

توسعه‌پذیری استنباط‌های فقهی قصص قرآن با محوریت سوره یوسف

عبدالله میراحمدی^۱

زهرة دانشی‌کهن^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۴/۱۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۶/۱۶)

چکیده

قرآن کریم به عنوان نخستین و معتبرترین منبع استخراج احکام شرعی نزد فقهای فریقین به‌شمار می‌رود. با این حال از ظرفیت فقهی توسعه‌پذیر قرآن به دقت بهره‌گیری نشده است. در این میان، استفاده از آیات غیر فقهی مانند آیات قصص، برای استنباط احکام شرعی کمتر مورد توجه قرآن‌پژوهان بوده است. پژوهش حاضر به شیوه تحلیل محتوا، پس از بیان دلایل توسعه‌پذیری آیات احکام، در راستای بهره‌گیری از این ظرفیت، به بررسی و استخراج احکام موجود در سوره یوسف و تطبیق آن با عناوین ابواب فقهی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان دهنده ظرفیت بالای قصص در استنباط احکام شرعی است؛ به گونه‌ای که می‌توان ذیل سه عنوان عبادات، سیاسات و معاملات، احکامی را از سوره یوسف استخراج کرد، از جمله: وجوب قرائت نماز به زبان عربی؛ جواز شرط‌بندی در سبق و رمایه؛ احکام لقطه؛ مشروعیت تلاش در دفع تهمت؛ قبول ولایت از جانب سلطان جائز؛ مشروعیت کفالت و ضمانت.

کلید واژه‌ها: قصص قرآن، سوره یوسف، استنباط احکام، توسعه احکام، تفسیر فقهی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

mirahmadi_a@khu.ac.ir

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، (نویسنده مسئول)؛

z.daneshe@chmail.ir

۲. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه رفیعه المصطفی؛

۱- تبیین مسئله

قصه‌های قرآن کریم از گذشته تا به امروز مورد توجه پژوهشگران بوده است؛ به گونه‌ای که پژوهش‌های متنوعی بسته به علاقه‌های محققان در این زمینه سامان یافته است. مبنای محققان قرآنی پیرامون قصص قرآن در کشاکش دو رویکرد کلی است: یکی روایت‌کننده رخداد‌های واقعی با استخراج مستندات تاریخی و باستان‌شناسی (شوقی، ۸؛ بی‌آزار شیرازی، ۴-۵) و دیگری، روایت‌گر رویدادهای غیرواقعی با بهره‌گیری از عناصر تخیلی و هنری و تأکید بر تلقی‌های اسطوره‌ای و نمادین. (احمد خلف‌الله، ۷۳-۸۵) حال آنکه دیدگاه دوم با اوصاف عام قرآن مانند حقانیت و صداقت در تغایر بوده و فراتر از آن، حجیت داستان‌های قرآن و صحت نکات استنباط شده از آن را مورد خدشه قرار می‌دهد. بسیار روشن است مهم‌ترین اهداف قرآن از بازگو کردن داستان‌ها، بیان الگوهای عملی در عرصه‌های گوناگون فردی و اجتماعی است تا انسان صحیح‌ترین راه کمال را برگزیند. در این میان، داستان‌های قرآن، به‌ویژه قصه حضرت یوسف(ع)، احکام و قوانین زندگی پیامبران را یادآور شده است. این داستان‌ها افزون بر بیان معارف اعتقادی و اخلاقی، دربردارنده ابعاد اقتصادی، خانودگی، عبادی، اجتماعی، سیاسی، قضایی و قواعد کلی حقوقی است که ضرورت دارد مفسر به آنها توجه کند. چنان‌که برخی مفسران قرآن نیز بر اساس گرایش تفسیری خویش، ذیل آیات قصص به تبیین آنها پرداخته‌اند. در این میان، گروهی از مفسران جهت روشن ساختن ابعاد هدایتی، تربیتی و فقهی داستان‌های قرآن از روایات تفسیری و در مواقعی از کتب مقدّس، بهره گرفته‌اند. هر چند استنباط احکام فقهی از آیات قصص کمتر مورد توجه آنها قرار گرفته است.

برخلاف نگرش فقهی سنتی که به آمار پانصدگانه آیات احکام (زرکشی، ۲/۱۳۰؛ جرجانی، ۷/۱) و کمتر از آن مانند ۳۵۰ آیه (سیوری، ۱/۵) باور دارد؛ ارائه آمار قطعی و دقیق امکان‌پذیر نیست. دلیل این امر را می‌توان توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن دانست. از نظر

محققان، برخی آیات ظرفیت فقهی خفی دارند و با واسطه می‌توانند در جهت استنباط احکام مورد استفاده واقع شوند. در این میان، با توجه به توسعه علوم و گسترش شیوه‌های فهم متن و 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. (معرفت و بهجت‌پور، ۱۶)

بنابراین ژرف‌نگری در آیات قصص و روایات تفسیری موجود ذیل آنها، ما را به حوزه وسیع‌تر در تحقیقات فقهی قرآنی سوق می‌دهد. برخی پژوهش‌گران، مطالب سودمندی پیرامون توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن نگاشته‌اند.^۱

اما در مقاله حاضر برآنیم تا با نگاهی منسجم مهم‌ترین دلایل توسعه‌پذیری آیات احکام قرآن را ذکر کرده و به صورت گذرا نسخ یا حجیت شرایع پیشین را در قالب توسعه‌پذیری مطرح کنیم. در ادامه نیز برخلاف مقاله فوق که تنها بر سه مسئله متمرکز شده است، به تحلیل دیدگاه فقها به ویژه فقهای شیعه پیرامون احکام موجود در سوره یوسف خواهیم پرداخت که شامل هشت مسئله می‌شود. در این میان، مهم‌ترین احکام عبادی، سیاسات و عقود در این سوره مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۲- دلایل توسعه‌پذیری آیات احکام

با مرور تفاسیر روایی متقدم و متأخر امامیه درمی‌یابیم، اهل‌بیت (ع) احکام فقهی

۱. تنها تحقیقی که استنباط‌های فقهی در سوره یوسف را مورد توجه قرار داده است، مقاله «دیدگاه فقه‌گرایانه مفسران در قصه حضرت یوسف (ع)» نوشته محمد امامی و محمد میرزایی است که در شماره ۸۰ مجله پژوهش‌های قرآنی چاپ شده است. نگارندگان مقاله فوق، پس از طرح مفصل دیدگاه اصولیان و مفسران فریقین پیرامون نسخ شرایع، به مهم‌ترین استنباط‌های فقهی مفسران فریقین و برخی فقها از سوره یوسف می‌پردازد. در این میان، تنها به تبیین و تحلیل دیدگاه اندیشمندان درباره سه مسئله متمرکز می‌شوند که عبارتند از: جواز یا عدم جواز همکاری با حکومت‌های باطل، جواز یا عدم جواز عقد ضمان یا کفالت، جواز یا عدم جواز صحنه‌سازی و نسبت دروغ به دیگران. در پایان نیز به دو مطلب اشاره می‌کنند: نخست عدم وجود دیدگاه منقح و معینی از اصولیان و مفسران درباره نسخ شرایع پیشین (امامی و میرزایی، ۱۰۴)؛ دیگری عدم تنقیح کاربرد فقهی آیات داستانی به لحاظ مبانی، گستره و کارایی به خصوص در میان تفاسیر شیعی. (همانجا، ۱۳۰)

فراوانی را از داستان‌های قرآن استنباط کرده‌اند. با این حال، وجود اسرائیلیات در میان روایات تفسیری فوق سبب شده است تا فقیهان کمتر به ابعاد پویای این‌گونه آیات و روایات توجه کنند. اکنون این نیاز احساس می‌شود که با انجام تحقیقاتی وسیع و متنوع ذیل آیات قصص قرآن به ابعاد فقهی این‌گونه آیات نگاه جامع‌تری شود و در توجه کردن به روایات تفسیری بازنگری صورت گیرد. پیش از پرداختن به احکام فقهی سوره یوسف ضرورت دارد به مهم‌ترین دلایل اندیشمندان اسلامی در توسعه‌پذیری و تحول آیات فقهی قرآن اشاره شود. این دلایل به‌طور غالب بر شیوه‌های نوین فهم متن، گشوده شدن ابواب فقهی نو و ظرفیت‌های جدید از آیات احکام تأکید دارند.

