

استنباط احکام فقهی از قصص قرآن از منظر اهل تسنن

جمال‌الدین علی‌خواجه پساوه‌ئی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱۰/۱۵ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۰۹/۰۱)

چکیده

قرآن کریم به‌عنوان نخستین و مهم‌ترین منبع احکام شرعی، پاسخگوی تمام نیازهای بشر در تمام زمینه‌هاست؛ از این‌رو، اکثر احکام فقهی این معجزه الهی بدون تفصیل است و همواره در قالب امر و نهی نیست؛ بلکه گاهی در لابه‌لای دیگر معارف قرآن، مانند مباحث اعتقادی، اخلاقی و امثال و قصص قرار می‌گیرند. قصص، یکی از موارد و مضامین سراسری، تکرارشونده و تأثیرگذار قرآن کریم محسوب می‌شوند و افزون بر اینکه دربردارنده نکتها و عبرت‌های فراوانی هستند؛ در بسیاری از موارد در نقل و لابه‌لای آنها احکامی بیان شده است و شاید میدان استنباط و تفقه باشند. به‌کارگیری قصص قرآن در راستای استنباط احکام، دستاوردهای فراوانی در مسائل مختلف از جمله در زمینه معاملات و امور اجرایی و قضایی دارد؛ چنانکه این امر در آثار علمای مذاهب مشهود است و آنان احکام زیادی از آیات قصص استخراج کرده‌اند؛ از جمله: مشروعیت قرعه و جعاله و ضمانت و وکالت و اجاره، اطلاق اسم فرزند بر دخترزاده و حرمت غنا و موسیقی.

واژه‌های کلیدی: احکام، استنباط، فقه، قرآن، قصص، قصه.

۱. بیان مسئله

از آنجا که قرآن اولین منبع قانونگذاری اسلامی محسوب می‌شود، به همه امور پرداخته و احکام مختلف را بررسی کرده و به تمام امور دینی و دنیوی در ابعاد گوناگون به طرق مختلف، چه به صورت صریح یا ضمنی یا اشاره توجه کرده است. از سوی دیگر، ادبیات این معجزه الهی، علمی یا حقوقی محض نیست، بلکه علاوه بر بیان احکام، با تغییر اوضاع و احوال انسان‌ها به سبب پیشرفت علوم و عقل بشری، متناسب و همگام است. هر چند احکام فقهی در این کتاب غالباً بدون تفصیل هستند، پاسخگوی نیازهای بشریت در تمام زمینه‌هاست؛ پس باید بستر و گستره اجتهاد و فقهت را تمامی قرآن دید و محدود کردن امر فقهت به بخشی از آیات قرآن که به نماز، روزه و سایر اعمال ظاهری اختصاص دارد، نادیده انگاشتن منبعی عظیم و جاودان و محروم کردن خویش از مجموعه کامل، پویا و سازنده‌ای خواهد بود. به این منظور ضروری است تا در استنباط احکام فقهی قرآن، به بخش‌های گوناگون این کتاب جامع توجه و دقت شود.

آنچه می‌طلبد به دیدگاه‌ها و شیوه‌های فهم آیات الاحکام توجه شود، این است که فقه قرآنی مصدر مشترک فهم احکام در همه مذاهب اسلامی است و قرآن آینه‌ای محسوب می‌شود که نگاه تمام مذاهب در بستر آن با یکدیگر تلاقی دارد. بدون تردید قرآن در میان منابع اسلامی نقش نخست را دارد. الفاظ و معانی قرآن وحی الهی و مصون از تحریف به جا مانده است و معتبرترین منبع به‌شمار می‌آید. از این‌رو، هدف ویژه این تحقیق، تبیین اهمیت و جایگاه قصص قرآنی در استنباط احکام است که یکی از مباحث مهم به‌ویژه در زمینه اصول فقه به‌شمار می‌رود. حال باید دید که آیا می‌توان از قصه‌های قرآن، احکامی را استنباط کرد که مورد استفاده مسلمانان باشد یا خیر؟

۲. مفهوم قصه

قصه مصدر نوعی از ماده «قَصَّ» به معنای خبر، حدیث و بخشی از کلام، امر، آنچه نوشته شود، شأن، داستانی که نوشته شود، سرگذشت پی‌جویی‌شده، حال، کار، سخن و رمان است (ابن‌منظور، ۱۹۸۸، ج ۷: ۷۴؛ زبیدی، ۱۳۹۹، ج ۱۸: ۱۰۴؛ جر، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۴۲؛ رضا، ۱۹۶۰، ج ۴: ۵۸۰؛ صفی‌پور، بی‌تا، ج ۲: ۱۰۳۰؛ الشرتونی، بی‌تا، ج ۲، ۱۰۰۶؛ قرشی، ۱۳۵۲، ج ۶: ۱۱) قصص (ابن‌منظور، همان) و اقصایص (زبیدی، همان؛ رضا، همان؛ الشرتونی، همان) جمع قصه هستند.

«قَصَص» نیز شکل اسمی ماده «ق ص ص» است که در موضع مصدر قرار گرفته (ابن

منظور، همان؛ زبیدی، همان، ج ۱۸: ۹۹؛ الشرتونی، همان، ج ۲: ۱۰۰۵؛ صفی‌پور، همان، ج ۲: ۱۰۳۰) و از معانی آن که در معاجم لغوی وارد شده است می‌توان خبر و سرگذشت (قرشی، ۱۳۵۲، ج ۶: ۱۱)، بیان (ابن‌منظور، ۱۹۸۸، ج ۷: ۷۳؛ الشرتونی، بی‌تا، ج ۲: ۱۰۰۶) پی‌جویی و دنبال کردن امر و اثر چیزی (ابن‌منظور، همان، ج ۷: ۷۴؛ الزمخشری، بی‌تا: ۳۶۸)، تعقیب، نقل قصه (قرشی، ۱۳۵۲، ج ۶: ۱۱)، اخباری که پیگیری و بازگو می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۴۰۴) را نام برد.

«دنبال کردن و تعقیب اثر و امر» در اغلب معانی قصه و قصص وجود دارد و نیز نقطه اشتراک این دو واژه «خبر و سرگذشت» است. بر اساس آنچه در قاموس قرآن آمده، «سرگذشت» را به این جهت قصه و قصص گویند که گوینده به دنبال آن است و آن را پیگیری می‌کند. (قرشی، ۱۳۵۲، ج ۶: ۱۲).

قصه در اصطلاح، ارتباط نزدیکی با معنای لغوی دارد و وسیله‌ای برای بیان زندگی، یا قطعه‌ای از زندگی شامل یک یا چند حادثه مرتبط با هم است، هر قصه باید آغاز و انجامی داشته باشد (المحامی، ۱۹۷۰: ۹) اما در قرآن واژه قصه به کار نرفته و تنها از «قصص» استفاده شده است که البته تفاوتی از لحاظ معنا و دلالت لفظی میان این دو واژه وجود ندارد. معنای لغوی قصه، با مفهوم قرآنی آن تناسب دارد. قصه مشتق از «القصص» است که «پیگیری و تعقیب یک جریان» معنا می‌دهد. خداوند در قرآن فرموده است: «وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّیْهِ...» (القصص: ۱۱) یعنی اثر او را دنبال کن [او را بجوی]. قصه‌های قرآن در جست‌وجوی حوادث و وقایع گذشته است و آنها را بر اساس آنچه در نظر دارد، بیان می‌کند، به‌همین دلیل می‌بینیم خبرهایی که قرآن با نام قصه از سرگذشت پیشینیان می‌آورد، در معنا و مفهوم کلی خبر «نبأ» جای می‌گیرند (الخطیب، ۱۳۹۵: ۳۴).

با توجه به مراتب فوق می‌توان گفت که کاربرد واژه «قصص» در قرآن کریم همان مفهوم لغوی را دارد و تفاوت زیادی در بین نیست؛ به عبارتی می‌توان گفت، قصه قرآنی یعنی بیان کردن، پی‌گرفتن و بازگو کردن اخبار گذشتگان. مراد از قصه‌های قرآن در تحقیق، اعم از قصه‌های پیامبران است، یعنی علاوه بر قصه‌های پیامبران، سخن از شخصیت‌های غیرپیامبر، اعم از مثبت مانند لقمان و مؤمن آل‌فرعون؛ یا منفی مانند سامری و قارون و فرعون، اقوامی که از بین رفته‌اند؛ قصص و حوادث مربوط به دوران پیامبر اکرم (ص) و ... است.

۳. مسئله اقسام دلالت‌ها و استنباط احکام فقهی از قصص قرآن

قصص قرآن به‌طور صریح حکمی را بیان نمی‌کنند و دلالتشان بر احکام تبعی است؛ از این‌رو، یکی از مهم‌ترین ضوابط استناد به قصص قرآن در استنباط احکام فقهی، مسئله اقسام دلالت‌ها (منطوق و مفهومی) خواهد بود.

۱.۳. دلالت منطوق

منطوق یعنی معنایی که مستقیماً از کلام فهمیده و موضوع آن در جمله ذکر شده است. منطوق به دو دسته تقسیم می‌شود: صریح و غیرصریح. منطوق صریح آن است که مدلول مطابقی یا تضمینی کلام باشد؛ دلالت مطابقی، دلالت لفظ است بر تمام معنایش، مانند دلالت انسان بر حیوان ناطق. دلالت تضمینی، دلالت لفظ است بر جزیی از معنایش. مانند دلالت انسان بر حیوان فقط یا بر ناطق فقط؛ و به این علت تضمینی نامیده شده است که لفظ بر آنچه دلالت دارد که داخل در مسمای (معنا) است.

اما منطوق غیرصریح دلالت التزامی است؛ دلالت التزام همان دلالت لفظ بر لازمه معنای خود است، به عبارتی مقصود از ادای لفظ ملزوم، القای معنای لازم آن است؛ چنانکه منظور از گفتن روزنامه، انتشار اخبار آن باشد و به سه نوع تقسیم می‌شود:

الف) دلالت اقتضا: هرگاه در جمله‌ای صدق و صحت کلام از نظر عقل یا شرع یا لغت مستلزم در تقدیر گرفتن کلمه‌ای باشد، آن را دلالت اقتضا گویند. به‌عنوان نمونه، در این قول پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «رفع عن أمتی الخطأ و النسیان و ما استکرهاوا علیه.» صدق کلام از نظر عقلی منوط بر تقدیر گرفتن کلمه‌ای مانند حکم شرعی است؛ زیرا خطا و نسیان و اکراه واقع می‌شود و آنچه واقع شود، مرتفع نمی‌شود؛ از این‌رو باید آنچه را کلام با آن صحیح می‌شود، در تقدیر بگیریم (حمزه، ۱۴۲۹: ۲۴). همچنین در آیه ۸۲ سوره یوسف: «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ»، صحت کلام از نظر عقلی به تقدیر گرفتن کلمه‌ای مانند «اهل» بستگی دارد. زیرا آنچه از ظاهر عبارت فهمیده می‌شود، سؤال از خود شهر - بناها و ساختمان‌ها - است که عقلاً صحیح نیست.

ب) دلالت ایما (دلالت تنبیه): عبارت است از اینکه کلام دارای قیدی است که به‌نظر می‌رسد آن قید علت حکم است و گرنه نباید ذکر می‌شد. از جمله در آیه ۳۸ سوره مائده: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» امر به بریدن دست با وصف سرقت همراه

شده است. پس اگر سرقت، علت حکم بریدن نبود، این اقتران معنایی نداشت (شوکانی، ۱۴۲۱: ۲۱۲؛ التلمسانی، بی تا: ۲۰۶؛ الأرموی الهندی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۲۰۳۱). مثال دیگر دلالت ایما این حدیث است: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ» از این عبارت فهمیده می شود که علت حکم نکردن، خشم و عصبانیت است (محمدی، ۱۳۸۴: ۷۶).

ج) دلالت اشاره: عبارت است از معنایی که لازمه سخن متکلم است، هر چند متکلم آن را قصد نکرده باشد. برای نمونه از کنار هم قرار دادن دو آیه: «وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (الأحقاف: ۱۵) و «وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ» (لقمان: ۱۴) چنین نتیجه می شود که کمترین مدت حاملگی، شش ماه است (آمدی، ۱۹۸۴، ج ۳: ۶۱). اما مقصود قرآن، بیان مدت حمل نیست، بلکه مقصود - در هر دو موقعیت - آگاهاندن بر راز وصیت به والدین و به یادآوردن مدت زحمتی است که مادر متحمل می شود. و نیز از آیه ۱۸۷ سوره بقره که می فرماید: «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» جواز صبح کردن روزه دار در حالت جنابت برداشت می شود (ابن النجار، بی تا، ج ۳: ۴۷۶-۴۷۷) و گرنه باید نزدیکی در آخر جزیی از شب به اندازه یک غسل حرام شود (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۸۳) و این چیزی است که این آیه بر نفی آن دلالت دارد.

۲.۳. دلالت مفهوم

مفهوم گاهی به معنای عرفی و روزمره است، یعنی مدلول که خارج از بحث است؛ مراد از مفهوم در اینجا معنایی است که در کلام بیان نشده، ولی با توجه به ساختمان ترکیبی آن فهمیده می شود. مفهوم به دو قسم (موافق و مخالف) است (برای جزئیات بیشتر؛ رک: آمدی، ۱۹۸۴، ج ۳: ۶۲؛ الأرموی الهندی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۲۰۳۵-۲۰۴۳؛ ابویعلی، ۱۴۱۴، ج ۱، ۱۵۳-۱۵۵؛ سبکی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۶۷-۳۶۸؛ ابن النجار، بی تا، ج ۳: ۴۸۶).

الف) مفهوم موافق: مفهوم موافق که فحوای خطاب و لحن خطاب نیز نامیده می شود، قضیه ای است که حکم آن نفیاً و اثباتاً موافق حکم منطوق باشد و به اعتبار مقصود کلام به دو نوع تقسیم می شود:

۱. مفهوم موافق قطعی: آن است که مقصود کلام به طور قطع و یقین از آن دانسته می شود و بعضی آن را «جلی» نامیده اند. برای نمونه آیه: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ» (الإسراء: ۲۳)

به وسیله مفهوم موافق قطعی، بر حرام بودن ضرب و شتم دلالت دارد؛ زیرا به طور قطع و یقین، مقصود از آن، احترام و تعظیم والدین است. همچنین نهی پیامبر اکرم (ص) از سفر با قرآن به سوی سرزمین دشمن به دلیل ترس از افتادنش به دست آنان (ابن حجر، بی تا، ج ۶: ۱۵۵)، از طریق مفهوم موافق قطعی دلالت دارد بر حرام بودن رهن و فروش قرآن به ذمی؛ زیرا به طور قطع مقصود از این نهی، عدم دسترسی دشمن به قرآن است.

۲. مفهوم موافق ظنی: آن است که مقصود کلام از آن به طور ظنی دانسته می شود، نه به طور قطع و یقین؛ هر چند قضیه مسکوت نسبت به حکم، اولی تر از منطوق باشد. گروهی مفهوم موافق ظنی را «خفی» نامیده اند (التلمسانی، بی تا: ۱۳۴). برای نمونه کفاره قتل خطایی در آیه ۹۲ سوره نساء: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ» بیان شد. اما هر چند کفاره در قتل عمد به دلیل سختگیری و مؤاخذة در آن، نسبت به کفاره در قتل خطایی اولی تر است؛ چنانکه امام شافعی نیز چنین دیدگاهی دارد؛ دلالت مفهوم بر آن ظنی است؛ زیرا تعلیل کفاره به این سبب که سختگیری بر خطاکار و مؤاخذة او باشد، با این احتمال که کفاره گناهی باشد که به سبب کوتاهی و ترک مراقبت سر زده است، تزامم دارد (الأرموی الهندی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۲۰۳۹؛ آمدی، ۱۹۸۴، ج ۳: ۶۵-۶۶). مفهوم موافق به اعتبار علت حکم نیز به دو نوع (اولوی و مساوی) تقسیم می شود (ابن النجار، بی تا، ج ۳: ۴۸۲؛ سبکی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۶۸).

۱. مفهوم موافق اولوی: در این قسم، علت حکم در مفهوم، قوی تر و شدیدتر از علت حکم در منطوق است و بعضی آن را فحوای خطاب نامیده اند. مانند دلالت حرام بودن اف گفتن در آیه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ» (الاسراء: ۲۳) بر تحریم زدن (پدر و مادر)؛ زیرا زدن شدیدتر از اف گفتن است.

۲. مفهوم موافق مساوی: در این قسم، علت حکم در مفهوم و منطوق مساوی است و بعضی آن را «لحن خطاب» می نامند. مانند دلالت آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا» (النساء: ۱۰) بر تحریم سوزاندن مال یتیم (ابن النجار، بی تا، ج ۳: ۴۸۲) سوزاندن از این جنبه که مانع استفاده یتیم از مالش می شود با خوردن مساوی است.

ب) مفهوم مخالف: مفهوم مخالف قضیه ای است که حکم آن نفیاً و اثباتاً مخالف منطوق باشد (ابن النجار، همان، ج ۳: ۴۸۹-۴۹۶؛ التلمسانی، بی تا: ۱۳۵-۱۳۸)؛

شوکانی، ۱۴۲۱، ۱۷۹-۱۸۰). مهم‌ترین اقسام مفهوم مخالف عبارتند از: مفهوم شرط^۱، وصف^۲، غایت^۳، لقب^۴ و عدد^۵.

جمهور علما قائل به عدم عمل به مفهوم لقب هستند؛ این دیدگاه صحیح محسوب می‌شود؛ زیرا بر نفی حکم از غیر اسمی که حکم به آن استناد شده است، دلالتی ندارد؛ برای نمونه از این قول پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید: «فی الغنم زکاة»، عدم وجوب زکات در شتر و گاو فهمیده نمی‌شود. فرقی بین نصوص شرعی و نصوص قوانین وضعی و عبارات مؤلفان و عقود میان مردم در عدم احتجاج به مفهوم لقب وجود ندارد (زیدان، ۱۴۳۰: ۳۷۰-۳۷۱).

اما اصولیان در حجیت مفهوم وصف و شرط و غایت و عدد در غیرنصوص شرعی، یعنی در عقود میان مردم و تصرفات و اقوال آنان و عبارات مؤلفان و فقها اتفاق دارند؛ از این‌رو، اگر موصی بگوید: «یک سوم مالم را به خویشاوندان فقیرم وصیت کردم»، وصیت فقط برای خویشاوندان مذکور است و خویشاوندان غیرفقیر را شامل نمی‌شود. علت عمل به مفهوم مخالف در اقوال مردم این است که عرف و اصطلاحاتشان در فهم و تعبیر به این‌صورت است، یعنی اگر به مفهوم مخالف عمل نکنند، عقود و اراده آنان هدر می‌رود که این امر جایز نیست. اختلاف اصولیان در عمل به مفهوم وصف و شرط و غایت و عدد فقط در نصوص شرعی است؛ جمهور قائل به حجیت و احناف قائل به عدم حجیت این مفاهیم هستند (همان) البته قائلان به حجیت مفهوم مخالف، شروطی برای عمل به آن بیان کرده‌اند که برای رعایت اختصار از نقل آنها خودداری می‌شود.

به‌طور خلاصه آنچه کلام در محل نطق بر آن دلالت کند، منطوق و آنچه کلام در غیرمحل نطق بر آن دلالت داشته باشد، مفهوم است. دلالت‌های مذکور در استنباط احکام فقهی از قصص قرآن تأثیر ملموسی داشته‌اند و احکام زیادی از این طریق از آیات قصص به‌دست می‌آیند که نمونه‌هایی از آنان در ادامه بیان می‌شوند.

۱. مفهوم شرط آن است که حکم، معلق بر شرط شده باشد، و در صورت انتفای شرط، حکم نیز از بین برود.
۲. مفهوم وصف آن است که حکم، برای موضوعی که دارای وصف خاصی است ثابت باشد و در صورت فقدان وصف، حکم نیز از بین برود.
۳. مفهوم غایت آن است که در قضیه‌ای، حکم در انتهای معینی متوقف شده و در نتیجه از آنجا به بعد اثرات خود را از دست بدهد.
۴. مراد از لقب در اصول، هر چیزی است که مورد حکم واقع شود. مفهوم لقب یعنی نفی حکم از افرادی که در عموم لقب قرار نمی‌گیرند.
۵. مفهوم عدد آن است که حکمی برای عدد خاصی بیان شده باشد و برای بیشتر از آن صادق نباشد.

۴. موانع و ایرادات استنباط احکام فقهی از قصص قرآن

ایراداتی که بر استنباط احکام از قصص قرآن وارد شده، در این مبحث تبیین، بررسی و تحلیل می‌شوند.

۱.۴. متشابه بودن آیات قصص

بحث احکام و تشابه که از مباحث مشترک میان اصول فقه و علوم قرآنی به‌شمار می‌رود، در ابتدا از قرآن نشأت گرفت، سپس به‌دلیل اهمیت مخصوصش در منطق اجتهاد به‌عنوان موضوعی بحث‌برانگیز و دخیل در فهم و استنباط حکم، نقد و بررسی شد. در امکان و یافتن وجود محکم و متشابه، میان دانشمندان علم اصول بحثی نیست، اختلاف در حدود و پیرامون بحث یا مصادیق آیات و روایات است. آیه هفتم سوره آل عمران، آیات را به دو گروه محکم و متشابه تقسیم کرده؛ از این‌رو، مقصود از محکم و متشابه در اینجا موارد بیان‌شده در این آیه است. آیات محکم به‌عنوان ام‌الکتاب و آیات متشابه به‌عنوان عامل آزمایش معرفی شده‌اند. در این آیه بیان شده که قرآن مشتمل بر دو گونه آیات است: قسمتی از آیات قرآن محکم و قسمتی از آنها متشابه هستند. حال مقصود از احکام و تشابه چیست؟

اکثر دانشمندان برآنند که راسخان در علم، معنا و تفسیر متشابه را نمی‌دانند و فقط خداوند آن را می‌داند، و وقف بر لفظ جلاله «الله» را در آیه فوق واجب می‌دانند؛ زیرا خداوند پیروان متشابه را بد معرفی و آنان را به انحراف و فتنه‌جویی متصف کرده است. برخی نیز برآنند که راسخان در علم معنا و تفسیر متشابه را نمی‌دانند و محل وقف در آیه را «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» تعیین کرده‌اند و بعید می‌دانند که خداوند بندگانش را به چیزهایی مخاطب کند که هیچ‌کدامشان نتوانند آن را بدانند. سیوطی در الإیتقان در زمینه تقسیم‌بندی متشابه چنین آورده است: به‌طور کلی متشابه بر سه گونه است: ۱. راهی برای آگاهی از آن نیست؛ مانند: وقت قیامت، خروج دابة الارض و...؛ ۲. راه برای شناخت آن وجود دارد؛ مانند: الفاظ غریب و احکام بغرنج؛ ۳. بین آن دو است که راسخان در علم آن را می‌شناسند و از دیگران مخفی خواهد بود. همین مورد است که در فرمایش پیامبر اکرم (ص) به ابن‌عباس (رض) به آن اشاره شده که: خدایا او را در دین فقیه گردان و تأویل را به او بیاموز (سیوطی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۸) بر اساس این تقسیم‌بندی، وقف بر «الله» و وصل آن به «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» هر دو جایز است، و بر حسب تفصیل یادشده هر کدام وجهی از صحت دارد.

در تفسیر محکم و متشابه اقوال متعددی وجود دارد که اغلب متداخلند و با اندک تفاوتی امکان افتراق دارند؛ مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱. آیات محکم آیاتی است که عهده‌دار بیان حلال و حرام و اوامر و نواهی هستند و بقیه متشابهاتند؛ ۲. آیات منسوخه متشابهاتند و آیات ناسخه محکمت. آیات محکم، آیاتی هستند که مورد نسخ قرار نگرفته‌اند و آنها عبارتند از ۱۷ حکم از احکام که در آیه ۱۵۱ سوره انعام و آیه ۲۳ سوره اسراء (بنی‌اسرائیل) به آنها اشاره شده است؛ ۳. آیات الاحکام محکمت قرآن و مابقی متشابهاتند؛ ۴. محکم آن است که معنایش تعقل‌پذیر باشد و متشابه خلاف آن است. مانند شمار نمازها و اختصاص روزه به ماه رمضان؛ ۵. محکمت آیات فرایض و وعده و وعید است و متشابه قصه‌ها و امثال هستند؛ ۶. محکم امری است که بر آن وعده ثواب یا عقاب داده شده است؛ ۷. محکم آن است که معنایش واضح باشد و متشابه نقیض آن است؛ به عبارتی محکم آن است که تنها یک وجه تأویل را می‌پذیرد و متشابه آن است که وجوه مختلف می‌پذیرد؛ ۸. محکم آن است که مراد از آن دانسته‌شده، یا به ظهور یا به تأویل و متشابه آن است که خداوند علم آن را به خود اختصاص داده است، مانند بر پا شدن ساعت قیامت، خروج دجال و حروف مقطعه اوایل سوره‌ها؛ ۹. محکمت آیاتی است که الفاظش تکرار نشده و مقابل آن متشابه است، مانند قصه موسی (ع)؛ ۱۰. متشابهات عبارت از حروف مقطعه‌ای هستند که در اوایل بعضی از سوره‌ها نازل شده‌اند و بقیه محکمت‌اند. بنا بر قول دیگری، محکمت حروف مقطعه‌اند و غیر آنها، آیات متشابهند؛ ۱۱. محکم به‌خودی خود، معنایش مستقل است ولی متشابه مستقل نیست و باید به غیرخودش برگردانده شود؛ ۱۲. آیات متشابهات، آیاتی هستند که درباره صفات خداوند متعال آمده است؛ ۱۳. متشابهات آیات مربوط به احوال و احوال روز قیامت و آخرت است؛ ۱۴. تقسیم آیات بر محکم و متشابه مختص به آیات قصص است؛ آیاتی که در آن اخبار پیامبران و امت‌هایشان به صورت روشن، تبیین شده، محکمت، و آن دسته از آیات که با تکرار در سوره‌های متعدد، الفاظ و محتوای آن در مورد سرگذشت پیامبران مشتبّه شده است، متشابهاتند. به عبارت دیگر محکمت، آیات مربوط به قصص انبیا و امت‌های پیشین و متشابهات، ابهامات وارده در این آیات هستند (زرکشی، بی‌تا، ج ۲: ۷۹؛ سیوطی، همان، ج ۲: ۱۰؛ رشیدرضا، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۶۳ به بعد؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۳: ۳۱-۴۲؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۳۹).

تفکیک آیات به محکم و متشابه لازمه آن است که فقط آیات محکم در استنباط احکام کاربرد دارند و از آنجا که تبعیت از متشابهات سرزنش شده است، نمی‌توان از آنها

در این زمینه بهره گرفت. بر اساس اکثر تقسیمات فوق که آیات محکم را حلال و حرام، اوامر و نواهی، آیات ناسخه، آیات احکام، حدود، فرایض، مقترن با وعده و وعید، غیرمکرر، صفات خداوند متعال و... قرار می‌دهند، آیات قصص در گروه آیات متشابه قرار می‌گیرند. این نظر با اهداف قرآن (که یکی از مهم‌ترین آنها هدایت بود) همخوانی ندارد و نیز تقسیم‌بندی اخیر که محکم و متشابه را مختص آیات قصص می‌داند، درست نیست؛ زیرا هیچ دلیلی بر این اختصاص وجود ندارد، به‌علاوه یکی از ویژگی‌هایی که قرآن برای محکم و متشابه ذکر کرده این است که در پیروی محکم هدایت و در پیروی متشابه فتنه‌جویی و تأویل‌خواهی است و این خاصیت با آیات قصص تطبیق ندارد؛ زیرا مختص آنها نیست، بلکه در غیرقصص نیز وجود دارد و نیز مخصوص قصه‌هایی نیست که در قرآن تکرار شده‌اند، بلکه در آیاتی هم که یک بار قصه‌ای را نقل می‌کنند (مانند آیات مربوط به جعل و قرار دادن خلیفه در زمین) نیز جریان دارد.

۲.۴. تردید در مشروعیت بعضی از آیات برای پیشینیان

این شبهه وارد شده که شریعت و شرعی بودن مواردی از قصص که از آنها احکام استنباط شده، در عهد خودشان مورد تردید و مناقشه بسیار جدی است؛ زیرا معلوم نیست این اعمال از سوی پیامبر آن عصر پذیرفتنی بوده و انجام دادن کار، دلیل پذیرفتن آن از سوی پیامبر زمان به‌عنوان یک حکم الهی ثابت تلقی شده است یا خیر؟ به‌عنوان نمونه معلوم نیست آیه ۱۹ سوره کهف که برای جواز و صحت وکالت به آن استناد شده است، اصلاً حکم شرعی باشد، زیرا اصحاب کهف صاحب شریعت نبودند تا فعل آنان بر مبنای شریعت و حکمی الهی باشد (سیوری، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۰).

در پاسخ به این ایراد باید گفت: لازم نیست آنچه را که قرآن از امت‌های پیشین نقل می‌کند، در زمان خودش احکام دینی و شرعی باشد، حتی اگر عمل عرفی و روش عقلایی باشد و قرآن آن را نقل و به‌طور تلویحی تأیید کند، کافی است. قرآن با ذکر داستان‌ها، در پی اشاعه اصول انسانی و عدالت اجتماعی و تبیین راه و رسم زندگی و ارائه الگو و سرمشق برای مسلمانان است. معنا ندارد قرآن از کاری یاد و روشی را بازگو کند، اما با آن موافق نباشد، برای آنکه می‌توانسته آن را هم نقد و رد کند. اگر قصص قرآن بر اساس واقعیت و بر اساس تنظیم اصول اخلاقی و انسانی است، باید تمام نکته‌های آن حجت و استنادش‌نی باشد. بدون تردید، ذکر قصص در قرآن مقدمه‌ای برای استخراج قانون کلی شناخت و ساخت آینده بشر است. از این‌رو معنا ندارد عملی را

که مورد رضایتش نیست، با سکوت خود تأیید کند. اگر قرآن بهترین قصه را بیان می‌کند (یوسف: ۳) و با بیان قصه‌ها خبرهای صدق و حق می‌دهد (الکهف: ۹۳)، برای این است که مسلمانان به آثار و اخبار آن نظر و آنها را پی‌گیری کنند. افزون بر اینکه در بخش زیادی از این داستان‌ها، قرآن با عبارات تشویق‌آمیز یا تهدیدکننده، موضع خود را نشان می‌دهد، به‌عنوان نمونه در آیه قصاص، گرچه دستوری مربوط به امت‌های گذشته است، قرآن تصریح می‌کند کسانی که از حکم خدا سرپیچی کنند از ستمکارانند و به‌طور کلی و ناظر به تمامی ملت‌ها بر این سخن تأکید می‌کند (ایازی، ۱۳۸۰: ۳۷۰-۳۷۳): «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ... وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (المائدة: ۴۵).

با توجه به مطالب مطروحه باید گفت اگر قصص قرآن، بر عملی استناددنی دلالت کنند، هرچند از سوی پیامبران گذشته به‌طور صریح تأیید نشده باشند یا تأیید و تثبیت آنها را ندانیم، برای امت اسلامی به‌عنوان حکم معین امضا شده و حجت است و فرقی نمی‌کند که شریعت بودن آنها ثابت شود یا خیر؛ هرچند که صحت استناد به آیات قصص برای استنباط احکام، به اصول و مبانی خاص خود نیاز دارد که بحث آن گذشت.

۳.۴. عدم حجیت شرایع پیشین

اغلب قصص قرآن، خبر از پیشینیان هستند؛ از این‌رو، شرایع پیشین باید برای امت اسلامی حجت باشند تا بتوان قصص آنان را در راستای استنباط احکام به‌کار گرفت. یکی از ایرادات عمده درباره استناد به قصص قرآن در راستای استنباط احکام، عدم حجیت شرایع پیشین است؛ یعنی بر فرض ثبوت مشروعیت احکام در شرایع پیشین، شرعیت داشتن آن برای امت اسلامی ثابت نشده و احکام شرایع پیشین «شرع من قبلنا» برای مسلمانان لازم‌الاتباع نیستند.

در پاسخ به این ایراد باید گفت اختلاف در حجیت احکام شرایع پیشین برای امت اسلامی، عمدتاً اختلافی لفظی به‌نظر می‌رسد و موضوعیت ندارد؛ زیرا مخالفان حجیت، صرفاً بنا به ورود احکام شرایع پیشین در قرآن و سنت قائل به تداوم احکام هستند و با توجه به آنکه این احکام را مشابه و مماثل شرایع پیشین می‌شمارند، به آنها عمل می‌کنند؛ نه آنکه شرایع پیشین باشند؛ چنانکه موافقان نیز به احکام پیش‌گفته در عمل پایبندند؛ اما با اعتقاد به اعتبار احکام شرایع پیشین برای امت اسلامی. البته اختلاف در

حجیت یا عدم حجیت شرایع پیشین تنها در آن مواردی است که از طریق قرآن و سنت، بدون دلیل بر نسخ یا ثبوت در حق امت اسلامی نقل شده‌اند. اما موارد منقول در کتاب‌های خودشان که تحریف شده‌اند، به اتفاق تمام علمای اسلامی برای مسلمانان حجت و لازم‌الاتباع نیستند (سرخسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۰۰؛ شیرازی، ۱۳۵۸: ۳۴؛ ابوزهره، بی‌تا: ۲۴۲). بر اساس آیاتی از قرآن کریم (برای نمونه: الأنعام: ۹۰؛ النحل: ۱۲۳؛ الشوری: ۱۳؛ المائده: ۴۴)، جوهره و ماهیت شرایع آسمانی یکی است و پیامبران همه حلقه‌های متصل یک سلسله هستند؛ از این‌رو، احکام شرایع پیشین برای امت اسلامی حجت و قابل پیروی است و شریعت اسلام متخذ از شرایع مزبور و از یک سرچشمه است.

مخالفان حجیت «شرع من قبلنا»، در موارد زیادی برای استنباط حکم، به احکام شرایع پیشین - به‌عنوان دلیل مستقل نه مؤید - استناد کرده‌اند که این استنادها، ادعای لفظی بودن اختلاف بین مخالفان و موافقان را تأیید می‌کنند. نمونه‌هایی از این استنادها عبارتند از: الف) امام شافعی که قول به عدم حجیت شرایع پیشین بنا بر روایتی به وی نسبت داده شده است، در احکام‌القرآن برای استنباط احکام بسیار از قصص قرآن (که به احکام شرایع پیشینیان مربوط است) استفاده می‌کند؛ برای نمونه، برای اصل جواز و حلیت قرعه به آیات «وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ. فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (الصافات: ۱۳۹-۱۴۱) و «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيْمَ» (آل عمران: ۴۴) استناد کرده است (شافعی، ۱۴۱۰: ۵۰۲) همچنین برای جواز اجاره به آیه ۲۶ سوره قصص «قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» تمسک می‌جوید (همان، ۲۸۳).

ب) احمد بن حنبل نیز از گزاره‌های مربوط به شرایع پیشین برای استنباط حکم استفاده می‌کند. وی از آیات «إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ. وَلَا يَسْتَثْنُونَ. فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ. فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ. فَتَنَادُوا مُصْبِحِينَ» (القلم: ۱۷-۲۰) استدلال می‌کند که فرار از زکات موجب اسقاط آن نمی‌شود (ابن قدامه، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۲۷).

ج) کیه‌رآسی از فقهای شافعیه، در موارد زیادی برای استنباط احکام از گزاره‌های مربوط به احکام شرایع پیشین کمک می‌گیرد. وی از آیه ۱۹ سوره کهف (که یکی از اصحاب کهف خواب ۳۰۰ ساله خود را با تردید، یک روز یا نیم روز توصیف می‌کند) استدلال می‌کند که اگر کلام با تردید و با اتکای به ذهن گفته شود، دروغ نیست (کیه‌رآسی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۲۵).

د) راوندی از قدیمی‌ترین علمای شیعه برای استنباط احکام در موارد مختلفی به قصص قرآن مربوط به شرایع پیشینیان تمسک می‌کند؛ مثلاً در کتاب وکالت به آیه ۱۹ سوره کهف، تمسک جسته است (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۸۸).

ه) یکی دیگر از فقهای شیعه که به این‌گونه آیات برای استنباط حکم استناد کرده، حلی است؛ برای نمونه در تذکرة الفقهاء با استناد به آیات ۱۷ تا ۲۰ سوره قلم بیان می‌کند که فرار از زکات موجب اسقاط آن نمی‌شود، بلکه این عمل عذاب الهی را نیز به‌دنبال دارد (حلی، ۱۴۱۴، ج ۶: ۲۳۸). چنین استناداتی را در کنزالعرفان (سیوری، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۱ و ۶۲ و ۷۳) و مجمع الفائدة و البرهان (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۱۴: ۴۹۰) نیز می‌توان مشاهده کرد.

۴.۴. عدم جریان اصل عدم نسخ

اشکال دیگری که در صحت استناد به قصه‌های قرآن مطرح شده چنین است: در بعضی از این قصه‌ها بیان برخی از احکام آمده و به حجیت و اعتبار آنها تصریح شده است، اما نسبت به بعضی از احکام، علم به نسخ شدن آنها نداریم و در این زمینه نمی‌توان اصل عدم نسخ را جاری کرد؛ زیرا اصل عدم نسخ در حقیقت استصحاب جریان حکم پیشین است و حکم پیشین در صورتی قابل تمسک خواهد بود که اقتضای دوام آن احکام را حتی در عهد شریعت اسلامی داشته باشیم، در حالی که با بعثت پیامبر اکرم (ص) و آمدن شریعت جدید، اقتضای شریعت گذشته منتفی می‌شود. به عبارت دیگر، نسخ در احکام شرعی به معنای رفع و اعلان پایان وقت حکم قبلی است، چون نسخ به معنای برداشتن حکم ثابت نیست که موجب بدای مستحیل در حق خداوند متعال مطرح شود. از این‌رو، در جایی که نمی‌دانیم نسخ شده یا نشده (تا بخواهیم اصل عدم نسخ را جاری کنیم) در حقیقت شک داریم که آیا آن حکم پیشین به‌گونه‌ای هست که تا زمان شریعت اسلام ادامه یابد یا چنین نیست؟ شک در احکام شرایع سابق و شک در نسخ آنها، شک در ثابت شدن تکلیف گذشته نسبت به آیندگان است، با اینکه از اول نمی‌دانیم ظرفیت احکام شرایع پیشین، زمینه استمرار (حتی در شریعت محمدی) را دارد یا خیر. از این‌رو، ما از اول شک در تکلیف داریم، نه شک در بقای تکلیف و چون چنین است، ثبوت این حکم معلوم نیست تا نسخی مطرح باشد. پس اصل عدم نسخ در اینجا جریان پیدا نمی‌کند؛ نسخ در جایی است که دوام حکم را احتمال بدهیم و بعد شک کنیم که آن حکم برداشته شده یا

نشده است (مانند آنکه ما در احکام شریعت محمدی (ص) شک در نسخ داشته باشیم)، اما در اینجا اصلاً چنین مسئله‌ای مطرح نیست؛ یعنی دوام احکام پیشین مسلم نیست تا شک در نسخ کنیم (ایازی، ۱۳۸۰: ۳۷۸-۳۸۰).

پاسخ به این ایراد را می‌توان در دو مورد بیان کرد:

الف) جاری شدن اصل عدم نسخ در جایی است که حجت بودن شرایع پیشین به این دلیل باشد که آنچه از کتب پیامبران سابق رسیده است، طریق موثق نیست و علم اجمالی به تحریف یا دست‌کم، شک در اثبات آن داریم؛ پس برای ما ثابت نشده و این مسئله نسبت به حجیت اصل کتاب‌های آسمانی است. از این‌رو، نمی‌دانیم آن احکام، احکام الهی باشند، اما نسبت به آنچه قرآن خبر داده و مربوط به شرایع پیشین و انبیای سلف است، احتمال عدم ثبوت و حجیتش منتسب به قرآن است (سمرقندی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۸۶) و اصل حجیت شرایع پیشین و قابل دوام بودن آنها ثابت می‌شود، مگر مواردی که یقین به نسخ آنها داریم. پس طبعاً اگر شک داریم، شک در رافع است، نه شک در مقتضی. از این‌رو، بر اساس تمام نظریه‌ها، استصحاب عدم نسخ در موردی جاری نمی‌شود که شک در مقتضی داشته باشیم و اینجا شک در رافع است (همان، ج ۲: ۶۸۵؛ غزالی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۳۴-۱۳۶).

ب) نسخ کلی تمام احکام دینی پیامبران پیشین منظور نبوده است و دلیل بر خلاف داریم. بی‌گمان بسیاری از احکام شرایع پیشین مانند نماز، زکات و حج، بوده و اسلام آنها را نسخ نکرده و همچنین مانند احکام قصاص که در بنی اسرائیل بوده و اسلام آن را نفی نکرده است (المائده: ۴۵). به‌علاوه در نسخ جزئی و خاص ادعای اجماع شده که نسخ، بر خلاف اصل و قاعده است و تا به نسخ اطمینان حاصل نشود، حکم قبلی ثابت است (مظفر، ۱۳۵۲، ج ۳: ۵۲).

۴.۵. در مقام بیان حکم نبودن آیات قصص

در مورد احکام استنباط‌شده از آیات قصص چنین شبهه‌ای وارد شده که بسیاری از این استنادها از ضعف خالی نیستند، بلکه می‌توان گفت دلالت بر مدعا ندارند یا اصلاً آیات مذکور در مقام بیان حکم نیستند تا امکان تمسک به عموم و اطلاق آنها وجود داشته باشد؛ زیرا کلامی تمسک‌شدنی است که لفظ به‌صورت انشایی و با ادوات مخصوص و وضع لغوی معین، بر عموم دلالت داشته باشد یا طبق مقدمات حکمت در مقام بیان

باشد، در حالی که قرآن واقعه‌ای را نقل می‌کند و در دایره آن حادثه حداکثر توصیف ستایش‌آمیز یا مذمت‌گونه از اشخاص یا افعال دارد و از چنین مدلول و پیامی نمی‌توان به حکمی دست پیدا کرد (ایازی، ۱۳۸۰: ۳۸۲).

به این شبهه می‌توان چنین پاسخ داد: دلالت کلام بر حکم، همیشه به صورت صریح نیست، بلکه از مدلولات ضمنی و التزامی و مفهومی آیات نیز می‌توان احکام فقهی استنباط کرد. از این رو، اگر احکام مستنبط از آیات قصص، از ظاهر کلام یا مفهوم معتبر یا دلالت‌های معتبر و بر اساس قواعد عربی باشد، قابل استناد است و در حجیت آنها شک و شبهه‌ای وجود ندارد، در غیر این صورت، در دلالت احکام مزبور، همانند احکام مستنبط از غیر آیات قصص، این بحث و شبهه مطرح است و در این زمینه تفاوتی میان آیات قصص و سایر آیات متصور نیست.

۴.۶. عدم نیاز به آیات قصص در استنباط احکام

از دیگر ایرادهای وارد شده بر استنباط احکام از آیات قصص این است که بخش گسترده‌ای از برداشت‌های حکمی از قصص، خالی از فایده و نتیجه‌اند؛ چون استفاده و استناد به ادله دیگر، مثل عمومات و اطلاقات ادله ممکن است، بلکه حتی توضیح بعضی از احکام در سنت آمده و نوبت به این نوع استفاده از قصص نمی‌رسد. برای نمونه، برای مشروعیت اجاره به آیات ۲۶ و ۲۷ قصص استناد شده است و بسیاری از نویسندگان آیات احکام، این دو آیه را از آیات احکام مشروعیت اجاره دانسته‌اند؛ حال آنکه کافی است به خود عمومات ادله: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (المائده: ۱) و مانند آن استناد کنند؛ چنانکه فقها تمسک کرده‌اند (صالح، ۱۴۰۷، ج ۱: ۸۱؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۹: ۱۴۵)، یا برای مشروع بودن سبق و رمایه به آیه ۱۷ سوره یوسف استناد شده است (سیوری، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۳)؛ در صورتی که عموماتی مانند: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» (الأنفال: ۶۰) دلالت دارند بر اینکه مسلمانان باید همواره خود را مجهز و آماده کنند و طبعاً یکی از آمادگی‌ها، مهارت در مسابقات و تیراندازی‌هاست. در این زمینه ادله دیگری وجود دارد که به نوعی در حکم مسئله استنادشدنی هستند و فقیه را از تمسک به قصص بی‌نیاز می‌کنند.

پاسخ به این ایراد در چهار مورد بیان می‌شود:

الف) برخی از نکات مسلم فقهی تنها از آیات قصص استفاده شده، مانند قصاص دندان (المائده: ۴۵) که از احکام و شرایع پیشین است، یا آنچه در صحت سبق و رمایه

(یوسف: ۱۷)، صحت اجاره انسان (القصص: ۲۶)، صحت اجاره عمل (همان: ۲۷)، ضمان (یوسف: ۷۲)، جواز توریه برای حفظ مصلحت (همان: ۷۶؛ الانبیاء: ۶۳)، قدرت خواهی برای احقاق حق و جواز تعریف از خود در موارد خاص (یوسف: ۵۵) و چندین موضوع معتنابه دیگر، همگی از قصص قرآن استفاده می‌شوند.

ب) ممکن است بعضی از عمومات قرآن بر حکمی دلالت داشته باشند، اما اگر آیه‌ای به‌طور مستقیم به موضوع خاص اشاره کند، از دلالت عام بر مسئله بهتر است. از این‌رو برخی از آیات قصص چنین وضعی دارند و دلالتشان نسبت به عمومات آشکارتر است.

ج) حتی به فرض اینکه قصص قرآن نکته جدیدی افزون بر دلالت عمومات بیان نمی‌کنند، شاید روشنگر دلالت عام و حداقل مؤید دلالت آنها باشند یا خصوصیات بیشتری از حکم را روشن کنند؛ به‌عنوان نمونه این آیه: «فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا» (طه: ۴۴) به‌مناسبت توصیه به موسی در مواجهه با فرعون، بر وجوب وفق و مدارا در مواجهه با قدرتمندان و زورگویان دلالت دارد، اما کلام خداوند متعال در آیه دیگری در حق پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید: «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹) دلالت دارد بر اینکه اصولاً خشونت و تندی و برخورد متکبرانه، مانع تأثیر و نفوذ پیام‌های الهی می‌شود؛ چه در قدرتمندان و چه در مردم، در نتیجه لزوم رفق و مدارا برای دعوت مردم به‌سوی خدا را اثبات می‌کند و این مسئله در مورد سلاطین و صاحبان قدرت بیشتر است؛ به‌همین دلیل هر یک از این دو آیه جنبه‌ای از حکم را روشن می‌کند، با اینکه مؤید یکدیگر قرار می‌گیرند. از این‌رو، آیات قصص افزون بر اینکه خود دلالت مستقیمی بر احکام دارند، گاه احکام دیگری را روشن می‌کنند یا تخصیص و تقیید می‌زنند یا فرعی از حکم کلی را بیان می‌کنند (ایازی، ۱۳۸۰: ۳۸۴-۳۸۶).

د) علاوه بر پاسخ‌های مذکور به‌دلیل عقلی می‌توان به ایراد مزبور پاسخ داد و آن اینکه اگر ادله متعددی، بر حکم واحدی دلالت داشته باشند؛ دلالت هر کدام بر حکم مورد نظر، دلیل بر بطلان سایر ادله نیست.

۴.۷. اختصاص بعضی از آیات قصص به افعال و وظایف پیامبران

ایراد دیگری که بر استنباط احکام از آیات قصص مطرح شده این است که مواردی از این قصص از افعال پیامبرانند و اگر به‌فرض، شرعی بودن آنها ثابت شود، شاید از اموری باشند که از وظایف خاص پیامبران یا قضیه‌ای در حادثه خاصی و مترتب بر شرایط و

معلوماتی باشند، مانند علم پیامبر به واقعه یا شرایط اضطراری و عوامل دیگر. پس در چنین مواردی قیاس پیامبر با دیگران و قیاس علمش با علم دیگران جایز نیست (برای نمونه؛ نک: مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵: ۵۰۸) برای نمونه در قصه موسی (ع) و مرد صالح (خضر)، که نوجوان را به دلیل سلامت ایمانی پدر و مادرش می‌کشد (الکهف: ۷۴ و ۸۰) یا کشتی را برای جلوگیری از تصرف غاصبانه آن سوراخ می‌کند (الکهف: ۷۱ و ۷۹). با استفاده از این آیات، نمی‌توان چنین دستوراتی را تعمیم داد و این عمل را نازل بر حکم کلی و دستوری برای مردم یا مسئولان حکومتی گرفت تا پیش از تحقق جرم، فردی را به قتل برسانند یا در اموال مردم رأساً تصرف کنند.

در این استدلال اشکال واضحی وجود دارد که اگر در جایی احتمال داده شود که مسئله‌ای خاص و قضیه خارجی است، استدلال بر آیه جایز نیست؛ چنانکه در آیاتی که به‌طور صریح حکمی را بیان می‌کنند، چنین شبهه‌ای مطرح بوده است و این امر به آیات قصص اختصاص ندارد. از سوی دیگر باید گفت که در تمام قصه‌های قرآن خصوصیت و شرایط معین حکمفرما نبوده است و اگر در لابه‌لای بیان قصه‌ای، حکمی بیان می‌شود، این حکم به مورد معین اختصاص ندارد و چنین حکمی را همانند سایر آیات احکام می‌توان بر سایر افراد با وجود شرایط موجود تسری داد؛ به عبارت دیگر، به عموم لفظ توجه می‌شود، نه به خصوص سبب. به‌عنوان نمونه خداوند در آیه ۸۴ سوره توبه خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِنَّ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ». اما تعلیل ذیل آیه: «إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ» کلی است و فلسفه حکم را بیان می‌کند (ایازی، ۱۳۸۰: ۳۸۹).

۵. نمونه استنادهای ارائه‌شده از استنباطات احکام فقهی از قصص قرآن

در این مبحث نمونه‌هایی از احکامی بیان و بررسی می‌شوند که ائمه مذاهب، فقها، مفسران و نویسندگان آیات‌الاحکام از قصص قرآن استخراج کرده‌اند. به عبارت دیگر، دستاوردهای جواز صحت استناد به قصص قرآن در استنباط احکام فقهی، در این مبحث ذکر خواهند شد.

۵.۱. یگانگی ملت کفر

خداوند متعال در آیه شریفه زیر، پیامبر اکرم (ص) را از هر گونه سازش با یهود و نصاری

برحذر داشته است و به ایشان اطلاع می‌دهد که یهود و نصاری از تو راضی نخواهند شد، مگر اینکه یهودی یا نصرانی شوی: «وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (البقره: ۱۲۰). این آیه دلالت دارد بر اینکه تمام اقسام کفر، ملت واحدی است (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۹۴؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۷۱؛ کیه‌آسی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۴۱۰).

وجه استدلال به این آیه شریفه چنین است که خداوند متعال آنان را منسوب به ملت واحد کرد و فرمود: «مِلَّتَهُمْ»؛ از این‌رو لفظ مذکور با منطوق خودش به طریق مطابقی دلالت دارد بر اینکه تمام اقسام کفر، ملت واحدی است، اما این کلام برای هدف بیزاری از فعلی وارد شده است که یهود و نصاری را راضی گرداند؛ از این‌رو، دلالتش بر این معنا از طریق عبارت نص است. در جواب کسانی که گفته‌اند کفر، ملت‌های متفاوتی است، گفته می‌شود دلالت این لفظ بر ملت واحد صحیح نیست، زیرا مفرد مضاف است و تعمیم می‌یابد، پس مراد از آن کثرت است، هرچند که لفظ واحد باشد؛ چنانکه وقتی کسی می‌گوید از علما علمشان را گرفتم و حدیث آنان را شنیدم، علوم و احادیث آنان مراد است (حمزه، ۱۴۲۹: ۴۲ و ۴۳).

۵. ۲. به منزله کلام بودن اشاره

آنگاه که بشارت فرزند به زکریا داده شد، وی از خداوند متعال تقاضای نشانه‌ای بر این بشارت می‌کند، تا قلبش سرشار از اطمینان شود (چنانکه ابراهیم خلیل تقاضای مشاهده صحنه معاد برای آرامش یافتن هر چه بیشتر قلبش کرد) خداوند متعال در جواب زکریا (ع) می‌فرماید: ای زکریا نشانه تو این است که سه روز با مردم سخن نمی‌گویی مگر با اشاره، در حالی که در این مدت تندرست و دارای طبیعت صحیح هستی: «أَيَّتِكَ إِلَّا تَكَلَّمَ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمُؤًا» (آل عمران: ۴۱).

رمز در آیه فوق تفسیر به اشاره شده است و چون خداوند متعال، برای زکریا، اشاره را به جای کلام، وسیله بیان قرار داد، ثابت می‌شود که اشاره به‌طور مطلق به‌جای کلام می‌نشیند. از این‌رو، آیه مذکور بر این دلالت دارد که اشاره، قائم مقام کلام است (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۸۱؛ الزمخشری، بی‌تا، ج ۱: ۳۶۰-۳۶۱؛ کیه‌آسی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۱۷۹؛ ابن کثیر، بی‌تا، ج ۲: ۳۳۷). بنا بر قول ابن حجر، رمز از کلام استثنا شده است؛ پس این امر بر این دلالت دارد که حکم کلام در مورد رمز نیز جاری می‌شود (ابن حجر، بی‌تا، ج ۱۲: ۱۴۴).

قرطبی در تأکید بر این دیدگاه چنین می‌نگارد: این آیه دلیلی است بر اینکه اشاره جانشین کلام می‌شود و این امر در روایات زیادی نیز موجود است. به‌عنوان نمونه وی به

روایتی در مورد سوداء اشاره می‌کند، آنگاه که پیامبر اکرم (ص) از او پرسید: خدا کجاست؟ و او با سر به سوی آسمان اشاره کرد. سپس پیامبر به مولای سوداء فرمود: او را آزاد کن؛ چرا که مؤمن است. از این‌رو، پیامبر اکرم (ص) اسلام را با اشاره پذیرفت و حکم به ایمان - که اصل دینداری یعنی محافظ خون و مال بوده و انسان به واسطه آن مستحق بهشت می‌شود و از جهنم رهایی می‌یابد - داد؛ چنانکه اگر کسی ایمان را به زبان آورد، چنین حکمی صادر می‌شود. پس ضروری است که اشاره در سایر امور دین نیز مؤثر باشد و این قول همه فقهاست (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۴۳).

۵.۳. مشروعیت قرعه

برای جواز قرعه به آیاتی از قصص استناد شده است؛ از جمله در مورد قصه آل عمران، آنگاه که در مورد سرپرستی دختر عمران (مریم) نزاع کردند، چنین آمده است: «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ» (آل عمران: ۴۴). وجه استناد به این آیه برای مشروعیت قرعه چنین است: بیان قرآن بدون انکار و مشارکت یکی از پیامبران - زکریا (ع) - و عدم ناسخ در شریعت اسلام، بر جواز قرعه دلالت دارد (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۸۶؛ الزمخشری، بی تا، ج ۱: ۳۶۲؛ کیهرآسی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۱۸۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲، ج ۲: ۳۵۶؛ ابن العربی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۲۷۳).

همچنین در قصه یونس (ع) و انداختن او به دریا بر جواز قرعه استناد شده است: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (الصافات: ۱۴۱). از این آیه برداشت می‌شود که برای حل مشکل و یا در هنگام مشاجره و نزاع و هنگامی که کار به بن‌بست کامل می‌رسد و هیچ راهی برای پایان دادن به نزاع دیده نمی‌شود، می‌توان از «قرعه» استمداد جست (جمعی از نویسندگان، بی تا، ج ۲: ۵۴۵).

۵.۴. اطلاق اسم فرزند بر دخترزاده

در حقیقت به پسران دختر نیز «ابن» گفته می‌شود (برخلاف آنچه در جاهلیت مرسوم بود که تنها فرزندان پسر را فرزند خود می‌دانستند). خداوند متعال در سوره انعام می‌فرماید: و از نسل نوح (ع)، داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس را هدایت نمودیم و چنانکه اینان را پاداش دادیم، نیکوکاران را که شایسته پاداش هستند نیز پاداش می‌دهیم: «وَمَنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ. وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ» (الأنعام: ۸۴-۸۵).

گفته شده است که این آیه بر دخول «ابن‌البنّت» تحت نام «ولد» درباره کسی که چیزی را بر ولد و ولدش وقف کند، دلالت دارد. (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۷: ۳۲؛ ابن‌الجوزی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۷۹؛ کیه‌راسی، ۱۴۰۵، ج ۷: ۱۷۲) وجه استدلال به این آیه بر اثبات دخول دخترزاده تحت عنوان فرزند، این است که خداوند متعال، عیسی (ع) را از فرزندان ابراهیم و اسماعیل خوانده است، با وجود اینکه عیسی پدری ندارد و از طرف مادر به ابراهیم منتسب می‌شود. داخل کردن عیسی (ع) در نسل نوح یا ابراهیم ممکن نیست، مگر اینکه ولدش باشد که از طریق مادر خویش به نوح می‌رسد؛ از این‌رو نامگذاری «ولدالبنّت» به‌عنوان «ولد» صحیح است و اگر کسی چیزی را بر فرزند و فرزند فرزندش وقف کند، فرزند دختر نیز در آن داخل است (حمزه، ۱۴۲۹: ۵۷).

همچنین آیه ۲۳ سوره نساء درباره زانی که ازدواج با آنان حرام است می‌فرماید: «وَ حَالَئِلُ أَبْنَائِكُمُ» و در میان فقهای اسلام این مسئله مسلم است که همسران پسرها و نوه‌ها، چه دختری باشند و چه پسری، بر شخص حرام و مشمول این آیه هستند (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۲: ۵۸۹).

۵. ۵. مشروعیت جعاله و ضمانت

گفته شده است که آیه: «قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعِ الْمَلِكِ وَلَمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» (یوسف: ۷۲)، بر جواز جعاله و نیز بر جواز ضمانت دلالت دارد (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۹: ۲۳۳-۲۳۲؛ ابن‌العربی، ۱۳۹۲، ج ۳: ۱۰۹۵-۱۰۹۶؛ حصص، بی‌تا، ج ۳: ۲۵۶-۲۵۷؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۵: ۱۴۹؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۲، ج ۲: ۴۸۵؛ کیه‌راسی، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۱۳؛ ابن‌کثیر، بی‌تا، ج ۱: ۳۵۰)؛ زیرا تعلیق عوض معلوم - یک بار شتر از طعام - بر مجهول که همان عمل احضار سارق است، جعاله محسوب می‌شود و نیز منادی، کفیل و ضامن تحویل یک بار شتر برای کسی است که سارق را بیاورد و این حقیقت ضمان مال است (حمزه، ۱۴۲۹: ۷۲).

فقهای شیعه (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۳۵: ۱۸۷) و اهل سنت، جز حنفیان، جعاله را مشروع می‌دانند. حنفیان جعاله را نوعی اجاره فاسد و نامشروع دانسته‌اند، به این سبب که در جعاله گاهی عامل نامعین است و از این‌رو «قبول» عامل (که از جمله شرایط تشکیل عقد است) تحقق‌پذیر نیست. این احتمال هم وجود دارد که عامل نتواند کار مورد نظر را انجام دهد، در نتیجه اجرت به امری مجهول و غرری تعلق می‌گیرد که نوعی قمار است. هرچند حنفیان جعاله را نپذیرفته‌اند، کسی را که برده فراری را از

مسیر سه روز یا بیشتر به مولایش بازگرداند، مستحق اجرت دانسته‌اند (القدوری، ۱۴۲۹: ۴۵۳). به علاوه، با توجه به آیه مزبور، از دیدگاه فقهای حنفیه (همان: ۴۰۱)، مالکیه (قرافی، ۱۹۹۵، ج ۹: ۲۰۸)، حنابله (ابن‌قدامه، ۱۴۰۵، ج ۷: ۷۳) و نظر قدیم شافعیه (نووی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۴۴)، ضمانت چیزی که هنوز ثابت نشده، جایز است؛ زیرا ضرورت و نیاز آن را می‌طلبد و در آیه مزبور، در مقابل یافتن پیمانۀ پادشاه قبل از اینکه انجام شود، یک بار شتر گندم ضمانت شده است.

۵. ۶. حرمت غنا و موسیقی

آیاتی در قرآن کریم برای حرمت غنا و موسیقی وجود دارد که اینک به تناسب موضوع، مواردی از آیات قصص تبیین می‌شوند. برای نمونه آنگاه که ابلیس درخواست مهلت کرد، خداوند ضمن اعطای مهلت خطاب به او فرمود: تا می‌توانی فرزندان آدم را با صدایت نادان و جاهل بگردان و به‌سوی خود و عمل و طاعت خودت و برخلاف طاعت خدا دعوت کن و با سوارگان و پیادگان آنان را به‌سوی طاعت خودت بخوان: «وَأَسْتَفْزِرُ مَنِ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ» (الإسراء: ۶۴). واژه «استقزاز» به معنای تحریک و برانگیختن است؛ تحریکی سریع و ساده، ولی در اصل به معنای قطع و بریدن چیزی است و استعمال این واژه در معنای تحریک و برانگیختن به دلیل بریدن کسی از حق و کشاندن او به‌سوی باطل است (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۱۲: ۱۸۳).

در این آیه به گفته بعضی از مفسران صوت، به «غنا» که همان آواز موسیقی است تفسیر شده است. از این‌رو، دوری از غنا و ساز و آواز مزامیر و موسیقی و لهو (چون صوت و آوای شیطان است و وسیله تحریک مکلفان به‌سوی گناه محسوب می‌شود) واجب و استعمالشان حرام است. پس آیه مذکور بر حرمت مزامیر و موسیقی و لهو دلالت دارد (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ۲۹۰؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ج ۱۵: ۱۱۱؛ ابن‌الجوزی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۵۸؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۵: ۴۱۶؛ ابن‌العربی، ۱۳۹۲، ج ۳: ۱۲۱۷؛ کیه‌راسی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۸۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶: ۴۹۹؛ جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۱۲: ۱۸۴).

آیه دیگری که بر حرمت موسیقی ارئه شده، آیه ششم سوره لقمان: «وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» است. قرطبی در خصوص این آیه می‌گوید: قول درست این است که گفته شود: یعنی هر سخن بی‌پوده‌ای که خداوند و رسولش (ص) از شنیدن آن نهی کرده باشند؛ موسیقی و شرک نیز از جمله آن هستند (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۴: ۵۱؛ کیه‌راسی، ۱۴۰۵، ج ۲۱: ۳۹ و ۴۱).

وجه استدلال به این آیه برای حرمت غنا و موسیقی چنین است: هر چند که لفظ آیه بر مذمت شخصی دلالت دارد که هر کلام بازدارنده از راه خدا را استعمال می‌کند، اما از طریق اقتضا، بر مذمت هرگونه از این سخنان و حرام بودن مؤکد آن دلالت دارد با قرینه تهدید که می‌فرماید: «أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» و به‌طور خاص به قرینه سبب نزول، بر حرمت موسیقی دلالت دارد، حاکم در المستدرک از ابن مسعود روایت می‌کند که گفت: سوگند به خدا که همان موسیقی است (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۲: ۴۱۱). کلبی و مقاتل درباره سبب نزول این آیه گفته‌اند: در مورد نصر بن حارث وارد شده است، زیرا برای بازرگانی به فارس می‌رفت و اخبارشان را می‌خرد و برای قریش روایت و بازگو می‌کرد و به آنان می‌گفت: همانا محمد، قصه عاد و ثمود را برای شما حکایت می‌کند و من قصه رستم و اسفندیار و اخبار اکاسره^۱ را. این اخبار بر قریش خوش می‌آمد و استماع قرآن را ترک می‌کردند، پس این آیه درباره او نازل شد (واحدی، ۱۴۰۸: ۲۸۷). برای حرمت موسیقی به آیات دیگری از جمله آیه ۱۱ سوره جمعه (برای نمونه؛ نک: طباطبایی، بی‌تا، ۱۹: ۲۷۴ و ۲۷۷؛ جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۲۴: ۱۲۹) نیز استناد شده است.

۵.۷. مشروعیت وکالت

مشروعیت وکالت و جایز بودن آن با کتاب، سنت و اجماع اثبات‌شدنی است؛ اما در اینجا تعدادی از آیات قصص مستند مشروعیت وکالت بیان می‌شوند.

اصحاب کهف پس از بیدار شدن از خواب معروف و تردید در مدت آن، متوجه کاری مهم‌تر یعنی نیاز به آب و غذا شدند و چنین گفتند: یکی از شما باید با این پول نقره به شهر برود و پاکیزه‌ترین طعام را انتخاب کند و نزد شما بیاورد: «فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ» (الکهف: ۱۹). این آیه علاوه بر جواز وکالت، بر جواز خوردن رفقا و اختلاط آنان در طعام، هر چند بعضی از بعضی دیگر بیشتر تناول کنند نیز دلالت دارد. وجه استدلال بر جواز وکالت به این نحو است که اصحاب کهف یکی را به‌عنوان وکیل خرید فرستادند، اما دلالت بر جواز خوردن رفقا با همدیگر به‌دلیل تصمیمی است که آنان بر این کار داشتند (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۰: ۳۷۶-۳۷۷؛ ابن‌العربی، ۱۳۹۲، ج ۳: ۱۲۲۸؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۵: ۴۷۴؛ کیاهرآسی، ۱۴۰۵، ج ۱۵: ۱۴۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۲، ج ۳: ۱۲۶؛ جصاص، بی‌تا، ج ۳: ۳۱۴).

۱. اکاسره، جمع کسری، لقب پادشاهان ساسانی است.

آیه دیگری که درباره جواز و مشروعیت وکالت مطرح می‌شود، آیه یازدهم سوره سجده: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» است. (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۴: ۹۴؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۶: ۵۶۰؛ ابن‌العربی، ۱۳۹۲، ج ۳: ۱۵۰۰-۱۵۰۱؛ کیه‌آسی، ۱۴۰۵، ج ۲۱: ۶۱). در این آیه، خداوند متعال خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: به این مشرکان بگوی که عمر شما با ستاندن جانتان توسط فرشته مرگی که بر گرفتن جانتان گمارده شده است، گرفته می‌شود. این استدلال جای مناقشه دارد؛ زیرا مبتنی است بر نامگذاری وظایف شرعی از آنچه به اجرای امر تقدیرگرای الهی یا شرعی مؤول می‌شود و این تعلق به لفظ «وُكِّلَ بِكُمْ» صحیح نیست؛ زیرا اشاره دارد به اینکه از آنان غافل نمی‌شود و هر زمان که اجلسان فرارسد، تأخیری در کار نیست، زیرا کاری جز این ندارد (حمزه، ۱۴۲۹: ۲۱۲).

از دیگر آیات قصص که درباره مشروعیت وکالت به آنها استناد شده است، می‌توان آیه ۵۵ و ۹۳ سوره یوسف را نام برد.

۵. ۸. مشروعیت اجاره

آیه ۷۷ سوره کهف: «قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا» دلیلی بر صحت اجاره است. موسی (ع) عمل خضر را که دیوار را مجانی تعمیر کرد، با اینکه آنان بخل داشتند و با وجود استطاعت، از پذیرایی آنان امتناع ورزیده بودند، توییح کرد و به او پیشنهاد گرفتن اجرت داد. این پیشنهاد، بر صحت اجاره به طریق مفهوم مخالف دلالت دارد (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۱: ۳۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۲، ج ۳: ۹۸ و بی‌تا، ج ۲: ۱۳۴؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ج ۱۶: ۷؛ کیه‌آسی، ۱۴۰۵، ج ۱۱: ۱۸۶؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۵: ۵۰۵؛ ابن‌حجر، بی‌تا، ج ۸: ۲۶۲؛ ماوردی، ۱۴۱۴، ج ۷: ۳۸۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۱: ۵۳۰).

از دیگر آیاتی که برای صحت اجاره به آن استناد شده آیه ۳۲ سوره زخرف است: «أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ». گفته شده که بر اساس این آیه، خداوند، به ما پیام داده است که اجاره، یکی از معایش خلق است؛ زیرا او با حکمت خود، بین همت‌ها و اراده‌ها و دیگر حالات مردم تفاوت ایجاد فرمود و این تفاوت را پایه‌ای برای تأمین زندگی مردم قرار داد. بر این اساس، هر انسانی می‌تواند انسان دیگری را برای کاری که خود نمی‌داند یا نمی‌تواند، به استخدام درآورد (حرعاملی، بی‌تا، ج ۱۳: ۱۴۴).

برخی نیز به آیات ۲۶-۲۷ سوره قصص (برای نمونه؛ نک: فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۳: ۹۰؛ الزحیلی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۷۳۰) که به استخدام موسی (ع) توسط شعیب (ع) اشاره دارد، بر مشروعیت اجاره در امت اسلامی استناد کرده‌اند. همچنین از تقاضای ساحران برای دریافت اجرت از فرعون در آیات ۱۱۳ و ۱۱۴ سوره اعراف و نیز پیشنهاد به ذوالقرنین برای ساختن سد در برابر دریافت اجرت در آیه ۹۴ سوره کهف، اجاره و نیز گرفتن اجرت در برابر انجام دادن کار استنباط می‌شود.

۵. ۹. جواز تأدیب و تنبیه بدنی زن

با توجه به آیه ۴۴ سوره ص: «وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ»، می‌توان گفت که خداوند بر تنبیه زوجه از جانب شوهرش - البته برای تأدیب - اذن داده است (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۵: ۲۱۳؛ جصاص، بی‌تا، ج ۳: ۵۶۶؛ کیه‌راسی، ۱۴۰۵، ج ۲۳: ۱۰۸-۱۰۹). ایوب صبور (ع) به‌علت تخلفی که از همسرش در مدت بیماری سر زده بود، سوگند یاد کرد که صد ضربه به او بزند، خداوند متعال، به او اجازه داد به سوگندش وفا کند، به این‌گونه که همسرش را بزند تا سوگندش نشکند. اگر چنین سوگندی ممنوع بود، به‌طور قطع از آن منع و شکستن سوگند بر او لازم می‌شد. پس جواز زدن در حق ایوب از طریق اقتضا و در حق دیگران از طریق مفهوم موافق ثابت می‌شود؛ از این‌رو، زدن همسر به‌منظور تأدیب برای دیگران غیر از ایوب نیز جایز به‌شمار می‌رود. البته در شریعت اسلام نیز مؤید این عمل وجود دارد که شأن نزول آن نیز خصوصیت ندارد (النساء: ۳۴). مفسران و فقهایی که موافق زدن زن توسط شوهرش هستند، آن را تأدیب دانسته‌اند و به ملایم بودن آن فتوا داده‌اند و قیودی مانند عدم خون‌آلود شدن، عدم شکستن عضو و نیز به‌جا نماندن اثر قرار داده‌اند (برای نمونه؛ نک: ابن‌کثیر، ۱۴۱۲، ج ۱: ۵۰۴؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۱۰: ۸۷).

۵. ۱۰. مشروعیت حیل‌های شرعی

آیه ۴۴ سوره ص، علاوه بر جواز تنبیه بدنی زن، بر مشروعیت حیل‌های شرعی نیز دلالت دارد (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۵: ۲۱۳؛ جصاص، بی‌تا، ج ۳: ۵۶۵؛ ابن‌العربی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۱۶۵۲؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۸۳۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۳۰۱؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج ۵: ۲۸۹؛ گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۳۱۱؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۹۵). پس اگر کسی سوگند یاد کرد که دیگری را صد ضربه بزند، و او را با صد شاخه یا مانند آن یک مرتبه زد، به سوگندش وفا کرده است و این آیه به‌طور خصوص از طریق مفهوم

موافق در حق مسلمانان نیز ثابت است و در شریعت اسلامی نیز مؤید آن وارد شده است (حمزه، ۱۴۲۹: ۱۳۴) از داستان سویدبن حنظله چنین نتیجه‌گیری شده است که تنها آن حيله‌ای رواست که خود مباح باشد و هدف از آن نیز رسیدن به مباح باشد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۹۵) سوید می‌گوید: در حالی که وائل بن حجر نیز با من بود و از مکه به مدینه می‌رفتیم، دشمنان وائل در پی او آمدند و در این میان کسی حاضر نبود [بر نسبت این مرد] سوگند یاد کند، اما من سوگند خوردم که او برادر من است و دشمن نیز او را واگذاشت. سوید این ماجرا را به پیامبر (ص) بازگفت و پیامبر نیز فرمود: راست گفتی؛ مسلمان برادر مسلمان است (همان).

از دیگر آیاتی که بر جواز حيله‌های شرعی به آن استناد شده، آیه ۶۳ سوره انبیاست. پس از آنکه ابراهیم (ع) بت‌ها را شکست و تیر را بر دوش بت بزرگ گذاشت، در پاسخ بت پرستان که از او پرسیدند: آیا تو با خدایان ما چنین کرده‌ای، چنین گفت: «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» (الأنبياء: ۶۳) ابراهیم (ع) قطعه‌قطعه کردن بت‌ها را به بت بزرگ نسبت داد و با این روش قصد داشت عجز و ناتوانی بت‌های مورد پرستش مشرکان را به آنان بنمایاند و زمینه هدایت آنان را فراهم آورد. در نحوه رفع اتهام کذب از ابراهیم (ع) باید گفت که پاسخ ایشان، از باب توریه و یکی از مصادیق حيله شرعی بوده است. از این‌رو، به اعتقاد برخی از فقها توسل به حيله‌های شرعی با استناد به داستان مذکور جایز است. (طوسی، همان؛ طبرسی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۱۳).

۵. ۱۱. وجوب نیت در عبادات

آیه پنجم سوره بینه: «وَمَا أَمْرًا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» بر وجوب نیت در عبادات دلالت دارد (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۲۰: ۱۴۴؛ کیه‌آسی، ۱۴۰۵، ج ۳۰: ۱۷۰؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۸: ۴۵۲؛ ابن‌العربی، ۱۳۹۲، ج ۴: ۱۹۷۰؛ جصاص، بی‌تا، ج ۳: ۷۱۶). قرار گرفتن واژه «مخلصین» در کنار فعل «أمرُوا» مشعر بر وجوب اخلاص است. اخلاص، همان اراده‌ای است که سبب می‌شود فعل فقط به سمت خداوند یکتا میل کند و قصد متعلق به این میل - میل فعل به سوی خدا - همان نیت است. پس اخلاص در عمل جز از طریق نیت ممکن نیست. صیغه حصری که در آیه شریفه آمده مقتضی این است که آنچه نیت نشده، مأمور به نیست و غیرمأمور به عبادت نخواهد بود؛ به عبارتی، هر کس با عبادتش قصد خدا و غیر او را بکند، فعلی را انجام داده که مأمور به نیست و با انجام دادن این فعل ذمه‌اش بری نمی‌شود؛ بلکه

مأموریه، همان اخلاص عبادت، فقط برای خداست. از جمله فقهای که در اثبات وجوب نیت به این آیه استناد کرده‌اند، می‌توان سرخسی (سرخسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۸۶) و ابن‌نجیم (ابن‌نجیم، بی‌تا، ج ۱: ۲۷) از فقهای احناف؛ شربینی (خطیب شربینی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۲۹) و نووی (نووی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۷۴) از شوافع؛ مغربی (مغربی، ۱۳۹۸، ج ۲: ۵۳۲) و قرافی (قرافی، ۱۹۹۴، ج ۱: ۲۴۱) از مالکیه؛ ابن‌قدامه (ابن‌قدامه، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۲۲) و ابن‌تیمیه (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۶۶) از حنابله؛ حلی (حلی، ۱۴۱۱: ۳۳) و صاحب‌جواهر (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۹: ۱۵۱) از امامیه؛ صنعانی زیدی (صنعانی، بی‌تا، ج ۳: ۱۱۸)، ابن‌حزم ظاهری (ابن‌حزم، ۱۹۸۳، ج ۱: ۷۶) و اطفیش اباضیه مذهب (اطفیش، بی‌تا: ۳۲۶۹) را نام برد.

رجوع ضمیر در «وَمَا أَمْرًا» به کفار و مشرکان، شاید این سؤال را در ذهن ایجاد کند که آیه در مورد مشرکان و اهل کتاب ثابت است، در مورد مسلمانان چگونه ثابت می‌شود؟ پاسخ به این سؤال چنین است: عبارت «وَذَلِكَ دِينَ الْقِيَمَةِ» به معنای دین مستقیم، معتدل و صحیح خواهد بود. پس تمامی انسان‌ها به پیروی از آن ملزم هستند. همچنین به اصل عدم نسخ استناد شده و آن اینکه: هرچند این احکام برای اهل کتاب ثابت شده است، دلیل قطعی بر نسخ آن نداریم؛ از این‌رو در مورد همه مکلفان در جمیع اعصار صادق است. صاحب‌عناوین چند پاسخ دیگر از جمله استصحاب لزوم عمل به قاعده مستفاد از آیه، عرف و... به این سؤال داده است (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۳۸۰ و بعد). جصاص در تفسیر آیه مزبور چنین می‌گوید: خالص گرداندن دین برای خدا جز به قصد خدا و پرهیز از اراده غیر او نیست و اختلافی بین مسلمانان وجود ندارد در اینکه ایجاد نیت از شروط نماز، زکات، حج و کفارات است (جصاص، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۳). از آنچه ذکر شد می‌توان نتیجه گرفت که این آیه به طریق اقتضا بر وجوب اخلاص، و از طریق تضمن در حق اهل کتاب و در حق ما به طریق مفهوم موافق بر وجوب نیت دلالت دارد.

نتیجه‌گیری

نتایج تحقیق به شرح ذیل است:

۱. با توجه به این حقیقت که تفقه درک و دریافت و شناخت کلی، همه‌جانبه و عمیق شریعت و وحی، برای چگونه زیستن است و قرآن پاسخگوی همه نیازهای واقعی بشر و دربردارنده سعادت مادی - معنوی انسان‌هاست، باید بنا را بر امکان توسعه گستره احکام فقهی قرآن و به عبارتی به‌کارگیری اکثر آیات در استنباط احکام گذاشت و بر آن

شد که گستره تشریحات قرآن، فراتر از آیات و موضوعاتی است که تاکنون آیات الاحکام نامگذاری شده‌اند. پس لازم است با نگاهی نو به استنباط احکام در قرآن پرداخت و از وجوه مختلف آن مانند مباحث اعتقادی، اخلاقی، امثال و قصص در این زمینه بهره برد.

۲. قصص قرآن تنها ذکر وقایع و حوادث نیست، روایتی است گزینشی از امت‌های پیشین که از آن، منظور خاصی دنبال شده و هدف معینی توقع رفته است. پس، برای رسیدن به اهداف قصص قرآن، باید بدون توجه به اسرائیلیات و روایات ضعیف، فقط به قرآن و شرایط تاریخی (که قصه در آن آمده است) تکیه کرد. به عبارت دیگر، افزون بر اینکه باید هدفِ سوره دارای قصه روشن شود، به هدف اصلی قرآن یعنی تشریح احکام هم باید نظر داشت؛ زیرا قصص قرآن که بخش عظیم و تأثیرگذاری از قرآن کریم هستند، خارج از قاعده و مبنای تشریحی بودن قرار نمی‌گیرند.

۳. قصص قرآن به‌طور صریح حکمی را بیان نمی‌کنند و دلالتشان بر احکام تبعی است؛ از این‌رو علاوه بر در نظر داشتن اصول و ضوابطی مانند مسئله محکم و متشابه، نسخ و اسباب نزول، در استنباط احکام فقهی از قصص قرآن باید مسئله اقسام دلالت‌ها؛ از جمله دلالت اقتضا، ایما و اشاره و مفهوم موافق و مخالف را نیز در نظر داشت. این دلالت‌ها تأثیر واضحی در استنباط احکام فقهی از قصص قرآن داشته‌اند و احکام زیادی از این طریق از آیات قصص به‌دست می‌آیند.

منابع

- [۱]. آلوسی بغدادی، شهاب الدین (۱۴۰۵ ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، چاپ چهارم، جلد ۱ و ۷ و ۱۵، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- [۲]. آمدی، علی بن محمد (۱۹۸۴ م). *الإحکام فی أصول الأحکام*، تحقیق: سید الجمیلی، جلد ۳، دارالکتاب العربی.
- [۳]. الأرموی الهندی، محمد بن عبدالرحیم (۱۴۱۶ ق)، *نهاية الوصول فی دراية الأصول*، جلد ۵، مکه، المكتبة التجارية.
- [۴]. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۳ ق). *شرح العمدة فی الفقه*، تحقیق: سعود صالح العطيشان، جلد ۱، ریاض، مكتبة العبيکان.
- [۵]. ابن حجر، احمد بن علی (۴). *فتح الباری بشرح صحیح البخاری*، چاپ سوم، جلد ۶ و ۸ و ۱۲، بیروت، دار المعرفه.
- [۶]. ابن حزم، علی بن احمد (۱۹۸۳ م). *الإحکام فی أصول الأحکام*، جلد ۱، بیروت، دارالآفاق الحديثة.

- [۷]. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۰۴ق). زاد المسیر فی علم التفسیر، جلد ۳ و ۵، المكتب الإسلامی.
- [۸]. ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۱۴۰۵ق). المغنی فی فقه الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی، جلد ۱ و ۷ و ۱۱، بیروت، دارالفکر.
- [۹]. ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبدالله (۱۳۹۲ق). أحكام القرآن، تحقیق: علی محمد البجاوی، جلد ۱ و ۳ و ۴، بیروت، دارالفکر.
- [۱۰]. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۲ق). تفسیر القرآن العظیم، تقدیم: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، جلد ۲ و ۳ و ۴.
- [۱۱]. — (؟). قصص الأنبیاء، تحقیق: عبدالقادر أحمد عطا، جلد ۱ و ۲، ط - عیسی الحلبی.
- [۱۲]. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۸۸م). لسان العرب، جلد ۷، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- [۱۳]. ابن نجار، محمد بن احمد (؟). شرح الکوکب المنیر، تحقیق: محمد الزحیلی - نزیسه حماد، جلد ۳، مكتبة العبيکان.
- [۱۴]. ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم (؟). البحر الرائق شرح كنز الدقائق، چاپ دوم، جلد ۱، بیروت، دارالمعرفة.
- [۱۵]. أبوزهره، محمد (؟). أصول الفقه، دارالفکر العربی.
- [۱۶]. ابویعلی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). العدة فی اصول الفقه، چاپ سوم، جلد ۱، بی جا.
- [۱۷]. التلمسانی، ابو عبدالله بن احمد (؟). مفتاح الوصول فی علم الأصول، کلیات الأزهریة.
- [۱۸]. أطفیش، محمد بن یوسف (؟). شرح النیل و شفاء العلیل، بی جا.
- [۱۹]. ایازی، محمد علی: فقه پژوهی قرآنی: درآمدی بر مبانی نظری آیات الاحکام (۱۳۸۰ش)، قم، بوستان کتاب قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۲۰]. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة، جلد ۲۱، قم، موسسه النشر الاسلامی، جماعة المدرسين.
- [۲۱]. جر، خلیل (؟). فرهنگ لاروس، ترجمه: سید حمید طبیبیان، جلد ۲، تهران، امیرکبیر.
- [۲۲]. جصاص، احمد بن علی (؟). احکام القرآن، جلد ۱ و ۳، دارالمصنف.
- [۲۳]. جمعی از نویسندگان (؟). تفسیر نمونه، زیر نظر: ناصر مکارم شیرازی، چاپ هجدهم، جلد ۲ و ۱۲ و ۲۴، دارالکتب الإسلامیة.
- [۲۴]. حر عاملی، محمد بن حسن (؟). وسائل الشیعة، جلد ۱۳، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- [۲۵]. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (؟). المستدرک علی الصحیحین، إشراف: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، جلد ۲، بیروت، دارالمعرفة.
- [۲۶]. حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی (۱۴۱۷ق). العناوین، جلد ۱، مؤسسه نشر اسلامی.
- [۲۷]. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء، جلد ۶، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- [۲۸]. — (۱۴۱۱ق). الرسالة الفخریة فی معرفة النیة، تحقیق: صفاء الدین بصری، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة، چاپ آستان قدس رضوی.

- [۲۹]. حمزه، أسامه محمد عبدالعظيم (۱۴۲۹ق). القصص القرآنی و اثره فی استنباط الأحكام، چاپ دوم، بی جا.
- [۳۰]. الخطيب، عبدالکريم (۱۳۹۵ق). القصص القرآنی فی منطوقه و مفهومه، چاپ دوم، بيروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر.
- [۳۱]. خطيب شربيني، محمدبن احمد (۱۴۱۵ق). الإقناع فی حل الفاظ أبی شجاع، تحقيق: مكتب البحوث و الدراسات، جلد ۱، بيروت، دارالفکر.
- [۳۲]. رازی، محمدبن عمر (۱۴۰۸ق). المحصول فی علم أصول الفقه، جلد ۱، بيروت.
- [۳۳]. راغب اصفهانی، حسين بن محمد (۱۴۰۴ق). المفردات فی غريب القرآن، چاپ دوم.
- [۳۴]. راوندي، سعيدبن هبةالله (۱۴۰۵ق). فقه القرآن، تحقيق: احمد الحسيني، چاپ دوم، جلد ۱، قم، چاپخانه ولايت.
- [۳۵]. رشيد رضا، محمد (۱۳۶۷ق). تفسير القرآن الحكم الشهير بتفسير المنار، چاپ سوم، جلد ۳، مصر، دارالمنار.
- [۳۶]. رضا، احمد (۱۹۶۰م). معجم متن اللغة، جلد ۴، بيروت، دارمكتبة الحياة.
- [۳۷]. زبيدي، محمدبن محمد (۱۳۹۹ق). تاج العروس، جلد ۱۸، كويت.
- [۳۸]. الزحيلي، وهبة (۱۴۰۵ق). الفقه الإسلامي و أدلته، چاپ دوم، جلد ۴، دارالفکر.
- [۳۹]. زرکشی، محمدبن عبدالله (؟). البرهان فی علوم القرآن، جلد ۲، بيروت.
- [۴۰]. الزمخشري، محمودبن عمر (؟). أساس البلاغة، قم، دفتر تبليغات اسلامي.
- [۴۱]. ——— (؟). الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فی وجوه التأويل، جلد ۱، چاپخانه المكتبة التجارية الكبرى.
- [۴۲]. زيدان، عبدالکريم (۱۴۳۰ق). الوجيز فی اصول الفقه، چاپ هشتم، تهران، نشر احسان.
- [۴۳]. سبكي، علي بن عبدالکافي و سبكي، عبدالوهاب بن علي (۱۴۴ق). الإيهاج فی شرح المنهاج، جلد ۱، بيروت، دار الكتب العلمية.
- [۴۴]. سرخسي، ابوبکر محمدبن أحمد (۱۳۷۲ق). اصول السرخسي، جلد ۲، دارالكتاب العربي.
- [۴۵]. ——— (؟). المبسوط، جلد ۳، بيروت، دارالمعرفة.
- [۴۶]. سمرقندی، محمدبن احمد (۱۴۰۷ق). ميزان الاصول فی نتائج العقول، تحقيق: عبدالملك عبدالرحمن السعدي، جلد ۲، بغداد، وزارت الاوقاف و الشؤون الدينية.
- [۴۷]. سيوري، مقدادبن عبدالله (۱۳۷۳ش). كنزالعرفان فی فقه القرآن، تحقيق و تصحيح: محمد باقر بهبودي، جلد ۲، تهران، انتشارات مرتضوي.
- [۴۸]. سيوطي، جلال الدين (۱۴۰۷ق). الإتيان في علوم القرآن، جلد ۲، بيروت، دار الكتب العلمية.
- [۴۹]. شبر، عبدالله (۱۴۰۷ق). الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المبين، جلد ۵، كويت، مكتبة الالفين.
- [۵۰]. شافعي، محمدبن ادريس (۱۴۱۰ق). أحكام القرآن، قاهره، دارالاحياء العلوم.

- [۵۱]. الشرتونی، سعید (؟). أقرب الموارد، مكتبة آية الله مرعشي النجفی، جلد ۲، قم.
- [۵۲]. شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ش). تفسیر شریف لاهیجی، میرجلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، جلد ۳، تهران، دفتر نشر داد.
- [۵۳]. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۲۱ق). ارشاد الفحولالی تحقیق الحق من علم الاصول، ریاض، دارالفضیله.
- [۵۴]. شیرازی، ابراهیم بن علی (۱۳۵۸ق). اللّمع فی اصول الفقه، مصر، مطبعة البابی الحلبي.
- [۵۵]. صالح، محمد اذیب (۱۴۰۷ق). تفسیرالنصوص فی الفقه الاسلامی، چاپ سوم، جلد ۱، بیروت، المكتبة الاسلامی.
- [۵۶]. صفی پور، عبدالرحیم بن عبدالکریم (؟). منتهی الإرب فی لغة العرب، جلد ۲، تهران، مؤسسه محمد حسین.
- [۵۷]. صنعانی، احمد بن یحیی (؟). البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، جلد ۳، مكتبة الیمن.
- [۵۸]. طباطبائی، محمدحسین (؟). المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۳ و ۱۹، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة.
- [۵۹]. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی التفسیر القرآن، جلد ۲، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- [۶۰]. ——— (۱۴۱۰ق). المؤلف من المختلف بین أئمة السلف، جلد ۲، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة.
- [۶۱]. طوسی، محمد بن حسن (؟). التبیان فی تفسیر القرآن، جلد ۶، نجف، المطبعة العلمیة.
- [۶۲]. ——— (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الامامیة، تصحیح و تعلیق: محمد باقر بهبودی، جلد ۵، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
- [۶۳]. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۷ق). المستصفی من علم الاصول، تصحیح: محمد عبدالسلام عبد الشافی، جلد ۱، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- [۶۴]. فاضل جواد، جواد بن سعید (۱۳۶۵ش). مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام، تحقیق: محمد باقر شریفزاده، جلد ۳، تهران، انتشارات مرتضوی.
- [۶۵]. فخر رازی، محمد بن عمر (؟). التفسیر الکبیر، جلد ۸، بی جا.
- [۶۶]. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۱۵ق). الصافی فی تفسیر القرآن، حسین اعلمی، چاپ دوم، جلد ۴، تهران، انتشارات الصدر.
- [۶۷]. القدوری، ابوالحسین (۱۴۲۹ق). مختصر القدوری، کراچی، مكتبة البشری.
- [۶۸]. قزافی، احمد بن ادريس (۱۹۹۴م). الذخیرة، تحقیق: محمد الحجی، جلد ۱ و ۹، بیروت، دارالغرب.
- [۶۹]. قرشی، علی اکبر (۱۳۵۲ش). قاموس قرآن، جلد ۶، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
- [۷۰]. قرطبی، محمد بن أحمد (۱۴۰۵ق). الجامع لأحكام القرآن، جلد ۲ و ۴ و ۷ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۴ و ۱۵ و ۲۰، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.

- [۷۱]. کیهراسی، عمادالدین بن محمد الطبری (۱۴۰۵ق). احكام القرآن، جلد ۱ و ۴ و ۷ و ۱۱ و ۱۳ و ۱۵ و ۲۱ و ۲۳ و ۳۰، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- [۷۲]. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق). تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، چاپ دوم، جلد ۳، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- [۷۳]. ماوردی، علی بن محمد (۴۱۴ق). الحاوی الکبیر فی فقه مذهب الإمام الشافعی و هو شرح مختصر المزنی، تحقیق و تعلیق: علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، جلد ۷، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- [۷۴]. المحامی، کامل حسن (۱۹۷۰م). القرآن و القصة الحدیثة، بیروت، دارالبحوث العلمیة.
- [۷۵]. محمدی، ابوالحسن (۱۳۸۴ش). مبانی استنباط حقوق اسلامی (اصول فقه)، چاپ بیستم، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- [۷۶]. مظفر، محمد رضا (۱۳۵۲ش). اصول الفقه، جلد ۳، تهران، انتشارات معارف اسلامیة.
- [۷۷]. مغربی، محمد بن عبدالرحمن (۱۳۹۸ق). مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل، چاپ دوم، جلد ۲، بیروت، دارالفکر.
- [۷۸]. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۷۵ش). زبدة البیان فی احكام القرآن، تحقیق: علی زمانی نژاد، قم، کنگره مقدس اردبیلی.
- [۷۹]. _____ (۱۴۱۶ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان، جلد ۱۴، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- [۸۰]. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۵ش). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق و تعلیق: عباس القوچانی، چاپ دوم، جلد ۹ و ۳۵، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- [۸۱]. نووی، یحیی بن شرف (۱۴۱۲ق). روضة الطالبین و عمدة المفتین، أشراف: زهیر السوایس، چاپ سوم، جلد ۴، المكتبة الاسلامیة.
- [۸۲]. _____ (۱۹۹۷م). المجموع، جلد ۱، بیروت، دارالفکر.
- [۸۳]. واحدی، علی بن احمد (۱۴۰۸ق). اسباب النزول، تعلیق و تخریج: مصطفی دیب البغاء، بیروت، دارابن کثیر.