

Journal of Islamic Law Research

پژوهش‌نامه حقوق اسلامی

A New Perspective on the Application of Explicit Islamic
Legal Reasoning in Contemporary Islamic Legislative
Systems

Authors: Mohammad Hosein Auseem | Mahdi Mohammad Zadeh

Stable URL: <https://doi.org/10.30497/law.2025.248423.3792>

نگرشی نو بر کاربرد تعلیلات منصوص شرعی در امر قانون‌گذاری

نویسندگان: محمدحسین آسیم | مهدی محمدزاده

پیوند دائمی: <https://doi.org/10.30497/law.2025.248423.3792>

Copyright 2026 The Author(s).

Published by *Imam Sadiq University*, Tehran, Iran.

This work is fully Open Access under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license, allowing non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and not modified. *Islamic Law Research* strictly follows the ethical guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE), which all readers, authors, reviewers, and editors are expected to observe and uphold.



A New Perspective on the Application of Explicit Islamic Legal Reasoning in Contemporary Islamic Legislative Systems

Mohammad Hosein Auseem • LLM in Private Law, Faculty of Islamic Studies and Law, Imam
Sadiq University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) mh.asim@isu.ac.ir

Mahdi Mohammad Zadeh • Assistants Professor, Department of Private Law, Faculty of
Islamic Studies and Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
mohammadzadeh.isu.law@gmail.com

Abstract

Context & Objective: The dynamic nature of legal systems within Islamic societies demands a deeper engagement with the foundational principles of Islamic jurisprudence, particularly in contexts where temporal and spatial exigencies challenge rigid applications of traditional rulings. This article explores the scope and implications of utilizing explicit Islamic legal reasoning (*ta'līlāt manṣūṣ*) – the textual rationales embedded in Islamic legal sources – to revitalize and adapt contemporary Islamic legal systems. The primary aim is to assess whether such textual reasons can serve not only to reinforce the authenticity of legal rulings but also to elevate the substantive objectives (*maqāṣid*) of Islamic law above the literal enforcement of its external forms. The study's central research question asks: to what extent can the explicit rationales within Islamic legal texts be employed to promote jurisprudential dynamism and policy orientation, while safeguarding against interpretative deviations that compromise the integrity of the Sharia?

Method & Approach: The research adopts a doctrinal methodology, grounded in analytical jurisprudence and the interpretive traditions of Islamic law. Through reasoned argumentation and interpretive scrutiny, the study engages in a critical textual analysis of jurisprudential sources, incorporating scriptural evidence alongside rational inquiry and behavioral precedents drawn from the conduct of the wise (*'uqalā*). The methodological approach aims to clarify the epistemic status of textual rationales in Islamic legal discourse and evaluate their normative role in shaping legislative principles and policy frameworks.



Findings: The analysis reveals two significant conclusions. First, the textual rationales related to harms and benefits (*mafsada and maṣlaḥa*) cited by the Islamic Lawgiver typically reflect partial wisdom (*hikma*) rather than constituting a complete and binding legal cause (*'illa tāmma*) for the associated rulings. These rationales only attain decisive legal authority when accompanied by clear and unequivocal textual or contextual indicators that necessitate such interpretation—mere suggestive evidence is insufficient. Second, the structured use of explicit legal reasoning allows for the extrapolation of the overarching aims and philosophical foundations of the Islamic legal system. Consequently, such reasoning serves as a conduit for aligning legal policies with the higher objectives of Islamic law, provided this alignment respects the doctrinal boundaries of Sharia and does not conflict with the principle of incomplete causality described in the first finding.

Conclusion: This study advocates for a jurisprudential framework in which the explicit reasons embedded in Islamic legal texts are judiciously utilized to guide legal policy and institutional reform, ensuring both fidelity to the scriptural tradition and responsiveness to societal evolution. By distinguishing between partial wisdom and complete legal causality, the research safeguards against arbitrary interpretations while promoting the integration of the Lawgiver's objectives into contemporary legal frameworks. Ultimately, the article underscores the necessity of a principled and intellectually rigorous engagement with Islamic legal reasoning to enhance the relevance, coherence, and legitimacy of modern Islamic legal systems.

Keywords: Legal Cause, Wisdom of Rulings, Explicit Legal Reasoning, Outward Form of Religion, *Maqāṣid al-Sharī'a*.

پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نگرشی نو بر کاربرد تعلیلات منصوص شرعی در امر قانون‌گذاری

محمدحسین آسیم • دانش‌آموخته کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، دانشکده معارف اسلامی و حقوق، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
mh.asim@isu.ac.ir
مهدی محمدزاده • استادیار، گروه حقوق خصوصی، دانشکده معارف اسلامی و حقوق، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران.
mohammadzadeh.isu.law@gmail.com

چکیده

تا چه حد می‌توان از چرایی‌ها و علت‌هایی که در ادله احکام ذکر شده، جهت پویایی بیش‌تر فقه - و به تبع آن، حقوق کنونی - از جهت انطباق با اقتضائات زمان و مکان، و در راستای توجه به اهداف اسلام، و بسنده نکردن به اجرای ظواهر دین استفاده نمود؟ پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی بدین مسأله پرداخته است. هدف این پژوهش، جلوگیری از ورود تفاسیر ذوقی انحرافی از ادله شرعی به نظام حقوقی، در عین تلاش برای تقویت مبانی عدم کفایت التزام نظام حقوقی به ظواهر شریعت، بدون توجه به نتایج مورد انتظار دین از حقوق و جامعه است. در نوشتار پیش‌رو، با به‌کارگیری استدلال‌ات عقلی و تدقیق در رفتار عقلا و بررسی گسترده متون فقهی و اصولی و استناد به نصوص دینی، دو نتیجه حاصل آمده است: اول آنکه، بنای شارع در چرایی و تعلیلی که ناظر به مفاسد و مصالح حکمی اظهار کرده، بیان علت ناقصه و یا حکمت بوده و نه علت تامه. اثبات خلاف این نکته، تنها با تصریح شارع و یا با قرائنی نزدیک به تصریح - که عدم استنباط این اراده، به اموری نظیر عبث بودن قرائن بیانجامد - ممکن است، نه با صرف وجود قرائن. دوم، ادله معلل شرعی، نوعاً می‌توانند بیان‌گر اهداف کلی شارع و فلسفه‌های وجودی نظام اسلامی باشند؛ بنابراین لازم است به‌شکل ثمربخشی، این اهداف به عنوان بخشی از سیاست‌های کلی نظام حقوقی، بدون خدشه به قواعد ساختاری نظام حقوقی و نیز بدون تعارض با نتیجه اول، پیاده‌سازی شوند.

واژگان کلیدی: علت حکم، حکمت حکم، تعلیل منصوص، ظاهر دین، مقاصد شریعت.



مقدمه

از مهم‌ترین موضوعاتی که در فقه و حقوق اسلامی معاصر مطرح شده، مقاصد شریعت و اقتضائات زمان و مکان است. در این میان، این مسئله اهمیت ویژه‌ای دارد که تعلیلات منصوص - علل و چرایی‌هایی که در ادله روایی یا قرآنی احکام بیان شده‌اند - تا چه اندازه برای پویایی فقه و حقوق کاربرد دارند؟ به عبارتی، با استفاده از این تعلیل‌ها تا چه حد می‌توان در جهت انطباق احکام فقهی و قوانین با اقتضائات زمان و مکان کوشش کرد؟ آیا این تعلیلات می‌توانند فقه و حقوق را به سمت پیاده‌سازی اهداف و مقاصد اسلام و عدم اکتفا به عمل به ظواهر دین رهنمون سازند؟ در این پژوهش به دنبال پاسخ به این مسئله هستیم. دقت شود که در ادله روایی و قرآنی، اصطلاح «حکمت حکم» به معنا و کاربردی که در لسان فقها سابقه داشته، به کار نرفته و برای هر دو اصطلاح «علت» و «حکمت»، از واژه علت و مشتقات آن یا از حروف اضافه مشترکی (مانند «ل») استفاده شده است. بنابراین، تعلیلات منصوص که در این پژوهش بررسی می‌شوند، ناظر به هر دوی این اصطلاحات خواهد بود. هدف این پژوهش، یافتن راهی میانه است که نه به افراط در توجه به مقاصد دین و ورود تفاسیر انحرافی از ادله شرعی به نظام حقوقی منجر شود و نه به تفریط و بسنده کردن به پابندی به ظواهر اسلامی در قوانین بدون توجه به نتایج مورد انتظار دین از حقوق و جامعه.

پژوهش حاضر، ابتدا مخاطبانش را با مفاهیم حکمت و علت حکم و نظر مشهور در زمینه نقش این دو در احکام شرعی آشنا می‌کند. پس از آن، به تبیین دیدگاه مختار این تحقیق و بیان استدلال‌های ناظر به آن و اقوال مؤید از فقها و اصولیون می‌پردازد. در پایان، به اهم اشکالاتی که به این دیدگاه وارد شده است، پاسخ داده می‌شود.

فرضیه ابتدایی این است که موارد عملی امکان استفاده از حجیت قیاس منصوص العلة بسیار محدودتر از تلقی اصولی رایج کنونی بوده و بنای شارع، در مواردی که تعلیلی به کار برده حاکی از مصلحت یا مفسده‌ای مترتب بر حکم، بیان علت ناقصه یا حکمت حکم بوده است نه علت اصطلاحی. اثبات خلاف این بنا، توسط خود شارع و تنها با تصریح یا آوردن قرائنی نزدیک به تصریح - به نحوی که عدم افاده علت مصطلح، به امور نامعقولی مانند عبث بودن قرائن منجر شود - امکان‌پذیر است و صرف وجود قرائن نمی‌تواند مستمسکی برای استنباط علت مصطلح از تعلیل منصوص و ترتب آثاری نظیر تعمیم حکم بر اساس تعلیل شود. با وجود این، تعلیلات منصوص

اهداف و مقاصد کلی از شارع را می‌توانند ارائه دهند که این اهداف باید به‌عنوان فلسفه‌های وجودی و سیاست‌های کلی برای نظام حقوقی، پیاده‌سازی حداکثری آن‌ها به‌موجب قوانین و مقررات مختلف پیش‌بینی شود و پیگیری این اهداف نیز علاوه بر ظواهر شریعت، از شروط اسلامی بودن یک نظام حقوقی تلقی می‌شود.

پیشینه پژوهش: به دلیل جایگاه بحث اصولی قیاس در تمایز فقه شیعه از اهل سنت، از سالیان نخست تدوین کتاب‌های اصول فقه شیعه، به مناسبت بحث از «قیاس منصوص‌العله»، موضوع تعلیلات منصوص مورد تحلیل نویسندگان این کتب قرار گرفت که به نظر می‌رسد نخستین بار «سیدمرتضی» به شکلی ویژه بدین موضوع پرداخت. وی امکان‌سنجی استفاده از تعلیل منصوص برای تعمیم و تسری حکم را مورد بررسی قرار داد (سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ج ۲، صص. ۶۸۴-۶۸۵). پس از او هم تقریباً در تمام کتب اصولی مهم، تعلیلات منصوص در جهت تعمیم حکم معلل و نیز تخصیص آن بررسی شده‌اند.

در راستای بررسی تعمیم و تخصیص بر اساس تعلیلات منصوص مقالاتی هم نگاشته شده است که برای مثال می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «بررسی مفهوم تعلیل» اثر ابراهیمی (۱۳۹۴) اشاره کرد. در این مقاله ضمن پرداختن به مسئله تخصیص به‌وسیله علت منصوص و ارائه نظری مختار - که طبق آن، دامنه تخصیص بسیار محدود دانسته شده - به مسئله تعمیم به‌وسیله علت منصوص و بررسی نظرات اصولیان در این زمینه نیز پرداخته شده است.

به مقاله «چیستی تعلیل و تعیین کاربری‌های آن در فهم روایت فقهی» نوشته سلمان‌زاده (۱۴۰۲) نیز باید اشاره شود. نویسنده مزبور، کاربردهای مهم تعلیلات منصوص را جهت فهم روایات فقهی از لابه‌لای عبارات فقها و محدثان احصا کرده است. در این احصا، مهم‌ترین کاربردهای تعلیلات منصوص عبارت‌اند از تعمیم، تشخیص حکم، تشخیص مواضع تقیه، ترجیح معنای مرجوح و مجمل.

از حیث نتیجه نیز مهم‌ترین وجه ممیز پژوهش حاضر با اکثر پژوهش‌های سابق، بیان کاربرد تعلیلات منصوص - فارغ از بررسی این نکته که افاده علت حکم می‌کنند یا حکمت - در استنباط سیاستی کلی برای نظام حقوقی است بدون آنکه با تعمیم حکم دلیل معلل، به ساختارشکنی فقهی روی آورده شود. این نکته با آنکه بسیار واضح بوده، به دلیل تمرکز علما بر مسئله تعمیم حکم بر

اساس تعلیل و حجیت قیاس منصوص‌العله، در کتب فقهی و اصولی مغفول مانده است. تلاش علی‌اکبریان (۱۳۹۶)، نویسنده مقاله «بررسی چگونگی و چهارچوب رعایت حکمت‌های احکام در قوانین مبتنی بر آن احکام» را نیز باید با پژوهش حاضر متفاوت دانست؛ زیرا اولاً، همان‌گونه که از عنوان مقاله او پیداست، وی به کاربرد و تأثیر حکمت هر حکم نسبت به قوانین مبتنی بر آن حکم نظر داشته است. به باور وی، در مقام اجرا و امتثال، تنها دو حالت وجود دارد: یا حکم، حکمت خود را تأمین می‌کند یا آن را تأمین نمی‌کند. چنان‌که از مقاله مزبور پیداست، وی فقط به دنبال حل چالش نسبت به حالت دوم است. طبق ادعای او، حکمت هر حکم در عرض خود حکم بوده است و چنانچه در برخی فروض، نتوان با اجرای حکم به حکمت آن دست یافت، مسئله تراحم پیش می‌آید که مانند موارد تراحم دیگر، باید اهم را اجرا و مهم را وانهاد؛ یعنی در برخی شرایط، ممکن است لازم باشد قانون به‌نحوی وضع شود که حکمی از دین، به دلیل اینکه نمی‌تواند حکمت خود را برآورد، تعطیل و در عوض، حکمت آن مورد تأکید قانون‌گذار قرار گیرد. این امر برخلاف رویکرد پژوهش حاضر است که اساساً به دنبال هم‌عرض‌پنداری حکمت‌های احکام با احکام در مقام قانون‌گذاری نیست تا بحث به وادی تراحم کشیده شود. ثانیاً، نویسنده مقاله مشارالیه‌ها، امری را که از تعلیلات منصوص به دست نیامده است و صرفاً ظن و اماره‌ای بر حکمت بودن آن برای حکمی از احکام باشد نیز حکمت آن حکم و در عرض حکم مزبور در مقام تقنین دانسته است که می‌تواند در مقام تراحم حتی موجب تعطیلی آن حکم شود؛ چیزی که در عمل، به همان چیزی که نویسنده خود را از آن تبرئه می‌کرد - یعنی فرو رفتن در وادی فقه‌المقاصد - می‌انجامد؛ برخلاف پژوهش حاضر که تنها به تعلیلات منصوص پرداخته است و هدف آن - که در بالا اشاره شد - و استدلال‌های آن نیز به‌نحوی است که ذهن مخاطب را در نقطه‌ای دور از فقه‌المقاصد نگه می‌دارد.

علاوه‌براین، پاره‌ای از تدقیقات پژوهش حاضر (مانند بررسی تأیید مفاد تعلیل در ادله مستقل) و نیز برخی توجهات به برداشت‌های عرفی از عبارات معلل متکلمان در شرایط خاص، از نکته‌هایی هستند که در تحقیقات گذشته به چشم نمی‌خورد.

روش پژوهش: در این پژوهش با روش تحلیلی و تفسیری و بهره‌بردن از استدلال‌های عقلی، به‌صورت کتابخانه‌ای و با تتبع در نظرات و استدلال‌های فقها و اصولیون و نیز نصوص دینی (آیات و روایات)، به حل مسئله پرداخته شده است.

۱. آشنایی با علت احکام

در احصایی استقرایی، علل به «مادی»، «صوری»، «فاعلی» و «غایی» تقسیم شده‌اند. دو علت نخست، ویژه معلول‌های مادی هستند. علت فاعلی نیز آن است که معلول از آن پدید می‌آید. علت غایی هم انگیزه و هدف فاعل برای انجام کار است (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص. ۲۰). به عقیده حسین بستان، علل احکام چیزی جز اغراضی که خداوند به‌وسیله وضع احکام، تحقق آن‌ها را اراده کرده است، نیست (بستان (نجفی)، ۱۳۹۰، ص. ۶۴). به بیان ایازی، اصطلاح علت سه کاربرد مختلف دارد. الف. اگر در نتیجه انجام کاری، سود یا زیانی حاصل شود، آن کار، علت آن سود و زیان است. برای مثال، گفته‌اند زنا علت اختلاط انساب است. قتل علت نابودی انسان‌ها و بیع علت مبادله است. ب. مصلحتی که تشریع حکمی دارد. برای مثال، می‌توان علت حرام شدن زنا را منع از اختلاط انساب و علت حرام بودن قتل را جلوگیری از نابودی انسان‌ها دانست. ج. وصفی از موضوع حکم که مطابق ظاهر نص شرعی، تشریع حکم برای آن باشد مانند اینکه گفته شود اسکار علت تحریم خمر است. به عقیده این نویسنده، فقها تنها قسم سوم را علت به معنای خاص گفته‌اند (ایازی، ۱۳۸۶، صص. ۳۴-۳۵).

به همان نحو که علل غایی به «علل غایی انحصاری» - حالتی که فاعل از انجام فعل، فقط یک هدف دارد - و «علل غایی غیرانحصاری» - حالتی که انجام فعل توسط فاعل برای یکی از چند هدف به شکل علی‌البدل باشد - تقسیم شده است، علل شرعی را هم می‌توان به «علل انحصاری» و «علل غیرانحصاری» تقسیم کرد. همچنین، می‌توان از اصطلاحات «شرط کافی» - که هنگامی به کار می‌رود که یک هدف به‌تنهایی بتواند باعث انجام فعل از فاعل شود - و «شرط لازم» - که [اگر آن شرط لازم، شرط کافی هم نباشد] زمانی استفاده می‌شود که یک هدف تنها با ضمیمه هدف یا اهدافی دیگر بتواند باعث صدور فعل از فاعل باشد - در بحث علل شرعی استفاده کرد (بستان (نجفی)، ۱۳۹۰، ص. ۶۵). به علتی که «شرط کافی» باشد، «علت تامه» گفته می‌شود. «شرط لازم» نیز «علت انحصاری» محسوب می‌شود (بستان (نجفی)، ۱۳۹۰، ص. ۶۹).

۲. آشنایی با حکمت حکم

«حکمت حکم» مترادف «فلسفه حکم» - که در میان معاصران رواج دارد - است (علی‌اکبریان، ۱۳۹۵، ص. ۳۴). در ادبیات فقهی، گاه اصطلاح «حکمت تشریع» را به جای حکمت حکم به کار

می‌برند (اراکي، ۱۳۷۷، ص. ۵۰۰؛ بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص. ۱۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۵۰۹؛ علی‌اکبریان، ۱۳۹۶، ص. ۹۸). عبدالمنعم بیان داشته که در اصطلاح، حکمت مصلحتی است که شارع با وضع یک حکم، تحقق یا تکمیلش را خواسته و نیز آن مفسده‌ای است که شارع با تشریع حکم، دفع یا کاهش آن را اراده کرده است. به باور او، حکمت، هدف از وضع حکم است ولی علت، آن چیزی است که آشکارا و به شکلی ضابطه‌مند، حکم، وجوداً و عدماً، بدان پیوند خورده و با این پیوند است که حکمت حکم تحقق می‌یابد^۱ (عبدالمنعم، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص. ۵۸۴). حکمت، علت تامه حکم نیست؛ یعنی ممکن است درباره حکمی، به‌رغم وجود حکمت، آن حکم جاری نباشد و برعکس، ممکن است در جایی، آن حکم موجود بوده، ولی حکمت مزبور وجود نداشته باشد. برای مثال، گفته شده است حکمت قصر نماز مسافر، سختی و خستگی سفر است، اما اگر در غیر از سفر، مشقت بر انسان وارد شد، نمی‌توان آن را مستمسکی برای شکسته خواندن نماز قرار داد و برعکس، اگر سفری برای انسان، آسان و بی‌خستگی بود، همچنان نماز شکسته است (ایازی، ۱۳۸۶، صص. ۳۷-۳۸). حکمت نسبت به حکم، بیشتر جنبه ثبوتی دارد تا اثباتی و نسبت موارد وجود حکمت و مواردی که حکم موجود است، همیشه تساوی نیست (علی‌اکبریان، ۱۳۹۵، صص. ۳۵-۳۶). نسبت حکمت و علت عموم من وجه است (بستان (نجفی)، ۱۳۹۰، ص. ۷۰).

۳. قول مشهور در نقش علت و حکمت در استنباط احکام

گفته شده که قول مشهور این است که «علت» دقیقاً خود موضوع حکم است برخلاف «حکمت» که نه حکم را تعمیم می‌دهد و نه آن را تخصیص می‌زند. حکم دائر مدار حکمت نیست و حکمت فاقد وصف جامعیت (اطراد) و مانعیت است (علی‌اکبریان، ۱۳۹۵، صص. ۴۳-۴۶ و ۱۷۹). برخی فقها به‌صراحت این اوصاف سلبی را برای حکمت و متضاد آن‌ها را برای علت تبیین کرده‌اند (الموسوی خمینی (امام)، ۱۳۹۲، ج ۴، صص. ۸۷-۸۸؛ غروی اصفهانی (کمپانی)، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص. ۱۶۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص. ۱۹۷).

۱. «فی اصطلاح الأصولیین: هی المصلحة التي قصد الشارع من تشريع الحكم تحقيقها أو تكميلها أو المفسدة التي قصد الشارع بتشريع الحكم دفعها أو تقليلها والفرق بين حکمة الحكم و علته: أن حکمة الحكم: هی الباعث علی تشريعه و الغاية المقصودة منه. أما علته الحكم: فهي الأمر الظاهر المنضبط الذي بنى الشارع الحكم عليه و ربطه به وجوداً و عدماً لأن من شأن بنائه عليه و ربطه به أن يتحقق حکمة تشريع الحكم».

۴. نظر مختار پیرامون ادله معلل

۱.۴. تعلیل منصوص مفید مصلحت یا مفسده

در اکثر موارد، علت‌های مذکور در ادله احکام، به مصلحت یا مفسده‌ای مترتب بر حکم اشاره دارند. در این بخش، به دیدگاه مختار نسبت به این قبیل تعلیلات پرداخته می‌شود.

۱.۱.۴. امکان سنجی تعمیم و تخصیص بر اساس تعلیل

برای بررسی این موضوع، باید دو حالت را جداگانه بررسی کرد. حالتی که علتی که در یکی از ادله بیان شده است، در دلیلی دیگر، به شکل مستقیم و غیرتعلیلی تأیید شده باشد و حالتی که چنین تأییدی موجود نباشد. در ادامه، ابتدا به حالت دوم پرداخته می‌شود.

الف. حالت فقدان ادله مؤید تعلیل منصوص

در ابتدا لازم است به مثالی اشاره شود؛ نماز و روزه هر دو جزو عبادات هستند و حتی از برخی روایات برمی‌آید که نماز از روزه مهم‌تر است. باین حال، در روایات، مثال شایعی که در رد مکتب قیاس ابوحنیفه عنوان شده، این است که زن، روزه‌های ایام عادت را باید قضا کند، ولی قضای نمازهای آن ایام را به جا نمی‌آورد (ابن حیون (قاضی النعمان المصری)، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص. ۹۱؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۵۷، حدیث ۱۵). از دو حدیث برداشت می‌شود که این تفاوت در حکم، بدین سبب است که نماز در هر شبانه‌روز، پنج بار است و این امر در هر روز هر ماه نیز تکرار می‌شود. قضای این تعداد نماز هم موجب به دشواری افتادن زن می‌شود و هم او را از وظایف زناشویی بازمی‌دارد برخلاف به جا آوردن قضای روزه‌ها که هم از نظر تعداد و هم از نظر کیفیت، این مفاسد را ندارد^۱ (صدوق (شیخ)، بی تا الف، ج ۱، صص. ۲۷۱ و ۲۹۴). مطابق نظرات شبیری

۱. روایت نخست: «[...] فَإِنْ قِيلَ فَلَمْ صَارَتْ تَقْضَى الصَّيَّامَ وَلَا تَقْضَى الصَّلَاةَ قِيلَ لَعَلَّ شَيْئًا فَمِنْهَا أَنَّ الصَّيَّامَ لَا يَمْنَعُهَا مِنْ خِدْمَةِ نَفْسِهَا وَ خِدْمَةِ زَوْجِهَا وَ إِصْلَاحِ بَيْتِهَا وَ الْقِيَامِ بِأُمُورِهَا وَ الْإِسْتِغَالَ بِمَرْمَةِ مَعِيشَتِهَا وَ الصَّلَاةَ تَمْنَعُهَا مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ لِأَنَّ الصَّلَاةَ تَكُونُ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ مَرَارًا فَلَا تَقْوَى عَلَى ذَلِكَ وَ الصَّوْمُ لَيْسَ كَذَلِكَ مِنْهَا أَنَّ الصَّلَاةَ فِيهَا عَنَاءٌ وَ تَعَبٌ وَ إِسْتِغَالُ الْأَرْكَانِ وَ لَيْسَ فِي الصَّوْمِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ تَرْكُ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ وَ لَيْسَ فِيهِ إِسْتِغَالُ الْأَرْكَانِ وَ مِنْهَا أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ وَقْتِ يَجِيءُ إِلَّا وَ يَجِبُ عَلَيْهَا فِيهِ صَلَاةٌ جَدِيدَةٌ فِي يَوْمِهَا وَ لَيْلَتِهَا وَ لَيْسَ الصَّوْمُ كَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَيْسَ كُلَّمَا حَدَّثَ عَلَيْهَا يَوْمٌ وَ جَبَّ عَلَيْهَا الصَّوْمُ وَ كُلَّمَا حَدَّثَ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَ جَبَّتْ عَلَيْهَا الصَّلَاةُ [...]». روایت دوم: «[...] عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا بَالُ الْحَائِضِ

زنجانی، روایت نخست را می‌توان صحیح دانست (شبیری زنجانی، بی‌تا الف، ج ۸، ص. ۲۵۵۴؛ شبیری زنجانی، بی‌تا ب، ج ۲، ص. ۷۹۰). از عبارات «بانو مجتهد» نیز تأیید ضمنی معتبر بودن دومین حدیث استنباط می‌شود (صفاتی (بانو مجتهد)، ۱۳۸۴، صص. ۳۳۸-۳۳۹).

در دیدگاه مختار، همان‌گونه که در قضای نماز و روزه حائض دیده می‌شود، ممکن است نسبت به دو موضوع مشابه، علت مشابهی وجود داشته باشد. باین‌حال، به دلیل اینکه نسبت به یکی از دو موضوع، مصالح بالاتری در میان بوده است یا در وادی عمل، مفاسدی در پی باشد، شارع نسبت به یکی از آن دو موضوع، تحقق یا دفع علت مشترک را به‌وسیله امر و نهی تشریعی از مکلف بخواهد و نسبت به موضوع دوم چنین نکند. بنابراین، تعلیل موجود در دلیل حتی اگر در واقعیت امر، علت حکم هم بوده باشد، «تامه» بودن آن قابل اثبات نیست. فرض شود «الف»، دلیلی معلل بوده که متشکل از حکم «ب» با موضوع اصلی «ج» و علت منصوص «د» باشد. «ه» نیز موضوعی خارج از «ج» فرض می‌شود که علت «د» نسبت به آن هم مترتب بوده و از این نظر، با «ج» مشترک است. در این صورت به‌خودی‌خود از «الف» نمی‌توان نتیجه گرفت که در رابطه با «ه» نیز حکم «ب» جاری است؛ زیرا نسبت به «ه»، شاید مصالحی غیر از آنچه ناظر به «ج» بوده است، باید در نظر گرفته شود یا اجرای «ب» نسبت به «ه»، مفاسدی را به همراه داشته که نسبت به «ج» چنین نبوده باشد. در نتیجه، ممکن است در رابطه با «ه»، در نگاه کلی، زیان اجرای «ب» بیشتر از منفعت آن باشد و تعمیم «ب» به «ه» به مصلحت نباشد. براین‌اساس بوده که شارع با اینکه متوجه بوده است که علت منصوص در چند موضوع مشابه وجود دارد، تنها برای برخی از آن‌ها - یعنی موضوع اصلی حکم دلیل معلل - حکم مزبور را مطرح کرده است و اگر نظرش بر عام بودن حکم بود، با کمترین مئونه، امکان صدور دلیلی عام را داشت. همچنین، بدین جهت که مخاطب به سمت تعمیم حکم نرود، حتی در یک دلیل هم حجیت تعلیل منصوص را تأیید نکرد و درعین‌حال، به شکلی محکم او را از قیاس منع کرد و استثنایی را هم نسبت به آن بیان نکرد. برای مثال، به روایتی اشاره می‌شود (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۵۶، حدیث ۹) که می‌توان آن را صحیح دانست؛ زیرا در افراد سلسله سند آن، در وثاقت علی‌بن‌ابراهیم و ابن

تَقْضَى الصَّوْمُ وَلَا تَقْضَى الصَّلَاةُ قَالَ لَأَنَّ الصَّوْمَ إِنَّمَا هُوَ فِي السَّنَةِ شَهْرٌ وَالصَّلَاةُ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَأَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا قَضَاءَ الصَّوْمِ وَلَمْ يُوجِبْ عَلَيْهَا قَضَاءَ الصَّلَاةِ لِذَلِكَ.

ابی‌عمیر بحثی نیست (خوبی، ۱۳۷۲، ج ۱۲، صص. ۲۱۲-۲۱۳؛ خوبی، ۱۳۷۲، ج ۱۵، صص. ۲۹۸-۲۹۹). ابراهیم‌بن‌هاشم و محمدبن‌حکیم هم بنا به نظر شبیری زنجانی ثقه هستند (شبیری زنجانی، بی تا الف، ج ۲۵، صص. ۷۷۸۸ و ۷۷۹۰). به نظر می‌رسد بر اساس این روایت، اگر موضوعی خاص، موضوع اصلی حکمی که در یکی از ادله بیان شده است، نباشد، اجازه داده نمی‌شود که حکم را بدان تعمیم داد و تسری بخشید حتی اگر عرفاً این دو موضوع در حد بالایی با هم موافق و یکسان باشند.

با در نظر گرفتن این امور در کنار هم، می‌توان نتیجه گرفت اینکه شارع از بیان تعلیل منصوص، اراده کرده باشد که در خارج از موضوع اصلی حکم هم به آن عمل شود (اراده داشته است که علت تامه را بیان کند)، به‌خودی‌خود قابلیت اثبات ندارد. بنابراین، چنانچه شارع حکیم چنین قصدی داشته باشد، یا باید به صراحت این امر را اظهار کند - همان‌طور که برای بیان عدم خصوصیت خمر با ادله‌ای عام، همه مسکرات هم حرام اعلام شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶، صص. ۴۱۲-۴۰۷، باب أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) حَرَّمَ كُلَّ مُسْكِرٍ قَلِيلُهُ وَكَثِيرُهُ) - یا قرائنی نزدیک به تصریح بیاورد که خلاف استنباط این اراده، منجر به نامعقول بودن قرائن به عللی نظیر عبث بودن بشود. جهت تقریب به ذهن می‌توان مثالی زد. فرض شود روایاتی که به شکل عام همه مسکرات را حرام اعلام کرده‌اند، وجود نداشتند و روایتی با مضمون «خمر حرام شده؛ چون مسکر است» به دستمان می‌رسید. در این صورت اثبات نمی‌شد که جمیع مسکرات هم حرام‌اند؛ چون می‌توان فرض کرد در مسکرات دیگر، در کنار زیان اسکار، سودها و فوایدی (مثلاً برای سلامتی و تقویت بدن) وجود دارد و کفه منافع بر زیان مستی می‌چربد؛ یعنی این‌گونه که در قرآن درباره خمر آمده است، نباشند: «درباره شراب و قمار از تو سؤال می‌کنند، بگو در آن‌ها گناه و زیان بزرگی است و منافی (از نظر مادی) برای مردم در بردارد، (ولی) گناه آن‌ها از نفعشان بیشتر است [...]»^۱ (بقره، آیه ۲۱۹). به عبارتی، به نظر می‌رسد درنهایت، بتوان از این روایت معلل، مقتضی حرمت خمر و آنچه را که در آیه مشارالیه‌ها به‌عنوان «اثم» برای خمر عنوان شد، برداشت کرد، ولی به موانعی که در مورد حرمت خمر مفقود بوده است - که بر اساس آیه مزبور، این موانع را می‌توان از

۱. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا [...]».

جنس بیشتر بودن منافع بر اثم خمر در نظر گرفت - پرداخته نشده است. این نکته را درباره حکمت و فلسفه حکم هم به طریق اولی می‌توان جاری دانست؛ چنان‌که مطهری در مسئله حجاب ابراز داشته است. در بیان او، یکی از دلایل قائلان به لزوم پوشش صورت در زنان، این است که فتنه‌انگیز بودن عدم پوشش مو و بدن زن، ملاک و فلسفه پوشش آن‌هاست و این ملاک در چهره زن - که مرکز زیبایی‌های اوست - نه تنها وجود دارد، بلکه شدیدتر هم است. وی به این اشکال چنین پاسخ داده است که به‌رغم وجود این فلسفه، ملاک دیگری - یعنی نفی حرج و امکان فعالیت عادی بانوان - ایجاب می‌کند پوشیدن «روی» برای زنان واجب نباشد. او بیان داشته است که در علم اصول، مباحات بر دو قسم‌اند: مباحات لااقتضایی و مباحات اقتضایی. دسته نخست به این دلیل مباح شده‌اند که نه مصلحتی وجود دارد که سبب وجوب آن‌ها اعمال شود و نه مفسده‌ای در میان است که حرمت آن‌ها را لازم داشته باشد، اما در دسته دوم، اباحه به این دلیل است که مباح نبودن آن اعمال، به تحقق مفسده‌ای می‌انجامد. حتی ممکن است عملی (مانند طلاق در برخی فروع) به اندازه یک عمل حرام، مبعوض خداوند باشد، ولی به دلیل ملاک و مصلحتی دیگر که باید در نظر گرفته شود (مانند عدم بنای ازدواج بر اکراه و الزام)، مباح شود. به عبارتی، گاه با آنکه انجام یا ترک یک فعل، مصلحت یا مفسده‌ای با خود دارد، ولی شارع به علت مصلحتی مهم‌تر که مستلزم رخصت بوده، اباحه آن فعل را اعلام داشته است مانند اباحه عدم پوشش صورت در زنان (مطهری، ۱۳۷۲، صص. ۲۰۸-۲۱۲).

نظر برخی از فقهای گذشته را می‌توان تأییدی بر این بخش نظر مختار قلمداد کرد. به نظر سیدمرتضی، علل شرعی تنها از دواعی و انگیزه‌های شارع و مصلحتی که مدنظر داشته است، حاکی هستند. با دانستن این نکته، باید توجه کرد که ممکن است دو چیز در امری مشترک باشند و نسبت به یکی از آن دو، تحقق امری مصلحت و تحقق آن در دومی موجب مفسده باشد. همچنین، انگیزه‌ای واحد در خصوصیات، شرایط، حالات و زمان‌های مختلف، ممکن است به نتایج متفاوتی منجر شود. برای مثال، لازمه اینکه به فقیری از روی احسان کمک شود، این نیست که به فقیر مشابه دیگری نیز به همان علت کمک شود. براین اساس، در ادله شرعی معلل، مستوجبی برای تعمیم حکم وجود ندارد. این عدم تعمیم باعث عبث بودن تعلیل نمی‌شود و موجب آگاهی به

مصلحتی می‌شود که در انجام فعلی معین وجود دارد^۱ (سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ج ۲، صص. ۶۸۴-۶۸۵). شیخ طوسی نیز این دیدگاه و استدلال را مورد قبول و تبیین قرار داده و تصریح کرده است که تعمیم حکم به موجب تعلیل منصوص نیز انجام نمی‌گیرد مگر اینکه دلیلی جداگانه بر جواز و حجیت این تعمیم [مانند دلیلی بر حجیت قیاس] موجود باشد^۲ (طوسی (شیخ)، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص. ۶۵۷ و ۶۷۲-۶۷۳). ابن زهره نیز این دیدگاه را با استدلالی مشابه مورد قبول قرار داده است^۳ (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص. ۳۸۸-۳۸۹). محقق حلی نیز نظری نزدیک با این قسمت از دیدگاه مختار ابراز کرده است. در نظر وی، تنها در صورتی علت منصوص می‌تواند موجب تعمیم حکم شود که قرینه‌ای بر عدم مداخلیت چیزی غیر از علت مذکور در برقراری حکم مورد نظر وجود داشته باشد. وی در خصوص وجود چنین قرینه‌ای، سه دسته مثال ذکر می‌کند. در دسته نخست، روایتی را ذکر می‌کند که در آن از جواز یا عدم جواز فروش مقداری از خرما یا خشک (تمر) در ازای همان مقدار از خرما یا تر (رطب) از امام پرسش شده است. امام برای پاسخ، از سؤال‌کننده می‌پرسد که آیا از مقدار رطب، وقتی که خشک شود، کم می‌شود؟ پس از پاسخ مثبت سؤال‌کننده، این بیع را جایز ندانسته‌اند. در نظر فقیه مزبور، این روایت به نحوی است که از آن برمی‌آید چیزی جز ملاکی که در آن گفته شد، مداخلیتی در حرمت این بیع نداشته است و می‌توان این حکم را به بیع هر موضوع دیگری غیر از تمر و رطب که وضعیت مشابهی در آن‌ها مشاهده

۱. «[...] العلل الشرعیة إنما تنبئ عن الدواعی إلى الفعل، أو عن وجه المصلحة فيه و قد يشترك الشبان في صفة واحدة و تكون في أحدهما داعية إلى فعله، دون الآخر، مع ثبوتها فيه و قد يكون مثل المصلحة مفسدة و قد يدعوا الشيء إلى غيره في حال دون حال و علی وجه دون وجه و قدر منه دون قدر، و هذا باب فی الدواعی معروف و لهذا جاز أن يعطى لوجه الإحسان فقير دون فقير و درهم دون درهم و فی حال دون أخرى و إن كان فيما لم نفعله الوجه الذي لأجله فعلنا بعينه و إذا صحّت هذه الجملة؛ لم يكن فی النصّ على العلة ما يوجب التخطي و القياس و جرى النصّ على العلة مجرى النصّ على الحكم فی قصره علی موضعه و ليس لأحد أن يقول إذا لم يوجب النصّ على العلة التخطي، كان عبثاً و ذلك أنه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه و هو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة».

۲. بخشی از عبارات: «[...] أن ينصّ الرسول (صلی الله علیه و آله) فی الخمر أن علة تحريمها هي الشدة و قد بينا أن ذلك لا يوجب التخطي و لا يقتضي إثبات التحريم فی كلّ شديد إلا بعد التعبد بالقياس، لأنّه غير ممتنع أن يخالف فی المصلحة و إن وافقه فی الشدة و بينا أن النصّ على العلة الشرعية يجرى مجرى النصّ على الحكم فی امتناع التخطي إلا بدليل مستأنف».

۳. بخشی از عبارات: «[...] حصول النصّ على أن الشدة هي العلة فی تحريم الخمر [...] لا يجب تحريم كلّ شديد إلا بعد التعبد بالقياس، لأنّه يمكن - و إن وافقه فی الشدة - أن يخالفه فی المصلحة».

می‌شود نیز تعمیم بخشید. بالاین حال، وی قطعی نبودن وجود قرینه بر عدم خصوصیت رطب و تمر را انکار نکرد. دسته دوم در این باره است که زمانی که فردی از امام درباره مسئله‌ای می‌پرسد، پاسخ امام به او در آن مسئله، اختصاصی به آن شخص نداشته و در آن شخص، ویژگی‌ای نبوده است که در حکم مزبور دخالت داشته باشد. دسته سوم هم مربوط به زمانی است که حکم نسبت به واقعه‌ای صادر شده است، ولی از قرائن برمی‌آید که آن حکم، به هر واقعه‌ای مشابه آن هم قابل تعمیم است؛ هرچند در برخی اوصاف جزئی با آن متفاوت باشد. وی روایتی را ذکر کرد که در آن، واقعه مربوط به اختلاف بر سر «دابه» (حیوان سواری یا باری) بوده است، ولی از نظر او می‌توان از حکم آن، نسبت به حیواناتی دیگر (مثل گاو و گوسفند) در وقایع مشابه نیز استفاده شود^۱ (حلی (محقق)، ۱۴۲۳ق، صص. ۲۶۰-۲۶۱). فیض کاشانی نیز این نظر را پذیرفته است^۲ (فیض کاشانی، بی تا، ص. ۶۸). نظر میرزای نایینی نیز با آنکه با دیدگاه مختار در خصوص تعمیم بر اساس تعلیل منصوص متفاوت است، اما نتایج عملی این نظر را می‌توان نسبتاً نزدیک به نتایج دیدگاه مختار تلقی کرد. به باور او، علل منصوص در صورتی موجب تعمیم حکم می‌شوند که دلیل معلل به نحوی بوده که در این نکته ظهور داشته باشد که موضوع حکم، همان عنوان و علتی است که ذکر شده و ثبوت حکم نسبت به موضوع اصلی حکم، تنها به این جهت بوده که آن موضوع با عنوان و علت منصوص منطبق است مانند اینکه گفته شود «لا تشرب الخمر فانه مسکر» که ظهور در این دارد که موضوع حکم، عنوان «مسکر» بوده و «خمر» هم به واسطه اینکه یکی از مصادیق آن بوده، حکم حرمت نوشیدن آن جاری شده است برخلاف اینکه گفته شود «لا تشرب الخمر لاسکاره». در حالت اخیر، ظاهر آن است که تنها خمر، موضوع حکم بوده است و در نهایت، داعی و انگیزه وضع این حکم را می‌توان اسکار و مست‌کنندگی آن در نظر گرفت. بنابراین، حکم به موضوعات دیگری که در اسکار مشترک باشند، تعمیم نمی‌یابد؛ چون احتمال آن می‌رود که در اسکار خمر، خصوصیتی باشد که منجر به وضع این حکم شده که در مست‌کنندگی دیگر موضوعات وجود

۱. بخشی از عبارات: «[...] فَإِنْ نَصَّ الشَّارِعَ عَلَى الْعَلَّةِ، وَ كَانَ هُنَاكَ شَاهِدٌ حَالٌ يَدُلُّ عَلَى سَقُوطِ اعْتِبَارِ مَا عَدَا تِلْكَ الْعَلَّةَ فِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ، جَازَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ [...]».

۲. «[...] وَأَمَّا الْمَنْصُوصَةُ فَقَدْ اخْتَلَفُوا فِيهِ: [...] وَ الْحَقُّ مَا قَالَهُ الْمُحَقِّقُ».

نداشته باشد^۱ (نایینی، بی تا، ج ۱، صص. ۴۹۸-۴۹۹).

نظر مراغی در لزوم منضبط بودن موضوع حکم را می توان نوعی تأیید دیدگاه مختار درباره تعمیم دانست. وی معتقد است در فقه نوعاً از علل منصوص تنها به عنوان حکمت استفاده می شود؛ زیرا به رغم ظهور این نصوص در بیان علت، در دیدگاه فقیهان، شارع جهت بیان احکام، از امور غیر منضبط و غیر قابل حدگذاری استفاده نمی کند. برای مثال، اگر ملاک شستن صورت در وضو تنها عرف باشد، اشخاص دچار وسواس، شستن داخل گوش ها و نیمی از سرشان را نیز واجب می شمردند و برعکس، افراد سهل انگار، قسمت هایی را بدون شستن می گذاشتند. به بیان دیگر، شارع با توجه به این نکته که بیشتر افراد در تشخیص، دچار افراط یا تفریط هستند، نگاهی به غالب مکلفان است. از همین رو برای هر حکم، موضوعی با حدی مشخص بیان کرد^۲ (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص. ۱۹۱-۱۹۲).

در تأیید لزوم منضبط بودن موضوع حکم، می توان بر آن بود که علل منصوص به خودی خود

۱. «[...] المفهوم الموافق يكون على نحو الأولوية تارةً وعلى نحو المساواة أخرى [...] (و اما الثاني) فهو يتحقق غالباً فيما إذا كانت علة الحكم منصوصةً و معنى به ما كانت العلة المذكورة فيه واسطةً في العروض لثبوت الحكم للموضوع المذكور في القضية بان يكون الموضوع الحقيقي هو العنوان المذكور في التعليل و يكون ثبوته للموضوع المذكور من جهة انطباق ذلك العنوان عليه كما في قضية لا تشرب الخمر فانه مسكر فانها ظاهرة في ان موضوع الحرمة فيها انما هو عنوان المسكر و حرمة الخمر انما هي من جهة انطباق ذلك العنوان عليه فيسرى الحكم حينئذ إلى كل مسكر فلا تبقى للخمر خصوصية في الحكم المذكور في القضية و اما إذا كانت العلة المذكورة في القضية واسطةً في الثبوت و من قبيل دواعي جعل الحكم على موضوعه من دون ان تكون هو الموضوع في الحقيقة كما في قضية لا تشرب الخمر لإسكاره فانها ظاهرة في ان موضوع الحرمة فيها انما هو نفس الخمر غاية الأمر ان الداعي إلى جعل الحرمة عليها انما هو إسكارها فلا يسرى الحكم إلى غير الموضوع المذكور في القضية مما يشترك معه في العلة المذكورة فيها إذ يحتمل حينئذ ان تكون في خصوص العلة المذكورة في القضية خصوصية داعية إلى جعل الحكم على الموضوع المذكور فيها و ان لا تكون هذه الخصوصية موجودة في غيرها مما يشترك معها في الحقيقة و العنوان [...]».

۲. «[...] أتى بها في النصوص بسياق العلة و في الفتاوى بطريق الحكمة. و سر جعلهم له حكمة مع استدلالهم به و ظهوره من النص من باب التعليل لما عرفوا من طريقة الشارع عدم إحالة الأحكام على مثل هذه الأمور الغير المنضبطة. [...] أنا علمنا من الشارع أنه لما رأى أن المكلفين بحسب اختلاف الأمزجة و النفوس يدور أمرهم في الأحكام غالباً بين إفراط و تفریط و الذي يعتدل قواه و يستوى أركانه في ذلك قليل لا تتاط الأحكام بمثلهم جعل الشارع هذه الحدود حسماً لمادة التشاجر و التنازع و حفظاً للنفوس عن طرفي الوسواس و المسامحة. [...] و لو أناط غسل الوجه بالعرف فأهل الوسواس كانوا يدخلون آذانهم و نصفاً من رؤوسهم و مع ذلك لا يطمنون به، و أهل المسامحة يقتصرون على العينين و الأنف و الخدين. فدعت الحكمة إلى أن الشارع يلاحظ أحوال الغالب من الأمزجة و النفوس و الأبدان و الأراضي [...] و يجعل للموضوع حداً محدوداً [...]».

مخصص هم نیستند. برای مثال، بر فرض که روایتی داشتیم که «نوشیدن خمر حرام است؛ زیرا مسکر است»، تعلیل موجود در این روایت می‌تواند به مورد غالب و استفاده معمول انسان‌ها نظر داشته باشد و نباید نتیجه گرفت که مستی آور بودن «علت منحصر» تحریم خمر است. بنابراین، می‌توان در کنار اسکار، علل دیگری را هم فرض کرد مانند حرمت استعمال خوراکی‌ها و نوشیدنی‌های مخصوص دشمنان که در بعضی از احادیث اشاره شده است (صدوق (شیخ)، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۲۵۲، حدیث ۷۷۰؛ صدوق (شیخ)، بی تا ب، ج ۲، ص. ۲۳، حدیث ۵۱؛ طوسی (شیخ)، ۱۳۶۵، ج ۶، ص. ۱۷۲، حدیث ۳۳۲). پس اگر خمر مثلاً به دلیل کم بودن مقدارش، موجب مستی نشود، نمی‌توان انتفای حرمت آن را نتیجه گرفت. این نکته مورد تأکید شبیری زنجانی بوده است. به باور او، تنها زمانی که متکلم در مقام بیان همه علل باشد، تعلیل او ظهور در علت منحصر دارد. در غیر این صورت چنین ظهوری وجود ندارد؛ چون گوینده می‌تواند علتی را که واضح تر است، بگوید و از ذکر علل دیگر خودداری کند. از این نظر، ادله اثباتی و ثبوتی یکسان هستند. پس همان‌طور که مثلاً جهت اثبات امامت حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) لازم نیست مانند علامه حلی دو هزار علت گفته شود، در علل ثبوتی نیز چنین است. برای مثال، اگر همه خاک‌ها موجب تب شوند، ولی خاک‌های معمولی، تباهی بدن را در پی داشته باشند، لازم نیست هر دو علت ذکر شود، بلکه می‌شود گفت «لا تأکل التراب لأنه یوجب فساد البدن». در برخی روایات، حرمت خمر معلل به اسکار شده، ولی در روایاتی دیگر آمده است «ما أسکر کثیره فقلیله حرام». پس همه مصادیق خمر، حرام است؛ البته مصادیق متعارف به علت مست‌کنندگی و مصادیق غیرمتعارف به علتی دیگر (شبیری زنجانی، بی تا الف، ج ۱، صص. ۱۷۰-۱۷۱). بر این مبنا، تعلیل منصوص ناظر به افراد غالب و متعارف موضوع حکم است. برای مثال، نمی‌توان بر اساس «لا تأکل الرمان لأنه حامض» نتیجه گرفت که انار شیرین جایز است، بلکه این حکم ویژه غالب انارهاست. در نتیجه، مفهوم ندارد و درباره انار شیرین، ساکت است (شبیری زنجانی، بی تا الف، ج ۱، صص. ۱۶۶-۱۶۷). نتیجه عملی این دیدگاه، مخصص نبودن علت حکم است (علی اکبریان، ۱۳۹۵، ص. ۱۸۸).

درمجموع، می‌توان چنین اظهار داشت که اگر شارع حکیم، از آوردن تعلیلی منصوص، اراده کرده باشد که به «علت تامه» - که معمم حکم است - یا «علت منحصر» - که مخصص حکم است - اشاره کند، خود شارع باید با تصریح یا آوردن قرائنی نزدیک به تصریح (نه صرف قرینه) این نکته را تبیین کند. در غیر این صورت این دو امر را نمی‌توان اثبات کرد.

ب. حالت وجود ادله مؤید مفاد تعلیل منصوص

گاه مفاد تعلیل دلیل معلل در ادله‌ای دیگر، مستقیماً و به شکل غیر تعلیلی تأیید شده است؛ البته فرض می‌شود این ادله با دلیل معلل تعارضی ندارند؛ چون در غیر این صورت احکام تعارض اجرا می‌شود. همچنین، منظور از این ادله، تنها آیات و روایات است نه ادله دیگر.

برای این حالت، سه صورت متصور است. اول، ادله ظهور در حکمی نداشته و فقط تأییدکننده مفاد تعلیل منصوص باشند. این صورت عملاً با حالتی که چنین ادله‌ای نبوده باشد و تنها با دلیلی معلل مواجه باشیم، تفاوتی ندارد. دوم، این ادله در همان حکم دلیل معلل، ولی با دایره موضوعی وسیع‌تر از موضوع آن ظهور داشته باشند. این صورت همان حالتی است که شارع به صراحت بر تعمیم حکم تأکید می‌کند که بدان اشاره شد. سوم، صورتی که ادله مزبور در حکمی ظهور داشته که از حکم دلیل معلل تفاوت داشته باشد؛ البته فرض این است که حکم دلیل معلل و حکم استظهار شده از این ادله، با هم معارض نبوده و در راستای هم باشند؛ یعنی نسبت به یکی از آن دو حکم، حداقل برخی از راه‌های عمل به آن، عمل به حکم دیگر هم محسوب می‌شود. برای مثال، در آیه ۵ سوره نساء، در علت حجر سفیهان بر حفظ وصف قوام بودن اموال برای زندگی اشخاص تأکید شده است.^۱ برخی ادله قرآنی و روایی هم بر نهی از تضييع و فساد مال یا مبعوضيت آنها نزد شارع اشاره دارند (برای مثال، سوره بقره، آیات ۲۰۴-۲۰۵؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، صص. ۳۰۰-۳۰۱؛ صدوق (شیخ)، ۱۳۶۱، ص. ۲۷۹)^۲ که هم تأیید تعلیل آیه ۵ سوره نساء بوده است و هم ارائه حکمی متفاوت از آیه ۵ سوره نساء. یکی از راه‌های عمل به حکم ادله مزبور، تعمیم حجر سفیهان به مواردی دیگر (نظیر اشخاص غیر حرفه‌ای در حوزه‌های اقتصادی پیچیده) خواهد بود. درباره این صورت اگر تنها راه عمل به حکم دلیل مؤید، تعمیم حکم دلیل معلل (عمل به حکم دلیل معلل نسبت به موضوع حکم دلیل مؤید) باشد، این نکته قرینه‌ای نزدیک به تصریح یا

۱. «و لا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً [...]».

۲. «و من الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد»؛ «إن الله - عز وجل - يفض القيل والقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال»؛ «[...] إن الله نهى عن القيل والقال وفساد المال وكثرة السؤال [...]»؛ «نهى صلى الله عليه وآله عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال».

تصریحی خواهد بود بر اینکه شارع، اراده تعمیم حکم دلیل معلل را در این حدود داشته است، اما اگر چنین نبود (مانند مثال فوق)، با آنکه شاید بتوان قائل به این بود که می‌توان به حکم مستظهر از ادله، از هر راهی، حتی با عمل، به حکم دلیل معلل عمل کرد (مانند تعمیم حجر سفیهان در مثال بالا)، ولی با توجه به استدلال‌هایی که پیش‌تر بیان شد، در حالتی که تصریح یا قرینه‌ای نزدیک به تصریح بر تعمیم نباشد، قبول تعمیم مشکل است. حکم دلیل مؤید هم تأیید صریح شارع بر تعمیم حکم دلیل معلل محسوب نمی‌شود. به هر حال، راه انتخاب‌شده نمی‌تواند به تعطیلی جزئی یا کلی حکمی از احکام پذیرفته‌شده فقهی منجر شود؛ زیرا باید میان حکم دلیل مؤید و سایر احکام فقهی تا جای ممکن جمع شود. همچنین، با همان استدلالی که پیش‌تر بیان شد، راه برگزیده‌شده نباید موجب خدشه به شاکله نظام حقوقی باشد. برای نمونه، در مثال فوق، تعمیم حجر سفیهان به دلیل خدشه به اجرای قاعده فقهی و حقوقی تسلیط، می‌تواند مردود دانسته شود.

۲.۱.۴. استخراج سیاست کلی برای فقه و قانون‌گذاری

تحقق مصلحت و دوری از مفسده‌ای را که تعلیل منصوص بدان اشاره دارد، می‌توان یکی از اهداف و مقاصد کلی شارع در نظر گرفت که باید به سمت آن حرکت کرد؛ زیرا هیچ‌یک از استدلال‌هایی که گفته شد و نیز مطالبی که در پاسخ به اهم اشکالات می‌آید، نمی‌تواند به ظهور تعلیل منصوص در بیان هدف کلی یا حجیت این ظهور خدشه وارد سازد. بنابراین، در فقه، با صدور احکام مناسب در موضوعات مختلف و در حقوق، با وضع قوانین گوناگون، آن هدف را به مثابه سیاستی کلی پی می‌گیریم؛ البته در موردی که شارع، تعمیم حکم را مبتنی بر تعلیلی منصوص صریحاً یا با قرائنی نزدیک به تصریح اعلام نکرده است، پیگیری سیاست کلی نباید به تعمیم حکم بینجامد. برای مثال، اگر «حرم الخمر لاسکاره» روایتی از معصوم بود و روایاتی عام بر تحریم جمیع مسکرات نیز نداشتیم، می‌شد استنتاج کرد که برای شارع، چیزی که به سُکر و حد اعلای غفلت در انسان‌ها بینجامد، قبیح بوده است و باید در فقه و نظام حقوقی، موجبات دوری جامعه از آن را به شکل ثمربخشی با احکام و قوانینی در راستای فرهنگ‌سازی یا اعمال برخی محدودیت‌ها و حتی ممنوعیت‌هایی جزئی و مقید، بدون اینکه به حد ممنوعیت کلی برسد، پی گرفت. نظر علی‌اکبریان به‌نوعی مؤید این مطلب است. وی بیان کرده است که اگر عدم اختلاط انساب، از فلسفه‌های عده دانسته شود، آنگاه درمی‌یابیم که برای شارع، انتساب فرد به پدرش اهمیت دارد؛ به‌ویژه اگر

حکمت قاعده «الولد للفرش» و فلسفه‌های «منتسب نشدن فرزندخوانده به سرپرست»، «حرمت قیافه» و مانند این موارد را نیز در نظر بگیریم (علی‌اکبریان، ۱۳۹۵، ص. ۲۵۸). این هدف و سیاست کلی، بیشتر به «اصل حقوقی» در نظریه دورکین شباهت دارد (شاهنوش فروشانی، ۱۴۰۲، صص. ۶۶۴-۶۶۸).

اگر با حالتی مواجه بودیم که حرکت به سمت هدف کلی استنباط‌شده از تعلیل منصوص تنها با تعمیم حکم دلیل معلل ممکن باشد، این امر را می‌توان قرینه‌ای صریح بر اراده شارع برای تعمیم بر اساس تعلیل منصوص پنداشت.

باید متذکر شد که پیگیری سیاست کلی نباید با مخالفت با احکام مقبول فقهی همراه باشد؛ یعنی نمی‌توان شیوه و راهی را که به تعطیل و متروک ماندن جزئی یا کلی حکمی از احکام اثبات‌شده بینجامد، برای حرکت به سمت هدف کلی انتخاب کرد؛ زیرا ۱. این امکان وجود دارد که با انتخاب راهی دیگر، بین پیگیری سیاست کلی و عمل به احکام مقبول جمع شود و صرف‌نظر کردن از این جمع بدون علت درست نیست. ۲. با توجه به شأنی که شارع برای خود تعریف کرده و خود را اساساً درصدد بیان احکام دانسته است نه اهداف و علل آن‌ها - که توضیح آن در پاسخ به اهم اشکالات می‌آید - نمی‌توان اثبات کرد که در تعلیل منصوص، شارع در مقام بیان تمام ضوابط اجرای هدف کلی بوده است. همچنین، ظهور تعلیل منصوص در حدی که مخالفت با احکام اثبات‌شده باشد یا حجیت آن را نمی‌شود ثابت کرد. بنابراین، این اهداف نباید از نظر تزامم و تعارض هم‌عرض احکام دانسته شوند. ۳. فرضاً اهداف و احکام هم‌عرض هم دانسته شوند، عمل به حکم دلیل اظهر یا اهم، ارجح است که احکام مقبول فقهی را می‌توان چنین دانست نه شیوه‌ای مشکوک از اجرای هدفی کلی. حتی می‌توان قائل به نوعی تخصیص سیاست کلی به وسیله احکام اثبات‌شده بود.

اگر در فرضی یقین کنیم که راه انحصاری پیاده‌سازی سیاست کلی برآمده از تعلیل موجود در دلیل، ترک حکمی شرعی (غیر از حکم اصلی دلیل معلل) است، با توجه به مطالبی که در بالا اشاره شد، دریافت می‌شود که آن هدف کلی، جزئیات و ضوابطی داشته که به دلیل اینکه شارع، تکلیف و شأنی در بیان جزئیات مصالح و مفاسد مدنظر در وضع احکام برای خود تعریف نکرده و صرفاً به شکلی مجمل، به گوشه‌ای از هدف خویش به جهتی مثل ترغیب به عمل به حکم اصلی

دلیل معلل اشاره کرده است، بنابراین، در اینجا نیز باید به حکم مزبور عمل کرد نه هدف برآمده از تعلیل منصوص.

همچنین، در فرضی که یقین شود که در زمان حاضر، عمل به حکم دلیل معلل خلاف سیاست کلی استنباط‌شده از تعلیل دلیل است، با توجه به مطالبی که در خصوص عدم امکان تخصیص و عدم ظهور تعلیل در علت انحصاری (و به همین ترتیب، حکمت انحصاری) گفته شد، نمی‌توان حکم اصلی را وانهاد.

در رابطه با قانون‌گذاری نیز باید مدنظر داشت که راه و شیوه‌ای که انتخاب می‌شود، نباید شکله و قوانین ریشه‌داری را که جزو ساختار نظام حقوقی هستند، مخدوش سازد؛ البته خدشه به قوانینی که فاقد این اوصاف باشند، استبعاد ندارد و تغییرات قانونی در این سطح، لازمه پویایی و کارآمدی نظامات حقوقی به شمار می‌آید.

۲.۴. تعلیل منصوص بدون افاده مصلحت یا مفسده

در مواردی که تعلیل منصوص، مفید مصلحت یا مفسده‌ای نیست، گاه قابلیت تعمیم حکم برداشت می‌شود مانند روایت «مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يَفْسِدُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ فَيَنْزَحُ مِنْهُ حَتَّى يَذْهَبَ الرَّيْحُ وَ يَطِيبَ طَعْمُهُ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً» (طوسی (شیخ)، ۱۳۶۵، ج ۱، ص. ۲۳۴) که از مثال‌هایی است که در برخی کتب اصولی در رابطه با حجیت منصوص‌العله آمده است (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۸، ج ۲، صص. ۹۲-۹۳؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۳، ص. ۲۰۳). در اینجا از صدر روایت برداشت می‌شود که موضوع اصلی حکم، «ماء واسع» بوده و آب چاه به‌عنوان مصداقی از آن، مشمول حکم شده است. بنابراین، هر آب واسعی مشمول حکم «لا یفسد شیء» قرار می‌گیرد و از آنجاکه آب چاه - که در نگاه نخست ممکن است در برخی موارد واسع به نظر نیاید - بنا بر تعلیل روایت، به جهت اتصال به چشمه آب واسع، واسع دانسته شده است. پس هر آبی که متصل به چشمه‌ای واسع بود نیز مشمول حکم روایت می‌شود. به عبارتی، برخلاف چیزی که در برخی کتب اصولی آمده است، به نظر، «لأن له مادة» به «ماء البئر واسع» برگردد نه به حکم «لا یفسد شیء» و تعلیل، در توجیه وسیع بودن آب چاه آمده است؛ زیرا بدون توجه به اتصال آب چاه به چشمه و سفره‌های آبی زیرزمینی، آب بسیاری از چاه‌ها مصداقی از معنای «واسع» نخواهد بود، اما در رابطه با «لا یفسد شیء»، همان وصف واسع بودن برای توجیه آن کافی است و رابطه علیت مستقیمی با «لأن

له ماده» ندارد. بنابراین، در اینجا، خود روایت فارغ از تعلیل ذیل آن، به حکم کلی «ماء الواسع لا یفسده شیء» اشاره کرده است و در تعیین مصادیق، آب چاهی را هم که به ظاهر واسع نباشد، به جهت متصل بودن به چشمه‌ای واسع، آبی واسع دانسته است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت هر آب دیگری هم که چنین باشد، مصداقی از آب واسع و مشمول حکم «ماء الواسع لا یفسده شیء» خواهد بود نه اینکه حکم اصلی روایت تنها ناظر به آب چاه بوده باشد که به کمک تعلیل منصوص، توانسته باشیم حکمی عام استخراج کنیم.

۳.۴. مؤیداتی از روایات برای دیدگاه مختار

در این زمینه باید به دو روایت توجه شود. سند روایت نخست از نظر شبیری زنجانی صحیح است (شبیری زنجانی، بی تا الف، ج ۱، صص. ۴۲۹-۴۳۰؛ شبیری زنجانی، بی تا الف، ج ۱۴، صص. ۴۷۱۹-۴۷۲۰). این روایت به وضعیتی اشاره دارد که تعلیل منصوص باعث تعمیم شده، ولی در عوض، به عنوان هدف و سیاستی در وضع احکام، پیگیری شده است. در لسان این روایت، حکم تحریم ربا و حکم حجر سفیهان، هر دو یک علت داشته‌اند و آن، جلوگیری از فساد و تباهی اموال است^۱ (صدوق (شیخ)، بی تا ب، ج ۲، صص. ۹۳-۹۴). با توجه به علتی که برای حجر سفها در این روایت ذکر شد، می‌توان قسمتی از آیه ۵ سوره نساء را به عنوان تعلیل منصوص در نظر گرفت؛ زیرا در این آیه مانند روایت مزبور، در تعلیل حکم حجر سفیهان، به تباه نشدن اموال با بیانی دیگر پرداخته و فرموده است «اموال خود را که خداوند وسیله قوام زندگی شما قرار داده [است]، به دست سفیهان نسپارید...»^۲ (نساء، آیه ۵). با عنایت به روایت مزبور و تعلیل آیه، می‌توان وضعیتی را مشاهده کرد که تعلیلی منصوص بدون آنکه به تعمیم حکم دلیل معل (حجر) بینجامد، به عنوان سیاستی کلی در نظر گرفته شد که نسبت به موضوعاتی خارج از موضوع اصلی این حکم، به وضع حکمی به ظاهر متفاوت (تحریم ربا) منجر شد.

۱. «[...] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَتَبَ إِلَيْهِ فِي جَوَابِ مَسْأَلَةٍ: [...] عِلَّةُ تَحْرِيمِ الرِّبَا إِنَّمَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ لِمَا فِيهِ مِنْ فُسَادِ الْأَمْوَالِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا اشْتَرَى الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ كَانَ ثَمَنُ الدَّرْهَمِ دَرَاهِمًا وَ ثَمَنُ الْآخِرِ بَاطِلًا فَبِيعَ الرِّبَا وَكَسَّ عَلَى كُلِّ حَالٍ عَلَى الْمُشْتَرَى وَ عَلَى الْبَائِعِ فَحَرَّمَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الرِّبَا لِعِلَّةِ فُسَادِ الْأَمْوَالِ كَمَا حَظَرَ عَلَى السُّفِيهِ أَنْ يُدْفَعَ مَالُهُ إِلَيْهِ لِمَا يَتَخَوَّفُ عَلَيْهِ مِنْ إِفْسَادِهِ حَتَّى يُؤْنَسَ مِنْهُ رُشْدُهُ فَلِهَذِهِ الْعِلَّةِ حَرَّمَ اللَّهُ الرِّبَا وَ بَيَعَ الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ يَدًا بِيَدٍ [...]».

۲. «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا [...]».

روایت دوم^۱ (صدوق (شیخ)، بی تا الف، ج ۱، صص. ۴۷۵-۴۷۶) مطابق دیدگاه شبیری زنجانی، تمام افراد سلسله سند آن^۲ ثقه هستند (شبیری زنجانی، بی تا الف، ج ۱۴، صص. ۴۷۱۹-۴۷۲۰؛ شبیری زنجانی، بی تا ب، ج ۵، صص. ۴۶۱-۴۶۳). این روایت می‌تواند اشاره به وضعیتی داشته باشد که دلیلی معلل با مضمون «خمر منوش؛ زیرا مست‌کننده است» وجود داشته باشد که حاوی «علت تامه» حکم تحریم خمر است. در این حالت، خود شارع با وضع احکامی دیگر، به تعمیم آن حکم پرداخته و همه نوشیدنی‌های مست‌کننده به صراحت حرام اعلان شده است. این معنا از آن قسمتی از این روایت برداشت می‌شود که امام (علیه السلام) - به عنوان نماینده شارع - فرموده‌اند «برای همین [یعنی به جهت علت تحریم خمر]، حکم به حرمت همه نوشیدنی‌های مسکر صادر کرده‌ایم»^۳.

۴.۴. پاسخ به اهم اشکالات مطروح به دیدگاه مختار

۴.۴.۱. اقتضای مقدمات حکمت

اشکال شده است که بر اساس مقدمات حکمت، زمانی که مولا، علت حکمی را می‌گوید، چنانچه قرینه‌ای بر ناقصه بودن علت اقامه نکند، تامه بودن علت محرز می‌شود (ابراهیمی، ۱۳۹۴، ص. ۱۵). به این اشکال می‌توان چنین پاسخ داد که از مقدمات حکمت، در مقام بیان بودن متکلم است؛ یعنی وی نباید قصد اجمال یا اجمال داشته باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۴۷؛ الموسوی خمینی (امام)، ۱۳۸۱، ج ۲، ص. ۲۷۲؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص. ۳۶۶؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، صص. ۲۳۹-۲۳۸؛ مغنیه، ۱۹۷۵م، ص. ۱۹۸؛ نایینی، بی تا، ج ۱، صص. ۵۲۹-۵۲۸). اهمال گوینده نیز لازم نیست از همه جهات و جنبه‌ها باشد و وی می‌تواند تنها نسبت به جهت خاصی، اهمال روا

۱. «[...] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ يَقُولُ: حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْخَمْرَ لِمَا فِيهَا مِنَ الْفَسَادِ وَمِنْ تَغْيِيرِهَا عُقُولَ شَارِبِيهَا وَحَمْلَهَا إِيَّاهُمْ عَلَى انْكَارِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالْفَرِيَةِ عَلَيْهِ وَعَلَى رُسُلِهِ وَ سَائِرِ مَا يَكُونُ مِنْهُمْ مِنَ الْفَسَادِ وَالْقَتْلِ وَالزَّانَا وَقِلَّةِ الْاِحْتِجَازِ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْمَحَارِمِ فَبِذَلِكَ قَضَيْنَا عَلَى كُلِّ مُسْكِرٍ مِنَ الْأَشْرِيَةِ أَنَّهُ حَرَامٌ مُحَرَّمٌ لِأَنَّهُ يَأْتِي مِنْ عَاقِبَتِهِ مَا يَأْتِي مِنَ عَاقِبَةِ الْخَمْرِ فَلْيَجْتَنِبْ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَوَلَّانَا وَ يَنْتَحِلُ مَوَدَّتَنَا كُلُّ شَارِبٍ مُسْكِرٍ فَإِنَّهُ لَا عِصْمَةَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ شَارِبِهِ».

۲. لازم به تذکر است که احمد بن ابی عبدالله برقی همان احمد بن محمد بن خالد برقی است (خویی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص. ۳۰).

۳. «فَبِذَلِكَ قَضَيْنَا عَلَى كُلِّ مُسْكِرٍ مِنَ الْأَشْرِيَةِ أَنَّهُ حَرَامٌ مُحَرَّمٌ».

دارد. برای مثال، درباره حیواناتی که توسط سگ شکاری شخص، کشته شده‌اند، چنین آمده است که «[...] پس، از آنچه این حیوانات برای شما (صید می‌کنند و) نگاه می‌دارند، بخورید [...]»^۱ (مأئده، آیه ۴). فقها اطلاق این آیه را فقط از این جهت پذیرفته‌اند که حیوانی که توسط سگ دست‌آموز، شکار شده، در حکم مردار نبوده و خوردنش حلال است؛ اما از اطلاق «بخورید»، عدم نیاز به طهارت موضع تماس سگ با گوشت حیوان را استنتاج نکرده‌اند. به اعتقاد ایشان، آیه را تنها باید نسبت به حکمی که بدان پرداخته است، در مقام بیان دانست و درباره لزوم یا عدم لزوم طهارت گوشت این حیوانات، در مقام اهمال دانسته می‌شود (محمدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص. ۳۶۳؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۲۳۹؛ نایینی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۵۲۹). در برخی کتب اصولی، مبتنی بر سیره اهل زبان و عقلا، این اصل پذیرفته شده که متکلم همواره در مقام بیان است مگر خلاف آن اثبات شود، اما باید توجه کرد که این اصل بدین معناست که گوینده تمام آنچه را که قصد داشته است بگوید و مرادش بوده، گفته^۲ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۴۸) نه اینکه با استفاده از این اصل، چیزی را که مشکوک است که مقصود و مراد متکلم باشد هم بتوان مقصود و مراد وی فرض کرد. بنا به اظهارات خوبی، باید میان دو شک فرق گذاشت. یک بار شک در این است که آیا متکلم تنها در مقام اصل تشریع (مانند «اقیموا الصلوة») که تنها می‌خواهد اصل وجوب نماز را بفرماید نه کیفیت و ضوابطش را) است یا می‌خواهد تمام مراد خویش را بیان دارد. در چنین فرضی می‌توان به این اصل تمسک کرد و سیره عقلا در اینجاست که متکلم را در مقام بیان تصور می‌کند. در مقابل، زمانی است که شک در وسعت یا مضیق بودن اراده است؛ بدین معنا که می‌دانیم نسبت به جهت و جنبه‌ای، کلام متکلم دارای اطلاق بوده و وی از آن جنبه، در مقام بیان است، ولی نسبت به جنبه‌ای دیگر، شک داریم که این‌گونه باشد مانند مثالی که در بالا درباره حیوان شکارشده توسط سگ آموزش‌دیده گفته شد. در این موارد، سیره‌ای میان عقلا برای حمل کلام متکلم به اینکه او نسبت به جهت مشکوک (مانند پاک بودن موضع تماس سگ با شکار) نیز در

۱. «[...] فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ [...]».

۲. «[...] أَنَّهُ لَا يَبْعَدُ أَنْ يَكُونَ الْأَصْلُ فِيمَا إِذَا شَكَّ فِي كَوْنِ الْمُتَكَلِّمِ فِي مَقَامِ بَيَانِ تَمَامِ الْمَرَادِ هُوَ كَوْنُهُ بِصَدَدِ بَيَانِهِ وَذَلِكَ لِمَا جَرَتْ عَلَيْهِ سِيرَةُ أَهْلِ الْمَحَاوِرَاتِ مِنَ التَّمَسُّكِ بِالْإِطْلَاقَاتِ فِيمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَا يُوْجِبُ صَرَفَ وَجْهٍ إِلَى جِهَةٍ خَاصَّةٍ».

مقام بیان است، وجود ندارد و نمی‌توان به اصل مارالذکر تمسک کرد^۱ (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، صص. ۳۶۸-۳۶۹). بنابراین، چنانچه برای مطلق، چند جهت وجود داشته و متکلم تنها در مقام بیان یک جهت بوده باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که وی در مقام بیان جهات دیگر هم هست مگر اینکه ملازمه‌ای میان جهت مزبور با سایر جهات باشد^۲ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۴۹). به عبارتی، اصل در مقام بیان بودن متکلم مبتنی بر این است که عقلا، کلام متکلم را بدون فایده فرض نمی‌کنند. احراز در مقام بیان بودن گوینده تنها از یک جهت نیز گفتار وی را از بی‌فایده بودن و وی را از اهمال خارج می‌سازد. بنابراین، برای مفروض دانستن بیان حکم مشکوک توسط گوینده، عقلا، بنا و پیش‌فرضی ندارند^۳ (نایینی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۵۲۹). امام‌خمینی نیز در رابطه با کاربرد اصل در مقام بیان بودن معتقد است که اگر قبلاً با شواهد و قرائنی احراز شده باشد که متکلم در مقام بیان حکمی خاص است، در این حالت فرض می‌شود که گوینده، هر آنچه را که مدخلیتی در آن حکم دارد، بیان کرده است، ولی اگر شک داشته باشیم که متکلم درصدد بیان

۱. «[...] المشهور [...] هو استقرار بناء العقلاء على حمل كلام المتكلم على كونه في مقام البيان [...] و لكن الظاهر انه غير تام مطلقاً، و ذلك لأن الشك تارة من جهة ان المتكلم كان في مقام أصل التشريع أو كان في مقام بيان تمام مراده كما إذا شك في أن قوله تعالى: "أَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" في مقام بيان أصل التشريع فحسب كما هو الحال في قوله تعالى «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» أو في مقام بيان تمام المراد ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بالإطلاق لقيام السيرة من العقلاء على ذلك الممضاء شرعاً. و أخرى يكون الشك من جهة سعة الإرادة و ضيقها يعني انا نعلم بأن لكلامه إطلاقاً من جهة و لكن نشك في إطلاقه من جهة أخرى كما في قوله تعالى: "فَكُلُوا مِمَّا أُمْسَكْنَ" [...] ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق كما عرفت، لعدم قيام السيرة على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة».

۲. «[...] يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان واردا في مقام البيان من جهة منها و في مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى فلا بد في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة و لا يكفي كونه بصدد من جهة أخرى إلا إذا كان بينهما ملازمة عقلا أو شرعاً أو عادة كما لا يخفى».

۳. «[...] بناء العقلاء و ان استقر على ذلك إلا أنه يختص بما إذا احتمل كون المتكلم في مقام الإهمال و الإجمال و عدم كونه في مقام البيان أصلاً كما إذا دار الأمر بين كون المولى في مقام البيان أو كونه في مقام التشريع فقط (و اما) إذا كان المولى في مقام بيان حكم آخر فليس من العقلاء بناء على كونه في مقام البيان في غير ما ثبت كونه في مقام بيانه لأن كونه في مقام بيان حكم ما يكفي في كونه فائدة لكلامه و مخرجا له عن الإهمال فيحتاج إثبات انه في مقام بيان حكم آخر غير هذا الحكم المعلوم كونه في مقام بيانه إلى دليل مفقود في المقام على الفرض».

حکم الف است یا ب، هیچ اصلی نسبت به آن وجود ندارد^۱ (الموسوی خمینی (امام)، ۱۳۸۱، ج ۲، ص. ۲۷۶).

در این زمینه، عبارت روایتی^۲ (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۵۷) مهم است. شبیری زنجانی تمام روات سند آن را ثقه می‌داند (شبیری زنجانی، بی تا الف، ج ۴، ص. ۱۱۱۰؛ شبیری زنجانی، بی تا ب، ج ۱، ص. ۶۴۳). از عبارت این روایت برداشت می‌شود که شارع جهت بیان علل احکام، اساساً وظیفه‌ای بر عهده خویش را به رسمیت نشناخته است. با کنار هم گذاشتن مطالب قبلی با این روایت، به نظر می‌رسد اینکه حکمی در یکی از نصوص دینی، به شکل معلل آمده باشد به تنهایی نمی‌تواند اثبات کند که شارع در مقام بیان حکمی کلی‌تر بر اساس تعلیل منصوص بوده است، بلکه احتمال می‌رود به جهت مقاصدی نظیر ترغیب به پیروی از امر و نهی، تنها به گوشه‌ای از علتی که جهت وضع حکم مزبور مدنظر بوده، اشاره‌ای شده است.

علاوه بر این، به باور برخی علمای اصول، نبود قدر متیقن در مقام مخاطب نیز از مقدمات حکمت است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۴۷؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، صص. ۲۴۰-۲۴۲). در ادله‌ای که تعلیل ضمن بیان حکم گفته شده، قدر متیقن از موضوع حکم، موضوع اصلی بدون تعمیم بر اساس مفاد تعلیل است. بنا بر این دیدگاه، نمی‌توان در چنین ادله‌ای به اطلاق کلام شارع نسبت به تعلیل حکم تمسک کرد.

۲.۴.۴. ادله لفظی مبتنی بر سیره عقلا

الف. بیان اشکالات

به باور نراقی، متبادر از تعلیلات منصوص، بیان علت تامه است نه ناقصه. معنای حقیقی علت نیز علت تامه است نه جزء العلة (علت ناقصه). بنابراین، باید تعلیلات منصوص را حمل بر این معنای

۱. «لا شك: أن الأصل في الكلام كون المتكلم في مقام بيان كل ما له دخل في حكمه بعد إحراز كونه في مقام بيان الحكم، و عليه جرت سيرة العقلاء في المحاجات. نعم لو شك أنه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر فلا أصل هنا لإحراز كونه في مقام بيان هذا الحكم. و الحاصل: أن الأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم هو أنه بصدد بيان كل ما له دخالة في موضوع حكمه، في مقابل الإجمال و الإهمال، و أمّا كونه بصدد بيان هذا الحكم أو غيره فلا أصل فيه، بل لا بد أن يحرز وجداناً أو بدليل آخر، كشواهد الحال و كيفية الجواب و السؤال».

۲. «[...] إِنَّ اللَّهَ لَا يُسْأَلُ كَيْفَ أَحَلَّ وَ كَيْفَ حَرَّمَ».

حقیقی کرد. وی معتقد است که عرف از تعلیلات، علت تامه می‌فهمد. بنابراین، اگر شارع بگوید «حرّم الخمر لاسکاره»، متبادر می‌شود که غیر از وصف مست‌کنندگی، ویژگی دیگری برای حرمت خمر مدنظر نبوده و اسکار خمر، خصوصیتی ندارد که در اسکار دیگر مواد وجود نداشته باشد تا گفته شود مست‌کنندگی تنها در خمر است که به حرمت آن می‌انجامد. برای مثال، اگر کسی بگوید «زید را گرامی دار چون او پسر عمرو است و اگر عمرو پسر دیگری داشت، مستحق اهانت و خوارداشت است»، عرف سخن وی را نمی‌پذیرد. در هر صورت، در این دیدگاه، تعمیم بر اساس تعلیل منصوص، مطابق مدلول کلام شارع بوده است و اساساً مصداقی از قیاس شمرده نمی‌شود^۱ (نراقی، ۱۳۸۸، ص. ۸۳). علامه حلی نیز به ظهور تعلیل در بیان علت تامه استناد کرده و بر این باور است که با آنکه احتمال خصوصیت در موضوع اصلی حکم وجود دارد، اما عرف، این احتمال را در نظر نگرفته است و در نتیجه، تعلیل منصوص در بیان علت تامه ظهور پیدا می‌کند^۲ (حلی (علامه)، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص. ۶۰۵).

ب. پاسخ به اشکال تبادر و انصراف

تبادر از علائم معنای حقیقی لفظ است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص. ۲۸۰) و درباره اصطلاح علت به نظر نمی‌رسد که استعمال آن برای علت ناقصه، استعمالی مجازی باشد که «صحت سلب» را به همراه داشته باشد، بلکه نسبت علت ناقصه و تامه، نسبت مصداق ناقص و اکمل از یک مفهوم است. این انسباق ذهنی به سمت علت تامه می‌تواند نوعی از «انصراف» به شمار آید، اما باید توجه داشت که انصرافی حجت است که ناشی از خود لفظ و انس آن با معنایی

۱. «[...] جزء العلة ليس علة حقیقیة، بل هي حقیقة في المستقلة، فإذا ثبت شرعاً كون شيء علة يجب حمله على الحقیقة. و أيضاً المتبادر من التعلیل الاستقلال. [...] المتبادر من قوله: لأنه مسكر أو لإسكاره، أن العلة هي الإسكار فقط من غير مدخلية لخصوص المحل. و إن شئت قلت: المتبادر منه حرمة كل مسكر. و ناهيك ردّ العرف قول من يقول: أكرم زيدا لأنه ابن عمرو، إذا كان له ابن آخر مستحق للإهانة. [...] و من ذلك يتّجه منع كون ذلك من أفراد القیاس، بل هو مدلول کلام الشارع، و على هذا فلا يدلّ دليل حرمة العمل بالقیاس على نفي حجية ذلك».

۲. «[...] حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل أن تكون العلة هي الإسكار و أن تكون هي إسكار الخمر، بحيث يكون قيد كونه مضافاً إلى الخمر معتبراً في العلة و إذا احتمل الأمران لم يجز القیاس إلاّ عند أمر مستأنف بالقیاس [...] سلّمنا [...] لكنّ العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار، فإنّ الأب لو قال لابنه: لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سمّ، يقتضى منعه عن أكل كلّ حشيشة تكون سمّاً».

خاص به جهاتی نظیر کثرت استعمال اهل زبان باشد که منجر شود به ظهور واژه‌ای مطلق در معنایی مقید (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، صص. ۲۴۲-۲۴۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص. ۱۸۸). براین اساس و بنا بر تصریح برخی بزرگان اصول، انصراف ناشی از اکملیت مصداق، حجیت ندارد و مطابق برخی دیدگاه‌ها، اساساً به حد انصراف و ظهور هم نمی‌رسد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، صص. ۷۲ و ۱۹۵؛ صدر، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۵۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، صص. ۱۴ و ۱۸۸).^۱ انصراف ناشی از اکملیت، گونه‌ای از «انصراف بدوی» دانسته شده که فاقد حجیت است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۷).

ج. توضیحی درباره برداشت عرفی و ظهور

اول: توجه عرف به قرائن و خصوصیت موضوع

به نظر می‌رسد عرف در مواجهه با تعلیل‌ها اگر نتواند با توجه به اوضاع و احوال، تامه بودن علت استفاده‌شده به وسیله آمر را احراز کند، حکم آمر را تعمیم نمی‌بخشد. برای مثال، اگر کسی به دیگری فرمان دهد که لباس الف را برایم بخر؛ چون زیبا و خوش‌رنگ است، فهمیده نمی‌شود که وی موظف است هر لباس زیبا و خوش‌رنگ و هر شیء زیبایی را هم بخرد. درباره نهی نیز عرف برای تعمیم توجه دارد که خصوصیتی در موضوع حکم وجود نداشته باشد. مثلاً اگر گفته شود از

۱. عبارات کفایه: «[...] الأکملیة فغير موجبة للظهور إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدّة أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له و مجرد الأکملیة لا یوجب [...]». «[...] دعوی الدلالة بادهاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومیة إلى ما هو أكمل أفرادها و هو اللزوم بین العلة المنحصرة و معلولها ففاسدة جدا لعدم كون الأکملیة موجبة للانصراف إلى الأكمل لا سيما مع كثرة الاستعمال فی غیره [...]»؛ عبارت دروس فی علم الاصول: «[...] دعوی دلالة الجملة الشرطیة على اللزوم وضعاً و على كونه لزوماً علیاً انحصارياً بالانصراف؛ لأنّه أكمل أفراد اللزوم؛ ولوحظ على ذلك: أنّ الأکملیة لا توجب الانصراف، وأنّ الاستلزام فی فرض الانحصار ليس بأقوى منه فی فرض عدم الانحصار»؛ عبارات انوار الاصول: «[...] انصراف القضية الشرطیة إلى العلیة المنحصرة، فقد يقال إنّها و إن وضعت أولاً و بالذات لمطلق العلقه، لكن عند الإطلاق تنصرف إلى العلقه الناشئة من العلیة المنحصرة لأنّها أكمل فرد لمطلق العلقه و لكن یرد علیها أيضاً أنّ ما یوجب الانصراف إنّما هو كثرة الاستعمال التي توجب أنساً ذهنياً بالنسبة إلى المنصرف إليه و هی تارة تنشأ من كثرة الافراد، و أخرى من غیرها، و أمّا مجرد أکملیة الفرد فلا توجب ذلك بل لعل الأمر بالعکس، أي أنّ الأکملیة قد توجب الانصراف عن الفرد الأكمل لقلته و ندرته». «[...] الانصراف إلى الفرد الأكمل من أفراد الماهیة المشککة نحو ما مرّ فی البحث عن مفهوم الشرط من انصراف العلیة المستفاده من أداء الشرط إلى العلیة المنحصرة لكونها أكمل أفراد العلیة، و لكن هذا الانصراف غیر ثابت بل حیث إنّ الفرد الأكمل يكون نادراً لا ینصرف إليه اللفظ قطعاً».

میوه‌های نارس نخور؛ چون ترش هستند، نتیجه گرفته نمی‌شود که هیچ چیز ترشی نباید خورده شود، بلکه ممکن است میوه - که مزه مورد نظر از آن، مزه زمان رسیدنش است - خصوصیاتی داشته و هدف اصلی از خوردن آن که لذت بردن از مزه‌اش است با خوردن میوه کال حاصل نشود نه اینکه برای مثال، ترشی سر سفره - که هدف آن، کمک به هضم است - هم منعی داشته باشد. حتی نمی‌توان نتیجه گرفت میوه‌ای مانند انار، اگر رسیده‌اش هم میزانی از ترشی دارد، نباید خورده شود؛ چون ممکن است تنها ترشی میوه کال باشد که بدمزه و خلاف پسند عمومی باشد نه درجه‌ای از ترشی که در برخی میوه‌های رسیده موجود است. باین حال، اگر ناهی، پزشکی باشد که نظر کارشناسی خود را به بیمار ارائه می‌کند، این نهی را عرف به همه ترش‌مزه‌ها تعمیم می‌دهد؛ چون اوضاع و احوال حاکی است که پزشک اصلاً به اموری نظیر خوشمزه یا بدمزه بودن توجهی نداشته و با نهی خویش، به ضرر داشتن خوردن هر چیز ترشی برای شخص بیمار اشاره کرده است. بنابراین، نمی‌توان تصور کرد که میوه کال، خصوصیاتی داشته باشد. همچنین، اگر درباره غذایی که نوع استاندارد آن، با چربی پایین یا متوسط طبخ می‌شود، گفته شود از این غذا نخور؛ چون خیلی چرب است، نمی‌توان نتیجه گرفت که غذایی که اساساً باید پرچرب باشد هم نباید خورده شود. در اینجا هم اگر ناهی، طبیبی در هنگام ارائه توصیه‌های کارشناسی باشد، نهی به همه غذاهای پرچرب تعمیم می‌یابد و بیمار می‌فهمد که چربی زیاد در هر جا که باشد، برای او بد است. مثالی دیگر اینکه اگر گفته شود این لباس‌ها را نخر؛ چون تیره هستند، عرف کاملاً مطابق اطلاق، حکم را تعمیم نمی‌دهد و نتیجه نمی‌گیرد که هیچ چیز تیره‌ای نباید خریده شود، بلکه تنها نسبت به خرید لباس آن را تعمیم می‌بخشد یا اگر گفته شود از هندوانه‌های آن مغازه نخر؛ چون توسرخ نیستند، نتیجه گرفته نمی‌شود که هیچ میوه و شیء غیرتوسرخ نباید خریده شود، بلکه توسرخ نبودن هندوانه است که ملاک ناپسندی خریدن آن بوده است نه مطلق توسرخ نبودن. همچنین، اگر مثلاً گفته شود که نباید نسبت به هیچ موشی ذره‌ای ترحم کنی؛ چون حضورشان ما را اذیت می‌کند، نتیجه گرفته نمی‌شود که هر انسانی هم که حضورش به هر دلیلی، موجب اذیت ماست، نباید ذره‌ای مورد ترحم قرار گیرد و مثلاً اگر در جایی، از تشنگی در حال هلاک شدن بود، جرعه‌ای آب به او داده نشود. مثال دیگر اینکه، اگر روز قبل از کنکور به شخصی که یک سال مشغول درس خواندن بوده گفته شود که دیگر درس نخوان؛ چون موجب اضطراب تو برای آزمون می‌شود، نتیجه گرفته نمی‌شود که در هریک از آزمون‌های آینده شخص در دانشگاه نیز اگر درس

خواندن موجب اضطراب شخص برای آزمون باشد، نباید درس بخواند حتی اگر تا روز قبل از آزمون، کتب مربوط به امتحان را مطالعه نکرده باشد.

دوم: توجه عرف به جایگاه افراد

گاه به دلیل شأن و جایگاهی که یکی از اشخاص آمر، ناهی یا مخاطب امر یا نهی دارد یا قبلاً برای خود تعریف کرده است - که می‌تواند نوعی قرینه متصل یا منفصل باشد - اراده تعمیم از کلام متکلم برداشت نمی‌شود. برای مثال، در زمان جنگ، از آنجاکه پیش‌فرض سربازان این است که تنها باید مطابق دستور فرمانده عمل کنند، اگر فرمانده به سربازی بگوید که فلان شخص را سریعاً بکش؛ چون فرد مهمی از دشمن است، برداشت نمی‌شود که آن سرباز یا همه سربازان در طول جنگ باید به محض رؤیت فرد مهمی از دشمن، به سرعت اقدام به کشتن وی کنند. در این موارد، شأن فرمانده چنین دانسته نمی‌شود که برای فرمان خود، استدلالی تام بیاورد، بلکه اگر علتی هم ذکر می‌کند، تنها اشاره‌ای است به استدلالی که ورائی فرمان اوست نه تبیین کاملی از آن. موقعیت جنگ هم موقعیت حساسی است که سربازان باید نسبت به دستورها، کامل و دقیق تفهیم شوند. مثال دیگر اینکه اگر پدری به فرزند خردسال خود بگوید آن قارچ را به‌خاطر سمی که در آن است، نباید بخوری، این پدر با آنکه شاید قصد داشته است از نظر تربیتی، سم را در ذهن کودک بد جلوه دهد، ولی با بیان تعلیل، اراده تعمیم حکم نکرده، بلکه اگر کودکش با مورد سمی دیگری مواجه شد، هیچ‌گاه به این اکتفا نمی‌کند که به کودکش اعلام کند که آن چیز، سمی است، بلکه حتماً نهی‌ای مستقل برای دور شدن او از خطر می‌آورد؛ زیرا می‌داند کودک در جایگاهی نیست که از قوه تشخیص درستی برخوردار باشد. همچنین، اگر مسائل حوزه‌ای بسیار پیچیده و اظهارنظر در رابطه با آن، تنها از متخصصان آن حوزه برآید، چنانچه متخصصی، این پیچیدگی را به مخاطب غیرمتخصص خود قبلاً تفهیم کرده یا مخاطب خود بدین نکته توجه داشته باشد و سپس متخصص در اثنای نظر کارشناسی خود در مسئله‌ای خاص از آن حوزه، به مخاطب، امر یا نهی‌ای کند و تعلیلی را هم ضمیمه آن کند، اگر قرینه‌ای دال بر تعمیم نباشد، معمولاً فرض می‌شود که کارشناس از این تعلیل، صرفاً اراده کرده است که نکته‌ای قابل فهم برای مخاطب بیاورد تا وی را به پیروی از آن امر یا نهی ترغیب کند نه اینکه انتظار باشد مخاطب بر اساس درک عرفی خود از آن نکته، امر یا نهی را تعمیم دهد. در این مواقع، گاه مخاطب از متخصص می‌پرسد که آیا رعایت امر یا نهی

مزبور در هر جا که علت مذکور باشد، الزامی است که این پرسش، ناشی از آن است که با آنکه ابتدائاً عرف امکان تعمیم را می‌پذیرد، ولی به دلیل جایگاه خاص، مخاطب عرفی، این تعلیل را کافی جهت بیان تعمیم حکم ندانسته است، بلکه برای او، تنها شکی به تعمیم به وجود آمده است که با سؤال، قصد ازاله آن را دارد و جالب‌تر آنکه در برخی موارد، متخصصان در پاسخ، تعمیم را انکار می‌کنند.

سوم: تطبیق با تعلیل‌های منصوص

درباره مسائل شرعی، شارع شأن خود را مبین انحصاری دین و دین را امری انحصاری و تنها در تخصص خویش و مصالح و مفاسد آن را خارج از درک انسان‌ها بیان کرده که هرگونه عمل خارج از فرمان، مشابه وضعیت سربازان در زمان جنگ، خطرناک و موجب زیان و هلاکت دانسته شده است. با توجه به مطالب مطرح شده، در چنین فضایی اگر شارع از صدور امر یا نهی‌ای عام - که نمونه‌ای ندارد - اجتناب کند و نص یا قرینه‌ای صریح نیز نیابد که در تعلیل خود، به تعمیم حکم نظر داشته، این احتمال مورد اعتنای عقلاست که مراد متکلم از تعلیل، بیان تمام‌العله نبوده و نسبت به این امر، در مقام اجمال یا اجمال بوده و تنها اراده داشته است که با اشاره به گوشه‌ای از علت و بدون ذکر موانع مفقود در خصوص این موضوع، موجب ترغیب مخاطب به پیروی از دستور شود. در این فضا، حتی شاید این امر را که شارع تنها نسبت به بعضی موضوعات دارای علت مشترک، حکمی را به صراحت بیان کرده است، بتوان قرینه‌ای بر عدم بیان علت تامه در تعلیل منصوص دانست. نظر سیفی مازندرانی را - فارغ از درستی یا نادرستی استدلال وی - می‌توان از حیث نتیجه عملی، به این نکته در خصوص ظهور تعلیلات نزدیک دانست^۱ (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۸، ص. ۵۹).

عملاً فقها هم تا حدود زیادی به این نکته پایبند بوده‌اند؛ زیرا ایشان قریب به اتفاق روایاتی را که نه در ضمن بیان حکم، بلکه اختصاصاً به علت برخی احکام پرداخته‌اند، در مقام بیان علت حکم

۱. «[...] ظهور التعلیل عرفاً فی دوران الحکم مدار العلة المنصوصة و إن کان مما لا ینکر، إلا أنه یمکن دعوی أن غلبه استعمال التعلیلات الشرعیة فی الدواعی المختصة بمورد النص أوجبت انصراف الخطابات الشرعیة عن المتفاهم العرفی و ظهورها فی المستعمل فیہ الغالب. إلا أن کان هناك قرینة یعلم بها عدم دخل خصوصية مورد النص و لا خصوصية اخرى - غیر العلة المنصوصة - فی ثبوت الحکم».

ندانسته‌اند؛ با آنکه دلالت این روایات بر بیان علت حکم، اظهر از روایاتی است که در ضمن تبیین حکمی، به علت آن هم اشاره داشته‌اند.

۳.۴.۴. علیکم التفریع

دو روایت با این مضمون وجود دارد که امام (علیه‌السلام) فرموده‌اند که بر ماست بیان اصول و بر شماست استخراج فروع آن اصول^۱ (ابن ادریس، ۱۳۸۷، ج ۱۴، صص. ۱۰۹-۱۱۰). ممکن است برای استشکال به دیدگاه مختار، به این دو روایت استدلال شود^۲ (فیض کاشانی، بی‌تا، ص. ۶۸). فارغ از بحث سندی، باید توجه کرد که در مائحن‌فیه، وجود «اصل»، خود اول کلام است؛ یعنی اینکه تعلیل منصوص حاوی علت تامه حکم دلیل معلل بوده است و می‌توان آن را موضوع اصلی آن حکم در نظر گرفت، باید اثبات شود تا حکم دلیل معلل به شکل حکمی عام درآید و بتوان فروع آن حکم عام را استنتاج کرد؛ البته دقت شود که دیدگاه مختار نیز با استنتاج هدف کلی شارع و به کار بردن آن به شکل سیاستی کلی در قانون‌گذاری، با نوعی تفریع همراه است.

نتیجه‌گیری

برای پیگیری مقاصد شریعت و اقتضائات زمان و مکان، به نظر می‌رسد فقه و نیز قانون‌گذار در مواجهه با تعلیل‌های منصوصی که حاکی از مصلحت یا مفسده‌ای هستند، باید این نکته‌ها را مدنظر داشته باشد.

۱. این تعلیل، هدفی کلی را بیان می‌کند که شارع به دنبال تحقق آن است. لازم است فقها این هدف را استخراج و برای تحقق آن در موضوعات مختلف، احکام مناسبی صادر کنند. در نظام حقوقی نیز باید این هدف و مقصد شارع به‌عنوان سیاست کلی در قانون‌گذاری با وضع قوانین و مقررات مختلف پیگیری شود؛ البته صدور حکم فقهی، تقنین و اجرا مطابق این سیاست کلی

۱. «[...] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفْرَعُوا»؛ «[...] عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ عَلَيْنَا إِيْقَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَ عَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ».

۲. «[...] فَقَالَ الْمُحَقِّقُ (رَحِمَتْهُ اللَّهُ عَلَيْهِ) إِذَا نَصَّ الشَّرْعُ عَلَى الْعِلَّةِ وَكَانَ هُنَاكَ شَاهِدٌ حَالٌ يَدُلُّ عَلَى سَقُوطِ اعْتِبَارِ مَا عِدَا تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ، جَازَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ، وَكَانَ ذَلِكَ بُرْهَانًا». «[...] وَ الْحَقُّ مَا قَالَهُ الْمُحَقِّقُ. أَمَّا الْحُجَّةُ مَعَ وَجُودِ الدَّلَالَةِ فَظَاهِرَةٌ، وَ يَدُلُّ عَلَيْهَا أَيْضًا قَوْلُ الْبَاقِرِ وَالصَّادِقِ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ) عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفْرَعُوا».

نباید منجر به تعطیلی جزئی یا کلی حکمی از احکام فقهی پذیرفته شده شود. علاوه بر این، در رابطه با نظام حقوقی نباید شاکله و قوانین ریشه دار نظام حقوقی مخدوش شوند. همچنین، در مواردی که بر اساس نکته شماره ۲، اراده شارع بر تعمیم حکم معلل اثبات نشود، صدور حکم فقهی، تقنین یا اجرا نباید منجر به تعمیم حکم دلیل معلل شود؛ البته در حالتی که راه منحصر پیگیری این سیاست کلی، تعمیم حکم معلل باشد، این امر به مثابه قرینه‌ای روشن، اراده شارع بر تعمیم را نشان می‌دهد.

۲. تنها در صورتی می‌توان از این قبیل تعلیل‌ها، علت تامه و در نتیجه، تعمیم حکم را استنباط کرد که شارع این معنا را تصریح کرده باشد مانند تعمیم حرمت خمر به همه مسکرات که در روایاتی واضح، مستقل از عباراتی با مضمون «خمر به علت اسکارش حرام است»، حرمت همه مست‌کننده‌ها اعلام شده است. صرف وجود قرینه نیز برای استنباط تعمیم حکم کافی نیست؛ ولی اگر قرائن نزدیک به تصریح باشند؛ به نحوی که خلاف افاده تعمیم منجر به امور نامعقولی مانند بیهودگی قرائن شود، باز می‌توان تعمیم را برداشت کرد. همین نتیجه را می‌توان درباره تخصیص حکم و استنباط علت منحصر از تعلیل منصوص بیان داشت.

گاه، علاوه بر دلیل معلل، آیه یا روایتی نیز وجود دارد که ضمن اینکه افراداً مصلحت یا مفسده‌ای که تعلیل دلیل معلل، حاکی از آن بوده را به شکل مستقیم و در غیر اسلوب تعلیل تأیید می‌کند، حاوی حکمی متفاوت از حکم اصلی دلیل معلل باشد که از نظر موضوعی، عام‌تر بوده و تعارضی نیز بین دو حکم نباشد. در این حالت، یکی از شیوه‌های عمل به حکم دوم را می‌توان تعمیم حکم دلیل معلل فرض کرد. چنانچه با ملاکی که بیان شد، اراده شارع بر تعمیم حکم دلیل معلل اثبات نشود، با آنکه امکان تعمیم به طور کلی رد نمی‌شود، اقوی این است که به حکم دوم به شیوه‌ای جز تعمیم حکم معلل عمل شود؛ البته عدم تعطیلی احکام فقهی مقبول و عدم خدشه به شاکله نظام حقوقی، در اینجا هم باید مدنظر باشد. به هر حال، اگر تنها شیوه عمل به حکم دوم، تعمیم حکم دلیل معلل باشد، از این امر می‌توان برای اثبات اراده شارع بر تعمیم استفاده کرد.

منابع

- (۱) قرآن کریم.
- (۲) آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. چاپ ۱، قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- (۳) ابراهیمی، بی‌بی رحیمه (۱۳۹۴). بررسی مفهوم تعلیل. مطالعات اسلامی: فقه و اصول، شماره ۱۰۰، صص. ۳۱-۹. doi: 10.22067/fiqh.v47i20.18201
- (۴) ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۳۸۷). موسوعة ابن ادریس الحلی (جلد ۱۴). چاپ ۱، قم: دلیل ما.
- (۵) ابن حیون (قاضی النعمان المصری)، نعمان بن محمد (۱۳۸۳ق). دعائم الاسلام (آصف فیضی، مصحح) (جلد ۱). چاپ ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- (۶) ابن زهره، حمزة بن علی (۱۴۱۷ق)، غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع (جلد ۲). چاپ ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).
- (۷) اراکی، محمد علی (۱۳۷۷). کتاب النکاح. چاپ ۱، قم: نورنگار.
- (۸) ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۶). ملاکات احکام و شبهه‌های استکشاف آن. چاپ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- (۹) بجنوردی، حسن (۱۳۷۷). القواعد الفقهیة (جلد ۵). چاپ ۱، قم: الهادی.
- (۱۰) بستان (نجفی)، حسین (۱۳۹۰). تحقیقی درباره علت و حکمت در احکام شرعی. پژوهش‌های اصولی: فصلنامه تخصصی علم اصول، شماره ۱۱، صص. ۹۲-۶۲.
- (۱۱) حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی (۱۴۱۷ق). العناوین الفقهیة (جلد ۱). چاپ ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- (۱۲) حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۲۵ق). نهاية الوصول الی علم الاصول (جلد ۳). چاپ ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).
- (۱۳) حلی (محقق)، نجم‌الدین جعفر بن الحسن (۱۴۲۳ق). معارج الاصول. چاپ ۱، لندن: مؤسسه الامام علی (علیه السلام).
- (۱۴) خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۲). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة (جلدهای ۲، ۱۲ و ۱۵). چاپ ۵، بی‌جا: بی‌نا.
- (۱۵) خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). محاضرات فی اصول الفقه (جلد ۵). چاپ ۳، قم: انصاریان.
- (۱۶) سیحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۱). الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف (جلد ۱). چاپ ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).

- ۱۷) سیحانی تبریزی، جعفر (۱۳۹۸). المفصل فی اصول الفقه (جلد ۲). چاپ ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).
- ۱۸) سلمان زاده، جواد (۱۴۰۲). چستی تعلیل و تعیین کاربری‌های آن در فهم روایت فقهی. دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی، شماره ۳۰، صص. ۱۷۱-۱۹۲. doi: 10.22052/hadith.2022.243343.1142
- ۱۹) سیدمرتضی، علی بن حسین (۱۳۷۶). الذریعة الی اصول الشریعة (جلد ۲). چاپ ۱، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۲۰) سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۹ق). بدایع البحوث فی علم الاصول (جلد ۸). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۱) شاهنوش فروشانی، محمد عبدالصالح (۱۴۰۲). تبیین کاربری «اصول حقوقی» به منظور حفظ تمامیت نظام قانونی، در برابر کاربری «اصول لفظی» به منظور کشف مراد قانون گذار. پژوهشنامه حقوق اسلامی، دوره ۲۴، شماره ۴، صص. ۶۴۷-۶۷۴. doi: 10.30497/law.2023.245526.3463
- ۲۲) شبیری زنجانی، سیدموسی (بی تا، الف). کتاب نکاح (تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی (مد ظله)) (جلدهای ۱، ۴، ۸، ۱۴ و ۲۵). چاپ ۱، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
- ۲۳) شبیری زنجانی، سیدموسی (بی تا، ب). کتاب الصوم (جلدهای ۱، ۲ و ۵). چاپ ۱، قم: انتشارات مرکز فقهی امام محمدباقر (علیه السلام).
- ۲۴) صدر، سیدمحمدباقر (بی تا). دروس فی علم الاصول؛ الحلقة الثالثة (جلد ۱). چاپ ۱، قم: دارالهدی.
- ۲۵) صدوق (شیخ)، ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۶۱). معانی الاخبار (علی اکبر غفاری، مصحح). چاپ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۶) صدوق (شیخ)، ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۶۳). من لایحضره الفقیه (علی اکبر غفاری، مصحح) (جلد ۱). چاپ ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۷) صدوق (شیخ)، ابن بابویه محمد بن علی (بی تا، الف). علل الشرایع (جلد ۱). چاپ ۱، قم: مکتبه الداوری.
- ۲۸) صدوق (شیخ)، ابن بابویه محمد بن علی (بی تا، ب). عیون اخبار الرضا (علیه السلام) (مهدی لاجوردی، مصحح) (جلد ۲). چاپ ۱، تهران: جهان.
- ۲۹) صفاتی (بانو مجتهد)، زهره (۱۳۸۴). طهارة النساء فی احکام الدماء؛ شرح علی العروة الوثقی. چاپ ۱، قم: آیات بینات.
- ۳۰) طوسی (شیخ)، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام (محمد آخوندی، مصحح) (جلدهای ۱ و ۶). چاپ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- ۳۱) طوسی (شیخ)، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). العدة فی اصول الفقه (جلد ۲). چاپ ۱، بی جا.

- ۳۲) عبدالمنعم، محمود عبدالرحمان (۱۴۱۹ق). معجم المصطلحات والالفاظ الفقهیة (جلد ۱). بی‌جا: بی‌نا.
- ۳۳) علی‌اکبریان، حسن‌علی (۱۳۹۵). درآمدی بر فلسفه احکام؛ کارکردها و راه‌های شناخت. چاپ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- ۳۴) علی‌اکبریان، حسن‌علی (۱۳۹۶). بررسی چگونگی و چهارچوب رعایت حکمت‌های احکام در قوانین مبتنی بر آن احکام. فصلنامه علمی-ترویجی دین و قانون، شماره ۱۷، صص. ۹۵-۱۳۲.
- ۳۵) غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین (۱۴۲۷ق)، حاشیه‌المکاسب (جلد ۴). چاپ ۲، قم: ذوی‌القربی.
- ۳۶) فیض کاشانی، محمدبن‌شاه مرتضی (بی‌تا). نقدالاصول الفقهیة (محمد امامی کاشانی، زیر نظر). چاپ ۱، تهران: کنگره علمی و پژوهشی مولا محسن فیض کاشانی (رحمة‌الله علیه).
- ۳۷) کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳). الکافی (علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، مصححان) (جلدهای ۱، ۵ و ۶). چاپ ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- ۳۸) محمدی، علی (۱۳۸۷). شرح اصول فقه (جلد ۱). چاپ ۱۰، قم: دارالفکر.
- ۳۹) مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۸۹). فرهنگ‌نامه اصول فقه. چاپ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۴۰) مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). آموزش فلسفه (جلد ۲). چاپ ۷، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۴۱) مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مسئله حجاب. چاپ ۳۸، تهران: صدرا.
- ۴۲) مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸). اصول الفقه (جلدهای ۱ و ۳). چاپ ۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۴۳) مغنیه، محمدجواد (۱۹۷۵م). علم اصول الفقه فی ثوبه‌الجديد. چاپ ۱، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ۴۴) مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰). القواعد الفقهیة (جلد ۱). چاپ ۳، قم: مدرسه الامام علی‌بن‌ابی‌طالب (علیه‌السلام).
- ۴۵) مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق). انوارالاصول (جلد ۲). چاپ ۲، قم: مدرسه الامام علی‌بن‌ابی‌طالب (علیه‌السلام).
- ۴۶) الموسوی خمینی (امام)، سیدروح‌الله (۱۳۸۱). تهذیب‌الاصول (جلد ۲). چاپ ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- ۴۷) الموسوی خمینی (امام)، سیدروح‌الله (۱۳۹۲). کتاب‌البيع (جلد ۴). چاپ ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- ۴۸) نایینی، محمدحسین (بی‌تا). اجودالتقریرات (ابوالقاسم خویی، مقرر) (جلد ۱). چاپ ۱، قم:

کتاب فروشی مصطفوی.

۴۹) نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۸۸). مفتاح الاحکام. چاپ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).



References

- 1) The Holy Quran.
- 2) Abd al-Mun'im, Mahmoud Abd al-Rahman (1419 AH/1998). Mu'jam al-Muṣṭalahāt wa-al-Alfāz al-Fiqhiyyah (Vol. 1). [n.p.] [in Arabic].
- 3) Akhund Khorasani, Mohammad Kazem ibn Hossein (1409 AH/1988). Kifāyat al-Uṣūl (1st ed.). Qom: Al al-Bayt Institute for the Revivification of Heritage [in Arabic].
- 4) Ali-Akbarian, Hasan-Ali (1395 SH/2016). Darāmadī bar Falsafeh-ye Aḥkām; Kār kardhā va Rāhhā-ye Shinākht [An Introduction to the Philosophy of Rulings; Functions and Methods of Cognition] (1st ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy [in Persian].
- 5) Ali-Akbarian, Hasan-Ali (1396 SH/2017). Barrasī-ye Chigūnagī va Chahārchūb-e Ri'āyat-e Ḥikmathā-ye Aḥkām dar Qavānīn-e Mubtanī bar Ān Aḥkām [Investigation of the Modality and Framework of Observing the Wisdom of Rulings in Laws Based on Those Rulings]. Faṣlnāmeḥ-ye 'Ilmī-Tarvījī-ye Dīn va Qānūn [Scientific-Promotional Quarterly of Religion and Law], 17, 95-132. [in Persian].
- 6) Al-Musawi Khomeini (Imam), Seyyed Ruhollah (1381 SH/2002). Tahdhib al-Uṣūl (Vol. 2, 1st ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works [in Arabic].
- 7) Al-Musawi Khomeini (Imam), Seyyed Ruhollah (1392 SH/2013). Kitāb al-Bay' (Vol. 4, 4th ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works [in Arabic].
- 8) Araki, Mohammad Ali (1377 SH/1998). Kitāb al-Nikāḥ (1st ed.). Qom: Nournegar [in Arabic].
- 9) Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (1386 SH/2007). Malākāt-e Aḥkām va Shīvehhā-ye Istikshāf-e Ān [Criteria of Rulings and Methods of Their Discovery] (1st ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy [in Persian].
- 10) Bojnourdi, Hasan (1377 SH/1998). al-Qawā'id al-Fiqhiyyah (Vol. 5, 1st ed.). Qom: Al-Hadi [in Arabic].
- 11) Bustan (Najafi), Hossein (1390 SH/2011). Taḥqīqī Darbāreh-ye 'Illat va Ḥikmat dar Aḥkām-e Shar'ī [An Investigation on Cause and Wisdom in Islamic Rulings]. Pazhūheshhā-ye Uṣūlī [Principles Researches], 11, 62-92. [in Persian].
- 12) Ebrahimi, Bibi Rahimeh (1394 SH/2015). Barrasī-ye Mafhūm-e Ta'līl [Investigation of the Concept of Causation]. Muṭāla'āt-e Islāmī: Fiqh va Uṣūl [Islamic Studies: Jurisprudence and Principles], 100, 9-31. doi: 10.22067/fiqh.v47i20.18201 [in Persian].
- 13) Fayd Kashani, Mohammad ibn Shah Morteza (n.d.). Naqd al-Uṣūl al-Fiqhiyyah (M. Emami Kashani, Sup.) (1st ed.). Tehran: Mulla Mohsen Fayd Kashani Scientific and Research Congress [in Arabic].
- 14) Gharavi Isfahani (Kumpani), Mohammad Hossein (1427 AH/2006). Ḥāshiyat al-Makāsib (Vol. 4, 2nd ed.). Qom: Dhawi al-Qurba [in Arabic].
- 15) Hilli (Allamah), Hasan ibn Yusuf ibn Mutahhar (1425 AH/2004). Nihāyat al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl (Vol. 3, 1st ed.). Qom: Imam Sadiq Institute [in Arabic].

- 16) Hilli (Muhaddiq), Najm al-Din Ja'far ibn al-Hasan (1423 AH/2002). Ma'ārij al-Uṣūl (1st ed.). London: Imam Ali Institute [in Arabic].
- 17) Hosseini Maraghi, Abd al-Fattah ibn Ali (1417 AH/1996). al-'Anāwīn al-Fiqhiyyah (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].
- 18) Ibn Hayyun (Qadi al-Nu'man al-Misri), Nu'man ibn Mohammad (1383 AH/1963). Da'ā'im al-Islām (A. Faydi, Ed.) (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Al al-Bayt Institute for the Revivification of Heritage [in Arabic].
- 19) Ibn Idris, Mohammad ibn Ahmad (1387 SH/2008). Mawsū'at Ibn Idrīs al-Ḥilli (Vol. 14, 1st ed.). Qom: Dalil-e Ma [in Arabic].
- 20) Ibn Zuhrah, Hamzah ibn Ali (1417 AH/1996). Ghunyat al-Nuzū' ilā 'Ilmay al-Uṣūl wa-al-Furū' (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Imam Sadiq Institute [in Arabic].
- 21) Islamic Information and Documentation Center (1389 SH/2010). Farhang-Nāmeḥ-ye Uṣūl-e Fiqh [Dictionary of Principles of Jurisprudence] (1st ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy [in Persian].
- 22) Khoei, Seyyed Abolqasim (1372 SH/1993). Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth wa-Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt (Vols. 2, 12 & 15, 5th ed.). [n.p.] [in Arabic].
- 23) Khoei, Seyyed Abolqasim (1410 AH/1989). Muḥāḍarāt fī Uṣūl al-Fiqh (Vol. 5, 3rd ed.). Qom: Ansariyan [in Arabic].
- 24) Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub (1363 SH/1984). al-Kāfi (A. Ghaffari & M. Akhundi, Eds.) (Vols. 1, 5 & 6, 5th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah [in Arabic].
- 25) Makarem Shirazi, Naser (1370 SH/1991). al-Qawā'id al-Fiqhiyyah (Vol. 1, 3rd ed.). Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School [in Arabic].
- 26) Makarem Shirazi, Naser (1428 AH/2007). Anwār al-Uṣūl (Vol. 2, 2nd ed.). Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School [in Arabic].
- 27) Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (1374 SH/1995). Āmūzesh-e Falsafeh [Teaching Philosophy] (Vol. 2, 7th ed.). Tehran: Islamic Development Organization Publishing Center [in Persian].
- 28) Mohammadi, Ali (1387 SH/2008). Sharḥ-e Uṣūl-e Fiqh [Explanation of the Principles of Jurisprudence] (Vol. 1, 10th ed.). Qom: Dar al-Fikr [in Persian].
- 29) Motahhari, Morteza (1372 SH/1993). Mas'aleh-ye Ḥijāb [The Issue of Hijab] (38th ed.). Tehran: Sadra [in Persian].
- 30) Mughniyah, Mohammad Javad (1975). 'Ilm Uṣūl al-Fiqh fī Thawbih al-Jadīd (1st ed.). Beirut: Dar al-Ilm Lilmalayin [in Arabic].
- 31) Muzaffar, Mohammad Reza (1388 SH/2009). Uṣūl al-Fiqh (Vols. 1 & 3, 5th ed.). Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].
- 32) Na'ini, Mohammad Hossein (n.d.). Ajwad al-Taqrīrāt (A. Khoei, Comp.) (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Mostafavi Bookstore [in Arabic].
- 33) Naraqī, Ahmad ibn Mohammad Mahdi (1388 SH/2009). Miftāḥ al-Aḥkām (1st ed.). Qom: Bustan-e Ketab Institute [in Arabic].
- 34) Sadr, Seyyed Mohammad Baqir (n.d.). Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl; al-Ḥalqah al-Thālithah (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Dar al-Huda [in Arabic].
- 35) Saduq (Shaykh), Ibn Babawayh Mohammad ibn Ali (1361 SH/1982). Ma'ānī al-Akhbār (A. Ghaffari, Ed.) (1st ed.). Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].

- Arabic].
- 36) Saduq (Shaykh), Ibn Babawayh Mohammad ibn Ali (1363 SH/1984). *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh* (A. Ghaffari, Ed.) (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].
 - 37) Saduq (Shaykh), Ibn Babawayh Mohammad ibn Ali (n.d., a). 'Ilal al-Sharā'ī' (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Maktabat al-Dawari [in Arabic].
 - 38) Saduq (Shaykh), Ibn Babawayh Mohammad ibn Ali (n.d., b). 'Uyūn Akhbār al-Riḍā (M. Lajevardi, Ed.) (Vol. 2, 1st ed.). Tehran: Jahan [in Arabic].
 - 39) Safati (Banu Mujtahidah), Zohreh (1384 SH/2005). *Ṭahārat al-Nisā' fī Aḥkām al-Dimā'*; Sharḥ 'alā al-'Urwah al-Wuthqā (1st ed.). Qom: Ayat Bayyināt [in Arabic].
 - 40) Salmanzadeh, Javad (1402 SH/2023). *Chīstī-ye Ta'līl va Ta'yīn-e Kārbarihā-ye Ān dar Fahm-e Rivāyat-e Fiqhī* [The Nature of Causation and Determining its Applications in Understanding Jurisprudential Traditions]. *Dūfašnāmeḥ-ye 'Ilmī-ye Ḥadīth-Pazhūhī* [Biannual Journal of Hadith Research], 30, 171-192. doi: 10.22052/hadith.2022.243343.1142 [in Persian].
 - 41) Sayfi Mazandarani, Ali Akbar (1429 AH/2008). *Badā'ī' al-Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl* (Vol. 8). Qom: Islamic Publications Office [in Arabic].
 - 42) Sayyid Murtada, Ali ibn Hossein (1376 SH/1997). *al-Dharī'ah ilā Uṣūl al-Sharī'ah* (Vol. 2, 1st ed.). Tehran: University of Tehran Press [in Arabic].
 - 43) Shahnoosh Forooshani, Mohammad Abdossaleh (1402 SH/2023). *Tabyīn-e Kārbast-e "Uṣūl-e Ḥuqūqī" beh Manẓūr-e Ḥifẓ-e Tamāmiyyat-e Niẓām-e Qānūnī, dar Barābar-e Kārbast-e "Uṣūl-e Lafẓī" beh Manẓūr-e Kashf-e Murād-e Qānūnguzār* [Clarifying the Utilization of "Legal Principles" for Preservation of Legal System Integrity, against Utilization of "Literal Principles" for Discovering Legislators' Intention]. *Pazhūheshnāmeḥ-ye Ḥuqūq-e Islāmī* [Journal of Islamic Law Research], 24(4), 647-674. doi: 10.30497/law.2023.245526.3463 [in Persian].
 - 44) Shubayri Zanjani, Seyyed Musa (n.d., a). *Kitāb-e Nikāḥ* (Taqrīrāt-e Dars-e Ḥaḍrat-e Āyatullāh Shubayrī Zanjānī) [Book of Marriage (Lectures of Ayatollah Shubayri Zanjani)] (Vols. 1, 4, 8, 14 & 25, 1st ed.). Qom: Ray-Pardaz Research Institute [in Persian].
 - 45) Shubayri Zanjani, Seyyed Musa (n.d., b). *Kitāb al-Ṣawm* (Vols. 1, 2 & 5, 1st ed.). Qom: Imam Mohammad Baqir Jurisprudential Center [in Arabic].
 - 46) Sobhani Tabrizi, Ja'far (1381 SH/2002). *al-Inṣāf fī Masā'il Dāma Fihā al-Khilāf* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Imam Sadiq Institute [in Arabic].
 - 47) Sobhani Tabrizi, Ja'far (1398 SH/2019). *al-Mufaṣṣal fī Uṣūl al-Fiqh* (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Imam Sadiq Institute [in Arabic].
 - 48) Tusi (Shaykh), Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan (1365 SH/1986). *Tahdhīb al-Aḥkām* (M. Akhoundi, Ed.) (Vols. 1 & 6, 4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah [in Arabic].
 - 49) Tusi (Shaykh), Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan (1417 AH/1996). *al-'Uddah fī Uṣūl al-Fiqh* (Vol. 2, 1st ed.). [n.p.] [in Arabic].



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی