پویایی فقه از رهگذر مقاصد شریعت با نظری بر آرای امام خمینی(س)

زهره حاجیان فروشانی[1]

علی مظهر قراملکی[2]

سید محمدرضا امام[3]

چکیده: *در جوامع دینی، تعامل با اسلوب قانون‌گذاری به‌صورت جزئی‌نگری و بررسی سطوح بیرونی است؛ از این‌رو نگاه معلول‌گرایانه مقدم بر تفکر علت‌مدارانه است. بر این اساس توجه تام و نگرش مقاصدی به پشتوانه‌های احکام شرعی، که در نحوهٔ استنباط بسیار مؤثر هستند، در چگونگی عملیات فقهی مغفول می‌مانند. توجه به چنین بحثی از ضرورت‌های کنونی است؛ به‌ویژه در فعال‌سازی فقاهت شیعی در تعامل با بحران‌های عصری. درحقیقت توجه به مقاصد شریعت در اجتهاد سبب بالندگی و پویایی فقه و پاسخگویی مناسب به مسائل نوظهور می‌شود. در مقالهٔ حاضر به روش توصیفی- تحلیلی و گردآوری مطالب به شیوهٔ کتابخانه‌ای، نقش مقاصد شریعت در پویایی فقه شیعه بیان شده است. با بررسی شیوهٔ عملی فقها در استنباط احکام این نتیجه به دست آمد که بهترین شیوهٔ اجتهاد، اجتهاد با استناد به نصوص و با نظارت مقاصد است؛ یعنی مقاصد شریعت به‌عنوان اصول و کلیات شریعت در تفسیر و تبیین نصوص شرعی نقش بسزایی دارند. امام خمینی نیز با نگرش به مقاصد شریعت در استنباط احکام و استفاده از این عنصر در تعیین محدوده و گسترهٔ نصوص، تشخیص نصوص معتبر از غیرمعتبر، تعارض ادله، استنباط احکام مسائل مستحدثه و... را موجب پویایی فقه از نظر انطباق احکام با پیشرفت جوامع و پاسخگویی مناسب به مسائل نوظهور دانسته‌اند.*

کلیدواژه‌ها: *مقاصد شریعت، پویایی فقه، اجتهاد، مسائل مستحدثه، تفسیر نصوص.*

---

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (نویسندهٔ مسئول)
E-mail: z.hajian@scu.ac.ir

۲. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران. E-mail: amghramali@ut.ac.ir

۳. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران. E-mail: mremam@ut.ac.ir

تاریخ دریافت:۱۳۹۶/۷/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۲

پژوهشنامهٔ متین/سال بیست و دوم /شمارهٔ هشتاد وشش/ بهار ۱۳۹۹/ صص ۵۲-۳۱

مقدمه[۱]

مقاصد شریعت اهداف و اغراضی است که احکام برای تحقق آن‌ها تشریع شده‌اند و در همهٔ احکام شریعت یا بیشتر آن‌ها، یا در هر حکمی از احکام شریعت مدنظر قرار گرفته‌اند. مقاصد شریعت از نظر دایرهٔ شمول به دو دسته تقسیم می‌شود: مقاصد عام و مقاصد جزئی. مقاصد عام اهداف و اغراضی هستند که شارع در همهٔ احوال تشریع یا بیشتر آن‌ها به این اهداف توجه کرده است؛ مانند حفظ نظام اسلامی. مقصود از مقاصد جزئی نیز اسراری است که شارع در هر حکمی از احکامش وضع کرده است؛ مانند تحریم ربا به‌دلیل ظلمی که در آن نهفته است. درحقیقت مقاصد جزئی با علل احکام منطبق است.

ارتباط احکام شرعی با مقاصد شریعت در دو مقام ثبوت و اثبات مطرح می‌شود. اینکه احکام شریعت در مقام ثبوت، یعنی درواقع و نفس‌الامر تابع مقاصد و اغراضی هستند، اصلی انکارنشدنی است، اما این اصل در مقام اثبات، یعنی استنباط احکام کمتر مورد توجه فقها واقع شده و کمتر بر مصداق‌ها تطبیق یافته است؛ به‌گونه‌ای که در جریان استنباط احکام شرعی، مجتهد بیشترین زمانی که صرف می‌کند تا حکم خدا را از منابع به دست بیاورد، به دلالت لفظ و هم‌خوانی مدارک با یکدیگر می‌پردازد و کمتر به علت حکم و هدف و غرض نهفته در آن فکر می‌کند، اما دقت تام و واکاوی در این مسئله نشان می‌دهد، بحث از پشتوانه‌های احکام و بررسی علل و غایات در صدر اسلام معمول بوده و در پرسش و پاسخ‌های علمی در عبارات معصومین(ع) به‌صورت فراوان دیده شده است. حتی فقهای متقدم نیز به این مسئله توجه داشته‌اند؛ از این‌رو شیخ صدوق کتاب *علل‌الشرایع* را می‌نویسد. از دیگر فقهای امامیه که به مقاصد شریعت توجه کرده‌اند، می‌توان به شهید اول، مؤلف *القواعد والفوائد* اشاره کرد (شهید اول بی‌تا ج ۱: ۳۸).

همچنین علامه مجلسی و پسر ایشان، محمدباقر مجلسی، در کتب خود به مقاصد ضروری اشاره کرده‌اند. آن‌ها این مقاصد را در پنج بخش حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسب و حفظ مال محصور کرده و حفظ این مقاصد را در شریعت تمام پیغمبران ضروری دانسته‌اند[۲] (مجلسی ۱۴۰۰: ۲۰۰؛ مجلسی ۱۴۰۴ ج ۱۰: ۶۷).

در دهه‌های اخیر نیز در راستای تحولات پایا و پویای فقه شیعی، این روش در تفکرات فقهایی مانند شهید صدر، شهید مطهری، امام خمینی، محمدجواد مغنیه و... دیده شده است.

---

۱. این مقاله از رسالهٔ دکتری زهره حاجیان فروشانی اقتباس شده که در سال ۱۳۹۳ در دانشگاه تهران دفاع کرده‌اند.
۲. بحث نوشتار حاضر، بررسی اقسام مقاصد شریعت و صحت یا عدم صحت نظر علامه مجلسی نیست، بلکه هدف ذکر نمونه‌هایی از توجه فقهای امامیه به مقاصد شریعت در استنباط احکام است.

آنچه در بحث حاضر اهمیت دارد، ارزیابی نقش مقاصد شریعت در استنباط احکام و تأثیر آن در پویایی فقه است؛ از این‌رو ابتدا شیوهٔ عملی فقها، به‌ویژه امام خمینی در برخورد با مقاصد شریعت در مقام استنباط احکام بررسی و پس از آن نحوهٔ تأثیر این مقاصد در اجتهاد و پویایی فقه تبیین شده است.

۱. اقسام شیوه‌های اجتهاد از رهگذر مقاصد شریعت

در این قسمت این موضوع بررسی شده است که چه ارتباطی میان مقاصد شریعت[۱] و اجتهاد در شیوهٔ عملی فقها وجود دارد و آیا مقاصد شریعت در اجتهاد و استنباط احکام تأثیرگذارند یا اینکه باید مقاصد شریعت کنار گذاشته شود و به‌ظاهر ادله و نصوص بیان‌کنندهٔ حکم اکتفا شود؟ جست‌وجو در روش فقها در استنباط احکام نشان می‌دهد، فقها در استفاده از مقاصد شریعت در اجتهاد از سه[۲] شیوه استفاده کرده‌اند که در ادامه به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۱. اجتهاد فقط با استناد به ظاهر نصوص

در این شیوه، فقها تنها با استناد به ظاهر نصوص و ادلهٔ بیان‌کنندهٔ حکم و بدون توجه به مقاصد کلی و علل شرایع، نصوص را بررسی می‌کنند و براساس آن فتوا می‌دهند؛ هرچند فتوای آن‌ها مخالف اهداف کلی شریعت باشد و این اهداف را تأمین نکند. در ادامه به برخی از این فتاوی اشاره می‌کنیم.

الف) بسیاری از فقها معتقدند احتکار مخصوص کالاهای ویژه است و این اقلام را بین پنج تا هفت مورد ذکر کرده‌اند؛ برای مثال برخی احتکار را فقط در گندم، جو، روغن، کشمش و خرما محقق می‌دانند (شیخ طوسی بی‌تا: ۳۷۴) برخی نمک را نیز به این مواد افزوده‌اند (علامه حلی ۱۴۱۲ ج ۲: ۱۰۰۷). برخی روغن‌زیتون را هم به آن افزوده‌اند (محقق حلی ۱۴۰۸ ج ۲: ۱۲۳). این فقها تحریم احتکار را در مواد غذایی و آن هم کالاهای مذکور منحصر می‌دانند (علامه حلی بی‌تا ج ۱: ۵۸). دلیل این انحصار ظاهر روایات است؛ زیرا در برخی روایات، احتکار منحصر به کالاهای فوق است؛ به غیر از نمک که در روایات نیامده، ولی شیخ طوسی در مبسوط آن را

---

۱. بی‌تردید معتبرترین منبع برای کشف مقاصد شریعت، آیات، روایات و عقل قطعی است. مقصود این نوشتار از تأثیر مقاصد شریعت در استنباط، مقاصدی است که از این منابع به‌طور قطعی توسط مجتهد استخراج شده‌اند.

۲. آقای علیدوست در کتاب «فقه و مصلحت» شیوه‌های اجتهاد را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند (علیدوست ۱۳۹۰: ۳۸۵)، اما به نظر مؤلف صحیح‌تر این است که شیوه‌های اجتهاد به سه شیوه تقسیم شود.

آورده و دیگران از ایشان پیروی کرده‌اند. شاید علت این بوده که نمک همواره مورد نیاز مردم بوده است. برخی فقها از این نظر انتقاد کرده‌اند و معتقدند هدف و غرض ممنوعیت احتکار، نیاز و احتیاج مردم است؛ بنابراین احتکار به کالاهای ویژه‌ای اختصاص ندارد. بلکه در هر زمان و مکانی، با توجه به نیاز مردم، باید کالاهایی که احتکار آن‌ها ممنوع است، با نظر ولی امر مشخص شود. شاید در برخی مکان‌ها و با شرایط خاصی نیاز مردم به برخی کالاهای غیرخوراکی بیشتر از کالاهای خوراکی مانند خرما و کشمش باشد؛ برای مثال ممکن است در شرایط خاصی به‌دلیل شیوع یک بیماری، نیاز مردم به دارویی خاص شیوع پیدا کند. با این شرایط انبارکردن و نفروختن آن دارو از سوی داروخانه‌ها احتکار و حرام نیست و باید قواعد احتکار بر آن جاری شود (منتظری نجف‌آبادی الف ۱۴۰۹ ج ۵: ۱۰۷-۱۰۲؛ مغنیه ۱۳۷۴: ۶۸).

ب) برخی فقها معتقدند که غابن می‌تواند کالایی را که خریده برای مدت طولانی اجاره دهد. در این میان، اگر مغبون خواست قصد فسخ معامله را داشت، باید صبر کند تا مدت اجاره تمام شود. در تمام مدت اجاره نیز حقی به کالای فروخته‌شده ندارد و تمام مال‌الاجاره به غابن تعلق می‌گیرد. انصاری با استناد به ظاهر دلیل «المنفعة الدائمة تابعة للملك المطلق» یعنی منفعت دائم یک کالا تابع ملکیت است (هرچند ملکیت برای یک لحظه باشد) این نظر را پذیرفته است (انصاری ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۸۷).

انصاری این نظر را تنها با توجه به ظاهر دلیل ملکیت و بدون توجه به مقاصد شریعت (مانند عدالت، مبارزه با ظلم، نفی ضرر و...) در نظر گرفته است؛ به همین دلیل از نظر عقلی بین قراردادن حق فسخ برای مغبون و بین این حکم تنافی و تضاد آشکاری وجود دارد؛ یعنی از نظر عقلی صحیح و منطقی به نظر نمی‌رسد که برای جلوگیری از ورود ضرر، به مغبون اجازهٔ فسخ معامله را بدهیم و همچنین اجارهٔ طولانی‌مدت مال از سوی غابن را تجویز کنیم و تمام مال‌الاجاره را متعلق به غابن بدانیم؛ درحالی‌که شاید ضرر این امر به مغبون، به‌مراتب بیشتر از ضرری باشد که مغبون از معاملهٔ غبنی متحمل شده است؛ به همین دلیل فقها این نظر را نقد کرده و در رد آن گفته‌اند: «به نظر شرع بسیار ناپسند است که غابن منافع عین را به مدت ۵۰ سال (مثلاً) استفاده کند و آن را بدون جبران به مغبون برگرداند» (اصفهانی ۱۴۱۸ ج ۲: ۶۵).

ج) برخی فقها معتقدند اگر زن بعد از عقد تمام مهریهٔ خود را به شوهر ببخشد و سپس قبل از دخول، شوهر بخواهد او را طلاق دهد، زن باید نصف مهریه را به شوهر بدهد (شهید ثانی ۱۴۱۰ ج ۵: ۳۸۵؛ محقق حلی ۱۴۰۸ ج ۲: ۲۷۳؛ شهید اول ۱۴۱۰: ۱۸۴؛ حسینی روحانی ۱۴۱۲ ج ۲۲: ۱۱۵).

این فقها به دلیل این حکم، به ظاهر روایاتی که مرد را در صورت طلاق قبل از دخول مالک نصف مهریه می‌دانند، تمسک کرده‌اند و می‌گویند، ملکیت مرد به نصف مهریه ملکیت جدیدی است و به ملکیت سابق زن ربطی ندارد؛ بنابراین هرچند زن مهریه را به زوج ببخشد و چیزی نگیرد، باز هم باید نصف مهریه را به شوهر بپردازد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این فتوا بدون توجه به مقاصد و روح شریعت صادر شده است؛ زیرا عادلانه نیست زنی که مهرش را بخشیده، چیزی از شوهرش نگرفته و زوج هم قصد طلاق او را دارد، مالی هم به شوهر پرداخت کند؛ البته نوشتار حاضر در مقام رد یا اثبات این فتاوی نیست و هرکدام از این مسائل به بررسی تفصیلی احتیاج دارد، بلکه هدف این مطالعه تنها ذکر نمونه‌هایی از فتواهایی است که بدون در نظر گرفتن مقاصد و اصول شریعت صادر شده‌اند.

هرچند دیدگاه فوق به‌دلیل اکتفا به نصوص شرعی موجب ضابطه‌مندی اجتهاد می‌شود و از ورود سلایق و استحسانات شخصی در اجتهاد جلوگیری می‌کند، بی‌توجهی به مقاصد کلی شریعت سبب شده است در برخی موارد، فتاوی آن‌ها مخالف اهداف کلی دین و روح شریعت باشد و مقاصد کلی شریعت که احکام دین در جهت تحقق آن‌ها وضع شده‌اند، تأمین نشود. همچنین نتیجهٔ این روش فقهی انزوای اسلام و فقه اسلامی است که درنهایت بالندگی و پویایی خود را از دست می‌دهد. درحقیقت قائلان به این شیوهٔ اجتهادی به‌دلیل جمود بر ظاهر نصوص در برخورد با تحولات جامعه و پیدایش مسائل نوخاسته، توانایی لازم برای پاسخگویی به مسائل جدید و مطابق شرایط زمانی و مکانی را از دست می‌دهند؛ به عبارت دیگر بی‌توجهی به مقاصد شریعت در اجتهاد سبب می‌شود فقیه تغییر موضوعات را - که در اثر تغییر شرایط و پیشرفت جامعه حاصل شده - در فتاوی خود لحاظ نکند و درنتیجه فتاوی او، حداقل در بعضی موارد با تحولات جامعه و شرایط زمانی و مکانی انطباق نداشته باشد.

امام خمینی با توجه به همهٔ جوانب این تفکر فقهی، در جواب یکی از فضلای قم نوشته است:

> این‌جانب لازم است از برداشت جنابعالی از اخبار و احکام الهی اظهار تأسف کنم. بنا بر نوشته جنابعالی زکات تنها برای مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است راهی نیست و «رِهان» در «سَبْق» و «رِمایه» مختص است به تیر و کمان و اسب دوانی و امثال آن، که در جنگ‌های سابق به کار گرفته می‌شده است و امروز هم تنها در همان موارد است و «انفال» که بر شیعیان «تحلیل» شده است، امروز هم شیعیان می‌توانند بدون هیچ مانعی با ماشین‌های کذایی جنگل‌ها را از بین ببرند و آنچه

را که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است را نابود کنند و جان میلیون‌ها انسان را به خطر بیندازند و هیچ کس هم حق نداشته باشد مانع آنها باشد، منازل و مساجدی که در خیابان‌کشی‌ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است، نباید تخریب گردد و امثال آن و بالجمله آن‌گونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید بکلی باید از بین برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج۲۱: ۱۵۱-۱۵۰).

بی‌تردید تمسک به ظاهر آیات و روایات ائمه(ع) و پایبندی به نصوص شرعی از افتخارات فقه شیعه است، اما نه به‌صورت جمود فکری که موجب متهم‌شدن اسلام به پاسخگویی نامناسب به نیازهای جامعه و ناهماهنگی آن با مقتضیات زمان شود. درحقیقت این جمود فکری و تعبد به الفاظ نصوص و بی‌دقتی به اغراض و مقاصدی که در احکام وجود دارد، سبب می‌شود اسلام به دینی خالی از دلیل و پشتوانه‌های عقلی متهم شود که توان پاسخگویی به نیازهای جامعه و هماهنگ با تحولات آن را ندارد؛ بنابراین فقه شیعه باید بالندگی و پویایی خود را حفظ کند و این امر جز در راستای دخالت مقاصد در اجتهاد- به نحوی که در ادامهٔ مباحث ذکر خواهد شد - حاصل نمی‌شود.

۲-۱. اجتهاد مبتنی بر نصوص با محوریت مقاصد

صاحبان این اندیشه کسانی هستند که نصوص را به‌عنوان منبع اجتهاد قبول دارند، ولی محوریت را با مقاصد می‌دانند؛ یعنی در صورت تعارض نص با مقاصد، مقاصد را مقدم می‌دانند. نگارنده از میان فقهای شیعه کسی را با این نظر نمی‌شناسد، اما از بین فقهای اهل سنت این شیوهٔ اجتهاد به شیخ نجم‌الدین طوفی نسبت داده شده است؛ البته تقدیم مقاصد بر نصوص در نظریهٔ ایشان تنها مخصوص معاملات و عادات است، ولی در عبادات و مقدرات (اموری که در شرع حداقل و حداکثر آن معلوم است؛ مانند عده و حدود) به نصوص اکتفا می‌کند (قحطانی ۲۰۰۸ ج ۶۲؛ حکیم ۱۴۲۸: ۳۷۹-۳۷۸). از قول ایشان گفته شده است: «در معاملات و مانند آن باید مصلحت مردم ملاک قرار گیرد؛ بنابراین اگر مصلحت و بقیهٔ ادله شرعی متفق بودند، که مطلوب حاصل است... ولی اگر مختلف بودند، اگر امکان جمع آن‌ها وجود داشت، باید جمع شوند... و اگر جمع آن‌ها ممکن نبود، باید مصلحت مقدم شود. به‌دلیل قول پیامبر(ص) که می‌فرمایند: «لاضرر و لاضرار». این حدیث مختص به نفی ضرر است که مستلزم رعایت مصالح است؛ بنابراین تقدیم

مصلحت واجب است» (ریسونی ۱۴۲۲: ۳۷). با توجه به جست‌وجوهای نگارنده، در میان فقهای اهل سنت، این نظر فقط به طوفی نسبت داده شده و فقها و محققان دیگر اهل سنت این روش را نمی‌پذیرند و به همین دلیل به توجیه و تعیین حدود این نظر می‌پردازند که در ادامهٔ مباحث بیان می‌شود.

این اندیشه نیز پذیرفته نیست؛ زیرا معنا ندارد مسلمانی نص یا نصوص ثابت و قطعی را به مجرد مصلحتی مظنون و مخالف نص رها کند (تسخیری ۱۳۸۳: ۳۷۲). این روش افراط در پذیرش مصلحت است که سبب خروج از دین و هرج و مرج دینی و نیز موجب اجتهاد براساس سلایق و استحسانات شخصی می‌شود. این همان چیزی است که فقهای گروه اول به‌دلیل ترس از آن مقاصد را در اجتهاد خود راه نمی‌دانند. همچنین این نظر سبب شده است برخی افراد ناآشنا به فقه و اجتهاد، با غرض یا بدون غرض، با استناد به نظریهٔ طوفی، بدون مبالات نصوص شرعی را کنار بگذارند و در صورت تعارض مقاصد شریعت با نصوص قطعی مقصد را بر نص مقدم کنند (قرضاوی ۱۴۲۶: ۲۴۷-۲۴۵).

با توجه به اشکالاتی که به نظریهٔ طوفی وارد است، خود فقهای اهل سنت نیز این نظریه را نمی‌پذیرند و این اندیشه را با این اطلاق و دامنهٔ وسیع مخالف عقل و نقل و واقع می‌دانند (قرضاوی ۱۴۲۶: ۲۴۷)؛ به همین دلیل برخی فقها و محققان اهل سنت سعی کرده‌اند نظریهٔ طوفی را طوری توجیه کنند که با دیدگاه سوم (اجتهاد با استناد به نصوص و با توجه به مقاصد) منطبق شود (قرضاوی ۱۴۲۶: ۲۶۱- ۲۵۶).

۳-۱. اجتهاد با استناد به نصوص و توجه به مقاصد

دیدگاه دیگری که دربارهٔ ارتباط اجتهاد و مقاصد شریعت وجود دارد، این است که آنچه منبع استنباط فقیه در اجتهاد به شمار می‌آید، فقط نصوص شرعی بیان‌کنندهٔ حکم است و نباید به بهانهٔ مقاصد شریعت، این نصوص کنار زده شود، اما توجه دقیق و دائمی فقیه به مقاصد در فهم و تفسیر نصوص و کشف احکام از ادله و منابع معتبر ضروری است. این توجه در بسیاری از موارد سبب می‌شود برداشت فقیه از نصوص غیر از برداشتی باشد که بدون توجه به مقاصد صورت می‌گیرد؛ برای مثال دربارهٔ احتکار (که در توضیح اندیشه اول مثال زدیم) صاحبان اندیشهٔ اول با توجه به ظاهر نصوص آن را منحصر در مواد غذایی خاصی منحصر کرده بودند، اما فقهایی که دیدگاه سوم را پذیرفته‌اند، معتقدند هدف و غرض ممنوعیت احتکار نیاز مردم است؛ بنابراین احتکار اقلامی که در هر زمان و مکان مورد نیاز و احتیاج مردم است، حرام بوده و وظیفهٔ ولی

امر مسلمین است که این کالاها را با توجه به اوضاع و احوال جامعه و نیاز مردم تعیین کند (منتظری نجف‌آبادی الف ۱۴۰۹ ج ۵: ۱۰۷، ۱۰۲؛ مغنیه ۱۳۷۴: ۶۸).

با توجه به این دیدگاه، فقیه همواره باید نصوص شرعی بیان‌کننده حکم را منبع و مستند اجتهاد خود قرار دهد، اما در برداشت از ادله و تحلیل آن‌ها مقاصد شریعت و اصول کلی دین را در نظر داشته باشد و با توجه به آن‌ها نصوص مبین حکم را تفسیر کند. این مکتب فقهی و اجتهادی همان مکتبی است که پرچم‌دار آن در دوران معاصر امام خمینی بود؛ البته این شیوهٔ استنباط در برخی آثار متقدمان برایشان نیز مشهود است. به هر حال این شیوهٔ فقهی علاوه بر اصل قرار دادن کتاب و سنت در استنباط احکام و پایبندی به نصوص شرعی در اجتهاد، با لحاظ مقاصد شریعت در مسیر استنباط احکام سبب پویایی فقه و انطباق احکام شرعی با تحولات اجتماعی و پاسخ به مسائل نوخاسته می‌شود.

در ادامه مصادیقی از تأثیر مقاصد شریعت در استنباط احکام و نحوهٔ این تأثیرگذاری بیان می‌شود تا حدود نظریه و چگونگی تأثیر مقاصد شریعت در استنباط احکام و پویایی فقه آشکار شود.

۲. نحوهٔ تأثیر مقاصد در استنباط احکام و پویایی فقه

مطالعهٔ شیوهٔ عملی فقها نشان می‌دهد، در محورهای بسیاری به مقاصد شریعت در جهت تفسیر نصوص شرعی توجه شده است؛ از جمله در تعیین حدود مفاهیم شرعی، تعیین حدود نص، تشخیص حجت از غیر حجت و... در ادامهٔ مبحث به نمونه‌هایی از این موارد پرداخته می‌شود.

۲-۱. تعیین موضوع و متعلق حکم شرعی منصوص با محوریت مقاصد

یکی از معاملاتی که در تعیین موضوع و متعلق آن از مقاصد شریعت استفاده می‌شود، سبق و رمایه است. این معامله نوعی شرط‌بندی محسوب می‌شود و اسلام شرط‌بندی را منع کرده است، اما با توجه به اینکه این عقد، برای تمرین جهاد و دفاع است، جایز شمرده می‌شود و ادلهٔ بسیاری بر جواز آن دلالت دارند. تنها مسئله‌ای که دربارهٔ این عقد اسلامی باقی می‌ماند، این است که آیا سبق و رمایه در وسایل جنگی جدید نیز جایز است؟ در احادیث مذکور در کتب روایی، مسابقه تنها در نیزه و اسب و چیزهایی مانند آن‌ها که به‌منظور آمادگی برای دفع دشمن لازم است، جایز شمرده می‌شود. از سوی دیگر در زمان حاضر، دشمن با این وسایل مهیای جنگ نمی‌شود؛ بنابراین موضوع اشیای منصوص در زمان حاضر عملاً منتفی است. اکنون باید توجه داشت، با توجه به این مطلب آیا سبق و رمایه با اسلحهٔ جدید جایز است یا باید باب مسابقه به‌طور کلی از فقه ملغی شود؟

با مراجعه به کتب فقهی می‌توان گفت فقها در این باب دو موضع اساسی مطرح کرده‌اند.

برخی از آن‌ها این عقد را تنها در موارد منصوص جایز می‌دانند (شیخ طوسی ۱۳۸۷ ج ۶: ۲۹؛ سبزواری بی‌تا: ۴۴۱؛ حسینی روحانی بی‌تا ج ۲: ۲۱۷؛ شهید ثانی ۱۴۱۴ ج ۲: ۳۴۳؛ محقق حلی ۱۴۰۸ ج۲: ۱۸۵؛ علامه حلی ۱۴۲۰ ج ۳: ۱۶۴؛ شهید اول ۱۴۱۴ ج ۲: ۳۴۳).

در مقابل نظر فوق، برخی فقها با توجه به مقاصد شریعت و با دقت نظر در هدف تشریع این عقد اسلامی، از موارد منصوص تعدی کرده و مسابقه را در وسایل جنگی جدید نیز جایز شمرده‌اند (صدر ۱۴۲۰ ج ۵: ۱۶۰؛ مصطفوی ۱۴۲۳: ۲۹۹؛ منتظری نجف‌آبادی ۱۴۰۹ ج ۲: ۷۵۶؛ ایروانی ۱۴۲۷ ج ۲: ۲۸۶؛ سبحانی تبریزی بی‌تا: ۲۰۴؛ مغنیه ۱۴۲۱ ج ۴: ۲۳۶؛ طباطبایی قمی ۱۴۲۶ ج ۸: ۵۰۸). دلیل این فتوا با توجه به مقاصد کلی شریعت آشکار می‌شود؛ زیرا قول خداوند متعال در سورهٔ انفال که می‌فرماید: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...» هر قوه‌ای را که موجب ترس و مانع دشمن شود شامل می‌شود و شکی نیست که دشمن تنها در صورتی می‌ترسد که به نوع سلاح او یا سلاحی قوی‌تر از او مجهز شویم؛ بنابراین اسب و تیر و نیزه و... (که در روایات ذکرشده) اعتباری ندارند، بلکه ملاک، سلاح معروف و متداول در هر عصر و زمان است. دلیل ذکر این موارد در روایات این است که موارد مذکور در آن زمان سلاح معروف و متداول جنگی بوده‌اند (مغنیه ۱۴۲۱ ج ۴: ۲۳۵؛ سبحانی تبریزی بی‌تا: ۲۰۴-۲۰۳).

غایت و غرض اصلی و قطعی تشریع سبق و رمایه، تقویت و آمادگی مسلمین برای دفاع از اسلام در مقابل دشمنان است؛ بنابراین وقتی هدف قطعی و یقینی سبق و رمایه این امر باشد، تفاوتی میان اسب و نیزه در زمان پیامبر و سلاح‌های جدید در زمان حاضر وجود ندارد. توجه به همین مطلب سبب شده است که شهید صدر با نگاهی نکته‌سنج و دقیق، افزون بر جواز و مشروعیت سبق و رمایه در وسایل جنگی جدید، سبق و رمایه در موارد مذکور در نص را نیز تا زمانی جایز بداند که آن موارد، وسایل جنگ و جهاد محسوب می‌شده‌اند؛ بنابراین در زمان حاضر که آن وسایل جزء ادوات و آلات جنگی به شمار نمی‌آیند، سبق و رمایه در آن‌ها صحیح نیست (طباطبایی حکیم ۱۴۱۶ ج ۲: ۱۵۴).

مقاصد شریعت می‌تواند مجتهد را یاری کند تا از نصوص تفسیری به دست بیاورد که تغییر موضوع در تفسیر نص لحاظ شود، حکم استنباط‌شده مطابق با آرمان‌های کلی شارع باشد و درنتیجه فقه را از جمود در امان نگه دارد. نامه امام خمینی به یکی از فضلای قم که در مباحث پیشین بیان شد، به همین مسئله اشاره داشته و مؤید انطباق نظر ایشان با این دیدگاه است.

۲-۲. تشخیص روایت معتبر از غیرمعتبر

توجه به مقاصد شریعت در بینش فقهی و استنباط احکام از سوی فقیه تأثیر بسزایی دارد؛ به‌طوری‌که یکی از ملاک‌های فقیه برای تشخیص روایت معتبر از غیرمعتبر، مغایرت‌نداشتن معنای آن با مقاصد کلی شریعت و روح دین است؛ برای مثال برخی فقهای امامیه، حیله‌های فرار از ربای قرضی را با روش‌های متفاوت جایز می‌دانند. در این باره، روایاتی نیز آمده است که به ظاهر سند یکی از آن‌ها صحیح است. این روایت در کتاب تهذیب محمد بن اسحاق عمار نقل شده است: «به ابی الحسن(ع) عرض کردم: من از مردی دراهمی طلبکارم، او می‌گوید به من فرصت بده و من به تو سود می‌دهم؛ بنابراین من لباسم را که هزار درهم ارزش دارد، به ده هزار درهم به او فروختم و به او فرصت دادم. امام فرمودند: اشکالی ندارد»[1] (کلینی ۱۴۰۷ ج ۵: ۲۰۵).

به نظر می‌رسد این روایت مشکل سندی ندارد و از نظر دلالی نیز بر جواز حیله در گرفتن سود در قرض و فرار از ربای قرضی دلالت دارد، اما حکم به جواز این حیل با فلسفه، اهداف و اغراضی که ربا به جهت آن‌ها حرام شده، سازگار نیست. امام خمینی در این باره می‌گوید: قول خداوند متعال که می‌فرماید: و اگر توبه کنید، (اصل) سرمایه‌های شما از آن خودتان است. (و در این صورت) نه ستم می‌کنید و نه بر شما ستم می‌شود. ظاهر در این است که گرفتن زیادی نسبت به اصل مال، در نظر خداوند متعال ظلم است و حکمت گرفتن ربا - اگر علیت آن را نپذیریم - همان ظلم بودن آن است. و ظاهر این است که با صرف تغییر عنوان و گرفتن زیاده با عنوان دیگر، ظلم بودن گرفتن زیاده مرتفع نمی‌شود[2] (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۲: ۵۵۳) روایات بسیاری نیز دلیل تحریم ربا ذکر شده و ائمهٔ معصومین(ع)، انصراف مردم به تجارت و رغبت به قرض حسن، جلوگیری از فساد و تلف اموال و ظلم و فساد بودن ربا را از علل تحریم برشمرده‌اند (شیخ صدوق بی‌تا ج۲: ۴۸۳-۴۸۲).

همان‌طور که از تدبر در آیات و روایات برمی‌آید، حرمت ربا تعبدی نیست، بلکه هدف از تحریم ربا، جلوگیری از مفاسد مترتب بر آن است. چنانچه در روایات انصراف مردم به تجارت، رغبت به قرض حسن، جلوگیری از فساد و تلف اموال و ظلم و فسادبودن ربا از علل تحریم آن

---

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يحْيى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ(ع) يكونُ لِي عَلَى الرَّجُلِ دَرَاهِمُ فَيقُولُ أَخِّرْنِي بِهَا وَ أَنَا أُرْبِحُكَ فَأَبِيعُهُ جُبَّةً تُقَوَّمُ عَلَى بِأَلْفِ دِرْهَمٍ بِعَشَرَةِ آلَافِ دِرْهَمٍ أَوْ قَالَ بِعِشْرِينَ أَلْفاً وَ أُؤَخِّرُهُ بِالْمَالِ قَالَ لَا بَأْسَ».

۲. «انّ قوله تعالى: «وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ». ظاهر فی أنّ أخذ الزیادة عن رأس المال ظلم فی نظر الشارع الأقدس، و حکمة فی الجعل إن لم نقل بالعلّیة، و ظاهر أنّ الظلم لا یرتفع بتبدیل العنوان مع بقاء الأخذ علی حاله».

برشمرده شده و معلوم است که ظلم و فساد اموال (همچنین بقیهٔ مفاسد ربا) با تبدیل و تغییر عنوان و ظاهر فعل از بین نمی‌رود؛ بنابراین حیله‌های ربای قرضی به هیچ عنوان جایز نیست؛ زیرا همان مقاصد و اهدافی که موجب تحریم ربا شده‌اند، در گرفتن زیاده با این حیل نیز وجود دارند. در این میان، تبدیل عنوان موجب از بین رفتن حقیقت و مرتفع‌شدن مفاسد ربا نمی‌شود. روایتی از امام صادق(ع) نقل شده که مؤید مطلب مذکور است و گرفتن زیاده با حیله را همان ربای حرام می‌شمارد. در این روایت آمده است: «عبدالرحمن بن حجاج می‌گوید: به امام صادق(ع) عرض کردم مردی بیعی انجام می‌دهد و بایع و مشتری هر دو می‌دانند که قیمت ثمن و مبیع برابر نیست؛ مگر اینکه مشتری می‌داند بایع برمی‌گردد و دوباره مبیع را از او می‌خرد. امام(ع) فرمودند: ای یونس، رسول‌الله(ص) به جابر بن عبدالله فرمودند: تو در چه حالتی هستی هنگامی که ظلم و جور ظاهر شود؟ جابر گفت: من تا آن زمان زنده نیستم. پدر و مادرم به فدای شما آن زمان چه وقتی است؟ پیامبر(ص) فرمودند: هنگامی که ربا آشکار شود. سپس امام(ع) فرمودند: ای یونس این کار همان رباست. آیا اگر آن را دوباره نخری به تو برمی‌گرداند؟ یونس گفت: بله. امام(ع) فرمودند: به آن نزدیک نشو»[1] (شیخ طوسی ۱۴۰۷ ج ۷: ۱۹؛ حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۸: ۴۲؛ فیض کاشانی ۱۴۰۶ ج ۱۸: ۷۲۴).

همچنین حکم به جواز چنین حیله‌هایی موجب تناقض در جعل قانون می‌شود؛ زیرا معلوم است اگر گفته شود: «گرفتن زیاده به‌وسیلهٔ ربا ظلم است» و بعد گفته شود: «زیاده را با حیله و تبدیل عنوان بگیر» عرف بین این دو تنافی و تعارض دارد، بلکه بالاتر از این تجویز حیل موجب لغویت حکم تحریم ربا می‌شود (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۲: ۵۵۴-۵۵۳)؛ زیرا با تجویز این حیل دیگر ربای حرامی باقی نمی‌ماند. امام خمینی پس از بیان مطالب فوق و با توجه به مقاصد تحریم ربا می‌گوید: بر این اساس روایاتی که مفاد آن‌ها تحصیل ربا و تجویز حیله در گرفتن رباست، از جمله روایاتی است که ائمه فرموده‌اند: اگر کلامی از ما دیدید که مخالف قول خداوند متعال بود، ما نگفته‌ایم یا زخرف و باطل است. خلاصه اینکه این روایات به‌دلیل مخالفت و تناقض با قرآن و سنت قطعیه که بر حرمت ربا (با اهداف مذکور) دلالت می‌کنند، فاقد اعتبار می‌باشند[2] (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۲: ۵۵۴).

---

۱. «عَنْ يُونُسَ الشَّيْبَانِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ ع الرَّجُلُ يَبِيعُ الْبَيْعَ وَ الْبَائِعُ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَسْوَى وَ الْمُشْتَرِي يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَسْوَى إِلَّا أَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيَرْجِعُ فِيهِ فَيَشْتَرِيهِ مِنْهُ قَالَ فَقَالَ يَا يُونُسُ إِنَّ رَسُولَ اللهِ(ص) قَالَ لِجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ كَيْفَ أَنْتَ إِذَا ظَهَرَ الْجَوْرُ وَ أَوْرَثَهُمُ الذُّلَّ قَالَ فَقَالَ لَهُ جَابِرٌ لَا بَقِيتُ إِلَى ذَلِكَ الزَّمَانِ وَ مَتَى يَكُونُ ذَلِكَ بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي؟ قَالَ إِذَا ظَهَرَ الرِّبَا يَا يُونُسُ وَ هَذَا الرِّبَا فَإِنْ لَمْ تَشْتَرِهِ رَدَّهُ عَلَيْكَ قَالَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَلَا تَقْرَبَنَّهُ فَلَا تَقْرَبَنَّهُ».

۲. «و تلک الروایات و ماهی لازم مفادها تحصیل الربا و الحیلة فی اکل الربا مما قال المعصوم علیه السلام فی حقها: «ما خالف قول ربنا لم نقله» او «زخرف» او «باطل» الی غیر ذلک».

دقت در استدلال‌های امام خمینی نشان می‌دهد، توجه به مقاصد شریعت سبب شده ایشان به نص، جمود نداشته باشد، بلکه با گذشت از نص و توجه به مقاصد تحریم ربا، نص را با توجه به این مقاصد تفسیر کرده است؛ حتی توجه به مقاصد شریعت را یکی از راهکارهای تشخیص روایت معتبر از غیرمعتبر قرار داده و در جهت پویایی فقه شیعه گام برداشته است.

۳-۲. نقش مقاصد در تعیین حدود مفاهیم شرعی

برخی واژه‌ها و مفاهیمی که موضوع و متعلق حکم شرعی قرار گرفته‌اند، در نصوص و ادله به‌خوبی تبیین نشده و حدود آن‌ها تعیین نشده است. همین امر سبب اختلاف فراوانی در تعیین معنا و مفهوم این واژه‌ها شده است. لفظ «غنا» از همین موارد است و در اینکه غنای حرام به چه صوتی اطلاق می‌شود، میان فقها اختلاف وجود دارد. آنچه در بحث حاضر اهمیت دارد، این است که برخی فقها با توجه به مقاصد شریعت حدود غنای حرام را مشخص کرده‌اند. کاشف‌الغطاء در تعیین حدود غنای حرام می‌گوید: «فقها در حکم غنا از حیث حرمت و اباحه اختلاف‌نظر دارند و بیشتر از آن در تحدید موضوع و حقیقت غنا اختلاف دارند؛ همان‌طور که اخبار در این زمینه متفاوت است. آنچه از مجموع ادله استفاده می‌شود، این است که الحان و اصواتی که غالباً اهل فسوق و فجور استعمال می‌کنند و موجب خفت و پستی در نفس انسان و تحریک قوه شهوت حیوانی می‌شود، همچنین بدن را به حرکت و رقص درمی‌آورد، به‌طوری که انسان با آن توازن عقلی خود را از دست می‌دهد؛ به‌ویژه اگر با آلات لهو مانند عود و مزمار و مانند این‌ها همراه باشد، حرام است. غیر از این اصوات، یعنی صداهای زیبایی که در انسان ایجاد سرور یا حزن یا طرب می‌کنند، منتهی توازن عقلی و سکون نفس انسان حفظ می‌شود و شهوت او تحریک نمی‌شود، مباح هستند... خلاصه اینکه مطلق مد صوت و تحسین و ترجیع آن غناست، ولی قسمی از آن حرام است که موجب خفت و از بین رفتن توازن عقلی می‌شود. این‌گونه صوت‌ها در شرع با عنوان لحون اهل فسوق و کبائر شناخته شده‌اند و هر صوتی که به این حد نرسد مباح است؛ هرچند موجب سرور یا شادی یا مسبب حزن یا گریه شود. تقریر پیامبر(ص) نسبت به «حداء» عبدالله بن رواحه و اینکه فرمودند این بهترین اصوات است و آنچه در جواز غنای مغنیات در عروسی و جشن‌ها آمده، بر همین اساس تفسیر می‌شود و از باب استثناء حرمت غنا محسوب نمی‌شوند» (آل کاشف‌الغطاء بی‌تا: ۱۳۶).

کاشف‌الغطاء غنایی را حرام می‌داند که توازن عقلی انسان را از بین ببرد. وی معتقد است هدف و غرض اصلی حرمت غنا حفظ عقل است؛ زیرا اگر توازن عقلی انسان بر هم بخورد،

دیگر وجه تمایزی با حیوانات ندارد و ممکن است به هر خفت و پلیدی و عمل شنیعی تن دهد؛ بنابراین اگر چنین اعمالی که توازن عقلی انسان را زایل می‌کند، جایز باشد و همهٔ انسان‌ها به این سمت و سو بروند، دیگر نظام انسانی باقی نمی‌ماند و فرد به هرج و مرج و فساد کشیده می‌شود؛ بنابراین حفظ عقل و توازن عقلی برای بقا و تداوم زندگی انسان و رسیدن او به هدف نهایی خلقت، یعنی سعادت و قرب الهی امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. کاشف‌الغطاء با توجه به این مقصد در حرمت غنا و بعد از حصول قطع در اینکه غرض اصلی حرمت غنا حفظ عقل است، موضوع و گسترهٔ غنای حرام را تعیین و اخبار غنا را هم با توجه به آن تفسیر کرده است. درحقیقت وی با توجه به مقصد کلی حفظ عقل، تنها غنایی را حرام می‌داند که موجب بر هم خوردن توازن عقلی شود. باید دانست که تمسک به مقاصد شریعت در اینجا سبب تعیین محدودهٔ مفهوم و موضوعی شده که در ادله، گسترهٔ آن تعیین نشده است و از این جهت موجب پویایی فقه و پاسخگویی به مسائل مورد نیاز مردم شده است.

۴-۲. تعیین حدود نص با توجه به مقاصد شریعت

شناخت مقاصد شریعت موجب فهم درست نصوص شرعی و تحدید مدلول الفاظ و دریافت معنای مقصود آن‌ها می‌شود؛ زیرا اجتهاد در اموری که نصوص، دلالات واضحی در آن‌ها ندارند، تنها بر این اساس است که استنباط مجتهد به مقاصد و اصول کلی شریعت نزدیک‌تر باشد؛ به همین دلیل برخی فقها علم به مقاصد شریعت را در زمرهٔ شروط مجتهد ذکر کرده‌اند. مغنیه در ضمن شروط مجتهد می‌گوید: «مجتهد مطلق در عصر ما کسی است که بتواند براساس مصلحت، در حدود قلمرو مبادی و قواعد عمومی ابتکار کند، اما فرد ظاهرگرا که بر عقل و دنیای خود قفل زده، محال است اجتهاد در حقش تحقق یابد؛ حتی اگر همهٔ آیات‌الاحکام و احادیث فقهی و متون و شرح آن‌ها را حفظ باشد، بر تکیه‌گاه تدریس تکیه زند و صد هزار کتاب و رساله تألیف کند» (مغنیه ۱۴۱۱: ۱۰۴). در ادامه به برخی نصوصی که به‌وسیلهٔ مقاصد شریعت تحلیل و تفسیر شده‌اند اشاره می‌شود.

یکی از آیاتی که فقها در تفسیر آن از مقاصد شریعت استفاده کرده‌اند، «و تَعاوَنوا عَلَی البِرِّ وَ التَّقوی» است. دربارهٔ محدودهٔ اقتضای این آیهٔ شریفه آمده است که «امر به تعاون بر نیکی‌ها، به‌طور مطلق واجب نیست. همچنین به‌طور مطلق مستحب هم نیست. بلکه موارد وجوب و استحباب آن با توجه به اختلاف موارد آن متفاوت می‌گردد؛ بنابراین اگر تعاون به جهت حفظ نفس محترمی باشد، مانند نجات غریق یا نجات انسانی از آتش و مانند این‌ها، واجب کفایی

است و درمورد حفظ مال غیر و مانند آن مستحب است» (مغنیه ۱۴۲۱ ج ۴: ۳۱۷؛ موسوی بجنوردی ۱۴۱۹ ج ۱: ۳۶۰؛ فاضل لنکرانی ۱۴۱۶: ۴۴۴).

از نصوص دیگری که با توجه به مقاصد شریعت تفسیر شده‌اند، روایات دستور به قطع نماز در برخی مواقع است. فقها اجماع دارند که قطع‌کردن نماز در حال اختیار حرام است (طباطبایی حکیم ۱۴۱۶ ج ۶: ۶۱۱)، اما روایاتی داریم که در صورت توقف حفظ نفس یا مال محترم بر قطع نماز، قطع نماز را جایز شمرده‌اند. در یکی از روایات می‌خوانیم: در صحیحهٔ حزیز از ابی‌عبدالله(ع) آمده است: «اگر در حال انجام نماز واجب بودی و غلامت یا بدهکاری که بر گردن او مالی داری فرار کرد، یا اینکه ماری آنجا بود که می‌ترسیدی جان تو را به خطر اندازد، نمازت را قطع کن و دنبال غلام یا بدهکارت برو یا مار را بکش» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۷: ۲۷۶). در روایت دیگری از امام علی(ع) سؤال شده است که «مردی در نماز است و می‌بیند بچهٔ کوچکی به طرف آتش می‌رود یا گوسفندی وارد خانهٔ او می‌شود و وسایلی را از بین می‌برد، حضرت می‌فرماید: نمازش را قطع کند و نسبت به دفع اموری که از آن‌ها خوف دارد اقدام کند» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۷: ۲۷۶).

فقها دربارهٔ این روایات گفته‌اند، امر در این روایات بر وجوب مطلق یا جواز مطلق دلالت نمی‌کند، بلکه اگر قطع نماز به جهت حفظ نفس محترمی باشد، واجب است. همچنین اگر قطع نماز برای حفظ مالی باشد که حفظ آن واجب است؛ مثل امانت مالکی یا امانت شرعی و... در این صورت‌ها نیز قطع واجب است (موسوی بجنوردی ۱۴۱۹ ج ۵: ۲۵۹). در این موارد حتی اگر فرد نمازش را ادامه دهد، برخی فقها نمازش را باطل می‌دانند؛ به دلیل تعلق نهی به آن (طباطبایی حکیم ۱۴۱۶ ج ۶: ۶۱۲؛ سبزواری بی‌تا ج ۷: ۲۴۴). چنانچه قطع نماز برای مطلق حفظ مال باشد (مالی که شخص مسئولیت شرعی در برابر آن ندارد) قطع نماز جایز است. گاهی هم قطع نماز مکروه است؛ مثل اینکه قطع نماز برای حفظ مالی باشد که مقدار آن کم است. در این مورد احتمال تحریم قطع نماز هم وجود دارد (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۷: ۲۷۶).

در تفسیر روایات جواز قسم دروغ برای حفظ مال نیز شبیه همین تعابیر آورده شده است (موسوی گلپایگانی ۱۴۰۵: ۱۰۹). دقت در موارد فوق نشان می‌دهد فقها برای تفسیر برخی نصوص شرعی از مقاصد شریعت استفاده کرده و با توجه به این مقاصد، حدود و مقتضای نصوص و دامنهٔ تکلیف شرعی را تعیین کرده‌اند؛ درواقع فعل امر در این روایات مطلق آورده شده است؛ بنابراین اگر تنها با استفاده از اصول لفظی تفسیر شود، امر در همه شرایط باید بر یک حکم دلالت کند، اما در این موارد فقها با استفاده از مقاصد شریعت حکم مسئله را با توجه به قیود و

فروض مختلف تعیین کرده‌اند. دقت در این موارد نشان می‌دهد، توجه به مقاصد شریعت در تفسیر نصوص سبب پویایی فقه و تطبیق نص با موقعیت‌ها و احوال مختلف می‌شود.

۵-۲. کاربرد مقاصد در مسائل مستحدثه

یکی از مصادیق مهم کاربرد مقاصد شریعت، استفاده از آن‌ها برای استنباط حکم مسائل مستحدثه و پاسخگویی به مسائل نوظهور است که نص خاصی دربارهٔ آن وجود ندارد. توجه به مقاصد شریعت در استنباط مسائل مستحدثه سبب پویایی فقه و پاسخگویی لازم در این مسائل می‌شود. در ادامه به دو مورد از این مسائل اشاره می‌شود.

الف) روایات بسیاری در حرمت و بطلان خرید و فروش خون وارد شده است. بر این اساس همه فقهای متقدم این بیع را باطل و حرام می‌دانستند، اما امروزه که خون کاربرد مهمی برای حفظ نفوس دارد، فقها از ظاهر این روایات دست برداشته‌اند و با توجه به اهداف و اغراض شریعت بیع آن را جایز می‌دانند. از آنجا که در گذشته منفعتی جز خوردن برای خون قابل‌تصور نبوده، خرید و فروش آن حرام و باطل بوده است، اما امروزه که غرض مهم و عقلایی (حفظ نفوس) بر این بیع مترتب است، بیع آن نه‌تنها حرام نیست، بلکه در بعضی شرایط واجب هم است؛ مانند حفظ نفس و ادامهٔ حیات مؤمنان (انصاری ۱۴۱۵: ۷۳؛ امام خمینی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۸-۳۶).

ب) یکی از مسائلی که امروزه و با پیشرفت فناوری مطرح شده، تلقیح مصنوعی است. این روش که برای باردارکردن زنی به کار می‌رود که به‌صورت طبیعی باردار نمی‌شود، اقسام مختلفی دارد. یکی از این اقسام آن است که نطفهٔ مردی را با زن بیگانه ترکیب می‌کنند و در رحم زن قرار می‌دهند. بسیاری از فقها این صورت را نمی‌پذیرند. مکارم شیرازی یکی از ادلهٔ تجویزنکردن این روش را حفظ فروج می‌داند و می‌گوید: «... و همچنین احتیاط در فروج اقتضا می‌کند که ما اجازه ندهیم. پس از این صور پنج‌گانه و دیگر صور هرکدام بیگانه با بیگانه بود حرام است و اجازه نمی‌دهیم» (مکارم شیرازی ۱۴۲۴ ج ۵: ۱۲۹).

ج) در بسیاری از کتب روایی، بر حرمت تعرض به جسد میت مسلمان دلالت شده است و بر این اساس همهٔ فقها تجاوز به میت مسلمان و قطع اعضای او را حرام می‌دانند، اما امروزه به‌دنبال پیشرفت علم پزشکی و درمان بسیاری از بیماری‌ها از راه پیوند اعضا این سؤال مطرح می‌شود که آیا قطع اعضای میت برای تأمین عضو پیوندی جایز است؟ امام خمینی در پاسخ این سؤال می‌گوید: «اگر حفظ جان مسلمانی موقوف باشد بر پیوند عضوی از اعضای میت مسلمانی، جایز است قطع آن عضو و پیوند آن،... و اگر حفظ عضوی از مسلمان موقوف باشد بر قطع عضو میت،

در این صورت بعید نیست جایز نباشد و اگر قطع کند دیه دارد» (امام خمینی ۱۳۸۱: ۴۶۸).

در این مسئله امام با محور قرار دادن مقصد حفظ نفس، در مواردی که حفظ نفس مسلمان متوقف بر پیوند عضو میت باشد، قطع عضو برای پیوند را جایز می‌داند.

موارد فوق نشان می‌دهد در استنباط حکم این مسائل، از مقاصد ضروری یعنی حفظ نفس و حفظ فروج (حفظ نسل) استفاده شده است. فقها در استنباط حکم بسیاری از مسائل نوخاسته که نص خاص و جزئی دربارهٔ آن‌ها وجود ندارد، از همین شیوه استفاده کرده‌اند. دقت نظر در این موارد نشان می‌دهد، استفاده از مقاصد شریعت در استنباط مسائل مستحدثه سبب بالندگی فقه و پاسخگویی لازم در مسائل نوظهور می‌شود.

۶-۲. کاربرد مقاصد در تزاحم احکام

یکی از مهم‌ترین کاربردهای مقاصد شریعت استفاده از این کاربردها در تقدیم حکم اهم در تزاحم احکام است. برخی اصولیون در بیان جهات تزاحم احکام، مقاصد را جزء جهات ترجیح و تعیین حکم اهم آورده‌اند؛ برای مثال شیخ مظفر در این باره می‌نویسد: «یکی از جهات ترجیح دو دلیل متزاحم این است که یکی از آن‌ها به جهتی نزد شارع اولویت داشته باشد. این اولویت یا از ادله معلوم می‌شود یا از مناسبت حکم با موضوع روشن می‌گردد و یا از طریق ادلهٔ سمعی با شناخت ملاکات احکام مشخص می‌گردد... مثلاً یکی از این اولویت‌ها این است که اگر حکمی برای حفظ کیان اسلام باشد، بر سایر احکام مقدم است... اولویت دیگر درمورد دماء و فروج است. حفظ و صیانت در این موارد بیشتر از سایر موارد است. چون شارع در این موارد امر به احتیاط شدید فرموده است؛ پس اگر امر دایر شود، بین حفظ جان مؤمن و حفظ مال او حفظ جانش قطعاً بر حفظ مالش مقدم است» (مظفر ۱۳۷۵ ج ۲: ۲۱۸). فقها نیز در بسیاری از موارد حکم شرعی و وظیفهٔ مکلف را در صورت وقوع تزاحم، با توجه به مقاصد شریعت مشخص کرده‌اند. در ادامه به چند نمونه از این موارد اشاره می‌کنیم.

الف) اگر حفظ عرض خود شخص یا دیگری یا حفظ مالی که حفظ آن بر شخص واجب است (مثل ودیعه یا عاریه یا مالی که خیلی زیاد است و علم داریم شارع راضی به تلف آن نیست) یا حفظ نفس خود یا شخص دیگری و مانند این‌ها که مراعاتش در نزد شارع اهم است، متوقف بر افطار و شکستن روزه باشد، اشکالی در جواز افطار و تقدیم آن واجب وجود ندارد (خویی ۱۴۱۸: ۴۹۱). فقها در تزاحم واجبات دیگر از جمله وضو (علامه حلی ۱۴۱۲ ج ۳: ۲۵) یا نماز (نراقی ۱۴۱۶: ۴۲۲) با حفظ نفس نیز حفظ نفس را بر آن واجبات مقدم کرده‌اند.

ب) تکسب به‌وسیلهٔ سبب مؤمنین حرام است، اما اگر این کار برای حفظ نفس مسبوب یا عرض یا مال او یا حفظ نفس محترم دیگری باشد، جایز است (کاشف‌الغطاء ۱۴۲۲: ۳۱).

ج) تصرف مالک در مالش جایز است، منتهی تا جایی که موجب ضرر به نفس یا عرض یا مال دیگری نشود؛ زیرا شارع حفظ نفس غیر و مال و عرض او را واجب می‌داند و این امور، در صورت تزاحم با تصرف مالک مقدم هستند (مامقانی ۱۳۵۰: ۳۴۴).

د) هرگاه شخصی برای حفظ نفس یا حفظ لباس مغصوب از تلف، مجبور به پوشیدن لباس مغصوب شود، نمازش در آن لباس صحیح است (قمی ۱۴۲۳ ج ۱: ۳۴۳).

ه) اگر بین دادن رشوه و حفظ نفس محترم یا عرض یا مالی که تلف آن موجب ضرر زیادی است، تزاحم رخ دهد؛ یعنی حفظ این امور بر رشوه متوقف باشد، حفظ این امور مقدم بر حرمت رشوه است؛ یعنی رشوه به جهت حفظ این امور جایز می‌شود (اسماعیل‌پور قمشه‌ای بی‌تا ج ۱: ۲۵۰).

و) در صورتی که حفظ نفس یا مال محترمی بر کذب متوقف باشد، کذب جایز بلکه واجب است (موسوی گلپایگانی ۱۴۰۵: ۱۰۹).

موارد فوق نمونه‌ای از تزاحم احکام با مقاصد شریعت است. امام خمینی در این موارد معتقد است، به‌طورکلی هر جا بین حکم حرامی با حفظ نفس یا عرض یا مال تزاحم رخ دهد، حکم حرام به جهت حفظ این امور (البته با رعایت ترتیب و اهمیت مقاصد) جایز و در برخی موارد واجب می‌شود (امام خمینی الف ۱۳۸۵ ج ۲: ۱۸۱-۱۸۰؛ سبحانی تبریزی ۱۴۲۴: ۸۰۴-۸۰۲).

موارد فوق نمونه‌ای از صدها موردی است که فقها در تقدیم حکم اهم از مقاصد شریعت استفاده کرده‌اند. درحقیقت در موارد تزاحم احکام برای تشخیص حکم اهم، فقیه به اهداف و مقاصد تشریع آن حکم توجه می‌کند و با توجه به اهمیت اغراض و اهداف احکام - که به دلالت نصوص معتبر شرعی و حکم عقلی قطعی کشف می‌گردد- حکم اهم را تشخیص داده و بر حکم دیگر مقدم می‌کند.

۷-۲. کاربرد مقاصد در تعارض احکام

اصولیون بخشی از کتب اصولی خود را به بحث تعارض ادله، مانند ناسازگاری دو حدیث اختصاص داده‌اند و در آن از احکام مختلف تعارض بحث کرده‌اند. در این بحث، بخشی به ضوابط تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر مربوط است. گروهی از اصولیون معتقدند مرجحاتی که در روایات تعارض وارد شده، تعبدی نیستند، بلکه ملاک آن‌ها هر مزیتی است که موجب اقربیت به واقع می‌شود (مظفر ۱۳۷۵ ج ۲: ۲۶۲؛ کمره‌ای بی‌تا ج ۲: ۲۶۳؛ انصاری ۱۴۱۶ ج ۴: ۱۴۳-۱۴۰).

بر این اساس می‌توان در ترجیح ادله، از مقاصد شریعت کمک گرفت و مقاصدی را که قطعی هستند، در تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر به کار برد؛ زیرا موافقت یکی از دو خبر متعارض با مقاصد کلی قطعی شرعی، موجب اقربیت آن خبر به واقع می‌شود؛ برای نمونه دربارهٔ فروش انگور به خمار دو دسته روایت وجود دارد. شماری از این روایات بر حرمت این معامله دلالت دارد، اما روایاتی نیز وجود دارد که فروش انگور به خمار را حرام نمی‌داند. باید توجه داشت، با فرض صحت روایات حرمت‌نداشتن این کار، که گاهی حتی فروش را به امامان(ع) نیز نسبت داده است، این مسئله چگونه حل‌شدنی است؟

امام خمینی پس از بیان هر دو گروه از روایت، می‌گوید: علت حرمت فروش انگور به شراب‌ساز از جمله علت‌هایی نیست که برای عقل قابل‌درک نباشد و مفسده این فروش برای انسان‌ها روشن است؛ چون این کار سبب گرمی و رواج بازار شراب و انتشار فساد در جامعه بشری می‌شود و هیچ مصلحت دیگری در برابر این مفسده وجود ندارد تا سبب جواز معامله با شراب‌فروشان شود. لذا ایشان با کشف مقصد قطعی شارع ازحرمت، روایات دال بر جواز را به دلیل مخالفت با کتاب خدا و سنت مستفیض، همچنین مخالفت با حکم عقل و مخالفت با روایات امر به معروف و نهی از منکر، زُخرف و باطل دانسته‌اند و روایات دال بر جایز نبودن را می‌پذیرند و در پایان می‌گویند در نظر عوام مسلمانان نیز زشتی این کار و مخالفت آن با رضایت شارع مقدس روشن است، چه رسد به ساحت ائمه(ع) (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۱۹-۲۱۸). امام خمینی با توجه به مقاصد تحریم خمر و مفاسدی که بر این معامله مترتب است، روایات دال بر جواز را غیرمعتبر دانسته‌اند و روایات دال بر حرمت را معتبر تشخیص داده و براساس آن حکم داده‌اند.

نتیجه‌گیری

پویایی فقه در گرو تبیین ژرف اهداف فقه و نظام آن است. درحقیقت کارایی فقه در دورهٔ کنونی به چگونگی تشخیص هدف و ارزیابی احکام با اغراض و مقاصد شریعت بستگی دارد تا میزان تأثیر آن‌ها را در برآورده‌کردن اهداف شریعت تبیین کند. بی‌شک استنباط احکام فقهی بدون توجه به اهداف و مقاصد شریعت، هماهنگی بخش‌های گوناگون فقه را بر هم می‌زند و توان مدیریتی آن را در ارائهٔ راه‌حل‌های اساسی در برخورد با مسائل و پدیده‌های نوظهور به حداقل می‌رساند؛ بنابراین فقیه در استنباط احکام از ادله و نصوص شرعی، نباید اهداف و مقاصد شریعت را نادیده بگیرد و با غفلت از مقاصد به استنباط فروع دین بپردازد؛ یعنی فقیه

در اجتهاد و استنباط احکام از نصوص شرعی باید به مقاصد شریعت توجه داشته باشد و این نصوص را همواره با نظارت مقاصد تفسیر کند. بر این اساس، اجتهاد علاوه بر مقدمات معروفی مانند آشنایی با ادبیات عرب، علم رجال، اصول و مانند این‌ها، به آگاهی از مقاصد شریعت نیز نیازمند است. همچنین استنباط احکام بدون آگاهی از مقاصد شریعت نمی‌تواند مجتهد را به هدف واقعی برساند و چه‌بسا نتیجهٔ چنین اجتهادی با جوهر و روح دین هم‌خوانی نداشته باشد. درحقیقت توجه به مجموعهٔ دین و اهداف و مقاصد شریعت، سبب می‌شود فقیه دلیل و نص شرعی را به‌گونه‌ای خاص و متفاوت از دیگران تفسیر کند. همان‌طور که در بحث سبق و رمایه بیان شد که برخی فقها از جمله امام خمینی، با توجه به مقاصد شریعت و هدف تشریع این عقد اسلامی، از موارد منصوص تعدی کرده و این عقد را در وسایل جنگی جدید جایز شمرده‌اند؛ درحالی‌که بسیاری از فقها به‌دلیل بی‌توجهی به اهداف دین، این عقد را تنها در موارد منصوص جایز می‌دانستند؛ البته چنین برداشتی از نصوص سبب می‌شود این عقد در دوران معاصر عملاً منتفی شود. همچنین دید کلامی فقیه و توجه به مقاصد شریعت، در تشخیص حجت از غیر حجت اثر می‌گذارد و ممکن است فقیهی دلیلی را حجت بداند، اما فقیه دیگر آن را به سبب سازگارنبودن با اهداف و مقاصد دین، کنار بگذارد؛ چنانکه در بحث حیل ربا توضیح داده شد، امام خمینی با توجه به مقاصد تحریم ربا روایات تجویز حیل ربا را غیرمعتبر دانسته‌اند. همچنین آگاهی از مقاصد شریعت در تشخیص حکم اهم در هنگام تزاحم احکام و تشخیص روایت معتبر در تعارض احکام نقش مهمی دارد؛ برای نمونه امام خمینی به‌منظور تشخیص روایت معتبر در تعارض ادلهٔ معاملهٔ انگور با شراب‌ساز، از مقاصد شریعت استفاده کرده و روایات تحریم را به‌دلیل هماهنگی با مقاصد تحریم خمر مقدم دانسته‌اند. همچنین مقاصد شریعت در استنباط حکم مسائل مستحدثه تأثیر بسزایی دارد و برخی فقهای معاصر از جمله امام خمینی، در استنباط حکم این مسائل از این مقاصد استفاده کرده‌اند.

براساس مطالب مذکور بر هر مجتهد و محقق دینی لازم است که در تفسیر دین و استنباط احکام، به مجموعهٔ دین و اهداف و اغراض آن توجه کامل داشته باشد؛ وگرنه ممکن است برداشت‌ها، استنباطات و عملکردهای ایشان در تنافی با اهداف کلی شریعت و اصول مسلم عقلی قرار بگیرد. دلیل برجسته‌شدن امام خمینی در دورهٔ معاصر نیز همین امر بوده است؛ یعنی توجه به مقاصد شریعت سبب شده است تا اجتهاد و عملکرد امام با روح دین و مقاصد کلی شریعت سازگار و فتاوی و احکام اجتهادی ایشان با پیشرفت جامعه هماهنگ شده و به‌خوبی پاسخگوی مسائل نوظهور باشد.

منابع

- آل‌کاشف الغطاء، محمدحسین بن علی. (بی‌تا) ***سؤال و جواب***، بی‌جا: مؤسسهٔ کاشف‌الغطاء.
- اسماعیل‌پور قمشه‌ای، محمدعلی. (بی‌تا) ***البراهین الواضحات - دراسات فی القضاء***، قم: بی‌نا.
- اصفهانی، شیخ محمدحسین. (۱۴۱۸ق) ***حاشیة المکاسب***، قم: انوار الهدی.
- امام خمینی، سید روح‌الله.(۱۴۱۵ق) ***المکاسب المحرمه***، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــ. (۱۳۸۱) ***توضیح‌المسائل***، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- ـــــــــــ. (الف ۱۳۸۵) ***ترجمه تحریرالوسیله***، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- ـــــــــــ. (ب ۱۳۸۵) ***صحیفهٔ امام***، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- ـــــــــــ. (۱۴۲۱ق) ***کتاب البیع***، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- انصاری، مرتضی. (۱۳۸۱) ***کتاب المکاسب***، قم: آرموس.
- ـــــــــــ. (۱۴۱۶ق) ***فرائدالاصول***، قم: مؤسسة النشر الاسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین قم.
- ـــــــــــ. (۱۴۱۵ق) ***رسالهٔ سراج‌العباد***، قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان.
- ایروانی، محمدباقر. (۱۴۲۷ق) ***دروس التمهیدیه فی الفقه الاستدلالی***، قم: بی‌نا.
- تسخیری، محمدعلی. (۱۳۸۳) «المصالح المرسله و مجال حجیتها»، ***فقه اهل بیت***، شمارهٔ ۳۹-۴۰.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق) ***وسایل الشیعه***، قم: مؤسسه آل‌البیت(ع).
- حسینی روحانی، سید صادق. (۱۴۱۲ق) ***فقه الصادق(ع)***، قم: دارالکتاب مدرسهٔ امام صادق(ع).
- ـــــــــــ. (بی‌تا) ***منهاج الصالحین***، بی‌جا: بی‌نا.
- حکیم، محمدتقی. (۱۴۲۸ق) ***الاصول العامه للفقه***، قم: ذوی‌القربی.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ ق) ***موسوعة الامام خویی***، قم: مؤسسهٔ احیاء آثار الامام الخویی.
- ریسونی، احمد. (۱۴۲۲ق) ***الاجتهاد بین النص و المصلحة و الواقع***، بیروت: دارالفکر المعاصر.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۴ ق) ***المواهب فی تحریر احکام المکاسب***، قم: مؤسسه الامام الصادق(ع).
- ـــــــــــ. (بی‌تا) ***الاعتصام بالکتاب و السنه***، قم: بی‌نا.
- سبزواری، سید عبدالاعلی. (بی‌تا) ***جامع الاحکام الشرعیه***، قم: مؤسسهٔ المنار.
- شهید اول، محمد بن مکی. (بی‌تا) ***القواعد و الفوائد***، قم: کتاب‌فروشی مفید.
- ـــــــــــ. (۱۴۱۰ ق) ***اللمعة الدمشقیه***، بیروت: دار التراث.
- ـــــــــــ. (۱۴۱۴ ق) ***غایة المراد فی شرح نکت الارشاد***، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۰ ق) ***الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة***، قم: کتاب‌فروشی داوری.

- ـــــــــــــ. (۱۴۱۴ ق) ***حاشیه‌الارشاد***، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی. (بی‌تا) ***من لا یحضره‌الفقیه***، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین قم.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷) ***المبسوط فی الفقه‌الامامیه***، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
- ـــــــــــــ. (بی‌تا) ***النهایه***، قم: قدس محمدی.
- ـــــــــــــ. (۱۴۰۷ق) ***تهذیب‌الاحکام***، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۰ق) ***ماوراءالفقه***، بیروت: دارالاضواء للطباعة و النشر.
- طباطبایی حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق) ***مستمسک العروه‌الوثقی***، قم: مؤسسهٔ دارالتفسیر.
- طباطبایی قمی، سیدتقی. (۱۴۲۶ق) ***مبانی منهاج‌الصالحین***، قم: منشورات قلم الشرق.
- علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۰) ***فقه و مصلحت***، قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۲ق) ***منتهی‌المطلب فی تحقیق‌المذهب***، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- ـــــــــــــ. (بی‌تا) ***تذکره‌الفقها***، بی‌جا: بی‌نا (چاپ سنگی).
- ـــــــــــــ. (۱۴۲۰ق) ***تحریرالاحکام الشرعیه علی مذهب‌الامامیه***، قم: مؤسسهٔ امام صادق(ع).
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۱۶ق) ***القواعدالفقهیه***، قم: چاپخانه مهر.
- فیض کاشانی، محمد. (۱۴۰۶ق) ***الوافی***، بی‌جا: کتابخانه امام علی(ع).
- قحطانی، مسفر بن علی. (۲۰۰۸ م) ***الوعی المقاصدی: قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشریعة فی مناحی الحیاة***، بیروت: الشبکه العربیه للابحاث و النشر.
- قرضاوی، یوسف. (۱۴۲۶ ق) ***السیاسة الشرعیة فی ضوء نصوص الشریعة و مقاصدها***، قاهره: مکتبه وهبه.
- قمی، شیخ عباس. (۱۴۲۳ ق) ***الغایة القصوی فی ترجمة عروةالوثقی***، قم: منشورات صبح پیروزی.
- کاشف الغطاء، حسن بن جعفر. (۱۴۲۲ ق) ***انوارالفقاهه: کتاب المکاسب***، نجف: مؤسسهٔ کاشف‌الغطاء.
- کلینی، ابو جعفرمحمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق) ***الکافی***، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- کمره‌ای، محمدباقر. (بی‌تا) ***اصول الفوائد الغرویه فی مسائل علم اصول الفقه الاسلامی***، تهران: مطبعه فردوسی.
- مامقانی، ملا عبدالله بن محمدحسن. (۱۳۵۰ ق) ***حاشیه علی رساله لاضرر***، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۴ ق) ***مرآة‌العقول فی شرح اخبار آل رسول***، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی. (۱۴۰۰ق) ***یک دوره کامل فقه فارسی***، تهران: انتشارات فراهانی.
- محقق حلی، نجم‌الدین. (۱۴۰۸ق) ***شرایع‌الاسلام***، قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان.
- مصطفوی، سید محمدکاظم. (۱۴۲۳ ق) ***فقه‌المعاملات***، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵) ***اصول الفقه***، قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۱ق) ***فقه الامام الصادق(ع)***، قم: مؤسسهٔ انصاریان.
- ـــــــــــ. (۱۴۱۱ق) ***الاسلام بنظره عصریه***، بیروت: دارالجواد.
- ـــــــــــ. (۱۳۷۴) «فقیهان و مسئلهٔ تجدد»، تحقیق و ترجمه سعید رحیمیان، ***مجلهٔ کاوشی نو در فقه***، شمارهٔ ۶.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۴ق) ***کتاب النکاح***، قم: انتشارات مدرسهٔ علی بن ابیطالب.
- منتظری نجف‌آبادی، حسین‌علی (الف ۱۴۰۹ق) ***مبانی فقهی حکومت اسلامی***، ترجمهٔ محمود صلواتی و ابوال شکوری، قم: کیهان.
- ـــــــــــ. (ب ۱۴۰۹ق) ***دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة***، قم: نشر تفکر.
- موسوی بجنوردی، میرزا حسن. (۱۴۱۹ق) ***القواعدالفقهیه***، قم: نشر الهادی.
- موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۰۵ق) ***کتاب الشهادات***، قم: مؤلف.
- نراقی، مولی محمدمهدی بن ابوذر. (۱۴۱۶ق) ***تحفه رضویه***، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه قم.