

بررسی ابتکارات فقهی سید مصطفی خمینی در باب بیع با رویکردی بر دیدگاه‌های امام خمینی (س)

طاهر علی محمدی^۱

حمزه نظرپور^۲

چکیده: سید مصطفی خمینی یکی از فقهای توانمندی بود که شاخصه عمده آثار وی، نقد اجتهادی آرای دیگر فقها و حاشیه‌نگاران، دقت نظر عمیق و طرح اشکال و پاسخ به اشکالات به صورت علمی است. از جمله ارزشمندترین آثار ایشان که از حیث اسلوب و شیوه بررسی و نقد اجتهادی آرا کم نظیر می‌باشد، کتاب **البیع** است که نویسنده در آن بیشتر به طرح نظرات امام خمینی پرداخته و با حریت فکری خود توانسته گاه نظرات امام را تأیید و گاه مورد نقد قرار داده و رد کند. شناخت بیع به وسیله آثار آن، اصالت دادن به معاطات در عقود، عدم شمول آیه بیع نسبت به مقوله معاطات، درستی استناد به حدیث سلطنت بر صحت معاطات، حکومت نداشتن قاعده «لا حرج» بر احکام عقلایی و انتخاب بالاترین قیمت تا روز دفع در باب ضمان و تعیین وضعیت جنسی که تلف شده است، از مهم‌ترین نوآوری‌ها و نظرات اختصاصی ایشان در باب بیع به شمار می‌روند. در این نوشتار که به صورت توصیفی - تحلیلی صورت پذیرفته، با طرح مقایسه‌ای برخی دیدگاه‌های دیگر فقها به ویژه نظرات امام خمینی، به بررسی، نقد، تأیید یا رد آنها از زاویه دید سید مصطفی خمینی پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: بیع، معاطات، آیه بیع، حدیث سلطنت، قاعده «لا حرج»، امام خمینی، سید مصطفی خمینی.

E-mail: tahghighat@chmail.ir

۱. دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

۲. دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران

E-mail: hamzehzarpour@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۸

پژوهشنامه متین/سال هجدهم/شماره هفتاد و دو / پاییز ۱۳۹۵/صص ۱۴۷-۱۲۳

مقدمه

از جمله ابوابی که سید مصطفی خمینی، فقیه آزاد اندیش معاصر، توانمندی و قدرت اجتهادی خود را در مباحث مختلف آن به نمایش گذاشته بحث بیع است تا آنجا که علاوه بر کم نظیر بودن نظریات ایشان از حیث روش بررسی و نقد آرای فقها و ارائه نظرات نو، نقش مهمی در احیا و زنده نگه داشتن نظرات امام خمینی در بحث بیع داشته است.

در این نوشتار در حدّ توان به بیان و بررسی شش نمونه از ابتکارات فقهی ایشان در بحث بیع اشاره شده است که عبارتند از: (۱) قابل تعریف ندانستن بیع و امکان شناخت آن با آثاری که دارد. (۲) قول به اینکه اصل در عقود و ایقاعات، معاطات است. (۳) مطلق ندانستن آیه بیع، با تأیید نظر امام خمینی و رد نظر مشهور؛ ضمن آنکه آیه را مختص به بیان تفاوت میان بیع ربوی و غیر ربوی دانسته است. (۴) مستند دانستن صحت معاطات به حدیث سلطنت، بر خلاف نظر امام خمینی (۵) قول به اینکه اگر ادای «مثل» در حالی که امکان دستیابی به آن وجود دارد، مستلزم خرید به چند برابر قیمت در حال تعدّر و در نتیجه آن، متضرر شدن باشد، برای قاعده حرج نسبت به احکام عقلائی نمی توان قائل به حکومت شد. (۶) اختیار بالاترین قیمت تا روز دفع در تعیین قیمت جنس تلف شده.

نظر به اهمیت موضوع و مسائل مطروحه و نیز بدیع بودن دیدگاه‌های ایشان، انجام این پژوهش در راستای طرح آنها و مقایسه با دیدگاه‌های فقها بخصوص دیدگاه‌های امام خمینی، ضرورت خود را باز می یابد. در ذیل به طرح و تبیین شش دیدگاه مذکور پرداخته می شود:

۱) تعریف «بیع»

میان فقها مرسوم است که هنگام گشودن ابواب فقهی، نخست تعریفی از آن باب ارائه می دهند که بیع نیز از این قاعده مستثنا نیست. از جمله شیخ اعظم انصاری در تعریف «بیع» می نویسد: «بیع، انشاء تملیک عین در برابر مال است» (انصاری ۱۴۱۵ ج ۳: ۱۱). محقق نائینی نیز بیع را چنین تعریف می کند: «بیع، تملیک عین در مقابل عوض در ظرف تملک مشتری است» (نجفی خوانساری ۱۳۷۳ ق ج ۱: ۴۵). محقق اصفهانی هم می نویسد: «دور از نظر نیست که گفته شود بیع، قرار دادن چیزی در برابر چیزی دیگر است و اثر آن بر حسب موارد، مختلف است» (اصفهانی ۱۴۱۸ ق ج ۱: ۶۶).

با بررسی بیشتر تعاریف فقها، فهمیده می‌شود که آنان در حقیقت بیع با یکدیگر اختلاف نظر دارند. دسته‌ای مانند محقق حلی (۱۴۱۸ ج ۱: ۱۱۸) و شهید اول (۱۴۱۷ ج ۳: ۱۹۱؛ ۱۴۱۰: ۱۰۴) نفس ایجاب و قبول را که باعث نقل و انتقال اعیان می‌شود، حقیقت بیع دانسته و عدّه‌ای دیگر از فقها انتقال عین را اثر عقد بیع دانسته‌اند (رک: شیخ طوسی ۱۳۸۷ ج ۲: ۷۲؛ ابن ادریس حلی ۱۴۱۰ ج ۲: ۲۴۰؛ علامه حلی ۱۴۲۰ ج ۲: ۲۷۵).

۱-۱) شناخت بیع با آثار آن

سید مصطفی خمینی معتقد است که بیع دارای تعریفی خاص نیست و با آثارش شناخته می‌شود و از اعتباراتی است که مقصود از آن تملیک در برابر عوض است؛ بر خلاف صلح که اگر چه این فایده از آن حاصل می‌شود، ولی مقصود از آن تملیک در برابر عوض نیست. از سوی دیگر ذکر عباراتی مانند تملیک (انصاری ۱۴۱۵ ج ۳: ۱۰) یا مبادله (فیومی بی تا ج ۲: ۶۹؛ نجفی خوانساری ۱۳۷۳ ج ۱: ۳۵) را در تعریف آن نادرست می‌داند؛ زیرا به حمل اولی^۱ بیع هیچ یک از این مفاهیم نیست و اتحاد خارجی در حمل شایع^۲ نیز مجوّز ارائه تعریف آن به صورت اصطلاحی نمی‌تواند باشد و البته اثر مذکور (ملکیت) تامّ نیست؛ چرا که در غیر بیع، به صورت مطلق باقی نمی‌ماند و از این جهت که قبول در ماهیت معاملات مدخلیت ندارد، این مسأله به وسیله هبه معوّض نقض نمی‌شود؛ آن-گونه که صاحب **جواهر** قائل به نقض شده است (رک: نجفی ۱۴۰۴ ج ۲: ۲۰۶)؛ زیرا بر خلاف بیع که با عمل بایع به صورت کامل حاصل می‌شود، هبه معوّض نیازمند هبه متقابل است؛ البته این نکته را باید یادآور شد که گر چه قبول در ماهیت معاملات مدخلیت ندارد ولی در مؤثر بودن آنها قبول نیاز است؛ آن گونه که در عقد فضولی مؤثر است. صحّت بیع چیزی پیش از تملّک آن با وجود قدرت بر حیازت آن و نیز صحّت بیع کلی، می‌تواند شاهد بر این سخن باشند که ملکیت داخل در ماهیت اعتباری مورد بحث نیست (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰-۹).

۱. اگر موضوع و محمول در مفهوم و ماهیت و وجود با هم متحد باشند و تنها از جهت اجمال و تفصیل مختلف باشند، حمل را «حمل ذاتی اولی» می‌گویند؛ مثل: انسان، حیوان ناطق است (مظفر ۱۴۱۹: ۸۵).
 ۲. هرگاه موضوع و محمول در وجود واحد باشند ولی از جهت ماهیت و مفهوم اختلاف داشته باشند، حمل را «حمل شایع صناعی» می‌گویند؛ مثل: انسان حیوان است (مظفر ۱۴۱۹: ۸۵).

ایشان در جای دیگر چنین می‌نویسد: «ظاهر سخن فقها در بیان حقیقت بیع و تعریف آن، ماهیت مؤثر آن است نه ماهیت مطلق، به همین دلیل، تعاریفی مانند تملیک به عوض (آخوند خراسانی ۱۴۰۶: ۵؛ طباطبایی یزدی ۱۴۲۱ ج ۱: ۵۳) یا تبادل بین اضافتین (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱: ۱۹) یا تعابیر دیگر (رک: علامه حلی ۱۴۱۴ ج ۱۰: ۵؛ کرکی ۱۴۱۴ ج ۴: ۵۵) معنایی جز به واسطه حمل شایع ندارد (خمینی ۱۴۱۸ ج ۲: ۷۴).

از دیدگاه سید مصطفی خمینی اثرات بیع گوناگون هستند که از آن جمله می‌توان به «ملکیت بدون سلطنت» مثل معامله با مال محجور، «سلطنت و ملکیت» که متعارف از بیع است و «سلطنت» مثل بیع حاکم در اعیان زکوی اشاره نمود (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۲).

۲) معاطات، اصل در عقود و ایقاعات

بر طبق نظر مشهور فقها اصل در عقود و ایقاعات آن است که به صورت لفظی واقع شوند و اصولاً نفوذ عقد یا ایقاع بسته به وجود الفاظ است و عقد و ایقاع معاطاتی را کافی نمی‌دانند (محقق حلی ۱۴۰۸ ج ۲: ۷؛ علامه حلی ۱۴۲۰ ج ۲: ۲۷۵؛ شهید اول ۱۴۱۰: ۱۰۴؛ کرکی ۱۴۱۴ ج ۴: ۵۷)؛ البته شهید اول از قول خود که معاطات را بیع ندانسته استدراک کرده و معتقد است که معاطات مفید اباحه تصرف است (شهید اول ۱۴۱۰: ۱۰۴). شهید ثانی نیز با طرح این پرسش که آیا معاطات اباحه است یا عقد متزلزل، ظاهر عبارت شهید اول را در نظر داشته و نظر به اباحه ملکیت دارد (شهید ثانی ۱۴۲۰ ج ۳: ۲۲۲). البته مشهور فقها در درستی سبب فعلی یا معاطات خارجی که میان مردم رایج و متعارف است، اختلاف نظر داشته تا آنجا که این اختلافات به چندین نظریه می‌رسد. ظاهراً درباره اینکه معاطات مفید چه چیزی است، هفت نظریه وجود دارد:

۱. لزوم به صورت مطلق خواه دلالت بر تراضی به صورت لفظی باشد یا نباشد؛
۲. لزوم در صورتی که به صورت لفظی دلالت بر تراضی یا معامله نماید؛
۳. مفید ملکیت جایز؛
۴. مفید اباحه همه تصرفات؛
۵. مفید اباحه تصرفاتی که متوقف بر ملک نیستند؛
۶. فساد و بطلان آن؛
۷. معامله‌ای مستقل که مفید ملکیت بوده و بیع نیست (توحیدی بی تا ج ۲: ۸۷. نیز رک: حسینی عاملی ۱۴۱۹ ج ۱۲: ۴۹۸؛ رشتی ۱۳۱۱: ۴؛ طباطبایی یزدی ۱۴۲۱ ج ۱: ۶۸).

در مقابل قول مشهور، سید مصطفی خمینی معتقد است که اصل در عقود و ایقاعات، معاطات است و در صحت عقود لفظی اشکال وجود دارد جز در مواردی که دلیلی شرعی که متضمن صحت و نفوذ آن است، دلالت کند. وی در مقام آسیب‌شناسی اختلاف نظر مشهور می‌نویسد: «منشأ اختلاف - جز در مواردی - به ادله لفظی بازگشت ندارد؛ بلکه منشأ اصلی اختلاف در درک آن چیزی است که در خارج متعارف است» (خمینی ۱۴۱۸ ج: ۱، ۱۵).

۲-۱) دلیل بر اصالت معاطات

ایشان در مقام استدلال می‌گویند معاطات همان معامله‌ای است که همزاد جوامع انسانی است. بنابراین انسان‌ها پس از اینکه نیاز به تبادل میان لوازم زندگی خود را حس کردند، به مبادله میان اموال و معاوضه آنها روی آوردند و بعد از اینکه انجام برخی امور بر آنان مشکل شد، به پول و سکه روی آوردند و آنان را به عنوان ثمن معاوضات و معاملات قرار دارند و ماهیت بیع را اینچنین معتبر ساختند. این اعتبار هم، یا عین اعتبار معاوضه است یا غیر آن و با مفهومی نزدیک به آن. آنچه در همه جوامع بشری در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل مشاهده است، چیزی جز معاطات حتی در معاملات مهم نیست و ثبت معامله در دفاتر، فقط سند معامله محسوب می‌شود؛ البته میان افراد متشرع، معاملات عقدی رایج است به این خاطر که فقها از همان ابتدا بر این مسأله معتقد بودند (خمینی ۱۴۱۸ ج: ۱، ۱۶).

سید مصطفی خمینی جهت تأیید نظر خویش خلط و یکی کردن مقوله و عقد لفظی و نیز خلط میان تعهدات و عقد لفظی را شایسته نمی‌داند و معتقد است که در جوامع پیشرفته عقود لفظی متعارف نیست. وی سپس این نظر شیخ اعظم را که گفته آنچه در تجارت‌های کلی متعارف بوده، عقود لفظی است (انصاری ۱۴۱۵ ج: ۳، ۵۹) باطل دانسته و معتقد است که نقل سببیت از معاطات و اعمال خارجی به الفاظ مخصوص، نیازمند دلیل است (خمینی ۱۴۱۸ ج: ۱، ۱۶). وی علاوه بر این در کفایت اجماع بر اعتبار لفظ در لزوم عقد (حسینی عاملی ۱۴۱۹ ج: ۴، ۱۵۴) ایراد نموده و توهم سیره غیر مردوعه^۱ (انصاری ۱۴۱۵ ج: ۳، ۶۰) را نیز ناتمام دانسته و استدلال می‌کند که سیره - به ویژه در این روزگاران - مبتنی بر معاطات است و اگر گاهی عقد لفظی صورت می‌پذیرد، در حدی نیست که

۱. سیره غیر مردوعه: از اقسام سیره‌های عقلانی است و عبارت است از سیره‌هایی که نه مستقیماً از سوی شارع مقدس رد شده و نه امضا شده نظیر اخذ به خبر ثقة و اخذ به ظواهر (قلی‌زاده ۱۳۷۹: ۱۲۱).

دیده یا شنیده شده از جانب شرع باشد؛ مگر اینکه گفته شود که عقد لفظی همان عقد لغتی و عرفی است و عموماً مسأله شامل آن نمی‌شود که در این صورت، صحّت و نفوذ و لزوم آن عقد فهمیده می‌شود (خمینی ۱۴۱۸ ج: ۱: ۱۷-۱۶).

۳) عدم شمول آیه بیع نسبت به معاطات

مشهور فقها معتقدند که آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره: ۲۷۵) خداوند خرید و فروش را حلال نموده است، شامل معاطات نیز می‌شود. در این باره محقق کرکی می‌نویسد: «آیه شامل معاطات می‌شود؛ چرا که به اتفاق دانشمندان معاطات، بیع محسوب می‌شود حتی افرادی که قائل به فساد آن هستند نیز آن را بیع فاسد دانسته‌اند (کرکی ۱۴۱۴ ج: ۴: ۵۸؛ نیز ر.ک: بحرانی ۱۴۰۵ ج: ۱۸: ۳۶۱؛ نجفی ۱۴۰۴ ج: ۲۲: ۲۱۳؛ موسوی قزوینی ۱۴۲۴ ج: ۲: ۴۹۸؛ کاشف الغطاء بی تا: ۱۹۰؛ ۱۴۲۴ ج: ۱: ۱۱؛ بحر العلوم ۱۴۰۳ ج: ۲: ۸۸؛ انصاری ۱۴۱۵ ج: ۳: ۴۰). در این آیه رباخواران می‌گویند بیع ربوی نیز مثل بیع است و خداوند در پاسخ به آنها می‌فرماید: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا». مقصود از «أَحَلَّ» منافی است که از راه بیع به وجود آمده و طرفین در آن تصرف کرده‌اند و ربا عبارت است از آن زیاده‌ای که مال است ولی از راه بیع ربوی به وجود آمده است. در مورد آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» نخست باید گفت که تمسک به آیه حلّ برای صحت بیع معاطاتی نیازمند اطلاق آیه است. در اطلاق چندین شرط وجود دارد: یکی این است که متکلم در مقام بیان باشد نه در مقام اجمال و اجمال^۱. دوم اینکه متکلم هیچ‌گونه قرینه‌ای بر صنف و نوع خاصی نصب نکرده باشد، و سوم آنکه متکلم نباید قدر متیقّن در مقام مخاطب داشته باشد، یعنی اگر لفظ قدر متیقّن در مقام مخاطب دارد محمول بر همان معنا است (ر.ک: آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۲۴۷) با این مقدمه اکنون این پرسش مطرح است که آیا آیه اطلاق دارد یا نه؟ در حقیقت در این قسمت بحث بر همین موضوع است که سید مصطفی خمینی به پیروی از امام خمینی (ر.ک: امام خمینی ۱۴۲۱ ج: ۱: ۹۷-۹۶) و بر خلاف نظر مشهور فقها، اطلاق آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را ردّ نموده و معتقد است که این آیه تنها در مقام بیان وجه افتراق میان بیع ربوی و غیر ربوی است.

۱. تفاوت اجمال و اجمال این است که در اجمال، تعمدی بر مخفی کردن و بیان نکردن وجود ندارد؛ ولی در اجمال، تعمد بر عدم بیان به خاطر مصلحت است (فخار طوسی ۱۳۸۹ ج: ۴: ۵۸).

۳-۱) بیان احتمالات امام خمینی پیرامون آیه «حلّ»

احتمالات فراوانی دربارهٔ این قسمت آیه داده شده است که انشایی بودن، اخباری بودن، ناظر به نفی مماثل بودن در حکم، ناظر به نفی مماثل در حکم زیاده حاصل شده به وسیله بیع و زیاده حاصل شده به وسیله بیع ربوی، جمله حالیه بودن، جمله استقلالیه بودن، موجه یا در حکم سالبه بودن از جمله آنهاست. امام خمینی دو احتمال مطرح می‌کند:

۱. مراد از گفتار آنها مساوی بودن و مماثل بودن حکم سود حاصل از بیع ربوی نسبت به بیع غیر ربوی است یا حتی اعم از آن به گونه‌ای که شامل ربای قرضی نیز بشود.
۲. منظور آنها مساوی بودن بیعی است که ربا در آن نیست و بیعی که در آن ربا وجود دارد. طبق احتمال اول معنای آیه چنین می‌شود که خداوند زیاده حاصل شده از بیع غیر ربوی را حلال و زیاده ربوی را حرام فرموده است و این به خاطر نفی توهم و گمان آنان است (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱: ۹۱).

بنا بر احتمال دوم آیه در صدد دفع توهم مساوی بودن میان دو بیع است که در این صورت شکی در دلالت بر صحّت بیع وجود ندارد خواه بیع سببی (انشای لفظی و فعلی) یا مسببی (انتقال مالکیت در نتیجه انشا) باشد، با این تقریب که گفتار خداوند برای نفی توهم مساوی دانستن است؛ چرا که ادعای آنان تسویه به خاطر تصحیح و تجویز نمودن رباخواری بود نه صرف تسویه یک انشا با انشای دیگر یا یک مبادله با مبادله دیگر؛ بلکه منظور آنان این است که بیع غیر ربوی در تحصیل نتیجه همانند بیع ربوی است و نتیجه حاصل از این دو مختلف نیست. لازمه نفی توهم آنها در این ویژگی، یعنی در مترتب شدن یک نتیجه بر هر دو، آن است که یکی نیستند؛ بلکه خداوند، بیع را حلال کرده پس نتیجه حاصل از آن هم حلال است و ربا را حرام نموده که نتیجه آن نیز حرام خواهد بود (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱: ۹۲).

بنابراین امام خمینی در احتمال اول گفته‌اند که آیه حلّ بالالتزام بر صحت بیع معاطاتی دلالت دارد و «أحلّ» در این احتمال حکم تکلیفی است و در احتمال دوم می‌گویند که آیه حلّ، بالمطابقه بر صحت بیع معاطاتی دلالت دارد و در این احتمال به معنای نافذ و جایز و صحیح بودن است که همان حکم وضعی است. در هر صورت می‌توان چنین قضیه‌ای نوشت: شکی نیست که بیع معاطاتی از نظر عرف مثل بیع با صیغه است (صغرا)؛ آیه، دلالت بر حلّیت بیع دارد (کبرا)؛ پس در نتیجه بیع معاطاتی صحیح است (نتیجه).

۲-۳) بیان نقد و نظر سید مصطفی خمینی پیرامون آیه

سید مصطفی خمینی می‌گوید برای صحّت معاطات در تمسّک به این آیه اشکال شده است؛ چرا که منظور از «حلیّت» معلوم نیست و شاید اراده حلیّت تکلیفی یکی از احتمالات باشد، بدین معنا که بیعی که ناقل بوده و نیز سبب تملّک، حلال است و مردم نسبت به آن بازخواست نمی‌شوند؛ ولی اینکه معاطات سببی ملکیت‌آور باشد، نامعلوم است؛ بنابراین، آیه دلالت بر صحّت آن ندارد. البته با نظر به قسمت «حَرَمَ الرِّبَا» (بقره: ۲۷۵) (خداوند) ربا را حرام کرده است» که ظهور در تکلیفی بودن دارد، می‌توان رفع استبعاد نمود؛ یعنی زیادی به مشتری منتقل نمی‌شود؛ چرا که ربا زائد بر حرمت تصرف در مال دیگری حرام شده تکلیفی است. همچنین اگر این گونه فرض شود که آنچه حرام شده است، بیع ربوی است، علاوه بر فساد آن، حرام تکلیفی است. بنابراین مصبّ و مورد حلیّت تکلیفی موضوعی است که صحّت آن از نظر عرف و شرع فرض شده و حرمت، مورد و موضوع چیزی است که صحّت و حلیّت آن در عرف و نه در شرع فرض شده است. اما این دو فرض چنین دفع می‌شوند که اولاً موضوع مفروض چیزی غیر از معاطات نیست؛ زیرا میان مردم متعارف است و بر این اساس، صحّت بیع عقدی با مشکل مواجه می‌شود. ثانیاً وجهی ندارد که آیه حمل بر اهمال گردد، در حالی که اطلاق، اقتضای صحّت بیع را دارد به این دلیل که میان حلیّت و صحّت عرفاً ملازمه وجود دارد با اینکه چه بسا حلیّت به معنای اطلاق، مقابل حرمت که به معنای منع است، باشد که در این صورت این دو در مفاهیم وضعی و تکلیفی به کار نمی‌روند. خلاصه سخن آنکه استدلال بر ثبوت اطلاق متوقف است، در غیر این صورت حلیّت با همه احتمالات معنایی اش، با صحّت به صورت شرعی یا به صورت عرفی جمع می‌شود و توهم دلالت آیه نسبت به مطابقت بر صحّت (انصاری ۱۴۱۵ ج ۳: ۴۰؛ نیز ر.ک: اصفهانی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰۵) درست نبوده و از اعتبار ساقط است؛ چرا که دو مفهوم مختلف هستند (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۳۹-۳۸).

ایشان بر این ادّعا که خداوند بیع را در جا و مورد خود حلال نموده و آن را مثل قمار در حکم عدم قرار نداده و اینکه مقصود از حلّ، نقطه مقابل «شدّ» نیست؛ چرا که این واژه متعدّدی بنفسه است (اصفهانی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰۵) اشکال وارد کرده و آن را ردّ نموده و می‌افزاید برخی از افعال هستند که معنای آنها در کاربرد به صورت مجرّد و مزید یکی است و هیچ لزومی ندارد به صورت مجرّد استعمال شوند (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۳۹).

درباره دو اصطلاح حکم تکلیفی و حکم وضعی باید بررسی نمود که اصطلاحاتی مثل «أحلّ» و «حرمّ» و «حلّ» در قرآن کریم در چه معنایی استعمال شده‌اند؟ در قرآن حلال، یعنی چیزی که رها و آزاد است و حرام، یعنی چیزی که ممنوع است و تریخیصی در آن نیست که گاهی این دو بر حکم تکلیفی و گاهی بر حکم وضعی تطبیق می‌شوند؛ مثلاً اگر در معاملات باشند معمولاً بر حکم وضعی تطبیق می‌شوند و در غیر معاملات معمولاً بر حکم تکلیفی انطباق دارند. در زیر به چهار آیه اشاره می‌شود:

۱. «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» (بقره: ۲۳۰) «پس اگر (بعد از دو طلاق و رجوع، بار سوم) او را طلاق داد، آن زن بر وی حلال نخواهد بود، مگر آنکه با همسری غیر از او ازدواج کند». این آیه در مقام بیان این است که بعد از سه طلاق، زن بر مرد حلال نمی‌شود مگر اینکه آن زن با یک مرد دیگری ازدواج و مقاربت کند و طلاق بگیرد که در این صورت دوباره می‌تواند به آن مرد حلال شود. روشن است که «تَحِلُّ» در این آیه دلالت بر صحت و بطلان دلالت دارد که مربوط به حکم وضعی است.

۲. «وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا» (بقره: ۲۲۹) «و برای شما حلال نیست از آنچه (به عنوان مهریه) به آنان پرداخته‌اید چیزی را بازستانید». این آیه خطاب به مردان است که وقتی مهریه زنانشان را دادند دیگر چیزی از آن را پس نگیرند. این آیه هم منطبق بر حکم تکلیفی است.

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ» (مائده: ۸۷) «ای اهل ایمان! چیزهای پاکیزه‌ای را که خدا برای شما حلال کرده بر خود حرام نکنید» در این آیه نیز «لا تحرموا» به معنای حرمت تکلیفی است.

۴. «لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ» (ممتحنه: ۱۰) «نه این زنان بر کافران حلالند، و نه آن کافران بر این زنان حلالند»؛ یعنی نه زن‌های شما می‌توانند با کفار ازدواج کنند و نه کفار می‌توانند زن‌های شما را به ازدواج خودشان در بیاورند. این آیه دلالت بر حکم وضعی دارد.

بنابراین با مراجعه به قرآن ملاحظه می‌شود که «أحلّ»؛ یعنی راه را باز گذاشتن و مرخص کردن و جایز بودن و «حرمّ»؛ یعنی راه را بستن و منع کردن و این یک معنای عامی است که گاهی بر حکم تکلیفی و گاهی بر حکم وضعی تطبیق می‌شود و در بحث ما نیز همین گونه است؛ یعنی خداوند به صورت وضعی و تکلیفی بیع غیر ربوی را در مقابل ربا که به شکل وضعی و تکلیفی حرام است، حلال کرده است و دلالت آیه از این جهت بسیار روشن است.

سید مصطفی خمینی در مورد احتمال موجود در آیه چنین می‌نویسد: «شکی نیست که آیه - در ظاهر - جمله حالیه اخباریه برای بیان تفاوت بین دو موضوع است تا ردی باشد بر نظر کسانی که می‌گویند «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا؛ خرید و فروش هم مانند ربا است» (بقره: ۲۷۵) و وجه تفاوت هم، حلال بودن بیع و حرام بودن ربا است (خمینی ۱۴۱۸ ج: ۱: ۴۰).

