



The Concept and Properties of Devotional Precept and the Jurisprudence and Principle Differences Caused by it

Mostafa Zolfaghartalab¹ | Farzad Parsa²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Shafi'i Jurisprudence, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: zolfaghar49@ut.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Shafi'i Jurisprudence and Law, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. Email: f.parsa@uok.ac.ir

Article Info

Article Type: Research Article

Article History

Received 3-Dec-2022

Received in revised form 22-Jan-2023

Accepted 11-Mar-2023

Published online 5-Oct-2023

Keywords

devotional precept,
properties of devotional matters,
historical sociology,
causation,
the reason,
wisdom.

ABSTRACT

Devotional decree is an idiom used in theological sciences, principle of jurisprudence and jurisprudence and is mostly used as opposite to a decree having a cause (hukm-i mu'allal) and it has different meanings. In the more preferred definition it is a decree that does not have an apparent cause although its wisdom might be apparent. The aspect of a decree being a Divine Right, non-vicariousness of problems, exclusivity of proponents, and certainty of denotation are the properties of devotional affairs. Many different topics and problems have been raised regarding this topic and the differences in this matter have impacted different jurisprudential subjects. This article has been written with a descriptive-analytical method and is of content analysis type and is based on Sunni legal and jurisprudential sources. The originality of devotedness (ta'abbud) in devotional precepts, principality of causation in non-devotional precepts, the presence of wisdom in devotional precepts, affiliation of hesitant precepts in caused and of-rescannable-meaning precepts, the excellence of compliance of devotional precept based on the faith levels and distinguishing the worshipper from the Worshipped, not using conjecture in devotional precept and the credibility of Şahābī sayings regarding devotional precept are among the preferences of this article.

Cite this article: Zolfaghartalab, M., Parsa, F. (2023). The Concept and Properties of Devotional Precept and the Jurisprudence and Principle Differences Caused by it. *Jurisprudence and the Fundamentals of the Islamic Law*, 56 (1), 9-31. DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2023.351102.669456>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jjfil.2023.351102.669456>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



مفهوم و خصائص حکم تعبدی و اختلافات فقهی و اصولی مترتب بر آن

مصطفی ذوالفقارطلب^۱ | فرزاد پارسا^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فقه شافعی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: zolfaghar49@ut.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فقه و حقوق شافعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. رایانامه: f.parsa@uok.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	حکم تعبدی اصطلاحی در علوم کلام، اصول فقه و فقه، و غالباً اصطلاحی در مقابل حکم معلل، و دارای تعاریف مختلف است. در تعریف راجح، عبارت از حکمی است که علت ظاهر ندارد، گرچه حکمت آن ظاهر باشد. جنبه حق الهی بودن احکام، نیابت ناپذیری مسائل، جنبه اختصاصی بودن قضایا و قطعی الدلاله بودن نصوص، از جمله خصائص امور تعبدی هستند. سؤالات و مباحث مختلفی بر مفهوم حکم تعبدی مترتب شده و اختلاف در این حوزه‌ها، اثر خود را بر بسیاری از موضوعات فقهی گذاشته است. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و از نوع تحلیل محتوا و بر اساس منابع اصولی و فقهی اهل سنت انجام شده است. اصالت تعبد در احکام عبادی و اصالت تعلیل در احکام غیر عبادی، وجود حکمت در احکام تعبدی، الحاق احکام متردد بر احکام معلل و معقول المعنی، افضلیت امتثال حکم تعبدی یا تعللی به تناسب مراتب ایمانی و شناخت عبد از معبود، عدم اجرای قیاس در حکم تعبدی و حجیت قول صحابی مشتمل بر حکم تعبدی از جمله ترجیحات این پژوهش می‌باشند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۲	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۱/۰۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۷/۱۳	
کلیدواژه‌ها: تعلیل، حکمت، حکم تعبدی، خصائص امور تعبدی، علت.	
استناد: ذوالفقارطلب، مصطفی، پارسا، فرزاد (۱۴۰۲). مفهوم و خصائص حکم تعبدی و اختلافات فقهی و اصولی مترتب بر آن. فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۵۶ (۱)، ۹-۳۱. ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.	
DOI: https://doi.org/10.22059/jfil.2023.351102.669456	



۱. مقدمه

کنجکاوی فطری و ذهن جستجوگر انسان همواره محرک او برای شناخت و تبیین فلسفه مسائل مختلف بوده است. انسان در این مسیر گاه به جواب رسیده و گاه در درک برخی مسائل ناکام مانده است. فلسفه و چرایی مسائل و احکام شرعی نیز به همین شکل همواره محل سؤال و کنجکاوی واقع شده و علما و مجتهدان امت همواره از گذشته تاکنون در پی تبیین برآمده اند؛ گاه به پاسخ سؤالات خود دست یافته اند، اما گاه به مانند عائشه (رض) در پاسخ علت عدم قضای نماز بر زنان حائض گفته اند: «کنا یصیبا ذلک، فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة» (اعظمی، ۳/۳۳۹) و یا به سان عمر بن خطاب در عجب و شگفتی مانده و گفته اند: «عجیباً للعمة تُورثُ ولا ترثُ» (اعظمی، ۶/۳۶) و گاه جز بیان عبارت «این حکم تعبدی است» پاسخی نداشته اند. اصطلاح «حکم تعبدی» در لابلای بسیاری از متون شرعی و کلام علما قابل مشاهده است و اختلافات و آثار زیادی را به دنبال آورده است. در مبحث قیاس کاربرد و استعمال فراوانی دارد و حتی به نوعی این مصطلح را می توان زبیده این بحث دانست. علاوه بر این، وجود علت و حکمت در بسیاری از احکام و چرایی و فلسفه تشریح احکام بسیار مورد سوال افراد واقع شده و چه بسا سبب هدایت و یا ناباوری برخی را هم فراهم آورده باشد یا بیابورد. لذا وجود چارچوب مفهومی صحیح برای تشخیص این اصطلاح، علل وجودی این اصطلاح، آثار فقهی، مصادیق، مختصات و کاربردهای آن موضوعی پراهمیت است که این پژوهش در مطالعه ای توصیفی با رویکردی تحلیلی سعی بر طرح و تبیین جوانب مختلف آن بر اساس منابع اصیل مذاهب اهل سنت دارد. پیش از ورود به بحث اصلی، مقدمه ای در خصوص برخی مباحث مرتبط ذکر خواهد شد.

پیشینه پژوهش

در موضوع احکام تعبدی و عقلی پژوهش هایی یافت می شوند که غالباً از منظر فقه های امامیه یا متمرکز بر مسائل کلی این دو نوع احکام است. به عنوان نمونه:

الف) مقاله تعقل و تعبد در احکام شرعی، نوشته اسدالله لطفی، مجله فقه، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، دوره سوم، شماره ۷ و ۸، فروردین ۱۳۷۵ ش.

اولاً: این مقاله غالباً متمرکز بر مسائل کلی احکام شرعی و انواع آن است. ثانياً: دیدگاه ها جز در برخی موارد با اشاره به دیدگاه های کلامی اشاعره و معتزله از منظر فقه های امامیه بیان شده است.

ب) مقاله تعبد و تعقل در احکام شرعی از دیدگاه مذاهب اسلامی، نوشته عبدالباسط قانت، مجله مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، دوره چهاردهم، شماره ۵۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.

این مقاله ضمن تلاش در دستیابی به مفهوم شناسی تعبدی، اما دیدگاه های مختلف عالمان دین را درباره مفهوم این اصطلاح منعکس نکرده است و این مقاله در حقیقت برگرفته از یک پایان نامه ارشد بوده که بیشتر متمرکز بر حدود بوده است و افزون بر آن، به خصائص حکم تعبدی پرداخته نشده است.

روش‌شناسی پژوهش

این تحقیق در موضوع مفهوم، خصائص حکم تبعدی و آثار فقهی و اصولی مترتب بر آن به روش توصیفی و تحلیلی بر اساس منابع اهل سنت انجام گرفته است.

یافته‌های پژوهش

با وجود تعاریف مختلف برای حکم تبعدی، قول راجح این تعاریف آن است که علت موجب حکم آن ظاهر نشده باشد؛ گر چه حکمت آن ظاهر باشد و صرف ظهور حکمت، آن را از تبعدی بودن خارج نمی‌کند. از جمله یافته‌های دیگر این تحقیق، آن است که اصل در عبادات، تعد و عدم توسعه است. با مطالعه نمونه‌های فقهی ناظر بر احکام تبعدی، مشخص شد که جنبه حق الهی بودن احکام، نیابت ناپذیری مسائل، جنبه اختصاصی بودن قضایا، قطعی الدلاله بودن نصوص از جمله خصائص امور تبعدی محسوب می‌شود.

۱-۱. علت و حکمت

این دو از واژگان پرکاربرد و با اهمیت در این حوزه بوده و به نوعی متغیر اصلی این موضوع محسوب می‌شوند. لذا وجود فهم صحیح از این واژگان، راه را برای فهم بهتر موضوع اصلی پژوهش هموار می‌کند.

۱-۱-۱. علت

برخی از اصولیان حنفی، قیاس را به صرف وجود شبهه، صحیح دانسته و قیاس را بی نیاز از علت دانسته‌اند، اما غالب اصولیان علت را شرط صحت قیاس و جامع بین اصل و فرع آن و رکن قیاس می‌دانند. علما در تعریف اصطلاحی علت، دارای چهار دیدگاه متمایز هستند: ۱- اشاعره علت را معرف حکم می‌دانند؛ یعنی از نظر آنان علت، به سان علامت و نشانی بر حکم است که اگر معنی ایجاد شود، حکم هم ایجاد می‌شود. (شربینی، ۲/۲۱۳) ۲- معتزله علت را مؤثر ذاتی در حکم می‌دانند. (بصری، ۲/۴۴۹) ۳- غزالی بر آن است که علت، مؤثر غیر ذاتی در حکم شرعی با اذن خداوند متعال است. (غزالی، المستصفی، ص ۳۱۰) ۴- آمدی بر آن است که علت، باعث و برانگیزاننده حکم شرعی است. (آمدی، ۳/۲۲۴) به این معنی که وصفی که قرار است به عنوان علت، معرفی شود، لازم است مشتمل بر مصلحتی باشد که صلاحیت این را داشته باشد که مقصود شارع از تشریح حکم باشد. (زرکشی، البحر محیط فی اصول الفقه، ۴/۱۰۱-۱۰۲). این تعاریف با الفاظ دیگری چون «التی لأجلها ثبت الحكم» و «الصفة الجالبة للحکم» و «صفة قائمة بالمعلول» و «المعنى المنشىء» در کلام فقها و اصولیان قابل مشاهده است. بر اساس تعاریف گذشته مشخص می‌شود که اشاعره، علت را مؤثر در حکم نمی‌دانند؛ بلکه علت در نزد آنان، معرف حکم است. از سوی دیگر معتزله بر خلاف اشاعره، علت را مؤثر ذاتی در حکم می‌دانند. در این میان دیدگاه غزالی و آمدی، دیدگاه میانه محسوب می‌شود؛ با

این تفاوت که هر کدام از آنان تفسیری جداگانه از علت بیان کرده‌اند. بدین گونه که غزالی همچون معتزله علت را مؤثر در حکم، اما نه به طور ذاتی و آمدی علت را باعث و برانگیزاننده حکم دانسته‌اند.

۱-۱-۲. حکمت

حکمت آن معنای مناسبی است که حکم از آن نشأت گرفته است؛ (مرداوی، التحبیر شرح التحرير فی أصول الفقه، ۳/ ۱۰۵۹) یا غایت حکم است که تشریح حکم برای طلب آن است؛ (طوفی، ۳/ ۳۸۶) مانند مشقت سفر برای قصر نماز و افطار.. اما چون مشقت، وصف منضبطی نیست، سفر را مظنه تحقق این مشقت و علت حکم عنوان کرده‌اند. به عبارت دیگر، حکمت همان مصلحت، یعنی جلب منفعت و دفع ضرر بوده و مراد از «مشمول بر حکمت» این است که ترتب حکم بر یک علت، موجب تحصیل حکمت باشد، مثلاً علت وجوب قصاص، قتل عمد عدوان است و ترتب حکم بر این علت، مصلحت حفظ نفوس را به همراه خواهد آورد. البته باید دانست که حکمت مجرد و صرف، به علت خفا و عدم انضباط در هر فردی معتبر نیست، لذا حکم را بناچار به وصفی ظاهر و منضبط مضاف می‌کنند که وصف بر مدار آن-حکمت-دوران دارد. یعنی ترتب حکم بر آن وصف، دائماً موجب تحصیل حکمت می‌باشد. (بخاری، شرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی أصول الفقه، ۲/ ۱۳۴-۱۳۷).

در مطالب فوق، علاوه بر حکمت و علت، واژگان وصف و مظنه هم ذکر شد. قرافی در تبیین ارتباط این واژگان می‌گوید: حکمت آن است که موجب می‌شود، وصف یک علت معتبر در حکم باشد. پس اگر اعتبار آن در حکم ثابت شد و منضبط بود، بر آن اعتماد می‌شود و دیگر نیازی نیست که مظنه جایگزین آن شود، اما اگر منضبط نبود مظنه‌اش جایگزین آن می‌شود. بر این مبنا حکمت در مرتبه اول، وصف در مرتبه دوم و مظنه در مقام سوم است. (قرافی، الفروق أو أنوار البروق فی أنواء الفروق، ۲/ ۲۸۵). به عنوان نمونه در بحث سفر که سبب رخصت قصر نماز است، مصلحت مکلف در راحتی و صلاح جسم اوست و این موجب می‌شود که اگر مشقتی بر او عارض شد، در عبادت به وی تخفیف داده شود تا مشقت بزرگ نشده و مصالح او در اثر تضعیف بدن و نیرویش ضایع نشود. در این مثال، حکمت، حفظ سلامتی و آسایش مکلف است. مشقت، مظنه حکم است و چون منضبط نیست، وصف سفر که مظنه تحقق این مشقت به حساب می‌آید، جایگزین خود مشقت می‌شود و علت نام دارد.

۱-۱-۳. تعریف حکم تعبدی

تعبدی در لغت منسوب به تعبد و مصدر از «تَعَبَّدَ» و تعبد به معنای «تسک» یعنی انجام مناسک و کثرت عبادت و اظهار خشوع و خضوع در آن عبادت است (ابن منظور، ۳/ ۲۷۳).

حکم تعبدی، یا با تعابیر دیگری چون تحکمی (ابن نجیم، ۶۷/۷) امر ثابت شده بر خلاف قیاس (زیلعی، ۴/ ۲۱۲؛ سیواسی، ۷/ ۳۸۲) حکم غیر معلل و غیر معقول المعنی (ابن عابدین، ۱/ ۴۴۷؛ شیخی زاده، ۱/ ۱۳۰) در اصطلاح و کلام علمای شریعت دارای تعاریف مختلفی است که به شرح زیر در منابع اصولی و فقهی یافت می‌شوند:

۱. اغلب فقها حکم تعبدی را آن چیزی می‌دانند که اصلا علتی نداشته باشد. (دسوقی، ۴۰۸/۱؛ مرداوی، التحبیر شرح التحرير فی أصول الفقه، ۳۳۵۲/۷) و به عبارتی تعبدی به معنی این است که شارع امری خالی از حکمت را مطالبه کند. [دسوقی، ۸۳/۱] اما بیشتر علمای اصول، حکم تعبدی را حکمی می‌دانند که دارای علت است، اما ما بر علت آن مطلع نشده‌ایم. (دسوقی، ۴۰۸/۱).
۲. تعبدی آن است که خداوند متعال ما را متعبد به آن کرده و ما بر حکمت آن مطلع نشده‌ایم، مانند تعداد رکعات نماز که ما آن را چنان که امر شده‌ایم انجام می‌دهیم و در پی معنی بر نمی‌آییم. (طحطاوی، ص ۱۵۷).
۳. ابن عرفه، فقیه مالکی نقل کرده که بر اساس رأی فقها، تعبدی حکمی است که اصلا علتی ندارد. اما از نظر اکثریت علمای اصول، حکمی است که دلیلی بر ادراک علت آن اقامه نشده است، نه اینکه اصلا و در نفس الامر علتی نداشته باشد، چه هر حکمی در نفس الامر دارای علتی است که شرعا-و نه عقلا یا وجوبا-به آن مرتبط شده است. (ابن عرفه، ۳۶۱/۵).
۴. تعبدی، حکمی است که از حکمت آن سوال نمی‌شود، بلکه از شارع تلقی به قبول می‌شود. (دمیاطی، ۱۸۷/۲).
۵. در نگاه قرافی، تعبدی، حکمی است که ما مصلحت موجود در آن را نمی‌دانیم، نه اینکه مصلحتی در آن نباشد، چه از باب اطراد قاعده شرع، عادت شرع از باب تفضیل، رعایت مصالح بندگان است. (قرافی، الذخیره، ۶۷/۱؛ قرافی، الفروق أو أنوار البروق فی أنواء الفروق، ۱۰۸/۲ و ۱۱۰ و ۲۴۶؛ قرافی، نفائس الأصول فی شرح المحصول، ۳۲۴/۱). زرکشی هم تعبدی را آنچه می‌داند که ما علت آن را نمی‌دانیم، نه اینکه علتی ندارد. (زرکشی، تشنیف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدین السبکی، ۲۱۹/۳).
۶. شاطبی معقول المعنی را عادی نامیده و در تعریف تعبدی و عادی می‌گوید: آن دسته از اوامر و نواهی که معنای آنها علی‌التفصیل معقول نیست، تعبدی است، اما آنچه معنای معقولی دارد و مصلحت یا مفسده آن شناخته شده است، عادی و غیر تعبدی تلقی می‌شود. بر این اساس طهارات، نماز، روزه و حج همه تعبدی هستند، اما بیع، نکاح، شراء، طلاق، اجاره و جنایات عادی هستند، زیرا احکامشان معقول المعنی است. (شاطبی، الاعتصام، ۵۶/۲-۵۷).
۷. عزبن عبدالسلام می‌گوید: احکام شرعی دو نوع هستند: ۱- نوعی که برای ما روشن شده که جلب کننده یک مصلحت یا دفع کننده یک مفسده هستند، یا اینکه جلب کننده و دفع کننده یک مفسده یا جلب کننده و دفع کننده یک مصلحت هستند و آن را معقول المعنی می‌نامند. ۲- آنچه جلب کننده مصلحت یا دفع کننده مفسده بودن آن برای ما روشن نشده است و آن را تعبد می‌نامند. (ابن عبدالسلام، ۱۸/۱).
۸. سرخسی، تعبدی را حکمی می‌داند که در آن طلب معنی نمی‌شود. (سرخسی، ۳۷/۱).

۹. سبکی تعبدی را امری دانسته که عقل به آن هدایت و راه نیابد، بلکه از شرع گرفته شود. [سبکی، ۹۶/۳].
۱۰. برخی از علما تعبدی را بر چیزی اطلاق می‌کنند که علت موجب حکم آن، ظاهر نشده باشد، گرچه حکمت آن ظاهر باشد. بنابراین دیدگاه صرف ظهور حکمت، آن را از تعبدی بودن خارج نمی‌کند. (شروانی، ۲۷۲/۴).
۱۱. عثیمین تعبدی را حکمی می‌داند که ما علت آن را نمی‌دانیم، لکن به وسیله آن تعبد برای خدا را انجام می‌دهیم. (عثیمین، الشرح الممتع علی زاد المستقنع، ۲/۲۴۶).
- چنان که ملاحظه می‌شود، این تعاریف یکسان نبوده و حاوی مطالب مختلفی است، لذا به شکل زیر قابل دسته بندی و ارائه هستند:
۱. برخی از علما تعبدی را حکمی می‌دانند که فاقد علت و یا خالی از حکمت است.
 ۲. برخی معتقدند تعبدی دارای علت و یا حکمت و یا مصلحت است، اما ما بر آن علت و حکمت مطلع نشده و آن مصلحت را نمی‌دانیم.
 ۳. عده‌ای از علما تعبدی را آن حکمی دانسته‌اند که از حکمت آن سوال نشده و در آن طلب معنی نمی‌شود.
 ۴. برخی دیگر معتقدند که تعبدی آن است که فقط علتش ظاهر نباشد، گرچه حکمتش آشکار باشد.

با توجه به تقابل تعبد در مقابل تعلیل، و اهمیت علت در بحث قیاس و ظهور حکمت در بسیاری از احکام تعبدی و لو به صورت اجمالی و ناقص، این تعریف از حکم تعبدی راجح و اقوی به نظر می‌آید.

۴-۱-۱. انواع حکم تعبدی

حکم تعبدی دو نوع است: ۱- اعمال و مناسک عبادی. ۲- آن دسته از احکام شرعی غیر عبادی که حکمت تشریح آنها برای بندگان آشکار نمی‌شود، مانند حدود. (ابن عاشور، ۵۶/۲) بیشترین حکم تعبدی مربوط به اصول عبادات، حدود، کفارات و مقدرات عددی است.

۲. منهج اصولیان در تقسیم احکام به اعتبار تعبدی و تعقلی بودن

علمای اصول در تقسیم احکام به اعتبار تعبد و تعقل دارای مناهج مختلفی هستند که اهم آنها به شرح زیر است:

الف: منهج تفصیلی مبتنی بر انواع مقاصد شرعی:

جوینی احکام را به اعتبار تعبدی و تعقلی بودن آنها با رویکرد مقاصدی به پنج قسم تفصیلی تقسیم می‌کند:

۱. احکام شرعی معقول المعنی که تأویل به امر ضروری می‌شود. مانند قصاص که معلل به حفظ نفس می‌شود. حفظ نفس جزء ضروریات خمسسه می‌باشد.

۲. احکام شرعی معقول المعنی که به حاجیات تأویل می‌شود، مانند اجاره.
۳. احکام شرعی ناظر بر مکارم الأخلاق و تحسینیات، مانند وضو که مفید نظافت است و قیاس المعنی بر آن ممتنع است؛ چه آن که قابل درک با عقل بشری نیست.
۴. احکامی که در وصف و حکم همانند سابق است، جز آن که از قاعده آن خارج می‌گردد، همانند کتابت برای آزادی برده که بر خلاف قاعده «امتناع مقابله ملک با ملک» است.
۵. احکام شرعی غیر معقول المعنی مانند عبادات بدنی محض و تعداد رکعات نماز. (جوینی، ۲۹/۲)

با مطالعه این تقسیم تفصیلی ملاحظه می‌شود که احکام معقول المعنی در چارچوب مراتب سه گانه قرار می‌گیرد که ناظر بر جلب مصلحت و دفع مفسدت است.

ب: منهج اجمالی:

شاطبی احکام شرعی را به دو قسم اجمالی تقسیم کرده است:

۱. عبادات که جانب تعبد بر آن غالب است.
 ۲. عادات که تعلیل بر آن غالب است (شاطبی، الاعتصام، ۵۶/۲).
- تقسیم احکام به طور مطلق به عبادات ناظر بر امور تعبدی و عادات ناظر بر امور تعقلی جای تأمل دارد؛ مگر آن که این تقسیم از نوع غالبیت باشد.

ج: منهج میانه:

غزالی، ابن العربی و طوفی، احکام شرعی را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

- ۱- احکامی که لاجرم معلل هستند، یعنی احکامی که علت آنها منصوص بوده یا به طریقی به آن اشاره شده است. ۲- احکامی که تعبدی محض هستند. ۳- موارد دیگری هستند که متردد بین این دو مورد هستند. (طوفی، ۲۷۵/۳؛ غزالی، المستصفی، ۲۷۸/۲).

غزالی در شرح این تقسیم ثلاثی می‌گوید: ۱- برخی تعبدی محض هستند و حظ و غرض در آنها هیچ تأثیری ندارد، مانند رمی جمرات. هدف شرع از تشریح این احکام آزمودن بنده با عمل است تا بنده با انجام آنچه که معنایش را درک نمی‌کند، بندگی و عبودیت خود را نشان دهد، زیرا آنچه که معنایش را بداند، ممکن است که طبعش به این سبب به سوی آن تمایل پیدا کند و به آن فراخواند. در نتیجه با چنین عملی خلوص بندگی و عبودیت به ظهور نمی‌رسد، زیرا وقتی به ظهور می‌رسد که حرکت و عمل بنده صرفاً به سبب فرمان و امر معبود بوده باشد، نه به سبب معنایی دیگر. ۲- احکامی که مقصود از آنها حظی معقول بوده و هدف از آنها تعبد نیست، مانند قضای دین مردم. در نتیجه فعل و نیت شخص در آن تأثیری ندارد و همین که حق به صاحب آن برسد، یعنی اصل حق خود یا بدل آن را دریافت کند و به آن راضی باشد، واجب ادا شده و خطاب شرعی ساقط می‌شود. ۳- احکامی مرکب که در آن هر دو هدف سابق مورد قصد است، یعنی هم حظ بندگان و هم امتحان و ابتلای مکلف مد نظر است. این نوع فی نفسه معقول است و اگر شرع به آن فرمان دهد، جمع بین دو معنا واجب خواهد شد و شایسته

نیست که أدق معانی، یعنی تعبد و بندگی، به سبب اجل معانی فراموش شود و چه بسا آن معنای أدق، أهم هم باشد، مانند زکات؛ که حظ فقیر در این مقوله، رفع نیاز اوست و این امری جلی است که متبادر به ذهن می‌باشد و حق تعبد در اتباع از تفصیل زکات، مقصود شرع است. به همین اعتبار زکات در کنار نماز و حج در شمار مبانی اسلام قرار گرفته است. (غزالی، إحياء علوم الدین، ۴۱۲/۱).

برخی دیگر از علما چون ابن بشیر، گرچه این تقسیم ثلاثی را پذیرفته‌اند، اما در مسائل مختلفی چون غسل ظرف محل ولوغ سگ، در حمل این حکم بر قسم اول یا دوم دچار تردید شده‌اند. (نک: ابن نشیر، ۱۷۳/۱-۱۷۴) لذا قسم سوم مورد اشاره غزالی را می‌توان همان نوع سوم و مورد اشاره طوفی دانست.

صرف نظر از مناط و منهج تقسیم سه گانه گذشته، نکته قابل ذکر در آن، این است که این نوع تقسیم از نوع اغلبی است؛ به طوری که به عنوان نمونه در بخش عبادات نیز مسائل تعلیل پذیر در حالت ظهور علت وجود دارد.

۳. منشا تفکیک احکام به معلل و تعبدی

یکی از مباحث مهم در بحث قیاس، موضوع مسالک علت است، یعنی راه‌هایی که بر علیت یک وصف دلالت دارند، یا راه‌هایی که با پیمودن آنها می‌توان به علت حکم دست یافت. این مسالک متعدد و شامل نص، اجماع، سیر و تقسیم، مناسبت یا آخاله، شبّه و دَوران است. استخراج علت از طریق مناسبت یا آخاله را تخریب مناط می‌نامند. تخریب مناط به این معنی است که اصل مشتمل بر وصفی مناسب حکم باشد و عقل به وجود این مناسبت حکم داده و آن وصف را علت حکم بداند، مانند وصف اسکار برای حکم تحریم خمر. منظور از وصف مناسب، آن است که اثبات حکم بر اساس آن مصلحتی را تأمین کند. در باب تعریف مناسب اختلافاتی وجود دارد و مناسب حسب عموم و خصوص و خفاء و ظهور انواعی دارد. آنچه مناسبتش از ما مخفی بماند، علما آن را تعبدی عنوان می‌کنند و آنچه مناسبتش ظاهر باشد، معلل خوانده می‌شود. بنابراین وقتی وصفی مناسب عنوان شد، عقل سلیم با درک یک رابطه عقلی میان وصف و مصلحت، درک می‌کند که این وصف یک سبب است که منجر به این مصلحت خواهد شد.

۴. خصائص امور تعبدی

با توجه به مطالعات در ماهیت امور تعبدی، کشف خصائص این نوع احکام و بیان وجه تمایز از امور تعقلی، از اهمیت علمی والایی در عرصه اجتهادات برخوردار است و از طریق شناخت این خصائص می‌توان به ثوابت و متغیرات در موضوع استنباط احکام دست یافت. از جمله این طرق شناخت و ویژگی‌های امور تعبدی عبارتند از:

الف: جنبه حق‌اللهی داشتن احکام

اصل در عبادات آن است که حق الله باشند و حق الله نیز جز تعبدیات محسوب می‌شوند (شاطبی، الموافقات فی أصول الشریعه، ۵۳۹/۲). برخی از حقوق، از نوع حق الله و یا ترکیبی از حق الله و حق العبد با غالبیت حق الله می‌باشند. از جمله این حقوق عبادات محض مانند نماز، روزه، زکات، حج و جهاد و نیز اغلب مجازات حدی و نیز کفارات هستند که این دسته از احکام جز امور تعبدی و غیر معقول المعنی می‌باشند.

ب: نیابت ناپذیری مسائل

هر مسئله شرعی که قابل نیابت و جانشینی نباشد، غالباً از جمله مسائل تعبدی محسوب می‌شود (شاطبی، الموافقات فی أصول الشریعه، ۳۸۰/۲). از جمله این مسائل، عبادات محض می‌باشند.

