توسعه‌پذیری استنباط‌های فقهی قصص قرآن با محوریّت سوره یوسف

عبدالله میراحمدی[1]
زهره دانشی‌کهن[2]

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۴/۱۰ ـ 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 فقهیِ 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 جائر؛ مشروعیت کفالت و ضمانت.

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

---

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، (نویسنده مسئول)؛ mirahmadi_a@khu.ac.ir
۲. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه رفیعه المصطفی؛ z.daneshe@chmail.ir

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]
[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

۱ـ 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 کلّی است: یکی روایت‌کننده رخدادهای واقعی با استخراج مستندات تاریخی و باستان‌شناسی (شوقی، ۸؛ بی‌آزار شیرازی، ۴ـ۵) و دیگری، روایت‌گر رویدادهای غیرواقعی با بهره‌گیری از عناصر تخیّلی و هنری و تأکید بر تلقی‌های اسطوره‌ای و نمادین. (احمد خلف‌الله، ۷۳ـــ۸۵) 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 برگزینند. 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 کلّی حقوقی است که ضرورت دارد مفسّر به آنها توجه کند. چنان‌که برخی مفسّران قرآن نیز بر اساس گرایش تفسیری خویش، ذیل آیات قصص به تبیین آنها پرداخته‌اند. در این میان، گروهی از مفسّران 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، ۱۳۰/۲؛ جرجانی، ۷/۱) و کمتر از آن مانند ۳۵۰ آیه (سیوری، ۵/۱) باور دارد؛ ارائه آمار قطعی و دقیق امکان‌پذیر نیست. دلیل این امر را می‌توان توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن دانست. از نظر

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

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 به‌صورت 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 به‌ویژه 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.

۲ـ 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 مفسّران 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 مفسّران فریقین پیرامون نسخ شرایع، به مهم‌ترین استنباط‌های فقهی مفسّران 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 مفسّران 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)

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

فراوانی را از داستان‌های قرآن استنباط کرده‌اند. با این حال، وجـود اسـرائیلیات در میـان روایات تفسیری فوق سبب شده است تا فقیهان کمتر بـه ابعـاد پویـای ایـن‌گونـه آیـات و روایات توجه کنند. اکنون این نیاز احساس می‌شود که با انجام تحقیقـاتی وسـیع و متنـوع ذیل آیات قصص قرآن به ابعاد فقهی این‌گونه آیات نگاه جامع‌تری شود و در توجه کـردن به روایات تفسیری بازنگری صورت گیرد. پیش از پرداختن به احکام فقهی سـوره یوسـف ضرورت دارد به مهم‌ترین دلایل اندیشمندان اسلامی در توسعه‌پذیری و تحول آیات فقهـی قرآن اشاره شود. این دلایل به‌طور غالب بر شیوه‌های نوین فهم متن، گشوده شـدن ابـواب فقهی نو و ظرفیت‌های جدید از آیات احکام تأکید دارند.

۲ـ۱. حجیت احکام شرایع پیش از اسلام

مسئله حجیت و نسخ شرایع پیشین سبب توسعه کمّی و کیفی آیات الاحکام مـی‌شـود. چنان‌که برخی از فقها بر این باورند که با آمدن شریعت اسلام، شـرایع گذشـته نـسخ شـده 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 یـا انکـار آن ثابـت شـده باشـد. (ثلایی، ۱۴۴/۱ـ۱۴۷؛ عاملی، ۲۳۸/۱۲؛ شیرازی، ۱۸۴)

محققان در پاسخ به عدم حجیت و نسخ شرایع پیشین پاسخ‌هـای فراوانـی داده‌انـد کـه 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 اسـت. بنـابراین هرگاه قرآن مسئله‌ای را بدون رد کردن بیان کند، خود دلیلی بر مشروعیت آن می‌باشـد. از این‌روی حتی اگر به نسخ شرایع سابق قائل باشیم، باز هم می‌توانیم به قصص قرآن تمسّک کنیم، زیرا در حقیقت مستند ما قرآن است نه شرایع سابق. (معرفت و بهجـت‌پـور، ۲۲) بـه بیان دیگر، تا زمانی که نسخ گزاره‌های شرایع پیشین در شریعت اسلام ثابت نـشده باشـند، در حق مسلمانان حجیّت دارد و تبعیت از آنها واجب است. (حکیم، ۳۱۵ـ۴۲۹)

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

۲ـ۲. 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 همین‌رو لازم است، مضمون آیات به مورد نزول محدود نشود، بلکه بر مصادیق غیر مورد نزول در هر زمان و مکان تطبیق شود. جری مقتضای عمومیّت بیانی آیات و اطلاق تعلیل در آنهاست». (طباطبایی، ۴۱/۱ـ۴۲)

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 به‌کار گیری قاعده جری بر آن مبتنی است، اعتقاد به جهان‌شمولی و

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

جاودانگی پیام و خطاب قرآن است. زمان‌شمولی و جاودانگی به روشنی در سخنی از امام صادق(ع) گزارش شده است. ایشان در پاسخ به کسی که جویای دلیل طراوت و تازگی قرآن بود، چنین فرمودند: «... لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يُنْزِلْهُ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ 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 دقت‌نظر 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 مدّ 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. (فهیمی‌تبار، ۵۹)

۲ـ۳. 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

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

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 ـ 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 این‌رو نمی‌توان آیات قرآن را از یک زاویه خاص و معنای معین نگریست. (سعیدی‌روشن، ۷۲ـ۷۳) در روایات اهل بیت(ع) به این ویژگی ساختاری قرآن با تعبیر «وجوه» اشاره شده است. چنان‌که در حدیثی از امام صادق(ع) چنین آمده است: «إِنَّ الْآيَةَ لَتَكُونُ أَوَّلُهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ يُتَصَرَّفُ عَلَى وُجُوهٍ». (عیاشی، 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 انثناء 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 لابه‌لای مطالب و قصص آن، مطالب فقهی نیز موشکافی و استخراج شود. این قاعده برگرفته از شیوه اهل بیت(ع) در

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

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». (فهیمی‌تبار، ۵۸)

۲ـ٤. 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 تخیّلی، 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: «**وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثاً**» (النساء، ۸۷)؛ «**وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً**» (النساء، ۱۲۲) و از صدق خبر به صدق مُخبِر پی می‌بریم؛ چنان‌که در آیات خطاب به پیامبر(ص) که مقصود اصلی امّت بوده، چنین آمده است: اعتراف کن که خدا راستگو است: «**قُلْ صَدَقَ اللَّهُ**» (آل‌عمران، ۹۵) درباره خدایی که مبرّای از خطا و نسیان است: «**وَ ما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا**» (مریم، ۶۴) پس نه از راه اشتباه و نه از راه تعمّد 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: «**وَ جاءَكَ فِي هذِهِ الْحَق**» (هود، ۱۲۰) و حق همان صدق خبرهاست. (طبرسی، ۳۱۳/۵)

ج. قرآن کریم از اخبار پیامبران به «أنباءِ الرُّسُل» تعبیر کرده و «نبأ» خبری است که در آن شأن عظیمی است. (طوسی، ۸۷/۶)

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

د. کتابی شکست‌ناپذیر است که باطل بدان راه ندارد: «لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصّلت، 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.

۲ـ۵. 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 این‌رو تمسّک به عموم و اطلاق آنها امکان‌پذیر نیست. بر اساس قواعد اصولی، کلامی تمسّک شدنی است که الفاظ آن به‌صورت 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 اِخباری دارد، برداشت‌های انشایی ارائه کرده‌اند.

در توجیه روش اهل‌بیت(ع) که دقیقاً ناظر به بهره‌گیری از ظرفیت فقهی آیات قصص است می‌توان چنین گفت که «دلالت کلام بر حکم، همیشه به‌صورت صریح نیست، بلکه از مدلولات تضمنی و التزامی و مفهومی آیات نیز می‌توان احکام فقهی استنباط کرد. از این‌رو، 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)

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

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. (فهیمی‌تبار، ۵۹)

۳ـ 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 مدّنظر است. بر اساس نظر ایشان، بنابر نظر مشهور، فروعات به چهار قسم تقسیم می‌شود: عبادات، معاملات، ایقاعات و سیاسات. (شهید ثانی، ۷۶۷/۲) در سوره یوسف نیز احکام عبادی، سیاسات و عقود یافت می‌شود که در پژوهش به آنها اشاره می‌گردد.

۳ـ۱. 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.

۳ـ۱ـ۱. وجوب قرائت نماز به زبان عربی

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

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

۱. صفت «عربی مبین» را برای قرآن قرار داده است.

۲. پیامبر اکرم(ص) فرمود: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ [و قرآن معها]». (ثلایی، 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. (ثلایی، ۳۵/۴)

۳ـ۱ـ۲. 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 مَعَنا غَداً يَرْتَعْ وَ يَلْعَبْ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ**» (یوسف، ۱۲) او کودک است و بازی برای کودکان جایز. بازی کودکانه اگر مفسده‌ای نداشته باشد و تشبّه به فسّاق 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 تیر اندازی بوده است.

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

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

نیست؛ ۲. بازی‌ای که قمار نباشد و برای آمادگی برای جهاد باشد، مانند اسب‌سواری و تیر اندازی. همه اتّفاق‌نظر دارند این‌گونه بازی‌ها جایز، بلکه مستحب است؛ ۳. بازی‌ای کـه در آن جایزه‌ای نیست، مانند کشتی و امثال آن. (ثلایی، ۳۹/۴ـ۴۱)

بسیار روشن است که بازی بزرگسالان منحـصر بـه مـوارد فـوق نبـوده و بـر اسـاس اقتضائات تاریخی می‌توان بازی‌های جدیدی را بر اقسام ذکر شده افزود. با ایـن حـال، در جواز مسابقه اسب‌سواری و تیر اندازی که گرو و برد و باخت داشته باشـد، میـان عالمـان 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 می‌تـوان چنـین اسـتدلال کـرد: مـسابقه دادن در تیرانـدازی و اسب‌دوانی یکی از توابع دِین و قرض محسوب می‌گردد. در این مسابقه، مـصلحت بزرگـی نهفته است و آن «تمرین نمودن» جهت آماده شدن به کارزار بـا کفّـار جهـت اعـزاز کلمـه «اسلام» و مسلمین می‌باشد وگرنه «سبق» و «رمایه» در اصل، برد و باخت و قمار می‌باشـد. چنان‌که پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «لَا سَبْقَ إِلَّا فِی نَصْلٍ أَوْ خُفٍّ أَوْ حَـافِرٍ». (حـرّ عـاملی، ۳۴۹/۱۳) در حدیث دیگری نیز آمده است: «فرشـتگان از بـرد و باخـت متنفّـر هـستند و صاحب آن را لعن می‌کنند، جز در چند مـورد: نـصل، ریـش، خـفّ و حـافر». (احـسائی، ۱۱۵/۲؛ نوری، ۸۱/۱۴)

بسیار روشن است که در کلمه «نصل» (تیراندازی) نیزه‌بازی، شمـشیربازی و تیرانـدازی داخل می‌گردد؛ در «خُفّ» (اسب‌دوانی) شترسواری و فیل‌سـواری؛ در «حـافر» نیـز اسـب، قاطر و الاغ‌سواری داخل می‌گردد. در تأیید این مطالب آیاتی وجود دارد:

۱. «**وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ**»؛ (الانفال،۶۰) در برابر دشـمنان خدا آنچه در توان دارید، از نیروها و اسبان را آماده شده، مهیّا سازید. از نظر فقها، مقـصود از «قوّة» همان تیراندازی است. (سیوری، ۳۸۸/۱) همچنین در روایتی از پیـامبر اکـرم(ص) چنین نقل شده که: «أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْیُ ثَلَاثاً». (قطب راونـدی، ۳۷/۲) وجـه دلالـت آیـه و روایت این‌گونه است:

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

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 به‌دست 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: «**إِنّا ذَهَبْنا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنا يُوسُفَ عِنْدَ مَتاعِنا**» (یوسف، ۱۷) «ما جهت مسابقه رفته بودیم و یوسف را پیش اثاث‌های 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 می فرماید: 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. (حلّی، ۱۶۳/۳ـ۱۶۴)

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 «**فَما أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لا رِكابٍ**» (الحشر، ۶) « [شما برای تصاحب غنائم،] اسب یا شتری بر آن نتاختید»؛ یعنی به‌وسیله اسب یا شتری به‌سوی آن حرکت نکردید. «ایجاف» 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)

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

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 «**وَ ما أَفاءَ اللَّهُ عَلی رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَما أَوْجَفْتُمْ عَلَیْهِ مِنْ خَیْلٍ وَ لا رِکابٍ وَ لکِنَّ اللَّهَ یُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلی مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ**» (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، ۱۸۸/۲ــ۱۸۹؛ فاضل جواد، ۹۸/۳) در ردّ این نظریه می‌توان گفت: هر دو آیه شامل سبق و رمایه نیز می‌شود و عام بودن آیه به مدّعا زیانی نمی‌رساند؛ چنانکه دلایل استدلال به آیه ذکر شد.

۳ـ۲. 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.

۳ـ۲ـ۱. مشروعیت تلاش در دفع تهمت

حضرت یوسف (ع) هنگام آزادی از زندان از خود رفع تهمت کرد؛ آنجا که می‌فرماید: «... **فَلَمَّا جاءَهُ الرَّسُولُ قالَ ارْجِعْ إِلی رَبِّکَ فَسْئَلْهُ ما بالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِی قَطَّعْنَ أَیْدِیَهُنَّ إِنَّ**

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

رَبِّی بِکَیْدِهِنَّ عَلِیمٌ» (یوسف، ۵۰) ولی هنگامی که فرستاده پادشاه نزد وی [یوسف] آمد گفت: «به‌سوی صاحبت بازگرد و از او بپرس 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 مؤیّد حکم عقلی در دفع تهمت است. همان‌گونه که حضرت یوسف فرمود: «فَسْئَلْهُ ما بالُ النِّسْوَةِ» و این مقدمه‌ای شد تا آنها به پاکی ایشان علم پیدا کنند و با عزّت و آبرو از زندان آزاد شد. نبی اکرم(ص) می‌فرماید: «مَنْ کَانَ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ فَلَا یَقِفَنَّ مَوَاقِفَ التُّهَمَةِ»: کسی که به خدا و قیامت ایمان دارد نباید در جایگاه تهمت بایستد. (نوری، ۳۴۰/۸؛ ثلایی، ۴۸/۴)

۳ـ۲ـ۲. جواز پذیرش ولایت از جانب سلطان جائر

یکی از مواردی که تکسّب 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: «قالَ اجْعَلْنِی عَلی خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ» (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: «إِنَّکَ الْیَوْمَ لَدَیْنا مَکِینٌ أَمِینٌ»؛ (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)

فقها، 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 متولّی وضعیّت روحی و معنوی خود را بشناسد؛ ۲. همچنین حال منوبٌ عنه (کسی که

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

نیابت او را پذیرفته) را نیز شناخته باشد که فرصت اجرای عدالت را به او می‌دهد یا خیر؟؛ ۳. همچنین منوبٌ عنه 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 حق دار 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 «حَفِیظٌ» 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. (ایجی، 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 مشرک؟ مرد در پاسخ می‌گوید: البته مسلمان. آنگاه حضرت به او می‌فرماید:

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

«فإنّ عزیز مصر کان مشرکاً و کان یوسف (ع) نبیاً و إنّ المأمون مسلم و أنا وصی و یوسف سأل العزیز أن یولیه حتی قال: اجْعَلْنِی عَلی خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ 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 «**قالَ اجْعَلْنِی عَلی خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیظٌ عَلِیمٌ**» (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.

۳ـ۲ـ۳. عدم دلالت تعبیر «یَلْتَقِطْهُ» 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 «**یَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّیّارَةِ**» (یوسف، ۱۰) دلایلی را برای استدلال به کلمه «یَلْتَقِطْهُ» بر «لقیط» (اشیائی 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 ممیّز بوده است. (عاملی، ۶۵/۸)

ج) رؤیایی که یوسف(ع) برای پدرش پیش از افتادن در چاه حکایت کرد، شاهد بر ممیّز 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

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

زمان‌های گذشته وارد شده است. آنها دو شاهد برای قول خود ذکر می‌کنند: یکی آیه «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً» (القصص، ۸) خاندان فرعون او را از آب گرفتند، تا سرانجام دشمن آنان و مایه اندوهشان گردد! دیگری آیه «يَلْتَقِطْهُ 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 دالّ بر مشروعیّت وجود ندارد، ولی در مضمون آن، تنبیه و اشاره‌ای به این وظیفه متناسب با شفقت و مهربانی خداوند رئوف دارد. (سیوری، ۸۲/۲)

این فقیهان در ادامه چنین نتیجه‌گیری می‌کنند: بدان‌که «گرفتن انداخته شده» واجب است و گرفتن چیز افکنده شده به نیّت 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 «يَلْتَقِطْهُ» 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: «وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ» (یوسف، ۲۰) گفته شده این فروش حرام بوده، زیرا حضرت یوسف آزاد بوده و ثمن حُرّ حرام است. این قول از ضحّاک، مقاتل، سدّی و أصم نقل شده است. (ثلایی، ۴۲/۴ـ۴۱)

صاحب تفسیر الثمرات الیانعه 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 حُرّ و ثمن آن، حرام است.

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

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

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

۳ـ۳. 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.

۳ـ۳ـ۱. 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 می فرماید: «**قالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلاَّ أَنْ يُحاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قالَ اللَّهُ عَلى ما نَقُولُ وَكِيل**» (یوسف، ۶۶)؛ [حضرت یعقوب] گفت: «من هرگز او [برادرتان] را با شما نخواهم فرستاد، تا پیمان مؤکّد الهی بدهید که او را حتماً نزد من خواهید آورد! مگر اینکه (بر اثر مرگ یا علّت 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،

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

حال یا عهدی ببندید و یا سوگند بخورید که او را برایم می‌آورید. از آنجایی کـه ایـن پیمـان منوط به قدرت فرزندان بوده، به ناچار صورت اضطرارشان را اسـتثناء کـرده اسـت و گفـت: مگر آنکه از شما سلب قدرت شود. بعد از آنکه میثاق خـود را بـرایش آوردنـد، یعقـوب(ع) گفت: «اللَّهُ عَلی ما نَقُولُ وَکِیلٌ»؛ خدا بر آنچه ما می‌گوییم وکیل باشد. یعنی ما همگـی قـول و قراری بستیم، چیزی من گفتم و چیزی شما گفتید. هر دو طرف نیز در رسیدن به غـرض بـر اسباب عادی و معمولی متمسک شدیم، اینک باید هر طرفی به آنچه که ملزم شده عمل کنـد، (من برادر یوسف را بدهم و شما هم او را به من برگردانید) حال اگر کسی تخلّف 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 تـسلیم پـدر کننـد؛ ۲. بـه خداونـد قـسم بخورند؛ ۳. به خاتم النبیّین (ص) قسم یاد کنند. این قول از ابن عباس است. (ثلایی، ۵۲/۴)

نتایجی که از آیه شریفه به‌دست می‌آید عبارت است از: ۱. کفیل گرفتن بـرای دوری از اسباب تهمت لازم است؛ ۲. کفالت به بدن جایز است؛ ۳. طبق گفتار پیامبر اکـرم(ص) کـه فرمودند: «الزَّعِیمُ غَارِمٌ» (نوری، ۴۳۵/۱۳)، آن کسی که تضمین و تعهّـد شـفاهی داده بایـد تاوان را بپردازد؛ ۴. شاهد مثالی در دین اسلام است: امیرالمؤمنین(ع) بـه کـسی کـه کفیـل مجرم محکوم به زندان شده بود فرمود: رفیقت را حاضر ساز. (همچنین دربـاره کـسی کـه جرمش حدّ شرعی داشت) فرمود: در حدود کفالت نیـست. (صـدوق، ۱۲۰/۴)؛ ۵. جـواز تأخیر انجام کاری به آینده؛ مثلاً بدهکار قسم بخـورد کـه در آینـده قرضـش را پرداخـت می‌کند. (ثلایی، ۵۱/۴ ـ۵۲)

۳ـ۳ـ۲. مشروعیت کفالت و ضمانت

خداوند متعال برای نگه داشتن بنیامین نزد حضرت یوسف (ع) تدبیری را به ایشان یـاد داد که به گفته قرآن چنین قانونی در آیین پادشاه آن زمـان نبـوده اسـت، بلکـه آن امـر و تدبیری الهی بود. آنجا که می‌فرماید: «**کَذلِکَ کِدْنا لِیُوسُفَ ما کـانَ لِیَأْخُـذَ أَخـاهُ فِـی دِیـنِ**

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

الْمَلِکِ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ» (یوسف، ۷۶) این‌گونه 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: «قالُوا نَفْقِدُ صُواعَ الْمَلِکِ وَ لِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِیرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِیمٌ» (یوسف، ۷۲) پیمانه ملک را نمی‌یابیم، هرکس آن را بیاورد یک بار شتر (غله) به او داده می‌شود و من ضامن این پاداش هستم.