این نظر ایشان که جمله حالیه است، نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا یک جمله وقتی که با فعل ماضی مثبت شروع شود و بخواهد کاربرد حال داشته باشد، واجب است که «قد» به ابتدای آن جمله اضافه گردد؛ مانند «جاء الرسولُ و قد أسرع» (سیوطی ۱۴۱۷ ج: ۱: ۲۳۶. نیز ر.ک: شرتونی ۱۳۸۶ ج: ۴: ۳۰۲).

علامه طباطبایی نیز این احتمال را مردود دانسته و می‌نویسد: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» جمله‌ای است مستأنفه و از نو، البته در صورتی جمله‌ای است از نو که به خاطر نبودن کلمه «قد» در آغاز آن جمله حالیه نباشد چون جمله‌ای که با فعل ماضی شروع می‌شود اگر حالیه باشد واجب است کلمه «قد» بر سر آن فعل در آمده باشد؛ مثل اینکه می‌گوییم: «جاءنی زید و قد ضرب عمروا» و جمله مورد بحث به خاطر اینکه این کلمه را در ابتدایش ندارد نمی‌تواند حالیه باشد. علاوه بر اینکه حال بودن آن با معنایی که اول گفتار افاده می‌کند نمی‌سازد، چون حال عبارت است از مقید کردن زمان صاحب حال و ظرف تحقق آن و اگر این جمله حال باشد معنای کلام چنین می‌شود: خطبی که رباخواران با گفتن: «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» مرتکب شدند در حالی بود که خدا (خرید و فروش) را حلال و ربا را حرام کرده بود و این معنا درست خلاف آن معنایی است که آیه شریفه در مقام بیان آن است؛ چون آیه می‌فرماید: رباخواران خطا کارند چه قبل از آمدن قانون حرمت ربا و چه بعد از آن و به این جهت نیز نمی‌توانیم جمله نامبرده را حالیه بگیریم و همانطور که گفتیم مستأنفه است. و این جمله مستأنفه، به آن بیانی که گذشت در مقام تشریح ابتدایی حرمت ربا نیست؛ چون در آنجا گفتیم: این آیات ظهور در این دارد که قبلاً ربا حرام شده و در آیه ۲۰ سوره آل عمران فرموده بود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» و آیات مورد بحث، مخصوصاً جمله «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» دلالت بر انشای حکم ندارد، بلکه دلالت بر اخبار دارد، نمی‌خواهد بفرماید از الآن ربا حرام شد بلکه می‌فرماید: قبلاً ربا حرام کرده، خواهی پرسید، با اینکه قبلاً حرام شده بوده دیگر چه حاجتی به آوردن این جمله بود در جواب می‌گوییم خواست تا با آوردن این جمله زمینه را برای جمله: «فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ»

رَبِّهِ...» فراهم سازد این آن نکاتی است که از سیاق و محتوای آیه به نظر می‌رسد (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۲: ۴۱۵).

سید مصطفی خمینی در ادامه می‌نویسد: «آنچه از آیه استفاده می‌شود، آن است که مراد از آن - پس از ملاحظه و واکاوی همه قرائن پیرامون آیه - نفی تسویه میان بیع غیر ربوی و بیع ربوی است. بدین معنا که آیه در مقام بیان تفاوت این دو موضوع است، زیرا ربایی که حرام شده است، عنوان مستقلی در مقابل بیع نیست؛ بلکه یکی از اوصاف بیع است و مقصود از نفی آن به این کیفیت، راهنمایی معتقدین به تسویه به این حقیقت است که این دو چگونه با وجود اختلاف در ملاک، مصلحت و مفسده با هم مساوی‌اند. به همین دلیل خداوند ربا را حرام و بیع را حلال نمود و این برداشت، سخن گزافی نیست. بنابراین تفاوت آن دو به صورت منطقی فهمیده می‌شود. پس در این صورت معنایی برای اطلاق آیه وجود نخواهد داشت؛ زیرا آیه در مقام جعل حکم یا اخبار از حکم مجعول به صورت اطلاق نیست؛ زیرا از آنچه مقصود متکلم دانسته می‌شود، خارج است؛ بلکه چه بسا لازمه آن کذب باشد؛ چرا که مقتضای اینکه اخباری باشد آن است که از یک امر جدی - و نه صوری و قانونی - اخبار دهد و این نکته را نباید از ذهن دور داشت که مطلق بیع حلال نیست (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۴۱-۴۰).

در مقابل این نظر باید گفت که اگر آیه اطلاق نداشته باشد، نمی‌توان در این بحث از آن بهره برد؛ زیرا اول باید اطلاق آیه درست شود و سپس بحث شود که آیا بیع معاطاتی مشمول آیه می‌شود یا نه؛ گذشته از این خداوند در مقام بیان است؛ زیرا در واقع می‌خواهد بگوید که این سخن که گفته شده است «بیع مثل رباست» درست نیست؛ چرا که بین بیع و ربا تفاوت‌های زیادی وجود دارد و اگر یک قسم خاص از بیع حلال بود، خداوند می‌بایست آن را بیان می‌کرد؛ یعنی چون خداوند فرموده که فقط قسم خاصی از بیع حلال است؛ معلوم می‌شود که مطلق بیع حلال و از آن طرف مطلق ربا حرام می‌باشد، بنابراین آیه اطلاق دارد.

ایشان می‌افزاید: «چه بسا چنین به ذهن خطور کند که آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ناظر به بیع خارجی است؛ چرا که متعرض تحریم ربا شده است که این ربا زیادتی خارج از طبیعت بیع است و از تبعات آن در خارج است که در این صورت جایی برای توهّم اطلاق بر آن نمی‌ماند. به دیگر سخن مطلق زیادت، طبق آیه حرام نیست و آیه تنها مختص به زیادت خاصی است که در بیع ایجاد می‌شود و در این صورت منظور، حلیت بیع خارجی بوده و در زمره احکام وضعی محض قرار می‌-

گیرد که در این صورت نیز اطلاقی متوجه آن نخواهد بود؛ چرا که ناظر به تحلیل بیع خالص از ربا و تحریم ربا است. مگر اینکه قائل به ثبوت اطلاق به صورت تعبدی شویم. مستند حکم تعبدی روایتی است که از عمر بن یزید نقل شده است: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ النَّاسَ يَزْعُمُونَ أَنَّ الرِّبْحَ عَلَى الْمُضْطَرِّ حَرَامٌ، وَهُوَ مِنَ الرَّبَا. فَقَالَ^(ع) وَهَلْ رَأَيْتَ أَحَدًا - يَشْتَرِي - غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا - إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ؟! يَا عُمَرُ، قَدْ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرَّبَا، فَارْبِحْ وَلَا تُرْبِه. قُلْتُ: وَمَا الرَّبَا؟ قَالَ^(ع) دَرَاهِمُ بَدْرَاهِمٍ، مِثْلَانِ بِمِثْلِ»؛ «به امام صادق^(ع) عرض کردم: قربانت شوم! مردم می‌پندارند که از شخص مضطر سود گرفتن در معاملات حرام و در حکم ربا است. امام فرمود: آیا کسی را دیده‌ای - چه فقیر چه ثروتمند - چیزی بخرد مگر به ضرورت؟ ای عمر به راستی که خداوند داد و ستد را مباح دانسته و ربا را حرام کرده است، در معاملات سود بگیر و ربا نگیر، پرسیدم ربا کدام است؟ فرمود: درهم‌ها در مقابل درهم‌ها و دو در مقابل یکی داد و ستد کردن» (ابن بابویه ۱۴۱۳ ج ۳: ۲۷۸).

سید مصطفی خمینی به این مطلب هم اشکال نموده و معتقد است که این روایت هم باعث نمی‌شود تا اطلاق از آیه فهمیده شود و در مقام تعلیل می‌افزاید که استدلال ائمه (علیهم السلام) به کتاب و آیات اعم از صحت است (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۴۴-۴۳).

۴) درستی استناد به حدیث سلطنت بر صحت معاطات

از جمله روایاتی که به آن نسبت به درستی و صحت معاطات استناد شده است، حدیث سلطنت یا همان قاعده تسلیط است که از پیامبر اکرم^(ص) روایت شده است: «إِنَّ النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ؛ مُحَقِّقًا مَرْدَمَ بَرِ أَمْوَالٍ وَ دَارَائِي هَائِشَانِ مَسَلَّتْ وَ بَرِ گَمَاشْتَه شَدَهْ أُنْد» (مجلسی ۱۴۰۳ ج ۲: ۲۷۲).

شیخ اعظم انصاری در بحث تنبیهات قاعده «لا ضرر» مطلبی را از ابن‌ادریس (رک: ابن‌ادریس حلی ۱۴۱۰ ج ۲: ۳۸۲) نقل می‌کند که نشان می‌دهد ظاهراً ایشان به قاعده سلطنت تمسک نموده است (انصاری ۱۴۱۴: ۱۲۷). سید مصطفی خمینی معتقد است که به احتمال قوی ابن‌ادریس به این قاعده به عنوان یک قاعده عرفی استناد نموده است؛ چرا که آن را منسوب به امام معصوم^(ع) نمی‌داند (ابن‌ادریس حلی ۱۴۱۰ ج ۲: ۳۸۲) و چون شیوه متأخرین برگرفتن حدیث از کتب استدلالی است، گمان شده که این قاعده متن حدیث و روایت است. علاوه بر این ابن‌ادریس معتقد به عمل به خیر واحد نیست (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۵۳). بنابراین نمی‌توان روایتی نزد او یافت و نزد دیگران نیافت. نهایت چیزی

که در مقام تقریب استدلال گفته می‌شود آن است که این قاعده، برای طرق عقلا قاعده‌ای امضایی بوده و مدلول مطابقی آن چیزی جز معتبر بودن سلطنت مطلق بر اموال نیست و تفاوتی ندارد که از تصرفات خارجی باشد که با وجود آن قابل جمع باشد یا نباشد؛ زیرا خروج آن از موضوعش در مرتبه‌ای بعد از سلطنت بر آن قرار دارد که باعث انعدام و از بین رفتن آن شده است. بنابراین وقتی سلطنت بر آن امری عقلایی باشد و قدرت بر آن نزد عرف معتبر لحاظ گردد، هر آنچه با آن منافات داشته باشد، نزد عرف غضب محسوب می‌شود. همچنین اگر فرد کسی را از مسلط کردن دیگری بر اموالش - رایگان یا در برابر عوض - منع نماید، این مصداق مزاحمت نسبت به حقی است که در عرف نسبت به اموال برای فرد ثابت است. این مسأله در معاطات نیز واضح بوده و با مدلول مطابقی آن و در عقد لفظی با مدلول التزامی آن منافات دارد؛ بدین خاطر که منع از نقل اعتباری، مستلزم منع از سلطنت بر مال خود به واسطه تسلیط غیر بر آن مال به عنوان وفا به عقد است. پس اگر فرد به عنوان تملک بر تسلیط غیر، مسلط باشد، معاطات صحیح است. همچنین اگر به عنوان وفا به عقد باشد، عقد لفظی نیز صحیح خواهد بود. بنابراین تمسک به این قاعده صحیح و درست است (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۵۳-۵۴).

محقق خوبی در این باره چنین نظر می‌دهد که نسبت به صحت اعراض و نفوذ عقد، این قاعده دلالتی ندارد؛ چرا که نسبت به سلب و نفی سلطنت، قدرت و توانایی ندارد (توحیدی بی‌تاج ۲: ۱۰۲). سید مصطفی خمینی با دو دلیل، نظریه محقق خوبی را رد نموده و می‌نویسد: اولاً این اشکال به مورد نقل در مقابل عوض نیز سرایت می‌کند و ثانیاً، این سلطنت بر سلب و نفی سلطنت نیست؛ بلکه سلطنت بر اخراج آن از اضافه‌ای خاص است. بنابراین وقتی اضافه منتفی گردد، موضوع قاعده نیز منتفی شده و در این هنگام سلطنت بر سلب آن انتزاع می‌شود (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۵۴). در حقیقت استناد یا عدم استناد به حدیث سلطنت محل تضارب آرای امام خمینی و سید مصطفی خمینی است؛ چرا که امام استناد به این قاعده را باعث تسلیط بر قواعد و احکام نمی‌داند ولی سید مصطفی خمینی این استناد را درست و صحیح می‌داند. امام خمینی به دو تقریب از محقق اصفهانی و صاحب عموده اشاره کرده و به هر یک ایراد نموده و به هر کدام پاسخ می‌دهد.

۴-۱) تقریب محقق اصفهانی و نقد آن

محقق اصفهانی در مقام تقریب استناد به این حدیث می‌نویسد: در اینجا سلطنت چیزی جز قدرت بر تصرفات معامله‌ای نیست که این قدرت به وسیله ترخیص تکلیفی و وضعی شارع تحقق می‌یابد. با ترخیص تکلیفی، قدرت بر ایجاد تصرفات تحقق یافته و با ترخیص وضعی، قدرت بر معامله که مؤثر در مضمون آن است محقق می‌شود. بنابراین، تصرفات، متعلقات سلطنت هستند نه خود سلطنت و انواعی از آن؛ البته سلطنت بر بیع - به اعتبار اختصاص آن به متعلقاتش - بخشی از طبیعت سلطنت است و بیعی که به صورت معاطات واقع می‌شود هم، بخشی از طبیعی بیع است. پس سلطنت بر این بخش، خود قسمتی از طبیعی سلطنت است و اطلاق حکم هم تنها به لحاظ کمی نبوده و شامل اطلاق به لحاظ کیف هم می‌شود؛ زیرا فهمیده شد که سلطنت به لحاظ ترخیص تکلیفی و وضعی هر دو با هم انتزاع می‌شوند؛ بلکه دومی در معاملات دارای جهت قوی‌تر است. بنابراین ناگزیر اسباب یا ابتدائاً لحاظ می‌شوند یا به تبع لحاظ مسببات خواهند بود و در حقیقت با این اعتبار بر حسب اسباب نافذ هستند (اصفهانی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰۸).

امام خمینی به این نظر و مبنای محقق اصفهانی ایراد نموده و می‌نویسد: آنچه به واسطه روایت فوق جعل می‌شود، تسلط بر اموال است بدون لحاظ ترخیص تکلیفی یا وضعی و نیز بدون لحاظ اسباب و مسببات. به دیگر سخن سلطنت از این دو یا با لحاظ این دو مورد انتزاع نمی‌شود؛ بلکه حکمی وضعی است که به طور مستقل جعل شده است؛ در نتیجه سلطنت بر بیع و معاطات بخشی از طبیعی سلطنت بر اموال نیست و دلیلی نیز در این بین وجود ندارد که بگوید جاعل در مقام انفاذ و امضای اسباب یا مسببات است؛ بلکه بخش‌های طبیعی سلطنت بر اموال، سلطنت بر هر یک از اقسام تصرفات مثل تصرف به صورت نقل است. در حقیقت آنچه که ملحوظ است، طبیعت سلطنتی است که بر اموال جعل شده است که این یکی از ارکان نفوذ معامله را درست کرده و رکن دیگر هم اسباب نقل می‌باشند که روایت متعرض آن نشده و از این جهت مهمل است؛ بلکه اطلاق آن نسبت به آنچه بخشی برای طبیعی نیستند، معنایی ندارد؛ زیرا سلطنت بر عقد، بخشی از طبیعی سلطنت بر اموال نیست. از سوی دیگر سلطنت بر نقل اگر چه بخشی از طبیعی محسوب می‌شود ولی سلطنت بر نقل، سلطنت بر عقد را درست نمی‌کند؛ زیرا بین «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره: ۲۷۵) «خداوند خرید و فروش را حلال نموده است» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) «به همه قراردادهای وفا کنید» که موضوع آن بیع و عقد است و بین جعل سلطنت بر اموال تفاوت وجود دارد. ادعای لحاظ

کردن اسباب و مسببات در این جعل نیز ناپسند است؛ زیرا اطلاق، غیر عموم است. بنا بر این ماهیت مطلق، آئینه تمام‌نمای مصادیق و بخش‌های خود است چه رسد به آنچه مصداق و بخش تلقی نشود. همه این در مواردی است که اطلاق پذیرفته شود؛ اما اگر قائل به عدم اطلاق شویم و تنها مجوز برای جعل سلطنت در مقابل حجر، و منظور مسلط بودن مردم باشد و نه محجوران از تصرفات (آخوند خراسانی ۱۴۰۶: ۱۲) پاسخ مسأله واضح و روشن است (امام خمینی ۱۴۲۱ ج: ۱-۱۲۵-۱۲۴). از آن جایی که شهید مصطفی در مقام نقد پاسخ امام بر کلام اصفهانی بر نیامده است، معلوم می‌شود با دیدگاه ایشان موافق است.

۴-۲) تقریب صاحب عروه و نقد آن

صاحب عروه در تقریبی می‌نویسد: ظاهر این حدیث، اثبات انواع سلطنت برای مردم بر اموال خود است به همان شکلی که میان عرف متداول است. بنابراین وقتی معاطات میان مردم متداول گشت، حکم این حدیث شامل آن می‌شود و لازمه آن این است که اسباب عرفی، اسباب شرعی شوند ... (طباطبایی یزدی ۱۴۲۱ ج: ۱: ۶۹).

امام خمینی به این تقریب صاحب عروه نیز اشکال وارد نموده و می‌گوید، نفوذ معامله نزد عرف، متوقف بر دو مسأله است: یکی سلطنت مالک بر مال است، بنابراین امثال مجنون و طفل غیر ممیز نزد عرف دارای سلطنت نیستند. دیگر اینکه ایقاع معامله بر طبق مقررات عقلایی است. پس بیع چیزی که مطلقاً مجهول است در مقابل چیز دیگری با همین وصف، نزد عقلا نافذ نیست؛ البته عدم نفوذ به خاطر قصور سلطنت مالک نیست بلکه به دلیل مخالفت با مقررات عقلایی است. پس چنین تبیین می‌شود که انفاذ سلطنت مردم بر اموالشان به صورتی که نزد عقلا مقرر شده است، ملازم با انفاذ معاملات عقلایی نخواهد بود؛ زیرا سلطنت بر اموال یکی از شرایط نفوذ نزد عقلا است و در محیط عرف و عقلا، سلطنت بر اموال باعث و موجب سلطنت بر مقررات نیست. بنابراین مردم بر اموال خود مسلط و تابع مقررات هستند نه اینکه بر مقررات نیز مسلط باشند. پس سلطنت بر اموال چیزی بیگانه از نفوذ آن نسبت به اسبابی است که برای معاملات مقرر شده است. بنابراین می‌توان گفت که بیع نوعی از سلطنت بر اموال نیست و معاطات نیز بخشی از آن یا نوعی عرفی از بیع به حساب نمی‌آید؛ برای همین آنچه در پاسخ شیخ اعظم انصاری گفته شده که: «امکان دارد گفته شود معاطات یکی از (انواع) بیع است؛ چرا که منظور از انواع (در اینجا) نوع منطقی نیست؛

بلکه اعمّ از نوع منطقی و صنف است» (طباطبایی یزدی ۱۴۲۱ ج ۱: ۶۹)، حرف درستی نیست، هر چند سخن شیخ اعظم هم فاقد وجاهت است (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱: ۱۲۲).

شیخ اعظم انصاری می‌نویسد: «این روایت بر مدعای مورد نظر (که حصول ملکیت در پی معاطات باشد) دلالت نمی‌کند؛ زیرا عمومیت این حدیث با در نظر گرفتن گونه‌های سلطنت می‌باشد. بنابراین هرگاه در گونه خاصی از سلطنت شکّ شود که آیا این نوع خاص از نظر شرع برای مالک ثابت و نافذ است یا خیر، عمومیت حدیث قابل استناد است؛ ولی اگر یقین شود که از نظر شرع، گونه خاصی از سلطنت برای مالک ثابت بوده و در حَقّش نافذ است لکن شکّ شود که این تملیک مورد نظر آیا با داد و ستد توأم با قصد تملیک تحقق می‌یابد یا اینکه نیازمند به سخنی است که دلالت بر آن نماید، نمی‌توان به استناد عمومیت تسلط مردم بر اموالشان که از روایت مستفاد است، اثبات نمود که در شرع اسلام معاطات نیز سببیت برای ملکیت دارد (انصاری ۱۴۱۵ ج ۳: ۴۱). همان‌گونه که گفته شد امام خمینی این سخن شیخ اعظم را وجیه ندانسته و می‌نویسد: «دلیل نا-موجّه بودن آن است که بیع و صلح و مواردی مانند این دو، از انواع سلطنت بر اموال نیستند. پس مردم مسلط بر هر گونه نقلی هستند که می‌خواهند؛ ولی نه بر اسباب آن؛ زیرا اسباب از شئون سلطنت بر اموال نیست (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱: ۱۲۳).

۴-۲-۱) نقد سید مصطفی بر نظر امام

سید مصطفی مطالبی را که امام در مقام نقد و پاسخ به تقریب صاحب عروه بیان کرده، نقد نموده و گفته است: همانا مسلط کردن دیگری بر اموال به مقتضای آن، امری جایز است. بنابراین اگر مالک فردی را بر اموال به عنوان تملیک به عوض مسلط کند، صحیح خواهد بود با اینکه تسلیط غیر، خلاف مفاد آن است؛ چرا که مردم مسلط بر وجود دیگران نیستند؛ اما همان‌گونه که قرار دادن مال به طور بلاعوض تحت سلطنت دیگری صحیح است، نیز می‌تواند آن را در برابر عوض تسلیط کند. پس با قبول فردی که مسلط شده است، تصرف در آنچه به او منتقل می‌شود، صحیح و جایز است... بنابراین لزوم تبعیت از مقررات عرفی به دو صورت قابل تصور است: الف) مواردی که عرفاً منافاتی با عموم سلطنت ندارند؛ مانند مثالی که ذکر گردید. ب) مواردی که عرفاً منافات دارد و از تسلیط غیر در مقابل عوض بر اموال جلوگیری می‌کند. بنابراین باید گفت در مواردی که منافاتی با عموم سلطنت و نفوذ آن است، ملاک، فهم عرف است و قاعده — هر چند متعرض

سلطنت بر اموال شود - آن است که ملازمات منافی با آن به وسیله سلطنت دفع نمی‌شوند» (خمینی ۱۴۱۶ ج: ۱: ۵۷).

۳-۴) دو اشکال امام خمینی بر ناکارآمدی استناد به حدیث سلطنت

امام خمینی تلاش دارند تا ضمن ایراد اشکال، دلالت حدیث سلطنت را از کار انداخته و استناد به این قاعده را سبب تسلیط بر قواعد و احکام ندانند. امام خمینی معتقد است که این روایت بر فرض صدور، در صدد تأسیس حکم نیست؛ بلکه ظهور در نافذ دانستن حکم عقلا دارد؛ زیرا عقلا حکم به ثبوت سلطنت مردم بر اموالشان دارند و مستند فقها و مسلمانان در این قاعده، این حدیث مرسل نیست؛ پس حکم بر مبنای نظر عقلا خواهد بود و تردیدی نیست که حکم عقلا نیز تعلیقی است نسبت به اینکه حکمی از سوی سلطان واقعی که خداوند باشد بر نفوس و اموال وارد نشده است؛ پس اگر حکمی از جانب شارع مقدس وارد شود، وارد بر این حکم تعلیقی خواهد بود (امام خمینی ۱۴۲۱ ج: ۱: ۱۲۷). سید مصطفی خمینی در مقام تبیین نظر امام می‌نویسد: این قاعده منجز نیست؛ زیرا جعل سلطنت بر اموال با وجود مزاحمت سلطان حقیقی و شارع معقول نیست. بنابراین قاعده‌ای معلق است و تفاوتی ندارد که تأسیسی باشد یا امضایی. حکم عقلا نیز بر نبود دلیل از سوی سلطان واقعی معلق است؛ بله البته در عرف غیر دینداران و متدینین مسأله این گونه نیست مگر اینکه گفته شود آنها تعلیق را نسبت به اختلال نظم معتقد هستند. پس دلالتی برای حدیث سلطنت بر صحّت هیچ عقدی از عقود وجود ندارد؛ زیرا احتمال دارد امری از سوی شرع بر خلاف آن وارد شود (رک: خمینی ۱۴۱۸ ج: ۱: ۵۹).

ایشان سپس اطلاق قاعده را نیز مخدوش نموده و می‌گویند این حدیث اطلاقی ندارد یا به خاطر اینکه در مقام رفع حجر و ممنوعیت مالی از مَلَک به توسط اثبات سلطنت آنان بر اموالشان است و یا به این دلیل که این قاعده، حیثی است؛ بدین معنا که عهده‌دار اثبات صرف وجود سلطنت است بدون اینکه نهی از تصرفات خاص که با آنان منافات دارد، کند؛ مانند آیه «أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ» (مانده: ۱) «(گوشت) چهارپایان برایتان حلال است»، که این حیثیت، حیثیت از حیث ذات است و حرمت عرضی که - مثلاً - از جانب وطی و ... می‌آید، با آن منافات ندارد. بنابراین رفع شک به وسیله این قاعده ممکن نیست؛ جز اینکه شک در اصل سلطنت باشد بدون ویژگی‌هایی که به اسباب ملکیت آور بازگشت دارد و در این حال توهم تعارض میان آن و سایر ادله‌ای که مانع از برخی تصرفات می‌شود، منتفی می‌گردد (امام خمینی ۱۴۲۱ ج: ۱: ۱۲۶-۱۲۷).

۱-۳-۴) نقد دیدگاه امام خمینی و صحت استناد به حدیث سلطنت

سید مصطفی این دو دیدگاه امام را نقد و رد می‌کند و در پاسخ به اشکال عدم منجزیت می‌نویسد: «مثل این تعلیق در همه قوانین عرفی و شرعی جریان دارد و این تعلیق باعث تعلیق در حکم منجز نمی‌شود؛ بلکه حکم منجز - در مقام مزاحمت - اگر مزاحم اقوا باشد، ترک می‌شود. علاوه بر این، تعلیق عقلی، سقوط تمسک به دلیل لفظی را باعث نمی‌شود. بنابراین وقتی از وضعیت معاطات جستجو کرده و در شریعت نهی‌ای درباره آن نیابیم، به خاطر تمسک به عموم و اطلاقات در شبهه مصداقی لای عقلی، حکم به صحت آن می‌کنیم (خمینی ۱۴۱۸ ج: ۱: ۶۰).

وی در پاسخ به اشکال عدم اطلاق نیز چنین می‌گوید: التزام به عدم اطلاق به خاطر گریختن از برخی شبهاتی است که متوجه ظاهر حدیث است که البته اقتضای عدم اطلاق را ندارد و لزومی ندارد برای تفسیر آن، به وجوه منطبق بر قواعد تمسک نمود تا ارتکاب خلاف آن لازم آید. پس بی‌شک این حدیث ظهور در عموم سلطنت مردم بر اموالشان داشته و اطلاق آن برای همه اموال در انواع تصرفات است که این خود مستلزم نفوذ اسباب است؛ زیرا مقتضای نفی ملازم، ممنوعیت مردم از تسلط بر اموال است؛ بلکه اقتضای اینکه امری عقلایی باشد، آن است که سلطنت بر اطلاقی باشد که جایز بودن تصرفات اعتباری مثل تصرفات خارجی را در بر داشته و بر جای گذارد. به این دلیل که استدلال مردم در برابر منع شدنشان از اموال مثل «این را نفروش»، این پاسخ است: «این شیء مال من و ملک من است و هر گونه بخواهم در آن تصرف می‌کنم» (خمینی ۱۴۱۸ ج: ۱: ۶۱).

۵) عدم حکومت قاعده «لا حرج» بر احکام عقلایی

سید مصطفی خمینی در بحث حکم «تعذر مثل» می‌گوید اگر فی الجمله تعذر مثل پیش آید، رد قیمت در هنگام مطالبه واجب است و وقتی ضامن آن را ادا کرد، نمی‌توان از قبول و پذیرش آن سر باز زد. اما بنا بر قول به «اصالت مثل» در اینکه آیا رد واجب است یا واجب نیست و فقط زمان مطالبه واجب است، دو نظر وجود دارد که نظر دوم بعید به نظر نمی‌رسد؛ چرا که حق و ضمان از موضوعشان - که مثلث باشد - جز با دلیل به امر دیگری تجاوز نمی‌کنند و این در حال تعذر قوی

نیست؛ به ویژه زمانی که علم به یافتن «مثل» پس از یک برهه زمانی وجود داشته باشد و این توهّم که تعدّر در حال مطالبه در حکم تعسر می‌باشد، اشتباه است (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۲۹).

برخی از دانشمندان معتقدند مالک می‌تواند خصوصیت «مثلی» را اسقاط کند؛ ولی این توانایی را درباره خصوصیت مالی ندارد (رک: نجفی خوانساری ۱۳۷۳ ج ۱: ۱۴۱).

سید مصطفی این نظر را نقد نموده و می‌نویسد: «این نظر بازگشت به امر محصلی نداشته و منطقی نیست؛ زیرا چنین چیزی در حکم هبه است که نیازمند قبول است و اگر ابراء باشد، غیر معتبر خواهد بود. دلیل هم این است که عرف در ابراء چیزی که مالیت ندارد، مساعدتی نخواهد داشت؛ بلکه ضمان خصوصیت جز با مالیت معتبر نخواهد بود و این در صورت سقوط مالیت مستلزم سقوط خصوصیت خواهد بود، علاوه بر اینکه در این هنگام مستلزم جایز بودن ابراء در حالت تیسّر و دستیابی نیز می‌باشد؛ بلکه مقتضای قول به اینکه حال وجود ابراء، عین در ذمه باشد، آن است که مالک از انتقال به قیمت تمکّن داشته باشد. البته امکان دارد چنین ادعا شود که در باب ضمان، بنای عقلا - مخصوصاً با وجود قدرت ضامن بر ادای قیمت - بر توسّع است؛ به ویژه آنکه صبر کردن تا دستیابی به «مثل» و خرید آن یا شتاب در پرداخت قیمت به مالک در نظر ضامن مساوی است. حال اگر ضامن مبادرت به ردّ قیمت کند، آیا مالک می‌تواند امتناع ورزد؟ پاسخ این پرسش مثبت است؛ زیرا قیمت در مفروض بحثی بیگانه و اجنبی از مضمون است و از مواردی است که اگر مستلزم ضرر نباشد - مثل اینکه قیمت «مثل» افزایش یابد - پذیرش آن بی شکّ درست و صحیح خواهد بود. اما اگر ادای «مثل» در حال تیسّر و دستیابی مستلزم این باشد که به چند برابر قیمت در حال تعدّر خریداری شود، آیا در این هنگام به خاطر اینکه تجویز چنین موردی، امری ضرری به حساب می‌آید، از امتناع جلوگیری می‌کند یا خیر؟ زیرا از حیث فعل نباید ضرری متوجه شود و نیز حکومتی برای قاعده بر رفع ضرر وجود ندارد. از بین این دو نظر آنچه در نظر ما به صورت قوی مطرح است، عدم حکومت قاعده «لا حرج» بر احکام عقلایی امضایی است^۱ (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۰-۲۲۹).

۱. گویا سید مصطفی خمینی کتابی در زمینه دو قاعده فقهی «لا ضرر» و «لا حرج» به رشته تحریر در آورده است و در آنجا در زمینه عدم حکومت این قواعد بر احکام عقلایی و امضایی به تفصیل صحبت نموده است و حتی در متن کتاب **البیع** خود ذیل بیان این نقد برای اطلاع بیشتر، مخاطب را به آن ارجاع داده است؛ اما متأسفانه این کتاب مفقود است.

۶) تعیین قیمت روز خطاب در قیمت جنس تلف شده

سید مصطفی در باب ضمان «مثلی» و «قیمی» به تفصیل صحبت نموده است (رک: خمینی ۱۴۱۸ ج: ۱: ۲۲۰). اقتضای مطالب مطرح شده در آنجا دو مسأله است:

۱. روش و سیره گذشتگان به ردّ «مثل» است و وقتی که از ردّ «مثل» متعذر باشند، آنچه از جهات و ویژگی‌های مرغوب در آن به آن نزدیک‌تر است، ردّ می‌شود بلکه با وجود مماثل در همه جهات و ویژگی‌ها، در باب ضمان عین به صورت تلف شده لحاظ نمی‌شود؛ زیرا وحدت شخصی با حفظ همه آن ویژگی‌ها محفوظ است و در واقع مقصود از «اصالت مثل» همین است.

۲. پس از شناخت نقود و اثمان، بنای عقلا بر تدارک خسارت است و ثمن مانند «مثل» قلمداد می‌شود و همین مقصود از «اصالت تخییر ضامن» است؛ البته اگر «مثل» در حالی که همه ویژگی‌های جنس تلف شده را داشته باشد، یافت گردد، به طوری که گفته شود این خود همان است، «مثل» تعیین می‌یابد ولی در غیر این صورت دلیلی بر تعیین مثل یا قیمت وجود ندارد.

مقتضای روایات منقول در این باب هم همین است؛ البته روایات مختلف هستند و دسته‌ای در ضمانت قیمت در «مثلیات» ظهور دارند (رک: ابن بابویه ۱۴۱۳ ج: ۴: ۱۶۲؛ حرّ عاملی ۱۴۰۹ ج: ۲۹: ۲۷۹) با اینکه در «مثلیات» قطعاً «مثل» وجود دارد و دسته‌ای دیگر ظهور در عکس مضمون روایات دسته اول دارند (رک: کلینی ۱۴۲۹ ج: ۹: ۷۳۸؛ حرّ عاملی ۱۴۰۹ ج: ۲۵: ۴۶۰). مقتضای جمع میان دو دسته روایات آن است که مقصود چیزی جز تدارک مضمون ادای خسارت نیست و چیزی بیشتر از این احتمال نمی‌رود (رک: خمینی ۱۴۱۸ ج: ۱: ۲۴۷).

فقه‌های عظام در تعیین وضعیت قیمت جنسی که تلف شده است، نظرات گوناگونی دارند که در زیر به آنها اشاره می‌شود:

(الف) ملاک تقویم، روز قبض است. این نظر منسوب به اکثر فقها است (حسینی عاملی ۱۴۱۹ ج: ۱۸: ۱۴۳).

(ب) ملاک بالاترین قیمت از روز قبض تا روز تلف است. این نظر منسوب به اشهر فقهاست (علامه حلی ۱۴۱۳ ج: ۶: ۱۱۶).

(ج) ملاک، قیمت روز تلف است. شهید اول این قول را به اکثر فقها نسبت داده است (شهید اول ۱۴۱۷ ج: ۳: ۱۱۳).

د) ملاک قیمت روز بیع است. این قول منسوب به جماعتی از قدما مانند شیخ مفید (شیخ مفید ۱۴۱۳: ۵۹۳) می‌باشد. شیخ اعظم انصاری این نظر را علاوه بر شیخ مفید از قاضی ابن‌براج و حلبی نیز حکایت کرده (رک: انصاری ۱۴۱۵ ج ۳: ۲۵۵) که در بررسی نظر این دو دانشمند، تصریحی یافت نشد. ه) ملاک، قیمت روز دفع است. این قول به گروهی از متأخران نسبت داده شده است (آخوند خراسانی ۱۴۰۶: ۴۰؛ طباطبایی یزدی ۱۴۲۱ ج ۱: ۱۰۴).

۱-۶) بالاترین قیمت تا روز دفع

سید مصطفی خمینی در این مسأله معتقد به بالاترین قیمت تا روز دفع است. وی چنین استدلال می‌کند که بدیهی است قیمت شیء از اوصاف ثابت آن نیست؛ بلکه بر حسب زمان و مکان تغییر کرده و مختلف است و ناگزیر برای تعیین قیمت بایستی یکی از موجبات آن موجود باشد که در اینجا همان امری است که بدون تقیید به ردّ قیمت تعلق می‌گیرد و این ظهور در قیمت شیء در روز خطاب دارد. به دیگر سخن ملاک روزی است که امر، منجز و خطاب حتمی باشد. بنابراین اگر عذر در حال تلف، موجب عدم تعلق خطاب بوده و سپس بعد از ارتفاع تنجز حکم باشد، قیمت همان زمان و همان روز واجب می‌شود؛ زیرا همان قیمت شیء بنا بر اطلاق است و آنچه دیگران در این مورد بیان نموده‌اند، ناتمام است و شایسته بررسی نیست (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۴۸-۲۴۷).

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱) عنوان معامله مانند «بیع» به دو صورت است: یا به حمل اولی عنوان برای آن است؛ یعنی چیزی که با آن از حیث مفهوم یکی است و یا به حمل شایع عنوان برای معامله است؛ یعنی مبادله واقعی میان دو فرد که در خارج محقق می‌شود، در خارج مصداق بیع خواهد بود. بنابراین آنچه از ظاهر سخن فقها در باب حقیقت بیع فهم می‌شود، ماهیت مؤثر آن است که البته حق آن است که هیچ یک از تعاریفی که ارائه شده است - چه به حمل اولی و چه به حمل شایع - دارای اثر تامّ نبوده و در حقیقت از همین جا سید مصطفی خمینی بیع را قابل شناخت با آثار آن می‌داند.

۲) از آنجا که معامله و داد و ستد از ابتدای شکل‌گیری تاریخ اجتماعی انسان وجود داشته است و آنان در راستای تأمین نیازهای مادی خود به مبادله کالاها روی آوردند و از سوی دیگر

نقل سببیت از اعمال خاص خارجی به الفاظ و هیأت مخصوص، محتاج دلیل است، باعث می‌شود تا معاطات به عنوان اصلی در عقود و ایقاعات پذیرفته شود، و امام خمینی نیز به این اصل تمایل نشان داده است.

۳) امام خمینی درباره آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» دو احتمال مطرح کرده‌اند که حسب مورد یکی به صورت التزامی بر صحت بیع معاطاتی دلالت دارد و حکم «احل» تکلیفی منظور می‌شود و در احتمال دوم صحت بیع را مطابق دانسته که میبین حکم وضعی است. طبق بررسی در آیات قرآن واژه «حل» و مشتقات آن هم برای حکم تکلیفی به کار رفته و هم برای بیان حکم وضعی. بنابراین در بحث از آیه فوق ضمن پذیرش دو احتمال امام می‌توان گفت که خداوند به صورت تکلیفی و وضعی بیع غیر ربوی را در برابر ربا که به شکل تکلیفی و وضعی حرام شده، حلال نموده است.

۴) در بیان احتمالاتی که پیرامون آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وجود دارد، سید مصطفی خمینی قائل به آن است که جمله حالیه خبریه است که این احتمال قابل رد می‌باشد؛ زیرا در ادبیات عرب جمله‌ای که با فعل ماضی مثبت آغاز شده و در مقام حال به کار می‌رود، بایستی حتماً حرف «قد» در ابتدای آن بیاید؛ ولی این ترکیب در آیه موجود نیست، حتی توجیه تقدیر «قد» - بنا بر نظری - هم قابل پذیرش نیست؛ چرا که اصل عدم تقدیر است.

۵) درباره این نظر که آیه مطلق نیست، باید گفت اولاً خداوند در مقام بیان، و در مقام تشریح این نکته است که این گونه نیست که بیع مثل ربا باشد و میان آنها فرق هست. ثانیاً اگر یک قسم خاص از بیع حلال بود، با عنایت به در مقام بیان بودن، می‌بایست بیان می‌فرمود. ثالثاً اگر آیه مطلق نباشد، بحث از آن بی‌مورد است؛ چرا که ابتدا می‌بایست اطلاق آیه ثابت شود و سپس بحث از شمول یا عدم شمول نسبت به معاطات منعقد گردد.

۶) سلطنت بر بیع بخشی از طبیعت سلطنت است و بیع معاطاتی نیز بخشی از طبیعی بیع است؛ بنابراین برای درستی و صحت معاطات می‌توان به حدیث سلطنت استناد نمود و شبهه عدم منجزیت و عدم اطلاق توانمندی اسقاط این حدیث را در این مورد ندارند.

۷) در این بحث که اگر ادای «مثل» در حال دستیابی به آن مستلزم این باشد که به چندین برابر قیمت در حال تعدر خریداری شود، این سبب ضرر و زیان می‌شود و قاعده «لا حرج» بر احکام عقلایی امضایی حکومت ندارد، نمی‌تواند درست باشد؛ بلکه صحیح آن است که قاعده «لا حرج»

مقدم می‌باشد؛ زیرا حکومت «لا حرج» بر ادله اولیه، حکومتی واقعی و از ناحیه محمول (عقد الحمل) و به صورت تضییق است. به دیگر سخن اگر دین اسلام را مجموعه‌ای از احکام تکلیفی و وضعی بدانیم و وقتی خداوند نفی هر نوع ضرر حکم حرجی در حوزه قانون قرار داده است، این بدان معنا است که در عالم تشریح و تقنین، هیچ نوع حکم حرجی تشریح نشده است. بنابراین اگر در برخی موارد در اثر برخی عوارض (خرید چندین برابر قیمت) امری حرجی گردد، به موجب قاعده «لا حرج» از حوزه تشریح رفع خواهد شد.

۸) در مسأله قیمت جنسی که تلف شده است، هر چند نظرات متعدد مبتنی بر ادله گوناگون وجود دارد؛ اما به نظر می‌رسد با توجه به این دلیل که قیمت شیء از اوصاف ثابت آن نبوده و بر حسب مواردی تغییر می‌کند، انتخاب قول «بالاترین قیمت تا روز دفع» می‌تواند بهترین نظر باشد.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۶ق) *حاشیه المکاسب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱ جلد.
- _____ . (۱۴۰۹ق) *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه آل‌البیت^(ع)، چاپ اول، ۱ جلد.
- ابن‌ادریس حلی، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ق) *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۳ جلد.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق) *من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی‌اکبر غفاری*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۴ جلد.
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۱۸ق) *حاشیه کتاب المکاسب*، تحقیق عباس محمد آل‌سبغ قطیفی، قم: انوار الهدی، چاپ اول، ۵ جلد.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۲۱ق) *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س)، چاپ اول، ۵ جلد.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۴ق) *رسائل فقهیه*، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱ جلد.
- _____ . (۱۴۱۵ق) *کتاب المکاسب*، قم: کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۶ جلد.
- بحر العلوم، محمد. (۱۴۰۳ق) *بلغة الفقیه*، تهران: مکتبه الصادق، چاپ چهارم، ۴ جلد.

- بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق) *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، تصحیح محمد تقی ایروانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۲۵ جلد.
- توحیدی، محمد علی. (بی تا) *مصباح الفقاهه (تقریرات درس آیت الله خویی)*، بی جا، بی نا، ۷ جلد.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق) *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البتی^(ع)، چاپ اول، ۳۰ جلد.
- حسینی عاملی، سید جواد. (۱۴۱۹ق) *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۲۳ جلد.
- خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ق) *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س)، چاپ اول، ۲ جلد.
- رشتی، میرزا حبیب‌الله. (۱۳۱۱ق) *کتاب الاجاره*، بی جا، بی نا، چاپ اول، ۱ جلد.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۷ق) *البهجة المرضیه (تعلیق مصطفی حسینی دشتی)*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ دهم، ۱ جلد.
- شرتونی، رشید. (۱۳۸۶) *مبادئ العربیه*، قم: دارالعلم، چاپ چهارم، ۴ جلد.
- شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۷ق) *الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۳ جلد.
- _____ . (۱۴۱۰ق) *اللمعة الدمشقیة فی فقه الامامیه*، تصحیح محمد تقی مروارید، بیروت: دارالتراث دار الاسلامیه، چاپ اول، ۱ جلد.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۲۰ق) *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، محشّی کلانتر، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۰ جلد.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق) *المبسوط فی فقه الامامیه*، تصحیح سید محمد تقی کشفی، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه، چاپ سوم، ۸ جلد.
- شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق) *المقننه*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول، ۱ جلد.
- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۱ق) *حاشیة المکاسب*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۲ جلد.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم: چاپ پنجم، ۲۰ جلد.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ق) *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه*، تحقیق ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه امام صادق^(ع)، چاپ اول، ۶ جلد.
- _____ . (۱۴۱۳ق) *مختلف الشیعه فی احکام الشریعه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۹ جلد.
- _____ . (۱۴۱۴ق) *تذکرة الفقهاء*، قم: مؤسسه آل‌البتی^(ع)، چاپ اول، ۱۷ جلد.
- فیخار طوسی، جواد. (۱۳۸۹) *در محضر شیخ انصاری (شرح خیارات)*، قم: انتشارات مرتضی، چاپ ششم، ۱۰ جلد.
- فیومی، احمد بن محمد. (بی تا) *المصباح المنیر*، قم: منشورات دار الرضی، چاپ اول، ۲ جلد.

- قلی‌زاده، احمد. (۱۳۷۹) *واژه‌شناسی اصطلاحات اصول فقه*، تهران: بنیاد پژوهش‌های علمی و فرهنگی نور الاصفیاء. چاپ اول، ۱ جلد.
- کاشف‌الغطاء، عباس بن حسن. (بی‌تا) *الفوائد الجعفریه*، نجف: مؤسسه کاشف‌الغطاء، ۱ جلد.
- _____ . (۱۴۲۴ق) *منهل الغمام فی شرح شرایع الاسلام*، نجف: مؤسسه کاشف‌الغطاء، چاپ اول، ۳ جلد.
- کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق) *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم: مؤسسه آل‌البیت^(ع)، چاپ دوم، ۱۳ جلد.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق) *التکافی*، قم: دار‌الحدیث، چاپ اول، ۱۵ جلد.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق) *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۱۱ جلد.
- محقق حلّی، نجم‌الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق) *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۴ جلد.
- _____ . (۱۴۱۸ق) *المختصر النافع فی فقه الامامیه*، قم: مؤسسه مطبوعات دینی، چاپ ششم، ۲ جلد.
- مظفر، محمد رضا. (۱۴۱۹ق) *المنطق*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول.
- موسوی قزوینی، سید علی. (۱۴۲۴ق) *ینایح الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، تصحیح سید علی علوی قزوینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۲ جلد.
- نجفی خوانساری، موسی. (۱۳۷۳ق) *منیة الطالب فی حاشیة المکاسب (تقریرات درس محقق نائینی)*، تهران: المکتبه المحمّديه، چاپ اول، ۲ جلد.
- نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق) *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، تصحیح عباس قوچانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۴۳ جلد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی