هوالعلیم

بررسی دیدگاه مرحوم نائینی در مفهوم شرط

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهیم -

جلسه هفدهم

استاد

آیة الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

تقریر مرحوم نائینی از مفهوم قضیهٔ شرطیه

مرحوم نائینی استظهار مفهوم از قضیهٔ شرطیه را به این تقریر بیان کرده‌اند که برگشت هریک از دو قضیهٔ حملیه و شرطیه به یکدیگر است، نظیر آنچه که مرحوم آقا ضیاء در قضایای شرطیه و ارجاع آنها به قضایای حملیه فرمودند. و حکم در هر قضیهٔ حملیه یا شرطیه بر اساس تحقّق موضوع است. چون در قضایای حقیقیه موضوعِ مفروض الوجود و مقدّر الوجود لحاظ می‌شود نه موضوعِ متحقق الوجود. البتّه در این مطلب مناقشه نمی‌کنیم چون این قضایا قضایای خارجیه هستند و قضایای حقیقیه با اینها فرق می‌کنند.

بنابراین در قضایای خارجیه و به عبارت مرحوم نائینی قضایای حقیقیه، باید فرض وجود موضوع

برای تحقق حکم لحاظ شود و صحبت در این است که در قضیهٔ حملیه یا در قضیهٔ شرطیه همان‌طوری‌که در بحث واجب مطلق و مشروط مطرح شده است، قید در قضیهٔ شرطیه به محمول منتسب برگشت می‌کند، چون تعلیق شرط و تعلیق قید در قضیهٔ شرطیه به نسبت بین موضوع و محمول در جزاء محال است، بنابراین آن تعلیق یا به محمول تنها برگشت می‌کند یا به محمول منتسبِ به یک امر دیگر.

من‌باب‌مثال اگر بگوییم: «إن جاءک زیدٌ فأکرمه» در اینجا طبق تعریفی که برای قضیهٔ شرطیه آورده‌اند می‌فرمایند که قضیهٔ شرطیه عبارت است از تحقق یک نسبتی بر فرض تحقق نسبت دیگر. یعنی تحقق نسبت جزائیه که وجوب اکرام باشد بر تحقق نسبت مجیء زید. و چون نسبت، یک امر قائم به غیر و قائم به طرفین است اصلاً اطلاق و تقیید در آن معنا ندارد و به‌طورکلی در معانی حرفیّه و هیئات اطلاق معنا ندارد تا اینکه تقیید را لحاظ بکنیم یا نکنیم. اطلاق و تقیید در معانی اسمیّه و استقلالیّه متحقق

است نه در معانی غیریّه مانند هیئات و معانی حرفیّه که معنای فی غیره دارند.

شرط در جمله شرطیه، قید نسبت است یا قید هیئت؟

و لهذا ایشان می‌فرمایند: خلافًا لهذا التعریف المشهور که در قضیّهٔ شرطیه آمده است، ما نمی‌توانیم این مجیء زید را قید برای نسبت در قضیهٔ جزائیه قرار بدهیم؛ چون نسبت از معانی حرفیه است و قائم به طرفین است و متحقق در طرفین است، و حتی از قائم به طرفین هم گذشته است، یعنی تحققش تحقق در طرفین است و فانی در طرفین است. بنابراین چیزی نیست تا اینکه قید به آن تعلّق بگیرد. فقط یک ارتباط است. ارتباط بین اکرام و وجوب، ارتباط بین وجوب و اکرام. صرف یک ارتباط است.

چون این ارتباط، معنای حرفی است، پس قبول اطلاق و قبول تقیید نمی‌کند. وقتی که قبول اطلاق و تقیید نکرد این قید مجیء زید یا باید به وجوب بخورد و یا باید به اکرام بخورد. یا باید وجوب را مقیّد به مجیء کند یا اکرام را باید مقیّد به مجیء کند.

اگر اکرام را مقید به مجیء کند وجوب به حال اطلاق خودش باقی می‌ماند و می‌شود شرط برای واجب نه شرط برای وجوب.

فرق شرط واجب و شرط وجوب

در مبحث واجب مشروط و واجب مطلق بحث شده است که گاهی از اوقات قید و شرط به واجب می‌خورد و گاهی از اوقات به وجوب می‌خورد. یک وقت من می‌گویم: اکرام زید واجب است مطلقا؛ منتها آن اکرام را به مجیء مقیّد می‌کنم. تقیید اکرام به مجیء تقیید به لحاظ شرط وجودی است نه شرط وجوبی، یعنی وجوب اکرام هست منتها برای اینکه آن اکرام محقق شود باید زید بیاید. اگر زید نیاید پس من چه کسی را اکرام کنم؟! به این می‌گویند شرط وجود.

مثل اینکه می‌گویند: «إن استطعتَ فحجّ»، اگر استطاعت بود باید حج بجا بیاوری، پس اگر استطاعت نبود حج هم منتفی می‌شود. این می‌شود شرط وجود.

اما یک وقت از اول قید را روی وجوب می‌بریم

که در اینجا وجوب، مقیّد می‌شود مانند وقت، زیرا که وقت از شرائط وجوب است نه از شرائط وجود. «إن حضر وقت صلاة الظهر فصلِّ» اگر وقت نماز ظهر آمد آن موقع باید نماز بخوانی. اگر وقت نماز ظهر نیامد دیگر نباید نماز بخوانی.

پس گاهی اوقات شرط، شرط وجوب است نه شرط وجود، مثلاً مولا نماز به شرط طهارت را می‌خواهد؛ «صلِّ متطهّرًا» یا «إن توضّأتَ فصلِّ». در اینجا وضو به چه چیزی می‌خورد؟ آیا قید وضو به وجوب صلاة می‌خورد یا به ماده که صلاة باشد می‌خورد نه به آن هیئت؟ یعنی شارع نماز با وضو را واجب می‌کند نه‌اینکه اگر شما طهارت کسب کردید نماز واجب می‌باشد که این کسب طهارت و عدم کسب طهارت به اختیار شما باشد، این‌طور نیست.

در صلاة قصر و صلاة تمام، سفر و حضر و قصد اقامت ده روز شرط برای وجوب هستند، اما این به اختیار شماست و شارع آن را به اختیار شما گذاشته است. اگر به مسافرت می‌روید و قصد سفر می‌کنید «فصلِّ قصرًا»، اگر قصد توطّن عشرة أيام می‌کنید «فصلِّ تمامًا». پس قید برای صلاة تمام و صلاة قصر

که همان نیت سفر و نیت اقامت عشرة ایام است می‌شود قید وجوب و این قید به اختیار شما است. شارع شما را مکلف نکرده به اینکه نماز قصر بخوانید یا نماز تمام.

تبیین واجب مشروط در ضمن مثال

در اینجا مسئله‌ای را مطرح می‌کنیم گرچه به اینجا مربوط نیست، ولی حالا بد هم نیست. من‌باب‌مثال اگر شخص مسافری به شهری رفت و قصد نکرد که در آنجا ده روز بماند یا نماند و بعد از ظهر خوابش برد. وقتی که سر از خواب برمی‌دارد می‌بیند که آفتاب کم‌کم دارد غروب می‌کند و اگر بخواهد وضو بگیرد و نماز بخواند فقط می‌تواند چهار رکعت نماز بخواند. حالا اگر قصد سفر داشته باشد می‌تواند دوتا دو رکعت نماز ظهر و عصر را بخواند و اگر قصد حضر و اقامت ده روز را داشته باشد فقط به نماز عصر می‌رسد و نماز ظهر را باید قضا کند. تکلیف او در اینجا چیست؟

از یک طرف شارع گفته است: صلاة واجب است ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ

كِتبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾[1]. باید نماز ظهر و عصر را بخواند. از یک طرف شرط برای وجوب به اختیار این شخص است، می‌تواند قصد سفر کند و نماز ظهر و عصر را بخواند و می‌تواند قصد نکند و در نتیجه یک نماز از او فوت می‌شود، در اینجا تکلیف چیست؟

بنا بر اینکه ما صلاة را نسبت به وقت، واجب مشروط بدانیم، در اینجا این شرط وجوب به اختیار اوست و می‌تواند قصد سفر کند و می‌تواند قصد سفر نکند. می‌گوید: الآن که من خوابم برد به اختیار خودم که نبود، از خواب بیدار شدم و «لیس علی النائم حرَج». پس از خواب برمی‌خیزد و نماز عصر را می‌خواند و بعداً قضای نماز ظهر را می‌خواند.

ما در مجلسی بودیم و عده‌ای از مجتهدین و صاحب رساله‌های فعلی هم بودند، بعضی از آنها همان موقع هم صاحب رساله بودند، در آنجا گفتند: واجب است که این شخص قصد مسافرت کند و نماز ظهر و عصر را أدائاً بخواند.

---

[1]. سورۀ نساء (۴) آیه ۱۰۳.

در حالتی که این چه وجوبی دارد؟! نماز نسبت به وقت، واجب مشروط است. چطور اینکه اگر شما موقع غروب از خواب برمی‌خواستید برعهدهٔ شما چیزی نبود و تکلیفی بر شما نبود، در اینجا هم همین‌طور است. اگر وقت داشته باشد نماز را می‌خواند وإلاّ تکلیفی ندارد. در اینجا شارع به اختیار انسان گذاشته است و این اختیار استدامه‌ای است نه‌اینکه این اختیار در ابتدای تعلّق تکلیف باشد.

اگر شما یک ساعت بعد از ظهر وارد شهر شوید اختیار دارید قصد سفر و یا اقامت کنید. دو ساعت بعد از ظهر وارد شوید اختیار دارید، هر موقع وارد شوید اختیار دارید.

پس این امر غیر اختیاری از نقطه‌نظر قصور یا تقصیرِ در إتیان تکلیف چه مدخلیّتی دارد؟! فرض کنید که این شخص مسافر از اول و قبل از اینکه به اینجا برسد، در همان شب قبل قصد حضر کرده است و نماز مغرب و عشاء را خوانده و یک روز از اقامت و قصد ده روز او گذشته است. حال خوابش برده و الآن که از خواب بیدار شده نماز ظهر او قضا

شده است. در اینجا می‌گوییم: نماز ظهر او قضا شده است و تکلیف و تقصیری هم ندارد. در اینجا هم همین‌طور است، بین اینها چه فرقی است؟! چون‌که این فقها از اول وجوب اتیان صلاة را به أیّ‌نحوٍ‌کان مفروغٌ‌عنه دانسته و بعد حکم کرده‌اند که در این صورت این شخص ملزم به أحد الطرفین است و اختیار ندارد، در حالتی که در اینجا از او سلب اختیار شده و صلاة نسبت به وقت واجب مشروط است.

بله، نسبت به طهارت واجب مطلق است. نسبت به استقبال قبله واجب مطلق است، نسبت به ثیاب طاهر واجب مطلق است. نسبت به زمین غیر غصبی واجب مطلق است، ولی نسبت به وقت، واجب مشروط است. پس نباید در اینجا این‌طور حکم کنند. بنابراین در اینجا واجب، واجب مطلق می‌شود؛ چون قید به صلاة خورده است نه‌اینکه به وجوب خورده باشد.

اما اگر قید به وجوب خورد و وجوب مقیّد به مجیء شد، وجوب مقید به دخول وقت شد دیگر در این صورت آن واجب نسبت به این قید می‌شود واجب مشروط ولو اینکه ممکن است نسبت به بقیهٔ

قیود، واجب مطلق شود.

مرحوم نائینی می‌فرمایند که در جملهٔ إن جاءک زیدٌ فأکرمه، ما نمی‌توانیم مجیء زید را به ماده برگردانیم، چون اگر بخواهیم به ماده برگردانیم در این صورت واجب، واجب مطلق می‌شود، در حالتی که سیاق کلام و ظهور کلام در واجب مشروط است نه در واجب مطلق.

جملهٔ شرطیه در جایی آورده می‌شود که آن جزاء وجوداً دائر مدار شرط باشد ـ حالا به عدمش هم می‌رسیم ـ حدّاقل در وجودش این‌گونه باشد. بنابراین اگر ما این قید را به ماده زدیم و به اکرام زدیم، دیگر در این صورت واجب مشروط از مشروط بودن ساقط می‌شود و واجب مطلق می‌شود و این خلاف جملهٔ شرطیه است. جملهٔ شرطیه همیشه ظهور در واجب مشروط دارد، یعنی خود وجوب در شرط، مشروط به قید است نه اکرام که در آن‌صورت واجب، واجب مطلق بشود.

وقتی که نتوانستیم قید را به اکرام بزنیم، خواهی‌نخواهی باید به وجوب بزنیم. به وجوب هم

که بزنیم به‌جهت انمحاء و فناء معانی هیئی در متعلق خودشان ـ مانند معانی حرفی که قابل برای اطلاق و تقیید نیستند ـ امتناع تعلق قید به وجوبِ در صلِّ که همان هیئت باشد پیش می‌آید؛ همچون امتناع تقییدِ نسبت در قضیهٔ جزائیه به این قید.

به‌خاطر اینکه هیئت یکی از معانی حرفیه است و قائم بالغیر است بلکه اصلاً معنا متحقق در غیر است. صلِّ با «یجب علیک الصلاة» از نقطه‌نظر معنای استقلالی و معنای غیری تفاوت دارد. آن وجوب، وجوب در صلاة است اما وجوب در یجب علیک الصلاة به‌عنوان یک امر استقلالی است. چون آن وجوب قائم بنفسه نبود پس این قید نمی‌تواند به خود وجوب در صلِّ تعلق بگیرد. اگر به آن تعلق بگیرد خواهی‌نخواهی به صلاة تعلق می‌گیرد، چون هیئت از خود استقلال ندارد.

بنابراین تقییدی که به وجوب در صلِّ می‌زنیم، آن تقیید به صلاة بر می‌گردد. پس دوباره واجب، واجب مطلق می‌شود.

یعنی در إن جاءک زیدٌ فأکرمه، آن اکرام واجب باید در ظرف مجیء متحقق شود. بنابراین مجیء

زید، شرط وجود می‌شود نه شرط وجوب. در حالتی که گفتیم ظهور جملهٔ شرطیه در وجوب مشروط است نه در وجوب مطلق.

به لحاظ این دو محذوری که از تعلق قید به نسبت و تعلق قید به هیئت پیش آمد ما این قید را به محمولِ منتسب می‌زنیم و محمول منتسب وجوب صلاة یا صلاة واجب می‌شود. آن محمول منتسب که وجوب تنها نیست بلکه وجوب صلاة است، وجوب اکرام یا اکرام واجب است. و در هر دو صورت وقتی که ما بخواهیم این قید را بزنیم خواهی‌نخواهی به محمول منتسب می‌خورد و محمول منتسب هم که اشکال ندارد. پس این قید نمی‌تواند به تک‌تک از این وجوب و به تک‌تک از آن اکرام و همین‌طور به آن نسبت متعلق باشد. این بیان مرحوم نائینی بود در تعلق قید و در تعلیق شرط بر جزاء در قضایای شرطیه.[1]

و اما ایشان در اینکه این قضایای شرطیه به چه لحاظی دارای مفهوم هستند همان روش سلف را که

---

[1] . فوائد الاصول، ج ۲، ص ۴۷۹.

ما از مطالب آقایان در پیش گرفته بودیم، دنبال کرده و وارد بحث شده‌اند. ایشان می‌فرمایند: برای اینکه از قضیهٔ شرطیه استظهار مفهوم شرط بکنیم، اولاً باید به لزوم بین شرط و جزاء معتقد باشیم و ثانیاً به اینکه این لزوم به‌عنوان ترتب باشد، یعنی باید ترتب جزاء بر شرط، ترتب طبعی باشد. و اینکه در مقام اثبات، طبعاً شرط مقدّم باشد. یعنی در عالم واقع، در تطابق مقام اثبات با مقام ثبوت، شرط مقدم باشد. و غیر از آن، ترتب باید به‌نحو علّی باشد و علّت هم باید منحصره باشد. ایشان هم همان روشی را که سابقین گفته‌اند در پیش گرفته‌اند.

اشکال مرحوم نائینی بر مشهور در استفاده علیت منحصره از مقدمات حکمت

بعد ایشان می‌فرمایند که اگر ما بخواهیم بر طبق مرام قوم بحث کنیم و استفادهٔ علیّت منحصره را از مقدّمات حکمت و اطلاق به‌دست بیاوریم موجب اشکال می‌شود.

به‌جهت اینکه قضیهٔ اطلاق به ضمیمهٔ مقدّمات حکمت این مطلب را می‌رساند که چون متکلم حکیم شرط را بر جزاء مقدّم کرده است و چیزی را

ضمیمهٔ این شرط ذکر نکرده است، نه به وسیلهٔ «واو» و نه به قول دیگر و نه به‌نحو علیّت مستقله و نه به‌نحو علیّت متشارکهٔ با این علیّت شرط برای جزا؛ از این نقطه‌نظر و از نظر اینکه متکلم در مقام بیان است و اگر منظورش وجوب دیگری بود و یا اگر منظورش وجوب مطلق بأیّ‌نحوٍکان بود، می‌بایست برای رفع اغواء و برای رفع تشکیک و برای رفع جهالت و ضلالت، آن علّت دیگر را به ضمیمهٔ این شرط ذکر می‌کرد؛ چون این کار را نکرده است، پس ما از اطلاقی که در اینجا آورده است کشف می‌کنیم که شرط دیگری چه به‌نحو علیّت منحصره و چه به‌نحو جزء العلة و چه به این نحو که این شرط و آن شرط هر دو معلول برای علّت ثالثه باشند، هیچ‌کدام از این موارد دخالتی در ترتب جزاء بر شرط نداشته و چون دخالت ندارند لذا از شرط و ترتب جزاء استفادهٔ علیّت منحصره می‌کنیم. این چیزی است که تابه‌حال همه مطرح می‌کردند.

مرحوم نائینی به این بیان دو اشکال وارد می‌کنند:

خروج مسئله علیت از دایره جعل

اشکال اول اینکه اصلاً مسئلهٔ علیّت و معلولیت از دایرهٔ جعل و تشریع خارج است. مسئلهٔ علیّت مربوط به عالم تکوین است و شارع نمی‌تواند در عالم اعتبار و در عالم جعل چیزی را علّت برای چیز دیگر قرار بدهد. بله، شارع می‌تواند نتیجهٔ علیّت را که مسبَّب است جعل کند. من‌باب‌مثال شارع نمی‌تواند ایجاد رؤیت هلال کند، ایجاد ظهور هلال فوق الافق کند. ولی می‌تواند حکمی را مترتب بر این مسئله در عالم جعل و در عالم اعتبار انشاء کند. مثلاً بگوید: «**صوموا لرؤیته، أفطروا لرؤیته**»[1]. جعل صیام و جعل افطار به عهدهٔ شارع است و این مسبَّب است و می‌تواند این کار را انجام بدهد. شارع نمی‌تواند بلوغ را در انسان جعل کند. شارع به‌عنوان شارع نمی‌تواند تکویناً در انسان چیزی را ایجاد کند.

اما وقتی که یک انسان به سن بلوغ رسید می‌تواند مسبَّب از آن را جعل کند و بگوید: «إذا وصلتَ موقع الحُلم فصلِّ و یجب علیک التکلیف» یا «إذا صرت بالغًا فصُم» و امثال‌ذلک. شارع همیشه مسبَّب را

---

[1] . وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۵۲۵.

جعل می‌کند نه علّت را. علّت خودش تکویناً وجود دارد. این یک اشکال به تمسک به اطلاق به ضمیمهٔ مقدّمات حکمت برای اثبات جعل علیّت منحصره در قضیّهٔ شرطیه.

چگونه از قضیه شرطیه علت منحصره را بفهمیم؟

اشکال دوم که مرحوم نائینی ذکر کرده‌اند این است که بر فرض شما در قضیهٔ شرطیه جعل علیّت کردید و گفتید که مجیء زید علّت برای وجوب اطلاق است. اما از کجا علیّت تامّه را اثبات می‌کنید در حالتی که اگر اثبات جزاء بر شرط به‌نحو علیّت باشد دیگر در آنجا بین علیّت منحصره با علیّت ناقصه فرقی نیست چون هر دو به یک نسق هستند؟

وقتی که من می‌گویم: إن جاءک زیدٌ فأکرمه، این ارتباط بین وجوب اکرام با مجیء زید، یک ارتباط علّی است ولی در کجای این قضیّه خوابیده که این علّت، علّت منحصره است؟ این مجیء زید علّت است و وجوب اکرام معلول مجیء زید است و دیگر در این وجوب اکرام چیزی نخوابیده که ما به

ضمیمهٔ آن استفادهٔ علیّت منحصره کنیم یا استفادهٔ علیّت ناقصه کنیم.

آنچه که عرف می‌فهمد این است که مجیء زید علّت برای وجوب اکرام است. اگر از او بپرسید که آیا علیّت منحصره است یا نه؟ می‌گوید: «ما این حرف‌ها را نمی‌فهمیم». این ارتباط و تناسب و تلازمی که بین مجیء زید و بین وجوب اکرام است ارتباط علّی است و هر دو نوع به یک نسق هستند. یعنی چه ما بگوییم: مجیء زید، به علیّت تامّه علّت برای وجوب اکرام است و چه اینکه بگوییم: مجیء زید به علیّت ناقصه علت برای وجوب اکرام است، هر دو به یک نسق هستند. و ما در کلام هم چیزی نداریم که اضافهٔ بر این، علیّت تامّه را بیان کند یا اینکه با نبود آن، علیّت ناقصه استفاده شود.

روی این حساب با این دو اشکالی که وارد کردیم، استفادهٔ علیّت مطلقه و علیّت منحصره از شرط برای تحقق جزاء خالی از وجه است.[1] بنابراین ما در اینجا چه کنیم؟ عرف در اینجا چه می‌فهمد؟

---

[1] . فوائد الاصول، ج۲، ص ۴۸۱.

آیا عرف در اینجا علیّت را می‌فهمد یا نمی‌فهمد؟ وضعاً است یا غیر وضعاً؟

بیان مرحوم نائینی در باره استظهار علیّت منحصره در قضیّهٔ شرطیه

مرحوم نائینی به این بیان در قضیّهٔ شرطیه استظهار علیّت منحصره کرده‌اند و فرمودند که لاشکّ و لاشبهه هر مفهومی که بخواهد در قضیهٔ شرطیه متحقق شود قطعاً باید دائر مدار یک امر ملازم با منطوق باشد که با دلالت التزامیه به‌واسطهٔ خصوصیتی که در منطوق هست این مفهوم استظهار شود. ما اسم این را دلالت التزامیّه می‌گذاریم. یعنی خصوصیتی که در منطوق هست، بنفسه یک معنای دیگری غیر از خودش را ایجاب می‌کند که آن معنای دیگر امر لازم بالمعنی الأخص برای این منطوق است و این را عقل می‌فهمد و استکشاف عقل است.

چون در قضیّهٔ شرطیه مقدّم در جلو و جزاء به‌عنوان تالی آمده است، از باب تطابق اثبات با ثبوت که در عالم ثبوت مقدّم، تالی را لازم گرفته است و این لزوم به‌عنوان لزوم ترتبی است، یعنی تالی بر وجود مقدّم مترتب است و این مقدّم در عالم ثبوت،

رتبتاً بر تالی اولویّت دارد؛ لذا در مقام اثبات هم متکلم مقدّم را جلوی تالی می‌آورد و مقدّم بر تالی می‌کند. بناءًعلی‌هذا در قضیّهٔ شرطیه استفادهٔ لزوم واستفادهٔ ترتب و اولویت رتبی در مقدّم استظهار می‌شود.

و اما اینکه این لزوم به چه نحوه‌ای از لزوم است، ایشان می‌فرمایند: این لزوم به‌نحو علّت است. به این بیان که ما در اینجا دیگر به سراغ شرط نمی‌رویم تا آن مسائل و اشکلات را به وجود بیاوریم یعنی بگوییم: چون متکلم شرط را مطلق گذاشته است، لذا استکشاف علیّت منحصره از شرط می‌شود و در نتیجه آن دو اشکال پیدا شود.

اشکال اول اینکه متکلم نمی‌تواند علیّت و معلولیّت را جعل کند بلکه شارع می‌تواند ملزوم جعل کند و مسبب از علّت و معلول را جعل کند نه خود علّت را. علیّت و معلولیّت از دایرهٔ تشریع خارج است.

اشکال دوم اینکه ترتب جزاء بر شرط به‌نحو علیّ، چه علیّت تامّه باشد و چه علیّت ناقصه بر یک نسق هستند. پس استظهار علیّت تامّه از اطلاق شرط

در اینجا بلاوجه است.

برای اینکه این دو اشکال در اینجا پیدا نشود ایشان می‌گویند: ما اصلاً مطلب را به جزاء می‌بریم و به شرط کاری نداریم. می‌گوییم: متکلم در إن جائک زیدٌ فأکرمه، جزاء را به‌عنوان وجوب اکرام ذکر کرده است. حال آیا این وجوب اکرامی که در ناحیهٔ جزاء ذکر کرده مطلق است یا مشروط است؟ این که دیگر مطلق است.

در ناحیهٔ جزاء گفته است که اکرام بر تو واجب است و به این وجوب اکرامی که در ناحیهٔ جزاء آورده شرطی را ضمیمه نکرده است. وجوب اکرام را مطلق آورده، وجوب اکرام مترتب بر تلبّس را نیاورده است، وجوب اکرام مترتب بر علم را نیاورده است، وجوب اکرام مترتب بر تقوا را نیاورده است، وجوب اکرام مترتب بر نسب و رحمیّت و امثال‌ذلک را نیاورده است، پس وجوب اکرام را مطلق آورده است مگر از یک قید که آن قید مجیء است.

اینکه متکلم در مقام بیان، وجوب اکرام را از هر قیدی مطلق آورده است مگر از ناحیهٔ مجیء، در

اینجا استفادهٔ اطلاق می‌شود بر اینکه علیّت منحصره فقط در مجیء است و در چیز دیگری نیست. وإلاّ اگر در چیز دیگری بود وجوب اکرام را هم به یک قید دیگری مقیّد می‌کرد. از این باب دیگر آن دو اشکالی را هم که گفتیم وارد نمی‌شود.

ایشان می‌گویند: اصلاً ما کاری به علیّت نداریم. این وجوب اکرام، نفیاً و اثباتاً مترتب بر مجیء است. آن اشکالی که در ناحیهٔ علیّت و معلولیّت بود این است که شارع یا متکلم، مجیء زید را علّت برای وجوب اکرام قرار داده است.

آن‌وقت در آنجا این دو اشکال پیدا می‌شود:

اولاً: به دست شارع نیست که علّت قرار بدهد یا علّت قرار ندهد. علیّت و معلولیّت یک امر تکوینی است و شارع فقط می‌تواند در مجعولات شرعی دخل و تصرف کند نه اینکه در یک امر تکوینی بخواهد دخل و تصرف کند.