۱-۲. حجیت احکام شرایع پیش از اسلام

مسئله حجیت و نسخ شرایع پیشین سبب توسعه کمی و کیفی آیات الاحکام می‌شود. چنان‌که برخی از فقها بر این باورند که با آمدن شریعت اسلام، شرایع گذشته نسخ شده است. (مفید، ۳۰؛ طوسی، ۵۳۴/۲؛ محقق اردبیلی، ۸۸/۱۴؛ اردبیلی، ۳۹۹) در مقابل، برخی معتقدند شرایع گذشته، شریعت ما نیز هست؛ مگر نسخ و یا انکار آن ثابت شده باشد. (ثلابی، ۱۴۴-۱۴۷؛ عاملی، ۲۳۸/۱۲؛ شیرازی، ۱۸۴)

محققان در پاسخ به عدم حجیت و نسخ شرایع پیشین پاسخ‌های فراوانی داده‌اند که خلاصه همه آنها یک سخن است و آن اینکه اصولاً گفتار و کردار امت‌های سابق، مستند ما نیست، بلکه مستند ما آیات قرآن است که با هدف درس‌آموزی نازل شده است. بنابراین هرگاه قرآن مسئله‌ای را بدون رد کردن بیان کند، خود دلیلی بر مشروعیت آن می‌باشد. از این‌روی حتی اگر به نسخ شرایع سابق قائل باشیم، باز هم می‌توانیم به قصص قرآن تمسک کنیم، زیرا در حقیقت مستند ما قرآن است نه شرایع سابق. (معرفت و بهجت‌پور، ۲۲) به بیان دیگر، تا زمانی که نسخ گزاره‌های شرایع پیشین در شریعت اسلام ثابت نشده باشند، در حق مسلمانان حجیت دارد و تبعیت از آنها واجب است. (حکیم، ۳۱۵-۴۲۹)

۲-۲. دلالت روایات جری و تطبیق بر فرازمانی بودن احکام قرآن

قاعده جری و تطبیق یکی از قواعد تفسیری است که موجب توسعه در مصادیق آیات می‌شود. از عالمان پیشین ظاهراً اولین کسی که این اصطلاح را به‌کار برده، علامه مجلسی در شرح خود بر کتاب کافی است. (نصیری، ۷۰) در میان معاصران، علامه طباطبایی به قاعده «جری و تطبیق» توجه ویژه دارد. او بیش از صد بار در المیزان از آن نام می‌برد و در تفسیر آیات و توضیح روایات تفسیری از آن بهره می‌برد. وی این قاعده را اصطلاحی برگرفته از روایات اهل‌بیت(ع) می‌داند. (طباطبایی، ۴۱/۱) شاخص‌ترین روایت که علامه طباطبایی اصطلاح «جری» را از آن اقتباس کرده، حدیث زیر است که فضیل بن یسار از امام باقر(ع) درباره ظهر و بطن قرآن سؤال می‌کند، حضرت نیز در پاسخ چنین می‌فرماید:

«ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ»: ظاهر قرآن چیزی است که نازل شده و باطن آن تأویل قرآن است. برخی از مطالب قرآن گذشته (و واقع شده) و برخی مطالب آن نیامده است. قرآن همچون خورشید و ماه جریان دارد. (صفار، ۱۹۶/۱؛ مجلسی، ۹۷/۸۹)

علامه طباطبایی پس از اشاره به روایات جری در تعریف این قاعده چنین می‌نویسد: «روش ائمه اهل‌بیت(ع) بر این بوده است که آیات قرآن را بر مصادیق تطبیق می‌کرده‌اند. هرچند آن مصادیق از دایره مورد نزول خارج بود؛ به این دلیل که هدف کلی نزول محدود به مکان و زمان نیست؛ از همین رو لازم است، مضمون آیات به مورد نزول محدود نشود، بلکه بر مصادیق غیر مورد نزول در هر زمان و مکان تطبیق شود. جری مقتضای عمومیت بیانی آیات و اطلاق تعلیل در آنهاست». (طباطبایی، ۴۱/۱-۴۲)

برخی از محققان معاصر قاعده فوق را چنین تعریف کرده‌اند: «(جری و تطبیق یعنی) انطباق ظاهر قرآن (واژگان یا جمله‌ها) که مفهومی عام، کلی یا مطلق است بر مصداق‌های جدید که در طول اعصار، نسل‌ها و مکان‌ها پدید می‌آیند». (رضایی اصفهانی، ۵۳)

مهم‌ترین مبنایی که به‌کارگیری قاعده جری بر آن مبتنی است، اعتقاد به جهان‌شمولی و

جاودانگی پیام و خطاب قرآن است. زمان شمولی و جاودانگی به روشنی در سخنی از امام صادق(ع) گزارش شده است. ایشان در پاسخ به کسی که جوایب دلیل طراوت و تازگی قرآن بود، چنین فرمودند: «... لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يُنَزِّلْهُ لِرَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»: زیرا خداوند آن را برای زمانی خاص و مردمانی خاص فرو نفرستاده است؛ پس قرآن در هر زمانی نو و برای هر قومی تا روز قیامت تازه است. (صدوق، ۸۷/۲)

با دقت نظر در روایات جری و تطبیق می‌توان دریافت یکی از راهکارهای تداوم حیات و جاودانگی قرآن در طول عصرها، تطبیق مفاهیم و مطالب قرآن به موارد مشابه و مصادیق جدید در گستره زمان و مکان است. نگاهی که ما به ظرفیت فقهی قصص قرآن داریم نگاه جری و تطبیق است. از نظر ما، این قصص افسانه نیستند و زمان عمل به احکامی که در آن آمده، به پایان نرسیده است؛ بلکه این داستان‌ها همچنان پویا هستند و احکام آن تا آنجا که دلیلی بر محدودیتش به اقوام گذشته نداریم، همچنان جاری و قابل اجراست. این یکی از اصولی است که تفسیر فقهی آیات قصص قرآن مد نظر داریم.

بنابراین، احکام استخراج شده از داستان‌های قرآنی دال بر فرا زمانی بودن احکامی از قرآن است و مطلق‌گویی و مطلق‌نگری در نظریه زمان‌مند بودن احکام قرآن را ابطال می‌کند، برخی از این احکام مستنبطه از آیات قصصی حدود ۲۰۰ سال با عصر نزول فاصله زمانی دارد و با توجه به حجیت کلام اهل بیت علیهم السلام، فرا زمانی بودن این احکام امری آشکار است. (فهیمی تبار، ۵۹)

۲-۳. چند بُعدی بودن زبان قرآن

قرآن کریم دارای ویژگی‌های مهم و منحصری است که درک آنها ما را در شناخت زبان این کتاب یاری می‌رساند. خداوند در این کتاب آسمانی با شیوه‌های مختلف و رویکردهای گوناگون به هدایت و تربیت انسان‌ها پرداخته است. در قرآن احکام، قصص و امثال، عقاید و اخلاقیات همه با شیوه‌های بدیع در هم آمیخته شده است. بر این اساس باید زبان قرآن

را زبانی ترکیبی و چند بعدی دانست، چرا که زبان این کتاب نه ادبی محض، نه یکسره رمزی، نه علمی و نه عرفی است، بلکه دربردارنده پاره‌ای از برجسته‌ترین ویژگی‌های ادبی و دربرگیرنده اشارات و رموز و همچنین زبان عرفی - عقلایی است.

از نظر زبان‌پژوهان قرآنی، در تمام مضامین مختلف قرآن، شیوه بیان مطالب به شیوه متعارف (دسته‌بندی موضوعی و مقدمه‌چینی) نیست. سوره‌ها و بلکه آیات قرآن دارای چند چهره و چند بُعد است که به شیوه مخصوص خود بیان شده است. از این رو نمی‌توان آیات قرآن را از یک زاویه خاص و معنای معین نگریست. (سعیدی‌روشن، ۷۲-۷۳) در روایات اهل بیت (ع) به این ویژگی ساختاری قرآن با تعبیر «وجه» اشاره شده است. چنان‌که در حدیثی از امام صادق (ع) چنین آمده است: «إِنَّ الْآيَةَ لَتَكُونُ أَوْلَهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ يُتَصَرَّفُ عَلَيَّ وَجُوهٍ». (عباشی، ۱۱/۱؛ مجلسی، ۹۵/۸۹)

روایت فوق، بیانگر آن است که هر یک از بخش‌های یک آیه در عین حال که خود دارای معنای مستقل است، وقتی با بخش دیگر سنجیده شود معنایی جدید می‌آفریند و بدین‌رو هر آیه ظرفیت ارائه معانی مختلف را داراست. (سعیدی‌روشن، ۷۴) در حقیقت تمام آیات قرآن کریم، هماهنگ و متحدند و هر کدام به دیگری گرایش داشته و زمینه ظهور آن را فراهم می‌نماید، لذا متشابه و مثانی بوده و در اثر انتفاء و انعطاف مخصوصی که بین آنها یافت می‌شود، هیچ‌کدام را جدای از مجموع، نمی‌توان مورد تحقیق قرار داد. (جوادی آملی، ۴۷۴/۱)

بنابراین ممکن است آیه‌ای در یک زمان، دارای دو مفهوم باشد و هر کدام از آن مفاهیم، قابل انطباق با ظاهر آیه باشد و ظاهر آیه آن را انکار نکند. بر این اساس، «با توجه به تناسب معارف الهی با طبایع، استعدادها و شرایط روحی انسان‌ها، زبان قرآن دارای لایه‌های گوناگون معنای (ظهر و بطن) است و شناخت لایه‌های عمقی آن از فهم معمولی بالاتر است». (شاکرین، ۱۸) با توجه به آنکه قرآن دارای چند لایه و چند سطح است، ضرورت دارد جهت پاسخ به نیازهای فقهی جامعه اسلامی در لایه‌های مطالب و قصص آن، مطالب فقهی نیز موشکافی و استخراج شود. این قاعده برگرفته از شیوه اهل بیت (ع) در

تفسیر قرآن است. چنان‌که «اهل بیت (ع) با استخراج احکام فقهی از قصص قرآنی نشان داده‌اند قرآن زبانی چند وجهی دارد. به این معنی که نباید داستان‌های قرآنی را صرفاً بیان هنری یک حادثه مستند و واقعی انگاشت و به آن بسنده کرد؛ بلکه از همین رویدادهای مستند می‌توان احکام فقهی مورد نیاز را دریافت نمود». (فهیمی تبار، ۵۸)

۴-۲. زبان واقع‌گرای قصص قرآن

رویکرد واقع‌گرایانه به قصه‌های قرآن مورد پذیرش غالب اندیشمندان اسلامی بوده است. آیات قصص نیز از این قاعده مستثنا نیست و واقع‌گرا بودن این آیات مبتنی بر اوصاف عام قرآن و کارآمدی آن در تمامی زمان‌هاست. در مقابل، قائلان به زبان تخیلی، تمثیلی و اسطوره‌ای قصص قرآن، ضمن آنکه دلیل محکمی بر ادعایشان ندارند؛ دیدگاه آنان مغایر با صریح آیات قرآن است که به مواردی از آنها اشاره می‌شود:

الف. اگر خداوند از چیزی در قرآن خبر داد، بی‌تردید این خبر وقوعش یقینی است، زیرا خداوند در سخن و گفتارش راستگوترین است: «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (النساء، ۸۷)؛ «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا» (النساء، ۱۲۲) و از صدق خبر به صدق مُخْبِرِ بی‌می‌بریم؛ چنان‌که در آیات خطاب به پیامبر (ص) که مقصود اصلی ائمت بوده، چنین آمده است: اعتراف کن که خدا راستگو است: «قُلْ صَدَقَ اللَّهُ» (آل عمران، ۹۵) درباره‌ی خدایی که مبرای از خطا و نسیان است: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم، ۶۴) پس نه از راه اشتباه و نه از راه تعمد کذب، هیچ راهی برای احتمال غیر واقعی دانستن گفتارش نیست و از راه برهان عقلی و نقلی اگر چنین مخبری خبری را داد، خبرش صدق است. (جوادی آملی: دروس تفسیر جلسه ۱۸۴) صدق نیز به خبر دادن از چیزی همان‌گونه که اتفاق افتاده، گفته می‌شود. (عسکری، ۱۹۳/۱)

ب. سخنش صدق است و حق: «وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ» (هود، ۱۲۰) و حق همان

صدق خبرهاست. (طبرسی، ۳۱۳/۵)

ج. قرآن کریم از اخبار پیامبران به «أَنْبَاءِ الرُّسُلِ» تعبیر کرده و «نَبَأٌ» خبری است که در

آن شأن عظیمی است. (طوسی، ۸۷/۶)

د. کتابی شکست‌ناپذیر است که باطل بدان راه ندارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت، ۴۲) بنابراین در اخبارش کذب نیست، در الفاظش تناقض نیست. (طبرسی، ۲۴/۹)

بنابراین خداوند که دارای صفات حکم، صدق، حق است و از کذب‌گویی منزّه است؛ در گفتارش نیز این چنین است و نمی‌توان قصص قرآن را به بهانه عدم نقل بعضی از آنها در تاریخ یا تمثیلی و اسطوره‌ای بودن، غیر واقعی تلقی کرد و به تأویل برد.

۲-۵. برداشت فقهی از جملات خبری قرآن

اشکال مهمی که امکان دارد پیرامون آیات قصص مطرح شود آن است که این آیات در مقام بیان حکم نیستند و به نوعی دلالت بر مدعا ندارند؛ از این رو تمسک به عموم و اطلاق آنها امکان‌پذیر نیست. بر اساس قواعد اصولی، کلامی تمسک شدنی است که الفاظ آن به صورت انشایی و با ادوات مخصوص و وضع لغوی معین، بر عموم دلالت داشته باشد یا طبق مقدمات حکمت در مقام بیان باشد. در حالی که قرآن واقعه‌ای را نقل می‌کند و در دایره آن حادثه حداکثر توصیف ستایش‌آمیز یا مذمت‌گونه از اشخاص یا افعال دارد و از چنین مدلول و پیامی نمی‌توان به حکمی دست پیدا کرد. (ایازی، ۳۸۲) حال آنکه با تأمل در روایات تفسیری مشاهده می‌کنیم که اهل بیت(ع) از آیات قصص که زبان اخباری دارد، برداشت‌های انشایی ارائه کرده‌اند.

در توجیه روش اهل بیت(ع) که دقیقاً ناظر به بهره‌گیری از ظرفیت فقهی آیات قصص است می‌توان چنین گفت که «دلالت کلام بر حکم، همیشه به صورت صریح نیست، بلکه از مدلولات ضمنی و التزامی و مفهومی آیات نیز می‌توان احکام فقهی استنباط کرد. از این رو، اگر احکام مستنبط از آیات قصص، از ظاهر کلام یا مفهوم معتبر یا دلالت‌های معتبر و بر اساس قواعد عربی باشد، قابل استناد است و در حجیت آنها شک و شبهه‌ای وجود ندارد.» (خواجه پساوه‌ئی، ۲۵۹)

بنابراین با تأسی به روش تفسیری اهل بیت (ع) که مبتنی بر قواعد زبان‌شناختی و قوانین محاوره عقلایی است، می‌توان با نگاه فقهی احکام مورد نیاز را از آیات قصص استخراج کرد و یا حداقل، تأییدی برای اوامر و نواهی قرآن و سنت به دست آورد. بسیار روشن است که احکام در قصص قرآن با تعابیر امر و نهی، واجب و حرام نیامده است؛ به همین دلیل لغزندگی و انعطاف کلام در آیات داستانی زیاد می‌شود و البته کار فقیهان بسی دشوارتر، ولی با نگاهی فقهی به قصص قرآن منابع فقهی قرآنی توسعه می‌یابد و دست فقها برای پاسخ به نیازهای زمانه بازتر می‌شود. (ایازی، ۳۶) بنابراین فقه‌پژوه مجبور نیست برای یافتن احکام فقط به جستجو در اوامر و نواهی بپردازد و خود را به عبارات انشایی محدود کند. بر این بنیاد است که آیات احکام هم توسعه می‌یابد و هم متحول می‌شود. (فهیمی تبار، ۵۹)

۳- احکام فقهی در سوره یوسف

تقسیم‌بندی‌های متفاوتی پیرامون فروع دین و احکام فقهی و عملی دین در کتاب‌های فقها دیده می‌شود که در این پژوهش، تقسیم‌بندی شهید ثانی مدنظر است. بر اساس نظر ایشان، بنابر نظر مشهور، فروع دین به چهار قسم تقسیم می‌شود: عبادات، معاملات، ایقاعات و سیاسات. (شهید ثانی، ۲/۷۶۷) در سوره یوسف نیز احکام عبادی، سیاسات و عقود یافت می‌شود که در پژوهش به آنها اشاره می‌گردد.

۳-۱. احکام عبادی

احکام عبادی بخشی از احکام است که در آن قصد قربت لحاظ شده است. مانند: طهارت، نماز، روزه، جهاد، حج، اعتکاف، زکات و غیره.

۳-۱-۱. وجوب قرائت نماز به زبان عربی

برخی از فقها به آیات: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف، ۲) و «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (الشعراء، ۱۹۵) استدلال کرده‌اند بر اینکه نمازگزار اگر نمازش را به فارسی بخواند، کفایت نمی‌کند. وجه استدلال آنان این‌گونه است:

۱. صفت «عربی مبین» را برای قرآن قرار داده است.
۲. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ [و قرآن معها]». (ثلائی، ۳۵/۴؛ نوری، ۱۵۸/۴) حال اگر نماز به فارسی قرائت شود، دیگر قرآن نیست.
۳. همچنین فرمود: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» (مجلسی، ۲۷۹/۸۲). همان‌گونه که می‌بیند من نماز می‌خوانم، نماز بخوانید. (ثلائی، ۳۵/۴)

۲-۱-۳. جواز سبق و رمایه

سبق و رمایه یعنی نوعی قرارداد و شرط‌بندی برای مسابقه در اسب‌دوانی و یا شتردوانی و یا تیراندازی. سبق و رمایه با اینکه نوعی شرط‌بندی است و اسلام شرط‌بندی‌ها را منع کرده است، نظر به اینکه برای تمرین عملیات سربازی است، جایز شمرده شده است. سبق و رمایه از توابع جهاد است (مطهری، ۱۰۴/۲۰) و باید توجه داشت که برخی از مسائل دو جهت دارند، مانند جهاد و امر به معروف و نهی از منکر. پس از جهتی داخل در عبادات است و از جهتی داخل در سیاسات (شهید ثانی، ۷۶۶/۲) که در پژوهش حاضر در مجموعه عبادات قرار گرفته است.

جواز سبق و رمایه در سوره یوسف را می‌توان چنین استخراج کرد که برادران حضرت یوسف (ع) دلیل موجهی که برای بردن یوسف (ع) همراه خود به صحرا بیان می‌کنند، رفتن به صحرا برای بازی است. آنها به پدرشان می‌گویند: «أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ» (یوسف، ۱۲) او کودک است و بازی برای کودکان جایز. بازی کودکانه اگر مفسده‌ای نداشته باشد و تشبیه به فساق به شمار نیاید، اشکالی ندارد. اما پس از بازگشت از صحرا بهانه آوردند که ما مشغول مسابقه دادن بودیم و یوسف نزد وسایل ما بود که گرگ او را خورد. بنابراین در این کلام اشاره‌ای بر جواز مسابقه برای بزرگسالان است و این بازی از قبیل اسب‌دوانی و تیراندازی بوده است.

برخی از فقها بر این باورند که بازی بزرگسالان سه قسم است: ۱. بازی قمار که جایز

نیست؛ ۲. بازی‌ای که قمار نباشد و برای آمادگی برای جهاد باشد، مانند اسب‌سواری و تیر اندازی. همه اتفاق نظر دارند این‌گونه بازی‌ها جایز، بلکه مستحب است؛ ۳. بازی‌ای که در آن جایزه‌ای نیست، مانند کشتی و امثال آن. (تلاهی، ۴/۳۹-۴۱)

بسیار روشن است که بازی بزرگسالان منحصر به موارد فوق نبوده و بر اساس اقتضائات تاریخی می‌توان بازی‌های جدیدی را بر اقسام ذکر شده افزود. با این حال، در جواز مسابقه اسب‌سواری و تیر اندازی که گرو و برد و باخت داشته باشد، میان عالمان اختلافی نیست؛ ولی در برداشت این حکم از آیات قرآن دو نظر وجود دارد:

الف) برداشت جواز حکم سبق و رمایه از قرآن

در توضیح مطلب فوق می‌توان چنین استدلال کرد: مسابقه دادن در تیراندازی و اسب‌دوانی یکی از توابع دین و قرض محسوب می‌گردد. در این مسابقه، مصلحت بزرگی نهفته است و آن «تمرین نمودن» جهت آماده شدن به کارزار با کفار جهت اعزاز کلمه «اسلام» و مسلمین می‌باشد و گرنه «سبق» و «رمایه» در اصل، برد و باخت و قمار می‌باشد. چنان‌که پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «لَا سَبْقَ إِلَّا فِي نَصْلِ أَوْ خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ». (حرر عاملی، ۳۴۹/۱۳) در حدیث دیگری نیز آمده است: «فرشتگان از برد و باخت منتفر هستند و صاحب آن را لعن می‌کنند، جز در چند مورد: نصل، ریش، خف و حافر». (احسائی، ۱۱۵/۲؛ نوری، ۸۱/۱۴)

بسیار روشن است که در کلمه «نصل» (تیراندازی) نیزه‌بازی، شمشیربازی و تیراندازی داخل می‌گردد؛ در «خُفٍّ» (اسب‌دوانی) شترسواری و فیل‌سواری؛ در «حافر» نیز اسب، قاطر و الاغ‌سواری داخل می‌گردد. در تأیید این مطالب آیاتی وجود دارد:

۱. «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ»؛ (الانفال، ۶۰) در برابر دشمنان خدا آنچه در توان دارید، از نیروها و اسبان را آماده شده، مهیا سازید. از نظر فقها، مقصود از «قوة» همان تیراندازی است. (سیوری، ۳۸۸/۱) همچنین در روایتی از پیامبر اکرم (ص) چنین نقل شده که: «أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِيَّ ثَلَاثًا». (قطب راوندی، ۳۷/۲) وجه دلالت آیه و روایت این‌گونه است:

خداوند به آمادگی برای تیراندازی و اسب‌سواری در جنگ و رویارویی با دشمن امر کرده است. آمادگی نیز جز با یادگرفتن و مسابقه دادن برای رسیدن به مهارت به دست نمی‌آید. بنابراین در ضمن آیه دلیلی بر جواز آنچه گفتیم وجود دارد. (همان)

۲. خداوند متعال از زبان فرزندان حضرت یعقوب (ع) چنین حکایت می‌کند که گفتند: «إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكَنا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا» (یوسف، ۱۷) «ما جهت مسابقه رفته بودیم و یوسف را پیش اثارهای خود قرار داده بودیم». این کلام، سخن فرزندان یعقوب، پیامبر بنی اسرائیل می‌باشد؛ پس به مسابقه خبر دادند. (قطب راوندی، ۳۸/۲) افزون بر مطلب فوق، برخی از فقها این‌گونه از آیه جواز سبق و رمایه را استدلال کرده‌اند:

الف) استناد به روایت امام صادق (ع) که می‌فرماید: به یقین فرشتگان از شرط‌بندی آزرده می‌شوند و فاعل آن را لعنت می‌کنند، مگر اینکه شرط‌بندی در سوارکاری و تیراندازی با کمان و نیزه باشد. (حرّ عاملی، ۲۵۱/۱۹)

ب) ادعای اجماع بر جواز مسابقه تیراندازی، سوارکاری با شتر و سایر چهارپایان که مستند به روایت امام صادق (ع) است. (حلی، ۱۶۳/۳-۱۶۴)

ج) خدای تعالی به جواز سبق و رمایه در این آیه خبر داده و به دنبالش انکار نکرده و این بر مشروعیتش نزد ما دلالت می‌کند. (همانجا، ۳۵۳/۲)

د) بنابر اصالت بقای مشروعیت آنچه در ملتی غیر از ملت اسلام بوده، جایز می‌باشد؛ مگر آنکه نسخ آن ثابت شود. (نجفی، ۲۱۲/۲۸؛ وجدانی فخر، ۲۱۵/۱۰)

ه) آیه فی‌الجمله ظهور در مشروعیت مسابقه دارد. (حائری، ۲۳۴/۱۰؛ بهبهانی، ۵۳۲)

۳. بنابر آیه «فَمَا أُوجِفُّمُ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ» (الحشر، ۶) «[شما برای تصاحب غنائم، اسب یا شتری بر آن نتاختید]؛ یعنی به وسیله اسب یا شتری به سوی آن حرکت نکردید. «ایجاب» از «وجیف» به معنای سرعت حرکت است. (سیوری، ۲۵۶/۱) بنابراین شتر سواری نیز همچون مسابقه اسب‌سواری جایز است و بر آن اجماع می‌باشد. (قطب راوندی، ۳۸/۲)

ب) عدم برداشت جواز حکم سبق و رمایه از قرآن

در توضیح مطلب فوق، برخی از فقها به آیه دوازدهم سوره یوسف و ششم سوره حشر استدلال کرده‌اند. از نظر آنها این آیه بر مشروعیت رمایه و آن تیراندازی کردن یا مانند آن با گرو بر وجهی که در شرع مقرر است، اشاره دارد. همچنین این گروه از فقها به آیه «وَمَا أَفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أُوجِفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رَسُولَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (الحشر، ۶) نیز استدلال کرده‌اند. آنها بر این باورند که آیه نیز بر مشروعیت سبق و آن به گرو مرکب دوانیدن اشاره دارد؛ چنان‌که در شرع مقرر شده است. ظاهر آن است که هیچ کدام از این دو آیه بر مدعا دلالت نمی‌کند، زیرا که استباق در لغت عام‌تر است از آن که به تیر انداختن یا به دویدن باشد. همچنین عام‌تر از آن است که به گرو باشد یا بی‌گرو و عام را بر خاص دلالتی نیست. همچنین «ایجاف خیل» و «رکاب» به‌طور مطلق، به معنای دوانیدن اسبان و شتران تیزرو است؛ خواه به گرو باشد و خواه بی‌گرو. با آنکه ایجاب مذکور به طریق نفی واقع شده نه به طریق اثبات؛ پس اولی آن است که مشروعیت سبق و رمایه را با ادله دیگر اثبات کنند، مثل اجماع و روایاتی که بیانش گذشت. (جرجانی، ۱۸۸/۲-۱۸۹؛ فاضل جواد، ۹۸/۳) در رد این نظریه می‌توان گفت: هر دو آیه شامل سبق و رمایه نیز می‌شود و عام بودن آیه به مدعا زیانی نمی‌رساند؛ چنانکه دلایل استدلال به آیه ذکر شد.

۲-۳. سیاسات و احکام

سیاسات شامل: قصاص، حدود، تعزیرات، دیات و دیگر احکام مانند آن می‌باشد. در سوره یوسف برخی از این احکام قابل برداشت است.

۱-۲-۳. مشروعیت تلاش در دفع تهمت

حضرت یوسف (ع) هنگام آزادی از زندان از خود رفع تهمت کرد؛ آنجا که می‌فرماید: «... فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسَأَلُهُ مَا بِالِالنِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ

رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ» (یوسف، ۵۰) ولی هنگامی که فرستاده پادشاه نزد وی [یوسف] آمد گفت: «به‌سوی صاحب‌بازگرد و از او بیرس ماجرای زنانی که دستهای خود را بریدند چه بود؟ که خدای من به نیرنگ آنها آگاه است».

از جمله ثمراتی که از این آیه می‌توان برداشت کرد این است که تلاش در دفع تهمت مشروع می‌باشد و شرع مؤید حکم عقلی در دفع تهمت است. همان‌گونه که حضرت یوسف فرمود: «فَسئَلُهُ مَا بِالْ نِسْوَةِ» و این مقدمه‌ای شد تا آنها به پاکی ایشان علم پیدا کنند و با عزت و آبرو از زندان آزاد شد. نبی اکرم (ص) می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَفْقَنُ مَوَاقِفَ التُّهْمَةِ»: کسی که به خدا و قیامت ایمان دارد نباید در جایگاه تهمت بایستد. (نوری، ۳۴۰/۸؛ ثلاثی، ۴۸/۴)

۲-۲-۳. جواز پذیرش ولایت از جانب سلطان جائر

یکی از مواردی که تکسب با آنها حرام است و در قرآن به حرمت آنها اشاره شده است، قبول ولایتی است که از جانب حاکم ظالم پیشنهاد شود. حال آن‌که در سوره یوسف چنین آمده است: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف، ۵۵)؛ حضرت یوسف (ع) گفت: مرا مسئول خزینه‌های کشور مصر منصوب بدار که من نگهدارنده و دانای امور غذایی هستم. هنگامی که پادشاه مصر گفت: «إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ»؛ (یوسف، ۵۴) گفت: تو امروز نزد ما جایگاهی والا داری، و مورد اعتماد هستی! و او را با دو صفت «شایسته فرمانداری» و «ولایت» توصیف نمود، یوسف فرصتی پیدا نمود که سؤالی بپرسد. پس از ولایت سؤال نمود و فرمود: من حافظ آن چیزی هستم که تو در استحفاظ و نگهداری آن کوشا هستی و «علیم»؛ یعنی آشنا و دانا به موارد استحفاظ آن هستم. (سیوری، ۱۱/۲)

فقهها، براساس آیه فوق به جواز پذیرش ولایت از سوی ظالم و ستمگر قائل شده و گفته‌اند: هنگامی پذیرش ولایت جایز است که این شروط را داشته باشد: ۱. هنگامی که متولی وضعیتی روحی و معنوی خود را بشناسد؛ ۲. همچنین حال منوب عنه (کسی که

نیابت او را پذیرفته) را نیز شناخته باشد که فرصت اجرای عدالت را به او می‌دهد یا خیر؟؛
۳. همچنین منوب^۳ عنہ مخالفتی در اجرای امور و مسائل با او داشته است یا نه؟ همانند
یوسف(ع) با پادشاه مصر.

آنچه روشن است، این است که قدر و مقام پیامبر خدا(ص) بالاتر از آن است که از
سوی ظالمی به او نسبت درخواست ولایت داده شود، بلکه مقصود آن بود که «حق را به
حق‌دار برساند» چون این امر، وظیفه اوست. (همان. بنابراین امر ولایتی که از سوی حاکم
ظالم پیشنهاد شده، هنگامی پذیرشش جایز است که آن شخص بتواند حق را به حق‌دار
برساند. (قطب راوندی، ۲۴/۲)

بسیار روشن است که بر پیامبران جایز نیست که به جمع اموال دنیا تمایل پیدا کنند و
در این داستان، حضرت یوسف(ع) به صفت «حَفِیْظٌ» توصیف شد. یعنی کسی که بتواند مال
را از کسانی که مستحقش نیستند بگیرد و به صاحبان اصلی‌اش برگرداند و اگر کسی بداند
که نمی‌تواند این مسئولیت را درست انجام دهد، نباید ولایت را بپذیرد. (همانجا، ۲۵)

جواز پذیرفتن مسئولیت در نظام‌های سیاسی باطل بر پایه عقاید امامیه، همگی از مراحل
و مراتب ولایت الهی نشأت می‌گیرد. بنابراین هرگونه تصرف در امور دیگران باید با اجازه و
دستور خداوند باشد و فقط امامان معصوم پس از پیامبر(ص) مأذون به تصرف در امور مردم
از جمله امور سیاسی و اجتماعی آنان هستند. (ایچی، ۴۵/۸)

بنابراین، هر نظام سیاسی که در رأس آن امام معصوم و یا مأذون از سوی او نباشد، طاغوت
خوانده می‌شود و شیعیان از همکاری با چنین حکومتی نهی شده‌اند. با این پیش فرض است که
برخی پذیرش ولایتعهدی مأمون از سوی حضرت رضا(ع) را بر نمی‌تابند و علت اقدام امام را از
خود او می‌پرسند. امام در مقام پاسخ پذیرش مسئولیت در حکومت مأمون را با استناد به اقدام
حضرت یوسف نبی علیه السلام توجیه می‌فرماید و از سؤال‌کننده می‌پرسد: نبی افضل است یا
وصی؟ مرد می‌گوید: البته نبی از وصی افضل است. حضرت می‌پرسد: آیا مسلمان افضل است یا
مشرك؟ مرد در پاسخ می‌گوید: البته مسلمان. آنگاه حضرت به او می‌فرماید:

«فإنَّ عزیز مصر کان مشرکاً و کان یوسف (ع) نبیاً و إنَّ المأمون مسلم و أنا وصی و یوسف سأل العزیز أن یولیه حتی قال: اجْعَلْنِی عَلٰی خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیْمٌ و المأمون أجبرنی علی ما أنا فیه...»: عزیز مصر مشرک و یوسف (ع) نبی خدا بود، ولی مأمون مسلمان است و من وصی هستم. یوسف (ع) از عزیز مصر خواست تا او را بر دارایی‌های کشور بگمارد و خود را حفیظ و علیم خواند، ولی مأمون مرا بر این کار (ولایتعهدی) مجبور کرد. (بحرانی، ۱۷۹/۳) بدین ترتیب امام رضا (ع) جواز پذیرش مسئولیت ولایتعهدی حکومت مأمون را به سخن «قال اجْعَلْنِی عَلٰی خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیْمٌ» (یوسف، ۵۵) مستند می‌کند. در این داستان حضرت یوسف (ع) از عزیز مصر می‌خواهند او را مسئول دارایی‌های سرزمین مصر قرار دهد در حالی که عزیز مصر مشرک و حضرت یوسف (ع) نبی بود.

۳-۲-۳. عدم دلالت تعبیر «یَلْتَقِطُهُ» بر لقطه

«لقطه» در لغت یعنی پیدا شده و در شرع عبارت است از انسانی یا حیوانی یا مالی که آن را در جای بی‌صاحب و مالک بیابد و گرفتن آن به قصد محافظت آن باشد تا ضایع نشود. (جرجانی، ۱۹۲/۲) برخی از فقها بر مبنای آیه «یَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّیَّارَةِ» (یوسف، ۱۰) دلایلی را برای استدلال به کلمه «یَلْتَقِطُهُ» بر «لقیط» (اشبائی که پیدا می‌شوند و صاحب آنها معلوم نیست)، ذکر کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف) این آیه قوی‌ترین شاهد بر صدق عنوان «لقیط» بر حضرت یوسف (ع) است.

(مازندرانی، ۲۷۱)

ب) اطلاق «لقیط» بر حضرت یوسف (ع) دلالت می‌کند که او ممیز بوده است. (عاملی، ۶۵/۸)

ج) رؤیایی که یوسف (ع) برای پدرش پیش از افتادن در چاه حکایت کرد، شاهد بر ممیز بودن او و اطلاق «لقیط» بر اوست، زیرا بی‌نیاز از تعهد و تربیت بود و مانند افراد بالغ می‌توانست از خودش نگه‌داری کند. (همان)

برخی از فقه‌پژوهان قرآنی نیز بر این باورند که در قرآن مجید حکایت «لقطه» از

زمان‌های گذشته وارد شده است. آنها دو شاهد برای قول خود ذکر می‌کنند: یکی آیه «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا» (القصص، ۸) خاندان فرعون او را از آب گرفتند، تا سرانجام دشمن آنان و مایه اندوهشان گردد؛ دیگری آیه «يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ» (یوسف، ۱۰) طبق آیه نخست آل فرعون، موسی (ع) را از آب گرفتند. بر اساس آیه دوم برخی از عابران یوسف (ع) را از چاه گرفتند. هرچند در ظاهر این دو آیه، چیزی دال بر مشروعیت وجود ندارد، ولی در مضمون آن، تنبیه و اشاره‌ای به این وظیفه متناسب با شفقت و مهربانی خداوند رؤوف دارد. (سیوری، ۸۲/۲)

این فقیهان در ادامه چنین نتیجه‌گیری می‌کنند: بدان‌که «گرفتن انداخته شده» واجب است و گرفتن چیز افکنده شده به نیت رساندن به صاحبش از مصادیق خیر و نیکواری است؛ ولی وجوب آن «کفایی» می‌باشد، نه عینی؛ چون مقصود با قیام فردی که آن را حضانت می‌نماید، حاصل می‌شود. (همانجا)

برخلاف دیدگاه فقهای فوق باید گفت که کاروانیان یوسف را برنداشتند تا به صاحبش برسانند، بلکه او را مظلومانه از صاحبانش خریدند و این همان برده‌داری است که در گذشته رواج داشته است. با این حساب به نظر می‌آید که لفظ «يَلْتَقِطُهُ» گویای معنای لغوی لقطه است؛ یعنی برداشتن چیزی از زمین (ابن منظور، ۳۹۲/۷) به‌طور کامل روشن است که این معنا با مفهوم شرعی لقطه تناسب ندارد. قرآن خبر می‌دهد که آنها یوسف را ارزان فروختند: «وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ» (یوسف، ۲۰) گفته شده این فروش حرام بوده، زیرا حضرت یوسف آزاد بوده و ثمن حرام است. این قول از ضحاک، مقاتل، سدی و أصم نقل شده است. (ثلابی، ۴۱-۴۲/۴)

صاحب تفسیر الثمرات الیانه می‌نویسد: از این ماجرا دو حکم استفاده می‌شود: ۱. هنگامی که انسان از پیشامد بدتری بترسد، جایز است که از روی انکار سکوت کند، زیرا حضرت یوسف از ترس قتل بر جانش سکوت اختیار کرد؛ ۲. لقیط حرام و ثمن آن، حرام است.

این مفسر وجه استدلال حکم دوم را این‌گونه بیان کرده است: آنها به ثمن کمی او را

فروختند، زیرا او لقیط بود و این استدلال ردّ می‌شود، زیرا کار آنها شرعی نبود و این مسلم است که ظاهر لقیط حریت است. (همان) پس لقیط در نظر گرفتن حضرت یوسف، به معنای لغوی صحیح است و گرنه فروش لقیط چه معنایی دارد؟!

۳-۳. معاملات

رسوم شرعی به دو قسم عبادات و معاملات تقسیم می‌گردد. عبادات نیز به شش قسم تقسیم می‌شود: طهارت، صلاة صوم، حج، اعتکاف، زکات. معاملات نیز به دو گونه عقود و احکام دسته‌بندی می‌شود. عقود شامل نکاح و تبایع آن، تجارت و تبایع آن، اجاره، قسم، نذر، عتق، تدبیر، مکاتبه، رهن، ودیعه، عاریه، مزارعه، مساقات، ضمانت، کفالت، حواله، وکالت، وقف، صدقه، هبه و وصایا می‌شود. (دیلمی، ۲۸) در سوره یوسف برخی از احکام عقود قابل برداشت است که به آنها اشاره می‌کنیم.

