

سیر تاریخی مقاصد الشریعه و دستاوردهای تفسیری آن با تأکید بر دیدگاه ابن عاشور

محسن قاسم پور راوندی^۱

کیومرث بهزادیان^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸، صفحه ۱۱۲ تا ۱۳۵ (مقاله پژوهشی)

چکیده

تفسیر مقاصدی، تفسیری است که به بیان مقاصد قرآن که احکام به خاطر آنها تشریح شده و نیز کشف معانی الفاظ به معنای توسعه در دلالت‌ها با مراعات سایر قواعد تفسیر می‌پردازد. پس از پیامبر اکرم ۷ و برخی صحابه کرام ایشان، افرادی نظیر ترمذی، ابوبکر قفال و شیخ صدوق از کسانی بودند که به موضوع مقاصد شریعت اهتمام ورزیدند و این اندیشه پس از این افراد فراز و فرودهایی را طی کرد. در دوران معاصر نیز ابن عاشور از زمره مفسرانی است که به این مهم در تفسیر قرآنی خویش توجه وافری نمود. ابن عاشور در پی نوعی تجدید حیات علمی، نوزایش دینی و رهاسازی امت از جمود بر مبنای روشهای پذیرفته شده دینی و عقلی و از طریق اصلاح باورها، اندیشه و عمل در عین احترام به دست آوردهای قابل قبول پیشینیان، دست به نگارش این تفسیر زد. این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی، به بررسی سیر تاریخی مقاصد شریعت و به دنبال کشف برخی از دستاوردهای مهم تفسیری اندیشه مقاصد با تأکید بر نگاه ابن عاشور رفت و دریافت که اعتقاد راسخ وی در به کارگیری دانش مقاصد شریعت، منجر به ایجاد پیوند بین مقاصد و آیات الهی قرآن کریم گردید و در نهایت پس از حدود چهار دهه تلاش، تفسیری از کتاب الهی رقم خورد که بتواند این همگرایی را نشان دهد و دستاوردهای قابل ملاحظه‌ای را بر دانش تفسیر بیفزاید.

کلیدواژه‌ها: مقاصد الشریعه، تفسیر، ابن عاشور، تفسیر «التحریر والتنویر».

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

m.qasempour@atu.ac.ir

۲. دانش آموخته دکتری رشته علوم قرآن و حدیث در دانشگاه کاشان و استاد یار جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران:

behzadian.mahdi@gmail.com

(۱) درآمد

بحث از مقاصد شریعت در پژوهش‌های جدید در حوزه تفسیر و فقه پژوهی در دوران معاصر برجسته می‌نماید. این مسأله به ویژه در حوزه مغرب عربی در مطالعات مفسران و قرآن پژوهان در ده‌های اخیر گسترش یافته است. از آنجا که اصلی‌ترین منبع شناخت دین و شریعت خود قرآن کریم است، لذا بررسی مبانی فقه مقاصدی بر اساس آموزه‌های قرآنی، ضرورتی است که امروزه از سوی پژوهش‌گران حوزه مطالعات قرآنی مورد توجه قرار گرفته است. مسأله مقاصد شریعت و ابعاد گونه‌گون آن از سده‌های گذشته از سوی عالمان فریقین و در خلال برخی آثارشان مطرح و البته فراز و فرودهایی داشته و بروز و ظهور برخی تحولات معرفتی، فرهنگی و اجتماعی در بازخوانی این موضوع مؤثر افتاده است. یکی از این مفسران که با چنین نگاهی موضوع را در تفسیر خود بازتاب داده است، محمد طاهر بن عاشور (در گذشته ۱۹۷۳م) از عالمان اهل سنت قرن چهاردهم در تونس و از اساتید دانشگاه زیتونه آن دیار بود. این مفسر از کسانی است که اندیشه‌های سید جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده، از عالمان نواندیش و اصلاح‌گر دینی، او را تحت تأثیر قرار داده بود. تفسیر وی از جرگه تفاسیر جامع و البته با رویکرد اجتماعی است. می‌توان گفت توجه به اندیشه مقاصد شریعت در این تفسیر بی‌ارتباط با تحولات عصری وی نبوده است.

(۲) بیان مسأله

وجود اندیشه مقاصدی را باید در آموزه‌های نبوی و برخی صحابه وی جستجو نمود. مواجهه پیامبر اکرم (ص) با اسامه بن زید و اصرار ایشان بر جاری شدن حد شرعی، یکی از جلوه‌های مهم تأکید بر مقاصد شریعت از سوی رسول گرامی اسلام است. (متقی هندی، ۱۹۸۱م، حدیث ۶۴۹۷ و ۸۶۱۱). اساس قاعده مقاصدی، گزاره‌ای است که بیان‌گر یک معنای عام و مستفاد از ادله شرعی مختلف است که اراده شارع به انجام آن از طریق احکامی که برای آن تشریح کرده تعلق گرفته است. (کیلانی، ۲۰۰۰م، ۵۵). و بدین ترتیب می‌توان قاعده مقاصدی را این گونه تعریف نمود: «بیان حکمتی است که شارع از تشریح حکم دارد. به عبارت دیگر قاعده مقاصدی، حکمت و غایت حکم شرعی است.» (همان، ۶۸) ابن عاشور در موارد فراوانی از تفسیر خود به بحث مقاصد پرداخته است. وی در مقدمه چهارم التحریر و التنویر در خصوص غرض مفسر می‌نویسد: غرض مفسر، بیان چیزی است که به آن دست یافته و یا مراد پروردگار متعال با کامل‌ترین بیانی است که معانی الفاظ دربردارنده آن هستند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۴۱/۱) وی همچنین در تفسیر سوره حمد می‌نویسد: این سوره دربردارنده انواع مقاصد قرآن است. (همان، ۱۳۳/۱)

روش تفسیر مقاصدی در تفاسیر مختلفی به کار رفته است. این روش در تفسیر المنار رشید رضا آغاز شد و شیخ حسن البنا و شیخ محمود شلتوت در کتابش (إلی القرآن الکریم) ادامه یافت و ابن عاشور در التحریر و التنویر و سید قطب در «فی ظلال القرآن» این روش را پیش گرفتند. رشید رضا در تفسیر المنار، مقاصد قرآن را به انواع مختلفی همانند: اصلاح ارکان سه گانه دین (ایمان به خداوند متعال، روز قیامت و نبوت رسل و انبیای الهی)، تبیین ندانسته‌های انسانها نسبت به رسالت و وظایف انبیای الهی، فطری بودن دین اسلام، اصلاح اجتماعی و گزارش مزایای عمومی اسلام در تکالیف شخصی تقسیم کرد. (رشید رضا، ۱۳۶۶ق.، ۱۱/۱۷۰-۲۲۰) محمود شلتوت مقاصد قرآن را به سه نوع عقاید، احکام و اخلاق تقسیم نمود. (شلتوت، ۱۳۸۰ش.، ۵) ابن عاشور نیز در کتاب التحریر و التنویر مقاصد اصلی قرآن را به انواع مختلفی همانند اصلاح اعتقاد، تهذیب اخلاق و تشریح تقسیم کرده است.^۱

بدین سان این جستار با نگاهی اجمالی به سیر تاریخی مقاصد الشریعه در مقام پاسخ به این پرسش است که: دانش مقاصد شریعت و اهتمام به آن چه دستاوردهای مهم تفسیری به طور عام و در نگاه ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر به طور خاص داشته است؟ در ادامه و در پی پاسخ به این پرسش، نخست به بررسی ریشه‌های تاریخی اندیشه مقاصدی می‌پردازیم:

۳) مرحله ابداع دانشواژه:

این مرحله با ابوعیسی محمد ترمذی (م. ۲۷۹) آغاز می‌شود. وی در کتابهای خود «الصلاة ومقاصدها» و «الحج واسراره» در شکل‌گیری این دانشواژه نقش عمده‌ای داشت. ترمذی به موضوع مقاصد و انگیزه بخشی به علمای دیگر در استفاده از این اصطلاح بسیار کوشید. پس از وی دانشمندان دیگری کم کم به پروراندن این اندیشه اهتمام ورزیدند که از میان آنها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: ابوبکر قفال شاشی (درگذشته ۳۶۵ ق) در کتاب «محاسن الشریعه»، ابوبکر ابجرى (درگذشته ۳۷۵ ق) در کتابش «الأصول». (نک: الریسونی، ۱۹۹۵م.، ۴۰-۴۸ و قفال، ۱۹۷۱م.، ۵۰۴-۵۰۵). شاید بتوان بخش بزرگی از حکمتها و علت‌های ذکر شده در کتاب «علل الشرایع» عالم بزرگ مکتب اهل بیت (ع) ابوجعفر محمد بن علی، معروف به شیخ صدوق (درگذشته ۳۸۱ ق) را نیز

^۱ ابن عاشور مقاصد قرآن را به هشت دسته ذیل تقسیم می‌کند: إصلاح الاعتقاد وتعلیم العقد الصحیح. و تهذیب الأخلاق. والتشریح وهو الأحكام خاصة وعامة. وسیاسة الأمة. والقصاص وأخبار الأمم السالفة للتأسی بصالح أحوالهم. والتعلیم بما یناسب حالة عصر المخاطبین. والمواعظ والإنذار والتحفیز والتبشیر. والإعجاز بالقرآن، لیکون آیه دالة علی صدق الرسول. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق.،

سیر تاریخی مقاصد الشریعه و دستاوردهای تفسیری آن با تأکید بر دیدگاه ابن عاشور

تلاش مبارکی در همین راستا قلمداد نمود. هر چند آگاهیم که همه علل یاد شده در این کتاب ارزشمند و یا سایر کتابهایی که با عناوینی چون «محاسن الشریعه» یا «اسرار الشریعه» از آنها یاد شده است، حاکی از مقاصد به معنای رایج آن نیست؛ چرا که مقاصد شریعت، اصطلاحی حاکی از اهدافی است که از تشریح مجموعه‌ای از احکام استفاده می‌شود نه صرفاً هدفی که ویژه یک حکم است.

