

نگاهی نوگرایانه به فقه مقاصدی و چالش‌های پیش روی آن

*رحیم نوبهار

به گزارش پایگاه اطلاع رسانی نشست دوره ای اساتید، استاد رحیم نوبهار سخنانی در مورد فقه مقاصدی بیان داشته است که مشروح این سخنان به نظر شما خوانندگان گرامی می رسد: نخست باید توجه کنیم که رویکرد مقاصدی با آن رویکرد تفسیری که قصدگرایی نامیده می شود، متفاوت است. در قصدگرایی که رویکردی است در هرمنوتیک و تفسیر متن و می توان گفت رویکرد غالب پذیرفته شده در سنت اصول فقه است، مفسر باید تلاش کند به قصد صاحب متن دست پیدا کند. این رویکرد در برابر طیفی از رویکردهایی قرار می گیرد که به قصد صاحب متن اهمیت نمی دهد؛ مانند این که به تفسیر زمان مند یا تفسیر بر اساس مقتضای مصلحت معتقدند؛ یا آن که برآنند که معنای متن بستگی به قصد صاحب متن ندارد؛ یا حتی نظریه ای که معتقد است معنا در بستر زمان و مکان، نو به نو و جدا از قصد صاحب متن پدیدار می شود.

در رویکرد «مقصدگرایی» اما تأکید بر این است که صاحب متن یا در سطح متون قانونی، مقنن مقاصد کلانی دارد که متون را باید در ذیل و ظل آن مقاصد خواند و تفسیر و تعبیر نمود. در مقصدگرایی در قلمرو فقه به مثابه یک رویکرد، فرض بر این است که شارع مقدس اسلام، حال با هر برداشتی که از شارع داشته باشیم و خواه بگوییم شارع فقط خداوند است، یا خداوند و پیغمبر است و یا در مفهوم شیعی آن بر آن باشیم که شارع، خداوند، پیامبر (ص) و چهارده معصوم (ع) هستند، اینها مقاصدی کلی دارند. ما باید متون و احکام جزئی را در چارچوب همان مقاصد کلان فهم و تفسیر و تعبیر کنیم. پس اگر در گستره حکمی یا در تشخیص موضوعی دچار اشکال و تردید باشیم باید مقصد کلی شارع از آن حکم و یا از آن سنخ و نوع احکام را بدانیم و متن را نیز در راستای دستیابی به آن مقاصد، بخوانیم و تعبیر کنیم. به عنوان نمونه، اگر معتقد باشیم که مقصود شارع مقدس اسلام از تحریم ربا پیشگیری از ظلمی است که در ربا وجود دارد، درک این مقصد شارع، الهام بخش این اندیشه است که تنها رباهای متضمن ظلم، حرام است. پس اگر به ظاهر بر یک داد و ستدی عنوان ربا راست می آید اما ملازم با ظلم نیست، مانند این که سرمایه گذار برای راه اندازی یک بخش تولیدی پولی را از کسی قرض می گیرد؛ ولی اطمینان داریم که این قرض به او در راه اندازی اقتصاد کمک می کند و باعث اشتغال می شود و او هم برخلاف ربای مصرفی در پرداخت با دشواری و سختی روبرو نمی شود، نمی توانیم بگوییم این گونه ربا هم حرام است؛ چون فرض بر آن است که ما احراز کرده ایم راز و فلسفه حرمت ربا ظلم بودن آن است و در این مورد بنا بر فرض، ربا مستلزم ظلم نیست. بر این مبنا تمسک به اطلاق لفظ ربا در متون مربوط برای اثبات حرمت به طور مطلق دیگر کارگر نخواهد بود؛ چون فلسفه و علت و مقصد حکم روشن شده است و با وجود آن تمسک به اطلاق لفظی موردی ندارد.

به همین ترتیب، اگر دریافتیم که شارع مقدس اسلام هم از مجازات‌ها اهدافی مانند اهداف همه عقلای عالم مثل بازدارندگی عمومی و خصوصی و اصلاح و تربیت بزه کار یا دفاع از جامعه را دارد، حال اگر در تفسیر متنی که متضمن مجازات کردن دیوانه است دچار اشکال شویم، می توانیم به مقاصد مجازات رجوع کنیم و بگوییم مقصود از مجازات هر چه باشد با مجازات کردن دیوانه به دست نمی آید.

