

تأثیرات فقهی - اصولی مترتب بر معنای مصدری و اسم مصدری وضو

احسان مهرکش^۱، احمد عابدی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۷/۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۳/۳۰)

چکیده

آنچه بین فقهای امامیه معروف است، این است که «وضوء» دارای معنای اسم مصدری است، یعنی بر اساس رای مشهور، طهارت حاصل شده از افعال وضو (غسلات و مسحات ثلاثه) معنای وضو است. در مقابل این دیدگاه برخی از اصولیین بر این باورند که «وضوء» معنای مصدری دارد. در این مقاله از یک سو دلایلی که هر یک از دو گروه برای اثبات مدعای خود ارائه کرده‌اند و یا می‌توان ارائه کرد، ذکر می‌شود و از سوی دیگر با طرح آثاری که هر کدام از این دو مبنا دارند زمینه را برای تحقیق در برخی مسائل اصولی نظیر مسأله‌ی «دلالت نهی بر فساد» و مسأله‌ی «اخذ اجرت بر واجبات» فراهم می‌کند و در نهایت علاوه بر تقویت معنای مصدری برای طهارت و شاهد آوردن نظریه «پیرس» بر این مدعا، صحت و عدم صحت نتایجی که معنای مصدری و اسم مصدری در برخی مسائل به همراه دارد را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد.

کلید واژه‌ها: اسم مصدر، شروط عبادی، مصدر، مقدمه مقارن، نظریه پیرس، وضوء.

۱. سطح ۴ حوزه و مدرس حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول)؛ Email: e.mehrkesht@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم؛ Email: h.makin14@gmail.com

مقدمه

اگر وضوء را نفس شستن و مسح کشیدن اعضاء بدانیم، وضوء معنای مصدری خواهد داشت. و چنانچه وضوء را بر اثری که از شستن و مسح کشیدن حاصل می‌شود حمل نمائیم، وضوء معنای اسم مصدری به خود می‌گیرد. مدعیان دیدگاه اول برای اثبات رأی خود به ظاهر آیه ۶ سوره‌ی مائده و روایاتی از قبیل «و ان كنت علی وضوء» تمسک نموده اند و در مقابل طرفداران دیدگاه دوم که تشکیل دهنده مشهور اصولیونند [۱۰؛ ص ۲۲۱]، روایات نواقض وضوء را مثبت ادعای خود می‌دانند.

آشنایان به مباحث منطقی می‌دانند که برای استدلال آوردن بر شیئی و اثبات نمودن آن سه روش «قیاس» (برهان)، «استقراء» و «تمثیل» وجود دارد [۳۰]، اما در این میان پیرس^۱ - یکی از دو بنیان‌گذار نشانه‌شناسی جدید - نظریه چهارمی ارائه داده است. به نظر وی نوع بسیار مهم دیگری از استنتاج به نام **قیاس پیش فرض** وجود دارد که از آن به فرضیه نیز تعبیر می‌شود و جایگاه ویژه‌ای در تفکر بشر دارد [۲۲؛ ص ۲۹۰]. این مقاله می‌کوشد ضمن ارائه نمودن دلایل هر دو گروه، معنای مصدری را با توجه به نظریه پیرس برای وضوء به اثبات رساند و در نهایت ثمراتی که بر این دو دیدگاه مترتب می‌شود را متذکر شود.

برای فهم معنای مصدری از آیه ۶ سوره مائده در ابتدا باید با طرق استدلال یعنی «قیاس»، «استقراء»، «تمثیل» و «قیاس پیش فرض» آشنا شویم. همچنین با توجه به مؤثر بودن مفهوم شناسی واژه‌های، «وضوء»، «مصدر» و «اسم مصدر» باید ملاحظه کرد، معنای لغوی واژه‌های فوق کدام است که به صورت اجمالی بررسی می‌شود.

۱. تعریف «قیاس»، «استقراء» و «تمثیل»

قیاس قولی است تشکیل شده از قضایای مختلفی که به ذاته مطلبی را به اثبات می‌نشانند. [۴؛ ص ۱۵۷-۱۵۸]. به عبارت دیگر قیاس، استدلال از حالت کلی به حالت جزئی است یعنی با بررسی حال کلی، حال جزئی درک می‌شود [۱۸؛ ص ۱۲۹]. اما برعکس استقراء، استدلالی است که با بررسی جزئیات، کلی استنتاج می‌شود و در تعریف آن گفته اند: بر «الاستقراء تصفح الجزئیات لاثبات حکم کلی» [۴؛ ص ۱۹۵-۱۹۶]. به عنوان مثال چنانچه جویدن تعدادی از انواع حیوان را بررسی نمایم و دریابیم که همه‌ی انواع حیوان هنگام جویدن فک اسفلشان را تکان می‌دهند می‌توان حکم نمود همه‌ی حیوانات هنگام جویدن فک اسفلشان را تکان می‌دهند.

1. pierce

و چنانچه ذهن از حکم یکی از دو شیء - به دلیل جهت اشتراکی که میان آن دو وجود دارد - به حکم دیگری برسد آن را تمثیل گویند، به عنوان مثال چنانچه ثابت شود نبیذ در تأثیر گذاری بر اسکار مشابه خمر است و حرمت خمر نیز ثابت باشد، می توان به وسیله تمثیل حرمت نبیذ را ثابت نمود [۲۹].

۲. تعریف «قیاس فرضی»

فرآیند قیاس فرضی کاملاً متفاوت - از قیاس و استقرا و تمثیل - است. در این نوع استنتاج، تنها مورد جزئی در دست است و برای تبیین آن قاعده‌ای کلی را پیش می کشیم. نتیجه محصول تلفیق آن مورد و قاعده (فرضیه) است. [۲۲؛ ص ۲۹۰]. پیرس با مثالی قیاس فرضی را توضیح می دهد. فرض کنید وارد اتاقی می شویم و می بینیم آنجا تعدادی کیف وجود دارد که درون هر یک از آنها لوبیاهای متفاوتی هست. روی میز مشتی لوبیای سفید وجود دارد. بعد از اندکی جستجو می بینیم فقط در یکی از آن کیفها لوبیای سفید هست. دفعتاً حدس می زنیم که مشتی لوبیا که روی میز هست از آن کیف بیرون ریخته است. این نوع استنتاج قیاس فرضی است که در وهله‌ی اول ممکن است تعجب آور باشد [۲۲، ۵].

در فرضیه یا قیاس فرضی از قاعده، مواردی را نتیجه می گیریم:

۱. همه‌ی لوبیاهای این کیف سفیدند.

۲. این لوبیاهای سفیدند.

۳. احتمالاً این لوبیاهای از این کیف هستند.

بنابراین، قیاس فرضی، استنتاجی ترکیبی است و در جایی به کار می رود که با پیشامدی غیرعادی مواجه می شویم و برای تبیین آن فرضی را می پذیریم [۲۲]. منظور از ترکیبی بودن این است که قیاس پیش فرض هنوز دارای نقص بنیادین است و نیازمند توجیه و دلیل است یعنی باید با تعضد و تضمیم امور دیگر به حدی برسد که قابل استناد و شاهد واقع شدن باشد (کما این که در ادامه توضیح آن در مقوله ابداکسیون خواهد آمد).

و منظور از پیشامدهای غیرعادی این است که مستنبط در وهله‌ی اول انتظار ندارد با فلان نشانه برخورد نماید اما وقتی با آن نشانه برخورد نمود می تواند به اموری دیگر رهنمود شود.