۴) مرحله گردآوری مقاصد:

پس از آنکه در مرحله نخست، دانشوازه مقاصد، ابداع و موضوع آن مشخص شد، در مرحله دوم، شناخت دقیق مقاصد و انواع آن مورد اهتمام قرار گرفت. این مرحله با ظهور کتاب «البرهان فی اصول الفقه» نوشته جوینی (در گذشته: ۴۷۸ هـ) آغاز شد. وی در کتاب خود، انواع مقاصد را با تقسیم اصول شریعت به ۵ قسم مشخص نمود: قسم نخست به ضرورات تعلق داشت، همانند قصاص که برای حفظ خون بی‌گناهان و دفاع از کیان وجودی آنان است. (جوینی، ۱۹۹۷ م، ۲/۹۲۳). قسم دوم به نیازهای عمومی مربوط است که به حد ضرورت نمی‌رسد، همانند بحث اجاره. (همان، ۹۲۴). قسم سوم مواردی که نه ضروری است و نه نیازمندی‌های عمومی مردم را دربرمی‌گیرد همانند آراسته شدن به پاکی‌ها و دوری جستن از پلیدی‌ها؛ مثال: بحث طهارت. (همان) قسم چهارم که نه به نیاز مربوط است و نه به ضرورت بلکه مربوط به مستحبات است. (همان، ۹۲۵). قسم پنجم مواردی است که نه دلیل واضحی دارند و نه مقصد مشخصی که نه از باب ضرورات است، نه حاجات و نه مستحبات که این موارد به سختی تصور می‌شود. (نک: همان، ص ۹۲۶). همانند نحوه نماز خواندن، تعداد رکعات نماز، ماه خاص روزه و اوقات ویژه روزه گرفتن و ... (همان، ص ۹۵۸). جوینی نقش بسیار مهمی در اهتمام و تثبیت مقاصد در علوم اسلامی داشت. وی نخستین کسی بود که مقاصد را از ضروریات علم به شریعت و شناخت آن برشمرد. (صغیر، ۱۹۹۴ م، ص ۳۵۵). در این مرحله، علاوه بر جوینی شاگرد وی ابوحامد غزالی (م. ۵۰۵ هـ) نیز نقش مهمی ایفا کرد. وی راه استادش را ادامه داد و کتابی به نام «المستصفی» در علم اصول نگاشت که به مثابه شرح و توضیح و توسعه آرای استادش بود. (غزالی، ۱۴۱۷ ق، ۱/۲۸۷-۲۸۸).

۵) مرحله به کارگیری تطبیقی مقاصد:

این مرحله را باید با کوشش دو دانشمند در سده‌های ششم و هفتم در نظر داشت. الف) فخرالدین رازی (در گذشته ۶۰۶ ق) که مهم‌ترین کتابش «المحصل» است. وی از طریق دفاع از اندیشه علت و معلول، نیاز به علم مقاصد را هر چه بیشتر آشکار ساخت چرا که تعلیل احکام و

یافتن علت حقیقی احکام، اندیشمند را به یافتن مقاصد و اعتماد به آن تشویق می‌کند. وی معتقد بود بین مقاصد و احکام ارتباط مستحکمی برقرار است. (رازی، ۱۹۹۹م، ۶۲۳/۵). سیف الدین آمدی (درگذشته ۶۳۱ق). مهمترین کتاب وی «الإحکام فی اصول الأحکام» است. او توانست مقاصد را در باب ترجیح میان قیاس‌ها وارد کند. و بدین ترتیب کارکرد مقاصد را در علوم اسلامی تثبیت بخشید. این روش به مثابه ساز و کاری بود که می‌توانست علما را در تشخیص میان قیاس صحیح و قیاس فاسد یاری نماید. (آمدی، ۱۹۸۶م، ۳۷۶/۴).

۶) مرحله سازماندهی مقاصد و فروع آن:

مهم‌ترین ویژگی‌های این دوره، نشان دادن ارتباط مستحکم میان مقاصد با مصالح و مفاسد و نیز توسعه در وضع قواعد برای مقاصد و فراخوانی آشکار برای اعتبار مقاصد در خصوص نص و اجماع است. در میان اندیشمندان این دوره می‌توان به عزالدین عبدالسلام (درگذشته ۶۶۰ق) اشاره کرد. وی در کتاب‌های خود با عنوان «قواعد الأحکام فی مصالح الأنام» و «المصالح و المفاسد» و «الفوائد فی اختصار المقاصد» و «مقاصد الصلاة» و «مقاصد الصوم» اثر شگرفی در توسعه علم مقاصد بخشید. (رصاع موسی، ۲۰۱۰، ۶۹-۷۷).

۷) مرحله علمی‌سازی بحث مقاصد:

مراحل گذشته یعنی پیش از آغاز مرحله‌ای که شاطبی (درگذشته ۷۹۰هـ) محوریت مطالعه مربوط به اندیشه مقاصد شریعت را بر عهده داشت، بحث درباره موضوع مقاصد به اعتبار فرعی از فروع علم اصول بود. بنابراین، مقاصد یک قاعده اصولی به شمار می‌رفت و توسط علمایی چون جوینی، ابوحامد غزالی، ابن تیمیه، العز بن عبدالسلام، در ذیل بحث‌های اصولی مطالعه می‌شد. اما در عصر شاطبی موضوع مقاصد به طور مستقل و با عنوان یک علم جدید مورد بررسی قرار گرفت تا جایی که برخی گمان برده‌اند شاطبی مبدع علم مقاصد است. (الیوبی، ۱۹۹۸م، ۶۸). حال آنکه همان گونه که از بحث‌های گذشته روشن شد، شاطبی فقط علم مقاصد را مستقل ساخت و موضوع آن را در میان شارع و هدف تشریح محدود ساخت و بدین ترتیب موضوع مقاصد از ذیل علم اصول خارج شد و به طور مستقل شرح و بسط یافت. (همان، ص ۶۸).

شاطبی بیان کرد که همه شریعت مبتنی بر مقاصد است و مقاصد نسبت به شریعت به منزله روح نسبت به بدن است و در نتیجه الفاظ نص به خودی خود نیاز به علم مقاصد دارند تا اشکالات از بین رفته و معانی ظاهر شوند. از این رو، می‌بایست نخست مقاصد را بشناسیم و آنگاه الفاظ را تفسیر کنیم و معانی را معین سازیم. وی هنگام بحث از حدیث «إنما الأعمال بالنیات»، مقاصد معتبر

سیر تاریخی مقاصد الشریعه و دستاوردهای تفسیری آن با تأکید بر دیدگاه ابن عاشور

در اعمال عبادی و دلایل آن را برمی‌شمرد و می‌گوید قصد شارع از مکلف این است که قصد عمل با قصد تشریح یکی باشد. (ریسونی، ۱۹۹۵م، ۴۰-۴۸).

شاطبی با این فهم دقیق خود از علم مقاصد، نه تنها ضرورت این علم را آشکار می‌سازد بلکه نیاز به دیدگاه فراگیر مقاصد را بیان می‌کند تا بتوان میان مقصود شارع و هدف آنچه که تشریح شده است، همبستگی ایجاد نمود. با این نگاه دقیق می‌توان احکام را به درستی فهمید و مردمان را به انجام آن پایبند ساخت. این رویکرد شاطبی در تقسیم مقاصد به دو بخش مقاصد شارع و مقاصد مکلف ظاهر می‌شود که یک نوع آن به قصد شارع و نوع دیگر به قصد مکلف مربوط می‌شود. (شاطبی، ۱۴۲۲ق، ۵/۲): مقاصد شارع؛ مقاصدی که شارع از طریق آن اوامر و نواهی را با هدف نیل به مصالح بزرگ و دفع مفاسد پلید انجام می‌دهد؛ ولی مقاصد مکلف: اهدافی است که مکلف از طریق اعمال، باورها و گفتار دنبال می‌کند و بدین ترتیب قصد صحیح و قصد فاسد، عبادت و عادت، عمل خالص و ریا و سمعه مشخص می‌شود. (الیوبی، ۱۹۹۸م، ۷۰)

۸) رابطه مقاصد با قرآن کریم

قرآن کریم اهمیت ویژه‌ای برای روشن ساختن مقاصد شریعت قائل است و آیات صریحی دارد که مقاصد پیش گفته به وضوح از میان آنها قابل اصطیاد است. سخن در خصوص ارتباط مقاصد با قرآن کریم، ما را ناگزیر از بیان معنای مراد از دو دانشواژه: مقاصد شریعت و قرآن کریم می‌سازد:

الف) مقاصد شریعت: برای مقاصد شریعت، تعریف‌های متعددی ارائه شده است. ابن عاشور در کتاب مقاصد الشریعه، مقاصد را به دو بخش عام و خاص تقسیم کرده است: **الف) مقاصد عام شریعت:** وی آنها را معانی و حکمتهای لحاظ شده شارع در همه یا اکثر احوال شریعت می‌داند به نحوی که به یک نوع خاص از احکام اختصاص ندارد که در این نوع، اوصاف کلی شریعت و اهداف عمومی آن داخل می‌شود؛ همانند: اخلاص در عبادت خداوند متعال، رفع حرج، نهی از فساد و افساد، عدالت، آزادی و ... مرجع تشخیص این مقاصد، فقیه است. فقیه با محور قراردادن ادله از کتاب و سنت، مقاصد عام شریعت را در همه عرصه‌های فردی، خانوادگی، اجتماعی و حکومتی لحاظ می‌کند، و به اقتضای فطرت، عقل و شرایط زمان و مکان و شریعت سمحه سهله به استنباط احکام می‌پردازد. (نک: ابن عاشور، ۱۹۹۹م، ۵۱. و شاطبی، ۱۴۲۲ق، ۳/۳۶۶ و الیوبی، ۱۹۹۸م، ص ۴۷۵). **ب) مقاصد خاص شریعت:** ابن عاشور مقاصد خاص شریعت را ویژگی‌هایی می‌داند که شارع برای تحقق مقاصد نافع برای مردم یا حفظ مصالح عمومی آنان در رفتارهای

خصوصی‌شان وضع کرده است تا نتیجه تلاش ایشان در مصالح خاص با ابطال ناشی از غفلت یا سهل‌انگاری مواجه نشود (ابن عاشور، ۱۹۹۹م، ۵۱). وی سپس می‌گوید: «در این دسته از مقاصد، هر نوع حکمتی که در تشریح احکام رفتارهای مردم وجود دارد، وارد می‌شود، مانند اخذ وثیقه در عقد رهن، برپایی نظام خانواده در عقد ازدواج و از میان بردن زیانهای مستمر در تشریح طلاق» (همان).

هدف کلی علم مقاصد از نگاه ابن عاشور آگاه‌سازی نسبت به تفسیر نصوص، دلایل احکام و استدلال بر آنهاست تا بدین ترتیب فقیه بتواند آن هدف خاص تشریح را در هنگام اختلافهای فقهی دریابد و این اختلافها از بین برود یا به کمینه رسانده شود (الیوبی ۱۹۹۸م، ۳۵). ابن عاشور در خصوص غرض از تصنیف مقاصد الشریعه و هدف از ایجاد آن می‌گوید: بدان دلیل که این علم بتواند مشعلی برای فقها در دین و مرجعی برای ایشان در هنگام اختلاف نظر و گردش دوران گردد تا اختلاف آراء در بین فقهای مناطق مختلف به کمینه کاهش یابد و راه برای پیروانشان در ترجیح برخی از اقوال بر برخی دیگر هموارتر شود (ابن عاشور، ۱۹۹۹م، ۵).

ابن عاشور معتقد است مقاصد گروه اول بر گروه دوم اثرگذار نیستند بلکه هر کدام مستقل از هم هستند. روش استنباط مقاصد از نگاه ابن عاشور بر ترکیب میان متون تشریحی و دلایل و احکامش از یک سو و متون عمومی یا آنچه که مبانی عمومی نامیده می‌شود، از دیگر سو و سنت متواتر از سوی دیگر است (نک: ابن عاشور، ۱۹۹۹م، ۱۵ و ۸۲) در اینجا اشاره به این نکته ضروری به نظر می‌رسد که ابن عاشور در نگاه ویژه خود به مقاصد، به هیچ روی از اهمیت زبان در استنباط و کشف مقاصد فرونگاسته است، بلکه وی با گذار از ادبیات ظواهر الفاظ، که تخصص ویژه‌ای در آن دارد، به اهداف و مقاصد آیات دست یافته است. وی در این رابطه می‌نویسد: «در اینجا برخی از علما کوتاهی کرده‌اند و در ورطه اشتباه و خطا غلتیده‌اند. چرا که ایشان در استنباط احکام شرعی فقط در حد ظاهر لفظ متوقف شده و به عمق معنا توجه نکرده‌اند.» (ابن عاشور، ۱۹۹۹م، ۲۷). غرض او این است که استنباط مقاصد شرعی صرفاً با تکیه بر ظاهر الفاظ میسر نیست بلکه باید به دنبال معانی پنهان در ورای واژگان بود. از این رو، می‌بینیم که یک فقیه مجتهد علاوه بر تسلط کامل به زبان و ادبیات نیازمند دانستن امور دیگری همانند: دانش قراءات، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، حدیث، سیره و... نیز هست.

ب) **قرآن کریم**: قرآن کریم از ادله تشریحی معروفی است که به اصل آن مراجعه می‌شود و علمای علم اصول معتقدند، آنچه که قرآن کریم بر آن حکم کند، نیازی به دلیل دیگری ندارد چرا که آن،

سیر تاریخی مقاصد الشریعه و دستاوردهای تفسیری آن با تأکید بر دیدگاه ابن عاشور

کلام معجزه‌آسای خداوند متعال بر پیامبر اکرم 7 است (شیخ مرتضی انصاری، ۱۳۹۹ ش.، ص ۱۴۰-۱۴۲).

از آنجا که مصادر شریعت اسلامی، اساساً در قرآن کریم جلوه می‌کند، بنابراین، پژوهش‌گر می‌بایست مقاصد شریعت را نخست در منبع اصلی آن یعنی قرآن کریم جستجو کند تا دلایل کلی مقاصد و اهداف شرعی را در قرآن بیابد. «یوسف حامد» ضمن ذکر این مطلب در کتاب خود «المقاصد العامة للشریعة الاسلامیة» به مشکل اساسی دست یابی بر مقاصد و اهداف کلی شریعت اشاره می‌کند و می‌نویسد: برخی از آیات قرآن بر عدم تباین در شیوه انبیا و پیامبران دلالت می‌کند و از برخی از آیات احیاناً مباینیت در شیوه ایشان فهمیده می‌شود. حال چگونه می‌توان بین این آیات تناسب ایجاد نمود؟ به عنوان مثال در مورد نخست (عدم تباین) می‌توان به آیه ۱۳ سوره شوری و در نوع دوم می‌توان به آیه ۴۸ سوره مائده اشاره کرد. برای جمع بین این دو نوع می‌توان گفت نوع نخست مربوط به اصول دین و نوع دوم مربوط به فروع دین است. (نک: العالم، ۱۹۹۱ م.، ۲۲). از آنچه که گذشت درمی‌یابیم که شرایع بر دو قسمتند: در برخی از آنها نسخ و تغییر راه ندارد و واجب البقاء هستند و برخی دیگر دچار نسخ یا تغییر می‌شوند. (همان، ص ۸۲)

شاطبی می‌گوید: قرآن، کانون شریعت و سرچشمه حکمت و آیه رسالت و نور دیدگان است و راهی به سوی خدا جز از راه قرآن وجود ندارد. بنابراین، کسی که در پی یافتن مقاصد شریعت است باید شب و روز همنشین قرآن باشد. (نک: شاطبی، ۱۴۲۲ ق.، ۳۴۶/۳ و الیوبی، ۱۹۹۸ م.، ۴۷۵).

۹) ارتباط مقاصد با عقل

عقل در لسان روایات، الهیات سنتی و کلام جدید به گونه‌های مختلفی تعریف شده است که گاه تا حدی همپوشانی دارند و گاه نیز متمایز به نظر می‌رسند. عقل در لسان روایات، قوه ادراک و ادارنده انسان به توحید و عبودیت و بازدارنده وی از ارتکاب معاصی است. برای مثال در روایت مشهوری آمده است که شخصی از حضرت امام صادق B پرسید: عقل چیست؟ حضرت پاسخ فرمود: عقل چیزی است که خداوند متعال به وسیله آن پرستش شود و بهشت به دست آید. آن شخص ادامه داد: پس آنچه معاویه داشت چه بود؟ فرمود: آن نیرنگ است، آن شیطن است، آن نمایش عقل است ولی عقل نیست. (کلینی؛ ۲۰۰۴ م، ۱۱/۱) عقل در الهیات سنتی، درک و شناخت واقعیت‌ها و قضاوت در باره آنها است. (شهید مطهری، ۱۳۹۸ ش.، ص ۴۶).

ابن عاشور در ذیل آیه (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الرِّبِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) [عقل را این گونه معرفی می‌کند: «عقل، ابزار اصلاح امور و دفع انواع ضررها از انسان است که از طریق کسب انواع شناختها و دانشها حاصل می‌شود و همین امر عامل برتری و تفضیل مورد اشاره در آیه در خصوص انسان بر غیر او است.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۳۰/۱۴-۱۳۱).

از سوی دیگر گفتیم که قاعده مقاصدی گزاره‌ای است که بیان‌گر یک معنای عام و مستفاد از ادله شرعی مختلف است که اراده شارع به انجام آن از طریق احکامی که برای آن تشریح کرده است تعلق گرفته است. (کیلانی، ۲۰۰م، ص ۶۸). و به دیگر سخن «بیان حکمتی است که شارع از تشریح حکم دارد و به عبارت دیگر قاعده مقاصدی، حکمت و غایت حکم شرعی است.» (همان، ص ۶۸)

حال چنان که می‌بینیم، قاعده مقاصدی دست کم با برخی از تعاریف مشهور عقل سازگار به نظر می‌رسد. چرا که از سویی طبق تعریف ابن عاشور از عقل، قاعده مقاصدی نیز ابزار اصلاح امور و دفع انواع ضررها از انسان است و از سوی دیگر، مطابق تعریف کلام جدید از عقل، این قاعده استدلال پذیر و با نگاه الهیات سنتی نیز به نوعی وادارنده انسان به عبودیت و بازدارنده وی از ارتکاب معاصی است.

۱۰) نگاه فقهای امامیه به مقاصد شریعت:

هر چند فقهای امامیه (شوشتری، ۱۳۹۶ش، ۱۲۳ تا ۱۴۶) تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی را پذیرفته و در مواردی چون: حفظ جان و آبروی مسلمانان (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱/۲۲۷-۳۳۴ و حسینی قائم مقامی، ۱۳۷۸ش، ۲۶۷)، حفظ دین و ترویج شریعت (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲/۷۲۵)، عدالت در استنباط (امام خمینی، ۵/۵۶۱ و حر عاملی، ۱۳۸۶ش، ۱۹/۱۲۰)، حکمت تشریح خیار (همان، ج ۴، ص ۹۵)، دفع اضلال مردم (همان، ج ۱، ص ۱۲۰) و ... به آن استناد کرده‌اند ولی بحث مقاصد شریعت، در فقه شیعه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. برخی فقهای شیعه با تأکید بر این نکته که مصالح احکام، مخفی و دور از دسترس عقل بشر است (خوئی، ۱۴۱۳ق، ۲۰/۴۱۶). کمتر در صدد کشف مصالح و مناطات احکام برآمده‌اند و به دلیل نگرانی از گرفتارشدن در دام قیاس، که امامان معصوم Φ همواره بر پرهیز از آن تأکید داشته‌اند (کلینی، ۲۰۰۴م،

اسراء، ۷۰. (ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا، (بر مرکبهای راهوار) حمل کردیم و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم.)

۵۸/۱). از روش‌های استنباط عقلی تا حد امکان اجتناب کرده‌اند. با این حال، برخی فقیهان شیعه همانند شهید اول (شهادت: ۷۸۶ق)، محقق حلی (درگذشته: ۶۷۶ق)، فاضل مقداد (درگذشته: ۸۲۶ق)، شهید سید محمد باقر صدر (درگذشته: ۱۴۰۰ق)، شیخ محمد جواد مغنیه (درگذشته: ۱۴۰۰ق) و امام خمینی (درگذشته: ۱۳۶۸ش) به تبیین نقش مقاصد شریعت و مصالح احکام پرداخته و در عین اجتناب از گرفتار شدن در دام قیاس و عقل‌گرایی افراطی، به مناطات احکام به عنوان اصلی در خور اتکا توجه کرده‌اند. (شهید اول؛ ۱۹۷۹م. ۱۳۸/۲ و ۳۸/۱ و ۱۴۱/۱-۱۴۴-۱۴۴/۱ و حلی، ۱۴۰۳ق، ۱۶۳ و فاضل، مقداد؛ ۱۴/۱ و صدر، ۲۸۸ و مغنیه، ۳ / ۶۷. و امام خمینی، ۵/۵۶۱ و ۲/۷۲۵ و ۴/۹۵ و . ۱۲۰/۱ و ۲۲۷/۱-۳۳۴).

شاید بتوان بخش بزرگی از حکمتها و علت‌های ذکر شده در کتاب «علل الشرایع» عالم بزرگ مکتب اهل بیت Φ ابو جعفر محمد بن علی، معروف به شیخ صدوق (درگذشته ۳۸۱ ق) را نیز تلاش مبارکی در همین راستا قلمداد نمود. هر چند آگاهییم که همه علل یاد شده در این کتاب ارزشمند و یا سایر کتابهایی که با عناوینی چون «محاسن الشریعه» یا «اسرار الشریعه» از آنها یاد شده است، حاکی از مقاصد به معنای رایج آن نیست؛ چرا که مقاصد شریعت اصطلاحی، ناظر بر اهدافی است که از تشریح مجموعه‌ای از احکام استفاده می‌شود نه صرفاً هدفی که ویژه یک حکم است.

۱۱) تعریف تفسیر مقاصدی

قرآن کریم نخستین عنوان منبع اصلی تشریح در فهم مقاصد شریعت اسلامی به شمار می‌رود؛ چرا که خداوند متعال، قرآن را برای محقق ساختن مصالح زندگی دنیوی و اخروی مردم نازل فرموده است. از این رو، بر کسی که به دنبال فهم نصوص و تفسیر مراد قرآن است واجب است که نخست حقیقت مقاصد و اقسام و مراتب آن را دریابد تا امکان فهم متن و معنای مقصود آن برایش هموار شود. ابن عاشور در مقام بیان مقصد اساسی از نزول قرآن می‌نویسد: «خداوند متعال قرآن را نازل فرمود تا کتابی باشد که صلاح امر همه مردم در آن و رحمتی بر ایشان است تا مراد خداوند را دریابند.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۳۹/۱). خداوند متعال در این باره می‌فرماید: (و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ^۱)

۱. نحل، ۸۹. (و ما این کتاب (آسمانی) را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز است، و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است.)

بنابراین، مطلوب این است که مفسر قرآن از چارچوب مقاصد عمومی که قرآن بر آن دلالت دارد خارج نشود. شاطبی می‌گوید: «از آنجا که قرآن و سنت هر دو عربی هستند فقط مورد مذاقه مفسر عربی دان واقع شده‌اند چنان که کسی که مقاصد آن دو را نداند نمی‌تواند با آن دو به گفتگو بنشیند.» (شاطبی، ۱۴۲۲ق، ۳۱/۳). مفهوم این گفته آن است که دانش مقاصد، اهمیت بزرگی در فهم و تفسیر قرآن دارند و بدون تسلط بر آن، کُمیت معرفتی مفسر کاملاً لنگ خواهد بود. (الیوبی، ۱۹۹۸م. ۴۹۰).

از این رو، ابن عاشور با دانش مقاصد شریعت به سراغ فهم معنای مراد آیه می‌رود تا مقصود شارع را از ۲ جهت دریابد: الف - جهت معانی مقصود از خطاب (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۴۱/۱): این همان چیزی است که ما می‌توانیم آن را تفسیر مقاصدی بنامیم. ب - جهت مصالح مقصود از احکام (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۳۹/۱): که مراد از آن توجیه و اعطای حکم فقهی برای بیان مصلحت مورد هدف از آن حکم است. ابن عاشور در تمام تفسیر خود بر همین روش مشی کرده است. او در مقدمات ۱۰ گانه آغاز تفسیر به ویژه مقدمه چهارم، بر این نکته پای می‌فشارد. وی می‌گوید: «غرض مفسر بیان مراد خداوند متعال در کتابش با کامل‌ترین بیان است.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۴۱/۱) وی می‌گوید: «هدف اعلای قرآن کریم، اصلاح امور فردی، اجتماعی و عمرانی است. صلاح فردی بر تهذیب نفس و تزکیه آن می‌باشد که با اصلاح اعتقاد سامان می‌یابد چرا که اعتقاد منبع ادب و اندیشه است، آنگاه اصلاح باطن و عبادات ظاهری مانند نماز و باطنی مانند ترک حسد و کینه و کبر است. اما اصلاح اجتماعی با اصلاح فردی امکان‌پذیر می‌شود چرا که اشخاص اجزای تشکیل دهنده جامعه‌اند و تا فرد اصلاح نشود جامعه اصلاح نخواهد شد. و اما اصلاح عمرانی گستره وسیع‌تری دارد چرا که دربردارنده حفظ نظام عالم اسلامی است.» (همان، ج ۱، ص ۳۹). بر اساس آنچه که گفته شد تفسیر مقاصدی تفسیری است که به بیان مقاصد آیات قرآن پرداخته و معانی الفاظ را با توسعه‌ای که در دلالت‌های الفاظ هست، آشکار می‌سازد و قواعد تفسیر اثری و سیاق و مناسبات و غیره را نیز لحاظ می‌کند.

۱۲) علل گرایش ابن عاشور به اندیشه مقاصدی:

گرایش ابن عاشور به اندیشه مقاصدی در چهار عامل: اصلاح طلبی، تربیت اساتید، نوع شغل و اوضاع سیاسی تاریخی قابل بررسی است:

الف) اصلاح طلبی: اگر کسی اندک نگاهی در زیست نامه علمی ابن عاشور بیفکند متوجه خواهد شد که او در کارهایش رویکردی اصلاحی داشته است. او از کودکی زبان

فرانسه را به خوبی می‌دانست و با فرهنگ و تمدن غرب آشنا بود؛ از این رو، تلاش نمود از ساز و کارهای توسعه در جوامع غیر اسلامی برای توسعه بخشی جامعه اسلامی استفاده کند. این امر در هنگام ریاست او بر دانشگاه زیتونه تونس به ظهور و بروز رسید. او نخست به سوی سازماندهی، مدیریت و توسعه زیرساخت‌های این دانشگاه پرداخت و توانست با دوراندیشی خاص خود این مرکز را به یک دانشگاه اسلامی قدرتمند بدل سازد و در تولید علوم مختلف انسانی اسلامی همانند علوم سیاسی، حقوق و غیره توفیقات فراوانی کسب کند. بیشتر نوشته‌های ابن عاشور در زمینه اصلاح دینی و اجتماعی است که از این میان می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: الف - اصول التقدم فی الاسلام، ب - اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام، ج - مقاصد الشریعه الاسلامیه و د - الیس الصبح بقریب (الغالی، ۱۹۹۶م، ۵۱-۵۳. و حسنی، ۱۹۹۵م، ۸۹-۹۷. و ابن عاشور، محمد فاضل، ۱۹۷۴م، ۳۰۷-۳۰۹)

ب) **تربیت اساتید:** ابن عاشور در داخل و خارج تونس به دست شخصیت‌های اندیشمند بزرگی پرورش یافت که تأثیر فراوانی در رشد علمی و اندیشه اصلاحی او داشته‌اند. از میان ایشان می‌توان به شیخ سالم ابی حاجب و شیخ عمر بن الشیخ و شیخ محمد النجار اشاره کرد. (حواس بری، ۱۹۷۳م، ۱۶ - ۱۸. و حسنی، ۱۹۹۵م، ۱۷۷.)

ج) **نوع اشتغال:** مشاغل و سمت‌های بزرگی چون منصب قضاوت، افتاء، مشاوره امور دینی حکومت، شیخ الاسلامی مالکیه و ریاست و تدریس در دانشگاه زیتونه که ابن عاشور در طول زندگی خود بر عهده گرفت، ناخودآگاه او را با مسائل و مشکلات اداری، حقوقی و اجتماعی جامعه آن روزگار آشنا ساخت و انگیزه بزرگی برای سوق دادن این اندشمند بزرگ جهت بازشناسی شریعت و قرآن کریم و بکارگیری آن دو برای حل مسائل و مشکلات اجتماعی گردید. (حواس بری، ۱۹۷۳م، ص ۱۸)

د) **اوضاع سیاسی تاریخی:** ابن عاشور در دو مرحله تاریخی و سیاسی مختلف حاکم بر کشورش تونس زیست؛ مرحله نخست دوران استعمار: وی در این دوره تحصیلات متوسطه و دانشگاهی خود را گذراند و پس از فارغ التحصیلی از زیتونه در همان دوران استعمار فرانسه وظایف مختلفی را بر عهده گرفت. (الغالی، ۱۹۹۶م، ۲۹) مرحله دوم دوران استقلال: ابن عاشور پس از استقلال کشور تونس از استعمار فرانسه، با بهره‌گیری از برتری علمی و شکوفایی فکری که در طول سالیان متمادی شغلی و تحصیلی خود

برخوردار شده بود، مناصب بالاتری را به لحاظ دینی و حاکمیتی عهده‌دار شد. این مؤلفه-ها، وی را به فاصله‌گیری بسیار احتیاط‌آمیز از اندیشه‌های اسلاف سلفی خود و مقابله با جمود و ایستایی رویکرد سلفیان از سویی و باور به پاسخگویی قرآن به حل مسائل عصری جامعه از سوی دیگر سوق داد.

۱۳) دستاوردهای تفسیری اندیشه‌مقاصد شریعت در تفسیر التحریر والتنوير:

برخی از مهم‌ترین دستاوردهای تفسیری اندیشه‌مقاصد از نگاه ابن عاشور را می‌توان در موارد ذیل خلاصه نمود:

۱-۱۲) اصلاحات سیاسی:

از نگاه ابن عاشور، تدبیر سیاسی امت با هدایت آنان بر صراط مستقیم بر مبنای مقاصد شریعت و با به کارگیری روش‌های تشویق و تنبیه، شدنی است. هنگامی که کسی بر علیه حاکم دینی، تعدی کند و قواعد و قوانین دینی را زیر پا گذارد، تعزیر می‌شود و مورد بازخواست قرار می‌گیرد. در حدیثی آمده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِالْسلطان ما لا يَزَعُ بالقرآن» (ابن عاشور، ۲۰۰۱م، ۱۲۳) یعنی اصلاح سیاسی نیازمند به یک حکمران است که به اصلاح جامعه همت گمارد. وی می‌بایست از صفات خاصی همانند موارد ذیل برخوردار باشد: اصالت رأی و توانمندی جسمی؛ چرا که به وسیله رأی است که او امت را در جهت مصالح خود هدایت می‌کند. این امر به ویژه در هنگام تنگنا و دشواری استفاده از آرای مشاوران و یا اختلاف مشاوران آشکارتر می‌شود و به وسیله توانمندی جسمی خواهد توانست در موارد جنگ ثابت قدم باشد و با ثبات خود سپاه را ثابت قدم نگه دارد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲/ ۴۶۸) از سوی دیگر افراد جامعه نیز می‌بایست والیان امور را به حسب مقام‌شان یاری رسانند چنان که در روایتی نبوی آمده است «کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیته» ابن عاشور به این مسؤولیت اجتماعی از خطاب قرآن به عموم امت استدلال کرده است، هرچند اداره امور کشور، رسالت والیان امور سیاسی و مدیریتی است. خداوند متعال می‌فرماید: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمَنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ

آظهارا مراد ابن عاشور از واژه «حاکم دینی» در اینجا فرمانروای حکومت است که اساس فرمانروایی او مبنای دینی است. (ابن عاشور، ۲۰۰۱م، ۱۲۳ و ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲/ ۴۶۸).

آهمانا خداوند به وسیله حکومت از کارهایی جلوگیری می‌کند که بوسیله قرآن جلوگیری نمی‌شوند.

سیر تاریخی مقاصد الشریعه و دستاوردهای تفسیری آن با تأکید بر دیدگاه ابن عاشور

بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ^۱) یعنی قصد خداوند متعال در تدبیر امور بندگان و فعل جانشینی، درخصوص همه ایمان آوردندگان و عاملان عمل صالح است اگر چه تدبیر امور امت بر عهده والیان امور است نه همه امت. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۸/۲۲۸) وی آنگاه به موضوع شورا به عنوان یکی از ضرورت‌های مهم اصلاح سیاسی پرداخته و در ذیل آیه (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ^۲) ضمن بر شمردن اقوال فقها در خصوص حکم شورا و جرح و تعدیل این اقوال می‌نویسد: خداوند متعال شورا را در سرشت پاک انسان‌ها قرار داده است. به این معنی که فطرت بر پایه دوست داشتن نیکی‌ها و آرزوی موفقیت در امور زندگی است. از این روست که خداوند متعال خلقت اصل بشر را با مشورت در آموزش قرین ساخته است. (وَأِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ^۳) خداوند متعال از یاری مخلوقاتش در خصوص آرای خود بی نیاز است ولی مراد خود را بر ملائکه عرضه فرمود تا مشاوره به عنوان سنتی نزد بشر و ضرورتی مقترن با خلقت او باقی بماند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۳/۲۷۰) وی آنگاه به نوعی به بحث سیاست خارجی بر مبنای همکاری‌های بین المللی پرداخته و به همکاری با غیر مسلمانان در زمینه‌های مختلف اشاره می‌کند و آن را بسیار بهتر از جنگ و درگیری و خونریزی می‌داند؛ چرا که همکاری مثبت سبب کسب منافع فراوانی برای دولت اسلامی و همه بشریت می‌شود. ابن عاشور می‌گوید: «اصل این است که بر نیکی و تقوا کمک کنیم چرا که همکاری بر این امور موجب افزایش محبت انسان نسبت به نیکی‌ها می‌شود و این امر مورد رغبت همگان قرار می‌گیرد، هر چند

^۱ نور، ۵۵. خداوند به کسانی که شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند، آن چنان که تنها مرا می‌پرستند و چیزی را شریک من نخواهند ساخت. و کسانی که پس از آن کافر شوند، آنها فاسقانند.

^۲ شوری، ۳۸. و کسانی که دعوت پروردگارش را اجابت کرده و نماز را برپا می‌دارند و کارهایشان به صورت مشورت در میان آنهاست و از آنچه به آنها روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند.

^۳ بقره، ۳۰. ((به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من در روی زمین، جانشینی [نماینده‌ای] قرار خواهم داد.» فرشتگان گفتند: «پروردگارا! آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟! (زیرا موجودات زمینی دیگر، که قبل از این آدم وجود داشتند نیز، به فساد و خونریزی آلوده شدند. اگر هدف از آفرینش این انسان، عبادت است،) ما تسبیح و حمد تو را بجا می‌آوریم، و تو را تقدیس می‌کنیم.» پروردگار فرمود: «من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید.»

که در ارتباط با دشمنان باشد. چه کفار نیز با این حرکت بر کسب نیکی‌ها همکاری می‌کنند و نیکی مقدمه وصول به تقواست و چه بسا تکرار این نیکی‌ها آنان را به اسلام نزدیکتر سازد. فایده تعاون، آسان کردن کارها و فراهم آوردن خوبی‌ها و آشکار ساختن اتحاد و یاری رسانی است و این امر سبب می‌شود که این امور به اخلاق امت تبدیل شوند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۳/۲۷۰) خداوند متعال در این خصوص می‌فرماید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ النَّبِيِّ الْحَرَامِ يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمُكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ^۱)

از میان انبوه سخنان ابن عاشور در باب اصلاحات سیاسی موارد ذیل به طور مشخص و دقیق قابل اصطیاد است:

۱-۱-۱) آزادی

ابن عاشور یکی از مهمترین مفسرانی است که بر نقش آزادی در رشد و توسعه انسانها تأکید می‌کند و آزادی را یکی از مهم‌ترین مقاصد شریعت قلمداد می‌کند. (ابن عاشور، مقاصد الشریعة الإسلامية، ص ۱۳۰). ما حاصل نگاه ابن عاشور به مقوله آزادی که به توضیح مبسوط آن خواهیم پرداخت، تعریف ذیل است: «اجتناب از تسلیم شدن - به میزانی که شریعت و اخلاق نیکو آن را مجاز می‌شمارد- به دیگری است.» (ابن عاشور، ۱۹۹۹م، ۵۵. و ابن عاشور، ۱۳۵۳ق، ۱۶۲)

ابن عاشور معتقد است آزادی مفهومی فطری است که بشر بر مبنای آن خلق شده است و در آغاز آفرینش نیز همه انسان‌ها آزاد بوده‌اند تا زمانی که تعارض منافع بین ایشان در گرفت و راه آزادی را سد کرد. (ابن عاشور، اصول النظام الاجتماعي فی الاسلام، ص ۱۶۲) بنابراین، اصل در آزادی نیز این است که یک ویژگی فطری مطلق است.^۲

^۱ مانده، ۲. (ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شعائر و حدود الهی (و مراسم حج را محترم بشمیرید! و مخالفت با آنها) را حلال ندانید! و نه ماه حرام را، و نه قربانیهای بی‌نشان و نشاندار را، و نه آنها را که به قصد خانه خدا برای به دست آوردن فضل پروردگار و خشنودی او می‌آیند! اما هنگامی که از احرام بیرون آمدید، صیدکردن برای شما مانعی ندارد. و خصومت با جمعیتی که شما را از آمدن به مسجد الحرام (در سال حدیبیه) بازداشتند، نباید شما را وادار به تعلق و تجاوز کند! و (همواره) در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید! و (هرگز) در راه گناه و تعلق همکاری ننمایید! و از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید که مجازات خدا شدید است!).

^۲ در خصوص این مطلب نگارنده پیش از این در مقاله ای به تفصیل به آن پرداخته است. (نک قاسم پور و دیگران پژوهش دینی شماره ۴۴ بهار ۱۴۰۱)

۲-۱-۱۲) کاربست و تأکید بر گفتمان عدالت در تبیین آیات الهی

رسالت اسلام بر پایه اعتدال است. از این رو، پیروانش را هم در سطح تئوری و هم عملی به تعامل عدالت محور با همه انبای بشر از هر رنگ و دین و قوم و نژادی فراخوانده است. چرا که آنان سازندگان جامعه هستند. ابن عاشور بر این باور است که مسلمان نباید گفتگو و به رسمیت شناختن دیگران را رد کند، هر چند که آنان با وی به لحاظ فکری، دینی و تمدنی مختلف باشند. مسلمان نباید در دایره تعصب کور که او را از دیگران دور می‌کند و دشمن می‌سازد، زندگی کند. از این رو، ابن عاشور معیار اعتدال را به عنوان ساز و کاری برای خدمت به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به کار برده است. معنی اعتدال را در آیه (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ) می‌بایم. ابن عاشور می‌گوید: «مفهوم وسط در این آیه اختیار عادلانه و خارج از دو سوی افراط و تفریط است.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۹ / ۲) وسط بودن از نگاه ابن عاشور، مرکز چیزی است که بهترین و برترین در آنجا قرار دارد. ابن عاشور در تفسیر آیه (قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ) می‌نویسد: «اوسط ایشان، بهترین‌شان و نزدیک‌ترین‌شان به خیر است.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۸۶ / ۲۹)

۳-۱-۱۲) تشخیص میان ثابت‌ها و متغیرها

ثابت و متغیر از اوصاف احکام و فتاوی است نه متون شرعی که همیشگی است. ولی اجتهاد در متون شرعی، ظنی است. شاطبی در خصوص ثوابت می‌نویسد: «امور ثابت، کلی و همیشگی هستند. دنیا بر پایه آنها بنا شده است و مصالح مردم توسط آنها تأمین می‌شود و شریعت بر مبنای آنها آمده است. بنابراین، حکم کلی تا زمانی که خداوند متعال، زمین و مردمش را باز پس گیرد، باقی خواهد ماند.» (شاطبی، ۱۴۲۲م، ۵۱۰ / ۲) ابن عاشور این معیار را به دقت و درستی به کار گرفته است. چرا که «وی توانسته است با صرف تلاش‌های علمی و توانمندی در ابراز قول حق

^۱بقره، ۱۴۳. (همان گونه که قبله شما یک قبله میانه است) شما را نیز امت میانه ای قرار دادیم (که در حد اعتدال که میان افراط و تفریط هستید) تا گواه بر مردم باشید و پیامبر هم گواه بر شما و ما آن قبله‌ای را که قبلاً بر آن بودی تنها برای این قرار دادیم که افرادی از پیامبر پیروی می‌کنند از آنها که به جاهلیت باز می‌گردند مشخص شوند، اگر چه این جز بر کسانی که خداوند آنها را هدایت کرده دشوار بود (این را نیز بدانید که نمازهای شما در برابر قبله سابق صحیح بوده) و خدا هرگز ایمان نماز) شما را ضایع نمی‌گرداند، زیرا خداوند نسبت به مردم رحیم و مهربان است.)
آقلم، ۲۸. یکی از آنها که از همه عاقلتر بود گفت: آیا به شما نگفتم چرا تسییح خدا نمی‌گویند؟)

کتابخانه فقهی را با تعدادی از فتاواهایی که از روح شریعت و فقه هم‌زیستی استنباط کرده است، غنا بخشید.» (ملکاوی، ۲۰۱۱م، ۱۶۶)

۴-۱-۱۲) مراعات تولی و تبری!

موضوع تولی و تبری در اسلام از آموزه‌هایی است که در گذشته و حال بسیار از آن سخن گفته شده است و ارتباط مستحکمی با هم‌زیستی دینی میان مسلمانان و غیر مسلمانان دارد که به جهت روشن شدن موضوع، ناگزیر می‌بایست ارتباط آن را با هم‌زیستی مسالمت‌آمیز روشن کنیم.

ابن عاشور نخست باید به این پرسش‌ها پاسخ دهد که آیا تولی و تبری از مسائل مربوط به عقاید است یا فقه؟ آیا تولی و تبری بر مبنای عقیده تعیین می‌شود یا بر مبنای وطن؟ و چه ارتباطی میان تولی و تبری با هم‌زیستی دینی وجود دارد؟ ابن عاشور در این امر از اجماع علمای اسلامی خارج نمی‌شود. وی می‌گوید: «علمای اهل سنت بر این امر اتفاق نظر دارند که، کمتر از حد رضایت به کفر، موجب خروج از اسلام نمی‌شود. هر چند مسلمان را با خطر گمراهی بزرگ مواجه می‌سازد.» (ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج ۶، ص ۲۳۰) ولی وی به این مقدار کفایت نمی‌کند و شروط جدیدی را نیز بر این مسأله می‌افزاید که مراعات حال مسلمانان به لحاظ قوت و ضعف از جمله آنهاست. ابن عاشور می‌نویسد: «در اینجا مراتبی برای قوت به حسب قوه موالات و به اختلاف احوال مسلمانان وجود دارد.» (همان) ابن عاشور ولایت بر عقیده را بر ولایت بر وطن مقدم می‌شمرد. وی در خصوص مدح مهاجران و انصار می‌نویسد: «برتری مهاجران به دلیل پیشی گرفتن در مسلمان شدن و تحمل رنج دوری از وطن و برتری انصار در پناه دادن به مهاجران است و با مجموع این دو کار، اظهار برائت از شرک و اهل شرک حاصل می‌شود. برتری مهاجران بیشتر است چرا که آنان اسلام را بر وطن و خانواده‌های‌شان ترجیح دادند.» (همان، ۱۰ / ۸۴) وی در تفسیر در جای دیگری هجرت را از اصطلاحات قرآنی می‌داند که به معنای «دوری از وطن به خاطر محافظت از دین است.» (همان، ۱۴/۲۹۹) بدین ترتیب روشن می‌شود که ابن عاشور ولایت بر عقیده را بر ولایت بر وطن مقدم می‌شمرد. ابن عاشور، موضوع تولی و تبری را در تفسیر التحریر و التنویر به طور مفصل بحث می‌کند و برای آن هشت حالت در نظر می‌گیرد (همان، ۳ / ۲۱۷) که

الازم به ذکر است که دانشاژگان «تولی و تبری» در کلام اهل سنت به طور عام و ادبیات ابن عاشور به طور خاص با کلام شیعه متفاوت است. (نک: جوادی آملی؛ فلسفه تولی و تبری از نگاه قرآن و روایات، مجله، پاسدار اسلام، شماره ۳۲۵، ص ۶. و ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام، محقق، مصحح، فیضی، آصف، ج ۱، ص ۷۱. و ابونعیم اصفهانی، أحمد بن عبد الله، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ج ۸، ص

هر حالتی حکم خاص خود را دارد که فقط ۲ حالت از این حالت‌ها به موضوع بحث ما مرتبط است: نخست: آنکه «یکی از مسلمانان یکی دیگر از کافران را در حسن معاشرت یا قرابت به دلیل کمالی که در او یافته است، ولی خود قرار دهد و ... بدون آنکه در این ولایت پذیری ضرری به مسلمانان وارد شود؛ چنین امری، بلا مانع است.» (همان، ۲۲۰) بنابراین، می‌بینیم که ابن عاشور شرط این ولایت پذیری را ضرر نرساندن به مسلمانان دانسته است.

دوم: «معاملات دنیوی همانند تجارت و عهد و مصالحه که احکام آن به لحاظ فقهی در شرایط مختلف، متفاوت خواهد بود.» (همان) آنچه که ابن عاشور در اینجا ذکر کرده است در باب معاملات وارد می‌شود که هیچ ارتباطی با عقیده و نیز ایمان و کفر ندارد بلکه از مسائل فقهی است؛ بنابراین، تولی و تبری معیار مهمی در موضوع هم‌زیستی دینی از نگاه ابن عاشور به شرط احترام متقابل و ضرر نرساندن به مسلمانان است.

۲-۱۲) اصلاحات اقتصادی

انسان در نظام اسلامی محور فعالیت‌های اقتصادی است. اسلام، شریعت و عقیده‌ای است که هدف آن تحقق عدالت اجتماعی است که در بردارنده همه طبقات جامعه است به نحوی که ثروتمند در ثروت خود مستبد نشود و فقیر در فقر خود ذلیل نگردد. «ولی نزدیکی میان این طبقات از عوامل اصلی در تحقق عدالت اجتماعی به شمار می‌آید. هنگامی که جامعه رفاه خود را از دست بدهد، این امر حاکی از گمراهی سیاسی است و مقتضای این امر اصلاح اقتصادی است و برای دست یافتن به چنین اصلاحی ناگزیر می‌بایست مبانی و اهداف معینی داشته باشیم.» (رواحنه، علی؛ ۲۰۰۶م، ۱۹۵) از شاخصه‌های اصلاح اقتصادی این است که مال در میان اغنیای قوم دست به دست نشود. از این رو، می‌بایست توزیع ثروت مورد تجدید نظر قرار گیرد. خداوند متعال می‌فرماید: (مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) از آیه یاد شده جزئیات علم اقتصاد اسلامی و توزیع عمومی ثروت دریافت می‌شود و بدین وسیله مشروعیت زکات و ارث و معاملات مرکب از سرمایه و کار دریافت می‌شود. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱/۴۰) ابن

۱ حشر، ۷. آنچه را خداوند از اهل این آبادیها به رسولش بازگرداند، از آن خدا و رسول و خویشاوندان او، و یتیمان و مستمندان و در راه ماندگان است، تا (این اموال عظیم) در میان ثروتمندان شما دست به دست نگردد! آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید و از (مخالفت) خدا پرهیزید که خداوند کیفرش شدید است!

عاشور تمایز شریعت اسلامی در نگاه به اموال و بیان زمینه‌های اصلاحات اقتصادی را بیان کرده می‌گوید: «مراد از اموال در آیه (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا)^۱ که در آن اموال به ضمیر مخاطب اضافه شده است، اشاره بدیعی بر این نکته است که مال رایج میان مردم حقی برای مالکان خاص آن در ظاهر امر دارد ولی هنگام تأمل درمی‌یابیم که این مال، حقوق همه ملت است؛ چرا که با کسب آن منفعت همه امت تأمین می‌شود. این اموال توسط صاحبانشان هزینه می‌شوند، مورد اجاره قرار می‌گیرند، خرید و فروش می‌شوند، صدقه داده می‌شوند و پس از مرگ به ارث می‌رسند و بدین ترتیب، مال از شخصی به شخص دیگر منتقل و ناتوان و توانگر و تاجر و فقیر و... از آن سود می‌برند. ولی هنگامی که اموال در دست گروهی از مردم کم شود، و کم رو به فقر و ناداری روند، به قبیله یا امت دیگری نیاز می‌یابند و این امر سبب کاسته شدن از عزتشان و تبدیل شان به خادمان آنان می‌گردد؛ از این رو، خداوند متعال اموال را برای همه مخاطبان قرار داده است تا برای ایشان در بر پا داشتن احکامی که سبب حفظ ثروت عمومی است، ایجاد حق شود و این اشاره‌ای است که گمان نمی‌کنم هیچ حکیمی از حکمای علم اقتصاد آن را بیان کرده باشد. (همان، ۴/۲۶)

۳-۱۲) اصلاحات اجتماعی

جامعه انسانی از بستگان نزدیک آغاز و کم کم به عشیره و قبیله و ملت رسید. هر چه ارتباطات اولیه سالم‌تر باشد، بر همه جامعه سایه خواهد فکند. لذا خداوند متعال بسیاری از احکامی را که اصلاح جوامع در آن است تشریح فرمود. بنابراین، تغییر فرهنگ منفی اجتماعی حاکم و تغییر میراث اجتماعی اشتباه از ضرورت‌های اصلاحات اجتماعی است و بدون آن، اصلاحی صورت نخواهد گرفت. ابن عاشور به عنوان مثال در خصوص وصیت می‌گوید: وصیت پیش از اسلام رواج داشت و تشریح آن توسط اسلام چیز ناشنایی نبود. از این رو، برای معرفی آن نیاز به آگاهی بخشی بیشتری نداشت و دلیل تشریح آن توسط اسلام این بود که در دوران جاهلیت در بسیاری از موارد، نزدیکان خود را از ارث محروم می‌کردند تا وارث، مرگ صاحب مال را آرزو نکند و یا برخی از نزدیکان را بر برخی دیگر برتری می‌بخشیدند و این امر سبب ایجاد دشمنی در نزدیکان می‌شد.

^۱ نساء، ۵. (اموال خود را، که خداوند وسیله قوام زندگی شما قرار داده، به دست سفیهان نسیباید و از آن، به آنها روزی دهید! و لباس بر آنان بپوشانید و با آنها سخن شایسته بگویید!)

سیر تاریخی مقاصد الشریعه و دستاوردهای تفسیری آن با تأکید بر دیدگاه ابن عاشور

تغییر این موضوع به حالت عادلانه از مهم‌ترین مقاصد اسلام بود. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۴۵/۲) خداوند متعال می‌فرماید: (وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا).

به عنوان نمونه‌ای دیگر می‌توان به موضوع ایتم اشاره کرد. ایتم بخشی از جامعه اسلامی هستند که در شرایط خاصی به سر می‌برند و بیشترین نیاز را به تعهد آفرینی اطرافیان جهت اصلاح در امور خویش دارند. خداوند متعال می‌فرماید: (فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ إِنْ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) ابن عاشور در این رابطه می‌نویسد: «هنگامی که اسلام آمد آن‌چنان مردم را به اصلاح حال یتیمان در خصوص اموال و سایر امورشان فرمان فرمود که حتی گفته شده سرپرستان ایتم تصرف در اموال یتیمان و درآمیختن با ایشان را ترک گفتند و دیگر با ایشان معاشرت نکردند تا این که این آیه نازل شد.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۳۳۷/۲)

۴-۱۲) اصلاحات فرهنگی

ابن عاشور می‌گوید: مراد خداوند متعال از ارسال پیامبران و تشریح دین، فقط به خاطر استماع ظاهر عبارات دینی و لذت بردن از زیبایی‌های ظاهری آن نبود؛ بلکه خواست خداوند متعال، عمل به تعالیم پیامبران و کتاب‌های آسمانی بود و از آنجا که خواست خداوند عمل بوده است، شرایع را متناسب با قابلیت‌های مخاطبان و به میزان توان‌مندی‌های فکری‌شان تشریح فرمود تا بتوانند همیشه و به طور منظم به آن عمل کنند و از آنجا که انسان‌ها نمی‌توانند آنچه را که درک نمی‌کنند بپذیرند، ناگزیر حال مخاطبان در سایر ادیان لحاظ شده است تا امت‌ها بتوانند به آموزه‌های شریعت‌هایشان با نظم و استمرار عمل کنند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۴۸/۳)

اصلاح فرهنگی به معنای وجود چیزی به نحوی که به وسیله آن بتوان به حداکثر آنچه که درخواست می‌شود برسیم. بنابراین، صلاح انسان صدور کردار و گفتار نیکو از اوست. (همان، ۳۳۷/۲)

به باور ابن عاشور اصلاح فرهنگی نیازمند ابزارهای مناسب آن است. ابن عاشور در این زمینه در ذیل آیه (نساء، ۹۴) می‌نویسد: «آیا این برای شما راضی کننده است که کسی اسلام شما را

اسراء، ۲۶). و حق نزدیکان را بپرداز، و (همچنین حق) مستمند و وامانده در راه را! و هرگز اسراف و تبذیر مکن) آقره، ۲۲۰). آن کس که زمین را بستر شما، و آسمان [جو زمین] را همچون سقفی بالای سر شما قرار داد و از آسمان آبی فرو فرستاد و به وسیله آن، میوه‌ها را پرورش داد تا روزی شما باشد. بنا بر این، برای خدا همتیانی قرار ندهید، در حالی که می‌دانید (هیچ یک از آنها، نه شما را آفریده‌اند، و نه شما را روزی می‌دهند)

نپذیرد؟! این تربیتی سترگ است که شخص احساس کند که هنگامی که دیگری را مورد مؤاخذه قرار می‌دهد، شرایط وی با فرد مؤاخذه شونده یکی است. ... نیز این امر تذکری نسبت به مدیران و کارمندان ارشد در تعامل با کارکنان جزء است؛ نیز تذکری نسبت به والدین در برخورد با فرزندان-شان است.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۲۶/۴)

ابن عاشور بار دیگر با هدف تقویت اصلاح فرهنگی با اشاره به واژه (إِصْلَاحُ لِهْم) در آیه ۲۲۰ سوره بقره می‌نویسد: «اصلاح مورد نظر در قرآن کریم، فراگیر و شامل همه انواع اصلاح است، نه فقط اصلاح شخصی که در درجه نخست اهمیت است، بلکه این اصلاح، متضمن اصلاح عقاید، اخلاق، آموزش صحیح، آداب اسلامی، شناخت احوال جهان و حتی اصلاح مزاج‌ها با جلوگیری از خطرات و بیماری‌ها و مداوای آنها و دفع ضرر از آنها و تأمین غذا و پوشاک و مسکن به میزان متعارف است.» (همان، ۳۳۸/۲)

نتایج

۱. مهم‌ترین ویژگی‌های تفسیر مقاصدی، دربرگرفتن ابعاد مختلف متن و دلالت‌های آن از طریق قاعده مقاصد است. حال آنکه سایر انواع تفاسیر همانند تفسیر اثری و تفسیر فقهی، متن را به اعتبار ظاهر آن می‌نگرند که گاهی همانند تفسیر علمی و تفسیر به رأی مذموم، به نتایج درستی نیز نمی‌رسند.

۲. یکی از مهم‌ترین عرصه‌های نیازمند اصلاح از نگاه ابن عاشور اصلاحات سیاسی است. از نگاه وی، تدبیر سیاسی امت با هدایت آنان بر صراط مستقیم بر مبنای مقاصد شریعت و با بکارگیری روش‌های تشویق و تنبیه، شدنی است.

۳. اسلام دینی فطری است و هر آنچه که فطرت در آن قائل به تساوی میان مسلمانان است، شریعت نیز همان حکم را می‌کند و هر آنچه که فطرت قائل به تفاوت میان مردم می‌کند، شریعت نیز در آن موارد حکم به تساوی نخواهد کرد.

۴. آنچه که در اسلام تشریح شده است، با هدف جلب منفعت و دفع ضرر بوده است و اگر با آن مخالفت شود، این دو هدف محقق نخواهد شد.

۵. ابن عاشور یکی از مهم‌ترین مفسرانی است که بر نقش آزادی در رشد و توسعه انسانها تأکید می‌کند و آزادی را یکی از مهم‌ترین مقاصد شریعت قلمداد می‌کند. ما حصل نگاه ابن عاشور به مقوله آزادی «اجتناب از تسلیم شدن به دیگری است، به میزانی که شریعت و اخلاق نیکو آن را مجاز می‌شمارد».

سیر تاریخی مقاصد الشریعه و دستاوردهای تفسیری آن با تأکید بر دیدگاه ابن عاشور

۶. مبانی تسامح و تساهل از نگاه ابن عاشور موارد ذیل است: الف) آگاهی به قانون تفاوت میان انسان‌ها؛ ب) تعامل دوستانه و پرهیز از دشمنی با دیگران؛ ج) تحقق عدالت؛ د) اعمال قانون تدافع؛ ه) تحقق همکاری

۷. ابن عاشور باور راسخی به پاسخگو بودن قرآن به نیازهای عصری انسانها داشته است؛ این مبنا سبب شد تا وی در تفسیر قرآن، علاوه بر بکارگیری سازوکارهای سنتی مفسران سلفی، از لحاظ معیارهای عقلی و اجتهادی به ویژه مقاصد شریعت غافل نشود.

۸. همه مردم در انتصاب به جامعه اسلامی برابرند. مؤمنان به دلیل حکم خداوند متعال در آیه ۱۰ سوره مبارکه حجرات و غیر مؤمنان به دلیل حضور ایشان در دار الإسلام و عمومات آیه ۱ سوره مبارکه نساء؛ چرا که ایشان نیز در اصل خلقت با مسلمانان برابرند.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق.)، دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام، محقق، مصحح، فیضی، آصف، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق.)؛ التحرير و التنوير، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۹۹۹م)؛ مقاصد الشریعه الإسلامیه، عمان: دار النفائس.
۴. ابن عاشور، محمد طاهر (۲۰۰۱م)؛ اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام، عمان: دارالنفائس.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر (۲۰۰۶م)؛ أ لیس الصبح بقریب؛ مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزیع والترجمه.
۶. ابن عاشور، محمد طاهر؛ «أثر الدعوه المحمديه فی الحریه و المساواه»، مجله الهدایه الاسلامیه، ۱۳۵۳ هـ ق.
۷. ابن عاشور، محمد طاهر؛ «اللذة مع الحكمة»؛ مجله السعادة العظمی، شماره ۱۹-۲۰.
۸. ابن عاشور، محمد فاضل (۱۹۷۴م)؛ المحاضرات المغربیات، تونس: الدار التونسیه للنشر.
۹. ابونعیم اصفهانی، أحمد بن عبد الله (۱۳۹۴ق.)، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، السعادة، بجوار محافظة مصر.
۱۰. انصاری، مرتضی (۱۳۹۹ش.)، فرائد الاصول (وسائل)؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی.

١١. آمدی، علی بن محمد (١٩٨٦م.)، *الإحكام في أصول الأحكام*؛ بيروت: دار الكتاب العربي.
١٢. جوادی آملی، عبدالله (١٣٨٧ش.)؛ *فلسفه تولی و تبری از نگاه قرآن و روایات*، مجله پاسدار اسلام، سال بیست و هشتم - شماره ٣٢٥.
١٣. الجوبنی، امام الحرمین (١٩٩٧م.)، *البرهان في اصول الفقه*؛ بيروت: دار الكتب العلمية.
١٤. حسنی، اسماعیل (١٩٩٥م.)؛ *نظريه المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور*، ایالات متحده آمریکا-ویرجینیا: المعهد العالمی للفکر الإسلامی.
١٥. حسینی قائم مقامی، عباس (١٣٧٨ش.)، *كاوشهای فقهی*؛ تهران: امیرکبیر.
١٦. حلی، جعفر بن حسن (١٤٠٣ق.)؛ *معارج الأصول*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
١٧. حواس بری (١٩٧٣م.)، *المقائيس البلاغية في التحرير والتنوير*؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
١٨. خوئی، سید ابوالقاسم (١٤١٣ق.)؛ *موسوعه الامام الخوئی*، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
١٩. رازی، فخرالدین (١٩٩٩م.)، *المحصول في علم أصول الفقه*، تحقیق طه جابر فیاض العلوانی؛ بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٠. رصاع موسی، رساله دکتری با عنوان: *(التقعيد المقاصدى عند الإمام عز الدين بن عبد السلام من خلال كتابه القواعد)*، الجزائر، دانشگاه وهران. ٢٠١٠-٢٠١١.
٢١. رضا، محمد رشید (١٣٦٦ق.)؛ *تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار*، قاهره، مطبعة المنار.
٢٢. رواحنه، علی؛ «*منهج عمر بن عبدالعزيز في الاصلاح الاقتصادي*»، مجله اردنی «فی الدراسات الاسلامیه»، ج ٢، ش ١، سال ٢٠٠٦، ص ١٩٥.
٢٣. ریسونی احمد (١٩٩٥م.)، *نظريه المقاصد عند الامام الشاطبي*؛ اردن: المعهد العالمی للفکر الإسلامی.
٢٤. شاطبی، ابراهیم بن موسی (١٤٢٢ق.)، *الموافقات في اصول الشريعة*، تصحیح: عبداللطيف رجب يوسف؛ بيروت: دار احیاء التراث العربی.
٢٥. شلتوت، محمود (١٣٨٠ش.)؛ *تفسير القرآن الكريم*، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

سير تاريخی مقاصد الشريعة و دستاوردهای تفسیری آن با تأکید بر دیدگاه ابن عاشور

۲۶. شوشتری، مهدی؛ بررسی اعتبار مقاصد شریعت در آثار فقهای امامیه با تأکید بر دیدگاه امام خمینی، پژوهشنامه امامیه، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، شماره ۶، ص ۱۲۳ تا ۱۴۶. (با تصرف و تلخیص)
۲۷. شهید اول، محمد بن مکی العاملی (۱۹۷۹م.)، القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول و العریة؛ نجف: عبدالهادی حکیم.
۲۸. صغیر، عبدالمجید (۱۹۹۴م.)؛ الفکر الأصولی وإشکالیة السلطة العلمية فی الإسلام؛ بیروت: دارالمنتخب العربی.
۲۹. العالم یوسف حامد (۱۹۹۱م.)، المقاصد العامه للشريعة الاسلامیة؛ اردن: المعهد العالمی للفکر الإسلامی.
۳۰. عاملی، حر (۱۳۸۶ش.)، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، تهران: کتابچی.
۳۱. الغالی بالقاسم (۱۹۹۶م.)، شیخ الجامعه الاعظم، محمد الطاهر بن عاشور؛ بیروت: دار ابن حزم.
۳۲. غزالی ابو حامد (۱۴۱۷ق.)، المستصفی فی علم الأصول، تصحیح: محمد عبدالسلام عبدالشافی؛ بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۳. فقال شاشی، ابو بکر محمد بن علی بن إسماعیل (۱۹۷۱م.)؛ محاسن الشریعة؛ بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۲۰۰۴م.)؛ الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری؛ بیروت: دارالأضواء.
۳۵. کیلانی، عبدالرحمن ابراهیم (۲۰۰۰م.)، قواعد المقاصد عند الامام الشاطبی، دمشق: دارالفکر.
۳۶. متقی هندی، علاء الدین علی (۱۹۸۱م.)؛ کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال؛ بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۷. مسلم ابو الحسن (۱۹۹۲م.)؛ صحیح؛ استانبول: دار الدعوة.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸ش.)؛ ده گفتار، قم: انتشارات صدرا.
۳۹. ملکاوای، فتحی حسن (۲۰۱۱م.)؛ الشیخ محمد الطاهر بن عاشور، وقضايا الاصلاح و التجديد فی الفکر الاسلامی المعاصر، ایالات متحده آمریکا-ویرجینیا: المعهد العالمی للفکر الإسلامی.
۴۰. البویبی، محمد (۱۹۹۸م.)؛ مقاصد الشریعة الاسلامیه وعلاقتها بالادلة الشرعية؛ ریاض: دار الهجرة.