پژوهش‌های فقهی، دورهٔ ۱۲، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۹۵
صفحات ۸۹-۱۱۰

سازوکارهای کشف مقاصد شریعت

مهدی شوشتری[1*]، حسین ناصری مقدم[2]، حسین صابری[3]

۱. دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد پردیس بین‌الملل

۲. دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

۳. دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

(تاریخ دریافت: ۹٤/۱۱/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۱۸)

چکیده

راه‌های تعدی از نص، بررسی علیت و ملاکات احکام و سازوکارهای کشف مقاصد شریعت، گفتمانی است برای پویایی شریعت که با دگرگونی موضوعات و تغییر در احوال و شرایط اجتماعی، چگونگی تغییرات در احکام را مشخص می‌کند. البته فهم‌پذیری غایات احکام، هرچند سبب بالندگی فقه است، ولی بدون ضابطه نیست. نوشتار حاضر، با بررسی نظرهای فقهای شیعه، ضمن تبیین مقاصد شریعت و ادلهٔ اثبات مقاصد با ادلهٔ نقلی و عقلی، روش‌های کشف مقاصد شریعت را بررسی می‌کند که عبارتند از: روش استقرا، روش فهم علل اوامر و نواهی، مجرد امر و نهی ابتدایی، استفاده از تعبیرات و روش استفاده از سکوت شارع با وجود مقتضی و نبود مانع.

واژگان کلیدی

ادلهٔ اثبات مقاصد، راه‌های تعدی از نص، کشف مقاصد شریعت، ملاکات احکام.

* نویسنده مسئول
Email: mahdishoshtari@chmail.ir

Archive of SID
www.SID.ir

مقدمه

شناخت مقاصد و اهداف شریعت برای ارزشگذاری حرکت فقه مهم است، زیرا مشخص شدن ارزش هر حرکتی به شناخت غایات و اهداف آن بستگی دارد، لذا ارزش اجتهاد مجتهدان هم بر اساس همین غایات، اهداف، چگونگی کشف آنها و میزان توجه به روح کلی احکام الهی شناخته می‌شود؛ پس یکی از راه‌های گسترش فقه و پاسخگو بودن آن، توجه همزمان به الفاظ و ظواهر نصوص در کنار ملاکات و مقاصد شریعت است و اساساً تعدی از نصوص شرعی بر فهم ملاک و مناط احکام شرعی استوار خواهد بود. منابع فقه شیعه نیز سرشار از اهداف و مقاصدی است که شارع برای احکام جعل کرده است و قرآن، روایات و عقل نیز هدفمندی شریعت را تأیید می‌کند. گرچه طیف وسیعی از عالمان بر این باورند که اهداف و غایات شریعت جز از طریق نص شارع فهم‌پذیر نیست، ادلهٔ عقلی و نقلی، اندیشهٔ امکان فهم مقاصد را تأیید می‌کنند.

پس از پذیرش مقصدگرا بودن شریعت، این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توانیم در جست‌وجوی کشف این اهداف باشیم و اگر چنین قصدی داشتیم، شارع راه روشنی به ما نشان می‌دهد تا به کشف علل و اهداف بپردازیم یا خیر؟

۱. مقاصد شریعت

با آنکه برای مقاصد شریعت در کتب غزالی و شاطبی به‌عنوان متقدمان این علم، تعریف دقیقی ارائه نشده، این مهم در آثار متأخران به‌خوبی تشریح شده است. از نظر ابن‌عاشور مقاصد عمومی شریعت، معناها و حکمت‌هایی است که شارع در همه یا اکثر احوال قانونگذاری‌های خود در نظر گرفته است، چنانکه به نوع خاصی از احکام وابسته نیست و مقاصد خاص شریعت، کیفیت‌هایی هستند که برای تحقق مقاصد نافعهٔ مردم، در نظر گرفته شده است (ابن‌عاشور، ۱۹۷۸: ۵۱؛ حسنی، ١٤١٦: ۱۱۳ و ١١٤).

Archive of SID

www.SID.ir

علال فاسی در تعریف مقاصد شریعت می‌نگارد: «مراد از مقاصد شریعت، اهداف، نتایج و اسراری است که شارع، برای هر یک از احکام وضع نموده است» (فاسی، ۱۹۷۹: ۳). از نظر برخی نیز «مقاصد شریعت همان غایاتی است که شریعت برای تحقق آنها در جهت مصلحت مردم، وضع کرده است» (حسنی، ١٤١٦: ۷). گاهی نیز در توضیح مقاصد چنین بیان کرده‌اند: «مقاصد شریعت، همان معانی و اهدافی است که توسط شرع در تمامی احکام یا قسمت عمدهٔ احکام لحاظ شده است، یا همان نهایت و غایت شریعت و اسراری است که شارع برای هر حکمی از احکامش وضع کرده است» (زحیلی، ١٤٠٦: ۱۰۱۷).

یکی از معاصران امامیه، در تعریف علم مقاصد این‌گونه می‌نگارد: علم مقاصد شرعیه علمی است که در پیوند با تشریع قرار دارد و از اهداف کلی یا هدف های مورد توجه آن در عموم یا انواع بسیاری از این احکام، سخن می‌گوید (تسخیری، ۱۳۸۸: ۱۱).

با توجه به نظرهای بیان‌شده، مقاصد شریعت، اهداف و غایات کلی و جزیی است که شارع مقدس از تشریع احکام و با هدف مصلحت مردم وضع کرده است؛ پس مقاصد جزیی شریعت همان علل احکام است و از طرفی نیز فهم مقاصد جزیی و کلی شریعت از مسیر فهم علل احکام می‌گذرد؛ همچنین به این دلیل که اکثر مقاصد شریعت در زمینهٔ حفظ مصلحت بندگان و کمال ایشان وضع شده و حفظ مصلحت از مقاصد کلی شریعت است، قرابت معنایی بین علت تشریع، مصالح احکام و مقاصد شریعت وجود دارد و اگر نظر برخی (تسخیری، ۱۳۸۸: ١٤) دربارهٔ علمی در کنار فقه و اصول بودن مقاصد شریعت را نپذیریم، از این جنبه که در طریق استنباط استفاده می‌شود، ملاک اصولی بودن را دارد.

۲. ادلهٔ اثبات مقاصد شریعت

مهم‌ترین پیش‌فرض فهم اهداف شریعت، باور به مصلحت و مفسده در متعلقات احکام و امکان کشف و استخراج ملاک حکم شرعی است که در مورد مطلب اول اشاعره می‌گفتند (علیدوست، ۱۳۸۸: ١٤٧): احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی نیست، زیرا اعتقاد داشتند افعال خداوند غرضی را دنبال نمی‌کند و با آنکه متکلمین آنها افعال خداوند و

Archive of SID

www.SID.ir

احکامش را غیرمعلل می‌دانستند (اشعری، بی‌تا: ٤٧٠) چون نفی تعلیل، مشکلات فراوانی برایشان به‌وجود می‌آورد، اصولیان آنها به اثبات این موضوع تصریح کرده‌اند که احکام برای مصلحت عباد وضع شده‌اند و این سبب تناقضی شده است که برخی برای رفع این تناقض گفته‌اند آنچه اشاعره بیان کرده‌اند عدم وجوب تعلیل برای تمامی افعال الهی است، نه سلب تعلیل از همهٔ افعال او (یوبی، ١٤٣٤: ٨٤ به نقل از الدرر اللوامع کورانی، ج ٢: ٨٠) و برخی نیز گفته‌اند رعایت حکمت برای افعال الهی و احکامش جایز بوده است، آنچه اشاعره منکر آنند علت، غرض و حسن و قبح عقلی و رعایت اصلح از طرف خداوند است (زرکشی، ١٤١٣: ١٢٤). ابن‌قیم نیز پس از آنکه وجود حکمت و مصالح در احکام را امری فطری و معقول می‌داند، نظر اشاعره را چنین توجیه می‌کند که ایشان وجود حکمت و مصلحت را انکار نمی‌کنند، بلکه وقوع آنها را به طریق اتفاق می‌دانند نه به طریق قصد (ابن‌قیم، ١٩٧٥: ٤٢٠).

تشیع نیز در کنار معتزله، برای افعال حسن و قبحی ذاتی قائل است؛ همان چیزی که ملاک حکم شرعی است؛ پس عقل می‌تواند درکی از آن داشته باشد و به این دلیل ملازمهٔ حکم عقل با حکم شرع در علم اصول پذیرفته شده است. چنانکه فقیه بزرگ صاحب جواهر گفته است: اِنَّ الاَحکامِ الشَّرعیَّه عِندَنا مَعلومَه لِمَصالِح واقعیه (نجفی، ١٤٠٤، ج ٢: ١٣٠).

علامه شمس‌الدین هم با آنکه تعبد در عبادات را صحیح می‌داند، در مسائل اجتماعی و داد و ستد استفاده از مقاصد شریعت را برای فهم احکام الهی تجویز می‌کند (حسینی، ١٤١٧: ٢١).

سید محمد حسین فضل‌الله از مراجعی است که به مقاصد شریعت و کشف آن توجه دارد. ایشان پس از اینکه احکام را به دو دستهٔ توقیفیات مانند عبادات و معاملات دسته‌بندی می‌کند، استکشاف ملاک را در دستهٔ معاملات ممکن می‌داند (حسینی، ١٤١٧: ٤٤).

Archive of SID

www.SID.ir

سبحانی، در نقد ابن‌عاشور و شاطبی می‌گوید که این دو، تبعیت احکام از مقاصد و مصالح را در غیرعبادات پذیرفته‌اند که وجه استثنا مشخص نیست، در حالی‌که دلیل بر تبعیت در عبادات و معاملات یکسان است که عبارتست از مصونیت فعل حکیم از لغو که این دلیل در هر دو وجود دارد (سبحانی، بی‌تا: ۱۳۳).

با توجه به آنچه بیان شد، فهم اهداف شریعت مورد اتفاق است و فقهای امامیه فی‌الجمله پذیرفته‌اند که احکام شرعی از مصالح و مفاسدی در ذات آنها تبعیت می‌کند؛ پس به ادلهٔ نقلی و عقلی اثبات مقاصد می‌پردازیم.

۲. ۱. اثبات مقاصد با ادلهٔ نقلی

الف) قرآن کریم

از آنجا که قرآن کریم منشأ وحی الهی به‌شمار می‌آید، برای این منظور ضروری است که شخص پژوهشگر به زبان عربی و قانون‌های پیاده‌شده در آن آگاه باشد تا در دستیابی به مقاصد شریعت دچار لغزش نشود. شاطبی به اهمیت این مطلب اشاره می‌کند و می‌نویسد: «همانا این زبان عربی است که مترجم اهداف شارع است» (شاطبی، بی‌تا، ج ٤: ٣٢٤).

یکی از طرق اثبات مقاصد، تصریح به حکیم بودن خداوند در آیات قرآن کریم است که این امر اقتضا می‌کند که احکام الهی دارای مقاصد باشد (ابن‌قیم، ۱۹۷۵: ٤٠٠). پس تعطیل حکمت و غایت، در اصل انکار رحمت الهی است (ابن‌قیم، ۱۹۷۵: ٤٢٦). راه دیگر، توجه به این اصل خواهد بود که قرآن در موارد فراوانی اشاره می‌کند که خداوند فلان مطلب را برای فلان منظور وضع کرده است (حشر: ۷؛ مائده: ٦؛ نساء: ١٦٥؛ بقره: ۱۸۵؛ بقره: ١٤٣). همچنین بیان می‌کند که قرآن اهمیت فراوان دارد (یونس: ۵۷ و ۵۸). فایده‌های آن را می‌شمارد (شوری: ۱۷)؛ انزال کتاب را برای مقاصدی می‌داند (اعراف ۱۵۷) و قرآن را اساس تشریع معرفی می‌کند (اسراء: ۹) که این آیات هرچند به مقصد خاصی اشاره نمی‌کنند، اصل وجود مقاصد را مشخص خواهند کرد.

Archive of SID

www.SID.ir

یکی دیگر از طرق، بیان مقاصد شریعت در نص قرآن است، مانند جاهایی که مقصد رفع حرج (حج: ۷۸؛ مائده: ٦) و مقصد تسهیل (بقره: ۱۸۵) را بیان کرده که با لفظ «اراده» به‌کار رفته است که می‌توان از آن ارادهٔ تشریعی خداوند را دریافت کرد. در آیاتی نیز خداوند آمر به عدل و ناهی از فحشا معرفی شده (نحل: ۹۰) که به وجود مصلحت در اوامر و مفسده در نواهی اشاره دارد (یوبی، ١٤٣٤: ۱۱۳).

همچنین می‌توان از تعلیل‌های قرآن به مقاصد شریعت و دین پی برد؛ لام تعلیل، تمییز، مفعولٌ‌له از مفردات شاید تعلیل کلام را بر عهده داشته باشند و برخی از جملات آغازشده با اِنَّ یا برخی از جملات توصیفی بیانگر تعلیل خواهند بود. برخی از اهل سنت تعلیق حکم به وصف را نیز مشعر به علیت دانسته‌اند (میهن‌دوست، ۱۳۹۲: ۹۵).

همچنین آیات بسیاری بر ملاک‌ها و اهداف احکام اشاره دارند؛ مانند مصلحت جلوگیری از امور زشت و ناپسند که بر نماز مترتب شده است (عنکبوت: ٤٥)؛ آماده شدن زمینهٔ تقوا در روزه‌دار (بقره: ۱۸۳؛ حر عاملی، ١٤٠٩، ج ۱۰: ۷–۱۰)؛ سامان یافتن امور مردم در حج (مائده: ۹۷) و پاک شدن زکات‌دهنده و پرورش یافتن آنها را فلسفه و حکمت الزام به این امور ذکر می‌کند و مفسدهٔ موجود در گناهان مانند پلیدی شراب و قمار و بت‌پرستی و ازلام را فلسفهٔ امر به اجتناب از آنها می‌شمارد.

ب) روایات

مانند این حدیث قدسی بسیار معروف: «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِکّی اُعْرَفَ» (*مجلسی*، ١٤٠٣، ج ۸۷: ۱۹۹؛ ج ۵: ۳۰۹–۳۱۸).

یا حدیث قدسی به نقل از امیرالمؤمنین علیه‌السلام که: «قالَ اللهُ عزَّوجلّ مِن فَوقِ عَرشِهِ: یا عِبادی أطیعُونی فیما أمَرْتُکُم، و لاتُعَلِّمُونی بِما یُصلِحُکُم، فَإنّی أعلَمُ بِه وَ لا أبخَلُ عَلَیکُم بِصالِحِکُم» (*ابن‌فهد حلی*، ١٤١٠: ۳۱).

