هو العلیم

مفهوم شرط، آیا نبود شرط حکم را از بین می‌برد؟

استدلال‌های سید مرتضی و تفاوت حکم خاص با حکم کلی

سلسله دروس خارج اصول فقه – باب مفاهیم –

جلسه نوزدهم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

احتمال شرط جایگزین در استدلال سید مرتضی

مرحوم آخوند در کفایه، از جانب منکرین، استدلال مرحوم سید مرتضی (رضوان‌الله‌علیه) را در ردّ مفهوم در قضیهٔ شرطیه بیان می‌کنند. مرحوم سید مرتضی در باب انکار مفهوم در قضیهٔ شرطیه ادله‌ای را ذکر می‌کنند.

دلیل اول این است که در عالم ثبوت، هیچ امتناعی در قضیهٔ شرطیه نیست که مولا شرط دیگری را هم‌دوش و هم‌طراز با شرط، منشأ برای ترتّب حکم قرار دهد و همان‌طوری که شرط در قضیهٔ شرطیه منشأ برای حکم است، همان‌طور مولا در عالم ثبوت، در عرض آن شرط، شرط یا شرط‌های دیگری را قرار بدهد. وقتی که در عالم ثبوت این مسئله محتمل شد، بنابراین قضیهٔ شرطیه دیگر دارای مفهوم نیست و با احتمال شرط یا شروط و قیود دیگر، انحصار قضیهٔ شرطیه در شرط از بین می‌رود

و دیگر مقدمات اطلاق و حکمت نمی‌توانند در ناحیهٔ ایجاب، موجب انحصار در شرط به‌عنوان علت منحصره شوند.

و به بیان دیگر، اگر بگوییم که منظور سید مرتضی هم همان چیزی است که ما در صدد آن هستیم، ایشان انعقاد اطلاق را قابل احراز می‌دانند و چون احراز اطلاق در اینجا با توجه به احتمال شرط یا شروط دیگر میسور نیست، بنابراین قضیهٔ شرطیه دلالت بر انتفاء حکم عند انتفاء شرط ندارد.[1]

تفکیک اثبات و ثبوت در پاسخ آخوند

مرحوم آخوند گرچه خودشان قائل به انتفاء عند الانتفاء و قائل به مفهوم نیستند، ولی در ردّ سید مرتضی جوابی دارند. ایشان می‌فرمایند که اگر منظور از احتمال، احتمال در مقام ثبوت باشد، قائلین به مفهوم هم هیچ ادعایی ندارند؛ اما اینها قائل هستند به انتفاء عند الانتفاء در مقام اثبات.

یعنی در مقام ثبوت ممکن است متکلم شرط دیگری را هم‌طراز با این شرط، در ترتب حکم لحاظ

---

[1] کفایة الأصول، ص ۱۹۷.

کرده باشد یا شروط دیگری را در عرض این شرط در قضیهٔ شرطیه لحاظ کرده باشد.

ولی صحبت در این است که در مقام اثبات، وقتی که شرط دیگری را ذکر نکرده است، ما در مقام اثبات چه کنیم؟ این در مقام ثبوت اشکالی ندارد؛ ولی وقتی که متکلم در مقام اثبات و در جملهٔ شرطیه قید و شرط دیگری را نیاورده است، آن‌وقت در اینجا بحث است که آیا از خود قضیهٔ شرطیه بنفسه یا با مقدمات حکمت استفادهٔ اطلاق می‌شود یا خیر؟

ولی در ثبوت کسی این حرف را نزده که در عالم ثبوت، مولا نمی‌تواند شرط دیگری را به‌عنوان علت متشارک با این شرط، هم‌دوش و هم‌طراز با آن لحاظ کرده باشد. مثلاً در عالم اثبات بگوید: «إن جاءک زیدٌ فأکرمه» و در عالم ثبوت، تقوا را هم علت برای اکرام بداند؛ منتها روی مصالحی آن را ذکر نکرده و قلمداد نکرده است.

روی این حساب، بحث با مدعیان مفهوم بحث اثباتی است، نه بحث ثبوتی. شما باید در مقام اثبات دلیل بیاورید که از نقطه‌نظر خود ظهورات و از نقطه‌نظر خود نصوصات و از نقطه‌نظر خود قیود، آیا

در اینجا قیدی داریم؟ آیا در اینجا دلالتی بر عدم انتفاء عند الانتفاء داریم یا نه؟ در اینجا دلیل نداریم.[1]

دسترسی به ثبوت از راه اثبات

این جواب مرحوم آخوند ظاهراً به جهاتی خالی از تأمل نیست؛ جهت اول اینکه سید مرتضی (رضوان‌الله‌علیه) که می‌گوید: «احتمال دارد مولا شرط دیگری را لحاظ کرده باشد»، همیشه بحث، بحث اثباتی است و بحث ثبوتی نیست. و همان‌طور که عرض کردیم، همیشه کلام راه برای ثبوت است؛ هیچ‌گاه کسی نمی‌تواند به ثبوت راه پیدا کند مگر از راه اثبات.

اینکه سید مرتضی می‌گوید: «احتمال دارد متکلم در مقام بیان ثبوتاً چیزی را قصد کرده باشد»، از این نقطه‌نظر است که ما از جهت اثباتی احتمال شرط را می‌دهیم؛ چون ما در اثبات، قید محرز برای اطلاق یا برای علت منحصره را نداریم. ما از این نقطه‌نظر کشف می‌کنیم که در مقام ثبوت هم آن احتمال وجود

---

[1] همان.

