

نشانه‌های پیوند میان قرآن کریم و فقه امامیه^(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۳/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۴/۲۶

خالد الغفوری*

مترجم: محمود رضا توکلی**

چکیده

مقاله حاضر در صدد بررسی میزان ارتباط میان قرآن کریم و فقه امامیه و تحلیل و بررسی ویژگیها و نشانه‌های این ارتباط به صورت مبسوط همراه با شرح و تفصیل است. این امر از طریق پی‌گیری و بررسی برخی امور انجام می‌پذیرد از جمله: اول. مبانی اصولی و عقایدی امامیه. دوم. مصادر و منابع اصلی و مورد اعتماد امامیه در فقه. سوم. منابع معتبر حدیثی امامیه. در خلال این روند پژوهشی توانستیم به بررسی و مشخص نمودن هشت ویژگی در ارتباط میان قرآن کریم و فقه امامیه دست یابیم که برخی از آنها فقط مختص به فقه امامیه است و در سایر مذاهب اهل تسنن مشاهده نمی‌شود. در همین زمینه به بررسی و تبیین راهکارهایی پرداختیم که اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام در تعلیم چگونگی استدلال بر قرآن کریم در جهت استنباط احکام شرعی بر آن تکیه می‌کردند. مبحث حاضر نیازمند پی‌گیری تحولات و پیشرفت‌ها و دگرگونی‌هایی بود که در دیدگاه علمای شیعه و در زمینه استفاده از قرآن کریم در گستره فقه حاصل گشته بود. در پایان بحث نیز نکته مهم دیگری به دست آمد که عبارت بود از میزان اثرگذاری فقه شیعه در فهم قرآن کریم.

کلیدواژه‌ها: قرآن، روایت، تطهیر، فقه، امامیه.

* عضو هیأت علمی جامعه المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم العالمية.

** عضو هیأت علمی دانشگاه قم.

مقدمه

اساس و پایه مدرسه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام از بدو شکل‌گیری تاکنون، در تمامی زمینه‌های شناختی و عقایدی و شیوه‌های مختلف خود، بر چنگ زدن و اعتماد بر تقلین یعنی قرآن کریم و عترت استوار بوده و این حقیقت از امور خدشه‌ناپذیر و غیر قابل تغییر در نزد آنها به شمار آمده است. در دل برخی از مباحث تشیع به اشاره‌هایی اجمالی و گذرا به ارتباط بین قرآن و فقه شیعی بر می‌خوریم که برخی از زوایای این ارتباط را بررسی کرده است (نک: علم‌الهدی، الانتصار ۱۴۱۵: ۸۰؛ حلبی، الکافی فی الفقه ۱۴۰۳: ۹۷).

البته باید به این نکته نیز اشاره شود که اهتمام و توجه زائدالوصف به نقش کلی، عظیم و با اهمیت قرآن کریم در استنباط فقهی و روند اجتهادی تشیع، مانع از آن شد که در گستره عظیم و عمیق و کیفی فقه القرآن و آیات الأحکام در نزد شیعه حرکت تدوین و تألیف شکل بگیرد. هرچند ناگفته پیداست که شکل‌گیری چنین حرکتی در مساحت، عمق و کیفیت تدوین در زمینه فقه القرآن، به خودی خود میزان ارتباط محکم و خدشه‌ناپذیر میان قرآن و فقه تشیع را بر همگان روشن می‌نماید.

ولی متأسفانه تاکنون یک تصویر کامل و کلی از ارتباط میان قرآن و فقه شیعی ارائه نشده و حتی در پاره‌ای از موارد پرده‌های شک و تردید از طرف برخی افراد که آگاهی و اطلاعی از فقه تشیع نداشته‌اند بر این موضوع کشیده شده و اصل آن زیر سؤال رفته است. همین امر ما را بر آن داشت تا در زمینه بررسی حقیقت ارتباط میان قرآن و فقه شیعی و نیز مشخص نمودن زوایا و نشانه‌های آن به نگارش مبحثی مستقل پردازیم.

در ابتدای امر ما با دو مفهوم اساسی مواجه می‌شویم که عبارت‌اند از: قرآن و فقه امامیه و لازم است قبل از ورود به مبحث اصلی به تعریف این دو مفهوم پرداخته شود.

اول: تعریف لغوی و اصطلاحی قرآن

الف. تعریف لغوی قرآن

قرآن وحی گرانقدر و ارزشمند است که از مهم‌ترین اسامی اطلاق شده بر آن همین لفظ «قرآن» می‌باشد. در مورد این لفظ از چند جنبه اختلاف نظر وجود دارد: اول از این جهت که آیا لفظ قرآن مهموز است یا نه و در ادامه نیز این مبحث که آیا کلمه قرآن جامد به شمار می‌آید یا مشتق و در صورت مشتق بودن نیز منشأ اشتقاق آن چیست.

افرادی چون شافعی و فراء و اشعری بر این عقیده‌اند که واژه قرآن غیر مهموز و جامد است (نک: بیهقی، *معرفة السنن والآثار بی تا*: ۵۶۷/۷ و ۵۶۸، ح ۶۱۳۹؛ نیشابوری، *مستدرک الصحیحین* ۱۴۲۲: ۲/۲۳۱ - ۲۳۰).

فراء می‌گوید:

این کلمه از قرائن که جمع از قرینه است گرفته شده، زیرا آیات آن برخی شبیه دیگری بوده و گویی این آیات قرینه یکدیگر هستند. و واضح است که نون در قرائن جزو حروف اصلی به شمار می‌آید (سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن* ۱۴۱۶: ۱: ۸۷).

اشعری و تابعین او نیز بر این باورند که: «واژه قرآن از «قَرَنَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ» گرفته شده که به معنای «ضَمَّهُ اِلَيْهِ» به آن اضافه کرد» می‌باشد، علت نیز آن است که سوره‌ها و آیات قرآن کریم برخی بر برخی دیگر قرار گرفته و به هم اضافه شده‌اند» (زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن* ۱۴۰۸: ۱/۲۷۸).

البته قول معروف آن است که واژه قرآن مهموز است. افرادی مانند زجاج و لحيانی و گروهی دیگر بر این مطلب تصریح کرده‌اند (زرکشی، همان: ۱/۲۷۸؛ سیوطی، همان: ۱: ۸۷. *ابن منظور، لسان العرب* ۱۴۲۶: ۱/۱۳۳). راغب می‌گوید: «کلمه قرآن در واقع مصدری است مانند کُفِران و رُجِحان. خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (قیامه: ۱۷ - ۱۸). این

لفظ بر کتابی که بر پیغمبر اسلام نازل شده اطلاق گشته و به همین علت نیز به عنوان اسم علم برای آن درآمده است، همان‌گونه که واژه تورات بر مطالبی که بر حضرت موسی علیه السلام نازل شده و واژه انجیل هم بر مطالبی که بر حضرت عیسی علیه السلام فرو آمده اطلاق شده است» (راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن ۱۴۱۲: ۶۶۸ - ۶۶۹).

در هر حال، چه بر این باور باشیم که لفظ قرآن مشتق است چه جامد، در هر صورت این کلمه به عنوان اسم علم برای کتابی که - مانند سایر کتابهای آسمانی که بر پیامبران مختلف علیهم السلام نازل شده است - از طرف خداوند تبارک و تعالی بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نازل گشته در آمده است.

ب. تعریف اصطلاحی قرآن کریم

هرچند از گذشته تاکنون در عرف عام معنای قرآن واضح و مشخص بوده، ولی باز هم برخی به تعریف آن روی آورده‌اند؛ از جمله:

۱. برخی قرآن را این‌گونه تعریف نموده‌اند: کلام عربی که بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله نازل شده و به صورت متواتر برای ما نقل شده و به دست ما رسیده است (شلتوت، الإسلام عقیده و شریعة ۱۴۱۱: ۴۷۱).

۲. برخی دیگر می‌گویند: قرآن عبارت است از کلام خداوند تبارک و تعالی که بر پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله نازل شده است. این سخنان در کتابی به همان صورت اولیه و بدون هیچ‌گونه تغییر و کمی یا افزایشی به نگارش در آمده است (ابن منظور، همان: ۱/ ۱۳۴).

۳. گروه سوم می‌گویند: قرآن عبارت است از کلامی که به صورت قرائت‌های معروف هفت‌گانه و به صورت متواتر در یک کتاب به دست ما رسیده است (آمدی الأحکام فی اصول الأحکام ۱۴۰۲: ۱/ ۱۵۹ غزالی، المستصفی ۱۳۶۴: ۱/ ۱۰۱؛ شوکانی، إرشاد الفحول: ۱/ ۲۶).

۴. عده ای دیگر نیز قرآن را این‌گونه تعریف نموده‌اند: قرآن کتاب خداوند تبارک و تعالی است که الفاظ و معانی و اسلوب آن توسط خدا بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و پیامبر صلی الله علیه و آله هیچ‌گونه دخل و تصرفی در انتخاب الفاظ و یا ساختار آن نداشته‌اند

(حکیم، الأصول العامة للفقہ المقارن ۱۴۱۸: ۹۹).

میان این تعریفها تفاوتی ماهوی وجود دارد. زیرا اگر هدف و منظور از تعریفهایی شبیه آنچه به آن اشاره نمودیم، فقط یک تعریف کلی از قرآن مجید باشد بحثی نیست، ولی اگر منظور از آن تعریف حقیقی باشد بر آن اشکال وارد است که شامل تمامی ضوابط و شرایط و اساسی که برای تعریف در علم منطق ذکر شده نیست و به ناچار باید در آن اصلاحات و تعدیلاتی را وارد نمود. در اینجا بیان دو نکته ضروری است:

اول. برخی از قیودی که در تعاریف بالا استفاده شده – مانند «به تواتر به دست ما رسیده»، «کتابی مکتوب که بدون هیچ تغییر و کمی و افزایشی نازل شده»، «در قرائتهای معروف هفت‌گانه» – در تعریف قرآن فقط این نکته را در نظر گرفته که قرآن کتابی است که به دست ما رسیده است.

دوم. مهم برای ما آن است که قرآن را از منظر دوم بنگریم، یعنی از نظر چگونگی رسیدن به دست ما، و این همان امری است که بیشتر تعریفها بر آن تکیه دارند.

دوم. مشخص نمودن منظور از فقه شیعه

از نظر لغوی هیچ گونه ابهامی در این اصطلاح وجود ندارد. منظور از آن نیز عبارت است از میراث فقهی مربوط به مدرسه شیعه دوازده امامی درمقابل سایر مدارس فقهی. ولی در اینجا یک ضرورت بحثی وجود دارد که باید آن را خارج از جنبه مصداقی آن معرفی و مشخص نمود. بنابراین معتقدیم: فقه شیعه در مجموعه‌ای از اجتهادهای موضوعی – و نه شخصی – نمود می‌یابد که بر پیروی از شیوه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام در استنباط و اعتماد بر میراث حدیثی ایشان به عنوان یک منبع مطمئن و قابل اعتماد در کنار قرآن کریم و سنت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم استوار است (راوندی، فقه القرآن ۱۴۰۵: ۱: ۴ – ۶؛ حکیم، همان: ۱۴۵).

این مکتب ریشه‌دار و اصیل دارای شیوه‌ای استنباطی و منحصر به فرد است که در استناد بر دلایل یقینی و عدم اعتبار ظن و گمانی که به یقین منجر نمی‌شود، نمود و

ظهور می‌یابد (مرتضی، *الدریعة الی أصول الشریعة* ۱۳۴۶: ۱/۲۳) اصولیان این دلایل را در تألیفها و تصنیفهای اصولی خود بیان نموده و مشخص کرده‌اند (مرتضی، همان: ۲/۴۷۷؛ انصاری، *فرائد الأصول* ۱۴۱۹: ۱/۲۵؛ *آخواند خراسانی، کفایة الأصول* ۱۴۰۹: ۲۵۵ وما بعدها) به همین صورت، برای این امر شیوه‌ها و مجموعه‌های روایی خاصی وجود دارد که در قرن دوم هجری نگاشته شده و به اصول اربعمئة (اصول چهارصدگانه) معروف شده است (شهید الثانی، *الرعاية فی علم الدراية* ۱۴۰۸: ۷۲؛ بهائی، *مشرق الشمسین* ۱۳۷۲: ۲۶۹؛ *استرآبادی، الفوائد المدنیة*: ۱۲۸؛ بحرانی، *الحدائق الناضرة*: ۱/۱۸ - ۱۹، انصاری، همان: ۱/۲۵؛ *آخواند خراسانی، همان*: ۲۵۵) همین اصول چهارصدگانه بعداً در قرن چهارم هجری در مجموعه‌های روایی مشهوری که به کتب اربعه معروف‌اند گردآوری شد. این کتب اربعه عبارت‌اند از: *کافی*، *من لا یحضره الفقیه*، *تهذیب الأحکام* و *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*.

گاهی اتفاق می‌افتد که مجتهدان مدرسه امامیه در موضوعی مشخص در برخی از مسائل فقهی اجماع نظر دارند و در برخی موارد دیگر نیز پیش می‌آید که در یک موضوع واحد دارای اختلاف نظر باشند. ولی در هر صورت، مادامی که این اجتهادها بر مبنای اصول مسلم مذهب و در چارچوب قواعد و اصول آن پایه‌گذاری شده باشد، داخل در مذهب به شمار خواهد آمد.

موضوع ارتباط و پیوند میان قرآن و فقه امامیه در این مقاله در ضمن چند محور و پایه بررسی می‌شود. این محورها عبارت‌اند از:

محور اول. مشخص نمودن نشانه‌های ارتباط میان قرآن و فقه شیعه

در اصل وجود ارتباط میان قرآن و فقه شیعه به طور اجمالی هیچ بحثی وجود ندارد و آنچه نیاز به بحث و بررسی دارد عبارت است از مشخص نمودن این ارتباط در حیطة ابعاد و سطوح مختلف به صورت دقیق و مشخص. البته اشاره به این امر ضروری است که هدف ما در این مقاله مشخص نمودن نشانه‌هایی است که بیانگر ارتباط میان قرآن و فقه شیعه بوده و بنابراین سعی در اثبات این نشانه‌ها در فقه

شیعی داریم، نه اینکه بخواهیم آن را از دیگر مذاهب نفی کنیم. میزان ارتباط و پیوند میان قرآن و فقه شیعه و همچنین ابعاد و زوایای این پیوند را می‌توان از طریق بحث و بررسی نشانه‌های زیر به دست آورد:

نشانه اول: سرمنشأ و اصل بودن قرآن در روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام. این روایات در جایگاههای فراوانی بر اهمیت قرآن کریم و ضرورت رجوع به آن تأکید دارند. این دسته از روایات را می‌توان به سه بخش تقسیم نمود:

قسمت اول: روایتهای عمومی

عبارت است از روایاتی که بر سرمنشأ بودن قرآن و مرجعیت مطلق آن برای مسلمانان در تمامی زمینه‌ها دلالت دارد؛ از جمله:

۱. حدیث ثقلین که در بین شیعه و اهل سنت مشهور و معروف است (کلینی، *الکافی* ۱۳۸۸: ۱/ ۲۹۴، ۳/ ۴۲۳؛ تمیمی، *دعائم الإسلام* ۱۳۸۵: ۱/ ۲۸؛ حر عاملی، *وسائل الشیعة* ۱۴۱۲: ۲۷: ۳۳ - ۳۴، باب ۵، *من صفات القاضی*، ح ۹؛ وانظر: شیبانی، *مسند أحمد* ۱۴۱۲: ۲/ ۱۴، ۱۷، ۲۶، ۵۹ و ۳۷۱/ ۴؛ نیسابوری، *المستدرک علی الصحیحین* ۱۴۲۲: ۳/ ۱۰۹، ۱۴۸؛ بیهقی، *السنن الکبری*: ۷/ ۳۰؛ نسائی، *فضائل الصحابة*: ۱۵)

۲. روایاتی که به تمسک به قرآن و عمل کردن به آن امر می‌کند (صدوق، *من لا یحضره الفقیه* ۱۴۱۰: ۲/ ۶۲۸، ح ۳۲۱۵؛ حر عاملی، همان: ۱۵/ ۱۷۱).

۳. روایاتی که به استفاده بردن از قرآن کریم دعوت می‌نماید، به این عنوان که در قرآن تمام راه‌حلهایی که انسان به آن نیاز دارد گنجانده شده است. مانند این سخن مولای متقیان امام علی علیه‌السلام:

... والنور المقتدی به، ذلک القرآن فاستنطقوه، ولن ینطق، ولكن أخبرکم عنه. ألا إنّ فیہ علم ما یتّی، والحديث عن الماضي، ودواء دائکم ونظم ما بینکم (عبده، شرح نهج البلاغة ۱۴۱۱: ۲/ ۵۴).

و نیز این کلام ایشان:

واعلموا أنّ هذا القرآن هو الناصح الذی لا یغشّ ... فاستشفوه من أدوائکم،

واستعينوا به على لأوائكم، فإن فيه شفاءً من أكبر الداء، وهو الكفر والنفاق والغى والضلال ... واستدلوه على ربكم، واستصحوه على أنفسكم ... العمل العمل، ثم لنهاية النهاية، والاستقامة الاستقامة، ثم الصبر الصبر، والورع الورع . إن لكم نهاية فاتتوها الى نهايتكم، وإن لكم علماً فاهدوا بعلمكم (همان: ۹۱ / ۲ - ۹۲)؛ وفي القرآن نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم (همان: ۷۴ / ۴).

قسمت دوم: روایتهای خاص

عبارت است از روایتهایی که در آن خود ائمه اهل بیت علیهم السلام در بیان برخی از احکام شرعی به قرآن کریم استناد جسته‌اند. پس چون دریابیم آنچه از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام صادر شده، یک رکن اساسی و عنصر اصلی از عناصر تشکیل دهنده فقه شیعی و سرچشمه اول این فقه به شمار می‌رود، متوجه تأثیر ارزنده و پژواک بلندی خواهیم شد که این روایات در فقه شیعی از خود برجای گذاشته‌اند. برخی از نمونه‌های این امر عبارت‌اند از:

۱. کلام امام صادق علیه السلام به زراره آنگاه که وی از امام علیه السلام پرسید: آیا به من می‌فرمایید از کجا به این نکته دست یافتید و فرمودید که: مسح به قسمتی از سر و قسمتی از پاها قرار می‌گیرد؟ امام علیه السلام لبخند زد و فرمود: «پیامبر صلی الله علیه و آله این امر را بیان نموده و کتاب قرآن از سوی خداوند تبارک و تعالی بر این امر نازل شده است؛ زیرا خداوند در قرآن کریم می‌گوید: «فاغسلوا وجوهکم». از این امر درمی‌یابیم که همه صورت باید شسته شود. سپس می‌گوید: «و ایدیکم الی المرافق» و عبارت «الیدین الی المرفقین» را به وجه عطف و وصل می‌نماید. از این امر درمی‌یابیم که دو دست نیز لازم است تا آرنج شسته شوند. آنگاه خداوند در بین کلام فاصله انداخته و می‌گوید: «وامسحوا برؤسکم». از این امر به علت وجود «باء» در کلام در می‌یابیم که موقع گفتن «برؤسکم» مسح به برخی از سر واقع می‌شود، آنگاه رجلین را به رأس عطف و وصل می‌نماید همان‌گونه که یدین را به وجه عطف نموده بود و می‌گوید:

«و أرجلکم الی الکعبین» (مائده: ۶) از این عطف به رأس در می‌یابیم که مسح بر قسمتی از پاها قرار می‌گیرد. پیامبر نیز این امر را برای مردم تفسیر نمودند ولی مردم حق آن را رعایت نکردند...» (حر عاملی، همان: ۱/ ۲۹۱).

منظور این است که حکم یاد شده، یعنی کافی بودن مسح به قسمتی از سر در وضو، از حرف «باء» در آیه وضو یعنی «و امسحوا برؤسکم» (مائده: ۶) برداشت می‌گردد.

۲. کلام امام صادق علیه السلام در نهی دوانیقی از پذیرفتن خبر سخن‌چین به این مضمون که «أنه فاسق»، و این آیه شریفه: «أن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا...» (حجرات: ۶؛ حر عاملی، همان: ۱/ ۶۱۹).

۳. گفتار امام صادق علیه السلام به فرزند خود اسماعیل: «إن الله عزّ وجلّ يقول: يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين» (توبه: ۶۱). «فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم» (حر عاملی، همان: ۱۳/ ۲۳۰).

۴. کلام امام صادق علیه السلام به شخصی که بیش از حد در مستراح باقی مانده بود تا به غنا و موسیقی گوش دهد و بهانه او این بود که من با پای خود به آنجا نرفته و در آنجا حضور ندارم. امام علیه السلام به او فرمود: «أيا این سخن خداوند تبارک و تعالی را شنیده‌ای: «إنّ السمع و البصر و الفؤاد کلّ أولئك كان عنه مسؤولاً» (اسراء: ۳۶؛ حر عاملی، همان: ۲/ ۹۵۷).

۵. کلام امام صادق علیه السلام در محلل شدن عبد و برده برای زن سه طلاقه: «إنّته زوج؛ قال الله عزّوجلّ: حتی تنکح زوجاً غیره» (بقره: ۲۳۰؛ حر عاملی، همان: ۱۵/ ۳۷۰).

۶. کلام امام صادق علیه السلام در مورد تحلیل مطلقه با عقد منقطع: «إنّته تعالی قال: فإن طلقها فلا جناح علیهما» (بقره: ۲۳۰؛ حر عاملی، همان: ۱۵: ۳۶۹).

۷. گفتار امام صادق علیه السلام در روایت عبد الأعلى - در حکم طهارت کسی که به زمین افتاده و ناخنش افتاده و روی آن را باندپیچی کرده است - «امثال این مورد از کتاب خداوند دانسته می‌شود: «ما جعل علیم فی الدین من حرج (حج: ۱۸)» آنگاه

امام علیه السلام فرمود: روی آن مسح بکش (حر عاملی، همان: ۱: ۳۲۷). بنابراین، امام علیه السلام شناخت حکم مسح بر انگشتی را که باندپیچی شده به کتاب خداوند موکول کرد تا به این نکته اشاره کند که این موضوع نیاز به پرسش نداشته، زیرا در ظاهر قرآن وجود دارد (انصاری، فرائد الأصول: ۱/ ۱۴۷).

۸. استدلال بر حلّیت برخی از زنان (حر عاملی، همان: ۱۴: ۳۶۷) با این سخن خداوند: «وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ» (نساء: ۴۲).

۹. استدلال بر عدم جواز طلاق عبد (حر عاملی، همان: ۱۵: ۳۴۱) با این آیه شریفه: «عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ» (نحل: ۷۵).

۱۰. استدلال بر حلال بودن برخی از حیوانات (حر عاملی، همان: ۱۶: ۳۲۴). با این آیه: «قُلْ لَا أُجَدِّفِمْا أَوْحَىٰ إِلَيَّ مَحْرَمًا...» (انعام: ۱۴۵).

از تأمل و تفکر در استدلال به این آیه چندین امر برداشت می‌گردد:
اول. استنباط یک حکم جزئی از آیه که عبارت است از حلال بودن برخی از حیوانات.

دوم: برداشت یک قاعده کلی که مرجعیت قرآن را نه فقط در مورد خوراکیها و نوشیدنیها به اثبات می‌رساند و عبارت است از: «كُلِّ مَا لَمْ يُذَكَّرْ تَحْرِيمَهُ فِي الْكِتَابِ يَكُونُ مَبَاحًا؛ هرچه که حرمت آن در قرآن کریم بیان نشده مباح است».

سوم. ضرورت مراجعه به قرآن کریم در شناخت احکام. این مطلب از امر و دستور وارد شده در آیه قابل برداشت است. یعنی این کلام خداوند تبارک و تعالی: «قُلْ».

۱۱. امضا و تأیید امام صادق علیه السلام در تمسک به این آیه شریفه: «وَالْمَحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ» (مائده: ۵) که با این آیه شریفه نسخ شده است: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ» (بقره: ۲۳۱؛ حر عاملی، همان: ۱۴/ ۴۱۰).

۱۲. روایتی از امام باقر علیه السلام مبنی بر اینکه فرمود: «کسی که نماز را در سفر چهار رکعتی بخواند باید آن را اعاده کند مگر اینکه آیه مربوط به آن بر وی خوانده نشده و آن را نداند که در این صورت نیاز به اعاده نیست» (نوری، مستدرک الوسائل ۱۴۰۷: ۷/۶).

۵۳۹) در برخی روایتها نیز به این صورت نقل شده که «اگر بر او خواننده و تفسیر شده باشد» (حر عاملی، همان: ۵/۵۰۶). منظور از آیه نیز آیه قصر است یعنی آیه شریفه: «فلیس علیکم جناح أن تقصروا من الصلاة» (نساء: ۱۰۱).

۱۳. از زراره و محمد بن مسلم نقل شده است: به ابوجعفر علیه السلام گفتیم: نظر شما در مورد نماز مسافر چیست؟ چگونه و چند رکعت است؟ امام علیه السلام فرمود: «خداوند عزّ و جلّ می‌فرماید: «و إذا ضربتم فی الأرض فلیس علیکم جناح أن تقصروا من الصلاة» (نساء: ۱۰۱). بنابراین تقصیر و شکسته خواندن نماز در سفر واجب است، همان‌گونه که تمام خواندن آن در غیر مسافرت واجب است.» آن دو به امام گفتند: خداوند تبارک و تعالی می‌گوید: «فلیس علیکم جناح» و نمی‌گوید: إفعلوا؛ انجام دهید؛ پس چگونه این امر واجب است؟ امام پاسخ داد: «آیا خداوند در صفا و مروه نمی‌گوید: «فمن حجّ البیت أو اعتمر فلا جناح علیه أن یطوف بهما» (بقره: ۱۵۸). آیا نمی‌بینید که طواف و سعی بین صفا و مروه واجب و فرض است، زیرا خداوند آن را در قرآن کریم بیان نموده و پیامبر نیز آن را به جا آورده‌اند. تقصیر (شکسته خواندن نماز) نیز به همین صورت است. پیامبر صلی الله علیه و آله آن را اجرا نموده و در قرآن مجید نیز بیان شده است...» (حر عاملی، همان: ۵۱۷-۵۱۸).

این امر دلالت بر تقریر امام علیه السلام برای پرداختن به برداشت و استفاده احکام از قرآن کریم می‌کند (انصاری، همان: ۱/۱۴۸).

از این روایتها و امثال آن اموری برداشت می‌شود که به حیثیهای استدلالی مربوط است؛ از جمله:

۱. این روایت‌ها در قول و فعل و تقریر دلالت بر مرجعیت و مصدریت قرآن در تشریح دارند. مانند تقریر اما رضاء علیه السلام در استدلال ابوالجهم بر تحریم نکاح زن نصرانی به این آیه شریفه: «و لا تنکحوا المشرکات» (بقره: ۲۳۱). نسخ شدن آن با این آیه شریفه «و المحصنات من الذین أتوا الكتاب» (مائده: ۵). امام علیه السلام پس از اینکه به استدلال ابوالجهم آگاهی یافتند سکوت کرده و لبخند زدند (کلینی، همان: ۵/۳۵۷؛ حر

عاملی، همان: ۲۰: ۵۳۴).

۲. اشتغال برخی از روایتها بر توضیح شیوه استنباط و برداشت حکم از آیه و توضیح و تبیین گامها و مراحل و در روند اجتهاد برداشته می‌شود، مانند مشخص نمودن ظهور آیه در پرتو سایر آیات قرآن.

۳. استدلال امام بر آیات، گاهی به علت درخواست و سؤالی است که از سوی شخصی در مورد دلیل حکمی است که به صورت عام و کلی بیان شده و گاهی نیز علت آن عجیب و دور از ذهن بودن خود حکم است. از این جمله است: سؤالی که از طرف زراره از امام علیه السلام در مورد چگونگی وضو پرسیده شده و امام نیز به پاسخ آن پرداخته و به برخی از قسمتهای آیه وضو (مائدة: ۶) برای بیان احکام تفصیلی در مورد افعال وضو استدلال کرده است (کلینی همان: ۳/ ۳۰؛ صدوق، همان: ۱/ ۱۰۳؛ حر عاملی، همان: ۱: ۴۱۲ - ۴۱۳).

گاهی نیز استدلال امام علیه السلام بر قرآن به جهت سؤالی است که در مورد یک دلیل قرآنی به صورت خاص و ویژه از ایشان پرسیده می‌شود، مانند سؤالی که در مورد دلیل وجود قصر نماز در سفر از امام پرسیده شد، با اینکه آیه قصر (نساء: ۱۰۱) به صورت نفی جناح نازل شده که مفید اجازه و رخصت است نه الزام و وجوب. امام علیه السلام نیز جواب این سوال را با استدلال به آیه سعی بین صفا و مروه (بقره: ۱۵۱) بیان نمودند (صدوق، همان: ۱/ ۴۳۴؛ حر عاملی، همان: ۱/ ۵۱۷ - ۵۱۸). استدلال امام علیه السلام به آیه کریمه (اسراء: ۳۶). بر حرمت گوش دادن عمدی به غنا و آوازخوانی نیز به همین صورت است (کلینی، همان: ۲/ ۳۶؛ حر عاملی، همان: ۳/ ۳۳۱).

گاهی نیز استدلال به آیات قرآنی از همان ابتدا از طرف امام علیه السلام انجام می‌گیرد که نمونه‌های آن فراوان است؛ مانند استدلال امام بر تأیید و پذیرفتن شهادت مؤمنان با آیه‌ای که پیامبر صلی الله علیه و آله را به این صورت توصیف می‌نماید که «يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين» (توبه: ۶۱؛ کلینی، همان: ۵: ۲۹۹؛ حر عاملی، همان: ۱۹: ۱۳) و استدلال به آیه کریمه قرآن (نساء: ۲۴) مبنی بر حلیت برخی از زنان (علامه حلی، مختلف الشیعة ۱۴۱۲: ۵۹/۷ حر عاملی، همان: ۱۴: ۳۶۷) و نیز آیه کریمه (نحل: ۷۵) مبنی بر عدم جواز طلاق

عبد(کلینی، همان: ۱۶۸/۶؛ حر عاملی، همان: ۲۲: ۹۹) و نیز آیه کریمه (انعام: ۱۴۵) مبنی بر حلال بودن برخی از حیوانات (صدوق، علل الشرائع ۱۴۱۶: ۵۶۳/۲؛ حر عاملی، همان: ۲۴: ۱۱۹).

از تمامی این موارد این گونه برداشت می‌شود که امام علیه السلام در مقام آموختن شیوه اجتهاد فقهی به مخاطب و نیز چگونگی استنباط احکام شرعی از قرآن کریم تا بدانجا پیش رفته که برخی از این روایتها در بر دارنده گفت‌وگوها و مناقشه‌هایی است که میان امام و مخاطب شکل گرفته است (انصاری، همان: ۱/۱۴۷، ۱۴۸؛ محقق طهرانی، حصر الاجتهاد ۱۴۰۱: ۴۱؛ امام خمینی، الرسائل ۱۳۸۵: ۱۲۷/۲ - ۱۲۸).

از آنچه گذشت این گونه برمی‌آید که هدف ائمه عصمت و طهارت علیهم السلام تربیت مجتهدان و آموزش آنها برای رجوع به قرآن کریم بوده و اثبات سرمنشأ بودن قرآن مجید در استنباط و برداشت احکام شرعی از قرآن، امری خودجوش و ناخودآگاه یا از اکتشافات فقها و اصولیان نیست. این امر نقش فعال و چشمگیری در تثبیت و محکم نمودن پایه‌های استنباط به صورت کلی و به ویژه در مورد قرآن کریم داشته و مجتهد را به صورت عملی بر این امر آموزش می‌دهد.

این دسته از روایتها حجم گسترده‌ای از میراث روایی ائمه اهل بیت علیهم السلام را به خود اختصاص می‌دهد. در این جهت روایتهای فقهی وارد شده در کتاب وسائل الشیعه را که دربرگیرنده استدلال به قرآن کریم است برشمردیم و به چیزی حدود دو هزار روایت در این زمینه برخوردیم. این حجم زیاد روایت گستردگی سرمنشأ بودن قرآن کریم در استنباط احکام در مدرسه تشیع را بر ما نمایان می‌سازد (موسوعه الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت ۱۴۳۱: ۴۴۳/۲ - ۴۸۳).

این امر به صورت فعال و گسترده در تثبیت و پی ریزی نشانه‌های استنباط به صورت کلی و به طور خاص و ویژه در قرآن کریم نقش داشته و مجتهد را به صورت عملی بر آن آموزش می‌دهد.

قسمت سوم: روایتهای نادرست

تعداد بی‌شماری از روایتهای اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد که در آنها تصریح یا اشاره‌ای مبنی بر اینکه این روایتها در مقام استدلال به کتاب قرآن هستند وجود ندارد. ما نیز اگر به الفاظ آنها بنگریم هیچ نشانه‌ای از وجود ارتباط بین این دسته از روایتها و قرآن کریم بر نمی‌خوریم. ولی اگر در مضامین آنها درنگ کنیم و میان این مضامین و مضمون برخی از آیات قرآن کریم مقایسه‌ای انجام دهیم، برای ما مشخص می‌گردد که روح این روایتها و مفهوم نهفته در آن عبارت است از استدلال به قرآن کریم یا تطابق با آیات شریفه آن. برخی از این موارد عبارت‌اند از:

۱. روایتهای وارد در کتاب ایلاء که شرط وقوع ایلاء را بیان آن به صورت سوگند و قسم دانسته، در غیر این صورت اثر ایلاء را بر آن مترتب نمی‌داند (حر عاملی، همان: ۲۲/۳۴۱) این‌گونه روایتها هرچند هیچ اشاره لفظی به ارتباط آن با قرآن کریم ندارد، ولی از نظر روح و مفهوم آن چیزی جز تطبیق مفهوم ایلاء که در نص قرآن وارد شده نیست (بقره: ۲۲۶ - ۲۲۷)؛ چراکه معنای ایلاء در لغت و عرف همان قسم است.

به همین صورت است روایتهایی که بر عدم وقوع ایلاء از کنیز دلالت دارد (حر عاملی، همان: ۲۲/۳۴۶). زیرا با کوچک‌ترین اندیشه و تأمل در آن در خواهیم یافت که این روایتها در مضمون خود ناظر بر آیه ایلاء هستند، زیرا این آیه در بردارنده لفظ «نساء» بوده و این لفظ فقط به همسر اشاره دارد و شامل کنیز نمی‌شود.

روایتهایی که بر اختیار مولی بعد از گذشت چهار ماه بین فیئه (رجوع و بازگشت به زندگی) و طلاق دلالت دارند (حر عاملی، همان: ۲۲/۳۴۹) نیز در همین جهت قرار می‌گیرند، زیرا دقت و اندیشه در این روایتها ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که حکم موجود در آنها از آیه ایلاء استخراج و استنباط شده است.

۲. روایتهای موجود در کتاب تجارت و مکاسب که بر حرمت بازی و کسب درآمد با شطرنج و نرد و مانند دلالت آن دارد (حر عاملی، همان: ۱۷/۱۶۴) این روایتها

نیز هرچند بیشتر آنها هیچ اشاره لفظی مبنی بر ارتباط با قرآن کریم ندارند، ولی از نظر معنوی «روح موجود در آنها» در واقع چیزی جز بیان مصداقهای خارجی برای مفهوم میسر که در نص قرآن کریم آمده (مأئده: ۹۰) نیستند.

نشانه دوم: اثبات مصدریت و سرچشمه بودن قرآن کریم در استنباط اصولی و کبروی نزد شیعه.

در مصدریت قرآن کریم در احکام شرعی هیچ شکی وجود نداشته و در این مورد میان هیچ یک از مسلمانان هیچ گونه اختلافی وجود ندارد (مظفر، أصول الفقه: ۳: ۵۴؛ حکیم، همان: ۱۰۶) و این امر در واقع از مشخص‌ترین ضرورات دینی نزد تمامی مسلمانان است.

فقها و اصولیون از همان ابتدا به استدلال از کتاب قرآن و سنت نبوی عادت داشتند و بر این امر تا قرن یازدهم پابرجا بودند تا اینکه گرایشی بروز و ظهور پیدا کرد که بر نقش اصلی اخبار و احادیث در استنباط تأکید و اصرار داشت. پیشگام و رهبر این جریان، محدث امین استرآبادی بود. وی ادعا داشت که مصادر و منابع احکام شرعی فقط در روایتهای اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام منحصر و محدود بوده و این نظریه را به پیشینیان نسبت می‌داد (استرآبادی، الفوائد المدنیة: ۹۱) و در همین جهت اعلام نمود که علمای امامیه به دو دسته اخباریون و اصولیون دسته‌بندی می‌شوند (همان: ۹۷) و سعی نمود مبانی اصولیان و از جمله استنباط احکام از ظواهر قرآن مجید را رد و انکار نماید (همان: ۱۰۴). این اختلاف مدت زمانی ادامه داشت، اما پس از مدتی فروکش یافت و از بین رفت و اکنون فقط به یک اختلاف محض تاریخی تبدیل شده است.

خود اخباریها نیز به دسته‌ها و گروههای مختلفی تقسیم می‌شوند و دیدگاههای آنها با هم متفاوت است (بحرانی، الحدائق الناضرة: ۲۷/۱). ولی آنچه به طور معروف و شایع به اخباریها یا به بیشتر آنها نسبت داده می‌شود این است که دلالت قرآنی فقط زمانی در نزد آنها حجیت دارد که به صورت دلالت صریح و در حد نص قرآنی باشد (بحرانی، همان: ۱: ۳۲، ۴۱). ولی اگر این امر در سطح ظهور باشد دیگر به تنهایی

قابل اعتماد نبوده و لازم است این ظهور قرآنی با روایاتی که از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام به دست آمده حمایت و تقویت شود تا تبدیل به حجت گردند (استرآبادی همان: ۱۰۴ - ۱۰۵؛ بحرانی، همان: ۲۷/۱ - ۳۰؛ حکیم، همان: ۱۰۶). در این زمینه آنها به برخی دلایل تمسک می‌جستند که از آن جمله است برخی متنها و نصوص خاص که بر انحصار فهم قرآن فقط توسط فردی که با قرآن مورد خطاب واقع شده بود دلالت داشت یا بر نهی از تفسیر به رأی تأکید می‌کرد (حر عاملی، همان: ۲۷/۲۷ - ۴۸؛ کلینی، همان: ۸/ ۳۱۱ - ۳۱۲؛ بحرانی، همان: ۲۷/۱ - ۳۵؛ آخوند خراسانی، کفایة الأصول ۱۴۰۹: ۲/۲۹۳؛ حکیم، منتقى الأصول ۱۴۱۶: ۴/۲۱۷ - ۲۲۱؛ ابروانی، دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات الأحکام ۱۴۲۵: ۱/۲۹ - ۳۲).

برخی از بزرگان اخباری‌گری - خلیل قزوینی و رضی قزوینی - سعی کردند این جهت‌گیری را به شیوه‌ای دیگر به تصویر بکشند که عبارت بود از عدم انکار حجیت ظواهر قرآن. به سخن دیگر، منظور آنها عبارت بود از: صحیح نبودن نسبت دادن قطعی و یقینی معنا به خداوند تبارک و تعالی و واقعی ندانستن چنین احکامی. در واقع ادعای آنها این بود که حجیت ظواهر قرآنی از ضروریات دین است (شیر، الأصول الأصلية والقواعد الشرعية ۱۴۰۴: ۹۳ - ۹۵). آنچه در ذیل این کلام آمده حق و حقیقت است، هرچند مطالبی که در تفسیر جهت‌گیری اخباریون بیان کرده‌اند جای تأمل و درنگ دارد زیرا با عقاید آنها همخوانی و هماهنگی ندارد.

در هر صورت، اصولیان بر حجیت دلایل قرآنی به صورت کبروی و با تمامی انواع بیان آن، چه به صورت نص و چه به صورت ظاهر، اصرار داشتند و این امر را با دلایل غیر قابل انکار و قاطع تأیید و اثبات کردند و تمامی دلایل و شبهات اخباریون را رد نمودند، به گونه‌ای که هر کتاب اصولی به این بحث پرداخته است. البته در این میان بهترین دلیل در نقض کلام اخباریها روایتی از اهل بیت علیهم‌السلام است که در استنباط احکام شرعی از قرآن استفاده نموده و به آن هدایت کرده است. توضیح این امر در مبحث «نشانه اول» آمده بود (آخوند خراسانی، همان: ۲۸۲ وما بعدها؛ حکیم، منتقى الأصول: ۴/۲۱۷ - ۲۲۱؛ ابروانی، همان: ۱/۲۹ - ۳۲؛ سبحانی،

تهذیب الأصول ۱۳۶۷: ۲/ ۱۶۴ - ۱۶۵؛ حکیم، *الأصول العامة للفقهاء المقارن*: ۱۰۶ - ۱۰۷).
به همان اندازه که روند اخباری‌گری به سوی ضعف و سستی و نابودی گام
برمی‌داشت، جریان اصولیان تقویت شده و بر روند فقه شیعی تسلط یافته و اکنون به
عنوان نماینده و معرف فقه شیعی به شمار می‌رود. همان‌گونه که گذشت، این جریان
بر مصدریت قرآن به طور کامل و با نصوص و ظواهر آن تأکید دارد.
در واقع اصولیان در بسیاری از مباحث اصولی خود بر قرآن کریم، استناد کرده‌اند
که از این جمله است: استدلال آنها بر برائت شرعی به آیاتی از قرآن کریم مانند آیه
شریفه: «وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون» (توبه: ۱۱۵) و «و
ما كنا معدّين حتى نبعث رسولاً» (اسراء: ۱۵).

استدلال آنان بر حجت بودن خبر واحد با اعتماد به برخی از آیات قرآن کریم،
مانند آیه: «يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» (حجرات: ۶) و آیه: «وما كان المؤمنون لينفروا كافة
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم
لعلهم يحذرون» (توبه: ۱۲۲).

و استدلال آنها بر حجت بودن سنت نبوی به استناد به برخی از آیات قرآن مجید
مانند آیه: «ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» (حشر: ۷) و آیه: «لقد كان
لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً» (احزاب:
۲۱). به همین صورت است آیات فراوان دیگری که اصولیان در جایگاه‌های مختلف
به آن استدلال کرده‌اند.

نشانه سوم: تثبیت مرجع و معیار بودن قرآن کریم در مشخص نمودن حجیت
سنت نبوی و روایتهای ائمه معصومین عليهم السلام.

روایتهای وارد شده در مورد «العرض علی الكتاب»، یعنی عرضه روایت به کتاب
قرآن جهت تعیین صحت و سقم روایتها، از دو جنبه اطلاق کامل دارد:
جنبه اول: شمول و کلیت در دو حالت تعارض احادیث و عدم تعارض آنها.

جنبه دوم: شمول و کلیت در دو حالت تعارض حدیث با قرآن کریم و توافق حدیث با قرآن.

حتی در هر دو حالت، تصریح به فراگیری و شمول عرضه حدیث به قرآن وارد شده است و این امر برای تمامی افرادی که به روایتهای مربوط به باب عرضه احادیث به قرآن رجوع کرده باشند واضح و آشکار است. برخی از این احادیث عبارت‌اند از: پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِّقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا، فَمَا وُافِقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» (حر عاملی، همان: ۲۷/۱۱۰) و این حدیث از ایشان: «كُلُّ حَدِيثٍ مُرَدُّودٍ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَكُلُّ شَيْءٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زَخْرَفٌ» (حر عاملی، همان: ۲۷/۱۱۱) و نیز «إِذَا جَاءَ كُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَأَعْرَضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وُافِقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَهُ فَاطْرَحُوهُ أَوْ رَدُّوهُ عَلَيْنَا» (حر عاملی، همان: ۲۰/۶۶۳ - ۶۶۴؛ طوسی، تهذیب الأحکام ۱۳۹۰: ۷/۲۷۵) و حدیث: «أَنْظَرُوا أَمْرَنَا وَمَا جَاءَ كُمْ عَنَّا، فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُ لِلْقُرْآنِ مُوَافِقًا فَخُذُوا بِهِ، وَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُ مُوَافِقًا فَرُدُّوهُ، وَإِنْ اشْتَبَهَ الْأَمْرُ عَلَيْكُمْ فَفَقُّوا عِنْدَهُ، وَرُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى نَشْرَحَ لَكُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا شَرَحْنَا» (حر عاملی، همان: ۲۷/۱۲۰).

برخی از این روایتها نیز فقط محدود به عرضه حدیث به قرآن در حالت موافقت حدیث با قرآن کریم است، مانند این حدیث از پیامبر ﷺ: «إِذَا جَاءَ كُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدِينَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ، وَإِلَّا فَفَقُّوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ» (حر عاملی، همان: ۲۷/۱۱۲) و نیز حدیث: «مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زَخْرَفٌ» (حر عاملی، همان: ۲۷/۱۱۰) و «لَا تَصَدِّقْ عَلَيْنَا إِلَّا مَا وُافِقَ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ» (حر عاملی، همان: ۲۷/۱۲۳).

این نشانه از مهم‌ترین امتیازهای فقه امامیه به شمار می‌آید. نشانه چهارم: تثبیت مصدریت قرآن کریم در استنباط فقهی و کبروی در نزد شیعه. نقش کبروی قرآن در استدلال در فقه شیعی فقط محدود به سطح اصولی نبوده و این نقش به طور واضح و آشکار در استنباط قواعد فقهی کلی نیز قابل مشاهده

است. برخی نمونه‌های این امر عبارت‌اند از:

۱. قاعدة قرعه (بجنوردی، القواعد الفقهية ۱۳۷۷: ۱/ ۵۹؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهية ۱۴۱۱: ۱/ ۳۲۱) که از این آیه شریفه در داستان حضرت یونس علیه السلام گرفته شده: «فساهم فکان من المدحضین» (صافات: ۱۴۱) و همین طور آیه شریفه «و ما کنت لدیهم إذ یلقون أقلامهم أیتهم یکفل مریم» (آل عمران: ۴۴).

۲. قاعدة نفی سبیل کافران بر مؤمنین (بجنوردی، همان: ۱/ ۱۸۷) که مضمون و الفاظ آن از آیه شریفه «لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً» (نساء: ۱۴۱) گرفته شده است.

۳. قاعدة (لا حرج) (بجنوردی، همان: ۱/ ۲۴۹؛ مکارم شیرازی، همان: ۱/ ۱۱۱) که مضمون و الفاظ آن از آیه «و ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج: ۱۸) برداشت شده است.

۴. قاعدة یاری بر گناه «الإعانة علی الإثم» (بجنوردی، همان: ۱/ ۳۵۹؛ مکارم شیرازی، همان: ۱/ ۱۱۱) که از آیه «و تعاونوا علی البرّ و التقوی و لا تعاونوا علی الإثم و العدوان» (مائده: ۲) گرفته شده است.

۵. قاعدة «عدم ضمان امین» (بجنوردی، همان: ۲/ ۷؛ مکارم شیرازی، همان: ۲/ ۲۴۷) که از آیه «ما علی المحسنین من سبیل» (توبه: ۹۱) برداشت شده است.

نشانه پنجم: مصدر و منبع بودن قرآن در استنباط‌های صغروی فقهی در نزد شیعه. آنگاه که از نظر اصولی ثابت شود که قرآن یکی از مصادر و منابع تشریح و در واقع اولین و مهم‌ترین این منابع است، هیچ شکی در اصل شکل‌گیری ارتباط و پیوند میان فقه و قرآن باقی نمی‌ماند و این روند به صورت یک امر قطعی و مسلم در خواهد آمد. علت قطعیت آن هم به ضرورت استناد فقها به قرآن کریم در استنباطها و برداشتهای فقهی و تلاشهای اجتهادی ایشان برمی‌گردد.

در این میان، مشخص نمودن چگونگی این رابطه و شیوه‌ها و میزان آن نیازمند بحث و بررسی است و می‌توان این بررسی و پژوهش را در زمینه‌های چندی به

انجام رساند که از این میان دو گسترهٔ زیر را جهت بررسی بیشتر انتخاب نمودیم:

گستره و میدان اول: گستردگی استدلال به صورت افقی (سطحی)؛ یعنی استفاده از دلیل قرآنی برای پوشاندن و فراگرفتن مساحت گسترده‌ای از فروع و مسائل فقهی. برای ایجاد دید روشن و واضح از این امر، چند مثال را در این زمینه بیان می‌کنیم:

نمونهٔ اول: استدلال به برخی از مقاطع در آیهٔ شریفه «حَرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ ... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ۳). استدلال به این آیه را در یک برههٔ زمانی ششصدساله پی‌گیری نمودیم که از ابتدای قرن چهارم هجری تا پایان قرن دهم هجری را در بر می‌گیرد. در این میان مشاهده نمودیم که فقهای اولیه - چون شیخ مرتضی و شیخ طوسی و اتباع آنها- در زمینهٔ استدلال از آیهٔ شریفه بالا بسیار زیاد استفاده نموده‌اند، به گونه‌ای که مساحت و گسترهٔ وسیعی از فروع و مسائل فقهی را در بر گرفته است. مسائلی از قبیل: نجاست آب با تماس و ملاقات با نجاست هرچند تغییری در آن حاصل نگردد (مرتضی، *الناصریات* ۱۴۱۷: ۶۸؛ *ابن زهره، غنیة النزوع* ۱۴۱۷: ۴۶)، و عدم طهارت پوست مرده با دباغی (مرتضی *الانتصار*: ۹۱، ۴۳۱؛ *همو، الناصریات*: ۱۰۲؛ *طوسی، الخلاف* ۱۴۱۸: ۱/ ۶۰؛ *ابن زهره، همان*: ۴۳؛ *محقق حلی، المعتبر* ۱۳۶۱: ۱/ ۶۳؛ *همو، تذکرة الفقهاء* ۱۴۱۴: ۲/ ۲۳۲)، و عدم نجاست حیوانی که خون جهنده ندارد (مرتضی، *الناصریات*: ۹۶) و پاکی موی مرده (همان: ۱۰۰)، و آنچه از حیوانات دریایی خورده می‌شود (طوسی، *الخلاف*: ۳۱/ ۶)، و شرط بودن رو کردن به قبله هنگام ذبح شرعی (مرتضی، *الانتصار*: ۴۰۵)، و عدم جواز خرید و فروش مرده و پوست آن و موجوداتی که ذاتاً نجس هستند (عین نجاست) (همان: ۴۴۱؛ *طوسی، الخلاف*: ۱/ ۶۳؛ *علامه حلی، تذکرة الفقهاء*: ۱۰/ ۲۵؛ *اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان* ۱۳۷۵: ۱/ ۲۸)، و حکم قسمت قطع شده از موجود زنده (اردبیلی، همان: ۱۱/ ۳۷۵)، و نجاست مرده (ابن زهره، همان: ۴۳) و نجاست مردهٔ انسان (علامه حلی، *تذکرة الفقهاء*: ۲/ ۱۳۱)، و نجاست خون (ابن ادریس، همان: ۱/ ۱۷۴، ۱۷۵)، و پاکی خون موجوداتی که خون جهنده ندارند (ابن ادریس، *السرائر* ۱۴۱۰: ۱/ ۱۷۶)، و حکم استفاده از مرده و فایده بردن از آن و سقایی با پوست آن (طوسی، *الخلاف*: ۳/

۱۱۹؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء: ۲/۲۳۹؛ شهید اول، ذکرى الشيعة فى أحكام الشريعة ۱۴۱۹: ۱/۱۳۵؛ شهید الثاني، مسالك الأفهام ۱۴۱۳: ۱۲/۵۹؛ اردبیلی، همان: ۱/۳۷۳، ۱۱/۲۲۰، و حرام بودن خوردن مرده (علامه حلی، تذکرة الفقهاء: ۲/۲۳۹؛ شهید الثاني، مسالك الأفهام: ۱۲/۵۹؛ اردبیلی، همان: ۱/۲۷۳ و ۱۱/۲۲۰)، و عدم وجود مالیت و ملکیت برای مرده (طوسی، الخلاف ۳/۲۴۰؛ علامه حلی، مختلف الشيعة ۶/۱۳۲)، و عدم مشروعیت شکسته خواندن نماز برای مسافری که به قصد معصیت سفر می‌کند (طوسی، الخلاف ۱: ۵۱۷)، و بسیاری دیگر از فروع فقهی (طوسی، الخلاف ۶: ۳۱؛ طوسی، المبسوط ۱۴۰۷: ۶/۳۷۶؛ ابن ادریس، همان: ۱/۱۷۴؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء: ۴/۴۵۷؛ شهید اول، الدروس الشرعية ۱۴۱۲: ۲/۴۱۴؛ اردبیلی، همان: ۱۱/۱۰۱ و ۱۰۵).

نمونه دوم: استدلال به آیه شریفه «و أحل الله البيع» (بقره: ۲۷۵). روند استدلال به این آیه را در طول چهار قرن و از ابتدای قرن چهارم تا پایان قرن هفتم پی‌گیری کرده و به این مهم دست یافتیم که فقهای متقدم مانند شیخ مفید و مرتضی و اتباع و دنباله‌روان آنها در زمینه استدلال، از آیه شریفه بالا بسیار زیاد استفاده نموده‌اند، به گونه‌ای که مساحت و گستره وسیعی از فروع و مسائل فقهی را در بر گرفته است؛ مانند اثبات اصل حلال بودن بیع (مفید، المقنعة ۱۴۱۰: ۵۹؛ ابن زهره، همان: ۲۰۸). و اثبات صحت تعداد زیادی از افراد بیع و مصادیق آن مانند فروش مادرانی از کنیزان که بعد از بچه دار شدن فرزند آنها فوت کرده است (مرتضی، الانتصار: ۳۸۴)، و صحت و درستی استثنای برخی از خرید و فروش‌ها (همان: ۴۴۱)، و جواز فروش آنچه به عنوان صدقه معین شده (طوسی، الخلاف: ۲/۱۱۶) و جواز فروش خاک معدن (همان: ۳/۱۱۹) و صحت خرید چیزی که در زمان انجام قرار داد آن را ندیده بلکه قبل از انجام عقد خرید آن را دیده (طوسی، الخلاف ۲/۷؛ ابن براج، جواهر الفقه ۱۴۱۱: ۳۵). و فروع فقهی بی‌شمار دیگر (طوسی، الخلاف ۳/۹؛ ابن زهره، همان: ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۴۵).

نمونه سوم: استدلال به آیه شریفه «فانكحوا ما طاب لكم من النساء...» (نساء: ۳) که روند آن را در یک دوره چهارصدساله از ابتدای قرن چهارم تا پایان قرن هفتم بررسی کردیم و مشاهده نمودیم که فقهای نخستین مانند شیخ مفید و مرتضی و

طوسی و اتباع آنها در زمینه استدلال، از آیه شریفه بالا بسیار زیاد استفاده نموده‌اند، به گونه‌ای که مساحت و گستره وسیعی از فروع و مسائل فقهی را در بر گرفته است؛ مانند: مشروعیت مطلق ازدواج دائم و موقت (مفید، همان: ۵۱۷؛ مرتضی، رسائل المرتضی ۱۴۰۵: ۱۲۸/۲؛ طوسی، الخلاف ۳۴۱/۴؛ ابن براج، المهذب ۱۴۱۱: ۱۷۸/۲؛ ابن ادریس، همان: ۵۱۸/۲)، و استحباب نکاح برای مردان و زنان (طوسی، الخلاف: ۴/۲۴۶؛ ابن زهره، همان: ۳۴۰؛ ابن ادریس، همان: ۵۱۸/۲)، و عدالت با همسر در انفاق و برخورد و تقسیم بین همسران (مفید، أحكام النساء ۱۴۱۴: ۴۲؛ همو، المقنعة: ۵۱۷؛ ابن براج، المهذب: ۱۷۸/۲)، و عدم شرط صحت عقد نکاح با شهادت (مرتضی، الناصریات: ۳۲۰؛ طوسی، الخلاف: ۲۶۱/۴)، و جواز جمع بین ازدواج با زن و خاله یا عمه وی (مرتضی، رسائل المرتضی: ۲۳۸/۱؛ طوسی، الخلاف: ۲۹۶/۴)، و عدم ولایت کلاله مادری و خویشاوندان در شوهر دادن زن (طوسی، الخلاف: ۲۷۲/۲)، و جایز بودن ازدواج شوهر با خواهر و عمه و خاله همسر خود که به واسطه خلع یا مبارات یا فسخ عقد از او جدا شده و هنوز از عده خارج نشده است (همان: ۴/۲۹۷)، و جواز ازدواج با زنی که با وی زنا کرده (همان: ۳۰۰/۴؛ ابن ادریس، همان: ۵۴۴/۲)، و عدم نگه داشتن عده بر زن زناکار و جواز ازدواج با وی چه حامله شده باشد و چه حامله نباشد (طوسی، الخلاف: ۳۰۱/۴)، و عدم تعلق تحریم نکاح به سبب هم‌بستری به زنا، بنابراین جایز است که با مادر یا دختر زنی که با وی زنا شده ازدواج کرد یا به عنوان کنیز با آنها هم‌بستر شد، و به همین صورت است اگر پدر یا پسر با وی زنا کرده باشد (طوسی، الخلاف: ۳۰۷/۴؛ ابن ادریس، همان: ۵۲۳/۲، ۵۲۴، ۵۲۹؛ آبی، کشف الرموز ۱۴۰۸: ۱۳۵۵/۲)، و جواز ازدواج با زنی که با خواهر وی به عنوان کنیز هم‌بستر شده (طوسی، الخلاف: ۳۰۶/۴)، و جواز جمع بین زن و همسر پدر وی به شرطی که نامادری او باشد (طوسی، الخلاف: ۳۰۶/۴)، و جواز ازدواج با زنی که در عده بوده و از آن خارج شده هرچند به صراحت بگوید در حین نگه داشتن عده نیز رابطه‌ای داشته است (طوسی، الخلاف: ۳۲۰/۴)، و همچنین در موارد حرمت ورود به خواستگاری در حالی که فرد دیگری نیز به خواستگاری رفته اگر این امر انجام

پذیرفته و ازدواج سر بگیرد نکاح صحیح خواهد بود (طوسی، الخلاف: ۴/۳۲۲)، و اگر با زنی که سه طلاقه شده ازدواج کند به شرط آنکه وقتی آن زن بر شوهر اول خود حلال شد او را طلاق دهد ازدواج صحیح بوده و شرط باطل است (طوسی، الخلاف: ۴/۳۴۴)، و اگر با مهری فاسد ازدواج کرد آن مهر باطل بوده ولی ازدواج صحیح است (ابن ادریس، همان: ۲/۵۱۷)، و عدم حرمت کنیز بر پدر و پسر در نگاه کردن آمیخته با شهوت و بوسیدن (ابن ادریس، همان: ۲/۶۳۷؛ آبی، همان: ۲/۱۳۷)، و سایر فروع فقهی که از این آیه برداشت می‌شود (ابن زهره، همان: ۳۳۸؛ ابن ادریس، همان: ۲/۵۲۵، ۵۲۷، ۵۴۸؛ آبی، همان: ۲/۱۵۰).

گستره و میدان دوم: گستردگی استدلال به صورت طولی (عمودی)؛ یعنی در نظر گرفتن جانب عمق در سطح استدلالهای فقهی.

هنگامی که به کتابهای فقهی - استدلالی شیعه مراجعه می‌کنیم، میزان توجه و نگرش همراه با اهمیت آنها به بحثهای قرآنی و دقت نظر ایشان در چگونگی استدلال به آیات قرآنی و استنباط و استخراج احکام از آنها را در طی یک روند اجتهادی فقهی به خوبی مشاهده می‌نماییم. برای این مورد نیز به ذکر چند نمونه می‌پردازیم:

نمونه اول: بحث در آیه شریفه «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (فرقان: ۴۸) و نیز آیه «وَيُنزَلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءٌ لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ» (انفال: ۱۱).

در اینجا متنی را از کتاب جواهر الکلام در استدلال به آیه اولی مبنی بر اینکه آب طاهر و مطهر (پاک و پاک کننده) از هر حدّث و خبثی است انتخاب می‌کنیم و به بیان آن با اختصار و تصرف و توضیح می‌پردازیم. در این زمینه متن انتخاب شده پنج شیوه و روش و مسلک (نظر) را در پیش می‌گیرد:

نظر اول: منظور از طهور در آیه یاد شده لفظ «طهور» است، این نظریه را اخبار بسیار و نیز استعمال لغوی کلمه تأیید می‌کند و حتی این معنا از سوی بزرگان اهل لغت (زبان‌شناسان) نیز بیان شده است. چرا که وزن «فعول» از اوزان مبالغه بوده و قصد بیان کردن نهایت طهارت و پاکی است، هرچند قیاسی در این زمینه نباشد.

نظر دوم: لفظ «طهور» در اینجا مفید تطهیر است، اما نه از منظر وضع لغوی آن. بنابراین، گفته می‌شود: از آنجا که این صیغه (فعول) برای مبالغه حاصل از تکرار وضع شده است - مانند ضروب - بنابراین وزن یاد شده به کار برده نمی‌شود مگر اینکه تکرار نیز حاصل گردد و چون صفت پاکی شرعی غیر قابل افزایش و کاهش است، معنای مبالغه در اینجا به سمت مطهریت (صفت مشبیه) عدول پیدا می‌کند تا مناسب مکان گردد. برخی این نظر را پذیرفته و حتی آن را به نقل از لغت نسبت داده‌اند، ولی این امر از باب اثبات لغت با استدلال نبوده و هدف آن اثبات مراد و منظور از لفظ به واسطه فهم عرفی است، مانند حمل لفظ به نزدیک‌ترین مجاز ممکن به آن بعد از اینکه نتوان آن را حمل به حقیقت برد.

نظر سوم: ظاهر از آیه شریفه «و أنزلنا من السماء ماء طهوراً» (فرقان: ۴۸). اراده طاهر از آن است، زیرا آیه در مقام امتنان (منت گذاشتن) است که خود مستلزم اراده این معناست و چون بر نجاست امتنانی صورت نمی‌گیرد، منظور در این صورت «طهور» به اراده مطهریت خواهد بود، زیرا اصل طهارت بدون مطهریت نیز برداشت می‌گردد و این امر نیز خالی از وجه نیست.

نظر چهارم: منظور از آن مطهریت است، هرچند به صورت مجازی باشد و قرینه این ادعا نیز آیه شریفه «و أنزلنا من السماء ماء طهوراً» (فرقان: ۴۸) می‌باشد.

نظر پنجم: گفته شده لفظ «طهور» به عنوان مصدر می‌آید - همان گونه که در *النهاية و المغرب و القاموس و الطراز* و از سیبویه نیز ذکر شده است - و از این جمله است: *تطهّرت طهوراً حسناً*. و گاهی نیز به عنوان اسم آلت و ابزار به کار رفته و در آن صورت معنای آن عبارت است از: آنچه به وسیله آن کسب طهارت و پاکی می‌شود مانند وضو و غسل و فطور. در صحاح نیز نص بر این امر آمده و از دیگران نیز به همین صورت نقل شده است.

البته در این صورت گفته می‌شود: حمل آن (طهور) بر مصدر ممنوع است، زیرا این کلمه به عنوان صفت برای ماء (آب) به کار رفته، مگر اینکه کلمه طهور را به

تأویل ببریم و در این صورت تأویل آن به «مطهّر» ارجحیت دارد و این ارجحیت به چند دلیل است؛ از جمله: موافقت با آیه دوم یعنی آیه شریفه «وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَ كُمْ بِهِ» (انفال: ۱۱). به همین صورت، کلمه طهور به فعلی که در واقع طهور مصدر آن قرار گرفته، به دلایلی نزدیک‌تر است. حتی توجیه بهتر آن است که این کلمه مصدر محسوب می‌شود و در معنای لام (لام تعلیل) منصوب به شمار آید و در این صورت معنای آیه این‌گونه خواهد بود: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّلطَّهِّيرِ»، یعنی با تعلیل آیه دوم «...لِّيُطَهِّرَ كُمْ بِهِ» موافقت و هم‌خوانی خواهد داشت.

اما برخی مانند جواهری به حمل آن بر اسم آلت یعنی وسیله‌ای که به واسطه آن کسب پاکی کنند تصریح کرده‌اند.

برخی این‌گونه بحث و مناقشه نموده‌اند که نمی‌توان کلمه طهور را به عنوان صفت برای لفظ «ماء» (آب) به شمار آورد، زیرا این کلمه از جمله اسمهای جامده بوده و این‌گونه اسمها، همان‌طور که در مورد اسمهای جامد محض گفته شده، فقط با بردن به تأویل بر مبدأ دلالت می‌کنند.

البته در مورد این اشکال این‌گونه می‌توان پاسخ داد که با حمل آن به بدلیت از لفظ «ماء» این مشکل حل می‌شود یا این‌گونه در نظر گرفته شود که منظور از (طهور) در این صورت «یتطهّر به» بوده و بنابراین از موصوف در لفظ «ماء» بی‌نیاز است و معنای آیه به این صورت در می‌آید: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً يَتَطَهَّرُ بِهِ». معنای آیه به این شیوه از هر روی نیز نقل شده است. یا بگوییم منظور آیه این‌گونه بوده: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً هُوَ آتَةٌ لِّلطَّهَّارَةِ». این معنا را نیز نیشابوری بیان کرده است.

به این صورت نیز گفته شده: کسی که منظور از طهور را مطهّر دانسته، آن را از همین معنا اخذ کرده، زیرا منظور از طهور به صورت وضعی همان مطهّر است، زیرا هیچ شکی در برداشت مطهّریّت از آن و در تقدیر معنای اسم آلت از این کلمه وجود ندارد.

آنگاه در ادامه این‌گونه بیان کرده که آیا معنای طهور در اینجا طاهر مطهّر است یا

مطهر؟

عده‌ای آن را به معنای اول دانسته و برخی نیز به معنای دوم قائل‌اند، ولی این‌گونه به نظر می‌آید که معنای دوم قوی‌تر از معنای اول باشد (نجفی، جواهر الکلام: ۶۲/۱ - ۷۰).

از مقطع یاد شده در استدلال به این آیه چند نتیجه به دست می‌آید:

۱. گردآوری و بررسی حداکثری مطالبی که در تفسیر معنای ظهور بیان شده، بیان دقیق استدلال، بررسی و دفاع از آن و فراوانی منابع و مستندات و گوناگونی و تنوع این منابع.

۲. تفاوت قائل شدن میان حیثیات بحث از یک طرف و بررسی و دقت نظر در معنای ظهور و نیز معنای مد نظر آیه مورد بررسی از طرف دیگر.

۳. توضیح دقیق، تحلیل ارزنده و توانایی در بحث و مناظره و دقت‌های پژوهشی و به کارگیری حداکثری ادوات و حیثیات استدلالی و معلومات و داده‌های مربوط به آن. تمامی موارد یاد شده از نمونه‌های بارز و مشخص این بحث به شمار می‌روند.

۴. گستردگی بحث مورد نظر بیش از نه صفحه را به خود اختصاص داده است. اهمیت این مطلب زمانی بیشتر خود را می‌نماید که آن را با سایر کتابهای اهل سنت مانند مغنی مقایسه نماییم. در مغنی تمامی مباحثی که در مورد مشخص نمودن مفهوم و مفاد ماده «لَفْظًا» ذکر شده، از یک صفحه تجاوز نمی‌کند (ابن قدامه، المغنی ۱۴۰۴: ۶/۱) یا کتاب المجموع که تمام مطالب آن در این زمینه در یک جا از پنج خط تجاوز نکرده (نووی، المجموع: ۱/ ۱۶۹) و در جای دیگر از یک صفحه نیز کمتر است (نووی، همان: ۱/ ۱۴ - ۱۵).

نمونه دوم: بحث آنها در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱).

۱. از جمله این نمونه‌ها موردی است که شیخ انصاری در مکاسب و در زمینه استدلال به این آیه در مورد قاعده «لزوم در عقود» مطرح کرده است. وی در این زمینه مطالبی را بیان کرده که عصاره و چکیده آن به این مضمون است: آیه فوق دلالت بر وجوب وفای به هر نوع عقد و قراردادی دارد. منظور از عقد در اینجا

عبارت است از: هر نوع عهد و پیمان یا هر آنچه در لغت و عرف به عنوان عقد شناخته می‌شود. و منظور از وجوب وفای به آن عبارت است از: لزوم و وجوب عمل به مقتضای عقد به خودی خود و بر حسب دلالت لفظی آن، مانند وفای به نذر. به عنوان مثال اگر قرارداد یاد شده دلالت بر این داشت که عاقد مال خود را در تملیک دیگری قرار دهد، لازم است بر هر آنچه مقتضای تملیک بوده و آثار مالکیت را بر غیر وی مترتب می‌نماید عمل نماید. بنابراین، اموری از قبیل اینکه عاقد مال خود را بدون رضایت دیگری از وی بازستانده یا در آن دخل و تصرف نماید، در حقیقت نقض مقتضای عقد و عهد مورد نظر بوده و بنابراین حرام است. با این توضیح معلوم شد که با توجه به اطلاق آیه، هر آنچه به نوعی نقض مضمون عقد به شمار رود قطعاً حرام خواهد بود که از این جمله است دخل و تصرفی که بعد از فسخ عقد از سوی متصرف (کسی که مال در دست اوست) و بدون رضایت صاحب مال در آن انجام می‌شود، در نتیجه این امر لازم و مساوی و به معنای لزوم عقد و عدم فسخ آن به مجرد فسخ عقد از سوی یکی از طرفین عقد است. بنابراین، با حکم تکلیفی بر حکم وضعی استدلال می‌شود، یعنی فساد فسخ از سوی یکی از طرفین عقد بدون رضایت طرف دیگر و این امر همان معنای لزوم (لزوم در عقود) می‌باشد (انصاری، المکاسب ۱۴۲۰: ۱۷/۵ - ۱۸).

۲. مناقشه شیخ انصاری در مورد سایر نظراتی که در تفسیر این آیه مطرح شده که از این جمله است: اینکه گفته شده معنای وجوب وفای به عقد یعنی عمل به مقتضای لزوم و جواز، به معنای تمام شدن استدلال آن بر لزوم نیست. مناقشه این بحث: لزوم و جواز از احکام شرعی ملحق به قرارداد بوده و به خودی خود و بدون در نظر گرفتن حکم شارع از مقتضیات عقد به شمار نمی‌روند (همان: ۱۸/۵).

از این جمله است: مفهوم عرفی این آیه در برگیرنده دو حکم تکلیفی و وضعی است. مناقشه این نظر: این آیه در مطابقت دلالت بر یک حکم واحد دارد که عبارت است از وجوب تکلیفی وفای به عقد، اما دلالت آن بر حکم وضعی یعنی لزوم با دلالت التزامی به دست می‌آید (همان: ۱۸ - ۱۹).

۳. استدلال به آیه در مورد اختصاص خیار حیوان به مشتری و عدم شمول آن بر فروشنده (همان: ۱۶).

۴. در مورد حکم اجازه در عبادتها برخی از فقها به آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) استدلال کرده و آن را صحیح دانسته‌اند، اما برخی دیگر از علما در مقام مناقشه به محال بودن شمول آیه بر این مقام تأکید نموده‌اند. توضیح آنکه: وفای به یک امر عبارت است از اتمام و کامل کردن آن. وفای به عقد اجاره نیز یعنی انجام دادن کاری که انسان بر آن اجیر شده (العمل المستأجر علیه) به قصد ادا کردن حق مستأجر. در این صورت مشخص است که این امر با ادای حق الهی و فرمان‌برداری و امتثال امر خداوند جمع نمی‌گردد و به ناچار باید یکی از این دو امر قصد شود، یعنی یا وفای به عقد (عقد اجاره) و یا امتثال امر خداوند و چون از نظر عقل اجتماع این دو امر با هم ممکن نیست، به ناچار باید از امر به وفا دست برداریم و در این صورت اجاره بدون هیچ دلیلی صحیح خواهد بود (خویی، مصباح الفقاهة: ۱/ ۷۱۲ - ۷۱۳).

ما این مطلب را این‌گونه نقد می‌کنیم: هرچند معنای وفای به عقد عبارت است از اتمام و به پایان بردن آن، ولی در هر حال این معنا بر یک عنوان خاص متوقف نبوده و تنها باید متعلق عقد در خارج به هر نحوی که بر آن توافق شود ایجاد گردد. در این صورت، هیچ مانعی نیست در اینکه عملی که اجاره بر آن تعلق گرفته، در آن واحد و هم‌زمان مصداق و نمونه‌ای از دو عنوان عبادت و کاری باشد که انسان بر آن اجیر شده است. البته این درست است که اگر ظاهر دلیل وجوب وفای به عقد و قرارداد، عبارت باشد از ایجاد عملی که در خارج بر آن شخصی اجیر شده به انگیزه اختصاص آن در تمامی جهات و زوایا به مستأجر، دیگر محال خواهد بود که قصد وفای به عقد با قصد تقرب به خداوند (التقرب الی الله) با هم جمع شود. ولی از یک طرف این ادعا یک ادعای بی مورد بوده و از طرف دیگر یا به عبارتی دلیل دوم این است که علت صحت اجاره منحصر به آیه وفای به عقد نیست که در صورت عدم شمول آن به مقام، مستلزم خالی بودن آن از دلیل صحت و درستی گردد، بلکه در آیه تجارت از

تراضی «التجارة عن تراض» (نساء: ۲۹). بی‌نیازی و کفایت بر این امر وجود دارد و لزوماً انحصار مقام در آیه وفای به عقد وجود ندارد (خویی، همان: ۱/۷۱۳).

ممکن است کسی این‌گونه مبحث را به چالش بکشد: امور مربوط به اجاره مرتب با عمل شخصی که بر کاری اجیر شده، در زمره امور توصلی بوده و امور عبادی مربوط به آن در حیطة امور عبادی قرار می‌گیرد. بنابراین، وجوب تسلیم و ارائه عملی که شخصی بر آن اجیر شده به مالک آن یک حکم کلی انحلالی به شمار می‌آید و ربطی به امور تعبیدی و توصلی ندارد و فقط به خاطر لحاظ کردن وصف متعلق آن است که به این صفات متصف می‌گردد. پس با توجه به آنچه گذشت، اگر متعلق امر اجری توصلی باشد، آن امر نیز توصلی بوده و اگر این متعلق عبادی باشد به تبع آن، امر مورد نظر نیز عبادی خواهد بود. پس مشخص می‌گردد که اگر اجاره به یک عبادت تعلق گیرد، امر ناشی از آن نیز عبادی خواهد بود و بنابراین به خودی خود و بدون در نظر گرفتن ایجار مؤکد امر عبادی متعلق به آن خواهد بود. توضیح آنکه قصد قربت با توجه به در نظر گرفتن برخی مبانی از متعلق امر اول گرفته شده و با در نظر گرفتن مبانی دیگر از متعلق امر دوم گرفته خواهد شد. در هر حال، امر مورد نظر در اینجا به امتثال عمل به قصد قربت متعلق بوده و واضح است که امر جاری نیز به همین موضوع متعلق خواهد بود، زیرا فرض در اینجا بر آن است که خود عمل یاد شده مورد اجاره بوده و بنابراین متعلق هر دو امر یکسان خواهد بود و در نتیجه یکی از این دو امر در دیگری ادعا شده و وجوب آن مؤکد خواهد بود، همان‌گونه که در غیر مطلب یاد شده نیز موارد مشابهی وجود دارد (همان: ۷۱۳ - ۷۱۴).

نمونه سوم: بررسی دقیق و مفصل پیرامون آیه وضو (مائده: ۶) مانند آنچه در کتاب مشرق‌الشمسین، اثر شیخ بهایی، آمده است. ایشان بحث در آیه مورد نظر را در دوازده درس به طور مفصل توضیح داده و این دروس را استنباط احکام کلی و جزئی و نکات علمی فراوانی از این آیه مبارکه آراسته است (بهایی، مشرق‌الشمسین واکسیر السعادتین ۱۴۱۴: ۲۷۹).

گستره و میدان سوم: اقتباس لفظی و تعبیری از قرآن کریم.

واضح است که فقه نیز مانند سایر علوم دارای زبان و اصطلاحات و ساختارهای تعبیری خاص خود بوده، ولی در اثر پذیری آن از منابع اصلی و اولیه تشریحی یعنی کتاب و سنت در حیطه لغت هیچ شک و تردیدی وجود ندارد. اما اگر بین اثر پذیری فقه از این دو منبع مقایسه‌ای برقرار کنیم، خواهیم دید که در برخی زمینه‌ها این اثر پذیری به صورت مشترک میان قرآن و سنت است. عناوین بسیاری از ابواب فقه و نیز برخی از مسائل آن مؤید این مطلب است. اما در پاره‌ای دیگر از موارد، این اثرپذیری مختص یکی از این دو منبع اصلی است هرچند در ابتدای امر برای مراجع این‌گونه به نظر می‌آید که میزان تأثیرپذیری فقه از سنت نبوی بیشتر از تأثیرپذیری آن از قرآن کریم است.

از نمونه‌های تأثیرپذیری لفظ خاص و ویژه فقه از قرآن کریم می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. قاعده لاجرح که الفاظ آن از این آیه شریفه گرفته شده است: «وما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج: ۱۷۸؛ بجنوردی، همان: ۱/ ۲۴۹؛ مکارم شیرازی، همان: ۱/ ۱۱۱) و قاعده نفی سبیل کافران بر مسلمانان (بجنوردی، همان: ۱/ ۱۸۷) که الفاظ آن از آیه شریفه «یجعل الله للكافرين علی المؤمنین سبیلاً» (نساء: ۱۴۱) گرفته شده است.
۲. نام‌گذاری برخی از ابواب فقهی، مانند نام‌گذاری باب «مضاربه» بر اساس آیه شریفه «و إذا ضربتم فی الأرض» (نساء: ۱۰۱) و آیه «أن أنتم ضربتم فی الأرض» (مائده: ۱۰۶) و باب «البضاعة» که از آیه «و أسروه بضاعة» (یوسف: ۱۹) و آیه «و جئنا ببضاعة مزجاة» (یوسف: ۸۸) گرفته شده و یا باب «قتال أهل البغی» که از آیه «و إن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا... فإن بغت أحدهما علی الأخری فقاتلوا التي تبغی حتی تفیء إلی امر الله» (حجرات: ۹) گرفته شده است.
۳. نام‌گذاری برخی از مسائل، مانند «ارث الکلالات» که از آیه «و أن کان رجل یورث کلاله أو امرأة و له أخ أو أخت...» (نساء: ۱۲) و نیز آیه «یستفتونک قل الله ینفیکم فی الکلاله أن امرؤ هلک لیس له ولد و له أخت...» (نساء: ۱۷۶) گرفته شده و

نیز (ارث اولی الأرحام) که از آیه «و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فی کتاب الله...» (انفال: ۷۵) و نیز آیه شریفه «و أولوا الأرحام بعضهم أملی ببعض فی کتاب الله...» (احزاب: ۶) برداشت شده است.

گستره و میدان چهارم: بهره‌بردای و افاده غیرمستقیم از آیات قرآن کریم در استنباط. همان‌گونه که گذشت و نمونه‌های بسیاری از آن ذکر شد، در برخی از موارد در استنباط حکم شرعی به صورت مستقیم به آیات قرآنی استدلال می‌شود. ولی در برخی موارد نیز از آیات قرآنی به صورت غیر مستقیم در استنباط استفاده می‌گردد. این امر در مواردی مانند کمک گرفتن از برخی آیات به منظور مشخص نمودن ظهور یک آیه دیگر یا تعیین ظهور حدیث یا استشهاد یا تأیید استدلال یا مشخص نمودن موضوع یک حکم شرعی و امثال آن نمود می‌یابد. از جمله این موارد است:

۱. ظهور جمله شرطیه، به ویژه زمانی که ادات شرط چیزی مانند «إذا»ی ظرفیه در مقارنه و همراهی بین شرط و جواب شرط باشد، مانند آیه «و إذا قرئ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا...» (اعراف: ۲۰۴) و استفاده از آن در تفسیر متابعت در نماز جماعت که در این حدیث که مشتمل بر جمله شرطیه است وارد شده: «... فإذا رکع و ارکعوا و إذا سجد فاسجدوا» (شیبانی، همان: ۲/ ۴۷۵؛ بخاری، صحیح بخاری، ۱۴۰۱: ۱/ ۱۰۰؛ متقی هندی، کنز العمال ۱۴۰۹: ۷/ ۶۰۲؛ صدوق، الأملی ۱۴۱۷: ۴۰۰). منظور از آن نیز همراهی رکوع مأمومین و سجود آنها با رکوع و سجود امام جماعت است (محقق حلی، المعتمد: ۲: ۴۳۶؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء: ۴/ ۵۱؛ نجفی، همان: ۱۳/ ۲۰۱).

۲. اینکه منظور از «الظن» که به معنای شک است در جایی قطعیت و یقین باشد. این امر در حدیثی که مشتمل بر این مطلب است که «أن الصائم إذا رأى سحاباً أسود فظن أنه لیل فأفطر» (حر عاملی، همان: ۱۰/ ۱۲۱). به خوبی قابل مشاهده است. با در نظر گرفتن آیه شریفه «الذین یظنون أنهم ملاقوا ربهم» (بقره: ۴۶). حکم می‌کنیم که منظور از ظن در حدیث یاد شده نیز مانند آیه مذکور قطعیت و یقین است نه شک و

گمان (نجفی، همان: ۱۶/ ۲۸۵).

۳. منظور از یوم در لغت و عرف عبارت است از طلوع فجر تا غروب سرخی مشرق. بنابراین، شب قبل وارد در این زمان نیست، چه رسد به شب بعد از آن. چه بسا آیه شریفه «سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا» (حاقه: ۷). نیز بر همین امر دلالت داشته باشد (نجفی، همان: ۱۷/ ۱۶۷).

۴. منظور از لفظ نکاح - در احادیثی که فرد مُحْرِم را از نکاح منع می‌کند (حر عاملی، همان: ۱۲/ ۴۳۸). فقط در برگزیده عقد باشد نه وطی به صورت خاص، که این امر به علت استعمال آن است، خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «فَانكحُوا مَا طاب لکم من النساء» (نساء: ۳؛ ابن زهره، همان: ۱۵۸).

نتیجه

بعد از اینکه اصل وجود ارتباط میان قرآن و فقه شیعه را بیان نمودیم، توانستیم شدت این رابطه و متانت آن را نیز تبیین و اثبات نماییم. این نوع ارتباط و پیوند چنان عمیق و ریشه‌دار است که می‌توان عمق و وسعت آن را از طریق مشخص نمودن نشانه‌های آن تعیین کرد. نشانه اول، مصدریت و سرچشمه بودن قرآن کریم در روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام است که این موضوع را به سه دسته تقسیم نمودیم. نشانه دوم، عبارت مصدریت قرآن در استنباط اصولی و کبروی در نزد شیعه. نشانه سوم نیز مرجع و معیار بودن قرآن در مشخص نمودن حجیت سنت و روایات معصومان علیهم‌السلام است. نشانه چهارم، تثبیت مصدریت قرآن کریم در استنباط فقهی و کبروی در نزد شیعه است. نشانه پنجم نیز به مصدریت قرآن در استنباط فقهی صغروی در نزد شیعه اختصاص دارد. بقیه نشانه‌های مورد نظر در قسمت دوم این مقاله توضیح داده خواهد شد.

اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام فقط در گفتار و احادیث خود به پی‌ریزی این ارتباط اهتمام نداشتند، بلکه تلاش آنها علاوه بر زمینه اول بر این امر نیز استوار بود تا چگونگی استدلال در زمینه استنباط احکام شرعی را به صورت علمی به

فقها بیاموزند.

علاوه بر این اثبات نمودیم که این ارتباط گام‌های بزرگی را در زمینه رشد و تکامل در دو حیطه افقی (گسترده‌گی) و عمودی (عمق) برداشته و پیشرفت‌ها و تحولات فراوانی را در دیدگاه علمی شیعه در زمینه استفاده از قرآن کریم در گستره فقه شیعی و در خلال مراحل تاریخی آن ایجاد کرده است.

در ضمن، این ارتباط در واقع ارتباطی دوسویه و متبادل بوده و همان‌گونه که قرآن در حمایت و پیریزی حرکت استنباط فقهی نقشی عمده داشت، دقت و تمرکز فقهی ایجاد شده از این ناحیه نیز در روند فهم قرآن و تفسیر آن تأثیر بسزایی داشت. تمام آنچه در این مقاله مطرح شد به وسیله دلایل و نمونه‌های علمی تأیید و حمایت گردید. بنابراین، مقاله حاضر فقط به طرح برخی افکار و ایده‌های صرف نظری اکتفا نکرده و تلاش آن بر این امر استوار بود که در عمق علمی و اجتهادی مطالب و تأیید آنها وارد گردد.

فهرست منابع

۱. القرآن الکریم.
۲. ابن ادریس حلی، ابو جعفر محمد بن منصور، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسين قم، ۱۴۱۰ق.
۳. ابن براج، القاضی عبدالعزیز بن براج طرابلسی، المهذب، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسين قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۴. ابن براج، القاضی عبدالعزیز بن براج طرابلسی، جواهر الفقه، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۵. ابن زهره حلبی، حمزة بت علی غنیة، النزوع الی علمی الأصول والفروع، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۷ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالکتب العلمیة، اول، ۱۴۲۶ق.
۷. آبی، زین‌الدین ابوعلی حسن بن ابی‌طالب، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۸ق.
۸. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الأصول، قم، مؤسسه آل‌البتیة علیهم السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۹. اردبیلی، مولی‌أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان، قم، مؤتمر المقامس اردبیلی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۰. استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیة، قم، دار النشر لأهل البيت علیهم السلام، بی‌تا.
۱۱. امام خمینی، سید روح‌الله، الرسائل، قم، مؤسسه إسماعیلیان، ۱۳۸۵ق.
۱۲. آمدی، علی بن محمد، الإحکام فی أصول الأحکام، بیروت، المكتب الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۲ق.
۱۳. انصاری، مرتضی، مکاسب، قم، مجمع الفکر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.

۱۴. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم، مجمع الفكر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۱۵. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات الأحكام، قم، دارالفقه للطباعة والنشر، ۱۴۲۵ق.
۱۶. بجنوردی، محمدحسن، القواعد الفقهية، قم، نشر الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۱۷. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، بی تا.
۱۸. بخاری الجعفی، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۱۹. بهائی، محمد بن حسین عاملی، مشرق الشمسین وإکسیر السعادتین، مشهد، مجمع پژوهشهای اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۰. بیهقی، أحمد بن الحسین، السنن الكبرى، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۲۱. تمیمی مغربی، قاضی ابوحنیفه النعمان بن محمد، دعائم الاسلام و ذکر الحلال والحرام، مصر، دارالمعارف، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.
۲۲. توحیدی تبریزی، محمدعلی، مصباح الفقاهة، تقریراً لبحث آیه الله الخوئی، قم، المكتبة العلمية، چاپ اول، بی تا.
۲۳. حاکم نيسابوری، ابو عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۲۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت علیہ السلام لإحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۲۵. حکیم، عبدالصاحب، منتقى الأصول (تقریراً لأبحاث محمد روحانی)، قم، مطبعة الهادی، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
۲۶. حکیم، محمدتقی، الأصول العامة للفقہ المقارن، قم، المجمع العالمی لأهل البيت علیہ السلام، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
۲۷. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، دمشق، دارالقلم، اول، ۱۴۱۲ق.

۲۸. راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله، فقه القرآن، قم، مطبعة الولاية، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۲۹. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۳۰. سجانی، جعفر، تهذیب الأصول، تقریراً لبحث الإمام الخمينی، قم، نشر دارالفکر، سوم، ۱۳۶۷.
۳۱. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الإقتان فی علوم القرآن، بیروت، دارالفکر، اول، ۱۴۱۶ق.
۳۲. سبّی، عبدالله، الأصول الأصلية والقواعد الشرعية، قم، مكتبة المفید، ۱۴۰۴ق.
۳۳. شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشریعة، دار الشروق، چاپ هفدهم، ۱۴۱۱ق.
۳۴. شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعية فی فقه الامامية، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۳۵. شهید اول، محمد بن مکی، ذکرى الشيعة فی أحكام الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۳۶. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد جبعی عاملی، الرعاية فی علم الدراية، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۳۷. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد جبعی عاملی، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۳۸. شیبانی، احمد بن حنبل، مسند الامام أحمد، بیروت، مؤسسه التاريخ العربي، اول، ۱۴۱۲ق.
۳۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الأمالی، قم، مؤسسه البعثة، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۴۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرائع، قم، مؤسسه دار الحجّة للثقافة، اول، ۱۴۱۶ق.
۴۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا يحضره الفقيه، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۱۰ق.

۴۲. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحكام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۸ق.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیه، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۴۰۷ق.
۴۵. عبده، محمد، شرح نهج البلاغة، مكتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف مطهر، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۴۷. علامه حلی، حسن بن یوسف مطهر، مختلف الشیعة، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۴۸. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الأصول، بولاق، أفست منشورات الشریف الرضی چاپ اول، ۱۳۶۴.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۸ق.
۵۰. مؤسسه دائرة معارف الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۳۱ق.
۵۱. متقی هندی، علاء‌الدین علی بن حسام‌الدین، كنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، بیروت، مؤسسه الرسالته، ۱۴۰۹ق.
۵۲. محقق حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن، الرسائل التسع، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۵۳. محقق حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن، المعبر فی شرح المختصر، مؤسسه سيد الشهداء _ قم / ۱۳۶۱ق. . ش
۵۴. محقق طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، دار الأضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.
۵۵. محقق طهرانی، تاریخ حصر الاجتهاد، تحقیق: محمد علی انصاری، قم، مطبعة خیام، ۱۴۰۱ق.

۵۶. مرتضی، علم الهدی علی بن حسین، الانتصار، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم / ۱۴۱۵ق.
۵۷. مرتضی، علم الهدی علی بن حسین، الذریعة الى أصول الشريعة، تهران، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
۵۸. مرتضی، علم الهدی علی بن حسین، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۵۹. مرتضی، علم الهدی علی بن حسین، مسائل الناصریات، تحقیق: ایران، مرکز پژوهشهای علمی، دفتر فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۶۰. مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، بی تا.
۶۱. مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، أحكام النساء، بیروت، دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ق.
۶۲. مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، المقنعة، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۶۳. مقدسی، ابن قدامة موفق الدین عبدالله بن احمد، المغنی، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیة، قم، مدرسته الإمام أميرالمؤمنین علیؑ، سوم، ۱۴۱۱ق.
۶۵. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، چاپ هفتم، بی تا.
۶۶. نسائی، ابو عبدالرحمن أحمد بن شعیب بن علی بن بحر، سنن النسائی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۶۷. نوری طبرسی، میرزاحسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۶۸. نووی، ابوزکریا محیی الدین بن شرف، المجموع، دار الفکر بی تا.