

خطابات مبین مقاصد و جایگاه آنها در تفقه

تاریخ دریافت: 1395/04/13 تاریخ پذیرش: 1395/06/10 ابوالحسن

حسنی*

چکیده

چند سالی است که مسئله خطابات مقاصدی در حوزه‌های فقهی شیعه به عنوان یک مسئله جدی طرح شده است. با این حال، کسانی که در مبانی تفقه شیعی متبحرند، در بهره‌گیری از این خطابات احتیاط می‌کنند. از سوی دیگر، کسانی که به این خطابات گرایش دارند، غالباً منطقی مناسب و سازگار با فقه شیعی برای بهره‌گیری از این خطابات ندارند. این نوشتار در پی برداشتن قدمی اولیه برای ارائه چنین منطقی است.

مسئله اساسی این مقاله این است که خطابات مقاصدی چه نقشی در فقه می‌توانند داشته باشند؟ به نظر می‌رسد که بر خلاف تفکر رایج، بتوان نقشی گسترده برای این خطابات تعریف کرد و در همان حال، از ورود آن به حیطه خطابات حکمی جلوگیری کرد. هدف این مقاله دفاع از اندیشه «نص‌محور با گرایش به مقاصد» است. در این اندیشه که فقیهانی چون ابن ادریس حلی و مقدس اردبیلی از آن حمایت کرده‌اند، خطابات حکمی به عنوان محور اجتهاد به شمار می‌آیند و فقیه با وجود خطاب حکمی معتبر، هرگز مفاد حکمی آن را کنار نمی‌گذارد؛ اما در عین حال، مقاصد عام شریعت را در نظر گرفته و با توجه به اقتضای فطرت انسانی و شرایط محیطی به استنباط احکام از خطابات حکمی می‌پردازد. نویسنده در ضمن پاسخ به نقد آیت‌الله علی دوست بر دیدگاه مختار خود، بر آن استدلال می‌آورد.

* . عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (A.hassani@chmail.ir).

واژگان کلیدی: فقه، خطابات مقاصدی، خطابات حکمی، مصلحت.

مقدمه

خطابات شرعی را در یک تقسیم کلی می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: خطاب مقاصدی و خطابات حکمی. خطابات مقاصدی مبین حکم و قانون معینی نیستند؛ بلکه مقاصد کلی شریعت یا حکمت حکمی را بیان می‌کنند. در برابر، خطابات حکمی مبین قانون معینی است که از شارع، به عنوان قانون‌گذار صادر شده و متکفل بیان یک حکم وضعی یا تکلیفی است (علی‌دوست، 1388: 271).

درباره جایگاه خطابات مقاصدی در استنباط فقهی اندیشه‌های گوناگونی وجود دارد. در میان فقیهان شیعه نیز سه دیدگاه در این مسئله وجود دارد: ۱. دیدگاه «نص‌بند» که خطابات مقاصدی را از جریان استنباط فقهی کنار می‌نهد؛ ۲. دیدگاه «نص‌بند با نظارت بر مقاصد» که خطابات مقاصدی را در فهم خطابات حکمی و نیز در نحوه بهره‌گیری از عقل تا حدودی مؤثر می‌داند؛ در عین حال، در استنباط فقهی به خطابات حکمی بسنده می‌کند؛ ۳. دیدگاه «نص‌محور با گرایش به مقاصد» که برای خطابات مقاصدی نقشی فراتر قائل است و به گونه‌ای خطابات حکمی را تعیینات خطابات مقاصدی در نظام مقررات شریعت اسلامی می‌داند و از این جهت تعارض خطاب حکمی را با خطاب مقاصدی بر نمی‌تابد و در مرحله امتثال نیز حصول مقاصد را محور می‌گیرد (همان: 365 – 379). مسئله اصلی این مقاله بررسی جایگاه خطابات مقاصدی در استنباط فقهی است.

بررسی این مسئله از چند جهت ضرورت دارد. هر کدام از این دیدگاه‌ها نظام فقهی خاص خود را دارند و اختلاف نتایج حاصل از آنها بسیار عمیق است. حاکمیت هر یک از این دیدگاه‌ها در یک نظام تقنینی، بر ساختار و مفاد قوانین کاملاً مؤثر خواهد بود. اما توجه به این خطابات اهمیتی فراتر نیز دارد و آن ارتقای گفتمان است. حوزه گفتمان دیدگاه نص‌بند درون شیعه، یا حداکثر درون اسلام (بین‌المذاهبی) خواهد بود. اما حوزه گفتمان

خطابات مقاصدی می‌تواند فضای بین‌الادیانی یا حتی جهانی باشد. این نکته در ابوابی مانند فقه سیاست، فقه فرهنگ یا فقه روابط بین‌الملل بسیار مهم است. دیدگاه سوم می‌تواند یک حقوق بشر جهانی را تدوین نماید و با ابزار فقه‌اش آن را برای ملل دیگر توجیه نماید.¹ اما دیدگاه نص‌بند ابزاری برای توجیه احکام خود جهت ملل دیگر ندارد؛ مگر در قالب بیان‌هایی که خود هرگز آن بیان‌ها را برای استنباط حکم و توجیه آنها در درون شیعه معتبر نمی‌داند. این مقاله می‌خواهد در میان این دیدگاه‌ها داوری نماید و بیشتر در پی دفاع از دیدگاه «نص‌محور با گرایش به مقاصد» و تبیین دلایلی بر رجحان دیدگاه بر دو دیدگاه دیگر است.

در حوزه فقه عامه، به‌ویژه فقه مالکی، بحث از مقاصد و مصالح جریان زیادی دارد و آثار فراوانی تولید کرده است. اما در این مقاله، با آن آثار کاری نیست. در حوزه فقه شیعه، بحث از فقه المصالح و فقه المقاصد سابقه چندانی ندارد. در واقع، گرایش فقیهان به نص‌بندی یا به مقاصد، بیشتر گرایشی عملی بود که توجیه نظری نشده بود؛ اما در سال‌های اخیر هم مقالات متعددی در این موضوع نگاشته شده است. برای نمونه، می‌توان از این مقالات نام برد: «تجدید در اندیشه اسلامی و انعطاف‌پذیری در شرع» اثر آیت‌الله تسخیری، «جایگاه مصلحت در بستر قانون‌گذاری حکومت اسلامی» اثر عباس نیکزاد، «درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه» اثر سیف‌الله صرامی. همچنین می‌توان از کتاب فخیم و ارزشمند «فقه و مصلحت»، اثر آیت‌الله علی‌دوست و کتاب «مصلحت در فقه سیاسی» اثر سیدسجاد ایزدهی نام برد.

1. شاید گفته شود: این ادعا بیش از اینکه پیش‌فرض علمی داشته باشد، پیش‌فرض سیاسی دارد؛ زیرا فرض یک حقوق بشر جهانی فرض درستی نیست. اولاً گفتگو و مناظره موجود بین مکاتب حقوقی مبتنی بر فرض امکان چنین ادعایی است و چنین گفتگو‌هایی الان جریان دارد. ثانیاً توجه به فطرت واحد بشری از مبانی این دیدگاه است و این مبنا مستلزم فراهم کردن «ابزار فقه‌ای» لازم برای تبیین فرامذهبی و فرادینی است.

۱. مفهوم‌شناسی

1.1. مفهوم مقاصد و خطابات مقاصدی

مراد از مقصد، در اینجا، غایت نهایی حیات انسانی و غایات اخروی نیست؛ بلکه مقصدی در حیات این جهانی انسان است که البته باید در راستای غایات اخروی باشد. اگرچه مقاصدی چون تقوا و عبودیت بذاته ملازم با غایت نهایی اند؛ اما مصلحت واقعی خود آنها نیستند. غایت نهایی نجات از آتش جهنم، رسیدن به بهشت و رضوان الهی است. دستیابی به این غایت نهایی با برداشتن قدمی واقعی به سوی این مصلحت یا رفع مانع از حرکت به سوی آن ممکن است. این قدم واقعی یا آن رفع مانع با عناوینی چون تقوا، عبودیت، صلاح و اموری مانند آنها شناخته می‌شود. مراد از مقاصد این قدم‌های واقعی به سوی آن غایت نهایی است. خود مقاصد، فی حد نفسه، شامل دستور خاصی نیستند؛ اما خطابات حکمی مقررات روشن و معینی را برای تحقق مقاصد عرضه می‌کنند و می‌توان آنها را تعینات مقاصد در عالم مقررات دانست. اساساً هر مکتبی با ترسیم چنان مقاصدی، نظام مقررات خود را توجیه می‌کند. طبیعت انسانی نیز با توجه به چنین مقاصدی احکام قانونی را معنادار می‌یابد و در صورت نبود چنین مقاصدی در پس پرده قوانین، آنها را پوچ دیده و در جهت حذف آنها از زندگی خویش تلاش می‌کند. تفاوت اساسی مکاتب نیز در نظام مقررات نیست؛ بلکه در مقاصدی است که این مقررات برای آنها وضع شده‌اند.

با مثال بهتر می‌توان خطاب مقاصدی را از خطاب حکمی تفکیک کرد. آیه «وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (غافر: 40) بیانگر یک خطاب مقاصدی است. «عمل صالح توأم با ایمان» بیانگر یک فعل خاص نیست؛ بلکه ارشاد به خطوط کلی شریعت الهی است. خطابات‌ی چون «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ» (بقره: 21) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ» (همان: 278) نیز از همان سنخند.

مثال دیگر خطاب مقاصدی آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: 45) یا «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: 179) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (همان: 183) است. در هر دو آیه، خطابی حکمی است؛ در اولی قصاص تشریع شده و در دومی روزه. اما در هر دو آیه، این حکم با عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» تعلیل شده که این عبارت بیانگر مقصد شریعت است. البته باید توجه داشت که مقاصد غیر از ثواب (یا نفی عقاب) مترتب بر یک عمل است. برای نمونه، روایت «مَنْ قَرَأَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ مِائَةً مَرَّةً حِينَ يَأْخُذُ مَضْجَعَهُ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَ خَمْسِينَ سَنَةً» (صدوق، 1406ق: 128) فی حد ذاته بیانگر هیچ مقصدی نیست. همچنین روایت «صُومُوا تَصِحُّوا» (مجلسی، 1403ق: ج 93، ص 255) بیانگر مقاصد نیست؛ بلکه فقط اثر مترتب بر روزه را بیان می کند. تفاوت صحت حاصل از روزه با تقوای حاصل از روزه این است که تقوا مقدمه واقعی غایت نهایی انسان است؛ اما صحت چنین نیست و نجات در آخرت ربطی به صحت و بیماری در دنیا ندارد. همچنین لازم است که مقاصد از نوعی از احکام تفکیک شوند که نگارنده آنها را مصالح معتبره می نامد. به جهت اهمیت این نوع احکام در این بحث، مفصل تر به آنها پرداخته می شود.

به خطابی چون «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره: 195) توجه کنید. در این خطاب، پروردگار متعال حفظ نفس را بر بندگان الزام می کند. این تکلیف، مبین فعل خاصی بر عهده بنده نیست؛ اما در عین حال مبین حکمی مستقل، روشن و بدون ابهام است. عبد برای امتثال امر در این گونه تکالیف، ناچار است افعال خاصی را با برنامه ای ویژه انجام دهد تا به نتیجه مطلوب در خطاب دست یابد. مراد از «مصلحت معتبره شرعیه» امری مستقل و روشن است که شرع، تحصیل آن را موضوع حکمی تکلیفی قرار می دهد که فی حد نفسه از سنخ افعال اختیاری انسان نیست؛ اما با اختیار قابل حصول است.

حفظ مصلحت معتبره دارای صورت معینی نیست و صورت آن به شدت وابسته به شرایط زمانی و مکانی است. به همین جهت نیز اساساً امکان تکلیف به فعل یا افعال معین در این نحوه امور وجود ندارد. آیه کریمه مذکور از افکندن جان به هلاکت نهی می‌کند؛ اما امثال امر صورت معینی ندارد. مثلاً بر این اساس، تمام صور خودکشی منهی عنه به شمار خواهند آمد؛ اما این نهی به همین مقدار باقی نمی‌ماند؛ بلکه چنان که از سیاق آیه برمی‌آید، افراط در انفاق، به حدی که موجب ورشکستگی شود نیز بر همین اساس منهی عنه است (ر.ک: کلینی، 1362: ج 1، ص 53). در روایات، با استناد به همین آیه لزوم تقیه اثبات شده و عدم تقیه در جایی که جان در خطر است، از مصادیق منهی عنه این آیه شمرده شده است (حرانی، 1404ق: 309). عبد باید مفاد این فرمان را به مثابه یک مصلحت واقعی فرض کرده و خود از آن تفریع حکم نماید. در حقیقت، مصلحت معتبره به مثابه مناط اعتبار شده و از آن حکم تفریع می‌شود؛ اما حقیقت آن یک حکم تکلیفی است.

تمایز مصلحت معتبره شرعیه از مصالح مرسله مهم است. کسانی که مصالح مرسله را حجت می‌دانند، آن را اجمالاً اموری تعریف کرده‌اند که نصوص خاصه آن را نه معتبر و نه ملغی دانسته‌اند، اما با تصرفات شارع هماهنگ است؛ به گونه‌ای که برای این معنا جنسی یافت می‌شود که شارع فی الجمله، البته بدون دلیل معین، آن را معتبر دانسته است (بورکاب، 1423ق: 63). بر اساس این تعریف، روشن است که بر اساس مبانی فقه‌ای شیعه نمی‌توان برای مصالح مرسله حجیتی تعریف کرد. اما مصلحت معتبره، مستند به خطابات است که حجت به شمار می‌آیند؛ یعنی مستند به نصوص خاص و دلیل کافی است. در واقع، مصالح مرسله در عرض کتاب و سنت و عقل، دلیل مستقل به شمار می‌آید و از این جهت در پذیرش آن تردید حاصل شده؛ اما مصلحت معتبره شرعیه، مستند به یکی از ادله معتبر است.

1.2. مفهوم مصلحت

مفهوم «مصلحت»، در این مسئله، قرابت زیادی با مفهوم «مقصد» دارد؛ بنابراین اشاره به معنای آن ضروری است. با توجه به موارد کاربرد ماده «ص، ل، ح» و توجه به خانواده معنایی این ماده، یعنی مفاهیمی از قبیل «سلم (آشتی، سلامت)»، «حسن (خوبی)»، «نفع (سود)» و «خیر»، با حدسی قوی می‌توان دریافت که به معنای «سلامت اختیاری توأم با کرامت» است؛ اعم از اینکه این سلامت در ذات باشد یا در نسبت یا در اثر، و این معنا ساری در مشتقات است. در این معنا «صلاح» به‌دست‌آوردنی است؛ هر چند مقابل آن، فساد، گاهی به‌خودی‌خود حاصل می‌شود (فساد قهری) که در این کاربردها، صلاح مقابل آن قرار نگرفته است (مانند فساد میوه یا شیر). فساد را نیز با تعینات آن می‌توان شناخت: اختلال شدید در ذات، محیط و اثر چیزی، مانند خرابی، پوسیدگی، بی‌نظمی و اعتقاد و رأی نادرست، به قسمی که امر مختل هیچ سودی به مقصود نداشته باشد. دقت شود که به هر اختلالی فساد نمی‌گویند و اختلال تا به‌حدی از شدت نرسد، فساد نیست. در کاربرد قرآنی این ماده، هم در برابر فساد و هم در برابر سیئه قرار داده شده است. از نحوه تقابل مشتقات صلاح با مشتقات فساد و مشتقات سوء در قرآن کریم می‌توان دریافت که معیار فساد، سیئه است؛ نه اینکه صلاح در دو معنا به کار رفته باشد یا دو مقابل داشته باشد. در حوزه حقوق معادل انگلیسی مصلحت «interest» است. در حوزه سیاست واژه «expedient» را به مصلحت و «edientpolitically exp» به مصلحت سیاسی ترجمه می‌شود. «expedient» به معنای استفاده از ابزارها و روش‌های آسان‌تر برای رسیدن به هدف، بدون لحاظ وجه اخلاقی آن ابزارها و روش‌هاست. روشن است که این معنا با مفهوم یادشده از مصلحت کاملاً فاصله دارد. به نظر می‌رسد همین تشابه لفظی موجب خلط بحث برای بسیاری از تحصیل‌کردگان علوم سیاسی شده و مصلحت در فقه را با گونه‌ای

سکولاریزسیون فقه همسان پنداشته‌اند.

در اصطلاح فقهی در برخی از کتاب‌های فقهی و اصولی مصلحت به منفعت تعریف شده است (ایروانی، 1429ق: ج 4، ص 271؛ آل شیخ راضی، 1426ق: ج 7، ص 78). اما کتاب‌های لغت در تبیین کاربردهای مصلحت به منفعت اشاره نکرده‌اند. همچنین برخی اشکال کرده‌اند که مصلحت با منفعت و مفسده با ضرر هم‌پوشانی ندارند (آخوند خراسانی، 1409ق: 348؛ حکیم، 1408ق: ج 2، ص 152؛ خویی، 1422ق: ج 2، ص 234 و ج 4، ص 116). در برابر این اشکال، برخی دفاع کرده‌اند که اگر گستره منفعت و ضرر را دنیا و آخرت بگیریم، هم‌پوشانی حاصل می‌شود (مکارم شیرازی، 1428ق: ج 1، ص 562 - 563؛ موسوی قزوینی، 1427ق: ج 4، ص 549). در این بیان، مصلحت وابسته به متغیرهای بی‌شماری شده که انسان توان احصاء آنها را ندارد. اما با وجود این دفاع، هم‌ارزی منفعت و مصلحت قابل قبول نیست. مصلحت اثر مترتب بر فعل است؛ اما منفعت می‌تواند مترتب بر فعل باشد و می‌تواند بدون فعل حاصل شود. همچنین آیت‌الله علی‌دوست اشکال می‌کند که در مفهوم مصلحت و مفسده بار ارزشی و اخلاقی نهفته است؛ اما در مفهوم منفعت و ضرر بار ارزشی وجود ندارد (علی‌دوست، 1388: 97).

