



# تأملی در شاخص‌های فقه قرآنی دکتر صادقی تهرانی

اشکان نعیمی\*

## چکیده

در مورد رجوع به قرآن کریم به عنوان یکی از منابع احکام، رویکردهای متفاوتی هست. در مقابل دو رویکرد عملی «عدم رجوع به قرآن» و «رجوع حداقلی به آن» که به ترتیب مورد توجه اخباری‌ها و اصولی‌ها قرار گرفته است، «رجوع حداکثری به قرآن» در میان برخی علمای معاصر از جمله دکتر صادقی تهرانی دیده می‌شود. ایشان فقه استنباطی خود را فقه قرآنی می‌داند که شاخص‌های آن در مقاله حاضر بررسی شده است. این شاخص‌ها عبارت‌اند از: استفاده از ادبیات قرآنی، اولویت استناد به قرآن، بی‌اعتباری روایت مخالف با قرآن، بی‌اعتباری اجماع و شهرت مخالف با قرآن و بی‌اعتباری ادله عقلی مخالف با قرآن که هر یک با تطبیقات فقهی بررسی شده‌اند و از این موارد، شاخص اول و دوم قابل پذیرش‌اند. خصوصیت سوم و چهارم را به صورت موجه جزئی می‌توان پذیرفت و ویژگی پنجم نیز مورد قبول نیست.

**واژگان کلیدی:** فقه قرآنی، صادقی تهرانی، منابع احکام، اصول استنباط.

## مقدمه

نظر مشهور میان علمای شیعه این است که منابع احکام عبارت‌اند از: قرآن، سنت، عقل و اجماع. میزان اعتبار هر یک از این منابع نقد و بررسی شده است؛ در این میان در مورد قرآن کریم به‌عنوان یکی از منابع احکام، اختلاف نظر هست. بیشتر اخباری‌ها و تعداد اندکی از اصولی‌ها ظواهر قرآن کریم را حجت نمی‌دانند. این دسته دو اشکال عمده در برابر حجیت ظواهر قرآن مطرح می‌کنند؛ نخست، اینکه گفته شده است ظواهر الفاظ برای مخاطبین و مشافهین حجت می‌باشد و در نتیجه ظاهر آیات قرآن کریم برای ما حجت نیست (قمی، ۱۴۳۰، ج ۴، ص ۲۳۹). دوم، اینکه اخباری‌ها ظواهر قرآن را در صورتی که تفسیری از سوی معصومان علیهم‌السلام وارد نشده باشد، حجت نمی‌دانند؛ ادله تفصیلی و پاسخ به آنها در کتب مفصل اصولی مطرح می‌باشد (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۵ به بعد / خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۸۱ به بعد) که از موضوع مقاله حاضر خارج است. در مقابل این عده، اکثریت اصولیون شیعه قرار دارند که ظواهر قرآن کریم را حجت می‌دانند، ولی این گزاره در مقابل گزاره‌های دیگری قرار می‌گیرد؛ مانند اینکه روایات مبین قرآن‌اند، اخبار آحاد می‌تواند قرآن را تخصیص یا تقیید بزند، خبر متواتر و اجماع می‌تواند قرآن را نسخ کند و... .

در زمان معاصر رویکرد دیگری نسبت به قرآن کریم به‌عنوان منبع احکام پدید آمد که قرآن را اصل اساسی استنباط احکام، بلکه معارف دینی می‌داند و برای آن نسبت به دیگر منابع، برتری و تفوق قائل است. از صاحبان این دیدگاه می‌توان به دکتر صادقی تهرانی اشاره کرد. در مقاله پیش رو برآیند ویژگی‌های فقه قرآنی را از آثار ایشان استخراج کنیم و به نقد و بررسی آن بپردازیم.

## ۱. شاخص اول: استفاده از ادبیات قرآنی

طبیعی است در هر دانشی از اصطلاحات خاص بهره گرفته شود. فقه و اصول نیز از این قاعده مستثنا نیست. ممکن است اصطلاحات این دو دانش به‌وسیله فقها و اصولیون تأسیس شود و ممکن است برگرفته از کتاب و سنت باشد؛ برای نمونه در کتب اصولی در اصطلاح مرسوم میان فقها و اصولیون کلمه «اجتهاد» و «تقلید» به‌کار می‌رود (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۴۶۱ به بعد)، ولی صادقی تهرانی با تکیه بر ادبیات قرآنی تأکید دارد که به‌جای کلمه «اجتهاد»، کلمه «استنباط» به‌استناد آیه شریفه: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» (نساء: ۸۳) به‌کار

رود و به جای «تقلید» کلمه «اتباع» را به استناد آیه: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ» (زمر: ۱۸) به کار ببرد (صادقی تهرانی، [بی تا]، ج ۱، ص ۹).

تأکید بر ادبیات کتاب و سنت در درک مفاهیم آن به خصوص در استنباط احکام شرعی از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ زیرا اولاً، نحوه نگرش قرآن و روایات را نسبت به آن مسئله نشان می‌دهد؛ مثلاً در نمونه‌ای که ذکر شد، «اتباع» از «أحسن اقوال» نشان می‌دهد که پیروی از آرای فقهای از مصادیق پیروی از نظر کارشناسان است، نه تقلید کورکورانه. ثانیاً، گاهی عدم استفاده از الفاظ به کار رفته در کتاب و سنت سبب می‌شود موضوعی که حکم شرعی به آن تعلق گرفته است، به درستی منتج نشود و خلط پیش آید که گاهی در برخی آثار فقهی این خلط دیده می‌شود؛ مانند بحثی که درباره تحقق تقلید مطرح می‌شود و بسیاری از فقها به تحلیل معنای تقلید پرداخته‌اند. آیت‌الله خویی در این باره می‌گوید: «نزاع پیرامون معنای تقلید وجهی ندارد؛ زیرا این عنوان در هیچ‌یک از ادله معتبر به عنوان موضوع حکمی اخذ نشده است» (خویی، ۱۴۱۱، ص ۴۷).

