

ویژگی‌های تفسیر فقهی «کنزالعرفان» فاضل مقداد*

دکتر علی اکبر ایزدی فرد
دانشیار گروه حقوق دانشگاه مازندران
Email: Ali85Akbar@yahoo.com

چکیده

کتاب «کنزالعرفان فی فقه القرآن» اثر فاضل مقداد (م. ۸۲۶ ق) یکی از کتابهای معتبر در تحلیل فقهی - تفسیری آیات الاحکام است. این کتاب به دلیل ویژگی‌ها و امتیازهای فراوانش در تفسیر فقهی آیات، همواره مورد توجه ارباب دانش و اساتید فن بوده است. در این مقاله، ضمن اشاره به مهم‌ترین ویژگی‌های فقهی آن، از جمله تفسیر آیات الاحکام به ترتیب اسباب فقهی، طرح دقیق اصطلاحات فقهی و ارائه تعریف جامع و مانع از آن، استفاده از استدلال‌های عقلی در تحلیل و استنباط احکام، به کار بردن قواعد فقهی در تبیین آیات و بهره‌گیری از اقوال فقیهان امامیه و عامه در تفسیر آیات الاحکام، بررسی از آراء خاص فقهی و نظریات تأمل برانگیز او مورد مطالعه و نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: کنزالعرفان، تفسیر فقهی، قواعد فقهی.

مقدمه

در زمینه آیات فقهی قرآن تألیفات زیادی صورت گرفته و اولین نوشتار بنابر قول مشهور کتاب *احکام القرآن* محمد بن سائب کلبی (م. ۱۴۶ق) است (ابن ندیم، ۱۶۰ و ۱۶۱- صدر، سیدحسن، ۳۲۱). یکی از مهم‌ترین تألیفات در ارتباط با احکام فقهی قرآن، کتاب ارزشمند *کنزالعرفان فی فقه القرآن* تألیف فاضل علامه، شیخ ابو عبدالله مقداد بن محمد بن حسین بن محمد سیوری اسدی حلّی معروف به فاضل مقداد از شاگردان برجسته شهید اول است (تهرانی، ۱۵۹/۱۸؛ مدرّس، ۲۸۳/۴). فقهاء و اندیشمندان بزرگ اسلامی همواره از فاضل مقداد به عنوان عالمی فاضل، محقق مدقّق و توانا (افندی، ۲۱۶/۵)، فقیه و متکلم (مدرّس، ۲۸۲/۴؛ خوانساری، ۳۷/۳ و ۱۷۱؛ مامقانی، ۲۴۵/۳) یاد کرده‌اند.

از کتاب *کنزالعرفان* نسخه‌های خطی فراوانی موجود است که با توجه به آمار ارائه شده حدوداً به ۳۵ مورد می‌رسد.^۱ در ارتباط با نسخ چاپی کتاب مزبور می‌توان گفت، اولین کتاب در ایران در سال ۱۳۱۳ق در تهران با خط محمد بن حسن بن محمد علی جرفادقانی در ۴۱۷ صفحه به صورت سنگی و وزیری به چاپ رسیده است. چاپ دیگر آن با حاشیه تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، با این مشخصات به زیور طبع آراسته گردید: «تبریز، ۱۳۱۵ق، سنگی، رحلی، ۲۹۶ص»، چاپ دیگر آن در دو جلد و مجموعاً ۸۱۲ صفحه وزیری از سوی انتشارات مرتضوی تهران در سال ۱۳۸۴ق (۱۳۴۳ش) با تعلیق شیخ محمد باقر شریف‌زاده و تصحیح و اخراج احادیث توسط محمد باقر بهبودی منتشر گردیده است. علاوه بر چاپهای مذکور، این کتاب در ایران به ویژه در این اواخر که متن درسی پاره ای از مراکز دانشگاهی گردید، بارها تجدید چاپ شد.

استاد کاظم مدیرشانه‌چی در مقدمه کتاب *آیات الاحکام* خود گوید: «مطالب

۱. رک: ولایی، ۱۱/ش ۱۲۴۸۹؛ فاضل، ۱/۱۳۵ و ۲۴۵؛ انوار، ۱/۳۲۶ و ۱۰/ش ۱۷۴۶؛ حسینی، ۱/ش ۸۵ و ۲/ش ۴۸۴ و ۷/ش ۳۱۷۷؛ حایری خرم آبادی، ۱/۱۶۴ تا ۱۶۶.

کتاب آیات الاحکام امامیه کم و بیش مشابه و یکسان است، منتها بعضی کتب از لحاظ تبویب و ترتیب مطالب مناسب تر است که شاید کتاب *کنز‌العرفان* فاضل مقداد - علاوه بر فضیلت سبقت نسبی - این چنین باشد، لذا *کنز‌العرفان* منبع و مرجع بیشتر نویسندگان بعدی امامیه بوده است و به همین لحاظ نسخ دست نویس آن بسیار است» (ص ۷). برخی معتقدند *کنز‌العرفان* در شهرت، تنظیم و ترتیب مباحث، نقل اقوال و حسن انسجام، نکات بدیع و زیبا شبیه *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* تألیف امین الدین فضل بن حسن طبرسی است؛ همان طوری که نزد *تفسیر مجمع البیان* علمای عامه مشهور است، کتاب *کنز‌العرفان* فاضل مقداد نیز به همان اندازه شهرت و اعتبار داشته و بعد از کتاب *احکام القرآن* جصاص و ابن العربی مورد استفاده آنها است (بهبودی، ۱۵ و ۱۶). شهید مطهری گوید: «در شیعه و سنی کتابهای زیادی در آیات الاحکام نوشته شده و *کنز‌العرفان* فاضل مقداد بهترین و یا از بهترین آنهاست» (ص ۷۱).

ویژگی‌های فقهی «کنز‌العرفان»

کتاب *کنز‌العرفان* دارای امتیازات و ویژگی‌های فراوان در ابعاد مختلف است، از جمله بهره گیری از مسایل کلامی،^۱ استناد به روایات معصومین (ع) در تفسیر فقهی آیات،^۲ توجه به مسایل لغوی و ادبی در تحلیل و ترکیب آیات^۳ و استفاده از مباحث و قواعد اصولی در تبیین و توضیح آیات^۴ که بحث پیرامون هر یک از این موارد مقاله مستقلی را می‌طلبد. آنچه در این قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرد، ویژگی‌های فقهی آن است، اما ذکر این نکته لازم می‌نماید که تبیین ویژگی‌های فقهی کتاب *کنز‌العرفان* به بررسی‌های بیشتر و عمیق‌تری نیاز دارد و این مقاله کوتاه مدعی استقصای آن نیست، بلکه فقط به دنبال آن است تا فهرست‌وار به مهم‌ترین موارد آن، همراه با ذکر

۱. ر.ک: *کنز‌العرفان*، ۱۵۸/۱ و ۲۲۰/۲، ۳۷۲، ۳۸۳ و ...

۲. ر.ک: همان، ۳۴۳/۲، ۳۴۴، ۳۴۸ و ...

۳. ر.ک: همان، ۵۷/۱، ۸۴، ۲۳۶، ۳۲۵، ۳۳۲، ۱۲/۲، ۸۷، ۱۲۱، ۱۹۲، ۲۵۶ و ...

۴. ر.ک: همان، ۱۱۵/۱، ۱۴۹، ۱۹۱، ۳۶۵ و ۶۱/۲، ۱۲۵، ۲۵۰، ۳۰۵ و ...

نمونه‌هایی اشاره شود و راهی برای پژوهشهای بعدی باز گردد.

۱- روش نگارش مؤلف در تفسیر آیات الاحکام به ترتیب ابواب فقهی است. توضیح مطلب این است که بعضی از نویسندگان، آیات فقهی را به ترتیب سُورِ قرآن بررسی کرده‌اند که بیشتر کتب احکام القرآن علمای عامه، مانند احکام القرآن قُرطبی، جصاص و ابن العربی با این روش تدوین شده است. برخی دیگر آیات را به ترتیب نزول احکام در زمانهای مختلف مورد تفسیر قرار داده‌اند، چنانچه در جلد اول کتاب ادوار فقه استاد شهابی که درباره تاریخ فقه نگاشته شده، به اجمال احکام آیات نیز آمده است. به عنوان نمونه، یک بار به بحث امر به اقامه نماز با توجه به نزول آن در سال اول بعثت اشاره شده و بار دیگر وجوب پنج نوبه نماز و عدد رکعات آن که در شب معراج (سال ۱۲ بعثت) تشریح شده، مطرح گردیده است. سپس درباره وجوب نماز جمعه و نیز نماز حضر و قصر و احکام مربوط به آن در سال اول هجرت و نماز خوف در سال چهارم هجری و نماز قضاء در سال ششم یا هفتم هجرت پرداخته شده است. گروهی دیگر از جمله فاضل مقداد، آیات احکام را بر اساس ابواب فقهی تنظیم نموده‌اند.

به نظر می‌رسد روش اخیر مناسب‌ترین نحوه بررسی در تفسیر آیات فقهی قرآن است، زیرا در روش نخست، از آنجا که آیات مربوط به یک عمل مانند نماز به مناسبت‌های مختلف نازل شده و در سُور متعدد پراکنده است، اولاً نمی‌توان احکام مربوط را یکجا ارائه و بررسی کرد؛ ثانیاً این روش تفسیر آیات الاحکام موجب ناتمام شدن مطالب و ناقص شدن بحث و در مواردی سبب تکرار مکررات می‌گردد. در روش دوم نیز همین اشکالات وارد است، زیرا ممکن است مثلاً اصل حج یا نماز (چنان‌که آمد) در محدوده زمانی خاصی وضع شده باشد ولی اقسام حج یا نماز و احکام مربوط به آنها به تدریج در زمانهای بعد و در ضمن آیات پراکنده‌ای نازل شده باشد، هرچند که برای بررسی تاریخ فقه روش دوم نیکو است. بنابراین روش سوم که کنز‌العرفان بر

اساس آن تدوین شده، بهترین گزینه در روش شناسی مطالعه احکام فقهی قرآن است. در این روش اولاً احکام فقهی آیات به طور موضوعی و در کنار یکدیگر مورد بررسی قرار می‌گیرد، مانند آیات مربوط به حج و جهاد؛ ثانیاً ارتباط منطقی و سیستماتیک آیات مورد بحث را نیز می‌توان به خوبی دریافت، چنانچه در آیات مربوط به ربا و زنا مشهود است؛ ثالثاً در این شیوه پس از جمع آوری آیات مربوط به یک موضوع معین به ترتیب ابواب فقهی، به شرح و استخراج و جمع‌بندی نکات فقهی هر یک پرداخته می‌شود. از این رو به چنین روشی را «روش تجزیه‌ای» در تفسیر می‌نامند (ر.ک: صدر، سید محمدباقر، ۸ تا ۱۲). علاوه بر آن، طرح مسئله، توضیح لغات و واژه‌ها، تعریف موضوع، مطالعه تطبیقی، کاربرد فقه تفریعی، تدقیقی، تبسیطی و تحقیقی در بررسی آیات الاحکام از جمله ویژگی‌های روش تفسیری فاضل مقداد در *کنز‌العرفان* است (ر.ک: ۱۲/۲، ۳۴، ۵۲، ۵۹، ۸۹ تا ۱۰۰، ۱۰۳ و ۱۰۴).

۲- یکی از ویژگی‌های *کنز‌العرفان* که در کمتر کتب *آیات الاحکام* آمده، طرح دقیق اصطلاحات فقهی و ارائه تعریف جامع و مانع از آن در آغاز اکثر مباحث است. به عنوان نمونه، در بحث زکات پس از معنای لغوی، در معنای اصطلاحی آن گوید: «برخی معتقدند زکات عبارت است از «حق واجب مالی که در وجوب آن حد نصاب معتبر است». بر این تعریف در طرد و عکس به دلیل این که شامل خمس می‌گردد، اشکال وارد است و لذا تعریف کاملی نیست. عده‌ای دیگر گفته‌اند زکات عبارت است از «حق واجب مالی که با شرایطی که بعداً می‌آید، تحقق پیدا می‌کند». این تعریف نیز به دلیل این که مبهم است، قابل اعتماد نیست. به نظر بعضی دیگر، زکات عبارت است از «صدقه راجحه‌ای که به واسطه اصل شرع ابتدائاً معین شده است». با قید «صدقه» خمس خارج می‌شود و قید «راجحه» صدقات مستحبی را در بر می‌گیرد، اما قید «مقدره» صدقاتی مثل نیکی مردم به یکدیگر و مانند آن را از تعریف بیرون می‌برد. قید اصل شرع «نذر و شبه آن و قید «ابتداء» کفارات را خارج می‌کند. این تعریف

نیز جای تأمل است زیرا اولاً با وجود کلمه «صدقه» نیازی به آوردن کلمه «راجحه» نیست، چون صدقه غیر راجحه نداریم، ثانیاً بعضی از صدقات مندوبه مقدر است در حالی که زکات محسوب نمی شود، مانند قول رسول خدا(ص) که فرمود: «صدقه دهید هرچند که به یک صاع یا قسمتی از آن یا یک مثنی از آن یا به کمتر از یک مثنی از خرما یا نیمی از خرما باشد». بهتر این است که گفته شود زکات عبارت است از «صدقه‌ای که بالاصاله (اصل شرع) متعلق به حله نصاب است». قید صدقه شامل واجب، مستحب، زکات فطر و زکات مال می شود. بنا قید «تعلق به نصاب» نذر و مطلق صدقات مستحبی (مقدر و غیرمقدر) از تعریف بیرون می رود. بنا قید «اصاله» نذر اموری که با رسیدن به حله نصاب خارج می شود، مشمول تعریف نمی گردد. استعمال لفظ زکات یا از باب نقل است یا به عنوان مجاز و نامیدن سبب به اسم مسبب است، زیرا زکات سبب طهارت و رشد و نمو می باشد»^۱ (۲۱۸/۱ و ۲۱۹).

۳ - فاضل مقداد در تفسیر فقهی آیات از عقل کمک گرفته و با استدلال عقلی به تحلیل و استنباط احکام می پردازد. این امر نشان دهنده اهمیت عقل و استنباطهای عقلی در تفسیر و توضیح احکام فقهی نزد اوست. به عنوان نمونه، در ارتباط با آیه «و لکم فی القصاص حیاة» (بقره/۱۷۹) در قالب یک صغریا و کبریای منطقی علت حیاتمندی قصاص را چنین تبیین می کند:

عدم القتل حیاة

کبری

إن القصاص ردع عن القتل

صغری

القصاص حیاة (۳۵۷/۲)

نتیجه

در بحث اجاره پس از ذکر دو آیه بر مشروعیت اجاره، در مورد ماهیت عقد آن که تملیک منفعت معلوم به عوض معلوم است، گویند: «عقد اجاره مشتمل بر چیزهایی

۱ - جهت اطلاع بیشتر: ر.ک: ۱/۶، ۵۷، ۱۹۸، ۲۲۸ و ۲۴۹، ۲۵۷، ۳۴۰ و ۱۳۳/۲، ۳۳۸.

است که تکمیل‌کننده نظام بشری است، زیرا نظام زندگی به ناچار باید در آن اجاره باشد و در علوم تجربی ثابت شده است که انسان نمی‌تواند به تنهایی زندگی کند، از این رو نیازمند به همکاری است. از طرف دیگر بر افراد، همکاری با دیگران مجاناً و بدون دریافت اجرت واجب نیست و جایز است که انسان در مقابل آن عوض دریافت کند. پس اجاره که لازمه زندگی بشری و در جهت معاضدت به یکدیگر است، معاوضه بر منفعت مشروع بوده و اجاره نیز چیزی جز گرفتن منفعت از دیگری، نیست.

هم چنین در بحث محرّمات سببی تحت عنوان «و هنا فائدة حسنة جلیلة» با استدلالی زیبا علت عدم مشروعیت نکاح با محارم رضاعی را اثبات کرده که خلاصه‌اش چنین است: «هدف شارع مقدس از نکاح مودت و محبت بین زوجین است که به واسطه اجتماع آن دو حاصل می‌شود و چون نسب فی حد ذاته موجب مودت و محبت می‌گردد، از این رو نکاح اقارب نسبی مشروعیت پیدا نمی‌کند. از آنجا که به سبب رضاع و شیرخوارگی طبیعت ذاتی طفل شیرخوار تغییر پیدا کرده و در اثر شیر روحيات و اخلاقیات و تمامی اوصاف و خصلتهای مادر و صاحب شیر (شوهر زن شیرده) در او تأثیر می‌گذارد، بدین سبب اجتماع در آن همانند اجتماع در نسب بوده و حکم آن از جهت حرمت نکاح نیز همانند حکم حرمت نکاح با محارم نسبی است»^۱. (۱۸۸/۲ و ۱۸۹).

۴- استفاده از قواعد فقهی در تبیین آیات الاحکام که حاکی از تفکر سیستمی، کل‌نگرانه و روشمند فاضل مقداد در تفسیر فقهی آیات قرآن کریم است، از دیگر خصوصیات ممتاز کتاب *کنزالعرفان* می‌باشد. به عنوان نمونه ذیل آیه ۲۲ سوره نساء در بحث از «وطی به شبهه» با استناد به قاعده «حکم الشبهة كالصحيح في اغلب الاحکام» (۱۷۹/۲) معتقد است که تمامی احکامی که بر نکاح صحیح مترتب است بر وطی به شبهه نیز بار می‌گردد. بنابراین، اگر کسی با زنی نکاح به شبهه نماید، بر پدر و

۱. ر.ک. به نمونه‌های دیگر: *کنزالعرفان*، ۱۱۵/۱، ۱۱۸، ۲۷۳ و ۲۷۴.

پسر واطی ازدواج با آن زن حرام است. هم چنین بچه‌ای که از او به دنیا می‌آید، حکم ولد مشروع را داشته و رابطه تکوینی از جهت نشر حرمت و شرعی از جهت توارث و نفقه و ... با واطی پیدا می‌کند، مگر در صورتی که نکاح به شبهه حرمت ذاتی داشته باشد، مثل اینکه کسی با خواهر رضاعی خود یا با مادر خود وطی به شبهه نماید که در این صورت ولد نامشروع بوده و ملحق به کسی نیست که در شبهه بوده است، زیرا شبهه نقص ذاتی را برطرف نمی‌کند، هرچند رابطه تکوینی بین آنها برقرار باشد.

فاضل مقداد در تفسیر آیه ۷ سوره طلاق با استفاده از قاعده نفی عسر و حرج می‌گوید: «ینکه بعضی گفته‌اند به دلیل عبارت «لا یکلف الله نفساً الا ما آتاها» معیار نفقه (در کمیّت و کیفیت) حال زوج است نه زوجه وگرنه در بسیاری از موارد به خصوص زمانی که زوجه از حسب و نسب و تمکن مالی برخوردار بوده و زوج نیز معسر باشد، موجب تکلیف مالا یطاق بر زوج می‌شود، در پاسخ باید گفت: اولاً فتوای علمای ما این است که نفقه زن بر اساس عرف و عادت امثال اوست؛ ثانیاً آیه شریفه به دلیل عبارت «لا تضاروهن» که در آیه قبل آمده، دلالت دارد بر اینکه نفقه زوجه باید مناسب و لایق به حال زوج باشد و اگر ملاک در پرداخت نفقه توان مالی زوج باشد در مواردی موجب اضرار بر زوجه می‌گردد؛ ثالثاً عبارت «لا یکلف الله نفساً الا ما آتاها» مطلق است و در این آیه با توجه به عبارت «سیجعل الله بعد عسر یسراً» مقید می‌شود به موردی که زوج توان اداء نفقه زوجه را داشته باشد. دراین صورت جایز است که بگوییم بر مرد واجب است تا آن مقدار که فعلاً در توان اوست نفقه زن را براساس عرف و عادت زنان هم‌شان او بپردازد و بقیه به عنوان دین بر عهده زوج باقی می‌ماند تا بعداً اداء کند (۲/۲۲۰).

فاضل مقداد ذیل آیه ۱۱۹ سوره انعام در ارتباط با استفاده اضطراری از آنچه خداوند حرام کرده، قائل به ترخیصی بودن اضطرار - که مبتنی بر قاعده «الضرورات تبيح المحظورات» است - شده و گوید: «اضطرار سبب حلال شدن حرام بر وجه

رخصت است» (۳۲۱/۲ و ۳۲۲). بر اساس برداشت فوق، در حالت اضطرار نه فقط مسئولیت برداشته می‌شود، بلکه حرامی نیز مباح می‌گردد. بنابراین، می‌توان گفت که اضطرار هرچند ذیل حدیث مشهور رفع آمده است، اما با توجه به قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» یکی از عوامل موجهه جرم محسوب می‌شود.^۱ در نتیجه اموری که مورد نهی و منع شارع مقدس اسلام یا عقل قرار گرفته‌اند، مانند حرمت تصرف در مال غیر بدون اجازه او، در صورتی که ضرورت یا اضطراری وجود داشته باشد - مانند عبور از آن مکان جهت نجات جان یک انسان - از ممنوعیت و جرم بودن خارج و حلال می‌گردند. به بیان دیگر، قانون‌گذار اسلام، ترخیصاً یعنی از باب امتنان و ایجاد تسهیل و توسعه در کار فرد و جامعه، در حالت اضطرار احکامی را وضع کرده که این قوانین علاوه بر رفع مجازات، جرم بودن عمل و وصف مجرمیت را از فاعل آن بر می‌دارد.

صاحب کنزالعرفان در ارتباط با معنای «السارق و السارقة» در ذیل آیه ۳۸ سوره مائده با استفاده از قاعده «درء» گوید: «این دو کلمه چه بگوییم اسم جنس معرف به لام بوده و افاده عموم می‌کند چه نگوئیم، مجمل می‌باشد و محتمل است که عموم هر سارق یا بعضی از آنها را در بر گیرد. در روایات، مواردی از تحت عنوان سرقت خارج شده، مانند سرقت پدر از مال فرزند ... و سرقت شریک از مال مشترک به مقداری که گمان می‌کند مال اوست. همچنین است در هر موردی که شبهه محتمل باشد» (۳۴۸/۲ و ۳۴۹). با اجرای قاعده «درء» در هر جایی که احتمال اندک شبهه‌ای در تحقق سرقت باشد، حد قطع جاری نمی‌گردد و حکم به تعزیر ثابت است، مانند سرقت اینترنتی که

۱. موجهه یعنی توجیه کننده و آن عبارت است از عواملی که موجب می‌گردند تا قانون‌گذار وصف مجرمانه را از عمل مجرمانه بردارد و در واقع به آن مشروعیت بخشد. در برابر، عواملی که با حفظ وصف مجرمانه و تحقق کامل جرم به جهت وجود شرایط خاص در مرتکب مثل جنون و صغر، مسئولیت کیفری از او برداشته می‌شود، علل رافع مسئولیت نامیده می‌شود (صانعی، ۶۷/۲ و ۶۸). در حقوق موضوعه ایران اضطرار از عوامل موجهه جرم است.

در محیط مجازی اینترنت و به نحو غیر فیزیکی (بدون دست) بلکه با هوش و مغز کاربر واقع می‌شود.^۱

۵ - از دیگر ویژگیهای بارز کتاب ارزشمند *کنزالعرفان* استفاده از اقوال فقیهان امامیه و عامه در تفسیر آیات الاحکام همراه با نقد و تحلیل آن است. به عنوان نمونه، ذیل آیه ۵ سوره نساء می‌گوید: «علاوه بر بلوغ، رشد نیز باید ثابت گردد و آن به نظر ما عقل معاش است، به این معنا که در معاملات و تصرفات مربوط به آن فریب نخورد، اما آیا ندین هم شرط است؟ به نظر شافعی علاوه بر بلوغ و رشد باید دیندار هم باشد، بنابراین فاسق محجور است. ابوحنیفه آن را شرط نمی‌داند و لذا قائل به حجر فاسق نیست. نظر بسیاری از فقیهان امامیه نیز همین است مگر اینکه فسق او منجر به ائتلاف مالش گردد که در این صورت حجر باقی است. شیخ طوسی ضمن قبول نظر شافعی به سه دلیل استناد کرده است: اولاً رشد (عقل معاش) و غی (فریب) دو صفت متباین هستند و فاسق موصوف به غی می‌باشد نه رشد؛ ثانیاً فاسق سفیه است، پس به دلیل آیه شریفه جایز نیست که مالش به او داده شود؛ ثالثاً اینکه قبلاً حجر ثابت بود، حال شک می‌شود که با فسق او حجر باقی است یا نه؟ استصحاب بقاء حجر شده و جز با مستند خاص که دلیلی بر آن نیست، زایل نمی‌شود».

آنگاه فاضل مقداد در تحلیل نظر موافقان و مخالفان گوید: «علت عمده اختلاف این است که مفسرین قید عدالت را در رشد نیاورده‌اند. ابن عباس گوید: رشد به این معنا است که شخص دارای وقار و علم و عقل باشد و قتاده فقط عقل و دین را معیار

۱. جهت اطلاع بیشتر یزامون قواعد فقهی به کار گرفته شده در مباحث تفسیری *کنزالعرفان*، زک: الاسلام یجباً ما قبله (۱/۱۶۵، ۱۶۶، ۲۲۲)، اصابة عصمة مال المسلم (۸/۲)، أما الرِّبَا فی التَّسْبِیة (۳۶/۲)، بطلان الشرط مستلزم لبطلان المشروط (۲۱۷/۱)، لاضرر و لاضرار فی الاسلام (۲۴۵/۱)، الناس مسلطون علی اموالهم (۱/۲۳۱ و ۴۳/۲، ۱۳۰)، الفرعة الشرعیة (۲۰۲، ۲۸۸/۲)، الفرعة کاشفة عن معلوم الله (۲۸۸/۲)، التَّیْبَعَان بِالخِیَارِ مَالِم یفترقا (۲/۳۴)، الرِّضَا شرط فی سایر العقود (۳۴/۲)، قاعدة نفی سبیل (۴۴/۲)، العقد الفاسد لا یترتب علیه اثره (۲/۳۶)، کلی مضمون بعقد صحیح فهو مضمون بالفاسد و مالا فلا (۸۵/۲) المغرور یرجع إلی من غره (۸۵/۲)، وجوب الوفاء بالمعهد (۱۱۶/۲)، الولد للفراش و للعاهر الحجر (۱۸۷/۲)، یحرم من الرِّضَاع ما یحرم من النِّسب (۱۸۲/۲ و ۲۸۹)، الید تدل علی الملك عرفاً (۲۰۸/۲).

قرار داده است. بنابراین در تحقق رشد، اعتقاد نیکو جهت دیندار بودن کافی است ولی لازمه آن رعایت عدالت نیست. اما در ارتباط با استدلال شیخ طوسی، اولاً غی و رشد اگرچه مفهوماً با یکدیگر متضادند ولی از لحاظ متعلق متضاد نیستند، زیرا غی و رشد هم در امور معاش اطلاق دارند و هم در امور معاد، و مراد از رشد در آیه شریفه امر معاش است. پس این امکان وجود دارد که کسی در امر معاش به سن رشد برسد؛ ثانیاً فاسق نسبت به امر معاد خود سفیه است نه در امر معاش؛ ثالثاً دلیل بر زوال حجر همان آیه شریفه است که خداوند فرمود: وقتی که رشد آمد، حجر نیست» (۱۰۳/۲ و ۱۰۴).

فاضل مقداد در ارتباط با معنای این عبارت از آیه ۲۸۲ سوره بقره که خداوند فرمود: «فان لم یكونا رجلین فرجل و امرأتان ... ان تضل احدیہما فتذکر احدیہما الاخری» تفاسیر متعددی که از دیگران نقل شده را می‌آورد و پس از تجزیه و تحلیل و رد آن، نظر نهایی خود را بیان کرده و می‌گوید: «بعضی گفته‌اند ضمیر در احدهمای اول به شهادت و در احدهمای دوم به امرأتان بر می‌گردد؛ به این معنا که اگر یکی از گواهی‌های آن دو ضایع و تباه شد (و از شروط صحت شهادت خارج گشت)، زن دیگر او را نسبت به این امر آگاه کند تا شهادت هر دو به نحو صحیح ادا گردد»^۱.

زمخشری گوید: از جمله تفاسیر عجیب این است که برخی گفته‌اند چون شهادت زن نصف شهادت مرد است، پس شهادت آن دو مجموعاً شهادت یک مرد محسوب می‌شود. آنگاه فاضل مقداد به تفسیر دیگری می‌پردازد که مورد قبول بسیاری از علمای عاقله از جمله قرطبی و زمخشری است. وی می‌گوید: «تضل به معنای «تنسی» از ماده نسیان است؛ به این معنا که اگر یکی از آن دو در مقام اداء شهادت آن را فراموش کرد، دیگری او را به یاد آورد. سپس در تأیید نظریه خود به یک دلیل نجربی تمسک می‌جوید و آن، این که زنان برخلاف مردان که مزاج گرمی دارند، طبیعتاً سرد مزاجند و از لحاظ علمی ثابت شده که افراد سرد مزاج، فراموشی شان نیز

۱. تفسیر فوق مبتنی بر معنایی است که بعضی از علمای عاقله از «تضل» (به ضم ناء و کسر ضاد) یعنی تباهی و تلف برداشت نموده‌اند. (رک: قرطبی، ۳/۳۷۷)

بیشتر است، از این رو خداوند که آگاه به خلقت انسانهاست در مورد شهادت زنان دو نفر از آنان را در کنار هم قرار داده تا اگر یکی فراموش کرد، دیگری او را یادآوری کند^۱ (۵۲/۲).

نکته دیگری که نظریه فوق را بیشتر قوت می‌بخشد این است که اصولاً ادای شهادت باید در حضور قاضی و در محاکم قضایی که پر از دعوا و مرافعه و مملو از حضور مردان آن هم از نوع شاکی و متشاکی است، انجام گیرد^۲ و زنان به دلیل عدم حضور در چنین مجامعی و به خاطر خصلتشان که حیاء و عطف و رقت و محبت است، اگر بخواهند به تنهایی وارد این گونه مجامع شوند، چه بسا ممکن است تحت تأثیر جو و محیط قرار گرفته و آنچه به یاد دارند را فراموش کنند و از ادای شهادت بازمانند؛ از این رو، خداوند متعال جهت قوت بخشیدن به زن و عدم احساس تنهایی، زن دیگری را همراه او قرار داده است تا همیار و کمک کار یکدیگر باشند.^۳

آراء خاص فقہی

یکی دیگر از ویژگیهای فقہی کنزالعرفان، طرح نظریات جدید توسط فاضل مقداد در کنار نظریات فقہای دیگر است. این نظریات یا برای اولین بار مطرح شده و یا بر خلاف نظر مشهور فقہا است و هر کدام از آنها به لحاظ آثار فقہی و حقوقی از اهمیت خاصی برخوردار است. در این قسمت به چند مورد از آراء خاص فقہی او اشاره می‌شود.

الف- فاضل مقداد ذیل آیه ۲۸۲ سوره بقره در بحث شهادت در معاملات دینی، برخلاف مشهور که قائل به عدالت نفسانی^۴ هستند، عدالت فعلی^۵ را کافی دانسته و

۱. البته معنای این سخن این نیست که اگر محاکم پر از زنان شود، شهادت یک زن پذیرفته شود، زیرا اولاً بناء شارع مقدس بر این است که پای زن، به خاطر رسالت سنگین‌شان در تربیت فرزند، به محاکم و دعوای خشک حقوقی کشیده نشود مگر در شرایط خاص و ضروری؛ ثانیاً حتی در فرض مزبور نیز زنان - به دلیل خصلت‌های ذاتی‌شان که گفته شد - در آداء شهادت نیاز به همراه و یاور دارند.
 ۲. جهت اطلاع بیشتر، رک: ۲۱، ۶۲/۱، ۲۶۶، ۳۲۶، ۱۹۷، ۱۸۲، ۱۲۶، ۱۸۲، ۱۰۴، ۱۰۳، ۳۴، ۱۸۲/۲، ۲۲۲، ۲۲۹.
 ۳. عدالت نفسانی یعنی ملکه و حالت نفسانی که موجب می‌شود انسان گناه کبیره انجام ندهد و اصرار بر گناه صغیره نداشته باشد (فاضل مقداد، ۲۸۲/۲).
 ۴. عدالت فعلی که به عنوان صفت فعل محسوب می‌شود، عبارت است از اینکه فرد متصف به آن در جامعه به عدم ظهور فسق، درستیاری، راستگویی و امانت داری معروف بوده و دارای حسن ظاهر باشد و از اموری که مروتش را ساقط می‌کند، اجتناب نماید (شیخ طوسی، المیسوطه، ۲۱۷/۸) با مروت کسی است که دارای شرم و حیا و عفاف و محاسن اخلاقی بوده و بی مبالا در دین نباشد (نجفی، ۳۰۴/۱۳).

گفته است: «خداوند می‌فرماید: «مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ» و این دلالت دارد بر اینکه شاهد باید از کسانی باشد که نسبت به صداقتش در امر شهادت حُسن ظن داشته باشیم. در این صورت می‌توان به ظاهر عدالت آنها اکتفاء کرد و عدالت نفسانی شرط نیست و گرنه باید به جای عبارت مزبور جمله «مِنَ الْمَرْضِيِّينَ مِنَ الشَّهَدَاءِ» ذکر می‌شد، زیرا «مرضیین» صفت ثابت در انسان بوده و اثبات عدالت نفسانی می‌کند. به علاوه، اینکه اگر در شهادت عدالت نفسانی شرط شود، در مقام عمل، یعنی شاهد گرفتن در معاملات، با مشکلات فراوان روبرو شده و استشهاد متعذر می‌گردد» (۵۳/۲).

یکی از ثمرات مهم بحث این است که بر اساس عدالت نفسانی، اصل بر عادل نبودن شاهد در معاملات بوده و عدالت وی نیاز به اثبات دارد، اما بر مبنای عدالت فعلی اصل بر عدالت شهود است؛ از این رو، به طرفین دعوا حق جرح و تعدیل شهود را داده‌اند؛ به این معنا که اگر مدعی علیه خواست می‌تواند با اثبات و ارائه قراین و دلایل مقتضی، شهود معرفی شده توسط مدعی را جرح کند و گرنه اصل بر این است که شخص مزبور عادل است. نکته دیگر این است که بر اساس برداشت مزبور، عدالت شاهد موضوعیت دارد و از طریقیت خارج می‌شود. بنابراین، صرف اعتماد و وثوق به شاهد کفایت نمی‌کند، بلکه باید مسلمان و با مروّت باشد و بی‌مبالا در دین نباشد.

ب- یکی دیگر از نظریات مهم^۱ او که می‌تواند منشأ تحوّل عظیم در باب معاملات و توسعه اقتصادی جامعه گردد، «وجوب تفقه» در تجارت است. ضرورت و اهمیت تجارت، پیچیده بودن احکام و قوانین مربوط به آن، ارتباط تنگاتنگ توسعه دانش تجارت با رشد معاملات مشروع در جامعه و بالاخره رشد اقتصادی و اقتصاد سالم مرهون آن است که قبل از شروع در تجارت کسانی که دست اندرکار مسایل اقتصادی هستند نسبت به موضوعات و قوانین مربوط به تجارت نه چنان که مشهور فقهاء گفته‌اند^۱ به عنوان «استحباب»، بلکه به عنوان «وجوب» آشنا شوند.

۱. طوسی، النّهایه، ۱۳/۷۹، هذلی، ۱۴/۴۹۶، علامه حلی، ۱۴/۵۰۰، محقق حلی، ۲/۲۷۴.

فاضل مقداد ذیل آیه شریفه ۲۶۷ سوره بقره که خداوند در آن به مؤمنان امر فرموده است از اموال پاکیزه‌ای که از طریق تجارت به دست آورده و از آنچه از زمین استخراج کرده‌اند، انفاق کنند نه از مال حرام و ناپاک، گوید: «این آیه دلالت دارد بر اینکه قبل از کسب و کار، تفقه در تجارت و یادگیری احکام شرعی واجب است تا بدین وسیله انسان حلال و حرام الهی را بشناسد و به گناه نیفتد» (۴۱/۲). بعد از او فقهایی چون صاحب جواهر (۴۵۱/۲۲)، محدث بحرانی (۲۳/۱۸)، شیخ انصاری (۱۹۲/۲) و امام خمینی (۱۰/۲) از همین نظر پیروی کرده و فراگیری احکام شرعی تجارت و کسب و کار را قبل از شروع به آن لازم و واجب دانسته‌اند.

بر اساس این نظریه، تدوین قانونی در ارتباط با گذراندن دوره های کوتاه مدت یا بلند مدت «کارآموزی تجاری» جهت آشنایی تجار و بازاریان با مقررات و احکام تجارت اسلامی ضروری و لازم است. البته دانش تجارت با توجه به جایگاه، شأن و شعاع عملکرد تاجر به لحاظ کمی و کیفی می‌تواند دارای مراتب باشد؛ یعنی کسی که کسب و کار او محدود و فردی است، مدت کارآموزی اش محدودتر و سطح دانش مورد نیاز او ساده‌تر است نسبت به کسی که مدیر تجاری یک شرکت خصوصی یا دولتی است. قطعاً در مورد اخیر مدت کارآموزی و میزان آشنایی با احکام و قوانین تجارت باید بیشتر و وسیع‌تر و عمیق‌تر باشد.

ج - یکی از نظریات مهم فاضل مقداد «فقه المقاصد» یعنی رعایت مصالح پنج‌گانه دین، مال، عقل، نفس و ناموس در احکام شرعی است که در مقدمه کتاب فقهی خود «التنقیح الرائع» نیز آورده است (۱۵/۱). ایشان در کفزالعرفان موارد مزبور را به عنوان اهداف و غایات شریعت دانسته و معتقد است که با عبادات دین حفظ شده و انسان به خدا تقرب پیدا می‌کند (۵۷/۱)، مال به واسطه عقود و رعایت حلال و حرام الهی در معاملات، مشروعیت پیدا می‌کند (۱/۲)، عقل با تحریم مسکرات و مانند آن حفظ شده و در مسیر کمال خود به حرکت می‌افتد (۵۲/۱)، نفوس بشری با اجرای

حکم فُصَّاص بقاء یافته و به حیات واقعی خود می‌رسد (۳۵۸/۲)، و ناموس و نسب نیز با نکاح که خود عبادت است، حفظ می‌شود و رشد می‌یابد (۱۳۴/۲). در ارتباط با روزه، حج و جهاد گوید: «روزه سبب حفظ انسان از معاصی و نیز عامل تسلط انسان بر شهوات و هواهای نفسانی می‌گردد (۲۰۰/۱). حج به عنوان بزرگ‌ترین و مهم‌ترین ارکان اسلام موجب اقبال مردم به خدا و خیر و برکت برای امت اسلامی، کفاره گناهان، نفی فقر و کثرت رزق و روزی است (۲۶۱/۱). جهاد سبب برکات دنیوی از جمله عزت و سربلندی و غلبه بر دشمنان و برکات اخروی مانند ثواب و رستگاری به واسطه رسیدن به مقام شهداء برای انسان است» (۳۴۳/).

ذیل آیه ۲ سوره نور که خداوند فرمود: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ...» در کنز العرفان آمده است: «خطاب در «لا تأخذکم بهما رأفه» به حکام شرع است که در اجرای حد زانی گرفتار احساسات و محبت‌های بی مورد نشوند، زیرا نتیجه آن جز فساد و آلودگی جامعه و نابودی نسلها نیست. «فی دین الله» یعنی اجرای حد کم موجب حفظ و بقای دین خدا می‌شود و با توجه به عبارت «ان کنتم تؤمنون بالل» که در ادامه آن آمده، اجرای حد لازمه ایمان به خدا قرار داده شده است» (۳۴۱/۲ و ۳۴۲).

علاوه بر آن چه آمد، تأثیر گرایش به فقه المقاصد در نظرات فاضل مقداد نیز کاملاً مشهود است. وی ذیل آیه ۳۵ سوره نساء در ارتباط با عبارت «ان یریدا اصلاحاً یوفق الله بینهما» گوید: «برخی معتقدند منظور از «یریدا» حکمین و «بینهما» زوجین هستند. در این صورت معنای آیه چنین است که اگر دو نفر حکم به اصلاح زوجین موافقت نموده‌اند، خداوند بین آن دو وفاق ایجاد می‌کند، زیرا هر کاری از طریق اسبابش تحقق می‌یابد. اما اگر حکمین اراده فساد یا اختلاف بین زوجین را داشته باشند، خداوند بین آن دو وفاق ایجاد نمی‌کند، زیرا سبب آن به وجود نیامده است». آن گاه گوید: «بعید نیست که گفته شود اراده اصلاح توسط حکمین موجب اتفاق و محبت

بین زوجین می‌گردد، زیرا الأعمال بالنیات» (۲/۲۱۵).

استناد به حدیث مزبور که در موارد دیگر از مباحث کتاب *کنز العرفان* نیز از آن استفاده شده (۳۲/۱ و ۳۳ و ۳۴)، دلالت دارد بر اینکه به نظر فاضل مقداد اعمال تابع مقاصد و نیت افراد است و ارزش هر قول و فعلی بستگی تام به نیت و باطن انسانها دارد. به بیان دیگر، قوام و روح و عنصر سازنده هر عملی قصد است و الفاظ و کلمات فقط بیان کننده آن می‌باشند. بر اساس این نظریه که بعدها توسط فقها (شاطبی، ۲/۲۷۴ و ۲۷۵؛ انصاری، ۱/۲۴۳) مورد توجه جدی قرار گرفت، مقاصد شرع با استفاده از الفاظ نصوص و به همراه معانی شان شناخته می‌شوند. پس باید گونه‌ای به الفاظ توجه شود که به معانی، اخلال و اشکالی وارد نیاید و به معانی نیز باید گونه ای توجه شود که به الفاظ خللی وارد نیاید.

به نظر فاضل مقداد ملاک ارزش و اعتبار اعمال انسان، قصد و نیت مشروع است، زیرا امام رضا(ع) فرمودند: «هیچ سخنی اعتبار ندارد مگر اینکه همراه با عمل باشد و هیچ عملی مقبول نیست جز اینکه همراه با نیت باشد و هیچ قول و عملی پذیرفته نیست مگر اینکه مطابق با شرع و سنت باشد» (۱/۳۴). وی معتقد است که از چند جهت مشروعیت نیت قابل توجه است: یکی به خاطر تمییز فعل از غیر آن، که در این صورت باید حقیقت فعلی که مورد نیت واقع می‌گردد، در قلب انسان تصور شود، مانند وضوء، نماز و روزه؛ دوم تشخیص نوع اعمال، مانند اباحه برای وضوء، ظهر برای نماز، رمضان برای روزه و...؛ سوم تعیین وصف فارق بین افراد نوع، مانند وجوب برای واجب، مستحب برای اعمال مستحبی و اداء و قضاء برای اعمالی که دارای وقت خاصی هستند (همان).

د- مشهور فقهاء امامیه در ارتباط با اقامه شهادت پدر و فرزند نسبت به یکدیگر قائل به تفصیل شده اند؛ به این معنا که گفته اند شهادت فرزند علیه پدر به خصوص در امور مالی و حقوقی به دلیل عاق والدین شدن - که از منکرات است - جایز نمی باشد،

اما برعکس آن اشکالی ندارد (طباطبایی، ۲۹۰/۱۵؛ نجفی، ۷۴/۴۱). علمای عامه به طور مطلق اقامه شهادت آن دو نسبت به یکدیگر - چه به نفع یا بر ضرر - را به دلیل تهمت و اینکه آنها جزئی از یکدیگرند و در واقع شهادت هر یک از آنان به خودشان بر می‌گردد، جایز ندانسته‌اند (ر.ک: کنزالعرفان، ۳۸۹/۲ - ۳۹۱ پاورقی).

اما فاضل مقداد (۳۹۰/۲) ضمن قبول شهادت فرزند علیه پدر، با نظر مزبور مخالفت کرده و آن را مطابق با حقیقت نمی‌داند، زیرا اولاً آیه شریفه ۱۳۵ سوره نساء مطلق اقامه شهادت - هر چند که بر ضد خودشان یا والدین و خویشاوندانشان باشد - را پذیرفته و به تعبیر صاحب جواهر از این جهت دلالت آن واضح و روشن است (۷۵/۴۱). ثانیاً اینکه گفته شده پدر و پسر جزئی از یکدیگرند، ادعایی مجازی بوده و حقیقت آن است که هر کدام از آن دو شخصیتی مستقل دارند و دارای احکام جداگانه می‌باشند؛ ثالثاً تهمتی که ادعا شده به واسطه تحقق عدالت در شاهد که از شرایط پذیرش شهادت اوست، قابل قبول نیست، و در این صورت با ادله عامه - که با فرض عدم عدالت و خصوص تهمت است - تعارضی ندارد.

نکته مهم قابل ذکر این است که نهی از عصیان والد، وجوب اطاعت از پدر و عاق والدین نشدن همه امور حتی ترک واجبات را شامل نخواهد شد. به علاوه اینکه احقاق حق مظلوم و وظیفه‌ای است بر عهده هر فرد، و از سوی دیگر در روایات آمده که قول حق و تخلص ذمه هر فرد از حقی که بر گردن اوست، خود نوعی یاری دادن به اوست (سیوطی، ۴۲۱/۱). از این رو، به نظر می‌رسد شهادت علیه پدر و تخلص ذمه او از ناروایی که در حق دیگری انجام داده، عین معروف است. به همین جهت، بعضی از فقها ضمن قبول نظر فاضل مقداد گفته‌اند که می‌توان شهادت علیه والد را به گونه‌ای تصور نمود که موجب خشم و در نتیجه عقوق نگردد و از طرف دیگر اقامه شهادت نیز انجام پذیرد؛ مثلاً ولد شاهد در خفا نزد قاضی شهادت دهد و کسی از این ماجرا به والد خبری ندهد تا موجب خشم او نگردد (طباطبایی، ۲۹۲/۱۵). یا این که شهادت علیه

والد پس از وفات او انجام گیرد، که در این صورت هم از سویی موافق آیه فوق و نیز اخبار وارده (دال بر قبول شهادت) انجام پذیرفته، چرا که روایات تصریحی بر حی بودن ندارند، و هم از دیگر سوی موجبات بی حرمتی و خشم والدین نیز فراهم نگردیده است (نجفی، ۱۴/۳۴۷).

ه- بر اساس نظر مشهور فقهاء در نکاح متعه حدّ نصابی در تعداد ازدواج وجود ندارد (شهید ثانی، ۲۰۷/۵)، اما به نظر فاضل مقدار نکاح متعه از این حیث مانند نکاح دائم است و با بیش از چهار زن نمی توان ازدواج موقت نمود، هر چند قبل از او فقهایی چون شیخ طوسی (التهایه، ۱۲۰/۱۸) و قاضی ابن براج (المهتدب، ۱۹۴/۱۸ و ۱۹۵) به دلیل روایت بزنطی احوط را در همین دانسته‌اند. وی در استدلال بر نظریه خود گوید: «لانا نقول انه محمول علی الدائم لأغلبیته» (۱۴۳/۲)؛ زیرا نکاح متعه غالباً مانند نکاح دائم بوده و بر آن حمل می شود. شاید استدلال مزبور در ردّ نظر کسانی باشد که زنان متعه را مانند اجیر یا کنیز دانسته و از این جهت حصری در تعداد ازدواج قایل نشده‌اند، در حالی که به نظر فاضل مقدار شأن نکاح متعه در احکام - به جز چند مورد که در کتب فقهی آمده - همانند نکاح دائم است و در عرف غالب نیز با زنان متعه ای از لحاظ شئونات مربوط به نکاح و نیز موقعیت اجتماعی همانند زنان دائم برخورد می شود. لازم به ذکر است که بعضی از فقهاء در تأیید نظریه فوق، روایات مربوط به عدم حصر را ضعیف یا مجهول السند یا مقطوع دانسته و حکم به جواز تمتع با بیشتر از چهار زن را مخالف آیه شریفه (نساء/۳) می‌دانند (شهید ثانی، ۲۰۷/۵).

آراء تأمل برانگیز فقهی

هر چند که شخصیت فقهی فاضل مقدار و آثار و نظریات فقهی او در میان فقهاء از جایگاه والا و ویژه ای برخوردار است، اما به نظر می رسد در مواردی از کتاب کنزالعرفان او نکاتی مطرح شده که جای تأمل است:

۱ - چنان که آمد فاضل مقداد به عدالت فعلی در باب شهادت شهود فتوا داده و استدلالش این است که عدالت نفسانی امکان تحققش در همه افراد نیست و در نهایت شاهد گرفتن در باب معاملات را با مشکل روبه‌رو می‌سازد (۵۳/۲). از طرف دیگر به نظر بسیاری از فقهاء (نجفی، ۲۸۱/۱۳ و ۲۹۹؛ انصاری، ۱۴۹/۳ و ۱۵۰) عدالت فعلی مانند اسلام و عدم ظهور فسق، حسن ظاهر، درستکاری و امانت داری طریق به سوی عدالت است و نمی‌تواند مقتضی نفس عدالت یعنی مروّت و تقوی باشد و بسا مقصود قانون‌گذار اسلام در باب حقوق و حدود که مبنی بر سخت‌گیری و احتیاط است، سازگاری ندارد. وانگهی عدالت امری درونی و از مقوله کیفیت است که موارد فوق بیانگر آن نمی‌باشد.

صرف نظر از استدلالهای طرفین و نقض و ابرام آن، که خود مقاله مستقلاً را می‌طلبد، آنچه مسلم به نظر می‌رسد این است که نمی‌توان در باب شهود عدالت فعلی را بدون لحاظ ملکه نفسانی در نظر گرفت. از طرف دیگر، حصول ملکه عدالت نفسانی و احراز آن نسبت به کلّ معاصی، بسیار پیچیده و نادر الوقوع است و فقط در تعداد کمی از مردم - اگر تحقق آن فرض شود - ممکن الحصول است؛ از این‌رو، در جمع بین دو نظریه مزبور می‌توان قائل به «عدالت نفسانی حداقلی» شد که اثبات و تحقق آن مشکل نیست. ملاک اعتبار این ملکه نفسانی در شاهد، حال متعارف اوست نه حالت کمال وی. بنابراین، آنچه در عدالت نفسانی معتبر می‌باشد حداقل آن است که انسان به واسطه آن هیچ تمایل قلبی و درونی به انجام گناه نداشته باشد، هرچند ممکن است که در مواردی به دلیل جایز الخطا بودن انسان و غلبه شهوات و تمایلات نفسانی، مرتکب گناه گردد.

۲ - ذیل آیه ۲۰ سوره مزمل که خداوند فرمود: «فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ...» فاضل مقداد گوید: «آیه شریفه بر وجوب قرائت بخشی از قرآن در نماز - که عبارت است از حمد و سوره - دلالت می‌کند، زیرا صیغه امر دلالت بر وجوب می‌کند و از

طرف دیگر در غیر از نماز قرائت قرآن واجب نیست، پس وجوب قرائت فقط در نماز است» (۱۱۸/۱). استدلال مزبور محل خدشه است، زیرا در دلالت امر بر وجوب، با توجه به قسمت اول آیه که راجع به قیام در شب و عبادت است و قیام شب واجب نیست، اشکال است. به علاوه بعضی از مفسرین فرموده‌اند: مراد از قرآن در آیه شریفه نماز شب است که قبل از وجوب نمازهای یومیه مقرر بوده است و اطلاق قرآن بر نماز به مناسبت اشتمال نماز بر قرآن است (طبرسی، ۱۰-۹/۳۸۲).

۳- فاضل مقداد در بحث ضمان ذیل آیه ۷۲ سوره یوسف گوید: «مورد ضمان عبارت از هر چیزی است که گرفتن رهن بر آن جایز باشد، پس در امانات ضمان صحیح نیست» (۶۶/۲). به نظر می‌رسد استنباط مزبور در عقود امانی محض مانند ودیعه قابل قبول است اما در عقود امانی غیر محض مانند اجاره جای تأمل است، زیرا در این گونه عقود شرایط ضمان امین نسبت به عین منافاتی با مقتضای عقد ندارد و خلاف شرع هم نیست، چون اولاً نهایت مقتضای عقود امانی غیر محض این است که امین ضامن نیست نه اینکه مقتضی عدم ضمان وی باشد و به تعبیر محدث بحرانی عدم ضمان امین در صورتی است که در عقد شرط ضمان نشود نه این که به طور مطلق امین ضامن نباشد (۵۴۵/۲۱). به بیان دیگر عدم ضمان امین به مقتضای اطلاق عقد است نه به مقتضای ذات آن، پس شرط ضمان منافاتی با مقتضای ذات عقد ندارد، ثانیاً روایاتی وجود دارد که شرط ضمان امین (مستأجر) را جایز دانسته‌اند (حرعاملی، ۱۳/۲۷۰). وانگهی روایاتی که دلالت بر عدم ضمان امین می‌کند، مفادش آن است که در این گونه ایادی برخلاف ایادی عدوانی، اقتضایی نسبت به ضمان نیست، نه اینکه در آن اقتضای عدم ضمان وجود داشته باشد تا شرط ضمان مخالف با شرع باشد (بجنوردی، ۳/۲۴۱).

۴- از دیدگاه فاضل مقداد تعلق نهی بر معامله ربوی موجب بطلان آن می‌شود (۲۰۰/۲). اما به نظر می‌رسد با توجه به آیه ۲۷۸ سوره بقره که نهی به ربا تعلق گرفته،

مفهوم آن این است که آنچه حرام و باطل می باشد، زیادتی است که در معامله به عنوان ربا به وجود آمده نه اصل معامله؛ به بیان دیگر شرط باطل است ولی مبطل نیست. این امر نشان‌دهنده آن است که نهی از معامله ربوی، نهی از ذات معامله نیست، بلکه نهی از عمل ربا و بطلان زیادتی در آن است. در ماده ۵۹۵ قانون مجازات اسلامی نیز قانون‌گذار معامله ربوی را جرم دانسته ولی اصل معامله را باطل اعلام نکرده است، هر چند برای ربا دهنده و ربا گیرنده و واسطه بین آن دو علاوه بر رد اضافه به صاحب مال، شش ماه تا سه سال حبس و تا ۷۴ ضربه شلاق و پرداخت معادل مال مورد ربا به عنوان جزای نقدی در نظر گرفته است.

۵- فاضل مقداد در معنای وفای به عقد ذیل آیه ۱ سوره مائده گوید: «القیام بمقتضاه، فان كان لازماً وجب الوفاء بلزومه و ان كان جائزاً وجب الوفاء بجوازه» (۷۱/۲). بر اساس این برداشت، وفای به عقد یعنی عمل به مقتضای عقد به هر نحوی که هست، اگر لازم است افاده لزوم می کند و اگر جایز است مفید جواز می باشد. به نظر می رسد چنین برداشتی نمی تواند اصل لزوم در عقود را بیان کند به گونه ای که در موارد مشکوک بتوان بر مبنای آن لزوم را اثبات کرد. به نظر مفسرین منظور از «عقد» عبارت است از «عهد موثق» (زمخسری، ۶۰۰/۱) و نیز به معنای «معقود» به کار رفته و به پیمان های مستحکم، پیوسته و مورد احترام اطلاق می گردد (طبرسی، ۱۵۱/۳-۴) و وفای به عقد به معنای عمل به عقد و ادامه و استمرار آن است. بر اساس این معنا اولاً عقود جایزه که مسامحتاً به آن عقد گفته می شود و هیچ التزامی در آن نیست از تحت آیه شریفه خروج موضوعی دارد؛ ثانیاً باید همواره به مقتضای عقود علی الذمات ترتیب اثر داد، از این رو، بهتر است عمل به مقتضای عقد را ابقاء به حال خود و عدم فسخ آن دانست که شیخ انصاری به تفصیل پیرامون آن بحث کرده است (مکاسب، ۲۱۲/۲).

۶- در ارتباط با آیه ۲۸۲ سوره بقره، زمخسری در کشاف «تدایبتم» را به «داین بعضکم بعضاً» معنا کرده است (۳۲۴/۱). اما فاضل مقداد نظر ایشان را صحیح نمی داند و

معتقد است که «تدایتم» از باب تفاعل و لازم، «داین» از باب مفاعله و متعدی است (۴۶/۲) و در آیه شریفه «تدایتم» باید در معنای لازم باشد وگرنه دوطرف معامله دینی شده و مصداق معامله دین به دین که همه بر بطلان آن اجماع دارند، می‌گردد. به نظر می‌رسد استدلال فوق در مفاهیم غیرمتضایف مانند «ضرب» صحیح است، ولی در مفاهیم متضایف مانند «دین» کاربردی ندارد، زیرا دین در باب تفاعل و مفاعله لازم است. بنابراین «مداینه» یعنی پرداخت و دریافت دین؛ به این معنا که یکی دین را می‌دهد و طرف مقابل آن را می‌پذیرد. در *تقریب الموارد* آمده است: «دایته مُداینَه؛ عامله فأقرض احدهما الاخر» (شرتونی، ۱/۳۶۲).

۷- مشهور فقهاء و مفسرین درباره مشروعیت قرض به آیات ۲۴۵ سوره بقره، ۱۱ و ۱۸ سوره حدید، ۱۷ سوره تغابن و ۲۰ سوره ممتل که در آن قرض به خدا آمده است، استناد کرده اند^۱ و استدلالشان این است که چون خداوند در حقیقت محتاج به قرض گرفتن نیست، پس منظور از «یقرض الله» قرض دادن به مؤمنین و بندگان خداوند است. به نظر فاضل مقداد آیات مزبور هیچ دلالتی بر مشروعیت قرض دادن به مؤمنین به معنای «دادن مال به دیگری تا اینکه عوض آن را در زمان معینی به او برگرداند»، ندارد بلکه به معنای انجام اعمال صالح است؛ به این معنا که بنده در دنیا قرض نیکو به عنوان یک عمل صالح می‌دهد تا در آخرت عوض آن را از خداوند بگیرد. آنگاه در استدلال بر آن گوید: «اولاً هیچ لازمه ای بین قرض دادن به خدا و قرض دادن به مؤمنین نیست، چون قرض به خدا سبب پاداش فراوان به مقرض است در حالی که در قرض به بندگان گرفتن زیاده‌تر از مثل آنچه که قرض داده، حرام است؛ ثانیاً اگر بخواهیم از آیات مزبور مشروعیت قرض به بندگان را استفاده کنیم باید استعمال مجازی در آیات نمود ولی اصل بر عدم جواز آن است مگر به کمک قرینه که دلیلی نیز بر آن وجود ندارد. وی سپس می‌افزاید: «درباره مشروعیت قرض می‌توان

۱. رک: راوندی، ۱۵/۲۵۰، ابن منّوج در *التهابه*، به نقل از فاضل مقداد، ۵۸/۲، قرطبی، ۳/۲۲۶، ۱۳۳۲، زمخشری، ۴/۴۷۲، طبرسی، ۲/۱۰۳۹ و ۱۰/۲۳۴، علامه طباطبایی، ۲/۲۹۸ و ۱۹/۱۵۴، خزایی، ۱/۲۷۷ و ۲۷۸.

از عموم ادله دیگر قرآنی استفاده کرد، از جمله آیه ۳ سوره مائده که خداوند فرمود: «وَتَعَاوَنُوا عَلَيَّ الْبِرَّ وَالتَّقْوَىٰ» و نیز در سوره بقره آیه ۱۹۵ فرمود: «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» در سوره نساء آیه ۱۱۳ آمده است: «...إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ» و از امام صادق(ع) روایت شده است که فرمودند: «إِنَّ الْمَعْرُوفَ الْقَرْضُ» (۵۸/۲ و ۵۹).

نظریه فوق یک نقطه قوت دارد، زیرا بر اساس برداشت مزبور هدف اصلی در قرض عبارت است از کمک داوطلبانه به مستمندان و نیازمندان بدون کسب منفعت و انتظار پاداش و همراه با احسان و نیکی؛ از این رو در شرایط فعلی اقتصادی جامعه ما که موضوع تورم در آن وجود دارد، در نظر گرفتن نرخ تورم هنگام اداء قرض که توسط برخی مطرح شده است،^۱ با هدف فوق منافات داشته و از دایره احسان و معروف و تعاون بر بر و تقوی خارج است. افزون بر این که به لحاظ اقتصادی، محاسبه نرخ تورم در قرض خود عامل تشدید تورم محسوب می‌شود و آثار زیان‌باری در جامعه به جای می‌گذارد. وانگهی آن همه ثوابی که برای قرض در نظر گرفته شده و تا هفتصد برابر ذکر گردیده (ری شهری، ۱۲۴/۸) خود دلیل روشنی است بر اینکه خداوند به خاطر غرر در قرض چنان پاداشی را در نظر گرفته است.

اما استدلال ایشان در اینکه «قرض دادن را به معنای انجام عمل صالح گرفته تا در آخرت عوض آن را بگیرد نه دادن مال به دیگری تا عوض آن را در زمان معینی به او برگرداند» جای تأمل است، زیرا اولاً منظور از اینکه خداوند قرض حسن به دیگران را قرض به خودش دانسته، بدان جهت است که می‌خواهد مؤمنین را برای این کار تشویق کند که هرکس قرض دهد، علاوه بر اینکه مقترض باید اصل مال را به او بدهد، خداوند سبحان نیز عوض آن را چند برابر به صاحبش بر می‌گرداند (علامه طباطبایی، ۲۹۸/۲)؛ ثانیاً همان طوری که خداوند به کسی که به او قرض می‌دهد، چند برابر پاداش می‌دهد، قرض گیرندگان نیز بهتر است در موقع اداء قرض از باب تشکر و قدردانی و

۱. رک: ابراهیمی، قرض الحسنه ۸۸۱ و ۸۹.

ترغیب دیگران به انجام این سنت حسنة الهی - بدون اینکه پیش شرطی صورت گیرد - مقداری اضافه‌تر به قرض دهنده پردازند که در روایات نیز بدان توصیه فراوان شده است؛ چنانچه آمده که رسول گرامی اسلام (ص) به جای شتر دوساله، شتری هفت ساله به طلب‌کار داده‌اند و به جای جنس نامرغوب که قرض گرفته، جنس مرغوب‌تر را پرداخته‌اند (جزیری، ۳۴۲/۲). از این رو، فقها گفته‌اند: هرگاه قرض گیرنده خود بدون شرط، اضافه‌تر از آنچه را که قرض گرفته به مقترض بدهد، جایز است (محقق حلی، ۱- ۳۲۴/۲؛ نجفی، ۷/۲۵). حتی به نظر امام خمینی عمل مزبور مستحب است چون نشانه نیکو اداء کردن دین بوده و بهترین مردم کسی است که اداء نمودنش از همه بهتر باشد (تحریر، ۱۵۲/۲). و حدیث «خیر القرض ما جر منفعة» (حرعاملی، ۱۰۵/۱۳) نیز شامل همین مورد است؛ ثالثاً با نفی خصوصیت مورد و تنقیح مناط می‌توان مفهوم این آیات را به قرض الحسنه - به معنای فقهی آن - تفسیر کرد و مشروعیت عقد قرض را از آن آیات استفاده نمود. بنابراین اگر اعطاء عملی یا مالی در راه خدا به قصد بازگشت عوض آن در آخرت به سوی شخص، امر مستحسنی باشد، تبعاً انجام آن در حق آدمیان نیز ممدوح است (عمید زنجانی، ۲۲۶).

۸- ذیل آیه ۴ سوره نور فاضل مقداد برای پاسخ به اشکال بعضی که گفته‌اند انسان فقیر با ازدواج فقیرتر می‌شود و غنی ممکن است فقیر گردد، عبارت «ان یکنوا فقراء یغنهم الله من فضله» را قضیه مهمله جزئیه دانسته است (۱۳۵/۲). این گونه قضایا با عبارت «قد یكون اذا كان...» افاده بعض مینماید، پس معنای آیه این است: «قد یكون اذا كانوا فقراء یغنهم الله من فضله»؛ به این معنا که گاهی اوقات خداوند به خاطر ازدواج فقیر، برخی از آنان را غنا می‌بخشد، نه اینکه در هر موردی که کسی فقیر باشد و ازدواج نماید، خداوند او را بی‌نیاز می‌کند.

به نظر می‌رسد عبارت آیه شریفه به صورت قضیه شرطیه کلیه است؛ به این معنا که هر کس ازدواج کند و فقیر شود، خداوند او را غنا می‌بخشد؛ یعنی بین تحقق جزا و

تحقق شرط ملازمه است، مگر اینکه در شرط مانعی به وجود آید که از تحقق جزاء ممانعت به عمل آورد؛ مثلاً شخص تنبلی کند و به دنبال کار و تلاش نرود یا مرتکب گناہانی شود که مانع رزق الهی گردد.

نتیجۀ بحث

کنز‌العرفان فاضل مقداد به عنوان یکی از کتب معتبر فقهی - تفسیری و به لحاظ ویژگی‌های بارز آن در زمره مهم‌ترین تألیف‌ها در زمینه آیات احکام است. شیوه نگارش مؤلف در تفسیر آیات به ترتیب ابواب فقهی، طرح دقیق اصطلاحات فقهی، استفاده از استدلال‌های عقلی در استنباط احکام، به کار بردن قواعد فقهی در تبیین آیات که حاکی از تفکر سیستمی، کل‌نگرانه و روش‌مند فاضل مقداد در تفسیر فقهی آیات قرآن کریم است، استفاده از اقوال فقیهان امامیه و عامه در تجزیه و تحلیل مفاد آیات و توجه به فقه‌المقاصد را می‌توان از جمله امتیازهای این کتاب دانست که در این مقاله به نمونه‌هایی از آن اشاره شده است.

فاضل مقداد در تفسیر آیات احکام، ضمن طرح نظریات فقهی دیگر، دیدگاه‌های خود را نیز مطرح کرده که در این میان بعضی از نظریات او را می‌توان از نوادر فتاوی‌اش دانست که یا برای اولین بار مطرح شده و یا برخلاف نظر مشهور فقهاء است. کتاب **کنز‌العرفان** و نظریات فقهی فاضل مقداد در تفسیر آیات ضمن اینکه از جایگاه والایی برخوردار است، اما در مواردی مصون از تأمل و خدشه نبوده که در این مقاله به چند مورد از آن اشاره شده است.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی، محمدحسین، *قرض الحسنه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ش.

- ابن براج، قاضی عبدالعزیز، المهدّب، چاپ در سلسله الینابیع الفقہیّة، علی اصغر مروارید، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۳ق.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، کتاب الفهرست، ترجمه و تحقیق: محمدرضا تجدد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ش.
- افندی اصبهانی، میرزا عبدالله، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، قم، انتشارات خیام، ۱۴۰۱ق.
- انوار، سید عبدالله، فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی، کتب عربی، جلد اول، تهران، انتشارات کتابخانه ملی، ۱۳۵۷ش، و جلد دهم چاپ ۱۳۵۸ش.
- بجنوردی، سید میرزا حسن، القواعد الفقہیّه، قم، دارالکتب العلمیّه، ۱۳۸۹ق.
- بهبودی، محمداقرا، مقدمه کتاب کنزالعرفان، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۴۳ش.
- تهرانی، شیخ آقا بزگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، دارالاضواء، بی تا.
- جزیری، عبدالرحمن، الفقه علی المذاهب الأربعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
- حایری خرم آبادی، محمدعلی، مجلّه تراثنا، بیروت، مؤسسه الاحیاء لتراث آل البیت(ع)، ۱۴۰۹ق.
- حرّعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسایل الشریعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- حسینی، سیداحمد، فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، زیر نظر سید محمود درستی، قم، چاپ خیام، بی تا.
- خزایلی، محمد، احکام قرآن، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱ش.
- خمینی، امام روح الله، تحریر الوسیله، تهران، مکتبه العلمیّه الاسلامیّه، بی تا.
- خوانساری، میرزا محمد باقر موسوی، روضات الجنّات فی احوال العلماء و السادات،

قم، مهر استوار، ۱۳۹۲ق.

راوندی، قطب الدین، *فقه القرآن*، چاپ در سلسله الینابیع الفقهیة.

ری شهری، محمد محمدی، *میران الحکمه*، بیروت، الدار الاسلامیة، ۱۴۰۵ق.

زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۶ق.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر السدیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.

شاطبی، ابواسحاق، *المواقفات*، بیروت، دارالفکر، بی تا.

شرتونی، سعیدالنخوری، *اقرب الموارد*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا.

شهید ثانی، زین الدین جبعی عاملی، *شرح لمعه (الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة)*، بیروت، دارالعالم الاسلامی، بی تا.

شیخ انصاری، شیخ مرتضی، *المکاسب*، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۰ق.

صانعی، پرویز، *حقوق جزای عمومی*، تهران، انتشارات کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۴ش.

صدر، سیدحسن، *تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام*، تهران، منشورات الأعلمی، بی تا.

صدر، سید محمد باقر، *المدرسة القرآنیة*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.

طباطبایی، سیدعلی، *ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل*، قم، مؤسسة ال بیت (ع) لاحیاء التراث، ۱۳۷۶ش.

طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، مکتبه العلمیة الاسلامیة، بی تا.

طوسی، محمدبن حسن، *المبسوط فی فقه الامامیة*، تهران، المکتبه المرتضویة لاحیاء الانار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.

_____، *النهاية*، چاپ در سلسله الینابیع الفقهیة.

علامه حلّی، حسن بن یوسف، *قواعد الاحکام*، چاپ در سلسله الینابیع الفقهیة.

علامه طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بی تا.

عمید زنجانی، عباسعلی، *آیات الاحکام*، تهران، دفتر مطالعات و تحقیقات علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.

فاضل، محمود، *فهرست نسخه های خطی کتابخانه جامع گوهرشاد، مشهد مقدس*، بی تا، بهمن ۱۳۶۳ش.

فاضل مقداد، شیخ جمال الدین، *التنقیح الرانع لمختصر الشرایع*، تحقیق: سید عبداللطیف حسین کوه کمری، قم، مطبعة الخیام، ۱۴۰۴ق.

_____، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تصحیح و تعلیق از شیخ محمد باقر شریف زاده و محمد باقر بهبودی، تهران، المكتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۴۳ش.

قانون مجازات اسلامی، تدوین جهانگیر منصور، تهران، نشر دیدار، ۱۳۸۱ش.

قُرطبی، ابو عبدالله محمد، *الجامع لأحكام القرآن*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۰ق.

مامقانی، شیخ عبدالله، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، نجف اشرف، انتشارات مرتضویة، ۱۳۵۲ق.

محدث بحرانی، شیخ یوسف، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.

محقق حلّی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، تهران، انتشارات استقلال، ۱۴۰۳ق.

مدرس، میرزا محمدعلی، *ریحانة الادب در شرح احوال و آثار، بی جا*، انتشارات کتابفروشی خیام، بی تا.

مدیرشانه چی، کاظم، *آیات الاحکام*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۸ش.

مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۵۸ش.

نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، تهران، دارالکتب
الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.

ولایی، مهدی، *فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی*، بی‌جا،
بی‌نا، ۱۳۶۴ ش.

هدلی، شیخ ابوزکریا، *الجامع للشرایع*، چاپ در سلسله البینایع الفقهیه.



