

هو العليم

نظریهٔ مرحوم آقاضیاء عراقی در مفهوم شرط (۲)

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهیم -

جلسه شانزدهم

استاد

آیة الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدس الله سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم  
بسم الله الرحمن الرحيم

## خلاصه دیدگاه مرحوم آقاضیاء در مفهوم

### شرط

عرض شد که مرحوم آقاضیاء در تمسک به اطلاق برای انتفاء عند الانتفاء، بیانی دارند به این نحو که اطلاق را در ناحیه قضیه حملیه، تمام می‌دانند و همان اطلاق و همان استیعاب حکم در قضیه حملیه را منوط به مقدم در قضیه شرطیه می‌دانند و ادات شرط را فقط به عنوان ارتباط و تعلیق بین دو قضیه به حساب می‌آورند.

به عبارت دیگر بین قضیه حملیه و بین قضیه شرطیه در معنا، فرقی نیست و در واقع هر کدام از این دو به یکدیگر برمی‌گردند؛ یعنی در قضیه «أكرم زيداً» برگشت این قضیه حملیه انشائی به یک قضیه شرطیه «إن وجد زيداً فأكرمه» است و برگشت قضیه شرطیه «إن جاء زيداً فأكرمه» به قضیه حملیه «أكرم زيداً عند مجيئه» است.

بناءً على هذا مستفاد از کلام مرحوم آقاضیاء این است که وقتی ما استیعاب حکم را از ناحیه اطلاق در قضیه حملیه استفاده کردیم، پس همین استیعاب حکم و همین اطلاق در حکم نیز بعینه در قضیه شرطیه استفاده می‌شود، بدون **أیّ** خلل و بدون **أیّ** نقص. و لهذا ما به آنچه قوم برای انتفاء عند الانتفاء پیمودند و انتفاء را در **علت** منحصره، منحصر کردند، نیازی نمی‌بینیم؛ خود مقتضای اطلاق در قضیه حملیه برای اطلاق در حکم کفایت می‌کند.

### نقد نظر مرحوم آقاضیاء

**تفاوت جعل بسیط و جعل مرکب در وجود**

**مفهوم و عدم آن**

نکته‌ای که در اینجا به نظر می‌رسد این است که ما در مقام انشاء دو جعل داریم؛ یکی جعل بسیط و یکی جعل مرکب. همان‌طور که در مقام تکوین دو جعل داریم؛ یکی جعل بسیط که نفس وجود شیء است و یکی جعل صفات شیء در مقام تکوین که به آن جعل مرکب می‌گویند.

در مقام انشاء یک وقت نفس وجود شیء موضوع

برای جعل منشأ واقع می‌شود، مثل اینکه می‌گوییم:  
«أكرم زيداً» که جعل در اینجا جعل بسیط است؛  
یعنی جعل به اکرام برای زید تعلق گرفته است  
به‌عنوان وجوده و به‌صرف وجوده.

### عدم امکان تصور مفهوم در جعل بسیط

در اینجا می‌توانیم بگوییم که اصلاً مفهوم معنا  
ندارد؛ به‌جهت اینکه وقتی که من می‌گوییم: **أكرم**  
**زيداً**، این جعل به جعل بسیط و به وجود زید،  
خورده است و دیگر اکرام عند عدم وجود زید، معنا  
ندارد. اکرام بجمیع احواله به زید خورده است، یعنی  
اکرام به صرف الوجود زید خورده است؛ چه زید  
بیاید یا نیاید، چه زید قائم باشد یا قاعد باشد، چه  
زید متعلم باشد یا جاهل باشد، اکرام به نفس زید  
بدون أيّ قید تعلق پیدا کرده و جعل به آن خورده  
است. به این می‌گوییم جعل بسیط. در جعل بسیط  
اصلاً مفهومی وجود ندارد؛ به‌خاطر اینکه وقتی ما  
زید را با تمام انحاء وجودی و وجود اوصافی او  
تصور می‌کنیم و به‌طور کلی حکم را روی  
صرف الوجود زید می‌بریم و هیچ قید و وصفی را در  
این حکم دخیل نمی‌دانیم، این دلالت می‌کند بر اینکه

حکم روی ذات زید رفته است. بنابراین اگر آن ذات زید منتفی شود، دیگر خواهی نخواهی حکم هم عقلاً و تکویناً منتفی است، نه تشریحاً. چطور اینکه آیه شریفه ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيكُمْ عَلَىٰ آلِ بَغَاءٍ إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَحْصِنُوا﴾<sup>۱</sup> لازمه عقلی اکراه در اراده تحصن است. وقتی که شخص از تحصن بیرون آمد، طبعاً خواهی نخواهی اکراه منتفی می‌شود. لذا در آنجا اصلاً مفهوم معنا ندارد.

یا من باب مثال می‌گوییم: «إِنْ رُزِقَ وَلَدًا

**فاختنه**»؛ این ختان، متعلق به رزق ولد است. حال اگر عدم رزق ولد باشد، آیا باز در این صورت می‌توانیم بگوییم که ختان هست؟ یا بگوییم که علت دیگری به جای «**فاختنه**» می‌نشیند و این ختان را متوجه آن می‌کند؟ دیگر در اینجا اصلاً مفهوم معنا ندارد. یعنی تکویناً موضوع ما از تحت دایره تعلق جعل به آن خارج می‌شود. وقتی که خارج شد ما به دست می‌آوریم که اصلاً هیچ وقت امکان ندارد که جعل بسیط مورد مفهوم واقع شود و جعل بسیط

۱. سوره نور (۲۴) آیه ۳۳.

هیچ وقت مفهوم بر نمی‌دارد.

## امکان تصور مفهوم در جعل مرکب

ولی در جعل مرکب مطلب این طور نیست؛ اگر ما موضوع را مقید به قیدی کردیم، این تقید موضوع به یک قید، آن جعل را از بساطت درمی‌آورد و آن را مرکب می‌کند. وقتی که می‌گوییم: «**أكرم زيدًا إن جاءك**» دیگر موضوع ما در اینجا صرف الوجود زید نیست؛ بلکه وجود زید با قید مجيء است. پس از جعل بسیط درآمد و وقتی که از جعل بسیط درآمد، دیگر در اینجا موضوع سازج و خالصی نداریم که جمیع احوال آن به نحو اطلاق، موضوع واقع شود و از سریان اطلاق در موضوع، اطلاق حکمی استفاده شود.

در اینجا زیدِ جائی داریم نه زیدِ غیرجائی. بله، در زیدِ جائی، جمیع احوالی که متعلق به زید در حال مجيء است در آن موضوع، لحاظ می‌شود و از آنجا به ناحیه عقدالحمل که **أكرم** باشد، تسری می‌کند. یعنی زیدِ جائی چه در صبح باشد، چه در ظهر باشد، چه در شام باشد باید اکرام شود. زیدِ جائی چه در جمعه باشد، چه در شنبه باشد، چه در سایر ایام هفته

باشد باید اکرام شود؛ چه آن زید جائی عریاناً باشد و چه متلبساً باشد، باید اکرام شود. یعنی جمیع احوال زید به وصف مجیء در اکرام تسری پیدا می‌کند. پس زید بالنسبة به احوالی که همراه با مجیء است و جدای از مجیء نیست، اطلاق پیدا می‌کند. و جمیع موارد اکرام از تسری اطلاق در ناحیه موضوع به ناحیه محمول که اکرام باشد، استقصاء و استیعاب می‌شود؛ البتّه در حال مجیء، نه مطلق. بنابراین در اینجا جمیع حالات زید را به ناحیه اکرام تسری نمی‌دهیم، بلکه جمیع حالات زید در حال مجیء را به اکرام تسری می‌دهیم و **کم بینهما بونٌ بعید**.

جناب آقاضیاء، شما از **إن جاءک** صرف نظر کردید و به سراغ **أکرم زیداً** رفتید و گفتید: چون **أکرم زیداً** در آنجا اطلاق دارد، پس ما جمیع اکرام‌ها را در جمیع حالات زید، بر مجیء معلق می‌کنیم! ولی موضوع ما که زید تنها نیست، موضوع ما در اینجا زید جائی است. شما نمی‌توانید جمیع حالات زید را معلق بر مجیء بکنید؛ چون ما گفتیم که در

جعل بسیط اصلاً معنا ندارد که مفهوم در نظر بگیرید!  
در حالی که شما جعل بسیط را مقید به مجیء کردید  
که در این صورت اصلاً جعل بسیط از اول کنار  
می رود و جعل شما از اول جعل مرکب خواهد بود!  
بله، شما می توانید اکرام را بر تمام احوال زید  
جائی، معلق کنید. یعنی باید در ناحیه عقدالوضع،  
زید جائی را در نظر بگیرید؛ چون گفتیم که مال و  
برگشت هر قضیه شرطیه ای به قضیه حملیه است.  
بناء علی هذا معنای «**إن جاءك زيد فأكرمه**» می شود  
«**أكرم زيداً الجائی**» یعنی بر تمام حالات زید  
جایی، اکرام بار می شود. اما زید غیر جائی اصلاً مورد  
بحث نیست و مورد قضیه نیست تا اینکه اکرام یا  
عدم اکرام روی آن بار شود.

آنچه که در این قضیه داریم این است که اکرام بر  
جميع حالات زید در حال مجیء بار می شود؛ اما  
اینکه آیا اکرام بر حالات زید در غیر مجیء هم بار  
می شود یا نه، اصلاً مقام به طور کلی اجنبی از آن  
است. ما اصلاً در غیر مجیء صحبت نکردیم تا شما  
بخواید بحث کنید که آیا علت دیگری جایگزین  
مجیء می شود یا جایگزین مجیء نمی شود! ما اصلاً



در غیر مجبیء بحث نمی کنیم.

تلمیذ: این همان اثبات علیت منحصره است.

استاد: اصلاً ایشان بحث را از اول روی علت

منحصره و علت غیرمنحصره و تلازم و امثال ذلک

نبردند، بلکه بحث از اول روی اطلاق قضیه آمد.

ایشان گفتند که زید در **اکرم زیداً** مقید به چیزی

نشده و مطلق است، پس جمیع احوال زید در اینجا

به نحو اطلاق لحاظ شده است. - حالا به ما آن

مناقشات که ایشان قضیه را مهمله گرفتند و... کاری

نداریم - یعنی با اطلاق زید در اینجا جمیع احوال

زید، مورد برای اکرام هستند. از جمیع احوال زید

به نحو اطلاق، تسری اطلاق در ناحیه اکرام می شود.

یعنی شما باید در ناحیه اکرام نیز همه وجوب های

اکرام را برای زید بیاورید؛ چه زید بایستد، چه زید

بنشیند باید اکرامش کنید. این اکرام فقط اختصاص

به قیام ندارد، اختصاص به قعود ندارد، اختصاص به

مجبیء و اختصاص به حضور ندارد، اختصاص به

جهل ندارد، اختصاص به علم ندارد، اختصاص به

روز یکشنبه و دوشنبه ندارد. یعنی این اکرام می شود

مطلق. ایشان این اطلاق را از ناحیه موضوع

گرفته‌اند.

بنابراین وقتی که من می‌گویم: **أكرم زيدًا**، اطلاق این قضیه ایجاب می‌کند که هیچ قیدی برای تقید اکرام در اینجا لحاظ نشده باشد. وقتی که قیدی لحاظ نشده باشد پس جمیع حالات زید مورد برای اکرام است.

حالا ایشان می‌گویند: **أكرمه** در **إن جاءك زيدٌ فأكرمه**، همین **أكرم زيدًا** است، فقط به جای زید ضمیر «ه» آمده است. در قضیه شرطیه فقط همین اطلاق در قضیه حملیه را معلق بر مجيء می‌کنیم. یعنی ادات شرط، اطلاق را در **أكرم زيدًا** اهمال نمی‌کنند، بلکه اطلاق را به حال خودش باقی می‌گذارند و فقط کاری که می‌کنند این است که تعلیق به وجود می‌آورند. یعنی ادات شرط وضع شده‌اند برای تعلیق تالی بر مقدم.

گفتیم که در ناحیه تالی در جمیع احوال زید استفاده اطلاق را می‌کنیم و تمام اکرام‌ها را به نحو اطلاق بر زید حمل می‌کنیم و تمام وجوب‌ها، بر تمام حالات زید بار می‌شود. یعنی تمام وجوب‌های اکرام زید بر مجيء معلق می‌شود. پس در اینجا دیگر

و جوب اكرامى باقى نـمى ماند تا آن و جوب اكرام را در غير مجىء هم بياوريم. تمام اكرامهاى زيد منحصر به يك دريچه مى شوند، منحصر به يك مجراء مى شوند، منحصر به يك كانال مى شوند كه آن كانال، كانال مجىء است. از كانال مجىء، تمام اكرامها بر زيد اثبات مى شود. پس اين اكرام زيد شد كاناليزه. اين مجىء تمام اكرامهاى زيد را مختص به خودش قرار داد و چيزى براى غير مجىء باقى نگذاشت. اين كلام مرحوم آقاضياء بود.

*تلميد: اين انتفاء عند الانتفاء تكوينى است و ديگر تشرىعى نيست.*

استاد: نه، تكوينى نيست؛ تشرىعى است. ما در عالم اعتبار است كه مى گوييم: تمام اكرامهاى زيد براى مجىء است و براى غير مجىء نيست. اين در عالم اعتبار است ديگر و ما مى توانيم اعتبار نكنيم. وقتى كه مى گوييم: **اكرم زيدا** در اينجا تمام اكرامها را بدون حالتى براى زيد لحاظ كرديم، ولى در اينجا تمام اكرامهاى زيد را مخصوص به يك حالت كه مجىء است مختص كرديم؛ اين عالم تشرىع است ديگر. عالم جعل و تشرىع همين است كه حكم به دست شارع و جاعل است؛ مى تواند كاناليزه بـكند

یا کانالیزه نکند. در **أكرم زيدًا** کانالیزه نشده و مطلق آوردیم. یعنی تمام حالات زید چه مجیء و چه غیر مجیء، چه جاهل و چه عالم، تمام حالاتش مورد اکرام است.

ولی در اینجا آن حالات اکرام زید را منحصر در مجیء کردیم. بنابراین غیر مجیء متعلق برای اکرام نخواهد بود. چون ما از اول گفتیم که همهٔ اکرام‌هایی که برای زید است باید در جایی اعمال شود که مجیء‌ای درکار باشد. بنابراین اگر مجیء‌ای درکار نبود اکرام‌های زید هم صورت تحقق به خودش نمی‌گیرد. این کلام آقاضیاء بود.

**خلط مرحوم آقاضیاء بین جعل بسیط و بین**

**جعل مرکب**

عرض من این است که یک وقت شما می‌گویید:

**أكرم زيدًا** و یک وقت می‌گویید: **أكرم زيدًا الجائی**.

شما اول باید موضوع را منقح کنید. در **أكرم زيدًا**

جعل، جعل بسیط است، و جعل و **أكرم** به صرف

الوجود زید خورده است و در اینجا اصلاً مفهوم

معنایی ندارد؛ چون وقتی که صرف الوجود از بین

برود خود موضوع از بین رفته است و دیگر مفهومی

باقی نمی ماند، یعنی اصلاً سری باقی نمی ماند که  
بتراشید یا نتراشید.

مثل اینکه بگوییم: **إِنْ رُزِقْتَ وَلَدًا فَاخْتَنِهِ**، آیا این  
حکم دلالت می کند بر اینکه اگر بچه پیدا نکردید،  
**فَلَا تَخْتَنِهِ؟!** اصلاً دیگر این سالبه به انتفاء موضوع  
است. اصلاً دیگر موضوع ختان از بین می رود و  
دیگر مفهومی در اینجا نیست. مفهوم در آنجایی  
است که قضیه قابلیت اطلاق و تقیید را داشته باشد،  
یعنی قضیه ما قابلیت آن را داشته باشد که مطلق واقع  
شود و قابلیت آن را داشته باشد که مقید واقع شود.  
ولی وقتی که در اینجا اصلاً اطلاق و تقیید معنا ندارد  
و به انتفاء مقدم، انتفاء موضوع می شود پس دیگر  
اصلاً در اینجا مفهوم نداریم.

مفهوم در قضیه ای است که با فرض انتفاء  
موضوع باز بتوانیم حکم را ثابت کنیم یا حکم را ثابت  
نکنیم؛ یعنی با فرض عدم مجیء باز ما بتوانیم اکرام  
را ثابت کنیم و یا ثابت نکنیم. در جعل بسیط که  
قضیه مطلقه همان قضیه حملیه ما است و جعل به  
زید خورده است، با انتفاء زید دیگر موضوعی باقی

نمی ماند تا اینکه شما بخواهید اکرام را ثابت کنید یا ردّ کنید.

اما ایشان این قضیه جعل بسیط را به مجیء زده اند و گفته اند که چطور در **اکرم زیداً** تمام اکرامها را در همه حال برای زید ثابت می کنیم، پس تمام اکرامهای برای زیدی که صرف الوجود است در مجیء کانالیزه می شود.

اشکال این کلام این است که در اینجا زید موضوع نیست، زید جائی، موضوع است و این جعل، می شود جعل مرکب؛ وقتی که جعل مرکب شد تمام اکرامهایی که برای زید جائی است منوط به زید جائی می شود.

ما این مطلب را روی چشمان می گذاریم و می گوئیم: تمام اکرامهایی را که مولا بر «زیدی که می آید» بار کرده است، بر «زیدی که دارد می آید» بار می شود. این در واقع می شود ضرورت به شرط مفهوم. یعنی اکرامهایی که مربوط به «زیدی که می آید» است بر او بار می شود؛ اما نسبت به «زیدی که نمی آید» دیگر بحث اجنبی است و کاری با آن نداریم. اصلاً موضوع بحث ما در زید غیر جائی

نیست، تا اینکه بگوییم: آیا مفهوم دارد یا ندارد؟ ما در زید جائی، بحث می‌کنیم. کأنّ مولا این طور گفته است که زید جائی را با تمام احوالش اکرام کنید. یعنی اگر زید جائی، قائم باشد اکرامش کنید، زید جائی، اگر نشسته باشد اکرامش کنید، زید جائی، اگر شنبه بیاید اکرامش کنید، اگر شب بیاید اکرامش کنید؛ ما باید تمام احوال زید را در ظرف مجیء لحاظ کنیم.

می‌گوییم: بسیار خوب، ما تمام احوال زید را در ظرف مجیء لحاظ می‌کنیم و بعد این اطلاق را به اکرام سرایت می‌دهیم. این اکرام را بالنسبة به زید در ظرف مجیء مطلق می‌کنیم. پس تمام اکرام‌های زید در ظرف مجیء، بر زید در ظرف مجیء حمل می‌شود ولی در ظرف غیر مجیء ساکت است.

بنابراین ایشان بین جعل بسیط و بین جعل مرکب خلط کرده‌اند. ایشان جعل در قضیه حملیه را جعل بسیط گرفتند و بعد وقتی که وارد قضیه شرطیه شدند آن قضیه حملیه را به قضیه شرطیه چسبانده‌اند. در صورتی که اگر شما می‌خواهید همان قضیه حملیه

را بیان کنید باید این طور بیان کنید: «إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ  
فَأَكْرَمْ زَيْدًا الْجَائِيَّ»، نه اینکه إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ را  
به طور کلی کنار بگذارید بعد أَكْرَمْ زَيْدًا را بحسابانید.  
یعنی باید أَكْرَمْ زَيْدًا الْجَائِيَّ را بگیرید نه اینکه أَكْرَمْ  
زَيْدًا را به صورت صرف الوجود بگیرید.

صرف الوجود برای جایی است که مجیء نبود  
اما حالا که مجیء است. پس باید این مجیء را در  
ناحیه موضوع لحاظ کرده و دخیل بدانیم؛ و وقتی که  
دخیل دانستیم دیگر تمام بناهای شما از بین می رود.  
ما هم قبول می کنیم که در ناحیه تالی اطلاق  
داریم؛ منتها اطلاق ما در ظرف مجیء است نه در  
ظرف صرف الوجود. وقتی که اطلاق در ظرف  
مجیء شد، ما تمام اکرامها را بر زید در ظرف مجیء  
حمل می کنیم، چون گفتیم که ایشان همیشه اطلاق  
را از ناحیه موضوع می گیرند.

هیچ وقت فراموش نکنیم که ایشان اطلاق در  
ناحیه محمول را از ناحیه موضوع دانسته اند. یعنی  
می گفتند که در خود اکرام اهمال است. - البته  
صحبتش را کردیم که اگرچه در اینجا از هیئات است  
و دلالت هیئت هم دلالت آلی است؛ ولی باز می توان



در اینجا تقید و اطلاق را لحاظ کرد - حالا بنا بر  
مبنای ایشان که می‌گویند: اطلاق در ناحیهٔ اکرام از  
ناحیهٔ موضوع می‌آید، چون موضوع که زید است  
بدون قید لحاظ شده است پس اکرام هم بدون قید  
است. یعنی مقید به اکرام در روز جمعه نیست، مقید  
به اکرام در روز شنبه نیست بلکه اکرام مطلق است.  
هر اکرامی را که ما در هر ظرفی و در هر قیدی و در  
هر خصوصیتی لحاظ کنیم بر زید در هر ظرفی و بر  
هر خصوصیتی حمل می‌شود. و این اطلاق در اکرام  
از ناحیهٔ موضوع آمده است یعنی چون موضوع ما  
زید بدون قید است پس اکرامش هم اکرام بدون قید  
می‌شود.

می‌گوییم: ما این حرف شما را قبول می‌کنیم  
ولکن همین را به خود شما بر می‌گردانیم و  
می‌گوییم: شما در صرف الوجود در ناحیهٔ  
عقدالوضع، موضوع را مطلق دانستید، اما دیگر زید  
در **این جاءک زید فاکرمه** که زید مطلق نیست؛ بلکه  
زید مقید است، زید جائی موضوع ما است.

مگر شما نمی‌گویید که هر قضیهٔ شرطیه‌ای به

قضیه حملیه برمی‌گردد؟! مثلاً قضیه شرطیه «**إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجودٌ**» می‌شود «**النهار موجودٌ عند طلوع الشمس**» که یک قضیه حملیه است. شما همین قضیه حملیه را دوباره به قضیه شرطیه برگردانید، یعنی **النهار موجودٌ عند طلوع الشمس**، می‌شود **إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجودٌ**. این می‌شود برگشت قضیه حملیه به شرطیه و شرطیه به حملیه.

حالا می‌خواهیم در **أكرم زيداً** قضیه حملیه را به شرطیه برگردانیم، می‌شود **إن وجد زيدٌ فأكرمه**. این می‌شود قضیه شرطیه صرف الوجود، این می‌شود **جعل بسيط**. حالا اگر بخواهیم **إن جاءك زيدٌ فأكرمه** را به حملیه برگردانیم، می‌شود **أكرم زيداً عند مجيئه**. پس شما موضوع را در قضیه حملیه، زید تنها نگرفتید بلکه **عند مجيء** را در زید داخل کردید، پس چطور در قضیه شرطیه تالی را از مقدم جدا فرض کردید؟!

*تلمیذ: ایشان هم مانند قوم، قائل به علیت منحصره شدند.*

استاد: ایشان قائل به **علت منحصره** از این راه شدند، نه از طریق قوم. یعنی از باب سرایت اطلاق

از موضوع به محمول قائل به علّت منحصره شدند و قائل به انتفاء عند الانتفاء شدند.

ما می‌گوییم: این حرف شما روی مبنای خود شما باطل است. مگر شما اطلاق را از ناحیه موضوع نمی‌دانید؟! موضوع را در اینجا چه می‌دانید؟ آیا موضوع در اینجا ساذج است و صرف الوجود است و جعل بسیط است؟ یا اینکه جعل در اینجا جعل مرکب است؟

ما قضایای شرطیه را تقسیم می‌کنیم. مثلاً «**إن وجد زيدٌ فأكرمه**» یک قضیه شرطیه است ولی شرطیه به جعل بسیط است. جعل به صرف الوجود یعنی به وجود زيد خورده است. ولی در قضایای شرطیه مانند **إن جاءك زيدٌ فأكرمه**، جعل مرکب است، یعنی مجيء زيد مقدم شده برای اكرام، این می‌شود جعل مرکب. در جعل مرکب حالات طاری بر موضوع به محمول سرایت می‌کند؛ به همان مقدار نه بیشتر! یعنی وقتی که موضوع شما محدود است، محمولتان هم محدود می‌شود.

من باب مثال در **أكرم زيداً**، اطلاق در حالات زيد

به اکرام سرایت می‌کند و اکرام را هم مطلق می‌کند. ولی این حالات اکرام زید به حالات عمرو و بکر و خالد کاری ندارد. اکرام در اینجا منحصر به زید می‌شود. آیا چون زید در اینجا مطلق است پس عمرو و بکر و خالد و همه افراد کره زمین را هم داخل کنیم و اکرام روی همه اینها بار شود؟! به آنها کاری ندارد. قضیه ما قضیه‌ای است که از یک موضوع و یک محمول مرکب شده است؛ موضوع آن زید و محمولش اکرام است. به عمرو و بکر و خالد کاری نداریم.

مجیء زید را که نداریم. پس غیر مجیء زید که اصلاً از اول از دایره قضیه ما خارج است تا اینکه بگوییم آیا مفهوم دارد یا ندارد. اصلاً در غیر مجیء زید بحث نمی‌کنیم. ما اکرام را بر تمام حالات زید در ظرف مجیء بار می‌کنیم؛ مجیء زید با تمام حالاتش، یعنی مجیء زید با حال قیام، مجیء زید با حال قعود، مجیء زید با حال تعلّم، مجیء زید با حال سجود، مجیء زید با بی‌نمازی، مجیء زید با دینداری.

به هر صورت با این عرضی که من کردم اطلاق در

ناحیه حکم به طور کلی از بین می رود و آن حکم منحصر به موارد محدود در موضوع می شود. موضوع در اینجا زید جائی است و زید جائی را باید در هر ظرفی اکرام کنید و ما این را قبول داریم. اما قضیه زید غیر جائی اصلاً قضیه اجنبی است و اصلاً راجع به آن بحثی نداریم و به طور کلی مسئله ما نسبت به این قضیه بیگانه است. در زید غیر جائی قضیه ساکت است.

آنچه که این قضیه می رساند این است که شما هر کجا زید جائی را پیدا کردید باید اکرامش کنید؛ در خانه اش بود باید اکرامش کنید، در خیابان بود باید اکرامش کنید. در ظرف مجیء هر حالتی که بر زید عارض شود اکرامش واجب است و در ظرف غیر مجیء قضیه اجنبی و ساکت از آن است. این کلام مرحوم آقاضیاء بود که در اینجا عرض شد.

**دیدگاه مقرر آقاضیاء (مرحوم شیخ محمد**

**تقی بروجردی)**

ولی مرحوم آقا شیخ محمد تقی بروجردی مطلبی دارند و آن این است که مرحوم آقاضیاء اصلاً در طریق قوم مشی نکرده اند و اگر ما بخواهیم به طریق

قوم مشی کنیم، باید بگوییم: قضیه شرطیه دلالت بر علّت منحصره نمی‌کند، به جهت اینکه آنچه مسلم است این است که در قضیه شرطیه، بین مقدم و تالی، لزوم ثابت است و ما آن را نمی‌توانیم انکار کنیم. و همین‌طور علیت بین مقدم و تالی نیز ثابت است، به جهت اینکه وضع قضیه شرطیه برای علیت بین مقدم و تالی است نه صرف ترتّب؛ بلکه تأثیر مقدم بر تالی به‌عنوان تأثیر علیّی است. اما اینکه آیا این علّت، منحصره است یا غیر منحصره، برای اثبات انحصار آن نیاز به دلیل داریم و قائلین به انحصار باید دلیل بیاورند که مقدم اثباتاً و نفیاً منحصر در علیت و تأثیر است، به نحوی که اگر مقدم باشد، تالی هست و اگر مقدم نباشد، دیگر تالی وجود نخواهد داشت، که این همان انتفاء عند الانتفاء است. و قائلین به عدم مفهوم در اینجا مجال واسعی را برای انکار چنین اثباتی دارند.<sup>۱</sup>

**نا تمام بودن تقریر مرحوم شیخ محمد تقی**

---

۱. نهاية الأفكار، ج ۲، ص ۴۸۰.

## بروجردی

باید به ایشان عرض شود که گرچه مرحوم آقاضیاء در اینجا به مرام قوم تفوه نکرده‌اند و اگر تفوه به مرام قوم می‌شد، خواهی نخواهی ایشان قائل به عدم انحصار علیت در مقدم بودند؛ ولی چون قائلین به مفهوم، در علیت منحصره از اطلاق استفاده می‌کنند، با این بیانی که آقاضیاء در قضیه حمله در باب سریان اطلاق از موضوع به محمول دارند، خواهی نخواهی ایشان باید ملتزم به یک‌هم‌چنین اطلاقی در علیت منحصره تامه باشند.

یعنی در «**أکرم زیداً إن جاءک**» گفتیم که طبق فرمایش خودشان که فرمودند اطلاق جمیع موارد حکمی را در جمیع حالات موضوع استیعاب می‌کند، ایشان باید اطلاق را برای علیت منحصره کافی بدانند. چون قائلین به مفهوم در علیت منحصره تمسک به اطلاق می‌کنند، و ما این را توضیح دادیم. و ما اطلاق را در علیت منحصره ردّ کردیم و آن را کافی ندانستیم و گفتیم که در ناحیه تمسک به اطلاق در مقدمات حکمت، مسئله تامّ نیست؛ چون ممکن

است مقام، مقام اهمال باشد و مقام، مقام اجمال باشد. ولی اگر ما اطلاق را در ناحیه مقدمات حکمت تمام دانستیم دیگر در آنجا خواهی نخواهی علیت منحصره هم اثبات می شود.

شما که آقاضیاء هستید و اطلاق را در ناحیه موضوع تمام می دانید و آن را به ناحیه انشاء و جعل تسری می دهید، دیگر برای مقدمات حکمت نیازی به دلیل دیگری ندارید. خود همین تمسک شما به اطلاق در ناحیه عقدالوضع کفایت می کند که در ناحیه عقدالحمل هم قائل به اطلاق شوید. پس اینکه شما بر ممشای قوم حرکت کنید و علیت منحصره را بر آنها رد کنید، دیگر بلاوجه می شود. اگر شما آن مبنای اول خود را دارید همان مبنای اول برای علیت منحصره عقدالحمل در مقدم کفایت می کند. بنابراین کلام مقرر ایشان هم در مشی به طریق قوم ناتمام می ماند.

*تلمیذ: همیشه اطلاق از ناحیه عقدالوضع می آید؟*

استاد: اطلاق دو گونه است؛ بعضی از اوقات از ناحیه عقدالوضع گرفته می شود و بعضی از اوقات از ناحیه عقدالحمل گرفته می شود. ان شاء الله بحشش در



روزهای آینده می آید که ما یک وقت از اول، موضوع را مقیداً لحاظ می کنیم و بعد حکم را مطلقاً بار می کنیم، که به عبارت دیگر این می شود واجب مطلق. و یک وقت موضوع را غیرمقید لحاظ می کنیم و بعد در ناحیه محمول و در ناحیه انشاء قید می زنیم، در این صورت فرق می کند و آن می شود واجب مشروط.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