

معیار تشخیص و کاربرد قیاس منطقی و فقهی

در کتاب جواهر الکلام*

- محمدحسن ربانی^۱
- سیدعلی دلبری^۲
- غلامرضا محمدزاده^۳

چکیده

قیاس، به عنوان یکی از ابزارهای استدلال، در فقه اهل سنت جایگاه پیدا کرده است. در مقابل، شیعه به شدت آن را رد کرده و آن را موجب نابودی دین می‌داند. صرف نظر از نگاه اصولی فقیهان شیعه، برخورد آنان با قیاس مطلب دیگری است که باید آن را پی گرفت. نگاهی گذرا به منابع فقهی، موهم این مطلب است که فقیهان شیعه نیز، در مواردی گرفتار قیاس شده‌اند. با نگاهی گذار به کتاب جواهر، به دوگانگی در پذیرش و رد قیاس دست می‌یابیم. به نظر می‌رسد با تفکیک میان قیاس فقهی و منطقی و توجه به تفاوت اساسی میان این دو، هیچ‌یک از فقیهان، قیاس منطقی را مردود ندانسته و به آن پایبندند، زیرا پایه هر استدلالی بر قیاس منطقی استوار است؛ گرچه در برخی از آثار فقهی شیعه، نظم و انضباط چندانی در رد یا به کارگیری قیاس به چشم نمی‌خورد و مواردی را

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۴.

۱. مدرس دروس خارج حوزه علمیه خراسان و عضو هیئت علمی گروه فقه دفتر تبلیغات اسلامی خراسان.

Hozehjournals@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (Saddelbari@gmail.com)

۳. طلبه سطح چهار حوزه علمیه خراسان (نویسنده مسئول) (Gh.mohammadzadeh@chmail.ir).

می‌توان یافت که مصداق استفاده از قیاس باطل به‌شمار می‌رود.
این نوشتار، با روش توصیفی تحلیلی و مبنا قرار دادن کتاب جواهرالکلام و بررسی
برخی از نمونه‌هایی از این کتاب، درصدد تبیین معیاری برای تشخیص و کاربرد
قیاس از نگاه صاحب جواهر است.
واژگان کلیدی: قیاس فقهی، قیاس منطقی، تعمیم، منصوص العله، مستنبط
العله، اولویت

مقدمه

یکم. در روایات، از عمل به قیاس نهی شده است و بر همین پایه، فقیهان شیعه آن را حجت ندانسته و استدلال به آن را برای استنباط حکم شرعی قبول ندارند و آن را از ابزار استنباط اهل سنت می‌دانند، ولی با نگاهی گذرا به کتاب **جواهر**، نظم دقیقی در آنها مشاهده نمی‌کنیم و میان مقام عمل و نظر، تفاوت و اختلاف به چشم می‌خورد. پذیرش یک فتوا و رد دیدگاه قیاس بودن آن فتوا از سوی فقهی دیگر، نشان می‌دهد صاحب جواهر معیار دیگری در قیاس بودن یک فتوا اتخاذ کرده است. همچنین، قیاس بودن فتوای جواهر از نگاه فقهی دیگر، نشان می‌دهد از نگاه آن فقیه، صاحب جواهر دچار قیاس شده است.

بحث از قیاس منطقی نیز، در کتاب‌های منطقی به تفصیل آمده است. البته در چارچوبی مستقل و منسجم، به ارتباط میان قیاس منطقی و فقهی اشاره نشده، گرچه از قیاس فقهی در منطق به تمثیل یاد شده، ولی به‌صورت گذرا بحث شده است.

دوم. استکشاف ملاک، عملیاتی است برای کشف علت احکام، که اگر این علت به صورت قطعی یا علم عادی به دست آید، حجت بوده و قابل تعمیم و سریان در موارد مشابه است، نظیر قیاس منصوص العله.

اما بیان فلسفه احکام در واقع، تبیین حکمت‌ها و فواید احتمالی یا قطعی است که این حکم در برداشته و به ذهن بشر رسیده است، بدون آنکه قصد سرایت آن به موارد دیگر در بین باشد.

علت حکم، از جهتی به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف. علت ثبوتی حکم: نفس مصالح و غایاتی که در عالم واقع و به حسب لوح

محفوظ بر هر حکم مترتب بوده و شارع به جهت آن مصالح، حکم را جعل کرده و ممکن است بشر اصلاً بدان دست نیابد.

ب. علت اثباتی حکم: علامتی (معرفی) که شارع برای فهم مخاطبانش نسبت به تحقق حکم، به مجرد تحقق این علامت و صفت قرار داده است و به عبارت دیگر، وصفی که مجتهد بدان پی برده و کاشف قطعی از حکم مترتب بر آن باشد و به همین جهت در عملیات استنباط، موجب سریان حکم شود (رحیمیان، ۱۳۷۴: ۵).

سوم. برخی از مهم‌ترین ضوابط تعدی از نص، موارد زیر است:

۱. منصوص العله؛
۲. قیاس مستنبط العله؛
۳. قیاس اولویت؛
۴. تنقیح مناط؛
۵. عموم منزلت؛
۶. عموم بدلیت؛
۷. عموم مشابهت؛
۸. اتحاد طریق المسئلتین. برخی این قسم را همان قیاس اولویت می‌دانند (سیوری، ۱۴۱۵: ۷/۱)؛
۹. استقراء^۱.

می‌توان گفت همه این راه‌ها به دو امر باز می‌گردد: یکی اینکه آن راه، یک نوع ظهور عرفی داشته باشد و دوم اینکه، در صورتی که از مصادیق ظهور عرفی نیست، مفید قطع یا اطمینان عرفی باشد. بنابراین، اگر این راه‌ها نه مصادیق ظهور عرفی باشد و نه مفید قطع و اطمینان باشد، از دیدگاه بسیاری از دانش‌وران اصولی مسلک امامیه، نمی‌توان بدان اعتماد کرد (آشتیانی، ۱۴۳۵: ۱۳۹؛ نجفی، ۱۳۷۵: ۲۳/۲۷).

بر پایه مقدماتی که گذشت، گام‌های دستیابی به معیار را تبیین می‌کنیم.

۱. در اصول فقه شیعه برای نخستین بار، شهید صدر در کتاب المعالم الجدیده به طرح منظم، منطقی و مدون استقرا پرداخت و برای آن مدخلی ویژه در شمار سایر عناوین اصولی قرار داد. وی، سپس در جلد دوم از حلققات اصول خود، از استقرا به عنوان یکی از دو راه عقلی برای استکشاف مناط احکام یاد کرد و آن را مورد ارزیابی قرار داد. ر.ک: صدر، ۵۴۴/۲: آینه پژوهش، شماره ۲۷، ص ۲۲ - ۲۳.

۱. تبیین قالب قیاس منطقی و فقهی

۱-۱. چیستی استقراء، تمثیل و قیاس

از مهم‌ترین فعالیت‌های انسان در جریان اندیشه، استدلال و استنتاج است. استدلال، تلاش ذهن برای به‌دست آوردن تصدیقی تازه است. رسیدن به تصدیق نو، گاه از طریق قضیه‌ای واحد دست‌یافتنی است و گاه از راه کنار هم قرار دادن چند قضیه. اگر استنتاج و اکتساب یک تصدیق، تنها از یک قضیه دیگر باشد، «استدلال مباشر» نامیده می‌شود. استدلال مباشر یا رهنمون شدن ذهن از قضیه‌ای به قضیه دیگر، در ده قالب دیدنی است: تناقض، تداخل، تضاد، دخول تحت تضاد، عکس مستوی، عکس نقیض موافق، عکس نقیض مخالف، نقض المحمول، نقض الموضوع و نقض التام، و اگر از طریق چند قضیه باشد، «استدلال غیر مباشر» نامیده می‌شود که از نگاه صورت، دارای سه قسم است: قیاس، استقرا و تمثیل. از نگاه ماده نیز، دارای پنج قسم است: برهان، جدل، مغالطه، شعر و خطابه (مظفر، ۱۳۹۰: ۲۰۹؛ منتظری‌مقدم، ۱۳۹۵: ۲).

۱-۲. استدلال تمثیلی

استدلالی است که در آن به دلیل اشتراک دو امر در یک صفت، حکم امر اول را به امر دوم هم تعمیم می‌دهند. این نوع استدلال در فقه، قیاس نام دارد (ابن قدامه، ۱۳۹۹: ۲۷۵/۱؛ غزالی، ۱۳۹۰: ۲۸۰؛ آمدی، ۱۴۰۲: ۱۸۶/۳).

تمثیل، دارای چند قسم است که به چند نمونه بارز آن اشاره می‌کنیم:

الف. تشبیه

عبارت است از سرایت دادن حکم موضوعی به موضوعی دیگر که با آن شباهت دارد (ابن قدامه: ۱۳۹۹: ۳۱۳/۱)، مانند اینکه از طریق قیاس نمودن تیمم به وضو، گفته شود منظور از وجه در تیمم ﴿تَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ (نساء/۴۳)، همه صورت است.

۱. با خاک پاکی تیمم کنید! (به این طریق که) صورت‌ها و دست‌هایتان را با آن مسح نمایید.

چنان که در بحث رعایت ترتیب در انجام نمازهای قضا شده، با قیاس نمودن قضای نماز به قضای روزه، می‌توان گفت ترتیب در انجام آنها معتبر نیست، زیرا در قضای روزه این گونه نیست.

ب. منصوص العله

هرگاه، حکمی از طریق نصّ معتبر در اختیار ما قرار گیرد و در خود آن نصّ که بیان کننده حکم شرع است، علت حکم نیز به صراحت بیان شده باشد و ما بخواهیم بر پایه آن در هر موضوع دیگری که علت مذکور وجود دارد، حکم آن را نیز جاری کنیم، تمثیل منصوص العله نامیده می‌شود (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۴۵۱؛ شوکانی، ۱۴۱۲: ۳۵۹).

اساس این حکم آن است که انفکاک معلول از علت محال است. البته، تمام سخن در آن است که علت تامه بودن جامع برای حکم ثابت شود.

مانند روایتی از امام رضا (ع):

«مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يَفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ، فَيَنْزُحُ حَتَّى يَذْهَبَ الرِّيحُ وَيُطِيبَ طَعْمُهُ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً» (حرعاملی، ۳: ۱۴۰۳/۱۴۱). آب چاه وسعت دارد و چیزی آن را فاسد نمی‌کند، مگر آن که بویا مزه‌اش تغییر کند، پس باید نزح صورت گیرد تا بوی آن برود و طعمش پاکیزه شود، زیرا دارای ماده (و منبع) است.

علت حکم فاسد نشدن و نجس نشدن آب چاه به صرف ملاقات با نجاست، داشتن ماده و منبع است.

ج. مستنبط العله

عبارت است از آن علتی که در لسان دلیل ذکر نشده است، ولی به وسیله خود مجتهد از راه عقل به دست می‌آید (حلی، ۱۴۰۸: ۱۵/۴). به عنوان مثال، مجتهد به این نکته علم حاصل کند که علت تعلق زکات به گندم این است که آن یک غذای عمومی است. بنابراین، برنج هم چون در اکثر مناطق یک غذای عمومی است، باید مشمول حکم زکات شود.

در حجّیت تمثیل مستنبط العله، اختلاف فراوان دیده می‌شود (آمدی، ۱۴۰۲: ۵۶/۱؛ طوسی، ۱۳۷۹: ۲۵۳/۱). بدین جهت گفته‌اند اگر مجتهدی علت حکم را در موضوعی

استنباط کند، نمی‌تواند آن حکم را به موضوع دیگری که به نظر و استنباط او دارای همان علت است سرایت دهد.

البته، اگر علت حکم در موضوعی به گونه قطع و یقین احراز شود، می‌توان به موضوع دیگری که دارای همان علت است آن حکم را سرایت داد، زیرا حجیت قطع ذاتی است.

روایت:

«أَمَّا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ يَرْفَعُ عَنِ ثَلَاثَةٍ، عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ» (حرعاملی، ۳: ۱۴۰۳/۱۴۱)؛ آیا نمی‌دانی قلم از سه کس برداشته شده است؟ طفل تا بالغ شود، مجنونی که اختیار عقل خود را ندارد تا شفا یابد و خفته تا بیدار شود.

مرحوم صاحب جواهر، ذیل روایت یاد شده می‌نویسد: بنابر اینکه گفته شود علت رفع قلم عدم اختیار آنها است، در موارد دیگر نیز که فعل حرامی بدون اختیار انجام می‌شود، عقاب آن برداشته می‌شود (نجفی، ۱۳۷۵: ۱۷/۳۶۱).

د. اولویت

عبارت است از این که ملاک حکم در جزئی فرع، اقوی از ملاک حکم، در جزئی اصل باشد و حکم هر دو از یک سنخ باشد (حکیم، ۱۹۷۹: ۳۱۷)؛ مثلاً اگر حکم در جزئی اصل و خوب است، در جزئی فرع نیز چنین باشد و اگر در آن حرام است، در فرع نیز حرمت باشد، مانند قول خداوند متعال: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾ (اسرا/۲۱)؛ «اف» گفتن به پدر و مادر مورد نهی قرار گرفته است. دلالت این نهی بر ناسزا گفتن و آزار کردن پدر و مادر، دارای اولویت است، زیرا حکم در هر دو جزئی از سنخ حرمت است و ملاک حرمت در ناسزا گفتن و آزار دادن، قطعاً قوی‌تر است تا در «اف» گفتن.

صاحب جواهر، آن را معتبر و حجّت دانسته و از تمثیل باطل مستثنا می‌داند. ایشان با عباراتی چون: «لوضوح الأولوية» به این مهم اشاره کرده است (نجفی، ۱۳۷۵: ۲/۳۲۵). در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز، از اعتبار اولویت سخن به میان آمده است:

«كَانَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِنْدَهُ، فَقَالَ: يَا بَنِي، اقْرَأْ الْمُصْحَفَ، فَقَالَ: إِنِّي لَسْتُ عَلَى وُضُوءٍ، فَقَالَ: لَا تَمَسَّ الْكِتَابَةَ وَمَسَّ الْوَرَقَ» (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۱/۳۸۴).

هنگامی که برای کسی که وضو ندارد مسّ قرآن ناروا باشد، برای شخص جنب به طریق اولی مسّ قرآن، جائز و روا نخواهد بود (نجفی، ۱۳۷۵: ۱/۵۶).

۱-۳. استدلال استقرائی

سیر حرکت ذهن از جزئی به کلی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵). به‌دیگر سخن، به استدلالی که در آن از بررسی امور جزئی به نتیجه‌ای کلی رسیده می‌شود، استقرا می‌گویند، مانند این که از بررسی نوع غذا خوردن حیوانات مختلف، حکم شود هر حیوانی در وقت جویدن غذا، فکّ پایین خود را حرکت می‌دهد (مظفر، ۱۳۹۰: ۲۷۸). استقرا، به دو قسم تامّ و ناقص تقسیم می‌شود. در استقراء تامّ، همهٔ افراد بررسی و سپس حکم داده می‌شود، برخلاف استقرای ناقص که با بررسی برخی جزئیات به حکم دست می‌یابیم.

به یک نمونهٔ فقهی از کتاب جواهر بسنده می‌کنیم:

وقتی شهادت نساء را استقراء کنیم، در می‌یابیم در مواردی که شهادت نساء پذیرفته شده، دو زن معادل یک مرد قرار گرفته است. مثلاً در آیهٔ ۲۸۲ سورهٔ بقره می‌فرماید که اگر دو مرد نبود، یک مرد با دو زن شهادت دهند: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾. حال می‌گوییم استقرا، این اطمینان را می‌آورد که در رضاع هم، باید چهار زن باشد تا معادل دو مرد گردد (نجفی، ۱۳۷۵: ۱۷۸/۴۰؛ مکارم، ۱۴۲۵: ۱/۹۶).

۱-۴. استدلال قیاسی

اساسی‌ترین و معتبرترین شکل استنتاج در منطق ارسطویی، استدلال قیاسی است، چراکه نتیجهٔ قیاس همواره یقینی است، ولی نتیجهٔ استقرا و تمثیل - به جز در موارد و شرایط خاص - ظنّی است. مشهور منطق‌دانان، قیاس را این گونه تعریف کرده‌اند:

«قول مؤلّف من قضایا، متی سلمت، لزم عنه لذاته قول آخر» (رازی، ۱۳۸۴: ۳۸۲):
سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱/۲۴۳).

اگر مقدمات یک قیاس یقینی باشند، این قیاس را قیاس برهانی نامیده‌اند. اگر در

مقدمات قیاس، از مسلمات مورد قبول طرف مقابل و یا از مقدمات مشهور برای اثبات مدعا استفاده شود، این نوع قیاس را قیاس جدلی می‌گویند و اگر مقدمات یک قیاس، ناشی از تخیلات باشد، این نوع قیاس را شعر نامیده‌اند. همچنین، مغالطه قیاس فاسدی است که فساد آن یا از جهت ماده است و یا از جهت صورت و یا از جهت صورت و ماده هر دو (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/۳۱۳).

پس برهان، نوعی استدلال قیاسی است که مقدمات آن اموری یقینی هستند. اما تمثیل یا همان قیاس در اصطلاح فقهی، خود یکی از انواع استدلال، غیر از نوع قیاس منطقی و قسیم آن است.

از سویی، یقینی که در فقه مطرح می‌شود، یقین به معنای اعم است. این یقین، ظن را نیز شامل می‌شود. پس ممکن است فقهی به حکمی یقین کند، ولی مطابق با واقع نباشد.^۱ بدین سان، اگر فقهی از راه تنقیح مناط قطعی به حکمی دست یابد، به شرایط قیاس منطقی عمل کرده است و نمی‌توان کار او را قیاس فقهی مردود دانست.

۲. استخراج قیاس‌های مؤید و مردود در کتاب جواهر

برای استخراج قیاس‌های به کارفته در کتاب جواهر، بررسی واژه قیاس در این کتاب لازم است. گاهی نیز از معادل استفاده شده است که این نیز جای بررسی دارد، مانند عدم ظهور الخصوصية، إلغاء الخصوصية، و عدم الخصوصية للمحل، آن خصوصية فلان غیر ملحوظة، و واژه‌هایی از این دست.

با بررسی انجام گرفته در کتاب جواهر، با دو دسته از قیاس روبرو هستیم: دسته‌ای که از نگاه صاحب جواهر، قیاس و مردود است و دسته‌ای که از نگاه دیگران قیاس است، ولی صاحب جواهر قیاس نمی‌داند. مرحوم نجفی در دوازده مورد، یا قیاس کرده و یا قیاس دیگران را نقل کرده و همه را پذیرفته است. همچنین یازده مورد از قیاس‌های دیگران را با عباراتی چون «قیاس لا نقول به» یا «هَذَا قِیَاسٌ» رد کرده است. (نجفی، ۱۳۶۷: ۱۷/۲۳۷).

۱. بیشتر، ارتباط میان حجت منطقی و فقهی تبیین شد.

صرف نظر از صحّت و سقم این استقراء، آنچه یقینی است اختلاف نظر صاحب جواهر با برخی فقها در قیاسی بودن یک فتواست. بر این پایه، آنچه اکنون برای ما اهمیت دارد، بررسی مواردی است که از نگاه صاحب جواهر قیاس است، ولی دیگران بر اساس آن حکم داده‌اند. همچنین سخن در مواردی است که از نگاه دیگران قیاس است، ولی صاحب جواهر به هیچ وجه آن را قیاس نمی‌داند. یک نمونه از قیاس‌هایی که صاحب جواهر پذیرفته است:

۲-۱. قیاس مؤید: قیاس ارتداد زوج به طلاق

اگر یکی از دو زوجی که هر دو مسلمان هستند، بعد از انجام عقد ازدواج و قبل از آنکه با یکدیگر همبستر شوند، از دین اسلام خارج و مرتد شود، بلافاصله عقد ازدواج آنان باطل می‌شود و آن دو نسبت به یکدیگر نامحرم می‌گردند. در این حال، اگر ارتداد از جانب زن باشد، مهر او ساقط و اگر ارتداد از جانب مرد باشد، در مورد مهریه دو نظر بیان شده است، به نظر محقق در کتاب **شرایع**، در این فرض، نصف مهر زن ساقط می‌شود (حلی، ۱۴۰۸: ۵۲۰/۲).

صاحب جواهر در شرح کلام محقق در مقام استدلال برای این نظر گفته است: ارتداد، موجب فسخ عقد می‌شود و این فسخ از جانب زوج و قبل از دخول است، پس نازل منزله طلاق قبل از دخول می‌شود و احکام طلاق قبل از دخول، بر آن بار می‌شود. بنابراین، همان گونه که بر پایه روایات، طلاق قبل از دخول، نصف مهریه را بر مرد واجب می‌کرد (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۶۱/۱۵)، ارتداد قبل از دخول هم، موجب ثبوت نصف مهر می‌شود (نجفی، ۱۳۶۷: ۴۸/۳۰).

صغری: کّل ارتداد قبل الدخول، موجب لفسخ العقد؛

کبری: کّل ارتداد یوجب لفسخ العقد، مثبت نصف المهر؛

نتیجه: کّل ارتداد قبل الدخول، مثبت نصف المهر.

یک نمونه از قیاس‌هایی که از دیگران صادر شده و صاحب جواهر رد کرده است:

۲-۲. قیاس مردود: قیاس غسل به وضو

یکی از قواعدی که در فقه از آن بحث می‌شود، قاعده فراغ است. مفاد قاعده فراغ

این است که اگر انسان بعد از پایان عمل، در صحت یکی از اجزای آن شک کرد، نباید به شکش اعتنا کند، بلکه باید بنا را بر این بگذارد که عملش صحیح است و حکم به صحت آن خواهد شد. این قاعده، هم در نماز و هم در وضو جاری می‌شود. حال اگر در نماز، بعد از انجام یک جزء و گذشتن از محل آن و قبل از پایان یافتن نماز، در اتیان آن جزء یا در صحت آن شک ایجاد شود، قاعده دیگری به نام قاعده تجاوز جاری می‌شود که بر اساس آن، حکم به انجام یا صحت جزء مشکوک می‌شود. قاعده تجاوز در باب وضو جاری نمی‌شود، بلکه در آنجا، در صورت شک در جزء، باید دو مرتبه آن را اتیان کند. در روایات، این حکم فقط در مورد وضو بیان شده است (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۱/۳۳۰).^۱

اما در مورد جاری نشدن قاعده تجاوز در باب غسل، صاحب ریاض آن را به باب وضو قیاس نموده و گفته است که این قاعده در باب غسل نیز، همچون باب وضو جاری نمی‌شود، یعنی اگر در حین انجام غسل و بعد از شستن یک قسمت، در صحت آن شک کند، باید برگردد و آن قسمت را دوباره به نیت غسل شستشو دهد (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱/۲۷۷).

۳. جمع‌بندی قیاس‌های به‌کار رفته در کتاب جواهر

با استقرایی که انجام گرفت قیاس‌های به‌کار رفته در کتاب جواهر چندگونه است و آنچه برای ما اهمیت دارد، قیاس‌های به‌کار رفته در جواهر است. برخی آمار دیگری از قیاس‌های به‌کار رفته در کتاب جواهر ارائه داده‌اند (صابری، ۱۳۸۸: ۹۱).

۱. تعداد اندکی از این قیاس‌ها، منصوص‌العله‌اند که در مبحث حجیت ظهور و تحت عموم لفظی قرار می‌گیرند. این نوع قیاس، مورد قبول فقهای امامیه قرار دارد و از

۱. «عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كنت قاعداً على وضوءك، فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله، أو تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوئه، لا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً، فامسح بها عليه، وعلى ظهر قدميك، فإن لم تصب بللاً، فلا تنقض الوضوء بالشك وامنض في صلاتك، وإن تيقنت أنك لم تتم وضوءك فأعد على ما تركت يقيناً، حتى تأتي على الوضوء».

محل نزاع خارج است (نجفی، ۱۳۷۵: ۲۷/۲۳؛ مظفر، ۱۳۹۰: ۱۸۲/۲).

۲. قسم دیگر از این قیاس‌ها، قیاس اولویت است که این دسته نیز، از نظر فقهای امامیه حجت است و محل نزاع نیست (همان).

یادکردنی است گام اول در این نوع قیاس، شناخت علت یا جامع است و مادامی که علت استخراج نشود و به آن علم پیدا نکنیم، قضاوت درباره وجود یا عدم وجود آن در فرع بی معنا خواهد بود، تا چه رسد به بحث از اقوا بودن، مساوی بودن و یا اضعف بودن وجود علت در فرع. بنابراین اگر علت، منصوص نباشد و مجتهد خود بخواهد علت را به دست آورد، فرقی بین انواع مختلف قیاس وجود ندارد و صرف اولویت، دلیل بر صحت و حجیت آن و در نتیجه، خروج از محل نزاع نمی‌شود. پس، می‌توان این قسم از قیاس را داخل در محل نزاع دانست.

۳. تعدادی از قیاس‌های به کار رفته، تنقیح مناط است. در اصطلاح فقیهان مقصود از تنقیح مناط، الحاق فرع به اصل به واسطه الغای فارق و کشف عدم دخالت این فارق در حکم است. یعنی گفته می‌شود فرقی بین اصل و فرع و اصل نیست، مگر در فلان و فلان صفت و آن هم که نقشی در حکم ندارد، پس باید آن دو در حکم مشترک باشند. تنقیح مناط اگر قطعی باشد، مورد تأیید برخی فقیهان است. اما مواردی نیز به چشم می‌خورد که تنقیح مناط ظنی است، که شیعه آن را حجت نمی‌داند و داخل در محل نزاع است (نجفی، ۱۳۷۵: ۱۲۸/۸).

۴. تعدادی از قیاس‌های به دست آمده، قیاس مستنبط العله است. در این نوع قیاس‌ها، که در نصوص و ادله نقلی، علت حکم اصل ذکر نشده است، مجتهد با استفاده از راه‌های مختلف کشف علت، مخصوصاً مناسبت میان حکم و موضوع، علت را استنباط نموده و سپس با احراز وجود آن در فرع، حکم اصل را در مورد آن ثابت می‌کند. این گونه قیاس‌ها نیز، محل نزاع قرار دارد (مظفر، ۱۳۹۰: ۱۷۸/۲).

۵. همچنین، اندکی از قیاس‌هایی که مورد استفاده فقها قرار گرفته، قیاس شبه است که در آنها، فقط وجود نوعی شباهت میان فرع و اصل، باعث شده است که فقیه حکم اصل را برای فرع ثابت نماید. قیاس شبه را بسیاری از اهل سنت نیز قبول ندارند و اثبات حکم به وسیله آن را جایز نمی‌دانند (شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۱۰؛ شوکانی، ۱۴۱۲: ۳۲۵/۱).

تفاوت‌هایی میان قیاس و تنقیح مناط

گفتنی است میان قیاس فقهی و تنقیح مناط، تفاوت‌هایی هست که موجب تمایز این دو از هم می‌شود. پس قطعاً تنقیح مناط با قیاس فقهی ارتباطی ندارد، ولی با قیاس منطقی قابل جمع است.

۱. در تنقیح مناط و الغای خصوصیت، مراد از علت، موضوع حکم است، ولی در قیاس، علت اعم از موضوع است و شامل مصالحی که در موضوع وجود دارد نیز می‌شود.

۲. در تنقیح مناط و الغای خصوصیت برخلاف قیاس، چهار رکن اصل، فرع، علت و حکم مطرح نیست، زیرا در آنها دو موضوع مستقل که حکم یکی به دیگری تعدی یا سرایت پیدا کند مطرح نیست، بلکه موضوع منصوص و غیرمنصوص، هر دو از افراد و مصادیق موضوع اصلی کشف شده هستند؛ اما در قیاس، بحث بر سر دو موضوع متفاوت است که از هم مستقل بوده و تنها رابطه آنها وجود برخی شباهت‌ها است، نه اینکه لزوماً هر دو مصداق موضوع اصلی باشند. به همین دلیل، دخیل کردن عبارات اصل و فرع در تعریف تنقیح مناط صحیح نیست (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۸۵).

۳. روش تنقیح مناط و الغای خصوصیت عبارت از مناسبت حکم و موضوع بود، ولی در قیاس، روش‌ها فراتر از مناسبت بودند و مناسبت تنها یک روش از آنها بود.

۴. مبنای حجیت تنقیح مناط و الغای خصوصیت به دلیل روشی که داشتند عبارت از حجیت ظهور کلام بود، ولی در قیاس غیر از طریق ظهور کلام، روش‌های عقلی نیز به کار گرفته می‌شود که مبنای حجیت آنها اصالة الظهور نیست.

۵. با توجه به موارد ۲ و ۴، تنقیح مناط و الغای خصوصیت، نهایتاً روش‌های تفسیری متن هستند که در پی توسعه حکم از طریق توسعه موضوع هستند؛ از این رو، تمامی فرایندها در محدوده دلیل بوده و خارج از آنها نیست، زیرا در این دو روش تنقیح مناط‌کننده، در پی درک مراد جدی شارع از طریق کلام او است؛ اما در قیاس، حکمی برای موضوعی مشخص می‌شود که در لسان شارع نبوده و خارج از مراد جدی آن از مورد منصوص است؛ از این رو نمی‌توان گفت که قیاس شیوه‌ای تفسیری

از کلام شارع است، بلکه هر چند نامعتبر باشد، از جنس منبع تشریحی است، زیرا احکامی بیان می‌کند که در دیگر منابع نبوده است.

۶. با توجه به بند قبلی می‌توان گفت ماهیت تنقیح مناط و الغای خصوصیت، فقهی و با قیاس منطقی هماهنگ است و این، بر خلاف قیاس مردود است که در فقه جایگاهی ندارد.

۴. ارائه معیار

۴-۱. حلّ تعارض ظاهری

برای حلّ تعارض ظاهری می‌توان چند پاسخ داد:

پاسخ نخست. نفی کلی قیاس بودن موارد

به هیچ روی، قیاس بودن مواردی را که فقیهانی همچون صاحب جواهر به کار برده‌اند، نپذیریم. این پاسخ، دست کم از نگاه صاحب جواهر که گاهی دیگران را متهم به قیاس می‌کند دور است. عباراتی همچون «هذا قیاس لا نقول به»، «هو قیاس ممنوع عندنا»، «والقیاس علی فلان غیر جائز عندنا» و... نشان می‌دهد که صاحب جواهر نیز، مواردی را قیاس می‌داند (نجفی، ۱۳۷۵: ۲۳۷/۱۷).

پاسخ دوم. خطای مصداقی موارد قیاس

صاحب جواهر دچار خطا و اشتباه شده و همه مواردی که قیاس به نظر می‌رسد و قابل توجیه دیگری نیست، خطاهایی است که ناخواسته از او سر زده است. اما جای شگفتی است که بگوییم چنین شخصیتی، متوجه قیاس بودن فتوا نبوده و دچار خطا شده است!

پاسخ سوم. عدم دقت صاحب جواهر در کلمات فقیهان

صاحب جواهر، دقت لازم را نداشته و از کلمات شیخ طوسی و دیگر فقها به اشتباه، قیاس را استنباط نموده است؟ این پاسخ نیز، با توجه به مقام شامخ ایشان به آسانی پذیرفته نیست.

پاسخ چهارم. الغای خصوصیت و تنقیح مناط قطعی

صاحب جواهر با تنقیح مناط و الغای خصوصیت، فتوا را از متهم شدن به قیاس، خارج کرده است.

پاسخ پنجم. دستیابی صاحب جواهر به مذاق شریعت یا شَمّ الفقاهه یا انتزاع روح نصّ و قانون یا تفکیک حیثیات

قیاس بودن یک حکم، به دستیابی مذاق شریعت بستگی دارد و صاحب جواهر به ابزار دست یافته است. از این رو، مواردی را که دیگران قیاس می‌دانند، از نگاه او قیاس نیست. از میان پاسخ‌های یاد شده، به نظر می‌رسد می‌توان پاسخ چهارم و پنجم را پذیرفت. البته این دو پاسخ، مکمل همدیگر بوده و با کنار هم قرار دادن این دو می‌توان به اختلاف و دوگانگی یاد شده پاسخ گفت.

تبیین پاسخ چهارم (تفکیک حیثیات یا شَمّ الفقاهه یا مذاق شارع)

آوردن این سه عنوان تحت عنوان واحد، به دلیل نزدیکی و تلازم و به هم پیچیدگی این سه در یکدیگر است و اصل آن به تشخیص بالذات از بالعرض و اصیل از فرعی و هدف از وسیله و باطن از ظاهر احکام بازمی‌گردد. البته این کار آسانی نیست، بلکه به احاطه‌ای تام به کلیت اسلام، به خصوص به ابواب فقه و نفسی عاری از هوا و زاهد نسبت به دنیا نیازمند است؛ چه اینکه از نگاه صاحب جواهر، معرفت به مذاق شارع، روزی خداوند به فقیه است (نجفی، ۱۳۷۵: ۱۹۵/۳۰).^۱

اما این دشواری، چه در زمینه قانون وضعی و چه در زمینه شریعت، به معنای استحاله و امتناع نیست و دلیل آن نیز وقوع این امر توسط بزرگانی از فقهاست.

۴-۲. کاربرد مذاق در کتاب جواهر

صاحب جواهر، از نمونه دانشمندانی است که در کتاب **جواهر الکلام**، به این روش عمل نموده است. وی با متن قرارداد کتاب **شرائع الاسلام**، به تحلیل عمیق فقه پرداخته است. ایشان علاوه بر استناد به منابع فقهی و با رویکرد تطبیقی، در حوزه روش

۱. «لمن رزقه الله معرفة مذاق الشرع».

و اصطلاحات فقهی و اصولی، دارای نوآوری‌های بسیاری است. یکی از اصطلاحات نو که به لحاظ روش‌شناسی از اهمیت بسیار برخوردار است و ایشان آن را به کار برده، اصطلاح «مذاق» است. وی کلمه مذاق را به صورت ترکیبی در اصطلاحاتی چون مذاق شریعت،^۱ مذاق فقه،^۲ مذاق اصحاب،^۳ مذاق قواعد شریعت،^۴ مذاق عامه،^۵ مذاق اهل کتاب^۶ و مذاق خصم^۷ به کار برده است.

می‌توان با فهم کلمه مذاق، تا حدودی به اصطلاح «مذاق شارع» یا مذاق شریعت نزدیک شد. از آنجا که کلمه مذاق در ادله شرعی به کار نرفته، بهتر است کاربردهای آن را در نوشته‌های کسانی که به آن استناد نموده‌اند بررسی نمود. در این نوشته‌ها، «مذاق» کاربردهای مختلفی داشته و به اموری اطلاق شده است. اکنون به برخی از این کاربردها اشاره می‌کنیم:

الف. مذاق مستند به یک فرد

ابان در روایتی از امام باقر علیه السلام می‌پرسد: ساعتی را نام ببرید که نه جزء شب و نه جزء روز است. امام می‌فرماید: آن ساعت فجر است. صاحب جواهر درباره این پاسخ می‌نویسد:

خبر ابان و مانند آن، بر مذاق اهل کتاب حمل می‌شود که «روز» در نزد آنان از طلوع خورشید بوده و ساعت فجر، از شب و روز خارج است (نجفی، ۱۳۷۵: ۲۲۸/۷).

ب. مذاق مستند به یک مذهب

در مواردی، مذاق در ترکیب «مذاق عامه» به کار رفته است. همان طور که می‌دانیم یکی از مرجحات روایات متعارض، مخالفت با عامه است. صاحب جواهر در این گونه

۱. نجفی، ۱۳۷۵: ۳۰۳/۱؛ ۳۲۹/۲؛ ۱۹۶/۱۵؛ ۲۲۲/۲۴؛ ۲۱۷/۲۷؛ ج ۳۰/۳؛ ۳۱۰/۳۲؛ ۳۸۷/۴۰.

۲. همان: ۴۲/۲؛ ۷۱/۱۸؛ ۱۵۲/۲۶؛ ۳۸۷/۲۷؛ ۳۸۷/۳۸؛ ۳۵۸/۳۹؛ ۲۶۲/۳۹.

۳. همان: ۴۹/۶.

۴. همان: ۷۰/۸.

۵. همان: ۱۱۵/۱۰؛ ۳۸۵/۱۲؛ ۱۷۶/۲۰؛ ۳۷۳/۲۹؛ ۱۸۰/۲۹؛ ۳۴۵/۳۰؛ ۷۳/۳۲؛ ۳۳۷/۳۲؛ ۲۵۸/۳۶.

۶. ۳۸۹/۳۷؛ ۱۶۴/۳۸؛ ۴۳۳/۴۰.

۷. همان: ۲۲۸/۷.

۸. همان: ۳۵۸/۱۴.

موارد، سخن از «مذاق عامّه» می‌گوید، یعنی حکمی با دیدگاه عامّه موافق است. مثلاً در روایتی برای صحّت نکاح، رضایت ولیّ دختر و حضور دو شاهد شرط شده است. این حکم، مطابق با احکام عامّه است و لذا در جمع بین روایات طرح می‌شود (همان). همچنین در مواردی، هنگام بررسی فتاویٰ فقیهان شیعه، پاره‌ای از دیدگاه‌ها به خاطر مخالفت با روایات و مناسبت با مذاق عامّه رد شده است. در روایتی آمده است:

إِنَّهُ كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ مَعِيَ فِي الدَّارِ، ثُمَّ إِتَّهَتْ زَوْجَتِي نَفْسَهَا وَأَشْهَدَتُ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ عَلَى ذَلِكَ، ثُمَّ إِنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ فَمَا تَقُولُ؟ فَكَتَبَ: التَّزْوِيجُ الدَّائِمُ لَا يَكُونُ إِلَّا بَوْلِيَّ وَشَاهِدِينَ وَلَا يَكُونُ تَزْوِيجٌ مَتْعَةً بِيَكْرٍ. اسْتَرَّ عَلَى نَفْسِكَ وَأَكْتَمَ رَحِمَكَ اللَّهُ (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۳۴/۲۱).

در این روایت برای نکاح، رضایت ولی و حضور دو شاهد شرط شده است. صاحب جواهر درباره آن می‌نویسد:

این روایات بر مذاق عامّه است، یعنی مطابق احکام فقهی آنان و بر اساس مصالح مرسله اهل سنت بوده است.

بنابراین در این گونه موارد، مذاق همان پذیرش احکام و ادله مورد پذیرش عامّه در برابر احکام و ادله و اصول امامیه می‌باشد.^۱ در این موارد، در مقابل مذاق عامّه، عبارت «المتّجه علی اصولنا» و «اصول الإمامیه» به کار رفته است. نتیجه اینکه مذاق در این گونه موارد، احکام و اصول و قواعد پذیرفته شده در نزد مذهب خاصی است، صرف نظر از دلیلی که بر حکم در آن مذهب خاص وجود دارد.

ج. مذاق مستند به مشهور

گاهی، حکمی را مشهور فقیهان پذیرفته‌اند و فقیه می‌خواهد در برابر آن موضع‌گیری کند و آن را رد نماید. مثلاً شیخ انصاری در مواردی از مذاق مشهور استفاده می‌کند و منظور وی، حکمی است که نزد مشهور پذیرفته شده است (انصاری، ۱۴۱۶: ۲۸/۲).^۲

۱. نجفی، ۱۳۷۵: ۳۳۷/۳۲؛ ۱۶۴/۳۸؛ ۳۸۹/۳۷؛ ۴۳۳/۴۰.

۲. «هذا كله على مذاق المشهور...».

د. مذاق مستند به فقه (مذاق فقه)

ناسازگاری پاره‌ای احکام و لوازم، گاهی به قدری روشن است که از آن، تعبیر به خروج از مذاق فقه می‌کنند. بنابراین، مذاق فقه اشاره به احکام روشن دارد. همه موارد فوق، حکایت از وجود حکمی می‌کند که در نگاه صاحب مذاق روشن است. با این نگاه، هنگامی می‌توانیم از مذاق شریعت یا شارع سخن بگوییم که عناصر زیر وجود داشته باشد:

۱. حکم یا قاعده روشنی وجود دارد؛

۲. استناد آن به شارع قطعی است؛

۳. این قاعده یا حکم، مدلول صریح یا ضمنی منابع چهارگانه کتاب و سنت و اجماع و عقل نیست. وجود این قید، به خاطر این نکته است که با وجود دلیل، ضرورتی به استناد حکم به مذاق وجود ندارد. بر این اساس، مذاق شریعت و یا مذاق شارع، وجود و عنوان مستقلی می‌یابد.

این عناصر سه‌گانه، به صورت صریح و ضمنی در کلمات فقها بیان شده است. در بسیاری از عبارات، هنگام استفاده از مذاق، معلوم، مقطوع و ضروری بودن حکم را به شارع نسبت می‌دهند. همچنین در پاره‌ای از عبارات، نبود دلیل را متذکر می‌شوند. مثلاً صاحب جواهر در مواردی بعد از استدلال به مذاق می‌نویسد: «وإن لم یرد به دلیل بالخصوص» (نجفی، ۱۳۷۵: ۲/۳۲۹).

ه. مذاق مستند به شریعت

اگر وجوب امری مشروط به شرطی شده باشد، تحصیل آن شرط لازم نیست، بلکه هنگام تحقق شرط، وجوب فعلیت می‌یابد. مثلاً در ادله فقهی، حج بر شخص مستطیع واجب است، پس وجوب معلق بر استطاعت شده است، در نتیجه بر شخص لازم نیست که استطاعت را به دست آورد. همچنین پرداخت زکات معلق بر این است که کالای موضوع زکات به مقدار معین برسد. در اینجا نیز، شخص تکلیفی به تحصیل آن مقدار ندارد. حال اگر شخص در رسیدن کالا به مقدار معین تردید داشته باشد، آیا جست‌وجو لازم است یا نه؟ صاحب جواهر، وجوب جست‌وجو را در این موارد مسلم

دانسته و آن را به مذاق شرع نسبت می‌دهد. هر چند وی، درباره مذاق شرع توضیح نمی‌دهد، لکن از عبارت بعدی او می‌توان مطلب را به دست آورد، زیرا اگر چنین شناختی واجب نباشد «بسیاری از واجبات اسقاط می‌شود» (همان: ۱۹۸/۱۵).^۱ در اینجا به نظر صاحب جواهر، حکم روشن است و وجوب به شارع مستند است، هر چند در منابع فقهی نیامده است.

صاحب جواهر در جایی دیگر می‌نویسد:

«فقیه پس از ممارست و انس با سخنان ائمه علیهم‌السلام، در بسیاری از امور به منزله کسی است که نزد امام حاضر است و با او سخن می‌گوید. با توجه به این، اگر از برخی ادله جواز تعدی از مورد روایت به غیر آن را برداشت کند، این استنباط او حجت شرعی است و عمل بر طبق آن واجب است» (همان: ۳۷۳/۱۳).^۲

مرحوم کاشف الغطا نیز، بیانی در شیوه علم به مراد شارع دارد. او می‌نویسد: مراد شارع را از احکامش یا به تصریح خود وی می‌توان دریافت، یا از تتبع اقوال و افعال او به قیاس اولویت، یا به تنقیح مناط و قیاس منصوص العله.

ایشان، سپس راهی دیگر را بدین بیان مطرح می‌کند:

راه دیگر برای پی بردن به مقصد شارع، چیزی است که در ذهن مجتهد از تتبع ادله و با وساطت ذوق سلیم او و درک صحیحش نقش می‌بندد، به گونه‌ای که می‌توان گفت از مجموع ادله (نه تک‌تک آنها) استنتاج شده است، چرا که همین نیز از نصوص است. چون عقل نظیر حس، برای خود، ذوق و زبان و گوش و شم و نطقی دارد که حواس را به حیطة آن دسترسی نیست (کاشف الغطاء، ۱۴۳۰: ۱۸۸/۱).^۳

۱. «نعم يعتبر في الحكم بوجودها العلم بالبلوغ نصاباً، أما لو شك فلا وجوب للأصل وغيره، بل المعروف أيضاً عدم وجوب التصفية ونحوها للاختبار، بل عن المسالك لا قائل بالوجوب، ووجه ذلك كله أن مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها ولا تعرفها، لکن وقد يناقش بأن الأول مسلم بخلاف الثاني، ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق الشرع».

۲. «إذ الفقيه بعد ممارسته لكلامهم علیهم‌السلام وأنسه به، صار كالحاضر المشافه في كثير من الأمور، فإذا فهم وانساق إلى ذهنه من بعض الأدلة التعدی من مواردھا إلى غيرها كان حجة شرعية يجب عليه العمل بها».

۳. «وكذا ما يتقدح في ذهن المجتهد من تتبع الأدلة بالانبعاث عن الذوق السليم والادراك المستقيم، بحيث يكون مفهوماً له من مجموع الأدلة، فإن ذلك من جملة النصوص، فإن للعقل على نحو الحس ذوقاً ولمساً وسمعاً وشمّاً ونطقاً من حيث لا يصل إلى الحواس، فاعتبار المناطق والمفاهيم والتعريفات والتلويحات والرموز و... مع عدم ضعف الظن من مقولة واحدة، إذ ليس مدار الحجية الأعلى التفاهم المعبر عرفاً».

بنابراین، اعتبار منطوق‌ها و مفهوم‌ها و به اشاره و تلویح سخن گفتن، هنگامی که همراه با ظنّ ضعیف نباشد، یکسان است، چرا که حجّیت، دائر مدار تفاهم عرفی است.

در این پاسخ، نقش مذاق شرع خودنمایی می‌کند. به این بیان که انس ذهنی فقیه، که بر اثر ممارست در نصوص پدید می‌آید، می‌تواند در وی این توانایی را ایجاد کند که با استفاده از علم و تجربه خویش، گاهی اوقات به ملاکات احکام اطمینان حاصل کرده و بر اساس آن، حکم را از موارد منصوص به موارد دیگر تعمیم دهد.

مرحوم نائینی در یکی از مباحث مربوط به بیع می‌نویسد:

«از بیع، به دیگر معاوضات تعدی نمی‌شود، زیرا الغای خصوصیت کردن و استظهار نمودن این که مناط در این حکم، عبارت است از معاوضه، منوط به شَمّ الفقاهه (است)» (نائینی، ۱۳۷۳: ۳/۳۵۸).^۱

بر این پایه، نقش کسی که قیاس می‌کند نیز اهمیت دارد. این شخص اگر مجتهد باشد و سالیان درازی از عمر خویش را صرف مطالعه و بررسی منابع فقهی و آیات قرآن و روایات صادره از پیامبر ﷺ و ائمه معصومان علیهم‌السلام کرده باشد و بر روایات هر باب، احاطه و تسلط کافی داشته و به اصطلاح، ذائقه شرع را درک کرده باشد، تا حدّ زیادی می‌تواند ملاکات احکام را تشخیص دهد و در صورت ظهور آیات و روایات در علّیت امری، به استناد آن حکم را تعمیم دهد. اما اگر قیاس‌کننده مجتهد نباشد و به صرف مشاهده یک نصّ و استنباط ملاک حکم از آن، مطابق با تشخیص و سلیقه شخصی خویش، آن را به موارد دیگر سرایت دهد، در این حالت، ادلّه نهی از قیاس شامل آن می‌شود و قیاس او مورد قبول نخواهد بود. بنابراین، می‌پذیریم که فقها فی‌الجمله قیاس و یا دست‌کم، تعمیم انجام داده‌اند، گرچه موارد آن معدود و در شرایط خاص و توسط افراد خاصّی صورت گرفته است.^۲

۱. نائینی، ۱۳۷۳: ۳/۳۵۸: «لا یتعدی من البیع إلى غیره من المعاوضات، لأنّ الغاء الخصصیة واستظهار أنّ المناط هو المعاوضه یتوقّف علی شَمّ الفقاهه».

۲. به نظر می‌آید دستیابی به معیار درستی از مذاق شارع و شَمّ الفقاهه، به کار پژوهشی مستقل نیاز دارد و بحث منسجم و منظمی در این باره، در نوشته‌های فقیهان در دسترس نیست.

امام خمینی علیه السلام در **کتاب الطهاره**، بعد از اذعان به وجود گونه‌هایی از استدلال و مشابه قیاس در کتب فقها، بر این باورند که فقها تعمداً این کار را انجام داده‌اند تا با استفاده از روش خود مخالفان، نظرات آنان را رد و آنان را محکوم نمایند و گرنه، قصد آنان استناد به آن ادله نبوده است و اگر کسی به آنان نسبت عمل به قیاس بدهد، این فرد غافل است و به آنان تهمت زده است (خمینی، ۱۴۲۱: ۱۴۰/۴).^۱

به هر حال، اینکه فقیهی انداختن سهم امام زمان را در زمان غیبت به دریا، خلاف ذوق فقهی دانسته (نجفی، ۱۳۷۵: ۲۶۲/۳۹) و فقیهی دیگر، مقبوله عمر بن حنظله را از قضاوت به افتا یا حتی به ولایت و حکومت تعمیم می‌دهد (خمینی، ۱۴۲۱: ۱۰۵/۲)، یا آنکه قاعده لاضرر را مربوط به حکومت و فقه حکومتی و ناظر به رعایت مصالح جامعه می‌داند (همان)، یا اینکه مجتهدی تصدّی زنان در باب مرجعیت و افتاء را خلاف مذاق شریعت یافته (خویی، ۱۴۲۲: ۲۲۶/۲) و عالمی دیگر، استعمال قرعه در شبهات حکمیه را خلاف مذهب قلمداد می‌کند (نائینی، ۱۳۷۳: ۴۹۴/۲) و فقیهی اعمال مرجحاتی استحسانی نظیر ثروت و شهرنشین بودن و حرّ بودن یا مسافر نبودن و... را به جای قرعه در باب فقه، مستلزم تحقّق (فقه جدید) دانسته (نجفی، ۱۳۷۵: ۲۱۰/۳۸ و ۱۸۷/۸) و عالمی دیگر، اصل (غیر محدود و غیر مشروع بودن مالکیت) را با روح عدل اسلامی منافی می‌بیند (صدر، ۱۳۹۰: ۱۰) و یا اسلام‌شناسی، مالکیت بر ابزار بزرگ تولید را به جهت توابع آن در مالکیت، خلاف اسلام می‌داند، (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۹۱-۱۹۲) و فقیهی دیگر، تعزیرات را تنها به جهت تهویل (ارعاب برای جلوگیری از ارتکاب جرایم) محسوب داشته^۲ و دیگری آنها را جزء اختیارات حاکم دانسته، نه احکامی صد در صد ثابت (منتظری، ۱۳۶۰: ۳۵۷/۲). همه و همه، نشان دهنده آن است که فقها در عمل، علاوه بر روش‌های معمول استنباطی، نگاهی به روح اسلام و مناسبات و ملاکات قوانین

۱. «إِنَّمَا اسْتَدَلَّ بِهِمَا إِحْقَاماً لَهُمْ، كَمَا هُوَ دَابُّهُ، وَكَذَا دَابُّ شَيْخِ الطَّائِفَةِ وَبَعْضِ آخِرِ مَنْ أَصْحَابِنَا. كَمَا أَنَّهُمْ رَبَّمَا يَسْتَدَلُّونَ فِي الْأَحْكَامِ بِأُمُورٍ تُشَبِّهُ الْقِيَاسَ إِرْغَاماً لَهُمْ، لَا اسْتِنَاداً إِلَيْهَا، وَظَنَّ الْغَافِلُ غَيْرَ ذَلِكَ، وَرَبَّمَا طَعَنَ بِهِمُ وَالْعِيَازُ بِاللَّهِ».

۲. کیهان فرهنگی، مصاحبه با آیت الله معرفت، سال ۱۱، ش ۸.

نیز دارند و شَمّ فقهی خود را دستمایه رسیدن به قصد شارع و مذاق شریعت و روح نصّ و ملاکات احکام قرار می دهند (رحیمیان، ۱۳۷۴: ۵).

۴-۳. راه‌های دستیابی به مذاق شارع

دستیابی به مذاق شرع، بیش از هر چیز به ممارست و احاطه به مبنا و احکام نیاز دارد؛ به خصوص اینکه در فقه اسلامی، احکام در قالب آیات و روایات، اجماعیات و قضاوت‌ها با بیان‌های مختلف آمده است، و مهم‌تر اینکه لسان بیان احکام، لسان قوانین نوشته نیست، بلکه محاوره و گفت‌وگو، سؤال و جواب، تبلیغ و تربیت و اخلاق و حقوق، خداشناسی و معادگرایی در هم آمیخته است. به همین خاطر، ادعای مذاق شریعت بیش از همه چیز به ممارست و عجزین شدن با معارف و حوزه‌های مختلف شریعت نیاز دارد.

الف. استنتاج مذاق شریعت از طریق اولویت

یکی از راه‌هایی که از آن مذاق شریعت استفاده شده، شیوه اولویت است. مثلاً برای زعامت دینی، عقل و عدالت و علم شرط است. این شرایط در ادله فقهی، در باب قضاوت گفته شده است، ولی با توجه به اینکه زعامت دینی نسبت به قضاوت اهمیت بیشتری دارد، این شرایط در زعیم دینی، هم در ابتدا و هم در ادامه وجود دارد (خویی، ۱۴۲۲: ۲/۲۹۲).

علاوه بر این، اگر مرجع دینی شرایط خود را از قبیل عدالت از دست بدهد، نمی‌توان به تقلید او ادامه داد؛ با این استدلال که شخص از فتوای وی، هنگام دارا بودن شرایط تبعیت می‌کند، به خصوص اینکه این وضعیت درباره‌ی راوی و شاهد وجود دارد؛ یعنی شاهد اگر صفت عدالت را از دست دهد، به شهادت وی هنگام دارا بودن صفت عدالت، لطمه‌ای وارد نمی‌شود. این سخن، مطابق با قاعده است.

اما بعضی با استناد به مذاق شارع، استناد به چنین فتوایی را منع کرده و معتقدند که اگر فقیهی شرایط مرجعیت را از دست بدهد، به فتوای او در هنگام وجود شرایط نیز نمی‌توان استناد کرد (همان).

مثال دیگر، مربوط به کفاره روزه است که در مواردی شخص باید کفاره جمع

بدهد، یعنی شصت روز روزه بگیرد، شصت گرسنه را سیر کند و یک برده را آزاد کند. حال اگر یکی از این موارد یافت نشود، مثلاً برده‌ای وجود نداشته باشد، ممکن است این شبهه پیش آید که دو مورد دیگر هم واجب نیست. در اینجا، به مذاق شریعت استدلال شده است؛ با این بیان که اگر دو مورد باقی مانده واجب نباشد، لازمه سخن این است که خوردن روزه با خوردنی حلال، سنگین‌تر از افطار با حرام باشد، زیرا کفاره در اولی واجب است و در دومی واجب نیست (همان).

ب. دستیابی به مذاق شارع از مجموعه احکام

گاهی فقیه به مجموعه احکام فقهی نگاه می‌کند و به مذاق شرع دست می‌یابد. مثلاً بعضی از فقیهان برای اثبات شرط مرد بودن در مرجع تقلید، به همین روش دست یافته‌اند و در این باره گفته‌اند:

از مذاق شارع به دست آورده‌ایم که وظیفه شایسته زنان، حجاب و پوشش و تصدّی امور خانه و عدم مداخله در اموری است که منافی با آن باشد و روشن است که تصدّی به افتا به حسب عادت، خود را در معرض رجوع و سؤال قرار دادن است، زیرا اینها اقتضای ریاست مسلمین است، حال آنکه شارع به اینکه زن، خود را در معرض این امور قرار دهد، راضی نیست (همان).

ج. دستیابی به مذاق از طریق آثار

در بعضی موارد، حکم مستند به مذاق شارع می‌شود، به گونه‌ای که اگر این حکم معتبر شناخته نشود، آثار نامطلوب و غیر قابل پذیرش خواهد داشت. مثلاً صاحب جواهر در باب زکات، هنگام شک در رسیدن به نصاب، اختبار را لازم می‌داند و در استدلال برای وجوب آن استناد به مذاق شارع می‌کند و در ادامه با ارائه مثال‌هایی می‌گوید:

در صورت عدم حکم به وجوب، همان طور که روشن است، بسیاری از واجبات ساقط می‌شود (نجفی، ۱۳۷۵: ۱۹۶/۱۵).

د. دستیابی به مذاق از حکم عقل

به نظر می‌رسد پاره‌ای از موارد استناد به مذاق شرع، ریشه در حکم عقلی دارد

و بیشتر، اشعار به یک مصداق آن است، مثلاً سید محسن حکیم در استدلال به وجوب انتقال زکات از شهر به شهر دیگر، در صورت عدم امید به مستحق می نویسد:

لئلاً یلزم تضييع الحقّ علی مستحقّه، المعلوم من مذاق الشارع تحريمه (حکیم، ۱۹۷۹: ۳۲۲/۹)؛ تا اینکه موجب تضييع حق بر ذی حق، که از مذاق شارع حرمت آن فهمیده می شود، نشود.

همان طور که پیداست، این مذاق از یک حکم کلی عقلی که همان حرمت ظلم است استفاده می شود، زیرا تضييع حقّ ذی حق، ظلم محسوب می شود.

ه. دستیابی به مذاق از انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی

گاهی در متون فقهی سخن از مذاق شرع گفته شده است که به نظر می‌رسد ریشه در مباحث عرفی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی دارد. برای نمونه می‌توان به نسب ناشی از زنا اشاره کرد. اگرچه در روایاتی آمده است که «الولد للفراش و للعاهر الحجر» و یا «لا یورث ولد الزنا»، ولی ممکن است استدلال شود که شارع، ولد ناشی از زنا را فرزند نمی‌داند، با این حال فقیهان او را مجاز به نکاح با محارم نمی‌دانند. یکی از ادله این حکم مذاق شارع است. بعضی در این باره گفته‌اند:

لکنّ المستفاد... ومن مذاق الشرع الأقدس: أنّ حرمة النکاح والوطی تابعة للنسب العرفی (همان)؛ مستفاد... از مذاق شرع این است که حرمت نکاح و وطی تابع نسب عرفی (و نه شرعی) است.

و. دستیابی به مذاق از صفات شارع

از بعضی کاربردهای مذاق شرع استفاده می‌شود که استدلال بر پایه صفات شارع است. مثلاً در عبارتی پیرامون مسائل تقلید می‌خوانیم:

وهو بعيد عن مذاق الشارع الأقدس فی التسهیل علیهم و الرفق بهم، بنحو یقطع معه باکتفائه بالتخیر (همان).

۴-۴. کاربردهای مذاق شریعت

با مراجعه به نوشته‌های فقهی، کاربردهای گوناگونی برای مذاق شریعت به دست

می‌آید. صاحب جواهر این ابزار را گاهی منبع حکم قرار داده است (نجفی، ۱۳۷۵: ۱۹۶/۱۵).

کاربردهای دیگری نیز برای مذاق می‌توان بر شمرد، همچون «شیوه تحلیل موضوع» (حکیم، ۱۹۷۹: ۲۵۹/۱۴) یا «تعیین یکی از احتمالات در معنا» که در تبیین معنای حدیث لاضرر استفاده شده است. همچنین، در «تزام احکام» به کار برده شده است (همان).

آنچه از این کاربردها در این نوشتار اولویت دارد، استفاده‌ی آن به عنوان منبع حکم است که صاحب جواهر از آن بهره برده است.

۴-۵. نتیجه‌گیری از کاربرد مذاق در کتاب جواهر

۱. علاوه بر توجه و تأمل عمیق در نصوص خاص، فقیه باید «مذاق شرع»، «مذاق فقه» و «مذاق عقلا» را نیز در استنباطات خود در نظر داشته باشد.
۲. رعایت «مذاق عقلا» در اجتهاد، به آن است که در عین دقت‌های علمی و فنی، قواعد و اصول مسلم نزد عقلا را به فراموشی نسپرد.
۳. به نظر می‌رسد دایره «مذاق شرع» از «مذاق فقه» و «مذاق امامیه» گسترده‌تر باشد و «مذاق فقه» با ممارست در قرآن و سنت و به‌ویژه، تأمل در مصالح احکام به دست می‌آید، اما با وجود این، امری موهبتی است و از این‌رو باید از خداوند، معرفت مذاق شرع و فقه را خواستار بود.
۴. اگر فقیهی به مذاق شرع شناخت پیدا کرد، و از طرفی مشاهده نمود که اجرای یک حکم الهی (اعم از مباح، مستحب و یا حتی واجب) در برهه‌ای با مذاق شرع منافات دارد، می‌تواند از اجرای آن حکم جلوگیری کند.
۵. شاید بتوان گفت مراد ایشان از مخالفت با «مذاق فقه»، منافات یک فتوا و یا حتی

۱. «نعم يعتبر فی الحکم بوجودها العلم بالبلوغ نصاباً، أما لو شك فلا وجوب للأصل وغيره، بل المعروف أيضاً عدم وجوب التصفیة ونحوها للاختبار، بل عن المسالك لا قائل بالوجوب، ووجه ذلك كله أن مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها ولا تعرفها، لكن وقد يناقش بأن الأول مسلم بخلاف الثاني، ضرورة معلومية الوجوب فی مثله من مذاق الشرع...».

یک احتمال با قواعد و اصول قطعی فقهی است، به گونه‌ای که فقیهی را یارای فتوّه به آن فتوا و یا احتمال نباشد.

۶. سخت‌گیری بی‌مورد در احکام الهی و زشت جلوه دادن دین در نزد سایر عقلای عالم، از جمله موارد مخالفت با مذاق شرع به شمار می‌رود. همچنین باور به عدم لزوم اجرای تمام فقه در زمان غیبت (که لازم انکار ولایت فراگیر فقیه است)، از جمله مصادیق مخالفت با مذاق فقه است (عندلیب، ۱۳۷۵: ۵۸/۵).

۴-۶. تبیین پاسخ پنجم: الغای خصوصیت و تنقیح مناظر قطعی

به یقین، فقیهان شیعه قیاس فقهی را باطل می‌دانند و این کبرایی پذیرفته شده است. اما با الغای خصوصیت در حکم و دستیابی به علت آن، فتوای فقیه بر پایه قیاس فقهی شکل نگرفته، بلکه قالب قیاس منطقی به خود گرفته و نزد همگان اعتبار دارد. برای تبیین کامل این پاسخ، نخست به صورت گذرا، قالب قیاس فقهی و منطقی را روشن می‌کنیم

بیشتر گفته شد، در علم منطق، استدلال را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: استدلال تمثیلی، استدلال قیاسی و استدلال استقرائی.

۱. استدلال تمثیلی

استدلالی است که در آن به دلیل اشتراک دو امر در یک صفت، حکم امر اول را به امر دوم هم تعمیم می‌دهند. این نوع استدلال در فقه، قیاس نام دارد.

۲. استدلال قیاسی

نوع دیگری از استدلال غیر از استدلال تمثیلی، همان استدلال قیاسی است که خود چند نوع است. اگر مقدمات یک قیاس، یقینی باشند این قیاس را قیاس برهانی نامیده‌اند، اگر در مقدمات قیاس، از مسلّمات مورد قبول طرف مقابل و یا از مقدمات مشهور برای اثبات مدّعا استفاده شود، این نوع قیاس را قیاس جدلی می‌گویند و اگر مقدمات یک قیاس، ناشی از تخیلات باشد، این نوع قیاس را شعر نامیده‌اند. همچنین، مغالطه قیاس فاسدی است که فساد آن یا از جهت مادّه است و یا از جهت صورت و یا از جهت صورت و مادّه هر دو.

پس از شناخت جایگاه برهان و نسبت آن با تمثیل، به خوبی مشخص می‌شود که برهان، نوعی استدلال قیاسی است که مقدمات آن اموری یقینی‌اند. اما تمثیل یا همان قیاس در اصطلاح فقهی، خود یکی از انواع استدلال، غیر از نوع قیاس منطقی و قسیم آن است. از سویی، یقینی که در فقه مطرح می‌شود، یقین به معنای اعم است. این یقین ظن را نیز شامل می‌شود. پس ممکن است فقهی به حکمی یقین کند، ولی مطابق با واقع نباشد.^۱ بدین سان، اگر فقهی از راه تنقیح مناط قطعی به حکمی دست یابد، به شرایط قیاس منطقی عمل کرده است و نمی‌توان کار او را قیاس فقهی مردود دانست. به دیگر سخن، قیاس سه رکن دارد: حدّ اصغر، حدّ اکبر و حدّ وسط. حدّ وسط، واسطهٔ حمل اکبر بر اصغر در نتیجه است. این واسطه، گاه ثبوتی است و گاه اثباتی. در هر دو صورت، نتیجه از قیاس به دست می‌آید. البته در ثبوتی، احتمال صدق و کذب نیست، ولی در اثباتی احتمال کذب می‌رود. حال اگر فقهی بر اساس نص یا اولویت یا تنقیح مناط و یا دستیابی به مذاق شارع، بتواند میان حدّ اصغر و حدّ اکبر ارتباط برقرار کند، به نتیجه دست یافته است.

۴-۷. تبیین حجّیت و عدم حجّیت تنقیح مناط

دربارهٔ حجّیت تنقیح مناط دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست

در نگاه ابتدایی به برخی از منابع فقهی، تنقیح مناط حجّت نیست و نشان از مخالفت احتمالی برخی از آنان می‌دهد.

مرحوم آیت الله خویی می‌نویسد:

إِنَّ غَايَةَ مَا يَحْصُلُ مِنْ تَنْقِيحِ الْمَنَاطِ، هُوَ الظَّنُّ بِذَلِكَ وَالظَّنُّ لَا يَعْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً
(خویی، ۱۴۱۷: ۴۲۷/۱).

در یکی از مباحث حج نیز می‌نویسد:

إِنَّ الْغَاءِ الْخُصُوصِيَّةَ يَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ دَاخِلِيَّةٍ أَوْ خَارِجِيَّةٍ وَهِيَ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ، بَلْ ذَلِكَ
قياس لا نقول به (همان، ۴۶/۱).

۱. بیشتر، ارتباط میان حجّت منطقی و فقهی تبیین شد.

دیدگاه دوم

برخی دیگر از فقیهان، تنقیح مناط را پذیرفته و از آن بهره گرفته‌اند. مانند آیت الله بروجردی که در بحث نماز مسافر، در موارد فراوانی از این عنوان یاد کرده و به آن استناد جسته است. همچنین امام خمینی رحمته الله علیه در مباحث اصولی و فقهی خود، این راهکار را مورد توجه قرار داده است. در کلمات فقهای پیشین نیز، به نمونه‌هایی هرچند کم از این امر برمی‌خوریم.

مرحوم وحید بهبهانی معتقد است اگر علت حکم به صورت یقینی و قطعی استنباط شود، تنقیح مناط نامیده می‌شود، اما اگر به صورت ظنی و بدون نصّ شارع باشد قیاس، مستنبط العله و اگر استنباط علت بر پایه نصّ باشد قیاس، منصوص العله خواهد بود. از نگاه ایشان، تنقیح مناط قطعی در صورتی حجت است که در آن به واسطه اجماع یا عقل، علت حکم مشخص شود. به همین جهت، بیشتر فقهای امامی در کتب استدلالی خود، به‌طور مستقل از تنقیح مناط نام نبرده‌اند.

وحید بهبهانی می‌نویسد:

تعّدی از مدلول نصّ و مخالفت با نصّ، به هیچ وجه جایز نیست و کسی که از نصّ تعّدی کند یا به اندازه ذره‌ای یا یک صدم سر دانه جویی با نصّ مخالفت کند، به چیزی غیر از آنچه خدا فرو فرستاده حکم کرده و بر خداوند متعال افترا زده و از حدود الهی تعّدی کرده و به قیاس [حرام] عمل کرده و خودش را هلاک کرده و مردم را به هلاکت انداخته و بدعت‌های فراوانی در دین گذاشته و سنت بهترین پیامبران را ضایع ساخته است. علی‌رغم این، می‌بینیم که بدون تردید از اولین کتاب‌های فقهی تا آخرین کتاب‌های فقهی از نصّ، تعّدی و با آن مخالفت می‌شود و بلکه عدم تعّدی جایز نیست و اگر تعّدی نکنیم، به چیزی غیر از آنچه خدا فرو فرستاده حکم کرده و به خدا افترا زده و در دین تشریح انجام داده‌ایم.

حال جای این پرسش است چگونه مرحوم بهبهانی از یک سو، تعّدی از نصّ را روا نمی‌داند و از سوی دیگر آن را جایز، بلکه لازم می‌داند. او خود به این پرسش پاسخ داده و می‌نویسد:

باید مجتهد و فقیه دو مقام را تشخیص دهد و دلیل تعدی را بشناسد

دیدگاه صاحب جواهر درباره تنقیح مناط

صاحب جواهر نیز از فقیهانی است که تنقیح مناط قطعی را معتبر دانسته و مواردی را که به ظاهر قیاس است از این راه توجیه می‌کند. از این رو، با دست یافتن به علت حکم، فتوای ایشان در قالب قیاسی منطقی در می‌آید. حتی در مواردی، فتوای خویش را در قالب قیاسی اقتراعی آورده و قیاس فقهی بودن آن را نپذیرفته است. او می‌نویسد:

والجواز فی النجس والحریر الذی لا یتّم بعد حرمة القیاس عندنا واحتمال أنه لیس من القیاس، بل هو من القاعدة المعلومة المقررة - وهی کما کان ملزوم المدعی شیئاً یلزم أی المدعی من وجوده وعدمه یثبت المدعی علی کلّ حال (نجفی، ۱۳۷۵: ۱۵/۱۹۶).

اشاره به دو نمونه از این موارد ضروری است:

نمونه اول: قیاس تکیه بر فرش ابریشمی به ایستادن بر روی آن در حال نماز

صاحب جواهر، ضمن مباحث نماز، استفادة نمازگزار از حریر به عنوان زیرانداز را جایز دانسته و برای این مطلب به روایتی صحیحه استدلال می‌کند:

سألت ابالحسن علیه السلام عن الفراش الحریر ومثله من الدبیاج والمصلی الحریر، هل یصلح للرجل النوم علیه والتکاء والصلاة؟ قال: یفترشه ویقوم علیه ولا یسجد علیه.

در این روایت راوی می‌گوید:

از امام کاظم علیه السلام پرسیدم: آیا شخص می‌تواند بر فرش ابریشمی و دیبا و در جانمایی 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 (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۲۷۴/۳).

در روایت، حکم تکیه بر فرش ابریشمی در حال نماز که راوی از آن سؤال کرده است بیان نشده، اما صاحب جواهر پس از نقل حدیث می‌نویسد:

۱. «سألت ابالحسن علیه السلام عن الفراش الحریر ومثله من الدبیاج والمصلی الحریر، هل یصلح للرجل النوم علیه والتکاء والصلاة؟ قال: یفترشه ویقوم علیه ولا یسجد علیه».

با توجه به این که می‌توان تنقیح مناط کرد، ذکر نشدن تکیه در پاسخ امام، ضرری به استدلال وارد نمی‌کند (نجفی، ۱۳۷۵: ۱۲۸/۸).^۱

روشن است که صاحب جواهر با تنقیح مناط، ایراد ذکر نشدن تکیه را در ردّ حکم جواز نمی‌پذیرد.

نمونه دوم: قیاس بدن ائمه معصومین به بدن پیامبر ﷺ و شهدا

مردۀ هر حیوانی که خون جهنده دارد، نجس است. بنابراین، مردۀ انسان نیز نجس است. از ظاهر ادله به دست می‌آید که علّت نجاست بدن، مرگ است و هرگاه فردی بدن مرده را لمس کند، اولاً غسل مسّ میت بر او واجب می‌شود. ثانیاً در صورت رطوبت، بدن لمس کننده نیز با این تماس نجس می‌شود. این حکم عمومیت دارد و شامل جسد همه انسان‌ها می‌شود.

صغری: مردار انسان، خون جهنده دارد؛

کبری: مردار هر حیوانی که خون جهنده دارد، نجس است؛

نتیجه: مردار انسان، نجس است.

صاحب جواهر می‌فرماید:

از این قاعده کلی، بدن پیامبر ﷺ و شهدا، استثنا شده است. درباره پیامبر ﷺ در احادیث آمده است که بدن آن حضرت طاهر و مطهر است (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۹۲۸/۲).^۲ طهارت بدن شهید نیز، به جهت ادله‌ای است که بر سقوط غسل از شهید دلالت دارند^۳ و نیز به جهت اکرام و تعظیمی است که خداوند برای آنان قائل شده و آنان را مرده ندانسته است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾ (ال عمران/۱۶۹)^۴ اما طهارت دیگر

۱. «وعدم ذکر التکاءة فی الجواب، غیر قادح بعد تنقیح المناط».

۲. «عن الحسن بن عبید قال: کتبت إلى الصادق علیه السلام: هل اغتسل أمير المؤمنين علیه السلام حين غسل رسوا الله علیه السلام عند موته؟ فأجابہ: النبی ﷺ طاهر مطهر، ولكن فعل أمير المؤمنين علیه السلام وجرت به السنة».

۳. «عن أبان بن تغلب قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام يقول: الذي يقتل في سبيل الله، يدفن في ثيابه ولا يغسل، إلا أن يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد، فإنه يغسل ويكفن ويحفظ، إن رسول الله كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله، ولكنه صلى عليه». حرعاملی ۱۴۰۳: ۶۹۸/۲.

۴. هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند مرده میندازد، بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند.

معصومان علیهم السلام، یک جهش آن است که به یقین می‌دانیم علت طهارت در همه مشترک است (نجفی، ۱۳۷۵: ۳۰۷/۵).^۱

صغری: بدن پیامبر صلی الله علیه و آله و امام طاهر مطهر است؛

کبری: هر طاهر مطهری به غسل نیاز ندارد؛

نتیجه: بدن پیامبر و امام نیاز به غسل ندارد.

این حکم که در متون، دربارهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله و شهیدان است، به امامان علیهم السلام نیز تعمیم داده شده و یک دلیل این تعمیم را، قطع به اشتراک در علت حکم دانسته‌اند.

نتیجه‌گیری

با بررسی پاسخ چهارم و پنجم، نکات زیر دست‌یافتنی است:

۱. آنچه در رسیدن به نتیجهٔ یقینی در قیاس منطقی لازم است، دست یافتن به مقدمات یقینی است.
۲. مقدمات از سه رکن اصلی حد اصغر، حد اکبر و حد وسط تشکیل یافته است. حد وسط نیز، واسط و علت دستیابی به نتیجه است.
۳. دستیابی به علت حکم، گاهی مستقیماً از طریق نصی است که علت در آن به صراحت آمده است و گاه با تنقیح مناط قطعی و الغای خصوصیت است.
۴. تنقیح مناط و الغای خصوصیت، گاه برای همگان روشن است و گاه فقط برای کسی امکان‌پذیر است که سالیان درازی از عمر خویش را صرف مطالعه و بررسی منابع فقهی و آیات قرآن و روایات صادره از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومان علیهم السلام کرده باشد و بر روایات هر باب، احاطه و تسلط کافی داشته و به اصطلاح، ذائقهٔ شرع را درک کرده باشد. چنین شخصی، تا حد زیادی می‌تواند ملاکات احکام را تشخیص دهد و در صورت ظهور آیات و روایات در علیت امری، به استناد آن حکم را تعمیم دهد. «فقیه پس از ممارست و انس با سخنان ائمه علیهم السلام در بسیاری از امور، به منزلهٔ کسی است که نزد امام حاضر است و با او سخن می‌گوید. با توجه به این، اگر از

۱. «وبالقطع بالاشترک فی علة ذلك».

برخی ادلّه، جواز تعدی از مورد روایت به غیر آن را برداشت کند، این استنباط او حجت شرعی است و عمل بر طبق آن واجب است» (همان: ۱۳/۳۷۳).^۱

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حزم، علی بن احمد، **الأحكام في أصول الاحكام**، المكتب الاسلامي، ۱۴۰۲ق.
۳. ابن سینا، حسین، **الشفاء (المقدمة)**، قم، مكتبة آيت الله المرعشي، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن قدامة، عبدالله بن احمد، **روضة الناظر وجنة المناظر في اصول الفقه**، تحقيق: عبدالعزيز عبدالرحمن السعيد، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ۱۳۹۹ق.
۵. اسماعيلي، محمد علي و احمدی، سيد محمد مهدي، **پژوهشی در حجت ذاتی قطع در اصول**، کاوشی نو در فقه، بهار ۱۳۹۴، ش ۸۳.
۶. انصاری، مرتضی، **المکاسب**، با حاشیه کلانتر، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۶ق.
۷. — **فرائد الأصول**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۶ق.
۸. آمدی، علی بن محمد، **الأحكام في أصول الأحكام**، المكتب الإسلامي، ۱۴۰۲ق.
۹. بحر العلوم، سيد مهدي، **مصباح الأحكام**، قم، ميثم التمار، ۱۴۲۷ق.
۱۰. بهبهانی، وحید، **الفوائد الحائريه**، قم، مجمع الفكر الاسلامي، ۱۴۱۵ق.
۱۱. تونسلی، محمد، **التحرير والتنوير**، بيروت، مؤسسة التاريخ، ۱۴۲۰ق.
۱۲. جمالی، مصطفی، **مغنی الفقه**، قم، دارالفکر، ۱۳۹۳ش.
۱۳. حائری اصفهانی، محمد حسین، **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
۱۴. حر عاملی، محمد، **وسائل الشيعة في تحصيل أحكام الشريعة**، تحقيق و تصحيح: الشيخ عبدالرحيم الرباني الشيرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ق.
۱۵. حکيم، محمدتقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، ۱۹۷۹ م.
۱۶. حلّی، جعفر بن حسن، **شرائع الإسلام**، قم، اسماعيليان، ۱۴۰۸ق.
۱۷. حلّی، حسن بن يوسف، **تحرير الأحكام**، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ۱۴۲۰ق.
۱۸. — **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ۱۴۲۵ق.
۱۹. حلّی، عبدالله بن مقداد، **كنز العرفان في فقه القرآن**، تصحيح عبدالرحيم عقيقي بخشايشي، قم، مكتب نوید اسلام، ۱۴۲۲ق.
۲۰. خميني، سيدروح الله، **كتاب الطهارة**، تهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام، ۱۴۲۱ق.
۲۱. خوانساری، محمد، **منطق صوري**، تهران، آگاه، ۱۳۷۳ش.
۲۲. خویی، سيدابوالقاسم، **مصباح الأصول**، قم، مؤسسة احياء آثار الإمام الخوئي، ۱۴۲۲ق.
۲۳. — **مصباح الفقاهه**، قم، انصاريان، ۱۴۱۷ق.

۱. «إذ الفقيه بعد ممارسته لكلامهم وأنسه به، صار كالحاضر المشافه في كثير من الأمور، فإذا فم وانساق إلى ذهنه من بعض الأدلة التعدّي من مواردّها إلى غيرها، كان حجة شرعية يجب عليه العمل بها».

٢٤. خویی، سید ابوالقاسم، **مناسک الحج**، قم، مهر، ١٤١١ق.
٢٥. دشتی، محمد، **نهج البلاغه**، قم، مشهور، ١٣٧٩ش.
٢٦. رازی، قطب الدین محمد، **تحریر القواعد المنطقية في شرح رسالة الشمسية**، قم، بیدار، ١٣٨٤ش.
٢٧. زرکشی، محمد، **المنثور في القواعد (فقه شافعی)**، تحقیق: تیسیر فائق أحمد محمود، کویت، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ١٤٠٥ق.
٢٨. سبزواری، ملاحادی، **شرح المنظومه**، تهران، ناب، ١٣٦٩ش.
٢٩. سهروردی، شهاب الدین یحیی، **حکمة الإشراق**، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ١٣٧٣ش.
٣٠. شاهرودی، سید محمود، **بحوث في العلم الأصول**، قم، مؤسسه دائره معارف الفقه الإسلامي، ١٤٢٢ق.
٣١. شوکانی، محمد، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقیق: محمد سعید البدری أبو مصعب، بیروت، دارالفکر، ١٤١٢ق.
٣٢. الشهرزوری، شمس الدین، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربانية**، النص، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ١٣٨٣ش.
٣٣. شیرازی، ابوالقاسم، **اللمع في أصول الفقه**، شیراز، دانشگاه شیراز، ١٣٦٨ش.
٣٤. صدر، سید محمد باقر، **دروس في العلم الأصول**، حلقة الثالثة، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤١٨ق.
٣٥. ———، **فلسفتنا**، قم، دارالصدر، ١٣٩٠ش.
٣٦. ———، **بحوث في شرح العروة الوثقى**، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤٠٨ق.
٣٧. صدوق، محمد بن بابويه، **علل الشرائع**، قم، داوری، ١٣٨٦ش.
٣٨. طباطبائی، علی، **رياض المسائل**، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، ١٤١٢ق.
٣٩. طوسی، خواجه نصیر، **شرح الإشارات و التنبهات**، قم، نشر البلاغه، ١٣٧٩ش.
٤٠. غزالی، محمد، **المستصفي من علم الأصول**، تهران، احسان، ١٣٩٠ش.
٤١. فارابی، ابونصر، **المنطقيات**، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دارالمشرق، ١٩٨٧ م.
٤٢. کراجکی، محمد بن حسن، **کنز الفوائد في حل مشكلات القواعد**، قم، دارالذخائر، بی تا.
٤٣. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تهران، دارالکتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
٤٤. محمدی، علی، **شرح رسائل**، قم، دارالفکر، ١٣٨٧ش.
٤٥. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، قم، صدرا، ١٣٧٧ش.
٤٦. مظفر، محمدرضا، **المنطق**، تعليق غلامرضا فیاضی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٢١ق.
٤٧. مکارم شیرازی، ناصر، **القواعد الفقهية**، قم، مدرسة الإمام علی بن ابی طالب عليه السلام، ١٣٧٠ش.
٤٨. ———، **أنوار الفقاهه**، قم، مدرسة الإمام علی بن ابی طالب عليه السلام، ١٤٢٥ق.
٤٩. منتظری مقدم، محمود، **منطق ٢**، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ١٣٨٨ش.
٥٠. موسوی قزوینی، سید علی، **ینابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام**، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ١٤١٣ق.
٥١. نائینی، محمدحسین، **منية الطالب**، تهران، المكتبة المحمدية، ١٣٧٣ش.
٥٢. نجفی، محمدحسن، **جواهر الكلام**، بیروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤ق.