

تأویل نصوص بر مبنای مقاصد شریعت

محمد عادل ضیائی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۲۳)

چکیده

عدول از معنای ظاهری لفظ و روی آوردن به معنی یا معانی دیگر غیر ظاهر که لفظ احتمال آن معانی را می‌دهد تأویل گفته می‌شود. اکنون این سؤال مطرح است که آیا تأویل نصوص قرآن و سنت، جایز است و اگر چنین است جواز آن منوط به تحقق چه شرایطی است؟ به نظر می‌رسد با وجود اختلاف نظر تئوری دانشمندان مسلمان در جواز تأویل نصوص شرعی، در عمل، همه آن را پذیرفته و نصوص را تأویل کرده‌اند؛ گرچه در میزان استفاده، شروط صحت و دلایلی که می‌تواند در تأویل به آنها استناد شود اختلاف نظر دارند. برای صحت تأویل، علاوه بر اهلیت تأویل‌کننده، لفظ باید قابل تأویل بوده و احتمال معنی مؤول الیه در آن برود و دلیلی برای این تأویل وجود داشته باشد. از آنجا که تأویل باید مستند به یک دلیل باشد فقها و اصولیان در اینکه چه اموری می‌توانند مستند تأویل قرار گیرند اختلاف کرده‌اند. بررسی دیدگاهها نشان می‌دهد که آنان در جواز تأویل بر مبنای نص، اجماع و برهان عقلی اتفاق نظر دارند و اما در جواز تأویل بر مبنای قیاس، مصلحت، عرف و سایر ادله، اختلاف کرده‌اند. یکی از این ادله مورد اختلاف، مقاصد شریعت است که بر اهدافی اطلاق می‌شود که شارع در تشریع احکام شرعی مد نظر داشته است. با وجود آنکه بیشتر فقهای مذاهب، تأویل بر مبنای مقاصد شریعت را به دلیل عدم احاطه مجتهد بر اهداف شارع، ابهام و اختلاف در مقاصد و گشوده شدن دروازه تأویلهای فاسد نپذیرفته‌اند طرفداران نظریه مقاصد تحت شرایطی به جواز این امر قائل شده‌اند. بررسی ادله دو طرف ما را به این نتیجه می‌رساند چنانچه مقاصد شرعی به درستی

۱. دانشیار دانشگاه تهران / ziaey@ut.ac.ir

استخراج و شروط صحت تأویل مراعات شود می‌توان نصوص را بر مبنای مقاصد شریعت تأویل کرد. به‌ویژه زمانی که این تأویل موجب حفظ ضروریات خمس یعنی نفس، دین، عقل، نسل و مال گردد. این تأویل می‌تواند در قالب تخصیص و تقيید نصوص، عدول از موجب صیغ امر و نهی و امثال آنها صورت گیرد.

کلیدواژه‌ها: تأویل، نص، ظاهر، مقاصد شریعت، تفسیر.

طرح مسئله

با وجود تفاوت دیدگاه‌های نظری در باب تأویل نصوص، در عمل همه اندیشمندان مسلمان، تأویل را تحت شرایطی پذیرفته‌اند. یکی از شروط صحت تأویل وجود دلیل معتبر است تا به‌وسیله آن بتوان نص را از معنی ظاهر راجح به معنی غیرظاهر مرجوح گرداند. به باور اصولیان و مفسران، نصوص شرعی را می‌توان بر مبنای نصوص دیگر، دلیل عقل، و اجماع تأویل کرد و اما در مورد تأویل نص به‌وسیله مقاصد شریعت، اختلاف شده است.

در عصر حاضر به دلیل دگرگونی سریع جوامع و وجود نیازهای متعدد و متنوع انسانها، توجه به مقاصد شریعت اهمیت ویژه‌ای یافته و نقش و کارکرد اهداف کلی شارع در تعیین حکم مسائل شرعی، بیش از پیش، مورد توجه قرار گرفته است. فقها و اصولیان در مورد اعتبار مقاصد شریعت به عنوان دلیل برای تأویل، اختلاف کرده‌اند. مقاصد شریعت خود به اهداف و غایات کلی شرع در تشریع احکام اطلاق می‌شود. در مورد اعتبار مقاصد شریعت در تأویل نصوص، بررسی چندانی صورت نگرفته و در اندک آراء اظهار شده در مورد آن نیز اختلاف نظر جدی وجود دارد.

به نظر می‌رسد با توجه به نقش روز افزون مقاصد شریعت در پژوهش‌های عصر حاضر و با لحاظ قرار دادن اینکه باب تأویل نصوص در دوران معاصر گسترش تام یافته و گاه نصوص مورد تأویلاتی بعید و حتی مردود قرار می‌گیرند پرداختن به این موضوع نه تنها مهم که ضروری نیز هست. پژوهش حاضر در صدد است به شیوه توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به منابع مکتوب به‌ویژه منابع معتبر اهل سنت که مباحث نظری آن را بیش از امامیه بررسی کرده‌اند به بررسی موضوع پرداخته و ضمن نقد ادله موافقان و مخالفان، دیدگاه تحلیلی و مستند به دلایل را ابراز نماید.

مفهوم تأویل

بحث از تأویل بدون تبیین دقیق معنی آن ممکن نیست به همین جهت ابتدا معنی لغوی و اصطلاحی تأویل بیان شده و سپس ارتباط آن با مفاهیم مرتبط، تشریح می‌شود.

۱. تأویل در لغت

تأویل، مصدر باب تفعیل از ریشه «أول» است و در لغت به معانی مختلفی به کار رفته که معانی مهم و مرتبط با معنی اصطلاحی آن، دو معنی ذیل است: اول: نهایت، سرنوشت، عاقبت و محل رجوع (ابن فارس، ۱۳۸۳ق، ص ۱۹۳؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۲)؛ دوم: تفسیر، تدبیر و اندازه‌گیری (ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۲؛ فیروزآبادی، بی تا، ج ۳، ص ۳۳۱).

۲. تأویل در اصطلاح

دانشمندان مسلمان تعاریف متعددی از تأویل ارائه کرده‌اند که هم از حیث مفهوم و هم عبارات متفاوتند. گروهی از حنفیه تعریفی از تأویل ارائه کرده‌اند که با تعریف دانشمندان سایر مذاهب، تفاوت اساسی دارد. گرچه گروهی دیگر از حنفیه تقریباً تعریفی مشابه تعریف جمهور ارائه کرده‌اند. از میان این تعاریف، به بررسی چند تعریف مهم پرداخته می‌شود:

شاشی (د. ۳۲۵ق) در ضمن مباحث لفظ مشترک می‌گوید: چنانچه با غالب رأی، یکی از وجوه مشترک، ترجیح داده شود آن لفظ، تأویل شده است (شاشی، ۲۰۰۰م، ص ۳۸). بزودی (د. ۴۸۲ق) و سرخسی (د. ۴۹۰ق) نیز لفظ مؤول را تقریباً همین‌گونه تعریف کرده‌اند (ر.ک: بزودی، بی تا، ج ۱، ص ۴۳؛ سرخسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۷). این تعاریف، جملگی همان تعریف مختص فقهای حنفی مذهب را بازگو می‌کنند. در مقابل، عده‌ای چون امیر پادشاه، هماهنگ با جمهور گفته‌اند که تأویل، معتبر دانستن دلیلی است که به وسیله آن غلبه ظن برای ترجیح بر معنی ظاهر، حاصل می‌شود (امیرپادشاه، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۳).

جوینی از بزرگان شافعیه، تأویل را برگرداندن ظاهر به آنچه از نظر تأویل‌کننده، مآل ظاهر است دانسته است (جوینی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۵۱۱). غزالی نیز مشابه همین تعریف را ارائه کرده است و معتقد است که هر تأویلی می‌تواند گرداندن لفظ از معنی حقیقی به

معنی مجازی باشد (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۸۷). ابن قدامه نیز مطابق معمول در چنین مواردی، تقریباً همان تعریف غزالی را ارائه کرده است (ابن قدامه، ۱۴۰۱ق، ص ۱۵۷). با وجود آنکه تعریف غزالی مورد انتقاد آمدی قرار گرفته (ر.ک: آمدی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۵۹ به بعد). با این حال، این تعریف، مبنای تعریف تأویل از جانب اکثر متأخران قرار گرفته و مورد پذیرش آنها واقع شده است؛ به عنوان مثال شتیطی می‌گوید: تأویل، گرداندن لفظ از معنی ظاهر متبادر است به معنی محتمل مرجوح به خاطر وجود دلیلی که بر آن دلالت می‌کند (شتیطی، بی‌تا، ص ۱۷۶). البته آن معنای مرجوح باید از جمله معانی باشد که لفظ ولو به طریق مرجوح بر آن دلالت می‌کند.

