



فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقه و اصول

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷، زمستان ۱۴۰۳

مرکزیت علمی قرآن کریم



ISSN: 2476-7565 ; EISSN: 2538-3361

شماره ویژه مرجعیت قرآن در فقه و اجتهاد
باحمایت دبیرخانه همایش مرجعیت علمی قرآن کریم

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - شعبه خراسان رضوی
(مرکز تخصصی آخوند خراسانی)

مدیر مسئول: مجتبی الهی خراسانی

سردبیر: حسین ناصری مقدم

مدیر اجرایی: سیدمصطفی اختراعی طوسی

فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی، به استناد مصوبه ۷۹۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی به نشریات حوزوی، در تاریخ ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ تمدید اعتبار رتبه علمی پژوهشی گردید.
فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی جهان اسلام (ISC)	پرتال جامع علوم انسانی (Ensani)، پایگاه (Road)
مرجع دانش (سیولیکا)، CIVILICA.com	مرکز منطقهای اطلاع رسانی علوم و فناوری (RICEST)
بانک نشریات کشور (مگیران، Magiran)	پایگاه نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (Journals.dte.ir)
نورمگز (Noormags.ir) و Google Scholar	سامانه جامع رسانه‌های کشور (E-rasaneh)
سازمان اسناد و کتابخانه ملی (Nlai.ir)	پایگاه بین‌المللی ایسکو (EBSCO)

نشانی پستی: مشهد مقدس، چهارراه خسروی، خیابان آیت الله خزعلی، نبش گذر آیت الله واعظ طبسی
دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، طبقه اول، مرکز تخصصی آخوند خراسانی

فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی

کد پستی: ۹۱۳۴۶۸۳۱۸۷ - تلفکس: ۰۵۱۳۲۲۱۳۳۲۵

رایانامه: jostar.feqhi@gmail.com | سامانه الکترونیکی: jostar-fiqh.maalem.ir

http://JFO.akhs.bou.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

قیمت: ۱۰۰ / ۰۰۰ تومان

اعضای هیئت تحریریه «ترتیب الفبایی»:

مجتبی الهی خراسانی (مدّرس خارج حوزه و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله)
سعید جازاری معمولی (مدیر دانشگاه اهل البیت علیه السلام و رایزن فرهنگی ایران در فرانسه)
ابوالقاسم علیدوست ابرقویی (مدّرس خارج حوزه و استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
شیخ خالد الغفوری (استادیار جامعة المصطفی العالمیة قم و مدرّس حوزه علمیّه نجف اشرف)
سید علی العباس الموسوی (مدّرس حوزه علمیّه بیروت و مدیر حوزه علمیّه رسول اکرم صلی الله علیه و آله بیروت)
احمد مبلغی (مدّرس خارج حوزه و دانشیار دانشگاه مذاهب اسلامی)
مهدی مهریزی طرّقی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران)
حسین ناصری مقدم (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

...

ارز یابان علمی این شماره «ترتیب الفبایی»:

بلال شاکری (مدّرس سطوح عالی حوزه علمیّه مشهد و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله)
مجتبی الهی خراسانی (مدّرس خارج حوزه علمیّه و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله)
سید محمد علی ایازی (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران)
سید صادق محمدی (مدّرس خارج اصول حوزه علمیّه قم و رئیس انجمن علمی اصول فقه حوزه علمیّه)
سید جعفر صادقی فدکی (استادیار پژوهشکده قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم)
محمد صادق علمی سولا (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
سید موسی صدر (مدّرس خارج حوزه علمیّه مشهد)

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۲

اولویت‌های جستارهای فقهی و اصولی

۱. فلسفه فقه و اصول فقه؛ به خصوص: ساختار و روابط درونی اصول فقه، تعاملات و کارکردهای بیرونی اصول فقه؛
 ۲. فقه و اصول فقه مقارن؛ به ویژه: بازشناسی و نقد فقه سلفیه، قواعد فقهی مقارن؛
 ۳. فقه فرهنگ و تمدن؛ با تأکید بر: فقه شهر و شهرنشینی، فقه ارتباطات فرهنگی؛
- تذکر: صرفاً مقالاتی دریافت و ارزیابی می‌شود که مطابق «ضوابط مقالات» (صفحات بعد) تدوین و ارسال شده باشد.
- نقل و اقتباس از مقاله‌های فصلنامه، با ذکر منبع آزاد است.

ضوابط ارسال مقالات علمی پژوهشی

ضوابط محتوا:

۱. مقاله باید نتیجه تحقیقات نوآمد نویسنده، و برخوردار از محتوا و یافته‌های غنی علمی در یکی از انواع زیر باشد:

الف) نظریه جدید؛ ب) تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ج) اثبات و استدلال جدید برای یک نظریه؛ د) ارزیابی و نقد جدید از یک نظریه؛ ه) مقایسه دو یا چند نظریه؛ و) کاربرد و تطبیقات جدید برای یک نظریه.

۱. مقاله، فقط برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشد.

۲. مقاله، پیشتر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارائه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

۳. مسئولیت مقاله به لحاظ علمی و حقوقی به عهده نویسنده است. چنانچه مقاله‌ای چند نویسنده داشته باشد و نویسنده مسئول مشخص نشده باشد، ارائه مقاله و تمام مکاتبات و مسئولیت مقاله با نویسنده اول است. درج نشانی الکترونیک در پایین صفحه اصلی مقاله، فقط به نویسنده اول اختصاص دارد.

ضوابط نشر:

۱. نشریه جستارهای فقهی و اصولی در زمینه مباحث اخلاقی و قانونی پژوهش از اصول و ضوابط کمیته اخلاق بین‌المللی نشر (COPE) پیروی می‌کند.

۱. نویسنده مسئول لازم است مقاله خود را از طریق پایگاه اینترنتی مجله به نشانی: JFO.akhs.bou.ac.ir ارسال نماید و اطلاعات ضروری (*) را تکمیل نماید.

۲. حق قبول، رد و ویرایش مقاله برای مجله محفوظ است. هر مقاله ارسالی به مجله، به صورت ناشناس توسط دو داور متخصص، داوری هم‌تراز (peer review) می‌شود و در صورت اختلاف نظر داوران، توسط داور سوم ارزیابی می‌شود. تأیید نهایی مقاله برای چاپ در فصلنامه، پس از نظر داوران با هیئت تحریریه است.

۳. ترتیب مقالات هر شماره، بر اساس اقتضائات مورد نظر فصلنامه صورت می‌گیرد.

ضوابط نگارش:

۱. رعایت دستور خط زبان فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است.

۲. حجم مقاله حداکثر ۷۵۰۰ کلمه باشد.

۳. مقاله روی کاغذ A4 با نرم‌افزار Word فرمت Doc و متن با قلم ۱۳ IRZAR، و Times New Roman برای انگلیسی، چکیده، پاورقی و منابع با همان نوع قلم‌هادر اندازه ۱۱ حروفچینی شود. همچنین صفحه‌آرایی دارای حاشیه بالا ۵cm و پایین ۳cm، چپ و راست ۵cm/۲ و میان سطور ۱ cm باشد.

۴. هر مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های اصلی زیر باشد:

- عنوان: به طور فشرده و گویا، مسئله تحقیق را مشخص کند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۳

- **چکیده:** حداکثر در ۳۰۰ کلمه به طور صریح، موضوع، هدف، ابعاد، روش، و نتیجه تحقیق را بیان کند و فاقد جزئیات، جدول، شکل یا فرمول باشد. و همچنین ارائه چکیده انگلیسی الزامی است.
- **کلیدواژه:** بین ۳ تا ۷ کلیدواژه و ترجیحاً بر اساس اصطلاحنامه علوم اسلامی (به نشانی: thesaurus.islamicdoc.org) باشد.

- **مقدمه:** به ترتیب شامل بیان کلیات موضوع، خلاصه‌ای از تاریخچه موضوع و کارهای انجام شده و ویژگی‌های هر یک، بیان فعالیت متمایز مقاله و برای گشودن گره‌ها و حرکت به سمت یافته‌های نوین.
- **متن اصلی:** مشتمل بر مطالب اصلی یعنی: تعریف مفاهیم مورد نیاز، طرح مسئله، استدلال‌ات و نقدها، به صورت مرتبط و دنباله‌وار.

- **نتیجه‌گیری:** یافته‌های نهایی تحقیق و کاربردهای آن، و احیاناً طرح نکات مبهم و پیشنهاد گسترش تحقیق به زمینه‌های دیگر.

- **منابع:** فهرست کامل منابع مورد ارجاع در متن اصلی، به ترتیب حروف الفبا (ابتدا منابع فارسی و عربی، سپس انگلیسی).

۱. منابع در انتهای مقاله، به شیوه زیر (بسته به نوع منبع) درج شود:
- **کتاب:** نام خانوادگی / لقب، نام. (سال انتشار). عنوان کامل اثر شامل عنوان اصلی و فرعی (ایتالیک). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل نشر: نام ناشر.
- **مقاله:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار). «عنوان اصلی و فرعی مقاله»، نام مجله (ایتالیک)، دوره / سال: شماره مجله، شماره صفحات مقاله در مجله.
- **پایان‌نامه:** نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). عنوان پایان‌نامه (ایتالیک). نام دانشگاه یا سایت اینترنتی که پایان‌نامه یادشده در آن قابل دسترسی است.
- **سایت اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. (سال انتشار) یا روزآمد شدن. «عنوان مطلب» (ایتالیک). لینک کامل و آدرس سایت به صورت کامل.
- **همایش و کنفرانس‌ها:** نام خانوادگی، نام. (سال انتشار). «عنوان مقاله» (ایتالیک)، عنوان کتاب مجموعه مقالات، محل نشر: نام ناشر.

ضوابط استناددهی:

۱. ارجاعات استنادی مطالب به کتاب یا مقاله بصورت درون متنی و در پرانتز، به ترتیب شامل: (نام مؤلف، سال انتشار، جلد / صفحه) آورده شود؛ مانند: (مطهری، ۱۳۸۸، ۲/۴۰) در صورت زبان غیر فارسی از مخفف ق (هجری قمری) و م (میلادی) استفاده شود. در صورت استناد مقاله به دو یا چند اثر از یک نویسنده با تاریخ یکسان انتشار، نام خلاصه اثر نیز آورده شود.
۲. ارجاعات توضیحی (مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن) در پانویس هر صفحه آورده شود و منابع مستند آن‌ها نیز، مثل متن مقاله روش درون متنی درج شود.
۳. در صورت تکرار ارجاع، باید مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان و پیشین خودداری گردد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۴

فهرست

- ۷ مرجعیت علمی قرآن در اعتبارسنجی سنت برای استنباط فقهی
حسنعلی علی اکبریان
- ۳۵ ظرفیت استناد به قرآن کریم در تحکیم قواعد اصولی «موردشناسی سوره بقره»
بلال شاکری
- ۷۵ مرجعیت ظهورات قرآنی با حفظ حجیت خبر واحد در تفسیر
علی رحمانی / علی بیژن نژاد
- ۱۰۷ آسیب شناسی بهره گیری مجتهدان از قرآن کریم در اجتهاد
سعید ضیایی فر
- ۱۳۵ چالش های فقه معاصر در بهره گیری از قرآن برای استنباط مسائل مستحدثه و
راهکارهای حل آن
علی محمد حیدر سرلک
- ۱۶۷ نقد اختصاص «شعائر الله» به مناسک حج در قرآن کریم
زهرا احمدی افزادی / حسین ناصری مقدم
- ۲۰۷ قرآن کریم الهام بخش قواعد اصولی
سید جعفر صادقی فدکی
- ۲۳۷ چکیده های عربی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۵



Reviewing the *Qur'ān*'s Authoritative Role in Validating the *Sunnah* for Jurisprudential Inference

Hassanali Aliakbariyan  

Associate Professor, Jurisprudence Department, Qom Institute of Islamic Sciences and Culture. Qom, Iran. ha.aliakbarian@isca.ac.ir ; <https://orcid.org/0000-0001-5526-4829>

Article Info

Article Type:

Research Article

Article History:

Received 14 May 2024

Received in revised form 29 January 2025

Accepted 30 January 2025

Keywords:

Epistemic Authority, *Qur'ān*, *Sunnah*, Islamic Jurisprudence, Textual Validity, Semantic Indication, Occasion of Revelation.

ABSTRACT

In Islamic jurisprudence, the concept of *marja'īyyat* (epistemic authority) refers to a source's primary influence in deriving jurisprudential rulings. While multiple authoritative sources exist for deriving religious rulings—including the *Qur'ān*, *sunnah* (the Prophet's normative practice), and 'aql (reason)—this study investigates whether the *Qur'ān* possesses authority not only as an independent source but also over the *sunnah* itself in the process of jurisprudential inference.

This article examines the *Qur'ān*'s authoritative relationship with the *sunnah* in jurisprudential derivation, operating on the fundamental premise that neither source holds exclusive authority, and that both maintain independent interpretive and communicative functions. The analysis employs a three-fold methodological framework assessing: (1) textual validity (*hujjiyyah*), (2) semantic implication (*dalālah*), and (3) historical occasion of issuance (*sha'n al-nuzūl/al-wurūd*).

Through analytical methodology, this study demonstrates that the *Qur'ān* exercises absolute authority over the *sunnah* regarding document validity. Concerning semantic implication, both texts exhibit a relationship of relative mutual authority.

Cite this article:

Aliakbariyan. H. (2025). "Reviewing the *Qur'ān*'s Authoritative Role in Validating the *Sunnah* for Jurisprudential Inference." *Journal of Islamic Law and Jurisprudence*; 10(37), 7-34. 



© The Author(s).

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI: <https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69012.2815>

While either source may provide contextual clues for interpreting the other's occasion of revelation, such auxiliary functions do not constitute primary authoritative influence, as more determinative indicators exist for this purpose.

These findings contribute to ongoing scholarly discussions about hierarchical relationships between primary Islamic legal sources, while clarifying the nuanced boundaries of *Qur'ānic* authority in *sunnah*-based jurisprudence.

مرجعیت علمی قرآن در اعتبارسنجی سنت برای استنباط فقهی^۱

حسنعلی علی اکبریان 

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم؛ قم، ایران. رایانامه: ha.aliakbarian@isca.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-5526-4829>



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

چکیده

مرجعیت علمی قرآن
در اعتبارسنجی سنت
برای استنباط فقهی

۹

مرجعیت یک منبع معرفتی در فقه به معنای تأثیرگذاری اصلی آن منبع در استنباط فقهی است. استنباط حکم شرعی دارای چند منبع معرفتی است، از جمله قرآن، سنت و عقل. سؤال این است که آیا قرآن، علاوه بر داشتن مرجعیت علمی در فقه، بر منبع سنت نیز مرجعیت دارد؟ موضوع این نوشتار بررسی مرجعیت قرآن بر سنت در استنباط فقهی است. پیش فرض بحث این است که قرآن مرجع انحصاری در استنباط فقهی نیست و سنت نیز در این زمینه مرجعیت دارد. قرآن و سنت هر دو در دلالت و رساندن معنای خود استقلال دارند.

در مقاله حاضر، مرجعیت قرآن بر سنت در استنباط فقهی بر اساس فرایند سه مرحله‌ای تمسک به روایات، شامل اعتبار، دلالت و جهت صدور، بررسی شده است. بر اساس

۱. علی اکبریان، حسنعلی (۱۴۰۳). مرجعیت علمی قرآن در اعتبارسنجی سنت برای استنباط فقهی. جستارهای فقهی و



اصولی. ۱۰: ۳۷ (۴). صص: ۷-۳۴. <https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69012.2815>
ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی © نویسندگان

داده‌های این مقاله که با روش تحلیلی انجام شده است، قرآن در اعتبار سند مرجعیت بر سنت دارد که می‌توان آن را «مرجعیت مطلق» نامید. همچنین، هر یک از قرآن و سنت در دلالت نسبت به دیگری نوعی مرجعیت دارند که می‌توان آن را «مرجعیت نسبی» خواند. علاوه بر این، هر یک از قرآن و سنت می‌تواند به‌عنوان قرینه‌ای در تشخیص جهت صدور دیگری عمل کند؛ اما این قرینیت تأثیرگذاری اصلی نیست و قرائن مهم‌تری در این زمینه وجود دارد؛ بنابراین، نمی‌توان این مورد را مرجعیت نامید.

کلیدواژه‌ها: مرجعیت علمی؛ قرآن؛ سنت؛ فقه؛ حجیت؛ دلالت؛ جهت صدور.

۱. مقدمه

۱/۱. تبیین موضوع

منبع علم به جایی اطلاق می‌شود که پدیدآورندگان هر علمی برای برگرفتن مواد آن علم به آن رجوع می‌کنند (فضلی، ۱۴۲۰ق، ۱۱۱، به نقل از صرامی، ۱۳۹۳، ۲۰-۲۳). مرجعیت علمی از آن جهت به یک منبع اطلاق می‌شود که عالم برای کسب علم به آن رجوع می‌کند. قرآن یکی از منابع فقه است؛ بنابراین مرجعیت علمی در این علم دارد. مرجعیت علمی قرآن به‌طور خاص در منشور «مرجعیت علمی قرآن» به‌عنوان «اثربرداری معنادار و روشمند قرآن کریم بر دانش‌های ساخت‌یافته» تعریف شده است (قطب تعمیق ایمان دینی، بی‌تا، ۱۰) و برخی آن را به «تأثیرگذاری استنادی» معنا کرده‌اند (الهی خراسانی، ۱۳۹۷). قیود این تعاریف در مقابل تأثیرگذاری اموری مانند ادبیات عرب و عرف در فقه است که نوعی تأثیرگذاری فرعی دارند و شایستگی نام مرجعیت علمی برای فقه را ندارند؛ بنابراین، به جایی که تأثیرگذاری خاص و مهمی در علم دارد، «مرجع» گفته می‌شود و نمی‌توان به هر جایی که تأثیرگذاری کوچک در علم دارد، «مرجع» گفت. می‌توان نام این نوع تأثیرگذاری را «تأثیرگذاری اصلی» گذاشت.

اگر یک علم دارای چند منبع باشد، مانند فقه که منابع آن قرآن، سنت و عقل است (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ۹/۱ و ۱۳۵)، همه آن‌ها به این معنا مرجعیت علمی در فقه دارند؛ اما سؤال این است که آیا قرآن علاوه بر مرجعیت علمی خود در فقه، نسبت به

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۰

سنت نیز مرجعیت علمی دارد؟ به عبارت دیگر، آیا فقیه برای تمسک به منبع سنت نیازمند رجوع به منبع قرآن است؟ اگر چنین مرجعیتی برای قرآن وجود داشته باشد، این امر آن را از دیگر منابع فقه ممتاز کرده و جایگاه رفیع‌تری به آن می‌دهد. پرسش مشابهی درباره سنت نیز مطرح است. آیا سنت نسبت به قرآن مرجعیت علمی دارد؟ به این معنا که آیا فقیه برای تمسک به منبع قرآن نیازمند رجوع به منبع سنت است؟ کشمکش‌ها و افراط و تفریط در پاسخ به این دو پرسش که میان طیف قرآنیون و اخباریون در جریان است، هنوز به‌طور کم‌رنگ‌تر ادامه دارد.

مقاله حاضر به بررسی زوایای مختلفی می‌پردازد که می‌تواند مرجعیت قرآن را نسبت به سنت تثبیت کند. در کنار این موضوع، به‌عنوان بحث تکمیلی، زوایای مختلفی که ممکن است مرجعیت سنت را نسبت به قرآن تثبیت کنند نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. روش این مقاله تحلیلی است و به دلیل محدودیت فضا، از ارائه استدلال‌های تفصیلی و پیچیده‌ای که مقبولیت عمومی دارند، خودداری شده است. نوآوری اصلی مقاله در تبیین زوایای مرجعیت علمی قرآن نسبت به سنت بر اساس فرایند سه‌مرحله‌ای تمسک به سنت، یعنی حجیت، دلالت و جهت صدور است. نوآوری فرعی این مقاله نیز تبیین زوایای مرجعیت سنت نسبت به قرآن است. پیش از ورود به بحث، باید به دو مطلب مبنایی اشاره کرد: یکی انکار مرجعیت انحصاری قرآن و دیگری پذیرش استقلال قرآن در دلالت نسبت به سنت. اگر مرجعیت انحصاری قرآن پذیرفته شود، سنت از منابع فقه نخواهد بود و در این صورت موضوع مقاله ما دیگر قابل طرح نخواهد بود. همچنین اگر استقلال دلالت قرآن نسبت به سنت انکار شود، دیگر موضوع بحث ما موضوعیت نخواهد داشت؛ بنابراین، برای پیشبرد بحث، هم باید مرجعیت انحصاری قرآن را انکار کرده و هم استقلال دلالتی قرآن نسبت به سنت را پذیرفته باشیم.

۱/۲. انکار مرجعیت انحصاری قرآن

مرجعیت انحصاری قرآن در استنباط فقهی به این معنا است که هیچ منبع دیگری در این فرایند اعتبار ندارد. نویسنده با تمام تلاشی که البته ممکن است ناقص باشد،

حتی یک نفر را نیافته است که مسلمانان او را به عنوان مسلمان پذیرفته باشند و قرآن را تنها منبع فقهی بدانند و هیچ توجهی به سنت نداشته باشد. هیچ فقیهی، حتی آنهایی که نظرات مخالف دارند، سنت قطعی پیامبر اکرم ﷺ را غیر معتبر ندانسته‌اند. «قرآنیون» که به عنوان پیروان اندیشه «قرآن بسندگی» شناخته می‌شوند (آقایی، ۱۳۸۹، ۹۳-۱۱۴)، نیز سنت را به طور کامل غیر معتبر ندانسته‌اند.

برای نمونه، محمد شحرور تصریح می‌کند که سنت پیامبر در شعائر (نماز، روزه، زکات و حج) معتبر است (شحرور، ۲۰۰۰م، ۱۳۱).^۱ همچنین، نویسنده کتاب القرآن‌یون و شبهاتهم حول السنة از عبدالله بن عبدالله جکوالوی، مؤسس فرقه «اهل الذکر والقرآن»، چنین ادعایی نقل کرده است (الهی‌بخش، ۱۴۲۱ق، ۲۵)؛ اما همان مؤلف می‌گوید که مسلمانان هند، پاکستان و بنگلادش به کفر او فتوا داده‌اند (الهی‌بخش، ۱۴۲۱ق، ۳۲). حتی در نقل مناظره‌ای میان شافعی و برخی از قرآنیونی که به طور کلی اعتبار سنت را انکار می‌کنند و برای مثال، تنها حداقل‌های نماز و زکات را کافی می‌دانند، آن‌ها را از غلات خوارج دانسته‌اند که به اعتقاد تمامی فرق اسلامی تنها نام اسلام را یدک می‌کشند؛ اما مسلمان نیستند (الهی‌بخش، ۱۴۲۱ق، ۹۳-۹۷). به طور کلی، جز در موارد نادر، در فقه مرجعیت انحصاری برای هیچ منبعی ادعا نشده است. حتی اخباریان که ظواهر قرآن (استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ۳۳۶) و عقل (امین الاسترآبادی، ۱۴۲۴ق، ۳۱۳) را برای شناخت اخبار معتبر نمی‌دانند و اخبار را - با تعبیر خاص - تنها منبع می‌شمارند (امین الاسترآبادی، ۱۴۲۴ق، ۹۲ و ۲۵۴)، نصوص قرآن و نیز ظواهر آن را پس از تبیین و تفسیر آن با اخبار می‌پذیرند (الاسترآبادی، ۱۴۲۴ق، ۳۳۶؛ بحرانی، بی‌تا، ۳۰/۱).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۲

۱/۳. پذیرش استقلال قرآن در دلالت

استقلال قرآن در دلالت به این معناست که قرآن برای اینکه بتواند به عنوان یک منبع فقهی در مسیر استنباط قرار گیرد، به منبع سنت نیاز ندارد. توهمی که ممکن

۱. برای مطالعه بیشتر این مسئله ر. ک: موسی‌وند، ۱۳۹۸، ۹۳ - ۱۰۷؛ شریفی، ۱۴۰۱، ۲۶۷-۲۹۰؛ هاشمی علی آبادی، ۱۳۹۸، ۱۰۵-۱۲۸.

است در برابر این استقلال پیش آید، این است که قرآن برای رساندن معنای خود وابسته به سنت است؛ اما استقلال قرآن در دلالت به این معنا نیست که سنت هیچ نقشی در تمسک فقهی به قرآن ندارد. سنت می تواند نقش قرینه منفصل را برای قرآن داشته باشد. قرائن منفصل مانع استقلال قرآن در تفهیم مستقل معنا نیستند؛ زیرا قرائن منفصل تنها بر مراد جدی ثانوی تأثیر دارند (اسلامی، ۱۳۹۸، ۱۸۶ و ۴۴۱). اگر آیه قرآن در مراد جدی اولی خود وابسته به سنت می بود، بدین معنا بود که قرآن برای رساندن معنایش به سنت وابسته است؛ و این با استقلال قرآن در دلالت منافات می داشت. درحالی که می دانیم چنین نیست و قرآن معنای خود را مستقل از سنت می رساند. به طور کلی می توان نظریات مهم در استقلال یا عدم استقلال قرآن را از این حیث در سه نظریه جای داد:

- قرآن برای غیر اهل بیت سراسر رمز است؛ گویا به زبان عربی نیست و هیچ چیز از آن قابل فهم نیست مگر آنکه اهل بیت آن را برای ما معنا کنند.
- نصوص قرآن و ظواهر قرآن در غیر احکام نظری معتبر هستند؛ اما ظواهر قرآن برای استنباط حکم شرعی نیازمند رجوع به اخبار اهل بیت است.
- نصوص و ظواهر قرآن معتبر هستند و قرآن در تفهیم معانی خود مستقل است؛ اما تمسک به آن ها برای استنباط حکم شرعی متوقف بر فحص تام از قرائنی است که ممکن است در سنت وجود داشته باشد.

نظریه اول جز به صورت اجمالی در عبارات برخی از اخباریان وجود ندارد. برای نمونه، شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه بابی با عنوان «باب عدم جواز استنباط الاحکام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسیرها من الأئمة» دارد که مشتمل بر هشتاد و دو حدیث است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۲۷/۲۰۶-۲۱۱). برخی با استناد به روایات این باب به او نسبت داده اند که سراسر قرآن را رمز و غیر قابل فهم می داند (شریفی، ۱۳۹۵، ۹۳)؛ اما من شخصاً چنین معنای افراطی ای را نه از عنوان او و نه از هیچ یک از هشتاد و دو روایت آن برداشت نمی کنم. البته برخی از عبارات خود اخباریان گویای وجود چنین رأیی در میان آنهاست. برای مثال، محقق بحرانی رأی افراطی در عدم تمسک به ظواهر قرآن حتی در آیه ﴿قل هو الله أحد﴾ (توحید: ۱) را بدون انتساب به

اخباری معینی بیان می‌کند (بحرانی، بی‌تا، ۲۷/۱) و البته خودش در جواز عمل به ظواهر قرآن، رأی شیخ طوسی در تفسیر تبیان را می‌پذیرد (بحرانی، بی‌تا، ۲۲/۱).

نظریه دوم قابل انتساب به بسیاری از اخباریان است. برای نمونه، عنوان بایی که در نظریه اول از شیخ حر عاملی نقل کردیم، نشان می‌دهد که او ظواهر قرآن را در غیر احکام نظری حجت می‌داند. مقصود او از احکام نظری، احکامی است که احتمال نسخ و تخصیص و تأویل و مانند آن در آن وجود دارد (حر عاملی، ۱۴۰۳، ۱۸۶). همچنین در همان رأیی که در بیان نظریه اول از مختار محقق بحرانی به طبع شیخ طوسی نقل شد، بخشی از ظواهر قرآن را برای همگان قابل فهم می‌داند (بحرانی، بی‌تا، ۳۲/۱).

نظریه سوم قول اصولیان است؛ و همان‌طور که گفته شد، در اعتبار قرائن روایی برای تمسک به ظواهر قرآن اختلافاتی وجود دارد. در اینکه آیا سنت می‌تواند ناسخ قرآن باشد یا خیر و همچنین آیا اخبار آحاد می‌توانند مقید یا مخصص قرآن باشند، اختلاف است و هر یک از طرفین این مسائل موافقان و مخالفان خود را دارند. اصولیان به‌طور کلی در پذیرش نقش سنت در تبیین و تخصیص مفاهیم قرآن نظر متفاوتی دارند و برخی به آن اعتراف دارند، درحالی که برخی دیگر از آن اجتناب می‌کنند.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۴

شاید در وهله اول به نظر برسد که بیشترین استقلال قرآن مربوط به قولی است که منکر نسخ قرآن به خبر و عدم امکان تقیید و تخصیص مطلق و عام قرآنی به خبر واحد است؛ اما می‌توان ادعا کرد که حتی قول به جواز نسخ قرآن به خبر و امکان تقیید و تخصیص مطلق و عام قرآنی به خبر واحد منافاتی با استقلال قرآن در دلالت ندارد.

توضیح آنکه تبیین مستقل معنا منافاتی با امکان وجود قرینه خارجی منفصل ندارد. مراد از تبیین مستقل معنا آن است که قرآن آنچه را که به‌عنوان قرآن می‌خواهد بگوید، بدون نیاز به سنت بیان می‌کند. آیات قرآن دلالت خود را دارند و در تبیین آن مستقل هستند (طباطبایی، بی‌تا، ۱۱/۱). سنت اهل بیت علیهم‌السلام هم دلالت خود را دارد و در تبیین مراد خود مستقل است؛ و در عین حال، هر یک می‌تواند قرینه دیگری باشد.

قرینیت یکی بر دیگری به معنای عدم استقلال دلالت هیچ‌یک از آن دو نیست؛ به عبارت دیگر، قرائن متصل در صغرای ظهور دخالت دارند؛ ولی قرائن منفصل پس از شکل‌گیری ظهور، در اعتبار آن به‌عنوان دلالت تصدیقی دوم دخالت دارند. وقتی در قرآن یک عام وجود دارد و در سنت، آن عام تخصیص می‌خورد، این بدان معنا نیست که عام قرآنی برای اینکه بر معنای عام خود دلالت کند، نیازمند سنت است. قرآن معنای عام خود را بدون نیاز به سنت می‌رساند؛ وقتی این عام قرآنی توسط خاص سنت تخصیص می‌خورد، حجیت عام قرآنی محدود می‌شود نه ظهور عام قرآنی. در علم اصول بحث کرده‌اند که وقتی عام با مخصص منفصل تخصیص می‌خورد، مجاز نیست (خمینی، ۱۳۷۶، ۲۱۶/۵-۲۲۱)؛ یعنی مراد متکلم از لفظ عام (دلالت تصدیقی اول) همان معنای عام است؛ به عبارت دیگر مراد جدی خداوند در آیات قرآن، مثلاً از یک لفظ عام، دارای دو مرحله است: مراد جدی اول که همان دلالت تصدیقی اول است و پس از شکل‌گیری جمیع قرائن متصل لفظی و لبی حاصل می‌شود و می‌توان آن را به قرآن نسبت داد و گفت که خداوند در قرآن آن را اراده کرده است. مراد جدی دوم که همان دلالت تصدیقی دوم است و پس از شکل‌گیری جمیع قرائن منفصل و ازجمله خاص منفصل موجود در سنت، حاصل می‌شود و این را نیز می‌توان به خداوند نسبت داد و گفت خداوندی که قرآن را فرستاده و پیامبرش را مبین دینش قرار داده، مرادش عام مخصص است. گمان نشود فقط مراد جدی دوم مراد خداوند است؛ زیرا اگر مراد جدی اول واقعاً مراد خداوند نبود، عام بعد از تخصیص عام نمی‌شد. خداوند واقعاً عموم آن عام قرآنی را اراده‌ی جدی کرده است. فایده‌ی اراده‌ی عموم در چنین مواردی آن است که متکلم می‌خواهد شنونده در موارد شک در تخصیص بتواند به عام تمسک کند (سبحانی، ۱۴۳۱ق، ۲/۳۸۴-۳۸۵).

نتیجه آنکه نوشتار حاضر نظریه‌ی سوم را صحیح می‌داند و استقلال قرآن در دلالت و عدم وابستگی آن به سنت را می‌پذیرد.

شایان ذکر است که سنت نیز دارای همین معنا از استقلال دلالتی است؛ یعنی قرآن و سنت هر دو در دلالت استقلال دارند. استقلال قرآن و سنت در دلالت،

منافاتی با امکان قرینه بودن هر یک بر دیگری ندارد.

۲. مرجعیت فی الجمله قرآن نسبت به سنت در استنباط فقهی

وقتی از مرجعیت قرآن نسبت به سنت در استنباط فقهی بحث می‌کنیم، یعنی اولاً هر دو منبع قرآن و سنت را منبع فقه دانسته‌ایم، ثانیاً قرآن را در تبیین معنای خود مستقل از سنت فرض کرده‌ایم. سؤال این است که آیا قرآن علاوه بر مرجعیت در استنباط فقهی، بر سنت نیز مرجعیت دارد؟

نوشتار حاضر قائل به این نوع از مرجعیت قرآن بر سنت به صورت فی الجمله در استنباط فقهی است و جهات مختلف این مرجعیت را بر اساس فرایند سه مرحله‌ای تمسک به روایت، یعنی اعتبار و حجیت، دلالت و جهت صدور بررسی می‌کند. همچنین به عنوان یک بحث مکمل در این باره، به مرجعیت فی الجمله سنت نسبت به قرآن نیز اشاره می‌شود.

۲/۱. بررسی مرجعیت قرآن نسبت به سنت در حجیت

یکی از جهات مرجعیت قرآن نسبت به سنت، اعتباربخشی قرآن به سنت است. قرآن اعتبار خود را از سنت نمی‌گیرد؛ اما یکی از منابع اعتبار سنت قرآن است. خداوند تبارک و تعالی در آیات فراوانی مردم را به پیروی از پیامبرش فراخوانده است (نحل: ۴۴؛ حشر: ۷؛ نساء: ۵۹). «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴) این آیه نشان می‌دهد که تبیین قرآن از وظایف پیامبر است و همین، گفتار و رفتار او را در این باره حجت می‌کند. «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) تعبیر نهی در این آیه می‌رساند که صدر آن نیز اختصاص به فیء ندارد و اطلاق «ما» در آن شامل همه آنچه رسول از شأن رسالتش بیان می‌کند، می‌شود.

در اینجا دو مطلب قابل ذکر است:

- اعتبار سنت می‌تواند مستند به عقل نیز باشد (حلی، ۱۴۱۷ق، ۴۷۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۴۴۱/۱)؛ اما این مطلب باعث نمی‌شود اعتباربخشی قرآن به سنت و مرجعیت قرآن از این جهت مخدوش شود.

- قرآن نسبت به سنت برتری‌های دیگری نیز از حیث اعتبار و حجیت دارد؛ مانند

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۶

اینکه سند قرآن قطعی است؛ ولی سنت غالباً توسط اخبار آحاد به ما رسیده است و مانند اینکه قرآن نزد همه مذاهب مقبولیت دارد؛ ولی سنت به دلیل اختلاف شدید در طریق به دست آوردن آن، از آن سطح مقبولیت برخوردار نیست. این برتری های قرآن نسبت به سنت از حیث اعتبار و حجیت، گرچه مقبول است؛ اما باعث مرجعیتی برای قرآن نسبت به حجیت سنت نمی شود.

۲/۲. بررسی مرجعیت قرآن نسبت به سنت در دلالت

این نوشتار به «مرجعیت قرآن نسبت به اعتبار دلالت خبر گویای سنت» و «مرجعیت سنت نسبت به قرینیت در دلالت قرآن» معتقد است؛ به عبارت دیگر، هر یک از این دو منبع مرجعیتی در دلالت بر دیگری دارند. از آنجا که اولاً نوع مرجعیت قرآن در دلالت سنت و نوع مرجعیت سنت در دلالت قرآن متفاوت است و ثانیاً این دو نوع مرجعیت، مرجعیتی اصالی هستند، آن را «مرجعیت نسبی» می نامیم؛ بنابراین، باید در این بحث، هم این مرجعیت نسبی را برای هر یک از قرآن و سنت در دلالت دیگری توضیح دهیم و هم نشان دهیم که این مرجعیت به معنای تأثیرگذاری اصلی است.

۲/۲/۱. مرجعیت نسبی قرآن نسبت به سنت در اعتبار دلالت خبر

پیش از این، در عنوان «بررسی مرجعیت قرآن نسبت به سنت در حجیت»، اعتبار بخشی قرآن به سنت بیان شد. مراد از آن بحث، مرجعیت قرآن در اعتبار بخشی به اصل سنت بود؛ اما در اینجا به بررسی مرجعیت قرآن در اعتبار دلالت خبر پرداخته می شود. خبر، مهم ترین ابزار انتقال سنت است.^۱ اگر قرآن برای اعتبار دلالت خبر مرجعیت داشته باشد، می توان این مرجعیت را برای قرآن نسبت به سنت نیز دانست. به هر حال قرآن از دو زاویه برای دلالت خبر مرجعیت دارد: یکی از زاویه «بطلان خبر مخالف قرآن» و دیگری از زاویه «رجحان روایت موافق قرآن در مقام تعارض». در ادامه، این دو مرجعیت بررسی خواهد شد؛ و همچنین بحث سومی برای نشان دادن اصالت این مرجعیت اضافه می شود.

۱. از دیگر ابزارهای انتقال سنت، می توان به اجماع (ر.ک: صدر، ۱۴۰۶، ۱۲۸/۲) اشاره کرد.

۲. برای تفاوت سنت و خبر، و حیثیت بحث از آن دو در علم اصول (ر.ک: کاظمی خراسانی، ۱۴۰۶، ۱۵۷/۳).

۲/۲/۱/۱. بطلان خبر مخالف قرآن

روایات فراوانی در حد استفاضه (بحرانی، بی تا، ۲۸۳/۴) وجود دارد که بیان می کنند خبر مخالف قرآن زخرف است (کلینی، ۱۳۶۳، ۶۹/۱، نوری، ۱۴۰۸، ۳۰۴/۱۷) و قابل استناد به معصوم نیست (کلینی، ۱۳۶۳، ۶۹/۱، برقی، ۱۳۷۰، ۲۲۱/۱، حمیری، ۱۴۱۳، ۹۲) و باید آن را دور انداخت (طوسی، ۱۴۱۴، ۲۲۲؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۶۹/۱). به این روایات، اخبار عرضه گفته می شود؛ یعنی یکی از مراحل شناخت اعتبار دلالت خبر آن است که مفاد آن به قرآن عرضه شود. اگر مفاد خبر مخالف قرآن بود، به گونه ای که جمع عرفی میان آن ها امکان نداشت و به اصطلاح، متعارض بودند، آن خبر اعتبار نخواهد داشت.

در باره آیه مخالف سنت چنین مطلبی وجود ندارد و هرگز آیه قرآن در صورت تعارض با خبر، کنار گذاشته نمی شود. با این حال، همین که مخالفت دلالت خبر با قرآن باعث عدم اعتبار خبر می شود، خود نشان دهنده یک نوع مرجعیت قرآن در اعتبار دلالت خبر است؛ به عبارت دیگر، قرآن به عنوان مرجعیتی برای سنجش اعتبار دلالت اخبار عمل می کند و در صورتی که خبر با قرآن مخالف باشد، آن خبر فاقد اعتبار خواهد بود. شایان ذکر است که روایاتی وجود دارد که همین جایگاه قرآن را نسبت به خبر،

برای سنت نیز نسبت به خبر بیان کرده است؛ یعنی همان گونه که خبر مخالف قرآن باطل است، خبر مخالف سنت نیز باطل است. رسول اکرم صلی الله علیه و آله در حجة الوداع فرمود: «قد كثرت على الكذابة و ستكثر فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار فإذا أتاكم الحديث فأعرضوه على كتاب الله و سنتي فما وافق كتاب الله و سنتي فخذوا به و ما خالف كتاب الله و سنتي فلا تأخذوا به» (طوسی، ۱۳۸۶، ۲۴۵/۲). بر این اساس، سنت نیز همین نوع از مرجعیت را برای خبر دارد. مراد از سنت در این روایت، سنتی است که از حیث صدور، مانند قرآن یقینی است؛ و نوع مخالفت خبر با سنت نیز در آن مانند نوع مخالفت خبر با قرآن است؛ به عبارت دیگر، سنت قطعی نیز مانند قرآن این نوع از مرجعیت را برای دلالت خبر دارد و از این حیث می توان سنت قطعی را نیز مرجع سنت غیر قطعی در اعتبار دلالت دانست. مرجعیت سنت قطعی برای سنت غیر قطعی در اعتبار دلالت، خارج از موضوع این نوشتار است و منافاتی با مرجعیت قرآن نسبت به خبر در این باره ندارد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۱۸

۲/۲/۱/۲. رجحان خبر موافق قرآن در مقام تعارض

موافقت خبر با قرآن یکی از مرجحات خبر در هنگام تعارض است (کلینی، ۱۳۶۳، ۶۸/۱). مقصود از اینکه یک خبر موافق قرآن باشد این نیست که خبر دیگر مخالف قرآن باشد؛ زیرا در این حالت، آن خبر مخالف قرآن از حجیت ساقط می‌شود و نوبت به معارضت و سپس رجحان خبر موافق قرآن نمی‌رسد (مظفر، بی‌تا، ۲۵۵/۳)؛ پس معنای موافقت آن است که مفاد روایت در قرآن نیز منعکس شده باشد. همین که معیار رجحان خبر آن است که مفاد آن در قرآن نیز آمده باشد، خود نشان از یک نوع مرجعیت برای قرآن نسبت به سنت دارد؛ به عبارت دیگر، قرآن به عنوان معیار اصلی برای ارزیابی خبر در نظر گرفته می‌شود و این خود نشان‌دهنده مرجعیت قرآن در دلالت خبر است.

۲/۲/۱/۳. اصلی بودن مرجعیت قرآن نسبت به سنت در اعتبار دلالت خبر

برای توضیح اصلی بودن مرجعیت قرآن در اعتبار دلالت خبر (و به تبع، سنت)، باید یک مسئله را بررسی کنیم؛ و آن اینکه آیا همان‌طور که مرجعیت قرآن در دلالت خبر به اثبات رسید، این مرجعیت برای سنت نسبت به قرآن نیز قابل ارائه است؟ برای اثبات اصلی بودن مرجعیت قرآن در این باره، باید اولاً بررسی کنیم که آیا این مرجعیت، با همان دو زاویه یاد شده در مرجعیت قرآن، برای سنت نیز ثابت است یا خیر؛ و ثانیاً به فرض اثبات چنین مرجعیتی برای سنت، بینیم مرجعیت سنت از این حیث نسبت به مرجعیت قرآن اصلی است یا خیر.

بررسی مرجعیت سنت بر قرآن از حیث بطلان ظاهر آیه مخالف سنت: اگر ظاهر یک آیه با سنت مخالف بود، آیا آن سنت باعث رفع ید از ظاهر آیه می‌شود؟ مراد از این مخالفت همان نوع مخالفت در اخبار عرضه خبر به قرآن است و شامل مخالفت خاص و عام و مطلق و مقید و دیگر موارد جمع عرفی نمی‌شود. اگر اعتبار ظاهر قرآن به دلیل مخالفت با سنت از بین برود، این نوع از مرجعیت برای سنت نسبت به قرآن نیز ثابت خواهد بود. نویسنده معتقد است که سنت چنین مرجعیتی برای اعتبار دلالت قرآن ندارد؛ زیرا بر اساس روایات عرضه، اعتبار خبری که سنت را نقل کرده است مخدوش می‌شود؛ و مرجعیت سنت در این باره سالبه به انتفای موضوع می‌شود.

مرجعیت علمی قرآن
در اعتبارسنجی سنت
برای استنباط فقهی

در این مسئله فرقی میان این نیست که دلالت خبری که سنت را نقل کرده است ظاهر باشد یا نص؛ یعنی حتی اگر دلالت خبر نص هم باشد؛ ولی مخالف قرآن و غیر قابل جمع با آن باشد، کنار گذاشته می‌شود. بلکه حتی دلالت خبر مخالف قرآن اگر نص باشد، نسبت به دلالت خبر مخالف قرآن که ظاهر باشد، اولی به عدم اعتبار است.

بررسی مرجعیت سنت بر قرآن از حیث رجحان معنای آیه موافق سنت در فرض متشابه بودن آیه: اگر آیه‌ای محتمل یکی از دو معنا بود و پس از اجرای قواعد استظهار قرآن به قرآن، هنوز هر دو معنا به‌طور یکسان محتمل بودند و در اصطلاح از متشابهات (طباطبایی، بی‌تا، ۳/۳۱-۷۴) بود نه از ظواهر، در چنین حالتی موافقت یکی از آن دو معنا با سنت معتبر می‌تواند معیار رجحان آن معنا و تبیین متشابه قرآن باشد. اگر چنین رجحانی برای سنت در تأویل آیه متشابه پذیرفته شود، همین رجحان سبب پذیرش یک نوع مرجعیت برای سنت نسبت به دلالت قرآن می‌شود. نویسنده این نوع از مرجعیت را برای سنت در تبیین آیه متشابه قائل است؛ اما آن را مربوط به اعتبار دلالت قرآن نمی‌داند؛ بلکه مربوط به قرینیت سنت برای قرآن می‌داند. از این رو آن را در بند بعدی مطرح می‌کند.

با این بیان، معلوم می‌شود سنت در هیچ یک از دو زاویه یاد شده برای اعتبار دلالت قرآن مرجعیت ندارد.

۲/۲/۲. «مرجعیت نسبی» سنت نسبت به قرآن در قرینیت در دلالت آیه
مقصود از مرجعیت نسبی سنت نسبت به قرآن در قرینیت در دلالت، آن است که گرچه هر یک از قرآن و سنت می‌توانند قرینیت در دلالت دیگری داشته باشند؛ اما به دلایل زیر، سنت در این زمینه قرینیت بیشتری بر دلالت قرآن دارد تا قرآن بر دلالت سنت:

- قرآن خودش پیامبر اکرم ﷺ را مبین قرآن قرار داده است: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل: ۴۴). این آیه یکی از وظایف پیامبر را تبیین قرآن دانسته است، در حالی که چنین کارکردی برای قرآن در تبیین سنت وجود ندارد؛
- آن حضرت نیز با تأکیدات فراوان، قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام را جداناپذیر از

یکدیگر معرفی کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ۴۱۵/۲؛ مغربی، ۱۳۸۳، ۲۸/۱؛ صدوق، ۱۴۱۷، ۶۱۶؛ صدوق، ۱۴۰۴، ۲۰۸/۱). این جداناپذیری بیشتر بر قرینیت سنت برای قرآن تطبیق می‌شود تا قرینیت قرآن بر سنت؛ زیرا هیچ‌کس در اینکه آن حضرت قرآن را پس از خود در میان امتش باقی می‌گذارد شک نداشت. آنچه این تأکیدات فراوان را الزام می‌کرد، باقی گذاشتن اهل بیتش بود.

• با پیمایش آیات قرآن و سنت، این نتیجه روشن به دست می‌آید که قرآن بیشتر به کلیات اسلام پرداخته است و سنت به تفصیل و تفسیر آن (اکبری دستک، ۱۳۹۴، ۲۲-۱). همین بررسی آماری می‌تواند مرجعیت نسبی سنت بر قرینیت در دلالت قرآن را نمایان سازد.

برای توضیح اینکه چرا این مرجعیت نسبی را برای سنت قرار دادیم نه برای قرآن، باید به یک پرسش پاسخ دهیم. پرسش آن است که آیا قرآن می‌تواند سنت را تخصیص و تقييد بزند، حتی اگر آن سنت به اخبار مستفیض یا متواتر به ما رسیده باشد؟ در این مسئله اختلافی وجود ندارد. قرآن می‌تواند سنت را تخصیص و تقييد بزند، حتی اگر آن سنت به اخبار مستفیض یا متواتر رسیده باشد؛ اما در تخصیص و تقييد قرآن به خبر واحد، اختلاف وجود دارد. برای مثال، آیات نفی حرج (مانده: ۷؛ حج: ۷۸) بر جمیع سنت مقدم می‌شود و هر حکم حرجی را، گرچه اخبار مستفیض و متواتر بر آن دلالت داشته باشد، برمی‌دارد (بحروردی، ۱۴۱۹، ۲۴۹/۱)؛ اما برخی از فقها در تقييد و تخصیص قرآن به خبر واحد اشکال دارند (محقق حلی، ۱۴۱۳، ۱۱۸)؛ بنابراین، قرآن سزاوارتر از سنت به این مرجعیت در قرینیت در دلالت است؛ یا دست‌کم، مرجعیت سنت در قرینیت بر دلالت قرآن مرجعیت اصلی نخواهد بود.

تقدم آیات نفی حرج بر جمیع سنت از باب نظارتی است که در دلالت آن آیات بر سایر احکام وجود دارد، نه به دلیل ویژگی قرآنی بودن آن. روایات لاضرر (کلینی، ۱۳۷۶، ۱۸۰/۵ و ۲۹۳ و ۲۹۴؛ صدوق، ۱۴۰۴، ب، ۷۶/۳ و ۲۳۳ و ۳۳۴/۴) نیز همین ویژگی را دارند و به دلیل نظارتشان بر سایر احکام، بر جمیع ادله احکام مقدم می‌شوند، چه آن احکام مستفاد از قرآن باشند، چه مستفاد از اخبار آحاد یا مستفیض یا متواتر. اما مسئله اختلاف در تقييد و تخصیص قرآن به خبر واحد یک مسئله اصولی

مرجعیت علمی قرآن
در اعتبارسنجی سنت
برای استنباط فقهی

است و مربوط به دلیل اعتبار خبر واحد است. گذشته از آنکه اختلاف قابل توجهی که در قلمرو اعتبار خبر واحد وجود دارد، در مورد امور مهم است. برخی خبر واحد را در امور مهم مانند دماء معتبر نمی‌دانند که این ربطی به قرینیت سنت برای قرآن ندارد. گذشته از اینکه حتی کسانی که قائل به عدم جواز تخصیص قرآن به خبر هستند، قائل به جواز تخصیص قرآن به سنت هستند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱/۳۴۰).
با این بیان، معلوم می‌شود مرجعیت سنت در قرینیت بر دلالت قرآن مرجعیت اصلی است.

۲/۳. بررسی مرجعیت قرآن نسبت به سنت در جهت صدور

جهت صدور در خبر بدین معناست که معصوم گفتار و رفتار خود را از چه شأنی صادر کرده است. شئون مشهور و شناخته شده معصوم عبارت است از شأن رسالت و تبیین دین، شأن ولایت و شأن قضاوت. برخی از گفتار و رفتار معصوم نیز صادر از شأن شخصی معصوم است. شناخت شأن صدور گفتار و رفتار معصوم جایگاه مهمی در فقه دارد. برخی شمار شئون معصوم در گفتار و رفتار را بالغ بر یازده (ضیایی فر، ۱۳۹۲، ۳۹۹-۴۵۰) و دوازده (علیدوست، ۱۳۹۴، ۴۹۴-۵۱۰) شأن دانسته‌اند. در کتاب «معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایات»، قرائن عام و خاصی که می‌تواند بر جهت صدور حدیث دلالت داشته باشد، بررسی شده است.

در کتاب تعارض الأدلة و اختلاف الحدیث، یکی از اسباب اختلاف حدیث، اختلاف جهت صدور حدیث از معصوم، تقیه یا ولایی و مانند آن دانسته شده است (حسینی سیستانی، ۱۳۹۸، ۱۸۶). در بحث اسباب اختلاف حدیث که از خود معصوم نشأت می‌گیرد، بیشترین تأکید بر انواع و اسباب کتمان است (حسینی سیستانی، ۱۳۹۸، ۲۳۵-۳۵۲). جهت صدوری که بیشتر در فقه نمود پیدا کرده است، جهت تقیه و تبیین دین است؛ یعنی اگر فقیه احرار کند امام در گفتار و رفتار خود در مقام تقیه بوده است، به مفاد آن عمل نمی‌کند و در غیر این صورت آن را حمل بر تبیین دین می‌کند. درحالی که صدور روایت از شأن ولایت و قضاوت نیز می‌تواند اقتضائات خاص خود را در استنباط فقهی داشته باشد.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۲۲

به هر حال آنچه در اینجا مد نظر است فقط این بحث است که آیا نقش قرآن در شناخت جهت صدور حدیث به حدی است که بتوان برای قرآن در این باره مرجعیت، به معنای تأثیرگذاری اصلی، قائل شد.

جهت صدور آیه قرآن شبیه به جهت صدور گفتار و رفتار معصوم است؛ ولی با آن متفاوت است. قرآن تقیه ندارد و آیات آن برای همه بشر است، هرچند که خطاب برخی از آیات آن به مؤمنان یا کافران باشد. برای خداوند در نزول قرآن می توان جهات صدور به صورت انتزاعی در نظر گرفت. برای مثال، آیاتی که حکم شرعی را بیان کرده اند، مربوط به شأن شاریعت خداوند است و آیاتی که به تربیت اخلاقی اشاره دارند یا از مواظب سخن می گویند یا به عبرت های امم گذشته پرداخته اند، مربوط به شأن ربوبیت خداوند است.

البته نویسنده تفکیک آیات قرآن به چنین شئونی را در جایی ندیده است و آن را صرفاً به عنوان یک تصور ساده و ابتدایی برای ورود به بحث بیان کرده است.

آنچه درباره آیات قرآن بیشتر مورد توجه قرار گرفته است، شأن نزول آیه است، نه جهت صدور به معنای که قبلاً ذکر شد. شأن نزول با جهت صدور روایت تفاوت اساسی دارد. جهت صدور روایت به طور مستقیم بر قابلیت کاربرد روایت در استنباط و دلالت آن تأثیر دارد، درحالی که شأن نزول دلالت آیه را مقید نمی کند. دلالت آیه مستقل از شأن نزول می تواند مستند فقه قرار گیرد.

برای مثال، آیه «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳) در شأن رجوع به اهل کتاب در احوال انبیای گذشته نازل شده است؛ اما در فقه به آن برای اثبات وجوب تقلید از مجتهد در احکام شرعی استناد شده است (غروی، ۱۴۲۶ق، ۶۷). شأن نزول آیه مشابه «مورد» در خبر است که در فقه، مورد را مقید نمی دانند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ۴۱۵).

به هر حال آنچه درباره نسبت قرآن و سنت، یا قرآن و خبر، از حیث صدور می توان گفت این است که هیچ یک مرجعیت اصلی و تأثیرگذاری تعیین کننده بر دیگری ندارند. البته، سنت و خبر می توانند شأن نزول آیه یا مقصود شارع از انزال آن را روشن کنند، همان گونه که قرآن نیز می تواند جهت صدور گفتار و رفتار معصوم

را مشخص کند. با این حال، هیچ‌یک به‌تنهایی مرجعیت مطلق در این زمینه ندارند، بلکه عوامل متعددی در تعیین جهت صدور نقش دارند که قرآن و سنت نیز می‌توانند یکی از آن‌ها باشند. برای روشن‌تر شدن این مسئله، به چند مثال اشاره می‌کنیم:

قابلیت قرآن در تعیین جهت صدور روایت: خداوند در قرآن فرموده است: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل: ۴۴). این آیه قابلیت آن را دارد که صدور آن دسته از گفتار و رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را که در ارتباط با آیات قرآن است، از شأن تبیین دین قرار دهد.

برای مثال، هنگامی که قرآن مردم را به صلاة (نماز) دعوت می‌کند؛ اما کیفیت آن را توضیح نمی‌دهد، گفتار و رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در زمینه آموزش نماز، نشان‌دهنده صدور از شأن تبیین دین است؛ مانند گفتار نبی صلی الله علیه و آله که فرمود: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (نوری طبرسی، بی‌تا، ۱۵۸/۴)، «من صلى صلاة لم يصل فيها علي وعلى أهل بيته، لم تقبل منه» (نوری، بی‌تا، ۱۵/۵) و سخن امام باقر علیه السلام «لا صلاة الا بطهور» (برقی، ۱۳۷۰، ۷۸/۱؛ صدوق، بی‌تا، ۵۸/۱) و «لا صلاة إلا إلى القبلة» (صدوق، بی‌تا، ۲۷۸/۱).

نویسنده در کتاب معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایات، یکی از قرائن صدور روایت از شأن تبیین دین را توقع پاسخ‌گویی سنت نسبت به مجمل قرآنی دانسته است. به این معنا که اگر حکمی در قرآن بیان شده باشد؛ اما جنبه‌ای از آن مجمل باقی بماند، این امر ارتکاز عمومی‌ای را در اذهان مردم ایجاد می‌کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باید آن ابهام را تبیین کند.

این ارتکاز عمومی سبب می‌شود که اگر گفتار یا رفتاری از پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شود که قابلیت تبیین آن مجمل را داشته باشد، مردم ناخودآگاه آن را به تبیین همان حکم قرآنی نسبت دهند. حال، اگر پیامبر صلی الله علیه و آله چنین قصدی نداشته باشد و در عین حال از این ارتکاز عمومی آگاه باشد، لازم است مردم را آگاه سازد که آن گفتار یا رفتار از شأن تبیین دین صادر نشده، بلکه مثلاً از شأن ولایت یا خواسته شخصی ایشان بوده است. در غیر این صورت، ایشان مردم را دچار اغراء به جهل کرده است.

بنابراین، اگر پیامبر صلی الله علیه و آله توضیحی در رد این برداشت عمومی ارائه ندهد، معلوم می‌شود که آن را تأیید کرده است. در اصطلاح، به چنین برداشتی اطلاق مقامی

گفته می‌شود. منشأ این ارتکاز که مبنای اطلاق مقامی را شکل داده، همان آیه مجمل قرآنی است (علی اکبریان، ۱۳۸۸، ۱/۱۸۸-۱۹۰).

دلیل این که قرآن را مرجع اصلی برای تشخیص جهت صدور روایت نمی‌دانیم آن است که قرائن دیگری در این زمینه وجود دارند که نقشی اساسی، بلکه حتی اساسی‌تر ایفا می‌کنند. از جمله، اگر روایات مربوط به عبادات باشند، با توجه به اینکه معصوم در کیفیت عبادات شأن دیگری مانند ولایت یا قضاوت ندارد، می‌توان دریافت که این روایات از شأن تبیین دین صادر شده‌اند (علی اکبریان، ۱۳۸۸، ۱/۲۰۹-۲۱۳).

قابلیت سنت و خبر در تعیین شأن نزول قرآن: این قابلیت، فی‌الجمله روشن و واضح است و وجود ده‌ها خبر درباره شأن نزول آیات قرآن، خود مؤید این امر است؛ اما اینکه اسناد این اخبار در چه وضعیتی قرار دارند و اینکه قرآن حضرت امیر علیه السلام - که شأن نزول آیات در آن ثبت بوده و اکنون در دسترس نیست - چه نقشی در این میان دارد، مسئله‌ای جداگانه است. با این حال، این موضوع مانع از پذیرش اصل این قابلیت نخواهد بود.

قابلیت سنت و خبر در تعیین جهت صدور آیه: مقصود از «جهت صدور» آیه در برابر «شأن نزول» این است که بدانیم خداوند در آیه‌ای خاص در مقام بیان حکم شرعی بوده است یا حکم اخلاقی و موعظه‌ای را بیان کرده است. به عبارت دیگر، آیا آیه از شأن شاریت خداوند نازل شده است یا از شأن ربوبیت او؟

در این زمینه، سنت و خبر می‌توانند مرجعیت داشته باشند. اگر معصوم علیه السلام به آیه‌ای استشهاد کند و از قرائن دیگر دریابیم که وی در مقام بیان حکم شرعی است، روشن می‌شود که آن آیه نیز در مقام بیان حکم شرعی است یا دست‌کم در این معنا ظهور پیدا می‌کند.

برای نمونه، می‌توان به گفت‌وگوی زراره با امام باقر علیه السلام اشاره کرد: زراره می‌گوید: به امام باقر علیه السلام عرض کردم: آیا به من نمی‌فرمایید که از کجا دانسته‌اید و فرموده‌اید که مسح باید بر بخشی از سر و پاها باشد؟

پس امام باقر علیه السلام خندید و فرمود: ای زراره، رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین فرموده و کتاب الهی نیز بر این اساس نازل شده است؛ زیرا خداوند عزوجل می‌فرماید:

﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ (پس صورت‌هایتان را بشوید) و از اینجا دانستیم که تمام صورت باید شسته شود. سپس فرمود: ﴿وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (و دست‌هایتان را تا آرنج بشوید)؛ سپس میان سخن فاصله انداخت و فرمود: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ (و بر سرهایتان مسح کنید). از آنجا که ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ گفته شد، دانستیم که باید فقط بر بخشی از سر مسح شود؛ زیرا حرف «باء» بر تبعیض دلالت دارد... سپس فرمود: ﴿وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (و پاهایتان را تا قوزک‌ها بشوید). چون این جمله را به سر عطف کرد، دریافتیم که باید مسح بر بخشی از پاها انجام شود. سپس رسول خدا ﷺ آن را برای مردم توضیح داد؛ اما آنان آن را ضایع کردند...» (کلینی، ۱۳۶۷، ۳/۳۰). در این روایت، امام باقر علیه السلام برای بیان حکم شرعی مسح بر بخشی از سر و پاها، هم به قرآن استشهاد کرده و هم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به عنوان مبین آن معرفی کرده است. استشهاد به قرآن صرفاً برای بیان احکام شرعی نیست، بلکه می‌توان از آن برای اثبات یک حکم اخلاقی یا توجیه مشروعیت یک حکم ولایی نیز استفاده کرد (علی اکبریان، ۱۳۸۸، ۱/۱۶۸-۱۷۴)؛ بنابراین، صرف استشهاد به قرآن، لزوماً به معنای بیان یک حکم شرعی نیست.

از این رو، در بند پیشین تأکید شد که باید از قرائن دیگر دریابیم که معصوم در مقام بیان حکم شرعی است. به همین دلیل، سنت را مرجع اصلی شناخت جهت صدور آیه ندانستیم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مرجعیت یک منبع معرفتی در استنباط فقهی به معنای تأثیرگذاری اصلی آن منبع در استنباط حکم شرعی است.

مرجعیت به معنای تأثیرگذاری انحصاری که با عنوان اندیشه «قرآن بسندگی» شناخته می‌شود، در معنای افراطی خود طرفداران قابل توجهی ندارد. این دیدگاه حتی قائلان به آن، سنت را حداقل در شعائر معتبر می‌دانند؛ بنابراین، قرآن و سنت هر دو منبع و مرجع در استنباط فقهی به شمار می‌آیند.

در مورد استقلال قرآن در دلالت نسبت به اخبار، سه دیدگاه اصلی مطرح است:

۱. آن برای غیر اهل بیت علیهم السلام سراسر رمز است. این دیدگاه جز به صورت اجمالی در عبارات برخی از اخباریان مشاهده نمی‌شود.

۲. نصوص و ظواهر قرآن در غیر احکام نظری معتبر هستند؛ اما ظواهر قرآن برای استنباط حکم شرعی نظری حجت نیست و نیاز به رجوع به اخبار اهل بیت دارد. این قول بیشتر به غالب اخباریان نسبت داده می‌شود.

۳. ظواهر قرآن معتبرند و قرآن در تفهیم معانی خود مستقل است؛ اما تمسک به آن‌ها برای استنباط حکم شرعی، مانند هر دلیل لفظی دیگری، نیازمند فحص کامل از قرائنی است که ممکن است در سنت وجود داشته باشد. این دیدگاه اصولیان است که درباره اعتبار قرائن روایی در تمسک به ظواهر قرآن اقوال مختلفی دارند. مرجعیت قرآن بر سنت در استنباط فقهی، به این معنا که قرآن علاوه بر اینکه در استنباط فقهی مرجعیت دارد بر سنت نیز در استنباط فقهی مرجعیت دارد، به صورت فی الجمله مورد پذیرش است.

مرجعیت قرآن نسبت به سنت در حجیت از زاویه اعتباربخشی قرآن به سنت مورد پذیرش است. استناد اعتبار قرآن و سنت به عقل، مانع از استناد اعتبار سنت به قرآن نیست. هم قرآن و هم سنت از حیث دلالت و رساندن معنا استقلال دارند؛ اما هر یک از این دو منبع نوعی مرجعیت در دلالت بر دیگری دارند. قرآن در اعتبار دلالت خبر مرجعیت دارد و سنت در قرینیت در دلالت آیه نسبت به قرآن مرجعیت دارد.

جهت صدور در خبر بدین معنا است که معصوم گفتار و رفتار خود را از چه شأنی صادر کرده است. برای خداوند در نزول قرآن می‌توان جهات صدور به صورت انتزاعی لحاظ کرد. برای مثال، آیاتی که حکم شرعی را بیان می‌کنند، مربوط به شأن شاریعت خداوند هستند و آیاتی که به تربیت اخلاقی اشاره دارند یا شامل مواعظ هستند یا به عبرت‌های امم گذشته پرداخته‌اند، مربوط به شأن ربوبیت خداوند هستند.

در مورد نسبت قرآن و سنت یا قرآن و خبر در جهت صدور، می‌توان گفت که هیچ کدام از این منابع، مرجعیت به معنای تأثیرگذاری اصلی برای دیگری در این زمینه ندارند. هرچند که هم سنت و خبر این قابلیت را دارند که شأن نزول آیه یا شأن خداوند

در انزال آیه را روشن کنند و هم قرآن این قابلیت را دارد که جهت صدور گفتار و رفتار معصوم را تعیین کند؛ اما هیچ کدام مرجعیت اصلی در این زمینه ندارند. در این باره، قرائن متعددی دخالت دارند که قرآن و سنت نیز می‌تواند یکی از آن‌ها باشد. این جمع‌بندی نتیجه می‌دهد که گرچه قرآن در برخی جهات مرجعیت نسبت به سنت دارد و این جایگاه رفیع باید در استنباط فقهی رعایت شود؛ اما سنت نیز در برخی جهات دیگر مرجعیت بر قرآن دارد. افراط و تفریط در وزن‌دهی به قرآن و سنت در استنباط فقهی، نادیده گرفتن این جهات مرجعیت است؛ و این همان معنای سخن رسول اکرم ﷺ است که فرمودند: «أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» (کلینی، ۱۳۶۷، ۴۱۵/۲).

کتابنامه

قرآن کریم

آقای، علی. (۱۳۸۹). قرآن بسندگی و انکار حجیت حدیث. معرفت کلامی، سال اول، پاییز ۱۳۸۹، ۳(۳)، ۹۳-۱۱۴.

ابن سینا، حسین. (۱۴۰۴ق). الشفاء، الإلهیات. (تصحیح: سعید زائد، الاب قنوتی)، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی بقم.

اسفندیاری (اسلامی)، رضا. (۱۳۹۸). جایگاه قواعد استظهار در حل مسائل مستحدثه. قم: پژوهشکده فقه و حقوق. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم.

اکبری دستک، فیض اله. (۱۳۹۴). جامعیت قرآن از دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه. پژوهشنامه متین، دوره ۱۷، شماره ۶۷، ۱-۲۲.

الاسترآبادی، محمد امین. (۱۴۲۴ق). الفوائد المدنیة والشواهد المکیة. (تحقیق: رحمة الله رحمتی أراکي)، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

الهی بخش، خادم حسین. (۱۴۲۱ق). القرآن یون و شبهاتهم حول السنة. چاپ سوم، عربستان: مکتبه الصدیق.

الهی خراسانی، مجتبی. (۱۳۹۷). مرجعیت علمی قرآن به چه معناست؟! لینک: (بروز شده در ۲۷ بهمن ۱۳۹۷)

<https://www.mehrnews.com/news/4536862/>

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۲۸

بجنوردی، محمد حسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهية. (تحقیق: مهدی مهریزی و حسین درایتی)، چاپ اول، بی جا: نشر هادی.

بحرانی، یوسف. (بی تا). الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

برقی، أحمد بن محمد. (۱۳۷۰). المحاسن. (تحقیق، تصحیح و تعلیق: السيد جلال الدين الحسيني)، تهران: دار الكتب الإسلامية.

حر عاملی، محمد. (۱۴۱۴ق). وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

حسینی سیستانی، سیدعلی. (۱۳۹۸). تعارض الأدلة و اختلاف الحديث، (به قلم: سيد هاشم هاشمی)، ایران: اسماعیلیان.

حلی، ابوالقاسم جعفر بن حسن. (۱۴۱۳ق). الرسائل التسع. (تحقیق: رضا أستاذي)، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي بقم.

حلی، ابومنصور جمال الدين حسن بن يوسف. (۱۴۱۷ق). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. (تصحیح تقديم و تعلیق: حسن حسن زادة آملی)، چاپ هفتم، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

حمیری، أبي العباس عبد الله. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

خمینی، سیدمصطفی. (۱۳۷۶). تحریرات فی الأصول. چاپ اول، بی جا: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخميني عليه السلام.

سبحانی، جعفر. (۱۴۱۸ق). موسوعة طبقات الفقهاء. چاپ اول، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

سبحانی، جعفر. (۱۴۲۱ق). أضواء على عقائد الشيعة الإمامية. چاپ اول، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

سبحانی، جعفر. (۱۴۳۱ق). المبسوط في أصول الفقه. چاپ اول، قم: مؤسسة امام صادق عليه السلام.

شحرور، محمد. (۲۰۰۰م). نحو اصول جديدة للفقه الاسلامي، فقه المرأة (الوصية - الإرث - القوامة - التعدد - اللباس). چاپ اول، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.

شریفی، علی؛ عارفی، خلیل. (۱۴۰۱). حکمیزاده و نقد دیدگاه او در انکار حجیت احادیث. دو فصلنامه علمی حدیث پژوهی، سال ۱۴(۲۸)، ۲۶۷-۲۹۰.

شریفی، محمد. (۱۳۹۵). قرآن شناخت اخباریان. معرفت، ۲۵(۲۲۲)، ۸۵-۹۸.

صدر، محمد باقر. (۱۴۰۶ق). **دروس فی علم الأصول**. بیروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة.

صدوق، آبی جعفر محمد. (۱۴۰۴ق). **عیون أخبار الرضا علیہ السلام**. چاپ اول، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

صدوق، آبی جعفر محمد. (۱۴۱۷ق). **الأمالی**. (تحقیق: قسم الدراسات الإسلامية)، چاپ اول، تهران: مؤسسة البعثة، مركز الطباعة والنشر فی مؤسسة البعثة.

صدوق، آبی جعفر محمد. (بی تا). **من لا یحضره الفقیه**. جلد اول، چاپ سوم، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

صدوق، آبی جعفر محمد. (۱۴۰۴ق). **من لا یحضره الفقیه**. جلد سوم و چهارم، چاپ دوم، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

صرامی، سیف الله. (۱۳۹۳). **ادله و منابع علم اصول فقه**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق.

ضیایی فر، سعید. (۱۳۹۲). **فلسفه علم فقه**. بی جا: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

طباطبایی، محمد حسین. (بی تا). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية فی قم المقدسة.

طوسی، آبی منصور أحمد. (۱۳۸۶ق). **الاحتجاج**. (تعليقات و ملاحظات: محمد باقر خراسان)، النجف الأشرف: دارالنعمان للطباعة والنشر.

طوسی، آبی منصور أحمد. (۱۴۱۴ق). **الأمالی**. (تحقیق: قسم الدراسات الإسلامية)، چاپ اول، قم: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع.

طوسی، محمد. (۱۴۱۷ق). **العدة فی أصول الفقه**. (تحقیق: محمد رضا الأنصاري القمي)، چاپ اول، قم: مطبعة ستاره.

حر عاملی. (۱۴۰۳ق). **الفوائد الطوسية**. (تحقیق: السيد مهدي اللازوردي والشيخ محمد درودي)، قم: چاپخانه المطبعة العلمية، طبع علی نفقة أبو القاسم السالك الطهراني.

علی اکبریان، حسنعلی. (۱۳۸۸). **معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایات**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق.

علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). **فقه و مصلحت**. بی جا: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۳۰

غروی، میرزا علی. (۱۴۲۶ق). **التنقيح في شرح العروة الوثقى، التقليد**. چاپ دوم، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته الله عليه.

فضلی، عبدالهادی. (۱۴۲۰ق). **دروس في اصول فقه الامامية**. بيروت: مؤسسة ام القرى.

قطب تعمیق ایمان دینی، میز توسعه و تعمیق فرهنگ قرآنی، کارگروه مرجعیت علمی قرآن کریم. (بی تا). **منشور مرجعیت علمی قرآن کریم**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

کاظمی خراسانی، محمد علی. (۱۴۰۶ق). **فوائد الأصول**. (تقرير بحث میرزای نائینی، تعليق: آغا ضیاء الدین العراقي، تحقيق: رحمت الله الأراكي)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

کلینی، ابی جعفر محمد. (۱۳۶۳). **الأصول من الكافي**. جلد اول (تحقیق تصحیح و تعليق: علي أكبر غفاري)، چاپ پنجم، تهران: دار الكتب الإسلامية.

کلینی، ابی جعفر محمد. (۱۳۶۵). **الأصول من الكافي**. جلد دوم، چاپ چهارم، (تحقیق تصحیح و تعليق: علي أكبر غفاري)، چاپ پنجم، تهران: دار الكتب الإسلامية.

کلینی، ابی جعفر محمد. (۱۳۶۷). **الفروع من الكافي**. جلدهای سوم و پنجم، چاپ سوم، (تحقیق تصحیح و تعليق: علي أكبر غفاري)، چاپ پنجم، تهران: دار الكتب الإسلامية.

مظفر، محمدرضا. (بی تا). **اصول الفقه**. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة. موسیوند، محسن. (بهار ۱۳۹۸). نقدی بر سه مقاله نقادانه بر قرآنیون». **مطالعات قرآن و حدیث** سفینه، شماره ۶۲، ۹۳ تا ۱۰۷.

مغربی، نعمان. (۱۳۸۳ق). **الاسلام و ذکر الحلال و الحرام والقضايا و الاحكام عن اهل بیت رسول الله عليه و عليهم افضل السلام**. (تحقیق: آصف بن علي أصغر فیضی)، قاهره: دار المعارف. نوری طبرسی، حسین. (۱۴۰۸ق). **مستدرک الوسائل**. جلد هفدهم، بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

نوری طبرسی، حسین. (بی تا). **مستدرک الوسائل**. جلدهای ۴ و ۵، چاپ دوم، بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

هاشمی علی آبادی، سید احمد، داورپناه، محمد مهدی. (۱۳۹۸). بررسی و نقد مبانی فکری قرآنیون در مورد قرآن بسندگی و نابسندگی سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله با تکیه بر آرای دکتر احمد صبحی منصور. **نشریه علمی آینه معرفت**، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۰۵-۱۲۸.

مرجعیت علمی قرآن
در اعتبارسنجی سنت
برای استنباط فقهی

References

The Holy Qur'an.

Ibn Sīnā, Ḥussayn Ibn 'Abdullāh (Shaykh al-Ra'īs). 1983/1404. *Al-Shifā', al-Ilāhīyāt*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.

Islāmī, Ridā. 2019/1398. *Jāyigāh-i Qawā'id-i Istizhār dar Ḥall-i Masā'il-i Mustahdithih*. Qom: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm wa Farhang-i Islāmī.

Akbarī Dastak, Fayḍullāh. 2015/1394. *Jāmi'iyat-i Qur'an az Dīdgāh-i Imām Khumaynī*. Pazhūhish Nāmih-yi Matīn, 17, 67. 1-22.

Istar Ābadī, Muḥammad Amīn. 2003/1424. *Al-Fawā'id al-Madnat wa al-Shawāhid al-Makīyat*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

Āqāyī, 'Alī. 2010/1389. *Qur'an Basandigī wa Inkār-i Hujjīyat-i Ḥadīth*. Ma'rifat Kalāmī, 1, 3, 93-114.

MūsawīBujnurdī, SayyidMuḥammad. 1998/1419. *Qawā'id-iFiqhīyyi*. Qom: Nashral-Hādī.

Āl 'Uṣṣūr al-Bahrānī, Yūsuf ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm. 1984/1405. *Al-Ḥadā'iq al-Nāḍirat fī Ahkām al-'Itrat al-Tāhirah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

al-Barqī, Aḥmad Ibn Muḥammad. 1990/1370. *Al-Maḥāsīn*. Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1993/1414. *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'a ilā Tahṣīl al-Masā'il al-Sharī'a*. 2nd. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' a-lturāth.

al-Ḥusaynī al-Sīstānī, al-Sayyid 'Alī. 2019/1398. *Ta'arūḍ al-Adillat wa Ikhtilāf al-Ḥadīth*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.

al-Hillī, Najm al-Dīn Ja'far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Hillī). 1992/1413. *Al-Rasā'il al-Tis'a*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.

al-Hillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Hillī). 1996/1417. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Ta-jrīd al-I'tiqād*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.

al-Ḥimyarī, 'Abd Allāh. 1995/1413. *Qurb al-Isnād*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Sayyid Muṣṭafā. 1997/1418. *Tahrīrāt fī al-Uṣūl*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

al-Subḥānī al-Tabrizī, Ja'far. 1997/1418. *Mawsū'at Ṭabīqāt al-Fuqahā'*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.

al-Subḥānī al-Tabrizī, Ja'far. 2000/1421. *Mawsū'at Ṭabīqāt al-Fuqahā'*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.

al-Subḥānī al-Tabrizī, Ja'far. 2010/1431. *al-Mabsūt fī Uṣul al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.

Shahrūr, Muḥammad. 2000. *Naḥw al-Uṣūl Jadīdat lil Fiqh al-Islāmī, Fiqh al-Mir'at*. (al-

Waṣīyat, al-Irth, al-Qiwāmat, al-Ta'ud, al-Libās). Damascus: al-Ahālī lil Ṭibā'at wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

Sharīfī, Ālī; Ārifī, Khalīl. 2022/1401. *Hukmizādih wa Naqd-i Dīdgāh Uū dar Inkār-i Hujjāt-i Aḥādūth*. Du Faṣlnāmih-yi 'Ilmī-yi Ḥadīth Pazhūhī, 14, 28, 267-290.

Sharīfī, Muḥammad. 2016/1395. *Qur'ān Shināt-i Akhbārīyān*. Ma'rifāt, 25, 222, 85-98.

al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1985/1406. *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl (al-Ḥalqat al-Ūlā)*. 2nd. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī/ Maktabat al-Madrisah.

Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1993/1404. *'Uyūn Akhbār al-Riḍā ('A)*. Beirut: Mu'assissat al-A'lamī lil Maṭbū'āt.

Ibn Nu'mān, Muḥammad Ibn Muḥammad (al-Shaykh al-Mufīd). 1996/1417. *Al-Amālī*. Tehran: Mu'assissat al-Bi'that.

Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). n.d. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. 3rd. Qom: Mu'assasat al-Nash al-Islāmī li Jmā'at al-Mudarrisīn.

Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1983/1404. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. 2nd. Qom: Mu'assasat al-Nash al-Islāmī li Jmā'at al-Mudarrisīn.

Sarāmī, Sayfullāh. 2014/1393. *Adillih wa Manābi'-yi 'Ilm-i Uṣūl*. Qom: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm wa Farhang-i Islāmī.

Ḍīyāyī far, Sa'id. 2013/1392. *Falsafih-yi 'Ilm-i Fiqh*. Pazhūhishgāh-i Hawzih wa Dānishgāh & Sāzimān-i Muṭālī'ih wa Tadmīn-i Kutub-i 'Ulūm-i Insānī-yi Dānishgāh.

al-Ṭabāṭabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'ī). n.d. *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

al-Ṭabarsī, Abū Mansūr Aḥmad ibn 'Alī. 1965/1386. *al-Iḥtijāj 'Alā Ahl al-Lijāj*. Al-Najaf al-Ashraf: Dār al-Nu'mān lil Ṭibā'at wa al-Nashr.

al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1993/1414. *Al-Amālī*. Qom: Dār al-Thiqāfat lil Ṭibā'at wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1996/1417. *al-'Uddat fī al-Uṣūl al-Fiqh*. Edited by Muḥammad Riḍā al-Anṣārī. Qom: Muḥammad Taqī 'Alāqibandīyān.

al-Hurr al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1982/1403. *Al-Fawā'id al-Ṭūsīyat*. Qom: Chāpkhānih-yi 'Ilmīyah.

'Alī Akbarīyan, Ḥassan-'Alī. 2009.1388. *Mi'yār-hāyi Bāzshināsī-yi Ahkām-i Thābit wa Mutaghyir dar Riwayāt*. Qom: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm wa Farhang-i Islāmī.

'Alīdūt, Abulqāsim. 2015/1394. *Fiqh wa Maṣliḥat*. Sāzimān-i Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Farhang wa Andīshih-yi Islāmī.

al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 2007/1426. *Al-Tanqīḥ fī Sharḥ al-'Urwat al-Quthqā; Kitāb al-Ṭahārat*. Edited by 'Alī Gharawī. Qom: Mu'assasat Iḥyā' Āthār

al-Imām al-Khu'ī.

al-Faḍlī, 'Abd al-Hādī. 2002/1420. *Durūs fī Uṣūl Fiqh al-Imāmīyya*. Qom: Um al-Qurā.

Quṭb-i Ta'mīq-i Īmān-i Dīnī, Mīz-i Tawṣī'ih wa Ta'mīq-i Farhang-i Qur'ānī, Kārgūh-yi Marja'īyat-i 'Ilmī-yi Qur'ān-i Karīm. n.d. *Manshūr-i Marja'īyat-i 'Ilmī-yi Qur'ān-i Karīm*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Hawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom).

Al-Kāzīmī al-Khurāsānī, Muḥammad 'Alī. 1997/1406. *Fawā'id al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1984/1363. *Uṣūl al-Kāfi*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī. 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1986/1365. *Uṣūl al-Kāfi*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī. 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1988/1367. *Furū' min al-Kāfi*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī. 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. n.d. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

Mūsāwand, Muḥsin. 2019/1398. *Naqdī bar Sih Maqālih-yi Naqādānih bar Qur'ānīyūn*. Muṭālī'āt-i Qur'ān wa Ḥadīth-i Safīnih, 62, 93-107.

al-Maghribī al-Tamīmī, Nu'mān Ibn Muḥammad (Ibn Ḥayyūn). 1383/1964. *Da'ā'im al-Islām wa Dhikr al-Ḥalāl wa al-Ḥarām wa al-Qaḍāyā wa al-Aḥkām 'an Ahl Bayt Rasūl Allāh 'alayh wa 'alayhim Afḍal al-Salām*. 2nd. Cairo: Dār al-Ma'ārif.

al-Nūrī al-Ṭabrasī, al-Mīrzā Ḥusayn (al-Muḥaddith al-Nūrī). 1987/1408. *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbaṭ al-Masā'il*. Vol. 17. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

al-Nūrī al-Ṭabrasī, al-Mīrzā Ḥusayn (al-Muḥaddith al-Nūrī). n.d. *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbaṭ al-Masā'il*. Vol. 4 & 5. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

Hāshimī 'Alī Ābādī, Sayyid Aḥmad; Dāwar Panāh, Muḥammad Mahdī. 2019/1389. *Bar-rasī wa Naqd-i Mabānī-yi Fikrī-yi Qur'ānīyūn dar Mawrid-i Qur'ān Basandigī wa Nā Basandigī Sunnat-i Rasūl-i Akram (S) bā Tikyih bar Ārā' Duktur Aḥmad Ṣubḥī Manṣūr*. Nashrīyih-yi 'Ilmī-yi Āyīnīh-yi Ma'rifat, Dānishgāh-i Shahīd Bihishfī, 105-128.

Ilāhī Bakhsh, Khādīm Ḥusayn. 2000/1421. *Al-Qur'ānīyūn wa Shubihāihim Hawl al-Sunnat*. 3rd. Saudi Arabia: Maktabat al-Ṣidīq.

Ilāhī Khurāsānī, Muḥtabā. 2018/1397. Marja'īyat-i 'Ilmī-yi Qur'ān bih chih Ma'nāst? <https://www.mehrnews.com/news4536862/>



The Capacity of Citing the Holy Quran in Strengthening *Uṣūlī* Principles: An Analysis of *Sūrah al-Baqarah*

Belal Shakeri  

Higher level lecturer at Mashhad Seminary and faculty member at Akhund Khorasani Specialized Center; Mashhad. b.shakeri@iran.ir; <https://orcid.org/0000-0001-5017-1551>

Article Info

Article Type:

Research Article

Article History:

Received 14 August
2024

Received in revised
form 29 January 2025

Accepted 30 January
2025

Keywords:

Qur'ānic Authority,
Uṣūl al-Fiqh, Legal
Theory, *Qur'ānic* Evi-
dence, *Sūrah al-Baqarah*

ABSTRACT

Within the discipline of *uṣūl al-fiqh* (Islamic legal theory), the *marja' ḥayyah* (epistemic authority) of the *Qur'ān* signifies its status as a primary source for establishing foundational principles. The prevailing methodological assumption that every *uṣūlī* principle requires verification through *Qur'ānic* evidence demonstrates the scripture's authoritative role in this field.

This study investigates the *Qur'ān*'s actual utilization as a theological and jurisprudential reference in classical *uṣūlī* scholarship. Through systematic analysis of major *uṣūlī* works, the research first evaluates the extent to which scholars employed *Qur'ānic* verses to substantiate or refute legal-theoretical principles. Subsequently, it conducts a focused examination of *Sūrah al-Baqarah* as a representative case study, analyzing the potential application of its verses across various *uṣūlī* discussions.

The findings reveal a significant discrepancy between the *Qur'ān*'s theoretical authority and its practical implementation in *uṣūlī* works. While classical scholars typically cite approximately thirty well-known verses across twelve *uṣūlī* topics, this study demonstrates that thirty-nine verses from *Sūrah*

Cite this article:

Shakeri. B. (2025). "The Role of the Unity of the Obligor in the Realization of *Tazāḥum al-Imtithālī*." *Journal of Islamic Law and Jurisprudence*; 37(4); 35-74. 



© The Author(s).

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI: <https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69710.2858>

al-Baqarah alone could potentially serve as evidence for thirty-four distinct *uṣūlī* issues. These results suggest that the *Qur'ān*'s full hermeneutical potential remains underutilized in traditional *uṣūlī* discourse.

ظرفیت استناد به قرآن کریم در تحکیم قواعد اصولی^۱ «موردشناسی سورة بقره»

✉ بلال شاکری 

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه مشهد، ایران.
رایانامه: b.shakeri@iran.ir ؛ 5017-1551-0000-0001 : <https://orcid.org/0000-0001-5017-1551>



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

ظرفیت استناد به قرآن
کریم در تحکیم قواعد
اصولی «موردشناسی
سورة بقره»

۳۷

چکیده

مرجعیت قرآن کریم در علم اصول به این معنا است که برای اثبات قواعد اصولی، قرآن کریم یکی از منابع اصلی و مورد مراجعه باشد. توجه ویژه به قرآن کریم و این ذهنیت که برای هر قاعده اصولی باید در آیات الهی به دنبال مستندی برای رد یا اثبات آن قاعده بود، نشان از مرجعیت قرآن کریم در علم اصول دارد. در نوشتار پیش‌رو، با این پیش‌فرض که قرآن کریم در علم اصول می‌تواند و باید به‌عنوان مرجعی علمی و الهی مورد توجه قرار گیرد، به مطالعه اسناد آثار اصولیان و میزان استفاده آن‌ها از آیات الهی برای اثبات یا رد قواعد مطرح در علم اصول پرداخته شده است. سپس با مراجعه به آیات سورة بقره به‌عنوان

۱. شاکری، بلال (۱۴۰۳). ظرفیت استناد به قرآن کریم در تحکیم قواعد اصولی «موردشناسی سورة بقره». جستارهای فقهی و اصولی. ۱۰ (۴): ۳۷، صص: ۷۴-۳۵



 <https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69710.2858>

ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی © نویسندگان

نمونه‌ای موردی از کل آیات الهی و تحلیل و بررسی دلالتی آن‌ها با نگاه اثبات یا رد قواعد اصولی، این نتیجه به دست آمده است که قرآن از مرجعیت لازم در آثار اصولیان برخوردار نبوده است. چرا که به‌طور تقریبی آیات مشهور و مطرح در آثار اصولیان حدود ۳۰ آیه از مجموع آیات قرآن کریم در ۱۲ بحث اصولی است، درحالی که یافته‌های این پژوهش نشان‌دهنده قابلیت استناد به ۳۹ آیه مختلف در ۳۴ مسئله اصولی در این سوره است.

کلید واژه‌ها: مرجعیت قرآن، ادله قرآنی، قواعد اصولی.

مقدمه

مرجعیت قرآن کریم به این معنا است که قرآن در هر مسئله‌ای از آن علم به‌عنوان یکی از منابع اصلی که قابلیت استناد به آن وجود دارد، مدنظر قرار گیرد؛ بنابراین، مرجعیت قرآن در علم اصول یعنی برای اثبات مسائل مطرح در آن، قرآن کریم یکی از منابع اصلی و مورد مراجعه اصولیان باشد. توجه ویژه به قرآن کریم و این ذهنیت که برای هر مسئله‌ای باید در آیات الهی به دنبال مستندی برای رد یا اثبات آن مسئله بود، نشان از مرجعیت قرآن کریم در علم اصول دارد.

هرچند قرآن در تاریخ فقاقت همیشه به‌عنوان یکی از منابع اصلی استنباط نزد فقها و اصولیان مدنظر بوده است؛ اما میزان توجه به این منبع اصیل استنباط در دوره‌های مختلف متفاوت بوده است. به‌عنوان نمونه، در دوره اخباری‌گری، با توجه به مبانی مطرح نزد اخباریان، مرجعیت قرآن کریم در مباحث فقهی و اصولی به حداقل ممکن رسید و از نگاه ایشان، غیر از نصوص قرآن کریم، سایر آیات دلیلی برای استنباط حکم شرعی محسوب نمی‌شد.

اما جدای از این بازه زمانی خاص، در دوره‌های دیگر، چه قبل و چه بعد از اخباریان، قرآن همیشه به‌عنوان منبعی اصلی در استنباط مسائل فقهی و اصولی مدنظر فقیهان و اصولیان شیعه بوده است. با این حال، توجه به آیات الهی در علم اصول به آن اندازه که قرآن به‌عنوان یک مرجع علمی در اصول فقه برای اثبات یا رد قواعد اصولی مطرح باشد، نبوده و مرجعیتی که از قرآن به‌عنوان کلام الهی و دلیلی قطعی‌الصدور مورد انتظار است، آن‌چنان که باید، رعایت نشده است. هرچند مرجعیت علمی قرآن

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۳۸

در علم اصول، خصوصاً پس از شکل‌گیری نحله فکری اخباری، بیشتر تضعیف شده است، به گونه‌ای که حتی پس از کنار رفتن تفکر و مبانی اخباریان، تبعات و آثار محجوریت قرآن کریم، البته نه به آن شدت؛ اما در مقام عمل کم‌وبیش باقی است. به عنوان مثال، تعداد آیات مورد استناد بر حجیت خبر واحد قبل از اخباریان بیشتر از آیات مطرح بر حجیت آن پس از اخباریان است.^۱

پژوهش پیش‌رو با نگاهی انتقادی به وضعیت موجود استناد به قرآن در علم اصول و مقایسه آن با وضعیت مطلوب که همان مرجعیت علمی قرآن در اصول فقه است، در پی تحلیل وضعیت مرجعیت قرآن کریم در علم اصول بر اساس مطالعه موردی سوره بقره است تا مشخص شود آیاتی که در این سوره قابلیت استدلال در علم اصول را دارند، به چه میزان است و میزان توجه به این آیات در کتب اصولی تا چه حد است. با توسعه یافته‌های تحقیق در بررسی سوره بقره و تعمیم آن به کل قرآن، می‌توان فاصله بین وضعیت موجود و وضعیت مطلوب مرجعیت علمی قرآن در علم اصول را به دست آورد.

ظرفیت استناد به قرآن
کریم در تحکیم قواعد
اصولی «موردشناسی
سوره بقره»
۳۹

فرضیه پژوهش این است که آن‌چنان که باید و شاید مرجعیت قرآن در مباحث اصولی محقق نشده است و بیش از آنچه که در کتاب‌های اصولی به قرآن برای اثبات قواعد اصولی استناد شده است، می‌توان آیات قرآنی را مدنظر قرار داد.

روش تحقیق بدین صورت است که با توجه به تعداد زیاد آیات الهی در قرآن کریم و محدودیت حجمی پژوهش، به مطالعه موردی سوره بقره به عنوان بلندترین سوره قرآن پرداخته و تمام آیات این سوره را از ابتدا با این نگاه که کدام آیات می‌توانند در اثبات یا رد مسائل مطرح در علم اصول مورد استناد قرار گیرند، بازخوانی و تحلیل کرده است. سپس برای تأیید برداشت‌های انجام‌شده و همچنین استفاده از نکات دیگر بزرگان منابع اصولی و تفسیری فریقین، این آثار مورد بازخوانی و توجه

۱. تذکر دو نکته لازم است: ۱- ذکر آیات قرآنی به عنوان نمونه‌هایی از موارد تطبیقی قواعد اصولی و شاهد مثال‌ها در کتب اصولی بسیار فراوان است. با این حال، آنچه محل بحث قرار دارد، استدلال به آیات برای اثبات مسائل مطرح در علم اصول است. ۲- مراد از استدلال به آیات نیز پذیرش استدلال صورت گرفته از سوی نویسنده نیست، بلکه مراد، قابلیت استدلال به آیات برای اثبات مسائل مطرح در علم اصول است.

قرار گرفته‌اند و آیاتی که در این آثار به مسائل اصولی تمسک شده است، شناسایی و وجه استدلال به هر آیه به صورت مختصر مورد اشاره قرار گرفته است. در نهایت، مشخص شده که چه تعداد از آیات این سوره مبارکه قابلیت طرح برای اثبات مسائل اصولی را دارند و فاصله وضعیت موجود مرجعیت قرآن در علم اصول با وضعیت واقعی و مطلوب، چه میزان است.

نسبت به پیشینه پژوهش نیز باید گفت که اگرچه در مجموع آثار اصولی شیعه و اهل سنت، آیات مختلفی برای اثبات یا رد قواعد اصولی مطرح شده است؛ اما در هیچ پژوهشی تمام آیات سوره بقره به عنوان نمونه‌ای موردی از کل قرآن به طور جامع مورد بررسی قرار نگرفته است؛ لذا بسیاری از استنادها تنها در تک کتب یا پژوهش‌ها اشاره شده‌اند و توجه به تمام آیات با چنین قابلیت، رویه‌ای متداول در آثار اصولیان نبوده است؛ بنابراین نوآوری اثر حاضر را می‌توان در دو نکته برشمرد: ۱- مطالعه تمام آیات سوره بقره به عنوان نمونه‌ای کوچک از کل قرآن کریم با این نگاه؛ ۲- شناسایی و معرفی برخی آیات با قابلیت اثبات یا رد قواعد اصولی برای نخستین بار. این آیات دو گونه‌اند: برخی آیات برای نخستین بار توسط نویسنده معرفی شده‌اند؛ اما برخی دیگر، هرچند در کتب اصولیان بدان‌ها تمسک نشده است؛ اما در کتب تفسیری اشاراتی به مباحث اصولی و دلالت آیه بر آن مباحث وجود دارد.

لازم به ذکر است که آنچه در پژوهش پیش‌رو مد نظر است، قابلیت استدلال به آیات است، نه تمامیت استدلال؛ چرا که تمامیت استدلال ممکن است مبتنی بر مبانی مختلفی باشد که پرداختن به آن‌ها از حوصله این جستار خارج است. امید است نتایج پژوهش حاضر گامی در جهت تحقق مرجعیت واقعی قرآن در مباحث اصولی باشد.

آیات قابل استناد بر قواعد اصولی

در آثار اصولی فریقین آیات متعددی مورد استناد قرار گرفته است. اگر به منبع خاصی توجه کنیم که به عنوان مثال به آیه‌ای در یک بحث اصولی تمسک کرده است، ممکن است آیات فراوانی در مجموع کتب اصولی برای اثبات قواعد اصولی مورد استناد قرار گرفته باشند؛ اما تمسک به این تعداد آیه، یک رویه معمول و

شناخته شده در بیشتر کتب اصولی نیست. آنچه به عنوان آیات معروف در علم اصول شناخته می شود، بسیار کمتر است. اصولیان معمولاً در چند مسئله مشهور اصولی که آیات معروفی برای استدلال به آنها وجود دارد، به این آیات تمسک می کنند. به عنوان مثال، در کتاب «دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات الاحکام» که یکی از معدود کتب است که به طور مستقل آیات مورد استناد در علم اصول را بررسی کرده است، در مجموع ۱۲ مسئله اصولی ارائه شده که در آنها به آیات الهی استناد شده است. مجموع آیات مورد استناد برای این ۱۲ مسئله اصولی، ۳۱ آیه است؛ بنابراین، در این اثر، تنها به ۳۱ آیه در کل مسائل اصولی اشاره شده است، در حالی که با بررسی تفصیلی آیات سورة بقره به عنوان نمونه مورد مطالعه، می توان بالغ بر ۳۰ آیه مختلف شناسایی کرد^۱ که قابلیت استناد^۲ برای اعتباربخشی به مسائل اصولی را دارند؛ اما در کتاب مذکور تنها هفت آیه از آیات این سوره مورد استناد و بررسی قرار گرفته است.

۲/۱. مبادی احکام^۳

برخی مباحث اصولی در ساختار رایج علم اصول جایگاه مشخصی ندارند و اندیشوران اصولی آنها را در ضمن مباحث مختلف مورد بررسی قرار داده اند. پراکندگی این مسائل در بخش های گوناگون علم اصول و کاربرد آنها در مباحث

ظرفیت استناد به قرآن
کریم در تحکیم قواعد
اصولی «موردشناسی
سورة بقره»
۴۱

۱. البته این بضاعت نویسنده اثر بوده است که به این تعداد آیه با ارتباط مستقیم به مباحث اصولی دست یافته است. قطعاً با تأمل و توجه بیشتر اندیشمندان اصولی، می توان آیات متعدد دیگری را شناسایی کرد که برای اثبات قواعد اصولی قابلیت استناد خواهند داشت. این مهم باید در کل قرآن مورد توجه قرار گیرد تا این کتاب الهی مرجعیت علمی خود را در علم اصول باز یابد.

۲. نوشتار پیش رو در مقام قضاوت و انتخاب رأی در صحت یا عدم صحت استدلال به آیات نیست؛ زیرا پرداختن به بررسی های اجتهادی و تعیین دلالت یا عدم دلالت یک آیه بر هر قاعده، مجال دیگری می طلبد؛ بنابراین، جستار پیش رو تنها در مقام بیان این نکته است که آیات متعددی در قرآن کریم می تواند برای اثبات مسائل و قواعد اصولی مورد استناد قرار گیرد و استدلال به آنها باید نقد و بررسی شود. با این حال، در طول تاریخ علم اصول، به این آیات توجه لازم نشده است. عدم توجه کافی به آیات الهی در این زمینه می تواند منعکس کننده عدم مرجعیت لازم قرآن در مسائل اصولی باشد که خلل و خسرانی عظیم محسوب می شود.

۳. توضیحات ذیل عنوان گویای این مطلب است که علی رغم مطرح شدن این مطالب در علم اصول، جایگاه خاصی در این علم ندارند؛ بنابراین، نویسنده آنها را ذیل عنوان مبادی احکام ارائه کرده است.

مختلف، نشان از اثرگذاری آن‌ها به عنوان مبادی تصدیقی بسیاری از مسائل اصولی دارد. این دسته از قواعد اصولی، تحت عنوان مبادی احکامی علم اصول فقه به صورت مستقل مورد اشاره قرار می‌گیرند. سایر مباحث اصولی نیز بر اساس ساختار رایج و مشهور علم اصول ارائه خواهند شد.

۲/۱/۱. اشتراک احکام

از جمله مبادی تصدیقی علم اصول، قاعده اشتراک احکام بین تمام مکلفین است (ر.ک: طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۱۲۵/۱)؛ بنابراین، اختصاص یک حکم به مکلفی خاص، مانند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، چون برخلاف قاعده است، نیازمند دلیل خاص خواهد بود. برای اثبات این قاعده به ادله مختلفی تمسک شده است؛ اما جای خالی استناد به آیه ۱۵۰ سوره بقره در بین این ادله به چشم می‌خورد.

خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَئِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این آیه، خداوند متعال یکی از احکام شرعی، یعنی نماز به سمت مسجدالحرام را با دو عبارت بیان کرده است:

۱. خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾؛
۲. خطاب به دیگر مسلمانان ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾.

درباره علت این تکرار، مفسران احتمالات مختلفی را مطرح کرده‌اند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۱۸/۴-۱۱۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۹۴/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۲۰۶/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۴۲۸/۱؛ طوسی، بی تا ۲/۲۶).

یکی از تفاسیر ارائه شده درباره این تکرار، تعمیم حکم به همه مسلمانان است تا از توهم اختصاص آن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (اختصاص حکم در سفر) جلوگیری شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۴۵/۲). همچنین، برخی مفسران معتقدند که این تکرار برای تأکید بر اشتراک حکم بین پیامبر و سایر مکلفین صورت گرفته است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ۱۲۶/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ۴۲۶/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۵۰۷/۱).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۴۲

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این احتمال که در کتب تفسیری ذیل آیه مطرح شده است، ناظر به قاعدهٔ اصولی اشتراک احکام و عدم اختصاص احکام به پیامبر اکرم ﷺ است؛ بنابراین، در بحث این مسئلهٔ اصولی، لازم است استدلال به آیه مذکور مورد توجه قرار گرفته و نقد و بررسی شود.

باین‌حال، در کتب اصولی، استدلال به این آیه مورد توجه قرار نگرفته است و حتی به‌عنوان یک دلیل محتمل نیز بررسی نشده است. این امر نشان‌دهندهٔ عدم بهره‌گیری کافی از ظرفیت قرآن کریم در مباحث اصولی است که بررسی و بازخوانی آن می‌تواند به تبیین بهتر مبانی اصولی کمک کند.

۲/۱/۲. تدریجی بودن احکام

از دیگر قواعدی که می‌توان آن را در زمرهٔ مبادی تصدیقی علم اصول قرار داد و آیه‌ای از سورهٔ بقره بر آن دلالت دارد، قاعدهٔ تدریجی بودن احکام است (ر.ک: طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۳/۳۲). تدریجی بودن احکام یکی از مسائل مورد پذیرش در میان مسلمانان است. از جمله آیاتی که ممکن است بر این قاعده دلالت داشته باشد، آیهٔ شریفه: ﴿مَا تَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره: ۱۰۶) است. این آیه در نگاه نخست، ممکن است ذهن هر عالم اصولی را به بحث نسخ آیات و احکام معطوف کند که خود از قواعد مهم علم اصول به شمار می‌رود. این مسئله در جای خود و با بررسی نحوهٔ دلالت آیه بر حکم نسخ، مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. باین‌حال، نکتهٔ مهم دیگری که می‌توان از این آیه برداشت کرد، مسئلهٔ تدریجی بودن احکام است.

در این آیه سه گزینه مطرح شده است که بر تدریجی بودن احکام دلالت دارد:

۱. ﴿مَا تَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾: با توجه به این که اصولیان معتقدند جعل و ابلاغ هم‌زمان دو حکم ناسخ و منسوخ معنا ندارد و میان زمان صدور این دو حکم باید فاصله‌ای وجود داشته باشد - به گونه‌ای که مکلفان مدتی به حکم منسوخ عمل کرده باشند - لازم است پذیرفت که حداقل به صورت موجههٔ جزئی، برخی احکام به صورت تدریجی و پس از سایر احکام جعل و ابلاغ شده‌اند.

۲. «أَوْثَنَسِهَا»: این تعبیر نشان می‌دهد که برخی احکام در بازه زمانی خاصی از سوی شارع ابلاغ یا حتی جعل نشده‌اند، بلکه پس از دیگر احکام وضع یا اعلام شده‌اند.

۳. «نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنْهَا»: این عبارت دلالت دارد بر این که حکم جایگزین با فاصله‌ای از حکم نخست ارائه شده است که خود نشانه‌ای دیگر بر تدریجی بودن احکام شرعی محسوب می‌شود.

۲/۱/۳. شرط قدرت برای تکلیف

یکی از مقدمات و مبادی تصدیقی برای اثبات تکلیف نزد امامیه، اعتبار قدرت بر تکلیف است (ر.ک: طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۲۰۵/۱)؛ بنابراین، از نظر عقل، قدرت شرط تحقق تکلیف محسوب می‌شود، چه در مقام امتثال و چه هنگام توجه تکلیف.

خداوند متعال نیز این حکم عقلی را در آیات شریفه «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۳۳) و «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۸۶) تأیید کرده است؛ بنابراین، این آیات ارشاد به همان حکم عقلی هستند.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳
۴۴

سه فقره از دو آیه مذکور بر این مدعا دلالت دارند.

وجه دلالت دو فقره از آیات «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» و «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» روشن است؛ زیرا در این آیات، قید تکلیف «وسع» و «قدرت» قرار داده شده است.

اما دلالت فقره سوم «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» بر این مدعا به این صورت است که این دعا را پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شب معراج انجام دادند و بسیار بعید است که دعای ایشان مورد اجابت قرار نگرفته باشد؛ زیرا ذکر دعای پیامبر صلی الله علیه و آله در قرآن، با فرض عدم اجابت آن، ناسازگار است (ر.ک: ایروانی، ۱۴۲۸ق، ۶۹۷/۲-۶۹۸).

برخی علمای مذاهب دیگر نیز به دلالت آیه ۲۳۳ بر این مسئله تصریح کرده‌اند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۴۶۱/۶؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ۱۷۸/۲) همچنین برخی دیگر از علما

(ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱۶/۷؛ الشاطبی، ۱۴۱۷ق، ۲۱۵/۲؛ التفتازانی، ۱۳۷۷ق، ۳۷۸/۱؛ السُّعَاقِی، ۱۴۲۳ق، ۵/۲۰۸۰) دلالت آیه ۲۸۶ بر شرط قدرت را پذیرفته‌اند.

حتی اشاعره که عقلاً تکلیف به غیرمقدور و ممتنع را ممکن می‌دانند، با تمسک به آیه ۲۸۶، قائل به عدم وقوع تکلیف به ممتنع، چه ممتنع بالذات و چه ممتنع بالغیر، شده‌اند (ر.ک: السبکی، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۷۴).

نتیجه چنین شرطی قواعد مختلفی در علم اصول به دنبال دارد. یکی از این قواعد، قاعده استحاله یا نفی تکلیف به غیرمقدور است که برخی از دو آیه فوق این نتیجه را گرفته‌اند و گفته‌اند تکلیف به غیرمقدور به دلیل ظلم بودن، نفی می‌شود (کرباسی، بی تا، ۱۸۱).

همچنین، قاعده رافع بودن اضطرار بدون اختیار نسبت به تکلیف وجود دارد که گروهی دیگر این قاعده را از دو آیه مذکور به دست آورده‌اند (ر.ک: حاج عاملی، ۱۴۲۴ق، ۲/۲۴۴؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲/۳۰۳).

۲/۱/۴. نسخ احکام

همان‌طور که بیان شد، یکی از قواعد مطرح در علم اصول، مسئله نسخ احکام است. ذیل بحث نسخ، مسائل مختلفی مانند امکان نسخ احکام و شرایع، امکان نسخ قرآن به سنت (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۸ق، ۲۳۵) و امکان نسخ سنت به قرآن (ر.ک: علم الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۴۷۰) از سوی اندیشوران اصولی مطرح شده است. با مراجعه به آیات سوره بقره، مشخص می‌شود که آیاتی ناظر به هر سه مسئله در این سوره بیان شده است. از جمله آیات دال بر امکان نسخ احکام و شرایع، آیه ۱۰۶ سوره بقره است که در بالا بدان اشاره شد. در این آیه، خداوند متعال بیان کرده است که نسخ صورت نمی‌پذیرد، مگر این که بهتر از آن یا مثلش جایگزین خواهد شد. این تعبیر به خوبی نشان‌دهنده امکان نسخ است (ر.ک: حلی، ۱۴۲۵ق، ۲/۶۱۹؛ حلی، ۱۴۲۳ق، ۲۳۲؛ حاج عاملی، ۱۴۲۴ق، ۲/۶۴۱؛ حکیم، ۱۴۱۸ق، ۲۳۶؛ مظفر، ۱۳۷۵، ۲/۵۳).^۱

۱. هر چند دلالتی بر وقوع نسخ ندارد، زیرا «ما» در اینجا شرطیه است و صدق جمله شرطیه به صدق طرفین آن بستگی دارد، نه صدق خارجی آن‌ها.

از دیگر نکاتی که ذیل استدلال به آیه مذکور بدان اشاره شده است، عدم امکان نسخ حکم بدون بدل یا با بدلی سخت‌تر است؛ زیرا در آیه بیان شده که اگر نسخ صورت پذیرد، با جایگزینی حکم بهتر (سبک‌تر) یا مثل (مساوی) حکم منسوخ صورت می‌گیرد (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۷ق، ۴۹۵/۲؛ حلی، ۱۴۲۵ق، ۴۶/۳؛ حلی، ۱۳۸۰، ۱۹۰؛ نراقی، ۱۳۸۸، ۸۸۰/۲).

نکته دیگر مستفاد از آیه ۱۰۶ سورة بقره در بحث نسخ، امکان نسخ قرآن به سنت است. از نگاه برخی، نسخ قرآن به سنت ممکن نیست و دلیلشان این آیه است. آیه با توجه به چند نکته می‌تواند بر مدعای ایشان دلالت کند:

۱- آیه ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ دلالت بر این دارد که مراد از «آیه» چیزی است که به قدرت خداوند، در مورد اعجاز قرآن اراده شده است.

۲- در جمله ﴿تَأْتِي بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾. خیر به خداوند اضافه شده است، درحالی که سنت حقیقتاً به خداوند اضافه نمی‌شود.

۳- ظاهر جمله این است که آنچه بعداً داده می‌شود از جنس همان چیزی است که ابتدا ذکر شده است. با توجه به اینکه در جمله اول آیه ذکر شده است؛ بنابراین جمله دوم نیز از جنس آیه است نه سنت.

۴- با توجه به آیه، آنچه بعد می‌آید باید نافع‌تر از قبل باشد و انتفاع از آیه به تلاوت و امثال حکم مذکور در آن است؛ بنابراین جایگزین آن نیز باید همین منافع، بلکه بیشتر از آن را داشته باشد، درحالی که سنت صلاحیت ندارد که این دو منفعت را به مکلف برساند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ۴۳؛ علم الهدی، ۱۳۷۶، ۴۶۵/۱-۴۶۶؛ حلی، ۱۴۲۳ق، ۲۴۷؛ حلی، ۱۴۲۵ق، ۷۷/۳-۷۸؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ۲۲۳/۳؛ کلوزانی حنبلی، ۱۴۰۶ق، ۳۷۶/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۸ق، ۳۴۹/۳-۳۵۰).

چنان که بیان شد، در این اثر در پی قضاوت بین دیدگاه‌ها نیستیم که قول مخالف یا اصلی مد نظر باشد. معیار ما قابلیت استناد است. به هر حال گروهی چه درست چه غلط، به این آیه استدلال کرده‌اند و باید در مباحث اصولی مرتبط، این دیدگاه و استدلال آن‌ها مورد نقد و بررسی قرار گیرد. این بخشی از مرجعیت قرآن به معنای توجه به آن در تمام مواردی است که قابلیت استدلال وجود دارد؛ هرچند ممکن

است به خاطر اشکالاتی به فعلیت نرسد.

در برابر امکان نسخ قرآن به سنت، نسخ سنت به قرآن نیز مطرح شده است. برعکس امکان نسخ قرآن به سنت که بیان شد، برخی آن را جایز بلکه ممکن نمی‌دانند؛ نسبت به نسخ سنت به قرآن، گروهی قائل به جواز و حتی وقوع آن شده‌اند. دلیل ایشان بر مدعای خود، آیه شریفه ۱۵۰ سوره بقره است که می‌فرماید: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾. در این آیه مسئله تغییر قبله از بیت المقدس به مسجدالحرام مطرح شده است که نشان از وقوع نسخ سنت به قرآن است؛ زیرا نماز خواندن به سمت بیت المقدس بر اساس سنت ثابت بوده است و بر اساس استقرای صورت گرفته، آیه‌ای دال بر آن نیست؛ لذا با نازل شدن این آیه، سنت متواتر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسخ شده و قبله مسجدالحرام قرار داده شده است (ر.ک: الطیب البصری المعتزلی، ۱۴۰۳ق، ۳۹۲/۱؛ الشنقیتی، بی تا ۱۱/۴؛ الرجرجی الشوشاوی، ۱۴۲۵ق، ۵۱۰/۴).

۲/۱/۵. تبعیت احکام از ملاکات (مصالح و مفاصد)

از دیگر نکاتی که از آیه ۱۰۶ سوره بقره به عنوان یک قاعده اصولی می‌توان استفاده کرد، مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاصد یا ملاکات است.^۱ خداوند متعال در این آیه می‌فرماید که اثبات یا محو حکم تابع مصالح است و هیچ حکمی نسخ یا فراموش نمی‌شود، مگر این که بهتر از آن یا مثل آن عطا می‌شود (ر.ک: حلی، ۱۴۰۴ق، ۱۷۹؛ مغنیه، ۱۹۷۵، ۱۹۱-۱۹۲). چنین تعبیری نشان می‌دهد که مصالحی در پی احکام وجود دارد که می‌تواند مثبت قاعده تبعیت احکام از ملاکات باشد.

۲/۱/۶. تخطئه (عدم عقاب مخطئ در استنباط)

در بحث حجیت امارات، اختلافی معروف بین شیعه و اهل سنت وجود دارد که آیا در امارات کاشف از حکم شرعی، خطا راه دارد یا خیر؟ شیعه قائل به تخطئه

۱. برای مطالعه بیشتر درباره قاعده، ر.ک: شاکری، ۱۳۹۱، ۱۴/۱۰۴-۱۳۰.

هستند، برخلاف اهل سنت که قائل به تصویب و اصابت همیشگی اماره به واقع هستند (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۶۸). از جمله ادله‌ای که می‌توان بر صحت دیدگاه قائلین به تخطئه ارائه کرد، آیه شریفه ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَغَلِيهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره: ۲۸۶) است. این آیه، همان‌طور که گذشت، دعای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که بعید است به اجابت نرسیده باشد؛ بنابراین یکی از دعاها عدم عقاب در فرض خطاست. این نکته نشان می‌دهد که اولاً خطا در تشخیص تکلیف معنا دارد؛ اما عقابی بر آن مترتب نیست. برخی از اهل سنت همچون ابن تیمیه نیز به این استفاده اشاره کرده‌اند. وی در مقام نقل دو مبنای مذکور، علت عدم عقاب در فرض خطا و بقای حکم حرمت در واقع برای مکلف را این آیه بیان می‌کند. وی در توضیح مبنای قائلین به تخطئه می‌گوید که حکم حرمت، مثلاً در حق شخص مخطی، تغییر نمی‌کند و عمل او حرام است؛ اما اثر حرمت که عقوبت باشد، بر این عمل مترتب نمی‌شود؛ زیرا انسان به بیش از وسع و قدرتش مکلف نیست (ابن تیمیه، ۱۴۰۳ق، ۶۰).

۲/۱/۲. قبح تأخیر بیان

از دیگر قواعد اصولی که محل بحث قرار گرفته است، قاعده قبح تأخیر بیان است. در خصوص این که مراد از تأخیر، تأخیر از لحاظ وقت خطاب است یا وقت حاجت، اختلاف وجود دارد. دیدگاه مشهور بر قبح تأخیر بیان از وقت حاجت است (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۳۷). ایشان با استناد به آیه ۶۷ سوره بقره ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾، قائل شده‌اند که تأخیر بیان از وقت خطاب تا وقت حاجت جایز است و مشکلی ندارد؛ زیرا در این آیه چنین تأخیری اتفاق افتاده است. خداوند متعال در ابتدای وقت خطاب که دستور داده بود، جزئیات را بیان نکرد تا اینکه بنی‌اسرائیل از آن سؤال کردند، سپس خداوند متعال جزئیات را بیان کرد. این تصریح در جواز

تأخیر بیان از وقت خطاب است (مفید، ۱۴۱۳ق، ۳۹؛ علم الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۳۶۴-۳۶۵؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲/۴۵۷).

۲/۲. مباحث الفاظ

مباحث الفاظ در علم اصول یکی از بخش‌هایی است که قواعد متعددی در آن مطرح می‌شود. برخی از آیات مبارکهٔ سورهٔ بقره می‌توانند به عنوان مرجع و مستند برای این قواعد محسوب شوند. در ادامه، قواعدی که آیات سورهٔ بقره می‌توانند مؤید آن‌ها باشند، ارائه می‌شود:

۲/۲/۱. استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد یکی از مباحثی است که دیدگاه‌های مختلفی دربارهٔ آن ارائه شده است. هر یک از این دیدگاه‌ها نیز برای اثبات خود به ادله‌ای تمسک کرده‌اند (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۳۶-۳۸)؛ اما کمتر مشاهده می‌شود که مستند آن‌ها آیات الهی باشد. درحالی که به نظر می‌رسد وقوع چنین استعمالی در قرآن بهترین دلیل بر امکان چنین استعمالی باشد. ازجمله آیاتی که می‌تواند دلیل بر وقوع چنین استعمالی و به تبع امکان آن باشد، آیهٔ شریفهٔ ﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ (بقره: ۴۵) است. برای توضیح دلالت این آیه بر مدعای قائلین به جواز، ابتدا باید مراد از صبر مشخص شود.

در این که مراد از صبر چیست، تفسیرهای مختلفی وارد شده است؛ اما این واژه در آیهٔ شریفه به صورت مطلق ذکر شده است و حمل آن بر برخی مصادیق صبر در روایات از باب تطبیق بر مصداق است که موجب تغییر معنای صبر نمی‌شود (برای مطالعه بیشتر ر.ک: مراغی، بی تا ۱/۱۰۶؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ۱/۳۰۱؛ صابونی، ۱۴۲۱ق، ۱/۴۸؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ۱/۲۱۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱/۲۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱/۱۵۲). به هر حال صبر از نظر شرعی می‌تواند دارای احکام شرعی پنج گانه باشد (ر.ک: نراقی، بی تا ۳/۲۸۵)؛ بنابراین استعانت از صبر با توجه به تنوع حکمی آن نیز نمی‌تواند حمل بر وجوب شود، بلکه بر اساس حکم متعلق، استعانت نیز باید بر وجوب و استحباب (مشترک لفظی یا معنوی) حمل شود؛ بنابراین لفظ استعانت دربارهٔ صبر بر معنایی خلاف ظاهر صیغهٔ

امر (وجوب) حمل می‌شود؛ درحالی که این واژه درباره نماز که انصراف نماز در آیات قرآن به نماز واجب است، بر ظهور خود یعنی وجوب باقی است؛ بنابراین استعانت در آیه شریفه در معنای متعدد (وجوب و غیر وجوب) استعمال شده است. همان‌طور که بیان شد، وقوع چنین استعمالی در قرآن بهترین دلیل بر امکان استعمال لفظ در معنای متعدد است؛ بنابراین در مسئله استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد که در علم اصول مطرح است، می‌توان وجود چنین استعمالی را دلیل بر امکان دانست و دیدگاه قائلین به امتناع چنین استعمالی را به چالش کشید.

علاوه بر استعمال واژه «استعانت» در آیه شریفه در دو معنای وجوب و غیر آن، می‌توان از جهتی دیگر نیز دو استعمال متفاوت دیگر برای آن در نظر گرفت؛ زیرا این استعانت، چه واجب باشد یا مستحب، در یک استعمال هم در حکم مولوی و هم ارشادی به کار رفته است؛ زیرا حکم نماز تعبدی است و تنها احتمال مطرح درباره آن، مولوی بودن وجوب است؛ اما با توجه به اینکه صبر حکمی تعبدی نیست و از مدرکات عقل نیز محسوب می‌شود، حکم متعلق به آن را باید ارشادی دانست؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که استعانت در استعمال واحد در چهار معنای متفاوت به کار رفته است.

در بحث اوامر، مسائل مختلفی از سوی اصولیان مطرح شده است. چهار مسئله از این مسائل را می‌توان بر اساس آیات سورة بقره مستند کرده و به اثبات رساند. از جمله این مسائل، دلالت صیغه امر است که دیدگاه‌های مختلفی درباره آن ارائه شده است (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۶۹). دیدگاه مشهور این است که صیغه امر دال بر وجوب است و بر این مدعا ادله‌ای اقامه شده است. یکی از ادله مثبت این دیدگاه، آیات قرآن کریم است. خداوند متعال در آیه ۳۴ سورة بقره می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾. با توجه به توصیف بیان‌شده برای شیطان که از دستور صادرشده با صیغه امر سرپیچی کرده بود، می‌توان فهمید که ظهور صیغه امر در وجوب است؛ زیرا اگر صیغه امر دال بر وجوب نبود، تعبیر نافرمانی، تکبر و کفر به دلیل عدم اتیان آن وجهی نداشت؛ لذا

با توجه به تعابیر به کار رفته در آیه، می‌توان گفت که اصل در صیغه امر دلالت آن بر وجوب است. البته درباره این که دلالت صیغه بر وجوب به وضع است یا ظهور، اختلافی وجود دارد که بحث آن در این نوشتار نمی‌گنجد (ر.ک: آملی، ۱۳۷۰، ۲۲۸؛ نراقی، ۱۳۸۸، ۶۰۵-۶۰۶؛ خمینی، ۱۴۱۸، ۹۹/۲؛ موسوی، ۱۴۳۰، ۴۶۴/۱؛ شهرکانی، ۱۴۳۰، ۱۴۹/۱-۱۵۰؛ الکلّوذانی الحنبلی، ۱۴۰۶، ۱/۱۴۸؛ القاضي أبو یعلی، ۱۴۱۰، ۱/۲۲۹).

با توجه به دلالت صیغه امر بر وجوب که بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که ماده «امر» نیز دال بر وجوب است؛ زیرا در آیه شریفه ﴿فَاعْمَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾ (بقره: ۶۸) با صیغه امر، دستور به انجام آنچه که امر شده است داده شده است که این نشان‌دهنده دلالت ماده «امر» بر وجوب می‌تواند باشد.

بر اساس نکته اخیر، ممکن است این احتمال مطرح شود که دلالت صیغه امر بر وجوب قوی‌تر از دلالت ماده «امر» بر وجوب باشد. چرا که دلالت ماده بر وجوب به کمک دلالت صیغه امر بر وجوب به اثبات رسیده است و خداوند متعال نیز برای بیان انجام آنچه که به آن امر شده است، از صیغه امر استفاده می‌کند.

۲/۲/۲. دلالت امر بر فور

از دیگر مسائل مطرح در ذیل بحث اوامر، دلالت امر بر فور است (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹، ۸۰). برخی برای اثبات دلالت امر بر فور، به آیاتی از قرآن کریم استناد کرده‌اند. یکی از آیاتی که بدان استدلال شده است، آیه ۱۴۸ سوره بقره است: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾. مشهور گفته‌اند که صیغه امر به خودی خود دال بر فور یا تراخی نیست و اطلاق آن حمل بر جواز تراخی می‌شود، مگر دلیلی بر اثبات فور وجود داشته باشد (ر.ک: فانی اصفهانی، ۱۴۰۱، ۳۷۹/۱). در برابر، عده‌ای گفته‌اند که درباره اوامر الهی چنین دلیل خارجی وجود دارد، مانند آیه مذکور، لذا اوامر الهی حمل بر فور می‌شوند (ر.ک: فانی اصفهانی، ۱۴۰۱، ۳۷۹/۱؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۱۱۱/۱؛ عبدالساتر، ۱۴۱۷، ۳۹۰/۴؛ ابن قدامه، ۱۴۲۳، ۵۷۳/۱؛ الجصاص، ۱۴۱۴، ۱۰۹).

۲/۲/۲. امر به شیء مقتضی نهی از ضد

امر به شیء مقتضی نهی از ضد، مسئله‌ای دیگر است که ذیل بحث اوامر مطرح می‌شود. مسئله ضد از جمله مسائل چالشی اوامر است که معرکه آرا قرار گرفته است.

یک اختلاف اساسی بین اصولیان، اصل اقتضای امر نسبت به نهی از ضد است و اختلافات دیگر بین قائلین به چنین اقتضایی در چگونگی تحلیل آن با یکدیگر وجود دارد (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۱۲۹). آنچه می‌توان از آیه ۱۶۸ سوره بقره ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ استفاده کرد، اثبات اصل چنین اقتضایی است. ابتدا باید در اختلاف اصلی بین دو گروه قضاوت کرد و پس از اثبات دیدگاه قائلین به اقتضا، نوبت به تحلیل آن می‌رسد. اگر اصل چنین اقتضایی با توجه به آیه ثابت شود، تمام تحلیل‌های ارائه‌شده نیز اگر با مشکل مواجه شوند، اصل دیدگاه با مشکل مواجه نمی‌شود؛ بلکه باید در پی ارائه تحلیلی بدون خطا نسبت به آن بود.

نسبت به نحوه دلالت آیه شریفه بر اقتضای امر نسبت به نهی از ضد باید گفت: با توجه به شأن نزول آیه که خودداری برخی طوائف عرب مانند ثقیف و خزاعه از مصرف برخی زراعات و حیوانات بود و آن‌ها را بر خود حرام کرده بودند و این حرمت را به خداوند نسبت می‌دادند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۵۶۸/۱؛ طوسی، بی‌تا ۷۲/۲)، می‌توان استفاده کرد که بخش دوم آیه^۱ ناظر به ضد بخش اول^۲ است. در بخش اول نسبت به آنچه در زمین حلال و طیب قرار داده شده است، امر به خوردن و استفاده شده است. ضد آن، امتناع از خوردن حلال‌ها و طیب‌ها است که در بخش دوم نسبت به آن نهی شده و این امتناع را مصداق تبعیت از شیطان دانسته است. چنانچه برخی مفسرین به این نکته اشاره کرده‌اند که وقتی خداوند متعال امر به خوردن حلال‌ها کرده است، ترک خوردن بعضی از آن‌ها به صورت امتناع و خودداری از حلیت آن‌ها و به تعبیری تحریم حلال، مصداق سوء و فحشایی است که در آیه ۱۶۹ بدان تصریح شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴۱۸/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۲۱۶/۲). در واقع، بخش دوم آیه را می‌توان تأکید بخش اول و اثبات حرمت ضد دانست.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۵۲

۱. ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾

۲. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾

۲/۲/۳. نواهی

درباره دلالت صیغه نهی بر حرمت نیز، مانند دلالت صیغه امر، اختلافاتی وجود دارد (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۱۴۹). از جمله ادله‌ای که بر دلالت صیغه نهی بر حرمت اقامه شده است، آیه ۳۵ سوره بقره است: ﴿لَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾. در این آیه خداوند متعال عدم اطاعت از نهی را مصداق ظالم شدن دانسته و آدم و حوا را به ظلم توصیف کرده است. اگر صیغه نهی دال بر حرمت نبود، این تعبیر هیچ گونه توجیهی نداشت. علاوه بر این، در آیه ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ (بقره: ۳۶) و ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (بقره: ۳۷) نیز مجازات عصیان نهی به صورت اخراج از بهشت و توبه آمده است که بدون در نظر گرفتن حرمت، این مجازات‌ها بی معناست (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۴۵۳/۳).

۲/۳. امارات و ظنون

از دیگر قواعد اصولی که می‌توان آیاتی از سوره بقره را برای اثبات آن‌ها مطرح کرد، قواعد مربوط به حجج و امارات است که یکی از اصلی‌ترین مسائل علم اصول و شاید مهم‌ترین آن‌ها باشد. با بررسی آیات سوره بقره، می‌توان به آیات مختلفی درباره مباحث مربوط به قطع و ظن دست یافت.

۲/۳/۱. تجری

استحقاق عقوبت شخص متجری یکی از مباحث مطرح ذیل حجیت قطع است. مسئله تجری در دو بعد تجری در عمل جوارحی و تجری در عمل جوانحی، محل گفتگو و تبادل آرای اصولیان قرار گرفته است. سؤال مطرح این است که آیا همان‌طور که تجری در عمل جوارحی موجب استحقاق عقوبت متجری می‌شود، تجری در عمل جوانحی نیز چنین استحقاقی را در پی دارد؟ برخی تجری در قلب را نیز موجب استحقاق عقاب دانسته‌اند و برای آن استدلال‌های عقلی و نقلی مطرح کرده‌اند.

با مراجعه به آیات سوره مبارکه بقره، به آیاتی برخورد می‌کنیم که دال بر استحقاق عقاب متجری نسبت به تجری در قلب یا به تعبیری تجری در عمل جوانحی است.

آیات در این باره متعدد است:

آیه ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره: ۹۱) در این آیه خداوند علت این که یهود را قاتل معرفی می کند، رضایت و عمل قلبی ایشان دانسته است (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ۶۰۸/۳). رضایت قلبی و عمل جوانحی یکی از مراتب تجری است که همچون عمل خارجی، استحقاق عقاب را در پی دارد (ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۵۲/۱).

آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ (بقره: ۱۶۵): در این آیه حب که امری قلبی است، حرام دانسته شده است؛ بنابراین باید گفت تجری در قلب نیز همچون حب که امری قلبی است، متصف به حرمت می شود (ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۵۰/۱).

آیه ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (بقره: ۲۲۵): در این آیه شریفه تصریح شده است که امر قلبی نیز معیار مؤاخذه است؛ زیرا خداوند متعال می فرماید که خداوند شما را به آنچه دل های شما کسب می کند، مؤاخذه می کند (ر.ک: طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۱۹/۲؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۴۹/۱). آیه ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ (بقره: ۲۸۳): در وجه دلالت این آیه گفته اند: علت حرام، حرام است؛ بنابراین گناه قلبی هم حرام است (ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۴۷/۱).

آیه ﴿إِنْ تَبْذُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوا بِحَسَبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره: ۲۸۴): در این آیه بیان می شود که آنچه مخفی شده است (در قلب) نیز مورد محاسبه قرار می گیرد. محاسبه به معنای استحقاق عقاب است؛ همچنین مغفرت و عذاب که در آیه آمده است، مربوط به عمل حرام است و خداوند در این آیه وعده عذاب نیز داده است (ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۴۵/۱؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ۶۰۵/۳).

در صورت اثبات حرمت و استحقاق عقوبت برای عمل جوانحی، چند لازمه آن نیز به اثبات خواهد رسید و آیات مذکور علاوه بر اثبات حرمت تجری در قلب، لوازم آن را نیز اثبات خواهند کرد. از جمله این لوازم عبارت اند از:

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۵۴

۱. اثبات حرمت و استحقاق عقوبت تجری در عمل جوارحی: در صورت اثبات

حرمت و استحقاق عقوبت برای عمل جوارحی، این مسئله در عمل جوارحی به طریق اولی از آیات استفاده و ثابت خواهد شد (ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۵۰/۱).
اولاً این استدلال از دیگران است چنانچه ارجاع داده شده است. ثانیاً بیان شد هر آنچه در این اثر آمده به معنای پذیرش آن نیست. هدف نشان دادن قابلیت استناد به قرآن است تا ابتدا مرجعیت قرآن جا بیفتد، بعد باید ادعاهای مختلف در استناد به آیات مورد نقد و بررسی قرار گیرد که جای این نقد و بررسی‌ها این مقاله نیست، بلکه در علم اصول و در جایگاه مربوطه است.

۲. حرمت مقدمه حرام: با توجه به حرمت رضایت و حب قلبی به حرام، قصد حرام نیز که از اعمال قلبی و مقدمه فعل حرام است، به طریق اولی حرام خواهد بود. البته درباره حرمت مقدمه فعل حرام دیدگاه‌هایی مطرح است. برخی تفصیل داده‌اند که اگر از مقدمه، قصد انجام فعل حرام را ندارد، مقدمه حرام نیست؛ اما اگر قصد انجام حرام را دارد، مقدمه نیز حرام است (ر.ک: نراقی، ۱۴۱۷ق، ۷۱).

از جمله ادله دال بر حرمت چنین مقدمه‌ای، آیه شریفه ۲۲۵ سوره بقره است؛ چون قصد حرام از کسب‌های قلبی است که در آیه مورد مؤاخذه قرار گرفته است (ر.ک: نراقی، ۱۴۱۷ق، ۷۳).

۲/۳/۲. اصل اولی در حجیت ظنون

مشهور اصولیان اصل اولی در حجیت ظنون را عدم حجیت می‌دانند و به ادله مختلفی از جمله آیات قرآن برای اثبات آن استدلال کرده‌اند (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۷۹-۲۸۰)؛ اما به نظر می‌رسد در قرآن کریم آیات متعددی ناظر به این اصل وجود دارد که در کتب اصولی کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. از جمله در سوره بقره آیات مختلفی بیان شده است که می‌تواند دلیل بر این مدعا محسوب شود. یکی از این آیات آیه ۱۶۹ سوره بقره است که می‌فرماید: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. در این آیه، برخی اصولیان (ر.ک: التیمی المازری، ۱۴۲۱ق، ۱۴۸؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ۱۱۳) معتقدند که این آیه دال بر عدم حجیت ظنون است. در این آیه، نسبت دادن قول به خداوند بدون علم، تشریع دانسته شده و پیروی از دستورات شیطان که دشمن انسان است،

مورد نهی الهی قرار گرفته است (بقره: ۱۶۸). در واقع، نسبت دادن قول به غیر علم به خداوند متعال تشریع است که در کلام فقها و اصولیان به عنوان یکی از محرمات معرفی شده است. این آیه دال بر حرمت تشریع است که به نوعی نشان دهنده عدم اعتبار ظنون نیز است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴۱۸/۱).

از دیگر آیات دال بر عدم حجیت ظن، آیه ۸۰ سورة بقره است که شبیه این تعبیر را با تفاوتی اندک دارد (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵ق، ۱۱۳).^۱ لسان آیه تویخ و انکار است (ر.ک: طنطاوی، بی تا ۱/۱۸۶؛ صابونی، ۱۴۲۱ق، ۶۳/۱) و این لسان دلیل بر حرمت تشریع و به تعبیری عدم اعتبار ظنون است (ر.ک: جواهری، ۱۴۲۸ق، ۱۱۱/۲؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ۳۰۲/۱)؛ بنابراین فتوای به غیر علم جایز نیست (ر.ک: ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۱ق، ۱۳۸/۲).

آیه دیگری که قابلیت استناد برای عدم حجیت ظنون را دارد، آیه ۷۹ سورة بقره است. خداوند متعال در این آیه می فرماید: «قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ». ویل به معنای هلاکت و عذاب شدید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲۱۵/۱) و به گفته برخی، وادی در جهنم (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۵۶۵/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۹۰/۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ۵۰۰/۱) است. در این آیه شریفه، خداوند متعال به صراحت کسانی را که مطلبی را به خداوند نسبت می دهند در حالی که خداوند آن را نگفته است، تهدید کرده و وعده عذاب شدید می دهد (ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۱۳۴/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۵۶۵/۳؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ۵۰۰/۱). آیه اطلاقی دارد که شامل هر نوع استناد بدون علم و دلیل به خداوند متعال می شود و با توجه به تهدید و عذاب آن هم از نوع شدیدش، بر حرمت تشریع دلالت دارد.^۲

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۵۶

۱. «أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»

۲. با توجه به دلالت آیات فوق بر عدم اعتبار ظنون به عنوان اصل اولی، برخی به این آیات تمسک کرده و آن ها را دلیلی بر عدم اعتبار ظنون خاصه مانند خبر واحد (ر.ک: ابن التلمسانی، ۱۴۱۹ق، ۲۰۲/۲)، قیاس (ر.ک: ابن التلمسانی، ۱۴۱۹ق، ۲۷۶/۲؛ الجصاص، ۱۴۱۴ق، ۸۱/۴) و اجماع (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۱۸ق، ۵۰/۴) دانسته اند. این استدلال به این صورت است که عمل به خبر واحد و قیاس عمل به ظن و قول به غیر علم است که در آیات فوق از آن نهی شده است و این نهی شامل خبر واحد و قیاس نیز می شود. نسبت به اجماع نیز گفته اند که با فرض پذیرش ادله دال بر حجیت اجماع، این ادله مبتلا به معارضاتی همچون آیه ۱۶۹ سورة بقره است؛ زیرا نهی از چیزی زمانی معنا دارد که آن چیز به صورت متصور وجود داشته باشد؛ بنابراین، قول به غیر علم در امت متصور است و این امر مخل به اجماع خواهد بود.

در برابر قول مشهور، برخی ظاهراً قائل به تفصیل بین ظنون ضعیف و ظنون قوی شده‌اند. از نگاه ایشان، دربارهٔ عمل به ظن دو دسته آیه وجود دارد. برخی، همچون آیات پیشین، عمل به ظن را مذمت کرده و ظهور در حرمت عمل به آن دارند؛ اما دسته‌ای دیگر از آیات، همچون آیه ۴۶ سوره بقره ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، در مقام مدح دربارهٔ ظن هستند. ایشان آیات دال بر مذمت را بر اضعف مراتب ظن که مربوط به مجرای وهم است و آیات دال بر مدح را بر ظنون عقلانی قوی که در مجرای یقین قرار دارند، حمل کرده‌اند؛ لذا از نگاه آنان، آیه فوق دال بر اعتبار ظنون عقلانی قوی است (حائری، ۱۴۰۸ق، ۳/۲۷-۲۸). گاه از این ظن عقلانی قوی به علم نیز تعبیر می‌شود؛ لذا برخی، ظن در آیه را به معنای علم دانسته‌اند (ر.ک: السلمي، ۱۴۰۷ق، ۵۸؛ الأبياري، ۱۴۳۴ق، ۲/۵۷). ممکن است این دیدگاه را ناظر به حجیت اطمینان دانست که از سوی بسیاری از اصولیان، حجیت و اعتبار آن مورد پذیرش قرار گرفته است.

۲/۳/۳. حجیت ظن در اعتقادات

ازجمله مباحثی که دربارهٔ حجیت ظن مطرح است، حجیت و اعتبار آن در مسائل اعتقادی است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱/۵۵۳). در این باره بین اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد و برخی قائل به اعتبار ظن در مسائل اعتقادی هستند. ازجمله ادلهٔ ایشان، آیه ۴۶ سوره بقره است که می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ که در حوزه امر اعتقادی مطرح است (ر.ک: دربندی، بی‌تا، ۲/۳۹۸). چنان‌که مکرر بیان شد، هدف این مقاله قضاوت و داوری بین دیدگاه‌ها نیست و گرنه باید در هر مسئله‌ای نقد و بررسی صورت پذیرد و جمع‌بندی شود. هدف مقاله نشان دادن این نکته بود که مرجعیت قرآن آن‌چنان که باید در علم اصول محقق نشده است.

۲/۳/۴. حجیت سنت

سنت به عنوان یکی از ادلهٔ مطرح در علم اصول، عبارت است از: قول، فعل و تقریر معصوم علیه السلام. ازجمله ادله‌ای که می‌توان بر اعتبار و حجیت سنت اقامه کرد،

آیات شریفه^۱ ۱۲۹ و ۱۵۱^۲ سورة بقره است (الشافعي، ۱۳۵۷ق، ۷۶-۷۸). خداوند متعال در این آیات یکی از اهداف ارسال پیامبر اکرم ﷺ را آموزش حکمت به مردم بیان کرده است. هرچند درباره این که مراد از حکمت در کنار کتاب چیست، اختلاف نظر وجود دارد (برای مشاهده دیدگاه‌های دیگر، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۹۵/۱ و ۴۳۰؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ۱۷/۲؛ طوسی، بی تا ۳۰/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۵۱۲/۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۴۳۶/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۵۹/۴)؛ اما یکی از مشهورترین تفاسیر ارائه شده برای بیان مراد از حکمت، تفسیر آن به سنت پیامبر اکرم ﷺ است (ر.ک: الشافعي، ۱۳۵۷ق، ۷۶-۷۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۴۳۰/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۵۹/۴؛ ۱۲۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۴۳۶/۱ و ۲۲/۲؛ طوسی، بی تا ۳۰/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۵۱۲/۱؛ الخطیب البغدادی، ۱۴۲۱ق، ۵۸-۵۹)؛ بنابراین، آیه مذکور می‌تواند یکی از ادله حجیت سنت باشد.

۲/۳/۵. حجیت خبر واحد

از جمله آیاتی که در علم اصول برای اثبات حجیت خبر واحد به آن تمسک شده است، آیه ۱۵۹ سورة بقره معروف به آیه کتمان^۳ است. از نگاه کسانی که بر این آیه برای حجیت خبر واحد استدلال کرده‌اند، خداوند متعال به صورت مطلق (حتی در فرض عدم حصول علم) کتمان را حرام کرده است. حرمت کتمان ملازم با وجوب بیان و در نتیجه ملازم با وجوب قبول است؛ چون در صورت عدم پذیرش ملازمه، این حرمت لغو و بی‌اثر خواهد بود. وجوب قبول حتی بدون حصول علم، همان حجیت خبر واحد است (ر.ک: ایروانی، ۱۴۲۸ق، ۶۶۵/۲؛ الطیب البصري المعتزلي، ۱۴۰۳ق، ۱۱۸/۲؛ الآمدی، ۱۳۸۷ق، ۵۹/۲).

ذیل بحث خبر واحد، به مناسبت می‌توان مسئله حجیت بینه را نیز مد نظر قرار داد. حجیت بینه در موضوعات مطرح است، برخلاف حجیت خبر واحد که در

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۵۸

۱. «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

۲. «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ».

۳. «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا أَتَوْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ».

احکام مد نظر است. در آیات سورة بقره، آیه ۲۸۲^۱ به دلالت التزامی دال بر حجیت و اعتبار بینة در موارد نزاع و اختلاف است؛ چون اگر حجیت بینة ثابت نباشد، دستور به اشهاد در آیه لغو خواهد بود (ایروانی، ۱۴۲۸ق، ۶۶۸/۲).

۲/۳/۶. حجیت سیره عقلا

سیره عقلا یکی از مهم‌ترین ادله بر حجیت ظواهر کلام است. چنان‌که در علم اصول بیان شده است، سیره بر این است که ظاهر کلام هر متکلمی حجت است مگر قرینه‌ای بر خلاف آن وجود داشته باشد. از جمله قرائن این است که مخاطب، متکلم را در مقام بیان جدی تصویر نکند؛ در این حالت، ظهور کلام برای وی حجت نخواهد بود (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۸۱). از ادله‌ای که در تأیید چنین سیره‌ای می‌توان اقامه کرد، آیه شریفه ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوءًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (بقره: ۶۷) است. این آیه شاهد بر این است که اگر متکلم در مقام شوخی باشد یا مخاطب چنین برداشتی داشته باشد، ظاهر کلامش حجت نیست. مؤید چنین برداشتی این است که در آیه، یهودیان به خاطر کبرای استدلال (عدم اعتبار ظهور کلام متکلمی که در مقام شوخی است) تویخ و تقیص نشده‌اند؛ بلکه به لحاظ صغروی (این که حضرت موسی علیه السلام را در مقام شوخی پنداشتند) تویخ شده‌اند.

علت چنین برداشتی از سوی یهودیان نیز این بوده است که بین سؤال درباره این که قاتل کیست و جواب مبنی بر ذبح گاو، مناسبتی نمی‌دیدند و گمان کردند حضرت موسی علیه السلام با ایشان شوخی می‌کند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۵۴۶/۳).

۱. ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْتِ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْتَمُوا أَنْ تَكْتُمُوا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُمُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا بَعْضٌ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

۲/۳/۷. حجیت سنت صحابی

یکی از ظنون خاصه که اعتبار و حجیت آن بین شیعه و اهل سنت محل اختلاف واقع شده است، سنت صحابی است (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۸ق، ۱۲۷). اهل سنت قائل به حجیت آن بوده و برای اثبات دیدگاه خود ادله‌ای اقامه کرده‌اند. آیه شریفه ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (بقره: ۱۴۳). شاطبی در الموافقات این آیه را دال بر عدالت صحابه به صورت مطلق دانسته است؛ بنابراین سنت صحابی نیز با توجه به عدالت آن‌ها معتبر و حجت خواهد بود (ر.ک: الشاطبی، ۱۴۱۷ق، ۴۴۷/۴؛ ایروانی، ۱۴۲۸ق، ۶۸۱/۲). اما از نگاه علمای شیعه، این آیه مانند آیه ۱۱۰ آل عمران، تنها بر افضلیت امت اسلام بر سایر امت‌ها دلالت دارد و این افضلیت ملازمه‌ای با اعتبار و حجیت هر آنچه از ایشان صادر شود، ندارد. ضمن اینکه اگر استدلال به این آیه تمام باشد، سنت هر فردی از افراد امت اسلامی معتبر خواهد بود و اختصاصی به صحابه ندارد (ایروانی، ۱۴۲۸ق، ۶۸۱/۲). به هر حال فارغ از صحت یا عدم صحت استدلال به آیه، باید چنین آیاتی که احتمال استدلال بر آن‌ها در علم اصول برای اثبات قواعد اصولی مطرح است، مورد نقد و بررسی قرار گیرد، به خصوص آیاتی که استدلال به آن‌ها قائل نیز دارند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۶۰

۲/۳/۸. حجیت احکام شرایع سابق

مسئله اعتبار احکام شرایع پیشین در حق مسلمانان، از دیرباز محل اختلاف میان اصولیان بوده است. این پرسش که آیا با ظهور شریعت اسلام، تمامی احکام شرایع پیشین نسخ شده‌اند یا خیر، همواره مورد بحث قرار گرفته است (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۱۲-۴۱۴).

در دفاع از دیدگاه کسانی که معتقدند با آمدن اسلام، همه احکام شرایع پیشین نسخ نشده، بلکه اصل دین منسوخ شده است و نه تمام احکام آن، می‌توان به آیه ۴ سورة بقره استناد کرد. بر اساس این دیدگاه، در استصحاب احکام شرایع سابق، در

صورتی که نسخ حکمی به طور قطعی ثابت نشده باشد، می توان همان حکم را در مورد مسلمانان نیز جاری دانست.

خداوند متعال در این آیه می فرماید: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾. این آیه، شریعت های پیشین را در کنار شریعت اسلام ذکر کرده و میان ایمان به آن ها جمع نموده است. چنین تعبیری به صورت مطلق، می تواند شامل احکام شرایع پیشین نیز باشد؛ بنابراین، ممکن است گفته شود که ایمان به شرایع گذشته، پذیرش احکام آن ها را نیز در بر می گیرد، مگر آنکه نسخ آن احکام ثابت شده باشد.

۲/۴. اصول عملیه

یکی از مباحثی که در علم اصول فقه، استناد به قرآن در آن نسبت به دیگر مباحث اصولی بیشتر دیده می شود، اصول عملیه، به ویژه دو اصل براءت و احتیاط است. در سورة بقره نیز آیات متعددی وجود دارند که بر این دو اصل دلالت دارند که در ادامه به آن ها پرداخته خواهد شد.

۲/۴/۱. اصل براءت و اباحه

اصل براءت و اباحه از جمله اصولی است که آیات متعددی بر آن دلالت دارند. اختلاف درباره این اصل در دو مرحله مطرح شده است:

۱. اصل اولی در اشیا که ناظر به حکم واقعی است.
 ۲. اصل عملی در هنگام شک در تکلیف که ناظر به حکم ظاهری است.
- از جمله آیات سورة بقره که بر براءت و اباحه دلالت دارند یا قابلیت استناد به آن ها وجود دارد (ر.ک: شبر، ۱۴۰۴ق، ۲۱۲؛ نراقی، ۱۳۸۸، ۳۸۷/۱-۳۸۹)، عبارت اند از:
- آیاتی که خلقت اشیا برای انسان را بیان می کنند؛ این آیات نشان دهنده جواز بهره برداری انسان از آن ها هستند؛ مانند: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (بقره: ۲۹).
- این آیه بر جواز هر نوع انتفاع از تمام آنچه در زمین است، دلالت دارد، مگر آنکه استثنا شده باشد؛ زیرا آیه در مقام امتنان است و لام در «لَكُمْ» دلالت بر اختصاص دارد، ضمن آنکه «ما» ظهور در عمومیت دارد (نراقی، ۱۳۸۸، ۳۸۷/۱-۳۸۸).

آیاتی که انسان را به بهره‌گیری از آنچه در زمین خلق شده، دعوت می‌کند؛ اطلاق یا عموم این آیات بر اصل حلیت و اباحه دلالت دارد، مانند: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً...﴾ (بقره: ۲۲)؛ ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ﴾ (بقره: ۶۰)؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ (بقره: ۱۶۸).

این آیه به صراحت، حلال بودن همه آنچه در زمین است را اثبات می‌کند، مگر آنچه به دلیل خاص ممنوع شده باشد (ر.ک: ابن حزم، بی تا ۲۲/۷؛ الجصاص، ۱۴۱۴ق، ۵۲/۳-۵۳). امتنان در این آیات نیز دلالت بر شمول دارد (نراقی، ۱۳۸۸، ۳۸۸/۱).

آیاتی که بر خلافت انسان در زمین دلالت دارند؛ مانند: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره: ۳۰).

خلیفه بودن انسان نشان‌دهنده حق تصرف وی در تمام آنچه در زمین است. آیاتی که به مفهومشان دال بر برائت و اباحه هستند؛ مانند: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾ (بقره: ۱۷۳).

مفهوم حصر در آیه نشان می‌دهد که غیر از موارد ذکر شده، همه چیز مباح است (نراقی، ۱۳۸۸، ۳۸۸/۱).

آیاتی که بر نفی تکلیف غیرمقدور دلالت دارند؛ مانند: ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (بقره: ۲۳۳)؛ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (بقره: ۲۸۶).

این آیات نشان می‌دهند که الزام به اطاعت از تکلیفی که معلوم نیست، تکلیف به غیرمقدور است و به همین دلیل نفی شده است؛ بنابراین، در موارد جهل به تکلیف، اطاعت لازم نیست که این همان اصل برائت و اباحه است (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۱۵۹/۲).

۲/۴/۲. اصل احتیاط

نزاع اخباری و اصولی در زمینه اصل عملی در شبهات تحریمیه، امری معروف و مشهور است. اخباریان در مقابل اصولیان به جریان اصل احتیاط در چنین شبهاتی معتقدند. آیات مختلفی از قرآن کریم به عنوان مستند این ادعا قابل بررسی هستند. یکی از این آیات، آیه ۸۰ سوره بقره است که در بحث از اصل اولی در حجیت ظنون مطرح شده و مضمون آن نهی از قول به غیرعلم در حق خداوند متعال یا به تعبیری، حرمت تشریع است.

از دیدگاه اخباریان، حکم به اباحه و ترخیص در شبهات حکمیه تحریمیه، به معنای انتساب حکم به خداوند متعال بدون علم است که مطابق با نهی مذکور در آیه قرار می‌گیرد (ر.ک: مروجی، ۱۴۱۰ق، ۳۶۰/۴؛ محمدی بامیانی، ۱۹۹۷م، ۳۱۰/۲). با توجه به شباهت تعبیر آیه ۱۶۹ سوره بقره با آیه ۸۰، می‌توان آیه ۱۶۹ را نیز دلیلی دیگر بر این مدعا دانست.

سومین آیه‌ای که به نفع اخباریان قابل استناد است، آیه ۱۹۵ سوره بقره است. خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾. استدلال به این آیه بدین صورت است: انجام عملی که شبهه حرمت دارد یا ترک عملی که شبهه وجوب دارد، به معنای افکندن نفس در هلاکت است؛ زیرا ممکن است موجب ارتکاب حرام یا ترک واجب شود. درحالی که در آیه شریفه، افکندن نفس در هلاکت حرام اعلام شده است (ر.ک: ایروانی، ۱۴۲۸ق، ۶۹۳/۲-۶۹۴). از دیگر آیاتی که اخباریان به آن‌ها استشهاد کرده‌اند، آیات آمره به رعایت تقوا است، مانند:

- ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (بقره: ۲۲۳).
- ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۲۳۱).
- ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (بقره: ۲۳۳).
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره: ۲۷۸).

