

تحقیقی در باره‌ی علّت و حکمت در احکام شرعی

حسین بستان (نجفی)*

چکیده

این نوشتار به بررسی و تحلیل مسئله‌ی علّت و حکمت در احکام می‌پردازد. یافته‌های اصلی این تحقیق عبارتند از:

- (۱) ارائه‌ی مفهوم‌شناسی از دو مفهوم علّت و حکمت؛
- (۲) تعیین اصل اولی در مسئله در فرض شک در علّت یا حکمت بودن تعلیل؛
- (۳) ارائه‌ی چارچوب مرجعی برای تشخیص علّت از حکمت و تعیین مواردی که علّت یا حکمت می‌توانند معمم یا مخصص حکم باشند.

واژگان کلیدی: علّت، حکمت، العلة ثعمم و تخصّص

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۱۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۱۰/۳

مقدمه

برخی از قواعد و اصول استنباط احکام شرعی به رغم کاربرد گسترده‌ای که در فقه دارند، از سوی فقها و اصولیین شیعه به طور مستقل بررسی نشده‌اند که از آن جمله می‌توان به قاعده‌ی «قیاس منصوص العلة» و قاعده‌ی «العلة تعمم و تخصص» اشاره کرد. با توجه به کثرت تعلیل‌هایی که در آیات و روایات برای احکام شرعی مطرح شده است، انتظار آن است که این تعلیل‌ها ظرفیت وسیعی برای استنباط حکم شرعی در بسیاری از مسائل و فروع جدید را در اختیار فقیه قرار دهند. با وجود این، به نظر می‌رسد دشواری تشخیص علل و ملاک‌های واقعی احکام و تمییز آنها از حکمت‌های احکام، باعث عدم اهتمام فقها و اصولیون بزرگوار به تنقیح این بحث شده و از این رو، به جز مجموعه‌ای از اظهارنظرهای پراکنده در خلال مباحث فقهی، بحث مستقلی را در باب علل احکام در علم اصول مشاهده نمی‌کنیم. نتیجه‌ی این امر، پدید آمدن نوعی تشّت و ابهام در این بحث بوده که به تعارض نسبتاً گسترده‌ی استظهارها انجامیده است، به گونه‌ای که در موارد فراوان ملاحظه می‌شود که فقیهی از یک تعلیل، علیت را استظهار می‌کند و فقیه دیگری همان تعلیل را بر حکمت بودن حمل می‌کند.

بر این اساس، ضرورت بازنگری در این بحث و تنقیح آن از طریق نشان دادن ابعاد مختلف آن و ثمراتی که بر هر یک از این ابعاد مترتب می‌شود، کاملاً احساس می‌شود. با این کار، می‌توان امید داشت که این بحث در جایگاه مناسب خود قرار گیرد و این هدفی است که تحقیق حاضر در پی آن است. بدین منظور، مباحث این نوشتار حول سه محور زیر مطرح می‌شود:

- تحلیل مفهوم علیت از دو منظر فلسفی و منطقی
- چگونگی امکان تشخیص علت از حکمت از نظر اثباتی
- در مقام استنباط، چه اثری بر علت یا حکمت بودن مترتب می‌شود؟

۱. علیت در فلسفه و منطق

۱-۱. علیت از نگاه فلسفی

مفهوم علیت از معقولات ثانیه‌ی فلسفی است که ذهن انسان، آن را از ملاحظه‌ی وابستگی یک موجود به موجود دیگر انتزاع می‌کند.^۱ برحسب استقرا، علت‌ها به چهار نوع تقسیم شده‌اند: فاعلی، غائی، مادی و صوری. البته اطلاق علت بر دو نوع اخیر مسامحه‌آمیز است، ضمن آنکه این دو نوع فقط بر امور مادی قابل تطبیق‌اند^۲ و از این رو، در بحث کنونی، یعنی علیت در احکام شرعی، صدق نمی‌کنند. اما در مورد نوع نخست، روشن است که علل احکام از نوع علت فاعلی به معنای حقیقی نیستند؛ زیرا علت فاعلی همه‌ی احکام شرعی صرفاً اراده‌ی خداوند متعال است. آری، قیود و شرائطی که حکم شرعی به نحوی دائر مدار آنهاست را می‌توان با تسامح، علل فاعلی تلقی کرد. این در حالی است که نوع دوم یعنی علت غائی در خطابات شرعی به وفور یافت می‌شود. بنابراین، علیت در احکام شرعی فقط در محدوده‌ی علل فاعلی و غائی، قابل تصویر است.

مقصود از علت غائی، انگیزه‌ی فاعل از انجام فعل اختیاری و هدفی است که برای انجام آن در نظر می‌گیرد.^۳ روشن است که علیت هدف برای فعل از سنخ علیت اعدادی است که گونه‌ای از وابستگی فعل به هدف را در بر دارد؛ زیرا تصور هدف از مقدمات تحقق اراده در نفس فاعل است. در نتیجه، مقصود از علل احکام شرعی، چیزی نیست جز اهداف و اغراضی که خداوند متعال از طریق احکام خود، اراده‌ی تحقق آنها را دارد و اطلاق علت بر آنها به لحاظ تأثیری است که وجود علمی آنها در صدور احکام داشته است. گفتنی است که اصطلاح غایت یا علت غائی گاه در معنای نهایت حرکت یا کمال نهائی موجود نیز به کار می‌رود، هرچند اطلاق علیت بر این معنا مسامحه‌آمیز است.^۴

۱. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۲۰.

۳. همان.

۴. همان، تعلیقه علی‌نهایه الحکمه، ص ۲۵۸.

یک نکته‌ی در خور توجه در این بحث، تقسیم علت‌های فاعلی به علل انحصاری و علل غیرانحصاری یا جانشین‌پذیر است. علت انحصاری به علتی گفته می‌شود که معلول فقط از آن به وجود می‌آید، اما علت غیر انحصاری به علتی گفته می‌شود که معلول از آن یا از جانشین آن علی‌البدل پدید می‌آید و بنابراین، وجود یکی از علت‌های علی‌البدل برای وجود معلول ضرورت دارد.^۱ همچنین باید به تقسیم علت‌ها به علل تامه و ناقصه و در اصطلاحی دیگر، به تقسیم شروط به شروط کافی و شروط لازم نیز اشاره کرد که در این بحث اهمیت دارد. علت تامه یا شرط کافی به چیزی اطلاق می‌شود که با تحقق آن، تحقق معلول ضرورت می‌یابد و در مقابل، علت ناقصه یا شرط لازم به چیزی می‌گویند که به تنهایی معلول را ایجاد نمی‌کند، هر چند وجود آن برای تحقق معلول ضرورت دارد.^۲

متناظر با انقسامات یاد شده در علل فاعلی، می‌توان علل غائی را نیز به علل انحصاری و علل غیر انحصاری و نیز به شروط کافی و شروط لازم تقسیم کرد؛ زیرا فاعل^۳ ممکن است فعل را تنها برای یک هدف یا برای یکی از چند هدف علی‌البدل انجام دهد (علت انحصاری و علت غیر انحصاری)، همچنان که ممکن است یک هدف به تنهایی یا به ضمیمه‌ی برخی اهداف دیگر در صدور فعل از فاعل نقش داشته باشد (شرط کافی و شرط لازم).^۳ به این ترتیب، می‌توان در علل احکام شرعی نیز این انقسامات را لحاظ کرد.

۲-۱. علیت از نگاه منطقی

علم منطقی به اقتضای موضوعش، یعنی فکر و اندیشه، که ماهیتی صرفاً ذهنی و معرفت‌شناختی دارد، به علل واقعی اشیاء نمی‌پردازد، بلکه علل به معنای دلایل یا به اصطلاح، واسطه‌های در اثبات را از نظر معرفت‌شناختی طبقه‌بندی و تحلیل می‌کند.

۱. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۹.

۲. همان.

۳. همان، تعلیقه علی نهایه الحکمة، ص ۲۵۹.

از نگاه منطقی، استدلال‌ها به سه نوع قیاس، استقرا و تمثیل تقسیم می‌شوند. اینکه در خطابات شرعی از استدلال استقرائی یا تمثیلی استفاده شده باشد، جای تردید است، ولی به هر تقدیر، بحث علت و حکمت در احکام شرعی ناظر به این موارد نیست؛ زیرا در این بحث با مفهوم تعلیل سروکار داریم که محدودتر و خاص‌تر از مفهوم استدلال است و روشن است که مفهوم تعلیل به معنای دقیق کلمه در استدلال‌های استقرائی و تمثیلی مصداق ندارد.

