

هو العليم

تداخل اسباب و مسببات (۸)

بررسی نظر مرحوم آقاضیاء در منشأ شک در تداخل و

عدم تداخل اسباب و مسببات

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهیم -

جلسه سی و یکم

استاد

آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدس الله سره

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

در احراز تداخل و عدم تداخل در صورتی که قرائن خارجی و وجود داشته باشد مطلبی نیست، حتی قائلین به تداخل در صورت وجود قرائن خارجی، ملزم به قبول عدم تداخل خواهند بود و همین طور بالعکس.

بحث در آنجایی است که مسئله مشتبه باشد و ما ندانیم که آیا شارع تکالیف متعدده و مکلف به متعدد را خواسته یا اینکه مکلف به، خارجاً واحد است.

تقسیم بندی منشأ شک در تداخل و عدم

تداخل توسط مرحوم آقاضیاء

مرحوم آقاضیاء در اینجا مطلب را به سه صورت

تقسیم می کنند:

صورت اول: شک در سبب واقعی ای که

اسباب، عنوان مشیر آن هستند

صورت اول اینکه شک در تداخل و عدم تداخل

از شک در سبب ثالث و سبب واقعی به جهت تعدد

اسباب از نظر عنوانِ مشیریت و حکایت از ثبوت آن سبب واقعی ناشی شده باشد؛ چطور اینکه در خفاء اذان و خفاء جدران به این مطلب معتقد شدیم.

در این صورت ایشان می‌فرمایند برگشت این قضیه به شک در تکلیف است، نه در مکلف‌به.

به جهت اینکه اگر شک داشته باشیم که آیا خصوص این تکالیف مذکوره در دلیل لحاظ شده یا آن سبب واقعی که اینها حکایت از آن می‌کنند، که من باب مثال

در قصر نماز، ابتعادِ مشخص از بلد باشد،

در این صورت منشأ شک ما شک در تکلیف است که

آیا به قصر صلاة، یک تکلیف تعلق گرفته است یا

بر حسب تعدد متعلق آن اوامر که خفاء اذان و خفاء

جدران باشد، تکالیف و اوامر متعدده‌ای آمده است؟

وقتی که ما در تکلیف شک کردیم مقتضای اصل،

عدم تکلیف زائد بر تکلیف واحد است. وقتی که در

یک تکلیف احراز می‌کنیم که تکلیف مشخص است

بعد در وجود تکلیف دیگر شک می‌کنیم، در اینجا

اصل، عدم تکلیف است. بنابراین اگر در وهله اول

خفاء اذان محقق شد و ما شک داریم که آیا تکلیف

دیگری بر خفاء جُدران هم آمده یا نیامده؟ اصل این است که ما تکلیف زائد نداریم.^۱

اشکال استاد به نظر مرحوم آقاضیاء در صورت

اول

در کلام ایشان از جهاتی نظر است:

جهت اول اینکه اولاً تکلیف زائد و عدم تکلیف زائد در آن مواردی است که قطعاً مسئله عنوان مُشیر نباشد اما اگر ما عنوان مشیر داشته باشیم تکلیف زائد و عدم تکلیف زائد در اینجا اصلاً معنا ندارد. یک تکلیف در اینجا بیشتر نیست و موجب آن تکلیف، همان ابتعاد خاص است، نه اینکه در اینجا تداخل تکالیف است. وقتی که ما اصل واقعی و سبب واقعی برای قَصْر را ابتعاد خاص بدانیم بنابراین دیگر در اینجا یک تکلیف بودن و دو تکلیف بودن لحاظ نیست. قطعاً تکلیف در اینجا تکلیف واحد است.

تلمیذ: ایشان صورتی را می‌فرمایند که قرینه‌ای نباشد و امر ملتبس بشود. در اینجا معلوم است که قرینه‌ای هست که یک تکلیف است.

استاد: بله، درست است، اما مسئله و اشکالی که

در اینجا هست این است که آن چیزی که مطرح

می‌کنند که با اولین از این دو تا که خفاء اذان یا خفاء

۱. نهاية الأفكار، ج ۲، ص ۴۹۴.

جدران باشد، دیگر همان منجز می‌شود و نوبت به آن دومی نخواهد رسید، با این نتیجه منافات دارد؛ به جهت اینکه اگر ما تکلیفِ واحد داشته باشیم دیگر تعدّد این مورد معنا ندارد. تکلیف به همان ابتعاد محدود تعلق می‌گیرد، وقتی که به آن ابتعاد محدود تعلق گرفت دیگر چه خفاء اذان باشد، چه خفاء جدران باشد هر دوی اینها باید از ابتعاد محدود حکایت کنند.

پس افتراق بین این دو از نقطه نظر مسافت که نتیجه‌اش این می‌شود به اولی از این دو تا آن تکلیف منجز می‌شود. این افتراق دیگر چه معنا دارد؟! وقتی که ما یک تکلیف داشته باشیم، در این صورت دیگر چطور اولی موجب آن تکلیف است، نه دومی؟! پس شما بگویید دومی موجب آن تکلیف است، نه اولی. چون تکلیف ثبوتاً همان ابتعاد است. در اینجا خفاء اذان خالی و خفاء جدران خالی، به تنهایی، موجب برای آن تکلیف نیست.

اینها همه عنوان مشیر هستند، در عنوان مشیر که افتراق معنا ندارد. این مبحث در آنجایی می‌آید که

بین این دلیل و بین این دلیل دیگر، هیچ گونه افتراقی وجود نداشته باشد. مثلاً اگر مولا بگوید که اگر زید را دیدی در حالی که لباس زرد می پوشد **فَتَحَرَّرَ عَنْهُ**، و اگر زید را دیدید که رنگ صورتش قرمز و برافروخته است **فَتَحَرَّرَ عَنْهُ**، در آنجایی این بحث مطرح می شود که هر دوی اینها در عرض هم هستند و در طول هم نیستند؛ یعنی اینگونه باشد که هر وقت زید لباس زرد پوشیده رنگش هم قرمز است. و هر وقت که رنگش برافروخته است لباس زرد هم در آن موقع پوشیده است. این صورت را عنوان مشیر می گوئیم.

در عنوان مشیر دیگر افتراقِ دو عنوان معنا ندارد، هر دوی اینها در عرض هم هستند. ولی در مورد خفاء اذان و خفاء جدران افتراق معنا دارد، به جهت اینکه اول خفاء اذان برای ما متحقق می شود، بعد از یک مسافت زیادی خفاء جدران محقق می شود. پس شما نمی توانید در اینجا بگویید که به اولی از این دوتا، تکلیف منجز می شود، به جهت اینکه اگر همیشه در اولی تکلیف منجز است، پس تکلیف دوم در اینجا چیست؟! این خفاء جدران در اینجا سرش

بی کلاه می ماند. پس شارع این خفاء جدران را بی جهت و لغو گفته است، شما تکلیف را از حجّیت و از حکمت انداخته‌اید و آن را تبدیل به یک تکلیف لغو کرده‌اید.

این مسئله‌ای که ایشان می‌فرمایند که اگر ما شک داشته باشیم تکلیف زائد هست یا نه؟ در آنجایی است که هر دوی این متعلّق تکلیف‌ها یعنی هر دوی این شرط‌ها در عرض هم تحقق پیدا کنند، آن وقت صحبت در این است که آیا با اینکه این تکلیف هست نوبت به آن تکلیف دیگر می‌رسد یا نه؟ ما اشکال می‌کنیم و می‌گوییم وقتی که این دوتا در عرض هم هستند، دیگر تکلیف زائد در اینجا معنا ندارد. این اشکال اولی که به مسئله ایشان از نقطه نظر نتیجه وارد می‌شود. یعنی چون این مثال را ذکر کرده‌اند، به مثال اشکال وارد می‌شود، نه به اصل قضیه.

جهت دوم و مطلب دیگری که در اینجا هست این است که در موقعی که ما شک در ظهور داریم و در اجرای یک اصل عملی شک داریم، باید ببینیم این

اصل عملی آیا مسبوق به یک اصل کلامی هست یا اینکه مسبوق به اصل کلامی نیست؟ ما همیشه در جایی اصل عملی جاری می‌کنیم که اصل لفظی نداشته باشیم. وقتی که اصل لفظی داشته باشیم، فرض کنید در اینجا ظهور باشد، یا عام باشد، یا اطلاق باشد، چه آن اصل، اصل لفظی باشد یا اصل عقلی باشد که آن هم متعلق به خطابات لفظی است، اصلاً در آنجا نوبت به اصل عملی نمی‌رسد.

وقتی که شما در کلامتان ظهور داشته باشید نوبت به اصل عملی که برائت باشد نمی‌رسد. ما از شما سؤال می‌کنیم که اصلاً بحث تداخل و عدم تداخل در جایی که شما احراز احد الطرفین را کرده باشید مطرح می‌شود یا در جایی که احراز احد الطرفین مشکوک باشد مطرح می‌شود؟ اگر ما قائل به عدم تداخل باشیم ولی در مورد خاص، احراز تداخل را کرده باشیم که دیگر سراغ عدم تداخل نمی‌رویم. و به عکس اگر قائل به تداخل در اسباب یا مسببات باشیم ولی در مورد خاص، احراز عدم تداخل شده باشد که دیگر سراغ اصل عملی نمی‌رویم.

پس ما در جایی به اصالة الظهور استقلال شرطین

در تأثیر رجوع می‌کنیم که شک در تداخل و شک در عدم تداخل داشته باشیم؛ یعنی وقتی که ما شک داشته باشیم که آیا این دو شرطی که در اینجا آمده، مستقل در تأثیر است به نحوی که مسبب واحد در اینجا ایجاد کند یا استقلال در تأثیر ندارد و یک مسبب تنها در اینجا کفایت می‌کند؟

پس در صورتی که در تداخل مسببات یا در تداخل اسباب شک داشته باشیم، در آنجا ما قائل به اصل لفظی می‌شویم و می‌گوییم که اصالت ظهور استقلال شرطین در تأثیر، موجب می‌شود که در اینجا شما مسبب را هم متکراً اتیان کنید. وقتی که ما در اینجا این اصل را احراز کردیم دیگر سراغ اصل عملی یعنی برائت نمی‌رویم؛ چون در اینجا دو تکلیف است و دو تکلیف در اینجا دو مکلف‌به را می‌خواهد. پس رفع ید از اصول لفظی کردن و پرداختن به اصول عملی این حکومت دادن اصل مسببی بر اصل سببی در موارد اجرائات اصول لفظیه است.

جواب اشکال از طرف مرحوم آقاضیاء

مرحوم آقاضیاء می‌توانند در اینجا به این نحو جواب بدهند و بگویند که ما تداخل در اسباب را از تداخل در مسبب‌ها جدا کردیم و گفتیم ممکن است در یک مواردی که اسباب متعدد است، ولی در خاج مسبب واحد است قائل به عدم تداخل در اسباب بشویم - همان‌طور که شدیم - ولی با اینکه مسبب در خارج واحد است قائل به عدم تداخل در مسببات هم بشویم.

چطور اینکه در بحث غسل و در بحث وضوء ایشان همین مطلب را فرمودند: که اگر ما بخواهیم به مرام قوم مشی کنیم و غسل واحد را کافی از اغسال دیگر بدانیم در آنجا تعدّد در نیت، از تعدّد در اغسال کفایت می‌کند؛ چون خود نیت که متعدّد شد، آن نیت، غسل را هم متعدّد می‌کند، گرچه در خارج یک غسل پیدا شده است.

من باب‌مثال خداوند می‌خواهد مظهریت رأفت خودش را در این عالم خلق کند، خدا باید یک جریان را به وجود بیاورد تا این رأفت را نمود بدهد. یا خدا می‌خواهد مظهریت جمال خودش را در عالم متحقّق کند، پس باید مناظری را به وجود

بیاورد که اینها مظهریت جمال داشته باشند. یا خداوند می‌خواهد مظهریت تدبیر خودش را به وجود بیاورد، در اینجا هم باید یک جریان باشد، یک مسائلی باشد یک چیزهایی باشد تا ما به تدبیر خدا برسیم. حال خداوند تمام اینها را در وجود یک نفر جمع می‌کند؛ نگاه می‌کند به جهت تدبیرش، جدای از جمالش، شخص مدبری است. جدای از تدبیرش، شخص با جمالی است، حسن یوسف را دارد. جهات قوت را هم دارد، مثلاً یک کوه را می‌تواند بلند کند و روی سرش نگه دارد! مثلاً هرکول است. ما جهات متعدد را جدای از همدیگر می‌توانیم در این شخص بیابیم بدون اینکه فرد، متعدد شود. فرد، فرد واحد است ولی جهاتش جهات متعدد باشد.

در اینجا هم مرحوم آقاضیاء می‌توانند بگویند: صرف نظر از اینکه تداخل در مسببات بدون تداخل در اسباب اشکال دارد و برای تداخل در مسببات باید ما قائل به تداخل در اسباب بشویم، ما می‌توانیم تداخل در مسببات را در اینجا توجیه کنیم و بگوییم

که به صرف افتراق در نیت، عدم تداخل در مسببات حاصل می‌گردد نه اینکه لازم باشد که خود آن عمل در خارج تکرار شود.

نقد جواب اشکال

اما با این جواب، اشکال بر طرف نمی‌شود چون **لو فَرَضَ**، اگر ما در یک مورد بدانیم که شارع یک‌هم‌چنین موردی را گفته و اسمش را عدم تداخل در مسببات بگذاریم؛ آن اشکال اول وارد می‌شود که شما در صورتی که در عنوان مشیر و عدم عنوان مشیر شک کنید، در آنجا دیگر اصل عملی را بر اصل لفظی حکومت دادن، خلاف است و اشکال وارد است. البته خود مرحوم آقاضیاء در اینجا که نیت‌ها افتراق داشته باشند، قائل به تداخل مسببات هستند. یعنی اسمش را عدم تداخل در مسببات نمی‌گذارند.

پس این اشکال دیگری است که در اینجا متوجه این مسئله می‌شود که حکومت ظهور لفظی و اصل لفظی بر اصل عملی است. و این در صورتی بود که شک در تداخل و عدم تداخل برگشتش به آن اصل اصلی و سبب اصلی باشد که این اسباب همه حکایت از آن سبب اصلی کنند و برای آن سبب

اصلی عنوان مشیر باشند.

صورت دوم: شک در تأکّد و عدم تأکّد

وجوب

صورت دوم اینکه شک در تداخل و عدم تداخل از تأکّد و وجوب و عدم تأکّد و وجوب ناشی می‌شود، یعنی آیا این وجوب ما وجوب مؤکّد است یا وجوب وجوب غیر مؤکّد است؟ این مسئله ناشی می‌شود از قول به تفصیلی که بعضی قائل به آن هستند و آن این است که اگر مکلف بعد از اینکه جزای شرط اول را اتیان کرد، شرط بعدی انجام شد، فرض کنید در «إِذَا ظَاهَرَتْ فَكْفِرَ» و «إِذَا أَفْطَرْتَ فَكْفِرَ»، یک وقت مکلف بعد از ظهار، کفاره می‌دهد و بعد افطار می‌کند، در این صورت تأکّد در وجوب در اینجا نیست، بلکه تأسیس وجوب است، یعنی هر کدام از اینها خودشان یک وجوب علی‌حده‌ای را در اینجا می‌طلبند و هر وجوبی یک وجودی را می‌طلبند. اما یک وقت قبل از اینکه کفاره افطار را بدهد ظهار هم می‌کند، در اینجا آنها قائل به تأکّد در وجوب شدند. ایشان می‌گویند که اگر ما بخواهیم اصل عملی را

در اینجا اجرا کنیم در این صورت به خلاف صورت اول بایستی که قائل به اشتغال بشویم. البته آن اشکالاتی که در آنجا مطرح شد دیگر ما در اینجا مطرح نمی‌کنیم، چون این اشکال که حکومت اصل عملی بر اصل لفظی مستحیل است، در اینجا هم می‌آید.

ولی صرف نظر از آن اشکال، از نقطه نظر مرام، مرام مرحوم آقاضیاء در اینجا صحیح است، ایشان می‌فرمایند: در شک در تکلیف زائد و عدم تکلیف زائد، وقتی که شما معتقد شدید بر اینکه در اینجا دو وجوب آمده، بعد شک دارید که آیا وجوب بعدی مؤسس است یا وجوب بعدی مؤکد است؟ اگر وجوب مؤکد باشد، وجوب مؤکد عملاً لغو خواهد بود؛ چون آن تأثیر را همان وجوب اول - حالا ظاهر باشد یا اینکه افطار باشد - انجام می‌دهد، ولی اصل با همان وجوب اولی تحقق پیدا می‌کند.

در اینجا ایشان می‌فرمایند که اشتغال در تکلیف در اینجا دامن گیر ما خواهد شد؛ چون وقتی که ما به حساب آن ظاهر یک کفاره می‌دهیم، حالا شک می‌کنیم که با آن کفاره دادن آیا تکلیف از کفاره ظاهر

ساقط می‌شود یا ساقط نمی‌شود؟ اشتغال به تکلیف می‌گوید که کفاره دیگر را باید در اینجا انجام بدهید. بنابراین باز در اینجا بحث به عدم تداخل در مسببات می‌رسد.

صورت سوم: شک در عنوان مجمع

صورت سوم و تقسیم دیگری که ایشان در اینجا انجام دادند این است که گاهی اوقات شک ناشی می‌شود از عنوان مجمع، که آیا در اینجا این تکلیف به دو حیثیت تعلق گرفته است ولو اینکه مورد مورد واحد باشد یا اینکه تکلیف به دو وجود تعلق گرفته است؟ در آنجایی که آن مسبب ما یا اختلاف دارد اختلاف حقیقی یا اینکه اختلافش اختلاف اضافی است. اختلاف حقیقی مثل **اَکْرَمِ هَاشِمِيًّا و اَطْعَمِ عَالِمًا** که در اینجا در عالم هاشمی این مجمع هست که در اینجا این شرط‌های ما موجب تعدد وجود است یا اینکه این موجب تعدد عنوان است ولو اینکه وجود در خارج واحد باشد؟

یا اینکه اکرام اکرام هاشمی باشد و یا اکرام اکرام عالم باشد که این اختلاف، اختلاف از نقطه نظر

نسبت است، اکرام، واحد است ولی نسبت، موجب اختلاف می‌شود، اکرام هاشمی و اکرام عالم.

ایشان باز در اینجا می‌فرماید که وقتی که ما قائل به عدم تداخل در اسباب شدیم و اثبات کردیم این تکلیف اقتضای یک وجوب علی‌حده را می‌کند، وقتی که در مجمع شک می‌کنیم، در این صورت باز اشتغال در تکلیف شامل ما خواهد شد و برائت از تکلیف زائد را در اینجا نمی‌توانیم بیاوریم، به جهت اینکه ابتدائاً قائل به تعدد تکلیف شده‌ایم. وقتی که ابتدائاً قائل به تعدد تکلیف بشویم دیگر مجرای اشتغال است، نه برائت از تکلیف زائد. ایشان این مطلب را می‌فرمایند و مسئله را در اینجا تمام می‌کنند.^۱

عدم تفکیک تداخل در مسببات از تداخل در

اسباب

مطلبی که در اینجا هست و این قضیه به تمام این موارد می‌خورد، همان مطلبی است که قبلاً صحبت شد که ما تداخل در مسببات را جدای از تداخل و

۱. نهاية الأفكار، ج ۲، ص ۴۹۵.

عدم تداخل در اسباب نمی‌توانیم فرض کنیم، مسبب فانی در سبب است؛ فناء معلول در علت تامه، فناء مسبب در سبب تام. و در لحاظ اطلاق و لحاظ تقید باید همیشه به سبب نگاه کرد، به علت باید نگاه کرد. یک وقت علت، علت خاص است، پس معلولش هم معلول خاص است. مثلاً مولا می‌گوید: اگر زید آمد شما عمرو را اکرام کن. در اینجا هم سبب، سبب خاص است و هم مسبب، مسبب خاص می‌شود. یک وقت سبب، سبب عام است مثلاً مولا می‌گوید: «**إِنْ جَاءَ عَالَمٌ فَأَكْرِمِ زَيْدًا**» در اینجا این سبب عام است. این اکرام زید وابسته به آمدن عالم است؛ یعنی دیگر اکرام زید تنها در اینجا معنا ندارد، بلکه در وقتی است که عالمی در اینجا محقق بشود. یک وقت در اینجا، هم این شرط عام است و هم آن جزاء عام است ولی عام بودن آن جزاء اصلاً لحاظ نمی‌شود مثلاً وقتی می‌گوییم «**إِنْ جَاءَ عَالَمٌ فَأَكْرِمِ هَاشِمِيًّا**». در اینجا ما هاشمی را بدون مجيء عالم اصلاً لحاظ نمی‌کنیم. بنابراین ما نمی‌توانیم برای جزاء یک حسابی جداگانه از حساب شرط در نظر بگیریم و

بگوییم که آیا جزاء اطلاق دارد یا اطلاق ندارد؟ یا بگوییم که می‌شود آن جزاء را در تحتِ عنوان واحد آورد یا نمی‌شود در تحتِ عنوان واحد آورد؟ یا بگوییم که یک وجود به دو عنوان یا دو عنوان به یک وجود ممکن است یا خیر؟

وقتی که ما گفتیم شرط ظهور در تأثیر مستقل دارد، این تأثیر مستقل یک وجود مستقل را اقتضاء می‌کند، مگر در جایی که از نظر قرائن خارجی دلیل داشته باشیم بر اینکه یک وجود واحد هم آن دو عنوان را می‌تواند محقق کند. ولی ظهور شرط در این است که این شرط می‌گوید که من یک وجود می‌خواهم و از این یک وجود هم، یک وجود می‌خواهم. این ظهور شرط است و قابل خدشه هم نیست.

در این صورت دیگر ما نمی‌توانیم در اینجا برای مسبب یک حکم جداگانه‌ای از سبب تصور کنیم. البته نه اینکه مسبب از نظر خاص و عام تابع این سبب است! مسبب از نظر خاص و عام بودن برای خودش حکم مستقل دارد به این مطلب کار نداریم، کار ما از نظر تأثیر سببی است. از نظر تأثیر سببی و تأثیر علی،

در اینجا در صورتی که ما شک داشته باشیم که آیا با یک وجود می‌شود دو عنوان محقق بشود یا نمی‌شود، در این صورت خود شرطِ تنها اقتضای وجودِ تنها را می‌کند. بنابراین مسبب گرچه مجمع باشد باید متعدد باشد. این مطلب هم تمام شد.

عدم تداخل اسباب و مسببات در صورت

تعدد شروط در مجمع

حالا آن مسئله‌ای را که لا به لای این مطالب می‌خواستم عرض کنم و مسئله را تمام کنم عرض می‌کنم و بعد یک مطلب کوچک دیگر را هم می‌گوییم و دیگر مسئله به‌طور کل تمام می‌شود.

و آن مسئله این است که لا شکّ و لا شبهه، که در صورت افتراق در مجمع که شروط در مجمع با هم متعدد باشند که هر سببی یک مسبب دیگری را اقتضاء کند، در اینجا عدم تداخل در اسباب محکم است. و از مطالب گذشته این مطلب به دست آمد که هر شرطی در تأثیر خودش مستقل است و این ظهور در صور مسئله فرقی ندارد، مولا چه آن شرط را به صورت متعدد ذکر کند، چه آن شرط از نقطه نظر جنس و سنخ، سنخ واحد باشد مانند «إِذَا بُلَّتْ

فتوضاً» که در صورت تکرار، شک در این است که اگر بول متکرر شد و هنوز انسان وضو نگرفته باشد در این صورت به موجب تحقق شرط و تحقق سبب، مسبب و مشروط هم که همان وضو است، متکرر خواهد شد یا نه؟ در تمام موارد ظهور لفظی شرط، استقلال در تأثیر است که در اینجا قابل انکار نیست و اگر هم بر فرض ما در اینجا در این صورت شک داشته باشیم آن وقت این کلام مرحوم آقاضیاء پیش می آید که اصل عملی در اینجا محکم است و در آنجا باید حکم به اشتغال کنیم. این مطلب، در اثبات عدم تداخل در اسباب.

و اما در عدم تداخل در مسببات، همان طور که عرض کردیم خود مسبب غیر از اینکه فانی در آن سبب است، از نقطه نظر وجود خارجی از خودش اختیاری ندارد، پس وقتی ما قائل به عدم تداخل در اسباب شدیم قطعاً در اینجا عدم تداخل در مسببات هم می آید مگر اینکه ما در اینجا دلیل خاص داشته باشیم بر اینکه مسبب واحد، از مسببات متعدده کفایت می کند **و لو بالنّیة، نه و لو بالوجود**
الخارجی!

کفایت نیت از مسببات متعدد خارجی

یعنی خود آن نیت از مسببات متعدد خارجی کفایت می‌کند. کَانَ در واقع در اینجا باز ما قائل به عدم تداخل در مسببات هستیم. چون وقتی که حقیقت و ارزش یک شیء را ما به نیت بدانیم، نه به آن وجود خارجی، در واقع این شخص با نیت خودش مسببات متعدد را در خارج محقق کرده؛ چون وقتی که نیت می‌کند اصل، همان نیت است. مولا منتظر امثال عبد است. وقتی که می‌بیند این عبدش نیت یک عمل را کرد این را از او می‌پذیرد و می‌گوید: تو انجام داده‌ای. مثلاً همان نیت ذبح اسماعیل کفایت می‌کند برای اینکه حضرت ابراهیم اتیان مأمور به را کرده گرچه در خارج این ذبح محقق نشده باشد. چطور اینکه ما در بسیاری از مسائل و فروعات فقهی این مطلب را داریم، من باب مثال انسان تا وقتی که به رکعت دوم نرسیده یا به رکوع نرسیده اگر در یک صلاتی شک کند، می‌تواند نیتش را به صلاة دیگر برگرداند. یا اینکه اگر روزه را به یک نیتی بگیرد، بعد نیتش را به قضاء و یا نذر

برگرداند آن روزه به حساب آن نیت قضاء یا به نیت نذر حساب می‌شود.

پس نیت خودش مبدل است و در واقع ما می‌توانیم در اینجا بگوییم که عدم تداخل در مسببات است و الآن با نیت مکرره - خود نیت تنها - انگار مسببات مکرره‌ای در خارج تحقق پیدا کرده، ولی بالأخره از این نظر که یک شیئی هم مثل غسل در خارج وجود پیدا کند یک آبی هم به سر و صورتش می‌زند. پس اصل، همان نیت است. لذا اگر یک نیت را فراموش کرد آن غسل دیگر کفایت از آن نیت نمی‌کند. به این صورت و کیفیت ما می‌توانیم روایات یا کلمات بزرگان را جمع کنیم.

و اما در مورد مجمع که هر دو عنوان در یک مجمع واحد باشند همان‌طور که عرض شد ظهور شرط در تعدد مسببات است، وقتی که دلیل از خارج داشته باشیم بر اینکه وجود آن مجمع کفایت می‌کند برای تحقق عناوین متعدده فیها و الا ما در اینجا بایستی که یک هاشمی را اکرام کنیم و یک عالم را هم اکرام کنیم. اگر عالم هاشمی هست از نظر نیت این را یا به حساب عالم یا به حساب هاشمی باید

بگذاریم و در مرتبه بعد باید دوباره یک عالم را اکرام کنیم و یا یک هاشمی را اکرام کنیم تا نیت، نیت متعدده باشد.

تداخل اسباب در امور عبادی و عدم تداخل

در امور جزایی و حقوقی

و این طور که به نظر من می‌رسد در آن مواردی که مسئله، مسئله‌ی جزایی است و مسئله، مسئله‌ی تاوان یا غرامت است و جزایی است که شارع بر بنده و بر مکلف حکم می‌کند، در آنجا قطعاً می‌توانیم بگوییم که قائل به عدم تداخل در اسباب و مسببات هستیم. اما در آن مسائلی که جنبه‌ی عبادی دارد در خیلی از موارد آن قرائن خارجی ما را در آنجا به تداخل در اسباب یا مسببات سوق می‌دهند.

در هر صورت ما باید تابع قرائن خارجی باشیم و ببینیم عرف در اینجا چه حکومت می‌کند و ما طبق نظر عرف در اینجا عمل کنیم، شارع هم خطاباتش خطابات عرفی است و خارج از عرف نیست. لذا بحث کردن در اینجا خیال نمی‌کنم خیلی مفید باشد، چون مسئله عقلی نیست تا اینکه بحث برود در اینکه

آیا مثلاً تکلیف هست یا تکلیف نیست؟ ما در اینجا باید ببینیم که عرف چه می‌گوید؟ آیا عرف در اینجا دوتا تکلیف شارع را یک تکلیف می‌داند یا اینکه نه، دوتا تکلیف می‌داند؟ مسئله، مسئله‌ی عرفی است و در اینجا خیلی جای بحث نیست. این هم راجع به این مورد.

و اما راجع به اینکه یک تکلیفی مکرر بشود مثل «إِذَا بُلْتُ» و امثال ذلک، مطلب همان مطلبی است که مرحوم آقاضیاء فرموده‌اند و شرط واحد اقتضای مشروط واحد را می‌کند. سبب واحد اقتضای مسبب واحد را می‌کند. این بحث در اینجا تمام شد.

تبعیت مشروط از شرط از نظر سعه و

ضیق

یک مطلبی در اینجا می‌ماند که مطرح کرده‌اند و آن این است که در هر قضیه‌ی شرطیه و هر قضیه‌ی مفهومی‌ای به‌طور کلی، آن مشروط از نقطه نظر سعه و ضیق وابسته و تابع آن شرطش خواهد بود. اگر شرط سعه داشته باشد مشروط هم سعه دارد، اگر شرط مضیق باشد مشروط هم مضیق است.

من باب مثال می‌گوییم: «إِنْ جَاءَ زَيْدٌ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

متلبسًا بهذا اللباس فأطعمه». در این صورت اطعام زید به نحو اطلاق لحاظ نشده بلکه اطعام زید در صورتی است که زیدی روز جمعه بیاید، هم بیاید و هم این لباس را بپوشد. پس هر کدام از این قیود از میان رفت طبعاً آن قضیه مشروط و جزاء هم منتفی خواهد شد. یا می‌گوییم: «إن جاء يوم الجمعة فلان فأطعم زیداً» وقتی مولا می‌گوید در روز جمعه با این شرایط، اطعام کن. پس در این صورت هر کدام از این شرایط نباشد آن اطعام خاص هم برطرف می‌شود.

یا اینکه اگر مولا حکم را برد روی مجموع من حیث المجموع، یعنی گفت: «إن جاء القوم جماعة فأطعمهم» حالا اگر فرض کنید که اینها به طور جماعت نیامدند و تک‌تک آمدند، آن وجوب اطعام دیگر برداشته می‌شود؛ چون خصوص حکم، روی جماعت رفته است. اما اگر یک وقت ما ندانیم که حکم روی کلی من حیث أنه کلی رفته یا روی کلی موزع و منحل به افراد رفته، اگر حکم روی کلی من حیث کلی رفته، با انتفاء آن کلی ثبوت بعضی از

افرادش امکان دارد. اما اگر نه روی کلی من حیث کلی نرفته، ممکن نیست.

تبیین دیدگاه مرحوم آقاضیاء در ضمن مثال

«الماء إذا بلغ قدر كبر لم ينجسه شيء»

من باب مثال فرض کنید که در مورد آب

می‌گویند: «الماء إذا بلغ قدر كبر لم ينجسه شيء»

در اینجا مطلب مختلف فیه است و در آن اختلاف

شده. دلیل می‌گوید که اگر آب به اندازه کرّ برسد

لم ينجسه شيء، حالا اگر آب به اندازه‌ی کرّ نرسید

و آب قلیل بود معنا چگونه است؟ یک وقت معنای

لم ينجسه شيء این است که هیچ چیزی آن را نجس

نمی‌کند، یعنی من باب مثال نجاست بولیه آن را نجس

نمی‌کند، نجاست دموی آن را نجس نمی‌کند،

نجاست کلبیه آن را نجس نمی‌کند، نجاست کفار و

امثال ذلک هیچ کدام از اینها این را نجس نمی‌کند.

یعنی **لم ينجسه شيء**؛ این عدم نجاست شیء به

تعداد افراد نجس مثل کلب و کافر و خون و دم و

منی و بول و امثال ذلک منحل می‌شود،

در این صورت چون منحل می‌شود، در صورت

نقیضش حالا اگر آب به اندازه‌ی کرّ نرسید **يُنْجَسُهُ**

تک تک این اشیاء، یعنی تک تک موارد عشره‌ای که برای تنجیس شمردند؛ بول و غائط و منی و کافر و خوک و سگ و...، تمام اینها (موارد عشره) آن را نجس می‌کنند.

یک وقت معنای **لم ینجسه شیء** به عنوان عموم الحکم است، حکم عام نیست، در صورت اول حکم ما، حکم عام بود، آن حکم عمومیت دارد بر افراد، اما یک وقت عموم الحکم است، یعنی معنای **لم ینجسه شیء** این است که **الماء إذا لم یبلغ قدر کرب**؛ اگر آب نرسد به اندازه کر، این طور نیست که هر چیزی آن را نجس کند بلکه بعضی از چیزها آن را نجس می‌کند. نقیض سالبه کلیه که **لم ینجسه** باشد موجب جزئیّه است. یعنی بعضی از چیزها این را نجس می‌کند، و ممکن است بعضی از چیزها نجس نکند. ما از این، استفاده ایجاب کلی که «**ینجسه شیء**» باشد نمی‌کنیم. در اینجا این را ما باید لحاظ کنیم که کدام یک از اینها است.

مرحوم آقاضیاء در اینجا می‌فرماید که یک وقت جزا، و آن عام، عام شخصی است یعنی شخص

الحکم است. وقتی شخص الحکم باشد در این صورت استفاده ایجاب کلی در مقابل سلب کلی نمی شود کرد. این در صورتی است که بگوییم که منظور از **لم ینجسه شیء** حکم شخصی است نه اینکه حکم سنخی باشد.

در توضیح باید گفت حکم سنخی باشد یعنی **لم ینجسه شیء** منحل می شود به تعدد افراد؛ نجاست دم، نجاست بول، نجاست منی، نجاست غائط، نجاست کلب و...، در اینجا یکی یکی منحل می شود به افراد منجّس، که تک تکشان، افراد عام هستند.

مثل اینکه وقتی می گوئیم: «**أکرم کلّ عالم**»، از این کلام یک وقت شما شخص الحکم را لحاظ می کنید، عالم من حیث المجموع، یعنی تمام عالمها را اکرام کن. یک وقت است که می گوئیم منظور از «**أکرم کلّ عالم**»، تک تک این افراد هستند، مثلاً می گوئیم: «**إذا جاءک کلّ عالم افعّل کذا؛ اگر همه علماء آمدند این کار را انجام بده**». یک وقت می گوئیم که این «**أکرم کلّ عالم**» رفته روی مجموع. حالا اگر این ایجاب کلی محقق نشد، ایجاب کلی که محقق نشد و یکی از این عالمها

نیامد، این با سلب جزئی هم می‌سازد که بعضی‌ها
نیامده باشند؛ پس در این صورت حکم محقق
نمی‌شود و حکم انجام نمی‌گیرد. یک وقت می‌گوییم:
«**إِنْ جَاءَ زَيْدٌ فَأَكْرِمِ كُلَّ عَالِمٍ**» این همه عالم‌هاست.

منظور از کل عالم این نیست که عالم‌ها را
من حیث المجموع اکرام کنی. بلکه منظور این است
که سراغ تک‌تک آنها برو و به خودت هم سخت
نگیر، امشب این عالم را اکرام کن، فردا آن عالم را
و...، این می‌شود عام انحلالی. این منحل می‌شود به
تعدد افراد که بنا بر اصطلاح مرحوم آقاضیاء این
می‌شود عام سنخی. سنخ الحکم در اینجا آمده، نه
شخص الحکم.

شخص الحکم آن است که در «**أَكْرِمِ كُلَّ عَالِمٍ**»،
ما این علماء را به عنوان یک قضیه شخصیة مجموعی
در نظر بگیریم؛ یعنی اگر تک‌تک اکرام کردیم
فایده‌ای ندارد. این می‌شود عام شخصی، نه عام
انحلالی.

مرحوم آقاضیاء می‌فرماید که در «**الْمَاءُ إِذَا بَلَغَ
قَدْرَ كَرٍّ لَمْ يَنْجَسْهُ شَيْءٌ**» در صورت اول ما می‌توانیم

بگویم **لم ینجسه شیء** یک عام شخصی است یعنی هیچ چیزی آن را نجس نمی کند. پس نقیض این عام شخصی، می شود ایجاب جزئی، نقیض سالبه کلیه «**لا شیء من الانسان حیوان**» می شود «**بعض الحیوان انسان**»، دیگر نقیضش که ایجاب کلی نمی شود که بگویم: «**کل حیوان انسان**»! وقتی که ایجاب شخصی شد، پس معنایش در مثال ماء این است که «**الماء إذا لم یبلغ قدر کر ینجسه بعض الاشیاء**؛ آب اگر به اندازه کر نرسید بعضی از اشیاء این را نجس می کنند» و این طور نیست که **لم ینجسه شیء** باشد، بلکه **ینجسه شیء**؛ بعضی از چیزها آن را نجس می کنند. من باب مثال منی ولو یک قطره باشد نجسش می کند، کلب هم نجسش می کند اما مثلاً حالا اگر یک قطره دم در یک حوضی که به اندازهی کر هم نرسیده بیفتد، نمی توانیم بگویم که این آب را نجس می کند. یک وقت این طور است.

اما یک وقت می گویم که منظور از **لم ینجسه شیء** ایجاب کلی است، یعنی **لم ینجسه شیء عام** انحلالی است، و به عبارت ایشان سنخی است، و سنخ الحکم در اینجا لحاظ شده. بنابراین نقیضش

هم می شود ایجاب کلی. البتّه نقیضی که ما درست کرده ایم نه اینکه نقیض واقعی باشد، و الا همیشه سلب کلی نقیضش ایجاب جزئی است. ما می گویم چون در اینجا سلب رفته روی تک تک افراد پس بنابراین خلافش و طرف مقابلش هم ایجاب تک تک افراد است، «الماء إذا لم يبلغ قدر كُرٍّ» معنایش این است که اگر به اندازه ی کُر نرسید **ینجسه** تک تک افراد اشیاء، تک تک افراد دم، غائط، منی، کافر، کلب، خنزیر و امثال ذلک، این این طوری است.

مسئله ای را که در اینجا مطرح می کنند این است که می فرمایند إلا اینکه ظهور این کلام **لم ینجسه شیء** در سنخ الحکم است، نه در حکم شخصی؛ چون وقتی که شارع می گوید: «الماء إذا بلغ قدر کُرٍّ **لم ینجسه شیء**» در اینجا دو طرف مفهوم و منطوق که مقابل هم هستند را به یک سیاق بیان می کند، به یک کلام بیان می کند. **لم ینجسه شیء** یعنی هیچ چیز آن را نجس نمی کند، اگر شارع می خواست می گفت: «الماء إذا لم يبلغ قدر کُرٍّ **ینجسه بعض الاشیاء**»،

پس اینکه الآن مولا دو طرف قضیه را به یک سیاق

بیان کرده یعنی همان طوری که عرض کردیم، ظهور کلام در باب مفاهیم، بین منطوق و بین مفهوم از نقطه نظر دایره و ضیق در وحدت سیاق است؛ ما از اینجا استفاده می‌کنیم که چطور به لحاظ ظهور لفظی و ظهور عرفی در قضیه سلب، تک تک افراد لحاظ شده، و عرف این طور می‌فهمد، همین طور در طرف مقابلش هم تک تک افراد لحاظ شده است. با این مسئله ایشان این مطلب را تمام می‌کنند.^۱

ملاحظه استاد بر نظر آقاضیاء

یک مطلبی در اینجا وارد می‌شود و آن این است که ما از مرحوم آقاضیاء سؤال می‌کنیم اینکه شما شخص الحکم و سنخ الحکم را در اینجا لحاظ کردید منظورتان چیست؟ آیا اصطلاح جدیدی شما در اینجا آوردید یا نه؟ اگر اصطلاح جدیدی است، مسئله‌ای نیست. اما اگر اصطلاح جدیدی نیست، شخص الحکم به آنجایی می‌گویند که قابل تکرار نباشد نه اینکه عمومیت اجمالی داشته باشد مانند «إِذَا خُفِيَ الْأَذَانُ فَقَصِّرْ؛ إِذَا خَفِيَ الْجِدْرَانُ فَقَصِّرْ» در

۱. نهاية الأفكار، ج ۲، ص ۴۹۵.

اینجا حکم رفته است روی یک شخصی، روی یک وجودی که قائل تکرّر نیست، در آنجا می‌گویند شخص الحکم ولی در آنجایی که قابل تکرّر هست می‌گویند سنخ الحکم، و تکرّر با تعدّد افراد دوتا است. و در آن صورتی که عام من حیث المجموع آمده است، بحث تکرّر نیست، بحث تعدّد است، بحث بحث انحلال است، در اینجا شما باید مسئله را مطرح کنید. پس اصطلاح شخص الحکم آوردن و سنخ الحکم آوردن به درد مانحن فیه نمی‌خورد و شما در مانحن فیه باید بفرمایید که آیا حکم عام است یا عموم الحکم است؟ اگر حکم عام باشد این همان است که شما از آن تعبیر به سنخ الحکم می‌کنید، ولی اگر عموم الحکم باشد....^۱

ما حصل مطالب گذشته در مفهوم شرط

ما حصل مطالب گذشته در مفهوم شرط این شد که شرط مفهوم ندارد و در بحث تداخل و عدم تداخل هم ما قائل به عدم تداخل در اسباب و عدم تداخل در مسببات، هر دو با هم هستیم. در آنجایی

^۱ متأسفانه در این قسمت، ضبط صوت استاد قطع شده است.

که یقین به یکی از طرفین داشته باشیم، مثلاً یقین به تداخل داشته باشیم فبها، در آنجا از مبنا دست برمی داریم و تداخل را قبول می کنیم، در آنجایی که یقین به عدم تداخل نداریم مانند بحث غسل واحد و نیات متعدد در اغسال که شارع شرط کرده، باز در آنجا ما قائل به عدم تداخل هستیم؛ به خاطر اینکه خود نیت یک وجود جدا است گرچه در آنجا آن غسل خارج واحد است ولی اصل، همان وجوبی است که به نیت تعلق می گیرد ولی آن غسل یک امر جداگانه ای است که رفع آن حدیث را می کند، اما شارع برای تعدد موارد می گوید تنها نیتشان را داشته باش.

پس اگر در جایی ما طبق قرائن شک کنیم که آیا منظور شارع تداخل و عدم تداخل است همان طوری که عرض کردیم ظهور قضیه شرطیه در استقلال در تأثیر کفایت می کند از اینکه ما در اینجا قائل به عدم تداخل بشویم.

مبحث مفهوم شرط تمام شد. مطالب جزئی هم بود که دیدیم اگر بخواهیم همه تقاریر را مطرح کنیم دیگر تطویل بلاطائل است و خیال نمی کنم که مطلب

زیادی به دست بیاید.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