



تنقیح مناظ

علی اکبر کلانتری

از اصطلاحات رایج در متون فقهی و لسان فقیهان، «تنقیح مناظ» است. این امر، به دلیلی که خواهیم گفت، در ابواب و احکام غیر عبادی کاربرد و اهمیت بیشتری دارد.

این موضوع، به رغم اهمیت و تأثیر فراوانی که در فرایند استنباط دارد، چندان مورد توجه قرار نگرفته و تا جایی که این قلم می داند، تاکنون تحقیقی مستقل و فراگیر در این باره انجام نگرفته است.

از سوی دیگر، گاه در فقه به اصطلاحات دیگری برمی خوریم که با اصطلاح مزبور، نزدیکی و همانندی دارند، مانند: «الغاء خصوصیت» و «اعتبار» و «قیاس».

مقاله پیش رو به بررسی اصطلاحات یاد شده پرداخته و با توجه به کلمات و عبارات های فقیهان، یکی بودن یا مختلف بودن آن ها را مورد درنگ و ارزیابی قرار داده است.

چنان که می‌دانیم فقیهان شیعه - دست کم به برخی از امور یاد شده - نگرشی منفی دارند و بهره‌گیری از آن‌ها را در فرایند استنباط، مقرون به صواب و منطبق بر آموزه‌های ائمه اهل بیت (ع) نمی‌دانند. سبب اصلی این نگرش آن است که از دید ایشان، خرد آدمی با توجه به محدودیت‌هایش، در بسیاری از موارد توان پی بردن به مصالح و مفاسد نفس‌الامری را ندارد و نمی‌تواند از روی جزم و یقین به ملاکات احکام دست یابد.

مرحوم شیخ محمدرضا مظفر در اشاره به همین نکته می‌نویسد:

«ان الاحکام وملاکاتها لا یستقل العقل با دراکها ابتداء، ای لیس من الممكن ان تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الاحکام او بالملازمة العقلية. وشأنها فی ذلک شأن جمیع المجموعات کاللغات والاشارات والعلامات ونحوها، فانه لامعنی للقول بانها تعلم من طریق عقلی مجرد، سواء کان من طریق بدیهی ام نظری.

ولو صح للعقل هذا الامر لما كان هناك حاجة لبعثة الرسل ونصب الائمة اذ يكون حينئذ كل ذي عقل متمكنا بنفسه من معرفة احکام الله تعالى ويصبح كل مجتهد نبيا او اماما.^۱

عقل به گونه مستقل و ابتدایی، نمی‌تواند احکام و ملاکات آن‌ها را درک کند. یعنی برای آن ممکن نیست ابتدائاً و بدون گوش‌سپاری به شارع یا بدون ملازمة عقلیه، به آن‌ها دست یابد. ملاکات احکام از این حیث، به مثابه امور مجعول از قبیل لغت‌ها، اشاره‌ها و علامت‌ها است که دانستن آن‌ها از راه عقلی محض، چه بدیهی و چه نظری، امری است بی‌معنا. اگر خرد آدمی، برخوردار از این توان بود، دیگر

نیازی به برانگیختن پیامبران و نصب امامان نبود، زیرا در این صورت، هر انسان عاقلی، خود می‌توانست، احکام خدا را بشناسد و با این فرض، هر مجتهدی، پیامبر یا امام بود. با توجه به امور یاد شده، این پرسش مطرح است که مقصود فقیهان شیعه از تنقیح مناط یا عنوان‌های مشابه آن چیست و در صورتی که بتوان آن‌ها را دارای ارزش و اعتبار دانست، محدوده آنها کجا است و شروط و معیارهای آن‌ها کدام است؟

بحث خود را با بررسی مفهوم تنقیح مناط پی می‌گیریم.

واژه‌شناسان «تنقیح» را به چند معنا دانسته‌اند:

مفهوم

۱. تهذیب و پالایش

تنقیح مناط

و از همین باب است تنقیح الشعر به معنای پیراستن و برطرف ساختن عیب‌های آن.^۲

۲. درآوردن پوست چیزی و عریان نمودن آن. چنان‌که عرب می‌گوید:

«نقحوا حمائل سیوفهم ای قشروها فباعوها لشدّة زمانهم»
حمایل شمشیرهای خود را درآورده، از فرط قحطی و نداری فروختند.

۳. استخراج مغز و بیرون آوردن مغز شیء. چنان‌که عرب می‌گوید: نَقَحَ العظمَ ای استخراج مخّه؛ مغز استخوان را بیرون آورد.^۳

در پیوند با واژه «مناط» نیز صاحب لسان العرب، نوشته است:

«نَاطَ الشَّيْءُ: عَلَّقَهُ... يُقَالُ: نَيطَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ، عَلَّقَ عَلَيْهِ...»

نَيطَ بِهِ الشَّيْءُ: وَصَلَ بِهِ.^۴

با توجه به این کاربردها که برای دو فعل «نَاطَ» و «نَيطَ» گفته شده، می‌توان مناط یک شیء را چیزی دانست که آن شیء، بدان متصل و مرتبط

می شود، یعنی همان که در بسیاری موارد به «متعلق» تعبیر می شود. بر اساس این توضیح و با توجه به عبارتهایی که از فقیهان نقل خواهیم کرد، می توان گفت: تنقیح مناط در متون و بررسی های فقهی، عبارت است از راه یابی به متعلق حقیقی حکم و تبیین و استخراج آن از درون نصوص و تعبیرات ظاهری به کمک قرائن.

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

«والحق به التوجه الی کل شاغل من نقش و کتابه ولا بأس به.»^۵

به این حکم ملحق شده است توجه نمودن به هر چیزی که انسان را به خود مشغول کند، مانند نقاشی و نوشته، و عیبی در این فتوا نیست.

از عبارت شهید ثانی 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 بر اساس تأمل و تکیه بر قرائن، به متعلق حقیقی این حکم که عبارت است از «نماز خواندن به سوی هرگونه مشغول کننده» پی برده و آن را استخراج نموده اند و بدین ترتیب، متعلق ظاهری و محدود حکم را تعمیم داده اند.

عبارتی از شیخ محمدحسین اصفهانی نیز تأییدی است بر این برداشت. وی در یکی از مباحث خود بر حاشیه مکاسب می گوید:

«قد عرفت حال المناط وانه غیر منقح بحیث یستفاد منه العموم.»^۶

وضعیت مناط و منقح نبودن آن به گونه ای که بتوان عمومیت از آن استفاده کرد را شناختی.

آن چه از این عبارت استفاده می شود آن است که در تعمیم دادن یک حکم به مورد غیر منصوص، لازم است نخست متعلق و مناط آن حکم، تبیین و روشن گردد، سپس گستردگی آن به غیر مورد منصوص ارزیابی شود. البته تعمیم حکم و توسعه در متعلق آن، مبتنی بر ضوابط و شرایط خاصی است که در جای خود بررسی خواهد شد.

اقوال فقیهان: نگاهی بدوی به پاره ای از متون فقهی، نشان از مخالفت احتمالی برخی از فقیهان شیعه با الغاء خصوصیت و تنقیح مناط می دهد. در این زمینه می توان از مرحوم آیت الله خوئی یاد کرد که در پیوند با یکی از احکام مکاسب محرمه گفته است:

«ان غاية ما يحصل من تنقیح المناط هو الظن بذلك والظن لا یغنی من الحق شیئا.»^۷

نهایت چیزی که از راه تنقیح مناط، به دست می آید، گمان به آن است و گمان به هیچ وجه بی نیاز کننده از حق نیست.

در یکی از مباحث حج نیز گفته است:

«ان الغاء الخصوصية یحتاج الی قرینة داخلية او خارجية وهی غیر موجودة بل ذلك قیاس لا نقول به»^۸

الغاء خصوصیت، به قرینة داخلی یا خارجی، نیازمند است و آن موجود نیست، بلکه این کار، قیاس است و ما به آن قائل نیستیم.

ولی دیگر فقیهان، این راه کار را پذیرفته و از آن بهره گرفته اند، به خصوص آیت الله بروجردی که از باب مثال در بحث نماز مسافر، در موارد فراوانی از این عنوان یاد کرده و به آن استناد جسته است. همچنین امام خمینی (قده)، در مباحث اصولی و فقهی خود این راه کار را مورد توجه قرار

داده است. در کلمات فقهای پیشین نیز، به نمونه هایی - هرچند کم - از این امر برمی خوریم. در بحث های بعدی، به مثال ها و نمونه هایی اشاره خواهیم کرد.

حتی می توان بر اساس پاره ای از تعبیرات، همه فقیهان شیعه را - دست کم در عمل - معتقد به تنقیح مناط و مقبولیت آن در فرایند استنباط دانست. در همین پیوند، دو عبارت زیر از صاحبان عروه و مستمسک قابل توجه است. صاحب عروه در مبحث اجاره نوشته است:

«إذا أفلس المستأجر بالاجرة، كان للمؤجر الخيار بين الفسخ و استرداد العين و بين الضرب مع الغرماء نظیر ما اذا أفلس المشتري بالمشتمن حیث ان للبایع الخيار اذا وجد عين ماله.»

و آیت الله حکیم در شرح آن نوشته است:

«بلاخلاف کما عن غیر واحد و صرح به جماعة من القدماء و المتأخرین الحاقاً للاجارة بالبیع الثابت فیہ بالاجماع و النصوص و بعضها وان لم یکن مختصاً بالبیع الا انه ظاهر فی العین فالحاق المنافع بها یحتاج الی تنقیح المناط کما هو ظاهرهم.»^{۹۴}

حاصل گفتار این دو فقیه آن است که هرگاه شخص، کالایی به دیگری بفروشد و او به سبب مفلس شدن، نتواند قیمت آن را به فروشنده بپردازد، وی در صورت یافتن کالای فروخته شده مخیر است میان بازپس گرفتن آن و میان این که در زمره غریمان و 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 مخیر است میان بازپس گیری شیء مورد اجاره و یا این که در زمره

غریمان مستأجر درآید. این فتوا که مورد قبول فقیهان پیشین و پسین است و کسی با آن مخالفت ننموده، مدرکی جز تنقیح مناط ندارد، زیرا انصوصی که اشاره شد، ویژه بیع و عین است ولی فقیهان از باب تنقیح مناط آنها را به اجاره و منافع نیز تعمیم داده اند.

با درنگ بیشتر در کلمات آیت الله خوئی نیز روشن می شود وی با آنچه 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 بخوایم آن را تعمیم و گسترش دهیم؛ یعنی اشکال او متوجه تنقیح مناط ظنی است که می توان آن را قیاس نیز نامید.

برخی از عبارتهای این فقیه، در مناقشه صغروی صراحت دارد، مانند سخن وی در یکی از مباحث مربوط به وقت نماز:

«ودعوى اتحاد المناطق ممنوعة لا شاهد لها.»^{۱۰}

سخن دیگری از محقق مزبور در بحث تعریف بیع، به گونه ای روشن تر، موافقت وی را با دیگر فقیهان نشان می دهد. آن جا که می گوید:

«به حسب ظاهر، گروهی از فقیهان در باب قرض، دانستن مقدار قرض را واجب می دانند و از نظر اینان، با کیل و وزن مجهول، روا نیست. ولی برخی از بزرگان با این امر مخالفت کرده، فتوای به روا بودن را از گروهی دیگر نقل نموده است. ادعای ایشان آن است که دلیل نفی غرر، ویژه بیع است، نهایت امر آن است که بتوان از بیع به هرگونه معامله معاوضی تعدی نمود؛ به سبب قطع به این که بیع، خصوصیت ندارد و مناطی که در نهی شدن از بیع غرری وجود دارد، چیزی جز زدودن نزاع و بریدن مرافعه نیست. و بدیهی است که این مناط در همه معامله های معاوضی موجود است.»

شاید سبب این که برخی در پذیرش تنقیح مناط به عنوان یکی از راه کارهای استنباط، درنگ می ورزند و آن را به سختی برمی تابند، تبیین نشدن وجه حجّت بودن آن است و حال آن که گاهی به کلمات فقیهان نشان می دهد، ایشان جز از باب عمل به ظاهر و به تعبیر خودشان «استظهار» به آن تمسک نمی کنند. به دیگر بیان، می توان آن را چیزی شبیه تمسک به عام یا اطلاق دانست که از نمونه های بارز مدلول های لفظی است. از این رو اگر قرار باشد در میان مباحث دانش اصول، جایی برای این موضوع در نظر گرفت، مباحث الفاظ، مناسب ترین خواهد بود. در پیوند با این نکته، به چند نمونه از تعبیرات فقیهان اشاره می کنیم. آیه الله نائینی ضمن یکی از مباحث کتاب صلاة می گوید:

«فی بعض موارد حکمة التشریح یمكن ان یستظهر منها الغاء
الخصوصية علی وجه یكون الکلام ظاهرا فی غیر ما یكون
ظاهرا فیہ فی حد نفسه.»^{۱۲}

در پاره ای موارد که حکمت تشریح احکام بیان شده، می توان از آن ها الغای خصوصیت را استظهار نمود، به گونه ای که سخن ظهور پیدا کند در معنایی غیر از آن چه فی نفسه در آن ظهور دارد.

سخن زیر از شهید آیه الله صدر، گواه روشن تری است بر آن چه گفتیم:

«ارتکاز الغاء الخصوصية فی الذهن العرفی انما ینفع فی باب
الادلة اللفظية لانه یكون من القرائن المكتشفة بالکلام.»^{۱۳}

ارتکاز الغاء خصوصیت در ذهن عرفی، نسبت به دلیل های لفظی، سودمند است، زیرا این ارتکاز، از جمله قراینی است که به کلام پیچیده شده.

چنان که در آینده نیز اشاره خواهیم کرد، تنقیح مناط، از بسیاری جهات از جمله وجه حجّت بودن، مانند قیاس منصوص العله و قیاس اولویت است مرحوم شیخ محمدرضا مظفر در پیوند با این دو نوع قیاس می نویسد:

«ان منصوص العلة و قیاس الاولیة هما حجة ولكن لا استثناء من القیاس لانهما فی الحقیقة لیسا من نوع القیاس، بل هما من نوع الظواهر فحجیتها من باب حجة الظهور.»^{۱۴}

منصوص العله و قیاس اولویت، حجّت اند ولی نه به صورت استثنا از قیاس، چرا که این دو در حقیقت از نوع قیاس نیستند، بلکه از نوع ظواهر هستند و حجّت بودن آن ها از باب حجّت بودن ظهور است.

آن چه در نتیجه تنقیح مناط 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، وجه حجّت بودن آن ها است که بدان اشاره شد. یکی از علمای دانش اصول در باب حجّت بودن قیاس مزبور، توضیح مبسوطی دارد،^{۱۵} که فشرده آن چنین است:

چنان چه از علتی که در نص به کار رفته، شمول و گستردگی استفاده کنیم، در چنین فرضی، بی تردید 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 که مخصوص معلّل - شراب - باشد، دگرگون شده، شامل هر چیزی می شود که در آن، علت یافت شود. و با این فرض، معلل، به سان مثال برای

قیاس
منصوص العله

رسال جامع علوم انسانی

یک قاعده کلی خواهد بود. از این رو باید گفت جاری نمودن حکم در فرع (نیبذ) از باب عمل نمودن بر طبق ظاهر عموم است، نه روی آوردن به قیاس. مثال دیگری که می‌توان در این باب مورد توجه قرار داد، عبارت «ماء البشر واسع لا یفسده شیء... لان له مادة» در صحیح ابن بزیر است.^{۱۶} زیرا مدلول ظاهری عبارت این است که هر آبی که دارای ماده گسترده باشد، با چیزی، نجس نمی‌شود، و آب چاه نیز که در روایت آمده، یکی از مصادیق این موضوع عام و قاعده 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 مدلول های لفظی است، عمل نکرده ایم و حجت بودن ظهور نیز در جای خود ثابت شده است. با وجود این شباهت‌ها میان قیاس منصوص العله و تنقیح مناط، تفاوت اساسی میان آن دو در این است که اصطلاح نخست تنها در مورد حکمی به کار می‌رود که علت آن به طور صریح در نص مربوط به آن آمده باشد. برخلاف تنقیح مناط که علت حکم در نص مربوطه، به طور صریح ذکر نشده و فقیه تنها از راه قرائن داخلی و خارجی و با بهره‌گیری از مناسبت حکم و موضوع، به مناط حکم دست یافته و بر طبق ضوابطی، آن را به غیر مورد منصوص، تعمیم می‌دهد. در جای خود، این ضوابط را بیان خواهیم کرد.

در این جا مناسب است به ضابطه‌ای اشاره کنیم که آیه‌الله نائینی برای عمل کردن به قیاس منصوص العله مطرح نموده است.

توضیح این که: بعضی از علمای اصول، به جمله «فان المجمع علیه مما لاریب فیه» در مقبوله عمر بن حنظله، بر این امر استدلال کرده‌اند که در صورت رخداد تعارض میان دو خبر، تنها به مرجحات منصوصه، بسنده نمی‌شود، بلکه می‌توان هرگونه مزیتی را مورد توجه قرار داد. نیز گفته‌اند می‌توان از جمله «فان الرشد فی خلافهم» این نکته را استفاده کرد که واجب است عمل نمودن به روایتی که مضمون آن، به واقع نزدیک‌تر باشد و در نتیجه

می‌توان به هرگونه مزیتی که نمایان‌گر نزدیک‌تر بودن مضمون روایت به واقع باشد، تعدی نمود.^{۱۷}

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

برخلاف گزاره «فان الرشید فی خلافهم» که نمی‌توان به جای آن گفت «خذ بکل ما خالف العامة»، زیرا بسیاری از احکام مذهب شیعه، موافق با احکام اهل سنت است. از این رو نمی‌توان این گزاره را دستوری کلی و قاعده‌ای فراگیر دانست. به دیگر سخن، گزاره یاد شده، بیان حکمت تشریح است نه علت منصوص آن، بنابراین نمی‌توان از آن تعدی نمود و حکم را به مزیت‌های دیگر سرایت داد.^{۱۸}

حال که با مفهوم تنقیح مناط، وجه حجت بودن و تفاوت و تشابه آن با قیاس منصوص العله آشنا شدیم، با بیان نکاتی چند، به تبیین بیشتر آن می‌پردازیم.

نکات مهمی
درباره
تنقیح مناط

نکته نخست: با درنگ در آن چه گفتیم، تفاوت میان تنقیح مناط و قیاس که به اتفاق علمای شیعه، فاقد ارزش است روشن می‌شود.

توضیح این که قیاس (غیر از منصوص العله و اولویت) مربوط به موردی است که شخص به مناط و ملاک حکم گمان پیدا کرده و به همین اساس آن را به

غیر مورد منصوص، گسترش دهد، حال آن که - چنان که دانستیم - تنقیح مناط تنها در جایی است که فقیه، به مناط حکم، قطع پیدا کرده و بر پایه قراین، استظهار عموم نموده باشد. به همین سبب، صاحب ریاض، در دفاع از سخن بعضی از فقیهان پیرامون یکی از احکام شفعه می نویسد:

«مع احتمال ان یكون الالحاق ... من باب تنقیح المناط القطعی لا القیاس الخفی». ۱۹

افزون بر این که احتمال می دهیم این الحاق ... از باب تنقیح مناط قطعی باشد نه قیاس پنهان.

نیز در مبحث میراث، تمایل به این قول پیدا کرده که حکم غرق شده ها و زیر آوار رفته ها در مورد کسانی که به علت آتش سوزی و کشته شدن در میدان جنگ، وضعیتی مشتبه داشته باشند نیز ثابت است با این توضیح که:

«العله المحتج بها قطعية منقحة بطریق الاعتبار لا مستنبطة بطریق المظنة لتلحق بالقیاس المحرم فی الشریعة». ۲۰

علتی که بدان استدلال گردیده، قطعی و تنقیح شده از راه اعتبار (و استدلال) است و از راه ظن و گمان استنباط نگردیده تا ملحق گردد به قیاس که در شریعت، مورد تحریم است.

با توجه به این توضیح می توان گفت اگر در برخی موارد هم فقیهان ما با تنقیح مناط، معامله قیاس کرده آن را مردود دانسته اند، مقصودشان تنقیح مناط ظنی است، مانند عبارت زیر از مرحوم سید محمد کاظم طباطبایی پیرامون یکی از احکام نذر:

«هو مشکل لعدم الدلیل علیه ... الا القیاس علی الیمین بدعوی تنقیح المناط وهو ممنوع». ۲۰

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.

از این که تنقیح مناط را در ردیف قیاس ذکر نموده، دانسته می شود، مقصود او تنقیح مناط ظنی است.

نکته دوم: چنان که دانستیم، فقیه، به منظور تنقیح مناط و تعمیم حکم به غیر مورد منصوص، چاره ای جز الغای خصوصیت ندارد. حال این پرسش مطرح است که وی چگونه و از چه راهی به عدم خصوصیت می برد؟ برخی در این پیوند، سخن از شَمَّ الفقاهه به میان آورده اند، مانند آیه الله نائینی که در یکی از مباحث مربوط به بیع گفته است:

«لا يتعدى من البيع الى غيره من المعاوضات لان الغاء الخصوصية واستظهار ان المناط هو المعاوضة يتوقف على شَمَّ الفقاهة.»^{۲۱}

از بیع به دیگر معاوضات، تعدی نمی شود، زیرا الغای خصوصیت کردن و استظهار نمودن این که مناط در این حکم، عبارت است از معاوضه، منوط به شَمَّ الفقاهه است.

بعضی نیز مانند آیه الله بروجردی، مناسبت حکم و موضوع را مورد توجه قرار داده اند. وی در بحث نماز مسافر، هنگام بررسی حکم «من شغله السفر» می گوید: «می توان گفت این که چنین شخصی، دارای حرفة معینی مانند حمله داری و مانند آن باشد (که در نصوص آمده) خصوصیت ندارد، زیرا به کمک مناسبت حکم و موضوع می توان استظهار نمود که سبب تمام بودن نماز این گونه افراد، تکرار شدن سفر آنان و ملازم بودن ایشان با مسافرت است، بی آن که حیثیت شغلی آنان، دخالتی در حکم داشته باشد.»^{۲۲}

همو در برخی موارد دیگر، سخن از تبادر به میان آورده، از جمله پس از نقل روایتی از ابی ولاد حنات، می گوید:

«آیا باید بر مورد روایت که نماز واجب چهار رکعتی است اکتفا

نمود. یا می توان از آن به هر گونه 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 تبادر می شود این است که مصحح تمام بودن نماز، عزم بر اقامت است، عزمی که بر آن احکام ویژه ای بار می شود و ذکر نماز در روایت، از باب مثال است. از این رو می توان با الغای خصوصیت از مورد روایت که نماز چهار رکعتی است، حکم آن را به هر عبادتی که صحت آن وابسته به انقطاع سفر است، گسترش داد.^{۲۳}

البته ناگفته پیداست عنصر عرف در این زمینه، نقشی بسزا دارد، زیرا پی بردن به عدم خصوصیت از راه تبادر و مناسبت حکم و موضوع و ... بیش از هر چیز در گرو فهم عرفی است. از این رو مرحوم نائینی در بیان تمسک نکردن خود به تنقیح مناظ در یکی از مباحث نماز می گوید:

«فان الغاء الخصوصية بالنسبة الى ذلك مما لا يساعد عليه الفهم العرفی.»^{۲۴}

«فهم عرفی بر الغای خصوصیت نسبت به این حکم، مساعد نیست.»

در پیوند با نکته دوم، بیان دو امر خالی از فایده نیست: یکی این که 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 (قده) در پیوند با این گونه مباحث:

«مسامحه های عرفی در این باب پذیرفتنی نیست، بلکه میزان،

شاید سبب این که برخی در پذیرش تنقیح مناط به عنوان یکی از راه کارهای استنباط، درنگ می‌ورزند و آن را به سختی برمی‌تابند، تبیین نشدن وجه حجّت بودن آن است و حال آن که 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 مدلول‌های لفظی است.

عرف دقیق است. البته دقت عقلی نیز - در این گونه مباحث - دارای اعتبار نیست. «۲۵»

دیگر این که شأن عرف در این زمینه، تنها کمک نمودن به ادراک گسترده بودن مناط حکم و محدود نبودن آن به مورد مخصوص است و مقصود به هیچ وجه توانمند بودن عرف در پی بردن به مناطات احکام نیست، چرا که بیان و معرفی مناطات، کار شارع و در حیطه شاریت او است. مرحوم سید احمد خوانساری در تصریح به این امر می‌نویسد:

«فهم المناط ليس من شأن العرف». «۲۶»
فهمیدن مناط، کار عرف نیست.

نکته سوم: الغای خصوصیت و تنقیح مناط، تنها در مورد نصوصی صحیح است که ظهور در اختصاص نداشته باشند. از این رو امام خمینی در مبحث اجتهاد و تقلید، پس از نقل روایتی از امام صادق (ع) و تأکید بر این که مورد آن باب قضا و حکومت است نه فتوا، در پاسخ کسانی که الغای خصوصیت کرده‌اند، می‌گوید:

«الغاء خصوصیت در صورتی تحقق می‌یابد که از نظر عرف، حکومت، دارای وضعیت اختصاصی نباشد». «۲۷»

نیز پس از شرح و تبیین حدیث مشهور «المیسور لایسقط بالمعسور» در بحث اشتغال می گوید:

«از آن چه گفتیم، اختصاص داشتن این حدیث به واجبات روشن شد... و با اعتراف به ظاهر بودن آن در واجبات، تنقیح مناط یا الغای خصوصیت و تعمیم آن به مستحبات، بدون وجه است.»^{۲۸}

با توجه به آن چه گفتیم، روشن می شود، تنقیح مناط و الغای خصوصیت در موردی که اختصاصی بودن آن احراز شود، مانند چیزی که از آن به «قضیه فی واقعه» تعبیر می شود، بدون وجه است.

بلکه باید گفت در هر مورد که احتمال اختصاص بدهیم نیز نمی توان تنقیح مناط کرد، زیرا این امر، مانع از قطع پیدا کردن به عمومیت مناط است، چنان که مرحوم آخوند خراسانی، پس از نقل مضمون دو حدیث در پیوند با مرجحات باب تعارض می نویسد:

«والاحتجاج بهما علی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی لایخلو عن اشکال لقوة احتمال اختصاص الترجیح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة.»^{۲۹}

استدلال نمودن به این دو روایت بر وجوب ترجیح دادن در مقام فتوا، خالی از اشکال نیست، زیرا احتمال قوی می دهیم که ترجیح دادن به خاطر این مرجحات، اختصاص به مورد حکومت به منظور برطرف کردن نزاع و دشمنی داشته باشد.

امام خمینی نیز در یکی از مباحث طهارت می نویسد:

«ان الغاء الخصوصية انما هو فيما لا تحتمل خصوصية عرفا.»^{۳۰}
الغاء خصوصیت، تنها در موردی صحیح است که از نظر عرف احتمال خصوصیت ندهیم.

نیز در مبحثی از کتاب اجتهاد و تقلید ایشان آمده است:

«ودعوى الغاء الخصوصية عرفا مجازفة محضة لقوة احتمال ان يكون للاجتهاد والنظر فى اخبارهم مدخلية.»^{۳۱}
 این ادعا که از نظر عرف می توان (در این مورد) الغای خصوصیت کرد، گزافه ای بیش نیست، زیرا احتمال قوی می دهیم که برای اجتهاد و اعمال نظر نمودن در روایات ایشان، دخالتی باشد.

با توجه به همین نکته باید گفت تنقیح مناط در احکام مخصوص به پیامبر (ص) و دیگر معصومین (ع) و نیز احکام ویژه همسران پیامبر (ص) و آن چه ایشان با توجه به ظروف خاص زمانی و مکانی انجام داده اند، به کلی منتفی است، از این رو مرحوم مجلسی پس از نقل مضمون یک روایت پیرامون چگونگی لباس پوشیدن صاحب عزا و نقل کلمات اصحاب در این زمینه، می نویسد:

«وما فعله النبى (ص) من خصائص تلك الواقعة والخصوصية ظاهرة فيها فلا تأسى فيه.»^{۳۲}
 آن چه پیامبر (ص) انجام داد، از ویژگی های همان رخداد بوده است و خصوصیت، ظهور در آن رخداد دارد، بنابراین نمی توان در این مورد به پیامبر (ص) تاسی نمود.

نمونه دیگر در این زمینه این که در روایتی از قول ام سلمه می خوانیم:

«كنت عند رسول الله (ص) وعنده ميمونة فاقبل ابن ام مكتوم وذلك بعد أن أمر بالحجاب، فقال: احتجبا! فقلنا: يا رسول الله! أليس أعمى لا يبصرنا؟ قال: أعمى وان أنتما ألتما تبصرانه؟»

من و میمونه نزد پیامبر (ص) بودیم، ابن ام مکتوم آن جا آمد و

این وقتی بود که فرمان حجاب صادر شده بود. حضرت فرمود: پنهان شوید! ما عرض کردیم: ای رسول خدا! مگر نه این است که او نایبنا است و ما را نمی بیند؟ فرمود: آیا شما نیز نایبنا هستید و او را نمی بینید؟
احتمال قوی می دهیم این حکم، ویژه همسران پیامبر(ص) باشد و نتوان آن را تعمیم داد.

نکته چهارم: تنقیح مناط و سرایت دادن حکم از مورد منصوص به دیگر موارد، نیاز به محمل دارد مانند این که مورد منصوص را حمل بر مثال کنیم، چنان که آیت الله بروجردی کلمه «صلاة فریضة» را در یکی از روایات مربوط به نماز مسافر، حمل بر مثال کرده و حکم مذکور در آن را قابل تعمیم به روزه و برخی از نمازهای نافله دانسته است.^{۳۳}

نیز کلمه «اذان» را در روایتی از امام صادق(ع) که می گوید:

«... و اذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الاذان فقصّر.»^{۳۴}

هرگاه در جایی بودی که اذان را نمی شنوی، نماز را شکسته بخوان.

حمل بر مثال کرده و گفته است به حسب ظاهر اذان، خصوصیت ندارد، بلکه ملاک این است که صداهای بلند موجود در شهر شنیده نشود.^{۳۵} نیز گاهی می توان عنوان به کار رفته در نص را حمل بر مورد غایب کرد که در ادامه بحث به برخی از نمونه های آن اشاره خواهیم کرد.

نکته پنجم: گستره عمل به تنقیح مناط، تنها مسائل و فروع فقهی نیست، بلکه علمای اصول نیز در مسائل این علم از آن بهره گرفته اند. از باب مثال می دانیم مقصود کسانی که شهرت فتوایی را حجت دانسته اند، بیشتر شهرت

میان فقهای پیشین است. ولی چنان که از برخی مباحث علم اصول روشن می شود، کسانی با تمسک نمودن به دلیل های حجیت شهرت فتوایی به شهرت میان فقیهان پسین یعنی کسانی که از زمان شیخ طوسی به بعد می زیسته اند برآمده اند.^{۳۶} البته کار اینان از برخی جهات قابل درنگ است که مجال پرداختن به آن نیست.

نمونه دیگر این که روایت معروف مقبوله عمر بن حنظله، در مورد اختلاف و تعارض میان دو قاضی وارد شده ولی چنان که می دانیم بعضی از علمای اصول، هنگام بحث از تعادل و ترجیح، مفاد آن را از راه تنقیح مناط، به اختلاف و تعارض میان دو راوی، گسترش داده اند. در این زمینه نیز مباحث دقیق و ارزشمندی است که باید در جای خود رسیدگی شود.

ولی به هر حال به نظر می رسد بیشترین کاربرد تنقیح مناط، مسائل و فروع فقهی است. نمونه های فراوان آن در متون فقهی که به زودی به پاره ای از آن ها اشاره می شود، گواه این واقعیت است.

البته پیداست این امر، در احکام غیر تعبدی مانند بسیاری از احکام معاملات، به دلیل خصیصه عرفی بودنشان، نمود بیشتری دارد. بر خلاف احکام تعبدی که در آن ها زمینه کم تری برای این کار یافت می شود. از این رو امام راحل (قده) در یکی از مباحث کتاب طهارت می نویسد:

«لیست المدعی الغاء الخصوصية حتى يقال لا طريق للعرف الیه فی مثل هذا الحکم التعبدی.»^{۳۷}

مدعا الغای خصوصیت نیست تا این که گفته شود در چنین حکم تعبدی، عرف راهی به سوی الغای خصوصیت ندارد.

در میان مسائل فقهی نیز به نظر می رسد احکام اجتماعی و آن چه به اداره جامعه مربوط می شود^{۳۸} به خصوص مسائل مستحدثه، پیوند بیشتری با تنقیح

مناط داشته باشند، چرا که ممکن است در بسیاری از مسائل مربوط به این عرصه - به سبب نبودنشان - نصوص صریح و کافی یافت نشود و چاره‌ای جز به کارگیری شیوه‌های خاص اجتهاد از جمله تنقیح مناط نباشد. از باب نمونه فقها در فروع مربوط به رباخواری از آیه «فان تبتم فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون»^{۳۹} بهره‌ فراوان برده و آن را در مسائل گوناگون فردی مورد توجه قرار داده‌اند.

ولی ممکن است بتوان با بهره‌گیری از تنقیح مناط قطعی، مفاد و حکم مذکور در آن را به مسائل کلان جامعه، مانند امور بانکی، ارزش افزوده، مسأله پول ثابت و متغیر و... نیز گسترش داد و از باب مثال گفت همان‌گونه که لازم است در معاملات پولی میان دو شخصیت حقیقی و یا حقوقی، هیچ‌یک 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 نشدن» مورد توجه قرار گیرد و روشن است پذیرفتن این تعمیم، سبب پیدایش نگرش جدیدی در مسائل مهم اقتصادی و تجاری خواهد بود.

نکته ششم: گاهی ممکن است بتوان با توجه به ذات و طبیعت امر، مناطی را تنقیح کرد ولی عارض شدن برخی از عناوین ثانویه، مانع از صدور حکم بر طبق آن شود. از باب مثال، 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 فتنه‌انگیزی بودن آن، کم 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.^{۴۰}

شهید آیت الله مطهری، با توجه به نکته یادشده، در پاسخ این سخن می نویسد:

«شکی نیست که واجب نبودن پوشش چهره و دو دست، از این جهت نیست که ملائک و فلسفه اصلی پوشش در آن وجود ندارد، بلکه از جهت این است که ملائک دیگری ایجاب می کند در این مورد استثنا به وجود آید و آن این است که اگر پوشش چهره و دو دست به طور وجوب پیشنهاد شود، موجب حرج و فلج شدن و سلب امکان فعالیت عادی از زن می گردد.»^{۴۱}

نکته هفتم: از مجموع آنچه گفتیم، روشن شد تفاوتی میان الغای خصوصیت و تنقیح مناط وجود ندارد. ولی ظاهر عبارت های بعضی از فقیهان فرق داشتن این دو اصطلاح با یکدیگر است، مانند عبارت زیر از امام (قده) در یکی از مباحث بیع:

«دعوی القطع بالمناط او الغاء الخصوصية عرفا عهدتها علی

مدعیه.»^{۴۲}

این که بتوان قطع به مناط پیدا کرد، یا به حکم عرف، الغاء خصوصیت نمود، انجام این کار به عهده کسی است که آن را ادعا می کند.

نیز در مبحث اجتهاد و تقلید می نویسد:

«ان الغاء الخصوصية عرفا او القطع بالملائک مما لا وجه لهما

بعد وضوح الفرق بین المقامین.»^{۴۳}

الغای خصوصیت کردن از جهت عرفی یا قطع پیدا نمودن به ملائک، وجهی ندارد. زیرا تفاوت میان این مقام روشن است.

هم چنین یکی از فقهای معاصر، به مناسبتی در بحث حج خود می نویسد:

«ادلة الباب مختصة بالزوجة والتعدى عنها يتوقف على الغاء
الخصوصية او تنقيح المناط.»^{۴۴}

دلیل های این باب، اختصاص به همسر دارد و تعدی نمودن از
آن، منوط به الغای خصوصیت یا تنقیح مناط است.

چنان که می بینیم همه این عبارات ها، حاکی از وجود تفاوت میان دو
اصطلاح مزبور است. روشن تر از همه عبارت دیگری است از امام (قده) در
مبحث اجتهاد و تقلید:

«دعوى الغاء الخصوصية مجازفة ودعوى القطع اشد مجازفة.»^{۴۵}
ادعای الغای خصوصیت نمودن، گزافه گویی است. گزافه تر
از آن ادعای قطع نمودن است.

شاید بتوان در مقام فرق میان این دو گفت: الغای خصوصیت، در حکم
اِزار برای تنقیح مناط 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 گسترده گی مناط پیدا می کند. به دیگر سخن، امکان الغای خصوصیت، از
قراین تنقیح مناط است.

ممکن است سخن زیر از شهید آیه الله صدر نیز اشاره به همین نکته باشد:

«ارتكاز الغاء الخصوصية في الذهن العرفي انما ينفع في باب
الادلة اللفظية لانه يكون من القرائن المكتتفة بالكلام.»^{۴۶}

ارتکاز پیدا کردن الغاء خصوصیت در ذهن عرفی، تنها در باب
دلیل های لفظی سودمند است، زیرا این ارتکاز از جمله
قرینه های همراه با کلام است.



در ادامه سخن، به منظور عینیت یافتن و ملموس تر شدن بحث، به یادکرد

نمونه هایی از تنقیح مناط در مباحث فقهی می پردازیم:

نمونه‌ها:

۱. آیه‌الله بروجردی (قده) در مبحث نماز مسافر می‌گوید:

«اگر شخصی که به سفر معصیت می‌رود، نیت روزه کند، سپس از قصد معصیت برگشته، قصد اطاعت کند، در صورتی که تغییر یافتن قصد او پیش از ظهر باشد، بی‌تردید افطار نمودن بر وی واجب است، ولی چنانچه این تغییر بعد از ظهر رخ دهد، این پرسش پیش می‌آید که آیا روزه او صحیح است یا نه؟ به حسب ظاهر پاسخ، مثبت است، زیرا آن چه بر صحیح بودن روزه شخصی که بعد از ظهر سفر کند، دلالت می‌کند، با تنقیح مناط، بر صحیح بودن روزه در فرض مورد بحث نیز دلالت دارد، زیرا بدیهی است خود عنوان «خروج از منزل» دخالتی در حکم ندارد، بلکه ملاک در آن «تحقق یافتن موجب قصر بعد از ظهر» است. ۴۷»

۲. نیز آیه‌الله بروجردی، در مبحث نماز مسافر، پس از نقل روایتی از

سکونی که در آن آمده است:

«سبعة لا يقصرون الصلاة: الجابي الذي يدور في جبايته، والامير الذي يدور في امارته والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق الى سوق...» ۴۸»

می‌گوید:

«تعبیری که در این روایت آمده، اگرچه در خصوص تاجر است که در امر تجارت، از بازاری به بازار دیگر آمد و شد می‌کند و متبادر از آن بازارهای متعدد است که در زمان‌های گذشته در هر شهر و دیاری وجود داشته ولی می‌توان ادعا کرد که به طور قطع و یقین، این امر، دخالتی در حکم ندارد، زیرا به مناسبت حکم و موضوع فرق نبودن

بین کسی که میان بازارهای متعدد رفت و آمد می کند و کسی که میان دو بازار آمد و شد می کند، دانسته می شود؛ خواه تجارت او به این صورت باشد که کالایی را از این بازار به بازار دیگر و بالعکس حمل می کند و یا این که تنها از یک طرف حمل کالا می کند. و اموری از قبیل این که بازارها، بیش از دو بازار، یا همه آن ها خارج از وطن باشند و یا این که حمل کالا، از هر دو طرف انجام پذیرد، همه این ها خصوصیتی است که به طور قطع، دخالتی در حکم ندارند. بلکه (بالاتر) خصوصیت «بازار بودن» نیز قابل الغاء است، چرا که ممکن است خرید و فروش کالا در مکانی غیر از بازار انجام گیرد.

وی در ادامه، این پرسش را مطرح می کند که:

آیا خصوصیت «تجارت» دخالتی در حکم دارد یا این که حکم مزبور، شامل حرفه ها و شغل های دیگری که مستلزم فراوانی و تکرار سفر باشد نیز می شود؟^{۴۸}

سپس در مقام پاسخ، الغای خصوصیت و تنقیح مناط را مورد توجه قرار می دهد و می گوید:

«می توان ادعای قطع نمود به دخالت نداشتن این خصوصیت در حکم، زیرا همه این حرفه ها و مشاغل در یک امر اشترک دارند و آن این که «سفر» جنس برای این مشاغل نیست، بلکه این گونه مشاغل، به گونه ای هستند که گاه مستلزم سفر فراوان هستند.»

وی سپس دامنه الغای خصوصیت را گسترش بیشتر می دهد و می گوید:

«شخص می تواند از «اكتساب» و «تحرف» نیز الغای خصوصیت کند و بگوید ملاک این حکم «آمد و شد از شهری به شهر دیگر» است و در نتیجه طلاب و دانشجویانی که می بایست هر روز یا هر هفته، مسافرت کنند نیز مشمول این حکم هستند.»^{۴۹}

۳. مرحوم مجلسی در بحث حیوانی که انسان با آن نزدیکی کرده باشد از قول شهید ثانی می نویسد:

«اطلاق الانسان يشمل الصغير والكبير والمنزل وغيره كذلك الحيوان يشمل الذكر والانثى ذات الاربع وغيره كالطير لكن الرواية وردت بتكاح البهيمه وهى لغة اسم لذات الاربع من حيوان البر والبحر فينبغى ان يكون العمل عليه تمسك بالاصل فى موضع الشك ويحتمل العموم لوجود السبب المحرم وعدم الخصوصية للمحل وهو الذى يشعر به اطلاق كلام المصنف وغيره.»^{۵۰}

کلمه «انسان» به دلیل مطلق بودن، شامل کوچک و بزرگ، انزال شونده و غیر آن می شود، چنان که لفظ «حیوان» شامل نر و ماده، چهارپا و پرنده می گردد. ولی آن چه در روایت آمده، نزدیکی کردن با «بهیمه» است و این لفظ به حسب لغت، نام حیوان چهارپا است که در خشکی یا دریا زندگی می کند. پس از باب تمسک نمودن به اصل در موقع شک، سزاوار است، محور عمل، چنین حیوانی باشد. از طرف دیگر احتمال عمومیت نیز می دهیم، زیرا سبب حرام کننده وجود دارد و محل نیز خصوصیتی ندارد. اطلاق سخن مصنف و دیگران، اشاره به همین عمومیت دارد.

مقصود شهید از روایت، می تواند حدیثی باشد نبوی که متن آن چنین است: «ملعون من نکح بهیمه». ^{۵۱} «از رحمت خدا به دور است کسی که با حیوانی نزدیکی کند» البته روایات دیگری نیز در این زمینه، موجود است.

۴. شهید ثانی در ذیل سخنی از شهید اول در بحث لباس نمازگزار که

می گوید:

«ووجب كون الساتر طاهرا وعفى ... عن نجاسة المربية للصبي
ذات الثوب الواحد.»

واجب است طاهر بودن ساتر... و نجاست لباس زنی که مریه
کودک و دارای یک لباس باشد، بخشوده شده.

می نویسد:

«والحق بها المری وبه الولد المتعدد.»^{۵۲}

به مریه، ملحق شده است مری و به صبی ملحق گردیده است
فرزندان متعدد.

مقصود وی این است که آن چه منصوص است، بخشوده بودن نجاست
لباس زنی است که عهده دار پرورش یک فرزند است ولی می توان به کمک
الغای خصوصیت، مردی که عهده دار همین کار است را نیز مشمول حکم
مزبور دانست، نیز در این حکم، وجود چندین کودک، تفاوتی با وجود یک
کودک ندارد.

نص مورد نظر در این بحث، روایتی است از ابی حفص که در آن آمده
است:

«عن ابی عبد الله (ع) قال: سئل عن امرأة ليس لها الا قميص
واحد ولها مولود يبول عليها، كيف تصنع؟ قال: تغسل
القميص في اليوم مرة.»^{۵۳}

۵. در پیوند با مسأله بالا، این پرسش مطرح است که آیا حکم مزبور،
محدود به نجاستی است که ناشی از ادرار باشد یا شامل نجاست های دیگر نیز
می شود؟ نیز می توان پرسید حکم نجاست بدن در این مورد چیست؟
شهید ثانی در این زمینه می نویسد:

«ويشترط نجاسته ببوله خاصة فلا يعفى عن غيره كما لا يعفى
عن نجاسة البدن به. واما التقييد بالبول فهو مورد النص ولكن

المصنف اطلق النجاسة في كتبه كلها. ۵۴

شرط حکم مزبور این است که لباس تنها به وسیله ادرار نجس شده باشد، بنابراین غیر از آن، مورد بخشش نیست، چنان که نجاست بدن به وسیله ادرار نیز مورد بخشودگی نیست. و اما این که حکم مزبور، مقید به ادرار شده بدین سبب است که در نص چنین آمده. ولی شهید اول در همه کتاب هایش، نجاست را به گونه مطلق بیان کرده.

به نظر می رسد اطلاق و گسترش در فتوای شهید اول، مبتنی بر چیزی جز تنقیح مناط نیست.

۶. فقها هنگام بحث پیرامون «من شعله السفر» روایت صحیحه زیر از زراره را مورد توجه قرار می دهند:

«قال ابو جعفر (ع): اربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا او حضر: المكارى والكرى والراعى والأشتقان، لانه عملهم. ۵۵»
امام باقر (ع) فرمود: بر چهار دسته واجب است نماز را تمام بخوانند چه در سفر باشند یا نباشند: کرایه دهندۀ حیوان، حمله دار، چوپان و دشت بان، زیرا سفر کردن کارشان است.

مرحوم بروجردی، پس از نقل این روایت و روایات مانند آن می گوید:

تنقیح مناط و الغای خصوصیت در موردی که اختصاصی بودن آن احراز شود، مانند چیزی که از آن به «قضیه فی واقعه» تعبیر می شود، بدون وجه است.

بلکه باید گفت در هر مورد که احتمال اختصاص بدیهم نیز نمی توان تنقیح مناط کرد، زیرا این امر، مانع از قطع پیدا کردن به عمومیت مناط است.

«می توان گفت خصوصیتی مانند حمله داری یا چوپانی و مانند آن ها دخالتی در حکم ندارند، زیرا می توان با توجه به مناسبت حکم و موضوع، استظهار نمود که موجب تمام بودن نماز اشخاص یاد شده، این بوده است که اینان به طور غالب و مکرر سفر می کنند و با این کار ملازمت دارند. به همین سبب می بینیم فقها، از عنوان مربوط به این مسئله، چنین تعبیر کرده اند:

«بیش تر نبودن سفر از حضر»، در حالی که هیچ اثری از این عنوان در روایات باب به چشم نمی خورد ولی می توان از راه الغای خصوصیت بدان دست یافت. «۵۶»

۷. فقها در این مسئله که «اقامت، قطع کننده کثرت سفر است» نصوصی را مورد توجه قرار داده اند که در همه آن ها سخن از مکاری (=کرایه دهنده حیوان) به میان آمده است.

آیه الله بروجردی پس از نقل این دسته از روایات نیز به سراغ الغای خصوصیت و تفقیح مناط می رود و می گوید:

«مستفاد از حدیث این است که حکم مزبور بدان جهت برای مکاری ثابت است که وی کثیرالسفر است و سفر، کار او می باشد و با دیگر مسافران متفاوت است. از این رو می توان از این مورد منصوص، الغای خصوصیت کرد و آن را به هر شخصی که دارای این وضعیت باشد، گسترش داد. «۵۷»

۸. همین محقق، هنگام بررسی موضوع «اقامت» در مبحث نماز مسافر

نیز می پرسد:

«آیا لازم است اقامت در شهر یا روستا یا خیمه های نزدیک به هم باشد به گونه ای که همانندی با روستا داشته باشند یا این که

در این مورد، عزم بر اقامت یا تحقق آن کافی است اگرچه در بیابان باشد؟ و سپس با تکیه بر الغای خصوصیت و بیان این که تعبیراتی مانند «بلدة» و «قرية»، خصوصیت ندارد، احتمال دوم را برمی‌گزیند. ۵۸*

۹. شهید ثانی، پس از این فتوای شهید اول که «نماز خواندن به سوی دیواری که در معرض ترشحات فاضلاب ادرار است، مکروه می‌باشد» می‌نویسد:

«وفی الحاق غیره من النجاسات وجه . ۵۹*

در این که بتوان نجاسات دیگر غیر از ادرار را به ادرار ملحق نمود، وجهی است.

این سخن شهید نیز می‌تواند اشاره به الغای خصوصیت و تنقیح مناط باشد با این توضیح که به حسب متفاهم عرفی، به طور کلی، نماز گزاردن در این گونه جاها، با حرمت نماز و اهمیت آن، ناسازگار است.

۱۰. صاحب جواهر، ضمن مباحث نماز، بر جواز سوار بودن بر حریر به هنگام نماز (در مورد کسانی که به سبب اضطرار، سواره نماز می‌خوانند) و نیز جواز استفاده نماز گزار از آن به عنوان فرش، به روایتی صحیحه استدلال می‌کند که بر طبق آن علی بن جعفر (ع) می‌گوید:

«سألت ابا الحسن (ع) عن القراش الحریر ومثله من الدیباج والمصلی الحریر هل یصلح للرجل النوم علیه والتکاءة والصلاة؟ قال: یفترشه ویقوم علیه ولا یسجد علیه.» ۶۰*

از امام کاظم (ع) پرسیدم: آیا شخص می‌تواند بر فرش ابریشمی و دیبا و در جاتمازی که از جنس ابریشم است، بخوابد، تکیه کند و نماز بخواند؟ حضرت فرمود: می‌تواند آن را فرش قرار دهد و به آن بایستد ولی بر آن سجده نکند.

صاحب جواهر پس از نقل این حدیث می نویسد:

«وعدم ذکر التکاء فی الجواب غیر قادح بعد تنقیح المناط.»^{۶۱}
 با توجه به این که می توان تنقیح مناط کرد، ذکر نشدن تکیه در پاسخ امام، ضرری [به استدلال] وارد نمی کند.

نمونه های مخدوش: چنان که تبیین شد، الغای خصوصیت و بهره گیری از تنقیح مناط، شرایط و ضوابط مخصوص به خود دارد که در صورت بی توجهی به آن ها، کاری که به این عنوان انجام می پذیرد، مخدوش و فاقد ارزش خواهد بود.

در زیر به یاد کرد پاره ای از این نمونه ها می پردازیم:

۱. صاحب کفایه در مبحث تعادل و ترجیح، پس از نقل قسمت هایی از دو روایت که یکی به مقبوله عمر بن حنظله و دیگری به مرفوعه غوالی اللثالی، معروف است می نویسد:

«استدلال نمودن به این دو روایت بر واجب بودن ترجیح در مقام فتوا، خالی از اشکال نیست، زیرا احتمال قوی می دهیم این امر، اختصاص به مورد حکومت داشته باشد که به منظور برطرف نمودن نزاع و دشمنی انجام می گیرد، چنان که مورد دو روایت مزبور نیز همین است. بنابراین، تعدی نمودن از این مورد به دیگر موارد، بدون وجه است و با توجه به این که برطرف نمودن دشمنی به وسیله حکومت در صورت تعارض دو حکم یا تعارض دو روایتی که مستند دو حکم است، بدون ترجیح، ممکن نیست (به خلاف مقام فتوا)، دیگر وجهی برای تنقیح مناط باقی نمی ماند.»^{۶۲}

۲. نیز محقق مزبور در مبحث تعادل و ترجیح می گوید:

«بنابراین که ترجیح دادن خبر دارای مرجح را واجب بدانیم، آیا بر مرجحات مخصوص و منصوص، اکتفا می شود یا می توان به غیر از آن ها نیز تعدی نمود؟ بعضی (با استناد به تنقیح مناط) احتمال دوم را پذیرفته اند، زیرا از نظر ایشان ترجیح دادن به وسیله اصدقیت و اوثقیت راوی و مانند آن ها (مرجحات منصوص) دلالت بر آن دارد که مناط عبارت است از ترجیح دادن خبر به وسیله هر امری که موجب نزدیک تر بودن آن به واقع شود، نیز از تعلیل آوردن به این امر که خبر مشهور، شکی در آن نیست، استظهار می شود که علت مرجح بودن شهرت، نبودن شک در خبر مشهور نسبت به خبر دیگر است، اگرچه در خود آن هزار شک باشد، و از همین باب است تعلیل به این که رشد در مخالفت با عامه است.»^{۶۳}

به نظر می رسد مقصود صاحب کفایه از این بعضی، شیخ انصاری باشد که در پیوند با همین امر نوشته است:

«فان هذه كلها قضایا غالبیه لادائمیة فیدل بحکم التعلیل علی وجوب کل ماکان معه امارة الحق والرشد وترك ما فيه مظنة خلاف الحق.»^{۶۴}

همه این امور، قضایایی هستند غالب نه دائم. بنابراین حدیثی که در آن از مرجحات مزبور سخن به میان آمده، به حکم تعلیل، دلالت می کند بر واجب بودن (ترجیح) هر خبری که همراه باشد با نشانه حق و رشد و ترك نمودن هر خبری که درباره آن گمان خلاف حق بودن برود.

سپس صاحب کفایه در اشکال بر الغاء خصوصیت می نویسد:

«این که چیز مخصوصی که در آن، جهت ارائه واقع و طریقت به واقع وجود دارد، حجت یا مرجح قرار داده شود، دلیل بر آن نیست که همه ملاک همین جهت است زیرا احتمال می دهیم خصوصیت آن چیز در مرجح یا حجت بودنش، دخالت داشته باشد.»^{۶۵}

۳. امام (قده) در ذیل روایت مشهوره ابی خدیجه که در آن آمده است:
 «اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا.»

سخنی دارد که حاصلش چنین است:

«ممکن است با توجه به ملازمه عرفیه یا الغای خصوصیت یا تنقیح مناط، گفته شود حجت بودن حکمیت و قضاوت چنین فردی (فقیه) در شبهات حکمیه، دلالت می کند بر حجت بودن فتوایش در غیر باب قضاوت. ولی باید دانست الغای خصوصیت و تنقیح مناط قطعی، در صورتی تحقق می یابد که از نظر عرف، حکمیت دارای خصوصیت نباشد و حال آن که بی گمان حکمیت و قضاوت، دارای خصوصیتی است که در فتوا دادن یافت نمی شود و آن این که بر طرف شدن مرافعه و مشاجره میان دو نفر، بدون وجود شخص سومی که سخنش فصل الخطاب باشد، میسر نیست.»^{۶۶}

۴. نیز امام، در یکی از مباحث مکاسب محرمه، به مناسبتی می نویسد:
 «لا یصح اسراء الحکم من اللقطة الی غیرها ودعوی الغاء الخصوصية باطلة لعدم مساعدة العرف معه.»^{۶۷}
 الغای خصوصیت و سرایت دادن حکم از لقطه به غیر آن درست نیست، زیرا عرف با این کار مساعد نیست.

اعتبار این اصطلاح نیز در عبارت های فقیهان کاربرد فراوان دارد و چنان که در آغاز مقاله گفتیم، با اصطلاح تنقیح مناط، تا حدودی نزدیکی و همانندی دارد. از این رو بررسی آن در این مقاله، مناسب و سودمند به نظر می رسد.

معانی واژه اعتبار این واژه، با توجه به موارد کاربردش، در معانی زیر استعمال شده است:

۱. ارزش داشتن: از باب مثال در کتاب های رجالی می نویسند: فلان کتاب یا فلان اصل، دارای اعتبار است، یا فلان راوی، در نهایت درجه اعتبار است.

۲. عبرت گرفتن: از باب نمونه در کلمات امیرالمؤمنین (ع) آمده است:

«الفکر مرآة صافیة والاعتبار منذر ناصح من تفکر اعتبار». ۶۸

اندیشه، آینه ای است صاف و عبرت گرفتن، هشداردهنده ای است نصیحت گر. هرکس اندیشه نماید، عبرت گیرد.

در سخنی دیگر از آن حضرت می خوانیم:

«المؤمن ينظر الى الدنيا بعين الاعتبار». ۶۹

مؤمن با دیده عبرت به دنیا می نگرد.

۳. لحاظ: از باب مثال گفته می شود: واجب به اعتبار وقت انجام گرفتن آن تقسیم می شود به موسع و مضیق و به اعتبار مکلفین تقسیم می شود به عینی و کفایی و ... و چنان که می دانیم، امور این چنینی، جز در عالم اعتبار، واقعیت و ارزش ندارد. امام خمینی (ره) در یکی از مباحث کتاب بیع می نویسد:

«الاعتبارات العقلانية لا واقعية لها الا في صقع الاعتبار

العقلاني». ۷۰

اعتبارهای عقلایی جز در عرصه اعتبار عقلایی، واقعیتی ندارند.

۴. استدلال: اعتبار به این معنا می تواند در شکل قیاس باشد، مانند سخن

شیخ مفید در استدلال بر واجب بودن شناخت امام:

«الدلیل علی ذلک اربعة اوجه: احدها القرآن وثانیها الخبر عن النبی(ص) وثالثها الاجماع ورابعها النظر القیاسی والاعتبار...»^{۷۱}.
و به احتمال زیاد، بهره گیری شیخ مفید از قیاس در مبحث مزبور، بدان سبب بوده است که مخاطبان وی در این بحث، عامه بوده اند، لذا از مبانی مورد قبول آنان استفاده کرده است.

و مانند سخن زیر از ابن ادریس در اشاره به رد استدلال یکی از فقها در بحث زکات شتر:

«هذا ضرب من الاعتبار والقیاس»^{۷۲}.

سخن زیر از شیخ طوسی در بحث میراث نیز می تواند نوعی استدلال قیاسی باشد. توضیح این که بنابر دیدگاه فقهای شیعه، در صورت وجود پسرعموی پدری و مادری میت و نیز عموی پدری او، میراث از آن پسرعمو خواهد بود. ولی مقتضای استدلال قیاسی آن است که میراث به عمو داده شود. شیخ طوسی در همین زمینه می نویسد:

«ان ظاهر الاعتبار وعموم الاخبار یقتضی ان العم اولی من ابن العم انه قد ثبت ان الخال اولی من ابن العم بلاخلاف واذا كان الخال اولی والعم مشارک له فی الدرجه فینبغی ان یکون ایضا اولی لولا الاجماع الذی ذکرناه»^{۷۳}.

ظاهر استدلال و عموم روایات، اقتضا می کند که عمو نسبت به پسرعمو، دارای اولویت باشد، زیرا ثابت شده که دایی نسبت به پسرعمو، اولویت دارد و در این مورد هیچ اختلافی نیست. از سوی دیگر، عمو با دایی در یک درجه قرار دارند. بنابراین سزاوار است عمو نیز نسبت به پسرعمو، اولویت داشته باشد. البته اگر اجماع برخلاف آن نبود.

گاهی نیز اعتبار به این معنا، از ابزارها و راه های تنقیح مناط تلقی می شود و

می توان به کمک آن، به ملاک حکم قطع پیدا نمود و بدین وسیله از مورد منصوص، الغای خصوصیت کرد. پاره ای از عبارات های فقها، که در آن کلمه اعتبار به کار رفته، ناظر به همین معنا است. از باب نمونه، صاحب «ریاض»، در مبحث میراث، تمایل به این فتوا پیدا کرده که بتوان حکم «غرقى و مهلدوم علیهم» (= غرق شده ها و زیر آوارمانده ها) را تعمیم داد به هر گروهی که با هم مرده باشند و پیش و پس بودن مرگ آنان، مشتبه باشد، مانند کسانی که در آتش سوزی یا در معرکه جنگ، جان باخته باشند. تعبیری که در حقیقت مبنای سخن وی در این زمینه است، چنین است:

«قوة احتمال كون العلة المحتج بها قطعية منقحة بطريق الاعتبار
لا مستنبطة بطريق المظنة لتلحق بالقياس المحرم فى الشريعة.»^{۷۴}
احتمال قوی می دهیم علتی که در این مورد بدان استدلال
شده، قطعی است و از راه اعتبار، منقح گردیده و چنین نیست
که از راه گمان، استنباط شده باشد تا این که در جرگه قیاس
قرار گیرد، و عمل نمودن به آن در شریعت حرام باشد.

البته این سخن، چنان که صاحب جواهر نیز تأکید دارد، دچار ابهام است. ۷۵ ولی به هر حال این عبارت، در آن چه گفتیم ظهوری روشن دارد. نتیجه سخن این که اگر اصطلاح مورد بحث، به معنای «قیاس» یا معادل آن باشد، بر طبق مبانی شیعه، استناد نمودن به آن در مباحث فقهی، ممنوع و مورد تحریم است و در صورتی که به عنوان یکی از راه کارها و قرائین تنقیح مناط یا حتی خود تنقیح مناط تلقی شود، ارزش و تأثیرگذاری آن در مباحث فقهی، غیر قابل انکار خواهد بود. و بر همین اساس، می توان اعتبار را به دو قسم مردود و مقبول تقسیم نمود.

اعتبار مردود مصداق روشن این قسم از اعتبار، هرگونه بیان و توجیهی است که با مدلول آیات و روایات، ناسازگار و یا با اجماع در تنافی باشد؛ یعنی همان که فقها به شدت با آن مبارزه کرده اند. از باب نمونه شیخ طوسی در باب میراث ابن الملائنة

از کتاب «تهذیب»، پس از نقل روایتی از یونس، می نویسد:

«فهذه رواية موقوفة لم يسندها يونس الى احد من الائمة (ع) ويجوز ان يكون ذلك كان اختياره لنفسه لا من جهة الرواية بل لضرب من الاعتبار وما هذا حكمه لا يعترض به الاخبار الكثيرة.»^{۷۶}

این روایتی است موقوفه، که یونس آن را به هیچ یک از امامان (ع) اسناد نداده است. ممکن است این مطلب دیدگاه خود یونس باشد، نه از جهت روایت بلکه به خاطر نوعی اعتبار. و با چیزی که دارای این وضعیت است، نمی توان اخبار فراوان را مورد اعتراض قرار داد.

هم چنین در کتاب میراث، پس از یادکرد یکی از احکام مربوط به میراث شخص زردشتی و اشاره به مخالفت دسته ای از فقهای شیعه با آن می نویسد:

«والصحيح عندى انه يورث المجوسى من جهة النسب والسبب معا سواء كانا مما يجوز فى شريعة الاسلام او لايجوز والذي يدل على ذلك الخبر الذى قدمناه عن السكونى وما ذكره اصحابنا من خلاف ذلك ليس به اثر عن الصادقین (ع) ولا عليه دليل من ظاهر القرآن بل انما قالوه لضرب من الاعتبار وذلك عندنا مطرح بالاجماع.»^{۷۷}

دیدگاه درست از نظر من آن است که شخص زردشتی هم از جهت نسب و هم از جهت سبب، ارث می برد. خواه آن نسب و سبب در اسلام مشروع باشد یا نباشد و دلیل بر این فتوا، روایتی است که پیش از این از سکونی نقل نمودیم. و مخالفت نمودن اصحاب ما با این فتوا بدون دلیل روایی و قرآنی است بلکه مخالفت ایشان، مبتنی بر نوعی اعتبار است و چنین چیزی از دیدگاه ما، به اجماع مردود است.

عبارت زیر از مرحوم نراقی نیز ناظر به همین قسم از اعتبار است:

«لا يشهد الاعتبار بالامور الشرعية.»^{۷۸}

اعتبار بر امور شرعی، گواهی نمی دهد.



چنان که تبیین شد، الغای خصوصیت و بهره‌گیری از تنقیح مناط، شرایط و ضوابط مخصوص به خود دارد که در صورت بی‌توجهی به آن‌ها، کاری که به این عنوان انجام می‌پذیرد، مخدوش و فاقد ارزش خواهد بود.

هم چنین عبارت زیر از صاحب حدائق:

«فانه وان كان من حيث الاعتبار لا يخلو من قوة الا انه لا يصلح لتأسيس حكم». ۷۹

این سخن اگرچه به لحاظ اعتبار، خالی از قوت نیست ولی اعتبار، برای بنا نهادن حکم شایستگی ندارد.

صاحب جواهر نیز در مبحث امر به معروف و نهی از منکر می‌نویسد:

«لاریب فی رجحانه اما الوجوب فلم يحضرنی دلیل له عدا الاعتبار الذی لا يصلح دیلا». ۸۰

شکی در خوب بودن این کار (عمل کردن قاضی بر طبق احکام حق، در صورتی که از سوی حاکم جور، نصب شود) نیست. اما بر واجب بودن آن، دلیلی در خاطر ندارم، مگر اعتبار که برای دلیل بودن، شایستگی ندارد.

اعتبار مقبول پاره‌ای از عبارت‌های علمای شیعه، ناظر به این قسم است. مانند عبارت زیر از مرحوم مجلسی:

«لا يرجع باخبار آحاد لا یوجب علما عما دلت العقول علیه

وساق الاعتبار الصحیح الیه وعضده الاخبار المتواترة». ۸۱

به خاطر اخبار واحد که علم آور نیست، رجوع نمی‌شود از آن

چه مورد دلالت عقل ها است و اعتبار صحیح به آن راه دارد و اخبار متواتر آن را کمک می کند.

جالب این که ایشان در حالی این قسم از اعتبار را صحیح می داند و حتی آن را از اخبار واحد، برتر می شمارد که به نقل روایات و اعتماد بر آن ها اهمی ویژه دارد تا جایی که بعضی او را دارای گرایش اخباری گری دانسته اند. وی در جای دیگری با تأکید بیشتری می نویسد:

«كان الاعتبار دليلا قاطعا عند ذوی العقول والادیان. ۸۲»

از نظر دینداران و خردمندان، اعتبار، دلیلی است قاطع.

چنان که گفتیم در صورتی که اعتبار، به معنای تنقیح مناط قطعی باشد، تردیدی در ارزشمند بودن آن نیست. می توان گفت دو عبارت بالا نیز اشاره به همین قسم است. ولی در صورتی که اعتبار، برای فقیه، مفید اطمینان یا ظن و گمان باشد، تنها می تواند به عنوان مؤید و شاهد مورد توجه قرار گیرد. عبارت های زیر از صاحب جواهر، اشاره به این سنخ از اعتبار است:

«لم نقف له علی دلیل وان كان قد یؤیده الاعتبار. ۸۳»

برای این مطلب، به دلیلی برنخوردیم، اگرچه اعتبار آن را تأیید می کند.

«كما یشهد له الاعتبار. ۸۴»

چنان که اعتبار، بر آن گواهی می دهد.

«مع اعتضاده بما قیل من الاعتبار. ۸۵»

افزون بر این که مطلب، با اعتبار که بعضی از آن سخن به میان آورده اند، تقویت می شود.

«كل ذلك مع شهادة الاعتبار ببعض ما ذكرنا. ۸۶»

افزون بر همه این ها، اعتبار نیز بر بعضی از گفته های ما، گواهی می دهد.

بى نوشتها:

١. «اصول الفقه»، ج ٢/٢٠٥.
 ٢. «لسان العرب»، ج ١٤/٢٥٣ و «القاموس المحيط»، ج ١/٥٠٢.
 ٣. همان مدرک.
 ٤. «لسان العرب»، ج ١٤/٣٢٨.
 ٥. «اللمعة الدمشقية»، ج ١/٢٢٤.
 ٦. «حاشیه بر مکاسب»، ج ٥/٣١٢.
 ٧. «مصباح الفقاهه»، ج ١/٢٧١.
 ٨. «کتاب الحج»، ج ١/٤٦.
 ٩. «مستمسک العروة»، ج ١٢/٤٣.
 ١٠. «مصباح الفقاهه»، کتاب الصلاة، ج ٢/٧١.
 ١١. همان مدرک، ابواب المعاملات، ج ٢/٧٠.
- «ظاهر جمع من الفقهاء فى باب القرض وجوب العلم بمقدار القرض وانه لا يجوز الاقتراض بالكيل والوزن المجهولين. ولكن ناقش فى ذلك بعض الاعاظم ونقل فيه القول بالجواز عن ظاهر جماعة آخرين بدعوى ان دليل نفى الغور مختص بالبيع غاية الامر انه يجوز التعدى منه الى مطلق المعاملات المعاوضية للقطع بعدم الخصوصية للبيع، اذ المناط فى النهى عن بيع الغرر انما هو رفع النزاع و قطع المرافعه ومن البديهي ان هذا المناط موجود فى مطلق المعاملات المعاوضية.»
١٢. «تقريرات» بحث آيت الله نائينى، به قلم مرحوم كاظمى، كتاب الصلاة، ج ٢/٣١٩.
 ١٣. «شرح العروة الوثقى»، ج ١/٥٤.
 ١٤. «اصول الفقه»، ج ٢/٢٠٠.
 ١٥. همان مدرک/٢٠١-٢٠٠.

- ١٦ . «وسائل»، ج١/١٢٥، ابواب الماء المطلق، باب ١٤، حديث ١
- ١٧ . «فوائد الاصول»، ج٤، ٧٧٦.
- ١٨ . همان مدرك/٧٧٨-٧٧٧.
- ١٩ . «جواهر الكلام»، ج٣٧/٢٨١.
- ٢٠ . «العروة الوثقى»، مبحث نذر.
- ٢١ . «منية الطالب» ج٣/٣٥٨.
- ٢٢ . «البدر الزاهر فى صلاة الجمعة والمسافر»/١٦٦.
- ٢٣ . همان مدرك/٢٥١.
- ٢٤ . «كتاب الصلاة»/٣١٩.
- ٢٥ . «تهذيب الاصول»، ج٣/٤٤.
- ٢٦ . «جامع المدارك»، ج٧/١٢٦.
- ٢٧ . «تهذيب الاصول»، ج٣٧/١٨٢.
- ٢٨ . همان مدرك/٤٤.
- ٢٩ . «كفاية الاصول»، ج٢/٣٢٩.
- ٣٠ . «كتاب الطهارة»، ج٣/١٤٩.
- ٣١ . «الاجتهاد والتقليد»، /٢٨.
- ٣٢ . «بحار الانوار»، ج٧٨/٢٦٩.
- ٣٣ . «البدر الزاهر»/٢٥١. متن روايت چنين است:

«عن ابى ولاد الحنات قال : قلت لابي عبدالله(ع) : انى كنت نويت حين دخلت المدينة أن أقيم بها عشرة ايام اتم الصلاة ثم بدا لى بعد ان لا أقيم بها فما ترى لى اتم أم اقصر؟ قال : ان كنت دخلت المدينة و حين صليت بها صلاة فريضة واحدة بتمام فليس لك ان تقصر حتى تخرج منها، وان كنت حين دخلتها على نيتك التمام فلم تصل فيها صلاة فريضة واحدة بتمام حتى بدالك أن لا تقم فانت فى تلك الحال

بالخيار ان شئت فانو المقام عشرا وأتم، وان لم تنو المقام عشراً فقصّر
ما بينك وبين شهر فاذا مضى لك شهر فأتّم الصلاة.» (وسائل،

ج ۵/۵۳۲، ابواب صلاة المسافرين، باب ۱۸، حدیث ۱)

۳۴. «وسائل»، ج ۵/۵۰۶، ابواب صلاة المسافرين، باب ۶، حدیث ۳.

۳۵. «البدر الزاهر»، ۳۰۲.

۳۶. «تهذيب الاصول»، ج ۲/۱۶۹.

۳۷. «كتاب الطهارة»، ج ۲/۱۴۷.

۳۸. چنان که در جای خود نیز گفته ایم پاره ای از احکام شرعی، به اعمال فردی مربوط می شود و ارتباط مستقیمی با جامعه و نظام حاکم بر آن ندارد، مانند بسیاری از احکام عبادی و معاملاتی از قبیل عقودی که میان دو نفر یا بیشتر بسته می شود که آثار مستقیم این احکام، یک فرد یا عده ای محدود از افراد است. در مقابل، دسته ای دیگر از احکام شرعی به طور مستقیم به جامعه و مسائل کلان آن نظر دارد مانند احکام مربوط به جنگ و صلح، آموزش و پرورش و ... دسته نخست را احکام فردی و دسته دوم را احکام اجتماعی می نامیم. جهت آگاهی بیشتر ر. ک: «حکم ثانوی در تشریح اسلامی»/ ۹۲.

۳۹. سورة «بقره» آیه ۲۷۹.

۴۰. «مسألة حجاب» شهید مطهری/ ۱۹۰ (با اندکی تصرف).

۴۱. همان مدرک (با اندکی تصرف).

۴۲. «البيع»، ج ۳/۹۸.

۴۳. «الاجتهاد والتقليد»/ ۱۰۵.

۴۴. «فقه الصادق (ع)»، ج ۱۰/۳۶۸.

۴۵. «الاجتهاد والتقليد»/ ۱۰۵.

۴۶. «شرح العروة الوثقى»، ج ۱/۵۴.

۴۷. «البدر الزاهر»/ ۲۸۶.

٤٨. «وسائل»، ج٥/٥١٦، ابواب صلاة المسافر، باب ١١، حديث ٩.
٤٩. «البدر الزاهر»/١٧١-١٧٠.
٥٠. «بحار الانوار»، ج٦٢/٢٥٥.
٥١. «وسائل»، ج١٤/٢٦٥، ابواب نكاح محرم، باب ٢٦، حديث ٢.
٥٢. «اللمعة الدمشقية»، ج١/٢٠٤.
٥٣. «وسائل»، ج٢/١٠٠٤، ابواب النجاسات، باب ٤، حديث ١.
٥٤. «اللمعة الدمشقية»، ج١/٢٠٤.
٥٥. «وسائل»، ج٥/٥١٥، ابواب صلاة المسافر، باب ١١، حديث ٢.
٥٦. «البدر الزاهر»/١٦٢-١٦١.
٥٧. همان مدرک/١٨٧.
٥٨. همان مدرک/٢٢٢.
٥٩. «اللمعة الدمشقية»، ج١/٢٢٤.
٦٠. «وسائل»، ج٣/٢٧٤، ابواب لباس المصلى، باب ١٥، حديث ١.
٦١. «جواهر الكلام»، ج٨/١٢٨.
- ٦٢.

«والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن اشكال لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردهما ولا وجه لتعدي منه الى غيره كما لا يخفى ولا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة ان رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين وتعارض ما استند اليه من الروايتين لا يكاد يكون الا بالترجيح ... بخلاف مقام الفتوى.» (كفاية الاصول» ج٢/٣٩٢)

٦٣. «كفاية الاصول»، ج٢/٣٩٧.

٦٤. «فرائد الاصول»/٤٥١.

- ٦٥ . «كفاية الاصول»، ج ٢/٣٩٨ .
- ٦٦ . «تهذيب الاصول»، ج ٣/١٨٢-١٨١ .
- ٦٧ . «المكاسب المحرمة»، ج ٢/٢٧٢ .
- ٦٨ . «كنز الفوائد»، ج ٢/٨٣ .
- ٦٩ . «اعلام الدين»، ١٣٠/١٣٠ .
- ٧٠ . «البيع»، ج ٤/١٠٨ .
- ٧١ . «الافصاح»، ٢٨/٢٨ .
- ٧٢ . «جواهر الكلام»، ج ١٥/١٢١ .
- ٧٣ . «الاستبصار»، ج ٤/١٧١، باب ميراث الاولى من ذوى الارحام .
- ٧٤ . «جواهر الكلام»، ج ٣٩/٣٠٩ .
- ٧٥ . همان مدرک/ ٣١٠ . صاحب جواهر در اين جامى گويد:
- «وليتنا فهمنا العلة القطعية المنقحة بطريق الاعتبار من المستنبطة بطريق المظنة على وجه يفيد.»
- ٧٦ . «تهذيب الاحكام»، ج ٩/٣٤٥، باب ميراث ابن الملاعنة .
- ٧٧ . همان مدرک/ ٣٦٤، باب ميراث المجوس .
- ٧٨ . «مستند الشيعه»، ج ١٠/٤١٨ .
- ٧٩ . «الحدائق الناضرة»، ج ١٢/٣٨٥ .
- ٨٠ . «جواهر الكلام»، ج ٢١/٤١٠ .
- ٨١ . «بحار الانوار»، ج ٥١/٢٢٥ .
- ٨٢ . «بحار الانوار»، ج ٦٣/١٣ .
- ٨٣ . «جواهر الكلام»، ج ١٨/١١٤ .
- ٨٤ . همان مدرک، ج ١١/٣٧٨ .
- ٨٥ . همان مدرک، ج ١٢/٤٠٢ .
- ٨٦ . همان مدرک، ج ١٤/١٢١ .