دارد.

ولی ایشان نمی‌گویند که مولا حتماً در مقام ثبوت شرط دیگری را لحاظ کرده است. همین احتمال لحاظ، دلالت بر اثبات این قضیه می‌کند. اینکه ما می‌گوییم: «شاید مولا در مقام ثبوت شرط دیگری را لحاظ کند»، یعنی اثبات ما را به این نقطه می‌رساند و ما راهی به ثبوت نداریم. پس همیشه مطلب و محط بحث ما اثباتی است، نه ثبوتی؛ ما که اصلاً به ثبوت راه نداریم.

بازگشت تعارض به مقام ثبوت

اما اشکال دوم این است که اصلاً تمام اختلافات و ادعایی که قائلین به مفهوم در اینجا دارند، برگشت تمام اینها به ثبوت است. قائل به مفهوم می‌گوید: «نمی‌شود مولا ثبوتاً شرطی را هم‌طراز با این شرط لحاظ کند.» از کجا این مطلب را می‌گوید؟ از آنجایی که قائل به مفهوم مدعی است که قضیهٔ شرطیه بمفهومه می‌تواند با قضایای دیگری که ممکن است مولا بعد از این قضیهٔ شرطیه ذکر کند، تعارض کند و اگر مسئله، مسئلهٔ ثبوتی نبود، هیچ‌وقت در مقام اثبات چنین حرفی را نمی‌زدند.

چرا بین عام و بین خاص تعارض است؟ و چرا بین اطلاق و تقیید تعارض است؟ و چرا بین حرمت و وجوب تعارض است؟ تمام این تعارضات به مقام ثبوت برمی‌گردد؛ یعنی وقتی که مولا عامی را اثباتاً ابراز کند و بعد یک خاص را اثبات کند، تا وقتی که این عام و این خاص در مرحلهٔ لفظ هستند که با هم تعارضی ندارند. عام می‌گوید: «أکرم جمیع العلماء»؛ خاص می‌گوید: «لاتُکرم زیدًا.» این «لاتکرم زیدًا» هیچ‌گونه تعارضی با «أکرم جمیع العلماء» ندارد. آن «أکرم» به جمیع العلماء می‌خورد و این «لاتکرم» به زیدًا می‌خورد.

وقتی که ما از مرحلهٔ لفظ بیرون بیاییم و بخواهیم به عالم واقع برسیم و بخواهیم به مفهوم برسیم، می‌بینیم که آن «أکرم جمیع العلماء» به تمام افراد علما من‌جمله زید می‌خورد و این «لاتکرم زیدًا»، زید را خارج می‌کند و ما مطلب را به نفس متکلم برمی‌گردانیم و می‌گوییم که در ضمیر متکلم و در ضمیر مولا چه گذشته است؟ آیا در ضمیر مولا اکرام جمیع علماست یا اکرام جمیع علما غیر از زید

است؟ پس برگشت قضیه به مقام ثبوت است.

یعنی ما در تعارض ادله همیشه تعارض ثبوتی داریم، نه تعارض اثباتی. تعارض در بعضی از موارد، تعارض اثباتی است. فرض کنید که در یک جا می‌گوید: «صلِّ» و بعد می‌گوید: «لاتُصلّ»، این تعارض می‌شود تعارض اثباتی؛ اما در یک جا می‌گوید: «صلِّ» و در جای دیگر می‌گوید: «در همین زمان إفعل الشیء الفلانی.» این دو دلیل در مقام خارج با همدیگر تعارض می‌کنند. اینکه تعارض می‌کنند، به این برمی‌گردد که آیا متکلم و مولا در ضمیر خود صلاة را قصد کرده یا غیر صلاة را قصد کرده است؟ پس برگشت تمام تعارضات اثباتی به تعارضات ثبوتی است.

و لذا ما در اینجا شک می‌کنیم که کدام‌یک از اینها در ضمیر متکلم بوده است و متکلم هم که نمی‌شود هم وجوب و هم تحریم را قصد کند. ما می‌گوییم: «آنچه به مقام اثبات، ارزش و قیمت و بها می‌دهد ثبوت است.» اگر ما در ثبوت تعارض نداشتیم، مثلاً مولا می‌توانست هم حرمت و هم وجوب را قصد کند، آیا دیگر در مقام اثبات تعارضی

می‌دیدیم؟ چون مولا یکی از این دو را قصد کرده، نه بیشتر، لذا اینها در مقام اثبات با هم تعارض دارند.

تعارض وجوب و حرمت در اراده گوینده

پس همیشه اثبات ما را به ثبوت می‌رساند؛ یعنی اثبات می‌گوید که نمی‌شود در عالم ثبوت تعارض باشد و چون در عالم ثبوت نمی‌شود تعارض باشد، پس باید برای اثبات فکری کنید. مولا در یک عبارت گفته است: «أکرم جمیع العلماء» و در یک عبارت دیگر می‌گوید: «لاتکرم زیدًا». این حرمت اکرام زید با وجوب اکرام جمیع علما با همدیگر کاری ندارند؛ اما وقتی که می‌خواهیم در مقام عمل به این دو عمل کنیم، گیر می‌کنیم. این می‌گوید: «جمیع علما من‌جمله زید» و آن می‌گوید: «زید را از جمیع علما خارج کن.» ما گیر می‌کنیم که در ضمیر متکلم که نمی‌شود تعارض باشد و چون در ضمیر متکلم نمی‌شود تعارض باشد، در مقام اثبات نیز تعارض می‌شود.

اما اگر متکلم جامع اضداد بود، یعنی هم جمیع علما در نفس او بود و هم عدم اکرام زید بود، آیا در

عالم اثبات نیز اینها با هم تعارض می‌کردند؟ تعارضی نداشتند. پس برگشت تمام تعارض‌های اثباتی به تعارض در ثبوت است؛ یعنی چون در ثبوت متوقف می‌شویم، لذا در اثبات به فکر چاره می‌افتیم.

نسبت مفهوم شرط با دلیل جایگزین

روی این حساب، قائلین به مفهوم قائل به چنین مسئله‌ای هستند؛ یعنی می‌گویند: «چون این جملهٔ شرطیه دلالت بر انتفاء عند الانتفاء می‌کند، متکلم نمی‌تواند قید دیگری را بیاورد.» اگر متکلم قید دیگری را آورد، همین قائلین به مفهوم قائل هستند به اینکه بین مفهوم و بین آن قید تعارض برقرار می‌شود و ما این مطلب را بر عهدهٔ اینها گذاشتیم که اگر شما قائل به مفهوم هم باشید، نمی‌توانید بین این مفهوم قضیه و قید دیگر قائل به این تعارض باشید. یعنی جناب آخوند، برگشت مسئله از مقام اثبات به مقام ثبوت است و آن کسی که قائل به مفهوم است و به مقام ثبوت ارجاع می‌دهد، می‌گوید که نمی‌شود متکلم قید دیگری را بیاورد و اگر می‌شد بیاورد که دیگر تعارضی با مفهوم نداشتند.

چطور اینکه در تعارض در باب روایات، اگر

یکی از دو روایت دالّ بر حرمت تدفین کافر و دیگری دالّ بر وجوب تدفین کافر کند، اینها در مقام ثبوت با همدیگر تعارض می‌کنند. بالأخره در عالم واقع و در حاقّ واقع، یا حرام است و یا واجب و چون نمی‌شود ثبوتاً هم حرام باشد و هم واجب، بنابراین اینها اثباتاً با همدیگر در تعارض هستند.

یعنی یکی از این دو دلیل بمفهومه، آن دلیل دیگر را طرد می‌کند و آن دلیل وجوب هم بمفهومه، دلیل حرمت را طرد می‌کند. این دلیل به منطوق خود که طرد نمی‌کند، بلکه به مفهوم طرد می‌کند؛ یعنی می‌گوید: «تدفین واجب است» و به مفهوم می‌گوید: «عدم تدفین حرام است.» آن می‌گوید: «تدفین حرام است» و بعد به مفهوم می‌گوید: «عدم تدفین واجب است.» بنابراین برگشت تنازع در ادلّه و تعارض در ادلّه به مقام ثبوت است؛ چون در عالم واقع و نفس‌الأمر نمی‌شود بین هر دو دلیل را جمع کرد. پس باید در مقام اثبات یکی از اینها را گرفت و دیگری را باید طرد کرد.

ولی صحبت ما در این است که آیا در قضیهٔ

شرطیه هم همین‌طور است یا نه؟ آیا قضیهٔ شرطیه که مولا می‌گوید: «إن جاءک زید فأکرمه»، دلالت می‌کند بر اینکه مولا نمی‌تواند هیچ قیدی را جایگزین مجیء زید بکند؟ مثلاً بگوید: «اگر زید متقی بود، فأکرمه»، یا نمی‌تواند؟ قائل به مفهوم می‌گوید: «نمی‌تواند بگوید.» چرا نمی‌تواند بگوید؟ چون با مفهوم عدم اکرام عند عدم مجیء بأیّ‌نحوکان تعارض پیدا می‌کند، چه متقی باشد و چه عالم باشد و چه هزار قید دیگر باشد. بین این دلیل و بین دلیل دیگر تعارض واقع می‌شود و در اینجا ما باید دنبال مرجحات برویم و مرجحات را لحاظ کنیم.

سنجش مرجحات در تعارض ادله

من‌باب‌مثال، اگر مولا گفت: «إن کان زید تقیًا فیجب إکرامه»، باید در اینجا لحاظ مرجحات کنیم. آیا دلیل وجوب اکرام عند التقوی اقوائیت دارد یا مفهوم در قضیهٔ شرطیه؟ اگر سند این قضیهٔ شرطیهٔ ما سند اقوائی بود، اگر روات آن روات اقوائی بودند، اگر روات آن ضبط بودند، با مفهوم قضیهٔ شرطیه این قید را کنار می‌زنیم. قائل به مفهوم این را می‌گوید.

ـ تلمیذ: باید تخصیص بزنیم.

ـ استاد: نه، بحث تعارض است دیگر، چرا تخصیص بزنیم؟ در باب مفهوم گفتیم که تعارض، بین مفهوم و بین ادلّهٔ دیگر واقع می‌شود و وقتی که تعارض واقع شد، ما باید لحاظ مرجحات کنیم. اگر دلیل مفهوم اقوی بود، با آن دلیل، منطوق دلیل دیگر را تخصیص می‌زنیم و اگر اقوی نبود، منطوق دلیل دیگر بر این مفهوم ترجیح دارد؛ این می‌شود تعارض.

