

## دیدگاه فقه‌گرایانه مفسران در قصه حضرت یوسف علیه السلام \*

محمد امامی (نویسنده مسؤول) \*\*

محمد میرزایی \*\*\*

### چکیده:

پس از مجموعه‌های ادبی و لغوی، تفسیرهای فقهی یکی از گونه‌های تفسیری هستند که در ساحت قرآن و سایه معارف آن چهره می‌بندند. قریب به یک‌سوم آیات قرآن را رفتار و گفتار انبیا و اشخاصی از امت‌های پیشین تشکیل می‌دهد. از سویی میزان نسخ ادیان گذشته و یا بازه زمانی آنها وضعیت کاملاً مشخصی ندارد، از این رو با توجه به بهره‌گیری فقهی ائمه علیهم السلام از آیات قصص، استفاده فقهی از آنها ضرورتی جدی است. بررسی موضوع نسخ در نگاه اصولیان و مفسران نشان داده است که دیدگاه منقح و معینی از آنان درباره بهره‌های فقهی از این بخش قرآن وجود ندارد.

نگاه فقه‌گرایانه مفسران در آیات قصه یوسف، در پژوهش نگارندگان بر روی سه مسأله همکاری با حکومت‌های باطل، جواز عقد ضمان، و جواز و عدم جواز صحنه‌سازی و نسبت دروغ به دیگران یا توجیه وسیله به‌خاطر هدف مقدس متمرکز است. مقاله پیش رو که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به روش توصیفی - تحلیلی فراهم آمده است، ضمن توصیف چگونگی بهره‌مندی فقهی مفسران و فقها از آیات داستانی قرآن، به نقد و بررسی کیفیت استدلال آنان پرداخته است که فقدان موضع واحد و معین درباره دایره حجیت شرایع پیشین و نسخ، از ثمرات این جستار در نگاه فقهی آنان به آیات مذکور و نشان از نیازمندی نگاه فقه‌گرایانه مفسران و فقها به تبیین چهارچوب نسخ و استنباط احکام از آیات داستانی است.

### کلیدواژه‌ها:

قرآن / تفسیر فقهی / قصه / نسخ

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۵، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۷/۱.

dr.imami@razavi.ac.ir

\*\* استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

mirzaee6515@gmail.com

\*\*\* استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

قرآن کتاب خداست و خداوند دستورات خویش را در حوزه عمل و نظر در این کتاب بیان کرده است. بایسته‌های فکری و عملی و شایستگی‌های گفتاری، رفتاری و پنداری را گاهی به صورت دستوری، و گاهی با نمایش عملکرد رسولان، و گاهی با امضای اعمال برخی در آیات قرآن بیان کرده و از همین جهت است که پیروی از پیامبران را هم‌سنگ با پیروی خود دانسته است؛ از این رو هم سخن و دستور مستقیم الهی حجت است و می‌بایست پیروی گردد، و هم بر آنچه رسولش از جانب او دستور دهد. اگرچه برخی از فرقه‌ها گاه به فرامین قرآن بسنده کرده و سخن رسول را لازم نشموده‌اند و در مقابل، برخی مانند اخباری‌ها، حجیت کلام حق را منوط به تفسیر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دانسته‌اند، اما بدون شک امروز اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان، حجیت کتاب و سنت الهی را امری مفروض و مسلم می‌دانند.

فقه از آغوش حدیث سر برآورد و در دامن آن رشد کرد و عالمان در تفاسیر فقهی، احادیث فقهی را نیز به کار می‌گرفتند. آثار فقهی - تفسیری در گستره تاریخ اسلامی، دارای ایستارها، درون‌مایه‌ها و جهت‌گیری‌های گوناگون است (مهدوی راد، ۲۷/۱) و گویا پس از مجموعه‌های ادبی و لغوی که آغاز رویارویی جست‌وجوگران با فهم متن است، تفسیرهای فقهی، آغازین گونه‌های تفسیری هستند که در ساحت قرآن و سایه معارف آن چهره می‌بندند (همان، ۲۹). استنباط احکام فقهی از آیات قصص از آن جهت ضرورت دارد که از یک سو، بخش زیادی از آیات قرآن را قصه‌های انبیا و رفتار و گفتار آنان و نیز اشخاصی از امت‌های پیشین تشکیل می‌دهد و از سوی دیگر، احکامی که از ادیان گذشته و یا دستورات آنان در آیات قرآن رسیده، نه دارای بازه زمانی مشخصی است، و نه آیه‌ای از قرآن بر نسخ آن دلالت دارد.

قرآن قصه‌های خود را بهترین‌ها دانسته (یوسف/۳) و خبرهایش را صدق و حق (کهف/۹۳)، موعظه و یادآوری (هود/۱۲۰)، مایه عبرت برای خردمندان و به دور از سرگرمی و مصداق پیشینیان (یوسف/۱۱۱) معرفی کرده است. ابعاد استفاده فقهی از قصه‌ها متفاوت است؛ گاه استناد به قصص برای فهم لغت است، گاه برای شناسایی

موضوع یا برداشت‌هایی دیگر، و گاه برای تبیین حکمی است که نسخ و نهی آن در شریعت محمدی صلی الله علیه و آله و سلم ثابت نشده باشد.

تفسیر فقهی از قصص قرآن به دلیل تعلق قصه‌های قرآن به رفتارها و گفتارهای امت‌ها و انبیای گذشته، قبل از هر چیز نیازمند تبیین مبانی مفسر در موضوع حجیت و عدم حجیت شرایع قبلی و اتخاذ موضع در دایره نسخ است. از این رو روشن شدن چهارچوب نسخ و گستره آن در تمسک به آیاتی که حاکی از شریعت پیشین است، دارای اثر می‌باشد؛ زیرا چنانچه نسخ شریعت پیشین را کلی ندانیم و یا اصلاً قائل به نسخ آنها نشویم، امکان تمسک به آنها وجود دارد؛ هم‌چنان‌که شهرت عملی نزد فقهای متقدم شیعه که در ادامه اشاره می‌شود، بر این می‌باشد.

از نگاه نویسندگان که در پی بررسی دیدگاه فقه‌گرایانه مفسران به آیات قصه یوسف پیامبر علیه السلام هستند، مبانی و معیارهای مفسران به‌خوبی در این بحث مشخص نیست و قبل از هر گونه استنباطی، موضوع نسخ و محدوده آن، معیارها و ملاک استنباط مفسران، و دایره و شرایط حجیت ادیان پیشین باید معین گردد تا استفاده فقهی از آیات قصص را قوام و معنا بخشد. آنچه مسلم میان فقها و عالمان مسلمان است، این است که با رسیدن احکام شریعت جدید، در حالت تعارض دو حکم بین شریعت قبلی و بعدی، احکام شرایع پیشین نسخ می‌شود و احکام شریعت جدید جایگزین آن می‌گردد. در عین حال حتی بر طبق دیدگاه‌هایی مانند علامه که به‌طور کلی شریعت جدید را ناسخ شریعت قبلی می‌دانند (طباطبایی، ۲۹۱/۸)، و یا به شکل مطلق شرایع پیشین را نفی می‌کنند (حکیم، ۴۳۱)، در موردی که در اسلام حکمی نرسیده باشد، باز هم در پذیرش حکم شریعت پیشین میان علمای مسلمان نظر واحدی وجود ندارد.

از نظر بعضی از آنها، جایی که در شریعت جدید حکمی نیست، اما در شرایع قبلی حکم وجود داشته و به دست ما نیز رسیده است، با عنایت به استدلال پیامبر و ائمه علیهم السلام به قصه‌ها (حرّ عاملی، ۲۰۶/۱۷) و بحث اصولیین در استصحاب عدم نسخ (رک: اصفهانی، ۷۵۴)، قصه‌های قرآن با توجه به قواعد استناد و استنباط، می‌تواند منبع استنباط احکام شرعی قرار گیرند؛ چنان‌که از استنادات ائمه اعظم اهل سنت و

قرآن‌پژوهان آنان پیداست بیشترین استنادات به قصص قرآن در استنباط احکام شرعی مربوط به آنان است (همان، ۳۳۴). عبدالوهاب خلاّف می‌گوید:

«جمهور حنفیه و برخی از مالکیه و شافعی معتقدند آنچه از احکام شرایع پیشین در قرآن آمده است و در شریعت ما منعی نرسیده است، حجّت است و به آیاتی از قرآن (انعام/۹۰، نحل/۱۶، شوری/۱۳، مائده/۴۶ و ۴۸) استدلال کرده‌اند.» (خلاّف، ۱۰۰)

## طرح مسأله

بخشی از احکام فقهی قرآن در راستای هدایت بشر در قالب اقوال و رفتار انبیاى معصوم و برخی از اشخاص امت‌های پیشین بیان شده است. مفسران هر یک با توجه به مبانی و یا بدون تبیین مبانی در تفسیر آیات قرآن، به استنباط مسائل فقهی از این دسته آیات داستانی همت گمارده‌اند. بررسی توصیفی - تحلیلی دیدگاه فقه‌گرایانه مفسران به آیات قصه یوسف علیہ السلام همراه با نگاه انتقادی، مسأله اصلی و هدف مهم نگارندگان در این مقاله است. توجه به موضوع نسخ از منظر اصولیان و مفسران، پیش‌نیاز بحث مذکور است که بدان اشاره شده است.