رعایت تقوا، به معنای ترک حرام‌های مشتبه یا انجام واجب‌های مشتبه است؛ بنابراین در مشتبهات باید احتیاط کرد (ر.ک: ایروانی، ۱۴۲۸ق، ۶۹۳/۲).

۲/۵. اجتهاد و تقلید

مسئله اجتهاد و تقلید همیشه محل بحث بوده است که آیا باید این موضوع در علم اصول مورد بحث قرار گیرد یا در علم فقه. به همین دلیل، برخی از علما در پایان مباحث علم اصول به آن پرداخته‌اند. در میان آیات سوره بقره، آیه ۱۵۰ به عنوان دلیلی بر لزوم اجتهاد مورد استناد قرار گرفته است. در این آیه آمده است: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ

لِّلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمِ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾

شافعی شاید نخستین کسی باشد که چنین استدلالی را مطرح کرده و دیگران پس از وی آن را پذیرفته‌اند. استدلال ایشان به آیه بدین صورت است: در آیه، دستور به نماز خواندن به سمت قبله داده شده است و رعایت این دستور برای کسی که از کعبه و مسجدالحرام فاصله دارد، جز از طریق اجتهاد و ظن غالب ممکن نیست؛ لذا ممکن است اجتهاد او خطا باشد و در نتیجه به سمت مسجدالحرام نماز نخوانده باشد. با این حال، اجتهاد خطا نیز به دلیل آیه معتبر است (ر.ک: الشافعی، ۱۳۵۷ق، ۱۸۷؛ مصلیحی، ۱۴۴۳ق، ۱۷۶/۲؛ الجصاص، ۱۴۱۴ق، ۲۵/۴؛ الزحلی، ۱۴۲۷ق، ۲۷۸/۲؛ الحطاب، ۱۴۴۴ق، ۱۷۰-۱۷۱). در کنار لزوم اجتهاد، برخی از علما با استناد به آیه ۱۷۰ سورة بقره که می‌فرماید: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.

در مقام نفی تقلید برآمده‌اند و معتقدند تقلید باطل است، زیرا در این آیه خداوند متعال در مقام مذمت پیروی و تقلید از اسلاف است (ر.ک: ابن حزم، بی تا ۱۲۶/۶).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۶۴

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با بررسی و بازخوانی آیات سورة بقره به عنوان نمونه‌ای از بازخوانی آیات الهی در ارتباط با قابلیت استناد به آن‌ها برای اثبات یا رد قواعد اصولی، این نتیجه به دست می‌آید که ۳۹ آیه از آیات شریفه بر ۳۴ مطلب و قاعده اصولی دلالت دارند که می‌توانند به اثبات یا نفی آن‌ها کمک کنند. این آیات باید در آثار اصولی مورد توجه قرار گیرند و دلالت‌های آن‌ها به دقت نقد و بررسی شود. این نگاه باید به تمام آیات الهی تعمیم یابد تا مرجعیت علمی قرآن کریم در علم اصول تثبیت شود؛ زیرا فاصله وضعیت مطلوب با وضعیت موجود بسیار زیاد است؛ چرا که در حال حاضر تقریباً ۳۱ آیه از مجموع آیات الهی، نه صرفاً از سورة بقره، در ۱۲ مسئله اصولی میان اصولیان مشهور مطرح است و استناد به آن‌ها و نقد و بررسی آن‌ها متداول است. البته این بدان معنا نیست که مجموعه آیات الهی معرفی شده در این اثر در کتب

اصولی مطرح نیست، بلکه چنان که در مستندسازی بسیاری از دلالت‌ها مشخص است، در مجموع آثار اصولی به بسیاری از این آیات اشاره شده است. با این حال، این رویه هنوز به صورت متداول و مشهور در میان اصولیان نیست؛ لذا پیشنهاد می‌شود برای تحقق مرجعیت علمی قرآن، یک‌بار تمامی آیات الهی با این نگاه که آیا قابلیت اثبات یا رد قواعد اصولی را دارند یا خیر، مورد بازخوانی قرار گیرد و تمامی آیات با این قابلیت به مجامع علمی جهت نقد و بررسی معرفی شوند.

کتابنامه

قرآن کریم

الآمدي، سيف الدين. (۱۳۸۷ق). **الاحکام في اصول الاحکام**. رياض: مؤسسة النور. آملی، میرزاهاشم. (۱۳۷۰ق). **بدائع الأفكار** (تقریرات درس آغاضیا عراقی). چاپ اول، نجف: المطبعة العلمية.

ابن التلمساني، عبدالله بن محمد علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري. (۱۴۱۹ق). **شرح المعالم في اصول الفقه**. چاپ اول، بیروت: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن تیمیة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. (۱۴۰۳ق). **رفع الملام عن الاثمة الاعلام**. رياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. (بی‌تا). **الإحکام في أصول الأحکام**، بیروت: دار الآفاق الجديدة.

ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). **التحرير والتنوير**. چاپ اول، بیروت: مؤسسة التاريخ. ابن قدامة الجماعلي، موفق الدين عبد الله بن أحمد. (۱۴۲۳ق). **روضة الناظر وجنة المناظر**. چاپ دوم، بی‌جا: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة.

ابن قیم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (۱۴۱۱ق). **اعلام الموقعين عن رب العالمين**. چاپ اول، بیروت: دار الكتب العلمية.

الأیاري، علي بن إسماعيل. (۱۴۳۴ق). **التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه**. چاپ اول، کویت: دار الضیاء.

انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). **الحاشية على استصحاب القوانين**. چاپ اول، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكری المئوي الثاني لميلاد الشيخ الانصاري.

ظرفیت استناد به قرآن
کریم در تحکیم قواعد
اصولی «موردشناسی
سوره بقره»

- انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). **فرائد الاصول**. چاپ نهم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ایروانی، باقر. (۱۴۲۸ق). **دروس تمهیدیہ فی تفسیر آیات الاحکام**. چاپ سوم، قم: دار الفقه للطباعة و النشر.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **انوار التنزیل و اسرار التأویل**. چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر. (۳۷۷ق). **التلویح علی التوضیح لمتمن التنقیح**. مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر.
- التمیمی المازری، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد. (۱۴۲۱ق). **إيضاح المحصول من برهان الأصول**. چاپ اول، تونس: دار الغرب الإسلامي.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر. (۱۴۱۴ق). **الفصول في الأصول**. چاپ دوم، کویت: وزارة الأوقاف الكويتية.
- جواهری، محمدتقی. (۱۴۲۸ق). **غایه المأمول** (تقریرات درس آیت الله خویی). چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- حاج عاملی، محمدحسین. (۱۴۲۴ق). **إرشاد العقول الى مباحث الأصول** (تقریرات درس آیت الله سبحانی). چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- حاتری، کاظم. (۱۴۰۸ق). **مباحث الاصول** (تقریرات درس آیت الله شهید صدر رحمه الله). بی جا، قم: مطبعة مركز النشر و مكتب الاعلام الاسلامی.
- حسینی شیرازی، صادق. (۱۴۲۷ق). **بیان الأصول**. چاپ دوم، قم: دار الانصار.
- الحطاب، عبد الرحمن بن علي. (۱۴۴۴ق). **فتح العلام في بيان مآخذ الأحكام**. چاپ اول، مکه: دار طبیبة الخضراء.
- حکیم، محمدتقی. (۱۴۱۸ق). **الاصول العامة للفقه المقارن**. چاپ دوم، قم: مجمع جهانی اهل بیت علیه السلام.
- حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۲۵ق). **نهایة الوصول الى علم الأصول**. چاپ اول، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- حلی، جعفر بن حسن (محقق حلی). (۱۴۲۳ق). **معارج الأصول**. چاپ اول، لندن: مؤسسه امام علی علیه السلام.
- حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۳۸۰). **تهذیب الوصول الى علم الأصول**. چاپ اول، لندن: مؤسسه الامام علی علیه السلام.
- حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۰۴ق). **مبادي الوصول إلى علم الأصول**. چاپ اول، قم: المطبعة العلمية.

خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). **کفایة الأصول**. چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
 الخطیب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. (۱۴۲۱ق). **الفقيه والمتفقه**. چاپ اول،
 عربستان: دار ابن الجوزي.
 خمینی، سیدمصطفی. (۱۴۱۸ق). **تحریرات في الأصول**. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
 خمینی رحمه الله.

دربندي، آقا بن عابد. (بی تا). **خزائن الاحکام**. چاپ اول، قم: مؤلف.
 الرجرجي الشوشاوي، أبو عبد الله الحسين بن علي بن طلحة. (۱۴۲۵ق). **رفع النقاب عن تنقيح
 الشهاب**. چاپ اول، ریاض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.
 الزحيلي، محمد مصطفى. (۱۴۲۷ق). **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**. چاپ دوم، دمشق: دار
 الخير للطباعة والنشر والتوزيع.
 زمخشري، محمود. (۱۴۰۷ق). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**. چاپ سوم، بیروت: دار
 الكتاب العربي.
 السبكي، علي بن عبد الكافي. (۱۴۰۴ق). **الابهاج في شرح المنهاج**. چاپ اول، بیروت: دار
 الكتب العلمية.

السَّعْنَاقِي، حسام الدين حسين بن علي بن حجاج بن علي. (۱۴۲۳ق). **الكافي شرح أصول
 البردوي**. چاپ اول، بی جا: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.
 السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. (۱۴۰۷ق). **الامام في بيان ادله الاحكام**. چاپ اول،
 بیروت: دار البشائر الإسلامية.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. (۱۴۱۷ق). **الموافقات**. چاپ اول،
 بی جا: دار ابن عفان.

الشافعي، محمد بن إدريس. (۱۳۵۷ق). **الرساله**. چاپ اول، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاد.
 شاکری، بلال. (۱۳۹۱). لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفسد. **پژوهشهای اصولی**. شماره ۱۴،
 ۱۳۰-۱۰۴.

سُبَی، عبدالله. (۱۴۰۴ق). **الاصول الاصلیه و القواعد الشرعیه**. چاپ اول، قم: کتابفروشی مفید.
 الشنقيطي، محمد الحسن. (بی تا). **شرح الورقات في أصول الفقه**. بی جا: بی نا.

شهرکانی، ابراهیم اسماعیل. (۱۴۳۰ق). **المفيد في شرح أصول الفقه**. چاپ اول، قم: ذوی القربی.
 صابونی، محمد علی. (۱۴۲۱ق). **صفوة التفاسیر تفسیر للقرآن الکریم**. چاپ اول، بیروت: دار الفکر.

ظرفیت استناد به قرآن
 کریم در تحکیم قواعد
 اصولی «موردشناسی
 سورة بقره»
 ۶۷

طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲). **پرتوی از قرآن**. چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

طباطبایی قمی، تقی. (۱۳۷۱). **آراؤنا فی أصول الفقه**. چاپ اول، قم: محلاتی.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طبری، ابوجعفر محمد بن حریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. چاپ اول، بیروت: دار المعرفة.

طنطاوی، سید محمد. (بی تا). **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**. چاپ اول، قاهره: دار النهضة مصر للطباعة و النشر.

طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱۴۱۷ق). **العدة فی أصول الفقه**. چاپ اول، قم: محمدتقی علاقبندیان.

طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

الطیب البصری المعتزلی، أبو الحسین محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). **المعتمد فی أصول الفقه**. چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.

عبدالساتر، حسن. (۱۴۱۷ق). **بحوث فی علم الأصول** (تقریرات درس شهید صدر). چاپ اول، بیروت: الدار الاسلامیة.

علم الهدی، علی بن حسین (سید مرتضی). (۱۳۷۶). **الذریعة إلى أصول الشریعة**. چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

فانی اصفهانی، علی. (۱۴۰۱ق). **آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول**. چاپ اول، قم: رضامظاهری.

فخر رازی، أبو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فخرالدین رازی، أبو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۱۸ق). **المحصول**. چاپ سوم، بی جا: مؤسسه الرسالہ.

فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). **تفسیر من وحی القرآن**. چاپ دوم، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.

قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۴۱۸ق). **محاسن التأویل**. چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.

القاضی أبو یعلی، محمد بن الحسین الفراء البغدادی الحنبلی. (۱۴۱۰ق). **العدة فی أصول الفقه**. چاپ دوم، بی جا: بی نا.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸). **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**. چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

الكلوذاني الحنبلي، محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب. (۱۴۰۶ق). **التمهيد في أصول الفقه**. چاپ اول، بی جا: مرکز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع.

کرباسی، محمد ابراهیم. (بی تا). **اشارات الاصول**. چاپ اول، بی جا: بی نا.

ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). **تأویلات اهل السنه**. چاپ اول، بیروت: دار الكتب العلمیه. محمدی بامیانی، غلامعلی. (۱۹۹۷م). **دروس في الرسائل**. چاپ اول. قم: دارالمصطفی لاحیاء التراث. مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). **تفسیر المراغی**. چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی. مروجی، علی. (۱۴۱۰ق). **تمهید الوسائل في شرح الرسائل**. چاپ اول، قم: مکتب النشر الاسلامی. مصیلمی، عبد الفتاح بن محمد. (۱۴۴۳ق). **جامع المسائل والقواعد في علم الأصول والمقاصد**. چاپ اول، مصر: دار اللؤلؤة للنشر والتوزيع - المنصورة.

مظفر، محمد رضا. (۱۴۳۰ق). **أصول الفقه**. چاپ پنجم، قم: نشر اسلامی.

مظفر، محمد رضا. (۱۳۷۵). **أصول الفقه**. چاپ پنجم، قم: طبع اسماعیلیان.

مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). **التفسير الكاشف**. چاپ اول، تهران: دار الكتب الاسلامیه.

مغنیه، محمد جواد. (۱۹۷۵م). **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**. چاپ اول، بیروت: دار العلم للمالین.

مفید، محمد (شیخ مفید). (۱۴۱۳ق). **مختصر التذكرة بأصول الفقه**. چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). **تفسير نمونه**. چاپ اول، تهران: دار الكتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۱ق). **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**. چاپ اول، قم: مدرسه امام

علی بن ابی طالب علیه السلام.

موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی. (۱۴۰۹ق). **مواهب الرحمن في تفسير القرآن**. چاپ دوم،

بیروت: مؤسسه اهل بیت علیهم السلام.

موسوی قزوینی، علی. (۱۴۲۷ق). **تعليقة على معالم الأصول**. چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

موسوی، صمد علی. (۱۴۳۰ق). **دراسات في الأصول** (تقریرات درس آیت الله فاضل لنکرانی).

چاپ اول، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.

میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). **القوانين المحكمة في الأصول**. چاپ اول، قم: احیاء الكتب

الاسلامیه.

نراقی، احمد. (۱۴۱۷ق). *عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام*. چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

نراقی، مهدی. (۱۳۸۸). *انیس المجتهدین في علم الأصول*. چاپ اول، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

نراقی، مهدی. (بی تا). *جامع السعادات*. چاپ چهارم، بیروت: مؤسسة الأعلامی للمطبوعات.

References

The Holy Qur'an.

- Al-Talmasānī, 'Abdullāh ibn Muḥammad 'Alī Sharaf al-Dīn. 1998/1419. *Sharḥ al-Ma'ālīm fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: 'Ālim al-Kitāb lil Ṭibā'at wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Ibn Taymīyat, Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'abd al-Ḥalīm. 1982/1403. *Ruḥ al-Malām 'an al-A'imat al-A'lām*. Riyadh: al-Ri'āst al-'Āmmat li Idārāt al-Buḥūth al-'Ilmīyat wa al-Ifṭā' wa al-Da'wat wa al-Irshād.
- Ibn Ḥazm, Abī Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd. n.d. *al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdat.
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad Ṭāhir ibn Muḥammad. 1999/1420. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mu'asissat al-Tārīkh.
- Ibn Qudāmah al-Maqdīsī, Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad 'Abdullāh b. Aḥmad b. Muḥammad. 2002/1423. *Rawḍat al-Nāẓir wa Jannat al-Munāẓir*. Mu'asissat al-Rayyān lil Ṭibā'at wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Ibn Qayyim al-Jawzīyya, Muḥammad ibn Abī Bakr. 1990/1411. *A'lām al-Mawqī'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah.
- Al-Ābyārī, 'Alī ibn Ismā'īl. 2013/1434. *Al-Taḥqīq wa al-Bayān fī Sharḥ al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Ḍiyyā'.
- al-Āmadī, Sayf al-Dīn 1966/1387. *Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Riyadh: Dār al-Ḍiyyā'.
- al-Āmulī, Hāshim. 1950/1370. *Badā'i' al-Aḥkār (Taqrīrāt Buḥūth al-Muḥaqqiq al-'Irāqī)*. Najaf: al-Maṭba'a al-'Ilmīyya.
- al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1994/1415. *Al-Hāshīyat 'alā Istiṣhāb al-Qawānīn*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī Bimunasabat al-Ḍhikrā al-Mi'awīyya al-Thānīyya li Milād al-Shaykh al-A'zam al-Anṣārī.
- al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2007/1428. *Farā'id al-Uṣūl*. 5th. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
- Īrawānī, Bāqir. 2007/1428. *Al-Durūs al-Tamhīdīyat fī al-Qawā'id al-Fiqhīyah*. Qom: Dār al-Fiqh lil Ṭibā'at wa al-Nashr.
- Beyḍāwī, 'Abdullāh ibn 'Umar. 1997/1418. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

- Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn Mas'ūd ibn 'Umar. 1957/1377. *Al-Talwīḥ 'alā al-Tawqīḥ li matn al-Tanqīḥ*. Egypt: Maṭbi'at Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ wa Awlādih bi al-Azhar.
- Al-Tamīmī al-Māziri, Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn 'Alī ibn 'Umar ibn Muḥammad. 2000/1421. *Idāḥ al-Maḥṣūl min Burhān al-Uṣūl*. Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn 'Alī. 1993/1414. *Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*. 2nd. Kuwait: Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytīyat.
- Al-Jawāhirī, Muḥammad Taqī. 2007/1428. *Ghāyat al-Ma'mūl (Taqrīrāt al-Buḥūth al-Sayyid al-Khu'ī)*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
- Ḥājj 'Āmilī, Muḥammad Ḥusayn. 2003/1424. *Irshād al-'Uqūl ilā Mabāḥith al-Uṣūl*. Taqrīrāt Buḥūth Āyatullāh Ja'far al-Subḥānī al-Tabrizī. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.
- al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1987/1408. *Mabāḥith al-Uṣūl*. Taqrīr (written by) Kāzīm al-Ḥusaynī al-Ḥā'irī. Qom: Maktabat al-I'lām al-Islāmī.
- al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, al-Sayyid Ṣādiq. 2006/1427. *Bayān al-Uṣūl*. 2nd. Qom: Dār al-Anṣār.
- Al-Ḥaṭṭāb, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī. 2022/1444. *Faṭḥ al-'Allām fī Bayān Ma'ākhiz al-Aḥkām*. Mecca: Dār al-Ṭayyibat al-Khaḍrā'.
- al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Taqī. 1997/1418. *al-'Uṣūl al-'Āmma li al-Fiqh al-Muqāran*. 2nd. Qom: al-Majma' al-'Ālamī li Ahl al-Bayt (A.S).
- al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 2004/1425. *Nihāyat al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.
- al-Ḥillī, Najm al-Dīn Ja'far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Ḥillī). 2002/1423. *Ma'ārij al-Uṣūl*. London: Imam Ali Foundation.
- al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 2001/1380. *Tahdhīb al-Wuṣūl Ilā 'Ilm al-Uṣūl*. Edited by Muḥammad Ḥusayn ibn 'Alī Naqī Raḍawī Kishmūrī. London: Imam Ali Foundation.
- al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1983/1404. *Mabādī al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: al-Maṭbi'at al-'Ilmīyat.
- Ḥawwā, Sa'īd. 2003/1424. *Al-Asās fī al-Tafsīr*. 6th. Cairo: Dār al-Islām.
- al-Kurāsānī, Muḥammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurāsānī). 1988/1409. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
- Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī ibn Thābit (Al-Khaṭīb al-Baghdādī). 2000/1421. *Al-Faqīh wa al-Mutifaqiqih*. Saudi Arabia: Dār ibn Jawzī.
- al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Muṣṭafā. 1997/1418. *Tahrīrāt fī al-Uṣūl*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
- Al-Rajjājī al-Shawshāwī, Abū 'Abdullāh al-Ḥusayn ibn 'Alī ibn Ṭalḥat. 2004/1425. *Ru'f'a al-Niqāb 'an Tanqīḥ al-Shahāb*. Riyadh: Maktabat al-Rushd lil Nashr wa al-Tawzī'.

al-Zuhaylī, Wahbah Mustafā. 2006/1427. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. 2nd. Damascus: Dār al-Khayr lil Ṭibā‘at wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.

al-Zamakhsharī al-Khārazmī, Maḥmūd Ibn ‘Umar (Jār Allāh). 1984/1407. *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā‘iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tanzīl*. 3rd. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

al-Subḥānī al-Tabrizī, Ja‘far. 2002/1423. *Tahdhīb al-Uṣūl*. Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Ruḥullāh al-Khumaynī. Tehran: Mu‘assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

Al-Subkī, Shaykh Taqī al-Dīn ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī. 1983/1404. *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmīyah.

Al-Sighnānī, Ḥisām al-Dīn Husayn ibn ‘Alī ibn Ḥajjāj ibn ‘Alī. 2002/1423. *Al-Kāfī Sharḥ Uṣūl al-Bazdūdī*. Maktabat al-Rushd wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Al-Salamī, ‘Iz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Salām. 1986/1407. *Al-Imām fī Bayān Adillat al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyat.

Al-Shātibī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā. 1996/1417. *Al-Muwāfiqāt fī Uṣūl al-Shar‘ah*. Dār ibn ‘Affān.

Al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs (Imām Al-Shāfi‘ī). 1938/1357. *Al-Risālat*. Egypt: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlād.

Shākiri, Balāl. 2012/1391. *Luzūm-i Tabā‘iyat-i Aḥkām az Maṣāliḥ wa Mafāsīd*. Pazhūhish-hāyi Uṣūlī, 14, 104-130.

Shubbar, ‘Abdullāh. 1983/1404. *Al-Uṣūl al-Aṣlī wa al-Qawā‘id al-Shar‘īyat*. Qom: Maktabat al-Mufīd.

Al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Ḥasan. n.d. *Sharḥ al-Waraqāt fī Uṣūl al-Fiqh*.

Shahrakānī, Ibrāhīm Ismā‘īl. 2009/1430. *Al-Mufīd fī Sharḥ Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Dhawī al-Qurbā.

Al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. 2000/1421. *Ṣaffat al-Tafāsīr Tafsīr lil Qur‘ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr.

Al-Ṣanqūr, Muḥammad. 2007/1428. *Al-Mu‘jam al-Uṣūlī*. Qom: Manshūrāt al-Ṭīyār.

Ṭāliqānī, Sayyid Maḥmūd. 1983/1362. *Partu-yi Qur‘ān*. 4th. Tehran: Shirkat-i Sahāmī Intishār.

al-Ṭabāṭabā‘ī al-Qommī, Taqī. 1992/1371. *Ārā‘unā fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Intishārāt Muḥallātī.

al-Ṭabāṭabā‘ī, al-Sayyid Muḥammad Husayn (al-‘Allāma al-Ṭabāṭabā‘ī). 1996/1417. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. 5th. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.

Al-Ṭabarsī, Amīn al-Islām Faḍl ibn Ḥasan. 1993/1372. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. Tehran: Intishārāt Nāsir Khusru.

al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn arīr. 1991/1412. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Mi'rifa.

Al-Ṭanṭāwī, Sayyid Muḥammad. n.d. *al-Taḥṣīl al-Wasīl lil Qur'ān al-Karīm*. Cairo: Dār al-Niḥḍat Miṣr lil Ṭibā'at wa al-Nashr.

al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1996/1417. *al-Uddat fī al-Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Muḥammad Taqī 'Alāqibandīyān.

Al-Ṭūsī al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). n.d. *al-Tibyān fī Taḥṣīl al-Qur'ān*. Edited by al-Sayyid Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-'Ulūm. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Al-Ṭayyib al-Baṣrī al-Mu'tazilī, Abū al-Ḥusayn Muḥammad ibn 'Alī. 1982/1403. *Al-Mu'tamid fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

'Abd al-Sattār, Ḥassan. 1996/1417. *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl*. Taqrīrāt Buḥūth al-Shahīd al-Ṣadr. Beirut: al-Dār al-Islāmīyah.

'Alam al-Hudā, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1997/1376. *al-Dharī'a ilā Uṣūl al-Sharī'a*. Tehran: Dānishgāh-i Tihrān (Tehran University).

Fānī Iṣfahānī, 'Alī. 1980/1401. *Ārā' Hawl Mabḥath al-Alfāz fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Riḍā Mazāhirī.

Al-Ṭabaristānī al-Rāzī, Ibn Khaṭīb Muḥammad ibn 'Umar (Fakhr al-Rāzī). 1999/1420. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Taḥṣīl al-Kabīr wa Maḥāṣil al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Al-Ṭabaristānī al-Rāzī, Ibn Khaṭīb Muḥammad ibn 'Umar (Fakhr al-Rāzī). 1997/1418. *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Mu'assasat al-Risālat al-Nāshirūn.

Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn. 1998/1419. *Tafsīr min Waḥy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Milāk lil Ṭibā'at wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. 1997/1418. *Maḥāsīn al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Qāḍī Abū Ya'li, Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Farrā' al-Baghdādī al-Ḥanbalī. 1989/1410. *Al-Uddat fī Uṣūl al-Fiqh*. 2nd.

Al-Qommī al-Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad-Riḍā. 1989/1368. *Tafsīr Kanz al-Daqa'iq wa Baḥral-Gharā'ib*. Tehran: Sāzimān-i Chāp wa Intishārāt Wizārat-i Irshād-i Islāmī.

Al-Kalwazānī al-Ḥanbalī, Maḥfūz ibn Aḥmad ibn al-Ḥassan Abū al-Khaṭṭāb. 1985/1406. *Al-Tamhīd fī Uṣūl al-Fiqh*. Markaz al-Baḥth al-'Ilmī wa Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī.

Al-Karbāsī, Muḥammad Ibrāhīm. n.d. *Ishārāt al-Uṣūl*.

Matrīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. 2005/1426. *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnat*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Muḥammadī Bāmīyānī, Ghulām'alī. 1997. *Durūs fī al-Rasā'il*. Qom: Dār al-Muṣṭafā li Iḥyā' al-Turāth.

- Al-Marāghī, Aḥmad. n.d. *Tafsīr al-Marāghī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Murawwījī ‘Alī. 1989/1410. *Tamhīd al-Wasā’il fī Sharḥ al-Rasā’il*. Qom: Maktabat al-Nashr al-Islāmī.
- Al-Muṣīlḥī, ‘Abd al-Fattāḥ ibn Muḥammad. 2021/1443. *Jāmi‘ al-Masā’il wa al-Qawā’id fī ‘Ilm al-Uṣūl wa al-Maqāṣid*. Egypt: Dār al-Lu’lu’ t lil Nashr wa al-Tawzī‘.
- al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. 2009/1430. *Uṣūl al-Fiqh*. 5th. Qom: Mu’assasat Ismā‘īlīyān.
- al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. 1996/1375. *Uṣūl al-Fiqh*. 5th. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
- Al-Mughnīyah, Muḥammad Jawād. 2003/1424. *Al-Tafsīr al-Kāshif*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Al-Mughnīyah, Muḥammad Jawād. 1975. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh fī Thawbat al-Jadīd*. Beirut: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn.
- Ibn Nu‘mān, Muḥammad Ibn Muḥammad (al-Shaykh al-Mufīd). 1992/1413. *Mukhtaṣir Al-Tadhkirat bi Uṣūl al-Fiqh*. Qom: al-Mu’tamar al-‘Ālamī li Alfīyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- al-Makārim al-Shīrāzī, Nāṣir and others. 1995/1374. *Tafsīr-i Namūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmī.
- al-Makārim al-Shīrāzī, Nāṣir. 2000/1421. *Al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Manzil*. Qom: Madrasī-yi Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭālib.
- al-Sabzawārī, al-Sayyid ‘Abd al-A‘lā. 1988/1409. *Mawāhib al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Mu’asissat Ahl al-Bayt.
- Al-Mūsawī al-Qazwīnī, Sayyid ‘Alī. 2006/1427. *Ta’līqat ‘alā Ma‘ālim al-Uṣūl*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
- Mūsawī, Šamad ‘Alī. 2009/1430. *Dirāsāt fī al-Uṣūl*. Taqrīrāt Buḥūth Āyatullāh Fāḍil Lankarānī. Qom: Markaz Fiqh al-A‘immat al-Aṭhār.
- al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). 2009/1430. *al-Qawānīn al-Muḥkama fī al-Uṣūl*. Edited by Riḍā Ḥusayn Šubh. Qom: Iḥyā’ al-Kutub al-Islāmīyya.
- al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1996/1417. *‘Awā’id al-Ayyām fī Bayān Qawā’id al-Aḥkām wa Muḥimmāt Masā’il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi ‘Ilmīyyi-yi Qom).
- al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 2002/1381. *Anīs al-Mujtahidīn fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi ‘Ilmīyyi-yi Qom).
- al-Narāqī, Muḥammad Mahdī (al-Muḥaqqiq al-Narāqī). n.d. *Jāmi‘ al-Sa‘ādāt*. Beirut: Mu’assasat al-A‘lamī li al-Maṭbū‘āt.



The Authority of *Qur'anic Zuhūrāt* While Preserving the Validity of *Khabar al-Wāḥid* in Interpretation

Ali Rahmani¹ Ali Bizhannezhad²

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Ijtihad, Akhund Khorasani Ra Specialized Center, Mashhad, Iran; (Corresponding Author). ali.rahmani54@yahoo.com ;

<https://orcid.org/0000-0001-6332-7121>

2. Level 3 scholar of Quranic interpretation and sciences, Khorasani Akhund Specialized Center, Islamic Propaganda Office, Mashhad; ali0bizhan@gmail.com

Article Info

Article Type:

Research Article

Article History:

Received 05 September 2024

Received in revised form 29 January 2025

Accepted 30 January 2025

Keywords:

Qur'anic Epistemic Authority, Validity of *Khabar al-Wāḥid* in Interpretation, Authority of *Zuhūrāt*, Foundations of *Khabar al-Wāḥid's* Validity, Foundations *Qur'anic* Epistemic Authority.

ABSTRACT

The Holy Qur'an, as the only eternal and undistorted divine scripture and the most authoritative source in Islamic knowledge, holds a unique position of epistemic authority. This status is inherently tied to its *zuhūrāt* (apparent/external meanings), rendering any discussion of the Qur'an's authority meaningless without acknowledging the authenticity of these textual manifestations.

At first glance, the validity and authority of *Qur'anic zuhūrāt* appear uncontested. However, given the parallels between the foundational principles and evidence concerning this issue and those pertaining to the validity of *khabar al-wāḥid* (solitary reports) in Qur'anic exegesis, it can be argued that the theoretical framework, evidence, and principles governing the authenticity of *khabar al-wāḥid* in interpretation significantly influence the determination of *Qur'anic zuhūrāt's* authority.

For instance, rejecting the "possibility of the *shāri'* endorsement of intellectual reasoning in the domain of comprehension" in the context of "the validity of *khabar al-wāḥid* in

Cite this article:

Rahmani' A; & Bezhannezhad. A. (2025). " The Authority of *Qur'anic Zuhūrāt* While Preserving the Validity of *Khabar al-Wāḥid* in Interpretation *Journal of Islamic Law and Jurisprudence*; 10(37), 75-106.



© The Author(s).

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI: <https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69696.2856>

interpretation”—while asserting the “impossibility of obligatory adherence in matters of understanding”—could lead to the negation of “the validity of non-jurisprudential *Qur’anic zuhūrāt*.” This is because the authority of non-jurisprudential *zuhūrāt* relies on the *shāri’* approval of intellectual reasoning in interpretation. If this principle is denied in the case of *khavar al-wāḥid*, the possibility of the *shāri’* endorsement of *zuhūrāt* is likewise negated. Consequently, not only would the validity of non-jurisprudential *zuhūrāt* be undermined, but the epistemic authority of the Qur’an itself would be severely weakened. Employing library-based research and a descriptive-analytical methodology, this study examines the impact of “the foundational principles denying the validity of *khavar al-wāḥid* in interpretation” on the authority of *Qur’anic zuhūrāt*. The discussion is structured in two parts: (1) the restrictive implications of these principles and (2) a proposed resolution.

The findings indicate, first, that the principles rejecting the authority of *khavar al-wāḥid* in interpretation extend to all forms of valid *zunūn* (presumptions), including non-jurisprudential *zuhūrāt*, thereby jeopardizing the Qur’an’s epistemic authority. Second, a novel solution is presented, grounded in the validity of *zunūn* derived from intellectual reasoning—such as *khavar al-wāḥid* and non-jurisprudential *zuhūrāt*.

مرجعیت ظهورات قرآنی با حفظ حجیت خبر واحد در تفسیر^۱

علی رحمانی^۱ ؛ علی بیژن نژاد^۲

۱. استادیار گروه فقه و مبانی اجتهاد مرکز تخصصی آخوند خراسانی ره مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

رایانامه: <https://orcid.org/0000-0001-6332-7121> ; ali.rahmani54@yahoo.com

۲. دانش پژوه سطح سه مرکز تخصصی آخوند خراسانی مشهد، ایران. رایانامه: ali0bizhan@gmail.com



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

مرجعیت ظهورات
قرآنی با حفظ حجیت
خبر واحد در تفسیر

۷۷

چکیده

قرآن کریم به عنوان تنها کتاب آسمانی جاودان و سالم از تحریف و نیز متقن ترین منبع، از مرجعیت علمی ویژه‌ای در دانش‌های اسلامی برخوردار است. مسلماً جایگاه قرآن کریم وابسته به ظهورات آن است و سخن گفتن از این جایگاه بدون توجه به حجیت ظهورات قرآنی بی معناست. در نگاه اول، مخالفتی با حجیت و مرجعیت ظهورات قرآن وجود ندارد، لکن با توجه به وجود اشتراکات در مبانی و ادله این موضوع با مبحث حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن، می‌توان ادعا کرد که دیدگاه، ادله و مبانی حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن تأثیر جدی در تعیین مرجعیت ظهورات قرآنی دارد. این احتمال وجود دارد که انکار «امکان امضای شارع بر سیره عقلانیّه در حوزه فهم»

۱. رحمانی، علی و بیژن نژاد، علی (۱۴۰۳). مرجعیت ظهورات قرآنی با حفظ حجیت خبر واحد در تفسیر. جستارهای فقهی و اصولی. ۱۰ (۴): ۳۷، صص: ۷۵-۱۰۶



 <https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69696.2856>

ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی © نویسندگان

در «حجیت خبر واحد در تفسیر» و استدلال به «عدم امکان تعبد در حوزه فهم»، منجر به انکار «حجیت ظواهر غیر فقهی قرآن» گردد؛ زیرا حجیت ظواهر غیر فقهی، مبتنی بر امضای شارع بر سیره عقلانیه در حوزه فهم است که با انکار آن در حجیت خبر واحد، امکان امضای شارع در ظهورات نیز از بین خواهد رفت. در این صورت، نه تنها حجیت ظواهر غیر فقهی قرآن، بلکه مرجعیت علمی قرآن کریم به شدت تضییع خواهد شد.

این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی به دنبال روشن کردن نقش «مبانی اصولی عدم حجیت خبر واحد در تفسیر» بر مرجعیت ظواهر قرآن کریم است و مباحث خود را در دو بخش نقش محدودکننده «مبانی اصولی عدم حجیت خبر واحد در تفسیر» و راه حل آن سامان داده است. نتایج به دست آمده در این دو بخش حاکی از آن است که اولاً، مبانی عدم حجیت خبر واحد در تفسیر، منجر به عدم حجیت تمام ظنون معتبره از جمله ظواهر غیر فقهی قرآنی شده است که به عدم مرجعیت قرآن کریم منتهی می‌گردد. نتیجه دیگر آنکه برای این مشکل، راه حل و تقریری نو، مبنی بر اعتبار ظنون منشأ گرفته از سیره‌های عقلانیه همچون خبر واحد و ظواهر غیر فقهی پیشنهاد شده است.

کلیدواژه‌ها: مرجعیت علمی قرآن کریم؛ حجیت خبر واحد در تفسیر؛ حجیت ظواهر؛ مبانی حجیت خبر واحد؛ مبانی مرجعیت علمی قرآن کریم.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۷۸

مقدمه

قرآن کریم در میان مسلمانان و دانش‌های اسلامی، به عنوان متقن‌ترین منبع و حیانی و دینی، از جایگاه، مرجعیت و اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است که وابستگی مستقیمی به حجیت ظهورات قرآنی دارد. لذا هرگونه تضعیف حجیت ظهورات قرآنی منجر به تضعیف این جایگاه می‌گردد. در این میان، گاهی نظریات و مبانی اصولی‌ای یافت می‌شود که به صورت ناخواسته و غیرمستقیم، آسیب جدی به جایگاه قرآن کریم وارد می‌نماید. در موضوع بحث، احتمال می‌رود مبانی و استدلال‌های قول مشهور مبنی بر عدم حجیت خبر واحد در تفسیر، منجر به نفی

حجیت ظهورات قرآن کریم در موضوعات غیر فقهی گردد؛ چراکه عیناً با همان مبانی و به وسیله همان استدلال‌ها می‌توان حجیت ظواهر قرآنی را منکر شد. کما اینکه در ادامه خواهد آمد که برخی این امر را منکر شده‌اند. به عنوان نمونه، یکی از مهم‌ترین استدلال‌هایی که بر نفی حجیت خبر واحد در تفسیر مطرح می‌شود، آن است که شارع نمی‌تواند چنین سیره‌ای را امضا نماید؛ زیرا تعبد در فهم امکان‌پذیر نیست. همین استدلال را می‌توان در حجیت ظهورات قرآنی غیر فقهی نیز مطرح کرد که شارع نمی‌تواند حجیت ظهورات را امضا کند؛ زیرا تعبد در فهم امکان ندارد؛ بنابراین، پرسش اصلی این نگاشته آن است که آیا بر اساس مبانی و استدلال‌های قول به عدم حجیت خبر واحد، مرجعیت ظهورات قرآنی محدود می‌شود یا خیر؟ و تأثیر آن چگونه خواهد بود؟

حجیت خبر واحد در موضوعات غیر فقهی تاکنون مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که اهم آن مقالاتی همچون «دامنه حجیت احادیث تفسیری» (احسانی فر لنگرودی، ۱۳۸۷)، «حجیت ذاتی بناهای عقلایی و تأثیر آن در فقه و اصول» (اکبرنژاد، ۱۳۸۹)، «حجیت روایات تفسیری» (کامران اویسی، ۱۳۹۳)، «باز پژوهی حجیت خبر واحد با استناد به سیره عقلای» (آقای بجستانی و دیگران، ۱۳۹۶)، «حجیت ظاهر و بررسی راه‌های فهم متون دینی» (رحمانی سبزواری، ۱۳۸۹)، «بررسی نظریه حجیت نسبی روایات تفسیری» (قمرزاده و تیموری، ۱۳۹۸)، «حجیت خبر واحد و کاربرد آن در استنباط نظام اخلاقی و تربیتی اسلام و گزاره‌های آن» (داوودی و حبیبی، ۱۳۹۴)، «کاربرد حدیث در تفسیر» (معرفت، ۱۳۸۰)، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف» (لاریجانی، ۱۳۸۱)، «حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن» (مصباح، ۱۳۸۹)، «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت» (مهریزی، ۱۳۸۹)، «نقش روایات در امور اعتقادی» (سند، ۱۳۸۲)، «حجیت اخبار آحاد در اعتقادات» (مقصودی، ۱۳۸۹)، «اعتبار ظن در اعتقادات» (برنجکار و نصرتیان امور، ۱۳۹۳)، «اعتبار خبر واحد در علوم انسانی» (عرب صالحی، ۱۳۹۳)، «اعتبار خبر واحد در تفسیر و اعتقادات از منظر علامه طباطبائی» (محمدی، ۱۳۹۴) و یا کتاب‌هایی همانند «اعتبار و کاربرد روایات تفسیری» (ناصر، علی احمد، ۱۳۸۷)، «اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی» (محمدی، ۱۳۹۸) است.

تفاوت این پژوهش که در دو بخش نقش محدودساز مبانی اصولی عدم حجیت خبر واحد در تفسیر و راه حل آن سامان یافته، با آثار دیگر در این است که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی، با شناسایی و بررسی مبانی و استدلال‌های دیدگاه مخالف حجیت، به احصا و تفکیک مبانی پرداخته و ضمن صورت‌بندی جدید بحث، نشان می‌دهد که همان‌طور که برخی از اساتید معاصر به آن تصریح کرده‌اند، مطابق مبانی و استدلال‌های مخالفین حجیت خبر واحد، ظواهر غیر فقهی قرآن نیز از حجیت برخوردار نخواهد بود؛ چرا که همان مبانی و اشکالات در حجیت ظواهر قرآنی نیز وجود خواهد داشت (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۷) و این آسیب جدی‌ای به مرجعیت ظهورات و مرجعیت علمی قرآن کریم وارد خواهد کرد. البته باز تقریر اعتبار ظنون معتبره همچون ظواهر و خبر واحد در معارف غیر فقهی به‌عنوان راه حل، یکی دیگر از نوآوری‌های این اثر است.

لازم به یادآوری است که مسئله این پژوهش، تنها «حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن کریم» به صورت فی‌الجمله است و سخن از شرایط حجیت، دایره و محدوده حجیت همچون اخبار با واسطه و بی‌واسطه، بحث‌های صغروی وجود سیره عقلا، راه‌های احراز و... نیازمند گفتاری دیگر است.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۸۰

نقش محدودساز مبانی اصولی عدم حجیت خبر واحد در تفسیر

قائلان عدم حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن

قدما در یک تقسیم‌بندی کلی معتقد بودند که خبر واحد یا مقتضی علم (معارف) است یا مقتضی عمل (احکام). (مفید، بی‌تا، ۳۸/۱) شیخ طوسی و علامه حلی نیز، راه شناخت تفسیر قرآن را علم می‌دانند، لذا معتقدند برای آن باید از امور علمی و قطعی استفاده کرد و به‌طور طبیعی با امور ظنی تحصیل نمی‌شود (طوسی، بی‌تا، ۷/۱؛ حلی، بی‌تا، ۲۱۱). آخوند خراسانی نیز مشابه همین مبانی را پذیرفته است، هرچند تصریحی در این زمینه ندارد (آخوند خراسانی، بی‌تا، ۳۲۹).

مرحوم شیخ انصاری نیز معتقد است اگر مراد از حجیت خبر واحد، تصدیق علمی یا ظنی خبر است، در پاسخ باید گفت که حصول علم و ظن قهری است، لذا

با جعل و قرارداد شارع امکان حجت کردن آن وجود ندارد (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۵۵۸/۱). برخی شاگردان آخوند، همچون محقق عراقی نیز، تعبّد به قول عادل و وجوب تصدیق او را بی معنا دانسته و می فرماید: آنچه معنا دارد، ترتیب آثار آن خبر است که تعبّد به آثار غیر شرعی بی معناست (عراقی، بی تا، ۱۲۲/۳). عمده اشکال محقق اصفهانی نیز نداشتن اثر عملی است (اصفهانی، بی تا، ۳۹۹/۳).

دیدگاه علامه طباطبایی حداقل تا مجلد اول تفسیر المیزان برای برخی از خوانندگان محل ابهام است. ایشان در کتاب شیعه در اسلام که تاریخ نگارش آن سابق بر المیزان است، می فرماید: «خبر واحد تنها در صورت وثوق به آن و فقط در احکام شرعی حجت خواهد بود» (طباطبایی و خسروشاهی، ۱۳۸۸، ۸۶)؛ لکن در جلد اول تفسیر المیزان با عبارات منحصر به فردی از وجود سیره عقلا بر حجیت خبر واحد در معارف غیر فقهی یاد می کند و آن را از بدیهیات زندگی اجتماعی و امری فطری دانسته و می نویسد که اگر اخبار آحاد حجیت نمی داشت، چیزی از دین باقی نمی ماند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۴۰/۱) البته ایشان در مجلدات بعدی تفسیر المیزان به صراحت قائل به عدم حجیت می شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۱۱/۹).

مرحوم مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ۷)، آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۱۵۷/۱) و استاد لاریجانی (لاریجانی، ۱۳۸۱، ۱۶۲) معتقدند که در تفسیر قرآن، ما نیازمند علم، ایمان و اعتقاد هستیم که نمی توان آن را با تعبّد حاصل نمود و ادله حجّیت خبر واحد مربوط به احکام عملی است.

ادله و مبانی

برای بررسی تالی فاسد این دیدگاه و نقش غیر قابل انکار آن در محدودسازی مرجعیت علمی قرآن کریم، ضروری است که استدلال ها و مبانی قائلین به عدم حجیت تبیین شود تا نقش هر یک از آنها در محدودسازی آشکار گردد. البته به جهت رعایت اختصار، برخی اشکالات و نقد آنها در میان مباحث نیمه دوم این اثر با عنوان «راهکار توسعه مرجعیت علمی قرآن» بیان شود. اهم این ادله و مبانی عبارت اند از:

استدلال اول: لغویت و نداشتن اثر عملی

شیخ انصاری (انصاری، بی-تا-ج، ۱۲۲/۱)، آخوند خراسانی (آخوند خراسانی، بی-تا، ۲۹۷)، محقق نایینی (نایینی، بی-تا-الف، ۱۰۶/۲) و محقق بروجردی (بروجردی و منتظری، بی-تا، ۴۹۵) از جمله مشاهیری هستند که داشتن اثر شرعی را برای حجّیت خبر واحد شرط کرده‌اند. ایشان بر این باورند که حجّیت شرعی دائر بر آثار شرعی است؛ به این معنا که نفس مُخبر به باید حکم شرعی داشته باشد یا آثار شرعی به همراه داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۱۱/۹). درحالی که عقلاً در امور نظری محض مانند اعتقادات و تفسیر، اثر عملی قابل ترتیب نمی‌یابند (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۲) و به‌طور طبیعی، اموری که اثر عملی ندارند ارتباطی به شریعت نداشته و از حوزه فعالیت‌های شارع خارج‌اند. بر همین اساس، معنا ندارد شارع اموری را جعل کند که به او ارتباطی ندارد؛ بنابراین جعل او لغو خواهد بود (سند، ۱۳۸۲ق، الف، ۳).

نقش استدلال اول در محدودسازی و بررسی آن

با پذیرش این استدلال، حجیت تمام ظواهر غیر فقهی قرآن کریم از بین خواهد رفت؛ زیرا به‌وضوح مشخص است که ظواهر ازجمله ظنون خاصه هستند که تنها دلیل قابل اتکا برای حجیت آن‌ها سیره‌های عقلاییه است. از اینجا به بعد، عیناً می‌توان این استدلال و اشکال مشهور را نسبت به حجیت ظواهر غیر فقهی قرآن کریم بازنویسی کرد. البته در مقام نقد این استدلال، پاسخ‌هایی بعضاً ناتمام بیان شده است که اجمالاً چنین است:

برخی گفته‌اند که بینش مقدمه عمل است و لغویتی وجود ندارد (داودی و حبیبی، ۱۳۹۴ق، ۵۷؛ علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۵ق، ۵۴۱/۱). برخی دیگر معتقدند که مقصود اصلی در تفسیر و اعتقادات تدبّین است، نه معرفت و شناخت صرف؛ ازاین‌رو، اشکال لغویت را مرتفع می‌دانند (برنجکار و نصرتیان‌اهور، ۱۳۹۲ق، ۷۶). از طرفی، مطابق مبنای تنظیم کشف محقق خوئی، نفس طریق بودن اخبار، مورد جعل تعبدی شارع است، نه مضامین آن‌ها؛ بنابراین اشکال خارج بودن فهم مضامین از حوزه اعتبار شارع وارد نیست (خوئی و هاشمی، بی‌تا، ۲۱۰/۱). همچنین، مطابق مبنای امام خمینی، صرف لازم

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۸۲

نیامدن لغویت شرط صحت تعبّد است و داشتن اثر شرعی عملی دخالتی ندارد (خمینی و سبحانی تبریزی، بی تا، ۴۶۲/۲). مرحوم فاضل لنکرانی (فاضل موحدی لنکرانی، بی تا، ۱۷۵) و برخی دیگر، انتساب مضمون خبر به دین، خدا، رسول و امام را در رفع لغویت کافی دانسته‌اند که پاسخ‌های متعددی به آن داده شده است (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۷). به عنوان آخرین نقد، بنابر مبانی‌ای که حجّیت سیره عقلا را مستقل از ادله شرعی می‌دانند (افشاری و انصاری، ۱۴۰۲ق، ۱۸)، نیازی به امضای شارع ندارد تا اشکال شود که اثر شرعی ندارد (محمّدی، ۱۳۹۴ق، ۵۷).

استدلال دوم: غیرقابل تعبّد بودن فهم و ادراک

حالت نفسانی شخص نسبت به گزاره‌های خبری که می‌تواند از وهم و شک آغاز شده و تا ظن و یقین برسد، یکی از مصادیق افعال غیرارادی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ق، ۶). فهم و درک مطلب به اختیار اشخاص نیست، هرچند مقدمات آن اختیاری باشد و نمی‌توان آن را مورد امر و نهی قرار داد. به همین خاطر، اجبار یا دستور برای شکل دهی علم و اطمینان بی‌معناست (جوادی آملی، ۱۳۹۰ق، ۱۵۷/۱). به عبارت دیگر، حقایق و امور واقعی قابل جعل نیستند؛ زیرا با جعل و اعتبار، واقعیات تغییر نمی‌کنند و نمی‌توان با جعل حجّیت به آن حقایق دست یافت. بر همین اساس، حجّیت شرعی این گونه اخبار ممکن نیست و شارع نمی‌تواند غیر علم را علم قرار دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳۵۱/۱۰).

تفاوت این استدلال با استدلال اول در این است که در استدلال به لغویت، عدم امکان از سوی شارع مطرح است و او نمی‌تواند خارج از محدوده خویش به جعل بپردازد؛ اما در این استدلال، عدم امکان مربوط به خود مجعول است. به این معنا که فهم و ادراک چنین قابلیت‌هایی ندارند که بخواهند مورد جعل شارع قرار گیرند.

نقش استدلال دوم در محدودسازی و بررسی آن

این استدلال نیز عیناً مشابه استدلال قبلی است و همان نقش و همان تالی فاسد را خواهد داشت که به جهت رعایت اختصار، از توضیح آن صرف نظر می‌شود.

مبنای اول: مفهوم علم و یقین

علم در دو اصطلاح به کار رفته است. اول به معنای مطلق آگاهی و دانش و دوم به معنای اعتقاد جازم و مطابق با واقع. در اصطلاح اول، مطلق دانش و آگاهی را علم می‌نامند، اعم از آن که منشأ آن عقل، تجربه یا وحی باشد. این همان معنای لغوی علم است (ابن منظور، بی تا، ۴۱۷/۱۲؛ فیومی، بی تا، ۴۲۷/۲) که در اصطلاح دانش‌های مختلف هم کاربرد دارد. در اصطلاح دوم، علم به «اعتقاد حتمی و جزمی به چیزی» اطلاق می‌شود که عین واقعیت باشد (انصاری، بی تا-الف، ۲/۱؛ میرزای قمی، بی تا، ۴۱۰). اینجاست که تفاوت علم با قطع روشن می‌شود؛ زیرا علم، جزمی است که مطابق با واقع است؛ اما قطع، همانند جهل مرکب، تنها جزم است و ممکن است مطابق با واقع باشد یا نباشد (ایروانی، ۱۳۷۰، ۲۶/۲). در کلمات فقها، علم بر اساس منشأ آن به سه دسته تقسیم می‌شود: علم عقلی، یعنی اعتقاد جازمی که بر اساس براهین عقلی حاصل می‌شود؛ علم شرعی، آن چیزی است که شارع آن را به منزله علم قرار داده است، مانند ظنّ حاصل از شهادت دو نفر عادل که با آن رفتار با علم می‌شود و علم عادی، یعنی علمی که از راه‌های عادی پدیدار می‌شود، مانند علمی که با دیدن و شنیدن حاصل می‌شود. تفاوت آن با علم عقلی این است که در علم عادی، عقل احتمال خلاف می‌دهد؛ اما در علم عقلی، عَقْلاً احتمال خلاف نمی‌دهند. منشأ حجیت این سه نوع علم تفاوت دارد: حجیت قسم اول ذاتی است، حجیت قسم دوم تعبّدی و به تعیین شارع است و حجیت قسم سوم وابسته به سیره عقلاست (هاشمی شاهرودی، بی تا، ۴۶۰/۵).

در دانش‌های فقه و اصول، اصطلاح یقین در بسیاری از موارد مترادف با علم به کار رفته است (ملکی اصفهانی، بی تا، ۷۲/۲؛ هاشمی شاهرودی، بی تا، ۴۶۰/۵). بر همین اساس، تعاریف فلسفی آن، همچون تصدیقی که به وسیله برهان به دست می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۴/۸۱۵) و نیز تعاریف کلامی آن، مانند باوری جازم، مطابق با واقع، پایدار و زوال‌ناپذیر (علامه حلی و دیگران، ۱۳۸۲، ۲۴۰)، در این حوزه مدنظر نیست.

نقش مبنای اول در محدودسازی و بررسی آن

بر اساس توضیحات بیان‌شده، هر سه معنای علم به ترتیب بررسی خواهد شد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۸۴

معنای اول، علم عقلی بود. اشکال آن این است که تحصیل علم عقلی و یقین در همه ظواهر آیات قرآن ممکن نیست؛ زیرا علومی که بر اساس براهین عقلی حاصل می‌شوند، بسیار اندک‌اند؛ بنابراین، مراد از یقین باید یقین عرفی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹). نه یقین حقیقی (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، بی‌تا، ۶۳۹). علامه طباطبایی نیز ذیل آیه شریفه (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (الإسراء: ۳۶) تصریح می‌کند که این، همان یقینی نیست که در صناعت برهان منطقی مورد بحث قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۹۳/۱۳).

از سوی دیگر، معنای علم شرعی نیز صحیح نیست؛ زیرا همان‌گونه که در استدلال مخالفان گذشت، در معارف غیر تعبدی، تعبد بی‌معناست و در نتیجه، تحصیل علم شرعی ممکن نخواهد بود؛ بنابراین، تنها علم عادی باقی می‌ماند که حجت است (ملکی اصفهانی، بی‌تا، ۷۲/۲). اگر حجیت علم عادی که منشأ عقلایی دارد پذیرفته نشود، هیچ‌گونه حجیتی برای ظواهر قرآن کریم باقی نخواهد ماند. در نتیجه، بر اساس دو معنای علم عقلی و علم شرعی، ظواهر غیر فقهی قرآن کریم حجت نخواهند بود و حجیت تنها بر اساس معنای علم عادی ممکن است.

یکی از اشکالات نقضی بر دیدگاه مشهور این است که بسیاری از بزرگان شیعه، از جمله شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱۲/۱)، سید مرتضی (علم‌الهدی و گرجی، ۱۳۷۶، ۲۰/۱) و سید مجاهد (طباطبایی، ۱۲۹۶، ۳۲۹)، علم را به معنای علم عادی دانسته‌اند. محقق بهبهانی (بهبهانی، ۱۴۱۶ق، ۲۲۴) و شیخ اعظم انصاری (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۳۴۲/۱) نیز دقیقاً همین برداشت را از کلام آنان دارند. افزون بر این، برخی از فقها (بحرانی، بی‌تا، ۱۳۹/۱؛ نجفی، بی‌تا، ۱۶۸/۶) و مفسران (طباطبایی، ۱۲۹۶، ۳۲۹) نیز بر این معنا تصریح کرده‌اند.

با این توضیحات، چگونه ممکن است حجیت علم عادی که منشأ کاملاً عقلایی دارد، پذیرفته شود؛ اما در عین حال، حجیت خبر واحد ثقه در معارف غیر فقهی که آن هم منشأ عقلایی دارد، انکار گردد؟ آیا می‌توان پذیرفت که شارع، در حجیت ظنون غیر فقهی مبتنی بر سیره عقلایی، امکان امضا ندارد؛ زیرا اثر عملی ندارد؛ اما علم عادی که در حقیقت علم نیست و مبتنی بر سیره‌های عقلایی است را می‌تواند امضا کند و ناگهان برای آن اثر عملی یافت شود؟

مبنای دوم: رویکرد به تفسیر

دو رویکرد و دو هدف مشهور در تفسیر قرآن کریم وجود دارد (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۷). باید پرسید که آیا هدف و رویکرد مفسر، دستیابی به حجیت اصولی (تعبدی) است یا کسب فهم و ادراک؟ در واقع، این رویکرد و هدف مفسر است که تعیین می‌کند او باید از منطق حجیت اصولی پیروی کند یا از منطق فهم عقلایی.

در منطق حجیت، هدف، کسب حجیت است تا به گفته مشهور اصولیان، در مقام عمل، معذر و منجز باشد. حال، اگر در این مسیر فهم و ادراکی هم حاصل شود، مطلوب است؛ اما اگر حاصل نشود، از ابتدا نیز هدف نبوده است؛ اما در منطق فهم و ادراک، هدف، عملکرد نیست که نیازمند حجیت باشیم، بلکه مفسر در پی درک مراد گوینده است؛ بنابراین، بی‌تردید، آثار و احکام این دو رویکرد کاملاً متفاوت خواهد بود.

برخی از مهم‌ترین ثمرات این بحث به شرح زیر است:

نقش مبنای دوم در محدودسازی و بررسی آن

نخستین اثر این بحث آن است که اگر رویکرد مفسر به تفسیر قرآن را تعبدی بدانیم، در این صورت، جاعل باید شارع باشد؛ اما اگر رویکرد مفسر بر فهم و ادراک استوار باشد، جاعل عقلاً خواهند بود. توضیح بیشتر این اثر در مبنای سوم ارائه خواهد شد. **دومین** ثمره این بحث، تعیین حدود و ثغور، احکام و شرایط حجیت است. اگر حجیت خبر واحد تعبدی باشد، بی‌تردید احکام و شرایط آن را شارع تعیین خواهد کرد؛ زیرا جعل آن به دست اوست؛ اما اگر حجیت خبر واحد بر واقع‌نمایی استوار باشد، تعیین حدود و ثغور آن بر عهده عقلاً و قوانین مفاهمه خواهد بود و در نتیجه، نیازی به تأیید و امضای شارع نخواهد داشت (حسین‌زاده و محمدی، ۱۳۸۹ق، ۱۴۳).

سومین اثر این بحث به دایره نفوذ حجیت مربوط می‌شود. اگر رویکرد به حجیت تعبدی باشد، حجیت ظنون، از جمله ظواهر آیات، تنها به مسائل و موضوعات فقهی محدود خواهد شد (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۷)؛ اما اگر رویکرد محقق به خبر واحد، از حیث تفهیمی باشد، دامنه حجیت، فراتر از فقه رفته و سایر موضوعات غیر فقهی،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۸۶

همچون کلام و عقاید، اخلاق، تاریخ، تربیت و... را نیز دربر خواهد گرفت. **چهارمین** اثر این بحث آن است که روشن می‌سازد، اگرچه در حلّ این مسئله باید از دانش اصول فقه بهره گرفت؛ اما این بحث در حیطه دانش اصول فقه قرار نمی‌گیرد. اصول فقه، به دلیل ماهیت خود، به حوزه شریعت و تعبد مربوط است. همان‌طور که در استدلال دوم بیان شد، تعبد در فهم و تفسیر امکان‌پذیر نیست؛ ازاین‌رو، اصول فقه نمی‌تواند به این حوزه ورود کند. در نتیجه، این مسئله، بخشی از مباحث اصول تفسیر است که در برخی موارد، ماهیت و نتایجی متفاوت دارد و پرداختن به آن امری ضروری است.

نکته‌ای که به روشنی قابل مشاهده است^۱ و حتی برخی مخالفین (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۱۵۷/۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹ق، ۹) نیز بر آن تصریح کرده‌اند، این است که هدف اصلی در تفسیر، فهم قرآن کریم است (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۸) و تعبد در حوزه تفسیر بی‌معناست (عراقی، بی‌تا، ۱۲۲/۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹ق، ۹). همین دیدگاه را شهید ثانی در حوزه اعتقادات مطرح کرده و تصریح می‌کند: «هدف در اعتقادات، رسیدن به واقع است، درحالی که هدف در احکام، عمل به وظیفه و تکلیف است» (شهید ثانی، ۱۴۲۰ق، ۴۵).

مرجعیت ظهورات
قرآنی با حفظ حجیت
خبر واحد در تفسیر

مبنای سوم: تعیین جاعل

محقق اصفهانی می‌فرماید که حجّیت یک امر یا ذاتی است یا جعلی (اصفهانی، بی‌تا، ۳/۳۹۹). اجماع علمای شیعه بر این است که ظنون حجّیت ذاتی ندارند؛ بنابراین، مطابق اجماع، اصل اولی در مورد ظنون، عدم حجّیت است (آخوند خراسانی، بی‌تا، ۲۷۵). ازاین‌رو، اگر بخواهیم خبر واحد را حجت بدانیم، تنها حجّیت جعلی برای آن ممکن است. طبیعتاً وقتی سخن از حجّیت جعلی به میان می‌آید، یکی از مسائل آن جاعل این جعل است؛ زیرا تعیین حدود و ثغور حجّیت در اختیار جاعل و وابسته به اهداف اوست؛ بنابراین، باید جاعل را شناسایی کنیم.

محقق اصفهانی تنها دو نوع جاعل شناسایی می‌کند و می‌نویسد: این جعل

۱. عده‌ای از مخالفین حجیت خبر واحد، به‌طور ضمنی چنین مبنایی را پذیرفته‌اند؛ زیرا از مهمترین اشکالات آن‌ها، عدم امکان تعبد در تفسیر است. این بدین معنا است که از دیدگاه آن‌ها، تفسیر مربوط به حوزه فهم و ادراک است.

و قرارداد ممکن است جاعل مشخص و معینی مانند شارع داشته باشد که به آن حجّیت اعتباری می‌گویند، مانند حجّیت فتاوی مرجع تقلید. یا اینکه جاعل معینی نداشته باشد و تصریحی هم به جعل آن وجود نداشته باشد؛ بلکه ما از رفتار، گفتار، آثار، بنا و سلوک عقلا پی به حجّیت آن می‌بریم. مثل حجّیت ظواهر و حجّیت خبر واحد ثقة نزد عقلا که به آن حجّیت انتزاعی می‌گویند (اصفهانی، بی‌تا، ۳/۳۹۹). علامه طباطبایی نیز در بررسی‌های خود، دو نوع حجّیت شرعی و حجّیت عقلایی شناسایی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۱۱/۹).

نقش مبنای سوم در محدودسازی و بررسی آن

بر اساس توضیحات ارائه‌شده، مشهور معتقدند که جاعل در حجّیت خبر واحد، عقلا هستند (نابینی، بی‌تا-الف، ۴/۶۶۵)؛ اما برای تأیید حجّیت آن نیازمند تأیید شارع هستند. این بیان در حوزه تعبدیات قابل پذیرش است، چرا که حوزه اختیارات شارع است و باید به تأیید او برسد؛ اما در حوزه فهم و ادراکات، این دیدگاه قابل پذیرش نیست؛ زیرا حوزه اختیارات شارع نیست و چنین نظری تالی فاسد دارد. در حقیقت مشهور ناخواسته قائل به تفصیل بین ظنون معتبره همچون ظواهر کتاب الله و ظن ناشی از خبر واحد شده‌اند و در خبر واحد گفته‌اند که شارع اصلاً نمی‌تواند در حوزه غیر فقهی جعل کند؛ در حالی که این تفکیک نادرست است و محقق عراقی نیز به نوعی به نادرستی آن و لزوم عدم تفکیک اشاره کرده است (عراقی، بی‌تا، ۳/۱۲۲)؛ چرا که روشن است تفاوتی ندارد که شارع بخواهد حجّیت خبر واحد غیر فقهی را امضا کند یا اینکه حجّیت ظواهر قرآن را تأیید نماید زیرا هر دو ظن غیر شرعی است. نتیجه این عدم تفکیک آن است که ظواهر غیر فقهی قرآن از حجّیت ساقط خواهند شد و مرجعیت علمی قرآن کریم تنها به دانش فقه محدود خواهد شد.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۸۸

مبنای چهارم: دایره سیره عقلا

یکی از مبانی مهم، دایره سیره عقلایی و محدودیت‌هایی است که برخی بر آن تأکید کرده‌اند. این محدودیت‌ها دو جهت دارند: جهت اول، انحصار در امور

دارای اثر عملی است. بحث در این است که آیا سیره عقلایی فقط مختص به اموری است که اثر عملی دارند یا اینکه سیره عقلایی به اموری که اثر عملی ندارند نیز تعمیم می‌یابد؟ برخی از اصولیان معاصر در بخشی از نظریات خود می‌گویند: «نظر اصولیان این است که در هر جا بنای عملی از عقلا یا شارع مطرح می‌شود، باید اثری وجود داشته باشد تا به واسطه آن اثر، بنایی شکل بگیرد. در غیر این صورت، «بنا»، چه از عقلا و چه از شارع، لغو خواهد بود» و این را از بدیهیات بحث «بنائات» به‌شمار می‌آورند (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۲).

نقش جهت اول در محدودسازی و بررسی آن

اگر مراد ایشان مطلق بنائات عقلایی باشد و بحشاشان فراتر از بنائات عقلایی در محدوده شرعی باشد، نتیجه این می‌شود که تفسیر قرآن و همچنین استظهار و استخراج تمام معارف غیر فقهی قرآن کریم که اثر عملی ندارند، از منظر بنائات عقلایی لغو خواهند بود. این نقض به‌واقع بسیار سنگین خواهد بود؛ زیرا نتیجه آن تنها محدود به عدم حجیت ظواهر غیر فقهی و محدودسازی مرجعیت علمی قرآن کریم نخواهد ماند، بلکه به لغویت خود آیات غیر فقهی قرآن می‌انجامد، زیرا آیات که به درجه نص و اطمینان نرسیده‌اند. این به معنای انجام عمل لغو توسط ذات باری تعالی خواهد بود

پاسخ نقضی به این استدلال آن است که یکی از مبادی قیاس‌ها «مقبولات» است که عبارت‌اند از: «قضایایی که به‌واسطه اعتماد به‌گوینده از روی تقلید پذیرفته می‌شود، حال یا در امور آسمانی مانند شرایع و سنن، یا در امور طبی، اجتماعی، اخلاقی، ادبیات و غیره که به‌واسطه عقل و دانش زیاد از حکما و بزرگان پذیرفته می‌شود.» (مظفر، ۱۳۶۶، ۳۵۲). شناسایی این قضایا در دانش منطق، بدون آنکه اثر عملی در آن شرط شده باشد، نشان می‌دهد که همه بنائات عقلایی مشروط به اثر عملی نیستند؛ بلکه قضایایی وجود دارند که عقلا به‌واسطه اعتماد به‌گوینده حتی بدون اثر عملی آن را می‌پذیرند. همان‌طور که برخی تصریح می‌کنند، بنای عقلا بر پذیرش و اعتقاد از روی تقلید است، اگرچه ثمره عملی هم وجود نداشته باشد (رازی، ۱۳۹۴، ۴۶۱).

پاسخ حلی به این استدلال آن است که همه سیره‌های عقلایی آثار عملی ندارند.

شهید صدر در تقسیم سه گانه سیره عقلا تصریح می کند که نوع سوم از سیره وجود دارد که منقح کننده ظهورات است (صدر و هاشمی شاهرودی، بی تا، ۲۳۶/۴)، در حالی که این سیره لزوماً آثار عملی به همراه ندارد؛ یعنی چنین نیست که عقلا برای تنقیح ظهور ابتدا به دنبال آثار عملی باشند؛ بلکه اگر دارای اثر عملی بود، از سیره برای تنقیح استفاده می کنند و اگر اثر عملی نداشت، دیگر از سیره برای تنقیح استفاده نمی شود. بلکه عقلا به طور مطلق تمام ظهورات را معتبر می دانند (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۲۸، ۱۷۴).

جهت دوم، انحصار در امور تعبدی است. یکی از تصورات رایج در بعضی موارد، تفاوت بین احکام فقهی و سایر حوزه ها در حجیت سیره عقلا است. از برخی عبارات (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۲) چنین برداشت می شود که معتقدند دایره حجیت سیره عقلا محدود به فروع فقهی است و در حوزه هایی مانند اعتقادات و تفسیر، چنین سیره ای بی اعتبار است.

نقش جهت دوم در محدودسازی و بررسی آن

فارغ از بحث صغروی و اینکه آیا چنین سیره ای وجود دارد یا خیر، همان طور که مکرراً بیان شد، این مبنا منجر به عدم حجیت ظواهر غیر فقهی قرآن کریم و محدودسازی مرجعیت قرآن کریم خواهد شد. البته مراجعه به کلام بزرگان اصولی همچون آخوند خراسانی (آخوند خراسانی، بی تا، ۳۰۳)، نایینی (نایینی، بی تا-الف، ۱۱۵/۲) و دیگرانی مانند مظفر (مظفر، بی تا، ۹۶/۳) نشان می دهد که هیچ کدام از ایشان قائل به چنین تفصیلی نبوده اند و آن را حتی در حد احتمال قابل طرح نیز بیان نکرده اند. منشأ این دیدگاه، اشکال عدم امکان جعل شارع در حوزه ادراکات است که حل نشده و منجر به چنین مبنایی گشته است. پاسخ به این جهت، در بیان برخی به تفصیل توضیح داده شده است (شاکرین، ۱۳۹۴ق، ۵۸؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۲۸، ۱۷۴).

مبنای پنجم: مجعول در باب حجت

در بحث حجیت ظنون، باید بررسی نمود که اگر حجیت جعلی است، آنچه جعل شده است چیست؟ در این زمینه، چهار نظریه مشهور وجود دارد. نظریه اول،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۹۰

جعل مؤدی است که به شیخ انصاری منسوب است. بر اساس نظریه ایشان، همین که مکلف بر طبق اماره معتبر شرعی عمل کرده است، اگر مصیب به واقع باشد، به مطلوب رسیده است و در غیر این صورت، نفس متابعت او از چیزی که شارع آن را معتبر کرده است، موجب جبران مصلحت فوت شده می گردد، بدون اینکه تغییری در واقع امر ایجاد شود (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۴۳/۱).

نظریه دوم، معذریّت و منجزیّت است که منسوب به آخوند خراسانی است (انصاری و آخوند خراسانی، بی تا-ب، ۶۸؛ خویی و هاشمی شاهرودی، بی تا، ۱۱۷/۳). ایشان معتقد است که اگر مکلف با اماره ای برخورد کند، آن اماره در حق او منجز است و باید بدان عمل نماید؛ در غیر این صورت، در صورت ترک آن و صحت آن اماره، معاقب خواهد بود. اگر هم مخالف واقع باشد، معذور است و ملامتی بر او نیست.

نظریه سوم، جعل علمیت یا تتمیم کشف محقق نایینی است (خویی و هاشمی شاهرودی، بی تا، ۵۶/۳؛ نایینی، بی تا-الف، ۱۰۵/۳ تا ۱۱۲). شارع ظنون معتبر را به منزله کاشف تام قرار می دهد و می گوید فلان ظن به منزله علم است که کشف تام دارد؛ لذا همان نتایج و آثاری که علم دارد، از جمله منجزیّت، معذریّت و کشف از حقیقت، برای ظنون معتبره نیز وجود دارد.

نظریه چهارم، حجّیت محقق اصفهانی است (اصفهانی، بی تا، ۱۲۶/۳). حجّیت به معنای «ما یصح الاحتجاج به» است. این بدین معناست که مکلف می تواند با آن ظن با مولا احتجاج کند و در مقابل، مولا هم می تواند با آن علیه مکلف احتجاج کند (حکیم و روحانی، بی تا، ۱۸۵/۴).

نقش مبنای پنجم در محدودسازی و بررسی آن

مطابق همه نظریات، به جز مبنای تتمیم کشف، حجّیت ظواهر آیات غیر فقهی بی معناست؛ زیرا همان طور که گذشت، غرض از ظواهر آیات، فهم و ادراک است و به رویکرد تفهیمی نیاز دارد، نه تعبدی. نظریات جعل مؤدی (حکیم و روحانی، بی تا، ۱۸۷/۴)، معذریّت و منجزیّت (خویی و واعظ الحسینی، بی تا، ۲۷۶/۱) و احتجاج اصفهانی (حکیم و روحانی، بی تا، ۱۸۵/۴) هیچ کدام هدف فهم و ادراک را تأمین نمی کنند و

در نتیجه، به محدودیت شدید مرجعیت علمی قرآن کریم می‌انجامد. اشکال اساسی این است که همه این نظریات مبتنی بر جعل شارع هستند، در حالی که همان گونه که پیش‌تر بیان شد، شارع اساساً در این حوزه قابلیت جعل ندارد.

با این توضیحات، روشن می‌شود که علاوه بر عدم حجیت خبر واحد در تفسیر، ظواهر قرآنی غیر فقهی نیز حجیت نخواهند داشت که این امر به محدودیت مرجعیت علمی قرآن کریم می‌انجامد. در میان نظریات مطرح شده، تنها نظریهٔ تتمیم کشف، با بازسازی، قابلیت بررسی خواهد داشت؛ بدین صورت که جاعل طریقت و علمیت را عقلاً بدانیم تا از محذور عدم امکان جعل شارع در حوزهٔ فهم و ادراک رهایی یابیم. واقعیت آن است که عقلاً دو مدل رفتاری دارند. مدل نخست برای درک واقع و فهم است. به عنوان مثال، فردی که دچار بیماری شده، به دنبال نسخه‌ای است که بتواند به آن اعتماد کند و امید به درمان داشته باشد. واضح است که در چنین شرایطی، هدف او احتجاج نیست؛ زیرا احتجاج در اینجا کاربردی ندارد. مدل دوم مربوط به مواردی است که عقلاً به دنبال احتجاج هستند. برای نمونه، در معاملات، اسناد و توافقات خود را به نحوی تنظیم می‌کنند که در آینده بتوانند به آن‌ها استناد کرده و احتجاج نمایند. در چنین مواردی، هدف اصلی فهم و ادراک نیست، بلکه ایجاد مدرک و حجت است. معمول نزد عقلاً از هر دو خصوصیت برخوردار است؛ اما بسته به موقعیت، یکی از این دو ویژگی برجسته‌تر می‌شود. برای مثال، بیماری که به دنبال درمان است، از طبیب نسخه و دستوراتی دریافت می‌کند؛ اما اگر این درمان نتیجهٔ معکوس دهد و موجب خسارت شود، همان نسخه و دستورات پزشک را مبنای شکایت خود قرار می‌دهد. (درایتی، ۱۴۰۱، ۱۶۵).

راهکار توسعهٔ مرجعیت علمی قرآن و مبانی آن

قائلان حجیت خبر واحد

حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن موافقین زیادی دارد که عموماً بعد از محقق نایینی قوت گرفته و به بیان انظار خود پرداخته‌اند. برخی (ناصح، ۱۳۸۷، ۲۶) محقق نایینی را در زمرهٔ مخالفین ذکر نموده‌اند؛ زیرا ایشان برای حجیت، داشتن اثر شرعی

را شرط می‌داند (نایینی، بی‌تا-الف، ۱۰۶/۲)؛ اما نمی‌توان به‌طور قطعی ایشان را در زمره مخالفین دانست؛ (بیژن نژاد، ۱۴۰۲، ۱۰۵) کما اینکه استاد معرفت وی را در زمره موافقین برشمرده است (معرفت، ۱۳۸۷، ۱۲۶/۱). محقق خویی به‌طور صریح قائل به حجّیت اخبار آحاد در تفسیر است. ایشان دلیل این مطلب را علمیت طرق معتبر ظنّی همانند خبر واحد ثقه دانسته‌اند (خویی، بی‌تا، ۳۹۸) همچنین برخلاف دیدگاه برخی (دیاری بیدگلی و کوهی، ۱۳۹۰، ۵۷-۷۸) شواهد و قرائن حاکی از موافقت امام خمینی با حجّیت خبر واحد در تفسیر قرآن است (بیژن نژاد، ۱۴۰۲، ۱۰۶).