ثانیاً: تلازمی که در ناحیه جزاء و شرط هست این تلازم به یک نحو است و شما چطور از آن استفادهٔ علیّت منحصره می‌کنید؟ ولی اگر شما اطلاق را در ناحیهٔ جزاء گرفتید و گفتید که متکلم جزاء را به

شکل مطلق بیان کرده است. گفته است: إن جائک زیدٌ یک جمله است، فأکرمه یک جملهٔ دیگر است، أکرمهُ مطلق است. وقتی أکرمهُ مطلق شد آن‌وقت «زید را اکرام کن» به چه شکلی است؟ آیا اکرام کنم برای تلبّس؟ متکلم می‌گوید: نه، من که نگفتم. آیا اکرام کنم برای اینکه علم دارد؟ متکلم که این را نگفته است. آیا اکرام زید به‌خاطر این است که فلان کار را انجام داده است؟ می‌بینیم که تمام اکرام‌های زید به‌خاطر فلان و به‌خاطر فلان و از حیثیّات مختلف مسکوت است و فقط اکرام زید به‌خاطر مجیء مانده است، اطلاق همین است دیگر.

اطلاق یعنی متکلم در مقام بیان یعنی در مقام عمل، مثلاً به شخص می‌گوید: برو این کار را انجام بده و در مقام عمل جمیع قیود را حذف می‌کند و فقط یک قید را باقی می‌گذارد. آیا شما در اینجا استفادهٔ اطلاق نمی‌کنید؟! بله، استفادهٔ اطلاق می‌کنید. پس از این باب جملهٔ شرطیه مفهوم پیدا می‌کند.

لذا رأی مرحوم نائینی بر این است که جملهٔ

شرطیه بنا بر اطلاق در ناحیهٔ جزاء، در ناحیهٔ شرط دالِّ بر علیّت منحصره می‌شود. ایشان از این طرف وارد می‌شوند که اشکال وارد نشود.

نمی‌گویند: متکلم در مقام شرط، شرط را مطلق آورده است، بلکه می‌گویند: چون جزاء را مطلق آورده است و با جزاء قید دیگری را نیاورده است و تنها قیدی که آورده است همین مجیء است لذا استفادهٔ علیّت منحصره می‌شود.[1]

ملاحظات استاد به کلمات مرحوم نائینی

در کلام ایشان من أوله إلی آخره نظر من جهاتٍ:

اول. فرق قضایای خارجیه و حقیقیه

اول اینکه ایشان قضیهٔ حقیقیه را با قضیهٔ خارجیه اشتباه گرفته‌اند که البتّه این مسئله را می‌توانیم توجیه کنیم و بگوییم اصطلاح است و بگذریم، ولی تمام قضایای شرعیه قضایای خارجیه هستند و در قضایای حقیقیه اصلاً موضوع مقدر الوجود است ولو اینکه مفروض الوجود هم نباشد.

---

[1] . فوائد الاصول، ج۲، ص ۴۸۲.

قضایای حقیقیه هر قضیّه‌ای است که ذهن بتواند برای آن قضیّه در تحتِ آن مفهوم کلّی، مصداق درست کند ولو اینکه وجود خارجی هم إلی أبدالآباد نداشته باشد. اما قضایای خارجیه قضایائی هستند که وجود خارجی دارند، یا بعداً پیدا می‌شوند و یا قبلاً بوده‌اند و تمام آنها افرادی هستند که نظایرشان در خارج وجود دارد، مانند مکلفینی که چه قبلاً بودند و چه الآن هستند و چه اینکه بعداً خواهند آمد و اینها هم از نقطه‌نظر اشتراک در معانی مانند مکلفین ما سبق و ما حضر هستند.

دوم. امکان تقیید نسبت

مسئلهٔ دیگر اینکه ایشان فرمودند: قید به نسبت نمی‌خورد. چرا قید به نسبت نمی‌خورد؟! شما می‌گویید: نسبت فانی در هر دو است، پس وقتی چیزی فانی در هر دو باشد قیدی که به نسبت می‌خورد قید به هر دو است دیگر. وقتی که شما می‌گویید: إن جاءک زیدٌ فأکرمهُ یعنی یجب الاکرام، معنای أکرمهُ یعنی وجوب اکرام. پس ارتباط و نسبت بین وجوب و اکرام نسبت جزائیه

است دیگر. مجیء زید به این نسبت می‌خورد و چون این نسبت فانی در هر دو است پس می‌خورد به وجوب اکرام و یا می‌خورد به اکرام واجب. کجای این قضیّه اشکال دارد؟!

پس ما در اینکه معانی حرفیه قابلیت برای معنای مستقل را ندارند حرفی نداریم، ولی در اینکه شما می‌گویید: چون معنا، معنای حرفی است، پس قابل برای اطلاق و تقیید نیست، در این حرف است. معنای حرفی از نقطه‌نظر طرفین، به‌واسطهٔ قیام به طرفینش مقید می‌شود. وقتی که من می‌گویم: «سرت من البصره»، این جملهٔ من که می‌گویم: از بصره راه افتادم، قابل تقیید است. از بصره راه افتادم ظهر، از بصره راه افتادم شب، از بصره راه افتادم صبح، از بصره راه افتادم مجتمعاً، از بصره راه افتادم منفرداً، از بصره راه افتادم از این نقطه و.... من این جملهٔ «از بصره حرکت کردم» را با تمام اینها مقید کردم و این چه اشکالی دارد؟! آن ارتباط بین موضوع و محمول در جملهٔ جزائیه، خود آن ارتباط فی‌حدّ نفسه معنای حرفی است و قید به آن نمی‌خورد ولی چون معنای حرفی قائم به طرفین

است قیدی که به این معنای حرفی می‌خورد طبعاً به طرفین می‌خورد. بنابراین این تعبیری که در قضیهٔ شرطیه کرده‌اند که شرط عبارت است از ثبوت نسبت بر تقدیر ثبوت نسبت اُخری، این قید، قید صحیحی است و خالی از اشکال است.

سوم. امکان تقیید هیئت

مطلب بعد اینکه شما که می‌گویید: قید به وجوب نمی‌خورد و به هیئت هم نمی‌خورد، اشکال هم در همین جا پیدا می‌شود. چرا به هیئت نمی‌خورد؟ چه فرقی می‌کند که من بگویم: إن جائک زیدٌ فیجب إکرامه، یا اینکه بگویم: إن جائک زیدٌ فأکرمهُ؟ فأکرمهُ یعنی فأکرم زیدًا، و أکرم زیدًا یعنی یجب إکرام زید، چه فرقی می‌کند؟ چطور شما در قضایای حملیه موضوع و محمول را به مقدّم و تالی برمی‌گردانید و در قضایای شرطیه مقدّم و تالی را به یک قضیهٔ حملیه برمی‌گردانید، در اینجا نیز بین أکرم زیدًا و بین یجب اکرام زید چه فرقی هست؟

اگر شما می‌گویید: معنای حرفی فانی در ماده که

أکرِم باشد است، ما می‌گوییم: این دیگر از تحلیل عقلی بیرون می‌آید. وقتی که شما قید را به هیئت می‌زنید در واقع به هیئت و ماده، با هم می‌زنید؛ چون آن معنای هیئتش فانی است، در آن صلاة که ماده باشد. پس وقتی که قید مجیء زید به آن هیئت می‌خورد در واقع به آن هیئت به ضمیمهٔ ماده که وجوب صلاة باشد می‌خورد و مجیء زید وجوب اکرام را مقید می‌کند. این می‌شود واجب مشروط.

چهارم. امکان جعل علیت تشریعی

و اما اینکه شما فرمودید که امر علیّت به دست شارع نیست؛ چرا به دست شارع نیست؟! تمام این اموری که ما داریم همهٔ اینها به‌نحو علیّت است. علیّت عبارت است از انحصار تأثیر یک شیء در شیء دیگر وجوداً و عدماً. علیّت غیر منحصره هم عبارت است از تأثیر یک شیء در شیء دیگر وجوداً و عدماً به‌ضمیمهٔ شیء دیگر.

همان‌طوری‌که قبلاً عرض کردم ما برای رفع مفهوم از قضیهٔ شرطیه نیازی به علیّت تامّه نداریم. خود علیّت ناقصه برای رفع مفهوم کفایت می‌کند، به‌خاطر اینکه در علیّت ناقصه هم وقتی که آن علیّت

ناقصه برطرف شود، آن معلول هم برطرف شده است، مگر اینکه یک علّت دیگر به‌جای آن بنشیند که این دیگر علّت ناقصه نیست.

علّت یعنی تأثیرگذاری یک شیء در شیء دیگر وجوداً و عدماً، چه تامّه و چه ناقصه فرقی نمی‌کند. چه شما بگویید: پدر و مادر هر دو نباشند فرزند به دنیا نمی‌آید یا اینکه بگویید: پدر نباشد فرزند به دنیا نمی‌آید یا اینکه مادر نباشد فرزند به دنیا نمی‌آید. پدر و مادر هر دو علّت ناقصه هستند البتّه در واقع علّت معدّه هستند ولی بالأخره علّت ناقص هستند، چه فرق می‌کند؟ پس این علیّت فرقی بین تام و ناقص ندارد؛ هم تامش و هم ناقصش هر دو موجب رفع عند الرفع و ثبوت عند الثبوت هستند.

حالا صحبت ما با مرحوم نائینی این است که وقتی شما این را در ناحیهٔ علّت لحاظ کردید دیگر این علیّت، علیّت تکوینی نیست، علیّت تشریعی است و چه اشکال دارد که مولا یک امر را ثبوتاً و نفیاً بر امر دیگر مترتب کند؟

تمام این احکام شرعی علّت و معلول هستند.

مثلاً شما می‌خواهید نکاح بکنید، علّت برای تحلیل چیست؟ علتش این عقدی است که می‌خواهید بخوانید، این عقد ثبوتاً و نفیاً علیّت در تحلیل دارد. علت برای تحریم چیست؟ صیغهٔ طلاقی است که می‌خوانید. علّت برای تملک چیست؟ صیغه‌ای است که می‌خوانید. تمام این معاملات و تمام این عبادات همه از باب علّت و معلول هستند. البتّه بعضی از اینها حکمت هستند ولی غالب اینها جهت علّی دارند.

از این قضیّه بگذریم، شما که این قضیّه را در ناحیهٔ تلازم قبول دارید و می‌گویید که ممکن است بین جزاء و بین شرط تلازم باشد، آیا این تلازم، تلازم تکوینی نیست؟ چطور شد در آنجا تلازم را به دست شارع می‌دانید و مجعول می‌دانید ولی در ناحیهٔ علیّت، خارج از دایرهٔ تشریع و خارج از دایرهٔ جعل می‌دانید؟ این دو مطلب با هم سازگار نیستند. علّت عبارت است از تأثیر. بنابراین این اشکال هم کنار می‌رود.

بله، مطلبی که در اینجا باقی می‌ماند این است که آن مطلبی را که فرمودند: ترتّب جزاء بر شرط به یک

نسق است، مطلب صحیحی است و این خالی از اشکال است، این تا اینجا.

پنجم. چگونه از اطلاق جزاء به اطلاق شرط می‌رسیم؟

اشکال دیگر اینکه ایشان فرمودند: ما از اطلاق در ناحیه جزاء به اطلاق در ناحیه شرط می‌رسیم، این مطلب هم صحیح نیست. اگر شرط مطلق بود جزاء هم مطلق است و اگر شرط مقید بود جزاء هم مقید است. وقتی که شما نتوانستید در ناحیهٔ شرط اطلاق درست کنید چطور در ناحیهٔ جزاء اطلاق درست می‌کنید؟ چون اطلاق مترتب بر شرط است و خود شما هم این مطلب را قبول دارید. خود شما می‌گویید که جزاء وجوداً مترتب بر شرط است، آن‌وقت چطور در اینجا بین جزاء و شرط فاصله انداختید؟!

جزاء مطلق است در صورتی که شرط ما مطلق باشد. یعنی اگر گفتیم إن وجد زیدٌ فأکرمه، مثلاً قضیهٔ ما قضیهٔ حملیه باشد، أکرم زیدًا یا زیدًا أکرمهُ، چون در ناحیهٔ موضوع، موضوع ما مطلق

است در ناحیهٔ اکرام هم مطلق می‌شود. اما اگر در ناحیهٔ موضوع، موضوع ما مقید شد، اکرام هم مقید می‌شود.

پس شما در ناحیهٔ اکرام نمی‌توانید قائل به اطلاق شده و بگویید که شارع و مولا وجوب اکرام و اکرام زید را مطلق بیان کرده و چون قید دیگری را نیاورده است پس ما کشف می‌کنیم که در اینجا فقط به این قید منحصر کرده است. نه، این‌طور نیست.

خود وجوب اکرام از خودش چیزی ندارد، بلکه مقید به شرط است. یعنی وجوب اکرام می‌گوید که من دائر مدار شرط هستم؛ اگر شرط باشد من هستم و غیر از این چیزی را نمی‌گویم، فقط به همین مقدار. یعنی فقط تلازم، نه تلازم علّی.

شما این تلازم علّی را دیگر از کجا آوردید؟ آن مقداری که ما در ناحیهٔ جزاء می‌توانیم اثبات کنیم این است که مولا گفته است: «اگر زید بیاید اکرام واجب است»؛ ولی اینکه «اگر زید نیاید اکرام واجب نیست» را که دیگر نگفته است. این را دیگر از کجا اثبات کنیم؟ اطلاق را هم نمی‌توانیم در اینجا لحاظ کنیم. زیرا اطلاق که در ناحیهٔ جزاء نیست بلکه جزاء

مترتب بر شرط است و اگر شرط مقید باشد جزاء هم مقید است و اگر شرط مطلق باشد جزاء هم مطلق است. یعنی اگر شما در شرط استفادهٔ اطلاق کردید جزاء هم مطلق می‌شود ولی چون شما در ناحیهٔ شرط نتوانستید استفادهٔ اطلاق کنید و گفتید که این دو اشکال پیش می‌آید پس در ناحیهٔ جزاء هم نمی‌توانید استفادهٔ اطلاق کنید، زیرا جزاء دائر مدار شرط است. بنابراین ما نمی‌توانیم به این بیانِ ایشان هم مساعدت داشته باشیم.

ایشان می‌گویند: چون در اینجا مجیء، مطلق آمده است و مولا شرط دیگری را به همراه مجیء ضمیمه نکرده، یعنی نگفته است: «إن جائک زیدٌ أو إن رأیتهُ أو وجدتهُ فی المسجد» و امثال‌ذلک، چون شرایط دیگری را با این شرط ذکر نکرده است پس در اینجا شرط را مطلق آورده و چون شرط را در اینجا مطلق آورده است ما به ضمیمهٔ مقدّمات حکمت که مولا در مقام بیان است، علیّت منحصره را در شرط استفاده می‌کنیم. وقتی که این شرط علّت منحصره شد پس جزایش هم دائر مدار این شرط

می‌شود و جزاء هم نفیاً و اثباتاً دائر مدار این شرط می‌شود. ایشان این مطلب را در اینجا ذکر کرده‌اند.

اولاً: به آن اشکال وارد کرده‌اند که اصلاً امر علیّت و معلولیّت به دست شارع نیست. بله، تلازم به دست شارع است، ترتیب به دست شارع است که شارع می‌تواند امری را مترتب بر امر دیگر بکند اما نه به‌نحو علیّت.

ثانیاً: بر فرض که بگوییم: این علّت برای این است، از کجا می‌گویید که این علیّت، علیّت منحصره است؟ چون ترتب معلول بر علّت، چه علّت ناقصه باشد و چه علت تامّه به یک نحو است. و علت تامّه دلیل می‌خواهد و چون در کلام دلیلی وجود ندارد پس ما نمی‌دانیم آیا این مجیء، علّت ناقصهٔ برای این اکرام است یا علّت تامّه است؟ وقتی که این مسئله را ندانستیم دیگر به آن حدّ بالاتر و آن حدّ اکمل ـ که بعضی‌ها گفته‌اند: باید به اکمل رجوع کنیم ـ نمی‌توانیم رجوع کنیم و بگوییم که علیّت، علّت تامّه است.

عرض ما در اینجا این است که وقتی شما نمی‌توانید در ناحیهٔ شرط، شرط مطلق بیاورید پس

جزاء را هم نمی‌توانید مطلق بیاورید. چون جزاء منوط به شرط است. وقتی در اینجا نتوانستید اطلاق را اثبات کنید، آن مطلب ما پیش می‌آید که وقتی در اینجا شارع و مولا شرطی را ذکر کرد، آن مقداری را که عرف می‌فهمد فقط آن مقدار ثبوتی مسئله است. بله، ثبوتاً جزاء دائر مدار شرط است ولی نفیاً ساکت است.

مگر اینکه ما در اینجا چیز دیگری را بگوییم. یعنی نتیجهٔ بحث در اینجا بعداً ظاهر می‌شود که بگوییم: وقتی که مولا در مقام بیان است و هیچ چیزی را ذکر نکرده است و ما احتمال عقلائی جدّی در شرط دیگری به‌عنوان علّت ندهیم، آن‌وقت در اینجا اطلاق منعقد می‌شود. اما اگر یک احتمال عقلائی جدّی باشد این مقام، مقام اجمال می‌شود و دیگر مقام اطلاق نیست.

یعنی اگر ما قائل به مفهوم باشیم با این قضیهٔ شرطیه می‌توانیم آن احتمالات را دفع کنیم؛ ولی اگر قائل به مفهوم نبودیم آن احتمالات به یک نحوی قضیّه را مجمل می‌کنند. وقتی که مجمل کردند ما

فقط به قدرمتیقن که ثبوتاً است می‌توانیم رجوع کنیم. و در موارد دیگر باید به ادلهٔ خودش رجوع کنیم. اگر عموماتی داشتیم، اگر اطلاقی داشتیم یا اگر بنای عقلائی داشتیم، به آنها رجوع می‌کنیم.

دلیلش را هم گفتیم. در مسئلهٔ ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[1] مطرح کردیم که بنای عقلائی در اینجا چیست. ظاهر جملهٔ ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ ـ حالا اگر بگوییم که این جملهٔ شرطیه است و ظهور دارد و جملهٔ شرطیه در اینجا مفهوم دارد ـ معنایش این است که اگر یک عادل آمد دیگر «فلا تبیّنوا»؛ تبین نکنید.

پس اگر ما احتمال عقلائی دادیم که آیا قضیّه، قضیّهٔ مهمی است یا مهم نیست، یا آیا این مسئله از مسائل فرعیّه است یا از مسائل اعتقادیّه است، در تمام اینها اگر احتمال عقلائی دادیم که در اینجا جای تفحص است، جای تحقیق است و جای تأمل است، ما با همین آیهٔ ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ

---

[1] . سوره حجرات (۴۹) آیه ۶.

فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ می‌توانیم تمام آنها را تخصیص بزنیم و یا اینکه آنها را کنار بگذاریم.

یا اگر من‌باب‌مثال مطلقاتی داشتیم که در مسائل مهم به یک نفر اکتفا نکنیم و باید تحقیق کنیم. ما با ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ این مطلقات را مقید می‌کنیم و می‌گوییم: تحقیق در آنجایی است که فاسق باشد، اگر عادل باشد تحقیق لازم نیست، ما با همین جملهٔ شرطیه آنها را مقید می‌کنیم.

اما اگر گفتیم این جملهٔ ما مفهوم ندارد؛ ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ یعنی وقتی که فاسق می‌آید تبیّن کن، اما اگر عادل آمد چه کنم؟ در اینجا اگر عادل می‌آید دیگر ساکت است. آن‌وقت باز در اینجا ما به بنای عقلا مراجعه می‌کنیم. بنای عقلا می‌گوید که آیا قضیّه، قضیهٔ جزئی است یا قضیّه، قضیهٔ مهم است؟ آیا از فروعات است یا از مبانی اعتقادات است؟ در این موارد دیگر نمی‌توانیم با این آیه تخصیص بزنیم و باید به بنای عقلائیه مراجعه کنیم. این بالنسبة به آنجا دیگر مجمل می‌شود که

قاعده‌اش هم همین است. البتّه فعلاً ما فقط در مقام ردّ و ایراد هستیم، هنوز مسئله را به جایی نرساندیم. إن‌شاءالله به‌زودی مسئله روشن می‌شود.

تلمیذ: تامّه بودن این علیّت به این نحو، ظاهر و آشکار است نه ناقص بودن آن. ناقص بودن نیاز به دلیل دارد.

استاد: نه، تامّه‌اش هم نیاز به دلیل دارد. این حرف همانی است که اینها می‌گویند که مقتضای اطلاق انصراف به تامّه است. شما هم حرف اینها را می‌زنید. اتفاقاً قضیّه عکس است، قدرمتقین آن علیّت است و علیّت تامّه بودن نیاز به دلیل دارد. آن قدرمتقین این است که این شیء وجوداً و عدماً دائر مدار این است. حال آیا به‌نحو انحصار دائر مدار آن است یا نه؟ تنها چیزی که ما می‌دانیم این است که این شیء دائر مدار این است. اما برای به‌نحو انحصار بودنش ما نیاز به دلیل داریم.

تلمیذ: اما عرف این‌طور می‌گوید.

استاد: عرف هیچ‌وقت نمی‌گوید که علیّت باید علیّت تامّه باشد. آیا وقتی می‌گویند که پدر علّت برای وجود بچه است، یعنی علیّت تامّه است؟!

تلمیذ: آنچه که عرف می‌فهمد چیست؟

استاد: عرف فقط آن علیّت را می‌فهمد، علیّت یعنی دائر مدار بودن را می‌فهمد. اما دائر مدار بودن به‌نحو تمام را از کجا می‌فهمد؟ بله، می‌فهمد که این

علّت است و وجوداً و عدماً این دائر مدار این است.

تلمیذ: عرف انتفاء عند الانتفاء را هم می‌فهمد و این در علیت منحصره است.

استاد: علّت ناقصه هم همین است. در علّت ناقصه انتفاء عند الانتفاء است. آیا وقتی که پدر نباشد مادرِ تنها بچه به دنیا می‌آورد؟!

تلمیذ: این در جایی است که علیّت ناقصه و جزء العلة است. اما در جایی که علیّت تامّه باشد، عرف علیّت منحصره را می‌فهمد.

استاد: نه، عرف چنین چیزی را نمی‌فهمد. عرف فقط می‌فهمد که اگر شرط نباشد جزاء هم نیست، همین؛ و وجوداً و عدماً این شیء دائر مدار این است. یعنی عرف اصلاً در این مسائل نیست و اصلاً علیّت تامّه و ناقصه را نمی‌فهمد. یعنی چیزی که عرف می‌فهمد فقط این است که این شیء وجوداً و عدماً دائر مدار این است. اگر از او بپرسید این علیّت تامّه است یا ناقصه؟ می‌گوید: علیّت چیست؟ اصلاً متوجه مسئله نیست. مثل همان امکان خاص است که عرف اصلاً متوجه امکان خاص نیست، فقط امکان عام را می فهمد.

تلمیذ: مثلاً عرف از إن جاءک زیدٌ فأکرمه، چه می‌فهمد؟

استاد: عرف فقط می‌فهمد که وجوب اکرام عند مجیء زید است، همین. چیز دیگری را نمی‌فهمد.

حالا إن‌شاءالله در بحث ظهورات می‌گوییم که ما

اصلاً ظهور عرفی نداریم و تمام ظهورات، ظهورات شخصی هستند، بلکه ظهور نوعی هستند. شما فرض کنید که مولایی به بنده‌اش که می‌داند مولایش امروز انگور می‌خواهد می‌گوید: اگر به خیابان رفتی و انگور دیدی بخر. این حرف یعنی اگر به خیابان نرفتی همین‌طور بنشین؟! ولی آن بنده باید برود و بخرد، چون این شرط را شرط وجود می‌داند. تمام اینها شرط وجود هستند نه شرط وجوب.

به‌طورکلی ما هیچ قضیّه‌ای را نداریم که خالی از قرائن نباشد یا محفوف به قرائن نباشد. و هر قضیّه‌ای ظهورش و اصلا انعقادش به احتفاف به قرائن است. با توجه به آن قرائن این را به‌دست می‌آوریم که آیا در اینجا مفهوم هست یا نیست.

این‌طور نیست که هیچ قضیّه‌ای مفهوم نداشته باشد. خیلی از قضایای شرطیه مفهوم دارند. اتفاقاً من در یک جا دیدم که ظاهراً مرحوم سید مرتضی ـ رضوان الله علیه ـ بودند که از قرآن هزار مورد قضایای شرطیه درآورده بودند که اینها مفهوم ندارند! هزار مورد در آیات قرآن درآورده است!

نمی‌دانم در کجا دیدم.[1]

تلمیذ: مرحوم استرآبادی ـ رحمة‌الله علیه ـ بودند؟

استاد: بله، شاید ایشان بودند. هزار مورد درآورده بودند که اینها مفهوم ندارند. یعنی به‌طورکلی ما هیچ قضیّه‌ای نداریم که در آن احتفاف به قرائن نباشد. حالا یا قرائن وافی هستند و یا وافی نیستند. اگر وافی بودند آن را مجمل می‌دانیم و اگر وافی نبودند آن‌وقت به سراغ اطلاق می‌رویم.

چیزی که شما الآن در ذهن دارید ارتکاز ذهنی شماست که عرف می‌فهمد. بله، اگر قرائنی نباشد و مولا در مقام بیان باشد، با توجه به اینها اطلاق انتزاع می‌شود.

همان‌طوری که ما در باب اوامر از عدم احتفاف به قرائن و قیود خارجی، وجوب تعیینی و عینی و نفسی را انتزاع کردیم. یعنی ما آن را انتزاع کردیم نه اینکه به آن اطلاق دادیم. یک وقت انتزاع اطلاق می‌کنیم و یک وقت می‌گوییم: اطلاق دارد ـ البتّه بین

---

[1] . الفوائد الطوسیّه، الفائدة ۶۳، ص ۲۷۹ ـ ۲۹۱:
هذا حال مفهوم الشرط مع اتفاقهم علی أنه أقوی المفهومات قد وجدناه غیر معتبر فی القرآن فی أکثر من مئة و خمسة و عشرین موضعا و لو أردت الأمثلة من غیر قرآن لوجدناه ألوفًا متعدده. الشیخ الحرّ العاملی ـ رحمة‌الله علیه ـ.

این دو فرق است که بعداً هم می‌آید ـ. ما در اینجا انتزاع وجوب می‌کنیم نه اینکه می‌گوییم: چون قرینه‌ای نیست پس دلالت دارد. دلالت بر تعیینی و عینی نیست بلکه انتزاع تعیینی و عینی است؛ چون قرائنی نیست می‌گوییم: این‌طور است نه اینکه خودش دلیلی داشته باشد.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد