

دوفصلنامه علمی-ترویجی مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)  
سال چهاردهم / دوره جدید / شماره ۵۱ / بهار و تابستان ۱۳۹۸  
صص ۴۳-۳۱

# تعبد و تعقل در احکام شرعی از دیدگاه مذاهب اسلامی

• عبدالباسط قانت

کارشناس ارشد فقه مقارن و حقوق جزای اسلامی دانشگاه مذاهب اسلامی  
abdulbasetpr123@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۱۷

## چکیده

مراد از تعبد آن است که احکام معنای غیر معقول، و مراد از تعقل آن است که احکام معنای معقول داشته باشند. در خصوص تعبدی یا تعقلی بودن نصوص دو نظریه وجود دارد: نخست اینکه نصوص تعبدی هستند و تفسیر مضیق دارند. دوم اینکه نصوص تعقلی هستند و از تفسیر موسع برخوردارند. براساس قواعد اصولی، اصالت در غیر عبادات بر تعلیل است و در عبادات بر تعبد. عبادات از جمله مصادیق احکام تعبدی، و معاملات از جمله مصادیق احکام تعقلی است. در بخش حدود و تعبدی یا تعقلی بودن آن، براساس پژوهش انجام گرفته، از سوی فقها تصریحی صورت نگرفته است. این تحقیق با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف مشخص نمودن مصادیق احکام تعبدی و تعقلی و مفاد این تقسیم بندی و بررسی تطبیقی آنها از دیدگاه مذاهب خمس و نتیجه مترتب بر آن، سامان یافته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در احکام عبادات، جنبه تعبد غالب است و اصل بر تعبد است، اما در غیر آنها، اصل بر تعلیل یا همان تعقل است.

کلیدواژه‌ها: تعبد، تعقل، احکام، مذاهب اسلامی.





## مقدمه

تعبد و تعقل یکی از مباحث عمده است که تأثیر بسزایی در شناخت قلمرو اجتهاد در احکام شرعی دارد و از همان اوایل و سده‌های نخستین، میان اندیشمندان اسلامی مطرح شد و جریان یافت. در صورت پذیرش تعبد و حاکمیت آن بر احکام، دست و پای عقل بسته می‌شود و جایی برای تعقل باقی نمی‌ماند؛ چون تعبد یعنی بدون استدلال و چون و چرا، قطع نظر از اینکه مخاطب و مکلف فایده مترتب بر آن حکم را بداند یا نه، باید ادای تکلیف نماید و به انجام یا ترک عملی مبادرت ورزد. اما در صورت عدم تن دادن به تعبد و روی آوردن به تعقل، قضیه عکس می‌شود. در این صورت عقل است که به مقاصد و نتایج حاصله از ترک نمودن یا انجام دادن عملی می‌اندیشد و در نتیجه در راستای ترک یا انجام آن، اقدام می‌نماید. راه میانه نیز وجود دارد و آن این است که با پاره‌ای از احکام که درک حکمتها و فواید آنها از توان عقل خارج است، همچون تعداد رکعات نماز و تازیانه‌ها در حدود، تعبدی تعامل نمود. با سایر احکام همچون معاملات و قوانین زیستی و سایر موارد مرتبط با زندگی بشری که عقل نیز در آنها راه دارد، تعامل تعقلی داشت و آنها را در محک عقل قرار داد و سبک و سنگین کرد و پس از آن، اقدام به ترک یا انجام آنها نمود. البته دیدگاه برخی از فقیهان از جمله ابوحنیفه و غزالی نیز چنین است. در واقع نصوص را از آن جهت که نص هستند، باید تعبدی پذیرفت و هیچ‌گونه تعقل و تأملی در آثار و نتایج آنها نداشت، یا اینکه به امور مترتب بر آنها توجه داشت و براساس مصالح و مفاسد، نصوص را در میزان خرد سنجید و در نتیجه به عمل یا ترک امری مبادرت ورزید. در تعامل و فرایند فهم احکام، باید تعبدی برخورد نمود یا تعقلی؟ یا اینکه قائل به تفصیل شد؟ یعنی اصالت بر تعلیل احکام است یا تعبد و التزام نص؟ نظر فقها در این زمینه چیست؟ به عبارت دیگر یک مجتهد و فقیه، احکام را با رویکرد تعبدی تفسیر و تبیین می‌نماید یا

تعقلی؟ در این پژوهش، به سؤالاتی چون مراد از تعبد و تعقل چیست؟ و احکام تعبدی و تعقلی کدام‌اند؟ پاسخ داده خواهد شد. پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که در موضوع مورد نظر، کتابی با عنوان «تعبد و تعقل در فقه اسلامی» و مقالاتی با عناوین «جایگاه تعقل و تعبد در معارف اسلامی»، «رابطه بین عقل و تعبد در اسلام»، و «تعقل و تعبد در احکام شرعی» وجود دارد، ولی این پژوهش از آنها متمایز است. وجه تمایزش این است که به بررسی تطبیقی موضوع از دیدگاه مذاهب اهل سنت و امامیه با استفاده از منابع معتبر و دست اول هر مذهب پرداخته است و همچنین به مصادیق احکام تعبدی و تعقلی و ضوابط آن دو اشاره نموده است.

## مفهوم شناسی تعبد و تعقل

### ۱) تعبد در لغت

تعبد مصدر باب تفاعل و از ماده «عبد» بوده و در لغت به معانی ذیل آمده است: به طور کامل مشغول عبادت گشت، فلان شخص را برده خود ساخت، او را به فرمان‌پذیری فراخواند، پرستیدن و یگانه شدن در عبادت، تکلف در عبادت، به بندگی گرفتن و خوار کردن،<sup>۱</sup> و تذلل و خضوع در برابر خداوند.<sup>۲</sup>

### ۲) تعبد از دیدگاه اهل سنت

تعبد از دیدگاه اهل سنت دو معنی دارد: اول؛ انجام اعمال عبادی و پرستش خداوند. دوم؛ احکام شرعی که حکمت تشریح آنها برای بندگان آشکار نیست و این نوع احکام، برای ابتلای بندگان هستند، اگر انجام دادند، مستحق ثواب می‌شوند و اگر نافرمانی و عصیان نمودند، مستحق عقاب می‌گردند.<sup>۳</sup>

لازم به یادآوری است که مراد از تعبد در این پژوهش، آن معنایی است که عقل انسان، توانایی درک حکمت و مصلحت آن را ندارد و باید به صرف امثال امر

۱. المعجم الوسیط، ج ۲، ص ۵۷۹.

۲. القاموس المحیط، ص ۲۹۷.

۳. الموافقات، ج ۲، ص ۵۳۵.



