب تنها به مؤمنان نیست، چنان‌که در استدلال‌های مرحوم فاضل لنکرانی & بر این قاعده روشن است. همچنین، نظریه خطابات قانونی اساساً هیچ قیدی را در مقام خطاب برای موضوع خطاب لحاظ نمی‌کند و لحاظ هر قیدی را نیازمند به دلیلی خارج از ذات خطاب می‌داند و بر این اساس با عدم دخالت قید ایمان در خطابات شرعی سازگاری کامل دارد.^۳

۱. برخی گمان کرده‌اند که در خطابات قانونی، خطاب همیشه بالاصالة متوجه جامعه است و بالتبع به افراد تعلق می‌گیرد (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، خطابات قانونی: ۸)، ولی به نظر نمی‌رسد این نکته همیشه درست باشد. برای نمونه خطاب «•••» به طبیعت مکلف متوجه است، نه به افراد و نه به جامعه.

۲. دقت شود که خطاب در همان مرتبه ابلاغ فعلی است و تجزیه آن از شرایط تنجز خطاب است که بنا بر نظر امام + از مراتب خطاب خارج است.

۳. در مورد عدم اطلاق موضوع خطاب از قید ایمان، امام + بارها بر برتری نظریه خطابات قانونی از جهت سازگاری کامل با این اطلاق و ناسازگاری نظریه خطابات انحلالی با آن تأکید می‌کند. (برای نمونه نک: مرتضوی لنگرودی، جواهر الاصول (تقریرات اصول امام خمینی)، ج ۳: ۳۱۷)

با وی سخن گفت. بنابراین چنین خطابی به او صحیح نیست.^۱ اما خطابات سیاسی نیز وجود دارند که مفاد خطاب مستلزم چنین قیدی نیست، مانند «.....»^۲ (آل عمران: ۳۲) و حتی در مواردی مانند «.....»^۳ (مائده: ۹۲) عبارت «.....» را نمی‌توان قید موضوع خطاب به شمار آورد؛ زیرا شکی نیست همگان، از جمله کافران، به اصل اسلام مکلفند و مفاد این خطابات، مساوق با اصل اسلام است یا حداقل بر کسی جایز نیست نظام اسلامی را برهم ریزد و مفاد این خطابات، حفظ نظام اسلامی است. بنابراین، باید گفت عباراتی مانند «.....»^۴ «.....»^۵ تقیید تشریفی برای شرافت دادن به مؤمنان است؛ زیرا آنان با رضایت به این خطابات دل می‌سپارند، ولی برای وادار ساختن کافران به مفاد این خطابات، الزام حکومتی و استفاده از ضمانت‌های اجرایی لازم است و به این سبب آنان از شرافت نام برده شدن در چنین خطابی محروم شده‌اند. در خطابات سیاسی عقلایی نیز تقیید تشریفی معمول است، چنانکه از عبارت «امت شهیدپرور» برای کل ملت استفاده می‌شود؛ در حالی که برخی ممکن است با دشمن نیز همکار باشند.

مسأله خطاب به عاصی نیز شبیه به مسأله خطاب به کافر است؛ با این تفاوت که عاصی اصل اسلام را پذیرفته، اما در مواردی از شریعت تخلف می‌کند و از آن جهت عاصی شمرده می‌شود. خطاب قانونی، قید اطاعت و عصیان را نیز در ذات خطاب نمی‌پذیرد و از این جهت خطابات شرعی بین مطیع و عاصی مشترکند، ولی برخی از خطابات از حیث مفاد، به عاصی از آن جهت که عاصی است، ممکن نیست؛ مانند «.....»^۶ یا «.....»^۷ زیرا خلاف حکمت است که امر حکومت (و داوری) یا اصلاح میان

۱. در اینجا حکم یا حکومت است یا داوری و بخش سومی در کار نیست. اگر چه وجوب «حکم به عدل» عقلاً قابل کشف است و از این جهت مسلمان و کافر در اصل حکم مشترکند، ولی در لحاظ شرعی حکم، کافر نمی‌تواند مخاطب به چنین حکمی باشد.

