

نگرشی نو بر کاربرد تعلیلات منصوص شرعی در امر قانون‌گذاری

محمدحسین آسیم • دانشجوی 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 مسأله اهمیت ویژه‌ای دارد که تعلیلات منصوص-علل و چرایی‌هایی که در ادله‌ی روایی یا قرآنی احکام بیان شده-، 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 نمود؟ 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 مسأله هستیم. دقت شود در ادله‌ی 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 واژه‌ی علت و مشتقات آن و یا از حروف اضافه‌ی مشترکی (مانند «لِ») 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 ادله‌ی شرعی به نظام حقوقی منجر شود و نه به تفریط و بسنده نمودن به پای‌بندی 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 زمینه‌ی نقش این دو در احکام شرعی آشنا می‌نماید؛ 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 پاسخ داده می‌شود.

فرضیه‌ی 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 که به کار برده، حاکی از مصلحت یا مفسده‌ای مترتب بر حکم باشد، بیان علت ناقصه و یا حکمت حکم بوده و نه علت اصطلاحی؛ اثبات خلاف این بنا، توسط خود شارع و تنها با تصریح و یا آوردن قرائنی نزدیک به تصریح-به نحوی که عدم افاده‌ی 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 براساس تعلیل گردد. با وجود این،

تعلیلات منصوص اهداف و مقاصدی کلی از شارع را می‌توانند ارائه دهند که این اهداف، باید به عنوان فلسفه‌های وجودی و سیاست‌های کلی برای نظام حقوقی، پیاده‌سازی حداکثری آن‌ها به موجب قوانین و مقررات مختلف پیش‌بینی گردد 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 (سید مرتضی، ۱۳۷۶، صص. ۶۸۵-۶۸۴). پس از او هم تقریباً در تمام کتب اصولی مهم، تعلیلات منصوص در جهت تعمیم حکم معلّل و نیز تخصیص آن بررسی شده‌اند.

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

به مقاله‌ی «چیستی تعلیل و تعیین کاربری‌های آن در در فهم روایت فقهی» نوشته‌ی سلمان‌زاده نیز باید اشاره شود. نویسنده‌ی مزبور، کاربردهای مهم تعلیلات منصوص را جهت فهم روایات فقهی از لابلای عبارات فقها و محدثان احصا نموده است. در این احصا، مهم‌ترین کاربردهای تعلیلات منصوص عبارتند از: تعمیم، تشخیص حکم، تشخیص مواضع تقیه، ترجیح معنای مرجوح و مجمل (سلمان‌زاده، ۱۴۰۲).

از حیث نتیجه نیز، مهم‌ترین وجه ممیز پژوهش حاضر با اکثر پژوهش‌های سابق، بیان کاربرد تعلیلات منصوص-فارغ از بررسی این نکته که افاده‌ی علت حکم می‌نمایند یا حکمت- در استنباط سیاستی کلی برای نظام حقوقی است بدون آن که با تعمیم حکم دلیل معلّل، به ساختارشکنی فقهی روی آورده شود. این نکته با آن که بسیار واضح بوده، به دلیل تمرکز علما بر مسأله‌ی تعمیم حکم بر اساس تعلیل و حجیت قیاس منصوص‌العله، در کتب فقهی و اصولی مغفول مانده است. تلاش علی‌اکبریان، نویسنده‌ی مقاله‌ی «بررسی چگونگی و چارچوب رعایت

حکمت‌های احکام در قوانین مبتنی بر آن احکام» را نیز باید با پژوهش حاضر متفاوت دانست (علی‌اکبریان، ۱۳۹۶)؛ زیرا: اولاً همان‌گونه که از عنوان مقاله‌ی 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 می‌نماید و یا آن را تأمین نمی‌کند. آن‌چنان که از مقاله‌ی مزبور پیداست، وی فقط به دنبال حل چالش نسبت به حالت دوم است. بر طبق ادعای او، حکمت هر حکم، در عرض خود حکم بوده و چنان‌چه در برخی فروض، نتوان با اجرای حکم، به حکمت آن دست یافت، مسأله‌ی تراحم پیش می‌آید که همانند موارد تراحم دیگر، باید اهم اجرا و مهم را وانهاد؛ یعنی در برخی شرایط، ممکن است لازم باشد قانون به نحوی وضع گردد که حکمی از دین، به دلیل این که 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 نویسنده‌ی مقاله‌ی مشارالیه‌ها امری را که از تعلیلات منصوص به دست نیامده و صرفاً ظن و اماره‌ای بر حکمت بودن آن برای حکمی از احکام باشد را نیز حکمت آن حکم و در عرض حکم مزبور در مقام تقنین دانسته 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 می‌نمود- یعنی فرورفتن در وادی فقه‌المقاصد- می‌انجامد؛ برخلاف پژوهش حاضر که تنها به تعلیلات منصوص پرداخته و هدف آن- که در بالا اشاره شد- و استدلال‌های آن نیز به نحوی است که ذهن مخاطب را در نقطه‌ای دور از فقه‌المقاصد نگه می‌دارد.

علاوه بر این، پاره‌ای از تدقیقات پژوهش حاضر (مانند بررسی تأیید مفاد تعلیل در ادله‌ی 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 استدلال‌هایی عقلی، به صورت کتابخانه‌ای و با تتبع در نظرات و استدلال‌های فقها و اصولیون و نیز نصوص دینی (آیات و روایات)، به حل مسأله پرداخته شده است.

۱. آشنایی با علت احکام

در احصایی استقرائی، علل به «مادی»، «صوری»، «فاعلی» و «غایی» تقسیم شده‌اند. دو علت نخست، ویژه‌ی 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، ص. ۲۰). به عقیده‌ی حسین بستان، علل احکام، چیزی جز اغراضی که خداوند به وسیله‌ی وضع احکام، تحقق آن‌ها را اراده نموده نیست (بستان (نجفی)، ۱۳۹۰، ص. ۶۴). به بیان محمدعلی ایازی، اصطلاح علت سه کاربرد مختلف دارد: الف: اگر، در نتیجه‌ی انجام کاری، سود و یا زیانی حاصل شود، آن کار، علت آن سود و زیان است؛ مثلاً گفته‌اند زنا، علت اختلاط انساب است، قتل، علت نابودی انسان‌ها بوده و بیع، علت مبادله است؛ ب: مصلحتی که تشریع حکمی دارد. برای نمونه، 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 این که گفته شود اسکار، علت تحریم خمر است؛ به عقیده‌ی این نویسنده، فقها تنها قسم سوم را علت به معنای خاص گفته‌اند. (ایازی، ۱۳۸۶، صص. ۳۵-۳۴).

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، 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 به تنهایی 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 ضمیمه‌ی 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 «فلسفه‌ی حکم»-که در میان معاصران رواج دارد-است (علی‌اکبریان، ۱۳۹۵، ص. ۳۴). در ادبیات فقهی، گاهی از اصطلاح «حکمت تشریع» بجای حکمت حکم به کار می‌برند (اراکي، ۱۳۷۷، ص. ۵۰۰؛ بجنوردی، ۱۳۷۷، ص. ۱۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۱، ص. ۵۰۹؛ علی‌اکبریان، ۱۳۹۶، ص. ۹۸). محمود عبدالرحمن 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 و یا کاهش آن را اراده نموده 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، ۱۴۱۹، ص. ۵۸۴). حکمت، علت تامه‌ی حکم نیست؛ یعنی ممکن است درباره‌ی حکمی، علی‌رغم وجود حکمت، آن حکم جاری نباشد و بالعکس، ممکن است در جایی، آن حکم، موجود بوده ولی حکمت مزبور وجود نداشته نباشد؛ برای نمونه، گفته شده 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. ۳۸-۳۷). حکمت نسبت به حکم، بیشتر جنبه‌ی ثبوتی دارد تا اثباتی و نسبتِ موارد وجود حکمت و مواردی که حکم، موجود است، همیشه تساوی نیست (علی‌اکبریان، ۱۳۹۵، صص. ۳۶-۳۵). 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 داده و نه آن را تخصیص می‌زند. حکم دائرمدار حکمت نبوده و حکمت، فاقد وصف جامعیت (اطراد) و مانعیت است (علی‌اکبریان، ۱۳۹۵، صص. ۴۶-۴۳ و ۱۷۹)؛ برخی فقها صراحتاً این اوصاف سلبی را برای حکمت و متضاد آن‌ها را برای علت تبیین کرده‌اند (امام خمینی، ۱۳۹۲، صص. ۸۷-۸۸؛ غروی اصفهانی (کمپانی)، ۱۴۲۷، ص. ۱۶۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ص. ۱۹۷).

۴. نظر مختار پیرامون ادله‌ی معلل

۱.۴. تعلیل منصوص مفید مصلحت یا مفسده

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

^۱ فی اصطلاح الأصولیین: هی المصلحه التي قصد الشارع من تشريع الحكم تحقيقها أو تكميلها أو المفسدة التي قصد الشارع بتشريع الحكم دفعها أو تلييلها؛ والفرق بين حکمة الحكم و علتہ: أن حکمة الحكم: هی الباعث علی تشريعه و الغایة المقصودة منه. أما علت الحكم: فهي الأمر الظاهر المنضبط الذي بنى الشارع الحكم عليه و ربطه به وجوداً و عدماً لأن من شأن بناءه عليه و ربطه به أن يتحقق حکمة تشريع الحكم.

۱.۱.۴. امکان سنجی تعمیم و تخصیص براساس تعلیل

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

الف: حالت فقدان ادله مؤید تعلیل منصوص

در ابتدا لازم است به مثالی اشاره شود: نماز و روزه هر دو جزء عبادات بوده و حتی از برخی روایات برمی‌آید که نماز از روزه مهم‌تر است؛ با این حال، در روایات، مثال شایعی که در ردّ مکتب قیاس ابوحنیفه عنوان شده، این است که زن، روزه‌های ایام عادت را باید قضا کند ولی قضای نمازهای آن ایام را بجا نمی‌آورد (ابن حیون (قاضی النعمان المصری)، ۱۳۸۳، 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 شبانه روز، پنج بار بوده و این امر نیز در هر روز هر ماه تکرار می‌شود. قضای این تعداد نماز، هم موجب به دشواری افتادن زن می‌شود و هم او را از انجام وظایف زناشویی باز می‌دارد؛ بر خلاف بجا آوردن قضای روزه‌ها که هم از نظر تعداد و هم از نظر کیفیت، این مفاسد را ندارد^۱ (شیخ صدوق، بی‌تا-الف، صص. ۲۷۱ و ۲۹۴). مطابق نظرات سید موسی شبیری 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 روزه‌ی حائض دیده می‌شود، ممکن است نسبت به دو موضوع مشابه، علت مشابهی وجود داشته؛ با این حال، به دلیل این که نسبت به یکی از دو موضوع، مصالح بالاتری در میان بوده و یا در وادی عمل، مفاسدی در پی باشد، شارع

^۱ روایت نخست: [...] فَإِنْ قِيلَ فَلَمْ صَارَتْ تَقْضِي الصَّيَّامَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ قِيلَ لَعَلَّ شَيْئًا فَمِنْهَا أَنْ الصَّيَّامَ لَا يَمْنَعُهَا مِنْ خِدْمَةِ نَفْسِهَا وَ خِدْمَةِ زَوْجِهَا وَ إِصْلَاحِ بَيْتِهَا وَ الْقِيَامَ بِأُمُورِهَا وَ الْأَشْتَغَالَ بِمِرْمَةٍ مَعِيشَتِهَا وَ الصَّلَاةَ تَمْنَعُهَا مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ لَأَنَّ الصَّلَاةَ تَكُونُ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ مَرَارًا فَلَا تَقْوَى عَلَى ذَلِكَ وَ الصَّوْمُ لَيْسَ كَذَلِكَ مِنْهَا أَنَّ الصَّلَاةَ فِيهَا عَنَاءٌ وَ تَعَبٌ وَ اشْتَغَالُ الْأَرْكَانِ وَ لَيْسَ فِي الصَّوْمِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ تَرْكُ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ وَ لَيْسَ فِيهِ اشْتَغَالُ الْأَرْكَانِ وَ مِنْهَا أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ وَقْتِ يَجِيءُ إِلَّا وَ يَجِبُ عَلَيْهَا فِيهِ صَلَاةٌ جَدِيدَةٌ فِي يَوْمِهَا وَ لَيْلَتِهَا وَ لَيْسَ الصَّوْمُ كَذَلِكَ لَأَنَّهُ لَيْسَ كُلَّمَا حَدَّثَ عَلَيْهَا يَوْمٌ وَجِبَ عَلَيْهَا الصَّوْمُ وَ كُلَّمَا حَدَّثَ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَجِبَتْ عَلَيْهَا الصَّلَاةُ [...]؛ روایت دوم: [...] عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ وَ لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ قَالَ لَأَنَّ الصَّوْمَ إِنَّمَا هُوَ فِي السَّنَةِ شَهْرٌ وَ الصَّلَاةُ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ فَأَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا قَضَاءَ الصَّوْمِ وَ لَمْ يُوجِبْ عَلَيْهَا قَضَاءَ الصَّلَاةِ لِذَلِكَ .

نسبت به یکی از آن دو موضوع، تحقق یا دفع علت مشترک را به وسیله‌ی 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، «تامّه» بودن آن قابل اثبات نیست: فرض شود «الف»، دلیلی معلّل بوده که متشکل از حکم «ب» با موضوع اصلی «ج» و علت منصوص «د» باشد. «هـ» 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، به خودی خود از «الف» نمی‌توان نتیجه گرفت که در رابطه با «هـ» نیز حکم «ب» جاری است؛ زیرا نسبت به «هـ»، شاید مصالحی غیر از آن‌چه ناظر به «ج» بوده باید در نظر گرفته شود و یا اجرای «ب» نسبت به «هـ»، مفاسدی را به همراه داشته که نسبت به «ج» چنین نبوده باشد؛ در نتیجه ممکن است در رابطه با «هـ»، در نگاهی کلی، زیان اجرای «ب» بیشتر از منفعت آن باشد و تعمیم «ب» به «هـ» به مصلحت نباشد. بر این اساس بوده که شارع با این که متوجه بوده که علت منصوص، در چند موضوع مشابه وجود دارد، تنها برای برخی از آن‌ها-یعنی موضوع اصلی حکم دلیل معلّل-حکم مزبور را مطرح کرد 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 حجّیت تعلیل منصوص را تأیید نکرد و در عین حال، به شکلی محکم او را از قیاس منع نمود و استثنائی را هم نسبت به آن بیان ننمود؛ به عنوان نمونه، می‌توان به روایتی اشاره کرد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۵۶، حدیث ۹) که می‌توان آن را صحیح دانست؛ زیرا در افراد سلسله سند آن، در وثاقت علی بن ابراهیم و ابن ابی عمیر بحثی نیست (برای نمونه: خوئی، ۱۳۷۲، ج ۱۲، صص. ۲۱۲-۲۱۳؛ خوئی، ۱۳۷۲، ج ۱۵، صص. ۲۹۸-۲۹۹). ابراهیم بن هاشم و محمد بن حکیم هم بنا به نظر سیدموسی شبیری زنجانی ثقة هستند (شبیری زنجانی، بی‌تا-الف، ج ۲۵، صص. ۷۷۸۸ و ۷۷۹۰). به نظر می‌رسد براساس این روایت، اگر موضوعی خاص، موضوع اصلی حکمی که در یکی از ادله بیان شده نباشد، اجازه داده نشده که حکم را بدان تعمیم 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 این که شارع، از بیان تعلیل منصوص، اراده کرده باشد که در خارج از موضوع اصلی حکم هم به آن عمل شود (اراده داشته که علت تامّه را بیان کند)، به خودی خود قابلیت اثبات ندارد؛ بنابراین، چنان‌چه شارع حکیم چنین قصدی داشته، یا باید صراحتاً این امر را اظهار کند-همان‌طور که برای بیان عدم خصوصیت خمر،

با ادله‌ای عام، همه‌ی مسکرات هم حرام اعلام شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶، صص. ۴۱۲-۴۰۷، باب أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَرَّمَ كُلَّ مُسْكِرٍ قَلِيلَهُ وَكَثِيرَهُ) - و 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 همه‌ی مسکرات را حرام اعلام نموده وجود نداشت 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 داشته و کفهی منافع بر زیان مستی بچربد؛ یعنی این‌گونه که در قرآن درباره‌ی خمر آمده، نباشند: «درباره‌ی 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 (قرآن: سوره بقره، آیه ۲۱۹)؛ به عبارتی، به نظر می‌رسد نهایتاً بتوان از این روایت معلّل، مقتضی حرمت خمر و آنچه که در آیه‌ی مشارالیه‌ها، به عنوان «إثم» برای خمر عنوان شد را برداشت کرد ولی به موانعی که در مورد حرمت خمر مفقود بوده - که براساس آیه‌ی مزبور، این موانع را می‌توان از جنس بیشتر بودن منافع بر إثم خمر در نظر گرفت - پرداخته نشده است. این نکته را درباره‌ی حکمت و فلسفه‌ی حکم هم به طریق اولی می‌توان جاری دانست؛ آن‌چنان که مرتضی مطهری، در مسأله‌ی 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 فلسفه‌ی پوشش آن‌هاست و این ملاک، در چهره‌ی زن - که مرکز زیبایی‌های اوست - نه تنها وجود دارد بلکه شدیدتر هم است. وی به این اشکال چنین پاسخ داده که علی‌رغم وجود این فلسفه، ملاک دیگری - یعنی نفی حرج و امکان فعالیت عادی بانوان - ایجاب می‌کند پوشیدن «روی» برای زنان واجب نباشد. او بیان داشته که در علم اصول، مباحات بر دو قسم‌اند: مباحات لاقتضائی و مباحات اقتضائی؛ دسته‌ی نخست به این دلیل مباح گشته‌اند که نه مصلحتی وجود دارد که سبب وجوب آن اعمال گردند و نه مفسده‌ای در میان است که حرمت آن‌ها را لازم داشته باشد؛ اما در دسته‌ی دوم، اباحه به این دلیل است که مباح نبودن آن اعمال، به تحقق مفسده‌ای می‌انجامد؛ حتی ممکن است عملی (مانند طلاق در برخی فروض) به اندازه‌ی یک عمل حرام، مبعوض خداوند باشد، ولی به دلیل ملاک و مصلحتی دیگر که باید در نظر گرفته شود (مانند عدم بناء ازدواج بر

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

اکراه و الزام) مباح گردد؛ به عبارتی، گاهی با آن که انجام یا ترک یک فعل، مصلحت یا مفسده‌ای را با خود دارد ولی شارع به علت مصلحتی مهم‌تر که مستلزم رخصت بوده، اباحه‌ی آن فعل را اعلام داشته است؛ مانند اباحه‌ی عدم پوشش صورت در زنان (مطهری، ۱۳۷۲، صص. ۲۱۲-۲۰۸). نظر برخی از فقهای گذشته را می‌توان تأییدی بر این بخش نظر مختار قلمداد کرد. به نظر سید مرتضی، علل شرعی، تنها از دواعی و انگیزه‌های شارع و مصلحتی که مدنظر داشته حاکمی هستند؛ با دانستن این نکته، باید توجه نمود 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، لازمه‌ی این که به فقیری از روی احسان، کمک شود، این نیست که به فقیر مشابه دیگری نیز به همان علت کمک شود. بر این اساس، در ادله‌ی شرعی معلل، مستوجبی برای تعمیم حکم وجود ندارد. این عدم تعمیم، باعث عبث بودن تعلیل نشده و موجب آگاهی به مصلحتی می‌شود که در انجام فعلی معین وجود دارد^۱ (سید مرتضی، ۱۳۷۶، صص. ۶۸۵-۶۸۴)؛ شیخ طوسی نیز این دیدگاه و استدلال را مورد قبول و تبیین قرار داده است و تصریح نموده که تعمیم حکم به موجب تعلیل منصوص نیز انجام نمی‌گیرد مگر این که دلیلی جداگانه بر جواز حجیت این تعمیم [مانند دلیلی بر حجیت قیاس] موجود باشد^۲ (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، صص. ۶۵۷ و ۶۷۳-۶۷۲)؛ ابن‌زهره نیز این دیدگاه را با استدلالی مشابه مورد قبول قرار داده است^۳ (ابن‌زهره، ۱۴۱۷، صص ۳۸۹-۳۸۸). محقق حلی نیز نظری نزدیک با این قسمت از دیدگاه مختار ابراز

^۱ [...]العلل الشرعیة إنما تنبئ عن الدواعی إلى الفعل، أو عن وجه المصلحة فيه، و قد يشترك الشیئان فی صفة واحدة، و تكون فی أحدهما داعية إلى فعله، دون الآخر، مع ثبوتها فيه، و قد یکون مثل المصلحة مفسدة، و قد يدعوا الشیء إلى غیره فی 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 فقیر دون فقیر و درهم دون درهم، و فی حال دون أخرى، و إن كان فیما لم نفعله الوجه الذی لأجله فعلنا بعینه، و إذا صحّت هذه الجملة؛ لم یکن فی النصّ علی العلة ما یوجب التخطی و القیاس، و جرى النصّ علی العلة مجرى النصّ علی الحكم فی قصره علی موضعه. و لیس لأحد أن یقول: إذا لم یوجب النصّ علی العلة التخطی، كان عبثاً، و ذلك أنّه یفیدنا ما لم نکن نعلمه لولاه، و هو ما له كان هذا الفعل المعین مصلحة.

^۲ بخشی از عبارات: «[...] أن یخصّ الرسول صلی الله علیه و آله و سلم فی الخمر أن علة تحريمها هی الشدة، و قد بینا أن ذلك لا یوجب التخطی، و لا یقتضی إثبات التحريم فی کلّ شدید إلا بعد التعبد بالقیاس، لأنّه غیر ممتنع أن یخالف فی المصلحة و إن وافقه فی الشدة، و بینا أن النصّ علی العلة الشرعیة یجرى مجرى النصّ علی الحكم فی امتناع التخطی إلا بدلیل مستأنف.»

^۳ بخشی از عبارات: «[...] حصول النصّ علی أنّ الشدة هی العلة فی تحريم الخمر [...] لا یجب تحريم کلّ شدید إلا بعد التعبد بالقیاس، لأنّه یمکن - و إن وافقه فی الشدة - أن یخالفه فی المصلحة.»

نموده است. در نظر وی، تنها در صورتی علت منصوص می‌تواند موجب تعمیم حکم گردد که قرینه‌ای بر عدم مدخلیت 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 دسته‌ی نخست، روایتی را ذکر می‌کند که در آن از جواز یا عدم جواز فروش مقداری از خرما (خشک) (تمر) در ازاء همان مقدار از خرما 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 بر می‌آید چیزی بجز ملاکی که در آن گفته شد، مدخلیتی در حرمت این بیع نداشته و می‌توان این حکم را به بیع هر موضوع دیگری غیر از تمر و رطب که وضعیت مشابهی در آن‌ها مشاهده شود نیز تعمیم بخشید. با این حال، وی قطعی نبودن وجود قرینه بر عدم خصوصیت رطب و تمر را انکار نمود. دسته‌ی دوم در این باره است که زمانی که فردی از امام درباره‌ی مسأله‌ای می‌پرسد، پاسخ امام به او در آن مسأله، اختصاصی به آن شخص نداشته و در آن شخص، ویژگی‌ای نبوده که در حکم مزبور دخالت داشته باشد. دسته‌ی سوم هم مربوط به زمانی است که حکم نسبت به یک واقعه صادر شده ولی از قرائن بر می‌آید که آن حکم، به هر واقعه‌ای مشابه آن هم قابل تعمیم است؛ هر چند در برخی اوصاف جزئی، با آن متفاوت باشد. وی روایتی را ذکر نمود که در آن، واقعه مربوط به اختلاف بر سر «دابة» (حیوانی سواری یا باری) بوده ولی از نظر او، می‌توان از حکم آن، نسبت به حیواناتی دیگر (مثل گاو و گوسفند) در وقایع مشابه نیز استفاده شود^۱ (محقق حلی، ۱۴۲۳، صص ۲۶۱-۲۶۰)؛ فیض کاشانی نیز این نظر را پذیرفته است^۲ (فیض کاشانی، بی‌تا، ص ۶۸) نظر میرزای نائینی نیز با آن که با دیدگاه مختار در خصوص تعمیم براساس 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 معلّل 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 این که گفته شود «لا تشرب الخمر فإنه مسکر» که ظهور در این دارد که موضوع حکم، عنوان

^۱ بخشی از عبارات: «[...] فإن نصّ الشارع على العلة، و كان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في

ثبوت الحكم، جاز تعدیه الحكم[...]

^۲ «[...] وأما المنصوصة فقد اختلفوا فيه: [...] والحق ما قاله المحقق.

«مسکر» بوده و «خمر» هم به واسطه‌ی این که یکی از مصادیق آن بوده، حکم حرمت نوشیدن آن جاری شده است؛ بر خلاف این که گفته شود «لا تشرب الخمر لإسکاره»؛ در حالت اخیر، ظاهر آن است که تنها خمر، موضوع حکم بوده و نهایتاً، داعی و انگیزه‌ی 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 در اسکار خمر، خصوصیتی باشد که منجر به وضع این حکم شده که در مست‌کنندگی دیگر موضوعات وجود نداشته باشد^۱ (نائینی، بی‌تا، صص. ۴۹۹-۴۹۸).

نظر میر عبدالفتاح مراغی در لزوم منضبط بودن موضوع حکم را می‌توان نوعی تأیید دیدگاه مختار پیرامون تعمیم دانست. وی معتقد است در فقه، نوعاً از علل منصوص، تنها به عنوان حکمت استفاده می‌شود؛ زیرا علی‌رغم ظهور این نصوص در بیان علت، در دیدگاه فقیهان، شارع جهت بیان احکام، از امور غیر منضبط و غیر قابل حدگذاری استفاده نمی‌کند؛ مثلاً اگر ملاک شستن صورت در وضو، تنها عرف باشد، اشخاص دچار وسواس، شستن داخل گوش‌ها و نیمی از سرشان را نیز واجب می‌شمردند و برعکس، افراد سهل‌انگار، قسمت‌هایی را بدون شستن می‌گذاشتند؛ به بیان دیگر، شارع با توجه به این نکته که بیشتر افراد، در تشخیص، دچار افراط یا تفریط هستند، نگاهش به غالب مکلفان است؛ از همین روی برای هر حکم، موضوعی با حدی مشخص بیان نمود^۲ (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، صص. ۱۹۲-۱۹۱).

^۱ [...] المفهوم الموافق يكون على نحو الأولوية تارةً و على نحو المساواة أخرى [...] (و اما الثاني) فهو يتحقق غالباً فيما إذا كانت علة الحكم منصوصة و معنى به ما كانت العلة المذكورة فيه واسطة 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 واسطة 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 تناط الأحكام بمنتهى جعل الشارع هذه الحدود حسماً لمادة التشاجر و التنازع و حفظا

للفنوس عن طرفی الوسواس و المسامحة... [و لو أناط غسل الوجه بالعرف فأهل الوسواس كانوا يدخلون آذانهم و نصفاً من رؤوسهم و مع ذلك لا یطمئنون به، و أهل المسامحة یقتصرون علی العینین و الأنف و الخدین. فدعت الحکمة إلى أن الشارع یلاحظ أحوال الغالب من الأمزجة و النفوس و الأبدان و الأراضي...] [و یجعل للموضوع حداً محدوداً...]

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

ب: حالت وجود ادله مؤید مفاد تعلیل منصوص

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

برای این حالت، سه صورت متصور است: اول: ادله، ظهور در حکمی نداشته و فقط، تأیید کننده‌ی مفاد تعلیل منصوص باشند. این صورت، عملاً با حالتی که چنین ادله‌ای نبوده و تنها با دلیلی معلّل مواجه باشیم، تفاوتی ندارد؛ دوم: این ادله، در همان حکم دلیل معلّل ولی با دایره‌ی موضوعی وسیع‌تر از موضوع آن، ظهور داشته باشند. این صورت همان حالتی است که شارع، به صراحت بر تعمیم حکم تأکید می‌نماید که بدان اشاره شد؛ سوم: صورتی که ادله‌ی مزبور، در حکمی ظهور داشته که از حکم دلیل معلّل تفاوت داشته باشد. البته فرض این است که حکم دلیل معلّل 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 نمونه، در آیه‌ی پنجم نساء، در علت حجر سفیهان بر حفظ وصف قوام بودن اموال برای زندگی اشخاص تأکید شده است.^۱ برخی ادله‌ی قرآنی و روایی هم بر نهی از تضييع و فساد مال و یا مبعوضیت آن‌ها نزد شارع اشاره دارند^۲ (برای نمونه: قرآن: سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۰۵ - ۲۰۴؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، صص. ۳۰۱-۳۰۰؛ شیخ صدوق، ۱۳۶۱، ص. ۲۷۹) که هم تأیید تعلیل آیه‌ی پنجم نساء بوده و هم ارائه‌ی حکمی متفاوت از آن آیه‌ی پنجم نساء. یکی از راه‌های عمل به حکم ادله‌ی مزبور، تعمیم حجر سفیهان به مواردی دیگر (نظیر اشخاص غیر حرفه‌ای در حوزه‌های

^۱ لَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا

^۲ «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»؛ «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - يُغْنِي الْقِيلَ وَالْقَالَ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ، وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ»؛ «[...] إِنَّ اللَّهَ نَهَى عَنِ الْقِيلِ وَالْقَالَ وَفُسَادَ الْمَالِ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ [...]»؛ «نَهَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ قِيلٍ وَقَالَ وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةِ الْمَالِ»

اقتصادی پیچیده) خواهد بود. درباره‌ی این صورت، اگر تنها راه عمل به حکم دلیل مؤید، تعمیم حکم دلیل معلّل (عمل به حکم دلیل معلّل نسبت به موضوع حکم دلیل مؤید) باشد، این نکته، قرینه‌ای نزدیک به تصریح و یا تصریحی خواهد بود بر این که شارع، اراده‌ی تعمیم حکم دلیل معلّل را در این حدود داشته است؛ اما اگر چنین نبود (مانند مثال فوق) با آن که شاید بتوان قائل به این بود که می‌توان به حکم مستظهر از ادله از هر راهی، حتی با عمل به حکم دلیل معلّل عمل نمود (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 معلّل محسوب نمی‌شود. به هر حال، راه انتخاب‌شده، نمی‌تواند به تعطیلی جزئی یا کلی حکمی از احکام پذیرفته شده‌ی فقهی منجر گردد؛ زیرا باید میان حکم دلیل مؤید و سایر احکام فقهی، تا جای ممکن، جمع شود. همچنین با همان استدلالی که پیش‌تر بیان شد، راه برگزیده شده، نباید موجب خدشه به شاکله‌ی نظام حقوقی باشد. برای نمونه در مثال فوق، تعمیم حجر سفیهان به دلیل خدشه به اجرای قاعده‌ی فقهی و حقوقی تسلیط، می‌تواند مردود دانسته شود.

۲.۱.۴. استخراج سیاست کلی برای فقه و قانون‌گذاری

تحقق مصلحت و دوری از مفسده‌ای که تعلیل منصوص بدان اشاره دارد را 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 اهمّ اشکالات می‌آید، نمی‌تواند به ظهور تعلیل منصوص در بیان هدفی کلی یا حجیت این ظهور خدشه وارد سازد؛ بنابراین در فقه، به وسیله‌ی صدور احکام مناسب در موضوعات مختلف و در حقوق، با وضع قوانین گوناگون، آن هدف را به مثابه سیاست کلی پی می‌گیریم. البته در موردی که شارع، تعمیم حکم را مبتنی بر تعلیلی منصوص صریحاً و یا با قرائنی نزدیک به تصریح، اعلام نموده، پی‌گیری سیاست کلی نباید به تعمیم حکم بینجامد؛ مثلاً اگر «حرم الخمر لإسکاره» روایتی از معصوم بود و روایاتی عام بر تحریم جمیع مسکرات نیز نداشتیم، می‌شد استنتاج کرد که برای شارع، چیزی که به سُکر و حداعای غفلت در انسان‌ها بینجامد قبیح بوده و باید در فقه و نظام حقوقی، موجبات دوری جامعه از آن را به شکل ترمیمی، با احکام و قوانینی در راستای فرهنگ‌سازی و یا اعمال برخی محدودیت‌ها و حتی ممنوعیت‌هایی جزئی و مقید، بدون این که به حدّ ممنوعیت کلی برسد پی گرفت. نظر حسن‌علی علی‌اکبریان به نوعی مؤید این مطلب است. وی بیان نموده که اگر عدم اختلاط انساب، از

فلسفه‌های عده دانسته شود، آن‌گاه درمی‌یابیم که برای شارع، انتساب فرد به پدرش اهمیت دارد؛ به ویژه اگر حکمت قاعده‌ی «الولد للفراش» 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 نظریه‌ی دورکین شباهت دارد (ن.ک: شاهنوش فروشانی، ۱۴۰۲، صص. ۶۶۸-۶۶۴).

اگر با حالتی مواجه بودیم که حرکت به سمت هدف کلی استنباط شده از تعلیل منصوص، تنها با تعمیم حکم دلیل معلّل ممکن باشد، این امر را می‌توان قرینه‌ای صریح بر اراده‌ی شارع برای تعمیم براساس تعلیل منصوص پنداشت.

باید متذکر شد که پی‌گیری سیاست کلی، نباید با مخالفت با احکام مقبول فقهی همراه باشد؛ یعنی شیوه و راهی را که به تعطیل و متروک ماندن جزئی یا کلی حکمی از احکام اثبات شده بینجامد، نمی‌توان برای حرکت به سمت هدف کلی انتخاب کرد؛ زیرا: ۱. امکان این وجود داشت که با انتخاب راهی دیگر، بین پی‌گیری سیاست کلی و عمل به احکام مقبول، جمع شود و صرف‌نظر نمودن از این جمع، بدون علت، درست نیست؛ ۲. با توجه به شأنی که شارع برای خود تعریف نموده و خود را اساساً درصدد بیان احکام دانسته نه اهداف و علل آن‌ها-که توضیح آن، در پاسخ به اهمّ 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 اثبات شده باشد یا حجیت آن را نمی‌شود ثابت نمود؛ بنابراین، این اهداف، نباید از نظر تراحم و تعارض، هم‌عرض احکام دانسته شوند؛ ۳. فرضاً اهداف و احکام هم‌عرض هم دانسته شوند، عمل به حکم دلیل اظهر و 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 وسیله‌ی احکام اثبات شده 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 معلّل) است. با توجه به مطالبی که در بالا اشاره شد، دریافت می‌شود که آن هدف کلی، جزئیات و ضوابطی داشته که به دلیل این که شارع، تکلیف و شأنی در بیان جزئیات مصالح و مفاسد مدنظر در وضع احکام برای خود تعریف نکرده، صرفاً به شکلی مجمل، به گوشه‌ای از هدف خویش، به جهتی مثل ترغیب به عمل به حکم

اصلی دلیل معلّل اشاره نموده است؛ بنابراین در این جا نیز باید به حکم مزبور عمل نمود نه هدف برآمده از تعلیل منصوص.

همچنین در فرضی که یقین شود که در زمان حاضر، عمل به حکم دلیل معلّل، خلاف سیاست کلی استنباط شده 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، نمی توان حکم اصلی را وانهاد.

در رابطه با قانون گذاری نیز باید مدنظر داشت که راه و شیوه ای که انتخاب می شود، نباید شاکله و قوانین ریشه داری که جزء ساختار نظام حقوقی هستند را مخدوش سازد. البته خدشه به قوانینی که فاقد این اوصاف باشند، استبعادی نداشته و تغییراتی قانونی در این سطح، لازمه ی پویایی و کارآمدی نظامات حقوقی به شمار می آید.

۲.۴. تعلیل منصوص، بدون افاده مصلحت یا مفسده

در مواردی که تعلیل منصوص، مفید مصلحت و یا مفسده ای نیست، گاه قابلیت تعمیم حکم برداشت می شود؛ مانند روایت: «مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ فَيُنْزَحَ مِنْهُ حَتَّى يَذْهَبَ الرَّيْحُ وَيَطِيبَ طَعْمُهُ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص. ۲۳۴) که از مثال هایی است که در برخی کتب اصولی در رابطه با حجیت منصوص العله آمده است (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۸، صص. ۹۳-۹۲؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۳، ص. ۲۰۳)؛ در این جا از صدر روایت برداشت می شود که موضوع اصلی حکم، «ماء واسع» بوده و آب چاه، به عنوان مصداقی از آن، مشمول حکم شده است؛ بنابراین، هر آب واسعی، مشمول حکم «لا یفسده شیء» قرار می گیرد و از آن جا که آب چاه-که در نگاه نخست، ممکن است در برخی موارد، واسع به نظر نیاید- بنا بر تعلیل روایت، به جهت اتصال به چشمه ی آب واسع، واسع دانسته شده، پس هر آبی که متصل به چشمه ای واسع بود نیز مشمول حکم روایت می شود؛ به عبارتی، برخلاف چیزی که در برخی کتب اصولی آمده، به نظر، «لأن له مادة»، به «ماء البئر واسع» برگردد نه به حکم «لا یفسده شیء» و تعلیل، در توجیه وسیع بودن آب چاه آمده؛ زیرا بدون توجه به اتصال آب چاه به چشمه و سفره های آبی زیرزمینی، آب بسیاری از چاه ها مصداقی از معنای «واسع» نخواهد بود؛ اما در رابطه با «لا یفسده شیء»، همان وصف واسع بودن، برای توجیه آن، کافی بوده و رابطه ی علیت مستقیمی با «لأن له مادة» ندارد. بنابراین، در این جا، خود روایت، فارغ از تعلیل ذیل آن، به حکم کلی «ماء الواسع لا یفسده شیء» اشاره نموده و در تعیین مصادیق، آب چاهی را هم که به ظاهر واسع نباشد

را به جهت متصل بودن به چشمه‌ای واسع، آبی واسع دانسته؛ 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 این که حکم اصلی روایت، تنها ناظر به آب چاه بوده که به کمک تعلیل منصوص، توانسته باشیم حکمی عام استخراج نماییم.

۳.۴. مؤیداتی از روایات برای دیدگاه مختار

در این زمینه به دو روایت توجه شود. سند روایت نخست از نظر سیدموسی شبیری زنجانی صحیح است (شبیری زنجانی، بی‌تا-الف، ج ۱، صص. ۴۳۰-۴۲۹؛ شبیری زنجانی، بی‌تا-الف، ج ۱۴، صص. ۴۷۲۰-۴۷۱۹). این روایت به وضعیتی اشاره دارد که تعلیل منصوص، باعث تعمیم نگردیده 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 (شیخ صدوق، بی‌تا-ب، صص. ۹۴-۹۳). با توجه به علتی که برای حجر سفها در این روایت ذکر شد، می‌توان قسمتی از آیهی پنجم سوره‌ی نساء را به عنوان تعلیل منصوص در نظر گرفت؛ چرا که در این آیه، همانند روایت مزبور، در تعلیل حکم حجر سفیهان، به تباه نشدن اموال با بیانی دیگر پرداخته و فرموده است: «اموال خود را، که خداوند وسیله‌ی قوام زندگی شما قرار داده، به دست سفیهان نسپارید...»^۲ (قرآن: سوره نساء، آیه ۵). با عنایت به روایت مزبور و تعلیل آیه، می‌توان وضعیتی را مشاهده کرد که تعلیلی منصوص، بدون آن که به تعمیم حکم دلیل معلّل (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 گردید.

روایت دوم^۳ (شیخ صدوق، بی‌تا-الف، صص. ۴۷۶-۴۷۵): مطابق دیدگاه سیدموسی

^۱ [...] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَتَبَ إِلَيْهِ فِي جَوَابِ مَسْأَلَةٍ: [...] عَلَهُ تَحْرِيمُ الرِّبَا إِنَّمَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ لِمَا فِيهِ مِنْ فُسَادِ الْأَمْوَالِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا اشْتَرَى الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ كَانَ ثَمَنُ الدَّرْهَمِ دَرْهَمًا وَ ثَمَنُ الْآخِرِ بَاطِلًا فَبِيعَ الرِّبَا وَكُسَ عَلَى كُلِّ حَالٍ عَلَى الْمُشْتَرَى وَ عَلَى الْبَائِعِ فَحَرَّمَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الرِّبَا لِعَلَّهُ فُسَادُ الْأَمْوَالِ كَمَا حَظَرَ عَلَى السَّفِيهِ أَنْ يُدْفَعَ مَالُهُ إِلَيْهِ لِمَا يَتَخَوَّفُ عَلَيْهِ مِنْ إِفْسَادِهِ حَتَّى يُؤْتَسَ مِنْهُ رُشْدُهُ فَلِهَذَا أَلَعَهُ حَرَمَ اللَّهُ الرِّبَا وَ بَيَعَ الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ يَدًا بِيَدٍ [...]

^۲ وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا

^۳ [...] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ يَقُولُ: حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْخَمْرَ لِمَا فِيهَا مِنَ الْفُسَادِ وَ مِنْ تَغْيِيرِهَا عُقُولَ شَارِبِيهَا وَ حَمَلَهَا إِيَّاهُمْ عَلَى إِنْكَارِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ الْقَرِيْبَةِ عَلَيْهِ وَ عَلَى رُسُلِهِ وَ سَائِرِ مَا يَكُونُ مِنْهُمْ مِنَ الْفُسَادِ وَ الْقَتْلِ وَ الْقَذْفِ وَ الزَّنا وَ قِلَّةِ الْاِحْتِجَازِ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْمَحَارِمِ فَبِذَلِكَ قَضَيْنَا عَلَى كُلِّ مُسْكِرٍ مِنَ الْأَشْرِبَةِ أَنَّهُ

شبیبری زنجانی، تمامی افراد سلسله سند آن^۱، ثقه هستند (شبیبری زنجانی، بی تا-الف، ج ۱۴، صص. ۴۷۱۹-۴۷۲۰؛ شبیبری زنجانی، بی تا-ب، ج ۵، صص. ۴۶۳-۴۶۱). این روایت می تواند اشاره به وضعیتی داشته باشد که دلیلی معلل با مضمون «خمر منوش زیرا مست کننده است» وجود داشته که حاوی «علت تامه»ی حکم تحریم خمر است. در این حالت، خود شارع با وضع احکامی دیگر، به تعمیم آن حکم پرداخته و همه ی نوشیدنی های مست کننده، صریحاً حرام اعلان شده اند. این معنا از آن قسمتی از این روایت برداشت می شود که امام علیه السلام-به عنوان نماینده ی شارع-فرموده اند «برای همین [یعنی به جهت علت تحریم خمر]، حکم به حرمت همه ی نوشیدنی های مسکر صادر کرده ایم»^۲.

۴.۴. پاسخ به اهم اشکالات مطروح به دیدگاه مختار

۱.۴.۴. اقتضاء مقدمات حکمت

اشکال شده است که براساس مقدمات حکمت، زمانی که مولا، علت حکمی را می گوید، چنانچه گزینه ای بر ناقصه بودن علت اقامه ننماید، تامه بودن علت، محرز می گردد (ابراهیمی، ۱۳۹۴، ص. ۱۵). به این اشکال می توان چنین پاسخ داد: از مقدمات حکمت، در مقام بیان بودن متکلم است؛ یعنی وی نباید قصد اهمال و یا اجمال داشته باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص. ۲۴۷؛ امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۲۷۲؛ خوئی، ۱۴۱۰، ص. ۳۶۶؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، صص. ۲۳۸-۲۳۹؛ مغنیه، ۱۹۷۵، ص. ۱۹۸؛ نائینی، بی تا، صص. ۵۲۹-۵۲۸). اهمال گوینده نیز لازم نیست از همه ی جهات و جنبه ها باشد و وی می تواند تنها نسبت به جهت خاصی، اهمال روا دارد؛ برای مثال، درباره ی حیواناتی که توسط سگ شکاری شخص، کشته شده اند چنین آمده است: «... پس، از آنچه این حیوانات برای شما (صید می کنند و) نگاه می دارند، بخورید...»^۳ (قرآن: سوره مائده، آیه ۴). فقها اطلاق این آیه را فقط از این جهت پذیرفته اند که حیوانی که توسط سگ دست آموز، 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 نموده اند؛ به اعتقاد ایشان، آیه را تنها باید

حَرَامٌ مُحَرَّمٌ لِأَنَّهُ يَأْتِي مِنْ عَاقِبَتِهِ مَا يَأْتِي مِنَ عَاقِبَةِ الْخَمْرِ فَلْيَجْتَنِبْ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَوَلَّأُ وَ يَتَنَحَّلُ مَوَدَّتَنَا كُلُّ شَارِبٍ مُسْكِرٍ فَإِنَّهُ لَا عِصْمَةَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ شَارِبِهِ.

^۱ لازم به تذکر است که احمد بن ابی عبدالله برقی همان احمد بن محمد بن خالد برقی است (خوئی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص. ۳۰).

^۲ فَبَذَلَكَ فَضَيْنَا عَلَى كُلِّ مُسْكِرٍ مِنَ الْأَشْرِبَةِ أَنَّهُ حَرَامٌ مُحَرَّمٌ

^۳ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ

نسبت به حکمی که بدان پرداخته در مقام بیان دانست و درباره‌ی لزوم یا عدم لزوم طهارت گوشت این حیوانات، در مقام اجمال دانسته می‌شود (محمدی، ۱۳۸۷، ص. ۳۶۳؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۲۳۹؛ نائینی، بی تا، ص. ۵۲۹). در برخی کتب اصولی، مبتنی بر سیره‌ی اهل زبان و عقلا، این اصل پذیرفته شده که متکلم همواره در مقام بیان است مگر خلاف آن اثبات شود؛ اما باید توجه نمود که این اصل بدین معناست که گوینده تمام آن چه را که قصد داشته بگوید و مرادش بوده گفته^۱ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص. ۲۴۸) نه این که 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 سید ابوالقاسم خوئی، باید میان دو شک فرق گذاشت: یک بار شک در این است که آیا متکلم تنها در مقام اصل تشریع (مانند «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» 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 نمود و سیره‌ی عقلا در این جاست که متکلم را در مقام بیان تصور می‌نماید. در مقابل، زمانی 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 این گونه باشد؛ مانند مثالی که در بالا درباره‌ی حیوان شکار شده توسط سگ آموزش دیده گفته شد. در این موارد، سیره‌ای میان عقلا برای حمل کلام متکلم به این که او نسبت به جهت مشکوک (مانند پاک بودن موضع تماس سگ با شکار) نیز در مقام بیان است وجود ندارد و نمی‌توان به اصل مارالذکر تمسک نمود^۲ (خوئی، ۱۴۱۰، صص. ۳۶۹-۳۶۸)؛ بنابراین، چنانچه برای مطلق، چند جهت وجود داشته و متکلم تنها در مقام بیان یک جهت بوده، نمی‌توان نتیجه گرفت که وی در مقام بیان جهات دیگر هم هست مگر این که ملازمه‌ای میان جهت مزبور با سایر

^۱ [...] أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه و ذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة

^۲ [...] 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: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» في مقام بيان أصل التشريع فحسب كما هو الحال في قوله تعالى «أَقِمْوا 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 أَمْسَكْنَ» [...] ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق كما عرفت، لعدم قيام السيرة على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة.

جهات باشد^۱ (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۴۹)؛ به عبارتی، اصل در مقام بیان بودن متکلم مبتنی بر این است که عقلاً، کلام متکلم را بدون فایده فرض نمی‌کنند. احراز در مقام بیان بودن گوینده تنها از یک جهت نیز گفتار وی را از بی‌فایده بودن وی را از اهمال خارج می‌سازد؛ بنابراین برای مفروض دانستن بیان حکم مشکوک توسط گوینده، عقلاً، بنا و پیش‌فرضی ندارند^۲ (نائینی، بی‌تا، ص. ۵۲۹)؛ امام خمینی 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 آن چه را که مدخلیتی در آن حکم دارد، بیان کرده است؛ ولی اگر شک داشته باشیم که متکلم در صدد بیان حکم الف است یا ب، هیچ اصلی نسبت به آن وجود ندارد^۳ (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۲۷۶).

در این زمینه، عبارت روایتی^۴ (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۵۷) مهم است. سیدموسی شبیری زنجانی تمام روات سند آن را ثقة می‌داند (شبیری زنجانی، بی‌تا-الف، ج ۴، ص. ۱۱۱۰؛ شبیری زنجانی، بی‌تا-ب، ج ۱، ص. ۶۴۳). از عبارت این روایت برداشت می‌شود که شارع، جهت بیان علل احکام، اساساً وظیفه‌ای برعهده‌ی خویش به رسمیت نشناخته است. با کنار هم گذاشتن مطالب قبلی با این روایت، به نظر می‌رسد این که حکمی در یکی از نصوص دینی، به شکل معلّل آمده باشد، به تنهایی نمی‌تواند اثبات کند که شارع در مقام بیان حکمی کلی‌تر براساس تعلیل منصوص بوده است؛ بلکه احتمال می‌رود به جهت مقاصدی نظیر ترغیب به پیروی از امر و

^۱ [...] يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان واردا في مقام البيان من جهة منها وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى فلا بد في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة ولا يكفي كونه بصدد من جهة أخرى إلا إذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة كما لا يخفى

^۲ [...] بناء العقلاء وان استقر على ذلك إلا أنه يختص بما إذا احتمل كون المتكلم في مقام الإهمال أو الإجمال وعدم 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 فائده لكلامه ومخرجاً 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

^۳ لا شك: أن الأصل في الكلام كون المتكلم في مقام بيان كل ما له دخل في حكمه بعد إحراز كونه في مقام بيان الحكم، وعليه 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. والحاصل: أن الأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم هو أنه بصدد بيان كل ما له دخالة في موضوع حكمه، في مقابل الإجمال والإهمال، وأما كونه بصدد بيان هذا الحكم أو غيره فلا أصل فيه، بل لا بد أن يحرز وجداناً أو بدليل آخر، كشواهد الحال وكيفية الجواب والسؤال.

^۴ «[...] إِنَّ اللَّهَ لَا يُسْأَلُ كَيْفَ أَحَلَّ وَكَيْفَ حَرَّمَ.»

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 تخاطب نیز از مقدمات حکمت است (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹، ص. ۲۴۷؛ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، صص. ۲۴۲-۲۴۰). در ادله‌ای که تعلیل ضمن بیان حکم گفته شده، قدر متیقن از موضوع حکم، موضوع اصلی بدون تعمیم براساس 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 احمد 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 حقیقی نمود. وی معتقد است که عرف از تعلیلات، علت تامه می‌فهمد؛ بنابراین اگر شارع بگوید «حرّم الخمر لإسكاره»، 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 تا گفته شود مست‌کنندگی تنها در خمر است که به حرمت آن می‌انجامد؛ برای نمونه، 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. به هر صورت، در این دیدگاه، تعمیم براساس تعلیل منصوص، مطابق مدلول کلام شارع بوده و اساساً مصداقی از قیاس شمرده نمی‌شود (نراقی، ۱۳۸۸، ص. ۸۳). علامه حلی نیز به ظهور تعلیل در بیان علت تامه هم استناد کرده و بر این باور است که با آن که احتمال خصوصیت در موضوع اصلی حکم وجود دارد، اما عرف، این احتمال را در نظر نگرفته و در نتیجه، تعلیل منصوص در بیان علت تامه ظهور پیدا می‌کند^۱ (علامه حلی،

^۱ [...] جزء العلة ليس علة حقیقیة، بل هي حقیقة في المستقلة، فإذا ثبت شرعاً كون شيء علة يجب حمله على الحقيقة. و أيضا المتبادر من التعلیل الاستقلال. [...] المتبادر من قوله: لأنه مسكر أو لإسكاره، أن العلة هي الإسكار فقط من غير مدخلة 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 القياس، بل هو مدلول كلام الشارع، و على هذا فلا يدلّ دليل حرمة العمل بالقياس 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 القياس إلاّ عند أمر مستأنف بالقياس [...] سلّمنا [...] لكنّ العرف يسقط

انشارى

انشارى

انشارى

انشارى

ج: توضیحی درباره‌ی 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، تأمه بودن علت استفاده شده به وسیله‌ی آمر را احراز نماید، حکم آمر را تعمیم نمی‌بخشد؛ برای نمونه 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. درباره‌ی نهی نیز عرف برای تعمیم، توجه دارد که خصوصیتی در موضوع حکم وجود نداشته باشد؛ مثلاً اگر گفته شود از میوه‌های نارس نخور چون ترش هستند نتیجه گرفته نمی‌شود که هیچ چیز ترشی نباید خورده شود؛ بلکه ممکن است میوه -که مزه‌ی موردنظر از آن، مزه‌ی زمان رسیدنش است- خصوصیتی داشته و هدف اصلی از خوردن آن که لذت بردن از مزه‌اش است با خوردن میوه‌ی کال حاصل نگردد نه این که برای نمونه 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 میوه‌ی کال باشد که بدمزه و خلاف پسند عمومی باشد نه درجه‌ای از ترشی که در برخی میوه‌های رسیده موجود است. با این حال، اگر ناهی، پزشکی باشد که نظر کارشناسی خود را به بیمار ارائه می‌کند، این نهی را عرف به همه‌ی ترش‌مزه‌ها تعمیم می‌دهد؛ چون اوضاع و احوال حاکی از آن 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 نموده است؛ بنابراین نمی‌توان تصور نمود که میوه‌ی کال، خصوصیتی داشته باشد؛ همچنین اگر درباره‌ی 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 این جا هم اگر ناهی، طبیبی در هنگام ارائه‌ی توصیه‌های کارشناسی باشد، نهی به همه‌ی غذاهای پرچرب تعمیم می‌یابد و بیمار می‌فهمد که چربی زیاد در هر جا که باشد، برای او بد است. مثالی دیگر: 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؛ 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 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 به او نیز ذره‌ای ترحم شود و مثلاً اگر در جایی، از تشنگی در حال هلاک شدن بود، جرعه‌ای آب به او داده نشود؛ مثالی دیگر: 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 هر یک از آزمون‌های آینده‌ی 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 اشخاصِ آمر، ناهی و یا مخاطب امر یا نهی داشته یا قبلاً برای خود تعریف کرده-که می‌تواند نوعی قرینه‌ی متصل و یا منفصل باشد- اراده‌ی تعمیم از کلام متکلم برداشت نمی‌شود؛ برای نمونه، در زمان جنگ، از آن‌جا که 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 و یا همه‌ی سربازان در طول جنگ باید به محض رؤیت فرد مهمی از دشمن، سریعاً اقدام به کشتن وی نمایند. 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 وراء فرمان اوست نه تبیین کاملی از آن. موقعیت جنگ هم موقعیت حساسی است که سربازان باید نسبت به دستورها، کامل و دقیق تفهیم شوند؛ مثالی دیگر: اگر پدری به فرزند خردسال خود بگوید آن قارچ را بخاطر سمی که در آن است نباید بخوری، این پدر با آن که شاید قصد داشته از نظر تربیتی، سم را در ذهن کودک، بد جلوه دهد، ولی با بیان تعلیل، اراده‌ی 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 نهی‌ی مستقل برای دور شدن او از خطر می‌آورد؛ زیرا می‌داند کودک در جایگاهی نیست که از قوه‌ی 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 نموده یا مخاطب خود بدین نکته توجه داشته باشد و سپس متخصص در اثناء نظر کارشناسی خود در مسأله‌ای خاص از آن حوزه، به مخاطب، امر یا نهی کند و تعلیلی

را هم ضمیمه‌ی آن نماید، اگر قرینه‌ای دالّ بر تعمیم نباشد، معمولاً فرض می‌شود که کارشناس از این تعلیل، صرفاً اراده نموده که نکته‌ای قابل فهم برای مخاطب بیاورد تا وی را به پیروی از آن امر یا نهی ترغیب نماید نه این که انتظار باشد مخاطب براساس 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 آن که 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 که با سؤال، قصد ازاله‌ی آن را دارد و جالب‌تر آن که در برخی موارد، متخصصان در پاسخ، تعمیم را انکار می‌نمایند.

سوم: تطبیق با تعلیل‌های منصوص

درباره‌ی 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 نموده 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 نهی عام- که نمونه‌ای ندارد- اجتناب نماید و نص یا قرینه‌ای صریح نیز نیاورد 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 باشد و تنها اراده داشته 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 صریحاً بیان نموده، بتوان قرینه‌ای بر عدم بیان علت تامه در تعلیل منصوص دانست. نظر علی‌اکبر سیفی را-فارغ از درستی یا نادرستی استدلال وی-می‌توان از حیث نتیجه‌ی عملی، به این نکته در خصوص ظهور تعلیلات نزدیک دانست^۱ (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۹، ص. ۵۹). عملاً فقها هم تا حدود زیادی به این نکته پای‌بند بوده‌اند؛ زیرا ایشان قریب به اتفاق

^۱ [...] ظهور التعلیل عرفاً فی دوران الحکم مدار العلة المنصوصة و إن کان مما لا ینکر، إلاّ أنّه یمکن دعوی أنّ غلبه استعمال التعلیلات الشرعیة فی الدواعی المختصة بمورد النصّ أوجبت انصراف الخطابات الشرعیة عن المتفاهم العرفی و ظهورها فی المستعمل فیہ الغالب. إلاّ أنّ کان هناك قرينة یعلم بها عدم دخل خصوصية مورد النصّ و لا خصوصية اخرى - غیر العلة المنصوصة - فی ثبوت الحکم.

روایاتی را که نه در ضمن بیان حکم، بلکه اختصاصاً به علت برخی احکام پرداخته‌اند، در مقام بیان علت حکم ندانسته‌اند؛ با آن که دلالت این روایات بر بیان علت حکم، اظهر از روایاتی است که در ضمن تبیین حکمی، به علت آن هم اشاره شده است.

۳.۴.۴. علیکم التفریع

دو روایت با این مضمون وجود دارد که امام علیه‌السلام فرموده‌اند که بر ماست بیان اصول و بر شماس استخراج فروع آن اصول^۱ (ابن‌ادریس، ۱۳۸۷، صص. ۱۱۰-۱۰۹). 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 نمود که در ما نحن فیه، وجود «اصل»، خود اول کلام است؛ یعنی این که تعلیل منصوص، حاوی علت تامه‌ی حکم دلیل معلل بوده و می‌توان آن را موضوع اصلی آن حکم در نظر گرفت باید اثبات شود تا حکم دلیل معلل به شکل حکمی عام درآمده و بتوان فروع آن حکم عام را استنتاج نمود. البته دقت شود 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 در فقه و نیز قانون‌گذاری در مواجهه با تعلیل‌های منصوصی که حاکی از مصلحت یا مفسده‌ای هستند باید این نکته‌ها را مدنظر داشت:

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

^۱ «[...] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمُ الْأَصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا.»؛ «[...] عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: عَلَيْنَا إِلقاءُ الْأَصُولِ إِلَيْكُمْ وَ عَلَيْكُمْ التَّفَرُّيعُ.»

^۲ «[...] فَقَالَ الْمُحَقِّقُ (ره): «إِذَا نَصَّ الشَّرْعُ عَلَى الْعَلَّةِ وَكَانَ هُنَاكَ شَاهِدٌ حَالٌ يَدُلُّ عَلَى سَقُوطِ اعْتِبَارِ مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الْعَلَّةُ فِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ، جَازَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ، وَكَانَ ذَلِكَ بُرْهَانًا» [...] وَ الْحَقُّ مَا قَالَهُ الْمُحَقِّقُ. أَمَّا الْحُجَّةُ مَعَ وَجُودِ الدَّلَالَةِ ظَاهِرَةً، وَ يَدُلُّ عَلَيْهَا أَيْضًا قَوْلُ الْبَاقِرِ وَالصَّادِقِ (ع): «عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأَصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا.»

نظام حقوقی مخدوش شوند. همچنین در مواردی که براساس نکته‌ی شماره‌ی ۲، اراده‌ی شارع بر تعمیم حکم معلّل اثبات نشود، صدور حکم فقهی، تقنین و یا اجرا، نباید منجر به تعمیم حکم دلیل معلّل شود؛ البته در حالتی که راه منحصر پی‌گیری این سیاست کلی، تعمیم حکم معلّل باشد، این امر به مثابه قرینه‌ای روشن، اراده‌ی شارع بر تعمیم را نشان می‌دهد.

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

۳. گاه، علاوه بر دلیل معلّل، آیه یا روایتی نیز وجود دارد که ضمن این که انفراداً مصلحت یا مفسده‌ای که تعلیل دلیل معلّل، حاکی از آن بوده را به شکل مستقیم و در غیر اسلوب تعلیل تأیید می‌نماید، حاوی حکمی متفاوت از حکم اصلی دلیل معلّل 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، تعمیم حکم دلیل معلّل می‌توان فرض کرد. چنانچه با ملاکی که بیان شد، اراده‌ی شارع بر تعمیم حکم دلیل معلّل اثبات نشود، با آن که امکان تعمیم، به طور کلی رد نمی‌شود، اقوی این است که به حکم دوم به شیوه‌ای جز تعمیم حکم معلّل عمل شود. البته عدم تعطیلی احکام فقهی مقبول و عدم خدشه به شاکله‌ی نظام حقوقی، در این جا هم باید مدنظر باشد. به هر حال، اگر تنها شیوه‌ی عمل به حکم دوم، تعمیم حکم دلیل معلّل باشد، از این امر، می‌توان برای اثبات اراده‌ی شارع بر تعمیم استفاده کرد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه‌ی مکارم شیرازی، ناصر.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۹ ه.ق)، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، چاپ اول.
۳. ابراهیمی، بی بی رحیمه (۱۳۹۴)، «بررسی مفهوم تعلیل»، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، ش ۱۰۰، صص ۳۱-۹.
۴. ابن‌إدریس، محمد بن أحمد (۱۳۸۷)، موسوعة ابن‌إدریس الحلّی، قم: دلیل ما، جلد ۱۴، چاپ اول.
۵. ابن‌حیون (قاضی النعمان المصری)، نعمان بن محمد (۱۳۸۳ ه.ق)، دعائم الإسلام، تصحیح آصف فیضی، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، جلد ۱، چاپ دوم.
۶. ابن‌زهره، حمزة بن علی (۱۴۱۷ ه.ق)، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، جلد ۲، چاپ اول.
۷. اراکی، محمدعلی (۱۳۷۷)، کتاب النکاح، قم: نورنگار، چاپ اول.
۸. امام خمینی، سیدروح‌الله الموسوی (۱۳۸۱)، تهذیب الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، جلد ۲، چاپ اول.
۹. امام خمینی، سیدروح‌الله الموسوی (۱۳۹۲)، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، جلد ۴، چاپ چهارم.
۱۰. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۶)، ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول.
۱۱. بجنوردی، حسن (۱۳۷۷)، القواعد الفقهیة، قم: نشر الهادی، جلد ۵، چاپ اول.
۱۲. بستان (نجفی)، حسین (۱۳۹۰)، «تحقیقی درباره علت و حکمت در احکام شرعی»، پژوهش‌های اصولی؛ فصلنامه تخصصی علم اصول، ش ۱۱، صص ۶۲-۹۲.
۱۳. حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی (۱۴۱۷ ه.ق)، العناوین الفقهیة، قم: جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة بقم. مؤسسه النشر الإسلامی، جلد ۱، چاپ دوم.
۱۴. خوئی، سید ابوالفاسم (۱۴۱۰ ه.ق)، محاضرات فی أصول الفقه، قم: انصاریان، جلد ۵، چاپ سوم.
۱۵. خوئی، سید ابوالفاسم (۱۳۷۲)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی‌جا: بی‌نا، جلد ۲، چاپ پنجم.
۱۶. خوئی، سید ابوالفاسم (۱۳۷۲)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی‌جا: بی‌نا، جلد ۱۲، چاپ پنجم.
۱۷. خوئی، سید ابوالفاسم (۱۳۷۲)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی‌جا: بی‌نا، جلد ۱۵، چاپ پنجم.

۱۸. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۱)، الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، جلد ۱، چاپ اول.
۱۹. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۹۸)، المفصل فی أصول الفقه، قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، جلد ۲، چاپ اول.
۲۰. سلمانزاده، جواد (۱۴۰۲)، «جیستی تعلیل و تعیین کاربری‌های آن در فهم روایت فقهی»، دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی، ش ۳۰، ص ۱۹۲-۱۷۱.
۲۱. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۷۶)، الذریعة إلى أصول الشریعة، تهران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ، جلد ۲، چاپ اول.
۲۲. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۹ ه. ق)، بدایع البحوث فی علم الأصول، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي، جلد ۸.
۲۳. شاهنوش فروشانی، محمد عبدالصالح، (۱۴۰۲)، «تبیین کاربریست «اصول حقوقی» به منظور حفظ تمامیت نظام حقوقی، در برابر کاربریست «اصول لفظی» به منظور کشف مراد قانون‌گذار»، پژوهش‌نامه حقوق اسلامی، ش ۴، صص ۶۷۴-۶۴۷.
۲۴. شبیری زنجانی، سیدموسی (بی‌تا-الف)، کتاب نکاح؛ تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی (مد ظله)، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، جلد ۱، چاپ اول.
۲۵. شبیری زنجانی، سیدموسی (بی‌تا-الف)، کتاب نکاح؛ تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی (مد ظله)، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، جلد ۴، چاپ اول.
۲۶. شبیری زنجانی، سیدموسی (بی‌تا-الف)، کتاب نکاح؛ تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی (مد ظله)، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، جلد ۸، چاپ اول.
۲۷. شبیری زنجانی، سیدموسی (بی‌تا-الف)، کتاب نکاح؛ تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی (مد ظله)، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، جلد ۱۴، چاپ اول.
۲۸. شبیری زنجانی، سیدموسی (بی‌تا-الف)، کتاب نکاح؛ تقریرات درس حضرت آیت الله شبیری زنجانی (مد ظله)، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، جلد ۲۵، چاپ اول.
۲۹. شبیری زنجانی، سیدموسی (بی‌تا-ب)، کتاب الصوم، قم: دفتر حضرت آیت الله شبیری زنجانی. انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام، جلد ۱، چاپ اول.
۳۰. شبیری زنجانی، سیدموسی (بی‌تا-ب)، کتاب الصوم، قم: دفتر حضرت آیت الله شبیری زنجانی. انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام، جلد ۲، چاپ اول.
۳۱. شبیری زنجانی، سیدموسی (بی‌تا-ب)، کتاب الصوم، قم: دفتر حضرت آیت الله شبیری زنجانی. انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام، جلد ۵، چاپ اول.
۳۲. شیخ صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۶۳)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم:

- جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامى، جلد ۱، چاپ دوم .
۳۳. شيخ صدوق، ابن بابويه محمد بن على (بى تا-الف)، علل الشرائع، قم: مكتبة الداوری، جلد ۱، چاپ اول .
۳۴. شيخ صدوق، ابن بابويه محمد بن على (بى تا-ب)، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تصحيح مهدى لاجوردی، تهران: جهان، جلد ۲، چاپ اول .
۳۵. شيخ صدوق، ابن بابويه محمد بن على (۱۳۶۱)، معانى الأخبار، تصحيح على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسين حوزة علميه قم. دفتر انتشارات اسلامى، چاپ اول.
۳۶. شيخ طوسى، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۶۵)، تهذيب الأحكام، تصحيح محمد آخوندی، تهران: دار الكتب الإسلامية، جلد ۱، چاپ چهارم .
۳۷. شيخ طوسى، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۶۵)، تهذيب الأحكام، تصحيح محمد آخوندی، تهران: دار الكتب الإسلامية، جلد ۶، چاپ چهارم .
۳۸. شيخ طوسى، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۱۷ ه. ق)، العدة فى أصول الفقه، قم، جلد ۲، چاپ اول.
۳۹. صدر، سيد محمد باقر (بى تا)، دروس فى علم الأصول: الحلقة الثالثة، قم: دارالهدى، جلد ۱، چاپ اول.
۴۰. صفاتى (بانو مجتهد)، زهره (۱۳۸۴)، طهارة النساء فى أحكام الدماء؛ شرح على العروة الوثقى، قم: آیات بينات، چاپ اول .
۴۱. عبد المنعم، محمود عبدالرحمان (۱۴۱۹ ه. ق)، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، بى جا: بى نا، جلد ۱.
۴۲. علامه حلى، حسن بن يوسف بن مطهر أسدى (۱۴۲۵ ه. ق)، نهاية الوصول إلى علم الأصول، قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، جلد ۳، چاپ اول.
۴۳. على اکبريان، حسن على (۱۳۹۵)، درآمدى بر فلسفه احكام؛ کارکردها و راههاى شناخت، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى (معاونت پژوهشى دفتر تبليغات اسلامى حوزة علميه قم)، چاپ اول .
۴۴. على اکبريان، حسن على (۱۳۹۶)، «بررسى چگونگى و چارچوب رعايت حکمتهاى احكام در قوانين مبتنى بر آن احكام»، فصلنامه علمى ترويجى دين و قانون، ش ۱۷، صص ۹۵-۱۳۲.
۴۵. غروى اصفهانى (کمپانى)، محمد حسين (۱۴۲۷ ه. ق)، حاشية المكاسب، قم: ذوى القربى، جلد ۴، چاپ دوم.
۴۶. فيض كاشانى، محمد بن شاه مرتضى (بى تا)، نقد الأصول الفقهية، زیر نظر محمد امامى كاشانى، تهران: كنگره علمى و پژوهشى مولى محسن فيض كاشانى رحمه الله عليه، چاپ اول.
۴۷. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۳۶۳)، الكافى، تصحيح على اكبر غفارى و محمد آخوندی، تهران: دار الكتب الإسلامية، جلد ۱، چاپ پنجم .
۴۸. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۳۶۳)، الكافى، تصحيح على اكبر غفارى و محمد آخوندی، تهران: دار الكتب الإسلامية، جلد ۵، چاپ پنجم .

۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية، جلد ۶، چاپ پنجم .
۵۰. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن الحسن (۱۴۲۳)، معارج الأصول، لندن-انگلیس: مؤسسه الامام علی (علیه السلام)، چاپ اول.
۵۱. محمدی، علی (۱۳۸۷)، شرح اصول فقه، قم: دار الفکر، جلد ۱، چاپ دهم.
۵۲. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۸۹)، فرهنگ نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۵۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴)، آموزش فلسفه، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، جلد ۲، چاپ هفتم .
۵۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مسأله حجاب، صدرا، چاپ سی و هشتم.
۵۵. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸)، أصول الفقه، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامية، جلد ۱، چاپ پنجم.
۵۶. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸)، أصول الفقه، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامية، جلد ۳، چاپ پنجم.
۵۷. مغنیه، محمدجواد (۱۹۷۵م)، علم أصول الفقه فی ثوبه الجديد، بیروت: دار العلم للملايين، چاپ اول.
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰)، القواعد الفقهية، قم: مدرسه الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، جلد ۱، چاپ سوم .
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸هـ.ق)، أنوار الأصول، قم: مدرسه الإمام علی بن أبی طالب (علیه السلام)، جلد ۲، چاپ دوم.
۶۰. نائینی، محمدحسین (بی تا)، أجود التقریرات، مقرر: ابوالقاسم خوئی، قم: کتابفروشی مصطفوی، جلد ۱، چاپ اول.
۶۱. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۸۸)، مفتاح الأحکام، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول.