

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الصّحیح و الاعم  
للسید محمود مددی الموسوی

## الصحيح والأعم

در همه عبادات و معاملات هم افراد صحيح داريم و هم افراد فاسد (صلاة صحيح و صلاة فاسد — بيع صحيح و بيع فاسد) سوالی مطرح است که آیا الفاظ عبادات و معاملات برای جامع بين افراد صحيح وضع شده‌اند یا اين که برای جامع بين افراد صحيح و فاسد وضع شده‌اند. اگر برای معنای جامع بين افراد صحيح وضع شده باشند استعمال آنها در افراد فاسد بالتجوز است. مباحثی داخل این بحث مطرح شده است که اهميت دارد و ما در دو مقام بحث می‌کنيم:

مقام اول: اسماء عبادات

مقام دوم: اسماء معاملات (اعم از عقود و ایقاعات)

مقام اول: اسماء عبادات

از جهات مختلفی در آن بحث داريم: جهت اول: ارتباط این بحث با بحث حقیقت شرعیه است. در حقیقت شرعیه دو نظر مطرح شد یکی این بود که الفاظ عبادات برای معنای شرعیه وضع شده‌اند و یک نظر این بود که این الفاظ برای معنای شرعیه وضع نشده‌اند. کسانی که گفته‌اند وضع شده است دو دسته‌اند اول کسانی هستند که قائل به حقیقت شرعیه‌اند یعنی خود شارع این الفاظ را برای معنای شرعیه وضع کرده است و دسته دوم مانند مرحوم آخوند = گفته‌اند که قبل از شارع این الفاظ برای همین معنای شرعیه وضع شده‌اند و فقط در شریعت اسلامی شکل و شرایط این عبادات تغییر کرده است.

اگر گفتيم اينها معنای شرعی دارند چه شارع وضع کرده باشد و چه قبل از شارع وضع شده باشد سؤال این است که آیا این الفاظ برای معنای جامع بين افراد صحيح وضع شده است یا برای معنای جامع اعم از افراد صحيح و افراد فاسد؟

اما روی قول کسانی که قائل بودند که استعمال شارع در معنای شرعی مجازی بوده است روی این نظر مشکلی پیش آمده و آن این است که بحث صحيح و اعم بلاموضوع است زیرا وقتی گفتيم اينها در زمان شارع برای معنای شرعیه وضع نشده و قبل از او هم وضع نشده است استعمال شارع در معنای شرعیه مجازی می‌شود چه در صحيح استعمال کند و چه در فاسد در هر دو مجازی می‌شود پس این بحث ثمره‌ای

ندارد.

از این اشکال دو جواب داده شد: جواب اول: اگر قبول کنیم که در الفاظ نبی اکرم ۹ ثمره ندارد ولی در الفاظ معصومین: که قطعاً در معانی شرعی و وضع شده است ثمره است و سؤال می‌کنیم که در زمان معصومین: آیا برای خصوص صحیح وضع شده یا اعم؟

جواب دوم: حتی در مورد مجاز هم ثمره دارد و تلاش‌های زیادی شده از مرحوم آخوند= و مرحوم اصفهانی= که بنابر مجازیت ثمره دارد و ما فقط به تصویر مرحوم آخوند= اشاره می‌کنیم و آن این است که ما قبول کردیم در زمان نبی اکرم ۹ لفظ عبادات به نحو مجاز استعمال می‌شد و احتمال این که در تفهیم این معانی پیامبر اکرم ۹ و مشترعه قرینه خاصه ذکر می‌کردند منتفی است زیرا لااقل هر روز پنج بار این لفظ صلوة را بکار می‌بردند و این طور نبود که قرینه خاصه می‌آورند بلکه یک قرینه عامه وجود داشت که مرادشان از این الفاظ معانی شرعی بوده است آن قرینه عامه که در محاورات پیامبر اکرم ۹ به آن اعتماد می‌کرد مدلول آن قرینه چه بود آیا مفاد و نتیجه آن معنای جامع صحیح بود یا اعم از صحیح و فاسد فهمیده می‌شد؟ قرینه عامه آن کثرت استعمال یا تداول استعمال در یک معنای خاص بوده است. اگر مفاد قرینه عامه صحیح بود حمل بر صحیح و گرنه حمل بر اعم می‌شود. ما از کجا کشف کنیم که قرینه عامه مفادش صحیح است یا اعم؟ جواب دادند که تبادل و انسباق به معنای صحیح بوده یا اعم از صحیح و فاسد. و تبادل یک معنا از یک لفظ معلول یکی از دو شیء است، یا معلول وضع است و یا معلول قرینه است بنابراین از تبادل کشف می‌شود که قرینه عامه مفادش آیا صحیح بوده است یا اعم.

و حاصل این جهت اول این است که چه قائل به حقیقت شرعی بشویم و چه نشویم این بحث ثمره دارد.

جهت دوم: معنای صحت و فساد

علمای ما برای صحیح و فاسد معانی مختلفی ذکر کرده‌اند مثلاً یکی از آنها این است که: الصّحیح هو الموافق للمأموریه والفاسد ما لیس بموافق للمأموریه. تقریباً

دوم: الا صحیح هو المحصل للغرض والفا سد ما ليس بمحصّل للفرض. معنای سوم: لا صحیح هوالمه سقط للقاء والاعادة والفا سد ما ليس كذلك. معنای چهارم (مرحوم آخوند= و مرحوم آقای خویی=): الصحیح هو تا الاخرء والشرائط والفا سد ما ليس كذلك. معنای پنجم (مرحوم آقای صدر=): الصحیح ما هو الواجد للحیثیة المرغوب فیها من وراء ذلك الشیء.

علت عدول مرحوم آقای صدر= از تعریف چهارم این است که این تعریف بسائط را شامل نمی‌شود و تنها مرکبات را شامل می‌شود زیرا مرحوم آخوند= قائل بود که بسیط متصف به وجود و عدم می‌شود نه صحت و فساد. ولی مرحوم صدر= می‌فرماید بسیط هم متصف به صحت و فساد می‌شود مانند فکر و اعتقاد، زیرا بسیط گرچه اجزاء و شرایط ندارد ولی حیثیت مرغوب فیها را دارد که موافقت با واقع باشد اگر این طور باشد صحیح است و اگر این طور نباشد فاسد است.

همین که معنای صحت و فساد روشن باشد برای ما کافی است و ما همان تعریف چهارم را قبول می‌کنیم زیرا در عبادات، بسیط نداریم.

در مقام سه نکته باقی می‌ماند: نکته اول: غالباً تام الاجزاء والشرائط امر نسبی است و مکلف به مکلف و مورد به مورد و شرط به شرط فرق می‌کند مثلاً اگر مرد نماز بخواند و سرش را نیوشاند نمازش تا الاجزاء و الشرائط است ولی زن به این صورت نماز بخواند نمازش ناقص الشرائط است یا نماز صبح را اگر آهسته خواندیم فاسد است ولی اگر نماز ظهر را آهسته بخوانیم صحیح است بنابراین تام الاجزاء والشرائط امر نسبی است.

نکته دوم: ما در تعریف صحیح گفتیم که باید تام الاجزاء و الشرائط باشد یعنی تمامیت هم در اجزاء و هم در شرائط باید باشد به مرحوم شیخ انصاری= در مطرح الانظار نسبت داده شده که تمامیت شرایط در مسمی اخذ نشده است فقط تمامیت اجزاء اخذ شده است زیرا مقتضی نسبت به شرط مقدم است و دو شیئی که هم رتبه نیستند نمی‌توانیم هر دو را در مسمی اخذ کنیم اجزاء نسبت به شرایط مانند مقتضی نسبت به شرط است. و شرط در طول مقتضی است یعنی وقتی اثرش را می‌گذارد که مقتضی موجود باشد و مانع وقتی مانع است که مقتضی وجود داشته باشد. در نماز که

اثرش انتهاء از فحشاء و منکر است صلوة یعنی همین اجزاء وقتی ناهی از فحشاء است که شرایطش وجود داشته باشد مانند استقبال و وضوء و چون شرط در رتبه بعد از مقتضی است در مسمی نمی‌توانیم هر دو را اخذ کنیم بنابراین تنها اجزاء را در مسمی قرار می‌دهیم.

مرحوم آقای خوبی = فرمودند: اینها در وجود عینی و خارجی در طول هم هستند نه در وجود ذهنی و مفهوم. و ما در مسمیات که باید اجزاء و شرایط را تصور کنیم این دو را می‌توانیم با هم تصور کنیم و برای مجموع این‌ها تسمیه نماییم بین مفاهیم مقتضی و شرط تقدم و تأخیر نیست.

مرحوم آقای صدر = می‌فرمایند: بین وجود مقتضی و وجود شرط طولیتی نیست بلکه بین تأثیر مقتضی و تأثیر شرط طولیت است و تأثیر شرط بعد از تأثیر مقتضی است مثلاً تأثیر نار در احتراق مقدم است بر تأثیر عدم رطوبت (البته در رتبه) یعنی زمانی شرط متمم فاعلیت فاعل است که فاعلی باشد.

نکته سوم: ما تعریف تام الاجراء والشرایط را برای صحیح قبول کردیم. شرایط دو دسته‌اند یک دسته که در متعلق امر اخذ می‌شوند و یک دسته شرایطی که محال است در متعلق امر اخذ شود مانند قصد قربت. آیا این که گفتیم تام الشرایط، هر دو دسته از شرایط را شامل می‌شود یا شرایط قابل اخذ را؟ جواب این است که شرایط قابل اخذ را شامل می‌شود زیرا ما می‌خواهیم جامعی را در نظر بگیریم که به آن امر تعلق گرفته باشد لذا شرایطی که اخذش در امر امکان ندارد محل بحث نیست ولی آنچه که مسهل امر است این است که قصد قربت را می‌توان در متعلق امر اخذ کرد پس این مورد هم داخل محل بحث است.

جمع‌بندی: مراد از صحّت تمامیت اجزاء و شرایط است و این یک امر نسبی است و همان‌طور که در مسمی اجزاء اخذ شده، شرایط نیز اخذ نشده است و مواد از شرایط شرایطی است که اخذش در متعلق امر ممکن باشد و اگر شرطی وجود داشته باشند که اخذش در مسمی ممکن نباشد در محل بحث و مسمی داخل نیست.

جهت سوم: تصویر جامع

ما در اسماء عبادات چه نظرمان این باشد که برای جامع بین افراد صحیح وضع

شده یا برای جامع بین افراد صحیح و فاسد وضع شده است بنابر هر دو قول (صحیحی و اعمی) ما باید جمعی تصور کنیم که این اسماء عبادات برای آن جامع وضع شده باشد زیرا بلاشکال کلمه صلوٰه در همه افرادش که بکار می‌رود به معنای حقیقی<sup>۱</sup> است ما در هر موردی که کلمه صلوٰه را بکار می‌بریم مثلاً در افراد صحیح به نحو مشترک لفظ نیست بلکه این کلمه را در افراد صحیح و فاسد به یک معنی استعمال می‌کنیم و چون به یک معنا استفاده می‌کنیم پس باید یک معنای جامعی داشته باشد که آن معنای جامع مسمای این اسماء باشد پس با توجه به این که کلمه صلوٰه و سائر کلمات عبادات به معنای واحدی استعمال می‌شوند و مشترک لفظی نیستند و مانند اسماء اجناس هستند پس ما باید یک معنای واحدی را تصور بکنیم (چه قائل به صحیح بشویم و چه قائل به اعم) که این لفظ برای آن معنای واحد وضع و نامگذاری شده باشد بعضی قائل شدند ما اگر بگوییم لفظ صلوٰه برای صحیح وضع شده است میان افراد صحیح جامع نداریم و بعضی گفته‌اند اگر بگوییم برای اعم وضع شده است میان افراد صحی و فاسد معنای جامع نداریم پس ما باید بینیم تصویر جامع روی هر دو نظر معقول است یا نیست اگر روی یک نظر تصویر جامع معقول نشد متعین می‌شود که آن نظر دوم را انتخاب کنیم و اگر گفتیم تصویر جامع بنابر هر دو مسلک (صحیحی و اعمی) ممکن است باید بحث کنیم که مسمای این الفاظ معنای جامع بین افراد صحیح است یا معنای جامع بین صحیح و فاسد. اما اگر گفتیم نه مثلاً بنابر اعمی تصویر جامع ممکن نیست لامحاله متعین می‌شود کلمه صلوٰه مثلاً وضع شده است برای جامع صحیحی. بنابراین تصویر جامع حتماً لازم است.

در این جهت در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اول: تصویر جامع بین افراد صحیح. مقام دوم: تصویر جامع بین افراد صحیح و افراد فاسد.

در مقام اول که تصویر جامع بین افراد صحیح باشد شبهه‌ای مطرح شده است که در افراد صحیح نمی‌توانیم جامع داشته باشیم و تصویر جامع بین افراد صحیح محال است منشأ شبهه عرض عریض بین افراد صحیح است مثلاً در صلوٰه فردی داریم که با یک تکبیره الاحرام صلاۀ محقق می‌شود مانند صلاۀ کسی که دارد غرق می‌شود و

در حال جان دادن است و یک نماز کامل چهار رکعتی با تمام اجزاء و شرایط داریم و در بین اینها نمازهای زیادی وجود دارد که در اجزاء و شرایط کمأ و کیفأ با هم تفاوت دارند بنابراین بین افراد صحیح عرض عریضی وجود دارد و شبهه این است که نمی‌توانیم بین این افراد جامعی تصور کنیم این شبهه را به صیغه‌های مختلف بیان کرده‌اند در میان این صیغه‌ها، صیغه‌ای را که مرحوم صدر<sup>۱</sup> گفته‌اند فنی‌تر و دقیق‌تر می‌باشد بیان می‌کنیم. بیان ایشان این است که تصویر جامع بنا بر قول به صحیحی از دو حال خارج نیست یا جامع مرکب است یا بسیط است و اگر بسیط باشد از سه صورت خارج نیست پس مجموع این سه صورت بسیط و یک صورت مرکب چهار صورت می‌شود که هیچ‌کدام درست نیست.

اما اگر جامعی که می‌خواهیم تصور کنیم جامع مرکب باشد یعنی تمام آن قیودی که در صلاة دخیل است آن قیود را در معنا اخذ کنیم مثلاً بگوییم صلاة عبارت است از عملی که واجد تکبیر و حمد و سوره و رکوع و سجود و... می‌باشد این جامع به نحو مرکب است.

اشکال این جامع این است که اگر مراد شما از قیود معتبره آن قیودی باشد که در همه افراد صلاة معتبر است آن قیود دو تا بیشتر نیستند (نیت و تکبیر الاحرام) حال اگر اسم صلاة را برای نیست و تکبیره الاحرام قرار دهیم اگر شخص در حال اختیار این دو را انجام دهد نماز نمی‌شود چون فرض این است که می‌خواهیم جامع بین افراد صحیح را تصویر کنیم ولی اگر مراد آن قیودی است که در آن فرد تام کامل<sup>۱</sup> است اگر این قیود در فرد اضطراری و غیر تام نباشد باز نماز درست است مثلاً اگر گفتیم یکی از اجزاء نماز حمد و سوره است آن شخصی که ناسی حمد و سوره است و حمد و سوره برای او جزء نماز نیست نمازش صحیح است در حالی که جزء مسمی را ندارد بنابراین امکان ندارد که جامع مرکب برای افراد صحیح فرض کنیم که تمام افراد<sup>۲</sup> را شامل می‌شود.

اما جامع بسیط از سه حال خارج نیست یا جامع ذاتی باب ایسا غوجی (باب کلیان

---

۱ - معتبر.

۲ - صحیح.

نفسی) است و یا جامع ذاتی باب برهان است و یا جامع عرضی است. اما جامع ذاتی باب ایسا غوجی از سه قسم خارج نیست یا نسبت به افراد جنس است (مانند حیوان نسبت به بقر و غنم) و یا نسبت به افرادش نوع است (مانند انسان نسبت به زید و عمرو و بکر) و یا نسبت به افراد فصل است (مانند ناطق نسبت به زید و عمرو).

اما جامع ذاتی باب برهان: به لازم الماهیه ذاتی باب برهان گویند. لوازم شیء دو دسته است: لازم الوجود و لازم الماهیه. لازم الماهیه شیء از آن لاینفک است (چه در خارج و چه در ذهن) ولی لازم الوجود تابع همان وجود است اگر در ذهن باشد لازم الوجود آن ذهنی است و اگر در خارج باشد لازم الوجود آن خارجی است (مانند زوجیت برای اربعه که لازم ماهیت است اربعه در ذهن هم زوج است در خارج هم زوج است). جامع عرضی: که نه مقتضای ذات است و نه از لوازم ذات. بلکه به امری عارض بر ذات اطلاق می شود مانند ایض که افرادش دیوار و کاغذ و پارچه و... هستند و هر یک به خاطر عروض بیاض بر آن شیء مصداق ایض شده اند یعنی مصداق جامع شده اند بخاطر این که آن عرض بر این امور عارض شده است.

معنای جامعی که می خواهیم برای صحیح درست کنیم اگر بخواهد جامع بسیط باشد از این قسم خارج نیست و حالی که هیچیک از این قسم هم درست نیست. اما جامع ذاتی باب کلیات خمس نمی تواند درست باشد زیرا حقیقت صلاة مجموعه امور متباین و متفاوت است که نمی توانیم جامعی در آن داشته باشیم نه به جنس و نه به نوع و نه به فصل.

اما جامع ذاتی باب برهان نیست زیرا اگر بخواهد باشد معنایش این است که در لازم الماهیه (که مانند معلول به علت است) معلول که بسیط است نمی تواند علت مرکب داشته باشد بنابراین صلاة که مرکب از اجزاء است اگر جامعی داشته باشد که مانند زوجیت برای اربعه یک امر بسیطی باشد لازم می آید یک شیء بسیط معلول یک امر مرکب ( رکوع و سجود و تکبیره الاحرام و حمد و...) باشد.

اما جامع بسیط عرضی معقول است ولی خلاف ارتکاز و وجدان ماست زیرا به اجزاء صلاة بذاتها صلاة می گوئیم حقیقه، نه بخاطر خصوصیتی (مانند تنهی عن الفحشاء والمنکر) که بر آن عارض می شود اما به عنوان مثال به دیوار ایض اطلاق



می‌شود بخاطر این که خصوصیت بیاض به آن عارض شده است نه این که بخاطر ذات دیوار به آن اطلاق ایض شود از زمان مرحوم آخوند= به بعد سعی زیادی شده است تا این اشکال جواب داده شود.

ما به دو جواب مهم اشاره می‌کنیم: ۱- جواب مرحوم آخوند= (جامع بسیط) ۲- جواب مرحوم (جامع مرکب) ابتداء جواب مرحوم صدر= را بیان می‌کنیم.

تصویر جامع مرکب برای افراد صحیح (کلام مرحوم صدر=)

اصل تصویر جامع مرکب از اینجا پیش آمده که اینها فکر کردند در عبادات هر یک از اجزاء و شرایط یا وجودش اخذ می‌شود یا نمی‌شود اگر وجودش اخذ شود جامع فرد فاقد آن جزء را شامل نمی‌شود مثلاً اگر تکبیره الاحرام اخذ شود نماز اُخْرَس که با اشاره تکبیره الاحرام می‌گوید باید باطل باشد در حالی که نماز او صحیح است و اگر وجودش اخذ نشود لازمه‌اش این است که خود مختار و غیر اُخْرَس اگر تکبیره الاحرام نگوید نمازش صحیح باشد و حال این که باطل است و همچنین است نسبت به شرط، یکی از شرایط نماز و ضوء است حال اگر و ضوء را اخذ کنیم لازمه‌اش این است که نماز متیمم باطل باشد و اگر این را اخذ نکنیم لازمه‌اش این است نماز کسی که عمداً و ضوء نمی‌گیرد صحیح باشد و حال این که باطل است. این محذوری است که مستشکلین در تصویر جامع ذکر کرده‌اند و حال این که این طور نیست که امر دائر مدار بین اخذ و عدم اخذ باشد. شیئی که وجود پیدا می‌کند یک وجود بیشتر ندارد ولی عدمش اعدام مختلفی است مثلاً حمد و سوره وجودش یکی است ولی اعدامش مختلف است مانند عدم حمد و سوره از روی نسیان و عدم حمد و سوره از روی اضطرار (مانند نماز اُخْرَس) و عدم حمد و سوره از روی اختیار و عدم حمد و سوره از روی جهل. حال چون اعدام یک جزء مختلف است ما می‌توانیم یک جزء را به لحاظ این اعدام مقید کنیم مثلاً بگوییم اگر حمد از روی اضطرار (مانند نماز اُخْرَس) معدوم شود یا از روی نسیان معدوم شود اشکال ندارد ولی اگر از روی اختیار معدوم شود اشکال دارد یعنی عدم حمد و سوره مانع است در صورتی که از روی اختیار باشد.

بعد ایشان برای این که تصویر جامع مرکب را تمام کرده باشد آن را در مثال صلاة پیاده کرده است ایشان فرمود: بطور کلی اجزاء و شرایط نماز اب پنج حال خارج نیست

یا جزء و شرط در همه حالات در نماز دخیل است یعنی مقوم نماز است و یا این طور نیست که در همه حالات دخیل باشد و در صورت دوم یا بدل ندارد و یا بدل دارد و در صورتی که بدل دارد یا بدلش طولی است و یا بدلش عرضی است و بدل عرضی یا تخییری است یا تعیینی.

قسم اول: در همه حالات دخیل است جزء مثل نیت و قصد قربت در نماز و شرط مانند اسلام مصلی. اسلام مصلی و نیت در همه حالات شرط و جزء هستند یعنی نماز اگر فاقد این جزء و شرط باشد در هر صورتی نمازش باطل است.

قسم دوم: این جزء یا شرط بدل دارد منتهی بدلش عرضی تخییری است یعنی شخص مخیر است که این را بیاورد یا دیگری را بیاورد. جزء مانند حمد و تسبیحات اربعه در رکعتین اخیرتین و شرط مانند این که شخص در روز جمعه مخیر است یا با غسل جمعه ناز بخواند و یا با وضوء. شارع در این جا جامع بین حمد و تسبیحات اربعه را جزء قرار می‌دهیم و در شرط جامع بین وضوء و غسل را شرط قرار می‌دهد و آن را در جامع ترکیبی اخذ می‌کند.

قسم سوم: جزء و شرط بدل دارد منتهی بدلش عرضی تعیینی است جزء مانند این که شخص مخیر است بین این که دو رکعت بخواند در سفر یا چهار رکعت بخواند در حضر. این بدل تعیینی است یعنی وقتی حاضر هستیم نمی‌توانم دو رکعت بخوانم و وقتی مسافر هستیم نمی‌توانم چهار رکعتی بخوانم. و شرط مانند این که هنگام ظهر مخیر است بین نماز با غسل جنابت و نماز با وضوء یعنی می‌تواند خودش را محدث به حدث اکبر کند یا محدث به حدث اصغر کند بدل عرضی در اینجا تعیینی است کسی که وظیفه‌اش غسل جنابت است و وضوء بگیرد باطل است. در این قسم جامع ترکیبی به این صورت اخذ می‌شود که شخص مخیر است به جامع بین دو رکعتی در حال سفر و بین چهار رکعتی در حال حضر. و در مثال شرط مخیر است به جامع بین غسل مسبوق به جنابت و بین وضوء مسبوق به حدث اصغر.

قسم چهارم: جزء یا شرط بدل طولی دارد جزء مانند رکوع عن قیام و رکوع جلوسی رکوع جلوسی در طول رکوع قیامی و در صورت عجز از آن است و شرط مانند این که شرطیت تیمم در صورت عجز از وضوء است و نحوه اخذ این قسم این است

که شارع امر می‌کند به جامع بین رکوع عن قیام در حال اختیار و رکوع عن جلوس در حال اضطرار، و در مثال شرط شارع امر می‌کند به جامع بین وضوء در حال وجدان آن و تیمم در حال فقدان آب.

قسم پنجم: جزء یا شرط بدل ندارد جزء مانند بسم الله در حمد در حال تقید که می‌توانیم در این حال بسم الله نگوییم و بدل نیز ندارد اگر این جزء ترک شود. در این جا شارع جامع را چگونه اخذ می‌کند؟ صوری دارد یکی آن است که شارع ما را به جامع بین حمد با بسم الله در حال اختیار و حمد بدون بسم الله در حال تقیه تکلیف می‌کند.

این تصویر جامع مرکب برای افراد صحیح است که مرحوم صدر= آن را بیان کرده است. بعد مرحوم صدر= می‌فرماید: ان قلت که عرف این چیزها را نمی‌فهمد با این که معنای صلاة معنای عرفی است ولی تصویری که مرحوم صدر= از معنای جامع داده است بسیار معقد است. قلت: اتفاقاً در امور مرکبه معانی بسیار معقد است و عرف اجزاء و شرایط را بالتفصیل نمی‌داند بلکه فقط بالاجمال یک عمل عبادی را می‌شناسد مانند دارو که همه نمی‌شناسند ترکیباتی دارد که فقط بعضی‌ها آن را می‌دانند ولی عرف آن را به نام مثلاً آسپرین می‌شناخت و هنگام سردرد آن را می‌خورد. نماز نیز همین طور است ایشان می‌فرماید در این اعمال باید این معانی معقد باشد و این وجه را قبول کردند و می‌فرمایند از هر اشکالی سلیم است.

تصویر جامع بسیط برای افراد صحیح (کلام مرحوم آخوند=)

ایشان برای بیان جامع بسیط دو مقدمه ذکر کرده است: مقدمه اول: ما در شریعت اسلام وقتی به آیات و روایات توجه می‌کنیم مثلاً برای صلاة آثاری ذکر شده است مانند نهی از فحشاء و منکر. مقدمه دوم: طبق قاعده الواحد حتماً این اثر واحد مؤثر واحدی دارد و نمی‌شود اثر واحد باشد و مؤثر متعدد باشد بنابراین تمام افراد صلاة که در این اثر (نهی از فحشاء) مشترکند یک جهت جامع دارند این جهت جامع را صلاة نامگذاری می‌کنیم و چون همان طوری که در شبهه گفته شد جهت جامع نمی‌تواند مرکب باشد زیرا یا جزء اخذ می‌شود و یا نمی‌شود و هر یک محذوری دارد بنابراین این جهت جامع بسیط است. (مراد ایشان از اثر واحد، واحد بالنوع است نه واحد

بالشخص و مرادشان از جامع بسیط، جامع بسیط ذاتی باب برهان است زیرا نهی از فحشاء از لوازم ماهیت صلاة است و جامع بسیط عرضی نیست زیرا قاعده الواحد در جامع عرضی نمی آید بلکه کافیه آن خصوصیتی که به نماز ضمیمه می شود یک خصوصیت مشترک باشد و دیگر نیازی به قاعده الواحد نیست و همچنین جامع بسیط ذاتی باب کلیات خمس نیست زیرا نماز از مقولات مختلف تشکیل شده است و نمی تواند تحت یکی از کلیات دیگران بر مرحوم آخوند= اشکالات عدیده ای کرده اند. ما به دو اشکال اشاره می کنیم:

اشکال اول: در کلام مرحوم آقای خوبی= آمده است و مورد تأیید مرحوم آقای صدر= قرار گرفته است و اشکال خوبی می باشد و آن این است که شما که می گوئید نماز اثر واحدی دارد (نهی از فحشاء) درست است سؤال این است که این واحد، واحد بالشخص است یا واحد بالنوع است یا واحد بالعنوان است. مراد این شان واحد بالنوع است ولی نظر ما این است که در ما نحن فیه واحد بالعنوان است و قاعده الواحد در واحد بالشخص و واحد بالنوع می آید ولی در واحد به عنوان نمی آید.

مراد از واحد بالشخص واحد به عدد است که در موجودات به کار می رود. مثلاً گفته می شود این درخت واحد بالشخص است یا این انسان مثلاً زید واحد بالشخص است و مراد از واحد بالنوع یعنی در ماهیت و نوع واحد هستند مثلاً زید و عمرو و بکر و... واحد بالنوع هستند ولی زید و فرس نه واحد بالشخص هستند و نه واحد بالنوع و اما واحد به عنوان عبارتست از جایی که منشأ وحدت خصوصیتی خارج از نوع و ذات باشد مانند ابیض که واحد بالشخص نیست زیرا واحد بالشخص در موجود خارجی به کار می رود و واحد بالنوع نیست چون<sup>۱</sup> (نوع جدای از موجودات نیست) بلکه واحد به عنوان است هم بر زید صدق می کند و هم بر شجر و هم بر حجر صدق می کند و مانند عالم که واحد به عنوان است. سپس در واحد به عنوان، عنوانی را درست می کنیم که صدق این عنوان به جهت وجود خصوصیتی است که در هر جا باشد این عنوان صادق است، گرچه از مقولات مختلف باشند.

قاعده الواحد که می گوید علّت واحد معلول واحد دارد و معلول واحد علّت واحد دارد

---

۱ - افراد ابیض - مثلاً - از انواع مختلف هستند. ص

فقط در واحد بالشخص و واحد بالنوع می‌آید یعنی یک شخص از مدلول یک شخص از علت دارد نه دو شخص از علت. و همچنین است در نوع، مثلاً حرارت که واحد بالنوع است علت آن هم باید واحد بالنوع باشد و انواع مختلف نمی‌توانند علت برای آن باشند.

ولی این قاعده در واحد به‌عنوان نمی‌آید زیرا دلیل قاعده واحد منشأش لزوم سنخیت بین علت و معلول است که در واحد بالشخص و واحد بالنوع این سنخیت وجود دارد ولی در واحد به‌عنوان اگر معلول ما واحد به‌عنوان بود لازم نیست که حتماً علت واحد به‌عنوان باشد زیرا در آنجا که معلول واحد به‌عنوان است معنایش این است که معلول می‌تواند از انواع مختلف باشد. پس علت آن هم انواع مختلف می‌شود مثلاً اگر گفتیم جسم ابيض مفرق نور بصر است تفرق نور بصر یک واحد بالعنوان است یعنی می‌تواند علل مختلفی داشته باشد و لازم نیست جسم مفرق نور بصر جسم واحدی باشد بلکه می‌تواند حجر ابيض باشد یا شجر ابيض باشد یا دیوار ابيض باشد یا پارچه ابيض باشد و...

در ما نحن فیه مرحوم آخوند = می‌فرماید همه افراد صلاة اثر مشترک دارند که عبارت باشد از انتهاء از فحشاء و منکر. این اثر واحد بالشخص نیست و واحد بالنوع نیست بلکه واحد بالعنوان است زیرا مراد از انتهاء از فحشاء و منکر یعنی عمل کردن به یک وظیفه و یک شریعت، یعنی فحش ندهم دروغ نگویم غیبت نکنم شراب نخورم و...

اینها تحت یک مقوله نیستند پس تحت یک نوع نیستند بلکه تحت یک عنوان هستند پس واحد بالعنوان می‌باشند و قاعده الواحد فقط در واحد به‌شخص و واحد به‌نوع می‌آید و صلوتی که ناهی از فحشاء است لازم نیست واحد به‌نوع باشد بلکه واحد به‌عنوان است و ما از قاعده الواحد نمی‌توانیم بفهمیم که علت واحد به‌عنوان (انتهاء از فحشاء) واحد بالنوع است. این اشکال مرحوم خوبی = اشکال خوبی است.

اشکال دوم بر کلام مرحوم آخوند = این اشکال را هم مرحوم آقای خوبی = برایشان وارد کرده‌اند و بیانش این است که اگر اثر (انتهاء از فحشاء) برای جامع بین افراد صلاة باشد خصوصیات فردیه نباید هیچ نقش و تأثیری در آن اثر داشته باشد

مثلاً اثر نار حرارت است و زما و مکان هیچ فرقی در این اثر ندارند اما در صلاة می بینیم که این اثر مال خصوصیات فردیه است مثلاً نماز صبح وقتی نهی از فحشاء می کند که سلام در جای خودش اتیان شود و باقی اجزاء نماز نیز در موضع خودشان انجام گیرند بنابراین این اثر نهی از فحشاء مال جامع نیست بلکه برای خصوصیات فردیه است چون اگر اثر مال جامع بود خصوصیات هیچ نقشی در این اثر نداشته بنابراین با قاعده الواحد نمی توان استفاده کرد که چون اثر واحد است مؤثر (جامع) هم باید واحد باشد.

مرحوم آقای صدر = جواب دادند که اشکال ایشان وارد نیست در نظر مرحوم آخوند = خصوصیات فردیه در وجود آن اثر هیچ تأثیری ندارند بلکه جامع بین افراد در اثر، تأثیر می گذارد و این که بدون خصوصیات اثر محقق نمی شود بخاطر این است که جامع ذاتی محقق نشده است نه این که عدم آن خصوصیات فردیه نقش داشته باشد (مثلاً ۸ عدد سیب زوج هستند و اگر یکی را برداریم زوج نداریم معنایش این نیست که یک سیب زوج است و با نبودن آن زوج از بین می رود بلکه معنایش این است که اگر این یک سیب در میان سیب های دیگر باشد ۸ سیب محقق شده و زوج ایجاد می شود آنچه که محقق زوج است ۸ سیب است نه یک سیب). بنابراین اشکال مرحوم خوبی = به این بیان صحیح نیست.

خلاصه: مرحوم صدر = تصویر جامع به نحو مرکب را برای افراد صحیح معقول می داند و بصورت بسیط را ممکن نمی داند ولی مرحوم خوبی = برای افراد صحیح نه جامع مرکب و نه جامع بسیط را معقول نمی داند.

به نظر ما هم جامع مرکب معقول است و هم جامع بسیط معقول است جامع بسیط سه قسم دارد جامع بسیط ذاتی باب کلیات خمس و جامع بسیط ذاتی باب برهان و جامع بسیط عرضی در جامع بسیط عرضی مرحوم صدر = آن را پذیرفتند مثلاً در نماز این جامع معقول است و لی خلاف ارتکاز و وجدان است مثلاً در زید ابیض بخاطر زید بودن به او ابیض نمی گویند بلکه بخاطر عروض بیاض بر او که امر خارج از اوست ابیض صدق می کند اما در صلاة این گونه نیست زیرا به خود فعل نماز می گوییم نه به خاطر امر خارجی که بر آن عارض می شود آن را نماز بگوییم پس ما باید جامع

بسیطی تصویر کنیم که ذاتی باشد و جامع بسیط ذاتی بین افراد نماز را وقتی می‌توان تصویر کرد که صلوتی را که مجموعه‌ای از ماهیات متفاوت است یک مرکب حقیقی به وجود آید تا جامع ذاتی قابل تصویر باشد وگرنه این امر ممکن نیست.

در مرکب حقیقی اجزاء بعد از ترکیب خصوصیات اجزاء قبل از ترکیب را ندارند مانند اکسیژن و هیدروژن وقتی ترکیب شوند و تبدیل به آب شوند حقیقت آب با این دو فرق دارد و این دو خصوصیات قبل از ترکیب را ندارند و مانند انسان که از اجزاء تشکیل می‌شود و حقیقت دیگری غیر از اجزاء دارد و مرکب اعتباری این است که اجزاء کنار هم هستند و همان آثار قبل از ترکیب را دارند مانند خانه و اجزاء آن. مرکب اعتباری حقیقت واحده نیست بلکه واحد به اعتبار است مانند یک کیسه برنج.

در مثل نماز که عبارت است از مجموع افعال خاص (مانند تکبیر و سجود و رکوع و قرائت که اینها از مقولات متفاوت هستند بعضی در تحت مقوله کیف و بعضی در تحت مقوله وضع و بعضی دیگر در تحت مقوله دیگر هستند) اگر بتوانند مرکب حقیقی را تشکیل دهند جامع بسیط ذاتی می‌توانیم داشته باشیم ولی اگر ترکیب اعتباری باشد جامع بسیط ذاتی نمی‌توانیم داشته باشیم.

مرحوم آخوند = می‌خواهد بگوید چون برای نماز یک اثر ذکر شده است نشان می‌دهند که نماز مرکب حقیقی است (مراد مرحوم آخوند = از واحد، واحد بالنوع است و بنابراین معنا جامع بسیط در صلاة تصویر دارد) آثاری همچون (معراج مؤمن و ناهی از فحشاء و...) که هر فرد از صلاة این آثار را دارد مجمع این آثار جامع بسیط است که مسمای صلاة می‌باشد منتهی این جامع ذاتی آیا از باب کلیات خمس است یا از باب برهان است از اینجا نمی‌توانیم بفهمیم ولی از آنجا که هر جامع ذاتی باب برهان که لازم ماهیت است به باب کلیات برمی‌گردد زیرا ماهیت چیزی است که در تحت کلیات خمس قرار می‌گیرد.

جمع‌بندی: بنابر قول به صحیحی جامع مرکب تصویر دارد همان‌گونه که مرحوم صدر = بیان فرمودند و جامع بسیط نیز تصویر دارد به شرط این که به مرکب حقیقی برگردد. اگر در شریعت ثابت شود که اثر واحد بالنوع برای صلاة مثلاً داریم می‌توانیم ثابت کنیم جامع بسیط ذاتی ممکن است.

در مثل معراج مؤمن بعید نیست که واحد بالنوع باشد که بر اعمال دیگر غیر از  
صلاة منطبق نیست ولی در انتها از فحشاء علاوه بر صلاة بر اعمال دیگر نیز منطبق  
است. از این که در مثل معراج مؤمن که فقط منطبق بر صلاة است معلوم می شود که  
در صلاة موضوع له حقیقی وجود دارد و جامع در آن اتحاد دارد با افرادش، چه جامع  
ذاتی باب کلیات باشد چه لازم الماهیه باشد. تا این جا بحث در مورد تصویر جامع بنا بر  
قول به صحیحی بود.

تصویر جامع بنا بر قول به اعم:

مرحوم آخوند = قائل است که تصویر جامع بنا بر اعم فی غایه الاشکال ایت واز  
مجموع اشکالاتی که فرموده است این گونه می توان بیان کرد که این جامع اعمی از  
دو حال خارج نیست یا این جامع بسیط یا مرکب است اگر بسیط باشد اشکالش این  
است که ما دلیلی نداریم که افراد صحیح و فاسد در یک اثر مشترک هستند از روایات  
و آیات بدست می آوریم که افراد صحیح در اثر مشترکند ولی بر اتحاد اثر در افراد  
صحیح و فاسد دلیلی نداریم تا جامعی بین آنها بتوانیم تصور کنیم ( جامع بسیط در  
جایی است که بین افراد اثر واحدی وجود داشته باشد) اما جامع مرکب از دو حال  
خارج نیست یا به این است که پاره ای از اجزاء معین (مانند ارکان خمسه) را در تعریف  
نماز اخذ می کنیم یا معظم اجزاء را اخذ می کنیم بدون این که اجزاء را معین کنیم مثلاً  
می گوییم نماز آن است که دارای ۷ جزء باشد. جامع مرکب از این دو حال خارج  
نیست ولی یک اشکال مشترک در هر دو حال وجود دارد و آن این است که اگر نماز  
را تام الاجزاء والشرائط بجا آوریم اطلاق نماز بر آن مجاز می شود از باب اطلاق جزء بر  
کل، و حال این که این اطلاق بر تام الاجزاء و الشرائط مجاز نیست.

مرحوم خویی = و مرحوم صدر = در مقام دفع این اشکال برآمدند مرحوم شهید  
صدر = شبهه بر جامع بسیط را جواب داد و مرحوم آقای خویی = شبهه بر جامع مرکب  
را جواب داد. مرحوم آقای صدر = فرمودند: ناز فاسد دو قسم داریم یک قسم این است  
که در هر حال و شرایط این نماز باطل است مانند نماز فاقد قصد قربت و نماز غیر  
مسلمان. و یک قسم این است که در بعضی از احوال و شرایط نماز باطل است و در  
بعضی از احوال نماز صحیح است مانند نماز بودن رکوع از شخص مختار و نماز بدون



رکوع از شخص مضطر و غیر قادر. مرحوم صدر = فرمودند می‌توانیم جامع بسیطی از قسم دوم درست کنیم یعنی جامع بسیطی درست کنیم که اعم از افراد صحیح و افراد فاسد به معنای دوم باشد و آن جامع شبیه به آن جامعی است که مرحوم آخوند = در قول به جامع بسیط در افراد صحیح گفته است تصویر این جامع این است که نمازی که فی الجمله ناهی از فحشاء باشد. مثلاً نماز بدون تکبیر فی الجمله ناهی از فحشاء است ( زیرا گرچه تکبیر برای قادر شرط است ولی برای اخرس شرط نیست بنابراین نماز بدون تکبیر برای اخرس ناهی از فحشاء می‌باشد).

ولی این فرمایش مرحوم صدر = یک اشکال دارد و اشکال این است که قسم اول از فاسد را چه کار می‌کند (مانند نمازی که از روی ریاء خوانده می‌شود) این قسم از مصادیق روشن نماز فاسد است و این جامعی که ایشان درست کرد شامل این نماز فاسد نمی‌شود.

مرحوم خوبی = اشکال مرحوم آخوند = بر جامع ترکیبی را این‌گونه جواب داده‌اند که در اینجا خلطی صورت گرفته است و آن این است که لا بشرط دو قسم داریم: قسم اول: وجود شیء دخیل نیست و عدمش مضر نیست مثلاً آب نسبت به ظرف لا بشرط است یعنی مجموع آب و لیوان را آب نمی‌گویند زیرا آن در دریا و در کوزه نیز آب است و وجود و عدم لیوان دخیل در صدق آب بر آب و مضر بر صدق آن نیست. قسم دوم: اگر معلوم باشد مضر نیست ولی اگر وجود داشته باشد جزء است و دخیل است مانند خانه نسبت به حوص و پارکینگ که لا بشرط است یعنی اگر بدون این‌ها باشد واقعاً خانه است و اگر این‌ها نباشند مضر نیست و مانند کلمه که در تعریفش داریم دو حرف یا بیشتر باشد این کلمه نسبت به حرفهای بیشتر لا بشرط است یعنی نبودنش مضر نیست ولی اگر باشد جزء است و دخیل است. صلاة اگر از قسم اول باشد اشکال مرحوم آخوند = صحیح است زیرا اجزاء دیگر اگر اضافه شد خارج از صلاة است اما اگر از قسم دوم باشد اشکال وارد نیست زیرا اگر تشهد باشد جزء است و اگر نباشد مضر نیست البته اگر آن<sup>۱</sup> معظم اجزاء محقق باشند.

بنابراین هرچه که اضافه شود خارج از اطلاق و خارج از ماهیت است و در ماهیت

دخیل نیست در صلاة این پنج مورد جزء است و جزء ششم خارج از نماز است. بعد خود ایشان اشکال کردند که این خلاف وجدان است تکه مثلاً کلمه را یک حرف اضافه کنند آن حرف جزء کلمه شود و اگر حذف شود باز هم کلمه است و بعد جواب دادند که در مثل کلمه اجزاء به نحو لابشرط اخذ نشده است بلکه عنواندیگر اخذ شده است (لفظ زائد بر یک حرف) بنابراین اگر کلمه‌ای ۶ حرفی باشد هر حرفی جزء کلمه است. و نسبت به خانه می‌گوییم ساختمان‌ی است که مشتمل بر این اجزاء حداقل باشد و اگر مشتمل بر اجزاء دیگر هم شود همان ساختمان هم صادق است. مرحوم صدر = می‌فرماید: ما می‌توانیم عنوان را به گونه‌ای اعتبار و اختراع کنیم که اگر جزئی اضافه شد خارج از ماهیت نباشد ایشان می‌فرماید: می‌توانیم در صلاة عنوانی درست کنیم که از هر چند جزء تشکیل شود داخل در عنوان صلاة باشد مثلاً در ارکان خمس می‌گوییم صلاة عبارت از مجموعه عملی است که حداقل مشتمل بر این پنج جزء باشد یا در معظم اجزاء می‌گوییم که صلاة عبارت از عملی است که بر بیش از ۶ جزء مختلف از ۲۸ جزء مشتمل باشد به این جامع، جامع اعتباری و اختراعی می‌گویند نه لابشرط.

جمع‌بندی: روی نظریه مرحوم صدر = چه قائل به صحیحی شویم و چه قائل به اعمی شویم جامع بین افراد وجود دارد اما باید دید که با رجوع به ادله آیا این الفاظ برای جامع صحیحی وضع شده‌اند یا اعم.

مرحوم آخوند = فرمود: بنابر قول به اعم تصویر جامع را ندارد. و مرحوم خوبی = فرمود: بنابر قول به صحیح تصویر جامع ممکن نیست.

جهت چهارم: در ثمره این م سألہ است. آیا این همه نزاع و اختلاف که آیا اسماء عبادات برای صحیح وضع شده‌اند یا اعم، ثمره عملی دارد یا ندارد. ما به دو ثمره اشاره می‌کنیم:

ثمره اول: که بسیار مهم است و همه به آن اشاره کرده‌اند این است که ما اگر در جزئیت یا شرطیت چیزی شک کردیم و دلیل اجتهادی بر جزئیت یا شرطیت یا عدمش نداشتیم باید رجوع کنیم به اصل عملی. مثلاً شک کردیم که سوره جزء است یا نیست و دلیل اجتهادی نداشتیم باید رجوع به اصل عملی کنیم. حال اگر قائل به

اعم شدیم مقتضای اصل عملی برائت است و اگر قائل به صحیح شدیم مقتضای اصل عملی اشتغال و احتیاط است.

این ثمره اگر بخواهد تمام باشد باید دو مقدمه تمام باشد وگرنه ثمره تمام نیست. مقدمه اول: این است که بنابر قول صحیحی قائل شویم جامع امر بسیطی است کما ذهب الیه الآخوند وبنابر قول اعمی قائل شویم که جامع امر مرکبی است کما ذهب الیه الآخوند.

مقدمه دوم: این است که بنابر قول اعمی که جامع مرکب است شک ما در وجوب سوره شک در اقل و اکثر است که مجرای برائت می باشد ولی اگر گفتیم جامع افراد صلاة امر بسیط است باید جامع بسیط در طول افراد باشد و افراد علت جامع بسیط باشد تا شک ما برگردد که ندانیم محصل صلاة در خارج ۹ جزء است یا ۱۰ جزء. و شک در محصل مجزای احتیاط است. مثلاً امر شدیم به قتل حیوانی و نمی دانیم که ضربه واحد حیوان را می کشد یا دو ضربه، چون امر به کشتن شدیم برای یقین به امتثال باید دو ضربه بزنیم. در ما نحن فیه شارع ما را امر به صلاة کرده است و صلاة فرضاً امر بسیطی است و نمی دانیم با صلاة ۹ جزئی امر به صلاة امتثال می شود یا نمی شود و اگر ۱۰ جزئی بیاوریم قطعاً امتثال می شود اینجا باید ۱۰ جزئی را اتیان کنیم تا یقین به حصول امتثال پیدا کنیم اگر این دو مقدمه یا احدی المقدمتین ناتمام بود ثمره عملی تمام نیست.

هر دو مقدمه مورد مناقشه قرار گرفته است.

اما مقدمه اول: مرحوم صدر این مقدمه را اشکال کرده است ایشان قائل است که بنابر صحیح جامع بسیط تصویر ندارد بلکه جامع مرکب تصویر دارد و اگر قائل به اعم شدیم لازم نیست جامع حتماً مرکب باشد بلکه می تواند بسیط باشد و نظر مرحوم صدر این است که هم بنابر صحیحی و هم بنابر اعمی جامع مرکب است پس مقدمه اول ناتمام است. و عرض کردیم جامعی که می توان تصویر کرد بنابر هر دو قول جامع مرکب است پس بنابر هر دو قول چه صحیح و چه اعمی، شک در جزئیت مجرای برائت است چون نماز ۹ جزئی قطعی است و نماز ۱۰ جزئی تکلیف به اجزاء<sup>۱</sup> محرز

---

۱ - نماز ۹ جزئی، ص

است.

اما مقدمه دوم: گاهی جامع بسیط با افرادش رابطه اتحاد دارد (طبیعی و فرد) مانند طهارت با غسولات و مسحات و گاهی رابطه مسبب و سبب دارد (طولیت) مانند قتل نسبت به ضرب.

جامع بسیط نسبت به افراد باید وزان سبب و مسبب باشد تا مجرای احتیاط شود و گرنه اگر رابطه طبیعی و فرد داشت مجرای برائت است. مرحوم آخوند اشکال کرد که صرف این که جامع بسیط باشد کافی نیست که شک در جزئیت شک در محصل باشد و احتیاط جاری شود بلکه باید وزانش وزان سبب و مسبب باشد و در ما نحن فیه مانند صلاۀ، جامع بسیط با فردش رابطه طبیعی (ناهی از فحشاء) و فرد را داراست پس مجرای برائت است زیرا ما امر به صلاۀ شدید و صلاۀ در خارج چیزی جز همین اجزاء و شرایط نیست و شک داریم که ۹ جزء است یا ۱۰ جزء، پس نسبت به ۹ جزء یقین داریم و نسبت به جزء دهم شک می‌کنیم و اینجا مجرای برائت است. بله اگر جامع امر بسیط باشد و رابطه آن جامع نسبت به اجزاء رابطه طولیت یا سبب و مسبب باشد شک در محصل بوده و مجرای احتیاط می‌شود.

مرحوم صدر با استفاده از کلمات دیگران کلام مرحوم آخوند را اشکال کرده است و آن این است که کلام ایشان به صورت کبری کلی در ست نیست که هر جا رابطه سبب و مسبب باشد مجرای احتیاط و هر جا طبیعی و فرد باشد مجرای برائت باشد بلکه گاهی رابطه طولی است و مجرای برائت است و گاهی رابطه اتحاد و انطباق است و مجرای احتیاط می‌باشد.

توضیحش این است که جامع بسیط از یکی از ۵ قسم خارج نیست در سه قسم برائت جاریست و در دو قسم احتیاط جاری است.

قسم اول: آن جایی است که جامع بسیط ما جامع مشکوک است یعنی دارای مراتب است و شدت و ضعف دارد حال آن عمل خارجی فرضاً ۹ جزء آن محقق شد جامع مشکک محقق می‌شود ولی در مرتبه ضعیف. و اگر آن ۱۰ جزء محقق شود جامع مشکک محقق می‌شود در مرتبه شدید. اگر شارع امر کند به ایجاد امر مشکک

و جامع و ما شک کنیم که چیزی که در تحت طلب رفته است مرتبه شدید از امر مشکک است یا مرتبه ضعیفه آن، در این صورت مقتضای قاعده چیست؟ برائت است، چون مرتبه ضعیفه قطعاً به عهده آمده است و شک می‌کنیم که مرتبه شدید به (وجود)<sup>۱</sup> آمده یا نیامد برائت جاری می‌کنم و فرقی نمی‌کند که جامع بسیط مشکک بر آن اجزاء مسبب باشد یا منطبق باشد. پس فرمایش مرحوم آخوند که در مورد اتحادی مجرای برائت است و در موارد طولیت مجرای احتیاط است در این قسم صحیح نیست.

قسم دوم: آنجایی است که جامع بسیط مشکک نیست منتهی این جامع بسیط با اجزاء متحد است ولی به خاطر یک حیثیت عرضی و خارجی جمع قرار گرفته است مانند (مؤلم) خود ضرب مؤلم است منتهی به اعتبار حیثیت ایجاد الم در مضروب اگر مولی ما را به ایلام زید امر کرد ایلام منطبق بر ضربها است اگر ما شک کردیم که آیا با یک ضرب این ایلام ایجاد می‌شود یا با دو ضرب، قطعاً اگر دو ضرب باشد مؤلم است اما یک ضرب نمی‌دانیم مولم است یا نیست؟ در اینجا جامع بسیطی است که با اجزاء خارجی متحد است و مجرای اشتغال می‌باشد پس فرمایش مرحوم آخوند در اینجا درست نیست که فرمودند هر جا رابطه جامع بسیط با اجزاء رابطه طبیعی و فرد باشد مجرای برائت است. علت جریان احتیاط و عدم جریان برائت در این قسم این است که ما مأمور شدیم به چیزی که خارج از ضرب است.

قسم سوم: جایی است که جامع بسیط غیر مشکک است (مانند قتل) ولی مسبب از اجزاء است مثل این که مولی ما را امر کرده است به قتل حیوانی که مسبب از ضرب است و نمی‌دانیم که با یک تیر قتل حاصل می‌شود یا خیر؟ خوردن تیر به حیوان غیر از قتل است و در این قسم اصل احتیاط جاری می‌شود و فرمایش مرحوم آخوند درست است. در اینجا تکلیف قتل است و قاعده در اینجا این است که یقین پیدا کنیم قتل ایجاد شده است پس باید احتیاط کنیم.

قسم چهارم: این است که ما به جامع بسیط غیر مشککی مأمور شدیم که نسبت به افراد ذاتی است نه عرضی خارجی که در این صورت بر آن اجزاء خارجی منطبق

است (وزان طبیعی به فرد) مثلاً ما مأمور شدیم به جامع بسیط صلاة (ناهی از فحشاء) که نسبت به اجزاء وزان طبیعی و فرد است و ذاتی است. اگر شک کردیم که آیا یکی از اجزاء نماز سوره است یا نیست اینجا مجزای براءت است زیرا درست است که ما مأمور شدیم به ماهیت صلاة، و نمی‌توانیم این ماهیت ۹ جزء است یا ۱۰ جزء، ۹ جزء قطعاً آمده است و شک می‌کنیم که جزء دهم به عهده آمده است.

یا نیامده است مجزای براءت است اینجا هم فرمایش مرحوم آخوند درست است.

قسم پنجم: این است که جامع ما یک جامع بسیط اعتباری است مانند ظهور، شارع در صلاة یک شیئی (امر اعتباری) را اعتبار کرده است و فرموده: (لاصلاة الا بطهور) طهور امر اعتباری است که یا شارع بر سه غسل و سه مسح منطبق کرده است و یا به نحو مسبب از این ۶ جزء قرار داده است چه به نحو اول باشد چه به نحو دوم باشد جامع ما یک جامع اعتباری است حال اگر شک کردیم که آیا وضوء همین ۶ جزء است یا جزء هفتم نیز در آن معتبر است مثلاً آیا غیر از این‌ها استقرار هم معتبر است یا نیست براءت جاری می‌شود یا مثلاً در وضوء آیا تا همان برجستگی مسح شود کافی است یا باید تا مفصل ادامه دهیم اینجا مجزای براءت است زیرا عناوین اعتباریه عنوان مشیر هستند مثلاً طهور عنوان مشیر به همان غسلات و مسحات است یعنی به این مقدار از غسلات و مسحات قطعاً تکلیف تعلق گرفته است و نمی‌دانم که چیز دیگری را برعهده اضافه کرده است یا خیر، فرقی نمی‌کند که طهور با غسلات و مسحات متحد باشد یا مسبب از آن باشد در هر دو صورت براءت جاری است.

زیرا در جوامع اعتباریه عرفی این را عنوان مشیر می‌گیرد و موضوعیت ندارد.

پس نتیجه می‌گیریم که ثمره اول تمام نیست زیرا ثمره مذکور بر می‌گردد به این که جامع ما بسیط باشد یا مرکب (نه این که برگردد به قول صحیح و اعمی). اگر جامع مرکب باشد مجزای براءت است و اگر بسیط باشد در قسم اول و چهارم و پنجم براءت جاری می‌شود و در قسم دوم و سوم اشتعال جاری می‌شود، بنابراین این ثمره اول ربطی به صحیح و اعم ندارد و مربوط به جامع است.

ثمره دوم: (ثمره فقهی) گفت شد که اگر در یک خطاب دلیل<sup>۱</sup> وارد شد مانند (اقم

الصلاة) و شكّ کردیم که آیا سوره جزئی از صلاة است یا نیست بنا بر قول اعمی رجوع به اطلاق این دلیل می‌کنیم و جزئیت شیء مشکوک را نفی می‌کنیم ولی بنا بر قول صحیحی برای نفی جزئیت مشکوک نمی‌توانیم به اطلاق لفظی مراجعه کنیم. زیرا بنا بر قول به اعم صلاة مثلاً وضع شده است برای ۴ جزء و بیشتر از آن (مراد از چهار جزء تکبیر و رکوع و سجود و طهور است) اگر شكّ کردیم در صلاتی که واجب شده است سوره هم جزء آن است یا نیست آن چه که یقین داریم این است که سوره دخیل در مسمی نیست زیرا به صلاة بدون سوره هم صلاة گفته می‌شود (گرچه فاسد باشد) حال نمی‌دانم سوره در صحت نماز معتبر است یا خیر؟ مقتضای اطلاق دلیل عدم وجوب سوره است این بیان بنا بر قول اعمی بود اما بنا بر قول صحیحی، وقتی مولی گفته است (اقم الصلاة) و صلاة وضع شده است برای معنای جامع بین افراد صحیح، و من نمی‌دانم که در آن جامع سوره اخذ شده است یا خیر؟ نمی‌توانم به اطلاق تمسک کنم زیرا زمانی تمسک به اطلاق صحیح است که سه مقدمه تمام باشد مقدمه اول این است که باید عنوان مفروض بر فرد مشکوک منطبق باشد و بر آن صدق کند مثلاً مولی گفته است (اکرم العالم) و نمی‌دانم مراد مطلق عالم است (هم عادل و هم فاسق) یا این که مراد فقط عالم عادل است در این جا یقین داریم که به عالم غیر عادل عالم صادق است ولی در جایی که اصل صدق عالم بر آن مشکوک باشد مثل آهنگری که آهنگری بلد است نمی‌دانم او هم آیا مصداق عالم است یا نیست در این مورد نمی‌توان به اطلاق اکرم العالم تمسک کنیم تا نتیجه بگیریم که آهنگر نیز عالم است. در ما نحن فیه بنا بر قول صحیحی شكّ در جزئیت شیء مشکوک شكّ در اطلاق صلاة بر فرد فاقد جزء مشکوک است و با تمسک به اطلاق دلیل نمی‌توان شمول لفظ صلاة بر فرد فاقد شیء مشکوک الجزئیة را نتیجه گرفته وقتی تمسک به اطلاق امکان نداشت باید به اصل عملی رجوع کرد و اصل عملی که در این جا جاری می‌شود برائت است.

بر این ثمره اشکالات عدیده‌ای گرفته شد و ما به دو اشکال اشاره می‌کنیم:

اشکال اول: نقض کردند که فقهاء ما اعم از صحیح و اعمی به اطلاق دلیل تمسک می‌کنند شاهدش این است که در صحیح حماد امام تمام خصوصیات نماز

تام را فرمود و هر موقع شک کردند که فلان شیء جزء یا شرط است یا خیر؟ همه به اطلاق این روایت برای نفی جزئیت و شرطیت تمسک کرده‌اند چه قائلین به صحیحی و چه قائلین به اعمی.

این اشکالش درست نیست زیرا کسانی که تمسک به اطلاق صحیح حماد، به اطلاق مقامی آن تمسک کرده‌اند نه اطلاق لفظی. و این که در این ثمره گفته شد صحیحی رجوع به اطلاق نمی‌کند مراد اطلاق لفظی است اما به اطلاق مقامی می‌توان رجوع کرد گرچه قائل به صحیح شویم.

اطلاق مقامی (یا حالی یا سکوتی) یعنی وقتی شخصی در مقام بیان تمام اجزاء و شرایط امری باشد از سکوتش نسبت به یک شیء فهمیده می‌شود که شیء مشکوک جزء یا شرط آن امر نیست.

اشکال دوم: این ثمره بی‌فائده است زیرا مقدمه دوم از سه مقدمه صحت تمسک به اطلاق مخدوش است مقدمه دوم این است که مولی در مقام بیان تمام اجزاء و شرایط باشد و چیزی که شکوک است را در بیان ذکر نکرده باشد ولی در ما نحن فیه در هیچ آیه و روایتی نداریم که کلمه صلاة و اقبال آن آمده باشد و آیه و روایت در مقام بیان اجزایش باشد مثلاً آیه (والله على الناس حج البيت) در مقام بیان اجزاء و شرایط نیست بلکه در مقام تشریح خود واجب است.

مرحوم آقای خوبی از این اشکال جواب دادند که در پاره‌ای از آیات و پاره‌ای از روایات اسماء عبادات در مقام بیان می‌باشند مانند آیه (کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم...) حقیقت صوم امساک از اکل و شرب است و اگر شک کردیم در چیزی که دخیل در صوم است یا نیست به اطلاق آیه می‌توانیم برای عدم جزئیت یا شرطیت آن تمسک کنیم مثلاً آیا سیگار کشیدن یا ارتماس در آب مضر به صوم است یا نیست آیه اطلاق دارد و می‌گوید هر صیامی که بر دیگران واجب بود بر شما هم واجب کردیم و صیام دیگران امساک از اکل و شرب بود. یا در بعضی روایات داریم امام فرمود (لیتشهد) در این جا امام در مقام بیان بوده است یعنی شهادت به وحدانیت و رسالت. حال آیا در تشهد (غیر از این دو، امر دیگری هم) معتبر است یا نیست می‌توانیم به اطلاق این روایت تمسک کنیم. این کلام مرحوم آقای خوبی در



جواب از اشکال دوم است و مواردی که ایشان ادعا کردند باید در فقه مورد بررسی قرار گیرد که آیا واقعاً دلیل در مقام بیان آن چه در صوم یا صلاة دخیل هستند می‌باش یا خیر؟ شاید کسی بگوید در مقام بیان نیست بلکه مرحوم خوئی می‌فرماید بقیه مفطرات را ما از دلیل متصل می‌فهمیم. این تمام کلام در ثمره دوم بود و ما این ثمره دوم را قبول داریم ولو در فقه خیلی بروز و ظهوری ندارد پس بنا بر صحیحی نمی‌توانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم تا جزئیت شیء مشکوک را نفی کنیم بلکه باید به اصل عملی مراجعه کنیم مگر این که بتوانیم به اطلاق مقامی تمسک کنیم. ولی بنا بر قول اعمی می‌توانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم. ثمرات دیگری هم برای این دو قول ذکر شده است منتها ثمره عمده همین دو ثمره بود که ذکر کردیم. این تمام کلام در جهت چهارم بود.

جهت پنجم: ادله دو قول (یعنی کسانی که قائل هستند اسما عبادات برای جامع بین افراد صحیح و فاسد وضع شده‌اند ادله‌ای ذکر کرده‌اند. همین طور کسانی که قائل هستند اسما عبادات برای جامع بین افراد صحیح وضع شده‌اند) ما ابتداء ادله قائلین به اعم را ذکر می‌کنیم. اینها به وجوهی تمسک کرده‌اند و ما اهم آنها را بیان می‌کنیم. وجه اول (مرحوم آقای خوئی =): اسما عبادات برای معنای جامع بین افراد صحیح و فاسد وضع شده‌اند نه برای خصوص معنای جامع بین افراد صحیح. و آن معنای جامع عبادات است از این که مسمای نماز عبارت از چهار جزء است (تکبیر — رکوع — سجود — طهور). اگر این چهار جزء باشد صلاة صادق است و نسبت به بقیه اجزاء لا بشرط است به این معنا که اگر به بقیه اجزاء و شرایط عمل کردیم و آنها را اتیان کردیم آنها دخیل در مسمای صلاة هستند و اگر آنها را اتیان نکردیم مضر به مسمای صلاة نیستند.

مرحوم خوئی در مقام استدلال بر فرمایش خودشان فرمودند: ما برای تعیین مسمای صلاة نمی‌توانیم پیش خودمان فکر کنیم و آن را به دست آوریم بلکه باید به ادله و روایات رجوع کنیم و ببینیم مسمای کلمه صلاة چیست؟ وقتی به ادله رجوع کنیم می‌بینیم مسمایش همین چهار جزء است. نسبت به تکبیر الاحرام روایت داریم که افتتاح صلاة به این تکبیر است یعنی شخص مصلی وارد نماز نمی‌شود مگر این که

تکبیر بگوید شاید در روایت لاتعاد که اسمی از تکبیره الاحرام برده نشده است به خاطر این باشد که صلاتی باید محقق شده باشد تا اعاده معنا پیدا کند کسی که تکبیره الاحرام نگوید صلاتی شروع نشده است تا اعاده معنا پیدا کند لذا صحبتی از تکبیره الاحرام در حدیث لاتعاد نشده است.

اما نسبت به رکوع و سجود و طهور روایت داریم که «الصلاة ثلاثه اثلاث، ثلث طهور و ثلث رکوع و ثلث سجود»<sup>۱</sup> یعنی صلاة سه جزء دارد یک سوم آن رکوع است و یک سوم آن سجود است و یک سوم آن طهور است. بنابراین در این روایت صلاة را متشکل از این سه جزء دانسته است.

ان قلت: این روایت که می گوید نماز سه ثلث دارد پس تکبیره الاحرام کجا قید شده است زیرا محال است یک شیء چهار ثلث داشته باشد خود امام فرمودند ثلث صلاة طهور است و ثلث آن رکوع و ثلث آن سجود است.

قلت: بله، هر شیئی بیشتر از سه ثلث ندارد لکن یکی از دو جواب را می توان به اشکال دارد: یا اطلاق این روایت را به روایت تکبیره الاحرام مقید می کنیم یعنی می گوییم غیر از این سه تا چیزی در صلاة جزء نیست مگر تکبیره الاحرام. و توصیه دیگر این است که بگوییم بعد از این که نماز حادث شد نماز سه جزء دارد و افتتاح نماز به تکبیره الاحرام است پس سه جزء به لحاظ بعد از حدوث نماز است. بنابراین از روایات استفاده می شود که نماز چهار جزء بیشتر ندارد یعنی این چهار جزء در مسمای نماز دخیلند.

(صلاة غرقى با اشاره این اجزاء را داراست چون مراد از رکوع و سجوع جامع بین رکوع اختیاری و اضطراری است. و صلاة میت، اطلاق صلاة بر آن به نحو اشتراک لفظی است و حقیقتاً صلاة نیست).

مرحوم آقای صدر فرمایش مرحوم آقای خویی را مناقشه کردند و فرمودند: این فرمایش صدراً و ذیلاً تمام نیست.

ایشان کلام مرحوم خویی را به دو بخش سلبی و ایجابی تقسیم کردند: بخش سلبی این است که مرحوم آقای خویی فرمودند غیر از این چهار تا، داخل در

۱ - وسائل الشیعه، باب ۱ من ابواب الوضوء، ح ۸، ج ۱، ص ۳۶۶، مؤسسه آل البيت علیهما السلام

مسمای صلاۀ نیست. و بخش ایجابی این است که ایشان فرمودند: این چهار تا داخل در مسمای صلاۀ هستند. مرحوم صدر بر هو دو بخش اعتراض کردند. قبل از این که وارد این دو بخش شوند یک اعتراض کرده‌اند که مرحوم آقای خوئی با قائلین به صحّت در کدام بخش با هم اختلاف دارند؟ اختلافشان در بخش سلبی است نه ایجابی. چون قائلین به صحّت می‌گویند که این چهار تا در مسمی داخل هستند و مرحوم خوئی هم اینها را خارج از مسمی نمی‌داند پس در بخش ایجابی اخلاقی با هم ندارند اما در بخش سلبی مرحوم آقای خوئی غیر این چهار جزء را خارج از مسمای نماز می‌داند ولی قائلین به صحّت غیر این چهار جزء را داخل در مسمای دانند بنابراین این که این چهار جزء (تکبیر و طهور و رکوع و سجود) در مسمای صلاۀ دخیلند صحیحی‌ها با مرحوم آقای خوئی اختلافی ندارند.

برای بخش سلبی (یعنی خروج غیر این چهار تا از مسمای صلاۀ) سه وجه می‌توانیم درست کنیم.

وجه اول: این است که ما در غیر این چهار تا، اگر فراموش کنیم (مثلاً اگر فراموش کنیم که حمد یا تشهد را بجا آوریم) نماز ما صحیح است صحّت ایت نماز نشان می‌دهد که نماز محقق شده است (ولی اگر این چهار تا را فراموش کنیم نماز صحیح نیست) پس معلوم می‌شود که غیر این چهار تا در مسمای صلاۀ دخیل نیستند، (اما نیت از شرایط تأثیر است در بحث شرایط تأثیر خواهیم گفت که اینها در مسمی دخیل نیستند).

مرحوم صدر می‌فرماید: این وجه تمام نیست. زیرا قبلاً گفتیم که اجزاء و شرایط به لحاظ وجود یک حالت بیشتر ندارد ولی به لحاظ انعدام و فقدان حالات زیادی دارد ما می‌توانیم یک شیء را جزء یا شرط قرار دهیم و به لحاظ فقدانش تقیید بنزیم به فقدان عمدی و سهوی و اضطراری. مثلاً می‌توانیم تشهد را در مسمی اخذ کنیم به نحوی که در حال و ذکر واقعاً جزء صلاه باشد و در حال نسیان واقعاً جزء صلاه نباشد مرحوم صدر می‌فرماید: ما می‌توانیم همه غیر این چهار تا را در مسمای داخل کنیم به نحوی که در حال ذکر جزء باشند و در حال ترک غیر عمدی جزء نباشند. این بخاطر همان نکته‌ای است که یک شیء به لحاظ وجودش قید نمی‌خورد ولی به لحاظ

فقدانش می‌تواند قید بخورد.

وجه دوم برای این دعوی سلبی این است که وقتی ما به روایات بیانیه نگاه می‌کنیم آن چه که برای نماز ذکر شده است غیر از این چهار مورد (تکبیر — رکوع — سجود — طهور) نیست پس از عدم ذکر غیر این چهار مورد می‌فهمیم که غیر این چهار تا داخل در مسمای نماز نیستند و فقط این چهار مورد در مسما دخیلند.<sup>۱</sup>

مرحوم صدر مناقشه می‌کنند که در اخبار بیانیه که فقط این چهار مورد به عنوان ارکان ذکر شده است آیا ارکان در واجب مراد است یا ارکان در مسما مراد است. شاید این چهار مورد ارکان واجب باشند نه ارکان مسما. در کدام روایت داریم که ارکان در مسما این چهار مورد هستند. پس آن چه که ذکر نشده است امکان دارد که در مسما دخیل باشند ولی رکن در واجب نباشند.<sup>۲</sup> این جواب مرحوم صدر از وجه دوم است.

وجه سوم (عمده‌ترین وجه برای جهت سلبی): روایت اثلاث است در روایت گفته شد که نماز سه ثلث دارد یک ثلث طهور است و یک ثلث رکوع و یک ثلث سجود است مفهوم روایت این است که غیر از این سه تا هیچکدام در نماز داخل نیستند و از اجزاء نماز نیستند. این مفهوم روشن این روایت است زیرا تحدید شده است و نص است که در نماز سه ثلث بیشتر نیست ثلثش طهور است و ثلثش رکوع و ثلثش سجود است.

مرحوم صدر می‌فرمایند این بیان تمام نیست. به کلام مرحوم آقای خویی برگردیم مرحوم آقای خویی به دو بیان روایت تکبیر و اثلاث را جمع کرده‌اند.

یک بیان این بود که مفهوم این روایت می‌گوید غیر از این سه تا داخل در نماز نیست این مطلق است حمد و تشهد و ذکر و غیر اینها را شامل می‌شود. روایتی که می‌گوید: «الصلاة افتتاحها التكبير» مقید اطلاق روایت ثلاثه اثلاث است. وقتی مقید اطلاق داشتیم در غیر فرد مقید به اطلاق اخذ می‌کنیم. آن روایتی که افتتاح صلاة می‌داند مقید اطلاق روایت ثلاثه اثلاث است. این بیان اول مرحوم خویی بود. بیان

۱ - به عبارت دیگر مقتضات اطلاق مقامی عدم مدخلیت غیر این چهار جزء در مسمی و موضوع له است.

۲ - به تعبیری دیگری در اطلاق مقامی باید احراز شود که متکلم در مقام بیان برده و بیان نکرده است و ما از کجا می‌دانیم که شارع در مقام بیان اجزاء مسمی بوده است چون آنچه وظیفه اوست بیان اجزاء واجب است نه بیان اجزاء مسمی.

دیگر ایشان این بود که وقتی نماز شروع شده این سه جزء را دارد یعنی شروع نماز به تکبیره الاحرام است و بعد از شروع و تکبیره الاحرام این سه ثلث را دارد.

مرحوم آقای صدر می‌فرماید: هر دو جمع نادرست است.

اما بیان اول نادرست است زیرا اگر تقييد بر اطلاق وارد شد در غير مورد تقييد به اطلاق احدی می‌کنیم این کبری درست است مثلاً گفته می‌شود «اکرم العالم»، العالم مطلق است و شامل همه افراد عالم می‌شود. دلیل خاص می‌آید و می‌گوید: «لا یجب اکرم زید». با این دلیل خاص، زید از تحت اطلاق خارج می‌شود و در غیر زید به اطلاق رجوع می‌شود. این در جایی است که مدلول کلام به اطلاق یا عموم باشد نه این که به صورت نص و تصریح باشد در ما نحن فیه نص وجود دارد که نماز سه ثلث دارد. طهور و رکوع و سجود تقييد جمع عرفی بین مطلق و مقید است وقتی روایت نص دارد جای این جمع نیست. بنابراین جمع اول درست نیست.

اما جمع دوم (که فرمودند بعد از این که نماز با تکبیره الاحرام شروع شد سه جزء دارد: طور و رکوع و سجود) درست نیست چون با ذکر طهور نمی‌سازد زیرا طهور همیشه قبل از صلاة حادث می‌شود. طهور اسم است برای غسل و وضوء و تیمم. و هر یک از این افعال قبل از نماز انجام می‌شود. پس ذکر طهور با این جمع نمی‌سازد. بنابراین هر دو جمع مرحوم آقای خوبی ناتمام است.

جمع عرفی این است که وقتی گفته می‌شود نماز سه ثلث است یعنی سه جزء اصلی و مهم نماز این سه مورد است کما این که در روایت داریم «سورة التوحيد ثلث القرآن» یعنی یک سوم قرآن سورة توحيد است با این که بلا شکال یک سوم قرآن سورة توحيد نیست پس معنایش این است که اهمیت سورة توحيد به مقداری است که کانه‌ها یک سوم قرآن است و یا نکات و دقائقی در این سورة است که کانه بمنزله یک سوم دقائق قرآن می‌باشد. در ما نحن فیه هم یعنی اجزاء رئیسی در نماز این سه تا است. این بیان یک امر عرفی است بنابراین منافاتی ندارد که در مسمای نماز بقیه اجزاء همچون تشهد و حمد و غیر این دو هم داخل باشند. و ذکر این سه مورد به خاطر اهمیت این‌ها در غرض صلاة است مثلاً غرض صلاة عروج مؤمن است و این سه جزء (طهور و رکوع و سجود) نقش اساسی در عروج مؤمن دارند.

پس این روایت دلیل نیست بر این که غیر این سه مورد داخل در مسمای نیستند. نتیجه این که این جهت سلبی فرمایش مرحوم آقای خوئی دلیلی ندارد که فرمودند: غیر از این چهار جزء در مسمای صلاة دخیل نیستند.

اما بخش ایجابی که در حقیقت مسمای نماز فقط این چهار جزء (تکبیر — طهور — رکوع — سجود) دخیلند، دلیل مرحوم آقای خوئی نسبت به سه جزء غیر از تکبیره الاحرام روایت اثلاث بود که « الصلاة ثلاثه اثلاث ثلث طهور و ثلث رکوع و ثلث سجود ».

این روایت را جواب دادیم که به لحاظ اهمیت و دخل در غرض مولی است نه بخاطر این که بقیه اجزاء در مسمای نماز داخل نباشند.

یک جواب دیگر هم داریم و آن این است که روایت اثلاث که می گوید سه ثلث نماز طهور و رکوع و سجود هستند آیا می گوید که این سه جزء مسمای صلاة را تشکیل می دهند یا می گوید این سه جزء، صلاة مأموریه و واجب را تشکیل می دهند و دلیل و روایت ثابت نمی کند که این سه ثلث دخیل در حقیقت و مسمای صلاة هستند.<sup>۱</sup>

اما راجع به تکبیره الاحرام، مرحوم آقای صدر مجموعاً ۶ طائفه از روایات را ذکر می کنند و می فرمایند اگر به این روایات توجه کنیم. از روایتی که سنداً و دلالتاً بلا اشکال باشد تا از آن بتوانیم استفاده کنیم که افتتاح صلاة تکبیره الاحرام است چنین چیزی را نداریم و بر فرض اگر هم چنین مضمونی را داشته باشیم نقض می شود که در غیر تکبیره الاحرام این تعابیر مثل ( لا صلاة الا بفتح الکتاب ) را داریم. اگر از آن روایات جزئیات تکبیره الاحرام را استفاده کردیم باید از روایاتی که مثل این تعابیر را دارند جزئیات اجزایی مانند فاتحه الکتاب را هم استفاده کنیم. پس این جهت ایجابی هم قابل اثبات نیست.

بنابراین این وجه اول را که مرحوم آقای خوئی برای قول به اعم ذکر فرمودند با

---

۱ — اگر بگویید: ظاهر «الصلاة» در روایت ماهیت و حقیقت صلاة است. می گوئیم: در این صورت بین این روایت و روایت «لا صلاة الا بفتح الکتاب» تعارض است. ان قلت: در روایت فاتحه الکتاب قرینه داریم که فاتحه الکتاب جزء مسمی نیست چون اگر در حال نسیان خوانده نشود نماز صحیح محقق می شود. قلت: قبلاً گفتیم می شود یک شیء در حال وجود جزء باشد و در حال عدم جزء مسمی نباشد.

جوابی که از آن داده شد قبول نکردیم.

دلیل دوم (برای قول به اعم): گفتند وقتی ما روایات کثیره را تتبع کردیم در روایات کثیره کلمه صلاة آمده است و این کلمه صلاة یا مشتقاتش در صلاة فاسده به کار رفته است. مثل «من صلی بلا طهور» و «من صلی مستدراً» و «من صلی بلا تکبیره الاحرام» و تعابیر دیگر. ما موارد زیادی داریم که در روایات کلمه صلاة بکار رفته است و مراد امام ۷ یا مراد سائل صلاة فاسده است. از این استعمال می‌توانیم استفاده کنیم که مسمای این کلمه معنای جامع بین افراد صحیح و فاسد است. از این دلیل جوابی داده شد که این جواب داده شده یک جواب کلی است از هر جایی که بخواهند به استعمال استدلال کنند تا معنا را تعیین کنند با این جواب استدلال نادرست است.

سؤال می‌شود از این مستدل که برای تعیین مسمای و موضوعه به استعمال این کلمه در صلاة فاسد استدلال کرده است این استدلال به یکی از سه نحو ممکن است کدام یک از این سه مورد مراد است هر کدام که باشد باطل است. نحوه اول استدلال این است که بگوییم ما می‌دانیم که در این روایات کلمه صلاة در اعم از صلاة صحیح و فاسد استعمال شده است یعنی به اصل استعمال استدلال کنیم به این که موضوعه اعم از صحیح و فاسد است. این نحوه اول استدلال بطالانش روشن است زیرا استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و همیشه استعمال مساوق با حقیقت نیست. نحوه دوم استدلال این است که بگوییم این کلمه در این معنا استعمال شده است و ما قطع داریم که این استعمال به نحو حقیقت بوده است پس اثبات می‌کنیم که معنای حقیقی کلمه این معنا است. این استدلال هم باطل است چون برای اثبات یک شیء به خود آن شیء تمسک کرده‌ایم زیرا وقتی فرض کردیم که این استعمال به نحو حقیقی بوده است و قطع داریم که این معنا معنای حقیقی کلمه است دیگر لازم نیست که استدلال کنیم این معنا معنای حقیقی کلمه است.

نحوه سوم استدلال این است که کلمه‌ای در معنایی استعمالی شده است و ما نمی‌دانیم که آن معنای حقیقی است یا معنای مجازی اس ولی ما به کمک این استعمال و به کمک اصالة الحقیقه اثبات کنیم که این معنا، معنای حقیقی است. در ما

نحن فيه صلاة در اعم از صحیح و فاسد استعمال شده است و ما نمی‌دانیم این استعمال حقیقی است یا مجازی، اصالة الحقیقه می‌گوید این استعمال حقیقی است پس نتیجه می‌گیریم که مسمای صلاة اعم است. این نحوه استدلال نیز باطل است چون ما اصالة الحقیقه را بیجا بکار بردیم. اصالة الحقیقه در جایی استفاده می‌شود که یک لفظ یک معنای حقیقی دارد و یک معنای مجازی دارد و متکلم این لفظ را به کار می‌برد و من نمی‌دانم که معنای حقیقی مراد متکلم است یا معنای مجازی، اصالة الحقیقه می‌گوید حمل کن کلام متکلم را بر معنای حقیقی و این که مراد متکلم معنای حقیقی است. ولی در جایی که من مراد متکلم را می‌دانم ولی نمی‌دانم این معنایی که مراد متکلم است معنای حقیقی است یا معنای مجازی، اصالة الحقیقه اینجا جاری نمی‌شود.

پس یک کبرای کلی را بیان کردیم که اگر برای تعیین معنای حقیقی به استعمال تمسک شود به یکی از سه نحو مذکور است و به هر یک که تمسک شود استدلال باطل است. پس این دلیل دوم نیز ناتمام است.

دلیل سوم (برای قول به اعم): گفتند در روایات کثیره آمده: از مشتقات لفظ اعاده برای صلاة فاسد استفاده کرده‌اند مثلاً از امام ۷ در موردی از نماز خوانده شده پرسیدند امام ۷ جواب فرمودند: «یعيد الصلاة»، معنای اعاده در لغت تکرار است پس معنایش این است که امام ۷ فرمودند: تکرار بکن. از این بیان استفاده می‌شود که نماز فاسد نماز است و گرنه تکرار معنا ندارد مثل این که کسی گفت من فکر کردم وظیفه ام روزه است گرفتم بعد فهمیدم باید نماز بخوانم، آیا درست است که امام ۷ بفرماید: نماز را تکرار کن؟ خیر، چون نماز تکرار روزه نیست. در ما نحن فيه هم ذکر لفظ تکرار دلیل می‌شود که نماز فاسد نماز است و گرنه تکرار معنا ندارد همان طوری که روزه حقیقتاً نماز نیست به همی خاطر کسی که روزه گرفت نمی‌گویند نماز را تکرار کن.

مرحوم آقای صدر به این دلیل دو اشکال وارد کرده‌اند یک اشکال نقضی و یک اشکال حلّی.

اشکال نقضی: شما «لاتعاد الصلاة الامن خمس» را چه می‌گویید؟ معنایش (تعاد من خمس) است و مراد از خمس ارکان نماز است یعنی اگر نماز شما یکی رکنی را



نداشت نماز را اعاده کن از این جمله استفاده می شود که بر نماز بدون یک رکن نماز اطلاق می شود و حال این که شما اعمی ها می گویند رکن در مسمی اخذ شده است و اگر یک رکن اتیان نشود نباید مسمی صادق باشد در حالی که از ذکر لفظ اعاده در این روایت استفاده می شود که به نماز بدون یکی از ارکان نماز اطلاق می شود تا تکرار معنا پیدا کند.

اشکال حلی: همان طوری که گفته شد استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. بلکه امام ۷ کلمه اعاده را در صلاة فاسد به کار برده است اما صرف استعمال اعاده در آن دلیل نمی شود که معنای بکار رفته معنای حقیقی بوده است. پس دلیل سوم هم ناتمام است.

دلیل چهارم (برای قول به اعم): گفته اند وقتی کلمه صلاة شنیده می شود معنای اعم به ذهن تبادر می کند نه خصوص معنای جامع بین افراد صحیح. مرحوم آقای صدر جواب دادند: اولاً تبادر معنای اعم از لفظ صلاة معلوم نیست چون صحیحی ها هم برای اثبات مدعایشان که الفاظ عبادات برای معنای جامع بین افراد صحیح وضع شده اند به تبادر تمسک نموده اند. ثانیاً اگر هم تبادر معنای اعم را قبول کنیم سؤال می کنیم که آیا مراد شما تبادر معنای اعم در زمان شارع و ائمه: است یا مراد تبادر در زمان ما است. اگر مراد تبادر معنای اعم در زمان شارع و ائمه: باشد این کلام رجم به غیب است زیرا ما نمی دانیم که با شنیدن لفظ صلاة در زمان ائمه: چه معنایی به ذهن آنها تبادر می کرد. و اگر مراد تبادر در زمان ما باشد و ما هم قبول کنیم تأثیری ندارد زیرا اثبات نمی کند که در زمان ائمه: نیز معنای اعم به ذهن تبادر می کرد و معنای حقیقی معنای اعم بود.

ان قلت: ما حقیقی بودن معنای اعم را به تبادر استفاده می کنیم بعد به کمک اصالة عدم نقل ثابت می کنیم که در زمان ائمه: نیز همین معنا معنای حقیقی بوده است. مرحوم آقای صدر جواب می دهند که اصالة عدم نقل (یا اصالة الثبات) یک اصل عقلایی است. اصل عقلایی بین نکته ای دارد و آن این است که این اصالة عدم نقل در جایی جاری می شود کم مقتضی مؤکدگی برای نقل نباشد و گرنه اصالة عدم نقل صحیح نیست. در ما نحن فیه مقتضی مؤکدگی برای نقل موجود است و آن این است که

در محاورات عرفی زمان ما استعمال لفظ نماز در نمازهای فاسد کثرت دارد. با وجود این مقتضی مؤکد برای نقل یا با وجود این ملاک نقل دیگر اصل عقلایی اصالة عدم نقل ثابت نیست. بنابراین دلیل چهارم هم تمام نیست.

دلیل پنجم (برای قول به اعم، از مرحوم آقای اصفهانی): مرحوم آقای اصفهانی ادعا فرمودند که سیره عقلاء در باب اختراعات این است که وقتی یک شیء را ابداع می‌کنند اسمی که اختیار می‌کنند برای اعم اختیار می‌کنند نه برای خصوص جامع بین افراد صحیح.

توضیح مطلب این است که ایشان ادعا کرده‌اند وقتی شیئی اختراع می‌شود یک سری اجزاء دارد و یک سری شرایط دارد اجزاء را در مسمی و تعریف اخذ می‌کنند ولی شرایط را در آن اخذ نمی‌کنند مثلاً قرص اسپرین دارویی است که از ۱۰ جزء تشکیل شده است و اثرش تسکین درد استو زمای مؤثر است که مثلاً با یک لیوا آب خورده شود و معده خالی نباشد و شرایط دیگر. شخص مخترع قرص اسپرین را اسم قرار می‌دهد برای دوايي که مرکب از ۱۰ جزء است نه این که اسم بگذارد برای داروی مرکب از ۱۰ جزء که با یک لیوان آب خورده شود. بنابراین روشن عقلاء در اختراعات این است که اجزاء را در تعریف اخذ می‌کنند ولی شرایط را در آن اخذ نمی‌کنند پس به لحاظ شرایط اعم می‌شوند نماز نیز همین‌طور است هنگام نامگذاری صلاه را برای رکوع و سجود و حمد و تشهد و اجزاء دیگر اسم می‌گذارند ولی شرایطی همچون استقبال و سائر و طهارت و غیره را در نامگذاری اخذ نمی‌کنند.

این فرمایش مرحوم آقای اصفهانی در استدلال برای قول به اعم می‌باشد و نظیر همین بیان را قائلین به صحیح هم ذکر می‌کنند که روش عقلاء این است که وقتی شیئی را ابداع می‌کنند اسم را برای جامع افراد صحیح اختیار می‌کنند.

ما اگر بپذیریم که عقلاء روشی را که مرحوم آقای اصفهانی گفته‌اند دارند و شارع مقدس هم از روش آنها اتباع کرده است باز کلام مرحوم آقای اصفهانی قابل مناقشه است. زیرا در کلام ایشان بین شرایط تأثیر و بین شرایط فعلیت تأثیر خلطی صورت گرفته است. شرط تأثیر مانند این که ۱۰ جزء مرکب در اسپرین وقتی مؤثر است که در دمای صفر درجه ترکیب صورت گرفته باشد. و شرط فعلیت تأثیر مانند این که

شخص مستعمل اسپرین را با یک لیوان آب بخورد یا وقتی بخورد که معده‌اش خالی نباشد تا تأثیر این اسپرین فعلیت پیدا کند. قسم اول از شرایط مربوط به خود شیء است و در تعریف اخذ می‌شود و قسم دوم ربطی به آن شیء ندارد و در تعریف اخذ نمی‌شود. مثلاً گفته می‌شود اسپرین اسم است برای دارویی که مرکب از ۱۰ جزء باشد که در دمای صفر درجه ترکیب شده باشند. در ما نحن فیه نماز وقتی قابلیت و شأنیت تأثیر دارد که با طهارت انجام شود و چون طهارت شرط تأثیر است در تعریف و مسمی دخیل است. پس فرمایش مرحوم آقای اصفهانی تمام نیست.

دلیل ششم (برای قول به اعم): استدلال کردند به یک حدیث نبوی که در طرق شیعه وارد شده است و روایت از نبی اکرم ۹ است که فرمودند: «دعی الصلاة ایام اقرائک» پیامبر اکرم ۹ از اتیان صلاة در ایام عادت نهی نمی‌فرمودند: اگر موضوع له صلاة معنای جامع بین افراد صحیح باشد نهی معنا ندارد زیرا شخص حائض قدرت بر اتیان نماز صحیح را ندارد پس نهی به یک شیء غیر مقدور تعلق گرفته است بهمین جهت گفتیم در این صورت نهی معنا ندارد بنابراین معلوم می‌شود که مسمای صلاة معنای جامع بین افراد صحیح و فاسد اس و زن قدرت بر انجام این صلاة را دارد زیرا صلاة فاسد را می‌تواند اتیان کند و نتیجه این می‌شود که صلاة برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است.

مرحوم صاحب حاشیه از این دلیل جواب دادند که این نهی ارشادی است و مفاد نهی ارشادی اخبار است بنابراین مضمون حدیث این است که ای حائض تو قدرت بر انجام نماز نداری. پس مراد از نماز، نماز صحیح است که حائض قدرت انجام آن را ندارد.

این جواب درست نیست زیرا وقتی نهی ارشادی شد مفاد و مدلول استعمالی آن إخبار نمی‌شود بلکه مضمونش همان انشاء است و واقعاً مضمونش نهی است (مانند نهی از شرب خمر و اکل خنزیر). پس کلام مرحوم صاحب حاشیه که فرمودند مفاد نهی ارشادی اخبار است صحیح نیست.

جواب درست که اصلاح جواب اول است این است که مفاد جمله «دعی الصلاة ایام اقرائک» نهی و انشاء است ولی انشاء در این جا به داعی زجر نیست زیرا اگر به

داعی زجر باشد نهی مولوی خواهد بود اینجا به داعی زجر نیست زیرا نمی‌خواهد رادع ایجاد کند بلکه می‌خواهد حائض را ارشاد کند که نماز در این حالت باطل است و صلاة در این حالت مقذور نیست و این نماز صحیح است که در حالت حیض مقذور نمی‌باشد. بنابراین استدلال ششم برای قول به اعم نیز درست نیست.

شش وجهی که برای استدلال به قول اعم ذکر شد عمده‌ترین وجهی است که برای این قول ذکر کرده‌اند و هیچ یک تمام نیست.

حال که ادله اعمی‌ها را تمام ندانستیم معلوم نیست که قول به اعمی باطل باشد زیرا بطلان دلیل هیچ وقت بطلان مدعی را نتیجه نمی‌دهد پس باید ادله صحیحی‌ها را بررسی کنیم اگر دلیلشان تمام بود می‌توان به قول آنها اخذ نمود.

قائلین به وضع الفاظ عبادات برای صحیح به وجوه عدیده‌ای تمسک کرده‌اند و ما به عهده آنها اشاره می‌کنیم.

دلیل اول: مقدمه اول: در بعضی از آیات و روایات آثار و لوازمی برای صلاة ذکر شده است مانند: الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنکر — الصلاة عمود الدین — الصلاة معراج المؤمن و...

مقدمه دوم: قطعاً این آثار و لوازم برای صلاة فاسد نیست.

مقدمه سوم: اگر گفتیم موضوع له صلاة صحیح است خروج نماز فاسد از تحت ادله، خروج تخصیصی می‌شود ولی اگر موضوع له صلاة را اعم گرفتیم خروجش از تحت صلاة تخصیص خواهد بود.

مقدمه چهارم: تخصیص خلاف اصل است. یک اصل عقلائی داریم که اگر در تخصیص شک کردیم اصل عدم تخصیص است.

با ضمیمه این مقدمات نتیجه می‌گیریم که در این موارد تخصیص صورت گرفته است و خروج صلاة فاسد از تحت عنوان صلاة در ادله تخصیصی است بنابراین موضوع له صلاة جامع افراد صحیح است.

جواب این دلیل مسأله‌ای است که در اصل مطرح شده است و آن این است که در دوران امر بین تخصیص و تخصیص نمی‌توانیم بگوییم تخصیص بر تخصیص مقدم است یا اصل بر عدم تخصیص است، مثلاً خطابی داریم (اکرم العالم) و از طرفی قاطع

هستیم که اکرام زید واجب نیست. مثلاً اجماع قائم شده است یا ضرورت وجود دارد که اکرام زید واجب نیست. منتهی زید بین عالم و جاهل بودن مشکوک است اگر زید عالم باشد خروجش از اکرام العالم به تخصیص است و اگر عالم نباشد خروجش تخصّص است. در اصل اصلی نداریم که در این مورد بگوید خروجش تخصّص است و این که گفته‌اند اصل عدم تخصیص است موردش جایی است که اطلاق یا عمومی داریم و احتمال می‌دهیم که یکی از افراد تخصیصاً یا تقییداً از تحت اطلاق یا عموم خارج شده باشد در این گونه موارد اصل عدم تخصیص یا تقیید خلاف ظاهر است و هنگام شک در تخصیص یا تقیید اصل عدم اینهاست. ولی در ما نحن فیه قطع داریم که اکرام زید واجب نیست و شک داریم که خروجش از تحت (اکرام العالم) تخصیصی است یا تخصّصی، اینجا اصل عقلایی نداریم که تخصیصی یا تخصّصی بودن خروج زید را معلوم کند. در ما نحن فیه دلیل داریم که (الصلاة معراج المؤمن) و خارجاً قطع داریم که نماز فاسد معراج مؤمن نیست و شک داریم که خروج صلاة فاسد از تحت (الصلاة معراج المؤمن) تخصیصی است یا تخصّصی، اصل عقلایی نداریم که معین کند کدامیک مقدم است. بنابراین با این دلیل نمی‌توان نتیجه گرفت که خروج صلاة فاسد از تحت دلیل مذکور به تخصّص است پس صلاة فاسد صلاة نیست بنابراین موضوع له صلاة جامع بین افراد صحیح است. نمی‌توان این نتیجه را گرفت.

دلیل دوم (برای قول به صحیح): به روایت (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) تمسک کرده‌اند. لفظ (لا) در نفی حقیقت ظهور دارد یعنی نماز بدون فاتحة الكتاب حقیقه نماز نیست پس معلوم نیست پس معلوم می‌شود که فاتحة الكتاب در سمای صلاة اخذ شده است و از طرفی علم داریم که فرقی بین فاتحة الكتاب و سائر اجزاء و شرایط نیست بلکه بین رکن و غیر رکن فرق هست ولی فاتحة الكتاب رکن نیست پس احتمال فرقی بین فاتحة الكتاب و دیگر اجزاء وجود ندارد بنابراین نماز بدون تشهد نماز نیست و نماز بدون تسبیحات وجود ندارد بنابراین نماز بدون تشهد نماز نیست و نماز بدون تسبیحات اربعه نماز نیست یعنی نمازی که یکی از اجزاء و شرایطش نباشد و فاسد باشد نماز نیست پس نماز برای جامع بین افراد صحیح وضع شده است.

بر این دلیل دو اشکال وارد شده است: اشکال اول: درست است که ظهور لفظ (لا)

در نفی حقیقت است ولی در مواردی که این لفظ به همراه و احیای ذکر می شود بعید نیست که ادعای انصراف بشود یعنی وقتی می گویند: (لا صلاة...) انصراف دارد به معنای (لا صلاة ماموربه...) یعنی نماز بدون فاتحه کتاب نماز ماموربه و واجب نیست به این که حقیقه نماز نباشد. چون در باب و احیای اهتمام سامع به چیزی است که واجب شده است نه به حقیقت آن شیء. پس معنای (لا صلاة الا بفاتحه الكتاب) این است که نماز بدون فاتحه کتاب نماز واجب نیست ولی نماز است. مثلاً اگر مولی امر کند به آوردن یک لیوان آن و بعد کسی بگوید آن در دیگ آب نیست این کلام انصراف به این که آب در دیگ آبی نیست که مولی آن را می خواهد نه این که واقعاً آب در دیگ آب نباشد.

اشکال دوم: اگر شما قبول نکردید و گفتید لفظ (لا) ظاهر در نفی حقیقت است تعارض می شود بین این روایت و روایاتی که می گویند: (الصلاة ثلاثة اثلث ثلث طهور و ثلث ركوع و ثلث سجود) این روایات می گویند. اگر این سه ثلث باشند ولو فاتحه کتاب نباشد نماز هست پس از این روایات استفاده می شود که فاتحه کتاب صلاة نیست ولی روایت (لا صلاة الا بفاتحه الكتاب) می گوید: صلاة بدون فاتحه صلاة نیست.

جمع تعارض این است که یا بگوییم مراد از سه ثلث اجزاء رئیسه و مهمه است و یا بگوییم مراد از (لا صلاة) صلاة واجبه است نه ماهیت صلاة. و یا این که بگوییم این دو روات یکسانند و هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارند پس تعارض می کنند و تساقط می کنند وجهی ندارد که توجیه اول را مقدم نکنیم حداقل نباید در آن تصرف نماییم و از تصریحش رفع ید نماییم به روایت (لا صلاة الا بفاتحه الكتاب) برای قول به صحیح استدلال کنیم. پس دلیل دوم نیز ناتمام است.

دلیل سوم (برای قول به صحیح): گفته اند در سیره عقلاء وقتی شیئی را ابداع و اختراع می کنند گرچه این شیء در خارج و مزد دارد (صحیح و فاسد) ولی اسم را برای خصوص صحیح و سالم وضع و نامگذاری می کنند مثلاً آسپیرین را برای داروی مرکب از ۱۰ جزء که کامل و مؤثر است نامگذاری می کنند بنابراین سیره عقلاء این است که الفاظ عبادات را اسم برای افراد صحیح می گذارند.

جواب این دلیل این است که اگر این سیره ادعا شده را بپذیریم نمی‌توانیم قطع پیدا کنیم که شارع از این سیره عقلاء در نامگذاری تبعیت کرده است بلکه شاید به اتباع شارع نسبت به این سیره در نامگذاری ظن پیدا کنیم ولی این ظن اعتباری ندارد.

دلیل چهارم (برای قول به صحیح): گفته‌اند در محاورات عرفی وقتی می‌گویند نماز خواندم از آن نماز صحیح تبادر می‌کند. و متبادر از الفاظ عبادات در استعمالات مختلف و متعدد نماز صحیح است و تبادر صحیح از الفاظ عبادات علامت است بر این که الفاظ عبادات برای معنای جامع بین افراد صحیح وضع شده‌اند.

جواب داده شد در تمام این موارد که ادعای تبادر شده است قرینه بر اراده معنای صحیح وجود دارد و منشأ تبادر یکی از دو امر است یا وضع منشأ تبادر می‌شود و یا قرینه منشأ تبادر می‌شود و معلوم نیست که در این استعمالات مختلف تبادر مستند به وضع باشد چون در همه این موارد صحبت از نماز واجب و مأمور به است و همین قرینه می‌شود که مراد از نماز، نماز صحیح است و زمانی تبادر علامت حقیقت و وضع لفظ در یک معنا است که مستند به وضع باشد نه قرینه.

این ادله چهارگانه عمده‌ترین وجوهی بود که برای اثبات وضع الفاظ عبادات برای معنای جامع بین افراد صحیح ذکر شد و ما هیچ‌کدام را قبول نکرده‌ایم. در ما نحن فیه مرحوم آقای صدر یک بیانی دارند که غیر از بیان قائلین به وضع برای اعم می‌باشد ولو وضع برای اعم را نتیجه گرفتند.

ایشان فرمودند: ما باید مبنای خود را در مبحث حقیقت شرعیه به وضع برای اعم می‌باشد ولو وضع برای اعم را نتیجه گرفتند.

ایشان فرمودند: ما باید مبنای خود را در مبحث حقیقت شرعیه روشن کنیم تا بر اساس آن مبنای خود را در این مسأله یعنی وضع الفاظ عبادات برای جامع صحیح و یا جامع اعم اختیار کنیم زیرا دو مبحث به هم مرتبط است.

احتمالات در مسأله حقیقت شرعیه سه تا بود. احتمال اول این بود که این حقایق شرعیه همان حقایق عرفیه هستند منتهی شارع مقدس بعضی از قیود و شرایطش را اضافه کرده است

احتمال دوم این بود که معنای عرفی با معنای شرعی متفاوت است و معنای عرفی بالتعین به معنای شرعی نقل داده شده است یعنی در اثر کثرت استعمال از معنای عرفی به معنای شرعی منتقل شده است پس این الفاظ و اسما وضع شده است برای این معانی شرعیه، منتهی وضعش تعیینی بوده است.

احتمال سوم این است که معنای شرعی غیر از معنای عرفی است و معنای شرعی بالتعین وضع شده است یعنی خود نبی اکرم ۹ اسما عبادات را برای معنای جدید شرعی وضع نمودند.

بر اساس احتمال اول (معنای شرعی همان معنای عرفی است) موضوع کلمه صلاة اعم می شود زیرا معنا ندارد آن اجزاء و شرایطی که در صلاة صحیح شرعی معتبر است در لغت اخذ شده باشد زیرا فرض کردیم که صلاة معنای شرعی ندارد و معنایش همان معنای عرفی است به نماز مسلمان نماز گفته می شود به نماز مسیحی و یهودی نیز نماز اطلاق می شود پس موضوع آن اعم می شود وقتی موضوع اعم شد این طور نیست که اجزاء و شرایطش که در نماز ما شرط است در مسمار معنایش نیز شرط باشد.

و براساس احتمال دوم نیز موضوع له اسما عبادات اعم است زیرا با مراجعه به روایات می بینیم در اکثر موارد کلمه صلاة در معنای اعم استعمال شده است حتی در موارد استعمال در صحیح باز کلمه در معنای اعم استعمال شده است ولی در مصداق صحیح. زیرا مصداق معنا را تغییر نمی دهد مثلاً اگر (رجل) در (رأیت رجلاً صباح الیوم) و فردا هم بگوییم (رأیت رجلاً صباح الیوم) و رجلی که روز اول دیدیم زید بود و رجلی که روز بعد دیدیم عمرو بود در هر دو جمله (رجل) به یک معنا بکار رفته است ولی مصداق آن در دو جمله با هم فرق دارد.

و براساس احتمال سوم (معنای شرعی غیر از معنای عرفی است و خود شارع وضع بالتعین داشته باشد) مشکل است که بتوانیم بفهمیم شارع مقدس کلمه را برای جامع صحیح وضع کرده است یا برای معنای اعم وضع نموده است مرحوم آقای صدر می فرمایند: اولاً خود این احتمال در بحث حقیقت شرعیه احتمال ضعیفی است یعنی انسان مطمئن است که وضع برای معنای شرعیه بالتعین نبوده است. و ثانیاً حتی اگر



ما قائل به وضع بالتعین شدیم بعید نیست که بگوییم شارع مقدس الفاظ عبادات را برای اعم وضع کرده است زیرا بیان اجزاء و شرایط نماز به تدریج بوده است مثلاً امروز برای نماز بعضی از اجزاء و شرایط بیان می‌شد و اوقات دیگر اجزاء و شرایط دیگر بیان شده است و تمام قیود و شرایط و موانع آن در طول مدّت و در طول زمان بیان شده است. چون اگر نبی اکرم<sup>۹</sup> بخواهد در اول تشریح لفظ صلاة را برای صحیح وضع کرده باشد یکی از سه صورت متصور است که هر سه صورت بعید است.

صورت اول این است که لفظ صلاة را وضع می‌کند برای این عبادات صحیح به نحوی که مفهوم صحیح هم در تعریف اخذ شود یعنی برای واقع صحیح از عبادات وضع نمی‌کند بلکه برای مفهوم صحیح وضع می‌کند. مرحوم آقای صدر می‌فرمایند این احتمال در غایت بعد است زیرا وقتی مفهوم صلاة را در ذهن می‌آوریم هیچ وقت مفهوم صحیح در ذهن نمی‌آید یعنی مطمئن هستیم در تعریف صلاة و مفهومش مفهوم صحیح اخذ شده است.

صورت دوم این است که شارع مقدس لفظ صلاة را برای تمام عبادات به جمع اجزاء و شرایطش وضع کرده است اما اجزاء و شرایطی که بعداً آنها را بیان فرموده است و هنگام وضع بیان نکرده است. این احتمال هم خیلی بعید است چون معنایش این است که هنوز چیزی مبین نشده است برایش نام بگذاریم.

صورت سوم این است که شارع تمام اجزاء و شرایط مبین را در مسمی اخذ کند و اجزاء و شرایط غیر مبین را در مسمی اخذ نکند.

این احتمال نیز بسیار بعید است زیرا معنایش این است که مسمای صلاة یک امر تدریجی است یعنی تا امروز اسم صلاة بر روی این ۵ جزء و شرط است فردا که جزء بعدی بیان شد وضع عوض می‌شود و با بیان اجزاء دیگر باز وضع تغییر پیدا می‌کند ما مطمئن هستیم مکه مسمای صلاة به این نحوی که بیان شده است امر تدریجی نمی‌باشد. بنابراین نتیجه می‌شود که موضوع له کلمه صلاة اعم است.

این کلام ما حاصل فرمایش مرحوم آقای صدر است که تقویت کردند که مسمای صلاة اعم است. حال آیا این بیان تمام است یا نیست؟ ظاهرش این است که با فرمایش ایشان از صدر تا ذیل نمی‌توان موافقت کرد.

کلام ایشان در احتمال اول در بحث حقیقت شرعیه این بود که ما برای اسماء عبادات معانی شرعیه نداریم معانی شرعیه همان معانی عرفیه هستند. مرحوم آقای صدر فرمودند اگر معانی شرعیه باشد قطع داریم که مسمّا اعم است چون احتمال نمی‌دهیم که اجزاء و شرایط نماز دمسما اخذ شده باشد احتمالش نیست که در معنای عرفی نماز سجده یا تشهد و تسلیم که بعداً شارع آن را جزء صلاة قرار داد اخذ شده باشد بنابراین یقین داریم که اگر احتمال اول (معنای شرعیه همان معانی عرفیه هستند) باشد که مرحوم آخوند آن را تقویت کرد ما مطمئن هستیم که آن معنا و مسمای صلاة اعم است نه صحیح.

این فرمایش مرحوم آقای صدر مبتنی است بر مبنای ایشان که فرمودند بنابر قول به صحیح جامعی که ما تصویر می‌کنیم جامع مرکب است اما اگر کسی مانند مرحوم آخوند گفت ما می‌توانیم بنابر قول به صحیح جامع بسیط تصویر کنیم دیگر احتیاتی به جامع مرکب نداریم تا اجزاء و شرایط را در مسمی اخذ نماییم. (جامع بسیط مثل عنوان ناهی از فحشاء). اگر معنای صلاة یک جامع بسیط باشد لازم نیست رکوع و سجود و تشهد در آن اخذ شود فرض کردیم که حقیقت صلاة قربان کلی تقی است یا معراج مؤمن است ای معنای عرفی می‌تواند جامع صحیح باشد بین تمام نمازهایی که مسلمین و نصاری و یهود انجام می‌دهند بنابراین این فرمایش ایشان در احتمال اول مبتنی است بر مبنای خودشان که گفتند جامع بسیط بنابر قول به صحیح قابل تصویر نیست و جامع ما جامع مرکب است اما اگر کسی قائل به قول مرحوم آخوند شد و ما هم پذیرفتیم که جامع بسیط معقول است باید مسمّا اعم باشد. این اشکال بر قسمت اول کلام ایشان بود. اما قسمت دوم کلام ایشان این بود که اگر معنای شرعی نیز از معنای عرفی بود منتهی وضع آن بالتعین و کثرت استعمال بود باز هم می‌گوییم وضع برای اعم است.

زیرا نکته وضع به تعین کثرت استعمال است ایشان می‌گوید وقتی به آیات و روایات رجوع می‌کنیم کثرت استعمال این کلمه در معنای اعم را مشاهده می‌کنیم، این را ما نفهمیدیم که در کدام آیات و روایات صلاة در جامع اعم استعمال شده است چون صلاة اگر تحت امر برود مثل (اقم الصلاة) مراد از آن به وضع یا انصراف صلاة

صحیح است.

و اگر برای صلاة آثاری ذکر شده باشد مانند الصلاة معراج المؤمن، به وضع یا به انصراف صلاة بر معنای صحیح حمل می‌شود.

شاید مرادش استعمالاتی باشد که همراه با مشتقات (اعاده) به کار رفته است در این موارد وقتی به اعاده صلاة امر شد مراد این نیست که همان را که خواندی تکرار کن زیرا قابل تکرار نیست بلکه معنایش این است که طبیعت و حقیقت صلاة را تکرار کن منتهی در ضمن فرد دیگر این کجا معنایش استعمال در اعم است.

بله ما قبول کردیم در مواردی که کلمه صلاة با قید فقدان یکی از اجزاء یا شرایط ذکر می‌شود اینجا به معنای اعم است مثلاً گفته شود: من صلّی بلا طهور، یا گفت شود: من صلّی بلا رکوع. در امثال این موارد مراد از صلاة اعم است. مگر ما چقدر در روایات این گونه تعبیر داریم تا این که به حد کثرت استعمال رسیده باشد.

اما احتمال سومی که بیان کردند و فرمودند سه احتمال است یک احتمال این است که مفهوم صحیح اخذ شود یک احتمال این است که جمیع اجزاء و شرایط در مسمی اخذ شود لکن اجزاء و شرایطی که بعد تبیین می‌شود و احتمال سوم این است که فقط اجزاء و شرایط مبین اخذ شود فرمودند هر سه احتمال بعید است این فرمایش ایشان را که اگر وضع بالتعیین باشد بعید است قبول داریم امام در این سه احتمال، احتمال دوم هیچ بعدی ندارد. بله در بحث حقیقت شرعی این احتمال سوم فی نفسه احتمال بعیدی است ولی اگر در بحث حقیقت شرعی این احتمال سوم را بپذیریم که شارع مقدس این اسماء را بالتعیین وضع کرده است.

در بحث صحیح و اعم این احتمال دوم هیچ احتمال بعیدی نیست. خود ایشان هم قبلاً اشاره داشتند که در این مرکبات اصلاً لازم نیست که دیگران به تفصیل اجزاء و شرایط را بدانند. ما فرض کردیم این اجزاء و شرایط از اول بعثت بوده است ولی بیانش تدریجی بوده است فقط دو جزء یا سه جزء یا چهار جزء بیان شده است شارع کلمه صلاة را وضع کرده است برای این عبادت خاصه و در ذهن مردم هست که پیامبر اکرم ۹ یک عبادتی را آورده است که اسمش صلاة است اما اجزاء و شرایطش بالتفصیل کدام است؟ معلوم نیست حتی بیان هم نشده است منتهی همان مقداری که

فعالاً واجب کرده بیان نشده است منتهی همان مقداری که فعلاً واجب کرده بیان نشده است این کجا خلاف ذهن عرفی است کما این که فردی دارویی را اختراع بکند بعد فقط دو جزء را گفته باشد که در این دارو هست آیا غیر عرفی است که نامش را مثلاً آسپیرین بگذارد با این که اجزاء و شرایطش برای مردم معلوم نیست که چه می‌باشند مردم فقط می‌دانند که در آن دارو از این دو جزء و دو عضو استفاده شده است.

بنابراین فرمایش مرحوم صدر نیز تمام نیست.

مختار ما در مسأله قول به صحیح است یعنی موضوع له اسماء عبادات جامع بین افراد صحیح است و آن جامع، جامع ترکیبی است که قبلاً گذشت.

دلیل ما بر اختیار این مبنا آن است که در جهت اول در اسماء عبادات به آن اشاره کردیم که معانی شرعی با معانی عرفیه این اسماء دو تا هستند و تمام عباداتی که داریم مصادیق معنای عرفی هستند یعنی در ابتداء که شارع نماز را تشریح کرد این نماز مصداق مفهوم عرفی صلاة است منتهی بعد در اثر کثرت استعمال از یک جهت کمی و از جهت دیگر این که اگر چیزی ابداع می‌شود خودش قرینه‌ای است که وضع شود برای فرد جدیدی که ابداع شده است و بعد به وضع تعینی برای همین معنای شرعی صلاة وضع شده است. وقتی در معنای شرعی وضع تعینی پیدا کرد عمده منشأ این وضع تعینی کثرت استعمال است در تمام اسماء و الفاظی که معنای عامی دارند که این معنا افراد سالم و فاسد دارد آنچه که در استعمالات رایج است استعمال آنها در افراد صحیح است در محاورات عرفی مأكولات و مشروبات که معنای عامی دارند آنچه که در کار برد آنها متداول است این است که در مورد افراد سالم (نه در معنای افراد سالم) به کار برده می‌شوند.

نکته‌اش روشن است زیرا آثار و خصوصیات مترتب بر همین افراد صحیح و سالم هستند وقتی که کلمه صلاة به معنای عرفی شامل این عبادت خاصه می‌شود و در محاورت حتی محاورات قرآنی و روایی در مورد افراد صحیح و سالم به کار برده می‌شود و با کثرت استعمال در مورد افراد صحیح به مرحله نقل می‌رسد با توجه به این مقدمات نتیجه می‌گیریم که موضوع له الفاظ عبادات جامع از افراد صحیح است.

خلاصه این که با چهار مقدمه وضع برای صحیح را نتیجه می‌گیریم:  
 مقدمه اول: تمام عبادات مصادیق مفهوم عرفی این کلماتند.  
 مقدمه دوم: وضع برای معانی شرعیه به نحو تعین است نه تعیین یعنی این طور نیست که شارع مقدس این‌ها را بالتعین وضع کرده باشد.  
 این‌ها اموری هستند که اگر شارع این‌ها را وضع کرده باشد به ما نرسد اصلاً عرفی هم نیست و احتیاج به وضع تعینی ندارند.  
 مقدمه سوم: مهم‌ترین منشأ وضع تعینی کثرت استعمال است.  
 مقدمه چهارم: در معانی که افراد صحیح و فاسد دارند آنچه که متداول است در استعمال عرفی، این است که استعمال در مورد افراد صحیح صورت می‌گیرد نه جامع بین افراد صحیح و فاسد.  
 با ضمیمه کردن این چهار مقدمه نتیجه می‌گیریم آن معنایی که با کثرت استعمال حاصل می‌شود جامع بین افراد صحیح است نه جامع اعم. و جامع صحیحی که ما آن را پذیرفته‌ایم همان جامع ترکیبی است که مرحوم آقای صدر آن را ذکر کرده‌اند.  
 نکته‌ای که در پایان بحث وضع عبادات تذکرش لازم است این است که اگر ما قائل به اعم هم بشویم ثمره عملی که قبلاً ذکر نمودیم که عبارت بود از تمسک به اطلاق لفظی بنابر قول به اعم، هیچ حاصلی ندارد زیرا اگر در جایی این اسماء عبادات در آیات و روایات و محاورات عرفی بیابند منصرف به افراد صحیح هستند و با این انصراف حتی اعمی‌ها هم نمی‌توانند به اطلاق لفظی تمسک نمایند.<sup>۱</sup>  
 این تمام بحث در مقام اول یعنی اسماء عبادات بود.  
 مقام دوم: اسماء معاملات

وزان بحثی که در اسماء عبادات داشتیم همان بحث در اسماء معاملات نیز مطرح شده است که آیا موضوع له در اسماء معاملات مانند بیع و صلح و نکاح و رهن و مضاربه و غیره، اعم است یا خصوص صحیح است یعنی آیا اسماء معاملات برای معنای جامع افراد صحیح و فاسد وضع شده‌اند یا برای خصوص جامع بین افراد

۱ — مگر در خصوص دلیل تشریح که از اطلاق لفظی عدم مدخلیت جزء مشکوک استفاده می‌شود و ظاهراً کسانی هم که به اطلاق لفظی تمسک کرده‌اند نظرشان فقط به همین دسته از ادله بوده است.

صحیح وضع شده‌اند.

بحث این مقام را در چند جهت بیان می‌کنیم.

جهت اول: در تحریر محل نزاع است.

در اسماء عبادات گفتیم افرادی صحیح و افرادی فاسد داریم. صحت و فساد در عبادات فقط شرعی است یعنی نمازی داریم که شرعاً صحیح است و نمازی داریم که شرعاً فاسد است در عبادات صحت و فساد عقلایی نداشته‌ایم اما در معاملات هم صحت و فساد شرعی داریم و هم صحت و فساد عقلایی داریم (مثلاً بیعی داریم که صحیح شرعی است و بیعی داریم که صحیح عقلایی است و همچنین بیعی داریم که فاسد شرعی است و بیعی داریم که فاسد عقلایی است) نسبت بین صحت شرعی و صحت عرفی یا عقلایی عموم و خصوص من وجه است گاهی یک عقدی عرفاً صحیح است ولی شرعاً صحیح نیست مثل این که کسی اجیر شد برای حمل خمر، که این اجاره عرفاً صحیح است ولی شرعاً صحیح نیست یا مثلاً بیع خمر و بیع و قرض ربوی عند العرف صحیح است ولی عند الشرع باطل است. و گاهی یک عقد صحت شرعی دارد ولی صحت عرفیه ندارد مثلاً بعضی قائل شده‌اند که عقد بیع ثمار صحت شرعی دارد ولی صحت عرفی ندارد یا خیار مجلس و خیار حیوان صحت شرعی دارد ولی صحت عرفی ندارد یا مانند جایی که پدر دختر نابالغ خود را به عقد دیگری درآورد گفته شده این عقد عند العقلاء باطل است ولی عند الشرع صحیح است یا اگر کسی بچه غیر مسلمان را سرقت و استیلاء کند می‌تواند به عنوان مهلوك خودش بچه را بفروشد شرعاً این بیع صحیح است (در نزد مرحوم آقای خوئی) ولی عند العقلاء این بیع باطل است<sup>۱</sup> و گاهی یک عقد هم صحت شرعی دارد و هم صحت عرفیه، پس نسبت بین صحت شرعی و صحت عرفیه عموم و خصوص من وجه است.

سوالی در این جا مطرح است و آن این است که در این مقام وقتی بحث می‌کنیم که اسماء معاملات برای صحیح وضع شده‌اند یا برای اعم، آیا مراد از صحیح و فاسد، صحیح و فاسد عند العرف است یا صحیح و فاسد عند الشرع مراد است یا این که هر

۱ - مثل ازدواج موقت که عند العرف والعقلاء باطل است ولی عند الشرع صحیح است.

دو مراد است؟

مرحوم آقای خویی فرموده‌اند: بحثی که ما داریم مراد فقط صحّت و فساد عرفی است نه صحّت و فساد شرعی. این که می‌گوییم آیا مسمای اجاره معنای صحیح است یا معنای اعم، مراد صحیح عند العرف است نه صحیح عند الشارع، زیرا ادله‌ای که در باب معاملات داریم مثل (احلّ الله البيع) و (الا ان تكون تجارة عن تراض) و (اوفوا بالعقود) همه این‌ها ادله امضائیه هستند. اگر کسی بگوید این الفاظ مسمایشان صحیح عند الشارع است معنایش این است (صحّ الله البيعه الصحيح) و (تصحّوا العقود الصحيحه عند الشارع) یعنی به قضیه به شرط محمول برمی‌گردد که لغو است. پس احتمال هم نمی‌رود که مراد از صحّت، صحّت عند الشارع باشد بلکه صحّت عند العقلاء مراد است که محذوری هم ندارد چون معنایش (صحّ الله البيع الصحيح عند العرف) و (تصحّوا العقود الصحيحه عند العقلاء) می‌شود. بنابراین صحّت و فسادی که در معاملات مورد بحث است صحّت و فساد عقلایی است نه شرعی.

مرحوم آقای صدر بفرمایش مرحوم آقای خویی دو مناقشه دارند:

مناقشه اول این است که بر فرض قبول فرمایش شما اگر ادله امضائیه لغو باشد لازمه‌اش این است که در خصوص ادله امضائیه می‌گوییم که بیع در معنای حقیقی خودش به کار نرفته است بلکه در معنای مجازی (صحیح عرفی) به کار رفته است زیرا در صورت اراده معنای حقیقی (یعنی صحیح شرعی) لغو لازم می‌آید. نه این که لازمه لغویت این باشد که نزاع ما در صحّت و فساد عند العرف است. و در ادله غیر امضائیه مانند (البيعان بالخيار مالم يفترقا) می‌گوییم که بیع در معنای حقیقی خودش (یعنی بیع صحیح شرعی) به کار رفته است زیرا لغویت لازم نمی‌آید.

مناقشه دوم این است که اصلاً لغویت لازم نمی‌آید. ما وقتی که می‌گوییم کلمه بیع برای معنای صحیح شرعی وضع شده است مفهوم صحیح شرعی در معنای بیع اخذ نمی‌شود بلکه واقع صحیح شرعی در آن اخذ می‌شود یعنی (احلّ الله البيع) معنایش این است که (صحّ الله تملیک عین بعوض مقرونّاً بالرضا والبلوغ) با توجه به این بیان می‌بینیم که مفهوم صحیح در معنای مذکور نیامده است. پس اگر الفاظ

معاملات مسمايشان صحيح عند الشارع باشد<sup>۱</sup> قضيه به شرط محمول نمى شود. مرحوم آقاى صدر با اين بيان نتيجه گرفتند كه بحث در ما نحن فيه اعم است وقتى بحث مى كنيم اسماء معاملات براى صحيح و ضع شده اند يا براى اعم و ضع شده اند هم صحّت و فساد شرعى مدّ نظر است و هم صحّت و فساد عرفى مدّ نظر است.

مناقشه مرحوم آقاى صدر درست است يعنى ما مى توانيم اين بحث را مطرح كنيم كه آيا اسامى معاملات در شرع براى صحيح و ضع شده اند يا براى اعم. ولى نکته اى روشن است كه ظاهراً علماء ما اختلاف ندارند كه شارع مقدس معنای جدیدی برای اسامی معاملات نیاورده است يعنى در لسان آیات و روايات اين اسامى به همان معنای عرفى به كار رفته است<sup>۲</sup> و فقط ضمان عقلايى نبوده است حتّى در اين جا هم ضمان به يك معنا است، منتهى به لحاظ مصداق با هم تفاوت دارند. بنا بر اين استدلال مرحوم آقاى خويى ظاهراً تمام نيست و لكن بحثى كه ما در اسماء معاملات داريم در همان صحّت و فساد عرفى و عقلايى است در همه آیات و روايات عقود را بر معنای عرفيه حمل مى كنند. بنا بر اين بحث ما اين است كه آيا اسماء معاملات براى صحيح در عرف وضع شده اند يا براى اعم از صحيح و فاسد وضع شده اند.

جهت دوّم: جريان نزاع در معامله به معنای مسبّب

علماء گفته اند اسماء معاملات دو اطلاق دارند يعنى گاهى بر سبب و گاهى بر مسبّب اطلاق مى شوند و مراد از سبب از انشاء است مثلاً بيع از انشاء تملك عین به عوض است و اجاره انشاء تملك منفعت به عوض است گاهى گفته مى شود (بيع) و معنایش همین انشاء است و گاهى مراد از اين اسامى مسبّب از اين انشاء است مثلاً مسبب از انشاء تملك در بيع، خود ملكيت عین یا تملك عین (به حمل شایع) است و مسبب از هبه ملكيت عین است و مسبب از انشاء اجاره ملكيت منفعت است.

مشهور قائل شده اند اگر مراد از اسماء معاملات اسباب باشد مى توان بحث كرد كه مسماى اسماء معاملات خصوص صحيح است يا اعم، چون انشاء تملك دو فرد دارد

۱ - ادله معنائيه.

۲ - بله در شريعت شرايطى اضافه شده است ولى اضافه شرط موجب تغيير در معنای عرفى نشده است يعنى كسى قائل نشده كه بيع يك معنای شرعى دارد و يك معنای عرفى دارد.



یک فرد صحیح دارد مثل آنجایی که یک فرد سفیه یا نابالغ مال خودش را بفروشد بقیه معاملات نیز همین‌گونه است یعنی یک فرد صحیح دارد و یک فرد فاسد دارد. و اگر این اسامی به معنای مسبب باشد دو فرد نداریم مثلاً بیع که بر ملکیت عین اطلاق می‌شود یا محقق می‌شود یا نمی‌شود دیگر دو فرد ندارد. طلاق که بر فراق اطلاق می‌شود یا فراق صورت می‌گیرد یا نمی‌گیرد وقتی انشاء نکاح می‌شود یا زوجیت حاصل می‌شود و یا حاصل نمی‌شود و دیگر متصف به صحت و فساد نمی‌شود. این قول مشهور است.

مرحوم آقای خوئی بر قول مشهور اشکال گرفتند و فرمودند چه اسماء معاملات اسامی اسباب باشند و چه اسامی مسببات باشند این نزاع جا دارد. چون سبب و مسبب را به‌گونه‌ای دیگر معنا می‌کنند که این نزاع در هر دو می‌آید.

ایشان فرمودند: در معاملات دو‌گونه سبب و مسبب داریم. گاهی می‌گوییم این دو شیء سبب و مسبب هستند و گاهی به دو شیء دیگر سبب و مسبب می‌گوییم. تارة مراد از سبب انشاء است و مراد از مسبب مثلاً ملکیت است. انشاء نکاح سبب است و زوجیت مسبب است این معنایی است که مشهور گفته‌اند و مسبب به این معنا متصف به صحت و فساد نمی‌شود، زیرا مسبب یا حاصل می‌شود یا نمی‌شود نه این که حاصل بشود و دو فرد (صحیح و فاسد) داشته باشند.

اما اگر سبب و مسبب به معنای دیگر باشد یعنی سبب را عبارت از عقد و ایقاع بگیریم و معتبر<sup>۱</sup> را اعتبار نفسانی بگیریم متصف به صحت و فساد می‌شوند.

مرحوم آقای خوئی قائل است که حقیقت انشاء غیر از عقد است و مرکب از دو جزء است انشاء یک اعتبار دارد و یک ابراز اعتبار دارد این ابراز و مبرز، عقد و ایقاع است که سبب می‌باشد و اعتبار مسبب است مثلاً در فروش کتاب من ملکیت این کتاب را برای شما در عوض یک ثمن اعتبار می‌کنم و این اعتبار را به صیغه ابراز می‌کنم و می‌گوییم: (بغتك هذا الكتاب بألف) این صیغه مبرز است و مجموع این اعتبار و مبرز را انشاء می‌گوییم و مبرز به تنهایی را ایجاب می‌گوییم و مجموع ایجاب و قبول را عقد می‌نامیم.

---

۱ - مسبب.

در ما نحن فيه گاهی بیع فقط اسم ابراز است و گاهی بیع اسم است برای اعتبار که امری تمسانی است.

در اینجا سه احتمال است یا می‌گوییم مجموع ابراز و اعتبار بیع است و یا خصوص ابراز بیع است و یا خصوص اعتبار بیع است اگر مجموع این دو باشد نه سبب است و نه مسبب، اگر بگوییم ابراز بیع است اطلاق بر سبب است و اگر اعتبار را بیع بدانیم اطلاق بر مسبب کرده‌ایم. هبه و بیع این است که با نفس گفتن (وهبت و بعث) آن را اعتبار کنیم یعنی ابراز و اعتبار با هم همزمان هستند و اگر اول اعتبار کنیم و بعد آن را خبر دهیم انشاء هبه و بیع نکرده‌ایم پس انشاء زمانی است که به نفس همین ابراز اعتبار کنیم. با توجه به این بیان سبب به معنای ابراز و عقد است و مسبب بر اعتبار نفسانی که با این لفظ و صیغه و عقد مقارن شد، است اطلاق می‌شود.

به این معنا ه سبب متصف به صحّت و فساد می‌شود و هم مسبب متصف به این دو می‌شود. اتصاف سبب به صحّت و فساد مانند این که اگر عقد را به صیغه فارسی بخوانیم فاسد است و اگر به عربی بخوانیم صحیح است و اتصاف مسبب به صحّت و فساد مانند این که اگر اعتبار ملکیت از صبی باشد فاسد است و از بالغ باشد صحیح است پس به این معنای دوم هم سبب به صحّت و فساد متصف می‌شود و هم مسبب. مرحوم آقای خوئی می‌فرماید ما معنای دوم را اختیار می‌کنیم نه قول مشهور را، زیرا اگر اسماء معاملات بر مسبب به معنای اول اطلاق شود (مانند ملکیت عقلائیّه یا شرعیّه در مورد بیع) باید ملکیت عقلائی فعل و اعتبار عقلاء باشد و ملکیت شرعیّه فعل و اعتبار شارع باشد یعنی بایع عقلاء و شارع باشند و حال این که این درست نیست که بگوییم خانه من را شارع فروخت یا عقلاء فروختند. پس احتمال این که اسماء معاملات اسم باشند برای مسبب به معنای اول، درست نیست. اما اگر سبب و مسبب را به معنای دوم بگیریم اسماء معاملات را چه بر اسباب اطلاق کنیم و چه بر مسببات اطلاق کنیم فاعل خود بایع است و خود بایع سبب (عقد) و مسبب (اعتبار) را ایجاد می‌کند. مرحوم آقای خوئی می‌فرماید احتمالش نیست که اسماء معاملات بر مسبب به معنای اول اطلاق شود و اطلاق آنها بر مسبب به معنای دوم قابل قبلو است که متصف به صحّت و فساد می‌شود. پس وجهی ندارد که بگوییم اگر اسماء

معاملات اسما اسباب باشند محل بحث است و اگر اسما مسببات باشند جای بحث نیست بلکه در هر دو صورت چه اسما اسباب باشند و چه اسما مسببات باشند در محل بحث داخلند.

مرحوم آقای صدر مناقشه‌ای دارند که آن سبب و مسببی که شما معن کرده‌اید اشکالی ندارد اگر سبب را به معنای عقد و مسبب را به معنای اعتبار نفسانی گرفتید بیان شما درست است که اگر عقد بر سبب اطلاق شود صحّت و فساد دارد و اگر بر مسبب هم اطلاق شود صحّت و فساد دارد ولی مشهور گفته‌اند مسبب حکم شارع و عقلاء به ملکیت است که عقیب انشاء محقق می‌شود فقط اشکال شما باقی می‌ماند که اگر این اسامی بر مسببات اطلاق شوند لازمه‌اش این است که ما نتوانیم معاملات را به شخص مستند کنیم زیرا ملکیت فعل شارع و عقلاء است یعنی نمی‌توانیم بگوییم (باع زید دارد).

این اشکال درست نیست زیرا افعال بر دو قسم تقسیم می‌شوند فعل مباحثی و فعل تسبیبی. فعل مباحثی آن است که بین من و فعل فاصله‌ای نیست اما در فعل تسبیبی من مباشرت ندارم و فعل است که فاعلش دائماً نار است و من می‌توانم القاء شیء در نار کنم و نار علت سوزاندن است در این مثلاً احراق فعل مباحثی نار است و فعل تسبیبی من است به همین خاطر عرفاً إحراق را به من مستند می‌کنند لذا در عرف وقتی سؤال می‌شود (من احرق هذا الخشب؟) جواب داده می‌شود (احرقه زید) یعنی احراق را مستند به شخص انسان می‌کنند و حال این که اشخاص قدرت بر سوزاندن ندارند ولی سوزاندن فعل تسبیبی آنها است.

در ما نحن فیه شارع یا عقلاء این انشاء را اعتبار کرده‌اند و آن را موضوع برای ملکیت شرعی یا عقلائی قرار داده‌اند. من موضوع را ایجاد می‌کنم وقتی موضوع ایجاد شود نسبت به محمول و حکم علت تامه است زیرا شارع و عقلاء این انشاء را موضوع برای ملکیت شرعی و عقلائی اعتبار کرده‌اند همین که من انشاء بیع می‌کنم ملکیت شرعی یا عقلائی حاصل می‌شود چون ملکیت شرعی و عقلائی با انشاء من فعل تسبیبی من می‌شود به همین جهت آن را به من نسبت می‌دهند. پس اشکال مرحوم خوئی بر مشهور درست نیست و حرف مشهور درست است که اگر اسامی

معاملات را اسم برای انشاء قرار دهیم نزع مورد بحث جا دارد که این اسامی معاملات برای انشاء صحیح وضع شده‌اند یا برای جامع بین انشاء صحیح و فاسد وضع شده‌اند. (ان شاء صحیح یعنی از شایبی که موضوع ملکیت عقلائییه است و ان شاء فاسد یعنی انشایی که موضوع ملکیت عقلائییه نیست) ولی اگر اسامی معاملات را اسم برای مسبب (ملکیت عقلائییه) قرار دهیم دیگر ملکیت عقلائییه دو فرد (یعنی صحیح و فاسد) ندارد بلکه بعد از انشاء یا ملکیت عقلائییه حاصل می‌شود و یا حاصل می‌شود بنابراین مناقشه مرحوم خوبی بر مشهور درست نیست.

این بیان مناقشه مرحوم آقای صدر بر کلام مرحوم آقای خوبی است.

ما با این مناقشه مرحوم آقای صدر موافق نیستیم زیرا اگر همین‌گونه باشد که ایشان فرموده‌اند باید بتوانیم معامله را به شارع و عقلاء مستند کنیم چون ایشان فرمودند که ملکیت عقلائییه و شرعیه فعل مباشری عقلاء و شارع است و فعل تسبیبی شخص است. پس همان طوری که می‌توانیم احراق را به فاعل مباشر یعنی نار نسبت دهیم باید بتوانیم فعل را در معاملات به شارع و عقلاء نسبت دهیم در حالی که اگر بگوییم (باع الشارع داری) یا (باع العقلاء داری) این استعمال غلط است زیرا مرحوم آقای صدر تنها کاری که کرد این است که فعل تسبیبی درست کرد و شارع و عقلاء را فاعل مباشری دانست اگر این طور باشد استناد بیع به شارع و عقلاء باید درست باشد و حال این که بالوجدان این استعمال غلط است.

اما فرمایش مرحوم آقای خوبی و بخش داشت که یک بخش مناقشه بر کلام مشهور بود که ما آن را درست می‌دانیم یعنی اسامی معاملات بر حاصل انشاء صدق نمی‌کند یعنی به ملکیت و حکم شارع به ملکیت بیع نمی‌گویند بلکه آنچه که در ارتکاز ما است این است که خود انشاء بیع است پس این مناقشه بر مشهور تمام است به خاطر دو نکته: نکته اول ارتکاز خودمان است که ملکیت و حکم شارع و عقلاء به ملکیت را بیع نمی‌گوییم و نکته دوم این است که اگر اینها اسامی برای ملکیت عقلاء و شارع باشد باید استناد بیع و اجاره و معاملات دیگر به شارع و عقلاء درست باشد و باید بتوانیم بگوییم (باع الشارع داری یا باع العقلاء داری) و حال این که این استناد درست نیست پس اشکال مرحوم آقای خوبی بر مشهور را قبول کرده‌ایم ولی

استدلال‌شان را نپذیرفته‌ایم که گفته بودند اسامی معاملات اگر اسامی مسببات باشند استنادشان به ما نباید درست باشد نه منافات ندارد و می‌تواند استنادشان به ما درست باشد.

اما ادعایی که خود مرحوم آقای خوبی فرمودند که اسامی معاملات اسامی مبرز باشند یا اسامی اعتبار شخصی باشند در مبحث انشاء می‌گوییم که نظر ایشان در حقیقت انشاء این است که حقیقت انشاء مجموعه اعتبار و ابراز است حال اگر نظریه ایشان را بپذیریم باز معنایی که گفته‌اند خلاف ارتکاز است که گاهی بیع بگوییم و مراد مبرز باشد و گاهی بیع بگوییم و مراد همان اعتبار شخصی (مسبب) باشد ارتکاز و وجدان هیچکدام را بیع نمی‌داند بلکه در ارتکاز ما انشاء بیع است.

ما می‌گوییم اسامی معاملات اسامی انشاء هستند که مجموع ابراز و اعتبار است.<sup>۱</sup> نکته: ایجاب و قبول و عقد جزئی از انشاء را تشکیل می‌دهند هم در ایجاب انشاء داریم و هم در قبول انشاء داریم انشاء مجموعه ابراز و اعتبار است (نظر مرحوم خوبی) در ایجاب و قبول یک اعتبار داریم و یک ابراز داریم در ایجاب یک اعتبار داریم (مانند اعتبار تملیک) و یک ابراز اعتبار داریم و در قبول نیز همین‌گونه است یعنی یک اعتبار (مانند اعتبار تملک) داریم و یک ابراز اعتبار داریم مجموع اعتبار تملیک و ابراز آن را انشاء ایجابی یا انشاء می‌گوییم و مبرز به تنهایی را<sup>۲</sup> ایجاب می‌گوییم. در قبول مجموع اعتبار تملک و ابراز را انشاء می‌گوییم یک جزء اعتبار است و یک جزء ابراز آن که قبول گفته می‌شود.

ابراز اعتبار تملیک و ابراز اعتبار تملک را عقد می‌گوییم. در قول مشهور از سبب به انشاء تعبیر می‌شود و در کلام مرحوم خوبی از سبب تعبیر به صیغه می‌شود و مراد و مبرز ایجاب و قبول است.

جلسه سوم: ثمره نزاع در اسماء معاملات  
در اسماء عبادات ثمراتی را بیان کردند که به بیان دو ثمره اکتفاء شد و ثمره اول را قبول نکردیم. آیا این دو ثمره در اسماء معاملات هست یا نیست؟ ثمره اول این بود

۱ - کما این که مرحوم آقای خوبی اسامی مجموع اعتبار و ابراز و انشای می‌داند.

۲ - صیغه.

که ما اگر شک کردیم آیا چیزی در عبادات دخیل است یا دخیل نیست و دلیل
 اجتهادی بر آن نداشته باشیم گفته شد بنابر قول به اعم رجوع به اصالة البرائة می کنیم
 و بنابر صحیحی به اصالة الاشتغال رجوع می کنیم این ثمره را آنجا قبول نکردیم و
 اگر هم آنجا بپذیریم در این جا که اسماء معاملات است راه ندارد زیرا اگر شک کردیم
 که آیا یک شیء در معاملات دخیل است یا دخیل نیست (مانند صیغه) چه صحیحی
 شویم و چه اعمی شویم باید به اصالة الفاسد که همان استصحاب است رجوع کنیم.
 بنابراین ثمره اول بر فرض تعامیتش در اسماء عبادات، در اسماء معاملات جا ندارد.

اما ثمره دوم که تمسک به اطلاق دلیل لفظی بود گفتیم که اگر شک کردیم آیا
 جزئی یا شرطی در عبادات دخیل است یا نیست اگر دلیل لفظی داشتیم بنابر قول به
 اعم به اطلاق دلیل لفظی رجوع می کنیم اما بنابر قول به صحیح نمی توانیم به اطلاق
 دلیل لفظی تمسک کنیم چون مقدمه اول از مقدمات سه گانه حکمت منتفی است این
 ثمره ای بود که در اسماء عبادات بیان کردیم. این ثمره در ما نحن فیه تمام است. ما
 اگر شک کردیم آیا فلان شیء در صحت این معامله دخیل است یا دخیل نیست و
 فرض کنیم دلیل لفظی هم داریم مثلاً آیا در صحت بیع صیغه معتبر است یا معتبر
 نیست و دلیل لفظی مثل (احل الله البيع) داریم این دلیل اطلاق دارد و نگفته است
 (احل الله البيع الصادر بالصیغه) حال اگر گفتیم اسامی معاملات برای اعم وضع شده اند
 می توانیم به اطلاق این دلیل لفظی رجوع کنیم و بگوییم صیغه معتبر نیست. ولی اگر
 گفتیم اسامی معاملات اسامی برای خصوص صحیح هستند وقتی که شک کردیم آیا
 صیغه معتبر است یا معتبر نیست نمی توانیم به اطلاق دلیل لفظی تمسک کنیم زیرا
 مقدمه اول از مقدمات حکمت تمام نیست مقدمه اول این بود که عنوان مأخوذ در
 خطاب باید عنوانی باشد که این فرد مشکوک را قطعاً بگیرد و فقط شک کنیم که
 آیا فرد مشکوک داخل در حکم است یا داخل نیست؟ مثلاً در (اکرم العالم) می دانیم
 که عالم، عالم فاسق را قطعاً می گیرد ولی نمی دانیم عالم فاسق در حکم وجوب اکرام
 عالم داخل است یا نیست؟ در اینجا می توانیم به اطلاق (اکرم العالم) تمسک کنیم.
 ولی اگر شک کنیم که آیا نجار عالم است یا نیست؟ نمی توانیم به اطلاق (اکرم العالم)
 تمسک کنیم چون نمی دانیم عنوان مأخوذ در خطاب که (العالم) است آیا بر نجار صدق

می‌کند یا نه. دلیل عدم جواز تمسک به اطلاق در این مورد این است که در شمول عنوان (العالم) بر این مورد شک داریم اصلاً مفهوم (العالم) برای ما روشن نیست که آیا چنان سعه داشته باشد که بتواند شخص نجار را هم شامل شود. اگر قائل به وضع اسامی معاملات برای خصوص صحیح شویم ما نحن فیه از همین قبیل می‌شود اگر فرض کنیم که بیع اسم بیع صحیح است و دلیل لفظی (احل الله البیع) داریم نمی‌دانیم که عنوان بیع آیا شامل بیعی که فاقد جزء مشکوک (صیغه) است می‌شود یا شامل آن نمی‌شود. وقتی شمول عنوان بر فرد مشکوک برای ما معلوم نبود نمی‌توانیم به اطلاق دلیل لفظی که آن عنوان در آن اخذ شده است تمسک کنیم. این ثمره در اسامی معاملات مورد قبول است همان‌گونه که در اسامی عبادا نیز این ثمره پذیرفته شده است.

در این {نکته‌ای را باید توجه داد که در اسامی عبادات این نکته وجود داشت. و آن این است که صحت در عبادات یک صحت بیشتر نیست و آن صحت شرعیه است ولی صحت در معاملات دو گونه است یکی صحت شرعیه و یکی صحت عقلائیه. آن که شک داریم در صحت معامله دخیل است یا دخیل نیست دو صورت دارد: تارة می‌دانیم که آن شیء مشکوک در صحت عرفیه دخیل نیست اما احتمال می‌دهیم که در صحت شرعیه دخیل باشد مثلاً می‌دانیم که در بیع قطعاً عند العرف و العقلاء صیغه معتبر نیست و بیع معاطاتی در عرف صحیح است زیرا این گونه معامله در عرف انجام می‌گیرد حال اگر شک کنیم که عند الشارع آیا صیغه معتبر است یا نه می‌توانیم به اطلاق (احل الله البیع) تمسک کنیم تا اعتبار صیغه عند الشارع را نفی کنیم چون فرض کرده‌ایم که شارع معنای جدیدی را برای بیع نیاورده است وقتی شارع کلمه بیع را به کار می‌برد معنای عرفی ا مراد است و فرض این است که در معنای عرفی صیغه اخذ نشده است ولو ما بگوییم بیع برای بیع صحیح عرفی وضع شده است.

اما اگر شک کردیم که آیا یک شیء در نزد عقلاء معتبر است یا نه (مانند صیغه در عقد نکاح) در عقد نکاح راجع به صیغه دو قول است بعضی قائل هستند که عند العقلاء اجاره معاطاتی درست است نکاح معاطاتی هم درست است. ولی بعضی قائل هستند که در نزد عرف صیغه معتبر است (ما تابع همین دسته هستیم) حال اگر شک

کردیم که آیا عند العرف صیغه معتبر است (مراد صیغه در نکاح است) یا معتبر نیست اگر اطلاقی داشته باشیم و صدق عنوان بر فرد فاقد صیغه معلوم باشد می‌توانیم به اطلاق رجوع کنیم اما در فرض ما که نکاح به معنای عرفی است و ما شک داریم که در معنای عرفی نکاح، صیغه معتبر است یا معتبر نیست بنابراین در صدق عنوان مأخوذ در خطاب بر فرد فاقد صیغه شک داریم و مقدمه اول از مقدمات حکمت تمام نیست و همان‌گونه که گفته شد در این موارد نمی‌توانیم برای نفی اعتبار صیغه به اطلاق تمسک کنیم.

پس ما در اصل بحث این شد که این ثمره وقتی تمام است که شک کنیم چیزی در صحت شرعی دخیل است یا دخیل نیست در این فرض می‌توانیم بنابر قول به صحیح<sup>۱</sup> به اطلاق تمسک کنیم ولی اگر شک کنیم چیزی در صحت عقلایی دخیل است یا دخیل نیست نمی‌توانیم به اطلاق لفظی رجوع کنیم. اگر قائل شویم که اسامی معاملات اسامی برای صحیح هستند.<sup>۲</sup> این تمام بحث در جهت سوم بود.

جهت چهارم: ثمره‌ای که در جهت سابق برای وضع اسماء معاملات بیان شد (که وقتی شک کردیم یک شیء جزءاً یا شرطاً در معامله دخیل است یا نه بنابر قول به اعم به اطلاق لفظی رجوع می‌کنیم و بنابر قول به صحیح نمی‌توانیم به اطلاق لفظی رجوع کنیم) در این ثمره بعضی مناقشه کرده‌اند و چون مرحوم آقای صدر این مناقشه را در جهت مستقلی عنوان نمود ما هم بالتبع ایشان در جهت مستقل بحث می‌کنیم. به مرحوم شیخ انصاری نسبت داده شد که فرمودند در بحث معاملات وقتی می‌توانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم که اسماء معاملات اسامی اسباب (انشاءات) باشند نه اسامی مسببات (نتیجه انشاء که همان تملیک به عوض در بیع و اجاره یا حکم عقلاء به این تملیک است).

زیرا اگر گفتیم اینها اسامی اسباب هستند مقتضای اطلاق در مثل (احل الله البیع) این است که هم بیع بالصیغه را شامل شود و هم بیع به معاطاة را شامل شود (یعنی

۱ - وقول به اعم.

۲ - ولی اگر قائل موضوع للأعم شدیم در این صورت می‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم.



بیعی که انشاء قولی دارد و بیعی که انشاء فعلی دارد هر دو مشمول اطلاق دلیل لفظی هستند) بنابراین ما به مقتضای این اطلاق انشاء معاطاتی بیع را صحیح می‌دانیم.

اما اگر اسامی معاملات اسامی مسببات باشند دیگر نمی‌توانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم حتی اگر قائل به وضع برای اعم شویم زیرا امضاء مسبب امضاء جمیع اسباب نیست. شارع مقدس که تملیک عین به عوض را امضاء کرده است این تملیک می‌تواند سبب انشاء لفظی باشد یا انشاء فعلی باشد یا انشاء کتبی باشد یا انشاء اشاره‌ای باشد پس نتیجه امضاء شارع نسبت به تملیک عین به عوض این نیست که همه اسباب این تملیک را امضاء نموده باشد. درست است که طبق فرض عندالعقلاء والعرف بیع اسم برای نتیجه انشاء است ولی خود انشاء کتبی و انشاء اشاره‌ای.

شارع وقتی نتیجه انشاء (= تملیک عین به عوض در بیع) را امضاء کرد آیا معنایش این است که تمام آن چهار انشاء را امضاء نمی‌شود به اطلاق لفظی تمسک کرد در این بین به انشاء قولی که امضایش قدر متیقن است اخذ می‌کنیم اما نمی‌دانیم سه قسم انشاء دیگر (فعلی و کتبی و اشاره‌ای) هم کافی است یا نیست؟ به همان انشاء قولی اکتفاء می‌کنیم.

پس از انشاء مسبب انشاء سبب استفاده نمی‌شود مگر در دو مورد: ۱- موردی که مسبب یک سبب داشته باشد در این مورد انشاء مسبب انشاء سبب نیز است. ۲- موردی که در بین اسباب قدر متیقنی در بین نباشد چون در این مورد اگر بخوانیم بگوییم بعضی از اسباب امضاء شده است ترجیح بلا مرجح می‌شود بنابراین در این گونه موارد از امضاء مسبب امضاء تمام اسباب استفاده می‌شود. پس ثمره‌ای که ذکر کرده‌اند در فرضی است که اسامی معاملات اسامی اسباب (= انشاءات) باشند نه اسامی مسببات.

این کلامی است که به مرحوم شیخ نسبت داده شد.

مرحوم آقای خوئی بر این کلام اشکال گرفتند و فرمودند در اصل تمسک به اطلاق دلیل امضاء فرقی نمی‌کند که بگوییم اسامی معاملات، اسامی اسباب هستند یا اسامی مسببات هستند چون این مسببات مانند اسباب، انحلالی می‌باشند مثلاً فرض کنیم زید خانه‌اش را به انشاء لفظی می‌فروشد در این مورد ملکیت مسبب از انشاء

لفظی است. اگر عمرو خانه‌اش را به انشاء فعلی بفروشد ملکیت مسبب از انشاء فعلی است. اگر بکر خانه‌اش را به انشاء کتبی بفروشد ملکیت مسبب از انشاء کتبی است و اگر خالد خانه‌اش را به انشاء اشاره‌ای بفروشد ملکیت مسبب از انشاء اشاره‌ای است. در این مثال چهار مسبب وجود دارد و مفروش این است که بیع اسم این مسببات است (احل الله البیع) اطلاق دارد و هر چهار مسبب را شامل می‌شود چون قید نزد و نگفت (احل الله البیع الحاصل من الانشاء القولی). در این جا می‌گوییم (احل الله البیع) انحلالی است.

بلکه اگر یک مسبب بود و چهار سبب داشت این حرف درست بود که نمی‌توانیم به اطلاق دلیل لفظی تمسک کنیم ولی ما چهار مسبب با چهار سبب داریم و اطلاق دلیل همه مسببات را شامل می‌شود چون ملکیت عقلایی (= مسبب) در همه این‌ها ایجاد شده است و معنایش این است که چهار سبب مذکور (قولی، فعلی، کتبی و اشاره‌ای) عند الشارع سبب ملکیت هستند (وقتی که گفتیم «احل الله البیع» هر چهار مورد از مسببات را شامل شده است) زیرا وقتی مسبب را شامل نمی‌شود سبب را شامل نشود.

مرحوم آقای صدر کلام مرحوم آقای خویی را نپذیرفتند و کلام مرحوم شیخ را پذیرفته‌اند.

اشکال ایشان بر مرحوم آقای خویی این است که ایشان ادله امضاء را درست معنا نکرده‌اند لذا بر این اساس فکر کرده‌اند که ادله امضاء، انحلالی هستند و حال این که این طور نیست. اگر ادله امضاء، امضاء اسباب کند انحلالی است و اگر روی مسببات رفت انحلالی نیست.

توضیح مطلب این است که دلیل امضاء که می‌گوید: (احل الله البیع) اگر بیع را اسم انشاء بگیریم باید ببینیم معنای دلیل چیست؟ و اگر بیع را اسم مسبب بگیریم معنای دلیل چه می‌شود؟

قبل از این که این مطلب را توضیح دهیم فرقی بین سبب و مسبب در معاملات هست که بیانش در روشن شدن کلام ایشان مهم است.

در معاملات، اسباب (انشاءات) دائماً امور تکوینی هستند و مسببات دائماً امور

اعتباریه هستند.

در امور تکوینیه، انجامشان به قدرت تکوینی وابسته است ولی در امور اعتباریه قدرت تشریعیه نیاز است مثلاً برای فروش کتاب به شخص دیگر احتیاج به قدر تشریعی است تا مالک این امر تشریعی (اعم از تشریع و عقلاء) و اعتباری را ایجاد کند.

با توجه به این دو نکته فرق امضاء سبب و امضاء مسبب را بیان می‌کنیم. این اشکال اول مرحوم آقای صدر بر مرحوم آقای خوبی است که در بیان ایشان بین دلیل امضاء و دلیل امضای مسبب در مفاد و مضمون خلط شده است. مرحوم آقای صدر در بیان این اشکال می‌فرماید که وقتی شارع انشاء را که سبب است امضاء کند اگر معنای امضاء این است که افراد را بر انشاء قدرت می‌دهد انشاء یک امر تکوینی است و قدرت تکوینی می‌خواهد و هر فردی قدرت تکوینی بر انشاء دارد و شارع بما هو شارع در قدرت تکوینی مدخلیتی ندارد که بخواهد قدرت را به ما اعطاء نماید.

پس معنای امضاء این است که شارع مقدس این انشاء را تصحیح می‌کند یعنی این انشاء عند الشارع صحیح و ناقد است اگر ما گفتیم این انشاء بیع و انشاءات دیگر را شارع امضاء می‌کند معنایش این است که عند الشارع این انشاءات ناقد است. لذا گاهی ممکن است شارع یک انشایی را امضاء کند و یک انشاء را امضاء نکند - مثلاً - شارع انشاء بیع را امضاء کرده است ولی انشاء اجاره بر عمل محرم را امضاء نکرده است یعنی عند الشارع نافذ نیست. اگر شخصی به مالش زائد بر ثلث وصیت کند. عند العرف و العقلاء این انشاء ناقد است ولی شارع فرموده که عندی این انشاء ناقد نیست. این معنای امضاء انشاء است.

اما در امضای مسبب، اگر شارع بخواهد ملکیت عقلائیّه یا حکم عقلاء به ملکیت را امضاء کند ملکیت عقلائیّه و تملیک عقلائیّه امری اعتباری هستند و امور اعتباری بر ولایت اعتباری و ولایت تشریعی متوقف می‌باشند عند العقلاء من ولایت تشریعی (اعم از تشریعی شرعی و تشریعی عقلائی) بر ایجاد ملکیت و زوجیت را دارم شارع اگر بخواهد این ملکیت و زوجیت را امضاء کند معنایش این است که به مکلفین این

ولایت را اعطاء می‌کند و می‌گوید از طرف من شارع شما این ولایت را دارید که ایجاد ملکیت کنید یعنی من تملیک مال به عوض را اجازه می‌دهم. ما ولایت تشریحیه عقلائییه داریم شارع همین ولایت تشریحیه را به ما اعطاء می‌کند. (پس ما دو قدرت پیدا می‌کنیم، قدرت تشریحیه عقلائییه و قدرت تشریحیه شرعیه) پس معنای امضاء مسبب اعطای ولایت شرعیه بر ملکیت و تملیک مال یا منفعت بعوض است. شارع فرموده است ایها الناس شما این ولایت را دارید که امواتان را به عوض تملیک کنید ولی من به شما اجازه نمی‌دهم خودتان را به عوض تملیک کنید. بنابراین امضای سبب به معنای تصحیح سبب است و امضای مسبب به معنای اعطای ولایت است.

اما در ما نحن فیه فرضا اگر دفتری دارم و می‌خواهم به دیگری بفروشم این فروش به چهار نحوه ممکن است به انشاء قولی و انشاء فعلی و انشاء کتبی و انشاء اشاره‌ای. شارع مقدس فرموده است: من ولایت بر تملیک این دفتر به عوض را به شما داده‌ام فرض کنیم اگر شارع سه تا از این انشاءات را امضاء نکند و تنها یکی از آنها را که انشاء قولی باشد امضاء کند آیا این کلام شارع درست نیست که فرموده است من به تو ولایت تملیک این دفتر به عوض را داده‌ام؟ چرا، درست است شارع می‌فرماید من برای تو جعل ولایت کرده‌ام که تملیک این دفتر به عوض کنی اما سه نحوه انشاء را که عبارتند از: انشاء فعلی، انشاء کتبی و انشاء اشاره‌ای، امضاء نکرده‌ام (چون لازم نیست شارع مقدس همه ا سباب را امضاء کند بلکه ولایت می‌دهد که از یک سبب خاص استفاده کنیم مانند انشاء لفظی) پس معنای اعطای ولایت این نیست که شارع همه انشاءات را امضاء کند و اگر بگوید من اعطای ولایت بر تملیک این دفتر به عوض کرده‌ام و سه انشاء فعلی و کتبی و اشاره‌ای را امضاء نکرده‌ام این دو کلام با هم تهافتی ندارند ( ولی آن‌گونه که مرحوم آقای خوئی معنا کرده‌اند تهافت می‌شود) پس معنای امضای مسبب اعطای ولایت بر ایجاد ملکیت است.

این بیان اشکال اول مرحوم آقای صدر بر کلام مرحوم آقای خوئی بود.

اشکال دوم مرحوم آقای صدر بر کلام مرحوم آقای خوئی این است که اگر به وجدان عرفی رجوع کنیم می‌بینیم اگر مولی ترخیصی در ذی المقدمه داد و یک ذی المقدمه از طریق ده مقدمه ایجاد می‌شود (علی البدل). آیا معنای ترخیص در ذی

المقدمه ترخیص در هر ده مقدمه است؟ - مثلاً - کسی از پدرش اجازه گرفت که آیا می‌توانیم پشت بام بروم، پدرش گفت: اشکال ندارد. اگر روی پشت بام رفتن راه‌هایی دارد یک راهش این است که از دیوار بالا برود و یک راهش این است که از درخت بالا برود و یک راهش این است که از نردبان بالا برود و یک راهش این است که به طناب خودش را آویزان کند و بالا برود و یک راهش این است که از پشت بام همسایه وارد پشت بام خانه خودش شود و راه‌های دیگر، حال وقتی که پدر به فرزندش گفت: اشکالی ندارد به پشت بام بروی، آیا معنایش این است که به هر طریقی از این طرق می‌خواهی می‌توانی به آنجا بروی؟ خیر، بلکه معنایش این است که از طریق صحیح و متعارف می‌توانی این کار را انجام دهی. ما نحن فیه نیز همین‌گونه است و ترخیص در مسبب ترخیص در مقام اسباب نیست. این دو اشکال، تمام فرمایش مرحوم آقای صدر است.

جهت پنجم: گفته شد بنا بر این که اسماء معاملات اسامی مسببات باشند بنابراین قول صحیحی و اعمی جای نزاع نیست. حال می‌خواهیم بحث کنیم که آیا اسامی معاملات اسامی اسباب هستند یا اسامی مسببات هستند؟  
مقدمتاً برای توضیح مطلب می‌گوییم آن چه که به‌عنوان سبب و مسبب تعبیر شده است یکی از چهار احتمال است:

احتمال اول، احتمالی است که به مشهور نسبت داده شده است، در این احتمال گفته شده که مراد از سبب جمله انشائیه است و مراد از مسبب وجود انشایی منشأ (= منشأ به وجوده الانشائی) است - مثلاً - وقتی گفته می‌شود (بعثت داری بکذا) این جمله یک جمله انشائیه لفظیه است (جمله انشائیه می‌تواند فعلی و کتبی و اشاره‌ای نیز باشد) این جمله انشائیه را سبب می‌گوییم وقتی این جمله را گفتیم بیعه دار محقق می‌شود تحقق بیع دار به یک وجود انشایی است نه وجود تکوینی. مسبب عبارت است از بیعی که به یک وجود انشایی موجود می‌شود. مشهور می‌گویند اشیاء انحایی از وجودات را دارند که یکی از آنها وجود انشایی است که با خود انشاء، منشأ که وجود انشایی دارد موجود می‌شود. مشهور قائلند حقیقت از شاء ایجاد المعنی باللفظ است یعنی فعل مباشری است و معنا فعل تسبیبی است و به سبب لفظ معنا ایجاد می‌شود -

مثلاً - تا (بعث داری) گفته شود معنایش که بیع دار است موجود می شود منتهی وجود بیع نه وجود عینی است و نه وجود ذهنی است و نه وجود اعتباری است بلکه فقط وجود انشایی است.

احتمال دوم احتمالی است که مرحوم آقای خوئی آن را در مقابل احتمال اول که به مشهور نسبت داده شده مطرح کرده است.

ایشان فرمودند: حقیقت انشاء عبارت از اعتبار و ابراز است از ابراز و لفظ به سب و از اعتبار به مسبب تعبیر می شود - مثلاً - با گفتن (بعثک داری بکذا) ملکیت این خانه را به مشتری اعتبار می کنم این اعتبار را با لفظ (بعثک...) ابراز می کنم این لفظ میرز است و آن اعتبار ملکیت، اعتبار متقوم به نفس معتبر است.

احتمال سوم احتمالی است که مرحوم آقای صدر آن را بیان کرده است و به مشهور نسبت داده است.

ایشان فرمودند: مراد از سبب انشاء است حقیقت انشاء هر چه که می خواهد باشد و مراد از مسبب حکم و امضاء عقلایی است - مثلاً - وقتی می گوئیم (بعثک داری بکذا) و انشاء بیع می کنیم عقیب این انشاء یک حکم عقلایی داریم به تملیک عین به عوض یا ملکیت این مال برای مشتری. این حکم عقلایی به تملیک مال را مسبب می گوئیم.

احتمال چهارم احتمالی است که به احتمال سوم نزدیک است و جامعی برای این دو احتمال قابل تصور است.

در این احتمال مراد از سبب انشاء است و مراد از مسبب امضاء و اعتبار و حکم شرعی است - مثلاً - با گفتن (بعثک داری بکذا) انشاء می کنیم بیع دار را و شارع به ملکیت مشتری نسبت به این دار حکم می کند به این حکم شارع به ملکیت مشتری در بیع مسبب گفته می شود.

مرحوم آقای صدر برای معنای سوم و چهارم جامعی بیان فرموده اند.

ایشان فرموده اند: مراد از سبب انشاء است و مراد از مسبب امضاء شارع است اعم از شارع عقلایی و شارع الهی.

بنابراین سبب مسبب یکی از چهار احتمال را دارد بحثی که ما داریم در این جهت

است که سبب و مسبب به کدام یک از این احتمالات معنای اسامی معاملات است. در احتمال چهارم همه موافقند که بیع به معنای مسبب به این معنا نیست زیرا مورد اتفاق است که در شریعت بیع معنای جدیدی پیدا نکرده است بلکه به همان معنای عرفی باقی مانده است پس احتمالش نیست که بیع برای سبب شرعی یا مسبب شرعی نامگذاری شده باشد.

مرحوم آقای خوبی قائلند که ممکن نیست بیع اسم برای مسبب به معنای چهارم باشد زیرا بنابراین معنا، در ادله امضائیه لغویت لازم می‌آید زیرا وقتی گفته شود (احل الله البیع) در صورتی که بیع را به معنای مسبب شرعی بگیریم معنایش (احل الله البیع الحلال) می‌شود که لغو است.

مرحوم آقای صدر می‌فرماید این محذور لازم نمی‌آید ولی این احتمال را نمی‌پذیریم زیرا مطمئن هستیم و همه اتفاق دارند که بیع اسم برای مسبب به معنای چهارم نیست.

در مورد احتمال اول گفته شد که یا این احتمال بی‌معنا است و یا به احتمال سوم برمی‌گردد (که مراد از مسبب امضاء عقلاء است). ما چیزی به نام وجود انشایی که نه وجود خارجی است و نه وجود ذهنی و نه وجود اعتباری، نمی‌شناسیم.

در مورد احتمال دوم، خود مرحوم آقای خوبی فرموده است این که گفتیم وجود سبب و مسبب، تسامحی است والا هیچ سببیتی در کار نیست بلکه دو موجود مستقل در کار است یکی اعتبار و دیگری ابراز - شاهدش این است که ما می‌توانیم ابراز کنیم و اعتبار نکنیم یا اعتبار کنیم و ابراز نکنیم - بله ایشان قائل است که به مجموع ابراز و اعتبار بیع می‌گویند.

بنابراین احتمال سوم می‌ماند این احتمال احتیاج به توضیح دارد. مرحوم آقای صدر معتقد است این که مشهور در آن اختلاف و نزاع دارند که آیا معاملات اسامی اسبابند یا اسامی مسبباتند به همین احتمال سوم محل بحث آنها است.

همان طوری که گفته شد در این احتمال سبب عبارت از انشاء است و مراد از مسبب حکم و امضاء عقلاء است.

مرحوم آقای صدر فرمودند حقیقت انشاء چیست؟ ولی فرمودند: در انشاء سه رکن

اساسی داریم: رکن اول لفظ (مانند بعث و اشتریت در بیع) و یا بدل لفظ (فعل و کتابت و اشاره) است. و رکن دوم اعتبار است وقتی گفتیم (بعث) ملکیت مشتری بر مالمان را اعتبار کردیم. اگر این اعتبار نباشد و شخص در مقام شوخی این لفظ را به کار ببرد انشاء حاصل نمی شود و رکن سوم قصد منشاء از اعتبار خودش برای تسبب به یک اعتبار فوقانی (= اعتبار عقلاء) است یعنی با گفتن (بعث) قصد می کنیم که در مرتبه فوق، عقلاء اعتبار ملکیت کنند. اگر این قصد تسبب را منشیء نداشته باشد انشاء محقق نمی شود.

مرحوم آقای صدر در دنباله کلامشان می فرمایند: بعد از تحقق انشاء در طولش یک اعتبار عقلایی داریم یا امضاء یا حکم عقلاء به تملیک عین به عوض در اعتبار عقلاء هست پس ما این انشاء را که فعل مباشری من است سبب می نامیم و آن اعتبار عقلایی یا امضاء عقلایی که فعل تولیدی من است یعنی باعث می شود که در طول این انشاء من امضاء عقلایی بر فعل من تطبیق کند مسبب می گوییم.

ما گفتیم حقیقت بیع تملیک عین به عوض است و این عنوان هم بر سبب و هم بر مسبب منطبق است یعنی تملیک عین به عوض حقیقتاً یک مصداقش سبب است و یک مصداقش مسبب است به عبارت دیگر شخصی که انشاء می کند دو فعل دارد یک فعل مباشری دارد که انشاء است و ما از آن به سبب تعبیر می کنیم و یک فعل تسبیبی دارد که همان اعتبار عقلایی است و ما از آن به مسبب تعبیر می کنیم، و هر دو (= هم انشاء و هم اعتبار) مصداق تملیک عین به عوض می باشند.

مرحوم آقای صدر می فرمایند: این مطلب ذکر شده به نظر دقی است ولی به نظر مسامحی عرفی سبب و مسبب را دو شیء مستقل نمی بینند بلکه حقیقت سبب و مسبب به دید مسامحی عرفی یک شیء است و آن یک شیء نامش بیع است.

اگر بگوییم: دید مسامحی به چه دردمان می خورد؟ می گوییم: ما الان دنبال مسماً هستیم و تسمیه کار عرف است و همین دید مسامحی عرفی همیشه در باب تسمیه کافی است وقتی دید مسامحی عرف سبب و مسبب را یکی دید یک اسم برای مجموع انتخاب می کند و اسم این مجموع را بیع می گذارد.

در واقع مرحوم آقای صدر دو ادعا دارند:



ادعای اول این است که اگر به دید دقی نظر کنیم هم سبب و هم مسبب مصداق بیع می‌باشند به عبارت دیگر هم فعل مباحثی شخص مصداق بیع است و هم فعل تسبیبی مصداق بیع است و ادعای دوم این است که اگر به دید مسامحی عرفی نظر کنیم — که این نظر در باب تسمیه به درد می‌خورد — عرف مسامحهٔ مجموع سبب مسبب را یک شیء می‌بیند و نام مجموع را بیع می‌گذارد.

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم، اشکالی که برایشان وارد می‌باشد این است که اگر اعتبار و امضاء عقلایی یا اعتبار و امضاء شرعی خودش مصداق بیع باشد باید بتوانیم بیع را به شارع یا عقلاء اضافه نموده و به آنها نسبت دهیم و حال این که این اضافه بالوجدان صحیح نیست یعنی در جایی که شخصی خانه‌اش را می‌فروشد بیع حقیقتاً به این شخص فروشنده استناد داده می‌شود و گفته می‌شود: (باع فلان داره بکذا) و در این فرض نادرست است که گفته شود: (باع الشارع داره بکذا) یا (باع العقلاء داره بکذا) و حال این که اگر واقعاً اعتبار و امضاء عقلایی یا شرعی مصداق بیع باشد باید این استناد درست باشد که در احراق این استناد درست است یعنی هم درست است که احراق به فاعل بالتسبیب نسبت داده شود و گفته شود (احرق زید دار عمرو) و هم درست است که احراق به فاعل بالمباشرة نسبت داده شود و گفته شود: (احرق النار دار عمرو).

اشکال دوم بر کلام مرحوم صدر این است که ایشان می‌فرماید: مسبب آن اعتبار و امضاء عقلایی است — مانند — وقتی کتابی را به شما می‌فروشیم در عالم عقلاء چیزی که از آن تعبیر به مسبب می‌کنیم که در وراء ایجاب و قبول که دو انشاء است، محقق می‌شود، بناء عقلایی است. اگر دو نفر با هم نقل و انتقال یک مال را با خصوصیات و شرایط بیع انشاء کنند بناء عقلاء مبتنی است بر این که آن مال اعتبار ملکیت برای مشتری می‌شود که این که ثمن اعتبار ملکیت برای بایع می‌شود.

امر دیگری که غیر از بناء عقلاء داریم عبارت از خود ملکیت این کتاب است که قبل از انشاء ملکیت عقلایی برای بایع است و بعد از انشاء این ملکیت برای مشتری است.

این دو امر در عالم وجود دارد. اشکال ما بر مرحوم آقای صدر نیست این که شما

می‌فرمایید مسبب اعتبار عقلایی است مرادتان از مسبب کدام یک از این دو امر است آیا مراد بناء عقلایی بر ملکیت است یا مراد نفس این ملکیت اعتباری است که بعد از بیع برای مشتری حاصل است.

اگر مراد از مسبب بناء عقلاء باشد دو اشکال وارد است اشکال اول این است که بناء عقلاء الان حادث نشد بلکه یک امری است که از ابتداء بوده است و ارتباطی به بیع من ندارد من چه بیع بکنم چه نکنم این بناء عقلاء هست پس این بناء عقلاء مسبب از بیع من نیست.

اشکال دوم این است که اگر فرض کنیم بناء عقلاء مسبب از انشاء من است و حقیقت بیع تملیک عین به عوض است این بناء عقلاء بالوجدان مصداق تملیک عین به عوض نیست.

بنابراین اگر مراد شما از مسبب بناء عقلاء باشد درست نیست.

و اگر مراد شما از مسبب ملکیت عقلاییه باشد که بعد از انشاء برای مشتری حاصل می‌شود بلکه با این انشاء من این ملکیت حاصل می‌شود ولی اشکال این است که ملکیت عقلاییه حاصله برای مشتری قطعاً مصداق مفهوم بیع (= تملیک عین به عوض) نیست. پس مرحوم آقای صدر که می‌فرماید: مسبب عقلایی مصداق بیع است از دو حال خارج نیست یا مراد از آن بناء عقلایی است و یا مراد ملکیت عقلاییه است و هر کدام که باشد اشکال دارد.

اشکال سوم بر کلام مرحوم آقای صدر این است که ایشان می‌فرماید به دید دقی سبب و مسبب دو چیز است ولی به دید مسامحی عرفی سبب و مسبب در کار نیست و این دو یک شیء هستند و چون در بحث ما دید مسامحی بدر می‌خورد — زیرا واضح این الفاظ معاملات عرف عامه است این عرف یک اسم و یک مسمی می‌بیند — بنابراین ما یک شیء داریم و آن را بیع می‌نامیم. اشکال این کلامشان این است که در دید عرفی فقط انشاء دیده می‌شود و بناء عقلایی و اعتبار عقلایی و ملکیت عقلاییه در دید عرفی معقول عنه است و این نکته فرق دارد با این که بگوییم عرف دو تا را یکی می‌بیند. پس عرف چیز جزء انشاء نمی‌بیند و همین انشاء را به نام بیع نامگذاری می‌کند.

در نظر ما اسامی معاملات اسامی اسباب هستند نه اسامی مسببات و نه اسامی مجموع اسباب و مسببات. بیع همان انشایی است که از بایع صادر می شود و شراء انشایی است که از مشتری صادر می شود و در همه عقود ما دو انشاء داریم. این نظر با نظر مرحوم آقای خوئی یکی است و این که مرحوم آقای خوئی فرمودند اسامی معامله اسامی مجموع سبب و مسبب است مرادشان همان انشاء است که به مجموع اعتبار و ابراز اطلاق می شود. بنابراین به مجموع انشاء بایع و انشاء مشتری بیع گفته نمی شود بلکه به انشاء صادر از بایع بیع اطلاق می گردد.

اشکال: بنابر فرموده‌ی شما اگر بایع انشاء نمود و مشتری قبول نکرد باید بیع واقع شده باشد.

جواب: ما گفتیم حقیقت بیع تملیک عین به عوض است و مراد ما از تملیک، تملیک به حمل شایع است و این تملیک وقتی محقق می شود که متعاقب به قبول باشد لذا اگر مشتری قبول نکرد حقیقت بیع محقق نمی شود.

جهت ششم: آیا اسامی معاملات اسامی اسباب صحیح‌اند یا اسامی برای اعم از صحیح و فاسد می باشند.

مراد از صحت و فساد، صحت و فساد عقلایی است نه صحت و فساد شرعی، زیرا شارع مقدس معنای مستقلی برای اسامی معاملات ندارد.

در این مسأله بعضی اعمی شده‌اند و بعضی صحیحی، و بعضی مانند مرحوم آقای خوئی اظهار نظر نکرده‌اند، زیرا چه برای صحیح عندالعقلاء وضع شده باشد و چه برای اعم، ثمره عملی ندارد زیرا همین که گفتیم برای صحیح شرعی وضع نشده است کافی است ولو برای صحیح عقلایی وضع شده باشند در صورت شک در اعتبار صیغه در نزد شارع به اطلاق (احل الله البیع) تمسک می کنیم زیرا فرض این است که در بیع صحیح عندالعقلاء صیغه معتبر نیست.

مرحوم آقای صدر قائلند که موضوع له اسامی معاملات، اسباب اعم از صحیح و فاسد می باشد وقتی می گوئیم بیع یعنی انشاء بیع. و این انشاء گاهی صحیح است و گاهی فاسد. - مثلاً - اگر بیع از شخص سفیه یا صبی غیر ممیز صادر شود فاسد است

ولی اگر از بالغ یا رشید صادر شود صحیح است.

مرحوم آقای صدر می‌فرماید که از وضع اسامی معاملات برای صحیح اشکال لازم می‌آید و آن اشکال این است که اگر اسما معاملات برای صحیح وضع شده باشد از دو صورت خارج نیست صورت اول این است که مفهوم (الصحیح) در مسمای معامله اخذ شده باشد - مثلاً - بیع وضع شود برای تملیک عین به عوض که صحیح باشد. و صورت دوم این است که در مسمای واقع صحیح اخذ شود یعنی اجزاء و شرایط معتبره در مسمای اخذ شود. ایشان می‌فرماید هر دو صورت اشکال ندارد.

صورت اول اشکال این است که وقتی اسامی معاملات مانند بیع را می‌شنویم مفهوم (الصحیح) به ذهن ما نمی‌آید.

اشکال صورت دوم این است که لازم می‌آید از یک جامعه تا جامعه دیگر و از یک زمان تا زمان دیگر معنای بیع متغیر باشد - مثلاً - فرض کنیم در قدیم صیغه در بیع معتبر بوده است و امروز که صیغه در بیع معتبر نیست معنای بیع عوض شده باشد. معنای بیع قبلاً (تملیک عین به عوض مقارناً بالصیغه) بوده و امروز معنای آن (تملیک عین به عوض) باشد در حالی که ما بالوجدان می‌بینیم که معنا و مفهوم بیع در تمام جوامع و تمام زمان‌ها یکی است.

بنابراین با اشکال در هر دو صورت معلوم می‌شود که موضوع له اسامی معاملات اعم از صحیح و فاسد می‌باشد.

ما با اشکال مرحوم آقای صدر و نتیجه کلام ایشان موافق نیستیم. زیرا درست است که مفهوم صحیح در موضوع له اسامی معاملات اخذ نشده است اما این که هر جزء و شرط هم در تعریف اخذ بشود مبنی بر فرمایش ایشان است که باید جامع بین افراد صحیح جامع مرکبی باشد. ما می‌توانیم جامع بسیطی را فرض کنیم که بر همه بیع‌های صحیح منطبق باشد - مثلاً - می‌گوییم حقیقت بیع تملیک عین به عوض است.

بنابراین می‌توانیم جامع بسیطی را معامله را تصور کنیم که اجزاء و شرایط در آن اخذ نشود و این تملیک در عرف‌های مختلف بر ما هو المتعارف منطبق می‌شود که اجزاء و شرایط شان یا سه و یا چهار و یا شش جزء می‌باشد، مانند ناهی از منکر در

صلاة که تاره بر چهار جزء و تاره بر هشت جزء و تاره بر شانزده جزء منطبق می شود. بنابراین می توانیم شقی ثانی در کلام مرحوم آقای صدر را انتخاب کنیم بدون این که اشکال ایشان بر ما وارد شود.

ما معتقدیم که در ارتکازات عرفیه اسباب صحیحه مسمای این اسامی معاملات هستند زیرا حقیقتاً اسم معامله از معامله فاسده صحت سلب دارد.

نکته قابل ذکر این است که چه قائل شویم به وضع اسامی معاملات برای اسباب صحیح و چه قائل به وضع آنها برای اعم شویم هنگام شک در شرطیت یا جزئیت چیزی شرعاً می توانیم به اطلاق (احل الله البیع) تمسک نماییم ولی اگر شک در شرطیت و جزئیت چیزی عند العقلاء داشته باشیم نمی توانیم به اطلاق لفظی تمسک کنیم.

نتیجتاً در اسماء عبادات و هم در اسماء معاملات قائل به وضع برای صحیح شده ایم.