ج: جنبه اختصاصی بودن قضایا

برخی از مسائل، به عنوان خصائص نبی اکرم (ص) و یا شخصیت‌های خاص محسوب می‌شوند که به علت معقول المعنی نبودن آن قابل تأویل نیستند، مانند ازدواج پیامبر اکرم (ص) با بیش از چهار همسر یا اکتفا به شهادت یک نفر منحصر در خزیمه صحابی آن حضرت (ص). البته این دسته از احکام را جزء مستثنیات مسائل تعلیل پذیر و تعقلی دانسته‌اند.

د: قطعی الدلاله بودن نصوص

مراد از لفظ قطعی الدلاله، الفاظی هستند که دارای معنای مشخص می‌باشند و معانی احتمالی دیگری در آن راه نیابد که جمهور اصولیین از آن تعبیر به «نص» و حنفیه از آن تعبیر به «مفسر و محکم» می‌کنند. (شریبینی، ۲۴۳/۱)

اعداد و مقادیر از این دسته‌اند. درباره نصوص و مقادیر، ذکر دو نکته لازم است:

اول این که درباره اعداد و مقادیر باید بین محصور به عدد و مقدر به اعداد تفاوت قائل شد؛ به طوری که محصور به عدد، قابل تعلیل و قیاس پذیر هستند، محصور به عدد مانند مصادیق یا اصناف زکات که با توجه به معانی و حکمت‌های موجود در آن قابل توسعه و تعدی به اصناف دیگر هستند. اما مسائل مقدر به اعداد ناظر بر نفس حکم هستند در حالی که مسائل محصور به عدد به محل حکم ارتباط دارند (غزالی، شفاء الغلیل فی بیان الشبه والمخیل ومسالك التعلیل، ص ۶۶۷).

دوم آن که گاهی نصوص نیز به تناسب تغییر عرف قابل تغییر هستند و قاعده زیر مؤید این مدعاست: «تغییر النص بتغییر العرف» (تغییر نص به سبب تغییر عرف) (ابن همام، ۱۵/۷) و امام شاطبی می‌نویسد: به محض وجود یک نص، مثلاً در استدلال به آیه نماز، نتوان حکم به وجوب آن کرد، بلکه باید از طریق ادله پیرامونی و شرایط حاکم بر نص (سیاق) حکم تکلیفی آن را استنباط نمود. (شاطبی، الموافقات فی أصول الشریعه، ۷/۱)

بر این مبنا، الفاظ قطعی الدلاله لزوماً جزء امور تعبدی محسوب نمی‌شوند.

۵. آثار و اختلافات مترتب بر مفهوم حکم تعبدی

تعریف فقها و اصولیان از حکم تعبدی، اختلافات و آثار فقهی و غیر فقهی را به دنبال آورده است که به شرح زیر قابل ذکر است:

۵-۱. اصالت تعبد یا اصالت تعلیل

اصالت تعبد یا تعلیل را باید در دو بخش اصالت تعبد یا تعلیل در احکام الهی و اصالت تعبد یا تعلیل به نسبت مکلف مورد بررسی قرار داد:

۵. ۱-۱. بخش اول بحث، موضوعی کلامی است که در علم اصول هم بازتاب یافته است. علما در خصوص اینکه اصل بر تعلیل احکام الهی است، یا عدم تعلیل؟ با هم اختلاف نظر دارند، اما این اختلاف به شکل واحدی نقل نشده است.

این موضوع به مسئله اختلاف علما در معلل بودن افعال و احکام خداوند به اغراض برمی گردد. در این مسئله نقل قول‌های مختلف و پراکنده‌ای در منابع کلامی و اصولی ملاحظه می‌شود. پس از ذکر این دیدگاه‌ها به اصالت تعبد یا تعقل در احکام پرداخته می‌شود:

دیدگاه اول: اشاعره قائل به تفصیل بین افعال و احکام خداوند هستند؛ بدین گونه که افعال خداوند متعال، غیر معلل و احکام او معلل به اغراض هستند. (ایجی، ۳/۳۲۳)

دیدگاه دوم: معتزله قائل به اطلاق در این مسئله هستند؛ بدین گونه که افعال و احکام خداوند متعال، معلل به اغراض می‌باشند. (اسدآبادی، ص ۲۷۶)

جمعی از علما به طور جزئی‌تر به مسئله ورود پیدا کرده‌اند و به گونه زیر استدلال نموده‌اند: فقها و معتزله معتقدند که هر حکمی علتی دارد، با این تفاوت که فقها وجود علت را از باب تفضل و معتزله آن را از باب وجوب دانسته‌اند، چه آنکه دلیل دال بر جواز عمل به سبب و تخریج مناط و دیگر موارد این است که حکم باید دارای علتی باشد، چه خدای متعال فرموده است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء/۱۰۷) و ظاهر از این آیه، تعمیم رحمت در همه احکام شریعت است، لذا احکام الهی خالی از فایده نیستند و این فائده همان علت است. حتی برخی قائل به آنند که همه احکام معلل بوده و به ندرت علت آنها مخفی می‌ماند و اصل را بر تعلیل دانسته‌اند، زیرا تعقل و درک علت، در مقایسه با تعبد و عدم درک علت، به قبول نزدیک‌تر می‌نماید و عرفاً هم چنین امری مألوف است. اما برخی اصل را بر عدم تعلیل دانسته و معتقدند که اصل بر تعبد است، زیرا موجب امتثال، صیغه است و در صورت قول به تعلیل، حکم به معنای موجود در صیغه منتقل می‌شود و ارتباط معنا با صیغه، شبیه رابطه مجاز با حقیقت است. (نک: ابن نجار، ۴/۱۵۰-۱۵۲؛ زرکشی، البحر المحيط فی اصول الفقه، ۴/۱۱۳-۱۱۲؛ مرداوی، التحبیر شرح التحرير فی أصول الفقه، ۷/۳۳۶۴-۳۳۶۵؛ شاطبی، الموافقات فی أصول الشریعه، ۲/۵۳۸ به بعد). زرکشی در روایتی دیگر، این دیدگاه را چنین نقل می‌کند: ۱-

مذاهب اهل سنت معتقدند که احکام الهی غیر معلل است، به این معنی که خداوند فعلی را جهت یک

غرض انجام نمی‌دهد و چیزی او را بر فعل یک چیز بر نمی‌انگیزاند، بلکه خداوند قادر به ایجاد مصلحت بدون تمسک به اسباب آن مصلحت می‌باشد و ضررها را بدون استفاده از دوافع آن از بین می‌برد. ۲- فقها، احکام الهی را معلل دانسته‌اند؛ اما این دیدگاه آنان با رأی اهل سنت مخالفتی ندارد؛ چه منظورشان از تعلیل، حکمت است و نه علت. ۳- معتزله و فقه‌های موافق آنان تصرف خدای متعال را مقید به حکمت و مضیق به وجه مصلحت دانسته‌اند. وی در ادامه حنفیه را متمایل به این رأی معرفی کرده و بر آن استدلال می‌کند. سپس در پایان می‌گوید: صحیح و حق این است که رعایت حکمت برای افعال و احکام الهی جائز است و واقع هم شده‌است و کسی منکر آن نشده‌است و اشاعره علت و غرض و حسن و قبح عقلی و رعایت اصلح را منکر شده‌اند و فرق بین این موارد و حکمت امری واضح و روشن است. (زرکشی، البحر المحیط فی اصول الفقه، ۱۱۲/۴)

برخی دیگر این اختلاف را به شکل دیگری تفصیل داده و قائل به آنند که علما در این خصوص دارای چهار دیدگاه می‌باشند: ۱- برخی معتقدند اصل عدم تعلیل است تا اینکه دلیلی بر تعلیل اقامه شود. ۲- برخی اصل را تعلیل به هر وصفی دانسته‌اند که صلاحیت اضافه حکم به آن را داشته باشد تا اینکه چیزی اضافه شدن حکم به بعضی از آن اوصاف را مانع شود. ۳- برخی اصل را تعلیل به یک وصف می‌دانند، اما باید دلیلی جهت تمییز این وصف وجود داشته باشد. این رأی به امام شافعی منسوب شده‌است. ۴- مشهور در میان اصحاب شافعی، اصالت تعبد است. (تفتازانی، ۱۳۶/۲)

با مطالعه دیدگاه‌های مختلف در این مسئله به نظر می‌رسد که مراد زرکشی از عبارت «اهل سنت» اشاعره باشد که دیدگاه غیر معلل بودن را در این مسئله به آنان نسبت می‌دهد، همان گونه که در اول این مبحث گذشت، اشاعره قائل به تفصیل بین افعال و احکام خداوند هستند و فقط در موضوع افعال خداوند قائل به غیر معلل بودن می‌باشند و دیدگاه سوم زرکشی ناظر بر رأی معتزله و فقها درباره معلل بودن تصرف خداوند، مؤید این مدعاست. بر این مبنا می‌توان نتیجه گرفت که اصل در احکام نه افعال خداوند در نزد اشاعره نیز عقلی بودن احکام است.

۵. ۱- ۲- بخش دوم بحث ناظر بر تفصیل بین عبادات و عادات در این موضوع است، بدین گونه که اصل در عبادات، تعبد و عدم التفات به معانی بوده و اصل در عادات و غیر عبادات التفات به معانی است.

دلیل اصالت تعبد در عبادات، این است که در عبادات به استقراء ثابت شده که علت خاصی وجود ندارد که از آن حکم خاصی فهم شود، چه مثلاً نماز دارای افعال خاصی است که به شکل خاصی انجام می‌شوند که اگر به آن حالت نباشند، دیگر عبادت نیستند، یا اینکه طهارت از حدث فقط با آب طهور مقبول است؛ گرچه نظافت با غیر آن ممکن باشد، و یا اینکه یک ذکر در یک فعل عبادی مطلوب است و در فعل دیگری مطلوب نیست. (شاطبی، الموافقات فی أصول الشریعه، ۲/ ۳۸۴) نیز اگر در عبادات بنا بر توسعه می‌بود، شارع خود دلیل واضحی را نصب می‌کرد، تا امکان تسری حکم به موارد غیر منصوص فراهم شود، آن چنان که در امور غیر عبادی چنین عمل کرده‌است. هم‌چنین در عبادات

وصفی که به ظاهر مناسب و معتبر می‌نماید و این احتمال می‌رود که بتواند علت برای حکم باشد، در حقیقت علتی قاصره و غیر قابل تسری به فرع است، مانند مشقت در قصر نماز برای مسافر که علتی قاصره و غیر قابل تسری است، چه ممکن است کار دیگری مشقت بیشتری به نسبت سفر داشته باشد، اما نمی‌توان آن را بر سفر قیاس کرد و حکم قصر نماز را به آن هم تسری داد. دلیل اصالت تعلیل در مسائل غیر عبادی، این است که به استقراء ثابت شده که شریعت در این موارد جهت تأمین مصالح بندگان به معانی و علل توجه داشته‌است، مانند نهی قاضی از قضاوت در حالت غضب و خشم، عدم ارث بردن قاتل، نهی از بیع غرر. نیز شارع در بیان علل و حکمت‌های باب عادات بسیار با توسع عمل کرده‌است و غالب آنها را معلل به علل مناسبی کرده‌است که اگر بر عقول عرضه شوند آنها را می‌پذیرند؛ امری که به ما می‌فهماند که قصد شارع در این بخش، اتباع ما از معانی است و نه توقف عند النصوص. (شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعه، ۳۸۶/۲ به بعد).

به نظر می‌رسد که در این مسئله دیدگاه ناظر بر تفصیل بین عبادات و عادات، راجح باشد. استقراء در فروع فقهی عبادات و عادات مؤید این مدعاست. تشریح اصول عبادی مانند نماز، روزه و مصادیق مطهرات و نجاسات، مقادیر و اندازه‌ها در فروع فقهی از نوع تعبدیات محسوب می‌شوند و از سوی دیگر بررسی‌ها در فروع فقهی غیر عبادی از قبیل انواع معاملات، مناکحات، جنایات و سیاسات نشان از تعقلی بودن اغلب احکام دارد. در نصوص غیرعبادی، فراوان به تعلیل و احکام پرداخته شده‌است که به منطوق این نصوص می‌توان به اصل در تعلیلی بودن احکام غیر عبادی حکم کرد. هر چند که تعبدیات در باب مسائل غیر عبادی نیز ساری و جاری است؛ خاصه فروض مقدره در ارث، مدت عده و قسامه در باب جنایات که البته منجر به بر هم زدن اصل تعلیل در امور غیر عبادی نمی‌شود.

۲-۵. وجود حکمت در احکام تعبدی

دسوقی اختلاف در تعریف تعبدی را منبعث از اختلافی دیگر می‌داند؛ و آن اینکه آیا جمیع افعال خداوند در هستی از مصلحت و حکمت خالی نیست و این تفضلی از جانب اوست، یا اینکه امکان دارد در مواردی از مصلحت و حکمت خالی باشند؟ (دسوقی، ۴۰۸/۱) در پاسخ، دو دیدگاه قابل ذکر است:

۱. دسوقی و ابن عرفه (دسوقی، ۴۰۸/۱؛ ابن عرفه، ۳۶۱/۵) از فقها نقل کرده‌اند که از نظر آنان حکم تعبدی آن است که اصلاً علتی نداشته باشد؛ به عبارتی دیگر، تعبدی یعنی این که شارع امری خالی از حکمت را مطالبه کند. عز بن عبدالسلام هم موافق این رویه بوده و می‌گوید: جایز است که امور تعبدی مجرد و خالی از جلب مصلحت و درء مفسده باشند و بنابر طاعت و اذعان بر انجام آنها ثواب تعلق گیرد و جز این ثواب، مصلحت دیگری نداشته و جز مفسده عصیان، مفسده دیگری را درء نکنند. (ابن عبدالسلام، ۱۸/۱) ابن سبکی نیز همین دیدگاه را ترجیح داده و می‌گوید: جایز است که در نفس الامر اصلاً حکمت خاصی نداشته باشد، زیرا پروردگار فعال ما یشاء بوده و به آنچه اراده کند، حکم می‌کند. (ابن سبکی، ۹۹/۲)

۲. قرافی، زرکشی و کورانی، تعبدی را حکمی می‌دانند که ما مصلحت موجود در آن را نمی‌دانیم، نه اینکه مصلحتی در آن نباشد، چه از باب اطراد قاعده شرع، عادت شرع از باب تفضیل، رعایت مصالح بندگان است. (قرافی، الذخیره، ۶۷/۱؛ زرکشی، تشنیف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدین السبکی، ۲۱۹/۳؛ زرکشی، البحر المحيط فی اصول الفقه، ۲۱۹/۳؛ کورانی، ۲۳۷/۳). بر این اساس، آنان معتقد به وجود مصلحت در حکم تعبدی هستند، گرچه ما آن مصلحت را درک نکنیم. ابن عرفه هم این رأی را به اصولیان منسوب کرده است. (ابن عرفه، ۳۶۱/۵). ابن عابدین هم این رأی را دیدگاه غالب علما دانسته و معتقد است که بیشتر علما بر این باورند که امور تعبدی نزد خداوند دارای حکمتی هستند و برای این حکمت تشریح شده‌اند، اما بر ما مخفی مانده‌اند. ابن عابدین خود نیز در ادامه این قول را موجه دانسته با این استدلال که بر اساس استقراء، عادت خدای متعال بر جلب مصالح و درء مفاسد است. بنابراین اگر حکمت تشریح خداوند برای ما روشن بود، آن را معقول می‌خوانیم و در غیر این صورت می‌گوییم که آن تعبدی است. (ابن عابدین، ۴۷۷/۱)

به نظر می‌رسد که دیدگاه دوم ناظر بر وجود مصلحت در تعبدیات با وجود عدم درک آن- راجح است. افزون بر دلایل اصحاب این دیدگاه، «حکیم» بودن خداوند، مؤید این مدعاست. چه آن که مشتق، مشعر بر علیت است که همان صفت «حکمت» در لفظ «حکیم» می‌باشد. همچنین همانگونه که گذشت، احکام خداوند متعال، معلل به اغراض هستند، خواه؛ این افعال از نوع تعبدی باشند یا عقلی. اما بخشی از حکمت‌ها و مصالح احکام بر بندگان پوشیده و بخشی دیگر بر آنان ظاهر و آشکار است که از بخش اول آن تعبیر به امور تعبدی و بخش دیگر آن تعبیر به امور عقلی می‌شود.

۳-۵. تکلیف حکم متردد بین تعبدی و معقول المعنی

علما در مورد وضعیت احکام متردد بین تعبدی و معلل اختلاف نظر دارند:

۱/۳/۵- برخی حمل آن بر تعبدی را اولی دانسته‌اند؛ با این استدلال که امر غیر معقول المعنی مشقت بیشتری دارد، چه طبع انسانی از آن گریزان است و به همین دلیل ثواب بیشتری دارد. (ارموی، ۳۷۳۳/۸). نیز در روایات آمده است: «سئل ابن عباسٍ أی الأعمالِ أفضلُ؟ قال: أحمرُّها» (ابن جوزی، ۲۴۲/۱). هم‌چنین در شریعت تصرفاتی وجود دارد که جنبه تحکمی داشته و معانی آنها قابل درک نیست، چه می‌بینیم که خداوند متعال بین امور مختلفی قائل به تساوی شده و میان متمائلاتی فرق گذاشته است. این دیدگاه و استدلال در حقیقت چنان که امام غزالی هم اظهار داشته‌اند، متعلق به منکران قیاس است. (غزالی، شفاء الغلیل فی بیان الشبه و المخیل و مسالک التعلیل، ص ۲۰۰). ادله منکران قیاس و تفصیل این بحث را می‌توان در آثار افرادی چون ابن حزم مطالعه کرد. (نک: ابن حزم، ۳۸۳/۷ به بعد)

۲/۳/۵- جمعی از علما از جمله غزالی، آمدی و ارموی قائل به الحاق این موارد به امور معقول المعنی هستند. (غزالی، شفاء الغلیل فی بیان الشبه و المخیل و مسالک التعلیل، صص ۱۹۸-۲۰۰؛

سبکی، ۷۸/۳؛ آمدی، ۲۷۲/۴؛ ارموی، ۳۷۳۳/۸). اصحاب این دیدگاه در اثبات دیدگاه خویش استدلال کرده‌اند که غالب احکام الهی بر اساس تفضل و احسان الهی، معلل به مصالح بندگان هستند، لذا چنین مواردی نیز به همین حکم غالب الحاق خواهند شد. نیز چون اتقیاد مکلف از این احکام بیشتر است، سریع‌تر مورد قبول واقع شده و عملی و در نتیجه مقصود شارع اتم و اکمل خواهد شد. هم‌چنین فوائد و عوائد حاصل از معقول‌المعنی بیشتر است، چه آن که می‌توان موارد دیگری را بر آن قیاس کرد. علاوه بر این موارد، شناخت ما از عادت شرع، اتباع معانی مناسب و دوری از تحکّمات جامد در غالب موارد است. وقتی حکمی وارد شود که احتمال تحکّم-تعبدی بودن- و عدم وجود سبب و مصلحت و لطف را داشته باشد، یا احتمال تعلیل به یک سبب خفی از آن برود که درک آن صرفاً در علم خدا بوده و کس دیگری بر آن اطلاع نداشته باشد، یا اینکه احتمال تعلیل آن به یک وصف مناسب غریب ظاهر را داشته باشد، این ظن آخر غالب است، زیرا حمل تصرفات شارع بر تحکّم یا بر مجهول غیر قابل شناخت، نوعی ضرورت است که در گاه عجز به آن رجوع می‌شود. اما در صورت ظهور معنای مناسب، عجز محقق نشده و ظن غالب بر تبعیت از معنای ظاهر شده ایجاد می‌شود.

افزون بر این دلایل، بر اساس اصل تعقلی بودن احکام، دیدگاه ناظر بر الحاق احکام متردد بر احکام معلل و معقول‌المعنی راجح به نظر می‌رسد.

۴-۵. ارزش امتثال حکم تعبدی

سوال دیگری که طرح آن لازم می‌نماید، این است که امتثال حکم تعبدی اطاعت و تعبد، فضیلت بیشتری را به همراه دارد یا امتثال حکم معقول‌المعنی؟ علما در این خصوص دارای سه دیدگاه متمایز هستند:

۵/۴-۱- ابن عابدین در پاسخ این سوال نقل کرده که از مصنف، یعنی ابن تمرناش غزی نگارنده کتاب «تنویر الابصار و جامع البحار» در این باره سوال شد و وی در آخر فتاوی خود چنین پاسخ گفته‌است: من در این خصوص چیزی از علمای خود نشنیده‌ام، فقط می‌دانم که در اصول گفته‌اند: «**الاصل فی النصوص التعلیل**» و این نکته اشاره به افضلیت معقول‌المعنی دارد. ابن عابدین می‌گوید که این نکته را در فتاوی ابن حجر هم دیده‌است. (ابن عابدین، ۴۴۷/۱)

زرکشی و سبکی بر این باورند که شرع در حکم معقول‌المعنی دو هدف را دنبال می‌کند: نخست ادراک معنی، دوم: فعلی که راه رسیدن به این معنی است و به مکلف دستور داده تا به قصد رسیدن به آن معنی و مفهوم، آن فعل را به انجام برساند. لذا حکم معقول‌المعنی ثواب بیشتری به نسبت حکم تعبدی دارد. (زرکشی، البحر المحیط فی اصول الفقه، ۱۱۱/۴؛ سبکی، ۴۳/۳) پس طبق نظر زرکشی و سبکی در حکم تعبدی مکلف فقط عمل را انجام می‌دهد و به همین دلیل یک ثواب دارد، اما در حکم معقول‌المعنی او دو کار انجام می‌دهد و به همین دلیل ثواب بیشتری می‌برد. این علما در نهایت این نکته را هم بیان داشته‌اند که ممکن است اجر موجود در حکم تعبدی، معادل دو اجر موجود در حکم معقول‌المعنی باشد.

۵/۴-۲- بلقینی می‌گوید: بدون شک، من حیث الجمع، معقول المعنی افضل است، زیرا غالب شریعت معقول المعنی است، اما با توجه به جزئیات، گاهی تعبدی افضل است، مانند وضو و غسل جنابت که وضو گرچه تعبدی است، اما افضل است. گاهی نیز معقول المعنی افضل است، مانند طواف و رمی که از این میان طواف افضل می‌باشد. پس نمی‌توان یکی را علی‌الاطلاق برتر و افضل از دیگری دانست. (بلقینی، ص ۱۴۴)

۵/۴-۳- عزبن عبدالسلام به افضل بودن امور تعبدی اشاره داشته‌است؛ بدین‌گونه که اطاعت و اذعان در مسائلی که حکمت و علت آن شناخته نشده‌است (امور تعبدی) قابل مقایسه با مسائلی که علت آن، ظاهر و حکمت آن مفهوم باشد، (امور عقلی) نیست. زیرا فاعل امر معقول المعنی ممکن است که آن را به هدف تحصیل حکمت و فائده‌اش انجام دهد، اما متعبد، آن فعل را فقط از باب اجلال رب و فرمانبرداری و اطاعت خداوند متعال انجام دهد. (ابن عبدالسلام، ۱۸/۱) بجیرمی نیز تعبدی را به علت شدت امتثال در آن، افضل از معقول المعنی دانسته‌است. (بجیرمی، ۴۰۷/۱). کورانی نیز قائل به این است که امتثال امر تعبدی ثواب بیشتری دارد، زیرا امتثال امر تعبدی در قیاس با امر معلل شاق‌تر و سخت‌تر بوده (کورانی، ۲۳۹/۳) و نیز با استدلال به روایت «أفضل الأعمال أحمرها» (ابو عبید، ۲۳۳/۴) قائل به وجود ثواب بیشتر برای امتثال امر تعبدی است.

روایت مورد استدلال کورانی بنابر تصریح بسیاری از علما فاقد اصل می‌باشد. (مقریزی، ص ۴۵؛ ابن قیم الجوزیه، ص ۸۰)

در تحلیل و جمع بین این دیدگاه‌ها باید گفت که ارزش امتثال حکم تعبدی یا عقلی، متناسب با مراتب ایمانی و شناخت عبد از معبود است؛ بدین معنا که انقیاد و طاعت در امور تعبدی از خصائص خواص و انقیاد و طاعت در امور عقلی اغلب در غیر خواص مؤثر افتد. به نظر می‌رسد که دیدگاه عزبن عبدالسلام ناظر بر اشاره به افضلیت امور تعبدی نیز درباره خواص است. چه آنکه وی در موضع دیگر بیان می‌دارد که بهترین راه تقرب به خداوند، تذلل به درگاه عزت او، خضوع در برابر عظمت او و حیاء در برابر هیبت او و تبری از قدرت غیر او است و این ویژگی، خاص عارفان است. (ابن عبدالسلام، ۱۸/۱) همان‌گونه که ملاحظه می‌شود عزبن عبدالسلام تقرب به خدا را از باب تذلل و تعبد، مختص به عارفان می‌داند و این همان مفهوم تناسب این دو اصل با مراتب مختلف عباد است.

۵-۵. قیاس در احکام تعبدی

قائلان به قیاس معتقدند که حکم تعبدی خاص محلی است که حکم بر آن وارد شده‌است، لذا قابل تسری به غیر خود نیست، و به عبارت دیگر نمی‌توان چیز دیگری را بر آن قیاس کرد. (مرداوی، الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ۱۶۱/۱؛ بهوتی، ۱۹/۱) زیرا حکم مستفاد از قیاس معلل است و نه محکوم فیه. (ابن نجار، ۱۶/۴-۱۷) پس حکم تعبدی مدخلیتی در قیاس ندارد. (زرکشی، البحر المحیط فی اصول الفقه، ۹۵/۴؛ ابن سبکی، ۵۱۸/۴) اما در برخی منابع اصولی آمده‌است: «ویجوز التعلیل بما لا یطلع علی حکمته» (نک: ابن سبکی،

۲۱۹/۳؛ انصاری، ص ۱۱۵) این جمله را نباید به عنوان تأیید قیاس در امر تعبدی دانست. چه قبلاً دیدیم که حکم تعبدی مدخلیتی در قیاس ندارد. نیز این جمله با نفی قیاس در امور تعبدی تعارض ندارد، زیرا چنان که آمد برخی از علما تعبدی را بر چیزی اطلاق می‌کنند که علت موجب حکم آن، ظاهر نشده باشد، گرچه حکمت آن ظاهر باشد. بنابراین صرف ظهور حکمت، آن را از تعبدی بودن خارج نمی‌کند و در نتیجه نمی‌توان چیزی را بر آن قیاس کرد، و چنان که می‌دانیم حکم تعلیل به علت می‌شود و نه حکمت. (نک: شروانی، ۲۷۲/۴)

۵-۶. حجیت قول صحابی مشتمل بر حکم تعبدی

قول صحابی مجتهد بر صحابی دیگر به اتفاق حجت نیست. نیز بر اساس رأی بسیاری از علما، قول صحابی بر غیر صحابی، چون تابعی هم حجت نیست. اما تقی الدین سبکی و فخر رازی قائل به آنند که اگر قول صحابی مشتمل بر حکمی تعبدی-یعنی دارای معیار و مقیاس تعبدی-بود، قول صحابی حجت است، چه در این حالت روشن است که مستند صحابی، توقیف از جانب رسول خدا (ص) بوده است. امام شافعی (رح) می‌گوید که از علی بن ابی طالب (رض) روایت است که وی در یک شب شش رکعت نماز خوانده و در هر رکعت شش بار سجده کرده است. اگر این روایت از وی ثابت شود، من به آن قائل می‌شوم، زیرا چنین موضوعی محل قیاس نیست، بلکه ظاهر این است که وی آن را از باب توقیف انجام داده است. (عطار، ۳۹۶/۲) ابن سبکی در تحلیلی بر این بحث اظهار داشته که پدرم این دیدگاه امام شافعی را به عنوان قول جدید از ایشان نقل کرده است، اما اصولیان این را از اقوال قدیم ایشان می‌دانند، اما پدر این رأی را محل تامل دانسته و می‌گوید: این موضوع در کتاب «اختلاف الحدیث» شافعی ذکر شده است و این کتاب مذهب جدید او را بیان می‌کند. ایشان در ادامه می‌گویند: پس شایسته است که هم در مذهب قدیم و هم جدید حجت باشد. (ابن سبکی، ۵۱۸/۴) انصاری هم احتجاج به قول صحابی در حکم تعبدی را صرفاً از این حیث دانسته که چنین موردی در حکم مرفوع است. (انصاری، ص ۱۵۴)

این دیدگاه راجح است، چه روشن و ظاهر است که مستند حکم منقول از صحابی، توقیف است و حجیت آن از این حیث نیست که قول صحابی می‌باشد و قول صحابی صرفاً و جاهت یک رأی اجتهادی را دارد.

۵-۷. برخی آثار فقهی تقسیم احکام به تعبدی و غیر تعبدی

در ابواب مختلف فقهی آثار مترتب بر این بحث را می‌توان مشاهده کرد. برخی از این آثار از باب مثال ذکر خواهد شد:

۵. ۷-۱ فقها در باب غسل میت اختلاف دارند. برخی آن را تعبدی و برخی دیگر از باب نظافت دانسته‌اند. بر این اساس افرادی چون ابوحنیفه، شافعی و ابو ثور قائل به آنند که شخص مسلمان می‌تواند خویشاوند مشرک خود را غسل دهد، زیرا از نظر آنان غسل صرفاً جهت نظافت است. اما

مالک، اُشهب و سحنون آن را امری تعبدی دانسته و در نتیجه غسل خویشاوند کافر را جایز ندانسته‌اند. (دسوقی، ۴۰۸/۱؛ شافعی، ۲۶۶/۱)

۵. ۲-۷- تعبدی یا غیر تعبدی بودن شستن ظرف آبی که محل ولوغ سگ واقع شده است، موضوعی که در حدیث «إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَخَذَكُمْ فَلْيَغْسِلُوهُ سَبْعًا» به آن اشاره رفته است. برخی شستن ظرف را واجب و برخی مستحب می‌دانند. (دمیری، ۱۳۷/۱؛ کشناوی، ۵۸/۱) اما ظاهر و مشهور در مذهب مالکی، این است که شستن این ظرف آب مستحب و تعبدی است، با این استدلال که سگ طاهر است و اصولاً نباید محل ولوغ آن نجس شده و نیاز به غسل داشته باشد. (دسوقی، ۸۳/۱؛ دمیری، ۱۳۷/۱؛ لخمی، ۵۷/۱-۵۸) نیز این غسل و شستنی است که مقید به عدد خاصی شده است، لذا به مانند وضو تعبدی است. (ثعلبی، ۱۸۱/۱؛ جندی، ۷۲/۱) قلیوبی نیز این غسل را تعبدی دانسته است. (قلیوبی، ۸۴/۱) طوفی در باب فائده این اختلاف می‌گوید: اختلاف در باب تعبدی یا معلل بودن این مسأله سبب این اختلاف شده که آیا شستن آن با صابون یا شستن آن برای بار هشتم جایگزین این حکم می‌شود؟ جواب این است که اگر بگوییم تعبدی است، جایگزین آن نخواهد شد؛ اما اگر آن را معلل بدانیم و بگوییم علت این است که آب اثر ولوغ را برمی‌دارد، جایگزین آن خواهد شد، چون معنای ازاله در آن وجود دارد. نیز اگر آن را تعبدی بدانیم مسمای خاک کفایت خواهد کرد؛ گرچه خاک تمام محل ولوغ را پوشش ندهد، اما اگر آن را معلل بدانیم، تعمیم خاک در عمل به مقتضای تعلیل لازم است. (طوفی، ۲۷۵/۳)

برخی دیگر استحباب غسل را معلل و غیر تعبدی می‌دانند، چه از نظر آنان سگ قدر است و دلیل استحباب غسل هم همین نکته است. (دسوقی، ۸۳/۱) برخی هم استحباب را معلل به نجاست سگ کرده‌اند. (دسوقی، ۸۳/۱) بر اساس این دو دیدگاه که غسل را معلل دانسته‌اند، قیاس ولوغ خوک بر ولوغ سگ امکان‌پذیر است، اما بر اساس دیدگاه اول چون این حکم تعبدی است، قیاس غیر ممکن می‌باشد. (دسوقی، ۸۳/۱) برخی نیز قائل به آنند که اصل غسل غیر تعبدی و معلل به نجاست سگ است و آنچه تعبدی می‌باشد، کیفیت و نحوه غسل است. (جندی، ۷۲/۱) بر اساس این دیدگاه نیز قیاس خوک بر سگ در شستن ظرف محل ولوغ آنان صحیح است، زیرا اصل عمل غسل غیر تعبدی عنوان شده است.

۵. ۳-۷- رکوع نماز صرفاً یک بار در هر رکعت است، اما سجده در نماز توسط نمازگزار دوبار باید تکرار شود. برخی علما این تکرار را تعبدی و غیر معقول المعنی دانسته‌اند. اما برخی دیگر برآنند که تکرار آن به علت به خشم آوردن و خوار کردن شیطان است با این استدلال که شیطان حتی یک بار سجده نکرد، اما ما دوبار سجده می‌کنیم. برخی دیگر هم قائل به آنند که سجده اول به این اشاره دارد که ما از خاک هستیم و سجده دوم به بازگشت ما به خاک اشاره دارد. (سرخسی، ۳۱/۱؛ ابن عابدین، ۴۴۷/۱)

۵. ۴- در باب وضو اختلاف است. امام الحرمین وضو را امری تعبدی دانسته که معنای معقولی ندارد، زیرا در وضو مسح وجود دارد، حال آنکه تنظیفی در آن نیست. (بجیرمی، ۱/۴۰۵-۴۰۷). بخاری از علمای حنفی و تفتازانی از علمای شافعی نیز وضو را تطهیری حکمی، یعنی تعبدی و غیر معقول المعنی دانسته‌اند، زیرا در محل وجوب شستن، نجاستی قابل درک نیست که با این طهارت زایل شود، چه بدن حقیقتاً و حکماً طاهر است و به همین دلیل آب در اثر ملاقات با بدن نجس نمی‌گردد. (بخاری، کشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوی، ۴/۱۸۱؛ تفتازانی، ۲/۲۰۵). اما در مقابل این قول را ضعیف دانسته و گفته‌اند معتمد این است که وضو امری معقول المعنی است، زیرا نماز مناجات با خدای متعال است و جهت این مناجات تنظیف مطالبه شده است. دلیل کفایت مسح بر سر این است که سر غالباً دارای پوشش است و به همین دلیل به کمترین طهارت در مورد آن بسنده شده است. نیز دلیل تنظیف چهار عضو در وضو، این است که این چهار عضو محل اکتساب خطاهای آدمی هستند و یا به این سبب است که آدم با پایش به سمت درخت رفت و با دستش از آن میوه برداشت و با دهانش از آن خورد و سرش با برگ آن درخت تماس یافت. (بجیرمی، ۱/۴۰۵-۴۰۷)

۵. ۵- علما در مورد دلیل غسل ذکر در صورت خروج مذی اختلاف دارند. برخی این موضوع را معلل به قطع آن ماده و ازاله نجاست دانسته و برخی آن را تعبدی می‌دانند. بر این اختلاف، اختلافات دیگری متفرع شده است: آیا غسل همه ذکر واجب است یا غسل بخشی از آن؟ آیا نیت در غسل آن لازم است یا خیر؟ پاسخ این است که اگر آن را تعبدی بدانیم، نیت واجب است، اما اگر معلل بدانیم، نیت واجب نیست. سوال دیگر اینکه اگر بدون نیت همه آن را غسل داد و نماز خواند، آیا نمازش به سبب ترک این نیت باطل است یا خیر؟ (صاوی، ۱/۷۰) این موضوع اختلافات و متفرعات دیگری را هم به دنبال دارد که در اینجا به همین مقدار بسنده شده است.

۵-۸. جمع بندی و نتیجه گیری

جمع بندی و نتایج حاصل از پژوهش به شرح زیر قابل طرح است:

۱. حکمت آن است که موجب می‌شود وصف یک علت معتبر در حکم باشد. پس اگر اعتبار آن در حکم ثابت شد و منضبط بود، بر آن اعتماد می‌شود و دیگر نیازی نیست که مظنه جایگزین آن شود، اما اگر منضبط نبود مظنه اش جایگزین آن می‌شود.
۲. حکم شرعی با توجه به وجود علت در آن سه دسته است: برخی تعبدی هستند، برخی معلل و برخی متردد بین این دو دسته می‌باشند.
۳. با وجود تعاریف متعدد از حکم تعبدی، راجح این است که حکم تعبدی آن است که علت موجب حکم آن ظاهر نشده باشد، گرچه حکمت آن ظاهر باشد، اما صرف ظهور حکمت، آن را از تعبدی بودن خارج نخواهد ساخت. نیز حکم تعبدی گاهی از احکام عبادی است و گاهی از احکام غیر عبادی چون حدود و مقدرات عددی.

۴. علت تشریح امور تعبدی را می‌توان مجرد آزمودن مکلفان در میزان انقیاد و فرمانبرداری آنان از شریعت دانست و از این روی چنان که در مقدمه آمد بسیاری از بزرگان پاسخی به سوال در امور تعبدی جز انقیاد مطلق و پذیرش آن نداشته‌اند. در امور غیر عبادی و برخی عبادات که علت آنها بیان یا کشف شده‌است، علت تشریح را می‌توان ایجاد ضابطه و چهارچوبی برای مصالح مردم دانست، امری که شاطبی هم بدان اشاره کرده‌است؛ چه اگر مردم در این امور به حال خود رها شوند، پراکنده و متفرق شده و رجوع به یک اصل شرعی متعذر خواهد شد و به همین دلیل می‌بینیم که مثلاً شریعت برای حدود و بسیاری مسائل دیگر، تعیین مقدار کرده‌است.

۵. از آن جهت که در عبادات اصل بر تعبد و عدم توسعه‌است، در نتیجه علما در عبادات، اصل را بر منع، حظر، تحریم و توقیف دانسته‌اند، یعنی اگر در حلیت یا حرمت موضوعی عبادی شک ایجاد شد، اصل بر حرمت آن است و عبادتی جایز است که دلیلی دال بر مشروعیت آن وجود داشته باشد.

۶. گرچه در مسائل غیر عبادی و عادات، بیشتر نگاه معطوف به علل و معانی جهت توسعه احکام و تسری احکام از منصوصات به موارد غیر منصوص است، اما در صورت وجود امری تعبدی در این نوع از احکام، تسلیم و وقوف در برابر امر منصوص الزامی و گریز ناپذیر است، مانند محل مخصوص ذبح، طلب صدق در نکاح و فروض مقدر در ارث.

۷. موارد زیر از جمله خصائص امور تعبدی هستند: جنبه حق الهی بودن احکام، نیابت ناپذیری مسائل، جنبه اختصاصی بودن قضایا و قطعی الدلاله بودن نصوص.

۸. با وجود اختلاف در نقل اقوال ناظر بر دیدگاه اشاعره درباره تعقلی یا تعبدی بودن احکام و افعال خداوند متعال، دیدگاه صحیح اشاعره آن است که اصل در احکام نه افعال خداوند همانند معتزله تعقلی بودن آن است.

۹. آنچه تعبدی بودنش اثبات شود، نمی‌توان چیز دیگری را بر آن قیاس کرد و آنچه غیر تعبدی تشخیص داده شد، اعتبار تعبد در آن لازم است، چه معنای اقتضا یا تخییر برای مکلف از این حیث که مکلف است، لازم می‌باشد، یعنی تعبد به اقتضا یا تخییر مطلقاً لازم است، خواه معنایی را که حکم به سبب آن تشریح است، بشناسد یا نشناسد، زیرا او بنده‌ای مکلف است و امتثال امر سید بر وی به اتفاق عقلاً لازم است. در نتیجه هیچ حکمی را نمی‌توان خالی از حق الله، یعنی همان جهت تعبد دانست، چه حق خدا بر بندگان است که او را بپرستند و چیزی را شریکش نسازند و عبادت خدا، امتثال اوامر و نواهی اوست و اگر چیزی به ظاهر حق الناس مطلق می‌نمود، این مطلق نبوده و بلکه به جهت تغلیب حق الناس در احکام دنیوی چنین معرفی شده‌است.

منابع

قرآن کریم.

١. آمدی، ابوالحسن علی بن محمد، الإحكام فى أصول الأحكام، بیروت، دار الكتاب العربی، ١٤٠٤ق.
٢. ابن جوزی، أبو الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد بن علی ابن عبيدالله بن حمادى بن أحمد بن جعفر، غريب الحديث، بیروت، دار الكتب العلميه، ١٩٨٥م.
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ١٩٩٨م.
٤. ابن قيم الجوزیه، محمد بن ابى بكر، تفسير القرآن الکریم، بیروت، مكتبة الهلال، ١٤١٠ق.
٥. ابن بشير، أبو الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد، التنبيه على مبادئ التوجيه، بیروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٧م.
٦. ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد بن سعيد، الإحكام فى أصول الاحكام، بیروت، دارالكتب العلميه، ٢٠٠٤م.
٧. ابو عبيد، قاسم، غريب الحديث، حيدرآباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانيه، ١٣٨٤ق.
٨. ابن سبكي، تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علی بن عبد الكافي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، بیروت، عالم الكتب، ١٩٩٩م.
٩. ابن عابدين، محمد امين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، بیروت، دارالفكر، ٢٠٠٠م.
١٠. ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد بن محمد طاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤م.
١١. ابن عبدالسلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، بیروت، دارالمعارف، ١٩٩٦م.
١٢. ابن عرفه، محمد بن محمد، المختصر الفقهي، بی جا، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، ٢٠١٤م.
١٣. ابن نجار، محمد بن احمد بن عبدالعزیز بن علی فتوحی، شرح الكوكب المنير، رياض، مكتبة العبيكان، ١٩٩٧م.
١٤. ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
١٥. ابن همام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، بی جا، دار الفكر، بی تا.
١٦. أرموى، صفی الدين محمد بن عبد الرحيم، نهاية الوصول فى دراية الأصول، مکه مكرمه، المكتبة التجارية، ١٩٩٦م.
١٧. اسد آبادی، ابى الحسن عبدالجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، قاهره، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة و النشر، ١٩٩٣م.
١٨. اعظمی، محمد ضياء الرحمن، المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى، رياض، مكتبة الرشد، ٢٠٠١م.

١٩. انصارى، زكريا، غاية الوصول فى شرح لب الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١٤م.
٢٠. ايجى، عضدالدين، المواقف فى علم الكلام، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٧م.
٢١. بجيرمى، سليمان بن محمد بن عمر، البجيرمى على الخطيب، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٩٦م.
٢٢. بخارى، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
٢٣. بخارى، عبيد الله بن مسعود محبوبى، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح فى أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.
٢٤. بصرى، محمد بن على الطيب أبو الحسين، المعتمد فى أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ق.
٢٥. بلقيني، سراج الدين عمر بن رسلان بن نصير بن صالح كنانى، القَوَائِدُ الجِسَامُ عَلَى قَوَاعِدِ ابنِ عَبْدِ السَّلَامِ، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٣م.
٢٦. بهوتى، منصور بن يونس بن إدريس، شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولى النهى لشرح المنتهى، بيروت، عالم الكتب، ١٩٩٦م.
٢٧. تفتازانى، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح فى أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.
٢٨. ثعلبى، أبو محمد عبد الوهاب بن على بن نصر، المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»، مکه مكرمه، المكتبة التجارية مصطفى احمد باز، ١٩٩٦م.
٢٩. جندى، ضياء الدين خليل بن إسحاق بن موسى، التوضيح فى شرح المختصر الفرعى لابن الحاجب، بى جا، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ٢٠٠٨م.
٣٠. جوينى، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان فى أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ق.
٣١. دسوقى، شمس الدين محمد عرفه، حاشية الدسوقى على الشرح الكبير، قاهره، دار إحياء الكتب العربية، بى تا.
٣٢. دمياطى، أبو بكر بن محمد شطا، حاشية إعانة الطالبين، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٩٥م.
٣٣. دميرى، تاج الدين بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز، تحبير المختصر وهو الشرح الوسط على مختصر خليل فى الفقه المالكى، بى جا، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ٢٠١٣م.
٣٤. زركشى، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، قاهره، مكتبة قرطبة للبحث العلمى وإحياء التراث، ١٩٩٨م.
٣٥. _____، البحر المحيط فى اصول الفقه، كويت، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلاميه، ٢٠٠٠م.

٣٦. زلیعی، فخر الدین عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، قاہرہ، بی نا، ۱۳۱۳ق.
٣٧. سبکی، علی بن عبدالکافی، الإبهاج فی شرح المنہاج علی منہاج الوصول إلى علم الأصول للبیضاوی، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۰۴ق.
٣٨. سرخسی، شمس الدین أبو بکر محمد بن أبی سهل، المبسوط، بیروت، دارالفکر، ۲۰۰۰م.
٣٩. سیواسی، کمال الدین محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، بیروت، دارالفکر، بی تا.
٤٠. شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی بن محمد لخمی، الموافقات فی أصول الشریعہ، بیروت، دار الکتب العربی، ۲۰۰۶م.
٤١. _____، الاعتصام. بیروت، دارالفکر، ۲۰۰۳م.
٤٢. شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادريس، الأم، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۳ق.
٤٣. شربینی، محمد بن أحمد الخطیب، البدر الطالع فی حل الفاظ جمع الجوامع، قاہرہ، دار الرسالہ، ۱۴۳۴ق.
٤٤. شروانی، عبد الحمید مکی و عبادی، أحمد بن قاسم، حواشی الشروانی والعبادی، بی جا، بی تا.
٤٥. شیخی زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سلیمان کلیبولی، مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۹۹۸م.
٤٦. صاوی، احمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۹۹۵م.
٤٧. طحطاوی، أحمد بن محمد بن إسماعیل، حاشیة الطحطاوی علی مراقی الفلاح شرح نور الإيضاح، مصر، المطبعة الكبرى الأمیریة ببولاق، ۱۳۱۸ق.
٤٨. طوفی، نجم الدین ابوالریع سلیمان بن عبد القوی بن الکریم، شرح مختصر الروضة، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۷م.
٤٩. عثیمین، محمد بن صالح بن محمد، الشرح الممتع علی زاد المستقنع، ریاض، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۸ق.
٥٠. عطار، حسن، حاشیة العطار علی جمع الجوامع، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۹۹۹م.
٥١. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، شفاء الغلیل فی بیان الشبه والمخیل ومسالك التعلیل، بغداد، مطبعة الارشاد، ۱۹۷۱م.
٥٢. _____، المستصفی، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۳ق.
٥٣. _____، إحياء علوم الدين، قاہرہ، دارالشعب، ۱۴۱۳ق.
٥٤. قرافی، ابوالعباس شهاب الدین احمد بن ادريس، نفائس الأصول فی شرح المحصول، بی جا، مكتبة نزار مصطفى الباز، ۱۹۹۵م.
٥٥. _____، الفروق أو أنوار البروق فی أنواء الفروق، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۹۹۸م.

٥٦. _____، الذخير، بيروت، دار الغرب، ١٩٩٤م.
٥٧. قليوبى، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة، حاشيتان قليوبى على شرح جلال الدين المحلى على منهاج الطالبين، بيروت، دارالفكر، ١٩٩٨م.
٥٨. كشناوى، أبو بكر بن حسن بن عبد الله، أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك فى مذهب إمام الأئمة مالك». بيروت، دارالفكر، ١٩٩٨م.
٥٩. كورانى، شهاب الدين أحمد بن إسماعيل، الدرر اللوامع فى شرح جمع الجوامع، مدينه منوره، الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٨م.
٦٠. لخمى، ابوالحسن على بن محمد ربيعى، التبصره، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١١م.
٦١. مرداوى، علاء الدين أبو الحسن على بن سليمان، التخبير شرح التحرير فى أصول الفقه، رياض، مكتبة الرشد، ٢٠٠٠م.
٦٢. _____، الإنصاف فى معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤١٩ق.
٦٣. مقرىزى، تقى الدين، تجريد التوحيد المفيد، مدينه منوره، الجامعة الإسلامية، ١٤٠٩ق.