هوالعلیم

شک در تداخل تکالیف و نقد دیدگاه آقاضیا

از استقلال شرط‌ها تا کفایت نیت‌های متعدد

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهیم - جلسهٔ سی‌ویکم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس‌اللهسرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

منشأ شک در تداخل از دیدگاه آقاضیا

در احراز تداخل و عدم تداخل، درصورتی‌که قرائن خارجیه وجود داشته باشد، مطلبی نیست؛ حتی قائلین به تداخل در صورت وجود قرائن خارجیه، ملزم به قبول عدم تداخل خواهند بود و همین‌طور بالعکس.

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

مرحوم آقاضیاء در اینجا مطلب را به سه صورت تقسیم می‌کنند:

شک در سبب واقعی و عنوان مشیر

صورت اول: اینکه شک در تداخل و عدم تداخل از شک در سبب ثالث و سبب واقعی به‌جهت تعدّد 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 این‌صورت ایشان می‌فرمایند برگشت این قضیّه به شک در تکلیف است، نه در مکلفٌ‌به؛ به‌جهت اینکه اگر شک داشته باشیم که آیا خصوص این تکالیف مذکورهٔ در دلیلِ لحاظ شده یا آن سبب واقعی که اینها حکایت از آن می‌کنند که من‌باب‌مثال در قصر نماز، ابتعادِ مشخص از بلد باشد، در این‌صورت منشأ شک ما شک در تکلیف است که آیا به قصر صلاة، یک تکلیف تعلق گرفته است یا برحسب تعدد متعلّق آن اوامر که خفاء اذان و خفاء جدران باشد، تکالیف و اوامر متعدده‌ای آمده است؟

اصل برائت از تکلیف زائد

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 وهلهٔ 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.[1]

نقد برائت در فرض عنوان مشیر

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، نه‌اینکه در اینجا تداخل تکالیف است. وقتی که ما اصل واقعی و سبب واقعی برای قَصر 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 جدران باشد، دیگر همان منجّز می‌شود و نوبت به آن دومی نخواهد رسید، با این نتیجه منافات دارد؛ به‌جهت اینکه اگر ما تکلیفِ واحد داشته باشیم،

---

۱ *نهایة الأفکار*، ج ۲، ص ۴۹۴.

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 نقطه‌نظر مسافت که نتیجه‌اش این می‌شود به اوّلیِ از این دو تا آن تکلیف منجّز می‌شود، این افتراق دیگر چه معنا دارد؟!

وقتی که ما یک تکلیف داشته باشیم، در این‌صورت 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، به‌تنهایی، موجبِ 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، هیچ‌گونه افتراقی وجود نداشته باشد.

مثال دو نشانهٔ همزمان برای یک سبب

مثلاً اگر مولا بگوید که: «اگر زید را دیدی درحالی‌که لباس زرد می‌پوشد، فتحرَّز عنه» و «اگر زید را دیدید که رنگ صورتش قرمز و برافروخته است، فَتحرَّز عنه»، در آنجایی این بحث مطرح می‌شود 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 می‌گوییم. در عنوان مشیر دیگر افتراقِ دو عنوان معنا ندارد. هر دوی اینها در عرض هم هستند.

اشکال تفاوت مسافت خفای اذان و دیوارها

ولی در مورد خفاء اذان و خفاء جدران افتراق معنا دارد؛ به‌جهت اینکه اول خفاء اذان برای ما متحقّق می‌شود، بعد از یک مسافت زیادی خفاء جدران محقق می‌شود. پس شما نمی‌توانید در اینجا بگویید که به اولیِ از این دو تا، تکلیف منجّز می‌شود؛ به‌جهت اینکه اگر همیشه در اولی تکلیف منجّز است، پس تکلیف دوم در اینجا چیست؟! این خفاء جدران در اینجا سرش بی‌کلاه می‌ماند! پس شارع این خفاء جدران را بی‌جهت 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 بااینکه این تکلیف هست، نوبت به آن تکلیف دیگر می‌رسد یا نه؟ ما اشکال می‌کنیم و می‌گوییم وقتی که این دو تا در عرض هم هستند، دیگر تکلیف زائد در اینجا معنا ندارد. این اشکال اولی [است] که به مسئلهٔ ایشان از نقطه‌نظر نتیجه وارد می‌شود؛ یعنی چون این مثال را ذکر کرده‌اند، به مثال اشکال وارد می‌شود، نه به اصل قضیّه.

تقدم اصل لفظی بر اصل عملی

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 متعلقِ 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 احدُ الطرفین را کرده باشید، مطرح می‌شود یا در جایی که احراز احدُ 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 مسبّبات باشیم ولی در مورد خاص، احراز عدم تداخل شده باشد که دیگر سراغ اصل نمی‌رویم.

استقلال شرطها و لزوم تکرار عمل

پس ما در جایی به اصالة الظهورِ 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، مستقلِ در تأثیر است به‌نحوی که مسبّب واحد در اینجا ایجاد کند یا استقلال در تأثیر ندارد و یک مسبب تنها در اینجا کفایت می‌کند؟

پس درصورتی‌که 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 متکرراً 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 مکلفٌ‌به را می‌خواهد. پس رفع‌ید از اصول لفظی کردن و پرداختن به اصول عملی، این حکومت دادن اصل مسببی بر اصل سببی در موارد اجرائات اصول لفظیه است.

پاسخ آقاضیا با تفکیک اسباب و مسببات

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 خارج مسبب واحد است، قائل به عدم تداخل در اسباب بشویم (همان‌طورکه شدیم) ولی بااینکه مسبب در خارج واحد است، قائل به عدم تداخل در مسبّبات 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 نیّت، از تعدّد در اغسال کفایت می‌کند؛ چون خود نیّت که متعدّد شد، آن نیّت، غسل را هم متعدد می‌کند، گرچه در خارج یک غسل پیدا شده است.

مثال تعدد صفات در یک شخص

من‌باب‌مثال خداوند می‌خواهد مظهریّت رأفت خودش را در این عالم خلق کند. خدا باید یک جریانی را به وجود بیاورد تا این رأفت را نمود بدهد. یا خدا می‌خواهد مظهریّت جمال خودش را در عالم متحقّق کند، پس باید مناظری را به وجود بیاورد که اینها مظهریّت جمال داشته باشند. یا خداوند می‌خواهد مظهریّت تدبیر خودش را به وجود بیاورد، در اینجا هم باید یک جریانی 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 می‌کنی به‌جهت تدبیرش، جدای از جمالش، شخص مدبری است. جدای از تدبیرش، شخص باجمالی است. حسن یوسف را دارد. جهات قوّت را هم دارد؛ مثلاً یک کوه را می‌تواند بلند کند و روی سرش نگه دارد! مثلاً هرکول است. ما جهات متعدّد 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: صرف‌نظر 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 نیّت، عدم تداخل در مسبّبات حاصل می‌گردد، نه‌اینکه لازم باشد که خود آن عمل در خارج تکرار شود.

نقد کفایت تفاوت نیت‌ها برای رفع اشکال

اما با این جواب، اشکال برطرف نمی‌شود؛ چون لو فُرِض، اگر ما در یک مورد بدانیم که شارع چنین موردی را گفته و اسمش را عدم تداخل در مسبّبات بگذاریم، آن اشکال اول وارد می‌شود که شما

درصورتی‌که 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. البتّه خود مرحوم آقاضیاء در اینجا که نیّت‌ها افتراق داشته باشند، قائل به تداخل مسبّبات هستند؛ یعنی اسمش را عدم تداخل در مسبّبات 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.

شک در تأکید یا تأسیس وجوب

صورت دوم: اینکه شک در تداخل و عدم تداخل از تأکّد وجوب و عدم تأکّد وجوب ناشی می‌شود؛ یعنی آیا این وجوب ما وجوب مؤکّد است یا وجوب وجوبِ غیر مؤکّد است؟ این مسئله ناشی می‌شود از قولِ 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 «إذا ظاهَرت فَكفِّر» و «إذا أفطرتَ فَكفّر»، یک‌وقت مکلف بعد از ظهار، کفاره می‌دهد و بعد افطار می‌کند، در این‌صورت تأکُّد 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 می‌طلبد.

اما یک‌وقت قبل از اینکه کفارهٔ 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 این‌صورت به خلاف صورت اول بایستی که قائل به اشتغال بشویم.

اشتغال ذمه در فرض دو وجوب

البتّه 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 صرف‌نظر از آن اشکال، از نقطه‌نظر 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 مؤسّس است یا وجوب بعدی مؤکّد است؟ اگر وجوب مؤکّد باشد، وجوب مؤکّد عملاً لغو خواهد بود؛ چون آن تأثیر را همان وجوب اول (حالا ظهار باشد یا اینکه افطار باشد) انجام می‌دهد، ولی اصل با همان وجوب اولی تحقق پیدا می‌کند.

در اینجا ایشان می‌فرمایند که اشتغالِ در تکلیف در اینجا دامن‌گیر ما خواهد شد؛ چون وقتی که ما به حساب آن ظهار یک کفاره می‌دهیم، حالا شک می‌کنیم که با آن کفاره دادن آیا تکلیف از کفارهٔ ظهار ساقط می‌شود یا ساقط نمی‌شود؟ اشتغال به تکلیف می‌گوید که کفارهٔ دیگر را باید در اینجا انجام بدهید؛ بنابراین باز در اینجا بحث به عدم تداخل در مسببات می‌رسد.

شک در تعدد عنوان یا وجود در 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 حیثیّت تعلق گرفته است، ولو اینکه مورد مورد واحد باشد، یا اینکه تکلیف به دو وجود تعلق گرفته است؟ در آنجایی که آن مسبّب ما یا اختلاف دارد اختلاف حقیقی یا اینکه اختلافش اختلاف اضافی است.

اختلاف حقیقی مثل «أكرم هاشميًا» و «أطعِم عالمًا» 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 نقطه‌نظر 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 این‌صورت باز اشتغال در تکلیف شامل ما خواهد شد و برائت از تکلیف زائد را در اینجا نمی‌توانیم بیاوریم؛ به‌جهت اینکه ابتدائاً قائل به تعدد تکلیف شده‌ایم. وقتی که ابتدائاً قائل به تعدد تکلیف بشویم، دیگر مجرا، مجرای اشتغال است، نه برائت از تکلیف زائد. ایشان این مطلب را می‌فرمایند و مسئله را در اینجا تمام می‌کنند.[1]

وابستگی تداخل مسببات به تداخل اسباب

مطلبی که در اینجا هست و این قضیّه به تمام این موارد می‌خورد، همان مطلبی است که قبلاً صحبت شد که ما تداخل در مسببات را جدای از تداخل و عدم تداخل در اسباب نمی‌توانیم فرض کنیم. مسبب فانی در سبب است؛ فناء معلول در علت تامّه، فناء مسبب در سبب تام و در لحاظ اطلاق و لحاظ تقیّد باید همیشه به سبب نگاه کرد، به علت باید نگاه کرد.

یک‌وقت 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. یک‌وقت سبب، سبب عام است؛ مثلاً مولا می‌گوید: «إن جاء عالمٌ فأكرِم زيدًا.» 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.

استقلال سبب و لزوم وجود مستقل

یک‌وقت در اینجا، هم این شرط عام است و هم آن جزاء عام است، ولی عام بودن آن جزاء اصلاً لحاظ نمی‌شود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «إن جاءَ عالمٌ فَأكرِم هاشميًا.» در اینجا ما هاشمی را بدون مجیء 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 وجوب می‌خواهم و از این یک وجوب هم، یک وجود می‌خواهم.» این ظهور شرط است و قابل خدشه هم نیست.

در این‌صورت دیگر ما نمی‌توانیم در اینجا برای مسبب یک حکم جداگانه‌ای از سبب تصور کنیم. البتّه نه‌اینکه 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 علّی، در اینجا درصورتی‌که ما شک داشته باشیم که آیا با یک وجود می‌شود دو عنوان محقق بشود یا نمی‌شود، در این‌صورت خود شرطِ تنها اقتضای وجودِ تنها را می‌کند؛ بنابراین مسبّب گرچه مجمع باشد، باید متعدد باشد. این مطلب هم تمام شد.

عدم تداخل با تعدد یا تکرار شرط

حالا آن مسئله‌ای را که لابه‌لای این مطالب می‌خواستم عرض کنم و مسئله را تمام کنم، عرض می‌کنم و بعد یک مطلب کوچک دیگر را هم می‌گوییم و دیگر مسئله به‌طورکل تمام می‌شود.

و آن مسئله این است که لا شکّ و لا شبهه که در صورت افتراق در مجمع که شروط در مجمع

---

[1] *نهاية الأفكار*، ج۲، ص ۴۹۵.

با هم متعدد باشند که هر سببی یک مسبب دیگری را اقتضاء کند، در اینجا عدم تداخل در اسباب محکّم 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 نقطه‌نظر جنس و سنخ، سنخِ واحد باشد مانند «إذا بُلتَ فتوضّأ» که در صورت تکرار، شک در این است که اگر بول متکرر شد و هنوز انسان وضو نگرفته باشد، در این‌صورت به موجب تحقق شرط و تحقق سبب، مسبّب 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 این‌صورت شک داشته باشیم، آن‌وقت این کلام مرحوم آقاضیاء پیش می‌آید که اصل عملی در اینجا محکَّم است و در آنجا باید حکم به اشتغال کنیم. این مطلب، در اثبات عدم تداخل در اسباب.

و اما در عدم تداخل در مسببات، همان‌طورکه عرض کردیم خود مسبَّب غیر از اینکه فانی در آن سبب است، از نقطه‌نظر وجود خارجی از خودش اختیاری ندارد. پس وقتی ما قائل به عدم تداخل در اسباب شدیم، قطعاً در اینجا عدم تداخل در مسببات هم می‌آید، مگر اینکه ما در اینجا دلیل خاص داشته باشیم بر اینکه مسبب واحد، از مسببات متعدده کفایت می‌کند و لو بالنّیة، نه و لو بالوجود الخارجی!

کفایت نیت‌های متعدد در یک عمل خارجی

یعنی خود آن نیّت از مسببات متعدد خارجی کفایت می‌کند. گأنَّ در واقع در اینجا باز ما قائل به عدم تداخل در مسببات هستیم؛ چون وقتی که حقیقت و ارزش یک شیء را ما به نیّت بدانیم، نه به آن وجود خارجی، در واقع این شخص با نیّت خودش مسبّبات متعدد را در خارج محقق کرده؛ چون وقتی که نیّت می‌کند، اصل، همان نیّت است. مولا منتظر امتثال عبد است. وقتی که می‌بیند این عبدش نیّت یک عمل را کرد، این را از او می‌پذیرد و می‌گوید: «تو انجام داده‌ای.» مثلاً همان نیّت ذبح اسماعیل کفایت می‌کند برای‌اینکه حضرت ابراهیم اتیان مأمورٌ به را کرده، گرچه در خارج این ذبح محقق نشده باشد.

تغییر نیت در نماز و روزه

چطور اینکه ما در بسیاری از مسائل و فروعات فقهی این مطلب را داریم؛ من‌باب‌مثال انسان تا وقتی که به رکعت دوم نرسیده یا به رکوع نرسیده، اگر در یک صلاتی شک کند، می‌تواند نیّتش را به صلاة دیگر برگرداند. یا اینکه اگر روزه را به یک نیّتی بگیرد، بعد نیّتش را به قضاء و یا نذر برگرداند، آن روزه به حساب آن نیّت قضاء یا به نیّت نذر حساب می‌شود.

پس نیّت خودش مبدّل است و در واقع ما می‌توانیم در اینجا بگوییم که عدم تداخل در مسببات است و الآن با نیّات متکرّره (خودِ نیّتِ تنها) انگار مسببات متکرره‌ای 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 نیّت است؛ لذا اگر یک نیّت را فراموش کرد، آن غسل دیگر کفایت از آن نیّت نمی‌کند. به این‌صورت 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، همان‌طورکه 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 متعدّده، فَبِها و الاّ ما در اینجا بایستی که یک هاشمی را اکرام کنیم و یک عالم را هم اکرام کنیم. اگر عالم هاشمی هست، از نظر نیّت این را یا به حساب عالم یا به حساب هاشمی باید بگذاریم و در مرتبهٔ بعد باید دوباره یک عالم را اکرام کنیم و یا یک هاشمی را اکرام کنیم تا نیّت، نیّت متعدده باشد.

تفاوت امور عبادی و جزایی در تداخل

و این‌طور که به نظر من می‌رسد، در آن مواردی که مسئله، مسئلهٔ جزایی است و مسئله، مسئلهٔ

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 جنبهٔ عبادی دارد، در خیلی از موارد آن قرائن خارجی ما را در آنجا به تداخل در اسباب یا مسببات سوق می‌دهند.

مرجعیت عرف و قرائن خارجی

درهرصورت 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 دو تا تکلیف شارع را یک تکلیف می‌داند یا اینکه نه، دو تا تکلیف می‌داند؟ مسئله، مسئلهٔ عرفی است و در اینجا خیلی جای بحث نیست. این هم راجع به این مورد.

و اما راجع به اینکه یک تکلیفی مکرّر بشود مثل «إذا بُلتَ» و امثال‌ذلک، مطلب همان مطلبی است که مرحوم آقاضیاء فرموده‌اند و شرطِ واحد اقتضای مشروط واحد را می‌کند. سبب واحد اقتضای مسبب واحد را می‌کند. این بحث در اینجا تمام شد.

تبعیت مشروط از وسعت و محدودیت شرط

یک مطلبی در اینجا می‌ماند که مطرح کرده‌اند و آن این است که در هر قضیّهٔ شرطیه و هر قضیّهٔ مفهومیه‌ای به‌طورکلی، آن مشروط از نقطه‌نظر سعه و ضیق وابسته و تابع آن شرطش خواهد بود. اگر شرط سعه داشته باشد، مشروط هم سعه دارد. اگر شرط مضیّق باشد، مشروط هم مضیّق است.

من‌باب‌مثال می‌گوییم: «إن جاءَ زید یوم الجمعه متلبّسًا بهذا اللباس فَأطعِمهُ.» در این‌صورت اطعام زید به‌نحو 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 قضیهٔ مشروط و جزاء هم منتفی خواهد شد. یا می‌گوییم: «إن جاءَ یوم الجمعه فلان فأطعم زیدًا.» وقتی مولا می‌گوید در روز جمعه با این شرایط، اطعام کن، پس در این‌صورت هر کدام از این شرایط نباشد، آن اطعام خاص هم برطرف می‌شود.

تفاوت حکم مجموعی و انحلالی

یا اینکه اگر مولا حکم را برد روی مجموع من‌حیث‌المجموع، یعنی گفت: «إن جاءَ القوم جماعة فَأطعِمهُم»، حالا اگر فرض کنید که اینها به‌طور جماعت نیامدند و تک‌تک آمدند، آن وجوب اطعام دیگر برداشته می‌شود؛ چون خصوص حکم، روی جماعت رفته است. اما اگر یک‌وقت ما ندانیم که حکم روی کلّی من حیث اَنَّهُ کلّی رفته یا روی کلّی مُوَزَّع و منحلّ به افراد رفته، اگر حکم روی کلّی من حیث کلّی رفته، با انتفاء آن کلّی ثبوت بعضی از افرادش امکان دارد؛ اما اگرنه روی کلّی من حیث کلّی نرفته، ممکن نیست.

مثال آب کر در حکم عام و عموم حکم

من‌باب‌مثال فرض کنید که در مورد آب می‌گویند: «الماءُ إذا بلغ قَدرِ کرٍّ لم ینجسه شیء.» در اینجا مطلب مختلفٌ فیه است و در آن اختلاف شده. دلیل می‌گوید که اگر آب به اندازهٔ کرّ برسد، لم ینجسه شیء. حالا اگر آب به اندازهٔ کرّ نرسید و آب قلیل بود، معنا چگونه است؟ یک‌وقت معنای لم ینجسه شیء این است که **هیچ‌چیزی آن را نجس نمی‌کند**؛ یعنی من‌باب‌مثال نجاست بولیه آن را نجس نمی‌کند، نجاست دَمَوی آن را نجس نمی‌کند، نجاست کلبیه آن را نجس نمی‌کند، نجاست کفار و امثال‌ذلک هیچ‌کدام از اینها این را نجس نمی‌کند.

یعنی لم ینجسه شیء؛ این عدم نجاست شیء به تعداد افراد نجس مثل کلب و کافر و خون و دَم و منی و بول و امثال‌ذلک منحل می‌شود. در این‌صورت چون منحل می‌شود، در صورت نقیضش حالا اگر آب به اندازهٔ کُر نرسید، یُنجسهُ تک‌تک این اشیاء؛ یعنی تک‌تک 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.

یک‌وقت معنای لم ینجسه شیء به‌عنوان عموم الحکم است. حکم عام نیست. در صورت اول حکم ما، حکم عام بود. آن حکم عمومیت دارد بر افراد؛ اما یک‌وقت عموم الحکم است؛ یعنی معنای لم ینجسه شیء این است که الماءُ إذا لَم یبلغ قدر کرٍّ؛ اگر آب نرسد به اندازهٔ کر، این‌طور نیست که هر چیزی آن را نجس کند، بلکه بعضی از چیزها آن را نجس می‌کند. نقیض سالبهٔ کلیه که لم ینجسه باشد، موجبهٔ جزئیّه است؛ یعنی بعضی از چیزها این را نجس می‌کند و ممکن است بعضی از چیزها نجس نکند. ما از این، استفادهٔ ایجاب کلّی که «ینجسه شیء» باشد نمی‌کنیم. در اینجا این را ما باید لحاظ کنیم که کدام‌یک از اینهاست.

شخص حکم و سنخ حکم در تحلیل آقاضیا

مرحوم آقاضیاء در اینجا می‌فرماید که یک‌وقت جزا و آن عام، عام شخصی است؛ یعنی شخص الحکم است. وقتی شخص الحکم باشد، در این‌صورت استفادهٔ ایجاب کلّی در مقابل سلب کلّی نمی‌شود کرد. این در صورتی است که بگوییم که منظور از لم ینجسه شیء حکم شخصی است، نه‌اینکه حکم سنخی باشد.

در توضیح باید گفت حکم سنخی باشد؛ یعنی لم ینجسه شیء منحل می‌شود به تعدد افراد: نجاست دم، نجاست بول، نجاست منی، نجاست غائط، نجاست کلب و... در اینجا یکی‌یکی منحل می‌شود به افراد منجّس که تک‌تکشان، افراد عام هستند.

مثال اکرام علما در حکم مجموعی و انحلالی

مثل‌اینکه وقتی می‌گوییم: «أکرم کلّ عالم»، از این کلام یک‌وقت شما شخص الحکم را لحاظ می‌کنید، عالم من‌حیث‌المجموع؛ یعنی تمام عالم‌ها را اکرام کن. یک‌وقت است که می‌گوییم منظور از «أکرم کلّ عالم»، تک‌تک این افراد هستند؛ مثلاً می‌گوییم: «إذا جاءک کلّ عالم افعل کذا؛ اگر همهٔ علماء آمدند، این کار را انجام بده.» یک‌وقت می‌گوییم که این «أکرم کلّ عالم» رفته روی مجموع. حالا اگر این ایجاب کلّی محقق نشد، ایجاب کلّی که محقق نشد و یکی از این عالم‌ها نیامد، این با سلب جزئی هم می‌سازد که بعضی نیامده باشند؛ پس در این‌صورت حکم محقق نمی‌شود و حکم انجام نمی‌گیرد.

یک‌وقت می‌گویم: «إن جاء زید فَأکرِم کلّ عالم.» این همهٔ عالم‌هاست. منظور از کل عالم این نیست که عالم‌ها را من‌حیث‌المجموع 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 «أکرم کلّ عالم»، ما این علماء را به‌عنوان یک قضیهٔ شخصیهٔ مجموعی در نظر بگیریم؛ یعنی اگر تک‌تک اکرام کردیم، فایده‌ای ندارد. این می‌شود عام شخصی، نه عام انحلالی.

تقابل سلب کلی و ایجاب جزئی در آب قلیل

مرحوم آقاضیاء می‌فرماید که در «الماءُ إذا بلغ قدر کرٍّ لم ینجسه شیء»، در صورت اول ما می‌توانیم بگوییم لم ینجسه شیء یک عام شخصی است؛ یعنی **هیچ‌چیزی آن را نجس نمی‌کند**. پس نقیض این عام شخصی، می‌شود ایجاب جزئی. نقیض سالبهٔ کلّیه «لا شیء من الانسانِ بحیوان» می‌شود «بعضُ الحیوان انسان». دیگر نقیضش که ایجاب کلی نمی‌شود که بگوییم: «کلّ حیوانٍ انسان»!

وقتی که ایجاب شخصی شد، پس معنایش در مثال ماء این است که: «الماءُ إذا لم یبلغ قدر کرٍّ ینجّسهُ بعضُ الاشیاء؛ آب اگر به‌اندازه کُر نرسید، بعضی از اشیاء این را نجس می‌کنند.» و این‌طور نیست که لم ینجسه شیء باشد، بلکه ینجّسه شیء؛ بعضی از چیزها آن را نجس می‌کنند. من‌باب‌مثال منی ولو یک قطره باشد، نجسش می‌کند. کلب هم نجسش می‌کند؛ اما مثلاً حالا اگر یک قطره دم در یک

حوضی که به اندازۀ کُر هم نرسیده بیفتد، نمی‌توانیم بگوییم که این آب را نجس می‌کند. یک‌وقت این‌طور است.

ایجاب کلی در برداشت انحلالی از حکم

اما یک‌وقت می‌گوییم که منظور از لم ینجسه شیء ایجاب کلّی است؛ یعنی لم ینجسه شیء عام انحلالی است و به عبارت ایشان سنخی است و سنخ الحکم در اینجا لحاظ شده؛ بنابراین نقیضش هم می‌شود ایجاب کلّی. البتّه نقیضی که ما درست کرده‌ایم، نه‌اینکه نقیض واقعی باشد و الاّ همیشه سلب کلی نقیضش ایجاب جزئی است. ما می‌گوییم چون در اینجا سلب رفته روی تک‌تک افراد، پس خلافش و طرف مقابلش هم ایجاب تک‌تک افراد است. «الماءُ إذا لم یبلغ قدر کُرّ» معنایش این است که اگر به اندازۀ کُر نرسید، ینجّسه تک‌تک افراد اشیاء، تک‌تک افراد دم، غائط، منی، کافر، کلب، خنزیر و امثال‌ذلک. این این‌طوری است.

وحدت سیاق مفهوم و منطوق

مسئله‌ای را که در اینجا مطرح می‌کنند این است که می‌فرمایند إلا اینکه ظهور این کلام لم ینجسه شیء در سنخ الحکم است، نه در حکم شخصی؛ چون وقتی که شارع می‌گوید: «الماءُ إذا بلغ قدر کُرٍ لم ینجسه شیء»، در اینجا دو طرف مفهوم و منطوق که مقابل هم هستند را به یک سیاق بیان می‌کند، به یک کلام بیان می‌کند.

لم ینجسه شیء یعنی **هیچ چیز آن را نجس نمی‌کند**. اگر شارع می‌خواست، می‌گفت: «الماءُ إذا لَم یَبلُغَ قدر کُرٍ ینجّسه بعض الاشیاء.» پس اینکه الآن مولا دو طرف قضیّه را به یک سیاق بیان کرده، یعنی همان‌طوری‌که عرض کردیم، ظهور کلام در باب مفاهیم، بین منطوق و بین مفهوم از نقطه‌نظر دایره و ضیق در وحدت سیاق است. ما از اینجا استفاده می‌کنیم که چطور به لحاظ ظهور لفظی و ظهور عرفی در قضیۀ سلب، تک‌تک افراد لحاظ شده و عرف این‌طور می‌فهمد، همین‌طور در طرف مقابلش هم تک‌تک افراد لحاظ شده است. با این مسئله ایشان این مطلب را تمام می‌کنند.[1]

نقد اصطلاح شخص حکم و سنخ حکم

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 تکرّر نباشد، نه‌اینکه عمومیّت اجمالی داشته باشد، مانند «إذا خُفِی الأذان فقصّر؛ إذا خفی الجدران فقصّر». در اینجا حکم رفته است روی یک شخصی، روی یک وجودی که قابل تکرّر نیست. در آنجا می‌گویند شخص الحکم، ولی در آنجایی که قابل تکرّر هست، می‌گویند سنخ الحکم و تکرّر با تعدّد افراد دو تا است.

و در آن صورتی که عام من‌حیث‌المجموع آمده است، بحث تکرر 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 مانحن‌فیه نمی‌خورد و شما در مانحن‌فیه 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...[2]

نتیجۀ بحث مفهوم شرط و عدم تداخل

ماحصل مطالب گذشته در مفهوم شرط این شد که شرط مفهوم ندارد و در بحث تداخل و عدم

---

۱ *نهایة الأفکار*، ج۲، ص ۴۹۵.
۲ متأسفانه در این قسمت، ضبط صوت استاد قطع شده است.

تداخل هم ما قائل به عدم تداخل در اسباب و عدم تداخل در مسببات، هر دو باهم هستیم. در آنجایی که یقین به یکی از طرفین داشته باشیم، مثلاً یقین به تداخل داشته باشیم، فَبها. در آنجا از مبنا دست برمی‌داریم و تداخل را قبول می‌کنیم. در آنجایی که یقین به عدم تداخل نداریم، مانند بحث غسل واحد و نیّات متعدد در اغسال که شارع شرط کرده، باز در آنجا ما قائل به عدم تداخل هستیم؛ به‌خاطر اینکه خود نیّت یک وجود جداست، گرچه در آنجا آن غسلِ خارج واحد است ولی اصل، همان وجوبی است که به نیّت تعلق می‌گیرد، ولی آن غسل یک امر جداگانه‌ای است که رفع آن حدثیّت را می‌کند؛ اما شارع برای تعدد موارد می‌گوید: «تنها نیّتشان را داشته باش.»

پس اگر در جایی ما طبق قرائن شک کنیم که آیا منظور شارع تداخل و عدم تداخل است، همان‌طوری‌که عرض کردیم ظهور قضیهٔ شرطیه در استقلال در تأثیر کفایت می‌کند از اینکه ما در اینجا قائل به عدم تداخل بشویم.

مبحث مفهوم شرط تمام شد. مطالب جزئی هم بود که دیدیم اگر بخواهیم همهٔ تقاریر را مطرح کنیم، دیگر تطویل بلاطائل است و خیال نمی‌کنم که مطلب زیادی به دست بیاید.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل‌محمّد.