۳. تفاوت تفسیر و تأویل

تبیین دقیق مفهوم تأویل جز با بیان تفاوت آن با تفسیر، ممکن نیست؛ زیرا این دو از حیث مفهوم و مصداق به هم نزدیکند و بی‌جهت نیست که برخی از مفسران قرآن کریم که در نامگذاری کتابهای تفسیری خود، واژه تأویل را به کار برده‌اند.^۲

گمان می‌رود که ارتباط مفسران با اصطلاحات فقهی و اصولی و تأثر آنان از این دو علم، موجب شده تا به مرور میان تفسیر و تأویل تفاوت قایل شوند. بنابر آنچه از ثعلبی نقل شده وی تفسیر را تنویر و کشف مراد از لفظ مغلق دانسته، در حالی که تأویل را گرداندن آیه به معنی احتمالی می‌دانسته که با آیات قبل و بعد موافق است (ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱۷، صص ۳۶۸-۳۶۷). عسکری نیز تقریباً همین مضمون را چنین بیان کرده است: تفسیر، خبر دادن از مفهوم افرادِ آحاد جمله است و تأویل، خبر دادن از معنی کلام (عسکری، ۱۴۱۱ق، صص ۴۹-۴۸). گروهی نیز تفسیر را بیان وضع لفظ از جهت حقیقت و مجاز و تأویل را کشف باطن لفظ دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، صص ۱۶۸-۱۶۷). برخی چون قشیری، بغوی و بجلی نیز تفسیر را متعلق به سماع و تأویل را متعلق به استنباط و درایت دانسته‌اند (ر.ک: زرکشی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، صص ۱۵۲-۱۵۰).

۲. از آن جمله است: طبری (د. ۳۱۰ق) (جامع البیان عن تأویل القرآن)، بیضاوی (د. حدود ۶۹۰ق) (انوار التنزیل و اسرار التأویل)، علاءالدین بغدادی (د. ۷۴۱ق) (الباب التأویل فی معانی التنزیل)، میر حیدر آملی (د. ۷۸۷ق) (المحیط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم)، شرف‌الدین استرآبادی (د. ۹۶۵ق) (تأویل الآیات الظاهرة) و محمد جمال الدین قاسمی (د. ۱۳۳۲ق) (محاسن التأویل).

از مجموع معانی یادشده می‌توان برداشت کرد که تفسیر بیان مراد از معانی ظاهری الفاظ و تأویل، کشف مراد متکلم از طریق استنباط و تبیین معنی باطنی متن است.

مفهوم مقاصد شریعت

مقاصد شریعت ترکیبی اضافی متشکل از «مقاصد» و «شریعت» است. مقاصد، جمع مقصد و مصدر میمی از فعل، «قَصَدَ» است. مقصد، در معانی مختلفی چون عزم و آهنگ، مستقیم (طبری، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۸۳)، عدل و عدم افراط استعمال شده که این معنی اخیر در آیه شریفه: «وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْظُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ» و در رفتار خویش میانه باش و از صدایت بکاه که ناپسندترین بانگها صدای خران است» (لقمان، ۱۹) به کار رفته است.

شریعت نیز به آنچه از دین گفته می‌شود که خداوند آن را قرار داده و به آن امر کرده است (ابن منظور، بی تا، ج ۸، ص ۱۷۴). آیه شریفه: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» سپس قرار دادیم تو را بر شریعتی از کار دین پس از آن پیروی کن و از هواهای کسانی که نمی‌دانند تبعیت مکن» (جاثیه، ۱۸) ناظر بر همین معنی است.

در بیان معنای اصطلاحی شریعت، تعبیر مختلف و البته قریب المعنی وجود دارد. ابن تیمیه معتقد است که شریعت، طاعت خدا و رسول او و اولی الامر است (ابن تیمیه، بی تا، ج ۱۹، ص ۳۰۹). جرجانی نیز شریعت را پذیرش التزام به عبودیت دانسته (جرجانی، ۱۴۰۵ق، مدخل شین) و تهانوی آن را چنین معرفی کرده است: احکامی که یکی از انبیا آورده و توسط خداوند تشریع شده است، خواه متعلق به کیفیت فعل باشد که احکام فرعی و عملی گفته می‌شود و خواه متعلق به کیفیت اعتقاد باشد که احکام اصلی نام دارد (تهانوی، بی تا، ج ۲، ص ۷۵۹).

شاطبی که به عنوان پدر علم مقاصد از او یاد می‌شود شاید به دلیل روشن بودن مفهوم مقاصد شریعت، تعریفی از آن ارائه نکرده اما ابن عاشور آن را چنین تعریف نموده است: مقاصد عمومی شارع، معانی و حکم ملحوظ از جانب شارع در تمامی یا معظم احوال تشریع است به نحوی که لحاظ آن مختص نوع خاصی از احکام شرع نباشد (ابن عاشور، ۱۹۷۸م، ص ۵۱). فاسی معتقد است که مراد از مقاصد شریعت، غایت مقاصد شریعت و

اسراری است که شارع به هنگام هر حکمی، وضع نموده است (فاسی، ۱۹۷۹م، ص ۳). ریسونی نیز بر این باور است که مقاصد شریعت، غایاتی است که برای محقق ساختن مصالح بندگان وضع شده است. یویی از عالمان معاصر، مقاصد شریعت را چنین تعریف کرده است: مقاصد شرع، معانی و حکمتهایی است که شارع در تشریع عام و خاص و به جهت محقق ساختن مصالح بندگان مراعات کرده است.

تأویل نصوص

پاسخ‌گویی به این سؤال که چه نصوصی قابلیت تأویل را دارند مستلزم بیان اقسام لفظ از حیث ظهور و خفای معنی است.

۱. اقسام لفظ

حنفیه لفظ را به اعتبار دلالت لفظ بر معنا به دو دسته کلی «واضح الدلالة» و «غیر واضح الدلالة» تقسیم می‌کنند. هر یک از این انواع دوگانه، به چهار قسم تقسیم می‌شوند (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۱۲ به بعد). بر مبنای این تقسیم‌بندی، الفاظ واضح الدلالة دارای مراتب چهارگانه ظاهر، نص، مفسر و محکم هستند که به ترتیب، وضوح دلالت آنها بر معنا افزایش می‌یابد (زحیلی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۷۵).

ظاهر، اسم برای لفظی است که مراد از آن برای شنونده، از صیغه لفظ نمایان است، اما هدف اصلی متکلم از سوق کلام نیست (ملاجیون، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۴۱). در حالی که نص که ظهور معنایی آن بیش از ظاهر است لفظی است که با خود لفظ بر معنی مقصود که هدف متکلم از سوق کلام است دلالت می‌کند (زحیلی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۷۶). مفسر، لفظی است که به قدری وضوح معنایی دارد که قابل تأویل نیست (ملاجیون، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۴۳). آخرین مرتبه هم محکم است که خود صیغه چنان بر معنی‌اش دلالت می‌کند که نه احتمال تأویل دارد و نه تخصیص و نه نسخ (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۳۲). از میان الفاظ چهارگانه بالا، فقط ظاهر و نص قابلیت تأویل دارند گرچه احتمال تأویل در نص، کمتر است.

حنفیه الفاظ غیر واضح الدلالة را نیز به چهار قسم خفی، مشکل، مجمل و متشابه تقسیم می‌کنند که به ترتیب بر خفای معنی آنها افزوده می‌گردد (شاشی، ۲۰۰۰م، صص ۶۷-۷۱).

جمهور اصولیان برخلاف حنفیه الفاظ را از حیث دلالت لفظ بر معنا به دو دسته «ظاهر» و «نص» تقسیم کرده‌اند^۲ (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۲۶). بر این مبنا، ظاهر به لفظی گفته می‌شود که به صورت ظنی بر معنی موضوع له دلالت کند، گرچه احتمال غیرمعنی موضوع له در آن برود (هیتو، ۱۴۳۰ق، ص ۲۲۹). نص هم بر لفظی اطلاق می‌شود که تأویل به آن راه نمی‌یابد یا لفظی است که افاده معنی‌ای می‌کند که احتمال غیر را ندارد (همان‌جا). بنابراین از نگاه جمهور، در لفظ ظاهر، احتمال تأویل می‌رود و اما نص، قابلیت تأویل ندارد.

۲. جواز تأویل بر مبنای مقاصد

بررسی دیدگاهها در باب تأویل بر مبنای مقاصد شریعت نشان می‌دهد که در واقع چنانچه اختلاف نظری در این باب وجود دارد به دو مسئله ذیل برمی‌گردد: اول: اختلاف نظری که در باب جواز یا عدم جواز تأویل وجود دارد؛ دوم: اختلاف نظر در حجیت مقاصد. در توضیح مسئله اول باید گفت کسانی که هم تأویل نصوص را جایز می‌دانند و هم استنباط احکام بر اساس مقاصد شرع را، تأویل نصوص بر مبنای این مقاصد را جایز دانسته‌اند و در مقابل، کسانی که یکی از این دو یا هر دوی آنها را ناروا بدانند تأویل نصوص بر اساس مقاصد را نیز جایز نمی‌دانند. از این رو ضروری است ولو به اجمال، جواز تأویل و حجیت مقاصد، بحث شود.

۲-۱. جواز تأویل

به نظر می‌رسد عمده اختلاف نظر در باب جواز تأویل، به مفهوم مدنظر از تأویل برمی‌گردد. گروهی چون ابن تیمیه معتقدند که تأویل به معنای مدنظر متأخران (گرداندن لفظ از احتمال راجح به احتمال مرجوح)، نه در عصر صحابه، نه تابعین و نه حتی در زمان شکل‌گیری مذاهب، وجود نداشته است (ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۴۰۱). وی معتقد است که برخلاف اصطلاح رایج نزد متأخران، تأویل در قرآن، همان معنای موجودی است که کلام

۳. البته برخی از اصولیان، لفظ مشترک را نیز به عنوان قسم سوم این تقسیم‌بندی ذکر کرده‌اند که بر لفظی اطلاق می‌شود که به طور مساوی احتمال دو یا چند معنی را بدهد (هیتو، ۱۴۳۰ق، ص ۲۲۹) که بر اساس قراین و امارات، یکی از این معانی، ترجیح داده می‌شود.

به سوی آن گردانده می‌شود، گرچه موافق معنای ظاهری لفظ باشد و اصولاً در قرآن، لفظ تأویل به مفهوم آنچه مخالف مدلول ظاهری لفظ باشد به‌کار نرفته است (همان، ج ۴، ص ۳۶۲). این امر نشان می‌دهد که در صدر اسلام، تأویل در معنایی غیر آنچه مدنظر متأخران است استعمال شده و درواقع، مفهوم تأویل در طول زمان و به درج، دچار تحول معنایی شده است. به عنوان مثال شاشی (د. ۳۲۵ق) از اصولیان نسبتاً متقدم حنفیه معتقد است چنانچه یکی از وجوه لفظ مشترک با ظن غالب، ترجیح داده شود آن لفظ، تأویل شده است (شاشی، ۲۰۰۰م، ص ۳۹). همین مضمون مورد تأیید اصولیان دیگر مذهب حنفی چون بزدوی (د. ۴۸۲ق) و سرخسی (د. ۴۹۰ق) قرار گرفته است (ر.ک: بزدوی، بی تا، ج ۱، ص ۴۳؛ سرخسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۷). با این حال اصولیان متأخر حنفیه نیز همان تعریفی را ارائه کرده‌اند که جمهور اصولیان مذاهب به آن اعتقاد دارند. به عنوان مثال امیر پادشاه، تأویل را معتبر دانستن دلیلی دانسته که لفظ را به معنایی بگرداند که از معنایی ظاهری لفظ، قابل قبول‌تر است (امیر پادشاه، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۳).

به نظر می‌رسد با وجود این اختلاف نظری که میان مفهوم مدنظر متقدمان و متأخران وجود دارد این دو دیدگاه از حیث ماهوی، اختلافی با هم ندارند و تأویل، به همان معنی مدنظر متأخران، در صدر اسلام نیز نه تنها مورد قبول بوده که انجام هم می‌گرفته گرچه آن را تأویل نمی‌نامیدند (ر.ک: ذوادی، ۱۴۳۰ق، صص ۴۴-۴۳).

۲-۲. حجیت مقاصد شریعت

منظور از حجیت بودن مقاصد شرع آن است که در استنباط احکام شرعی و در فرآیند صدور حکم، به اهداف شارع به عنوان دلیل استناد کرد. بر این مبنا می‌توان گفت همه فقها و اصولیان در طول تاریخ معتقد بوده‌اند که احکام الهی عبث نبوده و اهداف حکیمانه‌ای دارد و چنانچه اختلافی هست در این است که آیا اولاً این اهداف توسط انسانها قابل دریافت است یا خیر و ثانیاً آیا اهداف کلی و عمومی شارع، توان اثرگذاری بر نصوص خاص و جزئی را دارند یا خیر؟ و ثالثاً در صورت مثبت بودن پاسخ این سؤالات، آیا مقاصد شریعت یک دلیل مستقل و در عرض سایر دلایل است یا اینکه دلیلی غیرمستقل است که به سایر ادله برمی‌گردد؟ در یک نگاه کلی شاید بتوان دیدگاههای ناظر بر حجیت مقاصد شریعت و جواز استنباط احکام از آنها را در سه دسته زیر خلاصه کرد:

الف) در دسته اول، اهل ظاهر قرار می‌گیرند. از نظر آنها مقاصد شریعت، منحصر در ظواهر نصوص شرعی است. بنابراین مقاصد شریعت به معنای مصطلح، از نظر آنان حجیت ندارد چون تعلیل را علی الاطلاق، ناروا می‌دانند. با این حال، علت‌هایی را که در نصوص به آنها تصریح شده می‌پذیرند.

ب) در نقطه مقابل این دیدگاه، دیدگاه باطنیه وجود دارد که مقاصد شریعت را منحصر در باطن نصوص و معانی خفی می‌دانند و چندان به ظواهر نصوص توجه ندارند و در واقع به صورت مبالغه‌آمیز و به نام مصالح و مقاصد، به تأویل و بلکه تعطیل نصوص روی آورده‌اند.

ج) دیدگاه میانه، دیدگاه جمهور فقها و اصولیان است. به اعتقاد آنها، احکام الهی که معلّل به غایات حمیده است، مصالح و منافع بی‌شماری برای بندگان در بر دارد. این گروه، نصوص جزئیّه را به مقاصد کلی شرع ربط می‌دهند و هم‌زمان که به ظواهر نصوص توجه داشته و آنها را حجت می‌دانند از مقاصد کلی شرع غافل نیستند. به نظر شاطبی همان‌گونه که عمل به صرف ظواهر نصوص و جمود بر آنها فرسنگها با مقاصد شرع، فاصله دارد، بی-توجهی به ظواهر نصوص نیز صحیح نیست (شاطبی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۲۱). از نظر قرضاوی، رویکرد مقاصدی، ظاهرگرایی لفظ‌گرایان را در می‌نوردد، اما از مرزهای مقاصدی خطاب که بر دلیل استوار است فراتر نمی‌رود. بنابراین با وجود ملحوظ داشتن الفاظ و مبانی که گریزی از آن نیست این الفاظ نباید نقش مانع را برای درک مقصود شارع، ایفا کنند بلکه باید وسیله و ابزاری برای فهم مقصود متکلم باشند (عوده، بی‌تا، ص ۱۸۹).

۲-۳. ادله حجیت مقاصد

قائلان حجیت مقاصد شریعت برای اثبات مدعای خود به دلایل عدیده‌ای استناد کرده‌اند که به‌اجمال، مهم‌ترین آنها بیان می‌شود:

الف) آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» به‌راستی خدا به عدالت و احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از فحشا و منکر و ستمگری نهی می‌کند. شما را اندرز می‌دهد تا متذکر شوید» (نحل، ۹۰). به نظر ابن‌مسعود این آیه، کامل‌ترین و جامع‌ترین آیه

قرآن برای افاده جلب منفعت و دفع مفسده است. همین مضمون مورد تأیید و تأکید ابن-عبدالسلام نیز قرار گرفته است.

ب) آیه شریفه: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ؛ و ما تو را نفرستادیم مگر آنکه رحمت برای اهل عالم باشی» (اسراء، ۱۰۵). قاضی عضد از علمای شافعیه معتقد است که از این آیه، اخذ به مصالح بندگان، دریافت می‌شود؛ زیرا چنانچه خداوند، انبیاء ﷺ را با احکامی می‌فرستاد که مصلحتی در آن نبود در این ارسال، رحمتی قابل تصور نبود.

ج) بیان مقاصد تشریع و ذکر احکام همراه با علت تشریع آنها، ارشاد بندگان است به لحاظ کردن مقاصد شارع در استنباط احکام^۴.

د) عمل صحابه و سلف صالح امت: بررسی فتاوی و اجتهادات دانشمندان مسلمان در قرون اولیه نشان می‌دهد که در اجتهادات شان به مقاصد شریعت توجه داشته و در فتاوی خویش آن را لحاظ می‌کرده‌اند.

هـ) استقراء، بررسی نصوص متضمن احکام شرعی به‌خوبی نشان می‌دهد که مقاصد عمومی شرع در تشریع احکام جزئی مورد توجه و لحاظ قرار گرفته است. به نظر شاطبی تتبع در ادله احکام شرعی ما را به این نتیجه می‌رساند که هدف شارع از تشریع احکام رعایت مصالح بندگان است (شاطبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۵). از نگاه بیضاوی، استقراء احکام شرعی به این نتیجه منجر خواهد شد که خداوند بنابر تفضل و احسان خویش نسبت به بندگان، مصالح آنها را در تشریع احکام در نظر گرفته است.

با وجود دلایل فوق، گروهی از علما تمسک به مقاصد شریعت به معنای مصطلح امروزی را قبول نداشته و مقاصد شریعت را منحصر در ظواهر نصوصی می‌دانند که احکام مسائل جزئی را بیان می‌کنند. به نظر این گروه، عقل بشری توان احاطه بر مقاصد شارع را ندارد و بنابراین در مواردی که شارع خود تصریحاً مقصد تشریع حکم را بیان نکرده نمی‌توان به مقصد عمومی شارع پی برد و به آن تمسک جست. از نگاه این گروه، کشف مقاصد شارع امری موهوم و مشکوک است و صلاحیت استخراج احکام را ندارد؛ زیرا

۴. به عنوان مثال هدف از اقامه نماز در آیه زیر، یاد خداوند متعال است: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي: نماز را برپای دار تا به یاد من باشی» (طه، ۱۴). در حدیث نبوی هم یکی از اهداف ازدواج، غص بصر و محافظت از فروج، عنوان شده است: «من استطاع منكم الباء فليتزوج فانه أغض للبصر وأحصن للفرج» (بخاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۴۴).

احکام شرعی باید مستند به دلیل معتبر باشد و همین امر باعث شده که علمای قرون گذشته نسبت به مقاصد شریعت به معنای مورد نظر امروزی بی‌توجه و یا حداقل کم‌توجه باشند و از نگاه آنان، اخذ به مقاصد شریعت، مخالف اجماع و یا حداقل اتفاق نظر پیشینیان است.

به نظر می‌رسد آنچه این گروه از دانشمندان را به این نتیجه رسانده، تمسک ناروا و مبالغه‌آمیز عده‌ای از مدعیان علم به مقاصد شرع و بی‌توجهی به ظواهر نصوص بوده است که این امر منجر به استنباط احکامی شده که در تضاد آشکار با نصوص جزئی بوده است. اما باید دانست که وجود چنین دیدگاه‌هایی نمی‌تواند مانع استناد به مقاصد شریعت شود، هم‌چنان‌که قشری نگری بعضی افراد و تمسک وافر و مبالغه‌آمیز به ظواهر نصوص و بی‌توجهی به اهداف شارع نمی‌تواند مانع از استناد به ظواهر عبارات قرآن و سنت گردد.

۲-۴. مراتب حجیت مقاصد

به نظر می‌رسد عمده اختلاف نظر موافقان و مخالفان حجیت مقاصد، ناظر به مراتب حجیت آن است و غالباً اختلاف دیدگاه ناظر بر مصادیق و موارد آن است و گرنه در اینکه احکام شرعی همه متضمن مصلحت برای بندگان هستند و خداوند حکیم در همه آنها منفعت بندگان را در نظر داشته، هیچ اختلافی وجود ندارد.

اول: چنانچه مقاصد شارع از نصوص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة استخراج شوند و یا نتیجه استقراء تام باشند، حجیت این مقاصد، قطعی است و در اخذ به آنها اختلاف نظری وجود ندارد.

دوم: چنانچه این مقاصد از نصوصی استخراج شوند که دارای سندی ضعیف بوده یا با ظن ضعیف استخراج شوند حجیت نداشته و اعتماد بر این مقاصد، جایز نیست (هزازی، ۲۰۲۰م، صص ۸۱۸-۸۱۷).

سوم: اگر این مقاصد از نصوص ظنی الثبوت یا ظنی الدلالة، استخراج و با ظن غالب به دست آیند یا حاصل استقراء ناقص^۵ در نصوص باشند، حجیت آنها نزدیک به قطعی بوده

۵. برخلاف استقراء تام که حجت است و افاده قطع می‌کند (برزنجی، ۱۳۹۷ش، ص ۴۵۸) و حجیت آن نیازمند دلیل نیست، از نظر علمای منطق، استقراء ناقص به تنهایی حجیت ندارد و با این حال اکثر علمای اهل سنت تمسک به استقراء ناقص را در علم فقه که غالباً مبتنی بر ظنون است جایز دانسته‌اند، گرچه نتیجه

و شرعاً معتبرند (ابن عاشور، ۱۹۷۸م، صص ۲۳۸-۲۳۷)؛ زیرا در احکام فقهی برخلاف احکام عقیدتی، ظن حجت بوده^۶ و تمسک به آن جایز است. بر همین مبناست که ابن-عاشور، بهترین راه کشف مقاصد شارع را استقراء احکام شرعی دانسته است (همان، ص ۵۶).

۲-۵. استقلال مقاصد شریعت از سایر ادله شرعی

چنانچه به حجیت مقاصد شرعی از حیث دلیل بودن باور داشته باشیم این سؤال مطرح می شود که آیا مقاصد شریعت دلیلی مستقل در کنار سایر ادله و در عرض آنهاست یا اینکه استقلال نداشته و در ضمن سایر ادله است؟

در پاسخ به این سؤال می توان گفت که دیدگاههایی^۷ وجود دارند که بر استقلال دلیل مقاصد شریعت نسبت به سایر ادله حکایت می کنند و اما بیشتر قریب به اتفاق کسانی که متعرض این موضوع شده اند مقاصد را جزئی از منابع اساسی شرع و در ضمن سایر ادله قلمداد کرده اند. به عنوان مثال فاسی معتقد است که مقاصد، منابع تشریعی خارج از ادله

این استقراء به دلیل اعم بودن نتایج نسبت به مقدمات، ظنی است. فقهای امامیه نیز در عین اذعان به عدم حجیت استقراء ناقص، تحت شرایطی به آن بها داده و نتایج حاصل از استقراء ناقص را پذیرفته و در فرآیند استنباط احکام به کار برده اند (نظری و سائلی، ۱۴۰۰ش، ص ۱۴۹). به عنوان مثال طباطبایی در موارد متعددی استقراء را مدرک قاعده یا حکم فقهی دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۸۰). از نجفی نیز همین مضمون با عباراتی مشابه نقل شده است (رک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۶۸). بنابراین در عمل چه فقهای شیعه و چه اهل سنت، به نتایج حاصل از استقراء ناقص، پایبند بوده اند، گرچه آن را مفید قطع ندانسته اند و مثلاً در مورد تعیین دوران بارداری، سن بلوغ، حداقل، حد وسط و حداکثر مدت حیض و نفاس و مواردی از این دست برم بنای استقراء ناقص عمل کرده اند.

۶. مشهور نزد اصولیان امامیه آن است که ظن بما هو ظن، حجت نیست و از تمسک به آن نهی شده است (محمدی، ۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۴۷) و اما در عمل بسیاری از ظنون که به آنها ظنون خاصه گفته می-شود مورد عنایت بوده و ظن ناشی از خبر واحد، اجتهاد، ظواهر نصوص و امثال آنها پذیرفته شده است. در مقابل، اهل سنت غالباً ظن مطلق را حجت دانسته و بنا بر آن عمل کرده اند.

۷. تقریباً همه کسانی که مقاصد شریعت را دلیلی مستقل دانسته اند به دلایلی استناد کرده اند که چیزی فراتر از حجیت مقاصد را افاده نمی کنند؛ مثلاً به نقش مهم عقل در استنباط احکام اشاره می کنند یا بر حکیمانه بودن احکام شرعی تأکید دارند و یا به ثابت بودن اهداف و متغیر بودن وسایل تمسک می جویند (رک: خادمی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۳۹ به بعد).

نیستند بلکه جزئی از آنها هستند که در قالب مصلحت، استحسان و سایر ادله به کار گرفته می‌شوند (فاسی، ۱۹۷۹م، ص ۴۱). خادمی نیز بر این باور است که مقاصد، دلیلی مستقل از سایر ادله نیست، بلکه در ضمن آن دلایل و تابع و متصل به آنها یا متفرع از آن دلایل است (خادمی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۵).

۳. شروط صحت تأویل

برای آنکه تأویل صحیح باشد رعایت شروطی الزامی است که ذیلأ و به اختصار به بیان این شروط پرداخته می‌شود (آمدی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۶۰):

الف) اهلیت تأویل‌کننده: منظور آن است که مؤول، باید دارای صلاحیت تأویل باشد، یعنی شروط اجتهاد مثل اسلام و بلوغ و عقل و عدالت و معرفت زبان عربی و قرآن و سنت و... را داشته باشد (باجی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۲۲؛ ابوزهره، ۱۹۵۸م، ص ۳۸۰؛ شوکانی، بی‌تا، ص ۲۲۰).

ب) در لفظ، احتمال تأویل برود یعنی دلالت لفظ بر معنا به گونه‌ای باشد که بتوان آن را تأویل کرد و بنابراین لفظ باید ظاهر یا نص (از منظر حنفیه) یا ظاهر (از منظر جمهور) باشد (ذوادی، ۱۴۳۰ق، صص ۱۸۳-۱۸۲).

ج) در آن لفظ، احتمال معنی مؤول الیه برود. بنابراین هر لفظی را که قابلیت تأویل دارد نمی‌توان به هر معنی‌ای تأویل کرد، بلکه باید این لفظ آن معنا را ولو به صورت مرجوح بدهد (همان، صص ۱۸۴-۱۸۳).

د) از آنجایی که تأویل صحیح نیازمند وجود دلیل است، این دلیل باید صلاحیت گرداندن معنی لفظ از ظاهر به غیر آن را داشته باشد. بر همین مبنا چنانچه لفظ بخواهد بر مبنای بعیدی حمل شود، به دلیل قوی‌تری نیاز است (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۸۷).

۴. انواع تأویل

تأویل از حیث میزان احتمال و قریب و بعید بودن آن به چهار نوع تقسیم می‌شوند:

الف) تأویل قریب: آن است که فهم معنی مؤول الیه به آسانی ممکن باشد و با کمترین دلیل، بتوان لفظ را بر آن معنی غیرظاهر حمل کرد.

ب) تأویل متوسط: آن است که به دلیلی قوی‌تر از دلیل تأویل قریب نیازمند است، ولی به مرحله تأویل بعید نمی‌رسد.

ج) تأویل بعید آن است که احتمال آن می‌رود، اما آن احتمال، اندک است بنابراین به دلیلی بسیار قوی نیاز دارد.

د) تأویل متعذر یا فاسد: تأویلی است که شروط صحت تأویل را ندارد و آن تأویلی است که آن لفظ قابل تأویل نیست یا به هیچ نحو احتمال آن معنی را ندارد.

۵. صورتهای تأویل

تأویل در قالبهای مختلفی امکان‌پذیر است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۵-۱. تأویل از طریق تخصیص

اصل آن است که لفظ عام بر عموم دلالت کند و اما گاه به خاطر وجود قرینه می‌توان آن را تخصیص داد. به عنوان مثال کلمه «الناس» در آیه زیر با دلایل عقلی و نقلی به غیر اطفال و مجانین تخصیص یافته است: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا: و برای خدا، حج آن خانه، بر عهده مردم است؛ [البته بر] کسی که بتواند به سوی آن راه یابد» (آل عمران، ۹۷).

۵-۲. تأویل از طریق تقييد

به اتفاق اصولیان، مطلق بر اطلاق خود جاری است و جز با وجود دلیل بر غیر آن حمل نمی‌شود (خلاف، ۱۹۹۰م، ص ۱۹۲). با این حال بسیاری از الفاظ مطلق نصوص، مقید شده‌اند و این، همان تأویل است، مثلاً حدیث نبوی: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر على الصغير والكبير والحر والمملوك: رسول خدا ﷺ یک صاع از خرما را به عنوان زکات فطر بر کوچک و بزرگ و آزاد و برده، فرض کرد» (بخاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۴۹) که مطلق بوده و وجوب آن شامل مسلمان و غیرمسلمان می‌شود با حدیثی دیگر (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۵۴۷) مقید به مسلمانان شده است.

۵-۳. تأویل از طریق عدول از موجب صیغه امر

صیغه امر دال بر وجوب است (زحیلی، ۱۳۸۰ش، ص ۲۱۱) و اما به‌خاطر وجود قرینه، می‌توان آن را بر غیر وجوب حمل کرد (شاشی، ۲۰۰۰م، ص ۹۶). به عنوان مثال صیغه امر در آیه: «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا: وقتی حلال شدید شکار کنید» (مائده، ۲) به‌خاطر وجود

دلیل صارفه، بر اباحه حمل شده است و این، عدول از معنی ظاهری لفظ و روی آوردن به غیر آن است که نوعی تأویل به‌شمار می‌رود.

۵-۴. تأویل از طریق عدول از موجب نهی

معنی اصلی صیغه نهی، تحریم است و جز با وجود قرینه بر سایر معانی، حمل نمی‌شود (هیتو، ۱۴۴۲ق، ص ۵۵). به عنوان مثال صیغه نهی در آیه: «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا» بارالها بعد از اینکه هدایت‌مان کردی دل‌هایمان را مگردان (آل عمران، ۸) به‌خاطر وجود دلیل، از معنی ظاهری آن (حرمت) به معنی غیرظاهری (دعا) گردانده شده است که نوعی تأویل به حساب می‌آید.

۵-۵. تأویل از طریق عدول از حقیقت

به اتفاق اصولیان، لفظ باید بر معنی حقیقی آن حمل شود (ملاجیون، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۶۵)، اما چنانچه قرینه‌ای وجود داشته باشد می‌توان از معنی حقیقی عدول و به معنی مجازی روی آورد (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۹۵). به عنوان مثال در آیه: «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ» از ترس مرگ، انگشتانشان را در گوشه‌هایشان از خوف صاعقه فرو می‌برند (بقره، ۱۹) از معنی حقیقی کلمه اصابع که به معنی انگشتان است، عدول و به معنی مجازی آن (انامل = سرانگشت) روی آورده شده است و این تأویل لفظ از معنی ظاهری به غیر آن است.

۵-۶. تأویل از طریق تقدیر یا اضمار

اضمار (تقدیر)، خلاف اصل است و تنها در صورتی به اضمار قائل می‌شویم که از تعطیلی عمل به لفظ جلوگیری کنیم و با این حال مواردی از نصوص، قایل به تقدیر یا اضمار شده‌اند. به عنوان مثال در حدیث نبوی «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَ مَا اسْتَكْرَهَا عَلَيْهِ» (دارقطنی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷۰) قائل به اضمار لفظ «اثم» قبل از «الخطأ» شده‌اند (آمدی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، صص ۲۶۹-۲۶۸) و این، عدول از معنی ظاهری یا همان تأویل است.

مقاصد شریعت و تأویل نصوص

مقاصد شریعت، غایاتی است که از طرف شارع برای محقق ساختن مصالح بندگان، وضع شده است. درواقع، خداوند حکیم در تشریع احکام شرعی همواره مصالح بندگان را از طریق جلب منفعت و دفع مفسده مدنظر قرار داده است.

۱. مراتب مقاصد

مصالح، بسته به اهمیت آنها به ضروریات، حاجیات و تحسینیات تقسیم می‌شوند. الف) ضروریات: مصالح ضروری مصالحی هستند که زندگی دینی و دنیوی مردم متوقف بر آنهاست به نحوی که اگر مراعات نشوند زندگی دنیوی دچار اختلال جدی شده و نعیم اخروی از دست رفته و عقاب در آخرت، پدید خواهد آمد (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۰۲۰) این ضرورتها از طریق استقراء در نصوص، منحصر در موارد پنج‌گانه دین، نفس، عقل، نسل (ناموس) و مال هستند. بنابراین در شرع احکامی اولاً برای تحقق و ثانیاً برای محافظت این ضروریات، تشریع شده است و به عنوان مثال برای ایجاد ضرورت نفس، ازدواج تشریع شده و برای محافظت از آن، قصاص و دیه و کفاره قرار داده شده است.

ب) حاجیات: مصالحی است که برای رفع حرج از مردم و ایجاد تسهیل تشریع شده و عدم وجود آنها موجب اختلال در زندگی نمی‌شود اما مردم در عسر و حرج و مشقت واقع می‌شوند (همان، ج ۲، ص ۱۰۲۲). به عنوان مثال به مسافر مجاز است نمازهایش را به صورت شکسته بخواند.

ج) تحسینیات، حسینیات یا کمالیات مصالحی هستند که اقتضای مروّت هستند و مقصود از آنها اخذ به محاسن عادات و مکارم اخلاق است و نبود آنها نه موجب اختلال در زندگی می‌شود و نه مشقت و حرج به دنبال دارد (همان، ج ۲، ص ۱۰۲۳). به عنوان مثال، از بیع بر بیع به دلیل ایجاد کینه، نهی شده است.

۲. ترتیب مقاصد

در مقام مقایسه و در حالت تعارض، ضروریات بر حاجیات و تحسینیات ترجیح داده می‌شوند و حاجیات نیز بر تحسینیات.

۳. نقش مقاصد در تأویل نصوص

فقیهان مذاهب به عناوین و صورتهای مختلفی به این مقاصد توجه کرده و در استنباط احکام شرعی استفاده نموده‌اند که به عنوان نمونه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

فقیهان با استناد به آیاتی چون: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ خَدَاوَنَدْنِي - خَوَاهِدُ شَمَا رَا دَر حَرَج قَرَار دَهْد» (مائده، ۶)؛ «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ: خَدَاوَنَدْنِ ارَادَه آسان گيرى بر شما دارد و نمى خواهد بر شما سخت بگیرد» (بقره، ۱۸۵)؛ «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا: خَدَاوَنَدْنِ هِيَج كَسِى رَا جَز بَه اندازَه توانش، مكلف نمى كند» (بقره، ۲۸۶)، «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا: هِيَج كَسِى جَز بَه اندازَه توانش، مكلف نمى شود» (بقره، ۲۳۳) به استنباط احکام شرعی پرداخته و در احکامی که متضمن عسر و حرج برای مکلفان هستند قائل به رخصت و رفع حرج شده‌اند. در سنت نبوی هم احادیث متعددی وجود دارد که بر لزوم توجه به آسان‌گیری و رفع حرج بر مکلفان دلالت می‌کنند که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«يُسْرًا وَلَا تَعْسَرًا وَبَشْرًا وَلَا تَنْفَرًا: آسان بگیرید و سخت مگیرید، بشارت بدهید و متنفر مکنید» (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳)؛ «ان الله تعالى رَضِيَ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ الْيُسْرَ وَ كَرِهَ لَهَا الْعُسْرَ: خَدَاوَنَدْنِ بَرَاى اَيْن امْت بَه آسان گيرى راضى است و سخت گيرى بر آنان را ناپسند مى دارد» (مناوى، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۳)؛ «انَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَ لَنْ يَشَادَّ الدِّينَ أَحَدًا إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدَّدُوا وَ قَارِبُوا وَ أَبْشِرُوا: دين، آسان است و هر كسى با دين دريافتد دين بر او غلبه كند پس استوار كنيد و نزديك گردانيد و بشارت دهيد» (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳)؛ «لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ: چنانچه بر اتمم سخت نبود آنها را به مسواك زدن دستور مى دادم» (نووی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۴۳).

برگرفته از این نصوص، فقها و سلف صالح امت چه در عمل و چه در مقام افتاء، تیسیر و آسان‌گیری را مورد توجه قرار داده و ایجاد عسر و حرج را برای مکلفان، ناروا دانسته‌اند که از این میان به موارد زیر اشاره می‌شود:

صحابی بزرگوار ابن مسعود می‌فرماید: «إِيَّاكُمْ وَ التَّنَطُّعَ، إِيَّاكُمْ وَ التَّعَمُّقَ وَ عَلَيْكُمْ بِالْعَتِيقِ» (ابن رجب، بی‌تا، صص ۲۷۱-۲۷۰). انس بن مالک می‌فرماید نزد عمر بودیم که فرمود: «نَهِنَا عَنِ التَّكْلِيفِ» (ابن قیم جوزیه، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۹). شعبی نیز فرموده‌اند: «إِذَا اخْتَلَفَ عَلَيْكَ أَمْرَانِ فَإِنَّ أَيْسَرَهُمَا أَقْرَبُهُمَا إِلَى الْحَقِّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ

الْعُسْرَ». همین مضمون با عباراتی متفاوت از ابراهیم نخعی مجاهد، قتاده و عمر بن عبدالعزیز نیز روایت شده است (ر.ک: ابویوسف، بی تا، ص ۱۹۶؛ ابن قدامه، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۰)؛ از سفیان ثوری نیز نقل شده که فرمود: «إِنَّمَا الْعِلْمُ أَنْ تَسْمَعَ بِالرَّخْصَةِ مِنْ ثِقَةٍ فَأَمَّا التَّشْدِيدُ فَيُحْسِنُهُ كُلُّ أَحَدٍ» (ابن عبدالبر، بی تا، ص ۲۸۵). بر همین مبناست که قواعد فقهی زیر شکل گرفته است:

«المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ» (سیوطی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۷ و ۵۳؛ زرقاء، ۱۴۱۹ق، ص ۱۵۷). «الْأَمْرُ إِذَا ضَاقَ اتَّسَعَ» که با عبارت «إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ» هم آمده است (زرکشی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۴۷؛ زرقاء، ۱۴۱۹ق، ص ۱۶۳)؛ «الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ» (زرکشی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۸)؛ «الضَّرُورَاتُ تُقَدِّرُ بِقَدَرِهَا» (زرقاء، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۷)؛ «الضَّرَرُ يُزَالُ».

در ادامه به ذکر بعضی از نصوصی که بر مبنای مقاصد شارع تأویل شده‌اند پرداخته می‌شود:

اول: عمرو بن عاص با وجود در اختیار داشتن آب برای غسل، به دلیل برودت هوا و از ترس مرگ، تیمم کرد و این کار ایشان، مورد انکار پیامبر ﷺ قرار نگرفت (ر.ک: ابوداود سجستانی، ۱۹۵۰م، صص ۳۳۴-۳۳۵؛ ابن بلبان، ۱۴۰۸ق، ح ۱۳۱۵). این امر، تعلیل نص به یکی از ضروریات خمس (حفظ نفس) است.

دوم: مطابق نصوص متعدد^۸ چنانچه فرد، جنب شود باید غسل کند. در یکی از غزوات فردی جنب که زخمی در سر داشت وقتی در مورد جواز عدم غسل و انجام تیمم به جای آن سؤال کرد پاسخ شنید که چاره‌ای جز غسل ندارد، او نیز غسل کرد و متعاقب آن از دنیا رفت. وقتی خبر به پیامبر ﷺ رسید فرمود: او را کشتند خدا آنها را بکشد کافی بود تیمم کند (ابوداود سجستانی، ۱۹۵۰م، ص ۳۳۶؛ دارقطنی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۰) در واقع پیامبر خدا ﷺ نصوص موجب غسل را بنابر ضرورت حفظ جان که از اهداف شارع است تعلیل فرمودند.

سوم: پیامبر ﷺ از بیع معدوم نهی کرده‌اند: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْمَعْدُومِ: پیامبر ﷺ از بیع معدوم نهی کرده‌اند» (ابوداود سجستانی، ۱۹۵۰م، ح ۳۵۰۳). با این حال فقها برای

۸. از آن جمله است آیه: «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا» (نساء، ۴۳).

رفع حرج از مردم و تأمین مصالح آنها از عموم نهی حدیث فوق، مواردی را استثنا کرده و قایل به تخصیص شده‌اند. عقد استصناع، یکی از این موارد است که در آن، فروشنده چیزی را می‌فروشد که معدوم است (خن، بغا و شربجی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۶۰). مجمع فقه اسلامی نیز در اجلاس دوره نهم خویش در سال ۱۴۱۲ق بر مشروعیت عقد استصناع تأکید ورزید (قرارات و توصیات مجمع الفقه الاسلامی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۴).

چهارم: با وجود نهی پیامبر ﷺ از بیع مزانبه^۹ (نهی النبی ﷺ عن المحاقلة و المزبنة) (بخاری، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۶). به خاطر وجود نیاز مردم و به ویژه فقرا، بیع عرایا^{۱۰} از عموم نهی بیع مزانبه، استثناء شده است.

پنجم: فقیهان حنفی، مالکی و حنبلی بنابر مصلحت که یکی از اهداف مهم شارع در تشریع احکام است عموم آیه مستحقین زکات را تخصیص داده و دادن زکات فقط به یکی از اصناف هشت گانه و حتی یک نفر از آنان جایز دانسته‌اند. در حالی که ظاهر آیه، با لام تملیک، زکات را از آن هر هشت صنف دانسته و اصناف را نیز با صیغه جمع آورده است که مقتضی عدم جواز دادن زکات به یک نفر است. آیه مورد اشاره بدین قرار است: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ؛ صدقات تنها به تهیدستان و بینوایان و متصدیان [گردآوری و پخش] آن و کسانی که دلشان به دست آورده می شود و در [راه آزادی] بردگان و وامداران و در راه خدا و به در راه مانده اختصاص دارد [این] به عنوان فریضه از جانب خداست و خدا دانای حکیم است» (توبه، ۶۰).

ششم: حنفیان، عموم آیه زیر را که خمس غنایم را از آن ذوی القربی می‌داند چه فقیر باشد و چه غنی، بنابر مصلحت، به فقرای ذوی القربی، تخصیص زده‌اند. «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا؛ و بدانید که آنچه از هر غنیمتی که به دست آورید -

۹. مزانبه آن است که فرد، خرماي روی درخت را در مقابل همان اندازه از خرماي چیده شده بفروشد (عمرانی، بی تا، ج ۵، ص ۲۱۰؛ جونی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۱۶۶).

۱۰. بیع عرایا در واقع، حالتی خاص از بیع مزانبه است که در آن مقدار مبیع، از پنج وسق (که با معیارهای امروزی حدود ۶۱۰ کیلوگرم است) تجاوز نکند (جونی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۱۶۷؛ عمرانی، بی تا، ج ۵، ص ۲۱۰).

اگر به خداوند و آنچه روز فرقان، روزی که دو گروه به هم رسیدند، بر بنده خود نازل کردیم، ایمان دارید-یک پنجمش از آن خدا و رسول [او] و خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است. و خداوند بر هر کاری تواناست» (انفال، ۴۱). حنفیان معتقدند که روح نص، مقتضی آن است که خمس غنایم فقط به فقراى ذوی الارحام تعلق گیرد؛ زیرا هدف شارع، رفع نیاز افراد فقیر است و چنانچه ذوی القربى، ثروتمند باشد به مقصود شارع عمل نشده و بنابراین دادن خمس به ثروتمندان ذوی القربى حرام است (امیرپادشاه، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۸).

هفتم: گروهی از فقها حدیث: «لا نکاح الا بولی و شاهدی عدل: هیچ نکاحی صحیح نیست مگر با حضور ولی و دو شاهد عادل» (بیهقی، ۱۳۵۴ق، ج ۷، ص ۱۲۵) را مقید حدیث مطلق «لا نکاح الا بولی و شاهدین» ندانسته و معتقدند که چون هدف از اشهاد، اعلان نکاح است پس صحت نکاح، متوقف بر عدالت شهود نیست و درواقع این دسته از فقها با استناد به هدف شارع (ضرورت اعلان نکاح) که در نصوصی چون «أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَ اضْرِبُوا عَلَيهِ بِالْذُّفُوفِ: نکاح را علنی کنید و بر دفتها بنوازید» (همان، ج ۷، ص ۲۹۰) آمده است به قاعده پذیرفته شده «تقیید نصوص مطلق» عمل نکرده اند گرچه سبب هر دو نص که اثبات نکاح است، یکی است^{۱۱}.

هشتم: اکثر علما امر وارد در آیه «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ: دو شاهد از میان مردانان بگیرید» بقره، ۲۸۲ را حمل بر استحباب کرده اند؛ گرچه صیغه امر، مقتضی وجوب است و بنابراین وجود شاهد را در معاملات، نه شرط صحت معامله دانسته اند و نه به حرمت عدم اشهاد، قایل شده اند. یکی از دلایل این دسته از فقیهان آن بوده که وجوب اشهاد در همه معاملات، متضمن عسر و حرج برای مکلفین است و این با اهداف شارع، در تضاد است و درواقع، ظاهر نص را به خاطر مقاصد شارع، تأویل کرده اند، گرچه اصل، عمل به ظاهر و عدم تأویل است.

نهم: قاعده پذیرفته شده نزد علما آن است که اصل در کلام، حقیقت است (زیدان، ۱۳۸۵ش، ص ۳۳۲) و حمل آن بر مجاز، تأویل است. با این وجود بیشتر فقها حدیث نبوی «الْمُتَبَايَعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا: دو طرف بیع مادام که از یکدیگر جدا نشده اند حق

۱۱. اصولیان معتقدند چنانچه حکم و سبب در دو نص، واحد باشند، مطلق بر مقید، حمل می شود (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۱۳).

خیار دارند» را تأویل کرده‌اند. توضیح مطلب آنکه آنچه موجب انعقاد بیع می‌شود الفاظی است که از بایع و مشتری صادر می‌شود بنابراین، ظاهر حدیث مقتضی آن است که تفرق مورد اشاره، تفرق در اقوال باشد و لذا آن‌چنان که گروهی چون حنفیه و مالکیه و ابراهیم نخعی گفته‌اند زمانی که معامله تمام شد و سخن متبایعان در ارتباط با معامله به پایان رسید، حق فسخ نیز به اتمام رسیده است و با این حال، اکثر فقها، تفرق متبایعان را از ظاهر آن (حمل بر تفرق اقوال) تأویل و بر تفرق ابدان، حمل کرده‌اند و دلیل این تأویل نیز وجود مصلحت و هدفی است که شارع در معاملات مدنظر دارد و آن، وجود تراضی میان طرفین است.

نتیجه

- با توجه به مطالب پیش‌گفته، نتایج حاصل از این پژوهش را می‌توان چنین بیان کرد:
۱. مقاصد شریعت غایاتی است که شارع در تشریع احکام ملحوظ داشته و هدف از آن محقق ساختن مصالح بندگان است.
 ۲. دانشمندان مسلمان از آغاز تاکنون در اجتهادات و فتاوی خود به مقاصد شریعت مورد توجه نموده و در استنباط احکام شرعی به آن استناد جسته‌اند، گرچه میزان استفاده آنها از مقاصد به یک میزان نبوده است.
 ۳. در شریعت اسلامی نصوص فراوانی وجود دارد که به‌وضوح، توجه شارع به مقاصد عمومی تشریع را ثابت می‌کند و مخاطبان نصوص را به رعایت مصالح عمومی شرع دعوت می‌نماید.
 ۴. با وجود آنکه اصل، عدم تأویل نص است اما دانشمندان مسلمان، تأویل نصوص را تحت شرایطی جایز دانسته‌اند و آن زمانی است که شروط صحت تأویل مثل احتمال تأویل لفظ و وجود دلیل برای تأویل، وجود داشته باشد. یکی از دلایلی که بر اساس آن می‌توان لفظ قابل تأویل را از معنی ظاهر به معنی غیرظاهر مرجوح، حمل کرد، مقاصد شارع است. هدف از این کار، جلب مصالح برای بندگان و دفع مفسده از آنان است و بنابراین چنانچه تأویل نصوص منجر به جلب مصلحت برای بندگان یا دفع مفسده از آنان گردد این کار جایز است.

۵. تأویل نصوص شرعی بر مبنای مقاصد شریعت می‌تواند در قالبهای زیر صورت گیرد:
- الف) تخصیص نصوص عام و گرداندن عموم لفظ به بعضی از مصادیق آن؛
 - ب) تقیید نصوص مطلق و حمل آنها بر معنای مقید؛
 - ج) گرداندن موجب صیغه امر از معنای اصلی (وجوب) به سایر معانی مثل ندب و اباحه؛
 - د) گرداندن موجب صیغه نهی از معنای اصلی (تحریم) به سایر معانی مثل کراهت و خلاف اولی؛
 - هـ) عدول از معنی حقیقی و روی آوردن به معنای مجازی ولو آنکه اصل، حمل بر معنای حقیقی است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن بلبان، علی بن بلبان (۱۴۰۸ق). *الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان*. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا). *مجموع فتاوی شیخ الإسلام / احمد بن تیمیه*. مغرب: مكتبة الأوقاف.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (بی تا). *فتح الباری شرح صحیح البخاری*. بی جا: المكتبة السلفية.
- ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد (بی تا). *جامع العلوم و الحكم فی شرح خمسين حديثاً من جوامع الکلم*. بیروت: دارالمعرفة.
- ابن عاشور، محمدطاهر بن محمد (۱۹۷۸م). *مقاصد الشريعة الإسلامية*. تونس: مطبع الكتاب للشركة التونسية.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (بی تا). *جامع بیان العلم و فضله*. قاهره: دار غریب.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۳۸۳ق). *الصاحی فی فقه اللغة*. بیروت: مؤسسة بدران السنة.
- ابن قدامة، عبدالله بن احمد (۱۴۰۱ق). *روضة الناظر و جنة المناظر*. بیروت: دارالكتاب العربی.
- همو (بی تا). *المعنی*. قاهره: مكتبة الجمهورية العربية.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (بی تا). *إغاثة اللهنان من مصائد الشيطان*. بیروت: دارالمعرفة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (بی تا). *لسان العرب*. قاهره: دارالمعارف.
- ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث (۱۹۵۰م). *سنن ابی داود*. بیروت: المكتبة التجارية.
- ابوزهره، محمد (۱۹۵۸م). *أصول الفقه*. قاهره: دارالفکر العربی.
- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (بی تا). *الآثار*. حیدرآباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية.
- امیرپادشاه، محمد امین (بی تا). *تیسیر التحریر*. بیروت: دارالفکر.
- آمدی، علی بن ابی علی (۱۴۰۱ق). *الإحكام فی اصول الأحكام*. بیروت: دارالكتاب العربی.
- باجی، سلیمان بن خلف (۱۴۰۷ق). *احكام الفصول فی احكام الاصول*. بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا). *صحیح البخاری*. بیروت: دارإحياء التراث العربی.
- برزنجی، صباح (۱۳۹۷ش). *مباحث کلامی در اصول فقه اسلامی*. تهران: نشر احسان.
- بزدوی، علی بن محمد (بی تا). *الأصول*. کراچی: بی نا.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۳۵۴ق). *السنن الکبری*. حیدرآباد: دارالمعارف العثمانية.
- تهانوی، محمدعلی بن علی (بی تا). *کشف اصطلاحات الفنون*. بیروت: دارصادر.

- جرجانی، علی بن محمد (١٤٠٥ق). *التعريفات*. بيروت: دارالكتاب العربي.
- جوينی، عبدالملك بن عبدالله (١٤٠٠ق). *البرهان في اصول الفقه*. قاهره: دارالأنصار.
- همو (١٤٣٠ق). *نهاية المطلب في دراية المذهب*. جده: دارالمنهاج.
- خادمی، نورالدين بن مختار (١٤١٩ق). *الاجتهاد المقاصدي: حجتيه، ضوابطه، مجالاته*. دوحه: وزارة الاوقاف و الشؤون الإسلامية.
- خلاف، عبدالوهاب (١٩٩٠م). *علم اصول الفقه*. الجزائر: الزهراء.
- خن، مصطفى، بغا، مصطفى، و شريجي، علي (١٤١٣ق). *الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي*. دمشق: دارالقلم.
- دارقطنی، علي بن عمر (بی تا). *سنن الدارقطني*. هند: دارإحياء السنة النبوية.
- ذوادی، ابن بخوش قومیدی (١٤٣٠ق). *تأويل النصوص في الفقه الإسلامي*. بيروت: دار ابن حزم.
- زحيلي، وهبه (١٣٨٠ش). *الوجيز في اصول الفقه*. تهران: نشر احسان.
- همو (١٤٠٦ق). *اصول الفقه الإسلامي*. دمشق: دارالفكر.
- زرقاء، مصطفى احمد (١٤١٩ق). *شرح القواعد الفقهية*. دمشق: دارالقلم.
- زركشي، محمد بن عبدالله (١٤٠٠ق). *البرهان في علوم القرآن*. بيروت: دارالفكر.
- همو (١٤١٩ق). *المنتور في القواعد الفقهية*. بيروت: دارالكتب العلمية.
- زيدان، عبدالكريم (١٣٨٥ش). *الوجيز في اصول الفقه*. تهران: نشر احسان.
- سرخسی، محمد بن احمد (بی تا). *اصول السرخسی*. بيروت: دارالمعرفة.
- سيوطي، عبدالرحمن بن ابی بكر (١٤١٩ق). *الأشباه و النظائر*. بيروت: دارالكتب العلمية.
- همو (١٤٠٨ق). *الإتقان في علوم القرآن*. بيروت: المكتبة العصرية.
- شاشی، نظام الدين (٢٠٠٠م). *اصول الشاشی*. بيروت: دارالغرب الإسلامي.
- شاطبي، ابراهيم بن موسى (بی تا). *المواقفات*. قاهره: مكتبة محمد علي صبيح.
- شقيطي، محمدامين بن محمد (بی تا). *شرح روضة الناظر (مذكرة اصول الفقه)*. الجزائر: دارالسلفية.
- شوکانی، محمد بن علي (بی تا). *ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول*. بيروت: دارالمعرفة.
- طباطبائي، سيد علي بن محمد علي (١٤١٨ق). *رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل*. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
- طبري، محمد بن جرير (١٤٠٦ق). *جامع البيان في تفسير القرآن*. بيروت: دارالمعرفة.
- عسكري، حسن بن عبدالله (١٤١١ق). *الفروق في اللغة*. بيروت: دارالآفاق الجديدة.

- عمرانی، یحیی بن ابی الخیر (بی تا). *البيان فی مذهب الإمام الشافعی*. جده: دار المنهاج.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *المستصفی من علم الأصول*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فاسی، علال (۱۹۷۹م). *مقاصد الشریعة الإسلامیة و مکارمها*. ریاط: مطبعة الرسالة.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا). *القاموس المحیط*. بیروت: دار الکتب العربی.
- *قرارات و توصیات مجمع الفقه الإسلامی* (۱۴۱۸ق). دمشق: دار القلم.
- محمدی، علی (۱۳۷۶ش). *شرح اصول فقه*. قم: دار الفکر.
- ملاجیون، احمد (۱۴۳۰ق). *نور الأنوار شرح رسالة المنار*. کراچی: مکتبة البشری.
- مناوی، عبدالرؤوف (بی تا). *التیسیر شرح الجامع الصغیر*. بیروت: المکتب الإسلامی.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- نظری، فاطمه، و سائلی، علی (۱۴۰۰ش). *بررسی حجیت ادله عقلی در کشف مقاصد شریعت*. پژوهشهای اصولی، ۸(۲۷)، ۱۴۵-۱۶۶.
- نووی، یحیی بن شرف (۱۳۹۸ق). *شرح صحیح مسلم*. بیروت: دار الفکر.
- هزازی، صالح بن فاضل (۲۰۲۰م). *مقاصد الشریعة المفهوم و طرق الاستنباط و الحجیة*. مجله کلیة الدراسات الإسلامیة و العربیة، ۳۶(۹)، ۷۸۵-۸۲۷. doi: 10.21608/bfda.2020.144136
- هیتو، محمدحسن (۱۴۳۰ق). *الوجیز فی اصول التشریع الإسلامی*. بیروت: مؤسسه الرسالة.
- همو (۱۴۴۲ق). *الخلاصة فی اصول الفقه*. دمشق: دار المصطفی.