جلسه 22

**دو‌شنبه - 11/09/۹8**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به ثمرات معنای حرفی بود در حروف و هیئات. پنج ثمره ذکر شد:

ثمره اول این بود که در حروف، تقید حرفی که اثبات می‌‌شود بین دو جزء موضوع‌ مرکب، استصحاب در یکی از این دو جزء برای اثبات تقید حرفی، دیگر اصل مثبت نیست. مثل این‌که تقید صلات به وضوء با حرف باء در لاصلاة الا بطهور اثبات شده که آقای سیستانی فرمودند چون تقید حرفی است با استصحاب بقاء طهارت تا زمان نماز، اثبات می‌‌شود این تقید حرفی بر خلاف این‌که شارع واجب کند یک تقید اسمی را مثل یجب اقتران الصلاة بالطهارة‌ که دیگر استصحاب طهارت اثبات مفهوم اسمی اقتران نمی‌کند.

این ثمره را ما فی الجملة‌ پذیرفتیم در حروفی که مفادش محض اقتران بین دو چیز است. منتها عرض کردیم مبانی در حقیقت معنای حرفی تاثیری در این ثمره ندارد.

ثمره دوم ثمره‌ای بود که در بحوث ذکر کرد. در بحوث گفتند: ما اگر معنای حرفی را جزئی بگیریم نتیجه‌اش این می‌‌شود که دیگه نمی‌توانیم مفهوم شرط را قائل بشویم. چون مفاد ان جائک زید فاکرمه می‌‌شود یک وجوب شخصی، ‌شخص وجوب اکرام زید که در این خطاب هست و این شخص وجوب اکرام زید را معلق می‌‌کنیم بر مجیء آن، ‌منافات ندارد که یک شخص دیگری و یک فرد دیگری از وجوب اکرام زید باشد که معلق بر بیماری زید باشد. ولی اگر بگوییم معنای حرفی جزئی نیست، ‌کلی است، جزئیتش فقط بخاطر تقومش به اطرافش است، مفاد اکرمه می‌‌شود طبیعی وجوب اکرام زید، ‌سنخ وجوب اکرام زید را معلق می‌‌کنیم بر مجیء‌او، ‌کانه گفتیم طبیعی وجوب اکرام زید معلق علی مجیئه که مفهوم شرط محقق می‌‌شود.

گفتیم این ثمره، ثمره درستی است. اگر مفاد اکرمه همان‌طور که شیخ انصاری فرموده معنای جزئی باشد مفهوم شرط از بین می‌‌رود.

ثمره ثالثه ثمره‌ای بود که شیخ انصاری ذکر فرمود که چون معنای هیئت اکرمه معنای حرفی است و معنای حرفی جزئی است و جزئی قابل تقیید نیست پس ان جائک زید فاکرمه این قید نمی‌تواند به هیئت برگردد، نمی‌تواند مفاد صیغه امر در اکرمه مقید بشود به این قید چون هیئت و صیغه امر معنایش جزئی است، جزئی قابل تضییق و تقیید نیست، ‌کلی قابل تضییق و تقیید است. و لذا طبق مبنای ما ان جائک زید قید ماده است و لذا وجوب فعلی می‌‌شود واجب استقبالی می‌‌شود که همان واجب معلق است.

در بحوث گفتند با این مبنای شیخ انصافا همینی است که شیخ می‌‌گوید نتیجه می‌‌دهد. و این‌که آمدند دیگران جواب بدهند بگویند معنای حرفی معنای جزئی هست، ‌جزئی هم قابل تقیید افرادی نیست ولی قابل تقیید احوالی هست، ما تقیید می‌‌زنیم این معنای جزئی اکرمه را به نحو تقیید احوالی به این قید ان جائک، که محقق عراقی این را فرمود، در بحوث گفتند این اشتباه است. تقیید احوالی جزئی اگر به این معنا باشد که حکم مترتب بر این جزئی را مقید بکنید به قید احوالی بگویید زید فی حال کونه فی المسجد مؤدب، بله، اشکال ندارد. حکم به مؤدب بودن زید را در فرض تقید احوالی زید بکونه فی المسجد بیان کردید. اما این‌که یک جزئی را وجودش را مقید احوالی بکنید، این معنا ندارد. بگویید زید که جزئی است، می‌‌خواهیم به او تقیید احوالی بزنیم یعنی وجودش را مقید کنیم به کونه فی المسجد، ‌مگر می‌‌شود وجود یک جزئی را بعد از این‌که موجود شد مقید کرد به یک حال خاص. او موجود شد، تشخص پیدا کرد، بعد بگوییم ما می‌آییم تضییق احوالی بر او وارد می‌‌کنیم، وجود او را مضیق می‌‌کنیم به یک حال خاص. شما در ان جائک زید فاکرمه می‌‌خواهید وجود این وجوب اکرام زید را تقیید احوالی بزنید به حال مجیء زید، اگر وجوب اکرام زید که مفاد اکرمه است جزئی حقیقی است، می‌‌شود مثل زید که جزئی حقیقی است. وجود جزئی حقیقی اگر در خارج محقق بشود می‌‌شود بعدا بیاییم آن را مضیق کنیم به یک حال خاص، مختص کنیم آن وجود را؟ این معقول است؟

به نظر ما این اشکال بحوث در صورتی است که مرحوم شیخ بگوید مفاد اکرمه جزئی حقیقی است مثل جزئی‌های تکوینی که اشاره می‌‌کنیم به خارج می‌‌گوییم این موجود خارجی. مرحوم شیخ که این‌طور نمی‌گوید. معلوم است که نسبت بعثیه در اکرمه این‌طور نیست که اشاره کنیم به یک وجود خارجی بگوییم این. در وجود خارجی درست است، وقتی اشاره می‌‌کنید به زید می‌‌گویید این، ‌یک وجود متشخصی است. بعد بخواهید وجودش را تقیید احوالی بزنید درست نیست. اما مرحوم شیخ که درست است می‌‌گوید معنای هیئت اکرمه معنای جزئی است اما نمی‌خواهد آن را قیاس کند با جزئی تکوینی. می‌‌خواهد بگوید این نسبت بعثیه یک فردی است از افراد مفهوم بعث، ‌فرقش با مفهوم بعث این است که مفهوم بعث مفهوم است و لکن این نسبت بعثیه مصداق است برای بعث، مصداق است برای وجوب. این را می‌‌گوید. نه این‌که بخواهد آن را قیاس کند با جزئی حقیقی. و الا اشکالش واضح بود، ‌جزئی حقیقی با اشاره به خارج معین شکل می‌‌گیرد. بگوییم این انسان، می‌‌شود جزئی حقیقی. اشاره کنیم به یک وجود متشخص در خارج، می‌‌شود جزئی حقیقی. اگر مرحوم شیخ این را می‌‌گفت در اکرمه که اشکالش واضح بود. بله، دیگر تقیید احوالی هم معنا نداشت.

مرحوم شیخ فقط می‌‌خواهد بگوید جزئی است یعنی مصداقٌ لمفهوم البعث و الطلب. خب اشکال محقق عراقی این است که قبل از این‌که ایجاد کنیم این مصداق را، تصورش که می‌‌کنیم علی ما هو علیه من الاندکاک در اطراف، ‌نسبت بعثیه مندک است در طرفینش که یکی فعل است که اکرام زید، ‌مبعوث‌الیه است، دیگری مخاطب است که مبعوث است، می‌‌خواهیم این را ایجاد انشائی بکنیم اول او را تقیید احوالی می‌‌زنیم، بعد ایجادش می‌‌کنیم. این را می‌‌خواهد بگوید. می‌‌خواهد بگوید این نسبت بعثیه را تصور کرد مولی، اکرم زیدا، می‌‌خواهد آن را انشاء کند، ایجاد کند به وجود انشائی، اول مقیدش می‌‌کند به این تقیید احوالی و بعد ایجادش می‌‌کند. نه این‌که اول ایجادش می‌‌کند و بعد تقیید احوالی می‌‌زند تا بگویید این‌که نمی‌شود. نخیر، قبل از ایجاد انشائی، این فرد را تصور می‌‌کند، مقیدش می‌‌کند به یک قید احوالی که وجود آن است در زمان مجیء زید و بعد آن را انشاء می‌‌کند. این اشکالی ندارد.

اشکال دیگری هم که در بحوث دارند به محقق اصفهانی و آقای خوئی بود که این دو بزرگوار گفتند: معنای حرفی جزئی هم باشد قابل تقیید نیست چون تقیید یعنی تضییق، باید یک امر کلی و موسع باشد که تضییق بکنیم. ولی قابل تعلیق هست، می‌‌شود وجودش را معلق کرد بر یک شرط. باز در بحوث اشکال کردند. گفتند: جزئی حقیقی مثل زید، قابل تعلیق هم نیست. چرا؟ برای این‌که تعلیق یعنی چه؟ تعلیق وجود آن مشروط بشود و معلق بشود به وجود یک علت خاصه‌ای. مثلا این آتش که در خارج می‌‌سوزد، معلق بشود بر وجود بخاری. بعد در بحوث اشکال کردند، گفتند: شیء متشخص و جزئی حقیقی از لحاظ صدور از علت هم تشخص دارد. شما هر موجود حقیقی جزئی را در خارج ببینید، دارای یک علت معینه‌ای هست. معنا ندارد آن را معلق کنیم بر فرض وجود یک علتی. در خارج این آتش هست، علت معینه‌ای هم دارد، تعلیق چه معنایی دارد. خب موجود است، ‌علت او هم که بخاری است موجود است، تمام شد و رفت. چه معنا دارد بگوییم اگر بخاری موجود باشد، تا بخاری موجود نباشد که آتش نداریم تا وجود جزئی حقیقی داشته باشیم.

می‌گوییم: شما چرا تا مرحوم شیخ می‌‌گوید معنای هیئت معنای حرفی است و معنای حرفی جزئی است، ‌سریع می‌‌روید سراغ جزئی حقیقی خارجی؟ مرحوم شیخ مرادش از جزئی، این است که مفاد اکرمه مصداق طبیعی بعث و طلب هست. لذا نمی‌توانیم بگوییم اکرم زیدا ما نداریم، ‌ولی می‌‌توانیم بگوییم وجوب اکرام زید ما نداریم. وجوب اکرام زید در همه احوال ثابت است ولی نمی‌توانیم بگوییم اکرمه در همه احوال ثابت است. این را می‌‌خواهد بگوید مرحوم شیخ. نه این‌که قیاس کند این را با جزئی حقیقی تکوینی تا بگویید قابل تعلیق نیست بر چیزی چون یا موجود است یا نیست، ‌اگر موجود است یعنی علت معینه‌ای دارد و موجود شده است، تعلیق یعنی چه؟ مثل این‌که بگوییم وجود خوردن من، اکل من وجود تعلیقی دارد. یعنی چه؟ یا هست یا نیست. وجود تعلیقی یعنی چه؟ یا من اکل از من محقق شده که وجود تنجیزی است یا محقق نشده عدم تنجیزی است. وجود دارد به نحو معلق یعنی چه؟ خب آقا!‌ اشتباه شما این است که تا مرحوم شیخ می‌‌گوید اکرمه معنای جزئی است زودی ذهن‌تان می‌‌رود به جزئی حقیقی خارجی. ایشان می‌‌خواهد بگوید مفاد اکرمه مصداق طلب هست، مصداق بعث هست، فردی از این طبیعی بعث هست. محقق اصفهانی و آقای خوئی گفتند این فرد را که ما تصور کردیم، ‌قبل از این‌که ایجاد انشائی بکنیم آن را، ما می‌آییم می‌‌گوییم ما ایجاد انشائی می‌‌کنیم آن را معلقا بر یک شرط و وجود‌های انشائی اعتباری، قابل تعلیق هست. مثل ان مت فداری لزید. ان مت فداری لزید ملکیت زید برای دار را ما ایجاد تعلیقی کردیم. ایجاد تعلیقی یعنی انشاء یک امر اعتباری معلقا علی شرط. ان مت فداری لزید، موصی می‌‌میرد خانه ملک زید می‌‌شود. ولی امر تکوینی قابل وجود تعلیقی نیست.

و لذا به نظر ما جواب از اشکال مرحوم شیخ که فرمود ان جائک زید نمی‌تواند قید هیئت باشد چون هیئت اکرمه معنای جزئی است قابل تقیید نیست، غیر از این جواب که معنای حرفی جزئیت طرفیه دارد نه جزئیت حقیقیه، جواب محقق عراقی که تقیید احوالی ممکن است در یک معنای جزئی یا جواب محقق اصفهانی و آقای خوئی که تعلیق ممکن است انصافا جواب‌های خوبی هستند. نباید قیاس کنیم معنای جزئی بودن مفاد اکرمه را با جزئی تکوینی خارجی و هر چه در جزئی تکوینی خارجی بگوییم که وجودش قابل تقیید احوالی نیست، ‌وجودش قابل تعلیق نیست، که اشکال درستی هم هست، ‌معنا ندارد این را بیاوریم در بحث معنای حرفی بکار ببریم.

ثمره رابعه ثمره‌ای بود که در بحوث ذکر کردند. گفتند:‌ اگر ما بگوییم مفاد اکرمه که معنای حرفی است جزئی است، آن وقت برای نفی شرط الوجوب ما نمی‌توانیم به اطلاق اکرمه تمسک کنیم. شما می‌‌خواهید بگویید اکرم زیدا واجب تعیینی است، یک وقت به اطلاق ماده تمسک می‌‌کنید، می‌‌گویید واجب تخییری جامع احدهما در او واجب است و ظهور اکرم زیدا این است که متعلق وجوب عنوان اکرام زید است نه عنوان احدهما. این بحث دیگری است. اما یک وقت می‌آیید می‌‌گویید وجوب تخییری به نظر ما که نظر مشهور است، یعنی وجوب اکرام زید مشروط است به عدم اکرام عمرو، ‌وجوب اکرام عمرو مشروط است به عدم اکرام زید، ‌این می‌‌شود وجوب تخییری بین اکرام زید و اکرام عمرو که نظر مشهور است. می‌‌شود واجب تخییری آنی که وجوبش مشروط است به عدم فعل آخر. اکرم زیدا اگر بخواهد بگوید وجوب من مشروط نیست باید به اطلاق صیغه اکرم زیدا تمسک کنید. اطلاق اکرم زیدا در صورتی منعقد می‌‌شود که امکان تقیید داشته باشد. مرحوم شیخ که می‌‌گوید امکان تقیید ندارد هیئت پس اطلاق هم ندارد چون لااقل اطلاق خطاب فرع بر امکان تقیید خطاب است. اگر مولی نتواند خطاب را مقید کند، اطلاق شکل می‌‌گیرد برای خطاب، اطلاق اثباتی که اطلاق خطاب است، متوقف بر مقدمات حکمت است. یکی از مقدمات حکمت امکان تقیید است. مرحوم شیخ می‌‌گوید امکان تقیید نیست، وقتی امکان تقیید نبود پس اطلاق منعقد نمی‌شود. پس چه جور به اطلاق اکرم زیدا تمسک می‌‌کنید برای این‌که وجوب اکرام زید مشروط به عدم اکرام عمرو نیست، وجوب صوم ستین یوما مشروط به عدم اطعام ستین مسکینا نیست.

ما جواب دادیم از این ثمره رابعه. گفتیم اگر ما قائل بشویم وجوب در فرضی که مفاد معنای اسمی باشد، یجب اکرام زید، او قابل تقیید است. اکرم زیدا چون معنای حرفی است قابل تقیید نیست. که نظر مرحوم شیخ این است. مرحوم شیخ می‌‌گوید مولی می‌‌توانست تقیید بزند. لازم نیست که حتما اکرم زیدا بگوید بتواند تقیید بزند، خب بگوید یجب اکرام زید تقیید بزند. بگوید ان لم تکرم عمروا فیجب اکرام زید. امکان تقیید از مقدمات حکمت است ولی امکان تقیید اکرم زیدا که مطرح نیست، ‌امکان تقیید خطاب و لو به این شکل که خطابت را از صیغه امر تبدیل کنی به یک مفهوم اسمی، بگویی یجب اکرام زید، ‌آن وقت می‌‌توانستی بگویی ان لم تکرم عمروا فیجب اکرام زید. مرحوم شیخ که ایراد نداشت چون وجوب به مفهوم اسمی بود. همین مقدار کافی است که مولی می‌‌توانست تقیید بزند بگوید ان لم تکرم عمروا فیجب اکرام زید. ولی این‌جور نگفت، ‌گفت اکرم زیدا. همین کافی است برای اطلاق‌گیری.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق لفظی است [نه مقامی].

وانگهی مولایی که می‌‌بیند مردم عقل کافی برای این بحث‌ها ندارند، الحمدلله هم که ندارند چون این استدلال‌هایی است که طلبه‌های به زور می‌‌فهمند تا چه برسد به مردم عادی، که رجوع قید به هیئت محال است، مردم که نمی‌فهمند این را، مردم از ان جائک زید فاکرمه رجوع قید به هیئت می‌‌فهمند، مرحوم شیخ برهان می‌‌آورد که محال است، ‌مردم که نمی‌فهمند، بحث برهانی است. پس مردم امکان تقیید هیئت را فکر می‌‌کنند وجود دارد. مولی اگر بیاید بگوید اکرم زیدا مردم توهم امکان تقیید دارند. مولی وقتی مردم توهم امکان تقیید دارند، به هیچ نحوی قید را بیان نمی‌کند، ‌خب این القاء مردم است در مفسده خلاف واقع چون مردم از اکرم زیدا اطلاق‌گیری می‌‌کنند. اطلاق‌گیری فرع بر ظهور عرفی است نه فرع بر قیام برهان. می‌‌گویند مولی!‌ شما می‌‌توانستی یک کاری بکنی که مردم اطلاق‌گیری نکنند‌، ‌به یک نحوی خطاب را بیان کنی که اطلاق‌گیری نکنند. بگویی ان لم تکرم عمروا فیجب اکرام زید. این‌جور نگفتی. مردم وقتی شنیدند اکرم زیدا متوهم بودند تقیید ممکن است در همین خطاب هم، در همین خطاب هم تقیید ممکن است. فکر می‌‌کردند امکان تقیید هست و شما تقیید نکردی اطلاق‌گیری کردند. شما مردم را به خلاف واقع انداختی. خب همین مقدمات حکمت می‌‌شود که مولی اگر بگوید اکرم زیدا در حالی که غرضش این است که ان لم تکرم عمروا فاکرم زیدا اخلال به غرضش است. همین منشأ ظهور اطلاقی می‌‌شود. ما دیگه چی می‌‌خواهیم.

و لذا این ثمره رابعه به نظر ما تمام نیست.

[سؤال: ... جواب:] باید محذور عرفی باشد، ‌برای عرف واضح باشد. عرف می‌‌گوید مولی امکان تقیید نداشت؟ نمی‌توانست بگوید ان لم تکرم عمروا فیجب اکرام زید؟ یا بالاتر بگویم. بر فرض این را به شکل رجوع قید به هیئت نمی‌توانست بیان کند، به شکل رجوع قید به ماده [بیان کند] که یجب اکرام زید علی تقدیر عدم اکرام عمرو که قید به ماده برگردد، ‌ما تمسک می‌‌کنیم به اطلاق ماده می‌‌گوییم همچون قید ندارد. این هم یک راه. در واجب تعیینی این‌جور می‌‌گوییم. در واجب عینی می‌‌گوییم مولی به مکلف گفت اعتق رقبة، می‌‌گوییم این واجب عینی است نه کفایی چون نگفت ان لم یعتق غیرک فاعتق رقبة. حالا و لو امکان رجوع قید به هیئت اعتق رقبة ثبوتا نباشد، ‌خب نباشد، هم می‌‌توانیم بگوییم مولی می‌‌توانست تقیید بزند خطاب را، و لو لسانش را عوض کند به جای اعتق رقبة بگوید یجب عتق رقبة، آن وقت قید هم می‌‌توانست بزند. علاوه بر این‌که عرض کردم می‌‌توانیم به اطلاق ماده تمسک کنیم. می‌‌گوییم مولی می‌‌توانست بگوید یجب علیک عتق رقبة فی حال عدم عتق غیرک للرقبة که قید ماده باشد، اطلاق دارد ماده.

[سؤال: ... جواب:] خلاف ظاهر است غرض اجمال.

اما ثمره خامسه: ثمره خامسه را در بحوث ذکر کردند. گفتند: فرق بین نسبت تامه و نسبت ناقصه در اصول که مطرح می‌‌شود هر دو هم معنای حرفی است، ‌فرق این دو را که بفهمیم ثمره آشکار می‌‌شود که نسبت ناقصه در جمله ناقصه مفهوم ندارد ولی نسبت تامه مفهوم می‌‌تواند داشته باشد. مثالی که ما زدیم گفتیم: ماء طهور از آسمان نازل کردیم، ‌ماء طهور این جمله وصفیه است نسبتش ناقصه است، مفهومش این نیست که آب غیر طهور نازل نکردیم، شاید یک آب‌هایی غیر طهور باشد که نازل شده است از آسمان. ولی اگر نسبت تامه باشد، الماء الذی انزلناه من السماء طهور، این معنایش این است که هر آبی که از آسمان فرستادیم طهور است.

این به نظر ما خوب است ولی ربطی به بحث حقیقت معنای حرفی در حروف و هیئات ندارد. این‌قدر مطلب واضح است که نیاز به این بحث‌های تحلیلی ندارد. خب معلوم است جمله وصفیه نسبت ناقصه است، جمله خبریه نسبت تامه است، انزلنا من السماء ماء طهورا معنایش این نیست که لم ینزل من السماء ماء غیر طهور.

[سؤال: ... جواب:] انزلنا من السماء ماء طهورا، ‌ماء طهورا جمله وصفیه است.

اما اگر می‌‌گفت الماء الذی انزلناه من السماء طهور، رابطه ماء و طهور می‌‌شد رابطه جمله تامه، می‌‌شد الماء‌الذی من السماء طهور. ما قبول داریم اصل ادعایش را ولی می‌‌گوییم برای فهم فرق این دو نیاز به بحث‌های تحلیلی حقیقت معنای حرفی نیست.

از این بحث بگذریم.

هیئات

بحث راجع به معنای هیئات را ان‌شاءالله بطور مفید و مختصر بحث می‌‌کنیم و بعد از بحث از معانی هیئات، ‌جمله‌های ناقصه، جمله تامه خبریه، جمله تامه انشائیه، ان‌شاءالله وارد بحث حقیقت و مجاز و علائم حقیقت و مجاز می‌‌شویم ان‌شاءالله و بعدش بحث حقیقت شرعیه خواهد بود. این سیر بحث که آقایان در جریان باشند.

حالا بحث از هیئات را شروع می‌‌کنیم با هیئت جمله‌های ناقصه.

هیئت جمله ناقصه

عنوان را عرض کنم: مشهور گفتند جمله ناقصه دال بر نسبت است، ‌جمله تامه دال بر وقوع نسبت است. زید قائم العالم عادل دال بر وقوع نسبت است، ‌ولی العالم العادل دال بر ثبوت نسبت است. از همین جا شروع شده اشکال و اعتراض که این حرف‌ها یعنی چی. می‌‌گذاریم ان‌شاءالله برای فردا ببینیم چی می‌‌شود.