

هو العليم

نظريه مرحوم آقاياء عراقى در مفهوم شرط (2)

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهيم - جلسه شانزدهم

استاد

آية الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهراني
قدس الله سره

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

خلاصه دیدگاه مرحوم آقاضیاء در مفهوم شرط

عرض شد که مرحوم آقاضیاء در تمسک به اطلاق برای انتفاء عند الانتفاء، بیانی دارند به این نحو که اطلاق را در ناحیه قضیه حملیه، تمام می‌دانند و همان اطلاق و همان استیعاب حکم در قضیه حملیه را منوط به مقدم در قضیه شرطیه می‌دانند و ادات شرط را فقط به عنوان ارتباط و تعلیق بین دو قضیه به حساب می‌آورند. به عبارت دیگر بین قضیه حملیه و بین قضیه شرطیه در معنا، فرقی نیست و در واقع هر کدام از این دو به یکدیگر برمی‌گردند؛ یعنی در قضیه «أكرم زيداً» برگشت این قضیه حملیه انشائیه به یک قضیه شرطیه «إن وجد زيدٌ فأكرمه» است و برگشت قضیه شرطیه «إن جاء زيدٌ فأكرمه» به قضیه حملیه «أكرم زيداً عند مجيئه» است.

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

نقد نظر مرحوم آقاضیاء

تفاوت جعل بسیط و جعل مرکب در وجود مفهوم و عدم آن

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

در مقام انشاء یک وقت نفس وجود شیء موضوع برای جعل منشأ واقع می‌شود، مثل اینکه می‌گوییم: «أكرم زيداً» که جعل در اینجا جعل بسیط است؛ یعنی جعل به اکرام برای زيد تعلق گرفته است به عنوان وجوده و به صرف وجوده.

عدم امکان تصور مفهوم در جعل بسیط

در اینجا می‌توانیم بگوییم که اصلاً مفهوم معنا ندارد؛ به جهت اینکه وقتی که من می‌گویم: **اکرم زیداً**، 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 **أی قید** تعلق پیدا کرده و جعل به آن خورده است. به این می‌گوییم جعل بسیط. در جعل بسیط اصلاً مفهومی وجود ندارد؛ به خاطر اینکه وقتی ما زید را با تمام انحاء وجودی و وجود اوصافی او تصور می‌کنیم و به‌طور کلی حکم را روی صرف الوجود زید می‌بریم و هیچ قید و وصفی را در این حکم دخیل نمی‌دانیم، این دلالت می‌کند بر اینکه حکم روی ذات زید رفته است. بنابراین اگر آن ذات زید منتفی شود، دیگر خواهی نخواهی حکم هم عقلاً و تکویناً منتفی است، نه تشریحاً. چطور اینکه آیه شریفه ﴿وَلَا تُكْرَهُوْا فَلَیْتِكُمْ ۗ عَلٰی اٰلِ بَغَاۗءٍ اِنْ اُرْدُوْا تَحٰصِّنْۙ﴾^۱ لازمه عقلی اکراه در اراده تحصن است. وقتی که شخص از تحصن بیرون آمد، طبعاً خواهی نخواهی اکراه منتفی می‌شود. لذا در اینجا اصلاً مفهوم معنا ندارد.

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

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: «**اُكْرَمُ زَيْدًا اِنْ جَاءَكَ**» دیگر موضوع ما در اینجا صرف الوجود زید نیست؛ بلکه وجود زید با قید مجيء است. پس از جعل بسیط درآمد و وقتی که از جعل بسیط درآمد، دیگر در اینجا موضوع سازج و خالصی نداریم که جمیع احوال آن به نحو اطلاق، موضوع واقع شود و از سریان اطلاق در موضوع، اطلاق حکمی استفاده شود.

در اینجا زید جائی داریم نه زید غیرجائی. بله، در زید جائی، جمیع احوالی که متعلق به زید در حال مجيء است در آن موضوع، لحاظ می‌شود و از آنجا به ناحیه عقد الحمل که اکرم 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،

^۱ . سوره نور (۲۴) آیه ۳۳.

چه در شنبه باشد، چه در سایر ایام هفته باشد باید اکرام شود؛ چه آن زید جائی عریاناً باشد و چه متلبساً باشد، باید اکرام شود. یعنی جمیع احوال زید به وصف مجیء در اکرام تسری پیدا می‌کند.

پس زید بالنسبة به احوالی که همراه با مجیء است و جدای از مجیء نیست، اطلاق پیدا می‌کند. و جمیع موارد اکرام از تسری اطلاق در ناحیه موضوع به ناحیه محمول که اکرام باشد، استقصاء و استیعاب می‌شود؛ البته در حال مجیء، نه مطلق. بنابراین در اینجا جمیع حالات زید را به ناحیه اکرام تسری نمی‌دهیم، بلکه جمیع حالات زید در حال مجیء را به اکرام تسری می‌دهیم و کم بینهما بون بعید.

جناب آقایاء، شما از **این جاءک** صرف نظر کردید و به سراغ **اکرم زیداً** رفتید و گفتید: چون **اکرم زیداً** در آنجا اطلاق دارد، پس ما جمیع اکرام‌ها را در جمیع حالات زید، بر مجیء معلق می‌کنیم! ولی موضوع ما که زید تنها نیست، موضوع ما در اینجا زید جائی است. شما نمی‌توانید جمیع حالات زید را معلق بر مجیء بکنید؛ چون ما گفتیم که در جعل بسیط اصلاً معنا ندارد که مفهوم در نظر بگیرید! در حالی که شما جعل بسیط را مقید به مجیء کردید که در این صورت اصلاً جعل بسیط از اول کنار 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 ناحیه عقدالوضع، زید جائی را در نظر بگیرید؛ چون گفتیم که مال و برگشت هر قضیه شرطیه‌ای به قضیه حملیه است. بناء علی هذا معنای «**این جاءک زیداً فاکرمه**» می‌شود «**اکرم زیداً الجائی**» یعنی بر تمام حالات زید جایی، اکرام بار می‌شود. اما زید غیر جائی اصلاً مورد بحث نیست و مورد قضیه نیست تا اینکه اکرام یا عدم اکرام روی آن بار شود.

آنچه که در این قضیه داریم این است که اکرام بر جمیع حالات زید در حال مجیء بار می‌شود؛ اما اینکه آیا اکرام بر حالات زید در غیر مجیء هم بار می‌شود یا نه، اصلاً مقام به‌طور کلی اجنبی از آن است. ما اصلاً در غیر مجیء صحبت نکردیم تا شما بخواهید بحث کنید که آیا علت دیگری جایگزین مجیء می‌شود یا جایگزین مجیء نمی‌شود! ما اصلاً در غیر مجیء بحث نمی‌کنیم.

تلمیذ: *این همان اثبات علیت منحصره است.*

استاد: اصلاً ایشان بحث را از اول روی علت منحصره و علت غیر منحصره و تلازم و امثال ذلک نبردند، بلکه بحث از اول روی اطلاق قضیه آمد. ایشان گفتند که زید در **اکرم زیداً** مقید به چیزی نشده و مطلق است، پس جمیع احوال زید در اینجا به نحو اطلاق لحاظ شده است. - حالا به ما آن مناقشات که ایشان قضیه را مهمله گرفتند و... کاری نداریم - یعنی با اطلاق زید در اینجا جمیع احوال زید، مورد برای اکرام هستند. از جمیع احوال زید به نحو اطلاق، تسری اطلاق در ناحیه اکرام می‌شود. یعنی شما باید در ناحیه اکرام نیز همه 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 می شود مطلق. ایشان این اطلاق را از ناحیه موضوع گرفته اند.

بنابراین وقتی که من می گویم: **أكرم زيداً**، اطلاق این قضیه ایجاب می کند 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 می گویند: **أكرمُهُ** در **إن جاءك زيدٌ فأكرمه**، همین **أكرم زيداً** است، فقط به جای زید ضمیر «ه» آمده است. در قضیه شرطیه فقط همین اطلاق در قضیه حملیه را معلق بر مجیء می کنیم. یعنی ادات شرط، اطلاق را در **أكرم زيداً** اهمال نمی کنند، بلکه اطلاق را به حال خودش باقی می گذارند و فقط کاری که می کنند این است که تعلیق به وجود می آورند. یعنی ادات شرط وضع شده اند برای تعلیق تالی بر مقدم.

گفتیم که در ناحیه تالی در جمیع احوال زید استفاده اطلاق را می کنیم و تمام اکرامها را به نحو اطلاق بر زید حمل می کنیم و تمام وجوبها، بر تمام حالات زید بار می شود. یعنی تمام وجوبهای اکرام زید بر مجیء معلق می شود. پس در اینجا دیگر وجوب اکرامی باقی نمی ماند تا آن وجوب اکرام را در غیر مجیء هم بیاوریم. تمام اکرامهای زید منحصر به یک دریاچه می شوند، منحصر به یک مجراء می شوند، منحصر به یک کانال می شوند که آن کانال، کانال مجیء است. از کانال مجیء، تمام اکرامها بر زید اثبات می شود. 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.

تلمیذ: این انتقاء عند الانتقاء تکوینی است و دیگر تشریحی نیست.

استاد: نه، تکوینی نیست؛ تشریحی است. ما در عالم اعتبار است که می گوئیم: تمام اکرامهای زید برای مجیء است و برای غیر مجیء نیست. این در عالم اعتبار است دیگر و ما می توانیم اعتبار نکنیم. وقتی که می گوئیم: **أكرم زيداً** 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 تشریح است دیگر. عالم جعل و تشریح همین است که حکم به دست شارع و جاعل است؛ می تواند کانالیزه بکند یا کانالیزه نکند. در **أكرم زيداً** 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 همه اکرامهایی که برای زید است باید در جایی اعمال شود که مجیء ای در کار باشد. بنابراین اگر مجیء ای در کار نبود اکرامهای زید هم صورت تحقق به خودش نمی گیرد. این کلام آقاضیاء بود.

خلط مرحوم آقاضیاء بین جعل بسیط و بین جعل مرکب

عرض من این است که یک وقت شما می گوئید: **أكرم زيداً** و یک وقت می گوئید: **أكرم زيداً الجائئ**. شما اول باید موضوع را منقح کنید. در **أكرم زيداً جعل**، جعل بسیط است، و جعل و **أكرم** به صرف الوجود زید خورده است و در اینجا اصلاً مفهوم معنایی ندارد؛ چون وقتی که صرف الوجود از بین برود خود موضوع از بین رفته است و دیگر مفهومی باقی نمی ماند، یعنی اصلاً سری باقی نمی ماند که بتراشید یا نتراشید.

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

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

اما ایشان این قضیه جعل بسیط را به مجیء زده اند و گفته اند که چطور در **أكرم زيداً** تمام اکرام ها را در همه حال برای زید ثابت می کنیم، پس تمام اکرام های برای زیدی که صرف الوجود است در مجیء کانالیزه می شود.

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

ما این مطلب را روی چشممان می گذاریم و می گوئیم: تمام اکرام هایی را که مولا بر «زیدی که می آید» بار کرده است، بر «زیدی که دارد می آید» بار می شود. این در واقع می شود ضرورت به شرط مفهوم. یعنی اکرام هایی که مربوط به «زیدی که می آید» است بر او بار می شود؛ اما نسبت به «زیدی که نمی آید» دیگر بحث اجنبی است و کاری با آن نداریم. اصلاً موضوع بحث ما در زید غیر جائئ نیست، تا اینکه بگوئیم: آیا مفهوم دارد یا ندارد؟ ما در زید جائئ، بحث می کنیم. کأنّ مولا این طور گفته است که زید جائئ را با تمام احوالش اکرام کنید. یعنی اگر زید جائئ، قائم باشد اکرامش کنید، زید جائئ، اگر نشسته باشد اکرامش کنید، زید جائئ، اگر شنبه بیاید اکرامش کنید، اگر شب بیاید اکرامش کنید؛ ما باید تمام احوال زید را در ظرف مجیء لحاظ کنیم. می گوئیم: بسیار خوب، ما تمام احوال زید را در ظرف مجیء لحاظ می کنیم و بعد این اطلاق را به اکرام سرایت می دهیم. این اکرام را بالنسبة به زید در ظرف مجیء مطلق می کنیم. پس تمام اکرام های زید در ظرف

مجیء، بر زید در ظرف مجیء حمل می شود ولی در ظرف غیر مجیء ساکت است.

بنابراین ایشان بین جعل بسیط و بین جعل مرکب خلط کرده اند. ایشان جعل در قضیه حملیه را جعل بسیط گرفتند و بعد وقتی که وارد قضیه شرطیه شدند آن قضیه حملیه را به قضیه شرطیه چسبانند. در صورتی که اگر شما می خواهید همان قضیه حملیه را بیان کنید باید این طور بیان کنید: «**إن جاءك زيدٌ فأكرم زيداً الجائی**»، نه اینکه **إن جاءك زيدٌ** را به طور کلی کنار بگذارید بعد **أكرم زيداً** را بچسبانید. یعنی باید **أكرم زيداً الجائی** را بگیرید نه اینکه **أكرم زيداً** را به صورت صرف الوجود بگیرید.

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

ما هم قبول می کنیم که در ناحیه تالی اطلاق داریم؛ منتها اطلاق ما در ظرف مجیء است نه در ظرف صرف الوجود. وقتی که اطلاق در ظرف مجیء شد، ما تمام اکرامها را بر زید در ظرف مجیء حمل می کنیم، چون گفتیم که ایشان همیشه اطلاق را از ناحیه موضوع می گیرند.

هیچ وقت فراموش نکنیم که ایشان اطلاق در ناحیه محمول را از ناحیه موضوع دانسته اند. یعنی می گفتند که در خود اکرام اهمال است. - البته صحبتش را کردیم که اگر چه در اینجا از هیئات است و دلالت هیئت هم دلالت آلی است؛ ولی باز می توان در اینجا تقیید و اطلاق را لحاظ کرد - حالا بنا بر مبنای ایشان که می گویند: اطلاق در ناحیه اکرام از ناحیه موضوع می آید، چون موضوع که زید است بدون قید لحاظ شده است پس اکرام هم بدون قید است. یعنی مقید به اکرام در روز جمعه نیست، مقید به اکرام در روز شنبه نیست بلکه اکرام مطلق است. هر اکرامی را که ما در هر ظرفی و در هر قیدی و در هر خصوصیتی لحاظ کنیم بر زید در هر ظرفی و بر هر خصوصیتی حمل می شود. و این اطلاق در اکرام از ناحیه موضوع آمده است یعنی چون موضوع ما زید بدون قید است پس اکرامش هم اکرام بدون قید می شود.

می گوئیم: ما این حرف شما را قبول می کنیم و لکن همین را به خود شما بر می گردانیم و می گوئیم: شما در صرف الوجود در ناحیه عقدالوضع، موضوع را مطلق دانستید، اما دیگر زید در **إن جاءك زيدٌ فأكرمه** که زید مطلق نیست؛ بلکه زید مقید است، زید جائی موضوع ما است.

مگر شما نمی گوئید که هر قضیه شرطیه ای به قضیه حملیه بر می گردد؟! مثلاً قضیه شرطیه «**إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجودٌ**» می شود «**النهار موجودٌ عند طلوع الشمس**» که یک قضیه حملیه است. شما همین قضیه حملیه را دوباره به قضیه شرطیه برگردانید، یعنی **النهار موجودٌ عند طلوع الشمس**، می شود **إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجودٌ**. این می شود برگشت قضیه حملیه به شرطیه و شرطیه به حملیه.

حالا می خواهیم در **أكرم زيداً** قضیه حملیه را به شرطیه برگردانیم، می شود **إن وجد زيدٌ فأكرمه**. این

می شود قضیه شرطیه صرف الوجود، این می شود جعل بسیط. حالا اگر بخواهیم **إن جاءك زيدٌ فأكرمه** را به حمله برگردانیم، می شود **أكرم زيداً عند مجيئه**. پس شما موضوع را در قضیه حمله، زيد تنها نگرفتید بلکه **عند مجيء** را در زيد داخل کردید، پس چطور در قضیه شرطیه تالی را از مقدم جدا فرض کردید؟! **تلمیذ: ایشان هم مانند قوم، قائل به علیت منحصره شدند.**

استاد: ایشان قائل به علت منحصره از این راه شدند، نه از طریق قوم. یعنی از باب سرایت اطلاق از موضوع به محمول قائل به علت منحصره شدند و قائل به انتفاء عند الانتفاء شدند.

ما می گوئیم: این حرف شما روی مبنای خود شما باطل است. مگر شما اطلاق را از ناحیه موضوع نمی دانید؟! موضوع را در اینجا چه می دانید؟ آیا موضوع در اینجا سازج است و صرف الوجود است و جعل بسیط است؟ یا اینکه جعل در اینجا جعل مرکب است؟

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

من باب مثال در **أكرم زيداً**، اطلاق در حالات زيد به اکرام سرایت می کند و اکرام را هم مطلق می کند. ولی این حالات اکرام زيد به حالات عمرو و بكر و خالد کاری ندارد. اکرام در اینجا منحصر به زيد می شود. آیا چون زيد در اینجا مطلق است پس عمرو و بكر و خالد و همه افراد کره زمین را هم داخل کنیم و اکرام روی همه اینها بار شود؟! به آنها کاری ندارد. قضیه ما قضیه ای است که از یک موضوع و یک محمول مرکب شده است؛ موضوع آن زيد و محمولش اکرام است. به عمرو و بكر و خالد کاری نداریم.

مגיע زيد را که نداریم. پس غیر مجيء زيد که اصلاً از اول از دایره قضیه ما خارج است تا اینکه بگوئیم آیا مفهوم دارد یا ندارد. اصلاً در غیر مجيء زيد بحث نمی کنیم. ما اکرام را بر تمام حالات زيد در ظرف مجيء بار می کنیم؛ مجيء زيد با تمام حالاتش، یعنی مجيء زيد با حال قیام، مجيء زيد با حال قعود، مجيء زيد با حال تعلم، مجيء زيد با حال سجود، مجيء زيد با بی نمازی، مجيء زيد با دینداری.

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

آنچه که این قضیه می رساند این است که شما هر کجا زيد 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 قضیة 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: قضیة شرطیه دلالت بر علت منحصره نمی‌کند، به جهت اینکه آنچه مسلم است این است که در قضیة شرطیه، بین مقدم و تالی، لزوم ثابت است و ما آن را نمی‌توانیم انکار کنیم. و همین‌طور علیت بین مقدم و تالی نیز ثابت است، به جهت اینکه وضع قضیة شرطیه برای علیت بین مقدم و تالی است نه صرف ترتب؛ بلکه تأثیر مقدم بر تالی به‌عنوان تأثیر علی است. اما اینکه آیا این علت، 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.^۱

ناتمام بودن تقریر مرحوم شیخ محمد تقی بروجردی

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

یعنی در «اکرم زیداً إن جاءک» گفتیم که طبق فرمایش خودشان که فرمودند اطلاق جمیع موارد حکمی را در جمیع حالات موضوع استیعاب می‌کند، ایشان باید اطلاق را برای علیت منحصره کافی بدانند. چون قائلین به مفهوم در علیت منحصره تمسک به اطلاق می‌کنند، و ما این را توضیح دادیم. و ما اطلاق را در علیت منحصره رد کردیم و آن را کافی ندانستیم و گفتیم که در ناحیة تمسک به اطلاق در مقدمات حکمت، مسئله تام نیست؛ چون ممکن است مقام، مقام اهمال باشد و مقام، مقام اجمال باشد. ولی اگر ما اطلاق را در ناحیة مقدمات حکمت تمام دانستیم دیگر در آنجا خواهی نخواهی علیت منحصره هم اثبات می‌شود.

^۱. نه‌ایة الأفکار، ج ۲، ص ۴۸۰.

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

تلمیذ: همیشه اطلاق از ناحیه عقدالوضع می‌آید؟

استاد: اطلاق دو گونه است؛ بعضی از اوقات از ناحیه عقدالوضع گرفته می‌شود و بعضی از اوقات از ناحیه عقدالحمل گرفته می‌شود. ان شاء الله بحشش در روزهای آینده می‌آید که ما یک وقت از اول، موضوع را مقیداً لحاظ می‌کنیم و بعد حکم را مطلقاً بار می‌کنیم، که به عبارت دیگر این می‌شود واجب مطلق. و یک وقت موضوع را غیر مقید لحاظ می‌کنیم و بعد در ناحیه محمول و در ناحیه انشاء قید می‌زنیم، در این صورت فرق می‌کند و آن می‌شود واجب مشروط.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