

توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن

حامد معرفت*
عبدالکریم بهجت‌پور**

چکیده

با وجود گستره فراوان دانش فقه، مفسران فقه‌القرآن غالباً به حدود پانصد آیه یا کمتر بسنده کرده‌اند که به نظر می‌رسد این تعداد، نماینده تمامی ظرفیت فقهی قرآن نباشد. در این مقاله نخست اقوال گوناگون درباره آیات الاحکام ذکر شده، سعی شده است وجه‌الجمع‌هایی برای توجیه این اختلاف‌ها ارائه شود. در نتیجه ارائه آمار قطعی درباره ظرفیت فقهی قرآن ناممکن است و باید ظرفیت فقهی قرآن را توسعه‌پذیر دانست. در ادامه برای اثبات این مدعا به برخی میانی توسعه‌دهنده ظرفیت فقهی پرداخته شده است که عبارت‌اند از: امکان انتزاع حکم کلی از قضایای جزئی، امکان انتزاع حکم کلی از قسمتی از یک آیه و امکان استنباط حکم فقهی از آیات غیرفقهی. در پایان به برخی ابزارهای کشف این ظرفیت‌های بعضاً ناشکار اشاره شده است؛ ابزارهایی چون: الغای خصوصیت، تأویل و نگاه جامع.

واژگان کلیدی: آیات الاحکام، آیات القصص، فقه‌القرآن، فقه، حکم.

* سطح سه تفسیر و علوم قرآن حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث
(hamed.marefat@hotmail.com)

** دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (abp114@yahoo.com)

مقدمه

نظر به اینکه قرآن کریم در هسته اصلی همه علوم اسلامی قرار دارد و از سوی دیگر، علم فقه از اساسی‌ترین و گسترده‌ترین علوم اسلامی به شمار می‌رود، نقش قرآن در فقه باید بسیار پُررنگ باشد. با این حال، تفاسیر فقه‌القرآن فقط پانصد و کمتر از پانصد آیه، یعنی کمتر از هشت درصد آیات قرآن را مرتبط با فقه معرفی کرده‌اند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا ظرفیت فقهی قرآن، به همان آیات و احکامی محدود می‌باشد که تاکنون استخراج شده است؟ آیا ممکن است با بازبینی در مبانی و به‌کارگیری ابزارهای جدید، احکام فقهی جدیدی از قرآن استخراج کرد؟ پس از ذکر مباحث مقدماتی، به دنبال پاسخ‌هایی مستدل به این پرسش‌ها هستیم.

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث، نخست لازم است دو اصطلاح «حکم شرعی» و «آیات الاحکام» تبیین شود؛ زیرا به نظر می‌رسد برخی اشکال‌ها و اختلاف‌ها ریشه در فقدان تعریف روشن و مشخص این دو اصطلاح دارد.

۱-۱. حکم شرعی

حکم در اصل به معنای منع است (مقری فیومی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۴۵/ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۹۱)؛ البته منعی که به منظور اصلاح باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۸). دانشمندان در معنای اصطلاحی حکم که در دانش فقه کاربرد دارد، کمابیش دچار اختلاف‌اند (آمدی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۹۵/ عاملی، ۱۴۱۶، ص ۲۹/ حلی، [بی‌تا]، ج ۱۶، ص ۱۵۰/ صدر، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲/ سانو، ۱۴۲۳، ص ۱۸۳). شاید مشهورترین تعریف، این تعریف است: «خطاب‌الشارع المتعلق بأفعال المکلفین - أوالعباد» (آمدی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۹۹۵/ عاملی، ۱۴۱۶، ص ۲۹/ صدر، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲). در جامعیت و مانعیت این تعریف نیز مناقشاتی صورت پذیرفته است (آمدی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۹۹۵/ عاملی، ۱۴۱۶، ص ۲۹) و ظاهراً یکی از اسباب عمده اختلاف، وجود برخی احکام اعتقادی و

اخلاقی است که صبغه فقهی نیز دارند. همچنین این بحث مطرح است که آیا احکام مربوط به افعال جوانح نیز همانند افعال جوارح، جزء احکام فقهی‌اند. البته منظور آن دسته از افعال جوانحی است که ذیل اراده انسان بوده، قابلیت جعل حکم را داشته باشد؛ مانند نیت در عبادات. با توجه به آنچه در ادامه مقاله خواهد آمد، به نظر می‌رسد مانعی از فقهی‌دانستن این‌گونه احکام وجود نداشته باشد؛ بنابراین به نظر می‌رسد کامل‌ترین و گویاترین تعریف از جانب مرحوم حکیم مطرح شده است: «الإعتبار الشرعی المتعلق بأفعال العباد مباشرة و غیرمباشراً» (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۵۱).

۲-۱. آیات الاحکام

درباره اصطلاح خاص «آیات الاحکام» باید گفت آیات الاحکام نویسان کمتر در این باره سخن گفته‌اند و چه بسا راز سکوتشان، بدیهی بودن تعریف باشد (ر.ک: فاکر میبدی، ۱۳۸۶، ص ۲۸). به هر حال، با نگاهی به آیاتی که در کتب آیات الاحکام گردآوری شده است، درمی‌یابیم آیات الاحکام دو دسته‌اند: دسته اول، آیاتی که ظرفیت فقهی آشکار دارند؛ یعنی به طور مستقیم متضمن حکم شرعی‌اند که نمونه‌های آن بسیار است؛ دسته دوم، آیاتی که ظرفیت فقهی خفی دارند؛ یعنی مدلول آنها می‌تواند به صورت غیرمستقیم در کشف و تعیین حکمی شرعی تأثیرگذار باشند؛ به عنوان مثال: برخی آیات، بیانگر واقعیت‌هایی از عالم‌اند؛ ولی این واقعیات می‌توانند در کشف و تعیین یک حکم شرعی تأثیرگذار باشند؛ مانند آیه شریفه: «والذی خبث لایخرج إلا نکداً» (اعراف: ۵۸) که برخی فقها از آن استفاده کرده‌اند که مشرکه و زانیه نباید به طفل مسلمان شیر دهند (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۲۵). همچنین برخی فقها از توصیف «یحیی» به «سید» در آیه شریفه: «إن الله یشرک بیحیی ... سیداً و حصوراً» (آل عمران: ۳۹) نتیجه گرفته‌اند که «سید» از اسامی خاص ذات باری‌تعالی نیست؛ بنابراین تسمیه انسان به «سید» از لحاظ فقهی بی‌اشکال است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۷۷/ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۹۲).

از همین دسته است آیاتی که بیانگر حکمی شرعی‌اند؛ ولی با ضمیمه دیگر

ادله می توان حکم شرعی دیگری نیز از آن برداشت کرد؛ حکمی که آیه در مقام بیان آن نبوده است؛ مانند: «حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف: ۱۵) که به ضمیمه «وَ فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ» (لقمان: ۱۴) می رساند، اقل الحمل شش ماه است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۳۵ / سائیس، [بی تا]، ص ۶۲۰). این نکته در صدور حکم مبنی به زنازاده یا حلال زاده بودن فرزند تأثیرگذار است؛ حکمی که هیچ یک از دو آیه در مقام بیان آن نبوده اند.

نتیجه اینکه با توجه به تعریف حکم و نیز عنایت به آیات گردآوری شده در کتب فقه القرآن می توان گفت: «آیات الاحکام آیاتی است که ظرفیت فقهی داشته، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم می تواند در جهت استنباط حکم شرعی به کار گرفته شود».

۲. بررسی دیدگاه‌های گوناگون درباره تعداد آیات الاحکام

درباره تعداد آیات الاحکام اختلاف معناداری میان دانشمندان وجود دارد. شاید مشهورترین آمار در این باره پانصد آیه باشد (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۳۰ / فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵). ظاهراً نخستین فردی که به این آمار اشاره کرده است، مقاتل بن سلیمان (متوفای ۱۵۰ق) می باشد (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۸، ج ۱۰، ص ۳۰۳). دیگران نیز از وی پیروی کرده اند؛ همچون مندرین سعید بلوطی (م. ۳۵۰ق)، متوج بحرانی (م. ۷۷۱ق) و فرزندش (م. ۱۳۳۶ق) (ر.ک: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۴۷-۳۴۸). برخی حتی به کمتر از پانصد آیه بسنده کرده اند؛ همچون فاضل مقداد که فقط حدود ۳۵۰ آیه را تفسیر کرده است و محقق اردبیلی که در عمل از فاضل مقداد تبعیت کرده است. همچنین می توان به خضری بک اشاره کرد که معتقد است تعداد آیات الاحکام به بیش از سیصد آیه نمی رسد (ر.ک: همان) و قنوجی که معتقد است تعداد آیات الاحکام نزدیک به دویست آیه می باشد و در نهایت طنطاوی که فقط ۱۵۰ آیه را در ارتباط با احکام می داند (ر.ک: فاکر میدی، ۱۳۸۶، ص ۵۲).

در مقابل، برخی دانشمندان معتقدند تعداد آیات الاحکام بیش از پانصد آیه است؛ به طور مثال: ابن دقیتی (م. ۷۰۲ق) آیات الاحکام را تا نهصد آیه می شمرد (ر.ک: مرکز

فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۴۸). شوکانی نیز با اعتراض به کسانی که تعداد پانصد آیه را پذیرفته‌اند، بر آن است که می‌توان چندین برابر این عدد، آیات احکام استخراج کرد (همان). همچنین می‌توان به قرطبی اشاره کرد که با تفسیر فقهی بیش از دو هزار آیه، عملاً وجود چنین ظرفیتی را به اثبات رسانده است (ر.ک: فاکر میبدی، ۱۳۸۶، ص ۵۳)؛ هرچند برخی از آنچه بیان کرده، محل تأمل است. آیت‌الله معرفت نیز آیات الاحکام را بیش از دو هزار آیه می‌داند (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۲۸). برخی دیگر ظرفیت فقهی را تا سه هزار آیه یا بیشتر معرفی می‌کنند (صادقی فدکی، ۱۳۹۰، ص ۴۴).

در این میان برخی نیز معتقدند اساساً همه آیات قرآن ظرفیت بهره‌برداری فقهی را دارند و بر پیشانی هیچ آیه‌ای انحصار در حوزه خاصی مقرر نشده است (نقی‌پور فرد، ۱۳۸۴، ص ۲۵۴).

درباره تعداد آیات الاحکام، روایاتی نیز مطرح است که در ادامه اشاره خواهد شد.

جمع میان اقوال گوناگون: زمینه بروز اختلاف می‌تواند یکی از موارد ذیل باشد:

برخی اختلاف‌ها به اختلاف در معنای حکم برگشت دارد؛ یعنی بعضی اقوال حکم را به معنای عام (یعنی هر آنچه به زندگی انسان جهت می‌دهد) و بعضی به معنای خاص (یعنی حوزه فروع) گرفته‌اند (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۲۸).

برخی اختلافات به تمایز قائل شدن میان آیات روشن در احکام (که موضوع فقهی دارند) و آیات غیرصریح (که موضوعشان عقاید یا قصص و... است؛ ولی با تأمل می‌توان حکم فقهی نیز از آن برداشت کرد) بازمی‌گردد. زرکشی معتقد است که احتمالاً مقصود قائلان به پانصد آیه، آیات صریح در حکم فقهی است؛ زیرا فقها از آیات غیرصریح احکام متعددی برداشت کرده‌اند که تعداد آنها بسیار بیشتر از این آمار است. وی در ادامه به چند نمونه از آیات غیرصریح اشاره می‌کند (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۳۰).

برخی اختلاف‌ها به تفاوت قریحه‌ها یا ذهن‌ها برمی‌گردد؛ به عنوان مثال، از نظر یک محقق، آیه‌ای خاص دلالت تامی بر یک مسئله فقهی دارد و از نظر دیگری، هیچ‌گونه

دلالتی ندارد. یا برخی ذهن فعالی دارند و به طور دائم به دنبال کشف ظرفیت‌های نو هستند؛ ولی برخی نسبت به ظرفیت‌های کشف‌شده از خود جمود نشان می‌دهند. ابن‌دقیق معتقد است مقدار آیات الاحکام به قریحه‌ها و ذهن‌های گوناگون بستگی دارد (ر.ک: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۴۸).

افزایش دامنه مسائل فقهی یا بعضاً گشوده‌شدن ابواب فقهی جدید نیز می‌تواند زمینه‌ساز اختلاف در آمار گردد؛ به عنوان مثال، امروزه ابواب فقه سیاسی و اجتماعی به سرعت رو به افزایش است. این افزایش مقتضی مراجعه مجدد به منابع فقه است و در نهایت به کشف ظرفیت‌های جدیدی منجر می‌شود که چه بسا تاکنون مورد غفلت بوده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۲۸).

همچنین ممکن است به عنوان وجه جمعی دیگر گفته شود برخی محققان که معتقدند همه آیات قرآن، آیات الاحکام است، ظرفیت‌های بالقوه قرآن را مد نظر قرار داده، وجود ظرفیت فقهی را در هیچ آیه‌ای ممتنع نمی‌دانند، در حالی که دیگران نظر به ظرفیت‌های بالفعل (کشف‌شده) دارند.

خلاصه کلام آنکه اختلاف آمارها به اختلاف در مبنای آمارگیری یا تفاوت در میزان توجه و توان آمارگیرنده برمی‌گردد و هرگز به معنای محدودکردن ظرفیت فقهی قرآن در تعدادی آیه خاص نیست.

۳. بررسی و نقد آمار پانصدگانه و کمتر

نظر به شهرت این آمار، لازم است توجه بیشتری به آن داشته باشیم. گرچه اصل چنین آماری با توجه به وجه‌الجمع دومی که در سطور پیشین گذشت، قابل توجیه است (مبنای شمارش، آیات صریح فقهی است)؛ ولی به نظر می‌رسد از جهت دیگری بر ارائه‌دهندگان این آمار اشکال وارد باشد؛ زیرا بی‌توجهی یا حذف آیات متعدد، صرفاً به این دلیل که صراحت ندارند، عذر بدتر از گناه است.

آنچه مسئله را حساس‌تر می‌سازد، جمودی است که گاهی در میان فقه‌القرآن‌نویسان درباره این آمار مشاهده می‌شود. قنوجی که فقط دویست آیه را جزء آیات الاحکام

می‌داند، می‌نویسد: «اینها آیاتی‌اند که علاقمندان به شناخت احکام شرعی قرآن بدان نیاز دارند» (قنوجی، [بی‌تا]، ص ۹). وی با اعتماد به نفس فراوان می‌ادامه می‌دهد: «هرکس [در این آمار] شک دارد، خود به قرآن مراجعه کند [تا ببیند هیچ آیه فقهی دیگری در قرآن نیست]» (همان). هرکس این کلام را بخواند، گمان خواهد کرد که همه‌چیز در همین آیات دوستانه خلاصه می‌شود.

محقق اردبیلی ضمن اشاره به آیه ۱۴۰ سوره بقره می‌نویسد: گویا سبب نادیده‌گرفته‌شدن این آیه - که ظرفیت فقهی دارد - در **کنز‌العرفان** - که تفسیر فقه‌القرآن است - سبب نزول آیه است که البته فقهی نیست. وی در نقد این برخورد گزینشی می‌نویسد: معارف موجود در آیه، درباره نزول آن خلاصه نمی‌شود و از عمومیت لفظ یا کشف علت، می‌توان معارف دیگری نیز استخراج کرد (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۹۶). در زمینه تعداد آیات الاحکام روایاتی نیز وجود دارد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۴. بررسی تعداد آیات الاحکام در روایات

در زمینه تعداد آیات الاحکام روایاتی نیز وارد شده است:

کلینی یا ذکر سند از **امیر مؤمنان** علیه السلام نقل می‌کند: «قرآن در سه بخش نازل شده است: یک‌سوم در مورد ما و دشمنان ما، یک‌سوم در مورد سنن و امثال و یک‌سوم در مورد فرایض و احکام» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۲۷).
نیز با ذکر سند از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «قرآن در چهار بخش نازل شده است: یک‌چهارم در مورد حلال‌ها، یک‌چهارم در مورد حرام‌ها، یک‌چهارم در مورد سنن و احکام و یک‌چهارم خبر آنکه قبل از شما بوده و آنکه بعد شما می‌آید و آنچه باعث رفع اختلاف میان شما می‌شود» (همان).

نیز با ذکر سند از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند: «قرآن در چهار بخش نازل شده است: یک‌چهارم در مورد ما، یک‌چهارم در مورد دشمنان ما، یک‌چهارم در مورد سنن و امثال و یک‌چهارم در مورد فرایض و احکام» (همان، ص ۶۲۸).

این روایات را باید از چهار جهت مورد بررسی قرار داد:

نخست؛ سند روایات: روایت اول به دلیل ناشناخته بودن / بویحیی و روایت دوم به دلیل ارسال از لحاظ سندی ضعیف‌اند؛ ولی روایت سوم، صحیح‌السند است.*

دوم؛ اختلاف داخلی میان روایات: آمار آیات الاحکام مطابق روایت اول، یک‌سوم و مطابق روایت دوم و سوم، یک‌چهارم کل آیات معرفی شده است که نشان‌دهنده اختلاف می‌باشد؛ ولی اختلاف فاحشی میان روایات نیست؛ زیرا با احتساب حدود شش هزار آیه قرآن، درمی‌یابیم که اختلاف روایات فقط هشت درصد است که سهم هر یک حدود چهار درصد می‌باشد. این اختلاف اندک قابل توجیه است؛ به عنوان مثال، ممکن است گفته شود مقصود از حکم در هر روایت، اندکی با روایت دیگر متفاوت است و یا گفته شود مقصود از ربع، ربع آیات نیست، بلکه ناظر به کل حجم قرآن می‌باشد.

البته روایت دال بر ثلث، به دلیل ضعف سند، یارای مقابله با روایت دال ربع را - که صحیح‌السند است - ندارد و در صورت عدم امکان جمع، کنار گذاشته می‌شود.

سوم؛ اختلاف آمار مذکور در این روایات با قول مشهور (پانصد آیه): اختلاف آمار روایات آن اندازه زیاد نیست که قابل توجیه نباشد؛ ولی آنچه قابل توجیه نیست، جمع میان این روایات و آمار پانصدگانه‌ای است که از جانب برخی آیات الاحکام‌نویسان عرضه شده است؛ زیرا این روایات در عین اختلاف، بر یک نکته اتفاق دارند و آن اینکه تعداد آیات الاحکام چند برابر بیشتر از آمار پانصدگانه است.

قائلان به آمار پانصد و کمتر، با مشاهده تعارض میان آمار خویش و روایات پیش‌گفته، آمار خود را مسلم گرفته‌اند و به توجیه روایات پرداخته‌اند. ظاهراً بهترین توجیه مربوط به *فاضل مقداد* است. وی دو توجیه دارد؛ نخست، در این روایات ربع حقیقی منظور نیست، بلکه مقصود یکی از چهار قسمت قرآن است؛ دوم، منظور از فرایض و احکام، فراگیر بوده، فقط احکام فقهی به معنای متداول نیست، بلکه احکام غیرفقهی را نیز دربرمی‌گیرد (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵).

