

واکاوی بحث صحیح و اعم با رویکردی بر نظر امام خمینی (س)^(۱)

سید حسن خمینی^۱

چکیده: در این نوشتار بحث از صحیح و اعم در دوازده مقدمه تنظیم شده است؛ که در چهار مقدمه نخست، مباحث مقدماتی بحث می‌شود و سپس در مقدمه پنجم و ششم به ترتیب به تبیین دقیق محل نزاع در صحیح و اعم و سپس مفهوم‌شناسی صحت و فساد پرداخته و پس از آن در مقدمه هفتم بیان می‌شود که مراد از صحت در عنوان بحث «صحت من حیث الاجزاء و الشرائط است» یا «من حیث الاجزاء فقط»؟ و اگر شامل شرایط می‌شود، همه شرایط مراد است یا شرایط خاصی؟ مقدمه هشتم بحث از تسمیه الفاظ است؛ اینکه — مثلاً — موضوع‌له لفظ صلات چیست؟ آیا شامل اجزا و شرایط می‌شود یا فقط اجزا را در بر می‌گیرد؟ در مقدمه نهم بحث لزوم ارائه تصویر قدر جامع مطرح می‌شود و اینکه چه صحیحی باشیم و چه اعمی، لازم است به ارائه تصویر جامع مبادرت کنیم. در مقدمه دهم بحثی کامل در مورد تصویر جامع طرح و سیزده مبنای متخذ در این باره، در دو وجه مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ که وجه اول در تصویر قدر جامع از منظر صحیحی‌هاست و وجه دوم از نظرگاه اعمی‌ها. در این میان پنج مبنای جامع در صحیحی و هشت مبنای جامع اعمی وجود دارد که پس از واکاوی دقیق بیان می‌شود که از میان این سیزده مبنای، چهار مبنای را می‌توان ثبوتاً پذیرفت، که عبارتند از: مبنای آخوند، مبنای محقق اصفهانی (از میان صحیحی‌ها) و مبنای امام خمینی (با تصحیحی که در آن ارائه کرده‌ایم) و مبنای مختار از میان اعمی‌ها. مقدمه یازدهم و دوازدهم به بیان ثمرات بحث صحیح و اعم و همچنین به تبیین چهار قول متخذ در مسأله اشاره دارد و پس از طرح این مقدمات دوازده‌گانه، وارد تقریر ادله صحیحی‌ها و سپس اعمی‌ها می‌شویم.

۱. تولیت مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) و رئیس هیأت امنای پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
e-mail: info@ri-khomeini.ac.ir

این مقاله در تاریخ ۱۳۹۲/۳/۱۲ دریافت و در تاریخ ۱۳۹۲/۴/۱۵ مورد تأیید قرار گرفت.

این نوشتار در دو مقاله تنظیم شده است که در این مقاله (مقاله نخست) از مقدمه اول تا پایان وجه اول از مقدمه دهم که اتمام پنج مبنای موجود در تصویر جامع صحیحی است، اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: صحیح اعم، قدر جامع اعمی‌ها، صحت و فساد، موضوع له الفاظ.

مدخل بحث

علمای علم اصول فقه، غالباً در ابتدای طرح مباحث اصلی اصولی، مبحث الفاظ را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند؛ مباحثی چون تعریف علم، تمایز علوم، موضوع علم، تعریف علم اصول، بحث حقیقت و مجاز و ...؛ این مباحث جزء مسائل علم اصول به شمار نمی‌آیند؛ بلکه، مباحثی جانبی هستند که جایگاه اصلی طرح آنها در علوم دیگر است، اما با مراجعه به علوم که موطن اصلی این مباحث است مشاهده می‌شود که اساساً یا به این مباحث پرداخته نشده است یا به طور کامل مورد واکاوی قرار نگرفته‌اند (مظفر ۱۴۱۹ ج ۱: ۱۸). لذا این مباحث در اصول فقه مطرح شده و مورد بررسی قرار می‌گیرند اما طرح بحث آنها جنبه مقدّمی دارد نه اصالی؛ و اصولی‌ها از این قبیل مقدمات به «مبادی علم اصول» تعبیر می‌کنند؛ چرا که استنباط حکم شرعی متوقف بر آنها نیست؛ اما، دانستن اموری مانند معانی الفاظ خطابات و محاورات و ... بر آنها متوقف است. بحث صحیح و اعم یکی از مهم‌ترین این مباحث است که ثمرات متعددی برای آن برشمرده‌اند.

پس از روشن شدن جایگاه و موطن بحث از صحیح و اعم در علم اصول فقه، لازم است که توصیفی اجمالی از محل نزاع در این بحث را بیان کنیم؛ اندیشمندان و علمای اصول اختلاف کرده‌اند که اسامی عباداتی نظیر لفظ صلات و زکات و صوم و غیره، و همچنین اسامی معاملاتی چون لفظ بیع، اجاره، نکاح و غیره، آیا فقط برای معنای صحیح این عبادات و معاملات وضع شده است یا معنایی اعم از صحیح و فاسد؟ و به تعبیر آخوند خراسانی محل بحث در این است که «آیا الفاظ عبادات، اسم هستند برای عبادات صحیحه یا برای اعم از عبادات صحیحه و غیر صحیحه؟» (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۳).

در این نوشتار، به دنبال واکاوی دقیق و کاملی در مورد همه زوایای بحث صحیح و اعم و تبیین اقوال مختلف با رویکردی بر نظریات امام، و بحث و نظر در مورد آنها هستیم و در نهایت در هر بحث، قول مختار بیان خواهد شد.

قبل از ورود به بحث یادآور می‌شود که به علت گسترگی و جامعیت مباحث مطروحه، متون عربی از متن مقاله حذف و ماحصل آنها به همراه آدرس دقیق مطالب، ذکر شده است. و در نهایت بحث صحیح و اعم در دو مقاله تنظیم شده که این مقاله نخست آن است.

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 شاعری 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 تصور کرده «معنایی است که غرض شارع را تأمین می‌کند = صحیح» یا اعم از آن است؛ اما نحوه طرح بحث در الفاظ لغوی چنین است: واضع لغت معنایی را تصور 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 تصور کرده و لغت را برای آن وضع کرده ولی آیا این معنا همان است که غرض عرف را تأمین می‌کند یا اعم از تأمین‌کننده غرض عرف است.

مقدمه ۳: عراقی در *نهایة الافتکار* بیان می‌کند که بحث در این است که آیا الفاظ شرعی وضع شده‌اند برای صحیح یا برای اعم از صحیح و فاسد. اما هیچ کس احتمال نداده که الفاظ فقط برای فاسد وضع شده‌اند (بروجردی ۱۴۱۷ ج ۱: ۷۲).

در *تسدید الاصول* در این باره آمده است: متسالم بین اصحاب آن است که اشتراک لفظی، در الفاظ شرعی نیست به اینکه لفظی یک بار وضع شده باشد برای صحیح و بار دیگر برای اعم وضع شده باشد. پس اشتراک لفظی قطعاً نیست و فقط یک معنی، موضوع له است صحیح یا اعم (مؤمن قمی ۱۴۱۹ ج ۱: ۶۱).

مقدمه ۴: تردیدی نیست که آنچه شارع از ما می‌خواهد، نماز صحیح است؛ پس مطلوب شارع بی‌تردید نماز صحیح است. اما محل بحث و نظر در این است که موضوع له «صلات» آیا نماز صحیح است یا اعم از نماز صحیح و نماز فاسد؟ پس بحث در ما نحن فیه پیرامون موضوع له (یا به عبارتی تسمیه یا به عبارتی مستعمل فیه) الفاظ عبادات است و نه پیرامون «مطلوب شارع».

مقدمه ۵: در اینکه عنوان بحث چیست، اختلافاتی وجود دارد. آخوند صورت مسأله بحث را چنین مطرح می‌کنند: موضوع بحث آن است که آیا الفاظ عبادات، اسم هستند برای عبادات صحیحه یا برای اعم از عبادات صحیحه و غیر صحیحه (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۳). [در این باره گفتنی است: عنوان «اسامی» در کلمات میرزای قمی و صاحب فصول هم مطرح بوده است] (میرزای قمی ۱۳۷۸ ج ۱: ۱۰۱؛ حائری اصفهانی ۱۴۰۴: ۴۶).

این درحالی است که امام با طرح موضوع بحث به این شکل مخالف هستند؛ لذا در *منهاج* (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۴۱-۱۴۰) بیان می‌کنند که:

(۱) [مشهور و از جمله آنها حائری در *دور الفوائد*] بحث را چنین مطرح کرده است: آیا الفاظ عبادات برای عبادات صحیحه وضع شده یا برای اعم از صحیحه و غیر صحیحه (حائری یزدی بی‌تاج ۱: ۱۸).^۱ [در این باره گفتنی است: فاضل می‌نویسد که تا قبل از آخوند عنوان بحث چنین بوده است در حالی که چنین نسبتی کامل نیست].

(۲) طبق این مبنا، آن الفاظی که به سبب کثرت استعمال اختصاص به یک معنی یافته‌اند [آنچه مشهور وضع تعینی می‌نامند و امام و اصفهانی آن را وضع نمی‌دانستند بلکه «فی حکم الوضع» می‌دانستند] و همچنین الفاظی که در کلام شارع مجازاً استعمال شده‌اند، از دایره بحث خارجند.

(۳) همچنین، اگر در بحث حقیقت شرعیه به مبنای جناب باقلانی قائل شدیم [صلوات در لغت یعنی دعا و شارع هم در همان معنی آن را استعمال کرده است] قطعاً «صحیح عند الشارع» نمی‌تواند موضوع له معنای لغوی باشد و لذا بحث از اینکه موضوع له صحیح است یا اعم، نمی‌تواند مطرح شود.

(۴) [تعبیر دیگری که برای این بحث شده است، تعبیر آخوند است که می‌فرماید] بحث در این است که آیا الفاظ عبادات، اسامی هستند برای صحیحه یا برای اعم.

(۵) طبق این تعبیر، اختصاص حاصل از کثرت استعمال (وضع تعینی) داخل بحث می‌شود ولی الفاظ مجازی (چون قطعاً لفظ مجازی اسم معنای صحیح شرعی نیست) و از دایره بحث خارج هستند و همچنین اگر به مبنای باقلانی قائل شدیم هم، صحیح شرعی نمی‌تواند مسمای حقیقت لغوی باشد.

۱. «و منها قد اختلفوا فی ان ألفاظ العبادات هل هی موضوعة بازاء خصوص الصحیحة أو الأعم منها و من الفاسدة».

۶) [تعبیر سوم آن است که بگوییم:] اصل در استعمال شارع چیست؟ طبق این تعبیر همه مبانی داخل در بحث می‌شوند چراکه: [هم درباره الفاظ وضع شده شرعی و هم درباره الفاظ اختصاص یافته شرعی و هم درباره الفاظی که حقایق لغوی هستند (باقلائی) وقتی در لسان شارع قرار می‌گیرند امکان دارد بپرسیم که مراد شارع از آنها صحیح است یا مراد شارع اعم است. همچنین درباره الفاظی که شارع آنها را مجازاً استعمال می‌کند امکان دارد که بپرسیم شارع چه معنایی را به عنوان معنای مجازی برگزیده است، آیا معنای غیر موضوع له معنای شرعی صحیح است 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 حالی که ادعا می‌کنیم فرد مجازی مصداق معنای حقیقی است، باز هم امکان دارد که بپرسیم آیا شارع، ادعا کرده که معنای شرعی صحیح مصداق معنای لغوی است یا ادعا کرده که معنای شرعی اعم از صحیح و فاسد، مصداق معنای لغوی است. [و طبق مبنای مشهور در بحث مجاز هم عنوان را اگر «استعمال» قرار دهیم، بحث جاری می‌شود].

۷) پس اینکه [عراقی] بگوید مبنای ما در مجاز، بحث را بی‌ثمره می‌کند (آملی: ۱۳۷۰: ۱۰۹) سخن غلطی است.

در این باره گفتنی است:

الف) آنچه را امام عنوان بحث قرار داده‌اند (اصل استعمال شارع)، در تقریرات کلام ایشان به نحو بهتری تقریر شده است، اشتهااردی می‌نویسد:

و یمكن تحريره بنحو ثالث: هو آنه هل یمكن استفاده اصل أو قاعدة من
 دأب الشارع و دیدانه؛ بحيث یمكن الاعتماد علیه یقتضی حمل الألفاظ
 المستعملة فی لسانه - صلی الله علیه و آله و سلم - علی الصحیح أو الأعم
 (تقوی اشتهااردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۹۶).

ب) تحلیل بحث امام این است که مثلاً در مورد لفظ صلوات، یکی از پنج قولی که در بحث حقیقت شرعیه بیان شد مطرح است:

الف) لفظ صلوات قبل از اسلام به معنای دعا بوده بعد از اسلام هم، چنین است (قول باقلائی)؛

ب) لفظ صلوات قبل از اسلام به معنای نماز بوده، بعد از اسلام هم، چنین است (قول آخوند و

امام)؛

ج) لفظ صلات 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 صلات قبل از اسلام به معنای دعا بوده، بعد از اسلام به وضع تعیینی برای معنای نماز وضع شده است (حقیقت شرعیه یا: کالوضع الشرعی)؛

ه) لفظ صلات قبل از اسلام به معنای دعا بوده، در زمان پیامبر مجازاً در معنای نماز استعمال شده و بعد از پیامبر حقیقت متشرعیه شده است (عدم حقیقت شرعیه).^۱

حال: اگر گفتیم عنوان بحث «موضوع له» است (مبنای حائری)، تنها فرض ب و ج محل بحث صحیح و اعم است [یعنی می توانیم بررسییم آیا شارع این الفاظ را برای نماز صحیح وضع کرده یا برای اعم (فرض ج) کما اینکه می توانیم بررسییم 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 عندالعرف می تواند با صحیح عندالشرع فرق کند] اما در بقیه صورت ها این عنوان بحث جاری نیست چراکه طبق آن مبانی در بقیه صورت ها قطعاً «نماز صحیح عندالشارع» موضوع له صلات نیست.

[در این باره گفتنی است: 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 گوئیم صلات قبل از اسلام به معنای دعا بوده اما اینکه موضوع له آن، دعای صحیح بوده یا اعم از دعای فاسد و صحیح محل بحث است. حال که شارع همان لفظ را در همان معنی استعمال کرده است، طبیعی است که این سؤال مطرح می شود که معنای لغوی صلات، دعای صحیح بوده است که مراد شارع هم همان باشد، یا اعم بوده است که مراد شارع هم همان باشد.]

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

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: (خمینی ۱۳۹۱: ۱۹-۶۱).

اگر گفتیم عنوان بحث «اصل در استعمال» است (مبنای امام)، همه فروض داخل بحث هستند چرا که می شود پرسید - مثلاً - اصل اولیه در استعمالات پیامبر^(ص)، نماز صحیح است یا اعم؟ و همچنین می توان پرسید اگر پیامبر^(ص) لفظ صلات 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 صلات در کلام شارع هم در صلات 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 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 فروض «الف و ب» هم مطابق است و طبق فرض آخر (مجاز) نیز این تقریر جاری است به این بیان که موضوع له صلات 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 یا امر بالعکس 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. آخوند تقریر ایشان را چنین بیان می کند:

بحث در این است که اصل در الفاظی که شارع آنها را استعمال کرده چیست؛ آیا ابتدائاً 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 دومی را قرار داده است؟ یا امر بالعکس است؟ (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۳).

[ثمره بحث آن است که] اگر قرینه دوم نبود، حمل می شود بر معنایی که بین آن و معنای لغوی علاقه وجود دارد. [در *منتهی الدرر* آمده است: این استدلال به شیخ اعظم انصاری نسبت داده شده است (اصفهانی ۱۴۲۹ ج ۱: ۱۰۳) در حالی که به نظر می رسد آنچه از کلام شیخ استفاده می شود، غیر از این تقریر است (کلانتری ۱۳۸۳ ج ۱: ۳۲)]

۵) آخوند بر این تصویر بحث (به گونه ای که مبتنی بر حقیقت شرعیه نباشد) اشکال کرده اند،

ایشان می‌نویسد:

و أنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك
و أن بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته
بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة إلى قرينة معينة أخرى و أنى لهم
بإثبات ذلك (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۴).

بیان مطلب: این تصویر تنها در صورتی صحیح است که بدانیم شارع علاقه‌ها را به این نحوه اعتبار کرده است و بنای شارع در محاوراتش آن است که اگر قرینه دومی را نیاورد، همان معنایی را اراده کند که در مرحله اول بین آن و معنای لغوی علاقه‌ای را اعتبار کرده بود. به گونه‌ای که همین عدم قرینه دوم، قرینه‌ای باشد بر اراده معنای مجازی اول؛ لکن احراز چنین اصلی در استعمالات شارع، ممکن نیست.

ه) برخی خواسته‌اند از این فرمایش آخوند استفاده کنند که: ایشان بحث صحیح و اعم را مبتنی بر حقیقت شرعی می‌داند به این بیان که ایشان می‌فرماید چون نمی‌توانیم ثابت کنیم که شارع به سبک مجاز از مجاز تن داده است، می‌گوییم بحث از صحیح و اعم در صورت عدم حقیقت شرعی 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 شرعی، جاری نمی‌شود.

در این باره گفتنی است: از آنچه گفته شده است نمی‌توان نتیجه گرفت که بحث مذکور جاری نیست بلکه می‌توان نتیجه گرفت که بحث مذکور بی‌ثمره است چرا که در هر صورت نمی‌توان فرض بحث را ثابت کرد، این در حالی است که می‌توان گفت همین فرض برای آنکه بحث جاری شود کافی است.