۲. بگو از خدا و رسول او پیروی کنید.

۳. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پیروی کنید و از رسول او و اولی الامر خود پیروی کنید.

مردم را به عاصی از آن جهت که عاصی است، سپرد. البته این نکته به این معنا نیست که عاصی از حیث عقاب نیز مکلف به اصلاح میان مردم نباشد، بلکه می‌توان گفت که بنابر الزام عقلی و فطری او مکلف است مطیع باشد تا خطاب اصلاح میان برادران ایمانی به او نیز وارد شود و حتی ممکن است عقاب تخلف از قانون الهی هم به او تعلق بگیرد، ولی تا او مطیع نشده، چنین خطابی به او خلاف حکمت ربوبی است.

نکته مهم در این دو مورد این است که در چنین مواردی انشا به طبیعت مکلف سیاسی است و عنوان مؤمن یا مطیع در مراتب انشا لحاظ نشده است. بنابراین نمی‌توان اشکال کرد که در خطابات قانونی نمی‌توان قیدی بر موضوع خطاب داشت؛ زیرا در چنین مواردی ایمان یا اطاعت، قید نفس خطاب نیستند، بلکه از تحلیل مفاد خطاب یا دیگر امور عارض به دست می‌آیند.

۲. لحاظ علم و قدرت در موضوع خطابات شرعی سیاسی

چنانکه گذشت بنابر نظریه خطابات قانونی امام خمینی، خطاب بر طبیعت مکلف سیاسی است که فی نفسه از هر قید خارج از ذات مکلف سیاسی، مطلق است. بنابراین قید قدرت و علم نیز در مرتبه خطاب قابل لحاظ نیست و خطاب بر عاجز و جاهل نیز فعلیت دارد. امام +، با این حال، عجز و جهل را عذر عقلی به شمار می‌آورد و حکم بر عاجز و جاهل را منجز نمی‌بیند. (سبحانی، تهذیب الاصول (تقریرات اصول امام خمینی، ج ۳: ۲۲۹) روشن است عجز، عذر عقلی و قدرت، شرط عقلی انجام هر فعلی است و از این جهت خطاب بر عاجز از آن جهت که عاجز است، منجز نمی‌شود. البته درباره جهل نمی‌توان چنین گفت؛ زیرا جاهل نمی‌تواند متوجه جهل خود باشد و آن را برای خود عذر بگیرد، بلکه می‌توان گفت شارع حکیم او را از جهت جهل معذور می‌بیند.

ممکن است فعلیت خطاب بر عاجز و جاهل با عدم تنجز سازگار نباشد و به نظر برسد که چنین خطابی لغو و غیر حکیمانه است، ولی در فعلیت چنین خطابی، چند فایده حکیمانه وجود دارد. قیودی که در مرتبه تنجز، مانع تنجز می‌شوند، بسیارند و لحاظ آنها در مرتبه خطاب، در

خطابات بشری ناممکن و در خطابات الهی لغو است؛ زیرا بشری که مخاطب خداوند است، نمی‌تواند همه این قیود را در مرتبه خطاب درک کند. حکیمان‌ترین شیوه این است که خطاب بر موضوع نوعی باشد و سپس با قیود مناسب، موارد عدم تنجز، به صورت نوعی، از خطاب تخصیص یابند. چنین فرایندی موجب تحکیم بیشتر قوانین می‌شود؛ زیرا مکلف فعلی ناچار می‌شود برای تخصیص تکلیف دلیل آورد، ولی در قول بر عدم فعلیت خطاب بر عاجز و جاهل و مانند آنها، باید برای فعلیت تکلیف و وجود شرایط فعلیت خطاب دلیل وجود داشته باشد. دیگر این که به سبب فعلیت تکلیف در خطابات قانونی، اگر فرد خود را در معرض عجز یا جهل قرار دهد یا حتی در معرض تحصیل قدرت یا علم قرار ندهد، عذری برای او وجود ندارد؛ به ویژه در نوع خطابات سیاسی که با کیان اسلام مواجه است.