* بررسی به وسیله نرم‌افزار درایة‌النور انجام پذیرفته است.

اما هر دو توجیه قابل نقد است؛ زیرا در پاسخ به توجیه اول گفته شده است که تفاوت فاحش در تعداد اقسام با حکمت ناسازگار است (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۱۸). به عبارت دیگر، تنها معنای متبادر از لفظ «ربع» همان ربع حقیقی است؛ بنابراین اگر نگوییم روایت، نص در ربع حقیقی است، دست‌کم ظهور بسیار بالایی دارد. حال اگر مقصود امام^ع بر خلاف چنین تبادری می‌بود، حکمت اقتضا می‌کرد که یا از لفظ دیگری مانند «قسم» یا «جزء» بهره جوید و یا قرینه‌ای متصل بیان فرماید و ترک این دو امر نشان از تطابق مراد امام^ع و معنای متبادر از ربع دارد. خلاصه آنکه چنین ادعایی در توجیه مغایرت‌های جزئی قابل قبول است؛ ولی در مورد چنین مغایرت کلانی - نسبت ۵۰۰ به ۱۵۰۰ یا ۲۰۰۰ - قابل پذیرش نیست.

در پاسخ به توجیه دوم نیز گفته شده است: کاملاً روشن است که مفهوم احکام و فرایض، احکام فقهی به معنای خاص است و حمل آن بر مفهوم دیگری مکابره است. به خصوص ملاحظه مقابله با عناوین دیگر که در روایت آمده است، نشان می‌دهد که مصادیق هر عنوانی متناسب با همان عنوان می‌باشد و در غیر این صورت، تداخل اقسام اجتناب‌ناپذیر خواهد بود؛ بنابراین ناچاریم بگوییم مقصود از احکام و فرایض، احکام فقهی به معنای خاص یا دست‌کم چیزی نزدیک به آن است. از سوی دیگر، طبق توجیه دوم *فاضل مقداد* که ربع حقیقی را پذیرفتند، اگر در میان ۱۵۰۰ آیه فرایض و احکام، غالب آنها خارج از دایره احکام فقهی به معنای خاص باشد و فقط پانصد آیه آیات الاحکام اصطلاحی باشد (یعنی حدود یک‌سوم) این پرسش پیش می‌آید که چگونه امام^ع صفت اقلیت را بر اکثریت تغلیب دادند؟ (عمید زنجانی، همان).

شارحین کافی علاوه بر توجیحات مذکور، راه حل‌های دیگری نیز برای رفع این اختلاف ارائه کرده‌اند که ظاهراً توجیحات بسیار بعیدی بوده و نمی‌تواند اطمینان نفس ایجاد کند؛ از جمله گفته شده است: آمار روایات تخمینی است (مجلسی اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۵۱۷) یا مقصود روایات، تقسیم الكل إلى الأجزاء می‌باشد (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۱، ص ۶۱) یا اساساً مقصود امام^ع تسویه حقیقی نبوده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۱۷۶۸) یا اختلاف به اعتبار معانی و بطون است (مجلسی اصفهانی، همان).

با توجه به مطالب پیش گفته، پاسخ برخی از این توجیهاات روشن می‌شود و برخی نیز نیاز به پاسخ ندارند. اساساً به نظر می‌رسد چنین توجیهااتی با این پیش فرض صورت گرفته است که تعداد آیات الاحکام قطعاً کمتر از ربع قرآن می‌باشد؛ همان‌گونه که در کلام برخی شارحان کافی دیده می‌شود که گفته‌اند: «... و آیات الفرائض والأحكام خمس مائة فكيف يكون ثلثه؟ ... و آیات فرائض و احکام، پانصد آیه‌اند؛ پس چگونه می‌شود که یک‌سوم قرآن باشند؟» (مازندرانی، همان). شاید اگر از این بزرگواران بخواهیم بدون چنین پیش فرضی به روایت نگاه کنند، دیگر حاضر نباشند از ظهور روایت دست بردارند و آن را بر معانی بعیدی توجیه کنند.

چهارم؛ اختلاف آمار روایات با نظریه مختار: نظریه مختار، توسعه‌پذیری آیات الاحکام است و با ظاهر روایات که تعداد آن را در عدد خاصی محصور کرده‌اند، اختلاف دارد. نظر به اینکه هنوز نظریه مختار تبیین نشده است، بررسی این اختلاف و رفع آن را به پس از تبیین قول مختار موکول می‌کنیم.

۵. تعداد دقیق آیات الاحکام

باید گفت تلاش درباره ارائه آمار قطعی، مسئله‌ای غیرممکن و در عین حال، کم‌فایده است؛ زیرا استخراج حکم فقهی از آیات قرآن متوقف بر امور عدیده‌ای است که در جمع میان اقوال بدان اشاره شد. گذشته از این، برخی آیات ظرفیت فقهی خفی دارند و مع‌الواسطه می‌توانند در جهت استنباط احکام مورد استفاده واقع شوند. در چنین شرایطی بی‌راه نیست اگر گفته شود ارائه آمار قطعی و نهایی درباره تعداد آیات الاحکام امکان‌پذیر نیست؛ یعنی از یک سو، با توجه به توسعه علوم و گسترش شیوه‌های فهم متن و از سوی دیگر، با عنایت به بروز نیازها و پرسش‌های جدید، ممکن است هر روز شاهد کشف نکات فقهی جدیدی از قرآن باشیم که شاید تاکنون انتظار آن نمی‌رفت؛ همان‌گونه که اهل بیت علیهم‌السلام نیز پیش از این، نکاتی از برخی آیات استخراج کرده‌اند که

شاید به ذهن هیچ‌کس نمی‌رسید؛* بنابراین بهتر است بگوییم ظرفیت فقهی قرآن توسعه‌پذیر است و به تعدادی آیه خاص محدود نیست.

اختلاف نظریه مختار با ظاهر روایات تحدید کننده تعداد آیات الاحکام

همان‌گونه که گذشت، روایات تعیین‌کننده تعداد آیات الاحکام، در حصر ظرفیت فقهی در تعدادی آیه خاص (۲۰۰۰ یا ۱۵۰۰ آیه) ظهور دارند و با قول مختار که توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی است، ناسازگار به نظر می‌رسد؛ ولی ممکن است وجه جمع دومی که در مبحث پیشین ذکر شد، این ناسازگاری را رفع نماید؛ یعنی بگوییم مقصود روایات از آیات الاحکام، آیاتی است که به طور مستقیم بر حکم فقهی دلالت دارند؛ اعم از اینکه موضوع فقهی داشته باشند یا خیر، در حالی که قول مختار شامل همه آیاتی می‌گردد که مستقیم یا غیرمستقیم، در جهت استنباط حکم فقهی دخیل باشد؛ به عنوان مثال، آیات دال بر لزوم اخلاص، حکمی عقیدتی را بیان می‌کنند؛ اما در عین حال، فقیه می‌تواند از این حکم عقیدتی، حکمی فقهی مبتنی بر لزوم نیت اخلاص را استنباط نماید.

به هر حال، اگر این توجیه پذیرفته نشود، باید دانست که در نگاه کلی، روایات مؤید قول مختارند؛ زیرا حصر فعلی را می‌شکنند؛ به عبارت دیگر، روایات از یک جهت قول مختار را تأیید می‌کنند؛ هرچند از جهت دیگر به تعدیل آن می‌پردازند.

۶. برخی مبانی توسعه‌دهنده ظرفیت فقهی قرآن

اکنون برای اثبات نظریه توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن، لازم است برخی مبانی توسعه‌پذیری و نیز برخی ابزارهای کشف این ظرفیت‌های بعضاً ناآشکار ارائه شود.

۶-۱. امکان انتزاع حکم کلی از قضایای جزئی

آیا می‌توان از احکامی که در قرآن به شکل جزئی بیان شده‌اند، حکم کلی برداشت

* مانند/میر مؤمنان^ع که از آیه «حَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف: ۱۵) به ضمیمه «وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ» (لقمان: ۱۴) اثبات کردند که اقل‌الحمل شش ماه است (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۴۳).

کرد؟ این مبحث دو محور دارد: محور اول، مورد خاص، لفظ عام و محور دوم، مورد و لفظ هر دو خاص.

۱-۱-۶. مورد خاص، لفظ عام

یکی از قواعد مشهور اصولی این گونه بیان می‌کند: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل [یا بخصوص المورد]» (ر.ک: قمی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۰۳/ بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۱۹۶/ حائری، [بی تا]، ص ۲۰۳/ مجاهد، [بی تا]، ص ۴۵۳/ فخر رازی، ۱۴۱۸، ص ۱۲۵).

دلیل این قاعده، وجود مقتضی (عمومیت لفظ) و فقدان مانع است (ر.ک: قمی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۴)؛ از باب نمونه، شیخ طوسی ذیل آیه «إِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ...» (آل عمران: ۱۹۹)، پس از ذکر چند سبب نزول بیان می‌کند:

آیه گرچه درباره نجاشی یا فرد دیگری نازل شده است؛ ولی این مسئله مانعی برای حمل لفظ بر معنای عام (هر اهل کتابی که ایمان آورد) ایجاد نمی‌کند؛ زیرا گاهی آیات به سبب خاصی نازل می‌شوند؛ ولی در عین حال، همه افرادی را که برمی‌تابند، دربرمی‌گیرند (طوسی، [بی تا]، ج ۳، ص ۹۳).

۱-۲-۶. مورد خاص، لفظ خاص

مسئله مهم آنجاست که علاوه بر مورد، لفظ نیز خاص باشد. در چنین موردی نمی‌توان به قاعده پیشین تمسک کرد؛ ولی باز هم ممکن است حکم کلی و عام برداشت کرد؛ به این توجیه که خداوند حکیم، قضایای خارجی را بهانه قرار می‌دهد تا حکم مورد نظر خود را بیان کند؛ پس اگر با تأمل و تعمق به قضیه نگاه شود، می‌توان از ظاهر عبور کرد و به حکمی خالص و قابل انطباق بر مصادیق متعدد رسید. امام باقر^ع می‌فرمایند:

ظاهر قرآن مربوط به کسانی است که آیه در مورد آنها نازل شده است و باطن قرآن مربوط به کسانی است که رفتاری مشابه آنها انجام داده‌اند؛ همان گونه که قرآن در مورد آنها جاری بود، درباره اینها نیز جاری است (صدوق قمی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۹).

ادله امکان استخراج حکم کلی از آیات دارای لفظ خاص: برای اثبات امکان استخراج حکم کلی از آیات دارای لفظ خاص، می‌توان به ادله عقلی و نقلی تمسک

کرد که در ادامه ذکر می‌شوند.

عقل: حجم قابل توجهی از قضایای قرآن، جزئی است. اگر قرار باشد قضایای جزئیه قرآن فقط در افراد خاصی منحصر باشند، لازم است بسیاری از آیات قرآن پس از موت آن اشخاص، بی‌فایده یا بسیار کم‌فایده بماند که امری خلاف حکمت است. این مسئله همان چیزی است که در روایات نیز بدان اشاره شده است و در ادامه خواهد آمد.

قرآن: قرآن خود را مایه توجه و تنبّه بشریت در همه طول تاریخ معرفی می‌کند؛ پس نباید آیات آن را فقط متوجه چند مخاطب حاضر در زمان نزول دانست؛ آیاتی مانند: «مَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ» (مدثر: ۳۱). به گفته علامه طباطبایی، آیه نشان می‌دهد که خطابات قرآنی متوجه همه بشر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۹۲). آیاتی که قرآن را مایه هدایت کافه ناس معرفی می‌کند نیز همین‌گونه‌اند (ر.ک: بقره: ۱۸۵ / آل‌عمران: ۱۳۸ / ابراهیم: ۲۵ و ۵۲ / اسراء: ۸۹ / کهف: ۵۴ / روم: ۵۸ و...). طبرسی ذیل آیه ۱۳۸ سوره آل‌عمران، اشکالی را دفع می‌کند و می‌نویسد:

اینکه فرموده این بیان قرآن فقط برای متقین است - با اینکه قرآن بیان و هدایت و موعظه برای همه مردم می‌باشد - از آن روست که فقط متقین‌اند که از آن بهره می‌برند و به هدایتش هدایت می‌گردند و از موعظش پند می‌گیرند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۴۲ / ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۲).

افزون بر آیات مذکور می‌توان به آیات متعددی اشاره داشت که قرآن را ذکری برای جهانیان دانسته است (ر.ک: یوسف: ۱۰۴ / ص: ۸۷ / قلم: ۵۲ / تکویر: ۲۷). علامه در توضیح آیه ۱۰۴ سوره یوسف می‌نویسد: «قرآن ذکر فراگیری برای همه جهانیان است و همه گروه‌ها و اقوام و امت‌ها و غیر آن را دربرگرفته و هرگز مختص به قومی خاص نیست» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۲۸).

روایات: روایات بر ابدیت و زنده‌بودن آموزه‌های قرآن تأکید دارند. امام صادق علیه السلام آیات قرآن را همانند خورشید و ماه در جریان می‌داند (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۹۶ / عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱). کلینی در این باره از حضرت نقل می‌کند: اگر چنین می‌بود که چون آیه‌ای درباره مردی نازل می‌شد و آن مرد می‌مرد، آیه هم

از بین می‌رفت (و مصداق دیگری نداشت)، در این صورت قرآن مرده بود؛ ولی قرآن همیشه زنده است و همان‌گونه که بر گذشتگان منطبق می‌شد، بر بازماندگان نیز منطبق می‌شود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۹۱/ ر.ک: کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۳۹/ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰).

همچنین می‌توان به روایت «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ جَمِيعَهُ عَلَىٰ مَعْنَىٰ بِإِپَاكٍ أَعْنَىٰ وَ أَسْمَعَىٰ بِأَجَارِهِ: قرآن به طور کامل به سبک «به تو [صاحبخانه] می‌گویم و ای کنیز خانه! تو بشنو» نازل شده است» (احصایی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۱۵) اشاره داشت که تصریح می‌کند سبک بیانی قرآن چنین است. علاوه بر آنچه گذشت، می‌توان به برخی روایات نیز اشاره کرد که عملاً امکان برداشت کلی از قضایای جزئی را اثبات کرده‌اند؛ زیرا بالاترین دلیل بر امکان شیء، وقوع آن است که نمونه‌های آن در پایان مقاله در بحث «ابزارهای توسعه‌دهنده ظرفیت فقهی» می‌آید.

۲-۶. امکان استنباط حکم کلی از قسمتی از یک آیه

دانشمندان اتفاق نظر دارند که هرگز نمی‌توان سیاق را نادیده انگاشت. ابن‌قیم جوزی (م. ۷۵۱ق) درباره سیاق می‌نویسد: «هرکس آن را نادیده بگیرد، هم خود به اشتباه می‌رود و هم دیگران را به اشتباه می‌اندازد» (ابن‌قیم‌الجوزیه، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۳۱۴). به گفته آیت‌الله معرفت: «وحدت موضوع و هم‌سنخ بودن و جزء یک کلام و مجموعه بودن، آن [جملات] را به صورت یک کلام و یک گروه هم هدف قرار داده است که بذاته و مستقلاً یک وحدت ذاتی پیدا کرده‌اند» (معرفت، ۱۳۷۳، ص ۱۹).

اما نباید فراموش کرد که در برخی موارد، سیاق آیه مخالفی با توسعه برداشت‌های تفسیری ندارد؛ به عنوان مثال، در آیه شریفه «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره: ۱۹۵) گرچه سیاق درباره انفاق است؛ ولی نکته اینکه فراز دوم «لا تُلْقُوا...» خواه معنای خاص یا معنای عام داشته باشد، در هر دو صورت با سیاق آیه کاملاً سازگار است؛ زیرا تفاوتی ندارد که بگوییم «در راه خدا انفاق کنید و در این انفاق خود را به هلاکت نیفکنید» یا بگوییم «در راه خدا انفاق

کنید و در هیچ کاری از جمله انفاق، خود را به هلاکت نیفکنید». احتمالاً به همین دلیل است که پیامبر گرامی اسلام ﷺ هنگام توصیه به امیر مؤمنان علیه السلام مبنی بر لزوم سکوت در مقابل جریان نفاق، به این آیه شریفه تلمیح می‌نمایند: «... فأصبر وكف يدك و لاتلق بها إلی التهلكه...» (صدوق قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۴). امام رضا علیه السلام نیز در توجیه پذیرش ولایتعهدی به همین آیه شریفه اشاره می‌کنند: «اللهم انك قد نهيتني عن الإلقاء ببدي إلی التهلكه و قد أكرهت و اضطررت كما أشرفت من قبل عبدالله المأمون علی القتل متى لم أقبل ولاية عهده» (صدوق قمی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸). در مجموع، سیاق فقط در مواردی مبنای تفسیر قرار می‌گیرد که نادیده‌گرفتن آن باعث از بین رفتن هماهنگی و تناسب میان معانی اراده‌شده از کلمه‌ها، جمله‌ها و آیه‌ها و ناسازگاری آنها با یکدیگر شود (رجبی و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۹۶).

۳-۶. امکان برداشت فقهی از آیات غیر فقهی

به نظر می‌رسد اصل وجود ظرفیت فقهی در آیات عقایدی، قصص و امثال، مورد تردید جدی نباشد، بلکه تردید اصلی در امکان استفاده از این ظرفیت‌هاست که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۳-۶. آیات القصص

مقصود از آیات القصص، آیاتی است که به وقایع تاریخی اشاره دارد که شامل داستان پیامبران و امم پیشین می‌گردد (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۷-۳۲۸). به گفته سید قطب، قصص قرآنی از نظر محتوا و هدف، شامل همه حکمت‌های نزول قرآن می‌شود (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۵۲۲/ر.ک: سید قطب، ۱۹۶۶، ص ۱۴۴). هدف قصص قرآن در یک کلام، درس‌آموزی بشر است: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف: ۱۱۱).

پرسش اینکه درس‌آموزی که در آیه به صورت مطلق بیان شده است، شامل آموزه‌های عملی نیز می‌باشد یا خیر؟ این‌گونه آموزه‌ها مستثنا بوده و برداشت فقهی از آیات القصص ممتنع است؟

۱-۱-۳-۶. ادله امتناع و نقد آن

عمده ادله قابل ذکر مبنی بر عدم وجود ظرفیت فقهی در قصص قرآن، عبارت‌اند از: عدم احراز شریعت رفتار امم پیشین، نسخ شرایع سابقه، احتمال اختصاص برخی احکام به مورد (یا پیامبری) خاص (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۳-۳۹۰). در این باره پاسخ‌های تفصیلی فراوانی بیان شده است که بسط آن در این مجال نمی‌گنجد (ر.ک: همان). ملخص همه پاسخ‌ها یک کلام است و آن اینکه اصولاً گفتار و کردار امم سابق، مستند ما نیست، بلکه مستند ما آیات قرآن است که با هدف درس‌آموزی نازل شده است. می‌توان گفت هرگاه قرآن مسئله‌ای را بدون رد کردن بیان کند، خود دلیلی بر مشروعیت آن می‌باشد؛ بنابراین حتی اگر به نسخ شرایع سابقه قائل باشیم، باز هم می‌توانیم به قصص قرآن تمسک کنیم؛ زیرا در حقیقت، مستند ما قرآن است، نه شرایع سابقه. *فاضل جواد کاظمی پس از نقل وصایای لقمان می‌نویسد:*

این امور گرچه از وصایای لقمان به فرزندش است؛ اما باید دانست که خداوند متعال به او حکمت عطا فرمود و وصایای وی را در کتاب خویش نقل کرد و همین مسئله ما را بر توجه به آموزه‌های وی سوق می‌دهد؛ پس واجب است که به آنها عمل نمود؛ بنابراین هر آنچه در این قصه حرام دانسته شده، باید رعایت شود. سایر احکام نیز به همین گونه است، مگر آنکه دلیلی از خارج بر خلاف آن اقامه شود (کاظمی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۱۱).