به نظر می‌آید در کاربرد فقهی مصلحت، مصلحت مساوی با تناسب غرض با نیاز واقعی است. به تعبیر تشریحی، انسان نیازها و اغراضی هم دارد، مصلحت عبارت از تناسب اغراض با نیازها است و در برابر، مفسده، ناهماهنگی اغراض با نیازهای انسان است. این تعریف همساز با فهم مشهور از مفهوم مصلحت است؛ اگرچه قالب آن نو به شمار آید. نمونه‌ای از فهم مشهور، تعریف محقق حلی است. محقق حلی در تعریف مصلحت می‌نویسد: «مصلحت امری است که سازگار با انسان در مقاصد دنیا یا آخرت یا هر دو است و حاصل آن تحصیل منفعت یا دفع مضرت است» (محقق حلی، 1403ق: 221). اساساً اینکه در تعریف مشهور

مصلحت را همان منفعت دانسته‌اند، ظاهراً مرادشان از منفعت امری بوده که کمبودی از انسان (نیازی از او) را برطرف نموده و چیزی بر او بیفزاید. اما امتیاز این تعریف بر صورت اصلاح شده تعریف پیشین، این است که مصلحت وابسته به متغیرهای زیادی نشده و امکان بررسی آن بیشتر شده است. اگر نیازهای انسانی را در چارچوب فطرت‌مندی انسان تعریف کنیم، این تعریف از مصلحت دقیقاً مساوق با مقاصد خواهد بود.

1.2.1. نقد نظریه غزالی در باب مصلحت

معمولاً هر جا سخن از فقه المصالح و فقه المقاصد است، رأی غزالی در این امر و تقسیمات او از اقسام مصالح در صدر اقوال قرار دارد. بنابراین اگر ادعا این باشد که توجه به مقاصد در چارچوب نظام عقیدتی شیعی است، باید فاصله از غزالی دقیقاً روشن گردد.

غزالی مصلحت را به جلب سود یا دفع زیان معنا می‌کند؛ اما تصریح می‌کند که مراد از مصلحت فقهی، نگرهبانی از مقصود شرع است¹ (غزالی، 1417ق: 174). وی در اولین تقسیم، مصلحت را از جهت اعتبار شرعی، به سه قسم تقسیم می‌کند: قسمی که شرع بر اعتبار آن شهادت داده، قسمی که شرع بر بطلان آن شهادت داده، قسمی که شرع نه به اعتبار و نه به بطلان آن شهادت نداده است. اکنون این اشکال پیش می‌آید که چیزی که شرع بر بطلان آن شهادت داده، چگونه مصلحت شمرده شده است؟ ممکن است پاسخ داده شود که غزالی در اینجا مصلحت را به معنای لغوی تقسیم کرده است. اما وی برای مصلحت باطل این مثال را می‌آورد که یکی از پادشاهان روزه خود را تعمداً باطل کرده بود. یکی از عالمان در کفاره آن فقط دو ماه روزه را ذکر کرد و آزاد کردن برده را نگفت. وقتی که علت را از او پرسیدند، پاسخ داد که پادشاه توانایی مالی دارد و به راحتی می‌تواند برده‌ای آزاد کند و در این حال حرمت روزه‌خواری در چشم او خوار می‌شد (همان). روشن است

1. المحافظة علی مقصود الشرع.

که این عالم در پی محافظت بر مقصود شرع بوده، هر چند راه خطایی انتخاب کرده است. اگر مصلحت، حفظ مقاصد شریعت است، او به آن دست نیافته است. بنابراین غزالی یا در تقسیم مصلحت یا در تعریف اصطلاحی از مصلحت باید تجدیدنظر کند.

از سوی دیگر، غزالی در عرض همین تقسیم، مصلحت را به اعتبار قوّت آن، در ذات مصلحت بودنش، به سه قسم تقسیم می‌کند: مصالح در رتبه ضروریات، مصالح در رتبه حاجات و مصالح در رتبه تحسینات و تزینات. چگونه، امر باطل در یکی از این اقسام سه گانه می‌تواند قرار گیرد؟ وی در تفصیل تعریف اصطلاحی‌اش از مصلحت، بر آن است که: «مقصود شرع از خلق پنج چیز است که عبارتند از: حفظ دینشان، جانشان، عقلشان، نسلشان و مالشان. هر چه این پنج ریشه را حفظ کند، مصلحت است و هر چه این پنج ریشه را از بین ببرد، مفسده بوده و دفع آن مصلحت است» (همان). غزالی هیچ استدلالی بر این ادعا، حتی دلیل استقرایی، نمی‌آورد و روشن نیست که از کجا دریافته مقصود شرع همین پنج اصل است. البته غزالی در جای دیگری فقه را از علوم دنیوی و فقیهان را از عالمان دنیا شمرده است (همو، بی‌تا: 29-34 و 90) و تعیین این مقاصد پنج گانه با همین مبنای خطا سازگار است. امام خمینی (ره) در نقد این رأی غزالی می‌نویسد: «علم فقه را از علوم دنیایی و فقها را از علمای دنیا دانسته، با اینکه این علم از عرّ علوم آخرت است. و این ناشی است از حب نفس و حب به آن چیزی که به خیال خودش اهل اوست، یعنی علم اخلاق به معنای متعارف رسمی. از این جهت از سایر علوم، حتی علوم عقلیه، تکذیب کرده است» (خمینی، 1371: 395).

همچنین معلوم نیست که چرا در کنار این پنج امر، اموری چون عرض (آبرو)، مرزهای سرزمین‌های اسلامی و نظام اجتماعی و سیاسی را ذکر نمی‌کند؛ زیرا در هر حال، اهمیت حفظ این امور در زندگی دنیوی هم‌شان همان پنج مقصد است. به علاوه، روشن نیست چرا

حفظ دین را یکی از مقاصد شرع شمرده؛ درحالی که ممکن بود گفته شود حفظ دین، همان «محافظة بر مقصود شرع» است. همچنین او با استحسان‌های ضعیفی که اساساً با مبانی فقهات ناسازگار است، برخی از واجبات و محرمات را در زمره مصالح حاجی یا تحسینی و تزینی قرار می‌دهد (غزالی، 1417ق: 175-176).

به هر حال، روشن است که مبنای این نوشتار در تعریف مقاصد، مصلحت و مصلحت معتبره، با مبنای غزالی در تعریف و تقسیم مصلحت کاملاً متفاوت است. در مبنای نگارنده این سطور نیز می‌توان از مصلحت حفظ عقل و دین و نفس و نسل و عرض و نظام سخن گفت؛ اما مراد از آنها، مصالح ضروری به اصطلاح غزالی نیست؛ بلکه مراد حکم تکلیفی به حفظ این امور، در کنار تکالیف دیگر است. از آنجا که حفظ این امور پیامد فعل عبد است، نه خود فعل عبد و تکلیف به حفظ آنها تعلق گرفته است، جزء مصلحت معتبره تلقی می‌شوند، نه مقاصد شریعت.

۲. دیدگاه‌های مهم در فقه شیعه درباره خطابات مقاصدی

آیت‌الله علی‌دوست چند دیدگاه مهم را در فقه نسبت به خطابات مقاصدی رصد کرده است که از این میان سه دیدگاه در فقه شیعه اهمیت زیادی دارند. دیدگاه اول که جریان غالب در فقه شیعه است، دیدگاه «نص‌بند» است. وی با نقل برخی فتاوی ناپذیرفتنی ناشی از این رویه، در نقد این دیدگاه می‌نویسد: «با توجه به مقاصد کلی شارع که عدالت، مبارزه با ظلم، قرار نگرفتن بندگان در عسر و حرج و تأمین نظام سالم اقتصادی و امنیت مردمان در معاملات از اهداف قطعی و کلان او است، نمی‌توان به فتاویی که در این نمونه‌ها گذشت، رضایت داد» (علی‌دوست، 1388: 365).

در این دیدگاه، خطابات‌هایی چون «إِعْدِلُوا»، «تَقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ» و «وَ اتَّقُوا اللَّهَ» مجمل انگاشته می‌شوند که تفصیل آنها همان خطابات حکمی است؛ بنابراین محتوای مستقلی ندارند. ذات

عدالت یا تقوا رعایت مفاد خطابات حکمی دانسته می‌شود. تقرب هم همان اطاعت از خطابات حکمی به شمار می‌آید. برای نمونه، امام خمینی (ره) قرب و بُعد را چنین معنا می‌کند:

«قرب و بعد دو امری اعتباری‌اند که از طاعت عبد و عصیان او انتزاع می‌شوند؛ علاوه بر اینکه استحقاق عقوبت و مثبت از تبعات خود طاعت و انقیاد و تجرّی و عصیانند و عقل تنها به استحقاق عبد مطیع و عاصی به ثواب و عقاب، بدون توجه به قرب و بعد، حکم می‌کند. به عبارت دیگر، طاعت و معصیت و نیز انقیاد و تجرّی، بدون هر گونه دخالت قرب و بعد در این حکم، تمام موضوع حکم عقل در باب ثواب و عقابند. به عبارت سوم، عناوین قرب و بعد، و نیز استحقاق عقوبت و مثبت در یک رتبه از اطاعت و عصیان و انقیاد و تجرّی انتزاع شده‌اند و ممکن نیست که بعضی موضوع بعضی دیگر قرار گیرند» (خمینی، 1415ق: ج 1، ص 69).

دیدگاه دوم که مختار خود آیت‌الله علی‌دوست است، «نصّ بسند با نظارت بر مقاصد»¹ است. در این دیدگاه شارع مقدس، مانند همه مصلحان و صاحبان اندیشه، هدف و برنامه و مقاصد و برنامه‌هایی دارد که با اجرای آن برنامه‌ها، اهدافش حاصل می‌شود. احکام دالّ بر برنامه و عمل، به اقتضای اینکه باید به آنها عمل شود، عموماً برنامه‌هایی روشن با آغاز و انجام شفاف است؛ در حالی که مقاصد چون از سنخ نتایج است، چنین خاصیتی ندارد. نصوص شرعی در یک تقسیم کلان به دو قسم نصوص مبین مقاصد، اعم از مقاصد کلان و حکمت‌های تُرد احکام، و نصوص مبین احکام و برنامه‌ها یا مبین خواص احکام، از قبیل ضرری و حرجی نبودن، تقسیم می‌شود. نصوص مبین احکام، محتوایی روشن و برنامه‌ای واضح ارائه می‌دهند و به این جهت صلاحیت استناد در عملیات اجتهاد را دارند. نصوص

1. شاید عبارت «نصّ بسند با نظر به مقاصد» بهتر بود؛ اما در اصطلاحی که ایشان جعل کرده، تغییری داده نشد.

مبین مقاصد روح و لبّ شریعت به حساب می‌آید و چون لباسی سرتاسری بر اندام شریعت پوشانده می‌شود (علی‌دوست، 1388: 377-379). بر این اساس، توجه به مقاصد از دو ناحیه بر اسناد تأثیر می‌گذارد: 1. ساختن یا شکستن ظهور؛ 2. زمینه‌سازی برای حضور عقل در کنار نصّ (همان: 385-386). در این دیدگاه، خطاباتى چون «إِغْدِلُوا»، «تَقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ» و «وَأَتَّقُوا اللَّهَ» اگرچه خطاباتى مجمل انگاشته می‌شوند، معنای مستقل دارند. بنابراین می‌توانند در فهم خطابات حکمی مؤثر باشند و عقل می‌تواند در تفصیل اجمال آنها وارد عمل شود.

دیدگاه سومى که وی به آن اشاره دارد، «نص‌محور با گرایش به مقاصد» است. در این دیدگاه، اسناد و ادله به عنوان محور اجتهاد به شمار رفته و فقیه با وجود سندی معتبر، هرگز از اقتضای آن دست برنمی‌دارد. اما در عین حال، فقیه مقاصد عام شریعت، مانند ایجاد عدالت، آزادی، تأسیس نظام احسن، تزکیه و تقوا، قرب انسان‌ها به خداوند را نیز در نظر می‌گیرد و با توجه به اقتضای فطرت و خرد آدمیان و شرایط زمان و مکان و سهولت شریعت، به استنباط احکام می‌پردازد. از نمایندگان این دیدگاه، می‌توان ابن ادریس حلی و محقق اردبیلی را نام برد (همان: 366-367). در این دیدگاه، خطاباتى چون «إِغْدِلُوا»، «تَقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ» و «وَأَتَّقُوا اللَّهَ» خطاباتى مجمل نیستند و نه تنها معنای مستقل از خطابات حکمی دارند، بلکه خطابات حکمی تعینات همین خطابات در قالب قوانین و مقررات فرعی‌اند. دقت شود که این خطابات را مفسر خطابات مقاصدی نمی‌توان به شمار آورد. تفسیر کشف و تبیین معنایی است که به جهت ابهام، اجمال، پیچیدگی یا هر علت دیگر، نهان شده است. بنابراین خطابی مانند «اقم الصلاة» تفسیر «لذکری» نیست. مفهوم ذکر در حد خود روشن بوده و مفهوم اقامه نماز در معنای آن اخذ نشده است. اما خداوند صوری را که تعینات ذکر اویند، بیان کرده و یکی از آنها اقامه نماز است. بنابراین فقیه چاره‌ای جز

مراجعه به نصوص ندارد و خروج از محوریت نصوص انحراف در فقاہت است.

2.1. دفاع از اندیشه «نص محور با گرایش به مقاصد»

در این مقاله از نقد دیدگاه نص‌بند می‌گذریم (برای مطالعه نقدی جدی این دیدگاه ر.ک: همان: 362 - 366 و 585 - 586). تلاش می‌شود در ضمن نقد دیدگاه «نص‌بند با نظارت بر مقاصد» مؤیدات لازم برای دیدگاه «نص محور با گرایش به مقاصد» فراهم آید. فقه برای تبیین نظم شرعی ساخت‌های ارادی تأسیس شده است. مراد از نظم شرعی رعایت مقررات شرعی در جهت مقاصد شریعت است؛ یعنی این نظم فقط رعایت قواعدی بدون یک جهت معین نیست؛ بلکه نظمی جهت‌دار را طراحی می‌کند و این جهت در خطابات مقاصدی بیان شده است. قرآن کریم و اهل بیت عصمت (علیهم السلام) در پی دین‌مدار کردن زندگی انسانی بودند؛ نه صرفاً بیان احکام و حقوق. در واقع نزد آنان احکام و قوانین بخشی از دین‌مداری به شمار آمده است. توسعه فقه به حوزه نیازهای جدید و تقویت آن در برابر جریان‌های مدرن نیز پرداختن به فقه دین‌مدار کردن عمل را ترجیح می‌دهند. یکی از اساسی‌ترین نتایج این قول این است که فقیه علاوه بر جستجوی احکام و قواعد از خطابات شرعی، باید در جستجوی سیاست‌های کلانی در خطابات شرعی باشد که جهت‌های کلان سامان‌بخشی شرعی به عمل انسانی را بیان می‌کنند. این خطابات، شامل حکم خاصی نیستند و در قالب بیان مصالح معتبره نیز بیان نشده‌اند؛ بنابراین لازم است قالب بیان آنها روشن شود.

برای تبیین این امر ابتدا نگاهی انتقادی به فرض اول دیدگاه «نص‌بند با نظارت بر مقاصد» داریم. فرض اول این دیدگاه این است که «شارع مقدس، مانند همه مصلحان و صاحبان اندیشه، هدف و برنامه، مقاصد و اهداف برنامه‌هایی دارد که با اجرای آن برنامه‌ها، اهدافش حاصل می‌شود» (همان: 377). اما این فرض، با اشکال انسان‌نگاری شارع مقدس

مواجهه است. بیان صحیح آن است که بگوییم: 1. حق تعالی رب است؛ 2. ربوبیت، تصرف در مربوط برای سوق آن به سمت کمال شأنی‌اش یا دور کردن آن از نقص شأنی‌اش است؛ 3. وجود مقصد و داشتن برنامه برای ایصال عبد به مقصد، لازمه ذاتی معنای ربوبیت است. اما لازمه مبنای ربوبی بودن مقام صدور خطاب شرعی، روشنی مقاصد برای عبد مختار ذی شعور است. در نظام ربوبیت خاص، ایصال به مقصد با آگاهی و اراده خود مربوط حاصل می‌شود؛ گرچه در عمده راه مربوط نداند راه سلوک به کمال چگونه است و به راهنمایی رب نیازمند باشد.

به نظر می‌آید مهم‌ترین مانع بهره‌گیری از خطابات مقاصدی در فقه، مجمل‌انگاری و مبهم‌انگاری آنها است. اما با بیان بالا، نمی‌توان خطابات مقاصدی را خطابات مجمل و مبهم دانست؛ بلکه این خطابات در ظرف خود مبین هستند. به نظر می‌آید که دلیل مجمل و مبهم‌انگاری این نحوه خطابات این باشد که بیان مورد انتظار از این خطابات، همان بیانی بوده که از خطابات حکمی انتظار می‌رود. در حالی که این انتظار خطاست. خطابات مقاصدی در مواجهه با یک مشکل بنیادی و در پاسخ به پرسشی درست درباره آن، بیان دارند و نمی‌توان از آنها برای یک مشکل فرعی انتظار بیان خاصی داشت؛ در حالی که از خطاب حکمی انتظار چنین بیانی است. مفاد مورد انتظار از خطاب حکمی بیان قانونی شرعی برای ایجاد نظم شرعی در موضوعی معین است. اما مفاد مورد انتظار از خطاب مقاصدی امری دیگر است. این نکته در قالب یک مثال بهتر فهم می‌شود.

وقتی در چشم‌انداز سازمانی برای بیست سال آینده می‌آید که این سازمان باید برترین در منطقه باشد، برای مدیران و کارکنان سازمان وظیفه ایجاد می‌شود و دستگاه ناظر، آنها را مسئول می‌شناسد. با این حال، هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا نماید که «برترین شدن در بیست سال آینده» یک فعل معین در موضوع معینی را بر عهده مدیران و کارکنان سازمان می‌نهد.

ممکن است این اشکال به نظر آید که در فقه چنین تکالیفی سابقه ندارد. اما این گونه نیست و تکلیف به پیامد فعل در فقه سابقه دارد. برای نمونه، می توان به قاعده حرمت اعانه بر اثم اشاره کرد؛ به ویژه در مبنایی که قصد را در موضوع این قاعده لحاظ نمی کند. اعانه بر اثم فعلی است که به تنهایی مفسده ای ندارد و نهی شارع به خود آن فعل، فی حدّ نفسه، تعلق نگرفته است؛ اما در ظرفی انجام می شود که با اثم رابطه برقرار کرده و به نیت یا انجام یا گسترش یا تقویت یا ابقای آن منجر می شود. گاهی فاعل قصد ایجاد چنین رابطه ای دارد و حرمت به لحاظ قصد در مرتبه پیش از فعل و پیامد در مرتبه پس از فعل، بر آن بار می شود. ممکن است اساساً قصدی در میان نباشد؛ اما پیامد برجسته فعل اعانه بر اثم باشد و فاعل به این پیامد آگاه باشد. آنگاه تکلیف به پیامد فعل و آگاهی به آن تعلق می گیرد (حسینی مراغی، 1417ق: ج 1، ص 566). اساساً مکتبی که می خواهد هنجارهایی را بر زندگی انسانی توصیه نماید، نمی تواند خالی از چنین فرمان هایی باشد.

در نمونه دیگر، آیت الله علی دوست خطاب «لَيُقْوَمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» را مبین نتیجه رسالت دانسته، نه برنامه و قانون و حکم. درست است که قسط فعل خاصی نیست؛ اما وضعیت اجتماعی معین و روشنی است که می تواند سیاستی تکلیف آور باشد که حاصل مجموعه نظام مندی از افعالی است که با هدف تحصیل قسط انجام می شوند. در واقع، مفاد خطابات مقاصدی، سیاست های کلان است و این خطابات به اندازه سیاست، مفاد روشن و معین دارند. با این بیان، می توان در فقه عنصر جدیدی به نام سیاست های کلان شرعی تعریف کرد و جایگاه مناسبی برای آن در نظر گرفت. در این مقاله، فرصت بررسی بیشتر نیست و از حد معرفی خارج نخواهیم شد.

سیاست های کلان شرعی دو گونه اند: سیاست های کلان ایجابی و سیاست های کلان سلبی. سیاست های بر فرض نافی بودن «لا» سیاست کلان شرعی به شمار می آیند؛ زیرا در

این مبنا، آن احکام و قواعد به نحوی دیگر در موضوع این قاعده اخذ می‌شوند و این قاعده به نحوی مفسر و ناظر به مضمون آنها خواهد بود. البته وجود قاعده نفی ضرر منافات با وجود کلان سلبی در فقه سابقه زیادی دارند و به عنوان کبرای احکام ثانوی مبین خواص احکام، از قبیل ضرری و حرجی نبودن، شناخته می‌شوند و از این جهت حاکم بر آن خطاب‌اتند. از مهم‌ترین سیاست‌های کلان سلبی که در فقه از آنها یاد شده است، می‌توان به این موارد اشاره کرد: 1. قاعده نفی ضرر، 2. قاعده نفی حرج، 3. قاعده نفی سیل، 4. قاعده الضرورات تبیح المحظورات، 5. قاعده الممتنع عادة کالممتنع حقیقه، 6. قاعده المیسور لایسقط بالمعسور، 7. قاعده تقیه. قاعده لاضرر و موارد مشابه آن حکم نتیجه‌محور نهی از ضرر و اضرار ندارد و اگر نهی از ضرر و اضرار دلیل مستقلاً داشت، در کنار دلیل قاعده نفی ضرر، به عنوان یک خطاب حکمی پذیرفتنی است. این نکته مهم است که خطابات مبین قواعد نافیه را از خطابات مقاصدی به شمار نمی‌آورند؛ اما این نحوه قواعد دقیقاً همان کاری را انجام می‌دهند که ما از یک خطاب مقاصدی داریم. تفصیل این نکته، پژوهش دیگری را می‌طلبد.

سیاست‌های کلان شرعی ایجابی در فقه سابقه صریحی ندارند؛ اما با عناوین مبهمی چون مذاق شارب در فقه به کار رفته‌اند. به نظر نگارنده این سیاست‌ها با استناد به منابع و مدارک فقهی قابل اثبات هستند و نیازی نیست با عنوان مبهم مذاق شریعت از آنها یاد شود. این مقام جایگاه بررسی این سیاست‌ها نیست؛ اما نگارنده به عناوین برخی از این سیاست‌ها که در فقه اهمیت بسیاری دارند، اشاره می‌کند: 1. سیاست کلان حفظ و توسعه دین‌مداری (حفظ و توسعه تقوا در سطوح فردی و اجتماعی)، 2. سیاست کلان حفظ و توسعه عزت، 3. سیاست کلان توسعه چرخه‌های اجتماعی (توسعه قسط)، 4. سیاست کلان پرهیزینه و کم‌بهره‌سازی کفر و نفاق، 5. سیاست کلان آسان‌سازی و زیباسازی دین‌مداری. این

سیاست‌ها هیچ‌یک به تکلیف مستقلی اشاره نمی‌کنند؛ بلکه موضوع آنها همان تکالیف دیگر است. بحث درباره مستندات این سیاست‌ها و حدود آنها از حد این پژوهش خارج است و در تحقیقی مستقل بررسی خواهد شد.

بخشی از کارکردهای این سیاست‌ها، چه سیاست‌های ایجابی و چه سیاست‌های سلبی، عبارتند از: 1. خطابات حکمی (مبیین احکام تکلیفی) با این سیاست‌ها اعتبارسنجی می‌شوند. 2. خطابات حکمی هماهنگ با این سیاست‌ها تفسیر می‌شوند، که آیت‌الله علی‌دوست آن را ساختن یا شکستن ظهور خواند. 3. احکام تکلیفی در جهت تحقق این سیاست‌ها اجرا می‌شود. بر این اساس، اگر سیاست‌های کلان شرعی حاصل نشود، یا تفقه در مسیر درستی نبوده یا امثال درست انجام نشده است. نکته مهم این است که این سیاست‌ها، به ادله و مدارک دیگر مستند بوده و دلیل مستقلی به شمار نمی‌آیند. از این جهت، حدود و ثغور آنها وابسته به حدودی است که از ادله و مدارک آنها برمی‌آید.

2.2. مسئله حیل شرعی

اما با این دفاع از اندیشه «نص‌محور با گرایش به مقاصد» لازم است به مسئله حیل شرعی و نیز احکام شکلی شرعی (یا حیث صوری احکام شرعی) با کمی تفصیل پرداخته شود. حیل شرعی راهکارهایی‌اند برای دور زدن احکام شرعی، به صورتی که حکم شرعی صریحاً نقض نمی‌شود، اما با روشی مباح، موضوع آن حکم شرعی به موضوع حکم شرعی دیگری تبدیل می‌شود که نتیجه آن دلبخواه مکلف است (فیض کاشانی، بی‌تا: ج 3، ص 333؛ تبریزی، 1385: ج 8، ص 12). مسئله حیل شرعی همواره مورد گفتگوی فقیهان بوده است. فقیهان مقاصدگرایی مانند مقدس اردبیلی در استفاده از حیل شرعی احتیاط داشتند. وی در باب استفاده از حیل شرعی برای تخلص از ربا می‌نویسد: «اجتناب از حیل تا جایی که ممکن است، سزاوار است، و اگر مضطر به کاربرد آن است، کاری کند که او را

نزد خدا نجات دهد و به حیل و صورت جواز آنها نگاه نکند، به جهت آنچه از علت تحریم ربا شناختی» (اردبیلی، 1403ق: ج 8، ص 488). مقاصد گرایی در این عبارت کاملاً روشن است؛ زیرا اجتناب از حیل را به علت حرمت ربا مستند می‌کند. به هر حال، مقاصد گرا نمی‌تواند از مقاصدی چون تقوا، تقرب به خداوند و عدالت بگذرد و این، مانع اساسی در به کارگیری حیل شرعی است. اما نص‌بند می‌تواند بدون مشکل اساسی از حیل استفاده کند و فقط مشکلات صغروی ممکن است مانع وی باشند. شاید به نظر بیاید در این پژوهش نیازی به بسط مطلب درباره مسئله خاص حیل شرعی نیست؛ اما با توضیح یادشده، روشن است که جایگاه خطابات مقاصدی در فقه با این مسئله به خوبی روشن می‌شود.

آیت‌الله علی‌دوست مبنای مختار خویش را بر اساس دیدگاه نص‌بند با نظارت بر مقاصد چنین بیان کرده است: 1. کشف لمّی مصالح و مفسدات از احکام شرعی و کشف ائّی احکام شرع از مصلحت در جعل، 2. امکان اعمال تعبد از ناحیه‌ی شارع در همه حوزه‌ها، 3. اهتمام شارع به حفظ و اجرای مقاصد خویش، 4. قانون عام و فراگیر با حکمت اکثر و اغلبی، 5. ترتب طولی مصالح و لزوم توجه به همه مقاصد و مصالح در استنباط، 6. لزوم احترام به قانون و حفظ حریم آن، 7. لزوم تحلیل ماهیت حکم شرعی و ناهمسو با مقاصد شارع، 8. عدم کارایی استقلالی نصوص مبین مقاصد و تأثیر آنها در تفسیر نصوص مبین شریعت، 9. امکان تصویر دو شریعت برای جامعه‌ای که باید باشد و جامعه‌ای که هست (علی‌دوست، 1388: 645-660).

اما در برخی از این مبانی جای تأمل هست. وی مبنای اول را چنین تبیین می‌کند: «هر چند وجود مصالح لازم التحصیل و مفسدات لازم الاجتناب کاشف لمّی از حکم شرعی است، لکن وجود الزامات شرعی دلیل ائّی بر مصالح و مفسدات موجود در متعلق نیست و شعار "تبعیت احکام از مصالح و مفسدات واقعی" به تقریب اول صحیح و به تقریب دوم، نه تنها

دلیلی از عقل و نقل بر آن نیست، بلکه بر خلاف آن سند معتبر وجود دارد. آری! آنچه انکارناپذیر می‌نماید، دلالت ائی الزام شرعی بر مصلحت در جعل است و این غیر از دلالت الزام شرعی بر مصلحت یا مفسده در متعلق حکم است» (همان: 645).

در این عبارت چند مدعا وجود دارد. مدعای اول «کشف لئی مصالح لازم التحصیل و مفسد لازم الاجتناب از حکم شرعی» است. اما این سخن محل تأمل است. ممکن است تحصیل مصلحتی یا اجتناب از مفسده‌ای لازم باشد؛ اما حکیمانگی جعل حکم، علاوه بر ابتناء بر مصلحت در متعلق حکم، تابع مصلحت در جعل حکم نیز است (اصفهانی، 1429ق: ج 3، ص 349). به تعبیر دیگر، گاهی مصلحت یا مفسده‌ای مهم وجود دارد؛ اما جعل حکم بر اساس آن و ابلاغ آن به صورت قانون، ممکن است معضلات دیگر ایجاد کند. مثلاً ممکن است دولت به این نتیجه برسد که مشکل بیکاری را با بالا بردن تورم می‌توان حل کرد و حل این مشکل نیز لازم باشد؛ اما افزایش تورم ممکن است مفسد بالاتری داشته باشد و حتی منجر به سقوط دولت شود. علاوه بر آن، قید «لازم التحصیل» یا «لازم الاجتناب» زاید است. مصلحت یا مفسده می‌تواند منشأ صدور حکم باشد، چه ضروری باشد چه نباشد؛ زیرا حکم نیز به تبع آن یا ضروری خواهد بود یا غیرضروری.

مدعای دیگر موجود در این بند این است که وجود الزامات شرعی دلیل ائی بر مصالح و مفسد موجود در متعلق نیست و تنها دلیل ائی بر مصلحت در جعل می‌تواند باشد. با اینکه نظر قاطبه اصولیان شیعه این است که وجود الزام شرعی دلیل ائی بر مصالح و مفسد موجود در متعلق است، آیت‌الله علی‌دوست وجود هر گونه دلیل عقلی و نقلی بر آن را انکار نموده و مدعی وجود سند قطعی بر خلاف آن است. به نظر نمی‌رسد ادعای عدم وجود دلیل عقلی و نقلی بر آن پذیرفتنی باشد. او در تبیین همین مبانی، به صراحت احکام شرعی را بسان قانون دانسته است. هدف قانون‌گذاری تنظیم اعمال اشخاص حقیقی و حقوقی در یک

جامعه در جهت تنظیم امور، عدالت و مصلحت عمومی است و انتظار می‌رود که در مجموع، قوانین موضوعه این اهداف را برآورند. اگر قوانین، تک‌تک و مستقل از هم لحاظ شوند، شاید در بسیاری از موارد روشن نباشد که در حصول این اهداف چه جایگاهی دارند؛ حال آنکه انتظار عقلایی این است که از اعمال مجموع قوانین این اهداف حاصل شود. بر این مبنا، شاید نتوان گفت که چه مصلحتی در متعلق یک حکم شرعی معین وجود دارد؛ اما مصلحتی که از مجموعه شریعت انتظار می‌رود، مصلحتی جاگرفته در متعلق احکام یا امری ملازم با متعلق احکام است، نه در صرف جعل آنها. این مدعا را ادله نقلی متعددی تأیید می‌کنند؛ از جمله در خبری معتبر، جمیل بن ذرّاج از امام صادق (علیه السلام) درباره حلال و حرام می‌پرسد؛ امام پاسخ می‌دهد: «إِنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ شَيْءٌ إِلَّا لَشَيْءٍ؛ او چیزی را جعل نکرده است، مگر برای چیزی» (برقی، 1371ق: ج 2، ص 333؛ صدوق، 1385: ج 1، ص 8). همچنین، در روایت محکم و مشهور از امام رضا (علیه السلام) آمده که در پاسخ به پرسشی از محمد بن سنان نوشته است: «نامه‌ات به من رسید. یادآور شده‌ای که برخی اهل قبله بر آنند که همانا خدای تبارک و تعالی چیزی را حلال یا حرام نکرده، به علتی بیش از تعبد بندگان به آن. به تحقیق که هر کس چنین گفته، به گمراهی آشکار گمراه گشته و آشکارا زیان نموده است. برای اینکه اگر چنین بود؛ جایز بود که آنچه حرام نموده حلال نماید و آنچه حلال نموده، حلال کند؛ حتی آنان را به ترک نماز و روزه و همه اعمال نیک و انکار خود و رسولانش و کتاب‌هایش و انکار زنا و دزدی و تحریم نکاح محارم و امور دیگر مانند اینها به بندگی بخواند که در آن فساد تدبیر و نابودی خلق است؛ چراکه علت در تحلیل و تحریم تعبد است و نه غیر آن. پس همان گونه حق تعالی قول کسانی را که چنین گفته‌اند، باطل کرده است؛ ما نیز دریافته‌ایم هر آنچه را خدا تبارک و تعالی حلال کرده است، در آن صلاح بندگان و بقای آنان بوده و آنان بدان نیازی جدی و غیر قابل جایگزین

داشته‌اند و دریافته‌ایم که چیزهای حرام‌شده، چیزهای مورد نیاز نبوده و دریافته‌ایم که آنها تباه‌کننده و برانگیزنده به نابودی و هلاکتند. سپس دریافته‌ایم که خدای تبارک و تعالی به تحقیق در زمان نیاز حلال کرده است برخی از چیزهایی را که حرام کرده بود، به جهت مصلحتی که در آن وقت دارد؛ مانند اینکه مردار و خون و گوشت خوک را برای مضطر در زمان اضطرار، به جهت مصلحت و پناه دادن و دفع مرگ حلال کرده است» (صدوق، 1385: ج 2، ص 592).

این نحوه روایات، که کم نیستند، آشکارا در مقام بیان این نکته‌اند که متعلق احکام شرعی تابع مصلحت یا مفسده واقعی است. در روایتی معتبر امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

«فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى لَمْ يُحَرِّمْ ذَلِكَ عَلَى عِبَادِهِ وَ أَحَلَّ لَهُمْ سِوَاهُ رَغْبَةٍ مِنْهُ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ وَ لَا زُهْدًا فِيمَا أَحَلَّ لَهُمْ وَ لَكِنَّهُ خَلَقَ الْخَلْقَ وَ عَلِمَ عَزَّ وَ جَلَّ مَا تَقُومُ بِهِ أَبْدَانُهُمْ وَ مَا يُضْلِحُهُمْ فَأَحَلَّهُ لَهُمْ وَ أَبَا حَافَةَ تَفَضُّلاً مِنْهُ عَلَيْهِمْ بِه تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لِمُضْلِحَتِهِمْ وَ عَلِمَ مَا يَضُرُّهُمْ فَتَنَاهُمْ عَنْهُ وَ حَرَّمَ عَلَيْهِمْ؛ همانا خدای سبحانه و تعالی در آنچه که بر بندگان خود حرام کرده، به خاطر دسترسی خود به برخی چیزها، آنها را بر بندگان خود حرام نکرده و به خاطر بی‌علاقگی به چیزهای دیگر، آنها را برای مردم حلال نکرده است. بلکه آفریدگان را آفرید و او عز و جل دانست که بدن‌های اینان با چه چیزهایی قوام می‌گیرد و به صلاح می‌رسد. پس، از روی تفضل از خود بر بندگان، آن را، به خاطر مصلحت بندگان، برای ایشان حلال و مباح کرد. و نیز دانست چه چیزی بر آنان ضرر دارد؛ پس از آن نهی کرده و بر ایشان حرامش نمود» (کلینی، 1362: ج 6، ص 242؛ طوسی، 1365: ج 9، ص 128؛ صدوق، 1413: ج 3، ص 345؛ همو، 1385: ج 2، ص 483؛ برقی، 1371: ج 2، ص 334).

آیت‌الله علی دوست از سند قطعی بر خلاف این رأی مشهور سخن گفته، اما آن را بیان

نکرده است. شاید سند وی اوامر امتحانی یا احکامی باشد که مصلحت و مفسده، نه در متعلق آنها، بلکه در امری ملازم با متعلق آنها است، مانند احکام تقیه‌ای. اما روشن است که این موارد را نمی‌توان سند قطعی بر چنین ادعایی دانست. اوامر امتحانی، خطابات‌ی شخصی‌اند و نه قانونی کلی. علاوه بر این، با تحلیل کلامی اوامر امتحانی می‌توان دریافت که امتحان حق تعالی با امتحان بشر تفاوت ماهوی دارد و احکام امتحان بشر از بشر به امتحان خداوند از بشر قابل تسری نیست. قسم دوم نیز به احکامی ملحق است که مصلحت و مفسده در متعلق آنها است. به هر حال، همان‌طور که رأی اکثر قریب به اتفاق اصولیان است (حلی، 1432 ق: ج 1، ص 377 و 378؛ خمینی، 1418 ق: ج 2، ص 98؛ طباطبایی قمی، 1371: ج 1، ص 182 و ج 2، ص 15؛ فانی اصفهانی، 1401 ق: ج 2، ص 158؛ مکارم شیرازی، 1428 ق: ج 2، ص 249؛ نائینی، 1352: ج 2، ص 36-37؛ نجم‌آبادی، 1380: ج 2، ص 652؛ یزدی، 1426 ق: 19؛ شیرازی، 1409 ق: ج 3، ص 208)، مصلحت و مفسده در متعلق احکام شرعی ضروری است. مرحوم بروجردی تصریح می‌کند: «اوامر شرعی گزاف نیستند تا به هر چیزی تعلق بگیرند. امر شرعی فقط به چیزی تعلق می‌گیرد که بر مصالح مورد نظر و اغراض لحاظ‌شده، شامل باشد. آنها هرگز به چیزی بیگانه با غرض برانگیزاننده به امر تعلق نمی‌گیرند» (بروجردی، 1415 ق: 215؛ موسوی بجنوردی، 1380: ج 1، ص 246).

البته، چنان‌که اشاره شد، با صرف این مصلحت و مفسده، صدور حکم حکیمانه نخواهد بود و جعل حکم نیز باید دارای مصلحت باشد.

مبنای دوم آیت‌الله علی‌دوست «امکان اعمال تعبد از ناحیه شارع در همه حوزه‌ها» است. اما خود وی در توضیح این مبنا، به اصلی مهم اشاره دارد: «اصل عدم اعمال تعبد و عدم تعبدانگاری احکام غیرعبادی» (علی‌دوست، 1388: 647). وقتی اصل عدم تعبدی بودن در

احکام غیر عبادی است، امکان تعبدی بودن خروج از اصل است که در هر مورد به دلیل مستقل نیاز دارد. بنابراین آنچه شایستگی دارد مبنا به شمار آید، «اصل عدم اعمال تعبد و عدم تعبدی‌انگاری احکام غیر عبادی» است، نه امکان تعبدی بودن.

آیت‌الله علی‌دوست در تبیین مبنای ششم «لزوم احترام به قانون و حفظ حریم آن» می‌نویسد: «احترام به قانون و حفظ حریم آن، حتی در صورت و شکل، نزد همه خردمندان پذیرفته شده است. حفظ حریم قانون در واقع، احترام به قانون‌گذار است و احترام به قانون‌گذار - متقابلاً - اجرای قانون را تبدیل به فرهنگ می‌کند و باوری دوجانبه (به قانون و قانون‌گذار) ایجاد می‌کند. نباید فراموش کرد که قوانین را تخته‌بند مقاصد کردن، بستن هر گونه راه‌حل و به کارگیری تدابیر و حیل شرعی، راه را برای نقض قانون در سرّ و علن باز می‌کند و این با آنچه در این بند مورد تأکید قرار گرفت، منافی است» (همان: 651).

ایشان عمده احترام به قانون را در حفظ شکل و صورت دیده است؛ اما اشکالی که مطرح کرده، در تخته‌بند کردن قانون به صورت نیز پیش خواهد آمد. توجه به این نکته خوب است که در میان فقه‌های شیعه، کسی قوانین شریعت را تخته‌بند مقاصد نکرده و خود ایشان قوی‌ترین شکل توجه به مقاصد در میان فقه‌های بزرگ شیعه را «نص‌محور با گرایش به مقاصد» خوانده است. در واقع، چنین فقهی برای دست برداشتن از مفاد یک خطاب حکمی، خود را کاملاً مقید به توجیهی با اعتبار کافی می‌دانند و البته در نحوه کنار گذاشتن خطاب حکمی هم دقیقاً توجه دارد که چنان عمل نماید تا مقصد از دست نرود. اگر تأکید بر صورت قانون و حفظ آن، هر چند به قیمت از دست دادن مقاصد و باز کردن راه حیل شرعی و دور زدن مقاصد، تبدیل به فرهنگ شود، اساساً وجود قانون لغو خواهد شد و به تدریج به آن فقط به عنوان یک مزاحم به دردنخور نگاه خواهد شد؛ در حالی که توجه به مقاصد قانون، راه‌های دور زدن قانون را بسیار محدود می‌سازد. علاوه بر این، تأکید بر

صورت قانون منجر به گسترش خشکه مقدسی خواهد شد و انسان‌هایی به بار می‌آورد که جز اجرای برخی احکام صوری بی‌معنا چیزی درک نمی‌کنند. علاوه بر این، قانون را تخته‌بند صورت کردن موجب می‌شود توانایی قانون در حل مشکلات، به‌ویژه در مواقع بحران و نیمه‌بحران، بسیار کاهش یابد.

با این حال، اگر توجه به مقاصد، از حدی بگذرد و قانون تخته‌بند مقاصد شود، مشکل اساسی این خواهد بود که هم فهم قانون بسیار مشکل می‌شود و هم راه برای سوء تفسیر قانون باز می‌شود. افزون بر این، جوامع بشری ابتدا صورت قانون را می‌بینند؛ زیرا صورت قوانین جزء نمادهای اجتماعی است که در زندگی بشر اهمیت‌ی اساسی دارد. بنابراین عدم توجه به صورت قانون، به طور جدی حرمت قانون را خواهد شکست؛ به‌ویژه که در قوانین شرعی، کم نیستند قوانینی که در مرحله اثبات به طور تعبدی پذیرفته می‌شوند و مقصد قانون به درستی روشن نیست. حفظ صورت قانون بسیار مهم است؛ به‌خصوص به جهت آنکه همواره گونه‌ای تناسب میان صورت و مقصد وجود دارد و هر صورتی، فی حدّ نفسه، حامل معنا و مقصدی است. اما چنان که آمد، گرایش افراطی به مقاصد در فقه‌های شیعه دیده نمی‌شود.

به نظر می‌آید راه حل مناسب اهتمام حداکثری، اما صوری و ظاهری، به صورت قانون است که در نهان و واقع، توجه به مقاصد معیار باشد. صورت قانون نباید جایگزین مقصد شود و در عین حال، نباید توجه به مقاصد بهانه‌ای برای شکستن صورت قانون گردد. حیل شرعی، تا جایی که برای تأمین مجموعه مقاصد لازم باشد، چاره‌سازی مناسب و گاه ضروری است. اما به کارگیری این حیل، بدون توجه به مقاصد و فقط برای دور زدن قانون باید منع شود. مثال‌هایی که آیت‌الله علی دوست برای کاربردهای حیل شرعی آورده، مؤید مناسبی برای این دیدگاه است (رک: همان: 649 - 650).

به هر حال، با توجه به این انتقادات، می‌توان دریافت که در مسئله حیل شرعی و احکام شکلی شرعی نمی‌توان به نصوص بسنده کرد. این درست است که نصوص، محور دریافت احکام شریعتند، نه مقاصد؛ اما غایت فهم و امثال احکام شریعت، حصول مقاصد است، نه احکام صوری. بازینی مبانی مختار این نکات را روشن می‌سازد: 1. وابستگی توأم با جعل حکم به مصلحت در متعلق و مصلحت در جعل، 2. اصل عدم اعمال تعبد و عدم تعبدی‌انگاری احکام غیرعبادی، 3. اهتمام شارع به حفظ و اجرای مقاصد خویش، 4. قانون‌گذاری عام و فراگیر با حکمت اکثری و اغلی، 5. ترتب طولی مصالح و لزوم توجه به همه مقاصد و مصالح در استنباط، 6. لزوم احترام توأم به مقصد و صورت قانون، 7. لزوم تحلیل ماهیت حکم شرعی ناهمسو با مقاصد شارع، 8. عدم کارایی استقلالی نصوص مبین مقاصد در رسیدن به حکم فرعی و تأثیر آنها در اعتبارسنجی و تفسیر خطابات حکمی، 9. امکان تصویر دو شریعت برای جامعه‌ای که باید باشد و جامعه‌ای که هست.

نتیجه

توجه به خطابات مقاصدی در کشف شریعت الهیه بسیار مهم است و عدم التفات به آنها موجب کج‌فهمی‌هایی در شناخت آن می‌شود. خطابات حکمی در چارچوب خطابات مقاصدی قابل اعتبارسنجی و فهمند. توجه به این خطابات مستلزم توسعه بهره‌گیری از عقل در فقه می‌باشد. همچنین عنصر جدید به نام «سیاست‌های کلان شرعی» به فقه اضافه می‌کند. اگرچه توجه به مصالح معتبره شرعیه با دیدگاه‌های نص‌بند بیگانه نیست، در این دیدگاه این توجه گسترده‌تر می‌شود. این دیدگاه می‌تواند در نظام استنباط، تقنین، دکترین‌های حقوقی و مانند آنها تأثیری اساسی داشته باشد.

چنین دیدگاهی با آرای مرسوم فاصله‌ای جدی دارد؛ اما به هر حال، خواننده در این مقاله با دیدگاه‌های مختلف در این مسئله آشنا شده است و می‌تواند خود به بررسی‌های

بیشتر پردازد. شاید مهم‌ترین علت اینکه جریان عمده فقاقت با خطابات مقاصدی با احتیاط برخورد کرده است، امکان سوء تفسیر شریعت و دادن مجوز به جریان‌های انحرافی باشد. اما شاید این احتیاط به خلاف مقصود منجر شود؛ چراکه بدون نشانیدن این خطابات در جایگاه مناسب آنها، شریعت به درستی کشف نخواهد شد. بستن راه انحرافات با اقدام‌های دیگری ممکن است.

نگارنده متوجه است که این مقاله ضعف‌هایی دارد. از جمله اینکه مفاهیمی جدید بدون تشریح کافی معرفی شده‌اند و برای برخی از مدعاها شواهد کافی از آثار فقهی و اصولی ارائه نشده است. اما به هر حال، حجم مقاله محدود است و تفصیل برخی مطالب نیازمند مقاله‌ای مستقل است. در عین حال، بدون اشاره به آنها سخن بیش از اندازه ناقص می‌ماند. نقد مدعای این مقاله با تکیه بر نواقص آن، شاید چندان راهگشا نباشد؛ اما ناقد می‌تواند با تحلیل معنایی مقاصدی چون تقرب به خدا، عدالت و قسط و صلاح نشان دهد که این مفاهیم توانی را که دیدگاه نگارنده طلب دارد، ندارند و داوری در باب مفاد خطابات حکمی از این مفاهیم بر نمی‌آید. همچنین ناقد می‌تواند از این نکته شروع کند که سیاست کلان در نظام شریعت نمی‌تواند تعریف شود و نیز می‌تواند به نقد این دیدگاه در شیوه برخورد با حیل شرعی پردازد.

اما نگارنده به توسعه و تقویت این دیدگاه می‌اندیشد. جمع‌آوری شواهد از کتاب‌های فقهی در باب اعتبارسنجی خطاب‌های حکمی بر اساس مقاصد شریعت می‌تواند تحقیق مناسبی بوده و حتی به عنوان یک پایان‌نامه قابل عرضه باشد (برای نمونه: ر.ک: خمینی، 1376: ج 2، ص 553-555). همچنین تدوین قواعدی مناسب برای توسعه بهره‌گیری از عقل در چارچوب دیدگاه «نص‌محور با گرایش به مقاصد» نیز پیشنهاد می‌شود.

منابع

1. قرآن كريم.
2. اردبيلي (مقدس)، احمد، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، 1403ق.
3. اصفهاني، محمدحسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، بيروت: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لاحياء التراث، چاپ دوم، 1429ق.
4. ايرواني، باقر، كفاية الأصول في اسلوبها الثاني، نجف: مؤسسه احياء التراث الشيعه، چاپ اول، 1429ق.
5. آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين، كفاية الأصول، قم: آل البيت، چاپ اول، 1409ق.
6. آل شيخ راضي، محمدطاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، قم: دار الهدى، چاپ دوم، 1426ق.
7. برقي، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الكتب الإسلامية، 1371ق.
8. بروجردي، سيدحسين، نهاية الأصول، مقرر: حسينعلي منتظري، بی جا: تفكر، چاپ اول، 1415ق.
9. بوركاب، محمد احمد، المصالح المرسله و اثرها في مرونة الفقه الاسلامي، دبی: دار البحوث للدراسات الاسلامية و احياء التراث، چاپ اول، 1423ق.
10. تبريزي، جواد، صراط النجاة، ج 8، قم: دار الصديقه الشهيدة، چاپ اول، 1385.
11. حراني، ابو محمد حسن بن علي بن حسين بن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، قم: مؤسسه انتشارات اسلامي، چاپ دوم، 1404ق.
12. حسيني مراغي، سيد مير عبدالفتاح، العناوين الفقهية، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، چاپ اول، 1417ق.
13. حكيم، محسن، حقائق الأصول، قم: مكتبه بصيرتي، چاپ پنجم، 1408ق.

14. حلی، حسین، أصول الفقه، قم: مکتبه الفقه و الاصول المختصة، چاپ اول، 1432ق.
15. خمینی، سیدروح الله موسوی، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوم، 1415ق.
16. _____، تنقیح الأصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، چاپ اول، 1418ق.
17. _____، چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوم، 1371.
18. _____، کتاب البیع، مقرر: قدیری، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، چاپ اول، 1376.
19. خویی، ابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه، مقرر: فیاض، مؤسسة احیاء آثار السيد الخوئی، قم، چاپ اول، 1422ق.
20. _____، مصباح الأصول، مقرر: واعظ حسینی بهسودی، قم: مکتبه الداوری، چاپ اول، 1422ق.
21. شیرازی، میرزا محمد حسن بن محمود، تقریرات آیت الله المجدد الشیرازی، مقرر: روزدری، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، 1409ق.
22. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم، 1406ق.
23. _____، علل الشرائع، قم: مکتبه الداوری، 1385.
24. _____، من لا یحضره الفقیه، قم: جامعه مدرّسین قم، چاپ سوم، 1413ق.
25. طباطبایی قمی، تقی، آراؤنا فی أصول الفقه، قم: محلاتی، چاپ اول، 1371.
26. طوسی، محمد بن حسن، التهذیب، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، 1365.