

هو العليم

تنبيهات مفاهيم (۱)

و نقد نظريه مرحوم آقاياء عراقى در تقرير محل

نزاع مفاهيم

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهيم -

جلسه هفتم

استاد

آية الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهراني

قدس الله سره

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

عرض شد باب مفاهیم به این عنوان که آقایان مطرح کردند و فقط شرط و صفت و غایت و امثال ذلک را به عنوان باب قیود در نظر گرفته‌اند به نظر موجّه نمی‌آید، بلکه بهتر است تمام مدالیل التزامیه را در باب مفاهیم داخل کنیم؛ منتها با همان شرطی که ذکر شد، که البتّه باز هم صحبتش پیش خواهد آمد. در اینجا تنبیهاتی در ذیل بحث‌های گذشته به نظر می‌رسد.

تنبیه اول؛ محل نزاع در باب مفاهیم

دیدگاه مرحوم آخوند

در تنبیه اول مرحوم آخوند محل نزاع را در باب مفاهیم در عقدالوضع گرفته‌اند. به این بیان که آن قیدی که در ناحیه موضوع لحاظ شده است منشأ اختلاف در اخذ به مفهوم و عدم اخذ به مفهوم

است^۱. مثلاً در قضیه «إن جاءك زيد فأكرمه» این
مجیی که بر زید مترتب شده است محل اختلاف در
اخذ به مفهوم و عدم اخذ به مفهوم است. اگر مجیء
را دخیل در تعلق حکم و جوب اکرام به زید بدانیم
یک صورتی دارد و اگر دخیل ندانیم صورت دیگری
دارد. حالا اگر دخیل بدانیم چه نوع دخالتی است؟
اینها مسائلی است که در ناحیه عقدالوضع مطرح
می شود.

دیدگاه مرحوم آقاضیاء عراقی

در مقابل ایشان مرحوم آقاضیاء از باب بناء عقلا
بر حذریّت از لغویّت در کلام، که هر قیدی را که
عقلا در باب محاورات می آورند، آن قید را دخیل در
تعلق حکم می دانند، نزاع را در ناحیه عقدالحمل
گرفته اند.^۲ به این بیان که لاشکّ و لاشبهة در اینکه
هر قیدی که در ناحیه عقدالوضع و موضوع قضیه
حمله آورده شود، قطعاً در ترتب حکم بر آن
موضوع دخالت دارد و اگر ما این دخالت را ملغی

۱. كفاية الأصول، ص ۱۹۸.

۲. نهاية الأفكار، ج ۲، ص ۴۷۰.

بدانیم لغویّت کلام حکیم لازم می آید. بنابراین در جمله «**إن جاءک زید فأکرمه**» قطعاً مجیء زید دخالتی در ترتّب وجوب اکرام بر زید دارد، و اگر دخالت نداشته باشد در این صورت این قید لغو خواهد بود. یعنی اگر مجیء زید و عدم مجیء زید در ترتّب وجوب علی السّوی بود چرا دیگر شارع یا متکلم مجیء را آورد؟! می گفت: «**یجب اکرام زید**»، دیگر «**إن جاءک زید**» را برای چه بگویند؟! و لهذا حذراً عن اللغویّة فی کلام الحکماء و البلغاء و بطریق الأولویّة الشارع، اگر قیدی در ناحیه عقدالوضع آورده شود، قطعاً در ترتّب حکم بر این موضوع دخالت دارد.

إنّما الکلام در اینکه آنهایی که قائل به اخذ به مفهوم هستند، حکم در ناحیه محمول را به عنوان سنخ الحکم و به عنوان طبیعت مطلقه می دانند و آنهایی که قائل به اخذ به مفهوم نیستند حکم را حکم شخصی یا طبیعت مهمله می دانند.

فرق بین طبیعت مطلقه و طبیعت مهمله در این است که در اطلاق، جهت عموم و جهت استیعاب تمام مصادیق لحاظ شده است؛ مثلاً وجوب اکرام به

جميع أنحاء و به طور مطلق و در همهٔ ازمه و در همهٔ شرائط به نحو اطلاق مترتب بر مجيء زيد است. اگر مجيء زيد منتفی باشد آن وجوب اطلاقي اکرام هم منتفی می شود. این می شود مفهوم. و همین طور قائلین به مفهوم، در «**إن جاءك زيد فأكرمه**» سنخ الحكم را معلق بر مجيء می کنند نه خصوص وجوب اکرام مقید بر مجيء را. یعنی اصلاً اکرام به تمام سنخیه و به تمام أنحاء معلق بر مجيء است، نه اکرام خاص که شخص باشد. پس قائلین به مفهوم در ناحیه عقدالحمل، آن حکم را سنخ الحكم یا طبیعت مطلقه می دانند که **عند عدم المجيء ينتفی اصل الوجوب و یبقی زيد بلا اکرام**. مسئله را به این نحو مطرح کردند.

بنابراین بر طبق نظریهٔ مرحوم آقاضیاء می توانیم کلام مرحوم آقای بروجردي - رحمة الله علیه - را هم به همین سیاق حمل کنیم. چون ایشان از باب حذریّت عقلاء از لغویّت کلام حکیم در باب عقدالوضع، قیدی را که متکلم در قضیهٔ خود می آورد، در ترتب آن حکم دخیل می دانستند که

مطلب قبلاً عرض شد. بناءً علی هذا ایشان را به آن نتایج و آثار و مقتضیاتی که بر مبنای مرحوم آقاضیاء پیش می آید ملتزم می کنیم.

نقد نظریه مرحوم آقاضیاء

در مفاد کلام ایشان نظر من جهات:

اشکال اول: آیا هر قیدی در ترتب حکم دخیل است؟

اولاً، در اینکه شما هر قیدی را که متکلم در کلام بیاورد در ترتب حکم دخیل می دانید، اشکال است. مگر هر قیدی دلالت بر دخالت می کند؟! ممکن است بسیاری از قیودی که متکلم، چه در ناحیه عقدالوضع و چه در ناحیه عقدالحمل می آورد، قید تأکیدی باشند. ممکن است بسیاری از قیودی را که متکلم در کلام خود می آورد، عنوان مشیر و مرآت از یک عنوان کلی باشند.

مگر شما نمی گوید که در باب مفهوم موافقت آن قیدی که متکلم در ناحیه عقدالوضع آورده است عنوان مشیر است؟! مثلاً در جمله ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا

أُفٍّ^۱ در اینجا حرمت ﴿أُفٍّ﴾ به لحاظ عنوان هتک حرمت والدین است که یکی از مصادیق هتک حرمت است و به طریق اولویّت حرمت ضرب و ماشابهها هم اثبات می‌شود. اینکه شما در اینجا قول به ﴿أُفٍّ﴾ را قید حرمت قرار داده‌اید، آیا این قول دلالت می‌کند که صرف قول در ترتّب حرمت بر ﴿أُفٍّ﴾ مدخلیّت دارد یا اینکه قول به عنوان یک عنوان مشیر و مرآت از یک عنوان کلی که هتک احترام است، در نزد شارع ملاحظه شده است؟ قطعاً به عنوان مشیر است. و کم له من نظیر که شارع یک قید را نه به لحاظ خصوصیت آن بلکه به لحاظ مرآتیت لحاظ کرده است.

من باب مثال یکی از موارد آن حدّ ترخص است. در یک روایت داریم اگر صدای اذان به گوش نرسد آنجا حدّ ترخص است. در یک روایت دیگر داریم که اگر جُدران شهر دیده نشود، حدّ ترخص است. شما چطور جمع بین روایتین می‌کنید؟ عدم رؤیت دیوارهای شهر بسیار متأخّر از عدم استماع اذان

۱. الإسراء (۱۷) آیه ۲۳.

است. قطعاً در اینجا رؤیت جدران و استماع اذان، عنوان مشیر است از ابتعاد از شهر به ابتعاد عرفی، که این ابتعاد را شارع به دو عبارت بیان کرده است. و حدّ این ابتعاد را همان حدود عرفی فصلِ عن البلد قرار داده است؛ منتها با این دو عبارت. این عنوان، عنوان مشیر است.

عنوان مشیر زیاد داریم. در قضایا و در روایات زیادی داریم که خصوصیت قید در آنجا مدخلیت ندارد بلکه همان جهت مرآتیت است. من باب مثال اگر پدری به فرزندش بگوید: «اگر امروز فلان شخص را دیدی حتماً به او بگو که فلان عمل را انجام بدهد، مبادا امروز از او ترک شود»، آیا شما در این «دیدن» مدخلیتی در ترتّب ابلاغ می‌دانید یا اینکه این «دیدن» عنوان مشیر است؟ حالا اگر آن شخص تلفن بزند و فرزندش این مطلب را به او نگوید، مستدلاً به اینکه من که او را ندیدم، پس این حرف را هم به او نزدم آیا مستوجب عقاب نیست؟! مستوجب عقاب است.

اینکه می‌گوید: «اگر او را دیدی به او فلان مطلب را بگو»، این عنوان دیدن یک عنوان مشیر به یک

مصدق کلی است که آن مصداق کلی، ارتباط است. یعنی اگر تو با او ارتباط برقرار کردی باید این حرف را به او بزنی. اگر با دیدن شد با دیدن، اگر تلفنی شد با تلفن، اگر با نامه شد با نامه، اگر با واسطه شد با واسطه؛ علی‌ایّ تحوکان این مطلب باید به او ابلاغ شود، اگر هیچ کدام هم میسور نشد خب میسور نشد. پس در ترتّب حکم بر این موضوع، مدخلیت قید لحاظ نشده است و عقلاء که قیدی را در کلام می آورند به لحاظ‌های عدیده‌ای می آورند. در کجا به لحاظ مدخلیت قید در ترتّب موضوع آورده‌اند تا اینکه شما مطرح کنید که ترتّب حکم بر موضوع در عقدالوضع مفروغٌ عنه است و صحبت در عقدالحمل است؟! این حرف غلط است!

اشکال دوم: آیا مدخلیت قید در حکم، لزوماً باید

به نحو علت تامه باشد؟

ثانیاً، مگر مدخلیت حکم بر موضوع به لحاظ قید، حتماً باید مدخلیت علی باشد؟! ممکن است به صرف حکمت باشد، به صرف جهتی غیر از جهت علی باشد. وانگهی این مدخلیت علی آیا به نحو علت تامه است یا به نحو علت ناقصه است؟ کجای این قید

چنین مطالبی را می‌رساند؟! آیا وجوب اکرام زید از باب علیّت تامّه مترتب بر مجیء است یا نه، وجوب اکرام زید اگر هزار علت داشته باشد، یکی از عللش آمدن است. اکرام زید واجب است، منتها ما از باب اینکه زید خیلی نازپرورده نشود، خیلی خودش را لوس نکند می‌گوییم اگر آمد اکرامش کن، ولی اکرام به حال خودش باقی است.

اشکال سوم: خلط بین اطلاق و اهمال

ثالثاً، شما نزاع را در ناحیه عقدالحمل گرفتید و طبیعت را طبیعت مهمله گرفتید، اما تا وقتی طبیعت مهمله متشخص نشود از باب کل شیء ما لم يتشخص لم يوجد، امکان تعبّد به آن معنا ندارد. طبایع مهمله را همیشه در لابشرط مقسمی لحاظ می‌کنند، نه در لابشرط قسمی که طبیعت مطلقه باشد. در لابشرط مقسمی که کلمه را تقسیم می‌کنند؛ الكلمة اما اسمٌ او فعلٌ او حرفٌ، در اینجا می‌گویند: طبیعت، طبیعت مهمله است. نفس الكلمة لحاظ است، خود کلمه لحاظ است، خصوصیت مقیده در اینجا لحاظ نشده است. آن می‌شود طبیعت مهمله که در لابشرط مقسمی است.

اما در لابلش شرط قسمی که خود خصوصیت کلمه لحاظ شده است، در آنجا طبیعت، طبیعت مطلقه است. در آنجا اگر من بگویم: یک اسمی را بیاور، شما هر اسمی را می‌توانید بیاورید. این می‌شود مطلقه. در آنجا اگر مولا بگوید: «**ایتنی بماء**» شما هر آبی را از باب طبیعت مطلقه می‌توانید بیاورید.

اما طبیعت مهمله در آنجایی است که نفس السیلان مورد تقسیم و مقسم واقع می‌شود اما اگر نفس السیلان به طبایع مشخصه منقسم شد، هر طبیعتی در آن حدود ماهوی خودش دیگر مطلق می‌شود، و همه اقسام آب‌ها را دربر می‌گیرد، و در مثال کلمه، همه اقسام اسماء و افعال و حروف را شامل می‌شود.

و به عبارت دیگر طبیعت مهمله از باب اسم جنس مبهم و مجمل است. امکان ندارد که یک حکم مبهم یا یک موضوع مبهم در مقام ابهام، حکم یا متعلق حکم واقع شود؛ چه در ناحیه عقدالوضع و چه در ناحیه عقدالحمل، در هر دوی اینها علی‌السواء است. امکان ندارد که شارع حکمی را بر موضوع مهمل

مترتب کند و امکان ندارد شارع حکم مهملی را بر یک موضوع مطلق مترتب کند؛ هر دو طرفش محال است و امکان ندارد. چطور مکلف اتیان کند؟!

اگر شارع حکمی را بر موضوعی معلق کند و آن حکم را مشخص نکند، این حکم طبیعت مطلقه می‌شود و از اهمال درمی‌آید. و اگر شارع وجوب عتق را بر رقبه معلق کند و در این وجوب عتق، مؤمنه را دخالت ندهد این رقبه، مطلقه است و مهمله نیست؛ طبیعت، طبیعت مطلقه است. پس خلط بین اطلاق و اهمال موجب شده است که ایشان حکم در ناحیه عقدالحمل را از باب طبیعت مهمله دانستند و ترتب آن را بر این عقدالوضع موجب قول به عدم اخذ به مفهوم قرار دادند.

اشکال چهارم: سازگار نبودن لحاظ قیدیّت در

ناحیه عقدالوضع، با قول به عدم مفهوم

رابعاً، مسئله بسیار دقیق و مهمی که اینجا مطرح می‌شود این است که شما دخالت عقدالوضع را در ترتب حکم مفروغ^{عنه} فرض کردید؛ یعنی چه قائلین به مفهوم و چه قائلین به عدم مفهوم، در اینکه قطعاً این عقدالوضع در ترتب حکم بر آن موضوع دخیل

است، شکی ندارند. بسیار خوب، حالا سؤال ما از شما این است که اگر ما قائل به عدم مفهوم باشیم و قرار باشد که عقدالوضع در ترتب حکم دخالت داشته باشد، شما باید در صورت عدم مجیء، در این وجوبی که الآن بار شده است، یعنی وجوب اکرام بر مجیء زید، به یکی از این دو حرف متعهّد و ملتزم شوید:

حرف اول اینکه وجوب اکرام در عدم مجیء برداشته می‌شود و این از عدم مفهومی درمی‌آید و قائل به مفهوم همین را می‌گویید. سؤال ما این است که در عالم ثبوت در صورت عدم مجیء آیا وجوب اکرام هست یا نیست؟ اگر می‌گویید: وجوب اکرام در عدم مجیء نیست، اینکه دیگر همان قول به مفهوم است. مفهومی‌ها می‌گویند: در صورت مجیء وجوب اکرام ثابت است و در صورت عدم مجیء وجوب اکرام برداشته می‌شود و دیگر اکرام واجب نیست. مگر غیر از این است!؟

حرف دوم اینکه اگر گفتید خیر، باز هم وجوب در عالم ثبوت با عدم مجیء به حال خودش باقی

است.

پس این حرف شما با این حرف که قید دخالت در ترتب حکم دارد تنافی دارد. پس در عالم ثبوت یا با عدم مجیء، اکرام برداشته می شود که این همان قول به مفهوم است، درحالی که ما قائل به عدم مفهوم هستیم و یا وجوب اکرام به حال خودش باقی است؛ پس دخالت قید در اینجا چه شد؟! این قید در اینجا چه کاری کرد؟! در این صورت لغویت قید لازم می آید. پس مفروغ عنه بودن قید از کجا پیدا شد؟! و این اشکالی است که ایشان هیچ گونه مفری از آن ندارند که لحاظ قیدیّت در ناحیه عقدالوضع و مفروغیّت، با قول به عدم مفهوم به هیچ وجه سازگار نیست.

دیدگاه مختار

بنابراین می توانیم بگوییم: حق در اینجا با مرحوم آخوند است و هرچه بخواهد پیدا شود، در ناحیه عقدالوضع پیدا می شود و نزاع در این است که آیا این عقدالوضع دخالتی در ترتب حکم دارد یا ندارد؟ قائلین به مفهوم می گویند که عقدالوضع دخالت دارد، یعنی بوجوده یثبت الحکم و بانتفائه یتنفی. و

قائلین به عدم مفهوم قائل هستند به اینکه بوجوده
یثبت الحکم و بانتفائه ساکت است، نمی دانیم که آیا
در عالم اثبات حکم مترتب است یا مترتب نیست.
باید به ادله رجوع کرد؛ عمومات یا اصول عملیه.
هرچه آنها حکم کردند باید به آن عمل کرد. اینها
قائل به عدم مفهوم هستند.

تنبيه دوم؛ مداليل التزاميه، لازمه کلام

تنبيه دوم اینکه در مدلول التزامی عرض شد که
کلام یک دلالتی بر آن مدلول التزامی دارد؛ چه متکلم
قاصد مداليل التزاميه باشد یا نباشد؛ چه مرید مداليل
التزاميه باشد یا نباشد. و از همین باب است لوازمی
که بر مبانی علمی علماء در تقریراتشان گرفته
می شود و توالی فاسدهای که بر آن مبانی مترتب
می شود، پس تمام اینها از دلالات التزامیه کلام بر
مداليل خودشان است. درحالی که قطعاً اگر آن
شخص، مطلع بر آن توالی فاسده بود هیچ وقت به
منطوق تلفظ نمی کرد. لازمه کلام، اثبات مداليل
التزاميه است.

مثلاً در آیتین حمل ﴿وَحَمَّ لُّهُ﴾ وَفِضْلُهُ تَلْثُونَ

شَهْرًا ﴿١﴾ و ﴿وَأَلْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَىٰ كَامِلَىٰ ۖ إِنَّ كَامِلَىٰ ۖ﴾ ٢ ، اقل حمل استفاده می‌شود. یعنی از انضمام منطوقی این دو آیه مدلول التزامی اقل حمل اقتضاء می‌شود. و عرض شد که در هر دلالت التزامیه‌ای، دلالت عقلیه شرط است و آقایانی که گفتند خود لفظ دلالت دارد، در اینجا محل تأمل است. پس خود این کلام با دلالت عقلیه، اقل حمل را اقتضاء می‌کند، چه متکلم به این آیتین مرید باشد یا نباشد. از انضمام منطوقی این دو آیه مدلول التزامی اقل حمل اقتضاء می‌شود.

توالی فاسده‌ای که بر منطوق‌های آقایان بار می‌شود هم از همین قبیل است.

احراز اراده جدی متکلم، شرط اخذ به مدلول التزامی کلام

بله، همان‌طور که عرض شد باید در مقام بیان، اراده جدی متکلم در اخذ به مدلول التزامی احراز شود. و لذا در باب اقرار فرموده‌اند: تا اراده مقرر به

١. سوره أحقاف (٤٦) آیه ١٥.

٢. سوره بقره (٢) آیه ٢٣٣.

مداليل التزامي كلام احراز نشود، نمي توان مقرر را ملتزم و ملزم به آنها نمود؛ مگر اينکه قرائن حالیه و قرائن مقالیه به نحوی باشد که مقرر را در حين اقرار، ملزم به اراده آن مداليل کرده باشد.

اين بحث چون بحث اصولي است و ممهّد برای اخذ به مطلقات و منطوقات و مداليل التزامیه شارع است و چون شارع را مطلع بر جميع جوانب آن منطوق می بينيم و او را حکيم علی الإطلاق در اخذ به جميع لوازم آن منطوق به حساب می آوريم، موجب می شود صرف دلالت التزامیه کلام بر مداليل التزامي را کاشف از اراده جدی متکلم در مقام بيان بشماريم و ديگر احراز اراده و التفات متکلم را در مقام بيان به مداليل التزاميه لازم نمی دانيم.

پس فرق بين مداليل التزاميه در کلام شارع و سنت و روايات و آيات و بين مداليل التزامیه در کلام غير شارع از کلام بلغا در اين است که احراز مداليل التزاميه از روی قرائن حالیه و مقالیه در کلام غير شارع لازم است ولی در کلام شارع لازم نيست.

تنبیه سوم؛ یکسان بودن ملاک مفهوم

اولویّت و تنقیح مناط

تنبیه سوم این است که آن طور که مطرح کرده‌اند در باب مفهوم موافقت، منطوق را در ناحیه عقدالوضع دلیل بر یک عنوان کلی به نحو اولویّت قرار داده‌اند. در ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ﴾^۱ قول به افّ و تکلم به افّ را مرآت از یک عنوان کلی هتک حرمت به نحو اولویت در ضرب و شتم قرار داده‌اند.

ملاک مفهوم اولویت

ملاک برای اولویت و ترتّب حکم در اولویت چیست؟ اگر ما ملاک را عقل بدانیم یعنی بگوییم که عقل در اینجا حاکم به ترتّب حکم در صورت اولویّت در ناحیه عقدالحمل است، بنابراین باید عقل را حاکم بدانیم در ترتّب حکم بر عقدالوضع به یک عنوان کلی و مرآت کلی از یک عنوانی که شامل مصادیق عدیده‌ای خواهد شد؛ چه به نحو اولویت و چه به نحو تساوی.

یعنی اگر ما قول به افّ را دخیل در ناحیه ترتّب حمل بر آن ندانیم بلکه عنوان و مرآت یک امر کلی

۱. الإسراء (۱۷) آیه ۲۳.

بدانیم، دیگر فرقی بین اولویت و بین تساوی نخواهد بود. همان ملاکی که حکم را در ناحیه اولویت مترتب می‌کند، همان ملاک، حکم را در ناحیه تساوی هم مترتب می‌کند. به این می‌گویند تنقیح مناط.

ملاک تنقیح مناط

پس تنقیح مناط این است که ما آن قید ملحوظ در قضیه را، عنوان مشیر از یک موضوع کلی دامصادیق متعدده بدانیم. آن مصادیق یا با خود آن عقدالوضع، مساوی هستند؛ یا اینکه اشد هستند و اولویت دارند و این غیر از قیاس است. در قیاس، خود موضوع تفاوت پیدا می‌کند اما در اینجا عنوان کلی، موضوع واقع شده است.

من باب مثال در باب طهارات، معفو بودن دم به اندازه یک درهم بغلی در روایات آمده است. در کلام فقها اختلاف است که اگر با این دمی که کمتر از درهم بغلی است، مایع دیگری مخلوط و ممزوج بشود آیا آن هم معفو است یا معفو نیست؟ در اینجا دو قول است:

یک قول، قول به عدم معفویت است. به این بیان که آن حکمی که روی دم آمده به لحاظ اصل النجاسة آمده، ولی در اینجا متنجس داریم، نجس که نداریم. وقتی که متنجس شد حکم فرق می کند. بنابراین اگر دم کمتر از درهم بغلی باشد اما با یک مایع دیگر ممزوج شده باشد این متنجس است و چون در باب متنجس روایت نداریم و دلیل موجود نیست، بنابراین یک قطره اش هم مانع از صلاة است.

آنچه به نظر می رسد این است که ظاهراً این مسئله هم داخل در مسئله مانحن فیه است. یعنی مانعیت صلاة که به بیشتر از درهم بغلی تعلق گرفته، به دم تعلق گرفته است. یعنی آن جهت دموی و آن جهت ماهوی دموی باعث شده است که مانعیت روی آن رفته باشد و متنجس از نقطه نظر نجاست، بالأولویة قابلیت اخذ کمتر از درهم بغلی را دارد؛ مثل ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا ۙ أَفٌۙ﴾^۱ است و این از باب قیاس نیست. این غیر از آن بابی است که امام صادق علیه السلام به ابوحنیفه فرمودند که آیا منی أنجس

۱. الإسراء (۱۷) آیه ۲۳.

است یا بول. بول اصلاً موضوعاً با منی تفاوت دارد و قیاس أحدهما بالآخر قیاس مع الفارق است. ولی در اینجا حکم روی موضوع واحد رفته است. موضوع، خون و خون مخلوط است؛ دم ساذج و دم مختلط است. و قطعاً بالحکم العقلی دم مختلط از نظر نجاست، نجاستِ اخفّ از دم خالص و ساذج را دارد. این قیاس نیست.

و لهذا چه ما قائل به اولویت باشیم یا قائل به اولویت نباشیم، در اینجا از باب تنقیح مناط اخذ به مفهوم می‌شود، و حکمی که در معفوئیتِ مادون درهم بغلی در دم ساذج و دم خالص است، روی دم مختلط هم بلاشکال حمل می‌شود و این همان تنقیح مناط است. چه شما آن را اخذ به مفهوم موافقت بگیرید یا تنقیح مناط و ملاک بگیرید باز همین است، فرق نمی‌کند.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