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

مقدمه ۶: صحت و فساد به چه معنی هستند؟

آخوند در این باره می‌گوید: صحت و فساد نزد همگان (فقها، متکلمین) به یک معنی است. صحت به معنای تمامیت است (تمامیت اجزا و شرایط). اما اینکه فقها گفته‌اند: صحت یعنی اسقاط قضا [و اعاده]، و متکلمین گفته‌اند: صحت یعنی موافقت شریعت و غیر ذلک [مثلاً اطبا گفته‌اند

صحت یعنی اعتدال مزاج (فاضل لنکرانی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۴۹)، تعریف صحت به لوازم صحت است. چراکه از دیدگاه فقیه آنچه مهم است، اسقاط قضا است و لذا همان لازمه صحت را به عنوان تعریف آن، برگزیده است. و طبیعی است که برای هر کس یکی از لوازم صحت، مهم است و لذا همان را به عنوان تعریف برگزیده است.

اما این اختلاف نظر به لوازم، باعث تعدد معنای صحت نمی شود. کما اینکه اختلاف مصادیق صحت که به حسب حالات مختلف حاصل می شود، ضرری به تعریف واحد آن نمی زند. و نکته آخر اینکه: صحت و فساد، اضافی هستند به این معنی که یک شیء ممکن است به حسب حالتی صحیح باشد [نماز دو رکعتی برای مسافر] ولی به حسب حالتی دیگر [برای حاضر] فاسد باشد (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۴).

در این باره گفتنی است: (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 مؤمن نیست)، از این جهت است که از دیدگاه فقهی تام است و از دیدگاه عرفانی ناقص است. (۲) آخوند صحت را به معنای «تمامیت من حیث الاجزاء و الشرائط» دانستند یعنی آنچه تمام اجزا و شرایطش حاصل است صحیح است. این در حالی است که وحید بهبهانی - علی ما نسب إلیه - صحت را به معنای «تمامیت من حیث الاجزاء» دانسته است (جزایری ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۰۷). اما نائینی در *فوائد الأصول* [با اینکه فرمایش آخوند در اینکه تعریف فقها و متکلمین، تعریف به لازم است، را می پذیرد ولی] هیچ اشاره به اینکه معنای صحت، تمامیت باشد، نمی کنند (ر.ک: کاظمی خراسانی ۱۳۷۶ ج ۱: ۶۰). البته لازم به ذکر است که ایشان در *اجود التقریرات* سخن آخوند را به طور کامل پذیرفته اند (خویی ۱۳۵۲ ج ۱: ۳۴).

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

بجنوردی، 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 التشريعي، مقابل الفساد
 الذي هو عبارة عن عدم هذا المعنى، و قد يعبر عنه بالناقص و المعيب أيضاً
 (موسوی بجنوردی ۱۴۲۱ ج ۱: ۸۶۸۷).

(۳) این در حالی است که آنچه از کلمات عراقی استفاده می شود آن است که صحّت به معنای

«تمامیت در تحصیل غرض» است و فساد به معنای «نقصان در تحصیل غرض» (بروجردی ۱۴۱۷ ج ۱: ۷۳؛ آملی ۱۳۷۰ ج ۱: ۱۱۰؛ عراقی ۱۴۲۰ ج ۱: ۳۸). نکته مهم آنجاست که اگرچه عبارات 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 بعلاوه وفای به غرض (یا تحصیل غرض) [همچنانکه مثلاً لفظ «راه راه» وضع شده برای مفهومی که مصادیق آن مرکب هستند از سیاهی و سفیدی].

اشکال اصفهانی بر کلام آخوند

اصفهانی بر سخن آخوند [و من تبعه] اشکال کرده و می فرماید: إسقاط 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). چراکه تمامیت، یعنی تمامیت از حیث إسقاط قضا یا تمامیت از حیث موافقه الامر. و معلوم است که لازمه یک شیء نمی تواند متمم و مقوم ملزوم خود باشد (اصفهانی ۱۴۲۹ ج ۱: ۵۹).

در این باره گفتنی است: آنچه ایشان می گویند آن است که: چیزی که آثاری دارد، آن آثار نمی تواند پدیدآورنده آن چیز باشند، چراکه لازمه یک شیء معلول شیء است و لذا نمی تواند از علل آن شیء باشد. در حالی که 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 موجد آن است) می تواند هم آن را ایجاد کند و هم لازمه آن باشد.

اشکال خوبی بر کلام اصفهانی

خوبی بر محقق اصفهانی اشکال کرده است (فیاض ۱۴۲۲ ج ۱: ۱۳۶)؛ اهم مطالب ایشان عبارتند از:

- ۱) إسقاط قضا و اعاده و موافقت شریعت از آثار تمامیت هستند و نه از مقومات حقیقت تمامیت. چراکه بدون عنایت به آثار هم می توان گفت این شیء تام است.
- ۲) محقق اصفهانی در یکی از دو مورد ذیل دچار خلط شده است:

یک: بین تمامیت فی نفسه یعنی تمامیت به لحاظ اجزا و شرایط با تمامیت به لحاظ مرحله امتثال، تمامیت به معنای دوّم جز با توجه به آثار واقعی 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 مصداق) ولی تمامیت به لحاظ اجزا و شرایط یعنی اینکه این شیء اگر اجزا و شرایطش هست، تام است و الا فلا (تمامیت در ماهیت)].

دو: بین تمامیت واقعی (ده جزیی که همراه هم هستند) و عنوان تمامیت (مفهوم تمام). چراکه مفهوم تمامیت یک مفهوم انتزاعی است که از قیاس شیء با آثارش به دست می‌آید [می‌گوییم این شیء دارای اثر است پس انتزاع می‌کنیم از آن مفهوم تام را] و لذا ترتب اثر از مقومات این مفهوم است. (واقعیت این مفهوم هم چیزی نیست جز ترتب اثر) در حالی که 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.

اما مفهوم تمامیت، موضوع له لفظ صلوات نیست، بلکه [طبق عقیده صحیحی‌ها] لفظ صلوات وضع شده است برای مصداق تمامیت که همان اجزا و شرایط باشند. و روشن است که ترتب اثر از مقومات «تمامیت من حیث الاجزاء والشرائط» نیست.

در این باره گفتنی است: ایشان، چنانکه به صراحت می‌فرمایند، بر این عقیده‌اند که تمامیت دو معنی دارد. و تمامیت به لحاظ اجزا و شرایط، علت آثار است و نه معلول آن. لذا ایشان می‌فرمایند: اسقاط قضا مقوم تمامیت نیست، بلکه یک شیء در خارج اجزایی دارد، از وجود آن اجزا ما بدون اینکه نظری به آثار آن داشته باشیم مفهوم تمامیت را انتزاع می‌کنیم؛ مثلاً از وجود آن اجزا، معلولی پدید می‌آید که اسقاط قضا است.

پس: تمامیت یک مفهوم انتزاعی است از «مجموع اجزا و شرایط» و در این انتزاع هیچ احتیاجی به آنکه عنایتی به معلول (اسقاط) داشته باشیم، نداریم. پس اسقاط صرفاً لازمه و معلول اجزا و شرایط (که از آنها مفهوم تمامیت انتزاع می‌شود) است و هیچ نحوه مقومیتی نسبت به آن ندارد.

دفاع شهید صدر و روحانی از محقق اصفهانی

شهید صدر و روحانی از این جهت از محقق اصفهانی دفاع کرده‌اند. در *منتقى الاصول* (حکیم ۱۴۱۳ ج ۱: ۲۰۳) بیان می‌شود که تمامیت و نقصان امور اضافی هستند که با توجه به چیزی دیگر معنی می‌شوند. 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 متصف می‌شود. پس اگر بخواهیم بگوییم «صلات 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.

در این باره گفتنی است: ایشان — چنانکه شهید صدر (عبدالساتر ۱۴۱۷ ج ۳: ۱۳) هم با اندک تفاوتی — می‌خواهد بگوید: تمامیت (مطلقاً چه تمامیت به لحاظ اجزا و شرایط و چه تمامیت به لحاظ آثار) یک امر انتزاعی است از قیاس یک شیء با اثری که از آن انتظار داریم. پس «اثر» نمی‌تواند از لوازم تمامیت باشد چراکه مقومّ تمامیت است. در این باره می‌گوییم اینکه شیء فی حدّ نفسه نه تامّ است و نه ناقص سخن درستی است و اینکه تمامیت مفهومی انتزاعی از قیاس شیء با شیئی دیگر است نیز سخن درستی است، ولی اینکه آن مقیاس ترتیب اثر باشد، محل بحث است.

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

الف) حوزه مصادیق: یعنی اینکه کدام مصداق تام است و کدام مصداق ناقص. در این مرحله مصادقی تام است که در قیاس با طبیعت نوعیه‌اش تام باشد. مثلاً اگر طبیعت نوعیه ماشین، دارای چرخ است، ماشین زید اگر آن چرخ را داراست، تام است. و چنین است در طبیعت‌های نوعیه اعتباری مثل صلوات. به این معنی که اگر طبیعت صلوات 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 برخلاف آنچه همه آن بزرگان گفته‌اند این تمامیت از قیاس با آثار به دست نمی‌آید بلکه از قیاس با طبیعت نوعیه انتزاع می‌شود.

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

اما نکته اینجاست که تمامیت در حوزه دوم، تنها در صورتی صفت ماهیات می‌شود که آن ماهیات، ماهیات اعتباری باشند و اصلاً تمامیت بر مفاهیم حقیقی حمل نمی‌شود. لکن جای این سؤال باقی است که در این مفاهیم اعتباری تمامیت از قیاس طبیعت نوعیه با چه چیزی انتزاع

می‌شود؟ حقیقت آن است که حق در اینجا با اصفهانی است و این تمامیت از قیاس طبیعت نوعیه با آثار انتزاع می‌شود.

بحث را در حوزه مفاهیم اعتباری و مفاهیم حقیقی مطرح می‌کنیم:

الف) مفاهیم اعتباری؛ مثلاً در ماهیت صلوات:

یک) شارع آثاری را مدّ نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آنها، ماهیتی را اعتبار می‌کند مثلاً معراج مؤمن را لحاظ می‌کند و برای رسیدن به آن، ده جزء را به عنوان ماهیت صلوات (طبیعی نوعیه) اعتبار می‌کند.

دو) در اینجا، آثار، علت اعتبار هستند و در موضوع له قید نشده‌اند (حیثیت تعلیلیه).

سه) آن ماهیت با توجه به اینکه برای رسیدن به آن آثار تمام است، متصف به صفت تام می‌شود و این تمامیت در حوزه مفاهیم است.

چهار) اگر گفتیم نام صلوات برای همان ده جزء قرار داده شده است، صحیحی شده‌ایم و اگر به عنوان مثال گفتیم برای «هشت جزء» قرار داده شده است، اعمی شده‌ایم.

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

نکته مهم آن است که اگر کسی بگوید تمامیت در حوزه مصادیق به عنوان موضوع له می‌باشد، باید به وضع عام موضوع له خاص، قائل شود چرا که هر مصداق در حقیقت یک جزئی از جزییات مفهوم «تمامیت در حوزه مصادیق» است.

ب) مفاهیم حقیقی؛ مثلاً ماهیت هندوانه:

یک) طبیعت نوعیه هندوانه دارای اجزایی است و آثاری را دارد، مثلاً رافع صفر است، شیرین است، آب دار است و ...

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

سه) اما ماهیت هندوانه اصلاً به صفت تمامیت متصف نمی‌شود بلکه آنچه به صفت تمامیت متصف می‌شود، مصادیق است. یعنی اگر این هندوانه مطابق با ماهیت و طبیعت نوعیه بود تام است و الا ناقص است.

تاکنون گفته شد که اولاً، چون سخن درباره وضع ماهیات اعتباری و نه مصادیق است، باید

بحث را درباره تمامیت در حوزه مفاهیم مطرح کنیم. ثانیاً، در حوزه مفاهیم اعتباری، تمامیت از قیاس با آثار انتزاع می‌شود و لذا آثار مقوم مفهوم تمامیت هستند.

اما نکته اساسی اینجا است که: (۱) طبق فرمایش آخوند آثار معلول صلات تام (ده جزئی)؛ یعنی مصداق 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 اصفهانی بر آخوند وارد نیست.

مبنای امام خمینی

تاکنون دانستیم که آخوند صحت را به معنای تمامیت دانستند و تعریف‌های دیگر از قبیل اسقاط قضا و ... را تعریف به لازم معرفی کردند. پس از دیدگاه ایشان - که خود از زمره صحیحی‌هاست - در لفظ صلات مثلاً: این لفظ وضع شده است برای «نماز تام» که یکی از آثارش اسقاط قضا است در این باره اصفهانی اشکالی را مطرح کرده بود که به آن پاسخ دادیم. اکنون مبنای امام خمینی در این باره را باز می‌شناسیم:

امام در *منهاج* بحثی را مطرح می‌کنند مبنی بر اینکه «اسامی عبادات» کلی است و وضع در آنها، به نحو وضع عام، موضوع‌له عام است. این بحث برگرفته از فرمایش آخوند خراسانی است، که در *کفایه* (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۸) می‌فرماید:

وضع و موضوع‌له در الفاظ عبادات، عام است. و احتمال اینکه وضع عام، موضوع‌له خاص باشد، بعید است چرا که لازمه این قول آن است که بگوییم اگر این الفاظ در معنای جامع (مفهوم و عنوان کلی) استعمال شدند، این استعمال، مجازی است؛ یا بگوییم استعمال این الفاظ در جامع و امثال آن، ممنوع است، که البته مجازی بودن و ممنوع بودن این استعمال بعید است.

امام نیز همین سخن را قبول داشته و پس از پذیرش آن بر این باورند که: صحت اصلاً نمی‌تواند صفت مفهوم باشد، بلکه صحت مربوط به مصادیق (وجودات) است یعنی از دیدگاه ایشان مفهوم صلات نمی‌تواند مقید به مفهوم صحت باشد. و لذا صحت نمی‌تواند صفت مفهوم صلات باشد، بلکه صحت صفت مصادیق صلات است. ایشان می‌گویند اگر صلات بخواهد برای صلات صحیح وضع شده باشد، یا برای مفهوم صلات صحیح وضع شده است یا برای مصادیق صلات صحیح. فرض اول باطل است چرا که صحیح نمی‌تواند وصف مفهوم صلات باشد و دومی

را نیز در ضمن بحثی مفصل باطل می‌کنند. خلاصه مطالب ایشان در این باره چنین است (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۴۲).

مسئلاً آن دسته از اصولیون که صحیحی شده‌اند نمی‌خواهند بگویند که: صلات وضع شده است برای «صلات صحیح». چرا که اگر چنین باشد مفهوم «صلات صحیح» موضوع له صلات می‌شود (یعنی مفهوم صلات بعلاوه مفهوم صحیح). همچنین نمی‌خواهند بگویند صلات وضع شده است برای «مصادیق صلات صحیح» چرا که این سخن غیر ممکن است؛ زیرا:

اولاً: در این صورت وضع عام (مفهوم صلات صحیح را لحاظ می‌کنیم) و موضوع له خاص (مصدق خارجی صلات صحیح) می‌شود که یک امر وجودی است و از آن، دو عنوان «صلات» و «صحیح» انتزاع می‌شود. اگر بخواهند بگویند - چنانکه عراقی می‌فرمود - که یک «وجود سعی» بین افراد یک طبیعت سریان دارد، سخن غلطی است (رجوع به وضع عام، موضوع له عام).

ثانیاً: نمازی که به حمل شایع، صحیح است، آن نمازی است که همه اجزا و شرایط را دارا باشد، حتی قصد امر، چرا که تا امر نباشد وجودش ممکن نیست. و هر نمازی غیر از چنین نمازی، به حمل شایع باطل است.

در حالی که شرایطی که از ناحیه امر پدید می‌آیند، قطعاً داخل بحث صحیح و اعم نیست؛ [یعنی: همه می‌گویند نمازی که مأمور به است آیا نماز صحیح است یا اعم؟ در حالی که نمازی که مأمور به است، نماز بدون قصد امر است چرا که امکان ندارد «نماز با قصد امر» مأمور به واقع شود] [در این باره گفتنی است: این اشکال جدلی است و بر نائینی وارد است و الا امام این شرایط را هم داخل در بحث می‌دانند.] و همچنین فسادی که از قبل نهی در عبادات یا فسادی که در فرض اجتماع امر و نهی و غلبه جانب نهی حاصل می‌شوند، طبق نظر اصولیون از محل بحث خارج هستند در حالی که اگر مراد «صلات صحیح به حمل شایع» باشد، داخل در بحث می‌شوند. [در این باره گفتنی است: چنانکه خواهیم آورد این اشکال هم، اشکال جدلی است و امام این شرایط را داخل در محل بحث می‌دانند].

در این باره گفتنی است: امام بر این عقیده‌اند که «صحیحی»ها تنها با دو فرض مواجه هستند: الف) جایی که مفهوم صلات بعلاوه مفهوم صحیح لحاظ شود یعنی مفهوم «صلات صحیح». ب) جایی که مصداق خارجی صلات صحیح لحاظ شود. سپس ایشان می‌نویسند چون «صحیح» همیشه

وصف مصداق است پس نمی‌توان «مفهوم صلوات» در حالی که مصداق صحیح است را موضوع‌له و مستعمل فیه قرار داد.

در این باره گفتنی است: **اولاً:** می‌توان گفت فرض سوّم قابل تصویر است: مفهوم صلوات از این جهت که مصداقیش دارای اثر هستند، حقیقتاً معروض صحت است و مصداق صحیح است. به عبارت دیگر: وقتی شارع برای رسیدن به اثری (معراج مؤمن)، ماهیتی را جعل می‌کند، آن ماهیت حقیقتاً (و نه از باب وصف به حال متعلق) متصف به صحت می‌شود (یعنی صحیح عارض بر آن می‌شود یعنی آن مفهوم به حمل شایع، صحیح است) اگر مصداقی آن غرض شارع را تأمین کند و ما را به آن اثر (معراج مؤمن) برساند. پس مفهوم می‌تواند مصداق صحیح باشد و همان هم موضوع‌له صلوات باشد.

ثانیاً: ایشان برای بطلان فرض الف (مفهوم صحیح + مفهوم صلوات) دلیلی اقامه نکرده‌اند. از فرمایش شاگردان ایشان می‌توان چنین استفاده کرد که ظاهراً دلیل ایشان آن است که «صحیح» از عوارض وجود است و قید ماهیت نمی‌شود (ملکی اصفهانی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۸). در حالی که در تمام اصناف، علی‌رغم آنکه عوارض وجود، پدید آورنده صنف هستند ولی در ماهیت تقید ایجاد می‌کنند؛ مثلاً «ایرانیّت» از عوارض وجودی انسان است ولی می‌توان مفهوم بسیطی را از دو مفهوم «انسان» و «متولد ایران» به دست آورد و مفهوم «ایرانیّت» را لحاظ کرد. یا مثلاً مفهوم «قطره طلا» مرکب از «مفهوم آلو + مفهوم زرد» است، در حالی که زردی از عوارض وجودی آلو است.

امام در ادامه بحث خود به یک اشکال و جواب اشاره می‌کنند و می‌فرمایند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج

۱: ۱۴۳-۱۴۲):

اشکال: اگر کسی بخواهد برای فرار از اشکال (که مراد ما نمی‌تواند صحیح به حمل شایع باشد) بگوید: صحت امر اضافی است و لذا یک شیء نسبت به اجزا می‌تواند صحیح باشد و نسبت به شرایط فاسد. [و مشکل را چنین حل کند که نماز بی قصد قربت اگرچه من حیث الشرایط صحیح نیست ولی من حیث الاجزا صحیح است. پس می‌توانیم بگوییم مأموریه صحیح است یا اعم]. [در این باره گفتنی است: این مطلب فرمایش نائینی است. که می‌نویسد: «إذ الصّحة و الفساد من الأمور الإضافة، و من هنا ذهب بعض إلى وضع ألفاظ العبادات للصحیح بالنسبة إلى الأجزاء، و للأعم بالنسبة إلى الشرائط» (کاظمی خراسانی ۱۳۷۶ ج ۱: ۶۰)].

پاسخ: می‌گوییم، اولاً در عرف و لغت صحّت من حیث الاجزاء و من حیث الشرایط نداریم [و اگر بخواهیم صحّت را تجزیه کنیم باید قائل به مجاز شویم و بگوییم صحّت نسبت به اجزا مجازاً صحّت است] ثانیاً اجزا بدون شرایط صحیح نیستند و لذا مأمور به بدون قصد امر حتی از حیث اجزا هم نمی‌تواند «صلوات صحیح» باشد. و لذا مجازاً هم نمی‌توان به آن «صحیح» گفت. و بر فرض آنکه بتوانیم به «صلوات دارای اجزا و فاقد شرط قصد امر» صحیح بگوییم، این اطلاق مجازی است در حالی که «صحیحی‌ها» اطلاق صحیح بر «نماز بدون قصد امر» را اطلاق مجازی نمی‌دانند. همچنین نمی‌توانیم به این توجیه تن دهیم که صحّت در اینجا به معنای صحّت تعلیقی است به این معنی که «نماز بدون قصد امر» اگر بقیه شرایط حاصل شد صحیح است.

[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 نمی‌شود. امام پس از بیان این مقدمه [که معلوم شد نه مفهوم صحت و نه مصداق آن، نمی‌تواند در موضوع له لحاظ شوند و لذا صحیحی‌ها باید راهی برای حل مشکل خویش بیابند] می‌فرماید (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۴۳):

ظاهراً همین اشکال باعث شده که امثال آخوند صحّت را به معنای تمامیت بگیرند. و ظاهراً فرمایش آخوند این است که اولاً: 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 می‌گیرند یعنی جایی که شأنت تام بودن دارد 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 آنها هم معنا می‌باشند، آنها هم عدم و ملکه می‌شوند.]

در این باره گفتنی است: در اینجا سؤالی مطرح است که چرا تغییر صحّت به تمامیت مشکل مطرح شده از ناحیه امام را حل می‌کند. در این باره گفتنی است: امام فرموده‌اند صحّت نمی‌تواند وصف ماهیت و مفهوم باشد در حالی که تمامیت صفت مفهوم و ماهیت می‌شود (به لحاظ اینکه دارای اجزاست) پس مفهوم صلوات نمی‌تواند متصف به صحّت باشد و لذا آخوند فرمود که صحّت در اینجا به معنای تمامیت است.

اما امام این التجاء را نیز نمی‌پذیرند و بر آن اشکال می‌کنند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۴۴):

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 می‌گوییم ناقص ولی نمی‌گوییم فاسد، کما اینکه به میوه فاسد می‌گوییم فاسد ولی نمی‌گوییم ناقص]. ثانیاً تقابل صحت و فساد، تقابل تضاد است چراکه آنها، دو کیفیت وجودی هستند که بر اشیای موجود خارجی عارض می‌شوند، و لذا به چیزی که با طبع نوعی‌اش سازگار است [مثلاً طبع نوعیه هندوانه، شیرین است. اگر این هندوانه همین صفت را دارد] می‌گوییم صحیح، و اگر با آن طبع سازگار نیست می‌گوییم فاسد. پس آن موجود خارجی دارای یک کیفیت موجوده خارجی است.

اما درباره ماهیت اعتباری (و نه افراد و مصادیق) اگر می‌گوییم «صحیح»، این اطلاق مجازی است. به عبارت دیگر: «صحیح» وصف مصادیق است ولی اگر ماهیت [ماهیت اعتباری را امام مورد اشاره قرار می‌دهند، در حالی که 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 گرفته‌ایم (و لذا می‌گوییم نماز قطع شد) که اگر برخی از اجزای آن نبود، مجازاً به آن می‌گوییم فاسد. این در حالی است که تقابل تمامیت و نقصان، تقابل وجود و عدم است.

[ان قلت: در حقایق بسیطه که اجزا ندارند چگونه نقصان و تمامیت مطرح می‌شود در حالی که گفته‌اید آنها موضوعاً از تمامیت و نقصان خارج هستند] قلت: در آنها اگر می‌گوییم تام و ناقص به لحاظ درجات است [یعنی در آن درجه بالاتر نیست]. پس انسان بی دست ناقص است (تقابل وجود و عدم) و نه فاسد.

بنابراین بین فساد و صحت با نقصان و تمامیت [علاوه بر تفاوت مفهوم عرفی]، از دو جهت تفاوت وجود دارد یکی آنکه در اولی تقابل تضاد است و در دومی تقابل عدم و ملکه، و دوم آنکه نقصان و تمامیت اضافی هستند (این شیء تام است از حیث اجزاء؛ ناقص است از حیث شرایط) ولی صحت و فساد اضافی نیستند (این شیء اگر اجزا دارد و شرایط ندارد، مطلقاً فاسد است).

امام سپس می‌فرمایند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۴۴):

کسی که دوست دارد عنوان بحث را همان صحیح و اعم قرار دهد باید بپذیرد که: صحیح و اعم مجازاً در اینجا به معنای تام و ناقص استعمال شده‌اند. و این مجاز، مجاز مشهور است (استعمال لفظ در غیر موضوع‌له) [در این باره گفتنی است: علت اینکه این مجاز باید مجاز

مشهور باشد آن است که در مجاز ادعایی، زید تبدیل به اسد می‌شود و لوازم اسد را پیدا می‌کند در حالی که در مجاز به نحو مشهور لفظ اسد به معنای زید است پس اگر در اینجا مجاز ادعایی باشد تمامیت مصداق ادعایی صحت می‌شود و لذا تمام لوازم صحت را - از جمله عدم وصفیت برای مفاهیم - پیدا می‌کند در حالی که اگر مجاز مشهور را قائل شدیم صحت به معنای تمامیت می‌شود.

نکته: توجه شود که این فرمایش امام شاهد 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 موضوع‌له» باشد چرا که امام همین جا فرموده‌اند که اگر علاقه موجود بود مجاز می‌توانست در اینجا به نحو «استعمال در غیر موضوع‌له» باشد در حالی که نمی‌توانست به نحو حقیقت ادعایی باشد.

چنین کسی بعد از اینکه مجاز را پذیرفت، می‌تواند بر مجرای معروف [اینکه عنوان بحث صحیح و اعم باشد] مشی کند. اما باید توجه داشت که این نحوه عملکرد، بیشتر به غلط شبیه است تا به مجاز، چرا که مجاز محتاج علاقه است.

[إن قلت: بعضی از مصادیق هم صحیح هستند و هم تامّ و همین باعث علاقه می‌شود. قلت: این نحوه اتحاد، نمی‌تواند علاقه مجازی باشد. در این باره گفتنی است: علاقه‌ها منحصر به تعدادی محدود نیست بلکه اگر کسی همین مقدار را علاقه بداند و عرف هم بپسندد برای صحت مجاز کافی است]

پس لازم نیست به چنین توجیهاات باردی تن دهیم و دلیلی ندارد عنوان بحث را «صحیح و اعم» قرار دهیم. پس بهتر است عنوان بحث را چنین قرار دهیم: «فی تعیین الموضوع له فی الألفاظ المتداوله فی الشریعة» [= برای امثال حائری]، «فی تعیین المسمی لها» [= برای امثال آخوند] یا «فی تعیین الأصل فی الاستعمال فیها» [برای امام].

در این باره گفتنی است: اولاً کلام امام در حقیقت دو 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. ثانیاً 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

می‌گوییم ناقص و به اعتبار عروض کیفیت می‌گوییم فاسد. حال در اینجا فرقی نمی‌کند که این ماهیت، حقیقی باشد یا اعتباری. پس اگر فقد یک شیء، باعث عروض یک کیفیت باشد، هم نقصان پدید می‌آید و هم فساد. ثالثاً 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. و رابعاً اینکه اگر به ماهیات می‌گوییم صحیح، این استعمال مجازی یا غلط است.

جمع‌بندی مقدمه ۶:

تاکنون گفتیم: (۱) صحیح و فاسد با تامّ و ناقص، مفهوماً متفاوت هستند. (۲) ماهیت می‌تواند متصف به صحت شود کما اینکه می‌تواند به تمامیت متصف شود. حال با توجه به اینکه «عرفاً صحیح آن چیزی است که برآورنده غرض است و فاسد هم آن چیزی است که برآورنده غرض نیست» می‌گوییم عنوان بحث چنین است:

آیا لفظ صلات برای مفهوم صلات صحیح وضع شده است یعنی برای «آن ماهیت صلات که مصادیقش برآورنده غرض هستند» یا برای اعم از این مفهوم یعنی برای ماهیت صلات اعم از اینکه مصادیقش برآورنده غرض باشند یا نباشند.

مقدمه ۷: مراد از صحت در عنوان بحث چیست؟

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

بحث در حقیقت آن است که وقتی می‌گوییم صلات برای «نماز صحیح» وضع شده است مرادمان نمازی است که همه اجزا و همه شرایط حتی قصد قربت را داراست یا مرادمان نمازی است که اجزایش تامّ است اگرچه شرایط را نداشته باشد یا مرادمان نمازی است که اجزایش تامّ است و همه شرایط را هم دارد غیر از قصد قربت را.

در تشریح بحث ابتدا لازم است اشاره کنیم که ما در شرع با سه دسته شرط مواجه هستیم و امام این سه شرط را چنین بیان می‌کند:

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. **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 ضدّ اهم یا اشتراط عدم نهی. [در اینجا شارع می‌توانست بگوید نمازی را به جای بیاور که مزاحم با مأمور به دیگری نباشد یا منهی عنه نشده باشد، ولی این را نفرمود و عقل است که در اینجا این شرطیت را مطرح کرد]. نوع سوم شرایط آن دسته هستند که امکان ندارد امر به آنها تعلق بگیرد مثل قصد وجه و قصد امتثال امر [چرا که شارع نمی‌تواند به «صلوات همراه با قصد امتثال امر به صلوات» امر کند چرا که «صلوات» به تنهایی امر ندارد تا قصد امتثال امر به آن را داشته باشیم. بلکه صلوات مقید به قصد امتثال امر است.] (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰۱-۱۰۰)

پس از تبیین مطلب لازم است بگوییم که در میان اصولیون سه مبنا وجود دارد:

مبنای اول: مبنای امام خمینی: نزاع در این است که صحّت به معنای «صحّت من حیث الاجزاء و الشرائط کلّها» است. این مبنا را به آخوند نسبت داده‌اند (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰۱). همچنین امام بر این باورند که این قول، قول مشهور اصولیون است (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۴۶؛ ر.ک: حائری اصفهانی ۱۴۰۴: ۴۸).

مبنای دوم: مبنای نائینی: نزاع در این است که صحّت به معنای «صحّت من حیث الاجزاء و الشرائط الا قصد الامتثال» است.

مبنای سوم: نزاع در این است که صحّت به معنای «صحّت من حیث الاجزاء فقط» است. (این مبنا به شیخ انصاری نسبت داده شده است (ملکی اصفهانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۵۰) در حالی که این نسبت غلط است (ر.ک: کلاتری ۱۳۸۳ ج ۱: ۱۰۱). البته صاحب فصول این قول را به «متأخری المتأخرین» نسبت داده است (حائری اصفهانی ۱۴۰۴: ۵۲) و شیخ انصاری نیز این قول را به «شیخنا - دام علاه -» نسبت داده است و می‌گوید که استاد ما به این قول میل داشته یا در آن توقف داشته است. «اللهم إلا أن یقال»: مراد از عبارت: «یظهر من شیخنا - دام علاه -»، شیخ انصاری است و عبارت، بیان کلاتر است، لذا شیخ انصاری به این قول میل داشته‌اند. البته نکته دیگر این است که این قول را میرزای شیرازی به وحید بهبهانی نسبت داده است (روزدری ۱۴۰۹ ج ۱: ۳۱۶، ۳۲۹) در حالی که محقق کتاب می‌نویسد این مطلب در کلمات وحید بهبهانی یافت نشده بلکه عکس آن موجود است.

مبنای نائینی:

ماحصل فرمایش نائینی در *فوائد الاصول* چنین است:

«صلات» گاه متصف به صحت می‌شود به اعتبار شرایط؛ آن دسته از شرایطی است که در مرحله جعل و نامگذاری لحاظ می‌شوند. این شرایط آن دسته از شرایط هستند که می‌توان شیء را قبل از اینکه امر به آنها تعلق بگیرد، نسبت به آنها تقسیم کرد. [مثلاً بگوییم صلوات با طهور و صلوات بدون طهور]. و گاه به اعتبار شرایطی است که نمی‌توان آنها را در مرحله نامگذاری لحاظ کرد چراکه این شرایط ناشی از تعلق امر به شیء هستند مثل قصد قربت و قصد وجه و قصد وجه وجه [قصد کنیم: نماز می‌خوانیم به خاطر وجوب (وجه) یا به خاطر حسن که علت وجوب است (وجه الوجه)] [کاظمی خراسانی ۱۳۷۶ ج ۱: ۶۱].

[پس شرایط دو گونه‌اند برخی تا امر نباشد قابل تصور نیستند و برخی بدون امر هم قابل تصور هستند و چون نامگذاری قبل از تعلق امر است. لذا دسته اول را در مرحله نامگذاری نمی‌توان لحاظ کرد].

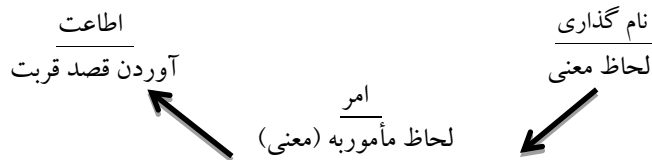
بی‌تردید آنچه در این بحث مطرح است، صحت به اعتبار شرایط ناشی از امر نیست. یعنی اگر می‌گوییم «صلوات برای صلوات صحیح وضع شده است» مرادمان «صلوات صحیح لولا شرایط ناشی از امر» است. چراکه «صحت من حیث شرایط ناشی از امر» دو رتبه از نامگذاری متأخر است. به این معنی که: شارع اول نام ماهیتی را صلوات می‌گذارد و در مرحله دوم به آن امر می‌کند و در مرحله سوم صلوات می‌تواند به «صحت من حیث هذه الشرايط» متصف شود. و روشن است که نمی‌توان «صلوات صحیح من حیث هذه الشرايط» را نه در نامگذاری و نه در طلب اخذ کرد [همان مشکل معروف در واجبات تعبیدی].

پس نمی‌توان گفت: «آیا صلوات وضع شده برای نماز صحیحی که واجد قصد قربت است یا برای اعم از آن». همین طور نمی‌توان گفت: «آیا صلوات 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 نمی‌توان گفت: «آیا صلوات وضع شده برای نماز صحیحی که مزاحمی نداشته باشد یا برای اعم از آن». 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 می‌شود) و همچنین صحتی که ناشی از عدم تعلق نهی و عدم وجود مزاحم است، نمی‌توانند در مرتبه تسمیه دخیل باشند. [چراکه این صحت بعد از وجود امر و نهی لحاظ می‌شود و لذا دو رتبه از تسمیه مؤخر است]. بنابراین اگر کسی قائل به صحت شد، باید بگوید صلوات وضع شده است برای «صلوات صحیحی که من حیث

الاجزاء و الشرائط التي تمكن أن تلحظ في مرحلة التسمية».

در این باره گفتنی است: فرمایش نائینی این است که:

الف) مقام نامگذاری محتاج لحاظ معنای لفظ است پس باید در این مقام مسمی (معنا) ملاحظه شود. **ب)** قصد قربت نمی تواند در مأمور به لحاظ شود. **ج)** مأمور به همان مسمی است (یعنی ما به همان نمازی امر می کنیم که نام صلوات 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: نمی توان «قصد قربت» را در مقام نامگذاری لحاظ کرد.



در این باره گفتنی است آنچه در مقام نامگذاری لازم است لحاظ و تصور قصد قربت است (یعنی می توان در موقع نامگذاری گفت نام صلوات را برای نمازی می گذارم که همه اجزا و شرایط حتی قصد قربت را داشته باشد) در حالی که آنچه مؤخر از امر است وجود خارجی قصد قربت است. **ا)** **ب)** مطابق بند «ج» مأمور به همان مسمی است در حالی که اگر بخواهیم به همان مسمی، امر کنیم، قصد قربت در مأمور به لحاظ می شود و این محال است. **ب)** **د)** لازم نیست همه جا مأمور به، معنای حقیقی مسمی باشد بلکه می توان گفت مسمی معنای صلوات همراه با قصد قربت است ولی مأمور به مجازاً صلوات بدون قصد قربت است.

ا) **ب)** در این صورت لغویت در نامگذاری پیش می آید چرا که لازم می آید همیشه به مجاز تن دهیم. **ب)** **د)** نامگذاری تنها برای استفاده در مقام طلب نیست بلکه در مفاهیم های دیگر هم استفاده می شود.

ضمن اینکه در مقدمه «ب»، همه اصولیون متفق نیستند بلکه برخی می گویند قصد قربت را می توان در متعلق امر أخذ کرد.

اما درباره مقدمه «د» نیز می توان گفت تقدم وجود تسمیه بر وجود امر (استعمال) طبق عقیده بسیاری از جمله امام و آخوند محل تأمل است بلکه وضع می تواند به وسیله نفس استعمال واقع شود (هر چند ما در بحث وضع، این نوع وضع را نمی پذیریم).

با توجه به آنچه گفتیم، می‌توانیم فرمایش امام در جواب به نائینی را مرور کنیم:
 قد ادعی بعضهم أنّ محلّ النزاع هو الأجزاء مطلقاً و الشرائط التي أخذت في
 متعلّق الأمر كالستر و القبلة و الطهور، دون ما يأتي من قبليه كقصد الأمر و
 الوجه ممّا لا يمكن أخذه في المتعلّق، و دون الشرائط العقلية كاشتراط كونه
 غير مزاحم بضده الأهمّ أو غير منهى عنه (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۴۵).

سپس بر آن اشکال می‌کنند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۴۵):

در بحث «اخذ امتثال امر در عبادات» دو مبنا وجود دارد گروهی می‌گویند در امر به عبادات می‌توان «قصد امتثال امر» را نیز لحاظ کرد (مبنای امام خمینی^(س)) و گروهی می‌گویند نمی‌توان قصد امتثال امر را در امر به عبادات لحاظ کرده و اخذ نمود (مبنای آخوند و نائینی).

اگر کسی مبنای اول را برگزید، در این بحث مشکله‌ای 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 می‌شود. [یعنی می‌گوییم شارع لفظ صلوات را بر «صلوات صحیح من حیث الاجزاء و الشرائط حتی قصد امتثال امر» (مسمی) وضع کرده است. ان قلت: چگونه چنین شرطی را در موقع تسمیه لحاظ کرده است در حالی که این شرط بعد از پیدایش امر حاصل می‌شود. قلنا: آنچه مؤخر از امر است وجود خارجی قصد قربت است و نه لحاظ ذهنی آن.]

ولی طبق مبنای دوم: اولاً: می‌توان گفت آنچه لفظ صلوات برای آن وضع شده است (صلوات صحیح من جمیع الجهات) لازم نیست همان چیزی باشد که مورد امر قرار گیرد و متعلق طلب می‌شود. [چراکه موضوع له صلوات صحیح با لحاظ اجزا و شرایط از جمله قصد قربت است و نمی‌توان 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 صلوات نیست بلکه معنای مجازی آن است. و ثانیاً: تسمیه می‌تواند به نفس امر باشد و مقدم بر آن نباشد [چنانکه در بخش آخر از «در این باره گفتنی است»، بیان شد].

این فرمایش امام در کلمات خوبی نیز مورد اشاره قرار گرفته است: ایشان در *محاضرات* فرموده‌اند (فیاض ۱۴۲۲ ج ۱: ۱۳۸):

بر محقق نائینی اشکال می‌شود که: می‌توان برای دو شیء که رتبه و زماناً در طول هم هستند، نامگذاری کرد. به این معنی که اگر وجود خارجی قصد قربت و عدم مزاحم و عدم نهی در طول

وجود خارجی اجزای مأموریه است دلیل نمی‌شود که تصور قصد قربت و ... را نتوان در مسمی (مرحله تسمیه) لحاظ کرد.

جمع‌بندی مبنای نائینی: مهم‌ترین نکته‌ای که می‌توان از فرمایش نائینی استفاده کرد آن است که بگوییم اگر «شرایط حاصله از ناحیه طلب» را داخل در محل بحث بدانیم، باید بگوییم استعمال لفظ صلوات - مثلاً - در جایی که مأموریه واقع می‌شود، مجازاً استعمال شده است. بجنوردی می‌نویسد:

نعم، الأمور المتأخرة عن الأمر لو كانت دخيلة في الصحة بهذا المعنى - یعنی
لو كانت داخلة في ما وضع له - لزم أن يكون استعمال هذه الألفاظ في
متعلقات التكالیف مجازاً و من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء،
و هذا بعيد إلى الغاية (موسوی بجنوردی ۱۴۲۱ ج ۱: ۸۷).

البته این در حالی است که بگوییم نمی‌توان قصد وجه و قصد قربت را در مأموریه لحاظ کرد ولی اگر طبق مبنای امام و بروجردی بگوییم قصد قربت را می‌توان در مأموریه اخذ کرد، لازم نیست به «مجازیت استعمالات طلبی» قائل شد.

خویی ضمن اینکه این امکان عقلی را که این شرایط هم داخل در محل نزاع باشند می‌پذیرد می‌نویسد:

نعم غاية ما يلزم علی هذا هو كون المسمى غير ما تعلق به الأمر، وهذا ليس
بمحدور امتناع عقلي «بل لأن دخل هذه الأمور في المسمى واضح البطلان، و
من ثم لم يحتمل أحد دخل هذه الأمور في المسمى حتى على القول بان
الألفاظ، موضوعة للصحيحة (فياض ۱۴۲۲ ج ۱: ۱۳۹).

مبنای دوّم:

عراقی پس از اینکه شرایط را به سه قسم تقسیم می‌کنند (مطابق با آنچه از امام دانستیم) به ادّله کسانی که همه شرایط را خارج از محل نزاع می‌دانند اشاره کرده و چنین می‌فرماید (آملی ۱۳۷۰: ۱۱۱):

قسم اول (شرایطی که هم امکان اخذ آنها در متعلق طلب وجود دارد و هم اخذ شده‌اند) داخل در محل نزاع هستند. اما گفته شده است: شرایط از محل نزاع خارج هستند (یعنی صلوات وضع شده است برای «صلوات صحیح من حیث الاجزاء فقط») [چراکه:

یک) اجزا در رتبه مقتضی هستند و رتبه شرایط از رتبه مقتضی متأخر است. [یعنی: «صحت» معلول است. این معلول دارای مقتضی است. (اجزا) و همچنین نسبت به آن شرط و عدم مانع تصویر می‌شود. به این بیان که اگر اجزا همراه با شروط بودند و مانعی هم نبود، معلول که صحت باشد حاصل می‌شود پس از باب ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت‌له باید جزیی باشد تا شرط برای آن ثابت شود. چنانکه باید جوهری باشد تا عرضی برای آن عارض شود] و چیزی (شرایط) که در رتبه متأخر از مقتضی (اجزا) است نمی‌تواند در رتبه مقتضی داخل شود. اگر بخواهیم مسمی و شرایط را (اجزا و شرایط) در کنار هم قرار دهیم، لازم می‌آید که شرایط در رتبه اجزا باشند و این محال است.

دو) (دلیل دوم): چیزی را در شریعت، شرط می‌دانیم که در لسان شارع، به صورت «قید برای مسمی» آورده شده باشد. مثلاً وقتی شارع می‌گوید «صل مع الطهارة»، ما انتزاع می‌کنیم شرطیت طهارت را. پس باید «مسمی» زماناً در رتبه مقدم حاصل شده باشد تا شرط به آن ملحق شود. چرا که مسمی برای شرط مثل موضوع است برای حکم. [فرق بین این دلیل و دلیل اول آن است که در دلیل اول می‌گفت اصلاً امکان ندارد شرط در مسمی اخذ شود. در حالی که در دلیل دوم می‌گوید: اگر هم بگوییم شرط را می‌توان در کنار اجزا در مسمی داخل کنیم، ولی بیان شارع در تبیین شرط‌های شرعی، به گونه‌ای است که ابتدا مسمی را لحاظ کرده و بعد شرط را به آن ضمیمه کرده است.]

مؤید این عقیده: فقها اجماع دارند که صلوات از عبادات قصدی است [یعنی وقتی نماز می‌خوانید باید قصد کنید که این خم شدن به خاطر رکوع بودن است و ...] در حالی که برخی از شرایط قصدی نیستند (مثل طهارت خبثی) پس صلوات و هر چه در آن است قصدی است و شرایط قصدی نیستند پس داخل در صلوات نیستند. [و چون در بعضی از شروط جاری است، می‌فرمایند: «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»]

عراقی سپس به این گروه جواب می‌دهد و می‌فرماید:

اولاً: این سخن فی نفسه غلط است [عراقی برای این حرفشان دلیلی اقامه نمی‌کنند]. ثانیاً: بر فرض که درست باشد، این استدلال ثابت می‌کند شرایط از مسمی خارج هستند یعنی شرایط داخل معنای نماز نیستند ولی ثابت نمی‌کنند که «تقیّد به شرایط» داخل در معنای نماز نباشد.

ایشان سپس می‌نویسند: اگر کسی بخواهد بگوید شرایط حتماً داخل در مسمی هستند چراکه در روایات داریم «لا صلوة إلا بطهور» (و لذا با عدم طهور، نمازی در کار نیست) جواب می‌دهیم این استدلال غلط است چون اجزا در حالی که مقید به طهارت هستند، نماز هستند و لذا اگر طهور نباشد، نمازی در کار نیست ولی این به معنای آن نیست که خود طهور داخل در نماز باشد (آملی ۱۳۷۰: ۱۱۲).

در این باره گفتنی است: اشکال اول) آن بود که شرایط در رتبه مؤخر از اجزا هستند و نمی‌توانند با هم در مسمی دخیل باشند. اشکال دوم) آن بود که شرطیت طهارت از «صل مع الطهارة»، فهمیده می‌شود یعنی اول صلوات برای اجزا وضع شده و بعد شرطیت جعل شده است. جواب عراقی در پاسخ به اشکال اول آن بود که اصل شرایط مؤخر هستند ولی تقید به آنها، هم رتبه اجزاست. اما این پاسخ، نمی‌تواند جوابی برای اشکال دوم باشد، چراکه «تقید به طهارت» از جمله صل مع الطهارة فهمیده می‌شود و لذا زماناً از تسمیه مؤخر است.

امام یک پاسخ به اشکال اول می‌دهند و یک پاسخ به محقق عراقی. (عنایتی به اشکال دوم و مؤیدی که آورده شده نمی‌کنند) فرمایش امام را مستقلاً بررسی می‌کنیم:

پاسخ امام به اشکال اول

ایشان می‌فرمایند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۴۶): تأخر شرط از جزء، مربوط به عالم واقع است [چنانکه ما در تشریح اشکال گفتیم] ولی در مقام تسمیه، می‌توانیم هم جزء و هم شرط را با هم و در کنار هم لحاظ کنیم. [یعنی درست است که باید جزیی (موضوعی) باشد تا شرطی بر آن عارض شود و لذا شرط رتبه در عالم واقع از جزء مؤخر است - تأخر عارض از جوهر -، ولی در مقام لحاظ ذهنی ما می‌توانیم عارض و جوهر را با هم لحاظ کرده و برای آنها نامگذاری کنیم. مثلاً درست است که باید دیواری باشد تا رنگی روی آن بنشیند ولی ما می‌توانیم برای «دیوار سفید» نام خاصی را قرار دهیم.

امام سپس به جواب آقا ضیاء پرداخته و به آن اشکال می‌کنند:

اشکال بر محقق عراقی آن است که اگر مقام تسمیه را در جواب مطرح نکنید جایگزین کردن تقید به شرط به جای شرط مشکلی را حل نمی‌کند چراکه اگر تقید به شرط را در مسمی مطرح می‌کنید چون باید جزء باشد تا شرط در رتبه بعد بیاید و بعد تقید به شرط مطرح شود، لاجرم تقید

به شرط در رتبه بقیه اجزا نیست [و لو اینکه تقید به شرط را جزء بدانیم ولی جزئی است که در رتبه بقیه اجزا نیست]. اما اگر تقید به شرط، به نحو قضیه حینیه است [نامگذاری شده برای اجزا در حین وجود شرایط در حالی که هیچ نحوه دخالتی در مسمی ندارند] داخل در مسمی نمی شوند.

پاسخ به اشکال دوم

در این باره گفتنی است: بر فرض که بپذیریم این اشکال وارد است ثابت می شود که: در استعمال «صلّ مع الطهور» صلات به معنای «اجزا» است ولی این ثابت نمی کند که این استعمال حقیقی است بلکه می شود «صلات» را شارع برای «اجزاء مع الشرائط» جعل کرده باشد ولی در این استعمال، مجازاً صلات را در «اجزاء مع الشرائط إلا الطهور» استعمال کرده است. چنانکه اگر شارع گفت «صلّ مع فاتحة الكتاب» همین تقریر را جاری می کنیم.

أضف إلى ذلك: اینکه ممکن است بگوییم صلات در «صلّ مع الطهور» در معنای مجازی به کار نرفته بلکه صلات در اینجا به معنای «الاجزاء و الشرائط» است و این تعبیر برای بیان یکی از شرایط است.

پاسخ به مؤید: اولاً معلوم نیست که علما اتفاق داشته باشند که لازم است همه اجزا و شرایط در صلات قصدی باشد یعنی اینکه گفته اند «صلات عبادت قصدی است»، اصلاً ظهوری در این ندارد که همه اجزا و شرایط هم قصدی هستند.

ثانیاً وقتی شما می گوید «صلات از اعمال قصدی» است پذیرفته اید «رکوع همراه با سجده و ...» صلات نیست مگر اینکه به قصد صلات باشد پس «قصد» در مسمی دخیل است. و «قصد» از زمره شرایط است. پس پذیرفته اید که حداقل یک شرط در مسمی دخیل است در حالی که مدعای شما آن بود که مطلق شرایط 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 اجزای مسمای صلات (اعم از اجزای صلات خارجی و شرایط صلات خارجی) قصدی باشند [توجه شود که قصد شرط صلات است ولی جزء مسمای صلات است].

جمع بندی مقدمه ۷:

بحث در این مقدمه در آن بود که چه چیزی داخل محل نزاع است و چه چیزی داخل محل نزاع

نیست. ظاهراً ملاک خروج از محل نزاع آن است که همه کسانی که در نزاع سخن می‌گویند، چیزی را از محل نزاع خارج بدانند. و لذا اگر کسی چیزی را محال بداند (مثل نائینی که ورود برخی از شرایط را به مقام تسمیه محال می‌دانست) 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 اجزا و شرایط را داخل در محل نزاع می‌دانستند، قابل قبول است.

بنابراین، اینکه امثال نائینی می‌فرمایند شرایط خاصی از محل نزاع خارج هستند (در حالی که می‌دانند که برخی دیگر این شرایط را در مسمی دخیل می‌دانند)، تعبیر درستی نیست. چرا که آنچه ایشان به عنوان دلیل بر «خروج شرایط خاص از مسمی» اقامه می‌کنند، صرفاً یک دلیل بر خروج برخی شرایط از مسمی است و در عداد دلیل‌های دیگری که ممکن است بر خروج دسته‌ای دیگر از شرایط اقامه شود.

مقدمه ۸: این مقدمه را با دو نکته آغاز می‌کنیم:

نکته اول: در بحث صحیح و اعم، ما از مقام تسمیه بحث می‌کنیم یعنی بحث می‌کنیم که صلات برای چه چیزی وضع شده است. مهم‌ترین سؤال در این مقام آن است که آیا صلات وضع شده است؛ مثلاً برای ده جزء یا برای «ده جزء در حالی که شرایط پنجگانه» را دارند. یعنی آیا «رکوع + سجده + ...» صلات هستند یا «رکوع + سجده + ...» در حالی که همراه با طهارت و مستقبلاً إلى القبلة ... باشند.

