

واکاوی بحث صحیح و اعم با رویکردی بر نظر امام خمینی^(س) (۲)

سید حسن خمینی^۱

چکیده: پس از آنکه در بخش نخست^۲ از مقاله «واکاوی بحث صحیح و اعم با رویکردی بر نظر امام خمینی^(س)» نه مقدمه از مقدمات دوازده گانه بحث صحیح و اعم (شامل تبیین مسأله و ذکر کلیات بحث صحیح و اعم، ترسیم محل نزاع در صحیح و اعم، تبیین چستی معنایی صحیح و فساد و بیان مراد از صحت و شرایط آن، وجه تسمیه و نامگذاری الفاظ، لزوم تصویر قدر جامع و...) بیان شد، در مقدمه دهم آن اشاره شد که تصویر قدر جامع - چه صحیحی باشیم و چه اعمی - لازم است؛ لذا در بحث کاملی تصویر قدر جامع طرح و بیان شد که سیزده مبنای در مورد قدر جامع متخذ شده، که این مبانی در دو وجه مورد بررسی قرار می گیرند:

وجه اول که تصویر قدر جامع از منظر صحیحی ها و پنج مبنای می باشد، در بخش نخست مقاله طرح گردید و اینک در بخش دوم مقاله، وجه دوم از نظرگاه اعمی ها که شامل هشت مبنای است، تبیین می گردد؛ در پایان مقدمه دهم بیان می شود از میان این سیزده مبنای، چهار مبنای را می توان ثبوتاً پذیرفت، که عبارتند از: مبنای آخوند، مبنای محقق اصفهانی (از میان صحیحی ها) و مبنای امام خمینی (با تصحیحی که در آن ارائه می شود) و مبنای مختار از میان اعمی ها.

در مقدمه یازدهم، ثمرات بحث صحیح و اعم مطرح می شود و در نهایت در مقدمه دوازدهم چهار قول متخذ در مورد وضع الفاظ برای صحیح یا اعم بیان می گردد؛ پس از طرح این مقدمات دوازده گانه، وارد تقریر ادله صحیحی ها و سپس اعمی ها

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.

۲. بخش اول بحث در شماره قبلی پژوهشنامه متین به چاپ رسید.

شده و در جمع بندی ادله باب بیان می‌گردد که: «در بحث صحیح و اعم، یک مبنای عام نداریم، بلکه درباره هر عنوان فقهی (از قبیل وجوب، حرمت، صوم، حج و ... حتی در افعال) باید به طور مستقل بررسی صورت پذیرد، و با توجه به گستردگی عناوین مذکور، بحث هر عنوان را باید در آغاز باب فقهی خود، مطرح ساخت».

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

جامع بنابر وضع الفاظ برای اعم

آخوند پنج جامع را برای اعمی‌ها تصویر کرده و همه آنها را رد می‌کند. این مبانی، هر یک متعلق به بزرگانی است که در ادامه خواهد آمد.

یک) مبنای میرزای قمی و خویی:

آخوند در بیان این قول می‌فرماید:

صلات برای ارکان (یا ارکان + برخی دیگر از اجزای رئیسه) وضع شده، مابقی اجزای صلوات، در مسمی دخیل نیستند (یعنی اگر نباشند هم صلوات صدق می‌کند) بلکه در مأموریه (آنچه واجب است) اخذ شده است (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۵).

آخوند سپس بر این قول اشکال می‌کنند:

اولاً: حتی در نزد اعمی‌ها نیز نام صلوات دائر مدار بود و نبود ارکان نیست چراکه گاه ارکان نیست ولی صلوات صدق می‌کند مثل صلوات آدم غریق و گاه ارکان هست و صلوات صدق نمی‌کند مثل جایی که بین ارکان موالات نباشد [این اشکال متعلق به شیخ انصاری است] (کلاتری ۱۳۸۳ ج ۱: ۵۲).

ثانیاً: اگر مسمی ارکان باشد ولی آنچه به آن امر شده است (مأموریه) «ارکان و اجزای دیگر»، لازم می‌آید استعمال لفظ صلوات در مأموریه، استعمال مجازی بوده و از قبیل استعمال لفظ وضع شده برای جزء، در کل باشد و نه از قبیل انطباق لفظ وضع شده برای کلی بر فرد و مصداق (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۵). [چراکه وجود کلی عین وجود فرد است در حالی که وجود ارکان غیر از وجود اجزای دیگر است].

ما می‌گوییم: ۱) بر اشکال دوم اضافه می‌کنیم که اگر صلوات برای ارکان وضع شده باشد

استعمال آن در اکثر قریب به اتفاق نمازها (چه صحیح و چه فاسد) مجاز خواهد بود (و نه تنها در نمازهای صحیح) چراکه نمازهای فاسدی که از ارکان و اجزای دیگر تشکیل یافته باشند هم رابطه‌اشان با ارکان، رابطه کل و جزء است و نه کلی و جزئی. اللهم إلا أن یقال: این سخن کامل نیست چنانکه در توضیح «فافهم» خواهیم آورد.

۲) شارحین کلام آخوند، این قول را به میرزای قمی نسبت داده‌اند. میرزای قمی در قوانین پس از اینکه دو وجه را برای موضوع له صلات مطرح می‌کند، در تقریر وجه دوم می‌نویسد: «فیرجع الکلام إلی وضعها بما یقبل هذا النقص الذی لا یوجب خروجها عن الحقیقة عرفاً و ذلک لا یستلزم کون الناقصة مأموربها و مطلوبة» (میرزای قمی ۱۳۷۸ ج ۱: ۱۰۵).

۳) در پایان عبارت کفایه، آخوند خراسانی می‌فرماید: «فافهم»؛ در تقریر این «فافهم»: منتهی الدرایه احتمال داده است مراد آخوند آن باشد که اگر «ارکان لا بشرط عن الضميمة»، به عنوان مسمای صلات اخذ شوند، استعمال لفظ صلات در «ارکان + اجزا»، مجاز نخواهد بود (جزیری ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۱۸).

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

اشکالات نائینی بر محقق قمی

نائینی در اشکال بر میرزای قمی می‌فرماید (خوبی ۱۳۵۲ ج ۱: ۴۱-۴۲):

ادعای میرازی قمی به دو ادعا بازگشت می‌کند: اول آنکه موضوع له صلات ارکان است و دوّم آنکه بقیه اجزا از موضوع له صلات خارجند. و هر دو مدعا باطل است چراکه:

در مورد مدعای اول می‌گوییم ارکان خود دارای مراتب است، یعنی رکوع برای قادر به یک شکل است و برای عاجز به یک شکل دیگر. حال شما کدام یک را جزء مسمی و موضوع له می‌دانید یا جامع بین آنها چیست؟ و در مورد مدعای دوّم می‌گوییم آیا بقیه اجزا هیچ‌گاه داخل در

مسمی نیستند یا گاه داخل در مسمی هستند، گاه داخل در مسمی نیستند.

اگر هیچ گاه داخل نیستند: لازم می آید که «صلات» هیچ گاه بر نمازهای صحیح صدق نکند [الّا مجازاً] (چرا که ارکان به تنهایی هیچ گاه صحیح نیستند) و این با «وضع برای اعم» منافات دارد (چرا که آنچه وضع شده است برای اعم، باید هم بر صحیح صدق کند و هم بر فاسد). و اگر گاه داخل است و گاه خارج است، لازم می آید یک شیء اگر موجود بود داخل در ماهیت صلوات باشد و اگر موجود نبود، داخل در ماهیت صلوات نباشد.

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

دفاع خوبی از مبنای میرازی قمی:

خوبی در دفاع از مبنای محقق قمی می فرمایند (فیاض ۱۴۲۲ ج ۱: ۱۶۰):

حرف محقق قمی صحیح است و اشکالات آخوند و نائینی بر ایشان وارد نیست. اما ایراد اول (عدم صدق لفظ وضع شده برای اعم بر صحیح) وارد نیست چرا که در این ایراد، بین مرکبات اعتباری و مرکبات حقیقی خلط شده است.

مرکبات حقیقی، از جنس و فصل و ماده و صورت ترکیب یافته اند، و این چهار جزء به هم احتیاج دارند و عوض نمی شوند و همچنین کم و زیاد هم نمی شوند. پس اگر حیوان، جنس برای انسان است، همیشه چنین است. اما در مرکبات اعتباری، هر جزء وجود مستقلی مربوط به خود دارد، اما اینکه ما این مجموعه را واحد لحاظ می کنیم ناشی از اعتبار نفسانی ماست. و لذا می توانیم این واحد اعتباری را به گونه ای لحاظ کنیم که اگر فلان جزء موجود بود، جزء ماهیت اعتباری باشد و اگر نبود، جزء ماهیت اعتباری نباشد.

مثل اینکه واضع وقتی لفظ «دار» را برای مجموعه «دیوار، حیاط و اطاق» وضع کرد، هر جا اینها باهم بودند، عنوان دار صدق می کند چه اجزای دیگر (سرداب و چاه و حوض) باشند و چه نباشند. اگر بودند در مسمی داخل می شوند و اگر نبودند داخل در مسمی نیستند.

ما می گوئیم: ما حصل فرمایش ایشان آن است که: اگر لفظ برای «الف + ب» وضع شده

اطلاق آن بر «الف + ب + ج» و «الف + ب + د» حقیقت است و «ج» و «د» داخل در موضوع له و مسمی می‌شوند. ایشان این را لازمه اعتباری بودن این ماهیات می‌دانند. اما این کلام، کامل نیست؛ زیرا همانطور که از کلام امام خمینی در بحث «جزء فرد» آوردیم در اعتباریات اگر شما «الف + ب» را به عنوان واحد اعتبار می‌کنید، در صورتی که «الف + ب + ج» را هم اعتبار کردید. آن اعتبار دوّم، اعتباری جدید است و نسبت «الف + ب» با «الف + ب + ج»، نسبت کلی و فرد نیست. حال وقتی «دار» برای «دیوار + حیاط + اطاق» وضع شده، اگر به «دیوار + حیاط + اطاق + سرداب» خانه گفتیم، مجاز است؛ ولی اگر به جایی که ده‌ها جزء دارد نمی‌گوییم «دار»، بلکه به همان سه جزئی می‌گوییم «دار» و ما بقی اجزا همانند «حجر فی جنب الانسان» هستند، طبعاً استعمال حقیقی است. این مطلب را در رد کلام صدر هم آوردیم.

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد آنکه مبنای خوبی با مبنای میرزای قمی در یک نکته با هم تفاوت دارند؛ و میرزا موضوع له صلات را ارکان می‌دانست یعنی نیت، قیام متصل به رکوع، تکبیرة الاحرام، رکوع و سجود. در حالی که خوبی می‌نویسد: «و علیه فقد استفدنا من النصوص الكثيرة ان حقيقة الصلاة التي يدور صدق عنوان الصلاة مدارها وجوداً و عدماً عبارة عن التكبيرة و الركوع و السجود، و الطهارة من الحدث» (فیاض ۱۴۲۲ ج ۱: ۱۶۱).
یعنی ایشان - که ظاهراً نیت را هم قبول دارند - به جای قیام متصل به رکوع، طهارت من الحدث را جایگزین کرده‌اند.

جمع بندی قول اول: اشکال‌های آخوند بر این قول وارد است.

دو) قول مشهور در جامع اعمی

این قول را شیخ انصاری به مشهور نسبت داده است (خویی ۱۳۵۲ ج ۱: ۴۲). و در شرح آن می‌فرماید (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۶):

صلوات وضع شده برای «معظم الاجزاء» (مثلاً در نماز که اگر کامل باشد ده جزئی است، صلات وضع شده برای هشت جزء لا علی التعین). معظم الاجزاء به اندازه‌ای است که نامگذاری دایره مدار آن است (چه «ارکان» هم داخل در آن معظم الاجزاء باشند و چه نباشند). پس اگر جایی صلات صدق کرد، معلوم می‌شود در آن نماز، معظم الاجزاء هست و اگر جایی صدق نکرد، معلوم می‌شود، معظم الاجزاء نیست.

[فرق این قول با قول اول آن است که در این قول «ارکان» ملاک صلات بودن است در حالی که در این قول ارکان به خصوصه مد نظر نیست.]
 آخوند در ادامه بحث خود به این قول نیز اشکال کرده‌اند که حاصل آن چنین است (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۶):

أولاً: لازم می‌آید استعمال لفظ موضوع برای معظم الاجزاء در کل الاجزاء مجاز باشد. ثانیاً: بنا بر این مبنا، آنچه در مسمی دخیل است، تبادل پیدا می‌کند یعنی فاتحة الكتاب گاه جزء مسمی هست و گاه نیست. ثالثاً: اگر هر ده جزء با هم جمع شدند، احتمال دارد که فاتحة الكتاب جزء مسمی باشد (هشت جزء را به گونه‌ای لحاظ کنیم که شامل فاتحه هم بشود) و احتمال دارد جزء مسمی نباشد. خصوصاً با توجه به اینکه حالات عبادات فرق می‌کند مثلاً در نماز حاضر (ده جزئی) هشت جزء معظم اجزاست و در نماز مسافر (پنج جزئی)، چهار جزء معظم اجزاست.

ما می‌گوییم: توجه شود که مراد از «معظم الاجزاء»، مفهوم معظم الاجزاء نیست بلکه مراد مصادیق آن است. و لذا نباید اشکال کرد که در این صورت صلات مترادف با معظم الاجزاء می‌شود. اما باید توجه داشت که مراد آن نیست که موضوع له مصادیق هستند، تا وضع عام موضوع له خاص پدید آید، بلکه مراد آن است که این تعریف، به رسم است. توضیح مطلب آنکه در تعریف‌های حلی، مفهوم موضوع و مفهوم محمول، متحد هستند مثلاً مفهوم انسان همان مفهوم حیوان ناطق است. و لذا حمل نیز حمل اولی است. لکن در تعریف‌های رسمی، موضوع و محمول اتحاد مفهومی ندارند. و لذا حمل نیز حمل شایع است مثلاً وقتی می‌گوییم: «الانسان ماش ضاحک» مراد آن است که «کل ما یصدق علیه الانسان مصداق الماش الضاحک».