## ۲. شاخص دوم: اولویت استناد به قرآن کریم به ویژه در مسائل مهم

در کتب رایج اصولی در باب تقدم و تأخر رجوع به منابع احکام، عنوان صریحی وجود ندارد. شیوه عملی رایج در کتب فقهی نیز متفاوت است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱ ص ۳۱۵، ج ۲، ص ۱۱ و ج ۳، ص ۵۴۶ به بعد/ خویی، [بی تا]، ج ۱، صص ۲۴۲ و ۲۶۳/ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۳۳ و ج ۱۶، ص ۲۸۲) که شاید نتوان از آن وجهی برای تقدم و تأخر استخراج کرد، ولی در رویکرد صادقی تهرانی، قرآن کریم نخستین منبع برای مراجعه فقیه است. وی معتقد است قرآن کریم کتاب قانون اصیلی است که تنها ملجأ و پناهگاه است: «وَلَتَلْمِزُنَا أَوْحِي لِيكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لِأَمْبَدَلٍ لِكَلِمَاتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُتَّحِدًا» (کهف: ۲۷) و روایات فقط نقش حواشی روشن کننده این متن را دارند (صادقی تهرانی، ۱۳۹۳، ص ۵۴).

این رویکرد سبب می‌شود فقیه در مقام استنباط احکام ابتدا به قرآن کریم مراجعه کرده، بکوشد حکم موضوع را در آن بیابد، سپس به دیگر ادله مراجعه کند. ممکن است این رویکرد سبب افزایش تعداد آیات الأحکام شود؛ زیرا تعداد آیات الأحکام امری توقیفی نیست و در مورد آن اختلاف نظر وجود دارد (برای دیدن دیدگاه‌های گوناگون در این باره، ر.ک: صادقی فدکی، ۱۳۹۰، ص ۳۵—۶۶).

اگر تلاش فقیه این باشد که حکم مسئله را در قرآن کریم بیابد، ممکن است آیات بیشتری از آنچه مورد توجه مشهور فقها واقع شده، مورد استناد قرار گیرد؛ برای نمونه در حالی که فقها در مسئله تقلید عمدتاً به روایت امام حسن عسکری علیه السلام: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِتاً لِنَفْسِهِ حَافِظاً لِدِينِهِ مُخَالَفاً عَلَى هَوَاهُ مُطِيعاً لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يَقْلُدُوهُ...» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۵۸) استناد می‌کنند، وی استناد به چنین روایتی را در مسئله‌ای عام‌البلوی مانند مسئله اجتهاد و تقلید قابل پذیرش نمی‌داند و به آیات دیگری از سوره زمر<sup>۱</sup> و سوره نحل<sup>۲</sup> استناد می‌کند و آنها را دارای نکاتی می‌داند که در این روایت نیامده است (صادقی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۰). بر پایه کاوش نویسنده، کسی از فقها در مسئله مذکور به این آیات استناد نکرده است و در کتب مشهور آیات الأحکام نیز این آیات برای استنباط احکام مورد استناد قرار نگرفته است.

در باب ناقضیت نوم نسبت به وضو، مشهور فقها به روایات استناد کرده‌اند (همدانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۰)، ولی صادقی تهرانی معتقد است به موجب آیه «إِذْ يَغْشِيكُمْ النُّعَاسُ أَمَنَةً مِنْهُ وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ» (انفال: ۱۱) می‌توان فهمید تغشیه یکی از اقسام حدث است که شامل نوم، غشیه و مانند اینهاست. دلیل این مطلب ذکر «لِيُطَهِّرَكُمْ» پس از «يَغْشِيكُمْ النُّعَاسُ» می‌باشد (صادقی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۱).

گرچه مراجعه فقها به روایات به جای قرآن کریم امری رایج است و اخباری‌ها از جهت نظری نیز از این شیوه دفاع می‌کنند (استرآبادی، ۱۴۲۶، ص ۲۵۴ به بعد)، ولی گاهی ممکن است مراجعه فقها به منابع دیگری غیر از روایات صورت گیرد و ادله دیگر بر قرآن کریم ترجیح یابد؛ برای مثال صادقی تهرانی در باب اجتهاد و تقلید می‌گوید:

می‌بینیم که بعضی از فقهای ما در فروع اجتهاد و تقلید به قیاسات عقلی و اجماع و شهرت پناه می‌برند، در حالی که قرآن در دو سوره نحل [آیه ۴۳] و زمر [آیه ۱۸] تصریح دارد به مطالبی که با وجود آنها غنای کافی و وافی برای استخراج فروع هست ... (صادقی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۰).

همچنین در مسئله وجوب شستن مقداری از بازوها در وضو، عده‌ای از فقها وجوب آن را از باب مقدمه علمیه دانسته‌اند (یزدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۰۴) تا یقین نسبت به شستن مقدار واجب

۱. «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ» (زمر: ۱۸).

۲. «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳).

از دست حاصل شود که این وجوب به حکم عقل است، اما صادقی تهرانی معتقد است شستن پایین بازوها به جهت تعبیر «المرافق» در آیه وضو، واجب است؛ زیرا به صورت جمع آمده است، نه مثنی؛ بنابراین برای وجوب شستن این قسمت نیازی به تمسک به مقدمه علمیه از باب احتیاط نیست. افزون‌براین چون غایت از جنس معینی است، داخل در حکم آن خواهد بود (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۱۳۱).

مسئله دیگر وجوب نیت در وضو می‌باشد که دلیل آن اجماع، ضرورت مذهب یا عموماً نیت در کتاب و سنت است (همدانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۲۶)، در حالی که دکتر صادقی معتقد است از تعبیر «إِذَا قُمْتُمْ» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» (مانده: ۶)، وجوب نیت در وضو فهمیده می‌شود؛ زیرا در قیام باید نیتی وجود داشته باشد (صادقی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۶)، گرچه ممکن است گفته شود دلالت آیه شریفه در حدّ اشعار است، نه بیشتر.

گفتنی است در موارد پیش گفته، حکم مستفاد از روایات، عقل، اجماع یا شهرت، با حکم قرآن کریم موافق است یا دست‌کم مخالف آن نیست. شاید تصور شود در این موارد نزاع بر سر ترجیح استفاده حکم از یک منبع با توجه به اینکه حکم مستفاد یکسان است، فاقد ثمره عملی می‌باشد، ولی در برخی موارد می‌توان برای آن ثمره عملی قائل شد:

اول، موردی که حکم مستفاد از قرآن کریم فوایدی اضافه نیز داشته باشد.

