



# نظریات جدید آیت الله العظمی سیستانی در علم اصول

آیت الله مهدی مروارید<sup>۱</sup>

## اشاره

در این گفتار، آرای اصولی آیت الله العظمی سیستانی را از زبان شاگرد ممتازشان، استاد مهدی مروارید بررسی می‌کنیم. ایشان ابتدا رابطه احکام تکلیفیه، وضعیه و امور اعتباریه را بررسی کردند و بعد از اثبات اینکه روح حکم تکلیفی یک نحوه توعید است، حکم وضعی را درحالی که قایل هستند هر دو دارای اصالت‌اند، از دل حکم تکلیفی استخراج می‌نمایند و بین مسلک توعیدی و مسلک حق الطاعه و مسلک تعبدی مقایسه‌ای انجام می‌دهند.

در ادامه، مفاهیم اعتباری با نگاهی به پیشینه تاریخی مفاهیم، بررسی می‌شود و سپس به بحث تفاوت تعارض و تزامم و بازگشت هر دو آنها به مقام جعل می‌پردازند. استاد مروارید به این پرسش می‌پردازد که آیا قدرت شرط جعل است یا شرط تنجز؟ و بدان پاسخ می‌دهد. در لابلای این گفتار، پرسش‌های حضار و پاسخ‌ها و خاطرات شیرینی از دوران نجف بازگو می‌شود.

---

۱. استناددهی و تقریرات (ضمیمه شماره ۲) توسط آقای سید مصطفی حسنی انجام شده است. برای آشنایی با سخنران ر.ک: پایان نشست.



این گفتار به‌طور کلی دارای دو بخش، ابتدا طرح و بررسی مباحث، و سپس بخش ضمایم (زندگی‌نامه آیت‌الله سیستانی و بیان برخی ویژگی‌های روش تدریس ایشان؛ و همچنین تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله مهدی مروارید؛ بحث قدرت) است. کلیدواژگان: حکم وضعی، حکم تکلیفی، امور اعتباری، احکام سلطانی، قدرت، تراحم، تعارض، مسلک توعیدی، مسلک تبعیدی.

بسم الله الرحمن الرحيم.

برخی نظریات جدید آقای سیستانی (حفظه‌الله)<sup>۱</sup> گرچه به کلیات مباحث اصول اشاره دارد و در لابلاي کتب اصولی موجود است؛ لیکن انسجام و تبویب آنها فقط در فرمایش ایشان به‌وجود آمده است و ایشان يك تنبّه جدیدی در مسائیل اصولی دارند. برای شروع، از حقیقت احکام وضعی و تکلیفی شروع می‌کنم.

## بحث اول: رابطه بین احکام وضعی و تکلیفی و حقیقت این امور اعتباری<sup>۲</sup>

### ۱-۱. حقیقت حکم تکلیفی

آیت‌الله سیستانی بحث حقیقت احکام وضعیه و تکلیفیه و حقیقت این امور اعتباریه<sup>۳</sup> را با

۱. رک: ضمیمه ۱: زندگی‌نامه آیت‌الله سید علی سیستانی.

۲. تحت عنوان «السابع: العلاقة بين الحكم التکلیفی والوضعی و بین أقسام الحكم التکلیفی» می‌فرمایند: اما العلاقة بین الحكم التکلیفی والوضعی فهو بحث طرح فی باب الاستصحاب، فاختار الشيخ الأنصاری<sup>۴</sup> تفرع الأحكام الوضعية علی الأحكام التکلیفیه و أنها مجعولة بتبع جعلها لا يجعل مستقل، و ذهب بعضهم إلى عکس ذلك و هو انتزاع الحكم التکلیفی من الحكم الوضعی کالسید الشاهرودی<sup>۵</sup> و ذهب آخرون للعینیه و استبطان الحكم الوضعی للحکم التکلیفی، و ذهب بعض الأعظم (امام خمینی، تهذیب الأضول، ج ۲، ص ۷۳) للتفصیل فی الأحكام الوضعية فبعضها منتزع من الحكم التکلیفی کالجزئیة المنتزعة من الأمر بالمركب و بعضها مجعول بالاستقلال کالملکیة والزوجیه و شبه ذلك، و سیأتی اشباع البحث فی محله. رک، سیستانی، سید علی، الرافد فی علم الأضول، ص ۵۱-۵۲.

۳. همان، ص ۵۱.



يك سیر و تنظیم خاصی که در پیدایش این مفاهیم در مجتمعات انسانی هست، فرض کرده‌اند؛ مثلاً در مقام پیدایش مفهوم، اول حکم تکلیفی تقدم دارد و بعد خود حکم تکلیفی مسبوق به يك جهت دیگری است. حکم تکلیفی، قبل از اینکه تبدیل به حکم شود، روح حکم در مرحله قبل آن، موجود بوده است، که برای آن اصطلاح وعد و وعید بکار برده‌اند. روح حکم تکلیفی توعید بر انجام کار است و یا توعید بر ترك کار. بعد کم‌کم تحول پیدا کرده و حکم تکلیفی پیدا شده است. حکم تکلیفی باز متکامل شده و حکم وضعی پیدا شده است. یعنی خود مفهوم حکم وضعی در آخرین مرتبه موجود می‌آید. این خودش يك سلسله خاصی است که ایشان در مراحل احکام قایل هستند و اگر بخواهیم مثلاً تطهیر یا تشبیهی داشته باشیم، به این صورت است که فرض کنیم يك پدری می‌خواهد بچه‌اش را امر و نهی کند، مثلاً بخواهد در ابتدای تربیت، او را از بعضی چیزها پرهیز بدهد و به بعضی چیزها وادار کند. این بچه تا وقتی هنوز به حد به اصطلاح رشد فکری خاصی نرسیده و بالغ نشده است، فقط به صورت توعید با او عمل می‌شود. یعنی اگر فرض کنید که پدر می‌خواهد او را از چیزی بترساند، می‌گوید اگر بچه به آن کار شروع نکند، سوزن را درمی‌آورم، یا اگر این کار را بکنی می‌زنمت یا گوشت را می‌گیرم. پدر با یک حالتی، این را چند مرتبه همین‌طور تکرار می‌کند. این در ذهن آن بچه، يك نحوه ارتکاز و تمرکز پیدا می‌کند. بعداً که پدر می‌گوید نکن دیگر! در خود کلمه «نکن»، تمام آن توعیدها و تهدیدها مندمج شده است. نکن، یعنی اینکه اگر انجام داد تنبیه می‌شود. این توعیدها کم‌کم به مرحله‌ای می‌رسد که خودش يك اصلاتی پیدا می‌کند و این مفهوم توعیدی، اندماج پیدا می‌کند در يك مفهومی به‌عنوان مفهوم حکم تکلیفی که در مثال، همان حقیقت وجوب ترک است که از کلمه نکن فهمیده می‌شود.

لذا جناب استاد می‌فرمایند: حکم تکلیفی یعنی حقیقت وجوب، همان اعتباری است که «اندمجت فيه الوعيد على الترك.» اعتباری که در او این مفهوم، اندماج پیدا کرده است که اگر ترك کردی عقوبت و جریمه و کفاره دارد. مفهومی که در آن، این جهت اندماج پیدا کرده است، این همان مفهوم وجوب است. شما به هر لفظی که می‌خواهید این را تعبیر کنید. حال



چه حقیقت و جوب ایقاع علی‌الذمه باشد یا بعث انشایی تفاوتی نمی‌کند. تعابیر مختلفی از این جوب می‌شود. تعابیری؛ مانند بعث، طلب، ایقاع علی‌الذمه، اینها یک روحی دارد. روح و لبش همان توعید بر ترك است که اگر ما این روح را از این جوب بگیریم، دیگر وجوبی باقی نخواهد ماند. مثلاً فرض کنید یکی بگوید این کار را بکن واجب است، البته اگر هم ترك کردی مسئله‌ای نیست. پس این چه معنایی دارد که این کار واجب است؟ یعنی تناقضی می‌بینیم بین اعتبار جوب و بین خلع این مفهوم که از آن وعید بدست می‌آید. اگر مفهوم وعید را از این بگیریم، دیگر وجوبی باقی نخواهد ماند؛ چراکه در این صورت عقلاً يك تناقض و تهافتی می‌بینند بین اینکه بگویند، این کار الآن واجب است و درعین حال برفرض هم که ترك شود هیچ چیز بر آن مترتب نمی‌شود.

از این رو کشف می‌کنیم که لب و روح و جوب، و آن چیزی که ماهیت و جوب را تشکیل می‌دهد، همان وعید بر ترك یا توعید و تهدید بر ترك است. گرچه به آن تصریح هم نمی‌کند و هیچ چیز هم نمی‌گوید؛ اما با شواهد<sup>۱</sup> این را می‌رساند. حالا این معنا در مرحله ثبوت و در مرحله اثبات وجود دارد؛ ولی آن جهت ثبوتی و واقعیتش که مفهوم جوب را محقق می‌کند همان حیثیت وعید علی‌الترك است. و در مقابل حرمت، باز وعید علی‌الفعل است. بنده به علت کمبود وقت این مباحث را به صورت فهرست‌وار مطرح نمودم.

## ۱-۲. حقیقت حکم وضعی

بعد از تبیین حقیقت حکم تکلیفی، نوبت به روح حکم وضعی می‌رسد که به حکم تکلیفی برمی‌گردد. احکام تکلیفی در مرحله تکامل، حکم وضعی را تشکیل می‌دهند. البته حکم وضعی

۱. مانند ظهور حالی متکلم.

تعریف ظهور حالی: ظهور برآمده از حالت متکلم و سیاق کلام وی. ظهور حالی، ظهوری است که از حالت متکلم و سیاق کلام وی در ذهن مخاطب پدید می‌آید و از وضع واضح، ناشی نیست، مثل ظهور حال متکلم در اینکه «ما یقوله بریده و ما لا یقوله لا بریده»؛ هرآنچه که بر زبان می‌آورد به جدّ اراده کرده و هرچه را به زبان نیاورده، اراده جدی‌اش به آن تعلق نگرفته است. ظهور حالی همانند ظهور لفظی حجت است. فرهنگ‌نامه اصول فقه، ذیل مدخل.



خودش اصالت دارد، ولی حکم وضعی، يك مفهوم تکامل یافته‌ای است که در ذات و درونش عده‌ای از احکام تکلیفی را به‌نحو اندماج اخذ می‌کند و می‌گیرد. فرض کنید يك وقتی می‌گوییم این خانه ملك فلانی است. ملکیت یعنی چه؟ ملکیت در مفهوم اعتباری خودش يك اصالتی دارد؛ یعنی يك غلقه، ارتباط و اضافه‌ خاصی بین مملوک و مالک است که بر آن اضافه، آثاری مترتب می‌شود و اصالت هم دارد.

اما در مرحله پیدایش، حکم وضعی بعدی ندارد که به این صورت باشد. مثلاً فرض کنید افرادی در زمان‌های سابق در مجتمعات عشایری، می‌رفتند مالی را تملك می‌کردند که اگر کسی می‌خواست است، در آن مالی که این شخص برداشته است، بدون اذن او تصرف کند، او را منع و محکوم می‌کردند و سپس توعیدش می‌کردند که تو حق نداری این کار را بکنی! این مال من است. «این مال من است» یعنی چه؟ جمله «این مال من است»، خودش يك علقه و ارتباط خاصی است؛ اما این ارتباط خاص در ذات و درون خودش يك احکام تکلیفی را جا داده است. یعنی شما اگر بگویید این خانه، مال زید است؛ ولی زید حق ندارد در این مال، تصرف کند و دیگران حق دارند هرکاری می‌خواهند بکنند، پس این چه ملکیتی شد؟! عقلای عالم این را ملکیت نمی‌دانند؛ چراکه بین این ملکیت و بین سلب تمام احکام تکلیفی تناقض می‌بینند.

پس روح احکام وضعی را احکام تکلیفی تشکیل می‌دهند، در عین حالی که حکم وضعی خودش يك اصالتی دارد. یعنی معنایش این نیست که حکم وضعی جعل نشده باشد و مستقل نیست. در عین حال که مجعول است، اگر بنخواهیم حکم وضعی را تعریف کنیم، همان اعتبار خاصی است که در او يك سری احکام تکلیفیه مناسب با او به‌نحو اندماج پیدا می‌شود.

این يك تصویری در پیدایش احکام است. یعنی در این مرحله اول توعید است، بعد حکم تکلیفی و سپس حکم وضعی است و البته در عین حال که همه‌شان اصالت دارند. این يك نظریه‌ای است که برخی مسایل را راحت‌تر می‌کند.

اینها مختصری از این مباحث بود که ضمن اشاره به آن، این قلت و قیل‌های موجود در آن نیز

ارایه شد.



این مطلب از این حیثیت مورد بررسی قرار گرفت. اما ایشان در بحث دیگری که با بحث قبل مرتبط است، عنوان می‌دارند که در مسئله حَقُّ الطَّاعَةِ<sup>۱</sup> به چه دلیلی مخالفت امر، موجب استحقاق عقوبت است؟ اصلاً استحقاق عقوبت یعنی چه؟ و از کجا استفاده می‌شود؟ اینکه اگر کسی، امر مولا را مخالفت کرد، فرد استحقاق عقوبت دارد، این به چه ملاکی است؟ این استحقاق از کجا استفاده می‌شود؟ اینجا آرای مختلفی است.<sup>۲</sup>

بعضی‌ها اصلاً اصل استحقاق عقوبت را به عنوان يك حکم عقلی، منکر هستند؛ مانند برخی آرای اصولی اخیر. مثلاً در «منتقى الأصول» مرحوم آقای روحانی که به يك معنا این را انکار کرده‌اند و آن را يك امر تعبدی جعلی می‌دانند. برخی دیگر مثل شهید صدر رحمته الله علیه معتقدند حَقُّ الطَّاعَةِ<sup>۳</sup> یک اصل عقلی است و بعد هم بر همین اساس هم حَقُّ الطَّاعَةِ را هم توسعه داده‌اند؛ به طوری که

---

۱. مسلک حَقُّ الطَّاعَةِ - هو (أصالة اشتغال الذمة)، و هذا أصل يحكم به العقل و مفاده أَنْ كَلَّ تكليف يحتمل وجوده و لم يثبت إذن الشارع في ترك التحفظ تجاهه فهو منجز، و تشتغل به ذمة المكلف. أَنْ حَقُّ الطَّاعَةِ للمولى يشمل كل ما ينكشف من التكليف و لو انكشافاً ظنياً أو احتمالياً. محمدباقر صدر، دروس في علم الأصول، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲. غزالی در قواعد العقاید، ص ۲۰۸ می‌نویسد: «خدا می‌تواند بدون جرم سابق عذاب کند و بدون انجام کار شایسته ثواب دهد، خلافاً للمعتزله؛ چون انسان‌ها ملك او هستند و تصرف در ملك به هر نحو که بخواهد، ایرادی ندارد؛ زیرا ظلم، تصرف در ملك غیر بدون اذن وی است و هیچ چیز در عالم، خارج از ملك او نیست...». تفاوت قول اصولی ما با غزالی در قسمت بدون جرم سابق است لیکن از این جهت که چون ملك خداییم پس استحقاق عقوبت معنا پیدا می‌کند مشترکیم. اما ایشان در اینکه این دلالت عقلی است یا لفظی سخنی ندارند.

اصل این مسئله در علم کلام است لکن اصولیان از این جهت که آیا دلالت بر این امر (با پیش فرض اینکه وجود دارد) به حکم عقل است و یا اینکه از دل خود امر مولى استخراج می‌شود که ظاهراً آقای سیستمی توعدی که پشتوانه حکم تکلیفی است را منشأ این دلالت می‌داند از این رو دلالت لفظی است که دال بر استحقاق عقوبت است که در دل همان توعد به صورت اندماجی خوابیده است.

۳. عبارات شهید صدر رحمته الله علیه در «دروس في علم الأصول» چنین است: «... و نحن نؤمن في هذا المسلك بان المولوية الذاتية الثابتة له سبحانه وتعالى لا تختص بالتكاليف المقطوعة بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة و لو احتمالاً، و هذا من مدرکات العقل العملي، و هي غير مبرهنة فكما ان اصل حق الطاعة للمنعّم و الخالق ملاك اولی للعقل العملي غير مبرهن كذلك حدوده و سعته». محمدباقر صدر، دروس في علم الأصول، ج ۲، ص ۳۲۰.



معنایش این است که اگر شك در تکلیف هم داشته باشیم نمی‌توانیم اصل برائت<sup>۱</sup> جاری کنیم.

### ۱-۳. مسلک آقای سیستانی در استحقاق عقوبت

آقای سیستانی يك مسلک بینابینی در اینجا قایل‌اند، که این مبنا نیاز به توضیح دارد. ایشان بر اساس همین توعید، این مطلب را استفاده می‌کند و می‌گوید: حقیقت وجوب، خودش و ذات مفهومی مبتنی بر توعید است؛ مثلاً إفعال؛ یعنی إن لم تفعل، أعاقبك. در مرحله اول باید يك فردی را فرض کنیم که حق این جور توعیدی را داشته باشد. در آن مرحله يك حقی قایل‌اند، و آن اینکه هرکسی نمی‌تواند هر فردی را تهدید کند که اگر این کار را نکردی عقوبت می‌شوی! تو چه کاره‌ای که می‌خواهی جعل بکنی؟! يك حقی در آنجا به‌عنوان حق توعید قایل‌اند، حق جعل این چینی که به ملاک مولویت یا خالقیت و یا منعیت و... صورت می‌گیرد.

بعد اگر در آن مرحله امر تصویر کردیم که مولا این جور حق جعلی دارد، دیگر استحقاق عقوبت از ذات خود امر استفاده می‌شود. یعنی مولا حق دارد که توعید کند و به سبب این توعیدش شخص را وادار به عمل کند. بعد اگر او ترك کرد، طبعاً حق دارد او را عقاب کند. دیگر در اینجا چیز مازادی نیست. یعنی این طوری نیست که بگوئیم حق برای عقوبت دارد، چون این شخص حق الطاعه را مثلاً رعایت نکرده<sup>۲</sup> یا چون ظلم بر مولا کرده است؛<sup>۳</sup> نه این حرف‌ها مطرح نیست. مولا مورد ظلم واقع نمی‌شود؛ مخصوصاً خدای متعال اصلاً مظلوم واقع نمی‌شود که بگوئیم به خدا ظلم می‌شود، یا مظلوم از اسمای خداوند نیست که بگوئیم به خدا ظلم شده

---

۱. البته مراد شهید صدر از عدم جریان برائت این است که برائت عقلیه را نمی‌توانیم جاری کنیم نه برائت شرعیه. (نگارنده) در تأیید این برداشت به سخن آقای صادق لاریجانی در «نظریه حق الطاعه»، فصلنامه پژوهش‌های اصولی، ش ۱، دقت فرمایید. تذکر این نکته لازم است که شهید صدر شبهات بدوی را مورد برائت شرعی می‌داند و لذا در عمل، در شبهات بدوی قایل به احتیاط نیست. منتها بحث فعلی در مقتضای حکم عقل است قبل از ملاحظه ورود شرع و برائت یا احتیاط شرعی.

۲. این ردی بر مبنای شهید صدر است.

۳. ردی بر قول مشهور است.



است. خود خدا فرمود: «و ما ظَلَمْنَا و لکن کانوا أنفُسهم ظالمین»؛ «به خودشان ظلم می‌کنند نه اینکه به ما ظلم کنند.» خداوند حتی اگر معصیت شود، مورد ظلم واقع نشده است و ظلم درباره خدا معنا ندارد.

بنابراین، يك تقریراتی ایشان دارند که می‌خواهند استحقاق را از درون خود امر استخراج کنند. بعد از اینکه مولا حق آمریت و ناهویت به آن معنای توعید را دارد، حقیقت امر و وجوب در ذات خودش این توعید را می‌گیرد و استحقاق از همین مرحله استفاده می‌شود. این هم گزارشی از حرف ایشان است که بنده به طور اختصار عرض کردم.

#### ۴-۱. تکامل مفاهیم

س: اقوالی که ایشان مطرح می‌کنند لابد نگاه خاص خود ایشان به مفاهیم است که طبیعتاً پیشینه تاریخی مفاهیم را می‌خواهند بررسی کنند.  
ج: تقریباً يك سیر این طوری به ذهن می‌آید.

س: بنابراین آیا می‌توان گفت: مثلاً آن ذهنیتی که در حکم برای ایشان وجود دارد، بخشی از آن مربوط به علقه‌های تاریخی است که در ذهن ایشان است؟ مثلاً اینکه قایل به تکامل مفاهیم در ابنای مجتمع بشری هستند و این موارد اثر خودش را در فهم حکم و در تلقی حکم قطعاً می‌گذارد.  
ج: درحقیقت، همان‌طور که مجتمعات از جهت فکری، تکامل پیدا می‌کنند، مفاهیم اعتباری هم يك نوع تکامل خاصی پیدا می‌کنند.<sup>۱</sup> چنان‌که مشاهده می‌کنید، در مجتمعات

---

۱. عین عبارت ایشان: «لقد قال علماء الاجتماع والتاریخ بأن اللغة دليل حضارة المجتمع، فاللغة المتكاملة تعكس تكامل المجتمع فسعة آفاقها واشتمالها على المفردات القانونية والصناعية والفنية كاشف عن حضارة المجتمع وتطوره، كما أن اللغة لسان معبر عن نوع التفكير الاجتماعي، فمثلا الجملة الاسنادية في اللغة العربية نحو زيد قائم لا تشمل الا على طرفين موضوع و محمول مما يدل على كون النسبة الاسنادية بالمفهوم العربي تعني اتحاد الطرفين وجودا والهوية المصادقية بينهما، بينما هذه الجملة في اللغة الفارسية واليونانية تحتاج لرباط و هي كلمة - است - أو - استین - مضافا لوجود الموضوع والمحمول مما يدل على كون مفهومها في الفكر الفارسی عبارة عن ثبوت شیء، لشیء - أي ثبوت القيام لزيد - وهذا المفهوم





فعلی، معاملات خاصی پیدا می‌شود، يك اعتبارات خاصی در معاملات هست که اصلاً سابقه و پیشینه ندارد ولی تکامل یافته معاملات مجتمعات قبلی است. چراکه مجتمعات، براساس احتیاجاتی که دارند طبیعتاً يك سری مفاهیم خاصی در ذهنشان به خاطر جهات اجتماعی که در اداره امورشان دارند؛ مانند تقنین، تشریح و امثال اینها، تکامل پیدا می‌کند و این مفاهیم پیدا می‌شود و سپس تکامل پیدا می‌کند.

البته طبیعتاً این ارتقا در زمان شارع ظاهراً پیدا شده است. یعنی در زمان شریعت اسلام مفهوم ملکیت را می‌بینیم و این مفهوم ملکیت به يك معنا اصالت پیدا کرده است. این جور نیست که بگوییم آنجا، هرکاری در آن مجتمعات ابتدایی و بدوی انجام می‌شده است، ولی در زمان عصر نزول قرآن کریم و براساس همین استعمالات که در روایات می‌بینیم و در آیات مشاهده می‌کنیم، مثلاً له یا للملك و امثال اینها، بدون هیچ مقدمه‌ای و به صورت دفعی استعمال شده است، همان طور که الآن در مجتمعات عشایری و مجتمعاتی که دارای بساطت است آدم می‌بیند که بعضی را مسایل اصلاً متوجه نمی‌شوند و به همان صورت ابتدایی، مشکلات را حل و فصل می‌کنند. ولی هرچه اجتماعات تکامل پیدا می‌کند، این مفاهیم هم به نوعی، تکامل و تطوّر پیدا می‌کنند. به هر حال این دست مباحث از سنخ امور اعتباری است و ربطی به نور حقیقی و معنوی و... ندارد.

توجه بفرمایید که یک وقتی این بحث با بعضی از امورات معنوی خلط نشود. نه! امور معنوی سر جای خودش محفوظ است و اینها اعتبار قانونی است و با آنها متفاوت است، که در اسلام هم از همین‌ها استفاده کرده‌اند و بر همان اساس جعل تشریح و جعل قانون صورت گرفته است. اگر بپرسید، آیا در امور معنوی، تکامل معنا دارد؟ باید گفت تکامل به این معنا که مفهومی بخواهد ایجاد بشود، معنا ندارد. اما اگر بپرسید امور معنوی مثل امور روانی است یا نه؟ می‌گوییم امور معنوی مثل مبادی عالیّه و مثل ذات اقدس حق جلّ و اعلیٰ، مثل مسایل این‌چنینی و یا



مسائلی روحی خاصی مانند: صفات نفسانیه، صفات رذیله، صفات حمیده است. پس این امور اعتباری يك جهات ظاهری است و جهات معنوی نیست. حالاً نمی‌شود گفت که مثلاً مفهوم الله جلّ و اعلی مفهوم تکامل یافته است! الله که جزو امور اعتباری نیست؛ بلکه امر حقیقی واقعی است و او حقیقۃً الحقایق است. این موضوع را که نمی‌شود قیاس کرد. امور اعتباری همین امور قانونی است که یختلف باختلاف المعبر. و خوب، يك امر اعتباری است؛ یعنی ممکن است در يك آن، يك چیز در مجتمعی واجب و همان چیز در مجتمع دیگر حرام باشد. لذا می‌گویند اجتماع نقیضین و اجتماع ضدّین و این اجتماع ضدّین و نقیضین در امور اعتباری هم نیست. اجتماع امر و نهی هم از همین امور است. مثلاً در اعتبارات، امر و نهی قابل جمع هستند.

#### ۵-۱. تقسیم اعتبار به ادبی و قانونی

اعتبار در دیدگاه آیت‌الله سیستانی به اعتبارات ادبی و اعتبارات قانونی تقسیم می‌شود. این هم یکی از حرف‌های ایشان است. البته اینها همه در اقوال دیگر اصولیان نیز هست؛ اما ایشان بیشتر توضیح داده‌اند. اعتبارات ادبی مثل باب استعاره و مجاز و کنایه است که می‌گویند در آنجا مراد استعمالی و مراد جدی مختلف می‌شود. یعنی فرض کنید وقتی می‌گویید «رأیت اسداً یرمی»، مقصود جدی شما حیوان مفترس نیست؛ گرچه در مرحله استعمال در همان حیوان مفترس استعمال می‌شود. می‌گویید من شیر را دیدم. وقتی می‌گویید شیر، در واقع از همان شیر بیشه یادتان می‌آید و کلمه در همان بکار می‌رود. این طور نیست که کلمه «اسد» را شما در «رجل شجاع» بکار ببرید و الا اصلاً در اینجا دیگر این کلام لطفی ندارد. وقتی کلمه شیر را بکار می‌برید در همان موضوع‌له واقعی خودش استعمال می‌شود، منتهی با قرینه که «مجاز» است از این عبور می‌کنید. اینجا توقف نمی‌کنید و به يك وسیله‌ای تفهیم می‌کنید که مقصود واقعی من زید است. چون زید واقعاً

---

۱. ایشان در تعریف اعتبار می‌فرمایند: «إن الفارق بین الأمر الاعتباری والتکوینی یتلخص فی کون التکوینی حقیقة واقعية لا تختلف باختلاف الانظار والتوجهات و تكون نسبة الذهن البشري لها نسبة العلم الانفعالی لمعلومه، بينما الأمر الاعتباری عمل ذهني إبداعي يقوم به الفرد أو المجتمع و تكون نسبة العقل البشري له نسبة العلم الفعلی لمعلومه، فلذلك يختلف باختلاف النظرات والتوجهات والمجتمعات.» سید علی سیستانی، الرافذ فی علم الأصول، ص ۴۷.



شیر است. یعنی زید را ما مثل شیر اعتبار می‌کنیم. منتهی این اعتبار به‌عنوان يك اعتبار ادبی است که مقصود استعمالی با مراد جدی با هم اختلاف پیدا می‌کند.

امور قانونی و حقیقت اعتبارات هم همین اعتبار است، یعنی يك جعل و مواضعه نفسی فکری است. وقتی می‌گوییم این ملك شماسست، در اینجا یک جعل و اعتبار صورت گرفته است. به عبارت دیگر ملکیت، يك امر اعتباری و يك مفهوم اعتباری بیش نیست وگرنه ملکیت از اعراض خارجیه که نیست. منتهی وقتی می‌گویید این ملك است، این طور نیست که بگویید مثل شیر است به این صورت که مراد استعمالی با مراد جدی اختلاف پیدا کند. نه! بلکه واقعاً ملك است. منتهی خود حقیقت ملکیت، امر اعتباری است و لذا از این جهت به اختلاف معتبرین مختلف می‌شود. در يك قانونی، يك چیز را ملك اعتبار می‌کنند و در قانون دیگر ملك اعتبار نمی‌کنند. این شیء هم ملك است هم ملك نیست. به اعتبار يك قانون، ملك است و به اعتبار يك قانون دیگر، ملك نیست. اشکالی هم ندارد و اجتماع ضدین هم نیست. وقتی می‌گوییم هم ملك است و هم ملك نیست این اجتماع نقیضین هم نیست، بله! ملك است از جهتی و ملك نیست از جهتی دیگر.

این یک امر اعتباری است و این حقایق اعتباریه همه‌اش غیر از آن حقایق معنوی ثابت است. صفات نفسانی چه رذیله و چه حمیده، امور واقعی معنوی‌اند یا امور معنوی مثل الله تبارک‌وتعالی؛ یا نفس، روح، فکر، ذهن و امثال اینها امور واقعی است و امور اعتباری نیستند.

س: آیا معرفت انسان به خدا در طول تاریخ تکامل پیدا کرده است؟

ج: البته که معرفت تکامل پیدا می‌کند؛ اما آن غیر از این است که ذات اقدس حق متعال تکامل پیدا کند.

س: پس یعنی مفهوم «الله» می‌تواند تکامل پیدا کند و همچنین آنچه ما به ازای مفهوم

الله در ذهن مردم است؟



ج: بله. ممکن است فهم مردم نسبت به ذات اقدس متعال مختلف باشد؛ ولی «الله» يك مفهوم اعتباری نیست و حال اینکه ذات ملکیت اعتباری است. ملکیت اصلاً خود ذاتش جز اعتبار چیزی نیست. شما ببینید يك علقه‌ای اعتبار می‌کنید بین این استکان و بین این شخص. ذاتش، خود حقیقتش، حقیقت وابسته است و گاهی اوقات هم از بین می‌رود، تا حال ملك شما بوده است اما اکنون ملك شما نیست.

س: اگر مسایل پیرامون ذات «الله» را در امور اخلاقی در نظر بگیریم، برخی در امور اخلاقی قایل‌اند که از امور اعتباری است. این مطلب با این مسلک چگونه قابل جمع است؟  
ج: نه! فرض کنید احساس‌های خاصی که در انسان هست؛ مانند حالت شکر، شجاعت و بخشش و...، این افراد که نمی‌گویند خود مفهوم، اساساً اعتباری است؛ بلکه مفهوم را حقیقی می‌دانند، منتهی این صفات نفسی هستند که اعتباری‌اند.

البته بعضی‌ها خواسته‌اند که حقیقت‌بودن و جوب را از بعضی حرف‌های آخوند استظهار کنند. اما این مطلب را می‌توان فهمید که طلب واقعی یعنی طلب نفسی را خود اهل تحقیق قبول ندارند، طلبی هم که هست، طلب اعتباری است. طلب جدی که قائم به نفس مولی است، که اینکه مولا می‌خواهد و میل دارد به وقوع شیء، آن حکم نیست؛ بلکه منشأ حکم است. آن محبت و حبّی که مولا به وقوع يك کاری دارد این حقیقتاً حکم نیست. لذا هیچ چیز را تا قانونی جعل نشده است اعتبار نمی‌کند. حتی اگر خیلی میل دارد که کار واقع شود ولی باز حقیقتاً حکم نیست.

س: این بر مبنای کسی است که مقام تشریح و تکوین را جدا بداند و قایل به اراده تشریحی متمایز از اراده تکوینی در مورد ذات باری باشد. این در این فرض درست است؛ اما اگر مثل آخوند و بعضی از ابنای فلسفه صدرایی، اراده تشریحی را به رسمیت نشناسند طبیعتاً آن هم واقع می‌شود، یعنی با همان مبنا تفسیر و توجیه می‌شود.

ج: اینجا يك بحثی وجود دارد که در شناخت این مفاهیم، بالأخره حقیقت و جوب و حقیقت



حرمت چیست؟ راهش این است که اول اینها را مفهوم‌شناسی کنیم. اسلام هم دارد با همین مفاهیم با ما صحبت می‌کند. خلاصه اینکه این حرف آقایان رد می‌شود.

### بحث دوم: تفاوت تراحم و تعارض

بحث دیگر در مبانی آقای سیستانی فرق بین تراحم و تعارض است که در لسان مشهور اصولیان فرق‌هایی بین آن دو هست. در حرف‌های ایشان ذکر شده که مثلاً در تراحم و تعارض، يك ارتکاز عرفی وجود دارد که هرکسی با يك نظر اجمالی متوجه می‌شود که عقلاً در جهات قانونی و تشریعی، این دو مفهوم و تفاوت آنها را به نحو ارتکاز و اجمال احساس می‌کنند و قایل به تمایزند و يك نحوه تمایزی بین تعارض و تراحم می‌فهمند.

### ۱-۲. تبیین معنای تعارض

تعارض چه زمانی پیش می‌آید؟ يك نفر می‌آید از يك قانونی خبر می‌دهد و می‌گوید فلان قانون می‌گوید که این کار باید انجام نشود؛ و یکی دیگر می‌آید می‌گوید قانون گفته باید این کار انجام شود. اینجا می‌گویند بین این دو خبر تعارض است. مثلاً فروختن این شیء به این قیمت، جایز نیست و جرمه دارد؛ اما یکی دیگری می‌آید خبر می‌دهد که نه، اشکالی ندارد. یکی از جعل يك قانونی خبر می‌دهد و دومی خبر می‌دهد از عدم جعل آن قانون که در اینجا تعارض به نحو تناقض است. یا از جعل مخاطب او خبر می‌دهد که در این صورت، تعارض به نحو تضاد است. مثلاً می‌گوید که این کار را باید انجام بدهید آن یکی می‌آید می‌گوید این کار را نباید انجام بدهید اینجا تضاد است. پس در «تعارض» به نحو ارتکاز این مطلب معلوم می‌شود که اگر دو نفر، دو تا اماره یا بیشتر دارند

---

۱. تعارض؛ یعنی اینکه مدلول دو یا چند دلیل لفظی (مانند دو روایت) با یکدیگر تنافی داشته باشند؛ به این معنا که مضمون هر یک نفی مدلول و مضمون دیگری نماید، به گونه‌ای که عرف ارتکازی، در نگاه اولیه جمع میان آن دو را امکان‌پذیر نداند. تعارض بین دو دلیل دارای شرایطی است؛ مانند اینکه هر یک از دلایل لفظی، قطعی و معتبر باشند، وگرنه تعارض معنا ندارد. رک: محقق خراسانی، کفایة الأهل، ص ۴۳۷، مؤسسه آل‌البیت (ع)، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق؛ محمدرضا مظفر، اصول فقه، ج ۲، ص ۲۱۰، انتشارات اسماعیلیان، قم، چاپ پنجم، محمدحسین نائینی، أجود التقریرات، ج ۲، ص ۵۰۱، انتشارات مصطفوی، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۸ش.



اخبار می‌کنند و از مرحله جعل قانون خبر می‌دهند؛ یعنی از دو تا خبر مختلف که با هم قابل جمع نیستند خبر می‌دهند؛ مثلاً یک خبر می‌گوید انجام شود و دیگری می‌گوید انجام نشود. اینجا تعارض است.

## ۲-۲. تبیین معنای تراحم

گاهی هست که قانون‌گذار یک حکمی را به‌طور کلی جعل کرده است. فرض کنید گفته اگر مثلاً مسجدی نجس شد باید تطهیر کنید. این خبر، خبر ثابتی است و در مرحله جعل اش چیزی که مخالف این باشد وجود ندارد.

اما یک قانون دیگری هم هست که اگر نماز دیر می‌شود باید نمازت را بخوانی. هر دو جعل شده است ولی مکلف می‌گوید در مقام عمل چه کنم؟ من که نمی‌توانم با هم جمع کنم. این یک نوع تنافی در مرحله امتثال است.<sup>۱</sup>

## ۲-۳. فرق بین تعارض و تراحم<sup>۲</sup>

مطالب بالا تذکر به این است که فرق بین تعارض و تراحم یک فرق ارتکازی عرفی است. در

۱. ر.ک: محمدحسین نائینی، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۳۱۷، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ششم، ۱۴۱۷ق؛ محمدباقر صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۲۶، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق؛ سید علی نقی حیدری، اصول الاستنباط، ص ۲۹۹، شورای مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق؛ سید محمدتقی حکیم، الأصول العامة، ص ۳۵۰، المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، ج دوم، ۱۴۱۸ق.

۲. آخوند خراسانی، یکی از ویژگی تراحم را بیان می‌دارد که در دو دلیل متراحم، ملاک وجود دارد؛ برخلاف تعارض که ملاک در هر دو متعارض یا یکی از آنها نیست. ر.ک: کفایة الاصول، ص ۱۵۵.

مبنای این تفاوت، براساس دیدگاه متکلمان امامیه بنابر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است. علمایی مانند آقای خوبی<sup>۳</sup> می‌گویند: «این مسئله هیچ ارتباطی به مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ندارد؛ زیرا مسئله تراحم بر پایه «نبود توانایی مکلف بر جمع میان دو تکلیف»، بنا نهاده شده است، بدون اینکه وجود ملاک یا عدم آن، تأثیری در تحقق مزاحمت دو تکلیف در مقام عمل داشته باشد. همچنین مسئله تعارض براساس تنافی دو حکم در مقام جعل و قانون‌گذاری است و این نیز ربطی به وجود ملاک و عدم آن ندارد؛ ازاین‌رو مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد هیچ دخالتی در دو مسئله تراحم و تعارض ندارد.» سید ابوالقاسم خوبی، محاضرات فی الأصول، ج ۳، ص ۲۰۶، انتشارات انصاریان، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ق.



هرجا که دو تا خبر در نقل يك چیزی بگویند که در محل جعلش تنافی اثبات شود که قابل جمع با هم نباشد؛ یعنی به نحو قضیه حقیقیه تشریحیه قابل جمع نیستند که بگویند هم این واجب است و هم واجب نیست، اینجا تعارض ایجاد می شود. «الصلاة» واجب است و «تطهیر المسجد» هم واجب است. هر دو خبر است و هر دو هم صحیح است و واقعیت دارد. منتهی مکلف چه باید بکند؟ پس مکلف در مرحله امتثال نمی تواند جمع بین این دو بکند. این يك فرق عرفی است که تقریباً همه به ارتکاز، این را می فهمند که دو تا وعاء و دو حیثیت است.

منتهی در جهات اصولی بین تعارض و تراحم فرقهایی است غیر این تفاوت ارتکازی عرفی که بعد در بین این مسئله مطرح می شود و اقوال مختلفی در اینجا هست.

وقتی می گویند مسجد را تطهیر کن، ما قبول داریم مسجد باید تطهیر شود؛ اما این اطلاق دارد ولو در وقت نماز؛ یعنی يجب عليك تطهیر المسجد و لو كان وقت الصلاة ضيقاً. و از آن طرف الصلاة واجبه، گرچه مصادف باشد با وقتی که تطهیر مسجد در آن وقت واجب است. خوب اینها هر دو تا اطلاق دارند. این اطلاقات در اینجا قابل جمع نیستند و با هم تنافی دارند. اگر ما بگوییم مولا جعل کرده وجوب نماز را گرچه مزاحم باشد با وجوب تطهیر مسجد، و هم جعل کرده وجوب تطهیر را گرچه مزاحم با وجوب نماز باشد، خوب این دو قید گرچه با هم قابل جمع نیستند.

س: آیا در تراحم، از حیث جعل یک نوع تعارض است؟

ج: بله! این تعارض است؛ چراکه در مرحله ثبوت این جور اطلاقی مشکل پیدا می کند. به خاطر اینکه اگر بگوییم این دو تا اطلاق هر دو جعل شده است، لازمه اش تکلیف به امر غیرمقدور است و تکلیف به امر غیرمقدور هم صحیح نیست و قبیح است. اساساً تکلیف به عاجز در مرحله جعل خودش مشکل دارد و مولا نمی تواند تکلیفی را جعل کند که شامل عاجز شود. بنابراین تراحم هم به مرحله جعل برمی گردد؛ یعنی بین این دو تا عمل در مرحله جعل، يك نحوه تنافی است و همین مسئله مناط تعارض است.



## ۲-۴. رابطه بحث ترتب، تراحم و تعارض

با توجه به مباحث بالا در اینجا بحث‌های ترتب مطرح می‌شود که مثلاً قایل می‌شوند به اینکه عیب ندارد هر دو حکم به نحو ترتب مقید می‌شود. اما به هر حال ترتب هم به مرحله جعل برمی‌گردد. از این رو فرق بین تعارض و تراحم پس در چیست؟ پس تراحم هم بازگشتش به تعارض است. یعنی يك نحو تقیید هم در مرحله جعل باید حتماً صورت بگیرد.

این هم خلاصه‌ای از مباحث ایشان بود که به علت ضیق وقت به صورت فهرست‌وار بیان گردید و البته جای بحث و کار بیشتری دارد.

## بحث سوم. قدرت؛ شرط تکلیف یا تنجیز؟

از جمله آرای ایشان، در این بحث اساسی این است که آیا قدرت، شرط تکلیف است یا شرط تنجیز؟ آیا شرط در ناحیه جعل است یا شرط منجز بودن تکلیف؟ به تعبیر دیگر، آیا قدرت در مرحله جعل اخذ می‌شود یا اینکه به حکم عقل شرط و وجوب اطاعت است و اصلاً شرط تکلیف نیست؟ آیا معنایش این است که حل این مسئله بازگشتش به يك نحوه، به حل اشکالات قدرت بازمی‌گردد؟ آیا قدرت شرط اصل جعل است که اگر در اصل جعل بود در مرحله تنجیز هم مؤثر است؛ چون هر چه در مرحله جعل اخذ شود در مرحله فعلیت تأثیر می‌گذارد. یا اینکه اصلاً نه شرط جعل است و نه شرط منجز بودن تکلیف؛ بلکه شرط حکم عقل به وجوب اطاعت است. یعنی تکلیف در مرحله جعل نسبت به عاجز و قادر هر دو جعل می‌شود و عاجز هم تکلیف دارد و در نتیجه اگر عاجز تکلیف داشته باشد نسبت به عاجز، تکلیف هم فعلی است. ولی عقل به وجوب اطاعت حکم نمی‌کند. عقل می‌گوید شما تکلیف دارید، و گرچه مولا جعل کرده؛ اما چون نمی‌توانی تکلیف را اطاعت کنی، بر ترك این تکلیف استحقاق عقوبت نداری و تکلیف بر تو منجّز نیست.

آری! اگر قدرت فقط شرط مرحله منجز بودن حکم باشد، که اگر این طور مسئله را مطرح





کنیم بار دیگر اینجا اهمیت فرق بین تزامم و تعارض کاملاً روشن می‌شود<sup>۱</sup> و این اشکال هم در این صورت مندفع می‌شود. چون اصلاً در مرحله تعارض، دیگر بحث از قدرت معنا ندارد. تعارض یعنی جعل تکلیف در مرحله جعل اصلاً صحیح نیست. کار هم نداریم به عقل و قدرت. یعنی مولا يك كاری را هم واجب و هم حرام کند. این اصلاً مصلحت ندارد. چون بالأخره این جعل، جعل معقولی نیست صرف‌نظر از اینکه انسان عاجز است از اینکه جمع بین دوتا مطلب کند! اصولاً اگر این فعل مصلحت ملزم دارد خوب باید حرام باشد. لذا معنا ندارد يك جعلی هم مصلحت ملزم داشته باشد و هم مفسده ملزم! و از این جهت این جعل، جعل غیرعقلایی است.

س: ضمن اینکه تنافی و تضاد بین امرها فقط به لحاظ امثال نیست و به لحاظ مبادی هم

هست.

ج: بله! یعنی اصلاً جعل صحیح نیست و جعل عقلایی نیست. به فرض می‌گوییم معقول نیست، که به آن معنای عقلی که در بحث اجتماع بین نقیضین است نباشد؛ زیرا این امر، یک امر اعتباری است، پس می‌گوییم اصلاً این جعل، جعل عقلایی نیست و قانون این را نمی‌پذیرد و عقلاً این را قبول ندارد که يك شیء هم واجب باشد هم حرام! حالا یا به لحاظ مصلحت و یا مفسده.

حالا به آنها که منکر هستند می‌گوییم که این جعل اصلاً عقلایی نیست و قابلیت ندارد برای امثال و این جعل اصلاً معنا ندارد، و عقلاً با صرف‌نظر از عجز و قدرت این را محکوم می‌کنند. آن وقت است که تعارض به این مرحله برمی‌گردد و تنافی به مرحله دیگر. یعنی فردی خبر از وجوب می‌دهد و دیگری از حرمت. خوب، جعل وجوب و حرمت معنا ندارد و این مرحله تعارض است؛ ولی تنافی به مرحله عجز برمی‌گردد و مشخص است در تنافی خود جعل صحیح است؛ اما مقلد در مقام اجرا نمی‌تواند این کار را بکند. لذا این می‌شود تنافی در مرحله تنجیز یا

---

۱. همین‌طور که مشاهده می‌کنید مباحث و مبانی چگونه بر همدیگر تأثیرگذارند و حل مبانی اصولی با اتخاذهایی که آقای سیستانی دارند تا چه حد آسان می‌شود.



امثال، و آن اشکال هم به این صورت جواب داده می‌شود.

حضرت آقای سیستانی راجع به قدرت، به تفصیل مباحثی مطرح کرده‌اند<sup>۱</sup> و بعضی از فرمایشات امام خمینی علیه السلام هم هست که در کتاب اصول‌شان می‌فرمایند. امام شرطیت قدرت را به معنای جعل و آن بیاناتی که عرض شد، انکار کرده‌اند. خوب! قدرت، شرط تکلیف نیست. از بعضی فرمایشات مرحوم آقای خوئی علیه السلام هم تقریباً این جهت روشن می‌شود؛ گرچه به آن التزام پیدا نکردند ولی در بعضی جاها ملتزم شده‌اند، که خودش يك اشکال نقضی در حرف‌های ایشان به وجود می‌آورد، که گفتند قدرت، شرط تکلیف نیست؛ بلکه به حکم عقل، شرط تنجز است و این مباحث در اینجا به صورت مفصل مطرح می‌شود.

### چیستی و مراحل قدرت

بعد از طرح مبانی گذشته، ایشان يك تفصیلی در اینجا قایل شده‌اند که سعی می‌کردند در حرف‌ها منفرد نباشند؛ لذا گاهی از برخی کلمات بزرگان هم شاهد می‌آوردند. ایشان برای قدرت، دو مرحله قایل شده‌اند:

۱. يك قدرت بر ذات متعلق که این شرط اصل تکلیف است. مثل اینکه به انسان عاجزی که اعمی است خطاب کنند و بگویند استهلال کن و حال آنکه او اساساً اعمی است و قدرت بر استهلال ندارد. این قدرت در این مرحله شرط اساسی است.

۲. يك قدرت هم قدرت جمع بین تکلیف است که ذات هر متعلقی مقدور است جمع کند. این قدرت را ایشان شرط مرحله امثال و تنجز می‌دانند. یعنی دوتا خطاب اشکال ندارد جعل بشود؛ اما اینجا عقل حکم نمی‌کند به اینکه تو معاقب هستی! چون او نمی‌تواند جمع کند پس یا باید این کار را امثال کند یا آن کار را.

کلامی از آقا سید محمد کاظم طباطبایی در رساله اجتماع امر و نهی آمده است. ایشان با اینکه فقیه بودند؛ ولی اصولی خیلی متبحری نیز بودند. ایشان دو تا رساله در اصول دارد: یکی

۱. رک ضمیمه شماره ۹؛ بحث قدرت که برگرفته از تقریرات درس خارج آیت‌الله مهدی مروارید است.



در بحث اجتماع امر و نهی، و یکی هم در تعادل و تراجیح که خیلی مفصل است. ظاهراً بر روی آنها کار جدیدی هم نشده و مطالب بسیار دقیقی دارد. آقای سیستانی يك حرفی از کلام سید در تأیید حرفشان به عنوان شاهد آورده بودند.

در هر حال این هم يك بحث است که ایشان در بحث ضد و ترتب و... مطرح کرده اند که اگر این تفسیر از قانون را بپذیریم، دیگر احتیاج به ترتب نیست. اگر ترتبی هم هست در مرحله حکم عقل و تنجز است، نه در مرحله دیگر که حکم مقید شود.

### بحث چهارم. رابطه بین احادیث اضطرار و مزاحم

ایشان می گویند می توان از احادیث اضطرار در بحث مزاحم استفاده کرد: «ما من شیءٍ حَرَمَهُ اللهُ إلا و قد أحلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إلیه» و به مقتضای این روایات، آنچه را که انسان به آن اضطرار پیدا کند حلال است.

#### ۱-۱. توسعه مفهوم اضطرار

در اصول رایج، اضطرار در مفهوم اولیه اش اضطرار به اکل میتة است؛ ولی ایشان با يك مقدماتی، مفهوم اضطرار را توسعه داده اند که اگر مثلاً امر انسان بین اهم و مهم دایر شود و ناچار شود به خاطر احراز يك تکلیف اهم، يك تکلیف مهمی را مخالفت کند، اینجا نیز صدق می کند به اینکه مضطر شدم به ترك آن، چون مزاحم است.

#### ۱-۲. آیا اضطرار تکوینی به اضطرار تشریحی قابل توسعه است؟

بله. البته اضطرار همیشه همراه با تشریح است؛ به این معنا که به خاطر تشریحی که مولا کرده اگر میتة حرام نمی شد که اضطرار معنا نداشت. با توجه به اینکه مولا میتة را حرام کرده است می گوید من بر آن مضطر شدم؛ اما اگر حلال بود که دیگر حلال بود و آن را می خورد. همیشه اضطرار يك مفهومی است که با توجه به معنایش، امری است که پیش انسان مرغوب عنه است. امری که مکروه انسان است انسان به آن مضطر می شود. اما گاهی منشأ اضطرار یعنی منشأ



مکروهیت، امور تکوینی است؛ مثلاً میل ندارد خانه‌اش را در معرض فروش قرار بدهد چون به آن خانه احتیاج دارد ولی ناچار شده به خاطر امری خانه‌اش را بفروشد؛ لذا می‌گوید من به فروختن خانه مضطر شدم. چرا؟ چون فروختن خانه به حسب طبع پیش او مکروه است. لذا امری است که «اضطرّ الیه» اکراه است و کراهت در مفهوم اضطرار این حرف خوانیده است. منتهی منشأ این استکراه و کراهت گاهی منشأ قانونی دارد مثل اکل میتة یا لحم خنزیر و چون مولا حرام کرده این باعث می‌شود که پیش انسان مسلمان مقید طبعاً خوردن اکل میتة مکروه شود و با حالت کراهت آن را بخورد. این باعث می‌شود که گاهی قانون در انسان اثر می‌گذارد که مثلاً اکل خنزیر پیش او مثل اکل نجاست انسان می‌شود. همان‌طور که اکل نجاست انسان پیش او کراهت طبعی دارد آن تشریح هم در ایشان تأثیر می‌گذارد، و این هم در حکم آن قرار می‌گیرد.

در حال تشریح سبب می‌شود که آن جهت اضطرار در انسان صدق کند. اینها تحت مقدماتی مطرح است. بعد اگر اهم و مهم با هم تزامن پیدا کرد و مؤمن به خاطر اینکه می‌خواهد اهم را اتیان کند از مهم دست برداشت، صدق می‌کند بر او که این شخص مضطر شده است. ایشان تحریم را در «و ما من شیء حرّم الله إلا و قد أحله لمن اضطر الیه» توسعه می‌دهند. در مبنای ایشان، تحریم اعم از تحریم اصطلاحی است و بعد شواهدی در اینجا ذکر می‌کنند که به عنوان مثال در خود روایات گاهی به ترك واجب، حرام اطلاق می‌شود.

س: پس مثل اینکه ایشان بحث ترتب را کلاً جمع می‌کند.

ج: بله. ایشان به روایات تمسک می‌کردند. منتهی يك وقتی در ذهنم بود که نتیجه این دو راه با هم فرق می‌کند. اگر از باب حکم عقل وارد بشویم باید بگوییم پس حکم جعل شده است و حکم داریم؛ اما اگر از این باب وارد شویم باید بگوییم اصلاً حکم نداریم؛ چون «احله واقعا» يك اختلافی در نتیجه با هم دارند.



س: آیا می‌توان گفت این حلیت ظاهری است؟

ج: نه. آقایان می‌گویند این هم حلیت واقعی است، منتهی حلیت واقعیۀ ثانویه است؛ ولی واقعاً حلال می‌شود. پس باید ما در مرحله جعل تصرف کنیم. لازمهٔ دو راه، دو چیز است. یعنی اگر از راه حکم عقل وارد شویم باید بگوییم این تکلیف است و فقط منجز نیست؛ اما این راه را اگر قایل شویم باید بگوییم اصلاً تکلیف نیست؟ حالا اینکه تکلیف هست یا نیست، جای تحقیق و بررسی دارد.

س: از باب حکومت یعنی حکومت ادلهٔ عناوین ثانویه بر ادلهٔ عناوین اولیه.

ج: بله. يك مقداری از باب نتیجه با هم اختلاف نتیجه پیدا می‌کنند.

بحث پنجم. تأثیرپذیری آرای اصولی آقای سیستانی

س: آقای سیستانی در منفردات اصولی متأثر از اساتیدشان هستند؟ آثار منفرد گاهی مورد غفلت است مثلاً برخی از کتب اصولی مثل رسایل منفردی که بعضی‌ها نوشتند که نسبت به مرحوم آقا سید کاظم یزدی شما فرمودید یا آرای مشهور مرحوم آقا شیخ هادی تهرانی یا مثلاً آقامیرزا مهدی اصفهانی یا آقای سید حجت کوه‌کمره‌ای رحمتهما و غیرهم.

ج: بالأخره تحت تأثیر آنها هستند.

س: این ابتکارات را شما بیشتر مرهون کدام يك می‌دانید؟

ج: بنای ایشان در بحث‌ها بر این بوده و هست که ابتدا همه حرف‌ها را مطالعه کنند و آن وقت با توجه به حرف‌هایی که در ذهن‌شان جمع می‌شود، خودشان فکر کنند. ممکن است از هر رأی، يك نکته مثبتی را بگیرند و بعد اینها را با هم تلفیق کنند. با همان استعداد خودشان، تمییز حرف‌ها و تغییر در حرف‌ها را داشتند. اما خیلی مقید بودند که هرکسی که رأی دارد، آن رأی را ببینند و لذا می‌گفتند بدون تفحص این خلاف است. یعنی حتی اگر از کسی بعداً هم يك چیزی



را می‌دیدند، باز هم تجدیدنظر می‌کردند و می‌گفتند این حرفی که قبلاً گفتم این حرف، با توجه به این بوده و باید حالا دومرتبه مطالعه کنم شاید این مؤثر در تغییر حرف باشد. ایشان عنایت داشتند به اینکه مجتهد باید تمام حرف‌هایی را که احتمال می‌دهد در اخذ رأی مؤثر باشد ببیند؛ هرچند حالا حرف‌های غیرمعروف یا افرادی که خیلی هم مشهور نیستند در جهات حالات علمی و وجود اثباتی‌شان اثرگذار بود.

### بحث ششم. گستره مطالعاتی و اساتید آقای سیستانی

س: پس لابد کتابخانه‌ای غنی داشتند و معلوم می‌شود آثار غیرمشهور دیگران را نیز داشته‌اند؟  
ج: بله.

س: از علوم غیراسلامی مثل کتب روانشناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه تاریخ و... چگونه بهره‌برداری می‌کردند؟ در مباحث ایشان بعضاً در تکامل مفاهیم قانونی و اینها فرمایشاتی دیده می‌شود.

ج: مطالعات جنبی ایشان زیاد بود. برای همین نظریه اعتبارات قانونی و ادبی، می‌گفتند کتاب ادبی فلانی را مطالعه کردم و تنبهی به این مطلب پیدا کردم. معلوم بود که سیر خاصی را بی‌می‌گیرند.

س: ایشان غیر از آقای خوبی رحمته‌الله‌علیه استاد دیگری هم داشتند؟ چون بیشتر معروف‌اند که شاگرد آیت‌الله خوبی هستند.

ج: بله. مثلاً آقای حاج شیخ حسین حلی رحمته‌الله‌علیه که استاد معروف ایشان بعد از آقای خوبی بودند. و در قم آقای حجت رحمته‌الله‌علیه و آقای بروجردی رحمته‌الله‌علیه که البته سه چهار سالی بیشتر نبوده است و همان لب نظریات اینها را مطالعه و دریافت کرده بودند؛ مثل مسایل رجالی و حدیثی آقای



بروجردی و نیز مسایل فقهی ایشان را که خوب مسلط بودند.

يك وقتی خودشان می گفتند که من قبلاً خیال می کردم وقتی که نجف بروم این آقایانی که هستند دیگر هر کدام برای خودشان يك آقاضیاء و نائینی هستند؛ ولی بعد که رفتم دیدم نه این خبرها نیست! بعد خیلی متأثر شدم و از این جهت ناراحت بودم و با این حال درس هم می رفتم. البته این را به صورت گعده مطرح می کردند چون مبنای شان بر اظهار این حرفها نبود و نیست. ولی می گفتند خیلی ناراحت بودم و برای این جهت حرم می رفتم و نماز جعفر را می خواندم و متوسل می شدم. بعد می گفتند که يك حالت استقلالی در این مسایل پیدا کردم و خودم فکر می کردم و قانع شده بودم.

با این حال ایشان به مرحوم آقای خوبی رحمته الله علیه خیلی احترام می گذاشتند و می فرمودند که علمیت مرحوم آقای خوبی از این حرفهایی که چاپ شده ظاهر نمی شود و وقتی می فهمیم که آقای خوبی خیلی مُلا است که با ایشان بحث داشته باشیم. لذا از ایشان تعریف می کنند که بحثها و إن قلت و قلت های زیادی در حرم با ایشان داشتیم. آقای سیستانی می فرمودند این بحثها را من یادداشت می کردم. ایشان آن یادداشتها را خیلی باحوصله به من نشان دادند و فرمودند اینها همان إن قلت و قلت هایی است که ما با آقای خوبی رحمته الله علیه داشتیم. ایشان فارسی تدریس می کردند و بعد از درس، در صحن می نشستند و سؤال و جواب داشتند. از آقای خوبی خیلی تعریف می کردند ولی در عین حال می گفتند ایشان با اینکه جزو اقوای شاگردان آقای نائینی رحمته الله علیه بودند، در عین حال چند اشکال محدود به مبانی آقای نائینی ایشان دارند و در طول این اصول، فقط چند موردی است که با آقای نائینی مخالف اند. یعنی با قوتی که داشتند در عین حال در قبال آقای نائینی این وضع را داشتند.

س: با این قوتی که نسبت به آقای خوبی رحمته الله علیه مطرح بود؛ چطور خود شما که شاگرد آقای سیستانی بودید، درس آقای خوبی نرفتید؟

ج: ما وقتی رفتیم که آقای خوبی مرجع شده بودند و به زبان عربی درس می گفتند و با آن



قوت هم اظهار نمی‌شد؛ اما جمعیت زیادی پای درس ایشان می‌نشستند. مباحث اصول ایشان مکرر بود؛ یعنی همان مباحث اصولی که قبلاً گفته بودند همان‌ها را از بر می‌گفتند. من یادم است که همان مباحث «مصباح‌الأصول» را سر بحث می‌آوردند و شاگردان از روی آن خط می‌بردند. درس اصولی آقای خوبی، آن‌چنانی نبود و بعد هم تعطیل شد؛ ولی فقه ایشان تا آخر بود. آقای خوبی هم بیشتر روی فقه‌شان کار و مطالعه می‌کردند. بنده فقط دو سه ماه، سر درس ایشان حاضر شدم. بعد هم درس مرحوم امام خمینی علیه‌السلام که بیشتر مکاسب بود می‌رفتم.

س: چند سال درس امام علیه‌السلام رفتید؟

ج: حالا ضبطش را خاطر نمی‌ست. اول که رفتم ایشان اوایل مکاسب و اوایل بحث بیع بود. شاید بیع فضولی بود. یک مدتی رفتم باز نمی‌دانم که چه شد، تعطیل کردند. بیع تمام شد، درس ایشان به خیارات که رسید دوباره رفتم.

س: از مشهدی‌ها دیگر چه کسانی در نجف بودند؟

ج: مشهدی‌ها زیاد بودند؛ مانند مرحوم آقای فردوسی‌پور و محمد آقای حکیمی، مرحوم آقای تقفی و آقای اشرفی‌شاهرودی نیز مستشکل بحث امام علیه‌السلام بودند.

بحث هفتم. احکام سلطانی یا ولایتی در مبنای آقای سیستانی

س: آیا آقای سیستانی هم مثل حضرت امام علیه‌السلام در مبنای علمی‌شان قایل به احکام سلطانی هستند؟

ج: بله. البته ایشان به احکام ولایتی تعبیر می‌کردند ولی امام احکام سلطانی می‌گفتند. حالا تطبیق اینکه چه مسئله‌ای حکم ولایتی است، بحثی جداگانه است. مرحوم امام می‌فرمودند، لاضرر حکم سلطانی است؛ منتهی آقای سیستانی این را قبول نداشتند. ایشان





حکم ولایتی را می‌گفتند اما اینکه لاضرر حکم ولایتی باشد قبول نداشتند، ولی به تعبیر حضرت امام، اصل حکم سلطانی را قبول داشتند. حکم ولایتی به این صورت است که موقتاً به خاطر مصالح وقتی و زمانی جعل شده باشد و بعد هم اقتضائش تمام شده است و البته حکم ولایتی تا مادامی که ولی بعدی حکم را نسخش نکند حکم قبلی باقی است؛ ولی گاهی اوقات ممکن است از بین برود.

س: شیوه تدریسی آقای سیستانی چگونه بود؟ آیا کار تدریسی‌شان این‌طور بود که خودشان تمام کارها را می‌کردند و از حفظ و از روی متنی که آماده کرده بودند القا می‌کردند؟ یا اینکه به شاگردها می‌سپردند که انجام بدهند و بیاورند و ایشان ببینند. سبک‌شان چگونه بود؟ ج: نه این‌جور نبود. اصلاً این کارها در نجف خیلی مرسوم نبود. در قم این اخیراً مرسوم شده است و گرنه نوعاً مطالعات شخصاً انجام می‌شد و حتی گاهی ممکن بود شاگردی در درس این‌قلتی بکند و نظر استاد را برگرداند و یا مرددش کند و استاد ناچار شود باز در روز بعد نظر خود را استقرار کند. در همه درس‌ها این چیزها اتفاق می‌افتاد.

س: کسانی که در درس‌ها شرکت می‌کردند نقدشان این بود که مطالب استاد را روزانه تهیه می‌کردند و تمام می‌کردند و یا نه، سبک بعضی مثل خود شما که روزانه همان مطالب القاشده در آن روز را یادداشت می‌کردید و بعد مراجعاتش را پنج‌شنبه‌ها و یا یک روز دیگر انجام می‌دادید؛ و یا اینکه یادداشت و مراجعه را توأم در یک روز انجام می‌دادند؟

ج: نه. گاهی وقت‌ها اصلاً وقت نمی‌شد و عقب می‌افتادیم. من که خودم نوعاً این‌طوری بودم. با اینکه درس زیاد نمی‌رفتم، من دو درس ایشان می‌رفتم و البته گاهی در بعضی سال‌ها که درس مرحوم امام علیه السلام بود درس ایشان می‌رفتم یک درس هم اضافه بود، ولی فرصت نبود که همه مراحل یک درس را تمرین و مباحثه کنم؛ بنابراین طبعاً برخی کارها برای روزهای تعطیلی می‌ماند.



## بخش دوم. ضمایم

### ضمیمه ش ۱ (زندگی نامه آیت الله سیستانی و برخی ویژگی‌های تدریس ایشان)

معظم‌له در روز ۹ ربیع‌الأول سال ۱۳۴۹ق در شهر مقدس مشهد متولد شد و پدرش به میمنت نام جدش او را سید علی نام نهاد. نام پدر گرامی‌اش مرحوم سید محمدباقر و نام جد وی که از بزرگان علم و زهد بوده، سید علی بوده است. پنج‌سالگی به تعلیم قرآن و خوشنویسی در مدرسه دوازده‌تعلیم دینی پرداخت و در سال ۱۳۶۰ق شروع به آموختن مقدمات علوم حوزوی کرد.

او مجموعه‌ای از دروس ادبی چون شرح الفیه ابن‌مالک، مغنی ابن‌هشام، مطول تفتازانی، مقامات حریری و شرح نظام را نزد مرحوم ادیب نیشابوری و بعضی دیگر، همچنین شرح لمعه و قوانین را نزد مرحوم سید احمد یزدی، دروس سطوح مثل مکاسب، رسائل و کفایه را نزد شیخ هاشم قزوینی، و تعدادی کتب فلسفی چون شرح منظومه سبزواری، شرح الإشراق و اسفار را نزد مرحوم آییسی، و شوارق‌الإلهام را نزد شیخ مجتبی قزوینی، و همچنین از محضر میرزامهدی اصفهانی، میرزامهدی آشتیانی و میرزاهاشم قزوینی بهره‌های فراوان برد. در سال ۱۳۶۸ق به قم مهاجرت نمود و از محضر آیت‌الله بروجردی در درس فقه و اصول و به‌ویژه علم رجال و حدیث، و از دروس فقیه فاضل سید حجت کوه‌کمره‌ای بهره جست. در سال ۱۳۷۱ق معظم‌له از قم به نجف اشرف مهاجرت و در آنجا خدمت مولای علی نهانندی و در سامرا، مجدّد شیرازی و سید اسماعیل صدر رسید. در کربلا به مدرسه بخارائی وارد شد، و به مدت طولانی در درس فقه و اصول آقای خوئی و شیخ حسین حلی حاضر شد و در این مدت در دروس آقای حکیم و آقای شاهرودی نیز شرکت جست.

معظم‌له در سال ۱۳۸۰ق یعنی حدود ۳۱سالگی تصمیم گرفت به موطن خود (مشهد) بازگردد. لذا اساتیدشان آقای خوئی و شیخ حسین حلی، درجه اجتهاد وی را مکتوب و آقا بزرگ طهرانی نیز شهادت دیگری در تبحر ایشان به علم رجال و حدیث مکتوب نمود.



ایشان در سال ۱۳۸۱ق بار دیگر به نجف بازگشت و درس خارج فقه در باب مکاسب و شرح عروه در باب طهارت را تدریس نمود. در این مدت در موضوعات فقهی همچون قضاء، اباحت ربا، قاعدة الإلزام و قاعدة تقیه، و نیز در علم رجال مباحثی چون حجیت مراسیل ابن ابی عمیر، شرح مشیخة التهذیبین و غیره را تدریس کرد. تمام دروس‌های ایشان در مباحث فقه و اصول از سال ۱۳۹۷ق تا به حال در قالب نوار صوتی موجود است.

### برخی ویژگی‌های روش تدریس آیت‌الله سیستانی

۱. ذکر تاریخ بحث و شناخت اصول و پایه‌های آن (در علم اصول)؛ مانند سهولت و آسانی (مشتق) و ترکیبات آن، یا عقیدتی سیاسی؛ مانند بحث تعادل و تراجیح که در آن می‌گوید: قضیه اختلاف احادیث، نتیجه مبارزات و کشمکش‌های فکری و عقیدتی آن زمان و نیز شرایط سیاسی زمان امامان علیهم‌السلام بوده است. اندک اطلاعی از تاریخ این بحث‌ها، ما را به گوشه و کنار آن مسئله و حقیقت افکار و آرا که در این باره مطرح است می‌رساند.

۲. پیوند میان فکر حوزوی و فرهنگ‌های معاصر ضمن بحث از معنی الفاظ؛ مؤلف کتاب «الکفایة» عقیده خود درباره معانی الفاظ را بر اساس نظریه فلسفی معاصر که به نام «نظریه تکثر ادراکی» در فعالیت ذهن بشری و خلاقیت آن است، بر ساخته است. به این معنی که ذهن ممکن است يك مطلب را با دو شکل مختلف تصور کند: یکی را با استقلال و دقت و وضوح، که به او «اسم» گفته می‌شود و دیگری با انقباض یا گرفتگی که آن «حرف» نامیده می‌شود. آیت‌الله وقتی که وارد بحث «مشتق» می‌شوند، از زمان، با بینش فلسفی جدید که در غرب رایج است، و اینکه باید زمان را از مکان به لحاظ تعاقب نور و ظلمت جدا کرد سخن می‌گوید.

ایشان ضمن بحث «صیغه امر» و بحث از «تجری»، نظریه برخی علمای جامعه‌شناسی را مطرح می‌کنند و بر این عقیده‌اند که سؤال ناشی از تداخل صفت درخواست‌کننده باید از حقیقت درخواست او تفکیک شود. ملاک استحقاق عقوبت و جزا، یاغی شدن عبد بر علیه مولای خود است، و این حالت مبنی بر تقسیمات و طبقه‌بندی جوامع قدیم بشری است



که سروران، غلامان، برتر، بدتر، و... داشته است. در واقع، این نظریه از بقای فرهنگ‌های دیرین که با زبان رده‌بندی نه زبان قانونی که مبنی بر مصالح انسانی عام است تکلم می‌کردند.

۳. دیدگاه اجتماعی و تأثیر تاریخ بر استنباط؛ برخی فقها متون را تحت‌اللفظی ترجمه و معنی می‌کنند و فراتر از لفظ نمی‌روند؛ اما برخی دیگر شرایطی را که متن در آن گفته شده، نیز بررسی می‌کنند تا با حوادثی که بر دلالت آن متن تأثیر مستقیم می‌گذارند آشنا شوند. به‌طور مثال، اگر به حدیث پیغمبر گرامی که در آن خوردن گوشت حمار اهلی را (در جنگ خیبر) حرام کردند بنگریم، می‌بینیم برخی فقها به یکایک حروف این حدیث تعدد می‌کنند و لذا گوشت حمار اهلی را حرام می‌دانند؛ در صورتی که اگر به شرایط خاصی که این حدیث گفته، توجه کافی بکنیم، به‌منظور اصلی پیغمبر گرامی پی خواهیم برد. و آن این است که جنگ با یهودیان خیبر، نیاز مبرم به سلاح و تجهیزات داشت، و سلاح و تجهیزات در آن زمان نسبت به شرایط سخت مسلمان‌ها به غیر از چهارپایان قابل حمل و نقل نبود. پس به این نتیجه می‌رسیم که مراد از این حدیث نهی حکومتی بوده یعنی یک مصلحت خارجی که شرایط آن روزها اقتضا می‌کرد، چنین دستوری صادر شده است و نباید به‌عنوان تشریح یا حرمت و یا کراهت تلقی شود.

۴. داشتن علم و درایت در استنباط؛ معظم‌له بر این عقیده هستند که یک فقیه باید از زبان و دستور عرب اطلاع کامل داشته باشد، و با نثر، اشعار و مجازهای عربی آشنا باشد تا بتواند متون را بر طبق موضوع، نه ذات، درک و طبقه‌بندی کند. و نیز باید بر احادیث اهل بیت علیهم‌السلام و روایان آن، احاطه کامل داشته باشد؛ زیرا معرفت علم رجال برای هر مجتهد واجب و ضروری است. همچنین آقای سیستانی آرای منحصر به فردی دارند که با آنچه مشهور و معروف است تفاوت دارد. مثل ایشان در مسئله عدم اعتماد به توهین (ابن غضائری) نسبت به دیگران، یا به خاطر توهین بیش از حد، و یا به خاطر عدم ثبوت نسبت کتاب به او رأی مغایری دارند، و آن این است که کتاب مزبور تحقیقاً به او برمی‌گردد، و غضائری بیش از نجاشی، شیخ و غیره، مورد اعتماد است. ایشان بر این باورند که برای تعیین شخصیت راوی و تأیید کردن او تا اینکه بتوان یک حدیث را، حدیث مسند یا مرسل نامید، باید به روش طبقات اعتماد کرد، و این همان روش



مرحوم آقای بروجردی رحمته الله علیه بود.

۵. مقایسه میان مکتب‌های گوناگون؛ بیشتر اساتید بحث‌ها را از دید يك مکتب یا عقیده بررسی و مطالعه می‌کنند؛ اما معظم<sup>له</sup> از این قبیل نیستند. ایشان میان حوزه مشهد، قم و نجف اشرف مقایسه می‌کند و آرای میرزامهدی اصفهانی (از علمای معروف مشهد)، آرای آقای بروجردی (سمبل تفکر حوزه علمیه قم) و نیز آرای آقای خوئی و شیخ حسین حلی (به‌عنوان نمایندگان حوزه علمیه نجف) را همه با هم مطرح می‌کند. درحقیقت این نوع روش، زوایا و گوشه‌های بحث را به‌نحو احسن به ما نشان می‌دهد.<sup>۱</sup>

ضمیمه ش ۲: تقریرات درس خارج اصول آیت الله مهدی مروارید؛ بحث قدرت تلخیصی از تقریرات درس خارج آیت الله مهدی مروارید که مرتبط با مباحث مطرح شده در نشست یادشده در بخش اول این گفتار است.

تاریخ جلسات: از سه‌شنبه یک اسفند ۱۳۹۱ جلسه ۸۲ تا چهارشنبه ۲۳ اسفند ۱۳۹۱، جلسه ۹۷.

### خاستگاه‌های تراحم

صحبت در این بود که در موارد تراحم، عجزی در امثال تکلیفین است. حال کلام در این است این عجز از جمع بین دو امثال در چه مرحله‌ای از مراحل حکم تأثیر دارد؟ آیا مرحله انشاء را محدود می‌نماید یا مرحله فعلیت، یا مرحله تنجز؟ چراکه اگر هیچ‌کدام از این مراحل محدود نگردد، لازمه اش وجود دو تکلیف فعلی است و چنین تکلیفی تکلیف بر مالایطاق است.

و همین مطلب اساس اختلاف در باب تراحم است. بعضی تراحم را در مرحله جعل برده‌اند و بعضی فعلیت و بعض دیگر تنجز.

اگر بگوییم عجز از امثال در مرحله تنجز است، آنگاه فرق بین تراحم و تعارض روشن خواهد بود؛ چراکه در تعارض اصلاً یکی از دو تکلیف جعل نگردیده؛ اما در تراحم تکلیف جعل

۱. پایگاه اطلاع‌رسانی آیت الله العظمی سیستانی ([www.sistani.org](http://www.sistani.org)) با تلخیص و ویرایش.



گردیده لیکن مکلف قادر نیست.

اما اگر گفتیم عجز به مرحله انشاء مربوط می‌گردد؛ در این صورت اصلاً نسبت به عاجز، تکلیف جعل نگردیده است. بنابراین یکی از دو تکلیف وجود ندارد و لذا فرقی بین تراحم و تعارض نخواهد بود چراکه در هر دو، یک تکلیف وجود دارد. و همچنین است اگر عجز مربوط به مرحله فعلیت باشد.

بنابراین لازم است بررسی گردد عجز، مؤثر در کدام مرحله از مراحل حکم است.

## مسلك اول

تقریب اول: قدرت مقید مرحله انشاء

احکام محدود است به قدرت شرعاً و عقلاً: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». مرجع لا یکلف الله به این است که نسبت به عاجزین تکلیفی نیست. بنابراین احکام هنگام جعل مقید به قدرت می‌گردند. فلذا هم عقل حکم می‌کند که تکلیف به عاجز قبیح است و هم شرع حکم می‌کند که تکلیف نسبت به جاهل جعل نگردیده؛ فلذا در بحث تراحم احد الحکمین غیر مجعول است.

اشکال پس ما الفرق بین تراحم و تعارض؟ در تعارض هم که علم داشتیم یک تکلیف بیشتر جعل نگردیده؟ حال آنکه معلوم است تعارض و تراحم دو حقیقت‌اند.

پاسخ: فرق بین این دو به مرحله ملاک بازگشت می‌کند.

توضیح اینکه تنافی گاهی در مرحله انشاء است که از آن تعبیر می‌گردد به تراحم و گاهی از مرحله انشاء تجاوز می‌کند و به مرحله ملاک می‌رسد که اگر در این مرحله تنافی باشد تعارض خواهد بود.

مثلاً دلیلی دلالت می‌کند بر وجوب نماز جمعه و دلیل دیگر دلالت می‌کند بر عدم وجوب نماز جمعه. در اینجا دلیلی که دلالت می‌کند بر وجوب، یک مدلول التزامی دارد که در نماز جمعه مصلحت ملزمه وجود دارد و دلیلی که دلالت می‌کند بر اینکه نماز جمعه واجب نیست مدلول



التزامی اش دلالت دارد بر اینکه نماز جمعه مصلحت ملزمه ندارد. یکی می گوید نماز جمعه ملاک دارد و یکی می گوید ندارد. پس تنافی دو دلیل در مرحله ملاک خواهد بود. اما در باب تراحم. مثلاً وجوب انقاز کل غریق تنافی بین انقذ هذا و انقذ ذاک در مرحله انشاء است اما در مرحله ملاک هیچ تنافی وجود ندارد؛ چراکه در انقاز هر کدام مصلحت ملزمه وجود دارد. لذا گفته می شود تراحم. اینکه ما نمی توانیم هر دو را انقاز کنیم ربطی به ملاکات ندارد. بنابراین ما از راه ملاک کشف می کنیم حکمی که در اینجا هست ترتب آمری است. (البته بنابر اینکه ترتب را معقول بدانیم). یعنی از اینکه مکلف عاجز است از امتثال هر دو کشف می کند که اگر یکی را امتثال نمود لازم است حکم دیگر را امتثال نماید. اما کسانی که ترتب را منکر هستند می گویند اگر هر دو مساوی باشند کشف حکم تخییری می کنیم و اگر یکی اهم بود کشف می کنیم حکم تعیینی را که حکم به اهم باشد. این مطالب از فرمایشات صاحب کفایه در ضمن کلماتشان قابل استفاده است.

### تأملات در تقریب اول

اما نسبت به تقریب اول نکاتی وجود دارد که قابل تأمل است. اول. این تقریب بنابر مسلک عدلیه است؛ چراکه احکام را تابع مصالح و مفاسد می داند. حال بنابر این مسلک چطور تراحم تقریب می گردد. ما که نباید تراحم را به نوعی تفسیر کنیم که فقط مسلک عدلیه را شامل گردد. در مسالک دیگر هم تراحم و تعارض وجود دارد. دوم. این مطلب که بگوییم اگر دو حکم با هم مزاحمت کنند تساقط می نمایند و بعد به ملاحظه ملاک حکم جدیدی را کشف می نماییم، خود این مطلب از نظر عقلایی مستبعد است. در ارتکاز عقلا ایشان در پی این هستند که به کدام تکلیف عمل نمایند و اصلاً صحبتی از عدم جعل نیست. سوم. اینکه گفته شد ما پس از سقوط دو خطاب کشف ملاک می کنیم، این کشف ملاک



بعد از سقوط دو خطاب چگونه ممکن است؟

در فرمایش مرحوم عراقی آمده بود از راه مدلول التزامی کشف خطاب صورت می‌پذیرد.

بر فرمایش ایشان دو اشکال وارد می‌گردد:

اول اینکه بحث است آیا بعد از سقوط مدلول مطابقی مدلول التزامی ثابت خواهد بود؟ یا خیر، بعد از سقوط مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز ساقط می‌گردد؟ (بحث نفی ثالث هم به همین مطلب برمی‌گردد که اگر مبنا این باشد که مدلول التزامی بعد از سقوط مدلول مطابقی ساقط نمی‌گردد می‌توان قایل به نفی ثالث گردید.)

لذا این مطلب مرحوم عراقی مبنایی است و قابل تشکیک است.

دوم اینکه سلمنا! ما قبول کردیم سقوط مدلول مطابقی موجب سقوط مدلول التزامی نمی‌گردد. اما آیا هرچیزی که از لوازم کلام بود از مدالیل التزامی است؟ یا نه، لازمه بین بمعنی الأخص که از مدالیل لفظیه است، مدلول التزامی است؟

حال آیا وجود ملاک برای احکام جز لوازم کلام است یا از مدالیل التزامی است؟

### تقریب دوم: قدرت مقید مرحله انشاء

این تقریب از فرمایشات مرحوم صدر استفاده می‌گردد و حاصل این است که خطاب کما اینکه محدود به قدرت عقلی است، محدود به قدرت شرعی نیز هست. مراد از قدرت شرعی، قدرتی است خاص که شارع در تکلیف اخذ می‌نماید مثلاً در تکلیف عدم الحرج یا امثال ذلك را شرط نماید. این قدرت شرعی عبارت است از عدم الکون العبد مشغولاً به ضد واجب. ضد واجبی که لا یقل اهمیتیه عن الواجب المفروض.

یعنی ما واجبی داریم مانند صلوة. در وجوب نماز یک قدرت عقلی شرط است که اگر کسی بجا آوردن نماز برایش امکان ندارد، وجوبی بر او نیست. اما یک قدرت شرعی هم شرط است که اگر کسی به ضدی مشغول گردد که اهمیتش کمتر از نماز نباشد (حال یا مساوی یا بیشتر) در این صورت نماز واجب نخواهد بود.





اینکه در تکالیف قدرت عقلی شرط است که جای بحث ندارد. اما اینکه تکالیف به این معنای دوم به قدرت شرعی مقید است، دلیلش ارتکاز عقلایی است که به این معنا شهادت می‌دهد که خطاب از اول محدود است به چنین قدرتی.

بنابراین در اینجا نوعی ترتب امری وجود دارد که خود آمر خطابش را به قدرت شرعی مقید می‌کند. به تعبیر دیگر، ذات خطاب محدود به تحدیدی ذاتی است که از اساس قابلیت اطلاق ندارد. نتیجه این تمیید این می‌شود که اگر دو خطاب مساوی باشد با امتثال هر کدام از تکالیف موضوع خطاب دیگر رفع می‌گردد؛ چراکه در آن قید عدم‌الاشتغال به ضد وجود داشت. فلذا با اشتغال مکلف به یک کدام، موضوع خطاب دیگر رفع می‌گردد. به تعبیر دیگر، هر کدام از دو تکلیف وارد بر دیگری هستند (ورود من الجانبین)، و اشتغال به هر کدام سبب رفع موضوع دیگری می‌گردد. (ورود از این باب است که تعبد باعث گردیده موضوعی از تحت دلیل خارج گردد. و در مقام هم تعبد موضوع را به عدم اشتغال محدود کرد فلذا تعبیر به ورود می‌شود.)

حال همین مطلب فارق بین باب تزاحم و تعارض خواهد بود. یعنی در باب تزاحم مسئله بازگشت به ورود می‌کند و کما اینکه در باب ورود گفتیم تنافی نیست، در تزاحم هم تنافی بین دو دلیل وجود ندارد؛ چراکه تکلیف از همان ابتدا مشروط جعل شده است.

اما در تعارض دیگر صحبتی از ورود نیست و لذا دو دلیل با یکدیگر تنافی دارند.<sup>۱</sup>

---

۱. مُرَجَّحَاتُ بَابِ التَّزَاحُمِ. وَ الْآنَ نَسْتَعْرِضُ مَرَجِّحَاتِ بَابِ التَّزَاحُمِ، وَ سَوْفَ نَرَى أَنَّ مَا يَتَمُّ مِنْ هَذِهِ الْمَرَجِّحَاتِ هُوَ خُصُوصَ مَا يُمْكِنُ إِرجَاعُهُ إِلَى الْوُرُودِ.

الأول: ترجیح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية:

وقد عرّف المحقق النائینی رحمته على ما يظهر من تقریرات بحثه، القدرة الشرعية بأنها القدرة التي تكون دخيلة في ملاك الوجوب، بحيث لا مصلحة ملزمة في متعلقه عند العجز عن الإتيان به. وأن القدرة العقلية هي القدرة المأخوذة في موضوع التكليف لأجل استحالة تكليف العاجز لا لأجل عدم مقتضى التكليف وملاکه في حقه، بل هو فعلى على وجه الإطلاق حتى في حال العجز.

والتحقيق: أن القدرة الشرعية المفروض دخلها في ملاك الوجوب لها أحد معانٍ ثلاثة:

المعنى الأول: القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري.

المعنى الثاني: القدرة المقابلة للعجز الشامل للعجز الواقع باختيار المكلف للاشتغال بضد واجب.

المعنى الثالث: القدرة المساوقة لعدم المانع التكويني وعدم المانع المولوي الشرعي، ولو لم يكن مشتغلاً فعلاً بضد واجب بل مأموراً من قبل المولى بالاشتغال به.



## شواهد عقلی و عقلایی بر تقریب شهید صدر

حال باید دید که آیا شواهد عقلایی بر این مطلب وجود دارد؟ اگر این مطلب از مرتکبات عقلا

و علی المعنی الأول للقدرة الشرعية، لا موجب لترجيح المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية. لأن الملاك من كل من الواجبين يكون فعلياً، أما فعلية الملاك في المشروط بالقدرة العقلية فواضح. وأما فعليته في المشروط بالقدرة الشرعية، فلوجود الشرط المأخوذ في الملاك، وهو القدرة التكوينية في مقابل العجز التكويني الاضطراري، ومع فعلية الملاكين معاً يكون اختيار أي منهما تفويهاً للملاك الآخر، فهما من هذه الناحية سواء.

و علی المعنی الثاني للقدرة الشرعية، يتم المرجح المذكور لأن الاشتغال بالمشروط بالقدرة العقلية لا يكون مفوتاً لملاك الآخر، بل رافعاً لموضوعه بخلاف العكس فإنه مفوت لملاك المشروط بالقدرة العقلية لفعلية ملاكه، وفي مثل هذه الحالة يكون إطلاق الخطاب المشروط بالقدرة العقلية لحال الاشتغال بالمشروط بالقدرة الشرعية بهذا المعنى غير ساقط، لأن التقييد للبي العام الذي يقتضي تقييد موضوع كل خطاب بعدم الاشتغال بسنخ ضد واجب لا يقل عن المتعلق أهمية إما يقتضي التقييد بعدم الاشتغال بسنخ ضد واجب لا يكون ملاكاً معلقاً على عدم الاشتغال بذلك المتعلق. وأما مثل هذا الواجب المقيّد بالقدرة الشرعية، فلا ضرورة لتقييد الخطاب الآخر المقيّد بالقدرة العقلية بعدم الاشتغال به، فالقيّد العقلي العام في الحقيقة هو عدم الاشتغال بصد واجب لا يقل عن المتعلق أهمية ويكون ذلك الضد واجداً لملاك غير معلق على عدم الاشتغال بذلك المتعلق، أو يكون معلقاً ولكن بنحو يماثله تعليق آخر في مقابله وأما الضد الواجب المنوط ملاكاً بعدم الاشتغال بالمتعلق دون إناطة مماثلة في الطرف الآخر فلا ملزم عقلي للمولى بأخذ عدمه في موضوع خطابه، بل يبقى الخطاب على إطلاقه ويكون الغرض منه صرف المكلف إلى ما لا يستوجب تفويت ملاك على المولى. وبعد تحديد التقييد للبي بهذا النحو يتبرهن أن الاشتغال بالمشروط بالقدرة العقلية يكون بامتناله رافعاً لموضوع الخطاب الآخر، بخلاف الآخر. وبذلك يتعين تقديمه كما أشير إليه في القسم الخامس من الورد.

و علی المعنی الثالث للقدرة الشرعية، يتم الترجيح المذكور أيضاً، لوضوح أن المشروط بالقدرة العقلية يكون بنفس فعليته وتجزه رافعاً لموضوع الخطاب الآخر، لتحقق المانع المولوي الشرعي بذلك دون العكس، فيندرج في القسم الثاني من أقسام الورد. والترجيح في هذه الفرضية ليس بحاجة إلى إمكان الترتب، كما كان كذلك بناء على المعنى السابق، لأن القابل بامتناعه إنما يقول بذلك لاستلزامه فعلية الأمر بالضدين في فرض عدم الاشتغال بالأهم، وفي المقام يكون المشروط بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث معلقاً على عدم فعلية الخطاب الآخر، فما دام فعلياً يستحيل فعلية المشروط بالقدرة الشرعية - على ما أشرنا إليه في القسم الثاني من الورد - فلا يجتمع الحكمان في الفعلية.

ولو فرض أن أحد الخطابين كان مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثاني وكان الآخر مشروطاً بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث، تقدم الأول على الثاني، كما برهن عليه في ذيل القسم الرابع من أقسام الورد من الجانبين. كما أنه لو فرض أنهم معاً كانا مشروطين بالقدرة الشرعية بالمعنى الثالث أي عدم المانع المولوي إلا أن أحدهما كان مشروطاً بعدم الوجود الفعلي للمانع، والآخر كان مشروطاً بعدم الوجود اللولائي فمانع، أي عدم وجود أمر بالخلاف حتى لو لا هذا الأمر وبقطع النظر عنه، تقدم الأول على الثاني، لأن العدم اللولائي غير صادق مع وجود الآخر فيكون موضوع الخطاب المشروط به مرتفعاً وموضوع الخطاب الآخر فعلياً على ما تقدم أيضاً في القسم الرابع للورد من الجانبين. وأما كيفية استظهار كون القدرة المأخوذة في موضوع التكليف عقلية أو شرعية بحسب لسان الدليل، فيما إذا لم تكن قرينة خاصة في البين. فهذا بحث إثباتي نتعرض له من خلال البحث عن مقتضى القاعدة في حالات الشك وتردد القدرة بين أن تكون عقلية أو شرعية. سيد محمود هاشمی شاهرودی، بحوث في علم الأصول، ج ۷، ص ۶۸.



باشد باید شواهد آن وجود داشته باشد.

خطابات شرعی کما اینکه به قدرت عقلی مقید هستند، مقید به قدرت شرعی نیز می‌باشند. مراد از قدرت شرعی در اینجا عدم اشتغال عبد است به ضد واجبی که اهمیتش کمتر از واجب اول نیست.

فرض کنید دو دلیل هست یکی می‌گوید ازاله واجب است و دیگری می‌گوید نماز واجب است، و فرض هم این است که نماز اهم است. در اینجا شرط وجوب ازاله در صورتی است که عبد مشغول به نماز نباشد. بنابراین با اشتغال عبد به نماز، تکلیف به ازاله مرتفع می‌گردد. نتیجه اینکه وقتی مولا تکلیفی را جعل می‌نماید که اهم است - زمینه ورود پیدا می‌شود؛ یعنی اگر مکلف به اهم مشغول گردید موضوع تکلیف غیر اهم مرتفع می‌گردد.

حال اگر فرض کنیم که این دو تکلیف از نظر اهمیت با یکدیگر برابر هستند، با اشتغال عبد به هر یک از دو تکلیف موضوع تکلیف دیگر مرتفع می‌گردد.

حال سؤال این است که دلیل بر این تقیید چیست؟

ایشان یک دلیل عقلی را مطرح می‌نمایند و یک جهت ارتکازی.

دلیل عقلی این است که اگر شما قایل به این تقیید نگردید و بگوئید امر به ازاله اطلاق دارد،

سؤال می‌شود به چه دلیل مولا بیانش را مطلق آورده است؟

یا مراد از این اطلاق وادار کردن مکلف به ضدین است که محال است؛ چون مکلف اشتغال

به نماز دارد و ممکن نیست بتواند ازاله نماید.

یا اینکه مرادش این است که مکلف را از نماز منصرف نموده و به ازاله وادار نماید، که این هم

خلف فرض است؛ چراکه فرض این بود که نماز در نزد شارع اهم است.

در صورت تساوی هم مطلب به همین نحو است؛ چراکه منطقی نیست شارع مکلف را از

کاری که از نظر اهمیت با کار دیگر برابر است منصرف نماید؛ زیرا ترجیح بلامرجح است.

نقدی بر نظر شهید صدر رحمته‌الله‌علیه

یک از مقدماتی که مرحوم صدر برای تقریب خود مطرح می‌نمایند این است که اهمال در



مقام خطاب معنی ندارد.

بنابراین نسبت به خطابی که به واجب تعلق می‌گیرد دو صورت متصور است:  
یا باید قایل به اطلاق شویم؛ به این معنی که این نماز واجب است ولو در حال اشتغال به  
واجب دیگر. این را که عرض کردیم محال است.  
و یا اطلاق به جهت انصراف مکلف است از واجب اهم یا برابر که این را هم گفتیم که صحیح  
نیست.

پس اطلاق که معنی ندارد. فلذا باید قایل به تقیید گردیم؛ به این معنی که امر باید به عدم  
اشتغال به واجب اهم یا برابر مقید باشد.

مرحوم صدر در ادامه کلامشان دو اعتراض را مطرح می‌نمایند و از آن پاسخ می‌دهند. (ما آن  
را متعرض نمی‌شویم. طالبان مراجعه نمایند.)

در جواب از اعتراض اول یک مطلبی دارند که هذا مضافاً...

ایشان می‌فرمایند قید عدم اشتغال به غیر، امری ارتکازی است؛ به این معنی که اگر اطلاقات  
خطابات به عرف عرضه گردد، عرف این خطابات را مقید به عدم الاشتغال می‌داند.

تأمل: اینکه ایشان فرمودند که این تقیید ارتکازی است. حال باید تأمل گردد که آیا شواهدی  
بر آن هست یا خیر؟

اگر فرض کنیم که بین دو واجب تضاد دایمی وجود دارد؛ مانند وجوب حرکت نحو المغرب و  
وجوب حرکت نحو المشرق. اگر بخواهیم به این توضیح توجه کنیم باید بگوییم در چنین موردی  
هم بین این دو مورد هم تعارضی نیست؛ چون امر به اشتغال به هریک، مقید به عدم اشتغال به  
دیگری است. زیرا ایشان در تقریب خودشان فرقی بین تضاد دایمی و اتفاقی قایل نشدند. پس  
در اینجا نیز باید بگوییم عرف، چنین موردی را داخل در بحث تراحم می‌داند. ولی آیا عرف چنین

---

۱. هذا، مضافاً إلى أن ارتكازية القيد المذكور و بداهته فی نظر العرف، و وضوح أن الأحكام تختلف ملاكاتهما من حيث  
الأهمية، تمنع عن التمسك بإطلاق الخطاب و لو كان مفاده القضية الخارجية، لاتصاله بما يحتمل قرينته على التقیید  
المذكور. همان، ج ۷، ص ۶۵.



موردی را از باب تراحم می‌داند یا نه می‌گوید در چنین موردی تعارض وجود دارد. بله! ممکن است عرف بین این دو دلیل جمع کند؛ لیکن این بعد از تعارضی است که در دو دلیل می‌بیند.

نکته دیگر این است که لازمه این تصویر، تعدد عقوبت است. یعنی اگر مکلف هر دو تکلیف را ترک نماید باید قایل به تعدد عقوبت گردیم؛ چراکه فرض این است که هر دو خطاب فعلی است.

آیا تعدد عقوبت ارتکازی است؟ اگر نگوئیم عرف تعدد عقوبت را استیحا ش می‌نماید، دست کم مساعد با ارتکاز عقلایی نیست.

## مسلك دوم

### قدرت مقید مرحله فعلیت؛ تقریب اول

این مسلك را مرحوم نائینی و جمع کثیری از تلامذه ایشان قایل شده‌اند. در این مسلك دو تقریب وجود دارد. یک تقریب، تقریب مشهوری است که در کلام خود ایشان است و تقریب دوم از حضرت آیت الله سیستانی حفظه الله است.

### سه مقدمه در تقریب اول

مقدمه اول: لا اشکال در اینکه تکالیفی که مجعول است به نهج قضایای حقیقیه، اگر در مقام امتثال با هم تراحم داشته باشند، موجب تنافی در مقام جعل نمی‌شود. به تعبیر آخر عجز مکلف در مقام امتثال ربطی به مرحله جعل ندارد.

مقدمه دوم: در تراحم یک قدرت بیشتر تصور ندارد، قدرت واحده‌ای که متعلق به احد الضدین است علی البدل. در واقع مکلف می‌تواند فقط یک تکلیف را انجام دهد. مفروض هم این است که قدرت از شرایط تکلیف است؛ یعنی مولا در مرحله انشاء تکلیفش را مقید به قدرت نموده است. پس از شرایط فعلیت تکلیف، وجود قدرت است. مانند: اذا دخلت الوقت وجب الصلوة که فعلیت متوقف بر دخول وقت است.



بنابراین قدرت شرط فعلیت است و فقط بر یک تکلیف وجود دارد. فلذا نمی‌توانیم قایل شویم هر دو تکلیف فعلی است. پس تزامم بین دو دلیل در مرحله فعلیت خواهد بود.

حال در اینجا ناچاریم به یکی از این دو طریق متوسل شویم:

یا بگوییم یکی از دو خطاب از فعلیت ساقط می‌گردد.

یا بگوییم آنچه ساقط می‌گردد، اطلاق احد الحکمین است؛ زیرا فرض این است که اطلاق دو دلیل موجب تزامم شده است. و لذا اگر بگوییم یکی از اطلاقات ساقط می‌گردد دیگر تزاممی نخواهد بود. در اینجاست که بحث ترتب مأموری مطرح می‌گردد. یعنی چون مکلف نمی‌تواند هر دو تکلیف را امتثال نماید، نوعی تقیید در مرحله فعلیت صورت می‌پذیرد. یعنی تکلیف به مهم مقید به ترک اهم می‌گردد. و در صورت تساوی تقیید من الجانبین خواهد بود؛ یعنی فعلیت هر تکلیف به ترک دیگری مقید می‌شود.

مقدمه سوم: نتیجه این معالجه این می‌شود که حکم، با انتفای موضوعش مرتفع می‌گردد؛

یعنی در صورت مشغولیت مکلف به اهم تکلیف به مهم منتفی خواهد بود.

اما در صورت تعارض نفی الحکم عن موضوعه می‌باشد؛ یعنی با تحفّض بر موضوع حکم

نفی می‌شود.<sup>۱</sup>

---

۱. (الثالث) ان التعارض و التزامم و ان كانا يشتركان في عدم إمكان اجتماع الحکمین في التحقق في موردهما إلا أنهما يختلفان من جهات عديدة:

الأولى. ان مورد التصادم و التنافی في مورد التعارض هو مقام الجعل و التشريع فان جعل الوجوب مثلا لشيء، ينافي جعل الإباحة أو حکم آخر له في حد نفسه و هذا بخلاف باب التزامم فان التصادم و التنافی فيه ليس في مقام الجعل و التشريع بل هو في مقام الفعلية (بيان ذلك) ان جعل الأحكام الشرعية حيث انه بنحو القضايا الحقيقية فلا محالة يتوقف فعلية كل حکم على فعلية موضوعه بتمام قيوده و من جملة القيود المأخوذة في موضوع الأحكام هي القدرة على متعلقاتها فإذا فرض عدم قدرة المكلف على إيجاد واجبين مثلا كإنقاذ غريق مع إنقاذ غريق آخر فلا منافاة بين جعل الوجوبين في كل منهما على تقدير وجود موضوعه الذي من جملة قيوده قدرة المكلف على إيجاد متعلقه بل المنافاة إنما هي في مقام الفعلية فان صرف القدرة في كل من الواجبين يوجب عجز المكلف عن الآخر فلا يعقل فعليتهما معا للتنافی إنما هو في مقام الفعلية ليس إلا (و من ذلك) يظهر ان التزامم انما يتحقق في موارد عدم القدرة غالبا و تحققه لا من جهة عدم القدرة نادر جدا و سيجي، بيانه ان شاء الله تعالى.

الثانية. ان الحاكم بالترجيح أو التخيير في باب التزامم هو العقل فان التزامم انما هو في مقام الإمتثال لا الجعل كما عرفت و



## نقد تقریب اول

در ارتباط با تقریب مرحوم نائینی اشکالات و سؤالاتی مطرح است. سؤال اول، اینکه 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 می نمایید؟

اما اگر در مرحله جعل اطلاق معنی ندارد (کما اینکه مرحوم صدر فرمودند) پس باید قایل به تقیید در همین مرحله گردیم نه اینکه بگویید تقیید مخصوص مرحله فعلیت است.

سؤال دوم، اینکه چه چیز باعث تقیید خطاب در مرحله فعلیت می گردد؟ آیا خطاب تقنینی و شرعی موجب تقیید است یا اینکه مقید حکم عقل است؟

اگر بگویید مقید حکم شرعی است، این معنی ندارد؛ چرا که مقنن در مرحله تحقق موضوع دخالتی

---

هذا بخلاف باب التعارض فإن مقتضى القاعدة فيه على المختار من كون الحجية من باب الطريقية هو التساقط كما ستعرف فيكون التخيير أو التعيين من جهة التعبد الشرعى.

الثالثة. ان التقديم فى باب التعارض مع انحفاظ موضوع الآخر كما فى تعارض دليل وجوب إكرام العلماء مع دليل حرمة إكرام العالم الفاسق فإن تقديم الثانى على الأول لا يوجب رفع الموضوع بل يكون العالم الفاسق بما هو كذلك خارجاً عن دليل الوجوب و محكوماً بحرمة الإكرام و هذا بخلاف باب التزام فان تقدم أحد الحكمين على الآخر يوجب عدم تحقق موضوع الآخر لما عرفت من ان صرف القدرة فى أحدهما يوجب سلب القدرة عن الآخر فيكون عدم الحكم من جهة عدم القدرة المأخوذة فى موضوعه (الرابعة) ان الترجيح فى باب التعارض إنما يكون بأقوانية السند أو الدلالة كما ستعرف (و هذا) بخلاف باب التزام... أجود التفريعات، ج ۲، ص ۵۰۲.

(و اما الرابع) أعنى به افتراق باب التزام عن باب التعارض فى كيفية التقديم فلان التقديم فى باب التعارض إنما يكون مع حفظ الموضوع كما فى تعارض دليل وجوب إكرام العلماء مع دليل حرمة إكرام الفاسق فان تقديم دليل الحرمة مثلاً لا يوجب خروج العالم الفاسق عن كونه عالماً بل يحكم عليه مع كونه كذلك بحرمة إكرامه و هذا بخلاف باب التزام فان تقديم أحد المتزامين فيه يوجب ارتفاع موضوع الآخر بجعله غير مقدور عليه شرعاً إذ المفروض عدم قدرة المكلف على امتثال التكليفين معاً فالزام الشارع بصرف القدرة فى أحدهما يستلزم عجز المكلف عن امتثال الآخر ضرورة ان الممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً (والحاصل) أن التقديم فى باب التعارض إنما يوجب رفع الحكم عن موضوعه و فى باب التزام إنما يوجب ارتفاعه بارتفاع موضوعه (و من جميع) ما ذكرناه يظهر وضوح كون الأمر بالشئ، مع الأمر بضده من باب التزام لا التعارض فلا يبقى للإيراد المذكور وقع أصلاً. محمد حسين نائینی، أجود التفريعات، ج ۱، ص ۲۸۱.



ندارد. یا موضوع هست یا نیست. تصرف مقنن مخصوص مرحله انشا است و در مرحله تحقق موضوع دخالتی ندارد؛ زیرا موضوع مسئله‌ای است تکوینی و مقنن نمی‌تواند در آن دخالت کند.

اما اگر می‌گویید مقید عقل است، کدام عقل مراد است؟

اگر عقل نظری مراد باشد شأن عقل نظری کشف است (کشف عمل شارع)؛ یعنی کشف می‌کند مقنن در مرحله انشاء خطاب را مقید نموده است.

اما اگر عقل عملی (یعنی عقلی که حاکم بر حسن و قبح است) مراد است، عقل عملی هم در مرحله تجز و امثال وارد می‌گردد نه مرحله فعلیت. یعنی در مرحله امثال عقل قبیح می‌بیند مولا بنده را بر ترک هردو تکلیف عقوبت نماید. و معنای این مطلب این می‌شود که هردو خطاب گرچه فعلی هستند؛ اما منجز نیستند. بنابراین مرحله فعلیت هیچ محصلی ندارد.

سؤال سوم. در مقدمه سوم گفته شد نتیجه این علاج، نفی حکم است به نفی موضوع؛ اما در تعارض، نفی حکم است عن موضوعه. حال سؤال این است در ارتباط با مکلفی که مشغول به ضد می‌شود، این حالت اشتغال یا قبل از رتبه علاج و تقیید در نظر گرفته می‌شود که این معنایش تعجیز اختیاری است؛ یعنی مکلف با مخالفت و عصیان خوش موجب رفع حکم گردیده است. اما اگر بگویید اشتغال بعد از تقیید است، در اینجا دیگر رفع حکم به رفع موضوعش نیست؛ بلکه در اینجا نیز رفع حکم از موضوعش است.

این نقوض باعث شده برخی اعلام مانند حضرت آیت‌الله سیستانی در پی این برآیند که فرمایش مرحوم نائینی را با ضمیمی به شکلی توضیح دهند تا این اشکالات بر کلام ایشان وارد نشود.

### قدرت مقید مرحله فعلیت؛ تقریب دوم

نظر آیت‌الله سیستانی از قرار زیر است.

مقدمه: روشن است که فعلیت حکم متوقف بر وجود موضوعش می‌باشد. حکم شارع زمانی به فعلیت می‌رسد که تمامی شرایطی که شارع لحاظ نموده محقق گردد. یعنی بعد از اینکه شارع حکم را به نحو قضیه حقیقیه جعل نمود، در مرحله بعد وقتی موضوع در خارج تحقق پیدا





کرد، حکم داعویّت امکانیه پیدا می‌کند. و این مرحله مقدمه است برای مرحله سوم که مرحله تجعّیز است. در واقع وقتی موضوع محقق گردید و علم به حکم پیدا شد تکلیفی که به مرحله فعلیت رسیده منجز می‌گردد.

پس مسلم فعلیت متوقف بر موضوع است. اما بعضی از موضوعات در مرحله تطبیق به نحوی ابهام پیدا می‌کند؛ یعنی خود عنوان موضوع به شکلی است که بر آن ابهام عارض می‌گردد. رفع ابهام به این است که شارع دخالت نماید و به عنوان متمم الجعل (که متمم الجعل تطبیقی گفته می‌شود) ابهام را دفع نماید.

مثلاً فرض کنید شخصی مضطرّ به شرب یک از دو حرام می‌گردد: یا شرب خمر یا مایع نجس. در اینجا اضطرار به احدی المرین تعلق گرفته است؛ اما احدی المرین که حرام نیست بلکه شرب واحد واحد به حده حرام است. پس در اینجا چه باید کرد؟ آیا می‌توان گفت اصلاً اضطراری نیست؛ چرا که آنچه حرام است مضطر نیست و آنچه مضر است حرام نیست. پس اگر بگویم لا اضطرار که صحیح نیست. اگر گفته شود هر دو جایز است این هم که صحیح نیست؛ پس در اینجا در مرحله تطبیق ابهامی بر موضوع عارض گردیده است.

در این مرحله یک اعتبار عقلایی وجود دارد که عقلاً قایل اند اگر یک کدام از دو تکلیف اهم است و یکی مهم، مضطر الهی که اخف مفسده است، موضوع خطاب می‌باشد، و لذا موضوع منطبق بر فرد اخف می‌شود. و اگر مساوی بودند عرف می‌گوید هر کدام که انتخاب گردید موضوع بر همان منطبق می‌گردد.

پس گاهی شارع به وسیله متمم الجعل در مرحله تطبیق (که مرحله فعلیت باشد) در مواردی که موضوع دچار ابهام می‌گردد دخالت نموده و ابهام را رفع می‌نماید.

حال در مورد عجز و قدرت بگویم مطلب به همین نحو است. یعنی قدرت در موضوع خطاب فقط قدرت اخذ گردیده و نه چیز دیگری مانند عنوان اهم و امثال ذلک. و لذا در موردی که تراحم تکلیفین به وجود می‌آید، این ابهام به وجود می‌آید که کدام یک از دو تکلیف باید امتثال گردد. در اینجا بنای عقلا بر این است که آنچه مقدور است اهم است. و بنابر فرض ترک اهم،



مقدوریت را برای مهم اعتبار می‌نمایند. این درجایی است که دو تکلیف به لحاظ ملاک متفاوت باشند؛ اما در متساویین اعتبار عقلا بر این است که مکلف را قادر بر هر یک می‌دانند بر فرض ترک مورد آخر. بنابراین قصور قدرت محدد مرحله فعلیت خواهد بود. در واقع یک قدرت بیشتر نیست و این قدرت را عقلا در مرحله فعلیت بر مورد مقدور تطبیق می‌دهند.

### اشکالات تقریب اول و دفع آنها

بنابراین در صورتی که مطلب به شکلی باشد که در تقریب آقای سیستانی مطرح شد، هر سه اشکال تقریر سابق (تقریب مرحوم نائینی) مندفع می‌گردد.

اشکال اول این بود که تقیید ترتبی تقییدی زاید است؛ چراکه در مرحله انشاء یا مصحح وجود دارد یا ندارد، اگر وجود دارد رفع ید از آن معنا ندارد و اگر ندارد اطلاق معنا ندارد.

اشکال دوم این بود که مقید در مرحله فعلیت چیست؟ آیا خطاب تقیینی است یا مقید عقل است؟ که هیچ کدام از این موارد صحیح نبود.

اما بنابر آنچه عرض کردیم این دو اشکال وارد نیست؛ چراکه حکم در مرحله جعل فقط مقید به قدرت است و نه چیز دیگری. منتهی بنای عقلا واحدی از دو تکلیف به نحو مخصوصی و شارع هم آن را امضا می‌کند.

اشکال سوم هم به همین نحو مندفع می‌گردد. اشکال سوم این بود که در تراحم هم ارتفاع حکم از موضوعش است نه رفع حکم به ارتفاع موضوع.

جواب این است که در اینجا اصلاً تقییدی نیست. یک تقیید در مرحله جعل بود که قدرت بود؛ اما در مرحله فعلیت، عقلا آن را بر موردی تطبیق می‌دهند. و لذا در مرحله فعلیت اصلاً تقییدی نیست؛ بلکه تصرف در موضوع است؛ یعنی در مرحله فعلیت فقط موضوع حکمی که مقید به قدرت است معلوم می‌گردد.

دو نکته در تکمیل تقریب آقای سیستانی

اما تمامیت این تقریب متوقف بر دو امر است.



اول: قدرتی که در مقام است یک قدرت است و هرکدام از خطاین تنازع بر سر آن قدرت می نمایند و لذا تنافی صورت می پذیرد و متمم الجعل آن را تطبیق می نماید.

اما اگر گفتیم قدرتی که شرط تکلیف است در مقام متعدد است. یعنی قدرت نسبت به هر دو به حده می باشد؛ لیکن آنچه مقدور نیست جمع بین دو تکلیف است. بنابراین اگر دو قدرت فرض گردید باز اشکال سابق برمی گردد که دیگر قدرت واحدی نیست که تتمیمی در کار باشد.

دوم: فکر این متمم الجعل در مقام فرض معقول است. اما اثبات این مطلب احتیاج به شواهد عقلانیه دارد.

اما ممکن است گفته شود نتیجه این مطلب، تعدد عقوبت خواهد بود. یعنی اگر قایل به تتمیم جعل گردیم در صورت ترک هر دو تکلیف آنچه لازم می آید، تعدد عقوبت است؛ زیرا هر دو تکلیف فعلی هستند.

آیا عقلا با این نتیجه موافق اند یا نه؟ این نشانه آن است که این تقریب موافق با ارتکاز عقلا نیست. بنابراین گرچه این مسلک از بسیاری از اشکالات سابق سالم می ماند و متناسب با کلمات مرحوم نائینی است؛ لیکن تثبیت این مطلب محل اشکال است.

### مسلک سوم

#### قدرت مقید مرحله تنجز

در این مسلک گرچه هر دو تکلیف فعلی می باشند؛ لیکن یکی از آن دو منجز نیست.

### سه مفهوم از قدرت

مقدمه. قدرت سه نوع لحاظ دارد که احکام هریک متفاوت است.

گاهی مراد از قدرت در قبال عجز از متعلق تکلیف است. یعنی تکلیفی که گاهی مقدور است و گاهی غیرمقدور. مثلاً مولا امر به استهلال کرده است. حال نسبت به این تکلیف فردی عاجز



است؛ مثلاً اعمی است، و فردی هم قادر است. این نوع اول از لحاظ قدرت است. اما نوع دوم، آن جایی است که قدرت در نظر گرفته می‌شود به لحاظ عجز از جمع بین امتثال بین تکالیف.

و نوع سوم قدرت به لحاظ عجز از تحصیل بین موافقت قطعیه یا مخالفت قطعیه یا هر یک از آن دو است. یعنی مکلف گرچه از اصل موافقت یا مخالفت عاجز نیست؛ لیکن عاجز از یقین به موافقت قطعیه یا مخالفت قطعیه یا هر دو است.

مثال برای مورد اول: فرض کنید یک خطاب به حرکت نحو المغرب امر کرده و یک خطاب امر کرده به حرکت نحو المشرق. در اینجا مکلف نمی‌تواند علم به موافقت قطعی پیدا کند؛ اما امکان قطع به مخالفت ممکن است.

مثال برای صورت دوم: به حرمت احدثدین علم اجمالی دارد. در اینجا قطع به موافقت (با ترک هر دو) ممکن است؛ اما قطع به مخالفت ممکن نیست.

مثال برای صورت سوم، دوران بین محذورین است. می‌داند فعلی یا واجب است یا حرام. در اینجا نه یقین به موافقت ممکن است نه به مخالفت.

### سه مفهوم از قدرت و مرحله تنجز

اشکالی نیست در اینکه قسم سوم از عجز مؤثر در مرحله تنجز می‌باشد (و نه مرحله انشا و فعلیت)؛ چراکه در اینجا عجز مربوط به علم و جهل مکلف است و لذا گفته می‌شود علم اجمالی در این صورت منجز تکلیف است.

و نسبت به قسم اول و دوم، بحث است که آیا این دو قسم، دخیل در مرحله انشا هستند یا فعلیت یا تنجز؟

محل کلام ما فعلاً در قسم ثانی از قدرت است؛ زیرا بحث در عجز از امتثال بین تکالیف بود. جمعی از محققان می‌گویند قدرت، محدّد مرحله تنجز است و در دو مرحله سابق اثری ندارد. در بیان این دعوی راه‌های مختلفی ذکر گردیده است.



راه اول، که بگوییم از اساس اصل قدرت شرط در تنجز است و لذا به‌طریق اولی در قسم ثانی، قدرت شرط در تنجز خواهد بود.

و لذا اینکه گفته‌شده قدرت از شرایط عامه تکلیف است این شهرتی بیش نیست و صحیح نمی‌باشد؛ مگر اینکه مراد از تکلیف، مرحله سوم باشد.

راه دوم، بگوییم قدرت به‌معنای اول شرط در انشا است و به‌معنای ثانی شرط در تنجز. راه سوم اینکه بگوییم قدرت به‌معنای اول شرط فعلیت است و قدرت به‌معنای ثانی شرط در تنجز است.

و سرانجام آخرین راه که بگوییم قدرت به‌معنای اول شرط در انشا است و به‌معنای ثانی شرط در تنجز.

### دو تقریب برای راه حل اول؛ اساساً اصل قدرت، شرط در تنجز است

#### تقریب نظر آقای سیستانی

تقریب اول: حکم تکلیفی که عبارت باشد از وجوب و حرمت. بازگشت به حکم وضعی می‌نماید. لذا معنای وجوب ثبوت العمل علی ذمة المکلف است؛ یعنی همان‌طور که در احکام وضعی گفته می‌شود قدرت شرط نیست (مثلاً کسی ذمه‌اش به دینی مشغول گردد که در اینجا بدهی به قدرت مشروط نیست بلکه وجوب و فایده مشروط به قدرت است)، بگوییم احکام تکلیفیه هم مقید به قدرت نیست. مفاد امر را هم نسبت ایقاعیه بدانیم. و لذا حکم تکلیفی هم از سنخ حکم وضعی خواهد بود.

بنابراین ذمه گاهی مشغول به عین می‌گردد و گاهی به عمل.

بله اگر علم و قدرت در خارج تحقق پیدا کند از این حکم عنوان باعثیت و زاجریب انتزاع می‌گردد. اما خود حکم وضعی و تکلیفی مشروط به قدرت نیست.

این مطلب را آقای سیستانی حفظه‌الله از قول استادشان مرحوم آقای علمی نقل می‌نمودند. و ایشان هم به مرحوم آقا سید محمود شاه‌رودی نسبت می‌دادند.



اشکال این حرف: این مطلب که ما حکم تکلیفی را انکار نماییم، خلاف ارتکازات و عرف عقلاست؛ چراکه در ارتکاز ایشان بین حکم وضعی و تکلیفی تفاوت وجود دارد و اینها دو حیث و دو حقیقت متفاوت می‌باشند. مخصوصاً بر مبنای کسانی که حقیقت حکم تکلیفی را جعل عقوبت در فعل و ترک می‌دانند؛ لذا اینکه وجوب را ایقاع بر ذمه بدانیم صحیح نخواهد بود. در هر حال ظاهر این است که حکم تکلیفی بر مفاد اولیه اش زاجر و باعث می‌باشد، نه اینکه مفاد اولی حکم، اشتغال بر ذمه باشد و بعد عنوان باعثیت و زاجریت انتزاع از مرحله علم و قدرت گردد. و لذا کمتر کسی به این مطلب ملتزم گردیده است.

### تقریب نظر مرحوم امام علیه السلام

تقریب دوم: این تقریب از کلمات مرحوم امام در دو مورد از مباحث تهذیب الأصول استفاده می‌شود: یکی در بحث ضد و دیگری در تشبیه ثانی از تشبیهات اشتغال.

۱. السادسة. إن الأحكام الشرعية غير مقيدة بالقدرة لا شرعاً ولا عقلاً وإن كان حكم العقل بالإطاعة والعصيان في صورة القدرة (توضیحه) ان الأحكام الشرعية الكلية عارية بحكم الإطلاق عن التقييد بالقدرة فتشمل الجاهل والعاجز باطلاقها (و توهم) ان الإرادة الاستعمالية وان تعلقت بالمطلق إلا ان الجدية متعلقة بالمقيدة بالقدرة (مدفوع) بان التقييد اما من جانب الشرع أو من ناحية العقل وكلاهما فاسدان اما الأول فلأنه لو كانت مقيدة بها من الشرع لزم القول بجريان البراءة عند الشك في القدرة وهم لا يلتزمون به بل قائلون بالاحتياط مع الشك فيها، ولزم أيضا جواز احداث ما يعذر به اختيارا ولا أظن التزامهم به، (و منه) يعلم عدم كشف التقييد الشرعي عقلا، على ان ذلك لا يجمع ما أجمعوا عليه من بطلان اختصاص الأحكام بالعالمين لأن التفكيك بين العلم والقدرة غير واضح، إذ لو كشف العقل عن التقييد بالقدرة شرعا فلا بد وان يكشف عن التقييد بالعلم أيضا لأن مناط التقييد واحد وهو قبج خطاب العاجز والجاهل (و اما الثاني) أعني تقييد العقل مستقلا فلان تصرف العقل بالتقييد في حكم الغير وإرادته مع كون المشرع غيره، باطل إذ لا معنى ان يتصرف شخص في حكم غيره (و الحاصل) ان تصرفه في الأدلة لا يرجع إلى محصل بل تصرف العقل في إرادة المولى أو جعله، لا معنى معقول له إذ التقييد والتصرف لا يمكن إلا للجاعل لا لغيره نعم يخص للعقل حكم مقام الإطاعة والعصيان، وتشخيص ان مخالفة الحكم في أى مورد توجب استحقاق العقوبة وفي أى مورد لا توجبه وليس للعقل الا الحكم بان الجاهل والعاجز ونظيرهما معذورون في ترك الواجب أو إتيان الحرام من غير تصرف في الدليل (فظهر) ان ما يطلب من العقل لإنقاذ الجهال والعجزة عن لهيب النار يحصل بحكمه بان هؤلاء معذورون في ترك الامتثال، ولا حاجة معه إلى التقييد لو لم نقل انه محال، والذي أوقعهم فيه هو توهم قبج الخطاب إليهم غافلا عن ان الملاك في الأحكام الكلية، غير الجزئية والشخصية كما نهينا عليه (فان قلت) لا بأس في خطاب العاصي بشخصه لكن لا بداعي الانبعاث عن البعث بل بداعي إتمام الحجة عليه ليهلك من هلك عن بينة، (قلت) ما هو



ایشان قدرت را شرط تجز تکلیف می‌دانند منتهی بین تکالیف شخصی و قانونی فرق می‌گذارند.

مقدمه. آیا تکلیف به غیرمقدور جایز است یا خیر؟ مقصود از قدرت تمکن از فعل و ترک است؛ یعنی متعلق تحت اختیار مکلف است فعلاً او ترکاً.

این مطلب یک بحث کلامی دارد که آیا تکلیف به غیرمقدور جایز است یا خیر که تفتازانی از قول بعضی نقل نموده که تکلیف به محال و ما لایطاق جایز است. و بعد خودش تفصیلی را قایل می‌گردد.

ظاهراً اشاعره چون منکر حسن و قبح عقلی هستند قایلند تکلیف به محال جایز است؛ اما در خارج واقع نشده است؛ اما امامیه چون قایل به حسن و قبح عقلی هستند، این مطلب را از مولای حکیم جایز نمی‌دانند. ادله شرعیه هم مؤید این مطلب است.

مانند آیه شریفه «لَا يَكُلِّفُ اللَّهُ الْإِسْعَاءَ» که به این آیه حتی برای نفی حرج هم استدلال می‌گردد. فلذا به طریق اولی نافی تکلیف بر غیرمقدور خواهد بود و همچنین آیه حرج و امثال ذلک. بعلاوه روایاتی که در آنها تعبیر به استطاعت شده است:

أَبِي عَنْ سَعْدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ مَا كَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ كَلْفَةً فِعْلٍ وَلَا نَهَاهُمْ عَنْ شَيْءٍ حَتَّى جَعَلَ لَهُمُ الْإِسْتِطَاعَةَ ثُمَّ أَمَرَهُمْ وَ نَهَاَهُمْ فَلَا يَكُونُ الْعَبْدُ أَخْذًا وَلَا تَارِكًا إِلَّا بِإِسْتِطَاعَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ قَبْلَ الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ وَ قَبْلَ الْأَخْذِ وَ التَّرْكِ وَ قَبْلَ الْقَبْضِ وَ الْبَسْطِ<sup>۱</sup>.

و روایت دیگر: أَبِي عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ بَزِيعٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ رَوَاهُ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَا يَكُونُ الْعَبْدُ فَاعِلًا إِلَّا وَ هُوَ مُسْتَطِيعٌ وَ قَدْ يَكُونُ مُسْتَطِيعًا غَيْرَ

موضوع الاحتجاج من الموالى على العبيد هو صدور البعث عنهم بداعي انبعاثهم، و اما البعث لا بهذا الداعي فليس العقل حاكما بلزوم امتثاله كما لو فرضنا ان العبد اطاع على ان داعيه هو الامتحان و كشف الحال. تهذيب الأصول، ج ۱، ص ۲۴۴.



فَاعِلٌ وَلَا يَكُونُ فَاعِلًا أَبَدًا حَتَّى يَكُونَ مَعَهُ الْإِسْتِطَاعَةُ.<sup>۱</sup>

در هر حال عاجز، مخاطب خطاب شارع نیست و در این مسئله خلافی وجود ندارد؛ مگر آنچه از ابی‌هاشم (معتزلی) و پیروانش نقل شده که معتقدند: الإمتناع بالاختیار لاینافی الإختیار عقاباً و لا خطاباً.

اما مشهور قایلند الإمتناع بالاختیار لاینافی الإختیار عقاباً و لا خطاباً. بنابراین اصل اینکه تکلیف مشروط به قدرت است امری مسلم است. آنچه مهم است تفصیلی است که مرحوم امام بیان نموده‌اند.

### تفصیل مرحوم امام بین تکالیف شخصی و قانونیه

توضیح اینکه توجیه خطاب شخصی به عاجز صحیح نیست. اما توجیه خطابات قانونی به نحوی که عاجز را شامل گردد لا اشکال فیه. بنابراین حکم نسبت به عاجز فعلی است ولیکن به خاطر عجز منجز نمی‌گردد؛ کما اینکه در جاهل هم چنین است.

### مقدمه اول قول به تفصیل

ایشان این مطلب را بر مسئله انحلال مبتنی کرده‌اند، انحلال تکالیف قانونی به تکالیف شخصی که در آن بحث انحلال خطابات قانونی به شخصی را نباید بپذیریم تا مسئله صحیح باشد. و لذا بر انکار انحلال اصرار دارند.

### مقدمه دوم قول به تفصیل

ایشان در ادامه کلامشان از اشکالی پاسخ می‌دهند که ملاک حکم عبارت است از دعوت به مقصود. پس باید حکم صلاحیت تأثیر در نفس مکلف را داشته باشد ولیکن نسبت به عاجز این تأثیر تصور ندارد.

۱. همان، ج ۵، ص ۳۵.





ایشان پاسخ می دهند (این پاسخ در واقع مقدمه دوم کلامشان است) صحیح است که حکم باید تأثیر داشته باشد؛ لیکن این در خطابات شخصی است. اما اینکه لازم باشد احکام قانونیه هم نسبت به همه مؤثر باشد، خیر چنین نیست؛ بلکه اگر نسبت به جمع معتدبه هم مؤثر باشد کافی خواهد بود.

### شواهد انکار انحلال خطاب کلی به خطابات شخصی

در مقدمه پنجم از مقدمات مرتبه در بحث ضد چنین می فرماید:

۱. الخامسة. كل حکم کلی قانونی فهو خطاب واحد متعلق لعامة المكلفين، بلا تعدد و لا تكثر في ناحية الخطاب بل التعدد و الكثرة في ناحية المتعلق، و يشهد عليه وجدان الشخص في خطابه فان الشخص إذا دعا قومه لإنجاز عمل أو رفع بلية، فهو بخطاب واحد يدعو الجميع إلى ما رame لا انه يدعو كل واحد بخطاب مستقل و لو انحلالا، للغوية ذلك بعد كفاية الخطاب الواحد بلا تشبث بالانحلال و ما اشتهر من انحلال الخطاب الواحد إلى الخطابات حسب عدد المكلفين غير تام، لأن ملاك الانحلال في الاخبار و الإنشاء واحد فلو قلنا بالانحلال في الثاني لزم القول به في الأول أيضا مع انهم لا يلتزمون به و الا يلزم ان يكون الخبر الواحد الكاذب، أكاذيب في متن الواقع و (عليه) لو قال قائل بان النار باردة فقد كذب بعدة افراد النار، و هو رأى عازب أو قول كاذب لا يلتزم به ذو مسكة فتحصل مما ذكر انه لا ينحل الخطاب إلى خطابات بحيث يكون كل واحد موردا لخطاب خاص ...

ثم ان الخلط بين الأحكام الجزئية و الكلية صار منشأ لاشتباها (منها) حکمهم بعدم منجزية العلم الإجمالي إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء، لأن الخطاب بالنسبة إليه مستهجن (قلت) ان ما ذكره صحيح لو كان الخطاب شخصيا قائما بمخاطب واحد فيستهجن خطابه بزجره مثلا عن ارتكاب ما في الإناء الموجود في بلدة قاصية و اما إذا كان بطريق العموم فيصح الخطاب لعامة المكلفين، لو وجد ملاك الخطاب أعنى الابتلاء، في عدة منهم كما في المقام و لذا التزمنا بوجوب الاجتناب في محله فيما إذا خرج أحد الإناءين من محل الابتلاء سواء كان قبل العلم أم بعده و مما يؤيد ذلك ان الاستهجان المدعى لو صح في التكليفية، لصح في الوضعية من الأحكام خصوصا على القول بمجوعوليتها فيلزم ان لا يكون الخمر الواقع في أقاصى البلاد نجسا و ان يكون الأحكام الوضعية نسبية و هو باطل بضرورة الفقه (و منها) توهم ان الخطاب لا يعقل ان يتوجه إلى العاجز و الغافل ضرورة ان الخطاب للانبياء، و لا يعقل انبياء العاجز و مثله، (و أنت خير) ان الخطاب الشخصي إلى العاجز و مثله، لغو ممتنع صدوره من الملتفت و هذا بخلاف الخطابات الكلية المتوجهة إلى العناوين كالناس و المؤمنين فان مثل تلك الخطابات يصح من غير استهجان إذا كان فيهم من ينبعث عنها و لا يلزم ان تكون باعثة أو ممكنة البعث بالنسبة إلى جميعها في رفع الاستهجان كما تقدم (أضف) إليه ان الضرورة قائمة بان الأوامر الإلهية شاملة للعصاة لا بعناوئهم، و المحققون على انها شاملة أيضا للكفار مع ان الخطاب الخصوصية إلى الكفار.

تهذيب الأصول، ج ۱، ص ۲۴۴ و كذا إلى العصاة المعلوم طغيانهم من أقيح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الانبياء فلو كان حکم الخطاب العام كالجزئي لوجب الالتزام بتقييد الخطابات بغيرهم و كذا الحال في الجاهل و الغافل و الساهي



هر حکم قانونی یک خطاب است که به عامه مکلفین تعلق می‌گیرد و هیچ تعدد و تکثری در ناحیه خطاب وجود ندارد؛ بلکه تعدد و تکثر در ناحیه متعلق (مکلفان) است.

### شاهد اول و دوم؛ وجدان و لغویت

شاهد بر این مطلب هم وجدان است. اگر شخصی دعوت می‌کند قومش را بر عملی، در واقع به یک خطاب واحد همه را دعوت می‌نماید، نه اینکه هرفردی دارای خطاب مستقل باشد ولو به نحو انحلال؛ زیرا بعد از اینکه یک خطاب کافی است، خطاب متعدد لغو خواهد بود.

### شاهد دوم؛ عدم انحلال در اخبار

بعلاوه اینکه اگر در خطابات انشایی مانند اوامر و نواهی بخواهیم قایل به انحلال گردیم باید در اخبار هم قایل به انحلال گردیم. ولیکن مسلم در اخبار انحلال جایز نیست؛ چراکه در این صورت اگر خبر کذب باشد باید قایل شویم به اینکه در اینجا نیز اکاذیب متعددی وجود دارد و حال آنکه مسلم این چنین نیست.

### دلیل قول مشهور به انحلال

اما اینکه مشهور قایل به انحلال گردیده‌اند، به خاطر خلط بین احکام کلی و جزئی است. در خطابات شخصی توجه آن به افراد متعدد مستهجن است؛ اما خطابات الهی که شخصی نیست بلکه خطباتی عمومی است که شامل همه افراد می‌گردد.

---

إذ لا يعقل تخصيص الخطاب في مرتبة الإنشاء بالعالم الملتفت و ان كان يصح في مرتبة الفعلية كما سيأتي في المباحث العقلية. (و بالجملة) لا يصح إخراجهم و لا يمكن توجه الخطاب الخصوصي إليهم، و قد تقدم ان الجاهل و أمثاله معذورون في مخالفة الحكم الفعلي و السر فيما ذكرنا مضافا إلى ان الخطاب الواحد لا ينحل إلى خطابات، هو ان الإرادة التشريعية ليست إرادة متعلقة باتيان المكلف و انبعائه نحو العمل و الا يلزم في الإرادة الإلهية عدم تفكيكها عنه، و عدم إمكان العصيان بل هي عبارة عن إرادة التقنين و الجعل على نحو العموم و في مثله يراعى الصحة العقلانية و معلوم انه لا تتوقف عندهم على صحة الانبعاث من كل أحد كما يظهر بالتأمل في القوانين العرفية.



لذا اینکه بعضی در بحث علم اجمالی در موردی که بعضی از افراد از محل ابتلاء خارج است، قایل به انحلال علم شده‌اند، منشأش همین خلط بین احکام شخصی و قانونی است. ایشان در جلد دوم تهذیب در تنبیه ثانی می‌فرمایند:<sup>۱</sup>

۱. الخطابات القانونية الشخصية. التحقيق في المقام ان يقال: انه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلية المتوجهة إلى عامة المكلفين، والخطاب الشخصي إلى آحادهم فان الخطاب الشخصي إلى خصوص العاجز وغير المتمكن عادة أو عقلا مما لا يصح كما أوضحناه ولكن الخطاب الكلي إلى المكلفين المختلفين حسب الحالات والعوارض مما لا استهجان فيه، و (بالجملة) استهجان الخطاب الخاص غير استهجان الخطاب الكلي فان ملاك الاستهجان في الأول ما إذا كان المخاطب غير متمكن والثاني فيما إذا كان العموم أو الغالب الذي يكون غيره كالمعدوم غير متمكن عادة أو مصروفة عنه ودواعيهم والحاصل: ان التكليف الشرعية ليست الا للقوانين العرفية المجعولة لحفظ الاجتماع و تنظيم الأمور، فكما انه ليس فيها خطابات و دعايات، بل هو بما هو خطاب واحد متعلق بعنوان عام، حجة على عامة المكلفين فكذا ما نجده في الشرع من الخطابات المتعلقة بالمؤمنين أو الناس، فليس هنا إلا خطاب واحد قانوني يعم الجميع.

تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۳۳۹. و ان شئت قلت ان ما هو الموضوع في دائرة التشريع هو عنوان المؤمنین، أو الناس فلو قال یا أيها الناس اجتنبوا عن الخمر، أو يجب علیکم الفعل الكذائي فليس الموضوع الا الناس، أعم من العاجز والقادر، والجاهل والعالم، ولأجل ذلك يكون الحكم فعليا في حق الجميع، غير ان العجز والجهل عذر عقلي عن تنجز التكليف والملاك بصحة هذا الخطاب و عدم استهجانه هو صلوحه لبعث عدد معتد به من المكلفين فالاستهجان بالنسبة إلى الخطاب العام انما يلزم لو علم المتكلم بعدم تأثير ذلك الخطاب العام في كل المكلفين و اما مع احتمال التأثير في عدد معتد به غير مضبوط تحت عنوان خاص فلا محيص عن الخطاب العمومي و لا استهجان فيه أصلا كما ان الأمر كذلك في القوانين العرفية العامة و بما ذكرنا يظهر الكلام في الخارج عن محل الابتلاء..

و (القول) بان خطاب العاجز والجاهل وغير المبتلى بمورد التكليف قبيح أو غير ممكن (صحيح) لو كان الخطاب شخصيا، و اما إذا كان بصورة التقنين، فيكفي في خطاب الجميع، كون عدد معتد به من المكلفين واجدا لما ذكرنا من الشرائط و اما الفاقد لها فهو معذور عقلا مع فعالية التكليف كالعجز والجهل، و بالجملة: ليس هنا الا إرادة واحدة تشريعية متعلقة بخطاب واحد و ليس الموضوع الا أحد العناوين العامة، من دون ان يقيد بقيد أصلا، و الخطاب بما هو خطاب وحداني متعلق لعنوان عام حجة على الجميع و الملاك في صحة الخطاب ما عرفت، و الحكم فعلى مطلقا من دون ان يصير الحكم فعليا تارة و إنشائيا أخرى، أو مریدا في حالة و غير مرید في حالة أخرى، و ما أوضحناه هو حال القوانين الدارجة في العالم و الإسلام لم يتخذ مسلكا غيرها، و لم يطرق بابا سوى ما طرقة العقلاء من الناس، و سيوافيك مفاسد الخطاب الشخصي.

لا يقال: ما معنى الحكم المشترك في الناس، و ما معنى كون كل واحد منا مكلفا بإقامة الصلاة و إيتاء الزكاة، و ظاهر هذا تعدد الخطاب و كثرة التكليف، فلا يعقل كثرة التكليف مع وحدة الخطاب، و ان شئت قلت ان الخطابات الشرعية منحلة بعدد نفوس المكلفين، و لا يكاد يخفى ان الخطاب المنحل المتوجه إلى غير.

تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۳۴۰. المتمكن، أو غير المبتلى مستهجن. لأننا نقول: ان أريد من الانحلال كون كل خطاب خطابات بعدد المكلفين حتى يكون كل مكلف مخصوصا بخطاب خاص به، و تكليف مستقل متوجه إليه فهو ضروري البطلان، فان قوله تعالى: یا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود خطاب واحد للعموم المؤمنین، فالخطاب واحد و المخاطب كثير، كما ان الاخبار



خطاب قانونی خطابی است واحد که حجت بر همه مکلفین می‌باشد. بنابراین گرچه یک تکلیف نیست بلکه تکالیف متعدد است؛ اما خطاب واحد است.

### نقد شواهد عدم انحلال

در این شواهد تأملاتی وجود دارد.

مراد از انحلال مشهور، کثرتی است اعتباری که به حکم عقلا عارض بر حکم می‌شود. و این اعتبار به خاطر آن است که حکم مرتبط با امری متکثر است. تکرر گاهی در ناحیه موضوع (مکلف) و گاهی در ناحیه متعلق است. تکرر در ناحیه متعلق مانند امر به مرکبات. مثلاً وقتی مولا به نماز امر می‌کند چون نماز دارای اجزایی است، امر نیز متکثر می‌گردد. و گاهی در ناحیه متعلق المتعلق است؛ مانند اکرام العلماء که وجوب حکم است و اکرام متعلق است و علماء متعلق المتعلق است، و چون علما متکثر است امر نیز متکثر می‌گردد.

بحث بر سر این است که حکم در جمیع این مراحل دارای کثرت اعتباری است؛ چراکه ارتباط با کثرت واقعی پیدا می‌کند. مثلاً در همین قسم آخر که متعلق المتعلق بود هر عالمی وجوب اکرام خاص دارد. مولا در اینجا به خصوص هر عالم، حکمی انشا ننموده؛ لیکن به حکم

---

بان كل نار حارة. اخبار واحد و المعبر عنه كثير، فلو قال أحد: كل نار بارد، فلم يكذب الا كذبا واحدا لا أكاذيب متعددة حسب افراد النار، فلو قال: لا تقربوا الزنا فهو خطاب واحد، متوجه إلى كل مكلف، و يكون الزنا تمام الموضوع للحرمة، و المكلف تمام الموضوع لتوجه الخطاب إليه، و هذا الخطاب الوجداني يكون حجة على كل مكلف من غير إنشاء، تكاليف مستقلة أو توجه خطابات عديدة لست أقول ان المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين فانه ضروري الفساد: بل أقول ان الخطاب واحد والإنشاء واحد والمنشأ هو حرمة الزنا على كل مكلف من غير توجه خطاب خاص، أو تكليف مستقل إلى كل واحد، و لا استهجان في هذا الخطاب العمومي إذا كان المكلف في بعض الأحوال أو بالنسبة إلى بعض غير متمكن عقلا أو عادتا، فالخمر حرام على كل أحد تمكن من شربها أولا وليس جعل الحرمة لغير المتمكن بالخصوص حتى يقال انه يستهجن الخطاب فليس للمولى إلا خطاب واحد لعنوان واحد، و هو حجة على الناس كلهم و لا إشكال في عدم استهجان الخطاب العمومي، فكما لا إشكال في ان التكاليف الشرعية ليست مقيدة بالقدرة و العلم، كما سيوافيك بيانه فكذاك غير مقيدة بالدخول محل الإبتلاء.



عقلاً منشأ به خصوص هر فردی متکثر می‌گردد.

کما اینکه در ناحیه متعلق هم مسئله به این نحو است. یعنی باینکه امر واحد است؛ لیکن چون به وجوبات ضمنی تعلق می‌گیرد از آنها کسب کثرت می‌کند و در مقابل مرکب هم چون یک امر دارد از آن کسب وحدت می‌کند.

اما قسم اول (تکثر در ناحیه موضوع) که مورد کلام است؛ چون موضوع دارای کثرت است، حکم واحد به عدد موضوعات متکثر می‌شود و لذا کانه هر موضوعی خطابی واحد دارد. بنابراین مانند یا ایها الذین آمنوا گرچه از جهت خطاب و ابراز واحد است؛ لیکن به لحاظ منشأ و مبرز متکثر می‌باشد.

حال با این تقریب از انحلال، آیا شواهدی که مرحوم امام علیه السلام ارایه نمودند، قوت این را دارد که انحلال را منع نماید؟

شاهد اول وجدان بود. در پاسخ گفته می‌شود با این تقریبی که عرض شد وجدان شاهد بر کثرت و انحلال است. بله، نسبت به مبرز وجدان شاهد بر وحدت است ولیکن نسبت به مبرز مسئله بالعکس است.

شاهد دوم لغویت انحلال بود. لغویت در صورتی است که احکام متعدد جعل گردد؛ اما در اینجا که تعدد جعل نیست بلکه یک جعل است که طبعش این است که منحل می‌گردد و این انحلال دارای اثر است که تعدد اطاعت و عصیان می‌باشد.

اما شاهد سوم. این نقیض دلالت بر وحدت ابراز دارد نه مبرز. گاهی عناوین تابع ابرازند و گاهی تابع مبرز. مثلاً عنوان صدق و کذب تابع ابرازند نه مبرز. یعنی اگر شخصی از مطلبی خبر داد که دارای موضوعات متعدد است مثلاً خبر داد به مجیب همه قوم، در اینجا تعدد صدق و کذب بستگی به تعدد ابراز دارد. یعنی اگر چند نفر از افراد قوم نیامده باشند عرفاً گفته نمی‌شود که چند کذب صورت پذیرفته است. بنابراین در اینجا چون ابراز واحد است عرف می‌گوید یک دروغ صورت پذیرفته است. کذب دایرمدار کلام است نه دایرمدار مدلول کلام. بله، اتهام و غیبت و مانند این عناوین دایرمدار مدلول و مفاد کلام است؛ اما عنوان صدق و کذب چنین نیست و



دایرمدار خود کلام است. بنابراین قیاس مقام با عنوان صدق و کذب صحیح نیست.

### بررسی انحلال از جهت عقلایی

اگر در خطاب قانونی قایل به انحلال میرز گردیم و قایل شویم که خطاب شامل همه افراد حتی افرادی که قابلیت انبعاث و انزجار را هم ندارند، می‌شود. در این صورت اگر افرادی که قابلیت انبعاث و انزجار را ندارند معتدبه باشد، خطاب عمومی عرفاً مستهجن خواهد بود. اما اگر مسئله بالعکس باشد (یعنی افرادی که واجد شرایط هستند معتدبه باشند)، استهجانی در کار نیست. این در صورتی است که مراد جدی از خطاب فقط واجدین شرایط تکلیف باشد. اما اگر مراد جدی از خطاب همه افراد باشد، در این صورت اگر عاجزان عده معدودی باشند (ولو یک نفر) باز خطاب مستهجن خواهد بود.

بنابراین اینکه مرحوم امام فرمودند: «خطاب عمومی نسبت به همه افراد در صورت وجود افراد واجد تکلیف ولو معدود، خطابی غیر مستهجن است»؛ در صورتی تمام است که مراد جدی از خطاب فقط افراد واجد شرایط تکلیف باشد. ولیکن بنابر مسلک ایشان که انحلال را انکار می‌کنند باید قایل شویم که مراد جدی از خطاب همه افراد است.

جهت دیگر اینکه در بحث عام و خاص گفته شده که موضوع عموم، کثرات است؛ به این معنی که تمام کثرات طبیعت موضوع خطاب‌اند و این با انکار انحلال موافق نیست.

تمام این اشکالات در ارتباط با مقدمه اول ایشان بود که انحلال را انکار کرده بودند.

تقریب اشتراط قدرت در مرحله تنجز از نظر مرحوم امام علیه السلام

جهت دومی که در فرمایش ایشان هست اصل مسئله اشتراط قدرت است، که آیا قدرت شرط خطاب هست یا خیر؟

مرحوم امام می‌فرمایند اگر قایل شویم قدرت شرط خطاب است، اشکالاتی را به دنبال خواهد داشت که قابل حل نیست، ولذا از اساس باید بگوییم قدرت شرط تنجز است نه شرط خطاب.



مرحوم امام در قسمتی از کلامشان می‌فرمایند:<sup>۱</sup>  
توهم اینکه اراده جدی به قادر تعلق می‌گیرد، توهمی فاسد است. به این دلیل که تقیید یا از جانب شرع است یا از جانب عقل؛ و هردو فاسد می‌باشند؛ چراکه اگر بگویید شارع حکمش را به قدرت مقید نموده، سه اشکال بر آن مترتب می‌گردد.

### اشکالات تقیید حکم به قدرت

اول: عند الشک فی الموضوع (شک مکلف بر اینکه آیا قادر هست یا خیر) باید قایل به حکومت قاعده برائت گردیم. و حال آنکه به اتفاق اصولیان شک در قدرت موجب برائت نمی‌گردد؛ بلکه در صورتی برائت جاری می‌گردد که عجز احراز گردد. اما به مجرد شک نمی‌توان از امتثال تکلیف رفع ید نمود، و حال آنکه اگر قدرت را شرط تکلیف بدانیم مقتضی قاعده برائت است. بنابراین راه حل این است که گفته شود قدرت شرط تکلیف نیست؛ بلکه تکلیف برای همه منجز است اما کسی که قادر نیست معذور است.

دوم: اگر قدرت شرط تکلیف باشد لازمه اش این است که تعجیز نفس جایز باشد؛ زیرا تحفظ بر موضوع بر مکلف لازم نیست، و حال آنکه کسی به این مطلب ملتزم نگردیده است.  
سوم: اگر گفته شود قدرت شرط تکلیف است باید بگویید علم هم شرط تکلیف است؛ زیرا همان طور که تکلیف به عاجز قبیح است تکلیف به جاهل هم قبیح است. و حال آنکه همه قایلند که تکالیف مشترک بین عالم و جاهل است.

---

۱. إن الأحكام الشرعية الكلية عارية بحکم الإطلاق عن التقیید بالقدرة فتشمل الجاهل والعاجز بإطلاقها (توهم) ان الإرادة الاستعمالية و ان تعلقت بالمطلق الا ان الجدية متعلقة بالمقيدة بالقدرة (مدفوع) بان التقیید اما من جانب الشرع أو من ناحية العقل و كلاهما فاسدان اما الأول فلأنه لو كانت مقيدة بها من الشرع لزم القول بجريان البراءة عند الشك في القدرة و هم لا يلتزمون به بل قائلون بالاحتياط مع الشك فيها، و لزم أيضا جواز احداث ما يعذر به اختيارا و لا أظن التزامهم به، (و منه) يعلم عدم كشف التقیید الشرعی عقلا، على ان ذلك لا يجامع ما أجمعوا عليه من بطلان اختصاص الأحكام بالعالمين لأن التفكيك بين العلم والقدرة غير واضح، إذ لو كشف العقل عن التقیید بالقدرة شرعا فلا بد و ان يكشف عن التقیید بالعلم أيضا لأن مناط التقیید واحد و هو قبح خطاب العاجز والجاهل. تهذيب الأصول، ج ۱، ص ۲۴۴.



## نقد اشکال اول مرحوم امام

اشکال اول این است که باید قایل به برائت گردیم.

در پاسخ گفته می‌شود در موارد شک در قدرت مسلم برائت جاری نمی‌شود؛ لیکن اینکه در جمیع موارد شک در تکلیف باید برائت جاری گردد صحیح نیست. یعنی اگر ما بگوییم در همه موارد شک در قدرت، برائت جاری است و شک در قدرت شک در تکلیف است استدلال جا پیدا می‌کند.

اما این کبری که در همه موارد شک در تکلیف باید برائت جاری گردد صحیح نیست؛ زیرا ممکن است موردی شک در تکلیف باشد اما به خاطر وجود مانع برائت جاری نگردد.

مثلاً در ارتباط با دماء به خاطر اهمیت آن برائت جاری نمی‌گردد. فرض کنید شخصی از دور شبیهی را می‌بیند و احتمال می‌دهد که نفس محترمه‌ای باشد. در اینجا شک در موضوع است که آیا نفس محترم هست یا خیر؟ شبهه موضوعیه مساوی با شک در تکلیف است و مجرای برائت؛ لیکن در اینجا به خاطر وجود مانع - که اهمیت دماء باشد - برائت جاری نیست.

پس این طور نیست که در هر موردی که شک در تکلیف بود باید برائت جاری گردد. و بعد بگوییم که چون در موارد شک در قدرت اصل برائت جاری نمی‌شود. پس شبهه موضوعیه‌ای نیست؛ لذا قدرت شرط در تکلیف نیست.

بنابراین باید در هر موردی از شک در تکلیف به صورت مجزا مسئله را بررسی کنیم که آیا مانعی از جریان برائت هست یا خیر؟

در ارتباط با شک در قدرت با اینکه اعلام قدرت را شرط در تکلیف می‌دانند؛ لیکن احتیاط را لازم می‌دانند و برای اثبات آن به طرّقی تمسک نموده‌اند.

یک راه را مرحوم شیخ انصاری انتخاب نموده‌اند که مبنای ایشان تجوّز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص لَبّی است.

توضیح اینکه، ادله تکالیف مشروط به قدرت است و این تخصیص به حکم عقل می‌باشد؛ پس مخصص لَبّی است. بنابراین در موردی که شک در قدرت بود، در واقع شک در مصداق





مخصص لیبی است، در اینجا به عموم عام تمسک می‌شود و لذا جایی برای برائت باقی نمی‌ماند. راه دیگر، نظر مرحوم نائینی است. ایشان می‌فرمایند قدرت عقلی فقط دخیل در خطاب است بنابراین در صورتی که شخص عاجز است مصلحت تام است؛ اما خطاب عاجز است. بنابراین در موردی که شک در قدرت می‌گردد چون مصلحت تام است، عقل به عنوان متمم الجعل کشف می‌کند حکمی (طریقی شرعی) را که برای اینکه لازم نیاید تفویت مصلحت الزامی باید احتیاط نمود.

طریق دیگر، طریقی است که مرحوم حکیم می‌فرمایند که سیره عقلا در موارد شک در قدرت احتیاط است.

طریق دیگر، استصحاب استقبالی است. مکلف تا به حال قادر به این فعل بوده و اکنون شک دارد آیا قدرت ادامه دارد یا خیر؟ استصحاب قدرت تا اتمام عمل جاری می‌شود و لذا چون موضوع به استصحاب احراز می‌گردد نوبت به برائت نمی‌رسد.

بنابراین مطلب اولی که مرحوم امام فرمودند نمی‌تواند به عنوان نقد بر این مسلک باشد.

### نقد اشکال دوم مرحوم امام رحمته الله علیه

اشکال دوم این بود که اگر قدرت شرط تکلیف باشد، لازمه اش این است که تعجیز نفس جایز باشد؛ زیرا تحفظ بر موضوع بر مکلف لازم نیست، و حال آنکه کسی به این مطلب ملتزم نگردیده است.

در جواب می‌گوییم که مشهور که به خاطر قاعده معروف «الإمتناع بالإختیار لاینافی الإختیار» قابل به حرمت تعجیز هستند؛ یعنی کسی که به سوء اختیار عاجز می‌گردد مانند قادر می‌باشد. پس حرمت تعجیز به این دلیل که قدرت شرط تکلیف است، زیر سؤال نمی‌رود. مرحوم نائینی می‌فرمایند: بله! قدرت، شرط تکلیف است و تعجیز جایز است؛ لیکن متمم جعلی وجود دارد که «احفظ قدرتك»؛ بنابراین تعجیز به خاطر مخالفت با متمم الجعل حرام است.



### نقد اشکال سوم مرحوم امام علیه السلام

اما شاهد سوم مرحوم امام که فرمودند فرقی بین قدرت و علم نیست و همان‌طور که تکلیف به عاجز قبیح است به جاهل هم قبیح است؛ بنابراین همان‌طور که علم شرط تکلیف نیست، قدرت هم شرط نیست.

پاسخ: اولاً در جهل، مراد جاهل بسیط است؛ یعنی فرد شک در تکلیف دارد. حال اگر جاهل بسیط احتمال تکلیف را دهد باید آن را انجام دهد؛ اما در عاجز یقین به تکلیف هم موجب لزوم تکلیف نمی‌گردد. بنابراین شمول تکلیف به جاهل نمی‌تواند لغو باشد؛ چرا که شارع می‌تواند یا جعل احتیاط نماید یا لزوم فحوص را واجب نماید. لیکن شمول تکلیف نسبت به عاجز لغو محض است.

جواب دیگر اینکه به نظر عده‌ای از فقها، اخذ علم در موضوع تکلیف محال است؛ زیرا رتبه علم به تکلیف بعد از تکلیف است؛ برخلاف قدرت که اخذ آن در موضوع لغو نیست.

خود عقلاً هم در در تکلیف بین علم و جهل و قدرت و عجز فرق می‌گذارند؛ یعنی عجز و قدرت را در یک رتبه می‌دانند. شاهدش این است که اگر از مولا پرسیم اینکه شما فرمودی استهلوا آیا این دستورت شامل عاجز هم می‌شود؟ می‌گوید نه. و اگر بگوییم شامل جاهل می‌شود یا نه؟ می‌گوید من اصلاً در این رتبه صحبت نکردم.

مرحوم امام در ذیل کلامشان اشکالی را مطرح می‌فرمایند و از آن پاسخ می‌دهند.

اشکال: اینکه علت غایی خطاب امکان انبعاث است؛ اما نسبت به عاجز چنین امکانی نیست و لذا خطاب لغو خواهد بود.

ایشان در مقام جواب می‌فرمایند: علت غایی خطاب امکان انبعاث نیست؛ زیرا اگر چنین باشد خطاب نسبت به عاصین لغو خواهد بود؛ زیرا مولا می‌داند که عاصین منبعث نمی‌شوند.

پاسخ از کلام ایشان: علت غایی خطاب، الدعوة الی الخیر است، به معنای جعل داعی بالامکان نحو الفعل. فلذا خطاب نسبت به عاصین اتمام حجت است.

استاد: آیا نسبت به عاجز دعوت الی الخیر صحیح است؟ بله. نسبت به کافر دعوت الی



الخیر صادق است؛ اما نسبت به عاجز دعوت الی الخیر صحیح نیست. علی‌کل‌حال، ظاهر سیره عقلا در محیط تقنین و ظاهر ادله شرعیه (مانند: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) این است که تکلیف در مرحله تنجز مقید به قدرت است. تا اینجا اشکالات مرحوم امام در ارتباط تقیید خطاب به قدرت توسط شارع بود. در ادامه می‌فرمایند: اما اگر بگویید خطاب به حکم عقل مقید به قدرت می‌گردد اشکال این است که محدوده عقل در مرحله تنجز و استحقاق عقوبت است و لذا معنا ندارد در حکم شرعی دخالت نماید.

پاسخ: در واقع در مرحله تنجز، حکم واقعی شارع را عقل کشف می‌کند. به تعبیر دیگر، عقل خودش حکم شرعی را تخصیص نمی‌زند؛ بلکه مقصود و مراد مولا را کشف می‌نماید. راه حل دوم؛ قدرت به معنای اول شرط در انشاء است و به معنای ثانی شرط در تنجز. عرض شد بعضی از محققان قایلند قدرت شرط در مرحله تنجز است که برای این دعوی سه راه مطرح گردید.

راه اول این بود که بگوییم از اساس قدرت شرط در مرحله تنجز است و لذا به طریق اولی در مرحله ثانی قدرت شرط در مرحله تنجز خواهد بود. این راه را با دو تقریب آن مورد بررسی قرار دادیم. اما بررسی راه دوم، این است که بگوییم اصل قدرت بر متعلق شرط مرحله انشاء است و قدرت به معنای ثانی - که قدرت بر جمع بین متعلق تکلیف باشد، شرط در مرحله تنجز است. این مطلب را مرحوم یزدی (صاحب عروه) به صورت اشاره در رساله تعادل و ترجیح مطرح نموده‌اند.

### تقریب این مسلک از منظر آقای سیستانی

حضرت آیت‌الله سیستانی نیز همین مسلک را با ضمیمه مقدماتی تقویت نموده‌اند.

این مسلک مرکب از دو دعوی است:

اول: اصل قدرت (به معنای اول که کون الإنسان به حیث ان شاء فعل و ان شاء ترک) دخیل

در مرحله انشاء است؛



دوم: قدرت بر جمع بین متعلق تکلیف (عدم وجود مزاحم در مرحله امتثال) دخیل در مرحله تنجز است.

دعوی اول را در مسلک سابق اثبات نمودیم که وفاقاً لجمیع العدلیه (الا من شد) قدرت شرط در مرحله تکلیف است. که دلیل آن هم سیره عقلا و دلیل عقل و امثال ذلک بود. حتی مانند محقق نائینی، نفس تکلیف را محال دانستند.

اما دعوی ثانی: برای این ادعا یک تقریب اجمالی است (همان که در اول بحث تراحم مطرح گردید) و آن اینکه ارتکاز عقلا بر این است که در هنگام تراحم تکالیف خودشان را متوجه تکلیف می‌دانند و به دنبال علاج می‌گردند که باید کدام را مقدم بدانند. و این خود نشانه آن است که تکلیف نسبت به ایشان جعل شده است.

لسان بعض روایات هم با همین ارتکاز عقلایی توافق دارد. از جمله روایت عبدالرحمان بن ابی‌نجران که راوی سؤال می‌کند از وجود یک آب و وجود یک میت و حالت جنابت خود شخص. آیا آب را باید صرف غسل جنابت خودش نماید یا غسل میت؟

حضرت در جواب، کبرای کلی را مطرح می‌فرمایند که در هنگامی که سنت و فریضه با یکدیگر مزاحمت نمودند باید فریضه مقدم گردد.<sup>۱</sup>

تعبیر اجتماع از امام موافق با این نظریه است که دو حکم به مکلف توجه پیدا کرده و هر دو فعلی است.

### اشکالات وارده بر این مسلک

برای توضیح بیشتر این مسلک لازم است از اشکالاتی که نسبت به این مسلک به ذهن می‌آید پاسخ داده شود.

---

۱. عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَمِيْسٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحَسَنِ الثَّقَلِينِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ مَيْتٍ وَ جُنْبٍ اجْتَمَعَا وَ مَعَهُمَا مَا يَكْفِي أَحَدَهُمَا أَيُّهُمَا يَغْتَسِلُ قَالَ إِذَا اجْتَمَعَتْ سُنَّةٌ وَ فَرِيضَةٌ بُدِيَ بِالْفَرِيضِ. شيخ حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۳۷۶.



اشکال اول: اینکه در این مسلک بین درجات قدرت تفکیک شد دعوایی است بدون شاهد و غیر قابل تصدیق و بر آن نقض وارد است.

قدرت در درجه سوم (علم و جهل به موافقت و مخالفت قطعی) بلاشکال دخالت در مرحله تجز دارد؛ چراکه علم به موافقت و مخالفت در مرحله بعد از جعل قابل تصور است. اما در تراحم، صحبت از قدرت بر متعلق است که مراد قدرت بر ذات عمل باشد که دیگر ربطی به تکلیف ندارد. همین‌طور جمع بین دو عمل هم ربطی به تکلیف ندارد؛ چراکه صحبت از جمع بین ذات دو عمل است. پس چرا می‌گویید قدرت بر ذات عمل دخیل در مرحله انشاء است؛ اما در تراحم قدرت دخیل در مرحله تجز است؟

### آشنایی با سخنران

آیت‌الله مهدی مروارید (متولد ۱۳۲۵ مشهد مقدس) از سنین نوجوانی در مدرسه دیانتی و یکی از مدارس حاجی عابدزاده به تعلیم قرآن و معارف دینی پرداخت و در ۱۴ سالگی وارد حوزه علمیه مشهد شد و تا ۱۹ سالگی که در درس خارج شرکت کرد از محضر اساتید متعددی بهره‌مند گردید. ایشان ادبیات را نزد مرحوم والد (آیت‌الله حسنعلی مروارید رحمته‌الله‌علیه)، حجج اسلام مرتضی مروارید (برادر ارشد)، سیدجواد بختیاری و سیدحجت هاشمی فراگرفت. همچنین منطق را از حجت‌الاسلام آهنیان، فقه و اصول مقدماتی را از حجت‌الاسلام مرتضی مروارید، آیت‌الله مهدوی دامغانی (قوانین)، و رسائل را نزد شهید هاشمی نژاد، مرحوم حاج‌آقای موسوی نژاد و آیت‌الله سیدجعفر سیدان فراگرفت. وی درس کفایه را نزد آیت‌الله‌العظمی وحیدخراسانی و مرحوم مجتهدی (برادر آیت‌الله سیستانی) و منظومه را نزد مرحوم میرزا جواد تهرانی و نیز دروس معارف را نزد مرحوم والد، میرزا جواد تهرانی و آیت‌الله شیخ مجتبی قزوینی رحمته‌الله‌علیه فراگرفت.

آیت‌الله حاج شیخ مهدی مروارید پس از ۲ سال شرکت در درس خارج آیت‌الله حسنعلی مروارید و مرحوم میرزا جواد تهرانی به قم رفت و پس از ۲ ماه بهره‌گیری از درس آیات عظام محقق داماد، گلپایگانی و میرزاهاشم آملی تصمیم به ادامه تحصیل در نجف اشرف گرفت و در



سن ۲۱ سالگی به آنجا هجرت نمود. ایشان ۱۳ سال در نجف ماند و در این مدت از محضر بزرگانی چون حضرت امام علیه السلام (خارج فقه: بیع و خيارات)، آیت الله سیستانی (خارج فقه، یک دوره خارج اصول)، شهید آیت الله سید محمد باقر صدر (خارج فقه، بیع) بهره‌مند گردید.

استاد در سال ۵۸ به ایران بازگشت و در حوزه علمیه مشهد به تدریس پرداخت و علاوه بر رسائل، مکاسب و کفایه به تدریس مبانی رجال، قواعد فقه، فقه مقارن و اصول فقه مقارن نیز همت گماشت و از سال ۱۳۷۳ نیز درس خارج اصول و خارج فقه خود را آغاز نمود که تاکنون نیز ادامه دارد.

آثار مخطوط ایشان عبارت است از: رساله فی عالم الذر؛ بحوث فی مبانی علم الرجال؛ کتاب الحج؛ مکاسب المحرمه؛ یادداشت‌هایی درباره چند مسئله کلامی و ...

### جهت مطالعه بیشتر

۱. اسلامی، رضا، نظریه عدم انحلال خطابات قانونی، فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، بهار و تابستان ۱۳۸۸، ش ۵۹.
۲. حسینی، ابوالحسن، تعلق خطابات شرعی سیاسی به مکلف سیاسی بر اساس نظریه خطابات قانونی امام خمینی، مطالعات انقلاب اسلامی، زمستان ۱۳۸۸، ش ۱۹.
۳. حکیم، سید محمد تقی، الأصول العامة، المجمع العالمي لأهل البيت علیهم السلام، چ دوم، ۱۴۱۸ ق.
۴. حیدری، سید علی نقی، اصول الإستنباط، شورای مدیریت حوزه علمیه قم، چ اول، ۱۴۱۲ ق.
۵. خمینی، سید روح الله، تهذیب الأصول (تقریرات آیت الله شیخ جعفر سبحانی).
۶. خوبی، سید ابوالقاسم، محاضرات فی الأصول، انتشارات انصاریان، چ چهارم، ۱۴۱۷ ق.
۷. رشاد، علی اکبر، نظریه عدم انحلال الخطابات القانونية، درس خارج اصول، ر.ک: ([www.rashad.ir](http://www.rashad.ir)) (iiict.ac.ir)
۸. سلیمانپور، محمد جواد، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های نائینی و امام خمینی در علم اصول، مطالعات اسلامی، پاییز ۱۳۸۲، ش ۶۱.
۹. سیستانی، سید علی، الزاقد فی علم الأصول (تقریرات السید منیر السید عدنان القطیفی).
۱۰. صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چ سوم، ۱۴۱۷ ق.



۱۱. فرهنگ نامه اصول فقه، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. لاریجانی، صادق، فصلنامه پژوهش های اصولی، ش ۱.
۱۳. آخوندخراسانی، ملاکاظم، کفایة الأصول، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، چ اول، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. مظفر، محمدرضا، اصول فقه، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۱۵. مقیم، شیخ ابوالقاسم، نظریة الخطابات القانونية، فقه اهل بیت (عربی)، سال سوم، ش ۴۲.
۱۶. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، خطابات قانونیه (در قالب پژوهش های گفتاری)، ناشر: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. نائینی، فوائد الأصول، دفتر انتشارات اسلامی، چ ششم، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. محمدحسین، أجود التقریرات، انتشارات مصطفوی، قم، چ دوم، ۱۳۶۸ ش.
۱۹. هیئت تحریریه نشریه پژوهش و حوزه، «امام و نوآوری های فقهی و اصولی»، پژوهش و حوزه، ۱۳۷۹، ش ۱.
۲۰. پایگاه اطلاع رسانی آیت الله العظمی سistani (www.sistani.org)