(عقد الوضع = وجود) (عقد الحمل = اتحاد وجودی)

البته می‌توان این قضیه را اینگونه نیز شکافت: «مفهوم الانسان هو المفهوم الذی کل مصداقه ماش ضاحک». پس در تعریف‌های به رسم، اصلاً ما از اتحاد مفهومی سخن نمی‌گوییم تا بحث از ترادف مطرح شود.

حال وقتی می‌گوییم صلات وضع شده برای معظم الاجزاء در حقیقت می‌گوییم «صلات برای مفهومی وضع شده است که هر چه دارای معظم اجزای دهگانه (مثلاً) است مصداق آن است». پس موضوع له مفهوم است و لذا وضع عام، موضوع له خاص نیست و در عین حال ترادف بین صلات و معظم الاجزاء نیز پیش نمی‌آید ضمن آنکه تعریف نیز به رسم صورت گرفته است.

لکن نکته مهم آن است که در تعریف‌های به رسم، مسمی معلوم نمی‌شود بلکه مسمی امری است که از حیث ذات و ماهیت مبهم است و تنها مصادیق آن قابل شناسایی هستند و لذا طبق این مبنای، صلوات امری است مبهم که مصادیقش معظم اجزاست و این شبیه قول اصفهانی و آخوند می‌شود که می‌گفتند صلوات عملی است مبهم که اثرش نهی عن الفحشاست.

اینکه آخوند می‌نویسد: «فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى و عدم صدقه عن عدمه.» (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۶) ضرورت به شرط محمول است؛ یعنی در پاسخ به اینکه چه چیزی صلوات است، اگر کسی بگوید صلوات آن است که عرف آن را صلوات می‌داند، راه‌گشا نیست چراکه در صورتی که پرسیم چه چیزی را عرف صلوات می‌داند، حتماً پاسخ می‌دهند آنچه معظم الاجزاء را داراست و بعد اگر پرسیم چه نمازهایی معظم الاجزاء را دارا هستند، حتماً پاسخ خواهند داد آنچه بر آن صلوات صدق می‌کند.

تبیین نائینی از نظریه مشهور

نائینی در تبیین (تصحیح) مبنای مشهور می‌فرماید (خوبی ۱۳۵۲ ج ۱: ۴۳):

می‌توان مبنای مشهور (وضع برای معظم اجزا) را به نوعی تصحیح کرد. به این بیان که جامع بین نمازهای خارجی، کلی در معین باشد مثل بیعی که بر «صاع من الاصواع المعینة» واقع می‌شود. در آنجا مبیع کلی است ولی بر هر یک از اصواع به نحو بدلیت قابل انطباق است. پس مبیع واحد است ولی در عین حال قابل صدق بر کثیرین است. پس صلوات وضع شده بر کلی معظم الاجزاء به نحو کلی در معین.

مرحوم بجنوردی بر استاد خویش چنین اشکال کرده‌اند (موسوی بجنوردی ۱۳۸۰ ج ۱: ۶۲):

کلی در معین مربوط به جایی است که یک ماهیت (کلی) معلوم است و فی حدّ نفسه قابل انطباق بر افراد کثیره‌ای است ولی به وسیله تقیّد (من هذا الصبرة) دایره انطباق آن را مضیق می‌کنیم. در حالی که در مانحن فیه ماهیت کلی، معلوم نیست. تا وضع (ارتباط بین لفظ و معنی یا هوویت بین لفظ و معنی یا جعل علاقه بین لفظ و معنی) بخواهد آن ماهیت کلی را مضیق کند.

تبیین محقق داماد از نظریه مشهور:

مرحوم سید محمد محقق داماد - و ایضا سیدنا الاستاذ محقق داماد - به دو بیان، از قول مشهور دفاع

کرده‌اند، در بیان اول ایشان می‌گویند: صلوات وضع شده است برای مفهوم «معظم الاجزاء» و در بیان دوّم به وضع عام، موضوع خاص اشاره می‌کنند. ایشان خود بیان اوّل را رد کرده و به بیان دوّم گرایش می‌یابند. محقق داماد می‌فرماید (طاهری خرم‌آبادی ۱۳۸۲ ج ۱: ۷۵):

مراد کسانی که می‌گویند اسمای عبادات، وضع شده برای معظم الاجزاء، این نیست که این اسماء وضع شده‌اند برای مصادیق معظم الاجزاء تا اشتراک لفظی لازم آید [وضع شده برای هفتاد جزئی و برای شصت جزئی و ...]. بلکه می‌توان به دو گونه «معظم الاجزاء» را تصویر کرد تا مشکل برطرف شود:

بیان اوّل: صلوات وضع شده برای مفهوم معظم الاجزاء، هم نمازهای شصت جزئی و هم نمازهای هفتاد جزئی و ... همه مصادیق این مفهوم هستند و لذا رابطه آنها با نمازهای مذکور، رابطه کلی و مصداق است.

إن قلت: استعمال «معظم الاجزاء» در نماز تام الاجزاء، مجاز است چراکه در این صورت لفظ موضوع برای جزء در کل استعمال شده است. قلت: موضوع له مفهوم «ما لا یكون أقل من معظم الاجزاء» است. [توجه شود که توضیح ما اندکی با متن کتاب متفاوت است ولی ظاهراً همین مراد است] و تام الاجزاء هم مصداق این مفهوم است.

اما مشکل اینجاست که در این صورت مفهوم صلوات مترادف با مفهوم معظم الاجزاء می‌شود که خلاف متبادر و متفاهم از لفظ صلوات است.

ایشان سپس به بیان دوّم اشاره کرده‌اند؛ توضیح این قول آن است که لفظ صلوات وضع شده برای «ما لا یكون أقل من معظم الاجزاء» ولی نحوه وضع، به نحو وضع عام موضوع له خاص است؛ یعنی در مقام وضع صد جزء را در نظر می‌گیرد و بعد مفهوم «ما لا یكون أقل من معظم هذه الأجزاء» را تصور می‌کند ولی لفظ را روی مصادیق این مفهوم قرار می‌دهد. پس موضوع له مصداق این مفهوم عام است و لذا اشکال ترادف مطرح نمی‌شود.

سیدنا الاستاذ سپس به اشکالاتی که ممکن است به این قول وارد شود، اشاره می‌کنند:

إن قلت: پس استعمال لفظ صلوات در مثل «الصلوة معراج المؤمن» که مراد از آن فرد خاصی از صلوات نیست، مجاز است در حالی که جامع و ماهیت کلی برای صلوات‌ها تصور نشده است تا به عنوان معنای غیر موضوع له مد نظر قرار گیرد. جواب می‌دهند: اولاً صلوات در اینجا استعمال در اکثر از معنی واحد شده است یعنی یک لفظ است و مراد از آن تمام نمازها است. ثانیاً می‌تواند

معنای مجازی، «المسمى بالصلوة» باشد.

البته ایشان در انتها این نحوه وضع (وضع عام، موضوع له خاص) را مستبعد دانسته‌اند و می‌گویند طبیعت وضع اقتضا می‌کند که در چنین اموری وضع عام، موضوع له عام باشد. ما می‌گوییم: در بحث امکان وضع عام و موضوع له خاص بر اساس اینکه ما وضع عام، موضوع له خاص را محال می‌دانیم؛ لذا آن را نمی‌توان پذیرفت. لکن با توجه به آنچه در ابتدای بحث آوردیم ممکن است کلام ایشان را تکمیل کرده و آن را چنین تصویر کنیم: «صلات وضع شده برای مفهومی که مصادیق آن کمتر از معظم الاجزاء نیستند.» طبق این تعریف: الف) موضوع له، مفهوم است و لذا وضع عام، موضوع له عام است. ب) این مفهوم بسیط است و لذا رابطه‌اش با مصادیق، رابطه کلی و جزئی است و در نتیجه تبدل اجزاء، تکثر مصادیق را پدید می‌آورد چراکه اجزاء داخل در مسمی نیستند. ج) صدق این مفهوم بر تمام الاجزاء هم از باب صدق کلی بر فرد است چراکه تمام الاجزاء هم مصداق «ما لا یكون أقل من معظم الاجزاء» است. اما باز این مشکل وجود دارد که مقدار «معظم الاجزاء» چه مقدار است؟ آیا صلوات غرقی که اقل اجزاء را هم به زحمت داراست صلوات نیست؟ جمع بندی قول دوّم: این قول نیز قابل پذیرش نیست.

سه) جامع سوم برای اعم

آخوند سومین جامع اعمی‌ها را قول به «الوضع کوضعها للاعلام الشخصية» می‌داند و در بیان آن می‌فرماید (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۶):

وضع لفظ صلوات مثل وضع لفظ زید برای انسان خارجی است. همانطور که پیر شدن و جوان شدن و دست داشتن یا دست نداشتن، ضرری به نامگذاری نمی‌زند، همینطور کم و زیاد بودن برخی از اجزاء، ضرری به صلوات بودن نمی‌زند.

ما می‌گوییم: این مطلب به طور کامل تری در کلام شیخ انصاری مطرح شده است؛ (توضیحی اضافه بر مطلب آخوند): اینکه در جوانی و پیری نام فرد خارجی زید است، ناشی از تعدد وضع نیست بلکه یک وضع داریم و همه استعمالات در همه ازمه ناشی از همان وضع است (کلاتری ۱۳۸۳ ج ۱: ۷).

آخوند سپس به این قول اشکال می‌کند (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۶)، که ماحصلش چنین

است:

فرق اعلام شخصیه با صلوات در آن است که در اعلام شخصیه، موضوع له شخص زید است و تشخیص زید هم به وجود است و مادام که وجود واحد است، وحدت هم باقی است. تغییر و تحول عوارض، وحدت وجود زید را به هم نمی‌زند و لذا ضرری هم به نامگذاری وارد نمی‌کند. در حالی که امثال صلوات برای مرکبات وضع شده‌اند و باید جامع همه پراکندگی‌ها باشند.

ما می‌گوییم: ظاهر مراد آخوند آن است که موضوع له زید، وجود خارجی زید است در حالی که موضوع له صلوات، مفهوم صلوات است. این در حالی است که موضوع له اعلام شخصیه هم، مفهوم زید است به این نحوه که وقتی از زید خارجی، مفهوم گیری کردیم، چون مفاهیم همواره کلی هستند، لاجرم آن مفهوم هم کلی می‌شود و همان «کلی منحصر در فرد» موضوع له زید است. امام خمینی در این باره - در بحث از وقوع وضع خاص، موضوع له خاص - فرموده‌اند: «و الموضوع فی هذا الحكم [در امثال قضیه زید قائم و ...] لیس الماهیة الكلية القابلة للانطباق علی الكثيرین، و لا الشخص الموجود بما هو كذلك، بل الماهیة التي لا تنطبق إلا علی الفرد الخارجي، و هی متصوّر ارتکازاً، و الأعلام الشخصیة موضوعة لها» (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۶۸).

اما با این حال می‌توان بین وضع اعلام شخصیه و وضع صلوات فرق گذاشت به اینکه: در مثل «زید» مفهوم اتخاذ شده و انتزاع شده از وجود خارجی زید، کلی است و لذا بر همه حالات آن موجود خارجی صدق می‌کند، منشأ انتزاع این مفهوم کلی هم وجود خارجی است که واحد است. پس منشأ انتزاع واحد، مفهوم کلی واحدی را برای ما پدید می‌آورد. اما در صلوات، مفهوم صلوات انتزاع شده از یک وجود خارجی (مثلاً نماز چهار رکعتی پیامبر^(ص)) نیست بلکه می‌خواهد بر وجودات متعدده‌ای صدق کند که در خارج جامعی برای آنها فرض نشده است.

پس در مثل موضوع له صلوات و زید، هر دو مفهوم کلی است ولی منشأ انتزاع یکی (زید) واحد است و لذا مفهوم واحد است در حالی که منشأ انتزاع در دیگری واحد نیست. و لذا نمی‌تواند مفهوم صلوات منتزع از نمازهای خارجی باشد.

اشکال محقق اصفهانی بر جامع اعمی سوم:

محقق اصفهانی به مطلبی که ظاهراً به حاشیه‌ای در اشکال و جواب شیخ انصاری است اشاره

می‌کنند. پیش از شرح کلام اصفهانی، لازم است به این قلت و قلت شیخ اعظم توجه کنیم: شیخ در ذیل جامع مذکور می‌فرماید:

این قلت: لفظ صلوات وضع شده برای نفس آدمی که به بدن تعلق می‌گیرد و نه به بدن. قلت: انسان حیوان ناطق است و حیوان هم جسم است، پس انسان جسم است و نامگذاری هم برای همین جسم است (کلاتری ۱۳۸۳ ج ۱: ۸).

اما اصفهانی چنین می‌گویند (اصفهانی ۱۴۲۹ ج ۱: ۷۷):

زید مرکب از نفس و بدن است. پس واحد است ولی به وحدتی که ناشی از جمع شدن طبیعی (خارج از اختیار بشر) است. بنابراین واحد حقیقی نیست بلکه واحد اعتباری است که هر جزء آن وجودی مستقل برای خودش دارد (بدن وجود خودش را دارد و نفس وجود خودش را).

اگر کسی بگوید: «المتصل التدريجی مساوق مع الوحدة الشخصية»؛ می‌گوییم: این کلام در چاق و لاغر شدن و پیر و جوان شدن قابل پذیرش است ولی در اینکه دست قطع شود، جاری نمی‌شود. در حالی که اگر دست زید هم قطع شود به او زید می‌گوییم. و اگر بگویند: «زید نفس است لا بشرط از بدن». می‌گوییم: این به معنای مجرد بودن زید است و اگر بگویند: «زید، نفس + بدن» است ولی لا بشرط از بقیه اجزا»، می‌گوییم: کدام عضو در مسمی دخیل است؟

اصفهانی سپس به این اشکال، جواب می‌دهد و می‌فرماید (اصفهانی ۱۴۲۹ ج ۱: ۷۷):

موضوع له زید «نفس + بدن» است ولی مراد از بدن، جسم (که دارای اعضا و جوارح است) نیست بلکه مراد روح بخاری است. روح بخاری، ماده است برای نفس و تشخص آن روح بخاری به وحدت نفس باقی است.

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

چهارمین چهارمین جامع برای اعمی‌ها

آخوند به چهارمین چیزی که به عنوان جامع اعمی‌ها مطرح شده، اشاره کرده و می‌فرماید (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۷):

موضوع له لفظ صلوات، ابتدا نماز صحیح تام الاجزاء و الشرائط است ولی عرف تسامح کرده و این الفاظ را بر فاقد بعض اجزا و شرایط هم اطلاق می‌کند. این استعمال، بنابر مذهب سگاک،

استعمال در فرد ادعایی است [و بنابر مشی مشهور، مجاز است]. بل: استعمال در فاقد، حقیقی است [به وضع تعینی].

اما این وضع تعینی - چون فاقد شبیه واجد است یا چون اثری که در واجد است در فاقد هم هست - محتاج به کثرت استعمال نیست. این نوع وضع در معجون‌ها واقع است.

ما می‌گوییم: ظاهراً ابتدای این قول مشابه با قول نائینی است که می‌فرمود: «موضوع له مرتبه علیا از صلوات است و اطلاق آن بر مراتب دیگر، استعمال مجازی است» (خوبی ۱۳۵۲ ج ۱: ۴۳).

در قسمت اول این قول، جامع به نحو جامع ادعایی تصویر شده است؛ یعنی همانطور که در اسد می‌گفتیم موضوع له، حیوان مفترس است و بعد زید را ادعائاً فرد حیوان مفترس قرار دادیم و لذا اسد (حیوان مفترس) جامع ادعایی بین زید و شیر بیابانی می‌شد. همینطور هم صلوات جامع ادعایی است بین نماز تام و نماز ناقص. ولی در قسمت دوم اگر بگویند لفظ ابتدائاً برای صحیح وضع شده و بعد در فاسد هم وضع علی حده دارد، در این صورت لاجرم به اشتراک لفظی می‌رسیم و بین دو معنی که مشترک لفظی هستند، جامعی تصویر نمی‌شود و اگر بگویند لفظ ابتدائاً برای صحیح وضع شده و بعد در «اعم» وضع تعینی یافته است در حالی که وضع اولیه هم مهجور شده است. در این صورت موضوع له، اعم است، می‌گوییم: این جامع چیست؟

آخوند بر این قول چهارم نیز به این بیان اشکال کرده‌اند؛ (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۷):

این نوع وضع در اسامی معجون‌ها و مرکبات خارجی که موضوع له در آنها مرکب مخصوص و معینی است، قابل قبول است. [یعنی مرتبه تام آن معلوم است که چیست و مرتبه ناقص آن هم معلوم است که چیست]. اما در مثل صلوات، یک مرتبه نداریم که همیشه صحیح باشد و لفظ صلوات ابتدائاً برای آن وضع شده باشد، چرا که هر مرتبه‌ای که در نظر بگیریم همیشه مرتبه صحیح تام الاجزاء نیست.

ما می‌گوییم: (۱) با توجه به اینکه مدعای این قول آن بود که موضوع له صلوات ابتدائاً صلوات صحیح تام الاجزاء بود، اشکال آخوند وارد است. اما اگر مدعا را چنین تغییر بدهیم که صلوات ابتدائاً وضع شده است برای نمازهای دو رکعتی (اعم از اینکه صحیح باشد یا فاسد) و بعد به نمازهای دیگر هم به سبب مشابهت یا به سبب اثر مشترک، مجازاً صلوات گفته شده و بعدها نیز به وضع تعینی (یا پیدایش حقیقت تعینی) لفظ صلوات در آنها هم حقیقت شده است. ضمن آنکه می‌توان گفت نماز قصر مرتبه نازل نماز کامل است چرا که سفر از نگاه عرف، فرع حضر است.

۲) این قول، از اشکال‌های پیش گفته مبرّی است. ولی لازمه‌اش، پذیرش اشتراک لفظی در لفظ صلات، بین نمازهای مختلف است. ۳) اما مشکل اصلی این است که در متفاهم عرفی، صلات عبارت است از یک لفظ با معنای کلی که نمازهای مختلف مصادیق آن به حساب می‌آیند. به عبارت دیگر در متفاهم عرفی، صلات مشترک لفظی نیست. حال اگر هم در آغاز کار، اطلاق صلات بر نمازهای مختلف به صورت اشتراک لفظی بوده باشد ولی بعدها عرف از آن واژه‌های مشترک لفظی، یک جامعی را اخذ کرده و همان را به عنوان کلی قرار داده است.

پنج) پنجمین جامع اعمی‌ها

آخوند در تصویر این جامع می‌فرماید (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۷):

وضع صلات مثل وضع مقادیر و اوزان است؛ مثلاً در مورد مثقال واضح وقتی می‌خواهد لفظ را برای معنا قرار دهد، معنای لحاظ شده عبارت است از «مقداری خاص» [۵ گرم] ولی لفظ برای آن وضع نشده است بلکه برای اعم از آن و زائد بر آن و ناقص از آن وضع شده است [برای ۵ گرم + ۱ گرم]. یا بگوییم ابتدائاً برای مقداری خاص وضع شده است ولی بعد به سبب استعمال در زائد و ناقص، حقیقت تعینی در اعم [۵ + ۱] شده است. [و معنای اولیه مهجور شده است].

ما می‌گوییم: می‌توان بین این قول با قول چهارم در اموری فرق گذاشت:

الف) وضع تعینی در قول چهارم، ناشی از انس بود و در قول پنجم ناشی از کثرت استعمال (جزایری ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۲۶).

ب) در قول چهارم، اشتراک لفظی بین تام و ناقص پدید می‌آید در حالی که در قول پنجم معنای اول مهجور شده و تنها یک معنی - اعم - باقی می‌ماند. و بر فرض مهجوریت نیز مورد اشاره نبود، در قول پنجم اشتراک لفظی بین «مقدار خاص و اعم» است (و نه بین مقدار خاص و مقدارهای دیگر).

ج) تفاوت عمده صدر قول چهارم و صدر قول پنجم در آن است که موضوع له در قول چهارم، فرد تام است در حالی که در قول پنجم، اگرچه ابتدائاً مقدار مخصوص تصور شده ولی در مرحله بعد «اعم» تصور شده و برای همان وضع صورت گرفته است.

آخوند بر این قول هم اشکال کرده است؛ به این‌که:

همانطور که در جواب به قول چهارم گفتیم، در صلات، یک نمازی نداریم که همیشه صحیح

باشد و بعد زیادت و نقصان بیاید (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۷).
ما می‌گوییم: اوزان و مقادیر هم وضع شده‌اند برای همان مقدار دقیق و اگر مسامحه می‌شود در
اشیای بی‌ارزش است و آن هم مجاز است.

شش) مبنای محقق اصفهانی

در بحث از جامع صحیحی‌ها خواندیم که اصفهانی، موضوع له صلوات را «عملی مبهم (عمل مبهم)
که اثرش نهی از فحشا باشد» می‌داند. ایشان در تبیین جامع بنا بر قول اعمی‌ها می‌فرماید (اصفهانی
۱۴۲۹ ج ۱: ۱۱۳).

اگر لفظ صلوات وضع شده باشد برای عملی مبهم که از همه جهات مبهم است و تنها جهتی
که در آن مبهم نیست، «فعلیت نهی عن الفحشا بودن» است (و این حیثیت ناهی بودن حیثیت
تقییدیه نیست یعنی جزء موضوع له نیست بلکه صرفاً معرف آن عمل مبهم است)، در این صورت
موضوع له صلوات، صرفاً شامل نمازهای صحیح می‌شود.

ولی اگر گفتیم: مراد از «ناهی از فحشا بودن»، نهی بالفعل از فحشا نیست بلکه نهی اقتضایی
است، [یعنی آن عملی که اقتضای نهی از فحشا دارد]، موضوع له صلوات شامل نمازهای فاسد و
نمازهای صحیح می‌شود. چرا که هر مرتبه‌ای از مراتب نماز (مثل نماز بی وضو) اقتضای نهی دارد
ولی فعلیت آن موقوف است به اینکه آدمی که آب ندارد، آن را به جای آورد.
ما می‌گوییم:

این سخن ایشان جامع افراد نیست چرا که:

أولاً: نمازهای پنج رکعتی (مثلاً) و نماز بی قصد قربت و ... در هیچ حالتی نمازی نیست که
اقتضای نهی داشته باشد یعنی نمازی نیست که اگر اهلش آن را خواندند، نهی اش به فعلیت برسد.
پس جامعی که ایشان تصویر کردند، شامل نمازهای فاسد نمی‌شود.

این قلت: مراد ایشان را توسعه دهیم و بگوییم ایشان می‌خواهند بگویند همه نمازهای فاسد —
ولو آنکه فساد ناشی از زیادت باشد — بالاخره اقتضای نهی از فحشا دارند ولی مانع (همان زیادت)
آن اقتضا را از رسیدن به فعلیت منع کرده است. قلت: در این صورت اگر کسی تنها «تشهد و قیام»
را آورد این عمل اقتضای نهی از فساد دارد (اگر بقیه اجزا به آن ضمیمه شود) ولی قطعاً این عمل

را عرف «صلات» (و لو فاسد) نمی‌داند؛ پس با این بیان، جامع مد نظر ایشان، مانع اغیار نمی‌شود و برخی از اموری که صلات نیستند عرفاً، داخل در جامع مورد نظر ایشان می‌شوند.

ثانیاً: رابطه اقتضا و فعلیت، رابطه قوه و فعل است و این رابطه، تضاد یا عدم و ملکه است و چنین نیست که اقتضا شامل فعلیت شود. پس نمازهای صحیح، اقتضای صحت را ندارند بلکه فعلیت آن را دارند. و اگر گفتیم در جامع «اقتضای نهی» را ملحوظ می‌کنیم، لاجرم صلوات‌های صحیح را از تحت جامع خارج کرده‌ایم.

هفت) مبنای امام خمینی

امام در تبیین مبنای خود می‌فرماید: [محصل کلامشان بدین شرح است:]

مرکبات اعتباری که واحد اعتبار می‌شوند دو نوع هستند:

نوع اول: آن دسته از مرکبات اعتباری که کثرت در آنها لحاظ شده است مثل «عشره» و «مجموع». عشره اگرچه واحد لحاظ شده و لذا با عشرین و همچنین با ده‌تایی که در ضمن عشرین است فرق دارد ولی کثرت در این مفهوم لحاظ شده است. همینطور است مفهوم «مجموع» که در عین حالی که واحد است ولی لحاظ کثرت هم در آن شده است. در این نوع از مرکبات اعتباری اگر یک جزء نباشد، بر مابقی عشره یا مجموع صدق نمی‌کند. (ما می‌گوییم: در قسم بعد هم همین خاصیت نهفته است).

نوع دوم: آن دسته از مرکبات اعتباری که در آنها کثرت در وحدت فانی است و اصلاً لحاظ نمی‌شود (همانطور که ماده در صورت فانی می‌شود). در این نوع دوم، شیئیت مرکب اعتباری به صورت و هیأت است و ماده هیچ دخالتی ندارد. (البته توجه شود که مراد از صورت همان هیأت اعتباری است که وحدت را از آن انتزاع می‌کنیم و نه صورت فلسفی). همچنین در این نوع، قوام ماده به هیأت است (و ماده با هیأت متحد است) ولی در عین حال اختلاف ماده‌ها ضرری به شیئیت مرکب نمی‌زند. مثال: ماشین، ماشین است تا وقتی که هیأت و صورت آن باقی است و فرقی نمی‌کند چه فلزی در آن أخذ شده باشد.

و نیز در این نوع، ماده لا بشرط مقسمی لحاظ شده است (لحاظ لا بشرطیت نشده است) (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۵۶-۱۵۵).

ما می‌گوییم: (۱) از دیدگاه امام در نوع اول هم کثرت لحاظ شده و هم وحدت. ایشان در این

قسم اشاره‌ای به ماده و هیأت نمی‌کنند. اما در نوع دوم به گونه‌ای بحث را مطرح می‌کنند که گویی کثرت همان ماده است و هیأت همان وحدت.

در حالی که در نوع اول، موضوع له هیأت است و پس (در حالی که کثرت هم در آن دخیل است) و اصلاً ماده در آن لحاظ نشده است. ده، ده است چه ماده‌ای باشد و چه ماده‌ای نباشد ولی در نوع دوم؛ ماده ملحوظ است ولی به صورت لا بشرط مقسمی لحاظ شده است، هیأت ماشین، ماشین است ولی در صورتی که ماده‌ای داشته باشد اما اینکه ماده چه باشد، دخالتی در تسمیه ندارد.

۲) شاگردان امام (فاضل و لنگرودی) در تشریح فرمایش ایشان نوشته‌اند که ایشان بر این عقیده‌اند که در مرکبات اعتباری گاه هم ماده و هم هیأت دخیل است (مثل عشره و فوج) و گاه ماده دخیل نیست ولی هیأت دخیل است (مثل قبه و مأذنه) و گاه ماده دخیل است ولی هیأت دخیل نیست (لنگرودی به این نوع اشاره نمی‌کند و فاضل هم برای این نوع مثال نمی‌زنند) و گاه نه هیأت دخیل است و نه ماده (مثل ماشین) این در حالی است که این با فرمایش ایشان در کتاب *مناهج* سازگار نیست. ضمن اینکه جایی که ماده دخیل باشد و هیأت دخیل نباشد، ظاهراً موردی ندارد. کما اینکه نوع چهارم و اینکه ماشین از این نوع باشد، نیز بالصراحه با فرمایش امام مخالف است.

۳) ممکن است در مقام تکمیل فرمایش ایشان بگوییم:

الف) در مرکبات اعتباری گاه هم ماده دخیل است و هم هیأت مثل اینکه ماشین معین و مشخصی را «خوش رکاب» بنامیم. در اینجا هم ماده دخیل است و هم هیأت.

ب) گاه هیأت دخیل است و اصلاً ماده‌ای مدّ نظر نیست؛ مثل عشره در این نوع گاه کثرت (ونه ماده) ملحوظ است، مثل همان عشره (که در آن عنایت به ده تایی بودن هم شده است) و گاه کثرت ملحوظ نیست.

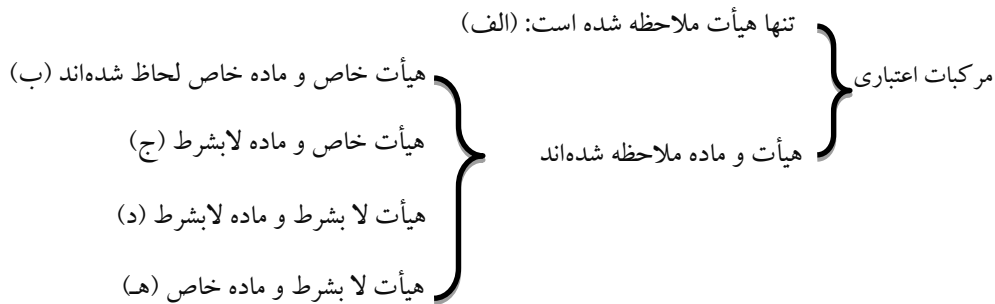
ج) گاه هیأت دخیل است ولی ماده خاص در آن دخیل نیست بلکه ماده به صورت لا بشرط لحاظ شده است، مثل فوج.

د) گاه هم هیأت و هم ماده در آن به صورت لا بشرط لحاظ شده‌اند، مثل ماشین.

هـ) گاه هیأت لا بشرط است ولی ماده به نوعی معین است، مثل کلبه که باید ماده‌اش چوب باشد ولی هیأتش لا بشرط است.

امام با اشاره به همین سه قسم ج و د و ه می‌فرمایند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۵۶):

[در جایی که ماده اخذ شده است ولی به صورت لا بشرط اخذ شده است] هیأت به دو گونه قابل تصویر است: گاه هیأت به نحو خاص ملاحظه شده است (ج) و گاه هیأت هم به نحو لا بشرط (عرض عریض) اخذ شده است (د). همهٔ مرکبات غیر حقیقه از این دست هستند، مثلاً دار وضع شده برای مسکن به خصوص در حالی که ماده و هیأت در آن لا بشرط اخذ شده‌اند. گاه نیز در مرکبات اعتباری، هیأت به نحو لا بشرط اخذ شده است در حالی که ماده‌ای خاص در آن دخیل است [مثلاً: کلبه وضع شده برای هیأت لا بشرط ولی با ماده چوب اگرچه چوب هم در آن به عرض عریض لحاظ شده است؛ یعنی چه چوب گردد و چه چوب...]. از این نوع هم (مثل نوع قبل) باید با امور عرضی تعبیر کرد. ما می‌گوییم: از دیدگاه ایشان (با توجه به تکمیلی که در بخش قبل آوردیم) تقسیم بندی ذیل قابل ارائه است.



امام بر این باورند که در سه نوع (ج، د، ه) اگر بخواهیم از موضوع له تعبیر کنیم، باید به وسیله یک «جهت جامع عرضی» این کار را انجام دهیم.

اشتهاردی در تقریر کلام امام خواسته‌اند بگویند مراد امام و مراد حائری یکی است (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۱۰). در حالی که این سخن کاملی نیست چرا که از دیدگاه حائری، موضوع له همان جامع عرضی (تعظیم) بود در حالی که از دیدگاه امام این جهت عرضی، واسطه آن است که ما از موضوع له (هیأت لا بشرط + ماده لا بشرط) تعبیر کنیم. پس موضوع له از دیدگاه امام آن جهت جامعه عرضیه نیست بلکه چیزی است که از آن به وسیله جهت عرضیه تعبیر می‌شود.

امام سپس می‌گویند:

بنابر آنچه گفتیم صلوات وضع شده برای هیأت لا بشرط + ماده لا بشرط. ماده صلوات ذکر و قرآن و رکوع و سجود به نحو لا بشرط است. این ماده بر این امور چه کم و چه زیاد صدق می‌کند. هیأت صلوات هم عبارت است از صورت اتصالیه‌ای که می‌شناسیم ولی به نحو لا بشرط. از این «هیأت لا بشرط + ماده لا بشرط جز با یک عنوان عرضی مثلاً عبادت خاصه نمی‌توان تعبیر کرد.

ایشان سپس به شرایط نماز اشاره کرده و می‌فرمایند:

همه شرایط (چه آنها که از ناحیه امر پدید می‌آیند و چه غیر آنها) از حقیقت و موضوع له صلوات خارجند و جملگی شرط صحت صلوات هستند نه اینکه داخل در ماهیت صلوات باشند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۵۷).

جمع بندی فرمایش امام خمینی: صلوات وضع شده برای ماده و هیأتی که لا بشرط هستند؛ البته لا بشرط بودن در اینجا، از بعضی جهات است. و از این ماده لا بشرط و هیأت لا بشرط، می‌توان با عناوینی تعبیر کرد. و با توجه به اینکه شرایط از مسمی خارج هستند، صلوات برای معنای «اعم» وضع شده است.

[مطابق با کلام برخی از شاگردان ایشان برخی از نمازها مثل صلوات غرقی و صلوات میت، مجازاً صلوات می‌باشند] (ر.ک: ملکی اصفهانی ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۰۰).

ما می‌گوییم: ۱. اشکال اصلی این مبنا آن است که ایشان آن بعضی جهاتی که هیأت و ماده از آنها لا بشرط نیست یعنی آنها باید باشند تا صلوات، صلوات باشد، را مورد اشاره قرار نداده‌اند. به عبارت دیگر در هر تسمیه‌ای، ما امور مختلفی را لا بشرط لحاظ می‌کنیم، مثلاً انسان وضع شده برای حیوان ناطق ولی نسبت به جنسیت (زن و مرد) لا بشرط است. ولی آنچه وضع را پدید می‌آورد، جهات لا بشرط نیست بلکه آن جهاتی است که نسبت به آنها به شرط شیء است یعنی حیوانیت و ناطقیت.

مثال دیگر در مرکبات اعتباری: لفظ کتاب وضع شده برای مجموعه‌ای از کاغذهای نوشته شده که به هم وصل شده‌اند. پس «کتاب» نسبت به این امر به شرط شیء است. حال نسبت به اینکه کاغذ چه رنگی باشد و محتوای آن چه باشد، چاپی باشد یا خطی و ...، لا بشرط است.

۲. اگر کلام ایشان را چنین معنی کنیم: «صلوات وضع شده برای مفهومی که مصادیق آن دارای عرض خاصی هستند، در حالی که نسبت به ماده و هیأت لا بشرط هستند» و مطابق با سخن اصفهانی است با این تفاوت که اصفهانی آن عرض را «نهی عن الفحشاء» می‌دانست در حالی که امام آن

عرض را «عبادت خاصه» بر می‌شمارد و در این صورت کلام ایشان قابل قبول است.

هشت) مبنای مختار در تصویر جامع

الف) لغت صلوات، قبل از اسلام هم رایج بوده است، پس موضوع له آن امروزی نیست (مطابق با مبنای آخوند و امام خمینی^(س)).

ب) واضح لغت صلوات، مفهومی را تصور کرده است که مصادیق آن دارای هیأت عبادت هستند یعنی هیأتی که در نظر عرف عبادت تلقی می‌شود (پس از این جهت به شرط شیء است) اگرچه این هیأت عبادیه به صورت لابشرط اخذ شده است. (یعنی هر یک از هیأت‌های عبادیه که ماده لازم را داشته باشند، صلوات هستند) به عبارت دیگر: «عبادت» امری است عقلایی که در آن عبد به تقدیس معبود می‌پردازد. در میان عقلا، این امر، دارای هیأت‌هایی است. صلوات برای همین هیأت وضع شده است. ولی این هیأت، به عرض عریض موضوع له است؛ یعنی هر هیأتی که هیأت عبادت باشد موضوع له است.

ج) مصادیق آن مفهوم، دارای ماده‌ای نیز می‌باشند، ماده‌ای که «ذکر و تسبیح معبود» است. صلوات نسبت به این ماده به شرط شیء است.

د) اما در زمینه شرایط: آن دسته از شرایطی که شرط تحقق هیأت عبادیه هستند (مثل استقبال مقام معبود یا موالات یا طهارت) یا شرط تحقق ذکر هستند (مثل تلفظ صحیح) به عرض عریض داخل در مسمی می‌شوند ولی شرایطی که شرط صحت آن می‌باشند (مثل عربی بودن ذکر) داخل در مسمی نمی‌باشند.

ه) پس موضوع صلوات عبارت است از مفهومی که مصادیق آن مرکب هستند از هیأت عبادیه و ماده‌ای که ذکر معبود است. و این در همه آیین‌ها و ادیان جاری است.

و) این موضوع له، مفهوم است و لذا بسیط است و رابطه‌اش با مصادیق رابطه کلی و جزئی است.

ز) تعریف ما از این مفهوم، تعریف به رسم است.

ح) این تعریف، جامعی را ارائه می‌دهد که هم بر نمازهای صحیح، هم بر نمازهای فاسد صدق می‌کند.

ط) تعریف مذکور، محتاج استفاده از اثر یا عرض در بازشناسی موضوع له نیست.

ی) با این بیان صلوات غرقه مجازاً صلوات است. چرا که هیأت عرفیه عبادت را ندارد. ک) اما صلوات آخرس اگرچه ذکر لفظی ندارد ولی دارای تسیح و ذکر قلبی است و لذا هم هیأت و هم ماده را دارا می‌باشد و لذا حقیقت صلوات است. ل) تفاوت این قول با قول حائری و بروجردی آن است که ایشان نفس خضوع و تعظیم را صلوات می‌دانند در حالی که در این مبنا، هیأت عبادیه (هیأت خضوع) + ذکر و تسیح، صلوات است. م) اما «طواف» که هیأت عبادیه عرب بوده است چون ذکر خاصی در آن لحاظ نشده است، صلوات نیست.

جمع بندی نهایی مقدمه ۱۰: (در مورد تصویر جامع)

۱. با توجه به آنچه آوردیم، از میان سیزده مبنای مطرح شده (پنج مبنا در جامع صحیحی و هشت مبنا در جامع اعمی)، چهار مبنا را می‌توان ثبوتاً پذیرفت. مبنای آخوند، مبنای محقق اصفهانی (که البته این دو مبنا قابل انطباق بر هم بودند) و مبنای امام خمینی (با تصحیحی که در آن ارائه کردیم) و مبنای مختار. در این میان مبنای امام و مبنای مختار جامع اعمی را تصویر می‌کند و دو مبنای دیگری جامع صحیح را.

۲. با توجه به اینکه در بحث حقیقت شرعیه می‌گوییم که وضع از امور اعتباری است؛ لذا وابسته به نحوه اعتبار معتبر است و به همین جهت گفتیم که نمی‌توان ضابطه‌ای کلی در مورد همه لغات ارائه داد. همین بحث در اینجا هم مطرح است.^۱ یعنی قاعده‌ای نداریم که بگوییم همه الفاظ عبادات دارای وضع واحدی هستند. بلکه امکان دارد در هر یک از آنها به یکی از مبانی پذیرفته شده، ملتزم شد. پس اینکه مبنای ما در لفظ صلوات هشتمین مبنای اعمی‌ها بود، باعث نمی‌شود که در بقیه الفاظ - اعم از شرعی و غیر شرعی مثل ماشین - هم همین را بگوییم. بلکه در هر مورد باید بحث را مستقل بررسی کرد.

بل: برخی از این مبانی که رد شده اند، در مورد وضع صلوات، مورد قبول نیستند، بلکه چه بسا برخی از آنها در مورد سایر الفاظ عبادات قابل قبول باشد.

۳. فاضل لنکرانی در بحث از صحیح و اعم می‌نویسند:

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: (خمینی و داودی ۱۳۹۱: ۱۹۶۰).

علاوه گفتیم: ما چرا تصویر جامع بکنیم؟ مگر ما واضعیم که نیاز به تصویر جامع داشته باشیم، تصویر جامع را واضع و نام گذارنده باید داشته باشد. ما هم از راه تبادر کشف می‌کنیم که چنین جامعی بوده، اما ما هم باید بفهمیم که آن جامع چه بوده، هیچ ضرورتی اقتضای این معنا را نمی‌کند، لذا این بحث که دیگر اعمی می‌تواند تصویر جامع بکند یا نمی‌تواند تصویر جامع بکند؟ چون هیچ ثمره‌ای بر هیچ یک از دو طرف مسأله ترتب پیدا نمی‌کند (فاضل لنکرانی ۱۳۸۰ ج ۱: ۲۰۱).

ما می‌گوییم: این سخن کامل نیست چرا که اگر کسی مثل آخوند معتقد شد که جامعی برای اعمی‌ها قابل تصویر نیست، در حقیقت می‌گوید تصویر جامع برای اعمی‌ها، محال است؛ لذا حتی اگر هم دلیلی به نفع اعمی‌ها یافت شود، در این صورت دلیلی است بر خلاف صریح عقل و باید آن را توجیه کرد.

مقدمه ۱۱: (ثمره بحث صحیح و اعم)

آخوند در این باره می‌فرماید (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۸):

[مقدمه: اگر شارع به ما گفت «آب بیاور» و ما می‌دانیم آب چیست ولی نمی‌دانیم آیا شارع علاوه بر آن، یخ هم می‌خواهد یا نه؟ به اطلاق تمسک کرده و می‌گوییم اگر بیشتر از آب می‌خواست می‌گفت]. در جایی که نمی‌دانیم آیا سوره هم به عنوان جزء صلوات واجب است یا نه؟ (و یا: طهارت به عنوان شرط صلوات واجب است؟) در حالی که شارع گفته است «صلِّ»: صحیحی‌ها باید بگویند: شارع از ما صلوات را خواسته است و صلوات یعنی صلوات صحیح. پس از ما صلوات صحیح را خواسته است. از طرفی چون نمی‌دانیم سوره جزء صلوات است یا نه؟ در حقیقت نمی‌دانیم صلوات صحیح یعنی چه؟ لذا نمی‌توانید بگویید: شارع صلوات را مطالبه کرده و «اجزای بدون سوره» هم نماز هستند، پس همین را به جای می‌آوریم چرا که در حقیقت نمی‌دانیم شارع چه چیزی را خواسته است.

اما اعمی‌ها می‌گویند: شارع از ما صلوات را خواسته است «اجزای بدون سوره» هم صلوات هستند (و لو اینکه فاسد باشند) پس همان «اجزای بدون سوره» را به جای می‌آوریم و می‌گوییم اگر شارع مازاد را می‌خواست، می‌گفت. البته این کلام را اعمی‌ها در مورد اجزایی می‌توانند

بگویند که آنها را «جزء مسمی» به حساب نمی آورند. همچنین در جایی می توانند بگویند که شارع در مقام بیان باشد (یعنی مقدمات حکمت، کامل باشد تا اطلاق تحقق یابد) البته این در همه مطلقاً شرعی جاری است. [به عبارت دیگر: طبق عقیده صحیحی ها شک در جزئیت سوره و یا در شرطیت طهارت، منجر به شک در معنای صلات می شود؛ لذا منجر به مجمل شدن معنا می شود (مجممل یعنی اصلاً معنی معلوم نیست در مقابل مهممل که معنای آن معلوم است ولی مقدمات حکمت در آن کامل نیست) ولی طبق عقیده اعمی ها، شک در جزئیت سوره و ایضاً شک در شرطیت طهارت (اگر از اجزای مسمی نباشد) منجر به شک در معنای صلات نمی شود. و لذا کلام شارع مجمل نمی شود.]

آخوند سپس می فرماید (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۸):

بیان مطلب: صحیحی ها وقتی نمی توانند به اطلاق تمسک کنند، به سراغ اصل برائت یا اصل اشتغال می روند (اگر در اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت بودند، به سراغ برائت می روند و اگر در آن بحث قائل به اشتغال بودند، به سراغ اشتغال می روند). پس: اگر خطاب شرعی مجمل بود یا مهممل بود، هم صحیحی ها و هم اعمی ها باید به سراغ برائت یا اشتغال بروند و از این جهت فرقی بین دو مبنا نیست؛ لذا می بینیم که مشهور علی رغم آنکه صحیحی هستند به برائت قائل می باشند. ما می گوئیم: تصویر بحث چنین است:



چون طبق هر دو مبنایی که بنابر عقیده اعمی‌ها، مورد قبول واقع شد، هیچ جزئی دخالت در مسمی ندارد، لذا بند (الف) را می‌توان از ثمره مذکور حذف نمود.

اشکال امام بر آخوند خراسانی:

امام در اشکال بر آخوند می‌فرماید (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۶۰):

[مقدمه: اولاً: در بحث اقل و اکثر ارتباطی، کسانی که قائل به جریان براءت هستند می‌گویند مقدار اقل قطعاً واجب است (معلوم تفصیلی = چراکه یا مستقلاً واجب است یا در ضمن اکثر واجب است) و مازاد بر آن مشکوک الوجوب است و لذا در آن براءت جاری می‌کنیم. ثانیاً: اگر رابطه صلات (نهی عن الفحشاء) را با اجزای خارجیّه رابطه محصّل و محصّل گرفتیم، مسلماً صحیحی‌ها نمی‌توانند به براءت تمسک کنند (چراکه آنچه از ما خواسته شده معلوم است و آن را باید به هر قیمت تحصیل کرد) ولی اگر رابطه صلات را با اجزای خارجیّه رابطه کلی و فرد گرفتیم:]

حتی اگر گفتیم صلات (امر انتزاعی) با اجزا، به یک وجود موجود هستند (رابطه کلی و فرد) باز هم صحیحی‌ها نمی‌توانند به براءت تمسک کنند چراکه از دیدگاه آخوند، صلات وضع شده برای امری بسیط که منشأ آثاری است (مثل معراج مؤمن و ...) حال اگر ما در جزئی شیئی شک داریم، در حقیقت در تحقق آن امر بسیط شک داریم [چراکه امر بسیط یا هست یا نیست. و اگر یک جزء آن هم نباشد، آن شیء نیست]

[به عبارت دیگر، رابطه اجزا با مأموریه سه نوع قابل تصور است:

الف) صلات وضع شده برای معراج مؤمن و اجزای خارجی محصّل معراج مؤمن هستند: در اینجا قطعاً باید احتیاط کنیم. چرا که مأموریه معلوم است و باید به هر صورت آن را تحصیل کرد.

ب) صلات وضع شده برای امر بسیطی که باعث معراج مؤمن می‌شود. در این صورت هم می‌گوییم مأموریه «امر بسیط» است که در صورت اتیان به «اجزا بدون سوره» یا تحقق می‌یابد (اگر سوره جزء نباشد) یا تحقق نمی‌یابد (اگر سوره جز باشد). در اینجا اجزا - حتی اگر وجودشان عین وجود امر بسیط باشد - مستقلاً مورد امر واقع نشده‌اند. بلکه مأموریه آن امر بسیط است.

ج) صلوات وضع شده برای مجموع مرکب از اجزا که باعث معراج مؤمن می‌شوند. در این صورت مأموریه، تک تک اجزا هستند. حال اگر «اجزا بدون سوره» را اقامه کردیم می‌توانیم بگوییم قطعاً به مأموریه عمل کرده‌ایم.]

فرق بین قسم «ب» و «ج» در این است که در نوع «ج» چون مأموریه مرکب است، می‌توانیم بگوییم منحل می‌شود به معلوم الوجوب (اجزای دیگر) که قطعاً واجب هستند (یا مستقلاً یا در ضمن کل) و مشکوک الوجوب (سوره)؛ لذا در مشکوک برائت جاری می‌کنیم [دلیل اصلی جریان برائت در اقل و اکثر ارتباطی]. در حالی که در قسم «ب»، مأموریه بسیط است و لذا منحل نمی‌شود.]

ما می‌گوییم: اولاً این مطلب در عبارت حائری در *دور الفوائد* نیز آمده است (حائری بی‌تاج ۱: ۲۰)؛ ثانیاً از منظر امام خمینی هر جا شک در جزئیت و شرطیت چیزی شد: اعمی‌ها به اطلاق خطاب تمسک کرده و لذا حکم به عدم جزئیت و شرطیت می‌کنند (و اگر هم احتمال دارد که جزء از زمره جزء مسمی باشد باید به سراغ برائت یا اشتغال بروند - با توجه به مبنای آنها در بحث اقل و اکثر ارتباطی -). در حالی که صحیحی‌ها (اگر مطابق با نظر آخوند به صحیح قائل باشند)، خطاب را مجمل می‌دانند و در عین حال نمی‌توانند به اصل برائت تمسک کنند بلکه باید به اصالة الاشتغال تمسک کنند.

ثالثاً آخوند می‌فرمود مشهور علی‌رغم آنکه صحیحی هستند به برائت تمسک می‌کنند. اگر این نسبت درست باشد (که مشهور صحیحی هستند)، معلوم می‌شود مشهور جامع را بسیط نمی‌دانند بلکه به جامع مرکب قائل هستند چرا که گفتیم اگر جامع مرکب باشد، صحیحی‌ها هم می‌توانند قائل به برائت شوند به خلاف جایی که جامع را بسیط تصویر کردیم.

پس اگر مطابق با نظر محقق اصفهانی که جامع را «مرکب من عدة الامور» می‌دانست، جامع صحیحی‌ها را تصویر کردیم، می‌توانیم برائت جاری کنیم.

دفاع فاضل از آخوند (به همراه پاسخ به امام)

فاضل در دفاع از آخوند بر امام خمینی اشکال کرده است. همه سخن ایشان آن است که جامع اگرچه بسیط است ولی با مجموع الاجزاء، متحد است (و به یک وجود موجود هستند) و لذا مجموع الاجزاء هم در حالی که مرکب است واجب است. حال در این مرکب واجب، انحلال را

جاری می‌کنیم و به براءت نسبت به «زائد» قائل می‌شویم. پس عمده دلیل ایشان مبتنی بر این است که بپذیریم «المتحد مع الواجب وجوداً، واجب» ما می‌گوییم: چنین قاعده‌ای نداریم؛ یعنی مجموع الاجزاء واجب نمی‌شوند تا بگوییم مرکب است و منحل می‌شود. پس سخن امام در جواب به آخوند کامل است.

تکته:

تا کنون گفتیم: طبق نظر امام، صحیحی‌هایی از قبیل آخوند نمی‌توانند، به براءت تمسک کنند، چراکه امر بسیط قابل انحلال به معلوم بالتفصیل و معلوم بالاجمال نیست. حال این سؤال مطرح است که آیا اعمی‌هایی از قبیل امام می‌توانند به براءت تمسک کنند (در جایی که اطلاق خطاب نداریم یعنی احتمال دارد جزء، جزء مسمی باشد یا اصلاً مقدمات حکمت کامل نیست)؟ این سؤال از آنجا ناشی می‌شود که از منظر امام، موضوع له صلوات، هیأت لابشرط است، ماحصل پاسخ ایشان به این سؤال چنین است:

صلوات عبارت است از هیأت در حالی که لا بشرط است و در حالی که کثرت‌ها و اجزا در آن فانی شده است. پس صلوات، حقیقت واحدی است که بر هیأتی که از مواد مختلف حاصل می‌شود، صدق می‌کند در حالی که کثرت مواد در آن لحاظ نشده است.

نسبت هیأت به ماده، نسبت محصل به محصل نیست بلکه این دو مثل ماده و صورت هم در وجود ذهنی و هم در وجود خارجی متحد هستند. پس امر به صورت، امر به ماده هم هست. (امر به هیأت، بعث می‌کند نحو اجزایی که ماهیت به آنها منحل می‌شود) به عبارت دیگر امر به هیأت، امر به کثرت‌های مادی است.

بنابراین اگر شک در جزئیت یا شرطیت چیزی برای مأموریه داشتیم، این شک در اصل شک در وجوب شیء زائد است. در حالی که علم داریم به اینکه امر به مقدار اقل تعلق گرفته است (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۵۸). (البته این در جایی است که مسمی حاصل شده باشد. یعنی جزء مشکوک، از اجزایی نباشد که احتمال دخالت آنها در مسمی می‌رود).

ما می‌گوییم: ایشان چنین می‌گویند: الف) ماده و صورت به یک وجود موجود هستند؛ ب) امر به هیأت، امر به ماده هم می‌باشد؛ ج) اگرچه هیأت بسیط است ولی ماده مرکب است؛ لذا انحلال مورد نظر در بحث اقل و اکثر ارتباطی در اجزای ماده جاری است.

ایشان سپس به اشکال و جواب اصلی می‌پردازند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۵۹-۱۵۸):

اگر اشکال شود که هیأت غیر از ماده است و لذا وقتی هیأت امر دارد ماده به طور مستقل امر ندارد بلکه چون محصّل مأمور به است واجب است. پس شک در اجزای ماده، شک در محصّل است و باید در آن احتیاط کرد. جواب می‌دهند اگر بپذیریم که ماده محصّل است و امر مستقل ندارد. [در حالی که نمی‌پذیریم؛ چراکه ماده فانی در هیأت است؛ لذا امر به هیأت، امر به ماده است. ما می‌گوییم که همین فرق این مبنا با آن چیزی است که فاضل بر امام اشکال کردند. چراکه در جایی که مأمور به عنوان بسیط است و معنون مرکب خارجی است، اگرچه بین عنوان و معنون اتحاد وجودی برقرار است ولی وجوب از عنوان به معنون سرایت نمی‌کند. در حالی که در مبنای امام، رابطه هیأت و ماده، رابطه صورت و ماده است و نه رابطه عنوان و معنون اما نمی‌توان این کلام را پذیرفت و لذا اشکال بر کلام امام نیز وارد است چراکه وجوب از هیأت به ماده سرایت نمی‌کند به همان دلیلی که از عنوان به معنون سرایت نمی‌کند].

اگر بپذیریم که رابطه ماده و هیأت، رابطه محصّل و محصّل است باز هم می‌توانیم برائتی شویم چرا که در این صورت می‌توان برائت را در نفس هیأت لا بشرط جاری کرد. به این بیان که وقتی بر «اقل» هم هیأت صدق می‌کند، در حقیقت شک در جزء زائد، شک «در خصوصیت زائد بر مسمی» است (چراکه بدون این جزء هم هیأت صادق است) پس شک در اینکه هیأت حاصل از ماده نه جزئی مأمور به است یا هیأت حاصل از ماده ده جزئی، در حقیقت شک در هیأت اقل یا هیأت اکثر است. در این صورت در جزء زائد برائت جاری می‌کنیم.

ما می‌گوییم: (۱) مبنای امام در جایی که خطاب شرعی مطلق باشد و شک در جزئی است که یقیناً جزء مسمی نیست، آن است که «هیأت لا بشرط که نه جزء در آن فانی شده» مصداق هیأت لا بشرط است؛ لذا اطلاق خطاب شامل آن می‌شود و در نتیجه احتیاجی به اتیان جزء دهم نیست. ولی در جایی که خطاب شرعی اطلاق ندارد، ایشان می‌فرماید «هیأت لا بشرط همراه نه جزء» نسبت به «هیأت لا بشرط همراه ده جزء»، اقل و اکثر هستند و لذا در جزء دهم برائت جاری می‌کنیم.

به عبارت دیگر ایشان می‌گویند «هیأت در ضمن نه جزء» قطعاً صلوات است (اگرچه ممکن است فاسد باشد ولی چون اعمی هستیم. می‌گوییم صلوات است) لذا می‌گوییم آیا لازم است جزء دهم را اتیان کنیم، برائت جاری می‌کنیم. و همین هم فرق قول اعمی‌ها و قول صحیحی‌هاست چرا که آنها نمی‌توانند بگویند «هیأت در ضمن نه جزء» قطعاً صلوات است.

(۲) اما به نظر می‌رسد، قسمت آخر کلام امام با مشکل مواجه است؛ زیرا اگر چه «هیأت در

ضمن نه جزء» قطعاً صلات است، ولی چون فرض ما آن است که «اطلاق» نداریم، لذا نمی‌توانیم بگوییم صلات «مطلقاً» واجب است، پس «این هیأت در ضمن نه جزء» واجب است و شک در جزء زائد شک در «مازاد بر معلوم الوجوب» است. پس کلام ایشان در جریان برائت در هیأت، در حقیقت رجوع به اطلاق در هیأت است و اگر اطلاقی در کار نیست، این برائت با مشکل مواجه است.

جمع‌بندی ثمره بحث صحیح و اعم:

ما می‌گوییم: کلام آخوند این بود که صحیحی‌ها - اگر در بحث اقل و اکثر ارتباطی، قائل به برائت هستند - سراغ برائت می‌روند چرا که شک در جزء زائد، شک در اقل و اکثر ارتباطی است. اشکال امام این بود که چون جامع صحیحی‌ها (مطابق با مبنای آخوند) بسیط است، شک در جزء زائد، شک در اقل و اکثر ارتباطی است ولی این اقل و اکثر قابل انحلال نیستند.

۱. فاضل از آخوند دفاع کرد که اگر چه جامع بسیط است ولی متحد است وجوداً با «اجزا» که مرکب هستند. پس اجزا واجب هستند و اقل و اکثر قابل انحلال به معلوم تفصیلی و شک بدوی است. ما گفتیم - تبعاً للامام - متحد وجودی با یک واجب، واجب نمی‌شود، پس اجزا واجب نیستند؛ لذا اقل و اکثر قابل انحلال نیستند.

۲. اما طبق مبنای اعمی‌ها: امام می‌گفتند که اولاً هیأت امر دارد ولی چون ماده فانی در هیأت است، وجوب به ماده هم سرایت می‌کند؛ لذا ماده (اجزا) هم واجب می‌شود. پس شک در جزء زائد، شک در اقل و اکثر ارتباطی است در حالی که اقل و اکثر قابل انحلال است. ثانیاً بر فرض هم وجوب به ماده سرایت نکند، در نفس هیأت می‌توان اقل و اکثر را تصویر کرد. چرا که هیأت هم بر «ماده اقل» صدق می‌کند و هم بر «ماده اکثر».

جواب اولاً با کلام فاضل اختلاف دارد. جواب ثانیاً نیز در دفاع از آخوند قابل جریان نیست چرا که آخوند، صحیحی بود و لذا شک در هر جزئی، شک در صحت است و شک در صحت به شک در مسمی منجر می‌شود.

۳. جواب‌های امام را ما قبول نکردیم؛ اولاً وجوب از هیأت به ماده سرایت نمی‌کند؛ لذا ماده واجب نیست تا اقل و اکثر در آن، منحل شود. ثانیاً در صورتی که خطاب اطلاق نداشته باشد،

نمی‌توان برائت در هیأت جاری کرد. چراکه اگر خطاب مطلق نیست نمی‌توان گفت «هیأت در ضمن اقل» واجب است و مازاد بر آن مشکوک الوجوب است.

۴. اما مبنای اصفهانی در جامع صحیحی: ایشان جامع صحیحی را «مرکب من عدة الأمور» می‌دانست که با یک عنوان عرضی از آن تعبیر می‌کنیم. پس در دیدگاه ایشان، جامع مرکب بود. پس اقل و اکثر طبق نظر ایشان قابل انحلال است و ایشان می‌تواند به برائت تمسک کند.

ثمره بر اساس مبنای مختار:

ما موضوع له صلات را «هیأت عبادت + در حالی که ماده مخصوص (ذکر و تسبیح) در آن فانی شده است» می‌دانستیم. چون هیأت عبادت بسیط است، لذا آنچه درباره مبنای امام (س) (که هیأت را بسیط می‌دانستند) آوردیم. در اینجا هم جاری است. یعنی اولاً هیچ جزئی داخل در مسمی نیست و لذا اگر خطاب مطلق بود، با تمسک به خطاب حکم به نفی جزئیت و شرطیت می‌کنیم. ثانیاً اگر خطاب مطلق نیست، راهی جز رجوع به اشتغال نداریم چراکه هیأت (یعنی موضوع له) بسیط است و قابل انحلال نیست.

پس:

اگر متکلم در مقام بیان است: خطاب مطلق است / رجوع به اطلاق خطاب و نفی جزئیت و شرطیت مبنای مختار
اگر متکلم در مقام بیان نیست: خطاب مهمل است / اشتغال

اگر در بحث اقل و اکثر ارتباطی قائل به اشتغال هستیم: اشتغال

مبنای اصفهانی (چه متکلم در مقام بیان باشد یا نباشد) اگر در بحث اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت هستیم: برائت

نکته پایانی:

عراقی در ضمن کلامی، اصلاً این ثمره را مردود می‌داند. محصل کلام ایشان چنین است (بروجردی ۱۴۱۷ ج ۱: ۹۶):

رجوع به اطلاق و جریان برائت و اشتغال را اگرچه ثمره مسأله صحیح و اعم دانسته‌اند ولی بحث در تمسک به اطلاق لفظیه در جایی است که اطلاق لفظی داشته باشیم در حالی که تمام آیات (مثل اقیموا الصلوة) در مقام اصل تشریح هستند و لذا اصلاً ما مطلقاً لفظی نداریم. اما اگر مطلق لفظی نداریم، اطلاق مقامی وجود دارد - که اگر آن را بپذیریم - هم صحیحی‌ها و هم اعمی‌ها می‌توانند به آن تمسک کنند.

ما می‌گوییم: (۱) اولین قسمت کلام ایشان آن است که در خطابات شرعی، الفاظی که بتوانیم احراز کنیم شارع در مقام بیان تمام مرادش بوده و با این وصف آن الفاظ را به کار برده است، وجود ندارد. در حالی که مدعای کاملی نیست.

(۲) نکته دوم کلام ایشان، رجوع به اطلاق مقامی است. در توضیح این بحث لازم است اشاره کنیم که اطلاق مقامی به دو نوع قابل تصویر است:

الف) متکلم در مقام بیان مراد خود باشد و لفظی را بیاورد. در حالی که این لفظ محدوده‌ای خاص را در برمی‌گیرد، اما ما در جزئیت شیء دیگری در مأموریه شک داریم. مثلاً شارع در مقام بیان «تمام اعمال شب قدر» است، و می‌گوید «۱۰۰۰ رکعت نماز بخوانید» و هیچ امر دیگری را مورد اشاره قرار نمی‌دهد.

در این صورت اگر ما شک کنیم که آیا عتق رقبه هم از اعمال شب قدر است یا نه، به اطلاق مقامی رجوع می‌کنیم.

پس لفظ اصلاً برای نفی این امر (عتق رقبه) کارایی ندارد. ولی صرف «عدم البیان» (سکوت شارع) فی مقام البیان، بر عدم حکم دلالت می‌کند.

ب) شارع لفظی را در مقام اصل تشریح آورده است ولی هیچ لفظی و جمله‌ای که شارع آن را در مقام بیان تمام مراد خود گفته باشد، موجود نیست، مثلاً شارع گفته است اگر روزه‌ای را شکستید یک مُد طعام کفاره بدهید در حالی که در مقام بیان تمام مراد خود نیست.

حال اگر به وقت عمل رسیدیم و شک کردیم که آیا لازم است آن مد طعام، پخته باشد یا نه؟ می‌گوییم شارع باید وظیفه ما را معلوم می‌کرد و همین که وظیفه ما را معلوم نکرد، بر عدم قید دلالت می‌کند.

پس در فرض اول «عدم البیان فی مقام البیان» دلیل عدم است. و در فرض دوم «عدم البیان إلی وقت الحاجة» دلیل عدم است. (و هر دو این ادله، اماره می‌باشند)

حال با توجه به اینکه عراقی، تصویر اطلاق مقامی را در جایی مطرح می‌کنند که «من غیر آن تکون بصدد البیان من هذه الجهات»، مراد ایشان اطلاق مقامی نوع دوم است. پذیرش این نوع از اطلاق مقامی، مبتنی بر بررسی کامل اطلاق مقامی و میزان دلالت کامل آن و تبیین انواع مختلف آن است.

ثمره دوم بحث صحیح و اعم:

ایروانی در *نهایة النهایة*، مهم‌ترین ثمره بحث صحیح و اعم را جایی برمی‌شمارد که عبادت، موضوع حکم شرعی شود. ایشان می‌فرمایند (ایروانی ۱۳۷۰ ج ۱: ۴۰):

[در جایی که حکمی شرعی دارای موضوعی است، که آن موضوع عبادت است. مثلاً صلوات امام جماعت، موضوع است برای صحت اقتدا (حکم شرعی) یا مثلاً صلوات زن موضوع می‌شود برای عدم صحت صلوات مرد (اگر عقب تر از زن بایستد) و یا مثلاً تأخر از نماز ظهر شرط است برای صحت نماز عصر.] حال جای این سؤال است که آن عبادت در حالی که صحیح است، موضوع حکم جدید است یا در حالی که اعم است.

ما می‌گوییم: اولاً آنچه آخوند مطرح کرده‌اند و نذر را ثمره بحث صحیح و اعم دانسته‌اند، از صغریات همین ثمره است. آخوند می‌فرمایند (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۹): اگر کسی نذر کرده که به کسی که نماز می‌خواند، یک درهم بدهد، و بعد به کسی که نماز فاسد می‌خواند یک درهم می‌دهد (در حالی که صلوات هست و فاسد است یعنی اخلال به مسمی نشده است). در این صورت اگر اعمی باشیم. وفای به نذر شده است ولی اگر صحیحی باشیم، وفای به نذر نشده است. [این از صغریات همان بحث اصلی است یعنی صلوات (عبادت) موضوع شده است برای حکم شرعی (وجوب وفای به نذر)]

ثانیاً درباره مثال «نذر»، اشکالاتی مطرح است (از جمله اینکه گفته شده نذر متوقف بر نیت ناذر است و اصلاً ربطی به صحیح و اعم ندارد) ولی با توجه به اینکه بحث را به صورت کلی مطرح کردیم، می‌توانیم این ثمره را بپذیریم.

ثمره سوم بحث صحیح و اعم:

شهید خمینی (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۴۸) به ثمره دیگری اشاره کرده است که پیش از آن در کلمات

میرزای رشتی مطرح است. میرزای رشتی می‌گویند (رشتی بی‌تاج ۱: ۱۴۴):
 اگر در صحت صلوات یک نمازگزار شک کردیم، اگر اعمی باشیم می‌گوییم اصل صلوات
 تحقق یافته است، اصالة الصحة را جاری می‌کنیم. ولی اگر صحیحی باشیم، «صلوات» تحقق نیافته تا
 بتوانیم در آن اصالة الصحة جاری کنیم.

مقدمه ۱۲: (اقوال در مسأله)

میرزای شیرازی، به چهار قول در باب حقیقت و مجاز اشاره می‌کنند (روزدری ۱۴۰۹ ج ۱: ۳۲۹) این
 چهار قول عبارتند از:

قول اول: ظهور الفاظ برای عبادات صحیح‌ای که مستجمع همه اجزا و شرایط باشند. این قول
 مشهور بین شیعه و سنی است.

قول دوم: ظهور الفاظ عبادات در اعم از فاسد و صحیح، به گونه‌ای که هیچ جزء و شرطی در
 مسمی دخیل نیست و ملاک تسمیه عرفی است. این قول را بزرگانی قبول کرده‌اند. (از جمله نراقی
 در *مناهج الاحکام*، کلباسی در *اشارات الاصول*، و قزوینی در *ضوابط الاصول*).

قول سوم: ظهور الفاظ عبادات در صحیح از حیث اجزاء دون الشرائط [یعنی تمام جزءهایی که
 در صحت دخیل هستند، در مسمی داخلند ولی شرایط صحت از مسمی خارجند] این قول از وحید
 بهبهانی است.

قول چهارم: تفصیل بین حج و سایر عبادات [که در حج اعمی شده‌اند و در بقیه عبادات
 صحیحی] این قول مربوط به شهید اول و شارح آن است.

ادله صحیحی‌ها

دلیل اول: تبادل

آخوند می‌فرماید (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۹):

آنچه از الفاظ عبادات به اذهان منسب می‌شود، معنای صحیح است. این تبادل با آنچه گفتیم
 (طبق نظر صحیحی‌ها، الفاظ عبادات مجمل هستند) منافاتی ندارد.

مجمل هستند چرا که جامع صحیحی معلوم نیست و با عوارض و آثار شناخته می‌شود. و منافاتی
 ندارد چرا که منافات در جایی است که مطلقاً مجمل باشند، در حالی که این الفاظ از جهاتی (از

جهت عوارض و آثار) مبین هستند.

دلیل دوم: صحت سلب عن الفاسد

آخوند در مورد این دلیل می گوید: می توان گفت «کاری که در آن بعضی از اجزا یا شرایط صلاتی نباشد، صلات نیست». و اگر به آن صلات گفته می شود، از باب مسامحه است (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۲۹).

ما می گوئیم: چنانکه در ادله اعمی ها خواهیم آورد، عین همین دو دلیل بر مدعای اعمی ها هم اقامه شده است. و از طرفی تبادل و صحت سلب، از امور وجدانی است و این قابلیت را که در مقابل احتجاج، مورد استدلال واقع شوند، ندارند (حکیم ۱۴۱۳ ج ۱: ۲۶۱).
اما اینکه ایشان می فرمایند «بالمداقه» می توان سلب کرد. مورد مناقشه است چراکه ممکن است بگوئیم بالعنایه می شود سلب کرد چنانکه می گویند «یا اشباه الرجال و لا الرجال».

اشکال امام خمینی بر دلیل اول صحیحی ها:

امام بر تبادل مورد ادعای صحیحی ها اشکال کرده اند. محصل این اشکال چنین است (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۶۳-۱۶۲):

۱) هم صحیحی ها و هم اعمی ها برای مدعای خویش به تبادل و غیر تبادل تمسک کرده اند ولی عمده دلیلشان تبادل است. ولی صحیحی ها نمی توانند ادعای تبادل کنند چراکه تبادل یعنی فهم معنا از لفظ، و آنچه خارج از موضوع له است (چه از لوازم ماهیت و چه از لوازم وجود) متبادل به ذهن نمی شود. چراکه آثار و لوازم، موضوع له نیستند.

۲) البته در مرحله دوم (بعد از تبادل معنای موضوع له) ذهن به لوازم ماهیت و لوازم لوازم ماهیت منتقل می شود و گاه (در اثر انس ذهن به معنی و مصادیق آن) به لوازم مصادیق آن ماهیت هم منتقل می شود و چه بسا گاهی به لوازم اتفاقیه مصادیق هم منتقل می شود. [مثلاً از لفظ اسد، آنچه به ذهن متبادر می شود ماهیت حیوان مفترس است و در مرحله دوم، «جسم» بودن و ممکن الوجود بودن آن به ذهن متبادر می شود و در مرحله بعد قدرت و درندگی و یال و کوپال (که از عوارض وجود و مصداق شیر هستند) به ذهن می آید و چه بسا گاهی چشم های آبی که لازمه یک نوع از شیرهای بیابانی است به ذهن متبادر می شود].

۳) حال اگر موضوع له صلوات - طبق نظر صحیحی‌ها - «ماهیت بسیط مجهولی است که با آثارش (ناهی عن الفحشاء) شناخته می‌شود» در تبادر از این لفظ باید گفت: ابتدا معنایی به ذهن متبادر می‌شود و بعد لوازم آن (نهی عن الفحشاء) به ذهن متبادر می‌شود (البته نهی عن الفحشاء از لوازم وجود صلوات است) پس این لوازم و عناوین نمی‌توانند در رتبه تبادر موضوع له باشند. در حالی که اگر این لوازم نباشند، در رتبه موضوع له، ما با «مجهول مطلق» مواجه هستیم. (۴) پس:

تبادر معنای موضوع له ← تبادر لوازم

بنابراین تا موضوع له متبادر نشود، لازمه آن متبادر نمی‌شود در حالی که امکان ندارد موضوع له متبادر شود اگر لازمه آن متبادر نشده باشد.

ما می‌گوییم: اینکه باید «فهم لوازم» (اعم از لوازم وجود و لوازم ماهیت) در رتبه متأخر از تبادر معنای موضوع له باشد سخن کاملی نیست. به عنوان مثال لفظ «قولنج» در طول تاریخ برای «بیماری که دل دردی را پدید می‌آورد و باعث مرگ می‌شود» وضع شده بوده است در این نامگذاری، اصل ماهیت این بیماری ناشناخته بوده ولی با هر بار گفته شدن همین معنی که تعریف شیء به آثار و نتایجش بوده است، به ذهن خطور می‌کرده است. در اینجا «دل درد» اگرچه از آثار وجودی آن بیماری است، ولی همزمان با تبادر معنی، این لازمه هم به ذهن می‌آید.

همین گونه است تبادر در لفظ «صلوات». اگر گفتیم صلوات اسم آن ماهیت بسیط یا مرکبی است که اثرش نهی عن الفحشاء است، بی‌تردید امکان تبادر این معنی، با آثار و لوازمش، به ذهن وجود دارد.

اشکال امام بر دلیل دوم صحیحی‌ها:

امام در مورد دلیل دوم صحیحی‌ها چنین اشکال می‌کند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۶۴):

مدعای صحت سلب در دو صورت قابل بررسی است:

فرض اول در آن جایی است که صلوات را به معنای «چیزی که اثرش نهی عن الفحشاء باشد» گرفته‌اید و فرض دوم در جایی است که صلوات را به معنای آن چیز بدون آنکه به وسیله نهی عن الفحشاء آن را تعریف کرده باشد، گرفته‌اید.

اما، فرض دوم غلط است چراکه «آن چیز بدون معرفت» مجهول است و قابل آنکه چیزی را

از آن سلب کرده باشیم، نیست. و فرض اول هم مصادره به مطلوب است یعنی معلوم است که «آن چیزی که ناهی عن الفحشاء باشد» فاسد نیست؛ ولی این صحت سلب دلیل آن نمی‌شود که بگوییم مسمی، صحیح است.

معنا به طور مطلق مجهول است و نمی‌شود چیزی را از آن سلب کرد و معنا به شرط صحت، قابل سلب است ولی علامت حقیقت نیست.

ما می‌گوییم: در صحت سلب، فرض آن است که صلات را - علی ما یرتکز فی الاذهان - از یک مصداق، سلب می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم «این کار صلات نیست». در اینجا صلات را نه به قید معرفت و نه بدون آن لحاظ کرده‌ایم. بلکه به معنای مرتکز رجوع می‌کنیم. حال اگر گفتیم «صلوات فاسد صلات نیست»، می‌توانیم این را علامت حقیقت بودن صلات برای صحیحی‌ها بدانیم.

دلیل سوم: روایات

آخوند در تبیین دلیل سوم می‌فرماید (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۳۰): در روایات، مواردی هست که آثار و خواصی را به عبادت‌ها نسبت می‌دهد مثل: «الصلوة عمود الدین» و ... در حالی که مسلماً در این موارد، مراد از این الفاظ صحیح است. و مواردی هست که از عبادات فاسد، نفی ماهیت شده است مثل «لاصلوة إلا بفاتحة الكتاب».

اگر بگویند در طایفه اول، مراد شارع، نمازهای صحیح بوده است و در طایفه دوم مراد نفی صحت و نفی کمال است و قرینه هم ساختار این نوع جمله بندی (لا ... إلا ...) است که برای نفی صحت و نفی کمال به کار برده می‌شود. می‌گویند: اولاً این سخن، خلاف ظاهر است و تنها در صورتی که قرینه داشته باشیم مرتکب آن می‌شویم. ثانیاً: حتی در مثل «لاصلوة لجار المسجد إلا فی المسجد»، که مسلماً مراد نفی کمال است، هم می‌گوییم در این موارد هم مراد نفی ماهیت است ولی نفی ادعایی و مجازی و نه نفی حقیقی. و به همین جهت هم دلالت بر مبالغه می‌کند.

ما می‌گوییم: ۱) در جواب به طائفه اول باید گفت اصلاً «الصلوة معراج المؤمن»، اشاره به نماز اولیاء الله و نمازهای مراتب اعلی دارد و مراد همه نمازهای صحیح نیست. چرا که نمازهای صحیح زید و عمرو هم معراج مؤمن نیست. و در جواب به طائفه دوم باید گفت: چه بسیار نمازهایی که بدون فاتحة الكتاب هم صحیح است، لذا باید کلام را مقید کنیم به «لاصلوة إلا بفاتحة الكتاب»

برای کسی که توانایی دارد و در نمازهایی که فاتحة الكتاب شرط است (و نه مثل صلوات میت) پس بالاخره باید قیدی را آورد و مرتکب خلاف ظاهر شد.

بر فرض که بپذیریم «لاصلوة إلا بفاتحة الكتاب»، مطلق است، ولی در نهایت این جمله ثابت می کند که فاتحة الكتاب جزء مسمی است (و بدون فاتحة الكتاب، صلوات، صلوات نیست) ولی از کجا معلوم که هرچه در صحت دخیل است در مسمی هم دخیل است؟ به عبارت دیگر اگر هم این جمله کامل باشد، ثابت می کند که در نظر اعمی ها هم، فاتحة الكتاب باید جزء مسمی باشد (توجه شود که اعمی ها هم، به اینکه چیزهایی جزء مسمی باشند، قائل بودند).

۲) اما طایفه اول، (اینکه قطعاً مراد از صلوات در «الصلوة معراج المؤمن»، نماز صحیح است) و طایفه دوم با این مشکل مواجه اند که: جایی که مراد معلوم است نمی توان اصالة الحقیقه را جاری کرد یعنی نمی توان گفت «مراد معلوم است، پس همین معنای معلوم، معنای حقیقی است» چراکه اصالة الحقیقه برای کشف مراد جاری می شود نه برای کشف حقیقت مراد. (و این مطلب مورد اشاره شخص آخوند هم، در حاشیه ایشان بر کفایه قرار گرفته است).

دلیل چهارم: قطع به ...

ما حصل دلیل چهارم در تقریر آخوند چنین است (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۳۰):

قطع داریم که روش نامگذاردن آن است که الفاظ را برای مرکبات تامه قرار می دهند. و همین اقتضای حکمت نامگذاری است. و اگر هم لازم بود در «فاقد (فاسد)» لفظ را استعمال کنند، مرتکب مجاز می شوند. شارع هم از این روش عقلایی تخطی نکرده است. اما، این استدلال قابل منع است و تنها به درد کسانی می خورد که قطع به «روش عقلا» و «عدم تخطی شارع از آن» داشته باشند.

ادله اعمی ها

برای مدّعی «وضع الفاظ برای اعم از صحیح و فاسد» به اموری استدلال شده است:

دلیل اول و دوم:

آخوند دلیل اول و دوم اعمی‌ها را چنین بیان می‌کند (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۳۱):
اولین دلیل اعمی‌ها نیز همانند صحیحی‌ها، تبادر است. اما این دلیل مردود است؛ چراکه وقتی نمی‌توان جامعی را برای عبادات صحیح و فاسد لحاظ کرد، چگونه می‌توان مدعی تبادر معنا از لفظ شد.

دلیل دوم آنها نیز، «عدم صحت سلب لفظ از فاسد» است [یعنی نمی‌توان گفت نماز فاسد صلات نیست]. این هم مردود است چراکه در ضمن ادله صحیحی‌ها گفتیم می‌توان بالمداقه گفت نماز فاسد صلات نیست.

ما می‌گوییم: اولاً ما توانستیم جامعی را برای اعم تصویر نماییم. ثانیاً در بحث علائم حقیقت و مجاز، تبادر و صحت سلب را از زمره علائم حقیقت نمی‌دانیم (ر.ک: خمینی ۱۳۹۱: ۵۱-۸۸). اما نکته مهم درباره این دو دلیل همان است که در جواب به صحیحی‌ها مطرح شد. در آنجا گفتیم تبادر و صحت سلب اموری که قابل ارائه به مخاطب باشند نیستند، بلکه برای کسی که حاصل شد. می‌تواند علامیت داشته باشد.

دلیل سوم: صحت تقسیم

دلیل سوم برای اعمی‌ها (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۳۱) آن است که می‌توان صلات را - مثلاً - به صلات فاسد و صحیح تقسیم کرد. اما این دلیل نیز مردود است چرا که این دلیل وقتی می‌تواند شاهی برای وضع الفاظ برای اعم باشد، که دلیلی بر وضع برای صحیح موجود نباشد. در حالی که دلیل داریم و لذا می‌گوییم در تقسیم عبادت به صحیح و فاسد، الفاظ عبادات مجازاً در «ما يستعمل فيه اللفظ» استعمال شده‌اند.

ما می‌گوییم: آخوند چون جامعی برای اعم تصویر نمی‌کردند، معنای مجازی را «ما يستعمل فيه اللفظ» قرار داده‌اند. و از طرفی ایشان صحت تقسیم را - ظاهراً - دلیل مستقلی برای شناخت حقیقت نمی‌دانند و إلا از آن تعبیر به شاهد نمی‌کردند. بلکه در این صورت صحت تقسیم می‌تواند دلیلی در مقابل ادله دیگر باشد.

دلیل چهارم: روایات

آخوند در مورد این دلیل می‌گوید: در بسیاری از روایات لفظ صلات در معنای اعم استعمال شده

است. مثلاً در روایت اوّل حضرت می فرماید «اگر کسی نماز و ... را اخذ کرد» در حالی که منکر ولایت، نماز صحیح را نمی تواند اخذ کند. و در روایت دوّم، لفظ صلات، نمی تواند به معنای نماز صحیح باشد چرا که زن در ایام اقراء قدرت بر نماز صحیح ندارد و لذا نهی از آن لغو است (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۳۲).

ایشان خود از این دلیل جواب می دهند (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۳۲): استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. [ما می گوئیم: طبق عقیده آخوند در این روایت، لفظ در معنای فاسد استعمال شده است و نه در معنای اعم چرا که از دیدگاه ایشان اعم، دارای جامع نیست و لذا استعمال در معنای اعم ممکن نیست].

در روایت اوّل، مراد از صلات، صلات صحیح است چرا که امام^(ع) می فرماید اسلام بر آن استوار است، اما اینکه «منکرین امامت، اخذ به آن کرده اند» بر اساس اعتقاد آنها بوده است، [یعنی طبق عقیده خودشان نماز صحیح می خواندند اگر چه در تطبیق لفظ بر واقع اشتباه می کرده اند. مثل اینکه کسی خیال می کند سایه پشت دیوار، زید است و لفظ زید را در مورد آن به کار می برد و بعد معلوم می شود عمر و بوده است. در اینجا استعمال در معنای حقیقی است]. اما درباره آن فراز که می گوید «صام نهاره» نیز می توان هر دو جواب بالا را به کار برد، یعنی یا مجاز است (به علاقه مشابهت و مشاکلت) یا به حسب اعتقاد است.

اما در روایت دوم: نهی مذکور ارشاد به بطلان است و الا اگر نهی مولوی بود، نماز زن حائض - اگر اخلال به اجزای دخیل در مسمی نمی کرد (یعنی اگر نمازی را به جای می آورد که عرفاً نماز است) حرام می بود (حتی اگر قصد قربت نداشته باشد و لذا قصد تشریح نداشته باشد).

ما می گوئیم: جواب دوّم آخوند تمام نیست، چرا که کلام ایشان در جایی که منکرین ولایت لفظ صلات را استعمال می کنند، کامل است ولی در جایی که امام^(ع) این کلام را به کار می برند، قطعاً استعمال در معنای فاسد است چرا که از نگاه امام^(ع) «صام نهاره»، یعنی روزهایی که فاسد است را به جای می آورند.

و لازم به ذکر است که علاوه بر این دو روایت، روایات دیگری است که نمی توان آنها را جز در معنای «اعم» به کار برد. و لذا طبق عقیده آخوند حتی نمی توان آنها را مجاز هم به حساب آورد. مثال:

الف) «وَقَالَ الصَّادِقُ (ع) أَوْلُ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ عَلَى الصَّلَاةِ فَإِذَا قُبِلَتْ قُبِلَ مِنْهُ سَائِرُ عَمَلِهِ وَإِذَا رُدَّتْ عَلَيْهِ رُدَّ عَلَيْهِ سَائِرُ عَمَلِهِ» (شیخ صدوق ۱۴۱۳ ج ۱: ۲۰۹) در اینجا صلوات اعم از فاسد و صحیح است که می تواند قبول شود و می تواند فاسد باشد.

ب) «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ يُدْعَى بِالْعَبْدِ فَأَوْلُ شَيْءٍ يُسْأَلُ عَنْهُ الصَّلَاةُ فَإِنْ جَاءَ بِهَا تَامَّةً وَإِلَّا زُخَّ بِهِ فِي النَّارِ» (شیخ صدوق ۱۳۷۸ ج ۲: ۳۲).

ج) «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَمْسَحَ عَلَى رَأْسِهِ فَذَكَرَ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ» (شیخ طوسی ۱۴۰۷ ج ۲: ۲۰۱).

د) «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي الرَّجُلِ يَتَوَضَّأُ فَيَبْدَأُ بِالشَّمَالِ قَبْلَ الْيَمِينِ» (شیخ طوسی ۱۳۹۰ ج ۱: ۷۰).

در این موارد هم سؤال از صحت و فساد است، پس نمی تواند جز به معنای اعم باشد. اما نکته حایز اهمیت آن است که طبق عقیده ما - که جامع اعمی را ممکن می دانستیم - استعمالات مذکور می تواند استعمال مجازی باشد.

دلیل پنجم:

آخوند در تقریر این دلیل می فرماید (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۳۲): بی تردید می توان نذر کرد که نماز را در مکان های مکروه به جای نیاورد. به گونه ای که اگر نماز را در آن مکان به جای آوردیم، حث نذر صورت پذیرفته باشد. حال اگر نمازی که مورد نذر است، نماز صحیح باشد، اصلاً حث نذر صورت نخواهد پذیرفت (چراکه نماز مذکور به سبب آنکه خلاف نذر است، حرام است و لذا نماز فاسد است و در نتیجه اتیان چنان نمازی، موجب حث نذر «به ترک نماز صحیح» نمی شود).

بلکه از چنین فرضی محال لازم می آید چراکه نذر به صلوات صحیح تعلق گرفته در حالی که به محض آنکه صلوات صحیح متعلق نذر شد، غیر ممکن می شود. و ما یلزم من فرض وجوده، عدمه محال.

ایشان سپس جواب می دهند (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۳۲): اولاً اگر این استدلال کامل باشد، معلوم می شود که در مقام نذر، نمی توان صلوات صحیح را قصد کرد و نه آنکه موضوع له صلوات را معلوم کند. ثانیاً اینکه نذر باعث فساد متعلق شود، منافات ندارد با اینکه متعلق فی حد نفسه (و لولا النذر) صحیح باشد. [یعنی نذر به اموری تعلق می گیرد که لولا النذر صحیح باشد].

پس معلوم می‌شود حنث به این سبب است که متعلق نذر، «صلاة صحیح لولا النذر» بوده است. البته اگر نذر به صلات صحیح بالفعل (و لو در حال نذر) تعلق گرفته باشد می‌توان گفت با اتیان نماز در جای مکروه، حنث حاصل نمی‌شود.

تکمله امام خمینی:

امام خمینی نیز در این مورد می‌فرماید (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۶۷): این اشکال بر اعمی‌ها هم وارد است. چرا که آنچه متعلق نذر است «صلوة مکتوبه علی المکلّین» می‌باشد و نه «صلوة اعم». و لذا اشکال طبق نظر اعمی‌ها هم وارد است [به این بیان که آنچه نذر شده صلات صحیح است و آنچه واقع می‌شود نمی‌تواند صلات صحیح باشد]. پس این اشکال ربطی به نزاع صحیحی و اعمی ندارد. [به عبارت دیگر، اگرچه در نظر اعمی‌ها، صلات برای معنایی اعم وضع شده است ولی آنچه مورد قصد نذر کننده است، معنای موضوع له صلات نیست بلکه نماز صحیح است].

امام سپس به دفع اشکال پرداخته و می‌گویند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۶۸): آنچه در امر به صلات، لحاظ شده طبیعت صلات است و خصوصیات زمانیه و مکانیه صلات داخل در مأموریه نیست [اینکه کی و کجا واقع شود]. در نتیجه امر به صلات (عنوان) به غیر عنوان سرایت نمی‌کند [به اینکه آن خصوصیات هم واجب یا مستحب شوند]. و از طرفی نهی از وقوع صلات در حمام، به خصوصیت تعلق گرفته و نه به طبیعت صلات.

پس اصل نماز مأموریه است و خصوصیات منهی عنه می‌باشند و لذا با «اتیان صلات در حمام» هم نماز صحیح اتیان شده است و هم حنث نذر شده است. [و لذا این مطلب اشکالی بر صحیحی‌ها نیست، چرا که متعلق نذر، صلات صحیح است]. این مطلب را حائری ایفاد کرده‌اند.

ایشان سپس به توضیح بیشتر پرداخته و می‌فرمایند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۶۸): «در صلات در حمام که نذر کرده‌ایم آن را به جای نیاوریم»، سه عنوان است.

اول: عنوان صلات که آن عمل خارجی، مصداق ذاتی این عنوان است.

دوم: عنوان «کونها فی الحمام» که آن عمل خارجی مصداق عرضی این عنوان است.

سوم: عنوان «کونها مخالفاً للنذر» که آن عمل خارجی مصداق عرضی این عنوان است.

ما می‌گوییم: آنچه امام در اینجا تبیین کرده‌اند، مطابق با مبنای ایشان در بحث «نهی در

عبادات» است و باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد.

جمع بندی أدله باب:

۱. در مجموع در میان ادله، دلیلی که باعث اطمینان شود، وجود ندارد.
۲. با توجه به اینکه سابقاً گفتیم، در بحث صحیح و اعم، یک مبنای عام نداریم، بلکه درباره هر عنوان فقهی (از قبیل وجوب، حرمت، صوم، حج و ... حتی در افعال) باید به طور مستقل بررسی صورت پذیرد، و با توجه به گستردگی عناوین مذکور، بحث هر عنوان را باید در آغاز باب فقهی خود، مطرح ساخت.
۳. اما درباره آنچه در بحث‌های متقدم مطرح شد و عموماً درباره صلوات بود، گفتنی است با توجه به اینکه گفتیم صلوات قبل از اسلام هم حقیقت در عبادت مخصوصه بوده و با توجه به استعمال این لفظ در ادیان و ملل دیگر، می‌توان مطمئن بود که موضوع له صلوات، هیأت عبادیه و ذکر و تسبیح و تقدیس می‌باشد.

خاتمه:

آنچه تا کنون گفتیم درباره الفاظ عبادات بود، اما درباره الفاظ معاملات: در معاملات، یک سبب داریم و یک مسبب، مثلاً در بیع، سبب، اجرای صیغه است و مسبب، آن معامله‌ای است که واقع می‌شود. و البته نتیجه آن معامله مالکیت هر یک از بایع و مشتری نسبت به ثمن و مثن است. آخوند می‌فرماید: اگر گفتیم الفاظ معاملات وضع شده‌اند برای مسبب، در این صورت بحث صحت و فساد مطرح نمی‌شود بلکه بحث از وقوع و عدم وقوع مطرح است [یعنی یا هست یا نیست، نه اینکه هست و صحیح است یا هست و صحیح نیست]. ولی اگر گفتیم الفاظ معاملات برای سبب وضع شده‌اند: بعید نیست بگوییم در آنجا هم، الفاظ برای اسباب صحیحه وضع شده‌اند، به این معنی که موضوع له، عقدی باشد که دارای اثر شرعی و عرفی است (آخوند خراسانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۳۳-۳۲).

اما اینکه بیع صحیح از نظر شرع با بیع صحیح از نظر عرف متفاوت است به اینکه «موضوع له معامله صحیح باشد» ضرری نمی‌زند چرا که این اختلاف در مصادیق است.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق) *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۹ق) *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، بيروت: مؤسسه آل البيت لاحياء التراث.
- امام خمینی، سيدروح الله. (۱۴۱۵ق) *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- ايروانی، علی. (۱۳۷۰) *نهاية النهاية*، قم: دفتر تبليغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- بروجردی، محمدتقی. (۱۴۱۷ق) *نهاية الأفكار (تقريرات ضياء الدين عراقی)*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
- تقوی اشتهاردی، حسین. (۱۴۱۸ق) *تنقيح الأصول (تقريرات درس امام خمینی)*، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- جزایری، محمدجعفر. (۱۴۱۵ق) *منتهی الدراية في توضيح الكفاية*، قم: مؤسسه دار الكتاب.
- حائری یزدی، عبد الکریم. (بی تا) *دررالفوائد*، قم: چاپخانه مهر.
- حکیم، عبدالصاحب. (۱۴۱۳ق) *منتقى الأصول (تقريرات درس محمد روحانی)*، قم: دفتر آیت الله سيد محمد حسینی روحانی.
- خمینی، سيد حسن و رشید داودی. (زمستان ۱۳۹۱) «بررسی حقیقت شرعی با رویکردی بر نظر امام خمینی (س)»، *پژوهشنامه متین*، سال چهاردم، شماره ۵۷، صص ۶۰-۱۹.
- _____ . (پاییز ۱۳۹۱) «حقیقت مجاز»، *پژوهشنامه متین*، سال چهاردم، شماره ۵۶، صص ۸۸-۵۱.
- خمینی، سيدمصطفی. (۱۴۱۸ق) *تحریرات فی الأصول*، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۵۲) *اجود التقريرات (تقريرات درس محمد حسین نائینی)*، قم: مطبعة العرفان.
- رشتی، حبيب الله بن محمدعلی. (بی تا) *بدائع الأفكار*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- روزدری، مولى علی. (۱۴۰۹ق) *تقريرات آیت الله المجدد الشيرازي*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث.
- شيخ صدوق، محمد بن علی بن بابويه. (۱۴۱۳ق) *من لا يحضره الفقيه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ . (۱۳۷۸) *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران: انتشارات جهان.
- شيخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق) *تهذيب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۳۹۰ق) *الاستبصار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- طاهری خرم آبادی، سيد حسن. (۱۳۸۲) *المحاضرات (تقريرات درس آیت الله سيد محمد محقق داماد)*، اصفهان: نشر مبارک.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۰) *سیری کامل در اصول فقه*، قم: مؤسسه روزنامه فیضیه.

- فیاض، محمد اسحاق. (۱۴۲۲ق) *محاضرات فی أصول الفقه (تقریرات درس ابوالقاسم خویی)*، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی قدس سره.
- کلانتری، ابوالقاسم. (۱۳۸۳) *مطرح الأنظار (تقریرات درس شیخ مرتضی انصاری)*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم.
- ملکی اصفهانی، محمود. (۱۳۸۱) *اصول فقه شیعه (تقریرات درس محمد فاضل موحدی لنگرانی)*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار^(ع).
- موسوی بجنوردی، میرزا حسن. (۱۳۸۰) *منتهی الأصول*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. (۱۳۷۸ق) *قوانین الأصول*، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.