۳-۳-۱. شروط کفالت

حضرت یعقوب(ع) عهد و پیمان از فرزندانش گرفت که برادر تنی یوسف را باید نزد من برگردانید. او این تعهد را با قید الهی بودن محکم ساخت. آنجا که قرآن کریم می‌فرماید: «قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتِنَنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ» (یوسف، ۶۶)؛ [حضرت یعقوب] گفت: «من هرگز او [برادرتان] را با شما نخواهم فرستاد، تا پیمان مؤکد الهی بدهید که او را حتماً نزد من خواهید آورد! مگر اینکه (بر اثر مرگ یا علت دیگر) قدرت از شما سلب گردد و هنگامی که آنها پیمان استوار خود را در اختیار او گذاردند، گفت: «خداوند، نسبت به آنچه می‌گوییم، ناظر و نگهبان است!»

معنای آیه این است که: یعقوب(ع) به فرزندان خود گفت: هرگز برادرتان را با شما روانه نمی‌کنم تا آنکه میثاقی را از خداوند که من به آن وثوق و اعتماد کنم، بیاورید و به من بدهید،

حال یا عهدی ببندید و یا سوگند بخورید که او را برایم می‌آورید. از آنجایی که این پیمان منوط به قدرت فرزندان بوده، به ناچار صورت اضطرارشان را استثناء کرده است و گفت: مگر آنکه از شما سلب قدرت شود. بعد از آنکه میثاق خود را برایش آوردند، یعقوب(ع) گفت: «اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ»؛ خدا بر آنچه ما می‌گوییم وکیل باشد. یعنی ما همگی قول و قراری بستیم، چیزی من گفتم و چیزی شما گفتید. هر دو طرف نیز در رسیدن به غرض بر اسباب عادی و معمولی متمسک شدیم، اینک باید هر طرفی به آنچه که ملزم شده عمل کند، (من برادر یوسف را بدهم و شما هم او را به من برگردانید) حال اگر کسی تخلف کرد، خدا او را جزا دهد و داد طرف مقابلش را از او بستاند. (طباطبایی، ۲۱۷/۱۱)

درباره وثیقه احتمالاتی داده شده است: ۱. کفیل تسلیم پدیر کنند؛ ۲. به خداوند قسم بخورند؛ ۳. به خاتم النبیین (ص) قسم یاد کنند. این قول از ابن عباس است. (ثلائی، ۵۲/۴)

نتایجی که از آیه شریفه به دست می‌آید عبارت است از: ۱. کفیل گرفتن برای دوری از اسباب تهمت لازم است؛ ۲. کفالت به بدن جایز است؛ ۳. طبق گفتار پیامبر اکرم(ص) که فرمودند: «الزَّعِيمُ غَارِمٌ» (نوری، ۴۳۵/۱۳)، آن کسی که تضمین و تعهد شفاهی داده باید تاوان را بپردازد؛ ۴. شاهد مثالی در دین اسلام است: امیرالمؤمنین(ع) به کسی که کفیل مجرم محکوم به زندان شده بود فرمود: رفیقت را حاضر ساز. (همچنین درباره کسی که جرمش حد شرعی داشت) فرمود: در حدود کفالت نیست. (صدوق، ۱۲۰/۴)؛ ۵. جواز تأخیر انجام کاری به آینده؛ مثلاً بدهکار قسم بخورد که در آینده قرضش را پرداخت می‌کند. (ثلائی، ۵۱/۴-۵۲)

۳-۲. مشروعیت کفالت و ضمانت

خداوند متعال برای نگه داشتن بنیامین نزد حضرت یوسف (ع) تدبیری را به ایشان یاد داد که به گفته قرآن چنین قانونی در آیین پادشاه آن زمان نبوده است، بلکه آن امر و تدبیری الهی بود. آنجا که می‌فرماید: «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ

الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (یوسف، ۷۶) این گونه راه چاره را به یوسف یاد دادیم! او هرگز نمی‌توانست برادرش را مطابق آیین پادشاه (مصر) بگیرد، مگر آنکه خدا بخواهد! کارکنان شاه مصر گفتند: «قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» (یوسف، ۷۲) پیمانۀ ملک را نمی‌یابیم، هرکس آن را بیاورد یک بار شتر (غله) به او داده می‌شود و من ضامن این پادشاه هستم.

آیه فوق بر صحت دو عقد و دو حکم از توابع دین دلالت می‌کند: اول) «مشروعیت جعله» و آن بر هر عمل محلّ هدف‌دار تعلق می‌گیرد، هرچند مجهول و نامعلوم بوده باشد. چنانکه قول او «وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ» دال بر آن است.

دوم) «مشروعیت ضمانت آنچه برای جعله قرار داده شده است». عقد ضمان عقودی است که برای متعهد شدن نفسی یا مالی وضع شده است، زیرا که قول او (زعیم) مشتق از زعامت و زعامت به معنی ضمان است و زعیم در آیه «سَلِّمُوا إِلَيْهِمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ» (القلم، ۴۰) به این معناست.

وجه دلالت آیه فوق بر دو عقد یاد شده آن است که بر مشروطیت این دو عقد در شرع یوسف (ع) دلالت می‌کند و اصل آن است که منسوخ نشده باشد؛ پس ثابت می‌شود که در شرع ما نیز صحیح می‌باشد. (جرجانی، ۱۶۷/۲؛ سیوری، ۶۶/۲).

قابل ذکر است که کلمات «زعامت»، «کفالت» و «ضمانت» هر سه، مترادف و به یک معنی دلالت دارند. (همانجا، ۶۵/۲) «ضمان» مصدر و در لغت به معنای «در برداشتن» است؛ زیرا در باب ضمان آنچه در ذمه مدیون است، در ذمه دیگری قرار می‌گیرد؛ یعنی ذمه ضامن آنچه را که در ذمه مضمون عنه بوده است در بر خواهد گرفت. در اصطلاح حقوقی، «ضمان» دارای دو معنای اعم و اخص است: معنای اعم آن تعهد به مال یا نفس انسان است. طبق این معنا شامل حواله و کفالت نیز می‌شود و معنای اخص آن تنها تعهد به مالی است که در ذمه دیگری قرار دارد و بدین جهت آن را چنین تعریف کرده‌اند: «عقد ضمان عبارت است از اینکه شخصی مالی را که بر ذمه دیگری است به عهده بگیرد...». (طاهری، ۴۲۸/۴)

جعله آن است که انسان قرار بگذارد در مقابل کاری که برای او انجام می‌دهند، مال معینی

بده، مثلاً بگوید: هر کس گمشده مرا پیدا کند، ده هزار تومان به او می‌دهم. به کسی که این قرار را می‌گذارد جاعل و به کسی که کار را انجام می‌دهد عامل می‌گویند. (موسوی خمینی، ۴۵۹)

آیه دیگری که بر کفالت دلالت می‌کند گفتار یکی از برادران حضرت یوسف به اوست: «فَخَذُّ أَحَدَنَا مَكَانَهُ» (یوسف، ۷۸) (یکی از ما را به جای او بگیر) و این کفالت بدن است. کفالت نیز به نفس و مال در شرع جایز است. (قطب راوندی، ۳۸۷/۱)

۳-۳-۳. رابطه احکام ارث با اطلاق «أب» بر «جد»

گاهی در قرآن به جدّ، لفظ «أب» اطلاق شده است، مانند: «كَمَا أْتَمَّهَا عَلَيَّ أَبُوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ» (یوسف، ۶) حضرت ابراهیم و اسحاق (ع) از اجداد حضرت یعقوب (ع) هستند که در این آیه از لفظ «أبوَيْكَ» برای ایشان استفاده شده است.

برخی بر اساس این آیه چنین استدلال کرده‌اند که جدّ نیز همانند پدر در اسقاط إخوة از میراث است، [زیرا طبق نص قرآنی] چنانچه پدر زنده باشد برادر میّت ارث نمی‌برد و وجود برادر سبب کسر حقّ ارث مادر از یک سوم به یک ششم می‌شود: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرَثَةٌ أَبُوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ» (النساء، ۱۱) و اگر فرزندی نداشته باشد، و (تنها) پدر و مادر از او ارث برند، برای مادر او یک سوم است (و بقیه از آن پدر است)؛ و اگر او برادرانی داشته باشد، مادرش یک ششم می‌برد (و پنج ششم باقیمانده، برای پدر است). [در ردّ این نظریه گفته شده است: این دلیل نمی‌شود، زیرا اسم أب بر جدّ به‌طور مجازی اطلاق شده است. (تلائی، ۳۶/۴)]

۴- نتایج مقاله

با بهره‌گیری از ظرفیت فقهی توسعه‌پذیر قرآن، می‌توان به استنباط فقهی از قصص قرآن پرداخت. چنان‌که از سوره یوسف شاخص‌ترین ابواب فقهی در زمینه عبادات، سیاسات و عقود قابل برداشت است. از جمله دلایل توسعه‌پذیری آیات احکام، حجیت احکام شرایع

پیش از اسلام، دلالت روایات جری و تطبیق بر فرازمانی بودن احکام قرآن، چند بُعدی بودن زبان قرآن، زبان واقع‌گرای قصص قرآن و برداشت فقهی از جملات خبری قرآن است. با دقت در سوره یوسف درمی‌یابیم که تطبیق بیشتر مسائل فقهی مطرح در زمان حضرت یوسف، در دین اسلام نیز کارکرد خود را حفظ کرده است. وجوب قرائت نماز به زبان عربی به دلیل تبعیت از سیره نبوی و جواز سبق و رمایه از برجسته‌ترین احکام عبادی در سوره یوسف محسوب می‌شوند. شاخص‌ترین مواردی که در این سوره به سیاسات و احکام اشاره دارند، عبارتند از: احکام لقطه؛ مشروعیت تلاش در دفع تهمت؛ جواز پذیرش ولایت از جانب سلطان جائز. شروط کفالت و مشروعیت کفالت و ضمانت نیز از شاخص‌ترین احکام عقود هستند که در این سوره می‌توان برداشت کرد.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ ش.
۳. همو، من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرّم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. احسانی، محمد بن ابراهیم، عوالی اللآلی فی الاحادیث الدینیّه، قم، سیّد الشهداء، ۱۴۰۵ ق.
۶. احمد خلف الله، محمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، قاهره، مؤسسه الانتشار العربی، ۱۹۹۹ م.
۷. امامی، محمد و میزایی، محمد، «دیدگاه فقه گرایانه مفسران در قصه حضرت یوسف (ع)»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، شماره ۸۰، پاییز ۱۳۹۵ ش.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد، زبده البیان فی براهین احکام القرآن، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، المکتبه المرتضویه، بی تا.
۹. ایازی، محمدعلی، فقه پژوهی قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. همو، قرآن و فرهنگ زمانه، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. ایجی، محمد عبد الرحمان، شرح المواقف، تصحیح محمد بدرالدین، قاهره، مطبعه السعاده، ۱۳۲۵ ق.
۱۲. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه بعثه، ۱۳۷۴ ق.
۱۳. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، حاشیه مجمع الفائده و البرهان، قم، مؤسسه العلامه المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. بی آزار شیرازی، عبدالکریم، باستان شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. ثلاثی، یوسف بن احمد، الثمرات الیانه و الاحکام الواضحه القاطعه، یمن - صعده، مکتبه التراث الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۱۶. جرجانی، ابو الفتح بن مخدوم، تفسیر شاهی أو آیات الاحکام، تهران، نوید، ۱۳۶۲ ش.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، سرچشمه اندیشه، قم، مرکز نشر فرهنگی اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۱۸. همو، دروس تفسیر قرآن، سایت بنیاد بین المللی علوم و حیاتی اسراء، به آدرس: <http://www.portal.esra.ir>
۱۹. حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، ریاض المسائل، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۸ ق.
۲۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت لإحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۲۱. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۲۰ ق.
۲۲. حکیم، سید محمد تقی، الأصول العامه فی الفقه المقارن، قم، المجمع العالمی لأهل البيت (ع)، ۱۴۱۸ ق.

۲۳. خواجه پساوه‌ئی، جمال‌الدین، «استنباط احکام فقهی از قصص قرآن از منظر اهل سنت»، فصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش.
۲۴. دیلمی، حمزه بن عبد‌العزیز، مراسم العلویه و الاحکام النبویه فی الفقه الامامی، قم، منشورات الحرمین، ۱۴۰۴ق.
۲۵. رضایی اصفهانی، محمد علی، «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق»، فصلنامه اندیشه دینی شیراز، شماره ۲۵، زمستان ۱۳۸۶ش.
۲۶. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ق.
۲۷. سعیدی‌روشن، محمد باقر، «زبان چند بعدی قرآن»، مجله پژوهش و حوزه، شماره ۳۳، بهار ۱۳۷۸ش.
۲۸. سیوری، مقداد بن عبد‌الله، کنز العرفان فی فقه القرآن، تحقیق سید محمد قاضی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۹. شاکرین، حمید رضا، «جامعیت چهار وجهی زبان قرآن و برون‌داد روش‌شناختی آن»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، بهار ۱۳۹۱ش.
۳۰. شوقی، ابوخلیل، اطلس قرآن، ترجمه محمد کرمانی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۸ش.
۳۱. شیرازی، ابراهیم بن علی، اللمع فی أصول الفقه، بیروت، عالم‌الکتب، ۱۴۰۶ق.
۳۲. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۳. طاهری، حبیب‌الله، حقوق مدنی (طاهری)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۳۴. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۷. عاملی، سید محمد جواد، مفتاح الکرامه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجامعه المدرسین، ۱۴۲۴ق.
۳۸. عاملی، سید محمد حسین، الزبده الفقهیه فی شرح الروضه البهیة، قم، دار الفقه للطباعه و النشر، ۱۴۲۷ق.
۳۹. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، رسائل الشهد الثانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ق.
۴۰. عسگری، ابوهلال، معجم فروق اللغویه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۴۱. عیاشی، ابونضر محمد بن مسعود، کتاب التفسیر (تفسیر العیاشی)، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۴۲. فاضل جواد، جواد بن سعید، مسالک الأفهام الی آیات الاحکام، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۵ش.
۴۳. فهیمی‌تبار، حمیدرضا، «تفسیر فقهی اهل بیت علیهم السلام از قصه‌های قرآنی و رهیافت‌های آن»، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش.
۴۴. قطب راوندی، سعید بن هبة الله، فقه القرآن (راوندی)، قم، کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۴۵. مازندرانی، علی اکبر سیفی، دلیل تحریر الوسیله - احیاء الموات و اللقطه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.

۴۶. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۴۷. محقق اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان، تحقیق مجتبی عراقی و دیگران، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۴۸. مطهری، مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، تهران، انتشارات صدرا، بی تا.
۴۹. معرفت، حامد و بهجت پور، عبدالکریم، «توسعه پذیری ظرفیت فقهی قرآن»، فصلنامه قرآن، فقه و حقوق اسلامی، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴ش.
۵۰. مفید، محمد بن نعمان، المقنعه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵۱. موسوی خمینی، سیدروح الله، توضیح المسائل (امام خمینی)، بی جا، بی تا، ۱۴۲۶ق.
۵۲. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۴۳۲ق.
۵۳. نصیری، علی، علامه مجلسی و تعامل با روایات تفسیری اهل بیت (ع). فصلنامه علوم حدیث، ش ۲۲، زمستان ۱۳۸۰ش.
۵۴. نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
۵۵. وجدانی فخر، قدرت الله، الجواهر الفخریه فی شرح الروضه البهیة، قم: انتشارات سماء قلم، ۱۴۲۶ق.