۲.۱. مولفه‌ها و ارکان قیاس پیش فرض

در ابتدا اهم نکاتی که از نظریه پیرس استفاده می‌شود را به عنوان مؤلفه‌های «قیاس پیش فرض» ذکر می‌کنیم و سپس به توضیح نظر پیرس و چگونگی استفاده از آن در رسیدن به مطلوب می‌پردازیم:

۱- هر شیئی به هر گونه‌ای اطلاعاتی را به دست داده و به نوعی نشانه محسوب می‌شود و این تعبیر نه تنها شامل امور بیرونی (مثل امور حقیقی و قرار دادی) می‌شود بلکه اموری مانند افکار، احساسات، زبان و اشاره را نیز در بر می‌گیرد.

۲- در برخی موارد نشانه منجر به فعل خاص می‌شود.

۳- بر اساس این قیاس هر نشانه می‌تواند مراتب تفسیری مختلفی داشته باشد به عنوان مثال ردّ پا - که در توضیح عبارات فوق می‌آید - هم می‌تواند از لحاظ هنری و تجسیمی مورد بررسی قرار گیرد و هم می‌تواند برای پیگرد قاتل از آن بهره جست؛ مهم آن است که بدانیم جستجو کننده در پی یافتن چه مطلبی است.

۴- نشانه در جایی به کار می‌رود که با امر غیر عادی مواجه می‌شویم و ممکن است در وهله‌ی اول از آن تعجب نماییم [۲۴؛ ص ۳۳۵ - ۳۵۶].

پیرس در توضیح نظر خود مثالی را - مانند مثال لوبیاها - مطرح کرده است که در زبان شناسی به مساله‌ی «ابداکسیون»^۱ شهرت یافته است. توضیح این که به نظر پیرس نشانه‌ها فوراً قابل ادراک نیستند بلکه بسیاری از آن‌ها در ادراک انسان نهفته اند و حال آن‌که خود فرد ممکن است به آن آگاهی نداشته باشد و یکی از اهداف او تبیین این مطلب است که چگونه نشانه‌ها از مرحله‌ی نهفته و ناآگاه به مرحله‌ی «دال بر چیزی بودن» می‌رسند. وی برای پاسخ دادن به این مطلب کلیدی در نشانه شناسی، به وجود نحوه استدلالی به نام «ابداکسیون» اشاره می‌کند تا وابستگی میان نشانه‌های مختلف را بیان نماید. برای درک ابداکسیون در نشانه شناسی پیرس مثالی - مانند مثال لوبیاهای روی میز - که قبلاً عنوان شد مطرح کرده‌اند به این نحو که اگر کسی به رد پای روی شن برخورد کند می‌تواند آن را به گونه‌های مختلفی تحلیل نماید، یکی از آن‌ها این است که رد پا را به عنوان نشانه‌ای برای پیدا نمودن قاتل در نظر بگیرد. در این مورد و برای رسیدن به نتیجه‌ی مطلوب ابداکسیون مطرح می‌شود: «برخورد کننده با رد پا این گونه نتیجه می‌گیرد که "رد پای مذکور" نشانه و علامتی است برای این که قاتل از همین

1. abduction

مکان عبور کرده است، بر این اساس کسی که به دنبال قاتل است بر همین استدلال عمل نموده و در همین راستا جستجوی خود را ادامه می‌دهد (نکته‌ی شایسته ذکر این است که در بر خورد با آیه ۶ سوره مائده نیز به همین نحو عمل شده که توضیح آن در ادامه خواهد آمد) [۵؛ ص ۱۹].

در این جا باید توجه شود که ابداکسیبون مبتنی بر یک دانش علمی نیست بلکه در اثر یک وضعیت خاص به کار گرفته می‌شود و آن امری که با آن روبه رو می‌شویم، در وهله‌ی اول تعجیب آور است و کار چند جانبه‌ی او را - که در بر دارنده‌ی اندیشه‌های مهمی درباره‌ی کاربرد بین‌الذهانی نشانه‌ها و تولید خلاقانه‌ی فرضیه‌ها («قیاس محتمل») است - به سختی می‌توان خلاصه کرد [۱؛ ص ۲۶۳-۲۰۲].

۲.۲. چگونگی استفاده از قیاس پیش فرض

ممکن است سؤال شود چه دلیلی بر صحت این قیاس وجود دارد و آیا اساساً استفاده از امری که از جزئیات بهره برده و به کلی می‌رسد صحیح است؟ به عبارت واضح تر ممکن است اشکال شود همان‌طور که «تمثیل» برای دلیل واقع شدن مفید نیست «قیاس پیش فرض» نیز از واقع شدن برای دلیل ناتوان است.

در جواب سوال فوق می‌گوییم هیچ دلیلی بر صحت قیاس پیش فرض وجود ندارد و آشنایی اجمالی با کتب منطقی برای صحیح نبودن قیاس پیش فرض کفایت می‌کند، ولی این مطلب را باید پذیرفت که در السنه‌ی زبان شناسان این قیاس در عرض سایر ادله - برهان، استقراء و تمثیل - ذکر شده است و علت استفاده‌ی از آن در این مقاله این است که زبان شناسان در فلسفه‌ی زبان و به ویژه در فلسفه تحلیلی و علم تفسیر متون، مباحثی را مطرح کرده‌اند که با اهدافی غیر از هدفهای عالم اصولی مطرح می‌شوند و به هر حال وجوه مشترکی دارند و شایسته است ما آن‌ها را در پژوهش‌های اصولی مطرح نماییم هر چند آن را نپذیریم (مانند نظریه پیرس) [۲۷؛ ص ۶]. توضیح این که در مغرب زمین مباحث مهمی صورت گرفته و متأسفانه در زمان ما تحقیقات ارائه شده بدون بیان نسبتشان با اندیشمندان علوم دیگر است، از این رو افراد غیرحوزوی نمی‌دانند در حوزه چه می‌گذرد و این‌گونه مباحث موجب «فعال تر شدن دایره تحقیقات حوزوی»، «تولید کارهای نو در جاهایی که مسائل تطبیقی وجود دارد»، «تفاهم کلی بین حوزه و دانشگاه» و «ایجاد انگیزه در محصل علم اصول و فقه» می‌شود [۲۷].

حال در این مقاله که به بررسی یکی از آیات الاحکام پرداخته است، نگارندگان ادله‌ی مطرح بر ادعای خود را به اثبات می‌نشینند و مدعی این مطلبند که نظریه پیرس - هر چند صحیح نیست و گفته شد توجه اجمالی به کتب منطقی برای فهم عدم صحت آن کافی است - در اتخاذ مطلوبشان که همان معنای مصدری وضو باشد جریان دارد که نحوه‌ی چگونگی جریان آن را در طول مقاله ملاحظه خواهید نمود.

۳. معنای لغوی «وضوء»

وضو از «الْوَضَاء» به معنای حسن و نظافت گرفته شده است [۶، ۱۹]. باید دانست که ضبط کلمه «وضو» به فتح «واو»، یعنی «وَضُوء» است و از لحاظ صرفی مصدر می‌باشد، و به آبی که با آن وضوء می‌گیرند اطلاق می‌گردد. اما «وضوء» به «ضم» نیز از لحاظ صرفی مصدر بوده و منظور از آن همان فعل [فعلی که مکلف انجام می‌دهد] است [۲]، خلاصه این که «وضو» به «ضم» «واو»، عمل و به فتح «واو»، آب است و جایز است از آن دو [یعنی «وَضُوء» و «وَضُوء»] هم معنای عمل اراده شود و هم معنای آب [۲، ۶].

۳.۱. تعریف اصطلاحی «وضوء»

از آن جا که طهارت اسم است برای وضوء [۲۸؛ ص ۸، ۳۲؛ ص ۳]، در صورت مشخص شدن تعریف طهارت، تعریف وضوء نیز مشخص می‌گردد. فقها برای تعریف اصطلاحی طهارت تعاریف مختلفی ارائه کرده اند که به ادعای شهید ثانی بهترین تعریف عبارت «استعمال طهور مشروط بالنیة: استعمال کردن طهور [مثل آب] مشروط به نیت» است که این تعریف از ناحیه‌ی شهید اول ارائه شده است [۱۱؛ ص ۱۲].

۴. معنای لغوی و اصطلاحی مصدر

کلمه‌ی «مصدر» از ماده‌ی «صدر» گرفته شده است و به معنای «موضع» و «جایگاه» است [۲]، [۶] و از لحاظ صرفی اسم مکان می‌باشد [۹] از همین جا است که گفته شده «مصدر» اصل کلمه است چرا که از آن مصادر افعال، صادر می‌شود [۲] و اما اصطلاحاً، مصدر اسم حدثی است که بر فصل جاری می‌شود، و به عبارت واضح تر، مصدر - منظور از مصدر، مصدر غیر مؤول، غیر میمی و غیر صناعتی است - آن اسمی است که دلالت بر حدث مجرد می‌نماید و شامل تمام حروف اصلی و زیادی‌ای که فعل ماضی از آن اخذ می‌شود است [۹؛ ص ۲۰۷].

۵. معنای اسم مصدر

کلمه‌ای است که دلالت بر حاصل و نتیجه مصدر می‌نماید مانند: «حُب» که حاصل محبت است و «بُغْض» که حاصل بَغَاضه است و «غُسْل» که حاصل غَسَل است. اسم مصدر دارای وزن قیاسی نیست و مقصور بر سماع است (یعنی این چنین نیست که هر فعلی، علاوه بر مصدر، اسم مصدر نیز داشته باشد) و از همین جا تفاوت آن با مصدر معلوم می‌شود [۹؛ ص ۲۰۹].

در تعریف اصطلاحی اسم مصدر گفته اند: «اسم مصدر با مصدر در دلالت بر معنا، با هم مساوی اند و اختلاف آن دو به این است که اسم مصدر لفظاً یا تقدیراً از بعضی حروف عامل خالی است و چیزی جایگزین و عوض آن نمی‌شود، مانند کلمه‌ی «عطاء» که در دلالت بر معنا با کلمه‌ی «اعطاء» مساوی است، لکن همزه‌ی اولی را ندارد و چیزی عوض آن نمی‌شود [۹].

تعریف فوق هر چند از جهاتی فرق میان اسم مصدر و مصدر را آشکار ساخت لکن فرق میان آن دو از جهاتی نیازمند توضیح بیشتر است. از همین روی نحویان در فرق میان این دو گفته‌اند: «الفرق بینهما أنّ المصدر فی الحقیقه هو الفعل الصادر عن الانسان و غیره... و اسم المصدر اسم للمعنی الصادر عن الانسان و غیره: فرق میان آن دو این است که مصدر در حقیقت فعل صادر شده از انسان و غیر انسان است و اسم مصدر اسم برای معنای صادر شده از انسان و غیر انسان است» [۹؛ ص ۲۰۹].

۶. دلایل معنای مصدری داشتن وضوء

منظور از معنای مصدری داشتن وضوء این است که نفس شستن و مسح کشیدن همان وضوء است، به دیگر بیان آن چه وضوء محسوب می‌شود نفس غسلات ثلاثه و مسحات ثلاثه است. آن چه به عنوان دلیل برای این معنا اقامه شده و یا می‌تواند اقامه شود امور پیش رو است:

۱. ۶. دلیل اول: لغت

قبلاً از زبان لغویین - ابن منظور و زبیدی - عنوان شد که وضو - به فتح و ضم «واو» مصدر است [۲، ۶]. حال همین مطلب می‌تواند مستمسک واقع شده و ادعا شود که معنای مصدری برای وضوء، مطابق با معنای لغوی آن است.

پیرامون استناد به دلیل اول ممکن است اشکال شود این که وضو هم به ضم و هم به فتح مصدر است دلیل بر معنای مصدری نیست در جایی که نامی از وضو نیامده

است، لذا باید همان معنایی که با ظاهر آیه سازگار تر است - یعنی معنای اسم مصدری که اثر حاصل از غسلات و مسحات باشد - را اتخاذ نمود؛ ولیکن در جواب می‌گوییم جای تردید نیست که معنای لغوی وضو همان مصدر است و این اشکال که نشأت گرفته از دید عرفی است - و مورد قبول نگارندگان نیز هست - و حال آن که بحث ما در این قسمت معطوف به لغت است نه عرف، پس سوال می‌بایست بر لغت وارد شود و آن را مورد خدشه و نقاش قرار دهد - و حال آن که این کار در سوال فوق صورت نگرفته است - نه این که دید عرفی مطرح شده و گفته شود با آیه ۶ سوره مائده هماهنگ نیست. مضافاً به این که بسیاری از لغویون - نظیر «فیومی» [۲۱؛ ص ۶۶۳] «الیزیدی»، «ابی عمرو بن العلاء» و «جوهری» گفته‌اند وضو مصدر است [۷؛ ص ۱۱۴۴].

۲.۶. دلیل دوم: آیه‌ی ۶ سوره مائده

«يا ايهاالذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوه فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق و امسحوا برؤسكم و ارجلكم الى الكعبين».

ظاهر این آیه با معنای مصدری وضوء سازگار است چرا که آیه‌ی شریفه نفس شستن صورت و دستان و مسح سر و پاها را به عنوان وضوء معرفی می‌نماید؛ کما اینکه آقای خوئی مدعی است، این آیه دال بر معنای مصدری وضوء است [۲۰؛ ص ۲۵].
ظهور این آیه در معنای مصدری تا به آن جا است که حتی منکرین معنای مصدری وضوء، وقتی به این آیه می‌رسند متعرض ظهور آیه در معنای مصدری نمی‌شوند [۲۳؛ ص ۵۸۳] بلکه فقط می‌گویند معنای مصدری با روایات نواقض وضوء و دید عرفی منافات دارد [۲۳].

۳.۶. دلیل سوم: روایات

۱- روایت «لاصلاة الا بطهور، صلاة واقع نمی‌شود مگر به طهارت» [۸؛ ص ۲۵۶]
۲- روایت «الوضوء علی الوضوء نور علی نور: وضوء بر وضوء نور بر نور است» [۸].
این دو بیان - یعنی دو روایت فوق - می‌تواند معنای مصدری وضوء را تقویت نماید، چرا که این دو روایت ظهور در این مطلب دارند که وضوء اسم برای نفس غسلات است (با توجه به در نظر گرفتن معنای اصطلاحی برای طهارت که می‌فرمود: «استعمال الماء مشروط بالنیة»). گفتنی است فقهای قائل به معنای مصدری وضوء شده‌اند برای اثبات مدعای خود، به دو روایت اخیر استناد کرده‌اند [۲۰؛ ص ۲۵].

۳- روایتی که در کتاب «علل الشرایع» وارد شده است و در آن سرّ وضوء دادن جوارح چهارگانه یعنی صورت، دست‌ها، سر و پاها - که بیانگر معنای مصدری است - بیان شده است: «... امره بغسل الوجه، لما نظر الی الشجره و امره بغسل الیدین الی المرفقین لما تناول منهما و امره بمسح الرأس لما وضع یده علی ام رأسه و امره بمسح القدمین لما مشی بهما الی الخطیئه» [۱۲؛ ص ۸۸۴].

... و چون به درخت نگریست به او امر کرد که صورتش را بشوید، و چون با دستها از درخت تناول نمود او را مأمور ساخت که آنها را تا آرنج بشوید، و بخاطر آن که دست بر سر نهاد مسح سر را بر او واجب نمود، و چون با پاها به طرف لغزش رفت، مسح قدمین را بر او لازم نمود.

تحلیل علمی روایت فوق - همان‌طور که از ظاهر آن هویدا است - این است که بگوئیم: از آن‌جا که در این حدیث فلسفه‌ی تشریح وضوء، شستن جوارحی است که به وسیله‌ی آنها خطا صورت گرفته است (مثلاً چون حضرت آدم علیه‌السلام با دو دستشان از شجره‌ی منیه تناول نمود، شستن دستان تشریح شد و یا چون مثلاً به وسیله‌ی پاهایش به سمت خطا حرکت کرد، مسح کردن پاها لازم گردید) لذا این شستن و مسح کشیدن اعضاء همان معنای مصدری است و نمی‌توان آنها را بر اثری که از وضوء حاصل می‌شود (یعنی معنای اسم مصدری) حمل نمود.

شاید گفته شود منظور روایت از شستن اعضا و جوارح توسط حضرت آدم «علیه‌السلام» ایجاد طهارت باطنی برای حضرتشان بوده است، پس روایت با معنای اسم مصدری هماهنگی بیشتری دارد؛ ولی در جواب می‌گوییم روایت ظهور، بلکه نص در معنای مصدری است چون در روایت آمده است: «**امر کرد او را به شستن صورت**» و این معنا ظهور و بلکه نص در معنای مصدری است و این اشکال نشأت گرفته از دید عرفی است که می‌گوید: «معنای اسم مصدری اولی است چون با غسلات و مسحات طهارت معنوی و باطنی برا حضرت آدم «علیه‌السلام» حاصل می‌شود» ولی به جای تمسک به چنین مطلبی، سوال و اشکال باید روایت را تخطئه کرده و مورد نقاش قرار دهد نه این که استناد به حالت معنوی نمایند.

۷. دلایل معنای اسم مصدری داشتن وضو

اثری که از شستن و مسح کشیدن حاصل می‌شود، معنای اسم مصدری وضوء است،

یعنی طهارت حاصل شده از غسلات ثلاثه و مسحات ثلاثه، معنای اسم مصدری وضو می‌باشد. (منظور از غسلات ثلاثه، شستن صورت و دو دست است که این که منظور از مسحات ثلاثه مسح سر و دو پا است) آن چه می‌تواند به خوبی معنای اسم مصدری وضو را اثبات نماید، دو دلیل است: اول ارتکاز عرفی، و دوم روایات باب «نواقض وضو» و برخی روایات باب «استحباب تجدید وضوء».

۱.۷. دلایل اول؛ ارتکاز عرفی

آشنایان به مبانی شناخته شده اجتهاد می‌دانند که مرجع در تعیین مفاهیم تصویری واژگان نصوص و مفاد تصدیقی آن، عرف عام است [۱۷؛ ص ۳۸۵] معنای این سخن آن است که چون مخاطبان نصوص شرعی، مکلفان و مردم کوچه و بازار هستند، برداشتی که ایشان از نصوص شرعی می‌نمایند، حجت است، اعم از این که دلالت نصوص در معنا و مقصود، صریح و روشن باشد و یا ظاهر [۱۷].
با توجه به مطالب فوق می‌گوئیم، عرف با معنای اسم مصدری وضو هماهنگ است و وضو را اثر حاصل شده از غسلات ثلاثه و مسحات ثلاثه می‌داند نه نفس غسلات و مسحات [۲۳].

۲.۷. دلایل دوم؛ روایات

بر معنای اسم مصدری دو دسته از روایات دلالت دارند:

۱.۲.۷. دسته‌ی اول از روایات

سماعه می‌گوید در محضر امام ابی الحسن «علیه‌السلام» نماز ظهر و عصر را خواندم و نزد ایشان نشستم تا این که مغرب شد، حضرت به من فرمودند وضوء بگیر [و نماز مغرب را بخوان] به ایشان عرض کردم وضو دارم، حضرت در جواب فرمودند: «و ان كنت علی وضوء»: هر چند که بر وضو هستی ولی دوباره وضوء بگیر. (روشن است که منظور امام استحباب است) [۸؛ ص ۲۶۳-۲۶۴].

مطابق این روایت، وضوء، بر اثر حاصل شده از غسلات و مسحات تفسیر شده است و حال معنوی که از آن اعمال حاصل میشود را به ظهور می‌رساند، یعنی منظور امام از عبارت «و ان كنت علی وضوء» باقی ماندن بر همان حالت حاصل شده از غسلات و مسحات، است.

۲.۲.۷. دسته‌ی دوم: روایات باب «نواقض وضوء»

«لاینقض الوضوء الا حدث و النوم حدث: وضو را نقض نمی‌کند، مگر حدث، و خواب حدث است» [۱۵؛ ص ۱۵۳۴، ۱۶؛ ۲۲۱۲]

«لیس ینقض الوضوء الا ماخرج من طرفیک الاسفلین الذین انعم الله علیک بهما» [۲۶؛ ص ۳۶۲] یا «لاینقض الوضوء الا ماخرج من طرفیک او النوم» [۱۵؛ ص ۱۵۲۴]: وضوء نقض نمی‌شود مگر به واسطه‌ی آن چه از دو طرف انسان خارج می‌شود یا به وسیله‌ی خواب [۲۳؛ ص ۵۸۳-۵۸۴].

اتخاذ معنای مصدری برای وضو با این طایفه از روایات منافات دارد، زیرا این که امام می‌فرمایند: «وضوء نقض نمی‌شود مگر به وسیله‌ی حدث» ناظر به این است که حدث بر اثر حاصل شده از اعمال وضوء که همان غسلات و مسحات باشد وارد می‌شود (= معنای اسم مصدری) نه بر نفس غسلات و مسحات (معنای مصدری) به بیان واضح‌تر، معنا ندارد که «نقیض» بر نفس افعال وضوء وارد شود بلکه نقیض بر اثر حاصل شده از افعال وضوء عارض می‌گردد.

۸. تحلیل دو دیدگاه فوق و تقویت معنای مصدری

در تحلیل و بررسی دلایل هر دو گروه باید گفت، از آن جا که معنای مصدری و اسم مصدری از مخترعات شارع نیست و بطور صریح در روایات به آن اشاره نشده است، لذا ملاک عمل، آن چیزی است که عرف از روایات می‌فهمد. حال ممکن است در تأیید معنای اسم مصدری گفته شود عرف از «وضوء»، اثری که از غسلات ثلاثه و مسحات ثلاثه حاصل می‌شود را درک می‌کند و آن را بر حالت معنوی که از افعال وضوء حاصل می‌شود حمل می‌نماید که این معنا همان معنای اسم مصدری است. پس علت انتخاب این نظر، برداشت عرف از روایات وارد شده در ابواب مختلف وضوء است لذا ضروری است ذکر شود که:

منظور از عرف، کارایی ابزاری آن برای درک مؤلفه‌های دینی است نه کارایی استقلالی عرف:

از اشتباهات آشکار در برخی نوشته‌ها یکی دانستن «کارایی استقلالی عرف» با «کارایی ابزاری عرف» است، در کارایی اول عرف منبع کشف و استنباط حکم است، همان‌گونه که قرآن و حدیث و عقل منبع اند، در حالی که در کارایی دوم، عرف وسیله‌ای است در خدمت سایر ادله و خود - بذاته - مرجعیتی ندارد، منظور از مراجعه به عرف در فهم قرآن و حدیث، کارایی دوم است [۱۷؛ ص ۲۳].

با توجه به نکته‌ی فوق می‌گوئیم:

عرف، نموده‌ها و ظهورات مختلفی دارد مثلاً وقتی گفته می‌شود مرجع در مفاهیم موضوعاتی که اصطلاح خاص شرعی ندارد، عرف است، یا در برداشت از ادله و مستندات احکام باید به عرف رجوع کرد، یا میزان در ظهور عرف است، در همه‌ی این موارد عرف، فهم نوعی و مطرد مردم است و عرف در شکل چنین فهمی ظاهر می‌شود، پس عرف در این‌جا یک فهم است... بنابراین این می‌توان عرف مصطلح را به: «فهم یا بناء یا داوری مستمر و ارادی مردم که بصورت قانون مجعول و مشروع نزد آنها به خود نگرفته باشد» تفسیر نمود [۱۷؛ ص ۶۰-۶۱] و از آنجا که مسلم است در دانش اصول فقه، همگان بر کفایت قانون در قالب ظهور اتفاق دارند - به همین دلیل احدی از اصولیان قائل به لزوم بیان صریح و قطعی از سوی قانون گزار نیست و ریشه‌ی آن جز داوری مردم به کفایت بیان در قالب ظاهر نیست و گرنه چنانچه عادت مردمان بر بیان قوانین در قالب الفاظ صریح و قطعی بود، قانون گزار نیز متابعت می‌نمود [۱۷؛ ص ۲۹۱] - لذا پی می‌بریم که معنای وضوء طهارت حاصل شده از افعال وضوء است (معنای اسم مصدری) و این معنا با برداشت عرف از روایات وارد شده در ابواب مختلف وضوء هماهنگ است.

در گذشته اشاره شد که بر اساس برخی روایات - نظیر روایات باب «نواقض وضوء» یا روایت «و ان كنت علی وضوء...» - معنای اسم مصدری برای وضوء به اثبات می‌رسد، لکن از اموری که رعایت آن بر هر محقق الزامی است، تتبع در مجموع مصادری است که او را به برداشتی صحیح و تعریفی روشن از موضوع مورد بحث سوق می‌دهد. بر این بنیان این حق هر محقق است که مجموع مصادر مورد تحقیق را بررسی کرده و سعی نماید از مجموع آن‌ها آن چه به ظاهر نزدیک تر است را انتخاب نماید. حال هر چند برخی روایات، مفهوم معنای مصدری برای وضوء است و یا ارتکاز عرفی مساعد این معناست ولی وقتی مجموع روایات وارد شده در ابواب مختلف وضوء و آیه شریفه مورد نظر را بررسی می‌کنیم، معنای مصدری برداشت می‌شود نه معنای اسم مصدری و این برداشت بر نظریه پیرس نیز هماهنگ است. گفتیم بر اساس نظریه پیرس بر خلاف قیاس، استقراء و تمثیل تنها مورد جزئی در دست است و با بررسی آن قاعده کلی استنتاج می‌شود. حال در موضوع مورد بحث ما نیز مطلب از همین قرار است یعنی وقتی آیه شش سوره‌ی مائده وضوء را به معنای مصدری تعریف نموده است، متکفل استنباط حدس می‌زند که اساساً آیه همان معنای مصدری را به منصف ظهور می‌رساند.

البته باید توجه داشت که به اعتقاد پیرس نمایه یک نوع ارتباط علی معلولی میان

دال و مدلول ایجاد می‌کند [۱۴؛ ص ۳۳]، یعنی آیه مورد نظر علت انتخاب معنای مصدری است، ولی این رابطه‌ی علی و معلولی از باب رابطه‌ی علی و معلولی در علم منطق نیست چرا که به گفته خود او در نشانه همواره نوعی نقص بنیادین وجود دارد یعنی برای امکان کاربرد یک نشانه همواره باید نوعی "توضیح یا دلیل" وجود داشته باشد. درک مدلول نیازمند نوعی «تفسیر گذار» در صورت نشانه‌ی دیگری است، به این صورت که نشانه و توضیح آن با هم نشانه‌ی دیگری را می‌سازد و از آن جا که همین توضیح در نوع خودش یک نشانه به حساب می‌آید نیازمند توضیح دیگری است [۲۵؛ ص ۴۰].

با توجه به نکته فوق می‌گوییم در برخورد با آیه‌ی ۶ سوره‌ی مائده به همین منوال عمل شده است یعنی متتبع در مواجهه با این آیه معنای مصدری را حدس می‌زند و گمان می‌برد وضو دارای معنای مصدری است ولی این نشانه در ابتدا دارای نقص بنیادین است و ارتکاز عرفی و یا برخی روایات آن را بر نمی‌تابد و به خاطر همین ممکن است متتبع در وهله‌ی اول از معنای ارائه شده در آیه (معنای مصدری) تعجب نماید، - کما اینکه قبلاً یکی از خصایص نظریه پیرس همین مطلب عنوان شد - اما وقتی آن نشانه یا دلایل دیگر که همان لغت و روایات - مانند روایت وارد شده در «علل» یا روایت «ان کنت علی وضو» - باشد در نظر گرفته می‌شود، تقویت می‌گردد و متتبع از حالت حدس به حالت علم می‌رسد.

به دیگر بیان نظریه پیرس، دلیل اثبات معنای مصدری نیست تا اشکال شود همان طور که تمثیل منطقی مفید اثبات حکم نیست قیاس پیش فرض نیز برای اثبات حکم ناتوان و قاصر است؛ بلکه ما مدعی هستیم قیاس پیش فرض در مانحن فیه جریان دارد و چنین قیاسی صرفاً نقش یک شاهد را ایفا می‌کند همان طور که در مساله ابداکسیون توضیح آن بیان شد. در مثال ردّ پا، پلیس با دیدن ردّ پا حکم به قاتل بودن متهم نمی‌کند، بلکه با دیدن ردّ پا، قاتل بودن متهم را حدس می‌زند و وجود ردّ پا صرفاً یک وسیله و راهنما است تا پلیس بتواند سایر ادله بر قتل را پیدا نماید. یعنی پلیس سعی می‌نماید با «پیدا نمودن شاهد» یا «گرفتن اعتراف» و یا «اثر انگشت» و مانند آن دلائل بر قتل را پیدا نماید، لذا پلیس به واسطه‌ی چنین مواردی حکم به قاتل بودن متهم می‌نماید نه به دلیل وجود ردّ پا و ردّ پا فقط انگیزه می‌شود که او به دنبال سایر ادله بگردد. حال در موضوع مورد گفتگو ما به صرف قیاس پیش فرضی حکم به معنای مصدری نمی‌نماییم بلکه متکفل استنباط با دیدن معنای مصدری در آیه، حدس می‌زند

وضو دارای معنای مصدری است و بعد این که این معنا را حدس زد به سراغ سایر ادله نظیر «آیه قرآن»، «روایات» و «لغت» می‌رود و نظر پیرس را صرفاً به عنوان شاهد ذکر می‌نماید مانند پلیس که با دیدن رد پا حکم به قتل نمی‌نماید بلکه فقط حدس می‌زند قاتل آن متهم است و بعد از آن حدث به سراغ سایر ادله - مانند شهادت و اثر انگشت - می‌رود، پس می‌توان گفت نقص نشانه فوق با توجه به دلیل برطرف شده و آن نشانه یا دلیل دیگر مستند می‌گردد.

آن چه ادعای فوق را تقویت می‌کند این است که به نظر پیرس ما در عمل، ساده‌ترین و کارآمدترین و طبیعی‌ترین فرضیه‌ها را انتخاب می‌کنیم [۲۲؛ ص ۲۹۲]، که در برخورد با آیه ۶ سوره مائده همین روش به کار رفته است، یعنی درست است که عرف و یا برخی روایات معنای اسم مصدری را می‌رساند اما قیاس فرضی به روش ساده معنای مصدری را به دست می‌دهد.

مضافاً به این که برخی روایات مورد استناد این گروه - یعنی روایات باب «نواقض وضو» یا روایت «و ان كنت علی وضوء...» - مثبت معنای اسم مصدری برای وضو نیستند بلکه می‌توان معنای مصدری را از آن‌ها اتخاذ نمود، به عبارت دیگر ادعای ظهور دو روایت مورد استناد در معنای مصدری بعید نیست به این دلیل که بسیاری از محققین می‌گویند اسم مصدر مباحثاً دلالت بر لفظ مصدری می‌نماید [۹؛ ص ۲۱۰] به دیگر بیان آن چه به عنوان دلیل ادعای فوق عنوان شد، توجه به معنای ادبی مصدر و اسم مصدر است، به این معنا که با توجه به تعریف ارائه شده از معنای «مصدر» و «اسم مصدر» در خلال بحث، معلوم می‌شود که «اسم مصدر» مانند «مصدر» است و هر دو مباحثاً و بدون واسطه دلالت بر حدث مجرد می‌نمایند (همان) حال وقتی این دو معنا فرق چندانی با هم نداشته باشند، باید معنایی که با ظاهر آیه ۶ سوره مائده - و روایات وارد شده سازگاری بیشتری دارد اتخاذ شود و از آن جا که آیه شریفه و برخی روایات مفهوم معنای مصدری است و از طرف دیگر معنای اسم مصدری در دلالت به معنا، مساوی معنای مصدری است، باید گفت وضوء معنای مصدری دارد.

۹. نتایج و آثار معنای مصدری و اسم مصدری وضو

۹.۱. اثر اول: در مقدمه‌ی متقدم و مقارن

وضوء به معنای مصدری و اسم مصدری در دو مقدمه‌ی فوق، خودنمایی می‌کند.

مقدمه‌ی متقدم مقدمه‌ای است که وجود و تحقق آن زماناً پیش از ذی المقدمه باشد مثل ایجاب و قبول نسبت به ملکیت. مقدمه‌ی مقارن، مقدمه‌ای است که وجود و تحقق آن زماناً با ذی المقدمه مقارن باشد مانند ستر و استقبال قبله.

با توجه به تعریف این دو مقدمه می‌گوئیم وضوء برای نماز مقدمه‌ی متقدم است بنابراین مینا که وضوء نفس شستن و مسح کشیدن باشد، و مقدمه‌ی مقارن است بنابراین این مینا که وضوء اثر حاصل از شستن و مسح کشیدن باشد [۳۱؛ ص ۲۶۹].

۲.۹. اثر دوم

میرزای نائینی در دو جا، عبادات و از جمله وضوء را به معنای مصدری و اسم مصدری تقسیم کرده است، اول در مسأله‌ی «اخذ اجرت بر واجبات» و دوم در مسأله‌ی «دلالت نهی بر فساد»:

۱.۲.۹. موضع اول: مسأله دلالت نهی بر فساد

ایشان در مسأله فوق در ضمن بحث «تعلق نهی به شرط یا جزء عبادت» می‌گوید: تقسیم شروط، به شروط عبادی و غیر عبادی باطل است و این مطلب بر اساس معنای اسم مصدری برای طهارت است. توضیح مطلب:

«اگر نهی از شرط یا وصف عبادت به نهی از نفس عبادت رجوع کند، حکم آن، حکم نهی از نفس عبادت است، مانند نهی از «اجهار» به قرائت که در حقیقت رجوع بر نهی از قرائت جهریه می‌نماید، زیرا قرائت جهریه - به ما آنها - حصه‌ی خاصه از مطلق قرائت است و نهی از اجهار به قرائت نهی از نفس آن حصه‌ی خاصه می‌باشد، و یا چنین چیزی مندرج در باب نفس عبادت می‌شود، البته اگر قرائت بنفسه عبادت مستقلی باشد اما در غیر این مورد (یعنی در غیر نهی‌ای که به نفس عبادت رجوع نماید) نهی از شرط یا وصف موجب فساد عبادت نمی‌شود، زیرا نهی از شرط یا وصف، اصلاً به عبادت رجوع نمی‌نماید، در مورد نهی از وصف باید گفت عدم البطلان در نهی از وصف روشن است، اما در نهی از شرط علتش این است: شرط عبادت چیزی است که از آن به معنای «اسم مصدری» تعبیر می‌شود، اما متعلق نهی معنای مصدری دارد حال آن چیزی که متعلق نهی است شرط عبادت نیست، و آن چیزی که شرط عبادت است متعلق نهی نمی‌باشد، مثلاً صلاة مشروط به ستر است، اگر فرض کنیم پوشیدن لباس خاص حرام باشد، پس اگر نهی از آن لباس، نهی از صلاة با آن نباشد، چنین نهی موجب بطلان صلاة نیست،

چرا که فرض بر این است متعلق نهی با صلاة مغایرت دارد لذا حال چنین نهی ای، مانند حال نهی از نظر به اجنبیه در اثناء صلاة است.»

و از همین مطلب بطلان تقسیم شرط به تعبدی و غیرتعبدی معلوم می‌شود، زیرا شرط صلاة، طهارت است که مراد از آن معنای اسم مصدری است و زماناً با صلاة مقارن می‌باشد، اما افعال خاصه از وضوء و تیمم و غسل، مانند غسلات و مسحات ثلاثه شرط صلاة نیستند بلکه آنها محصل برای وضوء می‌باشند، پس آن چه که عبادت است - منظور از آن نفس اعمال است - شرط صلاة نیست، و آن چه که شرط صلاة است - منظور از آن نفس طهارت است - عبادت محسوب نمی‌شود، بلکه حال آن، حال بقیه‌ی شرائط در عدم اعتبار قربت در آن می‌باشد. و به خاطر همین مطالب در مورد کسی که در حال غفلت از طهارت نماز می‌خواند و در مقترن بودن نماز به طهارت شک می‌کند، حکم به صحت می‌شود. [۱۰؛ ص ۲۱۹-۲۲۱].

آن چه از تحقیق ارائه شده به دست می‌آید، نکات پیش رو است:

اول: در حقیقت نهی تعلق گرفته به شیء، به نهی از چیزی که مفاد مصدر است رجوع می‌نماید، و مفروض این است که آن چیز (یعنی آن چیزی که نهی بر آن اصابت کرده) شرط محسوب نمی‌شود، و آن چیزی که شرط محسوب می‌شود - و آن معنایی است که مفاد اسم مصدر است - منهی عنه نیست.

دوم: وضوء، غسل و تیمم به معنای اسم مصدری شرط است نه معنای مصدری.

سوم: همگی شرائط نماز توصلی اند.

اما برعکس اگر معنای اسم مصدری برای طهارات را نپذیرفتیم و قائل به معنای مصدری برای طهارات شدیم، تمام مطالب فوق قابل مناقشه خواهد بود:

اما نکته‌ی اول: اگر میرزای نائینی از مصدر و اسم مصدر مقدمه و آن چه از آن متولد می‌شود را ارائه نموده‌اند، به این دعوی که نهی تعلق گرفته به مقدمه موجب فساد آن چیزی که از آن متولد می‌شود و بر آن مترتب می‌گردد نمی‌شود، مانند نهی از غسل لباس یا بدن با آب غصبی، و بعد گرفتن این نتیجه که وضوء با آن آب موجب فساد طهارت حاصل شده از آن نیست، چنین استدلالی امکان مساعدت بر آن وجود ندارد و علت آن همه این است که بر اساس اتخاذ معنای مصدری برای طهارت، اسم مصدر با معنایی که از آن به مصدر تعبیر می‌شود مغایرت ندارد مگر به اعتبار، لذا مصدر به اعتبار اضافی آن به فاعل معنا پیدا میکند و اسم مصدر به اعتبار اضافی آن به نفسش، و

مصدر و اسم مصدر از قبیل مثال مذکور نیست، زیرا آن مثال جزء سبب و مسبب و علت و معلول می‌باشد و روشن است که مصدر، علت و سبب اسم مصدر نیست، زیرا علیت و سببیت اقتضای اثبیت و تعدد به حسب وجود خارجی دارد و مفروض این است که بین مصدر و اسم مصدر اثبیت و تعدد وجود ندارد.

و اگر میرزای نائینی از مصدر و اسم مصدر واقع موضوعی آن دو را اراده کرده باشند، چنین مطلبی به وسیله‌ی همان مطلبی که در بالا ذکر کریم مورد مناقشه واقع می‌شود که گفتیم مصدر و اسم مصدر حقیقتاً و ذاتاً متحدند و بالاعتبار مختلف می‌باشند و با چنین فرضی معقول نیست که یکی از آن دو مأمور به و دیگر منهی عنه باشد و این دعوی - که نهی به آن شیء (شرط)، به اعتبار اضافه‌ی آن به فاعل تعلق گرفته (که از آن به مصدر تعبیر می‌شود) و امر به آن شیء به اعتبار اضافه‌ی آن به نفسش تعلق گرفته است، لذا بین آن دو تنافی وجود دارد - جداً خاطئ و قطعاً غیرمطابق با واقع است، چرا که شیء واحد به تعدد اضافه متعدد نمی‌شود.

و براساس این دعوی بین مصدر و اسم مصدر تفاوتی وجود ندارد و با چنین فرضی چگونه معقول است که مأمور به و منهی عنه، با هم در زمان واحد محبوب و مبعوض باشند. **اما نکته‌ی دوم:** بر اساس این دیدگاه، طهارت حاصل از افعال، شرط صلاة نیست بلکه نفس این افعال شرط صلاة است که قبلاً دلایل این گروه بیان شد.

اما نکته‌ی سوم: از مطالب ارائه شده عدم پذیرش این ادعا که میرزای نائینی فرمودند همگی شرائط توصلی اند معلوم می‌شود، زیرا معلوم شد که براساس اتخاذ معنای مصدری، نفس افعال، شرط صلاة‌اند و آنها تعبدی‌اند نه توصلی، بنابر این تقسیم شرائط صلاة، به تعبدی و توصلی بر اساس این دیدگاه صحیح است [۲۰؛ ص ۲۲-۲۵]. شایسته است گفته شود معنای مصدر و اسم مصدر به گونه‌ای که در این ثمره ارائه شد، محور گفتگوی ما نیست، چرا که تحقیق حول آن و اثبات عدم صحت تقسیم شروط نماز، به عبادی و غیرعبادی به کلی از حوصله‌ی این مقاله خارج است، بلکه غرض از ذکر این ثمره بررسی نحوه‌ی حضور معنای مصدری و اسم مصدری از نگاه اصولیین مختلف در مسائل مربوط به آن است.

۹.۲.۲. موضع دوم: مسأله اخذ اجرت بر واجبات

قائلین به معنای اسم مصدری - مثل میرزای نائینی - می‌گویند:

واجب گاهی دارای معنای مصدری است مانند «فروش طعام هنگام ضرورت مردم به

آن» و یا «مانند صناعتی که نظام عالم متوقف بر آن است» با فرض بقاء مال و عمل بر مملوکیّت. و گاهی واجب دارای معنای اسم مصدری است که به حسب این معنا عمل مملوک خداوند تبارک و تعالی واقع می‌شود، مانند صلاة و صوم. در مورد واجبات دسته‌ی اول باید گفت وجوب آن عمل اصلاً موجب منع اخذ اجرت نیست، اما واجبات دسته‌ی دوم، این چنین نیستند، بلکه اگر آن واجب عینی باشد، مانند صلاة اخذ اجرت بر آن جایز نخواهد بود، اما اگر واجب کفائی و قابلیت نیابت را داشته باشد- به گونه‌های که ثواب و اطاعت از آن مستتیب محسوب شود- مانند نیابت در حج، اخذ اجرت بر آن جایز است.

تمام این مطالب، حال واجب نفسی بود، اما در مورد واجبات غیري باید بگوئیم در جمیع مطالب فوق تابع واجب نفسی است، لذا از جهت وجوبش مانعی از اخذ اجرت وجود ندارد [۱۰؛ ص ۳۵۷-۳۵۸]. آن چه این فقیه بر آن پای می‌فشارد نکات زیر است:

اول: در صورتی که واجب دارای معنای مصدری باشد آن عمل بر مالیت باقی می‌ماند. مانند فروش طعام هنگام ضرورت، چرا که در این جا بر فروشنده چیزی واجب نیست، مگر اعطاء مال به معنای مصدری، اما نفس مال بر مالیت باقی است و قهراً اخذ اجرت در مقابل آن جایز خواهد بود.

دوم: اگر واجب معنای مصدری داشته و عینی باشد، آن عمل از مالیت ساقط می‌شود، و لذا اخذ اجرت در مقابل آن جایز نخواهد بود.

سوم: اگر واجب کفائی باشد و قابل نیابت نباشد اخذ اجرت جایز نیست.

چهارم: در واجب غیري، از جهت وجوبش مانعی از اخذ اجرت وجود ندارد و در جمیع مطالب تابع واجب نفسی است.

اشکالاتی که به تحقیق ارائه شده می‌توان وارد نمود، موارد زیر است:

اولاً؛ این که فرمودند واجب عینی، ملک پروردگار است، معنای محصلی ندارد. اگر منظور ایشان از این مطلب ملکیت اعتباری است، کدام دلیل بر این مطالب دلالت دارد؟ و نفس ایجاب نمی‌تواند دلیل آن محسوب شود. و اگر ایشان از ملک پروردگار بودن، ملکیت به معنای احاطه را اراده نموده باشند، چنین معنایی اصلاً منافات با جواز اخذ اجرت ندارد، چرا که چنین معنایی در هر شیئی ثابت است [۳۳؛ ص ۳۵۰].

ثانیاً؛ وجود دلیل بر عدم اخذ اجرت بر واجب نفسی و القاء مالیت از آن از ناحیه‌ی شارع، موجب عدم جواز اخذ اجرت در مقدمه نیست، و باید برای عدم جواز اخذ اجرت دلیل دیگری غیر از آنچه میرزای نائینی ارائه نمودند، اقامه شود [۱۰؛ ص ۳۵۷-۳۵۸].

مطالب ارائه شده بر اساس پذیرش معنای اسم مصدری برای برخی از واجبات بود، اما طرفداران به دیدگاه دوم - یعنی معنای مصدری - در این رابطه نظر دیگری دارند: معنای مصدری با معنای اسم مصدری ذاتاً یکی است و فرق میان آن دو فقط اعتباری است، لذا دیگر وجهی برای تعلق وجوب به معنای مصدری یا اسم مصدری وجود ندارد، بلکه مطلوب در جمیع واجبات وجود فعل خاصی است که از مکلف صادر می‌شود، لکن تعلق الزام به آن فعل خاص، موجب سلب مالیت از آن فعل خاص نیست، هم چنین تعلق الزام به آن فعل خاص باعث نمی‌شود که از مال خارجی (که در ازاء آن قرار می‌گیرد) سلب مالیت شود، حال اگر دلیل خارجی مثل اجماع و نحو آن بر عدم جواز اخذ اجرت قائم شود که هیچ و آلا مقتضای قاعده این است که اخذ اجرت بر جمیع واجبات جایز است، چه آن واجب عینی باشد و چه کفائی و چه آن واجبات نیابت بردار باشد یا نباشد. [۱۰]

