

واژه‌شناسی تعبد در ابواب معاملات

m.kh47@yahoo.com

مهدی خطیبی / استادیار گروه اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۹/۰۵/۰۵

دریافت: ۹۹/۰۲/۰۲

چکیده

با اینکه در لسان فقهاء - خصوصاً متأخرین - بر امضائی بودن ابواب معاملات تأکید و تعبدی بودن آن انکار شده است؛ اما در عین حال در مواردی احکام ابواب معاملات حمل بر تعبد شده است. نتایج تحقیق حاضر که به روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده، نشان می‌دهد اصطلاح «تعبدی» در پنج معنا به کار رفته است؛ معنای اول: تعبدی در مقابل توصیلی؛ در این کاربرد قصد تقرب به خداوند مقوم معنای تعبدی است و صرفاً به عبادات بالمعنی الاخص اطلاق می‌شود. معنای دوم: تعبدی به معنای توقیفی؛ به این معنا که احکام شرعی باید مستند به شارع باشد. طبق این معنا تمامی احکام شرع اعم از عبادات و معاملات تعبدی هستند. معنای سوم: تعبد به معنای کرنش در مقابل حکم الهی؛ این معنای تعبدی اشاره به لزوم تمکین اهل ایمان نسبت به احکام الهی دارد. چهارم: تعبدی به معنای بدون غرض بودن متعلق یک حکم شرعی؛ تعبدی در این کاربرد صرفاً به احکام امتحانی و امثال آن، البته طبق برخی از مبانی اطلاق می‌شود. پنجم: تعبدی در مقابل عقلی؛ تعبدی در این کاربرد اشاره به عدم درک اغراض مترتب بر حکم یا عدم امکان به کارگیری قواعد معمم و مخصص حکم دارد. تعبدی به این معنا قابل اطلاق به ابواب معاملات به صورت کلی نیست و صرفاً بر اجزاء و شرایطی که تحت تصرف شارع قرار گرفته، فی‌الجمله قابل اطلاق است.

کلیدواژه‌ها: تعبدی، عقلی، توقیفی، ابواب معاملات.

مقدمه

ابواب معاملات کدام معنا را در نظر داشته‌اند. ادبیات این بحث غالباً در متون فقهی و اصولی پراکنده است و در تحقیقات محدودی به صورت مستقل به آن پرداخته شده است:

لطفی (۱۳۷۵) در مقاله «تعقل و تعبد در احکام شرعی»، به یکی از معانی تعبد (در مقابل تعقل) پرداخته است.

امامی (۱۳۸۵) در مقاله «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت»، عقل‌گرایی و تعبد‌گرایی را در بین فقها به بحث گذاشته و آن را مهم‌ترین عامل شکل‌گیری مذاهب و مکاتب فقهی و کلامی دانسته است. در هیچ کدام از این دو تحقیق راجع به سایر معانی تعبدی سخنی به میان نیامده است. تحقیق حاضر به لحاظ بررسی جامع راجع به معانی تعبدی و معانی مقابل آن تحقیقی نو به‌شمار می‌آید و نگارنده به دنبال پاسخ به این سؤال است که واژه «تعبد» و «تعبدی» در فقه و اصول به چند معنا به کار رفته است. طبیعتاً برای پاسخ به این پرسش لازم است پرسش‌های فرعی دیگری پاسخ داده شوند. مثل اینکه غرض مناط و علت به چه معنا هستند و چه تفاوتی با هم دارند؟ معیار تفکیک ابواب عبادات و معاملات چیست؟ انواع تعقل در آموزه‌های دینی کدام است؟

۱. مفاهیم

در ابتدا برخی از مفاهیم به‌کاررفته در مباحث آتی، که ممکن است از جهاتی مبهم باشند، توضیح داده می‌شوند.

۱-۱. عرض در احکام شرعی

غرض یا هدف در محاورات عرفی به نتیجه کار اختیاری گفته می‌شود که فاعل مختار از آغاز، آن را در نظر می‌گیرد و کار را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد. نتیجه کار - هرچه باشد - از آن‌روکه منتهی‌الیه آن است، «غایت» و از آن‌روکه از آغاز موردنظر و قصد فاعل بوده، «هدف و غرض» و از آن جهت که مطلوبیت آن، موجب تعلق اراده فاعل به انجام کار شده است، در اصطلاح فلسفی، «علت غایی» نامیده می‌شود (مصباح، ۱۳۹۶، ص ۴۱۸).

افعال الهی نیز از آن جهت که خداوند موجودی مختار است، دارای غرض است؛ البته با اندکی تفاوت نسبت به اغراض انسانی. در

به‌رغم اینکه فقها به امضائی بودن احکام و مسائل ابواب معاملات تصریح کرده‌اند، اما در مواردی از احکام ابواب معاملات را تعبدی دانسته یا از اکتفا به نص سخن گفته‌اند. مثلاً در مجموعه استفتائات یکی از مراجع تقلید معاصر در توجیه بیع اسکناس به اسکناس بیشتر به‌صورت نسبی آمده است: «آنچه در این مسئله ذکر شده، صحیح است و خرید و فروش به‌صورت نسبی می‌باشد و مطابق موازین شرعی است. بلی اگر ربا باشد یعنی قرض بدهد به‌شرط اینکه شش ماه دیگر دوپست تومان زیادت‌تر بگیرد، ربا می‌باشد و حرام است. به‌طور کلی گاه دو چیز در نظر عرف یکسان می‌باشد، ولی در اثر وجود مصالحی که بر ما معلوم نیست، از لحاظ شرعی یکی حرام و دیگری حلال است. در همین مورد، آیه شریفه می‌فرماید: «قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» یعنی: «گفتند بیع مثل ربا است، ولی این‌طور نیست. چون خدای سبحان بیع را حلال کرده است و ربا را حرام»، و مسلمانان باید تابع امر خدای سبحان باشند» (فاضل لنکرانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۲ و ۲۵۳).

عبارت اخیر مبنی بر معلوم نبودن مصالح و مفاسد احکام و اینکه مسلمانان باید تابع امر خدای سبحان باشند، کنایه از تعبدی بودن حکم ربا از منظر صاحب فتواست.

امام خمینی^ع نیز با اینکه به‌صورت کلی مسئله تعبد در باب ربا را انکار می‌کند (امام خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۴۱). اما در بخشی از مسائل آن تعبد را می‌پذیرد. ایشان بعد از تقسیم ربا به معاملی و قرضی و تقسیم معامله ربوی به معامله‌ای که عوضین در آن، مثلین متساوی‌القیمه است و معامله‌ای که عوضین آن، مثلین مختلف‌القیمه است، حیل ربا در مورد اخیر را جایز دانسته و درباره علت تحریم آن می‌گوید: «لعلّ سرّ تحریم الشارع المقدّس المبادلة فیها إلیا مثلاً بمثل خارج عن فهم العقلاء، و إنّما هو تعبد، فالحیلة فی هذا القسم لا إشکال فیها» (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۴۴).

در نگاه بدوی به نظر می‌رسد جمع بین این دو سخن مستلزم تناقض باشد؛ چون واژه «امضائی» به معنای تأیید شرع نسبت به آنچه نزد عقلا است، می‌باشد؛ و واژه «تعبدی» اشاره به آموزه‌هایی دارد که از جانب شارع رسیده و عقل و فهم بشری از تحلیل محتوا و اثبات عقلی آن عاجز است. البته واژه «تعبدی» کاربردهای متعددی دارد؛ بعد از تبیین آن کاربردها، باید دید منکرین تعبدیت

اثری از آثار آن محسوب می‌شود، همچنان که معلول از علت ناشی شده و از آثار آن محسوب می‌شود (همان، ص ۳۳).
گاهی نیز منظور از علت، غرض یا اغراضی است که منشأ صدور امر و نهی گردیده است. برخی آن را علت تشریح نامیده‌اند. مثلاً گفته می‌شود علت تشریح عده تطهیر رحم، و علت تشریح زکات پاک شدن مال بوده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۳۴۵).

۱-۴. عبادات

فقها در یک تقسیم‌بندی کلی مباحث فقه را به عبادات و معاملات تقسیم کرده‌اند. اصطلاح عبادات کاربردهای گوناگونی دارد؛ در یک کاربردهای منظور از عبادات اعمالی است که صحتش متوقف بر قصد قربت است؛ این قسم را عبادت بالمعنی الاخص می‌نامند. در کاربردهای دوم منظور از عبادات، اعمالی است که قابل اتیان با قصد قربت هستند، اگرچه صحتشان منوط به قصد قربت نیست؛ این قسم را عبادت بالمعنی الاعم می‌نامند. در کاربردهای سوم که اعم از کاربردهای دوم است به وظایف تعبدی مکلفین که متوقف بر انشاء نیست، اطلاق می‌شود. طبق این کاربردها، قضاء، شهادت و ارث داخل در عبادات هستند (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸۱).