استدلال قیاسی، متشکل از یک صغری^۱ و یک کبری^۱ و یک نتیجه است. در استدلال قیاسی، حدّ وسط همواره باید واسطه‌ی در اثبات باشد به این معنا که موجب علم به ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر شود. گاهی حدّ وسط افزون بر آن که واسطه‌ی در اثبات است، واسطه‌ی در ثبوت، یعنی علت ثبوت حدّ اکبر برای حدّ اصغر در عالم خارج نیز می‌باشد، مانند این مثال: «امروز آفتابی است و روزهای آفتابی گرم‌اند، پس امروز گرم است».^۱ در میان استدلال‌های قیاسی، بیشترین سهم به قیاس شکل اول تعلق دارد که در آن، حدّ وسط محمول صغری^۱ و موضوع کبری^۱ است، و این بدیهی‌ترین و متعارف‌ترین شکل استدلال است.^۲

این نکته را نیز باید به خاطر داشت که در مقام احتجاج معمولاً یکی از دو مقدمه‌ی قیاس به دلیل وضوح مطلب حذف می‌شود و با عنایت به همین نکته، علمای منطق از اصطلاح قیاس مضمّر برای اشاره به قیاسی که صغری^۱ یا کبری^۱ آن حذف شده باشد، استفاده کرده‌اند.^۳ برای مثال، در عبارت «از سیگار اجتناب کن، چون سیگار مضرّ است» کبری^۱ قیاس (باید از هر چیز مضرّی اجتناب کرد) محذوف بوده و در عبارت «از سیگار اجتناب کن، چون باید از هر چیز مضرّی اجتناب کرد» صغرای قیاس (سیگار مضرّ است) حذف شده است. البته معمولاً این کبری^۱ قیاس است که حذف می‌شود و در نتیجه، مدخول ادات تعلیل، صغرای قیاس خواهد بود که مثال معروف آن در علم اصول، «لا تُشربِ الخمرَ لِأنّه مُسکرٌ» است.

۱. مظفر، المنطق، ص ۳۵۳-۳۵۴.

۲. همان، ص ۲۱۴.

۳. همان، ص ۲۵۴.

۲. تشخیص علت از حکمت

در این قسمت، پس از بحثی پیرامون تمایز ثبوتی و ماهوی علت و حکمت، به بیان اصل اولی در مسئله و سپس به بررسی معیارهای اثباتی مطرح شده برای تشخیص علت از حکمت می‌پردازیم.

۱-۲. تمایز ماهوی علت و حکمت

مرحوم آیه‌الله محقق نائینی رحمته در «رسالة الصلاة في المشكوك» به تفصیل به بحث علت و حکمت پرداخته است که در اینجا بخشی از عبارت ایشان را که به تفکیک ثبوتی علت از حکمت مرتبط است، نقل می‌کنیم:

أنَّ ما ورد من علل الأحكام يكون تارة بياناً لحكمة تشريعها فلا تكون مطردة ولا منعكسة ... و اخرى يكون تعليلاً للحكم بمناطه، و هذا أيضا يتصوّر على وجهين: فتارة يكون ما ورد عليه الحكم في لسان الدليل هو موضوع الحكم في نفس الأمر بنفس عنوانه، و اشتماله على العلة المنصوصة هو الجهة المقتضية لذلك فتكون هي حينئذ من قبيل الواسطة في الثبوت و اخرى يكون ما علّل الحكم به بعنوانه الشامل للمورد و غيره هو موضوع الحكم النفس الأمري، و يكون وروده على المورد بتوسط انطباقه على ذلك العنوان و التعليل به للدلالة على ذلك، فيكون من قبيل وسائط العروض و غير خفي أن العلة المنصوصة إنما تكون في قوّة الكبرى الكلّية الشاملة للمورد و غيره بجامع واحد إذا كانت من قبيل الثاني ... فيدور الحكم المذكور مدار علته وجوداً و عدماً، و تكون مطردة بعمومها و منعكسة بمفهوم التعليل. بخلاف ما إذا كانت من قبيل الأول، لما عرفت من أن مرجع التوسط في الثبوت إلى كون الواسطة هي الجهة المقتضية لموضوعية الموضوع لحكمه، و قضية ذلك هي دخل خصوصية المورد إما في علية العلة أو في معلولها أو فيهما جميعاً، فلا مجال لأن تطرد و تكون واسطة للثبوت في غير المورد أيضاً إلا بدليل آخر يدل على ذلك، لا بنفس هذا التعليل و إلا لزم الخلف، و أمّا انعكاسها فيدور مدار أن يكون شمول الحكم لأحاد وجودات موضوعه تابعاً للاشمال على علته، أو يكون اشتمال الموضوع في نوعه عليها منوطاً لورود الحكم على ذلك النوع، فتعكس في الصورة

الأولى دون الثانية، و يكون سبيلها حينئذ سبيل حكمة التشريع. و حيث إن أغلب العلل الشرعية الراجعة إلى باب الوسائط الثبوتية بل كلها من هذا القبيل و لا يكاد يظفر بما يكون شمول الحكم لأحاد وجودات الموضوع دائراً مدار الاشتمال على علتة، فمن هنا لم يجعل التعليل بما هو من قبيل واسطة الثبوت قسماً ثالثاً و عدماً ما لا يكون في قوة الكبرى الكلية من حكمة التشريع، إذ الكل في عدم الأطراد و الانعكاس من واحد واحد.^۱

اگرچه در این عبارت، تمایز روشنی بین علت و حکمت مطرح نشده، اما تفکیک سودمندی بین دو قسم از علل صورت گرفته است. حاصل دیدگاه محقق نائینی رحمته الله علیه این است که عللی که برای احکام ذکر می شود به سه دسته قابل تقسیم اند:

(۱) حکمت های تشریع که نه اطراد و نه انعکاس دارند و به تعبیر دیگر، نه معمم و نه مخصص واقع می شوند؛

(۲) عللی که از قبیل واسطه در ثبوت اند و این در مواردی است که موضوع حکم در لسان دلیل، همان موضوع نفس الامری حکم است که به دلیل اشتمال بر علت منصوصه، موضوع حکم قرار گرفته است و از آنجا که این دسته از علل نیز در اغلب یا در همه موارد، قابلیت معمم و مخصص بودن ندارند،^۲ به منزله ی حکمت تلقی می شوند؛

(۳) علل اصطلاحی که به مواردی اختصاص دارند که علت مذکور در حکم، هم معمم و هم مخصص باشد.

محقق نائینی رحمته الله علیه در عبارت بالا و همچنین سایر فقها و اصولیون معمولاً در مقام ارائه ی تعریفی از علت و حکمت به همین مقدار بسنده کرده اند که هر علتی را که حکم، وجوداً و عدماً دائر مدار آن است، علت نامیده اند و به هر علتی که فاقد این ویژگی باشد، حکمت گفته اند.^۳

۱. نائینی، رساله الصلاة فی المشکوک، ص ۲۱-۲۵.

۲. البته ادعای مخصص نبودن قابل مناقشه است، چنان که خواهد آمد.

۳. از جمله، رک: بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲، ص ۴۰۹.

در یکی از منابع مصطلحات فقهی نیز تعریف ذیل برای علت و حکمت مطرح شده است:

الحكمة في اصطلاح الأصوليين: هي المصلحة التي قصد الشارع من تشريع الحكم تحقيقها أو تكميلها أو المفسدة التي قصد الشارع بتشريع الحكم دفعها أو تقليلها. والفرق بين حكمة الحكم وعلته: أن حكمة الحكم هي الباعث على تشريعه والغاية المقصودة منه؛ أما علة 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 يحقق حكمة تشريع الحكم.^۱

صدر این عبارت، تعریف قابل قبولی برای علت و حکمت ارائه داده است، اما در ذیل آن در مقام بیان تمایز بین علت و حکمت بر همان نکته‌ای تأکید شده که فقها و اصولیون معمولاً آن را مفروض گرفته‌اند و آن اختصاص علت به عللی است که حکم، وجوداً و عدماً دایره مدار آنهاست. لازمی این تعاریف آن است که مفهوم علت به علت تامه‌ی انحصاری (شرط لازم و کافی) که هم معمم و هم مخصّص است، اختصاص یابد و دو قسم دیگر علت از تحت این مفهوم خارج شوند:

۱) علت تامه‌ی غیر انحصاری (شرط کافی و غیر لازم) که حکم فقط وجوداً دایره مدار آن است، نه عدماً و لذا می‌تواند معمم باشد اما مخصّص نیست، مانند علم در جمله‌ی «اکرم زیداً لأنه عالم» در فرضی که هم علم و هم عدالت به طور مستقل، ملاک وجوب اکرام باشند. از این رو، در بسیاری از استدلال‌ها مشاهده می‌شود که از صیرف مخصّص نبودن علت، حکمت بودن آن را نتیجه گرفته‌اند، با آنکه هیچ اشکالی در معمم بودن علت در کار نبوده است. برای مثال، برخی از فقهای معاصر، احتمال حکمت بودن اسکار برای حرمت خمر را مطرح کرده‌اند، با این استدلال که خمر قلیل به رغم مُسکر نبودن شرعاً حرام است.^۲

۲) علت ناقصه (شرط لازم و غیر کافی) که حکم فقط عدماً دایره مدار آن است،

۱. عبدالمنعم، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، ج ۱، ص ۵۸۴.

۲. مقدس نجفی، کتاب الحدود و التعزیرات، ج ۱، ص ۱۴۳.

نه وجوداً و لذا معمم نیست اما می‌تواند مخصص باشد، مانند علم در جمله‌ی «لایجبُ إکرام زیدٍ لآنه لیس بعالم» در فرضی که هم علم و هم عدالت به طور مجموعی ملاک وجوب اکرام باشند.

ولی با توجه به امکان تفکیک بین معمم بودن و مخصص بودن علت، تعریفی از علت رجحان دارد که هم علل تامه‌ی انحصاری و هم علل تامه‌ی غیر انحصاری و هم علل ناقصه یا شروط لازم را شامل شود. گفتنی است که با قطع نظر از برخی فقهای معاصر که در ادامه‌ی مقاله به بررسی نظر ایشان می‌پردازیم، تفکیک بین معمم بودن و مخصص بودن علت، در مباحث علمای پیشین آنچنان که باید مورد توجه قرار نگرفته و محقق نائینی^۱ نیز در دسته‌ی سوم از علل (وسائط در عروض) متعرض این احتمال نشده است، هرچند در مورد دسته‌ی دوم (وسائط در ثبوت) فقط از نظر ثبوتی این احتمال را داده است.

در نتیجه می‌توان گفت: به لحاظ ثبوتی، علت حکم آن چیزی است که شارع، حکم را وجوداً یا عدماً یا وجوداً و عدماً به آن منوط کرده و حکمت به معنای مصلحت یا دفع مفسده‌ی متوقع از تشریح حکم است. روشن است که نسبت منطقی میان این دو مفهوم، تباین نیست، بلکه عموم من وجه است، یعنی چه بسا مصلحت یا مفسده‌ای مناط حکم قرار گرفته باشد که در این حالت می‌تواند هم علت و هم حکمت تلقی شود. آری، به لحاظ اثباتی از آنجا که احراز نحوه‌ی دخالت مصالح و مفاسد در احکام شرعی متعذر یا متعسر است، فقها و اصولیون تعلیل‌های ناظر به مصلحت یا مفسده را غالباً حکمت تلقی کرده و مفهوم علت را به تعلیل‌های ناظر به صفات و ویژگی‌های موضوع حکم (مانند علم در مثال قبل و حموضت در مثال «لا تأکل الزمان لآنه حامض») اختصاص داده‌اند و به این ترتیب، بین دو مفهوم علت و حکمت، نسبت تباین برقرار نموده‌اند.

۲-۲. اصل اولی در مسئله‌ی علت و حکمت

پیش از بررسی دیدگاه‌ها در مورد معیار تشخیص علت از حکمت، مناسب است

اشاره‌ای به این مسئله داشته باشیم که آیا قاعده‌ای وجود دارد که بتوان در هنگام شک در علت یا حکمت بودن به آن رجوع کرد؟

در این ارتباط نیز بحث مستوفایی در منابع فقهی و اصولی به چشم نمی‌خورد و تنها برخی اظهارنظرهای گذرا و ادعاهای غیر مستدل مطرح شده است. اجمالاً در پاسخ به سؤال مذکور، دو دیدگاه به‌ظاهر متعارض وجود دارد: برخی معتقدند هر گاه دلیلی برای حکمی ذکر شود که در علت یا حکمت بودن آن دلیل شک کنیم، مقتضای اصل اولی، حکمت بودن آن است^۱ و در مقابل، برخی مقتضای اصل اولی را علیت می‌دانند.^۲

دیدگاه محقق نائینی رحمته‌الله در این باره قابل تأمل است. وی در پی تقسیم علل احکام به سه دسته‌ی حکمت‌های تشریح، واسطه‌های در ثبوت و واسطه‌های در عروض، مسئله را به گونه‌ای ترسیم نموده که گویا احتمال شک فقط بین دو دسته‌ی اخیر راه دارد، اما تشخیص دسته‌ی اول از سایر علل همواره آسان است. ایشان در فرض شک بین واسطه‌ی در ثبوت - که ملحق به حکمت است - و واسطه‌ی در عروض (علت اصطلاحی)، از یک سو واسطه‌ی در ثبوت بودن را مقتضای اصل دانسته و منشأ این اصل را ظهور ادله‌ی احکام (مثلاً لا تشرب الخمر) در اتحاد موضوع حکم در لسان دلیل (خمر) با موضوع نفس‌الامری حکم می‌داند، به این معنا که ظاهر ادله آن است که حکم واقعی به همین موضوع اخذ شده در لسان دلیل تعلق گرفته، نه موضوع عامی (اسکار) که موضوع اخذ شده در لسان دلیل فقط یکی از مصادیق آن است. از سوی دیگر، از دیدگاه محقق نائینی رحمته‌الله، اگر تعلیل حکم به نفس عنوانش صلاحیت داشته باشد در حکم کبرای کلیه‌ای باشد که هم مورد حکم و هم سایر موارد را در بر می‌گیرد و صحت تعلیل نیز متوقف بر این کلیت باشد، به استناد اطلاق علت و اطلاق حکم معلل می‌توان احتمال واسطه‌ی در ثبوت بودن را نفی کرد؛ زیرا مقتضای اطلاق آن است که نه علت و نه حکم معلل، مقید به مورد

۱. عراقی، رساله نخبه الافکار، ص ۲۸.

۲. روحانی، منهاج الفقاهة، ج ۵، ص ۳۳۰.

نباشند. به این ترتیب، موضوع کبری از یک اطلاق و محمول آن از اطلاق دیگر و کلیت آن از توقف صحت تعلیل بر کلیت مزبور به دست می‌آید.^۱

خلاصه اینکه از منظر محقق نائینی رحمته الله مقتضای اصل اولی، حکمت بودن است، مگر در صورت تحقق دو شرط مزبور (یعنی: صلاحیت عنوان برای کبرای کلیه بودن و توقف صحت تعلیل بر این کلیت)، که در این صورت، ظهور اطلاقِ علت و حکم معلل بر ظهور اولیه‌ی کلام در تعلق حکم به موضوع اخذ شده در لسان دلیل، مقدم شده و به علت حکم می‌کنیم.

ولی با قطع نظر از امکان مناقشه در ادعای سهولت تشخیص حکمت‌های تشریح، به نظر می‌رسد اصل اولی مورد ادعای ایشان برای اثبات حکمت بودن، قابل مناقشه است؛ زیرا محل بحث آنجاست که علتی در لسان دلیل ذکر شده است و در این حالت، با توجه به ظهور تعلیل در کلیت حکم واقعی، اساساً ظهوری برای کلام در تعلق حکم واقعی به موضوع اخذ شده در لسان دلیل، باقی نمی‌ماند، نه اینکه ظهور اطلاق بر ظهور آن مقدم باشد.

به هر حال، با توجه به تعریفی که از علت و حکمت ارائه شد، می‌توان اصل اولی را در سه مقام ترسیم نمود:

نخست: در مقام دوران امر بین علت بودن فی الجمله و حکمت بودن که در اینجا علت، مقدم است؛ زیرا تعلیل یک حکم به چیزی که آن حکم نه وجوداً و نه عدماً دایره مدار آن نیست، بر خلاف ظهور عرفی کلام است.

دوم: در مقام دوران امر بین علت تامه (منحصره یا غیر منحصره) و علت ناقصه و به تعبیر دیگر، دوران امر بین شرط کافی و شرط لازم که در اینجا نیز به علت تامه و شرط کافی بودن حکم می‌کنیم؛ زیرا مقتضای اطلاق علت این است که تأثیر آن در صدور حکم معلل، مشروط به شرط زائندی نیست. برای مثال، ظاهر جمله‌ی «لا تشرب الخمر لأنه مسکر» این است که اسکار فی نفسه و بدون شرط زائندی باعث تحریم خمر شده است. اگر گفته شود: نفی قیود محتمل با تمسک به اصالة الاطلاق

۱. نائینی، رساله الصلاة فی المشکوک، ص ۲۵-۳۰.

در احکام و انشائیات راه دارد، نه در جملات اخباری، و واضح است که جملات حاکی از علل احکام، از این نوع اخیرند. در پاسخ می‌توان گفت: این جملات، اخبار صرف نیستند، بلکه اخباری هستند که حکم انشائی بر مبنای آن استوار شده است؛ مانند جمله‌ی «إنه مُسکر» در مثال بالا که نه تنها مبنای حرمت خمر، بلکه مبنای حرمت همه‌ی مسکرات دیگر قرار گرفته است؛ از این رو، امکان اجرای مقدمات حکمت و تمسک به اطلاق در چنین جملاتی وجود دارد.

سوم: در مقام دوران امر بین علت تامه‌ی منحصره و علت تامه‌ی غیر منحصره که در اینجا با توجه به شیوع استدلال به علل غیر انحصاری در خطابات شرعی، برخی مانند آیه‌الله سید موسی شبیری زنجانی مدظله معتقدند نمی‌توان احتمال دخالت علل جایگزین را نفی کرد. به نظر می‌رسد دیدگاهی که مقتضای اصل اولی را حکمت بودن می‌داند، ناظر به همین مقام سوم است. ولی با توجه به اینکه پاسخ به این ادعا در ادامه‌ی مقاله خواهد آمد، در این مقام نیز می‌توان به علت تامه‌ی منحصره حکم کرد.

۳-۲. معیار تشخیص علت از حکمت

در مسئله‌ی تعیین ضابطه برای تشخیص علت از حکمت، شاهد دو رویکرد متفاوت در کلمات بزرگان هستیم. برخی با خودداری از اعطای ضابطه‌ای مشخص برای تمیز علت از حکمت، مسئله را به عرف واگذار کرده‌اند؛ از جمله محقق خویی رحمته‌الله علیه با چنین رویکردی می‌فرماید:

«انّ المیزان فی الحکمة و العلة هو فهم العرف، ففی کلّ مورد فهم العرف من الکلام دوران الحکم مدارّ التعلیل فهو علة و الا فهو حکمة»^۱

همچنین آیه‌الله مکارم شیرازی مدظله بدون ارائه‌ی ضابطه‌ای معین، تشخیص علت و

۱. واعظ بهسودی، مصباح‌الاصول، ج ۳، ص ۳۰۷.

حکمت را به قرائن لفظیه و مقامیه منوط کرده است.^۱

این رویکرد هرچند به طور اجمالی صحیح است، ولی سخن در این است که آیا می‌توان فهم عرف را ضابطه‌مند کرد و آیا می‌توان موارد ورود تعلیل در لسان ادله را مشتمل بر قرائن عامه تلقی کرد تا در نتیجه، در تشخیص مصادیق، کمتر دچار تردید شویم؟ روشن است که مجرد ارجاع به عرف یا قرائن، چنین هدفی را تأمین نمی‌کند.

اما رویکرد دوم در کوشش‌هایی مشاهده می‌شود که برای ارائه‌ی ضابطه‌ای مشخص صورت گرفته است. در این ارتباط به دو مورد اشاره می‌کنیم:

- ضابطه‌ی اول

چنانکه گذشت، محقق نائینی رحمته‌الله بین سه قسم از علل احکام تمایز قائل شده است: حکمت تشریح؛ واسطه‌ی در ثبوت که ملحق به حکمت تشریح است (از نظر اینکه حکم وجوداً و عدماً دائر مدار آن نیست)؛ و واسطه‌ی در عروض (که حکم وجوداً و عدماً دائر مدار آن است). ضابطه‌ی ایشان در واقع برای تشخیص قسم دوم از قسم سوم است و سهولت تشخیص قسم اول را مفروغ‌عنه گرفته است. به هر حال، ایشان بر اساس این ضابطه که قبلاً مطرح شد، بین دو مثال: «لا تَشْرِبِ الخمرَ فَإِنَّهُ مُسْکِرٌ» و «لا تَشْرِبِ الخمرَ لِاسْکَارِهِ» فرق گذاشته است. به نظر ایشان، ظاهر جمله‌ی نخست، تعلق حرمت به عنوان مُسْکِر است بدون آنکه خمر دارای خصوصیتی در این حکم باشد و اگر نهی به شرب خمر تعلق گرفته، صرفاً به دلیل انطباق عنوان مُسْکِر بر آن است. اما جمله‌ی دوم از باب واسطه‌ی در ثبوت است و ظاهرش تعلق حرمت به نفس خمر است و اسکار صرفاً داعی بر تحریم خمر بوده است. به این ترتیب، نمی‌توان حکم حرمت را به سایر مُسْکِرات سرایت داد؛ چرا که احتمال می‌دهیم در خصوص اسکار خمر، خصوصیتی بوده که باعث تحریم آن شده است.^۲

۱. مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۵۴.

۲. خویی، اجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۹۸-۴۹۹.

در ارتباط با این ضابطه باید گفت: اولاً مصادیق قسم اول از علل، یعنی حکمت‌های تشریح، از چنان بداهتی برخوردار نیستند که ما را از ارائه‌ی معیار مستغنی کنند و به‌علاوه، با فرض سهولت تشخیص آنها نیازمند دلیل روشنی هستیم که نشان دهد چرا حکمت تشریح نمی‌تواند معمم و مخصّص حکم باشد. ثانیاً تفکیک بین دو مثال مزبور برحسب ارجاع یکی به واسطه‌ی در ثبوت و دیگری به واسطه‌ی در اثبات، صرفاً یک احتمال غیر مستند به ظهورات لفظی و بر خلاف متفاهم عرفی است. برخی از بزرگان، از جمله محقق آیه‌الله خویی رحمته‌الله علیه، این اشکال را مطرح کرده‌اند.^۱

- ضابطه‌ی دوم

آیه‌الله سید کاظم حائری مدظله ضابطه‌ای کاربردی‌تر در این زمینه ارائه داده است. وی در توضیح این ضابطه اظهار می‌دارد:

ان التعلیل الموجب للتعدی هو التعلیل بصفة مشتركة بين موضوع الحكم و المتعدی اليه لاستظهار العرف ان تلك الصفة هي الموضوع و ليس المتعدی منه كما في مثل «لا تأکل الزمان لانه حامض» حيث تعدی الي کل حامض، او «لا تشرب الخمر لانه مسکر» حيث تعدی الي کل مسکر، لا التعلیل بحکمة لیست وصفاً للموضوع بل كانت نتيجة من نتائج العمل بالحکم كأن یقال مثلاً: «ان الله اوجب الزکاة لانها ترفیة علی الفقراء بفضل مال الأغنیاء» فیتعدی الي کل عطاء فيه ترفیه علی الفقراء بفضل مال الأغنیاء او یقال مثلاً: «صوموا حتی تصحوا» فیثبت بذلك وجوب کل ما یؤثر فی صحة البدن أو یقال: «مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلٰی رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْآیِ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَأَنْ السَّبِیْلِ کَیْ لَا یَكُوْنَ دُوْلَةً بَیْنَ الْأَغْنِیَاءِ مِنْكُمْ»^۲ فیقال: متى ما تجتمع مال کثیر لدى أحد یجب توزیعه و تفتيته، کي لا یكون دولة بین الأغنیاء، و نحو ذلك،

۱. همان.

۲. الحشر، ۷.

فالتعلیل بملاكٍ ما لا يعني ان ذلك الملاك اينما وجد سري الحكم اذ نحتمل انّ المولي لم يهتمّ بذلك الملاك الا بمقدار الحكم المعلل و لو لمانع في غير مورد الحكم و انما نتعدي في مورد التعليل بالصفة المشتركة بين موضوع الحكم وشيء آخر و ذلك لاستظهار العرف كونها هي الموضوع لا ما فيه الصفة ... نعم قد تقتضي المناسبة و الارتكاز عدّ شيء موضوعاً و لو ذكر بصيغة الملاك من قبيل «لا تشرب الخمر كي لا تسكر» فانّ العرف يفهم منه بمناسبات الحكم والموضوع و الارتكاز معني «لا تشرب الخمر لانه مسكر»^۱.

این فرمایش، در کلیت آن متین است، هرچند به تنقیح بیشتری نیاز دارد. به نظر می‌رسد تفکیک مطرح شده در سخن ایشان مبنی بر تعلیل به صفت موضوع و تعلیل به نتیجه‌ی عمل به حکم، تفکیک قابل قبولی است که به تفکیک بین علت فاعلی و علت غائی بازمی‌گردد، با عنایت به این نکته که تعلیل به علت غائی، خود به دو قسم قابل تقسیم است: (۱) تعلیل به اثر و نتیجه‌ی مادی یا معنوی؛ (۲) تعلیل به نیت یا هدف، گرچه این تقسیم اخیر ثمره‌ی عملی مشخصی ندارد. به هر حال، نکته‌ی صحت تعمیم در تعلیل به صفت موضوع و عدم صحت تعمیم در تعلیل به نتیجه را در ادامه‌ی مقاله بیشتر توضیح خواهیم داد. چنانکه خواهد آمد، باید بین حکمت‌هایی که مفاد ایجابی دارند و حکمت‌هایی که مفاد سلبی دارند، تمایز قائل شد و از این رو، تعلیل در آیه‌ی فیء را فی الجمله، یعنی نسبت به عقد سلبی قضیه، می‌توان معمم تلقی کرد.

از این گذشته، همان‌طور که ایشان در برخی موارد، تعلیل بیان شده در قالب نتیجه را به قرینه‌ی ارتکاز و مناسبت حکم و موضوع، معمم تلقی کرده است، برخی تعلیل‌های بیان شده در قالب صفت موضوع باید از قاعده‌ی معمم بودن علت استثنا شوند که این نکته نیز در ادامه روشن خواهد شد.

۱. حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۳۱۴-۳۱۵.

۳. آثار فقهی علت و حکمت

۳-۱. علت

برحسب قاعده‌ی معروف «العلّة تُعمّم و تُخصّص»، علت می‌تواند مبنای تعمیم حکم قرار گیرد، همچنان که می‌تواند مبنای تخصیص حکم واقع شود. بر این اساس، در مثال «لا تأکل الزّمان لأنه حامض» می‌توانیم علت را معمم قرار داده، ممنوعیت اکل هر شیء حامض را نتیجه بگیریم، کما اینکه می‌توانیم آن را مخصّص قرار داده، جواز اکل زمان غیر حامض را استظهار کنیم.

در مورد قسمت اول، یعنی معمم بودن علت، ظاهراً اختلافی وجود ندارد، اما این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که مقدار تعمیم بستگی به ظهور تعلیل دارد و چون این ظهور تا حد زیاد از مناسبات حکم و موضوع تأثیر می‌پذیرد، از این رو نمی‌توان معیار ثابت و مشخصی برای آن ارائه داد. برای مثال، تعلیل در جمله‌ی «لا تشرب الخمر لأنه مُسکر» ظهور در این دارد که نفس اسکار موضوعیت دارد و لذا می‌توان حرمت را به هر مسکری غیر از خمر تعمیم داد، حتی اگر جزء مشروبات نباشد. همچنین اگر گفته شود: «این غذا را بخور چون مقوی است» می‌توان به واسطه‌ی ظهور تعلیل، مطلوبیت استفاده از هر شیء تقویت‌کننده را استفاده کرد، هر چند خوردنی نباشد. اما حکم حرمت در جمله‌ی «لا تأکل الزّمان لأنه حامض» را نمی‌توان به بیش از خوردن مأكولات حامض تعمیم داد. طبعاً در مواردی نیز اجمال پیش می‌آید که در این موارد باید به قدر متیقن اخذ شود. مثلاً در روایت محمد بن اسمعیل بن بزیع از امام رضا علیه السلام آمده است: «ماء البئر واسع لا یفسد شیء إلا أن یتغیر ریحه أو طعمه ... لأنّ له مادّة». ^۱ در اینجا احتمال می‌دهیم عموم تعلیل، شامل آب مضاف کثیر هم باشد، اما چون این احتمال به حد ظهور نمی‌رسد، حجیت ندارد و باید به قدر متیقن که آب مطلق است، اکتفا کرد.

گفتنی است که برای قاعده‌ی معمم بودن علت، دو استثنا در کلمات بزرگان مطرح شده است: نخست، آن دسته از علت‌ها که محقق نائینی رحمته الله از آنها با عنوان

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۱۰۵.

واسطه‌ی در ثبوت تعبیر نموده و آنها را ملحق به حکمت دانسته بود. دوم، علت‌های تبعیدی که عرف چگونگی تأثیر علی آنها را درک نمی‌کند که در این موارد، حکم دائر مدار مقدار تعبد است و نمی‌توان علت را معمم حکم تلقی کرد.^۱

اما مخصص بودن علت نیز خالی از مناقشه نبوده است. محقق خویی رحمته الله در جایی این تعبیر را دارد که «انَّ الْعَلَّةَ تَعَمَّمُ الْحُكْمَ كَمَا أَنَّهَا قَدْ تَخَصَّصَتْ»،^۲ ولی توضیحی در این باره نداده است.

از دیدگاه آیه‌الله شبیری زنجانی مدظله این مطلب قابل مناقشه است. ایشان برای قول به مخصص بودن علت، دو تقریب ذکر کرده‌اند:

۱) تعلیل حکم به یک علت، ظهور در علیت منحصره دارد. مثلاً جمله‌ی «لَا تَأْكُلُ الزَّمَانَ لِأَنَّهُ حَامِضٌ» ظهور در این دارد که ممنوعیت اکل زمان فقط به دلیل حموضت آن است؛ زیرا اگر علت دیگری نیز در کار بود که اقتضای ممنوعیت اکل مطلق زمان - اعم از حامض و غیر حامض - را داشت، متکلم باید آن را ذکر می‌کرد.

۲) همچنان که برخی از بزرگان مانند آیه‌الله بروجردی رحمته الله فرموده‌اند، و سخن مرحوم سید مرتضی رحمته الله در باره‌ی مفهوم شرط را نیز بر آن حمل کرده‌اند، همه‌ی موضوعات احکام چه به صورت شرط یا وصف یا لقب ذکر شوند، مفید مفهوم فی الجملة هستند و أَلَا كَفَوِيَّتْ لازم می‌آید. مثلاً ظاهر جمله‌ی «أَكْرَمُ الْعَالَمِ الْعَادِلُ» این است که عدالت، قید احترازی است و فی الجملة در وجوب اکرام دخالت دارد، هر چند علیت منحصره استفاده نمی‌شود.

اما هر دو تقریب به نظر آیه‌الله شبیری زنجانی ناتمام‌اند:

اشکال تقریب نخست آن است که ظهور تعلیل در انحصار علت در صورتی قابل قبول است که احراز شود متکلم در مقام بیان همه‌ی علل حکم است و گرنه ظهور در انحصار نخواهد داشت، چرا که ممکن است متکلم از بین دو یا چند علت،

۱. روحانی، منهاج الفقاهة، ج ۵، ص ۳۰۲؛ همچنین رک: همدانی، مصباح الفقیه، ج ۲، (جزء دوم)، ص ۷۲۸.

۲. غروی تبریزی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی: الطهارة، ج ۲، ص ۲۳۱.

یکی را که در نظرش مهم‌تر بوده، انتخاب و ذکر کرده باشد. ثانیاً بر فرض قبول ظهور تعلیل در انحصار علت، این انحصار را فقط در مورد مصادیق متعارف می‌توان پذیرفت. مثلاً در جمله‌ی «لا تأکل الرّمان لأنّه حامض» حموضت را علت منحصره‌ی ممنوعیت اکل در مورد انارهای متعارف (انارهای ترش) تلقی می‌کنیم، اما این باعث نمی‌شود احتمال وجود علت دیگری برای ممنوعیت اکل در خصوص انارهای غیر متعارف را نفی کنیم.

اشکال تقریب دوم نیز این است که نمی‌توان کلیت آن را پذیرفت؛ زیرا اگر عنوان مقید، دربرگیرنده‌ی مصادیق شایع و غالب عنوان عام باشد، آوردن قید اشکالی ندارد، هرچند دخالتی در حکم نداشته باشد. برای مثال، اگر غالب مصادیق انار، ترش باشند، متکلم می‌تواند قید «لأنّه حامض» را اضافه کند، اگر چه حموضت در حکم دخالت نداشته باشد.

با توجه به این اشکالات، آیه‌الله شبیری مدظله معتقد است علت، مخصّص سنخ‌الحکم نیست تا مفهوم داشته باشد، بلکه مخصّص شخص‌الحکم است، به این معنا که حکم معلّل به قرینه‌ی تعلیل، اختصاص به مصادیق غالب پیدا می‌کند. مثلاً جمله‌ی «لا تأکل الرّمان لأنّه حامض» به معنای «لا تأکل الرّمان الحامض» بوده و نسبت به حکم مصادیق غیر متعارف یعنی انارهای غیر حامض، ساکت است. بنابراین، اگر دلیل مطلق دیگری - مثلاً «لا تأکل الرّمان» - وجود داشته باشد، به اطلاقش اخذ می‌شود و نمی‌توان با استناد به مفهوم علت در جمله‌ی مشتمل بر تعلیل، این اطلاق را قید زد.^۱ خلاصه اینکه ایشان علاوه بر آنکه مفهوم علت را به مفهوم وصف برمی‌گرداند، مفهوم فی‌الجمله‌ی وصف را نیز که مبتنی بر احترازیت قیود است، به دلیل حمل بر مصادیق غالب، انکار می‌کنند.

ولی به نظر می‌رسد برخلاف فرمایش ایشان، همان‌طور که از ظواهر سخن دیگر بزرگان برمی‌آید، علت را باید مخصّص سنخ‌الحکم و مفید مفهوم مخالف تلقی کرد. توضیح مطلب آن است که وقتی بفرض مولا جمله‌ی «لا تأکل الرّمان لأنّه

۱. شبیری زنجانی، *تقریرات درس نکاح*، ج ۱، درس‌های ۲۱، ۲۲.

حامض» بیان می‌کند، هرچند ثبوتاً ممکن است علت یا علل دیگری غیر از حموضت در این حکم دخیل باشند، اما اثباتاً می‌توان ظهور تعلیل در انحصار علت را پذیرفت؛ زیرا مولایی که وظیفه ندارد برای حکم خودش علت بیاورد و می‌تواند با گفتن جمله‌ی «لا تأکل الرمان» اطلاق را بفهماند، نفس اینکه علتی برای حکم ذکر می‌کند، قرینت عرفی بر مخصص بودن علت خواهد داشت و حاکی از آن است که همان علت برای او موضوعیت داشته و صرفاً به همین دلیل، حکم را روی مصداق آن علت برده است، به‌ویژه با توجه به این نکته که اگر مراد جدی مولا حرمت مطلق انار باشد، آوردن علت (لأنه حامض) می‌تواند باعث اشتباه مخاطب شود و او را به سوی خوردن انار شیرین سوق دهد که این نقض غرض مولا و بر خلاف حکمت است. بنابراین، ارجاع جمله‌ی «لا تأکل الرمان لأنه حامض» به جمله‌ی «لا تأکل الرمان الحامض» صحیح به نظر نمی‌رسد تا جواز تمسک به اطلاق جمله‌ی «لا تأکل الرمان» را نتیجه بگیریم؛ زیرا این اطلاق با ظهور تعلیل در انحصار علت، تقیید خورده است یا لااقل این موارد را باید از موارد وجود قدر متیقن در مقام مخاطب تلقی کرد که طبق مبنای راجحی که خود آیه‌الله شبیری مدظله نیز به آن معتقد است، تمسک به اطلاق صحیح نیست.

با این بیان، پاسخ اشکال ایشان مبنی بر اینکه ممکن است علل دیگری در کار باشند که مولا به آنها اشاره نکرده باشد، روشن می‌شود. آری، اگر رویه‌ی معمول مولا این باشد که در موارد تعلیل حکم، از میان علل متعدد فقط به ذکر برخی از علل اکتفا کند، چنین رویه‌ای مانع از ظهور تعلیل در انحصار علت خواهد بود و احتمالاً آیه‌الله شبیری مدظله نیز به همین نکته عنایت داشته‌اند، ولی به نظر می‌رسد ادعای وجود این رویه در خطابات شرعی فقط در مورد حکمت‌های احکام، پذیرفتنی است و اما در مورد علت‌ها به معنای خاص کلمه، اثبات آن مشکل است.

۲-۳. حکمت

آیه‌الله شبیری مدظله از آیه‌الله داماد رحمته‌الله نقل می‌کند که ایشان حکمت را مانند علت،

معتم حکم می‌داند، هر چند آن را مخصّص نمی‌داند.^۱ ولی همچنان که در ذیل سخن آیه‌الله سید کاظم حائری مدظله مطرح شد و در ادامه‌ی بحث روشن تر خواهد شد، معتم بودن حکمت، آن هم به صورت فی الجمله، فقط در مواردی قابل قبول است که مفاد تعلیل، سلبی و احترازی باشد، مانند جمله‌ی «انّ الله أوجب العدة لئلا تختلط المياه». بنابراین، اطلاق فرمایش آقای داماد رحمته الله قابل مناقشه است.

۴. جمع‌بندی و تحقیق

با توجه به اینکه بحث علت و حکمت در سخن بزرگان فقه و اصول آنچنان که باید و شاید تنقیح نشده است، در این قسمت به منظور توضیح بیشتر و رفع ابهامات، تأملی دوباره پیرامون این بحث خواهیم داشت.

در آغاز باید نکته‌ای را توضیح دهیم که در بحث «علیت از نگاه منطقی» به آن اشاره شد و آن لزوم تفکیک بین تعلیل و استدلال است. در واقع، آنچه در مسئله‌ی علت و حکمت مورد بحث قرار گرفته، قسم اول یعنی تعلیل‌های به کاررفته در خطابات شرعی است و مقصود از تعلیل‌ها، علت‌های فاعلی و غائی خود احکام شرعی است، اما استدلال‌ها یا دلالتی که برای علم به احکام شرعی بیان می‌شود، از محل بحث خارج‌اند. برای مثال، در مرسله‌ی حمّاد از امام کاظم علیه السلام «وَمَنْ كَانَتْ أُمَّهُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَ أَبُوهُ مِنْ سَائِرِ قُرَيْشٍ فَإِنَّ الصَّدَقَاتِ تَحِلُّ لَهُ وَ لَيْسَ لَهُ مِنَ الْحُمْسِ شَيْءٌ لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ»^۲ امام علیه السلام برای اثبات حکم به کلام خداوند «استدلال» کرده است، نه اینکه علت یا حکمت حکم را ذکر نموده باشد. همچنین در روایت رفاعه «سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَجُلٌ الرَّكُوبُ أَفْضَلُ أَمْ الْمَشِي؟ فَقَالَ: الرَّكُوبُ أَفْضَلُ مِنَ الْمَشِي لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رَكِبَ»^۳ امام علیه السلام برای اثبات افضلیت رکوب، به عمل رسول اکرم صلى الله عليه وآله «استدلال» کرده است، بدون آنکه علت یا حکمتی برای

۱. شبیری زنجانی، تقریرات درس نکاح، ج ۱، درس ۲۱.

۲. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۳۵۹.

۳. همان، ج ۸، ص ۵۷.

حکم ذکر کند.

صرف نظر از این گونه استدلال‌ها، چنانکه قبلاً اشاره شد، با دقت در محتوای تعلیل‌های به کاررفته در خطابات شرعی می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد: تعلیل به صفت موضوع، تعلیل به نیت یا هدف و تعلیل به اثر و نتیجه‌ی مادی یا معنوی. قسم اول، معمولاً علت است و می‌تواند مُعَمَّم و مُخَصَّص واقع شود؛ چون از ظاهر تعلیل، موضوعیت علت و ملاک بودن آن برای سنخ‌الحکم استفاده می‌شود. آری، علت‌هایی که محقق نائینی رحمته‌الله آنها را واسطه‌ی در ثبوت نامیده است، نمی‌توانند معمم باشند، چون مفروض آن است که دخالتشان در ملاک حکم در خصوص مورد بوده است. اما مخصص بودن آنها را با توجه به ظهور تعلیل در انحصار علت می‌توان پذیرفت و ادعای ایشان مبنی بر اینکه این دسته از علل، جنبه‌ی نوعی و غالبی دارند، نه جنبه‌ی ملاکی که حکم دائرمدار آنها باشد، و لذا باید به حکمت‌ها ملحق شوند، ظاهراً وجهی ندارد.

از این گذشته، در مواردی ظاهر تعلیل به صفت موضوع، آن است که مولا در مقام اعطای ملاک نیست، بلکه صرفاً می‌خواهد با بیان یک نکته‌ی ترغیبی یا اندازی یا ...، انگیزش مخاطب را تقویت کند یا دست کم، احتمال معتابهی وجود دارد که مولا چنین قصدی دارد. مثلاً تعلیل در جمله‌ی «لاتأكلوا الطحال فإنه يئس الدم الفاسد»^۱ ظهور در این ندارد که طحال هیچ خصوصیتی ندارد و موضوع حرمت، ملبست یا ظرف بودن برای خون فاسد است، بلکه احتمال می‌دهیم مولا با این تعلیل در صدد بی‌رغبت کردن مکلفین نسبت به اکل طحال است. روشن است که در چنین مواردی تعلیل از نوع حکمت یا مردد بین علت و حکمت خواهد بود و نمی‌تواند معمم یا مخصص باشد و ظاهراً علل تبعدی که در سخن بزرگان به آنها اشاره شده، باید به این موارد ملحق شوند.

قسم دوم، دو حالت دارد: گاهی تعلیل در حقیقت، تعلیل به صفت موضوع و عوارض طبیعی آن است، هرچند ظاهراً در قالب تعلیل به نیت بیان شده است که در

۱. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۹۳.

این حالت باید علت تلقی گردد و لذا مُعَمَّم و مُخَصَّص واقع شود، مانند جمله‌ی «لَا تُشْرِبِ الْخَمْرَ مَخَافَةَ أَنْ تُسْكَرَ» یا «لَا تُشْرِبِ الْخَمْرَ لِنَلَا تُسْكَرَ». در غیر این موارد، تعلیل به هدف و نیت، بر بیان حکمت حمل می‌شود، ضمن آنکه در این حالت از نظر مُعَمَّم و مُخَصَّص بودن باید بین مفاد ایجابی و سلبی تمایز قائل شد.

در توضیح وجه عدم صحّت تعمیم در حکمت‌های دارای مفاد ایجابی باید نکته‌ای را یادآوری کنیم که در آغاز مقاله به آن اشاره شد و آن اینکه مقصود از علت غائی، انگیزه و هدف فاعل از انجام فعل اختیاری است و علت انگیزه برای فعل از سنخ علت اعدادی است؛ زیرا انگیزه یا تصور هدف، از مقدمات اراده به عنوان جزء اخیر علت فعل است. بر این اساس، برخلاف قسم اول که از ظاهر تعلیل، موضوعیت علت و به تعبیر دیگر، شرط کافی بودن آن برای حکم استفاده می‌شود، در موارد تعلیل حکم به انگیزه و هدف، نمی‌توان استفاده کرد که همین انگیزه شرط کافی است و در همه‌ی موارد دیگر موجب همین حکم می‌گردد؛ زیرا چه بسا مانع یا موانعی در کار باشد که نگذارد انگیزه به مرحله‌ی اراده برسد. بنابراین، از تعلیل حکم به علت غائی یا حکمت فقط مطلوبیت یا عدم مطلوبیت «اقتضائی» آن حکمت فهمیده می‌شود، نه حکم فعلی بر طبق مفاد آن.

اما وجه صحّت تعمیم در حکمت‌های دارای مفاد سلبی، همان نکته‌ای است که علمای اصول به موجب آن بین امر و نهی فرق گذاشته‌اند و با وجود آنکه دلالت لفظی صیغهی امر و نهی بر مرّه یا تکرار را نفی کرده‌اند، اما دلالت عقلی صیغهی امر بر کفایت مرّه و صیغهی نهی بر لزوم دوام و تکرار را پذیرفته‌اند، به این دلیل که وجود طبیعت (متعلق امر) به وجود فرد واحد حاصل می‌شود، اما عدم طبیعت (متعلق نهی) منوط به انعدام جمیع افراد است.^۱ بر این اساس، می‌توان حکمت عدم اختلاط میاه در جمله‌ی «إِنَّ اللَّهَ أَوْجِبُ الْعِدَّةَ لِنَلَا تَخْتَلَطُ الْمِيَاهُ» را نسبت به عقد سلبی قضیه، مُعَمَّم دانست؛ به این معنا که از ظاهر این تعلیل استفاده می‌شود هر عاملی که موجب اختلاط میاه گردد، ممنوع و حرام است، هر چند نسبت به عقد اثباتی قضیه، تعمیم

۱. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۴۹.

صحیح نیست و لذا نمی‌توان وجوب هر عملی را که مانع از اختلاط میاه شود، نتیجه گرفت. ظاهراً مرحوم آیه‌الله داماد که حکمت را مُعَمَّم دانسته، به همین نکته نظر داشته است و لذا از حکمتِ عدم اختلاط میاه، فقط حرمت هر گونه تلقیح موجب اختلاط میاه را نتیجه گرفته است، نه اینکه نسبت به عقد اثباتی قضیه، تعمیم دهد.^۱ با این حال، عدم تفکیک ایشان بین تعلیل‌های دارای مفاد سلبی و تعلیل‌های دارای مفاد ایجابی قابل مناقشه است.

همین بیان در آیه‌ی «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»^۲ نیز جریان دارد و لذا می‌توان ممنوعیت شرعی تداول اموال عمومی در دستان ثروتمندان را استظهار کرد، هرچند استفاده‌ی این تعمیم فقط راجع به عقد سلبی قضیه است، اما نسبت به عقد اثباتی قضیه، یعنی لزوم توزیع اموال بین طوائف ذکر شده در آیه، چنین استفاده‌ای صحیح نیست و نمی‌توان علت را معمم حکم تلقی کرد. قسم سوم نیز دارای همان دو حالت قسم قبل است، یعنی گاهی به قسم اول رجوع می‌کند، چون علتی که برای حکم ذکر شده، هرچند در ظاهر بدوی متضمن بیان اثر و نتیجه‌ی عمل به حکم است، اما در حقیقت، حاکی از صفت طبیعی موضوع است و لذا از مصادیق تعلیل به صفت موضوع خواهد بود و باید علت تلقی شود نه حکمت. برای مثال، تعلیل در دو جمله‌ی «الخمير حرامٌ لأنه يوجب السكر» و «يُستحب السواك لأنه يزيد في الحفظ» چنین خصوصیتی دارد. در چنین مواردی، صفت موضوع همان قابلیت ایجاد اثر و نتیجه است و ظهور تعلیل در شرط کافی بودن باعث می‌شود آن را علت محسوب کنیم.^۳ اما در حالت دوم، تعلیل مردّد بین علت و حکمت خواهد بود. مثلاً در جمله‌ی «ان الله اوجب الزكاة لأنها ترفية علي الفقراء» هرچند احتمال رجوع تعلیل به قسم اول ثبوتاً وجود دارد، ولی این احتمال را

۱. مؤمن، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۹۴.

۲. الحشر، ۷.

۳. البته در مواردی مانند مثال دوم، علت را فقط معمم قرار می‌دهیم نه مخصص؛ چون قرینه‌ی خارجی داریم که تقویت حافظه تنها ملاک مطلوبیت سواک در نظر شارع نیست.

هم نمی‌توان منتفی دانست که مراد جدی مولی از ذکر این تعلیل، بیان انگیزه و هدف خویش است و چنانکه گذشت، موارد بیان انگیزه و هدف علی‌القاعده بر حکمت حمل می‌شوند. از نظر مُعَمَّم و مُخَصَّص بودن نیز باید بین تعلیل‌هایی که مفاد ایجابی دارند، مانند همین مثال زکات، و تعلیل‌هایی که مفاد سلبی و احترازی دارند، مانند جمله‌ی «حَرَمَ اللهُ الْقَمَارَ لِأَنَّ فِيهِ إِضَاعَةَ لِلصَّلَاةِ» تمایز قائل شد و در فرض دوم، حکمت را مُعَمَّم دانست.

در پایان، به منظور تسلط بیشتر بر بحث، اقسام مطرح شده برای عِلَّت و حکمت و آثار فقهی آنها را در جدول ذیل خلاصه کرده و سپس بخشی از تعلیل‌های وارد شده در قرآن و روایات را از باب نمونه با این جدول مطابقت می‌دهیم:

ردیف	اقسام تعلیل	اقسام فرعی	عِلَّت / حکمت	مُعَمَّم	مُخَصَّص
۱	تعلیل به صفت موضوع	ملاکی (عام)	عِلَّت	*	*
۲	تعلیل به صفت موضوع	ملاکی (خاص)	عِلَّت	*	*
۳	تعلیل به صفت موضوع	انگیزشی / تعبدی	حکمت /		
۴	تعلیل به هدف	← صفت موضوع	مردد	*	*
۵	تعلیل به هدف	مفاد ایجابی	عِلَّت		
۶	تعلیل به هدف	مفاد سلبی	حکمت	*	
۷	تعلیل به نتیجه و اثر	← صفت موضوع	حکمت	*	*
۸	تعلیل به نتیجه و اثر	مفاد ایجابی	عِلَّت		
۹	تعلیل به نتیجه و اثر	مفاد سلبی	مردد	*	
			مردد		

(۱) در آیه ﴿...وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا﴾

الْأَخْرَى...^۱ تعلیل از قسم پنجم، یعنی حکمتی است که نه مُعَمَّم و نه مَخْصَص واقع می‌شود.

(۲) در آیهی «يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلُوبًا لَّا رَوْحُكَ وَّيَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَذَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ...»^۱ تعلیل از قسم هشتم است و لذا مُعَمَّم یا مَخْصَص واقع نمی‌شود.

(۳) در آیهی «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»^۳ تعلیل نخست با توجه به روشن نبودن مراد از تفضیل، از قسم سوم است. اما تعلیل دوم ظاهراً از قسم دوم است که محقق نائینی رحمته الله علیه آن را واسطه‌ی در ثبوت نامید و بنابراین هرچند نمی‌تواند مُعَمَّم باشد، ولی مَخْصَص بودن آن قابل قبول است و بر پایه‌ی آن می‌توان به سلب قوامیت شوهر در فرض ترک انفاق واجب حکم کرد.

(۴) در آیهی «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^۴ تعلیل از قسم پنجم است.

(۵) در روایت اسحاق بن عمار صیرفی «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي الْفِطْرَةِ يَجُوزُ أَنْ أُوَدِّيَهَا فِضَةً بِقِيمَةِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي سَمَّيْتَهَا؟ قَالَ: نَعَمْ إِنَّ ذَلِكَ أَنْفَعُ لَهُ يَشْتَرِي مَا يُرِيدُ»^۵ تعلیل از قسم هفتم است که به قسم اول ملحق می‌شود و لذا مُعَمَّم و مَخْصَص است.

(۶) در روایت منصور بن حازم «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا تَقُولُ فِي الصَّائِمِ يَقْبَلُ الْحَارِيَّةَ وَ الْمَرْأَةَ؟ فَقَالَ: أَمَّا الشَّيْخُ الْكَبِيرُ مِثْلِي وَ مِثْلَكَ فَلَا بَأْسَ وَ أَمَّا الشَّابُّ الشَّقِيقُ فَلَا لِأَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ»^۶ تعلیل از قسم اول، یعنی علتی است که می‌تواند مُعَمَّم و مَخْصَص باشد.

۱. البقرة، ۲۸۲.

۲. الأحزاب، ۵۹.

۳. النساء، ۳۴.

۴. البقرة، ۱۸۳.

۵. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۲۴۱.

۶. همان، ج ۷، ص ۶۹.

۷) در روایت حلبی «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَمَسُّ مِنَ الْمَرْأَةِ شَيْئًا أُفْسِدُ ذَلِكَ صَوْمَهُ أَوْ يَنْقُضُهُ؟ فَقَالَ: إِنَّ ذَلِكَ يُكْرَهُ لِلرَّجُلِ الشَّابِّ مَخَافَةَ أَنْ يَشِقِّهُ الْمَنِيِّ»^۱ تعلیل از قسم چهارم است و لذا مانند تعلیل روایت قبل می‌تواند مُعَمَّم و مخصَّص باشد.

۸) در حدیث أربعاء «لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِيَأْسٍ فِرْعَوْنَ»^۲ تعلیل از قسم سوم است، چون با توجه به اینکه تأثیرپذیری از سیره و سنت فرعون در میان مسلمین متصور نیست تا شارع مقدس نگران تشبه مسلمین به وی باشد، احتمال معتابه می‌رود که مولا با این تعلیل در صدد تقویت انگیزه‌ی اجتناب از لبس سواد در افراد است، نه اینکه بخواهد ملاک حکم را بیان نماید.

۹) در روایت عیون الأخبار از محمد بن سنان از امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ «وَ حُرِّمَ النَّظَرُ إِلَى شُعُورِ النِّسَاءِ الْمَحْجُورَاتِ بِالْأَزْوَاجِ وَ إِلَى غَيْرِهِنَّ مِنَ النِّسَاءِ لِمَا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرِّجَالِ وَ مَا يَدْعُو إِلَيْهِ التَّهْيِيجُ مِنَ الْفَسَادِ وَ الدُّخُولِ فِيهَا لَا يَحِلُّ وَ لَا يَجْمَلُ»^۳ تعلیل از قسم نهم یعنی حکمتی است که مُعَمَّم واقع می‌شود، اما مخصَّص نیست.

۱۰) در روایت زراره و محمد بن مسلم «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا تَرَبُّ النِّسَاءِ مِنْ عَقَارِ الدُّورِ شَيْئًا وَ لَكِنْ يَقَوْمُ الْبِنَاءُ وَ الطُّوبُ وَ تُعْطَى ثَمَنُهَا أَوْ رُبْعُهَا قَالَ: وَ إِنَّمَا ذَلِكَ لِئَلَّا يَتَرَوْنَ النِّسَاءَ فَيُفْسِدْنَ عَلَى أَهْلِ الْمَوَارِيثِ مَوَارِيثَهُمْ»^۴ تعلیل از قسم ششم یعنی حکمتی است که می‌تواند مُعَمَّم واقع شود، اما مخصَّص نیست.

۱۱) در روایت جابر بن یزید جعفی از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ «قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آَلِهِ وَسَلَّمَ يَا عَلِيُّ لَا تَتَّخِمْ بِالذَّهَبِ فَإِنَّهُ زِينَتُكَ فِي الْجَنَّةِ وَ لَا تَلْبَسِ الْحَرِيرَ فَإِنَّهُ لِيَأْسُكَ فِي الْجَنَّةِ»^۵ تعلیل از قسم سوم است.

۱۲) در روایت اسماعیل بن یسار از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ «سَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: أَصْلَحَكَ

۱. همان، ص ۶۸.

۲. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۹۳.

۳. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۴۰.

۴. همان، ج ۱۷، ص ۵۱۹.

۵. همان، ج ۱۴، ص ۱۶۳.

اللَّهِ أَشْرُبُ الْخَمْرَ شَرًّا أَمْ تَزُكُّ الصَّلَاةَ؟ فَقَالَ: شُرْبُ الْخَمْرِ ثُمَّ قَالَ: وَ تَدْرِي لِمَ ذَاكَ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: لِأَنَّهُ يَصِيرُ فِي حَالٍ لَا يَعْرِفُ رَبَّهُ^۱ تعلیل از قسم نهم است.

۱۳) در روایت بکیر بن أعین «قُلْتُ لَه: الرَّجُلُ يَشْكُ بَعْدَ مَا يَتَوَضَّأُ قَالَ: هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ»^۲ برخلاف نظر محقق نائینی رحمته الله که حکمت بودن را پذیرفته اند، تعلیل از قسم اول است، همچنان که محقق خویی رحمته الله قائل شده و آن را مُعَمَّم و مخصَّص دانسته است.^۳

۱۴) در روایت مرفوعه ی کلینی رحمته الله «دَعُوا مَا وَاَفَقَ الْقَوْمَ فَإِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ»^۴ تعلیل از قسم هشتم است.

۱۵) در روایت سماعه «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ شَهَادَةِ أَهْلِ الدِّمَةِ؟ قَالَ: فَقَالَ: لَا تَجُورُوا إِلَّا عَلَى أَهْلِ مِلَّتِهِمْ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ غَيْرَهُمْ جَارَتْ شَهَادَتُهُمْ عَلَى الْوَصِيَّةِ لِأَنَّهُ لَا يَضْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ أَحَدٍ»^۵ تعلیل از قسم ششم است. البته صحت تعمیم حکم در اینجا مانند برخی مثال‌های سابق، اختصاص به عقد سلبی قضیه (مبغوضیت ذهاب حق) دارد و در مورد عقد ایجابی آن جاری نیست. لذا همچنان که برخی بزرگان فرموده‌اند،^۶ نمی‌توان مثلاً جواز شهادت مسلمان فاسق را از این تعلیل نتیجه گرفت.

۱۶) در روایت ابی‌بصیر و زراره از امام صادق عليه السلام «تَزَوَّجُوا فِي الشُّكَاكِ وَلَا تَزَوَّجُوهُمْ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ تَأْخُذُ مِنَ أَدْبِ الرَّجُلِ وَ هِيَ تَقَهَّرُهَا عَلَى دِينِهِ»^۷ تعلیل از قسم هفتم است.

۱۷) در روایت علی بن رئاب «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَرْأَةِ الْفَاجِرَةِ يَتَزَوَّجُهَا الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ؟ قَالَ: نَعَمْ وَ مَا يَمْنَعُهُ؟ وَ لَكِنْ إِذَا فَعَلَ فَلْيُحْصِنْ مِائَةَ مَخَافَةَ الْوَلَدِ»^۸ تعلیل

۱. همان، ج ۱۷، ص ۲۵۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۳۲.

۳. غروی تبریزی، التقيح في شرح العروة الوثقى: الاجتهاد و التقليد، ص ۳۲۹.

۴. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۸۰.

۵. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۳، ص ۳۹۱.

۶. حسینی میلانی، کتاب الشهادات، ص ۴۵.

۷. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۴۲۸.

۸. همان، ص ۳۳۴-۳۳۵.

از قسم چهارم است.

۱۸) در روایت أبان بن تغلب در مسئله‌ی متعه «أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: فإني أستحي أن أذكر شرط الأيام؛ قال: هو أضربُ عليك، قلت: وكيف؟ قال: لإثك إذا لم تشترط كان تزويجُ مقامٍ ولزمتك النفقةُ في العدة...»^۱ تعلیل از قسم دوم است. شایان ذکر است که با توجه به تنوع بسیار زیاد شیوه‌های بیانی نباید انتظار داشت که تعلیل‌ها همواره در قالب‌هایی محدود و مشخص بیان شده باشند. بنابراین، در مواردی برای تشخیص نوع علت یا حکمت، نیازمند قدری تأمل خواهیم بود تا یک قالب تعلیلی را به قالبی مانوس‌تر ارجاع دهیم. برای نمونه، تعلیل در روایت علی بن جعفر از موسی بن جعفر عليه السلام «سألته عن رمي الجمار لم يجعل؟ قال: لأن إبليس اللعين كان يتراءى لإبراهيم عليه السلام في موضع الجمار فوجمه إبراهيم فجزت السنة بذلك»^۲ می‌تواند به جمله‌ی «اتباعاً لسنة إبراهيم عليه السلام» ارجاع داده شود که تعلیلی از قسم پنجم است.

۱. همان، ص ۴۷۰.

۲. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۲۱۴.

منابع

۱. البحرانی، الشیخ یوسف (۱۴۰۹ ق)، الحدائق الناضرة، (۲۵ مجلد)، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۲. البروجردی، الشیخ محمدتقی (بی تا)، رساله نخبه الأفكار فی حرمان الزوجه من الأراضی و العقار، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۳. الحائری، السيد کاظم (۱۴۱۵ ق)، القضاء فی الفقه الاسلامی، قم، مجمع الفكر الاسلامی.
۴. العاملی، محمد بن الحسن (بی تا)، وسائل الشیعة (۲۰ جلد)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. الخراسانی، الشیخ محمدکاظم (۱۴۰۹ ق)، کفایه الأصول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۶. الغروی التبریزی، المیرزا علی (۱۴۱۰ ق)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی: الاجتهاد و التقليد، قم، دارالهادی للمطبوعات.
۷. الغروی التبریزی، المیرزا علی (۱۴۱۰ ق)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی: الطهارة، قم، دارالهادی للمطبوعات.
۸. الواعظ الحسینی البهسودی، السيد محمد سرور (۱۴۰۹ ق) مصباح الأصول، قم، مكتبة الداوری.
۹. الروحانی، السيد محمدصادق (۱۴۱۸ ق)، منهاج الفقاهة، (۶ ج)، قم، [بی نا].
۱۰. شبیری زنجانی، سید موسی (بی تا)، تقریرات درس نکاح، قم، مؤسسه تبيان.
۱۱. عبدالمنعم، محمود عبد الرحمان (۱۴۱۹ ق)، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، (۳ ج).
۱۲. المقدس النجفی، محمدهادی (بی تا)، کتاب الحدود و التعزیرات، قم.
۱۳. الحسینی الميلانی، السيد علی (۱۴۰۵ ق)، کتاب الشهادات، قم.
۱۴. المجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. المؤمن، الشیخ محمد (بی تا)، کتاب الصلاة؛ (۴ ج)، قم، [بی نا].

۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸)، *آموزش فلسفه*، (۲ج)؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ ق)، *تعلیقۀ علی‌نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
۱۸. المظفر، محمدرضا (۱۴۰۰ ق)، *المنطق*، بیروت، دارالتعارف.
۱۹. مکارم الشیرازی، ناصر (۱۴۱۱ ق)، *القواعد الفقهیة*، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۲۰. الخویی، السید ابوالقاسم (بی تا)، *اجود التقریرات*، قم، کتابفروشی مصطفوی.
۲۱. النائینی، محمدحسین (بی تا)، *رسالة الصلاة فی المشکوک*، تحقیق: جعفر بن علی الغروی النائینی.
۲۲. الهمدانی، آغا رضا (بی تا)، *مصباح الفقیه*، طهران، منشورات مکتبة الصدر.