نکته مهم آن است که دخالت شرایط در تسمیه، به این نحوه است که «تقید اجزا به آنها»، جزء مسمی می‌شود. پس در مقام تسمیه سخن از «اجزای مسمای صلات» مطرح می‌شود. این اجزای مسمی عبارتند از اجزای صلات و شرایط صلات. به عبارت دیگر آنچه شرایط ماهیت صلات است، اگر بخواهد در مسمای صلات وارد شود به این نحوه است که «تقید به آن» جزء مسمی می‌شود.

نکته دوم: باید توجه داشت که اگر مأمور به همان مسمی باشد «استعمال مأمور به» حقیقی است ولی اگر مسمای صلات «رکوع همراه با سجود» است ولی مأمور به «فقط رکوع» باشد طبیعتاً لفظ در مأمور به، در غیر مواضع له استعمال شده و مجاز است. همچنین باید توجه داشت که سخن ما در

بحث صحیح و اعم، مثلاً درباره مسمای صلوات است و نه در مأموریه، پس رابطه مسمی و مأموریه در حقیقت رابطه موضوع له و مستعمل فیه است.

ولی اگر درباره اجزا و شرایط مأموریه صحبت می‌کنیم، باید توجه داشته باشیم که گاه مراد ما طبیعی است که مأموریه است. در این صورت هر جزء و شرطی که در مأموریه دخیل است، به شرطی که استعمال حقیقی باشد، در مسمی هم دخیل است چراکه مسمی همان مأموریه است (علی نحو تطابق مقام وضع و مقام استعمال) ولی گاه مراد ما شخص مأموریه خارجی است (مصدق مأموریه) در این صورت آنچه در مأموریه دخیل است. ارتباطی با مسمی ندارد. در این باره توضیحات بیشتری خواهیم داد.

حال با توجه به دو نکته‌ای که بیان شد، این سؤال مطرح است که «اجزا و شرایط» چند دسته‌اند؟

آخوند به پنج نوع جزء یا شرط اشاره می‌کنند:

هر چیزی که وجودی باشد یا عدمی، به پنج نحوه در مأموریه دخیل است.

نحوه اول: جزء طبیعت مأموریه؛ اگر طبیعت مأموریه، از آن شیء و اشیای دیگر تألیف یافته باشد و امر به مجموعه آنها تعلق گرفته باشد. [مثال: رکوع برای صلوات]

نحوه دوم: شرط طبیعت مأموریه؛ اگر آن شیء از طبیعت مأموریه خارج باشد ولی خصوصیتی در مأموریه، بدون آن شیء حاصل نمی‌شود. [یعنی خود آن شیء داخل در طبیعت نیست ولی تقید به آن، داخل در طبیعت مأموریه است مثال: وضو و غسل]. این نحوه به سه قسم شرط مقارن [مثال: استقبال قبله]، شرط متقدم [مثال: وضو] و شرط متأخر [مثال: غسل زن مستحاضه در شب بعد برای صوم] تقسیم می‌شود.

نحوه سوم: جزء فرد مأموریه؛ وقتی شما طبیعت (صلوات) را در خارج ایجاد می‌کنید، در آنچه ایجاد می‌کنید، چیزهایی را غیر از آنچه مربوط به ماهیت است، داخل می‌کنید. این اجزا گاه باعث مزیت می‌شود [مثال: تکرار بعضی از اذکار] و گاه باعث منقصت می‌شود [مثال: تکرار دو سوره در یک رکعت].

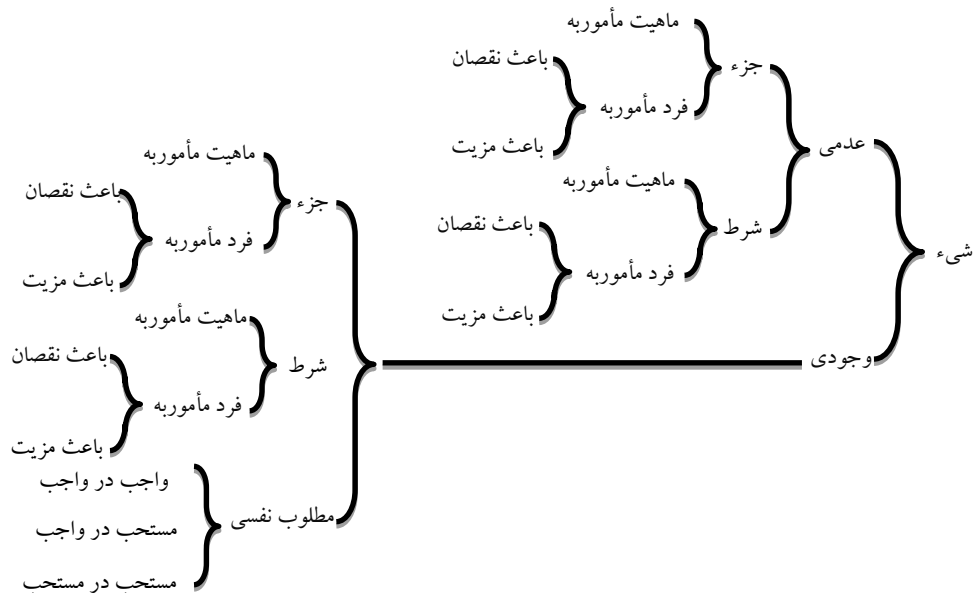
نحوه چهارم: شرط فرد مأموریه؛ آن فردی از صلوات که پدید می‌آید، شرایطی دارد که گاه موجب مزیت می‌شود [مثال: نماز در مسجد] و گاه موجب منقصت می‌شود. [مثال: نماز در حمام]

آخوند سپس به قسم پنجم اشاره کرده و می‌نویسند:

گاهی چیزی هست که نه جزء و شرط فرد است و نه جزء و شرط ماهیت. بلکه صلات ظرف است برای مطلوبیت آنها [در این صورت تعدد مطلوب است به خلاف فروض چهارگانه قبل] یعنی آنها مطلوب جدیدی برای شارع هستند ولی محل آنها، نماز است. پس اینگونه اشیاء، خود مطلوب نفسی هستند که در مطلوب دیگری واقع می‌شوند. و اینها خود سه 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] [آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۳۴].

در این باره گفتنی است:

(۱) تصویر بحث آخوند چنین است:



(۲) تروک صوم [ترک اکل، ترک شرب و ... که جزء مأموریه (صوم) هستند]، را می‌توان به عنوان امور عدمی که جزء ماهیت مأموریه هستند مثال آورد.

(۳) امور عدمی که شرط مأموریه باشند همان‌ها هستند که از وجود آنها تعبیر به مانع می‌شود مثلاً اگر بگوییم «ترک لبس ما لا یؤکل لحمه» شرط است، می‌توانیم همچنان بگوییم «لبس ما لا یؤکل لحمه» مانع است.

اشکالات امام بر آخوند:

الف) امام می‌فرماید: شکی نیست که شیء وجودی می‌تواند شرط یا جزء ماهیت مأموربه باشد. اما ممکن نیست که «شیء عدمی» جزء یا شرط ماهیت مأموربه باشد، مگر اینکه آن شیء عدمی به یک شیء وجودی باز گردد. چراکه «عدم بما هو عدم» تأثیری ندارد (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۷۴).

در این باره گفتنی است: برای تبیین فرمایش امام لازم است به نحوه شرطیت و جزئیت امور عدمی در مأموربه توجه کنیم.

«ماهیت اعتباری» متشکل از یک سری امور وجودی است که اجزای آن هستند ولی این اجزا گاهی مقیداً به یک امر دیگر لحاظ می‌شوند؛ مثلاً می‌گوییم: «سجده و رکوع و ... در حالی که مقید به طهارت است» صلات هستند. حال آیا می‌توانیم در این ماهیت اعتباری، امری عدمی را لحاظ کنیم؟ امام می‌فرماید: «امور عدمی» اگر به عنوان جزء یا شرط ماهیت اعتباری لحاظ شدند، لاجرم به یک امر وجودی باز می‌گردند.

در اینکه مراد امام چیست، دو تقریر می‌توان ارائه کرد:

تقریر نخست: «تقید به عدم لبس ما لا یؤکل لحمه» در صلات، و «جزئیت عدم اکل» در صوم، در حقیقت مانعیت لبس ما لا یؤکل لحمه (نسبت به صلات) 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 می‌بریم، مرادمان آن است که «وجود آن شیء» مانع است؛ مثلاً اگر می‌گوییم «عدم اکل» جزء صوم است در حقیقت اکل مانع صوم است و اگر می‌گوییم «عدم خنده» شرط صلات است، در حقیقت خنده مانع صلات است. البته این فرمایش نمی‌گوید که در مقام بیان و اثبات حکم، شارع نمی‌تواند «عدم شیء خاصی» را جزء یا شرط بداند بلکه امام می‌فرماید حتی اگر هم چنین بیان شود، بازگشت کلام به مانعیت آن شیء در حاق واقع است.

در این باره گفتنی است: دخالت جزء عدمی در ماهیت تصور ندارد و حق در اینجا با امام است چراکه ما وقتی ده جزء را کنار هم می‌گذاریم، هزاران جزء دیگر هست که در این مجموعه نیست و نبودن آنها تأثیری در ماهیت اعتباری ندارد. ولی دخالت «شرط عدمی» امری معقول است و این همان «به شرط لا» است که در اعتبارات ماهیت دخیل است. مثلاً می‌گوییم «الف و ب و ج» 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 می‌کند و هیچ اشکالی بر شرط عدمی که همان مانع است وارد نمی‌کند.

تقریر دوم: اینکه بگوییم ما وقتی «الف همراه ب و ج» را ماهیت اعتباری لحاظ می‌کنیم. گاهی یک صفت وجودی را در آنها لحاظ می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم به شرطی که به هم چسبیده باشند. (در صلات می‌گوییم به شرطی که موالات بین اجزا باشد) حال گاه این صفت وجودی را به نحو عدمی لحاظ می‌کنیم مثلاً می‌گوییم به شرط اینکه از هم فاصله نداشته باشند. در اینجا شرط حقیقی موالات است ولی می‌توان آن را به صورت «شرطیت عدم فاصله» یا «مانعیت فاصله» هم نام نهاد. حال همه شروط عدمی، در حقیقت از یک شرط وجودی حکایت می‌کنند. مثلاً عدم اکل حکایت از کف نفس می‌کند.

نکته حائز اهمیت آن است که گاه «عدم یک شیء» (مثل عدم تکلم) حکایت از چیزی می‌کند که آن شیء در متفاهم عرفی، دارای عنوان نیست و به نوعی نامعلوم است پس در حقیقت تکلم مانع نیست، عدم تکلم هم شرط نیست بلکه آن شرط وجودی که در صلات لازم است (و لو ما نام آن را نمی‌دانیم) چیزی است که ملازم با عدم تکلم است و این تقریر از کلام امام، از اشکالات پیش گفته، میراست.

ب) امام همچنین بر تصویر جزء و شرط فرد در تقابل جزء و شرط ماهیت در ماهیات اعتباریه اشکال کرده‌اند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۷۴)، به این بیان که:

ماهیات حقیقی وقتی در خارج موجود می‌شوند، علاوه بر آن ماهیت، عوارضی هم برای آن وجود موجود می‌شود. مثلاً وقتی زید در خارج موجود می‌شود، علاوه بر اینکه وجود او، وجود انسان است، وجود عوارض مشخصه او هم می‌باشد چرا که 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]. اما در ماهیات اعتباری، چیزی در خارج غیر از تحقق اجزا نداریم [به عبارت دیگر ماهیات حقیقی معقول اولی هستند و در خارج تحققی مربوط به خود دارند که البته عین تحقق افراد است ولی ماهیات اعتباری، اصلاً تحققی در خارج ندارند]. بلکه آنچه در عالم خارج وجود و تحقق دارد، اجزا هستند و بس و «مجموع اجزا» هم جز یک امر اعتباری چیز دیگری نیست.

[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 مصداق ماهیت حقیقی، می‌گوییم:] وقتی از

کنار هم قرار گرفتن ده جزء - مثلاً - ما یک امر اعتباری را جعل می‌کنیم، می‌توانیم بگوییم هر یک از آن ده جزء، علت قوام ماهیت اعتباری است و می‌توانیم هر وقت ده جزء با هم در خارج موجود شدند، بگوییم این ده جزء، فرد ماهیت اعتباری هستند ولی اگر ده جزء به همراه جزء یازدهم با هم موجود شدند، دیگر آن جزء یازدهم، جزء فرد ماهیت اعتباری نیست (چراکه آن فرد، فرد حقیقی نیست). اگر کسی یازده جزء را به عنوان ماهیت اعتباری، لحاظ کرد، در این صورت همه یازده جزء اجزای ماهیت دیگری می‌شوند و دیگر جزء یازدهم جزئی نیست که بگوییم جزء فرد است و جزء ماهیت ده جزئی نیست.

در این باره گفتنی است: امام با توجه به مبنای خویش در بحث صحیح و اعم، تلاش دارند که جزء فرد را روی مبنای خودشان تصویر کنند که این‌شاء الله آن را پس از تبیین نظر ایشان مطرح خواهیم کرد.

مقدمه ۹: لزوم تصویر قدر جامع

آخوند می‌گوید: [چون وضع در الفاظ عبادات عام و موضوع له عام است و متسالم است که اشتراک لفظی در لفظ صلات، موجود نیست. یعنی چنین نیست که برای هر نماز یک وضع علی حده باشد.] باید هم صحیحی‌ها و هم اعمی‌ها، قدر جامعی را تصویر کنند که همان موضوع له الفاظ عبادات باشد و نمازهای خارجی، مصداق آن باشند [در این باره گفتنی است: حتی اگر وضع عام، موضوع له خاص باشد هم، باز حین الوضع تصویر جامع لازم است.] (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۴).

در این باره گفتنی است: اولاً، طبق نظر آخوند، باید بگوییم همانطور که لازم است قدر جامعی را در وضع لحاظ کنیم، باید قدر جامعی را هم در مقام استعمال لحاظ کنیم. و لذا اگر کسی صحیحی شد و قدر جامعی را برای صلات صحیح لحاظ کرد. اگر چنین کسی خواست لفظ صلات را در اعم به طور مجازی استعمال کند باید بتواند قدر جامعی را برای صلات اعم تصویر کند. پس اگر مثل آخوند، گفتیم بنابر اعم، نمی‌توان قدر جامعی را تصویر کرد. باید بپذیریم که نمی‌توانیم لفظ صلات را در اعم حتی به طور مجازی استعمال کنیم.

ثانیاً، در مقابل مبنای آخوند، نائینی «لزوم تصویر جامع» را قبول نکرده‌اند: خوئی در تقریر کلام استادشان نائینی اشاره می‌کنند که (فیاض ۱۴۲۲ ج ۱: ۱۴۰):

نائینی، قبول ندارد که باید قدر جامع واحدی را تصویر کرد که همه افراد در آن مشترک

باشند. ایشان دلیل می‌آورد: ممکن است صلوات برای جامع بین نمازهای صحیح یا جامع بین نمازهای صحیح و فاسد، وضع نشده باشد بلکه لفظ صلوات وضع شده باشد برای بالاترین مرتبه نماز که همه اجزا و شرایط را با هم دارد. و بعد اگر به نمازهای مرتبه پایین‌تر (اگرچه نمازهای صحیح هستند مثل نماز نشسته برای آدمی که مضطر است یا نماز غرقی) و نمازهای فاسد «صلوات» گفته می‌شود، استعمال مجازی است.

بین نمازهای صحیح مرتبه پایین و نماز صحیح مرتبه بالا، علاقه مجازیه یا عبارت است از شباهت ظاهریه (تنزیل)، مثل اینکه نماز پنج جزئی شبیه نماز تام الأجزاء است، یا عبارت است از شباهت در اثر (مثلاً اجزا و اسقاط امر) - مثل نماز غرقی که شبیه نماز کامل و تام نیست ولی همان اثر را دارد، و بین نمازهای فاسد و نماز صحیح مرتبه بالا، علاقه مجازیه عبارت است از شباهت ظاهریه.

[در این باره گفتنی است: 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 صلوات است، و «نماز غرقی فاسد» چون شبیه نماز غرقی صحیح است، مجازاً صلوات نامیده می‌شود. البته نائینی ظاهراً تلاش دارند همین تقریر را مطرح کنند و آن را سبک مجاز از مجاز ندانند (خوبی ۱۳۵۲ ج ۱: ۳۶). اما سخن ایشان به نظر کامل نیست. البته کاظمینی در *فوائد الاصول* سعی می‌کنند مطلب نائینی را چنین حل کنند که: «صلوات غرقی صحیح» اصلاً صلوات نیست ولی وقتی شارع آن را صلوات نامید، وضع ثانوی در صلوات پدید آمده است - ایشان توضیح نمی‌دهد وضع جدید، اشتراک لفظی است یا تغییر در موضوع له قدیم است - پس «صلوات غرقی فاسد» شبیه «صلوات غرقی صحیح» است که وضع جدید داشته است (کاظمی خراسانی ۱۳۷۶ ج ۱: ۶۳).

پس صحیحی‌ها می‌گویند صلوات وضع شده برای فرد تام و مجازاً در افراد «صحیح» دیگر استعمال می‌شود و اعمی‌ها می‌گویند صلوات وضع شده برای فرد تام و مجازاً در افراد دیگر «چه صحیح و چه فاسد» استعمال می‌شود.

[در این باره گفتنی است: در آنچه نائینی مطرح کرده‌اند - 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 صلوات در آن مجازی است و لذا نائینی بحث از

«استعمال» را مطرح می‌کند و گویا می‌خواهد بگوید صحیحی اصلاً لفظ صلات را در فاسد استعمال نمی‌کند. و هو کما تری]

نائینی سپس به نکته‌ای اشاره می‌کند و می‌نویسد: «نعم استثنی - قده - من ذلك القصر و الإتمام، فقال انهما فی عرض واحد فلا بد من تصویر جامع بینهما» بیان مطلب: نائینی، مبنای خود را در قصر و اتمام جاری نمی‌داند [چراکه نماز قصر مرتبه پایین‌تر از نماز چهار رکعتی نیست] و می‌فرماید: باید جامع بین نماز قصر و نماز اتمام تصویر کرد.

خوبی این قسمت از مدعای استاد خود (نائینی) را در سه مدعا خلاصه می‌کند:

اول: موضوع له صلات، بالاترین مرتبه از صلات است (هم بر مبنای صحیحی‌ها و هم بر مبنای اعمی‌ها) اما صحیحی‌ها می‌گویند استعمال این لفظ در نمازهای صحیح، استعمال صحیح است در حالی که اعمی‌ها می‌گویند استعمال این لفظ هم در نمازهای صحیح و هم نمازهای فاسد، استعمال صحیح است.

دوم: در چنین نامگذاری‌هایی فرقی بین عبادات و مرکبات اختراعی نیست. [یعنی ماشین وضع شده برای جامع همه اجزا و شرایط ولی در ماشین‌هایی هم که برخی از اجزا را نداشته باشند استعمال لفظ ماشین، صحیح است].

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

ایشان سپس بر هر یک از این امور اشکال می‌کند: اما اشکال به مدعای اول:

اطلاق لفظ صلات بر نمازهای مراتب بالا و نمازهای مراتب پایین، یکسان است و چنین نیست که اطلاق در مراتب بالا حقیقی و اطلاق در مراتب پایین مجازی باشد. چراکه متشرعه در استعمالات خودشان، به تنزیل و علاقات مجازی توجه ندارند.

اشکال به مدعای دوم: [امر دوم از مبانی نائینی باطل است چراکه: در مرکبات اختراعی، یک مرتبه علیا داریم و بس. (مثلاً مرتبه علیا در ماشین عبارت است از ۱۰۰ جزء). ولی در عبادات، یک مرتبه علیا وجود ندارد، بلکه مرتبه علیا در نماز صبح دو رکعت است و در نماز ظهر چهار رکعت و...؛ پس در صلات با یک مرتبه علیا مواجه نیستیم بلکه با مراتب علیا مواجه هستیم که باید بین آنها «جامع» لحاظ کنیم.

و اشکال به مدعای سوم: از اینکه گفتیم بین مراتب علیا باید جامع تصویر کنیم معلوم می‌شود که تصویر جامع تنها مختص به قصر و اتمام نیست (فیاض ۱۴۲۲ ج ۱: ۱۴۳-۱۴۰).

جمع بندی مقدمه ۹: حق با آخوند است و لازم است قدر جامعی را لحاظ کرد.

مقدمه ۱۰: امکان و امتناع تصویر قدر جامع:

در این مقدمه ابتدا امکان یا امتناع تصویر قدر جامع بر اساس مبنای صحیحی‌ها بررسی می‌شود

و سپس این بحث را بر مبنای اعمی‌ها پی می‌گیریم:

تصویر جامع بنا بر مبنای صحیحی‌ها

یک) مبنای آخوند خراسانی:

آخوند پس از اینکه ثابت کردند که هم صحیحی‌ها و هم اعمی‌ها لازم است قدر جامعی را تصویر کنند، می‌فرمایند که صحیحی‌ها می‌توانند قدر جامعی تصویر کنند ولی تصویر قدر جامع بر اساس مبنای اعمی‌ها محال است. ایشان می‌گویند: صحیحی‌ها قطعاً می‌توانند بین افراد صحیح، جامعی را تصویر کنند چراکه: همه نمازهای صحیح یک اثر واحد دارند که کاشف از علت واحدی است که همان جامع صحیحی است.

همه افراد صحیح اگر تأثیر می‌کنند و آن اثر واحد را پدید می‌آورند. به سبب وجود آن قدر جامعی است که همه افراد صحیح در آن مشترک هستند [چراکه الواحد لا یصدر الا عن الواحد] پس می‌توان گفت مسمای صلوات، آن چیزی است که ناهی از فحشاست و آن چیزی است که معراج مؤمن است.

در این باره گفتنی است: توجه کنیم که کلام آخوند، محتاج پذیرش قاعده الواحد نیست [هر چند ایشان به عنوان دلیل از این قاعده بهره برده است] چراکه اگر گفتیم «صلوات» مشترک لفظی نیست، معلوم می‌شود که یک معنی و مفهوم موضوع له صلوات است که اثرش نهی از فحشا و .. است.

آخوند سپس به اشکالی اشاره می‌کند (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۵-۲۴):

[اگر کسی به جامع صحیحی اشکال کند که: جامع نه می‌تواند امر مرکب باشد و نه می‌تواند امر بسیط باشد. امر مرکب نیست، چراکه هر مرکبی را که شما تصویر کنید، گاه فاسد است [مثلاً نماز چهار رکعتی در حال سفر فاسد است و بالعکس]. و امر بسیط نیست: چراکه این امر بسیط یا عنوان «مطلوب» است یا ملزوم مساوی آن است (یعنی عنوانی است که همیشه همراه با مطلوبیت صلوات است و چنین نیست که اعم یا اخص از آن باشد یعنی نمازی باشد که مطلوب باشد و آن عنوان را نداشته باشد یا آن عنوان را داشته باشد و مطلوب نباشد)

عنوان مطلوب نمی تواند باشد چرا که اولاً: محال است عنوانی که از طلب حاصل می شود را در متعلق طلب اخذ کرد [اگر «عنوان مطلوب» همان صلات صحیح است شارع باید به آن امر کند، پس باید قبل از امر «مطلوب» موجود باشد درحالی که تا طلب نباشد مطلوبیت حاصل نمی شود]. ثانیاً: لازمه این حرف آن است که «صلوات» و «مطلوب» هم معنی باشند در حالی که چنین نیست. ثالثاً: اگر صلات به معنای مطلوبیت باشد در جایی که شک در اجزا و شرایط داریم نمی توانیم براءت جاری کنیم در حالی که صحیحی ها در چنین جایی به براءت تمسک می کنند. اما اینکه نمی توانیم براءت جاری کنیم به این جهت است که:

[اگر در جایی نمی دانیم شارع چه از ما خواسته است، براءت 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]. و عنوانی ملازم با مطلوب نمی تواند باشد. چرا که اشکال سوّم در اینجا هم جاری است [یعنی در این صورت یقین داریم چیزی از ما خواسته شده ولی نمی دانیم کدامین نماز (هشت جزئی یا هفت جزئی مثلاً) آن را تحصیل می کند، در اینجا باید احتیاط کنیم]. در این باره گفتنی است: این اشکال را شیخ انصاری در *مطالع الانظار* مطرح کرده اند (کلاتری ۱۳۸۳ ج ۱: ۶).

آخوند سپس به این اشکال چنین پاسخ می دهد (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۵):

جامع، عنوانی است بسیط که ملازم با مطلوبیت است و از نمازهای خارجی (که برخی هشت جزئی و برخی ده جزئی و ... هستند به حسب اختلاف حالات مصلی - مثلاً) - انتزاع می شود و با نمازهای خارجی متحد است (به نحو اتحاد کلی و مصداق)؛ اما در چنین موردی براءت جاری می شود و نه احتیاط. چرا که اگر جایی محصل، وجودی غیر از محصل داشت (مثل طهارت و غسل بنا بر اینکه طهارت امری باطنی است و وضو و غسل محصل آن هستند) باید احتیاط کنیم. اما اگر در جایی محصل فرد و مصداق برای محصل است (تحصیل کلی به سبب حصول فرد - که دارای یک وجود هستند) باید براءت جاری شود.

اشکال بروجردی بر آخوند

بروجردی بر آخوند - در جامع صحیحی - چنین اشکال کرده است (منتظری ۱۴۱۵ ج ۱: ۴۸):

آخوند موضوع له صلات را «ناهی از فحشا و معراج مؤمن» قرار داده است. در حالی که:

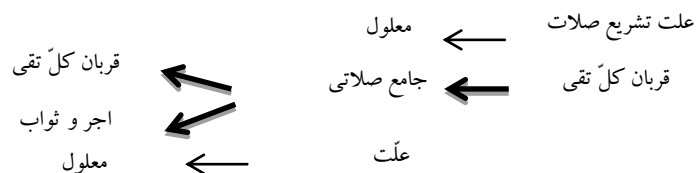
موضوع له صلوات چنین مفاهیمی نیست چرا که اولاً آنچه از صلوات متبادر می شود این معانی نیست. ثانیاً اگر موضوع له «ناهی عن الفحشا» باشد آیه شریفه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» چنین می شود: «الناهی عن الفحشاء و المنکر ینهی عن الفحشاء و المنکر».

در این باره گفتنی است: اولاً همین اشکال به نوعی در کلام نائینی هم مورد اشاره قرار گرفته است. ایشان می نویسد: «الكلام فی تصور جامع قریب عرفی یقع تحت الخطاب» (خوبی ۱۳۵۲ ج ۱: ۳۷). ثانیاً آخوند موضوع له صلوات را چیزی می دانست که ناهی عن الفحشاء و المنکر باشد و نه عنوان «ناهی عن الفحشاء» به عبارت دیگر موضوع له صلوات چیزی است که اثرش نهی از فحشا و منکر است. و الشاهد علی ذلك آنکه آخوند نمازهای خارجی را فرد و مصداق آن موضوع له می دانست در حالی که اگر موضوع له «ناهی» باشد، نمازهای خارجی سبب و محصل آن می شوند. ثالثاً، در دفاع از آخوند می توان گفت: شارع جامع بین نمازهای صحیح را تصویر کرده ولی آن را یا نمی تواند به عرف بفهماند یا لزومی برای این کار نمی بیند، در مرتبه بعد مصداق های این جامع را که دارای خواص و آثاری هستند به عرف نشان داده و گفته است هر مصداقی که این خاصیت ها را داشته باشد، مصداق آن جامع است و موضوع له صلوات هم همان جامع است. این عملکرد عرفی است و در نامگذاری های دیگر عرفی هم رواج دارد.

اشکال نائینی بر آخوند

نائینی ابتدا می فرماید (کاظمی خراسانی ۱۳۷۶ ج ۱: ۶۵): گفته شده که جامع بین افراد صحیح (که بتواند مسمای صلوات باشد) قابل فرض است. البته ممکن است نتوانیم خود آن را معرفی کنیم ولی می توانیم به آن اشاره کنیم. و اشاره به آن، گاه از طریق معلول و گاه از طریق علت است؛ طریق معلول یعنی از راه اجر و ثواب که معلول نماز هستند، و طریق علت یعنی از راه مصالح و مفاسد که علت نماز هستند.

در این باره گفتنی است: (۱) از دیدگاه نائینی مصالح و مفاسد (قربان کل تقی و ..) علت غایی تشریح صلوات است و صلوات دو معلول دارد یکی اجر و ثواب و یکی هم تحقق قربان کل تقی. پس:



بنابراین جامع صلاتی دو معلول دارد ولی یکی از آن دو معلول، علت غایی تشریح صلات است. توجه شود که همه جا لحاظ غایت، علت غایی است برای ایجاد شیء در حالی که وجود غایت، معلول است برای وجود شیء (مثلاً تصور جلوس علت غایی ساختن صندلی است ولی وجود جلوس مترتب بر وجود صندلی است).

۲) کلام نائینی در ارتباط بین جامع صلاتی و اجر و ثواب، ارتباطی با کلام آخوند ندارد ولی در رابطه با قربان کلّ تقی و جامع صلاتی ناظر به فرمایش آخوند خراسانی است. نائینی سپس به «راه معلول» که همان «قاعده الواحد» است اشاره کرده و می گوید: «لایمکن توارد علل متعدده علی معلول واحد، فوحدة الأثر لا یمكن إلا بأن یکون هناك جامع». و در ادامه در نقد این راه می فرماید: این راه باطل است چراکه:

اولاً: ممکن است اثر متعدد باشد، یعنی معلوم نیست که همه نمازها دارای اثری یکسان باشند، بلکه چه بسا نماز صحیح دارای اجزا و شرایط، اثری غیر از نماز صحیحی که فاقد بعضی از اجزا و شرایط است داشته باشد.

ثانیاً: اشتراک اثر دلیل بر وحدت مؤثر نیست بلکه می تواند یک اثر از اشیاى مختلف سرچشمه گرفته باشد، مثلاً گرما هم از خورشید و هم از آتش حاصل می شود در حالی که خورشید و آتش، حقیقت و ماهیت واحدی ندارند. البته لازم است بین دو شیء که ماهیت متعدد دارند و هر دو علت هستند، جامعی باشد که آن جامع واحد علت پیدایش معلول 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]. اما چون آن جامع، هویت و ماهیت آن دو شیء (دو علت) را نمی سازد لذا لازم نیست که آن جامع موضوع له باشد.

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.

رابعاً: اگر مسمی چیزی باشد که اثر را پدید می آورد (به این معنی که ترتب اثر قید موضوع له باشد یعنی صلات = آنچه اثر را پدید می آورد)، در این صورت اگر صلات مأموریه شد، «آنچه اثر را پدید می آورد» مأموریه شده است، پس اگر در جزئیت چیزی در صلات شک کردیم (اقل و اکثر ارتباطی) باید احتیاط کنیم، چراکه در حقیقت شک در تحقق موضوع له داریم (کاظمی خراسانی ۱۳۷۶ ج ۱: ۶۶-۶۷).

در این باره گفتنی است: ۱) در جواب به «اولاً» می‌گوییم: ظهور «الصلوة معراج المؤمن» آن است که معراج مؤمن، اثر مشترک و واحدی است که بین همه افراد صلات 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 یصدر إلا من الواحد» است قاعده الواحد در مورد واحدهای حقیقی بسیط و نه اعتباری جاری است.

۳) درباره «ثالثاً» می‌گوییم: حصول خارجی اثر اگرچه وجوداً متأخر است ولی می‌توان آن را در مقام تسمیه اخذ کرد پس «اثر» را می‌توان در رتبه تسمیه لحاظ کرد.

۴) اما درباره «رابعاً» طبق عقیده آخوند «اثر» 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 پروجردی آوردیم — این اثر صرفاً عنوان مُشیر است و صرفاً برای ما مسمی را کشف می‌کند نه اینکه قید موضوع له باشد. [مثل اینکه اگر گفتیم «آن کسی که آنجا نشسته را اکرام کن» در حالی که اسم آن فرد را نمی‌دانیم، «نشستن» می‌تواند قید «اکرام» نباشد].

۵) ولی در هر صورت وحدت اثر در اعتباری‌ها، کاشف از وحدت مؤثر نیست.

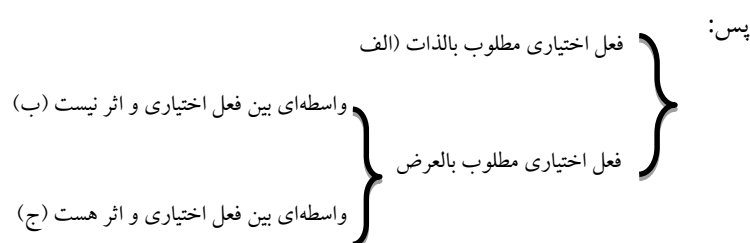
نائینی سپس به «راه علت و ملاکات احکام» اشاره کرده و می‌فرماید:

اگر بخواهیم به آن جامع، از راه علت اشاره کنیم، امر مشکل‌تر است چرا که: تکلیف نمی‌تواند به ملاکات احکام تعلق گرفته باشد، نه به نفس ملاکات احکام تعلق می‌گیرد و نه به چیزی که مقید به ملاکات است. پس مسمای نماز نمی‌تواند ملاک نماز باشد چنانکه مسمای نماز نمی‌تواند چیزی باشد که مقید به ملاک نماز است.

ایشان سپس با بیان مقدمه‌ای، دلیل این مدعا را چنین مطرح می‌کند:

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)؛ 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.

این نوع دوّم، خود دو قسم است: گاهی فعل اختیاری تمام العلة یا جزء اخیر علت تامّه است برای رسیدن به آن اثر؛ یعنی به محض حصول فعل اختیاری، آن اثر حاصل می‌شود (مثال: انداختن کسی در آتش علت است برای اینکه آن شخص بسوزد. سوختن = امر غیر اختیاری/اثر؛ القا در آتش = امر اختیاری). گاهی آن فعل اختیاری از زمره اموری است که بین آن و اثر فاصله است (مثال: کاشتن بذر = فعل اختیاری؛ رویدن سنبله = اثر، روشن است که رویدن سنبله غیر از افعال اختیاری مثل کاشتن بذر به چیزهایی مثل نور خورشید هم احتیاج دارد) (کاظمی خراسانی ۱۳۷۶ ج ۱: ۶۷).



ایشان سپس می‌گویند:

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 می‌توان گفت «القا در آتش احراق است» در حالی که فی الواقع القا در آتش سبب احراق است. اما در نوع «ج»: فاعل نمی‌تواند نسبت به «اثر» اراده کند چراکه اثر مقدر فاعل نیست. بلکه فاعل صرفاً می‌تواند فعل اختیاری را اراده کند. و در این صورت آن اثر انگیزه‌ای است برای اراده فعل اختیاری.