چطور اینکه ما در باب عام و خاص هم همین را می‌گوییم. من‌باب‌مثال، در عام و خاص من وجه اگر یک عام از نظر ظهور از خاص اقوی بود، ما چه می‌گوییم؟ در عام و خاص من وجه، ما بین عام و خاص در یک مورد اجتماع چه‌کار می‌کنیم؟ ما باب تراجیح را لحاظ می‌کنیم که ببینیم آیا عام اقوی است یا خاص. یا در ظاهر و اظهر لحاظ مرجحات می‌کنیم و یا در نص و ظاهر لحاظ مرجحات می‌کنیم.

تفاوت مفهوم داشتن با سکوت جمله

در اینجا هم همین‌طور است. اگر مفهوم با

روایت صحیح‌السندی آمد یا اگر با آیه‌ای آمد که نص و تصریح است، اما قید دیگر ما یک روایت بود، در آنجا آنها قائل هستند به اینکه مفهوم این آیه به این روایت تخصیص نمی‌خورد. ولی اگر گفتیم قضیّه اصلاً مفهوم ندارد و وقتی که مفهوم نداشت، این آیه از نقطه‌نظر مفهوم ساکت است و این روایت هم به جای خودش محفوظ است. این آیه این حکم را به این قید تخصیص می‌دهد. آیه و روایت دیگر همین حکم را به یک قید دیگر دوباره اختصاص می‌دهد. ما سنخ حکم را که دیگر نمی‌توانیم برداریم؛ شخص حکم را در اینجا برمی‌داریم.

بنابراین در اینجا این‌طور نیست که قائلین به مفهوم در ثبوت حرف نداشته باشند. اگر در ثبوت حرف نداشته باشند، دیگر بین مفهوم و بین قید دیگر تعارض نمی‌انداختند. پس اینکه بین مفهوم و بین قید دیگر، شرط دیگر و وصف دیگر تعارض می‌اندازند، دلیل بر این است که آنها باب تعارض را در باب مفاهیم اجرا می‌کنند و باب تعارض همیشه برگشتش به ثبوت است؛ یعنی اگر ما اصلاً هیچ کاری به مقام ثبوت و نفس‌الأمر نداشتیم، دیگر در ادلّه

تعارضی وجود نداشت. تمام تعارض ادله برگشتش به این است که در نفس‌الأمر نمی‌شود تعارض باشد؛ یا باید این طرف باشد و یا باید طرف مقابل باشد و چون جمع بین طرفین در نفس‌الأمر محال است، بنابراین در مقام اثبات هم باید یا این دلیل را گرفت و یا آن دلیل را گرفت و لذا این جواب مرحوم آخوند هم خالی از اشکال نیست.

پاسخ آخوند درباره منجز بودن احتمال

مرحوم آخوند در جواب سید مرتضی (رضوان‌الله‌علیه) می‌فرمایند: ایشان کاری به ثبوت ندارند و در مقام احتمال و در ابداع احتمال می‌گوید که وقتی ما چنین احتمالی را در قضیهٔ شرطیه می‌دهیم، خود این احتمال مرجّح است؛ یعنی وقتی که چنین احتمالی در قضیهٔ شرطیه می‌رود که ممکن است مولا شرط و قید دیگری را هم‌دوش و هم‌طراز با این شرط در ترتب حکم لحاظ کرده باشد، به صرفِ این احتمال، خود این احتمال منجّز می‌شود و خود این احتمال، دیگر اطلاق را از بین می‌برد.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرمایند:

«احتمال که نمی‌تواند منجّز باشد؛ مگر اینکه در مقام اثبات دلیل داشته باشیم که این قضیهٔ شرطیه دلالت بر عدم انتفاء عند الانتفاء دارد. اما وقتی که دلیل نداشتیم،

حالا می‌گویند: «یا دلیل ما دلالت لفظ است و یا دلالت عقل است و یا هرچه می‌خواهد باشد.» بالأخره شما باید اثبات کنید که این قضیهٔ شرطیه به دلالت لفظیه دلالت بر انتفاء عند الانتفاء ندارد و اینها قائل به دلالت هستند. پس این احتمال شما در اینجا نمی‌تواند منجّز باشد.[1]

نقد پاسخ با معیار ضرورت در دلالت التزامی

این مطلب هم ردّ می‌شود به اینکه همین‌قدر که مرحوم سید مرتضی (رضوان‌الله‌علیه) فرمودند در مقام ثبوت احتمال شرط دیگر وجود دارد، دیگر در مقام اثبات، لفظ نمی‌تواند دلالت التزامیه بر آن مفهوم داشته باشد؛ به‌این‌جهت که دلالت التزامیه همیشه در آن مواردی است که آن مفهوم با این منطوق نسبت ضرورت داشته باشد و جمیع انحاء عدم این مفهوم مسدود شده باشد؛ ولی اگر عرفاً و یا عقلاً تخلل عدم در مفهوم وجود داشته باشد، دیگر در این صورت ثبوت مفهوم برای منطوق ضرورت ندارد و وقتی که ضرورت نداشت، دیگر قضیهٔ

---

[1] کفایة الأصول، ص ۱۹۷.

شرطیه وافی به مفهوم نخواهد بود و دلالت التزام هم ندارد.

نفی مفهوم شرط با دلالت‌های سه‌گانه

دلیل دوم که مرحوم سید مرتضی ذکر می‌کنند این است که اگر قرار باشد که قضیهٔ شرطیه دلالت بر مفهوم کند، باید به یکی از دلالات ثلاث باشد: یا مطابقت یا تضمن یا التزام و چون هیچ‌کدام از اینها نیست، پس ملازمه هم باطل است. وقتی که تالی باطل شد، ملازمه هم می‌شود باطل.[1]

پاسخ آخوند درباره دلالت التزامی

مرحوم آخوند جواب می‌دهند که قائلین به مفهوم، دلالت التزامی را قبول دارند. البتّه در التزام بیّن بالمعنی الاخص یا بالمعنی الاعم یا غیر بیّن اختلاف است، ولی دلالت التزامی را قبول دارند و بحثش قبلاً گذشت که اگر دلالت التزامیه باشد، کافی است؛ ولی در اینجا دلالت التزامیه وجود ندارد و آنها که قائل به دلالت التزامیه هستند، باید دلیل بیاورند و مرحوم آخوند دیگر راجع به این قضیّه ساکت

---

[1] همان.

هستند.

آیه نهی از اکراه و شرط بی‌مفهوم

دلیل سوم که مرحوم سید مرتضی (رضوان‌الله‌علیه) نقل می‌کند، این است که ما شرط‌هایی داریم که این شرط‌ها اصلاً مسلم هستند مفهوم ندارند. مثلاً در آیهٔ شریفهٔ ﴿وَلَا تُكۡرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمۡ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا﴾[1]، قطعاً در اینجا شرط مفهوم ندارد. یعنی آیا آیه می‌گوید: «وقتی که ارادهٔ تحصن ندارد، اکراه نکن؛ ولی وقتی که ارادهٔ تحصن دارد، شما اکراه کنید»؟! پس در اینجا مسلم این است که مفهوم ندارد.[2]

پاسخ آخوند با تمسک به قرینه

مرحوم آخوند جواب می‌دهند که ما شک نداریم که جملات شرطیه قطعاً در مورد غیر مفهوم هم استعمال شده است؛ من‌جمله همین مورد است. ما خیلی از جملات شرطیه و قضایای شرطیه‌ای را داریم که یا با قرینهٔ خاصّه یا با دلالت مقام یا دلالت مقال در غیر مفهوم استفاده شده است؛ ولی صحبت

---

[1] سوره نور (۲۴)، آیه ۳۳.

[2] همان، ص ۱۹۸.

در این است که یک قضیهٔ شرطیهٔ بدون قرینه، حکمش چیست؟ بحث ما در آنجاست و اما اینکه قضایای شرطیهٔ بسیاری داریم که با قرینه دلالت بر مفهوم ندارند و از آنها استفادهٔ مفهوم نمی‌شود، خیلی زیاد است ولا یکاد یُنکر.[1]

ایشان می‌گویند: «صحبت در این است که خود قضیهٔ شرطیه لو خُلّی و طبعه دلالت بر مفهوم دارد یا ندارد؟» البتّه در بعضی از مواردی که قرینه داریم، مشخص است؛ مانند آیهٔ ﴿وَلَا تُكۡرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمۡ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا﴾ که اگر به هر بچه‌ای بگویید که مفهوم آیه این است که اگر ارادهٔ تحصن نکردند، اکراهشان کن، به شما می‌خندد! این یک مسئلهٔ عقلی و یک قرینهٔ عقلیه است که شخص با عقل خودش می‌فهمد و اصلاً در اینجا دیگر اکراه معنا ندارد.

من‌باب‌مثال، وقتی که خود بچه دارد شیرینی می‌خورد، آیا می‌گویید: «بر خوردن شیرینی اکراهش کن»؟! بله، بر خوردن ترشی و تلخی و دوا همیشه

---

[1] همان.

بچه را اکراه می‌کنند؛ اما دیگر کسی بچه را به خوردن شیرینی اکراه نمی‌کند. به‌طور کلی در آن مسائلی که نفس انسان به آن مسائل شوق دارد، می‌گویند که در آنجا اکراه نیست.

مثلاً می‌گویند: «من ازدواج می‌کنم به‌خاطر اینکه خیلی ثواب دارد.»

ـ ثواب بدهند یا ندهند، تو ازدواج می‌کنی؛ حالا خیلی قضیّه را بر گردن خدا نینداز که: «بله، به‌خاطر تبعیت از سنت بود!» نه‌خیر، اگر سنت هم نبود، تو این کار را می‌کردی! خلاصه همین یک سنت را عمل کردی و حالا آیا منتش را هم بر سر پیامبر می‌گذاری؟!

آخر بعضی می‌گویند: «بله، ما رفتیم به سنت پیغمبر عمل کنیم و قلب حضرت زهرا را شاد کنیم!»

تفاوت شرط وجوب و شرط وجود

ولی جواب سید مرتضی این جوابی نیست که ایشان بیان کردند. جوابی که به سید مرتضی باید در این موارد داد، این است که در قضیّهٔ شرطیه دو نوع شرط داریم: یک‌وقت شرط در قضیّهٔ شرطیه شرط وجوب است و یک‌وقت شرط وجود است. در اینجا

شرط وجود آمده است، مثل «إن رزقت ولدًا فاختنه». در اینجا رزق ولد شرط وجود است و با عدم رزق ولد، اصلاً سالبهٔ به انتفاء موضوع است، نه‌اینکه ما در بعضی از قضایای شرطیه قرینه داریم (قرینهٔ مقالیه یا قرینهٔ مقامیه) بر عدم انتفاء عند الانتفاء. اصلاً شرط در اینجا شرط وجود است و در آن مواردی که شرط، شرط وجود برای ترتب حکم است، مسلم است که با انتفاء آن شرط، دیگر حکم اصلاً معنا ندارد.

شخصی که بخواهد عدم تحصن پیشه کند، دیگر اصلا در آنجا اکراه معنا ندارد. در آنجایی که رزق ولد نشود، دیگر ختان معنا ندارد. یا فرض کنید اگر ما مجیء زید را علت برای اکرام دانستیم (یعنی در آنجایی که اکرام متوقف بر مجیء زید است)، اگر زید نیامد، ما دیگر چه کسی را اکرام کنیم؟! در اینجا مجیء زید علت وجوب نیست؛ در اینجا علت وجود است؛ یعنی اصلاً دیگر زیدی نیست تا ما سرش را بتراشیم؛ زیدی نیست که در اینجا اکرامش بکنیم و باید این جواب را به سید مرتضی داد.

حدود بحث در جمله شرطی

در هر صورت، جواب مرحوم آخوند خالی از اشکال نیست؛ به‌خاطر اینکه ایشان باید در آنجا که می‌فرمایند: «در وقتی که ما قرینه داریم و شک و شبهه‌ای نیست»، این‌طور بفرمایند: «باید بحث را در آن مواردی برد که شرط ما شرط وجوب باشد؛ یعنی به انتفاء آن شرط، انتفاء و عدم انتفاء حکم ممکن باشد.» در اینجا قضیهٔ شرطیهٔ ما لو خُلّی و طبعه چه اقتضایی می‌کند؟ البتّه بله، در آن مواردی که شرط، شرط وجود است، اصلاً قضیّه، قضیهٔ شرطیه نیست. قضیهٔ شرطیه به‌عنوان شرط در آنجایی است که بتوان احتمال عقلائی یا شرعی در وجوب و عدم آن داد.

هم‌سویی مبنای سید مرتضی با نفی اطلاق

این کلام مرحوم سید مرتضی بود. البتّه با توجه به آن مسائلی که گذشت، این‌طور به‌نظر می‌رسد که ایشان از نقطه‌نظر مبنا با آنچه مطرح شده است توافق کامل دارند؛ یعنی ایشان قائل به اطلاق نیستند و ایشان مفهوم شرط را در انتفاء عند الانتفاء ساکت می‌دانند. بنابراین از نقطه‌نظر ثبوتی هم تعارضی در قضیهٔ شرطیه وجود ندارد؛ یعنی اگر مولا غیر از این

شرطی که در قضیهٔ شرطیه آورده است، هزار شرط دیگر را بیان کند، باز هیچ‌گونه تعارضی بین مفهوم و بین آنها وجود ندارد؛ بلکه می‌توانیم بگوییم که اصلاً مفهوم ندارد؛ بلکه در اینجا اصلاً مسئله ساکت است.

تمایز شخص حکم و سنخ حکم

«ینبغی التنبیه علی امورٍ» که با این تنبیهات دیگر وارد بحث‌های جدیدی در باب شرط می‌شویم.

تنبیه اول اینکه شکی و شبهه‌ای نیست در اینکه در هر قضیهٔ شرطیه‌ای یک شخص حکم که ملازم و منوط به شرط است، وجود دارد. در همین مجیء زید که وجوب اکرام مترتب بر آن است، قطعاً و بدون شک و شبهه، هم قائلین به مفهوم و هم قائلین به عدم مفهوم قائلند به اینکه یک شخص حکمی که از این مجیء زید ناشی می‌شود، بر این مجیء زید بار است.

نمونه انتقال آجر برای شخص حکم

من‌باب‌مثال، فرض کنید که مقداری آجر در اینجا هست که این آجرها باید از این نقطه به یک نقطهٔ دیگر منتقل شوند. هر نفر یکی از این آجرها را

برمی‌دارد و می‌برد در فلان نقطه قرار می‌دهد. الآن هر کدام از این آجرها را که به آنجا منتقل شده‌اند یک نفر برداشته است. پس انتقال این آجر از این نقطه با این وزن به نقطهٔ دیگر توسط یک شخص خاصی بوده است که اگر آن شخص خاص نبود، این انتقال انجام نمی‌گرفت. گرچه شاید اگر یک شخص دیگری می‌آمد، همین آجر را برمی‌داشت و به آنجا می‌برد، این وزنه را از اینجا برمی‌داشت و به آنجا می‌برد، ولی الآن که این وزنه از اینجا برداشته شده و به آن نقطه منتقل شده است، منوط به این شخص خاص است؛ این را می‌گوییم شخص حکم.

شخص حکم یعنی ارتباط بین محمول و بین موضوع به‌نحوی است که با عدم این موضوع، خصوص این محمول هم منتفی خواهد شد، گرچه شرط دیگری به جای آن بیاید و یا نیاید. ما اسم آن ارتباط خاص بین محمول و موضوع و ارتباط بین حکم و موضوع را شخص حکم می‌گذاریم؛ یعنی شارع در مقام تشریع، مجیء زید را علت برای وجوب اکرام قرار داده است. حالا ما به آن علت نمی‌گوییم، ولی از باب تسامح علت می‌گوییم.

بالأخره مجیء زید را از باب ترتب، منشأ برای وجوب اکرام قرار داد؛ این را می‌گوییم شخص حکم.

هم قائلین به مفهوم و هم قائلین به عدم مفهوم قائل به انتفاء شخص حکم هستند؛ یعنی اگر زید نیامد، قطعاً شخص حکمِ وجوب اکرام از این زید منتفی خواهد شد. حالا یک شرط دیگری به جایش بیاید یا نیاید، آن یک مسئلهٔ دیگر است.

محل اختلاف درباره سنخ حکم

آنچه در باب مفهوم لحاظ می‌شود، سنخ حکم است. سنخ حکم یعنی وجوب مطلق، نه وجوب مستند به مجیء. وجوب مستند به مجیء قطعاً با عدم مجیء منتفی شده است؛ ولی صحبت در این است که آیا وجوب مطلق اکرام زید با عدم مجیء منتفی می‌شود (که از او تعبیر به سنخ الحکم می‌آورند) یا خیر؟ آیا سنخ حکم انتفاء پیدا می‌کند یا خیر؟ برداشته می‌شود یا برداشته نمی‌شود؟ صحبت در اینجاست.

دیدگاه آخوند در وصیت و نذر

مرحوم آخوند می‌فرمایند: «ما در بسیاری از موارد داریم که غیر از شخص حکم، اصلاً وجود سنخ حکم معنا ندارد و فقط شخص حکم است.»

فرض کنید در باب وصایا و یا در باب القاب که در آنجا نیز برگشتش به شرط وجود است، وقتی که می‌گویم: «أکرم زیدًا العالم» یا «أکرم هذا العالم»، این اکرام بر این عالم مترتب است. آیا در اینجا این جمله دلالت دارد بر اینکه اگر این عالم مُرد، این اکرام به یک عالم دیگری تعلق بگیرد؟ هیچ دلالتی ندارد؛ زیرا در اینجا شخص حکم است و اصلاً سنخ حکم معنا ندارد؛ یعنی اکرام یک اکرام شخصی است که به این زید تعلق گرفته است. اگر این زید از بین برود، این اکرام هم اصلاً از بین رفته است. ما در اینجا سنخ حکم نداریم که بگوییم: «ما بالنسبة به جمیع افراد یک اکرام مطلق داریم و وقتی که این زید از بین رفت، آن اکرام مطلق باقی می‌ماند و حال که این زید از بین رفته است، عمرو را اکرام می‌کنیم.[1]»

نذر در روز معین و بقای حکم

---

[1] کفایة الأصول، ص ۱۹۸.

این مسئله در باب نذر خیلی به‌درد می‌خورد. مثلاً شخص می‌گوید: «اگر روز عاشورا آمد، من فلان چیز را برای امام حسین علیه‌السّلام نذر می‌کنم.» حالا روز عاشورا می‌آید و این شخص انجام نمی‌دهد. می‌گوید: «چه باید بکنم؟ آیا می‌شود در روز یازدهم این نذر را ادا کنم؟» یا اینکه با عدم غفلت، دیگر این نذر از ذمهٔ او برداشته می‌شود و بری‌ءالذّمه می‌شود؟

یا اینکه نذر می‌کند در روز عاشورا برای عزاداری سید الشهدا یک گوسفند قربانی کند و اتفاقاً در روز عاشورا گوسفند پیدا نمی‌شود. آیا در اینجا این نذرش را باید در چیز دیگری صرف کند و متعلق نذر تغییر پیدا می‌کند یا اینکه آن نذر از بین رفته است و چون در روز عاشورا نبوده، در این صورت طبعاً خود اصلِ متعلق نذر برداشته می‌شود و خود نذر برداشته می‌شود؟ این مسئله در آنجا خیلی به‌درد می‌خورد که در قضایایی مانند نذر، وصایا، عقود، عهد و امثال‌ذلک، آیا در اینجا شخص حکم لحاظ شده است یا سنخ حکم؟

وصیت به شخص فقیر و زوال وصف

فرض کنید که وصیت کرده است: «به زیدی که فقیر است، ثلث مال من را بدهید.» حالا اگر وقتی که این شخص فوت کرد، زید غنی شد، این ثلث را چه‌کار کنند؟ آیا این قید فقیر که برای این زید آورده است، با انتفاء این زید فقیر سنخ حکم هم در اینجا منتفی می‌شود و ما اصلاً ثلث را به او ندهیم؟ یا اینکه دلالت بر انتفاء نمی‌کند و حالا که فقر از بین رفته است، سنخ حکم به جای خودش باقی است و مثلاً ما باید ببینیم که ادله در این صورت چه حکم می‌کند؟

مرحوم آخوند در اینجا می‌فرمایند: «در قضایای باب وصایا، القاب، عقود و نذور اصلاً شخص حکم مشروط شده است، نه‌اینکه در اینجا سنخ حکم است» و قائلین به مفهوم در اینجا بگویند که با انتفاء آن، اصل حکم برداشته می‌شود؛ یعنی اگر من‌باب‌مثال در روز عاشورا غنم پیدا نکردی، اصل نذر در اینجا برداشته می‌شود. یا قائلین به عدم مفهوم بگویند: «نه، در اینجا قضیّه ساکت است و باید رجوع به ادله بکنیم که نذر در اینجا به چه نحو

است؟ آیا به‌نحو مطلق در اینجا نذر شده است، اما مصداقش مصداق غنم است و با انتفاء این مصداق، آن عنوان منتفی نمی‌شود؟»

فرض کنید وقتی که می‌گوید: «من در روز عاشورا این غنم را نذر کردم»، این غنم یک عنوان کلی دارد و اصل نذر در اینجا منعقد است و وقتی که این مصداق منتفی شد، آن عنوان نذر به یک مصداق دیگر تعلق می‌گیرد؛ من‌باب‌مثال برنج بخرد بدهد.

حکم شخصی و وابستگی به مورد خاص

پس در اینجا اصلاً شخص حکم لحاظ شده است؛ یعنی وقتی که وصیت می‌کند: «ثلث مال من را به زیدی که فقیر است بدهید»، در اینجا شخص حکم برداشته می‌شود و اصلاً سنخ حکم در اینجا نیست که این وصیت یک وصیت مطلق به زید در همهٔ احوال باشد و بعد در قضیهٔ شرطیهٔ ما یک وصف و قیدی آمده باشد که زیدِ فقیر باشد. اصلاً در اینجا سنخ حکم نیست؛ بلکه در اینجا شخص حکم است. این وصیتِ وجوب اعطای مال به زید فقیر منوط به فقر زید است و این می‌شود حکم شخصی،

نه حکم سنخی.

نه‌اینکه ما وجوب اعطای مطلق به زید را در همه حال داشته باشیم و بعد در قضیهٔ شرطیه قید زید فقیر بیاید و زمانی که این زید فقیر شد، باعث شود که آن حکم وجوب اعطای مطلق از بین برود؛ اصلاً قضیّه این‌طور نیست!

مرز بحث مفهوم در حکم قابل جایگزینی

اصلاً در اینجا قضیّه شخص وجوب است، نه احتمال سنخ‌الحکم و قضیهٔ شرطیه همیشه در مواردی است که قضیهٔ سنخ‌الحکم باشد. مثلاً در «إن جاءک زید فأکرمه»، اکرام مطلق است، چه مجیء زید باشد و چه مجیء زید نباشد. ممکن است اکرامِ به‌واسطهٔ مجیء از بین برود و اکرام دیگری سر جای او بنشیند؛ ولی در باب وصایا که خصوص آن مورد لحاظ می‌شود، اصلاً خود قضیّه انصراف دارد به حکم شخصی، نه‌اینکه از اول انصراف داشته باشد به سنخ حکم.

بنابراین ما در قضایای شرطیه و در مفاهیم، در آن قضایای شرطیه‌ای بحث داریم که در جزا و حکم احتمال سنخ‌الحکم برود. بعد در آنجا بحث می‌کنیم

که آیا در این قضیّه انتفاء عند الانتفاء هست یا انتفاء عند الانتفاء نیست. اما در آن قضایایی که اصلاً احتمال سنخ‌الحکم در آنها نمی‌رود، مانند قضایای لقبیّه، مانند قضایایی که مربوط به وصایا یا نذر هستند (فرض کنید برای فلان شخص نذری می‌کند و حالا شخص فلانی مُرد. می‌گوید: «آقا، حالا من این نذر را چه‌کار کنم؟»)، این دیگر انتفاء به انتفاء موضوع است؛ نه‌اینکه در اینجا سنخ‌الحکم است و یک وجوب نذر کلی بر ذمه‌اش است و یکی از افراد آن زید است و اگر او مرد، شک می‌کند که آیا به عمرو بدهد یا ندهد. نه، اصلا از اول نذر به آن شخص خاص تعلق گرفته است و وقتی که او مرد، دیگر انتفاء به انتفاء موضوع است.

پس در قضایای شرطیه اصلاً در آن قضایایی بحث است که احتمال سنخ‌الحکم در آن برود؛ اما در آن جایی که فقط شخص‌الحکم در آن قضیهٔ شرطیه لحاظ شده است و احتمال سنخ‌الحکم در آن نمی‌رود، اصلاً بحث در آن قضایا نمی‌آید. آن‌وقت در آنجا دیگر باید ادله را لحاظ کرد.

متعلق نذر، مصداق یا مورد منحصر

این مسائل ثمرهٔ فقهی دارند؛ مثلاً در همین باب نذر، یک‌وقت متعلق نذر را به‌عنوان مصداق در نظر گرفته است، نه به‌عنوان اصل التعلق. مثلاً نذر کرده است در راه خدا کمکی بکند، یک امر خیری انجام بدهد و بعد مصداق آن را این مصداق در نظر قرار داده است. معلوم می‌شود که از اول سنخ‌الحکم مورد نظرش بوده است. نذر به‌نحو مطلق بود؛ منتها چون اکمل افراد این مورد در نظرش بود، نذر را متعلق به این مورد کرد. در اینجا به انتفاء این مورد، آن اصل سنخ‌الحکم عوض و برداشته نمی‌شود و این اصلاً کاری به قضیهٔ شرطیه ندارد؛ چه شرطیه باشد چه نباشد، در هر موردی این مسئله هست.

ولی یک‌وقت از اول اصلاً خصوص این مورد را متعلق نذر قرار داده که حتماً من‌باب‌مثال باید گوسفند باشد و چیز دیگری نباشد؛ آن‌وقت دیگر شخص‌الحکم است که برداشته می‌شود.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد.