



مدرسه علمیه نامن الانمه علیه آلاف التحية والثناء

نشریه علمی، اطلاع رسانی مسطور

شماره دوم، آفرماه ۱۴۰۰

مجله علمی، اطلاع رسانی مسطور

قال علی علیه السلام؛ لا یُنفع اجتهاد بغير تحقیق

- ماهیت شبهه صدقیه
علی مهدوی
- تفاوت اسم فاعل با صفت
مشبهه (ثبوت و حدوث)
محمد خلیلی
- دیدگاه‌های برخی اصولیین
معاصر پیرامون حدیث رفع
سید پوریا کریمی
- بررسی حدود و ثغور اشکال
شرط متاخر و راه حل‌های آن
امیرعلی فضیلی نژاد
- مقایسه نظر مرحوم مظفر و
امام خمینی در مقدمات حکمت
محمد آزادیان

۶







مجله قادريه

نشریه علمی، اطلاع رسانی مسطور

شماره دوم / آذرماه ۱۴۰۰

مدیر مسئول: آقای حسین عابدینی

سرمدبیر: آقای رسول نوری

هیأت تحریریه: آقایان سید سلمان حسینی، علیرضا محمدی نژاد

محمد جواد محمودی، سید مهدی میرابوطالبی

گرافیک: مقدم

مدرسه علمیه ثامن الائمه علیه السلام

به نام خداوند لوح و قلم

ستایش کردگاری را که در درون آدمی، روح کاوشگری را نهاد، پژوهنده روح پویا و جوینده‌ای است که پوسته‌های جهل را شکافته، به قنات جاری علم دست می‌یابد و تا چشمه‌ی جوشان آن را بر کویر تشنه‌ی خویش جاری نسازد، آرام نمی‌گیرد. پژوهش میوه‌ی لذیذ و شیرین پیکره‌ی تناور آموزش است. چه زیبا فرمود رهبر فرزانه‌ی انقلاب: «پژوهش و تحقیق در نظام‌های آموزشی دنیا رکن اساسی و مایه بقای آن است و شاخص رشد و یا عقب ماندگی هر مجموعه آموزشی و تحقیقی، به چگونگی و جایگاه پژوهش آن بر می‌گردد، از این رو برای تحول و پیشرفت در حوزه، باید به نظام پژوهشی آن عنایت ویژه بشود.»

درود بر روح خستگی ناپذیر و تاریکی ستیز شما پژوهشگران

ماهیت شبهه صدقیه



نویسنده: علی مهدوی
اساتید راهنما: استاد ذوقی، استاد نوری



مجمل است و گاهی اوقات، اصل مفهوم فی الجملة برای ما مشخص است ولی تعریف آن از حیث سعه و ضیق، برای ما مبهم است، که به این قسم دوم، شبهه صدقیه می‌گویند.

از اینکه گفتیم، شبهه صدقیه از اقسام شبهه مفهومیه است، مشخص می‌شود که تمام احکام شبهه مفهومیه، در شبهه صدقیه هم جاری می‌شود مانند رجوع به عرف برای حلّ شبهه.

تفاوت شبهه صدقیه با شبهه مصداقیه در این است که منشأ شبهه در شبهه مصداقیه، شک در ماهیت فرد خارجی است ولی منشأ شبهه در شبهه صدقیه، شک در سعه و ضیق مفهوم، در عرف است، فلذا برای حلّ شبهه مصداقیه، مکلف باید شکی که در ماهیت خارجی وجود دارد را برطرف کند ولی برای حلّ شبهه صدقیه، مکلف باید شکی که در مفهوم وجود دارد را برطرف کند.

کلیدواژه

شبهه- شبهه صدقیه- شبهه در صدق- شبهه مصداقیه

چکیده

یکی از مسائلی که در فقه و اصول بررسی می‌شود بحث «شبهه» است. شبهه به معنای «مشتبه شدن امری، بین دو یا چند چیز» است، که دارای تقسیم‌بندی‌های مختلفی است، از جمله تقسیم شبهه به «بدوی و مقرون به علم اجمالی»، تقسیم شبهه به «وجوبیه، تحریمی و دوران بین محذورین»، تقسیم شبهه به «حکمی و موضوعیه» و تقسیم شبهه به «مفهومیه و مصداقیه و صدقیه».

بحث ما در این جا پیرامون شبهه صدقیه و تفاوت آن با شبهه مفهومیه و مصداقیه است.

شبهه صدقیه به طور خلاصه به معنای «شک در انطباق مفهوم بر چیزی، به خاطر عدم احاطه به تعریف مفهوم، از حیث سعه و ضیق» است.

در تفاوت شبهه صدقیه با شبهه مفهومیه و مصداقیه، به طور خلاصه باید گفت شبهه صدقیه، از اقسام شبهه مفهومیه است، با این بیان که شبهه در مفهوم دو قسم است: گاهی اوقات شبهه در اصل مفهوم وجود دارد و اصل مفهوم برای ما



مقدمه

یکی از مسائلی که فقیه در علم فقه با آن سرو کار دارد، «شبهه» و نحوه حل آن است. یکی از اقسام شبهه، «شبهه صدقیه» می باشد که در بیشتر ابواب فقهی کاربرد دارد ولی با این حال، مورد غفلت واقع شده است و بسیار رخ می دهد که با «شبهه مصداقیه» خلط می شود. لذا ما در این نوشتار، به دنبال نحوه تشخیص «شبهه صدقیه» و نحوه معامله با آن و چگونگی حل آن هستیم.

تعریف شبهه

از شبهه در کتب اصولی و فقهی، تعاریف مختلفی شده است، که در ذیل به برخی از آنها اشاره می شود.

- شبهه: مردد بودن چیزی بین دو یا چند چیز. شبهه عبارت است از اینکه یکی از دو یا چند چیز به جهت وجود شباهتهایی میان آنها، از دیگری تمیز و تشخیص داده نشود؛ خواه شباهت معنوی باشد، مانند مشتبه شدن تکلیف میان وجوب و حرمت، یا حسی، مانند مردد شدن آبی نجس بین چند ظرف (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۴ / ۶۰۵).
- شبهه یعنی اشتباه درست به نادرست (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹ ش، ۱ / ۳۵۰).
- شبهه آن چیزی است که حلال یا حرام بودن آن، متیقن نشده (الشریف الجرجانی، ۱۴۰۳ ق، ۱۲۴).

● شبهه عبارت از تصور برخلاف حقیقت است (قاروبی، ۱۳۹۵ ش، ۲۲ / ۴۹).

که شاید وجه جمع میان این تعاریف، «مشتبه شدن امری، بین دو یا چند چیز» باشد.

تفاوت «شبهه» و «شک»

در مورد تفاوت «شبهه» و «شک»، برخی آن دورا هم معنا گرفته اند، مانند صاحب کتاب فرهنگ اصطلاحات اصول که می فرمایند «معنی شك، مترادف با شبهه است» (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹ ش، ۱ / ۳۵۲) ولی برخی مانند صاحب کتاب فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، میان آن دو تفاوتی قائل شده اند و گفته اند «تفاوت شبهه با شك آن است که شك حالتی نفسانی است که منشأ آن جهل به چیزی است؛ لیکن شبهه عبارت است از مشتبه شدن چند چیز به یکدیگر و شك از اسباب اشتباه به شمار می رود (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۴ / ۶۰۵)».

اقسام شبهه

در مورد شبهه، تقسیمات مختلفی ذکر شده که در این جا به برخی از آنها اشاره می کنیم:

- تقسیم اول
 - شبهه بدوی؛ که در جایی است که حکم یا موضوعی مردد بین دو یا چند چیز باشد، بدون آنکه علم اجمالی ای وجود داشته باشد (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۴ / ۶۱۴).



□ شبهه مقرون به علم اجمالی؛ که در جایی است که تکلیف اجمالاً معلوم، لیکن مردد میان چند چیز است و آن بر دو گونه است: شبهه محصوره و شبهه غیر محصوره (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۴ / ۶۱۸).

● تقسیم دوم

□ وجوبیه؛ که عبارت است از مردد بودن حکمی میان وجوب و غیر حرمت. شبهه وجوبی مقابل شبهه تحریمی در جایی است که حکم کلی شرعی مردد میان وجوب و غیر حرمت (مباح، مستحب و مکروه) باشد و یا حکم جزئی در موضوعی مردد میان آن دو باشد (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۴ / ۶۱۹).

□ تحریمیه؛ که عبارت است از مردد بودن حکم میان حرمت و غیر وجوب. شبهه تحریمی، مقابل شبهه وجوبی در جایی است که حکم کلی شرعی یا حکم جزئی در موضوعی مردد میان حرمت و غیر وجوب (مباح، مستحب و مکروه) باشد (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۴ / ۶۱۵).

□ دوران بین محذورین؛ که ضابطه آن این است که امر دائر شود در چیزی -مانند دفن کافر- بین وجوب و حرمت، یا بین واجب و حرام، مانند علم به اینکه یکی از این دو کار با نذر، واجب است و دیگری حرام است، و مشتبه شود یکی با دیگری (عبدی، ۱۳۹۹ ش، ۲۲۰).

● تقسیم سوم

□ حکمیه؛ که عبارت است از مردد بودن حکم

کلی شرعی. شبهه حکمی در جایی است که حکم کلی شرعی میان یکی از احکام پنج گانه مردد باشد. تردید میان وجوب و غیر حرمت را «شبهه وجوبی» و میان حرمت و غیر وجوب را «شبهه تحریمی» گویند. چنان که اگر حکمی مردد میان وجوب و حرمت باشد، دوران بین محذورین نامیده می‌شود. مقابل شبهه حکمی، شبهه موضوعی قرار دارد (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۴ / ۶۱۵).

□ موضوعیه؛ که عبارت است از تردید در حکم و یا موضوعی جزئی. شبهه موضوعی در جایی است که شک یا در حکمی جزئی باشد، مانند شک در پاکی و نجاست این مایع و یا در موضوعی جزئی، مانند شک در کر بودن این آب. مقابل آن شبهه حکمی قرار دارد (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۴ / ۶۱۸).

● تقسیم چهارم

تقسیم مدنظر ما در این مقاله، همین تقسیم است.

□ مفهومیه؛ که مراد از آن شک ناشی از اجمال مفهومی از مفاهیمی است که موضوع یا متعلق حکم شرعی واقع شده، مانند اینکه واقع شود شک در اینکه مراد از «فقیر» که موضوع وجوب صدقه واقع شده یا مراد از مفهوم «غناء» که متعلق حرمت واقع شده یا واقع شود شک در مفهوم استطاعت که یکی از شروط وجوب حج است یا واقع شود شک در مفهوم ساتر که یکی از شرایط صحت نماز است و ... (بحرانی، ۱۴۲۸ ق، ۲ / ۲۰۲).



شبیه مفهومیه است؛ توضیح اینکه: اجمال در مفهوم بر دو قسم است: یک بار اصل مفهوم مجمل می باشد به اینکه لفظ، مشترک باشد و قرینه‌ای وجود نداشته باشد، مانند «جئنی بعین» مثلاً، و یک بار تعریف مفهوم از حیث سعه و ضیق مجمل است اگرچه اصل مفهوم، فی الجملة بین و واضح است، و مثال آن «آب» است مثلاً، چون مفهوم آن فی الجملة، در عرف روشن است ولی شک در آن وجود دارد که دایره مفهوم «آب» آیا به نحوی است که شامل آب نمک یا آب گوگرد می شود یا نه؟ و این مراد از شک در صدق است که مقابل شک در مصداق در کلمات اصولیون به کار برده می شود (بیارجمندی خراسانی، ۱۳۸۱ ق، ۱ / ۱۷۶).

از بیان بالا دو نتیجه برداشت می شود؛ اول تعریف شبیه صدقیه است، که می توان شبیه صدقیه را به «شک در انطباق مفهوم بر چیزی، به خاطر عدم احاطه به تعریف مفهوم، از حیث سعه و ضیق» (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵ ش، ۶ / ۲۹۳) یا «شک در سعه و ضیق مفهوم» (آملی، ۱۴۰۶ ق، ۱ / ۱۱) تعریف کرد؛ نتیجه دوم اینکه شبیه صدقیه، از ملحقات شبیه مفهومیه است (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵ ش، ۶ / ۲۹۳) و در واقع، از حیث نتیجه، به همان شبیه مفهومیه برمی گردد (حلی، ۱۳۷۹ ق، ۱ / ۱۳؛ آملی، ۱۴۰۶ ق، ۶ / ۳۳۴)، چون منشأ جهل در انطباق، عدم احراز سعه و ضیق مفهوم است، چون با فرض معرفت مکلف به حقیقت مفهوم، چگونه جهل داشته باشد مکلف به انطباق مفهوم بر مصداق خارجی؛ و نیست آن مگر به خاطر توقف از ناحیه

□ مصداقیه؛ که عبارت است از شك در مصداق بودن فردی برای يك مفهوم. شبیه صدقی، مقابل شبیه مفهومی و مورد آن جایی است که نسبت به دخول فردی از افراد عام تحت عنوان خاص - به دلیل اجمال در آن فرد و نه در مفهوم خاص - شك داشته باشیم، مانند اینکه شارع مقدس فرموده است: هر آبی پاک است، مگر آنکه به نجاست تغییر کند. حال اگر تغییر آبی به نجاست مشکوک باشد، معلوم نیست که آیا این فرد متصف به عنوان خاص (آب تغییر یافته) شده و در نتیجه از حکم عام (پاکی) خارج گشته یا به آن متصف نشده و در نتیجه محکوم به حکم عام است؟ (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۴ / ۶۱۶).

□ صدقیه

تعریف شبیه صدقیه

تعریف شبیه مفهومیه و مصداقیه گذشت، ولی در این جا شبیه‌ای وجود دارد که یک حقیقتی بین شبیه مفهومیه و مصداقیه است و آن «شبیه صدقیه» است؛ که ظاهراً اولین بار، شیخ اعظم رحمة الله علیه آن را، ذیل تعریف «ماء» در کتاب الطهارة، مطرح کرده اند، آنجا که می فرمایند «پس اگر شک واقع شود در تحقق ضابطه مذکور، به خاطر شک در صدق یا در مصداق، به اصول عمل می شود» (انصاری، ۱۴۱۵ ق، ۱ / ۶۷).

در ابتدا باید بگوییم که شبیه صدقیه، در واقع شبیه مفهومیه است، یعنی یکی از اقسام و مصادیق



عدم شناخت خود مفهوم از حیث سعه و ضیق، چون شخص مکلف بر اساس عنوان‌های ثابت ذهنی‌اش (مرتکزاتش)، تخیل کرده بوده که عالم به مفهوم آب است سعةً و ضیقاً، ولی بعد از مواجه شدنش با آب مخلوط با مقداری از خاک و حصول شک برای او در ناحیه انطباق، آشکار شده است برای او عدم شناخت او سعه و ضیق مفهوم را، پس شبهه در این هنگام، برمی‌گردد به شبهه مفهومی و در واقع، قسم سومی از شبهه نیست (حلی، ۱۳۷۹ ق، ۱/۱۳). پس همانطور که در تشخیص مفاهیم، باید به عرف رجوع کنیم و نظر و مسامحه آنها در این مرحله، نه در مرحله تطبیق مفهوم مبین بر مصداق (که مسامحه آنها در این جا حجت نیست)، حجت است، در شبهات صدقیه هم باید به عرف رجوع کنیم و عرف، مرجع در شبهات صدقیه است (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵ ش، ۶/۲۹۳) و مانند شبهات مصداقیه نیست که رجوع به عرف در آن ممنوع باشد چون اعتباری به نظر عرف در مصداق نیست، بلکه بعد از اخذ مفهوم از عرف، مصداق را باید احراز کرد (نائینی، ۱۳۷۶ ش، ۴/۵۸۱) و همانطور که اجرای اصول مانند اصالة البراءة و اصالة الحل و استصحاب و امثال آن مانند قاعده طمٹ و قاعده «من أدرك» و امثال آن در شبهات حکمی، برای مقلد جائز نیست، چون مجرای اصول بر عدم وجود دلیل اجتهادی بناء شده و مقلد عاجز از آن است و بر عدم وجود اصل حاکم بناء شده و مقلد عاجز از آن است و بر لزوم فحص از آن بناء شده و مقلد عاجز از آن است، همین طور اجرای اصول در شبهه صدقیه، برای مقلد جائز

نیست (عراقی، ۱۳۸۰ ق، ۱۱۵)، برخلاف شبهه مصداقیه که حل آن، بر عهده خود مقلد است نه مجتهد.

پس مشخص شد که شبهه صدقیه از اقسام شبهه مفهومی است، ولی تفاوت شبهه صدقیه با شبهه مصداقیه در چیست؟ و این همان بحث اصلی است که ما را به نگارش این مقاله واداشته است.

در تفاوت شبهه صدقیه و مصداقیه باید بگوییم که ملاک شبهه مصداقیه، شک در این است که این امر خارجی، مصداق این کلی هست یا نه، ولی ملاک شبهه صدقیه، شک در این است که این کلی، بر این فرد خارجی صدق می‌کند یا نه (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ ق، ۸/۲۴۸)؛ به عبارت دیگر: شک در مصداق، ناشی می‌شود از شک در ماهیت فرد و اشتباه امور خارجی، مانند اینکه شک شود در مقدار نمک موجود در آب یک ظرف مشخص، بین یک کمیتی که مانع نمی‌شود از صدق اسم «آب» بر آن و بین یک کمیتی که مانع می‌شود از صدق اسم «آب» بر آن؛ و شک در صدق، ناشی می‌شود از شک در سعه مفهوم و ضیق مفهوم عرفاً، مانند اینکه شک شود در صدق مفهوم «آب» بر آب یک ظرف مشخص زمانی که ممتزج شود با دو مثقال خاک مثلاً، به خاطر شک در شمول مفهوم «آب» این فرد را در نظر عرف، با علم به شمول مفهوم «آب» آب خالص یا آب ممتزج به مقدار کمی از خاک را، و با علم به عدم شمول مفهوم «آب» آب ممتزج به خاک زیاد را مانند «گل» (خوئی، ۱۴۱۸ ق، ۱/۱۳). یعنی شک در شبهه مصداقیه به خاطر جهل در ماهیت مصداق است و



شک کند در انطباق آن مفهوم بر مصداق، به خاطر مخلوط شدن آب با مقداری خاک، چنین شبهه‌ای، شبهه صدقیه خواهد شد (حلی، ۱۳۷۹ ق، ۱ / ۱۳).

● همانطور که می‌دانیم، اعضای جدا شده از حیوان زنده، نجس است و اعضای متصله به جسد حیوان زنده، محکوم به طهارت است؛ ولی اگر دست قطع شود و آویزان به یک پوست نازکی باشد به گونه‌ای که ساقط می‌شود با کوچکترین چیزی و جدا می‌شود، پس ممکن است گفته شود که این، از قبیل شبهه صدقیه است، به خاطر شک در صدق انفصال بر آن که در نتیجه، اجتناب از آن حرام نباشد، ولی ظاهر، صدق ابانه و انفصال بر آن است (حلی، ۱۳۷۹ ق، ۱ / ۴۰۳).

● یا مانند شک در معنای لفظ «صعید» در آیه تیمم، که آیا منظور خصوص خاک است یا منظور آن چیزی است که از زمین به شمار می‌رود، اعم از خاک، سنگ، معدن و مانند آن؟ (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، ۴ / ۶۱۷)

● یا مانند شک در اینکه آیا صوفی‌ها، مسلمان هستند؟ یا شک در اینکه کسی که معتقد به ائمه دوازده‌گانه علیهم السلام باشد در حالی که متبری از دشمنان آنها نباشد، آیا شیعه است یا نه؟ یا مانند شک در اینکه فائل به وحدت موجود، کفر است یا نه؟ یا مانند شک در اینکه اعتقاد به رجعت، شرط ایمان هست یا نه، با علم به اینکه این فرد خارجی، معتقد به رجعت نیست؟ شک در اینکه این شخص، نصرانی است یا

شک در شبهه صدقیه به خاطر مخفی بودن صدق مفهوم بر مصداق است، که در غالب مفاهیم عرفیه هم، همینطور است، چون مفهوم عرفی وجود دارد که موارد مشتبه‌ای نداشته باشد (همدانی، ۱۴۱۶ ق، ۱ / ۲۷). پس در شبهه صدقیه، شک و شبهه‌ای در ناحیه مفهوم وجود ندارد و مکلف باید، با تحقیق و بررسی مصداق، تردیدی که در مصداق خارجی وجود دارد را مرتفع کند ولی در شبهه صدقیه، شک و شبهه فقط در ناحیه مفهوم وجود دارد و مکلف باید، با تحقیق و بررسی مفهوم، تردیدی که در مفهوم وجود دارد را مرتفع کند.

موارد کاربرد شبهه صدقیه در فقه

در این جا به چند مورد از کاربردهای شبهه صدقیه در فقه اشاره می‌کنیم

● جایی که یک ظرف آب در نزد شما هست و به تدریج بر آن، خاک می‌ریزی تا جایی که شک واقع می‌شود در آن، که آن، آب است یا گل است، تا جایی است که حتی اگر خود واضح هم حاضر باشد و از او سوال شود که این، آب است یا گل، جوابی نمی‌دهد و او نیز در آن شک می‌کند (عراقی، ۱۳۸۰ ق، ۱۱۵).

● جایی که شاک، عارف به مفهوم آب و حقیقت آن است ولی نمی‌داند که شیء موجود در ظرف، آب است یا آب گل است، به خاطر پوششی که بین او و ظرف واقع شده است، چنین شبهه‌ای، شبهه صدقیه خواهد بود؛ ولی اگر شاک، مفهوم آب را بشناسد و مصداق خارجی را هم بشاند ولی

نتیجه

شبهه تقسیمات مختلفی دارد که یک تقسیم آن، تقسیم شبهه به «شبهه مفهومی»، «شبهه مصداقیه» و «شبهه صدقیه» است.

شبهه صدقیه، در واقع از اقسام شبهه مفهومی است، پس تمام احکام شبهه مفهومی در این شبهه هم جاری خواهد بود؛ منتهی تفاوت آن با شبهه مصداقیه این است که در شبهه مصداقیه، شک و شبهه از ناحیه خود مصداق است و مکلف باید با تحقیق در مورد مصداق، شبهه را حل کند ولی در شبهه صدقیه، شک و شبهه‌ای در ناحیه مصداق خارجی وجود ندارد، بلکه شبهه از ناحیه خود مفهوم است و مکلف باید با تحقیق در مورد مفهوم، شبهه را حل کند؛ یعنی در شبهه مصداقیه، شک در مصداق بودن این فرد خارجی برای این کلی است ولی در شبهه صدقیه، شک در صدق کردن کلی بر این فرد خارجی است.

مشرک، شبهه مصداقیه است ولی در اینکه کسی که می‌گوید «من علی را دوست ندارم» -العیاذ بالله، آیا ناصبی یا نه، شبهه صدقیه است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ ق، ۸ / ۲۴۸).

● یا مانند شک در اینکه نان و چایی، مصداقی برای اطعام در «إطعام ستین مسکیناً» هست یا نه (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ ق، ۸ / ۲۴۸).

همانطور که مشاهده می‌شود در مثال‌های بالا، شک و شبهه‌ای در مصداق وجود ندارد، یعنی ما مصداق خارجی را به طور کامل می‌شناسیم و هیچ شک و شبهه و تردیدی برای ما در مصداق خارجی وجود ندارد، ولی به خاطر اجمال و تردیدی که در ناحیه مفهوم وجود دارد، نمی‌دانیم که آیا مفهوم، شامل این مصداق خارجی هم می‌شود یا نه؛ مثلاً در مثال اخیر، ابهامی در نان و چایی در عالم خارج وجود ندارد و مکلف آن را به طور کامل می‌شناسد، پس شبهه مصداقیه نیست، ولی نمی‌داند که آیا نان و چایی دادن، مصداقی از «اطعام» هست یا نه، فلذا شک در صدق دارد نه شک در مصداق.



منابع

۱۱. حلی، حسین، ۱۳۷۹ ق، دلیل العروة الوثقی، مطبعة النجف

۱۲. نائینی، محمدحسین، ۱۳۷۶ ش، فوائد الأصول، جامعه مدرسين حوزة علمیه قم

۱۳. عراقی، عبدالنبی نجفی، ۱۳۸۰ ق، المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی، المطبعة العلمية

۱۴. حسینی شیرازی، صادق، ۱۴۲۷ ق، بیان الأصول، دار الانصار

۱۵. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی، ۱۴۱۸ ق، فقه الشیعة- کتاب الطهارة، مؤسسه آفاق

۱۶. همدانی، آقارضا بن محمد هادی، ۱۴۱۶ ق، مصباح الفقیه، مؤسسه الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسه النشر الإسلامی

۱. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ ق، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، مرکز پژوهشهای فارسی الغدير

۲. ملکی اصفهانی، مجتبی، ۱۳۷۹ ش، فرهنگ اصطلاحات اصول، عالمه

۳. الشریف الجرجانی، علی بن محمد بن علی، ۱۴۰۳ ق، التعريفات، دار الكتب العلمية بیروت-لبنان

۴. قاروبی، حسن، ۱۳۹۵ ش، النضید فی شرح روضة الشهيد، عالمه

۵. عبدی، محمدحسین، ۱۳۹۹ ش، الأساس فی أصول الفقه، الإدارة العليا للحوارات العلمیة

۶. بحرانی، محمد صنقور علی، ۱۴۲۸ ق، المعجم الأصولی، منشورات الطیار

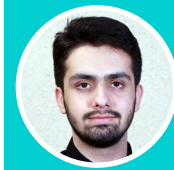
۷. انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۴۱۵ ق، کتاب الطهارة (للشیخ الأنصاری)، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری

۸. بیارجمندی خراسانی، یوسف آرام حائری، ۱۳۸۱ ق، مدارک العروة، مطبعة النعمان

۹. حسینی شاهرودی، محمود، ۱۳۸۵ ش، نتائج الأفكار فی الأصول، آل مرتضی علیهم السلام

۱۰. آملی، میرزا هاشم، ۱۴۰۶ ق، المعالم المأثورة، بی جا

تفاوت اسم فاعل با صفت مشبّهه



نویسنده: محمد خلیلی
استاد راهنما: استاد آقانسیری

مقدمه

به نام خداوند بخشنده مهربان، به نام خداوند هستی بخش مهربان، به نام خداوند رحمتگر بر همگان و رحمتگر بر ویژهگان، به نام خداوند گسترده مهر مهربان، به نام خدا که رحمتش بی اندازه است و مهربانی اش همیشگی، اینها تنها پنج نمونه از ترجمه های بیان شده برای جمله «بسم الله الرحمن الرحیم» است.

با اندکی دقت می یابیم تفاوت ترجمه ها ریشه در تفاوت معنای دو کلمه «رحمن» و «رحیم» است. این دو کلمه که هر دو از ماده «رحم» گرفته شده اند چه تفاوت معنایی دارند؟

این بحث، بسیار مهم است و تأثیر بسیاری بر فهم معنی دارد بر خلاف بحث هایی که تنها تأثیر لفظی داشته باشد.

این دقت های معنایی ما را بر آن داشت، به تحقیقی در باره مسئله تفاوت اسم فاعل و صفت مشبّهه یا به عبارتی تفاوت ثبوت و حدوث بپردازیم. اهمیت این موضوع همواره مورد عنایت طلاب و

چکیده

اسم در یک تقسیم بندی به جامد و مشتق تقسیم می شود اسم فاعل و صفت مشبّهه از پر کاربردترین و مهمترین مشتقات اند که هر دو صفت در معنایند و حالت صاحب خود را بیان می کنند اما اسم فاعل به نحو حدوثی و صفت مشبّهه به نحو ثبوتی. در معنای ثبوت و حدوث میان نحوین اختلاف است و ما برای فهم تفاوت اسم فاعل و صفت مشبّهه راهی جز شناخت مراد واقعی از ثبوت و حدوث نداریم.

در مقاله ابتدا با معانی لغوی اصطلاحی مسئله آشنا شده سپس تعریف هر کدام از اسم فاعل و صفت مشبّهه بیان می شود و در نهایت تفاوت های لفظی و معنوی آن دو بیان می گردد.

کلیدواژه ها

اسم فاعل، صفت مشبّهه، ثبوت، استمرار، حدوث



- مُشَبَّهه یا مُشَبِّهه: این کلمه از ریشه «شَبَّه» است و هم به صورت «مُشَبِّهه» - اسم فاعل باب افعال - به معنای: تشابه شیء و تشاکلش در رنگ و صفت (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۳، ص ۲۴۳)، یا آن چیز شبیه به چیزی دیگری شد. (معجم الوسیط ج ۱، ص ۱۰۰۶) و هم بصورت «مُشَبَّهه» اسم مفعول از باب تفعیل و به معنای: آن را شبیه به او گردانید (المنجد ج ۱ ص ۸۱۳)، آن چیز را شبیه چیز دیگری گردانید. (معجم الوسیط ج ۱، ص ۱۰۰۶)
- حدوث: از ریشه «حدث» و به معنای واقع شدن و بودن چیزی که نبوده است. (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۲، ص ۳۶)
- ثبوت: از ریشه «ثبت» و به معنای دوام شیء است. (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۱، ص ۳۹۹)

بخش دوم: مفهوم شناسی اصطلاحی

- اسم فاعل: و اسم فاعل در اصطلاح صیغه ای است که بر کسی که کاری را انجام دهد، دلالت می کند مانند «ضارب» یعنی کسی که می زند یا «مستغفر» یعنی کسی که طلب آمرزش می کند. (رشید شرتونی ۱۴۲۸ ج ۲، ص ۵۷)
- صفة مشبَّهه: و معنای اصطلاحی آن صیغه ای است که از فعل لازم به معنای اسم فاعل مشتق می شود با این تفاوت که حدث فعل دلالت نمی کند بلکه بر حالت ثابتی دلالت می کند. مانند: «ولد حسن و رجل کریم» صفت مشبَّهه دلالت بر حالت ثابتی در مرد و پسری می کند.

اسایتد ادبیات عرب بوده و پیرامون این موضوع تحقیقات فراوانی شده است.

سوالات فرعی که در باره این مسئله عبارت اند از:
معنای لغوی اسم فاعل و صفت مشبَّهه چیست؟
تعریف اسم فاعل و صفت مشبَّهه چیست؟
اسم فاعل و صفت مشبَّهه چگونه ساخته می شوند؟

اسم فاعل چه شباهتی با صفت مشبَّهه دارد؟
تفاوت های اسم فاعل و صفت مشبَّهه چیستند؟
مراد نحویون از ثبوت و حدوث چیست؟
آیا ثبوت همان استمرار است؟

علوم به دو بخش عقلی و نقلی تقسیم می شوند و ادبیات از علوم نقلی است زیرا اصل این علم استعمالات عرب است که برای مصون ماندن از تحریف قانون مند شده است.

ادبیات عرب به علوم صرف، نحو، بلاغت و... تقسیم می شود. که دامنه تحقیق ما در علم صرف و نحو است.

مفهوم شناسی

بخش اول: مفهوم شناسی لغوی

- فاعل: از ریشه «فَعَلَ» و به معنای: احداث چیزی که بیان باشد از عمل و غیر عمل (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۴، ص ۵۱۱) و فاعل به معنای: کارگر، کارکننده یا انجام دهنده است. (معجم الوسیط ج ۲، ص ۱۴۹۸)
- صِفَه: از ریشه «وَصَفَ» و به معنای: نشانه ای که همراه چیز است (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۶، ص ۱۱۵)

اسم فاعل

بخش اول: تعریف اسم فاعل

از مسائلی که بحث و دقت نظر در آن ضروری است و احتمال خطا و اشتباه در آن نیز فراوان، مسئله اسم فاعل و صفت مشبیه است و خطایی در آن نه تنها اثر لفظی بلکه اثر معنایی نیز دارد؛ بنابراین لازم است که اسم فاعل و صفت مشبیه با دقت خاصی تعریف شود و تعریف کامل و صحیحی از آن ارائه شود.

در بخش اول به تحلیل و بررسی اجمالی دو دسته از تعاریف ارائه شده توسط صرفیون و نحویون می پردازیم. در تعریف اسم فاعل بیان شده: اسم فاعل اسمی است که بر آنچه فعل از آن صادر می شود یا صفتی بوسیله آن اقامه می شود، بصورت حدوثی دلالت می کند (طباطبائی ۱۳۹۵ ص ۲۱۶)

در بیانی دیگر در تعریف اسم فاعل گفته شده است: اسمی است که دلالت می کند بر حدوث ذاتی بر وجه صدور یا اتصاف، یعنی اگر آن حدث فعل است از آن ذات صادر می شود و اگر صفت است آن ذات به آن متصف است. (حسینی طهرانی ۱۳۶۶ ص ۲۹۷)

نکته اولی که از برخورد با دو تعریف فوق به نظر می رسد این است که در هر دو تعریف بین افعال و اصاف تفکیک شده است، یعنی تعریف به دو بخش تقسیم شده: اسم فاعل آن است که یا فعلی از آن صادر می شود (بخش اول) یا وصفی اقامه می شود (بخش دوم)

اشکال: این که گفته شده که اسم فاعل اسمی است که که وصفی بوسیله آن اقامه می شود؛ اگر ذاتی صفتی

را اقامه کرد که می شود صفت مشبیه؛ در اکثر تعاریفی که از صفت مشبیه شده کلمه وصف به کار رفته است و به عبارتی دیگر از وصف ناخودآگاه ثبوت خارج می شود. چرا در تعریف فاعل (همانطور که بیان شد) که حدوث مورد نظر است؛ کلمه صفت که از آن ثبوت و استمرار برداشت می شود، آمده؟

جواب: وصفی که در تعریف اسم فاعل به کار رفته با وصفی که در تعریف صفت مشبیه به کار رفته، متفاوت است. در اینجا به افعال بدنی به فعل و از افعال درونی به صفت تعبیر شده است؛ مثلاً وقتی می گویی ضارب (زد) می شود فعلی از او سر زده چون زدن یک فعل بدنی است اما وقتی می گویی: شَبُعَ (سیر شد) از او فعلی سر زده بلکه صفتی اقامه شده است و منافاتی با حدوث ندارد، چرا که الآن سیر شده ممکن است چند ساعت بعد گرسنه شود. بنابراین در اینجا مقصود از صفت ثبوت و استمرار و ملکه نیست، بلکه به فعل های نفسانی و درونی می گوئیم وصف بنظر منظور از صفت در تعریف این بوده است.

نکته ای که به نظر می رسد باید در تعریف اسم فاعل ذکر می شد، لحاظ کردن کلمه «وزن یا هیأت» در تعریف است. چرا که اسم فاعل دارای وزن مشخصی است که بالوضع دلالت بر حدوث می کند.

باید در تعاریف چنین بیان می شد که «اسم فاعل اسمی است که با وزن خود دلالت بر...» اگر چنین می شد در تعریف در تعریف به نکته مهمی که به تفاوت ظریفی بین اسم فاعل و صفت مشبیه وجود دارد و در ادامه خواهد آمد اشاره می شد.

اکنون پس از بررسی اجمالی دو تعریف چند تعریف



مکسور العین به : حاذِر ، فارِح نَادِم ، جارِح مثال می زند. « برخی مانند این عصفور و جماعتی ، ساختن اسم فاعل از این دو وزن را مشروط به آن دانسته اند که از آن اراده حدوث شده باشد. و اِلْاصِغَةُ دیگر می آید مانند : «کریم و شریف» یعنی کسانی که دارای این اوصاف دائمی هستند.

ابو حیان بر این عقیده است، که ساختن اسم فاعل از فعل متعدی قیاسی و از فعل لازم بر وزن «فَعْلٌ» نادر است مانند: «حمض فهو حامض ، و خثر فهو خاثر.»

چنانچه زمخشری نیز میگوید: «اگر از صفت ثابت اراده حدوث شود آنرا به وزن فاعل می برند. مانند: حاسِنٌ الآنَ أو غداً و کارم و حلالِل در کریم و طویل است و اسم فاعل در آیه «و ضائق به صدرك»^۱ از این قبیل می دانند.

بنابر این در آیه «إِنَّكَ مَيِّتٌ» که از آن اراده ثبوت شده یعنی حالت موت بر آن ثابت است ولو در ظاهر زنده باشد، اگر از آن اراده حدوث شود و اینکه در آینده خواهد مرد، بصورت اسم فاعل می آید و گفته می شود: «ماتت» یا اگر کسی در کرم ثابت نیست ، به صیغه کارم از آن تعبیر می شود.

صفة مشبهه

بخش اول: تعریف صفة مشبهه

درباره صفت مشبهه نیز در ابتدا به دقت در چند تعریف و بیان نکاتی که به نظر می رسد در تعاریف شایان توجه است می پردازیم.

در تعریف صفت مشبهه گفته شده: آنچه که از

دیگر که از زاویه ای دیگر مطلب را بیان کرده اند و دارای دقت بیشتری هستند را معرفی میکنیم.

در تعریف اسم فاعل گفته شده: اسم مشتقی است که بر معنای مجرد، بصورت حدوثی و بر فاعلش دلالت می کند. پس فاعل همزمان شامل دو چیز است که بر دو امر دلالت می کند. مثل: کلمه «زاهد» در جمله «جئنی بالتمر الزاهد» اول زهد به معنای مطلق و دوم ذاتی که آن را انجام داده یا به آن نسبت داده می شود. (عباس حسن ۱۳۶۷ ج ۳، ص ۱۷۳)

در تعریفی دیگر گفته شده: اسم فاعل اسمی است که با وزن خود بر کسی یا چیزی دلالت می کند که از او حدثی سرزده باشد (رضی الدین استرآبادی ج ۳، ص ۴۱۳). مانند: کاتب.

در تعریف سومی گفته شده: اسم فاعل آن چیزی است که از فعل ساخته می شود برای کسی که فعل بوسیله آن اقامه میشود.

بخش دوم: کیفیت ساخت فاعل

ساختن اسم فاعل از فعل متعدی مانند: «ضارب و شارب» و فعل لازم مفتوح العین مانند: «قاعد» قیاسی است. اما در فعل لازم مکسور و مضموم العین اختلاف وجود دارد.

ابن حاجب و تبع او ابن مالک اشاره به قلت آن می کند و می گوید: «هو قليل في فعلت و فعل غير متعدي.»

ابو علی فارسی نیز می گوید: «اسم فاعل بصورت مستمر از افعال ثلاثی می آید مگر در این دو وزن، و از



- ۵- «فَعُلَّ» مانند: يَقُظُ: بیدار، عَجُلُ: شتابنده، طَمَعُ: آزمند، نَجُدُ: پهلوان، وَقُلُّ: کوه پیما از اسب و غیر آن
- ۶- «فَعِلَّ» مانند: فَرِحَ: شادمان، حَذِرَ: بیمناک، دَنِفَ: همیشه بیدار، حَرَجَ: تنگ، قَمِنَ: سزاوار
- ۷- «فُعُلَّ» مانند: كُفُو: همتا، غُفُلُ: بی نام نشان از هر چیزی. و سکون وسط در این وزن جائز است.
- ۸- «فُعُلَّ» مانند: سُدي: نجود واگذارده.
- ۹- «فَعِلَّ» مانند: سَوِي: برابر، زِيَمَ: پراکنده.
- ۱۰- «فَعِلَّ» مانند: بِلِز: کلفت. و مؤنث این اوزان بزایدۀ تاء تأنیث است مانند: حَسَنَه، فَرِحَه، صَعَبَه .
- ۱۱- «فَعِيلَ» مانند: کریم، شَرِيف، حَزِين، مَرِيض، كَثِيف، حَكِيم، رَئِيس، عَظِيم، كَبِير، حَقِير، بَخِيل، جَمِيل، قَبِيح، نَحِيف، قَدِير، عَلِيم، دَبِير، سَفِير، ظَرِيف، سَمِيع، بَصِير
- ۱۲- «فَعُولُ» مانند: صَبور، غَيور، وَدود، حَجول، فِكور، غفور، شكور، وقور، كفور، وصول، عَجول، عَنود، كذوب، لَجوج، حَمود، سَكوت، حَسود.
- ۱۳- «فَعَالُ» مانند: جَبان: ترسو، حَصان: با عَفَت، رَزان: باوقار.
- ۱۴- «فُعَالُ» مانند: شجاع: پهلوان، صُراح: بی آمیغ، رُفات: پوسیده، حُطام: خشک و خرد شده، جُذاذ: پاره و بریده شدردال: فرومایه، فُضاش: شکسته و پراکنده شده، فُتات: کوفته ریزه ریزه شده.
- ۱۵- «فِعَالُ» مانند: حِران: سرکش از اسب و مانند آن، خِلاء: سرکش از شتران. مذکر و مؤنث در این سخ وزن یکسان است، و در بعضی موارد با تأنیث نیز استعمال شده، مانند: جِبانَه، شُجاعه
- ۱۶- «فَعِيلَ» مانند: مَيِّت: مرده، قَيِّم: متولی، طَيِّب:

فعل لازم ساخته شده و بر معنای ثبوت دلالت می‌کند (کشمیری ۱۳۹۴ ج ۲، ص ۱۵۳). و یا اسمی است که با وزن خود بر اتصاف ذاتی به حالت یا صفتی دلالت می‌کند (جزائری ۱۳۹۶ ص ۳۶۲)

نکته اولی که در تعاریف باید به آن دقت داشت، این است که ساخته شدن یا مشتق شدن از فعل ویژگی همه مشتقات است. از طرفی مشتق از فعل شدن جزء ویژگی هاست که باید در جایگاه خود بحث شود و لزومی برای ذکر آن در تعریف وجود ندارد.

نکته دوم این است که، پیش از این گذشت که اسم فاعل با وزنش دلالت بر چیزی می‌کند و کلمه وزن باید در تعریف اسم فاعل ذکر شود. ولیکن باید در تعریف صفت مشبیه دقت داشت که این عبارت به کار برده نشود. چراکه اسم فاعل بالوضع دارای وزن خاصی بود در حالیکه برای صفت مشبیه وزن خاصی وضع نشده و در برخی موارد با اسم فاعل یا صیغه مبالغه دارای وزن مشترک است.

بخش دوم: اوزان صفت مشبیه

- و آن بر ۲۰ وزن آمده، و هیچکدام از آنها قیاسی نیست، مگر بطور غالب
- ۱- «فَعَلَ» مانند: صَعَب: دشوار، شَيْخ: پیرمرد.
- ۲- «فَعُلَّ» مانند: صُلْب: سخت، صُفْر: خالی، حُلُو: شیرین، حُرّ: آزاد
- ۳- «فَعِلَّ» مانند: صِفر: خالی، بَكر: دوشیزه
- ۴- «فَعَلَ» مانند: حَسَن: نیکو، يَبَس: خشک، صَدَع: کم گوشت، قَطَط: پیچان مو، قَرَس: منجمد از آب و روغن و غیر آن



همین شباهتها سبب شده که ادبا صفت مشبیه را الصفه المشبیه با اسم فاعل بنامند.^۱ لذا برای درک تفاوت‌های اسم فاعل و صفت مشبیه بهتر است ابتدا شباهتهای آن دورا بدانیم.

شباهت‌ها:

- هر دو مشتق اند
- هر دو قبول تشبیه و جمع و مذکر مؤنث می کنند
- هر دو دلالت بر معنای حدی و فاعل آن می کنند
- هر دو عمل نصبی دارند و نصب می دهند.
- در بعضی اوزان باهم مشترکند، مثل صیغه فاعل که گاهی در اسم فاعل، مثل «قائم» و گاهی در صفت مشبیه مثل «ظاهر» استعمال می شود.

تفاوت های اسم فاعل با صفت مشبیه

کنون پس از آشنایی با اسم فاعل و صفت مشبیه و بیان شباهتهای آن دو بخوبی نیاز دانستن و بررسی تفاوت‌ها احساس می شود

تفاوت‌های اسم فاعل با صفت مشبیه را می توان به دو بخش لفظی و معنوی تقسیم کرد.

بخش اول: تفاوت های لفظی

۱. همانطور که در فصل‌های پیش گذشت، در وزن با هم متفاوت اند اسم فاعل بالوضع دارای وزن خاصی است و صفت مشبیه نیز دارای اوزان سماعی و اوزان قیاسی است که با اسم فاعل متفاوت اند.

۱ صفته استحسن جز فاعل معنی بها المشبیه اسم فاعل

پاکیزه، صَيِّق: تنگ، بَيِّع: فروشنده فَيَعِل «مانند»: سَيِّد: بزرگ

۱۷- «فَيَعِل» مانند: حَيِّدَر: کوتاه، و به معنی اَسَد نیز آمده، صَيِّرَف: متولی و متصرف در کارها، فَيَصِل: جداکننده، صَيِّرَم: نیک «اندیشه زیرک»

۱۸- «أفعل» مانند: أحمَر، أصغر، أبيض، أعمى، أعور، أسعث، آدم؛ مؤنث این وزن بر وزن «فعلاء»
۱۹- «فعلان» مانند: عطشان، ظمآن، هَيِّمان، صَدِيان و مؤنثش با تاء تأنیث، و هم الف مقصوره می آید «مانند» عَطْشانه، عَطْشى، جَوَعى، سَكَرانه.

۲۰- «فِعل» مانند: إمْر: سست رأبی که پیرو نظر هرکس بشود، إمْع: طفیلی و کسی اظهار توافق با هرکسی بنماید و مؤنث این وزن با تاء تأنیث است. و صفت مشبیه در ثلاثی مزید صیغه خاصى ندارد، بلکه هر اسم فاعلی که بر اتصاف دلالت کند صفت مشبیه است «مانند»: مُتَّقى، مُعْتَدِل، مُسْتَقِيم، مُنْحَنِى، مُسْتَقَرِّز، مُتَمَلِّق. و صفت مشبیه از فعل رباعی بسیار است، و اوزان مختلفی دارد، مانند: «هَبَلَع: شکم بزرگ و هَجَوَع: بسیار بلند قامت هَلَبوْت: احمق و...» علوم العربیّه ۱۳۶۶ ج ۱، ص ۳۲۳

شباهت اسم فاعل با صفة مشبیه

باید دانست که هر جا پیرامون فرق بین دو شیء بحث می شود، به این جهت است که آن دو شیء از جهاتی شبیه به هم می باشند بطوری که برای تشخیص آن دو از یکدیگر نیاز به ملاک و معیار مشخص کننده است.

اسم فاعل و صفت مشبیه نیز از جهات لفظی و معنایی باهم دارای تشابه اند.

بخش دوم: تفاوت های معنوی

معنای حدوث و ثبوت

حادث یعنی عارض و ذایل شدنی؛ و برای او صفت ثبوت و چیزی شبیه به آن نیست (نحو الوافی ج ۳، ص ۱۷۳)

از خصیوصیات اسم فاعل دلالت آن بر حدوث و عارضی بودن مبدأ است؛ زیرا لازمه اینکه مبدأ در اسم فاعل به وسیله ی ذات حادث شده باشد، این است که مبدأ باید امری حادث و عارضی باشد نه ثبوتی؛ زیرا در ثبوت به طور مطلق برای ذات ثابت می شود بدون آنکه به حدوث آن در یک زمان توجه داشته باشند و از این ثبوت مطلق می توان ثبوت آن در همه زمانها استفاده نمود.

بر خلاف صفت مشبیه که دلالت بر ذاتی دارد که که دارندة مبدأ است و مبدأ برای او ثابت است. مثلاً: لفظ «حَسَن» به معنای دارنده حسن است و تنها به حیثیت ثبوتی مبدأ برای ذات توجه شده است و اینکه زید دارای حسن است نه اینکه او کسی است که حسن را حادث کرده است و به حیثیت حدوث آن توجه نشده است که اسم فاعل بر آن دلالت دارد. (جمالی ۱۳۹۳ ص ۴۴۸)

صفت مشبیه هم چنان که دلالت بر حدوث ندارد بر استمرار و دوام نیز ندارد. کلن از آنجا که دلالت آن بر ثبوت به صورت مطلق است و تقیید به زمان خاصی در آن مطرح نیست و از سویی زمانها بر یکدیگر ترجیح ندارد آنرا حمل بر معنای دوام و استمرار می کنند، به گونه ای که همه زمانها را شامل میود. (جمالی ۱۳۹۳ ص ۴۶۳)

۲. در بسیاری از کتب آمده که صفت مشبیه از فعل لازم گرفته می شود مثال نقض آن کریم، رحیم و ... که از افعال متعدی کَرَّمَ و رَحَّمَ گرفته شده و صفات مشبیه پر کاربرد اند و در برخی دیگر آمده غالباً از فعل لازم گرفته شده و در موارد سماعی از فعل متعدی گرفته می شود که بنظر می رسد هر دو عبارت کم دقت باشد. بیان بهتر این است که «صفت مشبیه» فقط از فعل لازم ساخته می شود، «خواه اصالتاً لازم باشد؛ مانند: «حَسَن» که از فعل «حَسَنَ» ساخته می شود که اصالتاً لازم است و خواه عروضاً لازم باشد؛ مانند: «رحمن»، «رحیم» و «علیم» که از فعل لازم تنزیلی «رَحِمَ» و «عَلِمَ» متعدی که به «رَحِمَ» و «عَلِمَ» نقل داده شده اند

اما «اسم فاعل» هم از فعل لازم ساخته می شود؛ مانند: «ذاهب» که از «ذَهَبَ» ساخته می شود. و هم از فعل متعدی گرفته می شود؛ مانند: «ضارب» که از «ضَرَبَ» ساخته می شود.

۳. شرط است اسم فاعل با فعل مضارعش هم وزن عروضی باشد^۲، ولی هم وزن عروضی بودن در صفت مشبیه شرط نیست.

۴. جایز است منصوب اسم بر آن مقدم شود بر خلاف صفت مشبیه

۵. اسم فاعل در عمل همانند فعل خود است (در تعدی و لزوم) بر خلاف صفت مشبیه که گاهی با لازم بودن فعلش مفعول می گیرد. (ابن هشام انصاری ۱۴۴۰ ص ۴۲۸)

۲ در تعداد حروف و اصل تحرک و سکون حروف یکسان باشند.



تفاوت معنوی

همه زمان ها نیز وضع نشده است؛ زیرا ثبوت و استمرار، هر دو قید در صفتند (و جود هر کدام نیازمند دلیل است) در حالی که در صفت مشبیه دلیلی برای برای آن قید وجود ندارد.

بنابر این، معنای کلمه «حَسَن» از نظر وضع چیزی جر «صاحب حُسْن (ذو حُسْن)» نیست. خواه این صفت مختص به زمان خاصی باشد یا در همه زمان ها باشد. البته زمانیکه صفت استعمال شود و قرینه برای اختصاصش به زمانی نباشد، ظهورش در جمیع ازمه بهتر است از ظهورش در زمانی خاص تا اینکه قرینه ای برای تخصیص وصف به زمان خاص اقامه شود. (رضی الدین استرآبادی ج ۳، ص ۴۳۱)

سخن مرحوم رضی قدس سره صحیح ترین و قوی ترین قول در مسئله است؛ زیرا ایشان دلالت صفت مشبیه بر استمرار در وضع آن نمی داند تا ناگزیر شود مواردی که چنین دلالتی در آن ها وجود ندارد را نادر و خلاف قاعده بشمارد.

متکلم گاهی قصد دارد از فعل کسی خبر دهد و گاهی قصد دارد مارا از صفت کسی آگاه سازد.

در حالت اول می گوید: «زیدٌ ضاربٌ عمرو أمس» و در حالت دوم می گوید: «زیدٌ طاهر القلب أو قسی القلب»

مثال اول «ضارب» دلالت می کند حدث و عملی ولی در مثال دوم «طاهر و قسی» دلالت می کنند بر ثبوت صفتی برای موصوفشان.

گمان ما این است که متقدمین حتی اگر قائل به استمرار در صفت مشبیه بوده اند، قائل نبوده اند

چنانکه بر زبانها متداول است بلکه برخی بدان تصریح دارند، مراد از ثبوت در کلام نحویون ثبوتی خاص است، ثبوتی که دلالت می کند بر ملازمه دائمی صفت با موصوف. به همین خاطر در تعریف صفت مشبیه گفته شده است: «اسم مشتقی است که دلالت بر ثبوت صفت بر موصوف به طور عام می کند»؛ یعنی ثبوتی که شامل زمان های سه گانه است.

برخی نیز این قول را به متقدمین نسبت داده و ادعا کرده اند متقدمین قائل بوده اند صفت مشبیه برای دلالت بر استمرار حدث برای صاحبش در همه زمان ها، وضع شده است.

اگر قائل به استمرار در صفت شبیه باشیم، این اشکال وارد می شود که صفت مشبیه در بسیاری از موارد در غیر استمرار استعمال شده است. اگر گفته شود در این موارد صفت مشبیه از موضوع له خود خارج شده است، می گوییم چنین ادعایی شنیده نشده است.

در میان اقوال مختلف، مرحوم رضی قدس سره در نهایت دقت و قوت نظر خود را چنین بیان میکند

معنای صفت مشبیه، مطلق اتصاف موصوف به مفهوم بر گرفته از صفت است، بدون اینکه دلالتی بر حدوث داشته باشد. (رضی الدین استرآبادی ج ۱، ص ۱۴۷)

مرحوم رضی در جایی دیگر می فرماید:

به نظر من صفت مشبیه همانگونه که برای دلالت بر حدوث در زمان خاصی وضع نشده، برای استمرار در



که صفت مشبیه برای استمرار وضع شده است

بلکه بر این عقیده بودند که صفت به خودی خود دلالت بر استمرار می کند، به همان بیانی مرحوم رضی فرمود. (علیدوست ۱۳۸۳ ص ۳۳۰)

نتیجه گیری:

اسم فاعل، اسمی است که با وزن خود بر اتصاف ذاتی به حالت یا صفتی دلالت می کند و صفت مشبیه، اسمی است که با وزن خود بر اتصاف ذاتی به حالت یا صفتی دلالت می کند.

بین ادبا مشهور است که اسم فاعل حدوثی و صفت مشبیه ثبوتی است. اما باید به این نکته توجه داشت که ثبوتی بون صفت مشبیه به معنای استمرار آن صفت برای ذات در زمان های سه گانه نبوده بلکه اصلا در وضع صفت مشبیه زمان لحاظ نشده است.

صفت مشبیه تنها دلالت بر صاحب صفت بودن ذاتی می کند. مثل جمله فارسی: «پرتقال شیرین است» وقتی متکلم صفت «شیرین» را برای ذات «پرتقال» ثابت کرده زمانی خاصی را به این معنای که این پرتقال در همه زمان ها شیرین است یا در زمان حال شیرین است، لحاظ نکرده است. عدم لحاظ زمان هنگام وضع در صفت مشبیه نیز به همین معناست.

البته صفت مشبیه بدون وجود قرینه ظهور در استمرار دارد و شاید مقصود متقدمین از اینکه گفته اند صفت مشبیه دلالت بر استمرار می کند، همین بوده است.



منابع و مأخذ:

۱۲. علیدوست ، ابوالقاسم ، سلسبیل ، انتشارات دار الاسوه للطباعه و النشر ، قم ، بی چا، ۱۳۸۴
۱۳. جلال الدین ، سیوطی ، همع الهوامع شرح جمع الجوامع ، منشورات الرضی
۱۴. جمال الدین ابن هشام، انصاری، مغنی الأدیب، مرکز مدیریت حوزه، قم، ۱۴۴۰
۱۵. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴. ه. ق

۱. قرآن کریم.
۲. طبابایی ، محمدرضا ، صرف ساده ، انتشارات دارالعلم ، قم ، چاپ ۱۳۹۵ ۹۱
۳. محمدی ، حمید ، صرف متوسط ، انتشارات هاجر ، قم ، چاپ ششم ۱۳۹۲
۴. جزایری ، سید حمید ، دانش صرف ، انتشارات نصاب ، قم ، چاپ اول ۱۳۹۵
۵. حسینی تهرانی ، سید هاشم ، علوم العربیه ، انتشارات مفید ، چاپ پنجم ۱۳۶۶
۶. شرتونی ، رشید ، مبای العربیه ، انتشارات دارالعلم ، قم ، چاپ سیزدهم ۱۴۲۸
۷. جمالی ، مصطفی ، مغنی الفقیه (صرف جامع کاربردی) ، انتشارات دارالفکر ، قم ، چاپ اول ۱۳۹۳
۸. کشمیری ، عبدالرسول ، صرف کاربردی ، انتشارات نصاب ، قم ، چاپ دوم ۱۳۹۴
۹. صالحی ابرقویی ، محمد ، جرعه ای از ادب قرآن ، انتشارات بوستان کتاب ، چاپ دوم ۱۳۸۷
۱۰. محمدبن حسن ، رضی الدین استرآبادی ، شرح کافیه ، انتشارات مؤسسه الصادق للطباعه و النشر ، تهران ، بی چا
۱۱. علیخان ابن احمد ، مدنی ، الحوائق الندییه فی شرح الفوائد الصمدیه ، انتشارات ذویالقربی ، قم ، چاپ اول

دیدگاه اصولیین معاصر پیرامون حدیث رفع



نویسنده: سید پوریا کریمی
استاد راهنما: استاد بختیاری

حدیث رفع:

چون حدیث رفع مهم ترین دلیل اصولیون برای برائت شرعیه است، فلذا در مورد این حدیث بحث ها کردند. مشهور شده که موضوع برائت شرعیه، ما لا یعلمون است و موضوع برائت عقلیه قبح عقاب بلا بیان است.

متن حدیث و بررسی بعضی از قسمت های حدیث:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي التَّوْحِيدِ وَالْخِصَالِ
عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ
اللَّهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ
حَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ
رَسُولُ اللَّهِ ص رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ الْخَطَأُ
وَ النَّسْيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا
يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ
فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطَلِقُوا بِشَفَاةٍ.^۲

سند حدیث صحیح می باشد و آقای سبحانی در اصول الفقه المقارن شان^۳ به سند حدیث پرداخته اند. مرحوم نائینی در فوائد الاصول^۴ می فرمایند که

چکیده:

در این مقاله به بحث در مورد سند و دلالت حدیث رفع بر اصالة البرائة می پردازیم. در ابتدا نقل های مختلفی از این روایت مطرح می شود و سپس به بررسی دلالت حدیث در نگاه آقای سبحانی و اشکالاتی که بر این حدیث وارد شده است را از نگاه اصولیون معاصر همچون محقق نائینی، آقای خوئی و آقای فاضل بررسی نمودیم.

کلید واژه:

حدیث رفع، ما لا یعلمون، دفع، رفع



سر از کفر در می آورد.

ولی یک عده یک معنای دیگر را گفته اند و گفته اند که خلق به معنای مخلوق است. اتفاقاً شیخ انصاری این معنا را هم نقل می کند. آنوقت معنایش این می شود که وسوسة در خلق باعث می شود که در مورد امور مردم دچار سوء ظن بشوی.

استفاده از حدیث رفع برای اثبات اصالة البرائة:

تقریر بیان آقای سبحانی در مورد این حدیث در کتب مختلف ایشان:

چیزی که می ماند این است که اصولی اثبات کند مواخذه ما لا یعلمون برداشته شده است و بعد مثبت برای برائت شرعیه می شود.

ما موصوله از ادات عموم است فلذا هم شامل شبهه حکمیه می شود و هم شامل شبهه موضوعیه. این را آقای سبحانی به تبع شیخ انصاری و به تبع مرحوم آخوند قبول کردند فلذا این روایت را در مورد شبهه موضوعیه هم می توانید استفاده نمود^{۱۱}.

این حدیث در بحث دلالت اقتضاء هم بیان می شود.

دلالت این حدیث بر اصالة البرائة را اصولیون به دو نحو بیان کردند:

● یک عده از آقایون گفته اند مدلول علیه به دلالت اقتضاء ما را به این سمت می برد که قائل بشویم به مجاز در حذف. رفع عن امتی تسعة، نه اینکه خود خطأ و نسیان برداشته شده بلکه این مجاز در حذف دارد، مواخذه خطأ.

اشتهار حدیث بین اصحاب و اعتماد آنها بر آن، ما را از بحث در سند بی نیاز می کند. شهید مصطفی خمینی هم در کتاب تحریرات الاصول شان^۵ سند های مختلفی از این حدیث ذکر می کنند.

مرحوم صدوق در هر سه کتابش^۶ این روایت را به همین صورت نقل کرده است.

صاحب وسائل^۷ هم به همینگونه نقل کرده است به جز اینکه به جای فی الخلق، (فی الخلوۃ) نوشته است.^۸ منتهی مرحوم کلینی در کافی^۹ این روایت را به گونه ای دیگر نقل کرده است و انتهای روایت را اینگونه ذکر می کنند: **الْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يُظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ.**

شیخ انصاری می فرماید این انسب است^{۱۰}. شیخ می فرمایند که معنا یکسان است ولی نسخه کافی انسب است، البته محشّین بر شیخ تاخته اند که معنا هم ثابت نیست.

شیخ می فرماید معنایش این است: و المراد به- كما قيل-: وسوسة الشيطان للانسان عند تفكره في امر الخلق، یعنی آن وسوسه هایی که انسان دچارش می شود در امر خلقت. یعنی خلق در معنای مصدری است. تا می آید در امر خلقت تفکر کند، شیطان می آید جلو. می گوید این خلقت اگر مخلوق است، خالقش کیست. بعدش می گوید که خالقش کیه، سوالات مربوط به ذات و کنه واجب الوجود رو مطرح می کند. حقیقت اش چیست. از کی بوده. اینقدر شیطان ادامه می دهد تا برساند به اینکه خالق صدفه است. طبق این بیان وسوسة



● آقای سبحانی هم در محصول و هم در ارشاد و هم در مبسوط مبنایشان این است که از راه مجاز در حذف پیش نمی رویم، از راه تقدیری که شیخ انصاری پیش رفته^{۱۲}، پیش نمی رویم. آقای سبحانی می فرمایند این تقدیر با بلاغت حدیث ناسازگار است. می فرمایند رفع واقعا نسبت داده شده است به خود این نه مورد. می فرمایند رفع دو قسم است؛ تکوینی، تشریحی. براساس مبسوط، ارشاد^{۱۳}، المحصول^{۱۴}، رفع تکوینی یعنی رفع نسبت به ظرف و عالم تکوین و رفع نسبت به تشریح یعنی رفع نسبت به ظرف و عالم تشریح. رفع تکوینی یعنی رفع ذات الشئ، رفع تشریحی یعنی رفعی که مربوط به کار شارع است. آقای سبحانی می فرمایند اگر منظور رفع تکوینی باشد، اشکال وارد است ولی رفع تکوینی مد نظر نیست، این را شارع مقدس می فرماید، در مقام و ظرف تشریح. اگر یک موضوعی دارای اثر و حکم باشد، شارع با او معامله وجود می کند. اگر چیزی دارای اثر بود، شارع با او معامله موجود بودن می کند ولی اگر چیزی دارای اثر و حکم نبود چون تشریح یک عمل است و حال آنکه این شیء دارای اثر و حکم نیست، شارع مقدس با او معامله نبود می کند و چون در این موارد نه گانه شارع اثری بار ندارد، این است که گفته رُفِعَ. رُفِعَ خود خطأً منتهی ادعاً عنایةً مجازاً. مجاز در حذف کجا، مجاز در اسناد کجا.

حالا یک سوال، آن آثار چیست که شما به اعتبارش فرمودید اثرش برداشته شده؟ ایشان می فرمایند سه احتمال است:

- جميع الآثار و هو الظاهر
- مواخذة یا همان تعذیب
- اثر بارز و ظاهر هر فقرة

ایشان می فرمایند هر کدام را که بگیرید، نسبت به فقره ما لا یعلمون، مواخذة بدست می آید فلذا ثبت البرائة چون برائة میگفت اگر چیزی را نمی دانستید دچار مواخذة نمی شوید.

دلیل اینکه آقای سبحانی می گوید رفع جميع آثار ظاهر است، این است که حذف المتعلق دلیل العموم. از امتی می فهمیم که حدیث در مقام امتنان است^{۱۵}، متناسب با امتنان رفع جميع آثار است. همینطور روایاتی که خارجا کمک کار این نظر هستند و ظاهر جميع آثار است إلا اونجاهایی که دلیل قطعی داریم که این اثر برداشته نشده است^{۱۶}.

استفاده از مقام امتنان در اثبات جميع آثار بودن:

امّة یعنی جميع امّة یعنی آن اثری رفع می شود که درش امتنان و منت نسبت به جميع امّة مطرح باشد ولی آن اثری که در بعضی امتنان است و در بعضی دیگر امتنان نیست و ضرر است، این برداشته نمی شود. مثلا اگر کسی مال دیگری را سهوا اتلاف کند، ضامن است، این نمی تواند به این حدیث تمسک کند چون نسبت به صاحب مال، ضرر است.



که شی قبلا بوجود داشته است مانع از استعمال دفع به جای رفع نمی شود زیرا بقاء هم مانند حدوث نیاز علت بقاء و افاضه وجود از مبدا فیاض دارد.

اشکال آقای خوئی به مرحوم نائینی و جواب ایشان به اشکال:

آقای خوئی می فرمایند این اشکالی که محقق نائینی مطرح کرده اند، بحث فلسفی است و ربطی به بحث لغوی و مباحث الفاظ ندارد فلذا ایشان دو جواب به اشکال نخست می دهند^{۱۹}:

اطلاق رفع در حدیث به اعتبار ثبوت این احکام تشریحی در امت های گذشته بوده است فلذا استعمال رفع در این حدیث معنا پیدا می کند.

اطلاق رفع در حدیث به نحو عنایت است یعنی اینکه می توان گفت استعمال رفع در زمان فراهم شدن مقدمات مقتضی هم به مقتضی صدق می کند مثل اینکه در مورد کسی که در زیر شمشیر قرار گرفته است و در نزدیکی قتل است، ناگهان به او عفو تعلق بگیرد و از نظر عرفی صحیح است که گفته شود قتل از او مرتفع شد.

اشکال آقای فاضل به جواب محقق نائینی:

آقای فاضل در تقریرات درس خارج شان^{۲۰} بر مرحوم نائینی اشکال کردند و فرمودند:

اولا اگر مرحوم نائینی بخواهند از کلام خود این نتیجه بگیرند که نسبت بین رفع و دفع، عموم و

اشکال مطرح شده در مورد دلالت حدیث در مصباح الاصول آقای خوئی و جواب ایشان:

تقریر اشکال:

اشکال این است^{۱۷} که ظاهر حدیث، رفع است و نه دفع اما معنایی که از حدیث برداشت می کنیم، معنای دفع می باشد. زیرا رفع به معنای از بین بردن چیزی که قبلا وجود داشته است اما دفع به معنای ایجاد مانع در مقابل تاثیر مقتضی. اگر از معنای واقعی رفع در این حدیث استفاده کنیم، معنای حدیث به این شکل خواهد شد که امت پیامبر قبلا بخاطر موارد ذکر شده مواخذه می شدند اما بعد از این حدیث، دیگر مواخذه نمی شوند در حالی که استفاده ما از این حدیث برای اثبات اصالة البرائة زمانی است که بگوییم اصلا امت پیامبر بخاطر این موارد مواخذه نمی شوند چه قبل از حدیث و چه بعد از حدیث زیرا مانعی در برابر تاثیر مقتضی بوجود آمده است.

پاسخ مرحوم نائینی به اشکال:

ایشان جوابی که برای این اشکال می آورند، جواب مرحوم نائینی در فوائد الاصول^{۱۸} می باشد. مرحوم نائینی می فرمایند که این چنین فرقی مانع از استعمال دفع به جای رفع نمی شود زیرا رفع هم در حقیقت تاثیر مقتضی را در زمان لاحق یا مرتبه لاحق دفع و منع می کند زیرا بقای شیء مانند حدوث شیء است و اینکه بگوییم رفع زمانی است



خصوص مطلق است یعنی هر جا رفع وجود دارد دفع هم هست ولی عکس آن صادق نیست، این معنا صحیح است ولی خلاف ظاهر کلام ایشان است زیرا ظاهر کلام ایشان این است که رفع و دفع دارای یک معنا بوده و بین آنها تساوی وجود دارد. ثانیاً تردیدی نیست که عرف دو عنوان رفع و دفع را متباین می داند و استعمال هر یک از این دو به جای دیگری را تجویز نمی کند مگر این که به صورت مجازی استعمال شوند.

ثالثاً شکی نیست که شیء همان گونه که در حدوثش نیاز به علت دارد در بقاء خود نیز علت می خواهد و رفع به این معنا که جلو تاثیر مقتضی بقاء گرفته شود مورد قبول و غیر قابل انکار است ولی آیا می توان عنوان دفع را به جای رفع استعمال کرد؟ پاسخ این است که اگر انسان به وجود شیء در زمان اول توجهی نداشته باشد و تمام توجهش را به زمان ثانی محصور کند، این استعمال معنا ندارد؛ زیرا در این صورت می توان گفت: جلو تاثیر مقتضی گرفته شده است. در حالی که مساله رفع در جایی است که با توجه به وجود شیء در زمان اول، جلو تاثیر مقتضی آن در زمان ثانی گرفته شود، چون رفع عبارت از برداشتن است و برداشتن در صورت وجود شیء تحقق پیدا می کند. به همین جهت ملاحظه می شود در بعضی روایات که ائمه علیهم السلام به حدیث رفع تمسک کردند به جای کلمه رفع عنوان وضع را به کار بردند. وضع اگر با علی متعدی شود به معنای گذاشتن چیزی است مثل وضع الجبهة علی الارض و اگر با عن متعدی

شود به معنای برداشتن است و برداشتن در صورتی تحقق پیدا می کند که شیء وجود داشته باشد. بنابراین در موارد استعمال رفع نمی توان از وجود شیء در زمان اول صرف نظر کرد و با توجه به این که رفع در موردی استعمال می شود که جلو تاثیر مقتضی شیء از اول گرفته شود، استعمال دفع به جای رفع صحیح نیست.

نتیجه گیری:

به نظر نگارنده بهتر بود که مرحوم نائینی از فلسفه استفاده نکنند زیرا در برخورد با روایاتی به اینگونه، بیشتر باید نگاه عرفی داشت تا نگاه فلسفی. البته جواب دوم آقای خوئی بسیار خوب می باشد زیرا در عرف زمانی که مقدمات مقتضی هم فراهم شده باشد، اطلاق مقتضی به آن صورت می گیرد فلذا سخن ایشان با تفاهم عرفی سازگاری بیشتری دارد. اشکال اول آقای فاضل به محقق نائینی وارد نمی باشد زیرا مرحوم نائینی تصریح می کند که بین معنای رفع و دفع تفاوت وجود دارد^{۲۱} و می فرمایند که تفاوت ناچیزی که بین معنای رفع و دفع وجود دارد، مانع از استعمال رفع و دفع به جای همدیگر نمی شود و نه اینکه معنای این دو مساوی است اما در مورد اشکال سوم آقای فاضل، به نظر می آید اشکال واردی باشد زیرا وقتی فردی اولین دفعه با این حدیث متوجه می شود، نگاهی به این ندارد که آیا مواخذه قبل از این حدیث وجود داشته است یا خیر، فلذا همانطور که ایشان فرمودند اگر انسان به وجود شیء در زمان اول توجهی نداشته باشد



منابع:

- کافی، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
- من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- التوحید (للسدوق)، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۹۸ ق.
- الخصال، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
- وسائل الشیعة، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- فرائد الأصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ نهم، ۱۴۲۸ ق.
- فوائد الأصول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
- مصباح الأصول، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- تحریرات فی الأصول، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- المحصول فی علم الأصول، قم، موسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- إرشاد العقول الی مباحث الأصول، قم، موسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
- أصول الفقه المقارن فیما لا نصّ فیہ، قم، موسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
- اصول فقه شیعه، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، چاپ اول، ۱۳۹۴ ش.

كما في الأول، فهما واحد، والأول أنسب، ولعل الثاني اشتباه من الراوي.

۱۱ بعضی ها گفته اند فقط مخصوص شبیه حکمیہ است، بعضی ها گفته اند فقط مخصوص شبیه موضوعیہ است و بعضی ها گفته اند برای هر دو. برای اطلاع از اقوال به اصول فقه شیعه تقریرات درس خارج آقای فاضل /۴۶۸/۷ مراجعه فرمایید.

۱۲ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۲۹؛ والحاصل: أن المقدر في الرواية- باعتبار دلالة الاقتضاء- يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة، وهو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي.

۱۳ إرشاد العقول الى مباحث الأصول، ج ۳، ص: ۳۵۰؛ إذا كان الرفع بمعنى إزالة وجود الشيء، فكيف نسب إلى هذه الأمور مع أنها متوفرة في صفحة الوجود؟ والجواب: إن الرفع وإن تعلق برفع نفس الأمور، لكن الكذب إنما يلزم إذا كان إخباراً عن عالم التكوين، وأما إذا كان إخباراً عن عالم التشريع بمعنى رفع هذه الأمور بلحاظ عدم آثارها فلا يلزم الكذب نظير قوله: لا ضرر ولا ضرار، ولا يبيع إلا في ملك، ولا طلاق إلا على طهر، ولا يمين للولد مع والده، ولا يمين للمملوك مع مولاه، وللمرأة مع زوجها، ولا رضاع بعد فطام، ولا نذر في معصية الله، ولا يمين للمكره، ولا رهبانية في الإسلام. فهذه الأمور المرفوعة موجودة في الحياة ولكن لما كان إخباراً عن صفحة التشريع، وكانت هذه الأمور مسلوبة الأثر فيها، يصح الإخبار عن عدمها، باعتبار عدم آثارها.

۱۴ المحصول في علم الاصول، ج ۳، ص: ۳۴۴؛

إن شئت قلت: إن الرفع تعلق بذات الأشياء حين الإلقاء، ولكن لما كانت هذه الأمور خالية عن الأثر في ظرف التشريع، صح تعلق الرفع بها، فعدم تعلق الآثار عليها صار مصححاً لتعلق الرفع بنفسها حين التكلم، وإلى هذا يهدف ما ورد في كلمات المشايخ من أن الرفع من قبيل المجاز في الاسناد. ثم إنه ربما يتصور: أن الحاجة إلى المصحح إنما هو في مثل النسيان والإكراه، وأما مثل «ما لا يعلمون» إذا كان المراد منه الحكم الشرعي، فلا حاجة إلى المصحح لأن نفس الحكم قابل للرفع حقيقة. يلاحظ عليه: أن الرفع الحقيقي ينافي الإجماع على كون أحكامه سبحانه مشتركة بين الجاهل والعالم، وعلى ضوء ذلك لا يصح رفع الحكم الشرعي حقيقة ولا مناص من كون الرفع، بنحو المجاز في الاسناد، فالحكم الشرعي المجهول فاقد للأثر في ذلك الظرف فكأنه مرفوع.

۱۵ منت را اضافه شدن ياء به امة متوجه می شویم یعنی اینکه امت من رفع و نه امت ها قبل. این یعنی مقام امتنان. یعنی بخاطر من.

۱۶ إرشاد العقول الى مباحث الأصول، ج ۳، ص: ۳۵۴؛

۱ هود ۱۲

۲ وسائل الشيعة، ج ۱۵، ص: ۲۰۷۶۹ / ۳۶۹.

۳ أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، ص: ۴۸؛ رواية الحديث الأولى كلهم ثقات، و الرواية صحيحة و أما أحمد بن محمد بن يحيى، فهو و إن لم يوثق ظاهراً، و لكن المشايخ أرفع من التوثيق، فهو من مشايخ الصدوق، فهو ثقة قطعاً.

۴ فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۳۶؛ اشتهار الحديث المبارك بين الأصحاب و اعتمادهم عليه يغني عن التكلم في سنده، مع أنه من الصحاح.

۵ تحريرات في الأصول، ج ۷، ص: ۴۰ به بعد.

۶ التوحيد (للصدوق)، ص: ۳۵۳؛ حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار رحمه الله قال حدثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله ع قال قال رسول الله ص رفع عن أممي تسعة الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما لا يعلمون و ما اضطروا إليه و الحسد و الطيرة و التفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة.

الخصال، ج ۲، ص: ۴۱۷؛ حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار رضي الله عنه قال حدثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله ص قال قال رسول الله ص رفع عن أممي تسعة الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه و الحسد و الطيرة و التفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة.

من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۵۹؛ و قال النبي ص وضع عن أممي تسعة أشياء السهو و الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و الطيرة و الحسد و التفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشقة.

۷ وسائل الشيعة ج: ۱۵ ص: ۳۶۹

۸ البته در هامش نوشته اند که در بعضی نسخ الخلق آمده است.

۹ الكافي ج: ۲ ص: ۴۶۳

۱۰ فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۳۸؛ و أما «الوسوسة في التفكير في الخلق» كما في النبوي الثاني، أو «التفكر في الوسوسة فيه»



الجزئية، ويستظهر ذلك من اختصاص الرفع في الحديث بالامة. ثانيهما: أن يكون إطلاق الرفع في الحديث بنحو من العناية، باعتبار أنه وإن وضع لازالة الشيء الموجود، إلا أنه صح استعماله فيما إذا تحقق المقتضي مع مقدمات قريبة لوجود الشيء فزاحمه مانع عن التأثير، مثلاً إذا تحقق المقتضي لقتل شخص ووقع تحت السيف، فغفي عنه أو حدث مانع آخر عن قتله، صح أن يقال عرفاً: ارتفع عنه القتل، فيمكن أن يكون استعمال الرفع في الحديث الشريف من هذا القبيل.

٢٠ اصول فقه شيعه ٤٥٢/٧

٢١ فوائد الاصول، ج ٣، ص: ٣٣٧:

لكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحة استعمال «الرفع» بدل «الدفع» على وجه الحقيقة بلا تصرف و عناية.

إن وصف الشيء بكونه مرفوعاً في صفحة التشريع، إنما يصح إذا كان الشيء فاقداً للأثر مطلقاً فيصح للقائل بأنه مرفوع، وإلا فلو كان البعض مرفوعاً دون بعض لا يصح ادعاء كونه مرفوعاً، من غير فرق بين الآثار التكليفية كحرمة شرب الخمر ووجوب جلده، أو الوضعية كالجزئية والشرطية عند الجهل بحكم الجزء والشرط أو نسيانها وكالصحة في العقد المكره. ويؤيد ذلك، إطلاق الحديث أولاً، وكونه حديث المنة، ومقتضاها رفع تمام الآثار ثانياً، ومقتضى صححة البنظري ثالثاً. روى البرقي، عن صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر البنظري جميعاً، عن أبي الحسن (عليه السلام (في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: « لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (: وضع عن أمتي: ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطئوا ») وقد تمسك الإمام بالحديث على بطلان الطلاق وعدم ترتب الصحة التي هي حكم وضعي، فيكشف عن أن المرفوع أعم من المؤاخذه والحكم التكليفي والوضعي.

١٧ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ١، ص: ٣٠٥:

الأمر الأول: أنه ربما يستشكل في الحديث بأن الرفع ظاهر في إزالة الشيء الثابت قبلاً للدفع الذي هو عبارة عن منع المقتضي عن التأثير في وجود المقتضى. و بعبارة اخرى: الرفع عبارة عن إعدام الشيء الموجود، والدفع عبارة عن المنع عن اليجاد، وعليه فكيف صح استعمال الرفع في المقام، مع عدم ثبوت تلك الأحكام في زمان.

١٨ فوائد الاصول، ج ٣، ص: ٣٣٧:

لكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحة استعمال «الرفع» بدل «الدفع» على وجه الحقيقة بلا تصرف و عناية، فإن الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة [١] لأن بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علة البقاء وإفاضة الوجود عليه من المبدأ الفياض في كل آن، فالرفع في مرتبة وروده على الشيء إنما يكون دفعا حقيقة باعتبار علة البقاء وإن كان رفعا باعتبار الوجود السابق، فاستعمال «الرفع» في مقام «الدفع» لا يحتاج إلى علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى عناية أصلا، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأن غلبة استعمال «الرفع» فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره في ذلك.

١٩ مصباح الأصول (طبع مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ١، ص: ٣٠٦:

و التحقيق أن يجاب عن هذا الاشكال بأحد وجهين:

أحدهما: أن يقال: إن إطلاق الرفع في الحديث الشريف إنما هو باعتبار ثبوت تلك الأحكام في الشرائع السابقة ولو بنحو الموجبة

بررسی حدود و ثغور اشکال شرط متاخر و راه حل های آن

نویسنده: امیرعلی فضیلی نژاد

استاد راهنما: استاد

چکیده

شرط متاخر در مثالهای فقهی، در نگاه اول به عنوان مثال نقضی برای «اصل علیت» و «امتناع تخلف معلول از علت» دانسته شده است. از این رو پرداختن به جنبه‌های مختلف عقلی، فقهی و اصولی این موضوع، مسئله‌ای است که نیازمند به کاویدن تا رسیدن به راه حلی درخور است. شرط متاخر از مسائلی است که، پذیرش آن به تحقق مشروط پیش از تحقق شرط واقعیت میبخشد؛ هر چند پذیرش این مطلب باید به پشتوانه تفکیک مسائل عقلی و اعتباریات شارع صورت پذیرد. این تحقیق با هدف شناخت حدود و ثغور اشکال شرط متاخر و تبیین راه حل فقها و اصولیین انجام شده است. نیل به این مقصد از یک طرف در سایه تبیین دقیق معنا شرط در اصول و اصل علیت در فلسفه و از طرف دیگر تحلیل و فهم راه حل فقها و اصولیین با مراجعه به کتب آنها میسر است، که نتیجه آن عدم محذوریت عقلی شرط متاخر با تبیین و تفسیری ویژه خواهد بود.

کلید واژه

شرط متاخر، شرط مقارن، شرط متقدم، قانون علیت، شرط الحکم، شرط مامور به

مقدمه

یکی از مسائل قابل تامل در جوامع علمی رابطهی علوم با یکدیگر است، بدین معنا که گزاره‌ها و نتایج یک علم ممکن است، در شناخت بعضی از مسائل یک علم دیگر، چه در مبادی تصویریه و چه مبادیه تصدیقیه آن تاثیر بگذارد. لذا شناخت درست و احاطه نسبی نسبت به گزاره‌ها و مطالب هر علم و فهم دقیق آنها میتواند نقش مهمی در پیشرفت علمی و تحلیل دست مسائل هر علم داشته باشد. این نوشته را نیز میتوان به عنوان یکی از مصادیق همین رابطه و تاثیر دانست. شناخت درست و تحلیل دقیق یک گزاره و اصل فلسفی و تطبیق آن بر مثال و احکام فقهی و تحلیل درست آن در اصول. شرط متاخر به ما نشان میدهد، فهم درست از یک مسئله فلسفی و چگونگی تحلیل آن در مسئله فقهی میتواند



تعریف دیگری از شرط آمده است، هر حکم معلومی متعلق است به امری که با وقوع آن امر حکم واقع میشود، که آن امر شرط است که مانند علامت برای حکم میماند. (اصفهانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ص ۴۵۰)

در سه علم فلسفه، فقه و اصول تعریف متفاوتی از شرط ارائه شده است. در فلسفه تعریف شرط و تفاوت آن با مقتضی و سبب این گونه بیان میکنند: «گاهی پیدایش معلول از علت متوقف بر وجود حالت و کیفیت خاصی است. در این صورت ذات علت را «مقتضی» یا «سبب» و حالت و کیفیت لازم را «شرط» می‌نامند. نیز گاهی شرط را بر چیزی که موجب پیدایش حالت مزبور می‌شود اطلاق می‌کنند، چنان که نبودن مانع از تأثیر را «شرط عدمی» می‌خوانند.» (مصباح، ۱۳۹۰ ه.ش، ج ۲، ص ۳۵)

در کتب فقهی از اولین تعاریفی که از شرط به چشم می‌خورد بیان شهید اول است، ایشان می‌فرمایند: «شرط در عرف آن چیزی است که اثرگذاری موثر منوط به تحقق آن است نه وجود خود موثر. و از خصوصیات شرط آن است که از عدم آن، عدم مشروط پدید می‌آید؛ ولی از وجود آن، وجود مشروط حتمی نیست.» (عاملی، بیتا، ج ۱، ص ۶۴)

در میان متأخرین دو دیدگاه وجود دارد؛ دیدگاه اول که برای شرط تنها یک معنا بیان میکنند و آن معنای عرفی است و سایر معانی اصطلاحی را به همین معنا برمیگردانند. مرحوم ایروانی از جمله قائلین به این قول می‌فرمایند: «در عرف شرط تنها

در حل و پیشبرد یک مسئله اصولی کمک کند. تحقیق و پژوهش در موضوع شرط متاخر، بررسی جوانب مختلف آن و چگونگی برخورد علما و راه‌های آن به ما چگونگی برخورد با یک مسئله و ورود به یک بحث می‌آموزد. شرط متاخر از مسائلی است که علما برای حل آن به تکلف افتاده‌اند و بعضاً خود راه حلی را که ارائه میدهند مورد پسندشان نیست. از این رو دست یافتن به یک راه حل مناسب و واحد در شرط متاخر کار دشواری است که هر کسی توانایی آن را ندارد. لذا در این نوشته از قضاوت میان اقوال و بیان نظر شخصی پرهیز شده است. «آنجا که عقاب پر بریزد، از پشه‌ی لاغری چه خیزد.»

مقاله به سه بخش کلی تقسیم میشود: بخش اول به بیان مفاهیم اساسی تحقیق، بخش دوم تحریر محل نزاع و تنقیح حدود و ثغور اشکال شرط متاخر و بخش پایانی راه حل اصولیون و فقها و چگونگی برخورد آنها با شرط متاخر مطرح میشود. هدف از این مقاله نشان دادن تصویر اولان نشان دادن تصویر درست از مفهوم شرط متاخر و اشکال مطرح شده است. ثانیاً جمع آوری اقوال مشهور مطرح شده البته نه به طور جامع بلکه در حدی که بتوان یک تصویر درست از هر قول در مخاطب به وجود آورد.

مفاهیم اساسی تحقیق

معنای لغوی شرط- به سکون راء- الزام یا التزام شی در تحقق چیز دیگر است. (ابن اثیر، بیتا، ج ۲، ص ۴۵۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ج ۷، ص ۳۲۹) در



و تعریف آن به چشم نمیخورد. تنها در بحث اقسام واجب، واجب مشروط را این گونه تعریف کرده‌اند: «واجب مشروط چیزی است که وجودش بر وجود امر دیگری معلق شده است؛ مثل وجوب حج بر استطاعت.» (مظفر، ۱۴۳۴ ه. ق، ج ۱، ص ۱۶۲) این تعریف در واقع همان تعریف فلسفی و تعریف دومی است که مرحوم شیخ ارائه دادند.

تبیین شرط متاخر

تحریر محل نزاع

در احکام، شرائط شرعیه به سه صورت پیدا میشود؛ برخی از لحاظ زمانی بر مشروط مقدم هستند و پیش از آن محقق میشوند مانند غسل و وضو برای نماز که پیش از آن صورت میپذیرند. برخی دیگر از لحاظ زمانی مقارن با مشروط هستند و در یک پدید می‌آیند مانند طهارت لباس برای نماز که از ابتدا تا انتهای نماز لازم است. اما دستهی دیگر شروطی است که از لحاظ زمانی متاخر از مشروط هستند و تحقق مشروط وابسته به تحقق شرط بعد آن است.

مثال شرط متاخر در عبادات، زن مستحاضه کثیره است که برای هر دو نماز یک غسل باید انجام دهد. بر طبق فتوای برخی از فقها همانگونه که زن برای صحت نماز مغرب و عشا غسل میکند برای صحت روزه روز گذشته که الان داخل شب شده است باید غسل کند به بیان دیگر شرط صحت روزه آن روز غسل متاخر از آن روز است. اگر زنی روز پنجشنبه

یک معنا دارد و آن تقیید چیزی بر چیز دیگر است. حال گاهی این تقیید واقعی است مانند تقیید معلول به علت و گاه اعتباری است مانند شرط ضمن عقد...» (ایروانی، ۱۴۰۶ ه. ق، ج ۲، ص ۶۱) از دیگر موافقین این محقق خویی است، تنها با این تفاوت که ایشان به جای تعبیر «تقیید» از تعبیر «اناطه و ربط» استفاده نموده‌اند.

در مقابل دیدگاه شیخ انصاری است که برای شرط دو معنا ذکر نموده‌اند:

اول به معنای مطلق التزام است که برگرفته از معنای لغوی است، خواه توسط لفظ باشد یا غیر لفظ. که در این صورت یک معنای حدی و شرط مصدر است.

دوم شرط آن چیزی است که از نبودش، نبود مشروط لازم می‌آید بدون توجه به این که آیا از وجود او وجود آن دیگری لازم می‌آید یا خیر؟ در این فرض شرط اسم جامد است. (ر. ک انصاری، ۱۴۱۵ ه. ق، ج ۶، ص ۱۱ و ۱۲ و ۱۳)

از دیگر قائلین این نظر امام خمینی است ایشان هم شرط را مشترک لفظی در همان دو معنای عرفی میدانند با این تفاوت که همانند شیخ شرط را مطلق الزام نمیدانند، بلکه الزامی که در ضمن معامله باشد. ایشان نیز تلاش بعضی از فقها برای بازگرداندن معنای دوم به اول را نوعی تکلف دانسته که صحیح نیست. (امام خمینی، ۱۴۲۱ ه. ق، ج ۱، ص ۱۲۱)

در کتب اصولی مطلب چندانی در مورد شرط



شرط متاخر زمانی باشد، در شرایط شرعی نیز چنین است، لذا توجیهاتی را ذکر نموده‌اند. در مقابل شرط متاخر را پذیرفته و به اشکالات مطرح شده پاسخ داده‌اند.

توسعه در مثالهای شرط متاخر

مرحوم آخوند از کسانی هستند که اشکال شرط متاخر را را به «مقدمه متقدمه» توسعه داده‌اند. طبق نظر ایشان همانطور که علت نمیتواند متاخر از معلول باشد متقدم بر معلول هم نمیتواند باشد. مقدمه متقدمه، مقدمه ای است که وقوعش از لحاظ زمانی قبل از ذی المقدمه است اما مقدمه حقیقی آن اثری است که پدید می‌آید و تا زمان ذی المقدمه استمرار پیدا میکند. به عنوان مثال در وضو به عنوان مقدمه نماز آن چیزی که تا زمان نماز استمرار پیدا میکند اثر وضو، طهارت است. هر چند حدوث مقدمه همان غسلتان و مسحتان است.

اشکال اصلی مرحوم آخوند معدوم بودن مقدمه در حین تحقق ذی المقدمه است. لذا همان اشکال شرط متاخر که تاثیر معدوم در موجود است در شرط متقدم نیز پدید می‌آید. مقدمه ای که چند ساعت قبل صورت پذیرفته است حین تحقق ذی المقدمه وجود ندارد. ایشان دایره اشکال را وسیعتر کرده اند و در هر عقدی به جز کلمه آخر عقد که مقارن با ذی المقدمه است، بقیه اجزا متقدمه هستند. (آخوند خراسانی، ۰۱۴۰۹ق، ص ۹۲)

را روزه بگیرد همانطور که برای صحت نماز مغرب و عشا شب جمعه غسل میکند برای صحت روزی روز پنجشنبه نیز در شب جمعه باید غسل کند.^۱ در معاملات نیز بیع فضولی به عنوان یک مثال برای شرط متاخر نام برده میشود. اجازه مالک نسبت به بیع فضولی البته بر طبق نظر کاشفیت، کشف حقیقی از این میکند که ملکیت هنگام بیع حاصل شده است. از این رو تحقق ملکیت هنگام بیع فضولی مشروط به اجازه مالک به عنوان شرط است که در آینده حاصل میشود.

از سوی دیگر با توجه به برخی قواعد عقلایی و فلسفی شرط متاخر در نگاه اول به عنوان مثال نقض برای آن‌ها به حساب می‌آید. مانند امتناع تقدم معلول بر علت تامه که بر اساس آن، تحقق معلول بدون تحقق هر یک از اجزا علت تامه امکان ندارد؛ زیرا فرض این است که وجود آن نیازمند به همهی آنها باشد و فرض تحقق معلول بدون هر یک از آنها به معنای بی نیازی از آن است. (مصباح، ۰۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۳۰)

با توجه به این مطالب محل نزاع این است که آیا شرط متاخر امکان دارد یا محال است؟ و به بیان دیگر شرط شرعی آیا میتواند از مشروط خود زمانا متاخر باشد یا خیر؟

برخی از اصولیون قائل به استحاله شده‌اند، آنها شرایط شرعی را به شرایط عقلیه قیاس نموده‌اند با این بیان که همانگونه که در شرایط عقلیه محال

۱ البته این یکی از اقوال در مسئله است در این جا قول دیگر وجود دارد. (نجفی، ج ۱۶، ص ۲۵۷)

اشکالات توسعه در شرط متاخر

اشکال اول، پاسخ مرحوم نائینی است ایشان میفرمایند، کار مقدمه آن است که بستر را فراهم کند تا ذی المقدمه بتواند تاثیر خود را بگذارد اما اینگونه نیست که تاثیر فعلی داشته باشد. بله اگر میگفتیم مقدمه در ذی المقدمه تاثیر فعلی دارد این اشکال پیش می‌آید که چگونه معدوم در ذی المقدمه تاثیر می‌گذارد. طهارت برای نماز زمینه و بستر را فراهم میکند که در ظرف زمانی خودش اقتضایی را که دارد به انجام برساند. اما اگر طهارت صورت نگیرد نماز صلاحیت ندارد در مقتضای خود تاثیر گذارد. در واقع بازگشت مقدمات متقدم به معدات است. معد چیزی است که خودش عنوان تاثیر گذاری را ندارد اما بستر و زمینه را برای دیگران فراهم میکند تا در اثر خودش تاثیر بگذارد. (نائینی، ۱۳۵۲ ه. ش، ج ۱، ص ۲۲۰)

اشکال دوم از محقق خویی است ایشان میفرمایند در تکوینیات واضح است که ما شرط متاخر نداریم و محال است. مثلاً شرط احراق مجاورت با آتش است در اینجا عقلاً محال است که بگوییم شی آتش بگیرد اما مجاورت با آتش در آینده اتفاق بیفتد. لکن شرط متقدم در تکوینیات وجود دارد. به عنوان مثال آتش شرط است برای جوشیدن آب اگر حرارت به وجود نیاید آب نیز به جوش نمی‌آید. این شرط زماناً متاخر است. آب را بر روی آتش قرار میدهند و پس از مدتی به تدریج جوش می‌آید. پس شرط غلیان احراق است و احران از لحاظ زمانی مقدم است. ایشان با مثالهای دیگری که میزنند شرط

متقدم در تکوینیات را امکان پذیر میدانند. و هیچ محالی وجود ندارد که مانند شرط متاخر بدانیم. (محقق خویی، ۱۴۲۲ ه. ق، ج ۲، ص ۱۲۶ و ۱۲۷)

حل شبهه

حل شبهه بر اساس عدم پذیرش تنافی میان حکم عقل و شرع

بیان مرحوم صاحب جواهر و محقق خوئی

قانون استحاله تاثیر معدوم در موجود در ارتباط با امور تکوینی است، در حالی که عناوین شرعی همه عناوین اعتباریه هستند و همانگونه که به عنوان یک قانون کلی مطرح شده است «الاعتبار خفیف المئونة»، چرا که امور اعتباریه به دست معتبر است و هرگونه که بخواهد آن را اعتبار میکند و به بیان دیگر هرطور که اعتبار شود همانگونه محقق میشود.

اول کسی که در بیاناتش این مطلب آمده مرحوم صاحب جواهر است. ایشان در بحث اجازه در بیع فضولی که آیا ناقله است یا کاشفه این مسئله مطرح نموده اند که شرط متاخر امکانپذیر است؛ زیرا از علل شرعی هستند و علل شرعی تماماً از امور اعتباری میباشند و شارع هر طور که بخواهد اعتبار میکند شرط متقدم باشد، مقارن یا متاخر (نجفی، ۱۴۰۴ ه. ق، ج ۲، ص ۲۸۶)

از دیگر قائلین به این نظر محقق خویی است، ایشان میفرمایند احکام شرعی از مقوله اعتباریات هستند و هیچ ربطی به تکوینیات ندارند. و آن مباحثی که در تکوینیات مطرح میشوند، مانند



وجود در مقدمات داخلی یک وجوب واحد است که بر همهی اجزا همراه با تقدم و تاخر بعضی بر دیگر، بسط پیدا میکند. و همه به یک وجوب واحد متصف میشوند در حالی که تقدم بعضی بر بعض دیگر هیچ مانعی ندارد و صحیح است. در مقدمات خارجی نیز به همین ترتیب منشا وجوب ذیالمقدمه است و بسط یافتن وجوب بر مقدمات. تفاوتی هم ندارد مقدمه مقارن باشد یا متاخر یا متقدم. در این فروض هیچگونه مانع عقلی و نقلی وجود ندارد؛ زیرا از اعتباریات است و در میان اشیا کمترین مؤونه را اعتباریات دارند. به هر حال شرط متاخر از باب تقدم معلول به علت نیست. و تقدم و تاخر زمانی منافات با تقارن اعتباری ندارد. (سبزواری، ۱۴۰۶، ص ۷۴)

بیان علامه طباطبایی

ایشان اشکال را در دو قسم مطرح میکنند اول در شرط تکلیف و شرط وضع که اشکال لزوم خلف رخ میدهد و دوم در شرط ماموربه که اشکال عدم امکان تحقق اضافه بین موجود و معدوم به دلیل آنکه دو متضائف در قوه و فعل برابرند، پدید میآید. در ادامه میفرمایند که این برهان تنها بر استحاله توقف موجود بر معدوم در امور حقیقی استوار است. اما در امور اعتباری که محل بحث ماست چنین کلامی جاری نمیشود زیرا صحت امور اعتباری تنها به ترتب آثار بستگی دارد. لذا شرط در امور اعتباری به هرنحوی که موجب تحقق آثار شود کافی است. با توجه به این بیانات ایشان میفرمایند که شرط

تاثیر و تاثیر عقلی، در اعتباریات راه ندارد. تمام آن اصطلاحاتی که در امور تکوینی مانند شرط، سبب و عدم مانع در فلسفه به کار میبردیم تمام آنها در امور اعتباریه به یک معنا هستند و هر کدام را به جای یکدیگر استعمال میکنیم. در اعتباریات همه چیز به دست معتبر است. (محقق خویی، ۱۴۲۲.ق، ج ۲، ص ۱۲۵)

بیان مرحوم صاحب عروه

از دیگر فقها که مسئله شرط متاخر را جایز دانسته اند مرحوم صاحب عروه میباشند با این بیان که، وقتی میگوییم اشکال شرط متاخر تاثیر معدوم در موجود است، منظور ما هر معدومی نیست بلکه معدوم مطلق است، یعنی علتی که نه در حال، گذشته و آینده متحقق نشود. اما اگر علتی و لو اینکه در آینده موجود شود میتواند در معلول متقدم تاثیرگذار باشد. آن چیزی که در اصل علیت نیاز داریم، وجود خود علت است و بس، زمان وجود علت از معلول مهم نیست. لذا با این بیان شرط متاخر در تکوینیات هم امکان پذیر میشود پس در تشریعیات به طریق اولی ممکن است چرا که امور به دست معتبر است. (یزدی، ۱۴۲۱.ق، ص ۱۵۰)

بیان محقق سبزواری

ایشان میفرمایند مقدمه و ذی المقدمه در شرعیات و عرفیات از اعتبارات صحیح عقلانی است که دائر مدار جعل و اعتبار میباشد. پس همانگونه که



را این گونه تعریف کنیم: شرط تکلیف یا وضع آن چیزی است که «مجموع بر حسب ظرف اعتبار بر آن متوقف است نه بر حسب ظرف خارج» و همچنین شرط مامور به «آن چیزی است که بر حسب غرضی که متعلق آن است یا عنوانی که معنون آن میشود مامور به در ظرف اعتبار متوقف بر آن است.» (طباطبایی، بیتا، ص ۱۰۶ و ۱۰۷)^۲

حل شبهه بر اساس تفسیر و تاویل شرط متاخر

بیان آخوند خراسانی

ایشان مسئله در دو مقام بررسی میکنند: «شرط تکلیف» و «شرط الوضع»، «مأمور به» یا «شرط برای متعلق تکلیف»

تکلیف و وضع که همان حکم است، فعل اختیاری مولا است و بالتبع اعمال اختیاری متوقف بر یک سری مبادی و مقدمات هستند. از طرف دیگر از آنجا که عمل اختیاری نفسی است تمام مقدمات و مبادی آن حکم نیز باید ذهنی و نفسی باشد. در واقع پیش از آنکه مولا بخواهد حکمی کند باید تمام شرایطی که منجر به تمایل و رغبت به آن حکم میشود در او محقق شود. همچنین مسلم است که امور خارجی توانایی تاثیرگذاری در امور ذهنی بما هو ذهنی ندارند و بالعکس، یعنی امور ذهنی هم

نمیتوانند در امور خارجی تاثیرگذار باشند. منشا اشکال شرط متاخر در شرط حکم آن است که تصور میشود وجود خارجی شرط، شرطیت دارد. در صورتی که در شرط حکم تکلیفی و وضعی علم، لحاظ و تصور مولاست که شرطیت دارد. نه آنچه که در خارج است و ما به آن وضع میگوییم. به عنوان مثال مولا توانایی و قدرت عبد را در امتثال آن امر تصور میکند و با تصور خود است که او را مکلف به انجام آن میکند. خلاصه آنکه شرط حکم یک امر ذهنی است که داخل در مقدمات حکم است.

راه حل ایشان در شرط مامور به به گونهای است که شرط متاخر به تنهایی عنوان شرط را پیدا نکند. بر طبق نظر ایشان افعال حسن و قبح ذاتی ندارند و به اعتبارات مختلف تغییر پیدا میکنند. در مثال معروف روزهی زن مستحاضه عنوان صوم حسن ذاتی ندارد بلکه زمانی به حسن متصف میشود که به غسل لیلی اضافه پیدا کند. روزهای که زن میگرد و میداند در شب غسل لیلی انجام میدهد این عمل دارای اضافه است. پس در مجموع شرط مامور به موجب تغییر و اضافه میشود که در حین عمل موجود است و ما به آن عنوان شرطیت میدهیم. (ر.ک آخوند خراسانی، ۵۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۹۳ و ۹۴)

بیان محقق عراقی

در شریعت مطلوب مولا طبیعت اعمال نیست بلکه یک حصه از آن عمل و طبیعت است. مولا طبیعت صوم را نمیخواهد بلکه حصهای از آن صوم

۲ فالصواب في الجواب ان يقال ان شرط التكليف أو الوضع ما يتوقف عليه المجمعول بحسب وعاء الاعتبار لا بحسب وعاء الخارج و كذلك شرط المأمور به ما يتوقف عليه بحسب ما يتعلق به من الغرض أو يعنون به من العنوان في ظرف الاعتبار هذا و كأنه الذي يرومه المصنف (ره) في كلامه و ان لم يف به بيانه. (علامه طباطبایی، ص ۱۰۷)



مشکل شرط متاخر ارائه داده‌اند. (صدر، ۱۴۲۲ ه. ق.، ج ۲، ص ۱۲۸)

بیان محقق نائینی

ایشان شرط مامور به را خارج از محل نزاع میدانند؛ چراکه شرط مانند جز میماند، و شرط مامور به مانند اجزا مامور به می‌باشد. از این رو همانگونه که بعضی از اجزا مامور به مقدم، موخر و مقارن با اجزا دیگر هستند، شرط هم می‌تواند مقدم، موخر و مقارن باشد. همانگونه که میان اجزا نماز تقدم و تاخر مطرح است، در صوم نیز غسل لیلی به عنوان شرط، جز مامور به میشود و تاخر آن هیچ مشکلی را پدید نمی‌آورد. (محقق نائینی، ۱۳۵۲ ه. ش، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۲۲)

ایشان در ادامه مطلبی را به عنوان امر چهارم مطرح میکنند تا محل بحث شرط متاخر بهتر واضح گردد. به بیان ایشان علل غائیه (علل تشریحیه) از وجوب و حتی متعلق وجوب متاخر است. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم علت تشریح صوم، تقواست. این اثر زمانی بار میشود که عمل بیاید. در ادامه می‌فرمایند قضا یا دو دسته اند: خارجی که موضوع آن شخص معین است مانند «اکرم زیدا» و حقیقیه که موضوع عنوان کلی است مانند «اکرم العلماء».

یکی از تفاوت های قضایای خارجی و حقیقیه آن است که در قضایای خارجی انفکاک میان فعلیت مجعول و فعلیت جعل عقلا محال است و میان فعلیت جعل و مجعول ملازمه است، لکن در قضایای

را میخواهد که مقید به آن شرط خارجی است. و آن شرط لازم است و باعث حصه دار شدن آن طبیعی میشود. این شرط لازم، عنوان شرط را ندارد بلکه به عنوان یک طرف از اضافه محسوب میشود. منظور از اضافه همان حصه از طبیعی عمل است. که در حقیقت اضافه عمل به آن شی شرطیت دارد نه خود شی به عنوان مثال شرطیت وضو برای نماز، وضو و طهارت برای نماز شرط نیست بلکه اضافه نماز به طهارت است که شرط است. پس همانطور که اضافه نسبت به امر مقارن و متقدم امکان پذیر است نسبت به امر موخر هم امکان دارد. در حقیقت بازگشت تمام شروط به شرط مقارن است. در بیع فضولی هر چند اجازه مالک نیامده است لکن اضافه که همان اجازه باشد الان موجود است. با صوم زن اضافه دارد نسبت به غسلی که در شب انجام میشود.

ایشان این مطلب را به عالم تکوین هم سرایت داده و می‌فرمایند در تکوینیات هم اگر شخصی عملی را انجام دهد اضافه این عمل به اموری که در آینده اتفاق می‌افتد شرطیت دارد و آن امور عنوان طرف اضافه را دارند.

مرحوم آخوند همین بیان را تقریباً در شرط مامور به بیان فرمودند لکن محقق عراقی این راه حل را در تمامی انواع شروط مطرح میکنند و تفاوتی قائل نیستند. (ر. ک محقق عراقی، ۱۴۱۷ ه. ق، ج ۲، ص ۲۷۹)

شهید صدر نیز در دروس همین بیان را در حل



مقارن» است لذا تمام شروط تکلیف، شرط مقارن هستند.

در شرط وضع و مامور به ایشان از طریق مقوله زمان وارد میشوند. زمان از آجا که یک حقیقت متصرم دارد، یعنی هر جزئی که تمام میشود جزء جدیدی متولد میشود، تقدم هر جزئش بر جزء دیگر ذاتی است و میان دو جزء از زمان نسبت اضافی برقرار نیست. در مباحث علت و معلول در فلسفه آمده است، که علت و معلول دو عنوان اضافی هستند و میانشان نسبت تضایف است و نمیتوان گفت یک چیز علت باشد ولی معلول ندارد. لکن میان واقع علت و معلول نسبت تضایف نیست.

به همین وزان همین مطالب در مورد زمان هم مطرح است. اگر زمان را به وصف عنوان در نظر بگیریم تضایف مطرح است. اما اگر به دید معنون و واقع به زمان نگاه کنیم میان اجزا زمان نسبت اضافه وجود ندارد؛ زیرا تقدم و تاخر میان اجزا ذاتی است، یعنی وجود یک جزء از زمان متوقف بر جزء دیگر نیست.

از همین روی حوادثی که در زمان واقع میشوند هم به تبع زمان تقدم و تاخر ذاتی دارند نه اضافی. در مثال بیع فضولی، عقد تقدم ذاتی دارد و میان عقد و اجازه تقدم و تاخر اضافی نیست. تقدم عقد، تقدم ذاتی تبعی است یعنی به تبع زمان. حال این سوال مطرح میشود که این عقد متقدم واقعی تبعی، چه نوع عقدی است که بعد از اجازه مالک صحیح واقع شده است؟

حقیقه انفکاک امکان پذیر است. ایشان قصد دارند بگویند اولاً نزاع در در قضایای حقیقه است نه قضایای خارجی و ثانیاً شرط مجعول داخل است و شرط جعل از نزاع شرط متاخر خارج است.

در شرط مجعول که همان شرط موضوع است اگر بگوییم که حکم و مجعول فعلیت پیدا کرده اما موضوع ما فعلیت پیدا نکرده، چون شرط مجعول تحقق نیافته است، سر از خلف در میآورد و معلول بلا علت میشود. و موضوع دیگر موضوع نیست و حکم ما که توقف بر موضوع داشت دیگر متوقف نیست؛ زیرا به فعلیت رسیده در حالی موضوع نیامده است. لذا شرط متاخر در چنین مثالهایی واضح است و ما قائل به استحاله شرط متاخر میشویم. (محقق نائینی، ۱۳۵۲ ه. ش، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۵، همان، ۱۳۷۶ ه. ش، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۸)

بیان امام خمینی

ایشان میان سه قسم شرط، «شرط تکلیف» را در یک گروه، و «شرط وضع» و «شرط مامور به» در یک گروه قرار داده‌اند. در شرط تکلیف نظر آخوند را تلقی به قبول کرده‌اند، که شرط به صورت اضافی است و وجود علمی شرط نزد مولا کافی است. به عنوان مثال یکی از شرایط تکلیف قدرت است، که این قدرت نسبت به زمان امتثال شرط متاخر میشود، اما حقیقتاً قدرت شخص ممثّل شرط نیست آنچه که شرطیت دارد علم مولا به قدرت عبد است در زمان امتثال. همین مقدار از علم برای تکلیف کردن عبد کافی است. این علم مولا «شرط



شرط متاخر در احکام شرعیه است نیز وجود دارد و عرف با آن معامله شرط میکند و شارع در خطاباتش ناظر به عرف است، از این رو ممکن است یک حکم شرعی یا متعلق تکلیف را مشروط به شرط متاخر. عرف در برخورد با شرط دیدگاه عقل را ندارد و تاثیر و تاثر عقلی را لازم نمیداند و یا در نظر نمیگیرد. (امام خمینی، ۱۴۱۵ ه. ق، ج ۱، ص ۳۴۳)

احتمال اول آن است که منظور مطلق العقد باشد. احتمال دوم آن که منظور عقد متقدم تبعی که بر مهمی حوادث تقدم واقعی دارد. امام این دو احتمال را نمیپذیرند. اما احتمال سوم، که احتمال صحیح است، منظور عقدی است که بر یک حادث خاص، تقدم واقعی تبعی دارد.^۳

منظور از حادث «اجازه مالک» است. اگر در آینده این اجازه رخ دهد، کاشف از آن است که این عقد تقدم واقعی بر اجازه دارد و اگر نیاید صرف تقدم بر جمیع حوادث دارد، که همان احتمال دوم است که بیان شد.

با این بیان شرط ما در واقع شرط مقارن است و عنوان شرط متاخر را ندارد؛ چرا که وقتی اجازه مالک در ظرف زمانی خودش بیاید از وجود تقدم واقعی آن عقد کشف میکند. در پایان میفرمایند این بیان بر خلاف ظاهر ادله شرط است، اما گریزی جز این راه برای حل مشکل نداریم. (ر. ک امام خمینی، ۱۴۱۵ ه. ق، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۳ و خمینی، ۱۴۱۸ ه. ق، ج ۳، ۴۰-۴۳)

جواب دیگری که امام خمینی، البته با «یمكن ان يقال» مطرح میکنند، آن است که بگوییم تمام شرایط، قیود، احکام و موضوعات شرعیه، عنوان عرفی را دارند نه عقلی و اعتباری. یعنی شارع مقدس احکام را بر طبق نظر عرف انشا نموده است. لذا از آنجا که در میان عرف اقسام سه گانه شرط وجود دارد و مردم در فعالیت های روزمرهی خود چنین شرطی را قرار میدهند، در بحث ما که در مورد

۳ «العقد المتقدم علي الحادث الخاص»

جمع بندی مطالب:

علما در برخورد با شرط متاخر به دو دسته تقسیم شدند.

گروه اول کسانی که در صدد توجیه برآمدند:

مرحوم آخوند میان شرط حکم و شرط ماموبه تفاوت قائل شده و شرط حکم را داخل در مقدمات حکم دانسته و شرط ماموبه نیز به عنوان اضافه است که در حین عمل موجود میشود و عنوان شرطیت را میگیرد لذا شرط مقارن است. مرحوم آقا ضیا معنای شرط را تغییر دادند و به معنای «ما به الاضافه» گرفتند و با این بیان شرط متاخر در واقع شرط مقارن است همانگونه که با این بیان شرط متقدم شرط مقارن است. مرحوم نائینی نیز از کسانی بودند که قائل به استحاله شرط متاخر شدند. ایشان شرط ماموبه را مانند جزء دانستند و در علل شرعیه محط بحث در قضایای حقیقیه مجعوله است، که شرط متاخر در آن محال است.

مرحوم امام در شرط تکلیف با مرحوم صاحب کفایه همراه شدند اما در شرط ماموبه موضوع مطلق عقد نیست بلکه عقد متقدم به تقدم واقعی بر یک حادث خاص است که با این بیان شرط مقارن است نه متاخر. حل دیگر ایشان این بود که شرط متاخر را عرفی بدانیم نه عقلی و در عرف تاثیر و تاثر عقلی لازم نمیآید.

گروه دوم که قائل بودند شرط متاخر تصویر دارد و هیچ استحاله ای در کار نیست:

همانطور که بیان شد امور اعتباریه به دست معتبر

است و هرطور که بخواهد اعتبار میکند و شرط در امور اعتباریه تنها یک نحوه الزام است که در نتیجه مثالهای ما منتهی به صحت و فساد میشود بلکه یک الزام است که به نحو مراعی در نظر گرفته میشود. اما در امور تکوینی است که شرط با وجودش وجود لازم میآید و با عدمش عدم. با این بیان دیگر اشکالی وارد نمیشود تا به قول علامه طباطبایی مرتکب چنین استدلالها و توجیه های پر تکلف شویم.



فهرست منابع

۱۱. سبزواری، سید عبدالاعلی الموسوی، تهذیب الاصول، بیروت، دارالاسلامیه، دوم، ۱۴۰۶ ه ق
۱۲. صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، قم، اول، ۱۴۲۲ ه ق
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، حاشیه الكفایة، قم، اول،
۱۴. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، کتابفروشی مفید، ایران، اول، بیتا
۱۵. عراقی، ضیاء الدین، نهاية الأفكار فی مباحث الألفاظ، قم، سوم، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. محقق خویی، ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، قم، اول، ۱۴۲۲ ق.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، اول، زمستان ۱۳۹۰
۱۸. مظفر، محمدرضا، اصول فقه، موسسه النشر الاسلامی، قم، هفتم، ۱۴۳۴ ه ق
۱۹. نایینی، محمدحسین، فوائد الاصول، قم، اول، ۱۳۷۶ ش.
۲۰. نایینی، محمدحسین، اجود التقريرات، قم، اول، ۱۳۵۲ ش.
۲۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بیروت، هفتم، ۱۴۰۴
۲۲. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، حاشیه المکاسب (للیزدی)، مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم،

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، اول، بیتا
۲. ابن منظور، ابوالفضل، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة و النشر، بیروت، سوم، ۱۴۱۴ ه ق
۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الاصول، قم، اول، ۱۴۰۹ ق.
۴. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، دار العلم، لبنان-سوریه، اول، ۱۴۱۲ ه ق
۵. امام خمینی، سید روح اللّه موسوی، کتاب البیع (للإمام الخميني)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، اول، ۱۴۲۱ ه ق
۶. امام خمینی، سید روح الله موسوی، مناهج الوصول إلى علم الاصول، قم، اول، ۱۴۱۵ ق.
۷. امام خمینی، سید روح الله موسوی، تنقیح الاصول، چاپ: اول، ۱۴۱۸ ق.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب المکاسب، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، اول، ۱۴۱۵ ه ق
۹. ایروانی، علی بن عبد الحسین نجفی، حاشیه المکاسب (للایروانی)، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، اول، ۱۴۰۶ ه ق
۱۰. خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، قم، اول، ۱۴۱۸ ق.

مقایسه نظر مرحوم مظفر و امام خمینی در مقدمات حکمت

نویسنده: محمد آزادیان
استاد راهنما: استاد یحیی زاده



مقدمه

علمای علم اصول از معنا و ساختار خطابات قوانینی استخراج کردند که مانند ضوابط منطق محدود و مشروط به مضامین خاص نبوده و هر لفظ و کلامی که در این قالب قرار گیرد، این ضوابط و قوانین نیز بر آن حاکم و جاری خواهد بود. بر اساس همین ضوابط است که اجتهاد صورت می‌گیرد.

ضوابطی مانند مفهوم وصف، مفهوم شرط و مقدمات حکمت.

در هر خطاب مولوی، حکمی که در محمول بیان شده برای مصادیق موضوع ثابت می‌شود لکن گاهی این حکم به تمام افراد موضوع تعلق می‌گیرد و گاهی به بعضی از افراد موضوع

اینجاست که بحث از اطلاق و تقييد شکل می‌گیرد و کمتر اتفاق می‌افتد که حکمی از کتاب و سنت استخراج شود ولی احتیاجی به این مسئله نباشد.

چکیده:

مطلق و مقید دوال لفظ اند که کیفیت تعلق حکم بر موضوعش را مشخص می‌کنند. اطلاق و تقييد در موضوع له الفاظ نبوده بلکه از قرائن فهمیده می‌شوند. علمای اصول ضوابطی کلی استخراج کرده اند که اگر در کلامی احراز شوند، آن کلام مطلق بوده حکم در همه افرادش شایع است. لکن در تعداد این ضوابط میان اصولیون اختلاف است، مشهور آنرا سه ضابطه و برخی یک ضابطه معرفی می‌کنند.

در این مقاله می‌کوشیم، ملاک و معیار واقعی تشخیص کلام مطلق از مقید را معرفی کنیم.

کلید واژه:

مطلق و مقید، مقدمات حکمت، مقام بیان، قدر متیقن در مقام مخاطب، ملکه و عدم ملکه



مقدمات حکمت

مطلق بودن یک کلام با احراز مقدمات حکمت ثابت می شود.

برای مثال در جمله: «أحل الله البيع»

اگر مقدمات حکمت احراز شود اطلاق گیری صحیح بوده و در نتیجه هر داد و ستدی حلال می شود. مگر آن داد و ستدی که با دلیل خاص از دایره اطلاق اخراج شده است.

اما تا زمانیکه مخصص و مقیدی در کار نیست این اطلاق چونان مرجع در موارد مشکوک قابل تمسک است. و باید بر اساس همان خطاب استنباط کرد.

مقدمات حکمت یک سری مقدمات عقل است که در کلام مولای حکیم جاری میگردد و وجود اطلاق از طریق آن ثابت میشود.

در این مورد مشهور اصولیین قائل به سه مقدمه میباشند. ولی مرحوم مظفر قائل است که مقدمه حکمت پنج امر است.

ولی امام خمینی رحمت الله تنها مقدمه ی سوم (بودن مولا در مقام بیان مراد) را پذیرفته و بقیه موارد را مردود اعلام کرده است.

در رابطه، با هریک از مقدمات حکمت، از دو جهت باید بحث کرد: ۱- مقصود از آن مقدمه چیست؟ ۲- آیا مقدمات آن قابل قبول است یا نه؟ و به عبارت دیگر: آیا بدون آن مقدمه، می توان حکمتی را که نتیجه آن عبارت از اطلاق است، استفاده کرد؟

عمده بحث باب مطلق و مقید هم حول محور معیار و ملاکی است که خطاب مطلق را از مقید تمییز می دهد.

به خاطر این امر مهم در این مقاله به دنبال پاسخ سؤالات زیر می گردیم:

۱. ماهیت مطلق و مقید چیست؟

۲. مقدمات حکمت یعنی چه؟

۳. چه چیزهایی مقدمات حکمت اند؟

۴. چرا از مقدمات حکمت اند؟

مراد از مطلق و مقید

در تعریف مطلق این گونه گفته شده است: «المطلق ما دلّ علی معنی شایع فی جنسه»، (آخوند خراسانی ج ۱، ص ۳۷۶) یعنی مطلق عبارت از چیزی است که دلالت می کند بر معنایی که آن معنا در جنس خودش شیوع و سریان دارد. این تعریف، در کلمات اصولیین- از جهت جامعیت و مانعیت- مورد بحث واقع شده است. ولی مرحوم آخوند معتقد است این گونه تعاریف، از قبیل تعاریف حقیقی نیستند که جامعیت و مانعیت در مورد آنها مطرح باشد، بلکه اینها از قبیل به تعریف لفظی یا شرح الإسم می باشند و مقصود از این تعاریف این است که انسان آشنایی مختصری با مدلول لفظ پیدا کند و لازم نیست همه افراد را در بر گرفته و همه اغیار را خارج کند. بنابراین ضرورتی ندارد که پیرامون آنها بحث شود و اشکالات آنها مورد بررسی قرار گیرد. (فاضل موحد لنکرانی، ج ۶، ص ۴۷۹)

۱.۲. مقدمات حکمت از نظر مرحوم مظفر

به عقیده ی کسانی که ارسال و شمول را داخل در موضوع له می دانستند و میگفتند مطلقاً وضع شده اند برای معانی خودشان به قید اطلاق و ارسال (رجل یعنی رجل مطلق . انسان یعنی حیوان ناطقی که اطلاق و ارسال دارد) نتیجه آنست که اطلاق و ارسال داشتن وضعی است و نیاز به قرینه ی خارجی ندارد.

الفاظ تنها برای ذات معانی وضع شده اند و اطلاق جزء ذات معنایشان نیست، لذا نمی توان از معنای لفظ پی به مطلق یا مقید بودنش برد.

پس برای اینکه بدانیم یک لفظ مطلق است - تا حکم بر تمام افرادش شامل شود- یا مقید است تا حکم بع بعضی از افرادش تعلق گیرد، نیازمند قرینه خاصه یا قرینه عامه هستیم.

قرینه دو قسم است :

- خاصه : مختص به موارد خاص است . مثلاً مولا بگوید : اعتق رقبه . بعد بگوید هر رقبه ای خواستی آزاد کن . ان قرینه خاصه مختص به همین مثال است .

- عامه : قرینه ای است که در جمیع موارد میتوان از آن استفاده کرد . لذا هرگاه این قرینه باشد میشود گفت که کلام مولا مطلق است . این قرینه عامه همان مقدمات حکمت است .

با حفظ این مقدمه مقدمات حکمت عبارتند از :

۱.۱.۲. امکان اطلاق و تقیید وجود داشته باشد.

اگر موضوع قبل از تعلق حکم به آن، قابلیت

انقسام داشت می تواند مطلق باشد.

۲.۱.۲. مولا قرینه ای بر تقیید نیاورده باشد.

نه قرینه متصله و نه قرینه منفصله بعضی از این مقدمه به «انتفاء ما یوجب التعیین» تعبیر کرده اند. قرینه منفصله : مولا گفته : «اکرم انسانا» بعد گوید: «لا تکرّم انسانا کافرا»

قرینه منفصل همانند مخصص متصل جلوی اصل ظهور را در اطلاق می گیرد و کلام ظهور در موقعیت پیدا می کند و اگر قرینه منفصل باشد مانند مخصص منفصل می شود که جلوی ظهور ابتدایی را نمی گیرد بلکه ظهور ابتدایی تبدیل به زور در اطلاق می شود منتها قرینه منفصل جلوی حجیت ظهور را در اطلاق می گیرد و این قرینه مقدم می شود بر ذوالقرینه لذا این ظهور تصدیقی کاشف از مراد جدی است یعنی مراد متکلم مقید است نه مطلق .

۳.۱.۲. مولا در مقام بیان تمام مراد باشد.

از آن جهت که ما می خواهیم تمسک به اطلاق کنیم پس اگر اصلاً در مقام بیان نباشد یا از آن جهت که می خواهیم تمسک به اطلاق کنیم در مقام بیان نباشد در آنجا مقدمات حکمت جاری نیست و نمی شود از کلام اطلاق را استفاده کرد .

اگر مولا در مقام بیان از آن جهت که می خواهیم توسط به اطلاق کنیم نباشد در چنین صورتی مسئله صورت هایی پیدا می کند

۱- مولا در مقام بیان باشد به منظور تشریح و جعل قانون البته هنوز زمان عمل به آن نرسیده است



شکاری را گرفتند و مرد و شکارچی هم تصمیمی را گفته بود حلال است.

شیخ طوسی می فرماید جایی که دهن و دندان به آن خورده آن هم پاک است و نیازی به تبدیل ندارد چون قرآن می فرماید: «فکلموا مما امسکن علیکم» و اگر شستن لازم بود باید می فرمود: «فکلموا بعد التطهیر و الغسل»

اینجا می توان به شیخ اشکال کرد که آیه در مقام بیان کیفیت خوردن نیست بلکه تنها می خواهد بفرماید که این شکار حلال است!

یعنی مرده همین که سگ آن را گرفته و شما هم بسم الله الرحمن الرحیم گفتید کافی است و حلال است. اگر قبل از مردنش رسیدید آن را ذکر کنید و اگر قبل از رسیدن شما مرد و به ذبحش نرسیدید باز هم حلال هست آیه می خواهد این را بیان کند اما اینکه موضوع دهان و دندان سگ را هم تعدیل کنیم یا نکنیم پوستش را هم بکنیم یا نکنیم آیه در مقام بیان این جهات نیست.

بنابراین هر جایی که بودن این سه مقدمه یقین داشتیم، می شود به اطلاق تمسک کرد و اگر یقین داشتیم که بعضی از این مقدمات نیست یا هیچ کدامش نیست نمی شود تمسک به اطلاق کرد و اگر در مورد شک کنیم که آیا همه مقدمات حکمت هست یا نه؟ در این صورت از اصل عقلایی استفاده می کنیم و می گوییم اصل این است که معمولا در مقام بیان بوده و تمسک به اطلاق می شود کرد و اهمال و اجمال بر این است که در مقام بیان باشد

یعنی مراد این نیست که مکلف الان در خارج به آن عمل کند و به عللی مولا نمی خواهد خصوصیات و جزئیات آن را الان بیان کند مانند (احل الله بیع) نمیشود گفت البیع مفرد محلی به لام و مطلق است پس تمام بیع ها حلال است چون مولا تشریح حکم و قانون بوده و زمان عمل هنوز نرسیده است لذا غرض امتثال عبد نیست پس آیه در مقام تشریح است نه بیان اینکه خداوند همه را حلال کرده است در مقام شک به اطلاق آن عمل کنیم.

۲- مولا مقام اهمال و غرض متکلم تعلق گرفته بر مجمل و سربسته گفتن و عدم بیان مانند صدر اسلام که مصلحت ایجاب می کرد همه جزئیات احکام را یک جا بیان نکنند بلکه ابتدا به صورت مجمل بیان کنند و سپس به تدریج شرایط و اجزا و غیره را بیان کنند احتمال متکلم می بیند نه مصلحت اقتضاء بیان را دارد و نه عدم بیان لذا هیچ طرف برای او مصلحت ندارد از این رو مسکوت می گذارد مثلا می گوید: «اشرب الدواء» اما کاری ندارد که همه انسان ها یا بعضی انسان ها و در چه شرایطی. (محمد رضا مظفر، ص ۱۹۶) گفتیم ممکن است متکلم از یک نظر در مقام بیان باشد اما از نظر دیگر در مقام بیان نباشد.

مثلاً: اگر سگ را برای شکار بفرستند و بسم الله هم بگویند و سگ شکار را بگیرد و تا شکارچی خود را سر شکار برساند شکار بمیرد می گویند این شکار حلال است چرا چون قرآن می گوید (فکلموا مما امسکن علیکم) یعنی اگر سگ هایی آموزش دیده



۱.۲.۲. ادعای اول:

گفتم زمانی می توان گفت لفظی مطلق است که «تمام الموضوع» بوده و قیدی در موضوع بودنش برای حکم نباشد. اگر در کلام مولی موضوع بدون قید ذکر شده بود عقلاً حکم می کنند پس تمام الموضوع است. اما این زمانی حجت عقلایی خواهد بود که احراز شود متکلم در مقام بیان تمام مرادش بوده و قیدی ذکر نکرده، پس کلامش مطلق است. اگر در مقام بیان بودن مولی اثبات شود عقلاً می توانند بوسیله آن بر مولی احتجاج کنند و بگویند تو در مقام بیان بودی و اگر چیزی دخیل در موضوعیه بود باید بیان می کند.

۲.۲.۲. ادعای دوم:

۱.۲.۲.۲. عدم نصب قرینه بر تقييد از مقدمات حکمت نیست:

عدم وجود قرینه متصله یا منفصله بر تقييد از مقدمات حکمت نبوده بلکه روشن کننده محل نزاع است. اگر در کلام آنچه موجب تقييد می شود وجود داشته باشد -خواه به سبب انصراف باشد- دیگر برای اطلاق معنایی نمی ماند. زیرا محل بحث ما در جایی است که ما می دانیم چیزی موضوع حکم است و شک می کنیم در دخالت چیز دیگری در آن موضوع پس به اطلاق اخذ می کنیم. اما در جایی که آنچه موجب تقييد می شود وجود دارد دیگری شکی در تمسک به آن وجود ندارد.

چون عقلاً در موارد شک آیا متکلم غافل بوده یا آگاه می گویند آگاه بوده یا در مقام بیان بوده یا نه می گویند در مقام بیان بوده و به تعبیر دیگر چون اولاً متکلم فاعل عاقل است ثانیاً فاعل مختار است تا به مردم استفاده و استفاده رساند اگر متکلم در مقام اعمال و اجمال باشد بر خلاف این است که بگوییم متکلم فاعل عاقل و مختار است ثالثاً خودم تکلم نیست دارای غایتی است باید از تکلم این است که مردم بهره ای نمیبرند و استفاده کنند و اما اگر من مجمل گویی کنم خلاف اصل است.

پس هرگاه این مقدمات سه گانه تمام شد کلام مجرد از قید ظهور در اطلاق دارد و کاشف از این است که متکلم مقید را قصد نکرده است و الا اگر واقعاً مقید را غصب کرده بود می باید بیان می کرد و فرض این است که گوینده حکیم و ملتفت و جدی است و شوخی نمی کند و در مقام بیان است علی الفرض مانعی برای اتقييد نیز ندارد.

۲.۲. مقدمات حکم از نظر مرحوم امام

امام خمینی رحمه الله علیه میفرماید: همین اندازه که ما احراز کنیم مولا در مقام بیان این حکم است، نه در مقام بیان حکم دیگر برای تحقق مقدمه حکمت کافی است.

وقتی مختارمان این شد باید دو مدعی را ثابت کنیم. ابتدا باید احتیاج به این مقدمه را ثابت کنیم و سپس عدم احتیاج به غیر این مقدمه را اثبات کنیم.



منابع و مأخذ:

۱. زارعی سبزواری، کفایة الأصول (با تعلیقه زارعی سبزواری)، موسسه النشر الاسلامی، بی جا، بی جا
 ۲. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم، اول
 ۳. محمد رضا مظفر، اصول الفقه، بوستان کتاب، قم، چاپ دهم ۱۳۹۸
 ۳. روح الله مصطفوی خمینی، مناهج الوصول إلى علم الأصول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، قم، اول ۱۴۱۵ ق
- ۲.۲.۲.۲. عدم وجود قدر متیقن در مقام مخاطب از مقدمات حکمت نیست
- قدر متیقن درجایی است که موضوع بین اقل و اکثر مردد باشد بطوری که ندانیم حکم به بعضی از افراد حکم تعلق گرفته یا به همه ی افراد حکم. در حالیکه در باب اطلاق أمر دائر است بین تعلق حکم به نفس موضوع بدون دخالت چیز دیگری در آن یا به مقید.
- پس امر مردد است بین اینکه طبیعة تمام الموضوع باشد یا طبیعت مقید موضوع باشد. اگر طبیعت تمام الموضوع باشد که دیگر قید دخیل نیست و اگر طبیعت مقید موضوع باشد موضوع بما هو مقید موضوع می باشد و انتفاء قدر متیقن محلی نخواهد داشت. (روح الله خمینی، ج ۲، ص ۳۲۵)

نتیجه گیری:

اگر برای مکلف احراز شود متکلم در مقام بیان و افاده آن موضوع بوده و قیدی برای کلامش نیآورده باشد، می توانیم بگوییم مرادش مطلق بوده است.