در حوزه سیاست، جهل، کیان اسلام را از اساس به خطر می‌اندازد، چنان که تاریخ اسلام نشان‌گر این موضوع است؛ هر گونه جهلی که باشد: جهل به حکم یا به موضوع، جهل به تقصیر یا به قصور، جهل بسیط یا مرکب. بخش عمده‌ای از مصایب اهل بیت^۸ و دوام حکومت اهل جور و نفاق، ناشی از جهل مردم بوده و هست. به همین دلیل، به سادگی نمی‌توان جهل را عذر عقلی به شمار آورد و اگر جهل منجر به خطر عظیمی شود؛ در حالی که علم، علی‌الأصول و علی‌الإجمال قابل تحصیل باشد، عقلا جهل را عذر نمی‌بینند. حتی عجز نیز در حوزه سیاست چنین است و عقلا در جایی که قدرت، علی‌الأصول و علی‌الإجمال قابل تحصیل باشد، عجز را عذر نمی‌بینند و خطاب سیاسی را بر وی منجز می‌دانند و او را در صورت تخلف عقاب می‌کنند. بنابراین نه تنها قول به فعلیت خطاب در مورد عاجز و جاهل پذیرفتنی است تا آنان را الزام به کسب قدرت و علم کرد و نمی‌توان در خطابات شرعی سیاسی قدرت و علم را قید موضوع خطاب دانست، بلکه قول به معذرت عقلی آن دو، دست کم در حوزه سیاست، با تأمل همراه است.

۳. لحاظ عناوین خاص در خطابات شرعی سیاسی

مفاد خطابات سیاسی به گونه‌ای است که مکلف آن در بیشتر موارد قیدی زاید بر طبیعت

«مکلف سیاسی» دارد. برای نمونه در تفسیر آیه:

.....
.....^۱ (نساء: ۵۸)

روایات صحیح متعددی وجود دارد که تصریح می‌کند مخاطب سیاسی این آیه، اهل بیت [^] هستند.....
.....^۲ در روایت معتبر دیگری تصریح می‌شود که خطاب بخش دوم آیه به حاکمان است:

.....
.....^۳ (نعمانی: ۵۴)

هم‌چنین، در خطبه امیر المؤمنین پس از بیعت مردم که می‌فرماید:.....
.....^۴ (نهج البلاغه، خطبه ۳) سنخ حکم به گونه‌ای است که مشخص است مکلف این خطاب شرعی سیاسی، عالمان امت است و همه مکلفان نیست. در این موارد، مکلف حکم به عناوین خاصی مقید است که از مفاد حکم یا دیگر عوارض خطاب به دست می‌آیند. مراد از عناوین خاص، پایگاه‌های اجتماعی‌اند که تنوع آنها در هر

۱. خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانات را به اهل خود بازگردانید و چون میان مردم حکومت کنید، به عدالت حکومت کنید، همانا خداوند شما را به نیکو چیزی پند می‌دهد و خداوند شنوای بینا است.
۲. منظور ماییم؛ تا هر امامی کتاب‌ها و علم و سلاح را به امام بعدی دهد. (کلینی، الکافی، ج ۱: ۲۷۸؛ شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳: ۳)

۳. آیا به این سخن حق تعالی گوش نداده‌ای که می‌فرماید: و چون میان مردم حکومت کنید، به عدالت حکومت کنید، همانا خداوند شما را به نیکو چیزی پند می‌دهد. آنان حاکمانند؛ ای زراره مگر نمی‌بینی که در این آیه حاکمان را مخاطب ساخته است. ممکن است این روایت به جهت تضعیف «علی بن احمد البندنیجی» در رجال ابن غضائری معتبر شناخته نشود، ولی چنانکه برخی از بزرگان اشاره کرده‌اند، تضعیفات ابن غضائری معتبر نیست؛ به ویژه که نعمانی در الغیبه بیش از پنجاه روایت در مسایل امامت و مهدویت از علی بن احمد البندنیجی نقل می‌کند.

۴. خداوند از عالمان پیمان گرفته بر سیری ظالم و گرسنگی مظلوم آرام نگیرند.

جامعه‌ای ضروری است: کارمند، رییس، کارگر، کارفرما، سرباز، افسر، عالم، عامی، حاکم، مردم و... . وقتی خطابی قانونی، چه تکلیفی و چه وضعی، به صنفی در جامعه تعلق گیرد، هرگز دیگران را ملزم نمی‌کند که از پایگاه خود به آن پایگاه وارد شوند. چنین الزامی اساساً غیرحکیمانه می‌باشد و خلاف حکمت ربوبی است که نظام معیشت بشری را در تمایزهای اجتماعی قرار داده است: «•••••»^۱ (زخرف: ۳۲) در مسأله لحاظ ایمان و اطاعت در موضوع خطابات سیاسی، گفته شد اگر چه خطاب به کافر یا عاصی گاهی غیر حکیمانه است، ولی عقاب آنها از جهت تخلف از قانون الهی ممکن است. اما روشن است مسأله خطاب به عناوین خاص غیر از آن مسأله است.

۴. مکلف عمل سیاسی در خطابات سیاسی

وقتی در فقه یا اصول از فعل مکلف سخن گفته می‌شود، مراد از فعل، امری است که با اختیار و قصد از انسان صادر می‌شود، تحقق آن علی‌الاصول قائم به فرد فاعل بوده و بنفسه نیاز به اراده انسانی دیگر ندارد؛ در زمان بودن، ذاتی آن است^۲ و بالضرورة تظاهر اجتماعی محسوس، لازم ندارد. فرد، با هویت فردی خود در برابر این تکلیف، به یک فعل مسئول است و حق تعالی در برابر آن تکلیف از خود فرد بازخواست می‌کند.

عمل سیاسی، عملی با هویت اجتماعی است. عمل اجتماعی از دو جهت شبیه فعل است: صدور آن تابع قصد و اراده است و بالذات در زمان است، ولی از دو جهت دیگر با آن تفاوت اساسی دارد: در تحقق آن اراده دیگران دخیل است و علی‌الاصول قائم به فرد نیست و باید تظاهر اجتماعی داشته باشد.^۳ علاوه بر این، هویت عمل سیاسی با عطف نظر عامل به مقولات اساسی سیاست شکل می‌گیرد. دخالت اراده دیگران در تحقق عمل سیاسی ممکن است دقیقاً با قصد و اراده همین عمل در یک ساختار باشد، مانند تشکیل حکومت اسلامی،

۱. ما معیشت آنها را در زندگی دنیا در میانشان تقسیم کردیم.

۲. به این سبب است که مفاهیم دال بر فعل باید به زمان آن نیز دلالت کنند.

۳. دقت شود که تظاهر اجتماعی غیر از حرکت فیزیکی است. برای نمونه، بی‌اعتنایی و سکوت با عدم حرکت فیزیکی ملازم است، اما تظاهر اجتماعی دارد.

ولی ممکن است ارادهٔ دیگران نه تنها به این عمل تعلق نگرفته باشد، بلکه ممکن است از اصل عمل آگاه نباشند؛ مانند واقع شدن در بازی سیاسی‌ای که دیگری برای آنها طراحی کرده است، ولی آشکار است که از جمع از آن جهت که جمع است، نمی‌توان بازخواست کرد و تکلیف در مورد آن بی‌معنا است.

