هوالعلیم

مفهوم شرط در نظریه آقاضیاء عراقی و نقد آن

لزوم احتیاط در ناآگاهی از حدود تکلیف

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهیم - جلسه پانزدهم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس‌اللهسرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

احتیاط در اجمال دلیل و شبهات مفهومی

در بحث اطلاق که مسئله به اینجا کشیده شد و مطلب به این مطالبی که عرض شد رسید (گرچه جایش اینجا نبود)، مطلبی به نظرم آمد که البتّه بحثش در همان باب برائت و اشتغال است؛ اما قبل از اینکه به مطالب دیگر برسیم، از باب براعت استهلال که ممکن است فرصت نباشد که مطالب به آنجا کشیده شود، اول آن را بیان می‌کنیم.

معمول این است که در باب دلیل، در صورت فقدان دلیل یا اجمال دلیل و یا تعارض دلیلین، برائت جاری می‌کنند؛ گرچه شیخ در اینجا خیلی داد سخن داده و سخن خودش را در ***رسائل*** خیلی مبسوط بیان کرده است.

محدودیت برائت در دلیل مجمل

اما مطلبی که دربارهٔ اهمال دلیل گفتیم، این است که ما نمی‌توانیم در مقام اثبات به ادلّهٔ اباحیّه مانند «کلّ شیءٍ لک حلال حتی تعلم أنه حرام»[1] و امثال‌ذلک تمسک کنیم. تمام اینها در جایی می‌آیند که بحث فقدان دلیل باشد؛ ولی اگر مقام اجمال دلیل باشد، قاعدهٔ قبح عقاب بلابیان جاری نیست. و قبح عقاب بلابیان در آن موردی است که مسئلهٔ تعارض دلیلین یا فقدان دلیل باشد. اگر ما بتوانیم در مورد اجمال دلیل که در آنجا تکلیف به‌نحو اطلاق بیان شده است اما موردش مورد اهمال است، تکلیف را ولو به‌طور قدرمتیقن اتیان کنیم، دیگر در این صورت آن قاعدهٔ عقلی جاری نخواهد شد.

این تتمه‌ای بود که خواستم عرض کنم تا اینکه وقتی به باب برائت و ادلّهٔ شرعی مثل «کلّ شیءٍ لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام» و امثال‌ذلک می‌رسیم، بدانیم که تمام اینها در مواردی است که بحث اجمال دلیل نباشد؛ اما اگر مورد، مورد اجمال دلیل باشد، در این صورت باید همان اشتغال و احتیاط را لحاظ کرد تا انسان بتواند یقین به برائت ذمّه پیدا کند؛ همچون مسئلهٔ غنا که اصلاً نمی‌دانیم مفهوماً به چه چیز غنا گفته می‌شود، نه مصداقاً که در اینجا بحث روی اجمال دلیل می‌رود.

تفاوت قدرمتیقن در واجبات و محرمات

وقتی که شما قدرمتیقّن را انجام بدهید، دیگر یقین پیدا می‌کنید که اتیان کرده‌اید. و عرض کردیم که قدرمتیقن هم به چه معنایی است و در هر موردی تفاوت پیدا می‌کند؛ در مورد واجبات، قدرمتیقن یک جور است و در مورد محرمات یک جور است و اینها تفاوت پیدا می‌کنند.

نمونه‌های قدرمتیقن در تکالیف واجب

در باب واجبات، اگر مثلاً در «أعتق رقبةً» بگوییم که مقام در این عتق رقبه مقام اهمال است، نه مقام اطلاق، در این صورت قدرمتیقن آن، رقبهٔ مؤمنه می‌شود. یا فرض کنید که اگر امر به صلاة بیاید و برای شما قبله مشتبه شود، قدرمتیقنش صلاة به جهات اربع است.