استاد معرفت و به تبع وی، شمار زیادی از شاگردان ایشان که از اساتید معاصر تفسیر و علوم قرآن محسوب می‌شوند، موافق حجّیت خبر واحد در تفسیر هستند (برای نمونه، ر.ک: حق‌پناه، بی‌تا، ۱۵۳؛ رضایی اصفهانی، بی‌تا، ۴۳؛ شاکر، بی‌تا، ۳۰۱؛ علوی مهر، بی‌تا، ۱۱۱؛ مهدوی راد، بی‌تا، ۱۳۶).

استاد معرفت مبنای طریقیّت را پذیرفته و خبر واحد را حجت می‌داند. او معتقد است که عقلا به‌طور معمول، خبر واحد را اطمینان‌آور می‌شمارند و بر اساس آن عمل می‌کنند، مگر آنکه در آن خللی وجود داشته باشد (معرفت و گروه مترجمان، ۱۳۷۹، ۲۳/۲) شایان ذکر است که وی در جای دیگری، سیره عقلا را دارای کاشفیّت ذاتی دانسته است (معرفت، ۱۳۸۰، ۱۴۵).

استاد فاضل لنکرانی نیز حجّیت خبر واحد ثقه را مستند به سیره عقلا دانسته و بر این باور است که عقلا میان اخباری که اثر عملی دارند و اخباری که فاقد اثر عملی‌اند، تفاوتی قائل نمی‌شوند (فاضل موحّدی لنکرانی، ۱۴۲۸، ۱۷۴) افزون بر این، با توجه به دیدگاه استاد سند درباره حجّیت خبر واحد در تفصیل اعتقادی، می‌توان چنین برداشت کرد که وی خبر واحد را در تفسیر قرآن نیز معتبر می‌داند (سند، ۱۳۸۲ق-الف، ۳۴-۵۶؛ سند، ۱۳۸۲ق-ب، ۲۶-۵۱).

دیدگاه برگزیده، ادله و مبانی آن

موافقان حجّیت خبر واحد در تفسیر قرآن برای مدعای خود ادله‌ای ارائه کرده‌اند که همگی با اشکالاتی مواجه شده و تاکنون به آن‌ها پاسخ داده شده است (بیژن نژاد، ۱۴۰۲، ۱۰۹).

قول برگزیده در این پژوهش، پذیرش حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن کریم است؛ البته حجیت نه به معنای اصولی آن، بلکه به معنای عرفی و عقلایی که مبانی و ادله این ادعا در ادامه بیان خواهد شد.

در بخش مربوط به مبانی مخالفان، علاوه بر نقد دیدگاه آنان، نظر صحیح نیز مورد اشاره قرار گرفت. رویکرد تفهیمی به تفسیر آیات قرآن کریم، در مقابل رویکرد تعبیدی، جاعل بودن عقلا در این رویکرد به جای شارع، عدم پذیرش محدودیت سیره عقلا به امور تعبیدی و موارد دارای اثر عملی و مخدوش بودن نظریات مشهور درباره مجعول در باب حجیت، ازجمله مهم ترین مبانی این دیدگاه محسوب می شوند. علاوه بر این موارد، دو مبنای اساسی دیگر نیز وجود دارد که نیازمند توضیح است.

مبنای اول: شئون مختلف شارع

این تفکیک میان شئون مختلف ائمه، امری پذیرفته شده در کلمات بسیاری از اندیشمندان شیعه است. همان گونه که شهید اول میان شئون امامت، حاکمیت، ابلاغ دین و قضاوت پیامبر ﷺ تمایز قائل شده است (شهید اول، بی تا، ۲۱۴)، دیگر فقها و اصولیان نیز به این تفکیک تصریح کرده اند.

این دیدگاه در آثار میرزای قمی (میرزای قمی، بی تا، ۲۳۵)، آیت الله بروجردی (بروجردی و منتظری، بی تا، ۹۷)، امام خمینی (خمینی، بی تا، ۵۰)، شهید صدر (میرزای قمی، بی تا، ۴۰۱) و دیگران (سهرابی فر، ۱۳۹۱، ۷۵) نیز مطرح شده است.

بر همین مبنا، روایات صادرشده از معصومین را باید در چارچوب شأن خاص خود مورد بررسی قرار داد و از خلط میان شئون مختلف خودداری کرد (سهرابی فر، ۱۳۹۱، ۷۵). به عنوان نمونه، شهید صدر تصریح می کند که همه قوانین صادرشده از پیامبر اکرم ﷺ در مقام تشریع و ابلاغ قوانین ثابت و ابدی نیستند، بلکه ناشی از اقتضائات زمانی و مکانی بوده و برای پر کردن منطقه الفراغ و در مقام ولایت و اداره جامعه بوده است (صدر، بی تا، ۴۰۱).

باید دانست که هنگامی که مجموعه معارف دین را در دسته بندی های مشهور به احکام، عقاید و اخلاق تقسیم می کنیم، به طور طبیعی نمی توانیم شأن خداوند

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۹۴

و پیامبر اکرم ﷺ را تنها به تعبّد و تشریع محدود کنیم. بلکه شارع شئون دیگری، از جمله تعلیم و تربیت انسان را نیز در اختیار دارد. همان طور که آیه شریفه می فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (جمعه: ۲). لذا، متناسب با این شأن تربیتی، معارف و محتوایی تولید و منتشر می شود که لزوماً فقهی و تعبّدی نیستند و مسیر رسیدن به آن معارف نیز تعبّدی نیست.

مبنای دوم: راه‌ها و اصول مفاهمه عقلایی

عقلای عالم برای حل نیازهای مفاهمه‌ای که یکی از پایه‌ای‌ترین نیازهای بشری است، اصول و راه‌هایی را معرفی یا جعل کرده و بر آن‌ها توافق نموده‌اند. شناسایی این اصول و راه‌ها می‌تواند به ما کمک کند تا مراد عقلا را فهمیده و با آن‌ها ارتباط برقرار کنیم؛ بنابراین، هرگونه مفاهمه با عقلا باید بر اساس این اصول شکل بگیرد. شارع مقدس نیز از این قانون مستثنا نبوده و در اینجا است که گفته می‌شود شارع نه تنها از عقلا بلکه رئیس عقلاست. بر همین اساس، به اعتقاد علمای اصول، فهم متون باید با مراجعه به عرف عقلا صورت گیرد، به گونه‌ای که برخی آن را به حدی روشن دانسته‌اند که نیازی به استدلال و اقامه برهان نمی‌بینند (علیدوست، ۱۳۸۵، ۲۱۴).

در دانش اصول فقه، دایره‌ای به نسبت وسیع برای کاربرد اصول مفاهمه عقلایی ۹۵ شناسایی شده است. تطبیق مفاهیم عرفی بر مصادیق، مراجعه به مفاهیم مفردات و هیئت‌ها، برداشت از مجموعه دلایل همچون تنقیح مناط و الغای خصوصیت، تخصیص و تقیید، شناسایی مناسبات بین حکم و موضوع و... از جمله کاربردهای این اصول است (علیدوست، ۱۳۸۵، ۲۱۳-۳۱۳). نویسنده این مقاله بر این باور است که استفاده از خبر واحد و تکیه بر آن، یکی دیگر از اصول مفاهمه عقلایی است و شواهد و موارد متعددی وجود دارد که نشان می‌دهند عقلا حتی برای فهم متن، از خبر واحد استفاده می‌کنند. به عنوان مثال، سیره مستمر عقلا در انتقال و آموزش دانش‌های بشری و الهی، نبود دلیل دیگری جز سیره عقلا برای حجیت خبر واحد در حوزه فقه و همچنین جایگاه مبحث حجیت خبر واحد در برخی کتب اصولی مرجع، همگی این برداشت را تایید می‌کنند. به عنوان نمونه، به ساختار زیر توجه کنید: (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۲۹/۱)

مرجعیت ظهورات
قرآنی با حفظ حجیت
خبر واحد در تفسیر

المقام الثاني: في وقوع التعبد بالظن

[الأمارات المستعملة في استنباط الأحكام] [من ألفاظ الكتاب و السنة]

القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم

و أما القسم الثاني: ما يستعمل لتشخيص الظواهر

[حجية قول اللغوى]

[الإجماع المنقول]

[الشهرة الفتوائية]

[حجية خبر الواحد]

در این ساختار، به‌خوبی روشن است که خبر واحد به‌عنوان طریقی برای فهم ظواهر در نظر گرفته شده است؛ اما باید توجه داشت که خبر واحد می‌تواند برای فهم مطلق، اعم از متن و غیر متن، استفاده شود و شامل هرگونه عملیات افهام و تفهیم خواهد بود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۹۶

خداوند متعال در قرآن کریم برای تفهیم منویات خود از فهم عرفی - عقلایی استفاده کرده و بر اساس قواعد عقلایی محاوره سخن گفته است. به همین دلیل، در موارد متعدد، عموم مردم را مورد خطاب قرار داده است (معرفت، بی‌تا، ۵۶/۱؛ خوئی، بی‌تا، ۲۶۸؛ سیوطی، بی‌تا، ۳۸۹/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۳۱/۱) اساساً تعلیم و تعلم که از شئون ربوبی است، اقتضا می‌کند که معلم مقصود خود را از راه‌هایی القا کند که برای مخاطب و شنونده قابل فهم باشد و آن‌ها نیز باید بر اساس همین روش‌های عقلایی به مدلول کلام او توجه کنند (رحمانی سبزواری، ۱۳۸۹، ۹۰) آیاتی که بیان می‌کنند قرآن و حتی دعوت همه انبیا به زبان همان قوم است، مانند: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابراهیم: ۴)، آیاتی که صفات قرآن کریم را بیان می‌کنند و آن را با واژه‌هایی همچون نور، مبین (مائدة: ۱۵)، بیان (آل عمران: ۱۳۸) و بلاغ (ابراهیم: ۵۲) توصیف می‌کنند و آیاتی که امر به تفکر و تدبر در قرآن کریم دارند (محمد: ۲۴)، همگی نشان‌دهنده این است که قرآن کریم بر اساس قواعد فهم عقلایی نازل شده است.

استدلال اول: استدلال نقضی

عجیب آن است که در حوزه ظهورات، مشهور اصولیان نصی معتبر بر حجیت ظواهر نیافته و آن را از باب سیره عقلا و امضای شارع حجت می‌دانند؛ اما در عین حال قائل به جعل تعبّدی آن نیستند؛ زیرا اگر قائل به جعل تعبّدی آن باشند، دیگر ظهورات روایات قطعی غیر فقهی، ظهورات آیات غیر فقهی قرآن کریم و حتی ظهورات روایاتی که مشافهتاً از امام معصوم دریافت می‌شود، حجیت نخواهند داشت همانطور که برخی آن را پذیرفته‌اند (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۴)؛ زیرا مطابق استدلال خودشان، ظهورات ظنی هستند و نیاز به جعل حجیت دارند و امکان جعل تعبّدی در حوزه فهم و ادراک وجود ندارد. به عبارت روشن‌تر، چگونه ممکن است که ظواهر ظنی غیر فقهی قرآن کریم حجت باشد و تعبد در آن ممکن باشد؛ اما تعبد به خبر واحد ظنی غیر فقهی ممکن نباشد؟ این در حالی است که به شهادت برخی از محققان، این دو مسئله راه حل مشترک دارند (مظفر، بی تا، ۱۴۸/۳).

استدلال دوم: سیره عقلا

از آنجاکه جاعل در حوزه فهم و ادراکات، عقلای عالم هستند (که بحث آن گذشت)، مسلماً خداوند متعال برای تعلیم معارف عالی به بشریت که از سایر شئون او و غیر از شارعیت محسوب می‌شود، باید از همین روش‌ها و اصول مفاهمه عقلایی تبعیت نماید. چراکه راه دیگری برای ارتباط او با بشر تاکنون شناسایی نشده است و هیچ کس تاکنون چنین ادعایی نداشته است. با این شرایط، اگر راه‌های مفاهمه عقلایی پذیرفته و طی نشوند، ارتباط و تعالیم خداوند با بشریت منقطع خواهد شد. بر اساس همین پیش فرض، اصولیان در حوزه ظهورات معتقدند که باید به دنبال قواعد مفاهمات عقلایی بود و آن‌ها را شناسایی کرد. همان‌طور که برخی تصریح کرده‌اند، اعتماد به اصول عقلایی در فهم مراد و معنا از نصوص دینی از نتایج این قاعده مهم است و این موضوع منافاتی با استقلال آن متون در حجیت و دلالت ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۱۵۴/۱) با این مقدمات، روشن می‌شود که در حوزه‌های فهم و ادراک، نه تنها نیازی به تایید شارع نیست، بلکه سیره عقلاییه کافی است و در شئون غیر

تعبدی، امکان مداخله و رد یا جعل برای شارع وجود ندارد.

استدلال سوم: آثار غیرقابل پذیرش

عدم پذیرش حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن قطعاً آثاری به دنبال خواهد داشت (انتخایان، ۱۳۸۴، ۲۴-۵۱). آنچه در اینجا مهم است، آثار غیرقابل پذیرشی است که مطابق با مبانی مشهور، مترتب خواهد شد.

اول: انسداد راه انتقال معارف غیر فقهی

بر اساس مبانی مخالفین، به دلیل عدم حجیت ظواهر، هیچ یک از تعالیم و گزاره‌های غیر فقهی دین قابلیت انتقال به بشریت را نخواهد داشت. در این صورت، آیا می‌توان پذیرفت که تعالیم موجود صرفاً برای ایجاد احتمالات جدید در برابر انسان است؟ و سؤال مهم‌تر آنکه در صورت اراده الهی برای تعلیم معارف غیر فقهی به بشریت، از چه طریقی باید استفاده کند؟ متأسفانه مطابق این مبانی و دیدگاه، اگر خداوند و ائمه طاهرين هم بخواهند، چنین امکانی وجود ندارد که بتوانند این معارف را منتقل کنند؛ زیرا پرواضح است که انتقال همه معارف به صورت قطعی الصدور و قطعی الدلالة ناممکن است و از طرفی اخبار ظنی نیز امکان اعتبار ندارند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۹۸

دوم: لغویت حجم عظیمی از منابع دین

یکی از مخرب‌ترین آثار این دیدگاه آن است که بخش قابل توجهی از کتاب و سنت، یعنی بخش‌های غیر فقهی آن، بی اعتبار می‌شود. استناد معرفت در این خصوص می‌نویسد: «در این صورت، از تمامی بیانات معصومین و بزرگان صحابه و تابعین محروم می‌مانیم و فایده بهره‌مند شدن از بیانات این بزرگان محدود به عصر حضور می‌شود که یک محرومیت همیشگی را به دنبال دارد.» (معرفت، ۱۳۸۰ق، ۱۴۵). اشکال شده است که حتی ضعیف‌ترین روایات می‌توانند اثر تکوینی در ذهن انسان ایجاد کنند. تجمیع این روایات می‌تواند کم‌کم سبب شکل‌گیری ظن یا حتی یقین شود؛ بنابراین، وجود یا عدم چنین روایاتی برای انسان مساوی نیست (مصباح یزدی،

۱۳۸۹ق، ۷) برخی نوشته‌اند: «این آیات برای ایجاد احتمال در انسان کافی است و زندگی او را متحول می‌کند.» (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۴؛ اویسی، ۱۳۹۳ق، ۶۸۹)

پاسخ آن است که آیا صرف ایجاد احتمال به معنای بهره‌مندی از معارف اهل بیت است؟ اگر بنا بر ایجاد احتمال باشد، در این صورت چه تفاوتی بین روایت امام رضا (ع) و سخن یک فرد عامی یا حتی یک دانشمند خواهد بود؟ این سخن بیشتر تمسخر جایگاه روایات و تنزیل شأن آن‌هاست؛ بنابراین کلام استاد معرفت دارای دقت است. ایشان نفرمودند روایات غیر حجت، بی‌فایده هستند؛ بلکه تصریح دارند که ما از معارف اهل بیت محروم می‌شویم. کافی است لحظه‌ای تصور کنیم که تمام دانش‌های غیر فقهی ما از ظواهر آیات و روایات تهی شوند. در این صورت، چه چیزی به نام دین باقی خواهد ماند؟

سوم: حصر دین در شریعت

بر اساس مبانی مخالفان، باید اذعان کرد که در معارف غیر فقهی مانند اخلاق و اعتقادات، تنها عقل به عنوان منبع باقی خواهد ماند و معارف غیر فقهی دین را تنها از طریق عقل می‌توان بدست آورد مگر در اقل قلیلی از موارد که منبع مورد استفاده قطعی الصدور و قطعی الدلالة و قطعی الجبهه باشد که این موارد بسیار محدود هستند. در این صورت، تفاوتی میان این معارف با سایر دانش‌های بشری که از طریق عقل به دست می‌آید، نخواهد بود، در گام بعدی، طبیعتاً تردید ایجاد خواهد شد که با توجه به عدم تفاوت این معارف با سایر دانش‌ها و عدم اتصال به منبع وحی، آیا اساساً می‌توان آن‌ها را دین نامید یا اینکه دین تنها محصور در شریعت خواهد شد؟

چهارم: تفسیر به رأی علما

بر اساس قول به عدم حجیت خبر واحد، سؤال این است که آیا استفاده از خبر واحد بلا حجت در تفسیر، مصداق تفسیر به رأی است یا خیر؟ و آیا این امر مشمول احادیث شدید اللحن در مورد تفسیر به رأی قرار می‌گیرد یا نه؟ اکثر مفسران و نیز علمای اسلامی ارتکازاً به این سیره عقلایی عمل کرده و می‌کنند و شأن ایشان اجل

از آن است که به تهمت تفسیر به رأی متهم شوند، هرچند از جهت نظری نتوانسته‌اند وجه حجیت آن را تقریر کنند.

استدلال چهارم: استدلال خلف

حجیت در حوزه فهم و ادراک از این چهار وجه خارج نخواهد بود: وجه اول این است که گفته شود در این حوزه، اساساً ما به حجت نیازی نداریم و عقلای عالم در این حوزه به طور بلا حجت عمل می‌کنند. یقیناً چنین وجهی قابل پذیرش نخواهد بود.

وجه دوم این است که گفته شود عقلا در حوزه فهم و ادراک به دنبال حجت هستند؛ اما تنها به اموری تکیه می‌شود که دارای حجیت ذاتی باشند و از اساس امکان جعل حجیت توسط هیچ موجودی وجود ندارد. این فرض نیز خلاف واقع و مغایر با وجدان است؛ زیرا می‌دانیم حجت‌هایی مانند ظهورات وجود دارند که حجیت آن‌ها ذاتی نیست.

وجه سوم این است که بگوییم عقلا به دنبال حجت هستند و امکان جعل حجیت توسط دیگران وجود دارد و جاعل این حجیت نیز تنها شارع است. در این صورت، جعل شارع در غیر تعبدیات بلا مانع خواهد بود، درحالی که این نظر مورد پذیرش قرار نگرفته و خلاف فرض است.

درنهایت، باید وجه چهارم را پذیرفت که در حوزه فهم و ادراک، عقلا به دنبال حجت هستند و حجیت قابل جعل است؛ اما جاعل آن غیر از شارع است و آن کسی نیست جز عقلای عالم؛ بنابراین، برای آگاهی از حجج در این حوزه، باید به سراغ عقلا رفت و چون جعل آن در حوزه شارع نیست، حتی نیازی به امضای او نیز نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش دو نتیجه کلی به همراه دارد. نتیجه اول، اثبات نقش مبانی قول به «عدم حجیت خبر واحد در تفسیر» در محدودسازی مرجعیت علمی قرآن

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۰۰

کریم است و تأثیرات هر یک از این مبانی بر مرجعیت ظهورات قرآنی مورد بررسی قرار گرفته است. مبانی احصا شده به ترتیب عبارت‌اند از: نخست، مراد از علم در دانش‌های فقه و اصول، علم فلسفی و یقینی نیست، بلکه علم عادی و عرفی است. دوم، رویکرد به تفسیر رویکردی فهمی و ادراکی است نه رویکردی تعبدی. سوم، جاعل در این حوزه عقلای عالم هستند نه شارع. چهارم، سیره عقلایی محدودیت‌های ادعایی همچون انحصار سیره در امور غیرتعبدی یا انحصار آن در امور دارای اثر عملی را در بر نخواهد گرفت. پنجم، از میان مبانی مشهور و مجعول در باب حجت، در محل بحث هر یک مبتلا به اشکال است.

نتیجه دوم این پژوهش، ارائه راه‌حل و تقریری جدید از حجیت خبر واحد است. در این بخش ابتدا ثابت شد که خداوند متعال و پیامبر اکرم، علاوه بر شأن شریعت، شئون دیگری نیز دارند که یکی از آن‌ها تعلیم و تربیت خلق است. دوم آنکه شئون غیرتعبدی، از جمله تعلیم خلق، در حوزه سیره‌های عقلایی قرار دارد؛ بنابراین، همگان، حتی شارع، برای انتقال معارف باید از اصول مفاهمه عقلایی بهره ببرند. از آنجا که اعتبار در این حوزه از امور تعبدی نیست، نیازی به امضای شارع ندارد؛ زیرا اساساً شارع امکان دخالت در حوزه فهم و ادراک را ندارد تا بخواهد آن را رد یا تأیید نماید. بعید نیست که فرمایشات بزرگانی که برای حجیت خبر واحد در تفسیر، به‌طور مکرر به سیره عقلایی استناد کرده و بر آن اصرار ورزیده‌اند، دقیقاً همین توضیحات باشد؛ بنابراین، ظواهر غیر فقهی قرآن کریم و خبر واحد در تفسیر دارای اعتبار است.

از جمله نتایج حاشیه‌ای این پژوهش آن است که این نتایج تنها به حجیت خبر واحد در تفسیر اختصاص ندارد، بلکه تمام اصول مفاهمه عقلایی را در تمامی معارف و دانش‌های غیر فقهی دربرمی‌گیرد. همچنین باید اذعان کرد که محل صحیح این بحث که مربوط به معارف غیرتعبدی است، دانش اصول فقه نمی‌تواند باشد و باید به دانش‌های دیگری همچون اصول تفسیر سپرده شود تا به درستی به آن پرداخته شود.

کتابنامه

قرآن کریم

آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. (بی تا). **کفایة الأصول**. بی جا: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). **لسان العرب**. دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع. اصفهانی، محمد حسین. (بی تا). **نهایة الدراية في شرح الكفاية**. بی جا: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.

بحرانی، یوسف بن احمد. (بی تا). **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**. (محمدتقی ابروانی، عبد العزيز طباطبائی و عبدالرزاق مقرم)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي. حکیم، عبدالصاحب و روحانی، محمد. (بی تا). **منتقى الأصول**. قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.

خمینی، روح الله و سبحانی تبریزی، جعفر. (بی تا). **تهذيب الأصول**. قم: دارالفکر. خویی، ابوالقاسم و واعظ الحسینی، محمد سرور. (بی تا). **مصباح الأصول**. قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئي.

درایتی، حمید. (۱۴۰۱). **درس خارج اصول**.

صدرالدين شیرازی، محمد بن ابراهيم: (۱۳۶۸). **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**. قم: مكتبة المصطفوي.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷). **العدة في الاصول الفقه**. (مصحح: محمدرضا انصاری قمی). قم: بی نا.

محمدعلی نژاد عمران، روح الله و اویسی، کامران. (۱۳۹۵). **باز پژوهی حجیت روایات تفسیری باتکیه بر دیدگاه علامه طباطبائی**. اندیشه علامه طباطبائی، شماره ۴ (۳)، صفحه ۱۰۳-۱۲۰.

معرفت، محمدهادی و گروه مترجمان. (۱۳۷۹). **تفسير ومفسران**. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهيد.

References

The Holy Qur'ān.

al-Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurāsānī). n.d. *Kifāyat al-Ūṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram. n.d. *Lisān al-'Arab*. 3rd. Beirut: Dār al-Fīkr.

Al-Gharawī al-Nā'inī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Nā'inī, Mīrzā Nā'inī).n.d.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۰۲

Nihāyat al-Dirāyat fī Sharḥ al-Kifāyah. 2nd. Qom: Mu'asassat Āl al-Bayt Li Ihya' al-Turāth.

Afshārī, 'Alī Aṣghar; Anṣārī, Ḥamīd. 1981/1402. *Hujjiyat-i Dhātī-yi Imārāt-i 'Uqalāyī*, Justār-hāyi Fiqhī wa Uṣūlī, 9, 4.

Intikhābiyān, 'Udhra. 2005/1384. *Barrasī-yi 'Ilal wa Āthār-li Naẓariyih-yi Hujjiyat wa 'Adam-i Hujjiyat –i Khabar-i Wāḥid*. Fiqh wa Tārīkh-i Tamaddun, 5-6, (2), 24-51.

al-Āstīyānī, Muḥammad Ḥasan. n.d. *Baḥr al-Fawā'id fī Sharḥ al-Farā'id*. Qom: Mu'asassat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

al-Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurāsānī). 1989/1410. *Durar al-Fawā'id fī al-Hāshiyat 'alā al-Farā'id*. Tehran: Mu'asassat al-Tab' wa al-Nashr.

al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2007/1428. *Farā'id al-Uṣūl*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.

Uwaysī, Kāmran. 1972/1393. *Hujjiyat-i Riwayāt-i Tafsi'rī*. Kungirih-yi Bayn al-Milālī-yi Farhang wa Andīshih-yi Dīnī.

Eirawānī, 'Alī. 1991/1370. *Nihāyat al-Nihāyat fī Sharḥ al-Kifāyat*. Qom; Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablighāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).

Āl 'Uṣfūr al-Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm. 1984/1405. *Al-Ḥadā'iq al-Nāḍirat fī Ahkām al-'Itrat al-Tāhirah*. Qom: Mu'asassat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

Birinjkār, Riḍā; Nuṣratīyān Ahwar, Mahdī. 1971/1392. *Maqṣūd-i Aṣlī dar I'tiqādāt*. Taḥqīqāt-i Kalāmī, 3 (1), 75-88.

al-Waḥīd al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir. 1995/1416. *Al-Rasā'il al-Uṣūliyah*. Qom: Mu'asassat al-'Allāma al-Mujaddid al-Waḥīd al-Bihbahānī.

Bizhan Nizhād, 'Alī. 2023/1403. *Bāz Pazhūhī-yi Hujjiyat-i Akhbār-i Āḥād dar Tafsi'r-i Qur'an-i Karīm*. Mashhad: Markaz-i Takhaṣuṣī-yi Ākhund-i Khurāsānī.

Ḥusayn Zādiḥ, Muḥammad; Muḥammadī 'Abdullāh. 1968/1389. *I'tibār-i Ma'rifat Shinākhtī-yi Khabar-i Wāḥid dar I'tiqādāt-i Dīnī*. Dhihn, 43 (11), 141-168.

Ḥaqq Panāh, Riḍā. n.d. *Qur'an wa Dānish-i Uṣūl*. Tehran: Sukhan.

al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, Sayyid Muḥammad. n.d. *Muntaqā al-Uṣūl*. Taqrīr (written by) 'Abd al-Ṣāhib al-Ḥakīm. Qom: the Office of al-Sayyid al-Ḥusaynī al-Rawḥānī.

al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). n.d. *Mabādī al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Mu'asassat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 2003/1382. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Ta-jrīd al-I'tiqād*. Qom: Mu'asassat al-Imām al-Ṣādiq.

al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Sayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). n.d. *Al-Rasā'il*. Qom: Mu'asassih-yi Maṭbū'ātī Ismā'īlī.

al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. n.d. *Tahdhīb al-Uṣūl*. Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Ruḥullāh al-Khumaynī. Qom: Dār al-Fikr.

al-Wā'iz al-Husaynī al-Bihsūdī, al-Sayyid Muḥammad Sarwar. 1996/1417. *Miṣbāḥ al-Uṣūl (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khu'ī)*. 1st; 5th. Qom: Maktabat al-Dāwarī.

al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. n.d. *Al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Qom: Mu'assasat Ihya' Āthār al-Imām al-Khu'ī.

al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. n.d. *Dirāsāt fī 'Ilm al-Uṣūl*. Taqrīrāt Sayyid al-Khu'ī. Qom: Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī Tībqan li Maḍhhab Ahl al-Bayt.

Dāwūdī, Muḥammad; Ḥabībī, Riḍā. 2015/1394. *Hujjiyat-i Khabar-i Wāḥid wa Kārburd-i Ān dar Istīnbat-i Niẓām-i Akhlāqī wa Tarbiyatī-yi Islām wa Guzārih-hāyi Ān*. Pazhūhish Nāmih-yi Akhlāq, 8, (27), 49-66.

Dirāyatī, Ḥamīd. 2022/1401. *Dars-i Khārij-i Uṣūl*.

Diyyārī Bīdguī, Muḥammad Taqī; Kūhī, 'Alīriḍā. 1969/1390. *Barrasī-yi Mabānī-yi Imām Khumaynī dar Hujjiyat-i Riwayāt-i Fiqhī wa Ghayr-i Fiqhī*. Kitāb-i Qayyim, 3 (1), 57-78.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn Muḥammad. 2015/1394. *Sharḥ al-Risālat al-Shamsīyat*. Qom: Intishārāt Bīdār.

Raḥmānī Sabzawārī, 'Alī. 1968/1389. *Hujjiyat-i Zāhir wa Barrasī-yi Rāh-hāyi Fahm-i Mutūn-i Dīn*. Pazhūhish Nāmih-yi Fiqhī, 1 (1), 85-126.

Riḍāyī Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī. n.d. *Manṭiq-i Tafṣīr-i Qur'ān*. Qom: Jamī'at al-Muṣtafā al-'Ālamīyat.

al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. *Naqsh-i Riwayāt dar Umūr-i I'tiqādī 1*. Pazhūhish-hāyi Uṣūlī, 4-5, 34-56.

al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. *Naqsh-i Riwayāt dar Umūr-i I'tiqādī 2*. Pazhūhish-hāyi Uṣūlī, 6 (2), 26-51.

Suhrābī far, Muḥammad Taqī. 2012/1391. *'Ilm Zan wa 'Aqādh*. Qom: Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Farhang wa Andīshih-yi Islāmī.

Al-Sīyūfī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. n.d. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār al-Kutub al-'Arabī.

Shākīr, Muḥammad Kāẓim. n.d. *Mabānī wa Rawish-hāyi Tafṣīrī*. Qom: Markaz-i Jahānī-yi 'Ulūm-i Islāmī.

Shākīrīn, Ḥamīd Riḍā. 1973/1394. *Barrasī-yi Intiqādī-yi Dīdgāh-i Shaykh Muḥammad Sanad darbārih-yi Hujjiyat-i Khabar-i Wāḥid dar 'Aqāyid*. Qabasāt, 77 (20), 49-66.

al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). n.d. *al-Qawā'id wa al-Fawā'id fī al-Fiqh wa al-Uṣūl wa al-'Arabīyya*. Edited by Sayyid 'Abd al-Hādī al-Ḥakīm. Qom: Maktabat al-Mufīd.

al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1999/1420. *al-Maqāṣid al-'Illīyya fī Sharḥ Risālat al-Alfīyya*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn

Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1987/1368. *Al-Ḥikmat al-Muta'ālīyat fī al-Asfār al-'Aqlīyat al-Arba'at*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.

al-Şadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. n.d. *Durūs fī 'Ilm al-Uşūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

al-Şadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. n.d. *Buḥūth fī 'Ilm al-Uşūl*. Taqrīr (written by) Sayyid Maḥmūd al-Hāshimī al-Shāhrūdī. Qom: Markaz al-Ghadīr lil Dirāsāt al-Islāmīyat.

al-Ṭabāṭabā'ī al-Mujāhid, Muḥammad ibn 'Alī. 1879/1296. *Maḥāṣin al-Uşūl*. Qom: Mu'assasat 'Āl al-Bayt li Ḥyā' al-Turāth.

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn; Khusrū Shāhī, Hādī. 2009/1388. *Shī'ah dar Islām*. Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom).

al-Ṭabāṭabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'ī). 2011/1390. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Mu'assasat al-'A'lamī lil Maṭbū'āt.

al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1996/1417. *al-'Uddat fī al-Uşūl al-Fiqh*. Qom: Muḥammad Taqī 'Alāqibandīyān.

al-Burūjirdī al-Najafī, Muḥammad Taqī. n.d. *Nihāyat al-Afkār al-qawā'id al-Fiqhīya (Taqrīrāt Buḥūth al-Muḥaqiq al-'Irāqī)*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

'Alam al-Hudā, 'Alī Ibn al-Husayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1984/1363. *al-Dharī'a ilā Uşūl al-Sharī'a*. 2nd. Edited by Abū al-Qasim Gurjī. Tehran: Dānishgāh-i Tihārān (Tehran University).

'Alawī Mihr, Ḥusayn. n.d. *Rawish-hā wa Girāyish-hāyi Tafsīrī*. Qom: Intishārāt Uswah. 'Alīpūr, Maḥdī; Ḥassanī, Ḥamīd-riḍā. 1964/1385. *Jāyigāh Shināsī-yi 'Ilm-i Uşūl Gāmī biḥ Sū-yi Taḥawwul*. Qom: Intishārāt-i Markaz-i Muḍirīyat.

'Alīdūst, Abulqāsim. 2006/1385. *Fiqh wa 'Urf*. Qom: Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Farhang wa Andīshih-yi Islāmī.

al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 2007/1428. *Madkhal al-Tafsīr*. Qom: Markaz Fiqh al-A'immat al-Aṭhār.

Al-Fayyūmī, Abul'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad. n.d. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Sharḥ al-Kabīr lil Rāfi'ī*. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijra.

Lārījānī, Muḥammad Şādiq. 1960/1381. *Kārburd-i Ḥadīth dar Tafsīr wa Ma'ārif*. Ilāhīyāt wa Ḥuqūq, 5-4, (2), 155-174.

Muḥammad 'Alīnizhād 'Umrān, Rūḥullāh; Uwaysī, Kāmran. 2016/1395. Bāz pazhūhī-yi Ḥujjīyat-i Riwayāt-i Tafsīrī bā Tikyih bar Dīdgāh-i 'Allāmiḥ Ṭabāṭabā'ī.

Muḥammadī, 'Abdullāh. 1973/1394. I'tibār-i Khabar-i Wāḥid dar Tafsīr wa I'tiqādāt az Manẓar-i 'Allāmiḥ Ṭabāṭabā'ī. Andīshih-yi Nuwīn-i Dīnī, 43 (11), 45-64.

Markaz-i Itilā'āt wa Madārik-i Islāmī. n.d. *Farhang Nāmīh-yi Uşūl-i Fiqh*. Qom: Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Farhang wa Andīshih-yi Islāmī.

Miṣbāḥ-i Yazdī, Muḥammad-Taḳī. 1968/1389. *Hujjiyat-i Khabar-i Wāḥid dar Tafṣīr-i Qur'ān*. Ma'rifat. 152 (19), 5-14.

al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. 1987/1366. *Al-Manṭiq*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.

al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. n.d. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.

Ma'rifat Muḥammad Hādī. 1959/1380. *Kārburd-i Ḥadīth dar Tafṣīr*. Ilāhīyāt wa Ḥuqūq. 1 (6), 141-146.

Ma'rifat Muḥammad Hādī. 2008/1387. *Al-Tafṣīr al-Atharī al-Jāmi'*. Qom: Mu'asissih-yi Farhangī-yi Intishārāt al-Tamhīd.

Ma'rifat Muḥammad Hādī. n.d. *Al-Tafṣīr al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Qom: Mu'asissih-yi Farhangī-yi Intishārāt al-Tamhīd.

Ma'rifat Muḥammad Hādī. 2000/1379. *Tafṣīr wa Mufasirān*. Qom: Mu'asissih-yi Farhangī-yi Intishārāt al-Tamhīd.

Ibn Nu'mān, Muḥammad Ibn Muḥammad (al-Shaykh al-Mufīd). n.d. *Al-Tadhkirat bi Uṣūl al-Fiqh*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī li Alfīyyat al-Shaykh al-Mufīd.

Malikī Iṣfahānī, Muḥtabā. n.d. *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i Uṣūl*. Qom: Intishārāt 'Ālimah. Mahdawī Rād, Muḥammad 'Alī. n.d. *Āfāq-i Tafṣīr*. Tehran: Intishārāt-i Hastī Namā.

al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). n.d. *al-Qawānīn al-Uṣūl*. Tehran: Maktabat al-'Ilmīyat al-Islāmīyya.

Nāsiḥ, 'Alī Aḥmad. 2008/1387. *I'tiār wa Kārburd-i Riwāyat-i Tafṣīrī*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Hawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom).

Al-Gharawī al-Nā'inī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Nā'inī, Mīrzā Nā'inī). 1973/1352. *Ajwad al-Taqrīrāt. Taqrīrāt al-Sayyid al-Khu'ī*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.

Al-Gharawī al-Nā'inī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Nā'inī, Mīrzā Nā'inī). n.d. *Fawā'id al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1362. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. 7th. Edited by 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. n.d. *Mawsū'at al-Fiqh al-Islāmī Tībqan li Maḍḥhab Ahl al-Bayt ('A)*. Volume 1. Mu'asissat Dā'irat al-Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī Tībqan li Maḍḥhab Ahl al-Bayt ('A).



An Analysis of the Detrimental Aspects of the Jurists' Use of the *Qur'ān* in *Ijtihād*

Saeed Ziyaeeefar  

Associate Professor, Qom Institute of Islamic Sciences and Culture (Corresponding Author).
ziyaei.saeid@isca.ac.ir; <https://orcid.org/0000-0002-4460-9403>

Article Info

Article Type:

Research Article

Article History:

Received 22 Guly 2024

Received in revised form 29 January 2025

Accepted 30 January 2025

Keywords:

Detrimental Effects,
Qur'ān, Usage,
Steps of *Ijtihād*

ABSTRACT

The Holy *Qur'ān* has always served as the primary authority in Islamic jurisprudence and is regarded as one of its most essential sources. However, its application in *ijtihād* has occasionally been marked by shortcomings and detrimental practices. This study concisely examines some of the most significant deficiencies in the utilization of the Holy *Qur'ān* in *ijtihād*. These include: the failure to employ the *Qur'ān* in determining the authenticity of narrations (*riwāyāt*); incomplete coverage of *Qur'ānic* verses; neglect of the *Qur'ān* in assessing the contextual direction of narrations; insufficient investigation into the underlying reasons (*'ilal*) for rulings (*ahkām*); lack of comparative evaluation between the terminologies used in narrations and those in *Qur'ānic* verses; underutilization of the attributes of the Lawgiver (*Shāri'*); inadequate application of anthropological foundations; inattention to matters of belief and morality; failure to distinguish between literal (*ẓāhir*) and substantive (*ḥaqīqī*) propositions; neglect in presenting rulings as general principles; and interpreting narrations without due consideration of *Qur'ānic* verses. Additionally, the study addresses the problematic tendency to disregard the apparent meaning (*ẓāhir*) of the *Qur'ān* without substantiated evidence.

Cite this article:

Ziyaeeefar S. (2025). An Analysis of the Detrimental Aspects of the Jurists' Use of the *Qur'ān* in *Ijtihād*. *Journal of Islamic Law and Jurisprudence*; 37(4); 107-134. 



© The Author(s).

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI: <https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69551.2844>

آسیب‌شناسی بهره‌گیری مجتهدان از قرآن کریم در اجتهاد^۱

سعید ضیایی فر  ID

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، ایران. رایانامه: ziyaei.saeid@isca.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-4460-9403>



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

چکیده

قرآن همواره در علم فقه مرجعیت اصلی داشته و یکی از مهم‌ترین منابع آن به شمار می‌رود؛ اما گاهی اوقات به کارگیری آن با نقص‌ها و آسیب‌هایی همراه بوده است. در این اثر، تلاش شده تا برخی از مهم‌ترین آسیب‌ها در مرجعیت قرآن در اجتهاد به صورت فشرده بررسی شوند که عبارت‌اند از عدم استفاده از قرآن در احراز صدور روایت، عدم احاطه کامل به آیات قرآن، عدم استفاده از قرآن در احراز جهت صدور روایت، عدم استقصای کامل علت‌های احکام، عدم نسبت‌سنجی میان عناوین مذکور در روایات و عناوین ذکر شده در آیات، عدم استفاده کامل از صفات شارع، عدم بهره‌برداری کامل از مبانی انسان‌شناختی، عدم توجه به امور اعتقادی و اخلاقی، عدم تفکیک قضیه خارجی و قضیه حقیقیه، عدم توجه به ارائه احکام در قالب مفاهیم کلی، عدم فهم روایات در پرتو آیات، عدول از ظاهر قرآن با ادله‌ای غیر مبین و

کلیدواژه‌ها: آسیب‌شناسی، بهره‌گیری، قرآن، مراحل اجتهاد.

۱. ضیایی فر، سعید (۱۴۰۳). آسیب‌شناسی بهره‌گیری مجتهدان از قرآن کریم در اجتهاد. جستارهای فقهی و اصولی. ۱۰، (۴). ۳۷: ۱۰۷-۱۳۴ <https://doi.org/10.22034/jrz.2025.69551.2844>



ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی © نویسندگان

تبیین مسئله

قرآن همواره یکی از مهم‌ترین منابع علم فقه بوده است؛ اما به کارگیری آن در اجتهاد گاه با نقصان، گاه با آفات و در مواردی نادر با زیاده‌روی همراه بوده است. مرحوم علامه طباطبایی در مورد میزان بهره‌گیری از قرآن در علوم مختلف اسلامی و قطع ارتباط میان قرآن و این علوم ازجمله فقه می‌گوید:

اگر با دیده بصیرت به علوم دینی بنگری، درمی‌یابی که این رشته‌های علمی به گونه‌ای تنظیم شده‌اند که هیچ نیازی به قرآن ندارند. به گونه‌ای که یک دانش‌پژوه می‌تواند تمامی این دانش‌ها از صرف، نحو، بیان، لغت، حدیث، رجال، درایه، فقه و اصول را فراگیرد و در آن‌ها متخصص و صاحب‌نظر شود، درحالی که نه قرآن را خوانده و نه حتی آن را دیده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۵/۲۷۶).

برخی دیگر از دانشوران نیز به مسئله افراط و تفریط در استفاده از قرآن پرداخته‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵، ۱/۲۷). نقدهایی از این دست، از سوی گروهی دیگر از اندیشمندان فیز مطرح شده است (مطهری، ۱۳۹۱، ۹/۳۴۲).

پرسش اصلی این است که چه نقصان‌ها، آفات و احیاناً زیاده‌روی‌هایی در به کارگیری قرآن در اجتهاد مجتهدان وجود داشته و دارد؟ در این مقاله تلاش می‌کنیم مهم‌ترین آسیب‌هایی را که در این زمینه به نظر می‌رسد، مورد بررسی قرار دهیم.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۱۰

۱. معنای مراد از آسیب

واژه «آسیب» معنای روشنی دارد و لغت‌نگاران آن را به عنوان نقص، ضرر و آفت تعریف کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۲۵، ۵/۱۱۲). مقصود ما از آسیب در اینجا معنایی گسترده‌تر است و شامل هرگونه نقص، آفت و حتی زیاده‌روی‌ای می‌شود که مانع از دستیابی به کارایی مطلوب و مورد نیاز، متناسب با شرایط هر زمان گردد؛ بنابراین، «آسیب‌شناسی» نیز در این معنا، به شناخت هرگونه نقص، آفت یا زیاده‌روی در استفاده از یک موضوع اشاره دارد که ممکن است کارایی مطلوب آن را کاهش دهد.

۲. معنا و مراحل اجتهاد

اجتهاد، تلاشی علمی و ضابطه‌مند است که با هدف دستیابی به اعتبار شارع صورت می‌گیرد. در نگاه رایج، اجتهاد در استنباط از متن مقدس شامل سه مرحله زیر است:

۱. احراز اعتبار صدور متن مقدس (آیه یا روایت) از منبع مقدس (خداوند یا معصوم)؛

۲. بررسی هدف از صدور متن مقدس برای تعیین اینکه آیا بیان‌کننده حکم شرعی فرازمانی و فرامکانی است یا حکمی دیگر مانند حکم ولایی، تقیه‌ای و موارد مشابه دارد؛

۳. بررسی دلالت متن بر حکم مورد بحث (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۲۳۷/۱).

همچنین، در فرایند اجتهاد از سه عنصر استفاده می‌شود: قواعد فقهی، ضوابط اصولی و قرائن موردی. در این میان، قرائن موردی جنبه کلی ندارند و تابع شرایط خاص هر مورد هستند، درحالی که قواعد فقهی و ضوابط اصولی کلیت داشته و در موارد متعددی به کار می‌روند.

با این حال، تفاوتی میان این دو دسته وجود دارد:

قاعده فقهی، یک حکم شرعی کلی است که فقیه با استناد به آن، زیرمجموعه‌های مرتبط را استخراج می‌کند.

ضابطه اصولی، خود یک حکم شرعی نیست، بلکه ابزاری است که فقیه با استفاده از آن، حکم شرعی را استنباط می‌کند.

به بیان اصطلاحی، نقش فقیه در به کارگیری قواعد فقهی از نوع تطبیق است، درحالی که در ضوابط اصولی، فقیه به جای تطبیق، از آن‌ها به عنوان ابزاری برای استنباط حکم فقهی بهره می‌برد (صافی اصفهانی، ۱۴۱۷ق، ۱۷/۱).

۳. فلسفه فقه

فلسفه فقه یک رشته علمی است که به «فقه استدلالی» از بیرون نگاه می‌کند و آن را از جنبه‌هایی مانند موضوع، قلمرو، اهداف، مبادی، منابع، روش‌ها، گرایش‌ها

و... مورد بررسی قرار می‌دهد (ضیائی‌فر، ۱۳۹۸، ۱۸). نوع بررسی که در این مقاله انجام می‌شود، بررسی فلسفه فقهی است.

۴. پیشینه تحقیق و نوآوری‌های مقاله

درباره آسیب‌شناسی فقه و اجتهاد به‌طور کلی، مقالاتی وجود دارد که یکی از آسیب‌ها را مربوط به استفاده از قرآن ذکر کرده‌اند. برای نمونه، نسبت به کمی استفاده از قرآن اشکال شده است (مهریزی، ۱۳۸۲، ۸۳/۴۸۴) یا به تأویل قرآن به‌عنوان یکی از آسیب‌های اجتهاد اشاره شده است (بهری، ۱۳۸۹، ۶۶).

ولی نگارنده به اثری دست نیافت که بر آسیب‌های استفاده از قرآن در اجتهاد مجتهدان تمرکز کرده و دست‌کم بیشتر آن‌ها را بررسی کرده باشد. در این اثر، بر آسیب‌های استفاده از قرآن در اجتهاد مجتهدان تمرکز شده و چهارده آسیب، شناسایی و بررسی گردیده است که برخی از آن‌ها در هیچ اثر دیگری ذکر نشده‌اند، مانند نسبت‌سنجی میان عناوین مذکور در روایات و عناوین مذکور در آیات، استفاده از قرآن در احراز جهت صدور روایت و ...

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۱۲

آسیب‌های اجتهاد مجتهدان در بهره‌گیری از قرآن

اکنون پس از مباحث مقدماتی، مهم‌ترین آسیب‌های استفاده از قرآن در اجتهاد را بررسی خواهیم کرد:

۱. عدم استفاده از قرآن در احراز صدور روایت

برای تمسک به روایات در هر مسئله‌ای، ابتدا باید صدور آن از معصوم احراز شود. بنا بر یک مبنا، احراز وثاقت راویان در سلسله سند برای اعتبار صدور روایت کافی است (مدنی کاشانی، ۱۴۰۹ق، ۲۴۷)؛ اما بر اساس مبنای دیگری، احراز وثوق به صدور روایت شرط است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ۲۷۱/۱). به نظر ما، مبنای دوم صحیح است و یکی از قرائن مهم در حصول وثوق به صدور روایت، هماهنگی مفاد آن با قرآن است، همان‌طور که برخی دانشوران فقه و اصول نیز به آن اشاره کرده‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۳۳۳-۳۳۴ و سیستانی، ۱۴۱۴ق، ۲۱۲). همچنین در روایات معتبر فراوانی

بر این امر تأکید شده است. برخی از این روایات عبارت‌اند از:

۱. حَظَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِمَنْى فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۱۱/۲۷).
۲. إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۱۰/۲۷ و ۱۱۹).
۳. إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ - فَخُذُوا بِهِ وَإِلَّا فَقِفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۱۱/۲۷).
۴. لَا تُصَدِّقْ عَلَيْنَا إِلَّا مَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ ﷺ (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۲۳/۲۷).

مفاد این روایات این است که روایت باید نوعی هماهنگی با قرآن داشته باشد. این روایات اختصاص به صورت تعارض ندارند، بلکه مطلق هستند و چه در صورت تعارض و چه در غیر صورت تعارض، قابل استفاده هستند. البته ظاهر برخی روایات بر مرجح بودن قرآن در مقام تعارض دو روایت دلالت دارد (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ۲۱/۲). با این حال، وجود برخی روایات مخصوص به صورت تعارض، مانع از تمسک به عموم یا اطلاق روایت عام و مطلق نیست و اعتبار عموم یا اطلاق آن‌ها را از بین نمی‌برد، چرا که هر دو دسته روایت اثبات‌کننده حکمی هستند. در جای خود ثابت شده است که دو دسته روایت اثبات‌کننده حکم با یکدیگر تعارض ندارند تا روایت دارای قلمرو محدودتر باشد و روایت عام یا مطلق را تخصیص یا تنقید بزند، مگر اینکه وحدت مطلوب به دلیل معتبری ثابت شود (بجنوردی، بی‌تا، ۷۵۲/۲). یکی از کاستی‌های مرجعیت قرآن در اجتهاد، عدم استفاده از آن در مرحله تشخیص صدور روایت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۸۳-۸۶).

ناگفته نماند که یکی از استفاده‌های مهم از قرآن، استفاده از آن در مقام تعارض دو روایت و ترجیح روایت موافق با قرآن است. چون این مسئله در اجتهاد به کار گرفته می‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۳۲۸/۱۲؛ فیاض، ۱۴۰۱ق، ۱۱۲)، آن را در زمره آسیب‌ها ذکر نمی‌کنیم، هرچند ظرفیت استفاده از قرآن در مقام تعارض دو روایت، بسیار بیشتر از وضعیت کنونی آن است.

۲. عدم احاطه کامل به آیات قرآن

مشهور در میان دانشوران این است که آیات فقهی قرآن حدود ۵۰۰ آیه است (سیوری حلی، ۱۴۲۵ق، ۵/۱ و زرکشی، ۱۴۱۰ق، ۱۳۰/۲). با این حال، این سخن از سوی برخی نقد شده است و گفته‌اند که شاید مراد آیات صریحی است که احکام را به وضوح بیان می‌کنند؛ زیرا بسیاری از احکام از قصه‌ها، ضرب‌المثل‌ها و سنخ‌های دیگر آیات نیز استفاده می‌شود (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۲۶۸/۲). برخی دیگر نیز اظهار کرده‌اند که بیشتر آیات قرآن شامل احکام مرتبط با آداب حسنه و اخلاق جمیله است (سلمی، ۱۴۰۷ق، ۲۸۴). در روایات نیز آمده است که یک بخش از چهار بخش قرآن در مورد احکام است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶۲۸/۲). به‌طور کلی، به نظر می‌رسد که می‌توان به آیاتی بیش از حدود ۵۰۰ آیه تمسک کرد، از این رو به نظر می‌رسد:

۱. اگر استقصای کاملی صورت گیرد، از آیات دیگری نیز می‌توان حکم استنباط کرد، مانند آیه «وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ» (محمد: ۳۵). برخی از آن استفاده کرده و آورده‌اند که حرمت ابطال اعمال عبادی از آن قابل استفاده است؛ بنابراین، اگر این استفاده به‌جا باشد، حرام است که کسی بی‌جهت در حال نماز، عمل خود را باطل کند یا بی‌جهت روزه خود را باطل نماید. همچنین دور از ذهن نیست که حرمت ابطال اعمال شخصی دیگر را نیز از آن استفاده کنیم. بر این اساس، عملی که برخی از جهال انجام می‌دهند، مانند اینکه نماز کسی را با خنداندن یا اغفال او باطل کنند، بر اساس مفاد این آیه، حرام است. حتی اعمال خیری که کسی انجام می‌دهد، از قبیل فعالیت‌های سازمان‌ها و مؤسسات مشروعه عام‌المنفعه یا کارهای خیر، چه شخصی باشد یا عمومی، اگر دیگری بی‌جهت آن‌ها را نابود کند و از میان ببرد، طبق ظاهر این آیه حرام است (شهابی، ۱۴۱۷ق، ۲۵۸/۲). وی در ادامه آیات دیگری را ذکر می‌کند.

۲. از آیاتی که دربردارنده احکام شریعت‌های پیشین و امت‌های گذشته است؛ قرآن آن‌ها رد نکرده است، می‌توان استفاده کرد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۱۲/۲۸).

۳. از قصه‌ها، ضرب‌المثل‌ها (سلمی، ۱۴۰۷ق، ۱۴۳) و فرازهای تقطیع‌شده (ایازی، ۱۳۸۰، ۴۵۱) و ... نیز می‌توان حکم به دست آورد.

۴. از آیات دربردارنده حکم فقهی اعمال جوانحی استفاده کنیم (اعرافی، ۱۳۸۷،

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۱۴

۸/۱)، بنا بر این مبنا که اعمال جوانحی هم در قلمرو فقه است.

۵. اجتهاد را از سطح استنباط حکم به سطح بالاتری ارتقا دهیم، مانند استنباط خطوط کلی و جهت گیری‌ها (خوئی، ۱۴۰۸ق، ۶۲ و هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۷/۳۳۳-۳۳۴).
۶. اجتهاد را از نگاه جزئی و انفرادی و بررسی تک تک آیات به نگاهی کلان و کلی به تمامی آیات در یک موضوع گسترش دهیم (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۷۳-۷۴).
به نظر می‌رسد با رعایت نکات فوق، تعداد آیاتی که می‌توان در اجتهاد به آن‌ها استناد کرد، به‌طور چشم‌گیری افزایش خواهد یافت. این یکی از کاستی‌های مهم اجتهاد در استناد به قرآن کریم است که تحقیق کاملی از لحاظ نظری و عملی (تطبیقی در مورد تک تک آیات) در این زمینه صورت نگرفته است.

۳. عدم استفاده از قرآن در احراز جهت صدور روایت

معصومان شئون مختلفی داشته‌اند و همه روایات صادر از شأن تبلیغی، تفسیری یا تشریعی معصوم نیستند تا قابل استناد در اجتهاد باشند. با این حال، غالب فقیهان طبق قاعده اولی، روایت را صادر از شأن تبلیغی، تفسیری یا تشریعی معصوم می‌دانند و در نتیجه آن را قضیه حقیقه محسوب کرده و در استنباط از آن استفاده می‌کنند (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ۱۱۰). تنها در جایی که دلیلی معتبر خلاف آن وجود داشته باشد، از قاعده اولی صرف نظر می‌کنند (منتظری، ۱۴۱۵ق، ۱/۱۶).

برای مثال، اگر به قرینه‌ای یا مشکلی برخورد کنند، از تعبیرهایی مانند قضیه خارجی، قضیه شخصی، قضیه فی واقعه، قضیه جزئی، واقعه خاصه یا واقعه حال استفاده می‌کنند و به روایاتی که از شئون غیرقابل استناد در استنباط صادر شده‌اند (مانند شأن تطبیقی یا ولایی معصوم) اشاره می‌کنند. از این رو، باید از قرائن در شناخت جهت صدور روایت نیز بهره گرفت. یکی از قرائن مهم، سازگاری یا ناسازگاری حکم مذکور در روایت با قرآن است. اگر حکم مذکور در روایت، دست کم با جهت گیری‌های قرآن تناسب داشته باشد، آن حکم شرعی و قابل استفاده در اجتهاد خواهد بود؛ اما اگر حکم مذکور در روایت با احکام یا جهت گیری‌های قرآن ناسازگار باشد، آن حکم شرعی و قابل استفاده در اجتهاد نخواهد بود. در صورتی که

سازگاری یا ناسازگاری حکم مذکور در روایت با قرآن احراز نشود، استفاده از آن در اجتهاد با دشواری مواجه خواهد شد.

برخی فقیهان یادآور شده‌اند که برخی روایات صادر از شأن تبلیغی، تفسیری یا تشریعی معصوم نیستند و نمی‌توان از آن‌ها در اجتهاد استفاده کرد (توحیدی، ۱۴۱۷ق، ۵۳۳/۲). برای مثال، در روایتی آمده است که اگر یکی از مسلمانان به دشمنان در حال جنگ امان دهد، امانش معتبر است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۶۷/۱۵). برخی فقیهان نیز طبق این روایت فتوا داده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۹۶/۲۱)؛ اما به نظر می‌رسد این روایت از شأن ولایت صادر شده است، چرا که با آیات فراوانی که به جهاد دستور داده و همچنین با آیه‌ای که به اطاعت از اولی الامر (نساء: ۵۹) دستور داده است، سازگار نیست. از این رو، بسیاری از فقیهان این گونه روایات را قضیه‌ای در موقعیتی خاص دانسته‌اند (صیمری، ۱۴۲۰ق، ۵۱۵/۱ و شهید ثانی، ۱۴۱۹ق، ۲۹/۵).

۴. عدم استقصای کامل علت احکام در نظام رتبه‌بندی شده

در قرآن علت برخی احکام ذکر شده است (ایازی، ۱۳۸۶، ۱۱۵). دانشوران فقه و اصول معتقدند که اگر علت به گونه‌ای باشد که بود و نبود حکم و سعه و ضیق آن دائر بر علت باشد، استفاده از علت معتبر است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۴۰/۲۳ و سبزواری، ۱۴۱۷ق، ۹۶/۲). دانشوران فقه از علت‌های مذکور در قرآن به صورت موردی استفاده کرده‌اند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۵۴۲/۲)؛ از یک سو این استفاده کامل نیست، بدین معنا که همه علت‌های مذکور در آیات قرآن استقصا نشده است و از سوی دیگر تنها از علت‌های مذکور به شکل ضابطه اصولی استفاده شده است، مانند ضابطه «العله تعمم و تخصص» (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۱۳۹/۵)، یا اینکه چون علت، حاکم بر حکم تعلیل شده است و باید بر آن مقدم شود (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۸۵۹)؛ بنابراین، به غیر از ضابطه اصولی، به شیوه‌های دیگری نیز می‌توان از آن استفاده کرد، مانند قرینه موردی که ممکن است علت انصراف دلیل، استفاده الزام، حمل بر عدم الزام، استفاده عموم یا سایر موارد مشابه شود (ضیائی فر، ۱۳۹۸، ۱۹۳ به بعد).

از جهت سوم، اگر آیه در علت بودن ظهور دارد، قاعده اولی بر علت بودن است

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۱۶

(حائری یزدی، ۱۳۸۲، ۵۳۸/۱). برای مثال، در آیه ۷ سوره حشر علت ذکر شده است؛ اما برخی آن را مقید کرده‌اند (حائری، ۱۴۱۵ق، ۳۱۵) یا در بسیاری از علت‌ها تشکیک کرده و آن‌ها را حکمت دانسته‌اند (عاملی، ۱۴۱۹ق، ۵۲۱/۱۸) و در نتیجه آن‌ها از مسیر استفاده در اجتهاد خارج کرده‌اند.

از جهت چهارم، باید میان علت در عبادات و غیر عبادات تفاوت قائل شد؛ زیرا غالب علت‌ها در غیر عبادات قابل شناخت و استفاده در اجتهاد هستند (ضیائی‌فر، ۱۴۰۲، ۹۹)؛ ولی غالب علت‌ها در عبادات قابل شناخت و استفاده در اجتهاد نیستند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲/۲۹۴).

از جهت پنجم، هرچند اهداف و علت‌ها در نظامی رتبه‌بندی شده ارائه نشده‌اند؛ ولی پس از استخراج همه اهداف و علت‌ها، باید آن‌ها را در یک نظام رتبه‌بندی و درجه‌بندی کرد تا در هنگام تراحم و تعارض، مشخص شود که کدام یک باید مقدم شود. این خود نیازمند بررسی مستقلی، حداقل در حد یک مقاله بلند است. به عنوان نمونه، قرآن کریم هدف لزوم تقسیم فیء میان اصناف مذکور در آیه را این گونه ذکر می‌کند که اموال تنها میان ثروتمندان در گردش نباشد (حشر: ۷)؛ اما به این آیه در فقه چندان تمسک نشده است و در مواردی هم که برخی فقیهان تمسک کرده‌اند، برخی دیگر تشکیک کرده‌اند که ممکن است عامل دیگری هم در حکم مؤثر باشد (حائری، ۱۴۱۸ق، ۳۱۵).

آسیب‌شناسی
بهره‌گیری مجتهدان از
قرآن کریم در اجتهاد

۱۱۷

۵. عدم نسبت سنجی میان عناوین مذکور در آیات و روایات

چه نسبتی میان عناوینی که در آیات قرآن وارد شده است و میان عناوین وارد شده در روایات وجود دارد؟ به نظر می‌رسد یکی از کاستی‌های اجتهاد در استفاده از قرآن، عدم سنجش عناوین مذکور در روایات با عناوین مذکور در آیات است. این بحث بر اساس دو مبنا قابل پیگیری است:

۱. آیا افزون بر آنچه در احکام قرآن آمده است، احکام جداگانه‌ای در روایات وجود دارد یا روایات تنها شرح احکام قرآنی هستند؟

۲. احکامی که در روایات آمده‌اند، از طریق وحی غیر قرآنی به پیامبر ﷺ

و از وی به امامان: رسیده‌اند یا این احکام تشریع پیامبر ﷺ یا تشریع پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام است؟

این بحث در صورتی مطرح می‌شود که مبنای فقیه این باشد که تنها احکام قرآن معتبر هستند و نه از طریق وحی غیر قرآنی به پیامبر ﷺ حکم جدیدی از احکام فقهی اضافه شده است و نه از طریق الهام به امامان علیهم السلام حکمی اضافه شده است. همچنین بر اساس این مبنا، روایات معتبر تنها به شرح و تفسیری از احکام قرآنی پرداخته‌اند.

اگر فقیهی معتقد باشد که افزون بر آنچه در احکام قرآن آمده، احکام جداگانه‌ای در روایات وجود دارد (چه به صورت تشریع از سوی پیامبر ﷺ یا امامان علیهم السلام و چه به صورت ابلاغ تشریعات خدا از طریق وحی غیر قرآنی)، در این صورت تنها در مواردی که حکم قرآنی تخصیص‌ناپذیر باشد، می‌توان نسبت میان عناوین مذکور در آیات و عناوین مذکور در روایات را بررسی و سنجید.

اما اگر تنها خداوند متعال را شارع بدانند، طبق قاعده باید میان عناوین مذکور در آیات و عناوین مذکور در روایات نسبتی برقرار کند؛ زیرا در این دیدگاه، پیامبر ﷺ و امام علیهم السلام به عنوان شارع در نظر گرفته نمی‌شوند؛ بنابراین، روایات باید به عنوان شرح و تفسیر آیات تلقی شوند. در این حالت، اگر روایات حکمی فراتر از آنچه در آیات آمده است، بیان کنند، اعتبار روایت با مشکل مواجه می‌شود و باید به عنوان افزودنی غیر معتبر تلقی گردد.

اگر فقیهی افزون بر خداوند متعال، پیامبر ﷺ یا امام علیهم السلام را نیز شارع بدانند، یا معتقد باشد که از طریق وحی غیر قرآنی به پیامبر ﷺ یا الهام به امام علیهم السلام، حکمی اضافه شده است، در این صورت نیز باید میان عناوین وارد شده در آیات و عناوین وارد شده در روایات نسبتی موجه برقرار کند. به این معنا که اگر حکم مذکور در آیه قابل تخصیص نباشد، نمی‌توان عنوان مذکور در روایت را عنوان جداگانه‌ای از عنوان مذکور در آیه دانست، بلکه باید آن را زیر مجموعه همان عنوان در آیه در نظر گرفت. برای نمونه در آیه ۳۲ سوره مائده آمده است:

﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۱۸

در این آیه به غیر از دو عنوان «قاتل» و «مفسد فی الارض»، هیچ عنوان دیگری برای قتل تجویز نشده و قتل به طور کلی تقبیح شده است. حکم به گونه‌ای بیان شده است که قابل تخصیص نیست؛ زیرا قتل یک انسان به منزله قتل همه انسان‌ها دانسته شده است؛ بنابراین، روایات معتبری که قتل را در عنوان دیگری غیر از این دو عنوان مذکور در آیه تجویز می‌کنند، باید مورد بررسی قرار گیرند. اگر مثلاً عنوان «مفسد فی الارض» بر آن تطبیق داشته باشد، روایات می‌توانند در اجتهاد قابل استناد باشند؛ وگرنه استناد به آن‌ها در اجتهاد با مشکل مواجه می‌شود.

آری، اگر فقهی افزون بر خداوند متعال، پیامبر ﷺ یا امام علی‌علیه السلام را هم شارع بداند و حکم موجود در آیه را قابل تخصیص بداند، در این صورت نیاز به نسبت‌سنجی میان عناوین وارد شده در آیات و عناوین وارد شده در روایات نخواهد بود. همان‌طور که اگر فقهی پیامبر ﷺ را شارع نداند؛ ولی بگوید حکم از طریق وحی غیر قرآنی به پیامبر ﷺ رسیده است، در این صورت نیز نیازی به نسبت‌سنجی میان عناوین آیات و روایات نیست. همچنین اگر فقهی امام علی‌علیه السلام را شارع نداند؛ ولی بگوید حکم نزد امام علی‌علیه السلام به ودیعت گذاشته شده است (نه اینکه خود امام علی‌علیه السلام تشریع کرده باشد)، در این صورت نیز به نسبت‌سنجی میان عناوین آیات و روایات نیازی نیست.

۶. عدم استفاده کامل از صفات شارع

در قرآن کریم پس از بیان احکام، برخی صفات شارع ذکر شده است، مانند صفت حکمت (بقره: ۲۲۸). دانشوران فقه از برخی صفات شارع به صورت موردی و محدود استفاده کرده‌اند (تبریزی، ۱۴۱۶ق، ۱/۱۳)؛ ولی صفات فراوانی وجود دارد که می‌توان از آن‌ها در اجتهاد استفاده کرد، مانند صفت علم، لطف، هدایت، شاریت، رحمت، مکلف بودن و ... (ضیائی‌فر، ۱۳۸۲، ۱۹۲ به بعد).

استفاده از این صفات به چند مورد محدود نمی‌شود؛ بلکه این صفات ظرفیت فراوانی برای استفاده در اجتهاد دارند و می‌توان بیش از مقداری کنونی از آن‌ها در اجتهاد بهره برد. نمونه‌های بسیاری از این ظرفیت‌ها وجود دارد که این موضوع به

بررسی مستقلی (حداقل در حد یک مقاله بلند) نیاز دارد و در دیگر آثار خود به آن پرداخته‌ایم (ضیائی‌فر، ۱۴۰۲، ۳۰۶-۳۱۸). برای نمونه، مقتضای حکمت شارع این است که علی‌القاعده با اموری که باعث پیشرفت زندگی بشر می‌شود مخالفت نکند، مگر اینکه این پیشرفت مخالف با اهداف شارع باشد، به‌طور مثال، اگر موجب مفسده گردد (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۲۴/۳).

۷. عدم استفاده کامل از مبانی انسان‌شناختی

فقه از جمله رشته‌های علمی است که بر مبانی گوناگونی مانند کلام، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی استوار است. نمی‌توان بدون اطلاع کامل از این مبانی، بدون تنقیح آن‌ها و اتخاذ موضع در موردشان، در مسائل فقهی دیدگاه دقیق، موجه و قابل دفاعی ارائه داد. افزون بر این، گاهی مبنای صحیح و قابل دفاعی وجود دارد؛ ولی ابتنای آن صحیح نیست، یا گاهی از یک مبنا تفسیرهای متفاوتی می‌شود و ابتنای بر یک تفسیر از آن مبنا صحیح است؛ اما بر تفسیر دیگر نه. درحالی‌که در مواردی، اظهار نظرهای فقهی بدون اطلاع کامل و بدون تنقیح مبانی مختلف آن و بدون اتخاذ موضع در موردشان انجام می‌شود. قرآن کریم دیدگاه خاصی درباره انسان دارد و ویژگی‌هایی برای او ذکر می‌کند (مطهری، بی‌تا، ۲۴۷ به بعد) مانند کرامت، خلافت الهی، حق تعیین سرنوشت، اجتماعی بودن و

ازاین‌رو، در اجتهاد باید این مبانی را در نظر گرفت و با توجه به آن‌ها به استنباط پرداخت، همان‌طور که برخی از فقیهان گفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۵۱۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ۳۲۴) و برخی دیگر از فقیهان این رویکرد را به کار بسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۳۹۵-۳۹۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۹ق، ۳۳۴/۵؛ صدر، ۱۳۹۹ق، ۱۲۷)؛ بنابراین، فقیه نمی‌تواند نسبت به مبانی و دیدگاه‌های انسان‌شناسی بی‌توجه یا بی‌تفاوت باشد. برای نمونه، حقوقی همچون حق حیات، حق مالکیت، حق حفظ آبرو، حق آزادی، حق آموزش، حق ازدواج از حقوق اساسی انسان است و با توجه به کرامت انسان که از قرآن استفاده می‌شود (اسراء: ۷۰)، می‌توان گفت علی‌القاعده هر انسانی از این حقوق اساسی برخوردار است، مگر اینکه ذیل عنوانی قرار گیرد که باعث سلب برخی

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۲۰

از این حقوق گردد و آن عنوان هم باید به دلیل معتبری ثابت شود، مانند مفسد فی الارض یا قاتل که در آیه ۳۲ مائده آمده است (منتظری، ۱۴۲۹ق، ۱۱۶). برای نمونه، روایات در مورد حق ازدواج دختر باکره رشیده متعارض اند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷۱/۲۰ و ۲۸۴). مقتضای مبنای انسان‌شناختی حق تعیین سرنوشت، مقدم داشتن روایاتی است که حق ازدواج را برای دختر باکره رشیده قائل اند. افزون بر آن، در برخی روایات علت‌هایی برای حق داشتن دختر باکره رشیده برای ازدواج ذکر شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۸۴/۲۰). مقتضای آن علت، ثبوت حق ازدواج برای دختر باکره رشیده است که با قرائن قبلی نیز همخوانی دارد و این امر ظن به صحت این حق را تقویت می‌کند.

۸. عدم توجه کامل به اخلاق و ادب قرآنی

دین اسلام تنها دربردارنده حقوق و وظایف فقهی نیست، بلکه افزون بر آن، امور اخلاقی نیز در دین اسلام گنجانده شده است. از این رو، فقیه در استنباط نمی‌تواند به دیگر ابعاد دین توجه کامل نداشته باشد. قرآن مسائل را در پوششی از ادب، حیا و عفت بیان می‌کند. برای نمونه، در مسئله آمیزش، از تعبیر کنایی «مباشرت» (بقره: ۱۸۷) و «تماس» (نساء: ۴۳) استفاده می‌شود. برخی مسائل چندبعدی هستند که باید تمام ابعاد آن‌ها در نظر گرفته شود؛ اما گاهی در فقه به همه ابعاد آن توجه نمی‌شود. برای نمونه، در مسئله آمیزش با همسر، برخی فقیهان گفته‌اند که همین قدر که کسی عورتین مرد و اعضای واجب‌الستر بدن زن را نبیند، آمیزش جایز است، هرچند که ناظر محترمی باشد و تنها به کراهت فتوا داده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۵۸/۲۹). درحالی که این کار ممکن است باعث تحریک بیننده و ارتکاب زنا شود، همان‌طور که در روایات هم آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵/۴۹۹-۵۰۰).

سازگاری جواز آن با جهت‌گیری‌های کلی شریعت که از آیات حیا، عفت، ادب و ... استفاده می‌شود، دشوار به نظر می‌رسد. از این رو، برخی فقیهان گفته‌اند: «تقوا مقتضی اجتناب از آن است» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۸/۳۴۶) و برخی دیگر گفته‌اند: «باعث هتک حرمت بوده و حرام است» (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ق، ۴۱/۱۱).

۹. عدم توجه کامل به امور اعتقادی

دین اسلام تنها شامل حقوق و وظایف فقهی نیست، بلکه افزون بر این، مسائل اعتقادی نیز در آن جای دارد. قرآن در بسیاری از مسائل، احکام فقهی را با امور اعتقادی همراه می‌کند. از این رو، فقیه در استنباط نمی‌تواند به دیگر ابعاد دین بی‌توجه باشد.

برای نمونه، در برخی روایات آمده است که فرزندان کفار و مشرکین قبل از بلوغ به حکم پدر و مادرهایشان محکوم هستند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ۴۹۱/۳). برخی فقیهان با استناد به این روایات، به نجاست آن‌ها حکم کرده‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۱۹۸/۵-۲۰۰)؛ اما با توجه به عدالت خداوند و اینکه قرآن بیان می‌کند «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴)، فقیه نمی‌تواند در استنباط به این مسئله بی‌اعتنا باشد. از این رو، برخی فقیهان با توجه به عدالت خداوند و آیه فوق گفته‌اند که باید این روایات کنار گذاشته شود (صدر، ۱۴۰۸ق، ۲۹۷/۳). همچنین، برخی دیگر با استناد به این آیه به‌طور کلی گفته‌اند که روایاتی که با امثال آیه فوق ناسازگارند، باید تأویل شده و به گونه‌ای معنا شوند که با این آیات سازگار باشند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۶ق، ۱۱۵).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۱۲۲

۱۰. عدم تفکیک قضیه خارجی و قضیه حقیقه

گاهی حکم در آیه به شکل قضیه حقیقه به کار رفته است، مانند آیه «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۷)؛ ولی برخی از آیات به شکل قضیه خارجی بیان شده‌اند، مانند آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُتَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (حجرات: ۴). آنچه به شکل قضیه خارجی آمده است، عموم و اطلاقی ندارد تا بتوان به آن تمسک جست (نراقی، ۱۴۲۲ق، ۳۴۳/۲).

برای نمونه، برخی برای جواز حيله و عبور از قانون الهی به آیه زیر تمسک کرده‌اند: «وَحُذِّبَتْ يَدُكَ ضَعْفًا فَاصْرَبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ» (ص: ۴۴).

در تقریب تمسک به این آیه گفته شده است که خداوند متعال برای حضرت ایوب (علیه السلام) راه فراری از مخالفت با قسم بیان فرموده است؛ اما به نظر می‌رسد که این

قضیه، قضیه‌ای خارجی است و نمی‌توان از آن حکم کلی استخراج کرد؛ زیرا این واقعه در شرایط خاصی رخ داده است که خصوصیات آن برای ما مشخص نیست؛ بنابراین نمی‌توان آن را به دیگر موارد تعمیم داد، همان‌طور که برخی از دانشوران فقه نیز گفته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۲۳).

۱۱. عدم ارائه احکام در شکل مفاهیم کلی

قرآن جاودانه و جهان‌شمول است، از این رو علی‌القاعده باید احکام آن به صورت مفاهیم کلی بیان شده باشد، به گونه‌ای که قابلیت استفاده برای زمان‌ها و مکان‌های مختلف را داشته باشد؛ بنابراین، اگر در قرآن حکمی به شکل مفاهیم کلی نیامده است، چنانچه قابلیت تبدیل به مفاهیم کلی با استفاده از روش‌های معتبری مانند الغای خصوصیت و... وجود داشته باشد، به آن فتوا داده می‌شود. در غیر این صورت، نمی‌توان به آن فتوا داد؛ زیرا حکم فقهی باید حکمی فرازمانی و فرامکانی باشد. اگر به این نکته توجه نشود و به حکمی غیر کلی فتوا داده شود، آن فتوا معتبر نخواهد بود. برای نمونه، در قرآن به آمادگی نظامی دستور داده شده است و در ضمن آن اسبان آماده ذکر شده است (انفال: ۶۰).

