

کاربردشناسی بلاغت در استنباط احکام از نگاه تفاسیر فقهی

حسن خرقانی^۱

چکیده

برخی علوم مقدّمه برخی دیگر به شمار می‌آیند؛ چنان‌که از میان علوم ادب عربی، دانش‌های بلاغی که ظرافت‌ها، شیوه‌ها و زیبایی‌های سخن را شناسایی می‌کنند، یاریگر دانش‌هایی هستند که با متون سروکار دارند و ابزار تحلیل و استنباط متن‌اند. دانش فقه که احکام شریعت اسلام را از کتاب و سنت استخراج می‌کند، به شناخت علمی و کاربرد عملی فنون بلاغی در تحلیل نصوص دینی نیازمند است. آنچه در این عرصه می‌تواند راهگشا باشد، الگوهایی عینی از فقیهان در چگونگی تعامل با این فنون و شیوه کاربرد بلاغت در استنباط احکام است. پژوهش حاضر برای شناخت کاربرد علوم بلاغی در اجتهادات فقهی با روش توصیفی-تحلیلی به تفاسیر فقهی رجوع کرده و چگونگی کارایی معانی، بیان و بدیع را در این میدان نشان داده است. در علم معانی، ایجاز، تقدیم و تأخیر، در علم بیان، همه انواع آن به‌ویژه مجاز و کنایه و در علم بدیع، مبالغه مواردی هستند که در این مقاله درباره تأثیرگذاری آن‌ها بر چگونگی استنباط بحث شده است.

کلیدواژه‌ها: استنباط احکام، تفاسیر فقهی، کاربرد بلاغت، معانی، بیان، بدیع.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی و دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه

h.kharaghani@gmail.com

خراسان.

دریافت: ۱۴۰۲/۸/۸. پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱

۱. مقدمه

در میان علوم، دانش‌های بلاغی را از بایسته‌ترین دست‌مایه‌های مفسر می‌دانند؛ چراکه مفسر باید قرآن را چنان‌که درخور اعجاز آن است، تفسیر کند و این کار به یاری دانش‌های یادشده صورت می‌گیرد (سیوطی، ۲۰۰۱: ۲/۴۴۹-۴۵۰). استنباط احکام از منابع آن نیز به آگاهی از دانش‌های چندی نیازمند است که در میان آن‌ها دانش‌های زبان عربی، از جمله علوم بلاغت قرار دارد (بنگرید به: میرزای قمی، ۱۴۳۰: ۴/۴۶۱-۵۱۳). البته در لزوم بهره‌گیری از دانش بلاغت در استنباط احکام فقهی و دخالت آن در اجتهاد، میان عالمان اصولی اختلاف نظر وجود دارد؛ چنان‌که برخی بر این باورند که دانش بلاغت در حصول اجتهاد نقشی ندارد و گروهی آن را شرط کمال اجتهاد می‌دانند. اما نظر درست این است که دانش بلاغت از مبادی اجتهاد است و بدون آن اجتهاد فقهی حاصل نمی‌شود (بنگرید به: دیوانی، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۱۱۰). غرض از پژوهش حاضر مطالعه نظری موضوع نیست که این کار کم‌وبیش صورت گرفته؛ بلکه بررسی چگونگی کاربرد بلاغت در استنباط احکام از قرآن کریم است و اینکه چه مباحث بلاغی‌ای پرکاربردتر است. یکی از بهترین راه‌ها برای انجام این کار رجوع به تفاسیر فقهی است؛ از- این‌رو مسئله پژوهش حاضر این است که تفاسیر فقهی چه بهره‌ای از مباحث بلاغی در تفسیر و استنباط احکام برده‌اند و کارکرد بلاغت در استنباط‌های فقهی چه بوده است؟ بررسی میدانی می‌تواند قول فصلی باشد و در مباحث نظری، نظر صحیح و غیرصحیح را مشخص کند. در مقاله حاضر که کاربردشناسی بلاغت در استنباط احکام است، تأثیر، عدم تأثیر و تأثیر اندک مباحث بلاغی نشان داده می‌شود.

این مسئله نیز قابل ذکر است که قرآن کریم منبع نخست استنباط است و در برخی کتاب‌های فقهی و حدیثی هرچا‌آیه‌ای وجود داشته باشد، در موضوع مورد بحث ابتدا به آن آیه مراجعه و استناد می‌شود. بنابراین، باید چگونگی دلالت آیات بر احکام سنجدیده شود؛ چراکه وجود احکام برداشت‌شده از آیات در روایات، مانع از توجه به آیات نمی‌شود. توضیح مطلب اینکه در روایات تعارض وجود دارد و آیات به‌عنوان معیاری برای حلّ

تعارض معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۱۷۳-۱۷۴). افزون بر این در روایات نیز امام معصوم به قرآن استناد کرده است.

کتاب‌های احکام القرآن و فقه القرآن تفاسیری فقهی و موضوعی‌ای هستند که به استنباط احکام شریعت در پرتو قرآن می‌پردازند. بر پایه برخی بررسی‌های انجام‌شده و مراجعه به بیش از صد فهرست و کتابخانه‌های متعدّد، نزدیک به ۳۵۰ عنوان کتاب درباره آیات الأحکام و تفسیر فقهی از نحله‌ها و مذاهب مختلف شناسایی شده است. مجموعه یادشده مربوط به بازه زمانی قرن دوم تا کنون است. بیشتر این آثار به دست ما نرسیده و وصف آن‌ها را فقط می‌توان در کتاب‌های فهرست و مانند آن یافت. هرچند معروف است که تعداد آیات الأحکام قرآن پانصد آیه است، شمار آیات مطرح‌شده در تفاسیر فقهی به این تعداد نمی‌رسد و البته آنچه بیان شده نیز یکسان نیست و بسته به نوع نگاه نگارنده، متفاوت است؛ برای نمونه نوع نگاه به احکام فقهی مطرح‌شده در قصه‌های قرآن و پذیرفتن یا نپذیرفتن آن‌ها به عنوان حکم فقهی برای امت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یکی از علّت‌های تفاوت در تعداد آیات الأحکام است (بنگرید به: ناصحیان و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۱/۱).

در یک نگاه کلی، تفاسیر فقهی در زمینه ارائه آیات به دو شیوه عمل کرده‌اند: گروهی آیات را ذیل عناوین فقهی آورده و براساس ابواب کتاب‌های فقهی مرتب کرده‌اند. این روش را مفسران شیعه در پیش گرفته‌اند. گروهی از تفاسیر نیز آیات فقهی را به ترتیب قرآن ارائه کرده‌اند. این روش در میان مفسران اهل سنت رواج دارد. در مقاله حاضر به آیات الأحکام شیعه و سنی، هر دو، رجوع شده است؛ چراکه میان شیعه و اهل سنت درباره قواعد بلاغت و همچنین قواعد لفظی استنباط اختلافی نیست و آنان در کلیات مشترک‌اند.

۲. پیشینه تحقیق

در باره رابطه بلاغت و اجتهاد مقالاتی نوشته شده است؛ از جمله:

- «پیوستگی اجتهاد فقهی و اصولی با دانش بلاغت»، دیوانی، امیر، فصلنامه پژوهش‌های اصولی، شماره ۲۳، زمستان ۱۳۹۳.

این مقاله ضمن بررسی دیدگاه‌های موجود درباره رابطه بلاغت و فقه و اصول می‌کوشد نشان دهد که اجتهاد در هر علم دینی‌ای، از جمله در اجتهاد فقهی، از دانش معانی و بیان بی‌نیاز نیست.

- «نقش ادبیات در اجتهاد»، نیکومنش، امرالله، شفای دل، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۰.

نویسنده مقاله ضمن ارائه برخی صنایع ادبی، نمونه‌هایی می‌آورد تا نشان دهد که بدون آموختن ادبیات، هنر اجتهاد دست نیافتنی است.

- «کاربست دانش بلاغت در اجتهاد با تأکید بر اعتبارسنجی و فقه‌الحديث روایات فقهی»، بابایی، علیرضا و سید محمود طیب حسینی، حدیث حوزه، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۴۰۲.

در این مقاله نیز ارتباط میان دانش بلاغت و فقه، و نقش دانش بلاغت در استنباط احکام فقهی از آیات و روایات مورد بررسی قرار گرفته و ادله موافقان و مخالفان ارزیابی شده است. افزون بر این، یافته‌های مقاله یادشده نشان‌دهنده کارکرد دانش بلاغت در دو محور اعتبارسنجی روایات‌های فقهی و تحلیل معانی ثانوی واژگان و ساخت‌هاست.

۳. علوم بلاغی و استنباط احکام

علوم بلاغت شامل سه علم: معانی، بیان و بدیع می‌شود. مقاله حاضر از طریق بررسی گسترده در تفاسیر فقهی، نمونه‌هایی جدید و عینی از چگونگی کاربرد علوم یادشده در برداشت احکام از قرآن ارائه می‌دهد.

۳-۱. علم معانی

علم معانی به بررسی ویژگی‌های گوناگون الفاظ و شیوه‌های سخن مطابق با حالات مختلف مخاطبان می‌پردازد تا جایگاه‌های مختلف سخن شناخته شده و از اشتباه

پرهیز شود. مباحث علم معانی در هشت باب ترتیب یافته است: احوال اسناد خبری، احوال مسندالیه، احوال مُسند، احوال متعلقات فعل، حصر یا قصر، انشاء، فصل و وصل، ایجاز، اطناب و مساوات (تفتازانی، بی تا: ۱/ ۳۴، ۳۶). نام‌گذاری علم معانی از سگّاکمی است. سگّاکمی این نام را بر موضوعاتی که شیخ عبدالقاهر جرجانی آن‌ها را «معانی التّحو» و «نظم» نامیده بود، اطلاق کرد (بنگرید به: مطلوب، ۲۰۰۰: ۶۳۲).

بی‌شک علم معانی کاربرد گسترده‌ای در تفسیر قرآن و استنباط احکام شرعی دارد؛ چنان‌که برخی از مباحث آن به دانش اصول نیز راه یافته است. سُبکی دربارهٔ این دو دانش می‌نویسد: دو دانش اصول فقه و معانی تداخل فراوانی دارند؛ زیرا خبر و انشاء که علم معانی از آن دو سخن می‌گوید، موضوع بسیاری از مباحث اصولی است. توضیح مطلب اینکه آنچه اصولی دربارهٔ آن سخن می‌گوید، از قبیل امر برای وجوب و نهی برای تحریم است و مسائل اخبار، عموم و خصوص، اطلاق و تقیید، اجمال و تفصیل و تراجیح، همه به موضوع علم معانی بازمی‌گردد و در اصول فقه چیزهایی که مختص کلام شارع باشد، کم است (سبکی، ۲۰۰۳: ۱/ ۴۷-۴۸). البته اصول شیعه در عصر حاضر در مباحث اصول عملیه رشد فراوانی کرده است و این هم‌پوشانی در بخشی از اصول صادق است؛ برای نمونه نکات بلاغی‌ای مربوط به علم معانی از آیهٔ حج از کتاب مسالک الأفهام آورده می‌شود:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»

(آل عمران/ ۹۷):

الف) حکم وجوب حج به صورت جملهٔ خبری ذکر شده و نه انشایی. همچنین این حکم به صورت جملهٔ اسمیه آمده که بر ثبوت دلالت دارد و این خبری و اسمیه بودن به صورتی رساتر و با تأکید بیشتر وجوب را نشان می‌دهد.

ب) از لزوم حج با آوردن عبارت «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ» به عنوان حقی ثابت بر گردن مکلفان یاد شده که از آنان جدا نمی‌شود.

ج) در آغاز، حکم به صورت عمومی (علی النَّاسِ) آمده؛ ولی در ادامه به ویژه به آنان که

استطاعت دارند، تعلق گرفته است؛ یعنی مقصود در بار دوم به صورت افساح بعد از ابهام و تفصیل بعد از اجمال بیان شده و این تکرارِ مطلب برای تأکید و تقریر است.

(د) ترک حج کفر نامیده شده تا زشتی مسئله نشان داده شده و بیان شود که چنین ترکی فعل کافران است. سپس خداوند بی‌نیازی خود را در صورت ترک فعل از سوی مکلف یادآور شده و این نشانهٔ خشم و به خود واگذاشتن است. همچنین به جای اینکه گفته شود خداوند از تارک حج بی‌نیاز است، مطلب به صورت عام بیان شده که او از همهٔ جهانیان بی‌نیاز است؛ چراکه در تعمیم، مبالغه نهفته است. به هر رو، این شیوهٔ بیان استغنائی خداوند را با برهانی واضح نشان داده و بر استغنائی کامل دلالت می‌کند (کاظمی، ۱۳۸۹: ۱۱۴/۲-۱۱۶).

با توجه به گستردگی کاربرد علم معانی، از میان مباحث این علم به بحث ایجاز که به ویژه در استنباط بسیار کارآمد است، اطناب، تقدیم و تأخیر و قلب پرداخته می‌شود:

۳-۱-۱. ایجاز و اطناب

اسلوب ایجاز در بلاغت جایگاه بالایی دارد؛ چنان‌که آن را از ویژگی‌های زبان عربی دانسته‌اند. ایجاز در لغت به معنای اختصار و کوتاهی است و در اصطلاح عبارت است از تعبیر از معنا با الفاظی کم، به گونه‌ای که دلالت آن الفاظ بر معنا واضح باشد. واضح نبودن مقصود در ایجاز موجب اخلال و افساد در معناست (مطلوب، ۲۰۰۰: ۲۰۲-۲۰۴).

ایجاز دو گونه است: ایجاز حذف و ایجاز قصر.

۳-۱-۱-۱. ایجاز حذف و قصر

الف) ایجاز حذف آن است که کلمه، جمله و یا بیش از آن با قرینه‌ای که محذوف را تعیین کند، از کلام برداشته شود. در حذف شرط است که چیزی بر محذوف دلالت کند وگرنه کلام مبهم و معماگونه خواهد بود. قراین لفظی، سیاق، عقل، عرف و عادت و شرع از مواردی هستند که در اصل وجود حذف و یا در تعیین محذوف نقش دارند. موارد حذف در قرآن کریم بسیار گسترده است و حذف حروف کلمه، حروف معانی، مسندالیه، مُسند،

مفعول‌ها، مضاف، مضاف‌الیه، موصوف، صفت، جواب شرط و قسم، افعال، جملات و مانند آن‌ها را شامل می‌شود (ابن عبدالسلام، ۲۰۱۳: ۱۸-۵۰؛ زرکشی، بی‌تا: ۱۰۸/۳-۱۱۵، ۱۳۲-۱۳۴).

ب) ایجاز قصر آن است که الفاظ کم با معانی بسیار آورده شود. قرآن کریم معانی مهم و بسیار را در کوتاه‌ترین الفاظ بیان کرده است: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (زخرف/۷۱). این آیه کریمه در کمال ایجاز بر معانی بی‌شماری دلالت کرده و همه زیبایی‌ها و نعمت‌های بهشتی را دربر می‌گیرد.

۳-۱-۱. اطناب

اطناب در لغت به معنای درازه‌گویی و مبالغه در مدح یا ذم است (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۵۶۲/۱) و در اصطلاح، «زیاد بودن فایده‌مند لفظ از معنا». چنانچه وجود کلمه یا عبارتی که زیادی آورده شده، در جمله بی‌فایده باشد، «حشو» و «تطویل» صورت گرفته است (ابن اثیر، ۱۹۹۵: ۱۲۸/۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۱۳۳).

آیات قرآن با کمترین لفظ بیشترین معنا را بیان کرده است؛ از این رو در تک‌تک واژگان و حروف قرآن، بار معنایی نهفته است و در بسیاری از موارد، به‌ویژه در آیات الاحکام فشرده‌گویی و ایجاز وجود دارد. جصاص آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ» (بقره/۱۷۹) را با سخنانی از داناان عرب، مانند: «قتل البعض احياء الجميع»، «القتل اقل للقتل» و «أكثروا القتل ليقل القتل» مقایسه کرده و شرح می‌دهد که این عبارت موجز قرآنی چه امتیازاتی بر سخنان یادشده دارد. توضیح مطلب اینکه در سخن داناان عرب، کلمه «قتل» به کار رفته است که شامل هرگونه قتلی می‌شود و این در حالی است که هر کشتنی موجب کاهش قتل نمی‌شود؛ اما قرآن کریم از واژه «قصاص» استفاده کرده که تلافی جنایت قاتل است. همچنین در سخنان یادشده تکرار به کار رفته؛ اما در سخن قرآن تکراری وجود ندارد. جصاص در پایان چنین نتیجه می‌گیرد که قرآن از نظر بلاغت و اعجاز با کلام بشر بسیار تفاوت دارد و در کلام فصیحان، کلامی یافت نمی‌شود که مانند

قرآن دارای معانی بسیار و الفاظ کم باشد (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/۱۹۴-۱۹۵).

توجه به این نکته باعث برداشت‌های بیشتر و دقیق‌تری از آیات می‌شود؛ چنان‌که جصاص از این راه، معانی بسیاری از آیات برداشت کرده است. او ذیل آیه ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (بقره/ ۲۳۰) چنین می‌نویسد که آیه چندین معنا را دربر گرفته: «یکی آنکه زنی که سه طلاقه شده است، بر طلاق‌دهنده حرام می‌شود؛ مگر شوهر دیگری اختیار کند و دربرداشته شدن حرمت شرط است که هم عقد و هم وطی صورت گرفته باشد؛ زیرا نکاح، حقیقت در وطی است و ذکر کلمه «زوج» نیز افاده عقد می‌کند و این از باب ایجاز و اکتفا به کنایه‌ای است که به خوبی مطلب را می‌فهماند و بی‌نیاز از تصریح است» (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/۴۷۲). او همچنین ذیل آیه ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (بقره/ ۲۳۸) چنین آورده است: «قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» متضمن وجوب قیام در نماز است و چون قنوت اسمی است که بر طاعت اطلاق می‌شود، اقتضا می‌کند که همه افعال نماز عبادی باشد و در اثنای آن چیز دیگری واقع نشود؛ زیرا قنوت استمرار بر یک چیز است و نهی از سخن گفتن، راه رفتن، دراز کشیدن، خوردن و آشامیدن و هر فعلی را که اطاعت نباشد، شامل می‌شود. توضیح مطلب اینکه لفظ امر، متضمن استمرار بر طاعت و انجام افعال نماز و نهی از قطع آن و اشتغال به امور دیگر است؛ به‌گونه‌ای که دوام بر خشوع و آرامش را نیز اقتضا می‌کند. با توجه به آنچه گذشت این عبارت در عین کم بودن کلمات و ایجاز به همه افعال و اذکار نماز، چه واجب و چه مستحب، اشاره دارد و از هر کاری که در آن طاعتی نباشد، نهی می‌کند (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/۵۴۱).

نجفی استرآبادی از فقهای شیعه در قرن نهم بسیاری از آیاتی را که دارای حذف و تقدیر و ایجاز می‌دانسته، گزارش کرده و عباراتی را که قرینه‌ای بر حذف آن‌ها وجود داشته آورده است؛ برای نمونه:

«لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ

كَفَّارَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَ اَحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ» (مائده/ ۸۹): در جمله «ذَلِكَ كَفَّارَةٌ أَيْمَانِكُمْ» حذف و تقدیر وجود دارد و تقدیر آن چنین است: «ذَلِكَ كَفَّارَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَ حَنَثْتُمْ». قید «حنثتم» به علت معلوم و آشکار بودن برای مخاطب حذف شده است (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۱۶۰ ب).

او همچنین می‌نویسد: در «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...» (نساء/ ۲۳) نیز معنای آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ» است؛ زیرا بدیهی است که آنچه حرام شده خود مادران نیستند. بنابراین، باید برای تصحیح معنا چیزی در کلام تقدیر گرفته شود و آنچه در اینجا مناسب است، «نکاح» است؛ چراکه در آیه پیشین به تحریم ازدواج با منکوحه پدر تصریح شده است (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۹۴ الف؛ همچنین بنگرید به: ناصحیان و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۵۳-۱۵۴).

گاهی نیز مقتضای حال ایجاب می‌کند که اطناب صورت گیرد. صابونی ذیل آیه «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا» (نساء/ ۷) آورده است: علت سود جستن از این شیوه تفصیلی که در بلاغت «اطناب» نام دارد، این است که آیه در پی تأکید بیشتر بر حق مسلم زن در ارث است. آیه بر نادرستی سنت زمان جاهلی تأکید می‌کند؛ چراکه اعراب جاهلی برای زنان و خردسالان ارث نمی‌نهادند و می‌گفتند که چرا برای کسی که توان سوار شدن بر اسب، در دست گرفتن سلاح و نبرد با دشمن را ندارد، ارث بگذاریم؟ اگر آیه چنین هدفی نداشت، کافی بود بگوید: «للرجال وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون» (صابونی، ۱۹۹۶: ۱/ ۳۴۵).

از نمونه‌هایی که یاد شد، چنین می‌توان نتیجه گرفت که توجه به ایجاز در استنباط نقش دارد؛ اما اطناب گویای بلاغت و شناخت ظرافت‌های کلام الهی است و طبیعت آن به گونه‌ای است که در استنباط تأثیرگذار نیست.

۳-۱-۲. تقدیم و تأخیر

از دیگر فنون بلاغی مطرح در علم معانی تقدیم و تأخیر است (بنگرید به: خرقانی، ۱۴۰۲: ۱۸۸-۲۰۰). یکی از انواع علوم قرآن نیز به این امر اختصاص دارد (بنگرید به: زرکشی، بی تا، ۳/ ۲۳۳-۲۸۷؛ سیوطی، ۲۰۰۱/ ۱: ۶۲۴-۶۲۹). با توجه به اینکه تقدیم و تأخیر خلاف اصل است، قضاوت درباره مصادیق آن، به ویژه درباره آیات الأحکام کار آسانی نیست و نمی توان بدون شاهد و دلیلی مطمئن پذیرفت.

نجفی استرآبادی در آیات ذیل نمونه هایی از کاربرد این فن را آورده است:

- ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (نساء/ ۱۱): در این آیه اگرچه «وصیّت» در لفظ بر «دین» مقدّم شده، در حکم و معنا مؤخّر است. وجه تقدّم «وصیّت» بر «دین» این است که مال وصیّت شده بدون استحقاق و رایگان داده می شود و نفس ورثه از پرداخت آن کراهت دارد؛ برخلاف دین که ورثه برای پرداخت آن آمادگی روانی دارند. از این رو، وصیّت در قرائت مقدّم شده تا اهمیّت آن آشکار شود و وارثان مانند دین در پرداخت آن نیز اهتمام ورزند (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۷۱ ب، ۷۲ الف).

- ﴿وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَا﴾ (مجادله/ ۳): در این آیه نیز تقدیم و تأخیر وجود دارد و تقدیر آن چنین است: «والذین یظاہرون من نسائهم فعلیهم تحریر رقبه لما قالوا ثمّ یعودون الی نسائهم» (همان، ۲/ برگه ۱۴۶ الف). در آیه یادشده، لام در «لما» به معنای «الی» است. فراء معنای آیه را «یرجعون عمّا قالوا» گرفته است (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴/ ۲۴۳). مفسران و فقیهان در معنای «عود» در این آیه اختلافات فراوانی دارند (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۴/ ۱۷۵۲-۱۷۵۳)؛ چنان که برخی آن را بازگشت به لفظ «ظهار» می دانند که در جاهلیت رایج بوده است (زمخسری، ۱۴۰۷: ۴/ ۴۸۶) اما دیدگاه اهل بیت علیهم السلام این است که مراد از «عود» ازاده وطی و نقض سخنی است که گفته شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/ ۳۷۲). طبق معنای اخیر، تقدیم و تأخیری صورت نگرفته است. نجفی استرآبادی تقدیم و تأخیر پیش گفته را از طبرسی نقل کرده؛ اما طبرسی در مجمع البیان آن را به اخفش نسبت داده است.

براساس دیدگاه ابن عربی، این تقدیم و تأخیر مراد از «عود» را مشخص می‌کند که مقصود بازگشت به زنان است؛ اما آزادسازی برده را صرفاً با به زبان آوردن لفظ ظاهر لازم می‌داند که قولی نادرست است (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۴/۱۷۵۳).

- «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» (بقره/۱۹۶): همچنین نجفی در این آیه به تقدیم و تأخیر قائل شده و اینکه عمره در معنا بر حج مقدم است (مهدوی راد و دیگران، ۱۳۹۱: ۲/۱۵۶).

۳-۱-۳. قلب

از جمله مباحث بلاغی‌ای که به علم معانی مربوط است و برخی تفاسیر فقهی به آن اشاره کرده‌اند، «قلب» است. نجفی استرآبادی خاطر نشان می‌کند که در آیه «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمُ النَّصِيبُ مِنَ الْكِتَابِ» (اعراف/۳۷)، تعبیر مقلوب به کار رفته؛ زیرا «أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمُ النَّصِيبُ مِنَ الْكِتَابِ» به جای «يَنَالُونَ النَّصِيبَ مِنَ الْكِتَابِ» آمده است. فایده تعبیر مقلوب در اینجا این است که افترازنندگان به خدا در ردیف جمادات قرار داده شده‌اند که چون حس و حرکت و ادراک ندارند، نمی‌توانند به نصیب خود برسند؛ بلکه این نصیب است که به آن‌ها می‌رسد (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۶۴ الف و ب). در اینجا قلب در استنباط نقشی ندارد؛ اما در فهم ظرافت‌های تعبیرهای قرآنی کارساز است.

۳-۲. علم بیان

بیان در لغت به معنای وضوح و ظهور و فصاحت آمده است (جوهری، ۱۳۷۶: ۵/۲۰۸۲). بیان در اصطلاح دانشی است که با آن، ایراد یک معنا به شکل‌ها و ترکیب‌های مختلفی که از نظر وضوح دلالت متفاوت‌اند، شناخته می‌شود (تفتازانی، بی‌تا: ۲/۲، ۷-۸؛ مراغی، ۱۹۹۳: ۲۰۷-۲۱۲). بیان، شامل چهار مبحث: تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه است که همه در استنباط احکام نقش دارند.

۳-۲-۱. حقیقت و مجاز

مجاز در مقابل حقیقت، کلمه‌ای است که در غیر معنایی که در لغت برای آن وضع شده به کار رود و این به علت رابطه آن معنا با معنای لغوی باشد (بنگرید به: علوی یمنی، ۱۴۱۵: ۳۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۵۸۹-۵۹۱؛ مراغی، ۱۴۱۴: ۲۴۸). اگر رابطه و علاقه‌ای که میان دو معنای حقیقی و مجازی وجود دارد و کاربرد واژه در غیر موضوع‌گله را روا می‌سازد، غیر از مشابهت باشد، مجاز «مرسل» نامیده می‌شود. علاقه‌های مجاز مرسل بسیارند؛ مانند: رابطه کلّ و جزء، عامّ و خاص، لازم و ملزوم، سبب و مسبب و حال و محل (بنگرید به: سیوطی، ۲۰۰۱: ۲/۳۰-۴۱).

جصاص درباره حرمت خمر و برای توضیح اینکه اطلاق نام خمر بر برخی چیزها مجاز است، می‌نویسد: اسامی دو گونه است: حقیقت که بیان‌کننده نام حقیقی و معنای یک چیز است و مجاز. حقیقت را همه جا می‌توان به کار بُرد؛ اما مجاز جایی به کار می‌رود که نشانه‌ای بر آن وجود داشته باشد؛ چنان که در آیات «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا» (نساء/ ۲۶-۲۷) اطلاق لفظ اراده، حقیقت است و در آیه «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ» (كهف/ ۷۷) مجاز. در آیه «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (مائده/ ۹۰) نیز نام خمر در آنچه بر آن اطلاق شده، حقیقت و در «إِنِّي أَرَأَيْتُ أَغَصِرُ خَمْرًا» (یوسف/ ۳۶) مجاز است. همچنین در آیه «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» (نساء/ ۷۵) نام قریه حقیقت است و مقصود از آن ساختمان هاست؛ اما قریه در «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» (یوسف/ ۸۲) مجاز است و از آن اهل قریه اراده شده. راه تشخیص حقیقت از مجاز نیز این است که چنانچه مسمای اسمی همیشه با آن باشد و در هیچ حالی از آن نفی نشود، اسم حقیقت است و در معنای حقیقی خود به کار رفته؛ اما اگر جدا کردن اسم از مسما جایز باشد، مجاز صورت گرفته است. نام‌های شرعی نیز مانند نام‌های مجازی است و نمی‌توان آن را از جای خود به دیگر امور بُرد؛ بنابراین وقتی دیدیم خمر فقط بر شرابی که از آب انگور تولید شده

صدق می‌کند و از دیگر نوشیدنی‌ها نفی می‌شود، درمی‌یابیم که آن‌ها خمر حقیقی نیستند (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/۳۹۶-۳۹۷).

جصاص در تفسیر خود به مجاز بودن عبارات گوناگونی در قرآن کریم اشاره می‌کند؛ از جمله:

- «وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ» (بقره/۲۸۳): اسناد «آثم» به «قلب» مجاز است و در اینجا تأکید از حقیقت بیشتر و در مقام تهدید رساتر است (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/۶۴۹). این نمونه مصداق کاربرد جزء به جای کل است.

- «قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي» (مائده/۲۵): از آنجاکه انسان نمی‌تواند مالک خود و برادر آزاده‌اش باشد، مقصود از مالک بودن اختیار داشتن در به‌کارگیری نفس برای طاعت خدا و تحت فرمان بودن برادر است (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/۵۰۱). بدین سان ملکیت در اینجا مجاز است. اطلاق ملکیت بر اختیار داشتن از باب علاقه ملزوم و لازم است و اختیار لازمه ملکیت است.

- «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» (نساء/۲۲): جصاص از جمله ذیل این آیه حقیقت و مجاز را برای استنباط احکام به‌کار گرفته است. او ضمن بحث مفصلی براساس استعمالات و اشعار عرب تعیین می‌کند که «نکاح» در اصل لغت برای جمع میان دو چیز است و این یعنی اینکه در وطنی حقیقت و در عقد مجاز است؛ زیرا با وطنی است که جمع صورت می‌گیرد و نه با عقد و عقد از این باب نکاح نامیده شده که سبب وطنی است و با نکاح می‌توان به آن رسید. بر این اساس، آیه اقتضا می‌کند زنی را که پدر انسان با او هم‌بستر شده، حرام بدانیم؛ خواه این کار برای او مباح بوده باشد یا ممنوع و تا دلیلی بر تخصیص به مباح نرسیده باشد، هر دو را شامل می‌شود (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/۱۴۲).

براساس نظر برخی فقهای شیعه، افزون بر عقد چنانچه مردی با زنی زنا کند، ازدواج با آن زن بر پدر و فرزند او حرام می‌شود (طوسی، ۱۴۰۰: ۴۵۱-۴۵۲). در این باره به آیه یادشده استدلال شده که همان‌گونه که هم‌بستر شدن با ازدواج صحیح را شامل می‌شود،

هم بستری با زنا و شبهه را نیز دربر می‌گیرد و حقیقت لغوی نکاح، «وطی» است و استعمال آن در عقد شرعی گرچه فراوان است، اما به صورت مجازی است. همچنین مطابق با ظاهر آیه، روایاتی نیز آمده است (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۳۰۱/۱۲۲).

از نظر کیهان‌شناسی اطلاق واژه «أولادکم» در «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» (نساء/۱۱)، در فرزندان صلبی حقیقت و در فرزند پسری (نوه) مجاز است؛ از این رو اگر برای فرزند وصیتی شود، نوادگان او را شامل نخواهد شد؛ زیرا استعمال آن در ولد ابن (نوه) مجازی است. کیهان‌شناسی در ادامه با اشاره به توجیه ابوحنیفه که گفته است: ولد ابن در صورتی که شخص ولد صلبی در آن حال نداشته باشد، داخل در معنای ولد صلبی است، نوشته است که حقایق الفاظ با سخن دیگران تغییر نخواهد کرد (کیهان‌شناسی، ۱۴۲۲: ۳۴۰/۲؛ ناصحیان و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۰۷/۱).