## نسخ شرایع از منظر اصولیان شیعه

اصولیان شیعه این بحث را ذیل یکی از تنبیهات استصحاب مطرح کرده و با اشکال و پاسخ‌هایی که داده‌اند، بیشتر با عدم نسخ موافق‌اند. مرحوم آقا ضیاء عراقی می‌نویسد: «وحيثذ يكون مرجع الشك في بقاء الحكم الثابت في الشريعة السابقة إلى الشك في بقاء ما هو ممضاة في الشريعة اللاحقة، وبالاستصحاب المزبور يثبت بقاءه كما هو واضح.» (عراقی، ۱۷۷/۳)

ایشان عدم تأیید حکم سابق در شریعت بعدی را ناشی از جهلی می‌داند که از جمله امور محال است، از این رو با شک در نسخ یا بقای حکم سابق، حکم سابق را استصحاب می‌کنیم. تقریرگر درس آقا ضیاء نیز در عبارتی واضح‌تر، هنگام شک در نسخ میان حکمی در شریعت اسلام و شرایع پیشین می‌نویسد: «المشهور إنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون في أحكام هذه الشريعة أو من

الشرايع السابقة مما لم يعلم بنسخها بالخصوص، سواء كان الشك في بقائها من جهة احتمال النسخ أو غيره، فكما أن «لا تنقض» يكون جاريا في أحكام شرعنا عند الشك في بقائها لاحتمال النسخ أو غيره، فكذلك يجري بالنسبة إلى الشرائع السابقة إذا ثبت فيها حكم بنحو الكلية ثم شك في نسخها بالنسبة إلى شرعنا.» (همان، ۳۴۷)

يعنى مشهور در بقای مستصحب، مادامی که علم به نسخ نداشتنه باشیم، تفاوتی میان احکام این شریعت و شرایع قبلی نمی بینند. پس همان طور که «لا تنقض» هنگام شک در بقای حکمی به خاطر وجود نسخی در شریعت خودمان جاری است، در مورد شک در بقای حکم شرایع پیشین با احتمال نسخ در شریعت اسلام نیز جاری است.

صاحب «فوائد الاصول» نیز با استصحاب بقای حکم در صورت شک در نسخ آن، اعم از آنکه بقای حکم ناشی از شریعت گذشته یا حال باشد، می نویسد:

«فكما یجری استصحاب بقاء الحکم عند الشک فی نسخ حکم من أحكام هذه الشریعة، كذلك یجری استصحاب بقای حکم الشرايع السابقة عند الشک فی نسخه.» (کاظمی، ۴/۴۷۸)

هیچ یک از اصولیان مذکور، اشکالات مرحوم شیخ انصاری را در ورود علم اجمالی در نسخ برخی احکام شرایع پیشین و یا دلیل ایشان را در فقدان مکلفین انبیای سلف نپذیرفته و استناد به روایت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «ما من شیء یقربکم إلى الجنة و یبعدکم عن النار الا وقد امرتکم به» (مجلسی، ۹۶/۶۷) را وارد ندانسته اند.

از معاصرین مرحوم آیت الله بروجردی (منتظری، ۲/۴۱۱) و آیت الله خوئی نیز با قبول استصحاب حکم هنگام شک در بقای حکمی به دلیل نسخ، از نظریه پذیرش احکام شرایع پیشین هنگام فقدان حکم معینی در شریعت جدید دفاع نموده اند (خوئی، ۳/۳۸۳). اگرچه اصولیان هنگام شک در نسخ، با اثبات کلی جریان استصحاب و عدم نسخ، حکمی از احکام شرایع پیشین و پسین را پذیرفته اند، اما در محدوده مطالعات نگارنده، به طور مصداقی، مثالی از قصه های قرآن که بیانگر نمونه عملی استفاده فقهی باشد، طرح نکرده اند.

## نسخ شرایع از منظر اصولیان اهل سنت

در اصول فقه اهل سنت، موضوع شریعت پیشین به عنوان منبع استنباط مطرح شده است. بعضی به شکل مطلق شرایع پیشین را نفی نموده و برخی نیز به جز در مواردی که توسط احکام اسلام نسخ شده، به طور مطلق شرایع پیشین را پذیرفته‌اند. غزالی با اشاره به این موضوع، ابتدا «شرع من قبل» را به عنوان یک اصل موهوم می‌شمارد و سپس به آرای موجود اشاره می‌نماید و در نهایت نیز آن را تضعیف می‌کند. وی می‌نویسد:

«منهم من قال: لم یکن متعبدا، ومنهم من قال: کان متعبدا... والمختار أن جمیع هذه الأقسام جائز عقلا، لكن الواقع منه غیر معلوم بطریق قاطع، ورجم الظن فیما لا یتعلق به الآن تعبد عملی لا معنی له.» (غزالی، ۱۶۵)

آمدی نیز ضمن بیان دو قول در مسأله، خود آن را نپذیرفته و چندین وجه برای آن اقامه می‌نماید (آمدی، ۱۳۲/۴). از جمهور حنفیه و برخی از شافعیه و مالکیه برمی‌آید که در مواردی که احکام و شرایع آنان در قالب قرآن و سنت بیان شده و شبهه تحریف نیز معدوم است و از سویی در شریعت اسلام و جوب، مرفوع بودن یا منسوخ بودن آن احکام بیان نشده است، حجیت آنها ثابت است (خلاف، ۱۰۰؛ حکیم، ۴۲۹).

## نسخ شرایع از منظر مفسران شیعه

این موضوع در کلام مفسران به دلیل مواجهه عملی با تفسیر آیات قرآن، به گونه‌ای است که عملاً نمی‌توانند کلی بحث کنند یا از کنار آن بی‌تفاوت بگذرند، از این رو می‌بایست در موضوع کارآیی فقهی آیات قصص، موضع خویش را معین کنند. مفسران شیعه در استفاده فقهی از آیات قصص و رفتار و گفتار انبیا و اشخاص امت‌های پیشین هم‌داستان نیستند؛ اگرچه برخی از قرآن‌پژوهان شیعی و فقها در استنباط احکام شرعی از آیات قصص بهره برده‌اند، اما دیدگاه‌ها متفاوت است و حتی آنان که موافق با موضوع در استناد احکام فقهی به آیات قصص هستند، دارای ضابطه و قاعده مشخصی نبوده و بحثی مبنایی نکرده‌اند.

راوندی که کتاب «فقه القرآن» او در استنباط احکام شرعی دارای قدمت است، به آیاتی از قصص امت‌های پیشین در جواز وکالت، جواز استخدام انسان به کار، لقطه، ادله نظافت و... استناد جسته است (راوندی، ۳۸۸/۱ و ۳۹۴). علامه حلی در کتاب «تذکره الفقهاء» در موارد متعددی به آیات مربوطه در استنباط احکام استناد جسته، بدون آنکه موضوع را منقح نموده باشد (حلی، ۲۰۱/۴ و ۲۳۸/۶). فاضل مقداد در «کنز العرفان»، آیه ۱۹ سوره کهف را در مشروعیت وکالت به دلیل غیرمعصوم بودن اصحاب کهف نپذیرفته و آن را صرفاً حکایت می‌داند (فاضل مقداد، ۶۹/۲)، اما آیات ۲۶-۲۷ سوره قصص را در مشروعیت اجاره به دلیل اصالت عدم نسخ و اشتغال عقد اجاره بر مهمات زندگی حجت می‌داند (همان، ۴۳۵)، بدون آنکه موضوع را مبنایی بحث کرده و حدود و ثغور آن را ارائه کند.

محقق اردبیلی از فقهای بزرگ شیعه، ضمن استناد به آیات قصص (اردبیلی، ۵۸۶، ۵۳، ۸۳۷، ۸۴۵، ۴۶۶، ۴۹۰، ۵۰۷-۵۰۹)، حجیت این دسته از احکام را موقوف به اثبات حجیت آنها در شریعت اسلام می‌داند و می‌گوید: «چنین حجیتی برای ما ثابت نشده است». وی اصل عدم نسخ را نیز نمی‌پذیرد و در مواردی هم اشکال می‌کند (همان، ۵۱۰، ۵۸۳، ۵۸۶). شیخ جواد کاظمی با نسخ کلیه احکام شرایع پیشین، حجیت آنان را مردود (کاظمی، ۲۱۴/۳ و ۱۴۴/۴) و گزارش شرایع گذشته را صرفاً اخباری از آنان می‌داند (همان، ۹۸/۳). او معتقد است هرگاه درباره حکمی از پیامبر سؤال می‌شد، منتظر وحی می‌ماند و حتی بر علامه حلی در استفاده فقهی از آیه ۱۹ سوره کهف اشکال گرفته و آن را صرفاً حکایت حال آنان دانسته، نه حکایت از شریعت یا معصوم (همان، ۸۶).

از متأخرین، صاحب «قصی البیان»، مکرر و بدون ضابطه از آیات قصص، حکم استنباط می‌کند (سلطانی، ۲۱/۲-۲۳، ۵۸، ۱۰۸، ۱۲۴)، چنان‌که آقای ایروانی نیز به‌طور اندک و بدون تنقیح بحث، حکم به مشروعیت اجاره در قصه دختران شعیب به ضمیمه استصحاب عدم نسخ و مشروعیت (شرایع سابق) می‌دهد و چندین حکم دیگر هم از آن دریافته و به باب نکاح ارجاع می‌دهد (ایروانی، ۲۸۹)، ولی در آنجا بحثی نمی‌کند.

## نسخ شرایع از منظر مفسران اهل سنت

بسیاری از مفسران قدیم و جدید اهل سنت معتقدند احکام شرایع پیشین مادامی که نسخ نشده باشد، ثابت است (جصاص، ۱/۱۶۵، ۱۷۲ و ۴۹۳، ۳/۲۲۵، ۲/۵۶۲ و ۵۴۶). کیهراسی در «احکام القرآن» خود می‌گوید:

«پاره‌ای از احکام اختصاص به اسلام ندارد و مانند حرمت ربا و جواز کتک همسر، به ترتیب در آیین یهود و شعیب و در داستان حضرت ایوب (ص/۳۴) قبلاً هم بوده است.» (کیهراسی، ۲/۳۵۱)

در عین حال که او در بیانی، اجرای احکام تورات را درباره مسلمانان نمی‌پذیرد (همان، ۴۵/۱ و ۸۰)، آیاتی از قرآن را به وجوب تبعیت از شریعت ابراهیم تفسیر کرده است (نحل/۱۲۲، بقره/۱۳۰، نساء/۱۲۵). او معتقد است تا زمانی که ناسخی از اسلام نداشته باشیم، احکام ادیان پیشین معتبر هستند (همان، ۲۰ و ۵۰۰).

ابن عربی گفته است احکامی که در قرآن از آنها در قالب قصص یاد شده و بدان تشویق یا از آن نهی شده است، می‌توان حجت دانست و از آنها همچون مصدری برای استنباط احکام و سنن در زمینه عبادات، معاملات و اخلاقیات سود جست. او برای صحت ادعای خود، به نمونه‌هایی از قضاوت پیامبر با اهل کتاب استناد کرده است (ناصحیان و دیگران، ۱/۳۵۲؛ ابن عربی، ۱/۳۸۱؛ ۲/۷۹۲؛ ۳/۱۲۲۶).

یوسف زیدی نیز ضمن برشمردن مواردی از نسخ احکام موجود در ادیان گذشته با ورود احکام اسلامی، معتقد است برخی احکام همچنان باقی است (زیدی، ۵/۱۱۴؛ ۴/۱۹۹ و ۲۰۹) و مادامی که در شریعت اسلام نسخ نشده، حجیت دارند (همان، ۱/۱۴۴؛ ۲/۲۹۱). او حتی از مواردی از رفتارهای اشخاصی مانند دختر شعیب نیز استفاده فقهی نموده است (همان، ۵/۵۷، ۹۷، ۱۳۶، ۱۵۳؛ ۴/۲۰۰، ۵۲۹).

وقتی سخن از حجیت سخن خداوند به میان می‌آید، به دستورات قرآن که می‌رسیم، تکلیف ما مشخص است، اما با عنایت به اینکه آیات قرآن متشکل از موضوعات متعددی همچون مسائل عقیدتی و فکری، تاریخ انبیا، اشخاص، امت‌ها، اشیاء، قیامت، وعده‌ها و وعیدهاست، این سؤال مطرح است که تکلیف ما با این آیات چیست؟ آیا صرف اعتقاد به آنها کفایت می‌کند یا تکلیف صورت گرفته و امر و نهی‌های موجود در آنها برای ما



نیز الزام آور است؟ وظیفه ما در مقابل آنچه در امت‌های پیشین صورت گرفته و در قرآن از آنها یاد شده و آن را نهی نکرده است، چیست؟ مفاهیم و بایسته‌ها و دستوراتی که امت‌های گذشته به آن مکلف بودند و در قرآن یاد شده، آیا در حق ما نیز حاکم و وارد است یا خیر؟ اینجاست که سخن از نسخ به میان می‌آید که آیا شریعت و ادیان گذشته با شریعت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسخ شده است، یا هر آنچه در آن امت‌ها بوده، ما نیز بدان مکلف هستیم؟ نسخ ادیان به چه مفهوم است؟ دایره و حد و مرز آن کجاست؟ دستور قرآن در این خصوص چیست؟ پیامبر گرامی اسلام در این مورد چه فرموده‌اند؟ اجماع و متداول میان مسلمانان امروز به‌عنوان میراث بر قرآن و سنت چیست؟ آیا اگر نسخ صورت گرفته است، نسخ کلی است و تمام رفتارهای گذشتگان، متفی و غیرقابل پیروی است، یا نسخ من حیث المجموع است و نه کلی؟

قرآن برخی موارد از زندگی، احکام و قوانین انبیا را بیان کرده است. اقتصاد، خانواده، احکام عبادی، مسائل اجتماعی، سیاسی، قضایی، قواعد کلی و حقوقی، مصداق واضح و روشنی از برخی از این احکام و عرصه‌هاست. ضرورت دارد مفسر در تفسیر آیات قرآن، مبنای خود نسبت به این آیات را تعیین کند؛ چنان‌که ارتباط مستقیمی با تعیین موضع مفسر با موضوع نسخ و تعیین دایره و حد و مرز نسخ وجود دارد.

مفسران کهن و معاصر شیعه با پذیرش اصل نسخ در قرآن گفته‌اند:

«هو کل دلیل شرعی دل علی أن مثل الحكم الثابت بالنص الأول غیر ثابت فی

المستقبل علی وجه لولاه لکان ثابتا بالنص الاول مع تراخیه عنه» (طبرسی، ۱/۳۳۸؛

طوسی، التبیان، ۱/۱۲؛ طباطبایی، ۱/۲۴۹)

پس نسخ به مفهوم فرجام حکمی است که زمان آن بر مکلف مشخص نبوده و شارع از این فرجام مطلع بوده است. از این رو نسخ به احکام اختصاص می‌یابد و نسخ ادیان معنا ندارد؛ چه آنکه آیات فراوان قرآن بر آن دلالت دارد.

از سخنان متقدمان فقیه، متکلم و مفسر شیعه که در ادامه به دیدگاه آنان اشاره می‌شود، برمی‌آید که در صورت فقدان حکم در شریعت اسلام، احکام شرایع پیشین قابل استصحاب می‌باشد و استناد به آیات قرآن در این خصوص قابل توجیه است. از دیدگاه شیخ مفید، نسخ شرایع پیشین در مواردی است که با شریعت اسلام مخالفت

داشته باشد، اما مواردی که موافقان یا شریعت اسلام نسبت به آن ساکت است، نسخ صورت نگرفته و چنانچه از آیین پیامبران سلف گزاره یا امر و نهی رسیده باشد، قابل عمل است (مفید، تفسیر القرآن المجید المستخرج من تراث الشیخ المفید، ۳۰). شهرت عملی فقهای متقدم نیز که از خلال کتب فقهی آنان به دست می‌آید و در بحث ضمان و اجاره و کفالت اشاره می‌شود، بر تمسک به آیات داستانی قرآن است.

دانشمند لبنانی معاصر، محمدمهدی شمس‌الدین، نقل برخی حوادث و جلوه‌های زندگی اقوام و افراد امت‌های پیشین در قرآن را صرف اطلاع‌رسانی و تدوین تاریخ نمی‌داند، بلکه معتقد است معرفی الگوهای عملی در زمینه‌های خیر و شرّ به مردم است تا در زندگی رهگشای مردم باشد. وی نسخ این‌گونه تعبیر و تعالیم قرآنی را غیرمعقول می‌داند و می‌گوید:

«این داستان‌ها بیانگر اصول ثابتی در شریعت اسلامی هستند که قیبه می‌تواند به هنگام جست‌وجوی حکم شرع، در مقام اجتهاد و استنباط از آنها استفاده کند.» (شمس‌الدین، ۳۲)

برخی نیز دلیل حجیت کلام شرایع گذشته را سکوت شارع دانسته‌اند (رک: حصری، ۲۹۵)

علامه طباطبایی شرایع بعدی را ناسخ شرایع قبلی می‌داند؛ شریعت موسی با شریعت عیسی نسخ شده و سپس هر دو به وسیله شریعت محمد ﷺ نسخ شده است (طباطبایی، ۲۹۱/۸). وی معتقد است شریعت اسلام از همه کامل‌تر و گسترده‌تر است (همان، ۳۵/۱). علامه اگرچه از ورود به مباحث فقهی خوداری می‌کند (همان، ۲۶۷/۸)، اما چنان‌که گفتیم، مفسران حتی علامه، نتوانسته‌اند از کنار آن بی‌تفاوت بگذرند و در بررسی سوره یوسف بدان اشاره خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که مفسران و برخی فقها، به‌طور پراکنده و به شکلی نامنظم ذیل برخی از آیات قصص، به مسائل فقهی پرداخته و استنباط فقهی کرده‌اند و اشکال نه در روش، بلکه در بی‌روشی این استنباطات فقهی از آیات داستانی قرآن است.

## مسأله اول: همکاری با حکومت‌های باطل

جواز یا عدم جواز همکاری با دولت‌های کافر، جائز و باطل در فقه اسلامی، خصوصاً برای شیعیان در طول سال‌های متممادی از صدر اسلام، پرسشی جدی و مورد ابتلای آنان و ائمه علیهم‌السلام بوده است. طرح این مسأله نه به دلیل فقدان نصی درباره آن، بلکه از آن جهت است که اولاً در کلام ائمه، ولایت‌پذیری امام رضا علیه‌السلام به آیه سوره یوسف استناد شده است، و ثانیاً اخبار رسیده در این خصوص دارای تعارضات جدی است؛ به‌خصوص در کلام فقها و مفسران شیعه، استناد به آیه گاه به عنوان دلیل در عرض اجماع و روایات و عقل، و گاه به عنوان مرجح روایی مورد استفاده قرار گرفته است. پرسش و ایراد نگارندگان از آن سو است که با وجود جهات فوق، چرا مفسران و فقها موضع درستی در مورد نسخ و حجیت شرایع پیشین اتخاذ نکرده و به نوعی در استناد به آیه مذکور دچار پراکندگی در استدلالات شده‌اند؟ که شرح و مستندات آن می‌آید.

حضرت یوسف علیه‌السلام در پی تعبیر خوابش و پس از اثبات پاکدامنی او در ماجرای همسر عزیز مصر، مورد اعتماد پادشاه وقت مصر قرار گرفت. پادشاه آن دیار که مشرک و کافر بود (حرّ عاملی، ۱۴۵/۱۲)، از وی خواست که در دربار مسؤولیتی بپذیرد. یوسف علیه‌السلام چنان‌که آیه می‌فرماید، به دلیل شایستگی خود، تقاضای تدبیر شئون مادی و خزانه‌داری بیت‌المال را کرده و به ساماندهی امور مملکتی پرداخت: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (یوسف/۵۵).

با توجه به این گزاره قرآن از رفتار یوسف علیه‌السلام، عده‌ای این عمل را دلیل بر جواز پذیرش مسؤولیت در دربار و دولت کافر و مشرک می‌دانند. بدون شک استناد به چنین رفتاری که در قالب آیات قصص آمده، مبتنی بر معتبر دانستن گزاره‌های قرآنی در مورد ادیان آسمانی و امت‌های پیشین است، و گر نه بین حضرت یوسف و حضرت ختمی مرتبت، حداقل شریعت عیسی و حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قرار دارد که با پذیرش نسخ کلی شرایع، نباید مستمسک احکام فقهی مسلمانان واقع شود.

## جایگاه مسأله اول در فقه اسلامی

در مورد تمسک به آیه سوره یوسف برای اثبات توکی از جانب حاکم جور و عدم آن، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. سید مرتضی ابتدا توکی جائز را جایز ندانسته و در ادامه بحث خویش، اصولاً آن را توکی جائز نمی‌داند؛ چنان‌که آیت‌الله خوئی نیز مشابه این نظریه را پذیرفته است. محقق اردبیلی به دلیل وجود حکم این مسأله در اسلام، خود را از استدلال به آیه مستغنی دانسته است. مرحوم خوئی با آنکه به تفصیل مسأله را در فقه بررسی کرده، ولی استدلال به آیه را موجه ندانسته و سپس مثل سید مرتضی، آن را توکی جائز نمی‌داند و می‌گوید آنچه یوسف درخواست نموده، حق مسلم یوسف است. برخی نیز آیه را در کنار اجماع و روایات صحیح، دلیل بر جواز برشمرده‌اند که مستندات این آرا بیان می‌گردد.

پذیرش ولایت حق از نظر سید مرتضی نسبت به سلطان محق عادل، جایز و گاهی واجب است، اما پذیرش ولایت سلطان متغلب گاهی واجب، گاه مباح، گاه قبیح و گاهی هم ممنوع است. چنانچه فرد ظن غالب دارد که می‌تواند اقامه حد، اجرای عدالت، دفع باطل و امر به معروف و نهی از منکر کند، واجب و نیز اگر قرار باشد با نپذیرفتن به قتل برسد، به حد الجاء (اجبار) می‌رسد (علم الهدی، ۸۹/۲). از نظر وی در ارتباط با آیات سوره یوسف، توانایی وی در اقامه حقوقی که انجام آنها بر او واجب است، تنها حُسن پذیرش ولایت پادشاه ظالم مصر را از سوی یوسف ایجاب می‌کند (همان، ۹۱). وی پذیرش تولیت ظلمه از سوی علما و صلحا در طول تاریخ شیعه را مستند به ورود امام علی علیه السلام در ورود به شورا برای رسیدن به ولایت از دست رفته‌اش می‌داند و می‌گوید:

«معیار صحت چنین پذیرشی، وجود ظن غالب در توانایی اقامه حقوق، امر به معروف و... است. از سویی توکی شیعیان از حکام جور، توکی ظاهری و در باطن (واقع)، توکی از سوی امامان علیهم السلام است؛ زیرا در صورت امکان ولایت ائمه، همین افراد توکی آنان را پذیرفته و والی آنان می‌شدند.» (همان، ۹۰)

از این رو بدون آنکه چنین ولایتی را ولایت جائز بدانند، اصل همکاری با جائز را جایز نمی‌داند، مگر جهتی خاص اقتضا کند که توجیه‌گر همکاری و حکم آن باشد.

بر خلاف سید مرتضی، محقق اردبیلی پذیرش مشروط را نه تنها واجب شرعی که عقلی می‌داند. او پس از آنکه اصل دلالت آیه را بر جواز تولیت مشروط به توانایی شایسته اجرای احکام و امر به معروف پذیرفته، می‌گوید:

«چه بسا چنان تولیتی - که به منظور رسیدن به هدف صحیح مانند اجرای احکام شرعی، دفع ظلم، گسترش عدالت، اقامه حدود و امر به معروف و نهی از منکر است - واجب و بلکه عقلی است.»

در عین حال، وی قائل است نیازی به استدلال به این آیه نیست، چون این موضوع از سوی ما (اسلام) تشریح شده است. وی چون زمینه همکاری با حکام را موجب فساد و تخریب دین می‌داند، می‌گوید:

«قیاس غیر نبی بر نبی را و فرض داشتن علم به عدم گرفتار شدن در فساد از سوی غیر نبی بر نبی، خالی از بُعد نیست.» (اردبیلی، ۴۰۰)

افرادی مانند سید محمد صادق روحانی (روحانی، ۱۸۳/۲) و آیت‌الله خویی، حرمت اولیه پذیرش ولایت جائزین را اجماعی دانسته و دلیل آن را اخبار مستفیضه می‌دانند (خویی، ۶۶۸/۱). ایشان در ادامه به موارد استثنایی اشاره کرده و ضمن تقسیم مستدل موارد مختلف و اقوال علما و احکام هر یک (همان، ۶۷۰)، در ارتباط با ولایت‌پذیری حضرت یوسف می‌نویسد:

«اولاً استدلال به آیه در پذیرش ولایت جائز موجه نیست و ظهوری ندارد، و ثانیاً یوسف مستحق این سلطنت است و آنچه درخواست نموده، حق خودش از پادشاه مصر بود و لذا والی از سوی جائزین نمی‌باشد.» (همان، ۶۷۲)

مرحوم مروارید آیه ۵۵ سوره یوسف را سومین دلیل به‌عهد گرفته‌تن سلطان جائز بعد از اجماع و سنت صحیح به شرط توانایی ایصال حق می‌داند (مروارید، ۱۸۱/۱۳).

#### نقد و ایراد

سخنان بالا علاوه بر نمایش مراتب متفاوت دلایل و اختلاف آراء، بیانگر کاستی‌های جدی در استدلال‌هاست. نظر به دیدگاه آیت‌الله خویی و سید مرتضی، سؤال اساسی این است که در صورتی که همکاری و پذیرش تولی شیعیان، ائمه و حتی حضرت

یوسف از جائزین، کفار و مشرکین را در اصل تولی جائز ندانیم، آیا موضوعی به نام ولایت جائز قابل تصور هست تا درباره آن در فقه، فقها ده‌ها صفحه را به شرح و بیان اختصاص دهند؟! و با اهداف والایی که افراد مذکور دارند، آیا حکمی جز جواز و وجوب و استحباب و مباح قابل تصور خواهد بود؟! به‌علاوه با پذیرش این دیدگاه، باب واسعی باز خواهد شد که تمام افرادی که گرایش به تصدی پست‌های حکومتی دارند، با تمسک به این توجیه، چنان ولایتی را پذیرا باشند.

از سویی از مجموع روایت‌های حضرت رضا علیه السلام (صدوق، ۱/۲۳۹؛ حرّ عاملی، ۲۰۶/۱۷ و ۱۶۶/۱۲) که در پاسخ به چرایی پذیرش ولایت عهدی مأمون آمده، فهمیده می‌شود که اصل آیه به‌عنوان مسأله فقهی از سوی امام معصوم مورد استناد واقع شده است، حتی قیاس اولویت نیز از آن فهمیده می‌شود و هیچ مانعی ندارد. متنها جهت و علت گاهی ضرورت‌هاست؛ مثل کار حضرت یوسف، گاه اولویت و مصلحت اهم، گاهی تقیه، گاهی حفظ جان و ... که در مورد حضرت رضا علیه السلام رسیده است. این موضوع به دلیل آنکه روایات زیادی را در فقه شیعه به خود اختصاص داده، فقها در منابع فقهی تحت عنوان جواز و عدم جواز مطرح کرده و احکام مختلف چنین تولیتی را به استناد روایات تقسیم، تعلیل و تشریح نموده‌اند. ولی در مورد آیه قرآن که در مورد حضرت یوسف است، یا وجه استدلال آن را ظاهر ندیده‌اند، و یا ولایت را حق یوسف دانسته و آن را ولایت از جائز نمی‌دانند که از نگاه نویسنده، سؤال این است که وقتی در توجیه ولایت عهدی حضرت رضا علیه السلام به آیه استدلال می‌کنند، اولاً چه توجیهی بالاتر از این استناد است، و ثانیاً چرا در مورد حضرت رضا، همین حق ولایت را قائل نشدند که آنچه پذیرفته‌اند، حق مسلمی است که متعلق به خود حضرت است و بالاخره نگفته‌اند مجموعه آیاتی که در قصص آمده، آیا صرفاً جنبه اخباری دارد یا فلسفه دیگری دارد؟ از سوی دیگر، در مثال‌های مذکور، عرف و ظواهر حکایت از پذیرش ولایت معصومان از سوی جائزین دارد و بدیهی است توجیه برخی از فقها و مفسران قابل قبول ننماید.

در فقه سیاسی اهل سنت، «اولی الامر» بنا بر قول مشهور، همان امرای مسلمانان است و اگرچه ظالم و فاسق باشند، طاعتشان را واجب می‌دانند. البته معتزلیانی مثل

زمخشری به دلیل آیه ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسَكُمُ النَّارُ﴾ (هود/۱۱۳)، تنها امرای حق و عدل را واجب‌الاتباع می‌داند (کاظمی، ۲۳۹/۴).

### جایگاه مسأله در نگاه مفسران

شیخ طوسی به صراحت چنان امری را به شرط امکان رساندن حق به حقدار جایز می‌داند؛

«و فی الآیة دلالة علی جواز تقلد الامر من قبل السلطان الجائر إذا تمكن معه من

إیصال الحق الی مستحقه.» (طوسی، التبیان، ۱۵۷/۶)

مفسر معاصر صادقی تهرانی، حکم را از آن خدا، و رسولان را اولیاءالله دانسته و می‌گوید:

«کسانی که به هر میزان شایستگی اجرای این حکم را دارند و می‌توانند از جور و ظلم سلطنت حاکمان یاغی بکاهند، این مأموریت بر دوش آنهاست. آنان که وظایفی این چنین را بر یوسف و حضرت رضا علیه السلام خرده گرفته و دین را از سیاست جدا می‌دانند، ضمن آنکه فقه را در مدرسه و محراب و مسجد محصور کرده‌اند، از فقه و سیاست بویی نبرده‌اند، بلکه از روی نادانی، جامعه را جولانگاه مردان بی‌دین کرده و سیاست افراد بی‌دین بر مردم را بهتر از حاکمیت فقیه دانسته و پذیرفته‌اند.» (صادقی تهرانی، ۱۳۳/۱۵)

علامه فضل‌الله معتقد است با وجود چنین دیدگاهی، ما از این فراز از قصه یوسف، جواز فعالیت را هرچند به شکل جزئی و کوچک، به شرط اصلاح امور و تطبیق مبادی اسلام در زندگی برداشت می‌کنیم. از این رو می‌گوید:

«دستیابی به فرصت‌های سیاسی و اجتماعی که امکان آزادی عمل برای مؤمنین و مجال تطبیق مبادی اسلام در زندگی وجود دارد و منجر به اصلاح برخی قضایا و حل بعضی از مشکلات می‌گردد، جایز است و حتماً واجب نیست منتظر برپایی دولتی فراگیر در تمام سطوح برنامه‌ریزی جامعه باشند.»

وی معتقد است فقط در صورتی که همکاری‌های جزئی، سلبی در مسیر تحقق انقلاب فراگیر و حرکت شتابنده گردد، در آن صورت مجاز نخواهد بود (فضل‌الله، ۲۳۰/۱۲).

آنچه از منظر علامه فضل الله به عنوان معیار جواز فعالیت در دستگاه‌های دولت کافر، مشرک و جائز است، اصلاحاتی است که از یک سو موجب گشایش امور و حل برخی مشکلات هرچند به صورت جزئی باشد، و از سوی دیگر چنین همکاری، مانع حرکت شتابنده و تحقق انقلاب فراگیر و اصلاحات کلی نگردد. این حکم از رفتار و درخواست یوسف علیه السلام از پادشاه مصر که در قصه یوسف آمده است، استنباط شده است (همان).

فخر رازی چنین مأموریتی را بر یوسف از باب مقدمه واجب، واجب شمرده است؛ زیرا او رسول خداست و رعایت مصالح مردم بر او واجب است. از طرفی اطلاع از قحطی آینده به وحی الهی بوده و شاید خداوند او را مأمور چنین مسؤولیتی نموده است. و ثالثاً دفع ضرر از مردم و خیررسانی به آنان امری عقلی است (فخر رازی، ۴۷/۱۸).

ابن عربی در پاسخ به اشکال ولایت‌پذیری کافر از سوی انبیا، این گونه پاسخ می‌دهد که اولاً این ولایت‌پذیری نیست، ثانیاً جریان سنت الهی در تعامل انبیا با پادشاهان چنین است که با یکی با قهر و غلبه برخورد می‌کنند، و با دیگری با سیاست و تدبیر (ابن عربی، ۱۰۹۲/۳). چنان‌که فاضل مقداد نیز موضوع را از زاویه دیگری دیده، می‌گوید:

«پیامبر خدا شأنش فراتر از آن است که از فرد ظالمی درخواست ولایت کند، بلکه مراد،

رساندن حقی به ذی حق است که از زمره وظایف انبیاست.» (فاضل مقداد، ۱۱/۲)

وهبه زحیلی نیز مادامی که شخص، خود را لایق و مستحق بداند و بر نفس خویش مطمئن باشد، درخواست سرپرستی امری از امور را جایز و کار برای فرد فاجر و سلطان کافر را چنانچه بداند سیاست خلق و اقامه حق، جز از مسیر چنین کاری میسر نیست، مباح شمرده است (زحیلی، ۱۲/۱۳).

ابن عاشور پذیرفته است مادامی که امری در شرایع انبیا مشروع باشد و در متون اسلامی سخنی از آنها نیامده باشد، برای ما مشروع و جنبه قانون و شرع دارد (ابن عاشور، ۳۹/۲۰). او آیه مذکور در قصه یوسف را از زاویه دیگری بحث نموده و به استناد به آن، عهده‌داری پستی را که لیاقت آن در فردی موجود باشد، بر وی واجب می‌داند؛ به خصوص فردی که به سودجویی متهم نیست و مصلحت خود را بر مردم مقدم نمی‌دارد. وی روایاتی که از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مذمت طلب مقام و مسؤولیت



رسیده، توجیه نموده است. وی بدون توجه به اینکه مسؤولیت مذکور تحت چه نوع حاکمیتی است، یکسر خیرخواهی را مجوز چنین مقام و مسؤولیتی دانسته است که نگارنده این نوع نگاه را ناشی از فقه سیاسی آنان و عدم ابتلا به گرفتاری‌هایی همچون شیعه می‌داند. او در ادامه می‌نویسد:

«یوسف می‌دانست که لایق‌ترین مردم در انجام کار و یگانه دوران بود و با ایمان به خدا، ریشه‌های فضایل برخاسته از شریعت اجدادش ابراهیم و اسحاق و یعقوب را می‌گستراند. درخواست یوسف در سپردن مسؤولیت خزانه‌های مالی از پادشاه وقت مصر، به دلیل دو صفت حفیظ و علیم است و این اصلی است که مادام انسان بداند فرد صالحی برای تصدی امری از امور وجود ندارد، واجب است که خود را عرضه کند و مسؤولیت امر را به‌عهده بگیرد؛ به‌خصوص فردی مثل یوسف که نه تنها متهم نیست، بلکه تنها لایق این پیشنهاد است. روایات پیامبر ﷺ هم که فرموده است: «لا تسأل الاماره...»، خطاب به عبدالرحمن است که تنها فرد لایق نیست و امتیازی بر دیگران ندارد.» (همان، ۸۲/۱۲)

وی حتی به فتوای برخی از فقها به جواز قضاوت‌خواهی برخی که اهلیت دارند، به استناد این آیه اشاره کرده است و گفته است نپذیرفتن چنین مسؤولیتی موجب تضييع حقوق مردم است (همان).

### نقد و ایراد

در بین فقها و مفسران یادشده، تنها دیدگاه مقدس اردبیلی و ابن‌عاشور قاعده‌مند بود. اولی به دلیل وجود حکم مسأله در اسلام از استناد به آیه خودداری کرد، و ابن‌عاشور نیز با تصریح به این قاعده، به نحوی مانند مقدس اردبیلی، موضوع را واجب عقلی دانسته است. بقیه فقها و مفسران - بر اساس تتبع نگارندگان - چه آنها که به آیه به‌عنوان دلیل مستقل استناد کرده‌اند، و یا آنان که آیه را در استناد موجه ندانسته‌اند، و یا اصل چنین ولایت‌پذیری را خارج از ولایت جائز و کافر دانستند، همگی معیار و ملاک استناد به آیات قصص یا مردود بودن آن را مشخص ننموده و قاعده‌مند سخن نگفتند. این در حالی است که در روایات مربوط به ولایت‌عهدی امام رضا ﷺ، به‌صراحت

به آیه استناد شده و گفتیم به نوعی بیانگر قیاس اولویت در جواز ولایت عهدی است. از سویی با وجود بحث کافی در مسأله مذکور از سوی فقیهان چیره دستی مانند سید مرتضی و آیت الله خوئی درباره آیه ولایت پذیری حضرت یوسف و مانند آن، ایشان ولایت را حق خود یوسف و یا در باطن ولایت ائمه اطهار برشمردند. این در حالی است که اولاً در متون روایی چنین استدلالی نرسیده، ثانیاً قاعده و معیار استناد و عدم استناد بیان نشده و نهایتاً در این صورت، سالبه منتفی به انتفای موضوع خواهد بود و جای بحث در فقه هم نخواهد بود.

### مسأله دوم: جواز عقد ضمان

دومین موردی که فقها برای اثبات یک حکم شرعی به آیات داستانی سوره یوسف تمسک جستند، مسأله جواز و عدم جواز عقد ضمان یا کفالت است که در برخی موارد در مورد شرایط آنها نیز به این آیه تمسک شده است. بر اساس آیه ۷۲ سوره یوسف، کارگزاران یوسف برای پیداشدن پیمانۀ پادشاه، جایزه تعیین کردند و گفتند:

﴿نَقِذُ صَوَاعِ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾

یکی از دلایلی که مورد استناد برخی از فقها برای جواز عقد کفالت قرار گرفته، آیه فوق است که بخشی از داستان حضرت یوسف را گزارش می دهد. بدیهی است استناد به این آیه متوقف بر اعتبار احکام شرایع گذشته برای ما در صورت عدم اثبات نسخ آنهاست. شیخ مفید دلیل صحت کفالت و زعامت را آیه شریفه می داند (مفید، المقنعه، ۸۱۷). شیخ طوسی (المبسوط، ۳۲۲/۲)، ابن براج (ص ۱۴۲) و ابن زهره حلبی (ص ۲۶۱) نیز این استدلال را پذیرفته اند. راوندی در «فقه القرآن» این آیه را ذیل موضوع عقد کفالت مطرح و آن را در دو قسم مالی و جانی در اسلام جایز شمرده و در تأیید آن، به آیه فوق استناد کرده است (راوندی، ۳۸۷/۱). فاضل مقداد نیز زعامت و کفالت و ضمان را مترادف دانسته و آیه مذکور را دلیل بر صحت عقد ضمان دانسته است (فاضل مقداد، ۶۵/۲).