دوم: موردی که بحث میان قرآن کریم و روایت بوده و سند روایت مخدوش باشد که در این صورت روایت حجت نخواهد بود، ولی قرآن به جهت قطعی‌السنن بودن حجت است.

سوم: در مواردی که بحث میان قرآن کریم و عقل یا اجماع باشد، عقل و اجماع که دلیل لّبی محسوب می‌شوند، عموم و اطلاق ندارند، ولی از آنجاکه قرآن کریم دلیل لفظی است، عموم و اطلاق آن در موارد شک می‌تواند مورد استناد قرار گیرد.

در هنگام تعارض ادله، ترجیح ابتدایی همواره و در هر شرایطی با کتاب است؛ اعم از اینکه نص، ظاهر، عام یا مطلق باشد؛ کتاب مطلقاً مقدم می‌شود، حتی اگر عام و مطلق ضابطی باشد؛ چه رسد به نصّ و ظاهر در عموم و اطلاق (همو، ۱۳۹۳، ص ۷۲) که در ویژگی‌های بعدی به این فرض خواهیم پرداخت.

### ۳. شاخص سوم: عدم اعتبار روایات مخالف با قرآن کریم

همواره احادیث منقول از معصومان علیهم السلام با عوارضی چون جعل، سهو، عدم ضبط و... روبه‌رو بوده‌اند؛ بنابراین ضوابطی برای بررسی‌های سندی در علم رجال و درایه در نظر گرفته شده است تا این عوارض را از ساحت روایات کنار بزند، ولی این ضوابط نیز به‌طور کامل نمی‌توانند تضمین‌کننده صحت و اعتبار روایات باشند؛ از این رو خود معصومان علیهم السلام عرضه روایات به قرآن کریم را به‌عنوان ضابطه‌ای محتوایی در نظر گرفتند تا از نفوذ روایات غیر صحیح جلوگیری شود (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۱۰). اینکه این معیار فقط برای حالتی است که روایات معارض دارند یا حتی در فرض عدم وجود معارض نیز ملاک سنجش صحت روایات‌اند، میان علما اختلاف است. ظاهر برخی از این روایات مبین معیاری برای صحت روایات است و صرفاً ناظر به بحث مرجحات باب تعارض نیست. درباره روایاتی که طرح اخبار مخالف کتاب را حتی در فرض عدم معارض بیان می‌کند، ادعای تواتر شده است (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۱۱).

بحث بعدی درباره مفهوم مخالفت با قرآن کریم است که مشهور فقها آن را مخالفت از جنس تباین می‌دانند و موارد عموم و خصوص و اطلاق و تقیید را که تعارض مستقر تلقی نمی‌شوند، از مصادیق مخالفت نمی‌دانند (صدر، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۲۸). البته محل بحث در این مورد اخبار آحاد هستند. در مورد اخبار متواتر، طبق نظر مشهور امکان مخالفت از جنس تباین یعنی نسخ آیه قرآن به‌وسیله روایت متواتر نیز وجود دارد (قمی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۲۲۳).

نظر دکتر صادقی تهرانی در این باره متفاوت است. وی در باب نسخ قرآن کریم معتقد است آیات قرآن به‌وسیله یکدیگر ممکن است نسخ شود، ولی توسط روایات نسخ نمی‌شود؛ زیرا: اولاً، به‌استناد آیه «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ \* لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۱-۴۲)، ورود باطل به ساحت قرآن کریم نفی شده است و از جمله موارد باطل اینکه حکمی از احکام قرآن کریم به‌وسیله روایت یا دیگر موارد باطل شود؛ چراکه حکم ناسخ حکم منسوخ را ابطال می‌کند (صادقی، ۱۳۹۳، ص ۵۳). در حقیقت نسخ کتاب با سنت سبب تزلزل آن می‌شود، در حالی که مرجعیت یگانه قرآن کریم اقتضا دارد که به‌عنوان دلیلی قاطع باقی بماند (همان، ص ۵۸).

ثانیاً، برخی آیات، قرآن کریم را بالاتر از این می‌دانند که به‌وسیله دیگری نسخ شود<sup>۱</sup> (همان). ثالثاً، قرآن کریم کتاب قانون اصیلی است که تنها ملجأ و پناهگاه است.<sup>۲</sup> چگونه می‌توان چنین کتابی را با روایاتی که فقط نقش حواشی روشن‌کننده متن را دارند، نسخ کرد؛ هیچ‌گاه حواشی با متن در مخالفت نخواهند بود (همان، ص ۵۴). به عبارت دیگر نسخ کتاب با سنت دلیل می‌خواهد و خود کتاب دلالت دارد بر اینکه نسخ آن با سنت جایز نیست؛ زیرا کتاب قانون با تبصره قانونی نسخ نمی‌شود (همان، ص ۵۸).

رابعاً، برخی آیات و روایات عرضه روایات را به قرآن کریم لازم می‌دانند و حدیث مخالف قرآن مردود است؛ اعم از اینکه ناسخ آن باشد یا مخالفتی در الفاظ و اعراب و معانی داشته باشد (همان، ص ۵۶).

در مورد تخصیص یا تقييد قرآن کریم با روایات، باید در نظر داشت که صادقی تهرانی در بحث‌های اصولی، سه قسم عام و مطلق را مطرح می‌کند: دسته نخست، عام و مطلق که نص در عموم و اطلاق اند و تخصیص و تقييد در این قسم، نص در نسخ است. دسته دوم، عموم یا اطلاق که ظاهر است و تخصیص و تقييد در اینجا ظاهر در نسخ است. دسته سوم، عموم یا اطلاق که مهمل است و قابلیت تخصیص یا تقييد دارد (همان، ص ۴۱-۴۴).

صرف نظر از صحت این تقسیم، وی درباره قرآن کریم نیز معتقد است ظاهر مستقر کتاب مانند نص در دیگر متون است و خلاف ظاهر در عام غیر مهمل، خلاف فصاحت عادی است؛ چه رسد به قرآن کریم (همان، ص ۴۱). به عبارت دیگر مقتضای فصاحت و بلاغت عالی قرآنی این است که نسبت به مقصود الهی، قطعی‌الدلاله باشد تا جایی که ظواهر مستقر آن نص محسوب شوند؛ چه رسد به نصوص آن (همان، ص ۵۰).

همچنین در مقام رد نظر مشهور میان اصولیون که ظواهر قرآن کریم را ظنی می‌دانند (قمی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۱۵۷)، می‌گوید:

قرآن کتاب بیان و تبیان است. چگونه می‌توان آن را متهم کرد به اینکه عمومات و اطلاقات ظاهری را به کار برده، در حالی که این عموم و اطلاق مقصود نبوده و قرینه قرآنی برای تخصیص و تقييد نیز

۱. «مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (بقره: ۱۰۶).

۲. «وَأَنْتَ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُتَسَدِّدًا» (کهف: ۲۷).

در کار نبوده است (صادقی، ۱۳۹۳، ص ۴۵).

پس از پذیرش اعتبار ظواهر قرآنی، مبنای ایشان این است که بر تخصیص یا تبیین قرآن کریم به وسیله روایات، سه اشکال وارد می‌باشد:

اشکال نخست: اگر مخصّص بخواید عام کتابی را نسخ کند یا حتی بخواید آن را تبیین کند، باید همانند عام قطعی الصدور باشد؛ زیرا از آنجاکه کتاب قطعی است، باید مفسّر آن نیز قطعی باشد (همان).

اشکال دوم: حدیث افزون‌براینکه با جعل، تقیه، نقل به مضمون و... همراه است، قطعی‌الدلاله نیز نیست، مگر مواردی که با حجت قرآنی تأیید شود؛ بنابراین قرآن در دلالتش نیازمند حدیث نیست، بلکه حدیث برای تصدیقش نیازمند قرآن است و در آیات و روایات عرضه حدیث به قرآن کریم نیز آمده است (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، صص ۵۰ و ۱۰۶، باب ۹).

اشکال سوم: سنّت برای این نیست که کتاب را نسخ کند؛ بنابراین تخصیص عموماً کتابی به وسیله روایات هرچند از نظر صحت عالی باشد، صحیح نیست، مگر اینکه عام مهمله باشد؛ در این صورت با روایات ثابت‌الصدور و بین‌الدلاله قابل تخصیص است (همان، ص ۴۱).

بر این اساس اگر نصّ یا ظهور همانند نصّ، تحقق یابد، راهی برای تخصیص یا تقیید به وسیله احادیث وجود ندارد، ولی اگر نصّ یا ظهور تحقق نیافتند یا اجمال تحقق یافت، در اینجا امکان تخصیص یا تقیید با حدیث وجود دارد (همان، ص ۴۵).

راه اثباتی تشخیص این امر که ظهور تحقق دارد یا خیر، این است که گاهی اجمال از مخصّص یا مقیّدی در خود قرآن کریم فهمیده می‌شود؛ پس اگر در خود قرآن نباشد، بی‌شک ظهور آشکار می‌شود (همان). در حقیقت ضابطه عمومی درباره عام و مطلق این است که نصّ یا ظاهر بودن آن با فحص در قرآن کریم ثابت شود؛ بنابراین اگر در قرآن تخصیص یا تقییدی نبود، نصّ یا ظاهر بودن آن آشکار می‌شود؛ بر این اساس عام یا مطلق کتابی تخصیص یا تقیید نمی‌خورد، به جز آنجاکه اجمال آن مشخص شده باشد و اگر نصّ یا ظاهر بودن آن معلوم نشود، ظاهر آن است که حمل بر ظاهر نشود؛ زیرا قرآن کریم کتاب بیان است و خداوند در تمامی احکام مذکور در قرآن در مقام بیان است، مگر اجمال به عنوان بیان ضابطه مشخص شود (همان، ص ۴۶)؛ برای نمونه مشهور فقها به تقسیم آب به قلیل و کثیر قائل‌اند و معتقدند آبی که جاری نباشد و کمتر از حدّ کرّ باشد، صرف



ملاقات با نجس، متنجس می‌شود، ولی آب جاری و کَر در صورت تغییر به وسیله نجاست، متنجس می‌شوند، نه صرف ملاقات (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۵ به بعد) و دلیل اصلی ایشان برای این تقسیم‌بندی، روایات است (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، صص ۱۵۰ و ۱۵۸).

صادقی تهرانی به عدم تفاوت میان آب قلیل و کَر قائل است (صادقی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۳). او اعتقاد دارد در آب طیبی که قرآن کریم مطرح کرده است، هیچ کمیتی مطرح نیست (همان، ص ۳۲) و هر آبی که در اثر ملاقات با نجاست و خبثت، متغیر نشود و بر آن غالب باشد، پاک است (همان) و کَر بودن آب که از نظر لغوی به معنای زیادبودن است، شرطی علاوه بر تغییر نکردن آب نیست (همان، ص ۳۳) و در تطهیر آبی که نجس شده است، زوال تغیر به وسیله اتصال به آبی که بر نجاست و خبثت آن آب غالب شود، کفایت می‌کند و نیازی نیست این آب به میزان کَر باشد (همان)؛ زیرا قرآن نص است در اینکه آب غیر خبیث، طهور است: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (فرقان: ۴۸) و روایاتی که می‌گویند آب طهور است و چیزی آن را نجس نمی‌کند، مگر آنچه رنگ و مزه و بوی آن را تغییر دهد<sup>۱</sup> (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۳۵) نیز موافق با قرآن است (صادقی، [بی‌تا]، ص ۳۳)؛ بنابراین روایات بیان‌کننده تنجس آب قلیل به وسیله ملاقات با نجاست، با قرآن کریم و روایات دسته اول متعارض بوده، این تعارض صرفاً میان اطلاق آیه شریفه با روایات کَر می‌باشد و دیگر فقها آن را از مصادیق مخالفت با کتاب به حساب نیاورده‌اند.

نمونه دیگر در مورد جواز رفع حدث با آب مضاف است؛ شیخ صدوق به جواز وضو گرفتن با گلاب قائل است (صدوق، ۱۴۱۸، ص ۶۵). این فتوا به وسیله مشهور فقها رد شده است؛ به این دلیل که روایت مورد استناد شیخ صدوق مردود می‌باشد (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۷۸) و از ضعف سندی برخوردار است (همدانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۷۲)، ولی صادقی تهرانی معتقد است به استناد آیه شریفه: «فَلَمَّ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (نساء: ۴۳)، رفع حدث جز با آب امکان‌پذیر نیست. در اینجا روایت مذکور با فرض لسان حصر در آیه با آن در تعارض است، در حالی که آیه شریفه بیانگر حصر نیست.

مسئله دیگر در مورد چگونگی شستن دست‌ها در وضو می‌باشد که مطابق نظر مشهور فقها

۱. «جَعَفَرُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدِ الْمُحَقِّقِ فِي الْمَعْتَبَرِ قَالَ: قَالَ ﷺ خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا — لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ — إِلَّا مَا غَيَّرَ لَوْنَهُ أَوْ طَعْمَهُ أَوْ رِيحَهُ».

واجب است از بالا به پایین شسته شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶۲) و عمده دلیل ایشان روایات است (همان)، ولی صادقی تهرانی معتقد است شستن دست‌ها در وضو به هر دو شکل جایز است؛ اعم از اینکه از آرنج به سمت انگشتان یا از انگشتان به سمت آرنج شسته شود (صادقی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۰) و روایتی که شستن صورت از بالا را واجب می‌داند و روایاتی که مطلق شستن را مطرح می‌کند، باید بر اطلاق آیه وضو عرضه شود (همان، ص ۴۸)؛ در نتیجه آن روایات مطلق ترجیح داده می‌شود؛ زیرا ظاهر اطلاق آیه، اطلاق غسل به هر طریقی که شسته شود، فهمیده می‌شود و به جهت تعارض میان دو دسته از روایات و تساقط آنها اطلاق آیه مرجع است (همو، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۱۲۹).

البته ممکن است این اشکال مطرح شود که اطلاق غسل به شستن‌های متعارف، انصراف دارد که از بالا به پایین شسته می‌شود، ولی در پاسخ باید در نظر داشت که این انصراف برای دست برداشتن از حجت اطلاق کافی نیست؛ زیرا بیان قید «شستن از بالا» در بیان مقصود نقش مفیدی دارد، در حالی که انصراف فقط آنجاست که ذکر قید زائد و از موارد توضیح و اصحات باشد (همان). در پاسخ به این اشکال که آیه ناظر به شستن از پایین به بالاست و اطلاق ندارد، باید گفت از تعبیر «أیدیکم إلی المرافق» در آیه وضو فقط بیان حدّ مغسول فهمیده می‌شود و ناظر به کیفیت غسل نیست؛ زیرا اگر می‌خواست علاوه بر حدّ غسل به بیان کیفیت نیز بپردازد، تعبیر صالح برای این مقصود «من المرافق» بود (همان، ص ۱۳۴).

در مورد مسئله احتمال وجوب غسل پاها در وضو همان‌گونه که برخی از اهل سنت انجام می‌دهند، باید گفت با نصّ آیه و سنت قطعی مبنی بر وجوب مسح پاها معارض است، مگر اینکه روایات بیانگر وجوب غسل پاها حمل شود بر اینکه پیش از نزول آیه وضو، غسل پاها واجب بود و پس از آن با حکم وجوب مسح، نسخ شده است (صادقی، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۱).

نمونه دیگر وجوب، رعایت ترتیب میان سر و طرف راست و چپ بدن در غسل است که مستند آن عمدتاً روایات می‌باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۸۵ به بعد)، ولی صادقی تهرانی معتقد است روایاتی که بیانگر رعایت ترتیب میان سر و طرف راست و چپ بدن هستند، با اطلاق آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (مائده: ۶) مخالف است؛ بنابراین رعایت ترتیب واجب نیست (صادقی، [بی تا]، ص ۵۹).

نمونه بعد، نجاست مسکرات است که مشهور فقها به استناد روایات بدان فتوا می‌دهند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۸۳ به بعد)، در حالی که صادقی تهرانی می‌گوید مسکر پاک است؛ زیرا روایات در این باره متعارض بوده و تعبیر «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (مئلده: ۹۰) ناظر به تمامی اعمالی است که حول و حوش شراب انجام می‌گیرد؛ همچنان که در مورد قمار و انصاب و ازلام این گونه است (صادقی، [بی تا]، ص ۷۸) و در این فرض اصل طهارت در مورد مسکرات جاری می‌شود.

نقدی که در این باره به صادقی تهرانی وارد است، نخست از جهت مبنا و دیگری از جهت تشخیص مصداق است.

اشکال مبنایی اینکه تقسیم‌بندی وی نسبت به عمومات و اطلاقات، مفهوم نیست؛ زیرا در مورد مدلول عام و مطلق یا این گونه است که احتمال معنای دیگری می‌رود یا چنین احتمالی منتفی است. در صورت نخست، به آنها نصّ و در صورت دوم، به آنها ظاهر گویند و تقسیم ثلاثی ایشان مفهوم نیست.

اشکال دیگر اینکه ایشان برای قرآن کریم ویژگی‌هایی را بر شمرده است و عام و مطلق قرآن را از دیگر عمومات و اطلاقات جدا می‌کند، در حالی که شارع برای تفهیم مقاصد خود، شیوه جدیدی اختراع نکرده است.

اشکال مصداقی نیز اینکه در تطبیق بسیاری از این مثال‌ها خطا صورت گرفته است و این موارد از مصداقی اهمال در بیان‌اند و نمی‌توان به عموم و اطلاق آن تمسک کرد.

در اینجا دو فرع دیگر از این مسئله باقی می‌ماند: نخست، اینکه تخصیص و تقیید تا جایی مجاز است که مستهجن نباشد؛ بنابراین مخصّصی که اکثر مصداقی عام را خارج کند، مورد قبول نیست. همچنین مقیّدی که مطلق را در میان مصداقیش نادیده انگارد، مورد پذیرش نیست (همو، ۱۳۹۳، ص ۴۵)؛ مثلاً در آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» (توبه: ۱۰۳)، تخصیص اموال به اصناف نه‌گانه زکات از میان صدها صنف از اموال از این دست می‌باشد؛ زیرا در چنین حالتی صحیح این است که گفته شود: «خُذْ مِنْ بَعْضِ أَمْوَالِهِمْ أَوْ مِنَ التَّسْعَةِ صَدَقَةً» (توبه: ۱۰۳)؛ پس زکات به صنف خاصی از اموال اختصاص ندارد و در حدود سی آیه از قرآن کریم و و بیش از صد روایت این مالیات شرعی را شامل همه اموال قرار می‌دهد (صادقی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۶۰). اگر ظاهر حدیث:

«إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَضَعَ الزَّكَاةَ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءٍ وَعَفَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۵۶)، تأویل نشود، بدعت بزرگی در اسلام است و رسول خدا ﷺ را به اشرافیتی متهم می‌کند که باعث نادیده گرفتن حقوق نیازمندان می‌شود. آیا بخشش این سهم عظیم از مالیات به معنای بخشش حقوق فقراء نیست؟ آیا به معنای خیانتی نیست که بنای اقتصاد اسلامی را ویران می‌کند؟ (صادقی، [بی تا]، ص ۱۶۱-۱۶۲).

در مورد مصارف خمس نسبت به «یتامی»، «مساکین» و «ابن سبیل» که در آیه خمس<sup>۱</sup> ذکر شده است، شرط نیست جزء بنی هاشم باشند، بلکه دیگران را نیز شامل می‌شود (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۲، ص ۲۴۰)؛ زیرا در این باره تخصیص اکثر لازم می‌آید که عقلاً مستهجن است. فرع بعدی در بحث تخصیص، ذکر استثنا پس از چند مورد است که مطابق نظر صادقی تهرانی، نص در رجوع آن به همه موارد است و اگر استثنا پس از تعدادی جمله مستقل ذکر شود، ظاهر در رجوع به همه موارد می‌باشد؛ چراکه فصاحت اقتضا می‌کند همراهی استثنا و مستثنی منه به گونه‌ای باشد که سبب شبهه و تردید نشود، مگر اینکه دلیل وجود داشته باشد بر اینکه استثنا به برخی موارد اختصاص دارد (همان، ص ۴۷).

در اینجا نیز فتوای صادقی تهرانی این است که به استناد آیه: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» (نساء: ۲۳)، حکم حرمت ابد نسبت به مادرزن پس از مقاربت است؛ زیرا قید «مِنْ نِسَائِكُمْ...» به هر دو «أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» و «رَبَائِبُكُمُ» برمی‌گردد (صادقی، [بی تا]، ج ۲، ص ۹۳)، در حالی که مشهور فقها حصول حرمت ابد را صرف عقد می‌دانند (ر.ک: زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۴۶۳).

#### ۴. شاخص چهارم: بی اعتباری اجماع یا شهرت مخالف با قرآن کریم

همواره اعتبار اجماع از جهت نظری میان علمای شیعه محل اختلاف بوده است و برای آن حجیت مستقلی در عرض کتاب و سنت قائل نبوده‌اند، بلکه آن را فقط در صورتی که کاشف از رأی معصوم بوده باشد، حجت می‌دانند (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۷)؛ بنابراین اجماع به عنوان طریقی که کاشف از رأی معصوم است، مانند خبر متواتر و خبر واحد ارزش کشفی دارد؛ باین حال از نظر

۱. «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ لِالْيَتَامَىٰ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ» (انفال: ۴۱).

عملی بسیار اتفاق می‌افتد فقها در کتب فقهی به اجماع استناد می‌کنند یا دست‌کم وجود اجماع در مسائلی فقهی سبب می‌شود به راحتی نتوان به آرای خلاف اجماع توجه کرد؛ همانند این بحث در مورد شهرت در مرتبه‌ای پس از اجماع مطرح می‌شود.

صادقی تهرانی در باب اجماع معتقد است اجماع در مقابل کتاب و سنت، دلیل مستقلی نیست، مگر اینکه کاشف قطعی از حکم خدا باشد و فقط کتاب و سنت کاشف از حکم خداست؛ بنابراین اگر فقهای اسلام بر حکمی مخالف با قرآن کریم اجماع کنند، این اجماع مطرود است (صادقی، ۱۳۹۳، ص ۶۰). در جای دیگر می‌گوید: «دلیلی بر حجیت اجماع از کتاب و سنت وجود ندارد؛ چه رسد به شهرت. دلیل شرعی منحصر در کتاب به‌عنوان اصل است و سپس سنت به‌عنوان حاشیه آن» (همان، ص ۶۷).

براین اساس نسبت به اجماعات هم اشکال صغروی و هم اشکال کبروی وارد می‌کند. اشکال صغروی این است که تحصیل اجماع به معنای اتفاق نظر علما ممکن نیست تا بتوان به حدیث «إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَا» تمسک کرد؛ زیرا برای همه فقها آرای مشخص و مدوئی وجود ندارد تا بتوان به آن رجوع کرد (همان، ص ۶۷). اشکال کبروی اینکه چون دلیل شرعی باید همانند خود شرع معصوم باشد، اعتماد به ادله غیر معصوم مانند اجماع، شهرت و... جایز نیست (همان)؛ برای نمونه در باب اشتراط حیات در مفتی، ادعای اجماع شده است (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۹۳) که قدر متیقن از آن در تقلید ابتدایی است؛ از این رو فقها به حرمت تقلید ابتدایی از میت فتوا داده‌اند، ولی صادقی تهرانی در این مسئله، تقلید ابتدایی از میت اعلم و اتقی را از مصادیق اتباع از قول احسن دانسته (صادقی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۳)، اجماع منقول در این باب را مخالف قرآن و مردود می‌داند و می‌گوید: «حتی اگر اجماع محصل باشد، ولی مخالف قرآن باشد، مردود است» (همان، ص ۲۷). در همین بحث می‌نویسد: «اجماع محصل هنگامی که مخالف قرآن است، محصلی ندارد» (همان، ص ۲۸).

همچنین در مورد استناد به سیره در این مورد که نوعی اجماع عملی است، اعتقاد دارد سیره صالحه کاشف قطعی از حکم الله می‌باشد که در کتاب و سنت ذکر نشده است؛ به شرطی که متأثر از تقلید یا اجتهاد نباشد و اگر حکمی در نص کتاب آمده باشد، اعتباری برای آنچه کاشف صحیح از حکم شرعی باشد، وجود ندارد؛ چه رسد به کاشفی که با منکشف خود در

تضاد باشد (همان، ص ۲۹).

از دیگر موارد اجماع مخالف قرآن کریم اینکه مشهور فقها فتوا داده‌اند اگر عصیر عنبی بجوشد و قوام بیاید، پیش از آنکه دوسوم آن تبخیر شود، شرب آن حرام است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۸)، در حالی که صادقی تهرانی معتقد است مطابق آیه: «وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا» (نحل: ۶۷)، عصیر عنبی حلال و از مصادیق رزق حسن می‌باشد (صادقی، ۱۳۹۳، ص ۶۰)؛ زیرا تعبیر «رِزْقًا حَسَنًا» در مقابل «سَكَرًا» از باب تقابل «حسن» با «سوء» است؛ بنابراین ثمرات انگور و خرما غیر از «سکر» که از مصادیق «رزق حسن» می‌باشد، نمی‌تواند حرام یا نجس باشد (همو، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۷۸) و یکی از این ثمرات، آب انگور است که برای جلوگیری از فاسد شدن آن را می‌جوشانند (همو، ۱۳۹۳، ص ۶۱).

از آنجاکه اجماع خود دلیل مستقلى نیست، بلکه کاشف از سنت است؛ همان بحث‌هایی که در مورد تعارض قرآن با روایات مطرح می‌شود، در اینجا نیز مطرح می‌شود، با این تفاوت که ارزش اجماع از خود روایت پایین‌تر است؛ زیرا حکایت از روایتی دارد که به ما نرسیده است.

## ۵. شاخص پنجم: عدم اعتبار ادله عقلی مخالف قرآن کریم

مطابق نظر مشهور میان اصولیون شیعه، عقل در دو حوزه مستقلات عقلیه و استلزامات عقلیه حجت و از منابع احکام است (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰۵ به بعد). اخباری‌ها از مخالفان جدی ورود عقل به حیطه استنباط احکام‌اند (استرآبادی، ۱۴۲۶، ص ۲۵۶). صادقی تهرانی در مورد دلیل عقل معتقد است ادله شرعیه مطابق نصّ متواتر کتاب و سنت، منحصر در کتاب و سنت است و دلیلی بر حجیت دیگر منابع مانند عقل، قیاس استحسان و استصلاح وجود ندارد (صادقی، ۱۳۹۳، ص ۵۹).

در حقیقت عقل در مقابل کتاب و سنت، حجت مستقلى به حساب نمی‌آید، بلکه صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به مقصود الهی است؛ مانند لغت و ادبیات عرب که منبع مستقلى به‌شمار نمی‌آید (همان، ص ۶۰)، در حالی که از برخی عبارات ایشان نگرشی مانند نگرش اخباری‌ها برداشت می‌شود، اما در جای دیگر می‌گوید: «نقش عقل در استنباط احکام، نه تفویض مطلق هست، نه عزلت مطلق، بلکه حدّ وسطی است میان احکام فطرت سلیم و احکام شرعی تا بتواند بر

مراد الهی دست یابد» (همان).

براین اساس مطابق نظر ایشان عقل فقط در موارد احکام متفق‌علیه و استدلال به کتاب و سنت حجت است (همان، ص ۶۸)؛ پس استناد به ادله عقلی در مسائل اختلافی جایز نیست، ولی حجج عقلی مورد اتفاق مانند حجت‌های فطری و حسی قطعی معصوم‌اند و اعتماد به آنها جایز است (همان، ص ۶۷).

توجیه نظر او در مورد عقل این است که عقل سلیم از آنجا که خطاهای خود، حواس و علم را می‌شناسد و می‌داند فطرت بر تمامی مسائل مورد نیاز انسان احاطه ندارد، جایگاه سیادت را برای وحی می‌داند و بر خود فرض می‌داند به دنبال وحی خالص باشد (همان، ص ۶۸). وحی نیز عقل را از جایگاهش عزل نمی‌کند و ربوبیت مطلق به آن نمی‌دهد، بلکه او را به ادراک حقایق از طریق حس، فطرت و علم وامی‌دارد. از میان این نوامیس پنج‌گانه فقط فطرت و وحی معصوم‌اند و عقل به کمک حس و علم در میان این دو می‌باشد (همان، ص ۶۹). افضل از میان این پنج مورد، وحی است و هنگامی که میان عقل و یکی از این پنج مورد تعارض حاصل شود، عقل وحی را مقدم می‌داند؛ زیرا می‌داند وحی خطا نمی‌کند، ولی عقل گاهی در کلیات نیز خطا می‌کند؛ چه رسد به جزئیات (همان، ص ۶۸).

عده‌ای از اصولیون کوشیده‌اند از راه حجیت ذاتی قطع از ادله عقلی قطعی برای استنباط احکام شرعی استفاده کنند (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۵). صادقی تهرانی این رویه را نمی‌پذیرد و معتقد است قطعی که از غیر کتاب و سنت حاصل شده باشد، حجت نیست؛ زیرا قطع در احکام شرعی در جایی حجت است که به طریقی معصوم کاشف از حکم خدا باشد و این امر تنها در جایی است که مستند به حجتی از کتاب و سنت باشد؛ زیرا قطع به یک حکم اعم از واقعیت آن حکم می‌باشد؛ پس حجت ذاتی در آن وجود ندارد و فقط حجت مقبول قطع حاصل از کتاب و سنت است؛ چراکه خطا در آن کمتر دیده می‌شود؛ چون مصدر آن معصوم بوده و همچنین خطا در آن معذور است؛ زیرا راه درستی برای رسیدن به قطع طی شده است (صادقی، ۱۳۹۳، ص ۶۱).

افزون‌براین اعتقاد دارد ظنی که در کتاب و سنت مورد نهی قرار گرفته، آن چیزی است که از غیر کتاب و سنت فهمیده می‌شود؛ حتی اگر به صورت علم باشد و آنچه از کتاب و سنت حاصل می‌شود، علم است؛ حتی اگر ظن قریب به علم باشد (همان، ص ۶۴)؛ برای نمونه نماز در خانه

غصبی طبق فتوای بیشتر فقها باطل است و دلیل این حکم عقل است که قائل به امتناع اجتماع، امر و نهی و عدم تمسّی قصد قربت به وسیله حرام می‌باشد (داماد، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۹۴)، اما صادقی تهرانی اعتقاد دارد در این فرض، این عمل از جهت غصب بودن حرام و از جهت تعلق امر به آن حلال است و نمی‌پذیرد شرع چنین احکامی را که محل اختلاف است، به عقول مردم واگذار نماید (همان، ص ۳۶).

اگرچه این مطلب که ادله عقلی فقط در موارد اتقاقی حجت باشد، درست است و اصولیون نیز مقصودشان از ادله عقلی همین مسلمات است، ولی آنچه با عنوان تخطئه قطع از جانب ایشان مطرح شده، قابل پذیرش نیست؛ زیرا همان‌گونه که اصولیون مطرح کرده‌اند، عدم پذیرش حجیت قطع به منزله پذیرش اجتماع ضدّین به صورت حقیقی یا دست‌کم در اعتقاد قاطع خواهد بود (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۵۸) و از این رو اشکال ایشان وارد نیست.

## نتیجه

از میان خصوصیات که برای فقه قرآنی دکتر صادقی تهرانی برشمردیم، خصوصیت اول یعنی استفاده از ادبیات قرآنی مورد قبول است. البته باید تأکید کرد این ویژگی به قرآن کریم اختصاص ندارد و در مورد سنت نیز باید از ادبیات ویژه آن بهره برد؛ زیرا سبب تنقیح موضوع احکام می‌شود. خصوصیت دوم یعنی اولویت رجوع به قرآن کریم نیز به عنوان اصل قابل پذیرش است؛ زیرا ترجیح قرآن، بلکه سایر ادله بر اجماع روشن است. در باب ترجیح قرآن کریم بر سنت نیز مطابق روایات عرضه به کتاب، قرآن اصل قرار می‌گیرد و در آن مسئله به تنهایی کفایت می‌کند و فقط عقل باقی می‌ماند که در فرض موافقت با کتاب، چون دلیل عقلی عموم و اطلاق ندارد، قرآن کریم بر آن ترجیح دارد.

خصوصیت سوم که بی‌اعتباری روایات مخالف با قرآن کریم را مطرح می‌کند، در مجموع مورد پذیرش است، ولی اینکه موارد تخصیص و تقیید نیز به عنوان مخالف با قرآن تلقی شود، محل اشکال به نظر می‌رسد؛ زیرا در بسیاری موارد از نظر عرف — که ملاک فهم تعارض است — چنین تعارضی دیده نمی‌شود.

خصوصیت چهارم که بی‌اعتباری اجماعات و شهرت‌های مخالف قرآن کریم را بیان می‌کند،





مانند مورد سوم است؛ زیرا اجماع و شهرت مطابق فرض کاشف از سنتی هستند که به ما نرسیده است؛ بنابراین آنچه در مورد روایات در خصوصیت سوم گفته شد، در اینجا نیز جاری است، اما وضع در مورد اجماع و شهرت تا اندازه‌ای متفاوت است؛ از این رو که روایات مربوط به حکم مورد اجماع و شهرت به ما نرسیده است؛ حال آنکه در فرضی که حکم مورد اجماع یا شهرت، حق باشد، انگیزه بیشتری برای نقل حکم مخالف قرآن کریم وجود دارد و عادتاً باید روایات مخالف نقل می‌شد تا به دست ما نیز برسد.

خصوصیت پنجم که در باب بی‌اعتباری دلیل عقلی در مخالفت با قرآن کریم است، مورد اشکال جدی قرار دارد. البته چون موارد حجیت عقل در استنباط احکام بسیار نادر است و آن موارد نیز با کتاب تعارضی ندارد، ثمره عملی مهمی بر این مورد مترتب نمی‌شود.

## منابع

۱. استرآبادی، محمد امین؛ الفوائد المدنیة؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۶ق.
۲. انصاری، مرتضی؛ فرائد الأصول؛ ج ۵، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳. —؛ المکاسب؛ قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۴. خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الأصول؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۵. خمینی، سید روح الله؛ تهذیب الأصول؛ قم: دارالفکر، ۱۳۸۲.
۶. خویی، سید ابوالقاسم؛ فقه الشیعة (الإجتهد والتقلید)؛ ج ۳، قم: چاپخانه نوظهور، ۱۴۱۱ق.
۷. —؛ مصباح الفقاهة؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۸. —؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۹. داماد، سید محمد؛ کتاب الصلاة؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۰. زنجانی، سید موسی؛ کتاب نکاح؛ قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
۱۱. سبزواری، سید عبدالاعلی؛ مهذب الأحكام؛ ج ۴، قم: مؤسسة المنار، ۱۴۱۳ق.
۱۲. صادقی تهرانی، محمد؛ أصول الإستنباط بین الكتاب والسنة؛ قم: انتشارات شکرانه، ۱۳۹۳.
۱۳. —؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن؛ ج ۲، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۴. —؛ تبصرة الفقهاء بین الكتاب والسنة؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۵. صادقی فدکی، سید جعفر؛ «بررسی و نقد پنج دیدگاه مطرح درباره تعداد آیات الأحكام قرآن کریم»، پژوهش های فقهی؛ ش ۹، بهار ۱۳۹۰، ص ۳۵-۶۶.
۱۶. صدر، سید محمد باقر؛ بحوث فی علم الأصول؛ بیروت: الدار الإسلامیة، ۱۴۱۷ق.
۱۷. صدوق، محمد بن علی؛ الهدایة فی الأصول والفروع؛ قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۱۸. طبرسی، احمد بن علی؛ الإحتجاج؛ مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۱۹. عاملی، زین الدین بن علی؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة؛ قم: کتابفروشی

داوری، ١٤١٠ق.

٢٠. عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة؛ قم: مؤسسه آل‌البت، ١٤٠٩ق.

٢١. قمی، ابوالقاسم؛ القوانین المحکمة فی الأصول؛ قم: إحياء الكتب الإسلامیه، ١٤٣٠ق.

٢٢. مظفر، محمدرضا؛ أصول الفقه؛ ج ٥، قم: اسماعیلیان، ١٣٧٥.

٢٣. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ٧، بیروت: دار إحياء

التراث العربی، ١٤٠٤ق.

٢٤. همدانی، رضا؛ مصباح الفقیه؛ قم: مؤسسه الجعفریه، ١٤١٦ق.

٢٥. یزدی، سیدمحمدکاظم؛ العروة الوثقی؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی، ١٤٠٩ق.

