هوالعلیم

نظریهٔ مرحوم آقاضیاء عراقی در مفهوم شرط (2)

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهیم - جلسه شانزدهم

استاد
آیة الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس 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 ناحیهٔ قضیهٔ حملیه، تمام می‌دانند و همان اطلاق و همان استیعاب حکم در قضیهٔ حملیه را منوط به مقدّم در قضیهٔ شرطیه می‌دانند و ادات شرط را فقط به‌عنوان ارتباط و تعلیق بین دو قضیّه به‌حساب می‌آورند.

به‌عبارت‌دیگر بین قضیهٔ حملیه و بین قضیهٔ شرطیه در معنا، فرقی نیست و درواقع هر کدام از این دو به یکدیگر برمی‌گردند؛ یعنی در قضیهٔ «أکرم زیدًا» برگشت این قضیهٔ حملیهٔ انشائیه به یک قضیهٔ شرطیهٔ «إن وجد زیدٌ فأکرمه» است و برگشت قضیهٔ شرطیهٔ «إن جاء زیدٌ فاکرمه» به قضیهٔ حملیهٔ «أکرم زیدًا عند مجیئه» است.

بناءاً علی‌هذا مستفاد از کلام مرحوم آقاضیاء این است که وقتی ما استیعاب حکم را از ناحیهٔ اطلاق در قضیهٔ حملیه استفاده کردیم، پس همین استیعاب حکم و همین اطلاق در حکم نیز بعینه در قضیهٔ شرطیه استفاده می‌شود، بدون أیّ خللٍ و بدون أیّ نقصٍ. و لهذا ما به آنچه قوم برای انتفاء عند الانتفاء پیمودند و انتفاء را در علّت منحصره، منحصر کردند، نیازی نمی‌بینیم؛ خود مقتضای اطلاق در قضیهٔ 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 به‌نظر می‌رسد این است که ما در مقام انشاء دو جعل داریم؛ یکی جعل بسیط و یکی جعل مرکب. همان‌طورکه 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 یک‌وقت نفس وجود شیء موضوع برای جعل منشأ واقع می‌شود، مثل‌اینکه می‌گوییم: «أکرم زیدًا» 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 می‌گویم: أکرم زیدًا، 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 متعلّم باشد یا جاهل باشد، اکرام به نفس زید بدون أیّ قیدٍ 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 به‌طورکلی حکم را روی صرف‌الوجود 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 خواهی‌نخواهی حکم هم عقلاً و تکویناً منتفی است، نه تشریعاً. چطور اینکه آیهٔ شریفه ﴿وَلَا

﴿تُكۡرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمۡ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا﴾[1] لازمهٔ عقلی اکراه در ارادهٔ تحصن است. وقتی که شخص از تحصن بیرون آمد، طبعاً خواهی‌نخواهی اکراه منتفی می‌شود. لذا در آنجا اصلاً مفهوم معنا ندارد.

یا من‌باب‌مثال می‌گوییم: «إن رُزقت ولدًا فاختنه»؛ این ختان، متعلق به رزق ولد است. حال اگر عدم رزق ولد باشد، آیا باز در این‌صورت می‌توانیم بگوییم که ختان هست؟ یا بگوییم که علّت 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 دایرهٔ تعلق جعل به آن خارج می‌شود. وقتی که خارج شد ما به‌دست می‌آوریم که اصلاً هیچ‌وقت امکان ندارد که جعل بسیط مورد مفهوم واقع شود و جعل بسیط هیچ‌وقت مفهوم برنمی‌دارد.

امکان تصور مفهوم در جعل مرکب

ولی در جعل مرکب مطلب این‌طور نیست؛ اگر ما موضوع را مقید به قیدی کردیم، این تقیید موضوع به یک قید، آن جعل را از بساطت درمی‌آورد و آن را مرکب می‌کند. وقتی که می‌گوییم: «أکرم زیدًا إن جاءک» دیگر موضوع ما در اینجا صرف الوجود زید نیست؛ بلکه وجود زید با قید مجیء است. پس از جعل بسیط درآمد و وقتی که از جعل بسیط درآمد، دیگر در اینجا موضوع ساذج و خالصی نداریم که جمیع احوال آن به‌نحو اطلاق، موضوع واقع شود و از سریان اطلاق در موضوع، اطلاق حکمی استفاده شود.

در اینجا زیدِ جائی داریم نه زیدِ غیرجائی. بله، در زید جائی، جمیع احوالی که متعلق به زید در حال مجیء است در آن موضوع، لحاظ می‌شود و از آنجا به ناحیهٔ عقدالحمل که أکرم باشد، تسری می‌کند. یعنی زید جائی چه در صبح باشد، چه در ظهر باشد، چه در شام باشد باید اکرام شود. زید جائی چه در جمعه باشد، چه در شنبه باشد، چه در سایر ایّام 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 اطلاقِ در ناحیهٔ موضوع به ناحیهٔ محمول که اکرام باشد، استقصاء و استیعاب می‌شود؛ البتّه در حال مجیء، نه مطلق. بنابراین در اینجا جمیع حالات زید را به ناحیهٔ اکرام تسری نمی‌دهیم، بلکه جمیع حالات زیدِ در حال مجیء را به اکرام تسری می‌دهیم و کم بینهما بونٌ بعید.

جناب آقاضیاء، شما از إن جاءک صرف‌نظر کردید و به‌سراغ أکرم زیدًا رفتید و گفتید: چون أکرم زیدًا 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! درحالی‌که شما جعل بسیط را مقید به مجیء کردید که در این‌صورت اصلاً جعل بسیط از اول کنار می‌رود و جعل شما از اول جعل مرکب خواهد بود!

بله، شما می‌توانید اکرام را بر تمام احوال زید جائی، معلق کنید. یعنی باید در ناحیهٔ عقدالوضع، زید جائی را در نظر بگیرید؛ چون گفتیم که مآل و برگشت هر قضیهٔ شرطیه‌ای به قضیهٔ حملیه است. بناءعلی‌هذا معنای «إن جاءک زیدٌ فأکرمه» می‌شود «أکرم زیدًا الجائی» یعنی بر تمام حالات زید جایی، اکرام بار می‌شود. اما زید غیرجائی اصلاً مورد بحث نیست و مورد قضیّه نیست تا اینکه اکرام یا عدم اکرام روی آن بار شود.

آنچه که در این قضیّه داریم این است که اکرام بر جمیع حالات زید در حال مجیء بار می‌شود؛

---

[1] . سوره نور (۲۴) آیه ۳۳.

اما اینکه آیا اکرام بر حالات زید در غیر مجیء هم بار می‌شود یا نه، اصلاً مقام به‌طورکلی اجنبی از آن است. ما اصلاً در غیر مجیء صحبت نکردیم تا شما بخواهید بحث کنید که آیا علّت دیگری جایگزین مجیء می‌شود یا جایگزین مجیء نمی‌شود! ما اصلاً در غیر مجیء بحث نمی‌کنیم.

استاد: اصلاً ایشان بحث را از اول روی علّت منحصره و علّت غیرمنحصره و تلازم و امثال‌ذلک نبردند، بلکه بحث از اول روی اطلاق قضیّه آمد. ایشان گفتند که زید در أکرم زیدًا مقید به چیزی نشده و مطلق است، پس جمیع احوال زید در اینجا به‌نحو اطلاق لحاظ شده است. ـ حالا به ما آن مناقشات که ایشان قضیّه را مهمله گرفتند و... کاری نداریم ـ یعنی با اطلاق زید در اینجا جمیع احوال زید، موردِ برای اکرام هستند. از جمیع احوال زید به‌نحو اطلاق، تسری اطلاق در ناحیهٔ اکرام می‌شود. یعنی شما باید در ناحیهٔ اکرام نیز همهٔ وجوب‌های 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 مجیء و اختصاص به حضور ندارد، اختصاص به جهل ندارد، اختصاص به علم ندارد، اختصاص به روز یک‌شنبه و دوشنبه ندارد. یعنی این اکرام می‌شود مطلق. ایشان این اطلاق را از ناحیهٔ موضوع گرفته‌اند.

بنابراین وقتی که من می‌گویم: أکرم زیدًا، اطلاق این قضیّه ایجاب می‌کند که هیچ قیدی برای تقیید اکرام در اینجا لحاظ نشده باشد. وقتی که قیدی لحاظ نشده باشد پس جمیع حالات زید مورد برای اکرام است.

حالا ایشان می‌گویند: أکرمهُ در إن جاءک زیدٌ فأکرمه، همین أکرم زیدًا است، فقط به‌جای زید ضمیر«هُ» آمده است. در قضیهٔ شرطیه فقط همین اطلاقِ در قضیهٔ حملیه را معلق بر مجیء می‌کنیم. یعنی ادات شرط، اطلاق را در أکرم زیدًا اهمال نمی‌کنند، بلکه اطلاق را به حال خودش باقی می‌گذارند و فقط کاری که می‌کنند این است که تعلیق به‌وجود می‌آورند. یعنی ادات شرط وضع شده‌اند برای تعلیق تالی بر مقدم.

گفتیم که در ناحیهٔ تالی در جمیع احوال زید استفادهٔ اطلاق را می‌کنیم و تمام اکرام‌ها را به‌نحو اطلاق بر زید حمل می‌کنیم و تمام وجوب‌ها، بر تمام حالات زید بار می‌شود. یعنی تمام وجوب‌های اکرام زید بر مجیء معلق می‌شود. پس در اینجا دیگر وجوب اکرامی باقی نمی‌ماند تا آن وجوب اکرام را در غیر مجیء هم بیاوریم. تمام اکرام‌های زید منحصر به یک دریچه می‌شوند، منحصر به یک مجراء می‌شوند، منحصر به یک کانال می‌شوند که آن کانال، کانال مجیء است. از کانال مجیء، تمام اکرام‌ها بر زید اثبات می‌شود. پس این اکرام زید شد کانالیزه. این مجیء تمام اکرام‌های زید را مختص به خودش قرار داد و چیزی برای غیر مجیء باقی نگذاشت. این کلام مرحوم آقاضیاء بود.

استاد: نه، تکوینی نیست؛ تشریعی است. ما در عالم اعتبار است که می‌گوییم: تمام اکرام‌های زید برای مجیء است و برای غیر مجیء نیست. این در عالم اعتبار است دیگر و ما می‌توانیم اعتبار نکنیم. وقتی که می‌گوییم: أکرم زیدًا در اینجا تمام اکرام‌ها را بدون حالتی برای زید لحاظ کردیم، ولی در اینجا تمام اکرام‌های زید را مخصوص به یک حالت که مجیء است مختص کردیم؛ این عالم تشریع است دیگر. عالم جعل و تشریع همین است که حکم به‌دست شارع و جاعل است؛ می‌تواند کانالیزه بکند یا کانالیزه نکند. در أکرم زیدًا 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 یک‌وقت شما می‌گویید: أکرم زیدًا و یک‌وقت می‌گویید: أکرم زیدًا الجائی. شما اول باید موضوع را منقّح کنید. در أکرم زیدًا جعل، جعل بسیط است، و جعل و أکرم 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 نمی‌ماند، یعنی اصلاً سری باقی نمی‌ماند که بتراشید یا نتراشید.

مثل‌اینکه بگوییم: إن رُزقت ولدًا فاختنه، آیا این حکم دلالت می‌کند بر اینکه اگر بچه پیدا نکردید، فلا تختنه؟! اصلاً دیگر این سالبه به انتفاء موضوع است. اصلاً دیگر موضوع ختان از بین می‌رود و دیگر مفهومی در اینجا نیست. مفهوم در آنجایی است که قضیّه قابلیت اطلاق و تقیید را داشته باشد، یعنی قضیهٔ 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 می‌شود پس دیگر اصلاً در اینجا مفهوم نداریم.

مفهوم در قضیه‌ای 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 قضیهٔ مطلقه همان قضیهٔ حملیهٔ ما است و جعل به زید خورده است، با انتفاء زید دیگر موضوعی باقی نمی‌ماند تا اینکه شما بخواهید اکرام را ثابت کنید یا ردّ کنید.

اما ایشان این قضیهٔ جعل بسیط را به مجیء زده‌اند و گفته‌اند که چطور در أکرم زیدًا تمام اکرام‌ها را در همه حال برای زید ثابت می‌کنیم، پس تمام اکرام‌های برای زیدی که صرف الوجود است در مجیء کانالیزه می‌شود.

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

ما این مطلب را روی چشممان می‌گذاریم و می‌گوییم: تمام اکرام‌هایی را که مولا بر «زیدی که می‌آید» بار کرده است، بر «زیدی که دارد می‌آید» بار می‌شود. این در واقع می‌شود ضرورت به شرط مفهوم. یعنی اکرام‌هایی که مربوط به «زیدی که می‌آید» است بر او بار می‌شود؛ اما نسبت به «زیدی که نمی‌آید» 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 این‌طور 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 زیدِ 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 قضیهٔ حملیه را جعل بسیط گرفتند و بعد وقتی که وارد قضیهٔ شرطیه شدند آن قضیهٔ حملیه را به قضیهٔ شرطیه چسباندند. درصورتی‌که اگر شما می‌خواهید همان قضیهٔ حملیه را بیان کنید باید این‌طور بیان کنید: «إن جاءک زیدٌ فأکرم زیدًا الجائی»، نه‌اینکه إن جاءک زیدٌ را به‌طورکلی کنار بگذارید بعد أکرم زیدًا را بچسبانید. یعنی باید أکرم زیدًا الجائی را بگیرید نه‌اینکه أکرم زیدًا را به‌صورت صرف الوجود بگیرید.

صرف الوجود برای جایی است که مجیء نبود اما حالاکه مجیء است. پس باید این مجیء را در ناحیهٔ موضوع لحاظ کرده و دخیل بدانیم؛ و وقتی که دخیل دانستیم دیگر تمام بناهای شما از بین می‌رود.

ما هم قبول می‌کنیم که در ناحیهٔ 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 زیدِ در ظرف مجیء حمل می‌کنیم، چون گفتیم که ایشان همیشه اطلاق را از ناحیهٔ موضوع می‌گیرند.

هیچ‌وقت فراموش نکنیم که ایشان اطلاق در ناحیهٔ محمول را از ناحیهٔ موضوع دانسته‌اند. یعنی می‌گفتند که در خود اکرام اهمال است. ـ البتّه صحبتش را کردیم که اگرچه در اینجا از هیئات است و دلالت هیئت هم دلالت آلی است؛ ولی باز می‌توان در اینجا تقیید و اطلاق را لحاظ کرد ـ 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 اکرامِ در روز جمعه نیست، مقید به اکرامِ در روز شنبه نیست بلکه اکرامِ 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 اطلاقِ در اکرام از ناحیهٔ موضوع آمده است یعنی چون موضوع ما زیدِ 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 إن جاءک زیدٌ فأکرمه که زید مطلق نیست؛ بلکه زید مقید است، زید جائی موضوع ما است.

مگر شما نمی‌گویید که هر قضیهٔ شرطیه‌ای به قضیهٔ حملیه برمی‌گردد؟! مثلاً قضیهٔ شرطیهٔ «إن کانت الشّمس طالعة فالنّهار موجودٌ» می‌شود «النّهار موجودٌ عند طلوع الشّمس» که یک قضیهٔ حملیه است. شما همین قضیهٔ حملیه را دوباره به قضیهٔ شرطیه برگردانید، یعنی النّهار موجودٌ عند طلوع الشّمس، می‌شود إن کانت الشّمس طالعة فالنّهار موجودٌ. این می‌شود برگشت قضیهٔ حملیه به شرطیه و شرطیه به حملیه.

حالا می‌خواهیم در أکرم زیدًا قضیهٔ حملیه را به شرطیه برگردانیم، می‌شود إن وجد زیدٌ فأکرمه. این می‌شود قضیهٔ شرطیهٔ صرف الوجود، این می‌شود جعل بسیط. حالا اگر بخواهیم إن جاءک زیدٌ فأکرمه را به حملیه برگردانیم، می‌شود أکرم زیدًا عند مجیئه. پس شما موضوع را در قضیهٔ حملیه، زید تنها نگرفتید بلکه عند مجیء را در زید داخل کردید، پس چطور در قضیهٔ شرطیه تالی را از مقدم جدا فرض کردید؟!

استاد: ایشان قائل به علّت 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 زیدٌ فأکرمه» یک قضیهٔ شرطیه است ولی شرطیه به جعل بسیط است. جعل به صرف الوجود یعنی به وجود زید خورده است. ولی در قضایای شرطیه مانند إن جاءک زیدٌ فأکرمه، جعل مرکب است، یعنی مجیء زید مقدم شده برای اکرام، این می‌شود جعل مرکب. درجعل مرکب حالات طاریِ بر موضوع به محمول سرایت می‌کند؛ به همان مقدار نه بیشتر! یعنی وقتی که موضوع شما محدود است، محمولتان هم محدود می‌شود.

من‌باب‌مثال در أکرم زیدًا، اطلاق در حالات زید به اکرام سرایت می‌کند و اکرام را هم مطلق می‌کند. ولی این حالات اکرامِ 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 همهٔ افراد کره زمین را هم داخل کنیم و اکرام روی همهٔ اینها بار شود؟! به آنها کاری ندارد. قضیهٔ 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 دایرهٔ قضیهٔ 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.

به‌هرصورت با این عرضی که من کردم اطلاق در ناحیهٔ حکم به‌طورکلی از بین می‌رود و آن حکم منحصر به موارد محدود در موضوع می‌شود. موضوع در اینجا زید جائی است و زید جائی را باید در هر ظرفی اکرام کنید و ما این را قبول داریم. اما قضیهٔ زید غیر جائی اصلاً قضیهٔ اجنبی است و اصلاً راجع به آن بحثی نداریم و به‌طورکلی مسئلهٔ ما نسبت به این قضیّه بیگانه است. در زید غیر جائی قضیّه ساکت است.

آنچه که این قضیّه می‌رساند این است که شما هرکجا زید جائی را پیدا کردید باید اکرامش کنید؛ درخانه‌اش 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 قضیّه 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 نکرده‌اند و اگر ما بخواهیم به طریق قوم مشی کنیم، باید بگوییم: قضیهٔ شرطیه دلالت بر علّت منحصره نمی‌کند، به‌جهت اینکه آنچه مسلم است این است که در قضیهٔ 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، به‌جهت اینکه وضع قضیهٔ شرطیه برای علیت بین مقدم و تالی است نه صرف ترتّب؛ بلکه تأثیر مقدم بر تالی به‌عنوان تأثیر علّی 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، به‌نحوی 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.[1]

ناتمام بودن تقریر مرحوم شیخ محمد تقی بروجردی

باید به ایشان عرض شود که گرچه مرحوم آقاضیاء در اینجا به مرام قوم تفوّه نکرده‌اند و اگر تفوّه به مرام قوم می‌شد، خواهی‌نخواهی 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 قضیهٔ حملیه در باب سریان اطلاق از موضوع به محمول دارند، خواهی‌نخواهی ایشان باید ملتزم به یک‌همچنین اطلاقی در علیت منحصرهٔ تامه باشند.

یعنی در «أکرم زیدًا 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 ناحیهٔ تمسک به اطلاق

---

[1]. *نهایة الأفکار*، ج ۲، ص ۴۸۰.

در مقدمات حکمت، مسئله تامّ نیست؛ چون ممکن است مقام، مقام اهمال باشد و مقام، مقام اجمال باشد. ولی اگر ما اطلاق را در ناحیهٔ مقدمات حکمت تمام دانستیم دیگر در آنجا خواهی‌نخواهی علیت منحصره هم اثبات می‌شود.

شما که آقاضیاء هستید و اطلاق را در ناحیهٔ موضوع تمام می‌دانید و آن را به ناحیهٔ انشاء و جعل تسری می‌دهید، دیگر برای مقدمات حکمت نیازی به دلیل دیگری ندارید. خود همین تمسک شما به اطلاق در ناحیهٔ عقدالوضع کفایت می‌کند که در ناحیهٔ عقدالحمل هم قائل به اطلاق شوید. پس اینکه شما بر ممشای قوم حرکت کنید و علیت منحصره را بر آنها ردّ کنید، دیگر بلاوجه می‌شود. اگر شما آن مبنای اول خود را دارید همان مبنای اول برای علیت منحصرهٔ عقدالحمل در مقدم کفایت می‌کند. بنابراین کلام مقرِّر ایشان هم در مشی به طریق قوم ناتمام می‌ماند.

استاد: اطلاق دو گونه است؛ بعضی از اوقات از ناحیهٔ عقدالوضع گرفته می‌شود و بعضی از اوقات از ناحیهٔ عقدالحمل گرفته می‌شود. ان‌شاءالله بحثش در روزهای آینده می‌آید که ما یک‌وقت از اول، موضوع را مقیداً لحاظ می‌کنیم و بعد حکم را مطلقاً بار می‌کنیم، که به‌عبارت‌دیگر این می‌شود واجب مطلق. و یک‌وقت موضوع را غیرمقید لحاظ می‌کنیم و بعد در ناحیهٔ محمول و در ناحیهٔ انشاء قید می‌زنیم، در این‌صورت فرق می‌کند و آن می‌شود واجب مشروط.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد