پژوهش‌نامه امامیه
Journal of Imamiyyah Studies
سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص۱۲۳ـ۱۴۶
Vol. 3, No. 6, Autumn & Winter 2018

بررسی اعتبار مقاصد شریعت در آثار فقهای امامیه با تأکید بر دیدگاه امام خمینی

مهدی شوشتری*
سید محمد حیدری خورمیزی**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۰]

چکیده

مقاصد شریعت علم به اهداف شریعت و فهم غایات آن است. فقهای امامیه از قرن سوم به مقاصد شریعت اهتمام داشتند و فقهای معاصر افق جدیدی در فهم مقاصد شریعت گشوده‌اند. این مقال با بررسی تحلیلی‌توصیفی مقاصد شریعت که موضوعی فقهی، کلامی و اصولی است و تأثیر مستقیمی در استنباط فقهای امامیه دارد و در پاسخ به میزان اعتبار مقاصد شریعت در آثار فقهای امامیه، ضمن تتبع در آثار فقهای شیعه و تأکید بر دیدگاه‌های امام خمینی، به این نتیجه رسیده است که: ۱. از نظر امامیه، شریعت مقاصدی دارد و احکام، از این اهداف، تبعیت می‌کند؛ ۲. کشف مقاصد شریعت، حداقل در ابواب معاملات پذیرفته شده است؛ ۳. فقهای شیعه در مقام استنباط کمابیش از مقاصد شریعت استفاده کرده و از آن در توسعه و تعمیق فقه امامیه بهره برده‌اند.

کلیدواژه‌ها: مقاصد شریعت، مصالح و مفاسد، حکمت، علت.

* استادیار فقه و مبانی حقوق، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی (نویسنده مسئول). mahdishoshtari@chmail.ir
** استادیار فقه و اصول، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی. mohamadh436@yahoo.com

Archive of SID
www.SID.ir

مقدمه

مراد از مقاصد شریعت، اهداف، نتایج و فوایدی است که از وضع شریعت به طور کلی و وضع احکام آن به طور جزئی، انتظار می‌رفته است. به تعبیر دیگر، غایاتی است که شریعت به هدف تحقق آنها وضع شده است (فاسی، ۱۴۱۱: ۷؛ ریسونی، ۱۹۹۱: ۷). بحث از شریعت و پای‌بندی به آن در رسیدن به مقصود در ادیان الاهی قبل از اسلام نیز مطرح بوده است؛ چنان‌که در مسیحیت بر این مطلب تأکید شده است (غلاطیان، ۲: ۱۶).

درباره اهداف مقاصد شریعت نیز، نخستین هدفی که می‌توان جویا شد، تفسیر درست نصوص است (حسنی، ۱۴۱۶: ۱۲۲)؛ ملاکی برای حجّیت روایات تا در صورتی که روایت با مقصد شریعت سازگار نباشد آن را از گردونه حجّیت بیرون برد و از لحاظ متن و سند بررسی کند (خادمی، ۱۴۲۱: ۵۰). کاستن از مشاجره‌ها و نزاع‌های فقیهان در دیدگاه‌های فقهی و فتواهای گوناگون، و نیز توجه به مقاصد شریعت به اقناع تفکر مکلّفان کمک می‌کند (همان: ۵۱).

همچنین، مقاصد شریعت می‌تواند راهکاری برای پاسخ‌گویی به احکام مستحدثه به شمار آید و توجه به مقاصد شریعت برای جلوگیری از حیله‌های شرعی مفید است (شاطبی، ۱۳۴۱: ۳۸۰/۲). آشناکردن متفکران شریعت با مسلک‌های فقهی در جهت تفسیر نصوص و علت‌یابی احکام و استدلال بر آن و حَکَم قراردادن آنها به هنگام اختلافات فقهی نیز از آثار توجه به مقاصد شریعت در استنباط است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۱: ۳).

با عنایت به فواید فوق، تبیین جایگاه این علم در بین فقهای امامیه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است که مستلزم اثبات چند مطلب است؛ نخست اینکه، ثابت شود مقاصد شریعت در نزد ایشان اعتبار دارد؛ و دوم اینکه، شیوه بهره‌برداری ایشان از مقاصد شریعت چگونه است.

پی‌جویی در متون فقهی و اصولی عالمان امامیه و عامّه، جست‌وجوگر را به پنج اندیشه یا عمل فقهی درباره مسئله محل بحث می‌رساند که عبارت‌اند از: نص‌بَسَندی؛ نص‌محوری با گرایش به مقاصد؛ نص‌پذیری و مقاصدمحوری؛ مقاصدبسندی؛ نص‌بسندی با نظارت بر مقاصد (علی‌دوست، ۱۳۸۴). این تحقیق با بررسی آرای فقها درباره مقاصد شریعت، در پاسخ به این پرسش که «فقهای امامیه مقاصد شریعت را با

www.SID.ir

چه اندیشه‌ای به کار گرفته‌اند و میزان اعتبار آن در نزد ایشان چقدر بوده و نوع استفاده فقها از مقاصد شریعت چگونه است؟» ضمن پرداختن به پیشینه مسئله، نمونه‌هایی را نیز از استنباط فقها بر اساس مقاصد شریعت مطرح کرده است.

پیشینه مسئله تحقیق

اعتبار مقاصد شریعت را بیشتر اصولیان اهل سنت مطرح کرده‌اند. هرچند بحث از مقاصد شریعت به قرون اولیه برمی‌گردد، اما این تعبیر با معنایی نزدیک به معنای محل بحث ما به علمای اصولی سده‌های سوم و چهارم می‌رسد که در قالب رساله‌هایی در این باب مطالبی تدوین کرده‌اند.

همه علمای اصولی و کلامی قبول نداشتند که احکام دین در چارچوب تعبّد ریخته شده و ما فقط مکلف به انجام‌دادن اوامر و ترک منهیات برخاسته از نصوص هستیم و شرایع را نباید به تعلیل و تحلیل برد؛ چراکه: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۶۲/۱۷). برخی مفسران و اسلام‌شناسان در سده‌های سوم و چهارم حتی نماز را که تعبّدی‌ترین و پر راز و رمزترین بخش شریعت است، به تعلیل آورده‌اند؛ چراکه قرآن کریم خود آن را به تعلیل گذاشته و مقاصد آن را معین کرده است؛ آنجا که می‌فرماید: «وَ أَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵) (زمانی، ۱۳۹۳: ۳۵).

قدیمی‌ترین کتابی که در تعلیل نماز و تعیین مقاصد از آن یاد شده، کتاب *الصلوة و مقاصدها* از محمد بن علی حکیم ترمذی است. البته معنای مد نظر حکیم ترمذی از مقاصد، حکمت و علت خصوص نماز است، نه تمامی احکام اسلام، ولی در هر صورت این کاربرد با معنای مصطلح امروزی ارتباط وثیق دارد و از هم جدا نیست. تعبیر «مقاصد شریعت» از قرن پنجم به بعد شفاف شد و دانشمندانی چون امام الحرمین جوینی در *البرهان فی أصول الفقه*، امام محمد غزالی در دو کتاب *شفاء الغلیل* و *المستصفی من علم الأصول*، ابوالحسن آمدی در *إحکام الاحکام*، شهاب‌الدین قرافی در *الاحکام*، ابن‌تیمیه در *اقتضاء الصراط المستقیم*، ابن‌قیم جوزیه در *إعلام الموقعین*، تاج‌الدین سبکی در *الابهاج فی شرح المنهاج*، شهید اول در *القواعد والفوائد* و امام ابواسحاق شاطبی در *الموافقات فی أصول الشریعة* در معنای محل بحث به کار بردند.

Archive of SID

www.SID.ir

ولی کسی که به این دانش، بُعدی علمی و مدون داد، امام ابواسحاق شاطبی بود که در آثار خود از جمله *الموافقات فی أصول الشریعة والاعتصام*، مقاصد شریعت را تعلیل برد و احکام الاهی را بر اساس معیارها و تناسب‌های مصلحتی تعلیل کرد و درصدد تبیین اعتبار اهداف دین و مقاصد شریعت بر این اساس برآمد (همان).

این علم پس از قرن هشتم تا دوره اخیر، چندان محل توجه اندیشمندان قرار نگرفت و در اوایل قرن بیستم میلادی بود که محمد عبده در سفری که در ۱۸۸۴ به تونس داشت، از وجود کتاب *الموافقات فی أصول الشریعة* اثر ابواسحاق شاطبی در تونس آگاه شد و در بازگشت به مصر، ایده‌های مطرح‌شده در آن را ترویج کرد، گویی به این نتیجه رسیده بود که مقیدماندن به نصّ لفظی، برای رسیدن به اندیشه دینی تجددگرایانه کافی نیست. اینجا بود که سران نهضت اصلاح‌گرایانه تونس، بزرگانی چون محمد خضر حسین و طاهر بن عاشور تونسی به تعمق در مقاصد الشریعة پرداختند که در نتیجه چنین نگرشی، تألیفات و نوشته‌های دیگری در این موضوع به ثمر نشست و دوره جدیدی پایه‌ریزی شد.

طاهر بن عاشور کتاب خود *مقاصد الشریعة الاسلامیة* را با هدف نگارش مباحثی ارزشمند از مقاصد شریعت اسلامی و تمثیل برای آن و استدلال برای اثبات آن تألیف کرد تا مرجع (حل) اختلاف‌ها و وسیله کاستن از اختلاف میان فقها و یاری‌رساندن به مسلمانان در تشریع مصالح نوپدید باشد.

مقاصدی‌ها با وجود تنوعی که در عرصه پذیرش ضرورت توجه به مقاصد دارند، اذعان کرده‌اند که این مقاصد از راه ادله چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) ثابت شده و به همین دلیل هر استنباط متناقض با آنها را باید رد کرد. شایان ذکر است که در مقاصد الشریعة قانون‌گذار اسلام علاوه بر هدف‌های کلی و کلان که در تقنین و تشریع مجموعه احکام اسلام مد نظر دارد، از تشریع هر حکم خاصی نیز، هدف مشخصی را دنبال می‌کند. بر اهداف کلان عنوان «مقاصد الشریعة» و بر اهداف خُرد عنوان «علل الشرائع» را اطلاق کرده‌اند.

اهل سنت در عین حال که مطابق با آموزه‌های شریعت، حق انحصاری تشریع را به عهده خداوند می‌دانند، در مقام اثبات و کشف قوانین شریعت، در حالی که در مباحث

www.SID.ir

غیرعبادی و محدوده غیرتعبدیات، برخی عقل را در کشف احکام، مستقل دانسته‌اند و جعل احکام منطبق بر مصلحت از سوی عقل را پذیرفتنی می‌دانند، برخی دیگر با نفی استقلال عقل روش «فقه المقاصد» را پذیرفتنی می‌دانند و معتقدند عقل با پی‌بردن به مقاصد شارع می‌تواند مصالح معتبره نزد شارع را در فرآیند استقرا کشف کند و از این‌روی با کشف مقاصد شریعت، قادر است حکم مناسب آن را جعل کند. مطابق این منطق، در حقیقت، عقل در فرآیند استقرا و بر اساس فهم مقاصد الشریعة، درکی از مصالح معتبره در نزد شارع به دست آورده و به تشریع قوانین منطبق بر آن مصلحت، در قبال نصوص واردشده مبادرت می‌ورزد.

شایان ذکر است که بحث مقاصد شریعت و مناطات احکام، در فقه شیعه کمتر محل توجه قرار گرفته است. برخی فقهای شیعه با تأکید بر این نکته که مصالح احکام، مخفی و دور از دسترس عقل بشر است (خویی، ۱۴۱۸ ب: ۴۱۶/۲۰) کمتر در صدد کشف مصالح و مناطات احکام برآمده‌اند و به دلیل نگرانی از گرفتارشدن در دام قیاس، که امامان معصوم علیهم‌السلام همواره بر پرهیز از آن تأکید داشته‌اند (نک.: کلینی، ۱۴۰۷: باب البدع والرأی)، از روش‌های استنباط عقلی تا حد ممکن اجتناب کرده‌اند. با این حال، برخی فقیهان دوران میانی فقه شیعه مانند شهید اول (عاملی، بی‌تا: ۱۳۸/۲ و ۳۸/۱ و ۶۰-۶۴ و ۱۴۱/۱-۱۴۴)، محقق حلی (حلی، ۱۴۰۳: ۱۶۳)، فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۱۴۰۴: ۱۴/۱) و در میان اندیشمندان معاصر شیعه، برخی مانند محمدباقر صدر (صدر، ۱۴۱۷: ۲۸۸)، محمدجواد مغنیه (مغنیه، ۱۴۲۱: ۳/ ۶۷) و موسوی خمینی به تبیین نقش مقاصد شریعت و مصالح احکام پرداخته و در عین اجتناب از گرفتارشدن در دام قیاس و عقل‌گرایی افراطی، به مناطات احکام به عنوان اصلی در خور اتکا توجه کرده‌اند.

اما درباره اعتبار مقاصد شریعت در فقه امامیه اثر مستقلی وجود ندارد. علی‌دوست در کتاب *فقه و مصلحت*، جایگاه مصلحت را در فقه امامیه بررسی، و مبانی نظری آن را بیان کرده، ولی به اثبات اعتبار مقاصد شریعت به صورت مستقل نپرداخته است. در مقاله «فقه و مقاصد شریعت» نیز بیشتر به انواع دیدگاه‌ها راجع به رابطه مقاصد شریعت و نصوص شرعی پرداخته و نظریه نص‌بسندی با نگاه به مقاصد شریعت را به عنوان نظریه مختار تشریح کرده است. تسخیری نیز در رساله تبیین مقاصد شریعت و مصالح

www.SID.ir

و مناطات احکام، مبانی اصولی این بحث را تبیین کرده و کمتر به تبیین اعتبار مقاصد شریعت پرداخته است.

اما اثبات میزان اعتبار مقاصد شریعت از دیدگاه فقهای امامیه، نیازمند اثبات چند مقدمه است:

۱. شریعت و احکام شرعی

اولین مقدمه برای اثبات اعتبار مقاصد شریعت در اندیشه فقهای امامیه اثبات تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است. از نظر اشاعره، حسن و قبح شرعی است و خداوند متعال در ارسال رسل و انزال شرایع یا اساساً غایتی عقلانی نداشته یا اگر غایتی داشته آن غایت برای ما دست‌نایافتنی است. هدف او از شریعت، سنجیدن میزان تعبد ما در برابر خودش است. از این‌رو ما حق پرسش از امور شرعی نداریم. اصولی مانند اقامه عدل و نفی ظلم نیز اموری جعلی و اعتباری‌اند که نه در ثبوت شریعت و لوح محفوظ اهمیت دارند و نه در مقام اثبات و استنباط احکام شرعیه مدخلیتی دارند (غزالی، بی‌تا: ۱۰۶).

اما از قرن پنجم و ششم به بعد، برخی اشاعره این اصل را انکار، و نظریه مقاصد شریعت را مطرح کردند و به این مطلب قائل شدند که تشریعات قرآن و سنت، غایات و اغراضی دارد (سبحانی، بی‌تا: ۳۳۱). تمام آنچه در شریعت اسلام آمده، علت، مقصود، حکمت و هدفی دارد. زیرا خدای سبحان چیزی را خلق نکرده جز اینکه هدف، مقصد و غایتی در آن نهفته است (انبیاء: ۱۶-۱۷). آنچه درباره آفرینش الاهی وجود دارد، درباره شریعت الاهی نیز می‌توان گفت (اعراف: ۵۳). زیرا خداوند ما را بر چیزی مکلف نساخته و ما را به چیزی ترغیب نکرده، جز آنکه مصلحتی در آن وجود داشته است؛ اگرچه ممکن است حکمت و مقصود برخی از آنها بر ما مخفی بوده باشد.

در باب تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نیز معتزله، ضمن اذعان به عقلانی و ذاتی‌بودن حسن و قبح، عدالت را ملاک احکام می‌دانستند. مکتب تشیع نیز مانند معتزله برای افعال حسن و قبحی ذاتی قائل است؛ همان چیزی که ملاک حکم شرعی است. از این‌رو است که عقل می‌تواند درکی از آن داشته باشد و به این دلیل ملازمه حکم عقل با

Archive of SID

www.SID.ir

حکم شرع در علم اصول پذیرفته شده است (مظفر، بی‌تا: ۱۶۲/۱–۱۸۰). از این‌رو در این مسئله نیازی به بحث و اقامه دلیل نیست، چنان‌که فقیه بزرگ صاحب جواهر فرموده است: «ان الاحکام الشرعیة عندنا معلومة لمصالح واقعیة» (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۳۰/۲).

این بیان و مطالبی مثل آن در بیان فقهای شیعه فراوان است. لذا باید توجه داشت که اصلی‌ترین ضابطه برای مصلحت، آن است که چون مصلحتی که در فقه استفاده می‌شود، تابع موازین شریعت، و در راستای تأمین اهداف غایی شریعت و جامعه اسلامی است، این‌گونه از مصلحت با مصلحت به معنای فرصت‌طلبی و سوءاستفاده از موقعیت متفاوت است و فقط ذیل موازین و محدوده ضوابط و قواعد شریعت قابلیت کاربرد دارد و استفاده از مصلحت در خارج از این محدوده و فارغ از این ضوابط، غیرمشروع بوده و فاقد عنصر حجیت است. پس مصلحت، مطلوب شریعت و برآمده از آموزه‌های شریعت است. از باب نمونه، فقیهی در این باره می‌نویسد:

> باید به این توجّه کامل کرد که در شناخت مصلحت از مفسده و اهمّ از مهم باید بر اساس مذاق شریعت و شناختی که از زبان ادلّه به دست می‌آید، بهره برد. زیرا شارع به چیزهایی نسبت به دیگر امور، اهمّیت فراوان داده است. بنابراین، نباید اهمّیت چیزی را با ذوق و سلیقه خود و آنچه به ذهنمان می‌آید سنجید (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲: ۵۰۶).

پذیرش نسخ در شریعت نیز مبتنی بر اثبات تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است. از نظر محقق حلی، نسخ در شریعت‌ها به حکم عقل و شرع جایز است؛ چراکه عقل، به تبعیت احکام از مصالح حکم می‌کند؛ و در مصالح اختلاف و تغییر راه دارد. در نتیجه تغییر احکامی که تابع مصالح‌اند نیز جایز خواهد بود (حلی، ۱۴۰۳: ۱۶۲).

خراسانی نیز بحث درباره مسئله اجتماع امر و نهی را مبتنی بر فرض وجود ملاک در متعلق امر و نهی می‌داند (خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۵۴)؛ و انصاری در بحث واجب مشروط می‌گوید: «بنا بر تبعیت، اختلاف احکام از جهت اطلاق و تقیید، ناشی از اختلاف مصالح و مفاسد موجود در متعلق آنها است و بنا بر عدم تبعیت، اختلاف آنها ناشی از اختلاف اغراض و گوناگون‌بودن آنها است» (انصاری، بی‌تا: ۵۲). هنگام بحث از ضد نیز

www.SID.ir

یکی از موضوعات پیش‌آمده بحث تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است (خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۳۳-۱۳۷).

در تأیید این مطلب به روایت معروفی از پیامبر اکرم ﷺ استناد شده است که فرمودند: «ای مردم! چیزی نبود که شما را به بهشت نزدیک می‌کرد و از آتش دور می‌کرد مگر اینکه من شما را به آن امر کردم، و چیزی نبود که شما را از بهشت دور، و به آتش نزدیک می‌کرد مگر اینکه من شما را از آن نهی کردم» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۵/۱۷). این حدیث نبوی از نظر نائینی صریح است در اینکه احکام از مصالح و مفاسد موجود در خود افعال سرچشمه می‌گیرد (نائینی، ۱۳۶۸: ۳۶/۲).

خلاصه آنکه، فقهای امامیه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی را پذیرفته و بسیار به آن استناد کرده‌اند. البته باید توجه داشت گاه مصلحت یا مفسده در نفس احکام است نه در متعلق آن؛ مانند اوامر و نواهی امتحانی که در آنها متعلق حکم مفسده یا مصلحتی ندارد و هدف فقط آزمایش مکلف است.

۲. امکان کشف ملاکات احکام

پس از اثبات تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی در نزد فقهای امامیه، اثبات امکان کشف ملاکات احکام ضرورت دارد، که چند دلیل در اثبات این مطلب ذکر می‌شود: نزد فقیهان شیعه مسلم است که برخی از احکام شریعت مانند عقود و ایقاعات، امضای همان روش‌های عقلایی و عادات و رسومی است که در عرف آن روز بر اساس مصلحت‌اندیشی‌های عُقلایی جریان داشته است (مروج، ۱۴۱۵: ۳۶۶/۷). پذیرش این مطلب به معنای امکان فهم ملاکات احکام بر اساس امضایی‌بودن احکام است. به‌علاوه تدریجی‌بودن تشریع و انتظار فرارسیدن شرایط عملی نیز از مشی مصلحت‌اندیشانه شریعت حکایت دارد (سبحانی، ۱۴۱۹: ۱۲). تأکید فقیهان مسلمان بر رعایت مصلحت انتظام امور جامعه و مقدم‌داشتن این مصلحت بر سایر احکام و تشریعات، نمونه دیگری از حاکمیت این بینش است (بحرالعلوم، ۱۴۰۳: ۱۴/۲).

احکام ارشادی اسلام نیز که بر حکم عقل انسانی مبتنی است و شارع هم در موافقت با آن به تشریع دست زده باب دیگری در احکام شریعت است که از همراهی

www.SID.ir

شریعت با مصالح عقلایی و امکان فهم آن حکایت دارد و نشان می‌دهد که تشریع اسلامی نه‌تنها با مصالح عقل‌پذیر بیگانه نیست، بلکه در مواقع بسیاری با آن همسو و همگام است (رشتی، ۱۳۱۳: ۲۱۲).

دلیل دیگر امکان کشف مقاصد، ذکر ملاک و مقاصد در قرآن و روایات است؛ آیات و روایاتی مانند آنچه درباره لزوم مجهزشدن مسلمانان به انواع سلاح‌ها آمده و هدف آن را ترساندن دشمن بیان کرده است،[۱] یا درباره حکم ازدواج پیامبر ﷺ با همسر پسرخوانده‌اش که به رفع حرج در ازدواج با زنان پسرخوانده اشاره شده است.[۲] این آیات حتی به نظر کسانی که می‌گویند احکام قرآنی تعلیل‌پذیر است، اما شناسایی آن برای ما ممکن نیست، هدفمندی احکام را حکایت می‌کند؛ چراکه بنا بر فرض، اگر در مقام تعلیل نباشند، دست‌کم از مقوله حکمت‌اند.

در اثبات امکان کشف مصالح احکام، سید محمدحسین فضل‌الله، پس از اینکه احکام را به دو دسته تقسیم می‌کند (قسم اول توقیفیات، مانند عبادات؛ و قسم دوم غیرتوقیفیات (عقلیات)، مانند معاملات)، استکشاف ملاک را در دسته معاملات ممکن می‌داند. وی این ملاکات را از طبیعت نصوص، مناسبات حکم و موضوع و قرائن، قابل فهم می‌داند و مشکل اصلی را غرق‌شدن در تعبد محض تشخیص می‌دهد که در آن متنجس را با دو قطره آب پاک می‌دانند ولی با یک پارچ آب که یک‌دفعه ریخته شود پاک نمی‌دانند. زیرا اینها تعدد را تعبدی، و البته کشف ملاک احکام را غیر از قیاس می‌دانند. زیرا قیاس، ظنی است ولی کشف ملاک بر پایه اطمینان استوار است (حسینی، ۱۴۱۷: ۴۴-۴۵).

محمدجواد مغنیه نیز ضمن پذیرش تقسیم‌بندی فوق، جمود بر حروف نص در عبادات را واجب می‌داند؛ چه مصلحت آن را بدانیم و چه ندانیم. اما در معاملات، بین نص و مصلحت معلومه ارتباط برقرار می‌کند و کشف ملاک را ممکن می‌داند (مغنیه، ۱٤۲۱: ۱۵۷/۳).

برخی، استناد به قواعد کلی مسلم فقه در روایات را به عنوان دلیلی مستقل برای کشف مقاصد شریعت ذکر کرده‌اند؛ مثلاً در خبر عبدالاعلی مولی آل سام رسیده است که شخصی درباره وضوی جبیره می‌پرسد. حضرت او را به این بخش از قرآن راهنمایی می‌کند: «وَ مَا جَعَلَ عَلَیکمُ فی الدِّینِ مِنْ حَرَج» (حج: ۷۸)؛ فقره‌ای که بعدها به قاعده

Archive of SID
www.SID.ir

فقهی تبدیل شده است؛ و نکته مهم در این ماجرا این است کـه حضـرت مـی‌فرماینـد: «یعرف هذا و اشباهه من کتاب الله عزوجل؛ این حکم و مانند آن از کتاب خدا شـناخته می‌شود» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۶۳/۱ و ۱۳۹۰: ۷۷/۱)، در حالی که خصوصیت وضـوی جبیـره از آیه استفاده نمی‌شود، مگر اینکه درک درستی از اهداف وضو داشـته باشـیم و محـدوده عسر و حرج را دریابیم و به مصلحت حفظ نفس توجه کنیم (ایازی، ۱۳۸۶: ۳۲۸).

انصاری نیز ضمن تقسـیم امـور بـه تعبـدیات و معـاملات، فهـم مصـالح احکـام در معاملات را می‌پذیرد و درباره حرمت خرید و فروش بت می‌نویسد این احکام از امـور تعبدی نیست که تحریم و تشـدید عقوبـت آن را نـدانیم و نفهمـیم کـه مـلاک حرمـت مجسمه‌سازی و نقاشی در آن زمان‌ها چه بوده است. این امور، تابع ملاک‌هـای خـود و متناسب با عقل و فطرت است و اوامر و نواهی‌ای که در باب معاملات و امور سیاسـی و جزائی آمده، از قبیل احکام ارشادی است که به آنچـه عقـل و فطـرت درک مـی‌کنـد رهنمود می‌دهد (انصاری، ۱۴۱۵: ۵۴۶/۲).

خویی، با وجود آنکه به ناممکن‌بودن کشف مناط در عبادات اشاره می‌کنـد (خـویی، ۱۴۱۸ ب: ۱۸۵/۱۸؛ همو، ۱۴۱۸ الف: ۱۱۰) بعضاً به مقاصد شریعت هم اشاره مـی‌کنـد (همـو، ۱۳۷۷: ۴۱۰/۳) که نشان از امکان کشف مقاصد در ابواب معاملات از نظر وی دارد.

شمس‌الدین هم با وجود آنکه تعبد در عبادات را صـحیح مـی‌دانـد ولـی در مسـائل اجتماعی و داد و ستد، استفاده از مقاصد شریعت را بـرای فهـم احکـام الاهـی تجـویز می‌کند (حسینی، ۱۴۱۷: ۲۲). وی به کسانی که نصوص دینی را تعبّدی می‌دانند و بـه هـیچ عنوان در آنها، جریان و تطبیق‌پذیری را روا نمی‌دانند، خرده می‌گیرد و هرچند تعبّـد در گسترهٔ عبادات را از امور مسلّم می‌داند، ولی در امـور اجتمـاعی تعبّـد را نمـی‌پـذیرد و مناطات احکام و مقاصد شریعت را کارساز می‌داند (همان: ۲۱). وی ادلّـه‌ای را یـادآوری می‌کند که مرتبه آنها بالاتر از قواعد فقهی است و نه‌تنها عبـادات، بلکـه دیگـر جوانـب زندگی بشر را در بر می‌گیرد و در امور اجتماعی و در جاهایی از فقه خصوصـی ماننـد داد و ستدهای فردی، برای تعبّد جایگاهی نمی‌شناسد، بلکه ایـن‌گونـه امـور را بـا ادلّـه تشریع برتر و حکمت تشریع و مناطات می‌سنجد، که برآیند نصوص‌اند یـا از تطبیـق و مقارنت میان نصوص بر اساس ظروف زمانی به دست آمده‌اند (همان).

Archive of SID

www.SID.ir

سبحانی ضمن اشاره به شیوه کشف ملاک، درک مناط احکام را با سبر و تقسیم نمی‌پذیرد و البته برای قاطع حجت می‌داند (سبحانی، ۱٤۱۹: ۱۷۹) و در جایی دیگر می‌گوید عقل در هنگام کشف مصالح و مفاسد وقتی می‌تواند حکمی را تشریع کند که آن از قبیل «منطقة الفراغ» باشد. یعنی از اموری باشد که شارع در آن، حکم الزامی، به فعل یا ترک، نداشته باشد؛ اما در صورت وجود حکم شرعی قطعی، فقیه نمی‌تواند حکم را به واسطه مصالح و مفاسد پنداری تغییر دهد؛ چون در این صورت کار فقیه از مصادیق تقدیم مصلحت بر نص خواهد بود، و این کار جایز نیست (همو، ۱۳۸٤: ۱۰۱/٤۳).

از نظر وی، قائلان به لزوم تبعیت احکام از مناط‌ها و ملاک‌ها در اصل قائل به حجیت عقل در مجال استنباط احکام شرعیه در باب ملازمات عقلیه و نظائر آن هستند و عقل، بر تبعیت احکام از مصالح، حاکم است و فرقی بین تعبدیات و توصلیات نیست. شارع حکیم است و فعل حکیم، مصون از لغو و عبث است. لذا برای احکام و تشریعات خداوند غایاتی است که به بندگان می‌رسد و مصالحی است که به انجام‌دهنده می‌رسد (همو، بی‌تا: ۱۳۳).

محمدهادی معرفت نیز تأکید دارد که ملاکات احکام در غیرعبادات روشن و قابل فهم است (معرفت، ۱۳۶۹ الف: ۴۰). البته از نظر وی «ادراک ملاک‌های احکام، نیاز به آگاهی فوق‌العاده‌ای دارد که رسیدن به این بصیرت در پی پیمودن ابعاد گوناگون شرع، دست‌یافتنی می‌باشد» (همو، ۱۳۶۹ ب: ۱۱۹). موسوی خمینی کشف مناط‌ها را در احکام تعبدی نمی‌پذیرد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ الف: ۱۰۸/۴) ولی در باب خیارات می‌گوید:

> توهّم اینکه حکمت خیار از مقتضیات خود عقد به حسب واقع و نفس‌الامر است و از نظر عُقلا مستور است و فقط شارع عالم بر واقع، می‌تواند آن را کشف کند در نهایت سقوط است. زیرا این اعتبارات عقلایی هستند نه واقعی و دارای حقایق واقعی غیبی؛ و از نظر عُقلا مخفی نیستند. مثلاً جعل خیار برای متعاقدین حکم شرعی ثابتی برای هر دو طرف است که دارای مصالح و مفاسدی مانند ارفاق برای هر دویشان در حال اجتماعشان است (همو، ۱۴۲۱ الف: ۱۰۷/۴).

www.SID.ir

درباره ظاهر آیه و روایات حرمت بیع خون نیز، موسوی خمینی ضمن کشف مناط می‌گوید:

> آیه و روایت بر حرمت خوردن و آشامیدن و خرید و فروش بر این جهات، دلالت دارد. زیرا در آن زمان تنها خوردن و آشامیدن متعارف بوده است، چنان‌که روایات دیگر در حرمت خوردن و آشامیدن تصریح دارند و تردیدی نیست که این ادله نمی‌تواند هر نوع منفعتی را حرام سازد. بنابراین، هر گاه برای خون در عصر حاضر، فایده‌ای عقلایی تصور شود، مانعی از جواز خرید و فروش نیست. لذا اجماع حکایت‌شده از کتاب النهایة بر عدم جواز خرید و فروش خون، نیز بر جهت خوردن و آشامیدن حمل می‌شود؛ به‌ویژه که علامه عدم جواز را به عدم انتفاع تعلیل می‌کند (همو، ۱۴۱۵: ۵۷/۱).

درباره حرمت فروش انگور به خمار، روایات فراوانی وجود دارد. اما هم‌زمان روایاتی نیز وجود دارد که فروش انگور به خمار را حرام نمی‌داند. پرسش اینجا است که: با فرض صحت روایات حرام‌نبودن که گاه حتی فروش انگور را به امامان نیز نسبت داده است، این مسئله چگونه حل می‌شود؟

موسوی خمینی پس از بیان هر دو صنف روایت، علت حرمت فروش انگور به شراب‌ساز را از جمله علت‌های درک‌ناپذیر نمی‌داند. لذا با کشف علت حرمت، مفسده این فروش را برای بشر روشن می‌داند و آن عبارت است از اینکه این کار سبب گرمی و رواج بازار شراب و انتشار فساد در جامعه بشری می‌شود و هیچ مصلحت دیگری وجود ندارد که بتواند با این مفسده برابری کند و سبب جواز معامله با شراب‌فروشان گردد (همان: ۲۱۹/۱).

با توجه به آنچه بیان شد، فقهای امامیه احکام را به دو قسم تعبّدی و غیرتعبّدی (تدبیریات) تقسیم کرده‌اند. از نظر آنها، در برخی از اقسام تعبّدی، تعلیل جایی ندارد. چون عقل در دایره تعبّدیات توانایی کمتری دارد، ولی در گسترهٔ احکام غیرتعبّدی، این توانایی را دارد که بتواند علّت‌های احکام را کشف کند و مصلحت‌های آن را به دست آورد.

www.SID.ir

۳. استفاده از مقاصد شریعت در استنباط از منظر موسوی خمینی

با اثبات مقدمه اول و دوم، این پرسش مطرح می‌شود که: آیا در مقام استنباط نیز فقها از مقاصد شریعت بهره برده‌اند یا نه؟ واقعیت این است که با توجه به محذوریت‌هایی که فقه و اصول شیعه از نظر اعتماد به منابع داشته‌اند، مقاصد شریعت آنچنان که در فقه اهل سنت به عنوان علم مقاصد به آن پرداخته شده، با استقبال مواجه نشده است. از طرفی هم تشکیل‌نشدن حکومت به دست فقهای شیعه در چند سده گذشته، به عنوان عاملی تاریخی، بر این محذوریت‌ها افزوده است (حسینی، ۱۴۱۷: ۲۵)، اما فقهای معاصر، در سایه بیداری اسلامی چند دهه گذشته، اهتمام وافری به مقاصد شریعت داشته‌اند، که از جمله این فقها می‌توان به محمدباقر صدر، محمدجواد مغنیه و موسوی خمینی اشاره کرد.

موسوی خمینی نیز مانند سایر فقهای شیعه با تأکید بر فقه جواهری بر عنصر مصلحت و مقاصد شریعت تأکید کرده و در جاهای بسیاری از آن در استنباط احکام شریعت سود جسته که در ادامه به چند نمونه از تأثیرات توجه به مقاصد شریعت در فقه وی می‌پردازیم.

نمونه اول: توجه به عدالت در استنباط

موسوی خمینی در این موضوع که متعاقدین باید ما وقع علیه العقد را تسلیم کنند، با استناد به عدالت، که از مقاصد شریعت است، دلیل اصلی را آن می‌داند که امساک مال غیر، ظلم (خلاف عدالت) است، حتی اگر یکی، از تسلیم مال خودش خودداری کند، طرف دیگر حق ظلم‌کردن ندارد (موسوی خمینی، ۱٤۲۱ الف: ٥٦۱/٥).

همچنین، در روایت «ابی‌ولاد» که درباره کرایهٔ بغل است (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۰/۱۹)[۳] برخی فتوا داده‌اند که: «مستأجر تخلف کرده ضامن حیوان است نه اجرت بیشتر و الآن که حیوان را سالم به مالک برگردانده چیزی بر عهده او نیست»، اما موسوی خمینی در این باره می‌نویسد: «فتوای مذکور (عدم پرداخت اجرت بیشتر) مخالف عقل و عدل اسلامی است» (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ الف: ۵۵۹/۱). حسن عدل و وجوب عمل به آن، که در زمرهٔ مباحث مستقلات عقلیه است، بر مصلحت شدیده در عالم ثبوت و واقع دلالت می‌کند و در نتیجه، هر عملی فقط یک حکم دارد که آن مصداق عدل واقعی است.

Archive of SID

www.SID.ir

نمونه دوم: توجه به حکمت تشریع ربا

در نمونه‌ای دیگر، فقها دربارهٔ ربا از روایاتی، حیله‌های شرعی را به دست آورده و آن را مشروع دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۹۶/۲۳) به گونه‌ای که شخص، مقدار بیشتری را دریافت کند، ولی آن را در زمره حرمت ربا نیز نتوان داخل کرد.

پیش از موسوی خمینی هم برخی از فقیهان، مانند محقّق اردبیلی، این حیله‌ها را درست نمی‌دانسته‌اند. زیرا آنها را با علّت جعل حرمت ربا در تنافی گرفته‌اند، مگر به هنگام ضرورت که در این صورت، ربا را در قالب این حیله‌ها روا شمرده‌اند (مقدس اردبیلی، ۱۴۲۱: ۴۸۸/۸). موسوی خمینی این بحث را به گونه گسترده‌ای مطرح کرده است. وی بحثی را مطرح کرده و نام آن را «روایاتی که توهّم تخلّص از ربا را به وجود می‌آورند» گذاشته است. گویا وی راه‌های پیشنهادی در این روایات برای فرارکردن از ربا را مشروع نمی‌داند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ الف: ۵۳۷/۲). وی در این باره می‌نویسد:

> چگونه ممکن است بتوان ربا را، با این همه سخت‌گیری‌ها و درخواست‌های بازدارنده موجود در قرآن و روایات که از طریق شیعه و اهل سنّت آمده است، در صورتی که دربارهٔ دیگر گناهان این‌گونه وارد نشده است و با آن همه مفسده‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، آنسان که اقتصاددانان به آن پرداخته‌اند، با حیله‌هایی شرعی روا دانست (همان: ۵۴۰/۱).

وی نخست ربا را به دو گونه معاوضی و قرضی تقسیم، و ربای در معاوضه را باز به دو قسم دسته‌بندی می‌کند:

> نخست، آن جایی که میان دو جنس مانندِ هم از جهت ارزش تفاوت باشد، مانند جنس درجه یک با جنس درجه دو؛ و دیگر اینکه این‌گونه نباشد. در قسم دوم، که ربای قرضی است، به فلسفه جعل حرمت ربا می‌پردازد و از آیات و روایات استفاده می‌کند: آنچه باعث حرمت ربا شده است ظلم و ستمی است که در ربا محقّق می‌شود (همان: ۵۴۲/۱).

موسوی خمینی در قسم اول از ربای معاوضی، روابودن حیله را می‌پذیرد. زیرا نزد عرف و عاقلان عالم، در اصل، ربا نیست. زیرا فقط حجم آن متفاوت است و بالابودن

Archive of SID
www.SID.ir

حجم کالایی، ملاکی برای سود در تجارت به شمار نمی‌آید، هرچند متشرّعان از باب تعبّد، این قسم را نیز مرتکب نمی‌شوند، ولی حیله‌های واردشده را نیز از باب تعبّد می‌پذیرند و حرمت ربا را با حیله برمی‌دارند (همان: ۵۴۳/۱). ولی در دو گونه دیگر می‌توان گفت حیله، صحیح نیست و روایات مجوّز حیله را یا باید رد کرد و گفت برخی از آنها ضعیف هستند و آنهایی را هم که از سند درستی برخوردارند، باید توجیه کرد، یا فهم آنها را به صاحبشان واگذاشت. زیرا در اینجا حیله باعث نمی‌شود ظلم و فساد و تعطیل داد و ستدهایی که به عنوان فلسفه حرمت ربا شمرده شده‌اند، برداشته شوند (همان: ۵۴۵/۱).

وی در پاسخ به کسانی که می‌گویند ظلم و فساد واردشده در روایات، فقط حکمت جعل حرمت ربا را می‌رساند و نه علّت آن را، می‌گوید:

> اگر مخالفت این روایات با ادلّه حرمت از باب تخصیص و تقیید بود، اشکالی نداشت ولی از آنجا که این روایات با ادلّه دیگر به گونه کامل مخالفت دارند و هیچ موردی باقی نمی‌ماند جز اینکه می‌توان برای آن حیله‌ای در نظر گرفت، در این صورت لازم می‌آید که حکم حرمت ربا لغو به نظر آید (همان: ۵۴۵/۱).

نمونه سوم: حفظ دین و اشاعه شریعت

در بحث حرمت فروش قرآن به کفار، موسوی خمینی ضمن استناد به حفظ دین و لزوم اشاعه دین که از مقاصد شریعت است، متذکر می‌شود که لزوم حفظ قرآن و سایر مقدسات از دسترس کفار خلاف مذاق شارع به تبلیغ اسلام و گسترش احکام و لزوم هدایت مردم است. احتمال مسّ قرآن هم مزاحم با این مصلحت گران‌بها نیست. از این‌رو است که حضرت رسول‌ﷺ نامه‌های حاوی آیات قرآنی را برای حکام زمان خود می‌فرستاد و این به دلیل اهمیّت تبلیغ اسلام و شریعت است (همان: ۷۲۵/۲). لذا موسوی خمینی فروش قرآن به کفار را حرام نمی‌داند.

نمونه چهارم: حکمت تشریع خیار

آیا خیار مجلس فقط برای غیرحیوان است یا شامل بیع حیوان نیز می‌شود؟ موسوی خمینی ضمن اشاره به حکمت جعل خیار می‌گوید: «حکمت جعل خیار مجلس همان

Archive of SID
www.SID.ir

تفکر و تشخیص مصلحت است که درباره حیوان نیز همین حکمت وجود دارد (پس خیار مجلس برای حیوان نیز ثابت است) اما چون حیوانات از جهت خلقت و جهات باطنی متفاوت هستند این خیار مجلس تا سه روز امتداد دارد» (همان: ۹۵/۴). لذا خیار مجلس برای حیوان نیز ثابت می‌شود.

نمونه پنجم: حفظ دین به عنوان یکی از مقاصد شریعت

موسوی خمینی درباره حرمت خرید و فروش بت می‌گوید:

> تصویر و ساختن بت‌ها حرام است. این به خاطر این است که می‌دانیم مذاق شارع بر این است که راضی نمی‌شود بر آثار کفر و شرک و تعظیم و علاقه به بقایِ بر آنها و افتخار به آنها بمانیم، همان‌طور که می‌بینیم برخی ایرانیان بر آثار قدیمی مجوس و آتش‌پرستان باقی مانده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۲۶۹/۱).

وی در ادامه ضمن توجه به مقصد شارع می‌گوید قصد شارع از تحریم مجسمه‌سازی و نگه‌داری آن و نقاشی موجودات زنده به سبب فرهنگ آن زمان بود که ریشه‌های علاقه به بت‌پرستی وجود داشت و مجسمه‌ها رواج بسیار داشت و ساختن مجسمه برای تعظیم و احترام به آن بود. امّا روایاتی داریم که گویای جهت کراهت و حرمت این اعمال در گذشته‌ها است؛ مثل روایتی از امام صادق علیه‌السلام که فرموده‌اند: «وَ لکِنْ لایُضِرُّکُمْ ذلکَ الیَوْمَ» (تصاویر در مساجد، به شما زیان نمی‌رساند) (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱۵/۵)؛ یا در روایتی دیگر آمده است که استفاده از این نقش‌ها و مجسمه‌ها، در فرش و ابزاری که جنبهٔ تزیین و تعظیم ندارد جایز است (همان: ۳۱۰/۵). موسوی خمینی روایات تحریم را به مناسبت حکم و موضوع ناظر به تماثیل و صورت‌هایی می‌داند که یادآور بت‌ها است وگرنه فرد به صرف داشتن مجسمه از اسلام خارج نمی‌شود. از این‌رو حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله در صدد نهی شدید مسلمانان از این کار برآمد تا آثار کفر و شرک را از حوزه توحید پاک‌سازی کند. لذا در روایات، در مواجهه با این عمل، به‌شدّت رفتار شده است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۲۵۸/۱).

Archive of SID

www.SID.ir

نمونه ششم: دفع اضلال مردم به عنوان یکی از مقاصد شریعت

درباره خرید و فروش کاغذ برای نوشتن کتب ضلال در آنها یکی از ادله موسوی خمینی برای حرمت این بیع آن است که دفع اضلال مردم از اموری است که شارع به آنها اهتمام دارد. پس چگونه ممکن است بگوییم بیع قرطاس برای کسی که می‌داند در آن ضد اسلام و رد قرآن کریم (العیاذ بالله) نوشته می‌شود جایز است؟ آیا این کار اعانت بر اثم هست یا نه؟ (همان: ۲۰۱/۱).

نمونه هفتم: حفظ جان و آبروی مسلمانان به عنوان یکی از مقاصد شریعت

مصلحت حفظ جان انسان مسلمان در شریعت آن‌قدر مهم است که در قرآن، احیای یک فرد به معنای احیای تمام انسان‌ها شمرده شده است. مطابق این منطق، مصلحت حفظ جان انسان‌ها مقتضی است که در تزاحم آن با انجام‌دادن حکمی از احکام شریعت، دست از حکم شریعت کشیده و حکم به حلیت محرمات، بلکه وجوب آن داده شود؛ چنان‌که این قضیه در فقه شیعه، در قالب ترجیح جان انسان در قبال برخی از قوانین و مقررات شریعت، مسلم و محل اتفاق فرض شده است.

مثلاً درباره فروش سلاح به دشمنان دین، موسوی خمینی ضمن اشاره به این مطلب که «این امور سیاسی تابع مصالح روز بوده و چه‌بسا مصلحت مسلمانان اقتضای بیع سلاح و حتی اعطای مجانی سلاح به طایفه‌ای از کفار را داشته باشد، البته گاهی نیز مصلحت در ترک بیع سلاح است، چه زمان جنگ باشد چه زمان آمادگی برای جنگ و چه دوران صلح باشد، زیرا خوف آن وجود دارد که تقویت کفار موجب هجمه بر جان و آبروی مسلمانان می‌شود»، دو روایت ذکر کرده و آن دو روایت را قاصر از تبیین موضوع برای عصر حاضر می‌داند. زیرا این دو روایت، مربوط به عصر صادقین علیهما السلام بوده که اوضاع و احوال متفاوت بوده است، اما از تعلیل موجود در روایت دوم استفاده می‌کند که هر گاه امکان دفع دشمن قوی به وسیله دشمن در امان باشد، بیع سلاح به کفار برای دفع کفار دیگر جایز است. و با وجود روایاتی در مجازنبودن فروش سلاح به کفار و بررسی آنها، در پایان نتیجه می‌گیرد که همه این روایات چیزی جز حکم عقل را تأیید نمی‌کند (همان: ۲۲۷/۱-۳۳٤). لذا وی با کشف علت حکم، فروش سلاح به کفار را در مواقعی جایز می‌داند.

Archive of SID

www.SID.ir

نمونه هشتم: توجه به حفظ آبرو

موسوی خمینی ضمن استناد به حفظ آبرو که از مقاصد شریعت است، می‌گوید متجاهر به فسق کسی است که ابایی از ظهور گناهش نزد مردم ندارد. پس اگر کسی پس از تجاهر به فسق، آن را نزد مردم توجیه کرد اگرچه توجیهش درست نباشد، متجاهر به فسق نخواهد بود. زیرا مذاق شارع به اهتمام آبروی مسلمانان است (همان: ۴۲۳/۱) و یکی از دیدگاه‌های محل توجه درباره مذاق شارع این است که مذاق شارع همان مصالح عمومی است که شارع در وضع احکام در نظر گرفته و به آنها توجهی بس عمیق داشته است (نک: حسینی قائم‌مقامی، ۱۳۷۸: ۲۶۷) که با این تفسیر، این فتوای امام در راستای مقاصد شریعت (حفظ العرض) است.

نمونه نهم: مختل‌نشدن نظام

موسوی خمینی در معنای تغابن، ضمن استناد به مختل‌نشدن نظام که از مقاصد شریعت است، می‌نویسد:

> چنانچه میان قیمت واقعی و قیمت فروخته‌شده ناهمگونی اندکی باشد، به گونه‌ای که در نوع معاملات این رخ می‌دهد و معاملات به همین‌گونه شکل می‌گیرد، در این صورت حق خیار وجود ندارد. زیرا خیار تنها در جایی است که معامله برخلاف سنت بازار شکل گرفته باشد به اینکه تفاوت قیمت ناهنجار و غبن نیز آشکار باشد. در غیر این صورت همه معاملات به جز اندکی، خیاری خواهد بود و این نزد عقلا و مذاق شریعت و فقه باطل می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ الف: ۴۴۳/۴).

در واقع، امام ثبوت خیار را مربوط به موارد منصوص در شریعت می‌داند و قائل است اگر این معاملات خیاری شود، موجب اختلال نظام خواهد شد؛ و چون مختل‌نشدن نظام از مقاصد شریعت است، در چنین معاملاتی، خیار ثابت نیست.

Archive of SID

www.SID.ir

نتیجه

بر پایه آنچه گذشت، فقهای امامیه احکام را تابع مصالح و مفاسد، و فهم آن را در معاملات امکان‌پذیر می‌دانند و در مقام استنباط نیز کمابیش استفاده کرده‌اند. موسوی خمینی با وجود نص‌بسندی در بسیاری از استنباط‌ها، گاهی نیز با توجه به مقاصد شریعت دیدگاه‌های بدیعی عرضه کرده و اهتمام وی و فقهای امامیه به مقاصد شریعت در مقام استنباط، گاه در توسعه فقه و گاهی نیز در تعمیق آن مؤثر بوده است.

نگاه وی به مقاصد شریعت در توسعه فقه گاه منجر به کشف حکم جدیدی شده است، مانند آنچه در نمونه سوم مطرح شد. موسوی خمینی برخلاف بسیاری از فقها، حکم حرمت دسترسی کفار به قرآن و سایر مقدسات را نپذیرفته، و آن را خلاف مذاق شارع برای تبلیغ اسلام و گسترش احکام دانسته و دسترسی ایشان بر قرآن و مساجد و مقدسات اسلامی را جایز می‌داند. گاهی نیز با نگاه به مقاصد شریعت، به تقیید نصوص پرداخته، بیع قرطاس به کفار را با قید علم به استفاده برای اظلال مردم حرام می‌داند، در حالی که نصوص مطلق است و در هیچ حالتی حرام نمی‌دانند. زیرا با مقصد شریعت که عدم اظلال است منافات دارد. گاهی نیز نصوص را توسعه داده‌اند و فروش سلاح به کفار را با شرایط و مصالحی جایز دانسته‌اند.

گاهی نیز از مقاصد شریعت برای جلوگیری از حیله‌های شرعی استفاده کرده و حیله‌های ربا را با وجود نصوص متعدد بر جواز آن نپذیرفته‌اند که این شیوه استنباط تعدی از نصی است که از نتایج توجه به مقاصد شریعت شمرده شده و مخالفان توجه به مقاصد شریعت آثار مخرب آن را فراوان دانسته‌اند، در حالی که نمونه فوق اثبات نظری است که توجه به مقاصد شریعت را راه‌گشای بسیاری از مشکلات می‌داند.

موسوی خمینی گاهی نیز از مقاصد شریعت برای تعمیق فهم نصوص استفاده کرده است، مانند جایی که با توجه‌دادن به عدالت، که از مقاصد شریعت است، به فهم صحیح نصوص دعوت کرده یا جایی که حفظ دین را از مقاصد شریعت دانسته و نصوص را بر اساس آن تفسیر می‌کند یا اینکه توجه به مقاصد را معیاری برای رد یا قبول روایات می‌داند.

Archive of SID

www.SID.ir

با شناخت مقاصد شریعت و توجه فقیه به آن در استنباط، فهم وی از نصوص شریعت متفاوت خواهد بود، اگرچه مقاصد را در استنباط به کار نگرفته و فقط بدان توجه داشته باشد. شناخت مقاصد الشریعة، افق ذهن فقیه را وسعت می‌بخشد. لذا توجه به این مسئله می‌تواند در تحلیل موضوعات فقهی به فقیه کمک شایانی کند؛ مانند توجه به حفظ آبروی متجاهر به فسقی که فسق خود را توجیه می‌کند و موسوی خمینی غیبت‌کردن از او را جایز نمی‌داند.

خلاصه آنکه، مقاصد شریعت می‌تواند به مجتهد یاری رساند تا از نصوص، تفسیری به دست دهد که مطابق با آرمان‌های کلّی شارع باشد و فقه را از جمود در امان نگه دارد و پاسخ‌گوی نیازهای جامعه قرار دهد. لذا باید مجتهد در خودِ نصوص نیز به اجتهاد بپردازد و به الفاظ تکیه نکند.

پی‌نوشت‌ها

۱. وَ أَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَ مِن رِّبَاطِ الْخَيلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُم (انفال: ۶۰).

۲. فَلَمَّا قَضى زَيدٌ مِّنهَا وَطَرًا زَوَّجْنَكهَا لِكى لَا يكونَ عَلى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فى أَزْوَاجِ أَدْعِيائهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنهُنَّ وَطَرًا (احزاب: ۳۷).

۳. شخصی که حیوانی را تا مکان خاصی کرایه کرده بود به مکان دیگری هم رفت و پس از انجام‌دادن کار، سراغ مالک رفت و او مطالبه اجرت بیشتری کرد و میان آنان نزاع درگرفت.

منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس (۲۰۱۵). ترجمه فارسی انجیل، تهران: انتشارات ایلام (نسخه اینترنتی).

آمدی، علی بن محمد (۱۴۱۸). *الاِحکام فی اصول الأحکام*، بیروت: دار الکتاب العربی، الطبعة الثالثة.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۱). *مجموع الفتاوی*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۱). *مقاصد الشریعة الاسلامیة*، اردن: دار النفائس.

Archive of SID

www.SID.ir

انصاری، مرتضی بن محمد (۱۴۱۵). *دراسات فی المکاسب المحرمة*، قم: نشر تفکر.

انصاری، مرتضی بن محمد (بی‌تا). *مطارح الأنظار*، قم: آل البیت.

ایازی، محمدعلی (۱۳۸۶). *ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بحرالعلوم، محمدتقی (۱۴۰۳). *بلغة الفقیه*، تهران: منشورات مکتبة الصادق.

جوینی، عبدالملک بن عبدالله (۱۴۱۸). *البرهان فی اصول الفقه*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعة*، قم: آل البیت.

حسنی، اسماعیل (۱۴۱۶). *نظریة المقاصد عند الامام محمّد الطاهر بن عاشور*، هیرندن (آمریکا): المعهد العالمی للفکر الاسلامی.

حسینی، محمد (۱۴۱۷). *الاجتهاد والحیاة*، قم: مرکز الغدیر الدراسات الاسلامیة.

حسینی قائم‌مقامی، عباس (۱۳۷۸). *کاوش‌های فقهی*، تهران: امیرکبیر.

حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳). *معارج الأصول*، تحقیق: محمدحسین رضوی، قم: آل البیت.

خادمی، نورالدّین بن مختار (۱۴۲۱). *علم المقاصد الشرعیة*، ریاض: مکتبة العبیکان.

خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹). *کفایة الاصول*، قم: آل البیت، چاپ اول.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۷). *مصباح الفقاهة*، تقریر: محمدعلی التوحیدی، قم: مکتبة الداوری.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ الف). *فقه الشیعة*، کتاب الطهارة، قم: مؤسسه آفاق.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ ب). *موسوعة الامام الخوئی*، قم: مؤسسة إحیاء آثار الامام الخوئی.

رشتی، میرزا حبیب‌الله (۱۳۱۳). *بدائع الافکار*، قم: آل البیت.

ریسونی، احمد (۱۹۹۱). *نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی*، رباط: دار الامان.

زمانی، محمدحسن (۱۳۹۳). «*بررسی تطبیقی مقاصد شریعت*»، در: *حبل المتین*، دوره سوم، ش۶، ص ۳۰-۴۹.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۹). *مصادر الفقه الاسلامی*، بیروت: دار الاضواء.

سبحانی، جعفر (بی‌تا). *الاعتصام بالکتاب والسنة*، قم: نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت علیهم‌السلام.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۴). «نقش زمان و مکان در استنباط»، در: *فقه اهل بیت* علیهم‌السلام، ش۴۳، ص ۵۳-۱۲۷.

Archive of SID
www.SID.ir

شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۳۴۱). *الموافقات فی اصول الاحکام*، بیروت: دار الفکر.

صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷). *اقتصادنا*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۰). *الاستبصار*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷). *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (بی‌تا). *القواعد والفوائد*، قم: مکتبة المفید.

علی‌دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴). «فقه و مقاصد شریعت»، در: *فقه اهل بیت* علیهم‌السلام، ش۴۱، ص۱۱۸-۱۵۸.

غزالی، ابو حامد محمد (بی‌تا). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، مصر: المطبعة المحمودیة للتجاریة.

غزالی، محمد بن محمد (۱۳۹۰). *شفاء الغلیل فی بیان الشبه والمخیل و مسالک التعلیل*، بغداد: الارشاد.

غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۷). *المستصفی*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

فاسی، علال (۱۴۱۱). *مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها*، رباط: دار الامان، الطبعة الرابعة.

فاضل، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴). *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

مروج، محمدجعفر (۱۴۱۵). *منتهی الدرایة*، قم: دار الکتاب جزایری.

مظفر، محمدرضا (بی‌تا). *اصول فقه*، تهران: انتشارات المعارف الاسلامی.

معرفت، محمّدهادی (۱۳۶۹ الف). «الامام و وسائل الفقه والفقاهة»، در: *التوحید*، ش۴۸، ص۱۱۸-۱۳۴.

معرفت، محمّدهادی (۱۳۶۹ ب). «واقع‌نگری در بینش فقهی امام»، در: *کیهان اندیشه*، ش۲۹، ص۳۹-۴۴.

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱). *فقه الامام الصادق* علیه‌السلام، قم: مؤسسه انصاریان.

مقدّس اردبیلی، احمد بن محمّد (۱۴۲۱). *مجمع الفائدة والبرهان*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲). *بحوث فقهیة هامّة*، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب علیه‌السلام.

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۵). *المکاسب المحرمة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سید روح‌اللّه (۱۴۲۱ الف). *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

Archive of SID

www.SID.ir

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۱ ب). *کتاب الطهارة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نائینی، محمدحسین (۱۳۶۸). *أجود التقریرات*، قم: مصطفوی.

نجفی، محمّدحسن (۱۴۰۴). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: بی‌نا، الطبعة الثانیة.

Archive of SID

www.SID.ir