آیه فوق بر صحت دو عقد و دو حکم از توابع دین دلالت می‌کند: اول) «مشروعیّت جعاله» و آن بر هر عمل محلّل هدف‌دار تعلّق می‌گیرد، هرچند مجهول و نامعلوم بوده باشد. چنانکه قول او «وَ لِمَنْ جاءَ بِهِ حمل بَعیرٍ» دال بر آن است.

دوم) «مشروعیت ضمانت آنچه برای جعاله قرار داده شده است». عقد ضمان عقدی 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 «سَلْهُمْ أَیُّهُمْ بِذلِکَ زَعِیمٌ» (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 ذمّه مدیون است، در ذمّه دیگری قرار می‌گیرد؛ یعنی ذمّه ضامن آنچه را که در ذمّه 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 تعهّد به مالی است که در ذمّه دیگری قرار دارد و بدین جهت آن را چنین تعریف کرده‌اند: «عقد ضمان عبارت است از اینکه شخصی مالی را که بر ذمّه دیگری است به عهده بگیرد...». (طاهری، ۴۲۸/۴)

جعاله آن است که انسان قرار بگذارد در مقابل کاری که برای او انجام می‌دهند، مال معیّنی

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

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: «**فَخُذْ أَحَدَنا مَكانَهُ**» (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)

۳ـ۳ـ۳. رابطه احکام ارث با اطلاق «أب» بر «جد»

گاهی در قرآن به جدّ، لفظ «أب» اطلاق شده است، مانند: «**كَما أَتَمَّها عَلى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْراهِيمَ وَ إِسْحاقَ**» (یوسف، ۶) حضرت ابراهیم و اسحاق(ع) از اجداد حضرت یعقوب(ع) هستند که در این آیه از لفظ «أَبَوَيْكَ» 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 سوّم به یک ششم می‌شود: «**فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ 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. (ثلایی، ۳۶/۴)

٤ـ نتایج مقاله

با بهره‌گیری از ظرفیت فقهیِ 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

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

پیش از اسلام، دلالت روایات جری و تطبیق بر فرازمانی بودن احکام قـرآن، چنـد بُعـدی بودن زبان قرآن، زبان واقع‌گرای قصص قرآن و برداشت فقهی از جملات خبری قرآن است.

با دقت در سوره یوسف درمی‌یابیم که تطبیـق بیـشتر مـسائل فقهـی مطـرح در زمـان حضرت یوسف، در دین اسلام نیز کارکرد خود را حفظ کرده است. وجوب قرائت نماز بـه 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 بـه سیاسـات و احکام اشاره دارند، عبارتند از: احکام لقطه؛ مشروعیت تلاش در دفع تهمت؛ جواز پذیرش ولایت از جانـب سـلطان جـائر. شـروط کفالـت و مـشروعیت کفالـت و ضـمانت نیـز از شاخص‌ترین احکام عقود هستند که در این سوره می‌توان برداشت کرد.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

کتابشناسی

۱. قرآن کریم.

۲. ابن بابویه قمی(صدوق)، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ش.

۳. همو، من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.

۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.

۵. احسائی، محمد بن ابراهیم، عوالی اللآلی فی الاحادیث الدینیه، قم، سیّد الشهداء، ۱۴۰۵ق

۶. احمد خلف الله، محمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، قاهره، مؤسسه الانتشار العربی، ۱۹۹۹م.

۷. امامی، محمد و میزایی، محمد، «دیدگاه فقه‌گرایانه مفسران در قصه حضرت یوسف(ع)»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۸۰، پاییز ۱۳۹۵ش.

۸. اردبیلی، احمد بن محمد، زبده البیان فی براهین احکام القرآن، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، المتکتبه المرتضویه، بی‌تا.

۹. ایازی، محمدعلی، فقه‌پژوهی قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.

۱۰. همو، قرآن و فرهنگ زمانه، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۰ش.

۱۱. ایجی، محمد عبد الرحمان، شرح المواقف، تصحیح محمد بدرالدین، قاهره، مطبعه السعاده، ۱۳۲۵ق.

۱۲. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه بعثه، ۱۳۷۴ق.

۱۳. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، حاشیه مجمع الفائده و البرهان، قم، مؤسسه العلامه المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۱۷ق.

۱۴. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.

۱۵. ثلایی، یوسف بن احمد، الثمرات الیانعه و الاحکام الواضحه القاطعه، یمن ـ صعده، مکتبه‌التراث الاسلامی، ۱۴۲۳ق.

۱۶. جرجانی، ابو الفتح بن مخدوم، تفسیر شاهی أو آیات الاحکام، تهران، نوید، ۱۳۶۲ش.

۱۷. جوادی آملی، عبدالله، سرچشمه اندیشه، قم، مرکز نشر فرهنگی اسراء، ۱۳۸۶ش.

۱۸. همو، دروس تفسیر قرآن، سایت بنیاد بین المللی علوم وحیانی اسراء، به آدرس: http://www.portal.esra.ir

۱۹. حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، ریاض المسائل، قم، مؤسسه آل البیت(ع)، ۱۴۱۸ق.

۲۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.

۲۱. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل البیت(ع)، ۱۴۲۰ق.

۲۲. حکیم، سیدمحمد تقی، الأصول العامه فی الفقه المقارن، قم، المجمع العالمی لأهل‌البیت(ع)، ۱۴۱۸ق.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

۲۳. خواجه پساوه‌ئی، جمال الدین، «استنباط احکام فقهی از قصص قرآن از منظر اهل سنت»، فصلنامه فقـه و مبـانی حقوق اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش.
۲۴. دیلمی، حمزه بن عبد العزیز، مراسم العلویه و الاحکام النبویه فی الفقه الامامی، قم، منشورات الحرمین، ۱۴۰۴ق.
۲۵. رضایی اصفهانی، محمد علی، «تجلّی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق»، فصلنامه اندیـشه دینـی شـیراز، 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 عبد الله، کنز العرفان فی فقه القرآن، تحقیق سید محمد قاضـی، تهـران، مجمـع جهـانی تقریـب 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، عالم الکتب، ۱۴۰۶ق.
۳۲. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد صلّی الله علیهم، قم، مکتبه آیة الله المرعشی النجفـی، ۱۴۰۴ق.
۳۳. طاهری، حبیب الله، حقوق مدنی (طاهری)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۳۴. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علیمه 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 ترحینی، الزبده الفقهیه فی شرح الروضه البهیه، قم، دار الفقه للطباعه و النشر، ۱۴۲۷ق.
۳۹. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، رسائل الشهید 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 (تفـسیر العیاشـی)، تحقیـق سیدهاشـم رسـولی محلاتـی، تهـران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۴۲. فاضل جواد، جواد بن سعید، مسالک الأفهام ألی آیات الاحکام، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۵ش.
۴۳. فهیمی‌تبار، حمیدرضا، «تفسیر فقهی اهل بیت علیهم السلام از قصه‌های قرآنی و رهیافت‌هـای آن»، دو فـصلنامه 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 آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۴۵. مازندرانی، علی اکبر سیفی، دلیل تحریر الوسیله ـ إحیاء الموات و اللقطه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]
[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]

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 دیگـران، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۴۸. مطهری، مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، تهران، انتشارات صدرا، بی‌تا.
۴۹. معرفت، حامد و بهجت‌پور، عبدالکریم، «توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن»، فصلنامه قرآن، فقه و حقوق اسـلامی، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴ش.
۵۰. مفید، محمد بن نعمان، المقنعه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵۱. موسوی خمینی، سیدروح‌اللّه، توضیح المسائل (امام خمینی)، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۲۶ق.
۵۲. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسـین، ۱۴۳۲ق.
۵۳. نصیری، علی، علامه مجلسی و تعامل با روایات تفسیری اهل بیت (ع). فصلنامه علـوم حـدیث، ش۲۲، زمـستان ۱۳۸۰ش.
۵۴. نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
۵۵. وجدانی فخر، قدرت الله، الجواهر الفخریه فی شرح الروضه البهیه، قم: انتشارات سماء قلم، ۱۴۲۶ق.

[Downloaded from pdmag.ir on 2026-09-07]

[DOR: 20.1001.1.17352770.1398.18.38.11.6]