

47

نقد و بررسی فقه مقاصدی از نظرگاه اهل سنت

محمد علی قاسمی، احمد خوانساری

مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

معاونت پژوهش

- ◀ سرشناسه: قاسمی، محمدعلی، ۱۳۴۹ -
- ◀ عنوان و نام پدیدآور: نقد و بررسی فقه مقاصدی از نظرگاه اهل سنت / محمدعلی قاسمی و احمد خوانساری.
- ◀ مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۳۹۵.
- ◀ مشخصات ظاهری: ۳۶۲ ص.
- ◀ شابک: ۵ - ۰۲۴ - ۳۸۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸
- ◀ موضوع: اصول فقه اهل سنت.
- ◀ موضوع: اهل سنت - اصول دین.
- ◀ شناسه افزوده: خوانساری، احمد، ۱۳۵۳ -
- ◀ رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۴ ن۷ق/۱۵۷BP
- ◀ رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۱
- ◀ شماره کتابشناسی ملی: ۴۱۶۸۲۷۴



انشادات مرکز فقهی اهل سنت

نقد و بررسی فقه مقاصدی از دیدگاه اهل سنت

ناشر: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

- مؤلفان: محمدعلی قاسمی و احمد خوانساری ○ صفحه‌آرایی: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام
- قیمت: ۱۸۰۰۰ تومان ○ شمارگان: ۵۰۰ نسخه
- چاپ: چاپخانه یاران ○ نوبت چاپ: اول / ۱۳۹۵
- شابک: ۵ - ۰۲۴ - ۳۸۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

مراکز پخش

قم، میدان معلم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، تلفن: ۳۷۷۴۹۴۹۴ و ۳۷۸۳۲۳۰۳

قم شعبه ۱: خیابان ارم، جنب مدرسه کرماتی‌ها، تلفن: ۳۷۷۴۴۲۸۱ و ۳۷۷۴۴۲۷۱

شعبه تهران: سه راه ضرابخانه، پاسداران، خیابان شهید کاشی‌ها، پلاک ۶، تلفن: ۲۲۸۴۳۹۶۵

شعبه مشهد: چهارراه شهدا، خیابان آیت‌الله بهجت، نبش بهجت ۹/۱، مقابل اداره بهزیستی، تلفن: ۳۲۲۲۰۱۶۰

الحمد لله
الذي هدانا لهذا
الذي كنا لنهتدي لولا
أن هدانا الله

فهرست مطالب

۱۷.....	پیش‌گفتار
۱۹.....	فصل اول: کلیات و بررسیِ واژگانی
۲۱.....	○ گفتار اول: کلیات
۲۱.....	واکاوی و تبیین موضوع
۲۳.....	ضرورت و اهمیت پژوهش
۲۴.....	پیشینه کاوی پژوهش
۲۹.....	اهداف پژوهش
۳۰.....	شیوه و روش پژوهش
۳۰.....	سؤال اصلی پژوهش
۳۱.....	ترتیب و سامان‌دهی پژوهش
۳۲.....	○ گفتار دوم: مفهوم‌شناسی واژگان
۳۲.....	واژه‌شناسی مقاصد
۳۳.....	توصیف اصطلاحی «مقاصد»
۳۳.....	تعریف غزالی
۳۴.....	تعریف عزالدین عبد السلام

تعریف ابن عاشور.....	۳۵
تعریف علال الفاسی.....	۳۵
تعریف وهبه زحیلی از مقاصد.....	۳۶
تعریف احمد الریسونی.....	۳۶
معناشناسی شریعت در لغت.....	۳۷
مفهوم‌شناسی شریعت در اصطلاح.....	۳۸
نسبت‌سنجی مفهوم دین و شریعت.....	۳۹
مفهوم‌شناسی فقه در لغت.....	۴۰
ماهیت فقه در اصطلاح.....	۴۱
نسبت معنایی فقه و شریعت.....	۴۲
فلسفه فقه.....	۴۳
واکاوی مجدد فلسفه فقه.....	۴۳
بازشناسی لغوی «علت».....	۴۴
واژه‌شناسی توصیفی «علت».....	۴۵
اقسام علت.....	۴۶
واکاوی مفهوم حکمت.....	۴۸
نسبت‌سنجی مفهوم علت و حکمت.....	۴۸
مفهوم‌شناسی مصلحت.....	۴۹
جایگاه مصلحت در نظام استنباطی اهل سنت.....	۵۰
ارتباط مصالح با مقاصد.....	۵۲
تنقیح مناط.....	۵۳
تخریج مناط.....	۵۳
فرق تنقیح مناط و تخریج مناط.....	۵۴
تحقیق مناط.....	۵۴

مذاق شریعت	۵۵
مذاق در شناسایی لغوی	۵۵
شناسایی مفهوم «مذاق شریعت»	۵۶
تمایز مذاق شریعت با مقاصد شریعت	۵۷
حسن و قبح عقلی	۵۹
تعریف لغوی عقل	۵۹
مفهوم عقل در منطق، کلام، اخلاق و فلسفه	۶۰
عقل نظری و عملی	۶۰
بازگشت به نظریه حسن و قبح	۶۱
معانی حسن و قبح	۶۲
○ گفتار سوم: بررسی منابع تشریع از نظرگاه فریقین (بازشناسی جایگاه نظریه مقاصد در منابع تشریع)	۶۴
دیدگاه‌ها در زمینه منابع استنباط	۶۴
منابع استنباط و اجتهاد	۶۶
منبع اول: قرآن مجید	۶۶
دلایل حجّیت و استناد قرآن به خداوند	۶۷
حجّیت نصوص و ظواهر قرآن	۶۹
منبع دوم: سنّت نبوی	۷۰
منبع سوم: سنت صحابه	۷۳
منبع چهارم: اجماع	۷۴
منبع پنجم: عقل	۷۸
تعیین محل نزاع	۸۱
ملازمه عقلیه بین حکم عقل و حکم شرع	۸۲
انواع استدلال عقل	۸۳

۸۳	حجّیت عقل
۸۴	منبع ششم: قیاس
۸۴	تعریف اصطلاحی قیاس
۸۵	جایگاه قیاس در استنباط احکام
۸۶	ارکان قیاس
۸۷	اقسام قیاس
۸۸	حجّیت قیاس
۹۱	منبع هفتم: استحسان
۹۱	تعریف استحسان
۹۵	❁ فصل دوم: سیر تاریخی مقاصد شریعت در مدرسه امامیه و اهل سنت
۹۷	○ گفتار اول: تاریخچه نظریه مقاصد در مدرسه امامیه
۹۸	معصومین و کشف ملاک و مقاصد احکام
۱۰۳	فقه‌های شیعه و مقاصد شریعت
۱۱۲	۱. تنقیح مناط در فقه و اصول شیعه
۱۲۰	۲. استظهار از نصوص با توجه به مقاصد
۱۲۴	نتیجه‌گیری نظریه
۱۲۵	ادله لزوم توجه به مقاصد در فهم نصوص
۱۲۷	سبب عدم انتشار فقه مقاصدی نزد علمای شیعه
۱۲۷	۱. عدم امکان شناخت ملاکات احکام
۱۲۸	۲. روش‌مند نبودن فقه مقاصدی
۱۲۸	۳. سبب تاریخی
۱۲۹	۴. غنای روایی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام
۱۳۰	۵. صدور روایات فراوان امامان علیهم‌السلام در مذمت قیاس و رای
۱۳۲	○ گفتار دوم: اندیشه مقاصدی در مدرسه اهل سنت

الف) عصر صحابه	۱۳۲
ب) مقاصد الشریعه در دوران فقه‌های اولیه اهل سنت (ائمه مذاهب فقهی)	۱۳۴
۱. ابوحنیفه	۱۳۵
۲. مالک بن انس	۱۳۶
۳. شافعی	۱۳۸
۴. احمد بن حنبل	۱۴۰
ج) دوران پس از پیشوایان فقهی اهل سنت	۱۴۱
۱. ابومنصور ماتریدی	۱۴۱
۲. ابوبکر قفال شاشی	۱۴۱
۳. ابوعبدالله محمد بن علی الترمذی	۱۴۲
۴. ابوبکر ابهری مالکی	۱۴۳
۵. باقلانی	۱۴۳
۶. امام الحرمین جوینی	۱۴۴
۷. غزالی	۱۴۷
۸. فخرالدین رازی	۱۴۹
۹. سیف‌الدین آمدی	۱۵۰
۱۰. تقی‌الدین السبکی	۱۵۰
۱۱. عزالدین بن عبدالسلام	۱۵۱
۱۲. شهاب‌الدین قرافی	۱۵۳
۱۳. ابن تیمیه	۱۵۵
۱۴. ابن قیم جوزیه	۱۵۶
۱۵. ابواسحاق شاطبی	۱۵۸
○ گفتار سوم: مقاصد شریعت در دوران حاضر	۱۶۱
۱. محمد عبده آغازگر دوباره فقه مقاصدی اهل سنت	۱۶۲

۲. شیخ محمد الطاهر ابن عاشور ۱۶۳
۳. علال الفاسی ۱۶۵
۴. احمد ریسونی ۱۶۶
۵. یوسف قرضاوی ۱۶۹
- برخی از کتاب‌های دوران معاصر اهل سنت در زمینه مقاصد ۱۷۱
- ❁ فصل سوم: مبانی، ارکان و ادله نظریه مقاصد ۱۷۵
- گفتار اول: مبانی و زیرساخت‌های نظریه مقاصد ۱۷۷
- اشکال اساسی در دلالت عقل ۱۷۸
- تأثیر انکار حسن و قبح عقلی بر نظریه مقاصد ۱۸۰
- نقد و بررسی ۱۸۲
- گفتار دوم: ارکان دانش مقاصد شریعت ۱۸۵
- رکن اول: هدف دانش مقاصد ۱۸۵
- رکن دوم: موضوع دانش مقاصد ۱۸۷
- رکن سوم: روش‌شناسی دانش مقاصد ۱۸۸
- گفتار سوم: امکان معرفت و شناخت مقاصد شریعت ۱۹۰
- گفتار چهارم: راه‌های شناخت مقاصد شریعت ۱۹۲
- راه اول: فهم دین و مقاصد، طبق مقتضیات زبان عربی ۱۹۲
- راه دوم: اوامر و نواهی شرعی ۱۹۴
- راه سوم: بیان مقاصد با نصوص ۱۹۶
- راه چهارم: استقراء ۱۹۸
- راه پنجم: اجماع ۲۰۵
- راه ششم: عقل ۲۰۵
- ضوابط استکشاف عقل ۲۰۶

ضابطه اول: دوری از هوای نفس.....	۲۰۶
ضابطه دوم: پرهیز از یگانه دیدن مصالح.....	۲۰۶
راه هفتم: ظن و گمان معتبر.....	۲۰۷
راه هشتم: سکوت شارع.....	۲۰۸
○ گفتار پنجم: تقسیمات و انواع مقاصد.....	۲۱۰
الف) تقسیم از جهت گستره و فراگیری.....	۲۱۰
۱. مقاصد کلی.....	۲۱۰
تزکیه و پرورش، تعلیم و تربیت.....	۲۱۱
اخراج از ظلمت و رساندن به نور (بصیرت) و بالا بردن بینش.....	۲۱۱
برداشتن بارهای سنگین خرافه و جهل از دوش مردم.....	۲۱۱
شکوف نمودن استعدادها و خردهای پنهان در زیر غبار کفر.....	۲۱۱
برخوردار کردن از زندگی پاکیزه و حیات طیبه.....	۲۱۲
تطهیر از زشتی‌ها و آلودگی‌ها.....	۲۱۲
قیام به عدل.....	۲۱۲
۲. مقاصد نوعی.....	۲۱۳
۳. مقاصد جزئی.....	۲۱۳
ب) تقسیم مقاصد به لحاظ شمول.....	۲۱۴
ج) تقسیم مقاصد بر اساس اصلی و فرعی بودن.....	۲۱۴
د) تقسیمات به لحاظ اندازه (اهمیت) مصلحت.....	۲۱۵
ه) تقسیم مقاصد به لحاظ قوت ثبوت.....	۲۱۶
○ گفتار ششم: تطبیق و ترجیح مقاصد.....	۲۱۸
۱. تقدم مصلحت کلی بر جزئی.....	۲۱۹
۲. ترجیح به لحاظ قوت ثبوت.....	۲۲۰
۳. ترجیح بر اساس ارزشمندی مقصد و مصلحت.....	۲۲۰

۴. تقدم دفع مفاسد بر جلب منافع ۲۲۰
۵. سنجه و تقدیم بر اساس پذیرش عالمان ۲۲۱
۶. تقدیم مقصد دارای مصلحت افزون ۲۲۱
۷. تغلب جانب دفع مفسده افزون ۲۲۱
- گفتار هفتم: ادله مقاصد شریعت ۲۲۳
- دلیل اول: قرآن کریم ۲۲۴
- مثال اول: مقصد تیسیر و دوری از حرج ۲۲۵
- مثال دوم: مقصد عدالت ۲۲۷
- دلیل دوم: سنت و روش نبوی ۲۳۳
- دلیل سوم: روش صحابه و سلف ۲۳۶
- دلیل چهارم: اجماع ۲۴۰
- دلیل پنجم: استقراء ۲۴۱
- دلیل ششم: قطعی بودن مقاصد ۲۴۳
- دلیل هفتم: عقل ۲۴۶
- بیان اول ۲۴۶
- بیان دوم ۲۴۷
- بیان سوم ۲۴۸
- دلیل هشتم: فطرت ۲۴۸
- دلیل نهم: استدلال به حدیث لاضرر ۲۵۰
- ✽ فصل چهارم: نقد مبانی، ارکان و ادله مقاصد شریعت ۲۵۳
- گفتار اول: نقد مبانی و ارکان مقاصد شریعت ۲۵۵
- نقد بحث پذیرش حسن و قبح عقلی ۲۵۵
- نقد اصل تعلیل ۲۵۷
- نقد و بررسی ۲۵۷

نقد کاشفیت نصوص نسبت به مقاصد.....	۲۵۸
نقد و بررسی.....	۲۵۸
نقد و بررسی استقرا.....	۲۵۹
نقد و بررسی اجماع.....	۲۶۰
نقد کاشفیت عقل.....	۲۶۲
نقد کاشفیت ظن معتبر.....	۲۶۳
نقدی بر انحصار برخی تقسیمات مقاصد.....	۲۶۴
○ گفتار دوم: نقد ادله نظریه مقاصد شریعت.....	۲۶۶
نقد دلیل اول تمسک به آیات قرآن کریم.....	۲۶۶
نقد دلیل دوم: تمسک به سنت نبوی.....	۲۶۹
نقدهای دلیل سوم: روش صحابه.....	۲۷۳
نقد دلیل چهارم: اجماع.....	۲۷۶
نقد دلیل پنجم: استقراء.....	۲۷۸
نقد دلیل ششم: قطعی بودن مقاصد.....	۲۸۱
نقد دلیل هفتم: دلیل عقلی.....	۲۸۳
نقد دلیل هشتم: فطرت.....	۲۸۶
نقد دلیل نهم: تمسک به حدیث لاضرر.....	۲۸۷
✽ فصل پنجم: تطبیقات نظریه مقاصد.....	۲۸۹
○ گفتار اول: تطبیقات از دیدگاه فقهان شیعه.....	۲۹۱
مقدمه.....	۲۹۱
الف. تطبیقات کلی مقاصد.....	۲۹۲
تطبیقات مقاصد در معاملات.....	۲۹۳
مقصد اول: حفظ سلامت فرد و جامعه.....	۲۹۳
هدف دوم: تأمین حقوق اجتماعی افراد.....	۲۹۴

- ۲۹۵ مقصد سوم: جلوگیری از سوء استفاده
- ۲۹۵ مقصد چهارم: تأمین منافع عمومی جامعه
- ۲۹۶ مقصد پنجم: رعایت اعتدال و پیش‌گیری از اسراف
- ۲۹۷ تطبیقات مقاصد در باب قضا و شهادات
- ۲۹۸ تطبیقات مقاصد شریعت در باب حدود، قصاص و دیات
- ۲۹۹ ب. تطبیقات مقاصد جزئی
- ۲۹۹ استفاده از مقصد حفظ عقل و کرامت انسانی
- ۳۰۰ استفاده از مقاصد شریعت در راستای اثبات طهارت اهل کتاب
- ۳۰۰ بهره‌گیری از مقصد سمحه شریعت برای صحت بیع مضطر
- ۳۰۱ اثبات خیار غبن با آسان‌گیری شریعت
- ۳۰۱ مصلحت افراد مقصد شریعت
- ۳۰۲ اخضاع اعلام شرک یکی از مقاصد شریعت
- ۳۰۲ صحت نماز تقيه به خاطر مقصد تسهیل
- ۳۰۳ استناد به مقاصد در خیار رؤیت
- ۳۰۳ مقصد حفظ مال مردم
- ۳۰۴ حرمت زنا به لحاظ مقصد حفظ نسب
- ۳۰۵ ○ گفتار دوم: تطبیقات اهل سنت
- ۳۰۵ تطبیقات غزالی
- ۳۰۹ تطبیقات ابن تیمیه
- ۳۱۶ تطبیقات ابن عاشور
- ۳۱۷ ۱. عبادات
- ۳۲۰ ۲. خوراکی‌ها و ذبیحه‌ها
- ۳۲۱ ۳. خانواده
- ۳۲۲ همانندی معروف میان زن و شوهر

ازدواج موقت	۳۲۲
زدن همسر	۳۲۳
آثار سه طلاق که به یک باره انجام شود	۳۲۴
طلاق	۳۲۵
۴. معاملات مالی و بدنی	۳۲۵
برخی تطبیقات در مسائل جدید	۳۲۷
بیمه	۳۲۷
کاشت و انتقال اعضای (اهداء عضو) انسان	۳۲۸
خرید و فروش خون	۳۳۰
مهندسی ژنتیک و شبیه‌سازی انسان	۳۳۰
شکافتن شکم مادر فوت شده و خارج نمودن بچه زنده	۳۳۲
غنا و موسیقی	۳۳۳
○ گفتار سوم: کاربرد مقاصد شریعت	۳۳۵
۱. نگرستن در اقوال و نصوص شرعی	۳۳۵
۲. رفع تعارض میان نصوص شرعی	۳۳۷
۳. شناخت حکم اموری که نص مخصوصی ندارند	۳۳۹
۴. ایجاد حکم غیر منصوص	۳۴۲
۵. تقلیل احکام تعبدی	۳۴۳
۶. ایجاد توازن و اعتدال در احکام و عدم اضطراب	۳۴۵
✻ کتابنامه	۳۴۷

پیش‌گفتار

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين
به گاه آفرینش، خداوند حکیم، هستی را در راستا و غایتی ویژه سرشت و تکوین
و تشریع را غایت‌مند و هدفدار وجود بخشید، چرا که سعادت بشر یکی از
مهم‌ترین اهداف و مقاصد شریعت و آفرینش است.

به دلایلی که در آینده تبیین خواهد شد بحث از مقاصد شریعت در نظرگاه
اهل سنت یکی از منابع مهم کشف حکم شارع مقدس به شمار رفته است و در
موارد مختلف و تنگناهای پاسخ‌گویی به مسائل در حوزه‌های متفاوت به کار
گرفته شده است.

تحولات شگرف و پیشرفت‌های گوناگون در عرصه‌های مختلف زندگی،
سبب شده تا پرسش‌های فزون‌تری بر فقه عرضه شود و مجتهدان بر اساس
قواعد به گونه‌ای روش‌مند از منابع (کتاب، سنت، عقل و اجماع) از دیدگاه شیعی
و (قرآن کریم، سنت نبوی، سنت صحابی، قیاس، استحسان، مصالح مرسله یا
استصلاح، سد ذرایع، فتح ذرایع، اجماع) از دیدگاه اهل سنت به پاسخ‌گویی
مسائل عرضه شده بپردازند.

در این میان، اهل سنت به دلیل فاصله گرفتن از امامان معصوم علیهم‌السلام (به دلیل عدم

پذیرش عصمت آنان) و مواجه شدن با فقر سندی حاصل از ممنوعیت نقل حدیث در پاره‌ای از مقاطع تاریخی، و به سبب ضعف حاکم بر اصول فقه و ضعف توانایی در به کارگیری اصول عملیه (که به روش اجتهادی و با ساختار منطقی وظیفه عملی را تعیین می‌نماید و مکلف را از شک و حیرت خارج می‌سازد) در مواجه با انبوهی سؤال به سوی کشف حکم از مسیر مقاصد کلی، قیاس، علل، حکمت‌های خرد و کلان، استحسان، ذوق شخصی و مانند به پاسخ بپردازند.

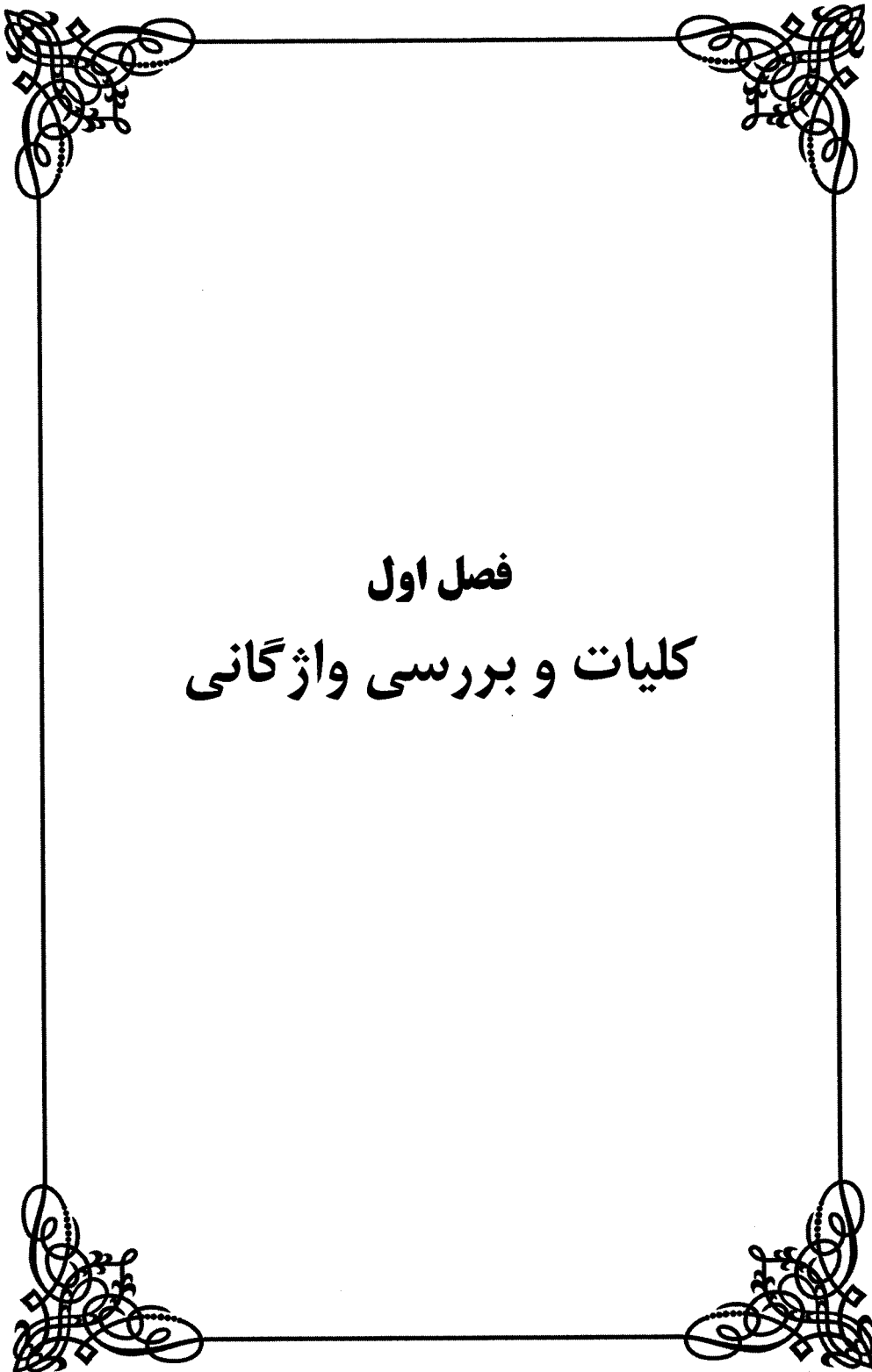
مصادری چون مقاصد شریعت در مذاهب مختلف اهل سنت نیازمند بررسی و نقد جدی از سوی پژوهش‌گران است که تا کنون صورت نگرفته است، از این رو در این لزوم واکاوی و بازشناسی ماهیت نظریه مقاصد مقدمه‌ای برای نقد آن خواهد بود.

اینک توفیق رفیق راهنما شد تا کاری پژوهشی را درباره «نظریه مقاصد اهل سنت» به تصویر کشیم و به نقد آن از نظرگاه اجتهاد شیعه بپردازیم و با افتخار آن را به همه دانشوران و پژوهش‌گران تقدیم نماییم، سزد که سپاس خویش را به کردگار توانا و دانا، ابراز داریم و یادی از مرجع فقید حضرت آیة‌الله العظمی فاضل لنکرانی رحمته‌الله بنیان‌گذار مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام بر زبان جاری سازیم و علو درجاتش را در دستان دعا به سوی آسمان بالا ببریم و از همه همراهان این مسیر طولانی، به ویژه حمایت‌های آیة‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی رئیس آن مرکز بزرگ و جناب حجة الاسلام و المسلمین فاضل کاشانی و معاون پژوهش جناب آقای دکتر محمد مهدی مقدادی تشکر و قدردانی نماییم، نقد اساتید و راهنمایی آنان را به دیده منت پذیرا باشیم.

امید است تلاش صورت گرفته مورد رضایت حضرت احدیت و امام هدایت و مهربانی حضرت بقية الله علیه‌السلام قرار گیرد و در معرفی اندیشه‌های نقادانه و معرفت‌افزایی محققان و غنی‌سازی ادبیات موضوع، کامروا باشد.

محمدعلی قاسمی، احمد خوانساری

تابستان ۱۳۹۳ش



فصل اول

کلیات و بررسی واژگانی

گفتار اول

کلیات

واکاوی و تبیین موضوع

واژه «مقاصد» برگرفته از ریشه «قَصَدَ» به معنای هدف، غایت،^۱ حکم و اسرار، مطلوب و مورد نظر، عدالت و میانه‌روی،^۲ طلب و درخواست امری^۳ رهپویی و رهروی، درک و توجه^۴ آمده است.

منظور از مقاصد شریعت، اهداف خداوند متعال از تشریع احکام است، اصطلاح مقاصد در میان اهل سنت رواج بیشتری دارد، اما در میان شیعه کمتر به کار گرفته می‌شود.

این مفهوم یکی از مباحث در دانش فلسفه فقه، مقاصد شریعت و اهداف الهی است، که در نظرگاه اهل سنت یکی از منابع کشف احکام شمرده می‌شود. یکی از مسائل مهم در دانش فلسفه فقه، مقاصد شریعت و اهداف فقه می‌باشد. در بحث مقاصد، سه حوزه وجود دارد که باید محدوده هریک از این

۱. فیومی، المصباح المنیر، ص ۵۰۴.

۲. ابن اثیر، النهایة فی غریب الاثر، ج ۲، ص ۴۵۸ و ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۸۰.

۳. ابن منظور، همان، ص ۱۷۹.

۴. همان.

حوزه‌ها را مشخص کرد؛ زیرا گاهی مقاصد دین بررسی می‌شود و گاه در دایره‌ای کوچک از مقاصد فقه بحث می‌شود و گاهی نیز مقصد و غایت یک یا چند حکم مورد نظر است. بنابراین می‌توان از این سه حوزه با سه واژه متفاوت یاد کرد: اهداف دین، مقاصد شریعت و ملاک‌های احکام. در حوزه اول اهداف و پرسش‌های اصلی در مورد دین، مورد بررسی قرار می‌گیرد، بنابراین جایگاه آن فلسفه دین است نه فلسفه فقه. پس از چهارچوب فقه و شریعت خارج می‌شود. گرچه پاسخ به پرسش‌های مربوط به فلسفه دین در فلسفه فقه نیز مؤثر است. در حوزه دوم مقاصد شریعت یا اهداف فقه مورد بررسی قرار می‌گیرد که در آن غایات بخشی از دین، یعنی فقه، مورد نظر است و جایگاه آن فلسفه فقه است. حوزه سوم مربوط به ملاک، یا علت حکم است. در این جا از اهداف دین و مقاصد شریعت، گذر شده و از هدف حکم خاصی بحث می‌شود.

منظور از مقاصد شریعت، غایت شریعت و رازهایی است که شارع در هر حکمی از احکامش نهاده است.^۱ غایت به این معناست که شارع مقدس، مقصدی عام را در قانون‌گذاری خویش ملاحظه کرده است و برای تحقق آن حکم صادر کرده است.

اهل سنت مقاصد را در قالب‌های مختلفی به عنوان منبع حکم شرعی پذیرفته و با بهره‌گیری از دیگر مؤلفه‌ها مانند قیاس، جزئیات و متفرقات را در کنار یکدیگر ملاحظه کرده و مقاصدی را اصطیاد می‌نمایند، با توجه به دلایلی که در آینده کاوش خواهد شد، عالمان اهل سنت در بهره‌گیری از نظریه مقاصد پیشرو بوده‌اند بلکه می‌توان گفت آنان بوده‌اند که این واژه را در کارکردهای گوناگون گسترش داده‌اند.^۲

گسترش به کارگیری این اصطلاح و گستره تأثیرگذاری آن در کشف احکام

۱. علال الفاسی، مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها، ص ۳.

۲. ر.ک: بدوی، یوسف أحمد، مقاصد الشریعة عند ابن تیمیة، ص ۷۳.

در نظرگاه عامه، می‌طلبند که در کاوشی اجتهادی مورد بررسی ژرف‌اندیشانه قرار گیرد، اما تا کنون این اتفاق رخ نداده، اینک در این پژوهش به واکاوی نظریه مقاصد از دیدگاه اهل سنت می‌پردازیم. در پرتو باز یافت دقیق از این نظریه و ارکان و کاربرد آن در نظرگاه عامه به نقد اجتهادی آن از منظر درونی و برونی خواهیم پرداخت.

بنابراین بر اساس نکات یاد شده، نظریه مقاصد، یا فقه المقاصد، یکی از مهم‌ترین مکاتب و نظریه‌های فقهی است که پا به پای روش‌شناسی رایج اهل سنت و البته در حاشیه آن جریان داشته است. این نظریه به گونه‌ای در اعتراض به ناکارآمدی فقه سنتی اهل سنت زاده و توسعه یافته است، روش‌شناسی متفاوتی را استنباط احکام فقهی و مسائل پیش روی فقه طرح و تعقیب می‌نماید. در این پژوهش، ارکان و مؤلفه‌های این نظریه و چگونگی و نقد آن بررسی می‌شود.

ضرورت و اهمیت پژوهش

ضرورت این بحث را از منظرهای مختلفی می‌توان مورد تأمل و دقت قرار داد، که برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱. کاربرد نظریه مقاصد در میان اهل سنت و گاه سرایت غیر روش‌مندانه آن به برخی از روشنفکران شیعی، اهمیت این کاوش در این موضوع را دو چندان می‌سازد، اما به این موضوع به طور شایسته پرداخته نشده است، از این رو ضرورت پژوهش در این موضوع روشن می‌شود تا نخست از ماهیت آن پرده برداشت و سپس به نقد آن اقدام نمود تا موارد سره از ناسره در به کارگیری آن روشن گردد.
۲. گاهی اهداف و انگیزه‌های غیرعلمی در این موضوع دخیل بوده و نتایجی را در پی داشته است که متناقض با اهداف بررسی‌های علمی و روش‌مند است.
۳. نقد این نظریه از نظرگاه شیعه، این اثر مهم را در پی خواهد داشت که با تبیین موارد صحیح آن در این دستگاه و نظام نظری، می‌توان از آن‌ها برای تبیین فروع بسیاری از احکام بهره جست.

پیشینه کاوی پژوهش

بی‌گمان نخستین و مهم‌ترین مرجع و منبع در زمینه تحقیقات اسلامی و مانا‌ترین اثر وحی، قرآن کریم است. قرآن کریم به عنوان محکم‌ترین سند پیش روی پژوهش‌گران دینی، پایه اصلی کاوش‌های دینی به شمار می‌آید از این رو نخست باید پیشینه مقاصد شریعت را در قرآن و سپس در احادیث پیامبر ﷺ و آن‌گاه در آثار برآمده از منابع شریعت جست و جو کرد.

قرآن کریم هدف کلان ارسال رسول خاتم ﷺ را این‌گونه معرفی می‌کند و می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»^۱؛ «ما تو را به جز به رحمت برای جهانیان نفرستاده‌ایم.» پژوهاک رحمت ارسال پیامبر در گستره بیکران هستی، همان سودمندی او برای همه آدمیان است و این روح در کالبد تمام احکام شریعت دمیده شده است.

از سوی دیگر در آیات متعددی از قرآن کریم به صراحت، سختی و حرج انسان برداشته شده است: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^۲؛ «در دین کارهای دشوار (حرج) و سنگین بر دوش شما نهاده نشده است.» بلکه خداوند آسایش و راحتی شما را اراده دارد: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^۳. بلکه اسلام آمده است تا بند و زنجیر (احکام طاقت‌فرسا) را از مردمان بردارد چرا که خود می‌فرماید: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ»^۴.

از مجموع نکات ارائه شده می‌توان استفاده کرد که اساس شریعت بر مبنای ایجاد و حفظ مصالحی است که بشر را به سوی کمال می‌رساند و دفع زیان و مفاسدی است که مانع است که باید احکام جعل شده از آن‌ها بیرون باشد. بلکه

۱. انبیاء، آیه ۱۰۷.

۲. حج، آیه ۷۸.

۳. بقره، آیه ۱۸۵.

۴. اعراف، آیه ۱۵۷.

خالی بدون شریعت از غایت‌مندی و هدف‌مداری خلاف حکمت و عقل است. بحث درباره مقاصد و نگارش‌های مربوط به آن هم، از نیمه‌های سده‌ی چهارم هجری با تلاش حکیم ترمذی^۱ در خصوص مسئله تعلیل احکام شریعت آغاز شد، او برای نخستین بار کتاب‌هایی با عنوان «مقاصد الصلاة» و «علل الشریعة» ارائه کرد.

در سده سوم هجری هم می‌توان درباره این موضوع نوشته‌های پراکنده و مطالب اجمالی یافت، اما بیشتر این بحث را باید در ضمن مباحثی چون قیاس و اوصاف علت ملاحظه کرد، تا این که در سده چهارم و پنجم امام الحرمین جوینی با تقسیم‌بندی احکام به ضروریات، حاجیات و تحسینات در کتاب *البرهان* به صراحت به نظریه‌پردازی در زمینه مقاصد شریعت پرداخت. وی کوشید تا این نظریه را از مفهوم معلولیت احکام به سوی مفهوم مقاصدی بودن احکام و شریعت سوق دهد.

پس از امام الحرمین جوینی، شاگرد وی امام غزالی در کتاب *المستصفی* نخست متن عبارت استادش را می‌آورد، آن گاه به صورت مبسوط‌تری به این بحث می‌پردازد و با ذکر ضروریات پنج‌گانه و چگونگی حفظ آن‌ها توسط شریعت، در تکمیل آن می‌کوشد.

در سده هفتم فخر رازی (۶۰۶ ق)، سیف الله آمدی (۶۳۱ ق) ابن‌الحاجب (۶۴۶ ق) عز بن عبدالسلام (ت ۶۶۰ ق) قرطبی (۶۷۱ ق) قرافی (ت ۶۸۴ ق) و بیضاوی (۶۸ ق) تلاش‌هایی را در این عرصه در ضمن آثار خویش صورت دادند. شماری از این آثار بدین منوال تاریخی پدید آمد که *القواعد الصغری* مشهور به *مختصر القوائد فی احکام المقاصد* و کتاب *القواعد الکبری* مشهور به *قواعد الاحکام فی مصالح الانام* که از آثار عز بن عبد السلام است از استقلال و تکامل بیشتری نسبت به آثار قبلی برخوردار است.

۱. محمد بن علی بن حسن بن بشر أبو عبدالله مشهور به حکیم ترمذی متولد ۳۲۰ هجری قمری، دارای تألیفاتی چند چون *علل الشریعة و الصلاة و مقاصدها* است.

کتاب شرح تنقیح الفصول و شرح المحصول که نوشته قرافی^۱ شاگرد عزبن عبدالسلام است، در مرحله بعدی نمایانگر این نظریه و سیر تاریخی نگارشی آن است.

در مرحله بعد، پس از آنان ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزی^۲ هر کدام در آثار متعدد خویش بر «نظریه مقاصد» تأکید ورزیدند، بلکه علم به مقاصد را یکی از شروط مهم اجتهاد معرفی کردند.^۳ تا آنجا که ابن تیمیه از مقاصد تشریع به عنوان اصل و حقیقت دین و توحید رب العالمین نام می برد.^۴

اما در سده هفتم هجری قمری، امام شاطبی غرناطی مالکی، برای نخستین بار کتابی مستقل و اختصاصی در این زمینه ارائه نمود، و نظریات و دیدگاه‌های پراکنده پیشینیان را به رشته تحریر درآورد و با نام *المواقفات فی اصول الشریعة* ارائه کرد از این رو برخی او را بنیان‌گذار علم المقاصد می‌دانند.

کتاب شاطبی را می‌توان مهم‌ترین کتاب برای شرح نظریه مقاصد شریعت بر شمرد، که مقاصد را به دو قسم مقاصد شارع و مقاصد مکلف تقسیم کرده می‌گوید: مقاصد قسم نخست چهار بخش را شامل است:

۱. ابو العباس شهاب الدین الصنّاجی القرافی از علمای سرشناس مالکیه در قاهره متولد شد. وی دارای آثار ارزشمندی در حوزه فقه و اصول است که از جمله می‌توان به *انوار البروق فی انواع الفروق*، *الإحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام* و *تصرف القاضی و الأنام، الذخیره فی الفقه المالکی، البواقیت فی أحکام المواقیت*، شرح تنقیح الفصول، مختصر تنقیح الفصول، الخصائص فی اللغة العربیة نام برد.

۲. شمس الدین ابو عبد الله محمد بن ابی بکر بن ایوب زرعی در ۷ صفر ۶۹۱ ق در جوزیه چشم به جهان گشود. وی به اعتبار شغل پدرش که قیم و متولی مدرسه جوزیه بود ابن قیم خوانده شد. او پس از طی مراحل نوجوانی و تحصیل دانش ادبیات عرب و فقه و اصول در سن ۲۱ سالگی به جمع شاگردان ابن تیمیه پیوست و تا پایان حیات استادش حدود ۱۶ سال را با او سپری کرد. وی پرکارترین نویسنده سده هشتم است که بیش از هشتاد اثر از وی موجود است که برخی از آن‌ها عبارتند از: *تفسیر ابن قیم، التبیان فی اقسام القرآن، بدائع الفوائد، الأمثال فی القرآن، أحکام اهل الذمة، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، تحفة المودود فی أحکام المولود، الجواب الکافی، الصلاة و حکم تارکها* و آثار خطی فراوان که چاپ نشده است.

۳. السبکی، *الابهاج فی شرح المنهاج علی منهاج الوصول الی علم الاصول للبیضاوی*، ج ۱، ص ۸.

۴. ابن تیمیه، *اقتضاء الصراط المستقیم فی مخالفة اصحاب الجحیم*، ج ۱، ص ۴۵۹.

الف) مقاصد وضع ابتدایی شارع؛

ب) مقاصد وضع شریعت برای افهام؛

ج) مقاصد شریعت برای تکلیف؛

د) مقاصد شریعت برای امثال.

در قسم دوم در دوازده بخش به بررسی اهداف و غایات فاعل (مکلف) می‌پردازد. در سال‌های بعد کسانی همانند محمد عبده و شاگردان وی «شیخ عبدالله دراز» و «رشید رضا» بر ادامه این راه تأکید کردند.

همزمان با تلاش‌های پیش گفته توسط فقهای اهل سنت، در سده چهارم و پنجم، فقیهان و عالمان امامیه نیز به تصنیف و نگارش در این حوزه پرداختند، البته این نکته شایان توجه است که عمده تحقیقات علمای امامیه پیرامون معلولیت احکام بود، زیرا آن‌سان که خواهد آمد تعلیل احکام با مقاصد شریعت تفاوت‌های بارز و روشنی دارد، رسالت مقاصد بیان هدفمندی احکام و نه صرفاً بیان علت‌دار بودن احکام است و با نگاهی فرائع‌لی، احکام تبعدی و تعقلی را هدفمند می‌داند، در حالی که تنها، احکام تعقلی و علت‌پذیر در حوزه تعلیل احکام قرار می‌گیرند.

تا این‌جا نگاهی اجمالی به تاریخ مقاصد نزد اهل سنت انداخته شد و اینک به سیر آن در نزد شیعه نظر می‌افکنیم.

آن‌گونه که کتب فهرست نشان می‌دهد، مسئله مقاصد نزد عالمان شیعی از اواخر قرن سوم رونق می‌گیرد و با عنوان کتاب *العلل* تحریر می‌شود، از این کتاب‌ها جز نامی در فهرست‌ها اثر دیگری در دست نیست. نخستین اثر بر جای مانده کتاب *علل الشرائع و الاحکام* نوشته ابوجعفر محمد بن علی بن حسین (د ۳۸۱ق) است که در قرن چهارم به رشته تحریر در آمده است. باید توجه داشت که *علل الاحکام* نیز به گونه‌ای در برخی زوایا با مقاصد الشریعه همسوست و معقول نیست که شارع در این دو اهدافی مغایر با یکدیگر را پی‌گیری کند.

بنابراین می‌توان گفت که در بحث مقاصد شریعت از علت مندی احکام بهره‌گیری می‌شود اما هر بحثی از علل احکام، در زمره و مساوی با بحث نظریه مقاصد شریعت نخواهد بود. گفتنی است کتاب‌هایی درباره علل پاره‌ای از احکام شرعی نیز در همان زمان نوشته شده است. از آن پس، دیگر آثاری در این زمینه‌ها مشهود نیست، جز اشاراتی کوتاه که در مدخل کتاب‌های فقهی صورت گرفته است؛ به عنوان مثال شهید اول (۷۸۶ق) در کتاب *القواعد و الفوائد* به اجمال از این مسئله چنین سخن گفته است:

«دلیل حصر آن است که حکم شرعی یا هدف آخرتی دارد و یا هدف برجسته‌اش، دنیا می‌باشد. دسته اول عبادات می‌باشد و دسته دوم یا به لفظ نیازمند است و یا نیازمند نیست. اگر به لفظ نیازمند نباشد، همان احکام [سیاسی] خواهد بود و دسته اول که نیازمند لفظ است، یا لفظ از دو نفر سر می‌زند یا خیر. دسته اول عقود است و دسته دوم ایقاعات»^۱ به جز اینها آثار دیگری را نمی‌بینیم که به اهداف فقه و مقاصد شریعت به صورت عام و فراگیر پرداخته باشد، اما به صورت جزئی‌تر با عنوان تنقیح مناط یا ملاک حکم در کتاب‌های اصولی و فقهی اشاراتی موجد به چشم می‌خورد. از این رو به نمونه‌هایی از این دست نیز اشاره می‌شود:

سید مرتضی یکی از بارزترین چهره‌های عالمان امامیه در کتاب *الذریعة الی اصول الشریعة* در این زمینه می‌نویسد:

بدان که اجرای احکام شریعت تابع مصلحت است و احکام شریعت، همان مصالح و منافع هستند، زیرا هدف از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله شناساندن مصالح به مردم است.^۲

در ادامه نیز به مباحث نظری معلولیت پرداخته می‌نویسد:

نصوص فراوانی از قرآن و سنت، پیرامون علل و چیستی احکام وجود دارد که

۱. عاملی، *القواعد و الفوائد*، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰.

۲. سید مرتضی علم الهدی بغدادی، *الذریعة الی اصول الشریعة*، ج ۱، ص ۵۷۰.

امروزه مرجع تحقیقات جدیدی با عنوان *علل الاحکام، علل الشرائع، علل الصوم و... قرار گرفته است*.^۱

وحید بهبهانی (۱۲۰۶ق) فایده یازدهم از کتاب *الفوائد الحائریه* را با عنوان «تنقیح المناط و حجية القیاس المنصوص العلة» به این امر اختصاص داده است.^۲ صاحب *فصول*، محمدحسین بن محمدرحیم (۱۲۶۱ق) در کتابش صفحاتی را به علیت حکم و تنقیح مناط اختصاص داده است.^۳

تا امروز، دانشمندان و پژوهشگران بسیاری به رهپویی این راه به تألیف و نگارش مقاله، کتاب و یا سخنرانی و تدریس این موضوع همت گماشته‌اند، که صد البته بررسی همه آن آثار نیازمند کتاب‌شناسی ویژه است که این کار توسط محمد عبدلی در کتاب‌شناسی *مقاصد شریعت* شناسانده شده‌اند. تعداد منابع به تفکیک بخش‌های مختلف عبارتند از: کتاب‌ها: ۸۱۷ کتاب مقالات: ۹۹۷ پایان‌نامه‌ها: ۲۷۹.^۴

اهداف پژوهش

با اندک درنگ در محورهای پیش گفته و بیان جایگاه مقاصد شریعت و گستره کاربرد آن در دستگاه اصولی و فقهی اهل سنت، اهداف این پژوهش نیز آشکار می‌شود، زیرا در سایه تبیین دقیق ماهیت نظریه مقاصد، می‌توان به نقد منصفانه آن پرداخت، بنابراین اهداف کاوش در این موضوع را می‌توان این گونه برشمرد:

۱. تبیین جامع از تاریخچه، چگونگی، کجایی کاربرد، تطبیقات، ارکان نظریه، و نقد آن از مهم‌ترین اهداف این پژوهش است.
۲. با توجه به صحت به کارگیری نظریه مقاصد و رعایت آن در پاره‌ای از

۱. همان، ص ۵۷۱.

۲. علی دوانی، وحید بهبهانی، ص ۱۴۵ - ۱۵۱.

۳. فصول، ص ۳۸۲ - ۳۸۵.

۴. محمد عبدلی، کتاب‌شناسی مقاصد شریعت، ص ۲۶.

موارد بتوان از آن برای استنباط برخی از موضوعات متحقق بهره جست.

۳. مواردی که برخی از روشنفکران به اجتهاد خیالی دست زده و به استفاده از مصالح و مقاصد اقدام نموده‌اند روشن شود و خطای آن‌ها آشکار گردد.

۴. یکی از اهداف نوشتار حاضر آن است که به خطای روشی به کارگیری مقاصد شریع در استنباط احکام شرعی توجه دهد و به پژوهش‌گران این عرصه برای برداشتن گام‌های بعدی یاری بخشد.

شیوه و روش پژوهش

روشی که در این نوشتار پی خواهیم گرفت، بازگشت به متون به جای مانده از صاحبان نظریه مقاصد و سنجه مجموعی آن‌هاست، تا چپستی، چگونگی استناد، کجایی کاربرد آن در فقه و استنباط به صورت روش‌مند بیان شود.

به دیگر عبارت، در پی آن خواهیم بود تا بدانیم که علمای اهل سنت در کجا برداشت فقهی خود را در چارچوب نظریه مقاصد مطرح کرده و از آن بهره جسته‌اند و در چه مواردی به تأیید و تنفیذ نظریه اقدام نموده‌اند.

با توجه به نکات پیش گفته، این پژوهش با تلفیق روش کتاب‌خانه‌ای و نقد اجتهادی انجام می‌پذیرد.

سؤال اصلی پژوهش

سؤال اصلی این تحقیق عبارت است از:

ماهیت نظریه مقاصد شریعت در نظرگاه اهل سنت چیست؟

سؤال‌های فرعی

این پژوهش با پاسخ به پرسش‌های فرعی ذیل، در مجموع پاسخ‌گوی سؤال اصلی یادشده خواهد بود:

۱. سیر تاریخی نظریه مقاصد در مدرسه اهل بیت و عامه چگونه است؟
۲. نظریه مقاصد شریعت، چه جایگاهی در دستگاه فقهی - اصولی اهل سنت دارد؟

۳. علمای اهل سنت با چه رویکرد و استدلالی نظریه مقاصد شریعت را ارائه اقدام کرده‌اند؟

۴. صاحبان این نظریه و محدوده پذیرش آن‌ها کدام است؟

۵. این نظریه چه ارکانی دارد و چه استدلال‌هایی از سوی اهل سنت برای استحکام بخشیدن به آن ارائه شده است؟

۶. چه نقدهای درونی و بیرونی بر استدلال‌های ارائه شده توسط علمای اهل سنت، وارد می‌آید؟

۷. تطبیقات نظریه مقاصد از نظرگاه شیعی و عامه چیستند؟

ترتیب و سامان‌دهی پژوهش

برای دستیابی به اهداف یاد شده و پاسخ به سؤال اصلی و پرسش‌های فرعی پیش گفته، پژوهش حاضر در پنج فصل ارائه می‌شود: در فصل نخست در سه گفتار به ارائه کلیات، واژه‌شناسی و منابع تشریع در نظرگاه شیعی و اهل سنت پرداخته می‌شود.

فصل دوم در ضمن دو گفتار به بررسی کامل سیر تاریخی نظریه مقاصد و صاحب‌نظران این اندیشه در مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام و اهل سنت اختصاص یافته است. فصل سوم به عنوان یکی از مهم‌ترین فصول این نوشتار ارکان و ادله نظریه مقاصد را تبیین می‌نماید. در فصل چهارم نویسندگان به روش اجتهادی، ادله یادشده در فصل سوم را مورد نقد و کاوش قرار داده و در دو گفتار نقدهای مبنایی و بنایی آن را تدوین می‌نمایند. فصل پایانی در دو گفتار، نتایج و جستاری در تطبیقات نظریه مقاصد از دیدگاه عالمان شیعه و اهل سنت، پایان بخش این تحقیق خواهد بود.

گفتار دوم

مفهوم‌شناسی واژگان

در این پژوهش، بسان دیگر کاوش‌های علمی در عرصه علوم انسانی، شناخت دقیق عناصری که بیان‌کننده موضوع و نیز دخیل در ادبیات تحقیق هستند و مرزبندی به کارگیری واژگان و بار مفهومی آن‌ها برای رسیدن به اهداف و تعیین مرکز بحث ضرور می‌نماید، این ضرورت به ویژه در موضوعاتی که واژگان مرتبط یا نزدیک به معنای مورد کاوش دارند اهمیت بیشتری خواهد داشت.

تبیین دقیق مفهوم واژه‌های به کارگرفته شده در نظرگاه لغت و اصطلاح در این موضوع سبب می‌شود که در هنگام به کارگیری آن‌ها در مسیر تحقیق مبتنی بر تبیین پذیرفته شده خواهد بود و از تفاوت برداشت پیش‌گیری خواهد شد.

از این‌رو در این گفتار اهتمام وافر بر آن است تا حدود و ثغور معنای واژه‌های اصلی و مرتبط، به طور کامل مشخص شده و شناخت دقیقی از آن‌ها به دست آید و واژه‌های کلیدی همگرا و یا غیرهمگرا بازشناسی شوند و دامنه و قلمرو آن‌ها تبیین دقیقی بیابد.

واژه‌شناسی مقاصد

مقاصد در لغت: واژه «مقاصد» برگرفته از ریشه (قَصَدَ) به معنای استقامت در

طریق^۱ هدف، غایت^۲، حکم و اسرار، مطلوب و مورد نظر، عدالت و میانه‌روی^۳، طلب و درخواست امری^۴ رهپویی و رهروی، درک و توجه^۵ آمده است.

توصیف اصطلاحی «مقاصد»

گویا پیشینیان به وضوح آن بسنده کرده و مستقیم به تعریف این واژه نپرداخته‌اند؛ اما برداشت‌های ضمنی آنان اشاره‌ای به تعریف آن دارد، که ما به تبیین تعریف‌های مختلف آن اشاره می‌کنیم.

تعریف غزالی^۶

امام ابو حامد غزالی در تعریف مصلحت، که یکی از مؤلفه‌های اساسی مقاصد است، عبارتی را به کار می‌برد که به گونه‌ای معنای مقاصد را نیز تبیین ضمنی می‌کند، وی می‌نویسد:

مصلحت در اصل عبارت است از: جلب منفعت و دفع مضرت^۷، که در این جا مورد بحث ما نیست، چه جلب منفعت و دفع مضرت عبارت از: مقاصد و اهداف مردمان؛ و بلکه منظور ما از مصلحت، پاسداری از اهداف شارع است که عبارتند از: حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال. هر آن چه که این مصالح را در خطر اندازد مفسده بوده و دفع آن مصلحت به شمار می‌رود.^۸

۱. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، ج ۵، ص ۵۴.

۲. فیومی، المصباح المنیر، ص ۵۰۴.

۳. ابن اثیر، النهاية فی غریب الاثر، ج ۲، ص ۴۵۸ و ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۸۰.

۴. ابن منظور، همان، ص ۱۷۹.

۵. همان.

۶. امام ابو حامد محمد بن محمد الطوسی الشافعی الاشعری ملقب به حجة الاسلام، متکلم، نظریه پرداز و متبحر در علوم نقلی و عقلی است که به سال ۴۰۵ هجری قمری در طوس به دنیا آمد. مهم ترین آثار وی عبارتند از: احیاء علوم الدین، المستصفی، المنحول، شفاء الغلیل (که این سه کتاب را در زمینه اصول فقه نگاشته است) الوسیط، البسیط، الوجیز (هرسه در فقه) (ر.ک: السبکی، طبقات الشافعیة، ج ۶، ص ۱۹۱).

۷. ابو حامد غزالی، المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۲۱۷.

تعریف عزالدین عبد السلام

عزالدین عبد السلام در بیان هدف خویش از نگارش کتاب *قواعد الاحکام فی مصالح الانام* به بخشی از معنای مقاصد اشاره می‌کند و می‌نویسد:

هدف از نگارش این کتاب، بیان مصالح عبادات و معاملات و سایر مواردی است که بندگان برای دستیابی بدان‌ها می‌کوشند و نیز بیان مفسادی است که بندگان برای دفع آن‌ها می‌کوشند، جملگی احکام شریعت در بر دارنده مصالح است خواه دفع مفساد، یا جلب منافع، از این رو، هر گاه ندای «یا ایها الذین آمنوا» را شنیدی در سفارش بعد از آن درنگ کن حتماً خیری وجود دارد که تو را به انجام فرا می‌خواند.^۱

این سخن اگرچه به صورت مستقیم به تعریف مقاصد شریعت نپرداخته است؛ اما در مجموع در صدد است تا وجود مصالح و مفساد را در اوامر و نواهی شارع مقدس اثبات نماید و مقاصد را هدف منظور شارع برای رسیدن و مفساد را برای دوری ورزیدن تبیین کند.

همو درباره فقه المقاصد می‌نویسد:

اما بعد، به راستی خداوند بزرگ، پیامبران را فرستاد و کتاب‌ها را نازل فرمود تا مصالح دنیا و آخرت برقرار شده، مفساد آن دو رفع شود و مصلحت عبارت است از: لذت یا سبب لذت، شادی یا سبب شادی، و مفسده عبارت است از: درد یا سبب درد، غم یا سبب غم، و شریعت هیچ تفاوتی بین پنهان و پیدا و کم و زیاد این امور ننهاده است.^۲

البته آنچه این مقاصد را تحقق می‌بخشد متفاوت است که حکومت و ولایت، یکی از آن‌هاست.^۳

۱. عزالدین عبد السلام، *قواعد الاحکام فی مصالح الانام*، ج ۱، ص ۱۱.

۲. عبدالعزيز بن عبد السلام السلمي، *الفوائد فی اختصار المقاصد*، تحقیق ایاد خالد الطباع، ص ۳۲.

۳. همان، ص ۴۲ و ۴۳.

تعریف ابن عاشور

محمد طاهر بن عاشور در تبیین معنا و تعریف مقاصد شریعت این گونه می‌آورد که مقاصد شریعت عبارت است از:

مفاهیم و حکمت‌هایی که شارع در تمام احکام یا بخش عمده‌ای از آنها لحاظ می‌کند.^۱

در این تعریف دو نکته مورد ملاحظه قرار گرفته است: نخست این که مفاهیم و حکمت‌ها مقاصد هستند دیگر این که باید در تمام احکام یا بخش عمده‌ای از احکام مورد ملاحظه قرار گرفته باشد بنابراین اگر تنها در یک بخش جزئی لحاظ شده باشند در این تعریف جای نمی‌گیرند.

تعریف علال الفاسی^۲

وی که تلاشی وافری در تحقیق در زمینه مقاصد شریعت نموده است در تعریف آن می‌نویسد:

المراد بمقاصد الشريعة، الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها؛ منظور از مقاصد شریعت، غایت شریعت و اسراری است که شارع برای هر حکمی از احکام آن را وضع کرده است.^۳

این تعریف رساتر از تعریف پیشین، تبیین می‌کند که هر حکمی از سوی شارع تابع غایت و سرّی از اسرار شریعت خواهد بود، البته منظور از «غایت» در این

۱. محمد بن طاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ۲۵۱.

۲. ابو محمد علال بن عبد الواحد بن عبدالسلام بن علال بن عبدالله المجذوب الفاسی الفهری مؤسس و رهبر حزب استقلال، در سال ۱۳۲۶ق در شهر «فاس» به دنیا آمد. او به طرح مباحث نوینی در اندیشه اسلامی به ویژه در حوزه مقاصد پرداخت؛ وی به گونه‌ای در این مسیر قلم زد که به عنوان «رجل المقاصد» شهرت یافت. او در سال ۱۳۹۴ ق از دنیا رفت. برخی از آثار ایشان عبارتند از: مقاصد الشريعة الإسلامية و مکارمها، دفاع عن الشريعة، المدخل للفقہ الاسلامی، تاریخ التشريع الاسلامی، النقد الذاتی، معركة اليوم و الغد، عقيدة و جهاد ... (ر.ک: زرکلی، الاعلام، ج ۴، ص ۲۴۶).

۳. علال الفاسی، مقاصد الشريعة و مکارمها، ص ۳.

تعریف، مقصد عام از قانون‌گذاری است که در نگاه تعریف‌کننده چیزی جز آبادانی زمین و حفظ نظام همزیستی مسالمت‌آمیز مردم در آن و استمرار صلاح زمین با صلاح جانشینان [خدا] بر روی زمین و اهتمام مردم به وظیفه عدالت‌پیشگی، درستی، صلاح فرد، کار، اصلاح زمین، استخراج برکات آن و تدبیر منفعت‌های عمومی نیست.^۱ و منظور وی از «اسرار» حکمت‌های جزئی است که خداوند در احکام مختلف منظور داشته و به حسب ظاهر این حکمت‌های جزئی در میان اصولیان و فقیهان کاربرد دارد و از آن به علل و معانی تعبیر می‌شود.^۲

تعریف وهبه زحیلی از مقاصد

وهبه زحیلی از عالمان معاصر در تعریف مقاصد می‌گوید:

مقاصد شریعت، همان معانی و اهدافی است که توسط شرع در تمامی احکام یا قسمت عمده احکام لحاظ شده است، یا همان نهایت و غایت شریعت و اسراری است که شارع برای هر حکمی از احکامش وضع کرده است و شناخت آن امری ضروری برای همه مردم است. برای مجتهد، هنگام استنباط احکام و فهم نصوص و برای غیرمجتهد به منظور شناخت اسرار قانون‌گذاری.^۳

در این تعریف افزون بر تعریف به لزوم شناخت مقاصد در مراحل مختلف احکام یعنی مرحله استنباط و مرحله عمل مکلف اشاره شده است تا بدین وسیله به آثار مقاصد و فایده و کاربرد آن توجه شده باشد.

تعریف احمد الریسونی

وی که از پژوهش‌گران معاصر به شمار می‌رود در تعریف مقاصد می‌نویسد:

مقاصد شریعت، اهدافی است که شریعت به منظور تحقیق مصالح بندگان قرار داده است.^۴

۱. همان، ص ۴۱-۴۳.

۲. احمد، ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ترجمه سید حسن اسلامی، ص ۵-۸.

۳. وهبه زحیلی، مقاصد الشریعة اساس لحقوق الإنسان، ص ۷۰.

۴. احمد الریسونی، نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی، ص ۱۹.

با تأمل در تعاریف پیش‌گفته این نظر تقویت می‌شود که تعاریف پیرامونی مقاصد، به جلب مصلحت و منفعت و دفع مفسده بازمی‌گردد که در تعریف‌های اهل سنت یکی از ضروریات بنیادی سازوکار پاسخ‌گویی به سؤال‌ها، به ویژه پرسش‌های نوپیدا و مسائل نوین می‌باشد.

با توجه به نکات یادشده، در نظر برخی از دانشوران یاد شده مصلحتی که پاسدار اهداف شارع باشد مد نظر قرار داده‌اند و اهداف پنج‌گانه را در شناسایی مقاصد به کار برده‌اند، برخی دیگر مثل ابن‌عاشور حکمت‌هایی را که در بخش عمده یا تمام احکام مورد ملاحظه قرار داده‌اند که تأکید بر شمول و سریان مقصد در تمام یا بخش عمده مورد نظر است و در نظر برخی به مقصدهای جزئی نیز توجه شده بر این اندیشه‌اند هر غایتی که در هر حکمی وجود دارد مقصد به شمار می‌رود. از معاصرین، مانند وهبه زحیلی، به جمع تعاریف توجه کرده و مقصد تمام، عمده یا هر حکمی را در تعریف خود گنجانده و اضافه کرده است که شناخت مقاصد برای مجتهدان در مرحله استنباط و برای مردمان در مرحله عمل و شناخت اسرار قانون‌گذاری ضروری است.

معناشناسی شریعت در لغت

«شریعت» در لغت به معنای درگاه و سردر ورودی (عتبه) و نیز به معنای آبشخور و جایگاهی که بدون طناب از آن آب نوشیده می‌شود، فراهیدی در بیان معنای شریعت آورده است:

الشَّریعة والمَشْرِعة: موضع علی شاطئ البحر أو فی البحر یهیا لشرب الدواب؛ شریعه و مشرعه مکانی است رودی که به دریا می‌ریزد یا در کنار دریا که آماده سازی می‌شود برای این‌که چهارپایان بتوانند از آن مکان آب بخورند.^۱

۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۱، ص ۲۵۲؛ صاحب بن عباد، کافی الکفایة، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، ج ۳، ص ۲۸۵.

مفهوم‌شناسی شریعت در اصطلاح

در اصطلاح به مجموعه مسائل دینی اعمّ از عقاید و اخلاق و احکام نیز «شریعت» گفته می‌شود از این جهت که مایه حیات و طهارت کسانی است که آن را بپیمایند و سلوکی هماهنگ با آن داشته باشند.^۱ به عبارتی آن‌چه را که شارع مقدس برای بندگانش وضع کرده است تا به عنوان یک مجموعه به آن عمل نمایند^۲ منظور از «شریعت» در آیه ۱۸ سوره جاثیه نیز همین معنا است:

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾؛^۳ پس تو را بر شریعت و آیین حقّی قرار دادیم.

قرضاوی در تعریف شریعت بر آن است که:

شریعت همان احکام واضح خدا و رسول الله است، آن‌چه در کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ به شکل روشن آمده است. این همان شریعت است، شریعت یعنی وحی، یعنی احکام وحی.^۴

برخی از فقیهان معاصر شیعه با دقت در معنای لغوی و بازشناسی ارتباط معنایی لغت و اصطلاح در تبیین معنای اصطلاحی شریعت آورده‌اند:

معنای لغوی شریعت، آن شیب ملایم است که «گذار» نامیده می‌شود و تشنه کام را به آب می‌رساند و معنای اصطلاحی آن، همان راه مناسب برای رسیدن به آب حیات انسانی است.... فروعی جزئی راهی برای نیل به اصول و اهداف کلی است و ممکن است در هر عصری با راه مخصوصی که به وسیله پیامبران ارائه می‌شود بتوان به آن سرچشمه حیات بار یافت.^۵

بنابراین، شریعت عبارت است از: مجموعه قوانین و دستورهای که در هر

۱. فراهیدی، همان.

۲. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۳، ص ۴۳۱.

۳. جاثیه، آیه ۱۸.

۴. داود فیرحی، فقه و سیاست در ایران معاصر، ج ۱، ص ۷۰.

۵. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۰۲.

عصری از طرف خداوند متعال به انبیاء نازل می‌شود و راه‌هایی است که انسان را به حقیقت فرمان‌های الهی رهنمون می‌شود.

نسبت‌سنجی مفهوم دین و شریعت

دین به معنای روش عام الهی نسبت به همه امت‌ها است، از این رو شریعت از نظر مفهومی، اخص از دین است؛ زیرا شریعت عبارت است از راه و روشی خاص برای امتی یا پیامبری؛ در حالی که دین عبارت است از: روش عام الهی برای همه امت‌ها؛ از این رو، شریعت قابل نسخ است؛ لیکن دین به این معنا نسخ پذیر نیست. این معنا را به صراحت در این بیان علامه طباطبائی می‌توان دید:

لكن الظاهر من القرآن أنه يستعمل الشريعة في معني أخص من الدين... فكان الشريعة هي الطريقة الممهدة لأمة من الأمم أو لنبي من الأنبياء الذين بعثوا بها كشرعة نوح و شرعة إبراهيم و شرعة موسى و شرعة عيسى و شرعة محمد ﷺ، والدين هو السنة و الطريقة الإلهية العامة لجميع الأمم فالشرعة تقبل النسخ دون الدين بمعناه الواسع؛^۱ از ظاهر قرآن به دست می‌آید که شریعت در معنای اخص از دین استعمال می‌شود گویا شریعت عبارت است از آن طریق آماده شده برای امتی از امت‌ها یا پیامبری از پیامبران که برای آن شریعت مبعوث شدند، مثل شریعت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و شریعت حضرت محمد ص و دین عبارت است از سنت و طریق الهی که برای همه امت‌ها عمومیت دارد بنابراین شریعت قابل نسخ است به خلاف دین به معنای وسیع آن قابل نسخ نیست.

بر این اساس، دین همان خطوط کلی و قدر مشترک همه امت‌ها و ره‌آورد همه انبیاء است که همواره خواهد بود و قابل نسخ نیست، اما شریعت دستورها و فرمان‌های جزئی و فروع عملی است که متناسب به هر نبی و امتی در زمان و مکان ویژه‌ای آمده است. و امکان نسخ و تغییر آن در انبیاء پیشین وجود داشته است.

۱. محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۳۵۰.

مفهوم‌شناسی فقه در لغت

واژه «فقه» به معنای دانستن و فهمیدن است. این تعریف نزد لغت‌شناسان، معروف است^۱ و در این آیه نیز فقه به همین معنا به کار رفته است:

﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾^۲؛ گفتند: ای شعیب! ما بسیاری از چیزهایی را که می‌گویی نمی‌فهمیم.

برخی در بیان دقیق معنای فقه آورده‌اند:

الفقه حقيقة: الشقّ والفتح، والفقیه: العالم الذی یشتق الأحکام ویفتش عن حقائقها، ویفتح ما استغلق منها؛ در حقیقت فقه به معنای شق و گشودن است و فقیه عالمی است که احکام را می‌شکافد و از حقیقت‌های آن‌ها جست‌وجو می‌نماید و آنچه را که دارای قفل و پوشیدگی است آشکار می‌سازد.^۳

راغب را نیز می‌توان در زمره کسانی برشمرد که این تعریف را می‌پذیرد.^۴ از این رو شامل فهم معنایی نمی‌شود که وضوحی آشکار دارد. قرآن کریم نیز در وصف کافران و مذمت آنان می‌فرماید:

﴿فَمَا لَهُمْ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾^۵؛ این قوم را چه می‌شود که هیچ سخنی را نمی‌فهمند.

آنان بسیاری از امور را می‌فهمیدند و مشکلی از این جهت نداشتند بلکه آنان در فهم امور الهی و حقیقت عالم هستی نفهمیده عمل می‌کردند. که البته این معنا تفاوتی ظریف با معنای لغت‌شناسان که فقه را مطلق فهم معنا کردند، زیرا در معنای اخیر فقه معنای همراه تأمل و تعمق را شامل می‌شود در جایی که مظان

۱. جوهری، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ج، ص ۲۲۴۳؛ نشوان بن سعید، حمیری، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۸، ص ۵۲۳۰؛ فیومی، المصباح المنیر، ج، ص ۴۷۹.
۲. هود، آیه ۹۱.

۳. زمخشری، الفائق فی غریب الحدیث، ج، ص ۴۵.

۴. ابن اثیر، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج، ص ۴۶۵.

۵. نساء، آیه ۷۸.

پوشیدگی باشد و مطلق فهم نخواهد بود.

ماهیت فقه در اصطلاح

فقیهان متقدم تعریفی گسترده از فقه داشتند و بر آن بودند که علم فقه یعنی علم به هر آن‌چه که به عنوان دین از جانب خداوند آمده است، اعم از اصول دین و تعالیم اخلاقی و اعمال جسمانی و معرفت نفس و علوم قرآنی. به دگر عبارت، فقه به معنای «فهم جمیع احکام دین، اعم از ایمان و عقیده و عمل»^۱ است.

فقهی که در آیه شریفه «فَلَوْ لَا نَفَرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَفْضَحُوا فِي الدِّينِ»^۲ واجب شمرده شده است، فقه به معنای جامع آن است و برخی آن را «فقه اکبر» نامیده‌اند. بسیاری از این علوم به تدریج تخصیص یافته و از علم فقه مستقل شدند. علم عقاید خود دانش مستقلی شد به نام علم توحید یا علم کلام. علم اخلاق و معرفت نفس و سیر و سلوک نیز از فقه جدا گردید و به نام علم اخلاق یا عرفان شناخته شد. دانش‌های مربوط به قرآن کریم تحت عنوان علم تفسیر و علوم قرآن از فقه جدا شدند. مباحث مربوط به اصول فقه نیز خود علم مستقلی شد که به بررسی روش استدلال فقهی یا ادله مشترک در علم فقه می‌پردازد. بدین ترتیب، تعریف اصطلاحی فقه منحصر شد به «علم به احکام فرعی شرعی از روی ادله تفصیلی».

مقصود از احکام فرعی، احکام مربوط به افعال و تروک مکلفان است، چه این احکام، تکلیفی مانند وجوب و حرمت باشد و چه احکام وضعی مانند ملکیت و طهارت، و چه احکام مربوط به فرد و رفتارهای شخصی یا خانوادگی او، نیز احکام مربوط به جامعه و دولت و رفتارهای عمومی با قید «فرعی» دانش‌هایی مانند اصول دین و اصول فقه از تعریف خارج می‌شود.

۱. محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۱، ص ۱۱.

۲. توبه، آیه ۱۲۲.

در کاربردهای متأخر به «احکام شرعی ظاهری» تخصیص یافته است.^۱ حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی است و منظور فقیهان شیعه از واژه «ظاهری» البته، تأکید بر ماهیت «ظنی» و غیر قطعی احکام شرعی است.^۲ درست به همین دلیل است که «اجتهاد» را «نهایت تلاش برای تحصیل ظن به حکم شرعی» تعریف می‌کنند.^۳

به هر حال، فقه در تعریف مشهور «استنباط احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی (کتاب، سنت، اجماع و عقل)»^۴ است.^۵ و فقه راهنمای انسان مسلمان در شئون مختلف زندگی است، بدین‌سان «افعال مکلفین» موضوع عمومی فقه است، و احکام پنج‌گانه وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه و نیز صحت و بطلان مسائل این علم را تشکیل می‌دهند.^۶

نسبت معنایی فقه و شریعت

بنابر اصطلاح خاص که فقه عبارت از بخش عملی دین است، فقه و شریعت با یکدیگر تفاوت دارند، چه مقصود از فقه، علم فقه باشد یا مجموعه مدون احکام که استنباط فقیه است، فقه از مقوله علم و کشف و شریعت از مقوله واقع و منکشف خواهند بود. فقه، نتیجه فهم عمیق و روش‌مند از شریعت خواهد بود، به دیگر عبارت، شریعت جنبه ثبوتی و واقعی و نفس‌الامری در بخش فروع عملی را مد نظر دارد و فقه به جنبه اثباتی آن اشاره می‌نماید. البته که گاه فقیه به آن واقع دست می‌یابد و گاه خطا کرده به آن نمی‌رسد.

۱. مولی محمد صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۲۳۵.

۲. ابوالقاسم خوئی، الاجتهاد و التقليد، ص ۲۴۳.

۳. محمد علی انصاری، الموسوعة الفقهية المیسر، ج ۳، ص ۴۹۴.

۴. ابوالقاسم خوئی، مصباح الاصول، به قلم محمد سرور بهسودی، ج ۲، ص ۲۴۷.

۵. علی خازم، مدخل الى علم الفقه عند المسلمين الشيعة، ص ۱۲.

۶. همان.

فلسفه فقه

«فلسفه فقه»، لفظی مرکب از دو واژه «فلسفه» و «فقه» است. آن سان که گذشت واژه «فقه» واژه‌ای با معنای اصطلاحی روشن و فاقد ابهام است؛ اما واژه «فلسفه» در گذر زمان در معانی و کاربردهای متعدّد و گاه متضاد، استعمال شده است؛ صرف نظر از معنای لغوی فلسفه و آن دسته از معانی اصطلاحی که از گردونه پژوهش بیرونند دو کاربرد عمده این واژه اهمیتی دو چندان دارد:

۱. استعمال به صورت مفرد و غیرمضاف: معنای شایع و رایجی که امروزه ما از این واژه در کاربرد اوّل می‌فهمیم، عبارت از علمی است که از حقیقت وجود بحث می‌کند.^۱
۲. استعمال به صورت مرکب و مضاف: اما فلسفه در صورت ترکیبی و اضافی خود دارای معانی چندی است:

الف) برای رسایی مذاهب فلسفی معین مانند فلسفه افلاطون، فلسفه کانت؛
 ب) علوم اعتباری و ارزشی: مانند «فلسفه اخلاق» و «فلسفه سیاست»، این کاربرد نزد کسانی رایج است که این علوم را تابع میل‌ها و رغبت‌های مردم می‌دانند و برای آن‌ها پایگاه عینی و واقعی قائل نیستند.
 ج) تحقیق انتقادی مبادی و اصول هر علمی که به آن اضافه می‌شود؛ برای مثال، «فلسفه علوم» یعنی تحقیق انتقادی در اصول مبادی عام علوم که عبارت از بحث معرفت‌شناسی است، و «فلسفه تاریخ» تحقیق در قوانین عام مؤثر در حوادث و وقایع تاریخی است. «فلسفه اخلاق» عبارت از تحقیق در مبادی تصدیقی علم اخلاق است.^۲

واکاوی مجدد فلسفه فقه

در لفظ مرکب «فلسفه فقه» کدام یک از معانی پیش گفته «فلسفه» مورد نظر است؟ از آن‌جا که تلقی ما از «فلسفه فقه»، علمی مستقل در کنار علم فقه و دیگر علوم

۱. ر.ک: محمد حسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۵.

۲ توضیحات بیشتر ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، *فلسفه‌های مضاف*، ج ۱، ص ۷۰-۷۳.

است، به نظر می‌رسد که بتوان با اندک تأملی چهار معنای اول را متفقی، و یکی از دو معنای اخیر را محتمل دانست؛ اما تعیین یکی از این دو و پاسخ قطعی به سؤال پیشین آسان به نظر نمی‌رسد.

ریشه این بحث، و فکر ایجاد علمی جدید تحت عنوان «فلسفه فقه» از این‌جا آغاز می‌شود که در دوران معاصر، معارفی درجه دوم از نوع فلسفه‌های مضاف همچون «فلسفه دین»، «فلسفه تاریخ»، «فلسفه سیاست»، «فلسفه اخلاق» و... به تدریج شکل گرفته، و هر یک، عهده‌دار تبیین مباحث سودمند و مهمی شده‌اند. رشد و سودمندی این سنخ علوم، در ذهن برخی دانشوران، این مسئله را مطرح کرده که آیا می‌توان علمی شبیه علوم مذکور در مورد فقه، و تحت عنوان «فلسفه فقه» ایجاد کرد، اگر پاسخ مثبت است، تحدید مفهومی و دایره شمول این علم کدام است؟ با توضیح پیشین می‌توان دایره این علم پیشنهادی را تا حد فراوانی روشن کرد. و چستی «فلسفه فقه» را با رجوع به این علوم و شناخت اغراض، موضوعات و مسائل آن‌ها روشن کرد.

بنابراین با همت در تبیین اختصاری، مناسب‌ترین تعریف و مورد پذیرش را اینگونه بیان می‌نماییم:

فلسفه یک علم، متکفل بحث‌های تحلیلی و نظری از چستی علم مورد نظر و مباحث حول موضوع آن است.^۱

این نکته شایان توجه است که در این تعریف به مباحث مشترکی بر می‌خوریم که هم فلسفه یک علم و هم در ذیل موضوعات آن علم مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

بازشناسی لغوی «علت»

واژه «علّة» (به کسر عین) به معنای بیماری آمده است^۲ و زمانی که گفته می‌شود

۱. مصطفی ملکیان و دیگران، گفت‌وگوهای فلسفه فقه، ص ۵۶.

۲. فراهیدی، العین، ج ۱، ص ۸۸.

«اعتل العلیلُ علَّةٌ صعبةٌ»^۱ یعنی به سختی بیمار شد و «عَلَل» به معنای پی در پی نوشیدن آب آمده است.^۲ چه بسا چون مجتهد برای دریافت علت، همواره به احکام می‌نگرد، بدین اسم، نامیده شده باشد.

واژه‌شناسی توصیفی «علت»

تعریف‌های مختلفی از علت ارائه شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) تعریف اول از امام غزالی است، وی می‌فرماید: علت عبارت است از وصف مؤثر در احکام که ذاتی نبوده و توسط شارع ایجاد شده است.^۳ یعنی وجود این صفت از جانب پروردگار بوده و چون از طرف اوست از این رو در حکم مؤثر است؛ به بیانی دیگر، شارع میان علت و حکم یک ارتباط عادی برقرار کرده است؛ طوری که اگر علت ایجاد شود معلول نیز در پی آن می‌آید مانند ارتباط آتش و حرارت.

ب) تعریف دوم: این تعریف از آن رازی و بیضاوی است، به نظر این دو، علت وصفی است که با وضع شارع وسیله شناخت حکم قرار داده است. وصف در این تعریف جنسی است که شامل هر نوع وصفی می‌شود؛ خواه وصف مؤثر یا معرف. معرف یعنی چیزی است که وسیله شناخت حکم قرار داده شده است؛ یعنی همان فعلی که به وسیله آن تأثیر از حکم استخراج می‌شود مانند مستی موجود در شراب، تا زمانی که شارع مستی را علت تحریم آن قرار نداده است بر تحریم آن دلالت ندارد. پس مستی، ویژگی و وسیله شناخت دلیل حکم (تحریم شارع) است.

ج) تعریف سوم: آمدی و ابن‌حاجب شوکانی تعریف علت را این‌گونه ارائه داده‌اند:

۱. ابن‌منظور، لسان العرب، ج، ص ۴۷۱.

۲. جوهری، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، ج، ص ۱۷۷۳.

۳. ابو حامد غزالی، المستصفی من علم الأصول، ج ۲، ص ۳۳۶.

وجود سبب و انگیزه برای حکم با این توضیح که سبب یا انگیزه دربردارنده مصلحتی است که شارع هنگام وضع حکم آن را لحاظ کرده است.^۱

فقیهان در میان معانی علت، معنای نخست را که به تبیین اوصاف موضوع حکم که دارای ضابطه است، علت به معنای خاص نام نهاده‌اند، زیرا ضابطه علت حقیقی وضع حکم است و حکم دائر مدار آن خواهد بود و معنای سوم که نفع و ضرر مترتب بر فعل است و شارع در هنگام جعل حکم آن را مورد ملاحظه قرار داده است در اصطلاح فقیهان حکمت نامیده می‌شود در این صورت شارع حکم را دائر مدار حکمت قرار نداده بلکه تنها در هنگام جعل آن را لحاظ کرده است. باید توجه داشت در صورت نخست جعل حکم این اثر را دارد و کاشف از آن است و علت غایی به شمار می‌آید.

اقسام علت

اصولیون علت را به عبارات مختلفی تقسیم نموده‌اند از جمله:

الف) تقسیم اول: از لحاظ طریق و شیوه آن؛ در این تقسیم علت این‌گونه دسته‌بندی می‌شود:

۱. علت منصوص: علتی است که نص صریح یا ضمنی بر آن دلالت دارد.
۲. علت مستنبط (قابل کشف): علتی است که مجتهد با به‌کارگیری شیوه‌های مخصوص و قواعد لغت و سیاق آیات آن را از نص استنتاج می‌کند. مانند: مطعوم بودن یا مکیل بودن برای علت ربا (امام شافعی با استناد به حدیث «الطعام بالطعام» مثلاً بمثل مطعوم بودن را علت ربا می‌داند. اما أبوحنیفه و امام أحمد با توجه به حدیث «وکذلک المیزان» علت ربا را مکیل بودن دانسته‌اند. اما با اندکی تأمل درمی‌یابیم که علت ربا همان مغایرت با معیار شرعی است و به استناد احادیث معیار در مکیلات پیمانانه و در موزونات وزن می‌باشد. چه بسا از میان تعاریف گفته شده، دقیق‌ترین تعریف از آن ابن‌حاجب و آمدی باشد؛ در این‌جا

۱. سیف الدین الآمدی، الإحکام فی أصول الأحکام، ج ۳، ص ۱۸۶.

ذکر تعریف منحصر به فرد امام شاطبی نیز خالی از فایده نیست: «علت یعنی حکمت‌ها و مصالح مربوط به اوامر و اباحه و مفسد مربوط به نواهی»^۱
 ب) تقسیم دوم: به جهت تعدیه و غیرتعدیه؛ در این دسته‌بندی علت دو تقسیم بیشتر ندارد:

۱. علت قاصر یا غیرمتعدی: علتی است که از محل منصوص علیه (اصل) فراتر نمی‌رود مانند: تعلیل مالکیه، شافیه و حنابلّه درباره ثمن بودن نقدین؛ این وصف مخصوص نقدین است و نمی‌تواند به چیز دیگری سرایت کند.
 ۲. علت متعدی: علتی است که امکان وجود آن در غیر محل (فرع) منصوص علیه (اصل) وجود دارد مانند استدلال علت ربا به دلیل مطعوم بودن یا قابل وزن بودن که این دو وصف را می‌توان به برنج نیز نسبت داد.

ج) تقسیم سوم: به اعتبار ماهیت علت که باز دو دسته می‌شود:
 ۱. علت شرعی: آن است که به وسیله جعل شارع علت شده است مانند: إسکار در خمر که قبل از تحریم نیز در آن موجود بوده، اما شارع آن را از دلیل تحریم برشمرده است.

۲. علت ماهوی یا علت وجودی؛ که خود به دو قسم تقسیم می‌شود:
 الف) علت داخلی: علتی را گویند که با معلول متحد است و در ضمن وجود آن باقی می‌ماند. همان‌گونه که فلاسفه ماده را نسبت به مرکب از ماده و صورت (جسم) از علل داخلی یا ماهوی می‌دانند.^۲
 ب) علت خارجی: به علتی گویند که وجود آن در خارج از وجود معلول است فلاسفه به فاعل که علت صدور معلول و غایت که معلول به خاطر آن ایجاد می‌شود و یا موضوع که پذیرای عرض است علل خارجی یا علل وجودی می‌گویند.^۳

۱. شاطبی، الموافقات، ج ۱، ص ۲۶۵.

۲. ر.ک: علّیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا، ص ۴۰.

۳. همان، ص ۴۱.

واکاوی مفهوم حکمت

حکمت در لغت به معنای اتقان و احکام آمده است و در اصل مانع شدن از فعل قبیح و منع از جهل و نادانی است. این که عرب می گوید: «حکمت فلانا تحکیم»، مانع از انجام اراده او شدم» از این ریشه گرفته شده است. بدین رو عالم را حکیم می نامند؛ چون صاحب حکمت است و مانع جهل و نادانی می شود و در کار خویش دارای اتقان است.^۱

اما حکمت در اصطلاح مشهور فقیهان چیزی است که از طرف شارع در تشریع حکم دخالت دارد، بی آن که وجود و عدم حکم به آن وابسته باشد؛ به دیگر عبارت، مصلحت و مفسده ای را حکمت گویند که در تشریع حکم دخالت دارد، اما علت تامه وجود و عدم حکم نیست؛ از این رو ممکن است همین حکمت در جای دیگری وجود داشته باشد، اما حکم وجود نداشته باشد، یا حکم از بین برود ولی حکم در رابطه موضوع مورد جعل وجود داشته باشد.^۲

نسبت سنجی مفهوم علت و حکمت

«علت حکم» چیزی است که حکم دایر مدار آن است؛ یعنی هر جا علت باشد، حکم هم خواهد بود، و هر جا علت نباشد، حکم هم نخواهد بود، ولی «حکمت حکم» چیزی است که غالباً همراه حکم هست و گاهی هم از آن جدا می شود، یعنی بعضی اوقات، علی رغم این که حکمت وجود ندارد، حکم به قوت خود باقی است.

به عنوان مثال، در جمله «لا تشرب الخمر لانه مسکر؛ شراب ننوش چون مست کننده است.» مست کنندگی علت حرمت نوشیدن شراب بیان شده است؛ بنابراین، هر جا که شراب، مست کننده باشد خوردن آن حرام است و اگر این

۱. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۲، ص ۲۸۵.

۲. ر.ک: موسی شبیری زنجانی، کتاب النکاح، ج ۵، ص ۱۷۱۵ - ۱۷۱۷.

حالت از بین رفت (مثلاً شراب سرکه شد) حرام نخواهد بود (یعنی حکم نیز از بین می‌رود). اما در مورد غسل جمعه، که گفته می‌شود برای تمیزی بدن تشریع شده است، این مطلب حکمت حکم است، به همین جهت اگر کسی تازه شست‌وشو کرده باشد، و بدن او هیچ بوی بدی ندهد، برای او نیز غسل جمعه مستحب است، چون «نظافت و تمیزی»، حکمت حکم غسل جمعه است، نه علت آن و حکمت لازم نیست همیشه همراه حکم باشد.^۱

اما به نقل از برخی فقیهان معاصر، مرحوم محقق داماد بر این دیدگاه تأکید داشتند که: «العله یعمم ویخصص والحکمة یعمم ولا یخصص» که فرق در تخصیص است. پس اگر در جایی حکمت حکم ذکر شد حکم را تخصیص نمی‌زنند و اگر علت حکم ذکر شد حکم را تخصیص می‌زنند،^۲ به این معنا که علت و حکمت در تعمیم دادن حکم مشترکند اما علت تخصیص نیز می‌زنند، اما این کار از حکمت بر نمی‌آید. البته آیت‌الله شبیری زنجانی دیدگاه ویژه‌ای در این زمینه دارد که تفاوت خاصی با نظر مشهور دارد.^۳

مفهوم‌شناسی مصلحت

صاحب لسان العرب، در بیان مفهوم این واژه به اختصار می‌نویسد:

الاصلاح نقیض الافساد والمصلحة الصلاح؛^۴ اصلاح، واژه‌ای است در برابر فساد و مصلحت به معنای صلاح است.

جوهری نیز می‌گوید:

الصلاح ضد الفساد، تقول: صلح الشيء یصلح صلوحاً، مثل دخل یدخل دخولاً.^۵

۱. ر.ک: مکارم شیرازی، بررسی طرق فرار از ربا، ص ۷۸-۷۹.

۲. سید موسی شبیری، زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱، ص ۱۶۶.

۳. همان، ص ۱۶۸.

۴. ابن منظور، همان، ج ۲، ص ۵۱۷.

۵. اسماعیل بن حماد، همان، ج ۱، ص ۳۸۳.

صاحب /قرب الموارد، مبسوط‌تر و روشن‌تر می‌نویسد:

المصلحة ما يترتب علي الفعل ويبعث علي الصلاح، يقال: رأي الامام المصلحة في ذلك، اي هو ما يحمل علي الصلاح ومنه سمي ما يتعاطاه الانسان من الاعمال الباعثة على نفع^۱؛ مصلحت عبارت است از آن چه بر عمل مترتب و موجب صلاح می‌شود. این سخن که امام، مصلحت را در این دید، از همین باب است؛ یعنی این چیزی است که موجب صلاح می‌شود؛ و از این رو کارهایی که انسان انجام می‌دهد و موجب سود بردن او می‌شود به آن «مصلحت» نام گذاری می‌شود.

حاصل گفتار وی این است که مصلحت، فایده‌ای است که در نتیجه انجام دادن کاری، عاید انسان می‌شود، می‌توان گفت: مصلحت در کلمات فقها نیز به معنای منفعت - اعم از دنیوی و اخروی - به کار می‌رود. صاحب جواهر در کتاب متاجر می‌نویسد:

يفهم من الاخبار كلام الاصحاب بل ظاهر الكتاب ان جميع المعاملات وغيرها انما شرعت لمصالح الناس وفوائدهم الدنيوية والاخرية مما تسمي مصلحة وفائدة عرفاً؛^۲ از اخبار و کلمات فقها، بلکه از ظاهر کتاب فهمیده می‌شود که همه معاملات و غیر آن به منظور تامین مصالح و فواید دنیوی و اخروی مردم، یعنی هر آن چه به نظر عرف، مصلحت و فایده نام دارد، تشریع شده‌اند.

بنابراین از دیدگاه عرف به کاری که دارای منافع مادی دنیوی و یا اخروی یا مجموع آن دو را در بر داشته باشد کار مصلحت‌دار گویند و کاری که به دنیا یا آخرت زیان وارد سازد، کار دارای مفسده نام می‌نهند.

جایگاه مصلحت در نظام استنباطی اهل سنت

از دیدگاه برخی از مذاهب اهل سنت و در رأس آن‌ها مذهب مالکی، «مصلحت» به عنوان یکی از منابع استنباط و اجتهاد به رسمیت شناخته شده است. آن‌ها از

۱. سعید شرتونی، /قرب الموارد، ماده صلح.

۲. محمد حسن، نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج، ص ۳۴۴.

«مصلحت» به عنوان یکی از منابع شرعی در موقع فقدان نص معین، یاد کرده‌اند. بر این اساس، فقیه حق دارد در موقع فقدان نص در امری، به مصلحت‌یابی بپردازد و مطابق دیدگاه خود، حکم آن را تشریع نماید. با توجه به نظریه علمای اهل سنت، «مصلحت» به سه گونه تقسیم می‌شود:

الف - مصالح معتبر: به مصالحی گفته می‌شود که شارع به معتبربودن آن‌ها تصریح نموده است؛ مثل تصریح شارع به حد شرب خمر برای حفظ عقل.

ب - مصالح غیرمعتبر: مصالحی هستند که شارع به الغای آن‌ها تصریح کرده است؛ مثل مصلحت متصور برای رباخواری که از سوی شارع بر لغو آن تصریح گردیده است.

ج - مصالح مرسله: در اصطلاح، مصالحی را گویند که شارع مقدس به الغا یا اعتبار آن‌ها تصریح نکرده است. مصلحت مرسله، مصلحتی است که دلیل خاصی بر وجوب رعایت آن یا بر حرمت آن از سوی شارع نرسیده باشد.^۱

«مصالح مرسله» خود از نظر درجه اهمیت، سه نوع است:

۱. **مصالح ضروریه:** مصالحی که عدم توجه به آن‌ها، موجب اختلال نظام و هرج و مرج می‌گردد.

۲. **مصالح حاجیه:** مصالحی که اگرچه عدم مراعات آن‌ها موجب اختلال نظام نگردد، اما چشم‌پوشی از آن‌ها، موجب تحمل نوعی مشقت می‌شود و وجود آن لازم است.^۲

۳. **مصالح تحسینی:** مصالحی که مراعات نکردن آن‌ها، نه موجب اختلال نظام اسلامی است و نه موجب مشقت و حرج؛ بلکه صرفاً به منظور حفظ مکارم اخلاق و آداب پسندیده مقرر گردیده‌اند؛ مانند قناعت در امور زندگی.^۳

۱. سید محمدحسن، مرعشی، «مصلحت و پایه‌های آن»، مجله حقوقی و قضائی دادگستری، ش ۶، تهران، ۱۳۷۱ ش.

۲. عمر بن صالح بن عمر، همان، ص ۱۴۷: «الحاجی هو ماتحتاج الیه الامة الیه لاقتناء مصالحها و انتظام أمورها علی وجه حسن بیحیث لولا مراعاته لما فسد النظام و لکنه کان علی حالة غیر منظمه».

۳. عمید زنجانی، قواعد فقه سیاسی (مصلحت)، ص ۹۶.

به نظر برخی از فقهای اهل سنت، مصالح، به ویژه در باب معاملات، موجب تخصیص نصوص قرآن و سنت نبوی است.^۱ برخی دیگر از فقهای اهل سنت، در خصوص قلمرو مصلحت مرسله تا به آنجا پیش رفته‌اند که می‌گویند: حاکم اسلامی، بر اساس عمل به مصالح مرسله می‌تواند حتی یک سوم امت را برای اصلاح دوسوم دیگر به قتل برساند.^۲

بنابراین، از دیدگاه اهل سنت، مصالح مرسله از منابع استنباط احکام شریعت به‌شمار می‌رود؛ اگرچه در احکام حکومتی نیز کاربرد داشته باشد. در نتیجه در این نظرگاه، حکم مبتنی بر مصالح مرسله، نوعی تشریع و قانون‌گذاری است که توسط همه فقها و در همه احکام (اولیه و ثانویه) اعمال می‌شود و جزء احکام ثابت تلقی می‌گردد. در فصول آینده، شرح و تفصیل این موضوع خواهد آمد.

ارتباط مصالح با مقاصد

همان‌گونه که از سخنان پیشین در مفهوم‌شناسی مقاصد بیان شد، منفعت و مصلحت در کارها غایت نظری زندگی انسان است و شامل منافع و مصالح دنیوی و اخروی می‌شود و اختصاصی به منافع دنیایی ندارد و از آنجا که یکی از مقاصد شریعت رعایت مصالح انسان است، بدین‌سان بحث مصالح با مقاصد ارتباطی تنگاتنگ پیدا می‌کند، از این رو برخی مانند محمدسعید رمضان البوطی، مصلحت شرعی را مطابق با مقاصد شرعی می‌داند و با ذکر مقاصد پنج‌گانه، ضابطه نخست مصلحت را در سیطره مقاصد شرعی معرفی می‌نماید.^۳ البته این بحث که آیا هر مصلحتی در ذیل مقاصد جای خواهد گرفت یا نه در آینده مورد کاوش قرار خواهد گرفت.

۱. عبد الجواد، علم الهدی، *الدلیل والحجة*، ص ۱۷.

۲. ابن ابی الحدید معتزلی، *شرح نهج البلاغة*، ج ۱۰، ص ۱۳.

۳. محمدسعید رمضان، البوطی، *ضوابط المصلحة فی الشريعة الاسلامیة*، ص ۱۰۷-۱۱۳.

تنقیح مناط

شناسایی علت اصلی حکم و آگاهی بر آن از میان ویژگی‌های مختلف و تفکیک آن از سایر اوصافی که یا دخیل در حکم نیستند و یا تأثیرگذاری آن‌ها به صورت ناقصه است تنقیح مناط نامیده می‌شود به عنوان مثال خمر دارای اوصاف متعددی از جمله مایع بودن، دارای رنگ، طعم تند و مستی‌آور می‌باشد؛ اما از میان این اوصاف کدام عامل علت اصلی تحریم است؟ به دست آوردن این نکته و علت اصلی حرمت را تنقیح مناط می‌نامند. به دیگر عبارت، مجتهد به روش سبر و تقسیم، تلاش می‌کند تا آن موردی را که عامل عدم فرق میان اصل و فرع است برگزیند و منقح نماید و سایر اوصاف را از آن جدا سازد.^۱

بنابراین پالایش اوصاف مرتبط با حکم و به دست آوردن علت اصلی و دخیل در صدور حکم را «تنقیح مناط» می‌نامیم. که البته در نظر مشهور فقیهان مانند صاحب حدائق و مشهور در صورتی که همراه با قطع و دست‌کم اطمینان باشد دارای اعتبار و حجیت خواهد بود که از آن با عبارت «التنقیح المناط القطعی» یاد می‌نمایند.^۲ این برداشت که همان نتیجه‌الغای خصوصیت است با معنای لغوی تنقیح مناسبت دارد که در لغت به معنای تهذیب و پیراستن و حذف زواید آمده است.^۳

تخریج مناط

شناسایی علت از نصی که به صراحت یا اشاره آن را بیان نکرده است و مجتهد با فعالیت نظری و استنباطی برای کشف علیت از طریق مناسبت یا غیر مناسبت مناط را تخریج می‌کند، از این‌رو به آن تخریج گفته‌اند که اگرچه چنین مناطی

۱. ر.ک: نجم الدین، جعفر بن حسن محقق حلی، الاجتهاد و التقليد (معارج الأصول)، ص ۱۸۵.
 ۲. بحرانی، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج، ص ۶۵، ۱۸۹، ص ۳۳۱، ۳۹۲، ۳۹۹، ۴۶۹، ج ۳، ص ۴۵، ج ۴، ص ۱۹۳، ج ۵، ص ۲۹۷، ۴۴۱، ج ۱۱، ص ۱۴۳، ج ۱۴، ص ۲۸۱، و سید علی بن محمد طباطبایی حائری، ریاض المسائل، ج، ص ۲۹، ج ۵، ص ۵۷، ج ۶، ص ۹۷، ج ۱۴، ص ۷۸، ۱۸۷، ۴۶۸.
 ۳. ابن‌منظور، همان، ج ۲، ص ۶۲۴، ریشه «نقح».

وجود دارد ولی مجتهد آن را از خفا خارج می‌کند.

به عنوان نمونه، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «... لا البر بالبر، ولا الشعر بالشعر، ولا التمر بالتمر، ولا الملح بالمح إلا سواء، عینا بعین، یدا بیدا»^۱ در این روایت نه به صراحت و نه با اشاره بیان نشده است، که چرا معامله گندم به گندم و جو با جو و... حرام است، اما مجتهد با قرائنی، ملاک و مناط را به دست می‌آورد که ملاک حرمت عدم تسویه، ربوی بودن مکیل و موزون است. این کار مجتهد تخریج مناط حکم به حرمت این گونه معاملات است.

فرق تنقیح مناط و تخریج مناط

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، تنقیح و تعیین علت با تفکیک علت حکم از میان اوصافی صورت می‌گیرد که در نص آمده و برخی در حکم دخیل و برخی دیگر دخیل نیستند. اما در تخریج مناط به دست آوردن علت حکم است اما علتی که در نص نیامده است اما مجتهد آن را استفاده می‌کند. بنابراین در تنقیح، کار مجتهد منقح ساختن علتی است که سبب حکم است و در نص ذکر شده است، و آن را پاکیزه از اوصافی می‌کند که در حکم آمده است و بدین وسیله آن را ملاک حکم در موضوعات دیگری که دارای این مناط هستند قرار می‌دهد و همان حکم را برای آن‌ها نیز صادر می‌نماید. ولی در تخریج مناط، مجتهد با قرائن بیرونی علت را بیرون می‌کشد. این فرق‌گذاری در عبارت برخی به صورت جمله‌ای کلیدی آمده است که گفته‌اند: «تنقیح مناط، الغای فارق و تخریج مناط استخراج علت است»^۲.

تحقیق مناط

شناسایی میزان اعتبار علت اصلی در فرع و این‌که آیا علت در آن وجود دارد یا

۱. ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، ج، ص ۶۷.

۲. ابو الحسن شعرانی، المدخل الی عذب المنهل، ص ۱۰۲.

نه؟ آیا علت در فرع مساویست با علت در اصل یا نه؟ این شیوه در اصطلاح تحقیق مناط نام گرفته است.^۱

به دیگر بیان، در این صورت مجتهد در پی کشف علت نیست بلکه در جست‌وجوی این است که آیا این فرع این علت را دارد یا نه؟ وی می‌کوشد تا علت را در فرع تحقیق نماید؛ مثلاً از نص به دست آورده است که علت حرمت خمر اسکار آن است، اما نمی‌داند که این علت در الکل هم وجود دارد یا نه، این کار و بررسی وجود یا عدم تحقق آن را در فرع (الکل) تحقیق مناط گویند.

مذاق شریعت

برای دست‌یابی به معنای دقیق مذاق شریعت نخست به مفهوم‌شناسی لغوی «مذاق» می‌پردازیم.

مذاق در شناسایی لغوی

واژه «مذاق» مصدر میمی از ریشه «ذاق - یذوق» می‌باشد،^۲ که دارای دو مصدر دیگر یعنی «ذوق» و «ذواق» به معنای طعم و مزه است. جوهری نیز با یادآوری این معنا، این نکته را می‌افزاید که یکی دیگر از معانی آن «آگاهی یافتن» است، زمانی که گفته می‌شود: «وذقت ماعند فلان، ای خبرته».^۳

احمد بن فارس در معجم مقاییس اللغة در بیان معنای کامل این واژه می‌نویسد:

ذوق به معنای شناسایی کامل چیزی و پی بردن به حقیقت آن از جهت مزه و طعم می‌باشد، هم‌چنین اگر کسی از چیزهایی که نزد دیگری است آگاهی یابد، این واژه در مورد او به کار می‌رود.^۴

۱. جعفر الساعدی، «وحدة المناط و إلغاء الخصوصية»، مجلة فقه أهل البيت (بالعربیة)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام)، بی‌تا، ج، ص ۱۲۹، و محمود عبد الرحمان، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، ج، ص ۴۴۲.

۲. فراهیدی، همان، ج ۵، ص ۲۰۱.

۳. جوهری، همان، ج ۴، ص ۱۴۸۰.

۴. احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبد السلام محمد هارون، ج ۲، ص ۳۶۴.

طریحی معنای این واژه را آن نیروی ادراکی می‌داند که می‌تواند ریزه‌کاری‌ها و زیبایی‌های پنهان در سخن را دریابد.^۱ در کتاب *المعجم الوسیط* با تفکیک میان معنای حسی و معنوی ذوق نوشته است:

منظور از ذوق، حسی است که به واسطه دستگاهی در دهان تنظیم می‌شود و مرکزش زبان است و خواص اجسامی را که دارای طعم هستند، تشخیص می‌دهد، در ادبیات هنری، مقصود از ذوق آن حس معنوی است که باعث گشایش روح یا گرفتگی آن، هنگام دقت در اثری از آثار عاطفی یا فکری می‌گردد، وقتی گفته می‌شود: فلانی ذوق خوبی در شعر دارد، به این معناست که او آگاه به فنون شعری و نقد آن است.^۲

بر اساس نکات پیش گفته درباره معنای واژه مذاق، می‌توان گفت: ذوق یا همان مذاق حس و حالتی است که انسان به وسیله آن اموری درک می‌کند که گاه از امور حسی و چشیدنی است که مادی به شمار می‌آید و گاه از امور معنوی است که به تناسب درباره درک معنوی و چگونگی آن صحبت می‌شود.

شناسایی مفهوم «مذاق شریعت»

آن‌سان که پیش از این گذشت، شریعت به معنای مجموعه سخنان و دستوراتی است که از کتاب و سنت و در زمینه احکام، عقاید و معارف و عبادات و کردار و حکومت و موارد دنیایی یا آخرتی وجود دارد، از این رو به تعریف این واژه مرکب می‌پردازیم.

با بررسی سخنان فقیهان، تعریف روشن و صریحی از این واژه یافت نشده است، به همین دلیل ارائه یک تعریف جامع و مانع امری دشوار می‌نماید، اما نزدیک‌ترین معنا را می‌توان این گونه بیان کرد:

مذاق شریعت به معنای آگاهی از سبک و آهنگ و روش شارع در جعل

۱. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، ج ۲، ص ۱۱۱.

۲. ابراهیم ذیات و دیگران، مجمع اللغة العربیة، ج ۱، ص ۳۱۸.

احکام است در جایی که دلیلی صریح و یا دست کم دارای ظهور وجود ندارد.^۱

برخی بر این باورند که با ترجمه واژگانی نمی‌توان به مفهوم اصطلاحی و کاربردی این واژه دست یافت، از این رو چهار مؤلفه را به عنوان قدر متیقن مذاق آورده‌اند:

۱. زمانی فقیه از این مفهوم استفاده می‌کند که حکمی در مسئله وجود دارد؛ به عبارت دیگر، زمانی که حکمی (جزئی یا کلی) در زمینه آن موضوع وجود دارد.
۲. فقیه به این حکمی که دست یافته قطع دارد؛ بدین معنا که در صورت شک و گمان از این واژه استفاده نمی‌کند.
۳. در جایی است که متکی به دلیل معین اعم از این که آن دلیل معین عام باشد یا خاص نیست. که اگر یک روایت در مسئله وجود داشته باشد دیگر به مذاق شریعت تمسک نمی‌کنند.
۴. این ادعا متکی به تجربه و ممارست شخص مدعی با متون فقهی و نصوص دینی باشد.^۲

بنابراین، مذاق شریعت در صورتی در دسترس فقیه قرار می‌گیرد که از مجموع بررسی‌ها و ممارست‌های مستمر برای استدلال بر حکمی آن را مستند به مذاق شریعت می‌نماید. البته این حکم دلیل خاصی ندارد و مورد علم و یقین وی می‌باشد.

تمایز مذاق شریعت با مقاصد شریعت

اگرچه هدف هر دو رسیدن به حکم شرعی و الهی است و مشترکات و تناسب معنای همگرایی دارند، اما اختلافاتی نیز در مفهوم و جایگاه این دو اصطلاح وجود دارد که آن‌ها را از یک‌دیگر جدا می‌سازد.

۱. ر.ک: ابو الفضل شاهی، مفهوم و حجیت مذاق شریعت در فرایند استنباط احکام فقهی، ص ۴۰.

۲. ر.ک: معاونت پژوهش مرکز فقهی ائمه اطهار، نشست‌های علمی مرکز فقهی ائمه اطهار (عجل)، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۹۲ش، ص ۲۱ و ۲۲ دیدگاه استاد علیدوست درباره مذاق شریعت.

یکی از تفاوت‌های این دو در این است که نظریه مقاصد در روند تاریخ استنباط به قانون‌مندی خاصی رسیده و چارچوبی مشخص (البته قابل نقد و ارزیابی) دارد، اما مذاق شریعت همان گونه که گذشت به رغم بهره‌گیری فقیهان از آن، ضابطه و قانون ویژه ندارد.

نکته دیگری که تمایز این دو اصطلاح را آشکار می‌سازد این است که در نظریه مقاصد بدون تعلیل نمی‌توان راه پیمود، از این رو اگر کسی تعلیل‌پذیری در احکام را نپذیرد در حقیقت ریشه و بنیان مقاصد را نیز نفی کرده و برچیده است، اما در مذاق شریعت چنین عنوانی دخیل و رکن نیست، بلکه در موارد بسیاری مجتهد به مذاق شریعت و شارع استناد می‌کند در حالی ارتباطی با تعلیل و علت‌یابی ندارد.

افزون بر این، نکته دیگری که تمایز ساز است کارکرد و نتیجه این دو نظریه است، به عنوان نمونه گاه مذاق شریعت به کمک کشف معنایی الفاظ می‌آید یا برخی اصول را پدید می‌آورد؛ چه این که گاه در موضوع حکم و تعیین آن تأثیرگذار است،^۱ اما روشن است که این گونه کارکردها برای نظریه مقاصد وجود ندارد. از سوی دیگر، یکی از آثار نظریه مقاصد در توجیه عقلانی احکام شریعت کاربردی شگرف دارد و از منظری به اقناع عقلانی انسان‌ها منتهی می‌شود، ولی چنین کارکردی برای مذاق شریعت وجود ندارد. به دیگر عبارت، از نتیجه نظریه مقاصد هم مجتهد و هم مقلد بهره‌مند می‌شوند، اما این تنها مجتهد است که از نتیجه مذاق بهره‌جویی می‌نماید، بلکه مذاق، در حوزه فهم و درک مکلف نخواهد بود.

۱. به عنوان نمونه می‌توان به تعیین معنای «قرب» در عبارت «لاتقربوا مال الیتیم..» از دیدگاه مرحوم کمپانی اشاره کرد، که در معنای چهارم آن آورده اند: «اربعة جميع ما يتعلق بمال الیتیم من الأفعال و التروک، نظرا إلى عموم الملائک المستفاد من مذاق الشارع، و لذا جعله مرجوحا بالإضافة إلى سائر المعانی؛ معنای چهارم این است که تمام آن چه را که به مال یتیم تعلق می‌گیرد مانند افعال و تروک شامل است، بدلیل ملاکی که از مذاق شارع استفاده می‌شود، از این رو این معنا را در سنجش با دیگر معانی مرجوح قرار داده است.» (حاشیه مکاسب (اصفهان) ج ۲، ص ۴۲۵).

حسن و قبح عقلی

یکی از کلیدی‌ترین واژگان مرتبط با نظریه مقاصد، «حسن و قبح» عقلی است، زیرا از مهم‌ترین بلکه مبنا و پایه‌ی زیرین نظریه مقاصد این است که احکام تابع مصالح و مفاسد است و درک این موضوع وابسته به نظریه حسن و قبح عقلی است که در بحث از مبانی اندیشه مقاصد شریعت به تبیین ارتباط حسن و قبح عقلی با این اندیشه خواهیم پرداخت.

تعریف لغوی عقل

عقل، مأخوذ از عقل است به معنای طنابی که به وسیله آن پای شتر را می‌بندند و او را از حرکت باز می‌دارند، و در انسان نیز قوه‌ای است که او را از سرپیچی کردن و خارج شدن از راه راست باز می‌دارد. عقل به معنای علم، ملجأ و پناهگاه، حصن، امساک و نهی کردن و قلب، آمده است و آن را ضد حق و جهل می‌داند و نیز آن را علم به صفات اشیا از حسن و قبح و کمال و نقصان آن‌ها می‌داند و در ادامه می‌گوید: عقل قوه‌ای است که بین حسن و قبح تمییز قائل می‌شود و آن دو را از یکدیگر باز می‌شناسد.^۱

ابن منظور در تعریف عقل می‌گوید:

عقل همان قلب است و نیز نیرویی است که امور را تثبیت می‌کند و قوه‌ای است که به واسطه آن انسان از سایر حیوانات متمایز می‌گردد.^۲

در کتاب *منتهی الارب* در تعریف عقل به تفصیل بیشتری سخن گفته شده است:

عقل (به فتح عین و سکون قاف)، هم‌معنای خرد، دانش و دریافت صفات اشیا از حسن و قبح، کمال و نقصان، خیر یا شر و علم به مطلق امور به سبب قوتی که ممیز قبیح از حسن است. یا به سبب معانی و علوم مجتمعه در ذهن که بدان

۱. محمد مرتضی حسینی واسطی زبیدی، *تاج العروس*، ج ۸، ریشه عقل.

۲. ابن منظور، همان، ج ۹، واژه عقل.

اغراض و مصالح انجام پذیرد، یا به جهت هیئت نیکو در حرکات و کلام که برای انسان حاصل می‌شود. هم‌چنین می‌گوید: عقل جوهری لطیف و نوری و روحانی است که بدان، نفس علوم ضروریه و نظریه را درک می‌کند.^۱

مفهوم عقل در منطق، کلام، اخلاق و فلسفه

در منطق، عقل را قوه‌ای دانسته‌اند که مدرکات حسّی خیالی و وهمی را دور می‌زند و صحیح آن‌ها را از فاسد جدا می‌سازد و با سنجیدن مدرکات با یکدیگر از معلوم به مجهول می‌رسد.^۲

در دانش کلام، قضایای ضروری و مورد پذیرش همگان یا اکثریت، عقل خوانده می‌شود و دانشوران علم اخلاق بخشی از نفس انسانی را که منشأ انتخاب افعال ارادی یا پرهیز از آن‌ها است عقل می‌دانند.^۳

در فلسفه اگر عقل را قوه‌ای برای نفس ناطقه به شمار آورند در تعریف آن گویند: عقل آن قوه‌ای است که به کمک و یاری آن انسان از آن چه شایسته دانستن یا عمل کردن است آگاه می‌شود. از این رو قطب‌الدین رازی در تقسیم عقل به نظری و عملی می‌گوید:

نفس انسان دو نیرو دارد: یکی مبدأ ادراک اشیا و دیگری منشأ تصرف در بدن است، نیروی اول عقل نظری و نیروی دوم را عقل عملی خوانند.^۴

عقل نظری و عملی

تقسیمات و مباحث مختلفی در زمینه عقل، به ویژه حسن و قبح از سوی دانشوران ارائه شده است که ما تنها به آنچه ارتباطی تنگاتنگ به موضوع مورد

۱. عبد الرحیم بن عبدالله الکریم صفی پور، *منتهی الارب*، ج ۳ و ۴، واژه عقل.

۲. ر.ک: محمد رضا مظفر، *المنطق*، ص ۱۴.

۳. ر.ک: مهدی حائری یزدی، *کاوش‌های عقل نظری*، ص ۲۴۰ و ر.ک: صدر الدین محمد شیرازی، *شرح اصول الکافی*، ص ۱۹.

۴. ر.ک: قطب الدین محمد بن محمد رازی، *المحاکمة ببین شرحی الاشارات*، چاپ شده در *پاورقی الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۵۲.

کاوش دارد، می‌پردازیم. یکی از معروف‌ترین و مهم‌ترین تقسمات عقل تقسیم آن به عقل نظری و عملی است.

عقل نظری را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

بأنه ادراك ما ينبغي أن يعلم؛^۱ آن عقلی است که آن‌چه را که سزاوار است دانسته شود درک می‌کند.

عقل عملی نیز چنین تعریف شده است:

بأنه ادراك ما ينبغي أن يعمل؛^۲ عقلی که آن‌چه را که سزاوار است انسان عمل نماید، درک می‌کند.

ملاهادی سبزواری می‌گوید:

نفس را دو نیروست که می‌توانی از آن به عقل نظری و عملی تعبیر نمایی: یکی منسوب به علم و دیگری منسوب به عمل است.^۳

بازگشت به نظریه حسن و قبح

بعد از بیان این مقدمات، به بحث حسن و قبح عقلی بازمی‌گردیم. پرسش اصلی این است آیا افعال قطع نظر از حکم شارع مقدس، در ذات خود دارای حسن و قبح هستند؟ به دیگر بیان آیا عقل با قطع نظر از امر و نهی شارع نیکو بودن یا زشت بودن افعال را درک می‌کند؟

در صورتی که پاسخ مثبت باشد، سؤال دیگری مطرح می‌شود: آیا میان حکم عقل و شرع تلازم یک سویه یا دو سویه وجود دارد؟ که از این پرسش با عنوان قاعده ملازمه یاد می‌شود.

درباره پرسش نخست چند دیدگاه متفاوت وجود دارد: اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار می‌کنند، به این معنا که آنان بر این عقیده‌اند که حسن و قبح عقلی

۱. سید محمد صدر، *ماوراء الفقه*، ج ۱، ص ۴۱.

۲. همان.

۳. ملا هادی سبزواری، *غرر الفوائد فی فنّ الحکمة*، ص ۳۱۰.

واقعیتی ندارد تا عقل بخواهد آن را درک نماید، از این رو هر آن چه را که شارع امر نماید «حَسَن» و هر آن چه را نهی کند «قَبیح» خواهد بود؛ به عبارت معروف: «الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع؛ فعل حسن، فعلی است که شارع آن را تحسین و قبیح، فعلی است که شارع آن را تقبیح کرده باشد.» از این رو اگر شارع عکس این را انجام دهد و آن چه را که قبیح است امر نماید حسن می شود و اگر از امر حسنی نهی نماید قبیح می گردد.^۱

در مقابل، امامیه (عدلیه) و معتزله از اهل سنت به حُسن و قبح عقلی قائلند. در نظرگاه آنان، عقل بدون نیاز به بیان شارع می تواند حُسن و قبح ذاتی اشیاء را درک کند. بنابراین برخی اشیاء و افعال ذاتاً و صرف نظر از بیان شارع، خوب هستند و استحقاق ثواب دارند. بعضی از اشیاء و افعال ذاتاً و صرف نظر از بیان شارع قبیح هستند و استحقاق عقاب دارند. شارع نیز تنها به آن چه که حسن است امر می کند و از آن چه که قبیح است نهی می نماید.^۲

معانی حسن و قبح

۱. گاه حسن و قبح به معنای کمال و نقص به کار گرفته می شود؛ بدین سان، وصف افعال اختیاری و متعلق افعال قرار می گیرد، آن گاه که گفته می شود علم، حَسَن است و جهل، قبیح است، به این معناست. البته اشاعره نیز در این معنا اختلاف نظری به عدلیه و معتزله ندارند، زیرا این گونه قضایا دارای واقعیتی خارجی است.

۲. گاه حُسن و قُبح به معنای ملائمت (سازگاری) و منافرت (ناسازگاری) با نفس به کار برده می شوند. بنابراین اگر گفته می شود این منظره زیباست یا این منظره قبیح است منظور همان سازگاری و ناسازکار با طبع انسان است. در این صورت، معنای حسن و قبح به معنای لذت و درد یا سازگاری با نفس

۱. ر.ک: محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۱۶.

۲. ر.ک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن زاده آملی، ص ۳۰۲-۳۰۴.

یا عدم سازگاری بازمی‌گردد. در این معنا نیز تنازع و اختلافی وجود ندارد و اشاعره نیز بر آن اذعان دارند، زیرا عقل بدون توقف بر امر و نهی شارع این معنا را می‌یابد.

۳. در معنای سوم که مورد بحث و کاوش قرار دارد، حسن و قبح به معنای این است که افعال از وجهی برخوردار است که انجام دهنده با مدح و ثواب و یا ذم و عقاب روبه‌رو می‌گردد. البته این معنا مورد اختلاف و نزاع میان اشاعره و عدلیه و معتزله است.^۱

اندک نظر و توجه به واژگان مرتبط، بیش از این نگارش را طلب نمی‌کند، از این رو ادله قائلان و قاعده‌تلازم را در جایگاه خویش یعنی مبانی و زیر ساخت‌های نظریه مقاصد پی خواهیم گرفت.

۱. ر.ک: محمد رضا مظفر، همان، ص ۲۱۷-۲۱۹. توجه به این نکته از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که مرحوم مظفر در ادامه این بحث، استحقاق مدح و ذم را از دیدگاه عقلا بررسی می‌کند؛ حال آن‌که بحث ما در مورد حسن و قبح عقلی و ستایش و نکوهش از منظر عقل است نه از منظر عقلا، که تفاوتی زاویه‌ای عمیق در بحث ایجاد می‌کند. (هم‌چنین ر.ک: سعد الدین مسعود تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۸۲).

گفتار سوم

بررسی منابع تشریع از نظرگاه فریقین

(بازشناسی جایگاه نظریه مقاصد در منابع تشریع)

در راستای جایگاه‌یابی نظریه مقاصد، به این مبحث رهنمون می‌شویم که در منابع تشریع، مقاصد شریعت از چه جایگاهی برخوردار است. از این رو با توجه به کاربرد منابع شریعت در بررسی و نقد این نظریه به اختصار منابع استنباط را به صورت مقارنه‌ای می‌کاویم.

صاحب نظران مسائل اسلامی و کارشناسان علوم دینی؛ یعنی فقها و مجتهدان، احکام و قوانین الهی را از مآخذی استنباط و استخراج می‌نمایند که به آن، منابع فقه یا منابع اجتهاد و یا ادله احکام گفته می‌شود. فقهای مذاهب اسلامی در باره منابع فقه، نظریات مختلفی بیان داشته‌اند. این اختلاف نظر نه تنها بین فقهای شیعه و فقهای سنی هست، بلکه بین فقهای اهل سنت نیز وجود دارد.

دیدگاه‌ها در زمینه منابع استنباط

۱. از نظرگاه عموم فقیهان امامیه، منابع استنباط احکام چهار منبع است که عبارتند از: کتاب (قرآن)، سنت، عقل و اجماع. البته بعضی مانند علمای اخباری که از پیروان «ملا محمد امین استرآبادی» هستند، تنها کتاب و سنت را به عنوان

منبع استنباط احکام پذیرفته‌اند. برخی از آن‌ها نیز منابع اجتهاد را منحصر به سنت دانسته‌اند و تنها مدرک احکام شرعی را، چه در اصول و چه در فروع، اخبار معرفی می‌نمایند.^۱

۲. فقهای حنفی مذهب (پیروان ابوحنیفه، نعمان بن ثابت) منابع اجتهاد را عبارت از: کتاب (قرآن)، سنت متواتره، اقوال صحابه، اجماع صحابه، قیاس، استحسان و نظر عرف دانسته‌اند.^۲

۳. جمعی مثل علمای مذهب مالکی (پیروان مالک بن انس)، به کتاب، سنت، اجماع اهل مدینه، مصالح مرسله (نوعی قیاس)، قول صحابی غیر مستند به رأی و قیاس منصوص العله، به عنوان منابع اجتهاد معتقدند، که دکتر صبحی محمصانی در کتاب *فلسفه التشریع فی الاسلام* به این نظریه اشاره دارد.

هم‌چنین به مالک بن انس، نسبت داده شده، که معتقد است منابع اجتهاد عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع، قیاس، استحسان، قاعده استصلاح، مذهب صحابی، سد ذرایع، فتح ذرایع، قانون سلف، استصحاب، استقراء، برائت اصلیه، عادت، عرف، استدلال و ...

۴. گروهی مانند فقهای شافعی (پیروان محمد بن ادريس شافعی)، کتاب، سنت، اجماع، قیاس مستنبط العله، قیاس تشبیه و تمثیل را به عنوان منابع اجتهاد پذیرفته‌اند که این نظریه نیز در کتاب *فلسفه التشریع فی الاسلام* و غیر آن بیان گردیده است.

۵. عده‌ای مانند دانشمندان حنبلی (پیروان احمد بن حنبل شیبانی)، منابع اجتهاد را عبارت از: کتاب، سنت، قیاس منصوص العله، قیاس تشبیه و تمثیل (در صورت ضرورت) و فتاوی صحابه (در صورتی که مخالف با کتاب و سنت و حتی، مخالف حدیث مرسل و ضعیف نباشد) دانسته‌اند.

۱. عبدالله افندی اصفهانی، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، ج ۵، ص ۳۶.

۲. محمد ابراهیم جناتی، *اصول العامة*، ص ۳.

۶. دسته‌ای مانند علمای مذهب ظاهری که از داود بن علی ظاهری اصفهانی تبعیت می‌کنند، به کتاب، سنت و اجماع معتقدند، ضمن آن که برای اجماع پس از عصر خلفا، جایگاهی قائل نیستند. به طوری که ابن حزم اندلسی ظاهری - دومین پیشوای مذهب ظاهری - می‌گوید: «هر کس دعوی اجماع آن‌ها (یعنی مسائلی که پس از عصر خلفا، طرح شده است) را نماید، دروغ گفته است».

البته توجه به این نکته دارای اهمیت است که بین اهل سنت، دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد؛ مانند آن چه استاد محمد دوالیبی در کتاب *المدخل إلى علم اصول الفقه* از آن به عنوان منابع استنباط احکام یاد کرده است که عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع و اجتماع.

محمد رشید رضا، نویسنده معروف نیز در کتاب *الوحي المحمدي* همین نظریه را پذیرفته است.^۱

منابع استنباط و اجتهاد

منبع اول: قرآن مجید

نخستین و مهم‌ترین منبع از منابع استنباط قرآن مجید است. این کتاب به سبب آن که به یقین، کلام الهی است، در میان منابع استنباط از ویژگی خاصی برخوردار است. و این دیدگاه از سوی اکثر قریب به اتفاق اصولیین مورد پذیرش است، اما اخباریین، ادله احکام را تنها کتاب و سنت می‌دانند و بعضی از آن‌ها دلیل را تنها سنت ذکر می‌کنند. گروه اخیر معتقدند تفسیر و فهم قرآن جز از طریق بیان ائمه معصومین علیهم‌السلام که در ضمن روایات آمده ممکن نیست و به همین جهت مبنای انحصاری حکم شرعی همان روایات و احادیث است.^۲

محمدامین استرآبادی، در فصلی با عنوان «فی بیان انحصار مدرک ما لیس من

۱. برای مشاهده دیدگاه‌ها ر.ک: ابراهیم جناتی، *منابع اجتهاد در دیدگاه مذاهب اسلامی*، ص ۳-۵.

۲. یوسف بحرانی، *الدرر النجفیة*، ص ۲۵۴.

ضروریات الدین من المسائل الشرعية، اصلية كانت او فرعية، فی السماع عن الصادقین (علیه السلام) به روشنی این نظر را بیان می‌کند و بر مدعای خود به شرح زیر استدلال می‌کند: دلیل قطعی بر اذن به جواز تمسک در نظرات دینی، به غیر از کلام عترت طاهره (علیه السلام) نداریم. در حالی که شک نداریم که تمسک به کلام عترت جایز است، نتیجه این که در این باب تنها کلام معصومین متعین است.^۱ استناد قرآن به خداوند و حجیت آن با دلایل ذیل قطعی خواهد بود.

دلایل حجیت و استناد قرآن به خداوند

۱. تواتر در نقل قرآن: تواتر در نقل قرآن، موجب قطع به صدور آن است، به صورتی که هیچ مسلمانی در آن شک ندارد؛ از این رو، نسبت قرآن به خداوند امری مسلم و از اعتقادات راسخ مسلمانان است.^۲

۲. جاودانگی اعجاز قرآن: دلایل نبوت پیامبران پیشین، به دلیل محدود بودن آیین آن‌ها گذرا و مخصوص اهل زمان ایشان بوده است، و نسل‌های آینده از مشاهده آن بی‌بهره بوده‌اند، ولی رسالت و آیین خاتم پیامبران جاودانه است؛ به همین جهت، خداوند رسالت او را با قرآن که معجزه‌ای جاوید است، همراه کرد؛ معجزه‌ای که با مرور زمان فرسوده نمی‌شود و چون خورشید در همه عصرها برای همه نسل‌ها می‌درخشد.

۳. تحدی قرآن: قرآن برای اثبات حقانیت خود بارها تحدی کرده و همه منکران را به مقابله دعوت نموده است. گاهی نسبت به کل قرآن تحدی کرده است؛ چنان که می‌فرماید:

﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^۳؛ بگو اگر آدمیان و پریان

۱. همان.

۲. محمد تقی الحکیم، الاصول العامة، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۳. اسراء، آیه ۸۸.

گرد آیند تا مانند این قرآن را بیاورند، هرگز مانند آن را نیاورند، هر چند یک دیگر را یاری رسانند.

در برخی آیات، به ده سوره تحدی کرده و دیگران را به مبارزه طلبیده است:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَعْطَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^۱؛ بلکه می‌گویند که این [قرآن] را خود بافته است، بگو اگر راست می‌گویند، شما هم ده سوره برافته مانند این بیاورید و هر که را جز خدا می‌توانید، [به یاری] بخوانید.

هم‌چنین گاه با یک سوره تحدی کرده است:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^۲؛ بلکه می‌گویند آن را خود بافته است، بگو: اگر راست می‌گویند، پس سوره‌ای مانند آن بیاورید و هر که را جز خدا می‌توانید، [به یاری] بخوانید.

از این رو قرآن مجید معجزه‌ای است در بلاغت برای بلیغ‌ترین بلیغان و آیتی است فصیح برای فصیح‌ترین فصیحان و خارق عادت در حکمت است برای حکیمان، و سرشارترین گنجینه علمی است برای عالمان و دارنده اجتماعی‌ترین قوانین است برای قانون‌گذاران؛ و بهترین برنامه زندگی و معجزه برای باور کردن دستورهای الهی است.^۳

۴. **اهتمام مسلمانان به حفظ قرآن:** جایگاه قرآن مجید نزد بیشتر مسلمانان به اندازه‌ای بود که هر یک از آیات را که بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد، حفظ می‌کردند و نویسندگان وحی نیز آیات را بدون فزونی و کاستی می‌نوشتند و همه مسلمانان به تلاوت صحیح قرآن مجید بسیار اهمیت می‌دادند، همین امر سبب شد قرآن به صورت متواتر نقل شود و استناد آن به خداوند قطعی باشد.

۱. هود، آیه ۱۳.

۲. بقره، آیه ۲۳.

۳. ر.ک: حَتَّان فتال پیروزی، مباحث تمهیدیة فی علم اصول الفقه، ص ۱۰۲.

بر این اساس در این که قرآن موجود از سوی خدای متعال به پیامبر گرامی اسلام ﷺ وحی شده است شک و تردیدی وجود ندارد.

۵. تحریف‌ناپذیری قرآن: قرآن کتابی است که هیچ‌گونه باطلی، از پیش رو و از پشت سر به سراغش نمی‌آید:

﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^۱ هرگز از پیش و پس باطل به آن راه نیابد.

این آیه نفوذ هرگونه باطلی را در قرآن (از جمله تحریف) در زمان نزول و در زمان‌های بعد، از سوی هر شخص یا گروهی نفی می‌کند.

در جای دیگر می‌فرماید:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^۲ ما قرآن را نازل کردیم و به طور قطع ما حافظ و نگهبان آن هستیم.

هم‌چنین حدیث ثقلین که تمسک به کتاب را تا دامنۀ قیامت واجب و عدم جدایی آن از عترت را تا هنگام ورود بر حوض و در محضر پیامبر، فرض نموده، دلیل بر عدم تحریف قرآن تا پایان دنیاست، زیرا دستور تبعیت از کتاب تحریف یافته به کسی داده نمی‌شود. افزون بر این، ادله فراوانی بر تحریف‌ناپذیری قرآن ارائه شده است که در این مختصر نمی‌گنجد.

حجیت نصوص و ظواهر قرآن

با توجه به نکات پیش‌گفته، تردیدی در صدور قرآن از خدای متعال وجود ندارد، اما این اندازه گفتار برای استناد به قرآن کافی نیست، بلکه نیازمند تکمیل استدلال در حجیت دلالت آیات الهی است.

بی‌شک آیات قرآن نامفهوم نمی‌باشد؛ ولی این‌گونه نیست که همه قرآن از

۱. فصلت، آیه ۴۲.

۲. حجر، آیه ۹.

جهت دلالت و افاده معنا، قطعی و یقینی باشد، چراکه خود قرآن آیاتش را به محکمت و متشابهات تقسیم کرده است:

﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^۱؛ برخی از آن کتاب، آیات محکم است که اصل و مرجع سایر آیات کتاب خداست و برخی دیگر متشابه است.

آیات متشابه را می‌توان در پرتو محکمت تفسیر و تبیین کرد. البته آیاتی که دارای معنای مشخص و روشنی هستند گاه به گونه‌ای است که نص در موضوع مورد بیان است و شک و خلافتی در آن راه ندارد، که در این صورت سبب قطع به مدلول آن‌ها خواهد شد و حجیت قطع ذاتی است^۲ و گاه به صورتی است که دارای ظهور هستند. اما از نظرگاه اصولیون ظواهر به ادله مختلفی چون ارتکاز عرف و عقلا حجت‌اند. اگر چه این دیدگاه از سوی برخی اخباری‌ها مورد تردید واقع شده است.^۳

منبع دوم: سنت نبوی

دومین منبع استنباط به اتفاق تمامی فقهای اسلام، سنت است. سنت در اصل عبارت است از: آن چه به جز قرآن از نبی اسلام ﷺ صادر شده، چه قول و سخن یا نوشته‌ای که دلالت بر آن نماید و چه فعل یا تقریر، مشروط به آن‌که مربوط به احکام شرعی باشد.^۴

شافعی درباره لزوم حجیت و اخذ سنت نبوی ﷺ چنین می‌آورد:

قرآن از سویی تمام احکام را بیان نکرده و از سوی دیگر بسیاری از مسائل چه در عبادات یا معاملات نیاز به بیان حکم دارند که تنها وظیفه رسول

۱. آل عمران، آیه ۷.

۲. ر.ک: محمد تقی الحکیم، همان، ص ۱۰۲.

۳. ر.ک: محمد امین استرآبادی عاملی، الفوائد المدنیة و بذیلہ الشواهد المکیة، ص ۴۷.

۴. ر.ک: المذهب فی اصول الفقه المقارن، ج ۲، ص ۶۰۷.

خداست به حکم رسالتی که بر عهده داشته است... و اگر سنت را نپذیریم با مشکلی بزرگ مواجهیم که قابل پذیرش نمی‌باشد و آن این که هر کسی کمترین عملی که عنوان نماز و روزه بر آن صدق نماید به جا آورد باید آن دو واجب را ادا کرده باشد گرچه دو رکعت نماز در یک روز یا چند روز انجام داده باشد، زیرا می‌تواند بگوید آن چه را که در کتاب خدا نیست بر کسی واجب نمی‌باشد، اما سنت است که برای ما عدد نمازهای در یک روز و نیز کیفیت‌های آن و اموالی را که در آن‌ها زکات واجب است را توضیح داده است.^۱

فقیهان خاصه و عامه حجیت سنت نبوی را پذیرفته‌اند؛ به دیگر عبارت، این حجیت سنت مورد اتفاق نظر عامه و خاصه است؛^۲ بلکه از دیدگاه برخی پذیرش حجیت سنت از ضروریات دین است. شوکانی در مورد اهمیت سنت معتقد است که ثبوت حجیت سنت مطهره و استقلال آن در تشریع احکام، از ضروریات دین است که تنها کسی که بهره‌ای از اسلام ندارد با آن مخالفت می‌نماید.^۳

در راستای اثبات حجیت سنت نبوی به دلایلی همچون آیات قرآن مانند:

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾؛^۴ و شما آن چه رسول حق دستور دهد، بگیرید و هر چه را نهی کند، واگذارید.

استدلال می‌شود که دارای اطلاق است و تمام اوامر و نواهی پیامبر ﷺ را شامل می‌شود، آن آیه شریفه اطاعت از پیامبر ﷺ را در آن چه برای مردم بیان می‌کند واجب کرده است.

نیز در سورة نجم می‌فرماید:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾؛^۵ هرگز به هوای نفس سخن نمی‌گوید، سخن او غیر وحی خدا نیست.

۱. محمد یوسف موسی، تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۲۲۹.

۲. ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، دائرة الفقه المقارن، ص ۱۶۴.

۳. شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، ص ۳۳.

۴. حشر، آیه ۷.

۵. نجم، آیات ۳ و ۴.

این آیات اثبات می‌کند تمام گفته‌های پیغمبر ﷺ از ناحیه خداست و اطاعت از سخنان پیامبر ﷺ بر مردم واجب است. هم‌چنین در راستای اثبات حجیت سنت نبوی به ادله دیگر چون اجماع، سنت و دلیل عقل استناد شده است.^۱

اگرچه دیدگاه اطلاق آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» توسط مفسرانی مانند علامه طباطبائی پذیرفته نشده است، وی در این باره می‌فرماید: اگرچه ظاهر آیه اطلاق و شمول نسبت به تمام سخنان پیامبر ﷺ است، ولی به این دلیل که خطاب به مشرکان صورت گرفته و آنان در مقام رد قرآن بودند، این آیه نیز به قرینه مقام تنها شامل آیات قرآن می‌شود که توسط رسول خدا ﷺ بر مردم خواند می‌شود.^۲ بر این اساس نمی‌توان از آیه یاد شده در راستای حجیت دیگر سخنان پیامبر ﷺ (سنت) بهره جست.

افزون بر این، امامیه همانند چنین حجیتی را برای روایات امامان علیهم‌السلام نیز قائل است. این دیدگاه مبتنی بر مقام عصمت ائمه علیهم‌السلام همانند عصمت رسول خداست که در علم کلام شیعی به اثبات رسیده است.

اساس حجیت سنت اهل بیت علیهم‌السلام قبل از هر چیز حدیث ثقلین است که تمسک به عترت را در کنار قرآن واجب نموده است.^۳ در این حدیث، نبی گرامی اسلام ﷺ تمسک به اهل بیت علیهم‌السلام را همانند تمسک به قرآن واجب نموده و آن را عامل مصون ماندن از گمراهی‌ها قرار داده است. ادله فراوان دیگری نیز در این زمینه ارائه شده که از غایت این پژوهش خارج است.^۴

۱. محمدتقی حکیم، همان، ص ۱۲۶-۱۲۹.

۲. قوله تعالى: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» المراد بالهوى هوى النفس و رأيها، و النطق و إن كان مطلقا ورد عليه اللفي و كان مقتضاه نفى الهوى عن مطلق نطقه ﷺ لكنه لما كان خطابا للمشركين وهم يرمونه فى دعوته و ما يتلو عليهم من القرآن بأنه كاذب متقول مفتر على الله سبحانه كان المراد بقريئة المقام أنه صما ينطق فيما يدعوكم إلى الله أو فيما يتلوه عليكم من القرآن عن هوى نفسه و رأيه بل ليس ذلك إلا وحيا يوحى إليه من الله سبحانه. (محمدحسين طباطبائی، الميزان فى تفسير القرآن، ج ۱۹، ص ۲۷)

۳. این حدیث را دست کم ۳۶ نفر از صحابه نقل کرده‌اند و افزون بر محدثان شیعه ۱۸۰ نفر از محدثان اهل سنت نیز آن را نقل کرده‌اند. (ر.ک: جامع احادیث الشيعة، ج ۱، ص ۴۶).

۴. ر.ک: ابراهیم جناتی، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلام، ص ۷۶ به بعد.

منبع سوم: سنت صحابه

آیات مربوط به احکام در قرآن کریم محدود است و آیات الهی، تفصیل احکام فقهی را در بر ندارد، از سوی دیگر، روایات نبوی دارای صحت سندی نیز با توجه به دوران منع حدیث در ابتدای خلافت خلفا، کمیابند، از این رو اهل سنت به لحاظ منابع استنباط و ادله در مضیقه قرار گرفتند، بر این اساس به بسیاری از ادله ظنی مانند سنت صحابه روی آوردند. این کار با هدف جبران ضعف منبعی صورت گرفت که در امامیه چنین کمبودی به دلیل وجود روایات فراوان و فرهنگ غنی اهل بیت علیهم السلام وجود ندارد.

دانشوران عامه معتقدند: صحابی کسی است که پیامبر اسلام را در زمان حیات آن حضرت در حالی که مسلمان بوده، دیده باشد و بر اسلام از دنیا برود. و اتفاق نظر دارند که هرکس اطلاق نام صحابی بر او صحیح باشد، عادل است. در حالی که پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام معتقدند، صحابه رسول الله صلی الله علیه و آله هر چند امتیاز و افتخار مصاحبت پیامبر را داشته‌اند، و در میان آن‌ها شخصیت‌های والامقام پیدا می‌شوند، ولی از نظر عدالت همانند اشخاص دیگر، به گواه تاریخ و قرآن کریم، جمعی عادل و گروهی غیر عادل بودند.^۱

البته دیدگاه‌های دانشوران عامه در حدود اخذ از سنت صحابه متفاوت است. ابن قیم معتقد است: ابوحنیفه آثار صحابه را بر قیاس و رأی مقدم می‌داشت^۲ و شاطبی می‌گوید: مالک قول صحابه را به سنت ملحق می‌نمود بلکه او خبر واحد را با قول مخالف یک نفر از صحابه رها می‌کرد.^۳ و شافعی بعد از نص و اجماع قول صحابه را مقدم بر قیاس و پس از نص و اجماع قرار می‌داد^۴ و احمد بن

۱. ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، *دائرة المعارف فقه مقارن*، ص ۱۷۱.

۲. ر.ک: محمد بن ابی بکر ابن قیم جوزیه، *اعلام الموقعین*، ج ۱، ص ۷۷.

۳. ر.ک: ابو اسحق ابراهیم، شاطبی، *الموافقات فی اصول الشریعة*، ج ۴، ص ۴۲.

۴. ر.ک: محمد فتیح الدربنی، *مناهج الاجتهاد فی الاسلام*، ص ۶۳۶.

حنبل حتی آن را پس از نص قرار داده و دومین منبع تشریع دانسته است.^۱ می‌توان گفت که بسیاری از اصولیین اهل سنت بر این اعتقادند که حجیت سنت صحابه دارای موضوعیت است و به صورت استقلالی و در عرض سنت نبوی و کتاب حجیت دارد نه این که طریقی و در طول سنت نبوی و کتاب قرار داشته باشد. ابن قیم جوزیه معتقد است: اگر کسی از قول صحابی پیروی کند بی‌آن که در صحت آن تحقیق کرده باشد مورد سپاس و ستایش خواهد بود.^۲

از نظرگاه شاطبی از روایات استفاده می‌شود کسی که از سنت صحابه پیروی نماید مانند آن است که از سنت پیامبر ﷺ پیروی کرده است.^۳

البته امامیه، برای قول صحابه امتیاز خاصی قائل نیست و مانند سایر راویان احادیث، چنان چه وثاقت یا عدالت هر کدام از آنان ثابت شود کلامش حجت است، زیرا شیعه به صورت مطلق، همه صحابه را عادل نمی‌داند.

البته این نکته شایان توجه است که برخی از دانشوران اهل سنت نیز، دیدگاهی همانند دیدگاه امامیه را دارند؛ غزالی از علمای برجسته عامه در این نظریه با شیعه موافق است و معتقد است کسی که عصمت ندارد احتمال اشتباه و خطا در گفتارش موجود است، بنابراین نمی‌توان به گفتار او احتجاج کرد. و با توجه به این همه اختلافات در بین خود صحابه چگونه می‌توان آن‌ها را از خطا و اشتباه مصون دانست.^۴ علاوه بر این در موارد بسیاری صحابه خود، نظریات فقهی یکدیگر را تخطئه نموده‌اند که نیازمند بررسی مستقلی است.

منبع چهارم: اجماع

اجماع در لغت به معنای عزم و تصمیم است اگر گفته می‌شود: «اجمع القوم علی

۱. ر.ک: ابن قیم، همان، ج ۱، ص ۲۹.

۲. ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۲۲.

۳. ر.ک: شاطبی، همان، ج ۴، ص ۷۶.

۴. ر.ک: محمد بن محمد، غزالی، المستصفی فی الاصول، ج ۱، ص ۲۶۱.

النهوض بالعمل الفلانی یعنی عزموا؛ یعنی قوم و گروه بر عمل خاصی عزم و تصمیم گرفتند» و معنای دیگر آن اتفاق است و «اجمعوا» به معنای «اتفقوا» می‌باشد.^۱ در اصطلاح اصولیین نیز به معنای اتفاق نظر است.

اما در مورد این که چه نوع «اتفاقی» را اجماع می‌گویند دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، برخی اجماع را اتفاق همه امت اسلامی می‌دانند و بعضی اتفاق مجتهدین در یک عصر و دوران و مالک اتفاق اهل مدینه را اجماع می‌دانسته است و یا اتفاق اهل حرمین مکه و مدینه و یا اتفاق نظر اهالی کوفه و بصره و برخی از عامه دایره آن‌ها ضیق‌تر کرده و اتفاق شیخین و یا خلفای اربعه را اجماع انگاشته‌اند. یا در برخی مذاهب، اتفاق مجتهدین خودشان را اجماع می‌دانسته‌اند.^۲ آن‌چه در اصطلاح فقهی شیعی از اجماع اهمیت دارد این است که در نظر آنان اجماع عبارت است از: «اتفاق نظر فقهای شیعه در یک عصر بر یکی از احکام شرعی که فاقد دلیلی آشکار و معتبر است؛ به گونه‌ای که بتواند کاشف از رای و نظریه معصوم (علیه السلام) باشد».^۳ شهید صدر معتقد است: اجماع، اتفاق عده زیادی از اهل نظر و فتوا در یک حکم شرعی به اندازه‌ای است که آن حکم شرعی احراز گردد.^۴

بر این اساس اگر معلوم شود در یک مسئله‌ای همه مسلمانان عصر پیامبر گرامی اسلام بدون استثنا یک نظریه داشته و یک نوع عمل می‌کرده‌اند، و یا چنان‌چه همه اصحاب یکی از ائمه اطهار (علیهم‌السلام) که جز از حضرت دستور نمی‌گرفتند در یک حکمی وحدت نظر داشته‌اند، دلیل بر این است که آن را از معصوم فرا گرفته‌اند و از این اتفاق نظر کشف و استنباط می‌شود که دستور و حکمی از سوی شارع مقدس در آن مورد بوده که به دست ما نرسیده است.

۱. ر.ک: محمدتقی حکیم، همان، ص ۲۴۳.

۲. ر.ک: اصول فقه الخضری، ص ۲۷۰.

۳. محمد امین استرآبادی، همان، ص ۲۶۷.

۴. ر.ک: شهید صدر، الحلقة الثانية، ص ۱۴۹.

در نتیجه از نظر شیعه، اجماعی حجت و میزان است که مستند به گفتار معصوم علیه السلام باشد، از این رو باید اجماع قدمائی باشد؛ زیرا اجماع متأخرین که متصل به زمان‌های پیشین و کاشف از نظر معصوم علیه السلام نباشد، حجت نخواهد بود. هم‌چنین اجماع اصالت ندارد و اتفاق آراء به خودی خود اثر بخش نخواهد بود و موضوعیت نخواهد داشت، بلکه به آن دلیل حجیت دارد که کاشف از رأی و نظر معصوم علیه السلام است. در نتیجه اجماع را نمی‌توان به عنوان منبع و مآخذ مستقلی برای استنباط احکام شرعی در عرض کتاب و سنت قرار داد.

برخی از اهل سنت نیز اجماع را دلیلی مستقل در کنار کتاب و سنت نمی‌دانند؛ مثلاً خضری می‌گوید: «لا ینعقد الاجماع الا عن مستند»^۱ اما برخی دیگر مانند آمدی استناد آن را به دلیلی از کتاب و سنت شرط نمی‌دانند بلکه در نظر آنان صدور اجماع توفیقی از سوی خداوند می‌باشد که امت را به سوی راه صواب و درست رهنمون می‌گردد.^۲ مطابق این نظریه، امت مصون از خطا و اشتباه است بنابراین اجماع یکی از راه‌های کشف حکم واقعی است.

به هر رو اجماع در نظرگاه اهل سنت، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، زیرا مشروعیت دیدگاه آنان در مسئله خلافت منوط به مشروعیت اجماع است، از دیدگاه ابن تیمیه، آن دلیلی که مجتهد را از همه ادله دیگر بی‌نیاز می‌کند و حتی کتاب و سنت را باید به خاطر آن، منسوخ یا مؤول دانست، اجماع است و به جهت اهمیت اجماع در نظر اهل سنت به آنان «اهل سنت و جماعت» می‌گویند.^۳ در این زمینه که ملاک تحقق اجماع چیست، دیدگاه‌های مختلفی توسط اهل سنت مطرح شده است، برخی تراز تحقق اجماع را «اتفاق نظر تمام امت اسلام» برشمرده‌اند.^۴ بعضی دیگر «اتفاق اهل حل و عقد» را ملاک قرار داده‌اند؛ فخر

۱. الاصول الفقه، ص ۲۷۵.

۲. همان.

۳. ابن تیمیه، مجموعه فتاوی ابن تیمیه، ج ۳، ص ۳۴۶.

۴. غزالی، همان، ج ۱، ص ۱۷۳.

رازی می‌گوید: اتفاق اهل حل و عقد (یعنی مجتهدان و صاحب نظران مسائل دینی) از امت اسلام، بر هر امری، اجماع نامیده می‌شود و در کار استنباط مورد استفاده قرار می‌گیرد.^۱

در نظرگاه دیگری «اتفاق تمام مجتهدان بعد از رحلت پیامبر ﷺ» و دیدگاه دیگر «اتفاق نظر مجتهدان یک عصر امت پیامبر ﷺ» یا «اتفاق اهل مدینه» یا «اتفاق اهل مکه یا حرمین» را تحقق بخش اجماع معرفی می‌نمایند.^۲

مهم‌ترین پرسش این است که دلیل حجیت اجماع در نظر عامه چیست؟ و چگونه اتفاق نظر گروهی از مردم می‌تواند از حکم الهی حکایت نماید؟ آیا اتفاق نظر گروهی با حکم خدای متعال ملازمه دارد؟

برای اثبات حجیت اجماع، دانشوران اهل سنت به آیات و روایات استناد کرده‌اند، از جمله این آیه شریفه:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^۳؛ و هر کس پس از

روشن بودن راه حق بر او، یا رسول خدا به مخالفت برخیزد و راهی غیر از راه اهل ایمان پیش گیرد، وی را به همان راه باطلی که برگزیده، واگذاریم و او را به جهنم درافکنیم و آن مکان بسیار بد منزلگاهی است.

آنان بر این اعتقادند همان‌گونه که سرپیچی و مخالفت با پیامبر ﷺ مستوجب عقاب و عذاب است هم چنین پیمودن راهی جز راه مؤمنان نیز عقاب دوزخ خواهد داشت.^۴

به اختصار، اشکال اساسی استدلال پیش گفته، این است که پیروی راهی غیر

۱. محمد ابراهیم جناتی، منابع/اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ص ۱۸۳.

۲. همان.

۳. نساء، آیه ۱۱۵.

۴. ابن‌ادریس شافعی، احکام القرآن، ج ۲، ص ۲۱۶؛ محمد بن طاهر ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۲۸.

راه مؤمنان در حقیقت تأکیدی است بر این که نباید مخالفت با پیامبر ﷺ صورت گیرد، بنابراین مخالفت با مؤمنان به صورت مستقل مطرح نیست. به عبارت دیگر از آیه شریفه استفاده می‌شود گروهی از رسول خدا ص پیروی و گروهی مخالفت کردند، و عبارت «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» اشاره به گروه دوم دارد، شاهد سخن نیز این است که فرمود: «مَنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى» بدین معنا که ملاک تبیین و علم به هدایت است افزون بر این که منظور از پیروی مؤمنان در امور فقهی و جزئی نیست بلکه مراد اسلام و ایمان است.

افزون بر استدلال به این آیه و آیات دیگر به روایاتی همچون سخن پیامبر ﷺ نیز استدلال کرده‌اند که فرمود: «ان امتی لاتجتمع علی ضلالة؛ همانا امت من بر گمراهی اجتماع نمی‌کنند»^۱ که به گونه‌ها و عبارت‌های دیگری نیز نقل شده است. این روایت از جهت سندی ضعیف است^۲ و در دلالت نیز راسا نیست، زیرا ممکن است که منظور از ضلالت گمراهی در امور اعتقادی و اصول دین باشد، علاوه بر این، شاید منظور این باشد زمانی اجماع تحقق می‌یابد که همه امت بر مسئله‌ای اتفاق نظر داشته باشند.

نکته مهم شایان توجه این است بر فرض پذیرش روایت، دلالت حدیث این گونه خواهد بود که همه امت بر امری که صدق ضلالت بر آن مسلم باشد، اجماع نمی‌کنند، اما دلالت نمی‌کند هر آن‌چه که امت بر آن اجماع نمایند ضلالت نیست.

منبع پنجم: عقل

پیش‌تر در مبحث واژه‌شناسی به تعریف عقل و برخی لوازم و معانی آن پرداختیم، از این رو اینک از منظر منبع بودن عقل برای استنباط به آن می‌نگریم. عموم علمای اهل سنت، «عقل» را از ادله احکام به حساب نیاورده‌اند و اغلب در تقسیم‌بندی و شمارش ادله احکام به جای عقل، قیاس را مطرح کرده‌اند.

۱. سنن ابن ماجه، ج ۲/ ۱۳۰۳

۲. شرح صحیح مسلم (نووی)، ج ۱۳، ص ۶۷.

ابوحامد غزالی ادله احکام را منحصر در سه دلیل کرده می‌گوید:

والمثمر هي الأدلة وهي ثلاثة: الكتاب والسنة والاجماع فقط؛ ادله‌ای که داری نتیجه و ثمربخش است تنها سه دلیل کتاب و سنت و اجماع است.^۱

همو در جای دیگری از سخن خود، به صراحت درک احکام را به وسیله عقل انکار می‌کند و فقط در مسئله برائت ذمه از واجبات قبل از ورود شرع یا در باب حرج و یا نسبت به تأیید معجزات انبیاء، به دلالت عقل اشاره کرده می‌گوید:

بدان که احکام سمعی (نقلی) به وسیله عقل درک نمی‌شوند، ولی عقل قبل از بعثت پیامبران، بر برائت ذمه از واجبات و سقوط مشقت و حرج از مردم در کارهایشان و بر تأیید پیامبران به وسیله معجزات دلالت می‌کند. و انتفای احکام پیش از ورود دلیل نقلی به دلیل عقلی معلوم می‌شود.^۲

شیخ محمد الخضری نیز در شمارش ادله و منابع احکام نامی از عقل نمی‌برد و به جای آن قیاس را قرار می‌دهد و می‌گوید:

الأدلة التفصيلية للتشريع هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس؛ ادله تفصیلی شریعت عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع و قیاس.^۳

به رغم اختلاف نظر درباره منبعیت عقل در نظرگاه اهل سنت می‌توان دو شیوه متمایز را در میان اهل سنت ملاحظه کرد:

۱. اصحاب حدیث: کسانی که تکیه آنان بر احادیث سیره و روش سلف صالح بود و منبع استنباط عقل و رأی را قبول نداشتند.

در جهان اهل تسنن در استفاده از این روش می‌توان از احمد ابن حنبل نام برد. وی اگر چه خود منهجی را تأسیس نکرد و نوعاً از فتوا دادن پرهیز می‌نمود و به ظواهر احادیث بسنده می‌نمود.

۱. غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۱۹۷.

۳. محمد الخضری، اصول الفقه، ص ۲۳۹.

شخصیت دیگری که در این باره می‌توان نام برد داود ابن علی اصفهانی مؤسس مذهب ظاهرگرایی است. وی آن قدر در استفاده از عقل تفریط نموده بود که حتی قیاس اولویت معروفی که در مورد آیه ﴿لَا تَقْل لَهَا ف﴾ را نیز قبول نداشت.

۲. اصحاب رأی: اصحاب رأی، عنوان پیروان یکی از دو گرایش اصلی در فقه سده‌های نخستین اسلامی که مروج کاربرد شیوه‌های اجتهاد الرأی در استنباط فقهی بوده‌اند در تاریخ فقه، نخستین کسی که پس از دوران خلفا، در اواخر قرن اول هجری، نظریه نخست را رسماً پذیرفت ابراهیم بن یزید نخعی (م ۹۶ق) بود که شرح آن در منبع قیاس نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

فقه‌های سرزمین عراق، به ویژه فقیه کوفی ابوحنیفه، به عنوان نماد این گرایش شناخته می‌شده‌اند. در نظر این گروه برای پاسخ گفتن به پرسش‌ها و مسائل مختلف، ضرورت می‌یابد که به غیر کتاب و سنت نیز مراجعه نماییم. این نظریه در زمان ابوحنیفه به طور چشم‌گیری گسترش یافت و معتزلی‌ها تا به آنجا افراط کردند که در مقام استنباط حکم شرعی عقل را به طور مطلق بر نص نیز ترجیح دادند.^۱

این گروه را می‌توان افراطیون در مسئله بهره‌گیری از عقل دانست که به تبع پذیرش آن ملاک‌هایی چون: قیاسی، استحسان، مصالح مرسله و... را معتبر دانسته‌اند.

همان‌طور که پیش‌تر در بحث معنای عقل گذشت، از میان معانی اصطلاحی که برای حسن و قبح بیان شده است، حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ثواب و یا ذم و عقاب مورد نزاع اشاعره از یک سو و معتزله و امامیه از سوی دیگر است.

سخن فوق به این معناست که همگان، حتی اشاعره این مطلب را پذیرفته‌اند که حسن و قبح به معنای ملائمت با طبع و مانند آن در سیطره عقل است، اما اشعریان معتقدند که حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ثواب و یا ذم و عقاب در توانایی عقل نیست و فقط از طریق شرع پی به این امر برده می‌شود، در

۱. ر.ک: محمد ابراهیم جناتی، همان، ص ۲۴۱.

مقابل آنان، معتزله و امامیه اعتقاد دارند بدون نیاز به شریعت، امکان درک حسن و قبح به این معنا وجود دارد.

تعیین محل نزاع

نزاع و اختلاف میان اشاعره با امامیه و معتزله در این جهت، دائر مدار میان ایجاب جزئی و سلب کلی است؛^۱ با این تبیین که به اشاعره به طور کلی حسن و قبح عقلی را منکرند و در مقابل، باورمندان حسن و قبح عقلی بر این باورند که برخی از عناوین از منظر حکم عقل، محکوم به حسن و قبح هستند.

از میان عناوین، برخی علت تامه حسن است و هیچ گاه نمی‌شود که باشد و حسن نباشد مثل عدل که عدل در تمام ازمنه و امکانه حسن است و برخی علت تامه قبح‌اند مثل ظلم که علت تامه قبح است. در مقابل، بعضی عناوین، مقتضی حسن و قبح هستند؛ به این معنا که به خودی خود بدون عروض مانعی، حسن و یا قبیح هستند، ولی اگر مانعی ایجاد شود، در آن‌ها تبدیل رخ می‌دهد، همانند صدق و کذب که اگر مانعی بیاید گاه راست‌گویی قبیح می‌شود و کذب حسن شمرده می‌شود. آن گاه که کذب جان مؤمنی را نجات بخشد و صدقی سبب مرگ مؤمنی شود.

هم چنین برخی عناوین نسبت به حسن و قبح اقتضائی ندارند، بلکه اگر تحت عناوینی قرار گیرند، نسبت به صدق عناوین طاری حسن یا قبیح خواهند بود. همانند راه رفتن و خوابیدن.^۲

مهم‌ترین استدلال عدلیه برای اثبات حسن و قبح عقلی این است که اگر کسی قائل باشد که حسن و قبح تنها به وسیله شرع اثبات می‌شود، در حقیقت از راه شرع نیز اثبات نمی‌شود، زیرا همگان پذیرفته‌اند که اطاعت از اوامر و نواهی شرعی و کسب معرفت واجب است، این وجوب از دیدگاه اشاعره، واجب

۱. رک: احمد مقریزی، *المواظع والاعتبار*، ج ۲، ص ۳۶۰.

۲. رک: محمد رضا مظفر، همان.

شرعی است اینک این پرسش مطرح می‌شود که این وجوب چگونه اثبات می‌شود؟ به ناچار باید به امر و فرمان شارع ثابت گردد.

اکنون این سؤال را در این مرحله طرح می‌کنیم که از کجا اطاعت این امر واجب است؟ اگر پاسخ این باشد که این وجوب عقلی است مطلوب حاصل شده و مدّعی اثبات شده است، اما اگر گفته شود این وجوب نیز شرعی است، دوباره این پرسش هست که چرا این امر باید اطاعت شود اگر به وجوب عقلی بینجامد مطلوب حاصل است و اگر شرعی باشد باز هم این پرسش ادامه می‌یابد و تا بی‌نهایت پیش می‌رود تا زمانی که به وجوب و لزوم عقلی منتهی شود.

دقیقاً همانند این استدلال را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان مطرح کرد، بدین قرار که ثبوت اصل شرایع متوقف بر تحسین و تقبیح عقلی است چه این که اگر ثبوت آن وابسته به شرع باشد، دلیلی که این امر را اثبات کند باید عقلی باشد، زیرا اگر شرعی باشد این پرسش بدون توقف ادامه می‌یابد و راه به جایی نمی‌برد. در نتیجه ثبوت شرعی حسن و قبح بر ثبوت آن‌ها به صورت عقلی وابسته است.^۱

ملازمه عقلیه بین حکم عقل و حکم شرع

با پذیرش درک حسن و قبح توسط عقل، سؤال بعدی مطرح می‌شود: آیا ملازمه عقلی بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد؟ به عبارت دیگر این قاعده که اصولیین می‌گویند: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» در تراز صحت و خطا، چه جایگاهی دارد؟

اینک جای توجه به این نکته است که اخباریان کبرای قیاس را که همان قاعده ملازمه است انکار کرده‌اند نه صغرای آن را که ادراک حسن و قبح افعال از ناحیه عقل است.^۲

۱. ر.ک: الاصول العامة، ص ۲۸۱ و محمد رضا مظفر، همان، ص ۲۳۳-۲۳۴.

۲. ر.ک: ابوالقاسم گرجی، تاریخ فقه و فقهها، ص ۲۵۶.

انواع استدلال عقل

برهانی که برای اثبات و علم به حکم شرعی ارئه می‌شود از سه صورت خارج نخواهد بود:

۱. گاه هر دو مقدمه غیر عقلی است، از این رو هر دو مقدمه شرعی است و این گونه دلیل را شرعی می‌نامند. که مورد بحث این پژوهش نیست.
۲. گاه هر دو مقدمه عقلی باشند مثل این که عقل حکم به حُسن یا قبح چیزی نماید و سپس حکم نماید که هر آن چه را که عقل بدان حکم نماید شرع نیز به آن حکم می‌نماید، این گونه دلیل را از مستقلات عقلی می‌نامند.^۱
۳. در این صورت یکی از دو مقدمه عقلی و دیگری غیر عقلی است همانند حکم نمودن شرع به وجوب ذی المقدمه و حکم عقل به وجوب مقدمه، در این صورت یکی از دو مقدمه عقلی و دیگری شرعی است، اما به جهت تغلیب جانب عقل به این گونه دلیل نیز دلیل عقلی غیر مستقل گویند.

حجّیت عقل

حجت بودنِ دلیل عقلی به این معناست: «هر حکم عقلی که موجب قطع و یقین به حکم شرعی گردد».^۲ روشن است این معنا زمانی که تحقق یابد حجت خواهد بود، زیرا فرض این است که باعث ایجاد قطع به حکم شرعی شده است و تنها در چنین صورتی است که دلیل عقل می‌تواند مستقلاً در عرض کتاب و سنت به عنوان یکی از منابع استنباط مطرح شود. از این رو اگر دلیل عقلی مفید گمان و ظن به حکم شرعی باشد حجیت آن نیازمند دلیل حجیت از سوی شارع است، در این صورت بر فرض وجود دلیلی از آیات و یا روایات حجیت آن وابسته به کتاب و سنت خواهد بود و استقلالی در حجیت نخواهد داشت.

۱. ر.ک: شمس‌الدین محمد بن شجاع القطن، حلی، معالم‌الدین فی فقه آل یاسین، ج، ص ۱۴.
۲. سید محمد باقر صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۶۰، و محمد رضا مظفر، همان، ص ۱۲۵.

آن‌سان که گذشت ثابت شد که حسن و قبح دارای واقعیت است و از سوی دیگر عقل، حسن بودن و قبیح بودن برخی از چیزها را درک می‌نماید، نتیجه این دو امر این است که میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه است، بلکه این جمله را بدان جهت می‌نگاریم که عبارت بهتری نمی‌یابیم، چه این که مسئله حسن و قبح با مسئله تلازم، جدا ناپذیرند؛ به دیگر بیان، یکی هستند، زیرا این که عقل، حسن و قبح اشیاء را درک می‌کند، به این معناست که درک می‌کند شارع نیز به عنوان رئیس عقلا حسن و قبح را همان‌گونه می‌داند.

نتیجه آن‌که: اثبات اصل شریعت، توحید، نبوت و اصول دین در گرو عقل است، هم چنین عقل، حسن و قبح برخی از اشیاء را درک می‌کند و به صورت استقلالی و در عرض کتاب و سنت، موجب علم به حکم شرعی می‌گردد، در نتیجه دارای حجیت است و صاحب آن باید به این گونه قطعی عمل کند.

منبع ششم: قیاس

قیاس در لغت به معنای اندازه‌گیری آمده است، زمانی که گفته می‌شود:

[قاس]: الشيء علی غیره، وبغیره، قیسا و قیاسا: إذا قُدِّرَ؛^۱ قیاس کرد شیء را بر غیر آن و به غیر آن، زمانی که آن را به شیء دیگری اندازه می‌گیرد.

تعریف اصطلاحی قیاس

آمدی در تعریف قیاس این گونه آورده است:

هو عبارة عن الاستواء بين الفرع والاصل في العلّة المستنبطة من حکم الاصل؛^۲ مساوی دانستن بین فرع و اصل در علتی که از حکم اصل به دست می‌آید.

۱. نشوان بن سعید، حمیری، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۸، ص ۵۶۹۷ و ابن منظور،

همان، ج ۶، ص ۱۸۷.

۲. علی بن محمد آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۳، ص ۴.

در کتاب *الاصول العامة* در تعریف قیاس آمده است:

قیاس عبارت است از برابری فرع با اصل خود در علت حکم شرعی^۱.

عبدالوهاب خلاف در تعریف اصطلاحی آن می‌گوید:

قیاس در اصطلاح اصولیین عبارت است از: ملحق ساختن واقعه‌ای که نصّی بر حکم آن نیست، به واقعه‌ای که نسبت به حکم آن نصّی وارد شده، (و این الحاق) در حکمی است که نسبت به آن نص وارد شده است، به خاطر آن که هر دو واقعه در علت حکم مساوی‌اند.^۲

مرحوم مظفر بهترین تعریف قیاس را از دیدگاه امامیه این گونه بیان می‌دارد:

هو اثبات حکم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة؛^۳ قیاس عبارت است از اثبات حکمی برای مورد و محلی به خاطر علتی، چون این حکم به سبب این علت در مورد دیگر ثابت بوده است.

جایگاه قیاس در استنباط احکام

قیاس، در دستگاه استنباطی اهل سنت، به دلیل کمبود منابع اجتهاد، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. آنان بعد از رحلت پیامبر ﷺ دست از دامن اهل بیت علیهم السلام برداشتند و سنت را منحصر در سنت نبوی کردند، در نتیجه دچار فقر منابع شدند و به اجتهاد به رأی و قیاس و برخی منابع دیگر روی آوردند.

اولین کسی که قیاس را به صورت گسترده وارد فقه کرد ابوحنیفه است و به تبع او مالک و شافعی نیز چنین کردند. البته برخی از گروه‌ها مانند ظاهریه (پیروان داود ظاهری) و حنابله قیاس را مردود و برای آن ارزشی قائل نشدند.

شافعی می‌گوید:

هیچ کس حق ندارد در مورد چیزی بگوید حلال است یا حرام مگر در

۱. محمد تقی حکیم، همان، ص ۳۰۵.

۲. محمد ابراهیم جناتی، همان، ص ۲۵۵.

۳. محمد رضا مظفر، همان، ص ۸۳.

صورتی که علم پیدا کند و علم نیز در محدوده کتاب، سنت، اجماع یا قیاس است.^۱

اما در اعتقاد شیعه و پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام عمل به قیاس باطل و خلاف موازین اصولی و فقهی است، و روایات بسیاری بر مذمت و نکوهش قیاس دلالت دارند، برخی مانند محمد یوسف موسی نویسنده کتاب *تاریخ الفقه الاسلامی* درباره گروه‌ها و کسانی که با قیاس مخالفت کرده‌اند می‌نویسد:

برخی از عالمان به شدت با قیاس مخالفت می‌کنند، و از سخت‌ترین مخالفان حجیت قیاس و اعتبار آن، گروهی از شیعه و بعد از آنان اهل ظاهرند که در رأس آنان داود بن علی و ابن حزم ناشر مذهب ظاهری و مدافع سرسخت آن مذهب می‌باشند.^۲

شدت مخالفت شیعه با قیاس تا آن جا شدید بود که شیخ طوسی در *عدة الاصول* بر بطلان قیاس ادعای اجماع شیعه کرده است و می‌گوید:

در نظر من اجماع، محکم‌ترین دلیل در ردّ قیاس است.^۳

ارکان قیاس

قیاس چهار رکن دارد:

۱. اصل یا مقیس علیه: همان اصلی که حکمش در شریعت ثابت شده و علت آن یا در شریعت بیان شده و یا از راه سبر و تقسیم به دست آمده باشد.
۲. فرع یا مقیس: یعنی موضوعی که فقیه به دنبال شناخت حکم آن به جهت مشابهت حکم آن با اصل می‌باشد.
۳. حکم: که همان اعتباری شرعی در اصل می‌باشد که قیاس‌کننده درصدد اثبات نظیر آن برای فرع است.

۱. محمد بن ادریس، شافعی، *الرسالة*، ص ۳۹.

۲. محمد یوسف موسی، *تاریخ الفقه الاسلامی*، ج ۲، ص ۱۲۰.

۳. *عدة الاصول*، ج ۲، ص ۶۶۶.

۴. علت: همان جهت مشابهت مشترک بین اصل و فرع.

روش استناد به قیاس و به دست آوردن علت بدین منوال است که علت در قیاس از راه سبر و تقسیم به دست می‌آید. سبر به معنای امتحان است؛ بدین معنا که همه اوصافی که ممکن است علت حکم باشند جمع گردد و سپس، هر کدام جداگانه مورد بررسی و امتحان قرار می‌گیرند تا معلوم گردد کدام یک، علت حکم‌اند. و بدین صورت در سایر مواردی که نصی بر آن‌ها وجود دارد تعمیم داده شوند.

اقسام قیاس

قیاس دارای اقسام مختلفی است که در راستای روشن شدن مرکز بحث به اختصار تقسیمات آن را تبیین می‌کنیم:

۱. قیاس منصوص العلة: در مواردی که در نص شارع مقدس، به صراحت علت حکم بیان شده است؛ به عنوان مثال می‌فرماید: «الخمر حرام لانه مسکر» در این سخن به صراحت علت حرمت خمر را این معرفی می‌نماید که همان مست‌کنندگی آن است. اگر در هر موضوع دیگری این علت تحقق داشته باشد همان حکم نیز جریان می‌یابد، از این رو به آن منصوص العلة گفته می‌شود که در نص به علت حکم تصریح شده است.

۲. قیاس اولویت: در این قیاس، شارع حکمی را برای موضوع بیان کرده است که به اولویت موضوع یا موضوعات دیگری را نیز شامل می‌شود، به عنوان مثال خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَقْلُ لِهَما اَفٍ»^۱ شارع اف گفتن به پدر و مادر را حرام کرده است، زمانی که اف گفتن حرام است بنابراین به اولویت، زدن و شتم والدین نیز محکوم به حرمت است، این قیاس با نام‌های دیگری مانند «مفهوم موافق»، «فحوای خطاب» و «قیاس جلی» نیز خوانده می‌شود.

۱. اسراء، آیه ۲۳.

۳. قیاس تنقیح مناط: گاه از این نوع قیاس به «الغاء خصوصیت» نیز تعبیر می‌شود و به این معناست که هرگاه موضوع حکم همراه با اوصاف و خصوصیات همراه باشد که دخالتی در حکم ندارد، از این رو این‌گونه خصوصیات، کنار گذاشته می‌شود و اگر این مناط در جای دیگری نیز یافت شد حکم نیز ثابت می‌شود. به عنوان نمونه در قرآن می‌فرماید:

﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^۱ پس اگر آبی نیافتید تیمم نمایید.

بی‌تردید، نداشتن آب موضوعیت ندارد؛ بنابراین، اگر آب دارد ولی به دلیل شدت مرض برای او ضرر شدید دارد همین حکم، جاری است. مثال دیگر این‌که شخصی سؤال کند که اگر مردی در مسجد به نماز ظهر ایستاده و شک بین سه و چهار نموده، چه حکمی دارد؟ امام علیه السلام در جواب فرمودند: باید بنا را بر چهار بگذارد و سپس یک رکعت نماز احتیاط بخواند. با تنقیح مناط می‌توان این حکم را به هر نماز چهار رکعتی سرایت بدهیم، چون بدون هیچ شکی نماز ظهر بودن و در مسجد بودن و مرد بودن شک‌کننده، خصوصیتی ندارد و از قیود دخیل در حکم نیست بلکه حالت‌های یک موضوع است که به طور طبیعی هر موضوعی دارای حالت‌هایی خواهد بود.

۴. قیاس مستنبط العلة: در این نوع قیاس، استنباط‌کننده با ظن و گمان و یا احتمال خویش علت حکم را که در اصل (مقیس علیه) دیده است به موضوع دیگری شبیه آن سرایت می‌دهد. در حقیقت این همان قیاس تشبیه و تمثیل یا به دیگر عبارت قیاس منطقی است که مورد اختلاف شدید و تفاوت دیدگاه‌های متفاوت است.

حجیت قیاس

در سه قسم اول، استدلال به چنین قیاسی در حقیقت استدلال به خود دلیل است و اصل و فرع هر دو مشمول دلیل‌اند، و دلیل یاد شده حکم را برای هردو (اصل

۱. نساء، آیه ۴۳.

و فرع) اثبات می‌کند. و مستنبط علم به همانندی حکم در اصل و فرع می‌نماید. و دلیل حجیت دلیل در اصل شامل حجیت آن در فرع نیز می‌شود.^۱

به دیگر بیان در قیاس منصوص العلة همان گونه که مرحوم مظفر گفته است اثبات حکم برای فرع از باب اخذ به ظاهر عموم و تعلیل یاد شده در دلیل است و از باب قیاس نیست تا ادله نهی از قیاس آن را در بر گیرد.^۲ سخن درباره قیاس اولویت نیز از همین مسیر می‌گذرد، که حجیت دلیل نسبت به فرع از باب استدلال به قیاس نیست بلکه از باب استدلال به ظهور لفظ است و به عنوان ظهور حجت است نه از باب ظهور تا مورد نهی ادله ناهیه از عمل قرار گیرد.^۳ در زمینه حجیت قیاس تنقیح مناط نیز بیان محقق حلی در این باره رسا و کافی است که می‌فرماید:

مسئله چهارم: جمع کردن بین اصل و فرع گاهی به وسیله عدم فارق (بین اصل و فرع) است که تنقیح مناط نامیده می‌شود. پس اگر از هر جهت (بین اصل و فرع) مساوات معلوم و قطعی باشد، سرایت دادن حکم جایز است و اگر تفاوت و امتیاز (بین دو) معلوم، یا جایز باشد که بین آن دو امتیاز قائل شده در این صورت سرایت دادن حکم از اصل به فرع جایز نیست، مگر در صورتی که در این مورد نصی باشد، زیرا ممکن است حکم، اختصاص به همان مزیت داشته باشد و دلیلی هم بر تعدیه و سرایت دادن حکم وجود ندارد.^۴

بر این اساس، حجیت در این مورد نیز مبتنی بر قطعیت و عدم امتیاز و ویژگی خاص است.

اما قیاس قسم چهارم، در حقیقت همان تمثیل است؛ در علم منطق، تمثیل عبارت است از:

۱. ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، *انوار الاصول*، ج ۲، ص ۵۱۹.

۲. ر.ک: محمدرضا مظفر، همان، ص ۲۰۰.

۳. همان.

۴. ر.ک: محقق حلی، *معارج الاصول*، ص ۱۸۵.

ثابت کردن حکمی برای یک فرد جزئی به خاطر ثبوت آن حکم در فرد جزئی دیگر که مشابه با فرد اول است.^۱

در عموم موارد این گونه قیاس تمثیلی تنها چیزی که افاده می‌کند احتمال است، زیرا تشابه دو شیء در یک امر باعث نمی‌شود که آن دو محکوم به یک حکم باشند، از این رو اگر شباهت‌ها بیشتر باشد نهایت چیزی که افاده می‌شود ظن و گمان خواهد بود. و این گونه گمانی در صورتی حجت است که دلیل خاصی از شرع بر حجیت آن اقامه گردد. اهل سنت تلاش کردند تا دلایل را از آیات، سنت، اجماع، و حتی دلیل عقل اقامه نمایند، اما همه ادله یاد شده^۲ دارای اشکال و نارساست، از سوی دیگر از نظر علمای امامیه، قیاس هیچ گونه ارزش و اعتباری ندارد، زیرا اخبار و روایات صادره از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام را دلیل قطعی بر حرمت عمل به قیاس می‌دانند. در کتاب‌های روایی شیعه مانند وسائل الشیعه، کافی و محاسن برقی ابوابی تحت عنوان «باب المقائیس و الرأی» یا «باب البدع و الرأی و المقائیس» تدوین شده است.^۳

به جهت رعایت اختصار به نقل یک روایت بسنده می‌کنیم که امام صادق علیه‌السلام در احتجاج بر ابطال قیاس به ابوحنیفه فرمودند:

آیا گناه قتل نزد خداوند بزرگ‌تر است یا زنا؟ او پاسخ داد: قتل! حضرت فرمود: پس چگونه است که خداوند در مورد اثبات قتل دو شاهد را کافی می‌داند ولی در مورد زنا جز به چهار شاهد رضایت نداده است. سپس فرمود: آیا نماز افضل است یا روزه؟ او گفت: نماز! امام فرمود: بنا بر قیاس، زن باید نمازهایی را که در حال حیض ترک کرده قضا نماید در حالی که خدای متعال قضای نمازهای فوت شده را واجب نکرده است، اما قضای روزه‌ها را واجب نموده

۱. محمدرضا مظفر، المنطق، ج ۲، ص ۱۴۷-۱۴۹.

۲. برای توضیح بیشتر در زمینه قیاس و حقیقت و حجیت آن رک: مصطفی جمال الدین، القیاس حقیقه و حجیه.

۳. برقی، المحاسن، ج، ص ۱۸۹ و کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج، ص ۵۴.

است. سپس امام فرمود: نجاست بول بیشتر است یا منی؟ وی پاسخ داد: بول نجس تر است امام فرمود: بنا بر قیاس تو، باید برای بول کردن غسل واجب می‌شد نه برای خارج شدن منی! در حالی که خدای متعال، غسل را برای بول واجب نکرده و برای منی واجب نموده است. در ادامه حضرت به او فرمودند: تو گمان می‌کنی که بر اساس دین خدا فتوا می‌دهی در حالی که خدا تو را از وارثان قرآن قرار نداده است؛ تو می‌پنداری که صاحب رأی و نظر هستی در حالی که رأی و نظر پیامبر ﷺ صواب و مطابق واقع است و رأی و نظر دیگران خطا و نادرست است، زیرا خدای متعال در قرآن به پیامبرش فرمود: ﴿فاحکم بینهم بما اراک الله﴾؛ در میان مردم بر اساس آن چه خداوند به تو نمایانده حکم کن؛ این سخن را خدای متعال به غیر پیامبرش نفرموده است.^۱

با توجه به نکات پیش گفته؛ از دیدگاه دانشوران امامیه و مخالفان، این‌گونه قیاس، از اعتبار و ارزش ساقط است و پیروی از ظن و گمان حاصل از آن مورد نهی آیات و روایات فراوانی است که در کتاب‌های مختلف مورد استناد قرار گرفته‌اند، و ادله ارائه شده از سوی اهل سنت یارای مقابل با این ادله را ندارد و همگی دارای اشکالات بسیاری است.

منبع هفتم: استحسان

یکی از منابع احکام نزد علمای اهل سنت، استحسان است. که کاربرد وسیعی در نظام استنباطی آنان پیدا کرده است.

تعریف استحسان

استحسان، مصدر با استفعال از ریشه «حُسن» به معنای نیکو دانستن و پسندیدن می‌باشد خواه در امور معنوی یا مادی، هر دو را شامل است. در اصطلاح، تعریف‌های مختلفی از استحسان ارائه شده است، که برخی از

۱. محمد حسن الحر العاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۰.

آنها را می‌آوریم:

برخی از علمای حنفی در تعریف استحسان گفته‌اند:

استحسان عبارت است از عدول کردن از قیاسی به قیاسی قوی‌تر از آن، یا این‌که عبارت است از تخصیص دادن قیاس به دلیلی که از آن قوی‌تر است.^۱

محمد الخضری تعریف شمس الائمہ را از استحسان این‌گونه نقل می‌کند:

استحسان در حقیقت دو قیاس است: یکی جلی و آشکار است ولی اثرش ضعیف می‌باشد و آن را قیاس نام نهاده‌اند، و دیگری قیاس خفی و پنهان است، ولی اثرش قوی است، که استحسان یعنی قیاس مستحسن نامیده شده است.^۲

شاطبی از علمای مالکیه در *الموافقات* به نقل از *احکام القرآن* ابن عربی می‌نویسد:

استحسان از نظر ما و از نظر حنفیه عبارت است از عمل کردن بر طبق دلیل قوی‌تر.^۳

شاید بتوان تعریف ابوالحسن کرخی را از میان تعریف‌های فراوان بیان شده و نشده، گسترده‌تر از همه دانست که می‌گوید:

الاستحسان هو قطع المسألة عن نظائرها و العدول بالمسئله عن حکم نظائرها الي حکم آخر لوجه اقوي يقتضي هذا العدول؛^۴ استحسان عبارت است از بریدن و جدا کردن مسئله‌ای از نظائرش و عدول کردن از حکم نظائرش به حکم دیگری به خاطر وجهی قوی‌تر که مقتضی این عدول است.

نکته اساسی در استحسان این است که دقیقاً عکس قیاس است، زیرا در قیاس موضوعی در حکم به شبیه و نظیر آن ملحق می‌شود، اما در این جا مسئله‌ای را از مسائل نظیر و مشابه خود جدا می‌شود. به عنوان مثال: اگر سفیهی وصیت کند که مقداری از اموالش را در کار خیری مصرف کنند، آیا چنین وصیتی صحیح است؟

۱. محمد تقی حکیم، همان، ص ۳۶۱.

۲. شیخ محمد الخضری، همان، ص ۳۸۳.

۳. ابراهیم بن موسی الشاطبی، همان، الجزء الرابع، ص ۱۵۰.

۴. عبد العزيز البخاری، کشف الاسرار، شرح اصول بزدوی، ج ۴، ص ۱۱۲۳.

قاعده کلی فقهی می‌گوید: تصرفات سفیه در اموالش نافذ نیست، مگر این که ولی یا قیم او تنفیذ کند. با توجه به این قاعده کلی بدون شک نباید وصیت فوق صحیح باشد، ولی علمای حنفی با تمسک به استحسان به صحت آن استدلال کرده‌اند. به این بیان که اگر تصرفات سفیه نافذ شناخته نشده، برای مراعات حال و صرفه و صلاح وی است که مربوط به زمان حیاتش می‌شود. بنابراین، اگر سفیه برای بعد از فوت خود وصیت کند که اموالش به مصرف خیری برسد؛ چون این مسئله متضمن ضرری به حال سفیه نیست، بلکه به نفع او نیز خواهد بود، از این رو، با عدول از قاعده کلی چنین وصیتی مطابق قاعده استحسان صحیح خواهد بود.^۱

البته تعریف‌های بسیار دیگری نیز ذکر شده است،^۲ اما آن چه قابل دقت و تأمل است این است که همه تعاریف یاد شده، به گونه‌ای نیست که بتوانند استحسان را به عنوان دلیلی مستقل و منبع غیر تبعی مطرح سازند، چرا که بر اساس برخی از تعاریف، استحسان به کتاب و سنت بازمی‌گردد و در برخی دیگر آن را در عداد قیاس یا حکم عقل قرار می‌دهند، و در پاره‌ای مواقع نیز در شمار «مصالح مرسله» محسوب شده است.

۱. شمس الدین، سرخسی، مبسوط، ج ۹، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۲. برخی از تعریف‌ها عبارتند از:

- «ترک قیاس و اخذ به چیزی که راحت‌تر است.»
- «طلب سهولت در مواردی که خاص و عام به آن‌ها مبتلایند.»
- «اخذ به سعه و طلب ملایمت.»
- «اخذ به گذشت و طلب چیزی که در آن راحتی است.»
- «استحسان عبارت است از: عدول دادن حکم مسئله‌ای از نظایر آن به دلیل شرعی خاص.»
- «استحسان عبارت است از عدول کردن از موجب قیاسی به قیاسی قوی‌تر از آن یا تخصیص زدن قیاسی به دلیلی قوی‌تر از آن.»
- شاطبی از مالکیه استحسان را عمل به قوی‌ترین دو دلیل دانسته است.
- ابن‌قدامه نیز استحسان را عدول دادن حکم مسئله‌ای از نظایر آن به دلیل خاص از کتاب و سنت می‌داند. و یا چیزی که مجتهد آن را حسن می‌شمارد و یا دلیلی که در نفس مجتهد آشکار می‌شود اما نمی‌تواند آن را ابراز نماید. (ر.ک: محمدتقی حکیم، همان، ص ۳۶۲-۳۶۳).

فصل دوم

سیر تاریخی مقاصد شریعت
در مدرسه امامیه و اهل سنت

گفتار اول

تاریخچه نظریه مقاصد در مدرسه امامیه

یکی از عقاید شیعه امامیه، وجود مصالح و مفاسد نفس الامری در احکام شرعی است و از آنجا که خداوند دارای صفت حکمت می باشد و عمل لغو از او سر نمی زند پس در تشریعات او نیز این مطلب تسری دارد و تمام احکام فرعی فقهی دائرمدار مصالح و مفاسد می باشد که او - جل اسمه - با بیان اوامر در واقع کشف از مصلحت هایی می نماید و با امر به آنها ایجاد انگیزه در نفس مکلفین برای اتیان آنها و به دست آوردن آن مصلحت ها می نماید و با بیان نواهی، کشف از امور مفسده انگیزی می نماید و با نهی آنها، ایجاد زجر در نفس مکلفین برای دوری و اجتناب از آنها و مفاسد مترتب بر آنها می نماید.

بی شک این عقیده راهبردی امامیه، مبتنی بر اعتقاد به حسن و قبح عقلی است که همه اشیاء نزد عقل دارای محاسن و مفاسدی می باشد که قبل از بیان شارع، این محاسن و مفاسد بوده و شارع، نقش کاشفیت آنها را دارد گرچه ممکن است برخی از امور نیز به عقل ناقص بشری نرسد اما مصالح و مفاسد آنها نزد عقول کامله روشن می باشد.

در آیات و روایات شواهد فراوانی بر این مطلب وجود دارد مانند:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

بِالْقِسْطِ^۱؛ هر آینه پیامبران را با دلیل‌های روشن همراه کتاب و قانون فرستادیم تا مردم به عدل و قسط قیام نمایند.

که در آیه کریمه، هدف کتاب و میزان و ارسال رسل را قیام بر قسط معرفی می‌نماید. هم‌چنین:

﴿وَيَجْلُ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيَحْرُمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^۲؛ چیزهای پاکیزه را بر آنها حلال و ناپاکی‌ها را حرام می‌کند و بارهای سنگین و زنجیرها را از دوش و گردنشان برمی‌دارد.

آیه روشن می‌سازد که تنها طبیّات حلال و چیزهای پلید حرام شده‌اند و شریعت الهی بارهای سنگین روحی و روانی، در گرو اعمال و پندارهای نادرست را برمی‌دارد.

هم‌چنین آیه:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^۳؛ مردم گروهی واحد بوده که خداوند پیامبرانی را به سوی‌شان فرستاد تا آنان را بشارت و انذار دهند و به همراه پیامبران، کتاب به حق فرستاد تا به اختلافات مردم رسیدگی نمایند.

در این آیه، برطرف نمودن اختلافات مردم و بشارت و انذار، از اهداف فرستادن پیامبران و کتاب‌های آسمانی برشمرده شده است.

معصومین و کشف ملاک و مقاصد احکام

با توجه به این که قرآن کریم در موارد زیادی انسان‌ها را به تعقل و تدبّر فرا

۱. حدید، آیه ۲۵.

۲. اعراف، آیه ۱۵۷.

۳. بقره، آیه ۲۱۳.

خواننده است امامان اهل بیت نیز که مفسران قرآنند به هنگام بیان احکام شرعی، چه بسیار که علل و اهداف شارع را از این جعل روشن ساخته‌اند. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

خداوند از بالای عرش فرمود: ای بندگان من، فرمان مرا در مواردی که به شما دستوری داده‌ام بپذیرید و به من مصلحت‌های خویش را متذکر نشوید که من آگاه‌تر به آن‌ها هستم و بخلی در مورد چیزهایی که به مصلحتان است نمی‌ورزم.^۱

آن حضرت در مورد عدم اجرای حدود در سرزمین دشمنان می‌فرماید: من در سرزمین دشمن، حدی بر کسی جاری نمی‌سازم مبادا حمیت، او را وادار نماید تا به دشمن ملحق گردد.^۲

روشن است که این کار نوعی تدبیر پیش‌گیرانه بود که مورد توجه امام واقع شده است و با واقعیت بیرونی نیز کاملاً منطبق می‌باشد.

هم‌چنین بانوی زنان دو جهان فاطمه زهرا علیها السلام در خطبه‌ای گویا و صریح برای بسیاری از فروع فقهی و اعتقادی به بیان علت‌ها و حکمت‌ها پرداخته است و ایمان را برای تطهیر از شرک و نماز را برای دوری از کبر و زکات را زیادی در روزی و روزه را برای ثابت شدن اخلاص و حج را برای حفظ دین و عدالت را آرامش‌دهنده قلوب و فرمان‌برداری را موجب نظام امت و امامت را موجب دوری از تفرقه و نیکی به پدر و مادر را باعث جلوگیری از خشم خویش و پیوند با خویشان را موجب افزایش امت و قصاص را سبب حفظ انسان‌ها و وفای به نذر را موجب مغفرت و... دوری از نسبت‌های ناروا را به زنان پاکدامن موجب

۱. وَعَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام قَالَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ فَوْقِ عَرْشِهِ يَا عِبَادِي أَطِيعُونِي فِيمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَلَا تَعْلَمُونِي بِمَا يُصْلِحُكُمْ فَإِنِّي أَعْلَمُ بِهِ وَلَا أُبْخَلُ عَلَيْكُمْ بِمَصَالِحِكُمْ. (عدة الداعی، ص ۳۷).

۲. لَا أَقِيمُ عَلَى رَجُلٍ حَدًّا بَارِضَ الْعَدُوِّ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهَا مَخَافَةَ أَنْ يَحِيلَهُ الْحِمِيَّةُ فَيُلْحِقَ بِالْعَدُوِّ. (شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۴۵).

دوری از لعنت خدا برمی‌شمارد.^۱

امام باقر علیه السلام نیز دائم الخمر را مانند بت پرست می‌داند که شرب خمر موجب لرزش بدن و از بین رفتن مردانگی‌اش می‌گردد و بر کارهای حرام مانند خونریزی و زنا جسور می‌گردد.^۲

هم‌چنین جمیل بن دراج از امام صادق علیه السلام در مورد حلال و حرام می‌پرسد که می‌فرماید: هیچ حکمی بدون علتی نمی‌باشد.^۳

مرحوم علامه مجلسی در توضیح این روایت می‌گوید:

یعنی هیچ حکمی از جانب خداوند تشریع نمی‌گردد مگر به جهت حکمتی در آن، و هیچ حلالی حلال نمی‌گردد مگر برای نیکویی آن و هیچ حرامی حرام نمی‌گردد مگر به زشتی آن نه چنان‌چه اشعری‌ها معتقدند و منکر حسن و قبح عقلی‌اند. در جایی دیگر امام صادق علیه السلام تشریع قسامه را برای حفظ خون مردم معرفی می‌فرماید تا اگر فاسقی قصد قتل یا ترور کسی نمود بترسد و امتناع نماید.^۴

و یا روزه برای یکسان شدن فقیر و غنی واجب شده است، زیرا غنی طعم گرسنگی را نچشیده تا به فقیر ترحم نماید و هر چیزی خواسته بدان دست یافته بنا بر این خداوند برای تساوی بین مخلوقاتش و چشاندن مزه گرسنگی به غنی روزه را واجب فرمود تا او بر ضعیف نیکویی نماید و گرسنه را غذا دهد.^۵

۱. «قَالَ فَقَرَضَ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً مِنَ الشُّرْكِ وَالصَّلَاةَ تَنْزِيهاً مِنَ الْكِبَرِ وَالزَّكَاةَ زِيَادَةً فِي الرِّزْقِ وَالصَّيَّامَ تَنْزِيهاً لِلْبِخَالِصِ وَالْحَجَّ تَسْلِيَةً لِلدِّينِ وَالْعَدْلَ مُسْكاً لِلْقُلُوبِ وَالطَّاعَةَ نِظَاماً لِلْمَلَّةِ وَالْإِمَامَةَ لِمَا مِنَ الْفُرْقَةِ وَالْجِهَادَ عِزّاً لِلْإِسْلَامِ وَالصَّبْرَ مَعُونَةً عَلَى الْإِسْتِجَابِ وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةً لِلْعَامَّةِ وَبِرَّ الْوَالِدَيْنِ وَقَايَةً عَنِ السَّخَطِ وَصَلَةَ الْأَرْحَامِ مَنَامَةً لِلْعَدَدِ وَالْقَصَاصَ حَقّاً لِلدِّمَاءِ وَالْوَفَاءَ لِلنَّدْرِ تَعَرُّضاً لِلْمَغْفِرَةِ... وَاجْتِنَابَ قَذْفِ الْمُخَضَّنَاتِ حُجُباً عَنِ الْغَنَةِ» (محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶، ص ۱۰۷).

۲. ان مدمن الخمر كعابد الوثن ويورثه الارتعاش ويهدم مروته ويحملة على التجسر على المحارم من سفك الدماء وركوب الزناء. (مجلسی، همان، ج ۶۵، ص ۱۶۴).

۳. أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَقَالَ إِنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ شَيْءٌ إِلَّا لِشَيْءٍ. (همان، ج ۶، ص ۱۱۰).

۴. انما جعلت القسامة احتياطاً لدماء الناس كيما اذا اراد الفاسق ان يقتل رجلا او يقتال رجلا حيث لا يراه خاف ذلك فامتنع من القتل. (حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۵۱).

۵. الْعِلَّةُ فِي الصَّيَّامِ لِيَسْتَوِيَ بِهِ الْغَنِيُّ وَالْفَقِيرُ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْغَنِيَّ لَمْ يَكُنْ لِيَجِدَ مَسَّ الْجُوعِ فَيَرْحَمَ الْفَقِيرَ لِأَنَّ الْغَنِيَّ كَلِمَا أَرَادَ شَيْئاً قَدَرَ عَلَيْهِ فَأَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُسَوِيَ بَيْنَ خَلْقِهِ وَأَنْ يُذِيقَ الْغَنِيَّ مَسَّ الْجُوعِ وَالْأَلَمَ لِيَرِيقَ عَلَى الضَّعِيفِ وَيَرْحَمَ الْجَانِعَ. (مجلسی، همان، ج ۹۳، ص ۳۷).

امام موسی بن جعفر نیز علت حرام شدن خمر را فساد آن و بی‌خرد شدن نوشندگانش بیان می‌فرماید که نتیجه آن انکار خداوند و دروغ بستن بر خدا و رسولش و دیگر پلشتی‌ها و کشتن بی‌گناهان و تهمت زدن و زنا کردن و بی‌مبالاتی در برابر گناهان می‌باشد و بدین جهت هر نوشیدنی مست‌کننده‌ای نیز حرام می‌باشد، زیرا نتیجه سایر مست‌کننده‌ها نیز مانند خمر (شراب انگور) است.^۱

هم‌چنین امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

اگر کسی بپرسد و بگوید آیا خدای حکیم می‌تواند بنده‌اش را به کاری بدون علت مجبور نماید؟ به او گفته می‌شود که جایز نمی‌باشد، زیرا او حکیم است و نادان و بیهوده کار نیست. اگر باز بگوید: چرا مردم مکلف بر تکالیف شده‌اند به او باید گفت: عللی دارد اگر بگوید: آن علت‌ها چیست؟ آیا شناخته شده و موجودند یا نه؟ گفته می‌شود که هم شناخته شده و هم در نزد اهل آن موجودند. اگر بگوید: آیا شما همه آن علت‌ها را می‌دانید به او گفته شود که برخی را می‌شناسیم و برخی را نمی‌شناسیم.^۲

در این کلام گرانقدر برای همه تکالیف الهی علت یا علت‌هایی بیان می‌شود که برخی شناخته شده اما بسیاری ناشناخته‌اند. در جایی دیگر همان امام بزرگوار در جواب پرسش محمد بن سنان، علت وجوب زکات را؛ روزی تهی‌دستان و پاک شدن اموال ثروتمندان می‌داند و رحمت و عطف برای تهی

۱. حرم الله عز و جل الخمر لما فيه من الفساد ومن تغيرها عقول شاربها وحملها إياهم على إنكار الله عز وجل والفرية عليه، وعلى رسله وسائر ما يكون منهم من الفساد، والقتل، و القذف، و الزنا، وقلة الاحتجاز من شيء من المحارم فبذلك قضينا على كل مسكر من الأشربة أنه حرام محرم لأنه يأتي من عاقبته ما يأتي من عاقبة الخمر. (همان، ج ۶، ص ۱۰۷).

۲. إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ أَخْبِرْنِي هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكْلَفَ الْحَكِيمُ عَبْدَهُ فِعْلاً مِنْ الْأَفَاعِلِ لِغَيْرِ عِلَّةٍ وَ لَا مَعْنَى قِيلَ لَهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ حَكِيمٌ غَيْرُ غَابِثٍ وَ لَا جَاهِلٍ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَأَخْبِرْنِي لِمَ كَلَّفَ الْخَلْقَ قِيلَ لِعِلَلٍ كَثِيرَةٍ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ فَأَخْبِرْنِي عَنْ تِلْكَ الْعِلَلِ مَعْرُوفَةٌ مَوْجُودَةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ مَعْرُوفَةٍ وَ لَا مَوْجُودَةٍ قِيلَ بَلْ هِيَ مَعْرُوفَةٌ مَوْجُودَةٌ عِنْدَ أَهْلِهَا. فَإِنْ قَالَ أَنْتُمْ قُلْتُمْ أَمْ لَا تَعْرِفُونَهَا قِيلَ لَهُمْ مِنْهَا مَا نَعْرِفُهُ وَ مِنْهَا مَا لَا نَعْرِفُهُ. (شيخ صدوق، همان، ج ۱، ص ۲۳۶).

دستان و تشویق به هم دردی با مستمندان بیان می‌نماید.^۱ و ربا را سبب فساد اموال معرفی می‌نماید، زیرا هرگاه یک درهم با دو درهم معامله گردد یک درهم اضافه مصداق اخذ به باطل می‌باشد.^۲ هم‌چنین علت تازیانه بر بدن زناکار را تماس بدن او در زنا و لذت (حرام) بردن و کیفر برای او و عبرت دیگران است، و زنا زشت‌ترین جنایات‌هاست.^۳ علت غسل مس میت را نیز برای پاک شدن از آلودگی‌های میت بیان می‌فرماید، زیرا هنگامی که روح از بدن میت خارج می‌شود بسیاری از آفت‌ها در بدنش باقی می‌ماند.^۴ درباره حرمت خوردن خون می‌فرماید: خوردن خون سبب بداخلاقی و سنگدلی و کم شدن مهربانی است و [خورنده خون] ایمن نیست که فرزند یا پدرش را نیز بکشد.^۵ هم‌چنین علت تحریم خمر را فساد آن و دگرگونی عقل، معرفی^۶ و به عنوان یک قاعده فراگیر می‌فرماید:

خداوند تبارک و تعالی هیچ خوردنی و نوشیدنی را حلال نکرد مگر آن که در آن، منفعت و مصلحت (مردم) است و هیچ چیزی را حرام ننمود مگر در آن ضرر و تلف و فساد باشد.^۷

۱. عِلَّةُ الزَّكَاةِ مِنْ أَجْلِ قُوْتِ الْفُقَرَاءِ وَتَحْصِيلِ أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ...مَعَ مَا فِي ذَلِكَ مِنْ أَدَاءِ شُكْرِ نِعَمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ الطَّمَعِ فِي الزِّيَادَةِ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ الرَّأْفَةِ لِأَهْلِ الضَّعْفِ وَ الْعَطْفِ عَلَى أَهْلِ الْمَسْكِنَةِ وَ الْحَثِّ لَهُمْ عَلَى الْمُوَاسَاةِ وَ تَقْوِيَةِ الْفُقَرَاءِ. (همان، ج ۲، ص ۳۶۹).
۲. لما فيه من الفساد الاموال لان الانسان اذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً و ثمن الاخر باطلاً. (همان، ج ۲، ص ۴۸۳).
۳. لمباشرته الزنا و استلذاذ الجسد كله به فجعل الضرب عقوبة له و عبرة لغيره و هو اعظم الجنایات. (شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۹۷).
۴. فَإِنْ قَالَ قُلِمَ أَمْرٌ مَنْ يَغْسِلُهُ بِالْغُسْلِ قِيلَ لِعِلَّةِ الطَّهَارَةِ مِمَّا أَصَابَهُ مِنْ نَضْحِ الْمَيِّتِ لِأَنَّ الْمَيِّتَ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ الرُّوحُ بَقِيَ مِنْهُ أَكْثَرُ أَقْبَتِهِ. (همان، ج ۲، ص ۱۱۴).
۵. وَ يُسَيِّئُ الْخَلْقَ وَ يُورِثُ الْقَسْوَةَ لِلْقُلُوبِ وَ قَلَّةَ الرَّأْفَةِ وَ الرَّحْمَةِ حَتَّى لَا يُؤْمَنَ أَنْ يُقْتَلَ وَلَدُهُ وَ وَالِدُهُ. (مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۴، ص ۱۶۴، قسم الهامش).
۶. حرم الله الخمر لما فيه من الفساد و من تغيير عقول شاربيها. (حر عاملی، همان، ج ۲۵، ص ۳۲۹).
۷. ان الله تبارک و تعالی لم یح اکلا و لا شرباً الا فيه المنفعة الصلاح ولم یحرّم الا ما فيه الضرر و التلف و الفساد. (مجلسی، همان، ج ۶۲، ص ۱۶۶)

امام رضا علیه السلام در جایی دیگر می‌فرماید:

ما چنین یافتیم که هر چیزی که خداوند تبارک و تعالی حلال فرمود در آن مصلحت مردم و موجب بقای آنهاست و مردم چنان نیازی بدان دارند که نمی‌توانند از آن برنیاز گردند و چیزهای حرام را اموری یافتیم که مردم بدان نیازی ندارند و موجب فساد آنهاست که سبب نابودی و هلاکشان می‌گردد.^۱

فقه‌های شیعه و مقاصد شریعت

فقه‌های شیعه از آن‌جا که از سویی مصالح و مفاسد احکام را پذیرفته‌اند و از سوی دیگر با توجه به تحذیرات شدید امامان در مورد به کار نبردن ظنون و قیاس در دین بسیار با احتیاط و حزم با این مسئله برخورد نموده‌اند و بیش‌تر در گرو نصوص و ظواهر کلام برای رسیدن به مرحله استنباط احکام به سر برده‌اند. بنابراین، هیچ‌گاه نمی‌توان فقه شیعه را فقهی مقاصدی به معنای خاص آن دانست. البته در کلمات فقها مواردی یافت می‌شود که به اهداف شارع اشاراتی شده است.

محقق حلی در بحث جواز دعا فی احوال الصلاة می‌فرماید:

دعا در همه حالات نماز چه قیام و چه قعود و چه رکوع و چه سجود و تشهد و پس از آن مباح می‌باشد؛ چه در امور دنیوی یا اخروی و فتوای اصحاب نیز همین است، زیرا خداوند می‌فرماید: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^۲ و هم چنین ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾^۳ که دلالت می‌نماید که غرض شارع در هر حالی به دعا کردن تعلق گرفته است.^۴

محقق حلی معتقد است:

۱. اَنَا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ صَلَاحُ الْعِبَادِ وَبَقَاؤُهُمْ وَلَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ الَّتِي لَا يَسْتَغْنُونَ عَنْهَا وَوَجَدْنَا الْمُحَرَّمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا حَاجَةَ لِلْعِبَادِ إِلَيْهِ وَوَجَدْنَاهُ مُفْسِدًا دَاعِيًا إِلَى الْفَنَاءِ وَ الْهَلَاكِ. (همان، ج ۶۲، ص ۱۶۶).

۲. غافر، آیه ۶۰.

۳. فرقان، آیه ۷۷.

۴. محقق حلی، المعتمد فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۲۶۵.

یکی از مقاصد شرع این است که عقود، وسیله‌ای به سوی نتایج آن است مانند ملکیت بضع توسط زوج.^۱

هم‌چنین در بیان ضابطه در مورد اموری که نیابت بردار نیست و هر مکلفی باید آن را بدون واسطه انجام دهد، معیار و ضابطه برای تشخیص «ما لا تدخله النیابه» از «ما تدخله النیابه» را قصد شارع به انجام آن از سوی مکلف به صورت مستقیم و بدون واسطه می‌داند مثل طهارت و نمازهای واجب و روزه و اعتکاف و حج واجب و مواردی که غرض او، مباشرت مستقیم شخص را نمی‌طلبد مثل بیع و قبض ثمن و رهن و صلح و حواله و ضمانت و امثال آن‌ها می‌توان کسی را نایب نمود.^۲ در این جا برخی بزرگان فقاقت مانند شهید ثانی بر محقق حلی اشکال می‌کنند که مرجع شناخت غرض شارع تنها نقل است، زیرا هیچ قاعده کلی برای شناخت غرض او وجود ندارد.^۳ البته پس از بیان این اشکال، خود شهید، مقصود و غرض از عبادات را انقیاد و خضوع نزد خداوند می‌داند که این تنها به مباشرت شخص محقق می‌گردد.

هم‌چنین صاحب کنز الفوائد در مورد بحث وجوب کفایی امر به معروف و نهی از منکر، بیان می‌دارد که اقوی نزد مرحوم علامه وجوب کفایی آن است، زیرا در آیه کریمه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» اگرچه امر، شمولیت ندارد، اما غرض شارع، برطرف شدن زشتی‌ها و

۱. قوله: ما المانع أن يكون الشرع حكم بملك البضع عند إيقاع العقد في صورة الوفاق لا لكون العقد مقتضياً فلا يثبت في صورة النزاع ما لم يتحقق مثل ذلك الحكم، قلنا: لو لم يكن العقد وسيلة لكان الأمر بإيقاعه عبثاً. لا يقال: لم لا يكون له فائدة وإن لم يعلمها المكلف، لأننا نقول: نحن نعلم من مقاصد الشرع أن العقود وسائل إلى ثمراتها وأنه لا وجه لها إلا كونها وسيلة فسقط الاحتمال. (همو، الرسائل التسع، ص ۱۶۷).

۲. «ضابطه ما تعلق قصد الشارع بإيقاعه من المكلف مباشرة كالطهارة مع القدرة... و الصلاة الواجبة مادام حياً و كذا الصوم و الاعتكاف و الحج الواجب.» (محقق حلی، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۱۵۴).

۳. زين الدين بن علي عاملی (شهيد ثانی)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۵، ص ۲۵۵.

واقع شدن نیکویی‌هاست، بنابراین واجب کفایی می‌باشد، زیرا معنای وجوب کفایی این است که غرض شارع وقوع آن به هرگونه است.^۱

مرحوم فخر المحققین در مسئله حرمت زنا به صراحت بیان می‌کند که همه ملت‌ها زنا را حرام می‌دانند و از اصول پنج‌گانه‌ای است که در هر شریعتی بر حفظ آن تأکید شده است.^۲ نیز غرض شارع از وضع حدود شرعی را زجر از حرام‌ها و مواظبت بر نیکویی‌ها می‌داند.^۳

مرحوم شهید اول نیز در بیان وسائلی که شریعت با آن‌ها به اهداف خویش می‌رسد وسیله چهارم را هر چیزی که برای حفظ ضروریات پنج‌گانه باشد معرفی می‌نماید که آن‌ها حفظ نفس، دین، عقل، نسب و مال می‌باشد که همه شریعت‌ها برای حفظ آن آمده‌اند که حفظ نفس با قصاص و یا دیه و دفاع و حفظ دین با جهاد و کشتن مرتد و حفظ عقل با تحریم مسکرات و حد شرعی شارب آن و حفظ نسب با تحریم زنا و لواط و تحریم قذف و حد برآن و حفظ مال با تحریم غصب و سرقت و خیانت و گردنه‌گیری و حد و تعزیر بر آن حاصل می‌گردد.^۴ که این ضروریات پنج‌گانه کمی قبل از او در کلام غزالی و جوینی آمده است. شبیه همین بیان را در کلام فاضل مقداد نیز می‌یابیم.^۵ هم‌چنین شهید در توضیح

۱. سید عمید الدین بن محمد اعرج حسینی عمیدی، کنز الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۱، ص ۳۶۷.

۲. أجمع أهل الملل على تحريم الزنا (لانه) من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في كل شريعة لحفظ النسب. (علامه حلی، إيضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۴، ص ۴۶۹).

۳. علامه حلی، همان، ج ۱، ص ۴۰۰.

۴. الوسيلة الرابعة: ما هو وصلة إلى حفظ المقاصد الخمسة، وهي: النفس، والدین، والعقل، والنسب، والمال، التي لم يأت تشريع إلا بحفظها، وهي (الضروریات الخمس). فحفظ النفس بالقصاص، أو الدية، أو الدفاع. و حفظ الدين بالجهاد، و قتل المرتد. و حفظ العقل بتحريم المسكرات و الحد عليها. و حفظ النسب بتحريم الزنا، و إتيان الذکران و البهائم، و تحريم القذف و الحد على ذلك. و حفظ المال بتحريم الغصب، و السرقة، و الخيانة، و قطع الطريق و الحد و التعزیر عليها. (محمد بن مکی العاملي (شهید اول)، القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العربية، ج ۱، ص ۳۰).

۵. ر.ک: مقداد بن عبد الله سیوری حلی، نضد القواعد الفقهیه، ص ۶۲.

دلیل حصر احکام شرعی بیان می‌دارد که حکم شرعی یا دارای هدفی آخرتی است و یا غرض مهم‌تر آن دنیاست که اولی عبادات و دومی یا به لفظ نیازمند است و یا نیازمند لفظ نیست، اگر به لفظ نیازمند نباشد احکام خواهد بود و دسته اول که نیازمند لفظ است یا لفظ از دو نفر می‌باشد یا خیر که دسته اول عقود و دسته دوم ایقاعات است.^۱

هم‌چنین مرحوم فاضل مقداد برای استدلال بر منحصر بودن باب‌های فقهی در عبادات و عقود و ایقاعات و احکام سه دلیل بیان می‌نماید که دلیل نخست از راه سبب و تقسیم است و دلیل دوم را روش حکما می‌داند که کمال انسانی در جلب منفعت و دفع ضرر است و منفعت نیز یا موقت است و یا پایدار و منفعت موقت به وسیله معاملات، و اشریه و ازدواج صورت می‌پذیرد و جلب منفعت پایدار نیز با عبادات و دفع ضرر نیز با قصاص و مانند آن می‌باشد.

ایشان به عنوان دلیل سوم استدلال به ضروریات پنج‌گانه مشهور، تمسک می‌نماید که شرایع آسمانی برای حفظ پنج امر یعنی دین و جان و مال و نسب و عقل آمده‌اند که دین با عبادات و جان با تشریع قصاص و حفظ نسب به وسیله ازدواج و حدود و تعزیرات و اموال با عقود و حرمت غصب و سرقت و عقل نیز با حرمت مسکرات و حدود و تعزیرات و همگی آنان نیز با دادرسی و شهادت دادن حفظ می‌شود.^۲ هم‌چنین معتقد است در راه مانده، نباید زکاتی که به او پرداخت شده است را در مخارج غیر سفرش استفاده کند، زیرا غرض شارع در این جا نفی شده است که مراد از غرض شارع در این صورت این است که هدف شارع از جعل زکات برای مسافر در راه مانده، کمک به او در رساندنش به موطن اصلی او می‌باشد نه سایر مخارجش.^۳ در جایی دیگر غرض شارع را به تحقق

۱. وجه الحصران الحكم الشرعی اما ان تكون غايته الآخرة او الغرض الاهم منه الدنيا و الاول العبادات و الثاني اما ان يحتاج الى عبارة اولاً و الثاني الاحكام و الاول اما ان تكون العبارة من اثنين تحقيقاً و تقدیراً او لا و الاول العقود و الثاني الايقاعات. (محمد بن مکی العاملی، همان، ج ۱، ص ۳۰).

۲. مقداد بن عبد الله سیوری حلی، همان، ج ۱، ص ۱۵-۱۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۲۳.

آزادی بندگان می‌داند، لذا اشتراط عتق و تدبیر و مکاتبه را جایز می‌انگارد^۱ و هدف شارع را از جعل حق شفعه، ازاله ضرر مالک از قسمت مال مشترک توسط مشتری می‌داند که چه بسا از ارزش ملک می‌کاهد.^۲

ابن ابی جمهور احسائی نیز در تعریف فقه می‌گوید:

فقه علم به احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی آن است... و مسائل آن عبارت است از مطالبی که در آن ثابت می‌باشد و همه آن برای مصالح مردم است، حال یا برای جلب نفعی یا دفع ضرری دنیوی یا اخروی... و همه آن‌ها برای حفظ مقاصد پنج‌گانه (دین، نفس، مال، نسب و عقل) است.^۳

فاضل هندی نیز در مورد صیغه نکاح فتوا می‌دهد که در صورت قدرت، لفظ غیر عربی کافی نمی‌باشد، زیرا غرض شارع به عربی بودن الفاظ صیغه‌ها تعلق گرفته است.^۴

محقق بحرانی نیز پس از این‌که بیان می‌دارد که فقهای امامیه در این‌جا قصد و غرض شارع را به انجام دادن عبادات به توسط خود مکلف می‌دانند بیان می‌دارد که این ضابطه بدون هیچ دلیلی از اخبار و روایات می‌باشد.^۵

وحید بهبهانی فائده یازدهم از *الفوائد الحائریة* را با عنوان «تنقیح المناط وحجیة القیاس المنصوص العلة» به این امر اختصاص می‌دهد.^۶

سید جواد عاملی نیز در بحث اخذ اجرت در واجبات بر این باور است که هر چیزی که به حسب ذات خویش، واجب کفایی است اخذ اجرت در آن حرام است و آن اموری است که بدون واسطه بر دین وابسته است مانند فقاقت و دفع شبهات و حل مسائل دینی و امر به معروف و نهی از منکر و تجهیز میت، زیرا در

۱. همان، ج ۲، ص ۷۱.

۲. همان، ج ۴، ص ۸۲.

۳. محمد ابن ابی جمهور احسائی، *الاقطاب الفقهیة*، ص ۳۵.

۴. محمد بن حسن بن محمد اصفهانی (فاضل هندی) ۱۱۳۷ق، *كشف اللثام*، ج ۸، ص ۳۵۹.

۵. بحرانی، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، ج ۳۷، ص ۲۲.

۶. وحید بهبهانی، *الفوائد الحائریة*، ص ۱۵۱-۱۴۵.

امور مهم دینی غرض شارع به حصول قطعی آن تعلق گرفته است؛ به خلاف اموری که اولاً و بالذات به اموال تعلق گرفته است مانند تجارت و نقره‌سازی و امثال این‌ها.^۱

کاشف الغطاء نیز در ضمن بحث از این که واجب نمی‌باشد کسی که خوابش برده یا کسی که نسبت به صدور حدث غافل بوده یا جاهل موضوع بوده است را آگاه نمود که این در نمازهای واجب و مستحبی مشخص می‌باشد و در برخی موارد مانند نماز میت یا مس قرآن لازم می‌داند و به طور کلی در نهایت بر این باور است که در تکالیفی که مربوط به اعراض و دماء و امثال این‌ها باشد حتی اگر خطاب شرعی مستقیمی نیامده باشد اما از آن‌جا که غرض شارع به جلوگیری از چنین اموری تعلق گرفته لذا باید شخص غافل و خواب و جاهل به حکم را آگاه و هوشیار نمود.^۲

سید علی طباطبایی و صاحب جواهر نیز از کسانی‌اند که به ضروریات پنج‌گانه‌ای که همه شرایع برای حفظ آن‌ها آمده‌اند به آشکارا اعتراف دارند. صاحب ریاض در باب حدود در مورد حد زانی می‌نویسد:

[الفصل الأول في حد الزني] الأول في حد الزني وهو مما أجمع علي تحريمه أهل الملل حفظاً للنسب وهو من الأصول الخمسة التي يجب تقريرها في كل شريعة، فصل أول در حد زناست که همه ادیان برای حفظ نسب بر حرمت آن اتفاق نظر دارند و حفظ نسب نیز یکی از اصول پنج‌گانه‌ای است که در هر شریعتی تقریر می‌گردد.^۳

صاحب جواهر نیز در بیانی شبیه بیان صاحب ریاض می‌نویسد:

الباب الأول في الزناء الذي يقصر فيكتب بالياء، ويمد فيكتب بالألف المجمع علي تحريمه في كل ملة حفظاً للنسب، ولذا كان من الأصول

۱. سید جواد بن محمد حسینی عاملی، مفتاح الکرامۃ فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۲، ص ۳۰۵.
 ۲. جعفر بن خضر مالکی (کاشف الغطاء)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ج ۲، ص ۱۲۵.
 ۳. علی طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۲، ص ۴۵۹.

الخمسۃ التي يجب تقریرها في كل شريعة^۱؛ باب اول در مورد زناست که در صورت قصر با یاء (زنی) و در صورت مد با الف (زنا) نوشته می‌شود و همه ادیان برای محفوظ ماندن نسب در مورد حرمت آن اتفاق نظر دارند و به همین دلیل از اصول پنج‌گانه‌ای شمرده می‌شود که تقریر آن در هر شریعتی لازم است.

مراغی صاحب کتاب *العناوین الفقہیہ* معتقد است که تحدیداتی که در شریعت وارد شده است مثل مقدار کر و مسافت شرعی، عدّه، مقدار استبراء غالباً دارای خصوصیتی نمی‌باشند و مقصود از آن‌ها مصالح واقعی است و آن مصالح واقعی محدود به حد خاصی نیست. البته شارع به غرض این که مکلفین همیشه به حسب احوالات روحی و مزاج‌های مختلف یا جانب افراط را می‌گیرند و یا تقریط این حدود را معین نموده تا موجب اختلاف نگردد و نفوس را از وسواس و یا مسامحه کاری حفظ نماید و گرنه برای خصوص این تحدیدات دلیلی وجود ندارد.^۲ مراغی در این بیان به هدف مند بودن تشریع اشاره نموده است. هم‌چنین صاحب *فصول صفحاتی* را به علیت حکم و تنقیح مناط اختصاص داده است.^۳

ملانظر علی طالقانی نیز در کتاب *مناط الاحکام خویش* در تبیین برخی مناطات احکام تلاش نموده است. او کتاب خویش را در دو فصل اصلی به نام (فن) قرار داده است که فن اول در فروع و ظواهر^۴ و فن دوم در بواطن و سرائر می‌باشد و مباحثی مانند علت تشریع، علت تعمیم و حفظ نظام و راه‌های دست‌یابی بدان مانند اصالة الصحة فی افعال المسلمین، اثبات نیاز به معصوم، قاعده ید می‌باشد. در بحر پنجم از فن اول کتاب در مورد قاعده الضرورات تبیح المحذورات و در بحر ششم در تلازم حدود و بقاء و بحث عناوین اولیه و ثانویه و راه‌های شناخت آن می‌باشد.^۵

۱. محمد حسن بن باقر نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، ج ۱، ص ۲۵۸.

۲. ر.ک: سید میر عبدالفتاح بن علی حسینی مراغی، *العناوین الفقہیہ*، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۲.

۳. ر.ک: محمدحسین بن عبدالرحیم حائری اصفهانی، *الفصول الغرویة فی الأصول الفقہیة*، ص ۵-۳۸۲.

۴. ر.ک: نظر علی طالقانی، *مناط الاحکام*، ص ۵ - ۴۹۱.

۵. همان، ص ۴۹۷ - ۶۴۶.

علامه شعرانی در کتاب المدخل الی عذب المنهل بحث گسترده‌ای را در خروج از نص، تنقیح مناط و منصوص العله دارد.^۱

سید عبدالاعلی سبزواری در ضمن حاشیه فتوای محقق یزدی در مورد این که در هنگام نماز قیام اضطراری به هر صورتی که امکان داشته باشد بر جلوس مقدم است، دلیل این فتوا را حکم عقل به وجوب به دست آوردن غرض شارع تا حدی که امکان دارد بیان نموده است.^۲

آیت الله محمدعلی اراکی اقامه عزای سید الشهداء را از اموری می‌داند که غرض شارع به نفس وجود خارجی آن‌ها تعلق گرفته که بر پا داشتن آن موجب تعظیم شعائر اسلام است؛ اگرچه قصد قربت موجب استحقاق ثواب می‌گردد.^۳ ایشان در جای دیگر، غرض شارع را از بیان خطابات، فهماندن به مخاطبین می‌داند و اگر بخواهد طبق نظر دقیق مطابق علم خویش تکلم نماید موجب نقض غرض اوست.^۴

برخی دیگر غرض شارع در مورد احتیاط در باب اموال یتیم و مجنون را باقی ماندن اموال آن‌ها بیان نموده‌اند.^۵

مؤلفین شیعه نیز از گذشته تا کنون از بحث علل احکام شرعی غفلت نورزیده و آثار متعددی در این زمینه تدوین کرده‌اند^۶ که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. علل الشریعه، ابو عبدالله حسین بن علی بن شیبان قزوینی از اساتید شیخ مفید.

۱. ر.ک: ابو الحسن شعرانی، المدخل الی عذب المنهل فی أصول الفقه، ص ۱۷۴-۱۸۸.

۲. ر.ک: سید عبدالاعلی موسوی سبزواری، مهذب الاحکام، ج ۶، ص ۲۲۳.

۳. ر.ک: محمدعلی اراکی، رساله فی الارث، ص ۳۵.

۴. ر.ک: همو، کتاب البیع، ج ۱، ص ۳۶.

۵. ر.ک: حسینعلی منتظری، کتاب الزکاة، ص ۲۷.

۶. البته ذکر این نکته لازم است که علل احکام برخی جزئی و برخی متوسط و برخی کلی است که با اهداف شارع سازگاری دارد اما این که مبنای استدلالی در فروع فقهی بر این علل استوار گردد خود مجالی واسع می‌طلبد و از غرض تدوین این گفتار که تنها اشاره‌ای اجمالی به سیر تاریخی فقه شیعی دارد خارج است.

۲. علل الصوم، تألیف احمد بن اسحاق بن عبدالله بن سعد بن مالک بن الاحوص اشعری معروف به ابوعلی.
۳. علل الفرائض و النوافل، از محمد بن عبدالله جعفری و مشتمل بر روایاتی از امام صادق علیه السلام است.
۴. علل النکاح و تحلیل المتعة، یونس بن عبدالرحمن.
۵. علل الوضوء محمد بن اسحق خراسانی.^۱
۶. علل الوضوء شیخ صدوق.
۷. علل الشرایع و الاحکام شیخ صدوق.
۸. اسرار الدعوات لقضاء الحاجات وما لا يستغنى عنه لاستدراک الدلالات، رضی الدین علی بن موسی طاووس الحسنى.
۹. اسرار الزکاة و الصوم و الحج، شهید ثانی.
۱۰. اسرار الصلاة، محمد بن فهد الاسدی الحلی.
۱۱. اسرار الصلاة و انوار الدعوات، رضی الدین علی بن طاووس.
۱۲. اسرار الصلاة جعفر سبزواری مشهدی (ت ۱۱۹۸).
۱۳. التنبيهات العلیة علی وظائف الصلاة القلبیه و اسرارها، شهید ثانی.
۱۴. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی.
۱۵. اسرار الصلاة، میرزا جواد آقا ملکى تبریزی.
۱۶. فلسفه الحج و مصالحه فی الاسلام، سید محمد صدر.
۱۷. اسرار الصلاة، آیت الله جوادی آملی.
۱۸. العلل، احمد بن محمد بن الحسین القمى.
۱۹. العلل، علی بن الحسین بن علی بن فضال قطحی.
۲۰. العلل، ابوالحسن علی بن أبی سهل حاتم قزوینی.
۲۱. العلل، فضل بن شاذان النیشابوری که از امام کاظم علیه السلام روایت نموده است.

۱. طهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۱۵، ص ۲۷-۲۲۵.

۲۲. العلل محمد بن علی بن ابراهیم بن محمد الهمدانی.

۲۳. العلل، یونس بن عبدالرحمن.

۲۴. اسرار الصلاة، امام خمینی.

البته از این موارد متفرقه که بگذریم می‌توان دو نمونه از استفاده از علت و غایات فقهی را به صورت روش مند در بین اندیشمندان شیعه یافت که به اختصار بیان می‌شود.

۱. تنقیح مناط در فقه و اصول شیعه

یکی از مواردی که ممکن است فقه شیعه را به بحث مقاصد الشریعه نزدیک کند بحث تنقیح مناط است.

تنقیح مناط از روش‌هایی است که مجتهد به وسیله آن، قصد شارع را از نصوص شرعی بیرون می‌آورد و حکم واقع‌ای را که در مورد آن نص وجود دارد به واقع‌ای که در مورد آن نصی نیست سرایت می‌دهد. میرزای قمی در تعریف تنقیح مناط می‌گوید:

تنقیح المناط هو الحاق حکم الفرع بالاصل بالغاء الفارق بینهما فهو لیسان الجامع بالغاء الفارق؛^۱ تنقیح مناط، ملحق ساختن حکم فرعی، به یک اصل می‌باشد؛ بدین صورت که تفاوت [ظاهری] بین این دو را [اصل و فرع] توجه ننماییم و این در واقع به سبب دلیلی است که جامع بین اصل و فرع می‌باشد. تنقیح مناط در جایی مطرح می‌گردد که شارع، حکم واقع‌ای و مناط آن را بیان نموده و همراه بیان مناط آن اوصافی را آورده که مجتهد یقین دارد برخی از این اوصاف در تعلق حکم به موضوع یا واقعه دخالت ندارد و با شناسایی و حذف آن، مناط حقیقی حکم شارع را به دست می‌آورد و دامنه حکم را تعمیم می‌بخشد و موضوعات دیگری را که آن نص شامل آن‌ها نمی‌شود داخل آن نص می‌نماید. مثالی که در این زمینه معروف شده داستان اعرابی است که خدمت رسول خدا رسید و گفت: ای رسول خدا هلاک شدم! حضرت به او

۱. ابوالقاسم بن محمد حسن قمی گیلانی، القوانين المحكمة فی الاصول، ج ۱، ص ۳۸۶.

فرمود: چه کرده‌ای گفت: در روز ماه رمضان با همسرم نزدیکی کرده‌ام، رسول خدا فرمود: بنده‌ای را آزاد کن.^۱

فقها از این حدیث استفاده نموده‌اند که اعرابی بودن سائل و نزدیکی به همسر دخالتی در حکم به وجوب کفاره ندارد، بنابراین شامل سایر اشخاص نیز می‌گردد و این که نزدیکی ملاک است و همسر بودن ملاک نیست، از این رو، اگر شخصی زنا نیز نماید باید کفاره دهد. هرگاه مجتهدی یقین پیدا نماید که خصوصیت یا خصوصیت‌های الغا شده تأثیری در تعلق حکم به موضوع ندارد، تنقیح مناط قطعی و حجیت آن نیز حتمی است، اما اگر نسبت به بی‌تأثیر بودن آن ظن پیدا شود، تنقیح مناط ظنی بوده و نزد شیعه حجت نیست.

در فقه امامی به تنقیح مناط، الغا خصوصیت یا مناسبت حکم و موضوع نیز گفته می‌شود.^۲ البته تنقیح مناط، نوعی فهم عرفی مجتهد از نص شرعی است و بیشتر به باب استظهار الفاظ برمی‌گردد و چندان ربطی بین آن و علت یابی احکام نیست و بدین لحاظ نزد امامیه از آن جا ظهور الفاظ حجت است تنقیح مناط نیز حجت گردیده است.

نمونه‌هایی از تنقیح مناط

تنقیح مناط قطعی در استدلال فقهی بسیاری از فقیهان شیعی جایگاه والایی دارد که در این جا تنها به نمونه‌هایی از تنقیح اشاره شود:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾؛^۳ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هرگاه شما را برای نماز در روز جمعه بخوانند، به ذکر خدا بشتابید و تجارت را رها کنید.

این آیه دلالت می‌نماید که هنگام وقت ندا به نماز جمعه، خرید و فروش

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۷، ص ۲۹ و صحیح مسلم، کتاب الصیام، ح ۱۸۷.

۲. جعفر سبحانی، اصول الفقه فیما لانص فیہ، ص ۱۰۷.

۳. جمعه، آیه ۹.

انجام نگیرد. و روشن است که بیع، تنها یک مثال آشکار می‌باشد و علت واقعی حرمت (بیع) وقت ندا همانا مشغول شدن نمازگزاران و غافل شدن از نماز جمعه است بنابراین تفاوتی بین بیع و اجاره و رهن و هر معامله دیگری وجود ندارد بلکه هر عملی که انسان را از نماز جمعه غافل نماید حتی اگر بحث علمی باشد را شامل می‌گردد.

در روایات آمده که اگر وارثی، مورث خویش را برای دستیابی سریع‌تر به ارث، به قتل رساند از ارث محروم گردد، بنابراین اگر در جایی که موصی له، موصی خویش را به قتل رساند تا زودتر از به آن چه وصیت شده است برسد نیز باز باید حکم به محرومیت او از مال وصیت شده نمود.^۱

مرحوم محقق بحرانی در توضیح انواع دلالت‌های لفظی یکی از آن دلالت‌ها را در جایی می‌داند که نه صدق معنا و نه صحت آن توقف بر تقدیر در کلام ندارد، اما کلام به گونه‌ای است که علت حکم از آن برداشت می‌شود و در نتیجه روشن می‌گردد که حکم مذکور در سایر مواردی نیز که همان علت باشد جریان دارد. مانند این که هنگامی که بادیه نشینی از پیامبر می‌پرسد: در ماه رمضان با همسر همبستر شده‌ام، رسول خدا می‌فرماید: «اعتق رقبه» یعنی بنده‌ای آزاد نمای که از این فهمیده می‌شود که علت وجوب عتق، همبستر شدن است از این رو در مواردی دیگر نیز همین حکم می‌آید.

یا هرگاه از امام می‌پرسد: صلیت مع النجاسه فقال اعد صلاتک برداشت از کلام امام این است که علت تکرار نماز، نجاست است. پس در هر جای دیگری که نجاست محقق شد، اعاده آن لازم است و ظاهر این است که در صورت علم به علت و عدم دخالت خصوصیت مورد حجت نیز می‌باشد و این یکی از دو قسم تنقیح مناط است.^۲ محقق بحرانی نیز شمول احکام عبادات و معاملات را

۱. ر.ک: جعفر سبحانی، اصول الفقه فی ما لا نص فیه، ص ۱۰۸.

۲. ر.ک: یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۵۶.

نسبت به زنان را با تنقیح مناط قطعی می‌پذیرد. این فقیه بزرگ در موارد دیگری نیز به تنقیح مناط اشاره دارد.^۱

مرحوم محقق یزدی در مسئله احرام پسر بچه غیر ممیز به وسیله ولی، آن را مستحب می‌داند و حکم را شامل دختر بچه نیز می‌شمارد که عده زیادی از فقها این مطلب را پذیرفته‌اند با این که در مسئله روایتی که شامل دختر بچه شود وجود ندارد و دلیل آن غیر از تنقیح مناط چیز دیگری نیست که محقق عراقی نیز بدان تصریح دارد.^۲

امام خمینی در ضمن نوشتاری خطاب به یکی از شاگردان خویش، ضمن مذمت جمود بر روایات، احکام را به موارد جدید گسترش می‌دهد و می‌فرماید:

این جانب باید از برداشت جناب عالی از اخبار و احکام الهی اظهار تأسف کنم، بنابر نوشته جناب عالی، زکات تنها بر مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است راهی نیست و «رهان» در سبق و رمایه مختص به تیر و کمان و اسب دوانی و امثال آن که در جنگ‌های سابق به کار گرفته می‌شده است و امروز هم تنها در همان موارد است و انفال که بر شیعیان تحلیل شده است امروز هم شیعیان بتوانند بدون هیچ مانعی با ماشین‌های کذابی جنگل‌ها را از بین ببرند و میلیون‌ها انسان را به خطر اندازند و هیچ کس هم حق نداشته باشد مانع آن‌ها شود. منازل و مساجدی که در خیابان‌کشی‌ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است نباید تخریب گردد و امثال آن. و بالجملة آن‌گونه که جناب عالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید به کلی باید از بین برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.^۳

۱. یوسف بحرانی، همان، ج ۱، ص ۶۴ و ص ۶۵، ج ۱، ص ۱۸۹، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۹۲ و ج ۴ ص ۱۹۳ و ج ۵ ص ۲۹۷.

۲. سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، العروة الوثقی المحشی، ج ۴، ص ۳۴۷.

۳. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۱.

امام خمینی ابزارهای جدید را نیز غیر از شمشیر برای اجرای قصاص کافی می‌داند. بعید نیست جواز با وسایل آسان‌تر از شمشیر مانند تفنگ و صندلی برقی را مدعی شد.^۱

به نظر می‌رسد این دیدگاه بر اساس بیان برخی ملاک‌ها و علت‌ها در روایات مربوط به این باب می‌باشد که می‌فرماید:

ولكن لا يتركُ يَعْثُ ولكن يجيزُ عَلَيْهِ بالسيفِ؛ قاتل رها نشود که با جان او بازی کند بلکه به سرعت با شمشیر او را خلاص نماید.^۲

نیز چنین می‌فرماید:

لا يتركُ يَتَلَذُّ به ولكن يجاز عليه بالسيفِ؛^۳ رها نشود تا التذاذ جوید بلکه با شمشیر به سرعت خلاص شود.

امام نیز نفوذ حکم فقیه مجتهد و حجت آن را در حق سایر مجتهدین به الغاء خصوصیت و یا تنقیح مناط از روایت مشهور ابی خدیجه استفاده می‌نماید.^۴ محمدجواد مغنیه، سبق و رمایه را مختص به وسائل قدیمی نمی‌داند و در ابزار جدید نیز می‌پذیرد و استدلال می‌آورد که دیگر اسب و شتر و تیر و کمان ملاک نیست بلکه معیار سلاح معروف و رایج است و رسول بزرگوار ﷺ این سه را از آن رود ذکر کرد که در آن روزگار تنها سلاح شناخته شده بودند... و به این اجتهاد در برابر نص نمی‌باشد بلکه اجتهاد صحیح در فهم و تفسیر نص است که با روح شریعت سهله سمحه سازگار است.^۵ او معتقد است که معاملات تعبدبردار نیست و مصلحت و غایت آن، قابل

۱. «ولا یبعد الجواز بما هو اسهل من السیف کالبندقه علی المخ بل و بالاتصال بالقوة الکهربائیة» (سید روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۵۳۵).

۲. حر عاملی، وسائل الشیعة الی تحصیل الشریعة، ج ۲۹، ص ۳۶.

۳. همان، ج ۲۹ ص ۳۹.

۴. الاجتهاد و التقليد، ص ۹۸.

۵. ر.ک: محمد جواد مغنیه، فقه الامام الصادق علیه السلام، ج ۴، ص ۲۳۶.

درک است، که در این باید میان نصوص و مصالح آشکار جمع نمود.^۱

البته ایشان عبادات را تعبدی محض می‌داند. مرحوم مغنیه تذکر می‌دهد که محققین در امور دینی نباید به فهم و درک خود اکتفا کنند، چرا که بنابر کلام اهل بیت علیهم‌السلام دین خدا با عقل به دست نیاید بلکه باید به مصادر دین و شریعت رجوع نمود و آن‌ها را با معرفت و تفکر به سخن آورد.

برخی دیگر از عالمان معاصر شیعی با بیان‌های مختلف به این نکته اشاره دارند مانند سید محمدحسین فضل‌الله، شیخ محمدمهدی شمس‌الدین^۲ و مرحوم آیت‌الله محمدهادی معرفت.^۳

شهید سید محمدباقر صدر نیز می‌گوید:

باید در فقه تحولی عمودی ایجاد نمود و به ساختار بیرونی و احکام شریعت اکتفا نکرد بلکه باید از این احکام گذشت و به نظریه‌های اساسی رسید که آن‌ها دیدگاه اسلام را بیان کند.^۴

بر همین مبنا ایشان نظام اقتصادی اسلام را ارائه می‌دهد و ارکان آن را سه چیز می‌داند: ۱. اصل مالکیت ترکیبی، ۲. اصل آزادی اقتصادی در قلمرو معین، ۳. اصل عدالت اجتماعی.

ایشان در این باره می‌گوید:

بر پایه آن چه بیان شد می‌بایست بسیاری از احکام اسلامی و تشریعات آن که طبقه فوقانی دیدگاه اقتصادی است، منظور نظر قرار گیرد. تا کلیات کشف مذهب اقتصادی اسلامی انجام گیرد.^۵

۱. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۵۸.

۲. محمد الحسینی (حوار و اعداد)، *اجتهاد و الحیاء*، ص ۴۳-۴۵.

۳. به نقل از کیهان اندیشه شماره ۲۹، مقاله «واقع‌نگری در بینش فقهی امام» و استاد شهید مرتضی مطهری، *ختم نبوت*، ص ۷۷-۷۸.

۴. ر.ک: محمد باقر صدر، *المدرسة القرآنية*، ص ۳۱-۳۲.

۵. ر.ک: محمد باقر صدر، *اقتصادنا*، ص ۲۷۹ و ۳۷۲.

مرحوم آیت‌الله العظمی گلپایگانی در مورد حکم حد کسی از اهل ذمه که با دیگری عمل لواط انجام دهد، اجراء حد آن را از اولویت یا تنقیح مناط در می‌یابد زیرا در مقام روایتی به خصوص وجود ندارد.^۱

ایشان موارد دیگری در باب حدود را نیز به همین روش استدلال می‌نماید.^۲ مرحوم آیت‌الله اراکی در بحث جواز عقد متعه بر صغیره‌ای که قابل استمتاع نیست، منشأ اشکال چنین عقدی را چند چیز ذکر می‌نماید که یکی از آنها شک در شمول ادله است. اما به نظر ایشان پس از این که ثابت گردید عقد منقطع از اختراعات شرعی است، این احتمال می‌رود که شرط آن بلوغ باشد زیرا همه روایات وارده در متعه در مورد بزرگسالان است. اما به باور این فقیه می‌توان این شک را با ملاحظه در روایات نکاح دائم برطرف نمود و از سوی دیگر چه بسا بتوان در مورد مساوات بین دائم و منقطعه ادعای قطع نمود که مبتنی بر تنقیح مناط قطعی است.^۳ ایشان در موارد دیگری نیز به تنقیح مناط استدلال نموده است.^۴

آیت‌الله شیخ جواد تبریزی در بحث فروش مصحف شریف به کافر در رد فقهایی که آن را به فروش برده مسلمان به کافر تشبیه نموده‌اند می‌نویسد:

چنین اولویتی قابل پذیرش نمی‌باشد زیرا که اگر اصل چنین حکمی ثابت باشد که کافر نمی‌تواند مالک عبد مسلم گردد، به این دلیل است که در مالک شدن کافر و عدم تمکن مسلمان بر انجام دادن کارهای خویش و تصرفاتش مگر با اجازه کافر، موجب ولایت کافر بر مسلمان می‌گردد که چنین چیزی در ملکیت کافر بر مصحف وجود ندارد. به بیان دیگر، اگر این ملاک قطعی حکم نباشد دست کم احتمال ملاک بودنش می‌رود و با چنین احتمالی،

۱. ر.ک: سید محمد رضا موسوی گلپایگانی، الدرر المنصود فی احکام الحدود، ج ۲، ص ۳۰.

۲. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۷ و ج ۳، ص ۳۹۵.

۳. ر.ک: محمد علی اراکی، کتاب النکاح، ص ۳۳۱.

۴. ر.ک: کتاب البیع، ج ۱، ص ۷۵، ج ۲، ص ۳۹.

اولویت از بین می‌رود و نمی‌توان ادعای اولویت نمود.^۱

آیت‌الله فاضل لنکرانی در توضیح قاعده اشتراک که نتیجه آن اثبات اشتراک همه مکلفین در احکام شرعی و عدم مداخلیت خصوصیت زمان و مکانی، یکی از ادله آن را تنقیح مناط معرفی می‌نماید، بدین بیان که احکام تابع مفاسد و مصالح نفس الامری هستند که در افراد مکلفین تفاوتی نمی‌کند. زیرا دفع ضرر و جلب منفعت بر همه اشخاص لازم است.^۲

ایشان در جایی دیگر در توضیح قاعده نفی سبیل بیان می‌دارد که شرف و عزت اسلامی اقتضا می‌کند که در احکام اسلامی چیزی که موجب ذلت مسلم باشد تشریع نگردد، زیرا خداوند در قرآن کریم عزت را منحصر به خدا و رسول و مؤمنین نموده است و چگونه ممکن است که بوسیله حکمی، کفار را بر مسلمان‌ها برتری بخشد که با عزت آن‌ها منافات داشته باشد، ایشان ادامه می‌دهد که این یک دلیل ظنی نیست تا گفته شود اصل در ظن عدم حجت و اعتبار است بلکه از باب تنقیح مناط قطعی است.^۳ ایشان در موارد دیگری نیز به تنقیح مناط استناد می‌نماید.^۴

البته نکته مهم این است که به نظر ایشان همانند سایر فقهای شیعه، در تنقیح مناط و کشف ملاک احکام باید به مرحله قطع رسید و وگرنه به مجرد ظن به ملاک نمی‌توان احکام تعبدی را ثابت نمود.^۵

۱. الفحوی ممنوعة فانه لو كان اصل الحكم ثابتاً بان لا يصح ملك الكافر العبد المسلم فهو باعتبار ان ملك الكافر المسلم و عدم تمكن المسلم على تصرفاته و افعاله الا برخصة منه ولاية للكافر على المسلم و لايجري ذلك في ملك الكافر المصحف و بعبارة اخرى لو لم يكن هذا هو الملاك جزءاً فلاقل من احتمال كونه الملاك و معه لا يمكن دعوى الفحوی. (جواد تبریزی، ارشاد الطالب الى تعليق المكاسب، ج ۱، ص ۳۰). لازم به توضیح است که ایشان حتی احتمال وجود یک ملاک را مانع از ایجاد اولویت ظهوری می‌داند.

۲. ر.ک: محمد فاضل لنکرانی، القواعد الفقهية، ص ۳۰۰.

۳. همان، ص ۲۴۳.

۴. مانند ثلاث رسائل، ص ۱۵۴.

۵. ر.ک: محمد فاضل لنکرانی، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (النجاسات و احكامها)، ص ۶۰.

۲. استظهار از نصوص با توجه به مقاصد

این دیدگاه که چه بسا در کلام فقهای گذشته نیز کم و بیش در استدلال‌های فقهی پیدا می‌شود توسط برخی محققین معاصر^۱ به صورت منظم‌تری دسته‌بندی گردیده است. طبق این دیدگاه اگرچه مقاصد کلی شریعت به تنهایی نمی‌تواند در استنباط احکام سند و دلیل باشد، اما توجه دقیق و دائمی فقیه به مقاصد اصلی برای کشف مرادات شارع از ادله نقلی ضروری است، زیرا توجه دائمی به این مقاصد چه بسا موجب گردد که برای فقیه، تفاوت برداشت حاصل گردد.

برای توضیح این مبنا بیان چهار اصل پی در پی لازم است:

۱. وجود مقاصد و اهداف در نزد شارع مقدس که همه احکام برای نیل بدان‌ها وضع شده‌اند.

۲. احکام از آن‌جا که از سنخ عمل می‌باشند غالباً دارای برنامه‌های روشن و شفاف‌اند اما مقاصد چون از مقوله اهداف و نتایج به شمار می‌روند چنین خاصیتی ندارند؛ مثلاً نماز برای دوری از فحشا و منکر وضع گردیده است که دارای آغاز و انجامی است. اما دوری از فحشا و منکر که از قبیل اهداف نماز، غیر واضح و تفسیربردار است در سایر عبادات نیز چنین چیزی جاری و ساری است.

۳. برخی نصوص شرعی مبین مقاصد کلی و حکمت‌های خرد احکام‌اند و برخی مبین احکام و برنامه‌هاست - مانند حرجی و ضرری نبودن - در اجتهاد به وسیله نصوص مبین احکام، استنباط احکام صورت می‌پذیرد. و این به دلیل واضح بودن این قبیل نصوص‌اند.

اما نصوص که مبین مقاصدند از آن‌جا که برنامه و حکم خاصی را بیان نمی‌نمایند چنین وضوح و صلاحیتی ندارند.

۴. نصوص مبین مقاصد با این که صلاحیت استناد برای کشف مستقیم حکم شرعی را ندارند و به همین دلیل از مصادر استنباط محسوب نمی‌گردند، اما روح و خلاصه شریعتند. لذا برای فقیه ارتباط دادن بین این دو دسته نصوص بسیار

۱. ابوالقاسم علیدوست، مقدمه کتاب مقصدهای شریعت، ص ۴۴.

مهم و حیاتی می‌باشد.

به نظر صاحب این نظریه، اهمیت این موضوع زمانی بیشتر می‌گردد که بین هدف قطعی شارع با مقتضای حجت و دلیل معتبر کاشف حکم شرعی، ناسازگاری پیش آید.

یا اقتضای حکمی موجب از بین رفتن روح عبادت و بندگی و یا پرورش بخل تنبلی و حيله باشد در این جا چه باید کرد، آیا با اکتفا به نصوص مبین حکم، به اجتهاد پرداخت و دغدغه مخالفت با مقاصد را کنار گذارد یا باید هدف اصلی شارع را مدنظر قرار داد و نصوص مبین احکام را توجیه و تأویل برد؟ و یا کنار گذارد.

صاحب این نظریه معتقد است که در همه موارد مذکور، مستند فقیه باید همان نصوص مبین احکام شرعی باشد، اما توجه فقیه بر مقاصد و تفسیر نصوص، مبین حکم در سایر مقاصد و فهم مجموعی از دین می‌تواند برداشت او را از ادله موردی، تغییر دهد و چه بسا دلیلی که به ظاهر محدود است را وسعت بخشد و گاه دلیلی که به ظاهر مطلق یا عمومیت دارد را ضیق نماید. و مانع انعقاد عموم یا اطلاق روایتی گردد.

توجه به مقاصد کلی شارع در فهم واژه‌های ادله مبین حکم، تأثیر مستقیم می‌گذارد. ایشان برای تأیید نظریه خویش شواهدی نیز از لابه‌لای کلمات فقهای بزرگوار شیعه پیدا نموده است، که در ذیل نقل می‌کنیم:

۱. مسئله فروش سلاح به دشمنان دین که معمولاً در مکاسب محرمة مطرح گردیده است که در این زمینه نظریات گوناگونی بین فقها وجود دارد که منشأ آن روایات گوناگون است؛ مثلاً برخی روایات، بین زمان صلح و غیر آن فرق گذارده است و فروش سلاح تنها در زمان صلح مجاز شمرده شده است.^۱

۱. مانند این روایت: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْخَضْرَمِيِّ قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ لَهُ حَكْمُ السَّرَاجِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ يَحْوِلُ إِلَى الشَّامِ السُّرُوجَ وَأَدَاتِهَا فَقَالَ لَا بَأْسَ أَنْتُمْ الْيَوْمَ يَمُنُّونَ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِنَّكُمْ فِي هُدًى فَإِذَا كَانَتِ الْمُبَابَةِ حَرَمَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَحْمِلُوا إِلَيْهِمُ السُّرُوجَ وَالسَّلَاحَ. (حر عاملي، وسائل الشيعة، ج ۱۷ ص ۱۰۱).

امام خمینی علیه السلام در تفسیر خاصی از این روایات معتقد است که فروش سلاح از اموری است که به حکومت اسلامی مربوط می‌گردد و تابع مصالح و مقتضیات روز است.^۱

به نظر ایشان، نه زمان صلح بودن دلیل بر مشروعیت و نه عنوان مشرک و کافر موضوع بر حکم منع است و همه این‌ها را به وسیله حکم عقل و فهم از مقاصد درک می‌گردد.

امام خمینی علیه السلام با عبور از مدلول تصویری واژه‌های روایات، معنایی را که عقل با توجه به مقاصد و برنامه‌های کلان شارع می‌فهمد، ملاک قرار می‌دهد.^۲

۲. در بحث امر به معروف و نهی از منکر برخی فقها معتقدند اگر از اموری باشند که شارع مقدس بدان‌ها اهتمام ویژه دارد واجب می‌باشد و خوف بر جان یا وجود حرج در انجام آن، مجوز ترک این دو فریضه نمی‌گردد هرچند آیه کریمه «وَلَا تُقَاتِلُوا إِلَى الْتَهْلُكَةِ»^۳ دلالت می‌نماید که هر نوع اقدامی که جان انسان را به خطر می‌اندازد جایز نیست، اما در چنین جایی نمی‌تواند ظهور آیه جلوگیری از چنین مقصد احمی را بگیرد.

۱. اعلم أن هذا الأمر، أي بيع السلاح من أعداء الدين، من الأمور السياسية التابعة لمصالح اليوم، فربما تقتضي مصالح المسلمين بيع السلاح بل إعطاء مجانا لطائفة من الكفار... ربما تقتضي المصالح ترك بيع السلاح وغيره مما يتقوى به الكفار مطلقا... ولا فرق في ذلك بين الخوف على حوزة الإسلام من غير المسلمين، أو على حوزة حكومة الشيعة من غيرها، كانت المخافة عليها من الكفار أم المخالفين... وبالجملة إن هذا الأمر من شؤون الحكومة والدولة، وليس أمرا مضبوطا، بل تابع لمصلحة اليوم ومقتضيات الوقت، فلا الهدنة مطلقا موضوع حكم لدى العقل ولا المشرك والكافر كذلك... و التمسك بالأصول والقواعد الظاهرية في مثل المقام في غير محله... والظاهر عدم استفادة شيء زائد مما ذكرناه من الأخبار. بل لو فرض إطلاق لبعضها يقتضي خلاف ذلك، أي يقتضي جواز البيع فيما خيف الفساد وهدم أركان الإسلام أو التشيع أو نحو ذلك، لا مناص عن تقييده أو طرحه، أو دل على عدم الجواز فيما يخاف في تركه عليهما كذلك، لا بد من تقييده و ذلك واضح. (سيد روح الله موسوی خمینی، المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۲۸).

۲. به نظر می‌رسد این مجرد ادعا باشد زیرا ممکن است مرحوم امام از قرینه مناسبت حکم و موضوع استفاده نموده باشد و یا شاید ملاک قطعی حرمت بیع سلاح به کافر را احراز نموده‌اند.

۳. بقره، آیه ۱۹۵.

۳. محقق اردبیلی به مناسبت بحث از آیه ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾^۱ می‌گوید: این دو آیه دلالت بر جواز قصاص در قتل، قطع عضو، و جراحت و هر نوع مقابله به مثل حتی ضرب و ناسزا دارد، البته مواردی که [بنا بر دلیل خاص] مقابله به مثل و قصاص در آنها جایز نیست از قبیل شکستن استخوان و جراحت و ضرب مورد بیم و قذف و امثال آن از مدلول آیه خارج و بقیه بیان گردید؛ بدون این‌که به اذن اثبات جرم نزد وی و شهود و امثال آن مقید باشد.^۲

البته اگر فقهی تنها به فهم الفاظ در این دو آیه توقف نماید بی‌شک نظر فقهی محقق اردبیلی را می‌پذیرد، اما اگر از این مرحله عبور نماید و با توجه به مقاصد شریعت و اهتمام شارع مقدس به حفظ نظام انسان‌ها و سلامت و امنیت اجتماع و مفساد و اغذاری قصاص و مقابله به مثل به توده مردم بدون مراجعه به محاکم صالحه دیگر نمی‌توان رضایت شارع را در مورد چنین فهمی احراز نمود.

۴. در مورد حیل‌های فرار از ربا که بسیاری از فقها این راه‌ها را می‌پذیرند و این نظریه را به نصوصی در این مورد مستند می‌سازند، اما برخی با توجه به مقاصد شریعت و علل تشریع حرمت ربا در صدور این روایات تشکیک می‌نمایند و احتمال می‌دهند این روایات از سوی مخالفان ائمه جعل و وضع شده باشد.

امام خمینی علیه السلام در این مورد می‌فرماید:

این سخن خداوند که - سرمایه از آن شماسست بدون آن که ستم کنید یا مورد ستم قرار گیرید -^۳ دلالت می‌نماید بر این که گرفتن زیاده بر اصل مال از

۱. شوری، آیات ۴۰-۴۱.

۲. هما تدلّال علی جواز القصاص فی النفس و الطرف و الجروح بل جواز التعویض مطلقاً حتی ضرب المضروب و شتم المستوم بمثل فعلها فیخرج مالا یجوز التعویض و القصاص فیمثل کسر العظام و الجرح و الضرب فی محل الخوف و القذف و نحو ذلک و بقی الباقي و ایضاً تدلّال علی جواز ذلک من غیر اذنی الحاکم و الاثبات عنده و الشهود و غیرها» (احمد بن محمد اردبیلی، زیادة البیان فی احکام القرآن، ص ۶۸۰).

۳. ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (بقره، آیه ۲۷۹).

دیدگاه شارع ظلم و ستم است و همین ظلم و ستم حکمت تحریم یا علت آن است و این ستم با تبدیل عنوان از میان نمی‌رود. هم چنین گذشت که روایات صحیح و غیر آن حرمت ربا را چنان تعلیل می‌نماید که ربا سبب روی گردانی مردم از معاملات و کار نیک است و علت آن این است که ربا فساد و ظلم است.^۱

ایشان در کلامی دیگر با اشاره به احادیث دال بر جواز حیل‌های ربا می‌نویسد:

بعید نمی‌دانم که این احادیث برای تیره ساختن چهره امامان پاک علیهم‌السلام جعل شده باشد.^۲

نتیجه‌گیری نظریه

به نظر صاحب این دیدگاه از آن‌جا که مرجع در تعیین مفاهیم تصویری واژگان نصوص و مفاد تصدیقی آن عرف عام است برداشت همین‌ها از نصوص، حجت می‌باشد و مخاطبان نصوص برای روشن ساختن مفاد آن علاوه بر ملاحظه دلالت واژگان به کار رفته، قرینه‌های حالی و مقالی آن دلیل را نیز در نظر می‌گیرند که «مقاصد و اهداف شارع» از آن دسته‌اند. چه بسا روایتی با توجه صرف به الفاظ آن ظهوری و با توجه به مقاصد شریعت ظهور آن شکسته و ظهور دیگری یابد و یا ممکن است تنها ظهور اولی شکسته شود، اما در معنای دیگری نیز ظهوری پیدا نکند.

محقق مذکور معتقد است: چه بسا توجه به مقاصد شریعت حتی تأثیری بر مفاد نص نیز ندارد، اما با گذر از مفاد نص و توجه بیشتر به مقاصد زمینه‌ساز برای حضور عقل و تشکیل قیاسی منطقی و عقلی می‌گردد.

شاهد بر این مطلب این است که شهید اول علی‌رغم دلالت برخی نصوص بر

۱. روح الله موسوی خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۵۳. البته به نظر می‌رسد که مرحوم امام خمینی رحمته‌الله از آن‌جا که این روایات را مخالف با قرآن می‌دانند کنار گذارده‌اند و ارتباطی به مقاصد نداشته باشد.

۲. همان، ج ۵، ص ۵۳۱.

جواز بیع سلاح به دشمنان دین در برخی حالات، فروش سلاح به آنان را به طور مطلق جایز نمی‌داند و قیاسی عقلی تشکیل می‌دهد که: فروش سلاح به کفار، تقویت کفر و تضعیف اسلام است و تقویت کفر و تضعیف اسلام در همه حال حرام است پس فروش سلاح به کفار در همه حال حرام است.^۱

تنها توجیه این فتوا با وجود دلالت نصوص این است که مقاصد کلی شریعت که حفظ دین از هر گزند و آسیب است زمینه‌ساز برای درک عقل و تشکیل چنین قیاسی می‌گردد.

بنابراین، اشکال اجتهاد^۲ در مقابل نص، مرتفع می‌گردد، زیرا اجتهاد شهید گرچه در مقابل نص منقول است متکی به سند دیگر یعنی عقل است و حتی شیخ انصاری نیز در درگیری بین نص نقلی و درک قطعی عقلی، عقل را مقدم می‌نماید.^۳

بنابراین محقق مذکور، جایگاه مقصدشناسی را در دو مطلب دنبال می‌سازد: الف) ساختن یا شکستن ظهور، ب) زمینه‌سازی برای حضور عقل در کنار نص.

ادله لزوم توجه به مقاصد در فهم نصوص

ایشان در نهایت با ذکر چند نمونه از سیره معصومین لزوم توجه به مقاصد را در فهم نصوص، به شرح زیر مدلل می‌نماید:

اول: از برخی روایات چنین برمی‌آید که در دوران ائمه تلاش‌هایی برای حلیت برخی مسکرات یا همه آن‌ها در برخی حالات می‌شده تا میگساری خلفای جور جواز شرعی بیابد. امامان معصوم برای جلوگیری از این تلاش‌ها روایاتی را صادر نموده‌اند؛ از جمله روایاتی^۴ که با توجه به یکی از مقاصد شریعت یعنی

۱. محمدجواد عاملی، همان، ج ۴، ص ۳۵.

۲. شیخ مرتضی انصاری، مکاسب، ج ۱، ص ۱۵۱.

۳. ر.ک: شیخ مرتضی انصاری، فرائد الاصول، ص ۱۰-۱۱.

۴. ر.ک: حر عاملی، همان، ج ۲۵، ابواب الاشربة المحرمة باب ۱۵، باب تحریم کل مسکر قلیلا کان او کثیراً. مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ الْفَضِيلِ بْنِ یَسَارٍ قَالَ: ابْتَدَأَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا مِنْ غَيْرِ أَنْ أَسْأَلَهُ - فَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ - قَالَ قُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ (كُلَّهُ - قَالَ) نَعَمْ الْجُرْعَةُ مِنْهُ حَرَامٌ.

حفظ عقل و کرامت انسانی مدلول آیه تحریم خمر را توسعه داده و همه مسکرات را حرام دانسته‌اند.^۱

دوم: اگر مکلف پس از وقت نماز برای پاک شدن، نیاز به غسل دارد و کنار چاهی است که ظرفی نیز برای بیرون آوردن آب از چاه در اختیار ندارد، اما می‌تواند به داخل چاه برود و پس از غسل نمودن بیرون آید.

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^۲؛ اگر بیمارید یا در مسیر مسافرت هستید یا قضای حاجت نموده‌اید و یا با زنان آمیزش جنسی داشته و آب نیافتید با خاکی پاک تیمم نمایید.

از سویی با توجه به آیه فوق از آن‌جا که تیمم در صورت عدم وجود آب جعل شده و این شخص نیز واجد آب است نه فاقد آن، چه بسا نتیجه آن شود که مکلف می‌تواند به درون چاه رود و در همان‌جا غسل انجام دهد.

اما امام صادق (ع) در همین فرض می‌فرماید:

لَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يَدْخُلَ الرِّكْيَةَ لِأَنَّ رَبَّ الْمَاءِ هُوَ رَبُّ الْأَرْضِ فَلَيْتَمَّ؛^۳
وظیفه‌اش رفتن به داخل چاه نیست، زیرا خدای آب همان خدای زمین است پس تیمم نماید.

۱. البته این استدلال جای تأمل دارد زیرا در روایات آمده است که خداوند تنها خمر را تحریم فرمود، اما رسول خدا این تحریم را گسترش داده که همه مسکرات را شامل شده است و این از اختیارات رسول خداست و گونه نمی‌توان به سبب حفظ عقل یا کرامت انسانی چنین توسعه‌ای داد. مانند این روایت: عَنْ الْفَضْلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي حَدِيثٍ قَالَ: حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ بَعْثِيهَا - وَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ - فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ إِلَى أَنْ قَالَ - فَكَثِيرُ الْمُسْكِرِ مِنَ الْأَشْرِيَةِ نَهَاهُمْ عَنْهُ نَهْيَ حَرَامٍ - وَلَمْ يُرَخَّصْ فِيهِ لِأَخَذِ خَدَاوند تنها خود خمر را تحریم فرمود و رسول خدا مست کننده از هر نوشیدنی را پس خداوند به او چنین اجازه‌ای فرمود تا آن‌جا که می‌فرماید پس نوشیدنی‌های مست کننده را به صورت حرام نهی فرمود و به هیچ کس در آن‌ها رخصت نداد. (حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۳۲۵).

۲. نساء، آیه ۴۳.

۳. حر عاملی، همان، ج ۳، ص ۳۴۲.

در روایت صحیح دیگری نیز آمده:

ولا تقع فی البئر ولا تفسد علی القوم مائهم؛^۱ داخل چاه نرو و آب مورد نیاز مردم را آلوده و فاسد نساز.

دو روایت فوق، توجه به مقصد، روح و حقیقت حکم را بیان می‌سازد. امام علیه السلام در این بیان حکیمانه حقیقتی را می‌آموزند که همان خداوندی که به وضو و غسل امر فرموده تیمم را نیز در جای خود واجب ساخته و از آن جا که ورود به چاه و غسل در آن حرجی است، لذا تیمم جعل می‌گردد. از سوی دیگر نیاز مردم به آب تمیز و بهداشتی نیز ضرورت دارد، لذا وضو و غسلی که به بهای فاسد شدن آب مصرفی مردم باشد مورد عنایت شارع نیست.

سبب عدم انتشار فقه مقاصدی نزد علمای شیعه

به رغم اشاراتی که در سخنان و کلمات فقیهان صورت گرفته است اما این نکته روشن است که نظریه مقاصد در فقه شیعه، کاربرد فراوان ندارد و آن گونه که در میان عامه بر آن تأکید و از آن بهره‌جویی می‌شود فقیهان شیعه به آن استدلال نمی‌کنند. می‌توان سبب‌های این رویکرد را این گونه بر شمرد:

۱. اعتقاد به عدم شناخت علل واقعی احکام؛
۲. روش‌مند نبودن فقه مقاصدی؛
۳. اسباب تاریخی؛
۴. غنای روایی مکتب اهل بیت علیهم السلام؛
۵. صدور روایات فراوان امامان علیهم السلام در مذمت قیاس.

۱. عدم امکان شناخت ملاکات احکام

علمای شیعه معتقدند که امکان اطلاع بر ملاکات احکام نمی‌باشد، مگر این که از طریق روایات اهل بیت آن ملاکات بیان شود، از سوی دیگر بین حکمت و علت

نیز تفاوت می‌گذارند و در حکمت حکم را دائرمدار آن نمی‌دانند بلکه آن را تنها علت تشریع می‌انگارند و نه علت حکم؛ یعنی علت جعل است و نه مجعول.^۱

۲. روش‌مند نبودن فقه مقاصدی

یکی دیگر از اسباب عدم انتشار فقه مقاصدی روش‌مند نبودن آن است که باعث بی‌نظمی و نبود تحدید دقیق برخی مقاصد و اهداف کلی و چگونگی ارتباط آن‌ها با فروع فقهی شده و مقاصد شریعت نقش مؤثری در اجتهاد شیعی نداشته باشد. اما از سوی دیگر، قاعده‌گرایی و شفافیت و روش‌مند بودن از نقاط مثبت فقه نص بسند می‌باشد،^۲ زیرا اتکا بر اسنادی نظیر قرآن، حدیث و اجماع از اجتهادات ظنی و سلیقه‌ای پیش‌گیری نموده و اجتهاد را در چارچوب اسناد معتبر پیش می‌برد. و شاید اقبال بیشتر فقیهان به این رویه به همین دلیل باشد.

۳. سبب تاریخی

شیخ محمد مهدی شمس‌الدین معتقد بود که تنها سبب دوری فقه شیعه از روش مقاصدی، سبب تاریخی است و دارای هیچ منشأ فقهی یا عقیدتی نمی‌باشد. و دلیل آن دوری فقهای امامیه از مسائل اجتماعی و حکومتی بوده است. وی می‌نویسد:

ان السبب في تقصير الفكر الشيعي الفقهي والاصولي عن ولوج هذا الحقل في مجالات الاستنباط - بينما كان موضع اهتمام كبير من المذاهب الاخرى بحيث يعتبر احد ارکان منهج الاستنباط في المناهج الاخرى هو السبب التاريخي وليس فكرياً؛^۳ سبب در کوتاهی تفکر فقهی و اصولی شیعه از ورود در بحث مقاصد در استنباط احکام - در حالی که سایر مذاهب اهتمام بسیاری بر آن دارند به گونه‌ای که یکی از ارکان روش استنباط در سایر مذاهب می‌باشد - سبب تاریخی است و فکری نمی‌باشد.

۱. علی حب‌الله، *دراسات فی فلسفة الفقه*، ص ۸۴.

۲. سید ابوالقاسم حسینی با مقدمه علمی ابوالقاسم علیدوست، *مقصدهای شریعت*، ص ۲۴.

۳. محمد الحسینی (حوار و اعداد)، *الاجتهاد و الحیة*، ص ۲۴.

مرحوم شمس‌الدین، دلیل بر این مدعا خویش را وضع فعلی جمهوری اسلامی ایران می‌داند که پس از تشکیل حکومت شیعی در ایران و بروز مشکلاتی در قانون‌گذاری، باب فقه مقاصدی گشوده شد و مجالاتی وسیع برای استنباط حکم بسیاری از موضوعات جدید ایجاد گردید. بنابراین، این پیشرفت فقهی و مقاصدی تنها به دلیل وجود دولت شیعی و ناچاری فقها در مواجهه شدن با مشکلات اجتماعی پدید آمد. در حالی که قبل از آن هیچ امکانی برای ورود فقها در چنین مجالاتی وجود نداشته است.

البته این دیدگاه قابل نقد می‌باشد و مدعای ایشان اثبات نشده است زیرا قوانین مجلس شورای اسلامی ابتدا در شورای نگهبان از حیث مخالفت نداشتن با شرع (ادله اولیه و متعارف) بررسی می‌شود که اکثر قوانین به همین صورت یا با اصلاح جزئی به تصویب می‌رسد. البته برخی از موارد نیز که بین شورای نگهبان و مجلس شورا اختلاف می‌افتد قوانین به مجمع تشخیص مصلحت نظام ارجاع داده می‌شود که بر اساس مصالح نظام و احکام ثانویه به صورت موقتی (دائر مدار وجود آن مشکلات) چه بسا بر خلاف عناوین اولیه تصویب می‌شود که بسته به شرائط اضطرار می‌باشد و هیچ گاه حکم واقعی و ثابت آن موضوع تلقی نمی‌شود.

۴. غنای روایی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام

احساس بی‌نیازی از کاربرد نظریه مقاصدی به دلیل وجود ادله کامل نقلی همچون روایات اهل بیت عصمت علیهم‌السلام می‌باشد، زیرا استمرار عصر حضور امامان شیعه پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا سال ۳۲۱ق، موجب شده است که منابع روایی در فقه امامیه بیشتر از منابع اهل سنت باشد؛ یعنی در این دوره ۳۱۰ ساله آن چه از امامان شیعه صادر شده است، از دیدگاه شیعه به منزله سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قابل اعتنا و معتبر می‌باشد.

استمرار عصر امامان شیعه بیش از سه قرن پس از وفات رسول مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که تا سال ۳۲۹ ابتدای غیبت کبری ادامه یافت و این حضور مستمر

باعث گردید که مصادر روایتی شیعه امامیه بسیار بیشتر از اهل سنت گردد و تمامی آن چه در طول این ۳۱۰ سال از ائمه صادر گردید به روایات نبوی ضمیمه شد و حجت گردید.

در حالی که منابع روایی اهل سنت تنها منحصر به روایات نبوی است که بسیاری از آن‌ها دارای مشکلات سندی نیز می‌باشد و سنت صحابه نیز مورد پذیرش همه واقع نشده است و چه بسا یک منبع اصیل به شمار آورده نشود.

۵. صدور روایات فراوان امامان علیهم‌السلام در مذمت قیاس و رای

امامان اهل بیت علیهم‌السلام همواره تفکری را که در استنباط احکام فرعی از اعمال نظر شخصی و قیاس استفاده می‌نموده را نکوهش می‌نموده‌اند که البته در قیاس این کار با استفاده از سایر نصوص بوده است و این رویه قطعی ائمه علیهم‌السلام استفاده نابسامان از ادله را نیز هدف گرفته است که همین نقشه راه برای فقهای شیعه در طول تاریخ فقه شیعی بوده است در این جا به چند نمونه از روایات بی‌شمار اشاره می‌شود.

در روایتی از امام موسی بن جعفر در مورد قیاس سوال می‌شود که می‌فرمایند: شما را چه به قیاس و خداوند مورد سوال نمی‌شود که چگونه حلال کرد و چگونه حرام.^۱

در ضمن روایت دیگری امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

اصحاب قیاس، علم را از قیاس طلب نمودند، اما تنها از حق دور شدند و به دین خدا به وسیله قیاس نمی‌توان رسید.^۲

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى علیه‌السلام عَنِ الْقِيَاسِ فَقَالَ مَا لَكُمْ وَالْقِيَاسُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُسْأَلُ كَيْفَ أَحَلَّ وَكَيْفَ حَرَّمَ. (محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۵۷)

۲. عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَنَانَ عَنْ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام يَقُولُ صَلَّى عَلَیْهِ وَسَلَّمَ بَنِي شُرْهَمَةَ عِنْدَ الْجَامِعَةِ إِثْلَاءً رَسُولَ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وَخَطَّ عَلَى علیه‌السلام بَيْتِهِ إِنَّ الْجَامِعَةَ لَمْ تَدْخَ لِأَحَدٍ كَلَامًا فِيهَا عِلْمُ الْخَلَالِ وَالْأَحْرَامِ إِنَّ أَصْحَابَ الْقِيَاسِ طَلَبُوا الْعِلْمَ بِالْقِيَاسِ فَلَمْ يَزِدُوا مِنَ الْحَقِّ إِلَّا بُعْدًا إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْقِيَاسِ. (همان)

روایات دیگری نیز در مورد منع اعمال رای و نظراز سوی ائمه صادر شده است^۱ که همگی در این نکته مشترکند که نمی‌توان در دین به گمان و احتمالات اعتناء نمود که فقه مقاصدی نیز غالباً بر آن استوار است.

۱. ر.ک احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۰۹.

گفتار دوم

اندیشه مقاصدی در مدرسه اهل سنت

این فصل مشتمل بر منشأهای بحث مقاصدی در منابع اهل سنت از زمان صحابه تاکنون می‌باشد و تنها کسانی نام برده خواهند شد که سهم وافر در فقه مقاصدی داشته‌اند و مشتمل بر چند دوره خواهد شد: ۱. دوره صحابه، ۲. دوره پیشوایان فقهی اهل سنت، ۳. دوران پس از آن، ۴. عصر و زمان شاطبی، ۵. عصر حاضر.

الف) عصر صحابه

بی‌شک بسیاری از صحابه تنها به روایات نبوی اکتفا نمی‌کردند و در برخورد با مسائل جدید، نص روایات گذشته و نظریات خویش را اعمال هم می‌داشته‌اند، شافعی در این باره می‌گوید:

با بررسی زندگانی صحابه که اسوه و پیشوای فکری ما هستند معلوم می‌گردد که هیچ کدام از آنان تنها به روایات اکتفا نمی‌کردند بلکه در هر واقعه‌ای به رأی و نظر خویش عمل می‌نمودند؛ حال طبق آن روایتی بوده یا نه.^۱

۱. به نقل از: جوینی، *البرهان فی اصول الفقه*، ج ۲، ص ۷۲۳. «ثم عضد الشافعی هذا بأن قال من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم وهم القدوة والأسوة في النظر لم ير لواحد منهم في مجالس الأستواء تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن فإذا ثبت اتساع الاجتهاد واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بطلب الأصول أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال».

عدم اکتفا به نصّ روایات پس از گسترش مرزهای اسلامی و پیوستن ملت‌ها و تمدن‌های گوناگون به حکومت‌های اسلامی بسیار بیشتر رخ نموده است که صحابه با توجه به آن چه به زعم آنان مصلحت مسلمین اقتضا می‌نماید در پرتو شریعت اسلامی اجتهاد می‌نموده‌اند. البته نزد شیعه امامیه این قبیل اجتهاد، اگر هیچ گونه اصل کلی در مورد آن نباشد اجتهاد مقابل نص نامیده شده‌اند.

اهل سنت در این مورد مثال‌هایی زده‌اند:

مثال اول: جمع آوری قرآن، که طبق نقل بخاری ابوبکر پس از جنگ یمامه که در آن تعداد زیادی از حافظان و قاریان قرآن کشته می‌گردند از ترس از بین رفتن برخی آیات قرآن در حیرت واقع می‌گردد، از یک سو جمع‌آوری قرآن به صورت مصحف واحد حتی در زمان رسول خدا صورت پذیرفته است و از سوی دیگر به نظر عمر جمع‌آوری قرآن عملی پسندیده است و به همین جهت از زید بن ثابت می‌خواهند که این کار مهم و خطیر را انجام دهد که زید از آن جا که این کار توسط رسول خدا انجام نشده ابتدا از آن استنکاف می‌نماید و بعد قانع می‌گردد^۱ و این به عنوان مثالی عملی در توجه صحابه به مقصد اصلی که حفظ دین باشد معرفی می‌گردد؛ اگرچه در این زمینه نص صریحی از سوی پیامبر صادر نشده است.

البته جمع‌آوری مصحف شریف در زمان خلفا دیدگاه پذیرفته شده‌ای نزد شیعه امامیه نیست و دیدگاه پذیرفته شده همان جمع‌آوری در زمان خود پیامبر اکرم ﷺ است.

مثال دیگری که در این زمینه وجود دارد تشکیل دستگاه شهربانی (شرطه) در زمان عثمان می‌باشد، که در زمان رسول خدا از آن جا که صحابه ملتزم به حدیث «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ»^۲ بودند و امنیت فراگیر در شهر

۱. بخاری، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۹۰۷.

۲. ر.ک: محمد بن اسماعیل بخاری، همان، ج ۱، ص ۱۳.

مدینه وجود داشت نیازی بدان نداشته اما پس از این که عده زیادی از قبایل مختلف وارد مدینه شدند کشور اسلامی گسترش پیدا کرد و ناامنی زیاد شد، نیاز به چنین تشکیلاتی احساس شد و عثمان با توجه به مجموع نصوص و قواعد کلی و وجود مصلحت حفظ دین و حفظ جان و مال مردم شهربانی (شرطه) را تأسیس نمود.^۱

مثال دیگر، تشویق مسلمانان به یادگیری و انجام حرفه‌ها و صنایع گوناگون است؛ بدین توضیح که: در زمان عمر از یک سو به سبب گسترش فتوحات و جمع‌آوری و تقسیم غنائم بین مسلمین و در رأس آن‌ها صحابه، برخی از آنان دست از کار کشیده و حرفه‌ها و صنایع را به غلامان و برده‌ها و افراد دون پایه اجتماع سپرده بودند، زیرا دیگر نیاز مالی آن‌ها را به سوی کار و کسب نمی‌کشاند.

از سوی دیگر به دست گرفتن کسب و کار و صنایع و مشاغل حساس به دست غیر مسلمین و یا غلامان و تازه واردها موجب می‌گشت که به تدریج، صحابه و سابقین در اسلام از متن جامعه فاصله گرفته و زمام امور از دست آنان خارج گردد، بدین مصلحت، خلیفه ثانی، صحابه و سابقین در اسلام را تشویق می‌نماید که صنایع و امور حساس را بیاموزند تا نیازمند تازه واردین به اسلام نگردند.^۲ این کار می‌تواند از مصادیق تحفظ بر مقصد حفظ اموال مسلمین باشد. ابن‌عاشور در این زمینه می‌گوید:

حفظ مال یعنی حفظ اموال امت از تلف شدن و از این که تحت تسلط اشخاصی خارج از امت واقع نشود.^۳

ب) مقاصد الشریعه در دوران فقه‌های اولیه اهل سنت (ائمه مذاهب فقهی)

در این جا به بررسی اجمالی فقه مقاصدی نزد فقه‌های اربعه می‌پردازیم.

۱. ر.ک: امین القضاة، الخلفاء الراشدون، تاریخ و أحداث، ص ۸۵.

۲. ر.ک: ابن‌شبه، تاریخ المدینه، ج ۲، ص ۷۴۷.

۳. ر.ک: طاهر بن عاشور، مقاصد الشریعة الاسلامیة، ص ۸۰.

۱. ابوحنیفه (ت ۱۵۰ هـ)

ابوحنیفه از بارزترین چهره‌های فقهی اهل سنت در زمینه تعلیل یابی احکام فقهی است و به شیخ مدرسه الرای معروف شد، بی‌شک استاد او ابراهیم نخعی^۱ در پرورش یافتن این دیدگاه در او نقش بی‌بدیل داشته است و می‌گفته: «احکام الهی دارای اهدافی است که همان حکمت‌ها و مصلحت‌هایی است که در آن‌ها وجود دارد.»^۲ بدین لحاظ می‌بینیم که شاگرد او ابوحنیفه در بسیاری از احکام شرعی به دنبال علت و مقصد آن می‌گردد و استحسان در استنباطات او، باب و مجالی گسترده دارد.

به همین دلیل است که او عقد استصناع را به دلیل این که همه مردم در همه دوران انجام می‌دادند جایز می‌دانسته است.^۳

مثال دیگر این است که: یکی از قواعد مسلم فقهی، عدم ضمانت امین می‌باشد، یعنی کسی که در معامله‌ای امین محسوب گردد دیگر ضامن نیست و در صورت عدم افراط و تفریط اگر مال نزد او تلف شود یا ناقص گردد، ضمانت تلف یا نقصان بر عهده او نمی‌باشد، اما ابوحنیفه در برخی مشاغل معتقد به ضمانت بوده است مانند رنگرز و نانوا و نجار و یا قصاب که دلیل حکم بر ضمانت به نظر او این بوده که ضرورتی که با توجه به مصلحت مردم می‌باشد و این حکم را از باب استحسان نموده است؛ گرچه اطلاق نصوص شرعی در چنین مواردی عدم ضمانت است.^۴

هم‌چنین به نظر او برای بنی‌هاشم، زکات جایز است، زیرا گرچه طبق حدیث

۱. ابوعمران ابراهیم بن یزید، معروف به فقیه عراق، که از تابعین محسوب می‌گردد و از شریح قاضی حدیث نقل نموده است، ومفتی اهل کوفه بوده است و در ۹۶ق فوت نمود. (به نقل از: محمد بن احمد بن عثمان ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۵۲۰).

۲. محمد بن حسن حجوى ثعالبی، الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۳۱۸.

۳. ابوبکر بن سعود کاسانی، البدائع الصنائع، ج ۴، ص ۲۱۱.

۴. ابوبکر محمد بن احمد سرخسی حنفی، المبسوط، ج ۱، ص ۱۶۱.

رسول خدا: «یا بنی هاشم ان... کره لکم غساله أیدی الناس وأو ساخهم وعوضکم منها بخمس الخمس» خمس برای بنی هاشم جایز نبوده، اما از آن جا که خمس بدان ها پرداخت نمی گردد اگر زکات هم حرام باشد دچار ضرر و فقر می گردند.^۱

۲. مالک بن انس (ت ۱۶۹ ق)

مذهب فقهی مالک بیشترین ارتباط با حفظ مقاصد الشریعه دارد، زیرا مصالح مرسله، استحسان و سد ذرایع از اصول و ادله مهم اجتهاد فقهی او به حساب می آیند. به همین دلیل است که مالک حتی در فهم نصوص نیز، مصلحت را در نظر می گیرد تا بدان جا که حدیث مشهور «البیعان بالخیار ما لم یفترقا»^۲ که دلالت می نماید بر این که فروشنده و خریدار تا قبل از جدا شدن می توانند بیع را فسخ نمایند و بر طبق آن خیار مجلس مشروعیت پیدا می نماید را نپذیرفته؛ اگرچه خود او آن را نقل نیز نموده اما پس از آن می گوید: «ولیس لهذا عندنا محدود ولا امر معمول به»^۳ یعنی نزد ما چنین اموری حد مشخص و امری که قابل عمل باشد ندارد که ابن عاشور این کلام او را چنین تفسیر می نماید که علت عدم پذیرش خیار مجلس عدم انضباط آن است و با غرض شریعت در ایجاد عقود معاملات منافات دارد.^۴

مالک به زعم خویش در حفظ مراعات مصالح خلق بسیار کوشا بوده است و به همین دلیل، معاملاتی را که در آن غرر کمی وجود دارد تجویز نموده است مانند محصولات کشاورزی که در زمین مخفی اند مثل سیب زمینی و...، زیرا چنین غرری را همه مردم در طول تاریخ تحمل نموده اند و حفظ مصالح مردم موجب انجام چنین داد و ستدهایی گردیده، زیرا در صورت عدم تجویز چنین معاملاتی به دلیل

۱. محمد سعید رمضان بوطی، ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة، ص ۳۳۴.

۲. ابن ماجه قزوینی، سنن، کتاب التجارات، ح ۲۱۸۳ و احمد بن حنبل، مسند، ح ۱۹۳۱۲.

۳. مالک بن انس الأصحی، الموطأ، کتاب البیوع، ح ۱۳۷۴.

۴. طاهر بن عاشور، همان، ص ۱۶.

غرری که در آن وجود دارد، مصلحت مهم‌تر که انجام سهل داد و ستد باشد در معرض خطر واقع می‌گردد، در مورد استحسان که یکی از منابع فقه مالکی است او آن را «تسعة اعشار العلم» یعنی نُه قسمت از ده قسمت علم می‌داند.^۱

استحسان در نظر مالک تحریص بر جلب مصلحت و دفع مفسده می‌باشد. البته استحسان در نظر او شبیه مصالح مرسله است، لذا برخی مثال‌ها را هم برای استحسان بیان نموده‌اند هم برای مصالح مرسله، اما به دو اعتبار: به اعتبار خروج از عموم ادله استحسان و به اعتبار این که نص صریحی در مورد آن بیان نشده بدان مصالح مرسله می‌گویند.^۲

قاعده «سد ذرایع» نیز در اکثر ابواب فقهی مورد استناد او بوده است که شاطبی مالکی بدان تصریح دارد.^۳ سد ذریعه به معنای جلوگیری از برخی امور که فی حد نفسه جایزند، اما به دلیل این که منجر به حرام می‌گردند تحریم می‌شوند؛ مثلاً او بیع العینه را که مثلاً کالایی را به ده درهم به صورت مدت دار بفروشد و سپس خود او به پنج درهم بدون مدت بخرد باطل می‌داند را منجر به مفسده ربا می‌گردد و یا بیع انگور را به کسی که از آن مسکر می‌سازد و یافروش سلاح به دشمنان دین و اهل فتنه و یا فروش زمین برای ساختن کلیسا را جایز نمی‌داند.^۴ همه این اجتهادهای مالک روشن می‌سازد که تا چه اندازه او به مقاصد کلی شریعت به زعم خویش توجه داشته است.

نمونه دیگر این که در حدیث آمده است که اگر کسی درب منزل شخص دیگری حاضر گردید و سه دفعه اجازه ورود خواست اگر صاحب منزل اجازه نداد و سکوت نمود او باید برگردد اما در تفسیر قرطبی آمده که مالک می‌گوید بیش از سه مرتبه اجازه خواستن را نمی‌خواهم زیاد نمایم، مگر این که شخص متوجه شود که

۱. به نقل از: ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۶، ص ۱۶.

۲. محمد مصطفی شلبی، تعلیل الاحکام، ص ۳۶۱.

۳. ابو اسحق ابراهیم بن موسی بن لخمی غرناطی شاطبی، الموافقات، ج ۴، ص ۲۹۸.

۴. مالک بن انس، همان.

صاحب منزل نشینده است که در این صورت اذن بعدی جایز است.^۱

۳. شافعی^۲

گرچه او در استنباط احکام فرعی به ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و قیاس) اکتفا می‌نماید، اما قیاس نزد او معنای وسیع دارد که شامل استحسان و مصلحت مرسله و سد ذرایع و هر آنچه موجب جلب مصلحت و دفع مفسده گردد می‌شود.^۳

شافعی نیز در فتاوای خویش مصالح کلی شرعی را در نظر می‌گیرد. زنجانی در این مورد می‌گوید:

شافعی معتقد بوده که تمسک به مصلحت‌هایی که دلیل آن‌ها کلیات شرعی است حتی اگر دلایل فرعی در خصوص آن موارد نباشد جایز است.^۴

نمونه‌اش این است که اگر چند نفر اقدام به کشتن یک نفر کنند از یک سو طبق آیه قرآن «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ»^۵ باید همه این اشخاص جزا گردند اما اجماع اهل سنت بر این است که همه قاتل‌ها کشته نمی‌شوند، زیرا چنین چیزی موجب خونریزی بین مردم است. البته دلیل معینی در شریعت بر این مطلب نیست اما قواعد کلی شریعت دلالت می‌نماید اصل حفظ جان انسان‌ها و باقی ماندن آن‌هاست.^۶

جوینی در کتاب *البرهان* در تشریح مبانی شافعی به همین مبنا اشاره دارد که او تمسک به معنا می‌نماید؛ حتی اگر مستند آن اصلی در شریعت نباشد و استدلالی

۱. انصاری قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ج ۱۲، ص ۲۱۴.

۲. محمد بن ادریس شافعی که در ابتدای سال ۱۵۰ق به دنیا آمد و از درس مالک بن انس استفاده نمود و کتاب *موطاء* را از او فراگرفت و سپس به بغداد و بعد از آن به مصر هجرت نمود و در آن‌جا مشغول تدریس گردید و در سال ۲۰۴هـ از دنیا رفت از جمله آثار او *الرساله*، *الام* و *المسند* و *اختلاف الحديث* می‌باشد. (احمد بن محمد بن خلکان، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، ج ۱، ص ۵۶۸-۵۶۵).

۳. رک ابن عاشور، *مقاصد الشریعة الاسلامیة*، ص ۸۶.

۴. شهاب‌الدین محمود بن احمد زنجانی، *تخریج الفروع علی الاصول*، ص ۳۲۰.

۵. نحل، آیه ۱۲۶.

۶. شهاب‌الدین محمود بن احمد زنجانی، همان، ص ۳۱۲-۳۲۲. *

نیز بر آن بیان می‌نماید و می‌گوید اگر ادله بر احکام تنها منحصر در نصوصی و معانی مأخوذ از آن‌ها باشد دیگر باب اجتهاد وسعتی پیدا نمی‌کرد، زیرا نصوص و معانی مأخوذ از آن‌ها در قبال شریعت به اندازه مشتی از آب دریا بیش نیست.^۱

البته ذکر این نکته ضروری است که اهل سنت از آن جا که سنت را محدود در سنت نبوی می‌دانند از فقر نصوص در احکام فرعی رنج می‌برند لذا نیازمندی آن‌ها به گسترش ادله ضروری‌تر بوده است. یکی از مواردی که شافعی آشکارا با توجه به مقاصد و بدون وجود نص و برخلاف آن فتوا داده مسئله رجوع از شهادت است.

به نظر او برگشت شهود از شهادت خویش بر دو نوع است: اگر شاهی یا چند شاهد علیه کسی شهادت دهند که او موجب تلف قسمتی از بدن او یا آسیبی به او مانند قطع عضو یا شلاق و یا قصاص در قتل یا جراحت باشد و چنین شود سپس شاهدان از شهادت خویش برگردند و بگویند ما متعماً شهادت دادیم تا به سبب شهادت ما به او آسیب رسد چنین شهادتی (دروغ) مثل جنایت بر آن شخص می‌ماند و آن شهادتی که موجب قصاص گردیده باید آن شهود دیه بپردازند و کمتر از مقدار حد، تعزیر گردند.^۲

یا در مورد جایی که شهودی شهادت دهند که مردی زنش را سه طلاق کرده است و قاضی، حکم به جدایی آن‌ها نماید و بعد، آن شهود از شهادت خویش برگردند در صورتی که مرد قبل از طلاق با زن خویش نزدیکی کرده باید به اندازه مهرالمثل و اگر نزدیکی ننموده نصف مهرالمثل را به عنوان غرامت به آن مرد پرداخت نمایند، زیرا این شهود با شهادت خویش موجب محروم شدن آن مرد شده‌اند که ارزش آن مهرالمثل است.^۳

این نظریات فقهی شافعی مستند به هیچ دلیل خاصی از کتاب و یا سنت نمی‌باشد، بلکه در این‌گونه موارد او بر اصول کلی در مورد حفظ دماء و اعراض مردم تکیه نموده است.

۱. عبدالملک بن عبدالله بن یوسف جوینی، *البرهان فی اصول الفقه*، ج ۲، ص ۱۷-۱۹.

۲. ابو عبدالله محمد بن ادریس الشافعی، *مسند الأم*، ج ۷، ص ۵۰.

۳. همان.

شافعی در مورد شیوه استنباطی خویش می‌گوید:

آنچه حادث شده و مخالف آیه‌ای از کتاب یا سنتی و یا اجماعی و یا اثری باشد بدعت گمراه‌کننده است، اما آن چه از خیر حادث گردیده و مخالف چیزی از آن‌ها (کتاب و سنت و اجماع و اثر) نباشد بدعتی ستایش شده می‌باشد.^۱

بنابراین «بدعت محموده» نزد او چیزی است که نفع و مصلحتی را دربرداشته باشد و مخالف اصل شرعی نباشد. در واقع مراد چیزی باشد که با مقاصد و کلیات شریعت سازگار باشد.

۴. احمد بن حنبل^۲

به نظر می‌رسد که پس از فقه مالکی، فقه احمد بن حنبل بیشترین توجه را به مقاصد شریعت نزد اهل سنت دارد و او کسی است که سد ذرایع را از مهم‌ترین منابع استنباط خویش می‌داند.^۳

احمد بن حنبل به نظریات صحابه بسیار اهتمام داشته است؛ به گونه‌ای که ابن‌قیم^۴ دومین اصل استنباط نزد احمد بن حنبل را فتوای صحابه می‌شمارد و صحابه نیز در موارد زیادی فتاوایی با توجه به مصلحت سنجی و به زعم خویش طبق مقاصد کلی شریعت می‌داده‌اند.

یکی از فتاوای احمد بن حنبل که از او نقل شده است، حکم به نفی بلد شخص مخنث «منحرف جنسی» می‌باشد، زیرا فساد کاری روش او شده است و حاکم مسلمین می‌تواند او را به شهری که در آن نمی‌تواند مرتکب فساد شود تبعید نماید و اگر آن‌جا هم فساد را ادامه دهد باید حبس شود.^۵

۱. به نقل از: ابن حجر، فتح المبین بشرح الاربعین، ص ۱۰۷.

۲. ابو عبد الله، احمد بن حنبل بن هلال، که در سال ۱۶۴ به دنیا آمد و از فقهای بزرگ اهل سنت و پیشوای اهل مذهب حنبلی گردید و مهم‌ترین کتاب‌های او بی‌شک «مسند» او می‌باشد که مشتمل بر سی هزار حدیث است و در سال ۲۴۱ ق نیز بدرود حیات گفت. (احمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ مدینه السلام (تاریخ بغداد)، ج ۴، ص ۳۱۲۵).

۳. ابن بکر قیم جوزیه، إعلام الموقعین عن رب العالمین، ج ۴، ص ۲۸۳-۲۸۷.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۵.

۵. همان، ج ۴، ص ۲۸۷.

مستند این فتوا هیچ نص خاصی نیست، بلکه صرفاً مصلحت سنجی است که از مجموع نصوص شرعی و به انگیزه دفع مفسده از مردم و به منظور حفظ آبروی آنان، انجام شده است.

نمونه دیگر از فتاوای او این است که اگر کسی به صحابه اهانت نماید باید سلطان او را عقوبت نماید و نمی‌تواند از او بگذرد بلکه مجازاتش نماید و او را به توبه بازدارد پس اگر توبه نمود رهایش سازد و گرنه مجدداً مجازات شود.^۱ بی‌شک در این مورد روایتی حتی نزد اهل سنت وجود ندارد و به نظر ابن‌قیم تنها از باب سیاسات شرعیه است که بر اساس جلب مصالح و دفع مفسد می‌باشد که باز به زعم آن‌ها از مقاصد شارع می‌باشد.

ج) دوران پس از پیشوایان فقهی اهل سنت

در این دوره به بررسی تعدادی از علمای اهل سنت که نقش بیشتری در توسعه فقه مقاصدی داشته‌اند به ترتیب تاریخی پرداخته می‌شود.

۱. ابومنصور ماتریدی (۳۳۳ق)

صاحب مکتب ماتریدیه در کلام که حنفیان همگی مکتب کلامی او را پذیرفته‌اند، و کتابی به نام *مأخذ الشرایع* داشته که از بین رفته است.

۲. ابوبکر قفال شاشی (۳۵۶ق)^۲

از بزرگان اصولی و رهبر بی‌رقیب شافعیان زمان خویش و شارح رساله است. وی غیر از کتاب اصول فقه معروفش کتابی به نام *محاسن الشریعة* داشته که تا

۱. همان، ص ۲۸۸.

۲. محمد بن علی بن اسماعیل ابوبکر شاشی ملقب به «قفال کبیر» یکی از بزرگان مذهب شافعی می‌باشد که در سال ۲۹۱ هـ به دنیا آمد و دارای تصنیفات متعددی است. اولین کسی است که روش‌های مناظره را با عنوان *الجدل الحسن* از فقها نوشته است و کتاب اصول فقه او معروف است و فقه شافعی را در *ماوراء النهر* رواج داده است. کتاب‌های *دلائل النبوة* و *محاسن الشریعة* و *ادب القضاء* و تفسیر کبیر از سایر مولفات اوست. او در سال ۳۵۶ از دنیا رفت. (ابن کثیر، *طبقات الشافعیه*، ج ۲، ص ۱۴۸)

زمان ابن‌قیم نیز بوده است و ابن‌قیم از آن و تعریف و تمحید کرده است.^۱ ظاهراً این کتاب مدتی مفقود بوده که در سال‌های اخیر پیدا و دو چاپ جدید از آن شده است.^۲ در کتاب «محاسن الشریعه» تمامی ابواب فقهی را چه در عبادات و چه در معاملات، بررسی و علت‌های آن‌ها را بیان کرده است تا آن‌جا که برخی از او ایراد گرفته‌اند که در علت‌یابی احکام راه افراط را پی گرفته که عبادات را نیز علت‌مند کرده است. کتاب او از مهم‌ترین کتاب‌های قدیمی اهل سنت در بیان مقاصد شریعت به شمار آورده شده است. قفال کبیر کتاب تفسیری نیز داشته که مفقود گردیده است و از آن‌جا که مهم‌ترین مصنفات قدمای از اهل سنت معمولاً کتاب تفسیرشان بوده که آراء خود را در مسائل مختلف در آن ذکر می‌کرده‌اند حتی برخی از شافعیه از آن کتاب مطالبی نقل و نقد کرده‌اند و برخی از آن‌ها در مورد تفسیر او گفته‌اند: «از یک جهت مقدس است و از یک جهت نجس و پلید است!» شاید نظریات تعلیلی او در همه احکام و عدم تقید او به مذهب اشعری، دلیل چنین نظریات شده باشد.^۳

۳. ابو عبدالله محمد بن علی الترمذی

معروف به حکیم که کتاب *نوادر الاصول* را در علم اصول نگاشته است. یکی از کتاب‌های او *المنهیات* نام دارد که پس از نقل روایاتی که در آن نهی شده علت آن را بیان می‌دارد، که روشن می‌گردد او توجه خاصی به مقاصد شریعت داشته است؛ مثلاً در مورد روایت «نهی ان یحرش بین البهائم»^۴ نهی شده از این که حیوانات را به جنگ هم اندازند، علت نهی را این می‌داند که خدا بین مخلوقات خویش، به عدالت رفتار می‌نماید و به هیچ وجه به ستم و ظلم راضی نمی‌گردد؛ حتی به اندازه بسیار کم آن، زیرا به جنگ انداختن حیوانات، یک ظلم می‌باشد و

۱. مفتاح دار السعادة، ج ۲، ص ۴۲.

۲. به نقل از احمد ال‌ریسونی، محاضرات فی المقاصد الشریعة، ص ۶۳.

۳. همان، ص ۶۴.

۴. ابو عیسی محمد بن عیسی ترمذی، الجامع الصحیح (سنن ترمذی)، ح ۱۷۰۹.

وبال آن در روز قیامت بر گردن کسی است که چنین کرده است.^۱
در مورد روایت «نهی عن النفخ فی الطعام و الشراب» نهی شده از دمیدن در غذا و نوشیدنی‌ها،^۲ چنین کاری اگر کسی دیگری نیز باشد موجب اذیت اوست. در خصوص روایت «نهی عن الجلالة»^۳ یعنی نهی شده از نجاست خوار می‌گوید حرام نیست اما باید از آن دوری کرد و حبس نجاست خوار به منظور تمیز شدن اوست و شیر آن به دلیل این که مدفوع غذای او شده مکروه می‌باشد و سوار شدن بر جلاله نیز به دلیل سرایت عرق و رطوبت بدنش مکروه است.^۴
ترمذی کتاب دیگری نیز به نام *علل الشریعة* دارد که در مورد حکمت و اسرار وضو و مسواک و نماز است.^۵

۴. ابوبکر ابهری مالکی (۳۷۵ ق)

کتابی به نام *مسألة الجواب والدلائل و العلل* داشته است و نکته مهم در زندگی او این است که بسیاری از بزرگان اصول و فقه که آثاری ماندگار داشته‌اند از شاگردان او و مکتبش محسوب می‌شوند مانند باقلانی.

۵. باقلانی^۶

به نظر برخی، دومین نقطه عطف اصول اهل سنت پس از شافعی به حساب

۱. المنیهات، ص ۸۸ به نقل از یمنه ساعد بو سعادی، مقاصد الشریعة و اثرها فی الجمع و الترجیح بین النصوص، ص ۸۹.

۲. احمد بن حنبل، مسند، ح ۲۸۱۳.

۳. ترمذی، الجامع الصحیح (سنن ترمذی)، ح ۱۸۲۴.

۴. همان، ص ۹۰.

۵. نسخه خطی این کتاب در کتابخانه ولی الدین ترکیه رقم ۷۷۰۰ و کتابخانه دارالکتب المصریه رقم ۱۲۵ موجود است اما هنوز به چاپ نرسیده است.

۶. ابوبکر محمد بن الطیب بن محمد الباقلانی ملقب به شیخ السنة و لسان الامة و مجدد قرن چهارم که در بصره به دنیا آمد و سپس به بغداد رفت و علم حدیث را در آنجا فراگرفت و برخی نقدها بر فرقه‌های گوناگون نوشت. او در اصول دین اشعری می‌باشد و در سال ۴۰۳ق در بغداد از دنیا رفت. کتاب‌های او عبارتند از: *الانصاف*، *الانتصار* و *اعجاز القرآن*. (به نقل از: احمد بن محمد بن خلکان، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، ج ۱، ص ۱۰۹).

می‌آید.^۱ صاحب کتاب بزرگ *التقریب والارشاد فی ترتیب طرق الاجتهاد* که دو مرتبه توسط باقلانی تلخیص شد *ارشاد متوسط و صغیر و کتاب‌های المقنع فی اصول، الاحکام و العلل و کتاب البیان عن فرائض الدین و شرائع الاسلام* که همه این کتاب‌ها با موضوع مرتبط و بر بحث مقاصد مؤثر بوده است.

۶. امام الحرمین جوینی^۲

صاحب کتاب *البرهان* که مانند *الرسالة* شافعی عزیمت‌گاه علم اصول اهل سنت گشت و شاگرد معروف او غزالی است که کتاب *المنحول* غزالی خلاصه‌ای از عقاید استادش می‌باشد. به نظر برخی از معاصرین او یکی از چهار امام بزرگ اهل سنت در علم مقاصد می‌باشد. که نفر دیگر آن‌ها عزالدین بن عبدالسلام، ابو اسحق شاطبی و محمد الطاهر ابن عاشور است.^۳

در زمینه مقاصد الشریعه او دارای نوآوری‌هایی است که تاکنون بلامنازع است و ده‌ها بار واژه‌های مقاصد، مقصد، قصد، غرض و اغراض را در کتاب *البرهان* به کار می‌برد؛ مثلاً می‌گوید:

تیمم به عنوان بدل تعیین شده اما مقصود بالذات نیست و هر کس نیک تأمل کند و حق نظر را ادا نماید غرض تیمم را در خواهد یافت که پای‌بندی به حفظ طهارت و ادای این تکلیف است. سفر و بیماری در میان مردم بسیار رخ می‌دهد و دست نیافتن به آب نیز در آن کم نیست پس اگر شخصی بدون طهارت و بدون بدل آن به نماز ایستد نفس او به نماز بی‌طهارت عادت می‌کند و نفس را هرگونه عادت دهند عادت کند و این کار نتیجه‌اش رها کردن نفس

۱. به نقل از: احمد ریسونی، *محاضرات فی المقاصد الشریعة*، ص ۲۰.

۲. امام الحرمین جوینی: امام الکبیر شیخ الشافعی در سال ۴۱۹ ق به دنیا آمد. ابتدا درس فقه را از پدر آموخت و بعد نزد بیهقی رفت و اصول نزد ابوالقاسم اسفراینی آموخت و مدت‌ها مشغول محراب و منبر و خطبه و تدریس و مجلس وعظ بود، تعداد زیادی شاگرد تربیت نمود و نقل است که در مجلس درس او سیصد طلبه شرکت می‌کرده‌اند. در سال ۴۷۸ از دنیا رفت. (به نقل از: محمد بن احمد بن عثمان ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۱۸، ص ۴۶۸).

۳. احمد ریسونی، *محاضرات فی المقاصد الشریعة*، ص ۶۵.

است تا به هواهای خود پردازد و از تکلیف و غرض آن روی گردان شود.^۱
و هر کس متفطن و متوجه وجود مقاصد در اوامر و نواهی نگردد در وضع شریعت بصیرتی ندارد.^۲

ابتکار بی سابقه او تقسیم خماسی علت‌ها و مقاصد شریعت است که هدف این تقسیم بازشناسی موارد قیاس پذیر از غیر آن است.

در نظر وی اقسام پنج گانه علت‌ها عبارتند از:

۱. آنچه به ضرورت‌ها مربوط است، مثل قصاص که علت تشریع آن، حفظ خون‌های پاک و بازداشتن دیگران از این کار است.

۲. آنچه به نیازمندی‌های عمومی مربوط است و به حد ضرورت هم نمی‌رسد مثل عقد اجاره.

۳. آنچه نه ضروری است و نه به نیازمندی‌های عمومی مربوط می‌شود از قبیل آراستگی به خوبی‌ها و پیراستگی از نقص‌ها مانند طهارات.^۳

۴. آنچه ضروری و یا مربوط به نیازمندی عمومی است و پایین‌تر از قسم سوم است و منحصر در مستحبات است و در حقیقت این قسم نیز در غرض و هدف مانند قسم سوم است که شرح آن گذشت؛ یعنی تشویق به آراستگی به خوبی‌هایی که امر بر وجوب آن وارد نشده ولی امر مستحبی درباره‌اش صادر شده است.^۴

۵. موردی که برای آن مقصد معین و تعلیل روشنی دیده نشده است و نه از باب ضروریات است و نه حاجیات و نه محاسن و آراستگی به فضیلت‌ها که به عقیده جوینی، چنین موردی نادر است، زیرا تقریباً همه احکام مقاصد روشن و فواید ملموسی دارد، از این رو قسم تعلیل ناپذیر صرفاً در عبادات بدنی است که

۱. البرهان، ج ۲، ص ۹۱۳.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۹۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۹۳۷ و ۹۲۴.

۴. البرهان، ج ۳، ص ۹۴۷.

بدان‌ها هیچ غرض نفعی و یا دفعی تعلق نمی‌گیرد.^۱ البته این‌ها اموری کلی هستند که فی الجمله نمی‌توان غرض و حکمت عبادت بدنی بودن آن‌ها را منکر بود و برخی نصوص قرآنی بدان‌ها تصریح دارند مانند ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^۲ در این صورت تنها برخی احکام تفصیلی مانند شکل نماز، تعداد رکعات آن و تعیین ماه روزه و وقت آن باقی می‌ماند که تعلیل آن‌ها و قیاس بر آن‌ها دشوار است.

می‌توان بنابر گفته خود جوینی، قسم سوم و چهارم را ادغام کرد و هم چنین هنگام بیان قسم پنجم تصریح دارد که این قسم، داخل در ضروریات و حاجیات و کمالات و محاسن نیست، در نتیجه اقسام در سه قسم منحصر می‌شود. در قسم پنجم آن را به تعلیل‌پذیر و تعلیل‌ناپذیر تقسیم می‌کند، لذا قسم تعلیل‌پذیر به یکی از سه قسم اولی و آن چه تعلیل‌ناپذیر است از بحث تقسیم علل خارج است در نهایت سه قسم باقی می‌ماند.

در نتیجه، امام الحرمین آغازگر تقسیم ثلاثی شریعت به ضروریات حاجیات و کمالات است. او در اشاره به ضروریات شریعت که بعدها به نام ضروریات پنج‌گانه (دین، نفس، عقل، نسل و مال) معروف شدند گوی سبقت از دیگران رفته و می‌گوید: «شریعت متضمن آن‌هاست برخی مأموریه و برخی منهی عنه و پاره‌ای مباح، اما آن چه مأموریه است معظم آن عبادات است... اما منهیات شارع در برابر تباه‌کننده‌های آن مجازات‌هایی مقرر داشته است. حال آن‌که خون با قصاص عفت با حدود و اموال با قطع دست سارقان حفظ می‌شود.»^۳ بسیاری از مصطلحات مشهور امروزه در مقاصد الشریعه را می‌توان ابتدا در کلام جوینی یافت که او واضح و ناشر آن‌هاست، مانند این واژگان: مقاصد الشریعه، معانی، کلیات مصالح عامه، استصلاح و استدلال و مانند این‌ها.

۱. همان، ج ۲، ص ۹۶۲.

۲. عنکبوت، آیه ۴۵.

۳. ابو المعالی عبد الملک بن عبدالله بن یوسف جوینی، همان، ج ۲، ص ۱۱۵۱.

یکی از تعبیری که جوینی با آن به مقاصد شریعت اشاره می‌نماید «اغراض و اغراض نفعی» است که شریعت دارای مصالح و مفاسدی است و عبارت «جلب مصلحت و دفع مفسده» که پس از او شایع گشت از همین تعبیر برآمده است که البته عبارت جوینی موجزتر آن است و چه بسا معنایی زیاده‌تر را نیز برساند، زیرا دفع و نفع از حیث جلب مصالح و دفع منافع مساویند و کلمه اغراض تعبیری است از قصد شارع که در جلب مصلحت و درء مفسده وجود ندارد.

عبارت «اغراض دفعیه و اغراض نفعیه» را بعدها غزالی و شاطبی به «حفظ مصالح از جانب وجود و از جانب عدم» تغییر دادند که مراد از جانب وجود یعنی ایجاد مصالح و جلب و تکثیر آن‌ها و از جانب عدم یعنی حفظ آن مصالح از نابودی و فاسد گردیدن که شریعت مصالح را به دو صورت نگهداری می‌کند: نفع و دفع، جلب و ردء، وجود و عدم.^۱

۷. غزالی^۲

غزالی علاوه بر پذیرش و تکمیل نظریات استاد خویش ابداعاتی نیز در علم مقاصد دارد که دیدگاه او را از جوینی ممتاز می‌سازد که به شرح ذیل می‌باشند:

۱. احکام مکمل و متمم مراتب سه‌گانه ضروری و حاجی و تحسینی او مانند استاد خویش مصلحت‌های شرعی را به سه قسم ضروریات و حاجیات و تحسینیات تقسیم می‌نماید، اما برای هر مرتبه‌ای مکملاتی قرار می‌دهد و مکمل حفظ نفس که ضروریات می‌باشد را همگونگی در استیفای قصاص می‌شمرد و

۱. توضیحات افزون بر این در کتاب *محاضرات فی المقاصد الشریعة*، ص ۶۸-۶۹ راجع به جایگاه مهم حاجیات و همچنین توضیح قاعده «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة» آورده شده است.

۲. حجة الاسلام زین‌الدین ابوحامد محمد بن محمد بن محمد الطوسی الغزالی که در سال ۴۵۰ق در طوس به دنیا آمد. پس از سفرهای طولانی به نیشابور و حجاز و بغداد به طوس برگشت و گوشه‌نشینی گزید و به احادیث خصوصاً صحیح بخاری مشغول گشت. تألیفات بسیاری دارد از جمله *احیاء علوم الدین*، *الوسیط* و *الوجیز* در فقه و *المستصفی* و *المنحول* و *شفاء الغلیل* در اصول در سال ۵۰۵ق از دنیا رفت. (طبقات الشافعیة، ج ۴، ص ۱۰۱).

یا مکمل یکی از حاجیات؛ یعنی تسلط ولی بر ازدواج صغیر را رعایت نمودن هم کفو بودن و مهر المثل می‌داند.^۱

۲. ترجیح بین مقاصد شرعی متعارض: یکی دیگر از ابداعات غزالی بررسی تعارض بین مقاصد شرعی است، او معتقد است: در صورت تعارض، باید مجتهد با توجه به عادت شرع و تصرف^۲ آن یکی را بر دیگری ترجیح دهد و شناخت عادت شرع مستند به استقرا نصوص می‌باشد و در این جا قواعدی را پی ریزی می‌نماید که مهم‌ترین آن‌ها تقدیم مصلحت کلی بر مصلحت جزئی است که به نظر او یک قاعده قطعی که مجال هیچ بحثی در آن نیست و یکی از اصول شریعت محسوب می‌گردد.

او برای این قاعده مثال‌های زیادی می‌زند که مشهورترین آن مسئله «الترس» است که امروزه به سپر انسانی مشهور است که اگر در جنگ با کافرین آن‌ها مسلمانانی را سپر خویش قرار دادند این جا دو مقصد شرعی با هم تعارض می‌نمایند: یکی حفظ اسلام که با کشتن کفار و به تبع شخص گرفتار شده محقق می‌گردد دیگری حفظ جان مسلم که در این جا باید مصلحت کلی را مصلحت جزئی مقدم دانست و بی‌شک حفظ اسلام در نظر شارع از حفظ یک شخص بالاتر است.

۳. تفسیر نصوص با توجه به مصلحتی که مقاصد شریعت بدان فرا می‌خواند؛ مثلاً در تفسیر آیه «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ»^۳ شرط عدالت برای شهود نیامده است اما از آن‌جا که قصد شارع اثبات حق مردم می‌باشد و حق به وسیله فاسق ثابت نمی‌گردد در نتیجه باید شاهد عادل باشد.

۴. راه شناخت مقاصد: او می‌گوید:

مقاصد شرع به وسیله کتاب و سنت و اجماع شناخته می‌شوند.^۴

۱. ابوحامد محمد بن محمد غزالی، *شفا الغلیل فی بیان الشبه والمخیل و مسالك التعلیل*، ص ۱۶۶-۱۶۷.

۲. ابوحامد محمد بن محمد غزالی، *المستصفی من علم الاصول*، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۱۲.

۳. بقره، آیه ۲۸۲.

۴. غزالی، *المستصفی*، ج ۱، ص ۲۱۰.

و سپس می گوید:

هر مصلحتی که منجر به حفظ یکی از مقاصد شرع گردد بی شک مقصود کتاب و سنت و اجماع است و از این اصول خارج نمی باشد.^۱

۵. توجه به مقاصد در دعوت به سوی خدا: به نظر او اعجاز تشریعی که در علم مقاصد متبلور است مهم ترین اصل در دعوت کفار به اسلام است و حتی از اعجاز لفظی نیز سودمندتر است، او می گوید:

شناخت انگیزه شرع و مصلحت احکام، موجب تمایل دلها به سوی آرامش و پذیرش طبیعی و تصدیق سریع می گردد، زیرا نفوس، احکام عقلانی که برپایه مصلحتها می باشند را بهتر می پذیرند تا تحکم قهری و سختی بندگی را و برای رسیدن به چنین غرضی است که مستحب شده است وعظ نمودن و بیان نیکویی های شریعت و معانی لطیف آن و این که مصلحتها بر طبق نص اند.^۲

۸. فخرالدین رازی^۳

کتاب او محصول خلاصه کتاب های معتمد بصری و برهان جوینی و المستصفی غزالی است. رازی در زمانی که اندیشه تعلیل احکام در معرض شک و عقب نشینی بود به سختی از آن دفاع کرد.

رازی به ترتیب غزالی درباره ضروریات پنج گانه پای بند نیست و اساساً برای آن ترتیب خاصی قائل نیست، گاه آنها را به این ترتیب ذکر می کند: «نفس، مال، نسب، دین و عقل»^۴ و گاه «نفوس، عقل، ادیان، اموال و انساب».^۵

۱. همان، ص ۳۱۱.

۲. غزالی، شفاء الغلیل، ص ۵۴۱.

۳. محمد بن عمر بن الحسن البکری، رازی شافعی معروف به فخر رازی، مفسر و متکلم و فقیه اصولی که در سال ۵۴۳ در ری به دنیا آمد و به خوارزم و خراسان هجرت نمود و در سال ۶۰۶ ق از دنیا رفت. دارای تألیفات مهمی است؛ از جمله: مفاتیح الغیب فی تفاسیر الغیب و شرح الوجیز للغزالی فی الفقه و المحصول فی الاصول. (طبقات الشافعیه سبکی، ج ۵، ص ۳۳).

۴. فخر رازی، المحصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۱۸.

۵. همان، ج ۲، ص ۶۱۲.

۹. سیف‌الدین آمدی^۱

کتاب الاحکام او خلاصه سه کتاب معتمد، برهان و مستصفی است. آمدی مقاصد را مشمول قاعده ترجیح و در نتیجه ترجیح میان قیاس‌های متعارض کرده است او مقاصد ضروری را بر حاجی (نیازمندی‌ها) و حاجی‌ها را در دو فضیلت با کمالات ترجیح می‌دهد.

آمدی نیز به تبعیت از غزالی ضروریات پنج گانه را «دین، نفس، عقل، نسل و مال» را مطرح می‌کند، اما حفظ نسل و نفس را بر حفظ عقل مقدم می‌دارد، زیرا با حفظ این دو، عقل نیز حفظ و با تباهی آن‌ها عقل تباه می‌گردد، اما حفظ عقل را متضمن حفظ نسل و نفس نمی‌داند و همچنین حفظ دین را بر حفظ نفس اولویت می‌دهد.^۲

به نظر او انحصار ضروریات به پنج مورد ناظر به واقعیت و حاصل علم به این نکته است که عادتاً مقصد دیگری جز این‌ها نیست.

۱۰. تقی‌الدین السبکی^۳

او علاوه بر ضروریات پنج گانه غزالی، ضروری ششمی نیز اضافه کرده که عرض باشد او می‌گوید: «ضروری مانند حفظ دین، پس از آن نفس و پس از آن عقل و سپس نسب و پس از آن مال و عرض است».^۴

۱. ابوالحسن علی بن ابی علی التغلبی الآمدی، در «آمد» که شهری بزرگ در دیاربکر ترکیه امروزی در سال ۵۵۱ق به دنیا آمد. در ابتدا حنبلی بوده و بعد به مذهب شافعی پیوست و دارای تألیفات زیادی نیز می‌باشد مانند الاحکام فی اصول الاحکام. (طبقات الشافعية/ اسنوی، ج ۱، ص ۷۴).

۲. ر.ک: سیف‌الدین آمدی، الاحکام فی الأحکام، ج ۳، ص ۳۹۴ و ج ۴، ص ۳۸۰ و ج ۳، ص ۳۷۷.

۳. علی بن عبدالکافی بن علی السبکی در ماه صفر سال ۶۸۳ در «سبک» به دنیا آمد و به قاهره کوچ نمود. در آن جا اساتید زیادی را تجربه نمود سپس به اسکندریه و شام رفت و عهده‌دار منصب قضاوت شد و سپس به مصر بازگشت و در سال ۷۵۶ از دنیا رفت. تألیفات متعددی دارد از جمله: «الدر النظیم فی تفسیر القرآن العظیم و تکملة المجموع شرح المذهب و الابهاج» البته این کتاب‌ها هیچ کدام به پایان نرسیدند. (اسنوی، طبقات الشافعية، ص ۳۵۰).

۴. ضوابط المصلحة، ص ۲۵۰.

شوکانی از این افزایش ضروریات دفاع می‌نماید و می‌گوید:

یکی از متأخرین ضروری ششمی یعنی حفظ عرض را افزوده است، زیرا عادت عقلاست که جان و مال خود را فدای عرض کنند و آنچه شایسته چنین فداکاری است به ضروری بودن اولی است و در شریعت برای مخدوش کردن عرض یعنی قذف حد معین شده است، پس به حفظ اولی‌تر است چه بسا انسان از نسل و مالش می‌گذرد اما از عرضش گذشت نمی‌کند.^۱

البته ابن‌عاشور به این افزایش اعتراض کرده و حفظ عرض را از حاجیات برشمرده نه از ضروریات.^۲

۱۱. عزالدین بن عبدالسلام^۳

اگر غزالی اولین کسی باشد که اشاره می‌نماید که نصوص با توجه به مصلحت‌ها تفسیر می‌شود، بی‌شک عزالدین بن السلام در این روش فرورفته تا جایی که تمامی شریعت را معلول قاعده کلی جلب مصلحت و دفع مفسده می‌داند و می‌گوید:

همه شریعت مصلحت است یا مفسده‌ای را دفع می‌نماید و یا مصلحت‌هایی را جلب می‌کند، پس هرگاه شنیدی که خداوند می‌گوید: «یا ایها الذین امنوا» به توصیه او فکر نمای که غیر از خیر و خوبی برای تو نمی‌خواهد و یا شری که از آن تو را دور می‌نماید.^۴

او مقصود از همه عبادات را بزرگ دانستن خدا و احترام به او و ترس از او و توکل به او و تفویض امور به او می‌داند.^۵

۱. شرح تنقیح الفصول، ص ۳۹۱.

۲. طاهر بن عاشور، مقاصد الشریعة الاسلامیة، ص ۸۱ و ۸۲.

۳. عزالدین بن عبدالعزیز بن عبدالسلام السلمی المغربي که اصالتاً مصری است و در همان‌جا هم وفات یافت. وی در سال ۵۷۸ ه‍.ق به دنیا آمد و فقه را نزد فخرالدین بن عساکر و اصول را نزد آمدی فراگرفت و در صالحیه مصر مشغول تدریس گشت و در سال ۶۶۰ ه‍.ق نیز از دنیا رفت. تألیفات او عبارتند از: قواعد الاحکام فی مصالح الأنام، مقاصد الصلاة، مقاصد الصوم، الفوائد فی اختصار المقاصد او القواعد الصغری. (به نقل از: طبقات الشافعیة اسنوی، ج ۱، ص ۸۴).

۴. عزالدین بن عبد السلام سلمی، قواعد الاحکام فی مصالح الأنام، ج ۱، ص ۱۰.

۵. همان، ص ۱۵.

عزالدين بن سلام كتاب‌های دیگری نیز در این زمینه دارد مانند: مقاصد الصلاة و مقاصد الصوم. می‌گوید مقصود بزرگ نماز تجدید عهد با خداست و به همین دلیل زمان‌های نماز نزدیک به هم است تا فاصله‌ای بین عهد عبد با یاد خدا نیفتد که می‌فرماید: ﴿اقم الصلوة الذکري﴾^۲

کتاب دیگر او در این زمینه نبذ عن مقاصد الكتاب العزيز است که در خاتمه کتاب دیگر او به نام الاشارة الى الايجاز فی بعض انواع المجاز می‌باشد که در آن روش‌های لازم تفسیر قرآن را برمی‌شمارد و معتقد است.

بهترین روش تفسیر قرآن به وسیله آیات دیگر یا سنت و یا اجماع امت و یا سیاق کلام است و این که غرض اصلی از تفسیر، وقوف بر مقاصد قرآن است و این مقاصد را در چند مورد جمع می‌نماید. از جمله طلب که خود انواعی دارد مانند اذن، اطلاق و ندا و مثل‌ها و تکرار نمودن.^۳

او می‌گوید:

یکی از مقاصد قرآن کریم، تکرار نمودن مطالب است که دلالت می‌نماید که به آن مطالب اهتمام ویژه دارد، پس تکرار صفات خداوند دلالت می‌نماید که توجه خدا به شناخت و عمل بر طبق آن‌ها می‌باشد.

او در نهایت در این مورد می‌گوید:

بدان که عرب بر چیزی تأکید نمی‌نماید مگر امور مهم و هر چیزی که مهم‌تر باشد، ذکر آن نیز بیشتر است.^۴

شاهبیت او این است که مهم‌ترین مقاصد قرآن امر به اکتساب مصالح و اسباب آن‌ها و زجر از اکتساب مقاصد و اسباب آن‌هاست.^۵

۱. طه، آیه ۱۴.

۲. عزالدين بن عبد السلام سلمی، مقاصد الصلاة، ص ۹.

۳. همو، الاشارة الى الايجاز فی بعض انواع المجاز (نبذ من مقاصد الكتاب العزيز)، ص ۷۴.

۴. همان، ص ۷۴-۷۶.

۵. نبذ من مقاصد الكتاب العزيز که در خاتمه کتاب الاشارة الى الايجاز فی بعض انواع المجاز آمده طبع دار النهضة، بیروت.

۱۲. شهاب‌الدین قرافی (۸۵ق)

قرافی تأثیر زیادی از استاد خویش عز بن عبدالسلام پذیرفت که نتیجه آن شیوع افکار ابن عبدالسلام به وسیله قرافی است. قرافی از فقهای مذهب مالکی است و قواعد فقهی با توجه به مقاصد الشریعه را به ۵۴۸ قاعده می‌رساند که هر کدام مباحث جداگانه دارند و همه آن‌ها را در کتاب *الفروق* جمع نموده است؛ او تأکید می‌نماید که این قواعد بسیار مهم‌تر از قواعد لغوی اصول‌اند (مباحث الفاظ) زیرا مشتمل بر اسرار و حکمت‌های شریعت می‌باشند.^۲

او در این مورد می‌گوید:

شریعت معظم، مشتمل بر اصول و فروعی است که اصول آن، قواعد احکامی است که از الفاظ عربی مخصوص به خود ناشی می‌گردد... و هرچه از این دسته خارج باشد قیاس و خبر واحد و صفات مجتهدین است و قسم دوم، قواعد کلی فقهی مهم و بسیار زیادی است که مشتمل بر اسرار شرع و حکمت‌های آن می‌باشد... که چیزی از آن در اصول فقه نیامده است و تنها به صورت اجمالی بدان اشاره شده است و تفصیل آن موجود نمی‌باشد.^۳

او در مشروعیت تیمم یکی از آن قواعد را بیان می‌نماید و می‌گوید:

تیمم یکی از اختصاصات این امت محمدی است و لطفی از جانب خدا و احسانی از سوی اوست که در آن خداوند جمع نموده است بین عبادت خویش و خاک که منشأ ایجاد انسان است و آبی که سبب استمرار حیات اوست که اشاره دارد به این که این عبادت سبب حیات جاودان است و خداوند تیمم را واجب نموده برای به دست آوردن مصلحت وقت‌های نماز قبل از دست رفتن

۱. شهاب‌الدین ابوالعباس احمد بن ادریس بن عبدالرحمن بن عبدالله صنهاجی مالکی، دو استاد مهم او ابن حجاج و عز بن عبدالسلام می‌باشند که رئیس فقه مالکی در دوران خویش بوده است. تألیفات متعددی نیز داشته است مانند: *الذخیره فی الفقه*، *شرح المحصول*، *تنقیح الفصول* و *شرحه، الفروق* و *العقد المنظوم* او در ماه جمادی الآخر سال ۶۸۴ از دنیا رفت. (*الدیاج المذهب*، ص ۶۲).

۲. شهاب‌الدین قرافی، *أنوار البروق فی أنواء الفروق*، ج ۱، ص ۶.

۳. همان.

آنها و اگر غیر از این بود به کسی که آب ندارد امر می نمود که نماز را تا موقع پیدا کردن آب به تأخیر اندازد و این دلالت دارد که شارع به مصلحت اوقات نماز بسیار اهمیت می دهد که حتی مهم تر از مصلحت های طهارت است.^۱

سپس قرافی از این مطلب یک قاعده فقهی استخراج می نماید که به صورت سؤال و جواب می باشد: «اگر گفته شود که چه مصلحتی در واقع شدن نماز در وقت خویش نه قبل و نه پس از آن نهفته است، با این که عقل هیچ تفاوتی بین افراد زمان نمی بیند؟» او جواب می دهد که:

ما عادت و روش خداوند را در شریعت خویش، استقرا نمودیم پس یافتیم که شریعت او یا برای جلب مصالح است و یا دفع مفاسد و این معنای همان گفته ابن عباس است که: «اذا سمعت نداء الله تعالى فارفع رأسك فانك تجده اما يدعوك لخير و اما يصرفك عن شر» که هرگاه ندای خدا را شنیدی سرت را بلند کن زیرا یا تورا به خیر دعوت می نماید و یا از شری باز می دارد. بنا بر این واجب شدن زکات و نفقات و ارش های جنایت و حرام شدن کشتن و زنا و مسکر و سرقت و نسبت ناروا دادن برای حفظ جان ها و نسب ها و عقل ها و مال های مردم و دوری از مفاسد و سایر مصلحت های دنیوی و اخروی از آن دسته اند. ما به ضرورت می دانیم که اگر عادت پادشاهی احترام گذاردن به علما و توهین به نادان ها باشد سپس ببینیم که به کسی احترام نمود و ما او را نمی شناسیم ظن بیشتر به این می رود که او باید عالم باشد در مواردی نیز که فقها «تعبدی» نامیده اند نیز بدین معناست که ما حکمت آن ها را نمی دانیم و معتقدیم که او دارای حکمتی و بدین معنا نیست که بی حکمت است.^۲

یکی از امتیازهای دیدگاه قرافی که او را از استاد خویش و پیشینیان جدا می سازد این است که جایگاه تصرفات نبوی را در فهم نصوص وارده از سوی آن حضرت بررسی نموده است. او با توجه به گفتار و رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به این

۱. شهاب الدین قرافی، الذخیره، ج ۱ ص ۳۳۳-۳۳۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۳۳-۴، به نقل از: مقاصد الشرعیه و اثرها فی الجمع و الترجیح بین النصوص، ص ۱۰۳.

اعتبار که آن‌ها در چه شرایطی از صاحب شریعت صادر گشته است سعی در شناخت قصد شارع در گفتار و رفتارش دارد.^۱

یکی دیگر از امتیازهای فکر مقاصدی قرافی، دقت او در قاعده الوسائل و المقاصد است که او این قاعده را مهم‌ترین قاعده در شناخت احکام شریعت می‌داند، او در این مورد می‌گوید:

موارد احکام بر دو قسمند: مقاصد که دربردارنده مصلحت‌ها و مفسده‌ها هستند و وسائل که راه‌های رسیدن به مقاصدند و حکم و سایل حکم همان مقاصدی‌اند که بدان‌ها می‌رسد چه حرمت و یا حلیت؛ البته وسائل در رتبه پایین‌تری از مقاصدند، و هر وسیله‌ای که به بالاترین مقصد برساند بی‌شک با فضیلت‌ترین وسائل است و اگر به زشت‌ترین مقاصد برساند بدترین وسائل است و هر مقدار اعتبار مقصد کمتر گردد اعتبار وسیله نیز کمتر شود.^۲

۱۳. ابن تیمیه (م ۷۲۸)

او در سرتاسر فقه‌اش بر حکمت‌های مقاصد و بیان مصالح و مفسده‌های مخالفت نمودن با احکام سخن می‌گوید. فتاوا و نوشته‌های فقهی او سرشار از چنین اظهاراتی است:

شریعت برای تحصیل و تکمیل مصالح و کاستن و زدودن مفساد آمده است و همواره بهترین از دو خوبی و کم زیان‌ترین دو بدی را ترجیح می‌دهد و مصلحت بزرگ‌تر را از طریق فدا کردن کوچک‌تر به دست می‌آورد و مفسده بزرگ‌تر را با تحمل کوچک‌تر دفع می‌کند.^۳

مثلاً می‌گوید:

مقصود همه ولایت‌ها در اسلام آن است که دین از آن خدا باشد و کتاب‌ها به همین سبب نازل شده است و پیامبران به همین دلیل فرستاده شده‌اند و پیامبر

۱. القرافی، الفروق، ج ۱، ص ۲۰۶.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۳.

۳. ابن تیمیه حرانی، فتاوی ابن تیمیه، ج ۲۰، ص ۴۸.

و مؤمنان برای همین جهاد کرده‌اند.^۱

ابن تیمیه با حصر مقاصد در پنج مقصد به شدت مخالف بوده و گفته است:

گروهی از کسانی که در دریای اصول فقه شنا کرده و از تعلیل احکام شرعی بر اساس اوصاف مناسب سخن گفته‌اند هرگاه از مناسبت و این که احکام شریعت هر یک متضمن تحصیل مصلحت‌هایی برای بندگان و دفع مضرت‌هایی از ایشان سخن رانده‌اند مصالح را دو گونه دانسته‌اند: اخروی و دنیوی، اخروی را نیز به احکامی که تربیت نفس و حکمت‌هایی پیراستن اخلاق را در خود دارند تعریف کرده و مصالح دنیوی را به احکامی که متضمن حفظ خون، اموال، ناموس، عقل و ظاهر دین است منحصر دانسته‌اند و از عبادات ظاهری و باطنی مانند انواع معرفت به خدای متعال و ملائکه و کتاب‌ها و پیامبرانش و احوال و اعمال دل مانند محبت خدا ترس از او خلوص در دین برای او توکل بر او امیدواری به رحمت او دعای او و دیگر مصالح دنیوی و اخروی و دیگر احکام در زمینه وفای به عهد صله رحم رعایت حقوق همسایگان مملوکان حقوق مسلمین بر یکدیگر و دیگر اوامر و نواهی شارع که همه برای حفظ احوال خوب و پیراستن اخلاق وضع شده‌اند تن زده‌اند؛ حال آنکه روشن است که این ها جزئی از اجزای شریعت و مصلحتی از مصالح آن است.^۲

۱۴. ابن‌قیم جوزیه (۷۵۱هـ)^۳

او مانند استاد خویش ابن تیمیه شریعت را بر اساس حکمت‌ها و مصلحت‌ها می‌داند و می‌گوید:

مبنا و اساس شریعت بر حکمت‌ها و مصلحت‌های مردم در زندگی دنیوی و

۱. همان، ج ۲۸، ص ۶۱.

۲. همان، ج ۳۲، ص ۲۳۴.

۳. شمس‌الدین ابو عبدالله بن ابوبکر بن ایوب دمشقی فقیه حنبلی مفسر اصولی که مشهور به ابن‌قیم جوزیه است. وی در سال ۶۹۱ق به دنیا آمد و ملازم ابن تیمیه بوده است. در سال ۷۵۱ در دمشق مرد و دارای کتاب‌های فراوانی است که مشهورترین آن‌ها «إعلام الموقعین»، «تراد المعاد»، «الإغاثة» می‌باشد. (به نقل از: ابن‌العماد، شذرات الذهب، ج ۸، ص ۲۸۷).

اخروی است که تمامی عدالت و تمامی مصلحت و تمامی حکمت در همین نکته نهفته است و هر مسئله‌ای که از عدالت خارج گردد ظلم می‌باشد و اگر از مصلحت خارج شود مفسده است و هر مسئله‌ای که از حکمت به دور باشد و بیهوده گردد از شریعت نمی‌باشد؛ حتی اگر با تأویلات، داخل شریعت شده باشد، پس شریعت عدل خدا بین مردمان می‌باشد.^۱

یکی از امتیازهای او ابداع روشی در تفسیر نصوص شرعی با مراعات بر مقاصد شریعت است که مشتمل بر دو طریقه می‌گردد:

۱. اعتماد نداشتن بر تنها وضع لغوی الفاظ بلکه روشن نمودن مقصود اصلی کلام به وسیله شناخت جایگاهی که کلام در آن بیان شده است که او این طریق را «الفقه الحی الذی یدخل علی القلوب بغیر استئذان» نامیده است؛ یعنی «فقه زنده‌ای که بدون اجازه در دل می‌نشیند».^۲

۲. تحمیل نکردن معانی بر نصوص شرعیه بالاتر از آنچه از آن اراده شده است. او در این باره می‌گوید:

به همین دلیل است که شناخت آن چه خدا بر رسولش نازل نموده اصل علم و قاعده آن است که بدان برمی‌گردد بنابراین چیزی از معانی الفاظ از نصوص خارج نمی‌شود و نه چیزی که از آن نیست داخل در آن نمی‌شود بلکه باید حق نصوص ادا گردد و مراد از آن فهمیده شود.^۳

یکی دیگر از ابداعات ابن‌قیم که در علم مقاصد اهل سنت بسیار اهمیت دارد بحث «مقاصد مکلفین» است او در *اعلام الموقعین* به خصوص جز سوم آن بسیار به این نوع از مقاصد پرداخته است. او توجه به مقاصد و نیت‌ها را نه تنها در عقود بلکه در همه جا واجب و لازم می‌داند و می‌گوید:

آیا تنها ظواهر الفاظ و عقود معتبر است؛ حتی اگر مقاصد و نیات برخلاف

۱. ابن‌قیم جوزیه، *اعلام الموقعین*، ج ۳، ص ۱۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۲۰.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۵۴.

آن باشد یا این که اثر واقعی به قصدها و نیت‌ها مربوط است که باید بدان توجه نمود و آن‌ها را مراعات نمود. در حالی که ادله شریعت و قواعد آن بر این است که قصدها و نیت‌ها در عقود معتبرند و در صحت و فساد عقد تأثیر دارند و هم چنین در حلیت و حرمت و نیت و مقاصد در حلال نمودن و یا حرام نمودن کارها نیز اثر دارند و با گوناگونی نیت و قصد حلال یا حرام صحیح یا فاسد می‌گردد، مانند ذبح که حیوان اگر برای اکل ذبح شود حلال و اگر برای غیر خدا ذبح شود حرام می‌شود.^۱

او توجه به مقاصد را تا بدان جا می‌رساند که می‌گوید:

مقاصد و اعتقادات در همه تصرفات و عبادات معتبرند هم چنان که در تقرب جستن معتبرند و قصد و نیت و اعتقاد، شیء را حلال و یا حرام و صحیح یا فاسد می‌نماید.^۲

بر اساس این مبنا، او نکاح محلل و بیع انگور را به کسی که آن را خمر می‌نماید و بیع سلاح به دشمن مسلمین حرام می‌داند.

۱۵. ابو اسحاق شاطبی (۷۹۰ق)^۳

بی شک گرچه شاطبی مؤسس فقه مقاصدی نمی‌باشد، اما با افکار خویش حیات جدیدی به آن داده است و همه تاریخ‌نویسان علم اصول بدین مطلب اذعان دارند. او در این باره می‌گوید:

اگر در مواجهه با این کتاب *الموافقات* انکار ورزیدی و جهات جدید و بدیع آن از چشم افتاد و بدبینان گفتند که چنین مطالبی شنیده نشده و در علوم

۱. همان، ص ۵۴-۵۵.

۲. همان، ص ۸۴.

۳. ابواسحق ابراهیم بن موسی لخمی غرناطی معروف به شاطبی که محل تولدش نامعلوم است. حدود دهه سوم قرن هشتم به دنیا آمد و در سال ۷۹۰ درگذشت. او مالکی مذهب بوده که در غرناطه رشد کرده و همه زندگی‌اش را در آن شهر سپری نموده است و هیچ سفری نیز از او چه سفر علمی و یا حتی حج برای او ثبت نشده است، کتاب‌های *الموافقات* و *الاعتصام* از تالیفات مهم او به حساب می‌آید. (به نقل از: محمد بن حسن حجوی، *الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی*، ج ۴، ص ۲۴۸).

اصلی شریعت نمی‌باشد و یا به ساختار آن اشکال شد و به نوعی بدعت متهم گردید به این اشکال‌ها پیش از بررسی کتاب اعتنا مکن.^۱

البته خود او می‌پذیرد که روش مقاصدی ریشه در سلف و با برداشت از آیات و روایات می‌باشد که نقش او تنها استحکام و ضابطه‌مندی آن است.^۲ معروف‌ترین اثر علمی او که تا مدت‌ها چندان مورد توجه نبوده کتاب *الموافقات* است که در دوران معاصر توجه بسیاری از دانشمندان اهل سنت را به خود جلب کرده است. چه بسا این توجه اثر توصیه شیخ محمد عبده به شاگردانش می‌باشد.

در این‌جا مناسب است که به برخی نوآوری‌های او در فقه مقاصدی اشاره کنیم:

۱. چنان‌چه تاکنون از بررسی دانشمندان اصولی سنی پیشین بیان شد تا قبل از او تنها اشاراتی به برخی مسائل فقهی با توجه به مقاصد آن‌هم در لابه‌لای کتاب‌های فقهی و اصولی وجود داشته است، اما شاطبی قسمت مخصوصی از کتاب خویش را به این مسئله و بررسی ابعاد آن اختصاص داده است. البته سایر قسمت‌های *الموافقات* نیز خالی از آن نیست؛ چنان‌چه دیگر کتاب‌های او نیز مانند *الاعتصام* به این مسئله می‌پردازد که چنین گسترشی بی‌سابقه می‌باشد. مصطفی الزرقا در این مورد می‌گوید:

شاطبی بیان جدیدی را وارد علم اصول فقه نمود که تا قبل از او بسیار کمتر در اصول فقه دیده شده است و در واقع تخمی را که غزالی در *المستصفی* کاشت شاطبی به بهترین صورت در *الموافقات* برداشت نمود تا به صورت بوستانی ثمربخش گردید.^۳

۲. شاطبی بین مقاصد شریعت و مقاصد مکلفین رابطه برقرار ساخته است و هر کدام را ملازم و مکمل دیگری می‌داند و در واقع مقاصد را روح اعمال می‌داند.^۴ او معتقد است هر کس که برخی از تکالیف شریعت را که برای او

۱. ابو اسحق شاطبی، *الموافقات*، ج ۱، ص ۲۵.

۲. همان.

۳. ر.ک: مصطفی زرقاء، *فتاوی مصطفی زرقاء*، ص ۱۱۱.

۴. ابواسحق شاطبی، همان.

تشریع نشده برگزیند در واقع قوانین شریعت را نقض کرده و عملش باطل است.^۱

۳. یکی دیگر از ابتکارات بی سابقه شاطبی، روش های شناخت مقاصد شریعت می باشد؛ او این روش های شناخت مقاصد را در چهار چیز منحصر نموده است که عبارتند از: صرف امر و نهی ابتدایی و صریح، در نظر گرفتن علل امر و نهی، در نظر گرفتن مقاصد تبعی که در خدمت مقاصد اصلی اند، سکوت شارع در حالی که انگیزه و زمینه بیان و تشریع فراهم بوده است. البته او گرچه از استقرا به عنوان یک روش، نامی نمی برد، اما در جاهای مختلفی به عنوان استشهاد و یا اهمیت آن و... از آن استفاده می کند.^۲

۴. یکی از مهم ترین دست آوردهای او برای فقه مقاصدی سنی، تبیین تعداد زیادی از قواعد آن می باشد. دکتر احمد ریسونی در این مورد می گوید:

بی شک جایگاه قواعد علمی در هر دانشی مانند گنجینه ای بزرگ می باشد که در پناه آن مسائل جزئی و نظریات آن به ثمر می نشیند.^۳

او این قواعد را به پنجاه و چهار قاعده می رساند که در سه گروه می باشد: قواعدی که به مقاصد شرع تعلق می گیرد، و قواعدی که به مقاصد مکلف بر می گردد و قواعدی در مورد راه های شناخت مقاصد شارع.^۴

۱. همان، ج ۲، ص ۳۳۳.

۲. همان، ص ۳۹۳-۴۱۴.

۳. احمد ریسونی، نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی، ص ۳۱۸.

۴. همان، ص ۳۱۹-۳۲۳.

گفتار سوم

مقاصد شریعت در دوران حاضر

پس از شاطبی در علم مقاصد، وقفه‌ای رخ داد که حتی از شاگردان او نیز اثری در این زمینه به دست نیامده است. این وقفه از قرن هشتم تا قرن ۱۴ ادامه می‌یابد. شیخ عبدالله دراز دو علت اصلی در عدم توجه به *الموافقات* و بحث مقاصد شریعت را چنین بیان می‌دارد:

۱. *الموافقات* مشتمل بر مباحث نوینی بوده که پیش از او کسی به چنین سبکی بحث نکرده بود و از آن جا که اصولیون آن زمان علم اصول را کامل می‌دانستند و نقصی در آن مشاهده نمی‌کردند لذا خود را نیازمند مباحث جدیدتر نمی‌پنداشتند.

۲. قلم شاطبی نیز گونه‌ای پیچیدگی دارد و خواننده از فهم هر مطلبی باید به مطلبی دیگر منتقل گردد؛ به مانند «امشی علی اسنان المشط»؛ راه رفتن بر روی دندان‌های شانه می‌باشد که زیر هر لفظی معنایی خوابیده و غرضی که بدان اشارت دارد و این پیچیدگی باعث دوری خوانندگان از آن شده است.^۱

۱. مقدمه کتاب *الموافقات*، ج ۱، ص ۱۲. ابو اسحق ابراهیم بن موسی لخمی غرناطی با مقدمه و حواشی شیخ عبدالله دراز، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۹۵ هـ (۱۹۷۵ م)

۱. محمد عبده آغازگر دوباره فقه مقاصدی اهل سنت

ابن حسن خیرالله من آل الترمکمانی، مفتی مصر، از پیشگامان نهضت تجدید در حیات فکری اسلام اهل سنت است که در یکی از روستاهای غربی مصر به نام «شبر» در سال ۱۸۴۹ به دنیا آمد. او علاوه بر اشتغالات معمول یک عالم مصری، در روزنامه‌های گوناگون مقالاتی علیه استعمار انگلیس نوشت و روزنامه وقائع مصر از آن جمله است که سردبیر آن نیز بود و در نهضت ضد استعماری شرکت جست که منجر به زندان و تبعید او به شام در سال ۱۸۸۱م گردید. وی در نهایت در سال ۱۹۰۵م در اسنکدریه از دنیا رفت و در قاهره مدفون گشت. تفسیر القرآن الکریم و رساله التوحید از تألیفات او به شمار می‌رود.^۱

بی‌شک اولین کسی که در حرکت اصلاحی اسلامی در تاریخ معاصر اهل سنت تحت تأثیر افکار شاطبی قرار گرفته، شیخ محمد عبده است؛ هم چنان که او اولین کسی است که دانشوران و دانشمندان علم اصول فقه را به مطالعه کتاب‌های شاطبی به خصوص الموافقات تشویق می‌نماید. کسانی مانند شیخ محمد خضری و شیخ محمد رشید رضا از این دسته‌اند. خضری می‌گوید:

[به دستور عبده] کتاب را تهیه نمودم و چندین مرتبه آن را مطالعه کردم به گونه‌ای که روش این مرد (شاطبی) را کاملاً فرا گرفتم و با استفاده از افکار او مطالبش را در بین کتب اصولی جای دادم.^۲

هم چنین شیخ محمد رشیدرضا نیز تحت تأثیر افکار شاطبی کتاب الاعتصام و تفسیر المنار را می‌نویسد. او در جای جای تفسیرش به مقاصد شریعت اشاره دارد، مثلاً در جایی می‌آورد:

۱. خیرالدین زرکلی، اعلام، ج ۶، ص ۲۵۲.

۲. الخضری، اصول الفقه، ص ۱۲. محمد بن عقیفی الباجوری مشهور به شیخ خضری، مصر، المکتبه التجاریه الکبری، ۱۳۸۹ق»

یک حقیقت آشکار این است که مسائل معاملات، قضایی و سیاسی و جنگی همگی بر حدیث معروف «لاضرر ولاضرار» برمی گردد و به تبع آن، آیاتی که در باب ارث و زوجیت به عدم مضاره اشاره دارند چه ضرر فردی یا ضرر مشترک و از این دسته است قاعده دفع مفساد و حفظ مصالح، البته با مراعات آن چه از نصوص شرعی و مقاصد شارع فهمیده می شود.^۱

به واسطه این دو شاگرد شیخ محمد عبده افکار شاطبی در شرق عربی (خاورمیانه) گسترش یافت. در مغرب، عربی نیز شیخ محمد طاهر بن عاشور در تونس و علال الفاسی در مغرب بیشترین تأثیرات را از افکار شاطبی پذیرفتند.

۲. شیخ محمد الطاهر ابن عاشور

محمد الطاهر بن عاشور، مفتی مالکی تونس و شیخ دانشگاه زیتونه که در سال ۱۲۹۶ق به دنیا آمد و در سال ۱۳۹۳ از دنیا رفت. وی در سال ۱۹۳۲ شیخ الاسلام مالکی ها شد و از اعضای مجمع عربی دمشق و قاهره گردید. او تألیفات بسیاری دارد از قبیل *مقاصد الشریعة الاسلامیة، اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام و تفسیر التحریر و التنویر*.^۲

او هم چنان که به علمیت شاطبی اعتراف می نماید به تأثیرپذیری خویش از او معترف است و بیان می دارد که مقتدای او شاطبی است. البته او به شاطبی انتقاد نیز می نماید و طولانی بودن و اضطراب متن *الموافقات* را نمی پسندد.^۳ البته هم چنان چه بیان شد او خود را دنباله رو شاطبی می داند.^۴

نکته بارز در تفاوت بین شاطبی و سایر اصولیون و ابن عاشور این است که شاطبی ابتدا قواعد کلی مقاصد را ذکر می کند و از آن جا به مسائل فرعی منتقل می گردد، اما شیخ ابن عاشور قواعد مقاصد را از مثال های فرعی فقهی استخراج

۱. شیخ رشیدرضا، *تفسیر المنار*، ج ۷، ص ۱۹۶-۱۹۸.

۲. زرکلی، *اعلام*، ج ۶، ص ۱۷۴.

۳. ابن عاشور، *مقاصد الشریعة الاسلامیة*، ص ۷.

۴. همان ص ۸.

می‌نماید و مانند یک فقیه عمل می‌نماید.^۱ بدین لحاظ او کتابش را به سه قسمت تقسیم می‌کند.

قسم اول: در اثبات مقاصد الشریعه و نیازمندی فقیه به شناخت آن و راه های اثبات و مراتب مقاصد؛

قسم دوم: در مقاصد عمومی تشریع؛

قسم سوم: در مقاصد خصوصی در معاملات.

هدف اصلی ابن عاشور در شناخت مقاصد برای مجتهدین سنی، رجوع بدان هنگام اختلاف نظر و دوران گوناگون به منظور کم شدن اختلاف بین مجتهدین به وسیله فهم اهداف و اغراض شارع از تشریع احکام می‌باشد.^۲

او حتی در کتاب تفسیرش نیز که *تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید* نام دارد به مقاصد اشاره دارد و در بسیاری موارد پس از بیان آیه کریمه و بیان تاریخ آن مقاصد آن را توضیح می‌دهد: مثلاً در مورد آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^۳ می‌گوید:

از آن‌جا که مقصد شرعی از تشریع عقود برطرف نمودن نیازهای امت است و از مناسبات حاجی است و این آیه در مورد وجوب وفای عاقد به عقد خویش می‌باشد، بنابراین تمام نمودن آن نیز از حاجی‌هاست، زیرا مکمل هر قسم از اقسام مناسب سه گانه به مکمل آن ملحق می‌گردد.^۴

در مورد آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾^۵ می‌گوید:

قصد شارع از حرام نمودن ربا، تشویق نمودن امت بر مواسات و دور نمودن مسلمان‌ها از کناره‌گیری از فعالیت‌ها به وسیله استفاده از سود مال است و

۱. به نقل از العبدی، الشاطبی و مقاصد الشریعة، ص ۲۸۲.

۲. ابن عاشور، همان، ص ۶.

۳. مائده، آیه ۱.

۴. ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج ۴، ص ۲۳۵.

۵. آل عمران، آیه ۱۳۰.

و ادار نمودن آن‌ها به مشارکت و تعاون در کارهای دنیوی است.^۱

۳. علال الفاسی^۲

به نظر علال الفاسی، اسلام بر اساس فطرت پایه گذاری شده است، همان فطرت الهی که «فطر الناس علیها» بدین معنا که اسلام دینی است که با آن چه در فطرت و جبلت انسان به عنوان انسانیت او موجود است همراه می‌باشد، لذا باید همه تکالیف بر این اساس باشد و هیچ تکلیفی چه اعتقادی و چه عملی در اسلام مخالف عقل یا آن چه عقلی عالم درک می‌کنند نیست. علال مانند شاطبی معتقد است که فهم مقاصد شریعت، مهم‌ترین شرط در رسیدن به درجه اجتهاد می‌باشد و رعایت مصالح مقصد اساسی در شریعت اسلامی است و برای تعیین مقاصد سه قاعده ذکر می‌کند: ۱. تحمل برخی ضررهای شخصی برای تحصیل منافع عمومی؛ ۲. دفع مفسده اولی از جلب منفعت است؛ ۳. تغییر حکم فقهی همه تصرفات با تغییر مصلحت‌های آن.

به نظر او مفهوم مصلحت در اسلام تنها به معنای منافع فردی و اجتماعی حتی در صورت مخالفت با اساس دین و قواعد اخلاقی نمی‌باشد و مکارم اخلاقی را میزان هر مصلحت و اساس هر مقصدی از مقاصد اسلامی می‌داند. او اصول اخلاق را در قرآن کریم در ضمن آیه ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾^۳ می‌یابد که بر اساس این سه اصل اخلاقی می‌توان مقاصد شریعت اسلامی را در حکومت و خانواده و معاملات و عقوبت‌ها و ارتباط بین مسلمانان روشن ساخت. بر اساس این آیه و برخی روایات، سه اصل اساسی در تشریع

۱. ابن‌عاشور، همان، ج ۴، ص ۸۴.

۲. از اساتید و علمای اهل مغرب که کتاب مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها را در سال ۱۹۶۳ میلادی مقارن ۱۳۸۲ قمری به نگارش درآورده است. او استاد دانشگاه‌های رباط و فاس در کشور مغرب نیز بوده که در استقلال مغرب و بعد برای حفظ هویت عربی اسلامی آن تلاش‌های فراوانی نمود و در سال ۱۹۷۴ میلادی وفات نمود.

۳. اعراف، آیه ۱۹۹.

اسلامی را اصل عفو و عرف و دوری از جاهلین می‌داند.

به نظر علال الفاسی با بررسی روشمند قرآن و سنت در مباحث فقهی در می‌یابیم که قرآن و سنت، روش‌های متعددی را برای رسیدن به اهدافشان پی گرفته‌اند، برخی از اوقات با تصریح به وجوب یا حرمت و برخی از اوقات با تدریجیت در تشریع احکام در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و برخی اوقات حکمی در برخی صورت آن آمده اما در سایر صورت‌های آن به تسامح گذشته است، اما به صورت ارشادی و برای تکمیل شریعت بدان اشاره شده است. بنابراین می‌توان «امر ارشادی» را یکی از اصول تشریع فقهی دانست که ما را به مقاصد شریعت می‌رساند.

مثلاً در تحریم خمر، علت آن اسکار ذکر شده و بیان شده که خمر و قمار عمل پلیدی از سوی شیطان است و فرموده **﴿إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾**^۱ که دلالت می‌نماید که قصد شارع دوری از هر چیزی است که ایجادکننده دشمنی و کینه و جلوگیری از یاد خدا و نماز است. بنابراین هر چیزی که موجب این امور گردد حرام می‌باشد. و چنین تحریمی تنها یک نوع قیاس نیست بلکه یک امر صریح و آشکاری است که از طریق امر ارشادی درک می‌گردد.^۲

علال الفاسی طبق این قاعده چند مسئله فقهی را مترتب می‌سازد.

۴. احمد ریسونی

به نظریسونی در مقاصد کلام آن چه مورد بررسی قرار می‌گیرد بحث از مقاصد شرعی از کتاب و خطاب شارع است؛ به این معنا که از این نص چه اراده نموده است و معنای این عبارت چیست؟ یعنی معنایی که مقصود است و حکم آن چیست؟ لغت عربی از آن جا که دارای وسعت و گستردگی فراوانی است چه بسا متکلم لفظی را به کار برد، اما خلاف ظاهر را اراده کرده و یا مراد او عمومیت آن

۱. مانده، آیه ۹۱.

۲. مقاصد الشریعة، ص ۲۴۴.

نبوده و یا معنای غیر حقیقی را که مجاز است اراده نموده است. و یا لازمه کلام مدنظر است نه خود آن. یا برخی از کلام ذکر و برخی دیگر نیامده است تا مخاطب خودش کلام را دریابد. یا در کلام عرب ممکن است متکلم، کلمه‌ای را می‌گوید اما ضد آن را اراده کرده باشد. و از سویی زبان شریعت نیز همان زبان و لغت عربی است بنابراین هرگاه با یک نص شرعی روبه‌رو می‌گردیم در مرحله اول باید مقصود از آن خطاب روشن شود که آیا معنای ظاهری مراد است یا معنای دیگری و... که این تازه اولین گام در شناخت مقاصد شارع مقدس است.

اهمیت فهم مقاصد خطاب، از آن‌جا ظاهر می‌شود که کوتاهی در آن موجب کج فهمی از ابتدای کار می‌گردد، لذاست که ابن تیمیه و ابن قیم معتقدند که شناخت حقایق الفاظ و تعبیر شرعی همانا یکی از اقسام شناخت حدود الهی است، زیرا معانی الفاظ همانا حدود الهی است لذا هنگامی که در شریعت لفظی معین در معنایی مشخص به کار می‌رود بدین معناست که کوتاهی از این معنا کوتاهی از حدود خداوند است و تجاوز از آن نیز که چیزی بر آن اضافه گردد تجاوز و تعدی در حدود الهی است، از این رو خداوند می‌فرماید: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^۱، بنابراین باید دلالت‌های شرعی و معانی شرعی شناخته شود البته مراد خود لفظ نیست بلکه مقصود از آنست زیرا چه بسا مقصود واقعی برخلاف ظاهر لفظ باشد.

وقتی خداوند می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾^۲ و یا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾^۳ معنای اکل ربا چیست یا مقصود از اکل ربا چیست؟ معنای اکل (خوردن) روشن است، هم چنین معنای ربا از جهت لفظی واضح است اما اگر ما تنها به ظاهر لفظ بسنده

۱. توبه، آیه ۹۷.

۲. بقره، آیه ۲۷۵.

۳. آل عمران، آیه ۱۳.

کنیم اولین چیزی که با آن مواجه می‌گردیم این است که ربا خوردنی نیست و اصلاً قابل خوردن نیست چه به معنای لغوی‌اش یا به معنای اصطلاحی آن. بنابراین منظور از اکل در این آیات چیز دیگری است. به بیان دیگر ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ مانند «لا تأكلوا لحم خنزیر» یا فلان غذا را نخورید نیست.

لذا کمی معنای اکل را توسعه می‌دهیم و می‌گوییم «لا تأكلوا الرِّبَا» یعنی ربا نخورید. هم چنین با اموالی که از طریق ربا به دست آمده است خرج خوردن خود و غذاهای خود نکنید. بنابراین کسی که هزار دینار می‌دهد و هزار و صد بازپس می‌گیرد ربا همان صد دینار است و این جا نیز باز توقفی در معنای اکل (خوردن) شده است که اکل را به معنای (انفاق برای اکل) معنا نمودیم باز غیر از خوردن داخل خطاب نشد؛ مثلاً به وسیله مال ربوی کسی لباس یا وسایل دیگر بخرد. لذا باز معنای اکل ربا را توسعه می‌دهیم و می‌گوییم که اکل در واقع به کار بردن است، پس همه مخارج را شامل می‌شود لذا جایز نیست از مال ربوی انسان چه چیزی بخرد یا بخورد یا لباس یا وسایل منزل و... بخرد و استفاده نماید.

در این مرحله «لا تأكل الرِّبَا» به معنای «لا تستهلكوا / به کار بردن ربا» شد که باز نهی قرآنی در این حد نیز توقف نمی‌کند و گرنه باید می‌گفتیم که تجارت با مال ربوی جایز است چون استهلاك و به کار بردن آن در مخارج روزمره محسوب نمی‌گردد. اما از سویی بدون شک مقصود از نهی از اکل ربا، معنایی وسیع‌تر دارد که شامل کسب ربوی، ملکیت ربوی، تصرفات ربوی و... می‌شود که هیچ کدام از این معانی شامل نص قرآنی نمی‌گردد، بلکه به وسیله شناخت مقصود الفاظ آیات شناسایی می‌گردند. و شناخت مقصود الفاظ تنها به وسیله تدبر و نظر و تأمل در سایر نصوص مرتبط روشن می‌گردد.

مثلاً طبری در معنای اکل ربا ذیل آیه می‌گوید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾ به معنای ربا گرفتن است و این معنایی است دور از اکل و این که خداوند تعبیر به اکل نموده برای این است که در نهایت، غرض نهایی و مشهور، همانا اکل و

خوردنی است و اگر کسی بگوید اگر شخص در تجارت ربا بگیرد اما آن‌ها را نخورد آیا شامل این وعد عذاب می‌گردد؟ طبری پاسخ می‌دهد که تحریم ربا شامل همه معانی ربا چه عمل به ربا چه خوردن گرفتن آن و... که روایت‌های زیادی از رسول خدا آمده است: «لعن الله آكل الربا و مؤكله و كاتبه و شاهديه اذا عملوا به».^۱

پس از روشن شدن کامل مقاصد الفاظ نصوص که مرحله اول شناخت مقصود شارع است، مرحله دوم مرحله شناخت مقاصد حاکم است، مثلاً پس از آن که روشن گردید که مقصود شارع از ربا و اکل آن چیست در مرحله دوم باید روشن گردد که تحریم ربا با همه ابعاد آن به چه دلیل و حکمت و مصلحت و مقصودی انجام نگرفته است، مصلحت مطلوب از تحریم ربا چیست؟ مفسده‌ای که به وسیله تحریم ربا دفع می‌گردد چیست؟ و ابعاد اجتماعی و اقتصادی و سایر جهات از مقاصد این حکم چه می‌باشد؟ این مرحله دوم در واقع مهم‌ترین بحث مقاصد شریعه در آن واقع می‌گردد.

۵. یوسف قرضاوی

قرضاوی نیز یکی از دانشوران فقه مقاصدی کنونی اهل سنت است. به باور او نمی‌توان در استنباط فقهی تنها به ظواهر نصوص فروع فقهی بسنده نمود. او سبب اعتقاد محکم به این مقاصد را حکمت خداوند می‌داند که یکی از اسامی او نیز که ۹۰ مرتبه در قرآن کریم تکرار شده «حکیم» است، از این رو خداوند چه در خلقت جهان و چه در جعل احکام، حکیم است و کاری از روی لعب و باطل انجام نمی‌دهد.^۲ وی منشأ باورش را به وجود مقاصد شریعت چند چیز می‌داند که عبارتند از: تدبیر در قرآن کریم، استقرای احکام شرعی، بررسی دیدگاه‌های دانشمندان علم مقاصد مانند ابن تیمیه، ابن قیم، شاطبی، دهلوی و محمد رشید

۱. تفسیر طبری، ج ۳، ص ۱۰۲.

۲. یوسف قرضاوی، دراسة فی فقه مقاصد الشریعة، ص ۱۱.

رضا و استفاده علمی از دانشمندانی مانند شیخ شلتوت و عبدالله دراز که این فکرت را در او راسخ نمودند.

از دیدگاه وی فقه جدید و معاصر اهل سنت در چند بحث خلاصه می‌گردد: «فقه سنن در اجتماع، فقه مقاصد شریعت، فقه مآلات (آثار و نتایج احکام جزئی)، فقه موازنات (بین مصالح و مفاسد هنگام تعارض)، فقه اولویات (جایگاه‌شناسی هر تکلیف شرعی تا تکلیف بزرگ جای تکالیف کوچک و یا تکالیف کوچک جای تکالیف بزرگ قرار نگیرند) و فقه اختلاف. که فقه مقاصد شریعت جایگاه اول و ریشه همه اقسام فقه جدید محسوب می‌گردد و به همین دلیل «جمعیت مقاصد شریعت» را تأسیس نمود.^۱

به نظر قرضاوی علما در برخورد با مقاصد سه دسته شده‌اند: گروه اول تنها به نصوص احکام فرعی پناه برده و مقاصد شریعت را به کناری نهاده‌اند کهظاهریون جدید و وارثان ظاهرین قدیم‌اند. گروه دوم در مقابل گروه قبلی با کنار گذاردن تمام نصوص احکام فرعی، تنها به مقاصد شریعت و روح دین معتقدند که بنابر این دیدگاه دین دارای جوهره‌ای بدون شکل و حقیقتی بدون صورت است و در عمل نیز همه آیات قرآن را به تأویل برده و احادیث صحیح را به کناری گذارده و همه آن‌ها را از جایگاه خویش منحرف نموده و به متشابهاًت پناه برده و از محکومات دوری می‌گزینند.^۲

در دیدگاه سوم (مدرسه اعتدال) نیز با توجه کامل به نصوص فروع کتاب و سنت، مقاصد کلی را نیز به فراموشی نمی‌سپارند بلکه با فهم دقیق آن فروع را به اصول و جزئیات را به کلیات و متغیرات را به امور ثابت و متشابهاًت را به محکومات بر می‌گردانند. قرضاوی ارکان این دیدگاه برگزیده را در چند چیز خلاصه می‌کند:

۱. همان، ص ۱۵.

۲. همان، ص ۴۰.

پذیرش وجود حکمت و مصلحت‌های مردم در تشریع الهی و ارتباط داشتن
نصوص شرعی با یکدیگر، نگاه متوازن به مجموعه دین و دنیا، واقع‌نگر بودن
در امور اجتماعی و توجه به حقیقت‌های این دوره، تیسیر و سهل‌گیری و
توجه جهانی به مسائل بر اساس گفت‌وگو و تسامح.^۱

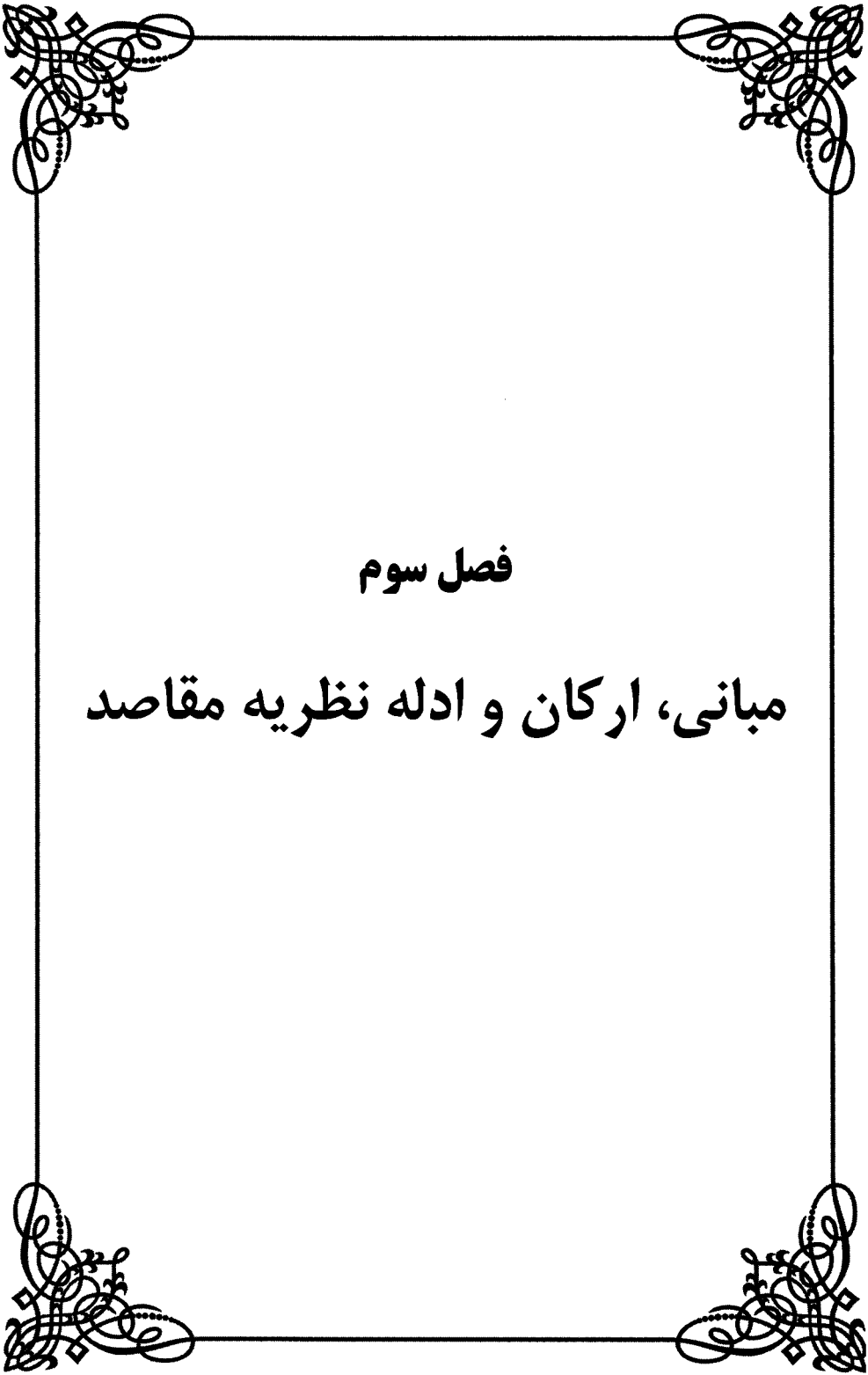
برخی از کتاب‌های دوران معاصر اهل سنت در زمینه مقاصد

در زمینه مقاصد الشریعه موجی جدید بین عامه پدید آمد که چنان چه گذشت
پدیدآورنده اصلی آن شیخ محمد عبده که با حرکت اصلاحی و روشنفکرانه
خویش، شاگردانش را به مطالعه و استفاده از کتاب *الموافقات* تشویق نمود. از آن
زمان تا کنون کتاب‌ها، مقالات و... متعددی در این زمینه به قلم تحریر درآمده
است که به برخی اشاره می‌شود:

۱. مقاصد الشریعة شیخ طاهر الجزائري (ت ۱۳۳۸ق). البته این کتاب ظاهراً مخطوط
می‌باشد و چاپ نشده است (به نقل از محمد کردعلی، کنوز الاجداد، ص ۵۳)
۲. مقاصد الشریعة و مکارمها که در مغرب به چاپ رسید و هم‌چنین کتاب دفاع
عن الشریعة که هر دو در مغرب چاپ شده و نویسنده آن علال الفاسی می‌باشد.
۳. مقاصد الشریعة الاسلامیة و تفسیر التحریر و التنویر، هر دو اثر تألیف محمد
الطاهر بن عاشور (۱۹۷۵م) است و در کشور تونس به چاپ رسیده است.
۴. المقاصد العامة للشریعة الاسلامیة یوسف حامد العالم (۱۴۰۸ متوفی) که در
المعهد العالمی للفکر الاسلامی ویرجینیای آمریکا منتشر شده است.
۵. حجة الله البالغة شاه ولی‌الله دهلوی که توسط داراحیاء العلوم بیروت به
چاپ رسیده است.
۶. حکمة التشريع و فلسفته علی احمد الجرجانی در دارالفکر العربی مصر، ۱۳۷۴.
۷. المصلحة فی التشريع الاسلامی و نجم الدین الطوفی توسط مصطفی زید
در دارالفکر العربی مصر، ۱۳۷۴ق.

۸. ضوابط المصلحة فی الشريعة الاسلامیة تألیف محمد سعید رمضان البوطی که مؤسسه الرساله بیروت چاپ کرده است.
۹. تعلیل الاحکام مصطفی شبللی که در سال ۱۳۳۹م در الازهر مصر منتشر شده است.
۱۰. نظرية المصلحة فی الفقه الاسلامی، نوشته حسین حامد حسان، چاپ دار النهضة العربیه، ۱۹۷۱م
۱۱. التشريع الاسلامی: اصوله و مقاصده، تألیف عمر الجیدی، که در سال ۱۴۰۸ در مغرب به طبع رسیده است.
۱۲. مقاصد الشريعة، نگارش محمد أنیس عبادہ، چاپ در دارالطباعة المحمدیه به سال ۱۳۸۷ق.
۱۳. الحیل و المقاصد، تألیف محمد فتحی الدیرینی، در الجامعة الاردنیة چاپ شده است.
۱۴. درء المفسدة فی الشريعة الاسلامیة، نوشته حسن مصطفی البغاء در کلیه الشریعه دانشگاه اردن به چاپ رسیده است.
۱۵. المصالح المرسله و أثرها فی مدونة الفقه الاسلامی، تألیف محمد احمد بورکاب، چاپ بیروت، کلیة الامام الاوزاعی.
۱۶. المقاصد العامة للشريعة الاسلامیة، اثر عزالدین بن زغیبه که رساله دکتری او نیز می باشد و در دانشگاه زیتونیه چاپ شده است.
۱۷. مقاصد الشريعة عند ابن العربی، عبدالعظیم مجیب.
۱۸. مقاصد الشريعة فی کتاب الموافقات اثر حبیب عیاد که در تونس سال ۱۹۸۷ میلادی چاپ شده است.
۱۹. فکر المقاصد عند الشاطبی توسط عبدالمنعم ادريس که توسط کلیة الآداب تونس می باشد.
۲۰. المقاصد الشريعة الاسلامی، تألیف ولید بن حسن المرینی العمرانی

۲۱. المقاصد من احکام الشارع و أثرها فی العقود، نوشته عثمان بن ابراهیم مرشد توسط دانشگاه ام القری سال ۱۹۸۲م.
۲۲. نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی، نویسنده احمد ریسونی.
۲۳. شاطبی و مقاصد الشریعة، حمادی العبیدی دارققیه دمشق، ۱۴۱۲ق.



فصل سوم

مبانی، ارکان و ادله نظریه مقاصد

گفتار اول

مبانی و زیر ساخت‌های نظریه مقاصد

نظریه مقاصد شریعت، مبتنی بر مبانی و پیش فرض‌هایی است که بدون آن‌ها شکل‌گیری این نظریه در میان عامه نیز استمراری نمی‌یافت. شاطبی به عنوان شیخ المقاصد بر قواعد زیربنایی نظریه مقاصد تأکید ورزیده و در تبیین آن‌ها کوشیده است، از این رو نخست باید به بررسی زیر ساخت‌های این نظریه پرداخت. مهم‌ترین قواعدی را که شاطبی طرح کرده و رعایت آن‌ها را برای اجرای مقاصد لازم می‌شمارد، عبارتند از:

۱. شارع مقدس در تکالیف خویش به امر دشوار و شاق فرمان نداده است و به زحمت انداختن مکلفان را اراده نکرده است.

۲. اگر شارع تکلیفی را که مقداری مشقت دارد قصد می‌نماید هدف او مصالحی است که عاید مکلف می‌شود و نفس مشقت به خودی خود منظور نظر شارع نبوده است.

۳. در صورتی نظریه مقاصد شکل می‌گیرد که پیش از آن، این دیدگاه پذیرفته شده باشد که وضع شریعت برای تأمین مصالح دنیوی و اخروی بندگان صورت گرفته است. از این رو ابن‌قیم که در پیروی از ابن‌تیمیه شهره است، بر این اعتقاد است که شریعت بر پایه حکمت‌ها و مصالح پی ریزی شده است، وی در این

زمینه می‌نویسد:

بنیان و اساس شریعت بر حکمت‌ها و مصالح دنیوی و اخروی بندگان استوار است؛ شریعت به تمامی، عدل، مصلحت و حکمت است، بنابراین هر مسئله‌ای که از عدالت و رحمت خارج شود و به ستم و جور بینجامد و از مصلحت و حکمت بیرون رود به مفسده و بیهودگی درآید، از دین نیست؛ اگر چه با انواع تفسیر و تأویل‌های ناروا داخل دین شده باشد.^۱

بنابراین، شریعت را باید به صفت عام، شریعت مقاصد، حکم و مصالح و دارای منطق، اولویت‌ها و اهداف تشریعی لحاظ کنیم. دانشوران از این مطلب چنین تعبیر می‌کنند که شریعت در کلیت خود معلل یا تعلیل‌مند است.

۴. اعتقاد به حسن و قبح عقلی: یکی از مهم‌ترین مباحث نظریه مقاصد، اعتقاد به حسن و قبح عقلی است، که بدون توجه به آن نظریه مقاصد ره به جایی نخواهد برد. از این رو نخست باید به بررسی و کاوش در این زیر ساخت و چگونگی تأثیر آن بر این نظریه پرداخت.

اشکال اساسی در دلالت عقل

از آن‌جا که جمهور اهل سنت، نظریه معتزله را درباره حسن و قبح عقل نپذیرفته‌اند، بلکه دیدگاه اشاعره را در رد حسن و قبح عقل قبول کرده‌اند، در مواجهه با این نکته چند پرسش جدی مطرح می‌شود که به گونه‌ای ریشه‌ها و سنگ بنای نظریه مقاصد بر آن چیده می‌شود.

آیا پذیرش دلیل عقل به عنوان مصدر حکم شرعی، فرع نظریه حسن و قبح ذاتی افعال می‌باشد؟ آیا نظریه مقاصد، مبتنی بر پذیرش حسن و قبح عقلی است؟ آیا اندیشوران امروزی اهل سنت که به سوی منبعیت مقاصد برای تشریع احکام گام برمی‌دارند از نظریه جمهور گذشتگان خود مبنی بر قبول اندیشه اشاعره دست برداشته‌اند؟

۱ ابن عاشور، نظریه المقاصد، ص ۶۱.

پاسخ پرسش‌های یادشده این‌گونه موجه می‌نماید که اهل سنت امروزی همان اندیشه اشاعره را مبنی بر نفی حسن و قبح ذاتی پذیرفته‌اند، بدین جهت عقل محض و مستقل را ناتوان از راه‌یابی به فهم احکام شرعی می‌داند،^۱ از این رو منظور آنان از دلیل عقل، دلیلی است که در چارچوب شرع و با تکیه بر آموزهای آن حکم می‌نماید، بر این اساس، احکام عقل مستقل نمی‌تواند مستندی بر احکام شرعی باشد، زیرا بدون امر و نهی شارع، حسن و قبح عقلی وجود ندارد، و زمانی استدلال به امر معقول، معتبر است که مستند به منقول باشد.^۲

با توجه به این نکات است که اهل سنت، ادله شرع را دو قسم می‌نمایند: ادله اصلی و ادله فرعی؛ در قسم نخست، ادله‌ای منظور است که بدون نیاز به امری، فی نفسه دلالت بر حکم شرعی می‌نمایند، مانند کتاب و سنت؛ و ادله فرعی ادله‌ای است که بدون ارجاع به اصل اعتباری ندارند، مانند قیاس و مصالح مرسله که با تکیه بر نصوص و ارجاع به آن‌ها احکام را بیان می‌کنند، از این رو اهل تسنن، قیاس را که نمونه بارز دلیل عقلی و مورد اتفاق همه آنان است، دلیل عقلی مستقل نمی‌شمارد. در نظر آنان قیاس نوعی تصرف در نصوص محسوب می‌شود.^۳

نکته یادشده روشن به نظر می‌رسد، زیرا تشکیل اصل و فرع، بدون حکمی که درباره اصل به وسیله نص بیان شده معنا پیدا نمی‌کند، سپس همان حکم به فرع سرایت می‌نماید و حکم فرع نیز ثابت می‌شود، از این رو آنان قیاس را مَثْبُت حکم نمی‌دانند بلکه مظهر حکم به شمار می‌آورند.^۴

با توجه به این نکته در نظرگاه آنان، نقش ادله عقلی، مثل قیاس، مصالح مرسله و استحسان، ارجاع موارد غیر منصوص به موارد منصوص است.^۵ بنابراین می‌توان گفت رساترین سخن در این زمینه از شافعی نقل شده است:

۱. ر.ک: وهبه زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۹۲۲؛ ابی اسحاق شاطبی، الموافقات، ج ۱، ص ۸۰ و محمد غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۲۳۷.
۲. ر.ک: زکی الدین شعبان، اصول الفقه الاسلامی، ص ۲۹.
۳. ر.ک: ابواسحاق شاطبی، الموافقات، ج ۲، ص ۸۰.
۴. ر.ک: وهبه زحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۶۰۲.
۵. ر.ک: محمد ابوزهره، اصول الفقه، ص ۷۰.

احکام یا از نص گرفته می‌شود و یا حمل بر نص می‌شود.^۱

با توجه به نکات پیش گفته، یک اشکال اساسی، جواب داده می‌شود و آن این است که چگونه اهل سنت به رغم پذیرش دیدگاه اشاعره از نظریه مقاصد شریعت بهره می‌گیرد؛ با این که این گونه بهره‌گیری با مبنای نفی عقل و حسن و قبح عقلی ناسازگار است؟

همان گونه که تاکنون بیان شد پاسخ آنان این خواهد بود که ما دلیل عقلی مستقل را رد می‌نماییم و این گونه دلایل عقلی را که به نص و برداشت‌هایی از منصوص بازمی‌گردد می‌پذیریم. (این دیدگاه در آینده مورد نقد قرار خواهد گرفت.)

اما در نظرگاه شیعه، با پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال، دلیل عقل در یک سلسله احکام و قضایای قطعی جای می‌گیرد که مستند به بداهت یا استدلال است و عقل در مستقلات خویش از شرع کمکی نگرفته است و در داوری خویش تکیه بر خود دارد نه بر شرع مقدس؛ به عبارت دیگر، پاره‌ای از احکام به صورت استقلالی، مورد درک و کشف عقل قرار می‌گیرند و صغری و کبری آن‌ها عقلی خواهد بود. در این دیدگاه حکم عقل مستقل از شرع تحقق دارد و در تفسیر نصوص و استنباط احکام مورد استفاده و بهره‌وری قرار می‌گیرد.

این دیدگاه، تفاوت ماهوی با دلیل عقل از نظرگاه جمهور اهل سنت دارد؛ زیرا در نظر آنان عقل هیچ گونه استقلالی از شرع ندارد، بلکه دلیل عقلی یک سلسله برداشت‌ها و استنتاج‌هایی است که مجتهد از نصوص به دست آورده و بدان وسیله در پی ارجاع موارد غیر منصوص به موارد منصوص برمی‌آید.

تأثیر انکار حسن و قبح عقلی بر نظریه مقاصد

به اشاعره منسوب است که حسن و قبح عقلی را رد کرده و در اعتقاد ایشان احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی نیست؛ به دیگر عبارت، اشاعره اصل

امکان تبعیت را نفی می‌کنند، زیرا معتقدند: افعال خداوند غرضی را دنبال نمی‌کند.^۱ فاعلیت خداوند از استناد به علت منزّه است.^۲ هیچ فاعلی نمی‌تواند ذات خداوند و صفات و کارش را مقید سازد.^۳

فعل حسن چیزی است که شارع آن را حسن شمرده و قبیح آن چیزی است که شارع آن را قبیح شمرده است؛ (الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع). آنان امکان نسخ در شریعت را بر همین مسئله مبتنی کرده و گفته‌اند: بر همین اساس شارع می‌تواند فعلی را مدتی واجب و سپس حرام کند.^۴

علی بن احمد بن حزم ظاهری، از طرفداران این اندیشه، در این زمینه می‌گوید: ما هرگز معتقد به این نیستیم که احکام برای انگیزه‌ای جعل شده‌اند مگر آن‌چه را که شارع خود بدان تصریح کرده است.^۵

در نظر وی، علت و انگیزه در احکام خدای متعال متفی است؛ زیرا علت جز در فعل مضطر وجود ندارد.

بر این اساس در مواردی که شارع مقدس، خود اقدام به بیان دلیل و علت نکرده است، دیگران را روا نباشد که سببی برای کار او ذکر نمایند.^۶

بر اساس اندیشه نفی حسن و قبح و عدم وجود انگیزه در تک احکام و این که احکام شرعی فعلی از افعال خداوند است، - فعل خدای متعال مقید به غرض نمی‌شود - کل احکام و مجموعه شریعت و حتی دین نیز هدفی را دنبال نمی‌کند، از این رو سخن گفتن از مقاصد کلی شریعت نادرست خواهد بود.

۱. ر.ک: محمد بن حسین الاموری، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۲، ص ۲۵۷.

۲. ر.ک: فخر الدین الرازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۲، ص ۱۵۵.

۳. ر.ک: محمد محمد المدنی، اسباب الاختلاف بین الائمة المذاهب الاسلامیة، فصلنامه رسالة التقرب، شماره ۱، ص ۱۷۹.

۴. ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ص ۱۸۹.

۵. ر.ک: علی بن محمد بن احمد ظاهری، الاحکام فی الاحکام، ج ۲، ص ۴۲۲ و ۴۲۳.

۶. ر.ک: همان.

نقد و بررسی

اگرچه این اشکال در زوایای مختلفی از آن بر اندیشه مقاصدی وارد می‌آید؛ اما در بخشی از آن قابل پاسخ است که پیش از این نیز بدان اشارت رفت؛ بدین معنا که در مقاصد شریعت، بحث از استقلال عقل برای کشف مقاصد نیست، تا اشکال شود که عقل از دیدگاه اشاعره و پیروان آن‌ها مورد انکار قرار گرفته است، بلکه در این‌جا مقاصد در فرض پیشرفت نظریه به عنوان یک دلیل فرعی یا اصلی، مورد پذیرش است و از این نگاه در حقیقت کار عقل با بازگشت به نص و منقول تمام می‌شود همان گونه در سخن محققان معاصر اهل سنت این نظریه آمده است. (نقد و بررسی اشکال و پاسخ در فصل بعد خواهد آمد).

۵. پذیرش اصل «تعلیل»: تعلیل، یکی از پایه‌های اساسی نظریه مقاصد به شمار می‌آید. نظریه مقاصد شریعت بر ضرورت پذیرش این امر مبتنی است؛ به دیگر عبارت، «تعلیل» به عنوان یک اصطلاح اصولی، دیدگاه مقاصدی را در فقه شریعت می‌سازد و غرض از پژوهش در علت احکام شرعی، توجه به معانی ظاهری آن نیست بلکه ادراک مقاصدی است که شارع احکام منصوص را بدان منوط کرده است. البته گاه تعلیل از جایگاه و مقام نص نیز فهمیده می‌شود مانند موارد دلالت نص و گاه از فهم پژوهش‌گر نسبت به شریعت به دست می‌آید که در پرتو آن مناطات سه‌گانه حکم به دست می‌آیند، از قبیل ویژگی ظاهری یا مصلحت فعل یا دفع مفسده و یا مصلحتی که بر تشریع مترتب است.^۱

از دیدگاه کسانی چون ابن‌عاشور، انکار «تعلیل» مستلزم نفی قیاس و نفی توجه به مفاهیم و معانی خطابات و جمود بر ظواهر الفاظ شرعی در استدلال‌ها و احتجاجات است؛ بلکه این انکار می‌تواند به ورطه توقف و ایستایی در اثبات احکام شرعی بیانجامد، آن‌جا که درباره رخدادهای تازه حکمی از سوی شرع

۱. ر.ک: اسماعیل الحسینی، مقاصد شریعت از نگاه ابن‌عاشور، ترجمه مهدی مهریزی، ص ۳۹۴.

نرسیده باشد و این جایگاه خطرناکی است که اگر کسی در آن رفت و آمد نماید بیم آن می‌رود که قابلیت شریعت را برای همه زمان‌ها و مکان‌ها نفی کند.^۱

با توجه به اهمیت جایگاه «تعلیل» در نظریه مقاصدی، شاطبی نیز به گونه‌های مختلف به این اهمیت توجه کرده است، در نظر وی، آنچه در امور تعبدی مطلوب است، سرسپردگی است بدون کاستی و زیادی، اما امور عادی و بسیاری از عبادات دارای معنا و حکمت‌های معقول است و آن حفظ و نگه‌داری مصلحت‌هاست، چرا که اگر مردم به حال خود رها شوند پراکنده و غیر منضبط خواهند شد و بازگشت به اصل شریعت دشوار می‌گردد و قانون‌مندی تا آن‌جا که ممکن باشد، به انقیاد و سرسپردگی نزدیک‌تر است.^۲

با توجه به نکات پیش گفته، اصل تعلیل، یکی از ارکان مهم نظریه مقاصد به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که در صورت عدم پذیرش تعلیل پذیری احکام، جایی برای طرح مقاصد در شریعت باقی نمی‌ماند. بنابراین بر پژوهش‌گر است که پیش از ورود به بحث از مقاصد، دیدگاه خویش را درباره تعلیل روشن سازد.

۶. فطرت: یک پایگاه نظری است که در اندیشه برخی از صاحبان اندیشه مقاصدی مانند ابن‌عاشور، در پرتو آن این نظریه، نمود می‌یابد. این مفهوم، اساس کلی‌ترین کلیات تشریع است؛ به این معنا که مفهوم «فطرت» با شریعت اسلامی در اصول و فروع هماهنگی دارد. و هماهنگی «فطرت» با شریعت در اصول از راه تعقل احکام، و جست‌وجوی علل شریعت و مقاصد آن محقق می‌شود.

در نظریه مقاصدی، «فطرت» به عنوان یک اصل کلی بزرگ است که بسیاری از مقاصد شریعت بر آن مبتنی است، زیرا به اندازه هماهنگی مقاصد با فطرت، ارزش مقاصدی آن‌ها تعیین می‌گردد؛ به دیگر سخن، «فطرت» مبنایی استوار است که مقاصد شرعی دیگر خواه عامه یا خاصه؛ از آن نشئت گرفته است.

۱. رک: همان، ص ۴۰۰.

۲. رک: شاطبی، مقاصد الشریعة، ص ۱۳۷.

در این نظرگاه «فطرت» منشأ مقاصد خاص و عام (فراگیری، مساوات، تسامح، دوری از درستی و سخت‌گیری و مقصد عمومی تشریع) است، از این رو اصل بودن «فطرت» در مقاصد شریعت، سبب می‌شود که «فطرت» به عنوان یک قاعده کلی و فراگیر در شریعت منظور گردد.^۱

نتیجه سخن آن‌که: در نظر کسانی چون ابن‌عاشور، «فطرت» نقشی اساسی در ساختن پایگاه نظری مقاصدی دارد، از این رو باید هماهنگی کاملی میان «فطرت» و شریعت برقرار ساخت، تا مقاصد بر آن استوار شود و مظاهر نُه‌گانه «فطرت» در شریعت اسلامی به عنوان دلیل کفایت می‌کند.^۲

۱. ر.ک: همان، ص ۳۵۹ - ۳۶۱.

۲. ر.ک: محمد طاهر ابن‌عاشور، *التحریر و التنبیر*، ج ۳، ص ۱۹۴.

گفتار دوم

ارکان دانش مقاصد شریعت

آنچه در عناوین گفتار قبل، تبیین شد، زیرساخت و پایه‌های نظریه مقاصد بود، اما منظور ما از ارکان دانش مقاصد این است که این نظریه بر چه مؤلفه‌هایی استوار و ماهیت آن از چه ارکانی تشکیل شده است، در نظر نویسندگان این پژوهش سه مؤلفه اصلی برای این نظریه وجود دارد که عبارتند از: ۱. هدف؛ ۲. موضوع؛ ۳. روش.

این سه رکن همان چیزی است که مورخان علوم در تعریف‌های خود از علوم مختلف، عنوان کرده‌اند و دانشوران علم اصول در مراحل نخستین نوشته خود به هنگام تعریف علم اصول آن‌ها را آورده‌اند.^۱

رکن اول: هدف دانش مقاصد

ابن عاشور هدف مقاصد شریعت را این گونه معرفی می‌کند: این مباحث می‌تواند مشعلی باشد برای فقیهان دین و مرجعی برای ایشان به هنگام اختلاف رأی و دگرگونی زمانه و وسیله‌ای برای کاهش اختلاف فقیهان سرزمین‌ها و خصلتی انصاف‌جویانه برای پیروان آن‌ها در ترجیح پاره‌ای از نظرها برای پاره‌ای دیگر به

۱. ر.ک: مهدی مهریزی، همان، ص ۱۷۶.

هنگام بالا گرفتن شراره‌های اختلاف تا بدان سبب آن چه بارها خواستیم: یعنی کنار گذاشتن تعصب و بازگشت به حقیقت محقق گردد.^۱

ابن عاشور، در ادامه هدف مقاصد شریعت را به دو دسته تقسیم می‌کند: نخست دسته‌ای که مقاصد عام به شمار می‌آیند و آن آشنا ساختن متفکران شریعت با مسلک‌های فقهی در جهت تفسیر نصوص و علت‌یابی احکام و استدلال بر آن است. و دسته دوم مقاصد خاص است که حکم قرار دادن آن به هنگام اختلاف‌های فقهی به جهت برچیدن یا کاستن از شدت اختلاف تبلور می‌یابد؛ به این معنا که به حقیقت باز گردند و از تعصب دست بردارند.^۲

در شرح بیشتر سخن این دانشور مقاصدی باید گفت: اگر غرض علم اصول، تنظیم ادله شرعی و تعیین روش استنباط از ادله و در نتیجه ارائه وظائف مکلفان است، کسانی چون ابن عاشور می‌خواهند دانش مقاصدی را در جایگاه دانش اصول قرار دهند و زمینه دست‌یابی به احکام شرعی متناسب با مقصد شرعی را در جلب مصلحت و برچیدن فساد فراهم آورد.

برای دست‌یابی بدین هدف باید تفسیر نصوص، علت‌یابی و استدلال بر احکام در حوزه تفسیر نص صورت پذیرد؛ به این معنا که نصوص در سایه اصول قانون‌گذاری که به کسب مصلحت و برچیدن مفسده می‌انجامد تفسیر شود و با شناخت مقاصد شریعت در زمینه‌های مختلف راهی به استنباط بازگردد.

در حوزه تعلیل نیز باید علت‌یابی احکام بر پایه اصول بنیاد شود تا تفکر قانون‌گذاری به گونه‌ای یک دست شود و علت‌یابی در حوزه همه احکام به صورت ضابطه‌مند انجام پذیرد.

در زمینه استدلال و استنباط احکام نیز باید همه اصول مقاصدی پیاده شود و ترجیحات متناسب و صحیح انجام پذیرد.

۱. ر.ک: ابن عاشور، مقاصد الشریعة، ص ۳.

۲. ر.ک: همان.

رکن دوم: موضوع دانش مقاصد

رکن دوم دانش مقاصد، «موضوع» است که تکیه‌گاه و رکن اصلی این دانش به شمار می‌آید. از آن جا که موضوع هر علمی آن چیزی است که در علم از عرض ذاتی آن سخن به میان می‌آید موضوع دانش مقاصد، نیز اصولی است که در فقه شریعت بر آن تکیه می‌شود. از نظر ابن عاشور، اصولی که مقاصد بر آن پایه‌گذاری می‌شود دو دسته است:

الف. دسته‌ای از اصول که به مباحث اصولی برمی‌گردد. وی در این زمینه می‌گوید:

سزاوار است که این مباحث در شمار مسائل علم مقاصد درآید: مبحث مناسبت و قرابت در علل، مبحث مصالح مرسله، تواتر، معلوم بالضروره، حمل مطلق بر مقید در صورت اتحاد موجب و موجب یا اختلاف آن‌ها.^۱

ب. دسته دوم که به قواعد فقهی در موضوع مقاصد داخلند که در این باره نیز می‌نویسد:

چه بسا مراجعه‌کننده به کتب عالی فقه، درمی‌یابد که بسیاری از مقاصد شریعت از قواعد مهم فقهی است که چیزی از آن را در دانش اصول نمی‌یابد و این عبارت است از مقاصد شرعی هر مبحث که در آغاز ابواب فقهی است نه مقاصد عمومی تشریع.^۲

بنابراین اگر امور موضوعه در دانش مقاصدی همان اصولی است که شارع آن‌ها را قصد کرده، لازم است فقیهان در فهم شریعت و استنباط احکام بر آن‌ها تکیه نمایند.

با توجه به نکات یادشده این نتیجه درست به نظر می‌آید که موضوع علم مقاصد عبارت است از: اصول مقاصدی در شریعت که از عرض‌های ذاتی آن‌ها

۱. ر.ک: مهدی مهریزی، همان، ص ۱۸۱.

۲. همان.

بحث می‌شود و اموری مانند اصل شناخت این اصول و مقاصد، یا وسایل اثبات و مفاهیم تشریعی پایه را در بر می‌گیرد.

رکن سوم: روش‌شناسی دانش مقاصد

با توجه به مطالب پیش گفته، تا حدی روش دانش مقاصد روشن شد، اما به لحاظ بررسی بر اساس عناوین دسته‌بندی شده، روش پژوهش‌گر دانش مقاصدی نخست بر این تکیه دارد که ملتزم باشد که احکام شریعت مبتنی بر مصالح شرعی است و احکام در موارد مختلف تعلیل پذیرند.

سپس با روش‌مندی مدون و روشن در صدد برآید که بر اصول مقاصدی و ابزار و چگونگی به دست آوردن آن‌ها استدلال نماید. از این رو دست‌یابی به قواعد و قوانین مقاصد از یک سو و روش به کارگیری آن‌ها از سوی دیگر با هم پیوند می‌خورد و دانش مقاصدی را تشکیل می‌دهند.

برخی ابزار روش‌شناختی را در سه راه منحصر کرده بر آنند که تحلیل سه راه مقام، استقرا و تفکیک میان هدف و وسیله در فهم چگونگی تنزیل احکام، می‌تواند روش‌شناختی این نظریه را روشن سازد.

منظور از مقام این است که میان نص شرعی و آن چه روح آن نامیده می‌شود باید تفکیک قائل شد، در حقیقت فرق میان اکتفا به سخن و عدم اکتفا بدان و اندیشیدن در مراد حقیقی شارع است که مقام نامیده می‌شود و منظور از آن، همان مصلحت مورد نظر شارع است که الزاما از معنای اول نص فهمیده نمی‌شود، بلکه گاهی از لوازم معنا به دست می‌آید، بر این اساس است که مقام رکن استدلالی در فهم ابن‌عاشور از شریعت است؛ خواه در سطح تعیین معنای مقصود از خطاب یا در سطح تبیین حدود مصلحت مورد نظر از حکم شرعی منصوص یا در سطح استدلال بر مصلحت مورد نظر باشد. در نتیجه مقام با تفصیل آن نقش ویژه‌ای در روشن ساختن مقصود شارع از خطاب دارد.^۱

۱. ر.ک: اسماعیل الحسینی، مقاصد شریعت از نگاه ابن‌عاشور، ص ۴۱۴-۴۴۷.

بنابراین مقام ابزاری روشمند است که ابن عاشور در ساختن نظریه مقاصدی خویش از آن بهره برده و بر آن تأکید ورزیده است.

در ادامه تبیین روش مقاصدی به استقرا توجه روشی شده است، بدین معنا که استقرای مقاصد شریعت در ضمن احکام شرعی به پژوهش گر ملکه و قدرتی می‌دهد که بتواند میان مقاصد شرعی که باید جلب گردد و مفاسدی که باید دفع گردد، فرق بگذارد، بررسی مستدام سبب می‌شود پژوهش گر به مرحله‌ای از توانایی برسد که از مجموع برایش اعتقاد یا معرفت برسد اگر چه در این زمینه اجماع یا نصی نباشد. که باید به این مصلحت جامه عمل پوشید و از مفسده به دست آمده دوری ورزید.^۱

مرحله سوم تأثیر گذار در روشمندی مقاصد، این است که پژوهش گر باید بتواند فرق میان وسیله و هدف در فقه احکام را درک نماید. که ابن عاشور بر اساس تفاوت میان وسیله و هدف، قسمت مهمی از نظریه خویش را بنا نهاده است، با توجه به این تفاوت روشن می‌گردد که فقه شریعت تنها تعقل ادله، فهم و استنباط از آن نیست، بلکه افزون بر این تلاش برای تطبیق آن و درک آگاهانه از نتایج اجرای آن نیز خواهد بود.^۲

به هر رو در اندیشه مقاصدی به روش‌های مختلف به ویژه روش استقرا به کشف مقاصد و سپس درک مقام از آن در استنباط احکام و اجرای آن‌ها بهره‌گیری می‌شود.

در بررسی روش، این نکته شایان توجه است: که صاحبان اندیشه مقاصدی خود کمتر به بررسی روشی این اندیشه پرداخته‌اند از این رو روش‌شناسی آن نیازمند کاوشی مستقل و همه سو نگر است که مناسب است دانشوارن اصول به تبیین جامع آن همت گمارند.

۱. همان، ص ۴۴۸-۴۶۵

۲. همان، ص ۴۶۶ و ۴۶۷

گفتار سوم

امکان معرفت و شناخت مقاصد شریعت

مقدمه

پذیرش امکان شناخت مقاصد شریعت، در نظرگاه معتزله و امامیه که به حسن و قبح ذاتی و عقلی عقیده دارند روشن و بی‌نیاز از استدلال جدید است، زیرا از این منظر، اشیاء، افعال و تروک قبل از آن که حکمی از سوی شارع در مورد آنان صادر شود، به صلاح و فساد متصف می‌شوند، که عقل نیز این را درک نموده و اثبات می‌نماید، بلکه در نظر آنان ممکن است، این دیدگاه نیز تقویت شود که عقل به صورت استقلالی و بدون کمک از شریعت، به اثبات حکم در پیشگاه شارع می‌پردازد.

اما در نظر اشاعره که حسن و قبح عقلی را انکار می‌کنند باز هم سخن از امکان شناخت حسن و قبح وجود دارد، اما منبع شناخت آن عقل مستقل نیست بلکه منبع آن شرع است، زمانی که شرع چیزی را قبیح یا حسن بشمارد همان وصف سزاوار آن است و بدون حسن و یا قبیح شناختن شرع، نه حسنی درکار است و نه قبحی، بلکه همه امور مساویند. اما پس از بیان شرع با سمع می‌توان آن‌ها را دریافت، از این رو پیروان نظریه مقاصدی مانند شاطبی که خود منکر حسن و قبح عقلی است این نکته را اعتراف دارند که مقاصد شریعت با بیان شرع

درک می‌شوند.^۱

با توجه به توجیه فوق، اگر چه امکان درک مستقل عقلی حسن و قبح، بدون در نظر گرفتن بیان شرع وجود ندارد؛ اما پس از بیان شارع، حسن و قبح و در مجموع مقاصد شریعت نیز با بیان شارع درک می‌شود.

به هر رو شاطبی، فقیهان را در مورد شناخت مقاصد، به سه دسته تقسیم می‌کند:
۱. ظاهریون؛ آنان که راهی برای شناخت مقاصد شارع جز از طریق نص صریح شارع به رسمیت نمی‌شناسند.

۲. گروهی که عکس اعتقاد فوق را دارند که خود بر دو دسته‌اند:
الف. کسانی که در نهایت به ظاهر نصوص بی‌اعتنا نیستند و معتقدند همواره مقاصد نصوص چیز دیگری است یعنی باطنیه که خواستار ابطال شریعتند؛
ب. کسانی که در قیاس مبالغه می‌کنند و آن را بر نصوص مقدم می‌دارند.
۳. گروهی که میان ظواهر نصوص و معانی و علل آن‌ها جمع کرده و به هر دو توجه دارند، که بیشتر عالمان راسخ در علم پیرو این دیدگاه‌اند و ضابطه شناخت مقصد شارع نیز بر آن مبتنی است.

بنابراین، با توجه به نکات یاد شده، از نظرگاه عالمان شیعی و معتزلی، امکان معرفت مقاصد در مستقلات ثابت می‌شود و در غیر مستقلات نیز در صورت تحقق قضیه معتبره با کمک شرع می‌توان به مقاصد و اهداف یا مصالح و مفاسد احکام پی برد. اما اشاعره به رغم انکار حسن و قبح عقلی، مصالح و مقاصد را از مسیر بیان شرع اثبات می‌نمایند، از این رو مقاصد را نیز بر این پایه قابل دریافت می‌دانند.

۱. ر.ک: احمد ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ترجمه سید حسن اسلامی، سید محمد علی ابهری، ص ۳۱۴.

گفتار چهارم

راه‌های شناخت مقاصد شریعت

پس از اثبات امکان راهیابی به مقاصد شریعت، در مرحله بعدی این بحث مطرح می‌شود که راه‌های دریافت و کشف مقاصد شریعت چیست؟ و چگونه می‌توان به مقاصد شریعت دست یافت؟ از دیدگاه کسانی همانند شاطبی از چند راه می‌توان به مقاصد شریعت پی برد که عبارتند از:

۱. صرف امر و نهی ابتدایی و صریح؛
 ۲. در نظر گرفتن علل امر و نهی؛
 ۳. در نظر گرفتن مقاصد تبعی که در خدمت مقاصد اصلی‌اند؛
 ۴. سکوت شارع در حالی که انگیزه و زمینه بیان و تشریع فراهم بوده است.^۱
- شاطبی و دیگر دانشوران اندیشه مقاصدی، در مسیر شناخت مقاصد از راه‌های یاد شده در این مسیر قدم برمی‌دارند که به طور خاص راه‌های ذیل طرق شناخت مقاصد و اهداف شارع است.

راه اول: فهم دین و مقاصد، طبق مقتضیات زبان عربی

شاطبی معتقد است:

۱. در اصول بدان تقریر شارع یا معصوم گفته می‌شود.

این شریعت مبارک، عربی است و ارتباطی با زبان‌های عجمی ندارد... بحث مورد نظر در این‌جا فقط این است که چون قرآن به زبان عربی است بنابراین تنها از طریق همین زبان می‌توان آن را فهمید... عرب‌ها به دلیل ویژگی زبان‌شان گاه به صورت عام کلامی را ایراد می‌کنند و مقصودشان همان است اما زمانی مرادشان از کلام عام، در شرایطی عام و در حالتی دیگر خاص است و یا مرادشان از کلام عام، خاص است یا کلامی را با ظاهر خاص می‌آورند و اراده غیر ظاهر می‌کنند. تمامی این موارد از اول کلام یا وسط یا آخر آن فهمیده می‌شود. عرب‌ها گاهی کلامی می‌آورند که اول آن از آخر آن یا آخرش از اول خبر می‌دهد... گاه چند واحدی با اسم‌های متعدد نامیده می‌شود و گاه چیزهای زیادی با یک نام، تمام این موارد نزد اهل زبان شناخته شده است به همین جهت نه اهل زبان و نه کسانی که بدین زبان آشنایی دارند در آن شک نمی‌کنند. حال که زبان عربی دارای چنین خصوصیات و شرایطی است، پس قرآن نیز در معانی و روش‌هایش به همین ترتیب خواهد بود.^۱

در اندیشه وی، هیچ گاه نمی‌توان شریعت را آن‌گونه که باید فهمید مگر این‌که زبان عربی را آن‌گونه که باید، فهمیده شود آموخت و مورد فهم قرار داد؛ زیرا این دو در روش مساویند به جز در موارد وجوه اعجازی قرآن. پس اگر در نظر بگیریم شخصی در فهم زبان عربی مبتدی است در فهم شریعت هم نیز مبتدی خواهد بود.^۲

او مهم‌ترین سبب بدعت و انحراف از دین را جهل و خوش گمانی بی‌مورد به عقل می‌داند و معتقد است بسیاری از مردم ادله قرآنی را بر حسب فهم عقل از آن اخذ می‌کنند و نه به حسب آن چه که از طریق وضع در زبان عربی از آن فهمیده می‌شود که این موجب مفسده‌ای بزرگ و خروج از موارد و مقاصد شارع خواهد شد.^۳

۱. الموافقات، ج ۲، ص ۶۵ و ۶۶.

۲. همان، ج ۴، ص ۳۲۴.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۴.

پس، این نتیجه به روشنی قابل استفاده است که کسی می‌تواند به مقاصد نقلی شریعت پی ببرد که با زبان بیانگر آن یعنی زبان عربی، آشنایی و مهارت لازم را داشته باشد. تا بتواند با توجه به ظرایف بیان کننده علل و مصالح به مقاصد شریعت دست یابد.

راه دوم: اوامر و نواهی شرعی

امر و نهی در اصل لغوی خود برای فهماندن طلب وضع شده‌اند امر طلب فعل است و نهی طلب ترک. امر در پی حصول فعل و ناهی در پی جلوگیری از حصول فعل است.

شاطبی که جهات چهارگانه‌ای را برای شناخت مقاصد و اهداف شرع ذکر کرده است؛ به گونه‌ای چهار جهت یاد شده توسط وی در دو جهت قابل جمع است که امر و نهی مرکز آن‌ها محسوب می‌شود:

۱. مجرد امر و نهی، ابتدایی تصریحی؛

۲. توجه علل امر و نهی.

منظور وی از از مقید نمودن امر و نهی به قید «ابتدایی تصریحی» این است که شارع قصد کرده که ابتدائاً و اصالتاً به آن امر یا از آن نهی کرده است و آن را برای معاضدت و همراهی با امر یا نهی دیگری نیاورده است؛ به دیگر عبارت، منهی عنه یا مأمور به به «قصد اولی» مورد نظر بوده‌اند.^۱

قید دوم «صریح» برای این است که تا امر و نهی ضمنی را خارج نماید، زیرا امر و نهی ضمنی نیز تنها به قصد دوم می‌توانند مورد نظر باشند؛ مثلاً امر به حج صریح و روشن است، اما ملزومات آن امر ضمنی دارند امر نخست اولی و مقصود است و دومی با قصد تبعی منظور شارع است.

از این رو اگر امر و نهی به صورت ابتدایی و تصریحی باشد دلالت بر هدف

۱. شاطبی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ص ۳۵۷.

شارع و مقصود شارع را بیان می‌کند، در نتیجه توجه و تأمل در امر و نهی شارع می‌توان به مقاصد شارع پی برد بر این اساس در نظر افرادی چون شاطبی، اگر فرد به مقتضای آن چه از علت امر و نهی فهمیده است عمل نماید به مقتضای سنت‌های قوی حرکت کرده است.^۱

از نگاه شاطبی اولین مرحله اجتهاد در مقاصد این است که مجتهد مقصد شارع را از اوامر و نواهی صریح به دست آورد؛ زیرا زمانی که امر مقتضی فعل است، فعل مأمور به مقصود شارع و زمانی که نهی مقتضی ترک است ترکی که مورد نهی قرار گرفته مقصود شارع است. و این گونه مقصدی را می‌توان در تمام عبادات و تعبدیات مشاهده کرد، زیرا غایت و هدفی جز انجام فعل مأمور به و ترک منهی عنه ندارد.^۲

در تشریح بیشتر امر و نهی، چنین گفته می‌شود که تفاوتی نیست که امر و نهی با دلالت لفظی بیان شود یا به صورت غیرمباشری، مانند افعال، تقریرات نبوی، یا از راه قیاس به دست آید، زیرا در هر حکم شرعی که به وسیله دلیل معتبری از ادله شرعی بیان شود طلب و فرمان الهی خواهد بود که یا درخواست انجام یا ترک فعلی را می‌نماید.^۳

در تحلیل این راه کشف مقاصد، باید گفت: زمانی که پژوهش‌گر مقاصدی پی می‌برد که امری شرعی به چیزی تعلق گرفته است در می‌یابد که این امر مقتضی مصلحتی از مصالح و مقصدی از مقاصد است، اما این درک و علم به صورت اجمال است نه تفصیل؛ از این رو بعد از دریافت اصل وجود مقصد، در امر یا نهی شارع باید از راه و مسلک دیگری به بحث از مقصد به صورت تفصیلی دست یابد. بنابر این از این راه بیش از کشف اجمالی مقاصد رهیافتی به دست نخواهد آمد.

۱. همان، ص ۳۵۹.

۲. ر.ک: شاطبی، *الموافقات*، ص ۳۹۴.

۳. عبد المجید النجار، *مقاصد الشریعة بأبعاد جدیدة*، ص ۲۷.

راه سوم: بیان مقاصد با نصوص

در نصوص قرآن کریم و احادیث، سخنانی را می‌توان یافت که به تحدید مقاصد شریعت پرداخته‌اند، در این سنخ سخنان، مقاصدی تبیین می‌شود که از مقاصد عامه، خاصه یا جزئی محسوب نمی‌شوند^۱ اما به رغم چنین ویژگی از راه‌های کشف مقاصد به شمار می‌آیند، زیرا به گونه‌ای دریافت همه مقاصد (کلی و جزئی) به کشف از طریق نص محدود می‌شوند.^۲

بیان‌های نصی مقاصد از لحاظ درجه وضوح و کشف متفاوتند، گاه نصی مقصد را با صفتی قاطع که از آن یقین پدید می‌آید، بیان می‌کند، به گونه‌ای که هیچ احتمال دیگری در آن راه نمی‌یابد، به عنوان نمونه خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾^۳ به خاطر همین ماجرا (که از حسد و تکبر و هواپرستی انسان خبر می‌دهد) بود که ما به بنی اسرائیل اعلام کردیم که هر کس انسانی را بکشد بدون این که او کسی را کشته باشد و یا فساد در زمین کرده باشد مثل این است که همه مردم را کشته است و هر کس شخصی را زنده بدارد گویا همه مردم را زنده کرده است.

این آیه شریفه بیان می‌کند که حکم قصاص از آن رو جعل شده تا بدین وسیله مفسادی را که بر قتل مترتب می‌شود دفع نماید.

گاه نص بیانگر مقصد شرعی، به این حد از قطعیت نمی‌رسد بلکه احتمال تأویل نیز در آن می‌رود و به تعبیر دانشواران علم اصول بیان رسیده تنها در حد ظهور است و بر بیش از آن دلالت ندارد، همانند این آیه شریفه که می‌فرماید:

۱. توضیح انواع مقاصد در ادامه خواهد آمد.

۲. همان، ص ۳۰-۳۱.

۳. مائده، آیه ۳۲.

﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾^۱ و با ایشان کارزار کنید تا به کلی فتنه ریشه‌کن شود و دین تنها، برای خدا شود.

که در این آیه، حکم مقاتله و جنگ با کافران و مشرکان را برای این مقصد می‌داند که مسلمانان در فتنه قرار نگیرند، اما روشن است که این نکته تنها با ظهور آیه شریفه بیان شده است؛ به عبارت دیگر، آیه نص در این نکته نیست. و گاه به سبب اشاره و امارات و نشانه‌هایی که وجود دارد بیان، از رسایی بیشتری برخوردار است و سبب گمان افزون‌تری می‌گردد، همانند سخن رسول خدا ﷺ که مردی از ایشان درباره به جای آوردن حج به نیابت از پدر، پرسید حضرت ﷺ در پاسخ وی فرمودند: «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلِيٌّ أَبِيكَ دِينَ فَفَضَيْتَهُ، أَكَانَ يَنْفَعُهُ؟» این سخن مقصد حکم صادره (قضای واجبات به نیابت از پدر) بدین صورت بیان می‌فرماید که با انجام اعمال توسط فرزند نفع و سودی به پدر می‌رسد.^۲ افزون بر این گاه بیان نصی به تبیین مقاصد عالی شریعت می‌پردازد همان طور که خدای متعالی در این آیه شریفه می‌فرماید:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^۳ خداوند متعال برای شما آسانی و سهولت را خواسته و دشواری نخواست است.

با توجه به آیه یاد شده، رشید رضا در «تفسیر المنار» می‌گوید: منظور این است که ریشه آداب دین اسلام و پایه و اساس شریعت اسلامی، سهل‌گیری و دوری از حرج و مشقت بر مردم است. سپس او انتقادی به فقها سخت‌گیر می‌نماید و معتقد است که آن‌ها از مقاصد اصلی دین به دور افتاده‌اند و سختی‌های دین را گرفته‌اند و آسانی‌های آن را به دور انداخته‌اند با این که پیامبر اسلام ﷺ فرمود: «ان هذا الدين يسر» در حالی که

۱. بقره، آیه ۱۹۳.

۲. رک: عبدالمجید النجار، همان، ص ۳۰.

۳. بقره، آیه ۱۸۵.

بسیاری از متصوفه و غیر آن‌ها راه‌های مشقت‌باری برای دینداری انتخاب نموده‌اند که همه آن‌ها از مکارم دین و شریعت به دور است.^۱

بنابراین آیه «بسر» دلالت می‌کند که رفع سختی و دشواری و ایجاد سهولت و آسانی در تمام احکام شریعت نهفته است.^۲
گاه آیه یا روایتی بیانگر مقصد خاصی در انواع احکام است به عنوان نمونه خدای متعال می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ، وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ، فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ؟﴾^۳ و جز این نیست که شیطان می‌خواهد بوسیله شراب و قمار بین شما عداوت و خشم ایجاد نماید و شما را از ذکر خدا و از نماز باز دارد، پس آیا از آن‌ها دست بردارید.

منظور این است که آیه شریفه بیان می‌کند مقصد حکم تحریمی شراب و قمار و مانند این دو این است که اسباب دشمنی و کینه را از میان بردارد. و گاه نیز دلالت بر مقصدی جزئی می‌نماید؛ همان گونه که در بحث اکتفا به یک همسر می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ أَذْنِي أَلَا تَعْدِلُونَ؟﴾^۴ این نکته را تبیین می‌کند که مقصد بسنده کردن به یک زوجه بدین لحاظ است که ترس از عدم عدالت وجود دارد و با این کار می‌توان زمینه ظلم و ستم را در این موضوع برچید.^۵

راه چهارم: استقراء

یکی از راه‌های کشف مقاصد شارع، استقراء است، بلکه می‌توان گفت که استقراء از مهم‌ترین راه‌های استدلال بر مقاصد شریعت است. معنای لغوی استقراء تتبع و

۱. ر.ک: رشیدرضا، تفسیر المنار، ج ۷، ص ۵۳۵.

۲. ر.ک: عبدالمجید النجار، همان، ص ۳۱.

۳. مائده، آیه ۹۱.

۴. نساء، آیه ۳.

۵. عبد المجید نجار، همان.

جست‌وجوست و معنای اصطلاحی‌اش این است که انسان در پی جست و جوی یافتن حکمی است تا آن را به کار ببندد و خلاصه این دلیل آن است که ذهن آدمی از نگرستن در حالت‌ها و احکام جزئی به حکمی عامی دست یابد.^۱

استقراء به تام و ناقص تقسیم می‌شود. استقراء جزئی در معرض آسیب است ولی تحقق استقراء کامل امکان‌پذیر است.^۲

شاطبی در موضوع درک قصد شارع از وضع شریعت و دریافتن مقاصد ضروری خاص، استقراء را مبنا قرار داده است. وی در مبنایپردازی برای قصد شارع می‌گوید: این ادعا که شارع قصد حفظ قواعد سه گانه ضروری، احتیاجی و تحسینی را داشته است، باید به دلیل قطعی یا ظنی مستند باشد؛ اگر چه اصلی از اصول شریعت، بلکه اساس اصول آن باشد؛ اما اصول شریعت، قطعی است و اصول اصول شریعت هم به طریق اولی باید قطعی باشد و اگر اثبات آن به وسیله دلیل ظنی جایز می‌بود، اصل و فرع شریعت هم ظنی می‌شد که این باطل است؛ پس باید قطعی باشد و ادله آن هم قطعی باشد. دلیل این امر، استقراء شریعت و تأمل در ادله کلی و جزئی و امور عام مشتمل بر این موضوع است که تا حد استقراء معنوی که به دلیل خاصی ثابت نمی‌شود، می‌رسد. در استقراء معنوی مجموعه‌ای از ادله، به امر واحدی اشاره دارند و در اثبات قصد شارع در این قواعد، به دلیل خاصی اتکا نمی‌شود، بلکه از ظواهر، عمومات، اطلاقات، مقیدات و جزئیات خاص در وقایع مختلف در هر باب از ابواب فقه، آن قصد دریافت می‌شود و قواعدی که ادله شرعی بر آن‌ها استوار است درک می‌شوند.

شاطبی به عنوان یکی از مهم‌ترین پژوهش‌گران عرصه مقاصدی، اهمیت زیادی برای استقراء در مسیر کشف مقاصد شریعت قائل است تا آن جا که نوع ناقص آن را نیز یقین‌آور می‌داند.^۳ هم چنین در نظر وی با استقراء کلی و جزئی

۱. مقاصد شریعت از نگاه ابن‌عاشور، ص ۴۴۸.

۲. ر.ک: محمدباقر صدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ۱۴ و ۱۹.

۳. ر.ک: الموافقات، ج ۲، ص ۳۹.

ادله؛ به قطع ثابت شده که شارع در پی حفظ مصالح ضروری، حاجتی و کمال است که مجموع ضروریات پنج تاست که عبارتند از حفظ دین، نفس، نسل، مال و عقل، اصل این ضروریات در قرآن و تفصیل آن در سنت بیان شده است.^۱

برخی از محققان اهل سنت در ریشه یابی تأکید شاطبی بر استقرار بر این نکته تأکید می‌ورزند که شاطبی تصریح می‌کند که مصلحت با استقراء نصوص ثابت می‌شود زیرا اثبات مصلحت با نصوص تنها امکان‌پذیر نیست؛ زیرا حرکت از مسیر عقل ما را در تحسین و تقبیح عقلی قرار می‌دهد در حالی که چنین کاری جایز نیست. بنابراین همان گونه که شارع حکم را تشریع می‌کند و عقل راهی به آن ندارد، مصلحت را نیز شارع وضع می‌کند.^۲

در بحث اوامر و نواهی نیز گفته است ممکن است که به ظاهر اوامر و نواهی اخذ نماییم و ممکن است اوامر و نواهی را با ملاحظه قصد شارع مورد ملاحظه قرار دهیم بر اساس آنچه که با استقراء به وجود می‌آید.^۳

شاطبی^۴ می‌گوید: با استقراء احکام الهی و جزئیات آن به این نتیجه می‌رسیم که خداوند مصالح بندگان را در بسیاری از احکام رعایت نموده است؛ زیرا وجود مصالح به صورتی کاملاً آشکار در بسیاری احکام فقهی نمایان است. و حتی در آیات قرآنی خداوند بدان تصریح شده آن جا که می‌فرماید: ﴿رُسُلًا مَّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِّنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ و یا می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ که غایت بعثت پیامبران مبشر و منذر همانا اقامه حجت بر مردم است تا نتوانند عذر بیاورند که حق را نمی‌شناختیم. علت رسالت پیامبر اکرم ﷺ را وجهه و چهره رحمت الهی بر عالمیان قرار داد که همانا هدایت و ارشاد مردمان به سوی فطرت باشد. و خداوند عبادت را حکمت ایجاد انسان

۱. ر.ک: همان.

۲. ر.ک: حمادی العبیدی، الشاطبی و مقاصد الشریعة، ص ۱۴۰.

۳. ر.ک: احمد الریسونی، نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی، ص ۳۱۰.

۴. همان.

معرفی نمود. البته عبادت کردن بدین معنا نیست که انسان از دنیا و امور آن به طور کلی جدا گردد، زیرا انسان خلق گردیده است که روی همین زمین عبادت کند بنابراین او در برابر آبادی زمین و نشر احکام الهی بر طبق نوامیس او و مقاصد او در شریعت مسئول است.^۱

ابن عاشور نیز همانند دیگر عالمان اصولی اهل سنت، استقرا را یکی از راه‌های کشف مقاصد می‌داند. از دیدگاه وی کارکرد استقرا در عرصه ساختن نظریه و کشف مقاصد، متوقف بر دو امر است:

۱. سلسله مراتب آگاهی از مقاصد شریعت؛

۲. اثبات مقاصد شریعت.

مقاصد شریعت نزد ابن عاشور مراتبی دارد:

برخی از آن‌ها در مرتبه قطع است و برخی در مرتبه ظن و بعضی دیگر در مرتبه وهم. استقرا تنها سبب آگاهی به مقاصد نمی‌شود. بلکه در راستای اثبات آن می‌کوشد تا مورد پذیرش فقیهان قرار گیرد. از این رو با استقرا و کشف مقاصد وفاق در مدارک مجتهدان حاصل می‌گردد یا اتحادی میان مقلدان مختلف صورت می‌پذیرد.^۲

در نظرگاه وی، برای اثبات مقاصد به دو گونه جست‌وجو می‌توان روی آورد: یکی استقرای علل احکام که از طریق علت‌شناسی به اثبات رسیده است، هرگاه علل بسیاری در یک حکمت اتحاد داشتند این علت به عنوان مقصد شریعت منظور می‌گردد، در مثال از این نوع می‌گویید: از این قبیل است نهی پیامبر ﷺ از مزاینه (بیع خرمای تازه به خشک) در ضمن سخن کسی که از فروش خرما به رطب پرسید؟ فرمود: آیا رطب وقتی خشک گردد کم شود؟ گفت: بلی، فرمود: در این صورت اجازه داده نمی‌شود. و مانند نهی از فروش چیزی که کیل و وزن آن معلوم نیست به چیزی که کیل شود و هم‌چنین روا دانستن علم به غبن. علت

۱. ر.ک: مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها، ص ۷ - ۸.

۲. همان، ص ۱۴.

نهی اول از طریق ایماء ثابت شده، جهالت نسبت به مقدار یکی از دو جنس است، یعنی رطب که با خرمای خشک معامله می‌شود. علت نهی دوم ندانستن یکی از دو جنس است و علت مباح کردن علم به غبن، برداشتن خدعه از میان امت است.

وی سپس می‌نویسد: استقرای این قبیل علت‌ها سبب می‌شود پژوهش‌گر این مقصد شرعی را استخراج کند:

باطل کردن غرر در معاملات معوض، از این رو تردیدی نیست که هر معاوضه‌ای که از جهت ثمن یا مثنی یا مدت، مشتمل بر خطر یا غرر باشد، معاوضه‌ای باطل است.^۱

دومین نوع جست‌وجو، استقرای ادله احکام شرعی است که در یک علت اتحاد دارند و برای پژوهش‌گر یقین به مقصد شریعت را حاصل می‌کنند. مانند نهر از فروش طعام قبل از قبض، و نهی از فروش غذا به غذا و نهی از احتکار غذا که در حدیث معمر از پیامبر ﷺ آمده است: «احتکار نکند جز خطاپیشه» علت در نهی نخست، رواج غذا در بازارهاست و علت دوم باقی نماندن غذا در ذمه است تا رواج غذا از میان نرود و علت سوم نهی از کم شدن غذا در بازارها است، وقتی این علت‌ها استقرا شود، به نظر ابن عاشور اشتراک ادله احکام در همه موارد یاد شده بر این علت روشن می‌گردد که عبارت است:

رواج غذا و دستیابی انسان بدان، یکی از مقاصد شریعت است، پس بر این مقصد تکیه نموده و آن را اصل قرار داده و می‌گوییم رواج غذا در قالب برخی معاملات است و کم شدن آن در قالب برخی دیگر از معاملات چون مردم دست از معامله نمی‌کشند پس جز در حوزه معاملات ترسی از کم شدن غذا نیست.^۲

نقش استقرا در نظریه مقاصد در ضمن دو کارکرد اساسی مشخص می‌گردد:

۱. اسماعیل الحسینی، مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور، ص ۴۵۷-۴۵۸.

۲. همان، ص ۴۵۸-۴۵۹.

کارکرد نخست، راهی برای اثبات مقاصد عام است و کارکرد دوم راهی برای اثبات مقاصد خاص می‌باشد.

کارکرد استقرا در اثبات مقاصد عام:

ابن عاشور به استناد استقرا مقاصد عام قرآن را در مطالب (دریافت عقائد، دریافت شریعت، عبادت، به دست آوردن نجات در دو سرا، دوراندیشی، معاملات و امور عمومی، رسیدن به حق در معاملات) منحصر کرده است:^۱

۱. مبتنی نبودن مقاصد بر اوهام و تخیلات؛
 ۲. حفظ نظام عالم و استمرار صلاح و کارآمدی آن؛
 ۳. استقرای اجناس مصالح کلی در مواردی که مصلحتی کلی در امت روی دهد و حکم آن معلوم نباشد؛
 ۴. انواع حیل‌هایی که مقاصد شریعت را از بین می‌برد و استقرا راهی برای محدود ساختن حیل‌ها به شمار می‌آید؛
 ۵. سد ذرایع؛
 ۶. آزادی تصرف؛
 ۷. قانون‌مندی و مرزبندی در شریعت.
- کارکرد استقرا در اثبات مقاصد خاص عبارتند از:
۱. حقوق معاملات؛
 ۲. مقصد شریعت از [وضع] احکام نکاح؛
 ۳. مقصد نسب؛
 ۴. جایگاه برجسته ثروت در شریعت؛
 ۵. مقاصد شریعت در معاملات بدنی؛
 ۶. مقاصد قراردادهای تبرعی؛
 ۷. گماردن کارگزارانی برای اجرای عدالت.

ابن عاشور در ذیل موارد یاد شده، به تبیین کارکرد استقرا پرداخته است.^۱ نقش استقرا در فهم دیدگاه وی در دو سطح نمودار می‌شود: تفسیر نصوص و استدلال بر احکام.

در اهمیت و اثربخشی کاشفیت استقرا همین بس که به عنوان مهم‌ترین دلیل بر ضروریات خمس، ذکر شده است. به نظر احمد ریسونی، مهم‌ترین دلیل و کاشف، استقراست که ترکیبی اجمالی از همه ادله است. او معتقد است وقتی استدلال به یک آیه یا حدیثی کافی و قوی است قوی‌تر از آن دلیلی است که مرکب از ده‌ها آیه یا صدها حدیث در احکام فرعی جزئی است. با استقرا ثابت می‌گردد که مدار همه شریعت یا اکثر احکام آن بر این امور پنج‌گانه استوار است و هیچ چیزی وجود ندارد نه از مصالح و نه از احکام دینی که خارج از این پنج ضرورت باشد و هر حکمی شرعی که تصور گردد یا داخل در حفظ دین، حفظ نسل، مال، عقل و یا نفس می‌باشد. اصلاحیات انسان بدون حفظ این ضروریات قابل تصور نیست و سایر مصالح نیز به همین پنج مصلحت برمی‌گردد و یا لااقل از درجه اهمیت پایین‌تری برخوردار است.

اگر اشکال شود که چنین استقرائی نیاز به احاطه در کل سنت و نصوص را دارد در حالی که شافعی می‌گوید: «اللغة العربية لا يحيط بها الا نبي» و چگونه ممکن است کسی چنین احاطه‌ای پیدا کند؟ پاسخ این است که صحبت از استقرای یک نفر یا چند نفر از علما نیست بلکه استقرائی از مجموع علما یا اکثر آنهاست اگرچه در قرن چهارم مطرح شده باشد. بنابراین استقرای صورت گرفته ما حاصل تلاش‌های علمای قبل است که در قرن ۴ و ۵ به نتیجه رسیده است.^۲ بدین معنا که وی می‌خواهد با توسعه در افراد و علمای همه عصرها که به استقرا و جست‌وجو پرداخته‌اند امکان دستیابی و احاطه را به تصوّر در آورد. (در نقد

۱. همان، ص ۴۵۹-۴۶۴.

۲. ر.ک: احمد ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ص ۳۷۴.

ادله و آنچه به عنوان انتقادهای علمی بر استقرا وارد می‌آید به بررسی و تحلیل این‌گونه کاشفی بر خواهیم آمد).

راه پنجم: اجماع

راه دیگری که پژوهشگران اهل سنت برای کشف مقاصد و مصالح معرفی کرده‌اند اجماع است، اجماع در نظر آنان معانی مختلف و ملاک‌های متفاوتی دارد که در فصل تبیین واژگان این پژوهش گذشت، اما یکی از تعاریف مورد توجه آنان بدین قرار است: اتفاق نظر مجتهدان امت حضرت محمد ص در عصری از اعصار (بعد از وفات پیامبر ﷺ) بر یک امر دینی، اجماع نامیده می‌شود.^۱

بنابر این تعریف در بحث مورد نظر نیز اگر مجتهدان امت پیامبر ﷺ اتفاق نظر داشته باشند که کار و فعلی مصلحت یا مفسده عام یا خاص دارد یا مقصدی از مقاصد شریعت در آن نهفته است این امر ثابت می‌گردد، زیرا امت بر ضلالت و گمراهی اجتماع نمی‌کنند، چه این که نبی اکرم ﷺ فرمودند: «لا تجتمع امتی علی ضلالة».^۲

اگرچه دیدگاه‌های متفاوتی در مبحث اجماع وجود دارد؛ اما اجماع در نظر اهل سنت نقش مهمی در استنباط و کشف مقاصد و مصالح احکام ایفا می‌نماید که در فصل بعد به نقد آن خواهیم پرداخت تا کاشفیت یا عدم کاشفیت اجماع مورد نظر آشکار شود.

راه ششم: عقل

از دیدگاه اهل سنت خدای متعال «فطرت» بندگان خویش را این‌گونه آفریده است که بیشتر مصالح و منافع دنیوی خویش را درک می‌کنند، از این رو قرآن کریم به عقل، تفکر، تدبیر و تأمل در اسرار آفرینش و... دعوت کرده است؛ همان‌طور که می‌فرماید: ﴿قُلْ اَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۳ و یا می‌فرماید:

۱. ر.ک: محمد ابراهیم جناتی، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ص ۱۸۳.

۲. ر.ک: عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشریعة عند الامام العز بن عبد السلام، ص ۱۸۹-۱۹۰.

۳. یونس، آیه ۱۰۱.

﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾^۱ هم چنین فرمود: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ؟ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ؟﴾^۲

ضوابط استکشاف عقل

ممکن است این اشکال مطرح شود که گاه انسان با عقل خویش به مقصد و مصلحتی دست می‌یابد، اما درک وی از مصلحت به صورت کامل و صحیح صورت نگرفته است، از این رو چه بسا انسان چیزی را برای دنیا و آخرت خویش سودمند می‌پندارد، در حالی که چنین نیست بلکه این منفعت مرجوحه است، همان‌گونه که در مسئله خمر و قمار چنین است، از این رو برای پیش‌گیری از این اشکال برخی از محققان اهل سنت ضوابطی را برای کشف عقل از مصالح و مقاصد در نظر گرفته‌اند:

ضابطه اول: دوری از هوای نفس

یکی از عوامل گمراه‌کننده عقل این است که انسان از هوای نفس خویش پیروی کند. در بحث و کاوش از مصالح نیز این دام برای عقل وجود دارد که به واسطه هوای نفس از حقیقت میل پیدا کند و به راه نادرست کشانده شود، بنابراین برای کشف صحیح و درست باید هوای نفس را که آفت عقل است کنار زده، از وارونه جلوه دادن مصالح جلوگیری کرد.

ضابطه دوم: پرهیز از یگانه دیدن مصالح

منظور از عنوان فوق این است که فقیه، دین و دنیا را در کنار هم ببیند و تنها به دیدن دنیا بسنده نکند، قرآن کریم می‌فرماید: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^۳ خدای متعال در این آیه شریفه می‌فرماید: برخی از مردم

۱. اعراف، آیه ۱۸۵.

۲. غاشیه، آیه ۱۷-۱۸.

۳. روم، آیه ۷.

تنها ظاهر زندگی دنیا را می‌بینند و از آخرت و کوشش برای رسیدن به حیات اخروی غافلند. اگر از این منظر در کشف مصالح نیز تلاش شود راهی کج و بلکه بیراه طی شده است. از این رو عز بن عبدالسلام بر آن است که انسان در این جایگاه باید از نظرگاه کلی و شامل تمام ابعاد دنیوی، اخروی و اعماق ذات انسانی بنگرد و از تجزیه و خطا در مسئله عقل و حس بهره‌یزد؛ در غیر این صورت نخواهد توانست به منافع و مضار دقیق و مقاصد حقیقی دست یابد.^۱

راه هفتم: ظن و گمان معتبر

در حقیقت این راه، فرع راه قبلی است، زیرا گمان حکم عقل به چیزی به صورت غیر جازم و یقینی بلکه با احتمال راجح است. «ظن» در اصطلاح به صورت‌های مختلفی تعریف شده است، غزالی در المستصفی گمان را میل به سمتی به خاطر سببی، معرفی کرده است^۲ و در احیاء علوم الدین نیز گفته است:

الظن عبارة عما يركن إليه النفس ويميل إليه القلب؛ گمان عبارت است از آن‌چه نفس بر آن تکیه می‌کند و قلب به سوی آن میل می‌نماید.^۳

از دیدگاه عز بن عبدالسلام، شارع مقدس، ظن را جانشین علم قرار داده است، از این رو ظن می‌تواند کاشف معتبری از مصالح و مقاصد باشد، زیرا اگر چنین نمی‌کرد از آن‌جا که بسیاری از مصالح و مفاصد منوط و مترتب بر کشف ظنی است، بسیاری از آن‌ها از دست می‌رفت و راهی برای ایجاد و حفظ آن‌ها وجود نداشت.^۴

به هر رو، یکی از راه‌های کشف مقاصد شریعت، گمانی است که به مقصد راه

۱. ر.ک: همان، ص ۱۹۶-۱۹۷.

۲. ر.ک: غزالی، المستصفی، ص ۳۲۰.

۳. ر.ک: همو، احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۵۰.

۴. ر.ک: عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشریعة عند الامام عز بن عبد السلام، ص ۲۰۰-۲۰۱.

می‌یابد و از آن جا که با ادله‌ای چون، کتاب، اجماع، قیاس و استقرا حجیت ظن اثبات می‌شود در نتیجه آن‌چه را که ظن کشف می‌کند دارای حجیت خواهد بود.^۱

راه هشتم: سکوت شارع

به نظر دانشوران اهل سنت مانند شاطبی، شارع در مورد بعضی امور و احکام به این دلیل که اسباب و لوازم آن امور وجود ندارند، سکوت می‌کند، بدین جهت باب اجتهاد و قیاس باز گذاشته شده است. اما در این بحث (سکوت شارع راهی برای پی بردن به مقاصد) این گونه سکوتی منظور نظر نیست، بلکه منظور جایی است که به رغم وجود مقتضی و موجب حکم و تشریع، شارع مقدس حکمی را تشریع نکرده است و چیزی را که بر آن دلالت کند نیاورده است، این رفتار شارع به روشنی نشان می‌دهد که هر چیزی زیاده بر آن‌چه در آن زمان مطرح کرده است بدعت و زاید خواهد بود و مخالفت با نظر شارع محسوب می‌شود، زیرا فهمیده می‌شود که نظر، هدف و قصد شارع همین بوده است که در حد و مرز حکم موجود در آن زمان عمل شود نه زیاده‌تر و نه کمتر.^۲

همان‌گونه که برخی دیگر از اهل سنت در توضیح و شرح عنوان یاد شده گفته‌اند: آن‌چه را که شارع درباره آن سکوت می‌کند دو قسم است:

۱. آن‌چه را که شارع بدین جهت ترک می‌کند که مقتضی و سبب ندارد یا اگر مقتضی و سبب موجود است از سوی دیگر شرط مفقود است و یا مانعی از آن جلوگیری می‌نماید. یا این که بعد از فوت پیامبر ﷺ، مقتضی آن ایجاد شده است. یا شرط آن تحقق یافته و مانع آن برطرف گشته است، در این مورد انجام چنین فعلی جایز است و سکوت شارع به قصد الغا صورت نگرفته است، و این قسم داخل در مصالح مرسله می‌شود.

۱. ر.ک: همان.

۲. ر.ک: شاطبی، *الموافقات*، ج ۲، ص ۴۱۰.

۲. آن چه را که شارع درباره آن سکوت کرده و آن را رها کرده است تا بدین وسیله آن را الغا نماید و از وقوع در آن جلوگیری کند، و این مورد به عبادات اختصاص دارد، بنابراین انجام آن بدعت و گمراهی و با قصد شارع منافات دارد.^۱

۱. ر.ک: یوسف محمد احمد البدوی، مقاصد الشریعة عند ابن تیمیة، ص ۲۳۲.

گفتار پنجم

تقسیمات و انواع مقاصد

در باره مقاصد، تقسیمات مختلف از منظرهای متفاوت صورت گرفته است، تدوین تقسیم‌های متفاوت از زوایا و جهات متفاوت به روشن شدن مرکز بحث و نقد آن کمک شایانی خواهد کرد، از این رو به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) تقسیم از جهت گستره و فراگیری

برای ارائه این تقسیم از واژگان دیگر همچون کلی و جزئی نیز بهره جسته شده است، که در مفهوم تأثیر چندانی ندارد. منظور از مقاصد کلی، مقاصدی است که برای کلیت دین و از جمله مقررات تشریع شده است و به صورت کلی مقصد یا مقاصدی را تبیین می‌کند. در مقابل، مقاصد جزئی به مقاصدی گفته می‌شود که مقصد حکم خاصی را بیان می‌کند و کلیت ندارد و به حکم ویژه‌ای اختصاص دارد.

۱. مقاصد کلی

مقاصدی که تمام احکام شریعت را در گستره خود جای می‌دهد به گونه‌ای که هیچ حکم باقی نمی‌ماند مگر این که به این غایت و هدف منتهی می‌شود بلکه اصل شریعت بدین جهت تکوّن یافته است.

مقاصد کلی که توسط شارع بیان شده عبارتند از:

تزکیه و پرورش، تعلیم و تربیت

﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^۱؛ پروردگارا، در میان آنان، فرستاده‌ای از خودشان برانگیز، تا آیات تو را بر آنان بخواند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد و پاکیزه‌شان کند همانا تو دارای عزت و حکمت هستی.

اخراج از ظلمت و رساندن به نور (بصیرت) و بالا بردن بینش

﴿هُوَ الَّذِي يَنْزِلُ عَلَيَّ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾^۲؛ او همان کسی است که بر بنده خود آیات روشنی فرو می‌فرستد، تا شما را از تاریکی‌ها به سوی نور کشاند و همان خداوند متعال به شما دارای رأفت و رحمت است.

برداشتن بارهای سنگین خرافه و جهل از دوش مردم

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^۳؛ همانان که از این فرستاده، پیامبر درس نخوانده - که نام او را نزد خود در تورات و انجیل نوشته می‌یابند، پیروی می‌کنند، [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد و از کار ناپسند باز می‌دارد و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را برایشان حرام می‌گرداند و از [دوش] آنان قید و بندهایی را که برایشان بوده است برمی‌دارد.

شکوف نمودن استعدادها و خردهای پنهان در زیر غبار کفر

پیامبرانش را در میان آنان مبعوث ساخت و پی‌درپی رسولان خود را به سوی

۱. بقره، آیه ۱۲۹.

۲. حدید، آیه ۹.

۳. اعراف، آیه ۱۵۷.

آنان فرستاد تا پیمان «فطرت» از آنان مطالبه کند و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آنان بیاورد و با ابلاغ دستورهای خدا، حجت را بر آنان تمام کند و گنج‌های پنهانی عقل‌ها را آشکار کند.^۱

برخوردار کردن از زندگی پاکیزه و حیات طیبه

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا﴾؛^۲ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و پیامبر، شما را به چیزی فراخوانند که به شما حیات می‌بخشد، آنان را اجابت کنید.

تطهیر از زشتی‌ها و آلودگی‌ها

﴿مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾؛^۳ خدا نمی‌خواهد بر شما تنگ بگیرد، لکن می‌خواهد شما را پاک گرداند.

قیام به عدل

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾؛^۴ به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آن‌ها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.

متفکران اهل سنت، حفظ نظام، جلب مصالح، دفع مفاسد، ایجاد برادری میان مردم را جزء همین مقاصد کلی می‌شمرند.^۵ علل فاسی، آباد کردن زمین، حفظ نظام همزیستی در آن، استمرار صلاح آن به وسیله صلاح ساکنان آن، عدالت، درستی، صلاح در عقل و عمل، به چنگ آوردن خیرات آن و تدبیر منافع همگان را از جمله مقاصد عمومی شارع برمی‌شمارد.

۱. نهج البلاغه، ص ۳۳.

۲. انفال، آیه ۲۴.

۳. مائده، آیه ۶.

۴. حدید، آیه ۲۵.

۵. ر.ک: اسماعیل حسنی، مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور، ص ۲۸.

۲. مقاصد نوعی

مقاصد نوعی، مقاصدی است که گروه و بخشی از احکام را در بر می‌گیرد؛ برای نمونه، مقاصدی که مربوط به احوال خانواده است یا مقاصدی که به نوع احکام معاملات مالی که مقصد کلی آن حفاظت از اموال امت اسلامی است، متوجه است یا نوع احکام قضائی را در بر می‌گیرد که دارای این مقصد است که حقوق به صاحبان آن بازگردد و باطل از میان برداشته شود.^۱

به دیگر عبارت، مقاصدی در این دسته جای می‌گیرند که شارع در زمینه‌ها، عرصه‌ها و ابواب خاصی که نزدیک به هم هستند، در نظر گرفته و در پی تحقق آنهاست. شاید ابن‌عاشور بهترین کسی است که به شرح و بسط این دسته از مقاصد پرداخته و برخی را تحت عناوین زیر بررسی کرده است:

- مقاصد شریعت در احکام خانواده؛
- مقاصد شریعت در تصرفات مالی؛
- مقاصد شریعت در معاملاتی که موضوعشان بدن است (احکام مربوط به کار و کارگران)؛
- مقاصد قضاوت و شهادت؛
- مقاصد تبرعات؛
- مقاصد کیفری.

۳. مقاصد جزئی

یعنی مقاصدی که شارع در یکایک احکام شرعی خود به صورت جزئی، چه واجبات، چه محرمات و چه مکروهات یا مستحبات یا... دنبال می‌کند و این مقاصد همان است که علال فاسی به آنها چنین اشاره می‌کند و می‌گوید: «... و اسراری که شارع به هنگام تشریع هریک از احکام خود در نظر داشته است». مقاصد بدین معنا، بر مثال‌های ابن‌عاشور به شرح زیر منطبق است:

۱. ر.ک: اسماعیل حسنی، همان، ص ۲۴۳ و ۲۴۲.

منظور از عقد رهن، حصول اطمینان، مقصود از عقد نکاح، ایجاد و استواری نظام خانوادگی و مقصود از تشریع طلاق، پیش‌گیری از ادامه زیان مستمر است. فقیهان بیشتر به بررسی و بحث از این دسته مقاصد می‌پردازند، زیرا آن‌ها در جزئیات شریعت، تخصص دارند و این مقاصد را در خلال اجتهادها و استنباط‌های خود بیان می‌کنند، لیکن از تعبیرات دیگری چون حکمت، علت، معنا و... استفاده می‌کنند. البته باید توجه داشت، این اصطلاحات در اصول اهل سنت به یک معنی به کار برده نمی‌شوند، بلکه تفاوت‌های دقیقی دارند.

ب) تقسیم مقاصد به لحاظ شمول

چه بسا حکمی که متوجه کل امت می‌شود و با عموم موجود در حکم، یکایک امت را در بر می‌گیرد، و گاه منظور امر یا نهی تنها شامل تعداد کمی از مردمان می‌شود، از این منظر مقاصد به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. **مقاصد عامه:** مقاصدی‌اند که همه افراد امت را شامل است؛ به گونه‌ای که حتی یکی از مکلفین نیز از گستره آن خارج نیست، همانند مقصد عدالت و مساوات، مقصد یسر و رفع حرج؛ مقصد اخوت و برادری در میان احاد مجتمع؛ در مقاصد عامه سود و منفعت مقصوده متوجه همه مردمان می‌شود از این رو به نام مصلحت عامه خوانده می‌شود.^۱

۲. **مقاصد خاصه:** مقاصدی‌اند که تنها گروه خاص یا افراد معینی را در بر می‌گیرد همانند «درء الحدود بالشبهات» که تنها شامل افرادی می‌شود که در ارتباط با گناہانی هستند، که در خصوص آن‌ها حد جاری می‌شود.^۲

ج) تقسیم مقاصد بر اساس اصلی و فرعی بودن

مقاصد از این منظر دو گونه‌اند:

۱. ر.ک: عبدالمجید نجار، همان، ص ۴۴.

۲. ر.ک: همان.

۱. **مقاصد اصلی:** مقاصدی که احکام شرعی آمده‌اند تا ذات آن‌ها را حفاظت نمایند و مطلوبیت در نفس آن‌ها جای دارد، همانند مصلحت حفظ نفس و مقصد سکونت و آرامش در ازدواج و مقصد عدل در اجتماع؛ زیرا احکام شریعت آمده‌اند تا این‌گونه مصالح را که دارای ارزشی ذاتی‌اند در برگیرند و حفاظت نمایند.

۲. **مقاصد وسائل:** مقاصدی که مصالحی دارند اما مصلحت‌ها در ذات آن‌ها نیست بلکه به خودی خود مصلحت ندارند و سبب حفاظت از مصلحت‌های اصلی می‌شوند به طوری که اگر این گونه مقاصد تحقق نیابند مصلحت اصل نیز وجود نمی‌یابد، همانند شاهد گرفتن در ازدواج که در خود مصلحت ذاتی ندارد، اما وسیله‌ای برای مصلحت استقرار و آرامش و استمرار ازدواج است و اضطراب و انحلال را دور می‌نماید.

(د) تقسیمات به لحاظ اندازه (اهمیت) مصلحت

جوینی که پس از شافعی و باقلانی از اصولیان شاخص در بین اهل سنت به شمار می‌رود، پس از بحث از احکام تعلیل‌پذیر و تعلیل‌ناپذیر، آن‌ها را به پنج دسته تقسیم می‌کند:

۱. **ضروریات:** آن دسته از احکام فقهی است که سبب حفظ امور ضروری زندگی می‌شود، مانند قصاص.

۲. **حاجیات:** آن دسته از احکام فقهی است که نیازهای عمومی زندگی را تأمین می‌کند.

۳. **تحسینیات:** احکامی است که سبب آراستگی انسان به کرامت‌ها و دوری از نقایص و پلیدی‌ها می‌گردد، مانند احکام طهارت.

۴. **کمالیات:** احکام مستحب که از سه دسته قبل نباشند.

۵. **تعبدیات:** احکامی است که فلسفه آن بر ما روشن نیست و چنین مواردی در شریعت اندک است، زیرا در نظر اهل سنت، اصل اولی آن است که مقاصد احکام شرع قابل فهم و دستیابی است.^۱

۱. رک: ابوالمعالی، جوینی، *البرهان فی اصول الفقه*، ج ۲، ص ۹۱۳-۹۳۷.

جوینی عبادات بدنی محض را از دسته پنجم می‌شمارد؛ زیرا نه مصلحتی را جلب و نه مفسده‌ای را دفع می‌کند. اما برای آن‌ها نیز حکمت‌هایی را بیان می‌کند، از جمله پرورش حس اطاعت و تجدید عهد بنده با پروردگارش و یادآوری آخرت. بنابراین همه احکام اجمالاً تعلیل پذیرند، جز تفصیلات برخی از احکام مانند تعداد رکعات نماز و تعیین ماه خاصی برای روزه؛ اگرچه حکمت اصل نماز و فواید روزه مشخص است، اما حکمت این تعداد خاص و این حرکات معین و این ماه مخصوص نامشخص است.^۱

پس از وی، غزالی در کتاب *المستصفی فی علم الاصول* به بیان اقسام مقاصد پرداخته است. وی مصالح شریعت را در سه مرتبه قرار می‌دهد: ضروریات، حاجیات، تحسینات، او مقاصد خمس را در ضروریات جای می‌دهد. در نظرگاه وی این مقاصد اختصاص به شریعت اسلام ندارد و در همه شرایع یافت می‌شود و هیچ عاقلی آن‌ها را رد نمی‌کند و در هیچ آیینی مسکرات را حلال نمی‌شمارند. غزالی پس از بیان تقسیمات مقاصد این گونه نتیجه می‌گیرد:

محال است که آیینی و شریعتی که در پی اصلاح خلق است، از این مقاصد تهی باشد. شرایع در تحریم کفر، قتل، زنا، سرقت و نوشیدن مسکرات، اختلافی ندارند.

هـ) تقسیم مقاصد به لحاظ قوت ثبوت

مقاصد از لحاظ قوت و ضعف ثبوت به سه قسم اساسی تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

۱. **مقاصد قطعی و یقینی:** مقاصدی‌اند که فقیه با دلیلی متواتر آن رسیده است و نصوص بسیاری آن را اثبات می‌کند، و برای وی یقین به چنین مقصدی ایجاد می‌شود؛ همانند آیات^۲ و روایاتی که دلالت بر رفع حرج در دین می‌نماید، و

۱. رک: همان.

۲. بقره، آیه ۱۸۵ و حج، آیه ۷۸.

همانند این مورد است در درجه یقین مواردی که با نص بر آن دلالت شده است مانند ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ که به صورت یقینی دلالت بر این دارد که مقصد از حکم قصاص، حفظ حیات و زندگی انسان است.

۲. مقاصد ظنی و گمانی: یعنی مقاصدی که با دلیل قطع آور اثبات نشده‌اند بلکه اکثر موارد آن از تصرف شارع مقدس در تشریع احکام استفاده می‌شود؛ به عنوان مثال از این که شارع مقدس احتکار را ممنوع کرده و از ذخیره اموال باز داشته است از سوی دیگر تجارت و تلاش برای به دست آوردن مخارج و ساده‌سازی عقود و معاملات، این مقصد را به گمان نزدیک می‌کند که رواج و گسترش اموال در اجتماع یکی از مقاصد شریعت است.^۱

۳. مقاصد وهمی و خیالی: مقاصدی که در نگاه اولی و ابتدایی از برخی نصوص استفاده می‌شوند ولی انسان با اندک تأملی در می‌یابد که مصلحتی در آن نیست بلکه ضرر آن بر سود و نفع آن غالب است؛ مقاصد وهمی و خیالی هستند.

۱. ر.ک: عبدالمجید نجار، همان، ص ۳۹.

گفتار ششم

تطبیق و ترجیح مقاصد

یکی از مباحث کلیدی و بلکه برای رسیدن به جنبه عملی مقاصد؛ بررسی تزاخم و معارضه مقاصد با یکدیگر است، زیرا مصالح و مفاسد دنیا همانند شبکه‌های در هم پیچیده به یکدیگر پیوند خورده‌اند، گاه منفعت کم و بی‌اهمیتی از انسان فوت می‌شود؛ اما در مقابل به منفعتی مهم دست می‌یابد؛ همان‌گونه که صرف مال در مسیر آبادانی وطن و کرامت امت بسیار بالاتر و ارزشمندتر از بذل مال است، از این رو بذل جان و مال در مجاهدت برای خدای متعال از فضیلتی بزرگ برخوردار است.^۱

می‌توان گفت که غزالی ابداع‌گر و نخستین بررسی‌کننده تعارض میان مقاصد اصطلاحی است، او معتقد است در صورت تعارض، باید مجتهد با توجه به عادت شرع و تصرف آن، یکی از مقاصد را بر دیگری ترجیح دهد و شناخت عادت شرع مستند به استقرای نصوص می‌باشد. وی در این جا قواعدی را پی ریخته که بر اساس آن قواعد، برخی از مقاصد بر بعضی دیگر مقدم می‌شود.

۱. ر.ک: رشید رضا، تفسیر العنار، ج ۸، ص ۳۴۰.

از آن جا که «روش» یکی از ارکان دانش مقاصدی است، ترجیح و تقدم مقاصد را بر یکدیگر از ارکان و در بحث روش، مورد کاوش قرار می‌دهیم. و به بررسی انواع و ملاک‌های تقدم مقاصد بر یکدیگر می‌پردازیم. برخی از وجوه تقدم و ترجیح مقاصد، در زمان تعارض عبارتند از:

۱. تقدم مصلحت کلی بر جزئی

یکی از مهم‌ترین قواعدی که برای ترجیح و تقدم برخی مقاصد بیان شده تقدیم مصلحت کلی بر مصلحت جزئی است. به نظر کسانی چون غزالی این قانون، قاعده‌ای قطعی است که مجال هیچ بحثی در آن نیست بلکه یکی از اصول شریعت محسوب می‌گردد.

او برای این قاعده مثال‌های زیادی ارائه کرده است که مشهورترین آن‌ها مسئله «الترس» است که امروزه به سپر انسانی مشهور است؛ که اگر در جنگ با کافرین آن‌ها مسلمانانی را سپر خویش قرار دهند، در این صورت دو مقصد شرعی با هم تعارض می‌نمایند: یکی حفظ اسلام، که با کشتن کفار و به تبع شخص گرفتار شده محقق می‌گردد، دیگری حفظ جان مسلم و دست برداشتن از قتال کافرین در راستای حفاظت از جان مسلمانانی که سپر قرار گرفته‌اند، در این جا باید مصلحت کلی را بر مصلحت جزئی مقدم دانست و بی‌شک حفظ اسلام در نظر شارع از حفظ یک شخص بالاتر است.^۱

به دیگر عبارت، در این گونه موارد ترجیح به لحاظ عمومیت مصلحت و مقصد صورت می‌گیرد. از این رو برخی از عامه گفته‌اند: «لا ترجح مصالح خاصة على مصالح عامة» زیرا شارع مقدس برای مصالح و مقاصد عمومی ارزش و جایگاه بیشتری قائل است. شاطبی تقدیم مصلحت عمومی را بر مصلحت خصوصی به عنوان یک قاعده معتبر مطرح می‌نماید.^۲

۱. ر.ک: ابو حامد محمد بن محمد غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۱۲.

۲. ر.ک: عمر بن صالح بن عمر، همان، ص ۲۴۲.

۲. ترجیح به لحاظ قوّت ثبوت

بی تردید حکمی یا عبارتی که بیانگر مقاصد است از جهت ایجاد حالت در نفس شخص، متفاوت خواهد بود: گاه سبب یقین به مصلحت می‌شود اما در سوی دیگر مصلحت یا مفسده مزاحم به صورت ظنی یا وهمی است به روشنی در این صورت مقصد یقینی بر مقصد ظنی مقدم می‌شود.^۱

۳. ترجیح بر اساس ارزشمندی مقصد و مصلحت

برخی از دانشوران، مقاصد را به دنیوی و اخروی تقسیم کرده و در صورت تعارض جانب اخروی را ترجیح داده‌اند، هم چنین است که ضروریات بر حاجیات مقدم می‌شود، و با توجه به این نکات است که مضیق بر موسّع و واجب بر واجب و فریضه بر مستحب مقدم می‌شوند.^۲

۴. تقدم دفع مفاسد بر جلب منافع

در میان اهل سنت از این ترجیح سخن بسیاری رفته است؛ به گونه‌ای که در فتوای جمع زیادی از عالمان اهل سنت چنین آمده است:

درأ المفاسد أولى من جلب المنافع؛ دفع مفسدها بر جلب منفعتها مقدم است.^۳

در نظر آنان هرگاه مصلحت و مفسده‌ای تراحم و تعارض نمایند دفع مفسده مقدم می‌شود؛ زیرا اهتمام شارع به ترک منهیات بیش از اهتمام وی به انجام واجبات است.^۴ در این که آیا این قاعده به صورت کلی و در همه موارد ساری و جاری است، بحث‌ها و گفت‌وگوهای بسیاری صورت گرفته است که در فصل نقد به آن خواهیم پرداخت.

۱. عبدالمجید النجار، همان، ص ۲۵۳.

۲. ر.ک: عزالدین بن عبد العزیز عبد السلام، القواعد الکبری الموسوم بقواعد الاحکام فی اصلاح الانام، ص ۸۳ به بعد همراه با مثال‌های فروان در این زمینه. عمر بن صالح بن عمر، همان، ص ۲۴۱.

۳. ر.ک: ابوالقاسم علیدوست، فقه و مصلحت، ص ۵۲۰.

۴. همان.

۵. سنجه و تقدیم بر اساس پذیرش عالمان

در برخی موارد بین مفاسد تعارض می‌شود، اما برخی مورد نظر بیشتر عالمان است در این صورت آن مقصدی انتخاب می‌شود که مورد نظر تعداد بیشتری است و طرفداران افزون‌تری دارد.^۱

۶. تقدیم مقصد دارای مصلحت افزون

اگر دو حکم دارای مقصدی باشند و با یکدیگر تعارض نمایند در این صورت مصلحت آن‌ها مورد سنجه قرار می‌گیرد و حکمی که از مصلحت بیشتری برخوردار است مقدم می‌شود. به تعبیر ابن‌عاشور «متی تعارضت المصلحتان رجحت المصلحة العظمی؛ هرگاه دو مصلحت با یکدیگر تعارض نمایند مصلحت بزرگ‌تر ترجیح داده می‌شود».^۲

به عنوان مثال، تحصیل علم یکی از مقاصد شریعت است و کسب مال و توسعه آن نیز از دیگر مقاصد شریعت شمرده شده است، در این صورت اگر پدری تنها به یکی از این دو امر توانا باشد یعنی تنها می‌تواند فرزند را برای کسب مال یا کسب علم تربیت نماید، در این صورت فقیه فتوا می‌دهد که تعلیم فرزند واجب است، زیرا نفعی که از تعلیم علم برای وی حاصل می‌شود افزون بر نفعی است که از تعلیم وی برای انجام اعمالی است که به کسب دنیا می‌پردازد.^۳

۷. تغلب جانب دفع مفسده افزون

گاه دو حکم شرعی به گونه‌ای است که انجام یکی سبب دفع مفسده‌ای بزرگ نسبت به دیگری است. در این فرض در صورت تعارض این دو، فقیه باید آن حکم شرعی را مقدم نماید که سبب تحقق مقصدی می‌شود که مفسده بیشتری را دفع می‌نماید. به

۱. ر.ک: صالح بن عمر، همان، ص ۲۵۰.

۲. ابن‌عاشور، مقاصد الشریعة، ص ۲۲۸.

۳. ر.ک: عبد المجید النجار، همان، ص ۲۶۰.

عنوان مثال، در تسلط سلطان ظالم بر افراد امت، مفسده‌ای بس بزرگ نهفته است، زیرا کرامت و آزادی انسان را در معرض خطر قرار می‌دهد اما با مقاومت در برابر این سلطه، این گمان می‌رود که به دلیل اسباب مانعه، خون افراد بسیاری ریخته شود و این خود، مفسده‌ای افزون از مفسده استبداد سلطان را فراهم آورد، در این صورت است که فقیه حکم به ممنوعیت خروج علیه سلطان می‌نماید.^۱

۱. ر.ک: همان، ص ۲۶۱.

گفتار هفتم

ادله مقاصد شریعت

بی‌شک بحث از ادله اثبات یک نظریه، بالاترین جایگاه را در هر فرضیه علمی دارد؛ تا بدان اندازه که اگر نظریه‌ای در بیان ادله قصور داشته باشد در حد فرضیه باقی خواهد ماند و نمی‌تواند از جایگاه محکم برخوردار شوند هرچند به باور صاحبان آن بدیهی و روشن تلقی شود که نظریه مقاصد الشریعه از این امر مستثنا نیست. البته دانشوران اصولی اهل سنت کمتر به بیان دلیلی جدا برای اثبات نظریه فوق پرداخته‌اند و بیشتر حجیت آن را قطعی و مسلّم تلقی کرده‌اند، اما از لابه‌لای کلمات آنان می‌توان ادله‌ای برشمرد.

ابن‌عاشور، که شاید مهم‌ترین نظریه پرداز مقاصدی معاصر است، در ابتدای کتاب خویش در بحث «راه‌های اثبات مقاصد شریعت» تصریح می‌کند که ما بر آن نیستیم تا برای همه مقاصد گوناگون شریعت دلیل‌هایی شبیه ادله احکام در علم اصول، فلسفه و فروع فقهی بیاوریم، زیرا اگرچه آیات قرآن از نظر لفظی متواتراند اما دلالت بیشتر آن‌ها ظهوری است. البته برخی از آیات به صراحت مقاصد شریعت را گوشزد می‌نماید و در سنت نیز همه روایات که به مقاصد دلالت دارند خبر واحدند، از این رو سبب قطع یا ظن نزدیک به قطع نمی‌شوند.^۱

۱. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشریعة الاسلامیة، ص ۱۸۹.

در نظر وی طریقه استدلال بر مقاصد شریعت رجوع به گفتار علمای بزرگ و تأمل و تدبّر در ادله به همراه انصاف و دور ریختن تعصبات فکری می‌باشد. او راه‌هایی برای اثبات مقاصد شریعت پیشنهاد می‌کند که عبارتند از: استقرای شریعت، ادله قرآنی و سنت متواتر.^۱

در این تحقیق سعی گردیده دلیل‌های دیگری نیز منضم به این سه گردند که عبارتند از: روش صحابه و سلف، اجماع، دلیل عقلی، قطع و حدیث لا ضرر.

دلیل اول: قرآن کریم

قرآن کریم منبع اصلی شریعت اسلامی است و بسیار ضروری می‌نماید که در تشخیص مقاصد شریعت و حجیت آن بدان مراجعه نمود، زیرا عدم رجوع به قرآن بسیاری از مقاصد جزئی و کلی را از بین می‌برد.

در نظر شاطبی، نصوص شارع، یکی از راه‌های شناسایی مقاصد شریعت بلکه مهم‌ترین آن‌هاست.^۲ همو بیان می‌دارد که دلیل‌های شرعی نزدیک‌ترین راه در فهماندن مقاصد شارع از هر چیزی است.^۳

ابن‌قیم در این باره می‌نویسد:

اگر (مقاصد) تنها در صد یا دویست مورد در قرآن و سنت آمده بود، ما نیز به بیان آن می‌پرداختیم اما آیات بیان گر علت بیش از هزار مورد علت احکام را بیان نموده‌اند.^۴

برخی از دانشوران اهل سنت کوشیده‌اند ضروریات پنج‌گانه را در برخی آیات بیابند.^۵ مانند آیه کریمه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَيَّ أَنْ لَا

۱. همان، ص ۱۹۱ و ۱۹۲.

۲. ونصوص الشارع مفهमे لمقاصده بل هي أولى ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية. (ابو اسحق شاطبي، الموافقات، ج ۲، ص ۲۸۸).

۳. «الأدلة الشرعية اقرب الى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء» (همان، ج ۳، ص ۳۳۶).

۴. ابن‌قیم جوزیه ابن‌القیم، مفتاح دار السعادة، ج ۲، ص ۲۲.

۵. طاهر بن عاشور به نقل از: احمد ريسوني، محاضرات في المقاصد الشريعة، ص ۱۶۱.

يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِيْهْتَانٍ يَفْتَرِيْنَهُ بَيْنَ أَيْدِيْهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيْنَكَ فِيْ مَعْرُوفٍ فَبِأَعْيُنِنَا وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ^۱ که در این آیه همه ضروریات یک جا جمع شده است.

﴿أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ﴾ اشاره به حفظ دین دارد. و ﴿لَا يَسْرِقْنَ﴾ در حفظ مال است و ﴿لَا يَزْنِينَ﴾ در حفظ عرض و نسب و نسل است و ﴿لَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ در حفظ نفس می‌باشد. که چهار مورد از موارد پنج‌گانه را شامل می‌گردد و مورد پنجم که حفظ عقل باشد اگرچه صریحاً ذکر نشده جزئی از حفظ نفس می‌باشد. به نظر ریسونی واضح است که بیعت بر امور کلی و مهم می‌باشد و نه هر حکمی، از این رو روشن می‌گردد که این‌ها کلیات اسلام است و بیعت نیز اختصاصی به زنان نداشته بلکه مردان نیز در ليله عقبه شبیه چنین بیعتی قبلاً داشته‌اند.^۲

افزون بر این، در موارد زیادی در مورد یک معنای معین و مشخص، چندین آیه آمده که بر اهتمام شارع بدان‌ها دلالت دارد. البته این دلالت‌ها به روش‌های مختلفی بیان شده‌اند؛ همانند امر بدان و نهی از ضد آن، ستایش فاعل آن و مذمت نمودن ترک‌کننده آن و بیان ثواب‌های مختلفی که از انجام این عمل نصیب فاعل آن می‌شود. در راستای روشن شدن موارد یاد شده دو مثال را یادآور می‌شویم.

مثال اول: مقصد تیسیر و دوری از حرج

با توجه به آیات مختلف قرآن کریم به این نتیجه می‌رسیم که یکی از مقاصد مهم نزد خداوند متعال مقصد تیسیر (آسان‌گیری) و دوری از حرج که این مقصد، گاه به گونه عام و گاه در ضمن برخی نمونه‌های خاص بیان شده است.

مقصد تیسیر و آسان‌سازی بدان اندازه اهمیت دارد که بارها در کتاب و سنت

۱. ممتحنه، آیه ۱۲: «ای پیامبر! هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آیند و با تو بیعت کنند که چیزی را شریک خدا قرار ندهند، دزدی و زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند، تهمت و افترای پیش دست و پای خود نیاورند و در هیچ کار شایسته‌ای مخالفت فرمان تو نکنند، با آن‌ها بیعت کن و برای آنان از درگاه خداوند آموزش بطلب که خداوند آمرزنده و مهربان است».

۲. احمد ریسونی، همان، ص ۱۶۱.

تکرار شده است؛ به گونه‌ای که فقیه در اعتبار آن به یقین و قطع می‌رسد، مثل آیه:

﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾^۱ خدا نمی‌خواهد که برای شما حرج قرار دهد.

و نیز آیه:

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^۲ خدا برای شما در دین حرج قرار نداده است.

هم چنین آیه:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^۳ خداوند برای شما آسانی می‌خواهد و نه سختی.

هم چنین آیه:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^۴ خداوند هیچکس را مجبور به تکلیفی نمی‌نماید مگر به اندازه توانایی‌اش.

در این آیات به صورت کلی احکام شریعت اسلامی را آسان می‌شناساند و به همین صفت خداوند تبارک و تعالی این امت را از امت‌های گذشته برتری می‌دهد و این که از دوش آن‌ها سنگینی و اعمال شدید را برداشته است: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^۵ که مراد از «اصر»، سنگینی و مراد از «اغلال» اعمال بسیار سخت می‌باشد، مانند قتل نفس برای کسی که قصد توبه دارد.

در برخی موارد خاصی نیز احکامی بیان شده که مناسب نفی حرج و مقصد تیسیر است مانند ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ

۱. مانده، آیه ۶.

۲. حج، آیه ۷۸.

۳. بقره، آیه ۱۸۵.

۴. همان، آیه ۲۸۶.

۵. اعراف، آیه ۱۵۷.

ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ^۱: «بر ضعیفان و بیماران و کسانی که چیزی نمی‌یابند که انفاق نمایند حرجی نمی‌باشد». یا آیه ﴿لَكِي لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾^۲: «تا این که بر مؤمنان در مورد ازدواج با زنان فرزند خوانده‌هایشان هر گاه طلاق می‌گیرند حرجی نباشد». بنابراین ظاهر آسان‌گیری و برداشتن حرج، مشروعیت رخصت و تخفیف برای مکلفین در مواردی است که در سفر یا بیماری و یا جنگ گرفتار مشقتی می‌گردند.

به نظر دانشوران سنی، این تخفیف‌های شرعی بر هفت قسم‌اند: تخفیف ابدال مانند تبدیل وضو و غسل به تیمم در موارد خاص و قیام قعود در نماز روزه به افطار. تخفیف تنقیص مانند این که مسافر حین سفر خویش به جای چهار رکعت دو رکعت نماز به جا می‌آورد. تخفیف اسقاط مانند برداشتن تکلیف نماز جمعه و حج و عمره و جهاد از کسانی که دارای عذرند. تخفیف تقدیم مانند پرداخت زکات قبل از سال و پرداخت کفاره قبل از حنث قسم و نذر. تقدیم تأخیر مانند به تأخیر انداختن روزه رمضان برای مریض و مسافر. تقدیم ترخیص مانند جواز نماز کسی که خود را با سنگ تطهیر نموده و مقداری از غائط هنوز باقی است.^۳ تخفیف تغیر: مانند تغیر نظم نماز در صلوات خوف.

مثال دوم: مقصد عدالت

در آیات بسیاری از قرآن کریم، رعایت عدالت را هدف همه رسالت‌های آسمانی قرار داده است مانند:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^۴: ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آن‌ها کتاب

۱. توبه، آیه ۹۱.

۲. احزاب، آیه ۳۷.

۳. أبو محمد عز الدین عبد العزیز بن عبد السلام سلمی دمشقی، قواعد الأحکام فی مصالح الأناس، ج ۲،

ص ۶ و جلال الدین السيوطی، الاشياء والنظائر فی قواعد وفروع الشافعية، ص ۸۲.

۴. حدید، آیه ۲۵.

(آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند.

یا:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^۱ «خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد».

عدالتی که قرآن کریم بر آن اشارت دارد انواع عدالت را در بر می‌گیرد؛ در پاره‌ای موارد، عدالت در رفتار با خویشان مورد توجه قرار گرفته است آن‌جا که می‌فرماید:

﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾^۲ هر کس از حدود الهی تجاوز کند به خویشان ستم کرده است.

و یا عدالت با خداوند:

﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^۳ چیزی را همتای خدا قرار مده که شرک، ظلم بزرگی است.

و رعایت عدالت بدون توجه به قرابت و خویشاوندی:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾^۴ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! کاملاً قیام به عدالت کنید! برای خدا شهادت دهید، اگرچه (این گواهی) به زیان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما بوده باشد!

و یا عدالت در گفتار:

﴿إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾^۵ هنگامی که سخنی می‌گویید، عدالت را رعایت نمایید، حتی اگر در مورد نزدیکان (شما) بوده باشد.

۱. نحل، آیه ۹۰.

۲. طلاق، آیه ۱.

۳. لقمان، آیه ۱۳.

۴. نساء، آیه ۱۳۵.

۵. انعام، آیه ۱۵۲.

و در گواهی دادن:

﴿أَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^۱؛ دو مرد عادل از خودتان را گواه گیرید.

و در حکم کردن:

﴿وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^۲ و هنگامی که میان مردم داوری می کنید، به عدالت داوری کنید!

و در زندگی خانوادگی:

﴿وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾^۳ و اگر می ترسید که (به هنگام ازدواج با دختران یتیم،) عدالت را رعایت نکنید، (از ازدواج با آنان، چشم پوشی کنید و) با زنان پاک (دیگر) ازدواج نمایید، دو یا سه یا چهار همسر و اگر می ترسید عدالت را (درباره همسران متعدّد) رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید، و یا از زنانی که مالک آن ها هستید استفاده کنید، این کار، از ظلم و ستم بهتر جلوگیری می کند.

حتی در رفتار با دشمنان:

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^۴؛ خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی کند چرا که خداوند عدالت پیشگان را دوست دارد.

و حتی در زمان جنگ رعایت عدالت توصیه شده است:

۱. طلاق، آیه ۲.

۲. نساء، آیه ۵۸.

۳. همان، آیه ۳.

۴. ممتحنه، آیه ۸.

﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^۱ و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، نبرد کنید! و از حدّ تجاوز نکنید، که خدا تعدی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد!

از این رو آیات قرآن کریم دلالت دارد که رعایت عدالت، مقصدی اساسی در شریعت اسلامی است که حتی ما را از ظلم نمودن به حیوانات نیز باز می‌دارد. ابن‌قیم در این زمینه می‌گوید:

شریعت سرشار از عدالت، رحمت و مصلحت است و هر مسئله‌ای که از عدالت به ظلم یا از رحمت به خلاف آن یا از مصلحت به مفسده منجر گردد از شریعت نمی‌باشد؛ اگرچه با برخی تأویلات وارد شریعت شده باشد.^۲

ابن تیمیه نیز از یکسان بودن دین و اصول اعتقادی و دستورهای عملی همه پیامبران، مقاصد یکسان همه شرایع را نتیجه می‌گیرد، همان دستوراتی که در آیاتی از قرآن کریم بدان اشاره شده است مانند آیات: ۱۵۱ و ۱۵۲ سوره انعام^۳ و آیات ۲۹ و ۳۲ سوره اعراف^۴ آیات ۲۳ تا ۳۹ سوره اسراء^۵ و آیه ۱۰۸ سوره یوسف.^۶

همان‌گونه که دانشوران قدیمی اهل تسنن دلالت آیات فراوانی را بر مقاصد شریعت مسلم انگاشته‌اند معاصرین آنان نیز آیات متعددی را بیان‌گر مقاصد

۱. بقره، آیه ۱۹۰.

۲. ابن‌قیم، اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۱۴.

۳. ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا... وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصْنُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

۴. ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾؛ ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْأَنفَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

۵. ﴿وَقَضَىٰ رَبِّيَ أَلَّا تُعْبَدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِنَّمَا يَبْتَلِنُ عَنْكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا... ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾.

۶. ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

شریعت معرفی می‌کنند؛ به عنوان مثال در پاره‌ای از آیات، مقصد نزول قرآن هدایت و اصلاح و پاکیزه نمودن مردم نازل گردیده است. مانند این آیه:

﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^۱ این قرآن، به راهی که استوارترین راه‌هاست، هدایت می‌کند.

و یا این آیه:

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^۲ آن کتاب با عظمتی است که شک در آن راه ندارد و مایه هدایت پرهیزکاران است.

و یا در برخی آیات علل برخی احکام فرعی شرعی آمده است مثل:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^۳ ای افرادی که ایمان آورده‌اید! روزه بر شما نوشته شده، همان‌گونه که بر کسانی که قبل از شما بودند نوشته شد تا پرهیزکار شوید.

با توجه به این آیه، مقصد عبادت روزه، پاک کردن جان و پرورش دادن آن است مقصد روزه نزد ابن عاشور به دو زمینه برمی‌گردد: یکی روحی و روانی، دیگری جسمی.^۴

حاصل سخن در باب مقصد تشریع روزه در نگاه ابن عاشور این است که فقط خداوند متعال به حقیقت آن احاطه کلی دارد و از این رو در مقام اجازه افطار به بعضی از صاحبان عذرهای کوچک فرمود:

﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^۵ و اگر بدانید، روزه گرفتن برای شما بهتر است.

در مورد مقصد دوری و حرمت نزدیکی با زنان در ایام عادت ماهیانه،

۱. اسراء، آیه ۹.

۲. بقره، آیه ۱.

۳. همان، آیه ۱۸۳.

۴. مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور، ص ۲۰۰.

۵. بقره، آیه ۱۸۴.

این گونه بیان می کند: از آن جا که زنان در این دوره در معرض ناراحتی و اذیت هستند، همبستری با آنان جایز نیست:^۱

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذْيٌ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾^۲

با توجه به آیه ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^۳ حرمت خوردن مواردی معین شده است. علت حرمت خوردن مردار آن است که حیوان نوعاً نمی میرد مگر به جهت بیماری ها زیان بار و واگیردار، از همین رو تذکيه تشریع شده است؛ چرا که حیوان تذکيه شده غالباً بدون بیماری مرده است و ریختن خون داخل بدن حیوان، گوشت را از بیماری ها پاک می کند.^۴

علت حرمت خون هم آن است که اعتقاد به نوشیدنش طبع انسان را خشن می سازد و این با مقاصد شریعت که رشد و پرورش مکارم اخلاقی است، منافات دارد و علت تحریم گوشت خوک عبارت است از خوردن بسیار کثافت ها که بر اثر آن در گوشتش کرم هایی پدید می آید که معده اش آن را هضم نمی کند و اگر این کرم به خورنده اش برسد او را خواهد کشت.^۵

حکمت تحریم حیوان خفه شده آن است که مردن بر اثر حبس جان، خون را فاسد می کند به خاطر حبس گازهای سیاه موجود در آن، از این رو این گونه گوشت ها برای خورنده آسیب رسان است.^۶

۱. دکتر نور الدین بن مختار الخادمی، المقاصد الشرعية، تعریفها، أمثلتها، حجيتها، ص ۳۶.

۲. بقره، آیه ۲۲۲.

۳. بقره، آیه ۱۷۳: خداوند، تنها (گوشت) مردار، خون، گوشت خوک و آنچه را نام غیر خدا به هنگام ذبح بر آن گفته شود، حرام کرده است. (ولی) آن کس که مجبور شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد، گناهی بر او نیست (و می تواند برای حفظ جان خود، در موقع ضرورت، از آن بخورد) خداوند بخشنده و مهربان است.

۴. التحریر و التنویر، ج ۲، ص ۱۱۷ و ج ۶، ص ۸۹.

۵. همان، ج ۲، ص ۱۱۸، ج ۶، ص ۹۰.

۶. همان، ج ۶، ص ۹۱.

با توجه به آیه ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أُذُنِي أَلَّا تَعُولُوا﴾^۱، مبحث تعدد ازدواج و شرایطش، مقاصد شرعی در مباح ساختن تعدد زوجات را می‌توان مسائلی مانند: وسیله ازدیاد جمعیت امت اسلامی، وسیله‌ای برای سرپرستی زنانی که در هر امت از مردان بیشترند. وسیله‌ای است برای تحریم زنا که نابودکننده نظام اخلاقی، خویشاوندی و خانواده می‌باشد.^۲ و مباح نساختن تعدد شوهر برای زنان بدان جهت است که زن آرامش گاه نسل‌ها است که باید حفظ گردد.^۳ در این جا فروع فقهی بسیار زیادی بیان شده که در بحث تطبیقات خواهد آمد.

نتیجه این که: دانشمندان اصولی اهل سنت با توجه به آیات زیادی از قرآن، اهمیت مقاصد شریعت را در اولین و مهم‌ترین منبع تشریع اسلامی به دست آورده و توجه به مقاصد را در فقه گوشزد می‌نمایند. البته جای این سؤال می‌باشد که چگونه می‌توان میان آیات اشاره دهنده به مقاصد در مقام استنباط فقهی ارتباط بر قرار نمود که می‌تواند پایه نقد اساسی این دلیل باشد.

دلیل دوم: سنت و روش نبوی

سنت نبوی دومین منبع اصلی تشریع نزد همه مسلمین و اهل سنت است که نقش توضیح‌دهنده و روشن‌گر آیات قرآن کریم را داراست؛ امری که هرگز نمی‌توان از آن غافل بود و نادیده انگاشت.

پیشوای فقه مقاصدی ابواسحق شاطبی پس از بیان ضروریات و حاجیات و

۱. نساء، آیه ۳: «اگر می‌ترسید که (بهنگام ازدواج با دختران یتیم)، عدالت را رعایت نکنید، (از ازدواج با آنان، چشم‌پوشی کنید و) با زنان پاک (دیگر) ازدواج ننمایند، دو یا سه یا چهار همسر و اگر می‌ترسید عدالت را (درباره همسران متعدد) رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید، و یا از زنانی که مالک آنها نیستید استفاده کنید، این کار، از ظلم و ستم بهتر جلوگیری می‌کند».

۲. التحریر و التنویر، ج ۴، ص ۲۲۷.

۳. مقاصد الشریعة، ص ۱۷۴.

تحسینیات و مکمل‌های آنان می‌گوید:

هرگاه به سنت بنگریم می‌یابیم که سنت نیز چیزی غیر از این امور را تقریر نمی‌نماید و هر آنچه که در کتاب (قرآن کریم) به صورت یک اصل بیان شده در سنت به صورت تفصیلی آمده است.^۱

بعضی از دانشوران اصولی اهل سنت برای اثبات حجیت مقاصد شریعت، روایاتی چند را از سنت نبوی ذکر می‌کنند که برخی به مقاصد کلی شریعت اشاره دارد و بعضی دیگر مقاصد جزئی و فرعی را بیان می‌نماید.

برخی تمامی ضروریات خمس را از روایتی از رسول خدا ﷺ استفاده می‌کنند که فرمود: «من قتل دون ماله فهو شهید من قتل دون دمه فهو شهید ومن قتل دون دینه فهو شهید ومن قتل دون اهله فهو شهید»^۲ هرکس برای حفظ مالش و جان و دینش و خانواده‌اش کشته شود شهید است» که به زعم این عده روایت فوق نه تنها ضروریات خمس را ذکر می‌کند بلکه جایگاه والای آن‌ها را بیان می‌دارد تا بدانجا که اگر کسی در راه حفظ آن‌ها کشته شود شهید گشته است.^۳

روایاتی که دلالت بر یکی از مقاصد کلی شریعت دارند، مانند «فانما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرين»^۴ شما به سهل‌گیری مأمورید و نه سخت‌گیری» و یا حدیث مشهور «لا ضرر ولا ضرار»^۵.

در برخی روایات نیز مقاصد جزئی بیان شده است مانند روایتی که در آن پیامبر اکرم ﷺ کسانی را که به بلوغ جنسی می‌رسند مورد خطاب قرار داده و به آنان توصیه به ازدواج می‌نماید؛ زیرا موجب حفظ چشم و پاکدامنی می‌گردد و

۱. ابو اسحق شاطبی، *الموافقات*، ج ۴، ص ۲۷، به نقل از: کتاب اثر المقاصد، ص ۱۹۷.

۲. سنن ابوداود، ج ۴۱۴۲ و سنن نسائی، ج ۴۰۲۷.

۳. احمد ریسونی، *محاضرات فی المقاصد الشریعة*، ص ۱۵۸.

۴. علاءالدین علی بن حسام الدین متقی هندی، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، ج ۷ ص ۱۴۳ و صحیح بخاری، ج ۲۲، ص ۱، ج ۳۲۳.

۵. متقی هندی، همان، ج ۳، ص ۹۱۹ و ج ۴، ص ۵۴ و ۶۱.

این که هر کس توانایی بر ازدواج ندارد نیز با روزه خود را محافظت نماید؛^۱ یا در مورد کشتن، عبدالله بن سلول منافق، از پیامبر اجازه خواستند که آن حضرت امتناع فرمود تا مبادا بعدها مردم بگویند که محمد اصحابش را می‌کشت.^۲

مستدل معتقد است که این رویه و سنت پیامبر اکرم به منظور حفظ وحدت بین مسلمین و حفظ دین بوده است، زیرا قتل چنین شخصی چیزی غیر از نفرت از اسلام و ایجاد یکپارچگی بین منافقین ثمره‌ای دیگر نداشت که این مفسده به مراتب بزرگ‌تر از مصلحت کشتن اوست.^۳

نمونه دیگر این که پیامبر اکرم به دلیل خوف از شرک و بت‌پرستی که به تازگی مردم آن روزگار از آن جدا شده بودند از تجدید بنای کعبه بر اساس مبنای حضرت ابراهیم امتناع ورزید^۴ که در این روایت برای جلوگیری از فتنه و اختلاف بین مردمی که تازه از کفر و شرک فاصله گرفته بوده‌اند، آن حضرت بنای کعبه را تغییر ندادند و به همان صورتی که قریش ساخته بود باقی گذاردند اگرچه بنای اصلی کعبه نباشد که این تقدیم ضرر کمتر بر ضرر بیشتر برای حفظ جامعه اسلامی از اختلاف می‌باشد.

نمونه دیگر، مجاز نشمردن ازدواج با عمه و خاله همسر است، زیرا چنین ازدواجی سبب قطع رحم می‌گردد.^۵ به نظر زرکشی می‌توان از مورد این روایت عبور نمود و هر موردی را که موجب فاصله افتادن بین مسلمین گردد حرام نمود.^۶ نمونه دیگر این که: بخاری از ازرق بن قیس نقل می‌نماید که وی چنین گفت:

۱. «یا معشر الشباب من استطاع الباءة فليتزوج فانه اغض للبصر وأحسن للفرج و من لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء» (به نقل از: صحیح بخاری، ج ۱، ۱۰۶، ح ۵۰۶۵).

۲. «دعه لا يتحدث الناس ان محمداً يقتل اصحابه» (بخاری، کتاب المناقب، ح ۳۳۳).

۳. مقاصد الشریعة واثرها فی الجمع والترجیح بین النصوص، ص ۱۹۸.

۴. «لولا حداثة عهد قومك بالكفر لفضت الكعبة ولجعلتها على أساس ابراهيم» (صحیح بخاری، کتاب المناقب، ج ۶، ص ۵۴۶، ح ۳۵۱۸).

۵. «لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها فانكم اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامهن» (صحیح بخاری، کتاب النکاح، ج ۹، ص ۱۶۰، ح ۵۱۰۸ - ۵۱۱۱).

۶. ر.ک: بدر الدین ابو عبد الله محمد بن بهادر زرکشی، البحر المحيط فی اصول الفقه، ج ۶، ص ۲۳۳.

ما در ساحل رودخانه‌ای در اهواز بودیم، ابو برزه اسلمی مشغول نماز شد و اسبش را رها کرد، رودخانه شروع به طغیان نمود، اسب وحشت زده شروع به دویدن کرد که ابو برزه نمازش را قطع و اسب را مهار نمود و بعد نمازش را اعاده کرد. کسی از روی تعصب گفت: نگاه کنید که این شیخ نمازش را برای اسبی قطع کرد. ابوبرزه در جواب او گفت: منزل من فاصله طولانی تا این جا دارد و اگر اسبم را رها می‌کردم تا شب به آن جا نمی‌رسیدم و من از آن جا که با رسول خدا مصاحبت داشتم، آسان‌گیری را از او آموخته‌ام.

ابن عاشور می‌گوید: او از همراهی با پیامبر و بررسی رفتار آن حضرت در موارد متعددی این را دریافته بود که یکی از مقاصد شریعت، آسان‌گیری است.^۱ دانشوران مقاصدی اهل سنت با توجه به این روایات و روایات دیگر به این جمع بندی رسیده‌اند که از کلام و سیره رسول اکرم ﷺ روشن می‌گردد که آن بزرگوار در موارد گوناگون مقاصد شریعت را یادآوری نموده و روش عملی آن حضرت نیز استفاده از مقاصد و اهداف کلی شریعت در برخورد با مسائل گوناگون بوده است که اسوه ما در مقام عمل و فتواست.

دلیل سوم: روش صحابه و سلف

سومین دلیل بر حجیت مقاصد را - چنان چه بسیاری از علمای سنی بیان داشته‌اند - روش صحابه و سلف می‌باشد.

شیخ عبدالله دراز در مورد اهمیت بررسی سنت صحابه معتقد است که شناخت شریعت بر دو پایه گذارده شده است: شناخت لغت عربی و دانش اسرار و مقاصد شریعت که صحابه در هر دو این‌ها نقشی واسع دارند، زیرا از یک سو بیشتر صحابه و تابعین عرب خالص می‌باشند و از سوی دیگر صحابه از آن جا که مدت طولانی با نبی اکرم به سر برده‌اند و در وقایع گوناگون دوشادوش آن

۱. ر.ک: ابن عاشور، مقاصد الشریعة الإسلامية، ص ۲۲، به نقل از: یمینه بوسعادی، همان، ص ۱۹۸.

حضرت بوده‌اند به مقاصدی که شارع در تشریع خویش لحاظ نموده آگاهند.^۱
 برای اثبات اهمیت مقاصد شریعت نزد صحابه نمونه‌هایی را ذکر می‌کنیم:
 در منابع اهل سنت از جابر بن عبد الله و ابو هریره و رافع بن خدیجه نقل شده که رسول خدا فرمود: هر کس زمینی دارد در آن کشاورزی نماید یا در اختیار برادرش قرار دهد تا او کشاورزی کند و گرنه زمین را نگهدارد.^۲ هنگامی که این حدیث به عبدالله بن عمر رسید وی در این باره به رافع بن خدیجه گفت: آیا می‌دانی که ما مزرعه‌های خویش را به یک چهارم اجاره می‌دادیم، اما پس از شنیدن این حدیث از کرایه دادن زمین امتناع کردیم. ابن عباس در این مورد می‌گوید: رسول خدا از کرایه دادن زمین نهی نفرمود اما فرمود: اگر یکی از شما چیزی را در اختیار برادرش قرار دهد بهتر از این است که چیز مشخصی (اجاره) از او بگیرد.^۳

رافع بن خدیج نیز از عموی خویش ظهیر بن رافع نقل می‌کند که روزی رسول خدا مرا خواست و فرمود: با مزارع گندمتان چه می‌کنید؟ گفتم: آن‌ها را به یک چهارم هم چنین مقداری خرمای خشک و اجاره می‌دهیم، فرمود: چنین نکنید خودتان بکارید و یا دیگران در آن کشاورزی کنند و یا آن‌ها را نگهدارید (اجاره ندهید).^۴
 مالک بن انس در الموطأ منظور از نهی محاقله را اجاره کردن یا خرید زراعت در مقابل گندم می‌داند.^۵ در نظر بخاری کرایه دادن زمین چون به نوعی مخاطره‌انگیز است جایز نمی‌باشد.^۶

-
۱. ر.ک: ابواسحق شاطبی، الموافقات، ج ۱، ص ۱۰-۱۱.
 ۲. «من کانت له ارض فلیزرعها او لیمنحها آخاه فان ابی فلیمسک ارضه» (صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۴۵).
 ۳. ان ینمح احدکم اخاه خیر له من ان أخذ شیئاً معلوماً (همان، ج ۳، ص ۶۹).
 ۴. «کانی رسول الله قال ما تصنعون بما قلکم؟ قلت نؤاجرهما علی الربع و علی الاوسق من التمر الشعیر فقال لاتفعلوا، ازرعوا او ازرعوها او امسکوها» (همان، ج ۳، ص ۷۶).
 ۵. الموطأ، ج ۲، ص ۶۲۵.
 ۶. صحیح بخاری، ج ۳، ص ۷۳.

البته به نظر می‌رسد که این مثال ارتباط چندانی با بحث شناخت مقاصد نداشته باشد؛ مگر به ضمیمه یک اجتهاد و آن این که نهی پیامبر در واقع نوعی نهی پیش‌گیرانه برای حفظ مال باشد.

نمونه دیگر این که: مالک نقل می‌نماید که ابو حذیفه، سالم را به فرزند خواندگی خویش درآورده بود و او را پسر خویش می‌دانست پس از نزول آیه: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَبِأَخْوَانِكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِكُمْ﴾^۱ همسر ابو حذیفه خدمت رسول خدا رسید و گفت: ما سالم را فرزند خویش می‌دانستیم و در حالی که حاجبی ندارم وارد بر من می‌شود، و ما غیر از یک اتاق نداریم چه باید بکنیم؟ رسول خدا فرمود: پنج بار او را شیر بده تا با تو محرم شود؟! عایشه از این حدیث استفاده نموده و مردانی را که درخواست دیدار با او داشتند با شیر دادن خواهر خویش (ام کلثوم) محرم می‌نمود!!

البته دیگر زنان رسول خدا از چنین کاری امتناع داشتند و آن حکم را مخصوص همان قضیه ابو حذیفه می‌دانستند که تنها رخصتی از سوی رسول خدا برای شخص ابو حذیفه می‌باشد. مالک پس از این می‌گوید: عمر بن خطاب و عبد الله بن مسعود تنها رضاعت را در کودکی و قبل از دو سال می‌دانند.^۳

نمونه دیگر این که مالک پس از نقل حدیث: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»^۴ می‌گوید: این [خیار مجلس] نزد ما دارای حد مشخصی نیست و بدان عمل نمی‌گردد، در مورد این عمل مالک با این که روایت نیز وجود دارد چه بسا علت آن منافات با مقصد شارع از استحکام عقود باشد. بنابراین برای حفظ یکی از مقاصد به نظر مالک که بسیار به نظر صحابه توجه دارد می‌توان حتی از نص

۱. احزاب، آیه ۵: «آنها را به نام پدرانشان بخوانید که این کار نزد خدا عادلانه‌تر است و اگر پدرانشان را نمی‌شناسید، آنها را برادران دینی و موالی شما هستند».

۲. همان، الموطأ، ج ۲، ص ۶۰۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۶۰۶ و ۶۰۷.

۴. همان، ج ۲، ص ۶۷۱.

روایات نیز چشم‌پوشی نمود.

غزالی نیز اصرار می‌ورزد که صحابه بر مصالح تکیه داشته‌اند و به دلیل اجماع آنان قیاس حجت است. هم چنین آن‌ها از بررسی مصادر تشریع و موارد تطبیق به این نتیجه رسیده‌اند که رسول خدا به همه مصالح در فروع احکام توجه داشته است. غزالی می‌گوید: آنان پیشوایان امت در قیاس و به یقین تکیه آن‌ها بر مصالح روشن شده است.^۱

در باور ابن‌قیم نیز صحابه، بهتر از هر کسی، مراد نبی اکرم را فهمیده و از او تبعیت نموده‌اند و هیچ صحابی را نمی‌یابی که مراد رسول خدا را فهمیده باشد، اما از آن صرف نظر نموده باشد.^۲

به نظر «طوفی» نیز پس از وفات رسول مکرم اسلام ﷺ صحابه آن حضرت، احکام رویدادها و مسائل جدید را بر اساس مصلحت، تشریع می‌نمودند و هیچ‌گاه به دلیل نبودن نص صریح از این کار باز نمی‌ماندند، بلکه هر چه را موجب جلب مصلحت و دفع مفسده می‌گردید بر می‌گزیدند، مانند جمع‌آوری قرآن در یک مجموعه و جنگ با مانعین زکات و قصاص نکردن خالد بن ولید توسط ابوبکر و مشروعیت دادن به سه طلاق به یک کلمه و حد نزدن سارق در سال قحطی توسط عمر و اذان دوم برای نماز جمعه توسط عثمان و بسیاری از نمونه‌های دیگر.^۳

ولی الله دهلوی^۴ نیز می‌گوید:

شناخت مقاصدی که احکام بر آن‌ها پایه‌گذاری شده‌اند کار علمی و دقیق

۱. ر.ک: ابو حامد غزالی، المنحول من تعلیقات الاصول، ص ۳۵۵۳.

۲. ر.ک: ابن‌قیم جوزیه، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۶۵.

۳. عبد الوهاب خلاف؛ نجم الدین طوفی، مصادر التشریع - ضوابط المصلحة، ص ۷۵.

۴. او در سال ۱۱۱۰ هـ در دهلی هند به دنیا آمد و حنفی مذهب می‌باشد، در سال ۱۱۴۳ به زیارت بیت الله الحرام رفت و در سال ۱۱۷۶ از دنیا رفت. کتاب‌های او حجة الله البالغة و الانصاف فی اسباب الاختلاف می‌باشد. (به نقل از: زرکلی، اعلام، ج ۱، ص ۱۴۹).

است و تنها کسانی می‌توانند در آن ورود پیدا کنند که دارای ذهنی لطیف و فهمی کامل باشند. و فقیهان از صحابه ریشه همه عبادت‌ها و گناهان را به‌صورت مستقیم می‌دیدند و قوانین تشریع و احکام دین را نیز بدون واسطه از مشاهده موارد امر و نهی درمی‌یافتند چنان‌چه همنشینان طیب، خاصیت تمام داروها را به بهترین وجه از او می‌آموزند.^۱

دلیل چهارم: اجماع

اجماع چنان‌چه گذشت در لغت به معنای عزم و تصمیم است^۲ و در اصطلاح اصولیین نیز به معنای اتفاق نظر است. امام در مورد این که چه نوع «اتفاقی» را اجماع می‌گویند دیدگاه‌های مختلفی در میان اهل سنت وجود دارد: برخی اجماع را اتفاق همه امت اسلامی می‌دانند و بعضی، اتفاق مجتهدین در یک عصر و دوران و مالک اتفاق اهل مدینه را اجماع می‌دانسته است و یا اتفاق اهل حرمین مکه و مدینه و یا اتفاق نظر اهالی کوفه و بصره و برخی از عامه، دایره آن‌ها را ضیق‌تر کرده و اتفاق شیخین و یا خلفای اربعه را اجماع انگاشته‌اند. یا در برخی مذاهب، اتفاق مجتهدین خود را اجماع می‌دانسته‌اند.^۳

او می‌گوید: «مقاصد شرع به وسیله کتاب و سنت و اجماع شناخته می‌شوند»^۴ و سپس می‌گوید: «هر مصلحتی که منجر به حفظ یکی از مقاصد شرع گردد بی‌شک مقصود کتاب و سنت و اجماع است و از این اصول خارج نمی‌باشد»^۵ برخی در مورد دلالت کاربرد مقاصد شریعت در استنباط‌های احکام به اجماع تمسک نموده‌اند و بر این باورند که اجماع شرعی صحیح، از مصادر تشریعی پس از قرآن و سنت به شمار می‌رود و به وسیله آن می‌توان مقاصد شریعت و

۱. ر.ک: ولی‌الدین احمد شاه بن عبدالرحیم العموی الدهلوی، حجت الله البالغة، ج ۱، ص ۱۳۶.

۲. ر.ک: محمدتقی حکیم، همان، ص ۲۴۳.

۳. ر.ک: اصول فقه الخضری، ص ۲۷۰.

۴. غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۰.

۵. همان، ص ۳۱۱.

فواید آن را باز شناخت مانند این که اجماع علما بر آن است که قرآن کریم کتاب هدایت و صلاح و خیر است، هم چنین فقیهان اجماع دارند که احکام برای مصالح مردم در دو جهان تشریع شده است و امر به عبادات برای تحقق عبادت خالق و به دست آوردن رضایت او صورت گرفته است.^۱

دلیل پنجم: استقراء

احمد ریسونی یکی از دانشوران علم مقاصد بر این باور است که^۲ مهم ترین دلیل بر ضروریات خمس، استقراء در شریعت می باشد، زیرا تمامی ادله در آن به صورت یک جا، جمع شده اند و ترکیبی اجمالی از همه ادله است، به نظر او هرگاه استدلال به یک آیه یا حدیث کافی و قوی است قوی تر از آن دلیلی است که مرکب از ده ها آیه و صدها حدیث در احکام فرعی جزئی است.

با استقراء ثابت می گردد که مدار همه شریعت یا بیشتر احکام آن بر امور پنج گانه استوار است و هیچ مصلحت یا حکم شرعی از این پنج ضرورت خارج نمی باشند و هر حکمی که مورد بررسی دقیق قرار گیرد برای حفظ یکی از امور پنج گانه دین، نسل، مال، عقل و یا نفس است و سایر مصلحت ها نیز به ضروریات پنج تایی یاد شده باز می گردد و یا دست کم اهمیت کمتری دارد.

همچنان که در بحث کاشفیت استقراء گذشت، اگر اشکال شود که چنین استقرائی نیاز به احاطه در تمامی سنت و نصوص را دارد در حالی که شافعی نیز می گوید: هیچ کس بر لغت عربی غیر از نبی اکرم احاطه ندارد،^۳ و چگونه امکان دارد که کسی چنین احاطه ای بر تمامی سنت داشته باشد؟ جواب این است که: صحبت از استقراء یک یا چند نفر نیست بلکه استقرائی از مجموع علما و یا بیشتر آنان است اگرچه در قرن چهارم مطرح گردیده است، اما حاصل تلاش

۱. دکتر نور الدین بن مختار الخادمی، همان، ص ۳۷.

۲. دکتر احمد ریسونی، محاضرات فی المقاصد الشریعة، ص ۱۵۸.

۳. «اللغة العربی لا یحیط بها الا النبی».

علمای پیشین است که در قرن چهارم به ثمر نشست است.

از این روست که به نظر شاطبی با استقرای احکام الهی و جزئیات آن به این نتیجه می‌رسیم که مصالح بندگان را در بسیاری احکام رعایت نموده است، زیرا وجود چنین مصالحی به صورتی آشکار در بسیاری از احکام فقهی نمایان است. حتی در برخی آیات قرآن کریم بدان تصریح دارد مانند آیه:

﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِّنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا قَدِيمًا﴾^۱ پیامبرانی مژده‌دهنده و بیم‌دهنده تا از آن پس مردم را بر خدا حجتی نباشد، و خدا پیروزمند و حکیم است که غایت بعثت پیامبران بشارت و بیم دهنده برپا نمودن حجت بر مردم معرفی گردیده است تا پس از آن عذری برای نشناختن حق نباشد.

و آیه:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^۲ و نفرستادیم تو را، جز آنکه می‌خواستیم به مردم جهان رحمتی ارزانی داریم.

که علت رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را وجهه رحمتیت او برای عالمیان قرار داده که هدایت و ارشاد مردم به سوی فطرت باشد.

به نظر شاطبی، آیات زیادی نیز در احکام فقهی به بیان علت و غایات می‌پردازد و در نتیجه چنین استقرائی ما را به علم می‌رساند که شارع در شریعت خویش اهداف و غایاتی را پی گرفته است.^۳

به عقیده وی کسانی دارای قدرت اجتهداند در قواعد سه‌گانه یاد شده (حفظ ضروریات، حاجیات و تحسینیات)، شک و تردیدی نمی‌کنند، زیرا استقرا در شریعت و دقت در ادله کلی و جزئی، بر اثبات آن‌ها کافی است. افزون بر این که با در نظر گرفتن مجموع ادله شریعت و ملاحظه اغراض و اهداف مختلف

۱. نساء، آیه ۱۶۵.

۲. انبیاء، آیه ۱۰۷.

۳. ر.ک: ابو اسحق شاطبی، *الموافقات*، ج ۲، ص ۵۰.

احکام، استقرای معنوی ثابت می‌شود، همانند اثبات سخاوت حاتم طائی و شجاعت علی علیه السلام و چیزهایی از این قبیل. بنابراین مردم برای اثبات قصد شارع در این قواعد سه‌گانه دلیل مخصوص بر وجه مخصوصی را نمی‌طلبند بلکه از مجموع ظواهر ادله و عمومات و مطلقات و مقیدات و احکام جزئی و وقایع گوناگون در همه ابواب فقه این مقاصد اثبات می‌شود. تا بدان جا که تمامی ادله شرعی را برای حفظ این مقاصد می‌انگارند علاوه بر قرائن منقول و غیر منقول.^۱

به نظر شاطبی علم‌آور بودن خبر متواتر نیز به همین صورت است، زیرا هر کدام از خبرهای واحدی که تشکیل دهنده خبر متواترند به تنهایی گمان‌آورند. اما اجتماع این خبرهای واحد خاصیتی به همراه دارد که تک‌تک این خبرهای واحد ندارند.^۲

از دیدگاه ابن‌عاشور نیز استقرای بسیاری از ادله در قرآن و سنت ما را به این باور می‌رساند که احکام شریعت اسلامی، همگی به حکمت‌ها و علت‌هایی در مورد مصالح عمومی اجتماع و اشخاص برمی‌گردد، بنابراین دلیل خاصی بر وجود مقاصد ذکر نمی‌نماید.^۳

دلیل ششم: قطعی بودن مقاصد

بسیاری از اصولیون اهل سنت مقاصد شریعت را قطعی انگاشته و خود را از سایر ادله بی‌نیاز پنداشته‌اند که برخی از آن‌ها بیان می‌گردد:

جوینی معتقد است که مقاصد شریعت قطعی‌اند و به عنوان یک قاعده کلی که تا روز قیامت در استنباط احکام شرعی باید بدان رجوع شود.^۴

۱. همان، ج ۲، ص ۵۱.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۹.

۳. ر.ک: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشریعة الاسلامیة، تحقیق شیخ محمد الحبيب بن الخوجه، ج ۳، ص ۳۷.

۴. ر.ک: البرهان فی اصول الفقه، ج ۲، به نقل از: یوسف احمد محمد بدوی، مقاصد الشریعة عند ابن تیمیة، ص ۲۴۱.

غزالی نیز مقاصد شریعت را قطعی و نتیجه وضع شرعی می‌داند و به نظر او نیازی به دلیل از سایر اصول و قواعد نمی‌باشد و بیان مصالح به منزله معلومات عینی و یا اخبار متواتر و یا خبرهای واحد یقین‌آور است،^۱ به نظر غزالی، مقاصد شریعت تنها دارای یک دلیل نمی‌باشند بلکه ادله زیادی از کتاب و سنت و قرائن احوال و امارات گوناگون بر حجیت آن وجود دارد، از این رو حجیت آن قطعی است، به همین دلیل نیز در اعتبار مصالح به قطع و یقین نیاز می‌باشد.^۲

به باور وی، تقویت اصول پنج‌گانه در هیچ دین و شریعتی که قصد آن اصلاح مردم باشد جایز شمرده نشده است، به همین دلیل همه شرایع در حرمت کفر، قتل، زنا، سرقت و شرب خمر اتفاق نظر دارند.^۳

به باور «عز بن عبد السلام» نیز کسی که مقاصد شرع را با در نظر گرفتن جلب مصالح و دفع مفاسد بررسی نماید از مجموع آن به یقین می‌رسد که مصالح را نباید رها کند و نباید به مفاسد نزدیک شود؛ اگر چه اجماع و یا نص خاص و یا قیاس خاصی نیز وجود نداشته باشد، بلکه شریعت به خودی خود این مطلب را می‌رساند. البته او پس از این به وسیله استقرای مقاصد در کتاب و سنت دیدگاه خود را تقویت می‌نماید.^۴

قرافی نیز مانند استاد خویش «عز بن عبد السلام» مقاصد شریعت را قطعی دانسته و معتقد است که تمامی ادیان بر اعتبار آن اتفاق نظر دارند و هیچ شریعتی بدون آن نیست و حتی معتقد است که این مقاصد پنج‌گانه قابل نسخ نیز نمی‌باشد.^۵

۱. «وهذه المصلحة في الصورة التي فرضناها - قطعية من وضع الشرع لا تفتقر الى شاهد من الاصول يصدقها الخ» (غزالی، شفاء الغلیل، ص ۲۳۶-۲۳۹).

۲. ابوحامد غزالی، المستصفی من الاصول، ج ۱، ص ۴۲۰ و ۴۲۱.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۱۷.

۴. من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح و درء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد او عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز اهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها وان لم يكن فيها اجماع ولا نص ولا قیاس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. (ابو محمد عزالدین بن عبدالعزیز ابن عبد السلام سلمی دمشقی، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، ج ۲، ص ۱۶۰).

۵. القرافي شرح التنقيح، ص ۳۹۲ به نقل از: یوسف احمد بدوی، همان، ص ۲۴۲.

طوفی نیز معتقد است که قوی‌ترین دلیل شرعی همان رعایت مصالح می‌باشد و می‌گوید: رعایت مصلحت قوی‌تر از اجماع است، از این رو از ادله شرعیه به حساب می‌رود، زیرا قوی‌تر از قوی نیز قوی است.^۱

در باور ابن تیمیه نیز مقاصد شریعت مانند خون در رگ‌های بدن می‌باشد و معتقد است که شریعت اسلامی برای این مقاصد و مصالح آمده است. به نظر او مقاصد، قاعده و اساس تشریع اسلامی با همه اصول و فروع می‌باشد، از این رو چگونه می‌توان آن‌ها را قطعی ندانست، او در موارد زیادی این کلام را تکرار می‌نماید که شریعت برای تحصیل یا تکمیل مصلحت‌ها و نابودی یا کم نمودن مفساد می‌باشد و شریعت از میان دو امر نیکو آن را که بهتر است برمی‌گزیند و از میان دو امر زشت و ناپسند آن را که بدتر است معین می‌نماید و مصلحت مهم‌تر را با چشم‌پوشی از مصلحت غیر مهم به دست می‌آورد و مفسده بزرگ‌تر را با مفسده کوچک‌تر دور می‌کند.^۲

ابن قیم نیز مقاصد شریعت را قطعی و بنیان اصلی شریعت می‌داند و می‌گوید: مبنا و اساس شریعت بر حکمت‌ها و رعایت مصلحت مردم در امور زندگی و آخرت نهاده شده و شریعت به تمامی، عدل و رحمت و مصلحت و حکمت می‌باشد.^۳ او می‌گوید: خدای متعال میان دو شیء به آن‌که دارای رجحان بیشتری است امر می‌کند و در راستای به دست آوردن مصلحت‌ها و تکمیل آن‌ها و نابودی مفساد و کم نمودن آن‌ها فرمان می‌دهد، هرگاه بین دو امر تعارض شود

۱. «ان رعاية المصلحة اقوى من الاجماع ويلزم من ذلك انها من ادلة الشرع لان الاقوى من الاقوى اقوى» (طوفی، رساله الطوفی، ص ۱۲ و ۱۳ به نقل از: همان، ص ۲۴۳).

۲. «أَنَّ الشَّرِيعَةَ جَاءَتْ بِتَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا وَتَغْطِيلِ الْمَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا وَأَنَّهَا تُرْجِعُ خَيْرَ الْخَيْرَيْنِ وَشَرَّ الشَّرَّيْنِ وَتَحْصِيلِ أَكْثَرِ الْمَصْلَحَتَيْنِ بِتَقْوِيَّتِ أَكْثَرِهِمَا وَتَدْفِعُ أَكْثَرَ الْمَفْسَدَتَيْنِ بِإِحْتِمَالِ أَكْثَرِهِمَا» (تقی الدین احمد عبد الحلیم بن ابن تیمیه حرانی، مجموع الفتاوی، ج ۲، ص ۴۸ (شامله)).

۳. «ان الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها» (عمر بن ابی بکر معروف به ابن قیم جوزیه، اعلام الموقعین عن رب العالمین، ج ۳، ص ۳).

نیکوترین و با مصلحت‌ترین آن‌ها را برمی‌گزیند و هیچ امری در شریعت نیست مگر این که وجود آن برای مکلفین بهتر از عدم آن نباشد. و هیچ نهی نمی‌باشد مگر عدم آن بهتر از وجودش نباشد.^۱

شاطبی نیز اصول فقه را براساس قطع می‌داند و نه ظن و گمان که باید دلیل آن بازگشت اصول به کلیات شریعت است. و هر آن‌چه چنین باشد باید قطعی باشد.^۲ او برای قطعی بودن مقاصد به استقرا تمسک می‌نماید و بر این باور است که قطعی بودن اصول فقه یا به این دلیل است که به اصول قطعی عقلی بر می‌گردد و یا با استقرای کلی ادله شرعی که علم آورند حاصل می‌شود. به نظر او گمان‌جایگاهی در اصول فقه ندارد، زیرا اگر دلیل ظنی در اصول فقه پذیرفته شود باید در اصول دین نیز مورد پذیرش واقع گردد.

او برای قطعی بودن مقاصد به آیه «إِنَّا نَحْنُ الذَّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۳ تمسک می‌نماید و می‌گوید که مراد از این آیه حفظ اصول کلی منصوص است نه مسائل جزئی.^۴

دلیل هفتم: عقل

برخی از اصولیون سنی بیان‌هایی به عنوان دلیل عقلی ذکر نموده‌اند که شرح می‌دهیم:

بیان اول

از آن جایی که نصوص شرعی محدود و متناهی‌اند اما حوادث و مسائل نامحدود و نامتناهی و هیچ‌گاه متناهی نمی‌تواند جوابگوی نامتناهی باشد به ناچار باید علت و حکمت‌های پنهان در نصوص را کشف تا به مقاصد کلی و یا جزئی

۱. «ان الله في امره لا يأمر الا بارجح الامرین ویأمر بتحصيل المصالح وتكميلها الخ» (همو، شفاء العلیل

فی مسائل القضاء و التقدر و الحکمة والتعلیل، ص ۱۸۰).

۲. ابو اسحق شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۹.

۳. حجر، آیه ۹.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۲ و ج ۲، ص ۴۹-۵۱.

شارع رسید و به وسیله آن‌ها، حکم مسائل جدید را که در هیچ آیه و یا روایتی نه به دلالت مطابقی و نه التزامی بیان نشده را استخراج نمود.

شافعی در این باره می‌گوید: رویدادهای جزئی بی‌شمارند، اما ادله فروعات نیز که از آن‌ها معانی و علل اقتباس می‌شوند بسیار محدود و متناهی هستند و متناهی نمی‌تواند نا متناهی را در برگیرد، به ناچار باید به روشی دیگر احکام مسائل جزئی را ثابت نمود که عبارت است از تمسک به مصالحی که مستند به شریعت و مقاصد کلی آن است؛ اگر چه مستند به دلیل خاصی هم نباشد.^۱

دکتر وهبه زحیلی از اندیشوران معاصر سنی نیز در این باره می‌نویسد: زندگی اجتماعی به صورت مستمر در حال دگرگونی است و مردم به روش‌های گوناگون به دنبال مصلحت‌های خویش می‌روند که در هر دوره‌ای تفاوت می‌نماید و در همین حال نیز چه بسا مصلحت جدیدی برای مردم حادث می‌گردد، از این رو اگر تنها به احکام شرعی مبتنی بر نصوص شرعی بسنده گردد بسیاری از مصالح مردم نادیده گرفته می‌شود و موجب ضررهای بزرگی بر آن‌ها می‌شود که این با هدف شریعت در جلب مصالح و دفع مفاسد منافات دارد، از این رو باید احکامی منطبق با مقاصد و اهداف عمومی و کلی شریعت صادر گردد تا جاودانه بودن آن محقق گردد.^۲ البته در بحث نقد دلیل عقلی این بیان مورد نقد و کاوش قرار خواهد گرفت.

بیان دوم

برخی به عنوان یک دلیل عقلی، لازمه حکمت و غایت دار بودن احکام شرعی را استحاله عدم آن می‌دانند. به این بیان که بدون حکمت و غایت و هدف بودن

۱. ان الوقایع الجزئیة لا حصر لها و الاصول الجزئیة التي تقتبس منها المعانی و العلل محصورة متناهية و التناهی لا یفی بغیر المتناهی فلا بد اذن من طریق آخر یتوصل بها الی اثبات الاحکام الجزئیة و هی التمسک بالمصالح المستندة الی اوضاع الشرع و المقاصد علی نحو کلی و ان لم یستند الی اصل جزئی. (به نقل از: شهاب الدین محمود بن احمد زنجانی، تخریج الفروع علی الاصول، ج ۱، ص ۳۲۲).

۲. ر.ک: وهبه الزحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۷۶۳.

احکام الهی از چند صورت خارج نیست: یا ندانستن علت و حکمت تشریع از سوی خداوند است که چنین چیزی محال می‌باشد و یا به دلیل عجز شارع از دانستن آن علت‌ها و حکمت‌هاست که این نیز ناشدنی است و یا این که خداوند اراده خیر رساندن به دیگران را نداشته باشد که این نیز در حق خداوند مهربان که احسان و نیکویی لازمه ذاتش است محال می‌باشد و یا لازمه وجود چنین حکمتی نقصان و عدم کمال باشد این نیز تغییر دادن حقائق و عکس فطرت و فهم عقل است؛ در نتیجه نفی حکمت و هدف داری خداوند در احکام به منزله نفی چنین صفت‌هایی و اثبات عکس آن‌ها در خداوند است که او از همه این‌ها منزله است.^۱

بیان سوم

احکام شرعی برای تحصیل مصالح مردم است و این مصالح که پایه احکام شرعی محسوب می‌گردد عقلی است و عقل حسن اوامر و قبح نواهی آن را درک می‌کند و هرگاه در مسئله‌ای نصی وجود نداشته باشد و مجتهد بر اساس درک عقل خویش از مصالح و مفساد حکمی صادر نماید این حکم بر یک اساس شرعی می‌باشد. البته این مصلحت سنجی تنها در معاملات جاری است.^۲

دلیل هشتم: فطرت

اصل بودن فطرت در مقاصد شریعت، سبب می‌شود فطرت به عنوان یک قاعده کلی و فراگیر در شریعت منظور گردد که ابن‌عاشور جای آن را در مباحث عالمان اصول خالی می‌بیند. گاهی ممکن است مقتضیات فطرت در کاری تعارض کنند. در صورت امکان جمع به هر دو عمل می‌شود، و چنان‌چه جمع ممکن نباشد باید عملی برگزیده شود که فطرت را حفظ نماید.

۱. ر.ک: ابو حامد غزالی، *شفاء الغلیل و مسالک التعلیل*، ص ۴۲۹ به نقل از: یمینه ساعد بوسعادی، همان، ص ۲۰۶.

۲. ر.ک: نجم الدین طوفی، همان، ص ۷۵.

نتیجه سخن آن که: مفهوم فطرت نقشی اساسی در ساختن پایگاه نظری مقاصد دارد. از این رو ابن عاشور، چون به زعم خود هماهنگی کامل میان فطرت و شریعت برقرار ساخته، مقاصدش را براساس فطرت پایه گذاری می کند.^۱

به نظر علّال فاسی نیز اسلام دین فطرت است؛ البته فطرتی که ﴿فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهِمْ﴾ که همان فطرت انسانی به صفت انسانیت اوست. یعنی هر انسانی دارای عقل و قدرت شناخت و استعداد مدنیت است. معنای این که اسلام دین فطرت است این می باشد که اسلام دینی است که با آنچه در فطرت و جبلّت انسان به عنوان انسانیتش موجود است همراه می باشد، مثل عقل و مدنیت و شناخت و قانون پذیری و هر آنچه که او را در برآوردن حاجاتش چه در عبادات و یا عادت یاری می رساند که خداوند می فرماید: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ یعنی قرآن انسان را در درک محکم ترین راهها و دست یابی به سعادت روحی و مادی کمک می کند. زیرا انسان با فطرتش درک می کند که آموزه های قرآن، و آنچه در شریعت آمده است همه نیازهای او را در تعیین روش زندگی فردی و اجتماعی بر آورده می سازد؛ از این رو هیچ سخن خلاف فطرت در شریعت اسلام یافت نمی شود. بنا بر این اگر می گوئیم که انسان با فطرت خویش هر کسی که به او احسان نماید دوست می دارد بدین معناست که سرشت انسانی می پذیرد که شکر منعم بر انسان واجب است.

هم چنین اگر می گوئیم که انسان به صورت فطری با کسی که به او بدی نماید دشمن است در شریعت نیز باید چنین حکمی روا باشد. البته شریعت فطرت انسانی را متعادل می سازد تا از طبیعت حیوانی دور گردد. علّال فاسی معتقد است که اسلام نسبت به نوع انسان در جایگاه عقل در هر فرد می باشد و چنانچه عقل، هر فردی را هدایت می نماید و منافع او را معین و اسباب ضرر او را مشخص می کند دین نیز در مورد نوع بشری چنین است و او را به محکم ترین و بهترین

شیوه‌های زندگی برای سعادت دنیا و آخرت رهنمون می‌سازد.^۱

بنابراین معنای حدیث «الاسلام دین الفطرة» این است که اسلام دینی است که کردار انسان‌ها را به فطرتشان باز می‌گرداند که از حالت حیوانی خارج گردند. و لازمه آن این است که همه تکالیف اعتقادی و عملی بنابر فطرت باشد.

علال فاسی از بیان این مطالب نتیجه می‌گیرد که هیچ تکلیف اعتقادی و عملی در اسلام مخالف عقل یا آن چه عقلای عالم درک می‌کنند نمی‌باشد، زیرا خود اسلام در تعریف خودش را برهانی از سوی خداوند معرفی می‌کند که به مانند نوری به سوی معرفت و یقین هدایت می‌نماید که خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ و یا ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ بنابراین وقتی این آیات به ضمیمه آیاتی که کلمه عقل در آن آمده است - که ده آیه می‌باشند - در نظر گرفته شوند روشن می‌گردد که مدرک تکالیف شرعیه فی الجمله باید عقل باشد تا تکلیف بدان صحیح گردد.

دلیل نهم: استدلال به حدیث لاضرر

برخی به حدیث لاضرر در این جا تمسک نموده‌اند؛ بدین بیان که معنای لاضرر، نفی ضرر و مفاسد از دیدگاه شارع می‌باشد که این یک نفی عام است و همه جا را در بر می‌گیرد مگر دلیلی خاص موردی را تخصیص زند، بنا بر این دامنه لاضرر همه ادله شرعی را در بر دارد و مخصص همه ادله شرعی است و تخصیص ادله به لاضرر همزمان موجب تحصیل مصلحت نیز می‌گردد زیرا اگر دلیلی شرعی، ضرری در پی داشته باشد، نفی آن دلیل به جهت ضرری بودنش عمل به هر دو دلیل محسوب می‌گردد (دلیل عام و لاضرر) اما اگر کما کان به آن دلیل که ضرر در پی دارد عمل شود گرچه بنابر ظاهر به آن دلیل عمل شده اما لا

۱. ر.ک: علال الفاسی، مقاصد الشریعة و مکارمها، ص ۷۲.

ضرر که دلیل مخصص است به کناری گذارده می‌شود و بی‌شک جمع بین نصوص مختلف شرعی و عمل بدان‌ها بهتر از کنار گذاردن برخی از آنهاست. به نظر طوفی مفهوم حدیث لاضرر اقتضا می‌کند که رعایت مصالح در جانب اثبات و مفسد در جانب نفی گردد، زیرا ضرر همان مفسده است و هرگاه شارع آن را نفی نماید موجب اثبات نفعی خواهد بود که همان مصلحت است، چون مصلحت و مفسده، نقیض یکدیگرند و واسطه‌ای میان آن دو نیست که با اثبات یکی دیگری نفی می‌گردد.^۱

۱. ر.ک: نجم الدین طوفی، همان، ص ۹۰-۹۱.

فصل چهارم
نقد مبانی، ارکان
و ادله مقاصد شریعت

گفتار اول

نقد مبانی و ارکان مقاصد شریعت

در فصل سوم، مبانی، ارکان و ادله نظریه مقاصد با تأکید بر اندیشه دانشوران اهل سنت، بی آن که مورد نقد و چالش واقع شود، مورد تبیین قرار گرفت، در این فصل برآنیم تا با نگاه علمی به نقد و بررسی و سنجه مباحث یاد شده در فصل مزبور بپردازیم.

نقد بحث پذیرش حسن و قبح عقلی

آن گونه که در فصل سوم گذشت، یکی از مهم ترین مبانی نظریه مقاصد، پذیرش حسن و قبح عقلی است، زیرا بدون پذیرش این دیدگاه جایی برای کشف مقاصد توسط عقل باقی نمی ماند. چند اشکال و نقد بر این سخن وارد می آید که عبارتند از:

۱. جمهور اهل سنت، نظریه معتزله را در زمینه حسن و قبح عقلی نمی پذیرند، بلکه همچون اشاعره حسن و قبح عقلی را مردود می دانند، در مبحث مقاصد نیز نمی توانند به کشف عقل از مقاصد شریعت استناد نمایند، زیرا فرض این است که چنین قابلیتی در مورد احکام شریعت وجود ندارد که عقل بتواند یا بخواهد به کشف و تحلیل آن بپردازد.

۲. از سوی دیگر، عقل در مستقلات از تطبیق صغریات ناتوان و در کشف از

جزئیات عاجز است، زیرا جزئیات، میدان و قلمرو عقل نیست و عقل نمی‌تواند در جزئیات وارد شود؛ از این رو در کشف مقاصد، راهی برای کشف عدم مانع در موارد مختلف و جزئیات وجود ندارد و در صورتی مکلف یا مجتهد عدم مانع کشف را نکند اطمینان و یقین پیدا نمی‌کند که در این مورد نیز حکم بر پایه همان مقصد یا مصلحت استقرار داشته باشد.

مرحوم حکیم در کتاب اصول عامه خویش به این نکته توجه کرده می‌نویسد:

وما كان فيه اقتضاء التأثير أو ليس فيه حتي الاقتضاء لا طريق له غالباً الي احراز عدم المانع أو احراز عروض بعض العناوين الملزمة عليه و مع عدم الاحراز لا يحصل له القطع، فلا يسوغ له الاعتماد عليه لعدم توفر عنصر الحجية فيه، علي أن هناك ما لا يمكن أن يدركه العقل من الملاكات، لاتصاله بتنظيم قوي آخري لا تسلط له عليها في مجالات الادراك؛^۱ در آن‌چه اقتضای تأثیر وجود دارد یا اقتضای تأثیر ندارد، راهی برای عقل به احراز عدم مانع یا احراز عروض برخی عناوین ملزمه وجود ندارد و در صورت عدم احراز، برای انسان قطع حاصل نمی‌شود، از این رو جایز نیست که به چنین درکی اعتماد نماید، زیرا عنصر حجیت در چنین درکی وجود ندارد؛ افزون بر این که عقل نمی‌تواند ملاکات را به صورت کامل و وافی درک نماید، زیرا عوامل دیگری مانند توهّمات، خیالات؛ هواهای نفسانی و اغراض دنیوی در تطبیق آن‌ها دخالت دارند، و عقل نمی‌تواند آن‌ها را تنظیم نماید.

۳. اشکال دیگر بر درک عقل از کشف مقاصد منجر به حکم، وارد می‌آید این است که دست کم این دیدگاه به گستره تمام احکام جاری نخواهد بود، زیرا همان سان که مرحوم مظفر درباره چرایی عدم ادراک احکام مولوی و تعبّدی شریعت بیان کرده‌اند، احکام مولوی شارع از مصالح و مفاسد تبعیت می‌کند و همین مصالح و مفاسد، ملاکات احکام شارع است، ولی چون تحت ضابطه معینی مندرج نمی‌شود، قابل ادراک و قانون‌گذاری نیست، زیرا از قبیل مصالح عمومی

۱. محمدتقی حکیم، الاصول العامة فی الفقه المقارن، ص ۳۰۰.

متداول نیست تا درک عقل بما هو عقل صورت پذیرد، بنابراین اگر عقل، مصلحت و ملاک و یا مفسده چیزی را درک نماید که مستند به درک مصالح و مفاسد عمومی مورد درک تمام عقلا نباشد، جایی برای حکم شرعی نمی‌ماند و نمی‌توان گفت چون آن را عقل درک کرده، شارع نیز باید بر طبق آن حکم نماید، زیرا ممکن است ملاک و مقصد شارع برای حکم آن غیر از ملاکی باشد که عقل به آن توجه کرده است، بلکه ممکن است مانعی وجود داشته باشد که شارع به خاطر آن مانع، چنین حکمی را نکرده باشد.^۱

نقد اصل تعلیل

بدان‌سان که در فصل سوم گذشت یکی از مبانی و زیر ساخت‌های نظریه مقاصد، پذیرش اصل تعلیل معرفی شد، و انکار تعلیل، مستلزم نفی قیاس و نفی توجه به مفاهیم و معانی خطابات است. به هر رو، اصل تعلیل یکی از مهم‌ترین ارکان و زیر ساخت‌های نظریه مقاصد به شمار آمده است؛ به گونه‌ای که در صورت انکار آن جایی برای طرح مقاصد در شریعت باقی نمی‌ماند.

نقد و بررسی

پرسش این است که منظور از «تعلیل» چیست؟ چنان‌چه منظور علتی است که حکم دائر مدار آن است و با ظهور دلیل معتبر کشف می‌شود؛ در این صورت، عموم فقیهان - حتی فقیهان شیعه - می‌پذیرند که کشف چنین علتی در موضوعات و موارد دیگر که همان علت در موضوع دیگری یافت شود، نیز می‌تواند سبب اثبات حکم مشابه برای آن موضوعات گردد.

اما اگر منظور علت به نحو علت ناقصه یا غیر قطعی است در این صورت با کشف چنین علتی نمی‌توان حکم را به موارد دیگر سرایت داد، زیرا چه بسا علل یا شرایط دیگری در حکم دخالت داشته باشد و سبب شود که حکم در مورد مشابه

۱. ر.ک: محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۹.

ثابت نشود یا مانعی برای اثبات حکم تحقق یابد. بنابراین بر اساس معنای یاد شده نمی‌توان اصل تعلیل رایکی از زیر ساخت‌های نظریه مقاصد به شمار آورد.

نقد کاشفیت نصوص نسبت به مقاصد

در گفتار چهارم از فصل سوم، راه‌های شناخت و کشف مقاصد، تبیین و توصیف شد، یکی از آن‌ها نصوص قرآنی و احادیث معرفی شده است و به عنوان مثال آیه قصاص مطرح گردید که منظور آیه^۱ شریفه قصاص این است که حکم قصاص از آن رو جعل شده تا بدین وسیله مفسادی را که بر قتل مترتب می‌شود دفع نماید.

نقد و بررسی

تا این حد از گفتار فوق اشکالی ندارد، اما اثری نیز نخواهد داشت، زیرا مشکل اساسی در این است که چگونه می‌توان علم پیدا کرد که چنین فواید و آثاری در موارد دیگری که مشابه قصاص باشد یافت می‌شود، به دیگر عبارت، از آیه مبارکه کشف می‌شود که حفظ نفس یکی از مقاصد جعل حکم قصاص است تا مردمان به سادگی اقدام به قتل نکنند، اما چگونه می‌توان این مقصد را در موضوعات دیگری پیاده کرد و بدین وسیله حکم شرعی حرمت را که برای قتل ثابت بود برای موضوع دیگر نیز اثبات نمود، زیرا چنین اطمینانی نیازمند کشف علیت تامه فوائد مترتب بر جعل حکم در موضوع دیگر است که با اندک تأمل، چنین اطمینانی وجود ندارد.

افزون بر این، استدلال به آیات نفی حرج نیز اثر فقهی ویژه‌ای نخواهد داشت، زیرا به دلیل خاص یعنی آیات و روایات حکم حرجی نفی شده است، و هر جا تکلیفی باعث حرج یا حرج شدید بر انسان گردد نفی می‌شود و چنین حکمی برداشته شده است. در حقیقت در این موارد، شارع مقدس برای آسان‌گیری بر

۱. سوره مائده، آیه ۳۲

مکلفین حکم را جعل نکرده است نه این که درجعل حکم اراده یسر و آسانی کرده باشد، زیرا لسان دلیل این است که «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؛ در دین بر شما حکم حرجی جعل نشده است، بنابراین مقصد عدم جعل حکم، این است که دشواری برای شما به وجود نیاید. به دیگر عبارت، فرق است بین این که مقصد تیسیر و تسهیل باشد یا مقصد عدم حرج باشد، و آن چه در دلیل آمده است عدم جعل حرج موضوع است نه تیسیر و تسهیل.

اما این نکته که برخی گفته‌اند: «(یسر) در آیه شریفه دلالت می‌کند که رفع سختی و دشواری و ایجاد سهولت و آسانی در تمام احکام شریعت نهفته است»^۱ نیز درست به نظر نمی‌رسد زیرا چه بسا احکامی در شریعت وجود که موضوع جعل آن‌ها دشواری و سختی است مانند صوم، جهاد و حج که همراه با سختی و دشواری است بنابراین به صورت کلی نمی‌توان گفت که در هیچ حکم مجعول از سوی شارع دشواری وجود ندارد.

نقد و بررسی استقرا

یکی دیگر از راه‌های کشف مقاصد، استقرا معرفی شد و بدون نقد و داوری تبیین گردید. اما استقرا در هر دو مورد کلی و جزئی مورد مناقشه و اشکال است که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. مهم‌ترین اشکال استقرا این است که یافته‌های آن غیر یقینی است، زیرا در عموم موارد محقق و مجتهد نمی‌تواند ادعا کند همه جزئیات ممکن و موجود را گرد هم آورده و مورد مطالعه قرار داده است، بنابراین این ادعا درست نخواهد بود که استقرای ناقص هم سبب یقین می‌شود و تا زمانی که یقین حاصل نشود نمی‌توان مقصدی را کشف و حکم را دایر مدار آن قرار داد.

۲. در بیشتر موارد استقرای تام ممکن نیست یا صورت نمی‌گیرد، از این رو با صرف مشاهده مقارنت میان «الف»ها و «ب»ها در موارد معدود، نمی‌توان

۱. عبد المجید النجار، همان، ص ۳۱.

مقارنت آن‌ها را در همه موارد جاری و صادق دانست و از جست‌وجوی و بررسی این اندازه از جزئیات، حکم کلی به دست آورد.

۳. افزون بر این اشکالی که در علوم تجربی ممکن است بر استقرا وارد آید در این جا نیز وارد می‌آید، زیرا ممکن نیست که همه اوصاف شیء مورد تجربه بر ما معلوم گردد، از این رو نمی‌توانیم یقین کنیم که ویژگی و خصوصیتی که آن موضوع را از سایر موارد مشابه و هم نام جدا می‌کند، وجود نداشته باشد، در نتیجه نمی‌توان این خصوصیات را نادیده گرفت و از مشترکات آن‌ها حکمی کلی به دست آورد.

آری، اگر استقرا به قیاس خفی یا دیگر ادله باز گردد و یا به صورتی باشد که موجب یقین و اطمینان به حکم گردد در این صورت استقرا خصوصیت نخواهد داشت و آن دلیل و قیاس مورد کاوش علمی قرار می‌گیرد و در صورت حجیت، حکم صادره پذیرفته می‌شود.

در نتیجه، استقرا اگر پیراسته از ادله دیگر، بررسی شود جز اجرای نظریه احتمالات، که از جزئی به کلی حرکت می‌کند، نخواهد بود، و زمانی که با تعمیم استقرایی ارزش احتمال بالا رود تا جایی که به مرحله اطمینان برسد، در این صورت اطمینان به حکم شرعی حجت خواهد بود، زیرا این ارزش احتمال زیاد، طی شرایطی خاص به یقین بدل می‌شود.^۱

نقد و بررسی اجماع

در بحث از منابع و همچنین در بحث از راه‌های کشف مقاصد به بحث اجماع پرداخته شد، اکنون به اختصار به نقد اجماع مورد نظر اهل سنت در بحث مقاصد می‌پردازیم.

با تأمل و دقت در تعریف و مباحث طرح‌شده از سوی فقیهان فریقین، تفاوت اصلی میان اجماع بنا بر عقیده علمای سنی و شیعه این است که بنا بر عقیده

۱. ر.ک: محمد باقر صدر، *الاسس المنطقية للاستقراء*، ص ۳۶۸.

سنیان، حجیت اجماع به واسطه خود آن است و به همین جهت حجیت دارد که پیامبر ﷺ فرمود: «امت من بر خطا و باطل اتفاق نظر نمی‌کنند» یعنی نمی‌توان پذیرفت که مسئله‌ای را که همه دانشمندان بر آن اتفاق نظر دارند اشتباه باشد. اما از دیدگاه شیعیان، اجماع بدان جهت حجت است که کاشف از رأی معصوم است، بنابراین در این صورت حجیت اجماع به سبب خود آن نیست بلکه به واسطه رضای پیامبر یا امام ﷺ است و اتفاق علما حاکی و کاشف از آن نظر معصوم ﷺ است.

با توجه به این که برخی از مبانی در اهل تسنن درباره ملاک اجماع این است که اتفاق همه فقیهان و مجتهدان لازم است تا اجماعی حاصل آید، اما در میان شیعیان اتفاق کل لازم نیست؛ به خصوص اگر مخالف شناخته شده و معلوم النسب باشد، زیرا روشن است که وی معصوم نیست تا مخالفتش به اجماع ضرر بزند.

نقد وارد بر اجماع کاشف از مقاصد این است اگر مقصود اجماع همه مجتهدان باشد چنین اجماع اگر نگوییم تحقق ندارد دست کم بسیار نادر اتفاق می‌افتد.

اگر مبانی دیگر (مانند اهل حل و عقد، اصحاب پیامبر؛ اهل مدینه و...) پذیرفته شود اشکال اساسی این است که این گونه اجماعی دلیل حجیت ندارد، زیرا دانشوران اهل سنت برای حجیت چنین اجماعی به آیات، روایات استناد کرده‌اند، مانند آیه شریفه ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا﴾^۱ و بر این اعتقادند همان گونه که سرپیچی و مخالفت با پیامبر ﷺ مستوجب عقاب و عذاب است هم چنین پیمودن راهی جز راه مؤمنان نیز عقاب و عذاب به دنبال خواهد داشت.^۲ به اختصار، اشکال اساسی استدلال پیش گفته، این است که پیروی راه غیر راه مؤمنان در حقیقت تأکیدی است بر این که نباید مخالفت با پیامبر ﷺ صورت گیرد،

۱. نساء، آیه ۱۱۵.

۲. ابن ادریس شافعی، احکام القرآن، ج ۲، ص ۲۱۶ و محمد بن طاهر ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج ۱، ص ۲۸.

بنابراین مخالفت با مؤمنان به صورت مستقل مطرح نیست. افزون بر این که منظور از پیروی مؤمنان در امور فقهی و جزئی نیست بلکه مراد اسلام و ایمان است. افزون بر استدلال به این آیه و آیات دیگر به روایاتی همچون سخن پیامبر ﷺ نیز استدلال کرده‌اند که فرمود: «ان امتي لاتجتمع علي ضلالة؛ همانا امت من بر گمراهی اجتماع نمی‌کنند»^۱ که به گونه‌ها و عبارتهای دیگری نیز نقل شده است. این روایت از جهت سندی ضعیف است^۲ و در دلالت نیز رسا نیست، زیرا ممکن است که منظور از ضلالت گمراهی در امور اعتقادی و اصول دین باشد، علاوه بر این شاید بیانگر این نکته باشد که زمانی اجماع تحقق می‌یابد که همه امت بر مسئله‌ای اتفاق نظر داشته باشند.

نقد کاشفیت عقل

پیش از این در فصل سوم، عقل به عنوان یکی از راههای کشف مقاصد، معرفی و ضوابطی برای آن بیان شد، اینک پرسش نقادانه این است آیا عقل می‌تواند مقاصد را به گونه‌ای که در مسیر استنباط احکام قرار گیرد کشف نماید؟ آن چه در آیات نسبت به فراخوانی به تعقل در نشانه‌های الهی بیان شده، فراخوانی به عقل برای هوشیار کردن آدمی است، و به کارگیری آن در عرصه سیر در آفاق و انفس و درنگ در سپهر جهان آفرینش و پدیده‌ها برای پی بردن به خالق بی‌همتا و عمل کردن سنجیده است. و این گونه دعوت‌ها اگر چه بیانگر اهمیت تفکر و تعقل است اما ارتباطی با کشف احکام و استنباط آن‌ها ندارد. بلکه در هیچ یک از آیات عقل را تشویق به استنباط احکام نکرده‌اند.

اگر منظور از کاشفیت عقل این است که عقل بدون توجه به بیان‌ها و سخنان شارع مقدس می‌تواند مقاصد شارع را کشف کند چنین سخنی با وجدان و درک هر انسان عاقلی منتفی است؛ زیرا اگر چه عقل این اصل را که خدای متعال منافع

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۳۹۹.

۲. شرح صحیح مسلم (نووی)، ج ۱۳، ص ۶۷.

بندگان را در نظر دارد و عادل است و به کسی ظلم نمی‌کند، درک می‌کند اما این‌که در جزئیات اوامر و نواهی چه مقاصدی نهفته است که به واسطه آن‌ها بتوان به همان مقیاس دگر احکام موضوعات مشابه را کشف کرد، بر عقل پوشیده است. چنان‌چه منظور این باشد که عقل با تفسیر ادله و نصوص پی به مقاصد شریعت می‌برد، در این صورت نیز اشکال عبارت است از این‌که مرجع در علت‌یابی از ظهورات، عرف عام مخاطبان آن دلیل است و عرف مزبور با صغرا و کبری چیدن از مفاد یک دلیل استفاده می‌کند که علت وجوب یا حرمت یا کراهت و استحباب چیست و هر کجا که چنین علتی یافت شود این حکم را نیز به دنبال خواهد داشت. اما چنین استفاده‌ای ارتباطی به کاشفیت عقل بما هو عقل ندارد.

نقد کاشفیت ظن معتبر

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، یکی از راه‌های کشف مقاصد، ظن معتبر است، که از دیدگاه عز بن عبد السلام، شارع مقدس، ظن را جانشین علم قرار داده است، از این رو ظن می‌تواند کاشف معتبری از مصالح و مقاصد باشد، زیرا اگر چنین نمی‌کرد از آن جا که بسیاری از مصالح و مفاسد منوط و مترتب بر کشف ظنی است، بسیاری از آن‌ها از دست می‌رفت و راهی برای ایجاد و حفظ آن‌ها وجود نداشت.^۱

چنین استدلالی دقیقاً شبیه استدلال قائلان به انسداد در شیعه است، که اگر ظن حجت نباشد بسیاری از احکام الهی نادیده گرفته می‌شود و از سویی می‌دانیم که شارع مقدس راضی به تعطیل ماندن معظم احکام نمی‌باشد. اما چنین استدلالی در مبحث مقاصد کاربرد ندارد، زیرا اگر چه مقاصد ظنی معتبر و قابل عمل نباشد شارع مقدس از راه اوامر و نواهی بیان شده در قرآن و احادیث معظم احکام شریعت را بیان کرده است و با عدم استفاده از مقاصد ظنی چیزی از احکام تعطیل نمی‌ماند؛ به دیگر عبارت، آن‌چه اهل سنت در این زمینه بیان کرده‌اند ادعای بدون دلیل است و چنین گمانی دلیلی بر حجیت ندارد.

۱. رک: عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشریعة عند الامام عز بن عبد السلام، ص ۲۰۰-۲۰۱.

چنانچه منظور گمانی باشد که از ادله لفظی به دست می‌آید در این صورت ملاک حجیت ظهورات عرف است و به همان اندازه که ظهور در موارد دیگر احکام حجت است در صورت وجود بیانی نسبت به مقاصد شریعت، در این زمینه نیز حجت خواهد بود.

نقدی بر انحصار برخی تقسیمات مقاصد

برخی از دانشواران اهل سنت، مانند جوینی مبالغ و مقاصد ضروری را در پنج مورد «حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل، و حفظ مال» منحصر کردند، در این زمینه باید گفت: شکی نیست که مقاصد یاد شده مصالحی هستند که شارع مقدس به آن‌ها اهتمام دارد و شارع خود برای تحقق آن‌ها احکام و وسایلی را وضع کرده است، اما اشکال در انحصار آن‌ها به موارد پنج‌گانه است، زیرا از یک سو باید روشن شود که آیا موارد یاد شده از اهداف عالیه شارع هستند یا اهداف متوسطه.

شرح سخن این است که اهداف و مقاصد شارع دو گونه است: برخی اهداف مقدمه و واسطه رسیدن به دیگر اهداف قرار نمی‌گیرند و خود دارای مطلوبیت ذاتی هستند و بعضی دیگر از اهداف واسطه برای دست یافتن به اهداف بالاتری هستند. به عنوان نمونه قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^۱ تقوای الهی را رعایت کنید تا رستگار شوید.

تقوا واسطه است برای رسیدن به رستگاری، اما هیچ گاه رستگاری را معلل به چیزی نکرده است، در نتیجه روشن می‌شود که رستگاری را به صورت هدف نهایی مطرح کرده است.

به عنوان نمونه برای اشکال به انحصار مقاصد در موارد پنج‌گانه، این که در آیات الهی یکی از اهداف اصلی پیروی از دستورهای الهی، حیات انسانی و

۱. آل عمران، آیه ۱۳۰.

حیات طیبه معرفی شده است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^۱

ای کسانی که ایمان آورده اید! دعوت خدا و رسول را اجابت کنید هنگامی که شما را به سوی چیزی می‌خوانند که شما را حیات بخشد.

یا می‌فرماید:

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّثِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾^۲

هر کس چه مرد و چه زن، عمل شایسته‌ای انجام دهد در حالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاکیزه زنده می‌داریم.

بر اساس این آیات، رهاورد دین و انبیای الهی و پیروی از دستورهای دینی حیات انسانی و حیات پاکیزه است بنابراین حفظ دین مقصد متوسطی شمرده می‌شود که پیامد آن حیات طیبه خواهد بود.

در نتیجه، انحصار مقاصد به موارد پنج‌گانه دلیل معتبر و قابل اطمینانی نخواهد داشت، بلکه می‌توان موارد دیگری را به آن‌ها افزود که دارای اهمیت بیشتر یا از مقاصد عالی به شمار می‌آید.

۱. انفال، آیه ۲۴.

۲. نحل، آیه ۹۷.

گفتار دوم

نقد ادله نظریه مقاصد شریعت

قبل از بررسی تک تک ادله، این نکته شایان توجه است که بنابر نظریه مقاصد شریعت، نصوص قرآنی و روایی مقاصد به عنوان سند استنباط مورد استفاده قرار می‌گیرد و یا به کمک آن به جرح و تعدیل سایر احکام و ادله پرداخته می‌شود و به مثابه یک قاعده فقهی از آن استفاده می‌گردد. اشکال این است که گرچه در نصوص مبین مقاصد، مقاصد کلان شارع روشن گردیده نمی‌توان مقاصد را در جایگاه قانون و دلیل دال بر آن را در جایگاه اسناد و ادله اجتهاد نشاناد و به تفریع فروع و استنباط احکام پرداخت.

نقد دلیل اول: تمسک به آیات قرآن کریم

چنانچه بیان شد نصوص شارع، یکی از راه‌های شناسایی مقاصد شریعت بلکه مهم‌ترین آن‌هاست^۱ و این که دلیل‌های شرعی نزدیک‌ترین راه در فهماندن مقاصد شارع از هر چیزی است.^۲ برخی از دانشوران فقه مقاصدی نیز بر این باور بودند که بیش از هزار آیه در مورد علت احکام آمده است^۳ و ضروریات پنج‌گانه و

۱. ونصوص الشارع مفهमे لمقاصده بل هی اولی ما یتلقى منه فهم المقاصد الشرعیة. (ابو اسحق شاطبی، *الموافقات*، ج ۲، ص ۲۸۸).

۲. «الأدلة الشرعیة اقرب الی تفهیم مقصود الشارع من کل شیء» (همان، ج ۳، ص ۳۳۶).

۳. ر.ک: ابن قیم جوزیه، *مفتاح دار السعادة*، ج ۲، ص ۲۲.

مقاصدی مانند تیسیر و عدالت و عفو و گذشت و دوری جستن از جاهلین و رجوع به عرف و برخی مقاصد جزئی تر را از آیات متعدد قرآنی استفاده نموده‌اند. که در این مجال به نقد آن می‌پردازیم.

نقد اول

دلالت بسیاری از آیات بر مطلوب آنان ضعیف است و به هیچ کدام از دلالت‌های مطابقی یا تضمینی یا التزامی بر مدعایشان رهنمون نمی‌گردد مانند برخی از آیات که برای مقصد تیسیر بدان‌ها استناد شده‌اند مثل آیه: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾^۱ «خدا نمی‌خواهد که برای شما حرج قرار دهد.» و یا ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^۲ «خدا برای شما در دین حرج قرار نداده است.» و هم‌چنین آیه ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^۳ «خداوند برای شما آسانی می‌خواهد و نه سختی» و هم‌چنین ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

این‌گونه استناد به آیات قرآنی نمی‌تواند سندی گویا بر استنباط احکام فرعی گردد، زیرا کسی یافت نمی‌شود که مشتاق تیسیر و یا عدالت نباشد اما آن چه مهم است تشخیص مصداق‌های آن در مقام عمل و کردار می‌باشد.

البته قطعی بودن دلالت این آیات برای اثبات مقاصد شریعت در استنباطات فقهی جای تأمل دارد و از سوی دیگر حتی اگر این آیات و مانند آن مقاصد شریعت را بیان دارد اما چگونگی استفاده از آن را در استنباط بیان نمی‌کند.

نقد دوم

آیات قرآن کریم اگر چه بر برخی از این امور به صورت عمومی دلالت نیز نماید، اما مشکل این جاست که چگونه می‌توان آن‌ها را با مصداق‌های جزئی و احکام فرعی منطبق نمود؟ مثلاً در مورد روزه، آیه کریمه آن را واجب اعلام

۱. مائده، آیه ۶.

۲. حج، آیه ۷۸.

۳. بقره، آیه ۱۸۵.

می‌نماید و کیفیت آن نیز بیان می‌شود و به وسیله سنت نیز شرایط و حدود آن به صورت کامل بیان می‌گردد؛ اما مقصدی مانند عدالت که در قرآن کریم بدان اشاره گردیده چگونه تحصیل می‌گردد و موارد آن کجاست و شرایط و موانع آن به صورت کلی کدام است که بیان‌گر آن نیز باید شارع مقدس باشد که با بیان فروع عبادی و احکام فردی و اجتماعی بیان می‌شود و تطبیق خارجی آن در اختیار مکلفین گذارده نشده است. هم‌چنین است مقصد حفظ دین؛ البته ممکن است بگوییم که قرآن کریم به موارد مقاصد کلی نیز اشاره دارد که دیگر از محل بحث خارج می‌گردد، مانند حفظ دین به وسیله جهاد که البته خود نیز جای تأمل دارد، زیرا چه بسا جهاد مقاصد دیگری نیز نزد شارع مقدس داشته باشد مانند امتحان و ابتلاء و شناسایی سره از ناسره و چه بسا که در مواردی حفظ دین نیز بدان بستگی پیدا ننماید، مانند جهاد با گروهی مشرک در جزیره‌ای دور افتاده از اجتماع بشری.

نقد سوم

یکی از نقدهای استدلال به آیات، برداشت‌های گوناگون دانشوران مقاصدی از آیات کریمه است؛ مانند این که بر اساس قاعده «دفع مفسده بهتر از جلب منفعت می‌باشد» که اصل آن برگرفته از آیه کریمه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^۱ می‌باشد شیخ محمد عبده برخی از ازدواج‌های مجدد را منع نموده است و آن در جایی است که منجر به اختلاف

۱. بقره، آیه ۲۱۹ «از تو درباره شراب و قمار می‌پرسند، بگو: در آن‌ها گناهی است بزرگ و سودهایی برای مردم و گناه آن‌ها از سودشان بزرگ‌تر است. و از تو می‌پرسند که چه انفاق کنند؟ بگو: افزون [از نیاز] را. بدین گونه خدا آیات را برای شما روشن بیان می‌کند، شاید بیندیشید» بیان قاعده این است که هرگاه مصلحتی معارض مفسده‌ای گردید، دفع مفسده غالباً بر جلب مصلحت است. اصل این قاعده از این آیه می‌باشد که بدون شک خمر دارای مصالح تجاری می‌باشد اما مفسده‌اش همانا زایل شدن عقل و به خطر افتادن سلامتی و ایجاد کینه و دشمنی بین مردم است. که بی‌شک این اثم و گناه بزرگ‌تر از منافع آن است و یا قمار که دارای منفعتی است از جمله برای شخص قمارباز و یا مکان‌که در آن قمار می‌شود که موجب جلب گردش‌گر و یا فروش غذا و مشروبات است. اما ضرر آن اکل اموال مردم به باطل و نابودی مادی قماربازان و اهانت به خانواده و جامعه است.

بین همسران و فرزندان و خانواده‌های آنان گردد.^۱

بر این اساس باید وی حتی ازدواج اول را در صورتی که موجب اختلاف در خانواده گردد تحریم نماید. و از سوی دیگر آن چه در آیه شریفه مطرح است مربوط به ذات خمر است و ملاکات اقتضائی خود خمر را شارع در نظر گرفته است و در مرحله ملاکات است که اثم آن از نفعش بیشتر است اما در ازدواج مجدد چنانچه موجب اختلاف شود ربطی به ذات ازدواج مجدد ندارد و این عوارض را باید از سایر روش‌ها غیر از تحریم ازدواج مجدد برطرف نمود.

البته علال الفاسی این نظر شیخ محمد عبده را نمی‌پذیرد و معتقد است بحث تعدد زوجات از موارد قاعده دیگری است که ضرر شخصی همیشه مقدم بر ضرر نوعی است. در بحث تعدد زوجات هم با رعایت عدالت، نفع جامعه باید در نظر گرفته شود.^۲ یا به نظر ابن عاشور با توجه به آیه سوم سوره نساء شرایطش، مقاصد شرعی در مباح ساختن تعدد زوجات را می‌توان مسائلی مانند: وسیله ازدیاد جمعیت امت اسلامی، وسیله‌ای برای سرپرستی زنانی که در هر امت از مردان بیشتند. وسیله‌ای است برای تحریم زنا که نابودکننده نظام اخلاقی، خویشاوندی و خانواده می‌باشد.^۳ ابن عاشور معتقد است، تجویز تعدد تا چهار زن که بسیاری از اندیشمندان در آن تحقیق کرده ولی به نتیجه مقبول آن نرسیده‌اند به نسبت عدد زنان به مردان در غالب شرایط و میانگین آن بر می‌گردد.^۴

نقد دلیل دوم: تمسک به سنت نبوی

همان‌گونه که بیان شد، سنت نبوی دومین منبع اصلی تشریع نزد همه مسلمین و اهل سنت است که توضیح دهنده و روشن گر آیات قرآن کریم است، که هرگز

۱. ر.ک: رشیدرضا، نداء للجنس اللطیف، ص ۳۹.

۲. ر.ک: علال الفاسی، مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها، ص ۱۸۳.

۳. التحریر و التنویر، ج ۴، ص ۲۲۷.

۴. همان ص ۲۲۱.

نمی‌توان از آن غافل بود و نادیده انگاشت. هم چنین گفتیم که برخی از دانشوران اصولی اهل سنت برای اثبات حجیت مقاصد شریعت، روایاتی چند را از سنت نبوی ذکر می‌نمایند که برخی به مقاصد کلی شریعت اشاره دارد و بعضی دیگر مقاصد جزئی و فرعی را بیان می‌نماید. البته به نظر می‌رسد چگونگی استدلال آنان مقصودشان را به تمامی اثبات نمی‌کند که به برخی از نقدها اشاره می‌گردد:

نقد اول

بسیاری از موارد و شواهدی که نقل شده در موارد خاصی است و برداشت شخصی مستدل از آن‌ها حصول به مقاصد خاصی از شریعت در هر کدام می‌باشد و گرنه تصریحی بدان نشده است. که به چند نمونه اشاره می‌گردد:

در مورد روایت نبوی: «من قتل دون ماله فهو شهید من قتل دون دمه فهو شهید و من قتل دون دینه فهو شهید و من قتل دون اهله فهو شهید»^۱ که به زعم این عده، روایت فوق نه تنها ضروریات خمس را ذکر می‌کند بلکه جایگاه والای آن‌ها را بیان می‌دارد.^۲ این روایت به دلالت مطابقی بیان می‌دارد که هر کس در راه حفظ دین و مال و جان و خانواده‌اش کشته شود اجر شهید در راه خدا را دارد و به دلالت التزامی روشن می‌سازد که این امور بسیار با اهمیت‌اند که در کنار جهاد در راه خدا قرار گرفته‌اند که این مقدار جای شک و تردید نمی‌باشد، اما انحصار همه مقاصد شارع در این چند چیز و تقدیم این مقاصد بر همه اهداف دیگر شارع و چگونگی تقدیم آن‌ها در مقام عمل بیان نشده است که هر کدام از این مراتب باید به سرحد حجیت قطعی و یقینی برسد و گرنه در حد گمانه زنی و تخمین باقی خواهد ماند.

هم‌چنین در مورد قضیه «عبدالله بن سلول» نیز گرچه منافی بوده و در قضیه افک و موارد دیگری آیاتی از قرآن در مورد او نازل شده، اما در مورد قتل او باید اسباب موجب آن وجود داشته باشد که چنین نبوده و او نه کسی را به قتل رسانده

۱. سنن ابو داود، ح ۴۱۴۲ و سنن نسائی، ح ۴۰۲۷.

۲. احمد ریسونی، محاضرات فی المقاصد الشریعة، ص ۱۵۸.

و نه یاغی و طاغی بر حکومت اسلامی بوده است. البته فتنه‌گری و ارتباط با مشرکین داشته که این‌ها به تنهایی کشتن او را تجویز نمی‌نماید که این سیره و روش پیامبر اکرم و پس از ایشان، امیرالمؤمنین در برخورد با مخالفین بوده است. و گرنه پیامبر اکرم در اجرای حدود الهی و جهاد با کفار چنین ملاحظاتی نفرمود تا بدان‌جا که با اقوام و عشیره خویش که مشرکین قریش بودند بارها جهاد نمود. هم چنین در مورد منع ازدواج با عمه و خاله همسر به دلیل قطع رحم^۱ نیز چگونه می‌توان از مورد این روایت عبور و هر موردی که موجب فاصله افتادن بین مسلمین گردد را حرام نمود،^۲ زیرا چه بسا ازدواج‌های دیگری نیز مانند ازدواج با دختر عموی زن موجب اختلافات خانوادگی گردد، اما اسلام آن را تجویز نموده و منع نکرده است. البته در مورد عمه و خاله زن این اختلاف شدیدتر است اما اصل آن در سایر موارد حتی ازدواج دوم با زنی که هیچ نسبت فامیلی با زن اول ندارد نیز وجود دارد که حرام نگردیده و گذر از مورد این روایت و تعمیم آن به هر چیزی که سبب اختلاف بین مسلمین می‌گردد بسیار از مضمون این روایت دور است که در چنین صورتی از هر کلامی می‌توان برداشت‌های غیر ظاهری نمود که با اسلوب استظهار عرفی منافات دارد.

هم چنین نمی‌توان از این روایت کبرای کلی «حرمت هر آن چه موجب اختلاف بین مسلمین» برداشت نمود، زیرا چه بسا اجرای برخی حدود یا قصاص و... موجب اختلاف گردد اما هیچ کدام از ادله حدود و قصاص، مقید به این قید «موجب اختلاف نبودن» نیست. البته حرمت ایجاد اختلاف بین مسلمین در فرضی است که نتیجه مستقیم کاری ایجاد اختلاف باشد اما اگر کاری در برخی موارد آن هم با ضمائم دیگری منجر به اختلاف گردد دلیلی بر حرمت چنین کاری وجود ندارد و گرنه باید بسیاری از امور و کارها تحریم گردد داشته باشد.

۱. «لا تنکح المرأة علی عمتها وخالتها فانکم اذا فعلتم ذلک قطعتم أرحامهن» (صحیح بخاری، کتاب النکاح، ج ۹، ص ۱۶۰، ح ۵۱۰۸-۵۱۱۱).

۲. ر.ک: زرکشی، البحر المحيط فی اصول الفقه، ج ۶، ص ۲۳۳.

نقد دوم

مواردی نیز که به مقاصدی کلی از شریعت در روایات تصریح شده مثل تتمیم مکارم اخلاقی اشکال به استدلال این است که گرچه روایات مذکور زیادند و به مقاصدی از شریعت اشارت دارند اما این که راه دستیابی به این مقاصد چگونه است بیان نشده و این که هر کسی به فکر و نظر خویش هرچه را مکرمت اخلاقی دانست عمل نماید چندان به صواب نزدیک نیست و حکمت نازل گردیدن کتاب‌های آسمانی و فرستادن رسولان زیر سؤال می‌رود و کافی بود شارع به یک سری از مقاصد کلی اشاره نماید و مصداق یابی آن را به مکلفین وا نهد در حالی که چنین نیست و شارع در موارد بسیار جزئی نیز احکام و سننی را بیان می‌دارد.

نقد سوم

چه بسا احادیثی که اشاره به مقاصد کلی شریعت دارند در واقع اشاره به این دارد که احکام در گرد مصالح نفس الامری می‌گردد که البته راه رسیدن به این ملاکات استفاده از نصوص و ظواهر شرعی است، در واقع احادیث بیان‌گر مقاصد انگیزه ساز رسیدن بدان‌هاست که را وصول عمل به طرق شرعی است و در مواردی که شک شود آیا می‌توان از راه انجام عملی به مقصد کلی شارع دست یافت اصل، عدم حجیت است و نمی‌توان با شک راه مقاصد کلی شارع را پیمود.

نقد چهارم

در مواردی نیز که از سیره عملی رسول مکرم اسلام برخی مقاصد مانند مقصد تیسیر استفاده شده مانند قضیه «ابوبرزه اسلمی» نیز می‌توان اشکالاتی بدان نمود: یک: سیره عملی که در واقع سنت تقریری می‌باشد مجمل می‌باشد و چنانچه بسیاری از دانشمندان علم اصول بدان نظر داند دلالت سیره، مجمل و در حد تجویز و نه بیشتر است.

دوم: برداشت سهل‌گیری در شریعت توسط «ابن‌برزه» نیز برای ما سنت نبوی را ثابت نمی‌نماید و همواره این احتمال می‌رود که این برداشت شخصی اوست و

حجت نیست.

سوم: این که نیازی به برداشت شخصی امثال «ابن برزه» برای اثبات مقصد تیسیر با وجود برخی احادیث نبوی در مورد شریعت سهله و سمحه نیست^۱ که این روایت نیز شریعت را سهل و سمحه معرفی می نماید که البته این بدان معنا نیست که مسلمین شریعت را در موارد مشقت آمیز به کناری بگذارند بلکه در صدد بیان این مطلب است که شریعت اسلامی با همه دستورها و اوامر و نواهی خویش در ذات و طبیعتش سهله و سمحه است. و در مقام بیان این است که در اسلام رهبانیت و کناره گیری مطلوب نیست؛ چنانچه روایت نیز در مورد کناره گیری عثمان بن مظعون است.

نقدهای دلیل سوم: روش صحابه

خلاصه استدلال به روش صحابه و سلف این بود که با بررسی دوران پس از پیامبر اکرم در می یابیم که صحابه در رویارویی با مسائل شرعی و رویدادهای نو با توجه به مصلحت سنجی در پرتو مقاصد کلی شریعت عمل می کردند و هیچ گاه به دلیل نبودن نص شرعی از استنباط و اجتهاد باز نمی ماندند و برای اثبات این رویه نمونه های فراوانی بیان شده که برخی آمد.

قبل از شروع به نقد، نکته عجیب آن است که این نمونه های تاریخی از عمل کرد صحابه هم در قیاس و هم در استحسان و هم در مصالح مرسله و باب مقاصد الشریعه مورد استشهاد اصولیون سنی واقع شده است و روشن نشده که چگونه ممکن است یک رویداد بتواند دلیل بر چند رویه مختلف اجتهادی با همه مغایرت ها گردد؟!

نقد اول

به عنوان یک نقد صغروی می توان بیان داشت که با نقل چند رویداد تاریخی آن

۱. مانند روایت نبوی: «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة» به نقل از: تفسیر فخر رازی، ج ۱، ص ۱۰۵۱ و کلینی، کافی، ج ۱۱، ص ۱۳۱.

هم از برخی صحابه که چه بسا مستند به برخی ادله بوده نمی‌توان سیره و روش همه آنان را برداشت نمود، زیرا یکی از شرایط تحقق سیره، وجود یک گونه سلوک مخصوص از تمامی آنان است و اگر مراد از سیره صحابه اثبات اجماع سکوتی آنان است بدین بیان که روش عده‌ای از صحابه چنین بوده و سایر صحابه نیز با سکوت خویش آن را تقریر نموده‌اند باز مورد پذیرش نمی‌باشد، زیرا بسیاری از صحابه در مورد اجتهادهای خویش مطمئن نبوده‌اند چه رسد به سایرین که سکوت نموده‌اند مانند ابوبکر که می‌گوید: من بنابر رأی خویش می‌گویم پس اگر درست باشد از خداست و اگر اشتباه باشد از من و شیطان است.^۱ اگر ابوبکر نظر خویش را درست و دلیل قطعی برای آن داشت هیچ گاه از عمل شیطان نمی‌دانست. یا عمر نیز به اعمال نظر خویش بر خلاف گفته رسول خدا اعتراف دارد،^۲ بنابراین در جایی که خود مفتی به فتوای خویش اطمینان ندارد چگونه می‌توان اساسی برای استنباط گردد؟

از سوی دیگر، چه بسا سبب سکوت سایر صحابه از این گونه رویه‌ها کوتاهی و یا ترس و یا ناآگاهی به مصدر احکام بوده است.

نقد دوم

در صورتی که چنین رویه‌ای از همه صحابه نیز ثابت گردد باز ناکافی است و نمی‌تواند مستندی بر فقه مقاصدی گردد، زیرا حتی اگر عدالت همه صحابه را بپذیریم که خود قابل اثبات نیست، اما این نیاز به چیزی بسیار بالاتر از عدالت آنان دارد، زیرا عدالت با اشتباه و خطا کاری در تطبیق منافاتی ندارد و عصمت آن‌ها از لغزش‌ها و اشتباه‌ها نیز حتی نزد سنی‌ها بی‌تردید رد شده است.

۱. متقی هندی، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، ج ۱۱، ص ۷۹: «عن الشعبي قال: سئل أبو بكر عن الكلاله فقال: إني أقول فيها برأى، فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله مني بريء أراه ما خلا الوالد والولد».

۲. متقی هندی، همان، ج ۱ ص ۳۷۲: «عن عمر قال: اتهموا الرأي على الدين فلقد رأيتني أراه على أمر رسول الله ﷺ، ما ألو عن الحق».

نقد سوم

نقدی کبروی است که چنین اجماع و سیره‌ای حجت نمی‌باشد، زیرا روشن نیست که این گونه تصرفات صحابه به چه ملاکی بوده، آیا به ملاک درک مصالح در پرتو مقاصد کلی شریعت بوده و یا به انگیزه‌های دیگر؟ سیره نیز دلیلی مجمل می‌باشد و نمی‌توان به آن در غیر مقدار یقینی تمسک نمود که مقدار یقینی سیره در همان مواردی است که سیره در آن‌ها واقع شده است. از سوی دیگر، بسیاری از این نمونه‌ها بر خلاف روایات نبوی و امثال آن است که انگیزه این گونه مخالفت‌ها چندان روشن نیست.

ابن‌عاشور نیز در ابتدا، طریقه سلف در رجوع به مقاصد شریعت را یکی از راه‌های اثبات آن می‌داند، اما پس از این، از دیدگاه خویش بر می‌گردد. به نظر او تکیه به دیدگاه سلف و صحابه دو مشکل دارد: یکی این که در بسیاری از گفتار و رفتار صحابه تصریح نگردیده که این روش آن‌ها با توجه به مقاصد بوده و شاید از جهات دیگری نشئت گرفته باشد و دوم این که حتی در مواردی که به مقاصد توجه داشته و بدان تصریح نموده باشند نیز این به تنهایی دلیلی بر حجت مقاصد نمی‌باشد، زیرا این تنها رأی آنان در مورد فهم مقاصد شریعت را می‌رساند و نه بیشتر.^۱ از این جا روشن می‌گردد که به نظر او تنها روش صحابه برای اثبات حجیت مقاصد شریعت کافی نیست.

نقد چهارم

گرچه صحابه در اسلام مقدم‌اند و مجاهدت‌های بسیاری در حفظ و گسترش اسلام متحمل شده‌اند اما روش آنان به تنهایی نمی‌تواند منبع تشریع اسلامی باشد و در بین اهل سنت نیز اختلافی است که آیا کلام و روش صحابه بدون پشتوانه از قرآن و سنت نبوی حجت است؟ از سوی دیگر برخی تنها قول ابوبکر و عمر را حجت می‌دانند^۲ و برخی تنها قول خلفای راشدین را و برخی در همه جا قول

۱. ابن‌عاشور، مقاصد الشریعة الاسلامیة، ص ۲۲.

۲. محمد تقی حکیم، اصول العامة للفقہ المقارن، ص ۴۲۵.

صحابه را حجت می‌دانند و برخی آن را در صورتی که مخالف قیاس باشد؛^۱ هم‌چنین به باور برخی از علمای اهل سنت، حجیت سنت صحابه موضوعی است مانند ابن‌قیم که می‌گوید: «اگر کسی از اقوال صحابه پیروی کند بی‌آن که در صحت آن تحقیق کرده باشد، مورد سپاس و ستایش خواهد بود».^۲ از سوی دیگر برخی مانند غزالی برای سنت صحابه موضوعیت را نمی‌پذیرند و معتقدند حجیت سنت آنان متوقف بر وثاقت یا عدالت هر یک از آنان است و نمی‌توان عدالت تمامی صحابه را اثبات نمود. او می‌گوید: «کسی که ممکن است غلط یا سهو کند عصمت ندارد، لذا قولش حجت نیست».^۳

بنابراین از آن‌جا که دیدگاه و روش صحابه به یکسان مورد پذیرش همه واقع نگردیده است نمی‌توان از آن به عنوان یک دلیل استفاده نمود.

نقد دلیل چهارم: اجماع

یکی دیگر از ادله معتقدین به فقه مقاصدی، اجماع می‌باشد. خلاصه بیان آنان این بود که مقاصد شرع به وسیله کتاب و سنت و اجماع شناخته می‌شوند^۴ و هر مصلحتی که منجر به حفظ یکی از مقاصد شرع گردد بی‌شک مقصود کتاب و سنت و اجماع است و از این اصول خارج نمی‌باشد.^۵ و این که به وسیله آن می‌توان مقاصد شریعت و فواید آن را باز شناخت مانند این که اجماع علما بر آن است که قرآن کریم کتاب هدایت و صلاح و خیر است، هم چنین فقیهان اجماع

۱. همان.

۲. محمد بن ابی بکر ایوب الزرعی (ابن‌قیم جوزیه)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، ج ۴، ص ۱۲۴.

۳. ابو حامد محمد بن محمد غزالی، المستصفی فی الاصول، ج ۱ ص ۱۶۸: «ان من یجوز علیه الغلط و السهو و لم تثبت عصمته عنه فلا حجة فی قوله، فکیف یحتج بقولهم مع جواز الخطأ؟ و کیف تدعی عصمتهم من غیر حجة متواترة؟ و کیف یتصور عصمة قوم یجوز علیهم الاختلاف؟ و کیف یختلف المعصومان؟ کیف و قد اتفقت الصحابة علی جواز مخالفة الصحابة؟ فلم ینکر أبو بکر و عمر علی من خالفهما بالاجتهاد بل أوجبوا فی مسائل الاجتهاد علی کل مجتهد ان یتبع اجتهاد نفسه».

۴. همان، ج ۱، ص ۲۱۰.

۵. همان، ص ۳۱۱.

دارند که احکام برای مصالح مردم در دو جهان تشریع شده است و امر به عبادات برای تحقق عبادت خالق و به دست آوردن رضایت او صورت گرفته است.^۱ به نظر می‌سد که اثبات چنین اجماعی حتی نزد بزرگان اهل سنت بسیار مشکل است و چندین نقد متوجه آن می‌باشد که بیان می‌گردد.

نقد اول

در حجیت اجماع و چگونگی تحقق آن نزد فقیهان سنی مذهب، مبانی گوناگونی وجود دارد که نمی‌توان طبق همه آن‌ها چنین اجماعی را اثبات نمود. شاهد مدعا این که فقیهان مقاصدی به این دلیل کمتر اشاره نموده‌اند و حتی شاطبی با صراحت وجود چنین اجماعی را انکار می‌نماید.^۲ به نظر شاطبی پذیرش چنین اجماعی نیاز به نقل آن از سوی تمامی اهل اجماع دارد که اثبات آن بسیار دشوار است و چه بسا نتوان آن را ثابت کرد. از سوی دیگر، در صورتی که نقل چنین اجماعی ثابت گردد این تنها کافی نیست بلکه باید روشن شود که مستند مجمعی چه بوده و چه بسا آن‌ها بر یک دلیل ظنی اجماع نموده باشند. بنابراین مسئله ظنی می‌گردد و نه قطعی و یقین‌آور، زیرا اجماع در صورتی یقین‌آور است که بر یک مسئله یقین باشد که دارای مستندی یقینی است، از این روست که اگر اجماع بر یک دلیل ظنی باشد، چه بسیاری که قائل‌اند چنین اجماعی حجت نمی‌باشد.

بنابراین شاطبی، اثبات چنین اجماعی را نمی‌پذیرد و معتقد است که اثبات این قواعد معتبر شرعی (مقاصد) به وسیله دلیل شرعی قطعی بسیار دشوار می‌نماید.^۳ از سوی دیگر دست کم ظاهری‌های اهل سنت با تکیه تنها بر ظواهر روایات به شدت با بحث تعلیل و مقصدشناسی مخالفت ورزیده‌اند و بی‌شک ظاهری‌ها از بزرگان علم فقه و حدیث اهل سنت‌اند که مخالفت آنان از تحقق چنین اجماعی جلوگیری می‌کند.

۱. دکتر نور الدین بن مختار الخادمی، *المقاصد الشریعة*، ص ۳۷.

۲. ر.ک: ابو اسحق شاطبی، *الموافقات*، ج ۲، ص ۳۹.

۳. همان.

نقد دوم

بر فرض پذیرش وجود چنین اجماعی باز باید گفت که مورد اجماع مورد نظر غزالی و امثال او، اصل وجود چنین مقاصدی در شریعت است، اما این که تمامی شریعت باید بر منظومه این پنج مقصد بچرخد اثبات نشده است.

نقد سوم

قرآن کریم کتاب صلاح و خیر می باشد. این مطلبی مسلم و ضروری است که اثبات آن نیازی به اجماع ندارد. هم چنین این که احکام برای مصالح مردم در دو جهان تشریع شده است و امر به عبادات برای تحقق عبادت خالق و به دست آوردن رضایت او صورت گرفته است برای اثبات آن نیازی به اجماع نیست، اما این کجا و اثبات فقه مقاصدی و رفع ید نمودن از ظواهر روایات به دلیل مخالفت با مقاصد کلی کجا؟ هم چنین تشریع احکام برای مصالح مردم در دو جهان و امر به عبادات برای تحقق عبادت خالق و تحصیل رضایت او ربطی به اثبات فقه مقاصدی به هیچ صورت ندارد. بی شک طبق نظریه شیعه و برخی از اهل سنت، احکام بر مدار مصالح و مفاسد نفس الامری می چرخد، اما این که فلان فرع فقهی را باید با توجه به برخی مصالح کلی تر کنار گذارد دلیلی قطعی و یقینی می طلبد که چنین دلیلی باید در موارد خویش اقامه گردد.

نقد دلیل پنجم: استقراء

چنانچه گذشت یکی از مهم ترین ادله ای که فقیهان مقاصدی سنی بدان تمسک جسته اند استقرای است که با استقراء احکام کلی و جزئی به این نتیجه می رسیم که خداوند، مصالح بندگان را در احکام رعایت نموده است و در آیاتی از قرآن کریم نیز بدان تصریح نموده است و چنین استقرائی ما را به علم می رساند که شارع دارای اهداف و غایاتی است و از سوی دیگر پس از اثبات هدف دار بودن شریعت از مجموع ادله، مقاصد خاص نیز و ضروریات خمس اثبات می شوند که

چنین استقرائی به نظر شاطبی علم آور است.

دلیل پیش آورده شده دارای سه مرحله طولی است:

۱. هدف دار بودن شریعت الهی؛
۲. اثبات مقاصد خاص و ضروریات خمس (حفظ دین، نسل، مال، عقل و یا نفس)؛
۳. روش تحصیل استقراء. از مجموع ادله به وسیله عده زیادی از علما در طول چندین قرن با توجه به مراحل یاد شده نقدهای چندی وارد می شود:

نقد اول

شک و تردیدی در هدف دار بودن شریعت الهی و بنای احکام بر مصالح و مفاسد نفس الامری نیست، که بر خلاف سنی اشعری مورد پذیرش شیعی امامی است، اما اثبات هدف دار بودن شریعت ارتباط چندانی به اثبات روش مقاصدی ندارد مگر این که گفته شود که دو مرحله بعد استدلال مبتنی بر اثبات هدف دار بودن شریعت است، بنابر این هدف دار بودن از مبانی مسئله است نه از ادله؛ در حالی که شاید تمامی دانشوران مقاصدی با غفلت از این مطلب آن را در زمره دلیلی مهم به شمار آورده اند.

نقد دوم

اثبات مقاصد خاص و این که شریعت بر محور ضروریات خمس دور می زند نیز به وسیله همان استقرای ادعایی ثابت می گردد، از این رو باید جایگاه علمی و عملی چنین استقرائی قبل از آن روشن گردد. از سوی دیگر، اثبات این که شریعت برای حفظ این ضروریات جعل شده است چه بسا ارشاد به این مطلب است که شریعت ضامن حفظ این پنج مقصد اساسی است که راه نیل بدان ها همین خطابات شرعی است که مثال های مذکور نیز از همان خطابات گرفته شده است.

نقد سوم

اثبات وجود چنین مقاصدی نیز ثمره چندانی برای روش مقاصدی ندارد و حتی برخی فقهای شیعه مانند فخر المحققین و فاضل مقداد و شهید اول و ابن ابی

جمهور احساسی و صاحب ریاض و صاحب جواهر نیز که به هیچ وجه دیدگاه مقاصدی ندارند به ضروریات خمس اشاره دارند،^۱ زیرا علاوه بر نقد دوم یکی از مهم‌ترین دست آوردهای روش مقاصدی ترتیب طولی ضروریات پنج‌گانه است؛ بدین معنا که حفظ دین مقدم بر تمامی مقاصد است و در صورت تزامن بین حفظ دین و حفظ نسل یا عقل و نفس، حفظ دین مقدم می‌باشد؛ در حالی که برخی موارد در شریعت وجود دارد که بی‌شک حفظ جان مقدم می‌گردد، مثل مراتب امر به معروف و نهی از منکر و یا گفتن کلامی بر خلاف عقاید اسلامی برای در امان ماندن از کید دشمنان مانند قضیه عمار یاسر و موارد مشابه آن.

نقد چهارم

از سوی دیگر استقراء در صورتی می‌تواند حکم شرعی را اثبات نماید که استقراء تام و علم آور باشد و نه ناقص و گمان‌آور و همان‌گونه که در نقد مبانی گذشت مهم‌ترین اشکال استقراء این است که یافته‌های آن غیریقینی است، زیرا با استقراء نمی‌توان تمامی جزئیات را در نظر گرفت و تا زمانی که یقین حاصل نشود نمی‌توان مقصدی را کشف و حکم را دایره مدار آن قرار داد و از سوی دیگر در بیشتر موارد استقراء تام، ناممکن یا غیر معمول است و با صرف مشاهده مقارنت میان دو چیز در چند مورد معدود، نمی‌توان مقارنت آن‌ها را در همه موارد جاری و صادق دانست و از جست‌وجوی این اندازه از جزئیات حکمی کلی به دست آورد.

در نهایت استقراء اگر جدای از سایر ادله مورد بررسی قرار گیرد غیر از اجرای نظریه احتمالات، که از جزئی به کلی حرکت می‌کند، نخواهد بود، و زمانی که با تعمیم استقرایی ارزش احتمال بالا رود تا جایی که به مرحله اطمینان

۱. علامه حلی، *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، ج ۴، ص ۶۹؛ مقداد سیوری، *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، ج ۱، ص ۱۵؛ محمد بن مکی العاملی (شهید اول)، *القواعد والفوائد فی الفقه و الأصول و العربیة*، ج ۱، ص ۱۵، ۳۰ - ۱۴؛ محمد ابن ابی‌جمهور احسانی، *الاقطاب الفقہیة* ص ۴۴؛ سید علی طباطبائی، *ریاض المسائل*، ج ۲، ص ۴۵۹ و محمد حسن بن باقر نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، ج ۴۱، ص ۲۸۵.

برسد، در این صورت اطمینان به حکم شرعی حجت خواهد بود زیرا این ارزش احتمال زیاد، طی شرایطی خاص به یقین بدل می‌شود.^۱ بنابر این خود استقراء خصوصیتی ندارد.

نقد دلیل ششم: قطعی بودن مقاصد

چنانچه در بیان ادله گذشت بسیاری از اصولیون اهل سنت مانند جوینی،^۲ غزالی،^۳ عز بن عبدالسلام،^۴ قرافی،^۵ طوفی،^۶ ابن تیمیه،^۷ ابن قیم جوزیه^۸ و شاطبی^۹ با بیان‌های متفاوت، مقاصد شریعت را قطعی دانسته و خود را از سایر ادله بی‌نیاز پنداشته‌اند که چندین اشکال و نقد بدان وارد است.

نقد اول

گرچه حجیت قطع در نظرگاه اصولی ذاتی و بدون نیاز به دلیل می‌باشد اما از سوی دیگر حجیت قطع یک امر شخصی است و نمی‌تواند به عنوان یک دلیل اصولی مورد توجه قرار گیرد، زیرا قطع دارای منشأ و مقدماتی است که با آن مقدمات شخص پژوهش‌گر به علم و یقین می‌رسد، و چه بسا آن مقدمات اگر به شخص دیگری عرضه شود برای او یقین‌آور نباشد، بنا بر این صرف این‌که پژوهش‌گری اصولی و فقهی نکته‌بین در مسئله‌ای به یقین برسد برای دیگران

۱. ر.ک: محمد باقر صدر، *الاسس المنطقية للاستقراء*، ص ۳۶۸.

۲. *البرهان فی اصول الفقه*، ج ۲، به نقل از: یوسف احمد محمد بدوی، *مقاصد الشریعة عند ابن تیمیه*، ص ۲۴۱.

۳. غزالی، *شفاء الغلیل*، ص ۲۳۶-۲۳۹.

۴. ابو محمد عزالدین بن عبدالعزیز ابن عبد السلام سلمی دمشقی، *قواعد الاحکام فی مصالح الانام*، ج ۲، ص ۱۶۰.

۵. *القرافی شرح التنقیح*، ص ۳۹۲ به نقل از: یوسف احمد بدوی، همان، ص ۲۴۲.

۶. *رساله الطوفی*، ص ۱۲ و ۱۳ به نقل از: همان، ص ۲۴۳.

۷. تقی الدین احمد عبد الحلیم بن ابن تیمیه حرانی، *مجموع الفتاوی*، ج ۲، ص ۴۸ (شامله).

۸. عمر بن ابی بکر معروب به ابن قیم جوزیه، *اعلام الموقعین عن رب العالمین*، ج ۳، ص ۳ (شامله).

۹. ابو اسحق شاطبی، *الموافقات فی اصول الشریعة*، ج ۱، ص ۱۹.

حجیت ندارد مگر این که مقدمات عقلی و یا نقلی یقین خود را بیان دارد و آن مقدمات در سنجه بررسی و ترازوی نقد قرار گیرد که در این صورت دلیل اصلی به ارزش ذاتی آن مقدمات عقلی و نقلی بر می‌گردد و نه یقین حاصل از آن مقدمات به وسیله پژوهش‌گر قبلی.

نقد دوم

چنانچه در بیان این دلیل گذشت بسیاری از بزرگان اهل سنت قطعی بودن مقاصد را از این مقدمه به دست آورده‌اند که شریعت دارای غایاتی می‌باشد؛ غایت‌مند بودن شریعت که مطلبی واضح و روشن است و سایر فقه‌های اسلام و شیعه نیز بر آن اصرار داشته و از حکمت الهی برخاسته است؛ اما این غایت‌مندی با نظریه مقاصدی اصطلاحی نزد اهل سنت که بتوان در سایه آن حکم موضوعات دیگر را استخراج نمود متفاوت است. و از سوی دیگر حتی در صورت یقین به انحصار مقاصد مهم شریعت در حفظ دین و عقل و نفس و عرض و مال اما چگونه در تطبیق با مصادیق خارجی نیز می‌توان به علم دست یافت و آنچه در جایگاه تطبیق رخ می‌دهد یا شک و وهم است و یا گمان که حجیت ندارند.

نقد سوم

ابن تیمیه معتقد است که بی‌شک شریعت برای تحصیل یا تکمیل مصلحت‌ها و نابودی یا کم نمودن مفسده‌ها می‌باشد و شریعت از میان دو امر نیکو، آن را که بهتر است برمی‌گزیند و از میان دو امر زشت و ناپسند، آن را که بدتر است معین می‌نماید و مصلحت مهم‌تر را با چشم‌پوشی از مصلحت غیر مهم به دست می‌آورد و مفسده بزرگ‌تر را با مفسده کوچک‌تر دور می‌کند^۱ در این بیان ابن تیمیه نیز خلط بین کبرای قابل پذیرش و صغرای ظن‌آور وجود دارد، زیرا

۱. تقی‌الدین احمد عبدالحلیم بن ابن تیمیه حرانی، مجموع الفتاوی، ج ۲، ص ۴۸.

تشخیص مصداق‌های خارجی امر بهتر و یا بدتر و مصلحت مهم‌تر و غیر مهم و مفسده بزرگ‌تر و کوچک‌تر تنها از سوی شارع میسر است و هر مصداق این امور کلی به وسیله فقیهان در نهایت چیزی بیش از ظن را نتیجه نمی‌دهد که دلیلی نیز بر حجیت آن آورده نشده است.

نقد چهارم

یکی از بیان‌های شاطبی برای قطعی بودن مقاصد تمسک به آیه شریفه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۱ می‌باشد و بر این باور است که مراد از این آیه حفظ اصول کلی منصوص است نه مسائل جزئی.^۲ به نظر می‌رسد که آیه مذکور هیچ ارتباطی به بحث مقاصد ادعایی نداشته باشد بلکه حفظ قرآن را از سوی خداوند متعال به پیامبرش نوید می‌دهد که شاهد آن ضمیر (له) است که به (ذکر) برمی‌گردد و فخر رازی نیز که از اولین فقهای مقاصدی است به این مطلب اذعان دارد.^۳ و از سوی دیگر حتی اگر مراد حفظ شریعت به واسطه حفظ قرآن نیز باشد باز در اثبات مقاصد کلی کمکی به شاطبی و هم فکرائش نمی‌نماید.

نقد دلیل هفتم، دلیل عقلی

البته نتیجه چنین استدلال‌هایی، ادعای کاستی در شریعت اسلامی در صورت بسنده نمودن به کتاب و سنت است، زیرا بنابر این دیدگاه، نیازهای جامعه اسلامی به قوانین جدید هر روز رو به فزونی گذاشته و اگر روش‌های جدید قانون‌گذاری اسلامی بنا نهاده نشود، مقاصد و اهداف کلی شریعت فرو گذاشته خواهد شد که به نظر می‌رسد این ادعای گزافی بیش نیست و فقه شیعی راه کارهایی برای برون رفت از این حالت در پرتو منابع اصیل اسلامی در نظر دارد، مانند حکم عقل که در حسن وقبح عقلی و ملازمات عقلیه متبلور شده و بررسی

۱. حجر، آیه ۹۹.

۲. ابو اسحق شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۹.

۳. فخرالدین محمد بن عمر التمیمی الرازی الشافعی، التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب، ج ۱۹، ص ۱۲۷.

ادله حاکم مانند لاجرج و لا ضرر و احکام ثانوی موقتی که در اختیار حاکم اسلامی است.

نقد بیان اول

خلاصه بیان اول حکم عقل این بود که از یک سو نصوص شرعی محدود و متناهی اند، اما حوادث و مسائل نامحدود و نامتناهی و هیچ‌گاه متناهی نمی‌تواند جواب گوی نا متناهی باشد، به ناچار باید علت و حکمت‌های پنهان در نصوص را کشف تا به مقاصد کلی و یا جزئی شارع رسید و به وسیله آن‌ها، حکم مسائل جدید را که در هیچ آیه و یا روایتی نه به دلالت مطابقی و نه التزامی بیان نشده استخراج نمود.

جوابی که می‌توان بیان داشت این است که کلیات احکام شرعی هیچ‌گاه از مصلحت و نیاز مردم کمتر نمی‌باشد و هرگاه ادله اولیه و ثانویه شریعت به صورت مجموعی مورد توجه قرار گیرد این مطلب واضح خواهد شد.

البته تأثیر زمان و مکان و حالات گوناگون جوامع بشری تنها در تغییر مصادیق می‌باشد؛ از باب نمونه آیه کریمه ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^۱ به مسلمین فرمان آمادگی در مقابل دشمنان خود و خدا می‌دهد که در آن زمان آمادگی به وسیله تهیه شمشیر و تیر و کمان و اسب و امثال آن بوده است که با گذشت زمان و پیشرفت در وسایل جنگی، مصادیق آمادگی نیز تغییر یافت و به جای وسایل قدیمی، تجهیزاتی مانند هواپیمای جنگی، تانک و موشک و بمب و مین و... جایگزین شد البته با این تغییر مصداق، مفهوم اعداد و آمادگی تغییری نکرده است و تنها در مصداق‌ها و روش‌ها تفاوت حاصل شده است.

از سوی دیگر، شارع مقدس با طرح عناوین ثانویه، توسعه فراوانی در مجالات احکام شرعیه می‌دهد.^۱

عناوین ثانوی وصف ثابت برای شیء به لحاظ عوارض خارجی است مانند

۱. خلاصه بیان سید محمد تقی حکیم، اصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۳۸۸.

عناوینی چون عسر و حرج و ضرر و امثال آن‌ها به این بیان که شارع مقدس هرگاه حکمی با نظر به عوارض خارج از ذات و طبیعت شی بار نماید مثل حالت شک مکلف در حکم واقعی موضوع، آن حالت را لحاظ و بنابر آن حالت حکم خاصی صادر می‌نماید که مقابل حکم اولی (وصف ثابت برای شیء صرف نظر از عوارض خارجی) می‌باشد مانند این که حکم حرمت بر روی عنوان اولی میده رفته است که با توجه به حالت ثانوی مثل اضطرار یا جهل به موضوع تبدیل به جواز می‌گردد.^۱

بنابراین هیچ‌گاه موضوعی چه قدیمی و چه جدید بدون حکم اولی یا ثانوی و واقعی یا ظاهری نمی‌باشد که با ریزینی فقیهانه قابل دست‌یابی است.

نقد بیان دوم^۲

بیان دوم دلیل عقلی، دارای مقدماتی بود که نتیجه آن اثبات حکمت و هدف داری خداوند در تشریع همه احکام شرعی است که به نظر می‌رسد این دلیل نیز بیگانه از مدعای مقاصدی‌ها است زیرا حکمت و هدف‌مند بودن تشریع از مبانی مقاصد الشریعه است و نه دلیل اثبات آن به بیان دیگر شرط لازم اما ناکافی است، زیرا شاید همه فقیهان اسلام تشریع احکام را بر اساس حکمت و هدف‌مند می‌انگارند و کسی منکر آن نیست اما لازمه پذیرش آن، فقه مقاصدی به معنای خاص خویش نمی‌باشد و بسیاری از علمای سنی و شیعه آن را نپذیرفته‌اند.

۱. ابوالقاسم خوئی، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۲ ص ۲۴۴

۲. بیان دوم این بود که لازمه حکمت و غایت دار بودن احکام شرعی را استحاله عدم آن می‌دانند. به این بیان که بدون حکمت و غایت و هدف بودن احکام الهی از چند صورت خارج نیست: یا ندانستن علت و حکمت تشریع از سوی خداوند است که محال می‌باشد و یا به دلیل عجز شارع از دانستن آن علت‌ها و حکمت‌ها است که این نیز ناشدنی است و یا این‌که خداوند اراده خیر رساندن به دیگران را نداشته باشد که این نیز در حق خداوند مهربان که احسان و نیکویی لازمه ذاتش است محال می‌باشد و یا لازمه وجود چنین حکمتی نقصان و عدم کمال باشد این نیز تغییر دادن حقائق و عکس فطرت و فهم عقل است؛ در نتیجه نفی حکمت و هدف داری خداوند در احکام به منزله نفی چنین صفت‌هایی و اثبات عکس آن‌ها در خداوند است که او از همه این‌ها منزّه است. (ابو حامد غزالی، شفاء الغلیل و مسالک التعلیل، ص ۴۲۹ به نقل از: یمینه ساعد بو سعادی، همان، ص ۲۰۶).

نقد بیان سوم

بنابر بیان سوم دلیل عقلی هرگاه در مسئله‌ای نصی وجود نداشته باشد و مجتهد بر اساس درک عقل خویش از مصالح و مفاسد حکمی صادر نماید این حکم بر یک اساس شرعی می‌باشد.^۱

این بیان گرچه ظاهری عقلی دارد اما عقلی نمی‌باشد زیرا به کدامین حکم قطعی عقل است که درک مجتهد از مصالح و مفاسد خود منشأ شرعیت خود شود مگر این که کسی معتقد به تصویب گردد که برگشت این دلیل به پذیرش یا عدم پذیرش مبنای تصویب دارد و ارتباطی به محل بحث پیدا نمی‌کند. از سوی دیگر درک مجتهد از مصالح و مفاسد درکی ناقص و قابل خدشه است و چه بسا مصلحتی را درک نماید اما از مفاسد دنباله آن خبر نداشته باشد و یا مفسده چیزی را درک نماید اما مصلحت‌های بسیار مهم‌تر آن را غافل باشد، بنا بر این برگشت یک منبع تشریعی مهم به درک ناقص مجتهد بسیار نادرست می‌نماید و از آنجا ادراکات مجتهدین با توجه به شرایط زمانی و مکانی متفاوت می‌باشد منشأ بی‌ضابطه شدن اجتهاد می‌گردد.

اشکال دیگر بیان سوم این است که تنها در معاملات می‌توان به ادراک مجتهد بسنده نمود و نه در عبادات از این رو نمی‌تواند به عنوان راه کاری جامع فرا روی مجتهدین قرار گیرد و اخص از مدعاست.

نقد دلیل هشتم: فطرت

یکی دیگر از ادله بر مقاصد الشریعه، فطرت می‌باشد که البته هیچ یک از بزرگان پیشین فقه مقاصدی بدان توجه ننموده‌اند تنها در دوران معاصر ابن‌عاشور و بیش‌تر علل فاسی آن را مطرح نموده‌اند.

۱. ابن‌عاشور چنان چه در بیان دلیل فطرت گذشت بر این باور است که گاهی ممکن است مقتضیات فطرت در کاری تعارض کنند، در صورت امکان جمع به

۱. ر.ک: نجم الدین طوفی، همان، ص ۷۵.

هر دو عمل می‌شود، و چنان چه جمع ممکن نباشد باید عملی برگزیده شود که فطرت را حفظ نماید.^۱ بنابر این ابن عاشور باید جایگاه فطرت به عنوان یکی از راه‌های ترجیح بین دو دلیل متعارض مطرح نماید و نه بیشتر.

۲. از سوی دیگر دلیلی که خود به عنوان مرجح مطرح می‌گردد باید در مرحله قبل از آن حجیتش به اثبات رسیده باشد که در مورد فطرت و جایگاه آن در استنباط احکام شرعی بیانی نیامده است.

۳. مهم‌ترین اشکال به فطرت حتی در صورت پذیرش دلالت آن، عدم اتفاق نظر و ضابطه‌مند نبودن آنست و کاری به نظر کسی فطری و به نظر دیگری بر خلاف فطرت است و چنین چیزی نمی‌تواند منشأ استنباط احکام کلی الهی قرار گیرد.

۴. نقد دیگر این است که بنابر بیان علّال فاسی برگشت فطرت به دلیل عقلی است و فطرت دلیل جداگانه‌ای محسوب نمی‌گردد.

نقد دلیل نهم: تمسک به حدیث لاضرر^۲

نهمین دلیلی که برخی از اندیشمندان اصولی اهل سنت بدان تمسک نمودند حدیث لاضرر بود که بیان آن گذشت. برخی اشکالات به این دلیل عبارتند از:

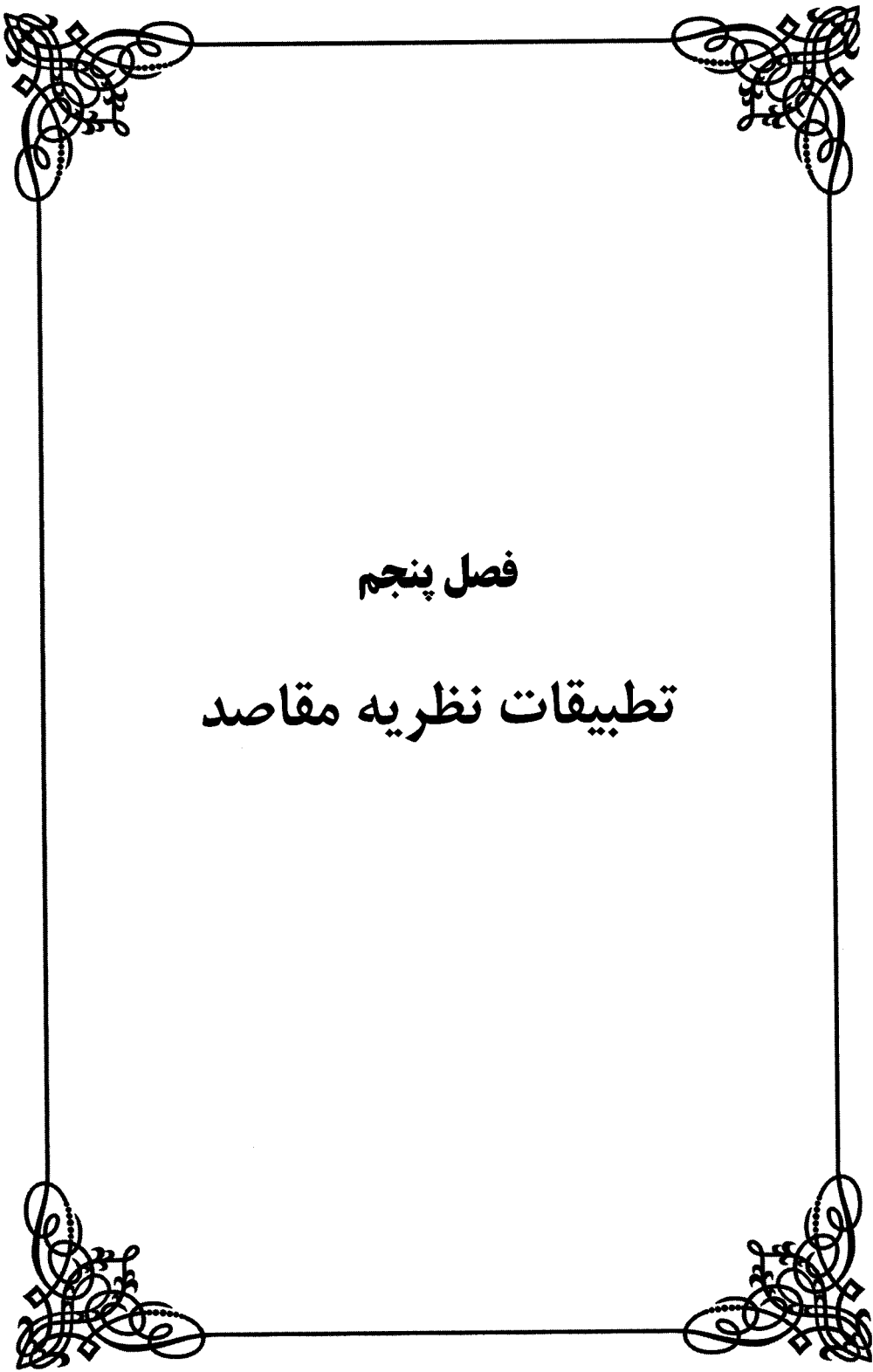
۱. به باور «طوفی» این حدیث، مخصّص ادله اولیه است و از شرایط

۱. ر.ک: ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج ۳، ص ۱۹۴.

۲. معنای لاضرر، نفی ضرر و مفاسد از دیدگاه شارع می‌باشد که این یک نفی عام است و همه جارا در بر می‌گیرد مگر دلیلی خاص موردی را تخصیص زند، بنا بر این دامنه لاضرر همه ادله شرعی را در بر دارد و مخصّص همه ادله شرعی است و تخصیص ادله به لاضرر همزمان موجب تحصیل مصلحت نیز می‌گردد زیرا اگر دلیلی شرعی، ضرری در پی داشته باشد، نفی آن دلیل به جهت ضرری بودنش عمل به هر دو دلیل محسوب می‌گردد (دلیل عام و لاضرر) اما اگر کماکان به آن دلیل که ضرر در پی دارد عمل شود گرچه بنابر ظاهر به آن دلیل عمل شده اما لاضرر که دلیل مخصّص است به کناری گذارده می‌شود و بی‌شک جمع بین نصوص مختلف شرعی و عمل بدانها بهتر از کنار گذاردن برخی از آن‌ها می‌باشد. به نظر طوفی مفهوم حدیث لاضرر اقتضاء می‌نماید که رعایت مصالح در جانب اثبات و مفاسد در جانب نفی گردد زیرا ضرر همان مفسده است و هرگاه شارع آن را نفی نماید موجب اثبات نفعی خواهد بود که همان مصلحت است زیرا مصلحت و مفسده نقیض یکدیگرند و واسطه‌ای میان آن دو نیست که با اثبات یکی دیگری نفی می‌گردد.

تخصیص، اخص مطلق بودن مخصص در مقایسه با عام است؛ در حالی که نسبت حدیث لاضرر با ادله اولیه عموم من وجه است، مانند دلیل وجوب وضو که شامل صورت ضرر و عدم ضرر می‌شود و از سوی دیگر، دلیل لاضرر نیز همه ضررها چه در وضو و یا غیر آن را فرا می‌گیرد که وضوی ضرری محل اجتماع دو عنوان وضو و ضرر است که طبق مبنای طوفی، هیچ کدام بر دیگری مقدم نیست و تعارض و تساقط می‌نمایند. البته در اصول شیعه دلیل «لاضرر» حاکم بر سایر ادله احکام اولیه می‌باشد و «لا ضرر» در واقع مفسر و بیان کننده ادله اولیه است و هیچ گاه بین دلیل مفسر و مفسر، نسبت سنجی نمی‌شود.

۲. از نگاه مستدل، بین ضرر و مصلحت نسبت تناقض وجود دارد، از این رو با انتقای یکی، دیگری موجود می‌گردد، زیرا ارتفاع دو نقیض محال است. این نیز صحیح نمی‌باشد، زیرا ضرر به معنای نقصان در مال و آبرو و بدن است و می‌توان حالتی را تصور نمود که نه ضرر باشد و نه مصلحت، مانند تاجری که در تجارتش نه سود کرده و نه ضرر، از این رو این دو عنوان، دو ضدی‌اند که حالت سومی هم بین آن‌ها وجود دارد، بنابراین لازمه نبود یکی، وجود دیگری نیست، که امور مباح از این قبیل می‌باشد، که نه مضرنده و نه دارای مصلحت و انتقای ضرر، مستلزم وجود مصلحت نیست. بنابراین «لاضرر» تنها رافع تکلیف است نه تشریع کننده آن، و تنها حکم ضرری را از موضوع ضرری بر می‌دارد و برای اثبات حکم جدید باید به سایر ادله رجوع کرد.^۱



فصل پنجم

تطبیقات نظریه مقاصد

گفتار اول

تطبیقات از دیدگاه فقیهان شیعه

مقدمه

همان‌گونه که پیش از این گذشت بحث مقاصد شریعت در میان فقیهان شیعه جایگاه مقبولی نداشته است و اگر در مواردی از آن نام برده شده به عنوان یک دلیل مستقل و کارآمد استفاده نشده است. فقیهان شیعه با تأکید بر این نکته که مصالح و مفاسد احکام از دسترس عقل به دور است و به دلیل نگرانی از گرفتار شدن در دام قیاس و استحسان و مصالح مرسله تا حد ممکن از روش‌های استنباطی از این دست، اجتناب کرده‌اند، از این رو نمی‌توان کسی از فقیهان پیشین شیعه را یافت که با تبیین روشن از تطبیقات مقاصد شریعت و مصالح احکام در راستای استنباط سخن گفته باشد و از آن به عنوان یک اصل یا منبع استنباط بهره گرفته باشد.

اما گاه در دیدگاه فقیهان شیعه مقاصد و مصالح در ضمن برخی قواعد فقهی و اصولی مورد استفاده و استناد قرار گرفته که در مسلک مقاصدی اهل تسنن یکی از مقاصد مهم شمرده شده است، مانند قاعده «نفی عسر و حرج» و قاعده «نفی ضرر» همین که شریعت اسلام در تمام احکام خود ضمن رعایت توانایی مکلفان از تحمیل فشار بر آنان خودداری کرده و از حکم اولی و مورد اهتمام خود به خاطر

تسهیل و رفع عسر بر مکلف بگذرد نشان از این اصل دارد که اموری چون عدم عسر و حرج و رعایت تسهیل و رفق بر مکلف از مصالح عقلایی در امر قانون‌گذاری و مورد قبول شارع مقدس بوده و یکی از مبانی تشریع اسلام می‌باشد. از سوی دیگر فقیهان شیعی کاربرد عقل را در امور عبادی بسیار کم‌رنگ و کشف ملاکات را در این حیطه از دایره عقل بیرون می‌دانند، اما در احکام عقود و ایقاعات که در حقیقت امضای بنای عقلایی و عادات و رسوم مردم است و رعایت مصلحت و انتظام امور جامعه و مقدم بودن آن را بر سایر احکام و تشریعات، از نمونه‌هایی است که کاربرد مقاصد و ملاکات را نشان می‌دهد.

احکام ارشادی اسلام که به معنای احکامی است که مبتنی بر حکم عقل انسانی است و شارع هم از آن‌ها حمایت کرده و در موافقت با آن به تشریع دست زده باب دیگری در احکام شریعت است که از همراهی شریعت با مصالح عقلایی حکایت دارد و نشان می‌دهد که تشریع اسلامی نه تنها با مصالح عقل پذیر بیگانه نیست بلکه در موارد بسیاری با آن همسو و همگام است.^۱

بنابراین با توجه به نکات یاد شده می‌توان از تطبیقات مقاصد در حوزه احکام غیرعبادی در فقه شیعه نیز سراغ گرفت، و به تبیین اختصاری آن‌ها همت گماشت، که آن‌ها را در دو دسته تطبیقات مقاصد کلی و جزئی ارائه می‌کنیم:

الف. تطبیقات کلی مقاصد

اگرچه به این دلیل که در نظرگاه شیعه توجه ویژه‌ای به مقاصد شریعت نشده است، گاه تفکیک مقاصد کلی و جزئی یا مقاصد عام و خاص دشوار می‌شود، اما منظور ما از مقاصد کلی مقاصدی است که در دیگر ابواب و احکام نیز سریان دارد و به عنوان مقصد و غایت مورد توجه قرار می‌گیرند.

مقاصد پنج‌گانه حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ دین، حفظ نسب و مال به عنوان مقاصد کلی در ابواب مختلف مورد استفاده قرار گرفته است، در سخن شهید اول

۱. ر.ک: میرزای رشتی، بدایع الافکار، ص ۲۱۲.

و مقدار سیوری و دیگران چنین آمده است:

ما هو وسيلة الى حفظ المقاصد الخمسة؛ وهي النفس والدين والعقل والنسب والمال، التي لم يأت تشريع ألاً بحفظها، وهي الضروريات الخمس، فحفظ النفس بالقصاص والدية والدفاع، وحفظ الدين بالجهاد وقتل المرتد، وحفظ العقل بتحريم المسكرات والحد عليها، وحفظ النسب بتحريم الزنا وإتيان الذکران والبهائم، وجوب الحد بالقذف علي ذلك، وحفظ المال بتحريم الغصب والسرقه والخيانة وقطع الطريق، والحد والتعزير عليها؛^۱ هر آن چه که وسیله ای است برای حفظ مقاصد پنج گانه که عبارتند از: نفس، دین، عقل، نسب و مال که هیچ تشريع صورت نگرفته است؛ مگر این مقصد آن حفظ این امور است، پس این موارد از ضروریات پنج گانه است، حفظ نفس با تشريع قصاص و ديه و دفاع و حفظ دین با جهاد و کشتن مرتد و حفظ عقل با تحريم مسكرات و حد بر آنها و حفظ نسب با تحريم زنا و لواط و حرمت انجام اعمال منافی عفت با حیوانات و وجوب حد قذف و حفظ مال با تحريم غصب و سرقه و خیانت و قطع طریق و حد و تعزیر بر آنها.

ابن ابی جمهور احسائی نیز حفظ مقاصد پنج گانه یاد شده را غایت همه تشریعات در ایقاعات و عقود معرفی می کند.^۲

تطبیقات مقاصد در معاملات

شارع مقدس در احکام معاملات به معنای اعم، مقاصد، و مفاسدی را مد نظر قرار داده و براساس آنها تجویز و توبیخ نموده است.

مقصد اول: حفظ سلامت فرد و جامعه

بر اساس آیات و روایات، خرید و فروش هایی که به تباهی روان و فساد تن بینجامد در شریعت ممنوع شمرده شده اند، هر آن چه که سبب مفسده و ترویج

۱. شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۳۸ و السیوری، ضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية، ص ۶۲.

۲. ابن ابی جمهور الاحسائی، الاقطاب الفقهية على مذهب الامامية، ص ۳۵.

فساد اخلاقی یا جسمی قرار گیرد مانند آلودگی‌ها و ناپاکی‌ها نباید در دایره داد و ستد قرار گیرد، از این رو قرآن کریم طیبات را حلال و ناپاکی‌ها را حرام شمرده است.^۱ یا در راستای حرمت فساد در زمین فرموده است:

﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^۲ و زمانی که ولایت و قدرت می‌یابد در زمین به افساد می‌پردازد و کشت و نسل را از بین می‌برد خداوند فساد را دوست ندارد.

بر اساس این آیه، به صورت مطلق هر گونه افساد در زمین ممنوع و حرام شمرده شده است و روایت کتاب تحف العقول به ارائه یک قانون و اصل کلی در این زمینه پرداخته که می‌فرماید:

هر فعالیت اقتصادی که تأمین کننده صلاح مردمان باشد و به قوام جسم و روح آنان کمک کند مجاز و مشروع و هر آن چه بر جسم و روان انسان زیان وارد سازد ممنوع است.^۳

در مقابل، هرگونه معامله‌ای که این مقصد را خدشه‌دار نماید، ممنوع شمرده شده است، در مکاسب محرمه فعالیت‌های تولیدی؛ خرید و فروش صلیب، کتاب‌های ضلال هر چیزی که سبب تقویت کفر و مشرکان شود، ممنوعند.^۴

هدف دوم: تأمین حقوق اجتماعی افراد

از بررسی روایات و احکام و شریعت در زمینه امور مالی و اقتصادی می‌توان به قواعدی دست یافت که راه کار تأمین حقوق اجتماعی برای افراد جامعه را نشان می‌دهد. اصل ممنوعیت تضييع حقوق دیگران با استفاده از ناتوانی، جهل یا ناآشنایی آنان نسبت به حقوق خود ممنوع است. رعایت حقوق یتیمان در معامله

۱. اعراف، آیه ۱۵۷.

۲. بقره، آیه ۲۰۵.

۳. حسن بن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۳۳۳.

۴. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۸۱.

با آنان،^۱ جلوگیری از غش در معامله،^۲ اصل نفی غرر،^۳ حرمت تدلیس در نکاح،^۴ در راستای جلوگیری از تضییع حقوق دیگران تشریع شده‌اند، بلکه خیار غبن نیز بر این اساس استوار شده است.

مقصد سوم: جلوگیری از سوء استفاده

آزاد گذاردن افراد سودجو برای استفاده ظالمانه و گاه زندگی سوز از اضطراب دیگران با اصل جلوگیری از تعدی و اجحاف که از مقاصد اصلی شریعت است ناسازگار است. نهی از احتکار در روایات نیز بر همین اصل متکی است^۵ و تردید در حرمت آن در صورتی که این عمل دست محترکان را برای ایجاد فشار بر مردم و اختلال در اقتصاد جامعه باز بگذارد از نظر مقاصد شریعت قابل توجیه نمی‌باشد. گرفتن رشوه که در روایات مساوی با کفر به خداوند دانسته شده نیز نوعی استفاده از موقعیت و قدرت برتر اجتماعی برای تضییع حقوق دیگران است.^۶ استفاده از جوایز و هدایای سلطان، در پی نوعی ارتباط خاص با سلاطین جور و عمال آنان نیز به همین دلیل مجاز نیست.^۷

مقصد چهارم: تأمین منافع عمومی جامعه

یکی از مقاصد شریعت در تأسیس قوانین یا امضای قوانین اقتصادی و فعالیت‌های مالی، این است که مصالح و منافع عمومی مردم تأمین شود. یکی از اصول فعالیت‌های اقتصادی این است که نباید به تحکیم و تقویت شرک و قدرت ظالمان بینجامد. از این رو در روایت کتاب *تحف العقول* چنین آمده است:

۱. ر.ک: همان، ص ۱۶۰.

۲. ر.ک: تمیمی مغربی، *دعائم الاسلام*، ج ۲، ص ۲۱.

۳. ر.ک: شیخ طوسی، *تهذیب الاحکام*، ج ۷، ص ۴۲۲.

۴. ر.ک: همو، *الاستبصار*، ج ۳، ص ۷۱.

۵. ر.ک: همان.

۶. ر.ک: حر عاملی، همان، ج ۲۷، ص ۲۲۲.

۷. ر.ک: کلینی، *الکافی*، ج ۵، ص ۱۰.

کار برای حاکمان ستمگر حرام است، زیرا حکومت آنان موجب تضعیف حق می‌گردد و در مقابل حکومت رهبران عدل به تقویت حق و عدل و نابودی ظلم و ستم منجر می‌شود و از این رو کمک به حاکمیت آنان تلاش در راه خدا به حساب می‌آید.^۱

بنابراین یکی از مقاصد فعالیت‌های اقتصادی این است که سبب تقویت حق شود و از انحراف و انحطاط و فساد به دور باشد. با توجه به این نکته، اسلام از تجمع ثروت در دست عده‌ای معدود باز می‌دارد، از این رو، در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^۲؛ و کسانی که طلا و نقره ذخیره می‌کنند و آن‌ها را در راه خدا انفاق نمی‌کنند پس آنان را به عذابی دردناک بشارت بده.

هم‌چنین ملی و همگانی نمودن انفال و فیئی و منابع طبیعی و واگذاری آن به حکومت و دولت اسلامی از دیگر تدابیری است که اسلام در راستای این مقصد پیش بینی کرده است.

مقصد پنجم: رعایت اعتدال و پیش‌گیری از اسراف

بی‌تردید مصرف بیش از حد و بیرون از اندازه در یک جامعه به محرومیت اقشار ضعیف‌تر جامعه می‌انجامد، از این رو اسراف و خروج از اعتدال از دیدگاه اسلام ممنوع است. برای تعدیل، روایات متعددی به مشارکت فقرا در مال اغنیا اشاره می‌کند و زکات را مال فقرا و حق سهم آنان می‌داند و اغنیا بدون متنی باید سهم فقیران را از اموال خود به عنوان زکات پردازند و زندگی فقیران را همانند دیگران در حد قابل قبولی تامین نمایند.^۳

با توجه به نکات یادشده این نتیجه قابل اطمینان به دست می‌آید که از آیات و

۱. ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۳۳۲.

۲. توبه، آیه ۳۴.

۳. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۲۳۲ و ۲۳۵.

روایات در زمینه امور مالی و فعالیت‌های اقتصادی مقاصدی هم چون حفظ سلامت فرد و اجتماع، تأمین حقوق اجتماعی افراد، تأمین منافع فرد و اجتماع و رعایت اعتدال و پیش‌گیری از اسراف استفاده می‌شود.

تطبیقات مقاصد در باب قضا و شهادت

مقصد کلی یا همان عام و هدف نهایی اسلام در باب قضا و شهادت، بر پایی عدالت و رعایت حق و حقیقت است و برای رسیدن به این مقصد، مؤلفه‌هایی را با تأکید ارائه کرده است. از این منظر سه مؤلفه قضائی یعنی شیوه و آیین دادرسی، شرایط قاضی و قوانین جزایی و حقوقی را مورد توجه قرار داده و احکام ویژه‌ای در آنه تشریع کرده است.

مقاصد جزئی در این زمینه عبارتند از:

۱. دفاع از حقوق آحاد جامعه به طور مساوی و بدون تبعیض و جلوگیری از تضییع آن توسط دیگران؛
۲. رعایت شخصیت و کرامت انسانی همه افراد جامعه در رسیدگی قضایی؛
۳. ایجاد اطمینان در مردم و رفع نگرانی آن‌ها در مورد احقاق حقوقشان بر اساس حق و عدالت؛
۴. پایه‌گذاری نظام قضایی توانمند برای کشف حقیقت و واقعیت در اختلافات و جرایم با حداقل اشتباه؛
۵. ناامن کردن جامعه برای مجرمان و بستن راه گریز بر آن‌ها و نفی تجسس و اشاعه فحشا در رسیدگی به جرایم اخلاقی.

اسلام برای برآورده شدن مقاصد فوق، شرایط ویژه و احکام مختلفی تشریع کرده است: تصدی مقام قضا تنها باید از سوی انسان‌های عادل و شایسته صورت گیرد، شهود در هنگام شهادت باید ویژگی وثاقت و عدالت داشته باشند،^۱ و

اثبات جرم در شرایط ویژه با اقرار مجرم و یا قیام بینة انجام می‌شود، بلکه در موضوعات مهم نیاز به تعدد بینة می‌باشد. به عنوان نمونه در اثبات زنا سخت‌گیری بیشتری صورت گرفته است، و اثبات آن شهودی مضاعف لازم دارد، امام رضا علیه السلام در بیان علت این سخت‌گیری چنین می‌فرماید:

الْعِلَّةُ فِي شَهَادَةِ أَرْبَعَةٍ فِي الزَّانَا - وَ اثْنَتَيْنِ فِي سَائِرِ الْحُقُوقِ لِشِدَّةِ حَدِّ الْمُحْصَنِ - لِأَنَّ فِيهِ الْقَتْلَ - فَجُعِلَ فِيهِ الشَّهَادَةُ مُضَاعَفَةً مُعَلِّظَةً؛^۱
 مصلحت و علت سخت‌گیری در شهادت زناي محصنه آن است که با توجه به کیفر قتل در این گناه تعداد کمتری از گناه کاران به این کیفر شدید گرفتار شوند.

علت پرهیز شارع از افزایش محکومان به این کیفر یا رعایت مصلحت کلی تقلیل محکومان به کیفرهای سخت شرعی است و یا به حداقل رساندن احتمال خطا در کیفر قتل در جایی است که جرم و گناه مدعی ندارد.

تطبیقات مقاصد شریعت در باب حدود، قصاص و دیات

در یک نگاه کلی به احکام تشریعی قصاص و دیات، می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱. حدودی که در برابر نقض حقوق خصوصی آحاد جامعه تشریع شده‌اند؛
۲. حدودی که در برابر تعدی به حقوق عمومی و تجاوز به مصالح مادی و معنوی جامعه وضع شده‌اند.

اسلام، تأمین امنیت برای افراد اجتماع را تنها با ناامن کردن جامعه برای جانیان امکان‌پذیر می‌داند، از این رو با تشریع قصاص و بازگزاردن دست خواندۀ مقتول برای قصاص این هدف را تأمین می‌کند. خداوند در آیه ۱۷۹ سوره بقره این مقصد و غایت جعل حکم قصاص را تبیین می‌کند:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾^۱ برای شما در قصاص حیات و زندگی است.

امام سجاد علیه السلام درباره حیات بخش بودن حکم قصاص می فرماید:

زیرا کسی که تصمیم به قتل دیگری دارد با وجود حکم قصاص دست از قتل می کشد. بنابراین هم او و هم کسی که اراده قتلش را داشت از مرگ نجات می یابند. دیگران هم با وجود این حکم اصلاً به فکر چنین جنایتی نمی افتند.^۲

از سوی دیگر از آن جا که هدف ایجاد امنیت در جامعه با صرف اجازه قصاص به اولیای مقتول تحقق می یابد و نیازی به اجرای آن در همه موارد نیست اسلام اولیای مقتول را به عفو و گذشت تشویق نموده است.

ب. تطبیقات مقاصد جزئی

نام مقاصد جزئی را برای مقاصدی نهاده ایم که در مسائل ویژه ای مورد ملاحظه قرار گرفته یا تنها برخی از دانشواران از آن ها در راستای استنباط یا تأیید استنباط صورت گرفته بهره برده اند.

استفاده از مقصد حفظ عقل و کرامت انسانی

از روایات نقل شده از امامان معصوم علیهم السلام استفاده می شود که در عصر حضور ایشان، تلاش هایی برای حلال شمردن برخی مسکرات یا همه مسکرات در برخی حالات یا موارد می شد، تا میگساری خلفا و والیان ستمگر توجیه شود، امامان علیهم السلام با بیان غرض مقصد حرمت این گونه امور بر حرمت آن ها تأکید می ورزیدند، در سخن ایشان حلال شمردن مسکرات با مقاصد شریعت یعنی حفظ عقل و کرامت انسانی منافات دارد. به عنوان نمونه به یکی از این احادیث اشاره می کنیم که امام کاظم علیه السلام فرمود:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَلَكِنَّهُ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا فَمَا كَانَ

۱. بقره، آیه ۱۷۹.

۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۵۴.

عَاقِبَتُهُ عَاقِبَةُ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ؛^۱ همانا خداوند عز وجل شراب را به خاطر اسم آن حرام نکرده است بلکه آن را به خاطر عاقبت و سرانجامش حرام کرده است، از این رو هر آن چه که سرانجامی مانند شراب داشته باشد شراب به شمار می‌آید.

در این حدیث شریف، امام علیه السلام به مقصد حرمت شراب استدلال کرده و دیگر اشیا و مسکراتی را که اثری همانند شراب داشته باشد، را نیز بدین لحاظ حرام می‌شمرد.

استفاده از مقاصد شریعت در راستای اثبات طهارت اهل کتاب

به نمونه‌هایی از کاربرد مقاصد در میان دانشوران شیعه در مسائل ویژه نیز می‌توان اشاره کرد، محمد جواد مغنیه برای اثبات طهارت اهل کتاب از دیدگاه شیعه این‌گونه استدلال می‌کند:

ليس من شك أن القول بالطهارة يتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية السهلة السمحة، وإن القائل بها لا يحتاج إلى دليل، لأنها وفق الأصل الشرعي والعقلي والعرفي والطبيعي؛^۲ تردیدی نیست که طهارت اهل کتاب با مقاصد شریعت اسلامی سهله سمحه سازگار است و کسی که بر این اعتقاد است نیازی به ارائه دلیل ندارد، زیرا این نظر موافق با اصل شرعی، عقلی، عرفی و طبیعی است.

در کلام فوق، سهله و سمحه بودن یکی از مقاصد شریعت معرفی شده که با این دیدگاه موافقت دارد که اهل کتاب دارای طهارتند.

بهره‌گیری از مقصد سمحه شریعت برای صحت بیع مضطر

برخی برای اثبات صحت شرعی بیع مضطر این‌گونه استدلال کرده‌اند که احکام شریعت اسلامی بر اساس توسعه و بدون حرج و ضیق تشریع شده‌اند، از این رو

۱. کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۴۱۲.

۲. محمد جواد مغنیه، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ج ۱، ص ۳۱.

اگر قائل به فساد معامله مضطر شویم در حالی که شرایط او را به این بیع ملزم ساخته است، سبب می‌شود که وی در سختی و دشواری بیشتری قرار گیرد، و این دیدگاه با مقاصد شریعت سمحه و آسان‌گیر ناسازگار است.^۱

اثبات خیار غبن با آسان‌گیری شریعت

وی به منظور اثبات خیار غبن، افزون بر ادله‌ای که سید یزدی ارائه کرده می‌نویسد:

لأنه يتفق كل الاتفاق مع مقاصد الشريعة السمحة الغراء، ومبدأ العدالة، ولذا أقرته الشرائع الوضعية؛^۲ زیرا خیار غبن به طور کلی با مقاصد شریعت آسان و رسا سازگار است و مبدأ عدالت می‌باشد، از این رو شرایع و قوانین حقوقی نیز آن را امضا کرده‌اند.

مصلحت افراد مقصد شریعت

یکی از مقاصدی که شریعت دنبال می‌کند و احکام و مراودات انسان‌ها را بر اساس آن تنظیم کرده، مصلحت افراد است؛ به ویژه اگر فرد نیازمند هدایت و ولایت از سوی دیگری باشد. دانشوران شیعه در مبحث معاملات صَبّی ممیز آورده‌اند: اگر صَبّی ممیز در مال خویش تصرفی نماید که صدر صد به مصلحت اوست، بر ولی واجب است که آن را امضا نماید و جایز نیست آن را باطل کند، و ادله عامی که دلالت بر بطلان تصرف صَبّی می‌نمایند یا از این حالت منصرف است و یا این حالت آن‌ها را تخصیص می‌زند، زیرا ما یقین داریم که یکی از مقاصد شریعت، مصلحت است، از این رو هر گاه علم به وجود مصلحت پیدا کردیم باید همانند مفهوم اولویت و قیاس قطعی به آن عمل نماییم. گفتنی است که این سخن، اجتهاد در مقابل نص نیست، بلکه خود

۱. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۷۰.

۲. همان، ج ۳، ص ۹۱.

عمل به عمل است، زیرا به طور کلی علم به مقصد شرعی همانند علم به نص است اگر خود آن نباشد.^۱

اخضاع اعلام شرک یکی از مقاصد شریعت

برخی فقیهان برای استدلال و اثبات وجوب خاموش کردن اعلام شرک، این گونه دلیل ارائه کرده‌اند که از روایات استفاده می‌شود که یکی از مقاصد شریعت که از واجبات به شمار می‌آید این است که جلوه‌های شرک و گمراهان و دعوت گران گمراه به خاموشی و خمول کشانده شود؛ همان گونه که در زمان ظهور اسلام، شرک دارای جلوه و سیطره‌ای بود که با آمدن اسلام و پیامبری حضرت خاتم صلی الله علیه و آله به گوشه‌های خمول و خاموشی سپرده شد.^۲

این نکات روشن‌گر این نکته‌اند که فروپاشی و خاموش کردن شرک و مظاهر آن یکی از مقاصد شریعت است که در راستای استنباط احکام شریعت می‌توان از آن بهره برد.

صحت نماز تقیه به خاطر مقصد تسهیل

شیخ اعظم انصاری رحمته الله در رسائل فقهیه در جایی که ترخیص و قید مندوحه نباشد، مثل این که کسی در بازار در محیط مخالفان قرار گرفت و می‌توانست در وقت نماز از بازار خارج شود، اما نشد و با آنان در اعمال عبادی بر وجه فاسد همراهی کرد، می‌نویسد: چنین نمازی صحیح است؛ زیرا تقیه به این مقصد و هدف وضع شده تا تسهیل برای مؤمنان باشد و حرج از آنان برداشته شود، چون اگر بخواهد با آنان مخالفت کند چه بسا مشکلات فراوانی برای او به وجود آید، از این رو اگر بگوییم که جایز نیست موجب نقض غرض از جعل تقیه خواهد شد.^۳

۱. ر.ک: محمد جواد مغنیه، الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۲، ص ۶۳۳.

۲. ر.ک: سید محمد شیرازی، فقه الزهراء علیها السلام، ج ۴، ص ۴۱۲.

۳. ر.ک: شیخ مرتضی انصاری، رسائل الفقهیه، مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۸۶.

استناد به مقاصد در خیار رؤیت

آیا فروشنده در هنگام داد و ستد، قبل از دیدن کالا می‌تواند اسقاط خیار نماید؟ شیخ انصاری در مبحث خیارات کتاب مکاسب، می‌گوید: رفع غرر از بیع با خیار رؤیت نیست تا با برداشتن آن شرط موجب غرر گردد؛ زیرا خیار، حکم شرعی است که اگر در رفع غرر اثر بگذارد لازم می‌آید که بتوانیم در هر بیع مجهولی چنین خیاری را بگذاریم و معامله را درست کنیم، به همین علت شیخ انصاری می‌گوید: لغو خیار رؤیت پیش از معامله را نه از این باب که موجب غرر می‌شود جایز نمی‌دانیم، بلکه از این باب جایز نمی‌دانیم که هنوز رؤیتی حاصل نیامده تا اسقاط باشد، «اسقاط مالم یتحقق» تحقق خیار رؤیت با رؤیت ایجاد می‌شود. سپس خود اشکال می‌کند و می‌گوید: حق آن است که اسقاط خیار به جهت ایجاد غرر جایز نیست.

صاحب کفایه بر شیخ اشکال می‌کند و این سخن را نمی‌پذیرد و می‌گوید:

رفع غرر متوقف بر اشتراط این اوصاف نیست. در حالی که خیار رؤیت برای دفع ضرر است و اگر شرطی با این مقصد و غرض منافات داشت، غرضی که فلسفه وجودی آن برداشتن جهل در معامله است، نمی‌تواند صحیح باشد.^۱

در سخن یاد شده، مرحوم آخوند به روشنی به مسئله غرض و مقصد جعل حکم اشاره و به آن استدلال می‌نماید و شرط و حکمی را که بر خلاف غرض باشد ممنوع می‌شمارد.

مقصد حفظ مال مردم

محقق اردبیلی، اهتمام شارع به حفظ مال و جلوگیری از تضییع آن را سند فتوای خویش قرار داده در اکتفای به آب قلیل برای تطهیر و عدم لزوم فشار کالاهای نجس مانند کاغذ و برخی میوه‌ها که با فشار دادن در هنگام تطهیر از بین می‌رود، می‌فرماید:

۱. محمد کاظم خراسانی (آخوند خراسانی) حاشیه کتاب مکاسب، ص ۲۰۸.

ثم انه علي تقدير عدم وجوب العصر يلزم طهارة كل ما يصل اليه الماء القليل مثل القرطاس والطين والحجر ذي المسام والفواكه المكسورة، وهذا أحد أدلته لأنه يلزم الحرج والضرر المنفي عقلا وشرعا ومناف للشرعية السمحة ويلزم تضييع المال؛ سپس بنا بر فرض عدم وجوب فشار لازم می‌آید طهارت هر آن چه که آب قلیل به آن برسد مانند کاغذ و گِل و سنگ و میوه‌های شکسته؛ این یکی از ادله آن است، زیرا حرج و ضرر منفي عقلی و شرعی لازم می‌آید که با شریعت سمحه آسان گیر منافات دارد و از این رو که سبب تضييع مال انسان‌ها می‌شود.^۱

همان‌گونه که از سخن فوق برمی‌آید سهله و سمحه بودن شریعت و مقصد عدم تضييع مال مردم، سبب می‌شود تا این دیدگاه پذیرفته شود که برخی اشیاء که با فشردن تضييع می‌شوند، در هنگام تطهیر با آب قلیل نیازی به این کار نباشد.

حرمت زنا به لحاظ مقصد حفظ نسب

فخر المحققین در مسئله تحریم زنا به منظور توجیه دلیل اجماع می‌نویسد:

أجمع اهل الملل علي تحريم الزنا؛ لانه من الاصول الخمسة التي يجب تقريرها في كل شريعة لحفظ النسب؛^۲ اهل همه ملت‌ها بر تحریم زنا اجماع کرده‌اند؛ زیرا یکی از مقاصد پنج‌گانه (حفظ نسل) به حرمت زنا وابسته است.

روشن است منظور از اصول خمسة مقاصد پنج‌گانه‌ای (حفظ نسل، حفظ جان، حفظ دین، حفظ عقل و حفظ مال) است.

۱. محقق اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱، ص ۳۳۸.

۲. علامه حلی، إيضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ص ۹۵.

گفتار دوم

تطبیقات اهل سنت

در این گفتار، تطبیقات بحث مقاصد الشریعه بیان می‌گردد. البته در سرتاسر فقه اهل سنت موارد زیادی از انطباق با مقاصد به زعم آنان وجود دارد که مجال بیان تمامی آن‌ها وجود ندارد. در این جا تنها به نمونه‌هایی از نتایج فقه مقاصدی و تأثیر آن در استدلال فقهی بسنده می‌گردد.

تطبیقات غزالی

چنانچه گذشت، غزالی ضروریات را به ترتیب اهمیت، دین، نفس، عقل، نسل و مال می‌داند.

مشهورترین تعریف دین نزد اهل سنت این است که دین تشریع مجموعه‌ای از ایمان و تسلیم و نیکویی است که خداوند به وسیله پیامبرانش به سوی مردم فرو فرستاده است.^۱

بنابراین او حفظ دین را مهم‌ترین هدف از اهداف شارع می‌انگارد. او برای حفظ دین تشکیل حکومتی استوار که آن را در مقابل بی‌دینان حفظ نماید و سبب گسترش دین گردد لازم و ضروری می‌داند، او دین را اصل و حاکم و امیر را

۱. ر.ک: علال الفاسی، مقاصد الشریعة و مکارمها، ص ۷۶.

نگهبان و محافظ دین می‌داند و چیزی که نگهبان و محافظ نداشته باشد در معرض نابودی است.^۱ جهاد یکی از وسایلی است که خداوند برای حفظ دین تشریع نموده است و از آن‌جا که جهاد برای گسترش دین وابسته به شمشیر (ادوات جنگی) است و در این دوره که امت در ضعف و سستی به سر می‌برند اهمیت امر به معروف و نهی از منکر روشن می‌گردد که بدان جهاد زبان می‌گویند و جایگاه بلندی در حفظ دین و تثبیت ارکان آن دارد و با کوتاهی در آن امت ضعیف و پایه‌های دین سست و نادانی و گمراهی عمومی می‌شود.^۲ هم‌چنین کشتن زندیق نیز حتی اگر توبه کند موجب محافظت بر دین می‌داند زیرا چنین کسی به عقاید مردم زیان می‌رساند.^۳ به نظر غزالی محافظت بر دین محافظت بر نفس و عقل را نیز در پی دارد زیرا شارع در دین احکام زیادی برای حفظ عقل و نفس تشریع نموده است که همزمان دین را نیز محافظت می‌نماید مانند تشریع قصاص و تحریم خمر و هر آن چه که موجب جلوگیری از فحشا می‌شود که مصالح دنیوی نیز با همان تأمین می‌گردد.^۴

حفظ نفس نزد غزالی در مرتبه بعد از حفظ دین قرار دارد زیرا که حرمت جان انسان نزد خداوند بسیار عظیم است، در شریعت نیز وسایلی برای محافظت از نفس پیش بینی شده است مانند ازدواج و حفظ نوع انسانی از انقراض؛ غزالی فوائد ازدواج را در پنج چیز (اولاد، شهوت، اداره منزل، زیادی خانواده و مجاهدت با نفس با قیام به امور خانواده) منحصر کرده است.^۵ و فراهم نمودن اسباب بقاء نفس و استمرار آن با خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها و پوشیدنی‌ها و مسکن مناسب.

۱. ر.ک: ابوحامد غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۱، ص ۱۲.

۲. ر.ک: غزالی، همان، ج ۲، ص ۱۷۶.

۳. ر.ک: ابوحامد غزالی، *شفاء الغلیل*، ص ۱۱۳.

۴. ر.ک: همان، ص ۸۰.

۵. ر.ک: ابوحامد غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۲، ص ۲۴.

او آفات نکاح را نیز در سه چیز می‌داند که عبارتند از عجز از طلب حلال برای برآوردن آرزوهای زن و کوتاهی از قیام به حقوق همسران و صبر بر خلیقات بد آن‌ها و سومین آفت غافل شدن از عبادت خدا به سبب جمع مال برای اولاد و خانواده است. البته به نظر غزالی در نهایت این آفات از اهمیت ازدواج کم نمی‌نماید زیرا با ازدواج غریزه پدر و یا مادر شدن اشباع شده و نسل بشری محافظت می‌گردد که این‌ها موجب تحقق حکمت خلقت انسان می‌باشد که خداوند می‌فرماید:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^۱ جن و انس را جز برای پرستش خود نیافریده‌ام.

غزالی در مورد اهمیت عقل نیز بسیار گفته و معتقد است که تفاوت انسان از حیوانات به واسطه عقل است و به وسیله آن محال بودن برخی از امور درک می‌گردد و از تجارب دیگران درس گرفته می‌شود و به واسطه عقل انسان قادر می‌گردد که بر شهوت غلبه نماید.^۲

عقل مناط تکلیف است و به واسطه آن خداوند انسان را بر سایر مخلوقات فضیلت بخشیده است و شرط تکلیف در عبادات و معاملات نیز می‌باشد با توجه به این اهمیت به نظر غزالی اسلام وسایلی را برای محافظت از عقل در جانب وجود و عدم قرار داده است. مانند مکلف ندانستن کسی که از قوه عقل برخوردار نیست و یا تقویت عقل به وسیله غذاهای نیکو در جانب مادی و تأکید در طلب علم در جانب معنوی که خداوند می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^۳ از میان بندگان خدا تنها دانشمندان از او می‌ترسند.

۱. ذاریات، آیه ۵۶.

۲. ر.ک: ابوحامد غزالی، همان، ج ۱، ص ۸۵-۸۶.

۳. فاطر، آیه ۲۸.

در آیات مختلفی صاحبان عقل و درایت را می‌ستایند یا رفعت می‌بخشد^۱ و یا عقل را از خرافه‌ها و اوهام آزاد می‌نماید بدین جهت سحر در اسلام حرام گشته و فرمان به عدم تصدیق کاهنین و شعبده باز شده و از فرو رفتن در امور غیبی بدون علم از طریق وحی منع شده است؛ و هم‌چنین عقل را به درست و محکم و حساب شده حرف زدن فرا خوانده است که می‌فرماید:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولٌ﴾^۲ از پی آنچه ندانی که چیست مرو، زیرا گوش و چشم و دل، همه را، بدان بازخواست کنند.

از سوی دیگر اسلام باب اجتهاد در دین را برای عقل گشود که تنها با شناخت مقاصد شریعت و اهداف آن از نصوص شرعیه میسر می‌باشد.^۳ به نظر او برای محافظت از مقصد حفظ نسل و درآمیخته نشدن نسب‌ها نیز اسلام ازدواج صحیح را قرار داد. او بر محافظت از بضع تأکید می‌ورزد زیرا در غیر این صورت نسب‌ها درآمیخته و دامن‌ها آلوده و نتیجه آن فرزندانی است که از نسب پدری خود ناآگاهند و از سوی دیگر موجب دشمنی بین مردم و فساد فراگیر است.^۴

غزالی در موارد زیادی به حاجیات اشاره دارد و آن‌ها را در رتبه‌ای پایین تر ضروریات می‌داند، به باور غزالی برای حفظ حاجیات تسلیط اولیاء در ازدواج بچه‌های کوچک به این هدف مشروع شده است که ازدواج موجب پیوند بین عشیره‌ها و زیاد شدن تعداد می‌شود.^۵ به نظر او مشروط بودن ازدواج با دختران در شریعت به اجازه ولی آن‌ها برای

۱. مانند: آل عمران، آیه ۱۹۰ و زمر، آیه ۹.

۲. اسراء، آیه ۳۶.

۳. ر.ک: ابوحامد غزالی، المستصفی، ص ۱۷۴.

۴. ر.ک: همو، شفاء الغلیل، ص ۸۰.

۵. همان، ص ۸۲.

حفظ تحسینیات و مکارم اخلاقی است زیرا ازدواج بی واسطه دختران با مروت آنان ناسازگار است و از سوی دیگر با کمی تجربه و عقل آنان بسیار فریب می‌خورند و ازدواج با کفو و ولایت اولیاءشان بر آنان از چنین چیزی جلو گیری می‌نماید البته غزالی این قسمت را در رتبه حاجیات می‌داند.^۱

تطبیقات ابن تیمیه

چنان چه گذشت یکی از بزرگان اندیشه مقاصدی ابن تیمیه می‌باشد. بی‌شک مهم‌ترین مقصد ضروری شریعت، حفظ دین می‌باشد که مقصد حفظ دین از دو منظر مورد توجه ابن تیمیه بوده است: یکی حفظ دین از جانب وجود و جلب مصلحت و دیگر حفظ دین از جانب عدم و دفع مفسده.

به نظر او مقصد حفظ دین از جانب وجود و جلب مصلحت در ضمن برخی امور روشن می‌گردد. مانند ایمان به خدا و محبت و بزرگداشت او و شناخت اسماء و صفاتش. ابن تیمیه می‌گوید: ستون دین، ایمان قلبی است و اعمال ظاهری فروعی‌اند که موجب تکمیل ایمان می‌گردند... بنابراین ستون دین (ایمان قلبی) فروع آن را استمرار و تثبیت می‌نماید و فروع دین اصول آن را تکمیل و محافظت می‌کند و هرگاه کسی نقصان دینی پیدا نماید در ابتدا از فروع شروع می‌گردد.^۲

به نظر ابن تیمیه کمال محبت عبد به خدا به سه چیز محقق می‌گردد: ۱. تکمیل این محبت؛ ۲. به کارگیری آن؛ ۳. دفع ضد از آن. تکمیل آن به این است که خدا و رسول را بیش از دیگران دوست داشته باشد و تفریع آن به این است که بداند تنها خدا او را دوست دارد و دفع ضدش این است که کراهت به بی‌ایمانی بیش از کراهت او به افتادن در آتش جهنم باشد.^۳

او حفظ دین از جانب عدم (دفع مفسده) را در چند چیز می‌داند: یکی دوری

۱. همان، ص ۸۴.

۲. ر.ک: مجموع الفتاوی، ج ۱۰، ص ۳۵۵.

۳. همان، ج ۱۰، ص ۲۰۶.

از شرک و ریا و دیگری جنگ با مرتدین و دوری از بدعت و جنگ با اهل بدعت. درباره جنگ با مرتدین می‌گوید: بر همه واجب است که به حرف شنوایش، فرمان به نماز دهد و اگر چنین نکرد باید او را تعزیر نمود و از زمره مسلمین نیست و هم چنین زنش را نیز با تشویق و تهدید به نماز فراخواند و اگر او بر ترک نماز اصرار نمود به صورتی صحیح طلاقش دهد و کسی را که زکات پرداخت نکرد به صورت قهری زکات مالش را بگیرد و هر کسی او را می‌شناسد دیگر به چنین کسی (تارک صلات و زکات) سلام ندهد و دعوتش را نپذیرد و او را توبیخ نماید و بر او سخت گیرد تا دست از کار خویش بردارد. به نظر ابن تیمیه اگر زنی نماز نخواند در مدت ترک نماز، نفقه اش بر شوهر واجب نیست و اگر از او دوری گزیند و از همبستری با او امتناع کند نیکوکار خواهد بود.

به نظر ابن تیمیه اگر عده‌ای از مسلمانان یکی از فروع شریعت را مانند نماز و زکات و حج رها نمایند و یا میگساری و زنا و ربا و فواحش و... را انجام دهند باید با آنان جنگید.^۱

به نظر می‌رسد این تطبیقات از دو حالت خارج نیست: برخی از آن‌ها با حفظ شرایط، زیر لوای عمومات امر به معروف و نهی از منکرند، مانند به نماز وادار نمودن همسر و اطرافیان و برخی دیگر نیز دلیل خاصی ندارند و صرف استحسان نزد اوست، مانند جنگ با عده‌ای که برخی واجبات را ترک و یا منکرات را مرتکب می‌گردند و یا ندادن نفقه و همبستر نشدن با زوجه‌ای که برخی اوقات نماز نمی‌خواند.

سومین موردی که ابن تیمیه در حفظ دین از جانب عدم لازم می‌داند «دوری از بدعت و جنگ با مرتدین» است. او پس از تعریف بدعت و این که بدعت بر دو نوع قولی و اعتقادی است، برای بدعت قولی به اقوال خوارج و روافض (شیعیان) و قدریه و جهمیه مثال می‌زند و برای بدعت اعتقادی به صوفیه که

معتقد به رقص و آوازه خوانی در مساجدند.^۱

هم‌چنین او توسل جستن به قبور و جادوگری را برای برآورده شدن خواسته‌ها را نیز از انواع بدعت می‌شمارد، استدلال او چنین است هر وسیله‌ای که انسان، خواسته‌های خویش را با آن برآورده سازد مشروع و مباح نیست، بلکه اگر مصلحت آن بر مفسده‌اش غلبه نماید مباح است. اما اگر مفسده آن غالب باشد چنین وسیله‌ای مشروع نیست، اگر چه فوایدی نیز در برداشته باشد. به نظر او همه بدعت‌ها دارای شری بیش از خیرند، زیرا اگر خیر بودند شریعت در مقابل آن سکوت نمی‌کرد و ما می‌گوییم که چنین اموری بدعتند، زیرا گناهشان بیش از منفعتشان است و همین موجب نهی می‌گردد.^۲

او در مورد حفظ نفس که پس از مقصد حفظ دین قرار گرفته است می‌گوید: فساد یا در دین است یا در امور دنیوی و بزرگ‌ترین فساد در امور دنیوی کشتن اشخاص بدون داشتن چنین حقی است و این بزرگ‌ترین گناهان پس از فساد در دین است.^۳ و امر دماء (خون‌ها) بزرگ‌تر و مهم‌تر از امر اموال است.^۴

ابن تیمیه برای حفظ این مقصد در جانب وجود (جلب مصلحت) خوردن چیزهای حرام را هنگام ضرورت واجب می‌داند و حتی روزه گرفتن را اگر از مصادیق ظلم به نفس باشد را حرام می‌داند. هم‌چنین خوردن و نوشیدن و پوشیدن لباس‌های مناسب را واجب می‌داند.^۵

البته چنان‌چه روشن و واضح می‌نماید چنین نتایجی حتی در صورتی که کسی به مقاصد شریعت نیز توجه نکند باز از سایر ادله به دست می‌آید و در واقع کشف جدیدی نیست تنها نام‌گذاری جدیدی رخ داده است.

۱. همان، ج ۲۲، ص ۳۶.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۸۴.

۳. ابن تیمیه، اقتضاء الصراط المستقیم، ص ۷۶.

۴. منهاج السنة، ج ۶، ص ۱۹۲.

۵. مجموع فتاوی ابن تیمیه، ج ۲۵، ص ۲۷۰.

او برای حفظ نفس از جانب عدم (دوری از مفسده) نیز دشمنی با خویشان و آسیب رساندن به خود را تحریم می‌کند. ابن تیمیه می‌گوید: همه اقسام ظلم حرام است که بالاترین آن شرک می‌باشد که ظلمی بس بزرگ است و خداوند مشرک را نمی‌بخشد و ظلم متوسط ظلم بر بندگان خداست و پایین‌ترین مرحله ظلم این است که شخص به خودش ظلم نماید.^۱ او می‌گوید: اصل این است که خون‌های مسلمین و اموال و آبروهای آنان بر یکدیگر حرام است و هیچ گاه حلال نمی‌گردد مگر با اجازه خدا و رسول.^۲

ابن تیمیه برای حفظ عقل از جانب وجود و جلب منفعت معتقد است که رسالت انبیاء برای اصلاح عقل‌ها و بدن‌های مردم است، زیرا غذای عقل، رسالت و وحی است، پس برای حفظ عقل و بقای سلامت آن و سالم ماندن سنجش آن باید که به سیاق شریعت مسلط شود و بصیرت خویش را از شریعت گیرد.

این نظریه ابن تیمیه در مقابل کسانی است که حفظ عقل را در دوری جستن از مسکرات و مواد مخدر می‌دانند. نتیجه کلام ابن تیمیه این می‌شود که او بنابر حفظ این مقصد، نظریات منطقیون و فیلسوفان و متکلمین را موجب فساد در دین و عقل بسیاری از مردم می‌داند.^۳

او برای حفظ عقل از جانب عدم (دفع مفسده) مفاسد معنوی از قبیل قمار و غنا و مسکرات را حرام می‌داند، او مستی شکر را دو نوع می‌کند: اسکار جسمانی که به وسیله نوشیدنی‌های مسکر حاصل می‌شود و اسکار معنوی، که این قسم اخیر نیز با عشق بر زنان و فرزندان و دوستی ریاست و اموال دنیا و آرام نمودن عصبانیت به وسیله انجام کارهای خشونت‌آمیز می‌داند. و شنیدن صداهای طرب‌انگیز را نیز که موجب تحریک نفس می‌گردد مانند خمر و یا قوی‌تر از آن می‌داند.^۴

۱. ابن تیمیه، الاستقامة، ج ۱، ص ۴۶۴.

۲. همو، مجموع الفتاوی ج ۱۰، ص ۱۶۴-۱۶۵.

۳. به نقل از: مقاصد الشریعة عند ابن تیمیه، احمد بدوی، ص ۴۶۶.

۴. ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج ۱۱، ص ۱۰-۱۱.

او بازی با وسایل قمار مانند نرد و شطرنج را نیز حرام می‌داند، زیرا مانع از یاد خدا می‌شوند و دشمنی و کینه بین مردم ایجاد می‌نمایند، بدین جهت حتی اگر بدون برد و باخت نیز باشد باز حرام است و استدلال می‌آورد که چنانچه یک قطره از خمر نیز حرام است بنابراین بازی با وسایل قمار تنها به جهت مفاسد مالی نیست بلکه مفسده اصلی آن فساد عقل و قلب است و هر کدام از این دو مفسده، دارای منع و نهی می‌باشد. بنابراین قمار دارای دو مفسده است: یکی مفسده مالی که خود نهی مستقلى دارد و آن نهی از اكل مال به باطل است که اختصاصی به قمار ندارد و ربا را نیز شامل می‌شود و دیگری مفسده در عمل که مانع از یاد خدا و موجب ایجاد دشمنی و کینه می‌گردد که هرگاه این دو مفسده جمع شوند، حرمت نیز بزرگ‌تر می‌شود از این رو چون قمار هر دو را داراست از ربا بزرگ‌تر است.^۱

به نظر می‌رسد که ابن تیمیه مقصد حفظ عقل را در موارد زیادی به حفظ دین بر می‌گرداند که این بر خلاف تقسیم و جدایی بین این دو مقصد است.

یکی دیگر از مقاصد ضروری، حفظ نفس می‌باشد. البته ابن تیمیه مانند سایر اهل سنت این مقصد را به نام‌های دیگری نیز نام برده مثل «حفظ عرض»^۲ و یا «فروج و أبضاع»^۳ و «حفظ نسل»^۴ و «حفظ فروج و نسل»^۵ و «حفظ انساب»^۶.

او حفظ نسل را مکمل حفظ دین و نفس می‌داند و بدین جهت، بزرگ‌ترین گناهان را کفر و قتل نفس و سپس زنا بر می‌شمارد.^۷ او برای حفظ این مقصد از

۱. همان، ج ۳۲، ص ۲۱۶.

۲. همان، ج ۸، ص ۳۳۴.

۳. همان، ج ۳۲، ص ۲۳۴.

۴. همان، ج ۱۰، ص ۱۹۴.

۵. همان، ج ۱۰، ص ۱۶۴.

۶. همو، بیان الدلیل، ص ۴۷۳.

۷. همو، مجموع الفتاوی، ج ۱۵، ص ۴۲۸.

جانب وجود و جلب مصلحت چند مورد را ذکر می‌نماید: یکی تشویق به ازدواج که مصلحت خلق و بقای آن‌ها تنها بدان تمام می‌گردد.^۱

دوم شاهد گرفتن برای ازدواج، زیرا کمکی برای تحصیل مقصود عقد و رهایی از انکار آن است و در صورت انجام ندادن آن در باطن زوجه می‌باشد به خلاف ظاهر که در چنین کاری مفاسد متعددی نهفته است.^۲

البته به نظر علمای شیعه، تزویج بدون شاهد، جایز است،^۳ از سوی دیگر لزوم وجود شاهد بر خلاف اطلاقات قرآنی^۴ و عدم تقیید آن به شرط وجود شهود است و برخی روایات اهل سنت مانند روایت سهل بن سعد ساعدی^۵ می‌باشد.

سوم: رعایت نمودن حال فرزندان و کمک مالی به آن‌هاست. او برای حفظ این مقصد، کمک مالی شخص مسلمان به خانواده‌اش را واجب می‌داند.^۶

او برای حفظ نسل از جانب عدم (دفع مفسده)، ازدواج با زن زناکار را حرام می‌داند مگر این‌که توبه نماید. استدلال او این است که کسی که با زناکار ازدواج کند نزد مردم مذمت می‌شود. هم چنان‌که اگر به زنی، زناکار گویند بزرگ‌ترین اهانت بر او محسوب گردد. پس چگونه ممکن است که ازدواج با چنین زنی مباح باشد؟

دلیل دیگر این‌که: اگر نسبت زنا به زنی دهند این اهانت بر شوهرش محسوب می‌گردد پس اگر ازدواج با زناکار جایز باشد دیگر چنین چیزی وجود ندارد و قذف اهانتی محسوب نمی‌گردد.^۷

او هم چنین برای حفظ این مقصد، طلاق بدون ضرورت را حرام می‌داند، زیرا

۱. همو، بیان الدلیل، ص ۵۴۶.

۲. همو، مجموع الفتاوی، ج ۳۲، ص ۴۰.

۳. سید مرتضی، الانتصار، ص ۲۸۱ و شیخ طوسی، الخلاف، ج ۴، ص ۲۶۱.

۴. نساء، آیه ۳ و نور، آیه ۳۳.

۵. صحیح بخاری، ج ۷، ص ۲۲.

۶. ر.ک: مجموع الفتاوی، ج ۳۲، ص ۴۰.

۷. همان، ج ۲۳، ص ۱۰۹.

هم ضرر دینی دارد و هم ضرر دنیوی؛ زیرا جدایی از زن صالحی که سال‌های متمادی با مرد همنشین بوده برای او چه بسا از مردن و از دست دادن مال و دوری از وطن دردناک‌تر است؛ به خصوص که به شوهر خویش علاقه مند باشد یا دارای کودکانی باشند و موجب از بین رفتن نعمت مصاهرت است که خداوند به وسیله آن مَنّت بر مردم گذاشته است.^۱

مورد دیگر حفظ این مقصد، حرمت کشف عورت و نگاه حرام است^۲ و دیگر حرمت اختلاط زنان با مردان است، زیرا موجب فتنه است مانند جمع شدن آتش با هیزم. و تشییع (خواندن شعر در توصیف زن‌ها) نیز حرام است و یکی دیگر از موارد حفظ این مقصد، حرمت کوتاهی در تربیت کودکان است. او در این باره می‌گوید: «فساد فرزندان این است که گدایی به او یاد داد و یا او را از کسب حلال منع نمود و یا در شهر خود با موی آشکار نمایان ساخت که چنین شخصی سزاوار است که مجازات فراوانی شود تا از چنین فساد کاری جلوگیری گردد و به خصوص اگر فرزندان را به کارهای زشت وادارد».^۳ یکی دیگر از نتایج حفظ مقصد عرض، حرمت نکاح تحلیل است.^۴

او تکمیل‌کننده صلاح قلب و دین را در صلاح جسم می‌داند که به وسیله غذاها و نوشیدنی‌ها و کار و ثروت حاصل آید. پس مال، مکمل جسد و این دو، مکمل دین است که اساس همه مقاصد می‌باشد.

او برای حفظ مال از جانب وجود و یا جلب مصلحت، کسب و کار را واجب می‌داند. از این رو کسانی را که کسب و کار را ترک می‌کنند یا همه اموالشان را صدقه می‌دهند نمی‌پسندد.^۵ و یا تشویق به صدقه و جایز بودن بیع و قرض

۱. همان، ج ۳۵، ص ۲۶۸-۲۶۹.

۲. همان، ج ۲۱، ص ۳۳۶.

۳. همان، ج ۱۱، ص ۵۰۳-۵۰۴.

۴. همان، ج ۳۳، ص ۱۰۸.

۵. همان، ج ۲۸، ص ۲۲۱.

گرفتن از آثار مقصد حفظ مال است.^۱

او از جانب عدم و دفع مفسده نیز جنگ با محاربین و دزدان گردنه‌گیر را واجب‌تر از جنگ با کفار می‌داند و به نظر او چنین اشخاصی ضامن اموال به زورگرفته از مسلمین‌اند.^۲ وی هم‌چنین از بین بردن و یا ضایع نمودن اموال را حرام می‌داند.

او در مذمت صوفیه می‌گوید: پوشیدن لباس پشمی و ترقیع لباس هنگام نیاز، کار نیکویی است و از کارهای گذشتگان است و خودداری نمودن از آن‌ها مورد مذمت است، اما کسی که لباس سالمی را پاره نماید و آن را آلوده کند و لباس پشمی بلندی بپوشد این هم فساد در دین است و هم فساد در مال.^۳

ابن تیمیه، ورود زن حائض را به مسجد برای انجام حاجتی، هم‌چنین ماندن او در آن جا را جایز می‌داند. وی منعی در قرائت قرآن توسط زن حائض در صورت لزوم نمی‌بیند.^۴ او طواف زن حائض را هم در صورت حاجت جایز می‌داند.

وی در این باره می‌گوید: این اصلی بزرگ در امثال چنین مسئله‌هایی است و نباید به زیادی مفسده‌ای که منجر به منع این امور شده توجه نمود بلکه باید به حاجتی که این گونه کارها را مباح می‌سازد نگریست که حتی گاهی سبب استحباب یا وجوب این کارها نیز می‌شود و هر چیزی که نماز با آن حرام است در صورت نیاز نماز با آن واجب می‌شود، زیرا نماز با چنین اموری بهتر از کنار گذاردن نماز است.^۵

تطبیقات ابن عاشور

ابن عاشور که شاید بزرگ‌ترین اندیشمند مقاصدی قرن اخیر است، در باب‌های گوناگون فقهی مقاصد شریعت را به کار می‌بندد که چند نمونه آن می‌آید.

۱. همان، ج ۲۰، ص ۵۵۴.

۲. همو، *السیاسة الشرعية*، ص ۹۳-۹۴.

۳. همو، *مجموع الفتاوی*، ج ۱۱، ص ۵۵۵.

۴. همان، ج ۲۶، ص ۱۲۶ و ج ۲۶، ص ۱۷۹-۱۸۰.

۵. همان، ج ۲۶، ص ۱۸۱.

۱. عبادات

تجویز تیمم: با توجه به آیه کریمه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^۱ دلالت آیه بر جواز تیمم هنگام نبودن آب است و غرض شارع از حکم، ترخیص برای کسی که بی آب است یا ناتوان از وضو است، توجه به منزلت بلند نماز است، چرا که نماز جزء مقاصد شرعیه است، بدین جهت باید با آب تطهیر کرد و اگر آب نایاب شد به تیمم که جایگزین طهارت با آب است، رو آورد. با این هدف که «مسلمان گمان نبرد بدون پاکیزگی با خداوند راز و نیاز می کند و نیت تطهیر برای نماز را از دست ندهد. نیز معنای انتقال از طهارت ظاهری به طهارت باطنی را از دست ندهد و گمان نبرد که طهارت، مسئله ساده ای است، جایگزین کردن تیمم به جای تطهیر [با آب] یادآوری همیشگی است که هرگاه مانع از میان رفت، بازگشت به تطهیر با آب را از یاد نبرد.^۲

به پا داشتن نماز: با توجه به آیه ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾^۳ مقصود شارع از فرمان به پا داشتن نماز در آیه «نماز از کار زشت و ناپسند باز می دارد» تبلور یافته و روشن است که این مقصد چه مقدار صلاح نفس را به همراه دارد. ابن عاشور بر پایه این مقصد، فعل «تنهی» را مجاز نزدیک به حقیقت حمل می کند؛ بدان معنا که «آن چه

۱. مائده، آیه ۶: «ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که به نماز می ایستید، صورت و دستها را تا آرنج بشویید! و سر و پاها را تا مفصل [برآمدگی پشت پا] مسح کنید! و اگر جنب باشید، خود را بشویید (و غسل کنید)! و اگر بیمار یا مسافر باشید، یا یکی از شما از محل پستی آمده [قضای حاجت کرده]، یا با آنان تماس گرفته (و آمیزش جنسی کرده اید)، و آب (برای غسل یا وضو) نیابید، با خاک پاکی تیمم کنید.»

۲. ر.ک: التحریر و التنویر، ج ۶، ص ۱۳۲ و ج ۵، ص ۶۹ و کشف المغطی، ص ۸۶.

۳. عنکبوت، آیه ۴۵: «و نماز را برپا دار، که نماز (انسان را) از زشتی ها و گناه بازمی دارد، و یاد خدا بزرگ تر است و خداوند می داند شما چه کارهایی انجام می دهید!»

در نماز است به نهی تشبیه شده و نماز به جهت دارا بودن آن ویژگی ناهی است وجه شبه آن است که نماز مشتمل بر گفتار و افعالی است که خدا را یادآوری می‌کند...^۱ «نمازگزاران در پرهیز گوناگون‌اند، از این رو نماز در وقت‌های متفاوت جای گرفته تا یادآوری تجدید گردد و به اندازه تکرار آن، تقوا در جان‌ها رسوخ کند و نفس از گناه دوری گزیند تا فقط ملکه جان گردد.»^۲

روزه: با توجه به آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^۳ مقصد عبادت روزه، پاک کردن جان و پرورش دادن آن است. مقصد روزه نزد ابن‌عاشور به دو زمینه بر می‌گردد: یکی روحی و روانی و دیگری جسمی.^۴

ابن‌عاشور چگونگی پرهیز به وسیله روزه را چنین شرح می‌دهد:

روزه با قوای طبیعی، که به پاره‌ای معصیت‌ها فرا می‌خواند، مقابله می‌کند تا مسلمانان از پستی فرو غلتیدن در ماده به سوی قله عالم روحانی پرواز کند. پس روزه وسیله‌ای است برای تربیت به صفات ملکی و کننده شدن عباد از کدورت‌های حیوانی.^۵

حاصل سخن در باب مقصد تشریع روزه در نگاه ابن‌عاشور این است که فقط خداوند متعال به حقیقت آن احاطه کلی دارد و از این رو در مقام اجازه افطار به بعضی از صاحبان عذرهای کوچک فرمود:

﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾؛ و اگر بدانید، روزه گرفتن برای شما بهتر است.^۶

۱. التحریر و التنویر، ج ۲۰، ص ۲۵۹.

۲. همان ص ۲۶۰.

۳. بقره، آیه ۱۸۳: «ای افرادی که ایمان آورده‌اید! روزه بر شما نوشته شده، همان‌گونه که بر کسانی که قبل از شما بودند نوشته شد تا پرهیزکار شوید.»

۴. مقاصد شریعت از نگاه ابن‌عاشور، ص ۲۰۰.

۵. التحریر و التنویر، ج ۲، ص ۱۵۸.

۶. بقره، آیه ۱۸۴.

مقدار زکات: علما در مقدار استحقاق نیازمندان زکات اختلاف کرده‌اند که آیا باید میان اصناف ذکر شده در آیه مساوات را رعایت کرد یا باید به هر یک مقداری بخشید؟ ابن عاشور با رأی اکثر فقیهان و مالک و ابوحنیفه معتقد است میزان توزیع به اجتهاد حاکمان واگذار شده است که به مقدار نیازمندی اصناف و مقدار مال زکات تصمیم می‌گیرند. مدرک علمی این نظریه به رعایت مصحلت بر می‌گردد که زمان‌ها و حالت‌ها در آن تأثیر می‌گذارد.

منجمد کردن گوشت (قربانی در ایام حج): بنابر آیه ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾^۱ مقصود شرعی از ریختن خون و قطعه قطعه کردن گوشت بهره‌مندی قربانی‌کنندگان از خوردن آن در روز عید است و هم چنین بهره‌مندی دیگران.

با توجه به مقصد شرع از بهره بردن مردم، اگر هدیه‌ها بیش از نیاز زمان حج بود وظیفه از دو حال خارج نیست: فروختن قربانی‌ها و مصرف کردن بهای آن در رفع نیاز نیازمندان، در صورتی که زنده باقی بماند و یا منجمد کردن آن‌ها در طول سال و به نیازمندان رساندن. پایه استدلالی این حکم بر مقصد رعایت مصالح انسان‌ها در جلب سود و دفع زیان است. ابن عاشور می‌گوید:

آن چه به نظر می‌آید این است که انتخاب هر یک از فروش یا منجمد کردن در صورت زیاد آمدن از نیازهای ایام حج تا نیازمندان در طول سال بهره‌مند گردند، با مقاصد شرع سازگارتر است برای پرهیز از فاسد شدن و منظور کردن مقاصد شریعت در نفع رساندن به نیازمند و حفظ اموال و تعطیل نشدن قربانی به اندازه نیاز در حج به عنوان جمع میان مقاصد...^۲

۱. حج، آیه ۳۷: «نه گوشت‌ها و نه خون‌های آنها، هرگز به خدا نمی‌رسد. آن چه به او می‌رسد، تقوا و پرهیزگاری شماست. این گونه خداوند آن‌ها را مسخر شما ساخته، تا او را به خاطر آنکه شما را هدایت کرده است بزرگ بشمرید و بشارت ده نیکوکاران را!»

۲. التحریر و التنویر، ج ۱۷، ص ۲۶۸.

۲. خوراکی‌ها و ذبیحه‌ها: حرمت خوردن مردار، خون، گوشت خوک و... با توجه به آیه ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^۱ حرمت خوردن مواردی معین شده است. علت حرمت خوردن مردار آن است که حیوان نوعاً نمی‌میرد مگر به جهت بیماری‌های زیان‌بار و واگیردار... از همین رو تذکیر تشریع شده است؛ چرا که حیوان تذکیر شده غالباً بدون بیماری مرده است و ریختن خون داخل بدن حیوان، گوشت را از بیماری‌ها پاک می‌کند.^۲

اما علت حرمت خون آن است که اعتقاد به نوشیدنش طبع انسان را خشن می‌سازد و این با مقاصد شریعت که رشد و پرورش مکارم اخلاقی است، منافات دارد... اما علت تحریم گوشت خوک عبارت است از: خوردن بسیار کثافت‌ها که بر اثر آن در گوشتش کرم‌هایی پدید می‌آید که معده‌اش آن را هضم نمی‌کند و اگر این کرم به خورنده‌اش برسد او را خواهد کشت.^۳

حکمت تحریم حیوان خفه شده آن است که مردن بر اثر حبس جان، خون را فاسد می‌کند به سبب حبس گازهای سیاه موجود در آن. از این رو این‌گونه گوشت‌ها برای خورنده آسیب‌رسان است.^۴

ویژگی خوراکی‌های پاکیزه

فقیهان در تعریف دقیق خوراکی‌های پاکیزه که در آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾^۵ آمده اختلاف نظر کرده‌اند. ابن‌عاشور نظریه‌ای که ملاک را

۱. بقره، آیه ۱۷۳: «خداوند، تنها (گوشت) مردار، خون، گوشت خوک و آن چه را نام غیر خدا به هنگام ذبح بر آن گفته شود، حرام کرده است. (ولی) آن کس که مجبور شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد، گناهی بر او نیست (و می‌تواند برای حفظ جان خود، در موقع ضرورت، از آن بخورد) خداوند بخشنده و مهربان است.»

۲. التحریر و التنویر، ج ۲، ص ۱۱۷ و ج ۶، ص ۸۹.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۱۸ و ج ۶، ص ۹۰.

۴. همان، ج ۶، ص ۹۱.

۵. مائده، آیه ۴: «از تو سؤال می‌کنند چه چیزهایی برای آن‌ها حلال شده است؟ بگو: «آن چه پاکیزه است، برای شما حلال گردید.»»

سلیقه‌های قومی می‌داند رد می‌کند، چرا که با تشریع عام سازگار نمی‌بینند. تعیین دقیق خوراکی‌های پاکیزه این است که داوری در این زمینه به طبیعت خوراکی‌ها برمی‌گردد و سلیقه را اعتباری نیست. وصف پلید نیز به سرشت خوراکی‌ها بر می‌گردد و آن‌چه که حرمتش منصوص است، پایه مقاصدی این استدلال، در منظور داشتن شمول متجلی می‌شود و هنگامی که سلیقه امت‌های مختلف به گونه‌ای که با عمومیت تشریع نسازد حاکم شود، این [منظور] حاصل نگردد.^۱

۳. خانواده

ازدواج؛ مباح کردن تعدد ازدواج و محدود ساختن آن به چهارزن. با توجه به آیه «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا»^۲ و مبحث تعدد ازدواج و شرایطش، مقاصد شرعی در مباح ساختن تعدد زوجات را می‌توان مسائلی مانند: وسیله ازدیاد جمعیت امت اسلامی، وسیله‌ای برای سرپرستی زنانی که در هر امت از مردان بیشترند. وسیله‌ای است برای تحریم زنا که نابودکننده نظام اخلاقی، خویشاوندی و خانواده می‌باشد.^۳

مباح ساختن تعدد شوهر برای زنان بدان جهت است که زن آرامش گاه نسل‌ها است که باید حفظ گردد.^۴

ابن عاشور معتقد است: تجویز تعدد تا چهار زن که بسیاری از اندیشمندان در آن تحقیق کرده ولی به نتیجه مقبول آن نرسیده‌اند به نسبت عدد زنان به مردان در

۱. مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور، ص ۲۷۱.

۲. نساء، آیه ۳: «و اگر می‌ترسید که (بهنگام ازدواج با دختران یتیم)، عدالت را رعایت نکنید، (از ازدواج با آنان، چشم‌پوشی کنید و) با زنان پاک (دیگر) ازدواج نمایید، دو یا سه یا چهار همسر و اگر می‌ترسید عدالت را (درباره همسران متعدد) رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید، و یا از زنانی که مالک آنهاست استفاده کنید، این کار، از ظلم و ستم بهتر جلوگیری می‌کند.»

۳. التحریر و التنویر، ج ۴، ص ۲۲۷.

۴. مقاصد الشریعة، ص ۱۷۴.

غالب شرایط و میانگین آن برمی‌گردد.^۱

همانندی معروف میان زن و شوهر

در آیه ۲۲۸ سوره بقره ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^۲، خداوند متعال سخن از «معروف» میان زن و مرد می‌کند و درجه برتری برای مردان قائل می‌شود. مقصود از «معروف» در آیه چیزی است که عقل سالم و به دور از میل بر هواها و عادت‌ها و آموزه‌های گمراه کننده درک کند و این نزد ابن‌عاشور عبارت است از: امر نیکی که شریعت اسلامی به صورت نص یا قیاس آن را آورده باشد و یا این که مقتضای مقاصد شریعت و یا مصالح عمومی‌ای باشد که در شریعت معارضی ندارد.

ابن‌عاشور معتقد است: مقصود شریعت از مقدم داشتن مردان بر زنان در آیه به دو مطلب برمی‌گردد: یکی از بین بردن گمان برابری زنان و مردان در تمام حقوق و دیگری تنظیم برتری مردان بر زنان و محدود ساختن آن در اندازه‌ای خاص. این دو مقصد با فطرت هر یک از زن و مرد سازگاری دارد و همین است سبب جریان احکام شرعی بر طبق نظام تکوین؛ چراکه واضع امور یکی است.^۳

ازدواج موقت

فقیهان اهل سنت درباره ازدواج موقت اختلاف دارند. اکثر فقیهان بر حرمت آن نظر داده‌اند، پس از آن که ابتدا مباح بود. ولی برخی با آن مخالفت کرده و به

۱. همان ص ۲۲۱.

۲. «و زنان طلاق گرفته در انتظار نگه دارند خویشتن را مدت سه پاک شدن و روا نیست آنان را که نهان دارند آن چه بیافریده است خدا در رحم‌های ایشان اگر ایمان دارند به خدا و روز آخر شوهران ایشان سزاوارترند به بازگرداندنشان در آن اگر خواستار آشتی شدند و برای آن زنان است مثل آن چه بر آنان است به متعارف و مردان را است بر فراز ایشان پایه‌ای و خدا است عزتمند حکیم».

۳. التحریر و التنویر، ج ۲، ص ۳۳۹.

جواز، نظر داده‌اند. برخی از صحابه مانند [امیر المؤمنین] علی بن ابی طالب علیه السلام، عمران بن حصین و ابن عباس و گروهی دیگر آن را جایز می‌دانند، برخی هم در حالت ضرورت تجویز کرده‌اند مانند پیروان ابن عباس در مکه و یمن. ابن عاشور نظر ابن عباس را ترجیح می‌دهد که در اضطرار قائل به جواز است. وی در این زمینه گفته است:

آنچه درباره ازدواج موقت به دست آوردیم این است که به هنگام ضرورت که مستلزم مدت دار بودن رابطه زوجیت است جایز می‌باشد؛ همچون هنگام سفر یا جنگ برای کسی که همسرش همراه او نیست...^۱

پایه استدلالی این ترجیح، در مدنظر قرار دادن این مقصد شریعت تجلی می‌یابد که کمترین ضرر را باید مرتکب شد.

زدن همسر

با توجه به آیه **﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾**^۲، سخن در جواز یا عدم جواز زدن همسر در میان فقیهان است. دیدگاه ابن عاشور این است که اباحه در مسئله زدن در روایات، برحسب مراعات عرف مردم و تفاوت آنان در زدن است. چنان که بادیه نشینان زدن زن را ستم نمی‌دانند. وی می‌گوید: ما یقین داریم که عادت گروهی از مردم سزاوار نیست که به عنوان تشریع بر دیگران تحمیل گردد.

بنابراین، قرائنی که همراه با تشریع زدن وجود دارد، بر عدم جواز آن دلالت دارد. ابن عاشور بر این اساس به سبب زدن که نشوز و نافرمانی است، پرداخته و

۱. همان، ج ۵، ص ۱۱ و ج ۱۲، ص ۱۲۸.

۲. نساء، آیه ۳۴: «آنان را که بیم سرکشی‌شان دارید اندرز دهید و دوری گزینید از ایشان در بسترها و بزندان‌شان پس اگر فرمانبرداری کردند شما را نجوئید بر ایشان راهی همانا خداوند است برتر بزرگوار».

به بررسی معنای آن همت کرده است.^۱

به اعتقاد او منظور از نشوز، صرف خشم نیست بلکه ترس همسر از عواقب نشوز است که به دشمنی و بد نیتی می‌انجامد. براین پایه اجازه زدن، در نگاه ابن‌عاشور تنها برای اصلاح انگیزه معاشرت و زندگی است... که اگر مرد در زدن زن از آن مقدار که نافرمانی زن اقتضا می‌کند فراتر رفت، متجاوز خواهد بود.^۲

پایه استدلال مقاصدی این حکم دو امر است:

۱. مقصد شارع در حفظ جان‌ها و از آن جمله جان زنان است در برابر هرگونه تجاوز روحی و جسمی؛
۲. اصل در قواعد شریعت آن است که جز در موارد ضرورت کسی خود داوری را برعهده نگیرد.

آثار سه طلاق که به یک باره انجام شود

فقیهان در آثار سه طلاق که با یک لفظ انجام شود، اختلاف دارند. جمهور فقیهان اهل سنت معتقدند که با یک جمله، سه طلاق واقع می‌شود. ظاهریه و شیعه معتقدند که با آن جمله، فقط یک طلاق واقع می‌شود. برجسته‌ترین دلیل جمهور عامه رأی عمر و تأیید آن با سکوت صحابه می‌باشد. ابن‌عاشور این دلیل را مردود دانسته و گفته این اجتهاد عمر بود و رأی او و دیدگاه صحابی برای دیگران دلیل نمی‌سازد و تأیید صحابه با سکوت نیز دلالتی ندارد. در نهایت در مسئله، اجماعی نیست که مخالفت با آن جایز نباشد.

از ادله گروه دوم آن است که مقصود شارع از تعدد طلاق، توسعه بر مردم است. از این رو اگر یک طلاق مانع از رجوع شود، مقصود شرعی از حق رجوع معطل می‌ماند.^۳

۱. ر.ک: التحریر و التنویر، ج ۵، ص ۴۳ و ۲۱۵.

۲. همان، ج ۵، ص ۴۳.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۱۷-۴۱۸.

طلاق

به نظر او آیه: ﴿إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾^۱ اشاره دارد که قصد شارع از طلاق، ارتکاب کمترین زیان است، هنگامی که زندگی سالم میسر نشود و بیم پریشانی زندگی زناشویی برود و این پریشانی به فامیل و خانواده سرایت کند.^۲

۴. معاملات مالی و بدنی

اسباب رواج ثروت: اگر قانون حفظ ثروت‌ها از مصالح ضروری است، گردش ثروت و افزایش آن از مهم‌ترین نیازهای اجتماعی است؛ مانند خرید و فروش، اجاره و بیع سلم.

ابن‌عاشور راه‌های حفظ ثروت‌ها را در دو امر محدود می‌سازد: راه نخست به راه‌های مدیریت ثروت‌های عمومی بر می‌گردد و دوم به حفظ ثروت‌های فردی و مدیریت آن.^۳

صحت و بطلان در احکام معاملات: مقاصد شریعت از احکام و مقررات صحت و فساد در قراردادهای تملیکی و اکتسابی در پنج چیز جمع می‌باشند: رواج، وضوح، حفظ، ثبات و عدالت.^۴

وفا به پیمان: خداوند فرموده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به پیمان‌ها وفا کنید.»^۵

ابن‌عاشور بر این باور است از آن‌جا که مقصود از تشریع قراردادها برطرف ساختن نیازهای امت است، در این آیه وفای به قرارداد، واجب شمرده شده است؛ زیرا به کمال رساندن قرارداد نیز جزو نیازمندی‌ها می‌شود و تکمیل‌کننده هر یک از اقسام [ضروریات، نیازمندی‌ها و...] به خود آن ملحق می‌شود.^۶

۱. بقره، آیه ۲۲۹: «مگر آنکه [طرفین] در به پا داشتن حدود خدا بیمناک باشند.»

۲. ر.ک: ابن‌عاشور، مقاصد الشریعة، ص ۱۱۶.

۳. همان، ص ۲۴۰.

۴. همان، ص ۱۹۸.

۵. مائده، آیه ۱.

۶. التحریر و التنویر، ج ۶، ص ۷۵.

غرض از تحریم ربا: مقصود شارع از تحریم ربا طبق آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^۱ واداشتن امت به هم یاری و مساعدت است؛ از این رو رتبه تحریم ربا پایین تر از رتبه صدقه است که بخشی از آن واجب است [مانند زکات] و بخشی دیگر مستحب است؛ مانند صدقه [های مستحبی]، قرض الحسنه و یا معامله سلفی.^۲

از این رو اگر به حرمت ربا و تجویز سود تجارت و شرکت‌ها بنگریم، بدین نکته خواهیم رسید که مقصود از تحریم ربا، دور ساختن مسلمانان از تنبلی در تحصیل و ثروت و واداشتن آنان به مشارکت و همکاری در امور زندگی است.^۳

نوشتن قرض: فقیهان سنی مذهب در دلالت امر وارد شده در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾^۴ اختلاف دارند: عده‌ای بر استحباب و عده‌ای به وجوب رفته‌اند. ابن‌عاشور معتقد است کتابت بر وجوب دلالت دارد و دلیلش را چنین بیان کرده است: مقصود شارع از فرمان به کتابت، محکم شدن حقوق و از بین بردن زمینه‌های خصومت و تنظیم معاملات مردم و امکان اطلاع از عقود فاسد است و همه این‌ها مقاصدی است که بر وجوب تأکید دارد که وجوب، خود مشقت را از قرض دهنده بر می‌دارد که اگر از بدهکار مطالبه کرد، این را به بدگمانی به خود تلقی نکند؛ چرا که قوانین برای دو طرف قرار داد عذراور است.^۵

از بیان مواردی که ابن‌عاشور از مقاصد شرعی بر احکام استدلال کرد، آشکار می‌گردد که وی در ساختن این استدلال از ضوابط قصد خطابی یا حکمی خارج

۱. آل عمران، آیه ۱۳۰: «ای آنان که ایمان آوردید نخورید ربا را سودهایی چند برابر و بترسید خدا را شاید رستگار شوید.»

۲. التحریر و التنویر، ج ۴، ص ۸۷.

۳. همان، ج ۴، ص ۸۴.

۴. بقره، آیه ۲۸۲: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هرگاه برای قرض تا زمان معین با یکدیگر قرار بگذارید، آن را بنویسید.»

۵. التحریر و التنویر، ج ۳، ص ۱۰۰.

نشده است. نتیجه‌گیری این دو فصل این است که همه این‌ها بر محور یک مقصد کلی و معین می‌چرخد که آن مقصد مانند رشته‌ای محکم این ضوابط را منظم کرده و پراکنده‌ها را جمع می‌کند.

خلاصه این مقصد آن است که احکام شرعی چه اعتقادی و چه عملی برای تحقق صلاح فردی، اجتماعی و عمرانی است، لیکن از طریق قانونمند ساختن نظام امت و استمرار صلاح است با صالح شدن انسان.

برخی تطبیقات مقاصد در مسائل جدید

بیمه

در مورد عقد بیمه در میان فقیهان سنی سه دیدگاه وجود دارد: بسیاری از فقیهان سنی از جمله اعضای مجمع فقه اسلامی، هرنوع عقد بیمه‌ای را حرام می‌دانند، زیرا به نظر آن‌ها بیمه عقدی غرری و مانند قمار است علاوه بر این که بیمه عمر نوعی جرأت بر قضای الهی است زیرا که عمر اشخاص طبق آیه کریمه ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^۱ در دست خداست در حالی که در بیمه عمر، شخص تعهد می‌کند که چه مدتی زنده باشد.^۲ برخی نیز همه اقسام بیمه را اگر خالی از ربا باشد، جایز می‌انگارند که این دیدگاه را مجمع بحوث اسلامی الأزهر تأیید نموده است^۳، به باور صاحبان این دیدگاه، بیمه یک نوع تعاون می‌باشد که در آیه کریمه ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ نیز بدان تأکید شده است و از اقسام قمار نمی‌باشد، زیرا قمار بر اساس شانس می‌باشد اما بیمه براساس محاسبات دقیق بنا شده است و بیمه عمر نیز به قضا و قدر الهی ربطی ندارد بلکه مشکلات فوت انسان‌ها را ترمیم می‌نماید و علاوه بر آیه کریمه روایاتی نیز در تأیید آن بیان شده است مانند روایات:

۱. لقمان، آیه ۳۴. «و هیچ کس نمی‌داند در چه سرزمینی می‌میرد؛ بی‌تردید خدا دانا و آگاه است».

۲. زیاد محمد احمدیان، مقاصد الشریعة الإسلامية، ص ۴۱۰.

۳. همان، ص ۴۱۱.

«مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كَرْبَةً مِنْ كَرْبِ الدُّنْيَا نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كَرْبَةً مِنْ كَرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ يَسَّرَ عَلَيَّ مُعْسِرَ يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»^۱ که هرکس اندوه مؤمنی را در مشکلی از مشکلات دنیا برطرف نمود خداوند نیز اندوه او را در مشکلی از مشکلات آخرت برطرف می‌سازد و هر کس بر گرفتاری گشایش نماید خداوند نیز در دنیا و آخرت بر او سهل و آسان گیرد.

بنابراین عقد بیمه یکی از صورتهای تعاون و یاری رساندن به همدیگر می‌باشد که مستحب نیز هست. صاحبان این دیدگاه بیمه را یک نوع تبرع و نه معاوضه می‌دانند و غرر هرچند که زیاد باشد تبرعات را فاسد نمی‌نماید بلکه در معاوضات مشکل‌ساز و فسادآور است زیرا که هدف از بیمه، دست یابی به منفعت از سوی بیمه‌گزار نیست بلکه هدف اصلی آن کمک نمودن به یکدیگر در مواقع مواجهه با مشکلات ناگهانی است به گونه‌ای که بیمه‌گزاران در مجموع از حق بیمه انتظار سود ندارند بلکه در مشکلات و گرفتاری‌های یکدیگر کمک می‌نمایند.

دیدگاه سوم برخی از انواع بیمه مانند بیمه اتومبیل را جایز و برخی دیگر مانند بیمه عمر را حرام می‌داند.

این اختلاف دیدگاه در واقع ریشه در اختلاف در حقیقت عقد بیمه دارد دیدگاه اول بیمه را معاوضه‌ای غرری می‌انگارد اما دیدگاه جواز آن را عقدی تبرعی فرض می‌نماید و غرر در تبرعیات جایز است، به نظر برخی دانشوران سنی، بیمه از قبیل حاجیات و بر مدار مقصد مال می‌باشد که اساس آن توسعه در حیات مکلفین است.^۲

کاشت و انتقال اعضای (اهداء عضو) انسان

یکی دیگر از مسائلی که در عصر حاضر مورد توجه اهل سنت واقع شده است بحث کاشت اعضای انسان است.

۱. صحیح مسلم، ج ۱۷، ص ۲۳.

۲. ر.ک: زیاد محمد احمدیان، مقاصد الشریعة الإسلامية، ص ۴۱۲.

برخی چنین روشی را که در پزشکی جدید مورد توجه است جایز می‌دانند و به برخی قواعد فقهی مثل الضرورات تبیح المحذورات و الضرر لا یزال و المشقة تجلب التيسير و تحقق اعلی المصلحتین و ارتکاب اخف الضرورتین استدلال می‌نمایند.

هم‌چنین آن را از مصادیق تعاون بر برّ و إحسان و اغاثه ملهوف می‌دانند.^۱ اما برخی دیگر که آن را جایز می‌دانند استدلال نموده‌اند که کاشت جزء جدا شده انسان اهانت به او تلقی می‌شود و با آیه «و لقد کرما بني آدم»^۲ منافات دارد و یا این که نقل عضو انسانی به انسان دیگر نوعی مثله است و یا موجب درد و آزار شخص می‌شود و یا این که نقل اعضاء موجب تغییر خلق خداست و این از سوی شیطان است و یا این که اگر انتقال اعضاء بدون اجازه صاحب عضو باشد جنایتی موجب قصاص و اگر با اجازه او باشد نیز باز جایز نیست زیرا او مالک اعضای خویش نمی‌باشد و دلیل دیگر این که انتقال اعضای انسانی به انسان دیگر موجب ضرری فعلی یا در آینده اوست و ضرر در اسلام حرام است که این ادله برخی به وضوح قابل خدشه است.^۳

به نظر برخی از دانشوران اهل سنت مدار بحث بر سر دو چیز است؛ یکی بحث کرامت انسان چه در زمان حیات و چه پس از مرگ و دوم ضرری که به شخص انتقال دهنده عضو متوجه است که در نهایت برگشت می‌نماید به قاعده تدریجی بودن مصالح و تحصیل مصلحت و دفع مفسده بزرگ‌تر که در این صورت نقل اعضای بدن در صورت ضرورت و سایر شرایط لازم موجب حفظ بیمار می‌شود که با اصول شریعت نیز (حفظ جان) معارضه‌ای ندارد و منافاتی نیز با کرامت اهداءکننده عضو نیز ندارد.^۴

۱. ر.ک: محمد علی البار، الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، ص ۱۶۱.

۲. اسراء، آیه ۷۰.

۳. به نقل از: زیاد محمد احمدیان، همان، ص ۴۱۳.

۴. همان.

خرید و فروش خون

بی‌شک استفاده خوردن و نوشیدن از خون در شریعت جائز نیست مگر در مواقع اضطراری که آیه کریمه ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^۱ و روایت «ان رسول الله نهی عن ثمن الدّم و ثمن الکلب»^۲ بر آن دلالت می‌نماید.

بنا بر این بیع خون حرام و ثمن آن نیز سحت و باطل و چنین معامله‌ای نیز غیر مشروع است.

البته در شرائط اضطراری و مخصوص جایز می‌گردد که در واقع بر اساس اهمیت مقصد حفظ نفس نزد شریعت می‌باشد که در این جا باید دید که اگر مصلحت بیمار در انتقال اعضاء و خون راجع است فقیه سنی حکم به جواز می‌نماید و در غیر آن جایز نمی‌شمارد.^۳

مهندسی ژنتیک و شبیه‌سازی انسان

مهندسی ژنتیک یعنی شناخت اسرار ژنتیک وراثتی و کار بر روی ژن‌های بیمار و جایگزینی ژن‌های سالم به جای ژن‌های ناسالم که می‌توان با آن بیماری‌های نهفته در جنین را درمان نمود.

شبیه‌سازی نیز بر اساس شناخت ژن‌ها و تکثیر آن‌ها در شرایط مخصوص و تولد انسان شبیه‌سازی شده است که البته چنین چیزی در حیوانات تحقق یافته است و یا تغییر صفات ژنتیک انسان از کند ذهنی به ذکاوت و هوش بالا یا از ترسو بودن به شجاعت و یا تقویت قوای جسمانی و... که همه این امور در پرتو مهندسی ژنتیک امکان‌پذیر شده یا خواهد شد.

۱. نحل، آیه ۱۱۵: «خدا حرام کرده است بر شما مردار و خون و گوشت خوک و هر چه را جز به نام خدا ذبح کرده باشند. اما کسی که ناچار شود هر گاه بی‌میلی جوید و از حد نگذراند، خدا آمرزنده و مهربان است.»

۲. صحیح بخاری، ج ۲، ص ۷۸۰ باب ثمن الکلب.

۳. ر.ک: محمد علی البار، همان، ص ۱۳۲ و زیاد محمد احمدیان، همان، ص ۴۱۵.

برخی دانشوران سنی شبیه سازی را حرام می‌انگارند؛ زیرا شارع مقدس اهتمام فراوانی بر حفظ نسل و حمایت از نسب دارد به گونه‌ای که علاقه طبیعی و فطری را در ضمن نهاد مقدس ازدواج قرار داده است، که خود بزرگ‌ترین ضامن حفظ نسب می‌باشد که در آن بزرگ به کوچک رحم می‌نماید و کوچک به بزرگ احترام می‌گذارد که خداوند می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾^۱ و هم چنین ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً﴾^۲ در حالی که تنها یکی از مخاطرات شبیه سازی انسان نابودی این ارزشهای متعالی است زیرا چنین موجودی بدون درک این ارزشها به وجود می‌آید و جدای از تعالیم اخلاقی و عواطف انسانی تربیت و بزرگ می‌شود.^۳

بنابراین مهندسی ژنتیک نیز در پرتو مقصد مهم حفظ نسل و حمایت از نسب قرار گرفته و در هر مورد پس از موازنه بین مصالح و مفاسد و این که اسلام دانش‌های جدید را در صورتی که تحت معیارهای شرعی به کار گرفته شود حکمی مناسب صادر می‌گردد.

از این رو مجمع فقهی اسلامی که زیر مجموعه سازمان کنفرانس اسلامی است استفاده از مهندسی ژنتیک را در پیش‌گیری و یا درمان یا کم نمودن آثار بیماری در صورتی که ضرر بزرگ‌تری در پی نداشته باشد مشروع می‌داند. هم چنین کاربرد مهندسی ژنتیک را در شبیه سازی حیوانات در صورتی که ضرری برای انسان یا حیوان و یا جامعه نداشته باشد جایز اعلام می‌نماید.

۱. اعراف، آیه ۱۸۹: «اوست که همه شما را از یک تن بیافرید. و از آن یک تن زنش را نیز بیافرید تا به او آرامش یابد.»

۲. روم، آیه ۲۱: «و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید، و در میانتان مودت و رحمت قرار داد؛ در این نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند!»

۳. زیاد محمد احمدان، همان، ص ۴۲۱.

البته از سوی دیگر کاربرد این دانش جدید را در هرگونه هدف نامشروع و دشمنی و شرارت حرام اعلام می‌نماید و یا به کارگیری این دانش را برای بازی نمودن با شخصیت انسان یا تغییر صفات جهت بهتر نمودن نسل بشر نامشروع می‌انگارد.^۱

شکافتن شکم مادر فوت شده و خارج نمودن بچه زنده

شیخ سعدی در جواب این سؤال که آیا جایز است شکافتن شکم زن مرده و خارج نمودن حمل زنده او جواب می‌دهد که به دلیل وجود مصلحت و عدم مفسده جایز است و مثله به شمار نمی‌آید، زیرا گرچه بسیاری از فقها معتقدند که در چنین شرایطی شکافتن شکم مادر فوت شده حرام است و باید حمل به طریق دیگر مثل داخل نمودن دست داخل جنین و خارج نمودن حمل، بیرون آید و حتی اگر ممکن نشد باید صبر نمود تا حمل بمیرد و بعد به همراه مادر دفن شود! که همه این‌ها بر اساس حرمت مثله بوده است، اما در این دوران که فن جراحی پیشرفت کرده است شکافتن شکم، مثله به شمار نمی‌رود و به همین دلیل است که اشخاص زنده نیز خود را در معرض جراحی قرار می‌دهند و به گمان می‌رسد که حتی اگر فقهای سلف در این دوره بودند حکم به جواز شکافتن شکم مادر می‌نمودند تا مولد زنده بیرون آید. به خصوص اگر مدت حمل به پایان رسیده باشد و علم یا گمان غالب به سلامت مولد باشد.

به نظر شیخ سعدی اگر مصالح و مفاسد تعارض نمایند بالاترین از دو مصلحت مقدم می‌شود و کمترین مفسده جایز می‌شود و در این‌جا نیز سالم ماندن شکم مادر یک مصلحت به شمار می‌رود اما سلامت فرزند او مصلحت بزرگ‌تر است و از سوی دیگر، شکافتن شکم مادر دارای مفسده است و رها نمودن فرزند زنده تا بمیرد مفسده‌ای بزرگ‌تر به شمار می‌رود. در نتیجه، شکافتن شکم مادر کمترین

۱. مجلة الفقه الإسلامي، سال دهم، شماره دوازده، سال ۱۴۲۰هـ.ق.

مفسده را دارد و از آن جا که شکافتن شکم مادر در دوره ما مثله به شمار نمی‌رود و مفسده‌ای ندارد از این رو معارض پیدا نمی‌کند و جایز است.^۱

بنابراین همان گونه که در توضیح مبانی مقاصد آمد، این فتوی بر اساس ملاحظه مقاصد کلی شریعت که حفظ جان باشد مشروع و لازم به حساب می‌آید.

غنا و موسیقی

یکی از جوانان مسلمان مصری در مورد حکم شنیدن و یادگیری و آموزش موسیقی از شیخ شلتوت سؤال می‌نماید از آن جا که برخی آن را حرام و بعضی دیگر حلال می‌پندارند.

شیخ شلتوت برای بیان فتوای خویش چند مقدمه ذکر می‌نماید:

۱. گرایش فطری انسان به لذات؛ بدین بیان که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که به لذات و طبیات متمایل است مانند آرامش روحی انسان با دیدن منظره‌های زیبا و سبزی و آب زلال و صورت نیکو و....

۲. شریعت علیه فطرت نیست بلکه آن را تنظیم می‌نماید؛ چنانچه بیان شد فطرت انسان بر تمایل لذت و طبیات و خواسته‌هایی است که خدا آفریده و شایسته نیست که خدا این امور و عواطف را در انسان نهاده و سپس از آن‌ها منع نماید. بنابراین شرایع آسمانی در آن اندازه‌ای که این غرایز جلوی واجبات انسان را بگیرد، آن‌ها را محدود و ممنوع کرده است و نه بیشتر.

۳. میانه روی یک اصل مهم اسلامی است؛ بدین بیان که جایگاه شرایع آسمانی به خصوص اسلام در قبال غریزه، جایگاه اعتدال و میانه روی است نه افراط و تفریط که می‌توان این اصل را از آیاتی از قرآن کریم برداشت نمود، مانند ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾^۲ و ﴿يَا

۱. به نقل از یوسف قرضاوی، *دراسة فی فقه مقاصد الشریعة*، ص ۲۲۸.

۲. اسراء، آیه ۲۹: «هرگز دستت را بر گردنت زنجیر مکن، (و ترک انفاق و بخشش منما) و بیش از حد (نیز) دست خود را مگشای، تا مورد سرزنش قرار گیری و از کار فرومانی!»

بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ^۱ ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْصِضْ مِنْ صَوْنِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾^۲

بنابراین شریعت، انسان را به میانه روی فرا می‌خواند از این رو شریعت غریزه را منع نمی‌کند بلکه آنرا در حدی که اسراف و خست نباشد تعدیل می‌نماید و یا غریزه دوستی طبیعی را ممنوع نمی‌کند، بلکه آنرا در حدی که ضروری ندانسته باشد تعدیل می‌سازد، موسیقی نیز از این امور مستثنی نیست.

پس از بیان این سه مقدمه با توجه به نظر فقها روشن می‌گردد که تمامی آنها آوازه خوانی را در اموری مانند تشویق به حج و تحریک جنگ‌جویان و مناسبت‌هایی مانند عید و عروسی و... جایز دانسته‌اند.

از سوی دیگر، برخی احادیث بر حرمت و بعضی بر حلیت دلالت می‌نمایند در نهایت، نظر شیخ شلتوت با توجه به روایات و کلمات فقها، شنیدن صدای آلات موسیقی و صوت غنایی به تنهایی حرام نیست بلکه اگر در مسیر سایر محرّمات مثل ذکر شراب و فسوق و فجور باشد حرام می‌گردد. و حکم خدا در چنین مواردی مشخص می‌گردد. و نباید بی‌دلیل چیزی را حرام یا حلال نمود.^۳

بنابراین دیدگاه شیخ شلتوت بر اساس مقصد تعدیل و میانه روی در دین پایه‌گذاری شده است که گرچه ممکن است برخی روایات و ادله دلالت بر حرمت می‌نماید، اما قرارداد آن‌ها در دستگاه سنجش مقاصدی، نتیجه دیگری در پی دارد که چه بسیار فهم اولیه از روایات را متحول می‌سازد و این همان نخستین کاربرد مقاصد در استنباط می‌باشد.

۱. اعراف، آیه ۳۱: «ای فرزندان آدم! زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد، با خود بردارید! و (از نعمتهای الهی) بخورید و بیاشامید، ولی اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست نمی‌دارد!»

۲. لقمان، آیه ۱۹: «پسر من! در راه رفتن، اعتدال را رعایت کن از صدای خود بکاه (و هرگز فریاد مزن) که زشت‌ترین صداها صدای خران است.»

۳. محمود الشلتوت، الفتاوی، ص ۴۰۹-۴۱۴.

گفتار سوم

کاربرد مقاصد شریعت

جلوه‌های کاربرد مقاصد در سخن کسانی که بر اهمیت آن تأکید کرده‌اند، متفاوت است. وقتی نوبت به ابن‌عاشور رسید، او با تلاشی ترکیبی، مظاهر کاربرد آن را در پنج زمینه منحصر ساخت:^۱

۱. نگرستن در اقوال و نصوص شرعی

در این جا تکیه بر مقاصد در جهت حفظ صحیح شرعی الفاظ شریعت است. از آن رو که بیشتر مباحث علم اصول، قواعد لفظی است، موفقیت استدلال‌های آن در گرو آشنایی به کارگیرنده آن‌ها با مقاصد شریعت است.

دانستن مقاصد در مباحث دلالت، سبب استواری مقصود شارع در نصوص مبهم و چگونگی دلالت کلی آن‌ها از جهت عموم یا خصوص و یا اشتراک است. به عنوان مثال گاهی مقتضیات لفظ شرعی [از نظر دلالت] متعارض می‌گردد که حقیقت است یا مجاز، عام است یا خاص، افراد است یا اشتراک، استقلال است یا اضمار، مطلق است یا مقید، اصل است یا زیاده، ترتیب است یا تقدیم و تاخیر، تأسیسی است یا تأکیدی، دوام است یا نسخ، معنای شرعی است یا عقلی، معنای عرفی است یا لغوی؟

۱. ر.ک: ابن‌عاشور، مقاصد الشریعة، ص ۱۵-۱۸.

از این نمونه سخن پیامبر ﷺ: روزه‌دار مستحبی، آقای خود است.^۱
در این سخن معنای منقول با اضممار معارض است، یعنی معنایی که روزه در اصطلاح شرعی بدان منتقل شده، با اضممار موجود در حدیث معارض است که آن اضممار عبارت است از این که صاحب شریعت، روزه‌دار را به اعتبار آن چه بدان می‌رسد، متطوع نامیده است.

شافعی معتقد است حدیث بر اصطلاح شرعی روزه حمل می‌شود و روزه مستحبی را می‌توان ابطال کرد، زیرا شارع آن را بر عهده روزه‌دار مستحبی واگذارده است.^۲

مالکیه معتقدند: روزه در معنای لغوی باقی است و معنای حدیث این است: روزه داری که می‌تواند قصد استحباب کند و متطوع باشد به اعتبار ما بعد، امیر خویشتن است. پس در حدیث اضممار است و اضممار از نقل بهتر است.^۳
ابن عاشور برای پرداختن به این اشکال اصولی، تأکید می‌کند که روزه لفظ منقول است و در زبان شرع اطلاق آن به امساک مخصوص شایع است، «صیام اسم منقول است از مصدر فعال و عین الفعل صیام واو بوده که به جهت کسره ماقبل به یاء قلب شده است و مصدر قیاسی آن صوم است. هر مصدر در قرآن وارد شده است. صیام در لغت به معنای ترک خوردن و آشامیدن است و در اسلام، ترک نزدیکی با زنان نیز بدان ملحق شده است؛ این سخن فقیهان که روزه در لغت به معنای مطلق امساک است و امساک از خوردن و نزدیکی با زن اصطلاح شرعی است، درست نمی‌باشد»^۴ بلکه امساک مقصود در شرع، امساک است که با قیود مربوط به زمان و شرایط شناخته می‌شود. خداوند فرموده است:

۱. وعن أم هانئ: «أن رسول الله ﷺ دخل عليها فداها بشراب فشرب ثم ناولها فشربت فقالت: يا رسول الله أما إني كنت صائمة فقال رسول الله ﷺ: الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر».

(محمد بن علی شوکانی، نیل الاوطار، ابواب صوم التطوع، ج ۴، ص ۳۴۶).

۲. به نقل از: مهدی مهریزی، مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور (اسماعیل الحسنی)، ص ۴۷۲.

۳. همان، ص ۴۷۲.

۴. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۶.

«پس اکنون با آنان هم خوابگی کنید، و آن چه را خدا برای شما مقرر داشته طلب کنید. و بخورید و بیاشامید تا رشته سپید بامداد از رشته سیاه [شب] بر شما نمودار شود.»^۱

«ماه رمضان [همان ماه] است که در آن، قرآن فرو فرستاده شده است، [کتابی] که مردم را راهبر، [متضمن] دلایل آشکار هدایت، و [میزان] تشخیص حق از باطل است. پس هر کس از شما این ماه را درک کند باید آن را روزه بدارد، و کسی که بیمار یا در سفر است، تعدادی از روزه‌های دیگر [را روزه بدارد].»^۲

اگر این معنای شرعی روزه تثبیت شود، «چیزی با آن معارضه ندارد». بر این اساس، تعارض موجود در حدیث، مربوط به آن است که متطوع معنای متلبس بالفعل را دارد یا متلبس در آینده و این در واقع، تعارض میان حقیقت و مجاز است [زیرا دلالت اسم فاعل بر حال، حقیقت و بر آینده مجاز است]. به نظر ابن عاشور، سخن مالکی‌ها که لفظ صوم، منقول نیست ناتمام است، مگر آن که متطوع را در معنای مجازی به کار بریم و این ممکن است، «زیرا ادله‌ای اقامه شده که از ابطال عبادت منع می‌کند، این ادله از نصوص و مقاصد شریعت استقراء شده؛ به گونه‌ای که آن چه از این ادله استقرا شده به دست می‌آید، طبق اصطلاح شاطبی در مبحثی دیگر، عدم حکمی است.»^۳

از این مثال آشکار می‌گردد با استناد به مقاصد، ظاهر حدیث به گونه‌ای توجیه می‌گردد که از آن، این حکم استنباط می‌شود: ممنوعیت ابطال عبادات و روزه مستحبی.

۲. رفع تعارض میان نصوص شرعی

به نظر ابن عاشور تکیه بر مقاصد به فقیه و اصولی توانایی علمی می‌بخشد که تعارض ظاهری میان نصوص شریعت را بردارد. ابن عاشور این تعارض را در این

۱. بقره، آیه ۱۸۷.

۲. همان، آیه ۱۸۵.

۳. ابن عاشور، حاشیه التوضیح والتصحیح لمشکلات التنقیح، ج ۱، ص ۱۴۶.

موارد دیده است: نسخ،^۱ ترجیح عمل به یکی از نصوص به خاطر دلیل معتبر، ظاهر شدن فساد فهم نصی که مقید به نص مطلق دیگری است.^۲

تناسب یک دلیل با مقاصد شریعت، معیار اساسی است که به دو مطلب جهت می‌دهد:

- قوت یا ضعف جست‌وجو از دلیل معارض؛

- قوت یا ضعف شک در صلاحیت تناسب دلیل معارض با مقاصد شرعی

نسبت به امر اول.

دلیلی که در اختیار فقیه است، صلاحیت استدلالی اش با میزان تناسب با مقاصد شریعت سنجیده می‌شود. به اندازه تناسب، جستجوی فقیه از معارض کم یا زیاد می‌شود. بلکه به اندازه تردید در این تناسب با مقاصد، کفایت فحص از معارض حاصل می‌گردد و در صورت نیافتن معارض از جست‌وجو دست می‌کشد.

ابن عاشور برای این مورد، مثال می‌زند به آن چه در حدیث عبدالله بن عمر نقل شده است که چون شنید رسول خدا به عایشه فرمود:

نمی‌بینی که قوم تو به هنگام ساختن کعبه، هزینه شان کم آمد و از بنا کردن پایه‌های ابراهیمی کوتاهی کردند و دیوار را با این که از خانه است، داخل بیت قرار ندادند. [عبدالله بن عمر] گفت: اگر چه عایشه این را از رسول خدا شنید، اما من ندیدم پیامبر اسلام دو رکنی را که پس از حجرالاسود قرار دارد، ترک کند، هرچند خانه خدا به گونه‌ای که ابراهیم ساخت، بنا نشده بود.^۳

به نظر ابن عاشور از سخن ابن عمر چنین استفاده می‌شود که وی معتقد بود در این جا دلیلی وجود دارد که سبب شد رسول خدا استلام دو رکن را ترک کند. در مورد مطلب دوم نیز صلاحیت دلیل برای معارضه با میزان مناسبت آن با مقاصد

۱. توضیح این که در مواردی که احتمال نسخ وجود دارد، بین دلیل ناسخ و دلیل منسوخ تعارض پیش می‌آید که با توجه به مقاصد می‌توان تعارض را برطرف و احتمال نسخ را از میان برداشت.

۲. ابن عاشور، مقاصد الشریعة، ۱۱ پاورقی.

۳. صحیح بخاری کتاب الحج باب فضل مکه و بنیانه‌ها، ج ۲، ص ۱۷۹.

شرعی سنجیده می‌شود. به هر میزان که یک دلیل با مقاصد شریعت مناسبت بیشتر داشته باشد، به همان میزان بر دلیل دیگر ترجیح داده می‌شود. خلاصه آن که: مقاصد، به نظر ابن‌عاشور و دیگران وسیله‌ای برای رفع تعارض ظاهری است و اختصاص به موارد گذشته ندارد، بلکه هرگونه تعارض ظاهری که منشأ آن تخصیص، تعمیم، اطلاق، تقیید، ترجیح، جمع یا نسخ باشد را شامل می‌شود. رفع تعارض ظاهری از طریق مقاصد، بعید به نظر نمی‌رسد، چون مجتهد هنگامی که متوجه رفع تعارض می‌شود با پذیرش یک اصل مسلم شروع می‌کند و آن اصل این است که شریعت تماش در فروع به یک سخن برمی‌گردد، گرچه اختلاف بسیار شود، چنان‌که در اصول چنان است. بر پایه این اصل مسلم به طور حتم، مجتهد نظرش را تنها به یک نص شرعی محدود نمی‌کند، بلکه باید به سایر نصوص هم بنگرد که گاه اطلاقش را تقیید می‌کند، گاه اجمالش را تبیین می‌کند یا عامی را تخصیص می‌زند یا از پایان زمان عمل بدان پرده بر می‌دارد و سایر علاقه‌های بیانی که در مباحث دلالت نزد اصولیان مسطور است.

۳. شناخت حکم اموری که نص مخصوصی ندارند

بنابر نظر بسیاری از اصولیون مقاصدی، اگر مجتهد نیازمند گردد که حکم خدا را در مسئله‌ای جدید از طریق قیاس یا استصلاح یا استحسان و مانند آن به دست آورد نیاز او به دقت در مقاصد شریعت آشکارتر می‌گردد.^۱ به نظر ابن‌عاشور یکی از وجوه نیاز مجتهد به شناخت مقاصد، همیشگی بودن شریعت اسلامی پس از دوره شارع آن است که از همین رو مالک مصالح مرسله را حجت نمود که برطبق مراعات کلیات شریعت (ضروری و حاجی و تحسینی) می‌باشد و در قیاس نیز برای اثبات علل چه بسا نیاز به شناخت مقاصد است چنان‌چه در مناسبت و تخریج مناط و تنقیح مناط و الغاء فارق وجود دارد.^۲

۱. ر.ک: وهبه الزحیلی، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۰۱۷ و الخادمی، اجتهاد المقاصدی، ج ۱، ص ۵۹ به نقل از: مقاصد الشریعة عند ابن تیمیة ص ۱۱۷.

۲. ر.ک: ابن‌عاشور، مقاصد الشریعة، ص ۱۵ و ۱۷.

۱. مناسبت: در مناسبت نیازی نیست که ادله را بر پایه مقاصدی مقدم داشت و در این جهت همان که اصولیان سنّی آن را اخاله [گمانه زنی] نامیده‌اند، کفایت می‌کند.^۱

زرکشی می‌گوید: از آن، به گمانه‌زنی [اخاله]، مصلحت، استدلال و رعایت مقاصد تعبیر می‌شود.^۲

همه این‌ها رمز و نشانه است که اثبات‌کننده علت از طریق مناسبت باید بر مقتضیات مقاصد شرعی مسلط باشد. پس از بررسی در برجسته‌ترین تعاریفی که اصولیان برای مناسبت ارائه کرده‌اند، می‌توان گفت مهم‌ترین تعریفی که از جهت‌گیری مقاصد به طرف ماهیت مناسبت، پرده برمی‌دارد، این تعریف است: مناسبت وصفی آشکار و منضبط است که از ترتیب حکم بر آن عقلاً آن چه که مناسب است مقصود شرعی باشد، اعم از حصول مصلحت یا دفع مفسده، حاصل گردد.

روشن است که در این تعریف، مقاصد شرعیه از برجسته‌ترین عناصر است. از این رو در مناسبت، تنها وصف ظاهر منضبط ملاک نیست، بلکه باید عنصری دیگر بدان افزوده شود که از ترتیب حکم بر وصف چیزی حاصل شود که مصلحت و دفع مفسده کند.

فقیه به مقاصد شریعت به عنوان یک وسیله و ابزار، نیازمند است تا بتواند مناسبت علتی از علل را که احکام بدان منوط است، به اثبات رساند. لیکن برای آن که بتواند این مناسبت را اثبات کند، باید به لوازم مقاصد شرعی، معرفت پیدا

۱. اهل سنت علت حکم را از حیث مناسبت داشتن در نظر شارع و عدم مناسبت آن بر چهار قسم تقسیم نموده‌اند: مناسب مؤثر (علتی که شارع آن را با کامل‌ترین وجوه اعتبار به عنوان علت اعتبار کرده) و مناسب ملائم (علتی که شارع به طور خصوص آن را در حکم مقیس علیه اعتبار نکرده) و مناسب ملغی (علت مناسبی که شارع اعتبار آن را ملغی کرده با آن که در مظنه مصلحت است) و مناسب مرسل (علتی که گرچه شارع آن را اعتبار یا الغاء نکرده ولی مجتهد حکم را بر آن مصلحت مبتنی می‌کند) (ر.ک خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، به نقل از: علی اصغر رضوانی، اصول فقه مقارن، ص ۲۰۲).

۲. زرکشی، مباحث العلة، بحر المحيط، ص ۳۲۰.

کند، یعنی اعتقاد جازم داشته باشد که شریعت برای جلب مصلحت و دفع مفسده در دنیا و آخرت وضع شده است. از این رو هر علتی که به اثبات رسد، به میزان مناسبتش با این مقصد مسلم سنجیده می‌شود.

۲. تنقیح مناط: خلاصه تعریف آن، حذف یا الغای برخی از اوصاف است و غیر ملغی را علت حکم قرار دادن. تردیدی نیست که تعیین مناط مقصود در حکم شرعی منصوص بر پایه احاطه کامل نسبت به مقاصد شرعی استوار است تا مقصود، از علل جدا ماند[و به هم خلط نشوند].

۳. تخریج مناط: تخریج مناط یعنی نگرش و تأمل در استخراج علت مناسب توسط مجتهد. برای مجتهد آسان نیست علت را از خفا به وضوح درآورد، مگر بر ارتباط آن با مقاصد شریعت واقف گردد. مثال آن، این سخن پیامبر است: «طلا به طلا و نقره به نقره...» مجتهدان از این نص علتی را استخراج کرده‌اند که به گمان غالب آن‌ها حرمت ربا بدان منوط شده است و در این راه به مقاصد شریعت متوسل شده‌اند.

با استفاده از این علت در منع ربا در قوت ضروری مردم و نیز در طلا و نقره یا آن چه جایگزین آن‌ها باشد از اوراق نقدی، مالکی‌ها معتقد شده‌اند که علت در این حدیث زراندوزی و گردآوری قوت مردم است. نیز با توجه به این حدیث در مراقبت از دخول ربا در اموال مردم، علمای حنفی معتقدند که علت حدیث دو امر است: یکی اتحاد جنس ثمن و مثنی و دیگری اتحاد اندازه آن‌ها در وزن یا کیل.

۴. الغای فرق: این یکی از راه‌های تنقیح مناط است که در آن نیز فقیه به شناخت مقاصد شریعت نیاز دارد؛ مثلاً اگر مقصود از قصاص، حفظ جان‌هاست، از این رو فرق میان کشتن با شیء کُند یا تیز، فرقی ملغی شده است و برای این که مقصود به اجرا گذاشته شود، علت کشتن است، خواه با شیء کُند حاصل گردد یا تیز.

۴. ایجاد حکم غیر منصوص

تکیه بر مقاصد، مجتهد را توانمند می‌کند که بر احکامی که قیاس یا نص خاص شامل آن نمی‌شود، استدلال کند. مقاصد شریعت منبعی برای این امور است:

- حجت مصالح مرسله و سایر انواع رأی از قبیل استحسان؛
 - انکار مالک بر شریح [قاضی] که حبس را درست نمی‌دانست؛
 - انکار مالک بر دیدگاه گذشتگان که خیار مجلس را در بیع روا می‌دانستند.
- مالک در الموطأ گفته است:

برای این مطلب [خیار مجلس در بیع] نزد ما حد معین و دستوری که بدان عمل شود، نیست.^۱

بسیاری از اصولیان و مجتهدان بر به کارگرفتن مقاصد در این عرصه [یعنی جایی که قیاس و نص خاصی نباشد] تأکید کرده‌اند. اصولیان به این نکته ضروری توجه داده‌اند که مصالح برای محافظت از مقاصد شریعت است. غزالی در این باره می‌گوید: اگر مصلحت را به محافظت بر مقاصد شرع تفسیر کنیم، پس جای خلاف نیست که باید از آن‌ها تبعیت کرد، بلکه باید قطع داشت که حجت می‌باشد.^۲

هم‌چنین کسی که در بیشتر استدلال‌های فقهای سنی به ویژه در معاملات بنگرد، مستند بودن آن‌ها را بر مقاصد شریعت می‌یابد. احمد بن حنبل با تصلّبش در التزام به نصوص شرعی، معتقد است اگر کسی بر صحابه طعن زند، لازمه نگاه مصلحت‌آمیز که با مقاصد شریعت موافق است، کیفر کردن اوست و برای حاکم روا نیست او را عفو کند، بلکه باید او را مجازات نماید و توبه دهد و اگر توبه نکرد کیفر را تکرار کند.^۳

۱. ر.ک: کشف المنعطفی، ص ۲۸۰.

۲. ر.ک: المستصفی، ج ۱، ص ۳۱۱.

۳. ر.ک: اعلام الموقعین، ج ۴، ص ۳۷۸.

ابن رشد اختلاف فقیهان در تحلیف مدعی علیه را اگر میان او و مدعی اختلاطی نباشد، بیان می‌کند. مالک معتقد است: اگر دعوا در زمینه اموال باشد، مدعی علیه قسم نخورد، مگر زمانی که اثبات شود میان و مدعی علیها اختلاطی هست. استدلال وی در این زمینه بر پایه مصلحت است تا مردم یکدیگر را به مشقت نیندازند.

جمهور با مالک مخالفت کرده و گفته‌اند: مدعی علیه باید سوگند یاد کند و استناد آنان بر این حدیث است: بینة بر عهده مدعی و قسم بر عهده کسی است که انکار کند.

ابن رشد گفته است: اگر اختلاف در مال باشد، آیا مدعی علیه به صرف اقامه دعوا باید سوگند یاد کند یا مدعی باید اختلاط و ارتباط را اثبات نماید؟ عالمان اختلاف کرده‌اند. جمهور فقیهان گفته‌اند به صرف دعوا باید به استناد عموم حدیث ابن عباس که بینة بر مدعی است و سوگند بر مدعی علیه، سوگند یاد کند و مالک گفته است: سوگند واجب نیست، مگر در صورت اختلاط. دلیل کسانی که بدان ملتزمند، توجه آنان به مصلحت می‌باشد تا سبب نشود مردم با دعاوی، یکدیگر را آزار دهند و به مشقت اندازند.^۱

روشن است که مدارک استدلال مالکی توجه به مقاصد شریعت است که در این جا اقتضای برداشتن مشقت و اذیت از مردم را دارد و از این رو عمومیت و جوب سوگند با شرط اختلاط تخصیص خورده است.

۵. تقلیل احکام تبعدی

منظور آن است که مقاصد در این حوزه تطبیق یابد؛ یعنی اصل در احکام شرعی چه معاملات و چه عبادات، تعلیل قرار داده شود.

ابن عاشور این اصل را در ضمن اصرار بر این که احکام بر عنصر معقولیت بنا

۱. ر.ک: ابن رشد الحفید، *بدایة المجتهد و نهایة المقتصد*، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴.

شده، پایه گذاری کرد، هم در بخش حقایق و هم در صورت تعدّر حقایق، در بخش اعتباریات.^۱

شریعت - در جهت تقلیل احکام تبعدی - بر عنصر معقولیت بنا شده، مستلزم آن است که تلاش در کارهای علمی زیر انجام گیرد:

- استخراج علل مخفی احکام؛

- از بین بردن توهم تبعدی بودن برخی کارها؛

- وجوب نظر در احوال عمومی امت که این آثار به هنگام وجود آن در احوال وارد شده است.

خاصیت این اعمال، تقلیل احکام تبعدی تلقی کرده‌اند.

اصل تثبیت شده نزد ابن‌عاشور با اصل عمومی در احکام شریعت که تعلیل است با رعایت مصالح در عبادات و معاملات، موافق است. مقری گفته است:

اصل در احکام، معقولیت است نه تبعد، زیرا به پذیرش نزدیک‌تر و از تکلف دورتر است.

از این [بیان] روشن می‌شود که به میزان آشنایی فقیه با عنصر مقاصد، احکام تبعدی نزد او کم می‌گردد و این ذهنیت نزد او شکل می‌گیرد که تمامی احکام شرعی لبریز از حکمت، مصلحت و منفعت است و برای شناخت آن، جز آشنایی با راه‌های دست‌یابی به علت، نزد علمای اصول راهی نیست.

نتیجه سخن این‌که: در فقه مجتهدان شریعت، در اهمیت بیان کارکرد ابزار تشخیص وسیله و مقصد در استدلال بر حجیت مقاصد، بر دو مطلب تأکید شده است:

- قسمت نخست از این ابزار تئوریک، وسیله نام دارد. ابن‌عاشور و سایر

اندیشمندان اصول به ویژه صاحب‌نظران مقاصدگرا بر آن تأکید دارند.

- قسمت دوم که مقصد نام دارد، گرچه در سخن اصولیان پیشین پراکنده

مطرح شده، اما ابن‌عاشور توانست جلوه‌های آن را در پنج قسم جمع کند و این

۱. ر.ک: طاهر بن عاشور، اصول النظام الاجتماعي، ص ۳۱-۴۱.

پنج دسته را در خدمت سه هدف جزئی قرار دارد: قسم اول را «مقصد تفسیری نصوص» نامیدم که مظاهر اول و دوم را نشان می‌دهد. دومی را «مقصد تعلیلی» نام گذاردم که نشان‌دهنده مظهر سوم و چهارم است.

وقتی به دو مطلب یادشده می‌نگریم، روشن می‌شود که دست‌یابی به مقاصد شریعت در فقه مجتهدان دو هدف اساسی را دنبال می‌کند: یکی مقصدیابی نصوص و احکام، دیگری استدلال بر احکام.

۶. ایجاد توازن و اعتدال در احکام و عدم اضطراب

این کاربرد ششم در کلمات برخی دیگر از اصولیون مقاصدی بیان شده است، که مقاصد به منزله محکومات، متشابهات و فروع جزئی را به سامان می‌رساند. بنابراین، وظیفه مهم هر قاضی و فقیه و مجتهدی است که مقاصد شریعت را در پیش رو قرار دهد تا مسیر استنباط روشن گردد و به سوی حق و عدالت و سداد و صواب رهنمون شود.^۱ البته به نظر می‌رسد برگشت این کاربرد به همان کاربرد اول باشد و ثمره جدیدی در پی ندارد.

۱. ر.ک: محمد الزحیلی، مقاصد الشریعة، ص ۳۱۱.

کتابنامہ

قرآن کریم.

- ابن ابی الجمهور، محمد بن علی بن ابراہیم، الاقطاب الفقیہیہ علی مذهب الامامیہ، تحقیق محمد الحسون، قم، مکتبۃ آیۃ اللہ المرعشی، ۱۴۱۰ھ ق.

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید، شرح نہج البلاغۃ، قم، انتشارات کتابخانہ آیۃ اللہ مرعشی، ۱۴۰۴ق.

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النہایۃ فی غریب الحدیث و الأثر، قم، مؤسسہ مطبوعاتی اسماعیلیان.

- ابن ادیس الشافعی، ابو عبد اللہ محمد، مسند الأم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۰ق.

- _____ احکام القرآن، [بی جا، بی نا، بی تا].

- ابن العماد دمشقی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۳ق

- ابن بابویہ، محمد بن علی، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری قم، ۱۳۸۵ ش

- _____، عیون أخبار الرضا علیہ السلام، تہران، نشر جہان / ۱۳۷۸ ق

- ابن تیمیہ حرانی، تقی الدین احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام نمیری، فتاوی

ابن تیمیہ، قاہرہ، مکتبہ ابن تیمیہ، ۱۴۰۰ق

- ابن حزم الاندلسی الظاہری، حافظ ابی محمد علی، الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ، دار الحدیث، ۱۴۰۴ق.

- ابن حزم، حافظ ابی محمد علی بن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، قاهره، دارالحديث، ١٤٠٤ق.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، قاهره، دارالثقافة، ١٩٧٢م.
- ابن رشد، الحفید، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، دار المعرفة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٦م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، اصول النظام الاجتماعي، الدار التونسية، ١٩٧٧م.
- _____، اصول النظام الاجتماعي، الدار التونسية، ١٩٧٧م.
- _____، التحرير و التنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، بی تا.
- _____، حاشية التوضيح و التصحيح لمشكلات التنقيح، تونس، مطبعة النهضة، ١٣٤١ق.
- _____، مقاصد الشريعة الاسلامية، تونس، دارالاسلام.
- _____، مقاصد الشريعة الاسلامية، اردن، دار النفائس، ١٤٢١هـ-ق.
- ابن عبدالسلام سلمی، عز الدين، مقاصد الصلاة، دارالفکر المعاصر، بیروت، بی تا.
- _____، الاشارة الى الايجاز فی بعض انواع المجاز (نبذ من مقاصد الكتاب العزيز)، بیروت، دارالنهضة.
- _____، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، بیروت، دارالجيل، ١٤٠٠ق.
- ابن قيم جوزی، محمد بن ابوبکر زرعی، مفتاح دار السعادة، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- _____، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بیروت، دار الجيل، بی تا.
- _____، شفاء العليل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمة والتعليل، بیروت، دار الفکر، ١٣٩٨ق.
- _____، اعلام الموقعين عن رب العالمين، بیروت، دارالجيل، ١٩٧٣م.
- ابن کثير، اسماعيل بن عمر، طبقات الشافعية، دارالمدار الإسلامی، بنغازی، ٢٠٠٢م.
- ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ١٣٩٥ق.

- ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، سوم، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- احسائي، محمد ابن ابی جمهوري، **الاقطاب الفقهية**: قم، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي نجفی رحمته الله هـ.ق.
- احمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ق.
- احمد بن محمد بن حنبل، **مسند احمد**، بيروت، دار الفكر، ۱۴۱۱ق.
- احميدان، زياد محمد، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ۱۴۲۵ق.
- اراكي، محمد علي، **كتاب البيع**، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق.
- _____، **رسالة في الارث**، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۱۳ق
- _____، **كتاب النكاح**، قم، انتشارات نور نگار، ۱۴۱۹ق.
- اردبيلي، احمد بن محمد، **زبدة البيان في احكام القرآن**، تهران، مكتبة الجعفرية، بى تا.
- _____، **مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان**، قم، جامعه مدرسين حوزة علميه قم، ۱۴۰۳هـ.ق.
- استرآبادى عاملی، محمد امين، **الفوائد المدنية و بذيلة الشواهد المكية**، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين، ۱۴۲۶ هـ.ق.
- الأصبحي، مالك بن انس، **الموطأ**، بيروت، الملكية الثقافية، ۱۹۸۸م.
- اصفهاني، محمد بن حسن بن محمد (فاضل هندی)، **كشف اللثام**، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۶ق.
- افندی اصفهانی، عبدالله، **رياض العلماء و حياض الفضلاء**، تحقيق سيد احمد حسینی، قم، مطبعة الخيام، ۱۴۰۱ق.
- انصاری، محمد علی، **الموسوعة الفقهية الميسر**، قم، مجمع الفكر الاسلامي، ۱۴۱۵ق.

- انصاری، مرتضی، رسائل الفقهية، مجموعه آثار، قم، کنگره شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۹هـ.ق.

- _____، فرائد الاصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.

- آخوند خراسانی، محمد کاظم خراسانی (آخوند خراسانی) حاشیه کتاب المکاسب، تصحیح سید مهدی شمس الدین، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶هـ.ق.

- آمدی، سیف الدین علی بن ابی علی بن محمد، الاحکام فی الأحکام، بیروت، دار الکتب العلمیه.

- _____، الإحکام فی أصول الأحکام: قاهرة، الحلبي، بی تا.

- آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.

- البار، محمد علی، الموقف الفقهي و الأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، دمشق، دار القلم، ۱۴۱۴ق.

- بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ هـ.ق.

- البخاری، عبد العزيز، كشف الاسرار، شرح اصول بزدوی، چاپ مکتب الصنائع بمعرفة حسن حلمی الریزوی، ۱۳۰۷ق.

- بخاری، محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ق.

- البدوی، یوسف محمد احمد البدوی، مقاصد الشريعة عند ابن تیمیه، اردن، دارالنفائس، ۱۴۲۱هـ.ق.

- برقی، ابو جعفر، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن (للبرقی)، قم، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ هـ.ق.

- البوطی، محمد سعید مضان، ضوابط المصلحة فی الشريعة الإسلامية، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۲۲ق.

- بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (وحید بهبهانی)، الفوائد الحائریه، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ق.

- تبریزی، جواد، ارشاد الطالب الى تعليق المكاسب، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۶ق.

- ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی بن سوره، الجامع الصحیح (سنن ترمذی)، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

- تفتازانی، سعد الدین مسعود، شرح المقاصد، قم، انتشارات رضی، بی تا.
- تمیمی مغربی، ابو حنیفه نعمان بن محمد تمیمی مغربی، دعائم الاسلام، قم، آل البيت (ع)، ۱۳۸۵هـ.ق.

- ثعالبی، محمد بن حسن حجوى ثعالبی، الفكر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، مدینه منوره، المكتبة العلمیه، ۱۳۹۶ق.

- حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر بن محمد السیوطی، الاشباه والنظائر فی قواعد وفروع الشافعیة، بیروت، دار الکتب العلمیه ۱۴۰۳ هـ.ق.

- جمال الدین، مصطفی، القیاس حقیقته و حجیته، بیروت، دارالهادی، ۲۰۰۴م.
- جناتی، ابراهیم، منابع اجتهاد در دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، انتشارت کیهان، ۱۳۷۰ش.

- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، بی جا، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ش.

- جوهری اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ هـ.

- جوینی، ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف (امام الحرمین)، البرهان فی اصول الفقه، مصر، الوفاء - المنصوره، طبع رابع، ۱۴۱۸ق.

- _____، البرهان فی اصول الفقه؛ امام الحرمین، دوحه، مطابع، ۱۳۹۹ق.

- _____، البرهان فی اصول الفقه، قاهره، دارالانصاره، ۱۴۰۰ق.

- _____، البرهان فی اصول الفقه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.

- حائری اصفهانی محمدحسین بن عبدالرحیم، **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه.
- حائری یزدی، مهدی، **کاوش‌های عقل نظری**، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰ش.
- حائری، سید علی، **ریاض المسائل**، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۸ هـ.
- حب الله، علی، **دراسات في فلسفة اصول الفقه و الشريعة و نظرية المقاصد**، بیروت، دار الهادی، ۱۴۲۶ق.
- حجوى ثعالبی، محمد بن حسن، **الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی**، مدینه منوره، المكتبة العلمیه، ۱۳۹۶ق.
- الحر العاملی، محمد حسن، **وسائل الشیعة**، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۹ هـ.ق.
- _____، **وسائل الشیعة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حرانی، حسن بن شعبه، **تحف العقول**، قم انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴هـ.ق.
- الحسنی، اسماعیل، **مقاصد شریعت از نگاه ابن عاشور**، ترجمه مهدی مهریزی، تهران، مؤسسه اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
- الحسنی، محمد، (حوار و اعداد)، **اجتهاد و الحیاة**، قم، مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی، ۱۴۲۶ق.
- حسینی عاملی، سید جواد بن محمد، **مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
- حسینی عمیدی، سید عمید الدین بن محمد اعرج، **کنز الفوائد فی شرح مشکلات القواعد**، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ هـ.ق.
- حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح بن علی، **العناوین الفقهیة**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ هـ.ق.
- حسینی، سید ابوالقاسم، **مقصد‌های شریعت**، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸هـ.ش.

- الحسينى، محمد (حوار و اعداد)، **اجتهاد و الحياة**، قم، مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامى، ۱۴۲۶ق.
- حكيم، محمد تقى بن محمد سعيد، **اصول العامة للفقه المقارن**، قم، مجمع جهانى اهل بيت، ۱۴۱۸ق.
- _____، **الاصول العامة للفقه المقارن**، بيروت، دار الاندلس، ۱۹۶۳م.
- حلى القطان، شمس الدين محمد بن شجاع، **معالم الدين فى فقه آل ياسين**، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، ۱۴۲۴ هـق.
- حلى، ابن فهد، احمد بن محمد، **عدة الداعى و نجاح الساعى**، بى جا، دار الكتب الإسلامى، ۱۴۰۷ق، چاپ اول.
- حلى، جعفر بن الحسن، **الرسائل التسع**، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ۱۳۷۱ش.
- _____، **شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام**، قم، مؤسسه اسماعيليان، هق.
- _____، **إيضاح الفوائد فى شرح مشكلات القواعد**، قم، مؤسسه اسماعيليان، ۱۳۸۷ هق.
- حلى، نجم الدين، جعفر بن حسن حلى، **المعتبر فى شرح المختصر**، قم، مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام، ۱۴۰۷ هق.
- _____، **الاجتهاد و التقليد (معارض الأصول)**، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۳ هق.
- حميرى، نشوان بن سعيد، **شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم**، بيروت، دار الفكر المعاصر، ۱۴۲۰ هق.
- حنّان فتال يبرودى، **مباحث تمهيدية فى علم اصول الفقه**، چاپ دوم، سوريه، لبنان، كويت، دارالنوادر، ۱۴۲۳ق.
- الخادمى، نور الدين بن مختار، **المقاصد الشرعية**، تعريفها، أمثلتها، حجيتها، عربستان سعودى، رياض، دار اشبيليا، للنشر والتوزيع، ۱۴۲۳هـق.

- خازم، علی، **مدخل الى علم الفقه عند المسلمين الشيعة**، بيروت، دارالغربة، ۱۴۱۳ق.
- خسرو پناه، عبد الحسين، **فلسفه‌های مضاف**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ش.

- الخضرى، محمد بن عفيفى الباجورى، **اصول الفقه**، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۸۹ق

- الخضرى، محمد، **اصول الفقه**، بيروت، دار الحديث، بى تا.

- خطيب بغدادى، احمد بن على، **تاريخ مدينة السلام (تاريخ بغداد)**، بيروت، دار الغرب الاسلامى، ۱۴۲۲ق.

- خلاف، عبد الوهاب، طوفى، نجم الدين، **مصادر التشريع فيما لانص فيه - رسالة الطوفى فى ضوابط المصلحة**، دمشق، دارالقلم، ۱۳۹۸ق

- خمينى، سيد روح الله موسوى (امام خمينى)، **الاجتهاد و التقليد**، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى،

- _____، **كتاب البيع**، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ۱۴۲۱ق.

- _____، **المكاسب المحرمة**، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ۱۴۱۵ق.

- _____، **تحرير الوسيلة**، قم، دارالعلم.

- خوئى، سيد ابو القاسم موسوى، **الاجتهاد و التقليد**، قم، دار الهادى، ۱۴۱۰ق.

- _____، **مصباح الاصول**، به قلم محمد سرور بهسودى، قم، مكتبة الداورى.

- خوئى، سيد ابو القاسم موسوى، **محاضرات فى اصول الفقه**، (به قلم اسحق فياض)، قم، موسوعه الامام الخوئى، ۱۴۲۸ق.

- الدرينى، محمد فتحى، **مناهج الاجتهاد فى الاسلام**، مؤسسة الرسالة،

- الدهلوى، ولى الدين احمد شاه بن عبد الرحيم العموى، **حجت الله البالغة**، بيروت، دار احياء العلوم، ۱۴۱۳ق.

- ذهيبى، محمد بن احمد بن عثمان، **سير اعلام النبلاء**، بيروت، مؤسسه رساله، ۱۴۰۹ق.

- ذيات، ابراهيم، و ديگران، **مجمع اللغة العربية**، المعجم الوسيط، استانبول، ۱۴۱۰ق.

- رازی (فخررازی)، محمد بن عمر بن الحسن بکری، **المحصل فی علم الاصول**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، طبع سوم.
- رازی، قطب الدین محمد بن محمد، **المحاكمة بین شرحی الاشارات**، چاپ شده در پاورقی الاشارات و التنبیها، بی جا، مطبعة الحیدری، ۱۳۷۷ق.
- رازی، محمد بن عمر بن الحسن بکری (فخررازی)، **المحصل فی علم الاصول**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، طبع سوم.
- رشید رضا، **تفسیر المنار**، چاپ سوم، مصر، مطبعة محمد علی صبیح، ۱۳۷۵هـ.ق.
- _____، **تفسیر المنار**، بیروت، دار المعارف، طبع دوم.
- رضوانی، علی اصغر، **اصول فقه مقارن**، قم، انتشارت ذوی القربی، ۱۳۸۷ش.
- ریسونی، احمد، **اهداف دین از دیدگاه شاطبی**، ترجمه سید حسن اسلامی، سید محمد علی ابهری، قم، مرکز مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
- _____، **محاضرات فی المقاصد الشریعة**، رباط - قاهره، دارالأمان - دارالسلام، ۱۴۳۰ق.
- _____، **نظرية المقاصد عند الامام الشاطبی**، بیروت، مؤسسه الجامعه الدراسات، ۱۴۱۲ق.
- الزحیلی، وهبه، **اصول الفقه الاسلامی**، بیروت دارالفکر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- زرقا، مصطفی، **فتاوی مصطفی زرقاء**، دمشق، دارالقلم، ۱۴۲۵هـ.ق.
- زرکشی، بدر الدین ابو عبد الله محمد بن بهادر، **البحر المحيط فی اصول الفقه**، کویت، دار الصفوة، ۱۴۱۳ق.
- زرکلی، خیر الدین، **قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب والمستعربین و المستشرقین (اعلام زرکلی)**، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۶م.
- _____، **قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب والمستعربین و المستشرقین**، طبع سوم، بیروت، ۱۹۷۵-۱۳۸۹.
- زکی الدین شعبان، **اصول الفقه الاسلامی**، چاپ ششم، بنگازی، جامعه قاریونس، ۱۹۹۵م.

- زمخشری، ابو القاسم، محمود بن عمر، زمخشری، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤١٧ هـ.

- زنجانی، شهاب الدین محمود بن احمد، تخریج الفروع علی الاصول، بیروت، مؤسسه الرساله، ١٣٩٨ ق.

- _____، تخریج الفروع علی الاصول، بیروت، مؤسسه الرساله، ١٤٠٤ ق.

- الساعدی، جعفر، وحدة المناط و إلغاء الخصوصية، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام

(بالعریة)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليه السلام، بی تا.

- سبحانی، جعفر، اصول الفقه فی ما لا نص فیہ، قم، مؤسسه امام صادق، ١٤٢٤ ق.

- سبزواری، سید عبدالاعلی موسوی، مهذب الاحکام، قم، مؤسسه المنار، ١٤١٣ ق.

- سبزواری، ملاحادی، غرر الفوائد فی فن الحکمة، قم، منشورات مکتبة المصطفوی، بی تا.

- سرخسی حنفی ابوبکر محمد بن احمد، المبسوط، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤٢١ ق.

- سلمی دمشقی، أبو محمد عز الدین عبد العزیز بن عبد السلام، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام، بیروت، دار المعارف.

- السلمی، عبد الزیز بن عبد السلام، الفوائد فی اختصار المقاصد، تحقیق ایاد خالد الطباع، دمشق، دار النشر، دار الفكر المعاصر، ١٤١٦ ق.

- _____، الاشارة الى الایجاز فی بعض انواع المجاز (نبذ من مقاصد الکتاب العزیز)، بیروت، دار النهضة.

- _____، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، بیروت، دارالجليل، ١٤٠٠ ق.

- _____، مقاصد الصلاة، دارالفکر المعاصر، بیروت، ١٤١٣ ق.

- سیوری حلی، مقداد بن عبد الله، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ١٤٠٤ ق.

- _____، ضد القواعد الفقهیة، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤٠٣ ق.

- شاطبی غرناطی، ابو اسحق ابراهیم بن موسی، الموافقات، بیروت، دارالمعرفة، ١٣٩٥ ق.

- شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادريس، مسند الأم، بيروت، دارالفکر، ۱۴۰۰ق.
- شافعی، محمد بن ادريس، الرسالة، بيروت، المكتبة العلمية.
- شاهي، ابو الفضل، مفهوم و حجيت مذاق شريعت در فرايند استنباط احكام فقهي، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ش.
- شيرى زنجاني، موسى، کتاب النکاح، قم، مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۲۹ق.
- شرتونی، سعيد، اقرب الموارد، قم، انتشارات کتابخانه آية الله مرعشی، ۱۴۰۳ق.
- شريف مرتضى، على بن حسين موسوى، الانتصار في انفرادات الإمامية، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، نوبت چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- شعرانی، ابو الحسن، المدخل إلى عذب المنهل في أصول الفقه، قم، مؤسسه الهادی، ۱۳۷۳ش.
- _____، المدخل الى عذب المنهل، تحقيق رضا استادی، قم، کنگره دوستمین سال تولد شيخ انصاری، ۱۳۷۳ش.
- شلبي، محمد مصطفى، تعليل الاحكام، بيروت، دارالنهضة العربية، ۱۴۰۱ق.
- الشلتوت، محمود، الفتاوى، بيروت، دارالشروق/ط الثامنة، ۱۳۹۵هـ.ق.
- شوکانی، محمد بن علی بن محمد، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، بی جا، ادارة الطباعة المنيرية، بی تا، عدد الأجزاء: ۹.
- _____، ارشاد الفحول، دارالکتب العلمية، بيروت.
- شیرازی، صدر الدين محمد، شرح اصول الكافي، تهران، محمودی، ۱۳۹۱ق.
- شیرازی، محمد، فقه الزهراء(س)، قم، انتشارات رشید، ۱۴۲۸هـ.ق.
- صاحب بن عباد، کافي الكفاة، اسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، بيروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
- صدر محمد باقر، الاسس المنطقية للاستقراء، بيروت، دار التعارف، ۱۴۲۰ق.
- _____، اقتصادنا، بيروت، دارالتعارف، ۱۹۷۱.
- _____، المدرسة القرآنية، قم، دار الكتاب الإسلامي، ۱۴۲۴ق.

- صدر، محمد، ما وراء الفقه، بيروت، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۲۰ق.
- صفی پور، عبدالرحیم بن عبدالله الکریم، منتهی الارب، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۷ق.
- طالقانی، نظر علی، مناط الاحکام، تهران، ناشر نامعلوم، ۱۳۰۴ق.
- طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی المحشی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبائی، سید علی، ریاض المسائل، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ق.
- طباطبائی، سید محمد کاظم طباطبائی یزدی، العروة الوثقی المحشی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
- طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- _____، نهاية الحکمة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- طریحی، فخر الدین، مجمع البحرين، تحقیق سید احمد حسینی، تهران، مکتبه النشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ق.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، الاستبصار، تهران، ۱۳۹۰هـ.ق.
- _____، تهذیب الاحکام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷هـ.ق.
- _____، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
- ظاهری، علی بن محمد بن احمد، الاحکام فی الاحکام، دوم، مکه المکرمه، دارالسلام، بی تا.
- عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
- عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العریة، قم، کتاب فروشی مفید، بی تا.
- عبد الرحمن، محمود، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، بی جا، بی نا، بی تا.
- عبد السلام، عزالدین بین عبد العزیز، القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الاحکام فی اصلاح الانام، دمشق دارالقاسم، ۱۴۲۸هـ.ق.

- عبدلی، محمد، کتاب شناسی مقاصد شریعت، تهران، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۸۹ ش.

- العبدی، حماد، الشاطبی و مقاصد الشریعة، بیروت و دمشق، دارقتیبه، ۱۴۱۲ ق.

- علال فاسی، مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها، بی جا، بی نا، بی تا.

- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن زاده آملی، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.

- علم الهدی، عبد الجواد، الدلیل و الحجة، قم، دیرخانه کنگره شیخ انصاری، ۱۳۷۳ ش.

- علیدوست، ابو القاسم، فقه و مصلحت، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.

- عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشریعة عند الامام العز بن عبد السلام، اردن، دار النفائس، ۱۴۲۳ هـ ق.

- عمید زنجانی، قواعد فقه سیاسی (مصلحت) تهران، انتشارات امیرکبیر، چ ۱، ۱۳۸۴ ش.

- غزالی محمد بن محمد بن احمد، إحياء علوم الدين، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

- _____، شفاء الغلیل فی بیان الشبه و المخیل و مسالك التعلیل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ط ۱.

- غزالی، ابو حامد، المستصفی من علم الأصول: بیروت، دارالفکر، بی تا.

- _____، المستصفی من علم الاصول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.

- _____، المنحول من تعلیقات الاصول، دمشق، دار الفکر، ۱۳۹۰ ق.

- _____، شفا الغلیل فی بیان الشبه والمخیل و مسالك التعلیل، بغداد، مطبعه الارشاد، ۱۳۹۰ ق.

- الفاسی، علال، مقاصد الشریعة و مکارمها، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۱ م.

- فاضل لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیة، قم، انتشارات مهر، ۱۴۱۶ ق.

- _____، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة (النجاسات و احکامها)، قم، دفتر معظم له، ۱۴۰۹ق.
- _____، مدخل التفسیر، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
- _____، فاضل هندی، محمد بن حسن بن محمد، کشف اللثام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- _____، فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، ۱۴۱۰ق.
- _____، فیرحی، داود، فقه و سیاست در ایران معاصر، اول، تهران، نشر نی، ۱۳۹۱ش.
- _____، فیومی، احمد بن محمد مقری، فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، منشورات دار الرضی.
- _____، قرافی، احمد بن ادریس الصنهاجی، أنوار البروق فی أنواء الفروق، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- _____، تنقیح الفصول، قاهره، المكتبة الأزهریة للتراث، ۲۰۰۴م.
- _____، قرضاوی، یوسف، دراسة فی فقه المقاصد الشریعة، بیروت، دارالشروق، ۲۰۰۷م.
- _____، قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد انصاری، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۶۵م.
- _____، قمی گیلانی، ابو القاسم بن محمد حسن، القوانين المحکمة فی الاصول، احیاء الکتب الاسلامیة، قم، ۱۴۳۰ق.
- _____، کاسانی، ابوبکر بن سعود، البدائع الصنائع، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ق.
- _____، البدائع الصنائع، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ق.
- _____، کاشف الغطا، جعفر بن خضر مالکی، کشف الغطا عن مبهمات الشریعة الغراء، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- _____، کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامیة)، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ هـ.
- _____، گرجی، ابو القاسم، تاریخ فقه و فقه، چاپ سوم، تهران، مؤسسه سمت، ۱۴۲۱ هـ.

- مازندرانی، مولی محمد صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، بی تا، تحقیق و تعلیق، میرزا ابو الحسن الشعرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
- مالک بن انس الأصبحی، الموطأ، بیروت، الملكية الثقافیه، بیروت، ۱۹۸۸ م.
- مالکی، جعفر بن خضر (کاشف الغطاء)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
- متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ ق.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربی - بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- محقق کرکی، جامع المقاصد، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۷ ق.
- محمد یوسف موسی، تاریخ الفقه الاسلامی، کویت، مکتب السندس، بی تا.
- المدنی، محمد، «اسباب الاختلاف بین الائمة المذاهب الاسلامیه»، فصلنامه رساله التقوی، شماره ۱، ص ۱۷۹.
- مرعشی، محمد حسن، «مصلحت و پایه های آن»، تهران، مجله حقوقی و قضائی دادگستری، ش ۶، ۱۳۷۱ ش.
- مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
- مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، تهران، انتشارات اسلامی، بی تا.
- _____، المنطق، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۸ ق.
- معاونت پژوهش مرکز فقهی ائمه اطهار، نشست های علمی مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۹۲ ش.
- مغنیه، محمد جواد، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، دارالتيار الجديدة، دارالجواد، ۱۴۲۱ هـ ق.
- _____، فقه الامام الصادق، قم، انتشارات انصاریان، ۱۴۲۱ ق.
- مقریزی، احمد، المواعظ و الاعتبار، بیروت، دار صادر، بی تا.

- مکارم شیرازی، ناصر، **انوار الاصول**، قم، انتشارات نسل جوان.
- _____، **بررسی طرق فرار از ربا**، قم، بی نا، بی تا.
- _____، **دائرة المعارف فقه مقارن**، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۷ هـ.ق.
- ملکیان، مصطفی و دیگران، **گفت و گوهای فلسفه فقه**، قم، مرکز تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
- منتظری، حسینعلی، **کتاب الزکاة**، قم، مرکز جهانی مطالعات اسلامی، ۱۴۰۹ق.
- موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، **مذهب الاحکام**، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ق.
- موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، **الدر المنضود فی احکام الحدود** (تقریر کریمی جهرمی)، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
- میرزای رشتی، **بدایع الافکار**، قم، آل البيت علیهم السلام، ۱۳۱۳ هـ.ق.
- نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، هفتم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ هـ.ق.
- نمیری، تقی الدین احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام (ابن تیمیه حرانی)، **فتاوی ابن تیمیه**، قاهره، مکتبه ابن تیمیه، ۱۴۰۰ق.
- یمینه ساعد بوسعادی، **مقاصد الشریعة و اثرها فی الجمع والترجیح بین النصوص**، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۸ق.

کتابخانه تخصصی فقه و اصول