شارع، گردن نهد و به انجام یا ترک آن مبادرت ورزد. البته موارد تعبدی و تعقلی اختلافی است، به گونه‌ای که برخی از دانشمندان برای پاره‌ای از احکام وصف تعبدی را اطلاق نموده‌اند، در حالی که برخی دیگر آن حکم را تعلیل بردار دانسته‌اند. به عنوان نمونه ابن‌قیم در مورد حکمت مدت عده زنی که شوهرش فوت شده است، می‌نویسد: «جماعتی فرموده‌اند که این عدد تعبدی محض است، معنای آن قابل درک نیست و این یک قول باطل است».<sup>۴</sup>

### ۳) تعبد از دیدگاه امامیه

عنوان تعبدی نزد امامیه، اصطلاحی اصولی بوده که در مقابل آن، توصلی است. اصولیان امامیه در بحث تقسیم واجبات به تعبدی و توصلی، برای آن دو معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند که عبارتند از: تعبدی به واجبی اطلاق می‌شود که قصد قربت در آن شرط است، مانند نماز، روزه و حج. انجام دادن این‌گونه واجبات بدون نیت تقرب به پروردگار، مسقط تکلیف نیست. اما توصلی، واجبی است که صرف انجام دادن آن با هر نیتی، موجب ادای تکلیف می‌شود، مانند نجات دادن غریق و دفن نمودن میت.

تعبدی به واجبی گفته می‌شود که دارای سه شرط باشد: مباشرت، اباحه، و اراده و التفات؛ بدین معنا که مکلف خود آن را انجام دهد و از راه مباح و با وسایل حلال انجام شود و بدون اجبار و با قصد التفات صورت گیرد. توصلی واجبی است که مشروط به امور یاد شده نباشد. بر پایه دیدگاه منسوب به مشهور قدمای اصولیان، اصطلاح تعبدی بر واجباتی اطلاق می‌شود که حکمت و مصلحت وجوب؛ یعنی غرض شارع از تشریح آنها برای مکلف روشن نیست، مانند نماز، در حالی که در توصلی، غرض روشن است، مانند نجات دادن غریق.<sup>۵</sup>

با استقرا در مفهوم تعبد، چنین به نظر می‌رسد که

### ۴) تعقل در لغت

تعقل مصدر باب تفاعل و ثلاثی مزید است، ثلاثی مجرد آن عقل است که به معانی ذیل به کار می‌رود: دیده، نگهدارنده، پناگاه، قلب،<sup>۶</sup> ضد حماقت، ثبات در امور، مانع و بازدارنده،<sup>۷</sup> درک کردن و فهمیدن، مقابله با غریزه، وسیله تفکر و استدلال، وسیله تمییز خوبیها از زشتیها، و ابزار تمییز حق از باطل و خیر از شر.<sup>۸</sup>

### ۵) تعقل از دیدگاه اهل سنت

مراد از تعقل، یعنی احکام معنای معقول داشته باشند، به طوری که مجال بحث و نظر در مورد آنها وجود داشته باشد و همچنین زمینه ادراک حکمت و شناخت علل آنها برای عقل موجود باشد؛ چون ارتباط با جلب مصالح و دفع مفسد دارند و این معنی در احکام معاملات و عاداتی که علمای اصول در مورد آنها براساس قاعده تعلیل و التفات به معانی اتفاق نظر دارند، ظاهر می‌شود.<sup>۹</sup>

یکی از مباحث اصولی عمده در روزگار امام ابوحنیفه که زمینه‌ساز تمایز مکتب «اهل رأی» و «اهل حدیث» شد، چالش میان «اصالت تعبد» و «اصالت تعلیل یا همان تعقل» در احکام شرع بود. ابوحنیفه چون پیشوای اهل رأی بود، به «اصالت تعلیل» باور داشت و معتقد بود که احکام شرع در ذات خود بر علت‌هایی تکیه دارند و برای جلب مصالح و دفع مفسد وضع شده‌اند و به تعبیر رایج در اصول فقه، «معقول المعنی» هستند. او البته برای این قاعده استثناهایی نیز قائل بود و برخی از احکام عبادی را غیر «معقول المعنی» می‌دانست و تشخیص علل آنها را دشوار یا

۶. القاموس المحيط، ص ۱۰۳۴.

۷. لسان العرب، ج ۹، ص ۳۲۶.

۸. المعجم الوسیط، ج ۲، ص ۶۱۷.

۹. الموافقات، ج ۲، ص ۳۲۳.

۴. إعلام الموقعین، ج ۲، ص ۸۶.

۵. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت(ع)، ج ۲، ص ۵۲۰.



امکان‌ناپذیر قلمداد می‌نمود.

عدم دقت و پوشیدگی علت از او است. افزون بر آن، بر فقیه لازم است که با جدیت در دستیابی به علت‌های احکامی که علتشان مخفی است، تلاش ورزد. اگر نتوانست احتمالی برایش از مقاصد شرعی دریابد، در این زمینه به روایات مختلف نگاه کند، تا شاید کمکی به او کند.<sup>۱۴</sup>

گفتنی است که در میان مذاهب اربعه اهل سنت، مذهب حنفی بیش از مذاهب دیگر به عقل متکی است و امام ابوحنیفه بود که برای نخستین بار در احادیث آحاد شک کرد و آنها را نپذیرفت و از عقل خود در حل مسائل و قضایا بهره گرفت، به طوری که به دنبال اقوال پیشینیان نرفت و به تقلید نپرداخت، بلکه با منطق عالی و با نگاه تحقیق وارد میدان شد و فرمود: «هُم رِجَالٌ وَ نَحْنُ رِجَالٌ»<sup>۱۵</sup> «آنان مردانی بودند و ما نیز مردانی هستیم». همچنین در جای دیگری با بیان شیوا و زیبا چنین فرمود: «لَا أَقْلِدُهُمْ، رِجَالٌ اجْتَهَدُوا، وَ نَحْنُ رِجَالٌ نَجْتَهِدُ»<sup>۱۶</sup> «از آنان تقلید نمی‌کنم، آنان مردانی بودند که اجتهاد کردند و ما هم مردانی هستیم که اجتهاد می‌کنیم». از اینجا بود که مکتب اهل رأی در مقابل مکتب اهل حدیث شکل گرفت و شهرت یافت.

به باور نگارنده منابع استنباط اهل سنت از قبیل قیاس، مصلحت، استحسان و ... نتیجه و محصول عقل هستند؛ چون در صورت نبود عقل اجتهاد مفهومی نداشت. بنابراین، توجه به عقل و استفاده از آن در اصول استنباط احکام، نزد اهل سنت صورت گرفته است.

#### ۶) تعقل از دیدگاه امامیه

از آنجا که ریشه تعقل همان عقل است، علما ذیل عنوان عقل به این بحث پرداخته‌اند و با استقرا در این موضوع، ملاحظه شد که مراد از تعقل، مبنای عقلی احکام است. عقل به عنوان یکی از منابع استنباط، در اصول فقه امامیه جایگاه خاصی پس از اجماع دارد. در مباحث اصولی امامیه این بحث به صورت مستقل

قاعده اصالت تعلیل از نظر امام ابوحنیفه بر دو اصل استوار بود: نخست اینکه هر حکم در اصل علتی دارد، مگر اینکه خلاف آن ثابت شود، دوم اینکه وجود و عدم حکم منوط به وجود و عدم علت است؛ بدین شرح که هرگاه علت موجود باشد، حکم هم قابل تطبیق است و هرگاه علت رفع شود، حکم نیز برداشته می‌شود. براساس این ضوابط، ابوحنیفه معتقد بود که علت حرمت شراب، سُکر و مستی است و هرگاه این علت رفع شود و شراب خاصیت مست‌کنندگی خود را از دست بدهد، مثلاً به سرکه تبدیل شود، حرمت آن مرفوع می‌گردد و نوشیدنش جایز است. اما امام شافعی که خود مؤسس مذهب است و مقارن با عصر ابوحنیفه می‌زیسته است، در احکام اصالت را بر تعبد می‌نهاد و احکام فروع را بر این مبنا بنا می‌نمود.<sup>۱۷</sup>

غزالی نیز قائل به تعقل در پاره‌ای از موارد است و در ارتباط به موضوع تعقل در احکام، چنین می‌نویسد: احکام سمعی به عقل درک نمی‌شوند، اما عقل به برائت ذمه از واجبات و سقوط حرج از بندگان در حرکات و سکناتشان پیش از بعثت رسولان، دلالت می‌کند و منتفی بودن احکام به دلیل عقل پیش از ورود سمع معلوم و از بدیهیات است، بنابراین، ما براساس استصحاب به حکم عقل تا ورود سمع عمل می‌کنیم.<sup>۱۸</sup>

شاطبی قلمرو تعقل در احکام را در قالب قاعده فقهی ذیل بیان می‌کند: «الأصل فی العادات الإلتفات إلی المعانی»<sup>۱۹</sup> «اساس و قاعده در عادات و اعمال عادی بشری، توجه نمودن به معانی آنها است». «معاملات معلل به مصالح بندگان‌اند؛ یعنی مبتنی بر جلب مصالح و دفع مفاسدند؛ به این معنا که از جمله مواردی هستند که علت و حکمت آنها شناخته و درک می‌شود».<sup>۲۰</sup>

کسی که ادعای تعبد را در این احکام نماید، به دلیل

۱۰. المبسوط، ج ۲۴، ص ۲۰.

۱۱. المستصفی من علم الأصول، ج ۱، ص ۳۷۷.

۱۲. الموافقات، ج ۲، ص ۲۲۸.

۱۳. قواعد الأحكام، ج ۱، ص ۲۲.

۱۴. مقاصد الشریعة الإسلامیة، ج ۱، ص ۴۴.

۱۵. المبسوط، ج ۱۱، ص ۳.

۱۶. البنایة شرح الهدایة، ج ۹، ص ۱۹۸.



آمده و در محور و محدوده آن، دیدگاههای متعددی از سوی علمای مذهب ارائه شده است.

امامیه دلایل عقلی را به دو گونه تقسیم نموده‌اند که عبارتند از: مستقلات عقلی و غیرمستقلات عقلی. مستقلات عقلی آن است که عقل به خودی خود به بداهت، به آنها حکم کند. به تعبیر دیگر، مستقلات

عقلی آن است که حکم و مقدمه حکم هردو عقلی باشند، مانند حکم عقل به حسن چیزی یا قبح آن، پس در نتیجه چنین می‌شود: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»؛ «هر چیزی که عقل به آن حکم کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند». غیرمستقلات عقلی آن است که یکی از دو مقدمه عقلی و دیگری غیرعقلی باشد، مانند حکم عقل به وجوب مقدمه شیء در صورت وجوب حکم آن.<sup>۱۷</sup>

عقل یکی از حجتهای چهارگانه‌ای است که اصحاب امامیه به جز پاره‌ای از آنها، بر آن اتفاق نظر دارند. مدرکات عقلی به نظری و عملی تقسیم می‌شود. ادراک نظری عبارت از چیزی است که توسط عقل فهمیده

می‌شود، مانند پی بردن عقل به وجود صانع، صفات رب العالمین و غیره. ادراک عملی عبارت از چیزی است که مناسب است عملی گردد، مانند پی بردن عقل به حسن عدل و قبح ظلم.<sup>۱۸</sup>

از چشم‌انداز دیگر، اصولیان امامیه مدرکات عقلی را به دو گونه تقسیم نموده‌اند: مستقلات عقلی: عبارت از آن است که عقل مستقلاً و بدون بیان شرع آن را درک نماید، مانند حسن عدل و قبح ظلم. غیرمستقلات عقلی: عبارت از چیزهایی هستند که عقل به کمک شرع یا بعد از بیان شرع، آنها را درک کند، مانند مقدمه واجب، واجب است.<sup>۱۹</sup>

در اینکه در هر طاعتی از شارع، تعبداً پیروی شود، شکی نیست و این حق و عدالت است. عقل، حسن و قبح پاره‌ای از اشیاء را درک می‌کند، مانند حسن عدل

۱۷. أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۹۸.

۱۸. الموجز فی أصول الفقه، ص ۱۴۶.

۱۹. الأصول العامة للفقهاء المقارن، ج ۱، ص ۲۸۱.

۲۰. علم أصول الفقه فی ثوبه الجدید، صص ۲۹۷ و ۳۳۰.

### نوع تفسیر نصوص در بستر تعبد و تعقل

اکنون ضمن بیان دیدگاه فقیهان، به مصادیق هردو عنوان گفته شده (تعبد و تعقل) ذیل عناوین جداگانه پرداخته می‌شود.

۱) نظریه تفسیر مضیق ناظر بر تعبدی بودن نصوص مبنای این نظریه و طرف‌دارانش این است که شریعت سراسر تعبد است و مجالی برای اعمال اجتهاد و رأی در دین و شریعت نیست. اصحاب این رأی معتقدند: هر چیزی که ما بدان نیازمندیم در قرآن یا به طریق «اشارة النص» یا «دلالة النص» یا «اقتضاء النص» یا «نص» بیان شده است؛ اگر با این طرق هم حکمی پیدا نشد، رجوع به اصل می‌شود که اصل همان اباحه است. پس مکانی برای رأی باقی نمی‌ماند. طرف‌داران این نظریه برای اثبات مدعا و پیش‌فرض خویش



استدلالاتی فراوانی نموده‌اند از جمله به آیات قرآن، روایات و عقل استناد جسته‌اند که در ذیل به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

«وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»<sup>۲۱</sup> «و هرکس که به آنچه خداوند نازل کرده است حکم نکند، اینان هستند که کافرنند». وجه استدلال آنها این است که عمل به رأی، پیش‌دستی کردن در حکم، از خدا و رسول است و همچنین حکم به غیر ما انزل الله است. پس بنابراین رأی مردود است. - «لَمْ يَزَلْ أَمْرُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مُسْتَقِيمًا، حَتَّى كَثُرَتْ فِيهِمْ أَوْلَادُ السَّبَايَا، فَقَاسُوا مَا لَمْ يَكُنْ بِمَا كَانَ فَضَلُوا وَأَضَلُّوا»<sup>۲۲</sup> «همواره بنی‌اسرائیل به راه راست بودند، تا اینکه اولاد اُسرا در میانشان فراوان شد. پس آنچه را که اتفاق نیفتاده بود، به آنچه اتفاق افتاده بود، قیاس کردند، خودشان گمراه شدند و دیگران را نیز گمراه ساختند». در این حدیث، مذمت رأی و قیاس بیان شده است، پس دادن رأی، عمل خوب و پسندیده‌ای نیست و مذموم است.

- قرین و همراه رأی، شبهه است، بنابراین هر حکم بیرون آمده از رأی، خالی از شبهه نیست و حکمی که توسط رأی ثابت می‌شود، محض حق الله است؛ حال می‌تواند حکم مبنی بر جواز امری باشد یا فساد آن، یا اینکه مبین حرمت و حلیت چیزی باشد. در هر صورت، حکم منسوب به خدای متعال می‌شود. پس مناسب و درست نیست آنچه حق الله است، به طریقی ثابت شود که در آن شبهه وجود دارد؛ زیرا کسی که حق منسوب به او است، موصوف به صفات کمال از جمله قدرت است. پس بالاتر و برتر از آن است که نسبت عجز به او داده شود و گفته شود که در اثبات حقیقت نیازمند چیزی شده است که در آن شبهه وجود دارد.

- احکام شرعی ثابت نمی‌شوند، مگر براساس توقیف که توقیف و تعبد در برابر احکام شرع، طاعت محسوب

می‌شود. ادای طاعات به لحاظ کمی و کیفی توقیفی هستند، پس رأی هیچ دخلی در آنها ندارد. برخی از امور شرعی مانند مقدرات، اعداد رکعات، مقادیر زکات و عقوبات، با عقل قابل درک نیستند، حتی گذشته از آن، پاره‌ای از امور شرعی مخالف عقل هستند، پس شناخت و معرفت آنها توسط رأی ممکن نیست و در این صورت عمل کردن به رأی عمل نمودن به جهل است نه به علم، بنابراین، اعمال رأی در آنها ممکن نیست.<sup>۲۳</sup>

پس از بیان این دیدگاه به خوبی معلوم می‌شود که طرف‌داران آن، اعتقاد به تعبد و اصالت آن در برابر احکام شرع دارند و برای به کرسی نشاندن این ادعا و نظر خویش، استدلال‌هایی نیز نموده‌اند و از مذمت رأی سخن گفته‌اند. همچنین معتقدند که قرآن و حدیث همه چیز را با شیوه‌های مختلف بیان کرده‌اند و یک مسلمان باید به همه امور، از چشم‌انداز قرآن و سنت نگاه کند و از این رهگذر به انجام یا ترک عملی مبادرت ورزد. همچنین باید خاطر نشان ساخت که در این نوع تفسیر، به ظواهر نصوص صرف‌نظر از مفاد و آثار و نتایج بعدی آن بسنده شده است که در واقع فقه زمان و مکان در آن نادیده گرفته شده است.

**۲) نظریه تفسیر موسع ناظر بر تعقلی بودن نصوص** این نظریه برخلاف نظریه نخست، نصوص را تعقلی و تعلیل بردار می‌داند و اموری را نیز از این قاعده مستثنا می‌سازد. طرف‌داران این نظریه معتقدند که هدف شارع از وضع احکام، حرج مکلفان نیست، بنابراین با توجه به تغییرات زمان، ضرورت اجرای تأویل، تعلیل، قیاس، استحسان و استصلاح پیش می‌آید؛ چون هدف نهایی تحقیق، مراد شارع است نه تطبیق نصوص آن؛ به عبارت دیگر، حکم شرعی مقصود لذاته نیست، بلکه مقصود تحقق حکمت آن است.<sup>۲۴</sup> این روش بیشتر اصولیان و قائلان به تعلیل و

۲۳. أصول السرخسی، ج ۲، صص ۱۲۰ و ۱۲۲؛ کشف الأَسْرار، ج ۳، ص ۲۷۲.

۲۴. قواعد الأحکام، ج ۴، ص ۲۶۲.

۲۱. مائده، ۴۴.

۲۲. الإِبَاطَةُ الْكَبِيرَى، ج ۲، ص ۶۲۲.



قیاس است. نزد اینان هرگاه حکم امکان تعلیل داشته باشد، به تعلیل می‌پردازند و (تعبداً) آن را نمی‌پذیرند. قرافی در این مورد می‌نویسد: اصل در شرایع اعتبار ندارد، مگر جلب مصالح و دفع مفساد، پس در هر چیزی که جلب مصلحت و دفع مفسده دانسته نشود، واجب است که اعتبار داده نشود.<sup>۲۵</sup>

همین‌طور بسیاری از اصولیان معتقدند که بیشتر احکام به استثنای مقادیر و اعداد، تعلیل بردارند و اجتهاد را می‌پذیرند و از فرایند قیاس در فهم آنها استفاده می‌شود. آمدی در این مورد چنین نگاشته است: «أن الغالب من الأحكام التعقل دون التعبد»<sup>۲۶</sup> «اصل و اساس در بیشتر احکام تعقل است، نه تعبد».

اصولیان مباحث فراوانی در باب اینکه احکام تعلیل‌پذیرند و بنابراین تعقلی هستند، مطرح نموده‌اند. همچنین در این خصوص که آیا می‌توان برای یک حکم در صورتی که علت آن منصوص نباشد، چندین علت را از طریق رأی استخراج کرد یا خیر، بحثهایی وجود دارد. جوینی باب مفصلی را در این باره در کتاب البرهان آورده است.<sup>۲۷</sup>

جمهور حنفیه، امام مالک و امام شافعی به معانی اعتبار می‌دادند، بدون اینکه آن را به یک اصل معینی مشروط بدانند. امام شافعی چنین بیان داشته است: وقتی که اصول به معانی مستند شده باشند، تمسک به آنها جایز است، اصول و احکام آنها حجت نیست، بلکه حجت معنی آنها است، معنی هم بنفسه به معنی خود دلالت نمی‌کند؛ زیرا متعلق معانی نیز منصوص نیست. پس راه بی بردن به معانی آنها، از طریق اجتهاد و رأی امکان‌پذیر است. جوینی می‌گوید: کسی که در کلام امام شافعی دقت نماید، درمی‌یابد که وی احکام را منوط به معانی مرسله آنها می‌دانسته و نه به اصل آنها و در صورتی که معانی معدوم می‌بود، رجوع به اصل

می‌کرد یا توجه به اصل می‌نمود.<sup>۲۸</sup>

صحابه دنباله‌رو معانی بودند و در پی معنا می‌رفتند و در قضایای مختلف با روشهای مختلف و گوناگون حکم می‌نمودند و مراد از اجتهادی که پیامبر(ص) آن را به معاذ اجازه دادند، همین است. پس بر ما لازم است که به وضوح بیان نماییم که این عمل پیامبر(ص) و صحابه ایشان، افاده غلبه رأی را در قضایا می‌نماید.<sup>۲۹</sup>

دلایل این گروه از این قرار است:

احکام شرع مبتنی بر جلب مصالح و دفع مفساد هستند. مراد شارع از وضع احکام نیز در صورت جلب مصلحت و دفع مفسده محقق می‌شود، اما در فروع شرعیات تعبداً برخورد می‌شود؛ چون در آنها نسبت به مکلف لطف و مصلحت است. چه خداوند می‌داند که مصلحت مکلف متعلق به حکمی است که اجتهاد مکلف از کلیات به فروع آن می‌رسد. نصوص معنایی و لفظی تعبداً و در هر صورت با تمام انواع خود در صدد محقق‌سازی مراد شارع هستند. اصالت نظریه تفسیر موسع ناظر بر تعقلی بودن نصوص توسط اعمال رأی مستند و برگرفته شده از روش صحابه پیامبر(ص) است.<sup>۳۰</sup> اصل در تشریح «معقول المعنی» بودن است نه تحکم و تعبد محض؛ چه آنکه فقیهان اجماع دارند بر اینکه اصل در احکام، تعلیل است، نه تعبد.<sup>۳۱</sup>

به نظر می‌رسد که دیدگاه دوم مبتنی بر فقه زمان و مکان و بستر تاریخی احکام بیان شده است و بتواند با توجه به تغییرات و دگرگونیهای روز به روز جوامع، راهگشا و کارساز باشد. همچنین با فقه واقع مطابقت دارد؛ چون در صورتی که با هر پدیده‌ای تعبدی برخورد شود و صرف نظر از فواید حکم، به ظواهر اوامر اکتفا شود، در این صورت مراد شارع محقق نخواهد شد و گذشته از آن، در مواردی این نوع تفسیر مشکل‌ساز خواهد بود. به نظر می‌رسد میانه‌روی در آن

۲۸. همان، ج ۲، ص ۱۶۳.

۲۹. شفاء الغلیل، ص ۱۹۵.

۳۰. البرهان فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶۵؛ شفاء الغلیل، ص ۱۹۵.

۳۱. الإحکام فی أصول الأحکام، ج ۳، ص ۲۳۱.

۲۵. شرح تنقیح الفصول، ص ۳۹۸.

۲۶. اللمع فی أصول الفقه، ص ۱۰۳؛ فصول البدائع، ج ۲، ص ۱۲۸.

۲۷. البرهان فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۶۶.



رعایت شده است؛ چون قائل به تفصیل شده و پاره‌ای از احکام را تعبدی و پاره‌ای دیگر را تعقلی قلمداد نموده‌اند، البته از دید این گروه اصالت بر تعلیل است و در صورت نیاز به تعبد رجوع می‌شود. نگارنده دیدگاه دوم را براساس دلایلی که در بالا ذکر شد، ترجیح می‌دهد. چه آنکه در مواجهه با احکام، باید اصالت را بر تعقل و تعلیل نهاد و در صورت ضرورت به تعبد رجوع نمود.

### مصادیق احکام تعبدی و تعلیل‌ناپذیر

برای عبادات محض، اغراض و منافع تصور نمی‌شوند، ولی این امور وظایفی هستند از طرف بندگان که به حکم تعبد و انقیاد، در برابر خداوند متعال و برای تجدید تعهد با او صورت می‌گیرند. اما مشخص نمودن هدف و مصلحت، و دستیابی به اندازه‌گیری واقعی در مواردی چون تعداد رکعات نماز و امثال آن بعید است که معمولاً قائل نیز در استنباط معنی به این گونه موارد روی نمی‌آورد.<sup>۳۲</sup>

غزالی در این باب بر آن است که در عبادات، مخفی بودن علتها غالب است و مقصود و معانی نادر است؛ یعنی وجه لطف در آنها برای ما مخفی است مانند تعداد رکعات نماز (که در آن نوعی لطف و صلاح بندگان است) و ما نسبت به آن آگاهی نداریم فقط از امر وارده پیروی می‌کنیم.<sup>۳۳</sup>

شاطبی معتقد است که در عبادات نباید دنبال حکمت و معنای قانون رفت و نباید قیاس کرد: «ان الأصل فی العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الإلتفات إلى المعانی»؛<sup>۳۴</sup> «اصل در عبادات نسبت به مکلف، تعبد است؛ بدون التفات به معانی آنها».

ابن عبدالسلام نیز معتقد است که مبنای احکام عبادات بر تعبد و انقیاد است؛ یعنی بدون معرفت علت و حکمت آنها و به هدف انقیاد و گردن نهادن در برابر

امر خدای متعال و همچنین طلب ثواب انجام داده می‌شوند؛ چون عبادات از جلب مصالح و دفع مفسد مجردند و ثواب با انجام دادن آنها حاصل می‌شود.<sup>۳۵</sup> روشن است که اکثر فقها و اصولیان، عبادات را از جمله مصادیق احکام تعبدی برشمرده‌اند.

### مصادیق احکام تعقلی و تعلیل‌پذیر

ابن قیم معتقد است که هیچ حکمی در شریعت نیست، مگر اینکه حکمت و هدف و مقصدی دارد، حتی اگر آن حکمت و مقصد عمیقاً پوشیده باشد که پوشیدگی‌اش ذاتی محسوب نمی‌شود، بلکه خفایش به سبب این است که از دید شخصی مخفی و پوشیده مانده است، نه اینکه اصلاً حکمتی نداشته باشد، یا اینکه احتمال دارد شخص دیگری حکمت آن را بداند، یا شاید امروز آن حکمت فهمیده نشود، اما به زودی آشکار گردد.<sup>۳۶</sup>

شاطبی می‌گوید: هرچند عقل در همه مسائل، صاحب‌نظر نیست، لیکن از عهده درک مصالح و مفسد در تعدادی از مسائل زندگی برمی‌آید. او معتقد است که در خارج عبادات (عموماً مسائل حقوقی)، باید دنبال حکمت و معنی قانون رفت و قیاس کرد.<sup>۳۷</sup>

ابن عبدالسلام نیز معتقد است که احکام دو گونه است: یک نوع آن است که حکمت و مصلحت آن درک می‌شود و جالب مصالح و دافع مفسد است و از این نوع به احکام «معقول المعنی» تعبیر می‌شود. نوع دوم، احکامی هستند که برای ما مصالح و مفسدشان قابل درک نیست که از این نوع به احکام تعبدی تعبیر می‌شود؛ زیرا علت و حکمت آنها از بندگان پوشیده است و به صرف امتثال امر خالق و کسب ثواب به انجام یا ترک این نوع احکام متعبدانه مبادرت می‌ورزند.<sup>۳۸</sup> صحابه پیامبر(ص) برای هر عملی، علت و حکمتی جستجو نموده و ذکر می‌کردند، بنابراین احکام شرعی

۳۵. قواعد الأحکام، ج ۱، ص ۲۸.

۳۶. إعلام الموقعین، ج ۲، ص ۸۶.

۳۷. الموافقات، ج ۲، ص ۲۱۸.

۳۸. قواعد الأحکام، ج ۱، ص ۲۸.

۳۲. البرهان فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۰۵.

۳۳. شفاء الغلیل، ص ۳۰۳.

۳۴. الموافقات، ج ۲، ص ۲۱۸.



معلل اند. ۳۹

نام عقوبات یا حدود ذکر می‌شوند، براساس پژوهش انجام گرفته، مطالبی به طور مستقیم در این موضوع بیان نکرده‌اند.

### قواعد اصولی در باب احکام تعبدی و تعقلی

– «أَنَّ الْغَالِبَ مِنَ الْأَحْكَامِ التَّعْلُّقُ دُونَ التَّعْبُدِ»؛<sup>۴۲</sup> «اصل و اساس در بیشتر احکام تعقل است، نه تعبد».

– «أَنَّ الْأَصْلَ فِي النُّصُوصِ التَّعْلِيلُ»؛<sup>۴۳</sup> «اصل و اساس در نصوص، تعلیل است».

– «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني و أصل العادات الإلتفات إلى المعاني»؛<sup>۴۴</sup> «اصل در عبادات تعبد است، بدون توجه به معانی و حکمتهای آنها و اما در عادات برعکس آن است».

– «لأن الغالب في الأحكام التعليل بالعلل المناسبة»؛<sup>۴۵</sup> «امر غالب و راجح در احکام، تعلیل آنها به علت‌های مناسب است».

– «الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد»؛<sup>۴۶</sup> «اصل در احکام معقول المعنی بودن آنها است، نه تعبد».

– «الأصل في النصوص أن تكون معقولة المعنى»؛<sup>۴۷</sup> «اصل در نصوص بر آن است که معقول المعنی باشند».

– «الأصل عدم التعبد»؛<sup>۴۸</sup> «اصل در احکام، عدم تعبد است».

– «متی دار الحکم بین کونه تعبداً أو معقول المعنی، کان حمله علی کونه معقول المعنی أولى»؛<sup>۴۹</sup> «هرگاه حکمی در میان اینکه تعبدی پنداشته شود یا تعقلی دوران داشته باشد، حمل آن بر تعقلی بودن اولی و ارجح است».

۴۲. قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۲۷۹؛ شرح الكوكب المنير، ج ۲، ص ۴۰۶؛ ج ۴، ص ۱۷۲.

۴۳. شرح التلویح علی التوضیح، ج ۲، ص ۱۲۰.

۴۴. الموافقات، ج ۲، ص ۷۳.

۴۵. تیسیر التحریر، ج ۴، ص ۶۴.

۴۶. القواعد، ج ۱، ص ۲۹۶.

۴۷. تبیین الحقائق، ج ۱، ص ۲۳۲.

۴۸. البحر المحیط فی أصول الفقه، ج ۴، ص ۱۸۷.

۴۹. شرح السیوطی علی سنن النسائی، ج ۱، ص ۲۳۴.

ابن‌عاشور احکام را به سه دسته تقسیم نموده است: اول؛ احکامی که حتماً معلل‌اند و عبارت از احکامی هستند که علتشان یا منصوص است یا به آنها اشاره شده است. دوم؛ احکامی که تعبدی محض بوده و عبارت از احکامی هستند که به حکمت آنها پی برده نمی‌شود. سوم؛ احکامی که متوسط میان تعبدی و تعللی هستند و عبارت از احکامی هستند که علتشان مخفی است و فقیهان برای آنها علت استنباط می‌کنند.<sup>۴۰</sup>

احمد ریسونی از بزرگان و پیشگامان فکر مقاصدی در مراکش، قاعده‌ای را به عبارت ذیل می‌آورد: «کل ما فی الشریعة معلل و له مقصوده و مصلحته»؛<sup>۴۱</sup> «هرآنچه در شریعت وجود دارد تعلیل بردار است و دارای مقصد و مصلحت می‌باشد». بر این اساس همه چیز دارای مصلحت و مقصدی است.

دانشمندان در باب عبادات، قائل به تعبد هستند و در باب معاملات، قائل به تعللی بودن و تعقل هستند، اما به نظر می‌رسد که بر تعبدی بودن یا تعقلی بودن حدود تصریحی نکرده‌اند. با توجه به دیدگاه‌های گفته شده، چنین نتیجه به دست می‌آید که در شریعت، احکامی است که معلل‌اند و جای بحث و گفتگو در آنها باز است و همچنین مجال تعقل در آن‌گونه احکام وجود دارد. اما از سوی دیگر پاره‌ای از احکام، تعبدی محض‌اند که جای هیچ‌گونه گفتگو را ندارند و مجال تعقل نیز در آنها وجود ندارد؛ چون توقیفی هستند و به صرف تعبد باید پذیرفت که این اصل بیشتر در مورد عبادات به کار می‌رود. البته در عبادات نیز احکامی وجود دارد که معلل و معقول المعنی هستند، همان‌گونه که در معاملات احکامی وجود دارد که تعبدی محض‌اند.

هرچند علما و فقیهان از انواع احکام بحث نموده و احکام را به عبادات و معاملات تقسیم کرده‌اند، در این میان در باب عقوبات که معمولاً در کتب فقهی ذیل

۳۹. حجة الله البالغة، ج ۱، ص ۵۰.

۴۰. مقاصد الشریعة الإسلامیة، ج ۱، ص ۴۲.

۴۱. الفكر المقاصدی قواعد و فوائده، ص ۳۵.





- «العبادات: التحکّمات فیها غالبه و إتياع المعنى نادر»؛<sup>۵۰</sup> «در عبادات تحکم و تعبد غالب است و دنبال نمودن معنی نادر».

- «الأصل في العبادات ملازمة أعيانها و ترك التعليل»؛<sup>۵۱</sup> «اصل در عبادات، ترك تعليل و ملازمه عين آنها است».

- «الأصل في العبادات التبعيد و التزام النص»؛<sup>۵۲</sup> «اصل و اساس در امر عبادات تعبد و التزام نص است».

پس از بررسی این قواعد، به نظر می‌رسد اکثریت فقها باور دارند که اصل در عبادات همانا تعبد است، اما اصل در غیر عبادات تعقل است. البته این موضوع در کتابهای اصول فقه بیشتر مورد بحث و کنکاش قرار گرفته است.

### تأثير و مفاد تقسيم‌بندی احكام به تعبدی و تعقلی

احكام شرعی از یک منظر با تعبیری که فقها و اصولیان به دست می‌دهند، به دو بخش عمده تقسیم می‌شوند که پاره‌ای از آنها تعبدی محض و پاره‌ای دیگر تعقلی و تعلیل بردار هستند. این تقسیم‌بندی بر نوع نگرش فقها و بیان احكام تأثیر گذاشته و براساس آن به اجتهادپذیری یا عدم آن در حکمی اظهار نظر نموده‌اند. برای مثال اگر حکمی تعبدی قلمداد شود، دایره اجتهاد در آن وسیع نیست، بلکه تعبداً باید پذیرفته شود و در صورت دانستن یا ندانستن فواید و آثار حاصله از آن، باید آنچه را نص خواسته است، عملی گردد. اما اگر حکمی تعلیل بردار و تعقلی دانسته شود، امکان رأی و اجتهاد در آن وسیع است و با در نظر داشتن ظروف زمانی و مکانی قابل تغییر است.

مفاد دیگر این تقسیم‌بندی این است که با شناخت احكام تعبدی و تعقلی، به راحتی تکلیف مکلف در برخورد با احكام مشخص می‌شود و همچنین مجتهد در

۵۰. شفاء الغلیل، ص ۲۰۳.

۵۱. القواعد، ج ۲، ص ۵۲۷.

۵۲. الموافقات، ج ۲، ص ۳۰۱.

احکامی که معقول المعنی هستند، می‌تواند در بازه‌های زمانی مختلف و با توجه به مکانهای گوناگون، دست به اجتهاد بزند، ولی در احکام تعبدی نمی‌توان اجتهاد نمود و مطلقاً باید تعبد ورزید؛ چون این نوع احکام از تفسیر مضیق تبعیت می‌کنند. مفاد دیگری که می‌توان از این تقسیم‌بندی در نظر گرفت، این است که شاید در بسیاری از موارد، حکمت تشریح احکام تعبدی قابل درک نباشد و مکلف هدف و مقصود شارع را نداند، ولی باید تعبداً آن را بپذیرد. اما در احکام تعقلی یا معقول المعنی، هرکس به میزان دانش و معرفت خود حکمت تشریح آنها را درک می‌نماید، چنان‌که ابن‌قیم در این راستا آورده است: «لیس فی الشریعة حکم واحد إلا وله معنی و حکمة یعقله من عقله و یخفی علی من خفی علیه»؛<sup>۵۳</sup> «هیچ حکمی در شریعت نیست، مگر اینکه دارای معنی و حکمتی است، پاره‌ای آن حکمت و معنی را می‌فهمند، در حالی که بر تعداد دیگر پوشیده می‌ماند». بنابراین مسلمان تکلیفش روشن‌تر می‌شود و در تعامل با احکام، می‌تواند از این دو روش پیروی نماید و خویشتن را قانع سازد و به ادای اوامر و اجتناب از نواهی بپردازد.

### دلایل اصالت تعلیل در غیر عبادات

در این مبحث به دلایل اصالت تعلیل از منظر آیات قرآن، احادیث و قواعد فقهی پرداخته می‌شود: مبنای احکام شرعی بر رعایت مصالح است، از این رو، از ادواتی مانند «کی» و «اذن» دانسته می‌شود که احکام شرعی مبتنی بر تعلیل هستند، چنانچه خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ».<sup>۵۴</sup> در این آیه «کی» ناظر بر مقصود است، بنابراین دربر گیرنده تعلیل است؛ چون می‌فرماید: این کار را انجام دهید به دلیل اینکه سرمایه تنها در میان ثروتمندان شما دست به دست

۵۳. إعلام الموقعین، ج ۲، ص ۸۶.

۵۴. حشر، ۷.

نشود. همچنین از آیاتی نظیر «مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ»<sup>۵۵</sup> و «إِذَا لَادَقْنَاكَ ضَعْفَ الْحَيَاةِ وَضَعْفَ الْمَمَاتِ»<sup>۵۶</sup> به خوبی استفاده می‌شود که اصل بر تعلیل است؛ چون کلماتی مانند «اذا» و «من اجل ذلك» دلالت بر تعلیل دارند.

همین‌طور پاره‌ای از احادیث نیز گویای این حقیقت هستند که به برخی از آنها اشاره می‌شود: «لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ»<sup>۵۷</sup> «هیچ کس در حالت غضب بین دو شخص داوری ننماید» و «لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ»<sup>۵۸</sup> «قاضی در حالت غضب بین دو نفر فیصله نکند»؛ چون علت در اینجا غضب است که مانع از فکر کردن صحیح می‌شود، یا اینکه به علت تشویش، فکر شخص غاضب مغشوش می‌شود و نمی‌تواند فکر کند و به حق فیصله دهد. برای مثال در حدیث: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ»<sup>۵۹</sup> «قاتل از مقتول میراث نمی‌برد»، علت این است که سد ذرایع شود؛ چون اگر این قاعده نبود، هر مورت سعی می‌کرد وارث خویش را به قتل برساند، تا سریع‌تر به ارث دست یابد. شاطبی پس از طرح چنین مباحثی و ارائه دلایل آن، نتیجه می‌گیرد که اصل در احکام شرعی بر تعلیل است.<sup>۶۰</sup>

دلیل دیگر در این باب بحث مقاصدی شریعت است؛ چون احکام شرعی مبتنی بر مقاصد است و نه الفاظ و عبارات، چنان‌که قاعده فقهی مشهور «الْأُمُور بِمَقَاصِدِهَا»<sup>۶۱</sup> بر این امر دلالت دارد. شیخ زرقا در تفسیر این قاعده آورده است: احکام امور، منوط به مقاصد آنها است؛ یعنی حکمی که مترتب بر امری می‌شود، ناظر بر این است که مقصود آن امر چیست؟<sup>۶۲</sup>

همچنین فقها نگاشته‌اند: «الحکم بدور مع علتة ثبوتاً و عدماً»<sup>۶۳</sup> «حکم دایر بر مدار علت است، هرگاه علت باشد، حکم است و هرگاه علت منتفی باشد، حکم نیز منتفی است». همچنین هرگاه حکمی بتواند با توجه به مقتضیات زمان و مکان و شرایط اوضاع و احوال بر مدار علل و مصالح تحول و تغییر پذیرد، کارسازتر و موفقیت‌آمیزتر است. از این رهگذر، هیچ‌گاه فقه در دام ظاهرنگری و کوتاه‌اندیشی گرفتار نمی‌شود، چنان‌که فقها نیز گفته‌اند: «لا ینکر تغیر الأحکام بتغیر الأزمان».<sup>۶۴</sup>

از قواعد فقهی و اصولی نیز امر اصالت تعلیل دانسته می‌شود: «أَنَّ الْأَصْلَ فِي التُّصُوصِ التَّعْلِيلُ»<sup>۶۵</sup> «اصل و اساس در نصوص، تعلیل است»، «لأنَّ الغالب في الأحكام التعليل بالعلل المناسبة»<sup>۶۶</sup> «امر غالب و راجح در احکام، تعلیل آنها به علت‌های مناسب است» و «الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد»<sup>۶۷</sup> «اصل در احکام، معقول المعنی بودن آنها است، نه تعبد». هدف نهایی تحقیق مراد شارع است نه تطبیق نصوص آن؛ به عبارت دیگر، حکم شرعی مقصود لذاته نیست، بلکه مقصود تحقق حکمت آن است.<sup>۶۸</sup>

احکام شرع مبتنی بر جلب مصالح و دفع مفساد هستند؛ مراد شارع از وضع احکام نیز در صورت جلب مصلحت و دفع مفسده محقق می‌شود. نصوص به صورت لفظی و معنایی، تعبدی و در صدد محقق‌سازی مراد شارع هستند.<sup>۶۹</sup>

اصل در تشریح، معقول المعنی بودن است نه تحکم و تعبد محض؛ چه آنکه فقیهان اجماع دارند بر اینکه اصل در احکام، تعلیل است، نه تعبد.<sup>۷۰</sup> همچنین قرآن

۶۳. رساله لطیفه جامعه فی اصول الفقه المهمة، ص ۱۰۵.

۶۴. شرح القواعد الفقهية، ص ۱۳۹.

۶۵. شرح التلویح علی التوضیح، ج ۲، ص ۱۲۰.

۶۶. تیسیر التحریر، ج ۴، ص ۶۴.

۶۷. القواعد، ج ۱، ص ۲۹۶.

۶۸. قواعد الأحکام، ج ۴، ص ۲۶۲.

۶۹. البرهان فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶۵؛ شفاء الغلیل، ص ۱۹۵.

۷۰. الاحکام فی اصول الأحکام، ج ۳، ص ۲۳۱.

۵۵. مائده، ۳۲.

۵۶. اسراء، ۷۵.

۵۷. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۴۲.

۵۸. سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۷۷۶.

۵۹. سنن الترمذی، ج ۳، ص ۴۹۶.

۶۰. الموافقات، ج ۲، ص ۳۰۷.

۶۱. الأنسبیه و النظائر، ص ۹.

۶۲. شرح القواعد الفقهية، ص ۱.





از مواردی چون اکل میتة، شرب خمر و ربا منع کرده است و علت در همه اینها، دفع ضرر است.

### نتیجه گیری

۱. پس از استقرا در معانی مختلف تعبد و تعقل نزد مذاهب فقهی، مشخص شد که مراد از تعبد در این پژوهش، آن نوع احکامی هستند که معانی آنها غیرقابل درک باشند، هرچند حکمت آنها به طور اجمال فهمیده شود و مراد از تعقل، معقول المعنی بودن احکام است. ۲. تعبد و تعقل در احکام شرعی از دیدگاه همه مذاهب یک امر پذیرفته شده است که احکام تعبدی را مختص بخش عبادات و احکام تعقلی را مختص بخش معاملات و مسائل حقوقی دانسته اند. ۳. در خصوص اینکه اصالت در احکام بر تعبد است یا تعقل، نظریه غالب فقها بر آن است که اصل در احکام بر تعلیل است و در صورت ضرورت به تعبد رجوع می شود. ولی نظریه ای دیگر بر آن است که به

هر صورت باید در برابر نصوص تعبد ورزید و متعبدانه برخورد نمود. همچنین قواعد اصولی نشان می دهند که اصل در غیر عبادات تعقل و تعلیل، اما در عبادات تعبد و ترک تعلیل است.

۴. مفاد تقسیم بندی احکام به تعبدی و تعقلی در آن است که مکلف با شناخت احکام در چهارچوب تعبدی یا تعقلی بودن آن، به سهولت می تواند به ترک یا انجام عملی اقدام نماید. همچنین مجتهد و فقیه با تفکیک این دو عنوان در بیان و شرح احکام، با استفاده از شیوه تفسیر موسع و مضیق، بهتر می تواند عمل نماید. ۵. در باب عقوبات و تعبدی یا تعقلی بودن آنها از سوی فقیهان و اصولیان، بیان واضحی وجود ندارد، اما مباحث پراکنده ولی همسو با دو مبحث تعبد و تعقل مانند نقش مصلحت در اجرای حدود، و عدم تطبیق حدود در پاره ای از اوقات مانند عام المجاعه، هنگام گرما و سرمای شدید بیان شده است.

### کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه مسعود انصاری.
- الإبانة الكبرى، عبیدالله بن محمد ابن بطّة عکبری، ریاض، دارالرایة، ۱۴۱۵ق.
- الإحکام فی أصول الأحکام، علی بن ابی علی آمدی، بیروت، المکتب الإسلامی، بی تا.
- الأشباه و النظائر، عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
- أصول السرخسی، محمد بن احمد سرخسی، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- الأصول العامة للفقہ المقارن، محمدتقی حکیم، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۳۱ق.
- أصول الفقه، محمدرضا مظفر، قم، مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
- إعلام الموقعین عن رب العالمین، محمد بن ابی بکر ابن قیم جوزیه، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
- البحر المحیط فی أصول الفقه، محمد بن عبدالله زرکشی، بی جا، دارالکتبی، ۱۴۱۴ق.
- البرهان فی أصول الفقه، عبدالملک بن عبدالله جوینی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- البنایة شرح الهدایة، محمود بن احمد عینی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
- تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، عثمان بن علی زیلعی، قاهره، المطبعة الكبرى الأمیریة، ۱۳۱۳ق.
- تیسیر التحریر، محمدامین بن محمود امیر پادشاه، مصر، مصطفى البابی الحلبي، ۱۳۵۱ق.
- حجة الله البالغة، احمد بن عبدالرحیم ولی الله دهلوی، ریاض، مکتبة الکوثر، ۱۴۲۰ق.
- رسالة لطيفة جامعة فی أصول الفقه المهمة،

- عبدالرحمن بن ناصر سعدي، بيروت، دارابن حزم، ١٤١٨ق.
- كشف الأسرار شرح أصول اليزدوي، عبدالعزيز بن احمد بخاري، بي جا، دارالكتاب الإسلامي، بي تا.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد ابن ماجه، قاهره، دارإحياء الكتب العربية؛ فيصل عيسى البابي الحلبي، بي تا.
- لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، بيروت، دارإحياء التراث العربي، ١٤٠٨ق.
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى ترمذي، بيروت، دارالغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.
- اللمع في أصول الفقه، ابراهيم بن علي شيرازي، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٤ق.
- شرح التلويح على التوضيح، مسعود بن عمر تفتازاني، مصر، مكتبة صبيح، بي تا.
- المبسوط، محمد بن احمد سرخسي، بيروت، دارالمعرفة، ١٤١٤ق.
- شرح السيوطي على سنن النسائي، عبدالرحمن بن ابي بكر سيوطي، بيروت، دارالمعرفة، بي تا.
- المستصفى من علم الأصول، محمد بن محمد غزالي، تهران، نشر احسان، ١٣٩٠ش.
- شرح القواعد الفقهية، احمد بن محمد زرقا، دمشق، دارالعلم، ١٤٠٩ق.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (ص)، (صحيح مسلم)، مسلم بن حجاج قشيري نيشابوري، بيروت، دارإحياء التراث العربي، بي تا.
- شرح الكوكب المنير، محمد بن احمد ابن نجار، رياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٨ق.
- المعجم الوسيط، ابراهيم مصطفى و ديگران، استانبول، دارالدعوة، ١٩٨٩م.
- شرح تنقيح الفصول، احمد بن ادريس قرافي، بي جا، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣ق.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد طاهر بن محمد ابن عاشور، تونس، دارسحنون، ١٤٢٨ق.
- التعليل، محمد بن محمد غزالي، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠ق.
- الموافقات في أصول الشريعة، ابراهيم بن موسى شاطبي، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٢ق.
- علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، محمد جواد مغنبيه، قم، دارالكتاب الإسلامي، ١٣٨٨ش.
- فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت (ع)، سيد محمود هاشمي شاهرودي، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت (ع)، ١٣٨٤ش.
- الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٠ق.
- فصول البدائع في أصول الشرائع، محمد بن حمزه فناري، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٧ق.
- الفكر المقاصدي قواعده و فوائده، احمد ريسوني، بيروت، دارالهادي، ١٤٢٩ق.
- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب فيروزآبادي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦ق.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عبدالعزيز ابن عبدالسلام، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٤ق.
- القواعد، محمد بن محمد مقرئ، مكة، مركز إحياء