علامه حلی ضمن طرح موضوع کفالت و ضمانت، دلایل آن را برمی شمارد که از جمله آنها آیه فوق است. وی سپس ایراداتی را بر استدلال به آیه مطرح می کند. از

جمله اینکه این عبارت را منادی یوسف مطرح نموده و برای ما حجیت ندارد. سپس در مقام پاسخ می‌گوید:

«و أما شرع من قبلنا، فقد قيل إنه يلزمنا إذا لم يدل دليل على إنكاره، و ليس هنا ما يدل على إنكار الكفالة فيكون ثابتاً في حقنا.» (حلی، ۲۸۰/۱۴)

از دیگر فقهای شیعه که به آیه فوق در موضوع عقد ضمان و کفالت استناد جسته‌اند، می‌توان فاضل جواد (کاظمی، ۸۰/۳؛ سبزواری، ۵۱۲/۲) و صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۷/۲۶) را نام برد. از معاصران، صاحب عروه سایر دلایل را تضعیف نموده و این آیه را تنها دلیل موضوع برمی‌شمارد (یزدی، ۴۲۹/۵). سید صادق روحانی در باب جعاله پس از استناد به آیه، تصریح می‌کند به اینکه حق، جواز تمسک به شرایع قطعی گذشته است، مگر نسخ آنها اثبات شود (روحانی، ۲۱۳/۱۹). مرحوم بحرالعلوم برای اثبات ضمان اعیان، فقط در حد مؤید از این آیه استفاده نموده (بحرالعلوم، ۳۴۱/۲) و برای اثبات مشروعیت جعاله، استفاده از آیه را بر مبنای کسانی که شرع گذشته را برای ما صحیح می‌دانند، طرح نموده است.

البته بسیاری از فقهای شیعه یا در این موضوع به آیه مورد اشاره تمسک نکرده و از آن نامی به میان نیاورده‌اند، و یا به استدلال بعضی اشاره نموده و آن را به دلیل اینکه گزارشی از داستان حضرت یوسف و احکام شرایع گذشته است و برای ما حجیت ندارد، آن را رد نموده‌اند (اردبیلی، ۴۵۸). بنابراین می‌توان ادعا نمود که شهرت عملی بین متقدمان از فقهای شیعه بر استدلال به آیه قصه حضرت یوسف است؛ هرچند این آیه متضمن حکمی است که مربوط به شریعت آن حضرت است، نه شریعت اسلامی.

از فقهای اهل سنت، قرطبی این آیه را دالّ بر عقد ضمانی دانسته که قابل نیابت در مال است و دین ثابت و مستقر باشد (قرطبی، ۲۳۴/۹). ابن عربی می‌گوید:

«علمای ما این آیه را صراحت در جواز کفالت می‌دانند، ولی برخی چون کفالت را در مورد شخص انسان می‌دانند، به آن اشکال می‌گیرند. از سویی لفظ آیه صراحت در زعامت دارد که مفهومش جعاله است که نوعی از اجاره است، با این تفاوت که برخلاف اجاره که عوض و معوض مشخص است، اما در جعاله فقط جعل مشخص است و عمل معین نیست.» (ابن عربی، ۱۰۹۵/۳)

ایشان یکی از فواید حقیقی آیه را همان جعاله دانسته که در آن ثمن مشخص است، ولی مثنی مشخص نیست، اما در دلالت بر کفالت، بین ابوحنیفه و شافعی اختلاف است (همان).

جرجانی از آیه مذکور جواز و مشروعیت عقد اجاره و ضمان را استنباط نموده، با این مبنا که عقود مذکور در شریعت یوسف مشروع بوده و اصل بر عدم نسخ آن در شریعت اسلام است و اثبات می‌شود که در شریعت ما هم صحیح باشد (جرجانی، ۱۶۷/۲). عبارت او این گونه است:

«و مخفی نماند که این آیه دلالت می‌کند بر صحت دو عقد از توابع دین، (یکی) عقد جعاله و آن عقدی است که به منزله عقد اجاره است، لیکن اینجا اجر عمل که او را جعل خوانند، جایز است که مجهول باشد. چنان‌که قول «وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حَمْلٌ بَعِيرٌ» بر عقد ضمان دلالت دارد و آن عقدی است موضوع از برای متعهد شدن نفسی یا مالی؛ زیرا که قول او (زعیم) مشتق از زعامت و زعامت به معنای ضمان است و به این معناست زعیم در قول او «سَلُّهُمْ أَيُّهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ» که در سوره القلم واقع است. و وجه دلالت آیه بر دو عقد مذکور آن است که دلالت می‌کند بر مشروعیت این دو عقد در شرع یوسف علیهم السلام و اصل آن است که منسوخ نشده باشد، پس ثابت شود که در شرع ما نیز صحیح باشد و تفصیل احکام جعاله و ضمان در کتب اصحاب مسطور است.» (همان)

از مفسران معاصر، علامه طباطبایی به عبارت «هذه جعاله» (طباطبایی، ۲۲۴/۱۱) اکتفا نموده و برخی مانند ابن‌عاشور که ورود معناداری به مباحث فقهی قصص دارد، با آنکه زعیم را به معنای کفیل آورده، اما به استدلال فقها به آیه مذکور در مشروعیت جعاله و کفالت اشکال گرفته است. او می‌گوید:

«یوسف دارای شریعتی نبوده تا ما بگوییم شریعت قبلی در حق ما هم مشروع است. بر فرض که او نبی هم باشد، اما صاحب شریعت نبوده و ثابت هم نشده که به سوی قوم فرعون مبعوث شده باشد. از طرفی قبل از ورود پدر و برادانش به مصر، دارای پیروانی نیز نبوده است. پس استناد به آیه در این مسأله به لحاظ مأخذ ضعیف است.» (ابن‌عاشور، ۹۷/۱۲)

به علاوه اشکال دیگری نیز وجود دارد؛ یعنی ضمانت فرستادگان یوسف نمی تواند ناشی از صحت چنین عملی در شریعت یوسف باشد. ضمانت مأموران یوسف ممکن است در مقام تشویق به اعتراف برادران یوسف باشد و چنین امری نمی تواند کاشف از صحت آن در شریعت یوسف باشد؛ زیرا لزوماً کاشف از رضایت خود یوسف نیست.

### مسأله سوم: جواز یا عدم جواز صحنه سازی و نسبت دروغ به دیگران

در سوره یوسف آنجا که برادران یوسف، آذوقه خود را خریده و عازم کنعان اند، کارگزاران یوسف بانگ برمی آورند که: ﴿ثُمَّ أَذْنَ مُؤَدَّنَ أَيَّتُهَا الْعَبْرُ إِنَّا لَسَارِقُونَ﴾ (یوسف/۷۰). علامه طباطبایی می گوید با توجه به اینکه این صحنه را یوسف با برادر مادری اش ساخته و در واقع برادرانش دزد نیستند، این سؤال مطرح است که آیا جمله «إِنَّا لَسَارِقُونَ» سؤالی است یا مراد از دزدیدن، دزدیدن یوسف توسط برادرانش است یا به دستور یوسف چنین نسبتی را به فرزندان یعقوب زدند؟ آیا صحنه سازی برای دیگران جایز است؟ کجا و در چه وقتی جایز است؟ یا موضوع از باب توریه است؟ و یا منظور، چیز دیگری است؟

فخر رازی چنین اتهامی را از سوی یوسف با مقام رسالت الهی او ناسازگار می داند. از طرفی اگر خود او دستور نداده، چرا چنین اتهامی را تقبیح نکرد و چرا دامن برادرانش را از چنان اتهامی مبرا و پاک ندانست؟ آن گاه می گوید:

«و الأقرب إلى ظاهر الحال أنهم فعلوا ذلك من أنفسهم لأنهم لما طلبوا السقاية و ما وجدوها و ما كان هناك أحد إلا هم غلب على ظنونهم أنهم هم الذين أخذوه.» (فخر رازی، ۴۸۶/۱۸)

یعنی علی الظاهر به محض ناپدید شدن کیل، کارگزاران یوسف این اتهام را از پیش خود سر دادند و این ندا، فریاد طبیعی کارگزاران یوسف به خاطر گم شدن کیل پادشاه است که بیشترین گمان متوجه فرزندان یعقوب بود.

سید مرتضی قرار دادن کیل در بار بنیامین را برای نگهداری وی نزد یوسف می داند که به امر الهی صورت گرفته بود و روایات نیز می گوید یوسف پیش از این، بنیامین را از موضوع آگاه کرده بود (سید مرتضی، ۱۰۸)؛ یعنی قضیه موردی است و از طرفی

دستور الهی است و اصلاً جنبه تقلیدی و غیره ندارد. محقق اردبیلی در موضوع جواز صحنه‌سازی به دلیل رفتار یوسف در متهم کردن برادرانش به دزدی، ابتدا آن را از باب توریه جایز دانسته، سپس به سه دلیل ضرورت نداشتن چنان کاری، مأموریت ویژه یوسف در اجرای حکم الهی، و قیاس مع الفارق دانستن کار دیگران به کار یوسف، صحنه‌سازی را جایز نمی‌داند (اردبیلی، ۴۰۱).

علامه این موضوع را این‌گونه جایز دانسته که مفهوم این خطاب آن است که کیل گم شده است و مسلماً پیش آنهاست؛ هرچند قبل از تفتیش مشخص نیست در بار کدام یک از آنهاست. از این رو متهم کردن جماعتی به موضوعی که به یکی از آنها بدون تعیین برمی‌گردد، جایز است و در قرآن هم نمونه‌های زیادی دارد. آن‌گاه در توضیح بیشتر موضوع می‌نویسد:

«از سیاق آیه معلوم است که برادر مادری یوسف به این کید و حيله آگاه بود، از این رو از اول تا آخر، هیچ سخنی نگفت و سرقت را از خود نفی نکرد و اضطرابی در او به وجود نیامد؛ زیرا یوسف به او رسانده بود که او برادرش هست و مقصودش از چنین داستان ساختگی چیست. از طرفی، سارق خواندن وی و اخراج کیل (سقایه) از بار بنیامین به دلیل نگهداری او از رفتن با برادرانش بود. از این رو نام دزد بر وی نهادن، اتهامی در نظر برادران یوسف است، اما بالنسبه به خود یوسف و نظر وی، تهمت و نام‌گذاری جدیدی نیست، بلکه توصیفی ظاهری و صوری است که به‌خاطر مصلحت لازمه جازمه صورت گرفته است. پس نسبت سرقت به آنان با عنایت به این جهات، بنا بر اینکه گوینده همان کسی است که به او اجازه چنین نسبتی داده شده است، عقلاً از نوع افتراءات مذموم و حرام شرعی نیست.» (طباطبایی، ۲۲۲/۱۱)

خلاصه فرمایش علامه آن شد که چنانچه به واقع مصلحتی ایجاب کند، از نظر عقلی چنین صحنه‌سازی‌هایی از حرمت شرعی خارج شده و در ادامه آن را مستند به امر الهی می‌داند. اینکه این مصلحت آیا به‌خاطر انجام امر الهی و با فرمان خداوند است و جنبه خصوصی و خارج از روال طبیعی دستورات الهی است، یا هر مصلحت واقعی به پشتوانه عقل دارای چنین خصوصیتی است، به نظر می‌رسد گفتار علامه نظر به هر دو سو دارد. صحنه‌سازی در چنین مواردی جایز و می‌توان از آیه حکم فقهی استنباط کرد.

از نگاه نگارنده، علامه توضیح ندادند که آیا جز با دستور ویژه خداوند برای یوسف، اجازه چنین اتهامی وجود دارد؟ از سویی چرا با وجود نسبت صریح سارق به فرزندان یعقوب از سوی بازرسان، این کلام را متوجه نگاه فرزندان یعقوب به چنین کاری کرده است؟ این فرمایش در صورتی محمل دارد که فریادزندگان بازرس از ماجرا آگاه باشند، در صورتی که ظاهر آیات قرآن حکایت از بازرسی جدی آنان و خطاب صریح آنان در اتهام دزدی به برادران یوسف دارد. چنانکه در ذیل عبارت ﴿و کذٰلک کذبًا لِّیُوسِفَ﴾ (یوسف/۷۶) می‌فرماید:

«این آیه می‌رساند که موضوع به امر الهی انجام شده است و این نقشه خداوند است که به یوسف یاد داد چگونه برای دستیابی به بنیامین عمل کند و البته هر نقشه‌ای که از سوی خداوند است، منفی نیست و ساحت خداوند از نقشه ستمگرانه، گمراه‌کننده و غیره مبرا است.» (همان، ۲۲۵)

ابن عربی این چاره‌سازی را کوتاه‌ترین و کم‌ضررترین مسیر در جداکردن بنیامین از دیگر برادران دانسته است و در جواب آنان که اذیت شدن یعقوب را مطرح کرده‌اند، می‌گوید مادامی که سختی‌ها پدیدار می‌شود، وقت رسیدن گشایش‌هاست و برخی‌ها اذن الهی را دلیل جواز گرفته‌اند (ابن عربی، ۱۰۹۵/۳).

### هدف عالی توجیه‌گر وسیله

برداشتی که علامه فضل‌الله از این آیه دارد، این است که غایت وسیله را توجیه می‌کند؛ زیرا وقتی هدف دارای اهمیت بیشتری باشد، موجب پاک‌ی وسیله‌ای می‌شود که برای رسیدن به آن به‌کار رفته است. چه بسا در چنین اتهامی هیچ مشکلی نباشد؛ زیرا که هدف و غایت، پاک و نظیف است (فضل‌الله، ۲۴۵/۱۲).

مرحوم فضل‌الله علت جواز آن را عدم ضرر به دیگران دانسته و معتقد است فشار روانی اندکی که بر برادران یوسف به‌خاطر ضمانتی که نسبت به برگرداندن بنیامین داشتند، نه تنها برای آنها اذیتی ندارد، که چه بسا به دلیل محبت بیشتر یعقوب به بنیامین، موجب تشفی آنان نیز شده است (همان). ایشان عبارت «و کذٰلک کذبًا لِّیُوسِفَ» را به آن قسمت از ماجرا مربوط می‌داند که یوسف قبل از بازرسی بار قافله، از

آنها حکم سارق را گرفت و آنها حکم یعقوب در مورد دزد در میان بنی اسرائیل را که اسارت و استعباد بود، مطرح کردند. در زندگی اهل بیت علیهم السلام و فقه نیز دروغ مصلحتی و جواز قتل سپر انسانی در صورت ضرورت، از نمونه‌های توجیه وسیله برای رسیدن به هدف است (همان، ۲۴۷).

قرطبی (۲۳۱/۱۰) و جصاص با برداشت و استنباطی مشابه گفته‌اند:

«مادامی که انسان نتواند به روش عادی به حق خود برسد، توسل به روش‌های غیر

معمول برای رسیدن ذی‌حق به حق خود جایز است.» (جصاص، ۳۹۰/۴)

وهبه زحیلی نیز با برداشتی کلی از تدبیر الهی، خیر و مصلحت را جواز چنین چاره‌اندیشی می‌داند و بیان می‌کند که این اقراری از ناحیه شرع در جواز حيله‌هاست؛ با این شرط که زیان و ضرر به افراد وارد نگردد (زحیلی، ۳۳/۱۳).

#### نقد و ایراد

«هدف وسیله را توجیه می‌کند و یا مصلحت لازمه جازمه، موجب جواز است»، دو اصطلاح مشترک میان دیدگاه مرحوم فضل‌الله و علامه طباطبایی است و در هر دو، دایره و حدود و ثغور آن مشخص نیست که آیا اختصاص به حوزه مشخصی دارد، یا تا زمانی که هدف مهم و دارای اهمیت باشد و یا مصلحت لازمه جازمه محقق شود، جواز ثابت است؟ از سویی اینکه موجب تشفی شده، یک بحث است، و اینکه اتهامی به دیگران وارد شود، موضوعی دیگر است. معیار تشخیص و میزان بلندای هدف چیست؟ ضرر کم با چه ملاکی قابل سنجش است و دایره آن تا کجاست؟ به‌علاوه اینکه فشار اندکی بر آنها وارد شده باشد اول کلام است؛ زیرا اولاً آنها مسافران بلاد قحطی‌زده‌ای هستند که با بیم و امید به دنبال قوت لایموت بودند. از طرفی دارای جایگاه اجتماعی همچون فرزندان پیامبرند. آیا در چنین شرایطی، اتهام دزدی و بازخواست و بازجویی از آنان که حتی لحظه‌ای هم به آن نیندیشیده بودند، فشار روانی اندکی است؟!

از طرفی ملاک و معیار این حيله و دایره آن مشخص نشده و باز کردن روش غیر معمول به شکل کاملاً کلی و تقاص‌گونه، فرصت هرج‌ومرج را فراهم کرده و خود



محملی برای انجام ظلم و نادیده‌انگاری عدالت خواهد بود. به‌علاوه توجیه وسیله به‌خاطر وصول به هدف، قاعده فقهی کلی نیست که بتوان حکم قاطعی برای همه موارد آن - نفیاً و اثباتاً - ارائه نمود، بلکه از نظر اسلام، برای رسیدن به هدف مقدس، وسیله نیز باید مشروع باشد؛ زیرا حقیقت شریعت به‌گونه‌ای است که در صورت توجیه‌پذیر شدن احکام دین برای وصول به هدف، حقوق اسلامی دگرگون می‌شود. از این رو نباید تصور شود که این قاعده، کلی و در همه جا جاری است. از دیگر سوی، تشخیص اهم و مهم کار ساده‌ای نیست، بلکه نیازمند آگاهی نسبت به معیارها و موازین و روح شریعت است و در حقیقت، مسأله‌ای اجتهادی است که باید شیوه‌های خاص اجتهادی در آن اعمال گردد.

شهید مطهری در مورد عدم توجیه وسیله می‌گوید:

«برای رسیدن به حق باید از حق استفاده کرد ... ما همان طور که هدفمان باید مقدس باشد، وسایلی هم که برای این هدف مقدس استخدام می‌کنیم، باید مقدس باشد.»  
(مطهری، ۹۷/۱۶)

از دیگر سو مشاهده می‌کنیم که در موارد بسیاری، رفتار ائمه علیهم‌السلام نیز نشانگر عدم توجیه وسیله برای وصول به هدف است. امام علی علیه‌السلام با اینکه می‌داند با جلب نظر و رأی عبدالرحمن بن عوف می‌تواند به خلافت برسد، ولی وعده ناروا نمی‌دهد و حاضر نمی‌شود برای رسیدن به قدرت و حکومت، به فریب آلوده شود، بلکه تصریح می‌کند که تنها به کتاب خدا و سنت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اجتهاد خودش عمل می‌کند و شرط عبدالرحمن بن عوف و پیشنهاد مغیره را نمی‌پذیرد (یعقوبی، ۱۶۲/۱).

در موارد بسیاری در فقه نیز این توجیه قابل قبول نیست. مثلاً تقیه در مورد قتل را توجیهی برای جواز قتل انسانی بی‌گناه نمی‌دانند. اضرار به غیر نیز جایز نیست؛ حتی در مورد جلوگیری از اضرار به خود (خویی، ۶۹۳/۱).

سخن آخر اینکه اگر بین وجوب هدف و حرمت مقدمه آن تراحم شکل گیرد و هدف، شرعاً نسبت به وسیله مهم‌تر باشد، ارتکاب وسیله حرام به انگیزه وصول به آن

هدف اهم، در باب تراحم قابل بررسی است و ممکن است مکلف شرعاً در ارتکاب این وسیله حرام معذور باشد. احکام اسلامی تابع مصالح و مفاسد است و عدلیه اعم از معتزله و شیعه بر این تابعیت اتفاق نظر دارند (مطهری، ۱۹۳/۳)، ازین رو اثبات و نفی احکام و نیز بقا و زوال آنها در گرو وجود مصلحت و مفسده و رسیدن آنها به حد الزام و عدم آن است. بر این اساس، در صورت تراحم مصلحت یک حکم ایجابی با مفسده اجرای آن در شرایطی خاص، باب رجوع به قاعده اهم و مهم گشوده می‌شود. اصل قاعده اهم و مهم از نظر فقهای شیعه مورد اتفاق است و کسی در آن اختلافی ندارد، بدین معنا که در صورت تراحم بین دو حکم و عدم امکان انجام هر دو، باید آن را که مهم‌تر است، برگزید و دیگری را رها نمود (آخوند خراسانی، ۳۱۸/۱؛ مطهری، ۱۶۸/۲۱).

تراحم به معنای تمانع دو حکم شرعی در مقام امتثال است (مشکینی، ۱۰۸)؛ یعنی دو حکم شرعی متفاوت وجود دارد که گاه در موضوع واحد جمع می‌شوند و مکلف نمی‌تواند به گونه‌ای اقدام نماید که در خارج از مورد حرام، آن امر لازم را انجام دهد. تراحم آشکال متفاوتی دارد که یکی از آنها، تراحم بین مقدمه و ذی‌المقدمه است؛ آن‌گاه که ارتکاب فعل حرام مقدمه انجام عمل واجبی باشد، یا انجام واجب مستلزم حرامی باشد (همان). در باب تراحم، فقها بر آن هستند که باید موضوع اهم از مهم تشخیص داده شود و آنچه را که مهم‌تر است، مکلف انجام دهد (بحرالعلوم، ۱۰۳/۴؛ مظفر، ۲۱۵/۲) که گاه ممکن است آنچه باید انجام شود، همان مقدمه حرام باشد و البته تقدیم مقدمه حرام و جواز ارتکاب آن تحت شرایطی خاص است. واجب فعلی بودن هدف، یقین به وسیله بودن امر حرام (بحرانی، ۲۷۶)، انحصار وسیله، احراز اهم بودن هدف و غیر ممکن بودن پیشگیری از تراحم (همان)، از مواردی است که در باب تراحم می‌توان از شرایط توجیه وسیله برای رسیدن به هدف سخن گفت، ولی مسأله مذکور در هیچ یک از موارد یاد شده نمی‌گنجد و از این زاویه نیز مورد بحث قرار نگرفته است.

## نتیجه گیری

با آنکه قصه‌های قرآن در منطق اولیه خود برای عبرت و اندرز رسیده است، اما استنباطات فقهی به موازات پندها و استفاده‌های اخلاقی در تفاسیر بوده و در کلام معصومین نیز مورد استناد قرار گرفته است. این پژوهش نشان داد که قصه‌های قرآن با وجود آنکه ظرفیت مناسب و مختلفی از جمله مسائل فقهی را داراست، حتی از نگاه مفسرانی که تفسیر را جولانگاه مباحث فقهی نمی‌دانند، در فقه سیاسی و اجتماعی نمی‌توان بدون اعتنا از مسائل عبور کرد. مع‌الاسف کاربرد فقهی آیات داستانی در میان مفسران و حتی فقها تنقیح نشده و مبانی آن استوار نگردیده است، از این رو بر اساس نقدهای وارده، جای تحقیق جدی درباره آسیب‌ها و کاستی‌های فقهی در قصه‌های قرآن، چه به لحاظ مبانی و چه به لحاظ گستره و کارایی، به‌خصوص در میان تفاسیر شیعی خالی است.

## منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الاصول، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۱ش.
۳. آمدی، علی بن محمد؛ الاحکام، ریاض، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۲ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی؛ علل الشرائع، نجف، منشورات المکتبۃ الحیدریه، ۱۹۶۶م.
۵. ابن براج، عبدالعزیز؛ جواهر الفقه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحریر و التنویر فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه التاریخ، ۱۴۲۰ق.
۷. ابن عربی، محمد بن عبدالله؛ احکام القرآن، دار الجیل، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۸. ابن واضح، احمد بن ابی یعقوب؛ تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ق.
۹. اردبیلی، احمد بن محمد؛ زبده البیان فی احکام القرآن، تحقیق و تعلیق: محمدباقر بهبودی، طهران، المکتبۃ المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفریة، بی تا.

۱۰. اصفهانی، سید ابوالحسن؛ وسیلة الوصول الى حقایق الاصول، تقرير: میرزا حسن سیادتى، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۱۱. انصاری، مرتضی؛ المكاسب، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
۱۲. بحر العلوم، محمد بن محمدتقی؛ بلغة الفقيه، تهران، منشورات مكتبة الصادق، ۱۴۰۳ق.
۱۳. بحرانی، محمد سند؛ أسس النظام السياسى عند الإمامية، قم، مكتبة فذك، ۱۴۲۶ق.
۱۴. جصاص، احمد بن على؛ احكام القرآن، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۱۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة، بيروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۱۶. حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتوح؛ آیات الاحكام، تهران، انتشارات نوید، ۱۴۰۴ق.
۱۷. حصری، احمد؛ تفسیر آیات الاحكام، بيروت، دارالجیل، بی تا.
۱۸. حکیم، سید محمدتقی؛ اصول العامة للفقہ المقارن، بيروت، مؤسسة آل البيت علیہ السلام، ۱۹۷۹م.
۱۹. حلبی، حمزة بن على؛ غنية النزوع إلى علمى الأصول و الفروع، تحقیق: ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۱۷ق.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف؛ تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت علیہ السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
۲۱. خلاف، عبدالوهاب؛ علم اصول، قاهره، بی نا، ۱۳۶۶ق.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم؛ مصباح الفقاهة، قم، مكتبة الداوری، ۱۳۷۷ش.
۲۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۴. راوندی، سعید بن هبة الله؛ فقه القرآن، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۲۵. روحانی، سید محمدصادق؛ فقه الصادق علیہ السلام، قم، دار الكتاب، ۱۴۱۲ق.
۲۶. زحیلی، وهبة بن مصطفى؛ التفسیر المنیر، بيروت، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۲۷. سبزواری، محمدباقر؛ كفاية الاحكام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۸. سلطانی، مسعود؛ اقصى البیان فی آیات الاحكام، بی نا، بی جا، بی تا.
۲۹. شاذلی، سید بن قطب؛ فی ظلال القرآن، ترجمه مصطفی خرم دل، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۷ش.

۳۰. شمس‌الدین، محمدمهدی؛ حدود پوشش و نگاه در اسلام، ترجمه محسن عابدی، تهران، الهدی، ۱۳۸۲ش.
۳۱. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۴. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۵. \_\_\_\_\_؛ المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران، المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۷ش.
۳۶. عراقی، ضیاء‌الدین؛ نهاية الافکار فی مباحث الالفاظ، قم، جامعة المدرسین، ۱۴۰۵ق.
۳۷. علم الهدی، سید مرتضی؛ الانبیاء والائمة، تحقیق: فارس حسون کریم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.
۳۸. علم الهدی، سید مرتضی؛ رسائل الشریف المرتضی، قم، مطبعة الخیام، ۱۴۰۵ق.
۳۹. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد؛ المستصفی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۴۰. فاضل مقداد، جمال‌الدین؛ کنز العرفان فی فقه القرآن، تصحیح عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، مکتبه نوید اسلام، ۱۴۲۲ق.
۴۱. فضل‌الله، سید محمدحسین؛ تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
۴۲. قرطبی، محمدبن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۴۳. کاظمی، جوادبن سعید؛ مسالک الافهام الی آیات الاحکام، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵ش.
۴۴. کیاهارسی، علی بن محمد؛ احکام القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۵ق.
۴۵. مروارید، علی اصغر؛ الینایع الفقھیة، بیروت، دار التراث، ۱۹۹۰م.
۴۶. مشکینی، علی؛ اصطلاحات الاصول، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۴۱۳ق.
۴۷. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، صدا، ۱۳۸۱ش.

۴۸. مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه، نجف، دار نعمان، ۱۳۸۶ش.
۴۹. مفید، محمدین نعمان؛ المقتنعة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵۰. \_\_\_\_\_؛ تفسیر القرآن المجید المستخرج من تراث الشیخ المفید، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.
۵۱. مکی عاملی، محمدین جمال الدین؛ اللمعة دمشقیة، قم، منشورات دار الفکر، ۱۴۱۱ق.
۵۲. ملکی میانجی، محمداقبر؛ بدائع الکلام فی تفسیر آیات الأحکام، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۰ق.
۵۳. منتظری، حسین علی؛ نهاية الأصول (حاشیة علی کفایة الأصول)، قم، بی نا، ۱۴۱۵ق.
۵۴. مهدوی راد، محمدعلی؛ درآمدی کوتاه بر جریان شناسی تفاسیر فقهی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۰ش.
۵۵. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۵۶. یزدی طباطبایی، سید محمداکرم؛ العروة الوثقی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۵۷. یوسف، ابن احمد؛ الثمرات الیانة والاحکام الواضحة القاطعة، سعده، مكتبة التراث الاسلامی، ۱۴۲۳ق.