

Journal of Fiqh and Usul

Vol. 51, No. 1, Issue 116

Spring 2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/jfu.v51i1.59145>



انفجور

سال پنجاه و یکم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۱۶

بهار ۱۳۹۸، ص ۹۳-۱۱۰

## «قدرت تامه» شرط انشاء، فعلیت یا تنجز؟\*

دکتر سید ابوالقاسم حسینی زیدی

استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: [abolghasem.6558@yahoo.com](mailto:abolghasem.6558@yahoo.com)

### چکیده

قدرت از شرایط عامه تکلیف محسوب می‌گردد که گاه به لحاظ عجز از جمع امثال بین تکالیف در نظر گرفته می‌شود و از آن به عنوان قدرت تام (قدرت شرعی) نام برده می‌شود. پرسش این است که عجز از جمع بین دو تکلیف در مقام امثال در چه مرحله‌ای از مراحل حکم (انشاء، فعلیت و تنجز) تأثیر دارد. در این خصوص سه مسلک عمده در بین اصولیان شکل گرفته است: مرحوم آخوند و شهید صدر قائل‌اند که قدرت شرعی، شرط برای مرحله انشاء است، مرحوم نائینی قدرت شرعی را مربوط به مرحله فعلیت می‌داند؛ امام خمینی، شیخ حسین حلی و محقق تهرانی برآنند که قدرت شرعی محدود مرحله تنجز است و در دو مرحله سابق اثری ندارد. در این جستار، ضمن بیان نظرات و تقریرات مختلف در مورد مسالک سه‌گانه و بیان اشکالات مربوط به هر یک از این نظرات، به این نتیجه رسیده‌ایم که اولاً در قدرت عقلی باید در مرحله جعل و انشاء تصرف نمود و این مرحله را محدود کرد زیرا خطاب مطلق نسبت به عاجزین، دارای عنوان داعویت و زاجریت نیست و به تکلیف ما لا یطاق و لغویت می‌انجامد؛ ثانیاً قدرت تامه و شرعی که همان جمع بین دو تکلیف متزاحم است در مرتبه تنجز دخیل است؛ چراکه در موارد تزاحم، سیره عقلا بر آن است که تکالیف را متوجه خود می‌بینند و در پی علاجی در مقام امثال برمی‌آیند.

**کلیدواژه‌ها:** قدرت تامه، قدرت شرعی، تزاحم، مرحله انشاء، مرحله فعلیت، مرحله تنجز.

\*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۷/۰۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۸/۱۶.

## “Perfect ability” the requirement of creation, actuality or non-contingency?

**Abolghasem Hosseini Zeidi**, Ph.D., Assistant Professor, Razavi Islamic Sciences University

### Abstract

Ability is a general requirement of duty which is sometimes considered due to non-ability to fulfill the duties simultaneously and is known as perfect (legal) ability. The question is at what stage of percept (creation, actuality and non-contingency); non-ability to fulfill two duties simultaneously is effective? In this regard, three main doctrines have developed among Usulis: Akhund and Shahid Sadr maintain that legal ability is a requirement for the creation stage, Naeini believes that legal ability is a requirement for the actuality stage, Imam Khomeini, Sheikh Hassan Helli and Mohaghegh Tehrani are of the opinion that legal ability delimits the non-contingency stage and has no effect on the two previous stages. In this paper, after explaining different opinions concerning the above said three doctrines and the problems related to each opinion, the authors have concluded that: first, the rational ability must be altered at the creation stage and this stage must be restricted; since absolute speech as to incapables does not have the excitement and deterrence titles and leads to burdensome duty and absurdity; second, perfect and legal ability i.e. fulfilling two inconsistent duties, is of significance at the non-contingency stage; since in cases of inconsistency, usages of the wise is to consider themselves liable and attempt to find a way to obey.

**Keywords:** perfect ability, legal ability, inconsistency, creation stage, actuality stage, non-contingency stage

## مقدمه

در میان اصولیان، مشهور است که قدرت از شرایط عامه تکلیف محسوب می‌گردد؛ یعنی اگر مکلف عاجز باشد و نتواند مأمور به را در خارج انجام دهد، هیچ تکلیفی متوجه او نیست<sup>۱</sup> زیرا با فقدان شرط، مشروط نیز محقق نمی‌شود (ر.ک: نائینی، فوائد الاصول، ۱/ ۳۱۴؛ مظفر، ۱/ ۳۰۵).

قدرت به معنای توانایی انجام فعل و یا ترک آن، از روی اراده و اختیار است: «هی الصفة ألتی یتمکن الحی من الفعل و ترکه بالإرادة» (جرجانی، ۷۴).

قدرت سه نوع لحاظ دارد که احکام هر یک متفاوت است:

۱. گاهی منظور از قدرت، در مقابل عاجز بودن از متعلق تکلیف است (تکلیفی که گاهی مقدور است و گاهی غیر مقدور) مثلاً مولا امر به استهلال کرده است؛ حال نسبت به این تکلیف شخص نابینا عاجز است و فرد بینا هم قادر است. از این قدرت با عنوان اصل قدرت یا قدرت به درجه اولی یاد می‌شود.

۲. نوع دوم جایی است که قدرت به لحاظ عجز از جمع امثال بین تکالیف در نظر گرفته می‌شود. از قدرت در این قسم، به عنوان قدرت تام یا قدرت شرعی نام برده می‌شود.

۳. نوع سوم قدرت به لحاظ عجز از به دست آوردن موافقت قطعیه یا مخالفت قطعیه است یعنی هرچند که مکلف از اصل موافقت یا مخالفت عاجز نیست لکن عاجز از یقین به موافقت قطعیه یا مخالفت قطعیه یا هر دو است. مانند دوران بین محذورین که شخص می‌داند فعلی یا واجب است یا حرام که در این جا نه یقین به موافقت ممکن است و نه یقین به مخالفت امکان دارد.

در این که قسم سوم از عجز در مرحله تنجز تأثیرگذار است (و ربطی به مرحله انشاء و فعلیت ندارد) شبهه‌ای وجود ندارد چراکه عجز مربوط به علم و جهل مکلف است و لذا گفته می‌شود: علم اجمالی در این صورت منجز تکلیف است.

اما در صورت اول و دوم از قدرت و عجز اختلاف است که این دو صورت در کدام یک از مراحل حکم (انشاء یا فعلیت یا تنجز) دخالت دارند؟

محل بحث این مقاله در قسم دوم از قدرت است؛ در حالتی که مکلف در صورت تراحم<sup>۲</sup> متحیر گردد و نتواند هر دو تکلیف را امثال نماید، اگرچه قدرت عقلی بر انجام هر دو تکلیف را دارا باشد ولی در مقام

۱. البته اشاعره چون استطاعت انسان به افعال خود، پیش از شروع به فعل را نفی کردند، تکلیف ما لایطاق را که لازمه این نفی بود، جایز دانسته‌اند (ر.ک: تفتازانی، ۴/ ۲۹۶).

۲. تراحم، در اصطلاح عبارت است از تنافی دو حکم دارای ملاک در مقام امثال، به سبب آن که مکلف، به انجام هر دو در یک زمان قادر نیست (صدر، بحوث ۲۶/۷؛ مکارم شیرازی، ۳/ ۴۶۳؛ حکیم، محمدسعید، ۶/ ۲۲؛ مغنیه، ۴۲۸).

امثال، تکلیف به یکی از متزاحمین امکان ندارد زیرا انجام هر کدام از متزاحمین مقید به قدرت شرعی است و در صورتی تکلیف به یکی از متزاحمین فعلی است که متزاحم دیگر را ترک کند.

حال بحث در این است این عاجز بودن مکلف در جمع میان دو امثال در چه مرحله‌ای از مراحل حکم<sup>۳</sup> تأثیرگذار می‌باشد؟ آیا مرحله انشاء و جعل را مقید می‌نماید یا مرحله فعلیت یا مرحله تنجز را محدود می‌سازد؟ اگر هیچ کدام از این مراحل محدود نگردد لازمه اش وجود دو تکلیف فعلی است که مکلف قدرت بر انجام هر دو را ندارد و چنین تکلیفی، تکلیف به ما لایطاق است.

در پاسخ به این سؤال سه مسلک عمده در بین اصولیان شکل گرفته است که در این جستار به بررسی و واکاوی این مسالک و تقریرهای مختلف آن خواهیم پرداخت. البته این نکته هم قابل تذکر است که با توجه به این که این بحث در ارتباط با مراحل جعل حکم است، تنها ثمره علمی بر آن مترتب است.

### مسلک اول: قدرت شرعی شرط برای مرحله انشاء

این گروه از اصولیان قائل هستند: قدرت تامه شرط برای مرحله انشاء است و عدم قدرت بر جمع بین امثالین، باعث عدم انشاء تکلیف می‌شود. در نتیجه نبود قدرت بر جمع بین امثالین (قدرت تامه یا شرعیه) مؤثر در مرحله انشاء است و اگر چنین قدرتی نباشد، اصلاً تکلیف انشاء نمی‌شود.

در مورد این مسلک یک سؤال بسیار مهم مطرح است که بنا بر این مسلک تفاوت بین تراحم و تعارض<sup>۴</sup> چیست؟ از طرفداران این نظریه در پاسخ به این سؤال دو تقریب وارد شده است:

#### تقریر مرحوم آخوند از مسلک اول

خلاصه فرمایش آخوند در تفاوت بین تعارض و تراحم این است که: در تعارض ملاک‌ها هم تعارض دارند، اما در تراحم بین ملاک‌ها تنافی نیست بلکه در دیگر جوانب تنافی وجود دارد. خصوصیت تراحم آن است که در دو دلیل متزاحم، مناط موجود است بر خلاف تعارض که ملاک و مصلحت در هر دو دلیل یکی از آن‌ها موجود نیست (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۱۵۵).

این دیدگاه، بر پایه نظریه متکلمان شیعه در مورد تبعیت احکام از مصلحت و مفسده استوار است (ر.ک: ایوان کیفی، ۱۴۹/۲؛ حسینی فیروزآبادی، ۲۴۹؛ خمینی، تهذیب الاصول، ۳۹۵/۲) و بدون این

۳. محقق خراسانی برای حکم چهار مرحله قائل هستند: اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز (در الفوائد، ۱/ ۷۰) محقق اصفهانی فرموده‌اند: مراحل حکم سه تا می‌باشد: اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز (اصفهانی، ۴/ ۲۳۵) صاحب منتقی الاصول بر این کلام اشکال کرده‌اند (روحانی، ۴/ ۹۵). آیت الله خوئی برای حکم دو مرحله قائل هستند: جعل و انشاء، فعلیت (ر.ک: خوئی، ۵/ ۳۲۸؛ خوئی، مصباح الاصول، ۲/ ۴۶).

۴. در اصطلاح اصول فقه، تعارض، تنافی داشتن مقتضای دو یا چند دلیل با یکدیگر است بطوری‌که با هم متضاد یا متناقض باشند مانند آن‌که دلیلی بر وجوب کاری دلالت کند و دلیلی دیگر بر حرمت یا واجب نبودن آن (ر.ک: حائری اصفهانی، ۴۳۵؛ صدر، دروس فی علم الاصول، ۲/ ۵۴۱).

مبنا دیگر فرضی برای در نظر گرفتن مصلحت در یکی از دو دلیل باقی نمی ماند تا بر اساس آن میان این دو اصطلاح فرق گذاشته شود. بنابراین در متعارضین، مقتضی و ملاک حکم در احد الدلیلین وجود دارد نه آن که هر دو دلیل دارای ملاک باشند؛ برای مثال فرض کنید یک دلیل می گوید: نماز جمعه، واجب است و دلیل دیگر می گوید: نماز جمعه حرام است و فرضه حکم هم منحصر به وجوب و حرمت است؛ در این مورد، واضح است که یکی از این دو دلیل، دارای ملاک است و امکان ندارد هر دو، واجد ملاک باشند. در این جا که متعارضین هستند باید به آن دلیلی مراجعه کرد، که از نظر دلالت - از جهت سند یا دلالت و غیره - رجحان دارد. اما در متزاحمین، ملاک حکم در هر دو وجود دارد مانند وجوب انقاذ دو غریق که هر کدام مصلحت ملزمه دارند؛ در مورد متزاحمین کاری به دلیل آن نداریم که کدامیک از نظر سند یا دلالت و امثال آن ها قوی تر است بلکه باید ببینیم ملاک و مقتضی کدامیک قوی تر است و مصلحت کدام بیشتر است؛ هر کدام که ملاک و مقتضی قوی تر داشت، طبق آن، عمل می کنیم گرچه دلیل دیگر از نظر دلالت، ارجح باشد و اگر مقتضی هر دو مساوی بود، در انتخاب یکی از متزاحمین مخیر هستیم.

نتیجه این که اگر دو دلیل در برابر یکدیگر قرار گرفتند چنان چه از قبیل متعارضین بودند، به هر کدام که دلالتشان قوی تر بود عمل می کنیم و اگر از قبیل متزاحمین بودند، به هر کدام که مقتضی و ملاکش قوی تر بود، عمل می نمایم (فاضل لنکرانی، ۱۹۵/۵).

#### اشکالات کلام مرحوم آخوند

اولاً این تقریب بنا بر مسلک عدلیه است که احکام را تابع مصالح و مفاسد می داند؛ ولی نباید تراحم را به نوعی تفسیر کنیم که فقط مسلک عدلیه را شامل گردد؛ (سبحانی، المحصول، ۴/۴۰۸) در مسالک دیگر هم تراحم و تعارض وجود دارد.<sup>۵</sup>

ثانیاً این که گفته شد که ما بعد از سقوط دو خطاب کشف ملاک می کنیم، این کشف ملاک بعد از سقوط دو خطاب چگونه ممکن است؟ در فرمایش مرحوم عراقی آمده است از راه مدلول التزامی کشف خطاب صورت می پذیرد (عراقی، ۱/۴۱۴)؛ ولی بر فرمایش ایشان این اشکال وارد می گردد که بحث است آیا بعد از سقوط مدلول مطابقی، مدلول التزامی ثابت خواهد بود؟ یا بعد از سقوط مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز ساقط می گردد؟ (ر ک: خوبی، مصباح الاصول، ۳/۳۷۰؛ صدر، بحوث فی علم الاصول، ۷/۲۶۳؛ همو، مباحث الاصول، ۵/۶۳۴).

۵. البته بر اساس دیدگاه آیت الله خوبی این مسأله هیچ ربطی به مسأله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ندارد زیرا مسأله تراحم بر پایه عدم توانایی مکلف بر جمع میان دو تکلیف متوجه او در ظرف اطاعت بنا شده است، بدون این که وجود ملاک یا عدم آن، تأثیری در تحقق مزاحمت داشته باشد. همچنین مسأله تعارض بر اساس تنافی دو حکم در مقام جعل و واقع بنا نهاده شده است و این نیز ربطی به وجود ملاک و عدم آن ندارد؛ بنابراین مسأله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد هیچ دخالتی در دو مسأله تراحم و تعارض ندارد (خوبی، محاضرات ۲۲۰/۳).

### تقریر شهید صدر از مسلک اول

شهید صدر هم قائل هستند که قدرت بر جمع بین امثالین مرحله انشاء را محدود می‌کند و اگر مکلف نتوانست مثلاً بین نماز و ازاله را جمع کند، هر دو قابل جعل و انشاء نیست. البته ایشان بر خلاف مرحوم آخوند که تفاوت بین تعارض و تراحم را در ملاکات دانسته‌اند، تفاوت را در این می‌دانند که در تراحم ورود<sup>۶</sup> است (اشتغال به اهم بر امر به مهم وارد است) و در تعارض ورود مطرح نیست.

در دیدگاه ایشان خطابات شرعی هم چنان که مقید به قدرت عقلی هستند و اگر قدرت بر آن نباشد حکم انشاء نمی‌شود، مقید به قدرت شرعی هم هست؛ مراد به قدرت شرعی در اصطلاح ایشان این است که مکلف به ضد آن واجب اشتغال نداشته باشد. فرض کنید در آخر وقت هم ازاله واجب است و هم نماز واجب است و فرض آن است که نماز در آخر وقت اهم است؛ در این جا شرط انشاء و وجوب ازاله این است که مکلف مشغول به نماز نباشد و اگر اشتغال به نماز پیدا شد، شرط محقق نخواهد بود و اصلاً انشاء و وجوب نسبت به ازاله مرتفع می‌گردد. در نتیجه وقتی بعد اشتغال به نماز پیدا کرد، موضوع و وجوب ازاله مرتفع می‌شود.

حاصل آن که در وجوب ازاله یک قدرت عقلی شرط است و آن هم این که اگر برای کسی امثال ازاله ممکن نبود، وجوبی بر عهده اش نیست؛ اما در این جا یک قدرت شرعی هم مطرح است و آن این که اگر کسی به ضدی مشغول گردد که از نظر اهمیت از رتبه کمتری نسبت به ازاله برخوردار نباشد (حال یا مساوی است یا بیشتر) در این صورت نیز ازاله واجب نیست.

حال همین مطلب فارق بین باب تراحم و تعارض خواهد بود؛ به این معنا که در باب تراحم مسأله به ورود بازگشت می‌کند و همان طور که در باب ورود بیان نمودیم: منافاتی بین دو دلیل وارد و ورود وجود ندارد، در تراحم هم بین متزاحمین تنافی وجود ندارد به دلیل آن که تکلیف از همان ابتدا به صورت مشروط جعل شده است؛ بر خلاف تعارض که در آن دیگر ورود مطرح نیست و در نتیجه دو دلیل با همدیگر دارای تنافی هستند (صدر، دروس فی علم الاصول، ۶۴/۷).

### دلایل شهید صدر برای ورود در تراحم

ایشان دو دلیل اقامه می‌کنند:

#### الف) دلیل عقلی

اهمال در مقام خطاب معنی ندارد و لذا در مقابل خطابی که به واجب تعلق می‌گیرد، دو صورت

۶. ورود، به معنای خروج حقیقی یک شیء از موضوع حکم دیگر است که منشأ این خروج، تعبد شرعی است (رک: نائینی، اجود التقریرات ۵۱۱/۲؛ منتظری، ۴۸۹؛ حکیم، محسن، ۵۳۲/۲).

متصور است: یا باید به اطلاق قائل شد به این معنا که نماز واجب است اگرچه در حال مشغول بودن به واجب دیگر؛ یا باید قول به تقیید را انتخاب نمود به این صورت که امر به نماز باید مقید به عدم مشغول شدن به واجب اهم یا برابر بوده باشد.

اگر قائل به این شرط در مقام جعل نشویم و بگوییم: انشاء ازاله اطلاق دارد، سؤال می‌شود به چه دلیل مولا امر به ازاله را مطلق آورده است؟ منظور از این اطلاق یا مکلف کردن بنده به انجام ضدین است که تکلیف به ضدین ممتنع است و یا منظور مولا منصرف کردن مکلف از نماز و وادار نمودن به انجام ازاله است که موجب خلف می‌گردد زیرا فرض آن است که یا نماز اهم است که ترجیح مرجوح بر راجح خواهد شد و اگر هر دو مساوی هستند، در این صورت ترجیح بلا مرجح خواهد بود. بنابراین اگر امر به ازاله مطلق است و شامل صورت اشتغال به نماز هم می‌شود، یکی از سه اشکال رخ می‌دهد:

- (الف) امر به ضدین: وادار کردن مکلف به ازاله حتی در حین اشتغال به نماز.  
 (ب) ترجیح مرجوح بر راجح: زیرا فرض آن است که امر به نماز اهم است.  
 (ج) انصراف مکلف از مساوی به مساوی<sup>۷</sup>: که ترجیح بدون مرجح است.  
 بنابراین عقل حکم می‌کند که باید در تراحم قائل به اشتراط عدم اشتغال به غیر شد.