پس در اسباب تولیدی، فاعل هم می‌تواند معلول را اراده کند و هم علت اختیاری را، ولی در «دواعی»، فاعل تنها می‌تواند فعل اختیاری را به جهت آنکه شاید به معلول و اثر برسد اراده کند. و خود دواعی قابل اینکه متعلق اراده واقع شوند، نیستند.

نائینی پس از این مقدمه می‌فرماید:

بین اراده آمریه و اراده فاعلیه ملازمه برقرار است؛ یعنی هر جا فاعل می‌توانست اراده کند، آمر هم می‌تواند به آن امر کند چراکه: کار آمر آن است که مأمور را به عنوان یک فاعل، به سمت

عمل تحریک می‌کند. پس اگر فاعل نمی‌تواند کاری را انجام دهد، آمر هم نمی‌تواند به آن امر کند چرا که طلب محال است.

و ادامه می‌دهند که:

حال اگر فعل اختیاری برای اثر، سبب تولیدی است، هم می‌توان به سبب امر کرد و هم می‌توان به مسبب امر کرد (مثلاً می‌توانیم بگوییم لباس را در آتش بیانداز. و می‌توانیم بگوییم لباس را بسوزان). اما اگر اثر از دواعی است و فعل اختیاری از مقدمات اعدادی است، در این صورت فاعل نمی‌تواند اثر را اراده کند کما اینکه آمر نمی‌تواند به اثر امر کند. و لذا در این صورت امر فقط به فعل اختیاری تعلق می‌گیرد و نه به اثر.

نائینی پس از این مقدمه می‌گوید:

ملاکات و علل تشریح احکام (قربان کلّ تقی) سبب تولیدی نیستند بلکه داعی هستند (چرا که صلوات به تنهایی معراج مؤمن و قربان کلّ تقی نیست بلکه به چیزهای دیگری مثل تصفیه ملائکه احتیاج دارد). و چون چنین است، نمی‌توان ملاکات احکام را نه به عنوان مأموریه و نه به عنوان جزء مأموریه أخذ کرد (کاظمی خراسانی ۱۳۷۶: ۶۸۷۲).

بنابراین، معراج مؤمن و ... نمی‌تواند جامع صحیحی باشند. و همچنین نمی‌توانند معرف باشند برای جامع صحیحی [تصویر آخوند] چرا که هیچ ملازمه‌ای بین آنها و صلوات وجود ندارد (گفتیم برخی از صلوات‌ها چنین نیستند).

در این باره گفتنی است: (۱) با توجه به اینکه آخوند می‌فرمود جامع صلوات صحیح، علت است برای تحقق «تقرب إلى الله و نهی از فحشا» پس جامع صلوات دارای صفتی است که عبارت باشد از ناهی از فحشا و قربان کلّ تقی. و نائینی هم در حقیقت می‌گوید جامع صلوات صحیح علت تامه یا جزء اخیر علت تامه برای «تقرب إلى الله و نهی از فحشا» نیست. بلکه چه بسا نمازی صحیح باشد و قربان کلّ تقی و ناهی عن الفحشا نباشد.

پس اگر آخوند مدعی شوند که همه نمازهای صحیح ناهی از فحشا قربان کلّ تقی هستند، اشکال نائینی خود به خود منتفی است.

(۲) در دفاع از آخوند می‌توان گفت، در مبنای 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 آخوند را کامل می‌کند و لذا آیت الله وحید - حفظه الله - از این اثر با عنوان «عمود دین»

یاد می کند (حسینی میلانی ۱۴۲۸ ج ۱: ۲۳۲).

۳) نکته دیگر در کلام نائینی این است که این تفصیل بین «معلول‌هایی که لحاظشان علت غایی نیست» و «معلول‌هایی که لحاظشان علت غایی است» هیچ تأثیری در بحث ندارد. جز اینکه نائینی نوع اول معلول‌ها را معلول دائمی و نوع دوم را معلول غیر دائمی (در صورتی که مثلاً ملائکه هم نماز را تصفیه کنند) می‌داند. حال اگر هم نوع دوم معلول دائمی شوند، باز اشکالات چهارگانه قبل مطرح می‌شود.

اشکالات امام خمینی بر آخوند خراسانی

امام خمینی در اشکال بر مبنای آخوند می‌فرماید: [اهم فرمایش ایشان بدین شرح است]
 ۱) قاعده الواحد در امثال صلوات جاری نمی‌شود بلکه فقط درباره خدای سبحان که واحد من جمیع الجهات است، جاری می‌شود. [در این باره گفتنی است که مدعای آخوند مبتنی بر قاعده الواحد نیست چنانکه در ذیل فرمایش ایشان آوردیم].

۲) اگر بخواهند بگویند جامع صلوات، بسیط است من جمیع الجهات، می‌گوییم: چون پذیرفتید جامع صلوات دارای اثرهای متعدد است (نهی از فحشا، قربان کلّ تقی، عمود دین و معراج مؤمن) لاجرم پذیرفته‌اید جامع صلوات بسیط نیست بلکه متکثر الحقیقه است. چراکه معلول‌های مختلف از جهات و حیثیت‌های مختلف علت صادر می‌شود. [در این باره گفتنی است: اگر بگوییم این آثار در طول هم هستند، مثل مخلوق بودن همه موجودات برای خدا، این اشکال وارد نمی‌شود].

۳) مضافاً بر اینکه جامع صلوات به علت دیگری هم نمی‌تواند بسیط باشد، چراکه نهی از فحشا به معنای مانعیت نسبت به فحشا است. و چون فحشا امر متکثری است (دروغ، غیبت و ...) لاجرم جامع صلوات هم امر متکثری می‌شود چراکه باید با هر جهت یکی از آن مصادیق فحشا را دفع کند [یعنی اثر واحدی نیست بلکه فحشاها مختلف الحقیقه هستند].

۴) اگر بگویند جامع صلوات یک امر واحد است (مثل کمال نفسانی) که در بساطت موجب دفع همه مصادیق فحشا می‌شود، می‌گوییم این خروج از استدلال به آثار است (یعنی دیگر از طریق وحدت اثر پی به وحدت مؤثر نبرده‌اید) و استدلال به یک امر مجهول (مثل کمال نفسانی) کرده‌اید که دلیلی هم بر وجودش نداریم (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۴۹).

[امام در حقیقت می‌فرماید اگر قاعده الواحد را از مدعای آخوند کنار بگذاریم، سخن آخوند ثبوتاً باطل نمی‌شود ولی اثباتاً برای آن دلیلی نداریم].

جمع‌بندی فرمایش آخوند خراسانی: از دیدگاه آخوند موضوع له صلوات (یا همان جامع صحیحی) عبارت است از مفهومی که نمی‌دانیم چیست اما به وسیله آنکه آثار دارد، کشف می‌کنیم که هست. البته واضح لفظ صلوات (شارع) می‌داند که چیست و برای همان وضع کرده است. اما باید توجه داشت که اگر گفتیم قدر جامع بنا بر اعم، اصلاً قابل تصویر نیست آنگاه امر دائر است بین قدر جامعی که آخوند مطرح می‌کنند و قدر جامع‌هایی که صحیحی‌های دیگر طرح خواهند نمود. اما اگر قدر جامع بنا بر اعم، قابل تصویر باشد، آنگاه باید دید آیا مبانی دیگران، دلیلی برای خویشتن اقامه می‌کنند یا نه؟

دو) مبنای اصفهانی

اصفهانی قبل از تبیین نظر و مبنای خود می‌فرماید:

۱) جامع یا جامع ذاتی مقولی است یا جامع عنوانی اعتباری است و هر دو غلط است؛ «جامع عنوانی» [مثل عنوان «ناهی عن الفحشاء» یعنی لفظ صلوات وضع شده برای ناهی عن الفحشاء] اگر چه ممکن است بگوییم موضوع له لفظ صلوات عنوان ناهی است ولی لازمه این حرف آن است که بگوییم صلوات یعنی ناهی و اگر به معنوی [یعنی رکوع همراه با سجود و...] می‌گوییم صلوات، مجاز است چراکه عنوان غیر از معنوی است. جامع عنوانی، مثل «جامع مقولی» نیست [جامع مقولی مثل ماهیت انسان که جامع است بین زید و عمرو و ... و متحد با آنهاست] یعنی عنوان متحد با معنوی نیست ولی جامع مقولی متحد با افراد است. در حالی که اطلاق صلوات بر معنوی، بالضرورة، حقیقت است.

۲) اصفیٰ ذلک اینکه بسیار سخیف است اگر بخواهیم بگوییم صلوات وضع شده برای عنوان «ناهی». [در این باره گفتنی است: خواندیم که بروجردی، بر این عقیده بودند که مراد آخوند همین است].

اما اگر بگوییم موضوع له جامع مقولی است: مشکل اینجاست که نماز از مقولات متباینه‌ای تشکیل یافته [طمأنینه = کیف، تعداد رکعات = کم، نسبت با مکان و زمان مصلی = این و متی و ...] و تحت مقوله واحدی نمی‌گنجد و لذا چیزی که بخواهد موضوع له برای صلوات باشد، در میان نیست (اصفهانی ۱۴۲۹ ج ۱: ۹۸).

اصفهانی سپس به تبیین نظر خویش می‌پردازد؛ تبیین نظر ایشان به نقل از امام خمینی در *منهاج* چنین است (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۵۳):

۱) ماهیات و مفاهیم و معانی هر چه ابهامشان بیشتر باشد، اطلاق و شمولشان بیشتر است به خلاف وجود [یعنی وجود هر چه اقوی باشد، سعه بیشتری دارد ولی مفهوم هر چه مبهم تر و چنانچه در عبارت اصفهانی موجود است (اصفهانی ۱۴۲۹ ج ۱: ۱۰۱) هر چه 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. [در این باره گفتنی است: طرح بحث وجود در اینجا دخالتی در مسأله ندارد، بلکه عنایت ایشان به مفاهیم است].

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

۳) اگر از امور اعتباری باشد [مفاهیمی که از امور متعدده شکل گرفته مثل صلوات که از رکوع و سجود و ... شکل گرفته است] به گونه‌ای که گاه کم می‌شوند و گاه زیاد [نماز چهار رکعتی و سه رکعتی]، در مورد چنین مفاهیمی، اگر واضع بخواهد لفظی را برای آن وضع کند، باید آن مفهوم را به صورت مبهم - غایة الابهام - لحاظ کند در حالی که برخی از عناوین و آثاری که همیشه همراه آن هستند آن را تعریف کنند. پس در حالی که مراتب نماز مختلف است، لفظ صلوات وضع شده است برای ماهیت مبهمی که عناوین و آثاری دارد. عناوین و آثاری که همیشه با آن هستند و آن را تعریف می‌کنند.

۴) می‌توان گفت عرف وقتی لفظ صلوات را می‌شنوند، «عملی خاص که مطلوب شارع است و در برخی از زمان‌ها خوانده می‌شود» را می‌فهمند [یعنی موضوع‌له صلوات عبارت است از ماهیتی مبهم که آثاری دارد: مطلوب شارع است، وقت خاص دارد و ...]. 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 می‌شود «یکی از مردان»، به نحو علی البدل شامل زید و عمرو و بکر می‌شود ولی رجل اگر ماهیت مبهم باشد که در فارسی به «مرد» ترجمه می‌شود، به نحو علی البدل شامل زید و عمرو و بکر نمی‌شود بلکه در حال واحد شامل همه می‌شود].

در این باره گفتنی است: از دیدگاه اصفهانی موضوع‌له صلوات نه جامع مقولی است (چراکه

صلوات دارای مقوله نیست) و نه جامع عنوانی؛ بلکه صلوات وضع شده برای «مفهومی مبهم» که آثارش آن را معرفی می‌کنند.

اشکال بجنوردی بر محقق اصفهانی

بجنوردی در اشکال بر محقق اصفهانی می‌فرماید (موسوی بجنوردی ۱۴۲۱ ج ۱: ۹۳-۹۲):

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

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

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

در این باره گفتنی است: مراد اصفهانی، مفهوم مبهم است. ابهام در مفهوم به معنای آن است که چیزی از آن فهمیده نمی‌شود. یا به عبارتی گنه آن معلوم نیست حال گاه ابهام برای متکلم است و گاه برای شنونده و گاه برای هر دو. از آنجا که محقق اصفهانی می‌فرماید: واضح، مفهوم مبهم را لحاظ کرده و برای آن وضع کرده است، پس معلوم می‌شود که از دیدگاه ایشان واضح هم مفهوم را نمی‌شناسد اما ابهام آن به سبب آثار و نتایجش قابل ارتفاع است. این به خلاف قول آخوند است که ظاهراً می‌فرمود واضح مفهوم را می‌شناسد ولی این مفهوم برای ما مبهم است مثل اینکه واضح لغت «فشار خون» این ماهیت و مفهوم را می‌شناسد ولی برای اکثریت شنوندگان و استعمال کنندگان، این مفهوم تنها از طریق آثارش قابل شناسایی است.

اشکال امام بر محقق اصفهانی

امام در اشکال بر محقق اصفهانی می‌فرماید (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۵۳):

ابهام در ذات راه ندارد [یعنی ماهیات مبهم نمی‌باشند و مفاهیم هم مبهم نیستند و اگر به مفاهیم و ماهیات، مبهم می‌گوییم از این جهت است که مصادیق آنها معلوم نیستند و الانفس

ماهیات نمی‌توانند مبهم باشند. [جز در فرد مردد که آنجا ابهام در ذات راه دارد. در این باره گفتنی است: در اینجا هم آن فردی که در خارج است، ذاتش معین است و اگر برای ما مردد 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، مصداق خارجی است. پس باید صلات برای معنایی روشن وضع شده باشد که گاه چهار رکعتی می‌شود و گاه دو رکعتی (عوارض و طواری) حال آن جامع چیست؟

جمع بندی فرمایش اصفهانی: از دیدگاه ایشان موضوع له صلات، مفهومی است که می‌دانیم هست و نمی‌دانیم چیست اما لوازمی که دارد، آن را معرفی کرده و می‌شناساند. لذا اشکال بر اصفهانی وارد می‌شود که «عرف از لفظ صلات، معنا و مفهومی را درک می‌کند در حالی که با این تقریر باید بگوییم اصلاً معنای لفظ صلات معلوم نیست»؛ اما نکته مهم آن است که چه تفاوتی بین کلام ایشان با آن چیزی است که ما از کلام آخوند استفاده کردیم؟

۱) به نظر می‌رسد اولین تفاوت به قسمتی برمی‌گردد که ایشان «آن چیزی که موضوع له صلات است» را «من الأمور المتولفة من عدة أمور» برمی‌شمارد به عبارت دیگر از دیدگاه آخوند جامع صحیحی (یعنی موضوع له صلات مثلاً) امری بسیط بود در حالی که از منظر محقق اصفهانی، این جامع، مرکب از عدة امور است. اللهم إلا أن يقال: مراد اصفهانی آن است که مصداق آن جامع، مرکب از عدة امور هستند و الا خودش امری بسیط است.

۲) دومین تفاوت به این برمی‌گردد که از دیدگاه آخوند موضوع له صلات، مفهوم غیرقابل شناسایی است (حداقل ظاهر برداشت محشین ایشان چنین است) در حالی که 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.

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

۴) البته می‌توان فرمایش اصفهانی را پذیرفت؛ یعنی اگر چیزی مبهم بود (چه واضح آن را بشناسد و چه نشناسد) می‌تواند موضوع له لفظ قرار گیرد در حالی که با برخی از آثارش شناخته می‌شود. پس از دیدگاه ایشان صلات، عمل است اما نه هر عملی، بلکه عملی که آن را می‌توان با

اثرش شناخت. پس صلوات وضع شده است برای مفهومی که عبارت است از عملی که با اثرش شناخته می‌شود.

جمع بندی مبنای آخوند و اصفهانی: اگر از دو قول آخوند و 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 حالی که برای واضح این مفهوم، معلوم و معین بوده است»، می‌توانیم ثبوتاً به چنین امری ملتزم شویم.

سه) مبنای عراقی:

عراقی هم تلاش کرده که جامعی را بنابر صحیح ارائه کند (آملی ۱۳۷۰ ج ۱: ۱۱۶؛ بروجردی ۱۴۱۷ ج ۱: ۸۱؛ عراقی ۱۴۲۰ ج ۱: ۱۴۱). آنچه ایشان فرموده‌اند بنابر مبنای ایشان در بحث وجود سعی است که در جای خود آن را رد کرده‌ایم. امام نیز به شدت بر این سخن تاخته‌اند و آن را رد کرده‌اند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۵۰).

چهار) مبنای بروجردی و حائری مؤسس:

بروجردی، پس از آنکه نمی‌پذیرد که بین نمازهای صحیح، جامع ذاتی موجود باشد، جامع صحیح را، علی نحو جامع عرضی تصویر می‌کند. ایشان می‌گویند (منتظری ۱۴۱۵: ۴۸):
همه نمازها [ی صحیح] علی رغم 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. این خشوع با اولین جزء نماز، آغاز می‌شود و تا انتهای نماز موجود است. این خشوع همانند صورت است برای همه اجزا و شرایط. [و همانند روح است در کالبد اجزا و شرایط]
پس نماز، نفس اقوال و اوراد - که به تدریج به وجود می‌آیند - نیست. (که اگر چنین بود، این حقیقت در سرتاسر نماز موجود نبود بلکه هرچه به سمت انتهای نماز می‌رفتیم، این حقیقت هم به انتهای خود می‌رسید و لازمه دیگر، آن بود که نماز گزار، هنگامی که در حال سکون است، در «صلوات» نباشد) بلکه عبارت است از «توجه عبد به خدا». این حقیقت (توجه به خدا = صلوات) در همه آنات و لحظات نماز باقی است.

همین مطلب در تقریر دیگر بروجردی نیز مورد اشاره قرار گرفته است: در *الحجة فی الفقه* چنین

می‌فرمایند (حائری یزدی ۱۴۱۹: ۵۸):

همانطور که انسان وضع شده برای روح انسانی و صورت انسانی و نه برای بدن، صلوات هم وضع شده برای روح صلواتی یعنی خضوع و خشوع. این خضوع، به تمامه در تک تک اجزا باقی است و به همان اندازه که در آغازین جزء صلوات هست، در آخرین جزء هم هست. اگر چه برخی از نمازها خضوع کمتری دارند و برخی بیشتر.

همچنین حائری مؤسس حوزه علمیه قم نیز ظاهراً همین مبنا را برگزیده‌اند، چرا که می‌فرمایند (حائری یزدی بی‌تاج ۱: ۴۸):

جامع بین افراد صحیحه، امری است بسیط که در همه نمازهای صحیح موجود است. به اینکه هر یک از عبادات صحیحه (مثلاً صلوات) اگر به فاعل خاصی اضافه داده شد، دارای آن جامع است. رابطه این جامع با تک تک نمازها، رابطه کلی و فرد است. مثلاً نماز ایستاده آدم سالم با ایما و اشاره آدم مریض در آن جامع مشترک هستند. آن جامع اظهار عظمت خالق است به اندازه‌ای که ممکن است. از این مطلب چاره‌ای نیست جز آنکه پذیرفته شود.

در این باره گفتنی است: طبق هر دو مبنا جامع امری بسیط است؛ اما تفاوت بین مبنای بروجردی و حائری آن است که بروجردی، جامع را خضوع می‌دانستند در حالی که حائری جامع را تعظیم می‌دانند.

اما اشکال اصلی به این مبنا [مبنای چهارم] آن است که اولاً: در سایر عبادات هم خضوع هست در حالی که آنها نماز نیستند. ثانیاً: اگر بگویند نوعی خاص از خضوع، صلوات است، این نوع خاص از خضوع در نمازهای فاسد هم - به خصوص نمازهایی که نمازگزار بطلان آنها را نمی‌داند - موجود است. ثالثاً: - و هو العمده - به حکم تبادل صلوات نام همین چهار رکعت و دو رکعت و ... است و نه نام خضوعی که در آنها مستتر است. به عبارت دیگر ما به افعالی که خاضعانه انجام می‌شود می‌گوییم صلوات و نه به خضوع موجود در آنها.

این قلت: این اشکال متوجه مبنای اصفهانی و آخوند هم می‌شود. قلنا: خیر، آنجا این اشکال مطرح نمی‌شود چرا که در آنجا همین رکعات مصداق ذاتی صلوات بودند در حالی که 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 گذاشته‌اند.

إن قلت: حائری به صراحت می‌نویسند، رابطه خضوع با نمازهای خارجی رابطه کلی و فرد است. پس در آنجا هم می‌توان گفت اگر عرفاً به نمازهای خارجی صلوات می‌گوییم، به سبب آن است که مصداق آن مفهوم کلی هستند.

قلنا: اولاً؛ اینکه 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 و اصفهانی پیدا نمی‌کند. چراکه آن بزرگواران می‌گفتند: جامع امری بسیط و مبهم است که رابطه‌اش با نمازهای خارجی، رابطه کلی و فرد است، و بروجردی و حائری آن امر بسیط و مبهم را شناسایی کرده و آن را «خضوع» دانسته‌اند. یعنی سخن بروجردی و حائری صرفاً رفع فی الجملة ابهام از آن مفهومی است که آخوند و اصفهانی مبهم می‌دانسته‌اند.

و الحق: خضوع و تعظیم نسبت به رکعات، عرض می‌باشند و لذا اشکال ثالثاً – که قبلاً آوردیم به بروجردی و حائری وارد است.

پنج) مبنای شهید صدر:

شهید صدر جامع صحیحی‌ها را جامع مرکب می‌داند؛ ایشان ابتدا توضیح می‌دهند که مشکل در تصویر جامع صلاتی از آنجا ناشی می‌شود که اگر به‌عنوان مثال فاتحة الكتاب را جزء صلوات بدانیم، در نماز آخرس چگونه حکم به صحت کنیم و اگر جزء ندانیم، در نماز انسان سالم چه بگوییم؟ صدر سپس در مقام جواب می‌گویند (عبدالساتر ۱۴۱۷ ج ۳: ۲۲):

حلّ مشکل به آن است که توجه کنیم: فاتحة الكتاب اگر چه یک وجود است ولی به انحاء متعدده معدوم می‌شود. گاه انعدام نسبیانی پیدا می‌کند، گاه انعدام اضطراری و گاه انعدام اختیاری (و این در مورد همه اجزا صادق است)؛ حال اگر بگوییم صلوات عبارت است از فعل مرکب (مثلاً رکوع + سجده + تشهد + فاتحه + ...) به شرطی که برخی از اجزای آن اختیاراً معدوم نشده باشند (= لا یصدق علیه انعدامات معینه) در این صورت ما اجزا را به حساب حصص عدمی مضیق کرده‌ایم.

در این صورت نماز آدم سالم غیر ناسی اگر فاتحة الكتاب را نخواند، می‌توان گفت او نماز یعنی «فعل مرکبی که اجزای آن اختیاراً معدوم نشده‌اند» را به جای نیاورده ولی اگر آخرس، فاتحة الكتاب را نخواند می‌توان گفت او نماز را به جای آورد و در نتیجه با این تقریر می‌توان همه

نمازهای صحیح را تحت جامع واحدی جمع کرد.

در این باره گفتنی است: طبق این بیان جامع صحیحی برای نماز عبارت است از: «رکوع + سجود + تشهد + ... به شرطی که اختیارات ترک نشده باشند». ایشان ظاهراً خود متنبه می‌شوند که این جامع راهگشا نیست چرا که در مثل «قصد قربت» اختیاری بودن یا نسیانی بودن ... با هم فرقی نمی‌کنند و در هر صورت نماز بدون قصد قربت باطل است. همچنین در مثل کسی که «عن اضطرار» وضو نمی‌گیرد ولی تیمم هم نمی‌کند، «فعل مرکب به شرط عدم ترک اختیاری وضو» صدق می‌کند ولی نمازش باطل است. ظاهراً به همین جهت است که ایشان اجزای نماز را پنج دسته می‌کنند و در هر مورد به طور مجزاً وارد بحث می‌شود.

شهید صدر همچنین می‌فرماید (عبدالساتر ۱۴۱۷ ج ۱: ۱۹۴-۱۹۳):

دلیلی ندارد جامع صحیح را، جامع از همه اجزا و شرایط که در صحّت نماز معتبر است، بدانیم تا کسی بگوید بر «فاقد بعض اجزا» صدق نمی‌کند بلکه: جامع صلات، جامعی است مرکب از: **اول:** قیودی که در صحت همه نمازها معتبر دانسته شده است مثل قصد قربت. این قیود در جامع صلات دخیل است.

دوم: قیودی که در انجام نماز، یا خودشان یا بدل تخییری آنها (که در عرض آنهاست و مکلف هر کدام را خواست انجام می‌دهد) معتبر هستند. مثل سوره حمد یا تسبیحات اربعه در رکعت‌های سوم و چهارم. جامع بین این قیود و بدل عرضی آنها، در جامع صلاتی دخیل است. **سوم:** قیودی که در انجام نماز یا خودشان 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 اینها در جامع صلاتی دخیل است. در حالی که هر کدام مقید شده‌اند به موضوع خاص خودشان.

چهارم: قیودی که در نماز دخیل هستند و دارای بدل طولی هستند (یعنی اگر امکان نداشتند، بدل آنها را اتیان می‌کنیم) مثل قیام و بدل آن یعنی جلوس، یا وضو و بدلش یعنی تیمم. جامع بین اینها - در حالی که حالت اختیار و اضطرار را در آن مقید کرده‌ایم - دخیل در جامع صلاتی است. [در این باره گفتنی است: ظاهراً مراد ایشان از جامع، قدر مشترک نیست چرا که قدر مشترک را نمی‌توان مقید به اقسامش کرد یعنی انسان که جامع بین سفید پوست و سیاه پوست است، در

هنگامی که جامع است نمی‌تواند مقید به سفید پوستی و سیاه پوستی شود. پس می‌توان گفت مراد ایشان آن است که چنین بگوییم: نماز وضع شده برای «... + دو رکعت برای مسافر و چهار رکعت برای حاضر» یا مثلاً بگوییم: نماز وضع شده برای «... + قیام برای سالم و ... + جلوس برای مریض» [پنجم: قیودی که در نماز دخیل هستند ولی مربوط به حال اختیار هستند و اگر اختیار نداشتیم اصلاً بدل ندارند و ساقط می‌شوند. مثل «بسم الله الرحمن الرحيم» که در حال تقيه ترک می‌شود. این قسم را مشکل می‌توان در جامع صلاتی اخذ کرد [و نحوه اخذ این قیود، همان است که در صدر بحث گذشت].

در این باره گفتنی است: پیش از آنکه به نقد کلام صدر پردازیم، لازم است در مقدمه اشاره کنیم که بسیط و مرکب در ما نحن فیه (که صفت جامع قرار گرفته‌اند) 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 می‌باشند.

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 «مفاهیم عامه» است؛ مثل چیز برای همه موجودات.

اما مرکب در اینجا عبارت است از مجموعه‌ای از اجزا که در مجموعه‌هایی وجود دارد. مثل «الف + ب» که جامع است بین مجموعه «الف + ب + ج» و مجموعه «الف + ب + د + ه». چون مجموعه‌ها را ما واحد اعتبار می‌کنیم، پس جامع مرکب در اعتباری‌ها تصویر می‌شود. اما باید توجه داشت که رابطه این جامع مترتب با دو مجموعه مذکور، رابطه کلی و فرد نیست بلکه رابطه کل و جزء است.

پس اگر ما مجموعه‌ای مرکب از «دو اسب + یک اطاقک» را درشکه نام نهادیم در این صورت هر جا دو اسب با یک اطاقک بود حقیقتاً درشکه صادق است و رابطه این مفهوم با آنها رابطه کلی و فرد است ولی اگر سه اسب و یک اطاقک را لحاظ کردیم، رابطه آن مفهوم با این شیء رابطه کلی و فرد نیست بلکه رابطه کل و جزء است. حال اگر «الف + ب» بشرط لا باشد، رابطه‌اش با دو مجموعه مذکور تباین است ولی اگر «الف + ب» لا بشرط باشند، رابطه‌اش با دو

مجموعه مذکور رابطه کل و جزء است [این مطلب را به طور مفصل در تبیین فرمایش امام در بحث جزء فرد مطرح کردیم] اما توجه شود که اگر «ج و د» قدر جامعی ندارند، نمی‌شود مجموعه‌ای تحت عنوان «الف + ب + ج یا د» تصویر کرد.

از مجموع آنچه صدر می‌گوید می‌توان گفت:

(۱) از دیدگاه ایشان صلوات عبارت است: «فعلی که مرکب است از قصد قربت مطلقاً [قیود دسته اول] + حمد یا تسبیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم [قیود دسته دوم] + رکعت سوم و چهارم برای حاضر و عدم این رکعت‌ها برای مسافر [قیود دسته سوم] + قیام برای مختار و جلوس برای مضطر [قیود دسته چهارم] + بسم الله به شرطی که اختیارات ترک نشده باشد [قیود دسته پنجم]» (پس اگر بسم الله اختیارات ترک شده باشد، دیگر نماز، نماز نیست). این همانند آن است که عرفاً می‌گوییم: قرمه سبزی وضع شده برای «گوشت مطلقاً + لویا مطلقاً + سبزی اسفناج یا شنبلیله».

(۲) اما این مشکل پدید می‌آید که هر جا به تردید برخوردیم، دیگر قدر مشترکی نداریم به عبارت دیگر اگر عنوانی نداریم که هم شامل اسفناج و هم شامل شنبلیله شود، باید دوبار نامگذاری کنیم، یک بار برای «گوشت + لویا + اسفناج» و یک بار برای «گوشت + لویا + شنبلیله» و در ما نحن فیه بین شیء و بدل آن (چه عرضی تعیینی و چه عرضی تخییری و چه طولی) قدر مشترک قابل تصویر نیست. و اینکه ایشان جامع بین تیمم در مضطر و وضو در مختار را مورد اشاره قرار می‌دهد، کلام کاملی نیست. پس:

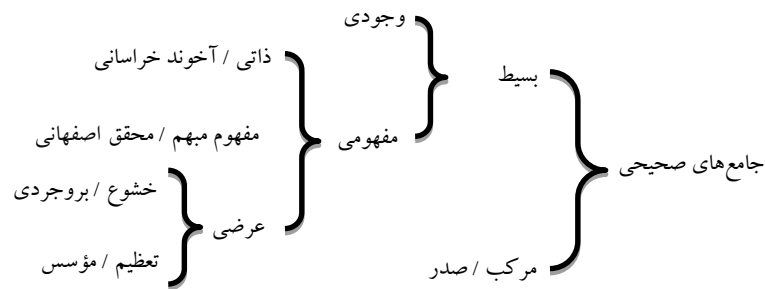
کلام ایشان در قیود نوع اول و نوع پنجم قابل قبول است ولی در سه نوع دیگر از قیود چون قدر مشترکی در کار نیست، باید به وضع متعدد در لفظ صلوات قائل شویم و این به معنای اشتراک لفظی در لفظ صلوات است که ایشان خود قبول ندارد.

به عبارت دیگر چون موضوع له، مفهوم است، اگر نخواهیم به اشتراک لفظی دچار شویم، باید یک مفهوم بسیط 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.

(۳) نکته آخر درباره کلام ایشان آن است که در مبنای شهید صدر، صلوات، واحد اعتباری است و واحد اعتباری در حقیقت امور کثیره است که ما آنها را واحد اعتبار می‌کنیم. پس در حقیقت صلوات عبارت است از «مجموع اجزا و شرایط» 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 می‌انجامد.

جمع بندی امر اول (جامع صحیحی):



جامع‌های صحیحی / منتسب به آخوند

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

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق) *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- آملی، میرزاهاشم. (۱۳۷۰ق) *بدائع الأفكار فی الاصول (تقریرات درس آقا ضیاء عراقی)*، نجف اشرف: المطبعة العلمية.
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۹ق) *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، بیروت: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۱۵ق) *مناهج الوصول إلى علم الاصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بروجردی، محمد تقی. (۱۴۱۷ق) *نهایة الأفكار (تقریرات ضیاء الدین عراقی)*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
- تقوی‌اشتهاردی، حسین. (۱۴۱۸ق) *تنقیح الاصول (تقریرات درس امام خمینی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جزایری، محمدجعفر. (۱۴۱۵ق) *منتهی الدراية فی توضیح الکفایة*، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم. (۱۴۰۴ق) *الفصول الغرورية فی الاصول الفقهية*، قم: داراحیاء العلوم الاسلامیه.

- حائری یزدی، عبد الکریم. (بی تا) *دررالفوائد*، قم: چاپخانه مهر.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۴۱۹ق) *الحجة فی الفقه (تقریرات درس حسین بروجرودی)*، اصفهان: مؤسسه الرساله.
- حسینی میلانی، علی. (۱۴۲۸ق) *تحقیق الاصول*، قم: مرکز الحقائق الاسلامیه.
- حکیم، عبدالصاحب. (۱۴۱۳ق) *منتقى الأصول (تقریرات درس محمد روحانی)*، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
- خمینی، سید حسن. (۱۳۹۱) «بررسی حقیقت شرعیه با رویکردی بر نظر امام خمینی (س)»، *فصلنامه متین*، سال چهاردهم، شماره ۵۷.
- خمینی، سیدمصطفی. (۱۴۱۸ق) *تحریرات فی الاصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۳۵۲) *اجود التقریرات (تقریرات درس محمدحسین نائینی)*، قم: مطبعة العرفان.
- رشتی، حبیب الله بن محمدعلی. (بی تا) *بدائع الأفكار*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- روزدری، مولی علی. (۱۴۰۹ق) *تقریرات آیت الله المجدد الشیرازی*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- عبد الساتر، حسن. (۱۴۱۷ق) *بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس شهید صدر)*، بیروت: الدارالاسلامیه.
- عراقی، ضیاء الدین. (۱۴۲۰ق) *مقالات الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۵) *ایضاح الکفایة*، قم: نوح، چاپ پنجم.
- فیاض، محمد اسحاق. (۱۴۲۲ق) *محاضرات فی أصول الفقه (تقریرات درس ابوالقاسم خوئی)*، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی قدس سره.
- کاظمی خراسانی، محمدعلی. (۱۳۷۶) *فوائد الاصول (تقریرات درس محمدحسین نائینی)*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- کلانتری، ابوالقاسم. (۱۳۸۳) *مطرح الأنظار (تقریرات درس شیخ مرتضی انصاری)*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم.
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۱۹ق) *اصول فقه*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ چهارم.
- ملکی اصفهانی، محمود. (۱۳۸۱) *اصول فقه شیعه (تقریرات درس محمد فاضل موحدی لنگرانی)*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- منتظری، حسین علی. (۱۴۱۵ق) *نهایة الاصول (تقریرات درس حسین بروجرودی)*، تهران: نشر تفکر.
- موسوی بجنوردی، میرزاحسن. (۱۴۲۱ق) *منتهی الاصول*، تهران: مؤسسه عروج، چاپ اول.
- مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۹ق) *تسدید الاصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۳۷۸ق) *قوانین الاصول*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.