نتیجه

- ۱- اگر وضوء معنای مصدری داشته باشد، مقدمه‌ی متقدم نماز است، زیرا وضوء طبق این مبنا همان غسلات ثلاثه و مسحات ثلاثه است و وجود و تحقق آن، زماناً پیش از صلاة می‌باشد، اما چنانچه وضوء دارای معنای اسم مصدری باشد، برای نماز مقدمه‌ی مقارن محسوب می‌شود چرا که در این صورت وضوء اثر حاصل شده از غسلات ثلاثه و مسحات ثلاثه می‌باشد لذا وجود و تحقق آن زماناً با صلاة مقارن خواهد بود
- ۲- یکی از شواهد اتخاذ معنای مصدری برای وضوء نظریه پیرس است که به صورت کامل ساده، کار آمد، و طبیعی این معنا را به منصفه ظهور می‌رساند.
- ۳- براساس نظر میرزای نائینی، در مسأله «تعلق نهی به عبادات» اگر نهی به شرط عبادت اصابت کند - مانند نهی از پوشیدن لباس خاصی در نماز - چنین نهی‌ای موجب بطلان صلاة نمی‌باشد زیرا آن چه متعلق نهی است شرط عبادت نیست و آن چه که شرط عبادت است متعلق نهی واقع نشده است چرا که شروط عبادت معنای اسم مصدری دارند و حال آن که متعلق نهی دارای معنای مصدری است.
- ۴- اگر واجب دارای معنای مصدری باشد، وجوب آن مانع اخذ اجرت نیست مانند فروش طعام هنگام ضرورت مردم به آن، و اگر دارای معنای اسم مصدری باشد، اخذ اجرت در مقابل آن در صورتی بلامانع است که آن واجب نیابت بردار باشد.
- ۵- از آنجا که میرزای نائینی، معنای اسم مصدری را برای طهارت اتخاذ کردند می‌فرمایند: تقسیم شروط به شروط عبادی و غیرعبادی باطل است (کما اینکه بر همین اساس قائل به عدم بطلان عمل منهی عنه شدند).

۶- درست است که در تحقیق ارائه شده معنای مصدری برای طهارت مورد تأیید قرار گرفت لکن معنای مصدری با اسم مصدری تغییری ندارد مگر بالاعتبار، لذا نهی تعلق گرفته به شرط، موجب بطلان عمل می‌گردد.

۷- توجه به تحقیق ارائه شده علاوه بر اینکه موجب تبیین معنای مصدر و اسم مصدر در طهارت می‌شود، تمهید برای فهم صحیح این دو دیدگاه در مباحث اصولی را - نظیر مقدمه‌ی متقدم و ... - نیز فراهم می‌کند.

منابع

- [۱]. آتوتیت، ویلیلم و باتامور، تام (۱۳۹۲). *فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم*. ترجمه حسن چاوشیان، چاپ اول، تهران، نشر نی.
- [۲]. ابن منظور، جمال‌الدین (۱۴۲۴). *لسان العرب*. چاپ سوم، جلد ۱ بیروت، انتشارات دارالکتب العلمیه.
- [۳]. استرآبادی، رضی‌الدین (۱۳۸۴). *شرح الرضی علی الکافیہ*. چاپ اول، ج ۳، تهران، مؤسسه الصادق.
- [۴]. تفتازانی، مسعودبن‌عمر (۱۳۸۲). *التہذیب المنطق و الکلام*. چاپ شده در حاشیه ملا عبدالله، قم، دار التفسیر.
- [۵]. رضوی‌فر، نوو‌الگیز و غفاری، حسین (۱۳۹۰). «نشانه‌شناسی پیرس در پرتو فلسفه»، *فصل‌نامه علمی - پژوهشی زبان‌شناسی دانشگاه تهران*. تهران، دوره ۳۹، شماره ۲، زمستان، صص ۳۹-۵.
- [۶]. زبیدی، سیدمحمد (۱۳۹۳). *تاج العروس من جواهر القاموس*. چاپ اول، جلد ۱ و ۱۲، بیروت، دار احیاء التراث العربیہ.
- [۷]. جوهری، اسمائیل بن حماد (۲۰۰۸). *معجم الصحاح*. چاپ دوم، بیروت: دار المعرفه.
- [۸]. حرّ عاملی، محمد (۱۳۷۲). *وسائل الشیعہ*. چاپ پنجم، جلد ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیہ.
- [۹]. حسن، عباس (۱۴۲۵). *نحو الوافی*. چاپ اول، جلد ۳، قم، ناصر خسرو.
- [۱۰]. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۹). *اجودالتقریرات*. تقریرات درس میرزای نائینی، چاپ اول، جلد ۱ و ۲، قم، مؤسسه صاحب‌الامر.
- [۱۱]. شهید ثانی، زین‌الدین (۱۳۷۹). *بہجۃ المرضیہ*. چاپ دوم، جلد ۱، قم، بوستان کتاب.
- [۱۲]. صدوق، محمد (۱۳۸۴). *من لایحضرہ الفقیہ*. چاپ اول، جلد ۱، قم، انصاریان.
- [۱۳]. _____ (۱۳۸۵). *علل الشرایع*. چاپ اول، جلد ۱، قم، مؤمنین.
- [۱۴]. صفوی، کورش (۱۳۹۰). *از زبان‌شناسی به ادبیات*. تهران، مهر سوره.
- [۱۵]. طوسی، محمد (۱۳۸۴). *الاستبصار*. چاپ اول، جلد ۱، قم، انصاریان.
- [۱۶]. _____ (۱۳۸۴). *تہذیب الاحکام*. چاپ اول، جلد ۱، قم، انصاریان.
- [۱۷]. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸). *فقه و عرف*. چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.

- [۱۸]. فرصت حسینی شیرازی، محمد نصیر (۱۳۷۲) / *اشکال المیزان در علم منطق*. چاپ اول، قم، زاهدی.
- [۱۹]. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۴). *قاموس المحيط*. چاپ دوم، بیروت، داراحیاء التراث العربیه.
- [۲۰]. فیاض، محمد اسحاق (۹). *محاضرات. تقریرات درس آقای خوئی*، چاپ اول، ج ۵ نجف، امام موسی صدر.
- [۲۱]. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۲۵). *مصباح المنیر*. چاپ اول، قم، مؤسسه دار الهمجره.
- [۲۲]. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۹). *بیولوژی نص*، نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن. چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۲۳]. قدسی، احمد (۱۳۸۲). *انوارالاصول*. تقریرات درس آقای مکارم، چاپ اول، جلد ۱، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
- [۲۴]. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه*. ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، چاپ اول، جلد ۱، تهران: انتشارات سروش.
- [۲۵]. کالر، جانانان (۱۳۸۸). *بوطیقای ساخت‌گرا*، ترجمه کورش صفوی. چاپ اول، تهران، مینوی خرد.
- [۲۶]. کلینی، محمد (۱۳۸۴). *الفروع من الکافی*. چاپ اول، جلد ۳، قم، انصاریان.
- [۲۷]. لاریجانی، صادق (۱۳۹۳). *فلسفه علم/اصول*، چاپ اول، قم، مدرسه ولی عصر.
- [۲۸]. محقق حلی، جعفرین حسن (۱۳۸۴). *شرایع الاسلام*، چاپ اول، جلد ۳، قم، انتشارات استقلال.
- [۲۹]. مظفر، محمد رضا (۱۴۲۰). *المنطق*، چاپ اول، قم: انتشارات دار القرآن.
- [۳۰]. ملا عبد الله (۱۳۸۲). *الحاشیه علی التهذیب المنطق و الکلام*، چاپ اول، قم، دار التفسیر.
- [۳۱]. میلانی، سیدعلی (۱۳۷۳). *تحقیق الاصول (تقریرات درس آقای وحید)*، چاپ اول، جلد ۱، قم، ناشر: مؤلف.
- [۳۲]. نجفی، محمدحسن (۱۳۷۳). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. چاپ چهارم، جلد ۱، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
- [۳۳]. هاشمی شاهرودی، سیدعلی (۱۴۲۶). *دراسات فی علم الاصول*. تقریرات درس آقای خوئی، چاپ اول، جلد ۱، قم، دائره المعارف الفقه الاسلامی.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی