

The Method of "expressing the cause" in Traditions about the Sale in Twelvers Jurisprudence

Abolfazl Alishahi Qale Joghi

Mansore Dabirzade

Abstract

Inferring the criterion and the cause of religious laws along with inferring the laws themselves are one of the tasks of jurisprudence and it's necessary for understanding the religious texts and laws. To achieve this, well knowing the cause (Ealla) and the reason (Hikma) of religious laws is necessary, but it is not easy. Overlooking this, is behind disagreement between jurists in different topics of jurisprudence. The sale is the most common and important contract and has occupied the major part of jurisprudential and legal issues. Thus, in comparison with other contracts, people ask more about it, which is obvious in hadith from Imams and expressing the cause in them. In this article, after explaining the terms, we mention the method of expressing the cause in Arabic. Then we examine the method of "expressing the cause" in traditions about the Sale and the jurists opinion about it. The most common method is use of two letters, "PHA" and "LAM", and one kind of sentence called "Jomla Esmia". There is also disagreement between jurists as to whether those clauses in traditions are the cause or the reason, so we could use them in the same cases.

Keywords: Criteria of laws, Expressing the Cause, Reason, Method of Expressing the Cause, the Sale.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

روش بیان «تعلیل» در روایات مربوط به بیع در فقه امامیه

ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی^۱

منصوره دبیزاده^۲

چکیده

استنباط ملاک و علت در کنار استنباط حکم، یکی از وظایف دانش فقه است و شناخت علل احکام، برای فهم متون شرعی و دستیابی به احکام شرع، ضروری است. لازمه این امر مهم، شناخت دقیق و صحیح علت و حکمت احکام شرعی بوده که کار دشواری است. عدم توجه به این مسئله، منشأ اختلاف نظر فقها در ابواب مختلف فقهی است؛ بنابراین لازم است معیارهایی قانونمند جهت بازشناسی «علت» یا «حکمت» احکام وجود داشته باشد تا از این اختلاف نظر جلوگیری شود. عقد بیع، رایج‌ترین و مهم‌ترین عقد تملیکی است و بخش عمده مباحث فقهی و حقوقی را به خود اختصاص داده است. این عقد به دلیل اینکه عمومیت بیشتری در میان مردم دارد، اختلافات بیشتری نسبت به سایر عقود به دنبال دارد که در روایات رسیده از ائمه علیهم‌السلام و تعلیل (بیان علت) در آنها، به روشنی دیده می‌شود. در این نوشتار، پس از تبیین مفاهیم، به روش‌های بیان علت در زبان عربی اشاره می‌شود. سپس روش‌های بیان شده، در روایات فقهی مرتبط با عقد بیع، بررسی شده و نظرات مختلف فقها درباره تعلیل به کاررفته در این روایات تحلیل می‌شود. بیشترین روشی که به کار رفته، استفاده از حروف «لام» و «فاء» و «جمله اسمیه» است. همچنین فقها درباره حکمت یا علت بودن موارد مذکور در روایات، اختلاف نظر دارند که این امر در سرایت یا عدم سرایت علت در موارد مشابه، تأثیر زیادی دارد؛ بنابراین تشخیص دقیق و صحیح علت و حکمت حکم از وظایف مهم هر مجتهدی به شمار رفته و می‌تواند از اختلاف آرای فقها در احکام گوناگون فقهی جلوگیری کند.

کلیدواژه‌ها: ملاک احکام، تعلیل، حکمت، اسلوب تعلیل، بیع.

۱. دانشیار گروه الهیات دانشگاه فرهنگیان تهران. (نویسنده مسئول) alishahi88@gmail.com

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه یاسوج. m_dabirzadeh@yahoo.com

مقدمه

دستیابی به علل و ملاک احکام در معاملات، امری ممکن و ضروری به شمار می آید و این بحث دارای پیامدهای مفیدی است که در جای خود، کاوشی گسترده، ژرف و موشکافانه می طلبد. کارکرد کشف ملاکها و علل احکام و بحث از ضرورت آن، تنها برای «تعدی از نصوص شرعی»، «تشبیه امور غیرمنصوص به امور منصوص»، «یافتن قدر مشترک بین آنها» و «به کارگیری قیاس»، نیست تا حساسیت تاریخی یعنی فراخواندن به شیوه عمل کنندگان به قیاس برانگیخته شود، بلکه غرض، برجسته کردن این است که این امر در میان دانشمندان شیعی کمتر توجه شده، ولی ضرورتی است که روی آوردن به آن می تواند موجب بالندگی و کارآمدی بیش از پیش فقاهت و مشعل فروزان اجتهاد شود. (قماش، ۱۳۸۴: ۱۸۹)

فقههای شیعه برای رسیدن به ملاک و مناط احکام، بسیار کوشیده اند و با توجه به «روابط حکم و موضوع»، «تنقیح مناط» و «الغای خصوصیت»، به کمک دلیل معتبر و تکیه بر فهم عرفی، به استنباط و استخراج علت پرداخته اند و با کشف ملاک در موارد فراوانی، نیازهای روز جوامع مختلف اسلامی را پاسخ گفته اند. (میرخلیلی، ۱۳۷۹: ۶۴) کاوش در متون فقهی، انسان را با شواهدی از این دست روبه رو می سازد که نشان می دهد اندیشمندان شیعی برای دستیابی به ریشه و بن حکم و کشف مناط، تلاش های بسیار نموده اند.

عقد بیع یکی از عقود رایج و پرکاربرد در جوامع انسانی به شمار می رود. از نظر تاریخ حقوق، بیع، معاوضه ساده ای است که احتیاجات بشر از دیرزمان، آن را به وجود آورده و به تدریج، قیودی را بر آن افزوده تا به صورت کنونی در آمده است؛ بنابراین پژوهش حاضر در پی بررسی روایات فقهی در عقد بیع و همچنین تعلیل های به کاررفته در این روایات در جهت بیان احکام شرعی است. این پژوهش کوشیده است تا به دو پرسش بنیادی پاسخ دهد:

۱. «تعلیل» در روایات فقهی مربوط به عقد بیع، با چه اسلوب و روش هایی بیان شده است؟

۲. نظر فقها در مورد تعلیل های به کاررفته در روایات و سرایت دادن یا عدم تسری علت

بیان شده در آن‌ها چیست؟

۱- تعلیل

۱-۱- در لغت و اصطلاح

«تعلیل»، مصدر باب تفعیل از فعل «عَلَّ» به معنای نوشیدن دوباره و چیدن دوباره میوه است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۶۸/۱۱) همچنین به معنای سرگرم کردن کسی به غذا خوردن و صحبت کردن (مجمع اللغة العربية، بی تا: ۶۲۳) و تبیین علت چیزی و اثبات آن با دلیل نیز آورده شده است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۵۱۶/۱۵)

تعلیل در اصطلاح علم اصول به معنای تبیین علت حکم شرعی، چگونگی استنباط و استخراج آن به وسیله اجتهاد است (شلبی، ۱۹۸۱: ۱۲) و در اصطلاح علم نحو به معنای تبیین و تفسیر پدیده‌ای زبانی، نفوذ به ماورای آن و شرح اسباب و عللی است که آن را ساخته است. (حلوانی، ۱۹۷۹: ۱۰۸)

۱-۲- تفاوت علت و حکمت

علت، چیزی است که حکم شارع به آن وابسته است و وجود حکم به وجود آن بستگی دارد. علت وصف ظاهر و منضبطی است که در اکثر موارد، حکمت را نیز در بر دارد. به عنوان مثال، اشتراک در مال غیر منقولی که تقسیم شدنی است، علت ثبوت حق «شفعه» است؛ ولی حکمت حق شفعه، دفع ضرر و اذیت محتملی است که ممکن است از ورود شخص ثالث در شراکت ایجاد شود؛ شارع، حق شفعه را برای جلوگیری از این ضرر احتمالی وضع کرده است. (اصغری، ۱۳۷۰: ۱۶۲) علت، امری مشخص و معین است، در حالی که حکمت، مصلحت یا مفسده‌ای است که شارع برای دستیابی به آن، حکم را تشریح کرده است؛ ولی وجود حکم به وجود آن حکمت وابسته نیست. تفاوت دیگر آن است که علت، امری تغییرناپذیر بوده و با اختلاف افراد، زمان و مکان، تغییر نمی‌کند؛ ولی حکمت همیشه امری مشخص و معین نیست و بر اساس افراد و زمان‌ها و مکان‌های مختلف تغییرپذیر است.

برخی از فقیهان در بیان تفاوت علت و حکمت بر همین نظر بوده و قائل‌اند: حکمت عبارت است از آن چیزی که موجب تشریح حکم شده و مقصود نهایی از حکم است که

همان منافع مدنظر شارع است؛ ولی علت، آن چیزی است که تحت ضابطه‌ای خاص قرار گرفته و حکم، وجوداً و عدماً بر محور آن دور می‌زند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ۴۱۷)

بیشتر اصولیان اهل سنت بر این باورند که حکمت نمی‌تواند اساس «قیاس» قرار گیرد. این عده، مناط حکم را علت می‌دانند، نه حکمت. آنان می‌گویند: حکمت گرچه ممکن است در اکثر احوال محقق شود، ولی غیرمنضبط است؛ در نتیجه منشأ قیاس، دارای معارض و منجر به احکام دارای معارض می‌شود. (اصغری، ۱۳۷۰: ۱۶۴)

۱-۳- اسلوب‌های تعلیل

در زبان عربی از روش‌های مختلفی برای بیان علت استفاده می‌شود که هر یک از این اسلوب‌ها، بلاغت خاصی دارد. یکی از این اسلوب‌ها استفاده از حروفی است که برای معنای تعلیل به کار می‌روند؛ مانند «لام»، «کی» و «حتی». نمونه‌ای از تعلیل با حروف، این روایت است: «قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَهْنٍ اخْتَلَفَ فِيهِ الرَّاهِنُ وَالْمُرْتَهِنُ، فَقَالَ الرَّاهِنُ هُوَ بِكَذَا وَكَذَا وَقَالَ الْمُرْتَهِنُ هُوَ بِأَكْثَرٍ إِنَّهُ يُصَدَّقُ الْمُرْتَهِنُ حَتَّى يُحِيطَ بِالثَّمَنِ لِأَنَّهُ أَمِينٌ». (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۳۰۸/۳)

(امیر مؤمنان علی عليه السلام در مورد اختلاف گروه‌دهنده و گروه‌گیرنده در عقد رهن، که رهن می‌گوید به فلان مبلغ گروه‌گذاشتم و مرتهن می‌گوید مبلغ رهن بیشتر بوده، فرموده است: سخن مرتهن پذیرفته می‌شود تا حدی که به قیمت رهن برسد، نه بیشتر؛ زیرا وی امین است.)

در این روایت، امام عليه السلام علت پذیرفته شدن قول مرتهن را، امین بودن وی دانسته و برای بیان تعلیل از حرف «لام» که مفید تعلیل است، استفاده می‌کنند.

«مفعول‌له» یا «مفعول لأجله»، روش بیانی دیگری به شمار می‌رود و آن، مصدری است که بعد از فعل، به منظور روشن شدن علت فعل، ذکر می‌شود. در روایتی از امام صادق عليه السلام آمده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ تَرَكَ التَّزْوِيجَ مَخَافَةَ الْعَيْلَةِ فَقَدْ أَسَاءَ بِاللَّهِ الظَّنَّ». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۰/۴۲؛ صدوق، ۱۴۱۳ق: ۳/۳۸۵) (هر کس ازدواج را از ترس تنگدست شدن ترک نماید، بدون تردید به خداوند عزوجل گمان بد برده است.) این روایت در باب کراهت ترک ازدواج از ترس تنگدستی آمده است. امام عليه السلام در این روایت از مصدر، برای بیان کراهت ترک ازدواج از ترس تنگدستی، استفاده کرده و «مخافة» را به کار برده‌اند.

نمونه‌ای دیگر از موارد بیان تعلیل، «جمله اسمیه» است که برای بیان علت استفاده می‌شود. در باب «مزارعه» و «اجاره»، روایتی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که متن روایت بدین صورت است: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَتَقَبَّلُ الْأَرْضَ مِنَ الدَّهَاقِينِ فَيُؤَاجِرُهَا بِأَكْثَرِ مِمَّا يَتَقَبَّلُهَا بِهِ وَ يَقُومُ فِيهَا بِحِظِّ السُّلْطَانِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ إِنَّ الْأَرْضَ لَيْسَتْ مِثْلَ الْأَجِيرِ وَلَا مِثْلَ الْبَيْتِ إِنْ فَضَلَ الْأَجِيرِ وَ الْبَيْتِ حَرَامٌ» (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۲۴۸/۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۷۱/۵) (از امام صادق (علیه السلام) سؤال کردند: یکی از کشاورزان، زمینی را برای کشت، با دهقان‌ها قرارداد بسته، سپس آن را به دیگری اجاره داده به بیش از آن سهم و ادای خراج سلطان را خود پذیرفته است؛ حکمش چیست؟ فرمود: اشکالی ندارد؛ چون زمین مانند اجیر و مانند خانه نیست و زیاده در اجیر و خانه حرام است). در این روایت، امام صادق (علیه السلام) برای بیان علت جواز اجاره زمین توسط مستأجر با مبلغی بیشتر، از جمله اسمیه (إِنَّ الْأَرْضَ لَيْسَتْ مِثْلَ الْأَجِيرِ) استفاده کرده است.

۲- عقد بیع و تعلیل

عقد بیع، رایج‌ترین و مهم‌ترین «عقد تملیکی» است و به دلیل همین اهمیت و رواج، بخش عمده مباحث فقهی و حقوقی را به خود اختصاص داده است. می‌توان ادعا کرد که مفهوم بیع از روشن‌ترین مفاهیم است و همه مردم به آسانی، تفاوت این عقد را با سایر عقود درک می‌کنند و تردیدی در آن ندارند؛ اما اختلاف فقها در تعریف عقد بیع و نیز ویژگی‌ها و شرایط آن، تردیدهایی را در مورد برخی از مصادیق بیع ایجاد کرده است. به عبارت دیگر، فقها در عین حال که در مورد ماهیت بیع، اختلاف اساسی ندارند، اما در مورد برخی از قراردادهای، اختلاف نظر دارند؛ به عنوان مثال، می‌توان انتقال حقوق و منافع و انتقال سرقفلی را نام برد که به نظر بعضی از فقها، مصداق بیع و به نظر برخی دیگر، خارج از بیع است. (شریعتی، بی تا: ۲۱۵)

بیع در لغت به معنای فروش و در مقابل «شراء»، یعنی خرید است و گاه به خرید و فروش نیز بیع گفته می‌شود. (طاهری، ۱۴۱۸ق: ۱۸/۴) همچنین این واژه از نظر لغوی به معنای مبادله مال در برابر مال است؛ ولی در اصطلاح فقها تعاریف دیگری برای آن ذکر شده است؛ از جمله:

۱. نقل عین در برابر عوض معلوم؛

۲. عقد دال بر نقل عین در برابر عوض معلوم؛

۳. انتقال عین در برابر عوض معلوم. (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق: ۱۶۳/۲).

در اصطلاح حقوقی، قانون مدنی در ماده ۳۳۸ به تبعیت از فقها، بیع را این چنین تعریف کرده است: «بیع عبارت است از تملیک عین به عوض معین.» (طاهری، ۱۴۱۸ق: ۱۸/۴) از آنجا که این عقد، یکی از عقود رایج و پُر کاربرد در میان مردم جامعه است، ائمه علیهم السلام توجه زیادی به آن نشان داده و روایات بسیاری از ایشان در کتب حدیثی نقل شده است. در این روایات، به همراه ذکر تعلیل، بخشی از احکام فقهی عقد بیع، ذکر شده و واضح است که بیان احکام همراه با ذکر علت، تأثیر بیشتری بر مکلف داشته و میل و رغبت او را برای اجرای احکام الهی بیشتر می کند. در این بخش، نمونه هایی از روایات عقد بیع که دارای بیان علت توسط ائمه علیهم السلام است، آورده شده و نظرات مختلف فقها در مورد این روایات بیان می شود.

۲-۱- بیع رطب با خرما

در مورد بیع رطب با خرما، روایاتی در کتب حدیثی وارد شده که مشهورترین آن ها «منع» است. در این روایت آمده است: «لَا يَصْلُحُ التَّمْرُ الْيَابِسُ بِالرُّطْبِ مِنْ أَجْلِ أَنَّ الْيَابِسَ يَابِسٌ وَ الرُّطْبُ رَطْبٌ فَإِذَا بَيَسَ نَقَصَ». (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۹۴/۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۹/۵) حلبی از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که معامله خرما با رطب جایز نیست؛ به دلیل اینکه خرما، خشک و رطب، تر است و هنگامی که خشک می شود، وزن آن کم می شود. مجلسی دوم این روایت را صحیح دانسته است. (مجلسی دوم)، ۱۴۰۶ق: ۹۶/۱۱) در این روایت، عبارت «من أجل»، بیانگر تعلیل بوده و به صراحت علت عدم جواز معامله خرما با رطب را بیان می کند.

روایات دیگری در استبصار به همین مضمون وارد شده است؛ از جمله روایت داود بن سرحان از امام صادق علیه السلام که فرمودند: «لَا يَصْلُحُ التَّمْرُ بِالرُّطْبِ إِنْ الرُّطْبُ رَطْبٌ وَ التَّمْرُ يَابِسٌ فَإِذَا بَيَسَ الرُّطْبُ نَقَصَ». همچنین روایت داود ابزاری از امام صادق علیه السلام که فرمودند: «لَا يَصْلُحُ التَّمْرُ بِالرُّطْبِ التَّمْرُ يَابِسٌ وَ الرُّطْبُ رَطْبٌ». در این روایات علت منع، این گونه بیان شده که

نقصان و کم شدن وزن رطب پس از خشک شدن، منجر به تفاضل و ربا می شود. در روایت ابن سرحان، تعلیل با جمله اسمیه (إِنَّ و اسم و خبر آن) بیان شده و در روایت دوم نیز جمله اسمیه (التَّمْرُ يَابِسُ وَ الرُّطْبُ رَطْبٌ) بیانگر تعلیل است.

ابن ادريس حلی در سرائر این بیع را جایز می داند و این گونه استدلال می کند که مذهب ما، ترک تعلیل و قیاس است. (ابن ادريس حلی، ۱۴۱۰ق: ۲/۲۵۹) وی بر اساس روایت حسن بن محبوب از ابی ایوب که از سماعه روایت کرده، نظر می دهد که متن آن به این صورت است: «سئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ بَيْعِ الْعِنَبِ بِالرَّيْبِ قَالَ لَا يَصْلُحُ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلِ قَالَ وَ التَّمْرُ وَ الرُّطْبُ مِثْلًا بِمِثْلِ». (از امام صادق (عليه السلام) در مورد بیع انگور با کشمش سؤال شد و ایشان فرمودند: جایز نیست مگر اینکه متماثل باشند و فرمود: خرما و رطب متماثل هستند.)

شیخ طوسی تمسک به این روایت را به علت مجهول بودن راوی، صحیح ندانسته و قائل به کراهت است. (طوسی، ۱۳۹۰: ۳/۹۳) در مجمع الفائده همچنین، روایت حمل بر کراهت شده است؛ به این دلیل که لفظ «لا یصلح» غالباً در کراهت استعمال می شود. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۸/۴۸۳) بنا به نظر «فاضل آبی» نیز، علت ذکر شده در روایت (إذا بیس نقص) در محصولات دیگر غیر از رطب و خرما سرایت نمی کند و اصل، مقتضی جواز در محصولات دیگر است. (یوسفی، ۱۴۱۷ق: ۱/۴۹۴)

مالک، ابوحنیفه، ابویوسف، محمد، احمد و مزنی، بیع هر چه دارای دو حالت رطوبت و خشکی است را در صورت هم جنس نبودن، مطلقاً جایز دانسته و در صورت هم جنس بودن، با شرط یکی بودن حالت، جایز می دانند؛ چون مقتضی که عموم حلیت است، وجود دارد. همچنین در مورد بیع دو محصول هم جنس با اختلاف حالت، مانند بیع رطب با خرما و نیز انگور با کشمش، نظر مشهور علمای شیعه و سعد بن ابی وقاص، سعید بن مسیب، مالک، احمد، شافعی، اسحاق، ابویوسف و محمد، منع این بیع است. (حلی (علامه)، ۱۴۱۴ق: ۱۸۷/۱۰)

فاضل مقداد نیز معتقد است: «اگر بیع رطب با خرما حرام باشد، لازمه آن حرمت بیع انگور با کشمش است و این به علت اشتراکی است که در هر دو مورد وجود دارد. شیخ در

نهایه، ابن ابی عقیل، قاضی و ابن جنید نیز قائل به عدم جواز این بیع هستند.» (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق: ۹۲/۲)

همچنین در مورد سرایتِ منع ذکر شده در روایت حلبی، به غیر این دو محصول که دارای دو حالت رطوبت و خشکی باشد، دو قول میان فقها وجود دارد: شیخ طوسی در نهایه، خلاف و بخشی از مبسوط قائل به عدم سرایت و جواز در محصولات دیگر است و بحرانی در سداد العباد پس از ذکر اقوال مختلف فقها، نظر خود را عدم سرایت حکم در محصولات دیگری، غیر از رطب و خرما بیان می‌کند. (بحرانی، ۱۴۲۱ق: ۵۵۸)

همچنین ابن ابی عقیل، ابن جنید و قاضی، قائل به سرایت هستند و ابن حمزه و علامه در مختلف نیز، همین نظر را اختیار کرده و این گونه استدلال کرده‌اند: هر چند نصی در مورد منع در محصولات دیگر وجود ندارد، ولی نص بر علت منع، موجود است و این علت در موارد مشابه وجود دارد. در واقع، قیاس از نوع قیاس منصوص العلة است و قیاسی که پذیرفته نبوده و ممنوع است، در آن، علت حکم با «سبر و تقسیم»، «طرد»، «شبه» و غیر آن استخراج می‌شود. (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق: ۹۳/۲) اردبیلی نیز همین نظر را دارد. وی ظاهر روایت را عموم دانسته و قائل به عدم تفاوت میان رطب و خرما و محصولات شبیه آن مانند انگور و کشمش شده و آنچه از ظاهر سخنان ایشان برمی‌آید، تسری علت در موارد مشابه است. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۴۸۵/۸)

حائری در ریاض (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق: ۴۳۳/۸) و همچنین محقق حلی در شرائع، قول اظهر را، منع در بیع رطب با خرما دانسته و در مسالک پس از نقل روایات مشتمل بر علت تحریم، قول قوی‌تر را تحریم و تسری این حرمت می‌داند به هر آنچه علت مذکور، یعنی نقصان، در آن موجود است. (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ۲۴۵/۱۹)

بنابراین به طور کلی می‌توان اقوال فقها در بیع رطب با خرما را به این ترتیب بیان کرد:

۱. منع مطلق که نظر مشهور است. فقها در این نظر، به روایات مانع از بیع رطب با خرما که مشتمل بر تعلیل است، استدلال کرده‌اند. این تعلیل عبارت است از کم شدن وزن رطب پس از خشک شدن و تبدیل شدن به خرما که منجر به ربا خواهد شد. برخی از فقیهان پس

از بیان نظر صاحب جواهر^۱ قول قوی تر را منع مطلق دانسته و علت این منع را خشک شدن رطب و کم شدن وزنش بیان می کنند. ایشان قائل به تسری این علت در موارد مشابه آن بوده و با تأیید نظر صاحب جواهر معتقدند که مناقشه در حجیت علت در غیر این مورد بی فایده است. (سیفی مازندرانی، ۱۴۳۰ق: ۲۱۹) در بعضی کتب فقهی این احتمال نیز داده شده که ذکر رطب و خرما و همچنین انگور و کشمش در روایات، از باب آوردن مثال برای موضوع باشد. (نجفی، ۱۴۲۷ق: ۴۶) بر اساس این احتمال می توان گفت: حکم، مختص اقلام مذکور نبوده و هر آنچه دارای دو حالت مرطوب و خشک باشد را شامل می شود.

۲. منع، تنها در خصوص بیع رطب با خرما است؛ زیرا بر این منع، نص وجود دارد و بیع در غیر این دو محصول جایز است؛ یعنی به دلیل عدم وجود دلیل بر منع، عدم عمومیت علت و نیز شمول اطلاعات ادله صحت بیع، این منع، به موارد مشابه سرایت نمی کند؛ که در خلاف و غنیه بر این منع، ادعای اجماع شده است.

۳. قول به تفصیل در محصولاتی به جز رطب و خرما که در قسمتی از مبسوط بیان شده است؛ بدین صورت که اگر رطوبت موجود در محصول، ذاتی باشد، بیع جایز است؛ مانند بیع انگور با کشمش؛ ولی اگر رطوبت، ذاتی نبوده و عرضی باشد، بیع جایز نیست. بعضی فقها این گونه استدلال کرده اند: چون رطوبت ذاتی موجود در محصول مرطوب، عرفاً جزئی از آن محصول به شمار می رود در حالی که رطوبت عرضی، حقیقتاً و عرفاً، خارج از ماهیت آن است.

بجنوردی تفصیل های ذکر شده را بی اساس دانسته و معتقد است که احکام شرعی نباید بر اساس ظن، پایه گذاری شود. (بجنوردی، ۱۴۱۹ق: ۱۳۰/۵) ایشان قول اول، یعنی منع مطلق را که نظر مشهور است، اقوی و احوط دانسته و روایات جواز را به دلیل ضعف و اعراض مشهور از این روایات، قابل معارضه با روایات عدم جواز نمی داند. (بجنوردی، ۱۴۱۹ق: ۱۲۸/۵)

۴. جواز مطلق به نحو کراهت که نظر شیخ در استبصار و قسمتی از مبسوط، ابن ادریس،

۱. «و علی کل حال فلا ریب فی أن المنع مطلقاً أقوی.»

صاحب کفایة و صاحب حدائق است.

طباطبایی از فقهای متأخر نیز جواز مطلق را اقوی می‌داند و معتقد است آن گونه که از تعلیل برمی‌آید، مناط و ملاک در منع، نقص به وجود آمده در یکی از عوضین معامله بعد از بیع است و عمل به عموم ممکن نیست؛ ولی قرارداد علّت به عنوان مناط در کراهت یا حکمت حکم، در خصوص مورد روایت، اشکالی ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۴ق: ۴۱/۱) فقیهان نیز بر اساس اصل و قاعده مستفاد از اطلاق و عموم روایات، قائل به جواز هستند. (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۳۲۰/۱۷؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق: ۲۵۷/۳)

۲-۲- بیع صرف

در وسائل الشیعه روایاتی در زمینه عدم جواز بیع کالا با دیناری که یک درهم یا دو درهم از آن استثنا شده، در صورت جهل به نسبت بین دینار و درهم، وارد شده که در ادامه می‌آید:

۱. روایتی که حماد از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند: «يَكْرَهُ أَنْ يَشْتَرِيَ الثَّوْبَ بِدِينَارٍ غَيْرِ دَرْهَمٍ لِأَنَّهُ لَا يَدْرِي كَيْمَ الدِّينَارِ مِنَ الدَّرْهَمِ». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۷/۵) (خریدن لباسی به یک دینار به استثنای یک درهم کراهت دارد؛ چون نسبت دینار به درهم معلوم نیست.) حرف لام در این روایت، تعلیل را بیان می‌کند.

۲. روایت سکونی از امام صادق (علیه السلام) که ایشان نیز از پدرش امام علی (علیه السلام) نقل می‌کند: «فِي رَجُلٍ يَشْتَرِي السَّلْعَةَ بِدِينَارٍ غَيْرِ دَرْهَمٍ إِلَى أَجَلٍ - قَالَ فَاسِدٌ فَلَعَلَّ الدِّينَارَ يَصِيرُ بِدَرْهَمٍ». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۷/۵) (امام (علیه السلام) درباره مردی که کالایی را به یک دینار به استثنای یک درهم تا مدت زمانی می‌فروشد، فرمود: این معامله فاسد است؛ چون ممکن است دینار با درهم برابر شود.) حرف فاء در این روایت، بیانگر تعلیل است.

۳. روایت حماد بن میسر از امام صادق (علیه السلام) که از پدرش نقل می‌کند: «أَنَّ كَرَةَ أَنْ يَشْتَرِيَ الثَّوْبَ بِدِينَارٍ غَيْرِ دَرْهَمٍ لِأَنَّهُ لَا يَدْرِي كَيْمَ الدِّينَارِ مِنَ الدَّرْهَمِ». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۷/۵) (پدرم فروش لباس به یک دینار به استثنای یک درهم را مکروه می‌دانند؛ چون نسبت دینار به درهم معلوم نیست.) در این روایت نیز، تعلیل با حرف لام بیان شده است. ذکر این نکته نیز لازم است که حرف لام، پرکاربردترین حرفی است که در تعلیل به کار می‌رود و به همین جهت

«ام باب تعلیل» نامیده شده است.

۴. روایت وهب از امام صادق علیه السلام به نقل از پدرشان که فرمود: «أَنَّه كَرِهَ أَنْ يَشْتَرِيَ الرَّجُلُ بَدِينَارٍ إِلَّا دَرَهْمًا - وَ إِلَّا دَرَهْمَيْنِ نَسِيئَةً - وَ لَكِنْ يَجْعَلُ ذَلِكَ بَدِينَارٍ - إِلَّا ثَلَاثًا وَ إِلَّا رُبْعًا وَ إِلَّا سُدْسًا - أَوْ شَيْئًا يَكُونُ جُزْءًا مِنَ الدِّينَارِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۸۰/۱۸) (کراهت دارد که کسی در معامله بگوید: من این کالا را به صورت نسیه ای می خرم (پول را بعداً خواهم داد) و پول آن را یک دینار، جز یک درهم، یا جز دو درهم، قرار می دهم؛ ولی اگر بگوید: به یک دینار به استثنای یک سوم آن و یا به استثنای یک چهارم آن و یا به استثنای یک ششم آن می خرم؛ یعنی اگر چیزی از خود دینار کم کند، اشکالی ندارد.)

علمای شیعه این مسئله را در باب بیع صرف وارد کرده اند؛ ولی بنا به نظر بحرانی، مناسب تر آن بود که این مسئله در باب جهل، نسبت به ثمن در معامله، ذکر می شد. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۳۱۱/۱۹) امام خمینی رحمته الله علیه و بعضی دیگر، این موضوع را در باب شروط بیع آورده اند. (خمینی، ۱۴۲۱ق، ۳/۳۴۶) شیخ طوسی مانند این روایات را در تهذیب بیان کرده (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۶/۷) و نیز در مبسوط می گوید: اگر شخص پیراهنی را به صد درهم به استثنای یک دینار یا به صد دینار به استثنای یک درهم بفروشد، صحیح نیست؛ چون ثمن معامله مجهول بوده و نسبت میان درهم و دینار جز با ارزیابی و رجوع به کارشناس مشخص نمی شود. ذکر این نکته لازم است که بیع در صورت اقرار به ثمن، صحیح است چون اقرار به مجهول، صحیح است. (حلی (علامه)، ۱۴۱۴ق: ۱۰/۴۴۴)

ابن جنید نیز پس از بیان نظر شیخ، معامله را در صورت نقدی بودن صحیح و در صورت نسیه بودن، به دلیل جهالت، باطل می داند. (ابن جنید، ۱۴۱۶ق، ۱۷۴) می توان سخن ابن جنید را این گونه تفسیر کرد که اگر در معامله نسیه، استثنای درهم معامله شده در زمان «حلول اجل» شرط شود، بیع به دلیل جهالت، باطل است؛ یعنی احتمال پایین آمدن دینار به نحوی که مساوی درهم شود، وجود دارد و بنا به نظر علامه حلی، نزاعی میان قول شیخ و ابن جنید وجود نخواهد داشت؛ چون مناط بطلان، جهالت است؛ (حلی (علامه)، ۱۴۱۳ق، ۵/۱۱۶) بنابراین اگر علم به نسبت، مناط صحت عقد باشد، می توان این گونه بیان کرد که در صورت جهل به

نسبت میان درهم و دینار، چه بیع نقد باشد و چه نسیه، معامله باطل است. شهید ثانی نیز، علم به نسبت را مناط صحت عقد می‌داند. (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق: ۳/۳۵۰)

محقق حلی در مختصر علت عدم جواز را، مجهول بودن ثمن بیان کرده (حلی (محقق)، ۱۴۱۸ق: ۱/۱۲۹) و فاضل آبی در تفسیر سخن ایشان می‌گوید: اگر گفته شود مراد روایت بیان کراهت است، باید بگوییم که کراهت، در مقام تحریم استعمال می‌شود و دلیل ما بر این سخن روایت سکونی است. (یوسفی (فاضل آبی)، ۱۴۱۷ق: ۱/۵۰۲) بحرانی و امام خمینی رحمتهما با نظر وی موافق بوده و منظور از کراهت در روایت را، فساد و تحریم می‌دانند. (بحرانی، ۱۴۲۱ق: ۴۷۱؛ خمینی، ۱۴۲۱ق: ۳/۳۴۶)

امام خمینی رحمتهما معتقد است که ظاهر از کراهت، هر چند به دلیل مناسبت حکم و موضوع فساد است و موضوع فساد، جهل به ثمن است (یعنی اگر چیزی غیر از درهم و دینار، ثمن قرار داده شود و مجهول باشد، در موضوع فساد داخل است) ولی با توجه به روایت سکونی، سبب بطلان جهل نیست؛ چون در این صورت تعلیل به آنچه ذکر شد، نیکو نیست، بلکه سبب، احتمال بدون ثمن شدن بیع است و ظاهراً منظور از تعلیل آن است که جهل به نسبت، دائمی باشد ولی امر این چنین نیست چون نسبت بین دینار و درهم میان صرافان و فروشندگان، به خصوص در این زمان امری معهود و معروف است؛ بنابراین ناچاریم روایات را بر نسیه بودن معامله، حمل کنیم. (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۳/۳۴۷)

حائری نیز در ریاض، تعلیل وارد شده در اکثر روایات را، صریح در حرمت و دال بر حرمت «بیع غرری» ذکر می‌کند؛ (حائری، ۱۴۱۸ق: ۸/۴۶۸) ولی به اعتقاد مجلسی اول، ممکن است نهی، بر کراهت و یا بر قیمت وقت، حمل شود و احتیاط در ترک آن است. (مجلسی اول، ۱۴۰۶ق: ۷/۳۳۰) مجلسی دوم در ملاذ الاختیار روایات مذکور را ضعیف دانسته است؛ (مجلسی دوم، ۱۴۰۶ق: ۱۱/۱۴۵) ولی گفته شده قصور سند روایات، با فتوا به آن جبران شده است. در میان روایات ذکر شده، تنها روایت سکونی صراحت در فساد معامله دارد که می‌توان آن را به نسیه بودن معامله و جهل به نسبت، اختصاص داد. برخی از فقیهان، صورت‌های این مسئله را دوازده مورد بیان کرده و با تفصیل به آن‌ها پرداخته‌اند. (حسینی

در مورد تسری علت، یعنی جهالت، به سایر معاملات می توان گفت: اگر چه روایات در خصوص بیع وارد شده، اما علت مذکور در آن ها که نامعلوم بودن نسبت دینار و درهم است، موجب سرایت آن به سایر معاملات غرری می شود.

۳-۲- شرط و خیار در بیع

در روایتی، علی بن رثاب از امام صادق علیه السلام نقل می کند که ایشان فرمودند: «الشَّرْطُ فِي الْحَيَوانِ ثَلَاثَةٌ أَيَّامٌ لِلْمُشْتَرِي أَسْتَرَطَ أَمْ لَمْ يَشْتَرِطْ فَإِنْ أَحْدَثَ الْمُشْتَرِي فِيمَا اشْتَرَى حَدًّا قَبْلَ الثَّلَاثَةِ الْأَيَّامِ فَذَلِكَ رِضًا مِنْهُ فَلَا شَرْطَ قَبْلَ لَهْ وَ مَا أَحْدَثَ قَالَ أَنْ لَأَمَسَ أَوْ قَبْلَ أَوْ نَظَرَ مِنْهَا إِلَى مَا كَانَ يَحْرُمُ عَلَيْهِ قَبْلَ الشَّرَاءِ». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۶۹/۵؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۴/۷) (شرط در «خیار حیوان» برای مشتری، سه روز است، خواه شرط شود یا نشود؛ بنابراین اگر مشتری قبل از سه روز، در مبیع، «حدثی» ایجاد کند، چون آن تصرف به معنای رضایت مشتری است، شرطی نیست. پرسیده شد: حدث چیست؟ فرمود: اینکه او را لمس کند یا ببوسد یا به او نگاه کند، آن گونه که قبل از خریدن، برای او حرام است.)

حرف فاء در عبارت «فذلك رضا منه»، تعلیل است. بر اساس این روایت اگر مبیع، حیوان باشد، از زمان عقد به مدت سه روز برای مشتری، «خیار» ثابت می شود و این اختیار را دارد که در این مدت، عقد بیع را فسخ یا امضا کند. برخلاف اهل سنت، همه علمای شیعه بر این نظر اجماع دارند. قرارداد خیار به این دلیل است که عیب، غالباً در حیوان پنهان است و در این سه روز، حیوان امتحان می شود و اگر عیبی وجود داشته باشد، آشکار می شود؛ بنابراین به سبب دفع ضرر از مشتری، واجب است که خیار، مشروع باشد؛ چون مناط، ظهور عیب پنهان است.

این خیار و خیار مجلس، به اصل شرع ثابت شده اند، خواه عقد، مطلق باشد یا در عقد، شرط شده باشد؛ اما در صورتی که ساقط شدن خیار در عقد شرط شود، با اجماع، بنا بر عموم قول «المؤمنون عند شروطهم»، ساقط می شود؛ بنابراین اگر مشتری در این سه روز در حیوان تصرف نکند، خیار ثابت می شود، ولی اگر تصرف کند، خیار او به اجماع، ساقط می شود؛

به دلیل اینکه تصرف او در حیوان، بیانگر رضایت او بر عقد است؛ فرقی نمی کند تصرف در عقد لازم، باشد، مانند بیع یا در عقد غیر لازمی مانند هبه، قبل از قبض یا وصیت، باشد. به هر حال تصرف، ساقط کننده خیار است. (حلی (علامه)، ۱۴۱۴ق: ۱۱/۳۴)

تنها ابوصلاح، مخالف این حکم بوده و معتقد است که خیار کنیز، مدت استبراء اوست. سید مرتضی نیز قائل به ثبوت خیار برای فروشنده، علاوه بر مشتری است و معتقد است که خیار، با تصرف، مطلقاً ساقط می شود؛ در حالی که فقهای دیگر از جمله شهید ثانی، تصرف را به منظور امتحان کردن، ساقط کننده خیار نمی داند. (مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق: ۱۹/۱۶۲) عاملی نیز معتقد است که اگر قصد خریدار از حدث، امتحان یا حفظ میبع باشد و یا حدث، سهوی باشد، خیار باقی می ماند؛ ولی ظاهراً اطلاق علمای شیعه برخلاف آن است؛ چون قائل اند که تصرف، ساقط کننده خیار است. (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق: ۱۴/۱۹۰) شیخ طوسی و ابن جنید هم معتقدند که میبع، تنها پس از انقضای خیار، با تصرف، به ملکیت مالک درمی آید؛ ولی شیخ، این حکم را به حالتی که خیار برای فروشنده و یا هر دو وجود داشته باشد، تخصیص داده است؛ اما قول مشهور، تملک به همراه عقد است. (مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق: ۱۹/۱۶۲)

شهید ثانی معتقد است که اطلاق تصرف و حدث، مطلق انتفاع از حیوان را شامل می شود؛ مانند سوار شدن بر حیوان و حمل بار یا دوشیدن شیر، پوشیدن لباس و رنگ کردن آن و سکونت در خانه؛ (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق: ۳/۲۰۱) بنابراین طبق نظر محقق حلی، حدث بر اعراض و روی گردانی مشتری از معاینه و رضایت به آن، دلالت می کند. (حلی (محقق)، ۱۴۱۲ق: ۲/۱۵۹)

طباطبایی حائری معتقد است که معنای حدث با مراجعه به عرف مشخص می شود و آنچه در روایت ذکر شده، به عنوان مثال است و حدث منحصر به این موارد نیست. (حائری، ۱۴۱۸ق: ۸/۲۹۹)

بعضی از فقها گفته اند: به اعتبار اینکه روایت به منظور بیان حکم شرعی آمده باشد، این حکم (تصرف، نشانه رضایت است) در همه خيارات به مقتضای علت در روایت، جاری می شود؛ همان گونه که از سخن فقیهان امامیه برمی آید که تصرف را ساقط کننده خیار

می‌دانند. (نجفی، ۱۴۲۲: ۶۳) از این مطلب سقوط خیار فروشنده، در صورتی که در ثمن معین تصرف کند، آشکار می‌شود و این به دلیل مشترک بودن هر دو مورد در علت، یعنی رضایت به بیع، است. (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۸/۲۳) مغنیه نیز معتقد است که عبارت «فذلک رضا منه» دلیل عام و قاعده‌ای کلی است که هر تصرفی بر رضایت به عقد، دلالت دارد و ساقط‌کننده خیار است؛ خواه خیار حیوان باشد، یا مجلس، یا غیر این دو. (مغنیه، ۱۴۲۱: ۱۵۴/۳)

بنابراین هر چند مورد روایت، خیار حیوان است، ولی رضایت، علتی است که مقتضی جریان یافتن حکم در هر جایی است که این علت، یعنی رضایت، در آنجا وجود دارد؛ البته در صورتی که آن معنا، علت منصوصه باشد و امام (علیه السلام) تصرف را دلیل بر رضایت و اماره‌ای بر آن قرار داده باشد. (نجفی، بی تا: ۶۳/۴)

اما، مدنی کاشانی قائل است که امام (علیه السلام) در مقام بیان حکم کلی نیست. (مدنی کاشانی، ۱۴۰۹: ۸) از نظر امام خمینی و فرزند ایشان نیز، تعدی از روایت به موارد دیگری غیر آن، جایز نیست. (خمینی، بی تا: ۱۱۴/۲)

صاحب جواهر معتقد است که تعلیل «فذلک رضا منه»، ظهوری در سقوط خیار به واسطه تصرف ندارد، به خصوص با توجه به اینکه فاء، شرطیه است نه تعلیلیه. (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۶/۲۳) سبحانی در مورد صحیحه علی بن رثاب معتقد است: در این روایت سه جمله آمده است: ۱. جمله شرطیه (فان أحدث المشتري فيما اشترى حدثا)؛ ۲. جمله جزائیه (فذلک رضا منه)؛ ۳. جمله تالیه (فلا شرط). شیخ انصاری نیز برای این مسئله چهار وجه ذکر کرده است؛ هر چند احتمالات، بیش از چهار وجه است.

احتمالاتی که در این عبارت (فذلک رضا منه) وجود دارد:

۱. این عبارت، جمله انشائیه جزائیه باشد؛ به این معنا که ایجاد حدث و تصرف در حیوان به منزله رضایت تعبدی باشد؛ خواه در واقع التزام به بیع وجود داشته باشد یا نه. فاء در آن نیز فاء جزا و جمله، جزا برای شرط باشد؛ به این معنا که اگر مشتری در حیوان تصرف کرد، در شرع، به التزام به بیع و رضایت تعبدی حکم می‌شود و دیگر خیاری وجود نخواهد داشت.

۲. عبارت، جمله انشائیه تعلیلیه باشد و فاء برای تعلیل و بیان علت جزا باشد؛ یعنی مقدمه‌ای باشد تا جزا مورد قبول واقع شود؛ به این معنا که اگر مشتری در حیوان تصرف کرد، به دلیل رضایت تعبدی و حکم شرعی به التزام، شرط و خیاری وجود ندارد.

بر اساس این دو احتمال، هر تصرفی ساقط کننده خیار خواهد بود؛ ولی این دو احتمال بعید است؛ چون تعلیل شرعی یا باید اموری حسی باشد که مردم بفهمند، یا اموری فطری که مکلفان با فطرت و وجدانشان آن را درک کنند.

۳. عبارت، جمله اخباری و علت برای جزا باشد و منظور، رضایت نوعی باشد؛ به این معنا که تصرف، غالباً و نوعاً کاشف از رضایت باشد و معنای جمله این است که تصرف، خیار را ساقط می‌کند و شرط نیست؛ بنابراین اگر قرائن بر تصرف به قصد امتحان یا اشتباه دلالت کند، به دلیل عدم دلالت بر رضایت، ساقط کننده خیار نیست.

بنا به نظر سبحانی، هر تصرفی ساقط کننده خیار نیست؛ بلکه هر تصرفی که تغییر دهنده میباید باشد، خواه علت حکم باشد یا حکمت حکم، می‌تواند خیار را ساقط کند. ایشان احراز رضایت شخصی را، امری دشوار دانسته و معتقد است که نمی‌توان آن را، مناط حکم قرار داد. (سبحانی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۹)

۴-۲- قبض کالا در بیع

چنانچه شخصی کالایی را بخرد ولی آن را قبض نکرده باشد، در صورتی که آن کالا «مکیل» یا «موزون» نباشد، فروختن آن قبل از قبض، جایز است. در روایت صحیح منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «فِي رَجُلٍ أَمَرَ رَجُلًا يَشْتَرِي لَهُ مَتَاعًا فَيَشْتَرِيهِ مِنْهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِنَّمَا الْبَيْعُ بَعْدَ مَا يَشْتَرِيهِ» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۵۰/۷) (از آن حضرت درباره کسی پرسیده شد که شخص دیگری کالایی را برای او می‌خرد و او از آن شخص خریداری می‌کند. امام علیه السلام فرمود: این قرارداد اشکالی ندارد؛ اما بیع تنها پس از خریدن محقق خواهد شد.) در اینجا، جمله اسمیه (انما البیع بعد ما یشتريه)، تعلیل را بیان می‌کند. این حکم بر اساس اصل اباحه، اطلاق ادله کتاب و سنت، اجماع فقها و همچنین روایات وارد شده در این موضوع است. (حلی (علامه)، ۱۴۱۴ق: ۲۴۲/۱۱)

اما از پیامبر ﷺ روایت شده است: «لا تبعه حتی تقبضه»؛ (تا زمانی که آن را به قبض دریاوردی، نفروش). گفته شده این کراهت تنها در اجناس مکیل و موزون بوده و روایت از بیع به نحو مطلق، نهی نمی‌کند. بر اساس روایت ابن مسلم از ابو جعفر علیه السلام در مورد بیع قبل از قبض^۱ و سخن امام صادق علیه السلام در صحیح ابن حازم،^۲ امام علیه السلام صحت بیع را دایر مدار حاصل شدن ملکیت قرار داده است (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۲۸۸/۱۷) و فروش کالا قبل از تملک آن را جایز نمی‌داند؛ (تبریزی، ۱۴۱۶ق: ۴۲۵/۲) البته در مورد بیع کلی، روایات صحیحی وارد شده که بر صحت این بیع دلالت دارند.

مورد سخن امام علیه السلام و شاید مورد پرسش نیز آن است که پس از آنکه شخص واسطه، کالا را خریداری کرد، سفارش دهنده آن را از وی بخرد؛ اما آن حضرت، در مقام پاسخ، تنها به جمله «لا بأس بذلک»، (اشکالی ندارد) بسنده نمی‌کند، بلکه علت آن را نیز با این سخن خود بیان می‌کند: «انما البیع بعد ما یشتريه»؛ (صحت معامله تنها پس از خرید آن کالا محقق خواهد شد). این سخن بدین معناست که رمز صحت معامله، انشای صیغه معامله و بستن قرارداد خرید و فروش پس از مرحله‌ای است که فرد واسطه، آن کالا را می‌خرد و مالک آن می‌شود. بر این اساس، این خرید و فروش از مواردی نیست که فردی، چیزی را می‌فروشد که مالک آن نیست.

روایت دیگر در این مسئله، صحیح حلی از امام صادق علیه السلام است که می‌گوید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ قَوْمٍ اشْتَرَوْا بَرًّا فَأَشْتَرُوا فِيهِ جَمِيعًا وَ لَمْ يَقْتَسِمُوهُ أَوْ يَصْلُحْ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ بَيْعَ بَرِّهِ قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ قَالَ إِنَّ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِلَةِ الطَّعَامِ لِأَنَّ الطَّعَامَ يَكُلُّ. (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۲۱۷/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۵۶/۷) (از امام صادق علیه السلام درباره گروهی پرسیدم که لباسی می‌خرند و همه در آن شریک‌اند و هنوز تقسیم نکرده‌اند؛ آیا کسی از آن‌ها می‌تواند قبل از قبض، آن را بفروشد؟ امام علیه السلام فرمود: اشکالی ندارد، چون لباس به منزله طعام نیست؛ چون طعام، مکیل و قابل پیمانه کردن است.) حرف لام در روایت مذکور بیانگر تعلیل است.

۱. «لیس به بأس، انما یشتريه منه بعد ما یملکه».

۲. «لا بأس بذلک، انما البیع بعد ما یشتريه».

این روایت به صراحت، بیانگر عدم تفاوت میان طعام و اجناس مکیل دیگر است. علت در اینجا، کیل و پیمانه است و از روایات دیگر علاوه بر کیل، وزن هم فهمیده می‌شود. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۳۴۰/۸) بر اساس نظر فقها، این حکم تنها در خصوص طعام نبوده و عمومیت دارد؛ بنابراین علاوه بر طعام، هر جنس مکیل و موزونی را در بر می‌گیرد. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۱۶۸/۲۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق: ۱۷۰/۱۹؛ نجفی اصفهانی، ۱۴۲۷ق: ۳۸۴/۳؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق: ۷۲۲)

۵-۲- بیع عرایا

اگر شخصی، نخلی در خانه شخصی دیگر داشته باشد، جایز است مالک خانه، محصول آن را در عوض خرمای دیگری بخرد. این مسئله که به «عریه» مشهور است، از تحریم بیع «مزاینه» استثنا شده و اختلافی در آن وجود ندارد. (حسینی عاملی، ۱۴۲۷ق: ۴۹۸/۴) این حکم بر اساس روایتی است که از پیامبر ﷺ نقل شده که در آن آمده است: «أَنَّه رَخَّصَ فِي الْعَرَايَا وَاحِدَتُهَا عَرِيَّةٌ - وَ هِيَ النَّخْلَةُ الَّتِي يَعْرِبُهَا صَاحِبُهَا رَجُلًا مُحْتَاجًا - وَ الْإِعْرَاءُ أَنْ يَتَّاعَ تَلْكَ النَّخْلَةَ مِنَ الْمُعْرَى - بِتَمْرِ لِمَوْضِعِ حَاجَتِهِ - قَالَ وَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا بَعَثَ الْخُرَاصَ - قَالَ حَفُّفُوا الْخُرَصَ - فَإِنَّ فِي الْمَالِ الْعَرِيَّةِ وَ الْوَصِيَّةِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۴۱/۱۸) تعلیل مذکور در این روایت، عبارت «للموضع حاجته» است.

عریه نخلی است که در خانه انسان وجود دارد. این نظر مشهور میان علمای شیعه است، ولی گروهی از لغویان و فقها، نخل موجود در باغ را نیز، عریه می‌دانند. (روحانی، ۱۴۱۲ق: ۲۲۷/۱۸) مزاینه نیز به معنای فروش خرمای سر نخل، با خرمای دیگری است که اجماعاً جایز نیست. (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق: ۳۱/۹) ظاهر اطلاق در روایت، علاوه بر تعلیل مذکور، شامل باغ، خان (مهمان سرا) و مانند آن می‌شود. گفته شده با وجود قصور در سند روایت، این قصور با شهرت جبران می‌شود. همچنین ظاهر روایت آن است که علاوه بر صاحب خانه، حکم به مستعیر و مستأجر خانه نیز، سرایت می‌کند. (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق: ۳۸/۹) با این حال، صاحب جواهر با بیان اینکه تعلیل مذکور، علتی نیست که حکم دایرمدار آن باشد، تعدی و سرایت آن را به مستعیر و مستأجر خانه، دارای اشکال دانسته و تعلیل را

حکمت حکم می‌داند، نه علت آن. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۱۰۳/۲۴) برخی از فقیهان در این باره گفته‌اند: اکتفا به مقدار یقینی، یعنی نخل موجود در خانه، به واقع نزدیک‌تر است. ایشان به نظر صاحب ریاض مبنی بر جبران ضعف سند روایت، به واسطه شهرت، اشکال وارد کرده و قائل‌اند: اگر منظور از شهرت، شهرت بر اصل حکم باشد، استناد علمای شیعه به اصل حکم نامعلوم است، ولی اگر منظور، شهرت بر تعمیم باشد، همان گونه که صاحب جواهر گفته، شهرتی بر تعمیم وجود ندارد؛ علاوه بر این، آنچه در روایت به عنوان تعلیل ذکر شده، علت حقیقی نیست که حکم دایر مدار آن باشد، و گرنه با عدم نیاز، عدم جواز بیع نیز لازم می‌آید؛^۱ بنابراین قول قوی‌تر، اختصاص حکم به خانه است. (روحانی، ۱۴۱۲ق: ۲۲۸/۱۸)

این بیع مشروط به اموری شده است از جمله اینکه: ۱. نخل یکی باشد، بنابراین اگر تعداد آن بیش از یکی باشد، فروش محصول آن به خرما به دلیل صدق مزایه بر آن جایز نیست، ولی بعضی فقها گفته‌اند: روایت سکونی،^۲ صریح در جواز بیع در یک یا چند نخل است؛ ۲. ثمن از غیر آن نخل باشد تا بنا به قول مشهور، ثمن و مثنی یکی نباشند؛^۳ بیع نقد و حال باشد تا ربا در آن وارد نشود؛^۴ عدم مفاضله و زیادی در زمان عقد رعایت شود، تا ربا در آن وارد نشود. این جواز مختص به نخل است و به درختان دیگر سرایت نمی‌کند؛ چون در آنچه مخالف با اصل است، باید به مورد نص اکتفا کرد. (ترحینی عاملی، ۱۴۲۷ق: ۴۹۹/۴)

۶-۲- حرمت ربا

درباره حرمت ربا، روایات فراوانی با سند معتبر بیان شده، با ذکر این علت که مردم از انتخاب معروف و کار نیکو امتناع نکنند. در صحیح هشام بن حکم آمده است: «انه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علة تحريم الربا؟ فقال: انه لو كان الربا حلالا لترك الناس التجارات و ما يحتاجون إليه فحرم الله الربا لتنفّر الناس من الربا إلى الحلال و التجارات و البيع و الشراء، فبقي ذلك بينهم بالقرض». (بحرانی، بی تا: ۳۲/۱۱) (هشام بن حکم از امام صادق عليه السلام از علت

۱. «لا شهرة على التعميم بل هي على العكس متحققه و الظاهر أن المذكور منه ليست علة حقيقية و الالدار الحكم معها حيث دارت. فلا يجوز مع عدم الحاجة و يجوز معها و إن كانت في دارة و من المعلوم خلافه».
۲. «رخص رسول الله صلى الله عليه وآله في العرايا».

تحریم ربا پرسید و حضرت فرمود: اگر ربا حلال بود، مردم تجارت را رها می کردند و به آن احتیاجی نداشتند؛ بنابراین خداوند متعال ربا را حرام کرد تا مردم با تنفر نسبت به آن، به کار حلال و تجارت و خرید و فروش روی بیاورند. در صحیح دیگری از وی آمده است که امام صادق علیه السلام فرمودند: «إنما حرم الله الربا كي لا يمتنعوا من صنائع المعروف». (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۵۶۶/۳) (همانا خداوند ربا را حرام کرد تا مردم از قرض الحسنه خودداری نکنند).

در روایت محمد بن سنان آمده است: امام رضا علیه السلام علت حرمت ربا را، فساد اموال بیان فرموده است. (بحرانی، بی تا: ۳۱/۱۱) حرف لام در روایت، بیانگر تعلیل است. یکی از اثرات ربا این است که منجر به تضعیف عواطف انسانی بین افراد بشر می شود و این مسئله در روایات به صورت مؤکد آمده است. سماعه روایتی از امام صادق علیه السلام نقل کرده و علت را با عبارت «لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف» (به سبب اینکه مردم از کارهای نیکو و شایسته [مانند قرض الحسنه] باز نمانند.) بیان می کند.^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۴۶/۵)

فقیهان منظور از «اصطناع معروف» را قرض نیکو می دانند که از واضح ترین و آشکارترین مظاهر عواطف انسانی و همکاری اجتماعی در جامعه بوده و از صدقه نیز، برتر است؛ بنابراین در روایات آمده است که صدقه دارای ۱۰ حسنه است، ولی قرض نیکو، هجده حسنه دارد. شاید حکمت این باشد که قرض نیکو از جهتی نیاز محتاجی را برطرف می کند و از این نظر با صدقه مشترک است و از جهتی دیگر آبروی افراد نیازمند را حفظ می کند، چون از قبول صدقه خودداری می کنند؛ بنابراین قرض دادن باعث برطرف کردن نیاز با حفظ آبروی آنان می شود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۴۳)

پس می توان گفت: حکمت در تحریم ربا این است که رباخواری، عواطف متعالی و مکارم اخلاقی را در انسان می میراند. روی آوردن مردم به عقود ربوی منجر به کنار گذاشتن معاملات تجاری مشروع و مفید، به دلیل دشواری آنها، می شود. ربا، خوردن مال به باطل محسوب می شود و بی شک، خوردن مال به باطل، حرام بوده و به معنای آن است که انسان

۱. «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني قد رأيت الله تعالى قد ذكر الربا في غير آية و كرهه؟ قال عليه السلام: أ و تدري لم ذلک؟ قلت لا، قال: لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف.»

بدون دلیل عقلی و منطقی، مالی را به دست آورد. قمار نیز، خوردن مال به باطل است، چون سودی بدون دلیل مشروع به دست می‌آید؛ همچنین بیع خمر و سود حاصل از آن، چون موجب ضرر افراد و فساد و ویرانی جامعه است، نامشروع به شمار می‌رود. این دلیل، اصلی کلی در همه ابواب معاملات اسلامی به شمار می‌رود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۳۶)

گفتنی است، علت‌های ذکر شده در تحریم ربا در روایات، از قبیل حکمت و انگیزه تشریح حکم است، بنابراین تعدی حکم به موارد دیگری غیر از مورد تعلیل، جایز نیست. (سیفی مازندرانی، ۱۴۳۰ق: ۴۹)

به‌طور کلی می‌توان فلسفه تحریم ربا را، موارد زیر دانست: ۱. با شیوع رباخواری در جامعه، سنت زیبای قرض‌الحسنه کم‌رنگ شده و باعث نابودی عواطف انسانی و تعاون اجتماعی می‌شود؛ ۲. رباخواری سبب به‌وجود آمدن شکاف طبقاتی و ثروتمندتر شدن گروه خاصی می‌شود، ولی تجارت صحیح از زندگی طبقاتی افراد جامعه جلوگیری می‌کند؛ ۳. با ترویج رباخواری، سرمایه‌های جامعه در مسیری ناسالم قرار گرفته و اساس اقتصاد کشور متزلزل می‌شود، در حالی که خرید و فروش و تجارت سالم باعث پیشرفت اقتصاد کشور می‌شود؛ ۴. در خرید و فروش معمولی هر دو طرف به‌طور یکسان در معرض سود و زیان هستند، در حالی که در معاملات ربوی، فرد رباخوار هیچ‌گاه زیان نمی‌بیند و تمام زیان‌های احتمالی بر دوش طرف مقابل سنگینی خواهد کرد؛ ۵. در خرید و فروش معمولی، طرفین معامله در مسیر تولید و مصرف، گام برمی‌دارند، در صورتی که معاملات ربوی این‌گونه نیست.

نتیجه‌گیری

هرگاه مصلحتی باعث جعل و تشریح حکمی شود ولی حکم دایرمدار آن مصلحت نباشد، حکمت بوده ولی در صورتی که مصلحت، باعث جعل حکم شده و وجود حکم نیز، بر محور وجود آن مصلحت باشد، علت حکم خواهد بود. بر این اساس، حکمت هیچ‌گاه موضوع حکم قرار نمی‌گیرد، ولی علت همیشه موضوع واقعی حکم است. حکمت به دلیل غیرمنضبط بودن، نمی‌تواند اساس حکم قرار گیرد؛ بنابراین در نتیجه حکم کردن بر اساس آن، قیاس‌ها و احکام دارای معارض پدید خواهد آمد. مصالحی که فلسفه حکم به شمار می‌روند یا از باب علت حکم است که در این صورت قابل تسری به موارد غیرمنصوص بوده یا از باب حکمت حکم است که در این صورت، قابلیت تسری به موارد مشابه را ندارد. علت، با چند شرط، مبنای حکم قرار گرفته و می‌توان آن را به موارد غیرمنصوص تسری داد: باعث جعل حکم باشد، مضبوط باشد، ظهور و آشکاری داشته باشد، عمومیت داشته و استفاده از آن به شرط عدم مخالفت با نص دیگری باشد؛ بنابراین در هر روایتی که ادوات تعلیل به کاررفته و یا ظاهر روایت اشعار به علیت دارد، به معنای علت بودن آن وصف نیست؛ بلکه گاهی هدف از تعلیل، بیان انگیزه و حکمت حکم است.

بر این اساس توجه به تفاوت علت و حکمت و شناخت ویژگی هریک و ارائه ضابطه‌ای که بتوان هریک را از دیگری در ادله شرعی جدا کرد، یکی از بایسته‌های اصول فقه است که به طور شایسته به آن پرداخته نشده و منشأ برخی خلط‌ها و لغزش‌ها در استنباط شده است. همچنین بازشناسی علت تام از علت ناقص در کشف علل و ملاک احکام، اهمیت بسزایی در نظام تشریح دارد. به یقین چنانچه روشن شود که امری، علت ناقص است، نبودنش در نفی حکم، نقش دارد، ولی بودنش به تنهایی حکم را پدید نمی‌آورد و آن را اثبات نمی‌کند؛ بنابراین مطالعه و جست‌وجو در نصوصی که علل احکام در آن‌ها یاد شده، موجب آشنایی با چارچوب کلی ملاک‌های احکام شده و بیان‌گر این نکته است که در استخراج ملاک‌ها و علل احکام از نصوص شرعی، چه معیارهایی را باید در نظر گرفت؛ مثلاً در استخراج ملاک

نباید تنها به ضوابط و معیارهای مادی و دنیوی تکیه کرد، بلکه باید به معیارهای معنوی و اخلاقی نیز توجه داشت. برای نمونه در مسائل مالی مانند زکات، تنها پُرشدن شکاف‌های اقتصادی مدنظر نیست، بلکه تطهیر و تزکیه روحی پرداخت‌کننده آن نیز، مدنظر است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

* قرآن مجید

۱. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور، ۱۴۱۰ق، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، قم: اسلامی.
۲. ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، مجموعه فتاوی ابن جنید، قم: اسلامی.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۳ق، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان، قم: اسلامی.
۵. اصغری، سید محمد، ۱۳۷۰، قیاس و سیر تکوین آن در حقوق اسلام، ج ۲، تهران: کیهان.
۶. اصفهانی (مجلسی اول)، محمد تقی، ۱۴۰۶ق، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۷. امامی، سید حسن، بی تا، حقوق مدنی، تهران: اسلامیه.
۸. بجنوردی، سید حسن بن آقابزرگ، ۱۴۱۹ق، القواعد الفقهیه، قم: الهادی.
۹. بحرانی، حسین بن محمد، ۱۴۲۱ق، سداد العباد و رشاد العباد، قم: کتاب فروشی محلاتی.
۱۰. بی تا، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، قم: مجمع البحوث العلمیه.
۱۱. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، ۱۴۰۵ق، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: اسلامی.
۱۲. تبریزی، جواد بن علی، ۱۴۱۶ق، ارشاد الطالب إلى التعلیق علی المکاسب، ج ۳، قم: اسماعیلیان.
۱۳. ترحینی عاملی، سید محمد حسین، ۱۴۲۷ق، الزبدة الفقهیه فی شرح الروضة البهیة،

- چ ۴، قم: دارالفقه.
۱۴. جمعی از پژوهشگران، زیر نظر سید محمود هاشمی، ۱۴۲۶ق، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: آل البيت (علیهم السلام).
۱۶. حسینی روحانی، سید صادق، ۱۴۱۲ق، فقه الصادق، قم: دارالکتاب - مدرسه امام صادق (علیهم السلام).
۱۷. حسینی زبیدی، محب الدین سید محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۱۸. حسینی عاملی، سید جواد، ۱۴۱۹ق، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. حلوانی، محمد خیر، ۱۹۷۹، أصول النحو العربی، اللاذقیة: جامعه تشرین.
۲۰. حلی (علامه)، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، چ ۲، قم: اسلامی.
۲۱. _____، ۱۴۱۴ق، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۲۲. حلی (محقق)، جعفر بن حسن، ۱۴۱۲ق، نکت النهایة، قم: اسلامی.
۲۳. _____، ۱۴۱۸ق، المختصر النافع فی فقه الامامیة، چ ۶، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة.
۲۴. خمینی، سید مصطفی، بی تا، مستند تحریر الوسیلة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
۲۵. خوانساری، سید احمد بن یوسف، ۱۴۰۵ق، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، چ ۲، قم: اسماعیلیان.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات الفاظ القرآن، لبنان: دارالعلم.
۲۷. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۴ق، المختار فی احکام الخیار، قم: مؤسسه امام صادق (علیهم السلام).

٢٨. سبزواری، سید عبدالأعلى، ١٤١٣ق، مهذب الاحكام فى بيان الحلال و الحرام، ج ٤، قم: مؤسسه المنار، دفتر حضرت آیت الله سبزواری.
٢٩. سیفی مازندرانی، علی اکبر، ١٤٣٠ق، دلیل تحریر الوسيلة - فقه الربا، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
٣٠. سیوری، مقداد بن عبدالله، ١٤٠٤ق، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی رحمته الله علیه.
٣١. شریعتی، سعید، بی تا، «بیع زمانی»، فقه اهل بیت علیهم السلام، ج ٢٦، ص ٢٦١، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
٣٢. شلبی، محمد مصطفی، ١٩٨١، تعلیل الأحكام، بیروت: دار النهضة العربية.
٣٣. صدوق، محمد بن علی، ١٤٠٣ق، معانی الأخبار، قم: اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٣٤. _____، ١٤١٣ق، من لایحضره الفقیه، ج ٢، قم: اسلامی.
٣٥. طاهری، حبیب الله، ١٤١٨ق، حقوق مدنی، ج ٢، قم: اسلامی.
٣٦. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، ١٤١٨ق، ریاض المسائل فى تحقیق الأحكام بالدلائل، قم: آل البيت علیهم السلام.
٣٧. طباطبایی یزدی، محمد کاظم، ١٤١٤ق، تکملة العروة الوثقی، قم: کتاب فروشی داوری.
٣٨. طریحی، فخرالدین، ١٤١٦ق، مجمع البحرین، ج ٣، تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
٣٩. طوسی، محمد بن حسن، ١٣٩٠ق، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
٤٠. _____، ١٤٠٧ق، تهذیب الاحكام، ج ٤، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
٤١. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، ١٤١٣ق، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
٤٢. عبدالرحمن، محمود، بی تا، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیه، بی جا.

۴۳. عبدی، محمدحسین، ۱۳۸۷، رهیافتی به دانش فقه، قم: انصاریان.
۴۴. قرشی، سید علی اکبر، ۱۴۱۲ق، قاموس قرآن، چ ۶، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۴۵. قماشی، سعید، ۱۳۸۴، جایگاه عقل در استنباط احکام، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. مجلسی (دوم)، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چ ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. _____، ۱۴۰۶ق، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۴۹. مجمع اللغة العربية، بی تا، المعجم الوسيط، قم: فرهنگ اسلامی.
۵۰. مدنی کاشانی، حاج آقا رضا، ۱۴۰۹ق، تعلیقه شریفه علی بحث الخیارات و الشروط من کتاب المتاجر للشیخ، قم: مکتبه آیه الله المدنی الكاشانی.
۵۱. مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۱ق، فقه الإمام الصادق علیه السلام، چ ۲، قم: انصاریان.
۵۲. موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۴۲۱ق، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۵۳. میرخلیلی، سیداحمد، ۱۳۸۸، فقه و قیاس، چ ۲، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۴. نجفی اصفهانی، محمدتقی رازی، ۱۴۲۷ق، تبصرة الفقهاء، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
۵۵. نجفی، بشیر حسین، ۱۴۲۷ق، بحوث فقهیه معاصره، نجف اشرف: دفتر حضرت آیت الله نجفی.
۵۶. نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۴ق، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چ ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۷. نجفی کاشف الغطاء، علی بن جعفر بن خضر نجفی، ۱۴۲۲ق، شرح خیارات اللمعة،

قم: اسلامی.

۵۸. نجفی کاشف الغطاء، مہدی، بی تا، مورد الأنام فی شرح شرائع الإسلام، نجف اشرف:

کاشف الغطاء.

۵۹. یوسفی (فاضل آبی)، حسن بن ابی طالب، ۱۴۱۷ق، کشف الرموز فی شرح مختصر

النافع، ج ۳، قم: اسلامی.



پرو، شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی