

جلسه ۴۲

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابوالقاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لاسيما بقية الله في الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف و اللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين.

«المطب الثالث المقارنة بين تنقيح المناط و غيره»

عناوين ديگري هم به خصوص در اصول عامه وجود دارد که گاهی فرق بين آنها و تنقيح مناط برای افرادی ممکن است روشن نشود و خلط شود. از این جهت این مطلب ثالث برای تبیین فرق بين تنقيح مناط و عناوين ديگري که آنها هم برای تعدیه حکم گاهی از آن استفاده می شود تنظیم شده تا این خلط در اذهان به وجود نیاید. «إن هنا عناوين أخرى قريبة من تنقيح المناط فيجب المقارنة بينه» بين تنقيح مناط و بين غير تنقيح مناط «من العناوين».

خب یکی از راههای تعدیه حکم که در اباحت گذشته داشتیم الغاء خصوصیت بود، می خواهیم ببینیم که فرق بين تنقيح مناط و الغاء خصوصیت در چیست؟ دو فرق در این جا بیان شده.

فرق اول این است که در موارد تنقيح مناط پیوسته موضوع مذکور در اصل تحفظ بر آن می شود، تغییر پیدا نمی کند و ما از رهگذر تنقيح مناط کشف نمی کنیم که موضوع امر آخری غیر آن که در نفس دلیل اصل ذکر شده وجود دارد و هم چنین در فرع هم یعنی آن موضوعی که می خواهیم حکم را از اصل به آن تعدیه بدهیم و سرایت بدهیم، آن هم علی موضوعیته باقی می ماند این جور نیست که بگوییم که نه آن چه که در اصل موضوع قرار گرفته و نه آن چه که در فرع هست هیچ کدام از اینها موضوع اصلی نیستند مثلاً موضوع جامع بين آنها است، نه، چنین داوری و قضاوتی و فهمی، عرف در باب تنقيح مناط ندارد. بلکه می گوید یک قانونی داریم که حکم را روی اصل، در اصل برده روی موضوع ویژه ای و آن موضوع تحفظ بر آن می شود و گفته می شود این قانون مال این موضوع است اما در کنار آن به برکت تنقيح مناط می فهمیم موضوع آخری که در فرع هست آن هم همانند اصل قانون جداگانه ای شارع برای آن جعل کردن نظیر همان قانونی که برای موضوع اصل جعل فرموده است. اما در باب الغاء خصوصیت این جور نیست که همیشه موضوع در اصل باقی باشد و تغییر نکند بلکه در باب الغاء خصوصیت مواردی هست که

عرف فهمش این است که اصلاً موضوع این که در عبارت ذکر شده و در این آمده، موضوع واقعی این نیست. این را از باب نمونه، از باب مثلاً مثال ذکر شده و موضوع یک امر جامعی است که در بر می‌گیرد هم آن را که در اصل ذکر شده هم آن را که در فرع ما می‌خواهیم حکم را به آن تعدیه کنیم و سرایت دهیم. موضوع نه این است و نه آن، موضوع یک امر سوم جامعی است، البته مواردی هم در الغاء خصوصیت پیدا می‌شود که جامع وجود ندارد و به واسطه الغاء خصوصیت می‌فهمیم موضوع منحصر نیست در آن چه که در اصل ذکر شده و غیر آن هم موضوع برای این حکم هست. البته در کجاست که ما در الغاء خصوصیت می‌فهمیم که موضوع این که در اصل ذکر شده است نیست بلکه جامع است؟ در جایی است که در نظر عرف واقعاً یک جامع قریب به ذهنی بین آن چه که در اصل ذکر شده و آن چه که در فرع هست وجود داشته باشد. مثلاً اگر بگوییم در لسان دلیل آمده که «إذا اصاب ثوبک الدم فأغسله» یا «فهو یتنجس» عرف در این جا برای ثوب موضوعیتی نمی‌فهمد و حالا فرع مثلاً می‌خواهیم ببینیم آیا فرش هم این جور می‌شود یا نه؟ آیا زمین؛ سنگ هم این جور می‌شود یا نه؟ با ملاقات با دم متنجس می‌شود یا نه؟ این جا عرف وقتی این عبارت را می‌شنود که «إذا اصاب ثوبک الدم فأغسله» یا «فهو یتنجس» این از اول از همین دلیل می‌فهمد این ثوب موضوع واقعی حکم این نیست، این از باب مثال است، یعنی جسم، آن که موضوع واقعی است جسم است که اگر جسمی با دم ملاقات کرد آن یتنجس، حالا یک مصداقش ثوب است، یک مصداقش حجر است، یک مصداقش میز است، یک مصداقش چوب است، یک مصداقش چیز دیگری است. بله مواردی هم هست که در باب الغاء خصوصیت البته جامع قریب به ذهنی وجود ندارد و عرف آن جا می‌گوید که چند قانون وجود دارد؛ یک قانون گفته در اصل حکم این شیء این است، یک قانون دیگری هم وجود دارد که می‌گوید... اما در «إذا اصاب ثوبک الدم فأغسله» این جا نمی‌گوید به تعداد اشیائی که ملاقات با دم می‌کنند شارع قانون جداگانه جداگانه جعل کرده، بلکه می‌فهمد که موضوع در واقع جسم ملاقی با دم است و یک قانون وجود دارد و اگر در لسان دلیل فقط ثوب ذکر شده این از باب مثلاً مثال است. اما در باب تنقیح مناط نه؛ ظاهر دلیل این است که حکم مال این موضوع است، و ما کشف کردیم که علت وجود این حکم در این موضوع چیست، بعد از این که کشف کردیم و دیدیم همین علت در موضوع آخری هم وجود دارد به ضمیمه آن چه که در دلیل تنقیح مناط گفتیم کشف می‌کنیم و دست می‌آوریم که همین حکم در آن امر آخر هم به عنوان یک قانون دیگر وجود دارد. پس یک قانون مال اصل است و یک قانون مال فرع و فرع‌های دیگر است. این را به دست می‌آوریم فلذا است که در مثل مقنین عرفی یا گویندگان عرفی که جهل در آنها قابل تصور هست اصلاً ممکن است خود گوینده که حکمی را روی یک

موضوعی آورده است به یک مناطی و یک دلیلی اصلاً اطلاع ندارد که این مناط در جای دیگر هم وجود دارد تا موضوع را مثلاً جامع قرار بدهد. اما به خلاف باب الغاء خصوصیت که معمولاً خود او متوجه است و می‌داند و آن را از باب مثلاً مثال و نمونه ذکر کرده است.

می‌فرماید: «المقارنة بين تنقيح المناط و الغاء الخصوصية» مقارنه و سنجش بین تنقیح مناط و الغاء خصوصیت برای بیان تفاوت این دو تا «قد اتضح مما تقدم فی تعريف تنقيح المناط و الغاء الخصوصية افتراق كل منهما عن الآخر» از آن چه که گذشت در تعریف تنقیح مناط و در تعریف الغاء خصوصیت، آشکار گردید افتراق هر یک از دو تا تنقیح مناط و الغاء خصوصیت از دیگری. با همان تعریف‌ها می‌توانیم فرق‌شان را متوجه بشویم.

«حيث يحصل في الاول على المناط و بملاحظته يعدى الحكم الى الفرع» چه جور آشکار می‌شود؟ چون «بحصل في الأول» دست یافته می‌شود در اولی که تنقیح مناط باشد بر مناط. وقوف به مناط حاصل می‌شود و به ملاحظه آن مناط تعدیه داده می‌شود حکم به فرع بدون این که تغییر پیدا کند موضوع؛ نه در اصل و نه در فرع. موضوع اصل همان است که هست، فرع هم موضوعش همان است که هست.

«كما اذا نهى المولى عن شرب الخمر فبتنقيح المناط يثبت أن الإسكار علة للحكم» وقتی مولى نهی از شرب خمر می‌کند پس به تنقیح مناط به دست می‌آوریم که اسکار علت برای حکم است. اسکار علت برای حکم همان خمر است نه این که موضوع عبارت است از مسکر که جامع بین خمر و مثلاً ققاع است یا الکل است. نه، موضوع همان خمر است. فلذا است ما که به تنقیح مناط به دست می‌آوریم که ققاع هم همین حکم را دارد، مثلاً الکل کذا هم همین حکم را دارد به واسطه این قانون‌های دیگری را، جدیدی را کشف می‌کنیم در کنار قانونی که گفته خمر حرام است.

«أو ورد النهی عن النظر الى الأجنبية و افترضنا أن المناط فی هذا الحكم دفع تهيبج الرجال» یا از طرف شارع وارد شد نهی از نظر به اجنبیه، فرمود «لا تنظروا الى الأجنبية» و فرض کردیم که مناط در این حکم جلوگیری و دفع تهیبج رجال و فوران شهوت و هیجان شهوی، پدیدار شدن هیجان شهوی در مردان است به واسطه نگاه کردن به اجنبی. خب در بعضی روایاتی که در علل الشرایع هم وارد شده شاید از حضرت رضا سلام الله علیه است که علت حرمت نظر، همین تهیبج رجال است. خب حالا این را وقتی ما کشف کردیم و به دست آوردیم «فبملاحظته» پس به ملاحظه این مناط که تهیبج باشد، تهیبج رجال باشد ثابت می‌شود حکم حرمت برای تبرج و ابداء زینت بر زن‌ها،

می‌فهمیم تبرج بر زن‌ها حرام است. یعنی به نحو خاصی بروج و ظهور پیدا کنند بین مردان که الفات نظر آن‌ها را همراه داشته باشد، جلب نظر آن‌ها را همراه داشته باشد، مثلاً یک کفش خاصی که صدا می‌دهد یا چه می‌کند بپوشد و بیاید که جلب توجه می‌شود که این تبرج است یا زینت خودش را، حالا زینت‌های مختلفی که به کار می‌برند این‌ها را آشکار کند یا لباس خاصی که زینت حساب می‌شود آشکار کند و با این می‌خواهد بیاید بین مردم، این بر آن‌ها حرام است که تبرج اصلاً غیر نگاه کردن است، نگاه کردن مال مرد است، تبرج زن، ابداء زن زینتش، آشکار کردن زن زینتش را، این اصلاً قانون دیگری است، آن مال مردها بود، این مال خانم‌ها است. ما به واسطه این تنقیح مناط که می‌بینیم همین مفسده تهییج رجال در مورد تبرج خانم‌ها هم وجود دارد، در مورد ابداء زینت و آشکار کردن زینت از ناحیه خانم‌ها هم وجود دارد می‌فهمیم قانون دیگری پس شارع دارد که این‌ها را هم حرام فرموده است. پس اصلاً موضوع در اصل سر جای خودش است، موضوع در فرع هم که تبرج باشد یا ابداء زینت باشد سر جای خودش است و این جا هرگز ما در باب تنقیح مناط نمی‌فهمیم که یک موضوع وحدانی جامع بین این‌ها که مثلاً ما کان سبباً لتهییج، چیزی که سبب تهییج هست این را شارع حرام فرموده باشد، یک موضوع واحد که یک مصداق آن بشود نظر مرد به زن و یک مصداقش بشود تبرج خانم‌ها و یک مصداقش بشود ابداء زینت آن‌ها. نه، عرف این جا حکم نمی‌کند، این برداشت را نمی‌کند که یک قانون واحدی هست که موضوعش ما کان سبباً لتهییج باشد آن‌ها مصداقش باشد، نه، این جا هم یک قانون‌های مختلفی است، چند تا قانون وجود دارد البته منشأ جعل این قانون یک علت واحد است، قانون‌های مختلف.

«و بملاحظته» به ملاحظه این تهییج رجال باشد ثابت می‌شود حرمت تبرج برای خانم‌ها و ابداء زینت بر خانم‌ها «من دون آن یلزم تغیر الموضوع الی ما کان سبباً لتهییج» بدون این که لازم بیاید از این تنقیح مناط تغیر موضوعی که در اصل داشتیم که نگاه کردن بود به چی؟ تغیر پیدا کند به این «ما کان سبباً لتهییج» که موضوع «ما کان سبباً لتهییج» این امر کلی و عام قرار داده شده باشد، نه. پس در اولی که تنقیح مناط است موضوع اصلاً تغیر نمی‌کند «و أما الثانی» که الغاء خصوصیت باشد «فقد یتغیر فیه موضوع الحکم» گاهی موضوع حکم در آن تغیر پیدا می‌کند، البته گاهی هم نه. «فقد یتغیر فیه موضوع الحکم و یستکشف أنّ الموضوع فی الواقع هو الأعم» موضوع واقعی آن چیزی اعم از آن که وارد شده در لسان دلیل «و ذلک» و آن که در لسان دلیل ذکر نشده و در فرع است. «أعم من ما ورد فی لسان الدلیل و ذلک إذا کان هناک جامع عرفی» این «و ذلک» ابتدای کلام است. اعم است از آن که در

لسان دلیل ذکر شده. مثلاً فرمود «إذا شكَّ الرجل بين الثلاث و الاربع يفعل كذا» می فهمد موضوع اعم است. مکلف از زن و مرد، اعم از آن است که در لسان دلیل ذکر شده، یا در آن مثالی که می زدیم «إذا اصاب ثوبك الدم فإغسله» می فهمد موضوع «الجسم الملاقى» است نه خصوص ثوب. این مطلب که عرف می فهمد در باب الغاء خصوصیت که موضوع اعم است و خصوص آن که در لسان دلیل ذکر شده نیست کجاست؟ «و ذلك» این استکشاف این که موضوع در واقع اعم است در جایی است که بوده باشد «جامع عرفی بین الموضوع المذكور بلسان الدلیل و بین غیره». جایی است که یک جامع عرفی قابل فهم نزدیک به فهمی، بین موضوعی که مذکور در لسان دلیل است و بین غیر آن که در لسان دلیل ذکر شده یک جامعی وجود دارد مثل مثال‌هایی که زدم. البته «أو و قد لا يتغير الموضوع بل يثبت إنه غير منحصر فيه» گاهی هم البته در باب الغاء خصوصیت موضوع تغییر نمی‌کند، موضوعی که در اصل است بلکه ثابت می‌گردد به برکت الغاء خصوصیت «أنه» آن موضوع منحصر در آن که در لسان دلیل ذکر شده نیست «بل غیره ایضاً موضوعاً للحکم» بلکه غیر آن که در لسان دلیل ذکر شده، بل غیر آن هم موضوع برای حکم هست. پس حکم‌های شارع متعدد است، قانون‌های آن متعدد است. این در کجا رخ می‌دهد؟ «و ذلك» این عدم تغییر موضوع بلکه اثبات این که غیر آن هم موضوع است، این زمانی است که «لم يكن هناك ذاك الجامع العرفي» زمانی است که نبوده باشد در آن مورد آن جامع عرفی قابل فهم وجود نداشته باشد. که در آن جا عرف باز می‌فهمد که فرقی بین آن‌ها نیست ولو آن جامع نیست می‌فهمد این موضوع است، آن هم موضوع برای حکم هست مثل مواردی که مثلاً گفتیم که یکی از جاهایی که الغاء خصوصیت می‌شود جاهایی است که عرف بفهمد این از باب طریقت ذکر شده، خب وقتی می‌بیند که یک چیز دیگر هم طریق است می‌گوید آن هم بنابراین پس همان حکم را دارد بدون این که بین این طریق و آن طریق ممکن است اصلاً جامعی وجود نداشته باشد. خب این فرقی که اول بود که این فرق از ناحیه موضوع بود که موضوع در تنقیح مناط همیشه ثابت است در اصل و فرع اما در الغاء خصوصیت مختلف است؛ گاهی موضوع عوض می‌شود و تغییر پیدا می‌کند به واسطه الغاء خصوصیت و گاهی تغییر پیدا نمی‌کند.

«و هناك فرقٌ جوهریٌ بینهما» حالا فرق دیگری که بین تنقیح مناط و الغاء خصوصیت وجود دارد یک فرق جوهری و عمیق و ماهوی است که بر نمی‌گردد به تغییر ظاهری و ابتدایی. و آن این است که در باب تنقیح مناط، انتقال ما از حکم موجود در اصل به حکم موجود در فرع براساس یک استدلال و یک دلیل است و تنظیم یک قیاس است که مقدماتی را، مبادی‌ای را کنار هم می‌چینیم و استنباط می‌کنیم از آن دلیل و استنتاج می‌کنیم از آن

دلیل که پس این حکم در فرع هم وجود دارد. ولی در باب الغاء خصوصیت آن جا تشکیل قیاس و استدلال و دلیل نمی‌دهیم بلکه همین که دلیل در اصل را مشاهده کردیم و حکم در اصل را مشاهده کردیم به طور دفعی و حدس گونه ذهن مان منتقل می‌شود به این که موضوع این نیست، آن جامع است و یا در مواردی که جامع وجود نداشته باشد آن دیگری هم موضوع همین حکم هست و این حکم برای آن هم وجود دارد. این تفاوت بین تنقیح مناط و الغاء خصوصیت به این نحوی که بیان شد نظیر آن چیزی است که در منطق بین فکر و حدس که دو راه دریافت مسائل و کشف مجهولات هست بیان شده. در منطق می‌گویند که فکر عبارت است از مجموع دو حرکت؛ یک حرکت از آن مجهولی که پیش روی ما قرار گرفته و می‌خواهیم راجع به آن فکر کنیم و آن را از مجهول بودن در بیاوریم. حرکت از آن به سوی مقدمات و مبادی که مناسب با اوست و توقع و انتظار این هست که آن مبادی و مقدمات بتوانند راهگشا باشند و آن مجهول ما را حل کنند و جهل ما را بزدایند.

دو: حرکت ذهن از آن مقدمات و آن مبادی به سوی نتیجه و رفع جهل، از این جا می‌رود سراغ مقدمات، آن مقدمات را چینش می‌کند، تنظیم می‌کند آن را و از آن برمی‌گردد و مجهول را حل می‌کند که مرحوم حکیم سبزواری، حاجی سبزواری رضوان الله علیه در منظومه منطق در یک دو بیت زیبایی که دارند که ابتدائاً تقسیم می‌کنند همه معلومات ما را به تصویری و تصدیقی بعد می‌فرمایند «کل ضروری و کسبی و ذا من الضروري بفکر أخذاً». کل یعنی هر یک از این تصور و تصدیق تقسیم می‌شود به ضروری و کسبی و نظری «و ذا» یعنی آن کسبی «من الضروري» از ضروریات «بفکر» به توسط فکر و اندیشه و به سبب فکر و اندیشه «اخذاً» تحصیل می‌شود و حاصل می‌شود. ما کسبیات و نظریات را به برکت ضروریات به توسط فکر به دست می‌آوریم. حالا فکر چیست؟ «و الفکر حركة الی المبادی و من المبادی الی المرادی» فکر حرکت به سوی مبادی است یعنی از مجهول حرکت می‌کند به سوی مبادی و مقدمات «و من مبادی الی المرادی» و از مبادی به سوی مراد که همان نتیجه باشد و کشف مجهول باشد که مجموع دو حرکت است. که البته قد یقال که مجموع سه حرکت است؛ یک حرکت از مجهولی به مبادی و یک حرکت بین المبادی که آن‌ها را حرکت می‌کنیم بین‌شان و آن‌ها را ضمیمه می‌کنیم، صغری تشکیل می‌دهیم، کبری تشکیل می‌دهیم، اگر قیاس ما اقترانی باشد یا جور دیگری تشکیل می‌دهیم که قیاس استثنایی باشد و از آن جا حرکت می‌کنیم به سوی نتیجه. پس یک حرکت از مجهول به مبادی، حرکت دوم بین المبادی، حرکت سوم «من المبادی الملتزمه الی مجهول» و استنتاج و کشف مجهول مان. علی‌ای حال پس آن جا در باب استدلال و

در باب فکر، مجموع دو حرکت یه سه حرکت را داریم اما در باب حدس مستغنی از این‌ها هستیم. در اثر یک زکاوت و قوه خاصی که خدای متعال به بعضی ذهن‌ها عطا فرموده به مجرد این که یک مجهولی را طرح می‌کنند ذهن‌شان منتقل می‌شود که علتش این است و آن مجهول برای آن‌ها کشف می‌شود. نظیر یک الهام می‌ماند فلذا فرموده‌اند که «أما الحدس فهو أن يحضر الحد الوسط» حد وسط همان مناط و علتی است که حکم را برای ما روشن می‌کند «يحضر الحد الوسط في الذهن دفعةً» حالا فرق بین تنقیح مناط و الغاء خصوصیت، فرق جوهری و ماهوی‌شان در کیفیت رسیدن به حکم در فرع است که در مورد تنقیح مناط با تشکیل استدلال و دلیل و این حرکت‌ها است اما در باب الغاء خصوصیت همین که می‌شنود «إذا أصابك الثوب دماً فاغسله» می‌فهمد که ثوب موضوعیت ندارد و هر جسم ملاقی با دم است.

می‌فرمایند که «و هناك فرقٌ جوهریٌ بینهما» یعنی بین تنقیح مناط و الغاء خصوصیت «و هو أنه في الأول» که تنقیح مناط باشد «يستدل بوجود المناط للتعدى بعد تنقيحه» استدلال می‌شود به سبب وجود مناط برای تعدی، استدلال می‌شود بعد از این که البته تنقیح شد آن مناط و به دست آمد، بعد استدلال می‌شود به واسطه آن سه مقدمه‌ای که در بحث تنقیح مناط گفته شد.

«و أما في الثاني» که الغاء خصوصیت باشد «فلا يلاحظ المناط» اصلاً مناط مورد توجه واقع نمی‌شود بسیاری از اوقات. نمی‌داند چرا گفته می‌شود بشور. نمی‌داند چرا گفته شده «إذا شك الرجل بين الثلاث و الاربع» باید فلان کار را انجام بدهد، مناطش را به دست نیاورده ولی می‌فهمد که موضوع اعم است.

«أو يتعدى بمجرد لحاظه» یا این که اگر هم مناط را به آن توجه می‌کند و ذهنش به مناط هم توجه پیدا می‌کند به مجرد لحاظ مناط می‌فهمد که حکم در فرع هم وجود دارد بدون این که تشکیل قیاس و استدلال و آن حرکت‌ها را بخواهد بدهد. «أو يتعدى بمجرد لحاظه من دون أن يستدل به للتعدى» به مجرد لحاظ آن، آن تعدیه حاصل می‌شود بدون این که استدلال بشود به آن مناط برای تعدی یا «فلا يلاحظ المناط» «أو يتعدى» که معلوم بخوانیم. یعنی بدون این که ملاحظه کند آن کسی که الغاء خصوصیت می‌کند، ملغی خصوصیت ملاحظه مناط را بکند یا آن ملغی خصوصیت «يتعدى بمجرد لحاظ مناط من دون أن يستدل» آن ملغی خصوصیت «به» به آن مناط برای تعدی. خوب نظیر فرقی که ذکر شده است «في علم المنطق بين الفكر و الحدس» که چی ذکر شده؟ آن فرق مذکور عبارت است از این که «أن الفكر هو التردد بين المبادئ و المقدمات و بين المراد» تردد در این جا به معنای رفت و آمد و حرکت

است. آن تردد بین مبادی و مقدمات که عطف مقدمات هم به مبادی عطف تفصیلی است. تردد و حرکت بین مبادی و مقدمات و بین مراد است. آن تردد و حرکتی که بین این دو تا است که یکی از مراد به مبادی و یکی از مبادی به مراد است که در شعر حاجی هم عرض شد. «بخلاف الحدس الذی هو انقذاح المراد فی الذهن بمجرد انقذاح المبادی و المقدمات» آن به مجرد این که انقذاح و مقدمات در ذهنش می شود دیگه تأمل و چینش و حرکت و اینها ندارد و دفعتاً برای او حاصل می شود که حتی شاید در عبارت هم یک ابهام به خلافتی باشد که کأنّ از یک حرکتی کأنّ به مبادی می شود ولی دیگه حرکت دوم وجود ندارد. یک خرده این ابهام را شاید عبارت داشته باشد و حال این که نه اصلاً در باب حدس هیچ حرکتی وجود ندارد دفعتاً مسأله حل می شود که بله حکم در آن جا هم هست دیگه توجه به مبادی اصلاً در باب حدس هم نیست. خب این فرق بین تنقیح مناط و الغاء خصوصیت.

ما عناوین دیگری هم باز در فقه عامه یا اصول عامه داریم مثل استحسان، مثل استصلاح و مصالح مرسله یا مثل قیاس. ببینیم فرق بین تنقیح مناط و آنها چیست. اما فرق بین تنقیح مناط و استحسان. استحسان که از حسن مشتق شده، استحسان در لغت به معنای این است که ما یک چیزی را حسن و نیکو بشماریم، استحسنه یعنی عدّه حسناً؛ آن را حسن شمرد و در اصطلاح اصولیون عامه تعاریف مختلفی برای آن شده که شاید اصح آن تعاریف به لحاظ موارد استعمال و کاربرد استحسان در استدلالات بقیه آنها بتوان گفت این دو تعریف است. یک: «دلیل ینقذح فی نفس المجتهد تأثر عبارتته عنه» یک دلیلی که گل می کند، بروز پیدا می کند در ذهن مجتهد که عبارت و بیان مجتهد ناتوان است و قصور دارد از این که آن را بتواند تبیین کند و توضیح بدهد مثل مواردی که گفته می شود «بدرک و لایوصف» درک می کند اما نمی تواند او را توضیح بدهد. این یک تعریف که شده برای استحسان.

تعریف دیگری هم که شده که باز بعید نیست که بهتر از تعاریف دیگر باشد «أو العدول من حکم الدلیل الی العادة لمصلحة الناس» یک دلیلی آمده یک حکمی را گفته اما مجتهد از آن حکم عدول می کند به خاطر این که مصلحت ناس را در چیز دیگری می بیند. با این که دلیل شامل می شود مثلاً فرض کنید دلیل حرمت ربا را می بیند اطلاق دارد و عموم دارد شامل رباهای مثل مراکز اقتصادی، بانکها و مراکز و مؤسسات مالی، می بیند اطلاق دلیل را شامل می شود اما به خیال خودش که حالا مصلحت در این است، اینها مصلحت دارد عدول می کند و می گوید اینها حرمت ندارد و معاذالله اشکال ندارد.

خب این استحسان که معنای آن حالا تعریف آن یکی از این دو تایی است که گفتیم فرق آن با تنقیح مناط روشن شد. ما در تنقیح مناط حکم شرع را دست از آن بر نمی‌داریم بلکه علت و مناط حکم شرع را به دست می‌آوریم بعد به واسطه آن استدلال می‌فهمیم و کشف می‌کنیم که خود شارع در آن فرع هم، در آن موضوعی که در فرع هم هست خود شارع نظیر آن حکم موجود در اصل را دارد. پس تنقیح مناط در حقیقت یک وسیله است، یک ابزار است برای این که بفهمیم شارع که این قانون را در اصل جعل فرموده همان شارع خودش برای آن فرع هم و آن موضوع آخر هم نظیر آن حکم و موضوع در اصل را جعل فرموده. به خاطر آن مناطی که در آن جا در نظر شارع... چون ممکن است اصلاً ما حالا فرض کنید نفهمیم که آن مناط حسن هم دارد یا ندارد. آن‌ها را نفهمیم ولی وقتی به خاطر آن مناط آن جا آن حکم را کرده و فرض این است که مانع و مزاحم اقوایی هم ندارد خب معنا ندارد که همان حکم را در این فرع هم نکرده باشد اما در استحسان شما می‌بینید که این نیست، در استحسان حکم شارع وجود دارد طبق یک تعریفش، دست از آن برمی‌دارد لمصلحة الناس و یک حکم دیگری خودش کأن جعل می‌کند. و یا این که یک دلیلی همین جور در ذهنش منقدح می‌شود که خوب یک چنین دستوری بدهیم، چنین حکمی بکنیم که البته وقتی از او سؤال می‌کنیم چرا این را می‌گویی؟ می‌گوید حس ششام مثلاً، این را می‌فهم نمی‌توانم برای شما توضیح بدهم، می‌فهمم این جوری است. و چون در استحسان این چنینی است و به یک پایه شرعی و یک امر شرعی بازگشت نمی‌کند علمای خاصه و امامیه استحسان را نپذیرفتند بلکه غیر از حنفیه و حنابله هم از مذاهب عامه آن‌ها هم باطل دانستند و نپذیرفتند و این اختصاص به حنابله و حنفیه دارد.

می‌فرمایند: «قد عرفت فی ما مضی تنقیح المناط» تنقیح مناط را در گذشته تعریفش را شناختید «و أما الإستحسان ففی اللغة عدّ الشیء حسناً» در لغت به معنای شمردن چیزی است نیکو و حسن، «و ذکر له فی الإصطلاح تعاریف عدیده» تعاریف بی‌شماری ذکر شده و تعاریف فراوانی ذکر شده «اصحها بملاحظة استعماله فی کلماتهم أن یقال» اصح آن تعاریف به ملاحظه استعمال این واژه استحسان در کلمات علمای عامه این است که گفته شود «إنّه دلیل ینقدح فی نفس المجتهد» استحسان دلیلی است که بروز و ظهور پیدا می‌کند در نفس مجتهد که «تأثر عبارته عنه» که عبارت مجتهد ناتوان است از بیان آن، قد نمی‌دهد برای بیان آن. این یا این جور تعریف بشود «أو العدول من حکم الدلیل الی العادة» عدول بشود از حکم دلیل به سوی عادت که بین مردم رایج است «لمصلحة الناس» به خاطر در نظر گرفتن مصلحت مردم که البته این غیر از آن حرج و ضرر و این‌هایی است که به واسطه آن ما دست از

اطلاقات ادله مثلاً برمی داریم چون خود شارع فرموده مثلاً «لا ضرر و لا حرج» حالا چرا اصح آن تعاریف به ملاحظه استعمالش در کلماتشان این است که این جور تعریف بشود استحسان به شکل اول یا به شکل دوم «حیث إن الظاهر أن من قال بحجیته» چون ظاهر این است که کسانی که قائل به حجیت استحسان هستند «و هم الحنفیه و الحنابله» که آن‌ها عبارتند از حنفیه و حنابله «ارادوا منه» ظاهر این است که وقتی به کلماتشان مراجعه می‌شود و به استدلال‌اتشان و اطلاقاتشان مراجعه می‌شود «ارادوا منه» اراده کرده‌اند آن‌ها از استحسان «اثباته الحكم» اثبات حکم موضوعات را «بمجرد كونه مستحسناً عند المجتهدين» به مجرد بودن آن حکم مستحسن و نیکو شمرده نزد مجتهدين «من غير دليل من قبل الشارع» بدون این که دلیلی از قبل شارع وجود داشته باشد. بلکه گاهی طبق تعریف دوم دلیل بر خلافش وجود دارد و لذا و به خاطر همین که دلیلی از شارع وجود ندارد و فقط مستند به یک استحسان نزد مجتهدين هست «أنكره غيرهم» این استحسان را به عنوان یک دلیل انکار کردند غیر از حنابله و حنفیه، هم از خاصه و هم از عامه «من الخاصة و العامة، و هذا مناسب لأحد التعرفين» و هذا؛ این اثبات حکم به مجرد بودنش مستحسن نزد مجتهد، این مناسب با یکی از دو تعریف است که یا دست از شرع برمی‌دارد و چون خودش یک منفعت پیش ناس می‌بیند این حکم را می‌کند و یا این که به خاطر این که در نفسش یک چیزی را حسن دیده ولو این که نمی‌تواند آن را توضیح بدهد می‌آید یک حکمی را می‌کند. از این جهت گفتیم اصح آن تعریف به ملاحظه کلمات خودشان این دو تا است.

خب روشن است که فرق بین استحسان و این معنایی که گفتیم و تنقیح مناط روشن شد همان جور که توضیح دادیم. «و أما الإستصلاح و قد يعبر عنه بالمصالح المرسله» خب عنوان دیگری که به آن استناد می‌شود در فقه عامه عبارت است از استصلاح با صاد، و مصالح مرسله هم به آن گفته می‌شود. فرق بین تنقیح مناط و استصلاح چیه؟ خب باید توجه ابتدائاً بکنیم به معنای استصلاح و مصالح مرسله تا ببینیم فرق چیست. می‌فرماید «فهو» استصلاح که «قد يعبر عنه بالمصالح المرسله فهو عندهم الإفتاء وفق ما يقتضيه جلب المنفعة أو دفع المفسدة إذا لم يكن ثمة نص خاص أو اجماع ينفيه أو يثبت» این است که فتوا بدهیم طبق آن چه که جلب منفعت یا دفع مفسده آن را اقتضاء می‌کند. البته به شرط این که در آن جا یک نص خاصی از شارع نباشد یا اجماعی که نفی کند آن افتاء را و آن حکم را، یا اثبات کند آن را نباشد. در جایی که كأن منطقة الفراغی است که اصلاً شارع چیزی ندارد، یک اجماعی از فقهاء در آن جا وجود ندارد که نفی کند یا اثبات کند. از طرف شارع هم نصی وجود ندارد حالا این جا برای جلب یک منفعت یا

دفع یک مفسده مجتهد بيايد فتوايي بدهد، به این گفته می‌شود استصلاح یا به آن گفته می‌شود مصالح مرسله. چرا به آن مصلحت گفته می‌شود؟ «فهی مصلحة» این منفعت یا این فتوا... «فهی» آن فتوا. این فتوا مصلحت است «لأنها تجلب نفعاً و تدفع ضرراً» چون یک منفعتی را جلب می‌کند برای مردم یا یک ضرری را از آن‌ها دفع می‌کند از این جهت به آن گفته می‌شود مصالح یعنی چون منجر به مصلحت... این فتوا چون منجر به منفعت برای مردم یا دفع مضرت برای مردم می‌شود به لحاظ عاقبتش و نتیجه‌اش، اسم خود آن فتوا را می‌گذارند مصالح. و چون گفتیم شرطش این است که نص خاصی از شارع نباشد، اجماعی که مثبت یا نافی آن باشد نباشد به آن گفته می‌شود مرسله یعنی رها از این چیزها است «و هی مرسله لأنها» به خاطر آن فتوا «مطلقة عن اعتبار الشارع أو الغائه» از اعتبار شارع یا الغاء شارع که نفی فرموده باشد یا اعتبار کرده باشد و اثبات کرده باشد هم آزاد است. خب پس فرق استصلاح و مصالح مرسله با استحسان هم این جا روشن شد که در باب استحسان گاهی اصلاً از شارع چیزی وجود دارد اما به خاطر مصلحت ناس، عدول از آن می‌شود. این جا اصلاً شرطش این است که وجود نداشته باشد از شارع، چیزی وجود نداشته باشد. دو؛ این که آن جا یک دلیلی است که منقح در ذهن شخص بشود که این حسن است و نمی‌تواند آن را توضیح بدهد طبق آن تعریف دیگر اما این جا اصلاً منفعت مشخصی را یا مفسده مشخصی در بین هست و می‌گوید من این را؟؟ کردم برای جلب آن منفعت مشخص معلوم یا دفع آن مضرت معلوم و مشخص.

خب حالا که معنای استصلاح روشن شد فرق آن با تنقیح مناط هم روشن شد که اصلاً تنقیح مناط همان طور که گفتیم راهی است که به واسطه آن کشف می‌کنیم که شارع خودش قانون دیگری را جعل کرده، نظیر همان قانونی که در اصل جعل کرده اما در این جا چیزی را کشف نمی‌کنیم که شارع انجام داده «و علی هذا الضوء يتضح افتراق کل منهما» هر یک از این استحسان و استصلاح «عن تنقیح المناط» فرق این‌ها روشن شد با تنقیح مناط «من دون الحاجة الی مزید بیان» دیگه بیان اضافه و زائدی را لازم نداریم، خود توجه به تعریف‌های تنقیح مناط و تعریف استحسان و تعریف مصالح مرسله فرقی را برای ما تبیین می‌کند و روشن می‌کند. خب این هم روشن شد. «و أما المقارنة بينه» بین تنقیح مناط «و بین القیاس» که آخرین امر بود. این چون نیاز دارد به این که ما قیاس را خوب بشناسیم، تعریف آن را بدانیم چیست و بعد مقارنه کنیم، فلذا است که این را حواله می‌دهند به آن جا «و أما المقارنة

بینه» بین تنقیح مناط «و بین القیاس فسوف تتضح مما نذکره فی مبحث القیاس إن شاء الله» و صلی الله علی محمد و آله الطاهریں.

جلسه ۴۳

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالی علی سیدنا و نبینا ابوالقاسم محمد و علی آله الطیبین الطاهریں المعصومین لاسیما بقیة الله فی الارضین ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین.

«المطلب الرابع حجیة تنقیح المناط و تحدید دائرتها»

مطلب چهارمی که در بحث تنقیح مناط مطرح می فرماید راجع به اصل حجیت تنقیح مناط است یعنی آیا اصلاً تنقیح مناط حجت هست ولو به نحو موجب جزئیة یا اصلاً حجیتی ندارد، و بر فرضی که حجیت داشت حالا تحدید می شود دائره آن حجیت یعنی مشخص باید کرد که در چه شرایطی و با چه خصوصیات حجیت خواهد بود.

می فرماید که تنقیح مناط یک وقت هست که قطعی یا اطمینانی است یعنی کشف علت در ناحیه اصل به طور قطع برای انسان کشف می شود و یا این که اگر به طور قطع کشف نشد به طور اطمینان کشف می شود. در این موارد می فرماید که خب حجت است و معتبر است به خاطر این که قطع حجت است و اطمینان هم همان طور که سابقاً گفته شد حجت است شرعاً به حسب فرمایش علماء؛ اما در جایی که این کشف علت به طور قطع یا اطمینان برای انسان حاصل نشده باشد بلکه ظن به علت و گمان به آن پیدا شده باشد، گمانی که در سرحد اطمینان نباشد، در این موارد خب این حجت نیست و نمی توان با اتکاء به یک چنین کشف علتی و تنقیح مناطی تعدی کرد به فرع و موارد دیگری که این علت در آن موارد دیگر حالا قطعاً یا اطمیناناً یا به ظن مثلاً موجود است. چون ما دلیلی بر حجیت این ظن نداریم بلکه دلیل بر خلافش داریم چون ظن به علت و تعدی در این صورت این در حقیقت همان قیاسی است که منهی عنه است در شریعت مقدسه. ان شاء الله بعداً خواهد آمد که یکی از معانی که برای قیاس شده این است که ما براساس ظن به علت در یک اصلی بخواهیم تعدی کنیم به موارد دیگری که حالا قطع داریم این علت مظنونه در آن جا موجود است یا اطمینان داریم یا مظنه داریم. اصلاً آن قیاس بنابر بعض انظار که منهی عنه واقع شده است