هوالعلیم

تنبیهات مفاهیم (1)

و نقد نظریه مرحوم آقاضیاء عراقی در تقریر محل نزاع مفاهیم

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهیم - جلسه هفتم

استاد
آیة الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرّحمن الرّحيم

عرض شد باب مفاهیم به این عنوان که آقایان مطرح کردند و فقط شرط و صفت و غایت و امثال ذلک را به‌عنوان 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 بحث های گذشته به‌نظر 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 ناحیهٔ موضوع لحاظ شده است منشأ اختلاف در اخذ به مفهوم و عدم اخذ به مفهوم است[1]. مثلاً در قضیهٔ «إن جاءک زید فأکرمه» این مجیئی که بر زید مترتّب شده است محل اختلاف در اخذ به مفهوم و عدم اخذ به مفهوم است. اگر مجیء را دخیل در تعلّق حکم وجوب 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 ناحیهٔ عقدالوضع مطرح می‌شود.

دیدگاه مرحوم آقاضیاء عراقی

در مقابل ایشان مرحوم آقاضیاء از باب بناء عقلا بر حذریّت از لغویّتِ در کلام، که هر قیدی را که عقلا در باب محاورات می‌آورند، آن قید را دخیل در تعلّق حکم می‌دانند، نزاع را در ناحیهٔ عقدالحمل گرفته‌اند.[2] به این بیان که لاشکّ و لاشبهة در اینکه هر قیدی که در ناحیهٔ عقدالوضع و موضوع قضیهٔ حملیه آورده شود، قطعاً در ترتّب حکم بر آن موضوع دخالت دارد و اگر ما این دخالت را ملغیٰ بدانیم لغویّت کلام حکیم لازم می‌آید. بنابراین در جملهٔ «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 علَی‌السّویٰ بود چرا دیگر شارع یا متکلّم مجیء را آورد؟! می‌گفت: «یجب اکرام زید»، دیگر «إن

---

[1] . کفایة الأصول، ص ۱۹۸.
[2] . نهایة الأفکار، ج ۲، ص ۴۷۰.

جاءک زید» را برای چه بگوید؟! و لهذا حذرًا عن اللغویّة فی کلام الحکماء و البلغاء و بطریق الأولویّة الشارع، اگر قیدی در ناحیهٔ 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 ناحیهٔ محمول را به‌عنوان سنخ الحکم و به‌عنوان طبیعت مطلقه می‌دانند و آنهایی که قائل به اخذ به مفهوم نیستند حکم را حکم شخصی یا طبیعت مهمله می‌دانند.

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 جمیع أنحائه و به‌طور مطلق و در همهٔ أزمنه و در همهٔ شرائط به‌نحو اطلاق مترتّب بر مجیء زید است. اگر مجیء زید منتفی باشد آن وجوبِ اطلاقی اکرام هم منتفی می‌شود. این می‌شود مفهوم. و همین‌طور قائلین به مفهوم، در «إن جاءک زید فأکرمه» سنخ الحکم را معلق بر مجیء می‌کنند نه خصوص وجوب اکرامِ مقیّد بر مجیء را. یعنی اصلاً اکرام به تمام سنخیّته و به تمام أنحائه معلق بر مجیء است، نه اکرام خاص که شخص باشد. پس قائلین به مفهوم در ناحیهٔ عقدالحمل، آن حکم را سنخ الحکم یا طبیعت مطلقه می‌دانند که عند عدم المجیء ینتفی اصل الوجوب و یبقی زید بلا اکرام. مسئله را به این نحو مطرح کردند.

بنابراین برطبق نظریهٔ مرحوم آقاضیاء می‌توانیم کلام مرحوم آقای بروجردی ـ رحمة الله علیه ـ را هم به همین سیاق حمل کنیم. چون ایشان از باب حذریّت عقلاء از لغویّت کلام حکیم در باب عقدالوضع، قیدی را که متکلّم در قضیّهٔ خود می‌آورد، در ترتّب آن حکم دخیل می‌دانستند که مطلب قبلاً عرض شد. بناءًعلی‌هذا ایشان را به آن نتایج و آثار و مقتضیاتی که بر مبنای مرحوم آقاضیاء پیش می‌آید ملتزم می‌کنیم.

نقد نظریهٔ مرحوم آقاضیاء

در مفاد کلام ایشان نظرٌ من جهات:

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

اولاً، در اینکه شما هر قیدی را که متکلّم در کلام بیاورد در ترتّب حکم دخیل می‌دانید، اشکال است. مگر هر قیدی دلالت بر دخالت می‌کند؟! ممکن است بسیاری از قیودی که متکلّم، چه در ناحیهٔ عقدالوضع و چه در ناحیهٔ عقدالحمل می‌آورد، قید تأکیدی باشند. ممکن است بسیاری از قیودی را که متکلّم در کلام خود می‌آورد، عنوان مشیر و مرآت از یک عنوان کلّی باشند.

مگر شما نمی‌گویید که در باب مفهوم موافقت آن قیدی که متکلّم در ناحیهٔ عقدالوضع آورده است عنوان

مشیر است؟! مثلاً در جملهٔ ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] در اینجا حرمت ﴿أُفٍّ﴾ به‌لحاظ عنوان هتک حرمت والدین است که یکی از مصادیق هتک حرمت است و به‌طریق 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 به‌عنوان یک عنوان مشیر و مرآت از یک عنوان کلّی که هتک احترام است، در نزد شارع ملاحظه شده است؟ قطعاً به‌عنوان مشیر است. و کم له من نظیر که شارع یک قید را نه به لحاظ خصوصیّت آن بلکه به‌لحاظ مرآتیّت لحاظ کرده است.

من‌باب‌مثال 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 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 عرفیِ 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 خصوصیّت قید در آنجا مدخلیّت ندارد بلکه همان جهت مرآتیت است. من‌باب‌مثال 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» مدخلیّتی 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 مصداق 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؛ علیٰ‌أیّ‌نحوکان این مطلب باید به او ابلاغ شود، اگر هیچ‌کدام هم میسور نشد خب میسور نشد. پس در ترتّب حکم بر این موضوع، مدخلیّت قید لحاظ نشده است و عقلاء که قیدی را در کلام می‌آورند به لحاظ‌های عدیده‌ای می‌آورند. در کجا به لحاظ مدخلیّت قید در ترتّب موضوع آورده‌اند تا اینکه شما مطرح کنید که ترتّب حکم بر موضوع در عقدالوضع مفروغٌ‌عنه است و صحبت در عقدالحمل است؟! این حرف غلط است!

---

[1] . الإسراء (۱۷) آیه ۲۳.

اشکال دوم: آیا مدخلیت قید در حکم، لزوماً باید به نحو علت تامه باشد؟

ثانیاً، مگر مدخلیّت حکم بر موضوع به لحاظ قید، حتماً باید مدخلیّت عِلّی باشد؟! ممکن است به‌صرف حکمت باشد، به‌صرف جهتی غیر از جهت عِلّی باشد. وانگهی این مدخلیّت عِلّی آیا به‌نحو علّت تامه است یا به‌نحو علّت ناقصه است؟ کجای این قید چنین مطالبی را می‌رساند؟! آیا وجوب اکرام زید از باب علّیت 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 ناحیهٔ عقدالحمل گرفتید و طبیعت را طبیعت مهمله گرفتید، اما تا وقتی طبیعت مهمله متشخّص نشود از باب کل شَیء ما لم یتشخّص لم یوجد، 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؛ الکلمة امّا اسمٌ او فعلٌ او حرفٌ، در اینجا می‌گویند: طبیعت، طبیعت مهمله است. نفس الکلمه لحاظ است، خود کلمه لحاظ است، خصوصیّت مقیّده در اینجا لحاظ نشده است. آن می‌شود طبیعت مهمله که در لابشرط مقسمی است.

اما در لابشرط قسمی که خود خصوصیّت 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: «إیتنی بماءٍ» 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 مشخّصه منقسم شد، هر طبیعتی در آن حدود ماهوی خودش دیگر مطلق می‌شود، و همهٔ اقسام آب‌ها را دربر می‌گیرد، و در مثال کلمه، همهٔ اقسام اسماء و افعال و حروف را شامل می‌شود.

و به‌عبارت‌دیگر طبیعت مهمله از باب اسم‌جنس مبهم و مجمل است. امکان ندارد که یک حکم مبهم یا یک موضوع مبهم در مقام ابهام، حکم یا متعلّق حکم واقع شود؛ چه در ناحیهٔ عقدالوضع و چه در ناحیهٔ عقدالحمل، در هر دوی اینها علی‌السّواء است. امکان ندارد که شارع حکمی را بر موضوع مهمل مترتّب کند و امکان ندارد شارع حکم مهملی را بر یک موضوع مطلق مترتّب کند؛ هر دو طرفش محال است و امکان ندارد. چطور مکلّف 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 ناحیهٔ عقدالحمل را از باب طبیعت مهمله دانستند و ترتّب آن را بر این عقدالوضع موجب قول به عدم اخذ به مفهوم قرار دادند.

اشکال چهارم: سازگار نبودن لحاظ قیدیّت در ناحیهٔ عقدالوضع، با قول به عدم مفهوم

رابعاً، مسئلهٔ بسیار دقیق و مهمی که اینجا مطرح می‌شود این است که شما دخالت عقدالوضع را در ترتّب حکم مفروغٌ‌عنه فرض کردید؛ یعنی چه قائلین به مفهوم و چه قائلین به عدم‌مفهوم، در اینکه قطعاً این عقدالوضع در ترتّب حکم بر آن موضوع دخیل است، شکّی ندارند. بسیار خوب، حالا سؤال ما از شما این است که اگر ما قائل به عدم مفهوم باشیم و قرار باشد که عقدالوضع در ترتّب 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 می‌گوید. 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 عدم‌مجیء 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 ترتّب حکم دارد تنافی دارد. پس در عالم ثبوت یا با عدم مجیء، اکرام برداشته می‌شود که این همان قول به مفهوم است، درحالتی‌که 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 این‌صورت لغویّت قید لازم می‌آید. پس مفروغ‌عنه بودن قید از کجا پیدا شد؟! و این اشکالی است که ایشان هیچ‌گونه مفرّی از آن ندارند که لحاظ قیدیّت در ناحیهٔ عقدالوضع و مفروغیّت، با قول به عدم مفهوم به‌هیچ‌وجه سازگار نیست.

دیدگاه مختار

بنابراین می‌توانیم بگوییم: حق در اینجا با مرحوم آخوند است و هرچه بخواهد پیدا شود، در ناحیهٔ عقدالوضع پیدا می‌شود و نزاع در این است که آیا این عقدالوضع دخالتی در ترتّب حکم دارد یا ندارد؟

قائلین به مفهوم می‌گویند که عقدالوضع دخالت دارد، یعنی بوجوده یثبت الحکم و بانتفائه ینتفی. و قائلین به عدم مفهوم قائل هستند به اینکه بوجوده یثبت الحکم و بانتفائه ساکت است، نمی‌دانیم که آیا در عالم

اثبات حکم مترتّب است یا مترتّب نیست. باید به ادلّه رجوع کرد؛ عمومات یا اصول عملیّه. هرچه آنها حکم کردند باید به آن عمل کرد. اینها قائل به عدم مفهوم هستند.

تنبیه دوم؛ مدالیل التزامیه، لازمهٔ کلام

تنبیه دوم اینکه در مدلول التزامی عرض شد که کلام یک دلالتی بر آن مدلول التزامی دارد؛ چه متکلّم قاصد مدالیل التزامیه باشد یا نباشد؛ چه مرید مدالیل التزامیه باشد یا نباشد. و از همین باب است لوازمی که بر مبانی علمی علماء در تقریراتشان گرفته می‌شود و توالی فاسده‌ای که بر آن مبانی مترتّب می‌شود، پس تمام اینها از دلالات التزامیه کلام بر مدالیل خودشان است. درحالی‌که قطعاً اگر آن شخص، مطّلع بر آن توالی فاسده بود هیچ‌وقت به منطوق تلفّظ نمی‌کرد. لازمهٔ کلام، اثبات مدالیل التزامیه است.

مثلاً در آیتین حمل ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًا﴾[1] و ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِ﴾[2]، اقلّ حمل استفاده می‌شود. یعنی از انضمام منطوقی این دو آیه مدلول التزامی اقلّ حمل اقتضاء می‌شود. و عرض شد که در هر دلالت التزامیه‌ای، دلالت عقلیّه شرط است و آقایانی که گفتند خود لفظ دلالت دارد، در اینجا محلّ تأمل است. پس خود این کلام با دلالت عقلیه، اقلّ حمل را اقتضاء می‌کند، چه متکلّم به این آیتین مرید باشد یا نباشد. از انضمام منطوقی این دو آیه مدلول التزامی اقل حمل اقتضا می شود

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، ارادهٔ جدّی متکلّم در اخذ به مدلول التزامی احراز شود. و لذا در باب اقرار فرموده‌اند: تا ارادهٔ مقرّ به مدالیل التزامی کلام احراز نشود، نمی‌توان مقرّ را ملتزم و ملزم به آنها نمود؛ مگر اینکه قرائن حالیّه و قرائن مقالیّه به‌نحوی باشد که مقرّ را در حین اقرار، ملزم به ارادهٔ آن مدالیل کرده باشد.

این بحث چون بحث اصولی است و ممهَّد برای اخذ به مطلقات و منطوقات و مدالیل التزامیهٔ شارع است و چون شارع را مطّلع بر جمیع جوانب آن منطوق می‌بینیم و او را حکیم علی‌الإطلاق در اخذ به جمیع لوازم آن منطوق به‌حساب می‌آوریم، موجب می‌شود صرف دلالت التزامیهٔ کلام بر مدالیل التزامی را کاشف از ارادهٔ جدّی متکلّم در مقام بیان بشماریم و دیگر احراز اراده و التفات متکلّم را در مقام بیان به مدالیل التزامیه

---

[1] . سوره أحقاف (۴۶) آیه ۱۵.

[2] . سوره بقره (۲) آیه ۲۳۳.

لازم نمی‌دانیم.

پس فرق بین مدالیل التزامیه در کلام شارع و سنّت و روایات و آیات و بین مدالیل التزامیهٔ در کلام غیر شارع از کلام بلغا در این است که احراز مدالیل التزامیه از روی قرائن حالیّه و مقالیّه در کلام غیر شارع لازم است ولی در کلام شارع لازم نیست.

تنبیه سوم؛ یکسان بودن ملاک مفهوم اولویّت و تنقیح مناط

تنبیه سوم این است که آن‌طور که مطرح کرده‌اند در باب مفهوم موافقت، منطوق را در ناحیهٔ عقدالوضع دلیل بر یک عنوان کلّی به‌نحو اولویّت قرار داده‌اند. در ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] قول به افّ و تکلّم به افّ را مرآت از یک عنوان کلّیِ هتک حرمت به‌نحو 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 ناحیهٔ عقدالحمل است، بنابراین باید عقل را حاکم بدانیم در ترتّب حکم بر عقدالوضع به یک عنوان کلّی و مرآت کلّی از یک عنوانی که شامل مصادیق عدیده‌ای خواهد شد؛ چه به‌نحو اولویت و چه به‌نحو تساوی.

یعنی اگر ما قول به أُف را دخیل در ناحیهٔ ترتّب حمل بر آن ندانیم بلکه عنوان و مرآت یک امر کلّی بدانیم، دیگر فرقی بین اولویت و بین تساوی نخواهد بود. همان ملاکی که حکم را در ناحیهٔ اولویت مترتّب می‌کند، همان ملاک، حکم را در ناحیهٔ تساوی هم مترتّب 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 کلّیِ ذامصادیقٍ متعدده بدانیم. آن مصادیق یا با خود آن عقدالوضع، مساوی هستند؛ یا اینکه اشدّ هستند و اولویّت دارند و این غیر از قیاس است. در قیاس، خود موضوع تفاوت پیدا می‌کند اما در اینجا عنوان کلّی، موضوع واقع شده است.

من‌باب‌مثال در باب طهارات، معفوّ بودن دَم به اندازهٔ 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 معفوّ است یا معفوّ نیست؟ در اینجا دو قول است:

یک قول، قول به عدم معفوّیت است. به این بیان که آن حکمی که روی دم آمده به‌لحاظ اصل النجاسة آمده، ولی در اینجا متنجّس داریم، نجس که نداریم. وقتی که متنجّس شد حکم فرق می‌کند. بنابراین اگر دم

---

[1]. الإسراء (۱۷) آیه ۲۳.

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 قطره‌اش هم مانع از صلاة است.

آنچه به نظر می‌رسد این است که ظاهراً این مسئله هم داخل در مسئلهٔ مانحن‌فیه است. یعنی مانعیّت 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 نقطه‌نظر نجاست، بالأولویّة قابلیت اخذ کمتر از درهم بغلی را دارد؛ مثل ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّ﴾[1] است و این از باب قیاس نیست. این غیر از آن بابی است که امام صادق علیه‌السلام به ابوحنیفه فرمودند که آیا منی أنجس 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 معفوّیتِ مادون درهم بغلی در دم ساذج و دم خالص است، روی دم مختلط هم بلااشکال 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.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] . الإسراء (۱۷) آیه ۲۳.