سید مرتضی و برخی دیگر از فقیهان درباره میراث و تعیین ارث نوادگان در صورت نبودن پدر، بر این نظرند که سهم نوادگان، مانند پدر و مادرشان برای پسر، دوسوم و برای دختر، یک سوم تعیین می‌شود؛ چراکه نوه نیز در حقیقت از فرزندان به شمار می‌آید و اطلاق آیه «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» (نساء/۱۱) شامل او نیز می‌شود. جزائری در نقد این مطلب می‌نویسد: «اطلاق فرزند بر نوه حقیقی نیست تا بتواند به مقدار پدر و مادر خود سهم برد. کاربرد لفظ فرزند برای نوه نوعی مجاز است؛ چراکه اطلاق آیه یاد شده برخلاف تبادر است و نیز سلب این نسبت از نوه درست است. این دو دلیل، خود، نشانه مجازی بودن لفظ فرزند برای نوه است؛ بنابراین اطلاق آیه شامل نوه نمی‌شود. با وجود این، به استناد دلایل دیگری برای نوه به نسبتی غیر از آنچه یاد شده، سهم ارث معین شده است» (جزائری نجفی، ۲۰۱۴: ۲۲۷-۲۲۸).

کازمی در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» (مائده/۶) به این نکته اشاره می‌کند که علت مخاطب قرارگرفتن مؤمنان با اینکه کافران نیز مخاطب تکالیف شرعی‌اند، این است که مؤمنان فقط از این خطاب بهره‌مند هستند. او سپس می‌گوید: مراد از «إِذَا قُمْتُمْ» هرگاه اراده کردید و خواستید نماز بگذارید،

است و این از باب اطلاق ملزوم بر لازم یا مسبب بر سبب است؛ زیرا لازمه فعلی که از روی اختیار صادر شود، اراده است یا مسبب از اراده؛ مانند «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ» (نحل/ ۹۸). بنابراین در این آیه، قیام حقیقی مراد نیست و چنانچه آیه بدون توجه به این نکته بلاغی ترجمه شود، پیامد آن وجوب وضو پس از نماز گزاردن است که به اجماع علما باطل و نپذیرفتنی است. همچنین اگر کسی معذور باشد و پس از وضو، نشسته یا خوابیده نماز بخواند، وظیفه خود را انجام داده است. علت اینکه از اراده به فعل تعبیر شده، این است که هرکس اراده بندگی دارد، بشتابد و انجام دهد و این گونه نباشد که اراده به فعل تبدیل نشود. بدین سان، معنا می تواند چنین باشد: هنگامی که قصد کردید. توجه و قیام به چیزی قصد آن است و در اینجا منظور قیامی است که به نماز بینجامد (کاظمی، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۵).

صابونی در مواردی مجاز مرسل را یادآور شده و نکات بلاغی آیه را گوشزد کرده است؛ برای نمونه در بررسی آیه «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» (مائده/ ۵) چنین آورده که تعبیر «من یکفر بالایمان» مجاز مرسل است از باب اطلاق اسم شیء بر لازم آن؛ زیرا مراد آیه چنین است: «من یکفر بکلمة التوحيد (لا إله إلا الله)». در آیه کلمه توحيد ایمان دانسته شده؛ زیرا کلمه توحيد لازمه ایمان است. برخی گفته اند که مقصود آیه «من یکفر بشرائع الله» یا «بدین الله» است، ولی هر دو تعبیر از نظر مجازیت به هم نزدیک اند (صابونی، ۱۹۹۶: ۱/ ۴۲۴).

صابونی همچنین ذیل آیه «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (جمعه/ ۹) می نویسد: در تعبیر «و ذروا البیع» اگرچه لفظ بیع اطلاق شده، همه انواع معاملات قصد شده است؛ شامل خرید و فروش، اجاره و غیره؛ از این رو به شیوه مجاز مرسل آمده است. او سپس از ابوحنیان نقل می کند علت اینکه در این آیه از میان معاملات تنها بیع یاد شده، این است که اهل بازار بیشتر مشغول خرید و فروش هستند و تاجران نیز از دیگر بلاد برای دادوستد می آیند (صابونی، ۱۹۹۶: ۲/ ۴۶۷).

از نمونه هایی که در بحث حقیقت و مجاز ذکر شد، این نتیجه حاصل می شود که در

آیات متضمّن احکام شرعی، حقیقت یا مجاز دانستن تعبیرات قرآنی نقش مستقیمی در چگونگی برداشت حکم دارد و مطابق با انتخاب هر یک، برداشت‌های متفاوتی از آیات حاصل می‌شود.

۲-۲-۳. تشبیه و استعاره

تشبیه عبارت است از ایجاد رابطه‌ی همانندی میان دو یا چند چیز در یک یا چند صفت از طریق ابزارهای تشبیه (علوی یمنی، ۱۴۱۵: ۱۲۵-۱۲۶؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۳۲۵). اگر علاقه‌ی مجازیّت شباهت معنای مجازی با حقیقی باشد و مشبّه‌به به جای مشبّه‌به کار رود، «استعاره» شکل گرفته است. مبنای استعاره به فراموشی سپردن تشبیه است؛ چنان‌که گویی مشبّه‌به همان مشبّه‌به است (سیوطی، ۲۰۰۱: ۲/۵۰؛ شمیسا، ۱۳۹۴: ۱۵۷-۱۵۹). در نوعی از استعاره، تشبیه در ضمیر گوینده صورت می‌گیرد و به جای مشبّه‌به یکی از ویژگی‌ها و صفات آن ذکر می‌شود تا علّت تشبیه نهفته باشد. این نوع از استعاره به اعتبار تشبیه نهفته، بالکنایه یا مکنّیه نامیده می‌شود (سیوطی، ۲۰۰۱: ۲/۵۵؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۸۸).

در آیات فقهی قرآن تشبیهاتی وجود دارد که توجّه به آن‌ها موجب رسیدن به فهم بهتری از آیات می‌شود:

جزائری در تفسیر آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» (بقره/۲۲۳) بیان می‌کند که مضمون آیه براساس تشبیه است و در این تشبیه، ادات تشبیه حذف شده است. علّت حذف نیز مبالغه در تشبیه است؛ مانند آنچه در مثال «زَيْدٌ أَسَدٌ» لحاظ شده است (جزائری نجفی، ۲۰۱۴: ۳/۶۸۳).

صابونی ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (توبه/۲۸) آورده است که قرآن بر مشرکان عنوان نجس نهاده است. بازگویی این معنا به صورت مصدری، مبالغه و بیان‌کننده این نکته است که مشرکان عین نجاست‌اند. اصل جمله چنین بوده: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ كَالنَّجَسِ»؛ اما ادات تشبیه و وجه شبه حذف شده است. برخی از عالمان

محدوفی در تقدیر گرفته و گفته اند که مشرکان صاحب نجاست اند: «إِنَّهُمْ ذُو نَجَسٍ» (صابونی، ۱۹۹۶: ۱/۴۵۸).

در این دو آیه «تشبیه بلیغ» به کار رفته است. تشبیه بلیغ تشبیهی است که وجه شبه و ادات آن ذکر نشده باشد. در این موارد، حذف ادات موجب اتحاد دو طرف تشبیه شده و مبالغه بیشتری صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، نیامدن وجه شبه نشان‌دهنده وضوح همانندی و تأکید بر این معناست.

یکی از انواع تشبیه «تشبیه مقلوب» است. در تشبیه چیزی را در صفتی به چیزی که آن صفت در او قوی‌تر است، تشبیه می‌کنند؛ اما گاه برای مبالغه، عکس این کار صورت گرفته و تشبیه وارونه می‌شود (سیوطی، ۲۰۰۱: ۲/۴۹). صابونی در چند مورد این نوع تشبیه را یادآور شده و درباره آن چنین سخن می‌گوید: این نوع تشبیه از گونه‌های لطیف و برتر در تشبیه است؛ چراکه مشبه همچون مشبه‌به قلمداد می‌شود؛ مانند این جمله که ماه مانند صورت زید درخشنده و دل فریب است. در آیه «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» (بقره/ ۲۷۵) نیز این گونه از تشبیه به کار رفته است. مقصود آنانی که این سخن را به زبان می‌آوردند، چنین است: ربا همانند خرید و فروش است که همگان بر درستی آن هم‌داستان‌اند. از نظر آنان درستی ربا بالاتر و تا بدان پایه است که آن را اصل در حلیت شمرده و همانند بیع دانسته‌اند (صابونی، ۱۹۹۶: ۱/۳۰۴).

استعاره نیز در آیات الاحکام کاربرد دارد؛ اگرچه به فراوانی مجاز نیست. راوندی در تبیین آیه «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (بقره/ ۱۸۷) پرسشی مطرح می‌کند و آن اینکه چرا خداوند در این آیه «من الفجر» آورده و به استعاره تنها بسنده نکرده است. او در پاسخ می‌نویسد:

شرط است که قرینه‌ای حالی یا کلامی بر استعاره دلالت کند و «من الفجر» در این آیه همان نشانه کلامی است. اگر خداوند این عبارت را نمی‌آورد، معنای کنایی دوریسمان سپید و سیاه روشن نبود؛ اما با افزودن آن، کلام الهی در قالب تشبیهی بلیغ چهره نموده است. افزون بر این، عدی بن حاتم که عرب‌زبان بود، معنای کنایی این آیه را حتی با بودن

این قرینه کلامی فهم نکرد و معنای آن را از پیامبر ﷺ پرسید (قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۲۰۹).

کیاهراسی شافعی در آیه ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (مائده/ ۳۳) محاربه را مجازی برای بزرگ جلوه دادن مخالفت با خدا و رسول او دانسته است. گویی مخالفت شخص معاند به جنگ با خدا تشبیه شده؛ همان گونه که در آیات ذیل نیز نمونه‌هایی از چنین مجازی آمده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾ (مجادله/ ۲۰) و ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (انفال/ ۱۳) (کیاهراسی، ۱۴۲۲: ۳/۶۳). براساس توضیح کیاهراسی، در اینجا مجاز از نوع استعاره است؛ ولی او در ادامه می‌گوید: جایز است که معنای آیه «یحاربون اولیاء الله ورسوله» باشد و این معنا را بهتر و با احادیث هم خوان تر می‌داند (همان، ۶۴). طبق این توضیح، مجاز از نوع حذف است.

صابونی درباره آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾ (مجادله/ ۱۲) اشاره می‌کند که استعاره تمثیلی به کار رفته است. او می‌گوید: تعبیر موجود در آیه درباره کسی استفاده می‌شود که مانند انسان دو دست داشته باشد. در این آیه «دست (ید)» برای گفت‌وگوی محرمانه، استعاره گرفته شده است؛ البته برخی این استعاره را مکنیه می‌دانند. گویی در آیه، نجوا به انسانی همانند شده و مشبه به (انسان) در کلام یاد نشده و فقط چیزی از لوازم او مانند دو دست ذکر شده است (صابونی، ۱۹۹۶: ۲/۴۳۹-۴۴۰).

از نمونه‌های یادشده در بحث تشبیه و استعاره این نتیجه به دست می‌آید که استعاره و تشبیه در فهم و تحلیل آیات، از جمله آیات فقهی نقش داشته و تصویر بهتری از مضمون آیات ارائه می‌دهند؛ اما در حد مجاز مرسل نیستند و نشناختن آن‌ها تنها در موارد معدودی می‌تواند در استنباط حکم از آیه تأثیرگذار باشد.

۳-۲-۳. کنایه و تعریض

کنایه در پرده و پوشیده سخن گفتن است و در بلاغت آن است که گوینده به جای اینکه مفهومی را به صراحت بیان کند، یکی از لوازم معادل آن را بیاورد (سگاک، ۱۴۲۰: ۵۱۲). تعریض به معنای گوشه زدن است. در تعریض نیز با گفتن یک مطلب، اشاره وار مطلبی دیگر بیان می شود و یا کسی مورد خطاب قرار می گیرد، در حالی که مقصود شخص دیگری است (سگاک، ۱۴۲۰: ۵۲۰؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۳۷۹-۳۸۱).

کنایه از صورت های بیانی پرکاربرد در آیه های فقهی قرآن، به ویژه در احکام زناشویی است. جصاص در موارد بسیاری از کنایه ای بودن تعبیرات قرآنی یاد کرده و در استنباط احکام بدان استناد کرده است؛ از جمله درباره «فَالْأَن بَاشِرُوهُنَّ» (بقره/ ۱۸۷) می نویسد که این آیه جماع را که پیش از آن در شب های روزه ممنوع بوده، مباح می کند؛ چراکه «مباشرت» عبارت است از چسبیدن بشره (پوست) بر بشره و در اینجا کنایه از جماع است (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/۲۷۶).

او درباره آیه «نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» (بقره/ ۲۲۳) نیز می گوید که حرث کشتزار و مزرعه است و در اینجا کنایه از جماع قرار گرفته است. او ادامه می دهد که چون زنان مانند مزرعه فرزند هستند، حرث نامیده شده اند و آیه بر این نکته دلالت می کند که هم بستری با همسر فقط از موضع تولید نسل مباح است (جصاص، ۱۴۱۵: ۱/۵۴۵).

در بحث وطی از پشت نسبت به همسر، مشهور اهل سنت آن را حرام می دانند و از برخی، مانند مالک بن انس جواز نقل شده است. در این باره در فقه شیعه اختلاف وجود دارد؛ مشهور آن را جایز، ولی مکروه و شمار کمی حرام دانسته اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶: ۸۳/۱). سید مرتضی که قائل به جواز است، «أَنَّى شِئْتُمْ» را «کیف شئتم، و فی أئی موضع آرتم» معنا کرده است. او استدلال به واژه حرث در آیه را نپذیرفته و لذت جنسی از غیر موضع فرزندآوری را مباح شمرده است (شریف مرتضی، ۱۴۱۵: ۲۹۴). اما برخی دیگر واژه حرث را قرینه ای بر تخصیص و اتیان را از موضعی که برای این کار فراهم است، می دانند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۶: ۱/۸۸). روایات نیز دو دسته اند: در برخی انجام این کار

به صورت مطلق و یا در صورت رضایت زن جایز شمرده شده و مقصود از اتیان به موضع حرث مربوط به هنگام خواستن فرزند دانسته شده است (همان، ۱/۹۰-۹۶). برخی روایات نیز با استناد به واژه حرث این کار را منع کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳: ۱/۷۳).

در مجموع اگر سخن جصاص در منع این کار را نپذیریم، دست کم حرث بودن بر مکروه بودن و مطلوب نبودن طریق دوم دلالت دارد؛ بدین سان این کنایه کارکرد فقهی خود را از دست نمی‌دهد.

درباره آیه یادشده توضیحی ادبی لازم است؛ چراکه برخی آیه را مصداق تشبیه و برخی از باب کنایه دانسته‌اند. در این آیه کریمه تشبیه، استعاره و کنایه به کاررفته است: نساء به حرث تشبیه شده؛ اما اتیان به حرث کنایه از هم بستری است و حرث در بار دوم، استعاره از همسر است.

از میان صنایع ادبی، مجاز و کنایه در تعبیرات کیهان‌رسانی بیشتر دیده می‌شود (ناصریان و دیگران، ۱۳۹۱: ۱/۳۰۷). او نیز این آیه شریفه را کنایه از آمیزش جنسی با همسر دانسته و می‌گوید: زنان را در این آیه از آن رو کشتگاه گفته‌اند که آنان در تولید فرزند، مانند زمین کشت برای مردان هستند (کیهان‌رسانی، ۱۴۲۲: ۱/۱۴۰).

نجفی استرآبادی که اهتمام شایانی به بیان نکات بلاغی دارد، ذیل آیه «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا...» (بقره/ ۲۳۵)، اقسام کنایه و فرق بین تعریض، تلویح، رمز و ایما را بیان کرده (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۱۱۸ الف) و نیز در تفسیر بسیاری از آیات از آموزه‌های دانش بلاغت سود جسته است. او ذیل آیه یادشده می‌گوید: «سِرًّا» در «وَلَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا» کنایه از وطی است؛ زیرا آن کاری است که سِری و پنهانی انجام می‌گیرد (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۱۱۸ ب؛ مهدوی‌راد و دیگران، ۱۳۹۱: ۲/۱۵۴-۱۵۵).

جزائری همچنین در تبیین مفهوم تعریض در «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ» نوشته است: تعریض در این آیه سخنی سربسته است که در آن اشتیاق و گرایش به ازدواج نهفته باشد، مانند سخن نیازمندی که نزد ثروتمند بخشنده‌ای حاضر می‌شود و

می‌گوید: نزد آمدن تا سلامی کنم! از این گونه سخن با تعبیر «تلویح» نیز یاد می‌شود که غیر از کنایه است؛ زیرا در کنایه، مدلول التزامی مراد است؛ مانند تعبیر «کثیر الرماد» که عبارتی کنایی است. عبارت کنایی مانند تصریح، بلکه رساتر از آن است (جزائری نجفی، ۲۰۱۴: ۶۸۳/۳).

میرزاحمد استرآبادی در آیات الأحکام در تفسیر «تستانسوا» در آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (نور/۲۷) به نقل از کشف دو وجه آورده است. او در وجه نخست می‌گوید: «تستانسوا» از «استیناس» و مقابل «استیحاش» است. کسی که در خانه‌ای را می‌کوبد، نمی‌داند که اذن ورود می‌یابد یا نه؛ ازین رو به فردی می‌ماند که دچار استیحاش و نگرانی است و چون اذن می‌یابد، انس می‌گیرد. بنابراین، «حتی تستانسوا» به معنای «حتی یؤذن لکم» است و این از باب کنایه و اِرداف^۱ است؛ زیرا این نوع از استیناس پس از اذن حاصل می‌شود (مهدوی راد و دیگران، ۱۳۹۱: ۲/۲۴۴).

از مثال‌های مطرح شده در این بحث روشن می‌شود که کنایه و تعریض کاربرد زیادی در آیات الأحکام دارند و نشناختن نقش کنایی تعبیرات قرآنی باعث برداشت‌های نادرست می‌شود.

۳-۳. دانش بدیع

بدیع، دانشی است که به وسیله آن گونه‌های آرایه‌گری و زیباسازی کلام پس از مطابقت سخن با مقتضای حال مخاطب و روشنی دلالت شناخته می‌شود (تفتازانی، بی تا: ۱۳۵/۲). تفسیر قرآن کریم نیز به زیبایی‌شناسی آن باز بسته است و شناخت آرایه‌های ادبی در فهم کتاب الهی تأثیر بسزایی دارد؛ زیرا آرایه‌های سخن با ذات گفتار

۱. اِرداف آن است که گوینده برای بیان مقصود خود از لفظ موضوع‌له به لفظی که مرادف آن باشد، عدول کند (سیوطی، ۲۰۰۱: ۶۱/۲).

همراه و بیان‌کنندهٔ قسمتی از مقصود است. با وجود این، برخی بر این باورند که علم بدیع اگرچه از علوم بلاغی شمرده می‌شود، از علوم پیش‌نیاز در تفسیر نیست؛ زیرا دربارهٔ وجوه و مزایایی بحث می‌کند که کاربرد آن‌ها تنها بر حسن و زیبایی کلام می‌افزاید و نقشی در فهم معنا ندارد (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۳۴۸).

در کتاب‌های آیات الاحکام نمونه‌هایی یافت می‌شود که نشان می‌دهد توجه به مباحثی که در دانش بدیع جای می‌گیرند، در استنباط احکام تأثیرگذار است. از میان این مباحث از مبالغه که نقش برجسته‌تری دارد، یاد می‌شود:

۳-۱. مبالغه

مبالغه در لغت به کار گرفتن همهٔ توان در کاری است (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۴۱۹/۸-۴۲۱). در بدیع، مبالغه آن است که در توصیف و ستایش یا نکوهش شخصی یا چیزی تأکید و افراط شود؛ چندان که محال یا دور از ذهن و شگفت‌انگیز بنماید (حموی، ۲۰۰۶: ۲۲-۹/۲؛ مطلوب، ۲۰۰۰: ۵۸۲-۵۸۴).

مبالغه شیوه‌ای بیانی است که گاهی برای تأثیرگذاری بر مخاطب نمی‌توان از آن بی‌نیاز بود و در واقع وظیفهٔ بلاغی گوینده است که در توصیفات حق مطلب را ادا کند و در هشدارها و تشویق‌ها از شیوه‌ای استفاده کند که مخاطب را به عمل وادارد. عنصر مبالغه در مکالمات روزمره کاربرد فراوان دارد و یکی از شیوه‌های بیان مقصود است. تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه که جوهر تعبیر و اساس نظم‌اند، روح مبالغه را به همراه دارند (خرقانی، ۱۳۹۲: ۳۹۱، ۳۹۴-۳۹۵). گاه برای فهم بهتر نصوص دینی باید از زاویهٔ مبالغه نگریست؛ برای نمونه در حدیث «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ»^۱ اگرچه مانند این سبک در روایات فراوان است، این حدیث به عنوان معیاری در این باب مطرح

۱. این حدیث هم از رسول اکرم ﷺ (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۳۰۶/۱) و هم از امام علی ع روایت شده است (ابن حنون، ۱۳۸۵: ۱۴۸/۱).

است و دیگر موارد را به آن تشبیه می‌کنند. در این گونه موارد برحسب ظاهر، حقیقت و ماهیت امور نفی می‌شود و چون این کار ناممکن است، برخی وصفی از جنس صحت، کمال و فضیلت در نظر می‌گیرند و این موارد را مجمل قلمداد می‌کنند؛ زیرا مشخص نیست چه صفتی در تقدیر است. برخی نیز این احادیث را به ماجرای صحیح و اعم می‌کشاند (مظفر، ۱۴۱۵/۱: ۲۵۱-۲۵۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۲/۲۰۲). بهترین توجیهی که در این موارد وجود دارد، این است که اینجا مراد نفی کمال است؛ اما با ادعای نفی حقیقت که بر مبالغه دلالت می‌کند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۹-۳۰). توضیح ساده‌ی مطلب، به کار گرفته شدن آرایه مبالغه است که موجب فهم بهتری از حدیث می‌شود. بدین سان، نماز خواندن همسایه مسجد در خانه، در مقایسه با نماز خواندن او در مسجد هیچ فرض شده و این شیوه‌ای بیانی برای رسایی کلام و تأثیرگذاری بر مخاطب است.

توجه به مبالغه در استنباط احکام از آیات قرآن نیز تأثیرگذار است و در کتاب‌های احکام القرآن به نمونه‌هایی از آن می‌توان دست یافت. نجفی در «وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ الْبَيْتِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» (بقره/۲۳۵) می‌نویسد: «عزم» به معنای «قصد و تصمیم» است. در این آیه از تصمیم ازدواج با زنانی که در عده‌اند، نهی شده و این برای مبالغه در نهی از انجام عقد ازدواج در ایام عده است؛ زیرا نهی از مقدمه‌شیء مستلزم نهی از خود شیء است. بنابراین، گویا چنین گفته شده است: هنگامی که زن‌ها در حال سپری کردن ایام عده‌اند، حتی تصمیم به ازدواج با آنان نگیرید؛ چه رسد به اینکه ازدواج کنید. پس در اینجا نهی از اصل فعل است، نه از قصد آن (نجفی استرآبادی، ۲/ برگه ۱۱۹ الف).

جزائری نیز مراد آیه را نهی از عقد در ایام عده و تعبیر را مبالغه در نهی می‌داند؛ مانند آیات «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَ» (اسراء/۳۲) و «وَلَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ» (نساء/۴۳) (جزائری نجفی، ۲۰۱۴: ۳/۷۱۳). در مقابل، اگر کسی این تعبیر را مبالغه‌ای نداند، باید بگوید که حتی تصمیم گرفتن برای ازدواج با زن در ایام عده حرام و موجب عقوبت است؛ چنان‌که این قول که ضعیف و مخالف روایات است، به سید مرتضی نسبت داده شده است (همان، ۷۱۴).

همچنین جزائری درباره آیه «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور/۳۱) آورده است که خداوند در این آیه آشکار کردن زیورآلات را ناروا شمرده است و احتمال دارد که مراد آشکار کردن عضوی باشد که زیورآلات بر آن قرار می‌گیرد؛ زیرا نگاه کردن به زیورآلات و لباس به تنهایی حرام نیست. در تعبیر به حرمت آشکار کردن زینت به جای عضوی که زینت بر آن قرار دارد، نوعی مبالغه در لزوم پوشاندن عضو و حرمت نگریستن به آن است. از آنجاکه اختلافی در حلال بودن نگاه به زیورآلات نیست، لازمه حرمت نگاه به زیوری که پوشیده شده به طریق اولی حرمت نظر به موضع زیور است (همان، ۶۶۱). بدین سان با توجه به مبالغه، از حرمت نشان دادن زینت، حرمت نشان دادن عضوی که در آن از زینت استفاده شده برداشت می‌شود.

نتیجه

۱. پژوهش‌هایی که در کتاب‌های آیات‌الاحکام صورت گرفته و بررسی‌های عملی درباره نقش دانش‌های بلاغی نشان می‌دهد که هر سه علم: معانی، بیان و بدیع در استنباط احکام تأثیرگذارند. البته تأثیر همه مباحث این علوم در یک سطح نیست؛ بلکه نقش برخی پررنگ‌تر است و برخی جز در تحلیل و تفسیر بهتر آیه کاربردی ندارند.
۲. از نمونه‌های مربوط به دانش معانی چنین می‌توان نتیجه گرفت که توجه به ایجاز در استنباط اثر دارد؛ اما اطناب نشان‌دهنده بلاغت و شناخت ظرافت‌های کلام الهی است و طبیعت آن به گونه‌ای است که در استنباط تأثیرگذار نیست.
۳. تقدیم و تأخیر نیز در استنباط‌های فقهی کاربرد دارد؛ اما با توجه به خلاف اصل بودن آن، قضاوت درباره مصادیق این شیوه به ویژه در آیات احکام کار آسانی نیست و نمی‌توان بدون شاهد و دلیل مطمئنی آن را پذیرفت؛ از این رو با اختلافات بیشتری همراه است.
۴. قلب نیز در استنباط نقشی ندارد؛ اما در فهم ظرافت‌های تعبیرهای قرآنی کارساز

است.

۵. از نمونه‌های ذکرشده در بحث حقیقت و مجاز این نتیجه به دست می‌آید که در آیات متضمن احکام شرعی، حقیقت یا مجاز دانستن تعبیرات قرآنی نقش مستقیمی در چگونگی برداشت حکم دارد و مطابق با انتخاب هر یک، برداشت‌های متفاوتی از آیات حاصل می‌شود.

۶. از نمونه‌های یادشده در بحث تشبیه و استعاره نیز چنین نتیجه گرفته می‌شود که این دو آرایه در فهم و تحلیل آیات نقش داشته و تصویر بهتری از مضمون آیات ارائه می‌دهند؛ اما شناختن آن‌ها در موارد معدودی می‌تواند در استنباط حکم از آیه تأثیرگذار باشد و در حد مجاز مرسل نیستند.

۷. از مثال‌های بحث کنایه و تعریض روشن می‌شود که این دو، کاربرد زیادی در آیات الأحکام دارند و بدون شناخت نقش کنایی تعبیرات قرآنی ممکن است در عرصه اجتهاد، برداشت‌های فقهی نادرستی صورت گیرد.

۸. در کتاب‌های آیات الأحکام نمونه‌هایی یافت می‌شود که نشان‌دهنده تأثیر مباحث مربوط به دانش بدیع در استنباط احکام است. در این میان، مبالغه از آرایه‌هایی است که در شناخت تعبیرات قرآن و روایات کارآمد است و نقش پررنگی در استنباط دارد.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الأصول*، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۲. ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، *عوالی النالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، دار سید الشهداء، قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن‌اثیر، ضیاء‌الدین، *المثل السائر فی أدب الكاتب و الشاعر*، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۹۹۵م.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، دارالکتاب العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن‌حیون، نعمان بن محمد مغربی، *دعائم الإسلام*، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.

۶. ابن عبدالسلام، *الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز في القرآن الكريم*، مكتبة دار الإمام، طرابلس، چاپ اول، ۱۴۱۳ق / ۲۰۱۳م.
۷. ابن عربی، محمد بن عبدالله، *أحكام القرآن*، دار الجیل، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۸. ابن منظور، *لسان العرب*، نشر ادب حوزه، قم، ۱۳۶۳ش.
۹. بابایی، علی اکبر و دیگران، *روش شناسی تفسیر قرآن*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - سمت، قم - تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۱۰. تفتازانی، سعد الدین، *شرح المختصر علی تلخیص المفتاح*، با حواشی عبدالمتعال صعیدی، مکتبه نجفی، قم، بی تا.
۱۱. جزائری نجفی، احمد بن اسماعیل بن عبدالنبی، *قلائد الدرر فی بیان الأحكام بالأثر، الأمانة العامة للعبة الحسينية المقدسة - دار القرآن الکریم*، کربلا، چاپ اول، ۱۴۳۵ق / ۲۰۱۴م.
۱۲. جصاص، احمد بن علی، *أحكام القرآن*، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ق / ۱۹۹۴م.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية*، دار العلم للملایین، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت، چاپ اول، ۱۳۷۶ق.
۱۴. حموی، ابن حجة، *خزانة الأدب و غایة الأرب*، المکتبه العصرية، بیروت، چاپ اول، ۲۰۰۶م.
۱۵. خرقانی، حسن، *زیباشناسی قرآن از نگاه بدیع*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، چاپ اول، ۱۳۹۲ش.
۱۶. خرقانی، حسن، *علوم بلاغی و زیبایی شناسی قرآن (۱)*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ چهارم، ۱۴۰۲ش.
۱۷. دیوانی، امیر، «پیوستگی اجتهاد فقهی و اصولی با دانش بلاغت»، *پژوهش های اصولی*، شماره ۲۳، زمستان ۱۳۹۳ش.
۱۸. زرکشی، بدرالدین، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، دار المعرفة، بیروت، بی تا.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۲۰. سبحانی تبریزی، جعفر، *نظام النکاح فی الشریعة الإسلامیة الغراء*، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۲۱. سبکی، بهاء الدین، *عروس الأفراح فی شرح تلخیص المفتاح*، تحقیق: عبدالحمید هنداو، المکتبه العصرية، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۳ق / ۲۰۰۳م.

۲۲. سگّاکي، ابو يعقوب يوسف بن محمد بن علي، *مفتاح العلوم*، دار الكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ق/ ۲۰۰۰م.
۲۳. سیوطی، جلال الدین، *الإتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: فوز احمد زمزلی، دار الكتاب العربی، بیروت، چاپ دوم، ۲۰۰۱م.
۲۴. شریف مرتضی، علی بن حسین الموسوی، *الانتصار فی إفرادات الإمامية*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۲۵. شمیسا، سیروس، *بیان*، میترا، تهران، چاپ چهارم از ویراست چهارم، ۱۳۹۴ش.
۲۶. صابونی، محمد علی، *روائع البیان فی تفسیر آیات الأحکام من القرآن*، دار الفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م.
۲۷. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۲۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *النهاية فی مجزّد الفقه و الفتاوی*، دار الكتاب العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۰ق.
۲۹. علوی یمنی، یحیی بن حمزة، *کتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز*، دار الكتب العلمية، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۳۰. قطب راوندی، سعید بن هبة الله، *فقه القرآن*، کتابخانه عمومی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ق.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزایری، دار الكتاب، قم، چاپ سوم، ۱۳۶۳ش.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الحدیث، قم، ۱۴۲۹ق.
۳۳. کاظمی، جواد، *مسالك الأفهام إلى آیات الأحکام*، انتشارات مرتضوی، تهران، ۱۳۸۹ق.
۳۴. کیا هراسی، علی بن محمد، *أحكام القرآن*، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳۵. محقق کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۳۶. مراغی، احمد مصطفی، *علوم البلاغة*، دار الكتب العلمية، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۳م.
۳۷. مطلوب، احمد، *معجم مصطلحات البلاغیة و تطورها*، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۲۰۰۰م.
۳۸. مظفر، محمدرضا، *أصول الفقه*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۵ق.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، *أنوار الأصول*، مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیهم السلام، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.

۴۰. مهدوی راد، محمد علی و دیگران، *جریان شناسی تفاسیر فقهی (۲)*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۹۱ ش.
۴۱. میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن، *القوانين المحكمة فی الأصول*، إحياء الكتب الإسلامية، قم، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.
۴۲. ناصحیان، علی اصغر و دیگران، *جریان شناسی تفاسیر فقهی (۱)*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۹۱ ش.
۴۳. نجفی استرآبادی، حسن بن محمد بن حسن، *معارج السؤول و مدارج المأمول*، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، مشهد، شماره عمومی ۱۴۱۷.