در روایات آمده است که مسابقه تنها با اسب، شتر و تیر و کمان جایز است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴۹/۵). پرسش این است که آیا این سه مورد خصوصیت دارند، یا اینکه این‌ها مصادیق زمانی و مکانی برای صدور نص هستند؟ به عبارت دیگر، آیا هر چیزی که در هر زمان و مکانی در آمادگی نظامی تأثیرگذار باشد، می‌تواند به این حکم تعمیم داده شود؟ برخی از فقیهان تنها به جواز مسابقه با این سه مورد فتوا داده‌اند و مسابقه با غیر این سه را جایز ندانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱۰۱/۶-۱۰۲)، درحالی که برخی دیگر گفته‌اند مسابقه با هر وسیله‌ای که در هر زمان و مکانی در آمادگی نظامی مؤثر باشد، جایز است (مغنیه، ۱۴۲۱ق، ۲۳۵/۴ و ایروانی، ۱۴۲۷ق، ۲۸۵/۲)؛ بنابراین، اسبان آماده که در قرآن آمده، مصادیق زمانی و مکانی برای موقعیتی خاص است و نمی‌توان بر آن جمود کرد؛ همان‌طور که نمی‌توان بر جواز مسابقه تنها با اسب، شتر و تیر و کمان جمود کرد (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۲۹۱/۶).

آسیب‌شناسی
بهره‌گیری مجتهدان از
قرآن کریم در اجتهاد

۱۲. تعمیم حکم بدون وجود دلیل موجه

آیا هر آنچه در قرآن آمده است جاودانه و جهان شمول است؟ برخی بر این باورند که علی القاعده هر حکمی که در قرآن آمده است، جاودانه و جهان شمول است مگر اینکه دلیل معتبری برخلاف آن وجود داشته باشد؛ اما ممکن است در این مبنا تفصیل داده شود و گفته شود:

الف) در جایی که حکم به شکل غیرمخاطب آمده است، مانند آیه ﴿لَا يَسْخَرُونَ قَوْمٍ مِّنْ قَوْمٍ﴾ (حجرات: ۱۱) که حکم بر قوم آمده است، به طور طبیعی همه افراد، اعم از مخاطب و غیرمخاطب را دربر می گیرد.

ب) در جایی که حکم به شکل مخاطب آمده است، مانند آیه ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (حجرات: ۱۰)، حکم به مخاطب اختصاص دارد و تعمیم آن به غیرمخاطب، نیازمند دلیل روشن و معتبر است.

پس علی القاعده تنها مخاطبان هر حکمی مأمور به انجام همان حکم هستند و توسعه آن به غیرمخاطبان، به دلیل معتبر و مبین نیاز دارد. همان طور که بسیاری از دانشمندان فقه و اصول گفته اند (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ۲۴۱/۱؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ۲۱۴/۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۶/۴۱). دلیل فقیهان برای تعمیم حکم در اغلب موارد، اجماع است (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ۱۶۳/۸-۱۶۴). گاهی اجماع قطعی بر تعمیم حکم وجود دارد که در این صورت اجماع به حد ضرورت می رسد؛ اما گاهی اجماع قطعی وجود ندارد. در چنین حالتی، اگر دلیل معتبر دیگری نیز موجود نباشد، نمی توان به تعمیم حکم نظر داد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۱۲۴

۱۳. تمسک به ظاهر روایات بدون مراجعه به قرآن

گاهی ظاهر روایت مطلبی را بیان می کند که پذیرش عموم یا اطلاق آن دشوار به نظر می رسد. مقتضای برخورد عقلانی، مراجعه به منابع معتبر دیگر است. به طور مثال، اگر به قرآن یا منبع معتبر دیگری مراجعه شود، ممکن است عموم یا اطلاق آن محدود شود. برای نمونه، در روایاتی آمده است که یکی از افرادی که در روز قیامت سخت عذاب خواهد شد، فردی است که تصویرگری و مجسمه سازی

می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵۲۸/۶). از این رو، برخی از دانشمندان فقه بدون اینکه به ادله معتبر دیگری مراجعه کنند، هرگونه تصویرگری و مجسمه‌سازی را حرام دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ۳۶۳). هرچند بعداً که به آیات مراجعه کرده‌اند، از آن نظر برگشته‌اند (طوسی، بی‌تا، ۲۳۶/۱)؛ ولی عموم یا اطلاق حرمت هرگونه تصویرگری و مجسمه‌سازی بر برخی از دانشمندان فقه دشوار آمده است (منتظری، ۱۴۱۵ق، ۵۵۴/۲).

از این رو، برخی از دانشمندان فقه با استناد به ظاهر آیه ۵۲ سوره انبیاء^۱ قیدی به امثال این روایات زده و گفته‌اند مراد از امثال این روایات قسمی از تصویرگری و مجسمه‌سازی است که برای عبادت تهیه می‌شده است (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ۲۵۸/۱ و خمینی، ۱۳۷۶/۱، ۳۷۶). به نظر می‌رسد که می‌توان به قرائن دیگری نیز تمسک کرد، مانند آیه ۵۱ سوره بقره^۲؛ زیرا بنی اسرائیل تصویر یا مجسمه گوساله را درست نکردند، بلکه گوساله‌ای که سامری درست کرده بود، پرستیدند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ۳۸/۱۱). واژه «اتخاذ» نیز قرینه گویای آن است؛ زیرا به معنای اخذ چیزی است که وجود دارد، نه اینکه به معنای به وجود آوردن آن باشد (زجاج، ۱۴۱۶ق، ۴۱۳/۲). قرینه گویای دیگر، درخواست دیگر آنان است. آنان درخواست کردند که مانند برخی از بت پرستان، مجسمه‌ای برای پرستش داشته باشند (اعراف: ۱۳۸).^۳

آسیب‌شناسی
بهره‌گیری مجتهدان از
قرآن کریم در اجتهاد

۱۴. تصرف در ظاهر حکم قرآنی با ادعای اجماع

گاهی آیه و روایت معتبری بر مطلبی دلالت دارد؛ ولی برخی از دانشمندان فقه با ادعای اجماع از ظاهر آن عدول می‌کنند. برای نمونه، ظاهر آیه دوم و سوم سوره صف این است که وفای به عهد واجب است، همان‌طور که صریح روایت معتبر نیز بر وجوب آن دلالت دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳۶۴/۲)؛ اما برخی از دانشمندان فقه با ادعای

۱. «ما هذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ» (انبیاء: ۵۲).

۲. «ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ» (بقره: ۲۱)؛ «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ» (بقره: ۵۴).

۳. «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (اعراف: ۱۳۸).

اجماع از وجوب وفای به عهد عدول کرده‌اند (روحانی، ۱۴۱۲ق، ۴۲۴/۱۴) که پذیرش آن دشوار می‌نماید، خصوصاً در جایی که روایت معتبر صریحی بر آن دلالت کند؛ بنابراین، عدول از ظاهر آیه با ادله‌ای همچون ادعای اجماع، نوعی آسیب به حساب می‌آید که باید از آن پرهیز کرد.

نتیجه‌گیری و بیان مختار

در این نوشتار تلاش شد تا نکاتی در مورد مرجعیت قرآن در فقه و اجتهاد به صورت فشرده و در حد ظرفیت یک مقاله ارائه شود. رهاورد این مقاله این است که قرآن کریم کتاب هدایت بشر است؛ از این رو، راهنمای سلوک عملی مؤمنان نیز است و آنان برای سلوک عملی به فقه نیاز دارند. فقه هم به قرآن کریم نیاز وافری دارد. این در حالی است که قرآن کریم ظرفیت‌های فراوانی برای علم فقه و اجتهاد دارد که از تمامی آن‌ها استفاده نشده است. این امر مهم‌ترین آسیب در استفاده از همه ظرفیت‌های قرآن کریم در علم فقه و اجتهاد است. برای بهره‌برداری کامل از این ظرفیت‌ها چند کار اساسی به‌طور کامل انجام نشده است یا به‌ندرت انجام گرفته است که باید انجام گیرد تا مرجعیت قرآن در اجتهاد گسترش یابد.

مهم‌ترین اقداماتی که باید انجام گیرد عبارت‌اند از: شناسایی تمام آیاتی که در احراز صدور روایت قابل استفاده‌اند، استقصای همه عللی که در قرآن آمده و تنظیم آن‌ها در شبکه‌ای رتبه‌بندی‌شده، سنجش نسبت عناوین مذکور در روایات با عناوین مشابه در آیات، شناسایی تمام امور اخلاقی و اعتقادی، به‌ویژه صفات شارع قابل استفاده در اجتهاد، شناسایی انواع مختلف استفاده از این امور در اجتهاد، استقصای ویژگی‌های انسان و استفاده از آن‌ها در استنباط، تفکیک قضایای خارجیه و قضایای حقیقه به کمک قرائن قرآنی، استفاده از قضایای حقیقه در اجتهاد و عدم عدول از ظاهر آیه با با ادله‌نماها مانند ادعای اجماع.

تأمل و بررسی بیشتر، ظرفیت‌های دیگری از مرجعیت قرآن کریم در اجتهاد را نشان می‌دهد که به دلیل محدودیت حجم مقاله، به آن‌ها پرداخته نشده است. از این رو، پیشنهاد می‌شود که در تکمیل این موضوع تحقیقاتی انجام شود. مهم‌تر از همه اینکه

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۲۶

این نکات باید در تمامی استنباط‌های فقهی از قرآن رعایت گردد و مطالب متناسب با آن‌ها در استنباط از دیگر منابع فقهی (روایات، اجماع) شناسایی و به کار گرفته شود.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. چاپ سوم، ریاض: مکتبة نزار مصطفى الباز.

اعرافی، علیرضا. (۱۳۸۷). فقه توییتی. چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). فرائد الاصول. چاپ اول، قم: مجمع فکر الإسلامی.

ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۰). فقه پژوهی قرآنی. قم: بوستان کتاب.

ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۶). ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

ایروانی، باقر. (۱۴۲۷ق). دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالي علی المذهب الجعفري. چاپ دوم، قم: بی‌نا.

بجنوردی، سید حسن. (۱۳۷۹). منتهی الأصول. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.

بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهية. چاپ اول، قم: نشر الهادی.

بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

بهاری، محمدرضا (۱۳۸۹). آسیب‌شناسی روش شناختی اجتهاد پویا. کتاب نقد، شماره ۵۴، ۴۵-۷۰.

تبریزی، جواد. (۱۴۱۶ق). إرشاد الطالب إلى التعليق علی المکاسب. چاپ چهارم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

توحیدی، محمد علی. (۱۴۱۷ق). مصباح الفقاهه (تقریرات درس خارج فقه آیت الله خویی). قم: انصاریان.

جمعی از پژوهشگران زیر نظر آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی. (۱۴۲۳ق). موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام). چاپ اول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (عليه السلام).

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تفسیر تسنیم. چاپ هفتم، قم: انتشارات اسراء.

آسیب‌شناسی
بهره‌گیری مجتهدان از
قرآن کریم در اجتهاد

جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت. تنظیم محمد محرابی، قم: انتشارات اسراء.

حائری یزدی، مرتضی. (۱۳۸۲). مبانی الاحکام فی اصول شرائع الاسلام. قم: موسسه النشر الاسلامی. حائری یزدی، مرتضی. (۱۴۱۸ق). کتاب الخمس. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

حائری، سید کاظم. (۱۴۱۵ق). القضاء في الفقه الإسلامي. قم: مجمع انديشة اسلامی. حر عاملی، محمد. (۱۴۱۴ق). وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة. چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام. خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۵ق). المكاسب المحرمة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله. خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۱ق). كتاب البيع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله. خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ق). تحریرات في الأصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.

خمینی، سید مصطفی. (۱۳۷۶). مستند تحریر الوسيلة. چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.

خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۸ق). البيان. چاپ پنجم، بیروت: دارالزهراء.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۲۵). لغت نامه. تهران: مجلس شورای ملی.

روحانی، سید صادق. (۱۴۱۲ق). فقه الصادق عليه السلام. چاپ اول، قم: دارالکتاب و مدرسه امام صادق عليه السلام. زجاج، ابراهیم. (۱۴۱۶ق). اعراب القرآن. چاپ سوم، قم: دار التفسیر.

زرکشی، محمد. (۱۴۱۰ق). البرهان في علوم القرآن. چاپ اول، بیروت: دار المعرفة.

سبحانی، جعفر. (۱۴۲۰ق). الخمس في الشريعة الإسلامية الفراء. چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.

سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۷ق). تهذیب الأصول. بیروت: مؤسسه المنار.

سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام. چاپ چهارم، قم: مؤسسه المنار.

سلمی، عز الدین. (۱۴۰۷ق). الإمام في بيان أدلة الأحكام، تحقيق رضوان مختار بن غريبة. بیروت: دار البشائر الإسلامية.

سیستانی، سید علی (حسینی). (۱۴۱۴ق). قاعدة لا ضرر ولا ضرار. چاپ اول، بیروت: دارالمورخ العربی.

سیوری حلی، مقداد. (۱۴۲۵ق). كنز العرفان في فقه القرآن. چاپ اول، قم: مرتضوی.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). الإیتقان في علوم القرآن. چاپ دوم، بیروت: دار الكتاب العربي.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۲۸

شهابی، محمود. (۱۴۱۷ق). ادوار فقه. چاپ پنجم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
شهید ثانی، زین الدین. (۱۴۱۹ق). مسالک الأفهام الی تنقیح شرائع الاسلام. چاپ اول، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

شیخ صدوق، محمد. (۱۴۰۴ق). عیون اخبار الرضا علیه السلام. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
شیخ صدوق، محمد. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
صافی اصفهانی، حسن. (۱۴۱۷ق). الهدایه فی الأصول (تقریرات درس آیت الله خوئی). چاپ اول، قم: مؤسسه فرهنگی صاحب الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف.

صدر، سید محمد باقر. (۱۳۹۹ق). خلافة الانسان و شهادة الانبیا. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

صدر، سید محمد باقر. (۱۴۰۸ق). بحوث فی شرح العروة الوثقی. چاپ دوم، قم: مجمع الشهد آیه الله الصدر العلمی.

صیمری، مفلح. (۱۴۲۰ق). غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام. چاپ اول، بیروت: دار الهادی.
ضیائی فر، سعید. (۱۳۹۸). فلسفه علم فقه. چاپ دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
ضیائی فر، سعید. (۱۴۰۱). جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد. چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب.
ضیائی فر، سعید. (۱۴۰۲). مکتب های اصولی موجود و مطلوب. چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طباطبائی، سید علی. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل. چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی. چاپ دوم، بیروت: دار الكتاب العربی.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط. چاپ سوم، تهران: المکتبه المرتضویه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). الخلاف. چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عاملی، سید جواد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه. چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

علامه حلی، حسن. (۱۴۱۴ق). تذکره الفقهاء. چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

قیاض، محمد اسحاق. (۱۴۰۱ق). **الأراضي - مجموعة دراسات وبحوث فقهية إسلامية**. چاپ اول، قم: دار الكتاب.

كاشف الغطاء، محمد حسين. (۱۴۲۶ق). **الفردوس الأعلى**. چاپ اول، قم: دار أنوار الهدى.

كلینی، محمد. (۱۴۰۷ق). **الكافي**. چاپ چهارم، تهران: دار الكتب الإسلامية.

مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**. چاپ دوم، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانور.

مدنی کاشانی، رضا. (۱۴۰۹ق). **تعليقة شريفة على بحث الخيارات والشروط**. چاپ اول، کاشان: مكتبة آية الله المدني الكاشاني.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۳). **معارف قرآن: خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی**. قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۳.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱). **یادداشت‌های استاد مطهری**. چاپ سوم، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (بی‌تا). **انسان در قرآن**. تهران: صدرا.

مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۱ق). **فقه الإمام الصادق (ع)**. چاپ دوم، قم: مؤسسه انصاریان.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). **حیله‌های شرعی و چاره‌جویی‌های صحیح**. چاپ دوم، قم: انتشارات مدرسه الإمام علي بن أبي طالب (ع).

منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۵ق). **دراسات في المكاسب المحرمة**. قم: نشر تفکر.

منتظری، حسینعلی. (۱۴۲۹ق). **حکومت دینی و حقوق انسان**. قم: ارغوان دانش.

مهریزی طرقي، مهدی (۱۳۸۲). **اجتهاد معاصر کفایت‌ها و کمبودها**. **مجله آیین پژوهش**، شماره ۸۳، ۴۸۳-۴۹۱.

نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**. چاپ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

نراقی، احمد. (۱۴۲۲ق). **رسائل و مسائلش**. قم: کنگره نراقیین ملا مهدی و ملا احمد.

وحید بهبهانی، محمد باقر. (۱۴۲۴ق). **مصایح الظلام**. قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی.

هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۱۷ق). **بحوث في علم الأصول (تقريرات درس آيت الله صدر)**. قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامي.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۳۰

References

The Holy Qur'an.

Ibn Abī Hātam, 'Abd al-Rahmān. 1988/1419. *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*. 3rd. Riyadh: Maktabat Nazār Muṣṭafā al-Bāriz.

A'rāfi, 'Alīridā. 2008/1387. *Fiqh-i Tarbiyātī*. Qom: Pazhūhishgāh-i Hawzih Wa Dānishgāh.

al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2007/1428. *Farā'id al-Uṣūl*. 5th. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.

Ayyāzī, Sayyid Muḥammad 'Alī. 2001/1381. *Fiqh Pazhūhishī-yi Qur'an*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Hawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom).

Ayyāzī, Sayyid Muḥammad 'Alī. 2007/1386. *Milākāt-i Ahkām wa Shūhih-hāyi Istikshāf-i Ān*. Qom: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm wa Farhang-i Islāmī.

al-Īrawānī, Muḥammad Bāqir. 2006/1427. *Durūs Tamhīdīyah fī al-Fiqh al-Istidlālī 'alā al-Madhhab al-Ja'farīyah*. 2nd. Qom.

al-Mūsawī al-Bujnurdī, al-Sayyid Ḥasan. 2000/1379. *Muntahā al-'Uṣūl*. Tehran: Mu'assasat al-'Urūj.

al-Mūsawī al-Bujnurdī, al-Sayyid Ḥasan. 1998/1419. *al-Qawā'id al-Fiqhīya*. Qom: Nashr al-Hādī.

Āl 'Uṣfūr al-Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm. 1984/1405. *Al-Ḥadā'iq al-Nādirat fī Ahkām al-'Itrat al-Ṭāhirah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

Bahārī, Muḥammad Riḍā. 2010/1389. *Āsīb Shināsī-yi Rawish Shinākhtī-yi Ijtihād-i Pūyā*. Kitāb-i Naqd, 54, 45-70.

al-Subḥānī al-Tabrizī, Ja'far. 1995/1416. *Irshād al-Qulūb 'Ilā Mabāḥith al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.

Al-Tawḥīdī, Muḥammad 'Alī. 1996/1417. *Miṣbāḥ al-Fiqāhah (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid al-khu'ī)*. Qom: Mu'assasat Anṣārīyān li al-Ṭibā'a wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

al-Hāshimī al-Shāhruḍī, al-Sayyid Maḥmūd. 2002/1423. *Mawsū'at al-Fiqh al-Islāmī Ṭibqan li Maḍhhab Ahl al-Bayt ('A)*. Volume 1. Mu'assissat Dā'irat al-Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī Ṭibqan li Maḍhhab Ahl al-Bayt ('A).

Al-Jawādī al-Āmulī, 'Abdullāh. 2008/1387. *Tafsīr Tasnīm*. 7th. Qom: Intishārāt Isrā'.

Al-Jawādī al-Āmulī, 'Abdullāh. 2008/1387. *Wilāyat-i Faqīh, Wilāyat-i Fiqāhat wa 'Idālat*. Edited by Muḥammad Mihrābī. Qom: Intishārāt Isrā'.

Al-Ḥā'irī al-Yazdī, Sayyid Murtaḍā. 2003/1382. *Mabānī al-Ahkām fī Uṣūl Sharā'i' al-Islām*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn

Al-Ḥā'irī al-Yazdī, Sayyid Murtaḍā. 1997/1418. *Kitāb al-Khums*. Qom: Mu'assasat al-

Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

Al-Husaynī al-Hā'irī, Sayyid Kāzim. 1994/1415. *Al-Qaḍā' fī al-Fiqh al-Islāmī*. Qom: Majma' Andīshih-yi Islāmī

al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1993/1414. *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'a ilā Tahṣīl al-Masā'il al-Sharī'a*. 2nd. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' a-lturāth.

al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1994/1415. *Al-Makāsib al-Muḥaramah*. Vol. 2. Qom: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2000/1421. *Kitāb al-Bay'*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Muṣṭafā. 1997/1418. *Tahrīrāt fī al-Uṣūl*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

al-Khumaynī, al-Sayyid Muṣṭafā. 1995/1376. *Mustanad Tahrīr al-Wasīlah*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1997/1418. *Al-Bayān*. 5th. Beirut: Dār al-Zahrā'.

Dihkhudā, 'Alī Akbar. 1946/1325. *Lughat Nāmih-yi Dihkhudā*. Tehran: Majlis-i Shurā-yi Millī (National Consultative Assembly).

al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, al-Sayyid Ṣādiq. 1991/1412. *Fiqh al-Ṣādiq*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Sādiq.

Zujāj, Ibrāhīm. 1995/1416. *I'rāb al-Qur'ān*. 3rd. Qom: Dār al-Tafsīr.

Al-Zarkashī al-Miṣrī al-Ḥanbalī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn 'Abdullāh. 1989/1410. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Tafsīr.

al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 1999/1420. *Al-Khums fī al-Sharī'at al-Islāmīyat al-Ghura'*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.

al-Sabzawārī, al-Sayyid 'Abd al-A'lā. 1996/1417. *Tahdhīb al-Uṣūl*. Beirut: Mu'asissat al-Manār.

al-Sabzawārī, al-Sayyid 'Abd al-A'lā. 1992/1413. *Muhadhdhab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. 4th. Beirut: Mu'asissat al-Manār.

Al-Sulmī al-Shāfi'ī, 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz. 1986/1407. *Al-Imām fī Bayān Adillat al-Aḥkām*. Edited by Riḍwān Mukhtār ibn Gharbiyat. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah.

al-Ḥusaynī al-Sistānī, al-Sayyid 'Alī. 1995/1414. *Qā'idat lā Dararr wa lā Dirār*. Beirut: Dār al-Muwarrikh al-'Arabī.

al-Siywarī al-Hillī, Miqdād Ibn 'Abd Allāh (Fāḍil Miqdād). 2004/1415. *Kanz al-'Irfān fī Fiqh al-Qurān*. Qom: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.

Al-Sīyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. 2000/1421. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cario: Maktabat al-Ādāb.

Shahābī, Maḥmūd. 1996/1417. *Adwār al-Fiqh*. 5th. Tehran: Mu'assisi-yi Intishārāt-i wa Chāp-i Dānishgāh Tihṛān (Tehran University).

al-ʿĀmilī, Zayn al-Dīn Ibn ʿAlī (al-Shahīd al-Thānī). 1998/1419. *Masālik al-Afhām ilā Tanqih Sharāʿi ʿal-Islām*. Qom: Mūʿassasat al-Maʿārif al-Islāmīyya.

Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ʿAlī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1993/1404. *ʿUyūn Akhbār al-Riḍā ʿ(ʿA)*. Beirut: Muʿassissat al-Aʿlamī lil Maṭbūʿāt.

Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ʿAlī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1992/1413. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. 2nd. Qom: Muʿassasat al-Nash al-Islāmī li Jamāʿat al-Mudarrisīn.

al-Mūsawī al-Khuʿī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1996/1417. *Al-Hidāyat fī al-Uṣūl. Taqrīrāt Hasan Ṣāfi Isfahānī*. Qom: Muʿassasat Ṣāhib al-Amr.

al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1978/1399. *Khilāfat al-Insān wa Shihādāt al-Anbīyā*. Beirut: Dār al-Taʾaruf lil Maṭbūʿāt.

al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1987/1408. *Buḥūth fī Sharḥ al-ʿUrwat al-Wuthqā*. Qom: al-Majmaʿ al-ʿIlmī li al-Shahīd al-ṣadr.

Al-Šimārī al-Baḥrānī, Muflīḥ ibn Ḥasan. 2000/1420. *Qāyat al-Marām fī Sharḥ Sharāʿi ʿal-Islām*. Beirut: Dār al-Hādī.

Ḍiyyāʿīfar, Saʿīd. 2019/1398. *Falsafih-yi ʿIlm-i Fiqh*. 2nd. Qom. Pazhūhishgāh-i Ḥawzih wa Dānishgāh.

Ḍiyyāʿīfar, Saʿīd. 2022/1401. *Jāyghāh-i Mabānī-yi Kalāmī dar Ijtihād*. 4th. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī ʿIlmīyyi-yi Qom).

Ḍiyyāʿīfar, Saʿīd. 2022/1401. *Maktab-hāyi Uṣūlī Mawjūd wa Maṭlūb*. Qom: Pazhūhishgāh-i Ḥawzih wa Dānishgāh.

al-Ṭabāṭabāʾī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-ʿAllāma al-Ṭabāṭabāʾī). 2011/1390. *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qurʾān*. Beirut: Muʿassasat al-Aʿlamī lil Maṭbūʿāt.

al-Ṭabāṭabāʾī al-Ḥāʾirī, al-Sayyid ʿAlī (Ṣāḥīb al-Rīyaḍ). 1997/1418. *Rīyāḍ al-Masāʾil fī Tahqīq al-Aḥkām bī al-Dalāʾil*. Qom: Muʿassasat ʿĀl al-Bayt li Ihyaʾ al-Turāth.

al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1979/1400. *al-Nihāyat fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā*. 2nd. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Al-Ṭūsī al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). n.d. *al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qurʾān*. Edited by al-Sayyid Muḥammad Ṣādiq ʿĀl Baḥr al-ʿUlūm. Beirut: Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī.

al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1967/1387. *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmīyya*. 3rd. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīya li ʿIhyaʾ al-Āthār al-Jaʿfarīyah.

al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1986/1407. *Al-Khilāf*. Qom: Muʿassasat al-Nashr al-Islāmī li Jamāʿat al-Mudarrisīn.

al-Ḥusaynī al-ʿĀmilī, al-Sayyid Muḥammad Jawād. 2004/1419. *Miftāḥ al-Kirāma fī Sharḥ Qwāʿid al-ʿAllāma*. 1st. Qom: Muʿassasat al-Nashr al-Islāmī li Jamāʿat al-Mudarrisīn.

al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-‘Allāma al-Ḥillī). 1993/1414. *Tadhkirat al-Fuqahā’*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li Ḥyā’ al-Turāth.

al-Fayyād, Muḥammad Ishāq. 1980/1401. *Al-Arāḍī, Majmū’at Dirāsāt wa Buḥūth Fiqhīyat Islāmīyat*. Qom: Mu’assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

al-Najafī, Muḥammad Ḥusayn (Kāshif al-Ghiṭā’). 2005/1426. *Al-Firdūs al-A’lā*. Qom: Dār al-Anwār al-Hudā.

al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya’qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1987/1407. *al-Kāfi*. 14th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

al-Majlisī, Muḥammad Taqī (al-Majlisī al-Awwal). 1985/1406. *Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā Yaḥḍarūh al-Faqīh*. 2nd. Qom: Bunyād-i Farhang-i Islāmī-yi Kūshānpūr.

Al-Madanī al-Kāshānī, Ḥāj Āqā Ridā. 1988/1409. *Ta’līqat Sharīfat ‘alā Baḥth al-Khīyārāt wa al-Shurūṭ*. Kāshān: Maktabat Āyatullāh al-Madanī al-Kāshānī.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. 1994/1373. *Ma’ārif Qur’ān: Khudāshināsī, Keyhān Shināsī, Insān Shināsī*. Qom: Mu’assisih-yi dar Rāh-i Ḥaqq.

Muṭahharī, Murtaḍā. 2011/1391. *Yādāh-hāyi Ustād Muṭahharī*. 3rd. Tehran: Ṣadrā.

Muṭahharī, Murtaḍā. n.d. *Insān dar Qur’ān*. 3rd. Tehran: Ṣadrā.

Mughnīyya, Muḥammad Jawād. 2000/1421. *Fiqh al-Imām al-Ṣādiq*. Qom: Mu’assasat Anṣārīyān li al-Ṭibā’a wa al-Nashr wa al-Tawzī’.

Makārim Shīrāzī, Nāsir. 2007/1428. *Ḥilīh-hāyi Shar’ī wa Chāriḥ Jū’ī-hāyi Ṣaḥīḥ*. 2nd. Qom: Madrasī-yi Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭālib.

al-Muntaẓirī al-Najaf Ābādī, Ḥusaynālī. 1994/1415. *Dirāsāt fī al-Makāsib al-Muḥarrah-mah*. Qom: Nashr-i Tafakkur.

al-Muntaẓirī al-Najaf Ābādī, Ḥusaynālī. 2008/1429. *Ḥukūmat-i Dīnī wa Ḥuqūq-i Insān*. Qom: Arghawān-i Dānish.

Mihrizī Ṭuruqī, Mahdī. 2003/1382. *Ijtihād-i Mu’āṣir-i Kifāyat-hā wa Kambūd-hā*. Majālih-yi Āyīn-i Pazhūhish, 83, 483-491.

al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1404. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā’i’ al-Islām*. 7th. Edited by ‘Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Ḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 2001/1422. *Rasā’il wa Masā’ilash*. 1st. Qom: Kungirih-yi Narāyīn Mullā Mahdī wa Mullā Muḥammad.

al-Waḥīd al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir. 2001/1422. *Maṣābīḥ al-Zalām fī Sharḥ Maḥāṭīḥ al-sharā’i’*. Qom: Mu’assasat al-‘Allāma al-Mujaddid al-Waḥīd al-Bihbahānī.

al-Ḥāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. 1996/1417. *Buḥūth fī ‘Ilm al-Uṣūl. Taqrīrāt Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr*. Qom: Dā’irat al-Ma’ārif al-Fiqh al-Islāmī.



Challenges of Contemporary *Fiqh* in Utilizing the *Quran* for Deriving Rulings on New Issues and Solutions

Alimohammad Heidar Sarlak  

Ph.D. in Jurisprudence, Assistant Professor of Islamic Studies, Golestan University of Medical Sciences, Gorgan, Iran dr.heidarsarlak@goums.ac.ir; <https://orcid.org/0000-0002-3633-9108>

Article Info

Article Type:

Research Article

Article History:

Received 06 September 2024

Received in revised form 29 January 2025

Accepted 30 January 2025

Keywords:

authority of the Quran
contemporary jurisprudence
emerging issues
pathology,
derivation of rulings,
interdisciplinary
research

ABSTRACT

The scientific authority of the *Quran* in deducing jurisprudential rulings, especially in dealing with emerging issues and challenges of the contemporary world, is one of the important and challenging topics in the field of jurisprudence and Quranic studies. This research aims to analyze the position of the Quran in contemporary jurisprudence and examine the challenges facing jurists in referring to Quranic verses for deducing rulings on emerging issues. The main problem of this research is to identify the obstacles and limitations of using the Quran in responding to new jurisprudential issues and to provide solutions to overcome these challenges.

This study, using a descriptive-analytical method and library resources, examines different perspectives on the scientific authority of the Quran in contemporary jurisprudence. The present research, while providing a precise conceptualization, analyzes the hermeneutical, linguistic, historical, and methodological challenges in applying Quranic verses to deduce rulings on emerging issues. Additionally, various jurisprudential approaches in this field have been critically examined. The results of this research show that the major challenges in this area include apparent conflicts between some verses and new

Cite this article:

Heidar Sarlak A. (2025) Challenges of Contemporary *Fiqh* in Utilizing the *Quran* for Deriving Rulings on New Issues and Solutions; *Journal of Islamic Law and Jurisprudence*; 37(4); 135-166. 



© The Author(s).

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI: <https://doi.org/10.22034/jrj.2024.69186.2824>

scientific findings, linguistic and historical limitations in interpreting verses, and differences in methods of deducing rulings from the Quran for emerging issues. This study, while analyzing existing approaches, presents a comprehensive model for utilizing the Quran in deducing rulings on emerging issues. The proposed solutions include revising methods of interpretation and understanding of verses, integrating traditional and innovative approaches, and providing a coherent framework for using the Quran in responding to contemporary jurisprudential challenges. This research emphasizes the necessity of reforming and improving teaching and research methods in the field of jurisprudence and Quranic interpretation and suggests new areas for future research in this field.

چالش‌های فقه معاصر در بهره‌گیری از قرآن برای استنباط مسائل مستحدثه و راهکارهای حل آن^۱

علی محمد حیدر سرلک 

دانش آموخته مقطع دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی و استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی گلستان. گرگان : dr.heidarsarlak@goums.ac.ir ؛ 9108-3633-0002-0000/orcid.org/https://



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

چالش‌های فقه معاصر
در بهره‌گیری از قرآن
برای استنباط مسائل
مستحدثه و راهکارهای
حل آن
۱۳۷

چکیده

مرجعیت علمی قرآن در استنباط احکام فقهی، به‌ویژه در مواجهه با مسائل مستحدثه و چالش‌های دنیای معاصر، از مباحث مهم و چالشی در حوزه فقه و مطالعات قرآنی به شمار می‌آید. این پژوهش با هدف شناسایی چالش‌های فقه معاصر در بهره‌گیری از قرآن برای استنباط مسائل مستحدثه و ارائه راهکارهایی برای حل آن‌ها انجام شده است. مسئله اصلی این تحقیق شناسایی موانع و محدودیت‌های استفاده از قرآن در پاسخگویی به مسائل فقهی جدید و ارائه راهکارهایی برای رفع این چالش‌ها است.

این مطالعه با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و منابع کتابخانه‌ای، به بررسی دیدگاه‌های مختلف در زمینه مرجعیت علمی قرآن در فقه معاصر پرداخته است. پژوهش حاضر، علاوه

۱. حیدر سرلک، علیمحمد (۱۴۰۳). چالش‌های فقه معاصر در بهره‌گیری از قرآن برای استنباط مسائل مستحدثه و راهکارهای حل آن. جستارهای فقهی و اصولی، ۱۰: ۳۷ (۴). صص: ۱۳۵-۱۶۶.



 <https://doi.org/10.22034/jrj.2024.69186.2824>

ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی © نویسندگان

بر مفهوم‌شناسی دقیق، به تحلیل چالش‌های هرمنوتیکی، زبانی، تاریخی و روش‌شناختی در کاربرد آیات قرآنی برای استنباط احکام مسائل مستحدثه می‌پردازد. همچنین، رویکردهای فقهی مختلف در این زمینه نقد و بررسی شده‌اند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که چالش‌های عمده در این حوزه شامل تعارض ظاهری برخی آیات با یافته‌های علمی جدید، محدودیت‌های زبانی و تاریخی در تفسیر آیات و اختلاف در روش‌های استنباط احکام از قرآن برای مسائل نوظهور است. این مطالعه، ضمن آسیب‌شناسی رویکردهای موجود، مدلی جامع برای بهره‌گیری از قرآن در استنباط احکام مسائل مستحدثه ارائه می‌دهد. راهکارهای پیشنهادی شامل بازنگری در روش‌های تفسیر و فهم آیات، تلفیق رویکردهای سنتی و نوگرایانه و ارائه چارچوبی منسجم برای استفاده از قرآن در پاسخگویی به چالش‌های فقهی معاصر است. این پژوهش بر ضرورت اصلاح و بهبود روش‌های آموزش و پژوهش در حوزه فقه و تفسیر قرآن تأکید کرده و زمینه‌های جدیدی را برای تحقیقات آتی در این حوزه پیشنهاد می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: مرجعیت علمی قرآن، فقه معاصر، مسائل مستحدثه، آسیب‌شناسی، استنباط احکام.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۱۳۸

مقدمه

قرآن کریم به‌عنوان منبع اصلی و اولیه در استنباط احکام شرعی، همواره مورد توجه فقها و اندیشمندان اسلامی بوده است. با این حال، در دوران معاصر و با ظهور مسائل مستحدثه، چالش‌های جدیدی در زمینه استفاده از قرآن برای پاسخگویی به این مسائل پدید آمده است. به گفته محقق داماد: «پیچیدگی‌های زندگی مدرن و ظهور فناوری‌های نوین، فقه اسلامی را با چالش‌های جدی در استنباط احکام مواجه کرده است» (محقق داماد، ۱۳۹۸، ۴۵). این مسئله اهمیت بازنگری در جایگاه و نقش قرآن در فقه معاصر را دوچندان می‌کند. شهید مطهری نیز معتقدند: «عدم توجه کافی به ظرفیت‌های قرآن در پاسخگویی به مسائل جدید، می‌تواند به تدریج منجر به کاهش مرجعیت علمی قرآن در جامعه اسلامی شود» (مطهری، ۱۳۸۵، ۱۱۲). این هشدار ضرورت پرداختن به آسیب‌شناسی مرجعیت علمی قرآن در فقه معاصر را نشان می‌دهد.

تحقیقات متعددی در زمینه جایگاه قرآن در فقه معاصر انجام شده است. به عنوان مثال، رضایی اصفهانی در پژوهشی با عنوان «قرآن و چالش‌های فقهی عصر حاضر» به بررسی راهکارهای استفاده از قرآن در حل مسائل نوپدید پرداخته است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۷، ۷۸-۹۵). همچنین، علیدوست در کتاب «فقه و عرف» به نقش تفسیر پویا از قرآن در پاسخگویی به نیازهای فقهی جامعه معاصر اشاره کرده است (علیدوست، ۱۳۹۶، ۲۲۰-۲۰۳).

در زمینه آسیب‌شناسی، پریمی در مقاله‌ای با عنوان «هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون دینی» به برخی موانع موجود در بهره‌گیری مؤثر از قرآن در فقه معاصر پرداخته است (پریمی، ۱۳۸۸، ۱۰۱-۶۷).

هرچند تحقیقات مذکور به جنبه‌های مختلفی از ارتباط قرآن و فقه معاصر پرداخته‌اند؛ اما هنوز پژوهش جامع و متمرکزی در زمینه آسیب‌شناسی مرجعیت علمی قرآن در فقه معاصر، به‌ویژه در رابطه با مسائل مستحدثه (نوظهور)، انجام نشده است. از این رو، ضرورت انجام پژوهشی که به‌طور خاص به شناسایی و تحلیل آسیب‌ها و چالش‌های موجود در استفاده از قرآن به عنوان یک مرجع علمی در فقه معاصر بپردازد، احساس می‌شود. چنین پژوهشی باید به‌ویژه بر مسائل نوظهور و جدید در فقه تمرکز کند و شامل موضوعاتی چون فناوری‌های جدید، مسائل پزشکی مدرن، چالش‌های زیست‌محیطی و دیگر موضوعات مرتبط با زندگی معاصر باشد.

هدف اصلی این پژوهش، شناسایی و تحلیل آسیب‌های موجود در زمینه مرجعیت علمی قرآن در فقه معاصر، به‌ویژه در مواجهه با مسائل مستحدثه است. در این راستا، پژوهش حاضر به دنبال پاسخگویی به سؤالات زیر است:

• مهم‌ترین چالش‌های موجود در استفاده از قرآن برای استنباط احکام مسائل مستحدثه کدام هستند؟

• چه عواملی منجر به کاهش مرجعیت علمی قرآن در فقه معاصر شده است؟

• راهکارهای مؤثر برای احیای جایگاه قرآن در استنباط احکام فقهی مسائل

نوپدید چیست؟

در پاسخ به این سؤالات، این تحقیق با معرفی چارچوبی تحلیلی به بررسی جامع چالش‌های مرجعیت علمی قرآن در فقه معاصر می‌پردازد. همچنین ضمن شناسایی و طبقه‌بندی آسیب‌های کلیدی در استفاده از قرآن برای استنباط احکام فقهی مسائل نوظهور، تحلیلی تطبیقی از رویکردهای سنتی و مدرن در تفسیر و کاربرد آیات قرآنی ارائه می‌دهد. این پژوهش با پیشنهاد راهکارهای نوآورانه برای تقویت جایگاه قرآن در پاسخگویی به چالش‌های فقهی معاصر، روش‌شناسی جدیدی را برای تلفیق علوم قرآنی با علوم روز در استنباط احکام فقهی معرفی می‌کند. همچنین، مدلی برای بازنگری در شیوه‌های تفسیری و استنباطی از قرآن، متناسب با نیازهای جامعه معاصر، ارائه می‌دهد. این نوآوری‌ها می‌تواند به ارتقای کارآمدی فقه اسلامی در مواجهه با مسائل نوظهور کمک کرده و زمینه را برای پویایی بیشتر در استنباط احکام فقهی از قرآن فراهم آورد.

۱. مبانی نظری و مفهومی

۱/۱. تعریف مفاهیم کلیدی

مرجعیت علمی: مرجعیت علمی قرآن به این معناست که قرآن به‌عنوان منبع اصلی و معتبر دانش در جهان‌بینی اسلامی شناخته می‌شود و حاوی حقایق علمی و معرفتی است که می‌تواند راهنمای پژوهش‌های علمی و فهم جهان باشد (نصر، ۲۰۰۶م، ۷۶). از این رو، مرجعیت علمی قرآن شامل جنبه‌های مختلفی است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، مرجعیت در علوم دینی است. این به معنای آن است که قرآن منبع اصلی برای استنباط احکام شرعی و اصول اعتقادی به شمار می‌آید (کمالی، ۲۰۰۳م، ۲۳).

فقه معاصر: فقه معاصر به شاخه‌ای از علم فقه اطلاق می‌شود که به بررسی و استنباط احکام شرعی برای مسائل و موضوعات جدید در دنیای معاصر می‌پردازد. این رویکرد فقهی تلاش می‌کند تا با استفاده از اصول و قواعد فقهی سنتی، پاسخ‌های مناسب و کاربردی برای چالش‌های نوظهور در زندگی مدرن مسلمانان ارائه دهد. فقه معاصر شامل موضوعاتی همچون مسائل پزشکی جدید، معاملات

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۴۰

مالی مدرن، فناوری‌های نوین و مسائل اجتماعی و سیاسی روز است (القرضاوی، ۱۹۹۶م، ۷۲-۶۸).

مسائل مستحدثه: مسائل مستحدثه یا نوپدید به موضوعات و پرسش‌های جدیدی اطلاق می‌شود که در گذشته سابقه نداشته‌اند و به دلیل پیشرفت‌های علمی، فناوری و تغییرات اجتماعی پدید آمده‌اند. قرضاوی مسائل مستحدثه را به‌عنوان چالش‌های فقهی ناشی از تحولات عصر حاضر معرفی می‌کند که نیازمند اجتهاد جدید هستند (القرضاوی، ۱۹۹۶م، ۱۰۶-۱۰۱).

۱/۲. جایگاه قرآن در استنباط احکام فقهی

قرآن کریم به‌عنوان اولین و مهم‌ترین منبع استنباط احکام فقهی در اسلام شناخته می‌شود. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان قرآن را اساس و محور تمام معارف اسلامی، از جمله فقه، می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۲/۱). با رجوع به منابع اصولی (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۲/۲۹۴؛ غزالی، ۱۹۹۳م، ۸۰)، جایگاه قرآن در استنباط احکام فقهی را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

- منبع اصلی و اولیه احکام شرعی، به اتفاق فقهای شیعه و سنی
- معیار سنجش صحت روایات و احادیث
- ارائه‌دهنده اصول کلی و مقاصد شریعت
- مبنای فهم و تفسیر سایر منابع فقهی

با این وجود، شهید صدر معتقد است که در فقه معاصر، گاهی جایگاه قرآن در استنباط احکام کم‌رنگ شده و توجه بیشتری به روایات و اجماع معطوف شده است (صدر، ۱۹۷۹م، ۸۹).

۱/۳. رویکردهای مختلف فقهی در شیوه استفاده از قرآن در مسائل مستحدثه

رویکردهای متنوع فقهی تأثیر عمیق و چندوجهی بر نحوه استفاده از قرآن در مواجهه با مسائل مستحدثه دارند. این رویکردها که ریشه در سنت‌های فکری مختلف اسلامی دارند، چارچوب‌های متفاوتی برای تفسیر و استنباط احکام از آیات قرآن ارائه می‌دهند. در ادامه، به بررسی تفصیلی تأثیر برخی از مهم‌ترین این رویکردها خواهیم پرداخت.

۱/۳/۱. رویکرد مبتنی بر منابع اولیه و سنت‌ها

این رویکرد در استفاده از قرآن برای مسائل مستحدثه، یکی از پایدارترین و تأثیرگذارترین رویکردها در تاریخ تفسیر قرآن و فقه اسلامی است. این رویکرد که ریشه در سنت‌های تفسیری سلف دارد، بر حفظ و تداوم روش‌های سنتی تفسیر قرآن و استنباط احکام تأکید می‌کند. برنارد وایس، پژوهشگر برجسته مطالعات تطبیقی ادیان، در کتاب خود با عنوان «جستجوی متن مقدس»، استدلال می‌کند که این رویکرد بر اساس باور به این نکته بنا شده که قرآن و سنت پیامبر ﷺ حاوی تمام اصول و قواعد لازم برای هدایت مسلمانان در تمام اعصار هستند. این دیدگاه که توسط مشهور فقهای مسلمان اعم از شیعه و سنی نمایندگی می‌شود، بر اهمیت پایبندی به اصول و قواعد تفسیری سنتی و اجتناب از نوآوری‌های بی‌پایه در دین تأکید دارد (وایس، ۱۹۹۸م، ۲۴).

یکی از ویژگی‌های اصلی این رویکرد، تأکید بر اهمیت زبان عربی فصیح و علوم مرتبط با آن در فهم قرآن است. جان‌اتان براون در مطالعه خود درباره حدیث و سنت اسلامی نشان می‌دهد که چگونه این تأکید بر زبان و سیاق تاریخی، به حفظ پیوستگی تفسیری در طول قرن‌ها کمک کرده است (براون، ۲۰۰۹م، ۱۹۸). این رویکرد همچنین بر اهمیت شهرت و اجماع فقهی تأکید دارد و یکی از نقاط قوت آن، توانایی‌اش در حفظ پیوستگی با سنت تفسیری اسلامی است. این امر، همان‌طور که طلال اسد در مطالعات خود درباره سنت اسلامی نشان داده، به حفظ هویت و انسجام جوامع اسلامی در طول تاریخ کمک کرده است. علاوه بر این، این رویکرد ثبات و اطمینان‌خاطری به جامعه مسلمانان می‌دهد که در دوران تغییرات سریع اجتماعی و فرهنگی، می‌تواند بسیار ارزشمند باشد (اسد، ۱۹۸۶م، ۱۵).

با این حال، این رویکرد با چالش‌هایی نیز مواجه است. خالد ابوالفضل، رئیس برنامه مطالعات اسلامی در دانشگاه کالیفرنیا، لس‌آنجلس و دانشگاه UCLA در نقد خود بر اقتدارگرایی در تفسیر اسلامی استدلال می‌کند که رویکرد سنتی ممکن است در مواجهه با چالش‌های پیچیده معاصر ناکارآمد باشد (ابوالفضل، ۲۰۰۱م، ۱۴۵). به عنوان مثال، مسائلی مانند پیشرفت‌های پزشکی در زمینه باروری یا چالش‌های اخلاقی ناشی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۱۴۲

از هوش مصنوعی ممکن است نیازمند تفسیرهای جدیدتری از نصوص دینی باشند. علاوه بر این، انعطاف‌پذیری محدود این رویکرد در مواجهه با مسائل مستحدث و کاملاً جدید می‌تواند مشکل‌ساز باشد. میرحسینی در مطالعات خود درباره جنسیت و اسلام نشان می‌دهد که چگونه تفاسیر سنتی ممکن است با مفاهیم مدرن حقوق بشر و برابری جنسیتی در تعارض قرار گیرند (میرحسینی، ۱۹۹۹م، ۲۵).

با وجود این چالش‌ها، رویکرد مبتنی بر منابع اولیه و سنت‌ها همچنان نفوذ قابل توجهی در جهان اسلام دارد. عبدالله سعید، مدیر مرکز و استاد کرسی مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه ملبورن، در کتاب خود با عنوان «تفسیر قرآن: به سوی رویکردی معاصر» استدلال می‌کند که این رویکرد به دلیل ریشه‌های عمیق تاریخی و فرهنگی‌اش، همچنان برای بسیاری از مسلمانان جذاب است (سعید، ۲۰۰۶م، ۱۵۲). در نهایت، درک نقاط قوت و ضعف رویکرد مبتنی بر منابع اولیه و سنت‌ها برای هرگونه بحث جدی درباره تفسیر قرآن و کاربرد آن در مسائل معاصر ضروری است. این رویکرد، علی‌رغم چالش‌هایش، همچنان نقش مهمی در شکل‌دهی به گفتمان دینی و فقهی معاصر در جهان اسلام ایفا می‌کند.

۲/۳/۱. رویکرد مقاصدی-تاریخی در استنباط احکام

این رویکرد در تفسیر قرآن و استنباط احکام، یکی از سبک‌های اجتهادی مهمی است که در واکنش به چالش‌های مدرنیته و تغییرات اجتماعی - فرهنگی در جهان اسلام شکل گرفته است. متفکرانی چون فضل الرحمن، محمد ارکون و نصر حامد ابوزید از جمله نمایندگان برجسته این جریان هستند که بر ضرورت بازنگری اساسی در روش‌های تفسیر قرآن و استنباط احکام تأکید دارند.

فضل الرحمن، متفکر نواندیش پاکستانی، معتقد است که برای درک صحیح پیام قرآن، باید آن را در بستر تاریخی و اجتماعی نزول آن بررسی کرد و سپس اصول کلی استخراج‌شده را در شرایط معاصر به کار بست (رحمان، ۱۹۸۰م، ۲۳-۱۵). این روش که به «تفسیر دو مرحله‌ای» معروف شده است، تلاشی برای ایجاد پیوند میان متن تاریخی قرآن و نیازهای جامعه معاصر به شمار می‌رود.

محمد ارکون، متفکر الجزایری - فرانسوی، با طرح مفهوم «نقد عقل اسلامی»،

چالش‌های فقه معاصر
در بهره‌گیری از قرآن
برای استنباط مسائل
مستحدثه و راهکارهای
حل آن
۱۴۳

خواستار بازنگری در مفروضات بنیادین تفکر اسلامی و گشودن درهای اجتهاد به روی روش‌های مدرن علوم انسانی شد. او استدلال می‌کرد که برای درک عمیق‌تر قرآن، باید از رویکردهای زبان‌شناسی، انسان‌شناسی و تاریخ‌نگاری مدرن بهره برد (آرکون، ۱۹۹۴م، ۳۵-۳۱).

یکی از مهم‌ترین نقاط قوت رویکرد مقاصدی - تاریخی، انعطاف‌پذیری بالای آن در مواجهه با مسائل جدید است. امینه ودود، متفکر و نواندیش معاصر آمریکایی، با ارائه تفسیری فمینیستی از قرآن، نشان داد که این رویکرد چگونه می‌تواند به بازنگری در موضوعاتی چون حقوق زنان در اسلام منجر شود (ودود، ۱۹۹۹م، ۳۴-۲۷). با این حال، این رویکرد با چالش‌هایی نیز روبه‌رو است. یکی از مهم‌ترین انتقادات، خطر گسست از سنت تفسیری اسلامی است. وائل حلاق، استاد مطالعات اسلامی دانشگاه کلمبیا، در کتاب تاریخچه نظریه‌های حقوقی اسلامی هشدار می‌دهد که نادیده گرفتن سنت تفسیری می‌تواند به تضعیف غنای فکری و معنوی تفکر اسلامی منجر شود (حلاق، ۱۹۹۷م، ۲۳۵-۲۳۱).

علاوه بر این، احتمال تفسیر به رأی و تحمیل دیدگاه‌های شخصی بر متن قرآن نیز از دیگر نگرانی‌های مطرح‌شده درباره این رویکرد است. خالد ابوالفضل در کتاب «سخن گفتن به نام خدا» استدلال می‌کند که حتی در رویکردهای نوگرایانه، باید از سوءاستفاده از نصوص دینی برای توجیه دیدگاه‌های شخصی پرهیز کرد (ابوالفضل، ۲۰۰۱م، ۴۰-۳۴).

با وجود این چالش‌ها، رویکرد مقاصدی - تاریخی همچنان یکی از جریان‌های مهم فکری در اسلام معاصر محسوب می‌شود. این رویکرد، با تأکید بر ضرورت بازاندیشی در روش‌های تفسیر قرآن و استنباط احکام، می‌کوشد پاسخ‌هایی کارآمد برای چالش‌های دنیای مدرن ارائه دهد (موسی، ۲۰۰۳م، ۱۱۵-۱۱۱).

۳/۱. رویکرد مقاصدی - اجتهادی در پاسخ به چالش‌های معاصر

رویکرد مقاصدی - اجتهادی در تفسیر قرآن و استنباط احکام، تلاشی برای ایجاد تعادل میان حفظ اصول سنت اسلامی و پاسخگویی به نیازهای مستحدثه در جامعه معاصر است. این رویکرد که اندیشمندانی چون سید محمدحسین فضل‌الله،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۱۴۴

شیخ محمد مهدی شمس الدین، یوسف قرضاوی و محمد الغزالی از جمله نمایندگان آن به شمار می‌روند، بر اجتهاد پویا و توجه به مقاصد شریعت تأکید دارد (اسپوزیتو و مجاهد، ۲۰۰۷م، ۵۰-۴۵).

یوسف قرضاوی بر این باور است که اجتهاد باید با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی انجام شود؛ اما همچنان در چارچوب اصول اساسی اسلام باقی بماند (القرضاوی، ۱۹۹۶م، ۲۵-۲۰). این دیدگاه که جان اسپوزیتو از آن با عنوان «نو-اجتهاد» یاد می‌کند، تلاشی برای احیای سنت اجتهاد با توجه به مقتضیات دنیای معاصر است (اسپوزیتو، ۲۰۱۰م، ۹۴).

محمد الغزالی، متفکر مصری، با تأکید بر اهمیت فهم مقاصد شریعت معتقد بود که تفسیر قرآن باید با در نظر گرفتن اهداف کلی اسلام انجام شود. او در کتاب «کیف نتعامل مع القرآن» بر ضرورت درک جامع قرآن و پیوند آن با واقعیت‌های زندگی معاصر تأکید می‌کند (الغزالی، ۲۰۰۵م، ۲۰-۱۵).

علامه سید محمد حسین فضل الله نیز در همین راستا معتقد است:

«اجتهاد پیشینیان بر پایه فرهنگ آنان شکل گرفته بود و می‌دانیم که همان پیشینیان، به دلیل تفاوت‌های فرهنگی میان خودشان، دیدگاه‌های گوناگونی داشتند؛ بنابراین، ما نیز می‌توانیم با حفظ پیوند با سنت، خوانشی متفاوت از متون دینی داشته باشیم و برخلاف گذشتگان، به بازخوانی این متون پردازیم، در عین حال که فهم آنان را نیز برای تعمیق درک خود مدنظر قرار می‌دهیم.» (فضل الله، ۱۴۲۶ق، ۹۶).

آیت الله محمد مهدی شمس الدین نیز در بررسی جواز یا عدم جواز تصدی مناصب عمومی توسط زنان در چارچوب فقه اسلامی، با استناد به ادله فقهی، نتیجه می‌گیرد که اجماع فقها بر عدم جواز این تصدی، فاقد پشتوانه استدلالی معتبر است. وی در این بررسی، بر ضرورت بازنگری در برخی از مسلمات فقهی و بازخوانی ادله مربوطه با نگاهی جدید، به دور از پیش فرض‌های تاریخی تأکید دارد (شمس الدین، ۱۹۹۵م، ۶).

یکی از نقاط قوت اصلی رویکرد مقاصدی - اجتهادی، توانایی آن در ایجاد تعادل میان سنت و نوآوری است. این رویکرد از یک سو به حفظ اصالت اسلامی

کمک می‌کند و از سوی دیگر، امکان پاسخگویی به نیازهای معاصر را فراهم می‌آورد (ابوالفضل، ۲۰۰۱م، ۹۶-۱۰۲). علاوه بر این، ظرفیت ارائه راه‌حل برای بسیاری از مسائل جدید و چالش‌برانگیز، از جمله حقوق بشر، دموکراسی و برابری جنسیتی را نیز دارد (سعید، ۲۰۰۶م، ۱۵۵-۱۵۰).

با این حال، این رویکرد با چالش‌هایی نیز روبه‌رو است. یکی از مهم‌ترین این چالش‌ها، تعیین حد دقیق میان سنت و نوآوری است. وائل حلاق در تحلیل خود تأکید می‌کند که تنش میان این دو عنصر، همواره یکی از مسائل اساسی در فقه اسلامی بوده است (حلاق، ۱۹۹۷م، ۲۰۹). علاوه بر این، همان‌طور که میرحسینی اشاره می‌کند، این رویکرد ممکن است با مخالفت‌های جدی از سوی دو جریان متقابل مواجه شود: از یک سو، فقهای سنت‌گرا که آن را بیش از حد نوآورانه می‌دانند و از سوی دیگر، نوگرایان افراطی که آن را ناکافی تلقی می‌کنند (میرحسینی، ۱۹۹۹م، ۱۱۴). این دوگانگی، می‌تواند پذیرش گسترده این رویکرد در جوامع اسلامی را با چالش مواجه سازد. با وجود این چالش‌ها، رویکرد مقاصدی - اجتهادی همچنان به‌عنوان یکی از جریان‌های تأثیرگذار در اسلام معاصر مطرح است. این رویکرد با تلاش برای ایجاد پلی میان سنت اسلامی و نیازهای جامعه معاصر، نقش مهمی در شکل‌دهی به گفتمان اجتهادی معاصر ایفا می‌کند. همان‌طور که ابراهیم موسی استدلال می‌کند، این رویکرد می‌تواند راهی برای حفظ ارتباط اسلام با دنیای مدرن، همزمان با حفظ هویت و اصالت اسلامی باشد (موسی، ۲۰۰۳م، ۱۱۷).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۴۶

۲. یافته‌ها

۲/۱. چالش‌های مرجعیت علمی قرآن در فقه معاصر

مرجعیت علمی قرآن در فقه معاصر با چالش‌های متعددی روبه‌رو است که استنباط احکام برای مسائل مستحدثه را پیچیده می‌سازد. در این بخش، به بررسی دقیق این چالش‌ها خواهیم پرداخت.

۲/۱/۱. چالش‌های هرمنوتیکی در تفسیر آیات مرتبط با مسائل مستحدثه

هرمنوتیک در لغت به معنای تفسیر کردن و در اصطلاح به دانش و روش فهم

و تفسیر متون اطلاق می شود (پالمر، ۱۹۶۹م، ۴۵). هرمنوتیک، به عنوان علم تفسیر متون، نقش حیاتی در فهم و تفسیر آیات قرآنی ایفا می کند. در مواجهه با مسائل مستحدثه، چالش های هرمنوتیکی متعددی ظهور می کنند که استنباط احکام فقهی را با پیچیدگی های خاص خود روبه رو می سازد. این چالش ها را می توان در چند محور اصلی بررسی کرد:

- **تعدد رویکردهای تفسیری:** هانس - گئورگ گادامر، فیلسوف برجسته هرمنوتیک، بر نقش پیش فهم ها و افق معنایی مفسر در فرآیند تفسیر تأکید می کند (گادامر، ۲۰۰۴م، ۲۶۸). در حوزه تفسیر قرآن، این امر منجر به شکل گیری رویکردهای مختلفی از سنتی تا مدرن شده است. رویکرد سنتی که عمدتاً بر تفاسیر سلف و روایات تکیه دارد، در مواجهه با مسائل نوظهور با محدودیت هایی روبرو است. از سوی دیگر، رویکردهای مدرن که سعی دارند آیات را با توجه به شرایط معاصر بازخوانی کنند، گاه با خطر دور شدن از اصول اساسی تفسیر قرآنی مواجه می شوند. پل ریکور، فیلسوف فرانسوی، بر لزوم ایجاد تعادل میان «وفاداری به متن» و «خلاقیت در تفسیر» تأکید می کند (ریکور، ۱۹۷۶م، ۷۸). این تعادل در تفسیر آیات مرتبط با مسائل مستحدثه، چالشی جدی است.

- **مسئله فاصله تاریخی:** فردریش شلایر ماکر، پدر هرمنوتیک مدرن، بر اهمیت درک زمینه تاریخی متن در فرآیند تفسیر تأکید می کند (شلایر ماکر، ۱۹۹۸م، ۲۳). فاصله زمانی قابل توجه میان نزول قرآن و مسائل معاصر، چالشی جدی در تفسیر آیات برای مسائل نوظهور ایجاد می کند. این فاصله تاریخی نه تنها در سطح زبانی، بلکه در سطح فرهنگی و اجتماعی نیز خود را نشان می دهد. مفسر امروزی باید بتواند پل ارتباطی میان افق معنایی عصر نزول و افق معنایی دنیای معاصر ایجاد کند. این امر مستلزم درک عمیق از تاریخ، فرهنگ و زبان عصر نزول و همچنین شناخت دقیق از شرایط و مقتضیات دنیای معاصر است.

- **تعارض ظاهری میان آیات:** گاهی آیات مختلف قرآن به نظر می رسد که با یکدیگر در تعارض قرار دارند که این امر استنباط احکام برای مسائل جدید را دشوار می سازد. این مسئله در علم اصول فقه تحت عنوان «تعارض ادله»

مورد بحث قرار می گیرد. در مواجهه با مسائل مستحدثه، این چالش پیچیده تر می شود؛ زیرا مفسر باید بتواند میان آیاتی که ظاهراً متعارض هستند، در زمینه ای کاملاً جدید جمع بندی کند. فضل الرحمن - متفکر معاصر مسلمان - رویکرد «تفسیر موضوعی» را پیشنهاد می کند که در آن، آیات مرتبط با یک موضوع خاص در کنار هم قرار گرفته و در یک چارچوب کلی تفسیر می شوند (رحمان، ۱۹۸۰م، ix-xii).

- **چالش زبان شناختی:** لودویگ ویتگنشتاین، فیلسوف زبان، بر اهمیت «بازی های زبانی» در فهم معنا تأکید می کند (ویتگنشتاین، ۱۹۵۸م، ۱۵-۷). در تفسیر قرآن برای مسائل مستحدثه، این چالش به شکلی جدی مطرح است. واژگان و ساختارهای زبانی قرآن متعلق به زمان و مکان خاصی هستند و انتقال معانی آنها به زبان و مفاهیم امروزی مستلزم درک عمیق از هر دو حوزه زبانی است. به عنوان مثال، مفهوم «ربا» در قرآن چگونه می تواند با سیستم های مالی پیچیده امروزی تطبیق یابد؟ این چالش زبان شناختی، مفسر را ملزم می کند که علاوه بر تسلط بر زبان عربی کلاسیک، درک عمیقی از مفاهیم و اصطلاحات تخصصی در حوزه های مختلف علمی و فنی نیز داشته باشد.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۴۸

- **مسئله معنای ظاهری و باطنی:** در سنت تفسیری اسلام، همواره بحث از معنای ظاهری و باطنی آیات مطرح بوده است. ابن عربی، عارف و متفکر بزرگ اسلامی، بر وجود لایه های متعدد معنایی در قرآن تأکید می کند (جیتیک، ۱۹۸۹م، ۲۰۹). در مواجهه با مسائل مستحدثه، این چالش پررنگ تر می شود. آیا باید به معنای ظاهری آیات اکتفا کرد یا به دنبال معانی عمیق تر و باطنی بود؟ این مسئله به ویژه در مورد آیاتی که به ظاهر با یافته های علمی جدید در تعارض قرار دارند، اهمیت بیشتری پیدا می کند.

در مجموع، چالش های هرمنوتیکی در تفسیر آیات مرتبط با مسائل مستحدثه، مفسران و فقها را با مسائل پیچیده ای مواجه می سازد. برای حل این چالش ها، نیاز به رویکردی جامع و چندبعدی است که ضمن حفظ اصالت و روح پیام قرآنی، قادر به پاسخگویی به نیازها و پرسش های دنیای معاصر باشد.

۲/۱/۲. تعارض ظاهری برخی آیات با یافته‌های علمی جدید:

یکی از چالش‌های جدی در مرجعیت علمی قرآن، تعارض ظاهری برخی آیات با یافته‌های علمی مدرن است. این مسئله در حوزه‌ها و گستره‌های وسیعی از مسائل کیهان‌شناسی و زیست‌شناسی گرفته تا مباحث فلسفی و فقهی مطرح می‌شود. برای درک بهتر این چالش، می‌توان آن را در دو حوزه اصلی مرتبط با فقه بررسی کرد:

- **مسائل پزشکی و بهداشتی:** برخی از احکام فقهی مستنبط از آیات قرآن در زمینه بهداشت و پزشکی، با یافته‌های علم پزشکی مدرن به‌طور ظاهری در تعارض هستند. به‌عنوان مثال، آیاتی که به طهارت و نجاست اشاره دارند، گاهی با درک مدرن از بهداشت و سلامت تطابق نمی‌یابند. عبدالعزیز ساجدینا، متفکر و فقیه معاصر، در کتاب «اخلاق زیست‌پزشکی اسلامی» به این چالش‌ها پرداخته و راه‌هایی برای هماهنگی میان احکام فقهی و یافته‌های علم پزشکی مدرن ارائه می‌دهد (ساجدینا، ۲۰۰۹م، ۴۲-۱۵).

- **مسائل نجومی:** یکی از چالش‌های مهم در حوزه فقه، تعارض ظاهری برخی آیات با یافته‌های نجومی است. به‌عنوان مثال، در آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهِلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ» (از تو درباره هلال‌های ماه می‌پرسند، بگو: برای آن است که مردم وقت کارهای خود و زمان حج را بشناسند) (بقره/۱۸۹)، تعارض ظاهری میان رؤیت فیزیکی هلال ماه و محاسبات دقیق نجومی مدرن وجود دارد. اگرچه تولد ماه بر اساس محاسبات دقیق نجومی اتفاق می‌افتد؛ اما برخی از فقها بر این باورند که هلال زمانی صادق است که قابلیت رؤیت عمومی وجود داشته باشد (خویی، ۱۴۱۸ق، ۶۱/۲۲). در مواجهه با این چالش‌ها، رویکردهای متفاوتی از سوی اندیشمندان مسلمان اتخاذ شده است. برخی بر تأویل آیات و تفسیر مجدد آن‌ها در پرتو یافته‌های علمی تأکید دارند، درحالی‌که دیگران معتقدند نباید آیات قرآن را با نظریات علمی که همواره در معرض تغییر و تحول هستند، تطبیق داد. در مجموع، چالش تعارض ظاهری برخی آیات با یافته‌های علمی جدید مستلزم رویکردی جامع و چندبعدی است که ضمن حفظ اصالت و اعتبار قرآن، بتواند به پرسش‌های علمی عصر حاضر پاسخ دهد.

چالش‌های فقه معاصر
در بهره‌گیری از قرآن
برای استنباط مسائل
مستحدثه و راهکارهای
حل آن
۱۴۹

۲/۱/۳. محدودیت‌های زبانی و تاریخی در کاربرد آیات برای مسائل نوظهور:

محدودیت‌های زبانی و تاریخی در کاربرد آیات قرآنی برای مسائل نوظهور، یکی از چالش‌های اساسی در حوزه فقه و تفسیر معاصر به شمار می‌آید. این محدودیت‌ها از جنبه‌های مختلف قابل بررسی هستند:

تحول معنایی واژگان: زبان عربی، مانند هر زبان دیگری، در طول زمان دچار تحولات معنایی شده است. واژگانی که در زمان نزول قرآن معنای خاصی داشته‌اند، ممکن است امروزه معانی متفاوتی پیدا کرده باشند. این امر فهم دقیق مراد آیات را با چالش مواجه می‌سازد. به عنوان مثال، واژه «مال» در آیاتی مانند: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (اموال یکدیگر را به ناحق مخورید، مگر آنکه تجارتی باشد که هر دو طرف بدان رضایت داده باشید)، به هر آنچه که از اشیاء و اموال خارجی (فیزیکی) در تملک و اختیار شخص قرار دارد، معنی شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ۴۷۵/۵). از این رو، در شمول آن نسبت به اموال معنوی و غیر فیزیکی تشکیک شده و شاید همین دلیل باشد که فقهای چون امام خمینی؛ اعتباری برای مالکیت فکری قائل نیستند (خمینی، ۱۳۹۲، ۴۰۰/۱۰). تاشیهیکو ایزوتسو، زبان‌شناس و اسلام‌شناس ژاپنی، در کتاب «خدا و انسان در قرآن»، به تفصیل به تحول معنایی واژگان کلیدی قرآن پرداخته و نشان می‌دهد چگونه این تحولات می‌تواند بر فهم ما از آیات تأثیر بگذارد (ایزوتسو، ۱۹۶۴م، ۳۵-۱۷).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۱۵۰

ساختارهای زبانی و دستوری: ساختار زبانی و دستوری عربی کلاسیک با زبان‌های معاصر تفاوت‌های قابل توجهی دارد. این تفاوت‌ها گاهی منجر به ابهام در فهم دقیق مراد آیات می‌شود. به عنوان مثال، استفاده از صیغه‌های مختلف فعل در عربی کلاسیک، گاهی معانی ضمنی و دقیقی را منتقل می‌کند که در ترجمه به زبان‌های دیگر از دست می‌رود. محمد عابد الجابری، فیلسوف معاصر مراکشی، در کتاب «فهم القرآن الحکیم»، به این چالش‌های زبانی پرداخته و بر لزوم توجه به ساختارهای زبانی خاص قرآن در فهم و تفسیر آن تأکید می‌کند (الجابری، ۲۰۰۸م، ۲۳/۱-۴۵).

بافت تاریخی و فرهنگی: آیات قرآن در بافت تاریخی و فرهنگی خاصی نازل شده‌اند. درک این بافت برای فهم درست آیات ضروری است؛ اما انتقال این فهم

به زمان حاضر و کاربرد آن برای مسائل نوظهور، چالش برانگیز است. به عنوان مثال، آیات مربوط به برده داری یا جنگ در قرآن، در بافت تاریخی خاصی معنا پیدا می کنند که انطباق آن ها با شرایط امروزی نیازمند تفسیری جدید است. فضل الرحمان در کتاب «اسلام و مدرنیته» بر اهمیت درک بافت تاریخی آیات و استخراج اصول کلی از آن ها برای کاربرد در زمان حاضر تأکید می کند (رحمان، ۱۹۸۲م، ۱۱-۵).

محدودیت واژگان در توصیف مفاهیم جدید: بسیاری از مفاهیم و پدیده های نوظهور در زمان نزول قرآن وجود نداشته اند و به طور طبیعی واژگان خاصی برای توصیف آن ها در قرآن به کار نرفته است. این امر استنباط احکام برای این مسائل را با چالش مواجه می سازد. به عنوان مثال، مسائل مربوط به رحم اجاره ای، اهدای عضو، لقاح مصنوعی، شبیه سازی، تغییر جنسیت، مرگ مغزی و مانند آن ها به طور مستقیم در قرآن مورد اشاره قرار نگرفته اند. طارق رمضان، متفکر معاصر اسلامی، در کتاب «اصلاح بنیادین: اخلاق اسلامی و رهایی» به این چالش پرداخته و بر لزوم استفاده از اصول کلی قرآنی برای استنباط احکام در مورد مسائل نوظهور تأکید می کند (رمضان، ۲۰۰۸م، ۱۴۴-۱۲۱).

تفاوت در نظام های مفهومی: نظام مفهومی حاکم بر جهان معاصر با نظام مفهومی زمان نزول قرآن تفاوت های اساسی دارد. این تفاوت ها گاه منجر به سوء تفاهم یا تفسیر نادرست آیات می شود. به عنوان مثال، مفهوم «آزادی» در جهان معاصر با آنچه در زمان نزول قرآن از آن برداشت می شد، تفاوت های قابل توجهی دارد. محمد آرکون، متفکر الجزایری، در کتاب «تاریخمندی اندیشه اسلامی» به تفصیل به این موضوع پرداخته و بر لزوم بازخوانی مفاهیم قرآنی در پرتو تحولات تاریخی و فکری تأکید می کند (آرکون، ۲۰۰۲م، ۵۸-۳۵).

در مواجهه با این محدودیت ها، رویکردهای متفاوتی از سوی اندیشمندان مسلمان اتخاذ شده است. برخی بر لزوم بازگشت به فهم سلف و تفاسیر سنتی تأکید دارند، در حالی که دیگران بر ضرورت بازخوانی و تفسیر مجدد آیات در پرتو شرایط معاصر اصرار می ورزند. نصر حامد ابوزید، نواندیش و متفکر مصری، در کتاب «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن»، رویکردی میانه را پیشنهاد می کند که در آن، ضمن

حفظ اصالت متن قرآنی، امکان تفسیر پویا و متناسب با شرایط زمانی و مکانی فراهم می‌شود (ابوزید، ۱۹۹۰م، ۱۱۲-۸۹).

در مجموع، محدودیت‌های زبانی و تاریخی در کاربرد آیات برای مسائل نوظهور، چالشی جدی در حوزه فقه و تفسیر معاصر به شمار می‌رود که نیازمند رویکردی جامع، پویا و در عین حال اصیل است.

۲/۱/۴. چالش‌های روش‌شناختی در استنباط احکام از قرآن برای مسائل جدید:

استنباط احکام از قرآن برای مسائل جدید، با چالش‌های روش‌شناختی متعددی روبرو است. این چالش‌ها ریشه در پیچیدگی‌های ذاتی متن قرآنی، تحولات اجتماعی و فناوری و تنوع رویکردهای تفسیری دارند. در ادامه، به بررسی مهم‌ترین این چالش‌ها پرداخته خواهد شد.

- **تعمیم احکام خاص به موارد مشابه (قیاس):** یکی از روش‌های رایج در استنباط احکام برای مسائل جدید در فقه اهل سنت، استفاده از قیاس است. با این حال، این روش با چالش‌هایی مواجه است. به عنوان مثال، در مورد حکم استفاده از مواد مخدر صنعتی جدید، برخی فقها قیاس را با حکم شراب به کار می‌برند؛ اما سؤال این است که آیا این قیاس صحیح است و تمام جوانب مسئله را در نظر می‌گیرد؟ محمد هاشم کمالی، اصولی معاصر، در کتاب «اصول فقه اسلامی» به تفصیل به چالش‌های استفاده از قیاس در مسائل نوظهور پرداخته و بر لزوم دقت در تشخیص علت حکم تأکید می‌کند (کمالی، ۲۰۰۳م، ۲۹۰-۲۶۴).

- **تعارض ظاهری آیات:** گاهی آیات مختلف قرآن در ظاهر با یکدیگر در تعارض قرار می‌گیرند. این مسئله در مواجهه با مسائل جدید پیچیده‌تر می‌شود؛ زیرا مفسر باید بتواند میان آیاتی که ظاهراً متعارض هستند، در زمینه‌ای کاملاً جدید جمع کند. علاوه بر قواعد جمع عرفی در این موارد (زرکشی، ۱۹۷۵م، ۵۰/۲-۴۵)، محمد طاهر بن عاشور، مفسر و فقیه تونس، در تفسیر «التحریر و التئور» روشی را برای حل تعارض ظاهری آیات پیشنهاد می‌کند. طبق این روش، باید به مقاصد کلی شریعت و سیاق آیات توجه ویژه داشت (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ۵۶/۱-۳۴).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۵۲

- **تفسیر به رأی و خطر تحمیل دیدگاه‌های شخصی:** در مواجهه با مسائل جدید، خطر تفسیر به رأی و تحمیل دیدگاه‌های شخصی بر آیات قرآن افزایش می‌یابد. این امر می‌تواند منجر به استنباط‌های نادرست و دور از مقصود اصلی قرآن شود. علاوه بر وجود روایات متعدد در شیعه که حرمت تفسیر به رأی را تأکید می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۷۴، ۳۶/۱ و ۳۵)، یوسف القرضاوی، فقیه معاصر، در کتاب «کیف تتعامل مع القرآن العظیم» بر لزوم رعایت اصول و قواعد تفسیر و پرهیز از تحمیل دیدگاه‌های شخصی بر قرآن تأکید می‌کند (القرضاوی، ۲۰۰۰، م، ۲۴۵-۲۲۱).

- **چالش جمع میان نص و مصلحت:** در بسیاری از مسائل جدید، مفسر با چالش جمع میان ظاهر نص قرآنی و مصلحت عمومی جامعه روبرو می‌شود. این مسئله به‌ویژه در حوزه‌هایی مانند پزشکی، اقتصاد و روابط بین‌الملل پررنگ‌تر است. طه جابر العلوانی، متفکر عراقی، در کتاب «مقاصد الشریعة» رویکردی را پیشنهاد می‌کند که بر اساس آن باید میان مقاصد کلی شریعت و ظاهر نصوص تعادل برقرار کرد (العلوانی، ۲۰۰۱، م، ۱۱۲-۸۷).

- **محدودیت‌های روش تفسیر موضوعی:** تفسیر موضوعی یکی از روش‌های مهم در استنباط احکام برای مسائل جدید است. با این حال، این روش نیز با چالش‌هایی روبروست. از جمله اینکه ممکن است برخی آیات مرتبط با موضوع نادیده گرفته شوند یا ارتباط میان آیات به‌درستی برقرار نشود. شهید محمدباقر صدر در کتاب «المدرسة القرآنية» روشی برای تفسیر موضوعی پیشنهاد می‌کند که تلاش دارد این محدودیت‌ها را برطرف سازد (صدر، ۱۹۷۹، م، ۴۵-۲۳).

- **چالش تعیین حدود اجتهاد:** در مواجهه با مسائل جدید، تعیین حدود اجتهاد و میزان انعطاف‌پذیری در تفسیر آیات، چالشی جدی است. برخی معتقدند که باید با احتیاط بیشتری به اجتهاد در مسائل جدید پرداخت، در حالی که دیگران بر ضرورت اجتهاد پویا تأکید دارند. عبدالله بن بیه، فقیه موریتانیایی، در کتاب «صناعة الفتوى وفقه الأقليات» رویکردی متعادل را در این زمینه پیشنهاد می‌کند که ضمن حفظ اصول ثابت شریعت، امکان پاسخگویی به نیازهای جدید را فراهم می‌سازد (بن بیه، ۲۰۰۷، م، ۲۰۳-۱۷۸).

در مجموع، چالش‌های روش‌شناختی در استنباط احکام از قرآن برای مسائل جدید، نیازمند رویکردی جامع، منعطف و در عین حال اصولی است. این رویکرد باید ضمن حفظ اصالت و روح پیام قرآنی، توانایی پاسخگویی به نیازها و پرسش‌های دنیای معاصر را داشته باشد. همچنین، ضروری است که فقها و مفسران معاصر با بهره‌گیری از دانش‌های نوین و درک عمیق از شرایط زمانه، به بازنگری و تکامل روش‌های استنباط بپردازند.

۲/۲. پیامدهای کم‌رنگ شدن مرجعیت علمی قرآن در فقه معاصر

کاهش نقش قرآن در استنباط احکام فقهی برای مسائل جدید، پیامدهای منفی متعددی به دنبال دارد که می‌تواند آثار عمیقی بر جامعه اسلامی و کارآمدی فقه در دنیای معاصر بگذارد. در ادامه، این پیامدها را با جزئیات بیشتری بررسی خواهیم کرد.

۱. **انفصال تدریجی فقه از منبع اصلی آن (قرآن):** ال‌ریسونی، رئیس اتحادیه جهانی علمای مسلمان، در کتاب «تجدید أصول الفقه» به این مسئله پرداخته و می‌نویسد: «هرچه فاصله میان فقه و قرآن بیشتر شود، پویایی و انعطاف‌پذیری فقه کاهش می‌یابد. قرآن به عنوان کلام الهی، حاوی اصول و مبادی کلی است که قابلیت تطبیق با شرایط مختلف زمانی و مکانی را دارد.» (الریسونی، ۲۰۱۳، ص ۲۱۷-۲۱۵).

پیامدهای این انفصال می‌تواند به این موارد منجر شود: کاهش توانایی فقه در پاسخگویی به نیازهای متغیر جامعه، افزایش گرایش به جمود فکری و تعصب مذهبی و از دست رفتن روح و مقاصد اصلی شریعت در احکام فقهی. به عنوان مثال، در مسئله حقوق زنان، عدم رجوع مستقیم به آیات قرآنی و اکتفا به آرای فقهی گذشته می‌تواند منجر به صدور احکامی شود که با روح عدالت و کرامت انسانی مورد تأکید قرآن در تعارض باشد.

۲. **افزایش اختلافات فقهی:** قرضاوی در کتاب «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» به این نکته اشاره می‌کند: «عدم رجوع به منبع مشترک و واحد (قرآن) باعث تشدید

اختلافات فقهی می شود، در حالی که قرآن می تواند به عنوان مرجع نهایی، نقطه اتصال و وحدت میان مذاهب و دیدگاه های مختلف باشد.»

پیامدهای این افزایش اختلافات عبارت اند از: تفرقه و چنددستگی در جامعه اسلامی، سردرگمی مردم در انتخاب احکام صحیح و تضعیف اعتبار فقه اسلامی در نظر ناظران خارجی. به عنوان مثال، در مسائل مربوط به معاملات مالی جدید مانند ارزهای دیجیتال، عدم رجوع مستقیم به اصول قرآنی در مورد عدالت و منع ربا می تواند منجر به صدور فتاوی متناقض و ایجاد سردرگمی در جامعه شود.

۳. ناتوانی در پاسخگویی به نیازهای جدید جامعه اسلامی: العوا، متفکر معاصر مصری و دبیرکل اسبق اتحادیه بین المللی علمای مسلمان، در کتاب «الفقه الإسلامي في طريق التجديد» می نویسد: «کاهش مرجعیت قرآن در استنباط احکام، منجر به کاهش کارآمدی فقه در عصر حاضر می شود. قرآن با ارائه اصول کلی و مقاصد شریعت، این قابلیت را دارد که راهنمای مسلمانان در مواجهه با چالش های جدید باشد» (العوا، ۲۰۱۲م، ۹۸-۱۰۲).

این ناتوانی می تواند منجر به موارد زیر گردد: فاصله گرفتن جوانان و تحصیل کرده ها از فقه اسلامی، رواج سکولاریسم و قانون گذاری غیر اسلامی در جوامع مسلمان و عدم توانایی در ارائه راه حل های اسلامی برای مسائل جهانی مانند بحران های زیست محیطی یا اخلاق در هوش مصنوعی. به عنوان مثال، در مسائل مربوط به پزشکی مدرن مانند پیوند اعضا یا درمان های ژنتیکی، عدم استفاده از اصول قرآنی مرتبط با حفظ حیات و کرامت انسانی می تواند منجر به صدور احکامی شود که با پیشرفت های علمی و نیازهای جامعه در تعارض است.

در نتیجه، می توان گفت که کم رنگ شدن مرجعیت علمی قرآن در فقه معاصر، نه تنها منجر به کاهش پویایی و کارآمدی فقه می شود، بلکه می تواند جایگاه اسلام در جامعه جهانی را تضعیف کرده و ناتوانی در ارائه راه حل های اسلامی برای چالش های معاصر را به دنبال داشته باشد. این مسئله ضرورت توجه جدی علما و اندیشمندان اسلامی را می طلبد تا با احیای جایگاه قرآن در استنباط احکام، فقه اسلامی را به سمت پویایی و کارآمدی بیشتر هدایت کنند.

۳. راهکارهای پیشنهادی برای احیای جایگاه قرآن در استنباط احکام

مسائل جدید

برای احیای نقش محوری قرآن در استنباط احکام فقهی مسائل مستحدثه، به نظر نویسنده این پژوهش، می‌توان راهکارهای زیر را پیشنهاد داد:

۳/۱. استفاده از روش‌های هرمنوتیکی مدرن

با استفاده از روش‌های نوین تفسیر متن، می‌توان لایه‌های عمیق‌تر معنایی آیات را کشف کرد. این امر به‌ویژه در مورد آیات مرتبط با مسائل اجتماعی و سیاسی کاربرد دارد. برای نمونه، روش هرمنوتیک دوسویه که توسط فضل الرحمن مطرح شد، رویکردی نوآورانه در تفسیر متون دینی است. این روش شامل دو مرحله اصلی است: حرکت از زمان حال به گذشته و سپس بازگشت به زمان حال. در مرحله اول، مفسر تلاش می‌کند متن را در بافت تاریخی و اجتماعی زمان نزول درک کند. این شامل بررسی شرایط اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی آن دوره است و هدف آن، فهم معنای اصلی متن و استخراج اصول کلی و اهداف دینی و اخلاقی آن است. مرحله دوم شامل انتقال این اصول به زمان حاضر است. مفسر باید این اصول را با شرایط معاصر تطبیق دهد و راهکارهایی برای اجرای آن‌ها در جامعه امروز ارائه کند. این مرحله نیازمند درک عمیق از شرایط کنونی و چالش‌های جامعه معاصر است. این روش به دنبال ایجاد تعادل بین وفاداری به متن اصلی و پاسخگویی به نیازهای جامعه معاصر است و امکان تفسیر پویا و منعطف از متون دینی را فراهم می‌کند، بدون آنکه از اصول بنیادین آن‌ها فاصله بگیرد. هرچند این رویکرد با چالش‌هایی نیز روبروست، ازجمله خطر تفسیر به رأی و دور شدن از معنای اصلی متن؛ بنابراین، مفسر باید دانش عمیقی از علوم قرآنی، تاریخ اسلام و علوم اجتماعی داشته باشد. (رحمان، ۱۹۸۰م، ۲۳-۱۵).

در مجموع، روش هرمنوتیک دوسویه راهی برای پل زدن میان گذشته و حال در تفسیر متون دینی ارائه می‌دهد و امکان پاسخگویی به مسائل نوظهور را در چارچوب اصول اسلامی فراهم می‌کند. در اینجا، برای نمونه، حکم فقهی مشروعیت بهره‌های بانکی را با استفاده از روش هرمنوتیک دوسویه بررسی می‌کنیم:

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۱۵۶

مرحله اول: بررسی متون در بافت تاریخی

از طرفی، مهم‌ترین آیات مرتبط با ربا در قرآن عبارت‌اند از:
﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيُزْبُو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزْبُو عِنْدَ اللَّهِ﴾ (مالی که به ربا می‌دهید تا در اموال مردم افزون شود، نزد خدا هیچ افزون نمی‌شود) (روم: ۳۰)؛
﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾ (و نیز به سبب رباخواری‌شان و حال آنکه از آن منع شده بودند) (نساء: ۱۶۱)؛

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ربا را [با سود] چندین برابر مخورید) (آل عمران: ۱۳۰)؛
﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (آنان که ربا می‌خورند، در قیامت چون کسانی از قبر برمی‌خیزند که به افسون شیطان دیوانه شده باشند و این به کیفر آن است که گفتند: ربا نیز چون معامله است. درحالی که خدا معامله را حلال و ربا را حرام کرده است) (بقره: ۲۷۵).

و از طرف دیگر، ما می‌دانیم در بافت تاریخی جامعه عربستان پیش از اسلام، ربا به شکل وام‌های استثماری رایج بوده که اغلب منجر به بردگی بدهکاران می‌شد و به تبع آن، این نوع ربا افزایش شکاف طبقاتی و ظلم اقتصادی را در پی داشت (رحمان، ۱۹۸۰م، ۴۰). حال با توجه به آیات و بافت تاریخی، می‌توان این اصول کلی را استخراج کرد (کمالی، ۲۰۰۳م، ۳۰۰-۲۹۸):

۱. منع استثمار اقتصادی.
۲. حفاظت از حقوق افراد ضعیف در جامعه.
۳. ترویج عدالت اقتصادی.
۴. تشویق به تجارت و معاملات منصفانه.

مرحله دوم: انتقال اصول به زمان حاضر

در تحلیل وضعیت اقتصادی عصر حاضر باید گفت که در سیستم بانکی مدرن، بهره بانکی ابزاری برای مدیریت ریسک و تورم است و نرخ بهره همواره توسط نهادهای نظارتی کنترل می‌شود تا نه تنها از افراط و استثمارگری جلوگیری شود، بلکه

به توزیع عادلانه‌تر منابع مالی نیز کمک گردد. در واقع، این سیستم موتور محرکه‌ای است برای رونق تجارت و اقتصاد یک جامعه (جمال، ۲۰۰۶م، ۵۲-۴۹).

مرحله سوم: فهم حکم شرعی

با استفاده از روش هرمنوتیک دوسویه، می‌توان استدلال کرد که بهره بانکی در شکل مدرن و کنترل‌شده خود، مشروط به رعایت موارد زیر می‌تواند با اصول اسلامی سازگار باشد (کورن، ۲۰۰۴م، ۱۰):

- منجر به استثمار و ظلم اقتصادی نشود و سازوکارهایی برای حمایت از اقشار آسیب‌پذیر در برابر بدهی‌های سنگین وجود داشته باشد.
- در چارچوب قوانین و نظارت‌های دقیق عمل کند تا از سوءاستفاده جلوگیری شود.
- به توزیع عادلانه‌تر منابع مالی و رشد اقتصادی کمک کند.

۳/۲. توجه به مقاصد شریعت و روح کلی آیات

شاطبی - فقیه، محدث و مفسر مذهب مالکی - در کتاب معروف خود «الموافقات» بر اهمیت توجه به مقاصد شریعت تأکید می‌کند و معتقد است که فهم مقاصد شریعت کلید فهم صحیح احکام است و در همین راستا توصیه می‌کند (الشاطبی، ۱۹۹۷م، ۱۲/۲-۶):

- شناسایی مقاصد عام شریعت: مانند حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال. این مقاصد می‌توانند به عنوان راهنمای کلی در استنباط احکام مسائل جدید عمل کنند.

- توجه به روح کلی آیات: بجای تمرکز صرف بر ظاهر آیات، باید به پیام اصلی و هدف نهایی آن‌ها توجه کرد. به عنوان مثال، در مورد آیات مربوط به معاملات، هدف اصلی تأمین عدالت و جلوگیری از ظلم است.

۳/۳. تقویت ارتباط میان علوم قرآنی و علوم روز و استفاده از رویکردهای

میان‌رشته‌ای در فهم و تفسیر قرآن:

بوکای در کتاب «القرآن الکریم والعلم الحديث» بر اهمیت ارتباط میان علوم قرآنی و علوم جدید تأکید کرده و موارد زیر را پیشنهاد می‌کند (بوکای، ۱۹۹۳م، ۱۵۰-۱۴۵):

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۵۸

- تشکیل گروه‌های تحقیقاتی مشترک: متشکل از متخصصان علوم قرآنی و دانشمندان رشته‌های مختلف علمی.

- برگزاری همایش‌های میان‌رشته‌ای: برای تبادل نظر میان علمای دینی و دانشمندان رشته‌های مختلف.

- تدوین دانشنامه‌های تخصصی: گردآوری و تحلیل آیات قرآنی مرتبط با هر حوزه علمی. ابو زید نیز در «نقد الخطاب الدینی» بر اهمیت رویکردهای میان‌رشته‌ای تأکید می‌کند و معتقد است که فهم عمیق قرآن نیازمند بهره‌گیری از دستاوردهای علوم مختلف است و در این راستا موارد زیر را توصیه می‌کند (أبو زید، ۲۰۰۴م، ۲۲۵-۲۱۷):

- استفاده از زبان‌شناسی مدرن: برای فهم دقیق‌تر معانی واژگان و ساختارهای زبانی قرآن.

- بهره‌گیری از جامعه‌شناسی: برای درک بهتر زمینه‌های اجتماعی نزول آیات و تطبیق آن‌ها با شرایط امروزی.

- استفاده از روان‌شناسی: برای فهم عمیق‌تر پیام‌های اخلاقی و تربیتی قرآن و کاربرد آن‌ها در زندگی معاصر.

- بهره‌گیری از علوم طبیعی: برای درک بهتر آیات مرتبط با پدیده‌های طبیعی و کشف ارتباط میان قرآن و دانش روز. به عنوان مثال، در بررسی مسائل مربوط به اخلاق زیستی، می‌توان از ترکیبی از علوم زیست‌شناسی، اخلاق، فلسفه و علوم قرآنی استفاده کرد تا به دیدگاهی جامع و منطبق با آموزه‌های قرآنی دست یافت.

در نهایت، تحقق این راهکارها مستلزم همکاری گسترده میان نهادهای علمی، دانشگاهی و حوزوی است. علاوه بر این، ایجاد فضایی آزاد برای بحث و تبادل نظر میان دیدگاه‌های مختلف، ضرورتی انکارناپذیر است تا بتوان به بهترین نتایج در احیای جایگاه قرآن در استنباط احکام مسائل نوپدید دست یافت.

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی چالش‌های بهره‌گیری از قرآن در پاسخگویی به مسائل فقهی معاصر انجام شده است. نتایج حاصل نشان می‌دهد که موانع متعددی،

از جمله مشکلات هرمنوتیکی و تفسیری، تعارضات ظاهری با یافته‌های علمی نوین، محدودیت‌های زبانی و تاریخی و تفاوت در روش‌های استنباط احکام، کاربرد قرآن در استنباط‌های فقهی معاصر را با چالش‌هایی جدی مواجه ساخته است. تحلیل آسیب‌شناسانه این پژوهش آشکار می‌سازد که تداوم این وضعیت می‌تواند به تضعیف مرجعیت علمی قرآن و در نتیجه، جدایی تدریجی فقه از منبع اصیل خود منجر شود. این امر، علاوه بر تشدید اختلافات فقهی، ممکن است به ناکارآمدی فقه اسلامی در مواجهه با چالش‌های نوظهور در حوزه‌هایی همچون فناوری، پزشکی و محیط زیست بینجامد.

بر این اساس، پژوهش حاضر راهکارهایی نظیر بهره‌گیری از روش‌های نوین تفسیری، تمرکز بر مقاصد و روح حاکم بر متن قرآن و تقویت همکاری‌های بین‌رشته‌ای میان علمای قرآنی و متخصصان حوزه‌های مختلف را پیشنهاد می‌کند. در نهایت، این پژوهش بر ضرورت بازنگری و اصلاح شیوه‌های آموزشی در حوزه تفسیر قرآن و فقه تأکید دارد و خواستار اتخاذ رویکردهای منعطف‌تر به منظور ایجاد تعامل پویاتر میان متن قرآن و مقتضیات عصر حاضر است، به گونه‌ای که ضمن صیانت از ارزش‌های بنیادین، زمینه انطباق با شرایط متحول کنونی فراهم گردد.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۶۰

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۳۰ق). *کفایة الأصول*. (تحقیق: زارعی سبزواری)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۹۸۴م). *التحریر والتنویر*. چاپ اول، تونس: الدار التونسیة للنشر.
- أبو زید، نصر حامد. (۱۹۹۰م). *مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن*. بیروت: المركز الثقافي العربی.
- أبو زید، نصر حامد (۲۰۰۴م). *نقد الخطاب الديني*. القاهرة: سینا للنشر.
- ابوالفضل، خادم. (۲۰۰۱م)، *سخن گفتن به نام خدا: قانون اسلامی، اقتدار و زنان*. چاپ اول، آکسفورد: انتشارات وانورلد.
- ارکون، محمد. (۱۹۹۴). *بازاندیشی اسلام: پرسش‌های رایج، پاسخ‌های نامتعارف*. چاپ اول، بولدر: وست‌ویو پرس.

- ارکون، محمد. (۲۰۰۲م). **ناندیشیده در تفکر معاصر اسلامی**. چاپ اول، لندن: ساقی بوکس.
- اسپوزیتو، جان. (۲۰۱۰م). **آینده اسلام**. چاپ اول، نیویورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد.
- اسپوزیتو، جان. و مجاهد، دالیا. (۲۰۰۷م). **چه کسی از طرف اسلام سخن می گوید؟ آنچه یک میلیارد مسلمان واقعاً فکر می کنند**. چاپ اول، نیویورک: گالوپ پرس.
- اسد، طلال. (۱۹۸۶م). **ایده انسان شناسی اسلام**. چاپ اول، واشنگتن دی سی: مرکز مطالعات عرب معاصر، دانشگاه جورج تاون.
- ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۹۶۴م). **خدا و انسان در قرآن**. چاپ اول، توکیو: مؤسسه مطالعات فرهنگی و زبان شناسی کیو.
- براون، جان اتان ای سی. (۲۰۰۹م). **حدیث: میراث محمد در جهان قرون وسطی و مدرن**. چاپ اول، آکسفورد: انتشارات وان ورلد.
- بن بیه، عبدالله. (۲۰۰۷م). **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**. چاپ اول، بیروت: دار المنهاج.
- بوکای، موریس. (۱۹۹۳م). **القرآن والعلم الحديث**، القاهرة: دارالطلائع.
- پالمر، ریچارد ای. (۱۹۶۹). **هرمنوتیک: نظریه تفسیر نزد شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر و گادامر**. اوانستون (ایلینوی): انتشارات دانشگاه نورث وسترن.
- پریمی، علی. (۱۳۸۳). **هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون دینی**. فصلنامه حوزه و دانشگاه، (۳۹)، ۶۷-۱۰۱.
- الجابری، محمد عابد. (۲۰۰۸م). **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**. چاپ اول، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- جمال، محمد علی. (۲۰۰۶م). **تأمین مالی اسلامی: قانون، اقتصاد و عمل**. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
- چیتیک، ویلیام. (۱۹۸۹م). **مسیر صوفیانه دانش: متافیزیک تخیل ابن عربی**. چاپ اول، آلبانی: انتشارات دانشگاه ایالتی نیویورک.
- حلاق، وائل. (۱۹۹۷م). **تاریخ نظریه های حقوقی اسلامی: مقدمه ای بر اصول فقه سنی**. چاپ اول، کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲)، **استفتانات**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). **موسوعة الامام الخویی**. قم: موسسه احیاء آثار الامام خویی.
- رحمان، فضل. (۱۹۸۰م). **مضامین اصلی قرآن**. چاپ اول، مینیاپولیس: بیلبوتکا اسلامیکا.

رحمان، فضل. (۱۹۸۲م). اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری. چاپ اول، شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو.

رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۹۷). قرآن و چالش‌های فقهی عصر حاضر. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

رمضان، طارق. (۲۰۰۸م). اصلاح بنیادین: اخلاق اسلامی و رهایی. نیویورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد.

الریسونی، احمد. (۲۰۱۳م). الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة. بیروت: دار ابن حزم. ریکور، پل. (۱۹۷۶م). نظریه تفسیر: گفتمان و مازاد معنا. چاپ اول، فورت ورت: انتشارات دانشگاه مسیحی تگزاس.

زرکشی، بدرالدین. (۱۹۷۵م). البرهان فی علوم القرآن. چاپ اول، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة. ساجدینا، عبدالعزیز. (۲۰۰۹م). اخلاق زیست پزشکی اسلامی: اصول و کاربرد. چاپ اول، آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد.

سعید، عبدالله. (۲۰۰۶م). تفسیر قرآن: به سوی رویکردی معاصر. چاپ اول، لندن: راتلج. الشاطبی، ابراهیم. (۱۹۹۷م). الموافقات. (تحقیق: مشهور بن حسن آل سلمان). الخبر - السعودية: دار ابن عفان.

شلایر ماخر، فریدریش. (۱۹۹۸م). هرمنوتیک و نقد: و دیگر نوشته‌ها. چاپ اول، کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.

شمس الدین، محمد مهدی. (۱۹۹۵م). أهلیة المرأة لتولی السلطة. چاپ اول، بیروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر.

صدر، محمد باقر. (۱۹۷۹م). المدرسة القرآنية. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرين، تهران: مرتضوی.

العلوانی، طه جابر. (۲۰۰۱م). مقاصد الشریعة. بیروت: دار الهادی.

علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۶). فقه و عرف. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

العوا، محمد سلیم. (۲۰۱۲م). الفقه الإسلامی فی طریق التجدید. بیروت: المكتب الإسلامی.

غزالی، محمد. (۱۹۹۳م). المستصفی. (تحقیق: محمد عبد السلام عبد الشافی)، بیروت: دار الکتب العلمیة.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۶۲

- الغزالی، محمد. (۲۰۰۵م). **كيف نتعامل مع القرآن؟** چاپ اول، قاهره: نهضة مصر.
- فضل الله، سيد محمد حسين. (۱۴۲۶ق). **أهلية المرأة لتولي السلطة**. چاپ اول، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر.
- فيض كاشانی، محمد. (۱۳۷۴). **تفسير الصافي**. چاپ اول، تهران: مكتبة الصدر.
- القرضاوى، يوسف. (۱۹۹۶م). **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**. كويت: دار القلم.
- القرضاوى، يوسف. (۲۰۰۰م). **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**. چاپ اول، قاهره: دار الشروق.
- كمالى، محمد هاشم. (۲۰۰۳م). **اصول فقه اسلامى**. چاپ اول، كمبريج: انتشارات متون اسلامى.
- كوران، تيمور. (۲۰۰۴م). **اسلام و ثروت: تنگناهای اقتصادى اسلام گرايى**. پرينستون: انتشارات دانشگاه پرينستون.
- گادامر، هانس-گئورگ. (۲۰۰۴م). **حقيقت و روش**. چاپ اول، لندن: کاتينيوم.
- محقق داماد، سيد محمد. (۱۳۹۸). **فقه پويا در عصر ديجيتال**. تهران: نشر علوم اسلامى.
- مطهرى، مرتضى. (۱۳۸۵). **آشنایى با قرآن**. تهران: انتشارات صدرا.
- موسى. ابراهيم. (۲۰۰۳م). **بدهى ها و بارهاى اسلام انتقادى در مسلمانان مترقى: درباره عدالت، جنسيت و كثر گرایی**. آكسفورد: انتشارات وانورلد.
- ميرحسينى، زيبا. (۱۹۹۹م). **اسلام و جنسيت: مناظره مذهبي در ايران معاصر**. چاپ اول، پرينستون: انتشارات دانشگاه پرينستون.
- نصر، سيد حسين. ۲۰۰۶م. **اسلام و علم**. چاپ اول، آكسفورد: انتشارات دانشگاه آكسفورد.
- وايس، برنارد جى. (۱۹۹۸). **روح قانون اسلامى**. چاپ اول، آتن: انتشارات دانشگاه جورجيا.
- ودود. آمنه. (۱۹۹۹م). **قرآن وزن: بازخوانى متن مقدس از ديده گاه يك زن**. چاپ اول، نيويورك: انتشارات دانشگاه آكسفورد.
- ويتگنشتاين، لودويگ. (۱۹۵۸م). **پژوهش هاى فلسفى**. چاپ اول، آكسفورد: بازيل بلکول.

References

The Holy Qur'an.

Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir ibn Muḥammad. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyat lil Nashr.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. 1990. *Maḥmūd al-Naṣ: Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: al-Markaz al-Thiqāfī al-'Arabī.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. 2004. *Naqḍ al-Khiṭāb al-Dīnī*. Beirut: al-Markaz al-Thiqāfī al-'Arabī.

Abulfaḍl Khādim. 2001. *Sukhan Guftan bih Nām-i Khudā: Qānūn-i Islāmī, Iqtidār wa Zanān*. Oxford: Oneworld Publications.

al-Khurāsānī, Muḥammad Kāzim (al-Ākhund al-Khurāsānī). 2009/1430. *Kifāyat al-Ūṣūl*. Edited by ‘Abbās ‘Alī al-Zārī‘ī al-Sabziwārī. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.

Arkoun, Muḥammad. 1994. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: West View Press.

Arkoun, Muḥammad. 2002. *The Unthought In Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books.

Esposito, John. 2010. *The Future of Islam*. New York: Oxford University Press.

Esposito, John; Mogahed, Dalia. 2007. *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press

Asad, Talal. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C: Georgetown University-Center for Contemporary Arab Studies.

Izutsu, Toshihiko. 1964. *God and Man in the Qur’an*. Tokyo: Islamic Book Trust.

Brown, Jonathan A. C. 2009. *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications.

Bin Bayyah, ‘Abdullāh. 2007. *Ṣanā‘at al-Fatwā Wafquhū al-Aqaliyāt*. Beirut: Dār al-Minhāj.

Bucaille, Maurice. 1993. *Al-Qur’ān wa al-‘Ilm al-Ḥadīth*. Cairo: Dār al-Ṭalā‘ī‘.

Palmer, Richard. 1969. *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.

Parīmī, ‘Alī. 2004/1383. *Hirmunitīc wa Ta’tḥūr Ān bar Fahm-i Mutuūn-i Dīnī*. Faṣl-nāmih-yi Ḥawzih wa Dānishgāh, (39), 67-101.

Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. 2008. *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm: al-Taḥsīn al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdat al-‘Arabīyah.

Jamāl, Muḥammad ‘Alī. 2006. *Ta’mīn-i Mālī-yi Islāmī: Qānūn, Iqtisād wa ‘Amal*. Cambridge: Cambridge University Press

Chittick, William. 1989. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.

Hallaq, Wael. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.

al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2003/1392. *Is-tiḥṣāt*. Tehran: Mu’assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

al-Mūsawī al-Khu‘ī, al-Ṣayyid Abū al-Qāsim. 1997/1418. *Mawsū‘at al-Imām al-Khu‘ī*. Qom: Mu’assasat Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khu‘ī.

- Raḥmān, Faḍl. 1980. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press.
- Raḥmān, Faḍl. 1982. *Islam and modernity transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Riḍāyī, Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī. 2018/1397. *Qur'an wa Chālīsh-hāyi Fiqhī-yi 'Aṣr-i Hāḍir*. Qom: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm wa Farhang-i Islāmī.
- Ramadan Tariq. 2008. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press.
- Al-Rīsūnī, Aḥmad. 2013. *Al-Ijtihād; al-Naṣ, al-Wāqī', al-Maṣlahat*. Beirut: Dār ibn Ḥazm.
- Al-Zarkashī al-Miṣrī al-Ḥanbalī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn 'Abdullāh. 1975. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār 'Iḥyā al-Kutub al-'Arabīyah.
- Sachedina, Abdulaziz. 2009. *Islamic Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge.
- Al-Shāṭibī, Ibrāhīm. 1997. *Al-Muwāfiqāt*. Edited by Mashhūr ibn Ḥassan Āl Salmān. Saudi: Dār ibn 'Affān.
- Schleiermacher, Friedrich. 1998. *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shams al-Dīn, Muḥammad Mahdī. 1995. *Ahlīyat al-Mar'at li Tawālī al-Sulṭah*. Beirut: al-Mu'asissat al-Duwalīyat lil Dirāsāt wa al-Nashr.
- al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1979. *Al-Madrisat al-Qur'ānīyat*. Beirut: Dār al-Ta'aruf lil Maṭbū'āt.
- al-Ṭabāṭabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'ī). 1995/1374. *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. 5th. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
- al-Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn. 1995/1375. *Majma' al-Baḥrayn*. 3rd. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīyya li Iḥyā' al-Āthār al-Ja'farīyya.
- Al-'Alwānī, Ṭāhā Jābir. 2001. *Maqāṣid al-Sharī'at*. Beirut: Dār al-Hādī.
- 'Alīdūst, Abulqāsim. 2017/1396. *Fiqh wa 'Urf*. Tehran: Pazhūhishgāh-i Farhang wa Andīshih-yi Islāmī.
- Al'awā, Muḥammad Salīm. 2012. *Al-Fiqh al-Islāmī fī Ṭarīq al-Tajdīd*. Beirut: al-Maktabat al-Islāmī.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. 1993. *Al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Maktab al-'Ilmīyah.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. 2005. *Kayfa Nata'āmul ma'a al-Qur'ān*. Cairo: Nahḍat Miṣr.

- Faḍlullāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 2005/1426. *Ahlīyat al-Mar'at li Tawālī al-Sulṭah*. Beirut: al-Mu'ssissat al-Duwalīyat lil Dirāsāt wa al-Nashr.
- al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin. 1995/1374. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Maktabat al-Ṣadr.
- al-Qarḍāwī, Yūsuf. 1996. *Al-Ijtihād fī al-Sharī'at al-Islāmīyat*. Kuwait: Dār al-Qalam.
- al-Qarḍāwī, Yūsuf. 2000. *Kayfa Nata'āmul ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Kamālī, Muḥammad Hāshim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Kuran, Timur. 2004. *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*. Princeton: Princeton University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method*. London: Continuum Intl Pub Group.
- Muḥaqqiq Dāmād, Sayyid Muḥammad. 2019/1389. *Fiqh-i Pūyā dar 'Aṣr-i Jadīd-i Dī-jītāl*. Tehran: Nashr-i 'Ulūm-i Islāmī.
- Muṭahharī, Murtaḍā. 2006/1385. *Āshnāyī bā Qur'ān*. Tehran: Intishārāt Ṣadrā.
- Moosa, Ebrahim. 2003. *The debts and burdens of critical Islam*. Oxford: Oneworld Publications.
- Mir-Hosseini. Ziba. 1999. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton: Princeton University Press.
- Nasr, Seyyed Hussein. 2006. *Islam and Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Weiss, Bernard G. 1998. *The Spirit of Islamic Law*. Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and woman rereading the sacred text from a woman's perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Oxford: basil Blackwell.



Criticism of the Allocation of "Sh'ā'ir Allāh" to the Hajj Rituals in the Holy Qur'ān

Zahra Ahmadi Afzadi¹ ; Hosseain Naseri Moghadam²

1. Faculty member of the Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Payam Noor University, Tehran, Iran. AhmadiAfzadi@pnu.ac.ir (Corresponding Author).

<https://orcid.org/0000-0001-9811-0598>

2. Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad; Iran. Email: naseri1962@um.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

Article History:

Received 21 May 2024

Received in revised

form 15 January 2025

Accepted 16 January

2025

Keywords:

The Authority of
the Qur'ān, Allāh's
Sacraments, Veneration
of Religious Rituals,
Qur'ānic Semantics.

ABSTRACT

The Holy Qur'ān, as the "the greater weighty thing (*al-Thiqal al-Akbar*)", has always been the primary reference for the rulings and religious laws of Islam, and the authority of the *Sunnah* also finds meaning in its light. The scientific authority of the Qur'ān has several levels, one of the most important of which is "its credibility and authority in religious obligations." One of the topics for which the Holy Qur'ān has been the exclusive reference for understanding and explaining is the "God's sacraments (*Sh'ā'ir Allāh*)". The word "*Sh'ā'ir*" is used in four verses of the Quran as added to the word "*Allāh*". According to the widely known viewpoint, divine or religious sacraments include a set of persons, objects, actions, and rituals that are known as the "manifestations and signs" of religion which includes; the Prophet and Imāms (P.B.U.T), *Hajj* and its rituals, Friday and congregational prayers, mosques and the shrines of the Imāms, the days of Muḥarram, and mourning.

Cite this article:

Ahmadi Afzadi. Z & Naseri. H. (2025). "Criticism of the Allocation of "Sh'ā'ir Allāh" to the Hajj Rituals in the Holy Qur'ān"; *Journal of Islamic Law and Jurisprudence*; 37(4); 167-206.



© The Author(s).

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI: <https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69745.2864>

The Holy *Qur'ān* emphasizes the veneration of Allāh's sacraments and prohibits their desecration. One of the most important and fundamental issues in this regard is the concept of "religious sacraments" and its scope. The main question is whether religious sacraments are limited to the rituals of Ḥajj or have a more general meaning. This disagreement arises from the different views of linguists and commentators on the definition of this term. Using the method of semantics, conceptual analysis and library resources, this study examines the authority of the Holy *Qur'ān* in explaining the concept and semantic scope of sacraments and shows that this concept is not limited to some specific instances. The result of this study will be to strengthen the view that it is preferable non-exclusion of sacraments to the rituals of Ḥajj. The selected view of this study, which also suggests a middle way, is that although the Holy *Qur'ān* is the main source and reference in exploring Allāh's sacraments, and the verses related to sacraments were all revealed in the context of the Ḥajj rituals, considering the literal use of this word in the verses and also through the discovery of its criteria, any matter that is recognized as "religious and divine sacraments " from the perspective of *Shar'* (religious law) or *'Urf* (customary practice) and has two elements *'I'lām* and *'I'tilā*, can be considered an example of "Allāh's sacraments".

نقد اختصاص «شعائر الله» به مناسک حج در قرآن کریم^۱

زهرا احمدی افزادی^۱ ؛ حسین ناصری مقدم^۲

۱. عضو هیأت علمی گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

رایانامه: <https://orcid.org/0000-0001-9811-0598> ; Ahmadiyafzadi@pnu.ac.ir

۲. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران. رایانامه: naseri1962@um.ac.ir



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۳۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

چکیده

نقد اختصاص «شعائر الله» به مناسک حج در قرآن کریم

۱۶۹

قرآن کریم، به مثابه «ثقل اکبر»، همواره مرجع نخستین احکام و شرایع اسلام بوده و حجیت سنت نیز در پرتو آن معنا می‌یابد. مرجعیت علمی قرآن سطوح متعددی دارد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها «اعتبار و حجیت آن در تکالیف دینی» است.

یکی از موضوعاتی که قرآن کریم به صورت انحصاری مرجع فهم و تبیین آن بوده، «شعائر الله» است. واژه «شعائر» در چهار مورد از آیات قرآن، به صورت مضاف به لفظ جلاله به کار رفته است. بر اساس نظر مشهور، شعائر الهی یا دینی شامل مجموعه‌ای از اشخاص، اشیا، اعمال و مناسک است که به عنوان «مظهر و نشانه» دین شناخته می‌شوند؛ از جمله پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام، حج و مناسک آن، نماز جمعه و جماعت، مساجد و مشاهد ائمه علیهم السلام، ایام محرم و عزاداری‌ها.

۱. احمدی افزادی، زهرا و ناصری مقدم، حسین (۱۴۰۳). نقد اختصاص «شعائر الله» به مناسک حج در قرآن کریم. جستارهای فقهی و اصولی. (۱۰): (۴). ۳۷. صص: ۱۶۷-۲۰۶



 <https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69745.2864>

ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی © نویسندگان

قرآن کریم بر تعظیم شعائر الهی تأکید کرده و از هتک حرمت آن‌ها نهی فرموده است. یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مباحث در این زمینه، مفهوم «شعائر دینی» و گستره آن است. پرسش اصلی این است که آیا شعائر دینی به مناسک و مشاعر حج محدود می‌شود یا معنایی عام‌تر دارد. این اختلاف نظر ناشی از تفاوت دیدگاه‌های اهل لغت و مفسران در تعریف این واژه است.

این مقاله به روش معناشناسی و تحلیل مفهومی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای تدوین شده و به بررسی مرجعیت قرآن کریم در تبیین مفهوم و گستره معنایی شعائر پرداخته و نشان داده است که این مفهوم به برخی مصادیق خاص محدود نیست. نتیجه این بررسی، تقویت دیدگاهی خواهد بود که عدم انحصار شعائر به مناسک حج را مرجح می‌داند.

دیدگاه مختار این تحقیق که راهی میانه نیز پیشنهاد می‌دهد، آن است که هرچند قرآن کریم منبع و مرجع اصلی در استکشاف شعائر الهی است و آیات مرتبط با شعائر همگی در بستر مناسک حج نازل شده‌اند؛ اما با توجه به کاربرد لغوی این واژه در آیات و همچنین از رهگذر کشف ملاک آن، می‌توان هر امری را که از نظر شرع یا عرف به عنوان «شعائر دینی و الهی» شناخته شده و دارای دو عنصر إعلام (آشکارسازی) و اعتلا (بزرگداشت) باشد، مصداق «شعائر الله» دانست.

کلیدواژه‌ها: مرجعیت قرآن؛ شعائر الهی؛ تعظیم مناسک دینی؛ معناشناسی قرآنی.

درآمد

قرآن کریم، نخستین منبع و مرجع احکام شرعی است. فقیهان گرامی در مقام نظریه‌پردازی بر این باورند که در فرآیند استکشاف احکام شرعی، نخست به قرآن کریم رجوع کرده و سپس به سراغ سنت و دیگر ادله می‌روند. به تعبیر دیگر، قرآن کریم از مرجعیت علمی در بیان احکام برخوردار است.

با این حال، در فقه مرسوم، قرآن کریم منزلت شایسته خود را نیافته و در فرآیند استنباط، بیشترین تأکید بر سنت و روایات حاکی از آن بوده است. بهترین شاهد این ادعا، کتب رایج «آیات الأحکام» است که تقریباً تمام بضاعت فقه الأحکام فقیهان فریقین را در بیش از ده قرن گذشته تشکیل می‌دهد. اربابان فضل به خوبی می‌دانند

که این آثار، در عین ارزشمندی، از اختصار و کمبود مباحث عمیق رنج می‌برند. بررسی این موضوع از جنبه‌های گوناگون، نیازمند دقت نظر است که در حوصله این مقاله نمی‌گنجد؛ اما از آنجا که این نوشتار در پاسخ به فراخوان «مرجعیت علمی قرآن کریم» نگاشته شده است، تلاش دارد فارغ از مباحث نظری و مفهومی، به یکی از موضوعاتی بپردازد که قرآن کریم در استنباط احکام مرتبط با آن، بیشترین نقش و سهم را دارد.

تبیین مسئله

هرکس که اندک آشنایی با اسلام داشته باشد، به‌خوبی می‌داند که برخی اشخاص، امور و اشیا در این دین از تقدس و احترام ویژه‌ای برخوردارند و از آن‌ها با عنوان «شعائر دینی» یا «شعائر الهی» یاد می‌شود. ازجمله این شعائر می‌توان به پیامبران و امامان علیهم‌السلام و قبور مطهر آنان، کعبه، مسجدالحرام، قرآن کریم، مساجد و موارد مشابه اشاره کرد.

باور به شعائر، منحصر به مسلمانان نیست، بلکه تقریباً تمام ادیان الهی دارای شعائر ویژه خود هستند. برخی از این شعائر متعلق به همه مسلمانان است، مانند نماز جمعه، مناسک حج و دیگر معالم دینی که در قرآن کریم و سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مورد تأکید قرار گرفته‌اند. در مقابل، برخی دیگر از شعائر، مختص شیعیان است، همچون زیارت قبور امامان علیهم‌السلام، شهادت ثالثه در اذان، جهر به بسم‌الله در نماز، تعظیم عاشورا و موارد مشابه.

ویژگی مشترک تمام شعائر، آن است که نشانه و مظهر یک مفهوم دینی بزرگ به شمار می‌آیند. قرآن کریم، ضمن فرمان به تعظیم شعائر الهی، مسلمانان را از هتک حرمت آن‌ها برحذر داشته است.^۱ بر همین اساس، در فقه اسلامی، قاعده‌ای تحت عنوان «قاعده تعظیم شعائر دینی» شکل گرفته که آثار و پیامدهای مهمی در حوزه فقه و کلام به همراه دارد.

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

۱۷۱

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلَوْا شَعَائِرَ اللَّهِ» (حج: ۳۲)؛ «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (مانده: ۲).

اهمیت فقه الشعائر

شعائر دینی از جمله موضوعات مهمی است که در زندگی امت اسلامی و جامعه نقش بسزایی ایفا می‌کند و تأثیر آن بر وضعیت فرهنگی کنونی و شکل‌گیری آینده، غیر قابل انکار است. موضوع شعائر در سطوح مختلف، از جمله فردی، اجتماعی و حتی در سطح حاکمیت و دولت، قابل بررسی است. شعائر دینی نه تنها در تربیت و سازمان‌دهی افراد نقش مؤثری دارند، بلکه تأثیرات شگرفی در ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی و فرهنگی برجای می‌گذارند.

در سطح فردی، شعائر دینی از برجسته‌ترین مظاهر ارتباط و تعلق خاطر مسلمانان به باورها و ارزش‌های دینی‌شان محسوب می‌شود. در سطح عمومی و اجتماعی نیز، میزان پایبندی امت به اصول و اعتقادات خود و احترام به نمادهای دینی و تاریخی، معیاری برای سنجش اقتدار آن در برابر حجمه‌ها و چالش‌های گوناگون است.

به‌طور خلاصه، برخی از فواید و تأثیرات سودمند شعائر دینی عبارت‌اند از تقویت هویت اجتماعی و فردی، گسترش دامنه نفوذ شریعت و تعلیم ارزش‌های اخلاقی.

از دیرباز، تعظیم شعائر دینی همواره موضوع بحث و جدل در خصوص مشروعیت و فواید اجتماعی و سیاسی بوده است. در این میان، همواره گروه‌هایی در مخالفت با آن برخاسته‌اند که در رأس آن‌ها وهابیان و تکفیریان قرار دارند.

از جنبه اجتماعی، تأسیس شعائر نوپدید، به‌ویژه در جوامع شیعی، یکی از چالش‌های مهم است که نیازمند توجه ویژه فقیهان و دین‌پژوهان است. این موضوع در ابعاد مختلف، مانند امکان تحقق بدعت، خرافه، تحلیل حرام و تحریم حلال و مسائل مشابه، قابل بررسی است.

فقه شعائر را می‌توان در دو مقام موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی مورد توجه قرار داد. از نظر موضوعی، یکی از مهم‌ترین اختلافات در خصوص شعائر الله که تأثیر زیادی در استنباط «حکم شعائر» دارد، مفهوم و گستره «شعائر دینی» است؛ به عبارت دیگر، این پرسش مطرح می‌شود که شعائر دینی به چه اموری اطلاق می‌شود؟ آیا هر امر دینی و مقدس جزو شعائر است یا تنها به نمادها و نشانه‌های خاص، مانند برخی اعمال و مناسک حج اطلاق می‌شود؟

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۱۷۲

لغت‌شناسان، مفسران و فقیهان در پاسخ به این پرسش به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول کسانی هستند که معنای شعائر را عام می‌دانند و گروه دوم کسانی که آن را به امور خاص محدود می‌کنند.

اهمیت این بحث به دلیل شناخت دقیق قلمرو شعائر دینی و مذهبی و به تبع آن، اجتناب از افراط و تفریط در مواجهه با مصادیق نوظهور است. این نوشتار که با استفاده از روش تحلیل زبان‌شناسی و معناشناسی و با ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای تدوین شده است، به تحلیل این موضوع می‌پردازد.

پیشینه

موضوع «شعائر دینی و الهی» در قرآن کریم از آغاز مورد توجه اهل لغت و تفسیر بوده است، به طوری که همهٔ معاجم مهم لغوی و تفاسیر معتبر قرآنی به بیان معنای این واژه پرداخته‌اند. فقیهان نیز در کتب قواعد فقهی به واژه «تعظیم شعائر» اشاره کرده و در ضمن آن، ریشه‌شناسی شعائر را مورد توجه قرار داده‌اند.

افراد چون محقق نراقی، میرفتاح، سید حسن بجنوردی، جعفر سبحانی، سیفی مازندرانی، محمد سند بحرانی و فاضل الصغار به تحلیل موضوع شعائر دینی پرداخته‌اند. علاوه بر این، مقالاتی نیز به زبان فارسی در خصوص شعائر دینی منتشر شده است که هیچ‌کدام به تحلیل تفصیلی مفهوم و گسترهٔ شعائر با رویکرد معناشناختی نپرداخته‌اند. ساختار این تحقیق در سه بخش تنظیم شده است:

۱. کاربرد لغوی شعائر

۲. شعائر در ادبیات قرآن و مفسران

۳. بررسی اقوال در مفهوم شعائر الهی

بخش اول: معنای لغوی شعائر

پیش از ورود به بحث معناشناسی شعائر در قرآن کریم و دیدگاه مفسران در این زمینه، ضروری است که چیستی شعائر از منظر اهل لغت مورد بررسی قرار گیرد. واژه «شعائر» از ریشهٔ «ش ع ر» گرفته شده است و دارای معانی متفاوتی است

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

۱۷۳

که گردآوری همه آن‌ها در یک مفهوم واحد، دشوار به نظر می‌رسد. «شعار» (با کسر شین) به لباسی گفته می‌شود که زیر لباس‌های دیگر پوشیده می‌شود و جمع آن «شُعَر» است. لیث نقل می‌کند که پیامبر ﷺ به انصار فرمود: «شما شعار هستید و دیگران دِثار»، یعنی شما نزدیک‌ترین و خاص‌ترین یاران من هستید (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۲۶۶/۱-۲۶۷).

واژه «شُعَر» و «شَعَر» به معنای «مو» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲۵۰/۱). «شعور» در اصل از «شعرتُ» به معنای آگاهی یافتن و درک کردن گرفته شده و عبارت «لیث شعری» نیز از همین ریشه بوده و به معنای «ای کاش می‌دانستم» به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲۵۱/۱).

«شعار» به معنای صدا و علامتی است که جنگاوران در میدان نبرد از آن برای شناسایی یکدیگر استفاده می‌کردند (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق، ۴۷۹/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ۲۶۶/۱-۲۶۷؛ فیومی، بی‌تا، ۳۱۴/۱). همچنین، «شعار» در معنای علامت و نشانه نیز به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۴۱۳/۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲۵۱/۱).

«مَشْعَر» به مکانی اطلاق می‌شود که مناسک حج در آن انجام می‌گیرد؛ چنان‌که در آیه «فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ» (بقره، ۱۹۸) آمده و جمع آن «مشاعر» است (ابوجیب، ۱۴۰۸ق، ۱۹۷).

«شعیره» مفرد «شعائر» بوده و به معنای علامت‌های حج و اعمال آن است. همچنین، این واژه به بدن حیوانی که برای قربانی هدیه می‌شود نیز اطلاق می‌گردد (زبیدی، ۱۴۲۲ق، ۱۹۰/۱۲-۱۹۱). علاوه بر این، «شعیره» در معانی دیگری نیز به کار می‌رود، از جمله:

- «شعیره» به معنای جو که یکی از غلات بوده و جمع آن «شعیر» است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ۴۱۶-۴۱۷).

- واحدی برای اندازه‌گیری وزن و طول (رواس قلعبی، ۱۴۰۸ق، ۲۶۳).

- شیئی ساخته شده از نقره یا آهن که در تعیین نصاب نصل (تیغ سلاح) استفاده می‌شود (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ۴۱۶-۴۱۷).

«إشعار» به معنای اعلام کردن است. هرچند اشعار بُدن، به نشانه‌ای گفته می‌شود

که بر بدن حیوان قربانی ایجاد می‌گردد تا مشخص شود که این حیوان برای قربانی وقف شده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۱۰۲/۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۴۱۳/۴؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۱۹۴/۳). درنهایت، «شِعْر» (با کسر شین) به نظمی موزون اطلاق می‌شود که ویژگی آن ساختاری متعاضد، موزون و مُقَفّی است و با قصد و نیت قبلی سروده می‌شود (فیومی، بی‌تا، ۳۱۴/۱).

واژه «شعائر» جمع «شعار» و «شِعاره» بوده و به معنای نشانه‌های حج است. ترکیب «شعائر الله» نیز به مناسک حج یا نشانه‌های آن اطلاق می‌شود. همچنین، برخی از لغویان آن را جمع «شعیره» دانسته‌اند که به اعمال حج مانند سعی، طواف و قربانی‌ها گفته می‌شود؛ چراکه این اعمال، همگی از شعائر حج محسوب می‌شوند. از سوی دیگر، «شعیره» در برخی منابع به معنای قربانی‌ای که به سوی خانه خدا هدایت می‌شود نیز آمده است (زبیدی، ۱۴۲۲ق، ۱۹۱/۱۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲۵۱/۱؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۱۹۴/۳؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۴۱۴/۴؛ ابوجیب، ۱۴۰۸ق، ۱۹۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ۲۸۰).

ارزیابی و تحلیل نظرات اهل لغت

همان‌طور که مشاهده شد، ماده «ش ع ر» و مشتقات آن دارای معانی متعددی است. همچنین، واژه‌های «شعیره» و «شعائر» نیز در معانی متنوعی به کار رفته‌اند. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان همه این معانی را به یک مفهوم جامع بازگرداند، به گونه‌ای که سایر معانی، مظاهر و مصادیقی از آن تلقی شوند؟ این مسئله یکی از مباحث مهم در زبان‌شناسی است که در علم اصول فقه نیز تا حدودی مورد بررسی قرار گرفته است.

اختلاف معانی الفاظی که ریشه مشترک دارند، گاه ناشی از اشتراک لفظی و گاه نتیجه اشتراک معنوی است. در مطالعات زبانی ثابت شده که در صورت تردید بین اشتراک لفظی و معنوی، اشتراک معنوی مقدم است؛ زیرا باعث کاهش تنوع در وضع الفاظ می‌شود.

با این حال، نمی‌توان تمامی معانی ماده «ش ع ر» را به یک مفهوم واحد بازگرداند؛ چراکه یافتن وجه اشتراک میان «شعیر» به معنای جو، «شعیر» به معنای نوک پیکان

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

و «شعر» به معنای کلام موزون دشوار است؛ اما اگر از برخی معانی صرف نظر کنیم، می توان میان بیشتر مشتقات این ریشه، قرابت معنایی یافت. دریافت عمیق و حسی، مفهومی است که در اغلب کاربردهای این ریشه دیده می شود:

- «شعر» (مو)، به بدن چسبیده و با حس لامسه درک می شود.
- «شعار» (لباس زیر)، به پوست نزدیک است و به طور حسی احساس می شود.
- «شعر» (کلام موزون)، نوعی دریافت عمیق و شهودی شاعر از مفاهیم است. در مورد واژه «شعائر» که موضوع این نوشتار است، دو اختلاف میان اهل لغت مشاهده می شود: نخست، در مفرد آن که آیا «شعیره» است یا «شعاره»؟ و دوم، در معنای آنکه میان مفهومی خاص و عام در نوسان است. هرچند اختلاف در مفرد این واژه برای بحث حاضر چندان ضروری نیست؛ اما تعیین عموم یا خصوص مفهوم آن، نقش تعیین کننده ای در موضوع دارد.

به نظر می رسد تمامی معانی ذکر شده برای «شعیره» و «شعار» به یک معنای جامع بازمی گردند و سایر معانی، صرفاً مظاهر یا مصادیق آن محسوب می شوند. این امر مبتنی بر اصلی است که در علم اصول ثابت شده است، معانی متعددی که در یک ماده زبانی مشترک اند، به یک معنای واحد و مشترک بازمی گردند و اختلاف آن ها ناشی از تفاوت در حیثیت یا لحاظ است (قمی، بی تا، ۲۲-۳۱).

معنای جامع «شعائر» هر چیزی است که احساسی را برمی انگیزد. از نظر تبادر عرفی، این واژه زمانی به یک علامت اطلاق می شود که آن علامت، خاص باشد، یعنی مستقیماً مفهوم مشخصی را تداعی کند. این واژه با «احساس» و «شعور» ارتباط دارد؛ همان گونه که به چیزی که تحت پوشش و دثار قرار می گیرد، به دلیل احساس فرد نسبت به آن، «شعار» گفته می شود. همچنین، این واژه به اموری که موجب احساس حرارت، نعمت و موارد مشابه می شوند، اطلاق می گردد.

اطلاق «شعار» بر خواص انسان، رهبر یا قائد نیز به این دلیل است که به سبب تکرار معاشرت و همراهی، بیشتر احساس می شود. از همین رو، به هر چیزی که در شرع مورد تشویق و تأکید قرار گرفته و انسان را به ایمان و طاعت وامی دارد، «شعار» گفته می شود.

به‌طور خلاصه، «شعار» جمع «شعار» و «شعیره» است و به هر چیزی گفته می‌شود که احساس را برمی‌انگیزد؛ اما معنای دقیق آن بسته به مضاف‌الیه تغییر می‌کند؛ بنابراین، عبارت «شعائر الله» به هر چیزی اشاره دارد که احساس احترام و اطاعت نسبت به خداوند را برمی‌انگیزد و «شعائر الحسین (علیه السلام)» هر آن چیزی را دربرمی‌گیرد که احساس مخالفت با ظلم و ستم را در انسان ایجاد کند (صفار، ۱۴۳۴ق، ۱۲۴/۱-۱۲۹).

از مجموع دیدگاه‌های لغویان و مفسران می‌توان دریافت که «شعیره» و «شعائر» در اصل به معنای نشانه و علامتی برای چیزی هستند. شاکله اساسی شعائر، اطلاع و اطلاع‌رسانی حسی است. منظور از «حسی» آن است که شعائر باید جنبه‌ای مادی و محسوس داشته باشند؛ به این معنا که موارد استفاده آن‌ها اموری هستند که اطلاع‌رسانی و اعلام آن‌ها به‌صورت محسوس و آشکار انجام می‌شود، نه به صورت صرفاً قلبی و ذهنی که در درون فرد باقی بماند و عیان نباشد. افزون بر شواهد زبانی، تبادر عرفی نیز مؤید این معناست.

چنان‌که در مباحث لغوی اشاره شد، تمام کاربردهای واژه «شعائر» به نوعی دارای جنبه نشانه‌ای و اعلامی هستند. روشن است که این ویژگی، ماهیتی محسوس و مادی دارد، هرچند مدلول آن ممکن است غیرحسی باشد. از نظر عرف نیز، شعائر باید ظهور و بروز آشکار داشته باشند. جصاص در این باره می‌نویسد: «اصل در شعائر آن است که از واژه اشعار، به معنای اعلام حسی، اخذ شده باشد» (جصاص، ۱۴۰۵ق، ۲۹۱/۳). در مفردات راغب اصفهانی نیز چنین آمده است: «مشاعر حج، همان نشانه‌های حسی و آشکار حج هستند» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۱ق، ۴۲۶).

بر این اساس، اذان، عزاداری محرم، سعی بین صفا و مروه و امثال آن‌ها جزو شعائر محسوب می‌شوند، چرا که از ویژگی اعلام حسی برخوردارند؛ اما اموری مانند توکل، حسن نیت، تولی و تبری (در مرحله قلبی) و مشابه آن‌ها که جنبه‌های باطنی دارند، از دایره شعائر خارج هستند.

شعائر، اموری هستند که به‌طور برجسته و آشکار محسوس‌اند؛ به عبارت دیگر،

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

۱۷۷

شعائر و آیین‌ها نشانه‌های آشکار و درخشان الهی‌اند که حقایق زیادی را با دقت و وضوح به مردم آموخته و اعلام می‌کنند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۲۴۲).

همچنین، واجبات و فرایضی که جنبهٔ اعلامی و اطلاع‌رسانی ندارند از دایرهٔ شعائر دینی خارج هستند، هرچند بر آن‌ها «نُسک» اطلاق می‌شود، مانند نماز فردی، روزه و سایر واجبات غیر اعلامی.

بنابراین، شعائر همان «نُسک من حیث هی نسک» نیست؛ زیرا نُسک‌ها به این دلیل مشاعر نامیده شده‌اند که در آن‌ها جنبه‌ای از اعلام و اظهار وجود دارد. نُسک‌های حج به دلیل معنای لغوی به آن‌ها مشاعر گفته می‌شود، از آن جهت که حج نمایانگر یک کنگره، اجتماع و مکانی برای دیدار و نزدیکی اهداف مشترک و غایات واحد بین مسلمانان است؛ بنابراین، هر آنچه که آنان در قالب گروهی از اعمال انجام می‌دهند، جنبه‌ای از اعلام دین و بزرگی دین دارد و به وضوح بر وحدت و الفت میان امت اسلامی دلالت می‌کند. به همین دلیل است که مناسک حج - برخلاف سایر عبادات - مشعر نامیده می‌شود؛ زیرا در آن جنبه‌ای از اعلام وجود دارد که در دیگر عبادات نیست. شاید نماز جماعت نیز به همین دلیل مشعر نامیده شود و مساجد خدا نیز مشعر نامیده می‌شوند (سند ۱۴۳۲ق، ۳/۲۲۵).

بخش دوم: بررسی «شعائر الله» در آیات و کلمات مفسران

چهار آیه از قرآن کریم، لفظ «شعائر» را دربر دارند، هرچند برخی بر این باورند که مفهوم اصلی «شعائر» در بسیاری دیگر از آیات نیز آمده است (میرزای قمی، صاحب عروه و سید جمال گلپایگانی، به نقل از سند ۱۴۳۲ق، ۳/۲۱۹).

آیه اول: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۱۵۸). «صفا» و «مروه» از شعائر (و نشانه‌های) خداوند هستند؛ بنابراین، کسانی که حج خانهٔ خدا یا عمره انجام می‌دهند، هیچ مانعی ندارد که بر آن دو طواف کنند و کسی که فرمان خدا را در انجام کارهای نیک اطاعت کند، خداوند در برابر عمل او شکرگزار و از افعال او آگاه است.

شأن نزول

مفسران شیعه و سنی دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص شأن نزول این آیه ابراز داشته‌اند. از امام صادق (ع) پرسیدند که آیا سعی بین صفا و مروه واجب است یا خیر؟ ایشان فرمودند: «واجب است»؛ سپس از ایشان پرسیدند: آیا خداوند عزوجل نفرموده است: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾؟ امام (ع) پاسخ دادند: «این آیه مربوط به عمره القضاء است که پیامبر خدا (ص) با مشرکان شرط کرد که به هنگام سعی مسلمانان، بت‌ها را از کوه صفا و مروه بردارند». در آن زمان، یک مرد مسلمان از سعی اجتناب کرد تا ایام سپری شد و بت‌ها را بازگرداندند. اصحاب خدمت پیامبر (ص) آمدند و گفتند: یا رسول الله، فلانی سعی بین صفا و مروه نکرده و اکنون بت‌ها را برگرداندند. آیه ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ نازل شد که بر او گناهی نیست که طواف کند حتی اگر بت‌ها در آنجا باشند (کلینی، ۱۳۶۳، ۴/۴۳۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ۱/۳۶۴).

در تفاسیر اهل سنت نیز تقریباً همین مضامین ذکر شده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ۱/۱۵۹؛ جصاص، ۱۴۰۴، ۱/۱۱۸؛ طبری، ۱۴۲۲، ۲/۷۱۴؛ طحاوی، ۱۴۱۶، ۲/۹۹؛ قطب، ۱۴۰۵، ۱/۱۴۹؛ ابن عربی، ۱۴۰۸، ۱/۴۶).

نقد اختصاص «شعائر الله» به مناسک حج در قرآن کریم

چالشی که در این آیه وجود دارد، مربوط به تعبیر «لا جُنَاحَ» در حکم فقهی سعی بین صفا و مروه است. واژه «جُنَاح» در شریعت به معنای «اثم» است (ابن عربی، ۱۴۰۸، ۱/۴۶). آیه مقرر می‌دارد که طواف بین صفا و مروه گناهی ندارد و نفی گناه اعم از وجوب بوده و با استحباب، کراهت و اباحه نیز سازگار است. درحالی که به نظر فقیهان شیعی و بسیاری از اهل سنت، سعی بین صفا و مروه از واجبات حج است نه از سنن و مستحبات (نجفی، ۱۴۲۱، ۱۰/۳۰۹).

حل این مشکل با توجه به شأن نزول‌های آیه، برطرف می‌شود. به این صورت که در آغاز آیه، نفی جناح به صورت خبری و با دلالت مطابقی انجام شده است که شامل وجوب و غیر آن می‌شود؛ ولی با توجه به قرائن خارجی مانند شأن نزول و سنت قطعی، وجوب استفاده می‌شود (طوسی، بی‌تا، ۲/۴۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ۲/۵۱۸؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ۱/۱۸۴؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ۱/۳۸۶؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ۲/۲۳۷).

این مسئله به عنوان «رفع منع پس از خطر» شناخته می شود؛ بدین معنی که عباراتی که پس از رفع منع یا استثنا از منع می آیند، به صورت جواز و اجازه بیان می شوند و حکم نهایی آن ها از دلیل دیگری استفاده می گردد. برای نمونه، به کسی که از مرگ به سبب گرسنگی می ترسد گفته می شود: «می توانی از میته بخوری»، درحالی که برای او خوردن میته واجب است نه مباح. به همین دلیل خداوند فرموده است: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (بقره: ۱۷۳) (طریفی، ۱۴۳۸ق، ۱/۱۳۲). صاحب المیزان نیز با تبیینی دیگر به این موضوع اشاره می کند: «در مقام تشریع، نیازی به بیان همه جهات و خصوصیات حکم نیست و تنها کشف جعل حکم کافی است» (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۵/۶۱).

مورد دیگری که در قرآن کریم مشابه این سبک وجود دارد، موضوع قصر نماز است: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (نساء: ۱۰۱). با اینکه به عقیده مشهور و بلکه مجمع فقیهان امامیه، قصر نماز در سفر واجب است؛ ولی در این آیه به «لا جناح» تعبیر شده است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۲/۲۴۲).

اقوال در تفسیر شعائر الله

افسران در تفسیر عبارت «شعائر الله» در این آیه نظرات متفاوتی ابراز کرده اند که به آن ها اشاره می شود:

۱. **نشانه های شریعت:** دسته ای بر این باورند که «شعائر الله» به معنای اعلام و نشانه های آشکار کننده شریعت است. از آنجا که حج به طور کامل یک نشانه است، همه اعمال حج به عنوان شعائر خداوند محسوب می شوند (طبری، ۱۴۲۲ق، ۲/۷۱۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۷۷، البلاغ، ۳۳۶؛ طریفی، ۱۴۳۸ق، ۱/۱۳۰؛ عبده، ۱۴۲۷ق، ۴/۳۵۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲۰۸/۱؛ فضل الله، ۱۴۳۹ق، ۱/۵۲۶).

۲. **مناسک حج:** دسته ای بر این عقیده اند که در قرآن کریم، «شعائر» تنها بر مناسک اجتماعی حج اطلاق شده است. البته برخی دیگر، عبادات اجتماعی اسلام مانند اذان، نماز جمعه و عیدین را نیز به آن ملحق کرده اند (طریحی، ۱۳۶۲ق، ۳/۳۴۶؛ عبده، ۱۴۲۷ق، ۴/۳۵۹). علاوه بر این، باید به این گروه کسانی را افزود که معتقدند «شعائر الله»

شامل صفا و مروه، قربانی‌ها و سایر موارد مشابه نیز می‌شود (ابن فرس، ۱۴۲۷ق، ۳۰۶/۲).
۳. **آخبار:** طُریفی معتقد است که مراد از «شعائر»، اخبار است که از عبارت «أَشْعَرُ فَلَانٌ بَكْدَا» به معنای «فلان کس از فلان چیز خبر داد» گرفته شده است؛ به عبارت دیگر، شعائر به اخبار خداوند اطلاق می‌شود که برای شما روشن کرده و برتری داده است (طریفی، ۱۴۳۸ق، ۱۳۰/۱).

۴. **مناسک و عبادات خداوند:** (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۶۰/۲). فخر رازی می‌نویسد: «شعائر» یا باید به عبادات یا به مناسک حمل شود، یا باید به مکان‌های عبادات و مناسک تعلق داشته باشد. در هر صورت، سعی بین این دو کوه از «شعائر الله» و نشانه‌های دین او است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۳۶/۴).

۵. **حُرُمات و حدود الهی:** در این دیدگاه، «شعائر» به معنای نشانه‌ها و علامت‌های حدود، دستورات و نواهی خداوند است (طریخی، ۱۳۶۲ق، ۳۴۶/۳).

۶. **مَحْرُمات حال احرام:** دیدگاه دیگری وجود دارد که بر اساس آن، منظور از «شعائر الله»، چیزهایی است که خداوند در احرام بر شما حرام کرده است و نباید آن‌ها را در احرام حلال بشمارید (طریخی، ۱۳۶۲ق، ۳۴۶/۳).

۷. **نشانه‌های حرم:** در نظر دیگری، «شعائر» به علامت‌هایی اشاره دارد که برای تمایز میان حَل و حرم نصب شده‌اند (طریخی، ۱۳۶۲ق، ۳۴۶/۳).

۸. **نشانه‌های تقرب:** این واژه از «إشعار» به معنای اطلاع و آگاهی گرفته شده است؛ بنابراین، «شعائر» به معنای معالم و نشانه‌هایی برای نزدیک شدن به خداوند است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ۱۲۱/۱).

۹. **رمز:** یکی از محققان معاصر بر این عقیده است که «شعیره» به معنای رمز است، چرا که نمایانگر ایمان بوده و بر محل عبادت نیز اطلاق می‌گردد (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۲۹۶/۱).

۱۰. **دین الله:** حسن بصری می‌گوید: «همه از دین خداست»، یعنی طواف و سعی میان این دو کوه از دین خداوند هستند (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۱، ۲۵۳/۲).

تحلیل

از میان این ده قول، برخی با نظر اهل لغت سازگار نیستند، مانند قول‌های ۳، ۸

و ۹؛ چراکه در کتب لغوی معنای «اخبار»، نشانه‌های تقرب و رمز وجود ندارد؛ اما اگر این موارد را کنار بگذاریم، نظرات مفسران بیشتر در دو قول متمرکز است. عده‌ای «شعائر الله» را در این آیه به معنای مناسک حج و اشیاء و امور مرتبط با آن می‌دانند، درحالی که دسته‌ای دیگر ضمن پذیرش این دیدگاه، برای شعائر بار معنایی گسترده‌تری قائل هستند. در ادامه بیشتر در این خصوص سخن گفته خواهد شد.

آیه دوم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقُلُلَ وَلَا أَمْوَالَ الْيَتَامَى﴾ (مائده: ۲). ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شعائر و حدود الهی (و مراسم حج را محترم بشمارید! و مخالفت با آن‌ها) را حلال ندانید! و نه ماه حرام را. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «احلال یعنی مباح دانستن چیزی که با بی‌مبالاتی نسبت به احترام و جایگاه آن، ملازمه دارد. احلال شعائر الهی یعنی عدم احترام به آن‌ها» (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۱۶۲/۵).

شان نزول

ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم و نحاس در کتاب «ناسخ» خود از ابن عباس در تفسیر آیه ﴿لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾ روایت کرده‌اند که گفت: مشرکان به زیارت خانه خدا آمده و هدایایی می‌آوردند و حرمت شعائر را بزرگ شمرده و در حج خود قربانی می‌کردند. مسلمانان خواستند بر آن‌ها حمله کنند؛ اما خداوند فرمود: ﴿لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۲/۲۵۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۶/۳۷).

اقوال در تفسیر آیه

تقریباً مشابه اقوالی که در آیه قبلی آورده شد، در خصوص این آیه هم وجود دارد. این اقوال عبارت است از:

۱. مناسک حج (فاضل مقداد ۱۳۷۳، ۳۱۱/۱، طنطاوی ۱۹۹۷م، ۲۶/۴؛ طریفی ۱۴۳۸ق، ۱۰۸۵/۳؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ۱۶۲/۵):

۲. رعایت حرمت‌های خدا؛

۳. اجتناب از غضب او و پیروی از طاعتش (قطب راوندی، ۱۴۰۵ق، ۳۰۳/۱؛ فاضل جواد، ۱۳۶۵، ۲۸۱/۲، سیوطی، ۱۴۰۴، ۲/۲۵۴)؛

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۸۲

۴. تمامی آنچه که به آن امر شده‌ایم و از آن نهی شده‌ایم (ابوالعزائم، ۱۴۱۳ق، ۶/۴۹)؛
۵. دین و تکالیف الهی؛
۶. مناسک حج، قربانی و هدایای حج؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۱/۲۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲/۱۱۳)؛
۷. معالم دین (مقدس اردبیلی، بی تا، ۲۹۵)؛ (حلی، ۱۴۳۵ق، ۱۷۲)؛
۸. هرچه برای خداوند است، مانند هدی و جزو آن (شافعی، ۱۴۱۲ق، ۲/۱۸۳)؛ (هرری، بی تا، ۷/۹۵)؛
۹. شش چیز: صفا، مروه، بدنه‌ها، جمار، مشعر الحرام و عرفات (ابن فرس، ۱۴۲۷ق، ۲/۳۰۶).
از مفسران بزرگ امامیه، شیخ طوسی هشت معنا و شیخ طبرسی نیز هفت تفسیر
مشابه برای این آیه ذکر کرده‌اند و در نهایت قول به عمومیت آیه را برگزیده‌اند (طوسی،
بی تا، ۴۱۸/۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ۳/۲۳۷). طیب نیز در تفسیر خود از عمومیت آیه دفاع
می‌کند: «اگرچه مورد آیه مناسک حج است، مانند طواف، سعی، وقوف عرفات،
مشعر الحرام، رمی جمرات، ذبح، حلق، بیتوته، نماز طواف و سایر مناسک؛ اما این با
عمومیت آن منافات ندارد و جمع مضاف، افاده عموم می‌کند» (طیب، ۱۳۷۸، ۴/۲۹۱).

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

۱۸۳

آیه سوم: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲). این است
(مناسک حج)! و هر کس شعائر الهی را بزرگ دارد، این کار نشانه تقوای دل‌هاست.
ضمیر در «فَأَنَّهَا» به مرجعی که کلام بر آن دلالت دارد، برمی‌گردد و ممکن
است به «شعائر» بازگردد، یعنی تعظیم شعائر. در اینجا مضاف حذف شده است؛
زیرا کلام بر آن دلالت دارد (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۲/۵۶).

ما نظرات مفسران در تفسیر «شعائر الله» در ذیل این آیه به شرح زیر است:

۱. برخی معتقدند که شعائر در این آیه به قرینه وقوع در سیاق آیات حج، به
مناسک حج اشاره دارد (صادقی، ۱۴۰۶ق، ۲/۲۴۲). همچنین گفته شده که منظور از
«شعائر»، تمامی مناسک حج است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳/۱۵۸). در واقع، مراد از آن،
تمام مناسک حج است و ذکر «هدی» از این جهت است که سپس می‌فرماید:
«لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (طریفی، ۱۴۳۸ق، ۴/۱۷۷۷۲).
۲. نشانه‌های دین خدا و علامت‌هایی که برای اطاعت از او مقرر شده‌اند (طبرسی،
۱۴۰۸ق، ۷/۱۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ۱۴/۳۷۳).

۳. شعائر، نشانه‌هایی هستند که به امری (مُشَعَّرُهَا) اشاره می‌کنند و مقید به مواردی مانند صفا و مروه یا غیر از آن نیستند؛ بنابراین، هر چیزی که از شعائر الله و نشانه‌های او باشد و موجب یادآوری او گردد، تعظیم آن از تقوای الهی محسوب می‌شود و این معنا، تمام آیاتی را که به امر تقوا اشاره دارند، شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۴۰۷/۱).

۴. مراد از شعائر، «بُذُن» (قربانی‌ها) هستند و تعظیم آن‌ها به معنای فربه کردن، نیکو ساختن، نشانه‌گذاری و بزرگ شمردن آن‌هاست (سیوطی، ۱۴۰۴، ۳۵۹/۴).

۵. ابن ابی شیبہ روایت می‌کند که مراد از «شعائر الله» در این آیه عبارت است از: وقوف در عرفه، مشعر (مزدلفه)، قربانی (بُذُن)، حلق (تراشیدن سر) و رمی جمرات. هر کس این امور را بزرگ دارد، دارای تقوای قلبی است (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹، ۲۷۵/۳).

۶. طبری بر این باور است که بهترین تفسیر از «شعائر الله» همان اعلام و نشانه‌های تعبیدی خداوند برای مردم در اعمال حجّشان است (طبری، ۱۴۲۲، ۵۴۱/۱۶).

۷. شعائر خداوند، عنوانی برای مناسک حج است و جمع «شعیره» به معنای علامت‌گذاری چیزهایی است که خداوند تعیین کرده است، مانند کعبه، صفا و مروه، عرفه، مشعر الحرام و دیگر معالم حج. همچنین، «شعیره» به قربانی‌های هدیه نیز اطلاق می‌شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۱۸۵/۱۷).

ممکن است همه این معانی در آیه منظور شده باشد؛ زیرا آیه شامل تمامی این تفاسیر است (جصاص، ۱۴۰۵، ۷۸/۵).

آیه چهارم: ﴿وَالْبُذُنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا حَیْرٌ﴾ (حج: ۳۶)؛ و شترهای چاق و فربه را (در مراسم حج) برای شما از شعائر الهی قرار دادیم. در آن‌ها برای شما خیر و برکت است.

«بُذُن»، جمع «بَذَنَه» است و این نام‌گذاری به دلیل بزرگی آن‌ها صورت گرفته است. شتر و گاو در این دسته قرار می‌گیرند؛ اما گوسفند مشمول این نام نمی‌شود. بدنه‌ها از این رو «شعائر» نامیده شده‌اند که با نشانه‌هایی علامت‌گذاری می‌شوند (ابو مظفر، ۲۰۱۰، ۲۱/۳).

این آیه نیز مورد تفاسیر مختلفی درباره «شعائر الله» قرار گرفته است که ارتباط نزدیکی با آیات پیشین دارد. در ادامه به چند مورد از این تفاسیر اشاره می‌شود. بُدْن: برخی مفسران، شعائر را در این آیه تنها به «بُذْن» (قربانی‌های حج) تفسیر کرده‌اند. بُدْن به حیواناتی اطلاق می‌شود که برای قربانی هدایت شده و علامت‌گذاری می‌شوند؛ یعنی در قوزک پای راست آن‌ها شکاف ایجاد می‌شود تا مشخص شود که قربانی هستند. این معنا با تفسیر ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نیز مطابقت دارد و ظاهر آیه «لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ» آن را تأیید می‌کند. همچنین، این تفسیر با آیه «وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا» هم‌خوانی دارد (طباطبایی، مختصر المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۲۱ق، ۳۲۱/۴).

اعلام عبادت: برخی دیگر معتقدند که «شعائر الله» به تمامی نشانه‌هایی اشاره دارد که برای اطاعت و عبادت مقرر شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ۳۲۱/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۳۵/۴).

نشانه‌های دین خدا: برخی مفسران، شعائر را در این آیه به معنای نشانه‌های دین الهی دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ۳۱۸/۷). هدایا: گروهی نیز بر این باورند که شعائر همان قربانی‌هایی هستند که بر کوهان آن‌ها جراحی ایجاد می‌شود تا مشخص شود که هَدَی (قربانی حج) هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۸۰/۱۱).

اعلام و اعمال حج: برخی دیگر، شعائر را شامل تمامی نشانه‌ها و مناسک حج دانسته‌اند (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۲۸۵/۲).

بخش سوم: اقوال در خصوص گستره شعائر الله

الف) قول به اختصاص

همان‌طور که در بخش تفسیری اشاره شد، بسیاری از مفسران و فقیهان اهل سنت شعائر الله را به مناسک و اعمال حج اختصاص داده‌اند. درحالی‌که در میان مفسران و فقیهان شیعه، تنها تعداد اندکی مانند نراقی (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۲۴) و ابو الفتوح رازی در تفسیر خود (ابو الفتوح، ۱۳۷۱، ۲۶۹/۲) به انحصار آن در مناسک حج اعتقاد دارند.

نقد اختصاص «شعائر الله» به مناسک حج در قرآن کریم

ادله قول به اختصاص

دلیل اول: توقیفی بودن شعائر و ثبوت حقیقت شرعیه

یکی از دلایلی که برخی برای انحصاری بودن شعائر الله ذکر کرده‌اند، توقیفی بودن آنهاست. به این معنا که شعائر الله باید از جانب شارع (خداوند) مشخص شود و نمی‌توان هر نشانه دینی را به عنوان شعائر در نظر گرفت. از کلمه شَعَائِرِ اللَّهِ می‌توان فهمید که هر یک از مواردی که به این عنوان اطلاق می‌شوند، باید بر اساس متون دینی یعنی قرآن یا سخنان پیامبر به عنوان شعیره شناخته شوند. برای مثال، در آیه‌های ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ و ﴿وَالْبُذْنُ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ اشاره شده است که هیچ کس حق ندارد چیزی را به عنوان شعائر الله معرفی کند مگر آنکه در متون دینی به این عنوان آمده باشد. برخی ممکن است در مناسبت‌های حزن یا شادی، وضعیت‌هایی را به عنوان شعائر الله معرفی کنند تا به آنها تقدس بخشند و از نقد و بررسی آنها جلوگیری کنند (فضل الله، ۱۴۳۹ق، ۳۸۷/۱۲). علامه طباطبایی نیز می‌فرماید: «قول خدای تعالی ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ نشان می‌دهد که این دو مکان، به فرمان خداوند، نشانه گذاری شده‌اند ... و روشن می‌شود که منظور از شعائر، شعائر تکوینی نیست بلکه شعائر با جعل خداوند تعالی است.» (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۳۸۵/۱). فضل الله در این خصوص می‌نویسد: «از واژه شعائر الله چنین استفاده می‌شود که مصادیق آنها توقیفی است، به این معنا که هر شعیره‌ای باید در کلام الله یا کلام پیامبر با این عنوان وارد شده باشد؛ بنابراین، کسی حق ندارد چیزی یا عملی را به عنوان شعائر الله ابداع کند.» (فضل الله، ۱۴۳۹ق، ۳۷۸/۱۲).

از طرف دیگر، اصطلاح «شعائر» که در آیه ﴿وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ آمده است، به مواردی مانند بُدن، مناسک حج و دیگر آیات مشابه محدود می‌شود. در واقع، این آیه به طور خاص در تلاش است تا نشان دهد که شعائر تنها به همین موارد اختصاص دارد؛ بنابراین، چگونه می‌توان شعائر را همچنان به عموم موارد گسترش داد و آن را شامل مسائل دیگری دانست؟ آیا این به معنای انتقال از حقیقت لغوی به حقیقت شرعی نیست؟ (سند، ۱۴۲۴ق، ۴۳-۴۴). شاهد دیگری که بر این مدعا دلالت می‌کند، تعبیر به «جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» است که نشان می‌دهد جعل شعائر مختص به

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۱۸۶

خداوند است و این موضوع انحصار شعائر را تأیید می‌کند.

دلیل دوم: اخذ به قدر متیقن

هرچند که به‌طور ظاهری واژه «شعائر» عمومیت دارد و ممکن است شامل هر چیزی باشد که به خداوند منتسب شود؛ اما تردید این واژه میان دو معنا، یعنی جمع «شعار» به معنای مطلق علامت و جمع «شعیره» به معنای امور خاص مانند بُدن، صفا و مروه که در آیات آمده است، موجب اجمال در معنا و لزوم اخذ به قدر متیقن می‌شود؛ بنابراین، معانی مشخص‌تری از شعائر به‌ویژه در ارتباط با معالم حج به‌دست می‌آید.

نراقی هرچند در ابتدا چهار معنای ممکن برای «شعائر الله» ذکر می‌کند؛ اما در ادامه نظر دیگر خود را تقویت می‌کند: «با این حال، دو نکته این مسئله را خدشه‌دار می‌کند. اول اینکه برای مراد گرفتن یک مفهوم عام از «شعائر»، باید «شعائر» جمع «شعار» به معنای علامت مطلق باشد؛ اما این فرض ثابت نیست؛ زیرا ممکن است جمع «شعیره» باشد که همان بُدن است. دوم اینکه عموم جمع مضاف تنها در افرادی که به مضاف‌الیه منسوب هستند، وجود دارد. در اینجا مضاف‌الیه خداوند است؛ اما چون صریح نیست، نیاز به تقدیر دارد و مشخص نمی‌شود که منظور از آن، طاعت خدا، عبادت او یا امثال آن است؛ ممکن است مقصود طاعت خاص خدا باشد، یعنی حج؛ زیرا در اضافه، حداقل مناسبت کافی است.» (نراقی، ۱۳۷۵، ۳۰) همچنین، ابو الفتوح در تفسیر خود به انحصار در این مفهوم قائل است (ابو الفتوح،

۱۳۷۱، ۲/۲۶۹).

دلیل سوم: لزوم بدعت و تشریعات جدید

اگر امر مهمی مانند جعل شعائر دینی به عرف واگذار شود، دیگر قابل کنترل نخواهد بود؛ زیرا عرف متشرعه هرگاه به دلایلی مصالح یا شرایط خاص را اراده کند، امکان دارد برای خود شعائر جدیدی تأسیس کند. این امر می‌تواند منجر به پدید آمدن تشریعات جدید و بدعت در دین گردد (سند، ۱۴۲۴ق، ۴۶).

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

دلیل چهارم: سیاق

سیاق آیات مربوط به حج است و این موضوع سبب انصراف لفظ «شعائر» به مناسک حج می‌شود. البته این مقام با تعمیم همراه نیست و یکی از سه وجه اول سزاوارتر است؛ زیرا سیاق آیات بیانگر اعمال و مناسک حج است. بدین ترتیب، نظر برخی از فقیهان که شعائر را عام دانسته‌اند، ضعیف به نظر می‌رسد (نراقی، ۱۳۷۵، ۳۰).

ب) قول به عمومیت (دیدگاه برگزیده)

مدعای تحقیق این است که از آیات مرتبط با شعائر، چنین برمی‌آید که دامنه شعائر تنها به اعمال و مناسک حج محدود نمی‌شود، هرچند که قطعاً شامل آن‌ها نیز می‌گردد. ادله این دیدگاه به شرح زیر است:

دلیل اول: نقد استدلال‌های قائلان به اختصاص

از آنجا که معنای شعائر در آیات قرآن کریم بین عمومیت و اختصاص در نوسان است و حالت سومی برای آن متصور نیست؛ بنابراین، با نفی ادله کسانی که به اختصاص شعائر به موارد منصوص مانند برخی مناسک حج قائل‌اند، می‌توان قول به عمومیت آن را اثبات کرد. کسانی که بر اختصاص شعائر به موارد خاص تأکید دارند، ادله‌ای مطرح کرده‌اند که به نظر می‌رسد از اعتبار کافی برخوردار نباشند. مهم‌ترین ادله آنان را در بخش مربوط به قول به اختصاص آورده‌ایم و اکنون آن‌ها را مورد نقد قرار می‌دهیم.

نقد دلیل اول: توقیفی بودن شعائر

پیش از نقد این دلیل، لازم است دو نکته را یادآور شویم که خود می‌تواند موضوع یک مقاله مستقل باشد و آن بحث تعبدی یا غیرتعبدی بودن شعائر است. هرچند رایج‌ترین نظر این است که اعمال واجب به دو دسته تعبدی و توصلی تقسیم می‌شوند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۷۲)، برخی بر این عقیده‌اند که تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای وجود دارد؛ بدین صورت که برخی از اعمال عبادی خاص هستند و بدون قصد قربت صحیح واقع نمی‌شوند، مانند نماز و روزه، درحالی که برخی دیگر از اعمال عمومی‌تر بوده و برای تحصیل محبوبیت شرعی و ثواب، به قصد انجام می‌شوند، مانند صله

رحم و عقد نکاح. این دسته از اعمال میان تعبدیات و توصیلات قرار دارند و در صورت فقدان قصد قربت نیز صحیح واقع می‌شوند و گاهی به این نوع اعمال نیز عبادی اطلاق می‌شود. تعظیم شعائر دینی از این قبیل است، به طوری که در صحت آنها، اتیان به داعی محبوبیت کافی است. البته اگر مقصود از شعائر تنها اعمال و مناسک حج باشد، قطعاً این اعمال از نوع تعبدی محض خواهند بود (صفار، ۱۳۴۳ق، ۱/۱۴۱-۱۴۲).

نکته بعدی این است که توقیفی بودن یک عمل، لزوماً به معنای تعبدی بودن آن نیست؛ زیرا ممکن است عملی توقیفی باشد؛ ولی تعبدی نباشد. میان این دو مفهوم عموم مطلق وجود دارد. هر تعبدی، توقیفی نیز هست و ممکن است امری توقیفی باشد؛ اما تعبدی به شمار نیاید. به عنوان مثال، روشن است که وجوب عصر در تطهیر لباس، توقیفی است؛ اما در عین حال توصیلی محسوب می‌شود.

اینک پس از بیان این دو نکته، باید گفت که محور بحث قائلان به اختصاص، توقیفی بودن شعائر است، نه تعبدی بودن آن. در حقیقت، تحصیل تعظیم شعائر باید به داعی محبوبیت و اعلای کلمه حق باشد و همین مقدار برای عبادی بودن آن کافی است؛ اما در خصوص اینکه آیا شعائر دینی توقیفی هستند یا خیر، باید گفت که توقیفی بودن شعائر الله و نقل آن از معنای لغوی به معنای شرعی، نه تنها ثابت نشده است، بلکه با استقراء در آراء فقیهان و مفسران شیعی و سنی، عدم آن آشکار می‌شود. چرا که آنان عنوان شعائر را بر بسیاری از امور مستحدثه منطبق کرده‌اند، همان‌طور که در مباحث قبلی ذکر شد.

البته ممکن است مستشکل بگوید این فقیهان اولاً این مسئله را با تطبیق عنوان کلی مورد نظر قرار داده‌اند و هرگز به بررسی مجموع آیات و تحلیل فنی آن نپرداخته‌اند. ثانیاً ممکن است تفاوتی میان احکامی مانند صفا و مروه یا بُدن با اعمالی مانند زیارت یا ذکر مجالس وجود داشته باشد و شاید از دیدگاه آنان، وجهه اجتماعی این اعمال مدنظر بود. در پاسخ باید گفت که اگر حقیقت شرعی و توقیفیت برای شعائر، همان‌طور که برای نماز ثابت است، معلوم بود، بعید به نظر می‌رسید که عالمان، عنوان شعائر را بر هر امر غیر منصوص اطلاق کنند. البته به‌طور قطع میان مناسک

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

حج و برخی مصادیق جدید شعائر، هم از لحاظ درجه بزرگی و هم از جهت میزان تعظیم، تفاوت وجود دارد.

همچنین در صورت شک در توقیفی بودن و تردید در نقل به معنای شرعی، اصل بر عدم توقیفی بودن و عدم نقل است.

نقد دیگری بر این دلیل، این است که قائل تلاش کرده و عمومات شعائر را در دسته‌ای قرار دهد که نیاز به تفصیل و جعل و تقنین دارند، با استناد به اینکه شارع برخی از مصادیق شعائر را تعیین کرده است. این استدلال اشتباه است؛ زیرا صرف تصرف شارع در خروج یا الحاق یک مصداق به معنای این نیست که آن مصداق از نوع اول است. به طور مشابه، شارع در «بیع» تصرفاتی انجام داده است، گاهی آن را توسعه داده و گاهی محدود می‌کند؛ اما این تصرفات تأثیری در باقی ماندن عمومیت «بیع» و انطباق آن بر مصادیقش بدون نیاز به جعل و تقنین ندارد.

با بیانی دیگر، شعائر را می‌توان در دو دسته جای داد: دسته‌ای که شعاریت آن‌ها از لوازم ذاتی و لاینفک شمرده می‌شود. این دسته، صفت شعاریتشان تعبدی و توقیفی است و فقط بر موارد منصوص اکتفا می‌شود؛ اما دسته دیگر، شعاریتشان از صفات عارضی و اعتباری است که این صفت را با قصد و اعتبار دارد. اگر برای خداوند اختصاص داده شود، از شعائر الله محسوب شده و چنانچه برای غیر او ویژه گردد، شعائر غیر الهی شمرده می‌شود. این دسته از شعائر، توقیفی نیستند و به حسب وجود و اعتبارات، قابل تغییر و نقصان هستند؛ مانند بُدن که آیه شریفه تصریح می‌کند که چون برای هَدی مختص شده، از شعائر الله گردیده است، همان‌طور که قبل از آن چنین نبود (صفا، ۱۴۳۴ق، ۱/۱۶۹-۱۷۰).

نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که در عمومات شعائر و مشابه آن‌ها، واگذاری تعیین مصداق به عرف با قاعده «توقیف» تضاد ندارد؛ زیرا عناوینی که در ادله آمده‌اند، دارای حقایق لغوی هستند نه حقایق شرعی. در این موارد، توقیف تنها بر حکم عنوان اعمال می‌شود، نه بر مصداق. هرچند مصادیق شعائر عمدتاً توسط عرف تعیین می‌شود؛ ولی برخی از مصادیق آن توسط شارع تحدید شده‌اند، نظیر صفا، مروه، مصحف، کعبه و مانند آن‌ها. در چنین مواردی، عرف حق دخالت در

تعیین مصداق ندارد؛ زیرا این‌ها مصادیق توقیفی شرعی‌اند، نه عرفی (صفار، ۱۴۳۴ق، ۱/۱۸۵).

نقد دلیل دوم: اخذ به قدر متیقن

اولاً، اخذ به قدر متیقن در دلیل لفظی زمانی جریان می‌یابد که در اطلاق و عموم، تردید وجود داشته باشد؛ اما ما با دلیل ثابت کردیم که شعائر الله دارای معنای عامی است، همان‌طور که در کاربرد لغوی خود معنای عام دارد؛ بنابراین نیازی به اخذ به قدر متیقن نیست. البته قائلان به اختصاص عموماً منکر عمومیت معنای لغوی شعائر نیستند، بلکه منکر تسری دادن آن از سوی غیر شارع هستند (قرطبی، ۱۳۶۴، ۶/۲۷).

باید افزود که فقیهان امامی غالباً مواردی را که در آیات قرآن برای شعائر وارد شده، صرفاً مصادیق می‌دانند. علامه در بحث وجوب اذان برای نماز، اعتبار جهر به تلبیه و مشروعیت نماز جماعت، آن‌ها را از شعائر می‌شمارد (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ۱/۲۹۹ و ۲/۶۷۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۴/۲۲۷). موارد بسیار دیگری نیز در کلمات فقیهان آمده است که از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود. حتی ممکن است به کمک دلیل اولویت، عمومیت اثبات گردد؛ به این نحو که وقتی دو کوه صفا و مروه از شعائر الهی باشند، به طریق اولی کعبه، مسجدالحرام، مشاهد امامان علیهم‌السلام و امثال آن‌ها نیز از شعائر خواهند بود.

ثانیاً، اجمال ناشی از تردد معنای مراد تمام نیست؛ زیرا بنا بر آنچه از اهل لغت نقل شده، معنای جامعی میان همه معانی شعائر وجود دارد و اختلاف در تعیین به اختلاف لحاظ و حالت باز می‌گردد؛ به عبارت دیگر، اعم از اینکه شعائر جمع شعار باشد یا شعیره، معنای مشترک یکی است. افزون بر این، حمل شعیره بر بدنه شایسته نیست و خلط بین مصداق و مفهوم است. خلاصه آنکه سیاق به تنهایی نمی‌تواند قرینه‌ای بر مطلوب باشد مادامی که به حد ظهور نرسد، به‌ویژه آنکه در دو آیه به «مِنْ» تبعیضیه تعبیر شده که حاکی از آن است که مناسک حج، همه شعائر الله نیست. ابن عربی می‌نویسد: این آیه صریح است در اینکه صفا و مروه برخی از شعائر هستند (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ۳/۱۲۸۸). دیگران نیز شبیه همین معنا را ذکر کرده‌اند

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

(فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲۸/۱۱؛ فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ۲۲/۵؛ سبحانی، ۱۳۹۷، ۵۰۲/۱). دلیل دیگر بر تبعیضیه بودن «مِنْ» وقوع آن بعد از «جَعَلْنَاهَا» در آیه «بُذِنَ» است که با بیانیه بودن ناسازگار است. بر همین اساس، مفسران به این سیاق توجهی نکرده و آیات شاعر را حمل بر عموم کرده‌اند و این گونه کلام را که از سیاقی به سیاق دیگری منتقل شود، از مقتضیات بلاغت و جمال اسلوب قرآن دانسته‌اند (صفار، ۱۴۳۴ق، ۱۳۹/۱-۱۴۴).

نقد دلیل سوم: لزوم بدعت و تشریعات جدید

در نقد این دلیل باید دو نکته را متذکر شد. نخست آنکه تخیر به دو قسم تقسیم می‌شود: تخیر شرعی و تخیر عقلی. در تخیر عقلی که شارع به طبیعت کلی امر کرده است، عقل درک می‌کند که شارع او را در تعیین فرد مخیر گذاشته است و چنین تطبیقی تشریع و بدعت محسوب نمی‌شود. دوم آنکه عنوان ثانوی به دو دسته تقسیم می‌شود: عنوان ثانوی در حکم و عنوان ثانوی در موضوع. تفاوت بین این دو، در این است که اولی دارای ملاک ثانوی است و به همین دلیل حکمش استثنایی است، مانند حرج و ضرر. بر این اساس، ثانوی بودن در قاعده شاعر در طرف موضوع و مصداق است، درحالی که در قاعده لا ضرر و لا حرج، در جهت حکم و ملاک است؛ به عبارت دیگر، در حرج و ضرر، ملاک و حکم ثانوی پدید می‌آید و این حکم استثنایی است که حکم اول را تغییر می‌دهد یا با ملاکش تراحم می‌کند، درحالی که در شعائر، حکم از ملاک اولی حاصل شده است و استثنایی و عارضی محسوب نمی‌شود، بلکه موضوع آن عارضی است. به عنوان مثال، ایستادن برای شخصی که وارد می‌شود، احترام به شمار می‌آید در حالی که قبلاً چنین نبوده است (سند، ۱۴۳۲ق، ۲۵۵/۳-۲۶۶).

پس از تبیین این دو نکته، می‌توان گفت که عقل حکم می‌کند که شارع به مکلف اجازه داده است تا در مقام تطبیق، این طبیعت را بر هر مصداق و با هر روشی که بخواهد اعمال کند. به‌ویژه اینکه مکلف تنها به طبیعت توجه دارد و نه به خصوصیت فردی متعبد. تحولات و تغییرات جدید، هرچه که باشند، جزو عناوین طارئه از نوع دوم محسوب می‌شوند و حکم در آنچه که مورد بحث ماست، حکمی اولیه است و به همین دلیل می‌تواند دائمی باشد. بر همین اساس، برخی پوشیدن جامه

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۹۲

سیاه در عزای امام حسین (علیه السلام) را حتی در نماز مکروه ندانستند، با اینکه ذاتاً مکروه است.

در بحث تفاوت بین بدعت و مشروعیت، کاشف الغطاء اشاره می کند که برخی از اعمال دینی خاص که دلیل خاصی برای آنها وجود ندارد؛ ولی تحت عموم یک حکم قرار می گیرند، اگر از جهت عموم آن عمل و نه از جهت خصوصیتش انجام شوند، این برای مشروعیت آن کافی است. مثلاً ذکر شهادت سوم در اذان، بدون قصد خصوصیت و جزئیت آن؛ زیرا این دو خود تشریع محسوب می شوند. در این موارد باید قصد رجحانی باشد که از عمومات استحباب ذکر علی (علیه السلام) هنگام ذکر نام پیامبر (صلی الله علیه و آله) برداشت می شود. البته موضوع شهادت ثلثه در اذان، از مسائل مورد اختلاف است. افرادی مانند صدوق آن را حرام می دانند (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ۲۹۰/۱) و برخی مانند سید حکیم و محقق خوئی آن را واجب می پندارند (حکیم، ۱۳۷۴، ۵۴۵/۵؛ خوئی، ۱۴۱۸ق، ۲۵۹/۱۳-۲۶۰). بسیاری نیز بین قصد جزئیت و غیر آن تفکیک می کنند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۴۸۶/۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۵، ۲۲۲/۲-۲۲۳).^۱

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

۱۹۳

بله! در موارد مستحذره باید ذاتاً حلال باشند و گرنه امر شرعی به طبیعت، آن را شامل نمی شود؛ بنابراین، تخییر عقلی در افراد، تنها شامل مواردی می شود که مکروه هستند و خصوصیتی که حرام است، از شمول این تخییر خارج است (سند، ۱۴۳۲ق، ۲۲۹/۳-۲۳۲).

نقد دلیل چهارم: سیاق

اصولاً سیاق همیشه یک دلیل کامل نیست و نمی تواند در همه موارد محدود کننده ظهور باشد. سیاق تنها زمانی می تواند ظهور یک دلیل را محدود کند که مانعی برای آن وجود نداشته باشد. در این بحث، با توجه به معانی ذکر شده توسط اهل لغت و مفسران در خصوص شعائر، می توان دریافت که این عنوان اختصاص به مناسک حج و امثال آن ندارد و اگر در سیاق آیات حج آمده است، صرفاً به جهت بیان مصداق بوده است. از همین رو، در موارد دیگری نیز فقیهان یک آیه را بر

۱. برای مطالعه تفصیلی به کتاب الشهادة الثالثة از محمد سند بحرانی مراجعه کنید.

عموم حمل کرده و به سیاق توجه نکرده‌اند، مانند آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ أُجِلَّتْ لَكُمْ بِهِيْمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (مائده: ۱). آنان گفته‌اند که جمع «مُحِلًّا» با الف و لام عموم را می‌رساند و هر عقدی را در بر می‌گیرد، هرچند با ظهور سیاقی مخالف است. افزون بر این، دو آیه از آیات شعائر نیز دلالت بر این دارند که مناسک حج بخشی از شعائر هستند و نه تمام آن. ابن جوزی می‌گوید: «این نص صریح است که این بخشی از شعائر است، همان‌طور که قبلاً بیان شد» (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق، ۳/۲۳۷). ابن عربی می‌افزاید: «این آیه صریح است که بخشی از شعائر است، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد» (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ۳/۱۲۸۸). یکی دیگر از مفسران نیز می‌نویسد: «تعمیم و اطلاق به این صورت است که بدنه‌ها شعائر نامیده می‌شوند؛ زیرا علامت‌گذاری می‌شوند» (ابو مظفر سمعانی، ۲۰۱۰م، ۳/۲۱).

هر چیزی که به‌عنوان نشانه‌ای از طاعت خداوند مقرر شده باشد، از شعائر الله است^۱ و شعائر حج نشانه‌های مناسک آن هستند، از جمله مشعر الحرام (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۴/۱۳۵). همچنین گفته شده است که «مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» یعنی از نشانه‌های دین خداوند (طوسی، بی‌تا، ۳۱۸/۷). ابن عربی با استناد به وجود «من» تبعیضیه در این آیه، عموم تعظیم شعائر را استنباط می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ۳/۱۲۸۸).

دلیل دوم: قول اهل لغت

برآیند تعاریف اهل لغت از «شعیره»، علامت و نشانه بودن برای یک مفهوم است که گاهی این نشانه، یک فعل مانند طواف، رمی و ذبح است و گاهی یک مکان مانند صفا، مروه و مشعر. این سخن با آنچه از بزرگان لغت درباره معنای شعار نقل شده که گاهی به معنای لباس چسبیده به بدن است، منافات ندارد؛ زیرا یک

۱. البته صاحب المیزان این احتمال را مرجوح می‌شمارد: و گفته شده که منظور از آن همه نشانه‌های مقرر شده برای طاعت است؛ اما با سیاق آیه همخوانی ندارد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۳۷۳/۱۴). ابن جوزی هم همین نظر را ابراز می‌کند: آیه ﴿جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ یعنی: ما آن‌ها را برای شما به عنوان عبادتی برای خدا مقرر کرده‌ایم، از سوق دادن آن‌ها به خانه، بستن قلاده‌ها، علامت‌گذاری، نحر و اطعام از آن‌ها (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق، ۳/۲۳۷).

لغت از منظرهای مختلف قابل تحلیل است. اگر شعار از «شعور» که مترادف با احساس است، اخذ شود، در تعریفش گفته می‌شود: چیزی که بدون فاصله از شیء می‌آید، مانند پیراهن زیر و چنانچه از «استشعار» که مترادف با اعلام و ابراز است، گرفته شده باشد، در تعریف آن گفته می‌شود: نشانه‌ای که برای دلالت بر چیزی قرار داده شده است. از کلمات اهل لغت چنین بر می‌آید که کاربرد شعار در معنای دوم بیشتر شایع است و مراد از آیات نیز همین معنا است. نظرات اهل تفسیر هم با اهل لغت تفاوتی ندارد (سند، ۱۴۲۴ق، ۱۶-۱۹). البته ممکن است مفهوم مشترکی را در نظر گرفت که پیوند دهنده همه کاربردها باشد و آن معنا «کُلُّ مَا يُشْعِرُ بِالْشَيْءِ» است و در صورتی می‌توان آن را بر علامت اطلاق کرد که بر مفهوم خاصی دلالت کند؛ بنابراین، می‌توان گفت که شعائر جمع شعار و شعیره است و مراد از آن با مضاف‌الیه‌اش مشخص می‌شود. مثلاً «شعائر الله» هر چیزی است که به خداوند اشعار دارد و «شعائر الحسین (علیه السلام)» هر چیزی است که به مصیبت‌های آن حضرت اشعار دارد و ... در اصطلاح نیز تفاوتی مشاهده نمی‌شود و از همین رو، بسیاری از مفسران، «شعائر الله» در آیات را به «معالم دین الله» یا «الأعلام التي نصبها لإطاعته» تفسیر کرده‌اند (صفار، ۱۴۳۴ق، ۱/۱۲۷-۱۲۸).

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

نکته مهم آن است که به نظر می‌رسد واژه «شعائر» دارای حقیقت لغوی است و ۱۹۵ به معنای شرعی انتقال نیافته است؛ به عبارت دیگر، فاقد حقیقت شرعیه است.^۱ نتیجه این مطلب آن است که شعائر الهی هر چیزی است که بتواند علامیت و نشانگی برای دین و مفاهیم دینی داشته باشد و موارد منصوص در قرآن کریم، تنها بیان مصادیق هستند. یکی از محققان معاصر در این باره چنین می‌نویسد: «وجود اشیا بر دو گونه است: تکوینی و اعتباری. شارع گاهی در کیفیت وجود در گونه دوم (اعتباری) تصرف می‌کند، مانند طلاق که شارع، صیغه خاصی را در تحقق آن معتبر دانسته است. بر این اساس، چنانچه دخالت شارع ثابت نشود، اصل بر بقای موجود بر حسب فهم عرف است و گرنه مرجع لغت است. در محل بحث، شعیره یک نشانه وضعی

۱. باید متذکر شد که البته اصولیان متأخر دیگر قائل به حقیقت شرعیه نیستند (صدر، ۱۴۱۷ق، ۲/۲۲۱-۲۳۴) یا آن را چندان سودمند نمی‌دانند (خوئی، ۱۳۵۲، ۳۳/۱).

و امری اعتباری است نه تکوینی و تصرف شارع در این اعتبار هم ثابت نشده است؛ در نتیجه هر امری در نزد متشرعه که برخوردار از جنبه نشانگی برای دین است، از شعائر الهی شمرده خواهد شد» (سند، ۱۴۲۴ق، ۴۱-۴۲).

دلیل سوم: فهم عمومیت شعائر الله توسط فقیهان

با نگاهی به تطبیقات فقهی در لسان فقیهان، به خوبی معلوم می‌شود که آنان عنوان «شعائر» را منحصر به مواردی که در آیات یادشده آمده است، نکرده‌اند، بلکه آن‌ها را تنها مصادیقی برای عنوانی عام می‌دانند که قابلیت جریان در هر چیزی که شأیت نشانگی برای مفاهیم دینی دارد را داراست. فقیهان به‌ویژه از زمان محقق نراقی به بعد، موضوع شعائر دینی را تحت عنوان «وجوب تعظیم شعائر» در مباحث قواعد فقهی مطرح کرده‌اند. البته از دیرباز فقیهان بدون اسم بردن از این قاعده، به مفهوم آن در برخی مباحث فقهی استناد کرده‌اند. مثلاً برخی بر اساس وجوب تعظیم شعائر، تنجیس مشاهد ائمه علیهم‌السلام را همانند مساجد حرام دانسته‌اند (کاشف الغطاء، بی‌تا، ۹۶/۱). صاحب جواهر نیز که قائل به تعمیم است در موضوع حرمت تنجیس قرآن کریم و وجوب تطهیر آن، معتقد است که حرمت هتک و وجوب تعظیم، شامل همه حُرُمات دین و آنچه وجوب تعظیمش از شریعت دانسته شده است می‌شود (صاحب جواهر، ۱۴۲۱ق، ۳/۴۶-۴۸). عاملی در مفتاح الکرامه از قول جامع المقاصد نقل می‌کند که: «کراهت گچ کاری و بازسازی قبور، در غیر قبور انبیا و ائمه علیهم‌السلام است؛ زیرا پیشینیان و پسینیان بر انجام این کار (بازسازی)، اتفاق دارند» (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ۲۸۱/۴).

یکی از محققان معاصر در خصوص دامنه و قلمرو شعائر می‌نویسد: «اما متبادر از شعائر الله در این آیات، معنای سوم (در کلام خودش) است، یعنی معالم و نشانه‌های دین خداوند، اعم از اینکه نشانه‌هایی از طاعت و عبادت هم باشند یا خیر. مثلاً پیامبران، اوصیا، کتب آسمانی، قرآن کریم و احادیث نبوی، همه شعائر دین و شریعت خدایند که هر کس آن‌ها را گرامی دارد، دین خدا را گرامی داشته است» (سبحانی، ۱۴۳۶ق، ۲/۹۴-۹۶).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۹۶

خلاصه آنکه ادله عمومیت شعائر اقوی و اتم از اختصاص آن‌ها به مناسک حج است. دلیل قوت و اتقان آن این است که هرچند به جهت شأن نزول و سیاق، آیات «شعائر الله» در بستر اعمال و مناسک حج نازل گشته‌اند؛ اما با توجه به خاستگاه لغوی و نظرات بسیاری از مفسران و فقیهان مبنی بر عمومیت آن، باید مدلول آن را فراخ و شامل دیگر مظاهر دینی نیز دانست.

ولی باید این نکته را نیز متذکر شد که هر امر دینی نمی‌تواند از شعائر به شمار آید مگر آنکه دارای دو ویژگی باشد: نخست، جنبه اعلامی و نشانگی داشته باشد و دوم، از چنان شأن و منزلتی برخوردار باشد که تعظیم و تکریم آن، مندوب شارع باشد. جنبه نخست به ذات شعائر از منظر دلالتی باز می‌گردد و جنبه دوم به مدلول و مشعر آن مربوط می‌شود. در جنبه نخست، هم جعل شارع و هم قرارداد عرف متشرعه در ایجاد شعائر نقش دارند؛ ولی حیثیت دوم ویژه شارع است.

در خاتمه باید بر این امر تأکید شود که مراد از عرف، عرف متشرعه مقصدگرا است که به دنبال احیای اصول اصلی و مقاصد علیای دین و مذهب است. بر این اساس، تأکید مبالغه‌آمیز بر برخی شعائری که حداکثر در حد مقاصد تحسینی دسته‌بندی می‌شوند و فراموش کردن بنیان‌های دینی و مظاهر تجلی جوهره دین و مذهب، امری است که راه را برای توسعه بی‌ضابطه شعائر باز می‌کند و چندان ممدوح نیست.

نتایج

مرجعیت علمی قرآن کریم دارای سطوح متنوعی است که یکی از آن‌ها اعتبار و حجیت آن در دریافت احکام است. موضوع شعائر الهی از جمله موضوعاتی است که می‌توان حکم آن را به‌طور استقلالی از قرآن کریم به‌عنوان مرجع نخستین دریافت احکام برداشت کرد؛ زیرا موضوع «شعائر الله» در چهار آیه کریمه آمده است و می‌توان با بررسی شأن نزول و نظرات مفسران، گستره آن را تبیین کرد.

شعائر الله در قرآن کریم در سیاق آیات حج واقع شده است و همین امر سبب شده تا عده‌ای از مفسران شعائر را به مناسک حج اختصاص دهند و در مقابل، گروهی آن

را عام و دربرگیرنده هر امری که ویژگی اعلام و اعتلا داشته باشد می‌دانند. هرچند اهل لغت بر معنای واحد برای شعائر اتفاق نظر ندارند؛ ولی می‌توان با در نظر داشتن مفهومی مشترک و جامع، همه کاربردهای شعائر را به آن بازگرداند. این مفهوم جامع، هر امری است که به‌عنوان نشانه و علامت برای مضمونی خاص قرار داده شده است.

شعائر الهی فاقد حقیقت شرعیه است و مواردی که در قرآن کریم به‌عنوان شعائر یاد شده مانند صفا، مروه و بُدن، همه مصادیق مفهوم جامع هستند. ادله قول به اختصاص عبارت است از: توقیفی بودن شعائر الله، لزوم تحلیل حرام و بدعت از قول به تعمیم و اکتفای به قدر متیقن در تردد لفظ بین چند معنا. قول مختار این نوشتار از میان دوگانه «مرجعیت» و «انحصارگرایی»، قول به عمومیت است و ادله آن عبارت است از نقد استدلال‌های قائلان به اختصاص؛ قول اهل لغت؛ فهم عمومیت شعائر الله توسط مفسران و فقیهان. البته گزیده این تحقیق، راه میانه‌ای بین انحصار و تعمیم است که نه قائل به انحصار شعائر در مناسک حج باشد و نه به تعمیم بی ضابطه و تحت تأثیر عوام‌زدگی باور دارد، بلکه در ترسیم شعائر باید از مقاصد علیای شریعت و اصول بنیادین مذهب استعانت جست.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۱۹۸

منابع

قرآن کریم.

آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). **کفایة الاصول**. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لأحياء التراث.
ابن ابی شَیبه الکوفی العبسی، أبو بکر عبد الله بن محمد. (۱۴۰۹ق). **الکتاب المصنف فی الأحادیث والآثار**. چاپ اول، لبنان: دار التاج.
ابن اثیر شیبانی جزری، مجد الدین أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد. (۱۳۹۹ق). **النهاية فی غریب الحديث والأثر**. بیروت: المكتبة العلمية.
ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۶۳). **من لایحضره الفقیه**. چاپ دوم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). **زاد المسیر فی علم التفسیر**. دار الکتاب العربی.
ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). **التحریر و التنویر من التفسیر**. چاپ اول. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

ابن عربی، محمد بن عبد الله. (۱۴۰۸ق). احكام القرآن. بيروت: دار الجیل.
 ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي. (۱۳۹۹ق). معجم مقاييس اللغة. دار الفكر.
 ابن فرس اندلسی، عبد المنعم بن عبد الرحيم. (۱۴۲۷ق). احكام القرآن. دار ابن حزم.
 ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: نشر ادب حوزه.
 ابو العزائم، محمد ماضي. (۱۴۱۳ق). اسرار القرآن. چاپ سوم. قاهره: دار الكتاب الصوفي.
 ابو الفتوح رازی، حسين بن علي. (۱۳۷۱). روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن. مشهد: بنياد پژوهش های آستان قدس رضوی.
 أبو جيب، سعدی بن حمدی بن سعيد. (۱۴۰۸ق). القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً. چاپ دوم. دمشق: دار الفكر.

ابو مظفر سمعاني، منصور بن محمد. (۲۰۱۰م). تفسير السمعاني. بيروت: دار الكتب العلمية.
 ازهری، ابو منصور محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذيب اللغة. بيروت: دار احياء التراث العربي.
 بحراني، يوسف بن احمد. (۱۳۶۳). الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة نشر اسلامي.

جصاص، احمد بن علي. (۱۴۰۵ق). احكام القرآن. بيروت: دار احياء التراث العربي.
 حسيني عاملي، محمد جواد بن محمد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة. قم: مؤسسة نشر اسلامي.

نقد اختصاص «شعائر
 الله» به مناسک حج در
 قرآن کریم

۱۹۹

حکیم، سيد محسن. (۱۳۷۴). مستمسک العروة الوثقى. قم: دارالتفسير.
 حلی، محمد علی حسن. (۱۴۳۵ق). المتشابه من القرآن. چاپ اول. بيروت: عماد عزيز.
 خوئی، سيد ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخوئی. قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئی.
 خوئی، سيد ابوالقاسم. (۱۳۵۲). اجود التقريرات. قم: مطبعة عرفان.
 راغب اصفهانی، حسين بن محمد. (۱۴۲۷ق). مفردات الفاظ القرآن. چاپ دوم. قم: طليعة نور.
 رواش قلجی، محمد. (۱۴۰۸ق). معجم لغة الفقهاء، معجم لغة الفقهاء. چاپ دوم. بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.
 زبيدي، محمد مرتضى الحسيني. (۱۴۲۲ق). تاج العروس من جواهر القاموس. كويت: وزارة الإرشاد والأبناء في الكويت.

زمخشري، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الكشاف. بيروت: دار الكتاب العربي.
 سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۳۶ق). الايضاحات السنية للقواعد الفقهية. قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.

سند بحراني، محمد. (۱۴۳۲ق). بحوث في القواعد الفقهية. چاپ دوم. بيروت: دار المتقين.

سند بحرانی، محمد. (۱۴۲۴ق). **قاعدة الشعائر الدينية**. تقارير بحث آيت الله الشيخ محمد السند بقلم فيصل العوامي. چاپ اول. بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق و النشر.

سيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (۱۴۰۴ق). **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

شافعي، محمد بن ادریس. (۱۴۱۲ق). **احكام القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية.

صادقي تهراني، محمد. (۱۴۰۶ق). **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنة**. چاپ دوم. بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.

صادقي تهراني، محمد. (۱۳۷۷). **البلاغ في تفسير القرآن بالقرآن**. چاپ اول. قم: مكتبة محمد الصادقي الطهراني.

صدر (شهيد)، سيد محمد باقر. (۱۴۱۷ق). **بحوث في علم الاصول**. بيروت: دار الاسلاميه.

صفار، فاضل. (۱۴۳۴ق). **فقه الشعائر الدينية النهج الالهي لأحياء الدين و ابقاء الأمة**. كربلا: مكتبة العلامة ابن فهد الحلبي.

طباطبائي، سيد محمد حسين. (۱۴۲۱ق). **مختصر الميزان في تفسير القرآن**. چاپ اول. تهران: انتشارات اسوه.

طباطبائي، سيد محمد حسين. (۱۳۵۲). **الميزان في تفسير القرآن**. چاپ سوم. بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.

طبرسي، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). **مجمع البيان في تفسير القرآن**. چاپ دوم. بيروت: دار المعرفة.

طبري، محمد بن جرير. (۱۴۲۲ق). **جامع البيان عن تاويل آي القرآن (تفسير الطبري)**. چاپ اول. قاهره: دار الهجر.

طحاوي، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). **أحكام القرآن الكريم**. مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي.

طريحي نجفي، فخر الدين. (۱۳۶۲). **مجمع البحرين**. تهران: مرتضوى.

طريفى عبدالعزيز بن مرزوق. (۱۴۳۸ق). **التفسير و البيان لأحكام القرآن**. مكتبة دار المنهاج.

طنطاوى، محمد سيد. (۱۹۹۷م). **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**. چاپ اول. قاهره: نهضة مصر.

طوسى، محمد بن حسن. (بى تا). **التيبان في تفسير القرآن**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

طيّب، عبد الحسين. (۱۳۷۸). **اطيب البيان في تفسير القرآن**. چاپ اول. تهران: بى جا.

عبده، محمد. (۱۴۲۷ق). **الاعمال الكاملة**. چاپ دوم. مصر: دار الشروق.

علامه حلى، حسن بن يوسف. (۱۴۱۲ق). **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**. مشهد: بنياد پژوهش های آستان قدس رضوى عليه السلام.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۲۰۰

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لأحياء التراث.

فاضل جواد، جواد بن سعید کاظمی. (۱۳۶۵). مسالك الافهام الى آيات الاحكام. چاپ دوم. تهران: مرتضوی.

فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله. (۱۳۷۳). كنز العرفان في فقه القرآن. چاپ پنجم. تهران: مرتضوی.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). كتاب العين. چاپ دوم. ایران: مؤسسه دار الهجرة. فضل الله، محمد حسین. (۱۴۳۹ق). تفسير من وحي القرآن. بیروت: دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۹۵). مفاتيح الشرايع. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری. فیومی مقری، احمد بن محمد. (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. دار الفكر للطباعة و النشر.

فیروزآبادی، مجد الدین أبو طاهر محمد بن یعقوب. (۱۴۲۶ق). القاموس المحيط. چاپ هشتم. بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

قُرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.

قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. چاپ دوم. قم: مكتبة الله العظمی المرعشی النجفی.

قمی (میرزا)، ابوالقاسم. (بی تا). قوانین الاصول. نرم افزار مكتبة اهل البيت علیه السلام.

کاشف الغطاء (آل)، محمد حسین. (بی تا). المواكب الحسينية. النجف الاشرف: المطبعة العلوية. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). الكافي. چاپ پنجم. تهران: دار الكتب الاسلامية.

مدرسی، محمد تقی. (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن. چاپ اول. تهران: دار محبی الحسین (ع).

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (بی تا). زبدة البیان فی احكام القرآن. قم: المكتبة المرتضوية. نجفی، محمد حسن بن باقر. (۱۴۲۱ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل البيت علیه السلام.

نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۷۵). عوائد الايام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشيعة فی احكام الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لأحياء التراث.

نقد اختصاص «شعائر
الله» به مناسک حج در
قرآن کریم

هرری ارمی شافعی، محمد امین بن عبدالله. (بی تا). تفسیر حدائق الروح و الريحان في رواي علوم القرآن. بیروت: دار طوق النجاة.

References

The Holy Qur'ān.

Ibn Abī Shaybah al-Kūfī al-'Abasī, Abū Bakr 'Abdullāh ibn Muḥammad. 1988/1409. Al-Kitāb al-Muṣannif fī al-Aḥādīth wa al-Āthār. Lebanon: Dār al-Tāj.

al-Zamakhsharī al-Khārazmī, Maḥmūd Ibn 'Umar (Jār Allāh). 1999/1417. al-Fā'iq fī Gharīb al-Ḥadīth. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.

Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1984/1383. Man Lā Yahduruh al-Faqīh. 2nd. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

Ibn Jawzī, 'Abd al-Raḥman ibn 'Alī. 2001/1422. Zād al-Tafsīr fī 'Ilm al-Tafsīr. Dār al-Kutub al-'Arabī.

Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Abdullāh. 1987/1408. Aḥkam al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Jalīl.

Ibn Fārs, Abī al-Ḥusayn Aḥmad. 1978/1399. Mu'jam Maqā'īs al-Lughah. Dār al-Fikr.

Ibn Faras Andalusī, 'Abd al-Mun'im ibn 'Abd al-Raḥīm. 2006/1427. Aḥkam al-Qur'ān. Dār ibn Ḥazm.

al-Anṣārī al-Ifriqī al-Miṣrī al-Khazrajī, Jamāl al-Dīn Abulfaḍl Muḥammad ibn Mukarram (Ibn Manẓūr). 1989/1405. Lisān al-'Arab. Qum: Adab al-Ḥawzah.

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn 'Alī. 1992/1371. Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'ān. Mashhad; Bunyād-i Pazhūhish-hāyi Āstān-i Quds-i Raḍawī (Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi).

Abū Ḥabīb, Sa'dī. 1987/1408. Al-Qāmūs al-Fiqhī Luqatan wa Iṣṭilāḥan. 2nd. Damascus: Dār al-Fikr.

Abū Muzaḥfar Sam'ānī, Maṣṣūr ibn Muḥammad. 2010. Tafsīr al-Sam'ānī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. 2000/1421. Tahdhīb al-Lughat. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

al-Kurāsānī, Muḥammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurāsānī). 1988/1409. Kifāyat al-Uṣūl. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.

al-Mūsawī al-Bujnurdī, al-Sayyid Ḥasan. 1998/1377. al-Qawā'id al-Fiqhīya. Qom: Nashr al-Hādī.

Āl 'Uṣṭūr al-Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm. 1984/1363. Al-Ḥadā'iq al-Nādirat fī Aḥkām al-'Itirat al-Ṭāhirah. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudar-

**Journal of
Islamic Law and
Jurisprudence**

Vol.10, No.37
2025

202

risîn.

al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1982/1403. Tafṣīl Wasā’il al-Shi’a ilā Taḥṣīl al-Masā’il al-Shar’i’a. Edited by Muḥammad al-Rāzī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

al-Ḥusaynī al-‘Āmilī, al-Sayyid Muḥammad Jawād. 2004/1419. Miftāḥ al-Kirāma fī Sharḥ Qawā’id al-‘Allāma. 1st. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.

Al-Marāghī, ‘Abd al-Fattāḥ. 1996/1417. Al-‘Anāwīn al-Fiḥḥiyah. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.

al-Ṭabāṭabā’ī al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥsin. 1995/1374. Mustamsak al-‘Urwat al-Wuthqā. Qom: Mu’assasat Dār al-Tafṣīr.

al-Mūsawī al-Khu’ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1997/1418. Mawsū’at al-Imām al-Khu’ī. Qom: Mu’assasat Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khu’ī.

al-Mūsawī al-Khu’ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1973/1352. Ajwad al-Taqrīrāt (Taqrīrāt Baḥṭh al-Mīrzā al-Nā’inī). Qom: Maṭba’at al-‘Irfān.

Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Mufaḍḍal. 2006/1427. Mufradat Alfāz al-Qur’ān. 2nd. Qom: Ṭalī’ih-yi Nūr.

Raḥīmī, Murtaḍā. 2009/1388. Ta’zīm wa Buzurgdāsht-i Sha’ā’ir Ilāhī dar Āyīnih-yi Fiḥḥ-i Islāmī. Āmūzih-hāyi Fiḥḥ-i Madanī, No. 2.

Rawwās Qal’ajī, Muḥammad. 1987/1408. Mu’jam Lughat al-Fuqahā. 2nd. Beirut: Dār al-Nafā’is lil Ṭibā’at wa al-Nashr wa al-Tawzī’.

Al-Zubaydī al-Ḥusaynī, Sayyid Muḥammad Murtaḍā. 2001/1422. Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Kuwait: Wizārat al-Irshād wa al-Abnā’ fī al-Kuwait.

al-Zamakhsharī al-Khārazmī, Maḥmūd Ibn ‘Umar (Jār Allāh). 1984/1407. al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tanzīl. 3rd. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

al-Subḥānī al-Tabrizī, Ja’far. 2015/1436. Al-Eiḍāḥāt al-Sanīyat lil Qawā’id al-Fiḥḥiyah. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq.

al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. 2006/1385. Al-Shahādat al-Thālithat. Tehran: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq.

al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. 2011/1432. Buḥūth fī al-Qawā’id al-Fiḥḥiyat. 2nd. Beirut: Dār al-Mutaqqīn.

al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. 2003/1424. Qā’idat al-Sha’ā’ir al-Dīniyat. Taqrīrāt al-Buḥūth Āyatullāh Muḥammad al-Sanad written by Fayṣal al-‘Awāmī. Beirut: Mu’asissat Umm al-Qurā lil Taḥqīq wa al-Nashr.

al-Sayfī al-Māzandarānī, ‘Alī Akbar. 2004/1425. Mabānī al-Fiḥḥ al-Fa’āl fī al-Qawā’id al-Fiḥḥiyat al-Asāsīyah. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.

Al-Sīyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. 1983/1404. Al-Durr al-Manthūr

fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.

Al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs (Imām Al-Shāfi'ī). 1991/1412. Ahkām al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat.

al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1992/1413. Masālik al-Afhām ilā Tanqīh Sharā'i' al-Islām. Qom: Mū'assasat al-Ma'ārif al-Islāmiyya.

al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1404. Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām. 7th. Edited by 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

Šādiqī Tihirānī, Muḥammad. 1985/1406. Al-Furqān fī Tafasīr al-Qur'ān wa al-Sunnat. 2nd. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil Maṭbū'āt.

Šādiqī Tihirānī, Muḥammad. 1998/1377. Al-Balāgh fī Tafasīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān.

al-Šadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1996/1417. Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl. Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif al-Islāmiyya.

Al-Saffār, Faḍīl. Fiḥ al-Sha'a'ir al-Dīniyyat al-Nahj al-Ilāhī li Ibqā' al-Dīn wa 'Ihyā' al-Ummat. Karbala: Maktabat al-'Allāmat ibn Fahad al-Ḥillī.

al-Ṭabāṭabā'i al-Ḥā'irī, al-Sayyid 'Alī (Šāḥīb al-Riḡāḍ). 1997/1418. Riḡāḍ al-Masā'il fī Taḥqīq al-Ahkām bi al-Dalā'il. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

al-Ṭabāṭabā'i, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'i). 1973/1352. al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil Maṭbū'āt.

Al-Ṭabarsī, Abū 'Alī Faḍl ibn Ḥassan (al-Shaykh al-Ṭabarsī). 1994/1415. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. 1987/1408. Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Ma'rifat.

al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn arīr. 1991/1412. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār Ihya' al-Mi'rifa.

Al-Ṭahāwī, Aḥmad ibn Muḥammad. 1995/1416. Ahkām al-Qur'ān al-Karīm. Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyyat al-Tābi' li Waqf al-Dayānat al-Turkī.

al-Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn Ibn Muḥammad. 1995/1416. Majma' al-Baḥrayn. 3rd. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīyya li Ihya' al-Āthār al-Ja'fariyya.

Al-Ṭūsī al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). n.d. al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān. Edited by al-Sayyid Muḥammad Šādiq Āl Baḥr al-'Ulūm. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1991/1412. Muntahā al-Maṭlab fī Taḥqīq al-Maḍḥhab. Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyya.

al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1993/1414. Tadhkirat al-Fuqahā'. Qom: Mu'assast Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

al-Kāẓimī, Jawād (al-Fāẓil al-Jawād). 1986/1365. Masālik al-Afhām ilā Āyāt al-Aḥkam. Edited by Muḥammad Bāqir Sharīfzādī. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīyya li Ihya'

al-Āthār al-Ja'farīyya.

al-Siywārī al-Hillī, Miqdād Ibn 'Abd Allāh (Fāḍil Miqdād). 1994/1373. Kanz al-'Irfān fī Fiqh al-Qurān. Qom: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.

Al-Ṭabaristānī al-Rāzī, Ibn Khaṭīb Muḥammad ibn 'Umar (Fakhr al-Rāzī). 1999/1420. Tafṣīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafṣīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

al-Farāhīdī, Khalīl Ibn Aḥmad. 1989/1410. Kitāb al-'ayn. 2nd. Edited by Maḥdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmīrā'ī. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijra.

Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn. 2017/1439. Tafṣīr min Waḥy al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Milāk lil Ṭibā'at wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin. 2016/1395. Mafātīḥ al-Sharā'ī'. Tehran: Madrisih-yi 'Ālī Shahīd Muṭahharī.

Al-Fayyūmī, Abul 'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad. n.d. Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Sharḥ al-Kabīr lil Rāfi'ī. Qom: Manshūrāt Dār al-Raḍī.

Al-Firūz Ābādī, Majd al-Dīn abū Ṭāhir Muḥammad ibn Ya'qūb. 2005/1426. Al-Qāmūs al-Muḥīṭ. 8th. Beirut: Mu'assasat al-Risālat lil Ṭibā'at wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

al-Maghribī al-Tamīmī, Nu'mān Ibn Muḥammad (Ibn Ḥayyūn). 1965/1385. Da'ā'im al-Islām wa Ḍikr al-Ḥalāl wa al-Ḥarām wa al-Qaḍāyā wa al-Aḥkām 'an Ahl Bayt Rasūl Allāh 'alayh wa 'alayhim Afḍal al-Salām. 2nd. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

Al-Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr. 1985/1364. Tafṣīr al-Qurtubī, al-Jāmi' lil Aḥkām al-Qur'ān. Tehran: Nāṣir Khusru.

Quṭb Rāwandī, Sa'īd ibn Hibatullāh. 1984/1405. Fiqh al-Qur'ān. 2nd. Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.

al-Qommī, al-Mīrz Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). n.d. al-Qawānīn al-Uṣūl. Maktabat ahl al-Bayt Software.

al-Najafī, Muḥammad Ḥusayn (Kāshif al-Ghiṭā'). n.d. al-Mawākib al-Ḥusayniyat. Najaf: al-Maṭba'at al-'Alawīyat.

al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulayni). 1984/1363. Uṣūl al-Kāfī. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī. 5th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1982/1403. Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li Durar Akhbār al-'Imma al-Aṭhār. 2nd. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. al-'Āmilī al-Karakī, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Karakī, al-Muḥaqqiq al-Thānī). 1993/1414. Jāmi' al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawa'id. 2nd. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turath.

al-Ardabīlī, Aḥmad Ibn Muḥammad (al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī). n.d. Zubdat al-Bayān fī

Aḥkam al-Qur'ān. Tehran: al-Maktabat al-Ja'fariya li Ihya' al-Turāth al-Ja'fariya.
 Ardabīlī, Aḥmad. 1993/1414. Majma' al-Fā'idat wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān.
 Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
 al-Mūsawī al-Āmilī, al-Sayyid Muḥammad (Ṣāḥīb al-Madārik). 1990/1411. Madārik al-
 Aḥkām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām. Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
 al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1996/1375. 'Awā'id al-
 Ayyām fī Bayān Qawā'id al-Aḥkām wa Muhimmāt Masā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām. Qom:
 Būstān-i Kitāb-i Qum (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi
 Qum).
 al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1994/1415. Mustanad al-
 Shī'a fī Aḥkām al-Sharī'a. 1st. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
 Al-'Uramī al-'Alawī al-Hararī al-Shāfi'ī, Muḥammad Amīn ibn 'Abdullāh. n.d. Tafsi'r
 Ḥadā'iq al-Rūḥ wa al-Rayḥān fī Rawābī 'Ulūm al-Qur'ān. Beirut: Dār Ṭawq al-Nijāt.



Uṣūlī Principles Inspired by the Holy Qur'ān

Jaafar Sadeqi Fadaki  

Graduate of Qom Seminary and Assistant Professor at the Quran Research Institute of Qom Islamic Sciences and Culture Research Institute ; j.sadeqi@isca.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-7029-1777>

Article Info

Article Type:

Research Article

Article History:

Received 23 May 2024

Received in revised form 29 January 2025

Accepted 30 January 2025

Keywords:

Uṣūl al-Fiqh,
Qur'ānic authority,
Islamic Legal Theory,
Juristic Methodology,
Derivation of Rulings

ABSTRACT

The science of *uṣūl al-fiqh* (Islamic legal theory) and its principles play a fundamental role in interpreting the *Qur'ān* and *sunnah*, as well as in deriving religious rulings from these primary sources. Indeed, without knowledge of these methodological principles, proper juristic derivation would be unattainable. The origins of this discipline, however, remain contested among both *Shī'ah* and *Sunnī* scholars.

While some *Sunnī* jurists credit Abū Hanīfah as the founder of *uṣūl al-fiqh*, others attribute its development to al-Shāfi'ī or his students. Conversely, *Imāmī* scholars maintain that Imām al-Bāqir and Imām al-Ṣādiq (peace be upon them) established this science, with their students serving as its first systematizers. This study argues that the primary source of *uṣūlī* principles is in fact the *Qur'ān* itself, as numerous verses implicitly contain the foundational methodology for legal derivation. The Prophet Muḥammad and the Ahl al-Bayt (peace be upon them) were the first to extract these principles from *Qur'ānic* verses and formulate them for the Muslim community's use in understanding and deriving rulings from divine texts. Through critical analysis of existing scholarship and presentation of textual evidence, this paper demonstrates the *Qur'ān's* substantive inclusion of core *uṣūlī* principles and methodological rules.

Cite this article:

Sadeqi Fadaki. M J.(2025). "Uṣūlī Principles Inspired by the Holy Qur'ān"; *Journal of Islamic Law and Jurisprudence*; 37(4); 207-236. 



© The Author(s).

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI: <https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69098.2819>

قرآن کریم الهام بخش قواعد اصولی^۱

سید جعفر صادقی فدکی 

دانش آموخته حوزه علمیه قم و استادیار پژوهشکده قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، ایران.
رایانامه: j.sadeqi@isca.ac.ir ; 1777-7029-0001-0000@orcid.org/https://



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

چکیده

قرآن کریم الهام بخش
قواعد اصولی

۲۰۹

علم اصول و قواعد آن نقش بسزایی در فهم قرآن و سنت و استنباط احکام شرعی از این دو منبع دارد، به گونه‌ای که بدون شناخت این اصول و قواعد، دستیابی به این هدف امکان‌پذیر نیست. با این حال، خاستگاه این علم همواره محل اختلاف میان عالمان فریقین بوده است. برخی فقیهان اهل سنت، ابوحنیفه را بنیان‌گذار این علم دانسته‌اند، درحالی‌که برخی دیگر، ابداع آن را به شافعی یا شاگردان او نسبت داده‌اند. در مقابل، برخی فقیهان امامیه، امام باقر و امام صادق علیه السلام را بنیان‌گذاران این دانش معرفی کرده و شاگردان ایشان را نخستین تدوین‌کنندگان آن دانسته‌اند.

با این وجود، حقیقت آن است که خاستگاه اولیه علم اصول و قواعد آن، قرآن کریم است، چراکه در آیات متعددی، اصول و مبانی این دانش به صورت نهفته بیان شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام نخستین کسانی بودند که این اصول و قواعد را

۱. صادقی فدکی، سید محمد جعفر (۱۴۰۳). قرآن کریم الهام بخش قواعد اصولی، جستارهای فقهی و اصولی ۱۰



صص: ۲۰۷-۲۳۶. 2025.69098.2819.10.22034/jrj.https://doi.org/

ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی © نویسندگان

از آیات قرآن استخراج کرده و برای فهم و استنباط احکام شرعی از متون تشریع، در اختیار جامعه اسلامی قرار دادند.

در این پژوهش، ضمن بررسی و نقد دیدگاه‌های پیشین، دیدگاه اخیر با ارائه ادله متعدد اثبات شده و اشتمال قرآن کریم بر برخی اصول و قواعد این دانش مورد تحلیل و تبیین قرار گرفته است. **کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، علم اصول، مرجعیت علمی قرآن، ظرفیت تحقق دانش اصول.

مقدمه

قرآن کریم، نخستین و مهم‌ترین منبع تشریع احکام و معارف الهی است که برای هدایت بشر و سامان‌دهی زندگی دنیوی و اخروی او نازل شده است. در راستای تحقق این هدف، مجموعه‌ای از احکام و قوانین در حوزه‌های گوناگون، از جمله عبادات، سیاست، اقتصاد، فرهنگ، قضاوت و مجازات، در آن به ودیعه نهاده شده است. با این حال، درک و استنباط این معارف و احکام، مستلزم بهره‌گیری از علوم و ابزارهای ویژه‌ای است تا مکلفان بتوانند به آموزه‌های نهفته در این کتاب الهی دست یابند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۲۱۰

از جمله مهم‌ترین علوم و ابزارهای یادشده، علم اصول و قواعد حاکم بر آن است که نقش بسزایی در تفسیر قرآن و استنباط احکام از آن دارد. شیخ طوسی در بیان اهمیت این دانش و تأثیر آن در فهم و استخراج احکام شرعی می‌گوید:

«دانش اصول علمی است که باید به آن اهتمام زیادی داده شود؛ زیرا همه احکام شریعت بر پایه شناخت آن استوار است. علم به چیزی از شریعت بدون محکم کردن اصول آن ممکن نیست و کسی که علم اصول را نداند، عالم به احکام نخواهد بود، بلکه تنها حکایت‌گر دانش دیگران و مقلد خواهد بود» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۴/۱).

اما در مورد خاستگاه پیدایش این علم و کسانی که آن را پدید آورده‌اند، دیدگاه‌های متفاوتی از سوی عالمان فریقین مطرح شده است. برخی، ابوحنیفه را نخستین کسی دانسته‌اند که روش‌های استنباط احکام را در کتاب «الرأی» گردآوری کرده و پس از وی، شافعی این کار را ادامه داده است (سرخسی، ۱۴۱۴ق، ۳/۱). برخی دیگر از فقیهان اهل سنت، شافعی را پدیدآورنده این علم می‌دانند که برای نخستین

بار قواعد اصولی را ابداع کرده و کتاب «الرساله» را در این زمینه تألیف نموده است (اندلسی، ۱۴۲۲ق، ۷/۱). در مقابل، برخی فقیهان امامیه، واضح علم اصول را امام باقر و امام صادق علیه السلام دانسته‌اند که با املائی قواعد این دانش بر شاگردان خود، برای نخستین بار به ابداع و ترویج آن پرداخته‌اند (صدر، بی‌تا، ۳۱۰). در این پژوهش، پس از بررسی و نقد دیدگاه‌های مطرح‌شده، دیدگاه صحیح در این زمینه با استناد به ادله مختلف قرآنی و روایی تبیین شده است.

پیشینه این بحث به آغاز تدوین منابع فقهی و اصولی توسط فقیهان شیعه و اهل سنت بازمی‌گردد. در ابتدا، برخی فقیهان در منابع فقهی یا اصولی خود به‌طور محدود از آیاتی از قرآن برای اثبات مباحث اصولی استفاده می‌کردند. سپس، دامنه استناد به آیات قرآن در این مباحث گسترش یافت تا جایی که برخی اصولیان از صدها آیه برای اثبات مباحث مختلف اصولی بهره بردند. برخی دیگر نیز کتاب‌های مستقلی در زمینه قواعد اصولی برگرفته از آیات قرآن و روایات تألیف کرده‌اند. از جمله مهم‌ترین این آثار می‌توان به کتاب «الاصول الاصلیه المستفاد من الكتاب والسنة» تألیف فیض کاشانی (۱۰۹۱ق) و کتاب «الاصول الاصلیه» تألیف سید عبدالله شبر (۱۲۴۲ق) اشاره کرد.

قرآن کریم الهام‌بخش
قواعد اصولی

در عصر حاضر، کتابی با عنوان «قرآن و دانش اصول» از سوی رضا حق‌پناه در سال ۱۳۹۰ تألیف و چاپ شده است که در آن آیات مورد استناد اصولیان فریقین ۲۱۱ علم اصول گردآوری و بررسی شده است. افزون بر این تا جایی که جستجو صورت گرفته، تاکنون دو مقاله از سوی محققان معاصر در این زمینه به چاپ رسیده است. مقاله نخست با عنوان «درآمدی بر استناد به قرآن کریم در علم اصول» از سوی مؤلف کتاب یادشده تألیف و در مجله علمی پژوهشی «مطالعات اسلامی، فقه و اصول» در سال ۱۳۸۹ منتشر شده است. در این مقاله، مؤلف سیر استناد به آیات قرآن در علم اصول توسط اصولیان شیعه و اهل سنت را به‌طور کلی و بحث «اصالة البرائه» را به‌طور خاص مورد بررسی قرار داده است. مقاله دوم با عنوان «بررسی تطبیقی کاربرد مهم‌ترین آیات الاصول در مبحث مفاهیم اصول فقه» از سوی کامران اویسی تألیف و در مجله علمی ترویجی «مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث» در سال ۱۳۹۳ منتشر شده است که در آن، برخی از مهم‌ترین آیات مورد استناد اصولیان

بحث مفاهیم اصول فقه بررسی شده است.

بر این اساس، نوآوری پژوهش حاضر در مقایسه با تألیفات پیشین این است که از یک سو، دیدگاه‌های مختلف مطرح در مورد خاستگاه علم اصول و پایه گذاران این علم بیان شده و به‌طور جامع مورد بررسی و نقد قرار گرفته است و از سوی دیگر، دیدگاه خاستگاه قرآنی این علم انتخاب و با ادله متعدد اثبات گردیده است. همچنین، ظرفیت قرآن کریم در اشتغال بر دانش اصول و نحوه طرح مباحث اصولی در قرآن به تفصیل تبیین شده است؛ مسائلی که در منابع پیشین به‌طور کامل مطرح و بررسی نشده‌اند. با این حال، قبل از پرداختن به این دو جنبه، لازم است برخی اصطلاحات کلیدی بحث بررسی و تبیین شوند.

مفاهیم و اصطلاحات

«علم اصول»

برای علم اصول تعاریف مختلفی ارائه شده است. تعریف مشهور در این زمینه عبارت است از «العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعية الفرعية؛ علم اصول، علمی است که به قواعدی پرداخته می‌شود که برای استنباط احکام شرعی فرعی وضع شده است» (شیخ بهایی، ۱۴۲۳ق، ۴۱؛ میرزای قمی، بی‌تا، ۵).

تعریف دیگری که برخی از فقیهان ارائه داده‌اند، «علم اصول به صنعتی گفته می‌شود که در آن، قواعدی که در فرآیند استنباط احکام شرعی به کار می‌روند، یا در مقام عمل به آن‌ها رجوع می‌شود، شناخته می‌گردد» (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۹؛ نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ۷).

بر این اساس، قواعد اصولی به قواعدی گفته می‌شود که به‌وسیله آن‌ها احکام شرعی کلی استنباط می‌شود (حسینی یزدی، ۱۳۸۵ق، ۱/۱۴) یا قواعدی است که برای تحصیل حجت بر حکم شرعی به کار می‌رود (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ۲/۳۳)، مانند قاعده حجت خبر واحد، دلالت امر بر وجوب و نهی بر تحریم، قاعده عام و خاص، اطلاق و تقييد و...؛ بنابراین، علم اصول به مجموعه این قواعد اطلاق می‌شود که به‌وسیله آن‌ها احکام شرعی الهی از منابع تشریع و ادله برداشت می‌شود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۲۱۲

«مرجعیت علمی قرآن»

«مرجعیت» مصدر صناعی کلمه «مرجع» است که در لغت به معنای مورد رجوع بودن و محل مراجعه دیگران آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ۱۲/۱۸۲۰۹). در اصطلاح، به متفکر و صاحب نظری گفته می‌شود که مردم برای نظرخواهی یا رفع مشکلات خود به او رجوع کنند یا برای دسترسی به اطلاعات و آگاهی‌های لازم در موضوعی خاص به او مراجعه کنند (انوری، ۱۳۸۵، ۷/۶۸۵۹).

کلمه «علمی» منسوب به علم است و علم در لغت به معنای شناخت و ادراک حقیقت چیزی است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۷/۴۹۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ۵۸۰). در اصطلاح، علم به معنای اعتقاد جازم و ثابت مطابق با واقع یا به حصول صورت چیزی در عقل (عبد المنعم، بی‌تا، ۲/۴۲۳) یا به قواعدی کلی در موضوعی خاص گفته می‌شود (فتح‌الله، ۱۴۱۵ق، ۲۹۶).

ترکیب «مرجعیت علمی قرآن» به معنای منبع بودن قرآن برای متخصصان علوم است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ۱/۱۵). این مفهوم شامل پاسخگویی قرآن به نیازهای هر عصر، ملاک عمل قرار گرفتن آن، تأثیرگذاری قرآن بر مبانی و مبادی علوم و جهت‌دهی به آن‌ها و همچنین داشتن بالاترین شایستگی‌های علمی در رفع نیازها و انتظارات علمی نسبت به منابع علمی دیگر است (فاکر مییدی و رفیعی، ۱۳۹۸، ۱/۱۴ و ۱۵). از میان تقریرهای یادشده، مراد از «مرجعیت علمی قرآن» در این پژوهش، منبع بودن قرآن کریم نسبت به علوم مختلف، از جمله دانش و قواعد اصول و همچنین پاسخگویی این کتاب الهی به نیازهای بشر در این حوزه است.

«ظرفیت»

به معنای گنجایش، وسع (دهخدا، ۱۳۷۳، ۹/۱۳۷۸۲)، حد، اندازه، میزان و قابلیت گنجایش چیزی در خود و بیشترین حد یا میزان گنجایش چیزی آمده است (انوری، ۱۳۸۵، ۵/۴۹۲۹). مراد از ظرفیت تحقق دانش اصول در قرآن، تعیین اندازه و میزان گنجایش و اشتغال قرآن نسبت به دانش اصول و قواعد مختلف این علم برای استنباط احکام شرعی از متون دینی است.

دیدگاه‌های پیدایش علم اصول

در مورد خاستگاه دانش اصول و ابداع کنندگان آن، دیدگاه‌های متفاوتی از سوی عالمان فریقین مطرح شده است که در اینجا به عمده‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود. برخی از عالمان اهل سنت، ابوحنیفه، پیشوای مذهب حنفیه را اولین ابداع‌کننده دانش اصول دانسته‌اند که راه‌های استنباط احکام را در کتاب «الرأی» بیان کرده است. پس از او، دو یار وی، قاضی امام ابویوسف یعقوب بن ابراهیم انصاری و امام ربانی محمد بن حسن شیبانی، این مسیر را ادامه داده‌اند (سرخی، ۱۴۱۴ق، ۳/۱). همچنین برخی دیگر از فقیهان اهل سنت، ابن ادریس شافعی را اولین مصنف در دانش اصول معرفی کرده‌اند. زرکشی در این باره می‌نویسد: «شافعی اولین کسی است که کتاب «الرساله» را در دانش اصول فقه تألیف کرد» (زرکشی، ۱۴۲۱ق، ۷/۱). در مقابل، برخی فقیهان امامیه امام باقر و امام صادق علیه السلام را به‌عنوان اولین پایه‌گذاران دانش اصول معرفی کرده‌اند. آیت‌الله سید حسن صدر در این باره می‌نویسد:

«اولین کسی که اصول فقه را تأسیس کرد و باب و مسائل آن را گشود، امام باقر علیه السلام بود و پس از ایشان، فرزندشان امام صادق علیه السلام بودند که قواعد این علم را بر اصحابشان املا کردند و از این دانش مسائلی را جمع‌آوری نمودند. متأخرین این مسائل را بر اساس ترتیب مصنفان و بر پایه روایات صادر شده از آن‌ها مرتب کردند» (صدر، بی‌تا، ۳۱۰).

وی سپس در ادامه آورده است: «اولین کسی که در مسائل علم اصول فقه کتابی تألیف کرد، هشام بن حکم، شیخ متکلمین در میان اصولیان امامیه بود که کتاب الفاظ و مباحث آن را تألیف کرد. سپس یونس بن عبدالرحمن کتابی در مورد اختلاف احادیث و مسائل آن نوشت و پس از این دو، شافعی در دانش اصول کتابی تألیف کرد» (صدر، بی‌تا، ۳۱۰ و ۳۱۱).

دیدگاه دیگری که می‌توان در این باره ارائه داد، این است که خواستگاه اصلی دانش اصول و قواعد آن قرآن کریم است و بسیاری از اصول و قواعد این دانش به گونه‌های مختلف در این کتاب الهی به ودیعه نهاده شده است. اولین کسانی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۲۱۴

که اصول و قواعد این دانش را از قرآن کریم استخراج کرده و به نشر و ترویج آن پرداختند، رسول خدا ﷺ و اهل بیت  بودند. در این میان، نقش امام باقر و امام صادق  در استخراج و ترویج قواعد دانش اصول بیشتر از دیگر امامان معصوم  بوده است. این نظریه تا حدودی در سخنی از امام خمینی؛ مورد اشاره قرار گرفته است. ایشان در این باره می‌فرمایند:

«بیشتر مدارک مسائل اصولی در قرآن کریم و روایات منقول از اهل بیت  و مرتکبات فطری، عرفی و عقلایی وجود دارد، چنان که بعضی از مسائل این دانش مانند اجتماع امر و نهی از مسائل عقلی است» (خمینی، ۱۳۶۷، ۱۴۰/۳).

عمده دیدگاه‌های یاد شده با واقعیت موجود در آیات قرآن، روایات اهل بیت  و واقعیت تاریخی همخوانی ندارند و می‌توان آن‌ها را نقد کرد. در مورد دیدگاه نخست، می‌توان گفت که این نظر تنها از سوی معدودی از فقیهان اهل سنت و به‌ویژه از سوی سرخسی بیان شده است و جمهور فقیهان اهل سنت و فقیهان امامیه مخالف این نظر هستند؛ از این رو نمی‌توان آن را به‌عنوان دیدگاه صحیح در این باره به شمار آورد. افزون بر این، برخی بر این باورند که ابوحنیفه در هیچ علمی، نه در علم اصول و نه در علم فقه، کتاب مستقلی تألیف نکرده است؛ اما این نظر که وی اولین کسی بوده است که رأی و قیاس را در اجتهاد به کار برده، قابل قبول است (علی‌پور، ۱۴۳۱ق، ۶۹ و ۷۰).

نظر دوم و سوم نیز در تأیید این دیدگاه قابل پذیرش نیست؛ زیرا به گفته برخی از محققان اهل سنت، تألیف کتاب اصولی از سوی شاگردان یاد شده اثبات نشده است (محمد اسماعیل، ۱۴۱۹ق، ۳۲ و ۳۳؛ سعید السخن، ۱۴۲۰ق، ۸۸ و ۸۹). به علاوه، حتی اگر تألیف این کتاب‌ها ثابت شود، نمی‌توان این افراد را به‌عنوان اولین تدوین‌کنندگان قواعد علم اصول به شمار آورد؛ زیرا پیش از آنان کتاب‌هایی در این علم از سوی اصحاب امام باقر و صادق ، از جمله هشام بن حکم، تدوین گردیده است (صدر، بی‌تا، ۳۱۰ و ۳۱۱).

در مورد نظریه دوم نیز می‌توان گفت که اگر مراد صاحبان این نظر این باشد که شافعی اولین مؤلف در دانش اصول در میان مذاهب اهل سنت است، این

دیدگاه صحیح است؛ اما اگر مراد از آن اولین مؤلف در میان اندیشمندان اسلامی از فریقین باشد، این دیدگاه صحیح نیست؛ زیرا پیش از شافعی، برخی از شاگردان امام صادق علیه السلام، از جمله هشام بن حکم (۱۷۹ق)، در این موضوع کتاب «الفاظ و مباحثها» را تألیف کرده‌اند (صدر، بی‌تا، ۳۱۰ و ۳۱۱).

از سوی دیگر، اگر پیروان این دیدگاه بخواهند ادعا کنند که شافعی اولین ابداع‌کننده و واضع علم اصول است، چنان‌که این نظر از کلام ابو زهره و برخی دیگر قابل برداشت است، این ادعا نیز صحیح نیست؛ زیرا پیش از شافعی، امام باقر و امام صادق علیه السلام بسیاری از قواعد اصولی را بر شاگردان خویش املا کرده‌اند و متأخرین با گردآوری این قواعد، کتاب‌های متعددی را در این موضوع تألیف کرده‌اند. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به «اصول آل الرسول» تألیف سید شریف موسوی، «الاصول الاصلیه» تألیف سید عبدالله شبر و «الفصول المهمه فی اصول الائمة» تألیف شیخ حر عاملی اشاره کرد (صدر، بی‌تا، ۳۱۰).

دیدگاه سوم نیز قابل نقد است، به این صورت که اگر مراد از تأسیس دانش علم اصول، گردآوری قواعد آن و تدوین این قواعد در کتاب‌هایی خاص باشد، این دیدگاه قابل قبول است؛ زیرا در این عصر، امام باقر و امام صادق علیه السلام قواعد متعددی از این دانش را بر شاگردان خود املا کردند؛ اما اگر مراد از تأسیس اصول فقه آن باشد که برای نخستین بار این قواعد از سوی این دو امام علیه السلام به‌طور خاص تأسیس شده و به شاگردان املا گردیده است، این دیدگاه به دلایل زیر قابل نقد است.

اولاً بسیاری از قواعد و مسائل دانش اصول، مانند مسئله محکمت و متشابهات، نسخ آیات قرآن و روایات، مسئله عام و خاص، مطلق و مقید، حجیت خبر ثقه و... در قرآن کریم و سنت معصومان پیش از این دو امام به ودیعه نهاده شده است؛ بنابراین، نمی‌توان این دو امام معصوم علیه السلام را به‌عنوان اولین واضعین این قواعد و بیان‌کنندگان آن‌ها به شمار آورد.

ثانیاً افزون بر این، این قواعد در روایات فراوانی از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله و امامان معصوم پیش از این دو امام علیه السلام، به‌طور کاربردی و با اهداف خاص مانند تعلیم استنباط احکام از متون دینی استخراج و به کار رفته است. بر این اساس، باید امام

باقر و امام صادق علیهما السلام را - به دلیل فراهم شدن شرایط نشر معارف دین در عصر آنان - جزو نخستین کسانی به شمار آورد که این اصول و قواعد را در حجم و گستره‌ای بیشتر از قرآن کریم و متون دیگر استخراج کرده و با املای آن بر شاگردان خویش، زمینه تدوین و ترویج این قواعد را فراهم کردند.

دیدگاه برگزیده

دیدگاه صحیح و برگزیده در این پژوهش، همان دیدگاه اخیر (قرآن کریم به عنوان خواستگاه و الهام‌بخش دانش اصول) است که دلایل متعددی از آیات قرآن، روایات و سیره عالمان و فقیهان اسلامی، این دیدگاه را تأیید می‌کند. در ادامه، به عمده‌ترین دلایل ذکر شده اشاره خواهیم کرد:

۱. آیات قرآن

قرآن کریم در آیات متعدد به برخی از اصول و قواعد دانش اصول به گونه صریح یا ضمنی اشاره کرده است.

قرآن کریم الهام‌بخش
قواعد اصولی

الف) آیاتی که در آن‌ها از اصل استنباط و استخراج احکام یاد شده است.

از جمله در آیه ۸۳ سوره نساء می‌فرماید:

﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ و چون خبری، چه ایمنی و چه ترس به آن‌ها رسد آن را در همه جا فاش می‌کنند و حال آنکه اگر آن را به پیامبر و اولوالأمرشان ارجاع دهند، آنان که قدرت استنباط دارند حقیقت امر را به آنان می‌گویند.

مراد از «استنباط» در آیه عام است و هرگونه استخراج معانی و معارف قرآن کریم از ظاهر و یا باطن آیات آن، اعم از معارف و احکام فقهی یا غیر فقهی را شامل می‌شود (کاظمی، بی‌تا، ۱۱/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ۳۰/۴) و مقصود از «اولی الامر» در آیه اهل استنباط و دانشمندان صاحب نظر هستند (فخر رازی، ۱۴۱۳ق، ۱۹۹/۱۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ۳۱/۴) که در رتبه نخست آنان اهل بیت علیهم‌السلام قرار دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ۳۱/۴).

در روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام نیز استنباط در آیه به استخراج و برداشت احکام از

قرآن تفسیر شده است. از جمله امام رضا علیه السلام در این باره می‌فرماید:

بر مردم واجب است که در مواقع تحیر و سرگردانی توقف کرده و آنچه را که نسبت به آن جاهل هستند، به آگاهان و استنباط‌کنندگان آن ارجاع دهند؛ زیرا خداوند متعال در کتابش می‌فرماید: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ و حال آنکه اگر در آن به پیامبر و اولی الامرشان ارجاع می‌دادند، آنان که قدرت استنباط دارند حقیقت امر را به آنان می‌گفتند؛ یعنی آل محمد صلی الله علیه و آله و کسانی که از آنان استنباط قرآن را درمی‌یابند و حلال و حرام الهی را می‌شناسند (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۲۷/۱۷۱).

در کلام فقیهان نیز استنباط در آیه به اجتهاد با کاربرد قواعد اصولی تفسیر شده است. از جمله آقا ضیاء عراقی در این باره می‌نویسد: «مفهوم اجتهاد در صدر اسلام و مفهوم آن در عصر حاضر از این جهت که اجتهاد کننده باید در فهم عام و خاص قرآن و سنت و جمع بین متعارضین این دو منبع و طرح دلیل مرجوح و تمسک به عموم هنگام فقدان مخصص و تقدیم ناسخ و منسوخ و حکم به برائت هنگام فقدان دلیل و دیگر مسائل مورد نیاز استنباط، تفاوتی ندارد و این معنا دقیقاً در مفهوم اجتهاد در این عصر نیز وجود دارد؛ چنان که قرآن کریم به این معنا اشاره کرده و می‌فرماید: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ... لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾» (عراقی، بی تا، ۲۷۳).

یکی دیگر از فقیهان معاصر در این باره آورده است: مراد از استنباط، استخراج احکام با اجتهاد است که قرآن کریم به آن اشاره کرده و می‌فرماید: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (مازندرانی خاجوثی، ۱۴۱۱ق، ۲۰/۲)؛ بنابراین، آیه یاد شده به اصل اجتهاد و استنباط احکام از منابع تشریع - که با کاربرد قواعد اصولی محقق می‌شود - اشاره دارد.

ب) آیاتی که در آن‌ها به برخی قواعد اصولی اشاره شده است، مانند آیه ۷ آل عمران که می‌فرماید:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی از آیه‌ها محکمات‌اند، این آیه‌ها أم الکتاب هستند

و بعضی آیه‌ها متشابهات هستند؛ اما آن‌ها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه‌جویی و میل به تأویل از متشابهات پیروی می‌کنند.

در آیه‌ای دیگر نیز آمده است:

﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾
هیچ آیه‌ای را منسوخ یا ترك نمی‌کنیم مگر آنکه بهتر از آن یا همانند آن را می‌آوریم.
آیا نمی‌دانی که خدا بر هر کاری تواناست؟ (بقره: ۱۰۶).

در این آیات به دو قاعده از قواعد اصولی، یعنی وجود محکمت و متشابهات در قرآن کریم و عدم تمسک به متشابهات و نسخ برخی آیات قرآن به وسیله آیاتی دیگر اشاره شده است؛ بنابراین، عموم مکلفان و به‌ویژه اهل فن وظیفه دارند در برداشت معارف و احکام قرآن به این دو قاعده توجه کنند.

ج) افزون بر دو مورد یاد شده، قرآن کریم در آیات فراوان دیگری احکام شرعی را در قالب قواعد دانش اصول بیان کرده است که این آیات نیز به‌نوعی به قواعد این دانش اشاره دارند. در ادامه این پژوهش، به نمونه‌های متعددی از این آیات اشاره خواهد شد.

قرآن کریم الهام‌بخش
قواعد اصولی

۲. روایات

۲۱۹

روایات متعددی از اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده است که از وجود بسیاری از قواعد اصولی در قرآن حکایت دارد. این روایات را می‌توان به چند دسته ذیل تقسیم کرد. دسته اول: روایاتی است که در آن‌ها قرآن منبع همه معارف دین شمرده شده یا در آن‌ها معارف و احکام صادر شده از اهل بیت علیهم‌السلام برگرفته از قرآن دانسته شده است. از جمله در روایتی امام صادق علیه‌السلام فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانًا كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ، حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ؟ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ؛ خَدَاوَنَد تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي الْقُرْآنِ تَبْيِينَ هَمَّةٍ شَيْءٍ رَا نَازَلَ كَرْدَه اَست وَ بَه خِدا سَوَكُنْد هِيچ چيز در آن فروگزار نَشده اَست، بَه كُونَه‌اي كَه هِيچ بِنْدَه‌اي نَمي‌تواند بگويد: اي كاش اين مطلب در قرآن نازل شده بود، جز اينكه خدَاوَنَد در باره آن موضوع چيزي نازل كرده اَست» (كليني، ۱۳۶۳، ۵۹/۱).

در روایتی امام باقر علیه السلام نیز آمده است: «إذا حدثكم بشئ فاسألوني من كتاب الله؛ هرگاه سخنی را برای شما گفتم، سند آن را از قرآن از من طلب کنید» (کلینی، ۱۳۶۳، ۶۰/۱) و نیز در روایتی امام صادق علیه السلام فرمود: «ما من أمر یختلف فیہ اثنان إلا وله أصل فی کتاب الله عز وجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال؛ هیچ مطلبی که دو نفر در آن اختلاف کنند وجود ندارد، جز اینکه برای آن اصلی در قرآن وجود دارد، لیکن عقل عموم مردم به آن راه پیدا نمی کند» (کلینی، ۱۳۶۳، ۶۰/۱).

در این روایات، قرآن کریم منبع همه نیازهای بشر دانسته شده است و قدر متیقن نیازهای بشر در قرآن، معارف و احکام مربوط به دین است که از جمله آن‌ها اصول و قواعدی است که از سوی اهل بیت علیهم السلام درباره دانش اصول بیان شده است.

دسته دوم: روایاتی است که در آن‌ها به صراحت از برخی قواعد اصولی در قرآن سخن به میان آمده است، مانند روایتی از امیرمؤمنان علی علیه السلام که فرمود: «حدیث و فرمان پیامبر همانند قرآن است که در آن ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محکم و متشابه وجود دارد و آیه‌ای از قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل نشد، جز اینکه آن حضرت آن را برای من قرائت و املا کرد و من آن را با خط خود نوشتم و پیامبر صلی الله علیه و آله تأویل و تفسیر و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و خاص و عام آن را به من تعلیم داد» (حر عاملی، ۱۴۱۴/۲۷، ۲۰۷).

در روایتی از امام باقر یا امام صادق علیه السلام نیز آمده است: «وَالْقُرْآنُ خَاصٌّ وَعَامٌّ وَ مُحْكَمٌ وَ مُتَشَابِهٌ وَ نَاسِخٌ وَ مَنْصُوحٌ، فَالْإِسْخُونُ فِي الْعِلْمِ يَعْلَمُونَهُ؛ در قرآن کریم خاص و عام و محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ وجود دارد و راسخان در علم این امور را می دانند» (کلینی، ۱۳۶۳، ۲۱۳/۱).

دسته سوم: روایاتی است که اهل بیت علیهم السلام ضمن اشاره به برخی قواعد اصولی در قرآن، به گونه‌ای عملی با کاربرد این قواعد، احکامی را از قرآن برداشت کرده‌اند، از جمله در روایتی، ابی حمزه گوید: «از امام باقر علیه السلام درباره حکم ازدواج با دختر زنی که مرد با وی ازدواج کرده و قبل از مقاربت او را طلاق داده، پرسیدم. حضرت در پاسخ فرمود: امیرمؤمنان علیه السلام در این مسئله حکم کرده و آن را جایز دانسته است. خداوند عزوجل می فرماید: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ

فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ». از این رو اگر با دختر ازدواج کند، سپس قبل از مقاربت با وی، او را طلاق دهد، مادرش بر وی حلال نیست. راوی گوید: آیا حکم این دو ازدواج با هم یکسان نیست؟ حضرت فرمود: نه حکم این ازدواج مانند آن نیست؛ زیرا خداوند در مورد ازدواج با مادر زن می‌فرماید: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»، در این سخن ازدواج با مادر مقید به قیدی نشده است، همان گونه که ازدواج با دختر مقید به قید شده است. ازدواج با مادر مطلق است و شرطی ندارد؛ ولی ازدواج با دختر مشروط به شرط شده است» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۲۰/۴۶۵).

در حدیثی از امام صادق علیه السلام نیز آمده است: «لا تحلفوا بالله صادقين ولا كاذبين، فان الله عزوجل قد نهى عن ذلك، فقال عزوجل: «وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ»؛ خداوند را نه به دروغ و نه به راستی در معرض سوگند قرار ندهید؛ زیرا خداوند عزوجل از آن نهی کرده و می‌فرماید: «خداوند را در معرض سوگندهایتان قرار ندهید» (کلینی، ۱۳۶۳، ۷/۴۳۴).

در این دو روایت، با استناد به اطلاق و تقیید جملات قرآن و یادآوری اطلاق و تقیید یاد شده، احکامی از آیات استنباط شده است. در روایت نخست، ازدواج با مادر زن مطلقاً حرام دانسته شده است، چه با دختر مقاربت کرده یا نکرده باشد؛ زیرا برخلاف ربائب که مقید شده است: «وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ»، مادر زن به طور مطلق و بدون قید ذکر شده است: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ». از این رو، ازدواج با وی مطلقاً بر شوهر دختر حرام است. در روایت دوم نیز، با استناد به اطلاق «لَأَيْمَانِكُمْ»، سوگند به نام خدا مطلقاً منع شده است، چه سوگند به دروغ باشد و چه راست.

۳. سیره فقیهان

فقیهان فریقین در کتاب‌های اصولی و فقهی، برای اثبات قواعد اصولی به آیات فراوانی از قرآن استناد کرده‌اند که می‌توان به عنوان دلیل یا مؤید اثبات این دیدگاه به آن استناد کرد.

سید مرتضی (۴۳۶ق) در کتاب «الذریعه» صیغه امر را مشترک بین وجوب و

اباحه دانسته است که هر یک از دو معنا با قرینه اثبات می گردد و برای دلالت امر بر وجوب به آیه «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ» (بقره: ۴۳) و برای دلالت امر بر اباحه به آیه «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» (مائده: ۲) استشهاد کرده است (علم الهدی، ۱۳۴۶، ۳۸/۱ و ۳۹).

محقق حلی (۶۷۶ق) در «معارج الاصول» به آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (حجرات: ۶) برای حجیت خبر عادل استناد کرده است، با این استدلال که در آیه به وجوب تبیین خبر فاسق فرمان داده شده است و مفهوم آیه آن است که تبیین در خبر عادل لازم نیست و خبر او پذیرفته می شود (محقق حلی، ۱۴۰۳، ۱۴۴).

شیخ انصاری (۱۲۸۱ق) نیز برای حجیت خبر واحد به آیه «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه: ۱۲۲) استشهاد کرده است، با این استدلال که آیه بر وجوب انذار دلالت دارد و هنگامی که انذار واجب باشد، قبول آن واجب خواهد بود و در غیر این صورت انذار لغو خواهد بود (انصاری، ۱۴۱۹ق، ۲۷۷/۱ و ۲۷۸).

سرخسی (۴۹۰ق) از اصولیان اهل سنت در کتاب اصولی خود به آیه «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (بقره: ۱۰۶) بر جواز نسخ آیات قرآن با قرآن استدلال کرده است و سپس به عنوان نمونه از نسخ آیه «إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا» (انفال: ۶۵) به وسیله آیه «الَّذِينَ كَفَرُوا اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ» (انفال: ۶۶) خبر داده است (سرخسی، ۱۴۱۴، ۷۷/۲).

و جصاص (۳۷۰ق) از اصولیان اهل سنت در کتاب «الفصول فی الاصول» از جواز نسخ سنت به وسیله آیات قرآن سخن گفته و دلیل این امر را آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) دانسته است که قرآن کریم را بیان کننده همه چیز دانسته است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ۳۲۲/۲).

ظرفیت تحقق مرجعیت علمی قرآن در اصول

پس از اثبات اصل قرآنی بودن خواستگاه علم اصول، لازم است ظرفیت اشتغال قرآن بر دانش اصول و چگونگی طرح قواعد این دانش در این کتاب الهی بیان شود.

ظرفیت قرآن کریم در گنجایش و اشتغال بر قواعد دانش اصول بسیار گسترده و متنوع است که این ظرفیت را می‌توان در سه عنوان و قالب ذیل ارائه کرد.

۱. بیان مجموع قواعد دانش اصول با تکلیف به اجتهاد و استنباط احکام

قرآن کریم در آیاتی برخی مکلفان را به اجتهاد و استنباط احکام فرمان داده است. از جمله در آیه ۱۲۲ سوره توبه، برخی مؤمنان به تفقه در دین و انداز دیگران پس از تفقه مکلف شده‌اند:

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ چرا از هر گروهی دسته‌ای به سفر نروند تا دانش دین خویش را بیاموزند و چون بازگشتند مردم خود را هشدار دهند، باشد که از زشتکاری حذر کنند؟

در این آیه، خداوند متعال به‌طور واجب کفایی برخی مسلمانان را مکلف کرده است تا با سفر به مراکز علمی و تفقه در دین، قوم خود را در بازگشت انداز کنند. فقیهان اسلامی بر آن هستند که آیه یاد شده بر وجوب کفایی اجتهاد دلالت دارد (شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ۱/۱۹؛ کاشف الغطاء، ۱۳۸۱ق، ۱/۲۵۹) و چون اجتهاد جز با فراگیری و کاربرد برخی علوم، از جمله قواعد دانش اصول، قابل تحقق نیست (مرعشی، ۱۴۲۲ق، ۸۰/۱؛ فاضل تونی، ۱۴۱۲ق، ۲۵۱)، لازمه آیه فراگیری قواعد دانش علم اصول و کاربرد آن‌ها برای برداشت معارف و احکام دین جهت انداز دیگران خواهد بود.

افزون بر آیه یاد شده، قرآن کریم در آیه ۸۳ سوره نساء نیز به توانایی استنباط احکام دین از سوی برخی انسان‌ها اشاره کرده است. این استنباط در آیه یاد شده، اجتهاد و استنباط احکام شرعی از متون دینی را هم شامل می‌شود که در مباحث پیشین به چگونگی دلالت و اشتغال آیه بر اجتهاد و استنباط احکام اشاره شد.

۲. بیان مصادیق قواعد دانش اصول در قرآن

ظرفیت دیگر اشتغال قرآن کریم بر قواعد دانش اصول، بیان قواعد متعددی از این دانش در این کتاب الهی است. بیان قواعد یاد شده در قرآن کریم یا به صورت مستقیم و صریح انجام گرفته است، مانند حجت شمردن ظاهر قرآن یا سخن پیامبر

و اهل بیت علیهم السلام در آیاتی از قرآن و یا اینکه قواعد یاد شده به صورت غیرمستقیم و تلویحی در آیات قرآن مطرح شده است؛ مانند طرح احکام شرعی در قالب قواعد اصولی که اهل بیت علیهم السلام با الهام از این آیات، قواعد یاد شده را پایه گذاری کرده اند و بر اساس آن ها احکام فراوانی را از قرآن استخراج کرده اند. در ذیل به این دو دسته از قواعد اصولی مطرح در قرآن اشاره می کنیم:

(الف) قاعده حجیت ظواهر کتاب: خداوند متعال در آیات فراوانی، ظاهر آیات قرآن را حجت دانسته است. ازجمله این آیات، آیاتی هستند که در آن ها مؤمنان مأمور به تدبر در قرآن شده اند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ» (نساء: ۸۲)؛ آیاتی که مرجع حل اختلافات قرآن دانسته شده است: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» (شوری: ۱۰) و نیز «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء: ۵۹). در روایات، مراد از ارجاع اختلافات به خداوند، تمسک به آیات محکم قرآن دانسته شده است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۲۱/۲۷). همچنین، آیاتی که مؤمنان را به تبعیت از قرآن فرمان داده است: «وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ» (هود: ۱۰۹).

(ب) قاعده حجیت سنت پیامبر صلی الله علیه و آله: قرآن کریم در آیاتی، سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را حجت شمرده است. ازجمله این آیات، آیاتی هستند که سخن پیامبر را وحی و سخن خداوند دانسته است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳ و ۴)؛ آیاتی که اطاعت از رسول را اطاعت از خدا شمرده است: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰) و آیاتی که به پذیرش اوامر و نواهی رسول فرمان داده است: «وَمَا تَأْكُمُ الرَّسُولَ فُحْذَوْهُ وَمَا تَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» (حشر: ۷).

(ج) قاعده حجیت سنت امامان معصوم: حجت دانستن سنت معصومان علیهم السلام از دیگر اصولی است که در آیات متعدد یادآوری گردیده است. ازجمله این آیات:

۱. آیاتی که اطاعت از اولی الامر را لازم شمرده است: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)؛

۲. آیاتی که در آن ها مؤمنان به ارجاع اخبار به اولی الامر مکلف شده اند: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» (نساء: ۸۳)؛

۳. آیاتی که مؤمنان به همراهی مطلق با صادقین مکلف شده اند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۲۲۴

أَمِنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴿١١٩﴾ (توبه: ۱۱۹).

در روایات، مقصود از «اولی الامر» امامان معصوم علیهم السلام دانسته شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۳، ۲۷۶/۱) و مراد از «صادقین» در آیه ۱۱۹ سوره توبه اهل بیت علیهم السلام معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۳، ۲۰۸/۱).

د) قاعده حجیت خبر واحد: در قرآن کریم، خبر واحد ثقه حجت شمرده شده است. ازجمله این آیات:

۱. آیاتی که در آن مؤمنان مکلف شده‌اند تا تنها در مورد خبر فرد فاسق تفحص کنند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (حجرات: ۶) که مفهوم آن عدم لزوم تفحص خبر عادل و حجت بودن آن است (حکیم، ۱۹۷۹م، ۲۰۶).

۲. آیاتی که مؤمنان به تفقه در دین و انذار دیگران پس از آن مکلف شده‌اند: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ (توبه: ۱۲۲). بر اساس این آیه، لازمه وجوب انذار و پذیرش آن، حجیت قول منذر است (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ۵۴۳).

قرآن کریم الهام بخش
قواعد اصولی

ه) قاعده دلالت امر بر وجوب: مشهور اصولیان معتقد هستند که ماده یا هیئت امر بدون نصب قرینه، دلالت بر وجوب دارد (مظفر، بی تا، ۱/ ۱۱۲ و ۱۱۳). این قاعده در آیات متعدد تأیید شده است.

۱. آیه ۱۲ اعراف که در آن شیطان به سبب مخالفت با امر الهی مورد توبیخ قرار گرفته است: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾؛ زیرا اگر امر دال بر وجوب نبود، توبیخ ابلیس معنا نداشت (عاملی، بی تا، ۴۷).

۲. آیاتی که در آن‌ها از تهدید تارکان اوامر الهی یاد شده است: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نور: ۶۳)؛ زیرا اگر امر دال بر وجوب نبود، تهدید معنایی نداشت (عاملی، بی تا، ۴۷).

۳. آیاتی که مخالفت کنندگان اوامر خدا و رسول را مستحق عذاب دانسته است: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ (جن: ۲۳).

بر اساس قاعده یاد شده در روایات و کلمات فقیهان، احکام فراوانی از قرآن

برداشت شده است. از جمله، در حدیثی از محمد بن ابی نصر آمده است: «سألته: يتمتع الأمة بإذن أهلها؟ قال: نعم، إن الله عز وجل يقول: ﴿فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾» (نساء: ۲۵)؛ یعنی از امام رضا علیه السلام سؤال کردم که آیا تمتع با کنیز باید با اجازه ولی او باشد؟ امام فرمود: بلی. خداوند متعال می فرماید: «با اجازه ولی کنیزها با آنان ازدواج کنید» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۴۰/۲۱).

و) قاعده دلالت نهی بر تحریم: مشهور اصولیان اعتقاد دارند که ماده و هیئت نهی در صورت عدم نصب قرینه بر حرمت دلالت دارد (مظفر، بی تا، ۱/۱۴۸ و ۱۴۹). این نظر در آیات متعدد قرآن تأیید شده است، مانند:

۱. آیاتی که نواهی خدا و رسول صلی الله علیه و آله را از حدود خدا دانسته و مخالفت کنندگان را ظالم شمرده است: ﴿يَلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (بقره: ۲۲۹).

۲. آیاتی که آنان را تهدید به عذاب کرده است: ﴿وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (حشر: ۷).

بر اساس قاعده یاد شده، احکام زیادی از قرآن برداشت شده است. از جمله در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است که خطاب به فردی که دیگری را با لقب یاد کرده بود، فرمود: «هات اسمہ و دع عنک هذا، ان الله عزوجل يقول: ﴿وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ﴾». (حجرات: ۹) ولعل الرجل یکره هذا؛ او را با اسمش صدا بزن و لقب را رها کن؛ زیرا خداوند می فرماید: «به یکدیگر لقب زشت ندهید، شاید وی این لقب را ناخوشایند بداند» (مظفر، بی تا، ۴۰۱/۱).

ز) حجیت عقل در قرآن: عقل یکی از منابع اجتهاد و استنباط احکام در اصول فقه است که مورد توجه فقیهان شیعه و اهل سنت قرار دارد، هرچند در خصوص حیطة رجوع به احکام عقلی، میان فقیهان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد (حکیم، ۱۹۷۹م، ۲۷۷؛ غزالی، ۱۴۱۷ق، ۱۵۹). قرآن کریم در آیات متعدد با تعابیر مختلف، فهم و حکم عقل را حجت دانسته است. از جمله آیاتی که انسان ها را به تفکر و تعقل دعوت کرده است، می توان به آیه ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (رعد: ۱۳، ۴ و ...) اشاره کرد. همچنین آیاتی که از انسان ها می پرسد چرا تعقل نمی کنند، مانند: ﴿وَأَنشُمُ

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۲۲۶

تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۲، ۴۴ و ۷۶ و ...) وجود دارد. علاوه بر این، و آیاتی که انسان‌ها را به دلیل عدم تعقل مذمت کرده‌اند، مانند «صُمُّ بُكْمٌ عُمِي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۲، ۱۷۱) نیز در قرآن آمده است.

ه) **قاعده محکم و متشابه:** یکی دیگر از قواعد اصولی، وجود محکمت و متشابهات در قرآن و روایات و لزوم ارجاع متشابهات به محکمت است. قرآن کریم در آیه ۷ سورة آل عمران به این قاعده اشاره کرده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ».

بر اساس قاعده یادشده، در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) با ارجاع آیات متشابه به آیات محکم، موضوعات مختلفی تبیین و احکام آن‌ها بیان شده است. از جمله، در روایتی زید شحام می‌گوید:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الرِّفْثِ وَ الْفُسُوقِ وَ الْجِدَالِ، قَالَ: أَمَّا الرِّفْثُ فَالْجَمَاعُ وَ أَمَّا الْفُسُوقُ فَهُوَ الْكَذِبُ، أَلَا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾» (حجرات: ۹).

از امام صادق (ع) درباره معنای «رفث»، «فسوق» و «جدال» پرسیدم. حضرت فرمود: مراد از «رفث» آمیزش است و اما «فسوق» به معنای دروغ است. آیا سخن خداوند را نشنیده‌ای که می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برایتان خبری آورد، تحقیق کنید، مباد از روی نادانی به مردمی آسیب برسانید؟» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۱۲/۴۶۷).

ح) **قاعده عام و خاص:** قاعده اصولی دیگر، قاعده عام و خاص است که گاه با استناد به عموم آیات و گاه با تمسک به آیات خاص، احکامی از قرآن برداشت می‌شود. از جمله، قرآن در آیه ۹۷ سورة آل عمران وارد شونده‌گان به حرم الهی را از تعرض دیگران ایمن شمرده است: «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا». در حدیثی، امام صادق (ع) با استناد به عموم «مَنْ دَخَلَهُ»، همه وارد شونده‌گان به حرم الهی، اعم از انسان‌ها و حیوانات را در امان دانسته و تعرض به آن‌ها را حرام شمرده است: «... مَنْ دَخَلَ الْحَرَمَ مِنَ النَّاسِ مُسْتَجِيرًا بِهِ فَهُوَ آمِنٌ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ وَمَنْ دَخَلَهُ مِنَ الْوَحْشِ وَالطَّيْرِ كَانَ

أَمَّا مِنْ أَنْ يَهَاجَ أَوْ يُؤَذَى حَتَّى يَخْرُجَ مِنَ الْحَرَمِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ۲۲۶/۴).

در آیه‌ای دیگر، قرآن کریم از لزوم امر به معروف و نهی از منکر بر مسلمانان خبر داده است: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴). در روایتی، امام صادق علیه السلام با استشهاد به تعبیر خاص «مِنْكُمْ» در آیه یادشده، این تکلیف را تنها بر افراد توانمند، تأثیرگذار و آگاه به شناخت معروف از منکر واجب دانسته است: «وَسُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعًا؟ فَقَالَ: لَا، فَقِيلَ لَهُ: وَلَمْ؟ قَالَ: إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ، الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ... وَالِدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَوْلُهُ: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ...» فَهَذَا خَاصٌّ غَيْرُ عَامٍّ» (کلینی، ۱۳۶۳، ۵۹/۵ و ۶۰).

ط (قاعدۀ مطلق و مقید: مطلق و مقید از دیگر قواعد مطرح در علم اصول است که قرآن کریم در آیات فراوان، با طرح احکام شرعی در دو قالب یادشده، الهام‌بخش استخراج احکام بر پایه این قواعد گردیده است. به‌عنوان نمونه، قرآن کریم در آیه ۲۲۴ سوره بقره از سوگند به نام خدا نهی کرده است: «وَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ عُزُةً لَا يُمَانِكُمْ». در حدیثی، امام صادق علیه السلام با استناد به اطلاق سوگند در آیه، سوگندهای راست و دروغ را مطلقاً جایز ندانسته است: «لَا تَحْلِفُوا بِاللَّهِ صَادِقِينَ وَلَا كَاذِبِينَ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ نَهَى عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: ...» (کلینی، ۱۳۶۳، ۴۳۴/۷).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۲۲۸

در آیه‌ای دیگر، قرآن کریم حکم کفاره قتل خطا را آزاد کردن برده مؤمن دانسته است: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ». در روایتی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با استشهاد به تقييد در آیه «رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ»، مسلمانان را مکلف به آزاد کردن برده مؤمن کرده‌اند؛ زیرا برده در آیه یادشده مقید به ایمان داشتن شده است: «كُلُّ الْعَتَقِ يَجُوزُ لَهُ الْمَوْلُودُ إِلَّا كَفَّارَةَ الْقَتْلِ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: «فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ»، قَالَ: يَعْنِي بِذَلِكَ مَقَرَّةٌ قَدْ بَلَغَتْ الْحَنْثَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ۴۶۳/۷).

در حدیثی دیگر، منصور بن حازم می‌گوید: مردی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: مردی با زنی ازدواج کرده است؛ ولی قبل از مقاربت با وی، زن از دنیا رفته است. آیا مرد می‌تواند با مادر وی ازدواج کند؟ حضرت با تقيه پاسخی ارائه دادند. در این هنگام، من به آن حضرت عرض کردم:

فدایت شوم، شیعه به قضاوت علی علیه السلام در این مسئله افتخار می کند که ابن مسعود در آن فتوا داده و آن را جایز شمرده است؛ ولی سپس به نزد علی علیه السلام آمده و از آن حضرت درباره حکم این موضوع سؤال کرد. حضرت از او پرسید: از کجا این حکم را دریافت کرده‌ای؟ ابن مسعود پاسخ داد: از این آیه که می فرماید: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾. (نساء: ۲۳)؛ و دختران زنان شما که در کنار شما هستند، هرگاه با آن زنان هم‌بستر شده‌اید، بر شما حرام شده‌اند؛ ولی اگر هم‌بستر نشده‌اید، گناهی مرتکب نشده‌اید. حضرت در پاسخ او فرمود: این برداشت تو اشتباه است؛ زیرا حرمت ازدواج با دختر زن در آیه مقید به مقاربت با مادر شده است: (هذه مستثناة)؛ ولی حرمت ازدواج با مادر مطلق و بدون قید است (هذه مرسله): ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ (کلینی، ۱۳۶۳، ۴۲۲/۵).

در این روایت نیز به وجود مطلق و مقید در قرآن کریم، هرچند با تعبیر دیگری مانند (هذه مستثناة - هذه مرسله) اشاره شده و بر پایه آن‌ها احکام یاد شده از قرآن برداشت گردیده است.

قرآن کریم الهام بخش
قواعد اصولی

ی) قاعده مفهوم موافق و مخالف: یکی از قواعد اصولی دیگر، مفهوم موافق و مخالف است که در آیات فراوان قرآن کریم، احکام شرعی در قالب این مفاهیم بیان شده است و در روایات اهل بیت علیهم السلام احکام متعددی بر پایه این قواعد از قرآن برداشت گردیده است.

۲۲۹

مفهوم موافق: قرآن کریم در آیه ۲۳ سوره اسراء، مؤمنان را از گفتن «اف» به پدر و مادر نهی کرده است: ﴿إِمَّا يَنْتَلِعَنَّ عَنْكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾. در روایتی از امام باقر علیه السلام، با استناد به مفهوم موافق این آیه، فرزندان را از ارتکاب کارهایی بالاتر از اف گفتن، همچون زدن و بدتر از آن، بر حذر داشته است: «قال: هو أدنى الأدنى، حرمة الله فما فوقه» (نوری، ۱۴۰۸، ۱۹۱/۱۵).

مفهوم مخالف: مفهوم مخالف در اصول به چند قسم تقسیم شده است که این اقسام به شرح زیر هستند:

الف) مفهوم مخالف شرط: قرآن کریم در آیه ۶ سوره نساء به استرداد اموال

یتیمان به آنان بعد از رسیدن به سن رشد امر کرده است: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾. در روایتی، امام باقر یا امام صادق علیه السلام با استناد به مفهوم مخالف شرط در این آیه، مؤمنان را از استرداد اموال یتیمان قبل از رسیدن به سن رشد نهی کرده اند: «فَإِذَا آنَسَ مِنْهُ الرُّشْدَ دَفَعَ إِلَيْهِ الْمَالَ وَأَشْهَدَ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانُوا لَا يَعْلَمُونَ أَنَّهُ قَدْ بَلَغَ فَإِنَّهُ يُمْتَحَنُ بِرِيحٍ يُنْطِهٍ أَوْ نَبَتٍ عَانْتِهِ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَقَدْ بَلَغَ فَيُدْفَعُ إِلَيْهِ مَالُهُ إِذَا كَانَ رَشِيدًا» (نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۴/۱۲۴).

(ب) مفهوم مخالف وصف: قرآن کریم در آیه ۲۵ سوره نساء ازدواج با کنیزان مؤمن را در صورت عدم توانایی به ازدواج با زنان آزاد مباح شمرده است: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾. در روایتی از امیر مؤمنان علی علیه السلام، با استشهاد به مفهوم وصف ﴿فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾، ازدواج با کنیزان یهودی و مسیحی حرام شمرده شده است: «لا يجوز للمسلم التزويج بالأمة اليهودية ولا النصرانية، لأن الله تعالى قال: ﴿مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾» (راوندی، ۱۳۷۷ق، ۲۱۱).

(ج) مفهوم مخالف حصر: قرآن کریم در آیه ۱ سوره طلاق، شوهران را از اخراج زنان مطلقه رجعی از خانه به جز در صورت ارتکاب فاحشه آشکار نهی کرده است: ﴿لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾. در روایتی از امام رضا علیه السلام، با استشهاد به مفهوم حصر در آیه ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ﴾، اخراج زن را در صورت ارتکاب فاحشه آشکار جایز شمرده است: «بalfاحشة المبينة أن تؤذي أهل زوجها، فإذا فعلت فإن شاء أن يخرجها من قبل أن تنقضي عدتها فعل» (کلینی، ۱۳۶۳، ۹۷/۶).

(د) مفهوم مخالف غایت: قرآن کریم در آیه ۱۸۷ سوره بقره خوردن و آشامیدن روزه داران را در شبها تا طلوع فجر جایز شمرده است: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾. در روایتی از امام صادق علیه السلام، با استشهاد به مفهوم غایت در آیه ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ...﴾، خوردن طعام بر افرادی که یقین به طلوع فجر دارند، حرام شمرده شده است: «وقد حرم الأكل على الذي زعم قد رأى، إن الله يقول: ﴿كلوا واشربوا﴾» (نوری، ۱۴۰۸ق، ۷/۳۴۸).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۲۳۰

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب مطرح‌شده در این پژوهش، این نتیجه به دست می‌آید که خاستگاه اصلی دانش اصول، قرآن کریم است که در آیات متعدد به گونه‌های مختلف به بسیاری از اصول و قواعد این دانش اشاره کرده است. اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام اولین کسانی هستند که اصول و قواعد این دانش را از قرآن استخراج کرده و افزون بر استنباط احکام از قرآن بر اساس این قواعد، این اصول و قواعد را به شاگردان خویش املا کردند و به این وسیله، زمینه اولین تألیفات تدوین‌شده در این دانش را فراهم نمودند. بیان قواعد یادشده در قرآن کریم گاه به صورت کلی است، مانند آیاتی که در آن‌ها مؤمنان به اجتهاد و استنباط احکام الهی از منابع تشریع مکلف شده‌اند. این آیات به گونه‌ای غیرمستقیم فراگیری مجموع قواعد اصولی را شامل می‌شود. گاه نیز به صورت جزئی و خاص است، مانند آیاتی که به بیان مصادیق قواعد اصولی اشاره کرده‌اند. در این آیات یا به گونه‌ای مستقیم به اصل قاعده اصولی اشاره شده است، مانند قاعده حجت شمردن سنت پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام و گاه احکام شرعی در قالب قواعد اصولی طرح گردیده است، مانند بیان احکام شرعی در قالب قاعده امر و نهی و مشابه آن‌ها.

قرآن کریم الهام‌بخش
قواعد اصولی

۲۳۱

با توجه به خاستگاه اصلی علم اصول که قرآن کریم است، باید مرجعیت علمی قرآن در این علم بیش از پیش مورد توجه قرار گیرد. در هر قاعده اصولی، نه تنها یکی از منابع اصلی، بلکه مرجع اصلی برای صحت‌سنجی قاعده یا کشف جزئیات آن باید قرآن کریم باشد. تنها در این صورت است که مرجعیت علمی قرآن در علم اصول مستحکم می‌شود.

منابع

- اندلسی، ابی حیان. (۱۴۲۲ق). *تفسیر البحر المحیط*. چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۹ق). *فرائد الاصول*. چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
انوری، حسن. (۱۳۸۵). *فرهنگ بزرگ سخن*. چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.

جصاص، ابی بکر احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). **الفصول فی الاصول**. بی جا: بی نا.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). **وسائل الشیعه**. چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

حسینی یزدی، مرتضی. (۱۳۸۵ق). **عناية الاصول**. چاپ هفتم، قم: منشورات فیروزآبادی.

حکیم، محمد تقی. (۱۹۷۹م). **الاصول العامه للفقہ المقارن**. بی جا: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). **کفایة الاصول**. چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). **لغت نامه**. چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی. (۱۴۲۷ق). **مفردات الفاظ القرآن**. چاپ دوم، قم: طلیعة النور.

راوندی، فضل الله. (۱۳۷۷ق). **النوادر**. چاپ اول، قم: مؤسسه دارالحدیث.

رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۹۶). **مرجعیة علمی قرآن**. مجموع آثار کنگره بین المللی قرآن و علوم انسانی، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

زبیدی. (۱۴۱۴ق). **تاج العروس**. (تحقیق: علی شیری)، بیروت: دار الفکر.

زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۲۱ق). **البحر المحيط فی اصول الفقہ**. بیروت: دارالکتب العلمیه.

سرخسی، ابی بکر. (۱۴۱۴ق). **اصول السرخسی**. چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

سعید السخن، مصطفی. (۱۴۲۰ق). **ابحاث حول اصول الفقہ**. بیروت: دارالکلم الطیب.

سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۲۵ق). **مبانی الفقہ الفعال**. چاپ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

شهید ثانی. (۱۴۲۱ق). **رسائل الشہید الثانی**. چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

شیخ بهایی. (۱۴۲۳ق). **زبدة الاصول**. چاپ اول، قم: مرصاد.

طوسی. محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). **العدة فی اصول الفقہ**. چاپ اول، قم: بی نا.

صدر، سید حسن. (بی تا). **تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام**. بی جا: مؤسسه اعلمی.

عاملی، حسن بن زین الدین. (بی تا) **معالم الدین و ملاذ المجتهدین**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

عبد النعم، محمود. (بی تا). **معجم المصطلحات والالفاظ الفقہیه**. قاهره: دارالفضیله.

عراقی، آقا ضیاء. (بی تا). **شرح تبصرة المتعلمین**. قم: بی نا.

علم الهدی، سید مرتضی. (۱۳۴۶). **الذریعه الی اصول الشریعه**. تهران: بی نا.

علی پور، مهدی. (۱۴۳۱ق). **المدخل الی تاریخ علم الاصول**. قم: جامعه المصطفی العالمیه.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۲۳۲

- غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). **المستصفی فی اصول الفقه**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فاضل تونی. (۱۴۱۲ق). **الوافیه فی اصول الفقه**. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- فاکر میبدی، محمد و رفیعی، محمد حسین. (۱۳۹۸). مرجعیت علمی قرآن از نگاه علامه طباطبائی. **فصلنامه علمی تخصصی مطالعات علوم قرآن**، ش ۱، ۸-۳۷.
- فتح الله، احمد. (۱۴۱۵ق). **معجم الفاظ فقه الجعفری**. الدمام، بی نا.
- فخر رازی. (۱۴۱۳ق). **التفسیر الکبیر**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
- کاشف الغطاء، علی. (۱۳۸۱ق). **النور الساطع فی الفقه النافع**. نجف: مطبعة الآداب.
- کاظمی، جواد. (بی تا). **مسالك الافهام الی آیات الاحکام**. تهران: المكتبة المرتضوية.
- کلینی، محمد بن یعقوب کلینی. (۱۳۶۳). **الکافی**. (تحقیق: علی اکبر غفاری)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مازندرانی خاجوثی، محمد اسماعیل. (۱۴۱۱ق). **الرسائل الفقهیه**. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- محقق حلی. (۱۴۰۳ق). **معارج الاصول**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- محمد اسماعیل، شعبان. (۱۴۱۹ق). **اصول الفقه تاریخ و رجاله**. مکه المكرمة: دارالسلام.
- مرعشی، سید شهاب الدین. (۱۴۲۲ق). **القول الرشید فی الاجتهاد والتقلید**. قم: مكتبة آية الله العظمی المرعشی.
- مظفر، محمد رضا. (بی تا). **اصول الفقه**. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- مکارم شیرازی و دیگران. (۱۳۷۵). **تفسیر نمونه**. چاپ هجدهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- خمینی، روح الله. (۱۳۶۷). **تهذیب الاصول**. (تقریر: جعفر سبحانی)، چاپ سوم، قم: انتشارات دارالفکر.
- میرزای قمی. (بی تا). **قوانین الاصول**. (میرزا ابوالقاسم خوئی)، بی جا: بی نا.
- نجفی اصفهانی، محمد رضا. (۱۴۱۳ق). **وقایة الاذهان**. چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). **مستدرک الوسائل**. چاپ اول، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

References

The Holy Qur'an.

Abū Ḥayyān Andilūsī, Muḥammad ibn Yūsūf. 2001/1422. *Tafsīr Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Imīyah.

Anwarī, Ḥassan. 2006/1385. *Farhang-i Buzurg-i Sukhan*. Tehran: Intishārāt Sukhan. Jaṣāṣ Al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ‘Alī. 1984/1405 *al-fuṣūl fī al-Uṣūl*.

al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1993/1414. *Tafsīl Wasā’il al-Shī’a ilā Tahṣīl al-Masā’il al-Sharī’a*. 2nd. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li Ihya’ a-lturāth.

al-Ḥusaynī al-Yazdī al-Fīrūz ābādī, al-Sayyid Murtaḍā. 1980/1400. *‘Ināyat al-Uṣūl fī Sharḥ Kifāyat al-Uṣūl*. 4th. Qom: al-Fīrūz ābādī. Ḥakīm.

al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Taqī. 1979. *al-‘Uṣūl al-‘Āmma li al-Fiqh al-Muqāran*. al-Majma’ al-‘Ālamī li Ahl al-Bayt (A.S).

al-Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurāsānī). 1989/1409. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li Ihya’ al-Turāth.

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. 1994/1373. *Lughat Nāmih-yi Dihkhudā*. Tehran: Mu’assisi-yi Intishārāt-i wa Chāp-i Dānishgāh Tihirān (Tehran University).

Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Mufaḍḍal. 2006/1427. *Mufradat Alfāz al-Qur’ān*. Qom: Taḥrāt al-Nūr.

Quṭb Rāwandī, Sa’īd ibn Hibatullāh. 1996/1377. *Al-Nawādir*. Qom: Mu’assissat Dār al-Ḥadīth.

Riḍāyī Iṣfahānī, Muḥammad ‘Alī. 2017/1396. *Marja’iyat ‘Ilmī Qur’ān*. Majmū’ih Āthār Kungirih-yi Bayn al-Milālī-yi Qur’ān wa ‘Ulūm-i Insānī. Qom: Markaz-I Bayn al-milālī-yi Tarjumih wa Nashr-i al-Muṣṭafā.

al-Ḥusaynī al-Zabīdī al-Wāsiṭī, Murtaḍā. 1993/1414. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dār al-Fikr.

Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādūr. 2000/1421. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr

Al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn abī Sahl. 1993/1414. *Uṣūl al-Sarakhsī*. Beirut: Dār al-Fikr.

Sa’īd al-Khin, Muṣṭafā. 1999/1420. *Abḥāth Ḥawl Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayib.

al-Sayfī al-Māzandarānī, ‘Alī Akbar. 2004/1425. *Mabānī al-Fiqh al-Fa’āl fī al-Qawā’id al-Fiqhiyyat al-Asāsīyah*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.

al-‘Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn ‘Alī (al-Shahīd al-Thānī). 2000/1421. *Rasā’il al-Shahīd al-Thānī*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.

al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1998/1419. *Farā’id al-*

Uşûl. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.

al-‘Āmilī, Bhā' al-Dīn Muḥammad (al-Shaykh al-Bahā'ī). 2002/1423. *Zubdat al-Uşûl Ma'a Hawāshī al-Muşanif 'Alayhā*. Qom: Mirşād.

al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1996/1417. *al-'Uddat fī al-Uşûl al-Fiqh*. Qom: Muḥammad Taqī 'Alāqibandīyān.

al-Şadr, al-Sayyid Ḥasan. n.d. *Ta'sīs al-Shī'ah li 'Ulūm al-Islām*. Mu'asissat al-A'lamī..

al-‘Āmilī, Ḥassan Ibn Zayn al-Dīn. 2000/1418. *Ma'ālim al-Dīn wa Mlāḥ al-Mujtahidīn*. Qom: Mu'assasat al-Fiqh.

‘Abd al-Mun'im, Maḥmūd. n.d. *Mu'jam al-Muşṭaliḥāt wa al-Alfāz al-Fiqhīyah*. Cairo: Dār al-Faḍīlat.

al-‘Irāqī, Āqā Ḍīyā' al-Dīn. n.d. *Sharḥ Tabşirat al-Muta'allimī*

‘Alam al-Hudā, ‘Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1965/1346. *al-Dharī'a ilā Uşûl al-Sharī'a*. Tehran.

‘Alīpūr, Maḥdī. 2010/1431. *Al-Madkhal ilā Tārīkh 'Ilm al-Uşûl*. Qom: Jāmi'at al-Muşṭafā al-'Ālimīyah.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. 1997/1417. *Al-Mustaşfā fī 'Ilm al-Uşûl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

al-Tūnī, ‘Abd Allah Ibn Muḥammad (al-Fāḍil al-Tūnī). 1991/1412. *Al-Wāfiya fī Uşûl al-Fiqh*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.

Fākir Meybūdī, Muḥammad; Rafī'ī, Muḥammad Ḥusayn. 2017/1398. *Marja'iyat-i 'Ilmī-yi Qur'an az Nigāh-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī*. Faşlnāmih-yi 'Ilmī Takḥaşūşī-yi Muṭālī'āt-i 'Ulūm-i Qur'an.

Fathullāh, Aḥmad. 1994/1415. *Mu'jam Alfāz Fiqh al-Ja'farī*. Al-Dammam.

Al-Ṭabaristānī al-Rāzī, Ibn Khaṭīb Muḥammad ibn ‘Umar (Fakhr al-Rāzī). 1992/1413. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr waw Maḥāṭīḥ al-Ghayb*. Qom: Büstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom).

Kāshif al-Ghiṭā', ‘Alī. 1961/1381. *al-Nūr al-Sā'ī' fī al-Fiqh al-Nāfi'*. Najaf: Maṭba'at al-Ādāb.

al-Kāzimī, Jawād (al-Fāzil al-Jawād). 1986/1365. *Masālik al-Afhām ilā Āyāt al-Aḥkam*. Edited by Muḥammad Bāqir Sharīfzādī. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīyya li Ihya' al-Āthār al-Ja'farīyya.

al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1985/1363. *Uşûl al-Kāfi*. Edited by ‘Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī. 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

Al-Māzandarānī Khājū'ī, Muḥammad Ismā'īl. 1990/1411. *Al-Rasā'il al-Fiqhīyah*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.

al-Ḥillī, Najm al-Dīn Jaʿfar Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Ḥillī). 1982/1403. *Maʿārij al-Uṣūl*. Qom: Muʿassasat Āl al-Bayt li Ihyaʾ al-Turāth.

Shaʿbān, Muḥammad Ismāʿīl. 1998/1419. *Uṣūl al-Fiqh; Tārīkhuhū wa Rijāluḥū*. Holy Mecca: Dār al-Islām.

al-ʿAlawī, al-Sayyid ʿĀdil Ibn ʿAlī. 2000/1421. *al-Qawl al-Rashīd fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-ʿUzmā al-Marʿashī al-Najafī.

al-Muzaḥḥar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Muʿassasat al-Nashr al-Islāmī li Jamāʿat al-Mudarrisīn.

al-Makārim al-Shīrāzī, Nāṣir and others. 1983/1362. *Tafsīr-i Namūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmī.

al-Subḥānī al-Tabrīzī, Jaʿfar. 1988/1367. *Tahdhīb al-Uṣūl*. Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Ruḥullāh al-Khumaynī. Qom: Muʿassasat al-Nashr al-Islāmī.

al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). n.d. *al-Qawānīn al-Uṣūl*.

Al-Najādī al-Iṣfahānī, Muḥammad Riḍā. 1992/1413. *Waḡāyāt al-Adhḥān*. Qom: Muʿassasat Āl al-Bayt li Ihyaʾ al-Turāth.

al-Nūrī al-Ṭabasī, al-Mīrzā Ḥusayn (al-Muḥaddith al-Nūrī). 1987/1408. *Mustadrak al-Wasāʾil wa Mustanbaṭ al-Masāʾil*. Qom: Muʿassasat Āl al-Bayt li Ihyaʾ al-Turāth.



فصليةٌ بحوثٌ فقهيةٌ وأصوليةٌ المحكمةُ
السنة العاشرة، الرقم المسلسل السابع والثلاثون؛ شتاء ١٤٠٣ شمسي - ١٤٤٦ قمري
ISSN: 2476-7565 ; EISSN:2538-3361

مكتب الإعلام الإسلامي حوزة قم العلمية فرع خراسان رضوي
(مركز الأخوند الخراساني للدراسات العليا)

المدير المسؤول: مجتبی إلهي الخراساني
رئيس التحرير: حسين ناصري مقدم
سكرتير التحرير والتنفيذي: السيد مصطفی إختراعی الطوسي

أعضاء هيئة التحرير (بالترتيب الهجاءية):

مجتبی إلهي الخراساني (أستاذ البحث الخارج في حوزة مشهد العلمية ورئيس قسم تطوير العلوم الإسلامية وتمكينها في مكتب الإعلام الإسلامي)
سعيد جازاري معموي (عضو الهيئة العلمية بجامعة سوربون الفرنسية، ورئيس جامعة أهل البيت عليهم السلام)
شيخ خالد الغفوري (أستاذ السطوح العالية في حوزة قم العلمية)
أبو القاسم عليدوست الأبرقوني (أستاذ البحث الخارج وأستاذ بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي)
أحمد مبلغي (أستاذ البحث الخارج والأستاذ المشارك بجامعة المذاهب الإسلامية)
السيد علي عباس الموسوي (أستاذ السطوح العالية في الحوزة والجامعة. رئيس تحرير مجلة «المنهاج» العلمية - رئيس جمعية المعارف الإسلامية الثقافية في لبنان)
مهدي مهريزي الطرقي (أستاذ المشارك بجامعة آزاد الإسلامية)
حسين ناصري مقدم (أستاذ في جامعة الفردوسي بمشهد المقدسة)

إستناداً إلى ترخيص رقم ٧٩٧ بتاريخ ٣٠ / ١٠ / ١٤٠٣ شمسي من قبل مجلس إعطاء الرخص والمنح العلمية للمنشورات والدوريات الحوزوية، تم تمديد صلاحية فصلية بحوث فقهية وأصولية التي نالت مؤخراً على مرتبة العلمية المحكمة

مشهد المقدسة، تقاطع خسروي، زاوية شارع آيت الله واعظ طبسي، مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان رضوي
الطابق الأول، مركز الأخوند الخراساني للدراسات العليا

دراسة مرجعية القرآن في تقييم السنة لاستنباط الأحكام الفقهية^١

حسنعلي علي أكبريان^٢

ملخص

إن مرجعية مصدر معرفي في الفقه تعني نوعاً من التأثير الأساسي لذلك المصدر في الاستنباط الفقهي. استنباط الحكم الشرعي له عدة مصادر معرفية، أي القرآن والسنة والعقل؛ فهل القرآن، بالإضافة إلى كونه مرجعية علمية في الفقه، يمثل مرجعية على مصدر السنة أيضاً؟ موضوع هذه المقالة هو دراسة مرجعية القرآن على السنة في الاستنباط الفقهي.

إنّ الفرضية الأساسية للبحث هي أن القرآن ليس هو المرجع الحصري في الاستنباط، وأن السنة لها أيضاً مرجعية في الاستنباط الفقهي. القرآن والسنة كلاهما مستقلان في الدلالة وإيصال المعنى.

في هذه المقالة، تمت دراسة مرجعية القرآن على السنة في الاستنباط الفقهي بناءً على عملية ثلاثية المراحل للتمسك بالروايات، وهي: الاعتبار، والدلالة، وجهة الصدور. بناءً على بيانات هذه المقالة، التي أجريت بالمنهج التحليلي، فإنّ للقرآن مرجعية على السنة في اعتبار السند، والتي يمكن تسميتها بالمرجعية المطلقة؛ لكل من القرآن والسنة نوع من المرجعية على الآخر في الدلالة، والتي يمكن أن نعتبره المرجعية النسبية؛ يمكن لكل من القرآن والسنة أن يكون قرينة في تشخيص جهة صدور الآخر، لكن هذه القرينة ليست ذات تأثير أساسي، وهناك قرائن أخرى أهم في هذا الشأن. لذلك، لا يمكن تسمية ذلك بالمرجعية.

الكلمات المفتاحية: المرجعية العلمية، القرآن، السنة، الفقه، الحجية، الدلالة، جهة الصدور.

بحوث فقهية واصولية

السنة العاشرة

الرقم المسلسل السابع والثلاثون

١٤٠٣ شمسي، ١٤٤٦ قمري

٢٣٨

١. تاريخ الاستلام: ١٤٤٥/١١/٦ هـ ق؛ تاريخ القبول: ١٤٤٦/٧/٣٠ هـ ق.

٢. أستاذ مشارك في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران؛ البريد الإلكتروني: ha.aliakbarian@isca.ac.ir

إمكانية الاستناد بالقرآن الكريم في ترسيخ القواعد الأصولية^١

«دراسة تطبيقية على سورة البقرة»

بلال شاكري^٢

ملخص

إنّ مرجعية القرآن الكريم في علم الأصول تعني أنّ القرآن الكريم، يُعدّ أحد المصادر الرئيسية التي يُرجع إليها لإثبات قواعد أصول الفقه. إنّ الاهتمام الخاصّ بالقرآن الكريم، وهذه الذهنية التي ترى ضرورة البحث في الآيات الإلهية عن مستندٍ لكل قاعدة أصولية، سواءً للردّ عليها أو لإثباتها، يدلّ على مرجعية القرآن الكريم في علم الأصول.

في المقالة هذه، وانطلاقاً من فرضية أنّ القرآن الكريم يمكن وينبغي أن يُعتبر مرجعاً علمياً وإلهياً في علم الأصول، تمّت دراسة أسانيد مؤلفات الأصوليين، ومقدار استخدامهم للآيات الإلهية لإثبات أو ردّ القواعد المطروحة في علم الأصول. ثمّ، بالرجوع إلى آيات سورة البقرة كنموذج من مجموع الآيات الإلهية، وتحليل ودراسة دلالاتها من وجهة نظر إثبات أو ردّ القواعد الأصولية، تمّ التوصل إلى هذه النتيجة: أنّ القرآن الكريم لم يحظَ بالمرجعية اللازمة في مؤلفات الأصوليين؛ لأنّ الآيات المشهورة والمطروحة في مؤلفاتهم تبلغ ٣٠ آية تقريباً من مجموع آيات القرآن الكريم في ١٢ بحثاً أصولياً، في حين أنّ نتائج هذا البحث تشير إلى إمكانية الاستناد إلى ٣٩ آية مختلفة في ٣٤ مسألة أصولية.

الكلمات المفتاحية: مرجعية القرآن، الأدلة القرآنية، القواعد الأصولية.

بحوثٌ فقهيةٌ وأصوليةٌ
السنة العاشرة
الرقم المسلسل السابع والثلاثون
١٤٠٣ شمسي، ١٤٤٦ قمری
٢٣٩

١. تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/٢/٨ هـ؛ تاريخ القبول: ١٤٤٦/٧/٣٠ هـ.

٢. عضو الهيئة العلمية بمركز الآخوند الخراساني للدراسات العليا. مشهد، إيران.

مرجعية الظهورات القرآنية مع الحفاظ على حجية خبر

الواحد في التفسير^١

علي بيغن نجاد^٢

علي رحمانى^٣ (الكاتب المسؤول)

ملخص

يتمتع القرآن الكريم، بوصفه الكتاب السماوي الخالد الوحيد السالم من التحريف والمصدر الأوثق، بمرجعية علمية خاصة في العلوم الإسلامية. ومن المسلّم به أن مكانة القرآن الكريم مرتبطة بظهوراته، والقول بهذه المكانة دون الالتفات إلى حجية الظهورات القرآنية أمر لا معنى له.

في النظرة الأولى، لا يبدو ثمة خلاف في حجية ومرجعية ظهورات القرآن، لكن بالنظر إلى وجود اشتراكات في المباني والأدلة لهذا الموضوع مع مبحث حجية خبر الواحد في تفسير القرآن، يمكن الادعاء بأن الرؤية والأدلة والمباني المتعلقة بحجية خبر الواحد في تفسير القرآن لها تأثير جاد في تحديد مرجعية الظهورات القرآنية.

من المحتمل أن يؤدي إنكار "إمكان إمضاء الشارع للسيرة العقلانية في مجال الفهم والتلقي" في مبحث "حجية خبر الواحد في التفسير" والاستدلال بـ "عدم إمكان التعبد في مجال التلقي"، إلى إنكار "حجية ظواهر القرآن غير الفقهية"؛ وذلك لأن حجية الظواهر غير الفقهية مبنية على إمضاء الشارع للسيرة العقلانية في مجال التلقي، ومع إنكار ذلك في حجية خبر الواحد، ينتفي إمكان إمضاء الشارع في الظهورات

بحوث فقهية وأصولية

السنة العاشرة

الرقم المسلسل السابع و الثلاثون

١٤٠٣ شمسي، ١٤٤٦ قمري

٢٤٠

١. تاريخ الإسلام: ١٤٤٦/٣/١ هـ ق: تاريخ القبول: ١٤٤٦/٧/٣٠ هـ ق.

٢. طالب في السطح الثالث بمركز الآخوند الخراساني للدراسات العليا - مشهد المقدسة - إيران.

٣. عضو الهيئة العلمية بمركز الآخوند الخراساني للدراسات العليا - مشهد المقدسة - إيران. (الكاتب المسؤول).

أيضًا. وفي هذه الحالة، لن يقتصر الأمر على إضعاف حجية ظواهر القرآن غير الفقهية فحسب، بل سيمتد ليطال المرجعية العلمية للقرآن الكريم بشكل كبير. يسعى هذا البحث، بالاعتماد على المصادر المكتبية والمنهج الوصفي التحليلي، إلى إيضاح دور "المباني الأصولية لعدم حجية خبر الواحد في التفسير" على مرجعية ظواهر القرآن الكريم، وقد تم تنظيم مباحثه في قسمين: القسم الأول يتناول الدور المُقَيَّد لـ «المباني الأصولية لعدم حجية خبر الواحد في التفسير»، والقسم الثاني يُعنى بتقديم حلٍّ لهذه الإشكالية.

وتشير النتائج المستخلصة في هذين القسمين إلى أن أولًا: المباني الأصولية لعدم حجية خبر الواحد في التفسير قد أدت إلى عدم حجية جميع الظنون المعتمدة، بما في ذلك ظواهر القرآن غير الفقهية، وهو ما يفضي إلى عدم مرجعية القرآن الكريم. وثانيًا: لهذه الإشكالية، تم اقتراح حلٍّ وتقرير جديد يقوم على اعتبار الظنون المستنبطة من السَّير العقلانية، كخبر الواحد وظواهر القرآن غير الفقهية.

الكلمات المفتاحية: مرجعية القرآن الكريم العلمية، حجية خبر الواحد في التفسير، حجية الظواهر، مباني حجية خبر الواحد، مباني مرجعية القرآن الكريم العلمية.

استخدام الفقهاء للقرآن الكريم في الاجتهاد... دراسة

نقدية^١

سعيد ضيائي فر^٢

ملخص

لطالما كان القرآن الكريم المرجع الأساسي في علم الفقه، ومصدراً هاماً من مصادره. إلا أن استخدامه في علم الفقه قد يشوبه في بعض الأحيان بعض الأخطاء والنواقص. يحاول هذا البحث تسليط الضوء على أبرز هذه الآفات في استخدام القرآن الكريم كمصدر للاجتهاد الفقهي، وذلك بشكل مختصر ومكثف، وهي: عدم استخدام القرآن في إحراز صدور الرواية، عدم الإحاطة الكاملة بآيات القرآن، عدم استخدام القرآن في إحراز جهة صدور الرواية، عدم الاستقصاء الكامل لعلل الأحكام، عدم الموازنة بين العناوين المذكورة في الروايات والعناوين المذكورة في الآيات، عدم الاستخدام الكامل لصفات الشارح، عدم الاستخدام الكامل للمباني الأنثروبولوجية، عدم الانتباه الكامل للأمور الاعتقادية والأخلاقية، عدم التفريق بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، عدم الانتباه إلى تقديم الأحكام في شكل مفاهيم كلية، عدم فهم الروايات في ضوء الآيات، العدول عن ظاهر القرآن بأدلة غير مبينة.... إلخ.

الكلمات المفتاحية: دراسة الأخطاء، الاستخدام، القرآن، مراحل الاجتهاد.

بحوث فقهية وأصولية
السنة العاشرة

الرقم المسلسل السابع و الثلاثون
١٤٠٣ شمسي، ١٤٤٦ قمري

٢٤٢

١. تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/١/١٥ هـ؛ تاريخ القبول: ١٤٤٦/٧/٣٠ هـ.

٢. أستاذ البحث الخارج في حوزة قم العلمية، وأستاذ مشارك في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، البريد الإلكتروني: ziyaei.saeid@isca.ac.ir

تحديات وحلول الفقه المعاصر لمرجعية القرآن في استنباط

المسائل المستحدثة^١

علي محمد حيدر سرلك^٢

ملخص

تعد مرجعية القرآن الكريم في استنباط الأحكام الفقهية، خصوصاً في مواجهة المسائل المستحدثة وتحديات العالم المعاصر، من أهم القضايا وأكثر الموضوعات إثارةً للتحدي في مجال الفقه والدراسات القرآنية. يهدف هذا البحث إلى التعرف على تحديات الفقه المعاصر في الاستفادة من القرآن الكريم في سياق استنباط المسائل المستحدثة وتقديم حلول لها. وتتمثل المشكلة الرئيسية لهذه الدراسة في تحديد العوائق والقيود التي تحول دون الاستفادة من القرآن في الإجابة على المسائل الفقهية الجديدة، وتقديم حلول للتغلب على هذه التحديات.

تتناول هذه الدراسة، بالمنهج الوصفي التحليلي وباستخدام المصادر المكتبية، دراسة وجهات النظر المختلفة في مجال مرجعية القرآن الكريم العلمية في الفقه المعاصر.

تتناول هذه الدراسة، بالإضافة إلى تحديد المفاهيم بدقة، تحليل التحديات الهرمينوطيقية واللغوية والتاريخية والمنهجية في استخدام الآيات القرآنية لاستنباط أحكام المسائل المستحدثة.

كما تمّ نقد ومراجعة مختلف الاتجاهات الفقهية في هذا المجال. تُظهر نتائج هذا

١ . تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/٧/٣٠ هـ؛ تاريخ القبول: ١٤٤٦/٧/٣٠ هـ.

٢ . أستاذ مساعد، قسم الدراسات الإسلامية، جامعة جوجان للعلوم الطبية

البحث أنَّ التحديات الرئيسية في هذا المجال تشمل: التعارض الظاهري لبعض الآيات مع النتائج العلمية الحديثة، والقيود اللغوية والتاريخية في تفسير الآيات، والاختلاف في مناهج استنباط الأحكام من القرآن للمسائل المستجدة. تقدّم هذه الدراسة، بالإضافة إلى تحليل نقاط الضعف في المقاربات الموجودة، نموذجاً شاملاً للاستفادة من القرآن الكريم في استنباط أحكام المسائل المستحدثة. تشمل الحلول المقترحة إعادة النظر في مناهج تفسير وفهم الآيات، والجمع بين المقاربات التقليدية والحديثة، وتقديم إطار متكامل لاستخدام القرآن في الإجابة على التحديات الفقهية المعاصرة. تؤكد هذه الدراسة على ضرورة إصلاح وتحسين مناهج التعليم والبحث في مجال الفقه وتفسير القرآن، وتقتراح مجالات جديدة للبحوث المستقبلية في هذا المجال. **الكلمات المفتاحية:** مرجعية القرآن العلمية، الفقه المعاصر، المسائل المستحدثة، دراسة الأخطاء، استنباط الأحكام.

بحوثُ فقهيةٌ وأصوليةٌ

السنة العاشرة

الرقم المسلسل السابع و الثلاثون

١٤٠٣ شمسي، ١٤٤٦ قمري

٢٤٤

ثنائية مرجعية القرآن أو الحصرية القرآنية في مناسك الحج^١

زهرا أحمدی أفزادی^٢

حسين ناصري مقدم^٣

ملخص

كان ولا يزال القرآن الكريم بوصفه الثقل الأكبر، المرجع الأول للأحكام والشرائع في الإسلام، ولا تقوم حجية السنة إلا في ظلّه. ومن الموضوعات التي كان القرآن الكريم المرجع الحصري لفهمها وتبيينها، هي شعائر الله.

فقد استعملت كلمة «شعائر» أربع مراتٍ في القرآن الكريم بصورة مضافة إلى لفظ «الله» جل جلاله. تُعتبر شعائر الله أو الشعائر الدينية، على الرأي المشهور، مجموعة من الأشخاص والأشياء والأعمال والمناسك التي تُعدّ «مظهرًا وعلامةً» للدين، مثل النبي (ص) والأئمة (ع)، والحج ومناسكه، وصلاة الجمعة والجماعة، والمساجد والمشاهد المشرفة، وأيام محرم ومجالس العزاء.

وقد أمر القرآن الكريم بتعظيم شعائر الله ونهى عن انتهاكها. ومن أهمّ وأساسي مباحث هذا الموضوع، مفهوم الشعائر الدينية ونطاقها، هل يقتصر على مناسك ومشاعر الحجّ أم يشمل عموم ما ذكر؟ هذا الاختلاف يعود إلى الاختلاف القائم بين أهل اللغة والتفسير في تعريف هذه الكلمة.

في هذه المقالة التي تمّ إعدادها بالمنهج الدلالي والتحليلي وباستخدام المصادر المكتبية، مع الاستناد إلى الآيات القرآنية والتفاسير، تمّ ترجيح الرأي الأعمّ. وبناءً على ذلك، فإنّ كلّ أمر يُعرف شرعاً أو عرفاً كشعائر دينية وإلهية، ويتضمّن عنصري الإعلان والإعتلاء، هو مصداقٌ لشعائر الله، وتعظيمه واجبٌ.

الكلمات المفتاحية: مرجعية القرآن، الشعائر الإلهية، تعظيم المناسك الدينية، الدلالة القرآنية.

بحوثٌ فقهيةٌ وأصوليةٌ
السنة العاشرة
الرقم المسلسل السابع والثلاثون
١٤٠٣ شمسي، ١٤٤٦ قمري
٢٤٥

١. تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/٧/٣٠ هـ؛ تاريخ القبول: ١٤٤٦/٧/٣٠ هـ.

٢. عضو الهيئة العلمية في لجنة الفقه والقانون الإسلامي في جامعة بيام نور طهران، إيران. (الكاتب المسئول)

٣. أستاذ في جامعة الفردوسي بمشهد المقدسة.

القرآن الكريم مصدر إلهام للقواعد الأصولية^١

السيد جعفر صادق فذكي^٢

ملخص

لعلم أصول الفقه وقواعده دورٌ كبيرٌ في فهم القرآن والسنة واستنباط الأحكام الشرعية من هذين المصدرين، بحيث لا يمكن تحقيق هذا الهدف دون معرفة الأصول والقواعد المذكورة، ولكن يوجد خلافٌ بين العلماء من الفريقين حول منشأ هذا العلم.

يرى بعض فقهاء أهل السنة أنَّ أبا حنيفة هو من أنشأ هذا العلم، بينما ينسب البعض الآخر إبداع هذا العلم إلى الشافعي أو تلاميذه.

كما أنَّ بعض فقهاء الإمامية قدّموا الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) كمبدعين لهذا العلم، واعتبروا تلامذتهما أول من قام بتدوين هذا العلم، لكنَّ الحقَّ هو أنَّ المنشأ الأولي لهذا العلم وقواعده هو القرآن الكريم، الذي أودع في آياته الكثيرة بعض أصول وقواعد هذا العلم، وأنَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأهل البيت (عليهم السلام) هم أول من استخرج الأصول والقواعد المذكورة من آيات القرآن الكريم وعرضوها على العالم الإسلامي من أجل فهم واستنباط الأحكام الشرعية من نصوص الشريعة.

في هذا البحث، بالإضافة إلى بيان وجهات النظر الأولى ونقدها، تمَّ إثبات وجهة النظر الأخيرة بتقديم أدلةٍ متعدّدة، وتمَّ تبين وتقديم اشتغال هذا الكتاب الإلهي على بعض أصول وقواعد العلم المذكور.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم ، علم الأصول ، المرجعية العلمية للقرآن، سعة القرآن.

بحوثٌ فقهيةٌ وأصوليةٌ
السنة العاشرة
الرقم المسلسل السابع و الثلاثون
١٤٠٣ شمسي، ١٤٤٦ قمري
٢٤٦

١ . تاريخ الاستلام: ١٤٤٥/١١/١٥ هـ ق؛ تاريخ القبول: ١٤٤٦/٧/١٧ هـ ق.

٢ . خريج حوزة قم وأستاذ مساعد في مؤسسة أبحاث القرآن الكريم في مؤسسة أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية في قم

Contents

- 7** Reviewing the Qur'ān's Authoritative Role in Validating the Sunnah for Jurisprudential Inference
Hassanali Aliakbariyan
- 35** The Capacity of Citing the Holy Quran in Strengthening Uṣūlī Principles: An Analysis of Sūrah al-Baqarah
Belal Shakeri
- 75** The Authority of Qur'anic Zuhūrāt While Preserving the Validity of Khabar al-Wāḥid in Interpretation
Ali Rahmani / Ali Bizhannezhad
- 107** An Analysis of the Detrimental Aspects of the Jurists' Use of the Qur'ān in Ijtihād
Saeed Ziyaeefer
- 135** Challenges of Contemporary Fiqh in Utilizing the Quran for Deriving Rulings on New Issues and Solutions
Alimohammad Heidar Sarlak
- 167** Criticism of the Allocation of "Sh'ā'ir Allāh" to the Ḥajj Rituals in the Holy Qur'ān
Hossein Naseri Moghadam / Zahra Ahmadi Afzadi
- 207** Uṣūlī Principles Inspired by the Holy Qur'ān
Jaafar Sadeqi Fadaki

Journal of Islamic Law and Jurisprudence

Vol.10 , No.2025 , 36

ISSN: 2476-7565 ; EISSN:2538-3361

**Concessionaire: Islamic Propagation Office of Qom Seminary
Khorāsān-e- Razavi Branch**

Director: Mojtabā Elāhi Khorāsāni

Editor-in-Chief: Hossein Nāsseri Moqadam

Director & Editorial Secretary: Sayid Mostafā Ekhterāee Tousi

Editorial Board:

Seyyed Ali Al- Mousawi (Instructor of Advanced Level Studies of Beirut Seminary and
Director of Rasoul al-Akram Seminary in Beirut ;Lebanon.)

Khaled Al- Ghafoori (Faculty Member of Al-Mustafa International University, Qom, Iran.)

Abolqāsem Alidoust (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Professor of the
Islamic Sciences and Culture Research Centre. Qom; Iran.)

Ahmad Moballeghi (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Associate Professor
of Islamic Denominations University Qom; Iran.)

Saeed Jazari Maamoe (Faculty Member of the Sorbonne University in France and
President of the Ahlul Bayt International University('A)

Mahdi Mehrizi Toroghi (Associate Professor of Islamic Azad University- Tehran; Iran.
Science and Research Branch)

Hossein Nāsseri Moqadam (Professor of Ferdowsi University of Mashhad- Iran.)

Mojtabā Elāhi Khorāsāni (Instructor of Advanced Level Studies of Mashhad Seminary &
Assistant Professor of Akhund Khorasani Specialized Center in Mashhad, Iran.)

Publisher: Boustāne Ketab Publishing Company

By the virtue of the license No.797 extended in 19 Jan 2025 from the
Council for Granting Scientific Licenses to Seminary Journals, this journal is
qualified for promoting to **Scientific-Research** rank.

Journal of Islamic Law and Jurisprudence is indexed in: **ISC, EBSCO, Sudoc,
World Cat, Noormags, Civilica, Ensani.ir; Road; Google Scholar, Magiran,
SID and Journals.dte.ir**

Address: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e- Razavi Branch,
Ayatollāh Khazali St. , Khosravi Crossroad, Mashhad, Iran.

P.O. Box: 9134683187

Telefax: + 985132213325

E-mail: jostar.feqhi@gmail.com **Website:** <http://jostar-fiqh.maalem.ir/?lang=en>

Website: <http://JFO.akhs.bou.ac.ir>