چگونگی دخالت ارادهٔ دیگران در تحقق عمل سیاسی، پاسخ این مسأله را روشن می‌سازد. یک عمل ممکن است مانند یک لفظ، هویتی فیزیکی داشته باشد. گفتار از جهت فیزیکی یک صوت است و عمل ممکن است یک حرکت فیزیکی یا یک حرکت روانی باشد، ولی به هویت فیزیکی صوت و فعل، گفتار و عمل اطلاق نمی‌شود. نقش گفتار در شبکهٔ روابط میان انسان‌ها، تفهیم و تفاهم معنایی است که برای آن در این شبکه اعتبار شده است و از این جهت به آن گفتار اطلاق می‌شود. هر عمل نیز در روابط میان انسانی به عناوینی متصف می‌شود که غیر هویت فیزیکی آن عمل است و اطلاق عمل به آن از جهت آن هویت است. برای نمونه، فردی دست در جیب خود می‌کند و مقداری کاغذ به دیگری می‌دهد. این توصیف فیزیکی رفتار است، ولی برای توصیف اجتماعی آن، در وهلهٔ اول باید توجه داشت که عنوان اجتماعی این رفتار وابسته به هویت اجتماعی آن کاغذها است. فرض کنید هویت آن کاغذها در روابط اجتماعی پول است. پول معنای آن کاغذها در ساختار عمل اجتماعی است. این رفتار به عناوین متعددی نامیده می‌شود: صدقه دادن، پرداخت قیمت جنس خریداری شده، دادن دستمزد، پرداخت مالیات، پرداخت رشوه، پرداخت مال‌باخته در قمار و ... منظور از معنای عمل، نقش آن عمل در شبکهٔ روابط اجتماعی است که عنوان اجتماعی آن عمل، بیانگر آن است.^۱ این معنا در یک نظام معین از حیات اجتماعی به کاغذها داده شده است و

۱. فعل فردی، بیشتر اوقات به همان عنوان واقعی‌اش خوانده می‌شود: محمود دستش را بالا برد، علی از پله پایین آمد، موسی حرکت کرد و...؛ گاهی نیز این فعل ممکن است معنادار شود و با عنوان معنایش خوانده شود: محمد نماز خواند؛ حسن روزه گرفت. در واقع محمد مجموعه‌ای از چند حرکت و چند سخن را در یک ساختار از افعال انجام داده و حسن با اراده، گرسنگی را بر سیری ترجیح داده است، ولی این اعمال تنها در نظامی خاص از زندگی، عنوان نماز و روزه را پیدا می‌کنند و در غیر این نظام این عناوین را نخواهند داشت. اما عمل اجتماعی همواره با عنوان معنایش خوانده می‌شود.

در تحقق این معنا ارادهٔ افراد دیگر دخیل است. اگر افراد جامعه برای آن کاغذها چنان معنایی اعتبار نمی‌کردند یا آن اعتبار را نمی‌پذیرفتند، اساساً هیچ یک از معانی یاد شده به رفتار فرد نسبت داده نمی‌شد. همچنین، در عملی مانند ترور سیاسی، ماهیت فیزیکی عمل، استعمال آلت قتاله است. از دید فردی، عمل یک قتل است، ولی این عمل با قرار گرفتن عمل در یک ساختار از روابط است که ترور سیاسی نامیده می‌شود و گرنه تنها یک قتل بود. ساختاری که به عمل اجتماعی معنا می‌دهد، ساختاری ایستا نیست، بلکه مانند خود عمل، بالذات در زمان و در مکان است و به همین دلیل است که یک عمل با ماهیت فیزیکی و فردی ثابت با تفاوت مکانی زمانی، در همان جامعه، معانی متنوعی می‌یابد.

پیشتر گفته شد که عمل اجتماعی در ساختاری از اعمال اجتماعی همگان هویت می‌یابد و هویت مستقل ندارد؛ در عین حال، به عنوان سازه‌ای از این ساختار خود را نشان می‌دهد که می‌توان آن را به نحو استقلالی لحاظ کرد و در برابر آن واکنش داشت. بر همین اساس نیز تجزیهٔ تکالیف اجتماعی سیاسی، ممکن دانسته شد. در واقع، در چنین مواردی می‌توان گفت که حکم به صورت ساختارمند به اجزای خود تجزیه می‌شود و هر مکلف در آن ساختار، سازه‌ای از حکم را انجام می‌دهد و در قبال آن مسئولیت دارد. در چنین ساختاری انجام حکم به صورت برنامه‌ریزی شده بر همگان واجب است، نه به صورت وجوب عام استغراقی و نه به صورت واجب کفایی. واجب برنامه‌ریزی شده (واجب مبرمج) بر اساس نظریهٔ خطابات قانونی قابل تحلیل است؛ نه نظریهٔ خطابات انحلالی.

نتیجه

این پژوهش نشان داد که نظریهٔ خطابات قانونی امام خمینی + نظریه‌ای بدیع در علم اصول می‌باشد که در گسترش فقه به حوزهٔ اجتماعی راهگشا است. اهم گزاره‌هایی که در این پژوهش پذیرفته شده‌اند، چنین است:

۱. سنخ عمل سیاسی به گونه‌ای است که در خطابات شرعی سیاسی باید قانونی باشند،

نه انحلالی.

۲. نظریهٔ خطابات قانونی اساساً هیچ قیدی را در مقام خطاب برای موضوع خطاب لحاظ نمی‌کند و لحاظ هر قیدی را نیازمند به دلیلی خارج از ذات خطاب می‌داند و بر این اساس با عدم دخالت قید ایمان در خطابات شرعی سازگاری کامل دارد، ولی در این موارد مفاد خطاب نشان می‌دهد که کافر نمی‌تواند مخاطب چنین حکمی باشد. برخی موارد نیز خطابات هستند که به قراین دیگر روشن است که نمی‌تواند به کافران باشد. خطابات سیاسی‌ای نیز وجود دارند که مفاد خطاب مستلزم چنین قیدی نیست.

۳. خطاب قانونی، قید اطاعت و عصیان را نیز در ذات خطاب نمی‌پذیرد و از این جهت خطابات شرعی بین مطیع و عاصی مشترکند، ولی برخی از خطابات سیاسی از حیث مفاد، به عاصی از آن جهت که عاصی است، ممکن نیست.

۴. این نکته به این معنا نیست که کافر یا عاصی از حیث عقاب نیز مکلف به مفاد چنین خطابات نیست، بلکه می‌توان گفت که بنابر الزام عقلی و فطری، او مکلف است ایمان آورد یا مطیع باشد تا خطاب اصلاح میان برادران ایمانی به او نیز وارد شود و حتی ممکن است عقاب تخلف از قانون الهی هم به او تعلق بگیرد، ولی تا او مؤمن یا مطیع نشده، چنین خطابی به او خلاف حکمت ربوبی است.

۵. بنابر نظریهٔ خطابات قانونی، قید قدرت و علم نیز در مرتبهٔ خطاب قابل لحاظ نیست و خطاب بر عاجز و جاهل نیز فعلیت دارد. امام +، با این حال، عجز و جهل را عذر عقلی به شمار می‌آورد و حکم بر عاجز و جاهل را منجز نمی‌بیند. در فعلیت چنین خطابی چند فایدهٔ حکیمانه است. بنابراین نه تنها قول به فعلیت خطاب در مورد عاجز و جاهل پذیرفتنی است تا آنان را الزام به کسب قدرت و علم کند و نمی‌توان در خطابات شرعی سیاسی، قدرت و علم را قید موضوع خطاب دانست، بلکه قول به معذرت عقلی آن دو در حوزهٔ سیاست با تأمل همراه است.

۶. مفاد خطابات سیاسی به گونه‌ای است که مکلف آن در بیشتر موارد، قیدی زاید بر طبیعت «مکلف سیاسی» دارد که عناوین خاص مکلف حکم هستند. مراد از عناوین خاص،

پایگاه‌های اجتماعی است که تنوع آنها در هر جامعه‌ای ضروری می‌باشد؛ مانند کارمند، رییس، کارگر، کارفرما، سرباز، افسر، عالم، عامی، حاکم، مردم و... .

۷. وقتی در فقه یا اصول از فعل مکلف سخن به میان می‌آید، مراد امری است که از انسان با اختیار و قصد او صادر می‌شود، تحقق آن علی‌الاصول قائم به فرد فاعل بوده و بنفسه نیاز به ارادهٔ انسانی دیگر ندارد، در زمان بودن ذاتی آن است و بالضروره تظاهر اجتماعی محسوس لازم ندارد. در برابر این تکلیف، فرد مسئول است و حق تعالی در برابر آن می‌تواند از او بازخواست نماید.

۸. عمل سیاسی عملی با هویت اجتماعی است. عمل اجتماعی از دو جهت شبیه فعل است: صدور آن تابع قصد و اراده است و بالذات در زمان است، ولی از دو جهت دیگر با آن تفاوت اساسی دارد: در تحقق آن ارادهٔ دیگران دخیل است و علی‌الاصول قائم به فرد نیست و باید تظاهر اجتماعی محسوس داشته باشد.

۹. معنای عمل سیاسی، نقش آن عمل در شبکهٔ روابط اجتماعی است که عنوان اجتماعی آن عمل بیانگر آن است. ساختاری که به عمل اجتماعی معنا می‌دهد، ساختاری ایستا نیست، بلکه همچون خود عمل، بالذات در زمان و در مکان است و به همین دلیل است که یک عمل با ماهیت فیزیکی و فردی ثابت با تفاوت مکانی زمانی، در همان ساختار، معانی متنوعی می‌یابد.

۱۰. عمل اجتماعی در ساختاری از اعمال اجتماعی همگان هویت می‌یابد و هویت مستقل ندارد؛ در عین حال، به عنوان سازه‌ای از این ساختار خود را نشان می‌دهد که می‌توان آن را به نحو استقلالی لحاظ کرد و در برابر آن واکنش داشت. به جهت امکان لحاظ استقلالی عمل اجتماعی است که می‌توان فرد را نسبت به عملش مسئول دانست و از آن بازخواست کرد. از همین لحاظ فرد مکلف می‌تواند موضوع خطابات شرعی سیاسی باشد. در واقع، در چنین مواردی می‌توان گفت که حکم به صورت ساختارمند به اجزای خود تجزیه می‌شود و هر مکلف در آن ساختار، سازه‌ای از حکم را انجام می‌دهد و در قبال آن مسئولیت دارد.

۱۱. در چنین ساختاری انجام حکم به صورت برنامه‌ریزی شده بر همگان واجب است، نه به صورت وجوب عام استغراقی و نه به صورت واجب کفایی. واجب برنامه‌ریزی شده بر اساس نظریه خطابات قانونی قابل تحلیل است؛ نه نظریه خطابات انحلالی.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، (نسخه صبحی صالح)، دار الهجره، قم، بی‌جا، بی‌تا.
۳. تقوی اشتهاردی، شیخ حسین، تنقیح الاصول (امام خمینی +)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی +، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۴. حسنی، ابوالحسن، تعامل حکم سیاسی و نظریه سیاسی در فقه سیاسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، آماده چاپ.
۵. حلی، الجوهر النضید، قم، انتشارات بیدار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
۶. خوانساری، محمد، منطق صوری، تهران، آگاه، چاپ دوازدهم، ۱۳۶۹.
۷. خویی، سید ابو القاسم، ۱۴۱۷ق، محاضرات فی الأصول، انتشارات انصاریان، چاپ چهارم.
۸. سبحانی، جعفر، تهذیب الاصول (تقریرات اصول امام خمینی)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی +، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۹. سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۱۰. شهابی، محمود، رهبر خرد، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۰.
۱۱. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱۴۱۳ق.
۱۲. فاضل لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیه، نرم افزار جامع فقه، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، بی‌تا.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵.
۱۴. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، خطابات قانونیه (مجموعه گفتگو)، تهران، چاپ و نشر عروج، چاپ اول، ۱۳۸۶.

۱۵. مرتضوی لنگرودی، سید محمدحسن، *جواهر الاصول (تقریرات اصول امام خمینی)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی +، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۱۶. مظفر، محمدرضا، *المنطق*، قم، اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۱۷. ملکی میانجی، محمدباقر، *بدائع الکلام فی تفسیر آیات الأحکام*، مؤسسه الوفاء - بیروت - لبنان، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
۱۸. نائینی، محمدحسین، *فوائد الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ششم، ۱۴۱۷ق.
۱۹. نعمانی، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر، *الغیبة*، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷.