

صحیح و اعم:

مقدمه ۱:

سنت اصولیون این است که بحث صحیح و اعم را در الفاظ عبادات مطرح می‌کنند و پس از پایان بحث در عبادات، الفاظ معاملات را به طور مجزا مطرح می‌نمایند. ما هم در این بحث از ایشان تبعیت می‌کنیم.

مقدمه ۲:

بحث از صحیح و اعم همانطور که در مورد الفاظ شرعی جاری است، می‌تواند در الفاظ عرفی (بدون توجه به اینکه شارعی وجود دارد یا نه) هم مطرح شود. لکن نحوه طرح آن با نحوه طرح بحث در الفاظ شرعی متفاوت است در الفاظ شرعی (حقایق شرعیه) این بحث مطرح است که معنایی را که شارع تصویر کرده «معنایی است که غرض شارع را تأمین می‌کند = صحیح» و یا اعم از آن است. اماً نحوه طرح بحث در الفاظ لغوی چنین است: واضح لغت معنایی را تصویر کرده است و لفظ را برای آن قرار داده است، حال آیا آن معنا همان است که غرض عرف را تأمین می‌کند یا نه؟ مثلاً معنای ماشین را تصویر کرده و لغت را برای آن وضع کرده ولی آیا این معنا همان است که غرض عرف را تأمین می‌کند و یا اعم از تأمین کننده غرض عرف است.

مقدمه ۳:

مرحوم عراقی می‌نویسد:

«آن مورد الخلاف كما عرفت في عنوان البحث إنما هو الوضع لخصوص الصحيح أو لأعم منه وال fasid و اما احتمال وضعها لخصوص

ال fasid قبل الاولين فلم يعهد من كلماتهم بل لم يتوهّم أحد منهم.»^۱

توضیح :

- ۱) بحث در این است که آیا الفاظ شرعی وضع شده اند برای صحیح و یا برای اعم از صحیح و فاسد.
- ۲) اماً هیچ کس احتمال نداده که الفاظ فقط برای فاسد وضع شده اند.

تسدید الاصول نیز می‌نویسد:

«أن المتسالم عليه عند كلا الفريقين [قائلين به صحيح و قائلين به اعم]: أن أسامي العبادات موضوعة لمعنى واحد»^۲

توضیح :

- ۱) متسالم بین اصحاب آن است که اشتراک لفظی، در الفاظ شرعی نیست به اینکه یک بار وضع شده باشد برای صحیح و یک بار وضع شده باشد برای اعم.
- ۲) پس اشتراک لفظی قطعاً نیست و یک معنی بیشتر موضوع له نیست یا صحیح و یا اعم.

۱. نهاية الأفكار، ج ۱ ص ۷۲

۲. تسدید الاصول

تردیدی نیست که آنچه شارع از ما می‌خواهد، نماز صحیح است - مثلاً - . پس مطلوب شارع بی تردید نماز صحیح است. اما بحث در اینجا آن است که موضوع له صلوٰة آیا نماز صحیح است یا اعم از نماز صحیح و نماز فاسد. پس بحث در ما نحن فيه پیرامون موضوع له (یا به عبارتی تسمیه و یا به عبارتی مستعمل فيه) الفاظ عبادات است و نه پیرامون «مطلوب شارع».

مقدمه ۵

در اینکه عنوان بحث چیست، اختلافاتی وجود دارد. مرحوم آخوند صورت این مسئله را چنین مطرح می‌کند:

«أَنَّهُ وَقْعُ الْخَلَافِ فِي أَنَّ الْفَاظَ الْعِبَادَاتِ أَسَامٌ لِخَصُوصِ الصَّحِيحَةِ أَوْ لِلْأَعْمَمِ مِنْهَا.»^۱

توضیح :

موضوع بحث آن است که آیا الفاظ عبادات، اسم هستند برای عبادات صحیحه و یا برای اعم از عبادات صحیحه و غیر صحیحه. [ما می‌گوییم: عنوان «اسامی» در کلمات میرزای قمی و صاحب فصول هم مطرح بوده است.^۲]

این در حالی است که حضرت امام با اینکه موضوع بحث را چنین بدانیم، مخالف هستند؛ ایشان می‌نویسند:

«الْأُولَىٰ: فِي اخْتِلَافِ كَلْمَاتِهِمْ فِي عَقْدِ الْبَحْثِ: اخْتِلَافُ تَعْبِيرَاتِهِمْ فِي طَرْحِ هَذَا الْبَحْثِ: فَقَدْ يَعْبَرُ عَنْهُ بِأَنَّ الْفَاظَ الْعِبَادَاتِ هُلْ هِيَ مَوْضِعَةٌ لِلصَّحِيحَةِ أَوْ لِلْأَعْمَمِ مِنْهَا؟ فِي خَرْجِ الْاِخْتِصَاصِ الْحَالِصِ بِالْتَّعِينِ لِمَا عُرِفَ مِنْ أَنَّهُ لَيْسَ بِوَضْعٍ، فَضْلًا عَنِ الْاسْتِعْمَالَاتِ الْمَجَازِيَّةِ وَمَذْهَبِ الْبَاقِلَانِيِّ، فَلَا بدَّ مِنْ إِدْخَالِهَا بِالْمَنَاطِقِ. وَ قَدْ يَعْبَرُ عَنْهُ بِأَنَّهَا أَسَامٌ لَهَا أَوْ لَهُ، فَيُدْخِلُ الْاِخْتِصَاصَ التَّعِينِيَّ فِيهِ دُونَ الْبَقِيَّةِ. وَ يَمْكُنُ أَنْ يَعْبَرُ عَنْهُ بِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْاسْتِعْمَالِ الشَّارِعِ مَا ذَلِكَ؟ فَيُدْخِلُ فِيهِ الْجَمِيعَ حَتَّىِ الْمَجَازَ بَنَاءً عَلَىِ مَا قَوَّيْنَا مِنْ كَوْنِهِ اِسْتِعْمَالًاً فِيمَا وَضَعَ لَهُ، وَ دُعُوا تَطْبِيقَ الْمَعْنَى عَلَىِ الْمَصْدَاقِ، فَيَقُولُ: هَلْ الْأَصْلُ هُوَ اِدْعَاءُ هَذِهِ أَوْ هَذَا؟ فَمَا يَقُولُ مِنْ إِلَغَاءِ الْبَحْثِ بَنَاءً عَلَيْهِ لَيْسَ بِشَيْءٍ.»^۳

توضیح :

- ۱) [مشهور و از جمله آنها مرحوم حائری در درر الفوائد] بحث را چنین مطرح کرده است: آیا الفاظ عبادات برای عبادات صحیحه وضع شده یا برای اعم از صحیحه و غیر صحیحه. [ما می‌گوییم: مرحوم فاضل می‌نویسند که تا قبل از مرحوم آخوند عنوان بحث چنین بوده است در حالیکه چنین نسبتی کامل نیست]
- ۲) طبق این مبنای آن الفاظی که به سبب کثرت استعمال اختصاص به یک معنی یافته اند [آنچه مشهور وضع تعیینی می‌نامند و امام و مرحوم اصفهانی آن را وضع نمی‌دانستند بلکه «فی حکم الوضع» می‌دانستند] و هم چنین الفاظی که در کلام شارع مجازاً استعمال شده اند، از دایره بحث خارج می‌باشند.
- ۳) و هم چنین، اگر در بحث حقیقت شرعیه به مبنای باقلانی قائل شدیم [صلوة در لغت یعنی دعا و شارع هم در همان معنی آن را استعمال کرده

۱. کفايةالأصول، ص ۲۳

۲. قوانین الأصول، ج ۱ ص ۱۰۱ / الفصول الغروية، ص ۴۶

۳. مناج الوصول، ج ۱، صفحه ۱۴۱

۴. درر الفوائد، ج ۱ ص ۱۸ : «وَمِنْهَا قَدْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْفَاظَ الْعِبَادَاتِ هُلْ هِيَ مَوْضِعَةٌ بِإِزَاءِ خَصُوصِ الصَّحِيحَةِ أَوْ لِلْأَعْمَمِ مِنْهَا وَ مِنِ الْفَاسِدَةِ»

است] قطعاً «صحيح عند الشارع» نمی تواند موضوع له معنای لغوی باشد و لذا بحث از اینکه موضوع له صحيح است یا اعم، نمی تواند مطرح شود.

(۴) [تعبیر دیگری که برای این بحث شده است، تعبیر مرحوم آخوند است که می فرماید] بحث در این است که آیا الفاظ عبادات، اسمی هستند برای صحیحه و یا برای اعم.

(۵) طبق این تعبیر، اختصاص حاصل از کثرت استعمال (وضع تعیینی) داخل بحث می شود ولی الفاظ مجازی (چون قطعاً لفظ مجازی اسم معنای صحیح شرعی نیست) و از دایره بحث خارج هستند و هم چنین اگر به مبنای باقلانی قائل شدیم هم صحیح شرعی نمی تواند مستعار حقیقتی لغوی باشد.

(۶) [تعبیر سوم آن است که بگوییم:] اصل در استعمال شارع چیست؟ طبق این تعبیر همه مبانی داخل در بحث می شوند چراکه: [هم درباره الفاظ وضع شده شرعی و هم درباره الفاظ اختصاص یافته شرعی و هم درباره الفاظی که حقایق لغوی هستند (باقلانی) وقتی در لسان شارع قرار می گیرند امکان دارد بپرسیم که مراد شارع از آن ها صحیح می باشد و یا مراد شارع اعم می باشد. و هم چنین درباره الفاظی که شارع آنها را مجازاً استعمال می کند امکان دارد که بپرسیم شارع چه معنایی را به عنوان معنای مجازی برگزیده است، آیا معنای غیر موضوع له معنای شرعی صحیح است و یا معنای شرعی اعم] و حتی اگر هم در بحث مجاز - مطابق با مبنای امام - بگوییم مجاز عبارت است از استعمال لفظ در موضوع له، در حالیکه ادعا می کنیم فرد مجازی مصدق معنای حقیقی است، باز هم امکان دارد که بپرسیم آیا شارع، ادعا کرده که معنای شرعی صحیح مصدق معنای لغوی است و یا ادعا کرده که معنای شرعی اعم از صحیح و فاسد، مصدق معنای لغوی است. [و طبق مبنای مشهور در بحث مجاز هم عنوان را اگر «استعمال» قرار دهیم، بحث جاری می شود].

(۷) پس اینکه [مرحوم عراقی] بگوید مبنای ما در مجاز، بحث را بی ثمره می کند^۱ سخن غلطی است.

ما می گوییم :

الف) آنچه را امام عنوان بحث قرار داده اند (اصل استعمال شارع)، در تقریرات کلام ایشان به نحو بهتری تقریر شده است، مرحوم اشتهراردي می نویسد:

«و يمكن تحريره بنحو ثالث: هو أنه هل يمكن استفادة أصل أو قاعدة من دأب الشارع و ديدنه؛ بحيث يمكن الاعتماد عليه يتضمن حمل الألفاظ المستعملة في لسانه صلى الله عليه و آله و سلم على الصحيح أو الأعم».^۲

ب) تحلیل بحث امام این است که مثلاً در مورد لفظ صلوة، یکی از ۵ قول سابق الذکر (در بحث حقیقت شرعیه) مطرح است:

الف) لفظ صلوة قبل از اسلام به معنای دعا بوده بعد از اسلام هم چنین است = باقلانی

ب) لفظ صلوة قبل از اسلام به معنای نماز بوده، بعد از اسلام هم چنین است = آخوند و امام

ج) لفظ صلوة قبل از اسلام به معنای دعا بوده، بعد از اسلام به وضع تعیینی برای معنای نماز وضع شده است (حقیقت شرعیه به وضع شرعی).

د) لفظ صلوة قبل از اسلام به معنای دعا بوده، بعد از اسلام به وضع تعیینی برای معنای نماز وضع شده است (حقیقت شرعیه یا: کالووضع

۱. بدایع الأفکار، ص ۱۰۹

۲. تنقیح الأصول، ج ۱ ص ۹۶

ه) لفظ صلوٰة قبل از اسلام به معنای دعا بوده، در زمان پیامبر مجازاً در معنای نماز استعمال شده و بعد از پیامبر حقیقت متشرعيه شده است
(عدم حقیقت شرعیه).

حال:

اگر گفتیم عنوان بحث «موضوع له» است (مبنای مرحوم حائری)، تنها فرض ب و ج محل بحث صحیح و اعم است [یعنی می توانیم پرسیم آیا شارع این الفاظ را برای نماز صحیح وضع کرده یا برای اعم (فرض ج) کما اینکه می توانیم پرسیم آیا این الفاظ قبل از اسلام برای نماز صحیح وضع شده بوده یا برای اعم (فرض ب) اما اینکه کدامین مصداق صحیح است و کدام نیست، ضرری به تسمیه نمی زند و لذا ممکن است بگوییم عرف این را برای صحیح وضع کرده ولی صحیح عند العرف می تواند با صحیح عند الشرع فرق کند] اما در بقیه صورت‌ها این عنوان بحث جاری نیست چراکه طبق آن مبانی در بقیه صورت‌ها قطعاً «نماز صحیح عند الشارع» موضوع له صلوٰة نیست.

[ما می گوییم: خلافاً للامام الراحل این مبنا در فرض «الف» هم جاری است با همان تقریری که در فرض «ب» آن را جاری دانستیم، به این بیان که می گوییم صلوٰة قبل از اسلام به معنای دعا بوده اما اینکه موضوع له آن، دعای صحیح بوده یا اعم از دعای فاسد و صحیح است محل بحث است. حال که شارع همان لفظ را در همان معنی استعمال کرده است، طبیعی است که این سوال مطرح می شود که معنای لغوی صلوٰة، دعای صحیح بوده است که مراد شارع هم همان باشد، یا اعم بوده است که مراد شارع هم همان باشد.]

و اگر گفتیم عنوان بحث «اسامی» است (مبنای آخوند) فرض ب و ج و د، داخل بحث می شوند ولی در دو صورت دیگر، قطعاً لفظ صلوٰة، اسم نماز صحیح نیست. [ما می گوییم: به بیان قبل، فرض «الف» با این عنوان بحث هم داخل بحث است].

و اگر گفتیم عنوان بحث «اصل در استعمال» است (مبنای امام)، همه فروض داخل بحث هستند چراکه می شود پرسید - مثلاً - اصل اولیه در استعمالات پیامبر، نماز صحیح است و یا اعم، و هم چنین می توان پرسید اگر پیامبر لفظ صلوٰة را در دعا استعمال کرده اند اصل اولیه در مراد ایشان چیست؟ (مبنای باقلانی) آیا مرادشان دعای صحیح است یا اعم.

به عبارت دیگر:

چون می دانیم صلوٰة در کلام شارع هم در صلوٰة صحیح استعمال شده و هم در اعم، می پرسیم اصل اولیه و قاعده اولیه در استعمالات شارع چیست؟ آیا اصل آن است که پیامبر لفظ را در صحیح استعمال کرده که برای خروج از این اصل قرینه بخواهیم و یا اصل آن است که ایشان این لفظ را در اعم استعمال کرده که برای فهم صحیح قرینه بخواهیم.

روشن است که این تقریر با فرض حقیقت شرعیه سازگار است و با فرض «الف و ب» هم مطابق است و طبق فرض آخر (مجاز) نیز این تقریر جاری است به این بیان که: موضوع له صلوٰة دعا است، اما اولاً پیامبر لفظ را مجازاً در معنای صحیح استعمال کرده اند و بعد به نحو سبک مجاز من المجاز در معنای اعم استعمال نموده اند و یا امر بالعكس است.

طبیعی است که در این «سبک» رسیدن از حقیقت به مجاز اول، محتاج قرینه اول است و رسیدن از مجاز اول به مجاز دوم، محتاج قرینه ای دگر است و لذا درک معنای دوم به دو قرینه محتاج است.

ج) آنچه گفتیم تقریری است که مشهور اصولیون با اتکا به آن، بحث صحیح و اعم را مبتنی بر بحث حقیقت شرعیه ندانسته اند. مرحوم آخوند تقریر ایشان را چنین می‌نویسد:

«و غایة ما يمكن أن يقال في تصويره أن التزاع وقع على هذا في أن الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازا في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصححة أو الأعم بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعانى اللغوية ابتداء وقد استعمل في الآخر بتبعه و مناسبته كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الاصارفة عن المعانى اللغوية و عدم قرينة أخرى معينة للآخر»^۱

توضیح :

۱) بحث در این است که اصل در الفاظی که شارع آنها را استعمال کرده چیست؟ آیا ابتداءً شارع بین معنای لغوی و معنای صحیح علاقه ای را لحاظ کرده و قرینه ای را بر این استعمال مجازی قرار داده و در مرحله بعد بین معنای صحیح و معنای اعم علاقه ای دیگر را لحاظ کرده و قرینه دوّمی را قرار داده است؟ یا امر بالعکس است.

۲) ثمره آن است که اگر قرینه دوم نبود، حمل می شود بر معنایی که بین آن و معنای لغوی علاقه وجود دارد.

۳) [منتهی الدراية می نویسد: این استدلال به شیخ اعظم انصاری نسبت داده شده است^۲ در حالیکه به نظر می رسد آنچه از کلام شیخ استفاده می شود، غیر از این تقریر است^۳.]

۴) مرحوم آخوند بر این تصویر بحث (به گونه ای که مبتنی بر حقیقت شرعیه نباشد) اشکال کرده اند، ایشان می نویسد: «و أنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك وأن بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة إلى قرينة معينة أخرى وأنى لهم بإثبات ذلك.»^۴

توضیح :

۱) این تصویر تنها در صورتی صحیح است که بدانیم شارع علاقه ها را به این نحوه اعتبار کرده است و بنای شارع در محاوراتش آن است که اگر قرینه دوّمی را نیاورد، همان معنایی را اراده کند که در مرحله اوّل بین آن و معنای لغوی علاقه ای را اعتبار کرده بود.

۲) به گونه ای که همین عدم قرینه دوم، قرینه ای باشد بر اراده معنای مجازی اوّل،

۱. کفایةالأصول، ص ۲۳

۲. نهاية الدراية، ج ۱ ص ۱۰۳

۳. مطاحن الأنوار، ج ۱ ص ۳۲

۴. کفایةالأصول، ص ۲۴

۳) لکن احراز چنین اصلی در استعمالات شارع، ممکن نیست.
ه) برخی خواسته اند از این فرمایش مرحوم آخوند استفاده کنند که: ایشان بحث صحیح و اعم را مبتنی بر حقیقت شرعیه می داند به این بیان که ایشان می فرماید چون نمی توانیم ثابت کنیم که شارع به سبک مجاز از مجاز تن داده است، می گوییم بحث از صحیح و اعم در صورت عدم حقیقت شرعیه تنها در صورتی جاری است که فرض سبک مجاز از مجاز جاری باشد و چون این فرض قابل اثبات نیست، در این صورت بحث صحیح و اعم در صورت عدم حقیقت شرعیه، جاری نمی شود.

ما می گوییم:

از آنچه گفته شده است نمی توان نتیجه گرفت که بحث مذکور جاری نیست بلکه می توان نتیجه گرفت که بحث مذکور بی شمره است چراکه در هر صورت نمی توان فرض بحث را ثابت کرد، این در حالی است که می توان گفت همین فرض برای آنکه بحث جاری شود کافی است.

و) با توجه به همه آنچه گفتیم به نظر می رسد، عنوان مورد نظر «اصل در استعمال» که در کلمات امام مطرح شد، از بقیه عناوین بهتر است.



صحت و فساد به چه معنی هستند؟

مرحوم آخوند می نویسد:

«آن الظاهر (أن الصحة عند الكل بمعنى واحد و هو التمامية و تفسيرها بإسقاط القضاء) كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة

كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمهما لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار و هذا لا يوجب تعدد

المعنى كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى. و

منه يندرج أن الصحة و الفساد أمران إضافيان فيختلف شيء واحد صحة و فسادا بحسب الحالات فيكون تماما بحسب حالة و

fasada بحسب أخرى فتدبر جيدا.»^۱

توضیح :

۱) صحت و فساد نزد همگان (فقها، متكلمين) به یک معنی هستند.

۲) صحت به معنای تمامیت است (تمامیت اجزاء و شرایط).

۳) اینکه فقها گفته اند: صحت یعنی اسقاط قضاe [و اعاده]، و متكلمين گفته اند: صحت یعنی موافقت شریعت و غیر ذلك
(مثلاً اطباء گفته اند صحت یعنی اعتدال مزاج^۲]، تعریف صحت به لوازم صحت است.

۴) چراکه از دیدگاه فقیه آنچه مهم است، اسقاط قضا است و لذا همان لازمه صحت را به عنوان تعریف آن، برگزیده است.

۵) و طبیعی است که برای هر کس یکی از لوازم صحت، مهم است و لذا همان را به عنوان تعریف برگزیده است.

۶) اما این اختلاف نظر به لوازم، باعث تعدد معنای صحت نمی شود.

۷) کما اینکه اختلاف مصاديق صحت که به حسب حالات مختلف حاصل می شود، ضرری به تعریف واحد آن نمی زند.

۸) و نکته آخر اینکه: صحت و فساد، اضافی هستند به این معنی که یک شیء ممکن است به حسب حالتی صحیح باشد
[نمایز دو رکعتی برای مسافر] ولی به حسب حالتی دیگر [برای حاضر] فاسد باشد.

ما می گوییم :

۱. در توضیح فرمایش آخوند لازم است که توجه کنیم اگر یک نمازی از دیدگاه فقهی صحیح است (مسقط قضاست) ولی از دیدگاه عرفانی صحیح نیست (معراج مومن نیست)، از این جهت است که از دیدگاه فقهی تام است و از دیدگاه عرفانی ناقص است.

۲. مرحوم آخوند صحت را به معنای «تمامیت من حيث الاجزاء و الشرایط» دانستند یعنی آنچه تمام اجزاء و شرائطش

۱. کفاية الأصول، ص ۲۴

۲. ایضاح الكفاية، ج ۱ ص ۱۴۹

حاصل است صحیح است. این در حالی است که وحید بهبهانی - علی ما نسبت به - صحت را به معنای «تمامیت من حیث الاجزاء» دانسته است.^۱

۳. مرحوم نائینی در فوائد الأصول ضمن اینکه فرمایش آخوند را در اینکه تعریف فقها و متكلمین، تعریف به لازم است می پذیرد ولی هیچ اشاره به اینکه معنای صحت، تمامیت باشد، نمی کنند. ایشان می نویسد:

«معنى الصحة و الفساد أوضح من ان يخفى، بل لا يمكن تعريفهما بما يكون أجلى أو مساويا لما هو المرتكز عند العرف من معناهما، فالصحة ليس إلا عبارة عمما يعبر عنها بالفارسية بـ (درست) في مقابل (نادرست) الذى هو عبارة عن الفساد.»^۲

البته ایشان در اجود التقریرات سخن آخوند را به طور کامل پذیرفته اند و می نویسند:

«ان الصحة (و ان) فسرت بموافقة الشريعة تارة و بإسقاط الإعادة و القضاء أخرى (الا انهما) من باب التفسير باللوازم و الا

معنى الصحة واحد و هي التامة التي يعبر عنها بالفارسية بـ درست»^۳

پس می توان مرحوم نائینی را در این بحث پیرو مرحوم آخوند دانست.

۴. هم چنین است مرحوم بجنوردی، ایشان نیز صحت را همین گونه تفسیر کرده و می نویسد:
«ان الصحة و الفساد متقابلان تقابل العدم و الملكة. و المراد من الصحة هو تمامية الشيء بمقتضى أصل خلقته التكوينية أو جعله التشريعى، مقابل الفساد الذى هو عبارة عن عدم هذا المعنى، وقد يعبر عنه بالناقص و المعيب أيضاً»

۵. این در حالی است که آنچه از کلمات مرحوم عراقی استفاده می شود آن است که صحت به معنای «تمامیت در تحصیل غرض» است و فساد به معنای «نقسان در تحصیل غرض». نکته مهم آن جاست که اگرچه عبارات مرحوم عراقی و تقریرات ایشان به گونه ای نیست که بتوان این استظهار را به طور قطع به ایشان نسبت داد ولی می توان گفت شاید مراد ایشان آن است که لفظ صحت وضع شده است برای مفهوم واحدی که معادل است با تمامیت + وفای به غرض (یا تحصیل غرض) [هم چنانکه مثلاً لفظ «راه راه» وضع شده برای مفهومی که مصاديق آن مرکب هستند از سیاهی و سفیدی].

ایشان در نهایه الأفكار می نویسد:

«لا يخفى ان الصحة فى المقام و كذا فى غير المقام إنما هي بمعناها اللغوى و العرفى أى التامة بالإضافة إلى الأثر المهم، و فى قبالها الفساد بمعنى النقصان الذى هو عبارة عن كون الشيء بحيث لم يتتبّع عليه الأثر المرغوب منه.»^۴

[أيضاً نـ كـ: بدايع الأفكار، ج ۱ ص ۱۱۰، مقالات فى الأصول، ج ۱ ص ۳۸]

۱. منتهی الدراسة، ج ۱ ص ۱۰۷

۲. فوائد الأصول للنائینی، ج ۱ ص ۶۰

۳. اجود التقریرات، ج ۱ ص ۳۴

۴. نهایة الأفكار، ج ۱ ص ۷۳

اشکال مرحوم اصفهانی

مرحوم اصفهانی بر سخن مرحوم آخوند و من تبع اشکال کرده است.

ایشان می نویسد:

«أنَّ حِيَثِيةً إِسْقَاطِ الْقَضَاءِ وَمُوافَقَةِ الشَّرِيعَةِ وَغَيْرِهِما لِيُسْتَدِّعَ مِنْ لَوَازِمِ التَّامَمَيْةِ بِالدَّقَّةِ بِلِمَنْ يَتَمَّ بِهَا حَقِيقَةُ التَّامَمَيْةِ حَيْثُ لَا وَاقِعٌ لِلتَّامَمَيْةِ إِلَّا التَّامَمَيْةُ مِنْ حَيْثُ إِسْقَاطِ الْقَضَاءِ، أَوْ مِنْ حَيْثُ موافَقَةِ الْأَمْرِ، أَوْ مِنْ حَيْثُ تَرْتِيبِ الْأَثَرِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَاللَّازِمِ لِيُسْتَدِّعَ مِنْ مُتَمَمَاتِ مَعْنَى مَلْزُومِهِ فَتَدَبَّرُ.»^۱

توضیح :

- ۱) اسقاط قضا و موافقت شریعت و غیر آنها (مثل اعتدال مزاج) از لوازم تمامیت نیستند بلکه مقوم حقیقت تمامیت هستند (یعنی باعث پیدایش تمامیت می شوند نه آنکه از آثار و لوازم آن باشند)
- ۲) چراکه تمامیت یعنی تمامیت من حیث اسقاط قضا یا تمامیت من حیث موافقة الامر.
- ۳) و معلوم است که لازمه یک شیء نمی تواند متمم و مقوم ملزم خود باشد.

ما می گوییم :

۱. آپچه ایشان می گویند آن است که: چیزی که آثاری دارد، آن آثار نمی توانند پدید آورنده آن چیز باشند، چراکه لازمه یک شیء معلول شیء است و لذا نمی تواند از علل آن شیء باشند.
۲. خود ایشان در پاورقی می نویسند که این قاعده در لوازم وجود می آید چراکه لوازم ماهیت، معلول ماهیت نیستند بلکه مثل فصل نسبت به جنس (که هم لازمه آن است و هم موجود آن است) می تواند هم آن را ایجاد کند و هم لازمه آن باشد.

مرحوم خویی بر محقق اصفهانی اشکال کرده است:

«ان إِسْقَاطِ الْقَضَاءِ وَالإِعَادَةِ وَمُوافَقَةِ الشَّرِيعَةِ وَغَيْرِهِما جَمِيعًا مِنْ آثارِ التَّامَمَيْةِ وَلَوَازِمُهَا وَهِيَ (التَّامَمَيْةُ مِنْ حَيْثُ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرِائطِ) وَلَيُسْتَدِّعَ مِنْ مُتَمَمَاتِ حَقِيقَتِهَا، ضُرُورَةُ أَنْ لَهَا وَاقِعَيْةً مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ هَذِهِ الْآثَارِ وَاللَّوَازِمِ وَالظَّاهِرِ أَنَّهُ وَقَعَ الْخُلُطُ فِي كَلَامِهِ - قَدْهُ - بَيْنَ تَامَمَيْةِ الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ أَعْنَى بِهَا تَامَمَيْتَهُ مِنْ حَيْثُ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرِائطِ، وَتَامَمَيْتَهُ بِلَحْاظِ مَرْحَلَةِ الْأَمْتَشَالِ وَالْأَجْزَاءِ، فَإِنَّهُ لَا وَاقِعٌ لِهَذِهِ التَّامَمَيْةِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ هَذِهِ الْآثَارِ وَاللَّوَازِمِ؟ أَوْ وَقَعَ الْخُلُطُ بَيْنَ وَاقِعِ التَّامَمَيْةِ وَعَنْوَانِهَا، فَإِنَّ عَنْوَانَ التَّامَمَيْةِ عَنْوَانٌ اِنْتَزَاعِيٌّ مُنْتَزَعٌ عَنِ الشَّيْءِ بِاعتِبَارِ أُثْرِهِ، فَحِيَثِيَّةُ تَرْتِيبِ الْآثَارِ مِنْ مُتَمَمَاتِ حَقِيقَةِ ذَلِكِ الْعَنْوَانِ. وَلَا وَاقِعٌ لِهِ إِلَّا الْوَاقِعَيْةُ مِنْ حَيْثُ تَرْتِيبِ الْآثَارِ، وَلَكِنَّهُ خَارِجٌ عَنْ مَحْلِ الْكَلَامِ، فَإِنَّ كَلْمَةَ (الصَّلَاةِ) - مَثَلًاً - لَمْ تَوَضَّعْ بِإِزَاءِ ذَلِكِ الْعَنْوَانِ ضُرُورَةً، بَلْ وَضَعَتْ بِإِزَاءِ وَاقِعَهُ وَمَعْنَوَهُ وَهُوَ الْأَجْزَاءُ وَالشَّرِائطُ، وَمِنَ الظَّاهِرِ أَنَّ حِيَثِيَّةَ تَرْتِيبِ

۱. نهایه الدرایة، ج ۱، ص ۵۹

توضیح :

- ۱) اسقاط قضا و اعاده و موافقت شریعت از آثار تمامیت هستند و نه از مقومات حقیقت تمامیت.
- ۲) چراکه بدون عنایت به آثار هم می توان گفت این شیء تام است.
- ۳) محقق اصفهانی در یکی از دو مورد ذیل دچار خلط شده است.
- ۴) یک: بین تمامیت فی نفسه یعنی تمامیت من حیث اجزاء و شرایط با تمامیت به لحاظ مرحله امثال، تمامیت به معنای دوّم جز با توجه به آثار واقعیتی ندارد ولی تمامیت به معنای اوّل، واقعیت دارد. [تمامیت به لحاظ مرحله امثال یعنی اینکه این شیء اگر اثر دارد تام است و الا فلا (تمامیت در مصدق) ولی تمامیت به لحاظ اجزاء و شرایط یعنی اینکه این شیء اگر اجزاء و شرائطش هست، تام است و الا فلا (تمامیت در ماهیت)].
- ۵) دو: بین تمامیت واقعی (ده جزئی که همراه هم هستند) و عنوان تمامیت (مفهوم تمام). چراکه مفهوم تمامیت یک مفهوم انتزاعی است که از قیاس شیء با آثارش به دست می آید [می گوییم این شیء دارای اثر است پس انتزاع می کنیم از آن مفهوم تام را] و لذا ترتیب اثر از مقومات این مفهوم است. (واقعیت این مفهوم هم چیزی نیست جز ترتیب اثر) در حالیکه تمامیت واقعی یعنی ده جزء بدون آنکه لحاظ کنیم که آیا این ده جزء اثری را دارند – تا عنوان تمامیت را از آن انتزاع کنیم – یا ندارد.
- ۶) اما مفهوم تمامیت، موضوع له لفظ صلوة نیست، بلکه [طبق عقیده صحیحی ها] لفظ صلوة وضع شده است برای مصدق تمامیت که همان اجزاء و شرایط باشند. و روشن است که ترتیب اثر از مقومات تمامیت من حیث الاجزاء والشرائط نیست.

ما می گوییم :

۱. ایشان چنانکه به صراحت می فرماید، بر این عقیده اند که تمامیت ۲ معنی دارد.
۲. و تمامیت به لحاظ اجزاء و شرائط، علت آثار است و نه معلول آن. لذا ایشان می فرماید:
۳. اسقاط قضا مقوم تمامیت نیست، بلکه: یک شیء در خارج اجزائی دارد، از وجود آن اجزاء ما انتزاع می کنیم مفهوم تمامیت را – بدون اینکه نظری به آثار آن داشته باشیم – و ایضاً از وجود آن اجزاء، معلولی پدید می آید که اسقاط قضا است – مثلًا .

پس: تمامیت یک مفهوم انتزاعی است از مجموع اجزاء و شرایط و در این انتزاع هیچ احتیاجی به آنکه عنایتی به معلول

(اسقاط) داشته باشیم، نداریم. پس اسقاط صرفاً لازمه و معلول اجزاء و شرایط (که از آنها مفهوم تمامیت انتزاع می‌شود) است و هیچ نحوه مقومیتی نسبت به آن ندارد.

مرحوم شهید صدر و مرحوم روحانی از این جهت از محقق اصفهانی دفاع کرده‌اند.

ایشان می‌نویسد:

«و بعد ذلک نقول: ان التمامية أمر إضافي يختلف باختلاف الجهة الملحوظة في الشيء، فلا يكون الشيء تماماً و ناقصاً في نفسه و بلا لحظة أى جهة خارجية أصلاً، من ترتيب أثر أو حصول شيء منطبق على المركب كالمأمور به و المسمى و نحو ذلك. فلا يقال للصلة ذات الركعة أنها ناقصة بلحاظ ذاتها و بلا لحظة أى شيء، إذ هي وجود مستقل، غاية الأمر انه غير وجود الصلة ذات الركعتين، و انما يقال لها أنها ناقصة بلحاظ عدم حصول الأثر المترتب منها، لعدم اجتماع جميع ما له الدخل في حصوله. أو بلحاظ عدم حصول المأمور به و متعلق الأمر المترتب على الركعتين مثلاً و هكذا». ^۱

توضیح :

- ۱) تمامیت و نقصان امور اضافی هستند که با توجه به چیزی دیگر معنی می‌شوند.
- ۲) یعنی (الف + ب) فی نفسه نه تام است و نه ناقص. بلکه در قیاس با اینکه آیا اثر لازم را دارد یا ندارد، به تمامیت و ناقصیت متصرف می‌شود.
- ۳) پس اگر بخواهیم بگوییم «صلوة یک رکعتی» ناقص است باید آن را با اثری که از آن متوقع است قیاس کنیم و الا فی حدّ نفسه نه تام است و نه ناقص.

ما می‌گوییم :

۱. ایشان - چنانکه مرحوم صدر هم با تفاوتی می‌فرماید [تمهید فی مباحث الدلیل اللفظی، ج ۳ ص ۱۳] - می‌خواهد بگوید: تمامیت (مطلقاً) چه تمامیت به لحظ اجزاء و شرائط و چه تمامیت به لحظ آثار) یک امر انتزاعی است از قیاس یک شيء با اثری که از آن انتظار داریم. پس «اثر» نمی‌تواند از لوازم تمامیت باشد چراکه مقوم تمامیت است.
۲. در این باره می‌گوییم اینکه: شی فی حدّ نفسه نه تام است و نه ناقص سخن درستی است و اینکه: تمامیت مفهومی انتزاعی از قیاس شيء با شیئی دیگر است، نیز سخن درستی است، ولی اینکه آن مقیاس ترتیب اثر باشد، محل بحث است.

در این باره لازم است، توجه کنیم که تمامیت در دو حوزه قابل تصویر است:

الف) حوزه مصاديق: یعنی اینکه کدام مصدق تام است و کدام مصدق ناقص. در این مرحله مصداقی تام است که در قیاس با طبیعت نوعیه اش تام باشد. مثلاً اگر طبیعت نوعیه ماشین، دارای چرخ است، ماشین زید اگر آن چرخ را داراست، تام است.

۱. منتظر الأصول، ج ۱ ص ۲۰۳

و چنین است در طبیعت های نوعیه اعتباری مثل صلوٰة. به این معنی که اگر طبیعت صلوٰة دارای ده جزء خاص است، نماز زید در صورتی تام است که آن ده جزء را دارا باشد.

این حوزه همان است که با عنوان تمامیت به لحاظ آثار به آن اشاره شد اما باید توجه کرد که بر خلاف آنچه همه آن بزرگان گفته اند این تمامیت از قیاس با آثار به دست نمی آید بلکه از قیاس با طبیعت نوعیه انتزاع می شود.

ب) حوزه مفاهیم: یعنی اینکه طبیعت نوعیه در چه صورتی تام است و در چه صورتی ناقص. این همان حوزه ای است که مرحوم خوبی آن را تمامیت به لحاظ اجزاء و شرایط معرفی کردند و تمامیت را در این حوزه امری اضافی و در قیاس با چیزی دیگر ندانستند. توجه شود که تمامیت در هر دو حوزه امری انتزاعی است ولی طبق نظر مرحوم خوبی در حوزه اول، امری اضافی است در حالیکه در حوزه دوم امری اضافی نیست.

اما نکته اینجاست که تمامیت در حوزه دوّم، تنها در صورتی صفت ماهیات می شود که آن ماهیات، ماهیات اعتباری باشند و اصلاً تمامیت بر مفاهیم حقیقی حمل نمی شود. لکن جای این سوال باقی است که در این مفاهیم اعتباری تمامیت از قیاس طبیعت نوعیه با چه چیزی انتزاع می شود؟ حقیقت آن است که حق در اینجا با مرحوم اصفهانی است و این تمامیت از قیاس طبیعت نوعیه با آثار انتزاع می شود.

بحث را در حوزه مفاهیم اعتباری و مفاهیم حقیقی مطرح می کنیم:

نخست) مفاهیم اعتباری

مثالاً در ماهیت صلوٰة:

یک) شارع آثاری را مدد نظر می گیرد و برای رسیدن به آنها، ماهیتی را اعتبار می کند مثلاً معراج مؤمن را لحاظ می کند و برای رسیدن به آن، ده جزء را به عنوان ماهیت صلوٰة (طبیعت نوعیه) اعتبار می کند.

دو) در اینجا، آثار، علت اعتبار هستند و در موضوع له قید نشده اند (حیثیت تعلیلیه)
سه) آن ماهیت با توجه به اینکه برای رسیدن به آن آثار تمام است، متصف به صفت تام می شود و این تمامیت در حوزه مفاهیم است.

چهار) اگر گفتیم نام صلوٰة برای همان ده جزء قرار داده شده است، صحیحی شده ایم و اگر گفتیم برای - مثلاً - «هشت جزء» قرار داده شده است، اعمی شده ایم.

پنج) زید در خارج نمازی می خواند. اگر مطابق با طبیعت نوعیه است، تام است و الا ناقص است و این تمامیت در حوزه مصاديق است.

نکته مهم آن است که اگر کسی بگوید تمامیت در حوزه مصاديق به عنوان موضوع له می باشد، باید به وضع عام موضوع له خاص، قائل شود چراکه هر مصدقاق در حقیقت یک جزئی از جزئیات مفهوم «تمامیت در حوزه مصاديق» است.

مثالاً ماهیت هندوانه:

یک) طبیعت نوعیه هندوانه دارای اجزائی است و آثاری را دارد - مثلاً رافع صفراء است، شیرین است، آب دار است و ... - .

دو) واضح لغت یا لفظ هندوانه را برای همه آن اجزاء قرار داده است (صحیحی) و یا برای بخشی از آنها (اعمی).

سه) اماً ماهیت هندوانه اصلاً به صفت تمامیت متصف نمی شود بلکه آنچه به صفت تمامیت متصف می شود، مصاديق است.

يعنى اگر این هندوانه مطابق با ماهیت و طبیعت نوعیه بود تام است و الا ناقص است.

تا کنون گفته‌ی:

اولاً: چون سخن درباره وضع ماهیات اعتباری و نه مصاديق است، باید بحث را درباره تمامیت در حوزه مفاهیم مطرح کنیم.

ثانیاً: در حوزه مفاهیم اعتباری، تمامیت از قیاس با آثار انتزاع می شود و لذا آثار مقوم مفهوم تمامیت هستند.

اماً نکته اساسی این جاست که:

۱) طبق فرمایش آخوند آثار معلول صلوة تام (ده جزئی) یعنی مصدق تمامیت هستند و این منافاتی با این ندارد که طبق فرمایش اصفهانی آثار علت انتزاع مفهوم تمامیت باشند.

۲) اگر اثری مثل معراج مؤمن به عنوان مقوم مفهوم تمامیت لحاظ شود، اشکالی ندارد که اثری دیگر مثل اسقاط قضا به عنوان معلول تمامیت مطرح شود.

پس: اشکال مرحوم اصفهانی بر مرحوم آخوند وارد نیست.

مبنای امام خمینی:

تا اینجا دانستیم که مرحوم آخوند صحّت را به معنای تمامیت دانستند و تعریف های دیگر از قبیل اسقاط قضا و ... را تعریف به لازم معرفی کردند. پس از دیدگاه ایشان - که خود از زمرة صحیحی هاست - در لفظ صلوة مثلاً: این لفظ وضع شده است برای «نمزا تام» که یکی از آثارش اسقاط قضاست در این باره مرحوم اصفهانی اشکالی را مطرح کرده بود که از آن پاسخ دادیم.

اکنون مبنای امام خمینی را باز می شناسیم:

حضرت امام در مناهج بحثی را مطرح می کنند مبنی بر اینکه: «اسامي عبادات» کلی است و وضع در آنها، به نحو وضع عام، موضوع له عام است. این بحث بر گرفته از فرمایش آخوند خراسانی است. مرحوم آخوند می نویسد:

«أن الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين و احتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جدا لاستلزمـه

كون استعمالها في الجامع في مثل الصلاة تنهـي عن الفحشاء و (الصلاة معراج المؤمن و [عمود الدين]) و (الصوم جنة

من النار) مجازاً أو منع استعمالها فيه في مثلها و كل منها بعيد إلى الغاية كما لا يخفى على أولى النهاية.^١

توضيح :

١) وضع و موضوع له در الفاظ عبادات، عام است.

٢) احتمال اينكه وضع عام، موضوع له خاص باشد، بعيد است چراكه:

٣) لازمه اين قول آن است که بگويم اگر اين الفاظ در معنای جامع (مفهوم و عنوان کلی) استعمال شدند، اين استعمال، مجاز است.

٤) يا بگويم: استعمال اين الفاظ در جامع و امثال آن، ممنوع است.

٥) که البته مجازي بودن و ممنوع بودن اين استعمال بعيد است.

مرحوم امام نيز همين سخن را قبول داشته و پس از پذيرش آن بر اين باورند که: صحت اصلاً نمی تواند صفت مفهوم باشد، بلکه صحت مربوط به مصاديق (وجودات) است يعني از ديدگاه ايشان مفهوم صلوة نمی تواند مقيد به مفهوم صحت باشد. ولذا صحت نمی تواند صفت مفهوم صلوة باشد، بلکه صحت صفت مصاديق صلوة است. ايشان می گويند اگر صلوة بخواهد برای صلوة صحيح وضع شده باشد، يا برای مفهوم صلوة صحيح وضع شده است و يا برای مصاديق صلوة صحيح. فرض اوّل باطل است چراكه صحيح نمی تواند وصف مفهوم صلوة باشد و دوّمی را نيز در ضمن بحثي مفصل باطل می کنند. ايشان می نويسند: «أنه لا إشكال في أنه ليس نزاعهم في أن الصلاة - مثلاً - هل هي موضع لمفهوم الصلاة المقيد بمفهوم الصحة حتى يكون الموضوع له هي الصلاة الصحيحة بالحمل الأولى، كما أن الالتزام بكون النزاع في وضعها للصحيحة بالحمل الشائع غير ممكن:

أولاً: للزوم كون الوضع فيها عاماً و الموضوع له خاصاً، لأنّ ما هو الصحيح بالحمل الشائع هي الصلاة الخارجية التي يتتصدق عليها العنوان، و إلاّ فكلّ عنوان يبأين الآخر في المفهومية، و هم لا يلتزمون بذلك، و الالتزام بالجامع الخارجي قد سبق دفعه و امتناعه.

وثانياً: أن الصحيح بالحمل الشائع هو الجامع لجميع الأجزاء و الشرائط حتى ما يتأتى من قبل الأمر، و غيره باطل فاسد بذلك الحمل، مع خروج مثلها عن محظّ البحث، كخروج ما يتأتى من قبل النهي في العبادة، أو اجتماع الأمر و النهي مع تقديم جانب النهي على القول بإيجابه الفساد.^٢

توضيح :

١) مسلماً آن دسته از اصوليون که صحيحی شده اند نمی خواهند بگويند که:

١. كفايةالأصول، ص ٢٨

٢. مناهج الوصول، ج ١ ص ١٤٢

- (۲) صلوٰه وضع شده است برای «صلوٰه صحیح».
- (۳) که اگر چنین باشد: مفهوم «صلوٰه صحیح» می شود موضوع له صلوٰه (یعنی مفهوم صلوٰه + مفهوم صحیح).
- (۴) هم چنین نمی خواهند بگویند: صلوٰه وضع شده است برای «مصاديق صلوٰه صحیح» چراکه این سخن غیر ممکن است، زیرا:
- (۵) أولاً: در این صورت وضع عام (مفهوم صلوٰه صحیح را لاحاظ می کنیم) و موضوع له خاص (مصدق خارجی صلوٰه صحیح) می شود که یک امر وجودی است و از آن، دو عنوان صلوٰه و صحیح انتزاع می شود.
- (۶) اگر بخواهند بگویند - چنانکه مرحوم عراقی می فرمود - که یک «وجود سعی» بین افراد یک طبیعت سریان دارد، سخن غلطی است (رجوع به وضع عام، موضوع له عام).
- (۷) ثانیاً: نمازی که به حمل شایع، صحیح است، آن نمازی است که همه اجزاء و شرایط را دارا باشد، حتی قصد امر، چراکه تا امر نباشد وجودش ممکن نیست. و هر نمازی غیر از چنین نمازی، به حمل شایع باطل است. در حالیکه:
- (۸) شرایطی که از ناحیه امر پدید می آیند، قطعاً داخل بحث صحیح و اعم نیست. [یعنی: همه می گویند نمازی که مأمور به است آیا نماز صحیح است یا اعم؟ در حالیکه نمازی که مأمور به است، نماز بدون قصد امر است چراکه امکان ندارد «نماز با قصد امر» مأمور به واقع شود] [ما می گوییم: این اشکال جدلی است و بر مرحوم نائینی وارد است و الا امام این شرایط را هم داخل در بحث می دانند].
- (۹) و همچنین فسادی که از قبل نهی در عبادات و یا فسادی که در فرض اجتماع امر و نهی و غلبه جانب نهی حاصل می شوند، طبق نظر اصولیون از محل بحث خارج هستند در حالیکه اگر مراد «صلوٰه صحیح به حمل شایع» باشد، داخل در بحث می شوند. [ما می گوییم: چنانکه خواهیم آورد این اشکال هم، اشکال جدلی است و امام این شرایط را داخل در محل بحث می دانند]
- ما می گوییم :
- (۱) حضرت امام بر این عقیده اند که «صحیحی» ها تنها با دو فرض مواجه هستند:
 - جایی که مفهوم صلوٰه + مفهوم صحیح لاحاظ شود یعنی مفهوم «صلوٰه صحیح»
 - جایی که مصدق خارجی صلوٰه صحیح لاحاظ شود.
- و سپس ایشان می نویسند چون «صحیح» همیشه وصف مصدق است پس نمی توان «مفهوم صلوٰه» در حالیکه مصدق صحیح است را موضوع له و مستعمل فیه قرار داد.
- (۲) در این باره گفتنی است:
- أولاً: می توان گفت فرض سوم قابل تصویر است: مفهوم صلوٰه از این جهت که مصاديقش دارای اثر هستند، حقیقتاً

معروض صحّت است و مصدق صحیح است.

به عبارت دیگر: وقتی شارع برای رسیدن به اثری (معراج مؤمن)، ماهیتی را جعل می کند، آن ماهیت حقیقتاً (و نه از باب وصف به حال متعلق) متصف به صحّت می شود (یعنی صحیح عارض بر آن می شود یعنی آن مفهوم به حمل شایع صحیح است) اگر مصادیق آن غرض شارع را تأمین کند و ما را به آن اثر (معراج مؤمن) برساند. پس مفهوم می تواند مصدق صحیح باشد و همان هم موضوع له صلوٰه باشد.

ثانیاً: ایشان برای بطلان فرض الف (مفهوم صحیح + مفهوم صلوٰه) دلیلی اقامه نکرده اند. از فرمایش ساگردان ایشان می توان چنین استفاده کرد که ظاهرآ دلیل ایشان آن است که «صحیح» از عوارض وجود است و قید ماهیت نمی شود.^۱ در حالیکه در تمام اصناف، علیرغم آن که عوارض وجود، پدید آورنده صنف هستند ولی در ماهیت تقید ایجاد می کنند. مثلاً: «ایرانیت» از عوارض وجودی انسان است ولی می توان مفهوم بسیطی را از دو مفهوم انسان و متولد ایران به دست آورد و مفهوم «ایرانیت» را لاحظ کرد. و یا مثلاً: مفهوم «قطره طلا» مرکب از «مفهوم آلو + مفهوم زرد» است، در حالیکه زردی از عوارض وجودی آلو است.



حضرت امام سپس به یک اشکال و جواب اشاره می کنند:

«و القول بأنَّ الصحة أمر إضافي فيكون الشيء صحيحاً بـملاحظة الأجزاء، فاسداً بـملاحظة الشرائط، مع عدم مساعدة العرف و اللغة [عليه] لا يُدفع به الإشكال لأنَّ الأجزاء مع فقد الشرائط لا تقع صحيحة، فلا الماهية صحيحة و لا أجزاؤها الفاقدة للشروط، فأين الصحة حتى تنسب إلى الماهية بالعرض و المجاز؟ و على فرضها يكون الانتساب إلى نفس الماهية مجازاً، و هو كما ترى، كالالتزام بالصحة التعليقية أى إذا ضم إليها سائر الشرائط، و توهم اصطلاح خاص للأصولي في الصحة و الفساد قبال العرف و اللغة فاسد لا يلتزم به أحد.»^۱

توضیح :

۱) اگر کسی بخواهد برای فرار از اشکال (که مراد ما نمی تواند صحیح به حمل شایع باشد) بگوید: صحت امر اضافی است و لذا یک شیء نسبت به اجزاء می تواند صحیح باشد و نسبت به شرایط فاسد. [و مشکل را چنین حل کند که: نماز بی قصد قربت اگرچه من حيث الشرایط صحیح نیست ولی من حيث الاجزاء صحیح است. پس می توانیم بگوییم مأمور به صحیح است یا اعم].

[ما می گوییم: این مطلب فرمایش مرحوم نائینی است. ایشان می نویسد:
«إِذ الصَّحَّةُ وَ الْفَسَادُ مِنَ الْأَمْرِ الْإِضَافِيَّ، وَ مِنْ هَنَا ذَهَبَ بَعْضُ إِلَيْهِ وَ أَوْضَعَ الْفَاظَ الْعَبَادَاتِ لِلصَّحِّحِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْ الْأَجْزَاءِ، وَ لِلْأَعْمَّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْ الشَّرَائِطِ»^۲]

۲) می گوییم: اولًاً عرفاً و لغةً صحت من حيث الاجزاء و من حيث الشرایط نداریم [و اگر بخواهیم صحت را تجزیه کنیم باید قائل به مجاز شویم و بگوییم صحت بالنسبة به اجزاء مجازاً صحت است]

۳) ثانیاً: اجزاء بدون شرایط صحیح نیستند و لذا مأمور به بدون قصد امر حتی از حيث اجزاء هم نمی تواند «صلوة صحیح» باشد. و لذا مجازاً هم نمی توان به آن «صحیح» گفت.

۴) و على فرض آن که بتولیم به «صلوة دارای اجزاء و فاقد شرط قصد امر» بگوییم: صحیح، این اطلاق مجازی است در حالیکه «صحیحی ها» اطلاق صحیح بر «نماز بدون قصد امر» را اطلاق مجازی نمی دانند.

۵) هم چنین نمی توانیم به این توجیه تن دهیم که صحت دراینجا به معنای صحت تعليقی است به این معنی که: «نماز بدون قصد امر» صحیح است اگر بقیه شرائط حاصل شد.

۶) [إن قلت]: در علم اصول صحیح و فاسد، به معنایی غیر از معنای عرفی است و اصطلاحی خاص علم اصول دارند.
[قلت]: این سخن غلط است و کسی به آن ملتزم نمی شود.

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۴۲

۲. فوائد الاصول، ج ۱ ص ۶۰

حضرت امام پس از بیان این مقدمه [که معلوم شد نه مفهوم صحت و نه مصدق آن، نمی توانند در موضوع له لحاظ شوند و لذا صحیحی ها باید راهی برای حل مشکل خویش بیابند] می فرمایند:

«و لعلّ هذه الشبهة ألجأتهم إلى التزام كون الصحة بمعنى التمامية، الظاهر منهم أنّ المفهومين متساوقان عرفاً و لغة، وأنّ

بين الصحة و الفساد تقابل عدم و ملكة.»^۱

توضیح :

- ۱) ظاهراً همین اشکال باعث شده که امثال مرحوم آخوند صحت را به معنای تمامیت بگیرند.
- ۲) ظاهراً فرمایش آخوند آن است که اولًاً: مفهوم صحت و مفهوم تمامیت در عرف و در لغت یکی هستند و ثانیاً: تقابل صحت و فساد، تقابل عدم و ملکه است [چراکه: تام و ناقص در موضوع خاص مقابل هم قرار می گیرند یعنی جایی که شائینت تام بودن دراد و تام نیست، ناقص است و تمامیت در جایی است که اجزاء وجود داشته باشد. پس اگر چیزی جزء ندارد – مثل مجردات – تمامیت و نقصان در آن مطرح نیست، پس تام و ناقص، عدم و ملکه هستند و چون صحت و فساد با آن ها هم معنا می باشند، آنها هم عدم و ملکه می شوند.]

ما می گوییم :

در اینجا سوالی مطرح است که چرا تغییر صحت به تمامیت مشکل مطرح شده از ناحیه امام را حل می کند. در این باره گفتتنی است:

امام می فرمودند صحت نمی تواند وصف ماهیت و مفهوم باشد در حالیکه تمامیت صفت مفهوم و ماهیت می شود (به لحاظ اینکه دارای اجزاء است) پس مفهوم صلوٰة نمی تواند متصف به صحت باشد و لذا مرحوم آخوند فرمودند صحت در اینجا به معنای تمامیت است.

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۴۲



اما حضرت امام این التجاء را نیز نمی پذیرند و بر آن اشکال می کنند:

«و هو غير جيد لعدم مساعدتها عليه، بل الصحة و الفساد كيفيتان وجوديتان عارضتان للشيء في الوجود الخارجي، فيقال للشيء الموجود المتصرف بكيفية ملائمة لطبيعته النوعية إنَّه صحيح سالم، و للمتصف بكيفية منافرة لها إِنَّه فاسد. و يشبه أن يكون إطلاقهما على الماهيات الاعتبارية بنحوٍ من التوسيع، فإنَّ لتلك الماهيات وراء الأجزاء هيئة اعتبارية اتصالية أو وحدة اعتبارية، لأجلها يقال: «قطع صلاته و أفتر صومه» فيدعى لأجل فُقدَ شَيْءٌ معتبر فيها عروض الفساد لها كالموجود الخارجي الذي عرض له الفساد، وكذلك في الصحة. و أَمَّا التمام و النقص فيطلقان [عليه] باعتبار جامعيته للأجزاء و الشرائط و عدمها، فإنَّ أطلاقاً على الكيفيات و الحقائق البسيطة باعتبار لحاظ الدرجات فيها، فيقال للوجود و النور: إنَّهما تامان و ناقصان، فالإنسانُ الذي ليس له عين أو يد ناقص لا فاسد. فمفهوم النقص و التمام يخالفان الصحة و الفساد و بينهما تقابل العدم و الملكة، كما أنَّ بين الصحة و الفساد تقابل النضاد، كما أنَّ التمام و النقص إضافيان بمعنى أنَّ الجامع للأجزاء دون الشرائط تام بحسب الأجزاء ناقص بحسب الشرائط، لا مطلقاً.»^۱

توضیح :

۱) اولاً نه در عرف و نه در لغت، مفهوم صحت با مفهوم تمامیت و مفهوم فساد با مفهوم نقصان یکی نیستند. [یعنی مثلاً به انسان

کور می گوییم ناقص ولی نمی گوییم فاسد، کما اینکه به میوه فاسد می گوییم فاسد ولی نمی گوییم ناقص]

۲) ثانیاً تقابل صحت و فساد، تقابل تضاد است چراکه آنها، دو کیفیت وجودی هستند که بر اشیاء موجود خارجی عارض می شوند، و لذا به چیزی که با طبع نوعیه اش سازگار است [مثلاً طبع نوعیه هندوانه، شیرین است. اگر این هندوانه همین صفت را دارد] می گوییم صحیح، و اگر با آن طبع سازگار نیست می گوییم فاسد.

پس آن موجود خارجی دارای یک کیفیت موجوده خارجی است.

۳) اما درباره ماهیت اعتباری (و نه افراد و مصاديق) اگر می گوییم «صحیح»، این اطلاق مجازی است. به عبارت دیگر: «صحیح» وصف مصاديق است ولی اگر ماهیت اعتباری را امام مورد اشاره قرار می دهن، در حالیکه این بحث در ماهیات غیر اعتباری هم جاری است] هم معروض صحت قرار گرفت، این اطلاق مجازی است، چراکه ماهیت را دارای یک حقیقت اتصالیه گرفته ایم (و لذا می گوییم نماز قطع شد) که اگر برخی از اجزاء آن نبود، مجازاً به آن می گوییم فاسد.

۴) این در حالی است که تقابل تمامیت و نقصان، تقابل وجود و عدم است.

۵) [إن قلت: در حقائق بسيطه که اجزاء ندارند چگونه نقصان و تمامیت مطرح می شود در حالیکه گفته اید آنها موضوعاً از تمامیت و نقصان خارج هستند] قلت: در آنها اگر می گوییم تام و ناقص به لحاظ درجات است [یعنی در آن درجه بالاتر نیست].

۶) پس انسان بی دست ناقص است (قابل وجود و عدم) و نه فاسد.

۷) پس بین فساد و صحت با نقصان و تمامیت [علاوه بر تفاوت مفهوم عرفی]، از دو جهت تفاوت وجود دارد یکی آن که در اولی تقابل تضاد است و در دوّمی تقابل عدم و ملکه، و دوم آن که نقصان و تمامیت اضافی هستند (این شیء تام است از حيث اجزاء؛

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۴۴

ناقص است از حیث شرایط) ولی صحت و فساد اضافی نیستند (این شیء اگر اجزاء دارد و شرائط ندارد، مطلقاً فاسد است).

حضرت امام سپس می‌نویسد:

«فمن اشتهى أن يبقى عنوان البحث على حاله فلا بدّ له من الالتزام باستعمال الصحة و الفساد في التام و الناقص مجازاً بنحو المشهور - أي استعمال اللفظ الموضوع لمفهومٍ في مفهومٍ آخر - ثم يجري على المنوال المعهود، مع أنَّ هذا الإطلاق أشبه بالغلط من المجاز لعدم العلاقة بين المفهومين، و اتحاد مصاديقهما خارجاً لا يصحّ العلاقة. و لعمري إنَّه لا موجب لهذه التكاليف الباردة، و لا مُلزِم لإبقاء العنوان على حاله، فالأولى أن يقال في عنوان البحث: «في تعين الموضوع له في الألفاظ المتداولة في الشريعة»، أو «في تعين المسمى لها»، أو «في تعين الأصل في الاستعمال فيها»، على اختلاف التعبيرات فيها كما مر.»^۱

توضیح :

- ۱) کسی که دوست دارد که عنوان بحث را همان صحیح و اعم قرار دهد باید پذیرد که:
 - ۲) صحیح و اعم مجازاً در این جا به معنای تام و ناقص استعمال شده اند.
 - ۳) این مجاز، مجاز مشهور است (استعمال لفظ در غیر موضوع له) [ما می گوییم: علت اینکه این مجاز باید مجاز مشهور باشد آن است که: در مجاز ادعایی، زید تبدیل به اسد می شود و لوازم اسد را پیدا می کند در حالیکه در مجاز به نحو مشهور لفظ اسد به معنای زید است پس اگر در اینجا مجاز ادعایی باشد تمامیت مصدق ادعایی صحّت می شود و لذا تمام لوازم صحّت را - از جمله عدم وصفیت برای مفاهیم - پیدا می کند در حالیکه اگر مجاز مشهور را قائل شدیم صحّت به معنای تمامیت می شود.
- نکته: توجه شود که این فرمایش امام شاهدی خوبی است برای آنچه ما به عنوان مبنای نهایی در بحث حقیقت و مجاز برگزیدیم و گفتیم که لازم نیست مجاز همه جا به نحو «حقیقت ادعایی» یا به نحو «استعمال در غیر موضوع له» باشد چراکه امام همین جا فرموده اند که اگر علاقه موجود بود مجاز می توانست در اینجا به نحو «استعمال در غیر موضوع له» باشد در حالیکه نمی توانست به نحو حقیقت ادعایی باشد]

- ۴) چنین کسی بعد از اینکه مجاز را پذیرفت، می تواند بر مجرای معروف [اینکه عنوان بحث صحیح و اعم باشد] مشی کند.
- ۵) اما باید توجه داشت که این نحوه عمل کرد، بیشتر به غلط شبیه است تا به مجاز، چراکه مجاز محتاج علاقه است.
- ۶) [إن قلت: بعضی از مصادیق هم صحیح هستند و هم تام و همین باعث علاقه می شود. قلت:] این نحوه اتحاد، نمی تواند علاقه مجازیه باشد. [ما می گوییم: علاقه ها منحصر به تعدادی محدود نیست بلکه اگر کسی همین مقدار را علاقه بداند و عرف هم پیشند برای صحّت مجاز کافی است]
- ۷) پس لازم نیست به چنین توجیهات باردی تن دهیم و دلیلی ندارد عنوان بحث را «صحیح و اعم» قرار دهیم. پس بهتر است عنوان بحث را چنین قرار دهیم: «في تعين الموضوع له في الألفاظ المتداولة في الشريعة» [= برای امثال مرحوم حائری]، «في تعين المسمى لها» [= برای امثال آخوند] و یا «في تعين الأصل في الاستعمال فيها» [= برای امام]

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۴۴

ما می گوییم :

۱. کلام حضرت امام در حقیقت ۲ پایه دارد یکی فهم عرفی در تفاوت بین مفاهیم صحت و فساد با مفاهیم تمامیت و نقصان و دیگری آنکه تقابل در صحت و فساد، تضاد است و در تمامیت و نقصان، عدم و ملکه است.

۲. از دیدگاه ایشان فساد ناشی از عروض یک کیفیت وجودی است و نقصان ناشی از عدم یک جزء یا یک شرط. اما ممکن است عدم یک جزء یا شرط باعث عروض یک کیفیت وجودی شود: در این صورت به اعتبار عدم جزء یا شرط می گوییم ناقص و به اعتبار عروض کیفیت می گوییم فاسد. حال در اینجا فرقی نمی کند که این ماهیت، حقیقی باشد یا اعتباری.

پس اگر فقد یک شیء، باعث عروض یک کیفیت باشد، هم نقصان پدید می آید و هم فساد.

۳. نکته دیگر آنکه توجه کنیم که در ماهیات اعتباری، وحدت اعتباری است، و فساد هم اعتباری است یعنی اگر فرد یک ماهیت اعتباری، دارای اثر اعتباری نبود، به سبب آنکه کیفیتی دیگر بر آن عارض شده بود، در عالم اعتبار فاسد است.

۴. و آخرین نکته اینکه اگر به ماهیات می گوییم صحیح، این استعمال مجازی و یا غلط است.

جمع بندی مقدمه ۶

تا کنون گفتیم:

۱) صحیح و فاسد با تام و ناقص، مفهوماً متفاوت هستند.

۲) ماهیت می تواند متصف به صحّت شود کما اینکه می تواند به تمامیت متصف شود.

حال با توجه به اینکه «عرفاً صحیح آن چیزی است که بر آورنده غرض است و فاسد هم آن چیزی است که بر آورنده غرض نیست» می گوییم عنوان بحث چنین است:

آیا لفظ صلوٰه برای مفهوم صلوٰه صحیح وضع شده است یعنی برای «آن ماهیت صلوٰه که مصاديقش بر آورنده غرض هستند» و یا برای اعم از این مفهوم یعنی برای ماهیت صلوٰه اعم از اینکه مصاديقش بر آورنده غرض باشند یا نباشند.

مقدمه ۷:

در میان اصولیون، اختلاف است که مراد از صحّت در عنوان بحث آیا «صحّت من حيث الاجزاء و الشرایط» است و یا صحّت من حيث الاجزاء فقط. و اگر شرایط نیز مطرح هستند آیا همه شرایط در بحث داخل هستند و یا برخی از آنها.

بحث در حقیقت آن است که وقتی می گوییم صلوٰه برای «نماز صحیح» وضع شده است مرادمان نمازی است که همه اجزاء و همه شرایط حتی قصد قربت را داراست و یا مرادمان نمازی است که اجزائش تام است اگرچه شرایط را نداشته باشد و یا مرادمان نمازی است که اجزائش تام است و همه شرایط را هم دارد غیر از قصد قربت را.

در تشریح بحث لازم است مقدمهً اشاره کنیم که ما در شرع با سه دسته شرط مواجه هستیم:

در این باره حضرت امام می فرمایند:

«وَأَمَّا الشَّرِائِطُ فَهِيَ عَلَى أَقْسَامٍ مِّنْهَا: مَا هِيَ قَابِلَةٌ لِأَنْ يَتَعَلَّقَ بِهَا الْأَمْرُ، وَتَعَلَّقُ الْأَمْرُ بِهَا بِالْفَعْلِ أَيْضًا كَالسُّتُرُ وَالْإِسْتِقبَالُ.

وَمِنْهَا: مَا يُمْكِنُ تَعْلُقُ الْأَمْرِ بِهَا، لَكِنْ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهَا بِالْفَعْلِ؛ لِكُونِهَا شَرْوَطًا عَقْلَيَّةً مُحْضَةً، كَاشْتَرَاطُ عَدْمِ مَزَاحَمَةِ الْمَأْمُورِ بِهِ

^۱ بَضْدَهُ الْأَهْمَمُ، وَنَحْوُ ذَلِكَ. وَمِنْهَا: مَا لَا يُمْكِنُ تَعْلُقُ الْأَمْرِ بِهَا، كَفَصْدِ الْوِجْهِ وَالْإِمْتَالِ.»^۱

توضیح :

۱) نوع اول شرایط آن دسته هستند که هم امکان تعلق امر به آنها وجود دارد و هم امر به آنها تعلق گرفته است مثل ستر و استقبال.

۲) نوع دوم شرایط آن دسته هستند که: امکان تعلق امر به آنها وجود دارد ولی امر به آنها تعلق نگرفته بلکه اینها شروط عقلی محض هستند مثل اشتراط عدم مزاحمت با ضد اهم یا اشتراط عدم نهی. [در اینجا شارع می توانست بگوید نمازی را به جای بیاور که مزاحم با مأمور به دیگری نباشد یا منهی عن نشده باشد، ولی این را نفرمود و عقل است که در اینجا این شرطیت را مطرح کرد]

۳) نوع سوم شرایط آن دسته هستند که امکان ندارد امر به آنها تعلق بگیرد مثل قصد وجه و قصد امثال امر [چراکه شارع نمی تواند به «صلوة همراه با قصد امثال به امر به صلوة» امر کند چراکه «صلوة» به تنهایی امر ندارد تا قصد امثال امر به آن را داشته باشیم. بلکه صلوة مقید به قصد امثال امر دارد.]

پس از تبیین مطلب لازم است بگوییم که در میان اصولیون ۳ مینا وجود دارد:

مبنای اول: مبنای امام خمینی: نزاع در این است که صحت به معنای «صحت من حيث الاجزاء والشروط كلها» است. این مینا را به مرحوم آخوند نسبت داده اند.^۲ هم چنین مرحوم امام بر این باورند که این قول، قول مشهور اصولیون است.^۳

مبنای دوم: مبنای مرحوم نائینی: نزاع در این است که صحت به معنای «صحت من حيث الاجزاء والشروط الا قصد الامثال» است.

مبنای سوم: نزاع در این است که صحت به معنای «صحت من حيث الاجزاء فقط» است. (این مینا به شیخ اعظم انصاری نسبت داده شده است^۴ در حالیکه این نسبت غلط است^۱. البته مرحوم صاحب فصول این قول را به «متاخری المتأخرین» نسبت داده

۱. تتفییح الأصول، ج ۱ ص ۱۰۱

۲. تتفییح الأصول، ج ۱ ص ۱۰۱

۳. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۴۶ / همچنین ن ک: الفصول الغروریة، ص ۴۸

۴. اصول فقه شیعه، ج ۱ ص ۵۰

است.^۲ و شیخ انصاری نیز این قول را به «شیخنا دام علاه» نسبت داده است و می فرماید که استاد ما به این قول میل داشته و یا در آن توقف داشته است.

اللهم إلا أن يقال: مراد از عبارت: «يظهر من شیخنا دام علاه»، شیخ انصاری است و عبارت، بیان مرحوم کلانتر است و لذا شیخ انصاری به این قول میل داشته اند)

نکته دیگر آنکه این قول را میرزا شیرازی به وحید بهبهانی نسبت داده است^۳ در حالیکه محقق کتاب می نویسد این مطلب در کلمات وحید بهبهانی یافت نشده بلکه عکس آن موجود است.

مبنای مرحوم نائینی:

بحث را با بیان مبنای مرحوم نائینی پی می گیریم، ایشان می نویسد:
«ثم إن وصف الصلاة مثلاً بالصحة باعتبار الشّرائط تارةً: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظة في مرحلة العمل و
تعيين المسمى التي يمكن الانقسام إليها قبل تعلق الطلب بها، كالظهور، والاستقبال، والستّر، وغير ذلك من الانقسامات
السابقة. وأخرى: تكون باعتبار الشّرائط التي لا يمكن لحظتها في مرحلة تعيين المسمى، بل هي من الانقسامات اللاحقة
عن مرحلة تعلق الطلب بها، كقصد القرابة وما يستتبعها من قصد الوجه و وجه الوجه، على القول باعتباره.

لا ينبغي الأشكال في خروج الصحة بالاعتبار الثاني عن حريم النّزاع في المقام، بداهة تأثير اتصف الشيء بالصحة بهذا
المعنى عن تعيين المسمى بمرتبتين:

مرتبة تعيين المسمى، و مرتبة تعلق الطلب به، و ما يكون متأخراً عن المسمى لا يعقل أخذه في المسمى، بل لا يعقل أخذه
في متعلق الطلب، فضلاً عن أخذه في المسمى، فلا يمكن القول بأنّ لفظ الصلاة موضوعة لل الصحيح الواجد لشرط قصد
القرابة، أو للأعمّ من الواجد لها و الفاقد، كما لا يمكن القول بوضعها للأعمّ من تعلق النّهي بها و عدم تعلقه، أو للأعمّ من
وجود المزاحم لها و عدم المزاحم. فالفساد اللاحق لها من ناحية النّهي في العبادات، أو من ناحية اجتماع الأمر و النّهي، بناءً
على الجواز مع تغليب جانب النّهي في مقام المزاحمة عند عدم المندوحة على ما سيأتي بيانه، خارج عن حريم النّزاع أيضاً،
خروج الصحة اللاحقة لها من باب عدم النّهي، أو من باب عدم المزاحم. و السر في ذلك كله، هو تأثير رتبة الاتّصف
بالصحة أو الفساد بذلك عن مرتبة تعيين المسمى. فالذى ينبغي ان يكون محل النّزاع، هو خصوص الأجزاء و الشرائط
الملحوظة عند مرحلة العمل و تعيين المسمى التي يجمعها - ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمى - فتأمل جيداً.^۴

توضیح :

۱. ن. ک: مطارات الانظار، ج ۱ ص ۱۰۱

۲. الفصول، ص ۵۲

۳. تقريرات مجدد شیرازی، ج ۱ ص ۳۱۶ و ۳۲۹

۴. فوائد الأصول للنائینی، ج ۱ ص ۶۱

(۱) صلوة گاه متصف به صحّت می شود به اعتبار شرایط.

(۲) همین حیث گاه به اعتبار آن دسته از شرائطی است که در مرحله جعل و نام گذاری لحاظ می شوند. این شرائط آن دسته از شرایط هستند که می توان شیء را قبل از اینکه امر به آنها تعلق بگیرد، نسبت به آنها تقسیم کرد. [مثلاً بگوییم صلوة با ظهور و صلوة بدون ظهور].

(۳) و گاه به اعتبار شرائطی است که نمی توان آنها را در مرحله نام گذاری لحاظ کرد چراکه این شرائط ناشی از تعلق امر به شیء هستند مثل قصد قربت و قصد وجه و قصد وجه [قصد کنیم: نماز می خوانیم به خاطر وجوب (وجه) یا به خاطر حسن که علت وجوب است (وجه الوجه)].

(۴) [پس شرائط ۲ گونه اند برخی تا امر نباشد قابل تصور نیستند و برخی بدون امر هم قابل تصور هستند و چون نام گذاری قبل از تعلق امر است. لذا دسته اوّل را در مرحله نام گذاری نمی توان لحاظ کرد.]

(۵) بی تردید آنچه در این بحث مطرح است، صحّت به اعتبار شرائط ناشی از امر نیست. یعنی اگر می گوییم «صلوة برای صلوة صحیح وضع شده است» مردامان «صلوة صحیح لولا شرائط ناشی از امر» است.

(۶) چراکه «صحّت من حیث شرائط ناشی از امر» ۲ رتبه از نام گذاری متاخر است. به این معنی که: شارع اوّل نام ماهیتی را صلوة می گذارد و در مرحله دوم به آن امر می کند و در مرحله سوم صلوة می تواند به «صحّت من حیث هذه الشرائط» متصف شود.

(۷) و روشن است که نمی توان «صلوة صحیح من حیث هذه الشرائط» را نه در نام گذاری و نه در طلب اخذ کرد [همان مشکل معروف در واجبات تعبدی].

(۸) پس نمی توان گفت: «آیا صلوة وضع شده برای نماز صحیحی که واجد قصد قربت است یا برای اعم از آن.» همین طور نمی توان گفت: «آیا صلوة وضع شده برای نماز صحیحی که نهی به آن تعلق نگرفته باشد یا برای اعم از اینکه نهی تعلق گرفته یا نه» و همین طور که نمی توان گفت: «آیا صلوة وضع شده برای نماز صحیحی که مزاحمی نداشته باشد یا برای اعم از آن.»

(۹) چراکه فسادی که ناشی از تعلق نهی است یا فسادی که ناشی از وجود مزاحم است (بنابر اینکه بگوییم اجتماع امر و نهی جایز است و جانب نهی هم ترجیح داده می شود) و هم چنین صحّتی که ناشی از عدم تعلق نهی و عدم وجود مزاحم است، نمی توانند در مرتبه تسمیه دخیل باشند. [چراکه این صحّت بعد از وجود امر و نهی لحاظ می شود و لذا دو رتبه از تسمیه مؤخر است].

(۱۰) پس اگر کسی قائل به صحّت شد، باید بگویید صلوة وضع شده است برای «صلوة صحیحی که من حیث الاجزاء و الشرائط التي تمکن أن تلحظ في مرحلة التسمية».

ما می‌گوییم:

۱. فرمایش مرحوم نائینی این است که:

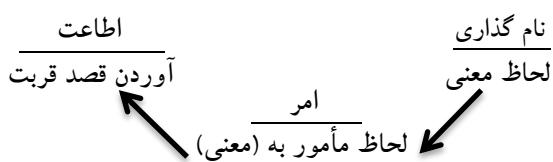
الف) مقام نامگذاری محتاج لحاظ معنای لفظ است پس باید در این مقام مسمی (معنا) ملاحظه شود.

ب) قصد قربت نمی‌تواند در مأمور به لحاظ شود.

ج) مأمور به همان مسمی است (یعنی ما به همان نمازی امر می‌کنیم که نام صلوة را برای آن قرار داده ایم)

د) وجود خارجی قصد قربت بعد از وجود خارجی امر است و وجود خارجی امر بعد از وجود خارجی تسمیه.

پس: نمی‌توان «قصد قربت» را در مقام نام‌گذاری لحاظ کرد.



۲. در این باره گفتنی است آنچه در مقام نام‌گذاری لازم است لحاظ و تصور قصد قربت است (یعنی می‌توان در موقع نام‌گذاری گفت نام صلوة را برای نمازی می‌گذارم که همه اجزاء و شرایط حتی قصد قربت را داشته باشد) در حالیکه آنچه مؤخر از امر است وجود خارجی قصد قربت است.

إن قلت: مطابق بند «ج» مأمور به همان مسمی است در حالیکه اگر بخواهیم به همان مسمی، امر کنیم، قصد قربت در مأمور به لحاظ می‌شود و این محال است.

قلت: لازم نیست همه جا مأمور به، معنای حقیقی مسمی باشد بلکه می‌توان گفت مسمی معنای صلوة + قصد قربت است ولی مأمور به مجازاً صلوة بدون قصد قربت است.

إن قلت: در این صورت لغوت در نام‌گذاری پیش می‌آید چراکه لازم می‌آید همیشه به مجاز تن دهیم.

قلت: نام‌گذاری تنها برای استفاده در مقام طلب نیست بلکه در مفاهیم های دیگر هم استفاده می‌شود.

۳. ضمن اینکه در مقدمه «ب»، همه اصولیون متفق نیستند بلکه برخی می‌گویند قصد قربت را می‌توان در متعلق امرأخذ کرد.

۴. اما در باره مقدمه «د» نیز می‌توان گفت تقدیم وجود تسمیه بر وجود امر (استعمال) طبق عقیده بسیاری از جمله امام و مرحوم آخوند محل تأمل است بلکه وضع می‌تواند به وسیله نفس استعمال واقع شود (هر چند ما این نوع وضع را نپذیرفتیم).

با توجه به آنچه گفتیم، می‌توانیم فرمایش مرحوم امام در جواب به مرحوم نائینی را مرور کنیم.

حضرت امام به فرمایش مرحوم نائینی اشاره کرده و می‌نویسند:

«قد ادّعى بعضهم أنّ محلّ النزاع هو الأجزاء مطلقاً و الشرائط التي أخذت في متعلق الأمر كالستر و القبلة و الظهور، دون ما يأتي من قبله كقصد الأمر و الوجه مما لا يمكن أخذه في المتعلق، و دون الشرائط العقلية كاشتراط كونه غير مزاحم بضدّ الأهم أو غير منهي عنه.»^۱

و سپس بر آن اشکال می کنند:

«والحق إمكان جريان النزاع في جميع الشرائط: أمّا عند من يرى جواز أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الأمر في المتعلق فواضح لتقديم رتبة المسمى على الطلب، و أمّا مع القول بامتناعه فإمكان دعوى كون المسمى غير ما يتعلق به الطلب، و كون رتبته مقدمة على الطلب أول الكلام.»^۲

توضیح :

۱) در بحث «اخذ امثال امر در عبادات» دو مبنی وجود دارد گروهی می گویند در امر به عبادات می توان «قصد امثال امر» را نیز لحاظ کرد (مبنای امام خمینی) و گروهی می گویند نمی توان قصد امثال امر را در امر به عبادات لحاظ کرده و اخذ نمود (مبنای مرحوم آخوند و مرحوم نائینی)

۲) اگر کسی مبنای اوّل را بر گزید، در این بحث مشکله ای ندارد چراکه امکان لحاظ این شرط در مرتبه مسمی وجود داشته و در این مرتبه لحاظ شده است و طلب بعد از این مرتبه حاصل می شود. [یعنی می گوییم شارع لفظ صلوٰه را بر «صلوة صحيٰح من حيث الأجزاء و الشرائط حتى قصد امثال امر» (مسمی) وضع کرده است. إن قلت: چگونه چنین شرطی را در موقع تسمیه لحاظ کرده است در حالیکه این شرط بعد از پیدایش امر حاصل می شود. قلنا: آنچه مؤخر از امر است وجود خارجی قصد قربت است و نه لحاظ ذهنی آن.]

۳) ولی طبق مبنای دوّم:

أولاً: می توان گفت آنچه لفظ صلوٰه برای آن وضع شده است (صلوة صحيٰح من جميع الجهات) لازم نیست همان چیزی باشد که مورد امر قرار گیرد و متعلق طلب می شود. [چراکه موضوع له صلوٰه صحيٰح با لحاظ اجزاء و شرائط از جمله قصد قربت است و نمی توان به چنین ماهیتی امر کرد] و لذا متعلق طلب غیر از مسمی است. پس همیشه در حال امر باید بگوییم آنچه مأمور به است، معنای حقیقی صلوٰه نیست بلکه معنای مجازی آن است. و ثانياً تسمیه می تواند به نفس امر باشد و مقدم بر آن نباشد [چنانکه در شماره ۴ از «ما می گوییم»، آوردم].

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۴۵

۲. همان

فرمایش امام در کلمات مرحوم خویی نیز مورد اشاره قرار گرفته است:

ایشان می نویسد:

«فإنه يرد عليه إن وضع لفظ بيازء شيئاً طولين رتبة، بل زماناً بمكان من الإمكان وليس فيه أى محذور إبداء، و مقامنا من هذا القبيل، إذ مجرد كون قصد القربة و عدم المزاحم و عدم النهي في طول الأجزاء المأمور بها و شرائطها لا يوجد استحالة أخذها في مسمى لفظ الصلاة» - مثلاً - ولا يوجد تقدم الشيء على نفسه، وغير ذلك من المحاذير»^۱

توضیح :

- ۱) بر محقق نائینی اشکال می شود که: می توان برای دو شیء که رتبه^۲ و زماناً در طول هم هستند، نام گذاری کرد.
- ۲) به این معنی که اگر وجود خارجی قصد قربت و عدم مزاحم و عدم نهي در طول وجود خارجی اجزاء مأمور به است دلیل نمی شود که تصور قصد قربت و ... را نتوان در مسمی (مرحله تسمیه) لحاظ کرد.

جمع بندی مبنای مرحوم نائینی:

۱. مهم ترین نکته ای که می توان از فرمایش مرحوم نائینی استفاده کرد آن است که بگوییم اگر «شرط حاصله از ناحیه طلب» را داخل در محل بحث بدانیم، باید بگوییم استعمال لفظ صلوة - مثلاً - در جایی که مأمور به واقع می شود، مجازاً استعمال شده است.

مرحوم بروجردی می نویسد:

«نعم الأمور المتأخرة عن الأمر لو كانت دخيلة في الصحة بهذا المعنى يعني لو كانت داخلة في ما وضع له لزم أن يكون استعمال هذه الألفاظ في متعلقات التكاليف مجازاً و من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء، وهذا بعيد إلى الغاية.»^۳

۲. البته این در حالی است که بگوییم نمی توان قصد وجه و قصد قربت را در مأمور به لحاظ کرد ولی اگر طبق مبنای امام و مرحوم بروجردی بگوییم قصد قربت را می توان در مأمور به اخذ کرد، لازم نیست به «مجازیت استعمالات طلبی» قائل شد.
۳. مرحوم خویی ضمن اینکه امکان عقلی آنکه «اين شرائط هم داخل در محل نزاع باشند» را می پذیرند و می نویسند: «نعم غایة ما يلزم على هذا هو كون المسمى غير ما تعلق به الأمر، و هذا ليس بمحذور امتناع عقلی» بل لأن دخل هذه الأمور في المسمى واضح البطلان، و من ثم لم يتحمل أحد دخل هذه الأمور في المسمى حتى على القول بان الألفاظ،

۱. محاضرات في الأصول، ج ۱ ص ۱۳۸

۲. منتهی الأصول، ج ۱، ص ۵۳

مبانی دوّم:

مرحوم عراقی پس از اینکه شرائط را به ۳ قسم تقسیم می کنند (مطابق با آنچه از امام خواندیم) به ادله کسانی که همه شرائط را خارج از محل نزاع می دانند اشاره کرده و می نویسنده:

«وأما الشرائط فالقسم الأول منها داخل في محل النزاع على التحقيق. (وإن قيل) بخروجها بتقريب أن رتبة الأجزاء رتبة المقتضى و رتبة الشرائط متأخرة عن رتبة المقتضى فلا يسوي ادخالها في المسمى لتساوي مع الأجزاء في الرتبة و ذلك غير ممكن (مضافاً) إلى أن الشرطية الشرعية تنتزع من تقييد المسمى بشيء آخر مثل قوله: «صل مع الطهارة» فلا محالة تكون مرتبة المسمى متقدمة على رتبة الشرط لكونه بمنزلة الموضوع من الحكم و معه لا يمكن ادخاله في المسمى لاستلزم الستواء في الرتبة و هو مجال «و يؤيده» إن الأصحاب قد اتفقوا على أن الصلاة من الاعمال القصدية التي لا تتحقق في الخارج إلا بقصدها كما أنهم اتفقا على أن بعض الشروط غير قصدى بمعنى أنه يتحقق و لو لم يقصد الفاعل كالطهارة من الخبر و الاستقبال فلو كان المسمى مركباً من الأجزاء و الشرائط لزم أن يكون بعض الصلاة قصدياً و بعضها غير قصدى و هو خلاف ظاهر اتفاقهم.»^۲

توضیح :

- ۱) قسم اول (شرطی) که هم امکان اخذ آنها در متعلق طلب وجود دارد و هم اخذ شده اند) داخل در محل نزاع هستند.
- ۲) اما گفته شده است: شرائط از محل نزاع خارج هستند (یعنی صلوٰه وضع شده است برای «صلوة صحیح من حيث الاجزاء فقط») چراکه:

۳) یک اجزاء در رتبه مقتضی هستند و رتبه شرائط از رتبه مقتضی متأخر است. [یعنی: «صحٰت» معلول است. این معلول دارای مقتضی است. (الجزء) و هم چنین نسبت به آن شرط و عدم مانع تصویر می شود. به این بیان که اگر اجزاء همراه با شروط بودند و مانع هم نبود، معلول که صحت باشد حاصل می شود پس از باب ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت مثبت له باید جزئی باشد تا شرط برای آن ثابت شود. چنانکه باید جوهری باشد تا عرضی برای آن عارض شود] و چیزی (شرائط) که در رتبه متأخر از مقتضی (الجزء) است نمی تواند در رتبه مقتضی داخل شود.

۴) اگر بخواهیم مسمی و شرائط را (اجزاء و شرائط) در کنار هم قرار دهیم، لازم می آید که شرائط در رتبه اجزاء باشند و این مجال است.

۵) دو) (دلیل دوم): چیزی را در شریعت، شرط می دانیم که در لسان شارع، به صورت «قید برای مسمی» آورده شده باشد.

۱. محاضرات فی الاصول، ج ۱ ص ۱۳۹

۲. بدائع الافکار فی الاصول، ص ۱۱۱

مثلاً وقتی شارع می گوید «صلٰ مع الطهارة»، ما انتزاع می کنیم شرطیت طهارت را. پس باید «مسنّی» زماناً در رتبه مقدم حاصل شده باشد تا شرط به آن ملحق شود. چرا که مسنّی برای شرط مثل موضوع است برای حکم. [فرق بین این دلیل و دلیل اوّل آن است که در دلیل اوّل می گفت اصلاً امکان ندارد شرط در مسنّی اخذ شود. در حالیکه در دلیل دوم می گوید: اگر هم بگوییم شرط را می توان در کنار اجزاء در مسنّی داخل کنیم، ولی بیان شارع در تبیین شرط های شرعی، به گونه ای است که ابتدا مسنّی را لاحظ کرده و بعد شرط را به آن ضمیمه کرده است.]

(۶) مؤید این عقیده: فقهاء اجماع دارند که صلوٰه از عبادات قصدی است [یعنی وقتی نماز می خوانید باید قصد کنید که این خم شدن به خاطر رکوع بودن است و ...] در حالیکه برخی از شرائط قصدی نیستند (مثل طهارت خبثی) پس صلوٰه و هر چه در آن است قصدی است و شرائط قصدی نیستند پس داخل در صلوٰه نیستند. [و چون در بعضی از شروط جاری است، می فرمایند: «مؤید» کما اینکه ممکن است چون صرفاً خلاف «ظاهر اتفاق اصحاب» است. و نه آنکه دلیل روشنی بر بطلان آن داشته باشیم، گفته شده باشد «مؤید»]

مرحوم عراقی سپس به این گروه جواب می دهد:

«و لا يخفى ما في هذا الاستدلال» فانه (مضافا) الى عدم صحته في نفسه لا يستلزم سقوط هذا النزاع عن الاعتبار و عدم ترتيب ثمرة البحث عليه اذ غاية صحة هذا الاستدلال هو خروج الشرائط عن المسمى و خروجها عنه لا يستلزم الوضع لنفس الاجزاء مطلقا بل يمكن الوضع لنفس الاجزاء المقترنة بالشرائط اعني الحصة من مطلق الاجزاء»^۱

توضیح :

(۱) اولاً: این سخن فی نفسه غلط است [مرحوم عراقی دلیلی اقامه نمی کنند]
(۲) ثانياً: بر فرض که درست باشد، این استدلال ثابت می کند شرائط از مسنّی خارج هستند یعنی شرائط داخل معنای نماز نیستند ولی ثابت نمی کنند که «تقييد به شرائط» داخل در معنای نماز نباشد.

ایشان سپس می نویسند:

اگر کسی بخواهد بگوید شرائط حتماً داخل در مسنّی هستند چراکه در روایات داریم لا صلوٰه إلا بظهور (ولذا با عدم ظهور، نمازی در کار نیست) جواب می دهیم این استدلال غلط است چون اجزاء در حالیکه مقید به طهارت هستند، نماز هستند و لذا اگر ظهور نباشد، نمازی در کار نیست ولی این به معنای آن نیست که خود ظهور داخل در نماز باشد.

«من هنا تعرف انه لا وجه لدعوى دخول الشرائط فى المسمى استناداً إلى مثل قوله عليه السلام (لا صلاة لمن لم يقم صلبه) و قوله (لا صلاة إلا بظهور) الظاهر فى انتفاء الحقيقة بانتفاء بعض الشرائط إذ بناء على صحة الوضع للحصة كما

۱. بدائع الافکار فی الأصول، ص: ۱۱۲

اشرنا إلية لا يبقى لمثل هذه الصيغة ظهور بدخول الشرائط في نفس المسمى»^۱

ما می گوییم :

۱. اشکال اوّل، آن بود که شرائط در رتبه مؤخر از اجزاء هستند و نمی توانند با هم در مسمی دخیل باشند.
۲. اشکال دوم آن بود که شرطیت طهارت از «صل مع الطهارة»، فهمیده می شود یعنی اوّل صلوٰه برای اجزاء وضع شده و بعد شرطیت جعل شده است.
۳. جواب مرحوم عراقی در پاسخ به اشکال اوّل آن بود که اصل شرائط مؤخر هستند ولی تقیید به آنها، هم رتبه اجزاء است.
۴. این پاسخ، نمی تواند جوابی برای اشکال دوم باشد، چراکه «تقیید به طهارت» از جمله صل مع الطهارة فهمیده می شود و لذا زماناً از تسمیه مؤخر است.
۵. حضرت امام یک پاسخ به اشکال اوّل می دهند و یک پاسخ به محقق عراقی. (عنایتی به اشکال دوم و مؤیدی که آورده شده نمی کنند)
۶. فرمایش امام را مستقلأً بررسی می کنیم:

پاسخ امام به اشکال اوّل:

ایشان می نویسد:

«وَأَمَّا حديث عدم إمكان تسوية الأجزاء والشروط في الرتبة ظاهر الفساد لأنَّ الاجتماع في التسمية غير الاجتماع في

الرتبة في الواقع، و الحال هو الثاني، و اللازم هو الأوّل.»^۲

توضیح :

تأخر شرط از جزء، مربوط به عالم واقع است [چنانکه ما در تشریح اشکال گفتیم]: ولی در مقام تسمیه، می توانیم هم جزء و هم شرط را با هم و در کنار هم لحاظ کنیم. [یعنی درست است که باید جزئی (موضوعی) باشد تا شرطی بر آن عارض شود و لذا شرط رتبه در عالم واقع از جزء مؤخر است – تأخیر عرض از جوهر – ولی در مقام لحاظ ذهنی ما می توانیم عرض و جوهر را با هم لحاظ کرده و برای آنها نام گذاری کنیم. مثلاً درست است که باید دیواری باشد تا رنگی روی آن بنشیند ولی ما می توانیم برای «دیوار سفید» نام خاصی را قرار دهیم.

۱. همان

۲. مناج الوصول، ج ۱ ص ۱۴۶

حضرت امام سپس به جواب آقا ضیاء پرداخته و به آن اشکال می‌کند:

«وَقَدْ يُقالُ فِي جَوَابِ هَذَا لِإِشْكَالٍ - بَلْ لِإِشْكَالِ الْمُتَقْدَمِ - بِإِمْكَانِ الْوَضْعِ لِنَفْسِ الْأَجْزَاءِ الْمُقْتَرَنَةِ بِالشَّرَائِطِ أَعْنَى لِتَلْكَ الْحَصَّةِ مِنْ مُطْلَقِ الْأَجْزَاءِ، فَيَجْرِي فِيهَا النَّزَاعُ، فَيَقُولُ الصَّحِيحُ: إِنَّ الْفَظْ مَوْضِعُ الْحَصَّةِ الْمُقْتَرَنَةِ بِجُمِيعِ الشَّرَائِطِ، فَلَا تَصْدِقُ الصَّلَاةُ - مثلاً - مَعَ قَدْ بَعْضُهَا، وَيُنْكَرُهُ الْأَعْمَى. وَفِيهِ: أَنَّ الْاقْتَرَانَ: إِمَّا أَنْ يُؤْخَذُ عَلَى سَبِيلِ الشَّرْطِيَّةِ وَالْقِيَديَّةِ، فَيَعُودُ الْمَحْذُورُ، أَوْ عَلَى سَبِيلِ الْحِينِيَّةِ، فَلَا تَدْخُلُ فِي الْمَسْمَى بِوَجْهِهِ حَتَّى لا يَصْدِقَ الْاسْمُ مَعَ فَقْدِهَا.»

توضیح :

- ۱) اشکال بر محقق عراقي آن است که اگر مقام تسمیه را در جواب مطرح نکنید جایگزین کردن تقیید به شرط به جای شرط مشکلی را حل نمی کند چراکه اگر تقیید به شرط را در مسمی مطرح می کنید چون باید جزء باشد تا شرط در رتبه بعد بباید و بعد تقیید به شرط، مطرح شود، لاجرم تقیید به شرط در رتبه بقیه اجزاء نیست [و لو اینکه تقیید به شرط را جزء بدانیم ولی جزئی است که در رتبه بقیه اجزاء نیست]
- ۲) اما اگر تقیید به شرط، به نحو قضیه حینیه است [نام گذاری شده برای اجزاء در حین وجود شرائط در حالیکه هیچ نحوه دخالتی در مسمی ندارند] داخل در مسمی نمی شوند.

پاسخ به اشکال دوّم:

ما می گوییم:

بر فرض که بپذیریم این اشکال وارد است ثابت می شود که:
در استعمال «صل مع الطهور» صلوة به معنای «الجزاء» است ولی این ثابت نمی کند که این استعمال حقیقی است بلکه می شود «صلوة» را شارع برای «الجزاء مع الشرائط» جعل کرده باشد ولی در این استعمال، مجازاً صلوة را در «الجزاء مع الشرائط إلا الطهور» استعمال کرده است.

چنانکه اگر شارع گفت «صل مع فاتحة الكتاب» همین تقریر را جاری می کنیم.
أضف إلى ذلك: اینکه ممکن است بگوییم صلوة در «صل مع الطهور» در معنای مجازی به کار نرفته بلکه صلوة در اینجا به معنای «الجزاء و الشرائط» است و این تعبیر برای بیان یکی از شرائط است.

پاسخ به مؤید:

أولاً معلوم نیست که علماء اتفاق داشته باشند که لازم است همه اجزاء و همه شرائط در صلوة قصدی باشد یعنی اینکه گفته اند «صلوة عبادت قصدی است»، اصلاً ظهوری در این ندارد که همه اجزاء و شرائط هم قصدی هستند.

ثانیاً وقتی شما می گویید «صلوة از اعمال قصدی» است پذیرفته اند «ركوع + سجده + ...» صلوة نیست مگر اینکه به قصد صلوة باشد پس «قصد» در مسمی دخیل است. و «قصد» از زمرة شرائط است. پس پذیرفته اید که حداقل یک شرط در مسمی دخیل است در حالیکه مدعای شما آن بود که مطلق شرائط داخل در مسمی نیستند.

ثالثاً اگر پذیرفتید که «قصد» داخل در مسمی است. از آنجا که «قصد عنوان» را لازم نیست قصد کنیم، معلوم می شود که «همه آنچه در مسمی هست» را لازم نیست قصد کنیم پس لازم نیست تمام اجزاء مسمای صلوة (اعم از اجزاء صلوة خارجی و شرائط صلوة خارجی) قصدی باشند[توجه شود که قصد شرط صلوة است ولی جزء مسمای صلوة است].

جمع بندی مقدمه ۷:

۱) بحث در این مقدمه در آن بود که چه چیزی داخل محل نزاع هست و چه چیزی داخل محل نزاع نیست. ظاهراً ملاک خروج از محل نزاع آن است که همه کسانی که در نزاع سخن می گویند، چیزی را از محل نزاع خارج بدانند. و لذا اگر کسی چیزی را محال بداند (مثل مرحوم نائینی که ورود برخی از شرائط را به مقام تسمیه محال می دانست) ولی دیگری محال نداند، باز در محل نزاع وارد است.

پس تنها آن چیزهایی از محل نزاع خارج هستند که همه قبول داشته باشند داخل در مسمی نیست. و چون چنین است، مبنای امام خمینی که همه اجزاء و شرائط را داخل در محل نزاع می دانستند، قابل قبول است.

۲) پس اینکه امثال مرحوم نائینی می فرمایند شرائط خاصی از محل نزاع خارج هستند (در حالیکه می دانند که برخی دیگر این شرائط را در مسمی دخیل می دانند)، تعبیر درستی نیست. چراکه آنچه ایشان به عنوان دلیل بر «خروج شرائط خاص از مسمی» اقامه می کنند، صرفاً یک دلیل بر خروج برخی از شرائط از مسمی است و در عداد دلیل های دیگری که ممکن است بر خروج دسته ای دیگر از شرائط اقامه شود.

مقدمه ۸:

نکته ۱: در بحث صحیح و اعم، ما از مقام تسمیه بحث می کنیم یعنی بحث می کنیم که صلوة برای چه چیزی وضع شده است. مهم ترین سؤال در این مقام آن است که آیا صلوة وضع شده است برای ده جزء - مثلاً - و یا برای «ده جزء در حالیکه شرائط پنج گانه» را دارند. یعنی آیا «ركوع + سجده + ...» صلوة هستند و یا «ركوع + سجده + ... در حالیکه همراه با طهارت و مستقبلاً إلى القبله ...» باشند.

نکته مهم آن است که دخالت شرائط در تسمیه، به این نحوه است که «تغییر اجزاء به آنها»، جزء مسمی می شود. پس در مقام تسمیه سخن از «اجزاء مسمای صلوة» مطرح می شود. این اجزاء مسمی عبارتند از اجزاء صلوة و شرائط صلوة. به عبارت دیگر آنچه شرائط ماهیت صلوة است، اگر بخواهد در مسمای صلوة وارد شود به این نحوه است که «تغییر به آن» جزء مسمی می شود.

نکته ۲: باید توجه داشت که اگر مأمور به همان مسمی باشد «استعمال مأمور به» حقیقی است ولی اگر مسمای صلوة «ركوع + سجود» است ولی مأمور به «فقط رکوع» باشد طبیعتاً لفظ در مأمور به، در غیر ما وضع له استعمال شده و مجاز است. هم چنین باید توجه داشت که سخن ما در بحث صحیح و اعم، درباره مسمای صلوة – مثلاً – است و نه در مأمور به، پس رابطه مسمی و مأمور به در حقیقت رابطه موضوع له و مستعمل فيه است.

ولی اگر درباره اجزاء و شرائط مأمور به صحبت می کنیم، باید توجه داشته باشیم که گاه مراد ما طبیعتی است که مأمور به است. در این صورت هر جزء و شرطی که در مأمور به دخیل است، به شرطی که استعمال حقیقی باشد، در مسمی هم دخیل است چراکه مسمی همان مأمور به است (علی نحو تطابق مقام وضع و مقام استعمال) ولی گاه مراد ما شخص مأمور به خارجی است (صدق مأمور به) در این صورت آنچه در مأمور به دخیل است. ارتباطی با مسمی ندارد. در این باره بیشتر صحبت می کنیم. حال با توجه به آنچه گفتیم این سوال مطرح است که «الجزء و الشرائط» چند دسته‌اند؟

مرحوم آخوند به پنج نوع جزء یا شرط اشاره می کنند:

«إنَّ دُخُلَ شَيْءٍ وَجُودَيْ أَوْ عَدَمِي فِي الْمَأْمُورِ بِهِ. تَارِيَةً بَأْنَ يَكُونُ دَاخِلًا فِيمَا يَأْتِلُفُ مِنْهُ وَ مِنْ غَيْرِهِ وَ جَعْلُ جَمَلَتِهِ مُتَعَلِّمًا لِلْأَمْرِ فَيَكُونُ جَزْءًا لَهُ وَ دَاخِلًا فِي قَوَامِهِ. وَ أَخْرَى بَأْنَ يَكُونُ خَارِجًا عَنْهُ لَكِنَّهُ كَانَ مَمَّا لَا يَحْصُلُ الْخُصُوصِيَّةُ الْمَأْخُوذَةُ فِيهِ بَدْوَنَهُ كَمَا إِذَا أَخْذَ شَيْءًا مُسْبِقاً أَوْ مَلْحُوقًا بِهِ أَوْ مَقَارِنًا لَهُ مُتَعَلِّمًا لِلْأَمْرِ فَيَكُونُ مِنْ مَقْدِمَاتِهِ لَا مَقْوِمَاتِهِ. وَ ثَالِثَةً بَأْنَ يَكُونُ مَا يَتَشَخَّصُ بِهِ الْمَأْمُورُ بِهِ بِحِيثِ يَصْدِقُ عَلَى الْمَتَشَخَّصِ بِهِ عَنْوَانِهِ وَ رَبِّمَا يَحْصُلُ لَهُ بِسَبِيلِ مَزِيَّةٍ أَوْ نَقْبَصَةٍ وَ دُخُلُ هَذَا فِيهِ أَيْضًا طُورًا بِنَحْوِ الشَّطَرِيَّةِ وَ أَخْرَى بِنَحْوِ الشَّرْطِيَّةِ»^۱

توضیح :

- ۱) هر چیزی که وجودی باشد یا عدمی، به پنج نحوه در مأمور به دخیل است.
- ۲) نحوه اوّل: جزء طبیعت مأمور به: اگر طبیعت مأمور به، از آن شیء و اشیاء دیگر تألیف یافته باشد و امر به مجموعه آن ها تعلق گرفته باشد. [مثال: رکوع برای صلوة]
- ۳) نحوه دوم: شرط طبیعت مأمور به:
اگر آن شیء از طبیعت مأمور به خارج باشد ولی خصوصیتی در مأمور به، بدون آن شیء حاصل نمی شود. [یعنی خود آن شیء داخل در طبیعت نیست ولی تقید به آن، داخل در طبیعت مأمور به هست مثال: وضعه و غسل]
- ۴) این نحوه به ۳ قسم شرط مقارن [مثال: استقبال قبله]، شرط متقدم [مثال: وضعه] و شرط متاخر [مثال: غسل زن مستحاضه در شب بعد برای صوم] تقسیم می شود.
- ۵) نحوه سوم: جزء فرد مأمور به:

۱. کفاية الأصول، صفحه ۳۴

وقتی شما طبیعت (صلوة) را در خارج ایجاد می کنید، در آنچه ایجاد می کنید، چیزهایی را غیر از آنچه مربوط به ماهیت است، داخل می کنید. این اجزاء گاه باعث مزیّت می شود [مثال: تکرار بعضی از اذکار] و گاه باعث منقصت می شود [مثال: تکرار دو سوره در یک رکعت]

(۶) نحوه چهارم: شرط فرد مأمور به:

آن فردی از صلوة که پدید می آید، شرائطی دارد که گاه موجب مزیت می شود [مثال: نماز در مسجد] و گاه موجب منقصت می شود [مثال: نماز در حمام]

مرحوم آخوند سپس به قسم پنجم اشاره کرده و می نویسنده:

«ثم إنه ربما يكون الشيء مما ينذر به بلا دخل له أصلا لا شطرا في حقيقته ولا في خصوصيته و تشخصه بل له دخل ظرفا في مطلوباته بحيث لا يكون مطلوبا إلا إذا وقع في الثناء فيكون مطلوبا نفسيا في واجب أو

مستحب^۱»

توضیح :

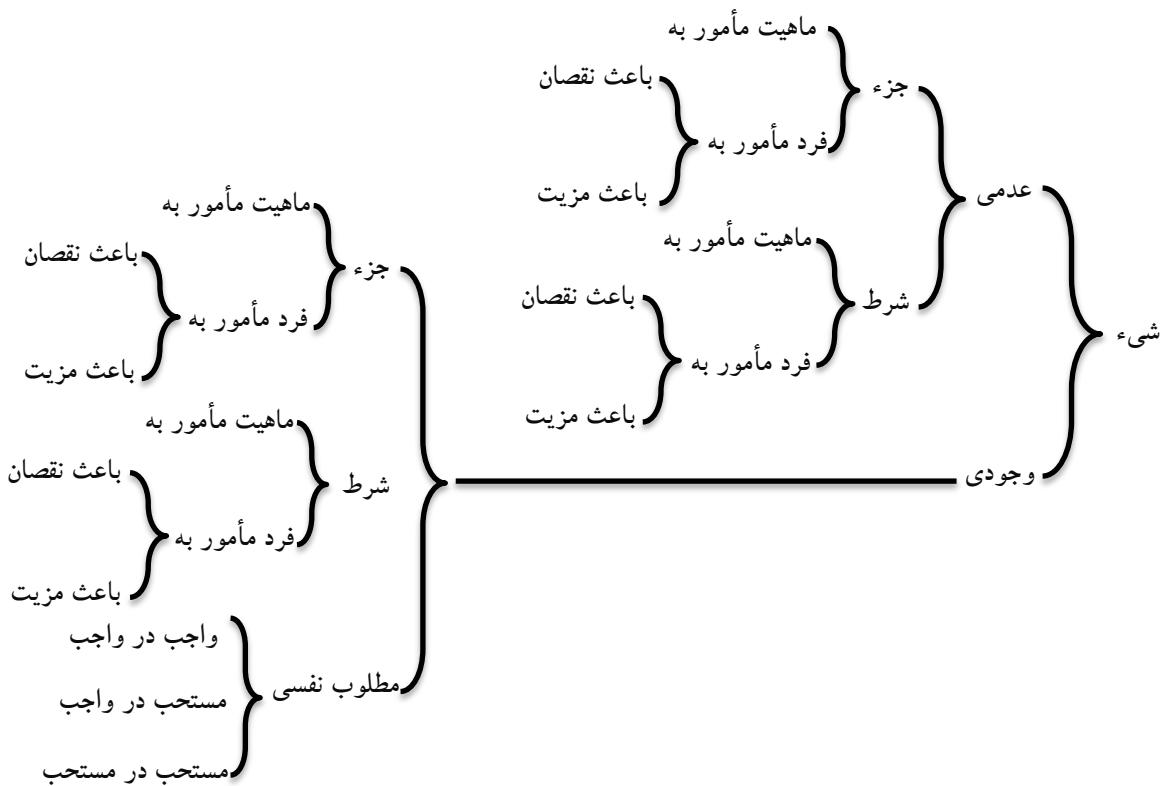
- (۱) گاهی چیزی هست که نه جزء و شرط فرد است و نه جزء و شرط ماهیت.
- (۲) بلکه صلوة ظرف است برای مطلوبیت آنها [در این صورت تعدد مطلوب است به خلاف فروض ۴ گانه قبل] یعنی آنها مطلوب جدیدی برای شارع هستند ولی محل آنها، نماز است.
- (۳) پس اینگونه اشیاء، خود مطلوب نفسی هستند که در مطلوب دیگری واقع می شوند.
- (۴) و اینها خود ۳ صورت دارند: واجب در واجب [مثال: احرام در حج]، مستحب در واجب [مثال: قنوت در نماز واجب] و مستحب در مستحب [قنوت در نماز مستحبی].

۱. همان



ما می گوییم:

۱) تصویر بحث مرحوم آخوند چنین است:



۲) ترک صوم [ترک اكل، ترک شرب و ... که جزء مأمور به (صوم) هستند]، را می توان به عنوان امور عدمی که جزء ماهیت مأمور به هستند مثال آورده.

۳) امور عدمی که شرط مأمور به باشند همان ها هستند که از وجود آنها تعبیر به مانع می شود مثلاً اگر بگوییم "ترک لبس ما لا يؤکل لحمه" شرط است، می توانیم هم چنان بگوییم "لبس ما لا يؤکل لحمه" مانع است.

اشکالات حضرت امام بر مرحوم آخوند:

الف) حضرت امام می نویسنده:

«لا إشكال في إمكان دخл شيء وجودي - تارةً بنحو الشرطية، و أخرى بنحو الشرطية - في ماهية المأمور به، و أمّا الشيء العدمي فلا يمكن إلا أن يرجع إلى دخالة شيء وجودي، و إلا فالعدم بما هو لا تأثير فيه بوجه.»^۱

توضیح :

۱) شکی نیست که شیء وجودی می تواند شرط یا جزء ماهیت مأمور به باشد.

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۷۴

۲) اما ممکن نیست که «شیء عدمی» جزء یا شرط ماهیت مأمور به باشد، مگر اینکه آن شیء عدمی به یک شیء وجودی باز گردد. چراکه «عدم بما هو عدم» تأثیری ندارد.

ما می گوییم:

برای تبیین فرمایش امام لازم است به نحوه شرطیت و جزئیت امور عدمی در مأمور به توجه کنیم.
«ماهیت اعتباری» متشکل از یک سری امور وجودی است که اجزاء آن هستند ولی این اجزاء گاهی مقیداً به یک امر دیگر لحاظ می شوند مثلاً می گوییم:
«سجده و رکوع و ... در حالیکه مقید به ظهارت است» صلوة هستند. حال آیا می توانیم در این ماهیت اعتباری، امری عدمی را لحاظ کنیم؟

حضرت امام می فرمایند: «امور عدمی» اگر به عنوان جزء یا شرط ماهیت اعتباری لحاظ شدند، لاجرم به یک امر وجودی باز می گردند.

در اینکه مراد امام چیست، دو تقریر می توان ارائه کرد:

نخست)

«تقید به عدم لبس ما لا یؤکل لحمه» در صلوة، و «جزئیت عدم اکل» در صوم، در حقیقت مانعیت لبس ما لا یؤکل لحمه (نسبت به صلوة) و اکل (نسبت به صوم) است.

طبق این تقریر: از دیدگاه امام، «جزء عدمی» و «شرط عدمی» نداریم بلکه اگر گاهی چنین تعبیری به کار می بردیم، مردمان آن است که «وجود آن شیء» مانع است. مثلاً: اگر می گوییم «عدم اکل» جزء صوم است در حقیقت اکل مانع صوم است و اگر می گوییم «عدم خنده» شرط صلوة است، در حقیقت خنده مانع صلوة است.

البته این فرمایش نمی گوید که در مقام بیان و اثبات حکم، شارع نمی تواند «عدم شیء خاصی» را جزء یا شرط بداند بلکه امام می فرمایند حتی اگر هم چنین بیان شود، بازگشت کلام به مانعیت آن شیء در حقّ واقع است.

در این باره گفتگی است:

دخلات جزء عدمی در ماهیت تصور ندارد و حق در اینجا با امام است چراکه ما وقتی ده جزء را کنار هم می گذاریم، هزاران جزء دیگر هست که در این مجموعه نیست و نبودن آنها تأثیری در ماهیت اعتباری ندارد. ولی دخلات «شرط عدمی» امری معقول است و این همان «به شرط لا» می باشد که در اعتبارات ماهیت دخیل است. مثلاً می گوییم «الف و بوج» ماهیت اعتباری هستند به شرط اینکه «د» نباشد، یا به شرط اینکه «مقید به دال» نباشند. پس این تقریر از کلام امام، تنها «جزء عدمی» را منتفی می کند و هیچ اشکالی بر شرط عدمی که همان مانع است وارد نمی کند.

تقریر دوّم از کلام امام آن است که بگوییم ما وقتی «الف + ب + ج» را ماهیت اعتباری لحاظ می کنیم. گاهی یک صفت وجودی را در آنها لحاظ می کنیم. مثلاً می گوییم به شرطی که به هم چسبیده باشند. (در صلوٰه می گوییم به شرطی که موالات بین اجزاء باشد) حال گاه این صفت وجودی را به نحو عدمی لحاظ می کنیم مثلاً می گوییم به شرط اینکه از هم فاصله نداشته باشند. در اینجا شرط حقیقی موالات است ولی می توان آن را به صورت «شرطی عدم فاصله» و یا «مانعیت فاصله» هم نام نهاد. حال همه شروط عدمی، در حقیقت از یک شرط وجودی حکایت می کنند. مثلاً عدم اکل حکایت از کف نفس می کند.

نکته حائز اهمیت آن است که گاه «عدم یک شیء» (مثل عدم تکلم) حکایت از چیزی می کند که آن شیء در متفاهم عرفی، دارای عنوان نیست و به نوعی نا معلوم است پس در حقیقت تکلم مانع نیست، عدم تکلم هم شرط نیست بلکه آن شرط وجودی که در صلوٰه لازم است (و لو ما نام آن را نمی دانیم) چیزی است که ملازم با عدم تکلم است.

و این تقریر از کلام امام، از اشکالات پیش گفته، مبری است.

ب) حضرت امام هم چنین بر تصویر جزء و شرط فرد در تقابل جزء و شرط ماهیت در ماهیات اعتباریه اشکال کرده

اند، ایشان می نویسنده:

«إنما الكلام في تصوير جزء الفرد و شرطه في المركبات الاعتبارية كتصويرهما في الماهيات الحقيقة والمركبات التحليلية، فإن الماهيات الحقيقة لما وجدت بالوجود وتشخصت به، تتعدد معها جميع لوازم الماهية وعوارضها وعوارض الوجود، فإن حقيقة الوجود [تدور] مدار الوحدة وجمع الكثارات بنحو الوحدة والبساطة مع عدم انتقام وحدتها، فالفرد الخارجي بجميع خصوصياته عين الماهية وجوداً، فصح فيها تصوّر مقومات الماهية وأجزاء الفرد.

وأما الماهيات الاعتبارية لما كانت غير متحققة في الخارج حقيقة، بل التحقق للأجزاء، ومجموع الأجزاء ليس له وجود إلا اعتباراً، فتصوّر علل القوام فيها لا مانع منه.

وأما تصویر جزء الفرد فقد یُستشكل فيه: بأن كل ما وجد في الخارج غير أجزاء الماهية يكون موجوداً بحاله، و له تشخيص خاص به غير بقية الأجزاء، فلا يكون ل Maheriyah المركب وجود حقيقى يجمع الكثارات، فلا یتصوّر فيها جزء الفرد في قبال الجزء المقوم لل Maheriyah، ولو اعتبر مجموعها باعتبار على حدة يكون Maheriyah اعتبارية أخرى، و يكون المصدق الخارجى - أى مجموع الأجزاء - مصداقاً لتلك الماهية، و الأجزاء بلا هذه الزيادة مصداقاً لل Maheriyah الأولى، فلا يصير المجموع مع الزيادة

توضیح :

(۱) ماهیات حقیقی وقتی در خارج موجود می شوند، علاوه بر آن ماهیت، عوارضی هم برای آن وجود موجود می شود.

مثالاً وقتی زید در خارج موجود می شود، علاوه بر اینکه وجود او، وجود انسان است، وجود عوارض مشخصه او هم

می باشد چراکه وجود، واحد است و در عین وحدت، هم وجود جوهری و هم وجودات عرضی در آن جمع هستند.

[وجود لغیره عرض، عین وجود فی نفسه اوست].

(۲) اما در ماهیات اعتباری، چیزی در خارج غیر از تحقق اجزاء نداریم [به عبارت دیگر ماهیات حقیقی معقول اولی هستند]

و در خارج تحقیقی مربوط به خود دارند که البته عین تحقق افراد است ولی ماهیات اعتباری، اصلاً تحقیقی در خارج

ندارند].

(۳) بلکه آنچه در عالم خارج وجود و تحقق دارد، اجزاء هستند و بس و «مجموع اجزاء» هم جز یک امر اعتباری چیز

دیگری نیست.

(۴) [حال که دانستیم در ماهیات حقیقی، یک ماهیت داریم که موجود است به وجود فردش و لذا هرچه عرض است برای

فرد، عرض است برای فرد و مصدق ماهیت حقیقی، می گوییم:]

(۵) وقتی از کنار هم قرار گرفتن ده جزء - مثلاً - ما یک امر اعتباری را جعل می کنیم، می توانیم بگوییم هر یک از آن ده

جزء، علت قوام ماهیت اعتباری است و می توانیم هر وقت ده جزء با هم در خارج موجود شدن، بگوییم این ده جزء،

فرد ماهیت اعتباری هستند ولی اگر ده جزء به همراه جزء یازدهم با هم موجود شدن، دیگر آن جزء یازدهم، جزء فرد

ماهیت اعتباری نیست (چراکه آن فرد، فرد حقیقی نیست)

(۶) و اگر کسی یازده جزء را به عنوان ماهیت اعتباری، لاحظ کرد، در این صورت همه یازده جزء اجزاء ماهیت دیگری می

شوند و دیگر جزء یازدهم جزئی نیست که بگوییم جزء فرد است و جزء ماهیت ده جزئی نیست.

ما می گوییم:

حضرت امام با توجه به مبنای خویش در بحث صحیح و اعم، تلاش دارند که جزء فرد را روی مبنای خودشان تصویر کنند

که إنشاء الله آن را پس از تبیین نظر ایشان مطرح خواهیم کرد.

مقدمه ۹: لزوم تصویر قدر جامع

مرحوم آخوند می نویسنده:

۱. همان

«و منها أنه لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا»^١

توضیح :

[چون وضع در الفاظ عبادات عام و موضوع له عام است و متسالم است که اشتراک لفظی در لفظ صلوٰة، موجود نمی باشد. یعنی چنین نیست که برای هر نماز یک وضع علیٰ حده باشد.] باید هم صحیحی ها و هم اعمی ها، قدر جامعی را تصویر کنند که همان موضوع له الفاظ عبادات باشد و نمازهای خارجی، مصدق آن باشند [ما می گوییم: و حتی اگر وضع عام، موضوع له خاص باشد هم باز حین الوضع تصور جامع لازم است.]

ما می گوییم:

۱. طبق نظر مرحوم آخوند، باید بگوییم همانطور که لازم است قدر جامعی را در وضع لحاظ کنیم، باید قدر جامعی را هم در مقام استعمال لحاظ کنیم. ولذا اگر کسی صحیحی شد و قدر جامعی را برای صلوٰه صحیح لحاظ کرد. اگر چنین کسی خواست لفظ صلوٰه را در اعم به طور مجازی استعمال کند باید بتواند قدر جامعی را برای صلوٰه اعم تصویر کند. پس اگر مثل مرحوم آخوند، گفتیم بنابر اعم، نمی توان قدر جامعی را تصویر کرد. باید بپذیریم که نمی توانیم لفظ صلوٰه را در اعم حتی به طور مجازی استعمال کنیم.

۲. در مقابل مبنای مرحوم آخوند، مرحوم نائینی «لزوم تصویر جامع» را قبول نکرده اند: مرحوم خویی، در تقریر کلام استادشان مرحوم نائینی، می‌نویسد:

«لكن شيخنا الأستاذ - قده - قد خالف في المقام و ذهب إلى أنه لا ضرورة تدعو إلى تصوير جامع وحداني يشترك فيه جميع الأفراد، وأفاد في وجه ذلك انه يمكن الالتزام بان الموضوع له في مثل لفظ الـ «صلوة» - مثلا - أولا هو المرتبة العليا الواحدة لجميع الأجزاء، والشرط، فإن «الصلوة» باعتبار مراتبها عرض عريض و لها مرتبة عليا و هي «صلوة» المختار، و لها مرتبة دنيا و هي «صلوة» الغرقى و بين الحدين متوسطات فلفظة الـ «صلوة» ابتدأ موضوعة للمرتبة العليا على كلا القولين و استعمالها في غيرها من المراتب النازلة من باب الادعاء و التنزيل، أو من باب الاشتراك في الأثر فالصحيح يدعى ان استعمال لفظ الـ «صلوة» في بقية المراتب الصحيحة، اما من باب الادعاء و تنزيل الفاقد منزلة الواحد مسامحة فيما يصح فيه التنزيل، أو من باب الاشتراك في الأثر و اكتفاء الشارع به في مقام الامتثال، كما في «صلوة» الغرقى، فإنه لا يمكن فيها الالتزام بالتنزيل المزبور، والأعمى يدعى ان استعمالها في بقية مراتبها الأعم من الصححة و الفاسدة من باب العناية و التنزيل، أو من باب الاشتراك في الأثر فكل واحد من الأمراء موجب لجواز الاستعمال حتى في فاسد «صلوة» الغرقى من

^٢ باب تنزيله منزلة الواحد منها المنزل منزلة التام الاجراء و الشرأط من جهة الاشتراك في الاثر «

توضیح :

٢٤ . كفاية الأصول، ج ١ ص

١٤٠ . محاضرات في الأصول، ج ١ ص

(۱) مرحوم نائینی، قبول ندارد که باید قدر جامع واحدی را تصویر کرد که همه افراد در آن مشترک باشند.

(۲) ایشان دلیل می آورد:

ممکن است صلوٰه برای جامع بین نمازهای صحیح و یا جامع بین نمازهای صحیح و فاسد، وضع نشده باشد بلکه لفظ صلوٰه وضع شده باشد برای بالاترین مرتبه نماز که همه اجزاء و شرائط را با هم دارد.

(۳) و بعد اگر به نمازهای مرتبه پائین تر (اگرچه نمازهای صحیح هستند مثل نماز نشسته برای آدمی که مضطرب است و یا نماز غرقی) و نمازهای فاسد «صلوٰه» گفته می شود، استعمال مجازی است.

(۴) بین نمازهای صحیح مرتبه پائین و نماز صحیح مرتبه بالا، علاقه مجازیه یا عبارت است از شباہت ظاهریه (تنزیل) – مثل اینکه نماز ۵ جزئی شبیه نماز تام الاجزاء است – یا عبارت است از شباہت در اثر (مثلاً اجزاء و اسقاط امر) – مثل نماز غرقی که شبیه نماز کامل و تام نیست ولی همان اثر را دارد – .

و بین نماز های فاسد و نماز صحیح مرتبه بالا، علاقه مجازیه عبارت است از شباہت ظاهریه [ما می گوییم: مرحوم نائینی درباره «نماز غرقی فاسد» با مشکل مواجه است ولی ظاهراً تنها راه نجات ایشان آن است که به سبک مجاز از مجاز قائل شود به این صورت که «نماز غرقی صحیح» چون هم اثر با نماز تام الاجزاء و الشرائط است، مجازاً صلوٰه است، و «نماز غرقی فاسد» چون شبیه نماز غرقی صحیح است، مجازاً صلوٰه نامیده می شود. البته مرحوم نائینی ظاهراً تلاش دارند همین تقریر را مطرح کنند و آن را سبک مجاز از مجاز ندانند.^۱ اما سخن ایشان به نظر کامل نیست. البته مرحوم کاظمینی در فوائد الاصول سعی می کنند مطلب مرحوم نائینی را چنین حل کنند که: «صلوٰه غرقی صحیح» اصلاً صلوٰه نیست ولی وقتی شارع آن را صلوٰه نامید، وضع ثانوی در صلوٰه پدید آمده است – ایشان توضیح نمی دهد وضع جدید، اشتراک لفظی است یا تغییر در موضوع له قدیم است – پس «صلوٰه غرقی فاسد» شبیه «صلوٰه غرقی صحیح» است که وضع جدید داشته است.^۲]

(۵) پس صحیحی ها می گویند صلوٰه وضع شده برای فرد تام و مجازاً در افراد صحیح دیگر استعمال می شود و اعمی ها می گویند صلوٰه وضع شده برای فرد تام و مجازاً در افراد دیگر چه صحیح و چه فاسد استعمال می شود.

[ما می گوییم: در آنچه مرحوم نائینی مطرح کرده اند – وضع برای فرد تام – هیچ تفاوتی بین اعمی و صحیحی نیست چراکه اگر موضوع له فرد تام است، هر فردی غیر از آن – صحیحاً ام فاسداً – غیر موضوع له است و استعمال لفظ صلوٰه در آن مجازی است و لذا مرحوم نائینی بحث از «استعمال» را مطرح می کند و گویا می خواهد بفرمایند صحیحی اصلاً لفظ صلوٰه را در فاسد استعمال نمی کند. و هو كما ترى]

۱. اجود التقریرات، ج ۱ ص ۳۶

۲. فوائد الاصول، ج ۱ ص ۶۳

مرحوم نائینی سپس به نکته ای اشاره می کنند و می نویسنده:

«نعم استثنی - قده - من ذلک القصر و الإتمام، فقال انهما في عرض واحد فلا بد من تصوير جامع بينهما»^۱

توضیح :

مرحوم نائینی، مبنای خود را در قصر و اتمام جاری نمی داند [چراکه نماز قصر مرتبه پائین تر از نماز ۴ رکعتی نیست] و می فرماید: باید جامع بین نماز قصر و نماز اتمام تصویر کرد.

مرحوم خویی این قسمت از مدعای استادشان را در ۳ مداعا خلاصه می کند:

«و نتيجة ما أفاده - قده - ترجع إلى أمور: (الأول): إن الموضوع له هو المرتبة العليا على كلا القولين غاية الأمر

الصحيح يدعى صحة الاستعمال في خصوص المراتب الصحيحة بين بقية المراتب والأعمى يدعى صحته على الإطلاق.

(الثاني): أنه لا فرق في ذلك بين العبادات و غيرها من المركبات الاختراعية.(الثالث): إن الصحيحي والأعمى محتاج كل

منهما إلى تصوير جامع بين «صلاتي» القصر والإتمام، ليكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الجامع»^۲

توضیح :

۱) فرمایش مرحوم نائینی به اموری باز می گردد:

۲) اول: موضوع له صلوة، بالاترین مرتبه از صلوة است (هم بر مبنای صحیحی ها و هم بر مبنای اعمی ها) اما صحیحی ها می گویند استعمال این لفظ در نمازهای صحیح، استعمال صحیح است در حالیکه اعمی ها می گویند استعمال این لفظ هم در نمازهای صحیح و هم نمازهای فاسد، استعمال صحیح است.

۳) دوم: در چنین نام گذاری هایی فرقی بین عبادات و مركبات اختراعی نیست. [یعنی ماشین وضع شده برای جامع همه اجزاء و شرایط ولی در ماشین هایی هم که برخی از اجزاء را نداشته باشند استعمال لفظ ماشین، صحیح هست].

۴) سوم: لازم است جامع بین قصر و اتمام لحاظ شود.

ایشان سپس بر هر یک از این امور اشکال می کند:

«أما الأول فيرده ان إطلاق ألفاظ العبادات على جميع مراتبها الدانية، و العالية بعرضهما العريض على نسق واحد من دون لحاظ عنابة في شيء منها - مثلا - إطلاق لفظ الـ «صلاة» على المرتبة العليا، و هي «صلوة» المختار الواجدة لجميع الأجزاء و الشرائط، و على بقية المراتب كـ «صلوة» المضطر و نحوه على نسق واحد بلا لحاظ عنابة تنزيلها منزلة الواحد، أو اشتراكها مع المرتبة العليا في الآخر»^۳

توضیح :

۱) اطلاق لفظ صلوة بر نمازهای مراتب بالا و نمازهای مراتب پایین، یکسان است و چنین نیست که اطلاق در مراتب بالا

۱. محاضرات فی الاصول ج ۱ ص ۱۴۰

۲. همان، ص ۱۴۱

۳. همان، ص ۱۴۲

حقيقي و اطلاق در مراتب پایین مجازی باشد.

۲) چراکه متشرعه در استعمالات خودشان، به تنزيل و علاقات مجازی توجه ندارند.

«وأما الثاني فمع الإغماض عمّا أجبنا به عن الأمر الأول يرد عليه انه فرق بين المركبات الشرعية و غيرها، و هو ان للمراتب العليا من المركبات غير الشرعية حدوداً خاصة و أجزاءً معينة التي لا يطأ عليها الاختلاف بالزيادة و النقصة، و تنعدم بفقدان واحد منها، كما إذا فرض انها ذات أجزاء ثلاثة، أو أربعة، أو خمسة، أو عشرة، أو أقل، أو أزيد على اختلافها باختلاف المركبات فحينئذ يمكن دعوى ان اللفظ موضوع لخصوص المراتب العليا منها، و إطلاقه على بقية المراتب من باب الادعاء و التنزيل، أو من جهة الاشتراك في الأثر. و هذا بخلاف العبادات، فان المراتب العليا منها ليست لها اجزاء خاصة بحيث لا تختلف زيادة و نقصة، فانها بأنفسها مختلفة و متشتتة من ناحية الكمية، أو الكيفية - مثلاً - المرتبة العليا من «صلوة» الصبح غير المرتبة العليا من «صلوة» الظاهرين، و كلياتها غير المرتبة العليا من «صلوة» المغرب، و كل ذلك غير المرتبة العليا من «صلوة» العشاء بحسب الكمية، أو الكيفية، و هي يأجمعها غير المرتبة العليا من «صلوة» الآيات، و «صلوة» العيدين و غيرهما. و على الجملة فلا شبهة في أن «لصلوة» عرضاً عريضاً باعتبار أصنافها العديدة و لكل واحد من أصنافها أيضاً عرض عريض باعتبار مراتبها الطولية، و من المعلوم أن المرتبة العليا من كل صنف من أصنافها مبنية للمرتبة العليا من صنف آخر، و هكذا: فالنتيجة ان المراتب العالية أيضاً متعددة فلا بد من تصوير جامع بينها، ليكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الجامع، للقطع بانتفاء الاشتراك اللغوي.»^۱

توضیح :

۱) [امر دوم از مبانی مرحوم نائینی باطل است چراکه:] در مركبات اختراعی، يک مرتبه عليا داریم و بس. (مثلاً مرتبه عليا در ماشین عبارت است از ۱۰۰ جزء)

۲) ولی در عبادات، يک مرتبه عليا وجود ندارد، بلکه مرتبه عليا در نماز صبح ۲ رکعت است و در نماز ظهر ۴ رکعت و..

۳) پس در صلوة با يک مرتبه عليا مواجه نیستیم بلکه با مراتب عليا مواجه هستیم که باید بین آنها «جامع» لحافظ کنیم.
و من هنا يظهر الجواب عن الأمر الثالث أيضاً، و هو ان الحاجة إلى تصوير الجامع فهو مما لا بد منه سواء قلنا بان الموضوع له المرتبة العليا؟ أم قلنا بأنه الجهة الجامعة بين جميع المراتب؟ و من هنا يظهر الجواب عن الأمر الثالث أيضاً، و هو ان الحاجة إلى تصوير الجامع لا تختص بالقصر والإتمام، بل لا بد من تصويره بين جميع المراتب العالية وقد عرفت انها كثيرة و لا تتحصر بالقصر والإتمام»^۲

توضیح :

۱) از اینکه گفتیم بین مراتب عليا باید جامع تصویر کنیم معلوم می شود که تصویر جامع تنها مختص به قصر و اتمام نیست.

جمع بندی مقدمه:^۹

حق با مرحوم آخوند است و لازم است قدر جامعی را الحافظ کرد.

۱. همان، ص ۱۴۳

۲. همان

مقدمه ۱۰: امکان و امتناع تصویر قدر جامع:

امر اول) تصویر جامع بنا بر مبنای صحیحی ها

یک) مبنای آخوند خراسانی

مرحوم آخوند پس از اینکه ثابت کردند که هم صحیحی ها و هم اعمی ها لازم است قدر جامعی را تصویر کنند، می فرمایند که صحیحی ها می توانند قدر جامعی تصویر کنند ولی تصویر قدر جامع برا اساس مبنای اعمی ها محال است. ایشان می نویسد:

«لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة و إمكان الإشارة إليه بخواصه و آثاره فإن الاشتراك في الآخر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاته الجميع فيصح تصویر المسمى بلفظ الصلاة مثلاً بالناهية عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما.»^۱

توضیح :

- ۱) صحیحی ها قطعاً می توانند بین افراد صحیح، جامعی را تصویر کنند چراکه:
- ۲) همه نمازهای صحیح یک اثر واحد دارند که کاشف از علّت واحدی است که همان جامع صحیحی است.
- ۳) همه افراد صحیح اگر تأثیر می کنند و آن اثر واحد را پدید می آورند. به سبب وجود آن قدر جامعی است که همه افراد صحیح در آن مشترک هستند [چراکه الواحد لا يصدر إلا عن الواحد]
- ۴) پس می توان گفت مسمای صلوٰۃ، آن چیزی است که ناهی از فحشاست و آن چیزی است که معراج مؤمن است.

ما می گوییم:

توجه کنیم که کلام مرحوم آخوند، محتاج پذیرش قاعده الواحد نیست [هر چند ایشان به عنوان دلیل از این قاعده بهره برده است] چراکه اگر گفته شود «صلوٰۃ» مشترک لفظی نیست، معلوم می شود که یک معنی و مفهوم موضوع له صلوٰۃ است که اثرش نهی از فحشا و .. می باشد.

ایشان سپس به اشکال اشاره می کند:

«والإشكال فيه بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً إذ كل ما فرض جاماً يمكن أن يكون صحيحاً و فاسداً لما عرفت و لا أمراً بسيطاً لأن لا يخلو إما أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له والأول غير معقول لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه مع لزوم الترافق بين لفظة الصلاة والمطلوب وعدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها لعدم الإجمال حينئذ في المأمور به فيها وإنما الإجمال فيما يتحقق به و في مثله لا مجال لها كما

۱. کفاية الأصول، ص ۲۴

حق فی محله مع آن المشهور القائلین بالصحيح قائلون بها فی الشک فيها و بهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً^۱

توضیح :

- ۱) [اگر کسی به جامع صحیح اشکال کند که:] جامع نه می تواند امر مرکب باشد و نه می تواند امر بسیط باشد.
 - ۲) امر مرکب نیست: چراکه هر مرکبی را که شما تصویر کنید، گاه فاسد است [مثلاً نماز ۴ رکعتی در حال سفر فاسد است و بالعکس].
 - ۳) امر بسیط نیست: چراکه این امر بسیط یا عنوان «مطلوب» است و یا ملزوم مساوی آن است (یعنی عنوانی است که همیشه همراه با مطلوبیت صلوة است و چنین نیست که اعم یا اخص از آن باشد یعنی نمازی باشد که مطلوب باشد و آن عنوان را نداشته باشد و یا آن عنوان را داشته باشد و مطلوب نباشد)
 - ۴) عنوان مطلوب نمی تواند باشد چراکه:
اولاً: محال است عنوانی که از طلب حاصل می شود را در متعلق طلب اخذ کرد [اگر «عنوان مطلوب» همان صلوة صحیح است شارع باید به آن امر کند، پس باید قبل از امر «مطلوب» موجود باشد در حالیکه تا طلب نباشد مطلوبیت حاصل نمی شود]
ثانیاً: لازمه این حرف آن است که «صلوة» و «مطلوب» هم معنی باشند در حالیکه چنین نیست.
ثالثاً: اگر صلوة به معنای مطلوبیت باشد: در جایی که : شک در اجزاء و شرائط داریم نمی توانیم برائت جاری کنیم در حالیکه صحیحی ها در چنین جایی به برائت تمسک می کنند. اما اینکه نمی توانیم برائت جاری کنیم به این جهت است که:
 - ۵) [اگر در جایی نمی دانیم شارع چه از ما خواسته است، برائت جاری می کنیم ولی اگر در جایی می دانیم شارع چه خواسته، اما نمی دانیم چه چیزی آن را تحصیل می کند. باید احتیاط کنیم به این نوع، شک در محصل گفته می شود]
 - ۶) و عنوانی ملازم با مطلوب نمی تواند باشد. چراکه اشکال سوم در اینجا هم جاری است[یعنی در این صورت یقین داریم چیزی از ما خواسته شده ولی نمی دانیم کدامیں نماز (۸ جزئی یا ۷ جزئی مثلاً) آن را تحصیل می کند، در اینجا باید احتیاط کنیم]
- ما می گوییم:
- این اشکال را مرحوم شیخ انصاری در مطارح الانظار مطرح کرده اند:

«بيان ذلك أن القدر الجامع بين تلك الماهيات لا بد وأن يكون بحيث يوجد في كل منها إذا وقعت صحيحة و متنافية إذا وقعت فاسدة و قد يكون الصحيحة من المكلف بعينها فاسدة من آخر فصلة المريض تصح بدون القيام و هي فاسدة و صلة ناسى القراءة كذلك كصلة الغريق و المطاردة و المسافية و نحوها كالمراماة فذلك القدر الجامع لا يعقل أن يكون أمراً مركباً موجوداً في تلك الماهيات لما عرفت من أنه كل ما يتصور جامعاً فيحتمل أن يكون ذلك المركب فاسداً و صحيحاً بالنسبة إلى موضوعين فلا محالة لا بد من أن يكون ذلك القدر الجامع أمراً بسيطاً يحصل في الواقع بواسطة تلك الأفعال المركبة الخارجية و يكون هذه المركبات محققة له إذا وقعت صحيحة دون ما إذا وقعت فاسدة و هو إما أن يكون هو المطلوب أو ما هو في مرتبته و إما أن يكون ملزوماً مساوياً للطلب و الأول غير معقول ضرورة توقيفه على الموضوع و لا يعقل أن يؤخذ في الموضوع ما هو موقوف عليه مضافاً إلى استلزماته ترافق الصلاة و المطلوب و هو بديهي الفساد و مع ذلك فيرد عليه ما سترعفه و الثاني مناف لذهب المشهور القائلين بالوضع للصحيح إلى جواز التمسك بأصله البراءة بل و قد ادعى الإجماع على جوازه.^۱

مرحوم آخوند سپس به این اشکال پاسخ می دهد:

«مدفع بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة و نقية بحسب اختلاف الحالات متعدد معها نحو اتحاد و في مثله تجري البراءة و إنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الأقل والأكثر كالظهورة المسببة عن الغسل و الوضوء فيما إذا شك في أجزاءهما هذا على الصحيح.»^۲

توضیح :

۱) جامع، عنوانی است بسیط که ملازم با مطلوبیت است و از نمازهای خارجی (که برخی ۸ جزئی و برخی ۱۰ جزئی و ...) هستند به حسب اختلاف حالات مصلی - مثلاً - انتزاع می شود و با نمازهای خارجی متعدد است (به نحو اتحاد کلی و مصدق)

۲) اما در چنین موردی برائت جاری می شود و نه احتیاط. چراکه:

۳) اگر جایی محصل، وجودی غیر از محصل داشت (مثل طهارت و غسل بنابر اینکه طهارت امری باطنی است و وضو و غسل محصل آن هستند) باید احتیاط کنیم. اما اگر در جایی محصل فرد و مصدق برای محصل است (تحصیل کلی به سبب حصول فرد - که دارای یک وجود هستند -) باید برائت جاری شود.

اشکال مرحوم بروجردی بر مرحوم آخوند

مرحوم بروجردی بر مرحوم آخوند - در جامع صحیحی - اشکال کرده است:

۱. مطابع الانظار، ج ۱ ص ۶

۲. کفاية الأصول، ص ۲۵

ایشان می نویسد:

و أَمَّا مَا فِي الْكَفَايَةِ: مِنْ تَصْوِيرِ الْمُسْمَى بِلِفْظِ الصَّلَاةِ مثلاً «بِالنَّاهِيَةِ عَنِ الْفَحْشَاءِ» وَ مَا هُوَ «مَعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» وَ نَحوُهَا فَيَرِدُ عَلَيْهِ: أَنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنْ لِفْظِ الصَّلَاةِ لَيْسَ هَذَا السِّنْخُ مِنَ الْمَعْنَى وَ الْآثَارِ، كَيْفَ وَ لَوْ كَانَ لِفْظُ الصَّلَاةِ مُوْضِعًا لِعِنْوَانِ النَّاهِيَةِ عَنِ الْفَحْشَاءِ مثلاً لِصَارُ قَوْلُهُ تَعَالَى: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهِيَ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ بِمَنْزِلَةِ أَنْ يَقُولَ: الَّذِي يَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ يَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ هَذَا وَاضِحٌ الْفَسَادُ.^۱

توضیح :

- ۱) مرحوم آخوند موضوع له صلوة را «ناهی از فحشا و معراج مؤمن» قرار داده است. در حالیکه:
- ۲) موضوع له صلوة چنین مفاهیمی نیست چرا که أَوْلَأً: آنچه از صلوة متبدار می شود این معانی نیست.
- ۳) ثانيًا: اگر موضوع له «ناهی عن الفحشا» باشد آیه شریفه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهِيَ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» چنین می شود: «النَّاهِيَةُ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ يَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ».

ما می گوییم:

۱. همین اشکال به نوعی در کلام مرحوم نائینی هم مورد اشاره قرار گرفته است.

ایشان می نویسد:

«الكلام في تصور جامع قريب عرفي يقع تحت الخطاب»^۲

۲. مرحوم آخوند موضوع له صلوة را چیزی می دانست که ناهی عن الفحشاء و المنکر باشد و نه عنوان «ناهی عن الفحشاء» به عبارت دیگر موضوع له صلوة چیزی است که اثرش نهی از فحشا و منکر است. و الشاهد على ذلك آنکه مرحوم آخوند نمازهای خارجی را فرد و مصدق آن موضوع له می دانست در حالیکه اگر موضوع له «ناهی» باشد، نمازهای خارجی سبب و محصل آن می شوند.
۳. در دفاع از مرحوم آخوند می توان گفت: شارع جامع بین نمازهای صحیح را تصویر کرده ولی آن را یا نمی تواند یه عرف بفهماند و یا لزومی برای این کار نمی بیند، در مرتبه بعد مصدقهای این جامع که دارای خواص و آثاری هستند، را به عرف نشان داده و گفته است هر مصدقی که این خاصیت‌ها را داشته باشد، مصدق آن جامع است و موضوع له صلوة هم همان جامع است. این عملکرد عرفی است و در نامگذاری‌های دیگر عرفی هم رواج دارد.

۱. نهاية الاصول، ج ۱ ص ۴۸

۲. أجود التقريرات، ج ۱ ص ۳۷



اشکال مرحوم نائینی بر مرحوم آخوند:

مرحوم نائینی ابتدا می نویسد:

«قد قيل انه يمكن فرض الجامع بين الأفراد الصّحيحة على وجه يكون هو المسمى، غايته انه لا يمكن الإشارة إليه تفصيلا

بل يشار إليه بوجه ما، اما من ناحية المعلول، و اما من ناحية العلة، أى اما من ناحية الأجر و الثواب المترتب على افراد

الصلة الصّحيحة، أو من ناحية المصالح و المفاسد التي اقتضت الأمر بها.»^۱

توضیح :

(۱) گفته شده که جامع بین افراد صحیح (که بتواند مسمای صلوٰه باشد) قابل فرض است.

(۲) البته ممکن است توانیم خود آن را معرفی کنیم ولی می توانیم به آن اشاره کنیم.

(۳) اشاره به آن، گاه از طریق معلول است و گاه از طریق علت است.

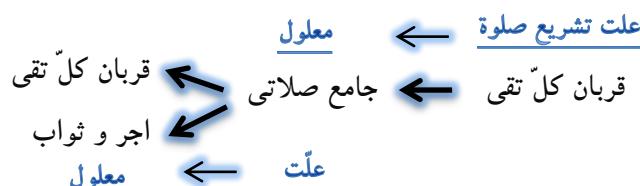
(۴) طریق معلول یعنی از راه اجر و ثواب که معلول نماز هستند.

(۵) طریق علت یعنی از راه مصالح و مفاسد که علت نماز هستند.

ما می گوییم:

(۱) از دیدگاه مرحوم نائینی مصالح و مفاسد (قربان کل تقی و ..) علت غایی تشريع صلوٰه است و صلوٰه دو معلول دارد

یکی اجر و ثواب و یکی هم تحقق قربان کل تقی. پس:



پس جامع صلاتی دو معلول دارد ولی یکی از آن دو معلول، علت غایی تشريع صلوٰه است. توجه شود که همه جا لحاظ غایت، علت غایی است برای ایجاد شیء در حالیکه وجود غایت معلول است برای وجود شیء. (مثالاً تصور جلوس علت غایی ساختن صندلی است ولی وجود جلوس مترتب بر وجود صندلی است)

(۲) کلام مرحوم نائینی در ارتباط بین جامع صلاتی و اجر و ثواب، ارتباطی با کلام آخوند ندارد ولی در رابطه با قربان کل تقی و جامع صلاتی ناظر به فرمایش آخوند خراسانی است.

مرحوم نائینی سپس به «راه معلول» که همان «قاعدہ الواحد» است اشاره کرده و می گوید:

«لا يمكن توارد علل متعددة على معلول واحد، فوحدة الاثر لا يمكن الا بأن يكون هناك جامع»

مرحوم نائینی در نقد این راه می نویسد:

«و لكن لا يخفى عليك ما فيه اما أولاً: فلإمكان تعدد الأثر و منع وحدته، بداعه انه لا طريق لنا إلى إثبات وحدة الأثر، فمن الممكن جداً ان يكون الأثر المترتب على الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء و الشرائط غير الأثر المترتب على الصلاة الفاقدة لبعضها.

و ثانياً: ان الاشتراك في الأثر لا يتضمن وحدة المؤثر بالهوية و الحقيقة و لا دليل على ذلك، بل الوجدان يتضمن خلافه، بداعه اشتراك الشمس مع النار في الحرارة مع عدم اتحاد حقيقتهما، بل هما ممتازان بالهوية. و بالجملة: مجرد اشتراك شيئاً في أثر لا يكشف عن اتحاد حقيقتهما، بل هما ممتازان بالهوية. و بالجملة: مجرد اشتراك شيئاً في أثر لا يكشف عن اتحاد حقيقتهما، و لم يتم برهان على ذلك نعم لا بد ان يكون بين الشيئين جامع يمكن ذلك الجامع هو المؤثر لذلك إذ لا يمكن صدور الواحد عن متعدد، إلا ان مجرد ثبوت الجامع بينهما لا يلزم اتحاد هويتهما و حقيقتهما، بل من الممكن ان يكونا مختلفي الحقيقة، و مع ذلك يمكن بينهما جامع في بعض المراتب يتضمن ذلك الجامع حصول ذلك الأثر، فإذا لم يكن ذلك الجامع راجعاً إلى وحدة الهوية و الحقيقة لم يكن هو المسني بالصلة مثلاً، لما عرفت: ان الأسماء ائمّا تكون بإزاء الحقائق، و المفروض اختلاف حقائق مراتب الصلاة و ان كان بينهما جامع بعيد يتضمن أثراً واحداً فتأمل.

و ثالثاً: الأثر ائمّا يكون مترتباً على الصلاة بعد الإتيان بها و بعد الأمر بها، و الأمر بها ائمّا يكون بعد التسمية، فلا يمكن ان يكون ذلك الأثر المتأخر في الوجود عن المسني بمراتب معرفة و كاشفاً عن المسني ...

و رابعاً: لو جعل المسني هو ما يتربّ عليه ذلك الأثر على وجه يمكن ذلك الأثر قيداً في المسني، لكان اللازم هو القول بالاشغال عند الشك في الأقل و الأكثر الارتباطين، بداعه ان المأمور به ح ليس هو نفس افعال الصلاة، بل ما يتربّ عليها ذلك الأثر، فمرجع الشك في جزئية شيء للصلاة هو الشك في ترتيب ذلك الأثر على الفاقد لذلك الجزء، و يكون من الشك في حصول ما هو قيد للمأمور به، و من المعلوم: انه لا مجال للبراءة في ذلك، لأنّ المقام يكون من صغريات الشك في المحصل الذي لا تجري فيه البراءة، هذا كلّه إذا أردنا ان نستكشف الجامع من ناحية المعلول.»^۱

توضیح :

(۱) این راه باطل است چراکه:

(۲) أولاً: ممکن است اثر متعدد باشد، یعنی معلوم نیست که همه نمازها دارای اثربالیک یکسان باشند، بلکه چه بسا نماز صحیح دارای اجزاء و شرائط، اثربالیک غیر از نماز صحیحی که فاقد بعض از اجزاء و شرائط است داشته باشد.

(۳) ثانياً: اشتراك اثر دلیل بر وحدت مؤثر نیست بلکه می تواند یک اثر از اشیاء مختلف سرچشممه گرفته باشد، مثلاً گرما هم از خورشید و هم از آتش حاصل می شود در حالیکه خورشید و آتش، حقیقت و ماهیت واحدی ندارند.

(۴) البته لازم است بین دو شیء که ماهیت متعدد دارند و هر دو علت هستند، جامعی باشد که آن جامع واحد علت پیدایش معلوم های مشترک باشد [مثلاً تحریک ملکول ها علت پیدایش حرارت است و این امر - تحریک ملکول ها - هم در

شمس است هم در نار و هم در امواج [۱]

- ۵) اماً چون آن جامع، هویت و ماهیت آن دو شیء (دو علت) را نمی سازد لذا لازم نیست که آن جامع موضوع له باشد.
- ۶) ثالثاً: اثر نماز، بعد از اتیان نماز حاصل می شود و اتیان نماز بعد از امر به نماز است و امر به نماز بعد از تسمیه. پس نمی تواند اثر که متأخر از تسمیه است وجوداً، در تسمیه دخیل باشد.
- ۷) رابعاً: اگر مسمی چیزی باشد که اثر را پدید می آورد (به این معنی که ترتیب اثر قید موضوع له باشد یعنی صلوة = آنچه اثر را پدید می آورد)، در این صورت اگر صلوة مأمور به شد، «آنچه اثر را پدید می آورد» مأمور به شده است، پس اگر در جزئیت چیزی در صلوة شک کردیم (اقل و اکثر ارتباطی) باید احتیاط کنیم، چراکه در حقیقت شک در تحقق موضوع له داریم.

ما می گوییم:

- ۱) در جواب به «أولاً» می گوییم: ظهور «الصلة مراج المون» آن است که معراج مؤمن، اثر مشترک و واحدی است که بین همه افراد صلوة موجود است. پس یک اثر واحد مشترک داریم. و لذا اگر هر نماز یک اثر مخصوص به خودش داشته باشد باز اثر واحدی که در همه موجود است، قابل تصویر است.
- ۲) درباره قاعده الواحد گفتنی است: آنچه در اینجا با آن کار داریم قاعده: «الواحد لا يصدر إلا من الواحد» است و چون سال اوّل در این باره مفصل صحبت کردیم دوباره آن را تقریر نمی کنیم. اما فی الجمله می گوییم: قاعده الواحد در مورد واحدهای حقیقی بسیط و نه اعتباری جاری است.
- ۳) درباره «ثالثاً» می گوییم: حصول خارجی اثر اگرچه وجوداً متأخر است ولی می توان آن را در مقام تسمیه اخذ کرد پس «اثر» را می توان در رتبه تسمیه لحاظ کرد.

- ۴) اما درباره «رابعاً»: طبق عقیده مرحوم آخوند «ائز» داخل در موضوع له نیست بلکه موضوع له چیزی است که این خاصیت را دارد ولی این خاصیت در موضوع له دخیل نیست. به عبارت دیگر - همانطور که در جواب مرحوم بروجردی آوردیم - این اثر صرفاً عنوان مُشير است و صرفاً برای ما مسمی را کشف می کند نه اینکه قید موضوع له باشد. [مثل اینکه اگر گفته شود «آن کسی که آنجا نشسته را اکرام کن» در حالیکه اسم آن فرد را نمی دانیم، «نشستن» می تواند قید «اکرام» نباشد]
- ۵) ولی در هر صورت وحدت اثر در اعتباری ها، کاشف از وحدت مؤثر نیست.

- مرحوم نائینی سپس به «راه علت و ملاکات احکام» اشاره کرده و می نویسد:
- «و اما إذا أردنا ان نستكشفه من ناحية العلل و ملاکات الأحكام ففساده أوضح، و ذلك لعدم إمكان تعلق التكليف بالملالات، لأنفسها، و لا بما يكون مقيداً بها، فلا تكون هي المسمايات، و لا ما هو مقيد بها.»^۱

توضیح :

۱. فوائد الأصول للنائینی، ج ۱ ص ۶۷

- ۱) اگر بخواهیم به آن جامع، از راه علت اشاره کنیم، امر مشکل تر است چراکه:
- ۲) تکلیف نمی تواند به ملاکات احکام تعلق گرفته باشد، نه به نفس ملاکات احکام تعلق می گیرد و نه به چیزی که مقید به ملاکات است. پس مسمای نماز باشد هم چنانکه مسمای نماز نمی تواند چیزی باشد که مقید به ملاک نماز است.

ایشان سپس با بیان مقدمه ای، دلیل این مدعای مطرح می کند:

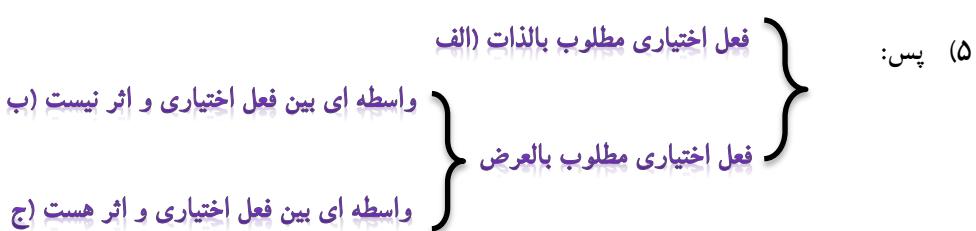
«يكون المقصود الأصلى و الغرض الأولى هو الأثر المترتب على ذلك الفعل الاختيارى، بحيث يكون الفعل لمجرد المقدمة للوصول إلى ذلك الأثر. و هذا أيضا تارة: يكون الفعل الاختيارى تمام العلة أو الجزء الأخير منها لحصول ذلك الأثر، بحيث لا يتوسط بين الفعل و بين ذلك الأثر شيء آخر أصلا، كالإلقاء بالنسبة إلى الإحرق، حيث أنَّ أثر الإحرق يترتب على الإلقاء فى النار ترتب المعلوم على علته، من دون ان يتوسط بين الإلقاء والإحرق شيء أصلًا. وأخرى: يكون الفعل الاختيارى مقدمة إعدادية لترتب ذلك الأثر المقصود، بحيث يتوسط بين الفعل الاختيارى وبين الأثر أمور آخر، كالزرع فانَّ الأثر المترتب على الزرع هو صيرورته سنبلة، و من المعلوم: انَّ الفعل الاختيارى: من البذر والسعى والحرث، ليس علةً تامةً لتحقيق السنبلة، إذ يحتاج صيرورة الزرع سنبلة إلى مقدمات آخر متوضطة بين ذلك وبين الفعل الاختيارى، كإشراق الشَّمس، و نزول الأمطار، وغير ذلك.»^۱

توضیح :

- ۱) غرض هر فاعلی، گاه خودش امری است اختیاری. بدون اینکه توجهی به اثر آن امر اختیاری داشته باشیم. در این فرض نفس فعل، مقصود بالاصالة است (مثال: اگر شارع کسی را امر کند به اینکه قیام کند و مطلوب شارع هم نفس قیام باشد).
- ۲) ولی گاهی غرض فاعل، اثری است که بر فعل اختیاری مترتب است. در این صورت فعل اختیاری، صرفاً به سبب آنکه مقدمه آن اثر است، مطلوب است.

۳) این نوع دوم، خود ۲ قسم است: گاهی فعل اختیاری تمام العلة و یا جزء اخیر علت تامه است برای رسیدن به آن اثر. یعنی به محض حصول فعل اختیاری، آن اثر حاصل می شود (مثال: انداختن کسی در آتش علت است برای اینکه آن شخص بسو زد. سوختن = امر غیر اختیاری / اثر . القاء در آتش = امر اختیاری)

۴) و گاهی آن فعل اختیاری از زمرة اموری است که بین آن و اثر فاصله است (مثال: کاشتن بذر = فعل اختیاری . روئیدن سنبله = اثر . روشن است که روئیدن سنبله غیر از افعال اختیاری مثل کاشتن بذر به چیزهایی مثل نور خورشید هم احتیاج دارد)



«فان كان الأثر المقصود متربتا على الفعل الاختيارى ترتب المعلول على علته، من دون ان يكون هناك واسطة أصلا، أمكن تعلق إرادة الفاعل به، نحو تعلق إرادته بالفعل الاختيارى الذى هو السبب لحصول ذلك الأثر، بداعه ان الأثر يكون مسبباً توليدياً لل فعل، و ما من شأنه ذلك يصح تعلق إرادة الفاعل به، لأن قدرته على السبب عين قدرته على المسبب و يكون تعلق الإرادة بكلّ منهما عين تعلق الإرادة بالآخر [٢] و يصح حمل أحدهما على الآخر نحو العمل الشائع الصناعي فيقال: الإلقاء في النار إحراق، إذ لا انفكاك بينهما في الوجود، و هذا العمل و ان لم يكن حملاً شائعاً صناعياً بالعنابة الأولية، لأن ضابط العمل الصناعي هو الاتّحاد في الوجود، و لا يمكن اتّحاد الوجود بين العلة و المعلول، إلا أنه لما لم يمكن الانفكاك بينهما في الوجود و كان المعلول من رشحات وجود العلة صحّ العمل بهذه العنابة.

و بالجملة: كلّما كان نسبة الأثر إلى الفعل الاختيارى نسبة المعلول إلى العلة التامة أو الجزء الأخير من العلة يصح تعلق إرادة الفاعل به نحو تعلقها بالنفع الاختيارى، و ان كان الفعل الاختيارى من المقدّمات الإعدادية للأثر المقصود، فلا يمكن تعلق إرادة الفاعل به، لخروجه عن تحت قدرته و اختياره، و لا يمكن تعلق الإرادة بغير المقدور، بل الإرادة الفاعلية مقصورة التّعلق بالفعل الاختيارى، و اما ذلك الأثر فلا يصلح إلا ان يكون داعياً للفعل الاختيارى، فمثل صيرورة الزرع سبلاً انما يكون داعياً إلى الحرج و السقى، فظاهر الفرق بين باب الدّواعي و بين باب المسبّبات التوليدية.

و حاصل الفرق، هو إمكان تعلق الإرادة الفاعلية بالمبّسببات التوليدية، دون الدّواعي، لتوسيط أمور خارجة عن تحت القدرة بين الفعل الاختيارى و بين الأثر المقصود، فلا يمكن تعلق إرادة الفاعل به. و الضابط الكلّي بين باب الدّواعي و بين باب المسبّبات التوليدية، هو ما ذكرنا من انه ان كان الفعل الاختيارى تمام العلة أو الجزء الأخير منها لحصول الأثر فهذا يكون من المسبّبات التوليدية، و ان لم يكن كذلك بل كان أولى المقدّمات أو وسط المقدّمات و كان حصول الأثر متوقفاً على مقدّمات اخر، فهذا يكون من الدّواعي.^۱

توضیح :

۱) در نوع «ب»، ممکن است اراده شارع مستقیماً به فعل اختیاری تعلق گیرد. چراکه این فعل از اسباب تولیدیه است و در این امور قدرت بر سبب عین قدرت بر مسبب است و اراده نسبت به سبب عین اراده نسبت به مسبب است. و لذا با توجه به اینکه معلول از شئون علت است می توان گفت «القاء در آتش احراق است» در حالیکه في الواقع القاء در آتش سبب احراق است.

۲) اما در نوع «ج»:

فاعل نمی تواند نسبت به «اثر» اراده کند چراکه اثر مقدور فاعل نیست. بلکه فاعل صرفاً می تواند فعل اختیاری را اراده کند. و در این صورت آن اثر انگیزه ای است برای اراده فعل اختیاری.

۳) پس در اسباب تولیدی، فاعل هم می تواند معلول را اراده کند و هم علت اختیاری را، ولی در «دواعی»، فاعل تنها می

تواند فعل اختیاری را به جهت آنکه شاید به معلوم و اثر بر سردار اراده کند. و خود دواعی قابل اینکه متعلق اراده واقع شوند، نیستند.

مرحوم نائینی پس از این مقدمه می نویسد:

«ان هنگ ملازمت بین الإرادة الأمريكية والإرادة الفاعلية، و انه كلما صحي تعلق إرادة الفاعل به يصح تعلق إرادة الأمر به، وكلما لا يصح تعلق إرادة الفاعل به لا يصح تعلق إرادة الأمر به، و السر في ذلك واضح، لأن الإرادة الأمريكية إنما تكون تحريكا للإرادة الفاعلية نحو الشيء المطلوب، فلا بد من ان يكون ذلك الشيء قابلا لتعليق إرادة الفاعل به حتى تتعلق به إرادة الأمر، فإذا فرض انه لا يمكن تعلق إرادة الفاعل به لكونه غير مقدور له، فلا يمكن تعلق إرادة الأمر به، لأنه يكون من طلب المحال.»^۱

توضیح :

- ۱) بین اراده آمریه و اراده فاعلیه ملازمه برقرار است. یعنی:
- ۲) هر جا فاعل می توانست اراده کند، آمر هم می تواند به آن امر کند چراکه:
- ۳) کار آمر آن است که مأمور را به عنوان یک فاعل، به سمت عمل تحریک می کند. پس اگر فاعل نمی تواند کاری را انجام دهد، آمر هم نمی تواند به آن امر کند چراکه طلب محال است.

ایشان سپس ادامه می دهد:

«انه لو كان نسبة الفعل الاختياري إلى الأثر الحال من نسبه السبب التوليدى إلى مسببه التوليدى، كان تعلق إرادة الفاعل بذلك المسبب بمكان من الإمكان، فيصبح تعلق إرادة الأمر بإيجاد ذلك المسبب، بل لا فرق في الحقيقة بين تعلق الأمر بالسبب أو بالمسبب، لأن تعلقه بالسبب أيضا لمكان أنه يتولد منه المسبب ... و أمّا إذا كان الأثر من الدواعي، و كان الفعل من المقدمات الإعدادية، فحيث لا يصح تعلق إرادة الفاعل به فلا يصح تعلق إرادة الأمر بإيجاده، لما عرفت من الملازمات، فمتعلق التكليف إنما يكون هو الفعل الاختياري لا غير.»^۲

توضیح :

- ۱) حال اگر فعل اختیاری برای اثر، سبب تولیدی است، هم میتوان به سبب امر کرد و هم میتوان به مسبب امر کرد (مثلاً می توانیم بگوییم لباس را در آتش بیانداز. و می توانیم بگوییم لباس را بسوزان)
- ۲) اما اگر اثر از دواعی است و فعل اختیاری از مقدمات اعدادی است، در این صورت فاعل نمی تواند اثر را اراده کند کما اینکه امر نمی تواند به اثر امر کند. و لذا در این صورت امر فقط به فعل اختیاری تعلق می گیرد و نه به اثر.

مرحوم نائینی پس از این مقدمه می نویسد:

۱. همان

۲. همان، ص ۷۰

«إذا عرفت ذلك كله، فنقول:

انَّ باب الملائكت و علل التشريع لا تكون من المسببات التوليدية لأفعال العباد، بل ليست العبادات بالنسبة إلى الملائكت إلاَّ كنسبة المقدمات الإعدادية، و الذي يدلُّ على ذلك عدم وقوع التكليف بها في شيءٍ من الموارد، من أول كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات. فالملاكت أنتما تكون من باب الدواعي، لا المسببات التوليدية، و ليست الصلاة بنفسها علةً تامةً لمعراج المؤمن و النهي عن الفحشاء، و لا الصوم بنفسه علةً تامةً لكونه جنةً من النار، و لا الزكاة بنفسها علةً تامةً لنعم المؤمن، بل تحتاج هذه المقدمات إلى مقدماتٍ أخرى، من تصفية الملائكة و غيرها حتى تتحقق تلك الآثار، كما يدلُّ على ذلك بعض الأخبار. فإذا لم تكن الملائكت من المسببات التوليدية، فلا يصحُّ تعلق التكليف بها، لا بنفسها، و لا بأخذها قيادةً متعلقةً بالتكليف، فكما لا يصحُّ التكليف بإيجاد معراج المؤمن مثلاً، لا يصحُّ التكليف بالصلاحة المقيدة بكونها معراج المؤمن، إذ يعتبر في التكليف أن يكون بتمام قيوده مقدوراً عليه، فإذا لم يصحُّ التكليف بوجهه بالملائكت لم يصحُّ أن تكون هي الجامع بين الأفراد الصحيحة للصلوة، و لا أخذها معرفةً و كشفاً عن الجامع، بداعه أنه يعتبر في المعرفة أن يكون ملزماً للمعرفة بوجهه، و بعد ما لم تكن الملائكت من المسببات التوليدية لا يصحُّ أخذ الجامع من ناحية الملائكت.»^۱

توضیح :

- ۱) ملاكت و علل تشريع احکام (قربان کل تقدی) سبب تولیدی نیستند بلکه داعی می باشند (چراکه صلوة به تنهایی معراج مؤمن و قربان کل تقدی نیست بلکه به چیزهای دیگری مثل تصفیه ملائکه احتیاج دارد)
- ۲) چون چنین است، نمی توان ملاكت احکام را نه به عنوان مأمور به و نه به عنوان جزء مأمور به أخذ کرد.
- ۳) چون چنین است، معراج مؤمن و ... نمی توانند جامع صحیحی باشند.
- ۴) و نمی توانند معرف باشند برای جامع صحیحی [تصویر آخوند خراسانی] چراکه هیچ ملازمه ای بین آنها و صلوة وجود ندارد (چراکه گفتیم برخی از صلوة ها چنین نیستند)

ما می گوییم:

- ۱) با توجه به اینکه مرحوم آخوند می فرمود: جامع صلوة صحیح، علت است برای تحقق «تقرُّب إلى الله و نهي عن فحشا» پس جامع صلوة دارای صفتی است که عبارت باشد از ناهی از فحشا و قربان کل تقدی.
- ۲) مرحوم نائینی هم در حقیقت می گوید جامع صلوة صحیح علت تامه یا جزء اخیر علت تامه برای «تقرُّب إلى الله و نهي عن فحشا» نیست. بلکه چه بسا نمازی صحیح باشد و قربان کل تقدی و ناهی عن الفحشا نباشد.
- ۳) پس اگر مرحوم آخوند مدعی شوند که همه نمازهای صحیح ناهی از فحشا قربان کل تقدی هستند، اشکال مرحوم نائینی خود به خود منتفی است.

۴) در دفاع از مرحوم آخوند می توان گفت، در مبنای مرحوم آخوند، نهی از فحشا و تقرب إلى الله صرفاً به عنوان مثال مطرح هستند و هر اثر دیگری اگر یافت شود که در همه نمازهای صحیح موجود باشد، استدلال مرحوم آخوند را کامل میکند و لذا آیة الله وحید از این اثر با عنوان «عمود دین» یاد می کند.^۱

۵) نکته دیگر در کلام مرحوم نائینی این است که این تفصیل بین «معلول هایی که لحاظشان علت غایی نیست» و «معلول هایی که لحاظشان علت غایی است» هیچ تأثیری در بحث ندارد. جز اینکه مرحوم نائینی نوع اوّل معلول ها را معلول دائمی و نوع دوّم را معلول غیر دائمی (در صورتی که مثلاً ملائکه هم نماز را تصفیه کنند) می داند. حال اگر هم نوع دوّم معلول دائمی شوند، باز اشکالات ^۲ گانه قبل مطرح می شود.

اشکالات امام خمینی بر آخوند خراسانی:

امام خمینی می نویسند:

«و فيه: – بعد منع كون المقام موضوعاً للقاعدة العقلية، وإنما موضوعها الواحد من جميع الجهات و الحيثيات – أنه بناءً عليه يلزم أن تكون الصلاة من متكرر الحقيقة فإن النهي عن الفحشاء، و معراج المؤمن، و مقرب كل تقي، و عمود الدين، أمورٌ مختلفة، فمع صدورها منها يكون كل صادراً من حيثية. مضافاً إلى أن النهي عن الفحشاء ليس على ما هو ظاهره، فيرجع إلى كونها دافعة و مانعة عنهما، و الفحشاء أمر متكرر، فلا بد أن تكون في الصلاة حيثيات، بكل حيثية دافعةً واحد منها، مع بعد التزامهم بالجامع الذي له حيثيات متكررة حسب تكرر ما ذكر. و دعوى كون هذه الأمور ترجع إلى أمر واحد هو كمال حاصل للنفس يوجب ذلك، خروج عن الاستدلال بها، و إيكال إلى أمر مجهول من غير بينة و برهان.»^۳

توضیح :

۱) اشکال اوّل: قاعده الواحد در امثال صلوٰه جاری نمی شود بلکه فقط درباره خدای سبحان که واحد من جميع الجهات است، جاری می شود.

[ما می گوییم: مدعای آخوند مبتنی بر قاعده الواحد نیست چنانکه در ذیل فرمایش ایشان آوردیم]

۲) اگر بخواهند بگویند جامع صلوٰه، بسیط است من جميع الجهات، می گوییم: چون پذیرفتید جامع صلوٰه دارای اثرهای متعدد است (نهی از فحشا، قربان کل تقي، عمود دین و معراج مؤمن) لاجرم پذیرفته اید جامع صلوٰه بسیط نیست بلکه متکرر الحقيقة است. چراکه معلول های مختلف از جهات و حیثیت های مختلف علت صادر می شود.

[ما می گوییم: اگر بگوییم این آثار در طول هم هستند، مثل مخلوق بودن همه موجودات برای خدا، این اشکال وارد نمی شود]

۱. تحقیق الاصول، ج ۱ ص ۲۳۲

۲. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۴۹

۳) مضافاً بر اینکه جامع صلوٰۃ به علت دیگری هم نمی تواند بسیط باشد، چراکه نهی از فحشا به معنای مانعیت نسبت به فحشاء است. و چون فحشاء امر متکثّر است (droog، غیبت و ...) لاجرم جامع صلوٰۃ هم امر متکثّر می شود چراکه باید با هر جهت یکی از آن مصادیق فحشاء را دفع کند [یعنی اثر واحدی نیست بلکه فحشاء‌ها مختلف الحقيقة هستند].

۴) اگر بگویند جامع صلوٰۃ یک امر واحد است (مثل کمال نفسانی) که در بساطت موجب دفع همه مصادیق فحشا می شود، می گوییم این خروج از استدلال به آثار است (یعنی دیگر از طریق وحدت اثر پی به وحدت مؤثر نبرده اید) و استدلال به یک امر مجهول (مثل کمال نفسانی) کرده اید که دلیلی هم بر وجودش نداریم.

۵) [حضرت امام در حقیقت می فرمایند اگر قاعده الواحد را از مدعای آخوند کنار بگذاریم، سخن مرحوم آخوند ثبوتاً باطل نمی شود ولی اثباتاً برای آن دلیلی نداریم]

جمع بندی فرمایش آخوند خراسانی:

۱) از دیدگاه آخوند موضوع له صلوٰۃ (یا همان جامع صحیحی) عبارت است از مفهومی که نمی دانیم چیست اما به وسیله آنکه آثار دارد، کشف می کنیم که هست.

۲) البته واضح لفظ صلوٰۃ - شارع - می داند که چیست و برای همان وضع کرده است.

۳) اما باید توجه داشت که اگر گفتیم قدر جامع بنا بر اعم، اصلاً قابل تصویر نیست آنگاه امر دائیر است بین قدر جامعی که مرحوم آخوند مطرح می کنند و قدر جامع هایی که صحیحی های دیگر طرح خواهند نمود. اما اگر قدر جامع بنابر اعم، قابل تصویر باشد، آنگاه باید دید آیا مبانی دیگران، دلیلی برای خویشتن اقامه می کنند یا نه؟

دو) مبنای مرحوم اصفهانی

مرحوم اصفهانی ابتدا می نویسد:

«الجامع إما أن يكون جاماً ذاتياً مقولياً، أو جاماً عنوانياً اعتبارياً، و الالتزام بهما مشكل، أما الجامع العنوانى كعنوان الناهي عن الفحشاء و نحوه فالوضع بإزايه و إن كان ممكناً لإمكانه، إلا أنّ لازمه عدم صحة استعمال الصلاة مثلاً في نفس المعنون إلاّ بغاية، لأنّ العنوان غير المعنون و ليس كالجامع الذاتي بحيث يتحدد مع جميع المراتب مع أنّ استعمال الصلاة في نفس الهيئة التركيبية بلا عنایة صحيح، مضافاً إلى سخافة القول بوضع الصلاة لعنوان الناهي عن الفحشاء كما لا يخفى. و أما الجامع المقولي الذاتي فهو غير معقول لأنّ الصلاة مؤلفة وجداناً من مقولات متباعدة كمفهوم الكيف والوضع و نحوهما و لا تندرج تحت مقوله واحدة لأنّ المقولات أجناس عالية فلا جنس لها»^۱

توضیح :

۱) جامع یا جامع ذاتی مقولی است و یا جامع عنوانی اعتباری است و هر دو غلط است.

۱. نهایة الدرایة، ج ۱ ص ۹۸

- ۲) جامع عنوانی [مثل عنوان «ناهی عن الفحشاء» یعنی لفظ صلوة وضع شده برای ناهی عن الفحشاء] اگر چه ممکن است بگوییم موضوع له لفظ صلوة عنوان ناهی است ولی لازمه این حرف آن است که بگوییم صلوة یعنی ناهی و اگر به معنون [یعنی رکوع + سجود + ...] می گوییم صلوة، مجاز است چراکه عنوان غیر از معنون است.
- ۳) جامع عنوانی، مثل جامع مقولی نیست [جامع مقولی مثل ماهیت انسان که جامع است بین زید و عمرو و ... و متعدد با آن ها است] یعنی عنوان متعدد با معنون نیست ولی جامع مقولی متعدد با افراد است.
- ۴) در حالیکه اطلاق صلوة بر معنون، بالضرورة حقیقت است.
- ۵) اضافه إلى ذلك اینکه بسیار سخیف است اگر بخواهیم بگوییم صلوة وضع شده برای عنوان «ناهی».
- ۶) [ما می گوییم: خواندیم که مرحوم بروجردی، بر این عقیده بودند که مراد مرحوم آخوند همین است]
- ۷) اما اگر بگوییم موضوع له جامع مقولی است: مشکل اینجاست که نماز از مقولات متباینه ای تشکیل یافته [طمأنیه = کیف، تعداد رکعات = کم، نسبت با مکان و زمان مصلی = أین و متى و ...] و تحت مقوله واحدی نمی گنجد و لذا چیزی که بخواهد موضوع له برای صلوة باشد، در میان نیست.



ایشان سپس به تبیین نظر خویش می پردازد، تبیین نظر ایشان را از عبارت امام خمینی بی می گیریم:

«ما ذکره بعض المدققین، و حاصله: أن سُنْخَ الْمَعْنَى وَ الْمَاهِيَّاتِ بِعْكَسِ الْوُجُودِ، كُلَّمَا كَانَ الإِبَاهَامُ فِيهِ أَكْثَرَ كَانَ الإِطْلَاقُ وَ الشُّمُولُ فِيهَا أَوْفَرٌ، فَإِنْ كَانَتِ الْمَاهِيَّاتِ مِنَ الْحَقَائِقِ كَانَ إِبَاهَامُهَا بِلَحْاظِ الطَّوَارِئِ وَ الْعَوَارِضِ مَعَ حَفْظِ نَفْسِهَا، وَ إِنْ كَانَتِ مِنَ الْأَمْوَارِ الْمُؤْتَلِفَةِ مِنْ عَدَّةِ أَمْوَارٍ بِحِيثِ تَزِيدُ وَ تَنْقَصُ كَمًا وَ كَيْفًا، فَمَقْتَضِيُ الْوَضْعِ لَهَا أَنْ تَلَاحِظَ عَلَى نَحْوِ مَبْهَمٍ فِي غَايَةِ الإِبَاهَامِ بِمَعْرِفَةِ بَعْضِ الْعَنَوَيْنِ الْغَيْرِ الْمُنْفَكَّةِ عَنْهَا.

فلفظ الصلاة مع الاختلاف الشديد بين مراتبها لا بد أن يوضع لسنج عمل معرفة النهي عن الفحشاء، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظها إلى سنج عمل خاص مبهم إلا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصة، وهذا غير النكرة، فإنه لم يؤخذ فيه خصوصية البدلية. انتهى.^۱

توضیح :

(۱) ماهیات و مفاهیم و معانی هرچه ابهامشان بیشتر باشد، اطلاق و شمولشان بیشتر است به خلاف وجود [یعنی وجود هرچه اقوی باشد، سعه بیشتری دارد ولی مفهوم هرچه مبهم تر - و چنانچه در عبارت اصفهانی موجود است^۲] هرچه ضعیف تر باشد، سعه بیشتری دارد: یعنی وجود واجب الوجود چون اقوی است، بر همه احاطه دارد ولی در مفاهیم مفهوم حیوان چون از مفهوم انسان مبهم تر است افراد بیشتری دارد.

[ما می گوییم: طرح بحث وجود در اینجا دخالتی در مسئله ندارد، بلکه عنایت ایشان به مفاهیم است]

(۲) اگر ماهیت مورد نظر از زمرة حقایق باشد [یعنی غیر اعتباریات]، ابهام ناشی از عوارض است در حالیکه اصل حقیقت محفوظ است [یعنی انسان در زید و عمرو و بکر محفوظ است ولی اینکه وقتی می گوییم انسان مراد است، ناشی از عوارضی است که زید و عمرو و بکر دارند یعنی ناشی از عوارض مشخصه است. و یا مثلاً حیوان در بقر و انسان محفوظ است ولی اینکه مراد از حیوان مبهم است، ناشی از عروض فصل های مختلف بر جنس - حیوان - است]

(۳) و اگر از امور اعتباری باشد [مفاهیمی که از امور متعدده شکل گرفته مثل صلوة که از رکوع و سجود و ... شکل گرفته است] به گونه ای که گاه کم می شوند و گاه زیاد [نمایز ۴ رکعتی و ۳ رکعتی]، در مورد چنین مفاهیمی، اگر واضح بخواهد لفظی را برای آن وضع کند، باید آن مفهوم را به صورت مبهم - غایة الابهام - لحاظ کند در حالیکه برخی از عناوین و آثاری که همیشه همراه آن هستند آن را تعریف کنند.

(۴) پس در حالیکه مراتب نماز مختلف است، لفظ صلوة وضع شده است برای ماهیت مبهمی که عناوین و آثاری دارد. عناوین و آثاری که همیشه با آن هستند و آن را تعریف می کنند.

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۵۳

۲. نهاية الدرایة، ج ۱ ص ۱۰۱

(۵) بلکه می توان گفت عرف وقتی لفظ صلوٰة را می شنوند، «عملی خاص که مطلوب شارع است و در برخی از زمان‌ها خوانده می شود» را می فهمند [یعنی موضوع له صلوٰة عبارت است از ماهیتی مبهم که آثاری دارد: مطلوب شارع است، وقت خاص دارد و ...]

(۶) اما این مفهوم مبهم غیر از مفهوم نکره است. چراکه در مفهوم نکره، بدلیت اخذ شده است [یعنی رجل اگر نکره باشد، که در فارسی ترجمه می شود «یکی از مردان»، به نحو علی البدل شامل زید و عمرو و بکر می شود ولی رجل اگر ماهیت مبهم باشد که در فارسی به «مرد» ترجمه می شود، به نحو علی البدل شامل زید و عمرو و بکر نمی شود بلکه در حال واحد شامل همه می شود.]

ما می گوییم:

از دیدگاه مرحوم اصفهانی موضوع له صلوٰة نه جامع مقولی است (چراکه صلوٰة دارای مقوله نیست) و نه جامع عنوانی، بلکه صلوٰة وضع شده برای «مفهومی مبهم» که آثارش آن را معرفی می کنند.

اشکال مرحوم بجنوردی بر محقق اصفهانی:

مرحوم بجنوردی می نویسد:

«و أنت تدرى بأن مراده ان كان إبهام الماهية من حيث ذاتياتها، فهذا معنى غير معقول، لأن الذاتي لا يختلف و لا يتخلّف، لأن اختلافه أيضاً يرجع إلى تخلفه و تخلفه خلف. ولذلك قالوا أن إبهام الجنس بحسب الوجود لا بحسب الماهية مع أن الجنس ماهية ناقصة، فما ظنك بالماهية التامة النوعية؟ و أما ان كان مراده من الماهية المبهمة المفهوم الانتزاعي من أحد هذه المركبات التي صارت متعلقة للأوامر الشرعية، - وذلك كأغلب العبادات - فالإبهام لا بد و ان يكون في منشأ الانتزاع، والا فلا معنى للإبهام في المفهوم الانتزاعي مع معلومية منشأ الانتزاع. و معلوم أن منشأ الانتزاع أمور خارجية. و الإبهام فيها بمعنى قلة الأجزاء و كثرتها و خروج بعض الأشياء في حالة أو حين من الأحيان عنها، و دخول ذلك البعض في حالة أخرى أو حين آخر فيها لا يجتمع مع كونه جاماًعاً، لأن معنى الجامع هو أن هذا الواحد يجمع المختلفات، و جمعه للمختلفات معناه وجوده مع الجميع. و المفروض أنه - بناء على ما ذكرنا - أن منشأ الانتزاع لذلك المفهوم الانتزاعي ليس إلا أمور مختلفة من حيث القلة و الكثرة، و دخول شيء في حالة و خروجه بعینه في حالة أخرى، فليس هناك شيء واحد في البين حتى نسميه بالجامع.»^۱

توضیح :

(۱) اگر مراد مرحوم اصفهانی، ابهام در ذات ماهیت است، این غیر معقول است چراکه ابهام در ماهیت معنی ندارد و ذاتیات قابل تخلف و جایگزینی نیستند.

۲) اما اینکه گفته اند جنس مبهم است، مراد نقصان ماهیت و ابهام در وجود است و نه ابهام در ماهیت. و وقتی جنس دارای ماهیت ناقص نیست، نوع به طریق اولی ماهیت ناقص ندارد.

۳) و اگر مراد ایشان از ماهیت مبهم، مفهوم مبهم است (مفهومی که از نمازهای خارجی انتزاع می شود) این هم غلط است چراکه اگر منشأ انتزاع مبهم نباشد، مفهومی که از آن انتزاع می شود هم مبهم نخواهد بود. و چون منشأ انتزاع، امور خارجی معلوم است [و لذا مبهم نیست] معنی ندارد، مفهوم مبهم باشد.

۴) اگر مراد از ابهام آن است که در برخی از نمازها، برخی از اجزاء داخل مفهوم هست و در برخی هم داخل در مفهوم نیست، این با قدر جامع بودن سازگار نیست.

ما می گوییم:

مراد مرحوم اصفهانی، مفهوم مبهم است. ابهام در مفهوم به معنای آن است که چیزی از آن فهمیده نمی شود. یا به عبارتی کُنه آن معلوم نیست حال گاه ابهام برای متکلم است و گاه برای شنونده و گاه برای هر دو. از آنجا که محقق اصفهانی می فرماید: واضح، مفهوم مبهم را لاحظ کرده و برای آن وضع کرده است، پس معلوم می شود که از دیدگاه ایشان واضح هم مفهوم را نمی شناسد اما ابهام آن به سبب آثار و نتایجش قابل ارتفاع است. این به خلاف قول مرحوم آخوند است که ظاهراً می فرمود واضح مفهوم را می شناسد ولی این مفهوم برای ما مبهم است مثل اینکه واضح لغت «فشار خون» این ماهیت و مفهوم را می شناسد ولی برای اکثریت شنوندگان و استعمال کنندگان، این مفهوم تنها از طریق آثارش قابل شناسایی است.

اشکال حضرت امام بر محقق اصفهانی:

«و فيه: أن الإبهام في نفس الذات لا يمكن إلا في الفرد المردّد و نحوه، فلا بدّ و أن تكون الصلاة شيئاً متحصلّاً في مقام ذاته تخلّصاً عن كونها من قبيل الفرد المردّد، و يعرضها الإبهام باعتبار العوارض و الطوارئ، فحينئذٍ نسأل عن ذلك الجامع المعين هل هو من العناوين الخارجية أو من المقولات؟ و كلامها فاسدان كما اعترف به، بل لا تتحلّ العقدة بما ذكره لو لم نقلْ إلهَ نحو مصادرها. و بالجملة: أن ماهيّة الصلاة تقال على الأفراد بالتواطؤ، فلا بدّ لها من جامع صادق عليها يكون في ذاته أمراً متعيناً و لو بالاعتبار، و يعرضه الإبهام بلحظة الطوارئ.»^۱

توضیح :

۱) ابهام در ذات راه ندارد. [یعنی ماهیات مبهم نمی باشند و مفاهیم هم مبهم نیستند و اگر به مفاهیم و ماهیات، مبهم می گوییم از این جهت است که مصادیق آنها معلوم نیستند و الا نفس ماهیات نمی توانند مبهم باشند.]

۲) جز در فرد مردد که آنجا ابهام در ذات راه دارد [اما می گوییم: در اینجا هم آن فردی که در خارج است، ذاتش معین است و

اگر برای ما مرد است بین انسان یا فرس، تردید در انطباق است و نه در مفهوم. و حتی مفهوم «احدهما» هم مفهومی معین و غیر مبهم است و آنچه نامعلوم است، مصدق خارجی است]

۳) پس باید صلوٰه برای معنایی روش وضع شده باشد که گاه چهار رکعتی می‌شود و گاه دو رکعتی (عوارض و طواری). حال آن جامع چیست؟

جمع بندی فرمایش مرحوم اصفهانی

۱. از دیدگاه ایشان موضوع له صلوٰه، مفهومی است که می‌دانیم هست و نمی‌دانیم چیست اماً لوازمی که دارد، آن را معرفی کرده و می‌شناساند. ولذاست که اشکال بر مرحوم اصفهانی وارد شود که «عرف از لفظ صلوٰه، معنا و مفهومی را درک می‌کند در حالیکه با این تقریر باید بگوییم اصلاً معنای لفظ صلوٰه معلوم نیست».

۲. اماً نکته مهم آن است که چه تفاوتی بین کلام ایشان با آن چیزی است که ما از کلام مرحوم آخوند استفاده کردیم؟ به نظر می‌رسد اولین تفاوت به قسمتی بر می‌گردد که ایشان «آن چیزی که موضوع له صلوٰه است» را «من الأمور المؤتلفة من عدّة أمور» بر می‌شمارد به عبارت دیگر از دیدگاه مرحوم آخوند جامع صحیحی (یعنی موضوع له صلوٰه مثلاً) امری بسیط بود در حالیکه از منظر محقق اصفهانی، این جامع، مرکب از عده امور است.

اللهم إلا أن يقال: مراد اصفهانی آن است که مصاديق آن جامع، مرکب از عده امور هستند و الا خودش امری بسیط است.

۳. و دومین تفاوت به این بر می‌گردد که از دیدگاه ایشان، آن مفهوم اگرچه فی حدّ نفسه قابل شناسایی است (حداقل ظاهر برداشت محسین ایشان چنین است) در حالیکه از دیدگاه ایشان، آن مفهوم اگرچه فی حدّ نفسه قابل شناسایی نیست و مبهم است ولی به سبب شناختن آثارش، می‌توان آن را هم فی الجمله شناخت.

۴. و سومین تفاوت آن است که از دیدگاه مرحوم آخوند واضح، معنا و مفهوم را می‌شناسد و تنها برای ما این معنا مبهم است. ولی از دیدگاه مرحوم اصفهانی، برای واضح هم این معنا و مفهوم، مبهم هستند.

جمع بندی مبنای مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی:

۱) اگر از دو قول مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی، چنین جمع بندی ارائه دهیم: «جامع امری بسیط است که فی حد نفسه قابل شناسایی نیست ولی با شناختن آثارش می‌توان به وجود آن پی برد و آن را فی الجمله شناخت در حالیکه برای واضح این مفهوم، معلوم و معین بوده است»، می‌توانیم ثبوتاً به چنین امری ملتزم شویم.

سه) مبنای مرحوم عراقی:

مرحوم عراقی هم تلاش کرده اند که جامعی را بنابر صحیح ارائه کنند.^۱ آنچه ایشان فرموده اند بنابر مبنای ایشان در بحث

۱. بدایع الافکار، ج ۱ ص ۱۱۶ / نهایة الافکار، ج ۱ ص ۸۱ / مقالات الاصول، ج ۱ ص ۱۴۱

وجود سعی است که در جای خود آن را رد کرده ایم. حضرت امام نیز به شدت بر این سخن تاخته اند و آن را رد کرده اند.^۱

چهار) مبنای مرحوم بروجردی و مرحوم حائری مؤسس:

مرحوم بروجردی، پس از آنکه نمی پذیرند که بین نمازهای صحیح، جامع ذاتی موجود باشد، جامع صحیح را، علی

نحو جامع عرضی تصویر می کنند. ایشان می نویسنده:

«وأما الجامع العرضي فتصویره معقول، حيث إن جميع مراتب الصلاة مثلاً بما لها من الاختلاف في الأجزاء والشروط تتشترك

في كونها نحو توجه خاص، و تخضع مخصوص من العبد لساحة مولاه، يوجد هذا التوجه الخاص بإيجاد أول جزء منها و يبقى

إلى أن تتم، فيكون هذا التوجه بمنزلة الصورة لتلك الأجزاء المتباينة بحسب الذات، و تختلف كمالاً و نقصاً باختلاف المراتب. و

الحاصل: أن الصلاة ليست عبارة عن نفس الأقوال والأفعال المتباينة المترتبة الوجود، حتى لا يكون لها حقيقة باقية إلى آخر

الصلاحة، محفوظة في جميع المراتب، و يتربّ على ذلك عدم كون المصلى في حال السكونات و السكتات المتخللة مشتغلًا

بالصلاحة، بل هي عبارة عن حالة توجه خاص يحصل للعبد و يوجد بالمشروع فيها، و يبقى بقاء الأجزاء والشروط».^۲

توضیح :

۱) همه نمازها [ی صدحیح] علیرغم همه اختلافاتی که دارند در یک نکته با هم مشترک هستند و آن اینکه همه آنها توجهی

خاص و خشوعی مخصوص از ناحیه عبد نسبت به مولا را در بر دارند.

۲) این خشوع با اولین جزء نماز، آغاز می شود و تا انتهای نماز موجود است.

۳) این خشوع همانند صورت است برای همه اجزاء و شرائط [و همانند روح است در کالبد اجزاء و شرائط]

۴) پس نماز، نفس اقوال و اوراد – که به تدریج به وجود می آیند – نیست. (که اگر چنین بود، این حقیقت در سرتاسر نماز

موجود نبود بلکه هرچه به سمت انتهای نماز می رفتیم، این حقیقت هم به انتهای خود می رسید و لازمه دیگر، آن بود

که نمازگزار، هنگامی که در حال سکون است، در صلة نیاشد بلکه عبارت است از توجه عبد به خدا.

۵) این حقیقت (توجه به خدا = صلوٰۃ) در همه آنات نماز باقی است.

همین مطلب در تقریر دیگر مرحوم بروجردی نیز مورد اشاره قرار گرفته است:

«ولكن الذى يخطر ببالنا أنَّ حال المركبات العبادية كالصلوة والصوم والزكوة وأمثال ذلك حال المركبات التحليلية كالانسان

و نظائره فكما أنَّ الإنسان محفوظ في جميع أطوار أفراده – زادت خصوصية من الخصوصيات أو نقصت – كان في أقصى مراتب

الكمال أو حضيض النقص، و ذلك لأنَّ شيئاً الشيء بصورته لا بقصانه و لا بكماله، كذلك حال المركبات الاعتبارية العبادية

بمعنى أنه يمكن اعتبار صورة واحدة تميزها كلَّ واحدة من هذه المركبات عن غيرها و تكون تلك الصورة ما به الاجتماع ل تمام

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۵۰

۲. نهاية الأصول، صفحة ۴۸

الأفراد و جميع المراتب و ما به الامتياز عن غيرها و تكون محفوظة في جميع المراحل و المراتب و إن كان في غاية الضعف مثل صلاة الغريق و العاجز أو في منتهى الكمال مثل صلاة الكامل المختار الواحدة بجميع الأجزاء و الشرائط إذ بعد فرض ما به شيئاً هذه المركبات الاعتبارية، فكما كان هذا موجوداً فأصل الشيء كان موجوداً لا محالة. و هذا الشيء على ما يؤدى إليه النظر هو التخشع الخاص في الصلاة فإن التخشع الخاص هو الذي يكون محصل شيئاً من الصلاة و يصير به الصلاة صلاةً و هو محفوظ في جميع أفراد الصلاة و مراتبها المختلفة و هذا هو المناسب لمقام عبودية العبد بالنسبة إلى مولاه.^۱

توضیح :

(۱) همانطور که انسان وضع شده برای روح انسانی و صورت انسانی و نه برای بدن، صلوٰه هم وضع شده برای روح صلاتی يعني خضوع و خشوع.

(۲) این خضوع، به تمامه در تک اجزاء باقی است و به همان اندازه که در آغازین جزء صلوٰه هست، در آخرین جزء هم هست.

(۳) اگر چه برخی از نمازها خضوع کمتری دارند و برخی بیشتر.

همچنین مرحوم حائری مؤسس حوزه علمیه قم نیز ظاهراً همین مبنای برگزیده اند، ایشان می‌نویسد: «و الذى يمكن ان يقال في تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة ان كل واحد من تلك الحقائق المختلفة إذا أضيفت إلى فاعل خاص يتحقق لها جامع بسيط يتحد مع هذه المركبات اتحاد الكل مع افراده مثلاً قيام الشخص قادر لتعظيم الوارد وإيماء الشخص المريض له يشتراك في معنى واحد و هو إظهار عظمة الوارد بقدر الإمكان و هذا المعنى يتحد مع قيام القادر كما انه يتحد مع إيماء المريض و على هذا فالصلاوة بحسب المفهوم ليست هي التكبيرة و القراءة و الركوع و السجود و كذا و كذا بل هي بحسب المفهوم هو المعنى الواحد البسيط الذى يتحد مع تمام المذكورات تارة و مع بعضها أخرى و مع ما قيد بكيفية خاصة تارة و بنقيضها أخرى و هذا المعنى و ان كان امراً متعقلاً بل لا محيد عن الالتزام به»^۲

توضیح :

(۱) جامع بین افراد صحیحه، امری است بسیط که در همه نمازهای صحیح موجود است.

(۲) به اینکه هر یک از عبادات صحیحه (مثلاً صلوٰه) اگر به فاعل خاصی اضافه شد، دارای آن جامع است. رابطه این جامع با تک تک نمازها، رابطه کلی و فرد است.

(۳) مثلاً نماز ایستاده آدم سالم با ایماء و اشاره آدم مريض در آن جامع مشترک هستند. آن جامع اظهار عظمت خالق است به اندازه ای که ممکن است.

(۴) از این مطلب چاره ای نیست جز آنکه پذیرفته شود.

۱. الحجة في الفقه، ص ۵۸

۲. درر القوانی، ج ۱ ص ۴۸

ما می گوییم:

۱. طبق هر دو مبنای جامع امری بسیط است اما:
۲. تفاوت بین مبنای مرحوم بروجردی و مرحوم حائری آن است که مرحوم بروجردی، جامع را خضوع می دانستند در حالیکه مرحوم حائری جامع را تعظیم می دانند.

۳. اشکال اصلی به این مبنای آن است که:
اولاً: در سائر عبادات هم خضوع هست در حالیکه آنها نماز نیستند.

ثانیاً: اگر بگویند نوعی خاص از خضوع، صلوٰۃ است، این نوع خاص از خضوع در نمازهای فاسد هم - به خصوص نمازهایی که نمازگزار بطلان آنها را نمی داند - موجود است.

ثالثاً: - و هو العمدہ - به حکم تبادر صلوٰۃ نام همین ۴ رکعت و ۲ رکعت و ... است و نه نام خضوعی که در آنها مستتر است. به عبارت دیگر ما به افعالی که خاضعانه انجام می شود می گوییم صلوٰۃ و نه به خضوع موجود در آنها.

إن قلت: این اشکال متوجه مبنای مرحوم اصفهانی - آخوند هم می شود.

قلنا: خیر آنجا این اشکال مطرح نمی شود چراکه در آنجا همین رکعات مصدق ذاتی صلوٰۃ بودند در حالیکه در کلام بروجردی و حائری، خضوع با رکعات ذاتاً متفاوت هستند و خضوع عارض بر رکعات است و لذا خود این بزرگواران، نام آن را، جامع عرضی گذاشته اند.

إن قلت: مرحوم حائری به صراحة می نویسنده، رابطه خضوع با نمازهای خارجی رابطه کلی و فرد است. پس در آنجا هم می توان گفت اگر عرفا به نمازهای خارجی می گوییم، صلوٰۃ به سبب آن است که مصدق آن مفهوم کلی هستند.

قلت: اولاً: این که رابطه خضوع با نمازهای خارجی، رابطه کلی با فرد باشد، با جامع عرضی بودن سازگار نیست. ثانیاً: اگر رابطه را، رابطه کلی و فرد بگیریم، در این صورت این سخن، منافاتی با کلام آخوند - اصفهانی پیدا نمی کند. چراکه آن بزرگواران می گفتند: جامع امری بسیط و مبهم است که رابطه اش با نمازهای خارجی، رابطه کلی و فرد است، و مرحوم بروجردی و حائری آن امر بسیط و مبهم را شناسایی کرده و آن را «خضوع» دانسته اند. یعنی سخن بروجردی و حائری صرفاً رفع فی الجمله ابهام از آن مفهومی است که آخوند و اصفهانی مبهم می دانسته اند.

و الحق:

خضوع و تعظیم نسبت به رکعات، عرض می باشند و لذا اشکال ثالثاً که در صفحه قبل آوردیم به مرحوم بروجردی و حائری وارد است.

پنج) مبنای شهید صدر:

مرحوم شهید صدر جامع صحیحی ها را جامع مرکب می داند.

ایشان ابتدا توضیح می دهند که مشکل در تصویر جامع صلاتی از آنجا ناشی می شود که اگر - مثلاً - فاتحة الكتاب را جزء صلاة بدانیم، در نماز اخرين چگونه حکم به صحت کنیم و اگر جزء ندانیم، در نماز انسان سالم چه بگوییم؟ مرحوم صدر سپس در مقام جواب می گویند:

«و حاصل الدفع، أنَّ الْجُزْءَ - الفاتحة - من طرف الوجود، و إنْ كَانَ وَجْهُهُ أَمْرًا وَاحِدًا، وَ لَكِنْ هَذَا الْوِجْدَانُ الْوَاحِدُ، لَهُ أَنْحَاءٌ مِنَ الْعَدَمِ، فَتَارَةً تَنْعَدِمُ الْفَاتِحةُ إِنْعَدَامًا نَسْيَانِيًّا، وَ أُخْرَى تَنْعَدِمُ إِنْعَدَامًا إِضْطَرَارِيًّا، وَ ثَالِثَةً تَنْعَدِمُ إِنْعَدَامًا إِخْتِيَارِيًّا، وَ هَكُذا أَيْ جُزْءٍ آخَرُ أَوْ شَرْطٍ يُمْكِنُ تَحْلِيلَهُ إِلَى حَصْصٍ مُتَعَدِّدَةٍ بِإِعْتِبَارِ حَالَاتِ التَّرْكِ وَ دَوَاعِيهِ، وَ حِينَئِذٍ، بَنَاءً عَلَى هَذِهِ، يُقَالُ بِأَنَّ الْجَامِعَ الصَّحِيحَيِّ، هُوَ عَبَارَةٌ عَنِ الْفَعْلِ الْمَرْكُبِ، الَّذِي لَا يُصَدِّقُ عَلَيْهِ إِنْعَدَامَاتٍ مُعَيْنَةٍ، وَ الَّذِي نَضِيقُ بِلَحَاظِ حَصْصِ الْعَدَمِ، لَا بِلَحَاظِ الْوِجْدَانِ، فَنَقُولُ مثلاً الْمَرْكُبَ الَّذِي لَا يُصَدِّقُ عَلَيْهِ الْفَقْدَانُ الْإِخْتِيَارِيُّ لِفَاتِحةِ الْكِتَابِ، وَ حِينَئِذٍ إِذَا فَرَضْنَا أَنَّ إِلَيْنَا تَرَكَ الْفَاتِحةُ وَ هُوَ إِخْرَسٌ، أَوْ وَ هُوَ نَاسٌ، يُصَدِّقُ عَلَى صَلَاتِهِ أَنَّهَا مَرْكُبٌ لَيْسَ فَاقِدًا فَقَدًا إِخْتِيَارِيًّا لِلْفَاتِحةِ، وَ إِلَيْنَا يُمْكِنُ جَمْعُ الْأَفْرَادِ الْصَّحِيحَةِ كُلُّهَا، وَ إِخْرَاجُ الْفَرَدِ الْبَاطِلِ، عَنْ طَرِيقِ تَضِيقِ هَذَا الْجَامِعِ التَّرْكِيَّيِّ، بِلَحَاظِ حَصْصِ الْعَدَمِ، لَا بِلَحَاظِ الْوِجْدَانِ.»^۱

توضیح :

۱) حل مشکل به آن است که توجه کنیم:

۲) فاتحة الكتاب اگر چه یک وجود است ولی به انحصار متعدده معدوم می شود. گاه انعدام نسیانی پیدا می کند، گاه انعدام اضطراری و گاه انعدام اختیاری (و این در مورد همه اجزاء صادق است)

۳) حال اگر بگوییم صلوٰۃ عبارت است از فعل مرکب (مثلاً رکوع + سجده + تشهد + فاتحة + ...) به شرطی که برخی از اجزاء آن اختیاراً معدوم نشده باشند (= لا يصدق عليه انعدامات معينة) در این صورت ما اجزاء را به حساب حصص عدمی مضیق کرده ایم.

۴) در این صورت نماز آدم سالم غیر ناسی اگر فاتحة الكتاب را نخواند، می توان گفت او نماز یعنی «فعل مرکبی که اجزاء آن اختیاراً معدوم نشده اند» را به جای نیاورده ولی اگر اخرين، فاتحة الكتاب را نخواند می توان گفت او نماز را به جای آورد.

۵) و با این تقریر می توان همه نمازهای صحیح را تحت جامع واحدی جمع کرد.

۱. تمہید فی مباحث الدلیل اللفظی / تقریر شیخ حسن عبد الساتر. ج ۳ ص ۲۲

ما می گوییم:

۱. طبق این بیان جامع صحیحی برای نماز عبارت است از:

«ركوع + سجود + تشهد + ... به شرطی که اختیاراً ترك نشده باشد»

۲. ایشان ظاهراً خود متنبه می شوند که این جامع راهگشا نیست چراکه در مثل «قصد قربت» اختیاری بودن یا نسیانی بودن ... باهم فرقی نمی کنند و در هر صورت نماز بدون قصد قربت باطل است. همچنین در مثل کسی که «عن اضطرار» وضو نمی گیرد ولی تیم هم نمی کند، « فعل مرکب به شرط عدم ترك اختیاری وضو» صدق می کند ولی نمازش باطل است.

۳. ظاهراً به همین جهت ایشان اجزاء نماز را ۵ دسته می کند و در هر مورد به طور مجزاً وارد بحث می شود.
ایشان می نویسد:

«الأول: و هو الوجه المختار - أنه لا موجب لافتراض أخذ كل الأجزاء و الشرائط المعتبرة في الأفراد الصحيحة جمعاً في الجامع التركيبي ليستحيل صدقه على الفاقد لبعضها، بل يؤخذ في الجامع التركيبي ما يلى:

أولاً: القيود المعتبرة في صحة الفعل مطلقاً و في جميع الحالات - كقصد القربة - فتوخذ في الجامع التركيبي تعيناً.
الثانية: القيود المعتبرة في الفعل بنفسها أو بدلها العرضي التخييري كالافتاحة و التسبيحات الأربع في الأخيرتين - فيؤخذ في الجامع التركيبي الجامع بينها و بين بدلها العرضي. ثالثاً: القيود المعتبرة في الفعل بنفسها أو بدلها العرضي التعيني كاللوضوء من المحدث بالأصغر و الغسل من المحدث بالأكبر و كالأخيرتين في الرباعية من الحاضر و تركهما من المسافر - فيؤخذ الجامع بينها و بين بدلها مع تقيد كلّ منها بموضعه فيكون صادقاً في الحالتين معاً. رابعاً: القيود المعتبرة و لها بدل طولي - كالجلوس بدلاً عن القيام أو التيمم بدلاً عن اللوضوء و الغسل في حالة الاضطرار - و حالة حال القسم السابق يؤخذ الجامع بين البديلين مع التقيد بحالتي الاختيار و الاضطرار. ... و خامساً: القيود المعتبرة في حال الاختيار و نحوه فقط من دون بدل عنها في غير تلك الحال - كما في ترك البسمة تقية مثلاً - و الإشكال في كيفية أخذ هذا القسم من القيود لعله أشد منه في الأقسام السابقة.»^۱

توضیح :

۱) دلیلی ندارد جامع صحیح را، جامع از همه اجزاء و شرائط که در صحّت نماز معتبر است، بدانیم تا کسی بگوید بر «فاقد بعض اجزاء» صدق نمی کند بلکه:

۲) جامع صلوٰة، جامعی است مرکب از:

۳) اوّل: قیودی که در صحّت همه نمازها معتبر دانسته شده است مثل قصد قربت. این قیود در جامع صلوٰة دخیل است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱ ص ۱۹۳ و ۱۹۴

۴) دوم: قیودی که در انجام نماز، یا خودشان و یا بدل تغییری آنها (که در عرض آنها می باشد و مکلف هر کدام را خواست انجام می دهد) معتبر هستند. مثل سوره حمد و یا تسبيحات اربعه در رکعت های سوم و چهارم. جامع بین اين قبود و بدل عرضی آنها، در جامع صلاتی دخیل است.

۵) سوم: قیودی که در انجام نماز یا خودشان و یا بدل تعیینی آنها (که در عرض هم هستند ولی در یک فرض باید این را اتیان کرد و در فرض دیگر باید آن را اتیان کرد) معتبر هستند مثل وضو و غسل (برای حدث اصغر و اکبر) یا اتیان رکعت سوم و چهارم و ترک آنها (برای مسافر و حاضر) جامع بین اينها در جامع صلاتی دخیل است. در حالیکه هر کدام مقید شده اند به موضوع خاص خودشان.

۶) چهارم: قیودی که در نماز دخیل هستند و دارای بدل طولی هستند (یعنی اگر امکان نداشتند، بدل آنها را اتیان می کنیم) مثل قیام و بدل آن یعنی جلوس، یا وضو و بدل آن یعنی تیم. جامع بین اينها - در حالیکه حالت اختیار و اضطرار را در آن مقید کرده ایم - دخیل در جامع صلاتی است.

[ما می گوییم: ظاهراً مراد ایشان از جامع، قدر مشترک نیست چراکه قدر مشترک را نمی توان مقید به اقسامش کرد یعنی انسان که جامع بین سفید پوست و سیاه پوست است، در هنگامی که جامع است نمی تواند مقید به سفید پوستی و سیاه پوستی شود. پس می توان گفت مراد ایشان آن است که چنین بگوییم: نماز وضع شده برای «... + دو رکعت برای مسافر و ۴ رکعت برای حاضر» و یا مثلاً بگوییم: نماز وضع شده برای «... + قیام برای سالم و ... + جلوس برای مریض».]

۷) پنجم: قیودی که در نماز دخیل هستند ولی مربوط به حال اختیار هستند و اگر اختیار نداشتم اصلاً بدل ندارند و ساقط می شوند. مثل «بسم الله الرحمن الرحيم» که در حال تقبیه ترک می شود. این قسم را مشکل می توان در جامع صلاتی اخذ کرد [و نحوه اخذ این قبود، همان است که در صدر بحث گذشت].

ما می گوییم:

پیش از آنکه به نقد کلام مرحوم صدر پیردازیم، لازم است مقدمه اشاره کنیم که: بسیط و مرکب در ما نحن فيه (که صفت جامع قرار گرفته اند) دارای معنای خاص خود است. بسیط در اینجا چیزی است که نسبت آن با نمازهای خارجی نسبت کلی و فرد است. (حتی اگر آن مفهوم، مرکب از جنس و فصل باشد) پس هم انسان (مرکب از جنس و فصل) که جامع بین زید و عمرو و... است و هم جوهر (غیر مرکب) که جامع بین فرس و شجر و حجر است، بسیط می باشند.

حال این جامع بسیط گاه ذاتی است مثل انسان برای زید و عمرو و گاه عرضی است مثل سفید برای زید و عمامه و گاه انتزاعی است مثل امکان برای انسان و ملائکه و گاه مقاهم عame است مثل چیز برای همه موجودات.

اماً مركب در اينجا عبارت است از مجموعه اي از اجزاء که در مجموعه هايي وجود دارد. مثل «الف + ب» که جامع است بين مجموعه «الف + ب + ج» و مجموعه «الف + ب + د + ه». و چون مجموعه ها را ما واحد اعتبار می کنيم، پس جامع مركب در اعتباری ها تصوير می شود.اماً باید توجه داشت که رابطه اين جامع مترب با دو مجموعه مذکور، رابطه کلی و فرد نیست بلکه رابطه کل و جزء است.

پس: اگر ما مجموعه اي را مركب از «دو اسب + يك اطاك» را درشكه نام نهاديم در اين صورت هرجا دو اسب با يك اطاك بود حقيقة درشكه صادق است و رابطه اين مفهوم با آنها رابطه کلی و فرد است ولی اگر سه اسب و يك اطاك را لاحظ كرديم، رابطه آن مفهوم با اين شىء رابطه کلی و فرد نیست بلکه رابطه کل و جزء است.

حال اگر «الف + ب» بشرط لا باشد، رابطه اش با دو مجموعه مذکور تباین است ولی اگر «الف + ب» لا بشرط باشند، رابطه اش با دو مجموعه مذکور رابطه کل و جزء است [اين مطلب را به طور مفصل در تبیین فرمایش امام در بحث جزء فرد مطرح كرديم] اماً توجه شود که اگر «ج و د» قدر جامعی ندارند، نمی شود مجموعه اي تحت عنوان «الف + ب + ج يا د» تصوير کرد.

۱. از مجموع آنچه مرحوم صدر می گويد می توان گفت از ديدگاه ايشان صلوة عبارت است:

«فعلى که مركب است از قصد قربت مطلقا [قيود دسته اول] + حمد يا تسبیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم [قيود دسته دوم] + رکعت سوم و چهارم برای حاضر و عدم اين رکعت ها برای مسافر [قيود دسته سوم] + قيام برای مختار و جلوس برای مضطر [قيود دسته چهارم] + بسم الله به شرطی که اختيارا ترك نشه باشد [قيود دسته پنجم]» (پس اگر بسم الله اختيارا ترك شده باشد، ديگر نماز، نماز نیست).

۲. اين همانند آن است که عرفاً می گويم: قreme سبزی وضع شده برای «گوشت مطلقا + لوبيا مطلقا + سبزی اسفناج يا شبليله».

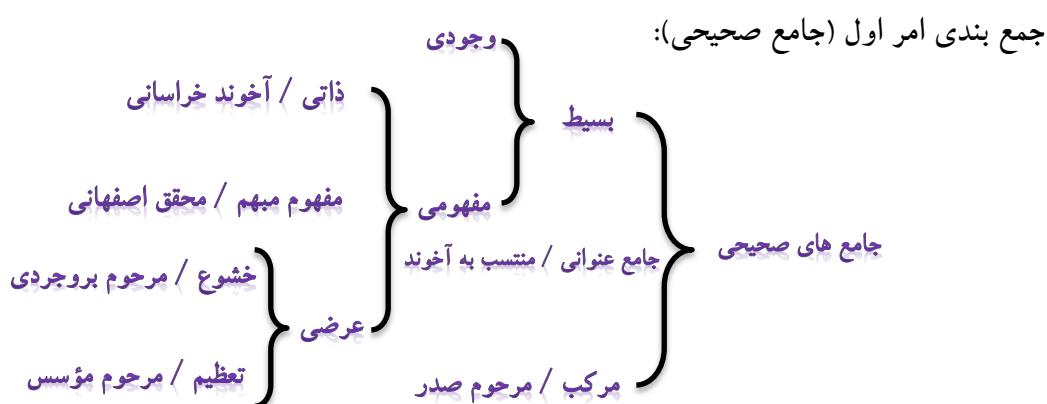
۳. اماً اين مشكله پديد می آيد که هر جا به تردید برخورديم، ديگر قدر مشترکي نداريم به عبارت ديگر اگر عنوانی نداريم که هم شامل اسفناج و هم شامل شبليله شود، باید دوبار نامگذاري کنيم، يك بار برای «گوشت + لوبيا + اسفناج» و يك بار برای «گوشت + لوبيا + شبليله» و در ما نحن فيه:

۴. بين شىء و بدل آن (چه عرضي تعيني و چه عرضي تخميري و چه طولي) قدر مشترك قابل تصوير نیست. و اينکه ايشان جامع بين تيمم در مضطر و وضو در مختار را مورد اشاره قرار ميد هد، کلام كاملی نیست. پس:

۵. پس کلام ايشان در قيود نوع اوّل و نوع پنجم قابل قبول است ولی در سه نوع ديگر از قيود چون قدر مشتركی در کار نیست، باید به وضع متعدد در لفظ صلوة قائل شويم و اين به معنای اشتراك لفظی در لفظ صلوة است که ايشان خود قبول ندارد.

۶. به عبارت دیگر چون موضوع له، مفهوم است، اگر نخواهیم به اشتراک لفظی دچار شویم، باید یک مفهوم بسیط و یا یک مجموعه غیر تردیدی را مورد توجه قرار دهیم و مفهومی که شامل «الف یا ب» شود باید قدر مشترک آنها باشد و اگر قدر مشترکی نداریم، جامعی هم نداریم.

۷. نکته آخر درباره کلام ایشان آن است که در مبنای صدر، صلوة، واحد اعتباری است و واحد اعتباری در حقیقت امور کثیره است که ما آنها را واحد اعتبار می کنیم. پس در حقیقت صلوة عبارت است از «مجموع اجزاء و شرائط» که در کلام ایشان با عنوان جامع مرکب از آن یاد شد. اما چون «مجموعه الف» (... + قیام + ...) با «مجموعه ب» (... + جلوس + ...) مختلف هستند، لذا چنانکه گفتیم مبنای ایشان به اشتراک لفظی می انجامد.



از آنچه خواندیم معلوم شد که در میان جامع های مطرح شده، آنچه از مبنای آخوند خراسانی استظهار کردیم، قابل پذیرش است.



امر دوم) جامع بنابر وضع الفاظ برای اعم

مرحوم آخوند ۵ جامع را برای اعمی‌ها تصویر کرده و همه آنها را رد می‌کند. این مبانی، هر یک متعلق به بزرگانی است که در پی می‌آوریم.

یک) مبنای میرزای قمی (و مرحوم خوبی):
«أَحَدُهَا أَنْ يَكُونَ عِبَارَةً عَنْ جَمْلَةٍ مِّنْ أَجْزَاءِ الْعِبَادَةِ كَالْأَرْكَانِ فِي الصَّلَاةِ مثلاً وَ كَانَ الزَّائِدُ عَلَيْهَا مُعْتَبِراً فِي الْمَأْمُورِ بِهِ لَا فِي الْمَسْمَىٰ.»^۱

توضیح :

- ۱) صلوة وضع شده برای اركان (و یا اركان + برخی دیگر از اجزاء رئیسه)
- ۲) ما باقی اجزاء صلوة، در مسمی دخیل نیستند (یعنی اگر نباشند هم صلوة صدق می‌کند) بلکه در مأمور به (آنچه واجب است) اخذ شده اند.

مرحوم آخوند سپس اشکال می‌کند:

«وَ فِيهِ مَا لَا يَخْفَى إِنَّ التَّسْمِيَّةَ بِهَا حَقِيقَةٌ لَا تَدُورُ مَدَارَهَا ضَرُورَةٌ صَدْقَ الصَّلَاةِ مَعَ الإِخْلَالِ بِعَضِ الْأَرْكَانِ بَلْ وَ عَدْمُ الصَّدْقِ عَلَيْهَا مَعَ الإِخْلَالِ بِسَائِرِ الْأَجْزَاءِ وَ الشَّرَائِطِ عِنْدَ الْأَعْمَى مَعَ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْاسْتِعْمَالُ فِيمَا هُوَ الْمَأْمُورُ بِهِ بِأَجْزَائِهِ وَ شَرَائِطِهِ مَجَازًا عَنْهُ وَ كَانَ مِنْ بَابِ الْاسْتِعْمَالِ الْلَّفْظِ الْمَوْضِعِ لِلْجُزْءِ فِي الْكُلِّ لَا مِنْ بَابِ إِطْلَاقِ الْكُلِّ عَلَى الْفَرْدِ وَ الْجُزْئَى كَمَا هُوَ وَاضْχ وَ لَا يَلْتَزِمُ بِالْقَائِلِ بِالْأَعْمَمِ فَافْهَمْ»^۲

توضیح :

- ۱) اولاً: حتی در نزد اعمی‌ها نیز نام صلوة دائیر مدار بود و نبود اركان نیست چراکه:
- ۲) گاه اركان نیست ولی صلوة صدق می‌کند مثل صلوة آدم غریق و گاه اركان هست و صلوة صدق نمی‌کند مثل جایی که بین اركان موالات نباشد. [ما می‌گوییم: این اشکال متعلق به مرحوم شیخ انصاری است.^۳]
- ۳) ثانیاً: اگر مسمی اركان باشد ولی آنچه به آن امر شده است (مأمور به) «ارکان + اجزاء دیگر»، لازم می‌آید استعمال لفظ صلوة در مأمور به، استعمال مجازی بوده و از قبیل استعمال لفظ وضع شده برای جزء، در کل باشد و نه از قبیل انطباق لفظ وضع شده برای کلی بر فرد و مصدق. [چراکه وجود کلی عین وجود فرد است در حالیکه وجود اركان غیر از وجود اجزاء دیگر است]

۱. کفاية الاصول، ج ۱ ص ۲۵

۲. همان

۳. مطراح الانظار، ج ۱ ص ۵۲

ما می گوییم:

۱. بر اشکال دوم اضافه می کنیم که اگر صلوٰه برای ارکان وضع شده باشد استعمال آن در اکثر قریب به اتفاق نمازها (چه صحیح و چه فاسد) مجاز خواهد بود (و نه تنها در نمازهای صحیح) چراکه نمازهای فاسدی که از ارکان + اجزاء دیگر تشکیل یافته باشند هم رابطه شان با ارکان، رابطه کل و جزء است و نه کلی و جزئی.

اللهم إلا أن يقال: أين سخن كامل نیست چنانکه در توضیح «فافهم» خواهیم آورد.

۲. شارحين کلام مرحوم آخوند، این قول را به مرحوم میرزا قمی نسبت داده اند. میرزا قمی در قوانین پس از اینکه ۲

وجه را برای موضوع له صلوٰه مطرح می کند در تقریر وجه دوم می نویسد:

«فيرجع الكلام إلى وضعها بما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفاً و ذلك لا يستلزم كون الناقصة مأمور بها و مطلوبة.»^۱

۳. در پایان عبارت کفایه، مرحوم آخوند خراسانی می فرمایند «فافهم» در تقریر این «فافهم»:

۴. منتهی الدرایة احتمال داده است مراد مرحوم آخوند آن باشد که اگر «ارکان لا بشرط عن الضمية»، به عنوان مسمای صلوٰه اخذ شوند، استعمال لفظ صلوٰه در «ارکان + اجزاء»، مجاز نخواهد بود.^۲

اما این اشکال بر مرحوم آخوند وارد نیست چراکه اگر هم ارکان لابشرط اخذ شوند، باز هم اطلاق صلوٰه بر مجموع «ارکان + اجزاء دیگر» مجاز است، توجه شود که تفاوت لا بشرطیت و به شرط لائیت در آنجاست که اگر ارکان به شرط لا اخذ شوند اطلاق صلوٰه بر ارکان اگر همراه با اجزاء دیگر شدند مجاز است ولی اگر لا بشرط اخذ شوند اطلاق صلوٰه بر ارکان (و نه ارکان + اجزاء) اگر همراه با اجزاء دیگر شدند مجاز نیست.اما اکنون سخن در این مورد (اطلاق صلوٰه بر ارکان) نیست بلکه سخن درباره اطلاق لفظ صلوٰه بر «ارکان + سایر اجزاء» است.

اشکالات مرحوم نائینی بر محقق قمی

مرحوم نائینی می نویسد:

«فيرجع حاصل دعوه إلى دعويين (الأولى) كون الأركان هو الموضوع له (و الثانية) خروج بقية الأجزاء عن المسمى و الحق فساد كلتا الدعويين (اما الأولى) فلان المراد من الأركان أى مرتبة منها مع اختلافها بحسب الموارد من القادر والعاجز والغريق وأمثال ذلك (فلا بد) من تصور جامع آخر بين تلك المراتب (فيعد) الإشكال ... (و اما) الدعوى (الثانية) فان التزم (قده) بان بقية الأجزاء خارجة دائمًا (فهو) ينافي الوضع للأعم فان المفروض صدقها على الصحة أيضاً (و ان)

۱. قوانین، ج ۱ ص ۱۰۵

۲. منتهی الدرایة، ج ۱ ص ۱۱۸

أراد خروج بقية الأجزاء عند عدمها (فيلزم) دخول شيء في الماهية عند وجوده و خروجه عنها عند عدمه و هو محال.^۱

توضیح :

- ۱) ادعای مرحوم میرازی قمی به دو ادعا بازگشت می کند: اوّل آنکه موضوع له صلوة ارکان است و دوم آنکه بقیه اجزاء از موضوع له صلوة خارجند.
- ۲) هر دو مدعای باطل است چراکه:
- ۳) در مورد مدعای اوّل می گوییم ارکان خود دارای مراتب است، یعنی رکوع برای قادر به یک شکل است و برای عاجز به یک شکل دیگر. حال شما کدام یک را جزء مسمی و موضوع له می دانید و یا جامع بین آنها چیست؟
- ۴) و در مورد مدعای دوم می گوییم آیا بقیه اجزاء هیچگاه داخل در مسمی نیستند و یا گاه داخل در مسمی هستند و گاه داخل در مسمی نیستند.
- ۵) اگر هیچگاه داخل نیستند: لازم می آید که «صلوة» هیچگاه بر نمازهای صحیح صدق نکند [لا مجاز] (چراکه ارکان به تنهایی هیچگاه صحیح نیستند) و این با «وضع برای اعم» منافات دارد (چراکه آنچه وضع شده است برای اعم، باید هم بر صحیح صدق کند و هم بر فاسد)
- ۶) و اگر گاه داخل است و گاه خارج است، لازم می آید یک شيء اگر موجود بود داخل در ماهیت صلوة باشد و اگر موجود نبود، داخل در ماهیت صلوة نباشد.

ما می گوییم:

درباره مدعای دوم ایشان گفتنی است: این مطلب بیان دیگری است از اشکال دوم مرحوم آخوند، چراکه مرحوم نائینی می فرماید اگر صلوة ارکان است، نمی تواند جامع اعمی باشد چراکه شامل صحیحی نمی شود الا مجازاً. و این همان مطلب مرحوم آخوند است که می فرمود اگر ارکان، جامع باشند، استعمال صلوة جز به عنایت و مجاز در افراد صحیح ممکن نیست.

دفاع مرحوم خوبی از مبنای میرازی قمی:

مرحوم خوبی می نویسد:

«والصحيح هو ما أفاده المحقق القمي - قوله - ولا يرد عليه شيء من هذه الإيرادات.

أما الإيراد الأول فلان فيه خلطًا بين المركبات الحقيقة، و المركبات الاعتبارية، فإن المركبات الحقيقة التي تترکب من جنس و فصل و مادة و صورة، و لكل واحد من الجزءين جهة افتقار بالإضافة إلى الآخر لا يعقل فيها تبديل الأجزاء بغيرها، و لا الاختلاف فيها كماً و كيماً، فإذا كان شيء واحد جنساً أو فصلاً ل Maherية فلا يعقل أن يكون جنساً أو فصلاً لها مرة، و لا

۱. أجود التقريرات، ج ۱ ص ۴۱ و ۴۲

يكون كذلك مرة أخرى ضرورة أن باتفاقه تنعدم تلك الماهية لا محالة - مثلا - الحيوان جنس للإنسان فلا يعقل أن يكون جنساً له في حال أو زمان، ولا يكون جنساً له في حال أو زمان آخر.. و هكذا فما ذكره - قده - تام في المركبات الحقيقة و لا مناص عنه و أما المركبات الاعتبارية التي تتركب من أمررين مختلفين أو أزيد و ليس بين الجزئين جهة اتحاد حقيقة، و لا افتقار و لا ارتباط بل ان كل واحد منها موجود مستقل على حياله، و مباین للأخر في التحصل و الفعلية، و الوحدة العارضة عليهما اعتبارية لاستحالة التركب الحقيقي بين أمررين أو أمور متحصلة بالفعل فلا يتم فيها ما أفاده - قده - و لا مانع من كون شيء واحد داخلاً فيها عند وجوده، و خارجاً عنها عند عدمه.

و قد مثلنا لذلك في الدورة السابقة بلفظ الـ «دار» فإنه موضوع لمعنى مركب و هو ما اشتمل على حيطان و ساحة و غرفة و هي إجزائها الرئيسية، و مقومة لصدق عنوانها فحينئذ ان كان لها سرداد أو بئر أو حوض أو نحو ذلك فهو من اجزائها و داخلة في مسمى لفظها و إلا فلا.«^۱

توضيح :

- ۱) حرف محقق قمي صحيح است و اشكالات مرحوم آخوند و مرحوم نائيني بر ايشان وارد نیست.
- ۲) ايراد اول [عدم صدق لفظ وضع شده برای اعم بر صحیح] وارد نیست چراکه در این ايراد، بين مركبات اعتباری و مركبات حقيقي خلط شده است.
- ۳) مركبات حقيقي، تركيب يافته اند از جنس و فصل و ماده و صورت، و اين ^۴ جزء به هم احتياج دارند و عوض نمی شوند و هم چنین کم و زياد هم نمی شوند. پس اگر حيوان، جنس برای انسان است ، همیشه چنین است.
- ۴) اما در مركبات اعتباری: هر جزء وجود مستقلی دارد مربوط به خود، اما اينکه ما اين مجموعه را واحد لاحاظ می کنيم ناشی از اعتبار نفساني ماست. و لذا می توانيم اين واحد اعتباری را به گونه اي لاحاظ کنيم که اگر فلان جزء موجود بود، جزء ماهیت اعتباری باشد و اگر نبود، جزء ماهیت اعتباری نباشد.
- ۵) مثل اينکه واضح وقتي لفظ «دار» را برای مجموعه «ديوار، حياط و اطاق» وضع کرد، هر جا اين ها باهم بودند، عنوان دار صدق می کند چه اجزاء ديگر (سرداد و چاه و حوض) باشند و چه نباشند. اگر بودند در مسمى داخل می شوند و اگر نبودند داخل در مسمى نیستند.



ما می گوییم:

۱. ما حصل فرمایش ایشان آن است که: اگر لفظ برای «الف + ب» وضع شده اطلاق آن بر «الف + ب + ج» و «الف + ب + د» حقیقت است و ج و د داخل در موضوع له و مسمی می شوند.
 ۲. ایشان این را لازمه اعتباری بودن این ماهیات می دانند.
 ۳. اما این کلام، کامل نیست، چراکه – چنانکه از کلام امام در بحث «جزء فرد» آوردیم^۱ در اعتباریات اگر شما «الف + ب» را به عنوان واحد اعتبار می کنید، در صورتی که «الف + ب + ج» را هم اعتبار کردید. آن اعتبار دوّم، اعتباری جدید است و نسبت «الف + ب» با «الف + ب + ج»، نسبت کلی و فرد نیست.
- حال وقتی «دار» برای «دیوار + حیاط + اطاق» وضع شده، اگر به «دیوار + حیاط + اطاق + سرداد» گفتیم خانه، مجاز است؛ ولی اگر به جایی که ده ها جزء دارد نمی گوییم «دار»، بلکه به همان سه جزئش می گوییم «دار» و ما بقی اجزاء همانند «حجر فی جنب الانسان» هستند، طبعاً استعمال حقیقی است. این مطلب را در رد کلام مرحوم صدر هم آوردیم.
۴. نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد آنکه مبنای مرحوم خوبی با مبنای میرزای قمی در یک نکته با هم تفاوت دارند و مرحوم میرزا موضوع له صلوٰة را ارکان می دانست یعنی تیّت، قیام متصل به رکوع، تکبیرة الاحرام، رکوع و سجود. در حالیکه مرحوم خوبی می نویسد:

«و عليه فقد استفادنا من النصوص الكثيرة ان حقيقة الصلاة التي يدور صدق عنوان ال «صلوة» مدارها وجوداً و عدماً عبارة عن التكبيرة والركوع والسجود، و الطهارة من الحدث»^۲

یعنی ایشان - که ظاهراً نیت را هم قبول داشته باشد - به جای قیام متصل به رکوع، طهارة من الحدث را جایگزین کرده است.

جمع بندی قول اول:

اشکال های آخوند بر این قول وارد است.

(دو) قول مشهور در جامع اعمی:

این قول بنا بر نسبتی که مرحوم شیخ انصاری به مشهور داده است، قول مشهور است.^۳

مرحوم آخوند در شرح آن می نویسند:

۱. این بحث در صفحه ۲۲۰ درسنامه‌ی پیش رو بررسی شده است.

۲. محاضرات فی الاصول، ج ۱ ص ۱۶۱

۳. اجود التقریرات، ج ۱ ص ۴۲

«أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى وعدم

صدقه عن عدمه.»^۱

توضیح :

۱) صلوة وضع شده برای «معظم اجزاء» (مثلاً در نماز که اگر کامل باشد ده جزئی است، صلوة وضع شده برای هشت جزء لا على التعین)

۲) معظم الاجزاء به اندازه ای است که نامگذاری دائر مدار آن است (چه «ارکان» هم داخل در آن معظم الاجزاء باشند و چه نباشند)

۳) پس اگر جایی صلوة صدق کرد، معلوم می شود در آن نماز، معظم الاجزاء هست و اگر جایی صدق نکرد، معلوم می شود، معظم الاجزاء نیست.

۴) [فرق این قول با قول اول آن است که در این قول «ارکان» ملک صلوة بودن است در حالیکه در این قول ارکان به خصوصه مدّ نظر نیست.]

مرحوم آخوند اشکال کرده اند:

«و فيه مضافا إلى ما أورد على الأول أخيرا أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شيء واحد داخلا فيه تارة و خارجا عنه أخرى بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء وهو كما ترى سيماء إذا لوحظ هذا مع ما عليه العادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.»^۲

توضیح :

۱) أولاً: لازم می آید استعمال لفظ موضوع برای معظم الاجزاء در کل الاجزاء مجاز باشد.

۲) ثانياً: بنابر این مبنای آنچه در مسمی دخیل است، تبادل پیدا می کند یعنی فاتحة الكتاب گاه جزء مسمی هست و گاه نیست.

۳) ثالثاً: اگر هر ده جزء با هم جمع شدند، احتمال دارد که فاتحة الكتاب جزء مسمی باشد (هشت جزء را بگونه ای لحاظ کنیم که شامل فاتحة هم بشود) و احتمال دارد جزء مسمی نباشد.

۴) خصوصاً با توجه به اینکه حالات عبادات فرق می کند مثلاً در نماز حاضر (ده جزئی) هشت جزء معظم اجزاء است و در نماز مسافر (۵ جزئی)، ۴ جزء معظم اجزاء است.

۱. کفاية الاصول، ج ۱ ص ۲۶

۲. همان

ما می گوییم:

۱. توجه شود که مراد از «معظم الاجزاء»، مفهوم معظم الاجزاء نیست بلکه مراد مصاديق آن است. ولذا باید اشکال کرد که در این صورت صلوٰه متراٰد با معظم الاجزاء می شود.
۲. اما باید توجه داشت که مراد آن نیست که موضوع له مصاديق هستند، تا وضع عام موضوع له خاص پدید آید، بلکه مراد آن است که این تعریف، به رسم است.

توضیح مطلب آنکه: در تعریف های حدّی، مفهوم موضوع و مفهوم محمول، متعدد هستند مثلاً مفهوم انسان همان مفهوم حیوان ناطق است. ولذا حمل نیز حمل اولی است. لکن در تعریف های رسمی، موضوع و محمول اتحاد مفهومی ندارند. و لذا حمل نیز حمل شایع است مثلاً وقتی می گوییم: «الانسان ماش ضاحک» مراد آن است که «کلّ ما يصدق عليه (عقد الوضع = وجود) الانسان مصدق الماش الضاحک». (عقد الحمل = اتحاد وجودی)

البته می توان این قضیه را اینگونه نیز شکافت: «مفهوم انسان هو المفهوم الذي كل مصادقه ماش ضاحک». پس در تعریف های به رسم، اصلاً ما از اتحاد مفهومی سخن نمی گوییم تا بحث از تراٰدف مطرح شود. حال: وقتی می گوییم صلوٰه وضع شده برای معظم الاجزاء در حقیقت می گوییم «صلوٰه برای مفهومی وضع شده است که هر چه دارای معظم اجزاء ده گانه (مثلاً) است مصدق آن است». پس موضوع له مفهوم است و لذا وضع عام، موضوع له خاص نیست و در عین حال تراٰدف بین صلوٰه و معظم الاجزاء نیز پیش نمی آید ضمن آنکه تعریف نیز به رسم صورت گرفته است.

لکن: نکته مهم آن است که در تعریف های به رسم، مسمی معلوم نمی شود بلکه مسمی امری است که از حیث ذات و ماهیت مبهم است و تنها مصاديق آن قابل شناسایی هستند و لذا طبق این مبنای، صلوٰه امری است مبهم که مصاديقش معظم اجزاء است و این شبیه قول مرحوم اصفهانی و مرحوم آخوند می شود که می گفتند صلوٰه عملی است مبهم که اثرش نهی عن الفحشا است.

۳. اینکه مرحوم آخوند می نویسنده: «صدق الاسم كذلك یکشف عن وجود المسمی و عدم صدقه عن عدمه.»^۱ ضرورت به شرط محمول است. یعنی در پاسخ به اینکه چه چیزی صلوٰه است، اگر کسی بگوید صلوٰه آن است که عرف آن را صلوٰه می داند، راه گشا نیست چراکه در صورتی که بپرسیم چه چیزی را عرف صلوٰه می داند، حتماً پاسخ می دهند آنچه معظم الاجزاء را داراست و بعد اگر بپرسیم چه نمازهایی معظم الاجزاء را دارا هستند، حتماً پاسخ خواهند داد آنچه را بر آن صلوٰه صدق می کند.

۱. همان

تبیین مرحوم نائینی از نظریه مشهور

مرحوم نائینی می نویسد:

«و لكن التحقيق إمكان تصور الجامع من هذا الوجه بأن يكون الجامع هو الكلى فى المعين نظير البيع الواقع على صاع من الأصوات المعينة فان المبيع كلى يمكن انطباقه على كل واحد من الأصوات على البدل فالبائع واحد و انما الاختلاف فى الشخص (فالموضوع) له (هو) الكلى المنطبق على أقل مراتب معظم الاجزاء فصاعداً و لم يؤخذ الجامع لا بشرط حتى يورد علينا باستلزم ذلك لدخول بقية الاجزاء فى المسمى عند وجودها و خروجها عنه عند عدمها فيكون مبتنيا على جواز التشكيك فى الماهيات المركبة التى أوضحنا فساده آنفاً (بل) المأخذ فى الموضوع له (هو) عدة من الاجزاء فصاعداً.»^۱

توضیح :

- ۱) می توان مبنای مشهور (وضع برای معظم اجزاء) را به نوعی تصحیح کرد.
- ۲) به این بیان که : جامع بین نمازهای خارجی، کلی در معین باشد مثل بیعی که بر صاع من الأصوات المعينة واقع می شود. در آنجا مبیع کلی است ولی بر بک از اصوات به نحو بدیلت قابل انطباق است. پس مبیع واحد است ولی در عین حال قابل صدق بر کثیرین است.
- ۳) پس صلوة وضع شده بر کلی معظم الاجزاء به نحو کلی در معین.

مرحوم بجنوردی بر استادشان اشکال کرده اند:

«فمن أَعْجَبَ مَا صَدَرَ مِنْهُ رَضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ. وَ ذَلِكَ، لِأَنَّ فِي بَابِ الْكُلِّ فِي الْمَعِينِ الْحُكْمِ عَلَى نَفْسِ الطَّبِيعَةِ الْمَقيَدةِ بِكُونِهَا مِنْ هَذَا الْمَوْجُودِ الْخَارِجِيِّ، بِمَعْنَى تَضِيقِ دَائِرَةِ انْطِبَاقِهَا بِوَاسِطَةِ ذَلِكَ الْتَّقيِيدِ. وَ أَمَّا فِيمَا نَحْنُ فِيهِ فَلِيُسَ الْإِرْتِبَاطُ أَوُ الْهُوَهُوَيَّةُ وَ الْعَالَقَةُ الْمَجْعُولَةُ - بَيْنَ الْفَظْ وَ طَبِيعَةِ كُلِّيَّةٍ - تَضِيقًا فِي انْطِبَاقِهَا بِوَاسِطَةِ تَقيِيدِهَا بِكُونِهَا مِنْ هَذَا الْخَارِجِيِّ الْمَوْجُودِ.»^۲

توضیح :

- ۱) کلی در معین مربوط به جایی است که یک ماهیت (کلی) معلوم است و فی حد نفسه قابل انطباق بر افراد کثیره ای است ولی به وسیله تقيید به (من هذا الصبرة) دایره انطباق آن را مضيق می کنیم.
- ۲) در حالیکه در مانحن فیه ماهیت کلی، معلوم نیست. تا وضع (ارتباط بین لفظ و معنی یا هوهويت بین لفظ و معنی یا جعل علاقه بین لفظ و معنی) بخواهد آن ماهیت کلی را مضيق کند.

تبیین مرحوم محقق داماد از نظریه مشهور:

۱. اجود التقریرات، ج ۱ ص ۴۳

۲. منتهی الأصول، ج ۱ ص ۶۲



مرحوم سید محمد محقق داماد - و أيضاً سیدنا الاستاذ - به ۲ بیان، از قول مشهور دفاع کرده اند، در بیان اول ایشان می گویند: صلوة وضع شده است برای مفهوم «معظم الاجزاء» و در بیان دوّم به وضع عام موضوع خاص اشاره می کنند. ایشان خود بیان اوّل را رد کرده و به بیان دوّم گرایش می یابند.

ایشان می نویسد:

«أقول: أنَّ مراد القائل بأنَّ أسماء العبادات موضوعة لمعظم الاجزاء ليس أنها موضوعة لمصدق معين منها أو مصاديق متعددة حتى يلزم الاشتراك، بل يمكن بيان مراد القائل بوجهين يذب عنه الإشكالات:

أحدهما: أنها موضوعة لمفهوم معظم الأجزاء أيَّ معظم أجزاء ذلك العمل، فيصدق على كل ما يصدق عليه هذا الكل، والمصاديق حينئذ وإن كانت مختلفة يتبدل فيها الاجزاء إلا أن التبادل حينئذ في المصدق لا في المصدق، فإنَّ المصدق حينئذ هو ذلك العنوان المبهم، وأما إشكال كون استعمالها في تمام الاجزاء مجازاً فهو إنما يتم لو كان المراد منه معظم الاجزاء بشرط لا من الزيادة والنقصان، وليس كذلك بل هو بشرط لا من النقصان ذو الزيادة، فإنه بالنسبة إلى الزيادة أخذت، لا بشرط فلا يضر به الزيادة، وبعبارة أخرى: المراد من مفهوم معظم الاجزاء ما لم يكن أقل من العظم، سواء كان هو المعظم فقط أو أكثر، فإذا وجد تمام الاجزاء يصدق على تمامها أيضاً المفهوم الذي وضع بإزائه الاسم، ولا يتعدد جزء بين الدخول والخروج. وبهذا البيان يندفع الإشكالات بأسرها. اللهم إلا أنَّه يلزم منه ترادف المفهومين، ولا يتبادر منه ذلك.»^۱

توضیح :

- ۱) مراد کسانیکه می گویند اسماء عبادات، وضع شده برای معظم الاجزاء، این نیست که این اسماء وضع شده اند برای مصاديق معظم الاجزاء تا اشتراك لفظی لازم آید [وضع شده برای ۷۰ جزئی و برای ۶۰ جزئی و ...]
- ۲) بلکه می توان به دو گونه «معظم الاجزاء» را تصویر کرد تا مشکل بر طرف شود.
- ۳) بیان اوّل: صلوة وضع شده برای مفهوم معظم الاجزاء و هم نمازهای ۶۰ جزئی و هم نمازهای ۷۰ جزئی و ... همه مصاديق این مفهوم هستند و لذا رابطه آنها با نمازهای مذکور، رابطه کلی و مصدق است.
- ۴) إن قلت: استعمال «معظم الاجزاء» در نماز تمام الاجزاء، مجاز است چراکه در این صورت لفظ موضوع برای جزء در کل استعمال شده است.
- ۵) قلت: موضوع له مفهوم «ما لا يكون أقل من معظم الاجزاء» است. [توجه شود که توضیح ما اندکی با متن کتاب متفاوت است ولی ظاهراً همین مراد است] و تمام الأجزاء هم مصدق این مفهوم است.
- ۶) اما مشکل اینجاست که در این صورت مفهوم صلوة مترادف با مفهوم معظم الأجزاء می شود که خلاف متبادل و متفاهم از لفظ صلوة است.

۱. المحاضرات / سید محمد محقق داماد، ج ۱ ص ۷۵

ایشان سپس به بیان دوّم اشاره کرده اند، توضیح این قول آن است که:

لفظ صلوٰه وضع شده برای «ما لا يكُون أَقْلَ من مُعْظِمِ الْأَجْزَاء» ولی نحوه وضع، به نحوه وضع عام موضوع له خاص است.
يعنى در مقام وضع صد جزء را در نظر می گيرد و بعد مفهوم «ما لا يكُون أَقْلَ من مُعْظِمِ هَذِهِ الْأَجْزَاء» را تصور می کند ولی لفظ
را روی مصاديق اين مفهوم قرار می دهد. پس موضوع له مصدق اين مفهوم عام است و لذا اشكال ترادف مطرح نمی شود.
سيدنا الاستاذ سپس به اشكالاتی که ممکن است به اين قول وارد شود، اشاره می کنند.

إن قلت: پس استعمال لفظ صلوٰه در مثل «الصلوة معراج المؤمن» که مراد از آن فرد خاصی از صلوٰه نیست، مجاز است در
حالیکه جامع و ماهیت کلّی برای صلوٰه ها تصور نشده است تا به عنوان معنای غیر موضوع له مدّ نظر قرار گیرد.
جواب می دهند: **أولاً**: صلوٰه در اینجا استعمال در اکثر از معنی واحد شده است یعنی یک لفظ است و مراد از آن تمام نمازها
خاص است. **ثانیاً**: می تواند معنای مجازی، «المسمى بالصلوة» باشد.

البته ايشان در اتها اين نحوه وضع (وضع عام، موضوع له خاص) را مستبعد دانسته اند و می گويند طبیعت وضع اقتضا می
کند که در چنین اموری وضع عام، موضوع له عام باشد.

ما می گوییم:

۱) مبناءً ما وضع عام، موضوع له خاص را محال می دانستیم و لذا آن را نمی توان پذیرفت.
۲) لكن با توجه به آنچه در ابتدای بحث آوردیم ممکن است کلام ايشان را تکمیل کرده و آن را چنین تصویر کنیم:
«صلوة وضع شده برای مفهومی که مصاديق آن کمتر از مُعْظِمِ الْأَجْزَاء نیستند.» طبق این تعریف:
الف) موضوع له، مفهوم است و لذا وضع عام، موضوع له عام است.

ب) این مفهوم بسیط است و لذا رابطه اش با مصاديق، رابطه کلی و جزئی است و در نتیجه تبدیل اجزاء، تکثیر
مصاديق را پدید می آورد چراکه اجزاء داخل در مسمی نیستند.
ج) صدق این مفهوم بر تام الاجزاء هم از باب صدق کلی بر فرد است چراکه تام الاجزاء هم مصدق «ما لا يكُون
أَقْلَ من مُعْظِمِ الْأَجْزَاء» است.

اما باز این مشکل مواجه است که مقدار «معظم الاجزاء» چه مقدار است؟ آیا صلوٰه غرقی که اقل اجزاء را هم به
زحمت داراست صلوٰه نیست؟

جمع بندی قول دوّم:

این قول نیز قابل پذیرش نیست.

سه) جامع سوم برای اعم:

مرحوم آخوند سومین جامع اعمی ها را قول به «الوضع كوضعها للعلام الشخصية» می داند.

ایشان می نویسد:

«أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية كزيد فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبير

و نقص بعض الأجزاء و زياسته كذلك فيها.»^۱

توضیح :

۱) وضع لفظ صلوة مثل وضع لفظ زید برای انسان خارجی است.

۲) همان طور که پیر شدن و جوان شدن و دست داشتن، ضرری به نام گذاری نمی زند، همینطور کم و زیاد بودن برخی از اجزاء ضرری به صلوة بودن نمی زند.

ما می گوییم:

۱. این مطلب به طور کامل تری در کلام شیخ انصاری مطرح است:

«الثالث أن يكون اللفظ موضوعاً للمركب من جميع الأجزاء لكن لا من حيث هو بل من حيث كونه جاماً لجملة أجزاء هي ملاك التسمية و مناطها فإذا فقد بعض الأجزاء و صدق الاسم عرفاً يعلم منه أن مناط التسمية باقٌ نظير الأعلام الشخصية التي يوضع للأشخاص فإن زيداً إذا سمى بهذا الاسم في حال صغره كان الموضوع له هذه الهيئة الحاصلة لكن لا من حيث إنها تلك الهيئة الخاصة و لذلك لا يفترق في التسمية مع طريان حالات عديدة و هيئات غير متناهية بين الرضاع و الشيخوخة و ليس ذلك بأوضاع جديدة بل تلك الاستعمالات في تلك المراتب من وضع الأول.»^۲

توضیح : (اضافه بر مطلب آخوند)

اینکه در جوانی و پیری نام فرد خارجی زید است، ناشی از تعدد وضع نیست بلکه یک وضع داریم و همه استعمالات در همه ازمنه ناشی از همان وضع است.

مرحوم آخوند پاسخ می دهد:

«فيه أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص و التشخص إنما يكون بالوجود الخاص و يكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً و إن تغيرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات فكما لا يضر اختلافها في التشخص لا يضر اختلافها في التسمية و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركيبات و المقيدات و لا

۱. کفایة الاصول، ص ۲۶

۲. مطراح الانظار، ص ۷

یکاد یکون موضوعا له إلا ما كان جاما لشتها و حاويا لمترفاتها كما عرفت في الصحيح منها.^۱

توضیح :

۱) فرق اعلام شخصیه با صلوا در آن است که در اعلام شخصیه، موضوع له شخص زید است و تشخض زید هم به وجود است و ما دام که وجود واحد است، وحدت هم باقی است.

۲) تغییر و تحول عوارض، وحدت وجود زید را به هم نمی زند و لذا ضرری هم به نامگذاری وارد نمی کند.

۳) در حالیکه امثال صلوا برای مرکبات وضع شده اند و باید جامع همه پراکندگی ها باشند.

ما می گوییم:

۱. ظاهر مراد آخوند آن است که موضوع له زید، وجود خارجی زید است در حالیکه موضوع له صلوا، مفهوم صلوا است.

۲. این در حالی است که سابقاً گفتیم که موضوع له اعلام شخصیه هم مفهوم زید است به این نحوه که: وقتی از زید خارجی، مفهوم گیری کردیم، چون مفاهیم همواره کلی هستند، لاجرم آن مفهوم هم کلی می شود و همان «کلی منحصر در فرد» موضوع له زید است.

امام خمینی در این باره – در بحث از وقوع وضع خاص، موضوع له خاص - می فرمودند:

«و الموضوع في هذا الحكم [در امثال قضيه زيد قائم و ...] ليس الماهية الكلية القابلة للانطباق على الكثرين، و لا

الشخص الموجود بما هو كذلك، بل الماهية التي لا تتطبق إلا على الفرد الخارجي، و هي متصرفة ارتکازاً، و الأعلام

الشخصية موضوعة لها»^۲

۳. اما با این حال می توان بین وضع اعلام شخصیه و وضع صلوا فرق گذاشت به اینکه:

در مثل «زید» مفهوم اتخاذ شده و انتزاع شده از وجود خارجی زید، کلی است و لذا بر همه حالات آن موجود خارجی صدق می کند، منشأ انتزاع این مفهوم کلی هم وجود خارجی است که واحد است. پس منشأ انتزاع واحد، مفهوم کلی واحدی را برای ما پدید می آورد.

اما در صلوا، مفهوم صلوا انتزاع شده از یک وجود خارجی (مثلًا نماز ۴ رکعتی پیامبر^(ص)) نیست بلکه می خواهد بر وجودات متعدده ای صدق کند که در خارج جامعی برای آنها فرض نشده است.

پس در مثل موضوع له صلوا و زید، هر دو مفهوم کلی است ولی منشأ انتزاع یکی (زید) واحد است و لذا مفهوم واحد است در حالیکه منشأ انتزاع در دیگری واحد نیست. ولذا نمی تواند مفهوم صلوا منزع از نمازهای خارجی باشد.

۱. کفايةالأصول، ص ۲۶

۲. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۶۸

اشکال محقق اصفهانی بر جامع اعمی سوم:

مرحوم محقق اصفهانی به مطلبی که ظاهراً به حاشیه‌ای در اشکال و جواب مرحوم شیخ انصاری است اشاره می‌کنند. پیش

از شرح کلام اصفهانی، لازم است به إن قلت و قلت شیخ اعظم توجه کنیم:

مرحوم شیخ در ذیل جامع مذکور می‌نویسد:

«لا وجه لما قد يتخيل من أن الأعلام الشخصية ليست موضوعة للمركمات بل إنما هي موضوعة للنفوس الناطقة المتعلقة

بالأبدان فإن من المعلوم كون زيد حيوانا ناطقا ولازمه أن يكون جسما وليس زيد من المجردات كما لا يخفى.»^۱

توضیح :

۱) إن قلت: لفظ صلوة وضع شده برای نفس آدمی که به بدن تعلق می‌گیرد و نه به بدن.

۲) قلت: انسان حیوان ناطق است و حیوان هم جسم است، پس انسان جسم است و نامگذاری هم برای همین جسم است.

مرحوم اصفهانی می‌نویسد:

«إن قلت: لا ريب في أنَّ [زيداً] مثلاً مركب من نفس و بدن و أعضاء و لحوم و عظام أعصاب، فهو واحد بالمجتمع طبيعياً

لا صناعياً كالدار، و ليس بوحدة بالحقيقة فهناك بالحقيقة وجودات، و وحدة جسمه بالاتصال لا تجدى إلا في النمو و

الذبول لا في نقص يده و رجله و إصبعه و غير ذلك، و جعله لا بشرط بالإضافة إلى أعضائه مشكل، فأنَّ ذلك الواحد

الذى هو لا بشرط إنما نفسه فقط فيشكل حينئذ لأنَّ زيداً من المجردات، أو مع بدنـه فأى مقدار من البدن ملحوظ معه.»^۲

توضیح :

۱) زید مرکب از نفس و بدن است.

۲) پس واحد است ولی به وحدتی که ناشی از جمع شدن طبیعی (خارج از اختیار بشر) است.

۳) پس واحد حقیقی نیست بلکه واحد اعتباری است که هر جزء آن وجودی مستقل برای خودش دارد (بدن وجود خودش را دارد و نفس وجود خودش را)

۴) اگر کسی بگوید «المتصل التدریجی مساوی مع الوحدة الشخصية» می‌گوییم این کلام در چاق و لاغر شدن و پیر و جوان شدن قابل پذیرش است ولی در اینکه دست قطع شود، جاری نمی‌شود. در حالیکه اگر دست زید هم قطع شود به او زید می‌گوییم.

۵) اگر بگویند: زید نفس است لا بشرط از بدن. می‌گوییم: این به معنای مجرد بودن زید است و اگر بگویند: زید، نفس + بدن است ولی لا بشرط از بقیه اجزاء، می‌گوییم: کدام عضو در مسمی دخیل است؟

۱. مطابق الأنظار، ص ۸

۲. نهاية الدرية، ج ۱، صفحه ۷۷

و سپس جواب می دهد:

«قلت: ليس المراد من البدن الملحوظ مع النفس جسمه بماله من الأعضاء بل الروح البخاري الذي هو مبدأ الحياة السارية في الأعضاء فإنه مادة النفس، و هو الجنس الطبيعي المعتبر عنه بالحيوان، و هو المتّحد مع النفس اتحاد المادة مع الصورة كما أنّ هذا الروح البخاري متّحد مع الأعضاء فإنّها مادة إعدادي لحدوث الروح البخاري فظاهر أنّ الموضوع له هو النفس المتعلقة بالبدن، و تشخيص البدن و وحدته محفوظ بوحدة النفس و تشخيصها، إذ المعتبر مع النفس مطلق البدن، و كذا الأمر في النباتات أيضاً فان تشخيصها، يتّبع القوة النباتية فالجسم و ان لم يبق بما هو جسم، لكنه باق بما هو جسمٌ نامٌ ببقاء القوة النباتية فالتسمية مطابقة للواقع و نفس الأمر حيث أنّ المادة و ما يجري مجرّاً لها معتبرة في الشيء على نحو الإبهام، إذ شيئاً في الشيء بتصوراته لا بمادته، و مما ذكرنا ظهر أنّ وضع الأعلام على الوجه المقرر في المقام لا يوجب أن يكون زيد من المجردات كما يوهمه كلام بعض الأعلام.»^۱

توضیح :

۱) موضوع له زید «نفس + بدن» است ولی مراد از بدن، جسم (که دارای اعضاء و جوارح است) نیست بلکه مراد روح بخاری است.

۲) روح بخاری، ماده است برای نفس و تشخّص آن روح بخاری به وحدت نفس باقی است.

ما می گوییم:

اینکه مراد از بدن، روح بخاری باشد، بر فرض که در فلسفه هم پذیرفته شود – که محل تردید است – مورد عنایت و فهم عرف نیست.

۱. همان