#### ب) ارتکاز عقلا

اگر اطلاقات خطابات به عرف عرضه شود عرف این خطابات را مشروط به عدم اشتغال می‌داند؛ ایشان چنین می‌آورند: «ارتکازی بودن این قید و بدیهی بودن قید مذکور در نظر عرف و واضح بودن این امر که ملاکات احکام از نظر اهمیت با هم تفاوت دارند، مانع از تمسک به اطلاق خطال می‌شود» (صدر، دروس فی علم الاصول، ۶۵/۷).

#### اشکالات کلام شهید صدر

۱) ورودی که در بین اصولیین تعریف شده است آن است که دلیلی وارد شود و ما متعبد به آن دلیل شویم و با ورود آن دلیل موضوع دلیل دیگر خود به خود منعدم شود (ر.ک: أنصاری، ۷۵۰/۱؛ مغنیه، ۴۳۲)؛ ولی ورودی که شهید صدر در باب تراحم بحث کردند، ورود دلیل نبود بلکه عبارت بود از عدم اشتغال مکلف به اهم؛ بنابراین در این جا انعدام موضوع است ولی نه با ورود دلیل، بلکه با اشتغال و امثال مکلف موضوع منعدم می‌شود.

۷. نکته قابل توجه آن‌که در صورتی که متراحم دیگر اهم باشد ورود از یک جانب است؛ اما اگر هر دو متراحم مساوی باشند و هیچ‌یک اهم بر دیگر نبود در این صورت ورود از جانبین است یعنی اگر نجات زید غریق با نجات عمرو غریق مساوی باشد خطاب به مکلف این‌گونه خواهد بود: «إنقذ زیداً بشرط عدم اشتغال بإنقاذ عمر و إنقذ عمرواً بشرط عدم اشتغال بإنقاذ زیداً»

البته شهید صدر با التفات به این اشکال، ورود را به پنج قسم تقسیم می‌کنند که در ذیل قسم پنجم آورده‌اند: «پنجمین مورد آن است که دلیل وارد، متکفل بیان حکمی باشد که با امثال آن موضوع حکمی که در دلیل مورد ثابت شده است، برداشته و رفع گردد و مثال این مورد در جایی است که دو دلیل متزاحم دلالت بر دو حکم داشته باشند و ما قائل به ترتب باشیم که در این صورت با امثال حکم اهم یا مساوی موضوع دیگر مرتفع شده و از بین می‌رود» (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۶۵/۷).

۲. تعریف شما از تزاحم و ارجاع آن به ورود در تعارض هم وجود دارد؛ تعارض در جایی که تضاد دائمی هم باشد را می‌توان به ورود برگرداند. مثال بارزش آن است که شخصی بگوید: «تحرک نحو المغرب» و «تحرک نحو المشرق» این را هم می‌توان به ورود برگرداند به این صورت که خطاب این‌گونه باشد: به سمت مشرق برو به شرط آن که به سمت مغرب نروی.

ایشان در تقریب خودشان فرقی بین تضاد دائمی و اتفاقی قائل نشدند؛ پس در این جا نیز باید بگوییم: عرف و عقلا چنین موردی را داخل در بحث تزاحم می‌داند ولی آیا عقلا چنین موردی را از باب تزاحم می‌داند یا می‌گوید در چنین موردی تعارض وجود دارد؟ بله، ممکن است عرف بین این دو دلیل جمع نماید لکن این جمع بعد از تعارضی است که در دو دلیل می‌بیند (رک: خوبی، محاضرات فی الاصول الفقه، ۲۰۱/۳؛ آملی، ۶۷).

۳. این تقریب بنا بر قبول ترتب است و بر طبق نظر کسانی که ترتب را قبول ندارند، وارد بودن یکی از متزاحمین معنا نخواهد داشت.

### مسلك دوّم: قدرت شرعی شرط برای مرحله فعلیت

مرحوم نائینی به این مسلك قائل شده‌اند. نتیجه کلام ایشان این است که اگر کسی قدرت ندارد، در حقیقت هیچ حکمی در حق او فعلیت نمی‌یابد و به طریق اولی منجز نمی‌گردد.

#### تقریب مرحوم نائینی از مسلك دوم

در أجود التقریرات تصریح شده است: «إن مورد التصادم و التنافی فی مورد التعارض هو مقام الجعل و التشریح فان جعل الوجوب مثلاً لشيء ینافی جعل الإباحة أو حکم آخر له فی حد نفسه و هذا بخلاف باب التزاحم فان التصادم و التنافی فیہ لیس فی مقام الجعل و التشریح بل هو فی مقام الفعلية» (نائینی، أجود التقریرات، ۵۰۲/۲).

توضیح کلام ایشان متوقف بر ۲ مقدمه است:

مقدمه اول) هیچ اشکالی در این امر وجود ندارد که تکالیفی که مجعول است به صورت قضایای



حقیقیه هستند اگر در مقام امتثال با هم تراحم داشته باشند، موجب تنافی در مقام جعل نمی‌گردد؛ به تعبیر دیگر عجز مکلف در مقام امتثال ربطی به مرحله جعل ندارد. مثلاً تعیین غریقی که باید نجات یابد، که برای مکلف نجات هر دو در آن واحد میسر نیست، بر عهده مکلف است و به شارع و جاعل حکم مربوط نمی‌شود (ر.ک: روحانی، ۳۰۵/۷).

مقدمه دوم) در تراحم یک قدرت بیشتر قابل تصور نیست. قدرت واحده‌ای که متعلق به احد الضدین به صورت علی البدل است و در واقع مکلف می‌تواند فقط یک تکلیف را انجام دهد. مفروض هم این است که قدرت از شرائط تکلیف است و مولا در مرحله انشاء تکلیفش را مقید به قدرت نموده است و لذا از شرائط فعلیت تکلیف، وجود قدرت است (مانند: إذا دخل الوقت وجب الصلوة؛ فعلیت متوقف بر دخول وقت است) نمی‌توان قائل شد هر دو تکلیف فعلی است.

حال ناچاریم به این طریق متوسل شویم که یکی از دو خطاب از فعلیت ساقط می‌گردد؛ نتیجه این معالجه این می‌گردد که حکم، با انتفاء موضوعش مرتفع می‌شود یعنی در صورت مشغولیت مکلف به اهم تکلیف به مهم منتفی خواهد بود (نائینی، فوائد الاصول، ۷۰۴/۴)؛ اما در صورت تعارض «نفی الحکم عن موضوعه» است و با تحفظ بر موضوع، حکم نفی می‌گردد (همو، اجود التقریرات، ۵۰۲/۲).

### اشکالات کلام مرحوم نائینی

۱) آیا اطلاق هر کدام از دو خطاب به لحاظ اشتغال به خطاب دیگر، در مرحله انشاء مصححی دارد یا خیر؟ اگر جعل خطاب در مرحله انشاء به صورت مطلق مصحح دارد و اشکالی ندارد، پس چرا در مرحله فعلیت از آن رفع ید نموده و مقیدش می‌نمایید؟ اما اگر در مرحله جعل اطلاق معنی ندارد (همان‌طور که شهید صدر فرمودند) پس باید قائل به تقیید در همین مرحله گردیم، نه این که بگویید: تقیید مخصوص مرحله فعلیت است (ر.ک: صدر، بحوث فی علم الاصول، ۳۶۴/۲).

۲) چرا می‌فرمایید: یک قدرت بیشتر وجود ندارد؟ همان‌طور که در مسلک سوم هم خواهد آمد مکلف هم قدرت بر ازاله و هم قدرت بر نماز دارد و تنها محذور آن است که بر جمع بین این دو تکلیف، قدرت ندارد. در نتیجه قدرتی که شرط تکلیف است در مقام متعدد است یعنی قدرت نسبت به هر دو علی‌حده و مستقلاً وجود دارد لکن آن چه مقدور نیست جمع بین دو تکلیف است

۳) چه چیز باعث تقیید خطاب در مرحله فعلیت می‌گردد؟ آیا خطاب تقنینی و شرعی موجب تقیید است؟ یا این که مقید، حکم عقل است؟

اگر گفته شود: حکم شرعی موجب تقیید می‌گردد، معنایی ندارد چرا که قانون‌گذار در تحقق و ثبوت موضوع دخالتی نمی‌کند و تصرفش مخصوص مرحله انشاء است.

اما اگر می‌گویید: مقید عقل است، اگر عقل نظری مراد باشد شأن عقل نظری کشف است، یعنی کشف می‌نماید مقنن در مرحله انشاء خطاب را مقید کرده است؛ ولی اگر منظور عقل عملی باشد که این عقل در مقام تنجز و امتثال وارد می‌گردد نه مقام فعلیت؛ یعنی در مرحله امتثال از نظر عقل قبیح است که شارع، مکلف را بر ترک هر دو تکلیف عقات نماید؛ و معنای این مطلب این می‌شود که هر دو خطاب اگرچه فعلی هستند اما منجز نیستند.

### مسلك سوّم: قدرت تامه شرط برای مرحله تنجز

جمعی از محققان بر این باورند که قدرت، محدود کننده مرحله تنجز است و در دو مرحله سابق اثری ندارد. سالکان مسلك سوم همه قائل هستند که قدرت تامه شرط برای تنجز است ولی در قدرت به درجه اولی اختلاف دارند:

الف) امام خمینی و شیخ حسین حلی: هم قدرت تامه شرط برای تنجز است و هم قدرت به درجه اولی (قدرت عقلی و تکوینی برای انجام عمل) شرط برای تنجز است.

ب) صاحب محجة العلماء: قدرت تامه شرط برای تنجز است و قدرت به درجه اولی شرط برای فعلیت است ولی انشاء می‌شود.

#### نظریه اول در مسلك سوم

برای این مدعا دو تقریب ذکر شده است:

#### تقریر اول: شیخ حسین حلی

حکم تکلیفی به معنای جعل و جوب نیست بلکه مرجع حکم تکلیفی به حکم وضعی است یعنی معنای حکم تکلیفی «ثابت شدن تکلیفی بر عهده مکلف» است. همان‌طور که در احکام وضعی گفته می‌شود قدرت شرط نیست (مثلاً اگر شخصی دینی بر عهده‌اش باشد، بدهی مشروط به قدرت نیست بلکه وجوب وفا به شرط داشتن قدرت است)، باید بگوییم: احکام تکلیفی نیز مشروط به قدرت نیست بلکه منجز شدن تکلیف، مقید به قدرت خواهد بود.

بله، اگر علم و قدرت در خارج تحقق پیدا کند از این حکم عنوان باعثیت و زاجریت انتزاع می‌گردد اما خود حکم وضعی و تکلیفی مشروط به قدرت نیست (حلی، ۳/ ۱۷۴).

#### اشکال نظریه اول

شبهت حکم تکلیفی با حکم وضعی در این موضوع خلاف ارتکازات و عرف عقلاست چراکه در ارتکاز عقلا بین احکام وضعی و تکلیفی فرق وجود دارد و این دو دارای حیثیت و حقیقت متفاوت هستند

به ویژه بر مبنای کسانی که حقیقت حکم تکلیفی را جعل عقوبت در فعل و ترک می دانند (ر.ک: علامه حلی، ۱/ ۸۴؛ حکیم، محمدتقی، ۵۷) - در نتیجه این که وجوب را به معنای وقوع و تحقق بر ذمه بدانیم صحیح نخواهد بود.

در هر حال ظاهر این است که حکم تکلیفی با توجه به مفاد اولیه اش زاجر و باعث است نه این که مفاد اولی احکام تکلیفی، اشتغال بر ذمه باشد و بعد عنوان باعثیت و زاجریت انتزاع گردد (ر.ک: نائینی، اجود التقریرات، ۲/ ۳۸۳).

### تقریر دوم: امام خمینی

به نظر ایشان شخص عاجز، مخاطب به خطاب شارع نیست و در این مسأله اختلافی هم وجود ندارد که تکلیف مشروط به قدرت است؛ ولی چیزی که اهمیت دارد تفصیلی است که ایشان میان تکالیف شخصی و قانونیه مطرح کرده اند.

توضیح این که توجه خطاب شخصی به عاجز صحیح نیست اما توجیه خطابات قانونی به نحوی که عاجز را شامل گردد، اشکال ندارد؛ معنای خطابات قانونی این است که عقلا در مدون کردن قوانین فقط افراد حاضر را مورد خطاب قرار نمی دهند بلکه مخاطب ایشان، تمام افراد هستند. خطابات خداوند نیز از جمله خطابات قانونی است و در نتیجه حکم نسبت به عاجز فعلی است ولیکن به خاطر عجز منجز نمی گردد همان طور که در جاهل نیز چنین است. ایشان بر انکار انحلال تکالیف قانونی به تکالیف شخصی تأکید می نمایند (خمینی، انوار الهدایه، ۲/ ۲۱۵؛ و نیز ر.ک: سبحانی، ارشاد العقول، ۴/ ۲۵۴).

ایشان در ادامه کلامشان اشکالی بیان می کنند مبنی بر این که باید حکم صلاحیت تأثیر در نفس مکلف را داشته باشد ولیکن نسبت به عاجز این تأثیر تصور ندارد؛ و در پاسخ می آورند: صحیح است که حکم باید تأثیر داشته باشد لکن در خطابات شخصی مطلب چنین است که بیان نمودید ولی در احکام قانونیه لازم نیست که حکم شرعی نسبت به همه مؤثر باشد بلکه اگر نسبت به جمع معتدبه هم مؤثر باشد، کافی خواهد بود (خمینی، تهذیب الاصول، ۱/ ۲۴۴؛ همو، مناهج الوصول، ۲/ ۲۳؛ تقوی اشتهاردی، ۲/ ۲۱).

خلاصه آن که در نظریه امام خمینی هر حکم قانونی یک خطاب است که به عامه مکلفان تعلق می گیرد و هیچ تعدد و تکثری در ناحیه خطاب وجود ندارد بلکه تعدد و تکثر در ناحیه متعلق (مکلفان) وجود دارد.

### شواهد نظریه امام خمینی

ایشان برای نظریه خود به شواهدی استناد می نمایند:

الف) وجدان: اگر فردی قومی را برای امری دعوت و فراخوانی کند، در این جا به خطاب واحد همه را دعوت کرده است، نه این که هر فردی دارای خطاب مستقل باشد ولو به نحو انحلال.

ب) لغویت: وقتی بدون انحلال، غرض برآورده می‌شود چه حاجتی به انحلال است؟ و بعد از این که یک خطاب کافی است، خطاب متعدد لغو خواهد بود.

ج) مورد نقض: اگر در خطابات انشائی (اوامر و نواهی) قائل به انحلال باشیم، باید در اخبار هم قول به انحلال را پذیرفت در حالی که قطعه در خبر انحلال جایز نیست زیرا در این صورت لازمه این که خبر کاذب باشد این قول است که در این مورد دروغ‌های متعددی وجود داشته باشد (خمینی، تهذیب الاصول، ۳۳۸/۲).

### تأمل در شواهد کلام امام

مراد از انحلال مشهور، کثرتی اعتباری است که به حکم عقلا عارض بر حکم می‌شود و این اعتبار به خاطر آن است که حکم مرتبط با امری متکثر است.

کثرت گاهی در قلمرو موضوع (مکلف) و گاهی در قلمرو متعلق است. تکثر در ناحیه متعلق مانند امر به مرکبات است که مثلاً وقتی مولا به نماز امر می‌کند به دلیل آن که نماز دارای اجزائی است، امر نیز متکثر شده و شامل اجزاء هم می‌گردد؛ و گاهی در قلمرو متعلق المتعلق است مانند «اکرم الفقهاء» که وجوب، حکم است و اکرام متعلق است و فقهاء متعلق المتعلق هستند و به دلیل آن که فقهاء دارای کثرت‌اند، امر هم به تعداد آن‌ها متکثر خواهد شد (ر ک: خویی، محاضرات، ۱۵۱/۵؛ نائینی، فوائد الاصول ۵۱۵/۲).

اما قسم اول (تکثر در قلمرو موضوع) که مورد بحث است به دلیل آن که موضوع دارای تکثر است، یک حکم به تعداد موضوعات متکثر خواهد شد و لذا هر موضوعی خطابی واحد دارد. بنابراین در مانند «یا ایها ائذین آمنوا» اگرچه از جهت خطاب و ابراز واحد است، لکن به لحاظ منشاء و مبرز متکثر است.

مشکلی که سبب شده است که برخی از علمای علم اصول این قول را بپذیرند که خطابات شرعی باید به تعداد مکلفان انحلال پیدا کند، محذوری عقلی است که در صورت عدم قائل شدن به انحلال دچار خواهیم شد؛ بایستی احکام شرعی به تعداد افراد متعدد باشد و بر حسب هر فرد باید اراده بعث هم وجود داشته باشد و باید عقاب و ثواب نیز به تعداد مکلفان متعدد گردد و در غیر این صورت لازم می‌آید که قائل گردیم که مکلفان دارای تکلیف نباشند و در مورد هر فرد، ثواب و عقاب متصور نباشد و برائت عقلی در شبهات موضوعیه جاری نگردد و این لوازم قابل پذیرش نخواهد بود و در عین حال توجه تکلیف به عاجزان و غافلان نیز صحیح نخواهد بود و باید گفته شود که این افراد مورد تکلیف فعلی نباشند و از تحت عموم تکلیف خارج گردند (خمینی، مصطفی، تحریرات فی الاصول، ۴۵۰/۳ و ۴۵۴).

حال با این مطلب آیا شواهدی که امام خمینی بیان نمودند قادرند که از انحلال مانع گردند؟ اولین شاهد، شهادت وجدان بود که باید اذعان نمود با توضیحی که داده شد معلوم گردید که وجدان بر تکثر

خطاب و انحلال شهادت خواهد داد.

لغویت نیز در جایی رخ خواهد داد که احکام متعدد جعل گردد ولی در این جا تعدد جعل نیست و تنها یک جعل مطرح است که بر حسب طبیعتش باید انحلال یابد و این منحل شدن دارای فائده است که همان متعدد بودن اطاعت و عصیان است.

اما در مورد شاهد سوم و نقض انحلال با اخبار باید گفت: صادق و کاذب بودن از صفات کلام است نه از صفات واقعی که کلام از آن حکایت می کند. در نتیجه واحد بودن دروغ یا بیشتر بودن آن، بستگی به کلام خواهد داشت که واحد باشد یا متعدد. بدون تردید اخبار از سردی آتش، تنها یک کلام است و در نتیجه دروغ واحد خواهد بود نه آن که دروغ های زیاد باشد (ساعدی، ۱۸۹).

#### نظریه دوم در مسلک سوم

محقق تهرانی در کتاب محجّه العلماء قائل است: اصل قدرت داشتن نسبت به متعلق مربوط به مقام فعلیت است و قدرت به معنای دوم (یعنی قدرت بر جمع بین متزاحمین) شرط در مقام تنجز است. ایشان سه مرحله حکم را طور دیگری ترسیم کرده و با بقیه اصولیان اختلاف اساسی دارد؛ مشهور سه مرحله را بعد از مرحله اقتضاء این گونه تصویر می کنند: جعل و انشاء - فعلیت - تنجز؛ ولی محقق تهرانی می گوید: حکم در مرحله اولی عبارت است از یک نسبت واقعیه بین مولی و عمل؛ وجود چنین نسبتی بر انشاء مولی و مکلف توقف ندارد؛ مرحله دوم عبارت است از انطباق حکم کلی بر شخص که بر شخص موجود بالغ عاقل قادر منطبق می شود که از آن به فعلیت تعبیر کرده است و مرحله سوم همان مرحله تنجز است (تهرانی نجفی ۲/۱۸۳).

با توجه به کلام ایشان اصل قدرت (قدرت به درجه اولی) در مرحله انشاء و تنجز (اطلاع مکلف) نقشی ندارد.

#### اشکال نظریه دوم

اولاً ترسیم مراحل حکم، خارج از اصطلاح معروف و مشهور اصولیان است. ثانیاً این که در این مسلک بین درجات قدرت تفکیک شد ادعایی بدون شاهد و غیر قابل تصدیق است. در تراحم بحث در مورد قدرت داشتن نسبت به متعلق است که منظور همان داشتن قدرت بر خود عمل است و دیگر جمع نمودن میان دو فعل به تکلیف مربوط نمی شود زیرا بحث در باب جمع کردن میان ذات دو عمل است.

چرا شما می فرمایید: قدرت بر خود عمل، در مرحله فعلیت دخالت دارد اما در تراحم قدرت دخیل در مرحله تنجز است؟ حکم یک امر انشایی است و تا زمانی که انشاء نشود حکم معنا ندارد و به نسبت واقعیه

که بر آن انشاء صورت نگرفته است، حکم نمی‌گویند.

### نتیجه‌گیری

به نظر ما مسلک اول و دوم قابل پذیرش نیست و تنها مسلک سوم قابل قبول است ولی - همان طور که اشاره گردید - هر دو نظریه‌ای که در این مسلک مطرح کرده‌ایم دارای اشکال هستند و باید به طریقه دیگری این مسلک تقریر گردد؛ در نتیجه باید گفته شود: قدرت به درجه دوم شرط در مرحله انشاء و قدرت تامه شرط برای تنجز است.<sup>۸</sup>

اما این ادعا که اصل قدرت (قدرت ناقصه) شرط در مرحله انشاء است با چهار دلیل قابل اثبات است: ۱. اگر تکلیف شامل غیر قادر باشد تکلیف به ما لا یطاق است (ر ک: شبر، ۳۰۵) زیرا حقیقت تکلیف انشاء داعی جعل و زجر است؛ زمانی این داعی وجود دارد که مکلف قادر بر انبعاث و انزجار باشد وگرنه انشاء محقق نمی‌شود. حکم عقلایی به قیح تکلیف عاجز ولو در ضمن تکلیف به قادرین به نحو حکم قانونی، کفایت می‌کند در این که خطاب از حکیم تنها نسبت به قادرین محدود گردد.

این ملاک همان طور که در اصل خطاب قانونی اعتبار، در محدوده تکلیف نیز معتبر خواهد بدین معنا که برخی اوقات اصل حکم دارای ملاک است ولی در عموم آن ملاکی وجود ندارد و در نتیجه خطاب مطلق درست نیست چراکه ملاک قانونی مشمول مکلفان عاجز نخواهد بود و خطاب مطلق هم در مورد عاجزان عنوان داعییت و زاجریت ندارد.

۲. در محل کلام که مکلف قدرت بر جمع بین دو تکلیف را نداشته باشد، شامل شدن این دو خطاب برای مکلف مصححی ندارد یعنی اگر در صورتی که جمع بین نماز و ازاله ممکن نباشد باز هم قائل باشیم خطاب نماز متوجه مکلف است این اطلاق دارای ملاک و داعی نخواهد بود.

به بیان دیگر، صرف قدرت نسبت به هر یک از دو حکم به لحاظ اشتغال به امثال مورد دیگر به چه داعی است؟ دو حالت قابل تصور است:

الف) اگر منظور مولا از این اطلاق وادار کردن مکلف به انجام دو ضد به صورت هم‌زمان است که تکلیف به ضدین محال و ممتنع است.

ب) اگر هم منظور مولا آن است که مکلف را از یکی از متزاحمین منصرف کرده و به متزاحم دیگر وادار نماید که منجر به خلف و ترجیح مرجوح بر راجح (در صورتی که امر به انجام مهم نماید) یا ترجیح

۸ این مطلب را صاحب عروه در رساله تعادل و تراجیح به صورت اشاره مطرح کرده‌اند (ر ک: بزدی، التعارض، ۳۹).

بلا مرجح (در صورتی که مکلف را از مساوی به مساوی منصرف سازد) خواهد شد؛ و لذا اطلاق بلا داعی خواهد بود. در نتیجه باید در مرحله جعل و انشاء تصرف نمود و این مرحله را محدود کرد.

۳. آیه «لا یکلف الله نفسه إلا وسعها» (بقره، ۲۸۶) محدود به قدرت شده است و بلکه محدود به معنایی شده است که اوسع از قدرت است زیرا محدود به سعه و عدم مشقت شده است و لذا حتی اگر به عجز هم نرسد و تنها مشقت باشد باز هم خداوند تکلیف نمی‌کند (هم‌چنین از این آیه برداشت می‌شود که تکالیف قانونی منحل می‌شود - بر خلاف نظر امام خمینی - به دلیل کلمه نفسه).

۴. در این زمینه روایاتی هم وجود دارد که یکی صحیحه هشام بن سالم است: «عن أبي عبد الله عليه السلام» قال: ما كلف الله العباد كلفة فعل ولا نهاهم عن شيء حتى جعل لهم الاستطاعة ثم أمرهم ونهاهم فلا يكون العبد أخذًا ولا تاركًا إلا باستطاعة متقدمة قبل الأمر والنهي وقبل الأخذ والترك وقبل القبض والبسط» (ابن بابویه، التوحيد، ۳۵۲؛ مجلسی، ۳۸/۵).

اما این ادعا که قدرت تامه که همان جمع بین دو تکلیف است دخیل در مرتبه تنجز است - و قدر مشترک بین دو نظریه از مسلک سوم بود - به این دلیل است که: عقلا در موارد تکالیف متزاحمه، تکالیف را متوجه خود می‌بینند و در پی علاجی در مقام امثال می‌گردند و نمی‌توان عقلا را بدون ردع و منعی از طرف شارع تخطئه نمود.

علاوه بر این، بنای عقلای مزبور مورد امضاء شارع هم قرار گرفته است؛ مانند روایتی که در باب تراحم غسل جنابت و میت آمده است که در این روایت راوی - که در زمره عقلا محسوب می‌شود - تکلیف را متوجه خود دانسته و از امام می‌پرسد چه کنم و امام «عليه السلام» هم این امر را تقریر کرده و جواب می‌دهند: «و ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي عن أحمد بن محمد عن الحسن التغلبي قال: سألت أبا الحسن عن ميت و جنب اجتماعا و معهما ما يكفي أحدهما أيهما يغتسل؟ قال إذا اجتمعت سنة و فريضة بدئ بالفوضي<sup>۹</sup>» (طوسی، تهذیب الأحكام، ۱۰۹/۱).

بنابراین همه عقلا در موارد تراحم، تکالیف را متوجه خود می‌بینند و در پی علاجی در مقام امثال می‌گردند که مهم‌ترین این راه‌ها، پیدا کردن اهم در مقابل مهم است که ضوابط خاص مربوط به خود را داراست.

## منابع

ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحيد*، تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی طهرانی، قم، منشورات جماعة المدرسين

۹. هم‌چنین روایت حسین بن نصر از امام رضا «عليه السلام» هم بر این امر دلالت دارد: «عن الحسين بن النضر الأزدي قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: القوم يكونون في السفر فيموت منهم ميت و معهم جنب و معهم ماء قليل قدر ما يكفي أحدهما أيهما يبدأ به قال يغتسل الجنب و يشرك الميت لأن هذا فريضة و هذا سنة» (ابن بابویه، عيون أخبار الرضا، ۸۸/۱؛ طوسی، الاستبصار، ۱۰۲/۱)

في الحوزة العلمية، بي.تا.

\_\_\_\_\_، **عيون أخبار الرضا** «عليه السلام»، تحقيق و تصحيح: شيخ حسين أعلمى، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٤٠٤ ق.

اصفهانى، محمد حسين، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، بيروت، مؤسسة آل البيت «عليهم السلام» لاهياء التراث، چاپ دوم، ١٤٢٩ ق.

انصارى، مرتضى بن محمد امين، **فرائد الأصول**، قم، مجمع الفكر الإسلامى، چاپ اول، ١٤١٩ ق.

ايروانى، على، **نهاية النهاية في شرح الكفاية**، قم، دفتر تبليغات اسلامى حوزة علميه قم، چاپ اول، ١٣٧٠.

ايروانى، محمدباقر، **الحلقة الثالثة في اسلوبها الثانى**، تهران، قلم، چاپ اول، ٢٠٠٧ م.

ايوان كيفى، محمدتقى بن عبدالرحيم، **هداية المسترشدين**، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، چاپ دوم، ١٤٢٩ ق.

آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين، **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**، تهران، مؤسسة الطبع و النشر التابعه لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامى، چاپ اول، ١٤١٠ ق.

\_\_\_\_\_، **كفاية الاصول**، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.

آملى، هاشم، **منتهى الأفكار**، نجف، مطبعة النجف، چاپ اول، ١٣٨٠.

تفتازانى، مسعود بن عمر، **شرح المقاصد**، تحقيق و تعليق: عبدالرحمن عميره، الشريف الرضى، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.

تقوى اشتهاردى، حسين، **تفسيح الأصول**، تهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى «رحمه الله»، چاپ اول، ١٤١٨ ق.

تهرانى نجفى، هادى بن محمد امين، **محجة العلماء**، تهران، ١٣٢٠.

جرجانى، محمد بن على، **التعريفات**، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٠.

حائرى اصفهانى، محمد حسين بن عبدالرحيم، **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، قم، دار احياء العلوم الاسلاميه، چاپ اول، ١٤٠٤ ق.

\_\_\_\_\_، **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، قم، مكتب آية الله العظمى السيد السيستانى، ١٤١٤ ق.

حسينى فيروزآبادى، مرتضى، **عناية الأصول في شرح كفاية الاصول**، قم، كتاب فروشى فيروزآبادى، چاپ چهارم، ١٤٠٠ ق.

حكيم، محسن، **حقائق الأصول**، قم، كتابفروشى بصيرتى، چاپ پنجم، ١٤٠٨ ق.

حكيم، محمدتقى، **الاصول العامة للفقه المقارن**، قم، مجمع جهانى اهل بيت (ع)، چاپ دوم، ١٤١٨ ق.

حكيم، محمدسعيد، **المحكم في اصول الفقه**، قم، مؤسسة المنار، چاپ اول، ١٤١٤ ق.

حلى، حسين، **اصول الفقه**، قم، مكتبه الفقه و الاصول المختصة، چاپ اول، ١٤٣٢ ق.



- خمینی، روح الله، *أنوار الهدایة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «رحمه الله»، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
- \_\_\_\_\_، *تهذیب الاصول*، مقرر: جعفر سبحانی، قم، دارالفکر، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «رحمه الله»، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- خمینی، مصطفی، *تحریرات فی الأصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- خویی، أبو القاسم، *محاضرات فی الاصول الفقه*، قم، دار الهدای، للمطبوعات، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ق.
- \_\_\_\_\_، *مصباح الاصول*، مقرر: محمد سرور واعظ الحسینی، قم، مکتبه الداوری، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- روحانی، محمد، *منتقى الاصول*، قم، دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- ساعدی، جعفر، «نظریه خطاب های قانونی»، *مجله فقه اهل بیت*، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۸۰ ق.
- سبحانی، جعفر، *إرشاد العقول إلى مباحث الأصول*، قم، مؤسسه امام صادق «علیه السلام»، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
- \_\_\_\_\_، *المحصول فی علم الاصول*، مقرر: محمود جلالی مازندرانی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- شبر، عبدالله، *الاصول الاصلية و القواعد الشرعية*، قم، مکتبه المفید، ۱۴۰۴ ق.
- صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، مقرر: سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دایره المعارف الفقه الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.
- \_\_\_\_\_، *دروس فی علم الاصول*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۸ ق.
- \_\_\_\_\_، *مباحث الاصول*، مقرر: سید کاظم الحائری، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
- طباطبایی یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، *التعارض*، قم، مؤسسه انتشارات مدین، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تحقیق و تعلیق: سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *تهذیب الأحکام*، تحقیق و تعلیق: سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۵.
- عراقی، ضیاء الدین، *نهاية الأفكار*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۶۲.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، *مبادئ الوصول إلى علم الاصول*، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۶ ق.
- فاضل لنکرانی، محمد، *ایضاح الکفایة*، قم، نوح، چاپ پنجم، ۱۳۸۵.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، مؤسسه الوفاء (دار إحياء التراث العربی)، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
- مغنیه، محمد جواد، *علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید*، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۹۷۵ م.

- مکارم شیرازی، ناصر، *أنوار الاصول*، قم، مدرسه الإمام علی بن أبی طالب «علیه السلام»، چاپ دوم، ۱۴۲۸ ق.
- منتظری، حسین علی، *نهاية الاصول*، قم، انتشارات القدس، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
- نائینی، محمدحسین، *أجود التقریرات*، مقرر: ابوالقاسم خویی، قم، مطبعة العرفان، چاپ اول، ۱۳۵۲.
- \_\_\_\_\_، *فوائد الاصول*، مقرر: محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۳۷۶.