پرهیز از موارد مشکوک در محرمات

یا در باب محرمات، اگر برای شما شبهه شود که آیا این مورد حرام است یا نه و شبهه هم شبههٔ مصداقیه نباشد بلکه شبههٔ مفهومیه باشد، در اینجا قدرمتیقن به این است که شما موارد مشکوکه را اتیان نکنید؛ چون آن موارد متیقن که حرمتشان یقینی است، مفروغٌ‌عنه هستند. قدرمتیقن در شبهات تحریمیهٔ

---

۱ ***وسائل الشیعة***، ج ۲۵، ص ۱۱۸: «عن أبی عبد الله علیه‌السّلام فی الجُبُن. قال: کلُّ شیءٍ لک حلال حتّی یَجیئک شاهدان یشهدان أن فیه میتةً.»

مفهومیه، موارد مشکوکه است.

غنا، نمونه‌ای از شبهه در مفهوم حرام

پس اگر ما شک کردیم که غنا به چه می‌گویند؟ آیا به این آلات و امثالها غنا می‌گویند یا اینکه غنا به بعضی از انواع اختصاص دارد؟ وقتی که غنا از نظر مفهومی برای ما مشتبه شد، قدرمتیقن این است که ما موارد اشتباه را اتیان نکنیم؛ این می‌شود قدرمتیقن. نه مواردی که ما یقین داریم و هر کسی با آن می‌رقصد؛ اینکه دیگر قدرمتیقن نیست و اصلاً مفروغٌ‌عنه است. صحبت در این است که آن مورد، موردی باشد که ما با عدم اتیان آن مورد، دیگر یقین به برائت پیدا کرده باشیم.

بنابراین به نظر می‌رسد که مسئله و تکلیف در اجمال دلیل به‌مراتب مشکل‌تر از آنجایی است که دلیل مشخص باشد و با تشخّص خود آن دلیل، تمسک به برائت و یا «کلّ شیءٍ لک حلال» و امثال‌ذلک بکنیم. این بحث در آنجا می‌آید که علت به چه برمی‌گردد؟ آیا برگشت و ریشه علت به عدم تکلیف ابتدایی است؟ منتها اگر بخواهیم این مسئله را پیش بکشیم، دیگر از محطّ بحث خارج می‌شویم. برمی‌گردیم به مطلب اصلی خودمان که تمسک به اطلاق در باب مفاهیم بود.

روش آقاضیاء در اثبات مفهوم شرط

مرحوم آقاضیاء از راهی وارد شدند که برخلاف قوم و برخلاف مرحوم آخوند است. مرحوم آخوند در تمسک به اطلاقات قائل به این شدند که جملهٔ شرطیه برای انتفاء عند الانتفاء باید مراحلی را طی کند؛ مرحلهٔ اول، لزوم است؛ مرحلهٔ دوم، ترتّب است و مرحلهٔ سوم، ترتب به‌نحو علت است. و حالا در مرحلهٔ چهارم، در ترتب به‌نحو علت، باید علّت منحصره را طی کند تا به انتفاء عند الانتفاء برسیم.

طبیعت مهمله در دیدگاه آقاضیاء

مرحوم آقاضیاء در اینجا مطلبی دارند. ایشان بدون اینکه این مراحل را طی کنند، از همان ابتدای امر به مفهوم رسیدند و انتفاء عند الانتفاءِ شرط را اثبات کردند. ایشان می‌فرمایند: «شکی نیست که در قضایای حملیّه وقتی که مولا می‌گوید: "أکرم زیدًا"، مولا حکم اکرام را در ناحیهٔ عقدالحمل به‌عنوان طبیعت مهمله در نظر می‌گیرد.[1]»

نقد امکان اهمال در مقام ثبوت

اگر در نظر شریفتان باشد، دربارهٔ طبیعت مهمله صحبت کردیم که یک وقت اهمال در مقام اثبات است و یک وقت در مقام ثبوت است. اهمال در مقام ثبوت که اصلاً معنا ندارد. اهمال در مقام ثبوت به معنای لا بشرط مقسمی است. در لا بشرط مقسمی، مولا یک معنای مشترکِ در اقسام را در نظر می‌گیرد که آن معنای مشترک بدون تشخّص و تعیّن ماهوی امکان ندارد که مورد انشا واقع شود.

ناممکن بودن انشای طبیعت بدون مصداق

مثلاً مولا از بنده‌اش بخواهد به کلامی تکلم کند که آن کلام نه در ضمن حرف و نه در ضمن اسم و نه فعل متحقق شود. این معنا ندارد و می‌شود طبیعت مهملهٔ لا بشرط مقسمی. یا مولا از بنده‌اش اتیان امری را بخواهد بدون آنکه آن اتیان در ضمن وجوب یا استحباب باشد یا در ضمن سخریه و استهزاء و تهدید و امثال‌ذلک باشد؛ یعنی صرف طلب را قصد کردن، ولی نه به‌نحو طلب وجوبی یا استحبابی یا استهزائی یا تهدیدی و ارعابی. این همان لا بشرط مقسمی می‌شود که ما از آن به طبیعت مهمله تعبیر می‌آوریم.

آن طبیعت مهمله هیچ‌وقت مورد انشا واقع نمی‌شود؛ بلکه مصادیق آن مورد انشا واقع می‌شود. خود اطلاق قسمی یکی از مصادیق طبیعت مهمله است و طبیعت در اطلاقِ قسمی باز مقید به اطلاق

---

۱ *نهایة الأفکار*، ج ۲، ص ۴۷۸.

می‌شود. روی این حساب، این طبیعت مهمله که قطعاً باید در لا بشرط مقسمی لحاظ شود، هیچ‌گاه نمی‌تواند مورد تکلیف واقع شود. پس در «أکرم زیدًا»، وجوب اکرام برای زید به‌عنوان طبیعت مهملهٔ مقسمی نخواهد بود.

تفاوت اهمال در مقام اثبات و ثبوت

حالا اگر کسی اشکال کند که: «شما در این چند روز می‌گفتید که ممکن است مولا در مقام اثبات، حدود حکم یا حدود موضوع را بیان نکند و ما هم از این دلیل استفادهٔ اهمال می‌کنیم و در موقع استفادهٔ اهمال باید به قدرمتیقّن تمسک کنیم؛ پس چگونه در اینجا می‌گویید که حکم مهمل قابل انشا نیست؟»

ما می‌گوییم: «اهمال در اینجا با اهمال در لا بشرط مقسمی تفاوت دارد.» در اهمال در مقام اثبات، از روی ناچاری حکم به اهمال می‌کنیم؛ ولی نه اینکه این اهمال در اثبات، ما را به اهمال در ثبوت برساند. مولا هیچ‌وقت در مقام ثبوت، اهمال را قصد نمی‌کند. مثلاً وقتی که مولا می‌گوید: «أعتق رقبةً»، در مقام ثبوت، یا اطلاق را قصد می‌کند که در این‌صورت هر رقبه‌ای را که بدهی، بریٔ الذمه می‌شوی و این می‌شود اطلاق در مقام ثبوت. یا اینکه مقید را قصد می‌کند که باید رقبهٔ مؤمنه را بدهی. اما اینکه نه رقبهٔ مطلق و نه رقبهٔ مؤمنه را در مقام ثبوت قصد کند، امکان ندارد.

قدرمتیقن هنگام ناآگاهی از مقصود مولا

حالا چون ما علم غیب نداریم و اطلاعی بر مافی‌الضمیر مولا نداریم، لذا در مقام اثبات گیر می‌کنیم که آیا این «أعتق رقبةً» ثبوتاً ما را به رقبهٔ مطلق می‌رساند یا منظور مولا رقبهٔ مقید است که در اینجا قیدش افتاده است؟ شاید قرائنی بوده ولی بر ما مخفی شده و یا به لحاظی آن قید ایمان افتاده است.

پس ما فقط در مقام اثبات است که حکم به اهمال می‌کنیم؛ اما هیچ‌وقت در مقام ثبوت حکم به اهمال نمی‌کنیم. (خیلی این مسئله دقیق است). وقتی که در مقام اثبات حکم به اهمال کردیم، بنابراین باید قدرمتیقن را اخذ کنیم تا ثبوتاً اتیان مسئله برای ما روشن شود؛ چراکه اگر مولا ثبوتاً مطلق را قصد کرده باشد، ما نیز رقبهٔ مؤمنه را در ضمن مطلق آورده‌ایم. و اگر رقبهٔ مقیده را قصد کرده باشد، ما نیز رقبهٔ مؤمنه را آورده‌ایم؛ زیراکه ثبوتاً نیز رقبهٔ مؤمنه منشأ بوده و این می‌شود اهمال در مقام اثبات. پس هیچ‌گاه اهمال در مقام اثبات ما را به اهمال در مقام ثبوت نمی‌رساند و در مقام ثبوت اهمالی وجود ندارد.

این اشکال اولی [است] که در اینجا به مرحوم آقاضیاء وارد می‌شود که ایشان طبیعت مهمله را برای موضوع که زید است، محمول قرار دادند؛ وجوب اکرام به‌نحو اهمال را محمول برای زید قرار دادند. یعنی نوع اکرام در «أکرم زیدًا؛ اکرام کن زید را»، اهمال دارد.

جایگزینی طبیعت مطلقه به‌جای طبیعت مهمله

در اینجا ما می‌توانیم با ایشان این مساعدت را بکنیم که گرچه شما در اصطلاح دچار اشتباه شدید، ولکن از باب عدم مشاحه در اصطلاح می‌گوییم: «اگر منظور شما از اهمال همان اطلاق است، ما این مطلب را از شما می‌پذیریم.» بنابراین شما در اینجا نگویید که طبیعت مهمله، محمول برای زید واقع شده است؛ بلکه در اینجا طبیعت مطلقه محمول واقع شده است. اگر شما خواستید به تقریرات مراجعه کنید، متوجه این قضیه باشید که منظور از اهمالی که ایشان در اینجا ذکر کرده‌اند، اطلاق است.

اشکال در معنای اطلاق مورد استناد

اشکالی که باز در اینجا پیش می‌آید، این است که ایشان می‌گویند: «در "أکرم زیدًا"، اکرام از باب طبیعت مطلقه نیست؛ چون طبیعت مطلقه نیاز به توجه خاص و عنایت مخصوصه دارد.» یعنی اگر ما این اکرام را به معنای اطلاق بگیریم، جمیع افراد اکرامی را که بر نوع بنی‌آدم صدق می‌کند، شامل می‌شود و به این می‌گویند: اطلاق.

اختصاص هر حکم به موضوع خودش

راجع به این قضیه ما صحبت کردیم که اکرام همیشه به موضوع خودش تعلق دارد. معنا ندارد که معنای اطلاقی اکرام را بالنسبة به عمرو و بکر و خالد در نظر بگیریم. همیشه محمول بر موضوع خودش بار می‌شود؛ یعنی اگر اهمال باشد، منوط به موضوع خودش است؛ اطلاق باشد، منوط به موضوع خودش است؛ صنف حکم باشد، منوط به موضوع خودش است؛ شخص حکم باشد، منوط به موضوع خودش است. و این اصلاً ابلهانه است که ما بگوییم: «اکرام عمرو و خالد را بر زید بار می‌کنیم!»

وقتی که مولا می‌گوید: «أکرم زیدًا»، یعنی تمام اکرام‌های عمرو و خالد و بکر و حسن و حسین و تقی و نقی و... برای زید است. چه موقع مولا چنین مطلبی را می‌گوید؟! این فقط در باب حصر مجازی است.

تفاوت حصر مجازی با اطلاق حقیقی

در آنجا وقتی که می‌گوییم: «العالم زیدٌ»، از باب انحصار جنسِ این وصف عالمیت در زید، می‌گوییم که تمام علما را از باب حصر مجازی، منحصر در زید می‌کنیم و این مجازاً است، نه حقیقتاً. مجازاً می‌گوییم که همهٔ عالِم‌ها زید است؛ اما در عالَم واقع، زید برای خودش یک عالِم است؛ عمرو برای خودش یک عالم است؛ بکر هم برای خودش یک عالم است. ما نمی‌توانیم تمام آن علم‌ها را ندیده بگیریم و فقط زید را عالم بدانیم؛ این مجاز است.

حالا صحبت ما این است که آیا مولا و متکلم در باب حمل حکم اطلاقی بر موضوع هم چنین قصدی را می‌کند؟ یعنی می‌گوید: «تمام اکرام‌های عالم منتفی است و فقط این زید از آسمان افتاده و اکرام انحصار به زید دارد؟!» این‌طوری نیست؛ اصلاً متکلم در این مقام نیست. هر محمولی مرتبط با موضوع خودش است. بنابراین اطلاقی را هم که ایشان در اینجا می‌گویند، اصلاً اطلاق نیست؛ این یک امر مجازی است که اصلاً ربطی به اطلاق ندارد!

اطلاق حالات موضوع و سرایت آن به حکم

اطلاق در «أکرم زیدًا» به این معناست که زید و حالات زید را در قضیهٔ حملیه در نظر می‌گیریم: حالت قیام، حالت قعود، حالت سجود، حالت آمدن، حالت نیامدن، حالت تلبس، حالت عدم تلبس، نوم، یقظه و امثال‌ذلک. این حالات زید در ناحیهٔ عقدالوضع، یک حال اطلاقی برای زید درست می‌کند.

اینکه الآن خدمتتان عرض می‌کنم، همان بزنگاهی است که بعداً می‌خواهیم روی این بزنگاه صحبت کنیم؛ پس زید در اینجا می‌شود زید مطلق، نه زید با یک وصف خاص. زیدی که در «أکرم زیدًا» می‌گوییم، دیگر می‌شود زیدِ مطلق. در اینجا زید با یک وصف عنوانی لحاظ نشده؛ بلکه در هر حال لحاظ شده است. زید در حال قیام، زید در حال قعود، زید در حال تعلّم، زید در حال تعلیم؛ در تمام این حالات، زید زید است و اکرام را بر این زید مطلق بجمیع احواله بار می‌کنیم.

وقتی که اکرام بر زید حمل شد، طبیعتاً آن اطلاقِ در ناحیهٔ زید به اطلاق در ناحیهٔ حکم هم تسرّی می‌کند و آن حکم هم به ملاحظهٔ حالات زید مطلق می‌شود. اکرام بر زیدِ در حال قعود بار می‌شود: «أکرم زیدًا إن قَعد»؛ اکرام بر زید در حال قیام هم بار می‌شود: «أکرم زیدًا إن قام»؛ اکرام بر زید در حال تعلّم هم بار می‌شود: «أکرم زیدًا إن تعلّم» یا «أکرم زیدًا إن عَلّم» و نیز جمیع حالاتی که ممکن است در آن حالت، اکرام بر زید بار شود. پس در ناحیهٔ اکرام هم می‌گوییم: «چنین اطلاقی منعقد شد.» به این می‌گویند: اطلاق حالی.

ناممکن بودن جعل مستقل حکم مماثل

بنابراین تا اینجا از این نقطه‌نظر ما مطلبی نداریم که اگر مولا در مقام بیان گفت: «أکرم زیدًا»، زید را مطلق فرض می‌کند و در نتیجه اکرام هم می‌شود مطلق. و لهذا مولا نمی‌تواند به‌عنوان اطلاق در عرض «أکرم زیدًا»، یک حکم مثبِت تکلیفی مماثل با این حکم ابتدائی را جعل کند إلّا بنحو التأکید و العنایه.

یعنی مولا نمی‌تواند بگوید: «أکرم زیدًا إن قامَ»؛ چون فرض ما بر این است که اکرام در «أکرم زیدًا» به‌نحو اطلاق است و اطلاق شامل تمام موارد حالات زید از قیام، قعود، جلوس، خواب، غیر خواب، تعلیم، تعلّم و... می‌شود. اکرام بر آن حالات منطبق است. اگر قرار باشد که مولا حکم مماثل جعل کند، این می‌شود مثلین و جعل مثلین هم ممتنع است. بنابراین اگر در اینجا مولا به‌توسط حالی از حالات حکمی را جعل کرد، معلوم می‌شود که در اینجا عنایت بیشتری دارد.

تمایز تأکید از جعل دوباره حکم

چطور اینکه در بسیاری از قضایای وجوبیهٔ تکلیفیه و در استحبابیه این مطلب را داریم؛ یک استحباب داریم و یک استحباب مؤکد؛ یک واجب داریم و یک واجب مؤکد؛ یک حرام داریم و یک حرام مؤکد؛ کراهت شدیده، کراهت غیر شدیده. همهٔ اینها برحسب آن جعل‌های متفاوتی است که بر همان جعل اوّلی مترتب شده است. پس از این باب اشکال ندارد. اما جعل حکم مماثل به‌عنوان جعل استقلالی ممتنع است؛ به‌خاطر اینکه در وهلهٔ اول جعل شده است. وقتی که مولا گفته است: «زید را در هر حالی که هست، باید اکرام بکنی»، دیگر معنی ندارد دوباره بگوید: «أکرم زیدًا إن عَلِمَ». این دیگر جعل مماثل است و ممتنع است.

بناءً‌علی‌هذا، ما اطلاق را به این نحو گرفتیم، نه به آن معنایی که مرحوم آقاضیاء گرفت و اشتباه بود. اهمالی را هم که ایشان گرفتند، اشتباه بود و ما با ایشان در این مبنا مساعدت کردیم که طبیعت مهملهٔ ایشان را بر طبیعت مطلقهٔ خودمان منطبق کردیم.

دلالت جمله حملی بر انحصار حکم

از اینجا کلام مرحوم آقاضیاء شروع می‌شود؛ ایشان می‌فرمایند که در قضایای حملیه، مثلاً در «أکرم زیدًا»، مشخص است که وقتی شما اکرام را بر زید حمل می‌کنید، استفادهٔ انحصار جمیع مراتب اکرام و حالات اکرام بالنسبة به زید می‌شود؛ یعنی تمام اکرام‌هایی را که شما می‌توانید تصور کنید که مترتب بر احوال زید است، بر زید بار کرده‌اید؛ یعنی «أکرم زیدًا فی أیّ وعاءٍ کان و فی أیّ وصفٍ کان و فی أیّ عنوانٍ.» پس ما حکم را به‌نحو مطلق در زید منحصر کردیم. تمام حالات زید در این قضیه آورده شد: حالت قیام، حالت قعود، حالت نماز، حالت نیام، حالت تعلیم، حالت تعلّم، حالت تلبس، حالت عدم تلبس؛ حتی بالاتر از این، اگر عاریاً هم باشد، باید اکرامش کنی. و این انحصار جمیع احوال زید است در اکرام و انحصار جمیع مراتب اکرام در زید است.

نقش ادات شرط در ارتباط دو قضیه

ایشان در قضیهٔ شرطیه مطلبی دارند که می‌فرمایند: «اصلاً ما ببینیم این ادات شرط چه‌کار می‌کنند؟» این ادات فقط بین جزا و بین شرط را ربط می‌دهند؛ یعنی ادات شرط دو قضیهٔ حملیه را به یکدیگر ربط می‌دهند و می‌شوند یک قضیهٔ شرطیه. فرض کنید که ما یک «جاء زیدٌ» داریم و یک «أکرم زیدًا»؛ اینها دو قضیهٔ حملیه هستند. «إن» شرطیه فقط این دو تا را به همدیگر ربط می‌دهد؛ کار دیگری نمی‌کند. یعنی ادات شرط فقط می‌آیند آن قضایای حملیه را به هر عنوانی که باشند و به هر کیفیتی که باشند، به همدیگر منوط و مرتبط می‌کنند؛ این کار شرط است.[1]

گفتیم که قضیهٔ حملیه بالنسبة به موضوع دلالت بر اطلاق حکم می‌کند؛ یعنی با یک جعلِ شارع، حکم بجمیع احواله برای موضوع ثابت می‌شود، به‌نحوی که جعل مجدد ممتنع خواهد بود؛ چون در حکم مماثل است و ما این مسئله را در قضیهٔ حملیه خواندیم و ثابت و تمام کردیم.

ارتباط تمام مراتب حکم با شرط

حالا می‌آییم در قضیهٔ شرطیه؛ در قضیهٔ شرطیه، همان حکمی که در قضیهٔ حملیه است، مرتبط

---

۱ *نهایة الأفکار*، ج ۲، ص ۴۸۰.

و منوط به شرط می‌شود؛ یعنی «إن جاءک زیدٌ فأکرمه» از دو قضیهٔ حملیه مرکّب شده است: یکی «جاء زیدٌ» و یکی هم «أکرم زیدًا». ما در قضیهٔ حملیهٔ «جاء زیدٌ» گفتیم که تمام آن محمول و تمام آن حکم در ناحیهٔ عقدالحمل، اختصاص به موضوع بجمیع احواله پیدا می‌کند. در اینجا هم همین حرف را می‌زنیم و می‌گوییم که اکرام زید بجمیع احواله و اقسامه منوط به مجیء زید می‌شود، به‌نحوی که شارع و مولا نمی‌تواند حکم دیگری مماثل با اکرام را در عرض «أکرم زیدًا إن جاء» جعل کند؛ به‌خاطر اینکه از همان اول همه را جعل کرده است. یعنی گفته است که: «اگر زید در حال قیام آمد، باید اکرامش کنی؛ اگر زید در حال قعود آمد، باید اکرامش کنی؛ اگر زید در حال تعلیم آمد، باید اکرامش کنی و...» تمام حالات زید در این قضیهٔ حملیه بیان شده است.

بنابراین همان طبیعت مطلقه‌ای که در قضیهٔ حملیه داریم، معروض «إن» شرطیه شده و «إن» شرطیه نیز اطلاق آن را از بین نمی‌برد و تبدیل به اهمال نمی‌کند تا شما بگویید که در اینجا طبیعت مهمله حمل بر موضوع شده و محمول واقع شده است؛ بلکه همان طبیعت مطلقه (بنا بر مبنای ما) که مطلق اکرام بجمیع اقسامه است، منوط به مجیء شده است. بنابراین اگر مجیء نبود، دیگر اکرامی هم در کار نیست؛ چون ما همهٔ انواع اکرام را منوط به مجیء کردیم.

چطور اینکه در «أکرم زیدًا» همهٔ انواع اکرام را منوط به زید کردیم و مولا دیگر نمی‌توانست یک اکرام جدا جعل کند؛ چون از اول با یک بیان همه را جعل کرد و گفت: «من تمام اقسام اکرام را: اکرام در حال قعود، اکرام در حال سجود، اکرام در حال قیام، اکرام در حال تلبس، اکرام عریاناً و... را برای زید جعل کردم.» حال آیا دوباره می‌تواند بگوید: «أکرم زیدًا إن قام»؟! این معنی ندارد؛ مگر اینکه در مقام تأکید باشد که آن یک حرف دیگر است.

امتناع جعل حکم در نبود شرط

بنابراین کاری که «إن» در قضیهٔ شرطیه می‌کند، این است که در آنجا «إن» نبود و در اینجا «إن» فقط ارتباط این را با آن بیان می‌کند و کاری به چیز دیگر ندارد. «إن» در قضیهٔ شرطیه می‌گوید که تمام انواع اکرامی که برای زید بود، منوط به مجیء شد. پس آیا در این مورد شارع و مولا می‌توانند حکم جدیدی را جعل کنند و بگویند: «اگر زید نیامد، باز هم اکرامش کن»؟ این کار را دیگر نمی‌توانند بکنند؛ چون جعل حکم مماثل می‌شود و جعل مماثل را هم که گفتیم، ممتنع است. تمام اکرام‌های زید، منوط به مجیء زید شد.

می‌گوییم: «إن جاءک زیدٌ فأکرم زیدًا». این‌طور است دیگر؛ یعنی «أکرمهُ» همان «أکرم زیدًا» است، منتها با ضمیر «هُ» آورده شده است. همهٔ آن اکرام‌های زید منوط به مجیء می‌شود. وقتی که منوط به مجیء شد، اگر شارع در عرض این جعل اولی بگوید که: «این اکرامِ در حال مجیء سر جای خودش باشد؛ من در غیر مجیء هم اکرام را جعل کردم»، در این‌صورت اطلاق در قضیهٔ حملیه را از بین برده‌ایم. پس شما یا باید اطلاق را در قضیهٔ حملیه قبول کنید که دیگر جعل مماثل امکان ندارد، یا باید اطلاق را در قضیهٔ حملیه قبول نکنید. اگر اطلاق را در قضیهٔ حملیه قبول کردید، در قضیهٔ شرطیه دلالت بر انتفاء عند الانتفاء می‌کند.

نتیجه استدلال آقاضیاء بر مفهوم شرط

مرحوم آقاضیاء با این مبنا اثبات کردند که ما نه نیازی به لزوم داریم، نه نیازی به ترتب داریم، نه نیازی به علیت داریم و نه نیازی به علیت منحصره داریم؛ به هیچ‌کدام نیازی نداریم. و ما از باب اطلاق در قضیهٔ حملیه به اثبات مفهوم در قضیهٔ شرطیه می‌رسیم؛ یعنی همهٔ اکرام‌های زید منحصر در مجیء زید می‌شود، به‌نحوی که اگر شارع بخواهد حکم جدیدی را در قبال حکم اول، استقلالاً وضع کند، می‌شود ممتنع.

پاسخ به اشکال جعل حکم از باب تأکید

البتّه اگر کسی اشکال کند که: «شارع از باب تأکید می‌تواند حکم مستقل جعل کند.» یعنی چطور

اینکه در قضیهٔ «أکرم زیدًا» گفتیم که مولا می‌تواند تأکّداً حکم جدیدی را جعل کند؛ مثلاً به‌خاطر اینکه به مقام علم زید احترام بکند، علم را به‌طور استقلال جعل کند و بگوید: «أکرم زیدًا إن علّم».

ما می‌گوییم: «این از باب تأکید است و اشکال ندارد.» البتّه ایشان هم جواب داده‌اند و گفته‌اند: «اگر تأکید باشد، اشکال ندارد؛ ولیکن ظهور قضیهٔ شرطیه، غیر تأکید است و جعل استقلالی و اوّلی را می‌رساند.[1]» بنابراین ایشان به این وسیله در اینجا مفهوم را اثبات کردند.

تلمیذ: ...؟

توضیح ارتباط اطلاق حکم با آمدن زید

استاد: نه دیگر. ببینید ما الآن در اینجا دو قضیه داریم: یک قضیهٔ «جاء زیدٌ» داریم که گذاشتیم یک طرف قضیهٔ شرطیه و یک قضیهٔ «أکرم زیدًا» داریم که گذاشتیم طرف دیگر. «أکرم زیدًا» قبل از اینکه در قضیهٔ شرطیه قرار بگیرد، مطلقه بود؛ یعنی تمام اکرام‌ها را برای زید ثابت می‌کرد. حالا نیز در قضیهٔ شرطیه تمام اکرام‌هایی که برای زید است، مربوط به مجیء می‌شود؛ پس اصلاً در غیر مجیء حکمی باقی نمی‌ماند.

تلمیذ: حالا اگر آمدیم...؟

استاد: دیگر حکمی باقی نمی‌ماند. عدم مجیء هم یکی از حالات زید است.

تلمیذ: ...؟

استاد: ببینید آنچه ما در مقام بیان آن هستیم، این است که بگوییم: «"إن" شرطیه فقط بین اطلاق و بین موضوع را ربط می‌دهد؛ آن اطلاق را که دیگر اهمال نمی‌کند.» کسی که می‌گوید: «أکرم زیدًا»، می‌گوید که تمام اکرام‌ها برای زید است؛ یعنی شما در هر حالی که می‌خواهید زید را فرض کنید، باید او را اکرام کنید. حالا در قضیهٔ شرطیه می‌گویید: «این زیدی را که در هر حالی می‌خواهید فرض کنید، در صورتی است که زید بیاید.» یعنی خودتان از اول عدم مجیء را خارج کردید. پس تمام اکرام‌های زید در زمانی است که مجیء باشد. حالا اگر گفتید که: «تمام اکرام‌های زید برای وقتی است که مجیء باشد» و بعد گفتید: «بعضی از اکرام‌ها برای وقتی است که مجیء نباشد»، این در اینجا دیگر جعل مماثل می‌شود و اشکال پیدا می‌کند.

خلط جعل بسیط و مرکب در استدلال آقاضیاء

حالا یک اشاره می‌کنم تا ان‌شاءالله بقیهٔ بحث را در جلسه بعد ادامه بدهیم؛ ایشان بین جعل بسیط و جعل مرکب خلط کردند. شما راجع به این فکر کنید، ببینید کجای قضیه اشکال دارد.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] *نهایة الأفکار*، ج ۲، ص ۴۸۰.