

تأملی بر فلسفه احکام و مقاصد شرع

سید محمدتقی علوی

استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز

رحیم وکیل‌زاده

استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز

چکیده

چرایی احکام و فلسفه قانون‌گذاری در اسلام از مباحث مهمی است که همواره محل بحث علمای فریقین قرار گرفته است. تمامی مذاهب اسلامی ابتدای احکام بر مصالح و مفاسد را پذیرفته‌اند. با تأمل در آیات قرآن و سنت و آثار فقها از گذشته تاکنون، به این نتیجه می‌رسیم که میان مقاصد شرع و دو مفهوم مصلحت و مفسدت، رابطه نزدیکی وجود دارد. در مقاله حاضر با مطالعه در نظریه مقاصد و رابطه آن با مصالح و مفاسد به یکی از مباحث مهم که می‌تواند در جهت پاسخ‌گویی به شبهات و حل مشکلات به ویژه در موارد سکوت قانون گره‌گشا بوده و به فراگیری شریعت مهر تأیید و تأکید زند، پرداخته شده است. امروزه یکی از دغدغه‌های بزرگ، یافتن راهکار انطباق فقه اسلامی با پیشرفت‌های شگرف جهان پیرامونش است، و به نظر می‌رسد راهکار مهم چنین انطباقی، اجتهاد جامع با توجه به اهداف دین و مقاصد شریعت می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: فلسفه احکام، مقاصد شرع، تعلیل احکام، مصلحت،

مفسدت، فقه اولویات.

مقدمه

ریشه‌های بحث اهداف و مقاصد شرع در قرآن و سنت قابل پیگیری است و در خلال مقاله به نمونه‌هایی از آن اشاره خواهد شد؛ لکن ضروری می‌نماید که ابتدا به پیشینه آن در طول تاریخ فقه و فقها اشاره بشود.

از قرن دوم به بعد تلاش‌های اندکی در زمینه مقاصد شریعت شروع شده است، ولی این موضوع در آثار امام‌الحرمین جوینی متوفای سال ۴۷۸ هـ ق به صورت واضح‌تر و منظم‌تر آمده است. وی احکام را از حیث تعلیل‌پذیر بودن یا نبودن به پنج دسته تقسیم می‌کند، مانند ضرورتها، نیازمندی‌های عمومی، کمالیات، مستحبات و آنچه که تعلیل‌ناپذیر است و حکمت روشنی ندارد؛ اگرچه خالی از هر گونه حکمت و مصلحت هم نیستند. (رجوع شود به کتاب البرهان که در دو جلد به همت دکتر عبدالعظیم الریب چاپ شده است).

ابوحامد غزالی متوفای ۵۰۵ هـ ق نیز که از شاگردان امام‌الحرمین است، در کتاب المستصفی نخست مصالح شریعت را به دینی و دنیوی تقسیم و آنگاه تصریح می‌کند که «قطعاً دانسته است که حفظ جان، عقل، ناموس و اموال مقصود شارع است». او در جای دیگر با اندک تغییری می‌گوید: «مقصود شرع از خلق پنج تا است: دین، جان، عقل، نسل و اموال آنان را حفظ کند» (غزالی، ۱۴۱۷، ج ۱، ۲۸۷).

پس از وی فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶) در کتاب المحصول و سیف‌الدین آمدی (متوفای ۶۳۱) در کتاب الاحکام فی اصول الاحکام نیز راه وی را ادامه داده‌اند و حتی در مورد تقدم و تأخر مصالح و مقاصد دین بحث نموده‌اند.

ابن سبکی (متوفای ۷۷۱) مقصد ششمی را بنام «حفظ عرض» بر مقاصد دین افزوده است.

شهید اول در کتاب القواعد و الفوائد می‌نویسد: «مصلح بر سه قسمت است: مصالح ضروری مانند نفقه انسان بر خود (تکفل زندگی شخصی)، مصالح حاجیه مانند نفقه زوجه (تکفل زندگانی همسر) و مصالح تمامیه مانند نفقه نزدیکان

(خویشاوندان)؛ قسم اخیر را تامیه گفته‌اند چون متمم اخلاق کریمه است. مصالح قسم اول بر قسم دوم و مصالح قسم دوم بر قسم سوم مقدم است (محمد بن مکی عاملی (شهید اول)، بی تا، ج ۲، ۱۳۸). ابواسحاق ابراهیم بن موسی غرناطی معروف به شاطبی از فقهای بزرگ مالکیه در قرن هشتم در خصوص مقاصد شرع به تفصیل بحث نموده است.

محصول ذهن روشن‌بین او کتابی به نام الموافقات است که به موضوع و مبانی و نتایج و لوازم مقاصد شریعت اختصاص داده است. این کتاب در چهار جلد و پنج بخش است. نظریه شاطبی به اختصار چنین است که ادیان برای تضمین مصالح آنی و آتی بندگان وضع شده است. او، بر خلاف رازی که احکام و افعال الهی را تعلیل ناپذیر می‌داند، معتقد است احکام خدا تعلیل‌پذیرند و تکالیف شریعت یکسره برای حفظ مصالح بندگان است. به نظر فقهای شیعه، احکام شرعی، در مقام ثبوت، از مصالح و مفاسد نفس‌الامری تبعیت می‌کنند، ولی در مقام اثبات، آنچه را که به نظر انسان مصلحت می‌آید، مادام که مفید علم نباشد، پشتوانه استنباط حکم کلی الهی قلمداد نمی‌شود (حکیم، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۸۹) و مصالح مرسله اگر به ظاهر دلیل لفظی و یا دلیل عقلی بازگردد، اگر چه می‌توان آن را به عنوان منبع پذیرفت ولی نمی‌توان دلیل مستقل در برابر کتاب و سنت و عقل به حساب آورد بلکه اعتبار آن، فرع بر اعتبار کتاب و سنت و یا دلیل عقل است (جنتانی، ۱۳۷۰، ۳۳۶).

بنابراین در جایی که مصلحت قطعاً معتبر باشد، شکی در پذیرش و استدلال به آن وجود ندارد. صاحب کتاب الاصول العامه از محقق قمی چنین نقل می‌کند که: «نوعی از مصالح در شرع و به حکم قطعی عقل معتبر شده است، از این جهت که عقل مصلحتی خالی از مفسده را در آنها درک کرده است. همانند حفظ دین، جان، مال، عقل و نسل. پس همانا شارع، صیانت از آنها را اعتبار کرده و آنچه را که منجر به فساد و تباهی آنها می‌شود، ترک نموده است» (حکیم، همان، به نقل از میرزا ابوالقاسم قمی، ج ۲، ۹۲).

نظر صاحب جواهر نیز این است که از اخبار و کلام اصحاب و ظاهر قرآن استفاده می‌شود که همه معاملات و غیرمعاملات برای رعایت مصالح مردم و فواید دینی و دنیوی آنان تشریح شده است (نجفی، ۱۳۷۴ هـ. ق، ج ۲۲، ۳۴۲).

اندیشمندان شیعی در باب احکام حکومتی هم آن را تابع مصلحت دانسته و گفته‌اند: ولی امر مسلمین می‌تواند یک سلسله تصمیماتی بر حسب وقت گرفته و طبق آنها مقرراتی وضع نماید. مقررات نامبرده لازم‌الاجرا و همانند مقررات شریعت دارای اعتبار است. با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیرقابل تغییر است ولی مقررات موضوعه قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می‌باشد که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی و جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تبدیل و تغییر پیدا کرده و جای خود را به احکام بهتر می‌دهد (علامه طباطبائی، ۱۳۵۱ هـ. ق، ۹۸).

اگرچه خود شاطبی تعریف روشنی از مقاصد دین در موافقات ندارد، اما دیگران همچون ابن‌عاشور تونسسی و علال الفاسی مغربی آن را تعریف نموده‌اند. شیخ ابن‌عاشور، مقاصد کلی شریعت را این گونه تعریف می‌کند: «مقاصد کلی شریعت، معانی و حکمت‌هایی است که شارع، آنها را در همه یا بیشتر تشریحات خود در نظر داشته است، به گونه‌ای که اختصاص به نوع خاصی از احکام شریعت ندارد. بنابراین، اوصاف شریعت، هدف کلی آن و معانی که به هنگام تشریح احکام، مورد نظر شارع بوده است و حتی معانی‌ای که در برخی از احکام شریعت به چشم نمی‌خورد، اما در بیشتر احکام آن وجود دارد، داخل در این تعریف می‌گردد» (ابن‌عاشور تونسسی، ۱۹۷۸، ۱۵۴).

ایشان در جای دیگر می‌نویسد: «کیفیت‌های مورد نظر شارع در محقق ساختن مقاصد سودمند برای مردم یا آنچه که برای حفظ مصالحشان در رفتارهای خاص لازم است.. که در این مقاصد هر حکمتی که در تشریح احکام مربوط به رفتارهای انسانی

در نظر گرفته شده، وارد می‌شود، مانند قصد حصول اطمینان در عقد رهن، ایجاد نظام خانوادگی در عقد نکاح و رفع زیان مستمر در مشروع دانستن طلاق» (همان، ۳).

علال‌الفاسی در کتاب *مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها* چنین می‌گوید:

مقصود از مقاصد شریعت، غایت آن و اسراری است که شارع به هنگام تشریح هر یک از احکام خود وضع کرده است» (الفاسی، بی‌تا، ۴۱). واژه «غایت آن» ناظر به مقاصد کلی و بقیه آن ناظر به مقاصد خاص یا جزئی است (ریسونی، ۱۳۷۶، ۳۷).

وی در ادامه می‌نویسد «مقصود کلی شریعت اسلامی، آباد کردن زمین، حفظ نظام همزیستی در آن، استمرار صلاح آن به وسیله صلاح ساکنان و پرداختن آن بدانچه مکلف شده‌اند، از قبیل عدالت، درستی، صلاح در عقل و عمل و اصلاح زمین، به چنگ آوردن خیرات آن و تدبیر منافع همگان است» (همان، ۴۳).

او با بررسی آیاتی که ما نیز بعداً به برخی از آنها اشاره خواهیم نمود، می‌گوید: «بنابراین، مجموعه این آیات قرآنی بروشنی آشکار می‌کند که هدف از بعثت پیامبران و فروفرستادن شریعت‌ها، راهنمایی مردم به چیزی است که صلاح آنان به آن است و ادای تکلیفی است که بر آنان واجب شده است» (همان).

دکتر وهبه الزحیلی در کتاب *الفقه الاسلامی و ادلته* (۱۴۱۸، ج ۲، ۱۰۱۷)

می‌نویسد: «مقاصد شریعت، معانی و اهداف مورد نظر شارع در همه یا بیشتر احکام آن است یا همان غایت شریعت و اسراری است که شارع در هر یک از احکام خود وضع کرده است». برخی نیز همان تعریف «علال» را عیناً ذکر نموده‌اند (عمرالمجیدی، ۲۴۲).

ابن‌قیم نیز بدون اشاره به معنی مقاصد در مورد آن می‌نویسد: «همانا اساس شریعت بر مصلحت و سود افراد انسان در معاش و معاد پایه‌گذاری شده است و آن دادگری و رحمت و حکمت است و هر امری که از عدالت به سوی ستم و از مصلحت به مفسده و از حکمت به عبث گراید، از شریعت نیست» (ابن‌قیم، بی‌تا، ۳/۳).

علت، حکمت، سبب، مناط و ملاک این اصطلاحات از واژه‌های کلیدی مباحث مربوط به مقاصد دین و فلسفه احکام و مفاسد و مصالح به شمار می‌روند.

«علت» معانی متعددی دارد که در زمینه‌های مختلف به کار رفته است. مراد از آن در این بحث چیزی است که مقصود شارع را بیان می‌کند و تقریباً مترادف اصطلاح «حکمت» است. از این واژه‌ها به صفت ظاهر و معینی که مناط احکام شرعی است نیز تعبیر کرده‌اند مثلاً در مورد ترخیص از جانب شارع می‌توان گفت مقصود وی، آسان‌گیری بر مردم و رفع مشقت است. و این حکمت همان علت حقیقی ترخیص‌های شارع است لکن شارع نمی‌گوید «هر جا دچار سختی شدید، مشمول ترخیص می‌شوید»، بلکه برای تحقق مشقت، نشانه‌ها و عوامل خاصی می‌گذارد و آنها را تعیین می‌کند که اصولیان، اوصاف ظاهر منضبطه یا علل می‌نامند و با بودن این علل ترخیص صورت می‌گیرد، مانند سفر، بیماری، ناتوانی، اضطرار و اکراه و ...» (ریسونی، ۱۳۷۶ هـ.ق، ۴۱).

اگرچه علت با حکمت مترادف دارد، لکن نمی‌توان این دو واژه را عین هم داشت. اگر مجتهد علت حکم را بداند و این علت در مورد دیگری عیناً موجود باشد، می‌تواند حکم را سریان دهد. اما در مورد حکمت این اجازه را ندارد. مثلاً، اگر حکمت «عده» برای مطلقه «جلوگیری از اختلاط نسب» باشد، حتی در مواردی که یقین داریم چنین اختلاطی صورت نمی‌پذیرد، نمی‌توانیم وجوب عده نگه داشتن را نفی نماییم. زیرا همه وجوه مصالح و موانع برای ما روشن نیست. علاوه بر این، احکام دینی به حسب مصالح نوعی و به نحو احتیاطی جعل شده‌اند و چه بسا ترک برخی افراد موجب ترک کل مصلحت شود در تعریف حکمت گفته‌اند: «الحکمة هی المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم، ای ما قصد اليه الشارع من جلب نفع او دفع ضرر» (عبدالوهاب خلاف، ۴۲).

اگرچه تسامحاً علت و «سبب» نیز در یک معنی بکار می‌رود، اما برخی گفته‌اند: سبب معرف وجوه حکم است ولی علت معرف تشريع حکم. زوال خورشید

سبب تحقق و وجود نماز است نه علت تشریح نماز. چنانچه غفلت از یاد خدا را علت ممنوعیت بیع هنگام نماز جمعه دانسته‌اند. برخی نیز نسبت بین علت و سبب را تباین ذکر نموده‌اند (رک. وهبه الزحیلی، ۱۴۱۸ هـ ق، ج ۱، ۶۵۱ و ۶۵۲).

سبب و علتی که در فقه مطرح می‌شود، همان معرف و علامت حکم شرعی است. شهید اول نیز در قواعد می‌گوید: سبب هر وصف ظاهر منضبطی است که دلیل بر معرف بودن آن بر اثبات حکم شرعی دلالت می‌کند، به طوری که از وجود آن وجود و از عدم آن عدم لازم می‌آید (شهید اول، بی تا، ج ۱، ۳۹).

قید انضباط را برای خارج کردن حکمت از تعریف آورده‌اند. از این روست که شارع حکم را دایره مدار آن قرار نداده است؛ یعنی حکمت را اماره حکمش قرار نداده و حکم وجوداً و عدماً دایره مدار آن نیست، بر خلاف علت (حکیم، ۱۴۱۸ هـ ق، ۲۹۶ و ۲۹۷).

صاحب الاصول العامه معتقد است: «امر ظاهری که حکم بدان منوط است، اگر تحقق حکمت حکم بواسطه آن معقول باشد، علت حکم نامیده می‌شود و اگر وجه این ارتباط معقول نباشد سبب حکم نامیده خواهد شد. مانند شهود هلال رمضان که سبب وجوب روزه آن ماه می‌شود» (همان، ۳۱۰).

شاطبی که به دنبال تبیین نظریه مقاصد و رابطه آن با مصالح و مفاسد بود، از این واژه‌ها غفلت نکرده و به توضیح آن پرداخته است: «مراد از علت، حکمتها و مصلحتهایی است که اوامر یا اباحه بدان تعلق گرفته و نیز مفاسدی است که نواهی بدان تعلق گرفته است. پس مشقت (یعنی دفع مشقت) علت مباح دانستن قصر و افطار در سفر است (یعنی سفر علت و مشقت حکمت است) و سفر سببی است که برای اباحه قصر و افطار وضع شده و حاصل آنکه علت همان مصلحت و مفاسد است - نه مظنه آنها - چه آشکار باشد چه پنهان، مضبوط باشد یا غیر مضبوط. همین را در مورد سخن ختمی مرتبت (ص) که می‌فرماید: «قاضی در حالت خشم نباید قضاوت کند» می‌گوییم. خشم سبب است و پریشانی خاطر که مانع از استیفای حجتها

است، علت است. علاوه بر آن، گاه در این جا واژه سبب بر خود علت به دلیل ارتباط میان آن دو اطلاق می‌شود، هر چند در اصطلاح مناقشه وجود ندارد» (شاطبی، بی‌تا، ج ۱، ۲۶۵).

نکته قابل توجه این است که شاطبی، علت را به مصلحت و مفسده تفسیر می‌کند و این از آنروست که وی به مقاصد احکام توجه تام دارد و اصطلاح «تعلیل»، یعنی تعلیل احکام شریعت به جلب مصلحت و دفع مفسده، از همین جا ناشی می‌شود.

وی در جایی دیگر از واژه «تقصید» به جای تعلیل هم بهره‌گرفته است (همان، ج ۳، ۴۲۴).

دکتر زحیلی نیز در تعریف علت می‌نویسد: «علت امر ظاهر منضبط معرف حکم است، چیزی که وجوداً و عدماً بر آن بناگذاری شده است. زیرا ربط حکم به آن مقصود را از تشریح حکم محقق می‌کند» (الزحیلی، ۱۴۱۸ هـ.ق، ج ۱، ۱۶۵۱).

وی آنگاه علت جواز قصر و فطر در نماز و روزه را، سفر و دفع مشقت را حکمت آن معرفی می‌کند. و این عبارت مشهور اصولیان را نقل می‌کند که: «ان الحکم یدور مع علتہ لامع حکمتہ وجوداً و عدماً».

همان‌گونه که اشاره شد، بیشتر فقهای امامیه، علل و اسباب شرعی را از قبیل معرفات می‌دانند نه علل واقعی. و در تعریف معرف گفته‌اند: «معرف در اینجا آن چیزی است که وجودش کاشف از موجود دیگر است و مراد، آن معنای مرسوم در علم منطقی نیست. بنابراین «اینجا» جز انتقال از موجودی به موجود دیگر معتبر نیست» (اصفهانی، ج ۲، ۴۲۹).

امام خمینی نیز در کتاب البیع سخن فوق را تأیید می‌کند: «قول فقها که گفته‌اند علل شرعی از معرفات هستند صحیح و متقن است» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ج ۴، ۱۹۰).

قضیه «الخمیر حرام لانه مسکر» معرف موضوع (مسکر) است نه علت ثبوت حکم برای خمیر، زیرا علت بودن چیزی برای ثبوت یک حکم به طوری که ترتیب حکم بر موضوع به واسطه آن علت باشد، بدون تحقق مبادی تصویری و تصدیقی حکم، معقول و متصور نیست.

حکم از ناحیه شارع جعل و بعد از جعل هم هیچ واقعیتی جزو عا اعتبار ندارد. پس سبب و مسبب و علیت و معلولیت در احکام باطل است و اینکه فقها علل شرعی را معرفات دانسته‌اند، سخنی صحیح و متقن است. همچنین فقهای امامیه اجازه کشف احکام را از طریق علت و ملاک نداده‌اند. زیرا فهم علت کاری بس دشوار است و عقول ما بر مصالح و مفسدات در نظام تشریح احاطه ندارد. (این موضوع بررسی خواهد شد.) در کتاب البیع آمده است: «زیرا سریان دادن از مواردی به موارد دیگر ناچار باید به خاطر فهم و شناخت علت و تمام موضوع باشد یا به خاطر ظهور لفظ... و یا به خاطر الغاء خصوصیت از نظر عرف» (هان، ج ۲، ۳۶۸ و ۳۶۹).

مناط و ملاک را هم اعم از علت و حکم دانسته‌اند. یعنی مناط و ملاک حکم ممکن است از نوع علت یا حکمت باشد (حکیم، ۱۴۱۸ هـ ق ۲۹۶ و ۲۹۷). در کتاب البیع به این نکته اشاره شده است: «... کان مناطهما علة او حکمة...» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ هـ ق، ج ۴، ۱۹۰).

البته واژه‌های «مناط» و «ملاک» به معنای علت بیشتر استعمال شده است.

مکتب تعلیل و تعبد و ارتباط آن با نظریه اهداف شریعت

نظریه مقاصد با توجه به اهداف دین، روی دیگر همان سکه‌ای است که واژه تعلیل در احکام بر آن نقش بسته است. به این معنی که اهداف دین بدون اعتقاد به علت‌پذیر و تعلیلی بودن احکام بحثی بی‌فایده است. از این رو بهتر آن است هر چند به طور مختصر اشاره‌ای به تعبد و تعلیل در احکام نمایم تا موضوع بهتر فهمیده شود.

تعبد یا تعلیل در احکام

میزان کارایی عقل در احکام شرعی و موقعیت آن نسبت به شریعت از مباحث مهمی است که علمای فقه و اصول، مخصوصاً آنانکه عملاً جامعیت فقه در پاسخگویی به سؤالات جدید بر حسب مقتضیات زمان و مکان را ثابت کرده‌اند، بدان اهمیت فراوانی داده‌اند. بحث از ملاکات احکام اگرچه از مباحث کلیدی و مهم است، اما در کتب اصول فقه جایگاه واقعی خود را نیافته و تندبادهای افراط یا تفریط موجب شده است تا این مباحث به بالندگی نرسد. شاید یکی از علل این مسئله این باشد که بحث ملاکات با مباحثی چون قیاس و ... قرابت و اصطکاک دارد.

آیا احکام شرعی تعبدی است یا تعقلی؟ عقل نسبت به شریعت مفتاح است،

یا مصباح یا میزان و ...؟

با بررسی آثار علما نظریات زیر را می‌توان استخراج نمود:

مشهور اینست که اکثر فقهای شیعه در احکام شرعی قائل به تعبد هستند (ر.ک. همان، ج ۳، ۸۴). شهید اول در القواعد و الفوائد احکامی را ذکر می‌کند که از نظر وی صرف تعبد در آنها حاکم است و راهی برای فهم علت آنها وجود ندارد (عاملی، بی‌تا، ۱۰۴). نه تنها علمای شیعی بلکه علمای سنی مذهب نیز همین نظر را دارند. شاطبی عقل را در احکام شرعی تابع نقل معرفی می‌کند (شاطبی، همان، ج ۱، ۸۷). دکتر صبحی محمصانی، تعبدی بودن در عبادات را به همه پیشوایان مذاهب اسلامی نسبت می‌دهد: «پیشوایان کلیه مذاهب اسلامی بر این اصل معتقدند که در عبادات تعبد به فرمان شرع، ضروری است و احکام عبادات به ادله شرع شناخته شده‌اند» (محمصانی، ۱۳۵۸، ص ۱۶۰).

کسانی هم که قائل به درک مصالح و مفاسد احکام یا ملاکات احکام توسط عقل شده‌اند، قدر مسلم، آن را به ابواب معاملات نسبت داده‌اند که امکان یافتن منافع و دسترسی به مصالح و مفاسد احکام، وجود دارد و البته این فهم با تدقیق و بذل

اجتهاد میسر می‌شود. کسانی که عبادیات را تعبد محض می‌دانند و عقل را از راهیابی به ملاکات آنها عاجز می‌شمرند دلایلی دارند که از آن جمله است:

- دشواری فهم مناظرات و استکشاف ملاک به علت عدم تسلط علمی بشر و ...؛
- احتمال اینکه اثر مطلوب در برخی عبادات مربوط به پیدایش روح تعبد و تسلیم محض در فرد بوده باشد.

ذکر این نکته نیز لازم است که غیر تعلقی بودن عبادات به معنای ناهماهنگی عقل و دین نیست و تعبدی بودن آن هم به این معنا نیست که تعقل مطلقاً در آنها راه ندارد. اگرچه اصل در عبادات عدم تعلیل است اما آنها هم در واقع امر و نزد خداوند متعال، تعلیل خاص خود را دارند و ادعا تنها اینست که بشر قدرت دستیابی کامل به تعلیل عندالله را ندارد به عبارت دیگر، تمامی عبادات در اصل تشریح و وجوبشان معلل هستند و این مطلب را آیات و روایاتی چند ثابت می‌کند.

همانگونه که اشاره شد در میان اکثر عالمان سنی نیز این نظریه مورد قبول واقع شده است. شاطبی این قول را به مالک ابن انس نسبت می‌دهد (شاطبی، بی‌تا، ج ۲، ۳۰۴). وی در کتاب دیگر خود الاعتصام، پس از آنکه کاربرد مصالح مرسله در عبادات را به طور جدی نفی می‌کند، می‌گوید عبادات بر اساس تحکیم و تعبد محض بنا شده و هیچ راهی برای دخالت فکر و نظر نیست (همان، ۱۲۹).

با نظر به مجموع آراء و ادله می‌توان نتیجه گرفت که عقل فقط در کنار وحی و با مدد جستن از سخن خداوند متعال می‌تواند علل را درک کند و گرنه این عقل که مورد نظر است به تنهایی توان راه‌یابی به همه علل شرعی را ندارد.

شکی نیست که کشف مبانی فقه اسلامی راهیابی دارد. راه کلی این کشف یا به طریق ائی است یا به طریق لمی. یعنی، چون در فلان مسأله مصلحت ملزمه وجود دارد پس شارع مقدس، حکم به وجوب آن کرده است.

روش عقلی نیز از جمله آن راهها است. یعنی عقل حکم می‌کند که مبنا و ملاک حکمی از احکام و یا همه احکام بر قاعده و اصلی خاص استوار است و ما با

توجه به صفات خدای تعالی می‌توانیم ملاک بعضی افعالش را کشف نماییم. توجه به علت‌های احکام در آیات و روایات یکی دیگر از راههای کشف ملاکات احکام است. از این طریق ممکن است به علت قطعی احکام الهی دست یافت ولی در این راه نیز باید توجه داشت که بسیاری از اموری که به نام علل احکام بیان شده، در واقع علت تامه حکم نیست و، به اصطلاح، حکمتهای احکام است و نمی‌توان آنها را به عنوان ملاک قطعی احکام تلقی نمود و تعمیم داد. مخصوصاً در میان فقیهان امامیه چنین نیست که هر نکته که دلیل شرعی آمده، حتماً علت تامه حکم باشد. زیرا بسیاری از چیزهایی که به نظر علت تامه حکم محسوب می‌شود، شاید حکمت حکم باشد. بنابراین چون نیل به چنین یقینی برای فقها کار سختی است، آنها اجازه کشف احکام را از طریق، «علت و ملاک» که صرفاً عقل آن را درک نموده باشد، به خود نداده‌اند. البته نمی‌توان منکر این مسئله شد که توجه به این حکمتها در احادیث می‌تواند بسیار مفید و راهگشا باشد. راههای دیگری نیز وجود دارد، مانند تنقیح مناط، استقراء و جز این‌ها.

دکتر وهبة زحیلی به نقل از اصولیان، طرق اثبات علت را نه چیز می‌داند: «نص، اجماع، ایما، سبر و تقسیم، مناسبت، شبهه، طرد، دوران و تنقیح مناط» (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ۶۶۱ و نیز ر.ک. انصاری، ۲۷۰ به بعد).

به هر حال عبادات نیز خالی از علل نیست و اهتمام بزرگان شیعه در نگارش کتابهایی تحت عنوان «العلل»، «علل الشرایع»، «علل الفرائض و النوافل»، «علل الصوم»، «اسرار العبادات»، «اسرار الصلاة» و جز اینها خود بهترین گواه بر عقیده آنها به معلل بودن عبادات است.

برخی در مبحث تعلیل احکام عبادی، راه افراط را پیش گرفته‌اند و جزء به جزء احکام همچون علت جایگزینی تیمم به جای وضو با آب، علل مفطرات وضوء و غسل و روزه و غیره را تعلیل نموده‌اند ابن قیم در اعلام الموقعین عن رب العالمین این شیوه را در پیش گرفته است. (بیان او در مورد تعلیل احکام در قرآن نقل خواهد

شد.) اما وی نیز سرانجام به عجز عقل در درک علل واقعی اعتراف می‌کند و معتقد است که شارع در احکام عبادات، اسراری را مورد نظر قرار داده که عقل اگرچه ممکن است به نحو اجمال آن را درک کند ولی از درک آن به نحو تفصیلی عاجز است (ابن قیم، بی تا، ج ۲، ۱۰۷).

چنانکه اشاره شد، حتی اگر نتوانیم علت روشنی برای جزء جزء عبادات بیابیم، صرف امتثال امر خداوند متعال خود بالاترین مصلحت است و از این روست که در واجبات تعبدی بدون قصد امتثال امر و قصد قربت واجب اتیان نمی‌شود.

آنچه مهم است عدم منافات بین تعلیل و تعبد می‌باشد، بلکه تعبد خود نوعی از تعلیل مصلحتی است که هیچ حکمی از احکام الهی فاقد این تعلیل مصلحتی نیست. این نکته اساسی از دید محققینی چون قرافی در فروق (قرق ۲۲) و شاطبی در موافقات (۳۱۰/۲) پنهان نمانده است.

البته نظریه تعلیل، منکران فراوانی نیز دارد. بیان این مطلب هم شایسته است که محققان، تأثیر علم کلام بخصوص کلام اشعری در اصول را یکی از علل قول به عدم تعلیل در احکام دانسته‌اند. این دیدگاه که اشاعره افعال الهی را معلل نمی‌دانند (بعد کلامی بحث مصلحت) در اصول نیز وارد شده است.

فخررازی در تفسیر خود این نکته را بیان می‌کند که خداوند فعلی را برای غرضی انجام نمی‌دهد، چرا که اگر چنین باشد، او می‌خواهد با رسیدن به آن اغراض، کمال یابد و کسی که به واسطه غیر خود به کمال برسد، بذاته ناقص است و این در مورد خداوند متعال محال است (فخررازی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ج ۲، ۱۴۲). او آنگاه چهار دلیل بر ادعای خویش ذکر می‌کند.

ظاهریه هم از جمله کسانی هستند که از تعبد محض نسبت به شریعت دفاع نموده‌اند. بخصوص ابن حزم اندلسی که بخشی از کتاب الاحکام را به هدم تفکر تعلیل‌گرایی اختصاص داده است. وی در عنوان این بخش می‌گوید: «باب سی و نهم در ابطال قول به علل در تمامی احکام دین». او تا آنجا پیش می‌رود که قیاس و تعلیل

احکام را دین شیطان می‌شمرد و از اینکه برای حکمی از احکام شریعت علتی را اثبات کند، بیزار می‌جوید (ابن حزم، بی‌تا، جزء ۸، ۵۸۴) آیه شریفه «لایسأل عما یفعل و هم یسالون» از مهمترین ادله ابن حزم است.

شیخ محمد ابوزهره به اختلاط کلام با اصول از جانب ابن حزم اشاره می‌کند و معتقد است وی بین افعال خداوند متعال و احکام او خلط مبحث نموده و منع سؤال را که راجع به افعال الهی است، به احکام الهی منتقل نموده است. اگرچه برخی نیز احکام خداوند را برگرفته از افعال او می‌دانند و در افعال خداوند به وجود نوعی از احکام معتقدند. دکتر ریسونی در نظریه المقاصد عندالامام الشاطبی معتقد است که در سؤال از علل احکام شرعی و مثل آن سؤال از اسرار و حکمتهای افعال خداوند، سؤالی برای فهمیدن و فراگرفتن است. این سؤال بر مبنای استفهام، یعنی طلب فهمیدن، صورت می‌گیرد. این گونه سؤالات و پرس‌وجوها از انبیاء و صالحان صادر شده است و یاد و بیان آن در قرآن کریم فراوان آمده است. آن‌چنان که می‌تواند مانع این کج‌فهمی‌ها که ابن حزم بنای آن را نهاد و جمهور علمای جدید و قدیم را با آن فریفت، گردد (ریسونی، ۱۳۷۶، ۲۹۲).

آنچه به نظر می‌رسد، که منظور از سؤال در این آیه، همانا محاسبه و طلب بیان سبب فعل است و این که شخص ممکن است از انجام بعضی افعال که مرتکب شده است عذرخواهی کند و از ملامت و عتاب و خطاب نجات یابد و مراد از (وهم یسالون) اثبات بندگی در برابر خداست.

با بیان این نکته که تعلیل نیز همچون مصلحت حدود و ضوابطی دارد، می‌گوییم هیچ حکم شرعی وجود ندارد مگر این که سؤال از حکمت آن جایز است، همانگونه که پس از این کار جستجوی علت آن نیز به هر وسیله‌ای جایز است. اگر به چیزی رسیدیم که ادله معتبر بر آن دلالت می‌کنند، بدان معتقد می‌شویم و اگر نرسیم به حکمت خداوند - هر چه باشد - تسلیم می‌شویم. خداوند خود ما را به تعقل و تدبیر امر کرده است. او می‌فرماید: «اقلا یتدبرون القرآن» (نساء، آیه ۸۲)، «افلا ینظرون

الی الابل کیف خلقت و الی السماء کیف رفعت و الی الجبال کیف نصبت و الی الارض کیف سطحت» (غاشیه، ۱۷-۲۰).

آن گونه که بزرگان تعبیر نموده‌اند، شریعت بتمامه عدل و رحمت و مصلحت و حکمت است و «ملخص کلام آن که ما یقین داریم تمامی احکام شریعت، مشتمل بر اهداف و مقاصد ویژه خود هستند. و آنها عبارتند از حکمتها، مصلحتها و منفعتها. به همین جهت بر علمای ما واجب است که علل تشریح و مقاصد آن را بازشناسند، چه آشکار آن‌ها و چه پنهانشان را» (ابن عاشور، ۱۹۷۸، ۴۸).

معنای تعبد، نفی هر گونه پرسش نیست، بلکه عبادت همراه با دانستن حکمت آن جذابیت بیشتر دارد. معنای تعلیل در عبادات این نیست که از جانب خود برای آنها علت تراشی نماییم یا تا وقتی که علت عبادات را نیافتیم در برابر آن تسلیم نشویم، بلکه بایستی با اعتقاد به وجود مصلحت در آنها، از حکمتها و مصالح آنها نیز غافل نمانیم. این بحث را با یادآوری این مطلب به پایان می‌رسانیم که آنچه ما را در موضوع بحث مصلحت و مفاسد به بحث تعلیل و مقاصد دین کشاند، رابطه عمیقی بود که بین آنها وجود دارد. زیرا بحث در مسأله تعلیل و اهداف شریعت همان بحث جلب مصالح و دفع مفاسد است.

اما در حیطة معاملات، بنا به نقل صاحب کتاب فلسفه التشریح فی الاسلام، جز داوود ظاهری و پیروان او، همه مذاهب اسلامی معتقدند که قوانین مدنی و امور معاملات، معقول المعنی و مبتنی بر مصالح و منافع مردم است (محمصانی، ۱۳۵۸، ۱۶۰). عقل در این امور می‌تواند به مصالح و مفاسد دسترسی پیدا کند. و البته کشف ملاکات - همانگونه که قبلاً گفتیم - نیاز به تدقیق و بذل اجتهاد و شناسایی عناصر مشترکه و خاصه و تطبیق آنها دارد (صدر، ج ۱، ۱۴۱۴، ۱۴۷). بنابراین نیاز به بحث بیشتر در این مورد وجود ندارد.

راههای شناخت مقاصد و اهداف شارع

شاطبی در اینجا به عربی بودن آیات الهی اشاره دارد و معتقد است چون قرآن به طور کلی به زبان عربی نازل شده است، بنابراین تنها از طریق همین زبان است که می‌توان آن را فهمید. به نظر او اگر کسی در فهم زبان عربی مبتدی باشد در فهم شریعت هم مبتدی خواهد بود و اگر در فهم عربی متوسط باشد در فهم شریعت هم متوسط خواهد بود (همان، ج ۴، ۳۲۴).

شناخت مقاصد شرع از طریق اوامر و نواهی شرع هم ممکن است. اوامر و نواهی بخشی از مباحث الفاظ در اصول فقه است که با در نظر گرفتن حجیت ظواهر، مورد استفاده عالمان قرار می‌گیرد. البته احترام به ظواهر نصوص و معطل نگذاشتن آنها امری لازم است، ولی نباید در این مورد غلو و جمود به خرج داده شود و علل و حکمت‌ها و مصالح ثابت نیز نادیده انگاشته شوند. پس عمل به ظواهر همراه با مبالغه و پی‌گیری بیش از حد، از مقصود و هدف شارع دور است، همان‌گونه که نادیده گرفتن آنها نیز افراط خواهد بود. پس اگر فرد به مقتضای آنچه از علت امر و نهی فهمیده است عمل نماید، به اقتضای سنتهای قومی حرکت نموده است و عمل او موافق با قصد شارع در ورود و صدور آن بوده است.

یکی دیگر از راههای شناخت مقاصد شرع، سکوت شارع است. آشکار است که گاهی شارع در مورد بعضی امور و احکام سکوت می‌کند و این به خاطر عدم وجود اسباب و لوازم آن احکام است. به همین جهت است که باب اجتهاد و قیاس باز گذاشته شده است. در این بحث مقصود ما این نوع از سکوت شارع نیست، بلکه مراد عبارت است از سکوت شارع از دادن حکمی یا وضع قانونی با وجود اینکه «آنچه مقتضی و موجب حکم بوده موجود بوده و با این حال در زمان بیان احکام، حکمی بیش از آنچه در آن زمان مطرح بوده، مقرر نداشته است. سکوت در این نوع موارد مانند آن است که شارع تصریح کرده که نمی‌خواهد بر آن چیزی اضافه یا کم کند؛ چرا که از آن جهت که مقدمات و مقتضیات موجب تشریح حکم عملی موجود

بوده ولی با این حال، شارع حکمی تشریح ننموده و چیزی که بر آن دلالت کند نیاورده است. این خود به وضوح صراحت دارد بر این که هرچیز زیاده بر آنچه در آن زمان مطرح بوده، بدعت و زاید خواهد بود و مخالفت با آنچه که مورد نظر شارع بوده محسوب می‌شود؛ زیرا چنین فهمیده می‌شود که هدف و قصد شارع همین بوده است که در حد و مرز حکم موجود آن زمان عمل شود، نه زیادتر از آن و نه کمتر» (همان، ج ۲، ۴۱۰). روشن است که این طریقه شناخت اهداف - بویژه - مربوط به مورد عبادات است و به نحو اخص به موضوع بدعت در دین و عبادات تعلق دارد. از این جهت است که او با تصریح به این قاعده می‌خواهد ریشه بدعتها را بزند و راه بر روی هجوم بدعتها بر عبادات و حدود و سنن آن را ببندد. وی در اینجا این قاعده را به عنوان ملاک و محور اساسی مطرح می‌کند، ولی در کتابش الاعتصام به بدعتها و بدعتگزاران می‌پردازد و به شکل طولانی، نظر استادش ابوسعید بن لب را رد می‌کند و آنچه را در موافقات بیان کرده است، تقریباً با همان نص تکرار می‌نماید (شاطبی، بی تا، ج ۲، ۳۶ به بعد).

این امر نیز واضح است که این طریقه نسبت به روشها و طرح‌های دیگر دارای میدان محدودتری است و به همین جهت، اهمیت آن نیز از همه کمتر است. از همین روست که شیخ ابن عاشور آن را وانهاد و قائل بدان نشده است، بلکه حتی آن جا که به تلخیص کلام شاطبی در مورد راه‌های شناخت اهداف شارع پرداخته، ذکر از آن به میان نیاورده است. در این جا به خاطر اختصار کلامش، تلخیص آن را می‌آوریم: هدف شارع از چند جهت شناخته می‌شود:

اول: امر و نهی ابتدائی صریح؛ امر از آن جهت امر است که مقتضی فعل است. در واقع هدف شارع آن است که فعل در زمان امر واقع گردد. نهی نیز به همین گونه مقتضی خودداری و ترک فعل است.

دوم: توجه به علل امر و نهی؛ مانند نکاح که برای مصلحت بقای نسل و بیع که برای مصلحت سود بردن از مبیع وضع و تشریح شده‌اند.

سوم: این که شارع در تشریح احکام، دارای اهداف اصلی و تبعی بوده است؛ بعضی از آنها منصوص است و بعضی با اشاره بیان شده است و بعضی نیز از موارد منصوص استقراء گردیده‌اند و ما بدان استدلال می‌کنیم که هر آنچه دارای این شأن و خصوصیت باشد و بر آن تنصیص و تصریح نشده باشد و مطلوب و مورد نظر شارع بوده، مقصود وی است» (ابن عاشور، ۱۹۷۸، ۱۹). استقراء هم نقش مهمی در فهم مقاصد شریعت دارد، البته به تعبیر خود شاطبی «استقراء مفید قطع» (شاطبی، بی‌تا، ج ۱، ۲۹) نه هر استقرایی.

او در جایی از کتاب خود می‌نویسد: «و آنچه که می‌تواند مورد اتکا قرار گیرد این است که ما احکام شریعت را استقرا کردیم و دریافتیم که اصولاً شریعت برای حفظ مصالح بندگان خدا وضع شده است» (همان).

وی حتی در کتاب دیگر خود، یعنی الاعتصام، با برخی بدعتها مبارزه می‌کند و علت عدم کارایی قاعده مصالح مرسله در حوزه عبادات را استقراء می‌شمرد، چرا که احکام عبادات توقیفی است و متوقف بر حکم شارع. وی عباداتی را نام می‌برد که در آنها نمی‌توان استدلال عقلی و تعلیل مبتنی بر مصلحت را اقامه نمود. با تمامی این دلایل آشکار می‌شود که قصد و هدف شارع این بوده است که هیچ یک از عبادات را به رأی و نظر بندگان خود واگذار نکند. بنابراین در مورد عبادات کاری جز توقف در حد و مرزهای شرعی آنها برای ما باقی نمی‌ماند (همان، ج ۲، ۱۳۱-۱۳۵).

به هر حال نظریه مقاصد در میان عامه که توسط شاطبی بال و پر گرفت، توسط کسانی چون جوینی و غزالی و... پایه‌ریزی شده بود ولی توجه به روح شریعت در آثار شاطبی پررنگ‌تر است، تا جایی که نویسنده کتاب المدخل الفقهي العام می‌نویسد:

« کتاب الموافقات بزرگترین کتابی است که در اصول فقه و اهداف شریعت می‌شناسیم » (الرزقاء، ۱۹۵۲م، ج ۱، ۱۱۹).

برخی قواعد مربوط به بحث مقاصد از دیدگاه شاطبی

- ۱- وضع احکام و شرایع تنها برای حفظ مصالح مردم، هم در دنیا و هم در آخرت است: ج ۲، ص ۶.
- ۲- با استقراء ادله شریعت- کلی و جزئی- به طور قطعی ثابت می‌شود که شارع در پی حفظ مصالح ضروری، حاجیات و تحسینات است: ج ۲، ص ۴۹-۵۱.
- ۳- مجموع ضروریات پنج‌گانه عبارتند از: دین، جان، نسل، مال و عقل: ج ۲، ص ۱۰.
- ۴- اصل این ضروریات در قرآن و تفصیل آن در سنت بیان شده است: ج ۴، ص ۲۷.
- ۵- اهداف ضروری در شریعت برای حاجیات و کمالیات اصل هستند: ج ۲، ص ۱۶.
- ۶- در هر مرتبه‌ای از این مراتب سه‌گانه مکمل‌هایی هستند، آنچنانکه اگر موجود نباشند، به حکمت اصلی آنها خللی وارد نمی‌شود: ج ۲، ص ۱۲.
- ۷- هر تکمله‌ای- از آن باب که مکمل است- شرطی دارد و آن شرط این است که حفظ و رعایت آن منجر به باطل شدن اصلی که در پی تکمیل آن است، نشود: ج ۲، ص ۱۳.
- ۸- مجموع حاجیات و مجموع کمالیات، هر یک را می‌توان به عنوان یکی از افراد ضروریات اعتبار نمود: ج ۲، ص ۲۳.
- ۹- از وضع شارع فهمیده می‌شود که طاعت و معصیت، بر حسب میزان مصلحت ناشی از آن ارزشیابی می‌شود و دانسته شد که بزرگترین مصلحت‌ها عبارت

- است از جریان امور پنج‌گانه ضروری که در هر آیینی معتبر دانسته شده است. بزرگترین مفسد آن است که در این ضروریات اخلال کند: ج ۲، ص ۲۹۸-۲۹۹.
- ۱۰- برای بستن راه مفسد بر حسب میزان هر مفسده، نسبت به آن سخت‌گیری یا تساهل می‌شود: ع، ج ۱، ص ۱۰۴.
- ۱۱- در اهداف شرع دوری از نواهی بیش از انجام اوامر مورد تأکید قرار گرفته و دفع مفسده از جلب مصلحت اولی است: ج ۴، ص ۲۷۲.
- ۱۲- اصل در عبادت- نسبت به مکلف- تعبد است، بدون توجه به اهداف موردنظر، و اصل در احکام عادی توجه به اهداف است: ج ۲، ص ۳۰۰ و ج ۲، ص ۱۳۵.
- ۱۳- اهداف کلی تعبد عبارتند از: تسلیم بودن نسبت به اوامر خداوند متعال، تنها در مقابل او خضوع کردن، جلال و جبروت او را به بزرگی شناختن و توجه به او: ج ۲، ص ۳۰۱.
- ۱۴- شریعت وضع شده است برای آنکه هواها و خواست‌های بندگان خدا تابع خواست و هدف شارع مقدس باشد. خداوند نیز برای بندگان خود در لذات و استفاده از نعمات به میزان کافی، به گونه‌ای که به مفسده یا مشقتی منجر نگردد، وسعت قائل شده است: ج ۱، ص ۳۷۷.
- ۱۵- سختی و مشقتی که از مخالفت با هوا و هوس ناشی می‌شود جزء سختی‌ها و مشقت‌هایی نیست که از جانب شارع مورد توجه قرار گرفته باشد و به همین جهت به موجب آن رخصتی نسبت به فعل حرام یا ترک واجبی داده نشده است: ج ۱، ص ۳۳۷ و ج ۲، ص ۱۵۳.
- ۱۶- شارع تکلیفی را که همراه با رنج و سختی و مشقت باشد، مورد نظر قرار نمی‌دهد: ج ۲، ص ۱۲۱.

- ۱۷- بحثی در این نیست که شارع با وجود مشقتی که ممکن است همراه تکلیف باشد، خواستار تکلیف است، ولی مقصود وی خود مشقت و سختی نیست، بلکه مقصود اصلی مصالحی است که به مکلف بازمی‌گردد: ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۴.
- ۱۸- اگر مشقت بیش از حد عادی باشد، آن چنانکه برای مکلف ایجاد فساد دینی یا دنیوی نماید، شارع به طور کلی در پی رفع آن خواهد بود: ج ۲، ص ۱۵۶.
- ۱۹- اگر مشقت در حد سختی‌های معمولی و عادی باشد، شارع اگرچه مشقت را هدف خود قرار نمی‌دهد ولی در پی رفع آن نیز نیست: ج ۲، ص ۱۵۶.
- ۲۰- اصل، عزیمت است و رخصت، استثنا است. به همین جهت، هدف شارع به قصد اول، عزیمت است، و رخصت به قصد ثانی مورد نظر قرار می‌گیرد: ج ۱، ص ۳۵۱-۳۵۳.
- ۲۱- اصل در احکام شرع، اعتدال بین تشدید و تخفیف است. پس اگر مشاهده شود که به یکی از آن دو طرف مایل است، به خاطر مقابله و برخورد با میل دیگری است که در مکلفان وجود دارد یا محتمل‌الوجود است: ج ۲، ص ۱۶۳ و ۱۶۷.
- ۲۲- ارزش اعمال به نیت است. اهداف مکلف در اعمالی که انجام می‌دهد، چه عبادات و چه امور عادی، مورد توجه و اعتبار است: ج ۲، ص ۳۲۳.
- ۲۳- نیت‌ها و اهداف، روح اعمال هستند: ج ۲، ص ۳۴۴.
- ۲۴- هر کس در انجام تکالیف در پی چیزی باشد که تکلیف برای آن وضع نشده است، عملش باطل خواهد بود: ج ۲، ص ۳۳۳.
- ۲۵- هر کس برای رسیدن به مصلحتی روشی نامشروع اتخاذ کند در طریقی خلاف آن مصلحت گام برداشته است: ج ۱، ص ۳۴۹.
- ۲۶- هدف قراردادن مشقت و سختی باطل است؛ چرا که این عمل با هدف و قصد شارع مخالف است و خداوند متعال ناراحتی و عذاب جانها را به عنوان سبب و وسیله‌ای برای تقرب به خود، یا رسیدن به آنچه نزد او است، به رسمیت نشناخته است: ج ۲، ص ۱۹۲ و ۱۴؛ ج ۱، ص ۳۴۱.

- ۲۷- مکلف نمی‌تواند به دنبال تحمل مشقت برای اجر بیشتر باشد، ولی می‌تواند به دنبال عملی باشد که به خاطر زیادی مشقت دارای اجر فراوانی است. از آن باب که عملی ارزشمند است: ج ۲، ص ۱۲۸.
- ۲۸- اهداف شارع نمی‌تواند بر مبنای ظن و حدس موردی و ناقص تعیین و تبیین گردد: ج ۱، ص ۸۰.
- ۲۹- امر به هر فعلی مستلزم قصد شارع به وقوع آن فعل است و نهی مستلزم قصد او به جلوگیری از وقوع منهی عنه است: ج ۲، ص ۳۹۳ و ج ۳، ص ۱۲۲.
- ۲۰- مدح هر فعلی دلیل قصد شارع است بر وقوع آن فعل و ذم آن دلیل بر قصد شارع بر عدم وقوع آن است: ج ۲، ص ۲۴۲.
- ۲۱- منت نهادن و نعمت در اختیار گذاردن، دلیل است بر قصد شارع به استفاده از آن نعمت و لذت بردن از آن، همراه با شکر بر آن: ج ۱، ص ۱۱۷ و ۱۲۶.
- ۲۲- هر آنچه که موجب تکمیل یا تقویت مقصود و خواسته‌ای شرعی باشد، تبعاً مقصود و مورد نظر است: ج ۲، ص ۳۹۷.
- ۲۳- آن گاه که شارع با وجود انگیزه سخن گفتن در امری، در مورد آن سکوت می‌کند این سکوت دلالت می‌کند بر قصد او به توقف در آن حدی که مقرر می‌دارد و تشریح می‌نماید: ج ۲، ص ۴۱۰؛ ج ۱، ص ۳۶۱.
- ۲۴- اگر از حکمی شرعی، حکمتی مستقل برای تشریح آن فهمیدیم، دیگر لازم نمی‌آید که در آنجا حکمت دیگر و مصلحت دوم و سوم و یا بیش از آن موجود نباشد: ج ۲، ص ۳۱۱.
- به هر حال شرط اول رسیدن به رتبه اجتهاد، شناخت کامل اهداف دین است و لغزش دانشمند در بسیاری از موارد به خاطر غفلت از اهداف شرع، در موضوعی است که به اجتهاد در آن پرداخته است: ج ۱، ص ۱۷۰؛ ج ۱، ص ۱۷۰.
- صاحب کتاب مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها نیز تأکید می‌کند:

«اهداف شریعت منبعی ابدی است برای سیراب کردن و پُر کردن آنچه که قانونگذاری و قضاوت در فقه اسلامی بدان نیازمند است. اهداف، منبعی خارج از شرع اسلام نیست، بلکه از عمق وجود خود اوست و همچون قانون طبیعی که حد و مورد ندارد، گرفتار پیچیدگی نیست» (علال‌الفاسی، بی تا، ۵).

فقه اولویات و رابطه آن با مقاصد شریعت

معنی و مفهوم این اصطلاح آن است که فقیه باید با توجه به قاعده اهم و مهم و افسد و فاسد فتوی صادر کند و این توان زمانی ایجاد می‌شود که مجتهد با اهداف و مقاصد شرع آشنایی داشته باشد تا بتواند هدف اهم را از مهم تشخیص دهد. نمونه‌ای از این فتاوی در میان علمای اهل سنت، فتوای قرضاوی مبنی بر اولی بودن هزینه پول حج واجب در کمک به مبارزان فلسطینی در برابر تجاوزات صهیونیست‌ها بود. قبل از وی، در آثار غزالی نیز این اصطلاح به چشم می‌خورد. این واژه که با عباراتی چون (فکر اولویات) و (اولویات العمل الاسلامی) و (اولویات الحركة الاسلامیة) نیز آمده است، فقه اسلام را از بن بست خارج می‌کند و افقهای جدیدی فرا روی آن می‌گشاید. زیرا فقه اسلام، فقهی وسیع و دارای مجال گسترده است که مجتهد می‌تواند با بهره‌گیری از این مجال پاسخگوی پرسشهای نوپیدا شود و از تنگناها رهایی یابد. رویگردان شدن از این نکته مهم، آثار زیانباری دارد از آن جمله:

- ۱- مشغول شدن به امور جزئی و بازماندن از امور کلی و عجز از رد جزئیات به کلیات و فروع بر اصول؛
- ۲- گرفتاری در تقلید از آرای گذشتگان؛
- ۳- تقدم نوافل بر فرائض، تحسینات بر حاجیات یا حاجیات بر ضروریات؛
- ۴- خلط شدید بین ثابتات و متغیرها؛

۵- عوض شدن مفاهیم مثل تبدیل مفهوم (بخل) به (اقتصاد) و (کرم) به (اسراف) و ... (ر.ک: جابر العلوانی، صص، ۷۴-۷۹).

خلاصه اینکه رسیدن به فقه اولویات، در راستای فقه المقاصد است و درک بهتر مقاصد فقه، درک اولویات فقه را هم ممکن خواهد کرد. اگرچه افراط در فقه المقاصد و فقه اولویات نیز زیانهای جبران‌ناپذیری خواهد داشت.

نتیجه

آگاهی از اهداف و مقاصد دین یکی از شرایط مهم و اساسی اجتهاد است. هدف از نزول شریعت نیز مراعات و دستیابی به مصالح مادی و معنوی، فردی و اجتماعی بشریت است. شاید این سؤال برای خواننده پیش آید که با وجود اهمیت آگاهی از مقاصد دین چرا اصولیان جز اندکی، آن را به عنوان یکی از شرایط اجتهاد به شمار نیاورده‌اند. در پاسخ به سؤال مذکور گفته شده است: احتمال دارد اصولیون «فهم مقاصد شریعت» را در ضمن شرایط و خوب معرفت و رسوخ در شناخت قرآن و سنت، منظور نموده باشند؛ زیرا آگاهی کامل و رسوخ در آیات و احادیث موجب دریافت مقاصد شارع می‌باشد و واضح است که دستیابی به معرفت و شناخت آن دو منبع بدون فهم صحیح از مقاصد شارع میسر نیست.

و دیگر اینکه اصولیان نسبت به قواعد کلی، گرچه به صورت مستقل آن را به عنوان یکی از شرایط اجتهاد اعتبار ننموده‌اند، ولی توجه و اهتمام شایانی بدان مبذول داشته‌اند، که آن هم زیر مجموعه فهم مقاصد تشریح می‌باشد (قرضاوی، ۱۳۷۹ هـ.ش، ۷۱ و ۷۲).

مبنای نظریه اخذ به مقاصد شریعت به عنوان شرط اجتهاد بر این است که احکام شرعی - لاقفل در بُعد معاملات - دارای علت معلل هستند و صدها نصوص قرآنی و سنتی گواه آن است و عمل فقها از عصر اصحاب و بعد از آن بر آن جاری شده است.

آنچه تاکنون در تأیید و تعریف «مصلحت» و «نقش مثبت و سازنده آن» گفته شده است مصلحتی است که با روح شریعت و نیت شارع سازگار و هماهنگ باشد و به گونه‌ای، تضادی با هیچ یک از ادله قطعی شرعی نداشته باشد، مگر آنکه محل جریان قاعده اهم و مهم و توجه به مصلحت برتر مد نظر قرار گیرد. جلب مصالح و دفع مفاسد، مقاصد و اهدافی هستند که در همه احکام شریعت موجودند و فقیه در چارچوب ادله، بر اساس روح شریعت و در راستای مقصد شارع می‌بایست اجتهاد نماید.

مقصد و هدف، کمال و سعادت بشر و دستیابی وی به مصالح مادی و معنوی، فردی و اجتماعی است و برای رسیدن به کمال و مصالح مذکور، همه ابعاد وجودی و نیازهای انسان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها باید در نظر گرفته شود و قوانین مطابق با نیاز و صلاح او تدوین گردد. فقها به هنگام صدور هر حکم و فتوایی باید به «فقه-المقاصد» توجه ویژه‌ای مبذول دارند. توجه به فقه‌المقاصد فقیه را به جنبه‌های اجتماعی فقه که به حق مدعی اداره تمامی شئون انسان می‌باشد، رهنمون خواهد شد. پس مجتهد باید با توجه به روح شریعت و مقاصد شرع پاسخگوی نیازهای متغیر و حوادث مستحدثه باشد. اگر چنین باشد دیگر احتکار را به موارد مذکور در روایت اختصاص نداده بلکه هر چیز ضروری زندگی را مشمول حکم آن خواهد نمود و حتی در برخی از موارد آن که امروزه جزو نیازهای اولیه زندگی نیستند تجدید نظر خواهد نمود و یا احکام مربوط به سبق و رمایه را به هر وسیله‌ای که امروزه برای دفاع از اسلام و کشور اسلامی لازم باشد تعمیم خواهد داد و از تجویز تقلب نسبت به قانون و حیلہ شرعی در بحث ربا خودداری خواهد کرد. زیرا اگر فلسفه تحریم ربا جلوگیری از اخلال در نظام اقتصادی جامعه باشد، تجویز حیلہ شرعی موجب نقض خواهد شد. توجه به فقه‌المقاصد موجب می‌شود که به هنگام استناد به روایات به فضای صدور آنها عنایت بیشتری بشود. در این صورت نمی‌توان با تمسک به

اطلاق «من احیا ارضاً میتتاً فهی له» حکم به مالکیت کسی داد که با استفاده از ابزارهای پیشرفته می‌تواند صدها هکتار زمین موات را احیا نماید. هر استنباطی باید در چارچوب اهداف و مقاصد شارع صورت پذیرد و هر کس احکام دین را در زمینه‌های مختلف تتبع نماید به بسیاری از علل، حکمت‌ها و اهداف آن دست پیدا خواهد کرد. امضایی بودن احکام معاملات به معنای اعم مثبت این معناست که مصالح و مفاسد و ملاک‌های احکام قابل دستیابی است.



منابع

قرآن کریم

- آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۰۰ هـ ق)، الاحکام فی اصول الاحکام، دارالکتب المعلمه، بیروت، لبنان.
- انصاری، (۱۳۷۵ هـ ق)، شیخ مرتضیٰ. مکاسب، چاپ سنگی تبریز.
- ابن‌قیم، شمس‌الدین محمد. (بی‌تا)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، النهضه الجدیده، قاهره.
- ابن‌عاشور، محمد طاهر. (۱۹۷۸ م)، مقاصد الشریعه الاسلامیه، الشركه التونسیه للتوزیع.
- ابن‌حزم. (بی‌تا)، الاحکام فی اصول الاحکام، دارالکتب العلمیه.
- ابن‌عابدین. (۱۳۰۱ هـ ق)، نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف، چاپخانه معارف سوریه.
- الزلمی، مصطفیٰ ابراهیم. (۱۳۷۵ هـ ش)، اسباب اختلاف الفقهاء فی الاحکام الشرعیه، ترجمه حسین صابری، آستان قدس رضوی.
- الزرقاء، مصطفیٰ احمد. (۱۹۶۷ م)، المدخل الفقہی العام، دارالفکر دمشق، چاپ نهم.
- الزحیلی، وهبه. (۱۴۱۸ هـ ق)، الفقہ الاسلامی وادلتہ، دارالفکر، دمشق، چاپ چهارم.
- الفاسی، علال. (بی‌تا)، مقاصد الشریعه الاسلامیه و مکارمها، مکتبه الوحده العربیه، الدار البیضاء.
- جناتی، محمد ابراهیم. (۱۳۷۰ هـ ش)، منابع اجتهاد از دیدگاه اسلامی، مؤسسۂ کیهان، تهران.

- حکیم، محمدتقی. (۱۴۱۸هـ ق)، الاصول العامه للفقہ المقارن، المجمع العالمی لاهل البيت (ع)، قم.
- خوانساری، سیداحمد. (۱۳۶۴هـ ش)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، اسماعیلیان، قم.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۲هـ ق)، المحصول فی علم اصول الفقہ، موسسه الرساله، بیروت.
- _____. (۱۴۱۱هـ ق)، التفسیر الکبیر او نتایج الغیب، دارالمکتبه العلمیه، بیروت، لبنان.
- ریسونی، احمد. (۱۳۷۶هـ ش)، نظریه المقاصد عند الامام الشاطبی، مترجمان سیدحسن اسدی، سید محمدعلی ابهری، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- زیدان، عبدالکریم. (۱۳۱۹هـ ش)، الوجیز فی اصول الفقہ، احسان للنشر و التوزیع.
- شاطبی، محمدبن ابرهیم بن موسی. (بی تا)، الموافقات، مکتبه التجاریه الکبری، مصر.
- _____. (بی تا)، الاعتصام، بی تا.
- صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۱۴هـ ق)، دروس فی علم الاصول، مجمع الفکر الاسلامی، قم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۴۱هـ ق)، بررسیهای اسلامی، هجرت قم، به کوشش سید هادی خسروشاهی.
- عاملی (شهیداول)، محمدبن مکی. (بی تا)، القواعد و الفوائد، منشورات المفید، قم.
- غزالی، ابوحامد محمدبن محمدبن محمد. (۱۴۱۷هـ ق)، المستصفی، فی علم الاصول، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان.
- قمی، ابوالقاسم. (۱۳۷۹هـ ق)، قوانین الاصول، علمیه اسلامیه.

- قرضاوی، یوسف. (۱۳۷۹ هـ ش)، الاجتهاد فی الشریعہ الاسلامیہ، ترجمہ احمد نعمتی، احسان.
- موسوی خمینی (امام)، سید روح اللہ. (۱۴۱۵ هـ ق)، کتاب البیع، موسسہ النشر الاسلامی.
- محمصانی، صبحی. (۱۳۵۸، هـ ش)، فلسفہ التشریح فی الاسلام، ترجمہ ابراہیم گلستانی، امیرکبیر، تہران.
- محمود الغراب، محمود. (۱۴۰۱ هـ ق)، الفقہ عند الشیخ الاکبر محیی الدین ابن عربی، دمشق.
- نجفی، محمد حسن. (۱۳۷۴ هـ ش)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، دارالکتب الاسلامیہ، تہران.

پروہ شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی