

درس قواعد فقهیه استاد حاج سید مجتبیٰ نورمفیدی

موضوع کلی: قاعده مصلحت
موضوع جزئی: ادله قاعده _ مقام اول: ادله تاثیر گذاری مصلحت در استنباط حکم اولی _ جهت دوم: طرق درک مصلحت _ انواع طرق طریق اول: ملازمه - طریق دوم: تنقیح مناط
تاریخ: ۹ اردیبهشت ۱۴۰۰
مصادف با: ۱۶ رمضان ۱۴۴۲
جلسه: ۳۲

﴿ الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین ﴾

خلاصه جلسه گذشته

عرض کردیم برای اینکه ما بتوانیم به درک مناطات احکام شرعی نائل شویم و از آن طریق احکام شرعیه برای ما کشف شود، راه هایی وجود دارد. (بعد از آنکه اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را پذیرفتیم، حال یا مطلقا و یا فی الجمله و بعد از آنکه امکان درک این مصالح اثبات شد) اکنون نوبت آن است که ببینیم برای اینکه ما به احکام شرعیه از طریق مناطات دست پیدا کنیم چه راه هایی وجود دارد؟ گفتیم قبل از بررسی این طرق ابتدا دو ویژگی عمده و اساسی که باید این طرق از آن برخوردار باشند ذکر می شوند. این دو ویژگی عبارت اند از اینکه اولاً به نحو قطع و یقین ما این مناطات را درک کنیم. عقل ما به نحو یقینی به این مناطات دسترسی پیدا کند و ثانیاً آنچه را که به نحو یقینی درک می کند، علت باشد نه حکمت و اشاره کردیم فقدان هر یک از این دو جهت و ویژگی و خصوصیت می تواند به اشتباهات فاحشی در عرصه استنباط منجر شود. بسیاری بر اساس ظن و گمان و درک ظنی به کار استنباط مشغول می شوند و آن را با درک قطعی و یقینی خلط می کنند و بسیاری هم بین حکمت و علت این خلط برایشان اتفاق می افتد.

نمونه ای دیگر از خلط بین علت و حکمت

یکی از موارد خلط بین حکمت و علت مربوط به ذیل آیه نود سوره مائده است. میفرماید: «یا ایها الذین آمنوا إنما الخمر و المیسر و النصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون». در این آیه به برخی از اموری که رجس محسوب می شوند آن هم رجسی که کار شیطان است و امر به اجتناب از آن شده اشاره شده. شراب، قمار، بت پرستی و... برخی گفته اند چون در آیه تعبیر «رجس من عمل الشیطان» ذکر شده و امر به اجتناب متفرع بر این مسئله شده، حاکی از این است که «رجس من عمل الشیطان» علت این حکم است. یعنی علت امر به اجتناب از این امور این است که اینها «رجس من عمل الشیطان» و چون هر رجسی که از عمل شیطان محسوب شود لازم الاجتناب است، پس باید از خمر، مسیر، ازلام و... اجتناب شود. آنگاه نتیجه گرفته اند که بر اساس ظاهر آیه هر پلیدی و پدیده ای که شیطانی محسوب شود، ولو مصداق یکی از این عناوین چهارگانه نباشد، واجب الاجتناب است. پس وجوب اجتناب از «رجس من عمل الشیطان» یک حکم شرعی است و علت هم هست و ما می توانیم این را تعمیم دهیم به غیر از موارد چهارگانه ای که در آیه ذکر شده است.

ما از این نمونه ها زیاد داریم که بحث می شود در علت یا حکمت بودن آنها، ولی ما در جلسه گذشته اشاره ای به آیه «فَأَقِمْ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» کردیم. اینجا برخی از اساتید محترم رجس^۱ من عمل الشیطان را از قبیل علت می دانند لکن در «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» می گویند علت نیست و حکمت است. ^۱ به این دلیل که یک معیار مهم برای علت این است که قابلیت تبیین و تفسیر داشته باشد. چیزی که قابلیت تبیین و تفسیر ندارد، نمی تواند به عنوان علت قلمداد شود و اینجا چون «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» این قابلیت در آن وجود ندارد، لذا علت نیست. کآن می بینیم در این آیه احاله شده به چیزی که نامفهوم است و تعینی ندارد، ما چگونه اعمال ناهی از فحشاء و منکر را می خواهیم بفهمیم؟ این راهی ندارد جز اینکه خود شارع این را در قالبی بیان کند. لذا در آن آیه اشاره می کنند که حکمت است نه علت. اما در این آیه «رجس^۱ من عمل الشیطان» را علت می داند. بنابراین به نظر ایشان هر چیزی که «رجس^۱ من عمل الشیطان» باشد، اجتناب از آن واجب است و اختصاص به این ها ندارد.

به نظر می رسد همان اشکالی که در «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» ایشان مطرح کردند، در مورد این آیه هم وارد است. چه فرقی است بین این آیه و آن آیه؟ به هر حال این اشکال به ایشان وارد شده است.

به هر حال تفکیک بین علت و حکمت کار ساده و آسانی نیست و همین باعث می شود که یک نگرانی در بسیاری از فقیهان پیش آید که به طور کلی باب درک مناطات احکام را مسدود بدانند و بگویند ما نمی توانیم به مناطات احکام دست پیدا کنیم، حتی آنجایی هم که چیزی به حسب ظاهر علت است، باز معلوم نیست علت باشد و اگر هم علت باشد، چه بسا منحصر نباشد.

انواع طرق

علی ایحال این دو ویژگی در مورد هر طریقی که به نوعی می خواهد ما را به سوی مناطات احکام و خود احکام شرعی راهنمایی کند این دو ویژگی باید وجود داشته باشد. بعد از بیان این دو ویژگی باید دید که این راه ها کدام است و چگونه می توانیم از طریق مناطات احکام به خود احکام برسیم. اگر خاطرتان باشد، در چند جلسه گذشته اشاره کردم که درک مناطات احکام به دو طریق و دو نوع متصور است؛ گاهی از طریق لمّ و آخری از طریق إنّ.

نوع اول

در کلمات مرحوم شیخ هم به این تعبیر بیان شده بود. ایشان صریحا فرمود عقل ما نمی تواند به مناطات احکام شرعی دست پیدا کند به طریق لمّ به این معنا که عقل مستقلا با فهم و درک ملاکات و مناطات احکام شرعی به خود احکام شرعی دست پیدا کند. عقل با استعانت از مطالب عقلی نمی تواند به مناطات احکام دست پیدا کند.

^۱. فقه و مصلحت، ص ۵۱۲.

نوع دوم

طریق إنّ هم این بود که ما از طریق احکام شرعی به مناطات دست پیدا کنیم. یعنی حکم شرعی که در قرآن و سنت بیان شده، ما از طریق آن بخواهیم به مناطات احکام و یا علت و مصلحت مربوط به متعلق احکام دست پیدا کنیم و سپس آن مناط و ملاک را چنانچه در موارد دیگر دیدیم، این حکم شرعی را در آن جاری بدانیم.

سوالی مطرح شد که آیا بحث امکان درک مناطات و ملاک ها، فقط مربوط به نوع اول است یا نوع دوم. گفتیم به نظر می‌رسد مربوط به هر دو نوع است منتهی با شرایطی که هم در نوع اول و هم در نوع دوم باید وجود داشته باشد. اینجا می‌خواهیم این نکته را تاکید کنیم که این طرق و راه‌هایی که ما طی این جلسه و جلسات آینده به آن خواهیم پرداخت، بر دو نوع است. یعنی در یک طریق ملاحظه می‌کنید که سخن در این است که ما از راه عقل استقلالاً به درک مناطات برسیم و از آن طریق حکم شرعی را کشف کنیم. مانند اینکه ما از طریق درک قطعی عقل نسبت به حسن و قبح یک حکم شرعی را کشف کنیم.

در برخی از طرق که اکثراً از این قبیل است، در واقع ما باید با استناد به حکم شرعی و بیان شارع به ملاک و علت حکم دست پیدا کنیم که قطعاً نمی‌شود این را از نوع اول دانست. اینکه اگر ما فرضاً با تنقیح مناط یا الغاء خصوصیت و امثال آن به مناط حکم دست پیدا کنیم و آنگاه با سرایت دادن این مناط به سایر موارد یک حکم شرعی را استخراج کنیم، قطعاً دیگر نمی‌توان گفت به طریق لمّ حکم شرعی کشف شده است. این به حسب ظاهر همان طریق إنّ است، منتهی حکم شرعی بدون هیچ قرینه‌ای، بدون هیچ کمکی، بدون اینکه ما با ابزارهایی بخواهیم این کار را بکنیم، نمی‌تواند ما را به سوی مناط و علت حکم راهنمایی کند. یعنی ما حکم شرعی را ببینیم و بعد خودمان صرفاً بر اساس ظن، گمان و حدس بتوانیم مناطش را کشف کنیم. اما اگر یک سری قرائن، شواهد و ابزارها در اختیار ما قرار بگیرد، به نوعی یک احتفافی به برخی قرائن و شواهد داشته باشد که ما مناط را به دست بیاوریم. حال اگر ما مناط را به دست آوریم، مناطی که به نوعی ولو به صراحت توسط شارع هم بیان نشده، این را اگر یقین پیدا کنیم، چرا نتوانیم این مناط را اگر در جایی دیدیم، حکم را در آنجا هم ثابت کنیم.

لذا این طرق در واقع طرّقی هستند که هم به ما در طریق اول و درک لمّی کمک می‌کنند و هم در طریق دوم و درک إنّی. مواردش را که ذکر کنیم معلوم می‌شود. لذا کسی گمان نکند که ما فقط در یک طریق داریم بحث می‌کنیم و بحث ما مربوط به یک طریق است و این طرّقی که ارائه می‌کنیم فقط مربوط به درک لمّی است و شامل درک إنّی نمی‌شود. این موارد را که ذکر کنیم، شما هم تصدیق می‌کنید که مسئله اینچنین است.

طریق اول: ملازمه

طریق اول مربوط می‌شود به درک قطعی عقل از حسن و قبح. یعنی همان چیزی که در بحث ملازمات عقلیه مطرح شده است. کلّ ما حکّم به العقل حکّم به الشرع. آنجا به تفصیل گفته شد که منظور از ما حکّم به العقل چیست؛ ما حکّم به

العقل یعنی آن چیزهایی که در حوزه ادراکات عقل عملی قرار می‌گیرند. مُدرکات عقل عملی آنهم به نحو استقلال صرفا مربوط به عدل و ظلم است. عقل ما، حسن عدل و قبح ظلم را درک می‌کند. منظور از عقل عملی هم یعنی آن عقلی که درک باید ها و نباید ها را می‌کند. در مقابل عقل نظری که درک هست ها و نیست ها است. اگر عقل ما به نحو قطعی باید ها و نباید ها را درک می‌کند و ما دلیل بر این اقامه کردیم و در جای خودش هم ثابت شده که عقل این توانایی را دارد که یک سری باید ها و نباید ها را درک کند، حال اگر عقل به نحو قطعی این باید ها و نباید ها را درک کرد، قهرا به دنبال این باید ها و نباید ها حکم شرع هم هست.

درک باید ها و نباید های عقل در واقع بر اساس درک حسن و قبح است، یعنی چیزی را که عقل حسن می‌داند و انجام آن را لازم می‌داند. چیزی را که عقل قبیح می‌داند و ترک آن را لازم می‌داند، حتما حکم شرعی هم منطبق بر این درک عقل عملی هست. ما قبلا هم گفتیم که اینجا و به حسب قاعده نباید چنین درکی از مناط و ملاک و حسن و قبح یا مصلحت و مفسده اعتبارش زیر سوال برود. اشکال برخی از کسانی هم که این قاعده را پذیرفته اند در صغرای مسئله است ما توضیح دادیم که چه بسا همه ملتزمین به قاعده ملازمه و کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع قبول دارند که اگر عقل قطع پیدا کند به حسن و قبح چیزی، حتما شرع هم چنین حکمی دارد، منتهی اشکال آن‌ها این بود که این قاعده کبرایی است که صغری ندارد. کلیت آن درست است و اگر عقل به نحو قطعی به برخی باید ها و نباید ها رسید و مصالح و مفاسدی را در بعضی از امور درک کرد که نقش علت تامه دارند برای آن امور، دیگر هیچ وجهی برای انکار باقی نمی‌گذارد. منتهی حرف نوع آقایان این است که ما معمولا قطع پیدا نمی‌کنیم و بسیاری از این امور ناشی از حدس و گمان است، پس اساسا کأن نمی‌توانیم از آن طریق حکم شرعی را ثابت کنیم. لذا این در حقیقت می‌شود یک بحث و نزاع صغروی. ما در کمیت و تعداد این مدرکات بحث نداریم و حداقل یک نمونه آشکار و روشن در این مورد حسن عدل و مصلحتی که در عدل است و قبح ظلم و مفسده ای است که در آن است. البته آن چیزی که به وسیله عقل درک می‌شود گاهی به نحوی است که عقل منجزا به آن دست پیدا کرده، مانند حسن عدل و قبح ظلم.

گاهی هم به نحوی است که به تعبیر فنی تر حسن و قبح را به نحو اقتضایی درک می‌کند. یعنی لولا المانع و لولا چیزی که اهم از این باشد، این حسن مقتضی انجام یا ترک است. در موارد حسن و قبح اقتضایی اینچنین است. اگر مثلا عقل ما به حسن صدق و یا قبح کذب حکم می‌کند، این حکم یا درک نسبت به حسن و قبح صدق و کذب، در واقع به نحو اقتضایی است. یعنی اقتضاء حسن در آن وجود دارد، اما کأن این مشروط و معلق است به اینکه این صدق، منجر به یک مفسده ای نشود؛ مثلا جان نبی، یا جان مؤمنی را در معرض خطر و تهدید قرار ندهد. همچنین قبح کذب در واقع کأن مشروط و منوط به این است که جان مؤمن و نبی را در معرض تهدید و خطر قرار ندهد. پس اگر گفته می‌شود عقل می‌تواند به نحو قطعی درک کند برخی از مناطات و مصلحت ها و مفسده ها را، با عنایت به قانون ملازمه حکم شرع در اینجا ثابت شود.

پس این اولا متفرع بر پذیرش آن قانون و قاعده است که ما اصل این قاعده را بپذیریم. حال اگر این قاعده را پذیرفتیم، برای چه بگوییم حکم شرعی وجود ندارد؟ آنچه که عقل درک می‌کند را چرا بگوییم حکم شرعی بر طبق آن وجود ندارد؟ و ثانيا در برابر این درک قطعی مانعی نباشد؛ یعنی گاهی عقل یک درکی پیدا می‌کند از حسن و قبح، ولی این حسن و قبح به نحو اقتضایی است و تاثیرش مادامی است که مانعی در برابرش نباشد. در این موارد درک قطعی پیدا می‌شود و این منوط به عدم مانع است. اگر این درک قطعی پیدا شد و مانعی هم در برابر نبود، چه محذوری در برابر استکشاف حکم شرعی وجود دارد؟ بالاخره حداقلش این است که می‌توانیم بگوییم درک ما از حسن عدل به خاطر مصلحتی که در آن وجود دارد و هیچ مفسده‌ای هم در آن مشاهده نمی‌شود، باعث می‌شود که بگوییم شرع هم اینچنین حکم می‌کند. شرع هم می‌گوید العدل واجبٌ و یا الظلم حرامٌ.

پس طریق اول که بحثی ندارد چون بن مایه‌های این بحث در جای دیگری واکاوی شده؛ یکی اصل ملازمه است و دیگر اینکه ما این درک قطعی را مشروط به عدم مانع می‌دانیم. با حصول این دو مطلب و تحقق این دو مطلب دیگر محذوری برای اینکه ما از طریق مناط حکم شرعی به خود حکم شرعی دست پیدا کنیم وجود ندارد. پس طریق اول خیلی بحث‌انگیز نیست و در واقع همان طریق لم است. یعنی ما با کمک عقل و بدون استعانت از شرع مستقلا یک حکم شرعی را کشف می‌کنیم، آنهم از طریق مناط و مصلحتی که در آن است.

طریق دوم: تنقیح مناط

طریق دوم تنقیح مناط است؛ که نمی‌توان آن را در دایره طریق لم قرار داد. با توجه به توضیحاتی که خواهم داد بیشتر معلوم می‌شود که طریق تنقیح مناط برای به دست آوردن یک حکم شرعی، طریق لمی نیست، بلکه می‌توان گفت طریق اینی است. اگر چه در اطلاق طریق اینی هم ممکن است یک اشکال و ایراد به نظر برسد، اما اگر ما بخواهیم امرمان را دایره بین این دو طریق قرار دهیم، راهی باقی نمی‌ماند جز اینکه تنقیح مناط را یک طریق اینی بدانیم.

تنقیح مناط یعنی اینکه ما علت حکم را استخراج کنیم از طریق نصوص و ادله به کمک قرائن داخلی و خارجی بدون آنکه مناط در لفظ ذکر شده باشد. یعنی مثلا یک دلیلی بیان شده و شارع یک حکمی را بیان کرده، لکن هیچ اشاره‌ای به علت آن نکرده، بر خلاف جایی که حکمی را بیان می‌کند و علت آن را هم ذکر می‌کند. اینجا خوب است اشاره کنم که بین تنقیح مناط و قیاس منصوص العلة تفاوت آشکاری وجود دارد. با توضیح قیاس منصوص العلة معلوم می‌شود که فارق بین تنقیح مناط و قیاس منصوص العلة چیست.

فرق بین تنقیح مناط و قیاس منصوص العلة

در قیاس منصوص العلة حکم ذکر شده و علت آن به طور صریح در نص مربوط به آن حکم بیان شده است. آنگاه فقیه از طریق این علت منصوص در دلیل، حکم شرعی را در غیر مورد منصوص ثابت می‌کند. مثلا فرض کنید گفته شده الخمر حرامٌ لانه مسکر. اینجا حکم بیان شده، علت هم بیان شده و فرض هم می‌کنیم علتی که اینجا ذکر شده منحصر است. یعنی

تمام علت و تمام مصلحت حرمت خمر اسکار و مستی و زوال عقل است که در اثر آن پدید می‌آید. اینجا اگر فقیه یک شراب دیگر را هم به واسطه وجود این علت یعنی اسکار حرام کند، در حقیقت قیاس کرده، ولی این قیاس منصوص العلة است و شبهه ای در اعتبارش نیست، بلکه این قیاس معتبر و مورد پذیرش است، آنهم به دلیل قطع به علیت اسکار برای حرمت خمر. اینجا فی الواقع ما داریم به ظهور این دلیل و نص در عمومیت علت تمسک می‌کنیم. یعنی کأن این دلیل اگر بخواهد خلاصه شود، باید اینطور شود: کل مسکر حرام. الخمر حرام لانه مسکر یعنی در واقع کل مسکر حرام. و چون موضوع کل مسکر حرام یک موضوع عامی است، آنوقت دایره اش شامل نبیذ هم می‌شود. شامل هر چیزی که به نوعی مسکر باشد هم می‌شود. اینکه قیاس منصوص العلة را ما جزء این طرق ذکر نکردیم. برای این است که در قیاس منصوص العلة ما با اتکا به ظهور و عمومیت این دلیل و تصریح آن این را سرایت می‌دهیم به موارد دیگر. یعنی در واقع ممکن است با این بیان دیگر عناوین تطبیق پیدا کند و کأن ما عنوان کلی را تطبیق دادیم بر موارد دیگر.

اما در تنقیح مناط علت حکم را در دلیل نمی‌بینیم. یعنی دلیل فقط حکم شرعی را بیان کرده و علت به طور صریح ذکر نشده. اما فقیه به کمک بعضی از امور، و برخی از قرائنی که در خود این دلیل است، یا در قرائن خارجی و به تعبیر برخی شمس الفقاهة می‌آید این را در چارچوب ضوابطی تسری می‌دهد به سایر موارد. اینجا دیگر سخن از ظهور دلیل نیست چون اصلا علتی ذکر نشده در این دلیل و هیچ اشاره ای به علت نشده است. اما در عین حال فقیه علتی را استخراج می‌کند و لذا در بعضی از تعابیر تخریج مناط به کار رفته است. علت را استخراج می‌کند و این علت را دست مایه تسری حکم به غیر مورد منصوص قرار می‌دهد.

انواع تنقیح مناط

تنقیح مناط بر دو نوع است. ما یک تنقیح مناط ظنی داریم و یک تنقیح مناط قطعی. اگر این مناط و علت به نحو ظنی به دست بیاید و کشف شود، هیچ اعتباری ندارد. اما اگر دلیل و آن قرائن و مجموعه اموری که کمک می‌کنند به پی بردن عقل به این علت، قطع و یقین ایجاد کند که تمام علت حکم این است، این مصلحت باعث شده که حکم ثابت شود. اگر تنقیح مناط به نحو قطعی بود، آنگاه فقیه می‌تواند با کمک آن حکم شرعی را در سایر موارد اثبات کند. پس تنقیح مناط قطعی را به عنوان یک طریق و راه برای کشف حکم شرعی داریم ذکر می‌کنم. تنقیح مناط ظنی مسلماً منظور نیست. دلیل انکار برخی نسبت به تنقیح مناط هم شاید همین است. یعنی همان نکته ای که در مورد عقل گفتیم که استقلالاً منطاطات احکام را بتواند به دست بیاورد و برخی این را مورد تردید قرار دادند و دلیلش هم این بود که ممکن است این یک درک ظنی باشد، اینجا هم همینطور است. سخن ما هم این است که تنقیح مناط قطعی یک طریق است. تنقیح مناط قطعی و تنقیح علت و مصلحت قطعی که حکم را دایر مدار این قرار می‌دهد و بود و نبودش باعث بود یا نبود حکم می‌شود. این یک راهی است برای به دست آوردن احکام شرعی. من نمونه هایی را در ادامه ذکر می‌کنم که مسئله را روشن می‌کنند.

دلیل حجیت تنقیح مناط

فقط یک نکته را باید توجه داشت که تنقیح مناط به چه دلیل حجت است؟ این بحث مهمی است. اگر ما می‌گوییم تنقیح مناط یک راه و ابزاری است برای پی بردن به احکام شرعی و با تنقیح مناط می‌توانیم حکم شرعی را به دست بیاوریم، این به چه دلیل حجت است؟ اینجا همانطور که در طریق اول گفتیم، به طور مسلم آنچه معیار و ملاک است برای اعتبار و حجیت تنقیح مناط، همان قطع است. قطع است که ما آن را حجت می‌دانیم و از آنجا که ما قطع و یقین به علت و مصلحت پیدا می‌کنیم، این برای ما معتبر و دارای ارزش می‌شود. ملاحظه فرمودید که در تنقیح مناط ما به هیچ وجه کاری به ظاهر دلیل نداریم چون اصلا علت در ظاهر دلیل ذکر نشده و این فرق می‌کند با استظهار.

ممکن است برخی گمان کنند تنقیح مناط هم یکی از مصادیق ظهور است و کسی که تنقیح مناط می‌کند، یعنی دارد از دلیل استظهار می‌کند. در حالی که استظهار از این دلیل نمی‌تواند ما را به مناط راهنمایی کند. حتما باید این به امور دیگری ضمیمه شود و حتما باید برای ما نسبت به مناط حکم شرعی یقین آور باشد و قطع ایجاد کند. لذا باید توجه داشت که معیار حجیت و اعتبار تنقیح مناط همان قطعی است که برای انسان حاصل می‌شود.

البته بگذریم از اینکه برخی می‌گویند این قطع برای انسان اصلا حاصل نمی‌شود و بگذریم از آنچه که بعضی ممکن است بگویند آن مقدماتی که موجب حصول قطع است، مخدوش است. فرض ما این است که مقدماتش مخدوش نیست و قطع هم برای انسان ایجاد می‌کند. لذا شما در باب تنقیح مناط می‌بینید که کثیری از فقها به این عنصر تکیه کرده اند و بر اساس این طریق به استنباط حکم پرداخته اند. حال تعبیر تنقیح مناط شاید در کتاب های فقهی پیشینیان و قدما کمتر دیده شود، اما به مرور که جلو تر می‌آییم، عنوان تنقیح مناط در کتاب های صاحب جواهر و بعد از ایشان هم در محدوده مسائل اصولی و هم در فروع فقهی مورد استفاده قرار گرفته و به آن تمسک شده. این موارد بسیار اند و اگر بخواهم احصاء کنم و این نمونه ها را ذکر کنم، خیلی زیاد است. شما اگر یک جستجوی ساده کنید در میان کتاب ها، می‌بینید در بسیاری از موارد فقها به تنقیح مناط استناد کرده اند، یعنی در جایی صرفا به واسطه تنقیح مناط فتوا داده اند. شما هم در کتب استدلالی ببینید و هم در متون فقهی غیر استدلالی.

به هر حال کثیرا عنوان تنقیح مناط ذکر شده و چند نمونه به عنوان مثال باید ذکر کنیم که بالاخره این طریقی است که حکم شرعی را به ما نشان می‌دهد یعنی ما از طریق مصلحت و علت و مناط حکم به حکم شرعی می‌رسیم. این مناط هم در خود دلیل ذکر نشده و فرقی را هم با قیاس منصوص العلة ملاحظه فرمودید که چیست. چه کسی این کار را می‌کند؟ اینجا عقل ما است که به این نقطه می‌رسد و درک آن هم قطعی است و قطع هم حجیت و اعتبارش ذاتی است و نیازی به دلیل دیگری ندارد.

تنقیح مناط، طریق اِنّی

حال با این بیانی که عرض کردم، آیا واقعا می‌توانیم تنقیح مناط را جزء نوع اول و طریق لمّی قرار دهیم؟ قطعاً اینطور نیست. اینجا در واقع حکم شرعی بیان شده، هرچند مناط و علت در دلیل نیامده، اما یک اموری پیرامون این دلیل وجود دارد. یک شمّی در فقیه وجود دارد، یک دریافت و تلقی در ذهن فقیه از مجموعه مسائل فقهی و ادله وجود دارد که کمک می‌کند به او که یقین کند مناط و علت حکم این است. آنوقت این مناط و علت را که کشف می‌کند، می‌آید حکم شرعی مربوط به غیر این مورد منصوص را استنباط می‌کند. قطعاً طبق آن بیانی که قبلاً گفتیم و تنویعی که ذکر کردیم، ما نمی‌توانیم این را به عنوان طریق لمّی قرار دهیم. این طریقی اِنّی است که چه بسا با مسامحه آن را بپذیریم.

سوال:

استاد: الغاء خصوصیت را بعداً عرض می‌کنیم، چون خود الغاء خصوصیت یکی از راه‌های کشف حکم شرعی است و ما آن را در عرض تنقیح مناط می‌دانیم. اگر چه ممکن است بعضی بگویند تنقیح مناط و الغاء خصوصیت یکی هستند، اما بین آن‌ها تفاوت وجود دارد که توضیحش را بعداً خواهیم داد.

«والحمد لله ربّ العالمین»