۱-۵. معاملات

اصطلاح «معاملات» نیز همچون اصطلاح عبادات کاربردهای گوناگونی دارد. گاهی منظور از معاملات آن عملی است که صحتش متوقف بر قصد قربت نیست؛ اعم از اینکه به انشاء یک طرفه یا دو طرفه نیاز داشته باشد یا نداشته باشد. به این قسم، معاملات بالمعنی الاعم (در مقابل عبادات بالمعنی الاخص) اطلاق می‌شود. گاهی اصطلاح معاملات به آنچه که نیازمند انشاء است، اطلاق می‌شود؛ اعم از اینکه انشاء طرفینی نیاز داشته باشد (عقود) یا انشاء یک طرفه (ایقاعات). و بالأخره گاهی منظور از معامله عملی است که متوقف بر انشاء طرفینی است و منحصر به عقود می‌باشد (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸۱).

۲. معنای لغوی واژه «تعبد»

واژه «تعبد» در چند معنا استعمال شده است؛ در مجمع‌البحرین آمده است: «التَّعَبُّدُ: التَّنَسُّكُ... وَ الْعَبْدُ الْمُتَعَبِّدُ: الدَّائِمُ عَلَى الْعِبَادَةِ أَوْ الْخُضُوعِ وَ التَّذَلُّلِ لِلَّهِ» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۵). فیومی

افعال انسان‌ها اهداف و اغراض در صورتی که عقلایی باشند، برای تأمین نیازی از نیازهای ذاتی آنها و برای ارضای یکی از امیال و گرایش‌های درونی آنهاست. اما از آنجاکه خدای متعال نیاز به چیزی ندارد تا برای تأمین آن، کاری انجام دهد، لذا وجود هدف نهایی به مثابه اهداف نهایی انسان (تأمین نیازهای ذاتی) برای خدا محال است. منظور کسانی هم که می‌گویند: افعال الهی معلل به اغراض نیستند، با توجه به دلیلی که می‌آورند، همین است. البته نفی چنین هدفی، به معنای نفی مطلق هدف نیست؛ خداوند کار را برای نفع خلائق انجام می‌دهد، نه برای خود. (مصباح، ۱۳۹۶، ص ۴۲۰).

از سوی دیگر، بنا بر دیدگاه عدلیه، احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد هستند. غرض از امر، تحصیل مصلحت واجب و مستحب، و غرض از نهی، دفع مفسده ناشی از حرام و مکروه است. بنابراین غرض در احکام شرعی همان مصالح و مفاسدی هستند که داعی امر و نهی الهی شده‌اند.

۱-۲. مناط در احکام شرعی

مناط یا ملاک، عنوانی است که حکم شرعی دایر مدار آن می‌باشد. گاهی موضوع یک حکم شرعی مقرون به اوصاف و خصوصیات است که عرف آن را دخیل در موضوع نمی‌داند و آنها را از قبیل مثال تلقی می‌کند، در چنین حالتی اوصاف و خصوصیات مزبور را حذف کرده و مناط حکم را منتق می‌کند. مثلاً اگر در پرسشی آمده باشد: مردی در مسجد بین سه و چهار شک کرده و در پاسخ گفته شود باید بنا را بر چهار بگذارد، سؤال کننده اگرچه راجع به مردی پرسیده که در مسجد شک کرده؛ اما عرف در مسجد بودن و حتی مرد بودن او را حمل بر مثال می‌کند، و حکم مزبور را هم بر مردان و هم بر زنان، چه در مسجد باشند و چه در منزل، تطبیق می‌دهد (حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۸).

۱-۳. علت در احکام شرعی

در عبارات فقهی و اصولی واژه علت گاهی به معنی غرض به کار برده شده و گاهی به معنای مناط و ملاک (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۴۲۷؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۳۴۵). مثلاً در بحث قیاس منصوص‌العله و مستنبطه‌العله منظور از علت، مناط است که حکم دایر مدار آن می‌باشد (حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۱۹). وجه نام‌گذاری مناط به علت طبق نقل علامه عبارت از اینکه گویا حکم از آن ناشی می‌شود و

می گوید: «تَعَبَدَ الرَّجُلُ تَسَكَّكَ وَ تَعَبَّدَهُ دَعَوْتُهُ إِلَى الطَّاعَةِ» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۸۹). ظاهر این تعبیر لازم بودن تعبد به معنای نخست و متعدی بودن آن به معنای دوم است. در استعمال تعبد به معنای نخست (تسک) نظری به معبود نشده و استعمال کننده صرفاً درصدد توصیف حالت عابد است؛ لذا در بیان معنای آن گفته شده: «تَعَبَّدَ تَعَبَّدًا، أَيْ: تَفَرَّدَ بِالْعِبَادَةِ» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۸)؛ همچنین گفته شده: «تَعَبَّدَ تَسَكَّكَ، وَ قَعَدَ فِي مُتَعَبِّدِهِ، أَيْ مَوْضِعِ نُسْكِهِ» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۸۹).

جوهری معنای دیگری نیز برای آن ذکر کرده و می گوید: «التَّعْبِيدُ: الاستِعْبَادُ، وَ هُوَ أَنْ يَتَّخِذَهُ عَبْدًا... وَ كَذَلِكَ التَّعْبُدُ» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۵۰۳). فراهیدی نیز همین معنا را ذکر کرده و می گوید: «تَعَبَّدَ فَلَانٌ فَلَانًا، أَيْ: صَبَّرَهُ كَالْعَبْدِ لَهُ وَ إِنْ كَانَ حُرًّا» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۸).

علاوه بر این، معنای دیگری برای واژه «تعبد» ذکر شده که متفاوت از معنای پیشین است؛ در *تاج العروس* آمده است: «تَعَبَّدَ الْبَعِيرُ: امْتَنَعَ وَ صَعَّبَ، وَ قَالَ أَبُو عَدْنَانَ: سَمِعْتُ الْكَلَابِيَّيْنَ يَقُولُونَ: بَعِيرٌ مُتَعَبَّدٌ وَ مُتَأَبَّدٌ، إِذَا امْتَنَعَ عَلَى النَّاسِ صُعُوبَةً، فَصَارَ كَأَبْدَةِ الْوَحْشِ» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۸۹). این نقل، گفته ابن فارس را مبنی بر اینکه واژه «ع - ب - د» دو اصل دارد (مشترک لفظی است)، تأیید می کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۰۵).

۳. معنای اصطلاحی واژه «تعبد»

واژه «تعبد» و «تعبدی» کاربردهای اصطلاحی متنوعی در متون فقهی و اصولی دارد. پس از یک تتبع نسبتاً مفصل، پنج کاربردهای تعبدی برای آن استقصاء شد؛ که در ادامه به آنها اشاره می شود.

۳-۱. تعبدی در مقابل توصلی

یکی از تقسیمات مربوط به صیغه امر، تقسیم آن به تعبدی و توصلی است. معیار این تقسیم لزوم قصد تقرب به خداوند در امثال است. محقق خراسانی در این باره می گوید: «لوجوب التوصلی هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبدی فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لا بد في سقوطه و حصول غرضه من الاتيان به متقرباً به منه تعالى» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۲).

البته تعبدی به معنای دقیق تری هم به کار رفته است. امام

خمینی رحمته تعبدی را به دو قسم تقسیم کرده و می گوید: «هذا [تعبدی] على قسمين: أحدهما: ما ينطبق عليه عنوان العبودية لله تعالى المعبر عنه في لغة الفرس بـ «پرستش» كالصلاة و الحج و الاعتكاف. و ثانيهما: ما ليس كذلك و إن كان قريبا، أَيْ يعتبر فيه قصد التقرب و الطاعة، كالزكاة و الخمس بل و الصوم، فإن إتيان الزكاة - مثلاً - و إن يعتبر فيه قصد التقرب، لكن لا تكون عبادة بالمعنى المساوق لـ «پرستش» ضرورة أن كل فعل قُربى لا ينطبق عليه عنوان العبودية، ألا ترى أنه لو أطاع أحدُ والديه أو السلطان بقصد التقرب إليهم لا تكون إطاعته عبادة لهم، فستر العورة و الاستبراء بقصد الأمر و التقرب إلى الله ليسا عبودية له، بل إطاعة لأمره. فالواجبات المعبرة فيها القرابة على قسمين: تعبدی و تقربی، فالأول ما يؤتى به لأجل عبودية الله تعالى و الثناء عليه بالمعبودية كالصلاة التي [هي] أظهر مصاديقها، فإنها في الحقيقة ثناء عليه تعالى و بعنوان العبودية، بخلاف الثاني، فإن إعطاء الزكاة إطاعة له تعالى لا ثناء عليه بالمعبودية، فلا يجوز إتيان عمل بعنوان التعبد لغيره تعالى بخلاف الاتيان بعنوان التقرب (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۵۸ و ۲۵۹).

تعبدی و توصلی یک تقسیم بندی در باب اوامر است و نواهی چنین تقسیم بندی ندارد؛ ترک محرمات مقید به قصد قربت نیست و حرام به هر نیتی ترک شود، در صدق امتثال نهی کافی است (شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۹۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۳ق، ص ۱۸۰). حتی در مورد روزه، که عبارت است از ترک مفطرات، گفته شده حقیقت روزه عزم بر ترک مفطرات است نه مطلق ترک؛ و عزم بر ترک، امری وجودی است و وجوب به آن تعلق گرفته و لازم است با قصد قربت انجام شود (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۶).

۳-۲. تعبدی به معنای متوقف بر بیان شارع (توقیفی)

اصطلاح تعبدی در کاربردهای دیگر، اشاره به آموزه هایی دارد که پذیرش آنها صرفاً متوقف بر بیان شارع است، بدون آنکه دلیل عقلی کاشف از آن باشد یا بناء عقلاء بر آن شکل گرفته باشد. مثلاً شیخ در مورد علت حرمت بیع شحم بر یهود، ابتدا می گوید: چون منفعت غالب آن (یعنی خوردن) بر یهود حرام بود، لذا بیع آن نیز حرام شده است؛ چراکه منافع نادره در حکم عدم است و نمی تواند منشأ صحت بیع باشد. وی در ادامه وجه دیگری را که مبتنی بر نجس بودن شحم در دین یهود است، مطرح کرده و می گوید: «إلّا أن يقال: المنع

شرعی (امر) استعمال شده که آن نیز به توقیفی بودن دستور مزبور اشاره دارد. *ابوالصلاح حلبی* می‌گوید: «قد تعبد الله سبحانه بالانفاق في سبيله كما تعبد بالجهاد بالأنفس، فقال تعالى: «وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷۵). این کار بست در کلام *ابن زهره* نیز آمده است؛ وی در یک بحث فقهی با اشاره به روایتی که در بحث مزبور مورد استناد واقع شده، می‌گوید: «أنه خبر واحد، و قد بينا أنه لم يرد التعبد بالعمل به في الشرعيات» (*ابن زهره*، ۱۴۱۷ق، ص ۷۶) *شیخ انصاری* نیز تعبد به معنای دستور شرعی (نهی) به کار برده است. وی در بحث بیع وقف، موانع بیع را حق واقف، حق بطون متأخره و تعبد شرعی بر شمرده و می‌گوید: «أن المانع عن بيع الوقف أمور ثلاثة: حق الواقف... و حق البطون المتأخرة عن بطن البائع و التعبد الشرعي المكشوف عنه بالروايات؛ فإن الوقف متعلق لحق الله؛ حيث يعتبر فيه التقرب و يكون لله تعالى عمله و عليه عوضه» (*انصاری*، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۵ و ۳۶).

ظاهر عبارت فوق آن است که منظور از تعبد شرعی که روایات از آن پرده‌برداری می‌کند نهی از بیع موقوفه است.

برخی از فقها به جای واژه تعبدی مستقیماً از واژه توقیفی برای اشاره به این معنا استفاده کرده (*همدانی*، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۴۱۳) و در تبیین معنای آن گفته‌اند: «التوقيفي ما أحدثه الشرع خاصة» (*بهبهانی*، ۱۴۱۵ق، ص ۴۸۱)؛ «... موقوف علی السماع من الشرع» (*بهبهانی*، ۱۴۲۴ق، ج ۹، ص ۳۸).

آیت‌الله مکارم شیرازی در مورد شائبه عبادی بودن نکاح می‌گوید: «أن هناك عقود كثيرة في عرف العقلاء مثل البيع و الاجارة و الشركة و المضاربة و شبهها تعد من الامور الإضائية، قد حكم الشارع بصحتها ما عدا ما خرج بالدليل، فقالتا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود؛ فإذا شك في اعتبار شيء فيها، يحكم بالصحة، إلا أن يخرج منها بتقييد أو تخصيص؛ فاصالة الصحة حاکمة فيها... لكن النكاح و الطلاق، ليسا من هذا القبيل و إن كانا موجودين في عرف العقلاء قبل نزول الشريعة الإسلامية، و ذلك لأن الشارع المقدس أضاف إليها أشياء كثيرة و نقص منها كذلك في النكاح و المنكوح و غيرهما؛ فكأنهما تبدلت ماهيتهما مما كان، فصار كالعبادات من الامور التوقيفية التي لا يمكن الأخذ فيها بعرف العقلاء و سيرتهم بعنوان إن عدم الردع فيها كاف في امضائها، بل لا بد من ثبوت شرائطها و موانعها من الشرع، و لا يجري فيهما إلا اصالة الفساد، فهما من الامور التوقيفية التي تحتاج دائماً إلى الدليل» (*مکارم شیرازی*، ۱۴۲۸ق، ص ۲۵).

فی‌ها تعبد؛ للنجاسة، لا من حيث عدم المنفعة المتعارفة» (*انصاری*، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۹). این عبارت بیانگر آن است که از نگاه شیخ ممنوعیت بیع شحم اگر از باب نداشتن منفعت متعارفه باشد، امری منطبق بر اصول و قواعد عقلایی است؛ اما اگر به خاطر نجاست باشد، از آنجاکه نجاست حکمی شرعی است و در بناء عقلاء راجع به آن قاعده و قانونی وجود ندارد، لذا ممنوعیت بیع، تعبدی خواهد بود؛ یعنی اگر شارع نمی‌گفت، بیع مزبور منعی نداشت. تعبدی در این کار بست به معنای توقیفی است.

همچنین *سید یزدی* در بحث «بطالان بیع العنب بشرط أن يعمله خمرًا» می‌گوید: «أن الحكم تعبدی و من جهة النص الخاص» (*طباطبایی یزدی*، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۳۶). *مرحوم خوئی* در مورد بیع ثمره قبل از پدید آمدن آن (البته به شرط وجود ضمیمه) می‌گوید: «ما ورد من جواز بيع الثمر قبل وجوده بشرط الضميمة فهو حكم تعبدی ثبت فی مورد باللیل الخاص» (*خوئی*، بی‌تا، ص ۳۳۷).

مثال دیگر کلام علامه *حلی* در مورد استصباح با روغن نجس است: وی می‌گوید: «يجوز الاستصباح بالدهن النجس تحت السماء لا تحت الظلال، و هو تعبد، فإن دخان النجس طاهر» (*حلی*، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۱۳). ظاهر جمله اخیر (فإن دخان النجس طاهر) آن است که از نظر علامه توجیه این حکم در چارچوب اصول و قواعد باب طهارت امکان‌پذیر نیست؛ چه آنکه اصول و قواعد فقهی ابواب طهارت مستلزم جواز این عمل است، درحالی‌که نص آن را منع کرده است؛ لذا حکم مزبور تعبدی است. تعبدی در این کار بست نیز به معنای توقیفی است.

مثال دیگر «البيع بأقل الثمنين و بعد الأجلين» است؛ *شیخ انصاری* در این باره می‌گوید: «أن المعاملة المذكورة في ظاهر متن الروايتين لا إشكال و لا خلاف في بطلانها، بمعنى عدم مضيها على ما تعاقدا عليه. و أما الحكم بامضاءهما كما في الروايتين، فهو حكم تعبدی مخالف لأدلة توقف حل المال على الرضا و طيب النفس و كون الأكل لا عن تراضٍ أكلاً بالباطل» (*انصاری*، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۲۰۹ و ۲۱۰).

در این عبارت تعبدی به معنای توقیفی است. یعنی این معامله طبق اصول و قواعد باطل است؛ اما به دلیل ورود روایت خاص (*طوسی*، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۵۳) حکم به صحت معامله به اقل الثمنين و بعد الاجلین می‌شود.

در برخی از عبارات فقهی اصطلاح «تعبد» به معنی دستور

۳-۳. تعبد به معنای کرنش در برابر حکم الهی

تعبد و تعبدی گاهی به معنای کرنش در مقابل حکم الهی به کار می‌رود؛ و معنای مقابل آن دلیل طلبی و تعبدگریزی است (ملکیان، ۱۳۷۹، ۳۲). تعبد بدین معنا لااقل در دو حوزه قابل تصور است:

حوزه اول مربوط به اصل پذیرش دین است. تعبد در این حوزه مستلزم دور است. کسی که می‌خواهد بر حقانیت یک دین استدلال کند، نمی‌تواند از حقایق درون دینی برای اثبات حقانیت آن استفاده کند؛ این مجال فقط مجال دلیل طلبی است و بس (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۶۸).

حوزه دوم مربوط به مقام عمل و پای بندی به دین، بعد از پذیرش اصل دین است و اصولیین از آن با عبارت «لزوم اتقیاد نسبت به شرع» یاد کرده‌اند (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۸۰). در این حوزه، تعبد عبارت است از سرسپردگی مطلق و بی‌چون و چرای عملی به دستورهای دینی و ایمان و باور به حقایق مطرح شده در آموزه‌های دینی. شهید مطهری در این باره می‌گوید: «تعبد به این معنی است که ما نباید این طور باشیم که تا حکمت دستوری را کشف نکرده‌ایم، به آن عمل نکنیم. ما باید متعبد باشیم به این معنی که باید به هر دستوری که ثابت شد از ناحیه دین است عمل کنیم، خواه اینکه حکمتش را فهمیده باشیم یا نفهمیده باشیم» (مطهری، بی تا، ص ۱۲۸).

با اینکه صحت معاملات متوقف بر قصد قربت یا قصد امتثال امر نیست، اما در صورت حصول علم به اینکه حکمی از جانب شارع رسیده است، التزام قلبی به آن لازم است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۸۰). در مقابل، دلیل طلبی و تعبدگریزی در این حوزه ویژگی کسانی است که به حقانیت برخی از آموزه‌های درون دینی و پای بندی عملی به آن، به دلیل تأیید آن با عقل بشری باور دارند؛ و در حقانیت آن دسته از آموزه‌های دینی که دلیلی بر تأیید آن از عقل یا تجربه نیست، تردید دارند (امامی، ۱۳۸۵).

۳-۴. تعبدی به معنی بدون غرض بودن متعلق حکم شرعی

گاهی اصطلاح تعبدی به گونه‌ای استعمال شده که منظور از آن بدون غرض و غایت بودن مفاد دستور شرعی است. مثلاً علامه بعد از نقل روایت منقول از اهل سنت که می‌گوید: «إذا استقیظ أحدکم من منامه فلا یغمس یده فی الاءاء حتی یغسلها ثلاثاً، فإنّه لا یدری این بات یده» می‌گوید: «انّ غسل الید لیس للنّجاسة، و إنّما هو تعبد شرعی لا معنی له» (حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۶۴). عبارت

«لا معنی له» از ماده ع - ن - ی به معنی قصد است. منظور از بی معنی بودن شست و شوی دست پس از بیدار شدن از خواب آن است که این عمل هدف و مقصودی (غرضی) را دنبال نمی‌کند.

شهید ثانی در مورد عدم وجوب قضاء نماز بر حائض می‌گوید: «فی عدّه من الأخبار تصریح بعدم تعلیل ذلک و أنّه محض تعبد» (شهید ثانی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۲۲۶). ظاهر عبارت فوق آن است که حتی در لوح محفوظ نیز عدم وجوب قضاء نماز بر حائض و وجوب قضاء روزه بر وی معلّل به دلیل خاصی نیست.

ممکن است گفته شود این معنا با مبانی اصولی و کلامی امامیه که معتقد به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد هستند، سازگار نیست. در پاسخ باید گفت این کاربرست اصطلاح تعبدی منافاتی با مبنای مزبور ندارد؛ چراکه لازم نیست مصلحت و مفاسد همیشه در متعلق امر باشد؛ چه بسا مصلحت در خود امر باشد؛ چنان که در احکام ظاهری طبق یک تحلیل (خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۲۶) و همچنین در احکام امتحانی (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۷۷) مصلحت در خود جعل است نه در مجعول. البته باید دید معیارهای اوامر امتحانی بر این گونه از مسائل قابل تطبیق است یا نه؟ (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۵۹؛ عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۲)

۳-۵. تعبدی در مقابل تعقلی

گاهی اصطلاح تعبدی اشاره به آن دسته از آموزه‌های دینی دارد که در چارچوب فهم عقلی و عقلایی نمی‌گنجد؛ بدون آنکه با مدرکات عقل عملی و نظری تضادی داشته باشد. توضیح آنکه آموزه‌های دینی به لحاظ امکان فهم عقلی آنها به سه دسته قابل تقسیم هستند: عقل پذیر، عقل گریز، و عقل ستیز.

عقل پذیر به آن دسته از آموزه‌های دینی اطلاق می‌شود که با عقل عملی قابل درک و تأیید است؛ مثل: حسن صدق و قبح کذب. همچنین می‌توان دایره آموزه‌های عقل پذیر را توسعه داد و آن دسته از آموزه‌های دینی که جزء مستقلات عقلی نیستند، اما مصالح و مفاسد آن براساس فهم و درک عقلایی قابل احراز و تأیید هستند، نیز بخشی از آموزه‌های عقل پذیر دانست؛ مثل استحباب شستن دست‌ها قبل از غذا، یا داشتن حسن ظن به هم‌کیشان (امامی، ۱۳۸۵).

عقل گریز به آن دسته از آموزه‌های اعتقادی اطلاق می‌شود که عقل نفیاً و اثباتاً نمی‌تواند راجع به آنها اظهار نظر کند؛ مثل رجعت، و یا آن

المسألة التي أدرکت العقول مفسد تجویزها و مصالح منعها، بعيد عن الصواب» (موسوی خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۵۴۱)؛ یعنی چون در بحث ربای قرضی، مفسد مترتب بر ربا و مصالح تحریم آن قابل تعقل است، لذا نمی‌توان قائل به تعبدی بودن حرمت آن شد.

گاهی نیز واژه «تعقل» اشاره به امکان به کارگیری قواعد معمم و مخصّص حکم دارد. قواعدی چون «تحقیق مناط»، «تنقیح مناط»، «تخریج مناط» و «الغاء خصوصیت» از جمله قواعد معمم و مخصّص حکم هستند (ساعدی، ۱۳۸۶). مجموع این قواعد را می‌توان تحت عنوان مناسبات حکم و موضوع گنجانید. در ادامه به توضیح این دو موضوع می‌پردازیم.

۱-۴. احراز مصالح و مفسد

براساس دیدگاه عدلیه احکام شرعی تابع مصالح و مفسد هستند. مصالح و مفسد در حقیقت غایت حکم هستند و اگر گاهی به آنها علت گفته می‌شود منظور علت غایی است. البته اصولی‌ها به جای «غایت» یا «علت» یا «علت غایی»، بیشتر از واژه «غرض» استفاده می‌کنند. گاهی مصالح و مفسد است که در جعل احکام مدنظر شارع بوده، به صورت شفاف معلوم نیست و عقل بشر عاجز از احراز آن است، اصطلاح تبدی برای اشاره به این معنا به کار رفته است. مرحوم مظفر بعد از بیان معنای تعبدی و توصلی (مرتبت با قصد قربت) می‌گوید: «للتعبدی و التوصلی تعریف آخر کان مشهوراً عند القدماء و هو أن التوصلی ما کان الداعی للأمر به معلوماً و فی قبالة التعبدی و هو ما لم یعلم الغرض منه و إنما سُمی تعبدیاً لأن الغرض الداعی للمأمور لیس إلا التعبد بأمر المولی فقط» (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۹).

البته در عبارت فوق معنای مقابل تعبدی (آنچه که مصلحتش معلوم نیست)، توصلی نامیده شده و ما واژه تعقلی را بدان اطلاق کردیم.

آنچه که راجع به مصالح و مفسد احراز شده باید مورد توجه قرار گیرد، بحث تعمیم و تخصیص حکم بر محور مصالح و مفسد است. اگرچه برخی قائل به کشف حکم شرعی مطابق با مصالح و مفسد قطعی شده‌اند (علیدوست، ۱۳۹۵، ص ۳۲۱ و ۳۲۲)؛ اما تا کنون به این نکته توجه نشده که احراز مصلحت و مفسده، مرتبه پیش از انشاء حکم شرعی است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۸؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹) و در آن مرتبه هنوز حکمی صادر نشده است؛ بنابراین، حتی اگر مصلحت و مفسده احراز شود، حکمی

دسته از احکام شرعی که عقل قادر به کشف مصالح و مفسد مترتب بر متعلق آن - که منشأ جعل حکم هستند - نباشد؛ مثل تعداد رکعات و کیفیت نمازهای یومیه؛ و یا وضع جریدتین در کفن یا قبر میت.

عقل سستیز به آموزه‌هایی اطلاق می‌شود که پذیرش آنها منجر به محال ذاتی یا وقوعی شود؛ مثل اعتقاد به تثلیث در مسیحیت؛ یا تکلیف به ما لایطاق. چنین آموزه‌ای در دین اسلام وجود ندارد.

تعبد به آموزه‌های عقل سستیز برای کسی که عاقل باشد و به لوازم آن توجه داشته باشد، شدنی نیست؛ لذا اطلاق تعبدی به آنها سالبه به انتفاء موضوع است. همچنین اصطلاح تعبدی به آموزه‌های عقل پذیر اطلاق نمی‌شود؛ چراکه این قسم از آموزه‌های دینی منطبق بر مدرکات عقل قطعی یا فهم عقلایی است و اطلاق اصطلاح تعبدی (در مقابل تعقلی) به آن مستلزم خلف است. در بین این سه قسم، اصطلاح تعبدی (در مقابل تعقلی) فقط قابل اطلاق بر آموزه‌های عقل گریز است؛ چراکه عقل توان کشف مصالح و مفسد مترتب بر متعلق این دستورات را ندارد. چنین آموزه‌هایی در دین اسلام، خصوصاً ابواب عبادات بالمعنی الأعم، به وفور یافت می‌شود؛ شهید اول در مورد انحصار پاک‌کنندگی به آب در بین مایعات می‌گوید: «اختصاصه بإزالة الحدث و الخبث من بین المائعات إما تعبداً - أی: لا لعلّة معقولة - فیجب الاقتصار علیه أو لاختصاصه بمزید رقة و طیب، و سرعة اتصال و انفصال، بخلاف غیره» (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۷۱). در این عبارت طبق احتمال نخست، تفسیر «تعبداً» به «لا لعلّة معقولة» بیانگر آن است که مناط این اختصاص با عقل بشری قابل فهم نیست. همچنین وی در کتاب *القواعد و الفوائد* قاعده‌ای را تحت عنوان «قد وقع التعبد المحض فی مواضع لا یکاد یهدی فیها إلى العلة» بیان کرده و احکام متعددی را که در آن، غرض حکم مشخص نیست، به عنوان شاهد ذکر می‌کند (شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۲).

۴. انواع تعقل در آموزه‌های دینی

تعقل در آموزه‌های دینی ممکن است ملاک‌های متعددی داشته باشد. گاهی احراز مصالح و مفسد است که گزاره‌های هنجاری برای تحصیل یا دفع آن انشاء شده‌اند، ملاک تعقلی بودن آموزه‌های دینی محسوب می‌شود. مثلاً امام خمینی^ع (در انکار تعبدی بودن حکم حرمت ربای قرضی می‌گوید: «التشبیث له بالتعبد فی مثل هذه

برای آن انشاء نشده تا فقیه بخواد براساس برهان لمی آن را کشف کند. در این باره فقط حاکم شرع می‌تواند منطبق بر مصالح و مفاسد احراز شده به صورت موقت حکم حکومتی انشاء کند.

۴-۲. لحاظ مناسبات حکم و موضوع

لحاظ مناسبات حکم و موضوع کارکردهای متعددی در استنباط فقهی دارد (اسفندیاری، ۱۳۹۶، ص ۲۴). یکی از این کارکردها تعمیم و یا تخصیص یک حکم نسبت به موضوع ذکر شده در لسان دلیل لفظی است (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۵۷). گاهی تعقل در مقابل تعبد به این معنا به کار برده می‌شود. البته این سخن از تعمیم و تخصیص حکم ارتباطی به احراز مصالح و مفاسد در متعلق احکام ندارد و بدون آن نیز امکان پذیر است. مثلاً اگر شارع بگوید «لا تشرب الخمر»، و سپس با لحاظ مناسبات حکم و موضوع و در قالب تنقیح مناط معلوم شود که عنوان خمر موضوعیتی نداشته و اسکار - که در خمر تحقق یافته - تماماً موضوع است، در این صورت عنوان تنقیح شده می‌تواند معیار توسعه حکم قرار گیرد و حرمت شرب به هر مسکر دیگری تعمیم داده شود؛ حتی اگر غرض از تحریم مسکرات دقیقاً معلوم نباشد (مثلاً روشن نباشد که تحریم مسکرات برای جلوگیری از ضرر پنهانی آن به بدن است، یا برای جلوگیری از مفاسد اجتماعی و اخلاقی مترتب بر مستی؛ یا به دلیل دیگر). بنابراین کشف مناط حکم مستلزم کشف مصالح و مفاسدی که منشأ صدور حکم هستند، نیست.

توسعه و تضییق در حکم با لحاظ مناسبات حکم و موضوع، مسئله‌ای مربوط به فهم لسان دلیل است. عمده آموزه‌های دینی از طریق نقل و در قالب گفتار و نوشتار به ما منتقل شده است که از آن با عنوان نصوص دینی (به معنای عام که شامل ظواهر نیز خواهد بود) یاد می‌شود. فهم این نصوص در اولین گام متوقف بر به‌کارگیری اصول عقلایی حاکم بر الفاظ همچون اصالة الاطلاق، اصالة الحقیقه، اصالة العموم، اصالت عدم تقدیر و در نهایت اصالة الظهور یا اصالة عدم القرینة است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۲۰؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۰). گاهی علاوه بر به‌کارگیری اصول مورد اشاره، قواعد دیگری نیز به کار گرفته شده و معنای دقیق‌تری از نصوص برداشت می‌شود. این قواعد به صورت مستقل موضوع حجیت نیستند؛ بلکه منشأ ایجاد ظهور از قرائن لبی متصل هستند (شهید صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱،

ص ۵۵). مثلاً در روایت «ماء البئر واسع لا یفسده شیء، إلا أن یتغیر ریحہ أو طعمه، فینزح حتی یذهب الریح، و یطیب طعمه، لأن له مادة» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۳). براساس قاعده «العلة تعمم و تخصص» گفته می‌شود عبارت «لأن له مادة» علت برای حکم «لا یفسده شیء» است، لذا حکم مزبور به هر آبی که چنین ویژگی داشته باشد، مانند چشمه‌های آب و خزینه‌های حمام که کُر هستند، تعمیم داده می‌شود (حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۱۹).

لحاظ مناسبات حکم و موضوع گاهی منجر به تنقیح مناط (الغاء خصوصیت) و گاهی تخریح مناط می‌شود و در صورتی که یقینی یا لااقل اطمینان آور باشد، می‌تواند مبنای توسعه و تضییق حکم قرار گیرد (حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۸ و ۳۳). اما اگر قطعی نباشد نمی‌تواند مبنای عمل قرار گیرد؛ مثلاً محقق حلی در بحث حرمت استعمال ظروف طلا و نقره می‌نویسد: «تحریم الاستعمال تعبد غیر معلوم العلة و قال الجهمور: العلة ما یتضمنه من الفخر و الخیلاء و کسر قلوب الفقراء و هو باطل باستعمال أوانی الزبرجد و البلور و غیرهما من الجواهر الغالیة. و قیل لما یتضمن من السرف و تعطیل المال و القول فیه کالأول. و بالجملة فإن ما ذکره یمکن أن یکون علة أما انه هو العلة قطعاً فلا (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۵۶).

محقق در این عبارت مناطی را که فقهای عامه برای تحریم استعمال ظروف طلا و نقره تنقیح کرده‌اند به چالش می‌کشد؛ آنها معتقدند علت (مناط) تحریم استعمال ظروف طلا و نقره این است که استعمال این ظروف متضمن تفاخر و تکبر و عجب است؛ به عبارت دیگر حرمت این ظروف تفاخر و تکبر ناشی از استعمال آن است؛ همان‌گونه که مناط تحریم خمر، اسکار است. علامه می‌گوید: اگر مناط حکم این باشد باید استعمال ظروف زبرجد و بلوری و جواهرات گران قیمت نیز حرام باشد؛ همچنین اگر تحریم استعمال به مناط اسراف باشد، در ظروف مزبور نیز باید حکم به حرمت استعمال به دلیل اسراف شود؛ درحالی که کسی بدان ملتزم نشده است.

مناسبات بین حکم و موضوع به دو روش قابل کشف است: (۱) کشف مناسبت با به‌کارگیری فهم عرفی؛ (۲) کشف مناسبت با لحاظ مذاق شرع. در ادامه هر قسم را جداگانه به بحث می‌گذاریم.

۵. کشف مناسبت با به‌کارگیری فهم عرفی

در بسیاری از موارد کشف مناسبت حکم و موضوع که به تنقیح یا

در مسائل فقهی دارد در مسئله مزبور قول به تعبد را ضعیف می‌شمرد، و حکم به نجاست آب چاه بر اثر ملاقات با نجاست می‌کند.

شیخ انصاری نیز در خصوص تعبدی بودن استصحاب به دهن متنجس زیر آسمان می‌گوید: «و لاریب أن مخالفة الظاهر فی المرسله [الدالة علی تقييد الاستصحاب بكونه تحت السماء] خصوصاً بالحمل علی الارشاد أولى، خصوصاً مع ابتناء التقييد: إمّا علی ما ذكره الشيخ من دلالة الرواية علی نجاسة الدخان المخالفة للمشهور - و إمّا علی كون الحكم تعبداً محضاً، و هو فی غاية البعد» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۸).

بعید دانستن تعبدی بودن حکم مزبور مبتنی بر مذاق شرع است؛ یعنی کسی که با فقه آشنا باشد، می‌فهمد که حمل چنین حکمی بر تعبدی با مذاق شرع سازگاری ندارد.

۷. کاربرد اصطلاح «تعبدی» در ابواب معاملات

در این مجال به بررسی صحت و سقم کاربرد اصطلاح تعبدی - با توجه به معانی پنج‌گانه مورد اشاره - در ابواب عبادات و معاملات می‌پردازیم. اصطلاح «تعبدی» به معنای نخست (که قصد تقرب به خداوند مقوم آن بود و معنای مقابلش توصلی بود) اختصاص به عبادات بالامعنی الاخص دارد و قابل اطلاق به معاملات نیست. معاملات جملگی توصلی هستند و قصد قربت در صحت آنها شرط نیست.

«تعبدی» به معنای دوم (توقیفی) بر تمامی اقسام عبادات و معاملات قابل اطلاق است. به تصریح فقها احکام شرعی، اعم از عبادات و معاملات، توقیفی هستند مرحوم وحید بهبهانی در این باره می‌گوید: «علم أن الأحكام الشرعية بأسرها توقیفیة، موقوفة علی الثبوت من الشرع بالبدیهة، سواء كانت فی العبادات أو المعاملات» (بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۹).

دایره تعبدی به معنای سوم نیز شامل تمامی اقسام عبادات و معاملات می‌شود. اهل ایمان باید به آنچه که از جانب شارع رسیده اعم از احکام عبادات و معاملات بدون هیچ‌گونه استنکاری تعبد داشته باشند. معنای چهارم نیز علی‌المبنی اختصاص به احکام امتحانی و ظاهری دارد.

تعبدی به معنای پنجم (عدم درک اغراض مترتب بر حکم یا عدم امکان تعمیم و تخصیص در حکم با لحاظ مناسبات حکم و موضوع) قابل اطلاق بر بسیاری از عبادات است؛ عبادات از آن جهت که مخترع شرعی هستند، عقل بشری در بسیاری از موارد نمی‌تواند اغراض

تخریح مناط می‌انجامد مبتنی بر فهم عرفی است. علامه درباره تنقیح مناط - که از مصادیق مناسبات حکم و موضوع است - می‌گوید: «إن تنقیح المناط إذا كان فی حدّ يساعده الفهم العرفی، فمما لا إشکال فیہ» (حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۸).

فقها در موارد فراوانی با به‌کارگیری فهم عرفی و کشف مناسبات حکم و موضوع به تعمیم حکم پرداخته‌اند (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۳۴؛ موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۷۵؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۴). برای نمونه، کاشف‌الغطاء در مورد تعمیم حکم احتکار از موارد منصوص (گندم، جو، خرما، کشمش و روغن) به تمامی مایحتاج انسان‌ها می‌گوید: «و تنزیلها (ای: الموارد المنصوصة) علی المثال فی جمیع ما یحتاجه الناس لا علی التعبد قریب فتعمّ الکراهة غیر المذكورات» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۰ق، ص ۸۹).

وی در عبارت فوق تصریح می‌کند موضوع حکم کراهت در احتکار (که البته مشهور قائل به حرمت آن هستند) جمیع مایحتاج مردم است و اختصاصی به موارد مزبور ندارد. این برداشت مبتنی بر مناسبات حکم و موضوع و با به‌کارگیری فهم عرفی است. عرف وقتی دستور شارع را در مورد موارد منصوصه مورد مذاقه قرار می‌دهد، به اطمینان درمی‌یابد موارد مزبور از باب مثال یا مهم‌ترین مصادیق مایحتاج در عصر صدور روایت بیان شده‌اند.

۶. کشف مناسبت با لحاظ مذاق شرع

گاهی کشف مناسبت با لحاظ مذاق شرع انجام می‌شود. اینکه در آثار فقهی گاهی مناسبات حکم و موضوع به فهم متشرعه استناد داده شده (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۴۲۰، ص ۱۱۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۷۳)، گویای این مسئله است. بسیاری از فقها با لحاظ مذاق شرع مناسبات حکم و موضوع را کشف کرده و براساس آن به تعمیم و تخصیص حکم پرداخته‌اند. مثلاً *فاضل‌آبی* در مورد نجس شدن آب چاه می‌گوید: «و ضابط الباب، ان فتوی فقهائنا الیوم علی نجاسته، ألا شداداً منهم، و ربما قال قائل لا ینجس الماء، بل النزع تعبد و فیہ نظر. و مما یدل علی نجاسته، فتوی الفقهاء من زمن النبی صلی الله علیه و آله الی یومنا هذا بالنزع، فلو لم ینجس لکان اتفاقهم علی إلیزام المشاق من غیر فائدة و القول بالتعبد ضعیف» (فاضل‌آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۸ و ۴۹).

محقق مزبور با توجه به تسلطی که به مباحث فقهی و مذاق شرع

یعنی تأیید شرعی آنچه که نزد عقلا بوده - هستند. بنابراین، پذیرش دیدگاه شهید ثانی مبنی بر عدم امکان کشف مصالح و مفاسد در ابواب معاملات مستلزم خُلف است؛ چون از طرفی فرض بر آن است که شارع آنچه را که مورد پذیرش عقلا بوده تأیید کرده، و از سوی دیگر، طبق دیدگاه مزبور عقل بشری از درک مصالح و مفاسد متعلق احکام در ابواب معاملات عاجز است. فهم دقیق تر اشکال متوقف بر تبیین ماهیت امضاء در ابواب معاملات است.

۸. ماهیت امضاء در معاملات

در یک تقسیم‌بندی احکام شرعی که از ناحیه شارع به دست ما رسیده است، به ارشادی و مولوی تقسیم می‌شود. احکام ارشادی احکامی هستند که صرفاً به آثار مترتب بر مأموریه یا منهی‌عنه اشاره دارند و مخالفت و موافقت آنها اثری بیش از مخالفت و موافقت بر مأموریه یا منهی‌عنه پیش از حکم مترتب نمی‌شود. مانند امر و نهی طبیب به مریض نسبت به خوردن دارو. احکام مولوی آن دسته از دستورات شرعی هستند که کاشف از وجود مصلحت یا مفسده در متعلق حکم بوده و عقل مستقلاً بر موافقت و مخالفت آن حکم به ترتب ثواب و عقاب می‌کند (رشتی، بی‌تا، ص ۲۱۲). احکام مولوی گاهی تأسیسی هستند، مثل اقیموا الصلاة؛ و گاهی امضائی هستند. احکام امضائی نیز گاهی تأیید لفظی دارند، مانند «وفوا بالعقود»؛ و گاهی از آن جهت که مورد ردع واقع نشده‌اند، تحت شرایطی قابل استناد به شارع هستند؛ مثل صحت معاطات و حصول ملک با آن (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۸).

بسیاری از فقها به امضائی بودن احکام مربوط به ابواب معاملات اذعان کرده‌اند. محقق نائینی در این‌باره می‌گوید: «أنَّ المَجْعُولَ الشرعی فی المعاملات بأجمعها هو إمضاء ما علیه النَّاسُ فیها» (نائینی، ۱۳۷۳ق، ج ۲، ص ۶). مرحوم جزائری در حاشیه مکاسب می‌نویسد: «أنَّ أدلة المعاملات لا یستفاد منها أزید من کونها إمضاء للمعاملات العرفیة، فمثل قوله تعالی أَحَلَّ اللَّهُ التَّبِیْحَ إمضائی لا تأسیسی، و الممضی هو المعاملة العرفیة، لا المعاملة الشرعیة حتی یكون مفهومها مجملاً مانعاً عن الرجوع الی الاطلاق» (مروج جزائری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۰۵). امام خمینی^ع می‌گوید: «فإنَّ باب المعاملات لیس كالعبادات تأسیسات للشارع، بل إمضاء ما هو المرسوم عند العقلاء» (موسوی خمینی، ۱۴۲۸ق، ص ۵۹).

مترتب بر آن را به درستی تشخیص داده، یا با ملاحظات مناسبات حکم و موضوع، حکم آنها را تعمیم یا تخصیص دهد. ابن‌ادریس در این‌باره می‌گوید: «لیس یجب أن یعرف علل العبادات علی التعیین، و إن کنا علی سبیل الجملة نعلم أنَّها إنَّما وجبت أو ندب إلیها للمصالح الدینیة... و إن طالب [المخالف] بعلة معینة، فلا وجه لمطالبته بذلک، لأنَّ العبادات لا یعرف عللها بعینها» (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۴). در این عبارت منظور از علل، مصالح و مفاسدی است که احکام شرعی براساس آن جعل می‌شود. مثال دیگر حکم نماز زنی است که پرستار کودک است و اگر لباسش به بول کودک نجس شود، تحت شرایطی می‌تواند با همان لباس نجس نماز بخواند. اما فقهاء تعمیم حکم را به سایر نجاسات و حتی برخی به مرد پرستار نپذیرفته و تصریح کرده‌اند چون این حکم خلاف اصل است، لذا باید به مورد نص اکتفاء کرد (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۸۷). خلاف اصل بودن این حکم کنایه از تعبدی بودن آن است.

اما کاربست اصطلاح «تعبدی» به این معنا (معنای پنجم) در ابواب معاملات موضوعی چالش‌برانگیز است. اصطلاح تعبدی طبق این معنا به آن دسته از مسائل فقهی اطلاق می‌شود که عقل بشری توان تشخیص مصالح و مفاسد مترتب بر متعلق حکم آنها را ندارد و یا لحاظ مناسبات حکم و موضوع در آنها برای تعمیم و تخصیص حکم امکان‌پذیر نباشد. اما باید دید آیا واقعاً امکان تشخیص مصالح و مفاسد متعلق حکم، یا کشف مناسبات حکم و موضوع در ابواب معاملات وجود ندارد؟

شهید ثانی معتقد است در اکثر مسائل شرعی کشف مصالح و مفاسد موجود در متعلق حکم امکان‌پذیر نیست. وی در باب ارث، به مناسبتی می‌گوید: «إنَّ أكثر علل الشرع و المصالح المعتبرة فی نظر الشارع خفیة عنا تعجز عقولنا عن إدراکها، و الواجب اتباع النص» (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۱۹). وی در جایی دیگر در رابطه با عدم اعتبار قیاس می‌گوید: «إنَّ القیاس غیر معتبر بالنص عن أئمة الهدی سلام الله علیهم؛ و لأنَّ مناط الشرع علی الجمع فی الحکم بین المتخالفین، و التفریق بین المتماثلین، و لأنَّ كثيراً من أحكام الشرع تعبدی، فاستنباط علة الحکم غیر ممکن» (شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۸۱). این عبارت نیز درصدد نفی امکان کشف مناسبات حکم و موضوع است. اطلاق هر دو عبارت خصوصاً عبارت دوم شامل ابواب معاملات می‌شود.

این در حالی است که ابواب معاملات به تصریح فقهاء امضائی -

ثمن را هم دریافت نکرده باشد. اما اگر بایع کالا را تحویل مشتری داده، ولی ثمن دریافت نکرده باشد، آیا باز هم خیار تأخیر برای بایع ثابت است؟ علامه حلی به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد. وی معتقد است چون ثبوت خیار تأخیر برای بایع خلاف اصل است، لذا باید به مورد نص اکتفاء کرد (حلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۲). واضح است که اقتضای این عبارت تعبیری معادل تعبدی است.

از دیگر مواردی که یک حکم مربوط به ابواب معاملات حمل بر تعبدی شده، مسئله ربای معاملی در دو کالای همجنس است که به لحاظ قیمت بازاری هم ارزش هستند؛ اما به لحاظ وزن یا کیل متفاوت‌اند (مثل فروش بیست کیلو برنج هندی به ده کیلو برنج ایرانی). امام خمینی^{۱۰} راجع به تحریم معاملات اینچنینی می‌گوید: «لعل سرّ تحریم الشارع المقدّس المبادلة فیها إلّا مثلاً بمثل خارج عن فهم العقلاء، و إنّما هو تعبد» (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۴۴).

نکته دوم: کلیه موارد استعمال اصطلاح تعبدی به معنای پنجم در ابواب معاملات تا حدودی قابل فهم و توجیه‌پذیر هستند. مثلاً درباره تعمیم حکم خیار تأخیر به صورت مورد اشاره می‌توان گفت در موردی که هیچ‌کدام از ثمن و مبیع تحویل نشده‌اند، خیار تأخیر برای بایع جعل شده تا مانع از ضرر طرفین شود؛ چون اگر قبل از سه روز بایع حق فسخ داشته باشد، ممکن است ضرر به حال مشتری باشد؛ و اگر پس از سه روز باز هم حق فسخ نداشته باشد، ممکن است ضرر به حال وی باشد. بنابراین، در جایی که مشتری کالا را تحویل گرفته ولی بایع هنوز ثمن را دریافت نکرده است، عدم جعل خیار فسخ برای بایع به طریق اولی ضرر به حال بایع است؛ لذا این مورد نیز به قیاس اولویت مشمول خیار تأخیر می‌شود. ممکن است گفته شود بایع با قبض مبیع به مشتری رضایت خود را به لزوم بیع ابراز کرده است (علامه مشابیه این توجیه را در فرع اول خیار تأخیر بیان کرده است؛ رک: حلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۴). اما حقیقت آن است که قبض مبیع به مشتری مستلزم اسقاط خیار تأخیر یا اعلام رضایت به لزوم بیع نیست.

همچنین در توجیه حکم ربای معاملی گفته شده: تحریم چنین معامله‌ای در حقیقت حریمی برای حرمت ربا بوده و شارع خواسته راه‌های وصول به ربای قرضی را مسدود کند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۰۱؛ مطهری، بی‌تا، ص ۲۹۴).

حکم‌های اینچنینی حتی اگر تعبدی تلقی شوند در مرتبه‌ای ضعیف‌تر قرار خواهند گرفت و هرگز تعبدی محض نیستند. یعنی عقل

سید مجاهد در در بحث توقف صحت رهن بر قبض و عدم امکان حمل آن بر وجوب تکلیفی بعد از ذکر چند دلیل به صورت کلی می‌گوید: «... مضافاً الی ندرة الوجوب التعبدی فی المعاملات» (سیدمجاهد، بی‌تا، ص ۴۰۰). همچنین وی در مورد وجوب اختیار مبیع از طریق چشیدن و بوییدن می‌گوید: «هل يجب الاختبار بالنوق و الشم تعبداً بمعنی ترتب الاثم علی ترکه دون الفساد او لا؛ الظاهر من المعظم الثانی و ربما يظهر من النهایة و المحکی عن المفید و القاضی الاول و هو ضعیف للأصل المؤید بندرة الوجوب التعبدی فی امثال المفروض» (سیدمجاهد، بی‌تا، ص ۲۹۳).

راجع به ماهیت احکام امضائی دو مبنا وجود دارد (فیاضی، ۱۳۹۱): برخی قائل به جعل حکم مماثل حکم عقلاء در لوح محفوظ هستند (خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۲)؛ و برخی معتقدند هیچ حکمی ورای اعتبار عقلایی جعل نشده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۹۹). با توجه به قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و ما لایجوز واحد» (ابراهیمی دینانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۱)، طبق مبنای اول (یعنی جعل حکم مماثل) نمی‌توان در ابواب معاملات قائل به تعبد به معنای پنجم شد؛ چراکه احکام عقلایی ابواب معاملات تعبدی نیستند، تا حکم مماثل آن نیز تعبدی باشد. طبق مبنای دوم نیز اساساً حکمی جعل نشده است و شارع صرفاً قانون عقلاء را ردع نکرده است؛ لذا تعبدی شمردن حکم نیز بی‌معنی خواهد بود. بنابراین تعبدی شمردن ابواب معاملات - همانگونه که از اطلاق کلام شهید ثانی استفاده می‌شد - صحیح نیست.

۹. توجیه اطلاق تعبدی به معنای پنجم بر احکام معاملات

به‌رغم تأکید فقها بر امضائی بودن ابواب معاملات، در مواردی قائل به تعبد شده‌اند. در بررسی این موارد دو نکته اساسی قابل توجه وجود دارد: نکته اول: مورد اطلاق تعبدی به معنای پنجم بر ابواب معاملات، اجزاء و شرایط شرعی است. توضیح آنکه معمولاً در مواردی که شارع رویه عقلا را در معاملات امضاء کرده، در اجزاء و شرایط معامله نیز تصرف کرده است. استعمال اصطلاح تعبدی به معنای پنجم در ابواب معاملات نوعاً ناظر به این اجزاء و شرایط بوده است. برای نمونه خیار تأخیر از جمله قیودی است که شارع به بیع اضافه کرده و در بناء عقلا اثری از آن دیده نمی‌شود. طبق روایات، خیار تأخیر در صورتی برای بایع ثابت است که کالا را تحویل نداده و

عبادات بالمعنی الاخص دارد و به احکام ابواب معاملات اطلاق نمی‌شود. تعبدی به معنای دوم و سوم شامل تمامی احکام شرع اعم از عبادات و معاملات می‌شود. اطلاق تعبدی به معنای چهارم به احکام ابواب معاملات صحیح نیست. اطلاق تعبدی به معنای پنجم بر احکام ابواب معاملات به صورت مطلق و کلی صحیح نیست. چون ابواب معاملات امضائی و تأیید آنچه که نزد عقلاء مرسوم بوده هستند و حمل آنها به صورت کلی بر تعبد با ماهیت امضائی آنها ناسازگار است. اما با توجه به اینکه نوعاً امضاء معاملات با دخل و تصرف در اجزاء و شرایط معامله رخ داده است، در مواردی ممکن است فقیه نتواند تصرف شارع را توجیه کند؛ در این موارد اطلاق تعبدی به معنای پنجم بر مورد یادشده صحیح است. اما باید توجه داشت در چنین مواردی حکم مزبور تعبدی محض نیست و مرتباً وضعی از تعبد محسوب می‌شود.

بشری تا حدودی می‌تواند آنها را تحلیل کرده و وجهی را برای توجیه آن تصور کند. برخلاف احکامی چون وضع جریدتین در کفن یا قبر میت، که کلاً خارج از فهم و درک عقلی و عقلایی است. شاید اینکه برخی از فقها در مواردی به جای اصطلاح «تعبد» از «تعبد محض» استفاده کرده‌اند، ناظر به همین تفکیک باشد (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۲۶۱؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۸). *فاضل مقداد* در یک دسته‌بندی عده را به چند دسته تقسیم کرده و می‌گوید: «آن وجوب‌ها [ای: العدة] اما تعبد محض کعدة غیر المدخول بها فی الوفاة أو تعبد و استبراء، و هو أقسام: ما یکون الاستبراء فیہ أقوی و هو ما إذا کانت بالحمل، «ب» ما یستویان فیها و هو ما کان بالاقراء، «ج» ما یضعف فیہ الاستبراء و هو ما یکون بالشهور لمن لایجوز حبلها» (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۳۱).

در این عبارت، تفاوت بین اصطلاح «تعبد» و «تعبد محض» به وضوح نشان داده شده است.

نتیجه‌گیری

در آثار فقهی متأخران و مقالات علمی معاصران بر امضائی بودن ابواب معاملات و لزوم احتراز از تعبدی خواندن آنها تأکید شده است. اما در عین حال در مواردی بر تعبدی بودن برخی از احکام ابواب معاملات تصریح شده است. حل این تناقض متوقف بر بیان معنای تعبدی است. تتبع آثار فقهی و مقالات علمی نشان می‌دهد اصطلاح «تعبدی» در پنج معنا به کار رفته است: اول: تعبدی در مقابل توصلی؛ در این کاربست قصد تقرب به خداوند مقوم معنای تعبدی است. دوم: تعبدی به معنای توقیفی؛ به این معنا که هر حکمی که در شرع وجود دارد، مستقیم یا غیرمستقیم (و لو به امضاء) باید از سوی شارع بیان شده باشد. سوم: تعبدی به معنای کرنش در مقابل حکم الهی، این معنای تعبدی در مقابل دلیل طلبی تعبدگریزی قرار می‌گیرد؛ تعبدی در این معنا اشاره به لزوم تمکین اهل ایمان نسبت به احکام الهی دارد و مسئله‌ای اعتقادی است. چهارم: تعبدی به معنای بدون غرض بودن متعلق یک حکم شرعی. تعبدی در این کاربست صرفاً به اوامر امتحانی و امثال آن طبق برخی مبانی اطلاق می‌شود. پنجم: تعبدی در مقابل تعقلی؛ این معنا اشاره به عدم درک اغراض مترتب بر حکم یا عدم امکان به‌کارگیری قواعد معمم و مخصص حکم دارد. تعبدی به معنای نخست اختصاص به ابواب

سیدمجاهد، محمد، بی‌تا، *کتاب المناهل*، قم، مؤسسه آل‌البتیت.
 صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۸ق، *بحوث فی شرح العروة الوثقی*، چ دوم، قم، مجمع شهید آیت‌الله الصدر العلمی.
 —، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الأصول*، بیروت، دار الاسلامیه.
 —، ۱۴۱۸ق، *دروس فی علم الأصول*، چ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 —، ۱۴۲۰ق، *قاعده لا ضرر ولا ضرار*، قم، دار الصادقین للطباعة و النشر. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، ۱۴۱۰ق، *حاشیه المکاسب*، قم، اسماعیلیان. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، مرتضوی. طوسی، محمدین حسن، ۱۳۹۰ق، *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 —، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الأحکام*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه. عاملی، سیدجواد، ۱۴۱۹ق، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی. عاملی، محمدین مکی (شهید اول)، بی‌تا، *القواعد والفوائد*، قم، کتابفروشی مفید.
 —، ۱۴۱۹ق، *ذکر الشیعه فی أحكام الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البتیت. عاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی)، ۱۴۰۲ق، *روض الجنان فی شرح ارشاد الأذهان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 —، ۱۴۱۰ق، *الروضه البهیة فی شرح للمعة دمشقیة*، قم، کتابفروشی داوری.
 —، ۱۴۱۳ق، *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
 —، ۱۴۲۱ق، *رسائل الشهد الثانی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی. عراقی، ضیاء‌الدین، ۱۴۱۷ق، *نهاية الأفكار*، چ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی. علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۹۵، *فقه و مصلحت*، چ سوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 فاضل آبی، حسن بن ابیطالب، ۱۴۱۷ق، *کشف الرموز فی شرح مختصر النافع*، چ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 فاضل لنکرانی، محمد، بی‌تا، *جامع المسائل*، چ یازدهم، قم، امیر قلم.
 فاضل مقداد، السیوری، ۱۴۰۳ق، *نصده قواعد الفقہیة علی مذهب الامامیة*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
 —، ۱۴۰۴ق، *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
 فراهدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت. فیاضی، مسعود، ۱۳۹۱، «ماهیت احکام امضایی (از رهگذر بررسی تطبیقی آرای مرحوم محقق اصفهانی و امام خمینی)»، *حقوق اسلامی*، سال نهم، ش ۳۴، ص ۲۱۸-۱۹۳.
 فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، چ دوم، قم، دار الهجرة. کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر، ۱۴۲۰ق، *شرح النسخ جعفر علی قواعد العلامه ابن المطهر*، بی‌جا، مؤسسه کاشف الغطاء.
 لطفی، اسدالله، ۱۳۷۵، «تعقل و تعبد در احکام شرعی»، *فقه*، ش ۷، ص ۷۰۸.

.....منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، بی‌تا، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ابن‌ادریس حلّی، ۱۴۱۰ق، *السرائر*، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ابن‌زهره، حمزه بن علی، ۱۴۱۷ق، *غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع*، قم، مؤسسه امام صادق.
 ابن‌فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقانیس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۳ق، *مجمع الفائدة و البرهان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 اسفندیاری، رضا، ۱۳۹۶، «قرینه مناسبت حکم و موضوع و کارایی آن در استنباط فقهی»، *کاوشی نو در فقه*، سال بیست و چهارم، ش ۱، ص ۷۰-۲۶.
 امامی، مسعود، ۱۳۸۵، «جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت (۱)»، *فقه اهل‌بیت*، ش ۴۶، ص ۱۵۵-۱۹۳.
 انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ق، *کتاب المکاسب*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
 —، ۱۴۲۸ق، *فوائد الأصول*، چ نهم، قم، مجمع فکر اسلامی.
 آخوند خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۰۹ق، *کفایة الأصول*، قم، آل‌البتیت.
 بهبهانی، وحید، ۱۴۱۵ق، *الفوائد الحائریة*، قم، مجمع فکر اسلامی.
 —، ۱۴۲۴ق، *مصباح الظلام*، قم، مؤسسه العلامه المجدد الوحید البهبهانی.
 جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین.
 حسینی زبیدی، سیدمحمدمرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
 حسینی مراغی، سیدمحمدعبدفتاح، ۱۴۱۷ق، *العناوین الفقہیة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۳ق، *الکافی فی الفقه*، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین.
 حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۰ق، *ارشاد الأذهان إلى أحكام الايمان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 —، ۱۴۱۲ق، *منتهی المطالب فی تحقیق المذهب*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
 —، ۱۴۲۵ق، *نهاية الوصول إلى علم الأصول*، قم، مؤسسه امام صادق.
 —، بی‌تا، *تذکره الفقهاء*، قم، مؤسسه آل‌البتیت.
 خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۷ق، *محاضرات فی أصول الفقه*، چ چهارم، قم، انصاریان.
 —، ۱۴۲۲ق، *مصباح الأصول*، قم، مؤسسه احیاء آثار امام خوئی.
 —، بی‌تا، *المستند فی شرح العروة الوثقی*، نرم‌افزار جامع فقه اهل‌بیت ۲. رشتی، حبیب‌الله، بی‌تا، *بدائع الأفكار*، قم، مؤسسه آل‌البتیت.
 ساعدی، جعفر، ۱۳۸۶، «تنقیح مناظ و الغای خصوصیت»، *فقه اهل‌بیت*، ش ۵۰، ص ۱۰۴-۱۱۸.

۳۵۲-۳۲۵

محقق حلی، نجم‌الدین، ۱۴۰۷ق، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، مؤسسه سیدالشهداء.

مروج جزائری، سیدمحمدجعفر، ۱۴۱۶ق، *هدی الطالب فی شرح المکاسب*، قم، مؤسسه دارالکتاب.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۳، *چکیده‌های از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

_____، ۱۳۹۶، *خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن ۱)*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، بی‌تا، *فقه و حقوق*، تهران، صدرا. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، *اصول الفقه*، چ پنجم، قم، اسماعیلیان.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۸ق، *انوار الأصول*، چ دوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب.

ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹، «دویدن در پی آواز حقیقت» (ایمان دینی در گفت‌وگو با مصطفی ملکیان)، کیان، ش ۵۲، ص ۳۵-۳۱.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۶، *جواهر الأصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۳۸۲، *تهذیب الأصول*، قم، دارالفکر. _____، ۱۴۱۵ق، *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، ۱۴۲۸ق، *کتاب البیع*، تقریرات سیدحسن طاهری خرم‌آبادی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

_____، بی‌تا، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. موسوی عاملی، محمدبن علی، ۱۴۱۱ق، *مدارک الأحکام فی شرح عبادات*

تسارع الاسلام، بیروت، مؤسسه آل‌البيت. نائینی، محمدحسین، ۱۳۵۲، *أجود التقريرات*، قم، مطبعة العرفان.

_____، ۱۳۷۳ق، *منیة الطالب فی حاشیة المکاسب*، تهران، المكتبة المحمدية. _____، ۱۳۷۶، *فوائد الأصول*، قم، جامعه مدرسین

_____، ۱۴۱۳ق، *المکاسب و البیع*، قم، دفتر انتشارات اسلامی. هاشمی شاهرودی، سیدمحمد، ۱۴۲۳ق، *قراءات فقهیة معاصرة*، قم، مؤسسه

دائرة المعارف. همدانی، آقارضا، ۱۴۱۶ق، *مصباح الفقیه*، قم، مؤسسه الجعفریة لاحیاء التراث و مؤسسه النشر الاسلامی.

