

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۱،
پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۱۳۱-۱۵۷

مفهوم، اعتبار و مکانیزم تنقیح مناط*

دکتر علی اکبر کلانتری
استادیار دانشکده ادبیات، دانشگاه شیراز

چکیده

از راهکارهای مهم در فرایند اجتهاد و استنباط احکام شرعی، تنقیح مناط است. با اعمال این شیوه می توان، به ملاک حکم دست یافت و به آن قطع پیدا نمود و از این رو بر خلاف قیاس مستنبط العله، مورد قبول فقیهان شیعه است. کسانی که از تجربه کافی در استنباط احکام شرعی و نیز از ملکه اجتهاد برخوردارند، می توانند با الغای خصوصیت به شیوه سبر و تقسیم، به این کار اقدام نمایند. در این مقاله، کوشش شده است با ارائه تعریف واضحی از تنقیح مناط قطعی، ویژگیها و مکانیسم آن رویکردهای فقیهان امامی در برابر آن تبیین شود و وجوه تمایز آن با نهادهای مشابه اصولی که دستاوردی جز ظن و گمان بی اعتبار به بار نمی آورند، معلوم گردد.

کلیدواژه‌ها: تنقیح مناط قطعی، قیاس مستنبط العله، قیاس منصوص العله، الغای خصوصیت.

* تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۱۰/۲۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۳/۱۰.

۱- مقدمه

از اصطلاحات رایج در متون فقهی و لسان فقیهان، «تنقیح مناط» است، این موضوع، با وجود اهمیت و تاثیر فراوان آن در فرایند استنباط، چندان مورد توجه قرار نگرفته و تاکنون، تحقیقی مستقل و فراگیر درباره آن انجام نشده است، هر چند در آثار اصولی و فقهی برخی از فقیهان، به اشاراتی گذرا و نکاتی کوتاه در این باب بر می‌خوریم. برای نمونه، علامه حلی (د ۷۲۶ق) در کتاب *مبایذی الوصول* (۲۱۴-۲۱۵)، محقق حلی (د ۷۶۶ق) در کتاب *معارج الاصول* (۱۸۲-۱۸۵)، صاحب معالم (د ۱۰۱۱) در کتاب مزبور (۲۲۶) و فاضل تونی (د ۱۰۷۱) در کتاب *وافیه* (۲۳۶-۲۳۸) از این موضوع به طور کوتاه سخن گفته‌اند. در میان فقیهان پسین نیز می‌توان از حسین بروجردی نام برد که در پاره‌ای از مباحث فقهی، از این اصطلاح یاد کرده و برخی از احکام را بر آن مرتب نموده است. (ر.ک: ۱۶۱، ۱۷۱، ۲۲۲، ۲۵۱، ۲۸۶) میرزای نائینی نیز در برخی از تحلیلات اصولی و فقهی خود، به این موضوع توجه کرده است (ر.ک: *فوائد الاصول*، ۷۷۶/۴ و *منیة الطالب*، ۳/۳۵۸)، همچنین می‌توان در این باب از سیدمحسن حکیم (۴۳/۱۲). امام خمینی (ره) *تهذیب الاصول*، ۱۸۲/۲ و ۴۴/۳ و ابوالقاسم خوبی (*مصباح الفقاهه*، ۲۷۱/۱) نام برد.

دانشمندان اهل سنت نیز گاه به مناسبت بحث از قیاس، به این موضوع اشاره کرده‌اند مانند سرخسی (د ۴۹۰ق) در مجلد دوم از *اصول خود* (۱۱۸) و غزالی (د ۵۰۵ق) در دو کتاب *المستصفی* (۲۸۰-۲۸۹) و *المنحول* (۴۲۲) و آمدی (د ۶۳۱) در *کتاب الاحکام* (۱۸۳-۱۸۵).

از سوی دیگر در فقه و اصول، به اصطلاحات مشابهی مانند «الغای خصوصیت»، «قیاس مستنبط العله» و «قیاس منصوص العله» برمی‌خوریم و چنانکه می‌دانیم عالمان شیعه، نسبت به برخی از این امور، نگرش منفی دارند و بهره‌گیری از آن را در فرایند استنباط، مقرون به صواب و منطبق بر آموزه‌های ائمه اهل بیت (ع) نمی‌دانند. بنابراین،

تبیین مفهومی تنقیح مناط و بیان تفاوت آن با اصطلاحات یاد شده، از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

از طرف دیگر مباحث و مسایل مستحدثه، پیوندی وثیق با تنقیح مناط قطعی دارند زیرا چه بسا در مسایل مربوط به این عرصه - به سبب نو بودنشان - نصوص صریح یا کافی یافت نشود و چاره ای جز به کارگیری شیوه های خاص اجتهاد، از جمله تنقیح مناط قطعی، نباشد. از باب نمونه، فقیهان در فروع مربوط به رباخواری، از آیه «فلکم رؤوس اموالکم لا تظلمون و لا تظلمون» (بقره/۲۷۹) بهره فراوان برده و آن را در مسایل گوناگون فردی، مورد توجه قرار داده اند. ولی ممکن است بتوان با بهره‌گیری از تنقیح مناط قطعی، مفاد آیه و حکم مذکور در آن را به مسایل کلان جامعه، مانند امور بانکی، ارزش افزوده، تورم، مسئله پول ثابت و متغیر و... نیز گسترش داد و از باب مثال گفت: همان گونه که لازم است در معاملات پولی میان دو شخصیت حقیقی و یا حقوقی، هیچ یک از طرفین ستم نکنند و مورد ستم واقع نشوند، در امور کلان جامعه، مانند رابطه پولی دولت با مردم نیز باید این ضابطه یعنی «ستم نکردن و ستم نپذیرفتن» مورد توجه قرار گیرد و روشن است پذیرفتن این تعمیم، سبب پیدایش نگرش جدیدی در مسایل مهم اقتصادی و تجاری خواهد بود. با توجه به این امور، بحث و بررسی پیرامون مفهوم، اندازه اعتبار و مکانیزم اجرایی تنقیح مناط، مفید و ضروری به نظر می‌رسد.

۲- مفهوم تنقیح مناط

واژه شناسان «تنقیح» را به چند معنا دانسته اند:

- ۱- تهذیب و پالایش. و از همین باب است تنقیح الشعر، به معنای پیراستن شعر و برطرف نمودن عیب های آن (ابن منظور، ۲۵۳/۱۴، فیروزآبادی، ۵۰۲/۱).
- ۲- در آوردن پوست چیزی و عریان نمودن آن، چنان که عرب می گوید:

«نَقَحُوا حَمَائِلَ سَيُوفِهِمْ أَيْ قَشْرُوهَا فَبَاعُوهَا لَشَدَّةِ زَمَانِهِمْ، حَمَائِلَ شَمَشِيرَاهَايَ خُودِ رَا تَنْقِيحَ كَرْدَنْد، يَعْنِي أُنْ هَا رَا دَرَأُورْدَه از شدت نداری فروختند» (همان).

۳- استخراج مخ و بیرون آوردن مغز شیء. چنان که عرب می گوید: «نَقَحَ الْعَظْمَ أَيْ اسْتَخْرَجَ مَخَهُ، اسْتَخْوَانَ رَا تَنْقِيحَ كَرْد، يَعْنِي مَغْزَ أُنْ رَا دَرَأُورْدَ» (فیروزآبادی، ۵۰۲/۱). در پیوند با واژه «مناط» نیز ابن منظور نوشته است: «نَاطُ الشَّيْءِ عَلَّقَهُ... يَقَالُ: نَيْطَ عَلَيْهِ الشَّيْءِ، عَلَّقَ عَلَيْهِ... نَيْطَ بِهِ الشَّيْءِ: وَصَلَ بِهِ» (۳۲۸/۱۴).

با توجه به این کاربردها که برای دو فعل «ناط» و «نيط» گفته شده، می توان مناط یک شیء را چیزی دانست که آن شیء، بدان متصل و مرتبط می شود، یعنی همان که در بسیاری موارد، از آن به «متعلق» تعبیر می شود و بر همین اساس می توان مناط احکام شرعی را، همان متعلقات احکام دانست چنانکه غزالی نیز می نویسد: «مناط الحکم ای ما اضااف الشرع الحکم الیه و ناطه به، مناط حکم، یعنی چیزی که شرع، حکم را به آن اضافه کرده و بدان مربوط نموده است» (المستصفی، ۲۸۱).

براساس این توضیح و با توجه به عبارتهایی که از فقیهان نقل خواهیم کرد، می توان گفت: تنقیح مناط قطعی در متون و بررسیهای فقهی، عبارت است از راه یابی به متعلق واقعی حکم و تبیین و استخراج آن از درون نصوص و تعبیرات ظاهری شرع با مکانیزمی که ارایه خواهد شد.

از باب مثال، شهید ثانی (د ۹۶۶ق)، پس از این فتوای شهید اول (د ۷۸۶ق) که «نماز خواندن به سوی مصحف یا درب گشوده مکروه است» می نویسد:

«و الحق به التوجه الی کل شاغل من نقش و کتابه و لا بأس به» به این حکم، ملحق شده است توجه نمودن به هر چیز که انسان را به خود مشغول کند، مانند نقاشی و نوشته، و عیبی در این فتوا نیست» (۲۲۴/۱).

از عبارت فوق استفاده می شود که متعلق ظاهری این حکم در نصوص یا فتاوا، «نماز خواندن به سوی مصحف یا درب گشوده» است، ولی بعضی از فقیهان براساس

تأمل و تکیه بر قرائن، به متعلق واقعی این حکم که عبارت است از «نماز خواندن روبه‌روی هر گونه مشغول کننده» پی برده و آن را استخراج نموده اند و بدین ترتیب، متعلق ظاهری و محدوده حکم را تعمیم داده اند.

عبارتی از محمدحسین اصفهانی نیز تأییدی است بر این برداشت. وی در یکی از مباحث خود بر **حاشیه مکاسب** می نویسد: «قد عرفت حال المناط و انه غیر منقح بحیث یستفاد منه العموم، وضعیت مناط و منقح نبودن آن، به گونه ای که بتوان عمومیت از آن استفاده کرد را شناختی» (۳۱۲/۵).

آنچه از این عبارت استفاده می شود آن است که در تعمیم دادن یک حکم به مورد غیرمنصوص، لازم است نسخه متعلق و مناط آن حکم، مبین و روشن گردد. سپس گسترش دادن آن به غیر مورد منصوص ارزیابی شود.

از مباحث بعدی و نمونه هایی که برای تنقیح مناط قطعی ذکر خواهیم نمود روشن خواهد شد که گام اساسی در این فرایند، قطع پیدا کردن فقیه به مناط حکم است، زیرا گمان پیدا نمودن به مناط حکم و تعمیم آن به غیر مورد نصوص، چیزی جز تنقیح مناط ظنی و عمل به قیاس مستنبط العله نخواهد بود که براساس روایات فراوان شیعی (ر.ک: حرعاملی، ۱۸/۲۵-۹۲) مورد نهی و نکوهش است. فاضل تونی، برای تبیین تنقیح مناط ظنی به این مثال فرضی اشاره می کند که شارع در بیان حکم خمر، به عبارت «حرمت الخمر» بسنده کرده باشد ولی فقیه، به گمان این که علت حرمت خمر، مسکر بودن آن است، این حکم را به همه مسکرات تعمیم دهد (ص ۲۳۶).

۳- فقیهان شیعه و تنقیح مناط

نگاهی گذرا به پاره ای از متون فقهی و اصولی، نشان از مخالفت احتمالی برخی فقیهان شیعه با الغای خصوصیت و تنقیح مناط به طور مطلق دارد. برای مثال، می توان به عبارتهایی از صاحب حدائق اشاره کرد که براساس آنها، احکام فقهی - اعم از

عبادات و معاملات - توقیفی هستند و تنها راه دست‌یابی به آنها، سماع از معصوم است و عقل انسانی از آگاهی یافتن به آنها ناتوان است (ر.ک: بحرانی، ۶۰/۱ و ۱۲۱). شیخ انصاری نیز پس از بحثی گسترده پیرامون حجیت ادراکات عقلی و توان و عدم توان راه‌یابی انسان به ملاکات احکام، می‌نویسد: «الانصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بأدراك منطقات الاحكام ليتنقل منها إلى ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع في الخطأ كثيرا. انصاف آن است که اعتماد نمودن به عقل در آنچه مربوط به ادراک مناطهای احکام به منظور انتقال به خود احکام می‌شود، سبب دچار شدن به خطای فراوان می‌گردد» (فرائد الاصول، ۱۲). نیز در این زمینه، می‌توان از ابوالقاسم خویی یاد کرد که در پیوند با یکی از احکام مکاسب محرمه گفته است: «ان غایه ما يحصل من تنقیح المناط هو الظن بذلك و الظن لا یغنی من الحق شیئا، نهایت چیزی که از راه تنقیح مناط به دست می‌آید، گمان به آن است و گمان، به هیچ وجه بی‌نیاز کننده از حق نیست» (مصباح الفقاهه، ۲۷۱/۱).

ولی از نوشته‌های بسیاری دیگر از فقیهان استفاده می‌شود آنان این راهکار را پذیرفته و از آن بهره گرفته‌اند، به خصوص حسین بروجردی که از باب مثال، در بحث نماز مسافر، در موارد فراوانی (۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۸۷، ۲۵۱، ۲۸۶ و ۳۰۲) از این عنوان یاد کرده و به آن استناد جسته است. همچنین امام خمینی در بررسی‌های فقهی (البیع، ۹۸/۳) و اصولی خود (الاجتهاد و التقليد، ۱۰۵)، این راهکار را مورد توجه قرار داده است. در کلمات فقیهان پیشین نیز، به نمونه‌هایی - هر چند کم - از این امر بر می‌خوریم. در جای خود، به مثالها و نمونه‌هایی اشاره خواهیم کرد.

حتی می‌توان با توجه به تعبیر «لاخلاف» در پاره‌ای از اظهارنظرها همه فقیهان شیعه را به نحوی معتقد به تنقیح مناط قطعی و مقبولیت آن در فرایند استنباط دانست. برای نمونه، سیدمحسن حکیم، در ذیل عبارتی از صاحب عروة در مبحث اجاره (طباطبایی، ۴۱۰/۲) نوشته است: «بلاخلاف کما عن غیر واحد و صرح به جماعة من

القدماء و المتأخرين الحاقا للاجارة بالبيع الثابت فيه بالاجماع و النصوص و بعضها و ان لم يكن مختصا بالبيع الا انه ظاهر في العين فالحاق المنافع بها يحتاج الى تنقيح المناط كما هو ظاهرهم» (۴۳/۱۲).

حاصل گفتار این دو فقیه آن است که هرگاه شخص، کالایی را به دیگری بفروشد و او به سبب مفلس شدن، نتواند قیمت آن را به فروشنده بپردازد، وی در صورت یافتن کالای فروخته شده، منخیر است میان باز پس گرفتن آن و اینکه در زمره طلبکاران مشتری محسوب شده، احکام افلاس را جاری نماید. مستند این فتوا نیز اجماع و پاره ای از نصوص است.

حال اگر شاهد همین وضعیت در باب اجاره باشیم، بدین صورت که مستأجر، به سبب مفلس شدن، قادر به پرداخت اجاره نباشد، در این فرض، موجر منخیر است میان باز پس گیری شیء مورد اجاره و یا این که در زمره طلبکاران مستأجر درآید. این فتوا که مورد قبول فقیهان پیشین و پسین است و کسی با آن مخالفت ننموده (نجفی، ۳۰۹/۲۵ و حکیم، ۴۳/۱۲)، مدرکی جز تنقیح مناط قطعی ندارد، زیرا نصوص مورد اشاره، ویژه بیع و عین است ولی فقیهان از باب تنقیح مناط قطعی، آن را به اجاره و منافع نیز تعمیم داده اند.

با درنگ بیشتر در کلمات ابوالقاسم خوئی نیز روشن می شود وی با آن چه مورد پذیرش دیگر فقیهان است، یعنی تنقیح مناط قطعی، مخالفتی ندارد و مخالفت او تنها با مواردی است که به مناط حکم، گمان پیدا کرده بخواهیم آن را تعمیم و گسترش دهیم. یعنی اشکال او متوجه تنقیح مناط ظنی است که می توان آن را قیاس نیز نامید. برخی از سخنان وی در مباحث صلاه و بیع، گویای این واقعیت است (مصباح الفقاهه، ۷۱/۲ و ۷۰/۲).

می توان با توجه به مجموع عبارتهای صاحب حدائق و درنگ بیشتر در آنها، مخالفت او را نیز با دیدگاه دیگر فقیهان منتفی دانست و سخنان وی را ناظر به مواردی

دانست که به مناطات احکام قطع حاصل نشود، زیرا وی افزون بر اینکه در جاهای متعددی از کتاب خود (۲۱/۱ و ۱۳۰) به حجت بودن ادراکات عقل فطری^۱ تصریح می‌کند، پس از بحث پیرامون قیاس اولویت و قیاس منصوص العلیه می‌نویسد: «حق آن است که در این دو مورد، قائل به عدم حجیت شویم، مگر در برخی موارد که دلالت عرفیه در کار باشد یا کار، به تنقیح مناط قطعی منتهی شود» (همان، ۶۵).

سخن شیخ انصاری نیز چنانکه پیدا است، ناظر به دشوار و خطرناک بودن این کار است نه نفی آن، زیرا وی افزون بر این که در پاره ای از مباحث فقهی خود، این راهکار را به مورد اجرا می‌گذارد (مکاسب، ۳۰۰). در مقام رد دیدگاه برخی از اخباریان در باب حجیت عقل می‌نویسد: «پس از این که عقل به حکمی قطع پیدا کرد و برای آن یقین حاصل شد که خدا راضی به مخالفت با آن نیست، عمل نکردن به آن حکم، مادامی که قطع باقی باشد، معقول نیست و در این صورت، لازم است هرگونه دلیل مخالفت با آن را تأویل نمود یا کنار گذاشت» (فرائد الاصول، ۱۲).

در ادامه به یادکرد چند نمونه از تنقیح مناط در نوشته های فقیهان شیعه می‌پردازیم:

۱- شهید ثانی، در ذیل سخنی از شهید اول در بحث لباس نمازگزار که می‌گوید: «نجاست لباس زنی که مربی کودک و دارای تنها یک لباس است، بخشوده شده، (ص ۲۵) می‌نویسد: «و ألحق بها المربی و به الولد المتعدد. به مربی زن، مربی مرد و به صبی، فرزندان متعدد ملحق شده است» (۲۰۴/۱).

مقصود وی این است که آن چه منصوص است، بخشوده بودن نجاست لباس زنی است که عهده دار پرورش یک فرزند است، ولی می‌توان به کمک الغای خصوصیت و تنقیح مناط قطعی، مردی که عهده دار این کار است را نیز مشمول حکم

۱. مقصود وی از عقل فطری، چنان که خود وی اشاره می‌کند (۱۳۰/۱) عقل سلیمی است که دچار اوهام و مقهور شهوات و نفسانیات نباشد. از نظر او، چنین عقلی، مطابق با شرع و شرع، مطابق با آن است.

مزبور دانست. همچنین در این حکم، چندین کودک، تفاوتی با یک کودک ندارد.

۲- صاحب جواهر در ضمن مباحث نماز، بر جواز سوار بودن بر حریر به هنگام نماز - در مورد کسانی که به سبب اضطرار، سواره نماز می خوانند - و نیز جواز استفاده نمازگزار از آن به عنوان فرش، به روایتی صحیحه استدلال می کند که بر طبق آن، علی بن جعفر (ع) می گوید: «از امام کاظم (ع) پرسیدم: آیا شخص می تواند بر فرش ابریشمی و دیبا و در جانمایی که از جنس ابریشم است بخوابد، به آن تکیه کند و بر آن نماز بخواند؟ حضرت فرمود: می تواند آن را فرش قرار دهد و بر آن بایستد، ولی بر آن سجده نکند» (حرعاملی، ۲۷۴/۳).

صاحب جواهر، پس از نقل این حدیث می نویسد: «و عدم ذکر التکاء فی الجواب غیر قادح بعد تنقیح المناط، با توجه به این که می توان تنقیح مناط کرد، ذکر نشدن تکیه در پاسخ امام، ضرری - به استدلال - وارد نمی کند.» (۱۲۸/۸)

۳- شیخ انصاری، در مقام استدلال بر قاعده «تلف المبیع فی زمن الخيار ممن لا خيار له» نخست به روایتی استناد می کند که در مورد «خیاط شرط» وارد شده است، سپس این نکته را مورد توجه قرار می دهد که می توان مناط این حکم را آن دانست که او عقد بر استقرار پیدا نکرده، برخلاف شخص فاقد خيار، بنابراین چنانچه مبیع تلف شود، شخص فاقد خيار، ضامن آن خواهد بود و در ادامه می افزاید:

«و من هنا يعلم انه يمكن بناء على فهم هذا المنط طرد الحكم في كل خيار، از این جا دانسته می شود که در صورت فهمیدن این مناط - از روایت یاد شده - می توان حکم مربوط به آن را به هرگونه خيار تعمیم داد» (مکاسب، ۳۰۰).

۴- فقیهان در بحث نماز مسافر و مسئله کثیرالسفر می گویند: «اگر شخص کثیرالسفر در خلال مسافرت در جایی اقامت کند، اقامت او قطع کننده کثرت سفر است» و در این باره، به نصوصی استناد می کنند که در همه آنها، سخن از مکاری (= کرایه دهنده حیوان) به میان آمده است (نجفی، ۲۷۸/۱۴-۲۸۰).

بروجردی پس از نقل این نصوص، با تکیه بر تنقیح مناط قطعی می‌گوید: مفاد حدیث این است که حکم مزبور، بدان جهت برای مکاری ثابت است که وی کثیرالسفر است و سفر، کار او می‌باشد و با دیگر مسافران متفاوت است. از این رو می‌توان از این مورد منصوص، الغای خصوصیت کرد و آن را به هر شخص که دارای این وضعیت باشد، تعمیم داد (۱۸۷).

۵- امام خمینی (ره) در یکی از مباحث بیع می‌نویسد: «دعوی القطع بالمناط او الغاء الخصوصية عرفا عهدتها علی مدعیه. این که بتوان به مناط حکم قطع پیدا کرد یا به حکم عرف، الغای خصوصیت نمود انجام این کار برعهده کسی است که آن را ادعا می‌کند» (البیع ۹۸/۳).

از این عبارت، به روشنی استفاده می‌شود که از نظر ایشان، اگر قطع به مناط حکم پیدا شود و بتوان از مورد منصوص الغای خصوصیت نمود، تعمیم دادن حکم به غیر مورد منصوص بی اشکال است.

۶- به گفته شهید مطهری، برخی برای اثبات این حکم که بر زن پوشانیدن چهره واجب است، تنقیح مناط کرده و گفته‌اند مناط واجب بودن پوشیدن سایر قسمت‌های بدن، جنبه فتنه‌انگیزی آنها است و این مناط، در مورد چهره نیز موجود است، زیرا زیبایی چهره و فتنه‌انگیز بودن آن، کمتر از بعضی دیگر از قسمت‌های بدن نیست، بلکه بیشتر است، بنابراین معقول نیست که از باب مثال، پوشانیدن «مو» به خاطر زیبایی و فتنه‌انگیزی اش، واجب باشد ولی پوشانیدن «رو» که مرکز زیبایی‌های زن است، واجب نباشد (ر.ک: ۱۹۰).

البته شهید مطهری به این برداشت خرده می‌گیرد و می‌نویسد: «شکی نیست که واجب نبودن پوشش چهره و دو دست، از این جهت نیست که ملاک و فلسفه اصلی پوشش در آن وجود ندارد، بلکه از جهت این است که ملاک دیگری ایجاب می‌کند در این مورد استثنا به وجود آید و آن این است که اگر پوشش چهره و دو دست به طور

و جوب پیشنهاد شود، موجب حرج و فلج شدن و سلب امکان فعالیت عادی از زن می‌گردد (ر.ک: همان).

چنان که پیدا است اشکال ایشان، متوجه اصل استدلال به تنقیح مناط قطعی نیست بلکه از نظر وی، چهره و دو دست مورد استثنا و مشمول قاعده نفی عسر و حرج است و به دیگر سخن، اگر چه در مورد این دو قسمت از بدن، ملاک و مناط وجوب پوشش وجود دارد؛ عارض شدن عنوان ثانوی عسر و حرج، مانع از صدور حکم بر طبق آن می‌شود.

۴- مبنای حجت بودن تنقیح مناط قطعی

شاید سبب این که فقیهان شیعه به تنقیح مناط قطعی چندان توجه ننموده و برای آن باب مستقلی نگشوده‌اند و حتی چنان که دیدیم، برخی به حسب ظاهر در پذیرش آن درنگ ورزیده‌اند، مشابهت ظاهری آن با قیاس مستنبط العله و تبیین نشدن وجه حجیت آن است و حال آنکه نگاهی به کلمات فقیهان نشان می‌دهد، ایشان جز از باب عمل به ظاهر و به تعبیر خودشان «استظهار»، به آن تمسک نمی‌کنند. به دیگر بیان، می‌توان آن را چیزی شبیه تمسک به عام یا اطلاق دانست که از نمونه‌های بارز مدالیل لفظی است. از این رو اگر قرار باشد در میان مباحث اصول، جایی برای این موضوع در نظر بگیریم، مبحث «حجیت ظواهر»، مناسب‌ترین جا خواهد بود.

در پیوند با این نکته، به چند نمونه از تعبیرات فقیهان اشاره می‌کنیم. میرزای نایینی، در یکی از مباحث کتاب *صلاته* می‌گوید:

«فی بعض موارد حکمه التشریح یمکن أن یتظهر منها الغاء الخصوصیه علی وجه یکون الکلام ظاهراً فی غیر ما یکون ظاهراً فیه فی حد نفسه. در برخی موارد مربوط به فلسفه تشریح احکام، می‌توان از آنها الغای خصوصیت را استظهار نمود، به گونه‌ای که سخن ظهور پیدا کند در معنایی غیر از آن چه فی نفسه، در آن ظهور دارد»

(کتاب صلاة، ۳۱۹/۲).

سخن زیر از شهید صدر نیز شاهی است بر آن چه گفتیم: «ارتکاز الغاء الخصوصية فی الذهن العرفی انما ینفع فی باب الادله اللفظیه لانه ینفک من القرائن المکتنفه بالكلام. ارتکاز الغای خصوصیت در ذهن عرفی، نسبت به ادله لفظی سودمند است، زیرا این ارتکاز از جمله قراینی است که لابه لای کلام است (بحوث فی شرح العروه الوثقی، ۵۴/۱).

نیز چنانکه در جای خود اشاره خواهیم نمود تنقیح مناط قطعی، از بسیاری جهات از جمله حجت بودن، مانند قیاس منصوص العله است و محمدرضا مظفر درباره این نوع قیاس و نیز قیاس اولویت می نویسد: «ان منصوص العله و قیاس الاولیة هما حجة و لکن لا استثناء من القیاس لانهما فی الحقیقة لیسا من نوع القیاس، بل هما من نوع الظواهر فحجیتهما من باب حجیه الظهور. منصوص العله و قیاس اولویت، حجت اند ولی نه به صورت استثناء از قیاس، چرا که این دو، در حقیقت از نوع قیاس نیستند، بلکه از نوع ظواهر هستند و حجت بودن آنها از باب حجت بودن ظهور است» (۲۰۰/۲).

در اینجا، ممکن است با این پرسش مواجه شویم که چگونه از یک سو، وجه حجیت تنقیح مناط، استظهار و تمسک به ظواهر است که از ادله ظنی محسوب می شود و از سوی دیگر، آن چه در این باب مورد نظر است قطع به مناط است و چگونه این دو امر با هم قابل جمع است؟ می توان در پاسخ گفت اگر چه از دیدگاه مشهور، ظواهر از دلالت های ظنی شمرده می شود و ره آورد استظهار چیزی جز ظن به مدلول نخواهد بود ولی با توجه به قطعی بودن حجیت ظواهر - براساس ادله ای قطعی همچون سیره عقلا - توصیف نمودن تنقیح مناط به قطعیت، خالی از هرگونه اشکال است و منافاتی با ظنی بودن مدلول ظواهر ندارد. درست همانگونه که با توجه به دلایلی همچون آیات، روایات و سیره عقلا، حجیت خبر واحد را قطعی می دانیم و این امر، در تنافی با ظنی

بودن دلالت آن نیست. افزون بر این نکته، از نگاه برخی فقیهان (سبحانی، ۱۳۸/۳-۱۴۰)، حتی دلالت ظواهر بر مدالیل خود نیز قطعی است به گواه اینکه در محاورات عرفی، برای مثال آن چه شاگرد از استاد خود دریافت می کند و گفتگوهایی که میان فروشنده و مشتری رد و بدل می گردد و آن چه بیمار از پزشک می شنود و... همه مطالبی است روشن، قابل فهم و اطمینان آور و ظن آور دانستن آنها بی دلیل به نظر می رسد.^۱

۵- تفاوت تنقیح مناط قطعی با اصطلاحات مشابه

۵-۱- تفاوت تنقیح مناط قطعی با قیاس منصوص العله

آن چه در نتیجه تنقیح مناط قطعی در اختیار فقیه قرار می گیرد، شمول و گسترشی است که در مدلول و مفاد لفظ پیدا می شود و از این حیث، باید آن را مشابه قیاس منصوص العله دانست. مشابهت دیگری که میان این دو به چشم می خورد، حجیت آنها است که بدان اشاره شد.

یکی از عالمان اصول، در باب حجیت بودن قیاس منصوص العله توضیح مبسوطی دارد (مظفر ۲۱۰/۲-۲۰۰) که فشرده آن چنین است:

چنانچه از علتی که در نص به کار رفته، شمول و گستردگی استفاده کنیم، در چنین فرضی، حکم، عام خواهد بود و شامل فرع نیز خواهد شد. از باب مثال، اگر شرع بگوید: «شراب، حرام است زیرا مست کننده است»، می فهمیم نبیذ حرام است زیرا آن نیز مست کننده است.

در حقیقت به خاطر ظهور داشتن نص در عام بودن علت، موضوع حکم از این

۱. براساس این دیدگاه، آن چه از ظواهر انتظار می رود، رسانیدن مدلول استعمالی است که ظواهر به خوبی از عهده آن بر می آیند و اما احتمال تخصیص، تقیید، توریه و مانند آنها، غیرمرتبط با مدلول استعمالی و تنها در تنافی با مراد جدی متکلم هستند و نفی آنها نیز به عهده اصاله العموم، اصاله الاطلاق و دیگر اصول عقلایی است (ر.ک: همان، ۱۳۹).

که مخصوص شراب باشد دگرگون شده، شامل هر چیزی می شود که در آن، علت مزبور یافت شود و با این فرض، شراب به منزله مثال برای یک قاعده کلی خواهد بود. از این رو باید گفت جاری نمودن حکم در فرع (نبیند) از باب عمل نمودن بر طبق ظاهر عموم است، نه روی آوردن به قیاس.

مثال دیگری که می توان در این باب مورد توجه قرار داد، عبارت «ماء البئر واسع لا یفسده شیء... لان له ماده» در برخی روایات است (حرعاملی، ۱۲۵/۱) زیرا مدلول ظاهری عبارت این است که هر آبی که دارای ماده گسترده باشد، با چیزی نجس نمی شود و آب چاه نیز که در روایت آمده، یکی از مصادیق این موضوع عام و کلی است. بنابراین اگر به عموم عمل کرده و حکم آن را شامل آب چشمه و مانند آن دانستیم، به چیزی جز ظهور عام که از مدالیل لفظی است، عمل نکرده ایم و حجت بودن ظهور نیز در جای خود ثابت شده است (مظفر، ۲۰۱/۲-۲۰۰ نیز ر.ک: مشکینی، ۲۲۶).

با وجود این شباهتها میان قیاس منصوص العله و تنقیح مناط قطعی، تفاوت اساسی میان آن دو در این است که اصطلاح نخست، تنها در مورد حکمی به کار می رود که علت آن، به طور صریح در نص مربوط به آن آمده باشد، برخلاف تنقیح مناط قطعی که علت حکم در نص مربوطه به طور صریح ذکر نشده و فقیه تنها از راه قرائن داخلی و خارجی و با بهره گیری از اموری مانند تناسب حکم و موضوع به مناط حکم دست یافته و بر طبق ضوابط، آن را به غیرمورد منصوص تعمیم می دهد. در جای خود، این ضوابط را بیان خواهیم کرد.

تحلیل میرزای نائینی در مبحث تعادل و تراجیح، پیرامون ضابطه عمل کردن به قیاس منصوص العله، گویای اهمیت «علت» در این قیاس است.

توضیح این که: برخی از عالمان اصول، به جمله «فان المجمع علیه مما لاریب فیه» در روایت معروف عمر بن حنظله (حرعاملی، ۷۵/۱۸) بر این امر استدلال کرده اند

که در صورت رخداد تعارض میان دو خبر، تنها به مرجحات منصوصه بسنده نمی‌شود، بلکه می‌توان هرگونه مزیتی را مورد توجه قرار داد. نیز گفته اند می‌توان از جمله «فان الرشد فی خلافهم» این نکته را استفاده کرد که واجب است عمل نمودن به روایتی که مضمون آن، به واقع نزدیک تر باشد و در نتیجه می‌توان به هرگونه مزیتی که نشان دهنده نزدیک تر بودن مضمون روایت به واقع باشد، تعدی نمود (نائینی، *فوائد الاصول*، ۷۷۶/۴).

نائینی در پاسخ مطلب اخیر، سخنی دارد که فشرده آن چنین است: تعلیل به کار رفته در روایت مزبور، بر ضابطه قیاس منصوص العله، انطباق ندارد و برای این که کبرایی کلی باشد، صلاحیت ندارد. زیرا ضابطه قیاس مزبور این است که علت به کار رفته در آن، به گونه ای باشد که بتوان آن را به طور مستقل و بدون ضمیمه مورد، به مکلفین ابلاغ نمود. از باب مثال می‌توان به جای گزاره «الخمر حرام لانه مسکر» گفت «کل مسکر حرام» بی آن که ذکری از خمر به میان آورد، نیز می‌توان به جای عبارت «فان المجمع علیه مما لاریب فیه» گفت: «خذ بکل ما لاریب فیه».

برخلاف گزاره «فان الرشد فی خلافهم» که نمی‌توان به جای آن گفت: «خذ بکل ما خالف العامه» زیرا بسیاری از احکام مذهب شیعه، موافق با احکام اهل سنت است. از این رو نمی‌توان این گزاره را دستوری کلی و قاعده ای فراگیر دانست. به دیگر سخن، گزاره یاد شده، بیانگر حکمت تشریح است نه علت منصوص آن و بنابراین نمی‌توان از آن تعدی نمود و حکم را به مزیت‌های دیگر سرایت داد (همان، ۷۷۸-۷۷۷).

۲-۵- تفاوت تنقیح مناط قطعی با قیاس مستنبط العله

چنان که می‌دانیم بسیاری از عالمان اهل سنت، قیاس مستنبط العله را از منابع استنباط دانسته و در صورت نبود نص، به آن استناد می‌کنند (ر.ک: سرخسی، ۱۱۸/۲، غزالی، *المنحول من تعلیقات الاصول*، ۴۲۲، فخر رازی، ۵/۵، جصاص، ۱۰/۴، شیرازی، ۸۲۸). و هر چند عبارات آنان در تعریف این اصطلاح، مختلف و گاه مبهم به نظر

می‌رسد (ر.ک: آمدی، ۱۸۳/۳-۱۹۹ و غزالی، *المستصفی* ۲۸۱-۲۸۰) ولی به هر حال، براساس اشاره یا تصریح بسیاری از آنان مانند آمدی (۱۸۴)، جصاص (۱۰/۴) و ابواسحاق شیرازی (۲۸۲). در مواردی به قیاس مستنبط العله عمل می‌شود که فقیه، به مناط و علت حکم، ظن پیدا کند و براساس آن، حکم را از مورد منصوص به موارد مظنون تعمیم دهد. به این ترتیب تفاوت میان قیاس مستنبط العله که از دیدگاه عالمان شیعه، فاقد ارزش است (محقق حلی، ۱۸۸، فاضل تونی، ۲۳۶، مظفر، ۱۸۱/۲ و خراسانی، ۶۲/۲) و تنقیح مناط قطعی روشن می‌شود زیرا چنانچه دانستیم، تنقیح مناط قطعی تنها در جایی است که فقیه به مناط حکم قطع پیدا کرده و بر پایه قراین استظهار شمول و گستردگی نموده باشد.

به همین سبب، صاحب ریاض در دفاع از سخن برخی فقیهان پیرامون یکی از احکام شفعه می‌نویسد: «مع احتمال ان یكون اللاحق... من باب تنقیح المناط القطعی لا القیاس الخفی. افزون بر اینکه احتمال می‌دهیم این الحاق... از باب تنقیح مناط قطعی باشد نه قیاس پنهان.» (نجفی، ۲۸۱) نیز در مبحث میراث، به این قول تمایل پیدا کرده که حکم غرق شدگان و زیرآوار رفته‌ها، در مورد کسانی که به علت آتش سوزی و کشته شدن در میدان جنگ، وضعیت مشتبّه داشته باشند نیز ثابت است با این بیان که: «العله المحتج بها قطعیه منقحه... لامستنبطه بطریق المظننه لتحلق بالقیاس المحرم فی الشریعه، علتی که بدان استدلال شده، قطعی و منقح است... و از راه ظن و گمان استنباط نگردیده تا به قیاس ملحق شود که در شریعت اسلام، مورد تحریم است» (همان، ۳۰۹/۳۹).

با توجه به این توضیح، می‌توان گفت اگر در برخی موارد، فقیهان شیعه، با تنقیح مناط، همانند قیاس، مخالفت کرده آن را مردود دانسته‌اند، مقصودشان تنقیح مناط ظنی است و پاره‌ای از عبارات آنان، گواه این حقیقت است مانند عبارت زیر از سید محمدکاظم طباطبایی پیرامون یکی از احکام نذر: «هو مشکل لعدم الدلیل علیه... الا

القیاس علی الیمین بدعوی تنقیح المناط و هو ممنوع، این سخن، به خاطر نداشتن دلیل مشکل است... مگر این که ادعای تنقیح مناط نموده، آن را قیاس بر قسم کنیم و این کار ممنوع است» (۲۲/۳). از این که فقیه مزبور، تنقیح مناط را در ردیف قیاس ذکر نموده، دانسته می شود مقصود او تنقیح مناط ظنی است که تفاوتی میان آن و قیاس مستنبط العله به چشم نمی خورد.

۳-۵- تفاوت تنقیح مناط قطعی با الغای خصوصیت

ظاهر عبارت های برخی از فقیهان، فرق داشتن این دو اصطلاح با یک دیگر است، مانند عبارت زیر از امام خمینی (ره) در یکی از مباحث بیع: «دعوی القطع بالمناط او الغاء الخصوصية عرفا عهدتها علی مدعیه، این که بتوان قطع به مناط پیدا کرد، یا به حکم عرف الغای خصوصیت نمود، انجام این کار برعهده کسی است که آن را ادعا می کند» (البیع، ۹۸/۳).

نیز یکی از فقیهان معاصر، به مناسبتی در بحث حج می نویسد: «ادلة الباب مختصة بالزوجه و التعدی عنها یتوقف علی الغاء الخصوصية او تنقیح المناط، ادله این باب، اختصاص به زوجه دارد و تعدی نمودن از آن، منوط به الغای خصوصیت یا تنقیح مناط است» (روحانی، ۳۶۸/۱۰).

چنان که می بینیم ظاهر این دو عبارت، حاکی از وجود تمایز میان دو اصطلاح مزبور است. روشن تر از آنها، عبارت دیگری است از امام خمینی در مبحث اجتهاد و تقلید: «دعوی الغاء الخصوصية مجازفة و دعوی القطع اشد مجازفة، ادعای الغای خصوصیت نمودن، گزافه گویی است. گزافه تر از آن، ادعای قطع نمودن است» (الاجتهاد و التقليد، ۱۰۵).

با اندکی درنگ در این گونه عبارتها و نیز با تکیه بر نمونه ها و مثالهایی که در جای خود مورد اشاره قرار گرفت، می توان در مقام فرق میان این دو اصطلاح گفت: الغای خصوصیت، مقدمه تنقیح مناط قطعی و در حکم ابزار برای آن است. بدین معنا

که فقیه، با درنگ و دقت در متن و جوانب یک نص، خصوصیات و تعینات آن را الغا و بدین ترتیب، قطع به شمول و گستردگی مناط پیدا می کند. بنابراین نباید الغای خصوصیت را امری بیگانه و مغایر با تنقیح مناط قطعی دانست زیرا دومی، بر پایه اولی قامت می افرازد و بدون آن، معنا و زمینه تحقق پیدا نمی کند و از این رو، احتمال اینکه به کارگیری لفظ «أو» در عبارت های فوق، از باب تفنن در تعبیر - و نه به انگیزه بیان مغایرت - باشد، دور از ذهن نیست.

۶- مکانیزم تنقیح مناط

چنان که دانستیم، تنقیح مناط قطعی و تعمیم حکم به غیر مورد منصوص، مبتنی بر الغای خصوصیت است. حال این پرسش مطرح است که از چه راه، پی به عدم خصوصیت ببریم و چگونه تنقیح مناط را به مرحله اجرا درآوریم؟

شهید صدر، در این باب، سخن از استقراء به میان می آورد و می نویسد: «مقصود از استقراء آن است که فقیه، با ملاحظه نمودن شمار زیادی از احکام به این واقعیت پی ببرد که همه آنها، نسبت به یک حالت و در یک صفت اشتراک دارند از باب مثال، با احصاء و بررسی موارد گوناگونی که شخص جاهل در آنها معذور است به این امر آگاهی یابد که صفت مشترک در همه این موارد جهل است پس نتیجه گیری نماید که مناط و ملاک معذور بودن، جهل است و بنابراین شخص جاهل در همه موارد جهل، معذور خواهد بود (دروس فی علم الاصول، ۲۲۸/۱).

ولی چنان که خود شهید صدر نیز یادآور می شود (همان مدرک)، استقراء برحسب معمول، ناقص و استنتاج مبتنی بر آن، ظنی است و شخص استقراء کننده را به علم و یقین نمی رساند.

برخی نیز مانند حسین بروجردی در این زمینه به تبادر اشاره می کند. وی پس از نقل روایتی از ابی ولاد حناط می گوید:

«آیا باید بر مورد روایت، که نماز واجب چهار رکعتی است اکتفا نمود، یا می‌توان از آن به هرگونه عبادتی تعدی کرد که صحت آن منوط به انقطاع سفر است، مانند روزه و نافله ای که در سفر مشروع نیست؟ احتمال دارد تعدی از مورد روایت، روا نباشد، زیرا بازگشت آن به قیاس است و احتمال دارد این کار روا باشد، زیرا آن چه از روایت مزبور متبادر می‌شود این است که مصحح تمام بودن نماز، عزم بر اقامت است، عزمی که بر آن احکام ویژه ای بار می‌شود و ذکر نماز در روایت، از باب مثال است. از این رو می‌توان با الغای خصوصیت از مورد روایت که نماز چهار رکعتی است، حکم آن را به عبادتی که صحت آن وابسته به انقطاع سفر است. گسترش داد» (۲۵۱).

وی در برخی موارد دیگر، سخن از تناسب حکم و موضوع به میان می‌آورد، از جمله هنگام بررسی حکم «من شغله السفر» می‌گوید:

«می‌توان گفت این که چنین شخصی، دارای حرفه معینی مانند حمله‌داری و مانند آن باشد (که در نصوص آمده) خصوصیت ندارد، زیرا به کمک مناسبت حکم و موضوع می‌توان استظهار نمود که سبب تمام بودن نماز این گونه افراد، تکرار شدن سفر آنان و ملازم بودن ایشان با مسافرت است، بی آنکه حیثیت شغلی آنان، دخالتی در حکم داشته باشد» (۱۶۶).

مقصود از تناسب حکم و موضوع براساس بیان فوق آن است که در واقع، حکم «تمام بودن نماز» مربوط به هر شخصی است که به طور مکروه سفر می‌کند و نوع کار او مستلزم مسافرت زیاد است و ذکر شدن حرفه معینی در نص مانند حمله‌داری، صرفاً از باب مثال است نه آن که موضوعیت داشته باشد.

شهید صدر، در اشاره به نکته فوق و نیز نقش عرف در این باب می‌نویسد: «گاه حکم موجود در دلیل، مرتبط با حالتی خاص ذکر می‌شود، ولی برداشت عرف آن است که این حالت، تنها یک مثال برای عنوانی عام است و حکم، مربوط به همان

عنوان عام می باشد. برای نمونه، اگر در مورد آب مشکى که نجس شده، گفته شود «با آب این مشک، وضو نگیر و آن را ننوش» عرف، می گوید این حکم، در مورد آب کوزه نیز ثابت است و آمدن مشک در دلیل، چیزی جز ذکر مثال نیست.

عکس این سخن نیز می تواند صادق باشد، بدین معنا که گاه حکم موجود در دلیل، مرتبط با لفظی است که مدلول آن عام است ولی برداشت عرف آن است که این حکم، تنها مربوط به بخش معینی از آن مدلول است. برای مثال، اگر گفته شود «اغسل ثوبک اذا أصابه البول» اگر چه کلمه «غسل» به حسب لغت، به معنای «استعمال هرگونه مایع» است ولی فهم عرفی آن است که «طاهرکننده لباس از این نجاست، تنها آب است».

وی می افزاید: این گونه تعمیم و تخصیصها که بر مبنای مناسبت حکم و موضوع شکل می گیرد، موجب پیدایش ظهور برای دلیل می شود و (چنان که می دانیم) هر ظهوری حجت است (دروس فی علم الاصول، ۱/۲۲۸).

با درنگ بیشتر در این بیان و مثالهای یاد شده، روشن می گردد تناسب حکم و موضوع، سبب و زمینه ساز تبادر است، به این معنا که با توجه به این تناسب، متبادر و مفهوم عرفی «آب مشک» در مثال نخست، «هرگونه آب» است، چنان که متبادر و مفهوم عرفی «شستن» در مثال دوم، تنها «شستن با آب» می باشد، از این رو نباید تناسب حکم و موضوع را مستقل و در عرض تبادر دانست.

به هر حال همان گونه که از توضیح شهید صدر استفاده می شود عنصر عرف در این زمینه نقش قابل توجهی دارد، زیرا پی بردن به عدم خصوصیت از راه تبادر و مناسبت حکم و موضوع، بیش از هر چیز در گرو فهم عرفی است. از این رو میرزای نائینی در بیان تمسک نکردن خود به تنقیح مناط در یکی از مباحث نماز می گوید:

«فان الغاء الخصوصية بالنسبة الى ذلك مما لا يساعد عليه الفهم العرفی، فهم

عرفی، بر الغای خصوصیت نسبت به این حکم، مساعد نیست» (کتاب صلاة، ۳۱۹).

البته باید دانست مقصود از عرف در این مبحث، بسان دیگر مباحث اصولی و فقهی، عرف دقیق و خالی از مسامحه است، و چه خوب گفته است امام خمینی در پیوند با این گونه مباحث:

«مسامحه های عرفی در این باب، پذیرفتنی نیست، بلکه میزان، عرف دقیق است. البته دقت عقلی نیز - در این گونه مباحث - فاقد اعتبار است» (تهدیب الاصول، ۴۴/۳).

افزون بر بهره گیری از تناسب حکم و موضوع و تبادل، راهکار دیگری که فقیه، می تواند جهت تنقیح مناط و توسعه حکم به غیر مورد منصوص مورد استفاده قرار دهد آن است که شرایط و زمینه های صدور حکم و نیز عبارت به کار رفته در نص و الفاظ آن را به دقت مورد توجه قرار دهد و به شیوه سیر و تقسیم^۱، امور غیردخیل در حکم را کنار نهد و بدین وسیله به ملاک و متعلق واقعی حکم دست یابد.

اجرای شیوه مزبور، علی رغم راه گشا بودنش در بسیاری موارد، با این خطر جدی مواجه است که ممکن است در نتیجه عدم احاطه شخص به جوانب حکم و مصالح و مفاسد واقعی، جستجو و سیر و تقسیم او، چیزی جز استقراء ناقص و کار او چیزی جز قیاس نباشد.

محقق حلی، در این باب، مسئله «فروش پایاپای رطب به خرما» و روایت رسیده در این باره را مورد توجه قرار داده می نویسد: «آن گاه که راوی از حکم فروش مقداری رطب به همان مقدار خرما جو یا شد، امام پرسید: «أینقص اذا جف؟» آیا رطب با خشک شدن کاسته می گردد؟ و چون پاسخ راوی مثبت بود، امام معامله را جایز ندانست یعنی علت حرام بودن این کار را «کاسته شدن از شیء مورد معامله پس از خشک شدن آن» دانست.

۱. واژه سیر در لغت، به معنای سنجش و آزمایش است (لویس معلوف، ۳۱۸) و مقصود از سیر و تقسیم در اینجا آن است که تمامی خصوصیات آیه یا روایت، با اهداف آن سنجیده شود، هر یک که به طور قطع در آن دخالت داشت را دخیل دانسته و هر یک که دخالت نداشت را نادیده گرفت.

و این تعبیر، گواه بر آن است که جز علت گفته شده، دیگر اوصاف رطب، فاقد هرگونه اعتبار در حکم مزبور است. پس گویا امام به این حکم تصریح کرده است که «هر جنس ربوی که پس از خشک شدن کاسته گردد، فروش پایاپای آن جایز نیست» (۱۸۵).

وی، سپس بر این استدلال خرده می گیرد و می نویسد: «احتمال دارد کاسته گردیدن پس از خشک شدن، تنها مانع فروش پایاپای رطب به خرما شود، چون ممکن است این معامله در بردارنده خصوصیتی باشد که موجب نهی از آن گردد، نهایت امر آن است که ما به آن خصوصیت علم نداریم ولی علم نداشتن دلیل بر منتفی بودن آن در متن واقع نیست» (۱۸۶).

بنابراین بهره گیری از شیوه سبر و تقسیم، آن گاه راه گشا است که نتیجه آن، دست یابی به مناط حکم به طور قطع و یقین باشد به گونه ای که بتوان گفت آنچه در نص آمده، چیزی جز مثال و یک مصداق از مصادیق حکم عام نیست.

غزالی برای تبیین نکته فوق، به این مثال اشاره می کند که اگر شارع بر مردی اعرابی که در ماهی از ماههای رمضان با همسرش آمیزش نموده، آزاد کردن برده را به عنوان کفاره واجب کرده باشد، می توان این حکم را به مرد ترک، فارس و... نیز تعمیم داد، زیرا روشن است که مناط این حکم، آمیزش نمودن شخص مکلف است، نه آمیزش اعرابی. نیز اگر مکلف در ماه رمضان دیگری مرتکب این کار شود، همین حکم را خواهد داشت زیرا معلوم است که مناط در حکم مزبور، «هتک حرمت ماه رمضان» است نه هتک حرمت ماه رمضان معین. و همچنین است اگر مردی در ماه رمضان با کنیز خود آمیزش نماید، زیرا می دانیم حره بودن همسر، نقشی در این حکم ندارد، بلکه می توان در این مسئله، زنا را نیز به آمیزش حلال ملحق نمود، زیرا هتک حرمت ماه رمضان با انجام این کار بیشتر است (المستصفی، ۲۸۲).

گفتنی است تنقیح مناط قطعی از راه سبر و تقسیم، به استنباط احکام شرعی

محدود نمی شود، بلکه در مباحث دیگر از جمله تفسیر و تأویل قرآن نیز مورد استفاده است. برای نمونه یکی از عالمان معاصر علوم قرآن در توضیح آیه شریفه «رب بما أنعمت علی فلن أکون ظهیرا للمجرمین» (قصص/۱۷) در مورد حضرت موسی(ع) می نویسد:

خداوند براساس مفاد صریح آیه مبارکه «و لما بلغ أشده و استوی آتیناه حکما و علما و کذلک نجزی المحسنین» (قصص/۱۴) به حضرت موسی(ع) از نظر جسمی، اندامی قوی و توانا داد و به وی علم و حکمت فراوان آموخت. وی روزی در ماجرای خاص، با یک ضربه مشت که بر دشمن خود زد، او را از پای درآورد، ولی پس از این واقعه دریافت که گویا از نعمت توانایی جسمی خود استفاده نادرست کرده و از او کاری ناشایست سرزده است، از این رو از درگاه الهی آموزش طلبید و خداوند او را آموزد. او در اینجا با خداوند عهد بست تا دیگر تواناییهای خویش را که خداوند به او ارزانی داشته است در مسیر باطل و فساد به کار نگیرد و امکانات مادی و معنوی را که از سوی پروردگار دریافت نموده، در خدمت گناهکاران قرار ندهد. از این رو با لحنی حاکی از تعهد و شکر در مقابل نعمتها، عرضه داشته: «رب بما أنعمت علی فلن أکون ظهیرا للمجرمین» پروردگارا به پاس نعمتی که به من دادی، هرگز پشتیبان گناهکاران نخواهم بود» (قصص/۱۷). این توضیح معنای ظاهری آیه بود، ولی جای این سؤال هست که آیا این موضوع، تنها به حضرت موسی(ع) به عنوان یک پیامبر مربوط می شود یا حکم عقلی قطعی است که شامل همه صاحبان قدرت، اعم از عالمان، ادیبان، حکیمان، صنعتگران و به طور کلی همه کسانی که خداوند به آنان، نعمت علم و حکمت و توانایی سرنوشت ساز ارزانی داشته، می شود؟ بی تردید پاسخ مثبت است، زیرا عقل حکم می کند که این تواناییها بیهوده در اختیار دارندگان آنها قرار نگرفته است و باید در جهت سعادت بندگان خدا و عمران و آبادانی زمین به کار رود. برداشت این مفهوم کلی از آیه شریفه، تنها با اجرای شیوه سبر و تقسیم و با کنار گذاشتن خصوصیات و

قراین موجود در آیه، ممکن است و در نتیجه آن، ملاک حکم عام به دست می آید (معرفت، تفسیر و مفسران، ۳۲/۱-۳۳ نیز، ر.ک: علوم قرآنی، ۹۱).

۷- جمع بندی و نتیجه گیری

تنقیح مناط قطعی، به معنای راهیابی به ملاک حکم و تبیین و استخراج متعلق واقعی آن از درون نصوص و تعبيرات ظاهری شرع و تعمیم آن به موارد غیرمنصوص، مورد قبول فقیهان شیعه است. زیرا با به کارگیری این فرایند، به شمول مناط و گستردگی مدلول دلیل، قطع پیدا می شود و باید آن را از این حیث و نیز از حیث حجیت، که همان استظهار و عمل به ظاهر دلیل است، مشابه قیاس منصوص العله دانست. ولی این نوع قیاس، ویژه احکامی است که علت آنها، به طور صریح در نصوص مربوطه آمده باشد و از این لحاظ با تنقیح مناط قطعی که باید ملاک حکم را به کمک قرائن و شواهد به دست آورد، متفاوت است.

تفاوت اساسی موضوع مورد بحث با قیاس مستنبط العله در آن است که ره آورد این قسم قیاس، چیزی جز ظن و گمان به مناط حکم نیست و به همین سبب، مشمول ادله نهی کننده از عمل بر طبق ظن، و از نگاه فقیهان شیعه مردود است. برخلاف تنقیح مناط قطعی که تنها در صورتی جریان می یابد که با درنگ در شرایط و بستر صدور حکم و به کمک الغای خصوصیت از ویژگیها و تعینات ظاهری نص، به مناط اصلی حکم قطع پیدا شود و با این بیان، تفاوت موضوع مورد بحث با الغای خصوصیت نیز روشن می شود.

آنچه باید در این باب، با دقت و حساسیت ویژه دنبال شود، چگونگی و مکانیزم الغای خصوصیت است که این کار، بدون تمرین کافی و ممارست فراوان با نصوص شرعی و متون فقهی و بدون برخورداری از ملکه اجتهاد و شم الفقاهه - به گونه ای که بتوان در عرصه های گوناگون فقه، به مناسبت حکم و موضوع پی برد و قانون سبر و

تقسیم را اجرا نمود - میسر نیست. تنها در این صورت است که فقیه می تواند با بهره‌گیری از تبادر و به کارگیری شیوه سبر و تقسیم، به الغای خصوصیات غیردخیل در حکم پرداخته و بدین وسیله به مناط واقعی حکم دست یابد و به تعمیم و توسعه آن به موارد غیرمنصوص اقدام نماید.

منابع

- آمدی، علی بن محمد، *الإحكام فى اصول الأحكام*، دمشق، المكتب الاسلامی، ۱۴۰۲ق.
- ابن زین الدین، حسن، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، نشر اسلامی، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
- اصفهانى، محمدحسین، *حاشیه بر مکاسب*، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۷۲ق.
- انصاری، شیخ مرتضی، *کتاب المكاسب*، تبریز، چاپخانه اطلاعات، ۱۳۷۵ق.
- _____، *فرائد الاصول*، قم، انتشارات اسماعیلیان، بی تا.
- بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة فى احکام العترة الطاهرة*، قم، نشر اسلامی، بی تا.
- بروجردی، حسین، *البدر الزاهر فى صلاة الجمعة و المسافر*، قم، چاپخانه نگین، ۱۴۱۶ق.
- جصاص، احمد بن علی، *الفصول فى الاصول*، بی جا، بی نا، ۱۴۰۵ق.
- حرعاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.
- حکیم، سیدمحسن، *مستمک العروة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۸۹ق.
- خراسانی، مولی محمد کاظم، *کفایه الاصول*، تهران، علمیه اسلامی، ۱۳۶۳.
- خمینی، روح الله، *تهذیب الاصول*، قم، دارالفکر، ۱۳۶۷.
- _____، *البیع*، قم، مطبعه مهر، بی تا.
- _____، *الاجتهاد و التقليد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۴۱۸ق.

- خویی، سید ابوالقاسم، *مصباح الفقاهه*، نجف، المطبعة الحیدریه، ١٣٧٤ق.
- رازى، فخرالدين، *المحصول فى علم الاصول*، بيروت، مؤسسه الرساله، ١٤١٢ق.
- روحانى، سيد محمدصادق، *فقه الصادق (ع)*، قم، دارالكتاب، ١٤١٣ق.
- سرخسى، ابوبكر، *الاصول*، هند، لجنة احياء المعارف، ١٤١٤ق.
- شهيد اول، محمد بن مكى، *اللمعة الدمشقيه*، قم، دارالفكر، ١٣٨٣.
- شهيد ثانى، زينالدين بن على العاملى، *الروضة البهيته فى شرح اللمعة الدمشقيه*، قم، دارالهادى، ١٤٠٣ق.
- شيرازى، ابواسحاق، *اللمع فى اصول الفقه*، عالم الكتب، ١٤٠٦ق، بى جا.
- صدر، سيد محمدباقر، *بحوث فى شرح العروة الوثقى*، نجف، نشر آداب، ١٣٩١ق.
- _____، *دروس فى علم الاصول*، بيروت، دارالكتاب البنانى، ١٤٠٦ق.
- طباطبايى يزدى، سيد محمدكاظم، *العروة الوثقى*، قم، نشر اسماعيليان، ١٣٧٠.
- علامه حلى، حسين بن يوسف، *مبادئ الوصول الى علم الاصول*، قم، مكتب الاعلامه الاسلامى، ١٤٠٤ق.
- غزالى، ابوحامد، *المستصطفى من علم الاصول*، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٧ق.
- _____، *المنحول من تعليقات الاصول*، دمشق، دارالفكر، ١٤١٩ق.
- فاضل تونى، محمد بن حسن، *الوافيه*، قم، مجمع الفكر الاسلامى، ١٤١٢ق.
- فيروزآبادى، محمدبن يعقوب، *القاموس المحيط*، داراحياء التراث العربى، بيروت، ١٤١٢ق.
- لويس معلوف، *المنجد فى اللغة*، بيروت، دارالمشرق، ١٩٩٢م.
- محقق حلى، جعفر بن حسن، *معارج الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤٠٣ق.
- مشكينى، على، *اصطلاحات الاصول*، قم، نشر الهادى، ١٤١٣ق.
- معرفت، محمدهادى، *تفسير و مفسران*، قم، مؤسسه التمهيد، ١٣٧٩.
- _____، *علوم قرآنى*، قم، مؤسسه فرهنگى انتشاراتى التمهيد، ١٣٧٨.

- مطهری، مرتضی، مسئله حجاب، قم، انتشارات صدرا، بی تا.
- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، نجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶ق.
- نائینی، محمدحسین، کتاب الصلاة، تقریرات محمدعلی کاظمی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- _____، فوائد الاصول، تقریرات محمدعلی کاظمی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- _____، منیة الطالب فی شرح المکاسب، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۷.