Archive of SID

www.SID.ir

خطبهٔ حضرت زهرا (س) که موارد بسیاری از مقاصد شارع در احکام را بیان می‌کند، به اثبات این نظریه می‌پردازد: «... سپس ایمان را برای پاک کردن شما از شرک قرار داد و نماز را برای دوری شما از تکبر و زکات را برای پاک کردن جان و فراوانی روزی و روزه را برای تحقق اخلاص و حج را برای تقویت دین و عدل را برای استواری دل‌ها و امامت ما را برای ایمن ماندن از تفرقه و جهاد را برای عزت اسلام و امر به معروف را برای مصالح اجتماعی عموم مردم و صلهٔ ارحام را برای فزونی خویشاوند و قصاص را برای حفظ خون انسان‌ها و وفای به نذر را برای آمرزش الهی و رعایت کیل و وزن در معاملات را برای درمان کم‌فروشی و ...» (ابن‌بابویه، ۱٤۰۹، ج ۱: ۲٤۸).

در روایت دیگری از ابی‌عبدالله ﷺ از چیزی از حلال و حرام پرسیده شد، امام جواب دادند: «إِنَّهُ لَم یَجعِل شَیءٌ إِلّا لِشَیءٍ» در تعلیق این حدیث نوشته شده است که: یعنی خداوند حکمی از احکام را تشریع نکرد، مگر برای حکمتی از حِکَم و حلالی را حلال نکرد، مگر برای حُسنَش و حرامی را حرام نکرد، مگر برای قبحش ... خداوند چیزی را مگر برای حکمت کامل یا علت باعثی خلق نکرده است (مجلسی، ۱٤۰۳، ج ٦: ۱۱۰).

۲.۲. اثبات مقاصد با ادلهٔ عقلی

اگر فرض کنیم در موضوع مقاصد شریعت از طریق نقل هیچ‌گونه حکم شرعی به ما ابلاغ نشده است (که شده) ولی عقل به‌طور یقین و جزم به مقصد خاصی پی ببرد، کشف می‌کند که حکم شارع چیست. در حقیقت عقل در این‌گونه موارد صغرا و کبرای منطقی به این ترتیب تشکیل داده است: ۱. در فلان حکم مقصد لازم‌الاستیفائی وجود دارد (صغرا)؛ ۲. هر جا که مقصد لازم الاستیفائی وجود داشته باشد، قطعاً شارع بی تفاوت نیست، بلکه استیفای آن را امر می‌کند (کبرا)؛ ۳. پس حکم شرعی این است که باید آن را انجام داد و حکم شرعی صادر می‌کند. به برخی از دلایل عقلی اشاره می‌کنیم:

دلیل اول: نپذیرفتن حکمت و غایت دربارهٔ احکام یا به‌دلیل عدم علم خداوند است که این امر محال است یا به‌دلیل ناتوانی شارع از تحصیل مقاصد خواهد بود که ممتنع است یا

Archive of SID

www.SID.ir

به‌دلیل عدم اراده و مشیت الهی برای احسان به مردم و رساندن نفع به ایشان است که این نیز محال است یا به‌دلیل وجود مانعی در برابر اراده و قصد خداوند است که این نیز محال خواهد بود، زیرا خداوند فعال مایشاء است یا به این دلیل خواهد بود که حکمت‌ها مستلزم نقص، و نفی مقاصد، سبب کمال است که این نیز خلاف فطرت و نقض قضایای عقلی بوده و کسی که کارهایش را با حکمت و غایت انجام دهد، به کمال نزدیک‌تر است (ابن‌قیم، ۱۹۷۵: ٤٢٩).

دلیل دوم: بر هر عاقلی معلوم است که خداوند مصالح بندگانش را هنگام خلقت و در زندگی رعایت کرده، به اینکه او را از عدم به وجود آورده و نعمت‌ها را مسخر او قرار داده، پس محال است در مصالح شرعی بندگانش اهمال کند؛ زیرا که این اهم و اولی برای رعایت است؛ همچنین از این جنبه که مصالح شرعی، مصلحت زندگی بندگان هم هست، زیرا با این مقاصد، اموال، خون‌ها و آبرویشان حفظ می‌شود.

دلیل سوم: خداوند انسان را کرامت و شرف عطا کرده است (اسراء: ۷۰) و از لوازم تکریم آن خواهد بود که مصالح او را به بهترین نحو ممکن محقق کند وگرنه کرامتی نخواهد بود.

دلیل چهارم: هر سازمانی که هدفی نداشته و برای فراهم کردن نفعی یا دفع ضرری برنامه نداشته باشد، محکوم به شکست است، حال که عقلاً در امور خود چنین حکمی می‌دهند، چگونه شریعت اسلام بدون حکمت و هدف باشد؟ (یوبی، ١٤٣٤: ١١٦).

۳.۲. رویکرد فقهای امامیه در کشف مقاصد

علاوه بر دلایل عقلی و نقلی، سیرهٔ فقهای امامیه بر توجه به مقاصد شارع نیز دلیل بر امکان فهم مقاصد است که به چند نمونه بسنده می‌شود:

مرحوم مغنیه در بحث زبان صیغ عقود، لزوم عربی بودن آنها را با هدف فقه (که مبتنی بر سهل‌گیری است) در منافات می‌بیند و لازمهٔ آن را عسر و حرجی می‌داند که با اهداف شریعت سازگار نیست. در ماضویت صیغه نیز عربی بودن را لازم نمی‌داند؛ زیرا

Archive of SID

www.SID.ir

قصد این است که رضا و ارادهٔ دو طرف را هر طور کـه باشـد، تعبیـر کنـد (مغنیـه، ۱٤۲۱، ج ۳: ۳٦).

ایشان ضمن بیان هدف شارع از بطلان عقد در حال اغما و مستی، غضب و خشمی را نیز که بر عقل مستولی شود، موجب بطلان عقد می‌داند؛ زیـرا همـان هـدف در اینجـا نیـز فهم‌شدنی است (مغنیه، ۱٤۲۱، ج ۳: ۵۵). ایشان صحت بیع فضـولی را مسـتند بـه فلسـفهٔ صحت بیع غیرفضولی (رضایت هر دو طرف) می‌داند و می‌گوید: اگر مالـک اجـازه دهـد، علاوه بر صحت بیع فضولی، مقصد شارع نیز محقق شده اسـت (مغنیـه، ۱٤۲۱، ج ۳: ۹۱ و ۹۲). از نظر ایشان اگر دو نفر هر کدام نزد دیگری مواد غذایی داشته باشـند و مقـدار آن را نمی‌دانند، صلح در این مورد جایز خواهد بود و این را از مقاصد شریعت به‌دست می‌آورند که صلح را بر آسان‌گیری قرار داده است (مغنیه، ۱٤۲۱ق، ج ٤: ۸۸).

در باب ربا و حیله‌های آن،[1] یکی از مراجعی که به‌شدت با حِیَل شرعی ربا مبارزه کـرده، امام خمینی (ره) است. مستند ایشان در این امر توجه به مقصـد شـارع از تحـریم رباسـت (خمینی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵٤ و ۵۵۵).

۳. روش‌های کشف مقاصد شریعت

از مهم‌ترین مباحث مقاصد شریعت، راه‌های دسـتیابی بـه مـلاک‌هـا و اهـداف شـریعت اسـت. روش‌هایی که گاه از آنها با نام راه‌های تعـدی از نـص (شـعرانی، ۱۳۷۳: ۱۷۵) گـاهی مسـالک علت و گاهی نیز طریق علت (آمدی، ۱٤۰۲، ج۳: ٦۳، زحیلی، ۱٤۰٦، ج۲: ٦٦۱) تعبیر می‌شود.

روش اول: استقرا

از راه‌های علمی کشف و اثبات مقاصد کلـی شـریعت، روش استقراسـت. اسـتقرا چنانکـه گفته شده عبارت است از هر استدلالی که ما را از خاص به‌سوی عام رهبری کنـد (صـدر،

---

۱. لا بَأسَ بِأکلِ هذِهِ الزِیادَةِ بِحیلَةِ (حر عاملی، ۱۸: ۱٦۲، ابواب ربا، باب۲۰).

Archive of SID

www.SID.ir

۱۳۵۹: ۸). همچنین به‌معنای تتبع معانی و مقاصد جزیی احکام در دلالت‌های مشترکشان است تا از دل آنها، معنا یا مقصودی کلی به‌دست آید که تمام آن معانی و مقاصد جزیی در آن نقطه گرد آیند و تلاقی کنند (ریسونی، ۱۹۹۱: ۸).

ابن‌عاشور استقرا را مهم‌ترین و نخستین راه اثبات مقاصد شرعی می‌داند و می‌گوید: علل زیادی را در شریعت استقرا می‌کنیم که همهٔ آنها از این حیث که حکمت واحدی را در دل خود دارند، همگون هستند و می‌توانیم از دل آن حکمت واحدی را استخراج کنیم و یقین یابیم که آن مقصدی شرعی است (ابن‌عاشور، ۱۹۷۸: ۱۹۰-۱۹۱).

در میان فقیهان شیعه، با آنکه برخی فقها بر این باورند که استقرا یقین‌آور نیست (محقق حلی، ۱٤۰۳: ۲۲۰)، اما در جاهای مختلف به استقرا، مانند دلیلی نگریسته‌اند که می‌توان احکام را به آن وابسته کرد. همچنین بسیاری از اصول و قواعد هستند که فقیهان شیعه آن را از استقرا به‌دست آورده‌اند؛ قانون‌هایی مانند اصالت صحت (نراقی، ۱٤۱۷: ۲۲٤) یا قانون معذریت جاهل (صدر، ۱۳۹۵: ۱٦۲) و دلیل قواعدی مانند «کل عقد یضمن بصحیحه» (مصطفوی، ۱٤۱۷: ۲۰۵).

همدانی نیز استقرا را از ادلهٔ لبی شمرده و در برخی از موارد آن را حجت می‌داند (همدانی، ۱٤۱٦، ج ۱: ٦٤۰). برخی از محققان تصریح کرده‌اند که استقرای تام در احکام تحقق پیدا کرده است (خویی، ۱٤۱۰، ج ۱: ۳۷۱). مکارم شیرازی، استقرا را یکی از ادلهٔ قاعدهٔ اصالت صحت می‌داند (مکارم، ۱٤۱۱، ج ۱: ۱۲۲).

استقرا از جملهٔ ادله‌ای است که ادعا شده توان کشف مقاصد شریعت را دارد. شاطبی دربارهٔ مصلحت داشتن احکام می‌نویسد: «آنچه می‌تواند مورد اتکا قرارگیرد، این است که ما احکام شریعت را استقرا کردیم و دریافتیم که اصولاً شریعت برای حفظ مصالح بندگان، وضع شده است» (شاطبی، بی‌تا، ج ۲: ٦).

منتظری برای تشکیل حکومت ادله‌ای آورده است که هر کدام به‌تنهایی استنادشدنی نیستند؛ ولی مجموع آنها به روح و کالبد شریعت در زمینهٔ حکومت، رهنمون شود. ایشان

Archive of SID

www.SID.ir

از ادلهٔ وجوب خلع حاکم ستمگر، اهداف امامت و حکومت، وجوب امر به معروف و نهی از منکر، قیام سیدالشهدا علیه‌السلام، زید شهید، شهید فخ، وجوب قیام در برابر حاکم ستمگر، بی‌تفاوت نبودن در برابر ستم و جزای محارب برداشت می‌کند که شارع خواهان حکومت است و تشکیل حکومت حق و کندن ریشه‌های فساد و ستم مطابقت با مذاق شرع دارد (منتظری، ۱۳٦۹، ج ۱: ۵۹۵-٦۱۸).

خویی دربارهٔ نگاه بدون ریبه به زن نامحرم از ادلهٔ لفظی جواز را به‌دست می‌آورد؛ ولی از گردآوری ادلهٔ دیگری که استقراگونه است، مذاق شریعت را کشف می‌کند و می‌نگارد: وقتی شارع به چیزهای پایین‌تر از نگاه سخت گرفته است، نمی‌تواند دربارهٔ نگاه حکم به جواز بدهد (خویی، ۱٤۲۸، ج ۱۲: ۸۲). مثل نهی شارع از بیرون رفتن زن‌ها برای نماز جمعه و جماعت، نهی از حضور آنها برای تشییع جنازه، نهی از حضور در بازار و آمیختن با مردان، نهی از گوش دادن به صدای زنان، نهی از بوسیدن دختران پس از بلوغ آنان و ... .

روش دوم: روش فهم علل امر و نهی

یکی دیگر از راه‌ها، اوامر و نواهی هستند که در شریعت وارد و برای کشف مقاصد پیشنهاد شده‌اند (حسنی، ۱٤۱٦: ۲۳٦ و ۲۳۸). از این امرها و نهی‌ها می‌توان به مقصد عامی دست یافت و گاهی مقاصد خاصی را نیز کشف کرد. همان‌طورکه قبلاً بیان شد، قرابت فراوانی بین مسالک تعلیل و مقاصد شریعت وجود دارد و اصولاً کشف مقاصد از مسیر علت احکام می‌گذرد، اما دربارهٔ چگونگی رسیدن به علل راه‌هایی بیان شده است:

۱. از غزالی، سبکی، شاطبی و قرضاوی در برخی موضوعات، ادعای اجماع بر مقاصد شده است (غزالی، بی‌تا: ٤۳۳).

۲. وجود نصی در آیات و روایات بر علیت یک امر بر حکمی که شاید به‌صورت صریح به علیت اشاره داشته باشد، مثل جایی که با لفظ «من اجل» (مائده: ۳۲) یا لفظ «کی» (حشر: ۷) همچنین لفظ «باء» (نساء: ۱٦۰) لفظ «لام» (بقره: ۱٤۳) و لفظ «حتی» (محمد: ۳۱) به علتی اشاره شده باشد.

Archive of SID

www.SID.ir

۳. دلالت ایما: به این معنا که وصفی همزمان با حکمی بیان شود کـه اگـر ایـن وصـف را تعلیل برای آن حکم ندانیم، کلام شارع از فصاحت دور خواهد شد. مثل قصهٔ مرد اعرابی کـه به پیامبر عرض کرد با همسرم در روز ماه رمضان همبستر شـدم، پیـامبر در جـواب فرمودنـد: بنده‌ای آزاد کن (حر عاملی، ۱٤۰۹، ج ۷: ۲۹) یا اینکه فردی از ایشان دربارهٔ فروش رطب بـا تمر سؤال می‌کند و در جواب می‌فرمایند آیا رطب با خشک شدن کم می‌شود؟ فرد می‌گویـد: بله؛ پیامبر می‌فرمایند: پس اذن داده نمی‌شود (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۹۳).

در روش‌های استفاده از دلالت تنبیه و اشاره به برخی از آنهـا بـدون تردیـد نمـی‌تـوان اعتماد کرد و برخی از آنان با استفاده از خصوصیات کلام و قراینـی اعتمـادپذیرنـد؛ ماننـد صورتی که وصفی ذکر می‌شود آن‌گاه حکم، پس از آن با «فاء» ذکر می‌شود و در تعاقب آن می‌آید که بر علیت دلالت می‌کند؛ مانند «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُواْ كلُّ وَاحِدٍ مِّنهمَـا مِاْئَـةَ جَلْـدَةَ» (نور: ۲) که نشان می‌دهد میان زنا و حکم تازیانه، رابطهٔ علّی و معلولی وجود دارد. چنانکه در آیهٔ «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما» (مائده: ۳۸) بـین سـرقت و قطـع دسـت همـین رابطه برقرار است. در روایات، مواردی که به‌صورت تنبیه و اشاره بـر علیـت دلالـت کنـد، بسیار است و فقها از سیاق، علیت فهمیده‌اند؛ مانند: «مَن أحیـی أرضـاً مَواتـاً فَهـیَ لَـه» (حـر عاملی، ۱٤۰۹، ج ۲۵: ٤۱۲) که دلیل ملکیت را احیای زمـین دانسـته‌انـد (نجفـی، ۱٤۰٤، ج ۳۸: ۱۳) و رابطهٔ علت و معلول برقرار کرده‌اند و در مواضع دیگر ملاک حکم قرار داده‌انـد (میهن‌دوست، ۱۳۹۲: ۹۱).

اگر طریق ایما و اشاره تعارض با نصی نداشته و علت منحصـر باشـد، اشـکالی نـدارد؛ به‌ویژه که سیرهٔ فقها در استفاده از دلالت اشاره و تکیه بر تعلیلات حکمی آن برقـرار بـوده است و بدون طرح اشکال و جواب به آن عمل کرده‌اند و اگر در جایی اشکال داشته‌اند، در اصل دلالت آن نبوده؛ بلکه در عوارض و شرایط خاص یک نص بوده است؛ مانند اینکه بـا نص دیگری در تعارض بوده یا بر انحصار دلالت نداشته و علل دیگری به‌صورت احتمـال معقول مطرح بوده است (سعدی الهیتی، ۱٤۰٦: ۳۷۰-۳۸۹).

Archive of SID

www.SID.ir

٤. یکی دیگر از راه‌های رسیدن و کشف کردن علت (که راه را برای فهم مقصد شارع باز می‌کند) راه مناسبت است. مناسبت در لغت به‌معنای مشاکلت و ملایمت بوده و در اصطلاح اصولیان وصف ظاهر و منضبطی است که از ترتب حکم به موضوع استفاده می‌شود و به‌گونه‌ای است که صلاحیت دارد، مقصود از آن وصف، حصول مصلحت یا دفع مفسده باشد (سعدی الهیتی، ١٤٠٦: ٣٩٢). این مصلحت باید به‌گونه‌ای باشد که اگر بر خردها عرضه شود، بپذیرند و تصدیق کنند و فرض این است که احکام مورد بحث از تعبدیات نیست که مصالح و مفاسد آنها پنهان و تشخیص آن برای عقل غیر ممکن باشد؛ مثلاً در آنجا که در روایت امام صادق علیه‌السلام آمده است: الرَمی سَهمٌ مِن سَهامِ الاِسلام (حر عاملی، ١٤٠٩، ج ١٩: ٢٥٢). از مناسبت میان حکم و تشویق تیراندازی معلوم می‌شود که باید نسبتی و مصلحتی میان تیراندازی و ایجاد آمادگی و تجهیز در برابر دشمنان باشد و این وصف ظاهر، امر پنهانی نیست و از ترتب حکم بر موضوع استفاده می‌شود.

برخی از فقهای امامیه مناسبت را از دیدگاه شیعه نامعتبر دانسته‌اند (شهید ثانی، ١٤١٣: ١٦٥؛ مقدس اردبیلی، ١٤٠٣، ج ١٤: ٤١٤)، اما برای نمونه شهید ثانی که خود عدم اعتبار مناسبت را از دیدگاه امامیه نقل می‌کند، در مواردی به همین مناسبت استدلال می‌جوید (شهید ثانی، ١٤١٣، ج ٨: ٤٢١) یا بدون اظهار نظر مخالفت، از اهل سنت نقل می‌کند که به اشتراک در علت مناسب استناد جسته‌اند (شهید ثانی، ١٤١٣، ج ١٥: ١٥٧).

علامه حلی در اثبات عدم جواز نمازگزاردن با جامهٔ فراهم‌آمده از کرک غیرمأکول اللحم، از جملهٔ ادلهٔ ایشان این است که مناسبت و دوران مقتضی منع است (علامه حلی، ١٤١٢، ج ٥: ٧٦). همچنین هنگام بحث از جواز بیع شیء به چند برابر قیمت مشروط به قرض دادن از سوی خریدار به فروشنده که در واقع نوعی حیله برای فرار از رباست، دلیل پانزدهم ایشان، در این باب آن بوده که مناسبت مقتضی اباحه است (علامه حلی، ١٤١٢، ج ٥: ٣٠٠–٣٠٨). در میان معاصران نیز همین شیوهٔ عملی استناد به مناسبت، در جای‌جای استدلال‌های فقهی دیده می‌شود (همدانی، ١٤١٦، ج ١: ١٠، ١٤، ١٧، ٤٦؛ حکیم، ١٣٩١، ج ٧: ٢٣٦).

Archive of SID

www.SID.ir

۵. سبر و تقسیم یکی دیگر از روش‌های دستیابی به علت است. «سبر» در لغت به‌معنای آزمودن و نگاه به ژرفای چیزی است (فراهیدی، ۱٤۱۰، ج ۷: ۲۵۱) و تقسیم به‌معنای جزءجزء کردن، فرق گذاشتن و جدا کردن است (جوهری، ۱٤۰۷، ج ۲: ٦۷۵). سبر و تقسیم در اصطلاح، به‌معنای حصر اوصافی آمده است که در نگاه بدوی صلاحیت آنها برای علت بودن احتمال داده می‌شود و سپس باطل و حذف کردن اوصافی که شایستگی علیت را ندارد تا از میان آنها علت انحصاری مشخص شود (یوبی، ۱٤۳٤: ۱۵۱).

آنچه در این روش به علت حکم واصل می‌شود مواردی است که اولاً حکم در اصل معلل به وصف مناسب باشد؛ ثانیاً اتفاق نظر وجود داشته باشد که علت غیرمرکب است، ثالثاً سبر، حاصر جمیع اوصاف باشد (غزالی، بی‌تا: ٤۳۵) که در اصطلاح برخی اصولیان تقسیم حاصر می‌گویند و آن را دایر بین نفی و اثبات می‌دانند (سعدی الهیتی، ۱٤۰٦: ٤٤۵). مثلاً گفته شده است که ولایت اجباری دختر در ازدواج یا علتی ندارد یا علت دارد و علت نداشتن که درست نیست، اما اگر علت داشته باشد، علت آن یا صغیر بودن است یا بکارت، صغیر بودن نیست، زیرا ثیب حتی اگر صغیر باشد، پدرش بر او ولایت ندارد، لذا فقط شق چهارم که بکارت است به‌عنوان علت حکم باقی می‌ماند.

البته طرقی برای حذف اوصاف ذکر شده است که عبارتند از: الغا (بر مجتهد مشخص شود که وصف باقیمانده پس از الغای اوصاف دیگر برای حکم اثبات‌شدنی است)؛ طردیت (وصف حذف‌شده توسط مجتهد از جنس وصف‌هایی باشد که می‌دانیم خدا آنها را الغا می‌کند) و اینکه برای مجتهد دلیلی اقامه نشود بر اینکه شارع وصف محذوف را معتبر می‌داند (آمدی، ۱٤۰۲، ج ۳: ۲٦۷).

٦. دوران نیز یکی از روش‌های فهم علت است، به این معنا که اگر آن وصف باشد، حکم نیز موجود می‌شود و اگر نبود، حکم نیز موجود نمی‌شود (غزالی، ۱۳۹۰: ۲٦٦). مثل وصف اسکار برای عصیر که اگر نباشد، عصیر حرام نیست و اگر باشد، عصیر حرام است.

Archive of SID

www.SID.ir

۷. یکی دیگر از روش‌های کشف علل، تنقیح مناط است. از جملهٔ مثال‌های تنقیح مناط در منابع اصول فقه، ماجرای مردی بیابان‌نشین بود که به پیامبر اکرم ﷺ عرض کرد: ای رسول خدا! هلاک شدم! حضرت به او فرمود: مگر چه کرده‌ای؟ گفت: در روز ماه رمضان با همسرم نزدیکی کرده‌ام. حضرت فرمود: بنده‌ای آزاد کن (حر عاملی، ۱٤۰۹، ج ۷: ۲۹).

فقها از این حدیث (ابن‌بابویه، ۱٤۰۹، ج ٤: ۵۱۸) چنین برداشت کرده‌اند که ارتکاب این کار حرام، موجب کفاره می‌شود (خمینی، ۱٤۲۵، ج ۱: ۵۲۹). آنان خصوصیات و اوصافی مانند اعرابی بودن سائل و وقوع این عمل در آن موقعیت زمانی و مکانی را، در علیت حکمِ وجوب کفاره دخیل ندانسته‌اند و تنها وقوع آن فعل را در روز ماه رمضان، علت حکم شمرده‌اند.

شهید اول پس از بیان کراهت نماز خواندن به‌سوی مصحف یا درب گشوده می‌نویسد: توجه به هر چیزی که انسان را به خود مشغول کند؛ مانند نوشته و نقاشی، به این حکم ملحق شده است (شهید اول، ۱٤۱۱، ج ۱: ۲۲٤).

البته فقها بر اساس قراینی به دخالت یا عدم دخالت اوصاف، در علیت حکم می‌پردازند: برخی، (نایینی، ۱٤۱۱، ج ۳: ۳۵۸) سخن از شمّ‌الفقاهه به‌میان آورده‌اند، بعضی نیز به مناسبت حکم و موضوع و تبادر توجه کرده‌اند (بروجردی، ۱٤۱٦: ۱٦٦ و ۲۵۱).

شارح عروه نوشته است (حکیم، بی‌تا، ج ۱۲: ٤۳): اگر مستأجر به‌سبب مفلس شدن، قادر به پرداخت اجاره نباشد، در این فرض، موجر مخیّر است که میان بازپس‌گیری شیء مورد اجاره یا اینکه در زمرهٔ غریمان مستأجر درآید. این فتوا، مدرکی جز تنقیح مناط ندارد؛ زیرا نصوصی که اشاره شده، ویژهٔ بیع و عین است، ولی فقیهان از باب تنقیح مناط، آنها را به اجاره و منافع نیز تعمیم داده‌اند.

۸. تخریج مناط نیز برای کشف علت ذکر شده است. در این روش علتِ حکم، همراه با آن بیان نمی‌شود و مجتهد علت حکم را با قراین بیرونی استخراج می‌کند (غزالی، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۳؛ ابن‌قدامه، ۱۳۹۹، ج ۳: ۸۰۵). اگر این کشف و استخراج علت، به نص و مستفاد

Archive of SID

www.SID.ir

از دلیل لفظی مستند باشد (چه به دلالت مطابقی و چه التزامی) حجیت چنین مواردی به حجیت ظهور برمی‌گردد و با استناد به آنها می‌توان استخراج مناط را با تکیه بر نصوص حجت دانست.

۹. تحقیق مناط نیز در فقه اهل سنت از تخریج مناط جدا شده است و به‌عنوان دلیل مستقلی ذکر می‌شود و در مواردی رخ می‌دهد که علت حکم معلوم و منقّح است؛ اما تردید وجود دارد که آیا این فرع، علت را دارد یا خیر؟ مجتهد می‌کوشد علت را در حکم فرع، تحقیق کند؛ مثلاً می‌دانیم مسکر بودن خمر علت حرمت است؛ اما نمی‌دانیم این علت در فقاع و الکل وجود دارد تا حکم خمر جاری شود یا چنین نیست؟

مثالی که ابن‌قدامه مقدسی (ابن‌قدامه، ۱۳۹۹: ١٤٦) دربارهٔ تحقیق مناط مطرح می‌کند، در مورد طهارت حشرات است؛ چون در روایت نبوی دربارهٔ پسماندهٔ غذای گربه فرموده است که اشکالی ندارد «اِنَها لَیسَت بِنَجسٍ اَنَما هِیَ مِن الطَّوّافینَ عَلَیکُم». مقدسی شیوهٔ تحقیق مناط را در طهارت حشرات این‌گونه بیان می‌کند: چون در روایت نبوی رسیده که گربه از حیوانات خانگی و پاک است، حشرات نیز چنین هستند، پس پاکند.

۱۰. برای فهم علت امر و نهی، الغای خصوصیت نیز می‌شود و روش کار چنین است که در نص، وصف یا اوصافی آمده که خاص در حکم اصلی است؛ اما مجتهد خصوصیتی در این اوصاف نمی‌بیند و آنها را الغا می‌کند تا حکم، به آن اوصاف اختصاص نداشته باشد و موارد مشابه را در بر گیرد (سعدی الهیتی، ١٤٠٦: ۵۰۹ و ٥١٤). مثلاً صاحب جواهر در جواب این سؤال که اگر امام جماعت در نماز بیهوش شود، آیا دیگری می‌تواند به نیابت از او امامت را ادامه دهد؟ می‌گوید: «ان الظاهر الغاء الخصوصیه» (نجفی، ١٤٠٤، ج ١٣: ٣٦٨)، با اینکه اجماع صحت نیابت، در مورد مرگ امام است.

از نظر برخی (نایینی، ١٤١١: ٣١٩) در پاره‌ای موارد که حکمت تشریع احکام بیان شده، می‌توان از آنها الغای خصوصیت را استظهار کرد، به‌گونه‌ای که سخن ظهور پیدا کند در معنایی غیر از آنچه فی‌نفسه در آن ظهور دارد.

Archive of SID

www.SID.ir

روش سوم: مجرد امر و نهی ابتدایی تصریحی

معلوم است که امر برای طلب فعل و نهی برای طلب ترک، وضع شده‌اند، لذا وقوع فعل، هنگام امر به آن، مقصود شارع و عدم وقوع نهی نیز مقصود شارع بوده، البته شاطبی برای این شیوهٔ کشف مقاصد، دو قید ذکر کرده است، قید اول آنکه هر یک از امر و نهی، ابتدایی باشد و تبعی نباشد، مثلاً در آیهٔ: «فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ» (جمعه: ۹) نهی تعلق گرفته به بیع، نهی ابتدایی نیست، بلکه تأکید امر به سعی است، زیرا سعی جز با ترک بیع فراهم نمی‌شود، قید دوم ایشان این است که صریح در طلب باشند، در مقابل امر و نهی ضمنی که صراحت در طلب ندارد (شاطبی، بی‌تا، ج ۲: ۳۹۳).

روش چهارم: استفاده از تعبیراتی که از آنها مقاصد شناخته می‌شوند

تعبیر به ارادهٔ شرعی یکی از مهم‌ترین طرق شناخت مقاصد شریعت است، زیرا بین اراده و قصد، ترادف معنایی وجود دارد و آنچه خداوند ارادهٔ شرعی کرده است (در مقابل ارادهٔ تکوینی) قطعاً مقصود اوست؛ مثل آیات: «یُرِیدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لایُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْر» (بقره: ۱۸۵) و «یُرِیدُ اللَّهُ لِیُبَیِّنَ لَکُمْ وَ یَهْدِیَکُمْ سُنَنَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَ یَتُوبَ عَلَیْکُمْ وَ اللَّهُ عَلیمٌ حَکیمٌ – وَ اللَّهُ یُرِیدُ أَنْ یَتُوبَ عَلَیْکُمْ وَ یُرِیدُ الَّذینَ یَتَّبِعُونَ الشَّهَواتِ أَنْ تَمیلُوا مَیْلاً عَظیماً» (نساء: ۲۶ و ۲۷) و همچنین«ما یُرِیدُ اللَّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُم» (مائده: ٦) که این تعبیرات بر قصد شارع دلالت دارد (ابن‌قیم، ۱۹۷۵: ۵۸۵).

تعبیر از مصالح و مفاسد با الفاظی مانند خیر و شر، نفع و ضرر، محبوب و مکروه، حسن و قبیح، معروف و منکر، حسنات و سیئات؛ از روش‌های فهم مقاصد شمرده شده است (ابن‌عبدالسلام، ۱٤۰۹: ۳۷) مانند آیات: «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتالُ وَ هُوَ کُرْهٌ لَکُمْ وَ عَسی أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ عَسی أَنْ تُحِبُّوا شَیْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکُمْ» (بقره: ۲۱٦) و «فَعَسی أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ یَجْعَلَ اللَّهُ فیهِ خَیْراً کَثیرا» (نساء: ۱۹) و همچنین «وَ أَنْ تَصُومُوا خَیْرٌ لَکُم» (بقره: ۱۸٤) که به مقصد تشریع اشاره دارند، همچنین تعبیر به مصلحت و مفسده در آیهٔ

Archive of SID

www.SID.ir

«یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ قُلْ فیهِما إِثْمٌ کَبیرٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُما أَکْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما» (بقره: ۲۱۹)

روش پنجم: سکوت شارع با وجود مقتضی و انتفای مانع

این روش چنین تشریح شده است: احکامی که قصد شناخت مقصد شارع در آنها را داریم، از سه حالت خارج نیست، یا شارع به طرقی آنها را ثابت نموده که تعلق قصد شارع به آن پوشیده نیست (مثلاً با امر و ترغیب و ذکر فضایل) یا به طریقی عدم تعلق قصد شارع به آن مشخص می‌شود (مثلاً با نهی و وعید وذم) یا اینکه شارع دربارهٔ آن ساکت بوده و امر یا نهی متعرض آن نشده است که در این صورت، دو حالت دارد یا سکوت شارع به‌دلیل نبود مقتضی برای امر و نهی است، که انجام دادن آنها اشکالی ندارد، اما اگر سکوت شارع در جایی بوده که مقتضی موجود است، بنا بر نظر برخی علمای مقاصد، مقصود شارع عدم مشروعیت این عمل خواهد بود (یوبی، ۱٤۳٤: ۱٦۹).

روش ششم: مراجعه به کردار پیامبر ﷺ

در این مسلک، دیگر سخن جایگاهی ندارد، بلکه آنچه دارای اهمیت خواهد بود، عملکرد معصوم است که از آن می‌توان مقصد شرعی را به‌دست آورد. برای نمونه، از اهتمام پیامبر ﷺ به دیدن کردن از اشخاص، حتی آنها که مسلمان نیستند، مقصدی به‌دست می‌آید که بزرگداشت و کرامت ذات انسان است (علیشاهی، ۱۳۹۰: ۲۰٦).

نتیجه‌گیری

فقهای شیعه با پذیرش هدفمندی شریعت و تبعیت احکام از این مقاصد، قدم در علم مقاصد شریعت نهاده‌اند و بدون گرفتاری در قیاس و با عدم استفاده از روش‌های ناصحیح کشف مقاصد شریعت (که در فقه اهل سنت وجود دارد) اهتمام فراوانی از خود نشان داده‌اند.

Archive of SID

www.SID.ir

علم مقاصد شریعت در فقه امامیه با چالش‌ها و آسیب‌هایی روبه‌روست، عدم تبیین جایگاه مقاصد شریعت و به تبع آن، نپرداختن به این علم در کتب فقها، هراس از افتادن در دام روش‌های نادرست کشف مقاصد شریعت به‌دلیل عدم اعتبارسنجی روش‌های کشف مقاصد شریعت، عقل‌گرایی افراطی و تعدی از نصوص و خروج از ضابطه‌مندی فقه، برخی از این چالش‌ها و آسیب‌ها هستند.

هرچند فقهای امامیه به برخی از روش‌های کشف مقاصد استناد کرده‌اند، آنچه مسلم می‌شود، تکیه بر ظنون از طرف علمای مقاصد است. پژوهش پیرامون میزان صحت تمسک به هر یک از این روش‌ها از نظر فقهای امامیه، کاوش بدیعی در این باب خواهد بود.

Archive of SID

www.SID.ir

منابع

قرآن کریم.

۱. آمدی، سیف الدین (۱٤۰۲ق). *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت، المکتب الاسلامی.

۲. ابن‌بابویه، محمدبن علی (۱٤۰۹ق). *من لا یحضره الفقیه*، تهران، نشر صدوق.

۳. ـــــــــــــــــ (۱٤۰۹ق). *علل الشرایع*، قم، کتابفروشی داوری.

٤. ابن‌عاشور، محمد طاهر (۱۹۷۸ق). *مقاصد الشریعه الاسلامیه*، تونس، مصنع الکتاب.

۵. ابن‌عبدالسلام، عزالدین عبدالعزیز (۱٤۰۹ق). *الفوائد فی اختصار المقاصد*، مصر، دارالکتاب الجامعی

٦. ابن‌فهد حلی، محمدبن محمد (۱٤۱۰ق). *عدة الداعی و نجاح الساعی*، بیروت، دارالکتاب الاسلامی.

۷. ابن‌قدامه، عبدالله‌بن احمد مقدسی (۱۳۹۹ق)، *روضه الناظر*، ریاض، جامعهٔ الامام محمدبن مسعود.

۸. ابن‌قیم جوزیه، محمدبن ابی‌بکر دمشقی (۱۹۷۵م). *شفاء العلیل*، قاهره، مکتبه‌التراث.

۹. اشعری، علی‌بن اسماعیل (بی‌تا). *مقالات الاسلامیین*، بیروت، دارالاحیا التراث العربی.

۱۰. بروجردی، حسین طباطبایی (۱٤۱٦ق). *البدرالزاهر فی‌صلاة الجمعة‌والمسافر*، قم، دفترمنتظری.

۱۱. تسخیری، محمد علی (۱۳۸۸). *فقه مقاصدی و حجیت آن*، اندیشهٔ تقریب، ش ۱۸.

۱۲. جوهری، اسماعیل‌بن حماد (۱٤۰۷ق). *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین.

۱۳. حسنی، اسماعیل (۱٤۱٦ق). *نظریه المقاصد عند الامام محمد الطاهر العاشور*، هیرندن (آمریکا)، المعهد العالمی للفکر الاسلامی.

۱٤. حسینی، محمد (۱٤۱۷ق). *الاجتهاد و الحیاة حوار علی الورق* مع: محمد مهدی شمس‌الدین، محمد حسین فضل‌الله، وهبه الزحیلی، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.

۱۵. حر عاملی، محمدبن حسن (۱٤۰۹ق). *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسهٔ آل‌البیت.

Archive of SID

www.SID.ir

۱۶. حکیم، محسن (۱۳۹۱ق). *مستمسک العروة الوثقی*، نجف، مطبعة الآداب.

۱۷. خمینی، سید روح‌الله موسوی (بی‌تا). *البیع*، ج ۲، قم، اسماعلیان.

۱۸. خمینی، سید روح‌الله موسوی (۱٤۲۵ق). *تحریرالوسیلة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۹. خویی، ابوالقاسم (۱٤۱۰ق). *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، تقریر میرزا علی غروی، قم، دارالهادی.

۲۰. ـــــــــــ (۱٤۲۸ق). *موسوعه الامام الخویی*، قم، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی.

۲۱. ریسونی، احمد (۱۹۹۱م). *نظریه المقاصد عند الامام الشاطبی*، رباط، دارالامان.

۲۲. ـــــــــــ (۱۳۸۵). *غایات شریعت*، پگاه حوزه، شمارة ۲۰۰، دی ماه ۱۳۸۵.

۲۳. زحیلی، وهبه (۱٤۰٦ق). *اصول الفقه الاسلامی*، سوریه، دارالفکر للطباعه.

۲٤. زرکشی، محمدبن بهادر (۱٤۱۳ق). *البحرالمحیط*، کویت، دارالصفوه.

۲۵. سعدی الهیتی، عبدالحکیم عبدالرحمن (۱٤۰٦). *مباحث العلة فی القیاس*، بیروت، دارالبشائرالاسلامیه.

۲٦. سبحانی، جعفر (بی‌تا). *الاعتصام بالکتاب و السنه*، قم، نرم‌افزار جامع فقه.

۲۷. شاطبی، ابراهیم‌بن موسی (بی‌تا). *الموافقات*، بیروت، دارالمعرفة.

۲۸. شعرانی، میرزا ابوالحسن (۱۳۷۳). *المدخل*، قم، کنگرة شیخ انصاری.

۲۹. شهید اول، محمدبن مکی(۱٤۱۱ق). *اللمعة الدمشقیة*، قم، دارالفکر.

۳۰. شهید ثانی، زین‌الدین جبعی عامل (۱٤۱۳ق). *مسالک الافهام الی تنقیح شرائع‌الاسلام*، قم، المعارف الاسلامیه.

۳۱. صدر، محمدباقر (۱۳۵۹ق). *مبانی منطقی استقراء*، مترجم:احمدفهری زنجانی، تهران، پیام آزادی.

۳۲. ـــــــــــ (۱۳۹۵ق). *المعالم الجدیده للاصول*، قم، کتابفروشی النجاح.

۳۳. طوسی، محمّدبن حسن (۱۳۹۰ق). *الاستبصار*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

۳٤. علامه حلی، حسن‌بن یوسف (۱٤۱۲ق). *مختلف الشیعه*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

۳۵. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸). *فقه و مصلحت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشة اسلامی.

Archive of SID

www.SID.ir

۳۶. علیشاهی، ابوالفضل (۱۳۹۰). *مذاق شریعت*، رسالهٔ دکتری دانشگاه فردوسی مشهد، استاد راهنما: حسین ناصری مقدم.

۳۷. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۹۰ق). *شفاء الغلیل*، بغداد، الارشاد.

۳۸. ـــــــــــــــــ (بی‌تا). *المستصفی*، مصر، مکتبه الجندی.

۳۹. فاسی، علال (۱۹۷۹م). *مقاصد الشریعه الاسلامیه و مکارمها*، مغرب، رباط، مطبعهٔ الرساله.

۴۰. فراهیدی، خلیل‌بن احمد (۱٤۱۰ق). *العین*، قم، مؤسسهٔ دارالهجرهٔ.

۴۱. مجلسی، محمد باقر (۱٤۰۳ق). *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسهٔ الوفاء.

۴۲. محقق حلی (۱٤۰۳ق). *معارج الاصول*، قم، مؤسسهٔ آل‌البیت.

۴۳. مصطفوی، محمد کاظم (۱٤۱۷ق). *مائه قاعده فقهیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

٤٤. مغنیه، محمد جواد (۱٤۲۱ق). *فقه الامام جعفر الصادق*، قم، مؤسسهٔ انصاریان.

٤٥. مقدس اردبیلی، احمدبن محمد (۱٤۰۳ق). *مجمع الفائدهٔ و البرهان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

٤٦. مکارم شیرازی، ناصر (۱٤۱۱ق). *القواعد الفقهیه*، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام.

٤۷. منتظری، حسینعلی (۱۳٦۹). *دراسات فی ولایت الفقیه*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

٤۸. میهن‌دوست، محمد هادی (۱۳۹۲). *جایگاه مقاصد و اهداف شریعت در فقه اسلامی*، پایان‌نامهٔ سطح سه حوزهٔ علمیهٔ خراسان، استاد راهنما: مجتبی الهی خراسانی.

٤۹. نایینی، محمد حسین (۱٤۱۱ق). *کتاب‌الصلاهٔ*، تقریر محمد علی کاظمی، قم، انتشارات جامعهٔ مدرسین.

۵۰. ـــــــــــــــــ (۱۳۷۳ق). *منیهٔالطالب*، تهران، المکتبهٔ المحمدیهٔ.

۵۱. نجفی، محمد حسن (۱٤۰٤ق). *جواهر الکلام*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

۵۲. نراقی، ملا احمد (۱٤۱۷ق). *عوائد الایام*، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.

۵۳. همدانی، رضا (۱٤۱٦ق). *مصباح الفقیه*، قم، مؤسسهٔ الجعفریهٔ لإحیاء التراث و مؤسسهٔ النشر الإسلامی.

۵٤. یوبی، محمد سعدبن احمدبن مسعود (۱٤۳٤ق). *مقاصد الشریعه الاسلامیه*، سعودیه، دار ابن‌الجوزی.

Archive of SID

www.SID.ir