مرحوم حکیم درباره نسخ شرایع سابقه، سه گفته را بیان کرده است و پس از نقض و ابرام، سومی را می‌پذیرد:

احکام شرایع سابقه‌ای که خدا و رسولش برای ما نقل می‌کنند؛ ولی در شرع ما نیامده است که آیا این احکام بر ما نیز واجب است یا خیر ... مادامی که نسخ آنها ثابت نشده باشد، بر ما تشریح شده است و واجب است از آنها تبعیت کنیم (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۳۱۵-۴۲۹).

اشکال و پاسخ: ممکن است گفته شود برای استنباط حکم شرعی از قصص قرآنی، باید احراز شود که خداوند هنگام ذکر این داستان‌ها، در مقام افاده حکم

شرعی بوده است. پاسخ اینکه این مطلب کاملاً صحیح است و به همین دلیل ممکن است برخی یا بسیاری از آیات القصص از گردونه خارج شوند؛ ولی اولاً، شرط مذکور به آیات القصص اختصاص ندارد، بلکه در همه آیات و روایات و به طور کلی در هر لفظی ساری است (ر.ک: خراسانی، ۱۴۲۶، ص ۱۷ / مظفر، ۱۴۲۲، ص ۳۶)؛ ثانیاً، نمی‌توان ادعا کرد قصص قرآنی بالجمله فاقد چنین شرطی‌اند. مدعای ما این است که آیات القصص با رعایت ضوابط و قواعد مقرر در علم اصول، فی‌الجمله می‌تواند در جهت استخراج حکم فقهی قرار گیرد.

۲-۱-۳-۶. ادله جواز

برای اثبات جواز استخراج حکم فقهی از آیات القصص ادله عقلی و نقلی متعددی قابل عرضه است؛ ضمن آنکه انجام این کار توسط فقها نیز تأیید بر امکان و جواز آن می‌باشد. در ادامه به تفصیل ادله می‌پردازیم.

عقل: بسیاری از آیات قرآن، رفتار امم پیشین را به تصویر می‌کشند و مخاطب را ناخودآگاه به سوی الگوگیری سوق می‌دهند که نتیجه آن در رفتار وی ظاهر می‌شود. حال اگر الگوبرداری از این رفتارها جایز نبود، ذکر آنها بدون توضیح بر عدم جواز الگوبرداری، اغراء به جهل و ناقض حکمت است؛ ولی می‌بینیم که قرآن نه‌تنها ردی نکرده است، بلکه این داستان‌ها را مایه عبرت، هدایت، موعظه و... معرفی می‌کند (ر.ک: یوسف: ۱۱۱ / مائده: ۴۶ و...).

قرآن: علاوه بر آنچه در مورد لزوم عبرت‌آموزی از قصص قرآن (ر.ک: یوسف: ۱۱۱ / مائده: ۴۶ و...) بیان شد، برخی آیات تلویحاً به اعتبار فقهی این داستان‌ها اشاره دارند؛ مانند:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى: از [احکام] دین، آنچه را که به نوح درباره آن سفارش کرد، برای شما تشریح کرد (شوری: ۱۳).

این امر وحدت میان تشریحات الهی را ثابت می‌کند؛ پس هر آنچه قرآن از تشریحات سابقه بیان می‌کند، در امت اسلام نیز مشروع است، مگر آنچه علم به نسخ آن داریم.

نمونه دیگر، این آیه شریفه است: «وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْأُخُوتِ» (قلم: ۴۸) که به صراحت دستوری عملی برای پیامبر ﷺ دارد و بالتبع، برای دیگر حاکمان نیز - که در جمیع آنچه به حکومت و سیاست مربوط می شود با پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ مشترک‌اند (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۲۶) - دستوری عملی دارد؛ مثل لزوم صبر بر جامعه نافرمان و عدم جواز ترک ایشان ذیل هیچ شرایطی تا آن زمان که یقین به جواز ترک حاصل شود.*

روایات: روایات متعددی از ائمه ﷺ رسیده است که آن بزرگواران در اثبات یک مسئله فقهی، به قصص قرآنی تمسک کرده‌اند که خود ادلّ دلیل بر جواز استفاده از این ظرفیت به حساب می آید.

امام رضا ﷺ با اشاره به آیه شریفه «لَا يَنْبَأُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) که در ضمن قصه حضرت ابراهیم ﷺ آمده است، فرموده‌اند: «فَأَبْطَلَتْ هَذِهِ الْآيَةَ أَمَامَةَ كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ صَارَتْ فِي الصَّفْوَةِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۹۹). «الصفوة» یا به معنای صاف و پاک (کنایه از عصمت) یا به معنای برگزیده است؛ یعنی رهبری - به حکم این آیه - فقط برای کسانی که معصوم یا برگزیده خداوندند، ثابت شده است (ر.ک: مجلسی اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۸۰/ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۳۸). ممکن است گفته شود حکم مذکور، حکمی اعتقادی است. در پاسخ می‌گوییم همین حکم با یک درجه تنزل - از عصمت به عدالت، یا از برگزیدگی خاص به برگزیدگی عام - درباره نواب ائمه ﷺ نیز جاری و جاری است؛ یعنی رهبری فقط در انحصار حاکمان عادل است؛ همان‌گونه که فقها چنین برداشتی از آیه داشته‌اند. همچنین امام صادق ﷺ برای اثبات این مسئله که امر به معروف و نهی از منکر فقط مخصوص کسانی است که از علم و آگاهی کافی برخوردارند، به داستان حضرت موسی ﷺ استناد کرده‌اند: «... فهذا خاص غير عام كما قال الله تعالى: "و من قوم موسى امة يهدون بالحق و به يعدلون" و لم يقل على امة موسى و على كل قومه» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۵۹). پیامبر اکرم ﷺ با استناد به خرما خوردن حضرت

* گفتنی است استنباط حکم شرعی قطعی، ضوابط و قوانین خاص خود را دارد که از وظیفه تحقیق حاضر خارج است. احکام فقهی مذکور در مقاله، در حد پیشنهاد می‌باشد و تحقیق آن بر عهده فقهاست.

مریم[ؑ] (مریم: ۲۵)، بر استحباب آن برای زن نُسَاء استدلال کردند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۲۲). امام رضا[ؑ] با استناد به ماجرای تولیت‌پذیری حضرت یوسف[ؑ] (یوسف: ۵۵)، بر مشروعیت‌پذیرفتن ولایت‌عهدی خود استدلال فرمودند (صدوق قمی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳۸). امام صادق[ؑ] با استناد به کلام حضرت مریم[ؑ]: «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْمًا» (مریم: ۲۶)، نتیجه گرفته‌اند که صوم فقط امساک از طعام و شراب نیست، بلکه شامل حفظ لسان، بصر و... نیز می‌گردد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۸۷).

تجویز عملی فقها: گذشته از ادله پیش‌گفته، با مروری بر کتب فقهی درمی‌یابیم که بسیاری از فقها بدون هیچ تردیدی به آیات‌القصص تمسک کرده‌اند و احکام فقهی متعددی را برداشت نموده‌اند و بدین ترتیب به طور عملی، مهر تأییدی بر صحت ادعا و استدلال ما زده‌اند؛ حتی برخی از فقه‌القرآن‌نویسان که خود را به آیات صریح فقهی محدود کرده‌اند نیز گاهی به قصص قرآنی تمسک کرده‌اند؛ به عنوان نمونه، *راوندی* با استناد به رفتار اصحاب کهف مبنی بر ارسال یک وکیل برای خرید طعام (کهف: ۱۹)، بر جواز وکالت استدلال کرده است (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۸۸-۳۸۹). *فاضل مقداد* برای مشروعیت اجاره، به کلام دختر شعیب «يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ» (قصص: ۲۶) اشاره می‌کند (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۷۳) یا در مسئله ابضاع،* به سه آیه از سوره یوسف اشاره می‌کند (یوسف: ۶۳، ۶۵ و ۸۸/ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ص ۷۵). همچنین بسیاری از فقها از جمله *بجنوردی*، در اثبات شرعیت قرعه به ماجرای قرعه‌کشی برای تعیین سرپرست مریم[ؑ] استناد می‌کنند (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۵). نمونه دیگر، آیه شریفه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) است که ضمن قصه حضرت *ایر/هیم*[ؑ] آمده است؛ ولی فقها در مبحث ولایت فقیه بدان تمسک کرده‌اند و یکی از شرایط حاکم اسلامی را عدالت دانسته‌اند (خمینی، ۱۴۲۳، ص ۴۹/نجف‌آبادی منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۸۹).

* مالی را به دیگری بدهند تا متاعی بخرد، بی‌آنکه از این جایه‌جایی کاستی برای او حاصل شود.

۲-۳-۶. آیات العقاید

گفته می‌شود مقصود از عقاید، اموری است که به جوانح انسان مربوط باشد (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۴). از سوی دیگر، در مباحث مفهوم‌شناسی گذشت که برخی افعال جوانحی، در قلمرو احکام فقهی قرار می‌گیرند؛ مباحثی چون نیت، تردیدهای فکری که باعث ارتداد است و... که از ذکر مجدد آن صرف نظر کرده، به ذکر مثال جدیدی بسنده می‌کنیم: «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (بقره: ۲۸۵). این آیه گرچه حکمی اعتقادی را بیان می‌کند؛ ولی می‌تواند در جهت استنتاج حکم شرعی نیز واقع گردد؛ به عنوان مثال، ممکن است گفته شود آیه شریفه، ایمان به ملائکه را شرط ایمان معرفی کرده است؛ پس ایمان به ملائکه - که ملازم با اعتقاد به وجود آنهاست - از ضروریات دین می‌باشد و انکار وجود ملائکه سبب ارتداد می‌گردد؛ پس این‌گونه آیات عقایدی، مستقیماً در فقه کاربرد دارند.

افزون بر این، برخی دیگر از آیات اعتقادی از باب تعدد دال و مدلول، علاوه بر مسئله اعتقادی، متضمن حکمی فقهی نیز هستند؛ مانند آیه ۸۳ سوره مبارکه اسراء که آیه‌ای اعتقادی است؛ ولی امام صادق علیه السلام نکته‌ای فقهی از آن برداشته کرده‌اند. شیخ صدوق با ذکر سند از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که از ایشان درباره نمازخواندن در دیرها و کلیساها سؤال می‌شود. حضرت در پاسخ می‌فرماید: «... آیا قرآن نمی‌خوانی؟ «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلْتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا: به سوی قبله نماز بخوان و به آنان توجهی نکن» (صدوق قمی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۴۴). همچنین می‌توان به آیات نفی وزر (ر.ک: انعام: ۶۴ / اسراء: ۱۵ / فاطر: ۱۸ / زمر: ۷) اشاره داشت که گرچه مساق آن مربوط به قیامت و جزاست؛ ولی فقها با تنقیح مناط، از همین آیه، قاعده فقهی کلی برداشت کرده‌اند (ر.ک: محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۱۵۹-۱۶۲). مثال دیگر، آیه اقرار است (آل عمران: ۸۱) که در اعتقادی بودن آن هیچ‌گونه تردیدی نیست؛ ولی در عین حال، مبنایی برای قاعده فقهی قرار گرفته است (ر.ک: بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۵ به بعد / فاضل، [بی تا]، ص ۶۳ به بعد و...).

۳-۳-۶. آیات اخلاقی

تفاوت‌های متعددی میان مباحث اخلاقی و فقهی بیان شده است؛ مانند الزامی بودن فقه و غیرالزامی بودن اخلاق، جوارحی بودن فقه و جوانحی بودن اخلاق و...؛ ولی هیچ‌یک جامع و مانع نیست و از نقض و ابرام آنها صرف نظر می‌کنیم (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۰، ص ۴۱۸-۴۲۲)؛ اما با توجه به معنای اصطلاحی حکم، نتیجه می‌گیریم که هر حکمی اعم از اخلاقی و غیر آن، اگر متضمن فعل یا ترک فعل باشد، در دایره احکام فقهی نیز قرار می‌گیرد؛ زیرا به طور مستقیم به افعال عباد مربوط است. احتمالاً به همین دلیل است که کتب فقهی، سرشار از مسائل اخلاقی است؛ زیرا بسیاری از اخلاقیات، به طور مستقیم با افعال انسان مرتبط‌اند و به رفتار وی جهت می‌دهد. نمونه آن کتاب *جواهرالکلام* است که در «کتاب‌التجارة» فصلی را با عنوان «عقدالبیع و شروطه و آداب» باز کرده، بسیاری از اخلاقیات را بیان کرده است (نجفی، [بی‌تا]، ج ۲۲، ص ۴۴۹-۴۶۰). نمونه دیگر، کتاب *عروة‌الوثقی* است که در «کتاب نکاح» به نکاتی چون کراهت عزوبت یا کراهت ازدواج با شخص بداخلاق اشاره کرده است (بزدی طباطبایی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۷۹۷-۷۹۹). نمونه دیگر، آیه شریفه «لَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» (هود: ۱۱۳) می‌باشد که آیه‌ای اخلاقی است و بر حرمت گرایش به ستمگران دلالت دارد. احتمالاً به همین دلیل است که *راوندی و فاضل‌مقدمات* از پرداختن به آن صرف نظر کرده‌اند؛ ولی شاهد آنیم که شریف مرتضی از همین آیه بر عدم جواز امامت فاسق استدلال کرده است (شریف مرتضی، ۱۴۱۷، ص ۲۴۴-۲۴۵). مهم‌تر اینکه علامه *حلی* از آیه مذکور پانزده فرع فقهی برداشت کرده است؛ مانند اشتراط عدالت و ایمان در امام، اشتراط عدالت در حاکم، حرمت دفع زکات به والیان جور و... (حلی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۵/ همان، ج ۴، صص ۲۲، ۲۷۸، ۲۷۹ و ۲۸۲/ همان، ج ۵، ص ۳۲۱/ همان، ج ۹، صص ۲۰، ۹۲، ۱۱۳، ۳۹۳ و ۴۲۸/ همان، ج ۱۱، ص ۲۶۹/ همان، ج ۱۷، ص ۱۸۰-۳۱۴).

افزون بر این، می‌توان به ادله دیگری چون اشتراک فقه و اخلاق در موضوع، قلمرو و هدف و وحدت لحن و سیاق آیات و روایات در موضوعات فقهی و اخلاقی اشاره کرد (ر.ک: صادقی فدکی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲-۱۰۶) که تأییدی بر جواز دخول احکام

اخلاقی در حوزه فقه است.

در مجموع با توجه به معنای حکم شرعی درمی‌یابیم که آن دسته از آیات اخلاقی که فعل یا ترک عملی را متوجه انسان می‌کند، در جرگه احکام فقهی نیز وارد می‌شود؛ همان‌گونه که در کتب فقهی شاهد این ورود هستیم.

۴-۳-۶. آیات الامثال

محمدحسین صغیر، به وجود ظرفیت فقهی در امثال قرآن تصریح کرده است و ضمن ارائه تأییداتی از دیگر دانشمندان، می‌نویسد:

چون ذکر امثال روشی برای دعوت به خیر و تشویق به نیکی و بازداشتن از کارهای زشت است، طبعاً می‌تواند دلالت بر الزام یا ترک کار داشته باشد و فقیه می‌تواند از آن در استنباط حکم استفاده نماید (صغیر، ۱۴۱۲، ص ۹۷، با اندک تصرف).
خداوند حکیم می‌فرماید: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت: ۴۳).

فقه‌ها در استفاده از امثال قرآن، هیچ تردیدی به خود راه نداده‌اند؛ نمونه آن، مثل مصرّحه معروف است: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ» (نحل: ۷۵). فقه‌ها از این آیه محجوریت مطلق عبد را برداشت کرده‌اند (ر.ک: راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۱۵ / فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۱۱ / اردبیلی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۹۱ / ...). نمونه مثل مکنیه (غیر صریح) نیز آیه شریفه: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» (اسراء: ۳۹) است که علامه حلی با تمسک به آن، زیاده‌روی در صرف مال هرچند در وجوه خیر را تبذیر معرفی می‌کند (حلی، [بی‌تا]، ج ۱۴، ص ۲۰۸) و ...

۷. ابزارهای توسعه‌دهنده ظرفیت فقهی قرآن

پیش‌تر گفته شد که ظرفیت فقهی قرآن در آیات صریح فقهی خلاصه نمی‌شود، بلکه بسیاری از ظرفیت‌های فقهی قرآن در پس آیات مستتر است که فقط با استفاده از ابزارهای خاص قابل کشف می‌باشد. نظر به اینکه رسالت این مقاله عرضه و بررسی

همه ابزارها نیست، فقط به اشاره به برخی ابزارها بسنده می‌شود. دانشمندان اصول فقه ابزارهایی چون تناسب حکم و موضوع، مفهوم موافق (بالأولویة و بالمساواة)، الغای خصوصیت و تنقیح مناط را مطرح کرده‌اند که برای استخراج حکم کلی از قضایای جزئی مفید است (ر.ک: صدر، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۹۶/ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۶۴۰-۶۴۴/ موسوی خویی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۶۳).

از باب نمونه، می‌توان به ابزار الغای خصوصیت اشاره داشت. شهید صدر تصریح می‌کند که این ابزار مورد استفاده معصومان^ع نیز بوده است و به چند نمونه از این دست روایات اشاره می‌کند (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۶۰-۲۶۳). از جمله روایتی که شیخ طوسی از امام صادق^ع نقل می‌کند اینکه حضرت با اشاره به آیه «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ...» (بقره: ۱۹۶)، این‌گونه نتیجه می‌گیرند: «فَمَنْ عَرَّضَ لَهُ أَذًى أَوْ وَجَعَ فَتَعَاطَى مَا لَا يَنْبَغِي لِلْمُحْرِمِ...» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۳۳-۳۳۴). به گفته شهید صدر، از تفریع مذکور در روایت «فمن عرض...» درمی‌بایم که امام^ع از آیه شریفه حکمی کلی استفاده کرده‌اند؛ یعنی با استفاده از قاعده تناسب حکم و موضوع و الغای خصوصیت، حکم مذکور در آیه را - در صورتی که سر محرم دچار ناراحتی گردد، مجاز است که سر خود را در حال احرام بتراشد - به مطلق تروک احرام تسری داده‌اند و همه محرّمات احرام در حال اضطرار، جایز می‌شوند (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۶۰).

ابزارهای مشابهی نیز در علوم قرآن مطرح است؛ از جمله تأویل (بطن)، جری و تطبیق (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۷، ص ۳۳/ همو، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۹-۴۸/ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۱-۴۲/ همان، ج ۳، ص ۶۷).

ابزار تأویل مورد تأکید آیت‌الله معرفت بوده است. ایشان با استشهاد به برخی روایات که پیش‌تر گذشت، یکی از معانی تأویل را انتزاع مفهوم عام آیه معرفی می‌کنند. ایشان معتقدند تأویل بدین معنا از مدالیل التزامیه غیربیین آیه است. به عبارت دیگر، تأویل تبیین معنایی است که لفظ آیه با دلالت خفیه به آن اشاره دارد که با گذر از درگاه لفظ و تعمیق نظر در بطن آیه به دست می‌آید (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۷، ص ۳۵-۳۷)؛ به عنوان

مثال، در آیه شریفه «فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» (نحل: ۴۳)، مفاد ظاهری آیه پرسش مشرکان از علمای یهود در مسئله نبوت می‌باشد که مجهول آنها بود؛ ولی تأویل آن، سؤال تمامی جاهلان از همه عالمان است؛ به این توجیه که مشرک‌بودن سائلان یا یهودی‌بودن پرسش‌شوندگان، یا مورد جهل (نبوت) و زمان و مکان جهل، هیچ دخلی در اسناد حکم به موضوع ندارد (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۷، ص ۳۸-۴۰).

۸. نگاه جامع، ابزاری کارآمد برای توسعه ظرفیت فقهی قرآن

یکی از ابزارهای بسیار کارآمد برای کشف ظرفیت‌های فقهی جدید قرآن، نگاه جامع به آیات است؛ بدین معنا که مجموعه آیات مرتبط به یک موضوع را به یکدیگر ضمیمه کرده، با کشف قدر جامع، حکمی کلی برداشت کرد؛ حکمی که با نگاه موردی به آحاد آیات، الزاماً قابل برداشت نبود.

استفاده از این ابزار، یکی از روش‌های قدیمی در میان فقهاست که به فراوانی در مورد روایات به کار گرفته شده است. به گفته محدث و فقیه بزرگ شیعی - بحرانی - غالب قواعد کلی فقه، از تتبع موارد جزئی و ضمیمه کردن آنها به یکدیگر به دست آمده است؛ همان‌گونه که قواعد نحوی از تتبع کلام عرب به دست آمده است (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۶۰). ایشان از همین روش برای کشف ملاک مزارعه جایز استفاده می‌کنند؛ آنجا که می‌نویسد: «تمام صورت‌های ممکنه برای اشتراک در زراعت، چه به صورت جزئی و چه به صورت کلی، همگی جایز است» (همو، ۱۴۱۶، ج ۲۱، ص ۳۲۳). وی در ادامه برای اثبات این حکم کلی، چندین روایت جزئی درباره مزارعه ذکر کرده است (همان، ص ۳۲۳-۳۲۴) و در پایان می‌نویسد: «ظاهر این اخبار پس از ضمیمه شدن به یکدیگر، [اثبات] همان ملاک پیش‌گفته است» (همان، ص ۳۲۴).

نمونه دیگر، ملاک لزوم اتمام نماز در سفر است. همه روایات باب، متوجه اصناف خاصی چون: کاروان‌دار، ملوان، تاجر و... می‌باشد (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۸۴-۴۸۸)؛ ولی فقها از ضمیمه کردن روایات به یکدیگر، حکمی کلی نتیجه گرفته‌اند. بحرانی پس از ذکر روایات می‌نویسد: «از اخبار استفاده

می‌شود که ملاک اتمام، این است که یا یکی از صنوف مذکوره (در روایات) صدق کند، یا سفر برای شخص عادت شده باشد» (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۳۹۴). صاحب‌جوهر نیز می‌نویسد:

مستفاد از نصوص بعد از ضمیمه‌کردن به یکدیگر این است که وجوب اتمام بدان دلیل است که سفر، کار آنهاست، نه اینکه خصوصیتی در خود آن اصناف باشد؛ بنابراین اگر کثرت سفر اتفاق بیفتد، به گونه‌ای که گفته شود کار شخص، سفر است، اتمام لازم می‌شود، ولو اینکه هیچ‌یک از اصناف مذکور (در روایات) بر وی صدق نکند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۲۷۶).

به نظر می‌رسد این روش که در میان فقها مرسوم بوده است و در مورد روایات به کار گرفته می‌شود، درباره آیات قرآن نیز کارایی داشته باشد؛ به عنوان نمونه، می‌توان به قاعده لاضرر (ر.ک: مشکینی، ۱۴۰۶، ص ۲۰۳) اشاره کرد. در این باره هیچ‌آیه صریحی وجود ندارد که مفاد قاعده را به طور کامل اثبات نماید. به همین دلیل، فقها برای اثبات قاعده، فقط به روایات، دلیل عقلی و اجماع استناد کرده‌اند (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۱۰، ص ۱۰ / محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۵۱ / بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۵۱)؛ فقط محقق داماد است که به صورت گذرا به چهار آیه توجه می‌دهد (ر.ک: محقق داماد یزدی، ۱۴۰۶، ص ۱۳۲).

اما اگر با دیده‌ای جامع‌نگر به مرور آیات پردازیم، درمی‌یابیم که در قرآن هرچا پای ضرر به میان آمده، واکنشی منفی به دنبال داشته است و می‌توان با ضمیمه‌کردن این‌گونه آیات به یکدیگر - که تعدادشان نیز بسیار زیاد است - دلیل محکمی برای قاعده نفی ضرر عرضه کرد؛ به عنوان مثال، قرآن کریم در هشت مورد به صراحت مانع ضرر رسیدن شده است: ضرر رسیدن به زن از جانب شوهر (بقره: ۲۳۱)، ضرر رسیدن به مادر به جهت فرزندداری (بقره: ۲۳۳)، ضرر رسیدن به پدر به جهت فرزندداری (همان)، ضرر رسیدن به کاتب قراردادها (بقره: ۲۸۲)، ضرر رسیدن به شاهد (همان)، ضرر رسیدن به وارثان در ارث (نساء: ۱۲)، ضرر رسیدن به زن بیوه از جانب وارثان (طلاق: ۶) و ضرر رسیدن به جامعه اسلامی به جهت ساخت منافقانه مسجد

(توبه: ۱۰۷). البته نباید گمان کرد که قرآن کریم فقط در همین هشت مورد، مانع ضرر رسیدن شده است، بلکه در موارد متعدد دیگر، مفاهیم مشابه ضرر مورد نفی واقع شده است؛ به عنوان مثال، تحمل و زور دیگران، خود نوعی ضرر به حساب می‌آید و قرآن کریم در پنج موضع و به مناسبت‌های مختلف آن را نفی نموده است (ر.ک: انعام: ۱۶۴ / اسراء: ۱۵ / فاطر: ۱۸ / زمر: ۷ / نجم: ۳۸). عقاب بلابیان نیز نوعی ضرر برای مکلفان محسوب می‌شود که خداوند آن را نفی کرده است (اسراء: ۱۵). همچنین می‌توان گفت وظایف معسرانه و حرجی، از مصادیق ضرر می‌باشد که به وسیله قرآن کریم نفی شده است (ر.ک: حج: ۷۸ / مائده: ۶ / بقره: ۱۸۵ / بقره: ۲۸۶ / طلاق: ۷) و نیز باید دانست که ضرر رساندن، در تضاد آشکار با قسط و عدل است و از روشن‌ترین مصادیق عدالت‌ستیزی به شمار می‌آید؛ بنابراین آیات متعدد دال بر عدالت و قسط، دلالت تامی بر نفی ضرر دارند (ر.ک: شوری: ۱۵ / نحل: ۹۰ / نساء: ۵۸ / مائده: ۸ / ...). و ده‌ها آیه دیگر.

اگر همه این‌گونه آیات در کنار یکدیگر قرار گیرند و به یکدیگر ضمیمه شوند، می‌توانند تصویر روشنی از دیدگاه شارع نسبت به ضرر رساندن ارائه دهند. با پشتوانه این آیات متعدد و توجه به این واقعیت که قرآن کریم در هیچ موردی، ضرر رسانی را مجاز ندانسته است، با اطمینان می‌توان گفت مذاق شارع مقدس با هرگونه ضرر و ضرر رسانی مخالف است و بدین ترتیب دلیل قرآنی قطعی و اطمینان‌بخشی برای قاعده نفی ضرر به دست می‌آید.

نتیجه

از مجموع مطالب پیش‌گفته می‌توان نتیجه گرفت که اولاً، ظرفیت فقهی قرآن توسعه‌پذیر است و محصور در تعدادی آیه مشهور نیست؛ زیرا هر روز ممکن است با عرضه شیوه‌های نوین فهم متن و نیز گشوده‌شدن ابواب فقهی نو، ظرفیت‌های جدیدی از قرآن کشف شود؛ ثانیاً، مبانی متعددی از نظریه توسعه‌پذیری پشتیبانی می‌کند؛ از جمله: امکان استخراج حکم کلی از قضایای جزئی، امکان استخراج حکم از بخشی از



آیه و امکان استفاده از آیات غیرفقهی برای استنباط احکام فقهی؛ ثالثاً، ابزارها و روش‌های گوناگونی نیز می‌توانند به استخدام درآیند و توسعه ظرفیت فقهی را به ثمر رسانند؛ از جمله: الغای خصوصیت و تأویل و نگاه جامع. با این شرایط شاید بتوان نظریه توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن را نظریه‌ای مبنادار و مثمر‌تر توصیف کرد که مقتضی توجه هرچه بیشتر متخصصان و محققان است.



منابع

- * قرآن کریم.
۱. آمدی، علی بن محمد؛ الأحكام فی أصول الأحكام؛ بیروت: المكتب الإسلامي، ۱۴۰۲ق.
 ۲. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
 ۳. ابن قیم الجوزیة ابو عبدالله محمد بن ابی بکر؛ بدائع الفوائد؛ [بی جا]: دار عالم الفوائد، [بی تا].
 ۴. احصایی، ابن ابی جمهور؛ عوالی اللالی؛ قم: سیدالشهدا، ۱۴۰۵ق.
 ۵. اردبیلی، احمد بن محمد؛ زبدة البیان فی أحكام القرآن؛ تهران: المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة، [بی تا].
 ۶. اصفهانی (شیخ الشریعه)، فتح الله؛ قاعده لاضرر؛ تحقیق یحیی ابوطالبی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
 ۷. ایازی، سید محمد علی؛ فقه پژوهی قرآنی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
 ۸. بجنوردی، سید حسن؛ القواعد الفقهیة؛ قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
 ۹. بجنوردی، سید محمد؛ قواعد فقهیه؛ تهران: مؤسسه عروج، ۱۴۰۱ق.
 ۱۰. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
 ۱۱. بحرانی، یوسف بن احمد؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
 ۱۲. بهبهانی، وحید؛ الفوائد الحائریة؛ [بی جا]: مجمع الفکر الإسلامي، ۱۴۱۵ق.

۱۳. جصاص، احمد بن علی؛ أحكام القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۱۴. حائری، شیخ عبدالکریم؛ دررالفوائد؛ قم: مهر، [بی تا].
۱۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۱۶. حکیم، سید محمد تقی؛ الأصول العامة؛ [بی جا]: المجمع الجهانی لأهل البيت، ۱۴۱۸ق.
۱۷. حلّی (علامه)، حسن بن یوسف؛ تذکرة الفقهاء؛ قم: مؤسسه آل البيت، [بی تا].
۱۸. خمینی، سید روح الله؛ ولایت فقیه؛ تهران: مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ق.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ بیروت: دارالعلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۲۰. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله؛ فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۲۱. رجبی، محمود و دیگران؛ روش تفسیر قرآن؛ قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.
۲۲. زرکشی، محمد بن عبدالله؛ البرهان فی علوم القرآن؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق.
۲۳. سانو، قطب مصطفی؛ معجم مصطلحات أصول الفقه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۳ق.
۲۴. سائیس، محمد علی؛ تفسیر آیات الأحکام؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۵. سید قطب، التصوير الفنی فی القرآن؛ بیروت: دار الشروق، ۱۹۹۵م.
۲۶. شریف مرتضی، علی بن حسین؛ المسائل الناصریات؛ تهران: رابطه الثقافة والعلاقات الإسلامية، ۱۴۱۷ق.
۲۷. صادقی فدکی، سید جعفر و کاظم قاضی زاده؛ «ضرورت توسعه فقه به حریم اخلاق»؛ قبسات؛ ش ۵۳، پاییز ۱۳۸۸، ص ۸۹-۱۱۲.
۲۸. صادقی فدکی، سید جعفر؛ «بررسی و نقد پنج دیدگاه مطرح درباره تعداد آیات الاحکام قرآن کریم»؛ پژوهش های فقهی؛ ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۶۶-۳۵.

٢٩. صدر، سيد محمد باقر؛ بحوث في علم الأصول؛ قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي، ١٤١٧ق.
٣٠. —؛ دروس في علم الأصول؛ [بي جا]: دارالمنتظر، ١٤٠٥ق.
٣١. صدوق قمى، محمد بن على بن بابويه؛ عيون أخبار الرضاؑ؛ [بي جا]: انتشارات جهان، ١٣٨٧ق.
٣٢. —؛ كمال الدين و تمام النعمة؛ قم: دارالكتب الإسلامية، ١٣٩٥ق.
٣٣. —؛ معانى الأخبار؛ قم: مركز نشر اسلامي، ١٣٦١.
٣٤. —؛ من لا يحضره الفقيه؛ قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٣ق.
٣٥. صغير، محمد حسين على؛ الصورة الفنية فى المثل القرآنى؛ بيروت: دارالهادى، ١٤١٢ق.
٣٦. صفار، محمد بن حسن؛ بصائر الدرجات فى فضل آل محمد؛ قم: مكتبة آيت الله مرعشى، ١٤٠٤ق.
٣٧. طباطبائى، سيد محمد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٧ق.
٣٨. طبرسى، فضل بن حسن؛ مجمع البيان فى تفسير علوم القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢.
٣٩. طوسى، محمد بن حسن؛ التبيان فى تفسير القرآن؛ بيروت: دار احياء التراث العربى، [بي تا].
٤٠. —؛ تهذيب الأحكام؛ تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
٤١. عاملى (شهيد ثانى)، زين الدين بن على؛ تمهيد القواعد الأصولية والعربية لتفريع قواعد الأحكام الشرعية؛ قم: دفتر تبليغات اسلامي، ١٤١٦ق.
٤٢. —؛ رسائل الشهيد الثانى؛ قم: بصيرتى، [بي تا].
٤٣. عميد زنجانى، عباس على؛ آيات الأحكام؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات اسلامي، ١٣٨٢.
٤٤. عياشى، محمد بن مسعود؛ تفسير العياشى؛ تهران: چاپخانه علميه، ١٣٨٠ق.

۴۵. فاضل مقداد، جمال‌الدین؛ کنز‌العرفان فی فقه‌القرآن؛ تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۴۶. فاکر میبدی، محمد؛ بازپژوهی آیات فقهی قرآن؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۴۷. فخر رازی، محمد؛ المحصول فی علم أصول‌الفقه؛ بیروت: مؤسسة‌الرسالة، ۱۴۱۸ق.
۴۸. فیض کاشانی، محمد‌محسن؛ الوافی؛ اصفهان: کتابخانه امام امیر مؤمنان علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۴۹. قرطبی، محمدبن‌احمد؛ الجامع لأحكام‌القرآن؛ تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۶۴.
۵۰. قمی، میرزا ابوالقاسم؛ قوانین‌الأصول؛ [بی‌جا]: کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۷۸ق.
۵۱. قنوجی، سیدمحمد صدیق؛ نیل‌المرام من تفسیر آیات‌الأحكام؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، [بی‌تا].
۵۲. کاظمی، جوادبن‌سعد؛ مسالک‌الأفهام إلی آیات‌الأحكام؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۵۳. کلینی، محمدابوجعفر؛ الأصول من‌الکافی؛ تهران: دارالکتب‌الاسلامیة، ۱۳۶۵.
۵۴. مازندرانی، محمدصالح؛ شرح‌الکافی؛ تهران: المکتبة‌الاسلامیة، ۱۳۸۲ق.
۵۵. مجاهد، سیدمحمد؛ مفاتیح‌الأصول؛ قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، [بی‌تا].
۵۶. مجلسی اصفهانی، محمدباقر؛ مرآة‌العقول فی شرح أخبار آل‌الرسول؛ تهران: دارالکتب‌الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۵۷. محقق داماد یزدی، سیدمصطفی؛ قواعد فقه؛ تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۵۸. مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ دائرة‌المعارف قرآن کریم؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۵۹. مشکینی، میرزاعلی؛ اصطلاحات‌الأصول و معظم أبحاثها؛ قم: الهادی، ۱۴۱۶ق.

۶۰. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ تھران: مرکز الکتاب، ۱۴۰۳ق.
۶۱. مظفر، محمدرضا؛ أصول الفقه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۲ق.
۶۲. معرفت، محمدھادی و عزت اللہ مولائی نیا؛ تناسب آیات؛ قم: بنیاد معارف اسلامی، ۱۳۷۳.
۶۳. معرفت، محمدھادی؛ التأویل فی مختلف المذاهب والآراء؛ تھران: المجمع الجھانی للتقریب بین المذاهب الإسلامی، ۱۴۲۷ق.
۶۴. —؛ التفسیر الأثری الجامع؛ قم: تمھید، ۱۴۲۵ق.
۶۵. —؛ التمهید فی علوم القرآن؛ قم: تمھید، ۱۴۲۸ق.
۶۶. —؛ تفسیر و مفسران؛ قم: تمھید، ۱۳۸۵.
۶۷. —؛ نقد شبھات پیرامون قرآن کریم؛ ترجمہ حسن حکیم باشی و دیگران؛ قم: تمھید، ۱۳۸۵.
۶۸. مقری فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی؛ قم: دارالرضی، [بی تا].
۶۹. موسوی خویی، سید ابوالقاسم؛ الهدایة فی الأصول؛ [بی جا]: مؤسسہ صاحب الأمر، ۱۴۱۷ق.
۷۰. نجف آبادی منتظری، حسینعلی؛ دراسات فی ولایة الفقیہ؛ قم: تفکر، ۱۴۰۹ق.
۷۱. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۷۲. نقی پور فرد، ولی اللہ؛ «نگاہی بہ فقہ سنتی و فقہ قرآن محور جامع نگر»؛ پژوهش دینی؛ ش ۱۲، زمستان ۱۳۸۴، ص ۳۷۶-۳۵۳.
۷۳. یزدی طباطبائی، سید محمد کاظم؛ العروة الوثقی فیما تعم بہ البلوی؛ بیروت: مؤسسۃ الأعلمی، ۱۴۰۹ق.