همچنین در سنجش اعتبار نصوص هم می‌توان از رویکرد مقاصدی بهره برد؛ بدین معنا که هر گاه متنی با مقاصد شارع سازوار باشد مقدم خواهد بود بر نصی که چنین ویژگی را ندارد. در واقع، تعارض یک نص با مقاصد کلان شارع از اسباب ضعف آن است و سبب می‌شود تا در مقام تعارض با متنی که چنین نیست از دایره حجیت و اعتبار خارج شود؛ مثلاً در حوزه حقوق خانواده می‌توان پرسید: مقصد یا مقاصد شارع مقدس اسلام از تشکیل نهاد خانواده چیست؟ نهاد خانواده البته همزاد بشر است؛ اما شارع مقدس اسلام از آن چه انتظارات و مقاصدی دارد؟ مثلاً اگر بگوییم مقصود شارع از نهاد خانواده، آرامش اخلاقی و معنوی است، می‌توان پرسید: آیا باز گذاشتن دست زوج برای این که بتواند بدون علم و آگاهی همسرش ازدواج مجدد کند، می‌تواند مایه آرامش معنوی در خانواده باشد؟ آیا با وجود چنین حکمی می‌توان انتظار فضای آرامش را در خانواده داشت؟ اگر بپذیریم که مقصود از تشکیل نهاد خانواده همان آرامش است آن گونه که قرآن می‌فرماید: «و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم أزواجاً لتسکنوا الیها»، اگر مقصود رسیدن به سکون و آرامش است آیا حکم به جواز ازدواج مجدد بدون اطلاع یا اذن زوجه، با این سکون سازگار است؟ اگر مرد حق داشته باشد که هر وقت اراده کند، با بهانه و بی‌بهانه، آن‌طور که در دیدگاه‌های سنتی گفته می‌شود بدون اعلام به همسرش، بتواند او را طلاق بدهد، آیا این یک زندگی همراه با آرامش برای زوجه است؟ پس اگر آن آرامش مقصد شارع است، این مقصد با برخی احکام و تجویزها سازوار نیست. چون اطمینان دارم بسیاری از شما یا همه شما با مباحث مربوط به رویکرد مقاصدی آشنا هستید، اجازه دهید در توضیح رویکرد مقاصدی اطاله ندهم و به برخی از چالش‌هایی که رویکرد مقاصدی با آن روبروست پردازم.

سابقه تاریخی رویکرد مقاصدی

نخست درباره سابقه تاریخی رویکرد مقاصدی باید به یاد داشته باشیم که دیدگاه مقاصدی، به یک معنا رویکرد نوینی نیست. درست است که در واقع، شاطبی مالکی در کتاب الموافقات و یا در کتاب الاعتصام در قرن هشتم هجری در این باره گام‌های مهمی برداشته است؛ یا قرافی از فقیهان مالکی کتاب «الفروق» را پیش از شاطبی نوشته است ولی نباید به رویکرد مقاصدی به عنوان یک رویکرد نوین نگاه کنیم؛ چراکه این رویکرد، رویکردی ریشه‌دار است که ممکن است ما امروزه صرفاً آن‌را به گونه‌ای نو قرائت کنیم. شیخ صدوق در سنت شیعی قرن‌ها قبل در پس ذهن نوعی دیدگاه مقاصدی داشت، وقتی «علل الشرایع» را نوشت و متون ناظر به علل و حکم را یک‌جا گرد آورد.

نکته دوم این که شیعی / سنی کردن رویکرد مقاصدی درست به نظر نمی‌رسد. نمی‌توان انکار کرد که عالمان اهل سنت درباره حجیت و اعتبار رویکرد مقاصدی بیش‌تر و مستقلاً نوشته‌اند و اندیشمندان شیعی به سختی در فقه مقاصدی کتاب مستقل دارند. البته شهید اول در القواعد و الفوائد به رویکرد مقاصدی پرداخته است؛ اما نمی‌توان انکار کرد که شهید اول در این کتاب، بسیار وامدار قرافی مالکی است. حتی گاه شهید اول کتاب قرافی را تنها تلخیص کرده و مثال‌هایی را تغییر داده است. با این حال می‌خواهم اشاره کنم که به یک معنا با کم و بیش اختلاف، توجه به مقاصد نهایی قانون و شرع به طور کلی به نوعی در ارتکاز و ضمیر و اندیشه همه فقیهان اسلامی بوده است. هرچند میزان اهمیتی که در دستگاه‌های فکری و سبک‌ها و مذاهب مختلف فقهی به رویکرد مقاصدی شده، متفاوت بوده است.

با این حال این پرسش مطرح این است که چرا رویکرد مقاصدی کمتر شناخته شده است؟ واقعیت این است که بخشی از این ناشناختگی به دلیل چالش‌ها و ابهام‌ها و یا دشواری‌هایی است که در رویکرد مقاصدی وجود دارد. در ادامه، برخی از این چالش‌ها را یادآور می‌شوم:

چالش اول: گاه گفته می‌شود رویکرد مقاصدی در ذات خود متضمن نوعی غایت‌انگاری و غایت‌گرایی است؛ یعنی گویی هر حکمی، برای غایتی تشریح شده است و تمام توجه فقیه باید به غایات و مقاصد و آرمان‌های کلی باشد؛ حال آن که در بسیاری از موارد، توجه به جزئیات هم دارای اهمیت است. چون در رویکرد مقاصدی توجه بیش‌تر به مقاصد عالی‌ه شارع است، از جزئیات مسائل به نوعی غفلت می‌شود. به نظر می‌رسد این ایراد، موجه نباشد، به این دلیل که اگر توجه به جزئیات و خصوصیات یک مسأله فقهی، حقوقی یا قانونی مورد بحث همراه باشد با غفلت از مقاصد کلی و این که حکم مورد بحث برای رسیدن به چه هدف و منظوری وضع شده است، این غفلت به مراتب زیانبارتر است از بی‌توجهی به مسائل جزئی. به هر حال توجه به مقاصد نهایی احکام به خودی خود مستلزم غفلت از جزئیات مسائل و خصوصیات موارد نیست.

چالش دوم: می‌دانیم که کل پروژه فقه مقاصدی به یک معنا یک پروژه اعتزالی است؛ یعنی باور به سطحی از مصلحت و مفسده در احکام لازم است تا فقیه بتواند مقصدگرا باشد. در واقع، فقه مقاصدی یا رویکرد مقاصدی بر یک مبنای اعتزالی راست می‌آید که معتقد است در ورای احکام، مصالح و مفاسدی وجود دارد. اگر کسی اشعری باشد و کل مقاصد تشریعات الهی را یک مسأله بداند و آن هم آزمایش انسان باشد، دیگر به یک معنا اعتقاد به مقاصد معنا ندارد. در تلقی اشعری از مصالح و مفاسد گفته می‌شود: کل شریعت برای آزمایش انسان است. اگر در شریعت به انسان گفته می‌شود دروغ نگوید برای این است که انسان را آزمایش کنند نه این که دروغ‌گویی در گوهر ذاتش امری قبیح است. اگر گفته می‌شود زکات بدهید برای آزمایش ماست؛ نه این که تشریح زکات برای مصالح و مفاسدی باشد. رویکرد مقاصدی بر چنین مبنای اشعری بی‌معناست. این رویکرد به اعتقاد مرحوم آیت‌الله نائینی مستلزم هدم اساس دین است؛ زیرا در این صورت اوامر و نواهی خداوندی به واقعیاتی دارای بنیاد و مبنا نظر ندارند؛ اوامر و نواهی ظاهری هستند و تنها برای آزمایش انسان جعل و تشریح شده‌اند. به هر حال بر مبنای اعتزالی و مقصدگرایی گاه درباره خود مقاصد و این که مقاصد شارع به راستی چیست بحث و مناقشه می‌شود. به این صورت که اگر در قلمرو فقه بپذیریم که به طور کلی مقاصدی وجود دارد، گفته می‌شود که خود مقاصد نهایی شرع مثلاً حفظ نفس، حفظ مال، حفظ نسب یا نسل، پاسداری از عرض و حمایت از دین خود این موارد اموری متغییر هستند؛ بنابراین خود مقاصد که بناست احکام بر مدار آن‌ها استنباط شود، تغییر بردارند. در همین موضوع این‌گونه شاهد می‌آورند که مثلاً مقاصدی که شاطبی می‌گوید با مقاصدی که ابن عاشور یا فقیه مقاصدگرای دیگری می‌گوید متفاوت است. پیشتر در یادداشتی در این باره با عنوان: “از مقاصد پنج‌گانه تا مقاصد ده‌گانه” آورده بودم که: گفته است که مقاصد شرع لزوماً باید در پنج منحصر باشد؛ در آن نوشته پیشنهاد داده بودم که مقاصد پنج‌گانه‌ای که غزالی گفته است به ده مقصد افزایش یابد. چرا نتوان یکی از مقاصد را کرامت انسان دانست؟ کرامت در نگاه غزالی به مقاصد تا اندازه‌ای درحاشیه قرار گرفته است. حتی او گاه مقصد تحریم قذف را هم به نسب یا عرض برمی‌گرداند تا به عرض و کرامت انسان. خلاصه این که اگر خود مقاصد

قابل تغییر و توسعه‌اند مفسر چگونه می‌تواند از آن‌ها احکام شرعی را استخراج و استنباط کند و احکام را در ظل و ذیل مقاصد که خود بنا به فرض متغیرند، بازخوانی و استنباط کند؟

پاسخی که به این ایراد می‌توان داد این است که اتفاقاً این که مقاصد شرع در گستره زمان و مکان قابل توسعه و بازخوانی و تعمیم است، نشان ضعف نظریه مقاصدی نیست؛ که گواه بر قوت آن است. پذیرش این انعطاف به معنای آن است که شارع مقدس اسلام در حوزه امور اعتباری، به درک در حال تکامل انسان نیز توجه داشته است. ممکن است وقتی غزالی قرائتی از شرع داشته به اعتقادش پنج مقصد برای شرع وجود داشته است، اما کسی در قرن چهاردهم این مقاصد را به ۷، ۸، ۱۰ و یا حتی بیش تر برساند. چنانکه در عمل هم این اتفاق افتاده است.

چالش سوم: ایراد دیگری که به نظریه مقاصدی گرفته می‌شود این است که: خود این مقاصد توسط شارع بیان نشده‌اند، بلکه این مقاصد با استنباط عقلانی ما فهم شده‌اند. پس این که ما مقاصدی را که بنا به فرض مبنای استنباط احکامند با محاسبات عقلانی استنباط و استحصال کنیم خود محل تردید و شک است. چگونه می‌توان احراز کرد که مقاصد شارع مقدس اسلام، پنج مقصد است یا ده مقصد؟

در پاسخ به این چالش می‌توان گفت: اگر نقش عقل در فهم رویکردهای شریعت تا این اندازه ضعیف یا محل تردید است و عقل نمی‌تواند با بازخوانی و بازاندیشی در خود متون مقدس به اهداف شریعت پی ببرد، این به معنای آن است که کل پروژه شریعت مبهم است. به گمان من پذیرش این ایراد به معنای پذیرش اشعری‌گری است؛ زیرا در این صورت، عقل حتی در سایه تعامل با متن هم نمی‌تواند درک کند که مقاصد شارع چیست. این در واقع نفی رویکرد مقاصدی نیست، بلکه سد باب عقل و عقلانیت در فقه است.

چالش چهارم: گاه با یک رویکرد آزادی‌گرایانه گفته می‌شود: به وارونه آن چه برخی می‌پندارند که رویکرد مقاصدی پیوسته برای ما گشایش و رهایی و آزادی می‌آورد، این رویکرد ممکن است ما را در قفس مقاصد استنباطی گرفتار کند و از طریق افزودن بر شمار احکام و تحدید بیش تر آزادی‌ها، ما را محدود کند. چون وقتی فقیه می‌گوید: من مقصد شرع را دریافته‌ام که فلان حکم، مقصدش چنان است، پس حکم را به موارد مشابه هم سرایت می‌دهد تا مقصد شارع تأمین شود؛ مثلاً اگر کسی بگوید یکی از مقاصد شارع از مجازات، بازدارندگی عمومی است، هرگاه این مقصد در مواردی با مجازات‌هایی که شارع تعیین کرده حاصل نشود باید بتوان بر میزان آن افزود؛ مثلاً اگر بازدارندگی عمومی یا خصوصی مجازات با صد ضربه شلاق به دست نیاید می‌توان به این مقصد با دویست ضربه شلاق دست پیدا کرد. البته در بحث مجازات، رویکرد مقاصدی این ظرفیت را هم دارد تا موضوعیت داشتن کیفرهای رایج مانند شلاق و رجم را نفی کند. من در کتاب «اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی» تلاش کرده‌ام این نگاه را تقویت کنم که شارع اتفاقاً آن قدر که به اهداف و مقاصد حاصل از اجرای کیفر نظر دارد به خود این مجازات‌ها نظر ندارد. بدین سان شاید تعبیر «مجازات‌های اسلامی» تعبیر نامناسبی است؛ چرا که اسلام به عنوان یک دین الهی جاویدان و جهانی، بر یک نوع شیوه واکنش اجتماعی تأکید نمی‌کند. بنا بر این با روش‌های دیگر هم می‌توان به مقاصد شارع که اصلاح، تربیت، بازدارندگی عمومی یا خصوصی است دست یافت. مثال دیگری که مناقشات بر سر آن حتی در خارج از جهان اسلام هم بازتاب داشته است، فتوایی است که مستنداً به برخی روایات می‌گوید زن در سفر

باید محرمی به همراه داشته باشد. یکی از علمای عربستان سعودی گفته است: حتی اگر محرم زن او را تا فرودگاه مبدأ مشایعت و همراهی کند و محرم دیگری هم در مقصد به استقبال زن بیاید، باز هم سفر بدون همراهی محرم صدق می‌کند و بنا بر این چنین سفری روا نیست. این فتوایی است که بسیاری از مردمان اعم از زن و مرد را مبهوت می‌کند؛ فتوا به لحاظ روشی مبتنی بر نوعی لفظ‌گرایی است؛ زیرا عنوان سفر مطلق است و همه لحظات سفر را هم در بر می‌گیرد؛ بنابراین همین اندازه که زن در هواپیما تنهاست، سفر کردن بدون همراهی محرم صدق می‌کند و موضوع برای حرمت محقق شده است. با یک رویکرد مقاصدی می‌توان گفت که هدف از لزوم همراهی محرم با زن، تأمین هدف امنیت زن است و در زمان ما نوعاً این امنیت در هواپیما حاصل است و بنابراین همراهی محرم، ضرورت ندارد. ولی یک فهم مقاصدی دیگر از همین روایت یا روایات می‌تواند این باشد که چون هدف، تضمین امنیت زن است، ملاک و معیار، امنیت و ناامنی است و عنوان "سفر" چندان مداخلیتی در حکم ندارد. پس اگر در غیر سفر هم امنیت زن مخدوش شود مانند رفت و آمدهای درون شهری باز هم همراهی محرم با زن لازم است! می‌بینیم که رویکرد مقاصدی به نوعی می‌تواند محدودیت آفرین باشد. پس بسیار مهم است که ما به رویکرد مقاصدی دائماً همچون فرشته‌ای رهایی بخش که آزادی را به ارمغان می‌آورد و فراخی و گشایش می‌آورد، نگاه نکنیم. دیدگاه و روش مقاصدی ممکن است در مواردی هم دست ما را ببندد.

این چالش به نظر من یکی از چالش‌های جدی فقه مقاصدی است؛ زیرا بر این پایه، فقه مقاصدی می‌تواند یعنی این ظرفیت را دارد که اصول بنیادینی مانند براءت و اصل اباحه را با چالش مواجه نماید و عدم تکلیف را به تکلیف و مسئولیت تبدیل کند.

با این حال به نظر می‌رسد این اشکال قابل پاسخ است؛ زیرا این که رویکرد مقاصدی چنین ظرفیتی را دارد به خاصیت روشی آن باز می‌گردد؛ در واقع رویکرد مقاصدی روشی در اجتهاد و استنباط است و می‌تواند به عنوان ابزار برای هر دستگاه فقهی به کار گرفته شود. پیداست که این روش باید همراه با مبانی و اصول دیگری باشد تا به ابزاری برای تحدید آزادی‌های انسان و شکل‌گیری شریعت حداکثری تبدیل نشود. دستگاه ارزشی فقیه، تلقی‌های انسان‌شناسانه او، دیدگاه او درباره آزادی و خودمختاری انسان و سلطه آدمی بر جان و تن خویش هم بخشی از عناصر یک دستگاه اجتهادی است. بها دادن به این عناصر و ترسیم جایگاه مناسب برای آن‌ها سبب می‌شود تا روش مقاصدی به منبعی برای تحدید و تضییق آزادی‌ها تبدیل نشود. پس خاصیت ابزاری فقه مقاصدی این توانایی را دارد که به عنوان یک روش به هر دو سمت گرایش داشته باشد؛ هم محدودگر آزادی‌های فردی باشد و هم توسعه دهنده به آن؛ اما این خاصیت فقه مقاصدی، با ابزار دیگری در دستگاه استنباطی فقیه مهار شدنی است. فقیه‌ای که به اصل اباحه و خودمختاری انسان باور نداشته باشد، با همان رویکرد لفظ‌گرایی و نص‌گرایی هم دامنه آزادی انسان را محدود می‌کند.

چالش پنجم: گفته می‌شود فقه مقاصدی برخلاف آنچه گمان می‌شود که نوعی تقدس‌زدایی و عرفی کردن شرع است، به فتاوی و احکام ظنی و کاملاً استنباطی که به سختی مدلول صریح یا التزامی شریعت‌اند رنگ تقدس می‌بخشد و کار را دشوارتر می‌کند. در این صورت فقیه ابزارهای فراخی مانند مقاصد را به دست آورده که ظنی است و همزمان بر پایه آن‌ها استنباطات خود را به شرع نسبت می‌دهد و بدین سان در واقع، دامنه سخن گفتن از طرف خداوند توسعه یافته است؛ اگر تا به حال صد ضربه تازیانه زدن به زناکار حکم خداوند بود اینک دویست ضربه هم در عمل به خداوند نسبت داده می‌شود. در واقع دامنه نسبت دادن احکام اجتهادی به متون مقدس توسعه می‌یابد و کار پیچیده‌تر می‌شود.

به این اشکال می‌توان پاسخ داد که با کنار گذاشتن رویکرد مقاصدی هم این محذور و مشکل فرا روی ماست. اکنون هم بسیاری احکام استنباطی مستفاد از اصول عملیه و ادله ثانویه که با آن که ظنی و استنباطی‌اند در عمل، به خداوند نسبت داده می‌شوند. اتفاقاً کسی را رسد که بگوید در رویکرد غیر مقاصدی هم بسیاری از احکام مستند به اطلاقات و عموماتی هستند که در بسیاری از آن‌ها به لحاظ احراز شرایط تمسک به اطلاق و کامل بودن مقدمات حکمت می‌توان تردید کرد؛ اما در عمل آن‌ها همگی به متون مقدس مانند قرآن مجید و سنت نسبت داده می‌شوند. پس اگر این امر مشکل باشد، فقه مقاصدی و غیر مقاصدی در آن مشترکند و از این جهت تفاوتی میان رویکرد مقاصدی و غیر مقاصدی وجود ندارد. برای پرهیز از انتساب ظنیات به خداوند، تدبیر دیگری باید کرد؛ نه این که بر نفی رویکرد مقاصدی اصرار نمود.

چالش هشتم: گاه گفته می‌شود که استنباط مقاصد، خود امری ظنی است. فقیه مقاصدی می‌گوید: مقاصد شریعت شش یا ده مورد است، ولی این استنباط خود بر بنیاد ظن است. آن‌گاه بر مبنای امر مظنون، نظامی از قوانین و مقررات را استنباط و استحصال می‌کنید؛ این در حالی است که اصل اولی در ظن، عدم حجیت است.

این چالش جدی نیست؛ زیرا اولاً خود مقاصد شرع بنا به فرض به نوعی از نصوص و متون استحصال شده‌اند. لذا می‌بینیم که شاطبی در مقدمه بحث مقاصد به انبوهی از آیات قرآنی که بیان‌گر مقاصد کلی شریعت است استناد می‌کند. به علاوه مگر وقتی رویکرد مقاصدی را کنار می‌گذاریم بر مبنای قطع و یقین به احکام می‌رسیم؟ خیر. بسیاری از احکام ما هم‌چنان بر پایه اخبار و ظواهر ظنی است. پس این چالش - اگر به راستی چالش باشد - در هر دو رویکرد مقاصدی و غیر مقاصدی وجود دارد. ضمن این که چنان که یادآور شدم، استحصال و استنباط مقاصد بنا به فرض از ظواهر است و ظاهر متون حجت است؛ هم در استنباط احکام جزئی و هم در استحصال مقاصد شرع. تنها مدلولات مطابقی الفاظ و واژگان متون مقدس حجت نیستند؛ مدلولات التزامی هم که احیاناً بیان‌گر مقاصدند، حجت و معتبرند.

چالش هفتم: گاه گفته می‌شود بنیان رویکرد مقاصدی مبتنی است بر کشف ملاکات و کشف ملاکات اصولاً کاری دشوار است.

در پاسخ می‌توان گفت: نمی‌پذیریم که کشف ملاکات در همه حوزه‌های شرع دشوار است. در حوزه عبادیات که حوزه امور رازمند و سر به مهر هستند این دشواری را می‌پذیریم؛ اما در حوزه معاملات به معنای اعم کشف ملاکات احکام خیلی دشوار نیست. در بسیاری از موارد به مناسبت حکم و موضوع، ملاک حکم روشن است. چگونه می‌توان دشواری کشف ملاکات در حوزه غیر عبادات را پذیرفت حال آن که در این حوزه‌ها (معاملات به معنای اعم و احکام و سیاسات) نوع احکام، امضایی و عقلایی‌اند. ما می‌فهمیم که حکم پیامبر(ص) مبنی بر منع از غرر در بیع یا مطلق معاملات برای بستن باب تخاضم و منازعه است؛ حال آن که به سختی می‌توانیم در باره شمارگان رکعت‌های نماز به رمز و راز یا علت و حکمتی قطعی دست یابیم. این عدم تفکیک یکی از چالش‌های بزرگ فقهی است. ما برای اجتهاد در باب‌های گوناگون به روش‌های مختلف نیازمندیم. نوعی تفاوت روش برای استنباط در حوزه عبادات و معاملات، از ضرورت‌ها و بایسته‌های اجتهاد است. در باب عبادات و معاملات به یک سبک و سیاق نمی‌توان اجتهاد کرد.

چالش هشتم: به فقه مقاصدی ایراد می‌شود که مستلزم نوعی نص ستیزی یا دست کم اعراض از نص است؛ مثلا در صحیح ابوعبیده می‌گوید: اگر کسی مرتکب عمل حرامی شد و سپس دیوانه شد حد اجر می‌شود؛ اما رویکرد مقصدگرا ممکن است بگوید: چون از یک سری ملاکات برداشت می‌کنیم که مجازات اصولا برای بازدارندگی عمومی یا خصوصی یا اصلاح و تربیت است و در مورد مجازات کردن دیوانه، هیچ کدام از این مقاصد و اهداف وجود ندارد پس نباید وی را مجازات کرد. این کنار گذاشتن نص و ستیز با آن است.

پاسخ این است که فهم مقاصد نص هم بخشی از نص است. اگر ما مبنای اعتزالی را که در آغاز عرض کردم و مبتنی بودن احکام بر مصالح و مفاسد احکام را پذیرفتیم، دلالت نص بر مقصد و هدف هم از مدالیل التزامی و استلزامی نص است و بی توجهی بدان‌ها پذیرفتنی نیست. در همین مثال، اتفاقا روشن نیست اگر معصوم(ع) در زمان ما در این باره بیان احکام می‌فرمود به مجازات دیوانه حکم می‌نمود؛ زیرا این مجازات، هدف معقول و متعارفی را برآورده نمی‌سازد.

چالش نهم: برای تضعیف و بی‌اهمیتی فقه مقاصدی گاه عنوان می‌شود که با وجود روایات فراوان که مخصوصا در سنت شیعی از پیشوایان دین در دست است، نیازی به فقه مقصد گرا نیست. اتفاقا این مساله در منازعات میان شیعی و سنی در باره فقه مقاصدی بیان می‌شود و گفته می‌شود چون اهل سنت روایات و تئوری امامت نداشتند روی به مقاصد آورده‌اند؛ و بنابراین در فقه شیعی نیازی به فهم مقاصد و رویکرد مقاصدی نیست. به نظر من این دلیل بیش‌تر یک بیان شعاری است؛ به چند دلیل. نخست این که اهل سنت اگر از ائمه(ع) روایت نداشته‌اند چون به امامت آن حضرات معتقد نبوده‌اند؛ اما از پیغمبر(ص) روایت بسیار در اختیار دارند. ثانيا درست است که اهل سنت در تئوری و نظریه کلامی قائل به عصمت هیچ کس بعد از پیامبر(ص) نیستند؛ اما آنان در واقعیت عملی، از قول و سنت صحابه برجسته به سختی عدول می‌کنند. آنان در عمل، قول و رفتار صحابه را هم بخشی از سنت می‌دانند و بنابراین نمی‌توان گفت دستشان از نقل کوتاه است. پس این ایراد، جدی نیست. به هر حال مسائل نوپیدا پیش می‌آید و این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان این مسائل را بدون توجه به مقاصد شرع و صرفا از طریق روایات حتی اگر شمارگان آن‌ها انبوه باشد پاسخ داد؟ در باره انبوه بودن روایات هم اگر بخواهیم علمی و به دور از تعصبات شیعی و سنی بحث کنیم واقعا صحت ندارد. استاد مرحوم آیت‌الله منتظری می‌فرمودند که آیت‌الله العظمی بروجردی قدری به شهیدین خرده می‌گرفتند که آن‌ها بخشی از فروعات فقه اهل سنت را مورد استفاده قرار داده و وارد فقه شیعه کرده‌اند؛ اما قبل از آن فقه شیعه منقح بود. بدین معنا که عادت فقهبان شیعه این بود که همان متونی را که از ائمه(ع) در اختیار داشتند با تغییراتی در واژگان به متن فتوایی تبدیل می‌کردند. مقصود این است که این حرف بی‌اساس است که فقه شیعه چون روایت زیاد دارد از مقاصد بی‌نیاز است و علت این که فقه اهل سنت بیش‌تر به مقاصد روی آورده است کمبود منابع نقلی و روایات کم شمار از پیامبر(ص) است.

چالش دهم: گاه به‌عنوان یک اشکال فنی گفته می‌شود مقاصد شارع در مقام احکام انشایی الزام‌آور استخراج نمی‌شود؛ یعنی ما نصی نداریم که مثلا بگوید: «جان انسان‌ها را حفظ کنید» تا بتواند در قالب یک گزاره هنجاری یا نرماتیو و الزام‌آور به فقیه بگوید تو باید پایبند به این چارچوب و مبنا باشی. این ایراد شبیه گفته معروف هیوم است که از گزاره‌های توصیفی،

گزاره‌های هنجاری را استخراج نمی‌توان کرد و از هست به باید نمی‌توان رسید. به تعبیری دیگر میان گزاره هست-انگار و گزاره باید-انگار شکاف منطقی وجود دارد و از توصیف به الزام نمی‌توان رسید. در واقع، کشف مقاصد یک امر صرفاً توصیفی است و هیچ الزامی را برای فقیه پدید نمی‌آورد.

به گمانم این اشکال از سست‌بنیادترین اشکال‌هایی است که به رویکرد مقاصدی می‌توان وارد نمود؛ زیرا وقتی صحبت از این است که مقاصد شارع در تعامل میان نص و عقل از نص فهمیده شده، آن مقاصد مانند یک چراغ راهنما برای فقیه او را ملزم می‌کند که به سمت خاصی که همان مقصود شارع است، حرکت کند و آن مقاصد را همچون نص مورد توجه قرار دهد، نه این که فقیه صرفاً با یک گزاره توصیفی غیرهنجاری روبرو باشد؛ زیرا بنا به فرض، آن مقاصد در هر حال مقاصد شارعند و به مقصد شارع بی‌اعتنایی نمی‌توان کرد. اتفاقاً مسامحاتی که در احکام ناظر به بیان وسیله رواست، در احکام ناظر به بیان مقصد و هدف روا نیست. هم از این روی گفته می‌شود: یغتفر فی الوسائل ما لا یتغفر فی المقاصد. به علاوه این که ظاهر یک گزاره صرفاً توصیفی باشد، با برخورداری آن از ماهیت هنجارین منافات ندارد. گزاره‌هایی که به ظاهر اخباری اما به لحاظ محتوایی هنجاری‌اند، کم نیستند. بلکه چنان که معروف است گزاره‌های امری و هنجارین هر گاه در قالب اخبار بیان شوند از درجه والاتری از تأکید برخوردارند.