


## Recognition of Aietibarat in Jurisprudence and Interpretation

Seyed Abdolrahim Hoseini<sup>1</sup> | Zahra najafi<sup>2</sup> |

1. Associate Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law at the Farabi campus, university of Tehran. E-mail: [Abd.hosseini@ut.ac.ir](mailto:Abd.hosseini@ut.ac.ir), <https://orcid.org/0000-0001-7265-6445>

2. PhD student of jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, at the Farabi campus, university of Tehran. E-mail: [najafi.es@gmail.com](mailto:najafi.es@gmail.com), <https://orcid.org/0009-0001-9857-5421>

Article Info	Recognition of Aietibarat in Jurisprudence and Interpretation
2022	The study of "considered concept"(Aietibarat) in Jurisprudence and Interpretation is a fundamental study. it is with the aim of explaining the nature and elements of " Aietibarat " from the point of view of Interpretation and Jurisprudence; and the exchange between these two sciences in the employing of "considered concepts and findings" in inference and ijtehad is based on explanation of the nature and elements of the Aietibarat .
<b>Keywords:</b>	In the analysis of the nature of Aietibarat, Despite the differences, there are many commonalities between commentators and jurists. The commentators in "Ayat al-Ahkam" have used jurisprudential findings to understand the ultimate meaning of the verses. The jurists also use different aspects of Aietibarat and metaphor in attribution to Quranic verses and reasoning; And for development in jurisprudential understanding, they benefit from the commentators' Aietibarat considerations and attitudes .
Word,	Many differences in viewpoints and differences in interpretive and jurisprudential attitudes are due to differences in Aietibarat, especially the theoretical foundations of the formation of Aietibarat; As far as many misapprehensions in the interpretation of Ayat al-Ahkam have been influenced by interpretive sources and foundations. The scope of these differences, without being criticized and analyzed; is entered in jurisprudential inference and ijtehad. Whereas the influence of jurisprudential sources on commentators is minimal. although, in the late centuries and the current era, due to the theoretical progress of jurisprudence analysis, in many cases, commentators have also been influenced by the opinions of jurists.
Word,	
Word,	
Word.	
	<b>Key words:</b> <i>jurisprudential aietibar, interpretative aietibar, establish, verdict, create</i>
<b>Cite this article:</b> Author, A. A., Author, B. B., & Author, C. C. (year). Article title. <i>Journal Title</i> , 56 (1), 1-20. DOI: <a href="http://doi.org/000000000000000000">http://doi.org/000000000000000000</a>	
	© The Author(s). DOI: <a href="http://doi.org/000000000000000000">http://doi.org/000000000000000000</a>
	<b>Publisher:</b> University of Tehran Press.

# اعتبارشناسی در فقه و تفسیر

سید عبدالرحیم حسینی<sup>۱</sup> | زهرا نجفی<sup>۲</sup> | ✉

۱. نویسنده مسئول: گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: [Abd.hosseini@ut.ac.ir](mailto:Abd.hosseini@ut.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: [najafi.es@gmail.com](mailto:najafi.es@gmail.com)

## چکیده

## اطلاعات مقاله

### نوع مقاله:

پژوهش از اعتباریات در فقه و تفسیر، مطالعه‌ای بنیادین است و با هدف تبیین ماهیت و ارکان امر اعتباری از دیدگاه تفسیر و فقه و دادوستد این دو دانش در به‌کارگیری مفاهیم و یافته‌های اعتباری در استنباط و اجتهاد مبتنی بر آن‌ها است. در تجزیه و تحلیل ماهیت اعتبار، میان مفسرین و فقیهان در عین تمایزها، مشترکات فراوانی وجود دارد. مفسرین ذیل آیات الاحکام، از یافته‌های فقهی برای دریافت مقصود نهایی آیات بهره برده‌اند، فقیهان نیز در استناد به آیات و استدلال‌های قرآنی از نظریات مفسران به نام، متأثر هستند و در استنادات قرآنی خود، انحاء مختلف اعتبار و استعاره را به کار می‌گیرند و برای توسعه در فهم فقهی از ملاحظات و نگرش‌های اعتبارگرایانه مفسران بهره می‌جویند. بسیاری از اختلافات در دیدگاه‌ها و تفاوت نگرش‌های تفسیری و فقهی نیز به دلیل اختلاف در اعتباریات به‌ویژه مبانی نظری شکل‌گیری اعتباریات است؛ تا آنجا که بسیاری از اختلاف برداشت‌ها در تفسیر آیات الاحکام از منابع و مبانی تفسیری، تأثیر پذیرفته و دامنه این اختلافات بی‌آنکه به نقد و تحلیل درآید، در استنباط و اجتهاد فقهی وارد می‌شود؛ حال آنکه تأثیرپذیری مفسرین از منابع فقهی، حداقلی است. در عین حال، در قرون متأخر و عصر کنونی، نظر به پیشرفت نظری تحلیل‌های فقهی، در بسیاری موارد، مفسرین نیز از آرای فقیهان تأثیر پذیرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: اعتبار فقهی، اعتبار تفسیری، وضع، حکم، انشاء

استناد: نام خانوادگی، نام؛ نام خانوادگی، نام؛ و نام خانوادگی، نام (سال). عنوان مقاله. عنوان مجله، ۲ (۴)، ۲۰۰-۱.

DOI: <http://doi.org/00000000000000000000000000000000>



© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/00000000000000000000000000000000>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

## اعتبارشناسی در تفسیر و فقه

### چکیده

پژوهش از اعتباریات در فقه و تفسیر، مطالعه‌ای بنیادین است و با هدف تبیین ماهیت و ارکان امر اعتباری از دیدگاه تفسیر و فقه و دادوستد این دو دانش در به‌کارگیری مفاهیم و یافته‌های اعتباری در استنباط و اجتهاد مبتنی بر آن‌ها است. در تجزیه و تحلیل ماهیت اعتبار، میان مفسرین و فقیهان در عین تمایزها، مشترکات فراوانی وجود دارد. مفسرین ذیل آیات الاحکام، از یافته‌های فقهی برای دریافت مقصود نهایی آیات بهره برده‌اند، فقیهان نیز در استناد به آیات و استدلال‌های قرآنی از نظریات مفسران به نام، متأثر هستند و در استنادات قرآنی خود، انحاء مختلف اعتبار و استعاره را به کار می‌گیرند و برای توسعه در فهم فقهی از ملاحظات و نگرش‌های اعتبارگرایانه مفسران بهره می‌جویند. بسیاری از اختلافات در دیدگاه‌ها

و تفاوت نگرش‌های تفسیری و فقهی نیز به دلیل اختلاف در اعتباریات به‌ویژه مبانی نظری شکل‌گیری اعتباریات است؛ تا آنجا که بسیاری از اختلاف‌برداشت‌ها در تفسیر آیات الاحکام از منابع و مبانی تفسیری، تأثیر پذیرفته و دامنه این اختلافات بی‌آنکه به نقد و تحلیل درآید، در استنباط و اجتهاد فقهی وارد می‌شود؛ حال آنکه تأثیرپذیری مفسرین از منابع فقهی، حداقلی است. در عین حال، در قرون متأخر و عصر کنونی، نظر به پیشرفت نظری تحلیل‌های فقهی، در بسیاری موارد، مفسرین نیز از آرای فقیهان تأثیر پذیرفته‌اند.

**واژگان کلیدی:** اعتبار فقهی، اعتبار تفسیری، وضع، حکم، انشاء

مقاله پذیرفته شده

ادراکات اعتباری و امور اعتباری، توسعه‌بخش قلمرو واقعیت‌ها و ادراکات حقیقی و ایجادکننده افق‌های جدید در حل چالش‌های حقوقی و تأثیرگذار و هنجارساز در حوزه‌های فردی، اجتماعی و تمدنی هستند. زندگی انسان تنها با امور حقیقی درنیامیخته است و نیز زندگی کردن، تنها با امور حقیقی امکان ندارد؛ مانند مسئله زبان که مبتنی بر اعتباریات است. پایه زندگی انسان، امور حقیقی است و مناسبات هرگونه اعتباری باید با امور حقیقی تعریف شود به گونه‌ای که آن را نفی نکند؛ زیرا اعتباریات، نوعی تعالی در اندیشه و رفتار و در نهایت رشد انسان است. انسان برای برقراری ارتباط با خدا، دیگران، جهان و چه بسا با خویش، ناگزیر از ساخت مفاهیمی است که لزوماً دارای مصداق خارجی قابل اشاره نیست و به واسطه آن‌هاست که می‌تواند نیازهای خود را به دیگران منتقل کند و حتی با نیازهای دیگران هماهنگ شود. به بیانی، نظام معرفتی انسان از مجموع ادراکات حقیقی و اعتباری شکل گرفته است که برای هیچ کدام جایگزینی وجود ندارد. سهم عظیمی از مفاهیم انسان با خداوند به واسطه قرآن از طریق مفاهیم اعتباری است؛ زیرا قرآن تنها به امور حقیقی نپرداخته است و تنها گزارشگر حقایق نیست؛ بلکه درامیخته با حقایقی که بیان می‌کند، به لزوم رعایت احکام و ارزش‌هایی اشاره دارد که جز از طریق مفاهیم اعتباری قابل بیان و درک نیست؛ احکام و ارزش‌هایی که محور بحث دانش فقه است. از این رو اعتباریات و امور اعتباری، امری ناگزیر و بدون جایگزین در دانش تفسیر و فقه تلقی می‌شوند. دانش تفسیر در بارزترین نمونه‌های استفاده از اعتباریات، در تفسیر برخی از آیات، به بیان احکامی می‌پردازد که مصداق بارز امور اعتباری است مانند مقوله مالکیت در آیه ۲۸ سوره روم که در آن ضمن لحاظ مالکیت حقیقی و تکوینی برای خداوند در آیات پیشین (وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ: روم؛ آیه ۲۶) به مالکیت، به عنوان یکی از مصادیق امور اعتباری، برای انسان (در خصوص بردگان: مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) و به رسمیت شناختن آن اشاره می‌کند. دانش فقه نیز که خود از اساس دانشی اعتباری است، به استنباط احکام و بایدها و نبایدهایی می‌پردازد که هیچ ماباهزای خارجی ندارند و نتیجه وضع و تشریح شارع است که البته ریشه در حقیقت و واقعیت‌ها دارند. در واقع، ارزش ادراکات اعتباری در حفظ ارتباط با حقیقت است که با گسترش افق‌های دید، درصد گسترش قلمرو حقیقت برمی‌آید. درک امور اعتباری نه تنها در فهم دین و شریعت ضرورت دارد؛ بلکه امکان توسعه فهم را فراهم می‌کند؛ زیرا می‌توان میان مفاهیم اولیه اخذشده از قرآن و سنت، امکان پاسخگویی به مسائل پیش‌آمد را فراهم کرد. همچنین صرف امکان برداشت‌های متفاوت از برخی مفاهیم، به معنای حضور امور اعتباری در قرآن و لزوم شناخت دقیق ساختار اعتباریات از سوی مفسر است و این به معنای ضرورت هماهنگی دستگاه اعتباریات مبنای مفسر و فقیه از جمله مبانی نظری اعتباریات است.

ماهیت و فرایند شکل‌گیری اعتباریات، از جمله مسائل بنیادین علوم انسانی چون تفسیر و فقه است. کاستی در توجه به ماهیت و نحوه تعامل اعتباریات خاص هر یک از این علوم با یکدیگر می‌تواند منجر به ورود اعتباریات هر یک از این علوم به دانش دیگر بدون لحاظ شاخص‌های خودویژه آن‌ها شود که در نهایت، ابهام، چالش و ناکارآمدی آن دانش را در پی خواهد داشت. غفلت از تبیین و خودآگاه‌سازی فرایند شکل‌گیری اعتباریات، امکان مشاهده این ناکارآمدی در علوم فقه و در راستای آن، حقوق را بیشتر محقق می‌کند. از این رو، کوشش می‌شود در این مجال به تبیین تعامل دانش فقه و تفسیر در حوزه اعتباریات پرداخته شود.

### مبانی نظری مشترک اعتباریات قرآنی و فقهی

در ادراکات اعتباری، شاهد ترکیب مفاهیم از پیش مشخص شده‌ای برای درک یا ساخت مفهومی جدید هستیم؛ بنابراین در تفسیر قرآن بسیار مهم است که قرآن، چه نوع مفاهیم پیشینی و چه نحو ترکیبی را برای بیان مفاهیم خود به کار برده است و مفسر نیز چه مجموعه مفاهیم پیشینی را در ذهن خود برای درک مفاهیم قرآن دارد. در قرآن مفاهیمی مانند مالکیت، نکاح، طلاق و... وجود دارد که قطعاً از زمینه‌ای متشکل از نیاز و مفاهیم پیشینی ساخته شده است. درک دستگاه اعتباری

قرآن بسیار به فهم دقیق معانی مقصودنظر آن کمک می‌کند. در این راستا این پرسش مطرح می‌شود که آیا فقیه، از جمله فضای مفهومی پیرامون اعتباریات قرآن را مدنظر قرار داده است و از آن‌ها برای دریافت صحیح‌تر مفهوم اعتباری استفاده کرده است؟ علامه معتقد است هر مذهبی کلمات و جملات قرآن را به مصداقی حمل کرده‌اند که دیگری قبول ندارد، هر کدام از مدلول تصویری و تصدیقی کلمه، چیزی فهمیده‌اند. توضیح اینکه انس و عادت، باعث می‌شود که ذهن در هنگام شنیدن یک کلمه یا یک جمله، به معنای مادی آن سبقت جوید و قبل از هر معنای دیگر، آن معنای مادی یا لواحق آن به ذهن در آید. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹)

از این رو:

۱. هر نظام اندیشه‌ای مبتنی بر مبانی نظری خودویژه است که نظام عملیاتی مبتنی بر آن مبانی نظری را نیز به دنبال دارد و وجه تمایز آن از سایر نظام‌های اندیشه‌ای است؛ بنابراین بسیار متفاوت خواهد بود که مبانی نظری‌ای که بر اساس آن، برنامه‌ریزی و حکم می‌شود، چه تعریفی داشته باشد. درباره لزوم پرداخت به این مباحث در حوزه‌ای اعتباری چون دانش فقه، برخی دلیل دانش فلسفه فقه بیان داشته‌اند که: «فلسفه فقه برای عالم فقه و دیگران روشن می‌کند که علم فقه بر چه اموری بیرون از خودش مبتنی است ... آن‌ها تصور می‌کنند که فقه هیچ ابتدا و تکیه‌ای بر دانش‌های دیگر، غیر از علوم متداول در حوزه که از مقدمات اجتهاد محسوب می‌شوند، ندارد، در حالی که فلسفه علم فقه روشن می‌کند که، علم فقه بعد از مسلم‌گرفتن بسیاری از مسائل دیگر، علم فقه شده است. این قضیه در فلسفه فقه روشن می‌شود که درست است فقیه تنها در داخل یک سیستم تفقه می‌کند، اما او اول معنای خاصی برای کتاب، سنت و معنایی نیز برای لغت قائل است (معنای فلسفی و کلامی منظور است) و چون آن مبانی را در آنجاها قبول کرده و به شکلی در علم اصولش تأثیر گذاشته، می‌تواند این طور یا آن طور استنباط کند». (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۷، صص ۵۸ و ۵۹)

بنابراین مبانی نظری در نوع استنباط فقهی فقیه جریان دارد و اثرگذار است؛ مبانی‌ای که در بسیاری از آیات قرآن کریم، می‌توان بدان استناد کرد. در آیات دربردارنده احکام، به‌ویژه می‌توان شاهد برخی مبانی نظری بود؛ مانند آیه ۹۷ سوره حج که پس از بیان «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» در انتهای آیه به امری هستی‌شناسی «فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي وَعَنْ عَالَمِينَ» اشاره می‌کند که ضرورت لحاظ اصل نیازمندی بشر در به‌جای آوری حکمی مانند حج را یادآور می‌شود، امری زیستمانی که ادای حج را از امری صرفاً رفتاری، معطوف به روح این عمل می‌کند که در نهایت، لزوم خشوعی مضاعف، در اجرای حکم را به همراه دارد. در این راستا می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چه میزان پارادایم فکری فقیه، برگرفته از قرآن است؛ به‌ویژه با توجه به تأثیر آن در فهم اعتباریات قرآنی؟

در این راستا می‌توان از ضرورت خودآگاهی به پارادایم فکری در شناخت و ساخت اعتباریات سخن گفت؛ چنانکه «بنابر نظر کوهن، پایبندی به چارچوب یا پارادایم، پیش شرط و بستر لازم برای علم هنجاری موفق است، پایبندی به آن، یک عنصر کلیدی در کاوش علمی است و در شکل‌گیری ذهنیت و فضای فکری یک دانشمند موفق، نقش اساسی دارد». (حسن‌بیگی، ۱۳۹۰، ۱۵۶-۱۵۷) و خودآگاه‌سازی این مبانی چه در برداشت‌های تفسیری و چه در فرایند استنباط فقهی امری ضروری است؛ به‌ویژه لحاظ مبانی نظری بیان‌شده در قرآن ذیل آیات الاحکام.

۲. مؤلفه دیگری که در راستای مؤلفه اول است و در درک اعتباریات قرآن باید لحاظ شود، مؤلفه‌ای است که شهید صدر در تأیید نظر محمدجواد مغنیه در کتاب فقه الامام الصادق (ع) بدان اشاره می‌کند؛ یعنی ضرورت رعایت دلالت‌های سیاقی در کنار دلالت‌های وضعی. ایشان معتقدند که در کنار آگاهی زبانی و دلالت‌های وضعی و سیاقی واژه‌ها، باید آگاهی‌های اجتماعی نیز قرار داشته باشد با این توضیح که «در میان افرادی که چنین زندگی اجتماعی‌ای دارند، افزون بر آگاهی‌ها و گرایش‌های مخصوص هر فرد، یک آگاهی مشترک و ذهنیت یکسان شکل می‌گیرد که پایه ارتکازهای عمومی و دریافت‌های مشترک را در عرصه‌های مختلف از جمله عرصه تشریح و قانون‌گذاری، بنیان می‌نهد. ارتکازهای عمومی و دریافت‌های مشترک در عرصه تشریح و قانون‌گذاری همان چیزی است که فقیهان آن را در فقه «مناسبت‌های حکم و موضوع» می‌نامند. برای مثال

می‌گویند: اگر دلیل دال بر آن باشد که هر کس آبی را از نهر یا چوبی را از جنگل حیات کند، مالک آن خواهد بود، از این دلیل می‌فهمیم که هر کس هر چیزی از ثروت‌های خام طبیعی را حیات کند، مالک آن می‌شود، بی‌آنکه میان آب و چوب و دیگر اشیا فرقی باشد؛ زیرا مناسبت‌های حکم و موضوع، اجازه نمی‌دهد که موضوع حکم را تنها در چوب و آب منحصر کنیم. ... فقیه در مرحله نخست، داده زبانی و لفظی نص را معین می‌کند و پس از شناخت معنای لفظ، با توجه به ارتکاز اجتماعی، به سراغ نص می‌رود و معنا را با ذهنیت اجتماعی مشترک (مناسبت‌های حکم و موضوع) بررسی می‌کند؛ در نتیجه، دریافت‌های تازه‌ای از نص برای او آشکار می‌گردد که در مرحله نخست و در محدوده فهم زبانی نص، هرگز هویدا نمی‌شد. ... دلیل تکیه بر ارتکاز اجتماعی در فهم نص همان اصل حجیت ظهور است؛ زیرا این ارتکاز، به نص، ظهوری می‌بخشد که با معنای مورد ارتکاز هماهنگی دارد و این ظهور نیز مانند ظهور لفظی برای عقلا حجت است؛ زیرا کلام گوینده، به اعتبار اینکه وی فردی لغوی و اهل زبان است، به صورت لفظی و به اعتبار اینکه فردی اجتماعی است، به شکلی اجتماعی فهم می‌شود و شارع نیز این روش فهم را تأیید کرده است.» (صدر، ۱۳۹۷، ص ۲۰۴ تا ۲۰۷) شهید صدر در تفاوت فهم اجتماعی نص و قیاس بیان می‌کند: «فهم اجتماعی نص چیزی بیش از عمل کردن به ظهور دلیل نیست و هرگاه برای مثال، حکمی را به مواردی که در نص نیامده تعمیم می‌دهیم، هرگز نمی‌خواهیم غیرمنصوص را بر منصوص قیاس کنیم؛ بلکه در این تعمیم به ارتکاز تکیه می‌کنیم؛ ارتکازی که در واقع فرینه‌ای است بر اینکه آنچه در نص آمده فقط نمونه است و از این رو خود دلیل در حکم عام ظهور دارد.» (صدر، ۱۳۹۲، ص ۲۰۷)

از این رو از جمله مؤلفه‌هایی که باید در برداشت‌های تفسیری و فقهی و در سطحی عمیق‌تر، در ادراکات اعتباری هر یک از این علوم در نظر داشت، مبانی نظری‌ای چون مبانی فلسفه دینی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی است.

## ماهیت اعتباریات

### ۱. مفهوم واژه اعتبار

اعتبار از مصدر عبور در فعل عبر است و به معنای انتقال از چیزی یا حالتی به چیزی یا حالتی دیگر (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۰۹؛ راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۴۳؛ مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۸، صص ۱۷ و ۱۸) است که وجه اشتراک معنوی میان معانی اعتبار (اعم از اختبار، اتعاذ و...) محسوب می‌شود. با این تفاوت که انتقال عام است و در اعتبار توأم بودن انتقال با کسب آگاهی از وضعیت آینده بر اساس وضعیت گذشته شرط است. در کتاب‌های لغت فارسی، به کینه و ماهیت اعتبار توجه نشده و آثار و نتایج اعتبار به عنوان معنای اعتبار بیان شده است؛ مانند «عبرت گرفتن» (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۲۴۷۹) «به اندیشه فرو شدن» (معین، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷). ارتباط میان معنای انتقال و معنای کتاب‌های لغت فارسی در این است که با رخ دادن اتفاقی، افراد با اندیشه خود، از آن اتفاق به تجربه‌ای منتقل می‌شوند و با عبرت از آن، در آینده آن را به کار می‌گیرند.

### ۲. واژه‌شناسی اعتبار در قرآن

دانستن معنای اعتبار از دیدگاه قرآن به عنوان اولین منبع اصیل از میان ادله اربعه، پس از آرای لغت‌دانان درباره معنای اعتبار، دارای اولویت است. قرآن به عنوان یکی از ادله اربعه و منبع استنباط احکام فقهی و حقوقی می‌تواند از جمله معنای اصیل اعتبار را ارائه دهد.

ریشه عبر در چهار واژه «عِبْرَةٌ»، «عَابِرِي»، «تَعْبُرُونَ» و «فَاعْتَبِرُوا» در ۹ سوره بیان شده است:

۱. واژه «عِبْرَةٌ» در سوره‌های آل عمران: ۱۳، یوسف: ۱۱۱، نحل: ۶۶، مومنون: ۲۱، نور: ۴۴ و نازعات: ۲۶ بیان شده است که به معنای اعتبار، دلالت، موعظه، تذکر، تفکر و چیزی است که بدان عبرت گرفته شود و سبب عبور از جهل به سمت علم می‌شود (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۳۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۹۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳،

صص ۹۵ - ۹۶؛ شاذلی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۷۳؛ کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۲، ص ۱۸۰، ج ۵، ص ۸۶ و ۲۰۰ و ج ۶، صص ۲۰۸ و ۳۰۶ و ج ۱۰، ص ۱۴۵؛ طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۳۹۹ و ج ۷، صص ۳۶۰ و ۴۴۷، ج ۱۰، ص ۲۵۹؛

۲. واژه «غایری» در سوره نساء، آیه ۴۳، به معنای مسافر و رهگذر دانسته شده است؛ یعنی کسی که در حال رفتن از نقطه‌ای به نقطه دیگر است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۶۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۱۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱، صص ۲۵۷ و ۲۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۸۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۳۵؛ شاذلی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۶۶۸؛ کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۳، ص ۳۲؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۸)؛

۳. واژه «تغیرون» در سوره یوسف، آیه ۴۳ نیز به معنای تعبیر خواب کردن و به بیانی عبور کردن از معنای ظاهری رویا به معنا و منظور باطنی آن بیان شده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۲۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۶۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۴۴۰؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، صص ۱۸۵ و ۱۸۶؛ کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۵، ص ۴۸)؛

۴. «فَاعْتَبِرُوا» نیز در سوره حشر، آیه ۲ که در معنای نزدیک با «عِبْرَةٌ» است، در معنای تذکر، نظر، عبرت‌گرفتن و عبور از ظاهر امور به فهم نتایج و لوازم امور آمده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۸، ص ۲۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۰۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۴۲، ص ۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۶۸۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۲۳۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۰۲؛ شاذلی، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۵۲۲؛ طوسی، ج ۹، ص ۵۶۰؛ کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۹، صص ۲۱۹ و ۲۲۰)؛

آنچه از مجموع آراء مفسرین به دست می‌آید این است که واژه عبر به‌عنوان ریشه اعتبار از معنای لغوی خود دور نیست و همچنان دارای عنصر ذکرشده در معنای لغوی این لفظ، یعنی انتقال از شی‌ای به شیء دیگر و از حالتی به حالت دیگر با لحاظ توأم‌بودن انتقال با کسب آگاهی از وضعیت آینده بر اساس وضعیت گذشته است.

### ۳. اعتبار در آراء مفسرین

برخی مفسرین به معنای اصطلاحی اعتبار در مباحث تفسیری خود پرداخته‌اند؛ از جمله:

۱. مرحوم طبرسی ذیل آیه «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ»، معنای اعتبار را تأمل و نظرافکندن در امور می‌داند که به قصد شناخت چیز دیگری انجام می‌شود که از جنس همان امر معلوم پیشینی است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۸۸)

۲. مفسر شیعی، صاحب تفسیر المحيط الاعظم، معتقد است:

۲. ۱. «اعتبار به معنای انتقال جسمی از جایی به جای دیگر است و بهترین تعبیر برای این انتقال، انتقال ذهن از چیزی به چیز دیگر است.» (آملی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۴۳)

۲. ۲. صفت، امری است که عقل، آن را برای امری دیگر اعتبار می‌کند و تعقل چنین امری، بدون اعتبار عقل، ممکن نیست و همچنین به اعتبار عقل، به حقیقیّه و إضافیّه و سلبیّه تقسیم می‌شود. صفات سلبیه، در بحث از لزوم تقدم اعتقاد به صفات سلبیه بر صفات ثبوتیه خداوند، اعتبارات سلبیه هستند که می‌توان آن را اشاره‌ای بر تعریف استعاره در ادبیات دانست. (آملی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۵۷ و ۱۵۸) امور اضافی نیز امری اعتباری و نسبی هستند که وجودی در خارج ندارد. در بیان مقام توحید و تنزیه خداوند، وجود خلق، وجودی اعتباری و اضافی است که در خارج، حقیقتی برای آن نیست؛ زیرا تنها وجود حقیقی خارجی، خداوند است. (آملی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۵۵ و ۳۶۶)

۳. صاحب کتاب تفسیر بیان السعاده، معتقد است حدود و تعینات، اعتبار محض هستند که فاقد وجود حقیقی است و از ازل تا ابد وجود ندارد؛ همچنین حدود و اعتبارات از بین خواهند رفت. ایشان همچنین حکم را از آن خداوند می‌داند؛ زیرا غیر خدا از بین خواهند رفت. (سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۰۱)

۴. ابن‌عاشور در بحث از اینکه علم، صفت وجودی برای عالم است یا نسبتی بین عالم و معلوم، آن را از نوع امور اضافی می‌داند که اعتباری است و اعتباریات نیز عدمی هستند. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳، ص: ۲۳۰)

۵. علامه طباطبایی در تقسیم علوم و مدرکات انسان به علوم کاشف از خارج و علوم اعتباری و ذهنی، علوم اعتباری و قراردادی را علمی بیان می‌کند که خارجیت ندارد و ذاتاً و حقیقتاً با خارج تطبیق نمی‌شوند؛ بلکه ما به آن‌ها ترتیب اثر خارجی می‌دهیم و این ترتیب اثر مانند قسم اول ذاتی نیست؛ بلکه اعتباری و قراردادی است. این علوم عبارت‌اند از احکام و قوانین و سنن و شئون اعتباری‌ای که در اجتماع معمول گشته است و جریان می‌یابد؛ مانند ولایت، ریاست، سلطنت و ملک و امثال آن که منشأشان نیازهای اجتماعی است و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل نموده است، اراده خود را نیز مستند به آن می‌کنیم و علوم قسم اول به اعتبار اینکه حقیقتاً مطابق با خارج است، صدق و به اعتبار اینکه خارج مطابق آن است، حق نامیده می‌شود. انسان به وسیله معانی اعتباری چه تصویری و چه تصدیقی که منشأشان ذهن خلاقه آدمی است و تنها برای تشریعیات و نظام اجتماعی مفید است، نواقص خود را جبران می‌کند و به کمال وجودیش و نیز به نتایجی که باید، می‌رسد. ضمن وجود اختلاف در اعتباریات، برخی اعتباریات میان جوامع پذیرفته شده هستند؛ مانند احکامی است که عقل درباره مقاصد عمومی بشر دارد؛ مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم و امثال آن. تمام علوم و احکام، بر فعل خدای تعالی اعتماد دارد؛ زیرا به عالم خارج که عالم صنع و فعل خدا است، باز می‌گردند. اینچنین که خدای سبحان، انسان را طوری آفریده است که به ارتکاز خود این‌طور حکم کند و بر طبق حکمش هم عمل نماید. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۴۳ تا ۶۵) ایشان در پاسخ به چگونگی استناد امر و نهی و وضع قانون به خداوند، به آثار اعتباریات اشاره می‌کنند که خود اموری حقیقی‌اند و در حقیقت، این آثار منسوب و مستند به خدای تعالی است؛ بنابراین، همه امور اعتباریه به خاطر اینکه آثارش مستند به خدای تعالی است، خود آن‌ها نیز استنادی به خدا دارند؛ البته استنادی که لائق ساحت قدس و عزت او بوده باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۳۴) ایشان آیه شریفه: «تُوْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ» را اشاره به تصرف خداوند در ملک اعتباری و قراردادی و توابع آن می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۱۳) و در ذیل آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَي الْعَرْشِ» (اعراف/ ۵۴) امور اعتباری و قراردادی را خالی از حقیقت نمی‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۹۴) ایشان همچنین در رساله الولایه، زبان قرآن را با بیان نکاتی، اعتباری می‌دانند؛ نکاتی چون هر اعتباری بر حقیقتی استوار است، میان انسان و معانی و روابط میان معانی، اعتباری هستند، احساس نیاز به درک خیر و سود و اجتناب از شر و ضرر، باعث روی آوردن انسان به اعتباریات شده است، انسان به حسب ظاهر در یک نظام اعتباری زندگی می‌کند و به حسب باطن در یک نظام حقیقی به سر می‌برد، اگر اجتماع وجود نداشته باشد، اعتباری در کار نخواهد بود، همه معارف مربوط به مبدأ و معاد و احکام و معارف متعلق به بعد از دنیا در قرآن، به زبان اعتباری بیان شده‌اند و چون در عالم بعد از دنیا، اجتماعی وجود ندارد، زبان اعتباری در این مورد به حقایق دیگری تکیه می‌زند (طباطبایی (رساله)، ۱۳۶۰، ص ۵ - ۷)

دیدگاه مفسران درباره معنای اصطلاحی اعتبار عبارت است از لحاظ معنای لغوی اعتبار، عقل، ظرف اعتبار، مابه‌ازاء خارجی نداشتن، نسبی و فانی بودن اعتباریات، دارای ترتیب اثری قراردادی، نیازهای اجتماعی به‌عنوان منشأ علوم اعتباری، مبتنی بر حقیقت بودن، مستندبودن آثار اعتباریات به خداوند.

فاقد وجود حقیقی بودن و از ازل تا ابد وجود نداشتن (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۰۱) و عدمی بودن (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۳۰) و همچنین ذاتاً و حقیقتاً با خارج منطبق نبودن (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۴۳)، به معنای وجود فضایی است که در برهه‌ای باعث شکل‌گیری اعتباریاتی خاص می‌شود و در برهه‌ای دیگر باعث عدم‌نیاز به آن‌ها می‌شود؛ یعنی اعتباریات، متأثر از یک فضای مفهومی خاص به وجود می‌آیند و این ملاحظه، ضرورت خودآگاه‌سازی مبانی سازنده این فضاهای مفهومی در برداشت‌های تفسیری به‌ویژه ذیل آیات الاحکام را ایجاب می‌کند.

#### ۴. اعتبار در فقه

دامنه اعتباریات در فقه بسیار گسترده است و می‌توان پیرامون ماهیت حکم، حق و مالکیت و سایر مفاهیم ذات‌الاضافه به بحث درباره آن پرداخت. احکام فقهی دارای مراتب هستند؛ زیرا برخی چون احکام تکلیفی، اعتباریات اولیه محسوب می‌شوند و جعل‌هایی هستند که پیش‌تر وجود نداشته‌اند؛ مانند نماز، روزه، حج و... (با کیفیت خاصشان در اسلام). هر جعلی در حوزه



تشریح، توأم با اعتبار است و آنچه در حوزه تقنین و اجتهاد رخ می‌دهد با جعل در حوزه تشریح از سوی شارع مقدس تفاوت دارد. گرچه در فرایند شکل‌گیری هر دو، جعل وجود دارد و توأم با اعتبار هستند؛ اما اعتبار شارع مقدس، از آن‌رو که منطبق با عالم تکوین است، عاری از اشتباه است و صدق و کذب در آن جایی ندارد و آنچه در مقام اثبات وجود دارد منطبق با عالم ثبوت است؛ در حالی که در اعتبار حوزه اجتهاد، انطباق یقینی حوزه اثبات و اعتبار با حوزه تکوین و ثبوت وجود ندارد و از همین‌روست که اعتقاد به تخطئه وجود دارد و نه تصویب. بنابراین، دانش فقه دارای دو نوع اعتبار است: نصوصی که اعتباری‌اتش، دارای انطباق یقینی با عالم تکوین است و آرای که اعتباری‌اتش، دارای انطباق یقینی با عالم تکوین نیست؛ بلکه برداشت مجتهد است.

فقیهان در متون خود، به ویژگی‌های امر اعتباری ذیل مباحث متفاوت اشاره کرده‌اند که از جمله عبارت‌اند از:

۱. مبتنی بر نظر معتبر و در مقابل امر حقیقی و تکوینی است:

مرحوم کمپانی در امر اعتباری و تسبیبی دانستن بیع حقیقی، به مبتنی‌بودن اعتبار بر نظر معتبر که شارع یا عرف است، اشاره می‌کنند (اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۶۶)؛ برخی نیز پس از اعتباری‌دانستن ملکیت، قوام امر اعتباری را به دست معتبر و خفیف‌المؤنه می‌دانند. (خویی، بی‌تا، الاجاره، ص ۳۱۳). همچنین مرحوم کمپانی در اعتباری‌دانستن وجود وضعیات عرفی و شرعی، امر اعتباری را در مقابل امر حقیقی (اصفهانی، ۱۴۱۸، ص ۳۰) دانسته و در رد این نظر که زمام فعل میباح به دست مکلف است و زمام فعل واجب به دست شارع، اباحه را مساوق با سلطنت تکلیفیه می‌دانند و زمام عمل را به صورت تکوینی به دست شارع می‌دانند که در خارج به دست مکلف است و این امر یعنی احاطه وجودی و همراهی خداوند در همه ممکنات که در مقابل احاطه اعتباری قرار دارد (اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۰۶) می‌دانند.

۲. اعتبار هم‌معنای با انتزاع است:

میرزا حبیب‌الله رشتی در بحث نماز نیابتی مانند نماز هدیه که در آن، فرد نمازگزار، قائم‌مقام فرد دیگری می‌شود و فرد نمازگزار به صورت اعتباری در حکم فرد دیگری محسوب می‌شود، امر اعتباری را امری انتزاعی می‌دانند. (رشتی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۸۵؛ رشتی، ۱۳۱۱، ص ۲۲۵)

۳. امر اعتباری در مقابل امر انتزاعی است:

مرحوم نائینی در ادامه اعتباری‌دانستن ملکیت که دارای وجود واقعی و طرف مناسب با وجودش است، آن را در مقابل امر انتزاعی بیان می‌کند که هیچ مابازایی در خارج یا حتی در عالم اعتبار ندارد. (نائینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸۲)

۴. امر اعتباری، امری غیرحسی است که واقعیت آن در نفس‌الامر است:

برخی امر اعتباری را امری غیرحسی می‌دانند که واقعیت آن در نفس‌الامر (نائینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۸۵؛ نراقی، ۱۴۱۷، ص ۱۰۳) و ظرف آن، ذهن است (سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۲، ص ۴۹۵) و برای امور اعتباری مانند ملکیت، وجوب، حرمت، ولایت و مانند آن، هیچ ظرف وجودی مانند وجود تکوینی وجود ندارد مگر آن‌چه که از سوی معتبر، تشریح و جعل می‌شود. (نائینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳)

۵. رابطه سببی و مسببی حقیقی میان امور اعتباری وجود ندارد:

بعضی از فقهاء تمامی انشائیات و از جمله احکام را از مقوله امور اعتباری می‌داند که تنها در وعای اعتبار امکان تحقق دارند و نمی‌توان انتظار داشت که از امور اعتباری، امر حقیقی تکوینی اصیل ایجاد شود و هیچ‌گونه رابطه علی و معلولی حقیقی بین انشاء و منشأ وجود ندارد و منشائیت انشاء برای منشأ تنها به جعل و وضع است و در نهایت نیز بیان می‌کنند که تمامی احکام تکلیفی، اعتباری هستند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰۵؛ خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۲۷؛ خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۳۶ و ۱۳۷) ضمن اینکه احکام وضعی را نیز اعتباری می‌دانند. (خمینی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۲۰)

۶. اعتبار از امور قصدی است:

جزایری معاملات را از امور اعتباری می‌داند و منظور از اعتباری را امور قصديه‌ای می‌داند که وجود آن‌ها در اعتبار نیازمند فعالیتی از سوی معتبر است. (جزایری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۸۵).

۷. برخی نیز معتقدند که امور اعتباری بر مدار مصالح عقلایی و منافع اجتماعی شکل می‌گیرد. (مکارم، ۱۴۲۶، ۴۸۹) مجموع دیدگاه فقها درباره اعتباریات عبارت است از مبتنی بودن بر نظر و قصد معتبر، در مقابل امر حقیقی بودن، امری غیر حسی، واقعیت، در نفس الامر و ظرف آن، ذهن، محقق نشدن امر حقیقی تکوینی اصیل از آن، فقدان رابطه علی و معلولی حقیقی، نبود ظرف وجودی تکوینی برای امری چون ملکیت، وجود و... جز آنچه از سوی معتبر، تشریح می‌شود، شکل‌گیری اعتباریات بر مدار مصالح عقلایی و منافع اجتماعی.

## اثر پذیری متقابل مفسرین و فقها در حوزه اعتباریات

### ۱. گستره اعتباریات در آیات الاحکام

مفسرین در برخی کتاب‌های تفسیری به خصوص در عرصه آیات الاحکام، از معنای لغوی الفاظ برای بیان مقصود نظر آیه فراتر رفته‌اند، معنایی که مبتنی بر تعاریف پذیرفته شده شرعی و عرفی است؛ یعنی معنای اعتباری پذیرفته شده. چنانکه در تفسیر فقهی که یکی از گرایش‌های تفسیری و تفسیری موضوعی محسوب می‌شود، ذیل آیاتی که در بردارنده حکم هستند به استنباط احکام شریعت می‌پردازد که این امر در برخی تفاسیر با اصطلاحات فقهی برگرفته از سنت و دیگر منابع انجام می‌شود. در بهره‌گیری مفسران از منابع فقهی برای تفسیر آیات قرآن می‌توان به شیوه تفسیری راوندی اشاره کرد که خود دارای کتاب‌های اصولی و فقهی چون شرح الذریعه، الانجاز فی شرح الایجاز، حل العقود و... است و از تبیین اصطلاحات، آنجا که لازم بداند، فروگذار نمی‌کند؛ همچنین در تفسیر خود از فقه به‌عنوان یکی از منابع استفاده می‌کند و از الانتصار سید مرتضی، احکام القرآن جصاص، شجار العصابه فی غسل الجنابه خودش، المسبوط شیخ طوسی، مسائل الخلاف شیخ مفید، المسائل الناصریات سید مرتضی و... مطالبی را مستقیم و غیرمستقیم گزارش می‌کند. (مه‌دوی‌راد و دیگران، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۴۲۷ و ۴۷۸)

در سراسر احکام القرآن ابن عربی نیز، آرا و دیدگاه‌های متعدد و متنوع فقهی و اصولی مذهب مالکی به‌وضوح دیده می‌شود؛ همچنین در فرایند استنباط احکام به جایگاه عرف و مصلحت و نقش آن دو در استنباط نوع حکم نظر داشته است و حکم به عرف و عادت را نوعی از عمل به مصلحت دانسته و حتی بعضی از نصوص را به وسیله عرف تخصیص زده است. برای نمونه «الوالدات» را در آیه «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» به استناد عرف و عادت رایج در عصر نزول، تخصیص زده و از باب مصلحت، زنان شریف دارای منزلت اجتماعی بالا را از شمول آن استناد نموده است. (مه‌دوی‌راد و دیگران، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۳۵۹ و ۳۶۳) در این راستا گستره اعتباریات در آیات قرآن را در سه حوزه عبادات، قرارداده‌ها و جزا می‌توان بررسی کرد.

### ۱.۱ اعتباریات در حوزه عبادیات

فاضل مقداد ذیل آیه ۱۹۶ بقره، علاوه بر بیان معنای لغوی حج یعنی قصد مدام، معنای اصطلاحی آن را در شرع، تفسیر می‌کند و حج را قصد خانه خدا برای ادای برخی مناسک مخصوص می‌داند سپس به تفصیل به مصداق کامل چنین حجتی با استفاده از مباحث فقهی می‌پردازد. (مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۷) صاحب فقه القرآن نیز در ذیل این آیه علاوه بر اشاره به تعریف لغوی و اصطلاحی حج و تعریف لغوی عمره یعنی زیارت، به تعریف آن در شرع می‌پردازد که زیارت خانه خدا برای ادای مناسک مخصوص در هر زمان از سال است. (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۶۴) کیه‌راسی ذیل این آیه شریفه و بحث از مکان قربانی به چند نظر اشاره می‌کند که نشان‌دهنده اختلاف در معنای برگرفته از آیه و فراتر رفتن از آن است؛ نظرات عبارت‌اند از حرم، نزدیک کعبه، رعایت زمان و مکان و ذبح در هر زمان. (کیه‌راسی، ج ۱، صص ۹۲ و ۹۳)

## ۱.۲. اعتباریات در قراردادها

صاحب فقه القرآن، در تفسیر آیه ۲۷ سوره انفال که به نهی از خیانت کردن در امانت‌ها اشاره می‌کند، به بحث غش در معامله به‌عنوان یکی از مصادیق خیانت می‌پردازد؛ مصداقی که تعریف و بحث دقیق از آن در مباحث فقهی مطرح است و با آگاهی از اطلاعات فقهی در این زمینه است که در تفسیر آیه، مصداقی فقهی می‌تواند به ذهن مفسر متبادر شود. (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۴)

مقدس اردبیلی نیز در تفسیر آیه ۲۹ سوره نسا در توضیح اکل مال به باطل، به مصادیقی چون ربا، غضب و قمار اشاره می‌کند که بر غیر وجوه شرعی مبتنی هستند؛ زیرا ایشان از کلمه باطل در آیه، وجه غیرشرعی را برداشت کرده‌اند که برداشتی فقهی است (اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۲۷) در حالی که وجه غیرعقلایی را نیز می‌توان لحاظ کرد؛ ضمن اینکه کلمه باطل در کتاب‌های لغت به غیرشرعی معنا نشده و در مقابل حق قرار داده شده است؛ همچنین اکل را نیز به تصرف معنا کرده‌اند که اعتباری فقهی است و چنین است در برداشت از تجارت به معامله و تراضی به رعایت اذن علاوه بر رضایت. ایشان در نهایت با استناد به تعریف مجمع‌البیان از تراضی یعنی رضایت هریک از طرفین قرارداد، معنای آیه را فراتر از معنای لغوی کلمات و با لحاظ تقدیر به عدم جواز تصرف در مال غیر بدون اذن صاحب آن می‌دانند. (اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۲۷) ایشان احکامی را نیز بر این آیه مترتب می‌دانند از جمله جواز تصرف به محض عقد، پیش از جدا شدن متعاملین از یکدیگر حتی با وجود شرط خیار که در این باره به نظر مجمع‌البیان و کشف که همین نظر را دارند اشاره و استناد می‌کنند و تبیین و تحلیلی را از نظر آن‌ها بیان نمی‌کنند. (اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۲۸)

ایشان ذیل آیه ۲۸۲ سوره بقره با استناد به نظر مجمع‌البیان و کشف، هر دینی و در هر معامله‌ای را مقصود نظر آیه می‌دانند یعنی آیه را بنابر نظریات فقهی بسط می‌دهند و در ادامه معتقدند که آیه به حکمی چون اباحه معامله به دین موجب و ضرورت تعیین دقیق زمان آن دلالت می‌کند (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۴۱) دلالتی که چنان که مشاهده می‌شود، دلالت مطابقی نیست بلکه دلالتی التزامی با چندین واسطه است. جصاص نیز باطل را به عقد فاسد معنا می‌کند و به نمونه‌هایی چون خرید و فروش اموال حرام مانند خوک و شراب و اموری که هیچ نفعی در آن نیست، اشاره می‌کند؛ یعنی اموری که وجه تعریف‌شده شرعی ندارند. (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۲۸)

زمخشری نیز در تفسیر ابتدای حلیت تجارت بر رضایت (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) به نظر حنفیه و شافعی در ویژگی رضایت در تجارت اشاره می‌کند به اینکه از نظر حنفی، رضایت یعنی ایجاب و قبول به وقت بیع و از نظر شافعی یعنی رضایت طرفین هر چند خارج از زمان عقد بیع. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۰۲) در این نمونه‌ها آشکار است که آگاهی‌های پیشینی مفسر از حوزه فقه، سبب متبادر شدن مصادیقی خاص در تفسیر آیه می‌شود.

راوندی ذیل آیه ۲۷۵ بقره، در تعریف و تفسیر ربا به معنای تحت‌اللفظی ربا اکتفا نکرده است و متناسب با آرای فقهی، ربا را «افزایش سرمایه در عین جنس یا مانند آن می‌داند، مانند افزایش مقدار بدهی برای افزایش مدت یا مانند دادن یک درهم با دو درهم یا یک دینار با دو دینار. و آنچه شرط شده نهی از افزایش در شش چیز است: طلا، نقره، گندم، جو، خرما، نمک، و بنابر قولی کشمش. این شش چیز در مورد وقوع ربا در آن‌ها، اختلافی نیست و بقیه چیزها از نظر فقها با آن‌ها سنجیده می‌شود که در این باره میان فقها اختلاف نظر است. ربا در هر چیزی است که خورده و وزن می‌شود.» (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۵) فاضل مقداد نیز پس از اشاره به معنای لغوی ربا، به معنای اصطلاحی شرعی آن می‌پردازد و ربا را زیادی در اصل مالی می‌داند که در جنس یکی باشند. (مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۶) کیه‌راسی نیز ذیل واژه ربا در آیه، بیان کرده است استتها با تکیه بر معنای لغوی بیان شده در آیه، نمی‌توان ربا را شرح داد. (کیه‌راسی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۳۲)

قرطبی از اعتبار به اطلاق تعبیر می‌کند و ذیل آیه مزبور، معتقد است که منظور از اکل، اخذ است؛ یعنی ربا می‌گیرند؛ زیرا مقصد نهایی استفاده کردن است. ایشان معتقدند که شریعت، در موضوعات، اعتبار می‌کند یعنی اوضاع و احوال موضوعات را

در نظر می‌گیرد؛ چونان که ربا در آیه‌ای دیگر، بر منظور دیگری چون کسب حرام (وَأُخَذِهِمُ الرَّبُّ وَقَدْ نُهِوا عَنْهُ: نسا؛ ۱۶۱) اطلاق شده است. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۴۸)

### ۳.۱. اعتباریات در حوزه قصاص، دیات و حدود

مقدس اردبیلی و ابوالفتوح رازی، در بحث رمی محصنات و مسئلة قذف، ذیل آیه ۴ سوره نور، صفت عفیفه را به واژه محصنات که تنها به معنای زنان شوهردار است، اضافه کرده‌اند. (اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۶۰؛ رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۸۵) مقدس اردبیلی نیز ذیل آیه ۳۳ مائده، از واژه جعل استفاده می‌کند و محاربه را علاوه بر خداوند و رسول (ص) درباره اولیا و مسلمین نیز صادق می‌داند و معنای محارب را به قطاع‌الطریق تسری می‌دهد. (اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۶۴) جزایری نیز ذیل واژه محارب و مصادیق آن، بیانی همچون مقدس اردبیلی دارد. (جزایری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۸۹). مقدس اردبیلی مبتنی بر فروع (دانشی غیر از سنت: فقه)، به تفصیل چنین توضیح می‌دهند که منظور کسی است که با اسلحه موجب وحشت مردم در دریا، خشکی، شهرها و... می‌شود و علت استفاده آشکار از اسلحه، ایجاد ترس از مرگ، برای گرفتن مال به صورت مخفی یا آشکارا باشد به گونه‌ای که اگر ترسد و مالش را رها نکند، او را می‌کشد و مالش را می‌گیرد. (اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۶۴) از نظر راوندی نیز محارب کسی است که در شهرها و غیر آن، اسلحه می‌کشد؛ سپس به بیان حالت‌های پنج‌گانه محارب می‌پردازد و حکم هر یک را بیان می‌کند. (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۸۷)

چنانکه در آرای مفسرین ذیل آیات الاحکام بیان شد، مفسرین برای تفسیر فقهی و احکامی، از ظاهر و منطوق آیات فراتر رفته‌اند و از اعتباریات پیشینی خود برای تفسیر و خوانشی افزون بر برداشت‌های دیگر انواع تفاسیر بهره برده‌اند و در استناد و ملاک‌قراردادن نظر مفسرین، فحص و بررسی افزون‌تری را انجام در فرایند استنباط خود قرار نداده‌اند.

### ۲. گستره اعتباریات تفسیری در فقه

پرسشی که در این بحث به دنبال پاسخ آن هستیم، این است که آیا فقها از آیات قرآن، خوانشی اعتباری داشته‌اند یا به ظاهر و معنای لغوی الفاظ اکتفا کرده‌اند؟

#### ۲.۱. برداشت‌های اعتباری در حوزه عبادیات

شهید اول در وجوب نماز عید فطر و قربان به نظر مجمع‌البیان اشاره کرده است که در تفسیر «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ أَنْحَرْ» منظور از صَلِّ را نماز عید و مراد از آیات «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» «وَوَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» را فطریه و نماز عید دانسته و به روایت امام صادق علیه‌السلام که «صلاة العید فریضة» نیز اشاره کرده است. (شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۸، ص ۶۷) لحاظ نماز عید به عنوان مصداق فصل در حالی است که معنای مطابقی و بی‌واسطه آن، جز نماز نیست. ابن‌ادریس در برداشت فقهی خود از عبارت «شَعَّ إِثْرَ اللَّهِ» در آیه ۳۲ سوره حج، تمامی مناسک حج از جمله رمی جمرات و سعی صفا و مروه را بیان می‌کند و اشاره می‌کند که از نظر مجاهد، معنای شعائر، تنها قربانی دارای نشانه‌ای است که در حج باید صورت بگیرد و مبنای نظر خود را دیدگاه مفسر قرار می‌دهد. (ابن‌ادریس، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۲۸)

شیخ طوسی در بحث وجوب تیمم در صورت دسترسی نداشتن به آب در وقت نماز، به آیه «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ» (اسراء: ۷۸) استناد می‌کند و بیان می‌کند که آیه، نماز در وقت دلوک شمس را واجب می‌داند و تفصیل بیشتری بیان نکرده است؛ بنابراین، بر امر افزون‌تری چون وجوب قضای نماز دلالت نمی‌کند. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۱۵۵ و ۱۵۶) طبرسی نیز در کتاب خود، وجوب قضای نماز را فراتر از بیان آیه می‌داند و معتقد است که آیه استنادی بر این امر ندارد و نیازمند دلیلی افزون بر آیه است. (طبرسی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۹)

#### ۲.۲. برداشت‌های اعتباری در قراردادها

علامه حلی در بیان صحت شرط خیار از سوی بایع، به عموم آیات «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء؛ ۲۹) و «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره؛ ۲۷۵) استناد کرده‌اند. ایشان صحت خیار و بازگرفتن مبیع را در صورتی می‌دانند که ثمن دریافت‌شده از مشتری بازگردانده شود و اگر از مدت زمان معهود نیز بگذرد و ثمن پرداخت نشود، خیار بایع ساقط می‌شود. سخن ایشان از صحت خیار بایع مستند به دو آیه شریفه، برگرفته از ظاهر و دلالت مطابقی آیات نیست و با بهره‌گیری از نگاهی فراتر از آیات و مستند به روایاتی چون «المسلمون عند شروطهم» و «إن بعث رجلاً علی شرط إن أتاک بمالک، و إلّا فالبیع لک» بیان شده است. (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۵۹) صاحب فقه‌القرآن، در بحث جواز بیع که ممکن است به صورت نقد باشد یا غیرنقد، ذیل آیه «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بیان می‌کنند که آیه تمام انواع بیع را در بر می‌گیرد و در مثالی افزون بر بیان آیه که متأثر از مبانی فقهی ایشان است، به بیعی اشاره می‌کنند که در آن، نقد یا نسیه‌بودن بیان نشده است و در نتیجه، ثمن به صورت نقد باید پرداخت شود و در ادامه به مثال‌های دیگری نیز اشاره می‌کنند. (راوندی، ۱۴۰۵، ص ۴۹)

صاحب کتاب اوثق الوسائل، در بیان صحت بیع، بیان می‌کند که شارع پس از اینکه شروطی در صحت بیع، اعتبار کرد و موضوع بیع، مقید به شروط و سپس محقق شد، حلیت بیان‌شده در آیه «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» محمول موضوع بیع قرار می‌گیرد؛ با این بیان که حلیت مذکور، در بردارندهٔ مجموع شرایط صحت است و بیعی که دارای این شروط نباشد، موضوعاً خارج است؛ زیرا حلیت بر بیعی بار می‌شود که دارای جمیع شرایط صحت باشد. (تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۵۶۷) ایشان حلیت بیع را مستند به آیه قرآنی قرار می‌دهند اما رابطهٔ اخذشده میان حلیت و صحت از سوی ایشان، مطلبی افزون بر بیان قرآن است؛ زیرا در آیه تنها از حلیت که حکمی تکلیفی است، سخن رفته است و نه از صحت که حکمی وضعی است و ایشان میان این دو رابطه برقرار کرده‌اند. همچنین لحاظ جمیع شرایط صحت نیز مطلبی افزون بر بیان آیه است.

همچنین ایشان معتقدند که حلیت مذکور در آیه به بیعی تعلق می‌گیرد که قبلاً از سوی شریعت یا فقها، اعتبار شده باشد تا بتواند موضوع حکم قرار بگیرد و اعتبار چنین امری نیز یا از ادله صورت می‌گیرد یا از عرف و خارج از این دو امری غیرمعتبر خواهد بود و نمی‌تواند موضوع حکم در آیه قرار بگیرد. (تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۵۶۷)

میرزای نائینی استناد به عموم آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» را در صورتی صحیح می‌داند که ابتدا معامله و تجارت، عرفاً بر عقدی صدق کند. بنابراین نمی‌توان هر عقدی را مستند به این آیه لازم‌الوفاء دانست؛ زیرا ابتدا نیاز به صدق عرفی است. بنابراین در صورت شک بر اینکه عقدی محقق شده است یا خیر نمی‌توان به عموم این آیه استناد کرد زیرا عموم آیه بعد از اعتبار صدق عقد، جاری می‌شود. ایشان بیان می‌کنند که وظیفهٔ قرآن، اثبات حکم بعد از صدق موضوع است و صدق موضوع، اعتباری است که عرف انجام می‌دهد و چون اعتباریات عرفی را معتبر و لازم‌الوفاء می‌دانیم، به‌عنوان معنای عمل، مطرح می‌کنیم. (نائینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۶)

### ۳.۲. برداشت‌های اعتباری در حوزهٔ قصاص، دیات و حدود

شیخ طوسی در بحث قطاع الطريق، در ذیل آیه ۳۳ سورهٔ مائده، به اختلاف نظر در معنای «الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» اشاره می‌کند که نشان‌دهندهٔ نگرش اعتباری و فراتر رفتن از ظاهر و معنای لغوی آیه است. ایشان در نمونهٔ اختلاف در معنای «الَّذِينَ يُحَارِبُونَ» بیان می‌کنند که برخی مراد از این آیه را اهل ذمه می‌دانند که عهد خود را نقض کرده‌اند و به دشمنان اسلام ملحق شده‌اند و با مسلمین جنگیده‌اند و برخی مراد آیه را مرتدین از اسلام و مشهور فقها، مراد آیه را قطاع طریق دانسته‌اند یعنی کسانی که با سلاح و ایجاد وحشت، راه را بر مردم می‌بندند و این دیدگاه را مبتنی بر برخی روایات می‌داند. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۷) که این اختلافات در نظر که منجر به اختلاف در احکام می‌شود، به‌دلیل نگرش اعتباری است و توجیه‌گر این اختلافات، تفاوت‌های موجود در اعتباریات است. همچنین شیخ طوسی، با استناد به عموم آیه، معنای یحاربون را که به‌لحاظ لغوی تنها بر مردان صدق می‌کند را بر زنان نیز صادق می‌داند. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۷۰)

خاستگاه اعتباریات در نظر فقها، ذیل استناد به آیات را می‌توان، با لحاظ عرف، عقل، نقل و سیره عقلا مشاهده کرد. فقها در بیان برخی احکام، مبتنی بر ادله‌ای چون روایات، از ظاهر آیات فراتر رفته و در کنار حکم صریح بیان شده در قرآن، احکام و ضوابط دیگری که از عموماًت و روایات استفاده کرده‌اند را بیان می‌کنند تا در نتیجه خوانش جدید، افزون بر آنچه در کتاب‌های تفسیری بیان شده است را ذکر کنند؛ مانند علامه حلی در بیان صحت شرط خیار از سوی بایع، ذیل آیه ۲۹ سوره نسا که به روایاتی چون «المسلمون عند شروطهم» و «إن بعت رجلاً علیٰ شرط إن أتاک بمالک، و إلا فالبیع لک» استناد کرده‌اند. (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۵۹) در این شیوه گرچه آنچه از روایات فهم می‌شود را نمی‌توان اعتبار دانست؛ زیرا فهم و برداشت از روایت قلمداد می‌شود؛ اما قرارگیری برداشت از روایت در کنار قرآن منجر به قرائت جدیدی از آیات می‌شود که این قرائت جدید، اعتباری است که منشأ آن، روایت است.

برخی فقها نیز در برخی دیگر از احکام، مستقل از روایات و مبتنی بر داشته‌های فکری خارج از آیات و فراتر از معنای ظاهری آن، به بیان دیدگاه فقهی خود مبتنی بر آیات پرداخته‌اند؛ مانند نظر صاحب کتاب اوثق الوسائل، ذیل آیه «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» که حلیت مذکور را دربردارندهٔ مجموع شرایط صحت میدانند و بیعی که دارای این شروط نباشد را موضوعاً خارج می‌دانند. برخی نیز عرف را مبنای قرار می‌دهند؛ مانند میرزای نائینی که معتقد است نمی‌توان به عموم به آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» استناد کرد؛ زیرا عموم آیه بعد از اعتبار صدق عقد از سوی عرف صورت می‌پذیرد. (نائینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۶)

بررسی گستره اعتباریات در آیات الاحکام و اعتباریات تفسیری در فقه، بیان‌کنندهٔ این مطلب است که فقها پیوسته متأثر از آرای مفسرین هستند و بعضاً، آرای مفسرین را به‌عنوان نظر نهایی ملاک قرار داده‌اند؛ مانند شهید اول (شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۸، ص ۶۷)؛ حال آنکه تأثیرپذیری مفسرین و استفاده از منابع فقهی به‌صورت حداقلی است.

برخی ابهام‌های موجود در کلام فقهی و حقوقی، به‌علت ویژگی‌های زبانی آن‌ها است. فهم و تبیین ساختار اعتباریات در قرآن و پیگیری آن در اعتباریات فقهی، باعث می‌شود که بتوان تا حد ممکن این ابهام‌ها را برطرف کرد. با توجه به نظریهٔ سوسور مبنی بر نظام معنایی، باید در ساخت اعتباریات به نظام معنایی توجه داشت. اینکه در فقه و حقوق، لفظ مورد نظر در چه دامنهٔ معنایی و لفظی در حال شکل‌گیری است. همچنین مرز فارق میان الفاظ مشترک مشخص باشد و بار معنایی متفاوتی را منتقل کنند. رعایت ساختار ادبی شکل‌گیری اعتباریات فقهی و قانونی، مانع از تفسیرهای متفاوت از متون فقهی و قانونی و همچنین مشکلاتی می‌شود که زبان‌شناسی حقوقی در برخی حوزه‌ها هم‌چون ابهام در کلمات یا ابهام ساختاری، درصدد رفع آن است.

دامنهٔ تعامل اعتباریات در آیات الاحکام و فقه در تبیین معنای الفاظ مقصودنظر شارع، مانند بهره‌گیری از تعاریف پذیرفته‌شدهٔ شرعی و عرفی در تفسیر آیات و ملاک قراردادن نظر مفسرین در آیات الاحکام از سوی فقها نشان‌دهندهٔ ساختار اختصاصی فقه در شکل‌گیری اعتباریات است؛ از این‌رو برای دستیابی و تبیین شکل‌گیری آن باید به‌ویژه به نحوهٔ ساخت مفاهیم اعتباری احکام در قرآن مراجعه کرد و به‌منظور دستیابی به نظریات نوین در حوزهٔ اعتباریات فقهی و حقوقی، نمی‌توان صرفاً دانش فلسفه را ملاک قرار داد.

### نتیجه‌گیری:

۱. در چپستی اعتبار در دانش تفسیر و فقه شاهد معنایی نزدیک به یکدیگر هستیم؛ چنانکه با لحاظ معنای لغوی اعتبار یعنی انتقال از شی‌ای به شی‌ء دیگر و از حالتی به حالت دیگر با لحاظ توأم‌بودن انتقال با کسب آگاهی از وضعیت آینده بر اساس وضعیت گذشته است، آن را در مقابل امر حقیقی قرار می‌دهند و عقل را ظرف آن و ابتدای آن را بر نظر معتبر از یک‌سو و امور حقیقی و مصالح از سوی دیگر می‌دانند.

۲. اولین گام برای تعامل هرچه روشن‌تر تفسیر و فقه در اعتباریات، خودآگاه‌سازی و شفاف‌سازی هرچه افزون‌تر مبانی اعتباریات و در نتیجه مبانی فکری مفسر و فقیه است، مبانی چون فلسفهٔ دین، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و... که به‌طور

قطع در شناخت مفاهیم اعتباری بسیار مؤثر است؛ زیرا در ادراکات اعتباری، شاهد ترکیب مفاهیم از پیش مشخص شده‌ای برای درک یا ساخت مفهوم یا معنایی جدید هستیم؛

۳. مفسرین ذیل آیات الاحکام، از دانش و یافته‌های فقهی برای تفسیر واژگان و مقصود نهایی آیات بهره برده‌اند، فقیهان نیز در استناد به آیات و استدلال‌های قرآنی از نظریات تفسیری متأثر هستند تا آنجا که بسیاری از اختلاف برداشت‌ها و تفاوت خوانش‌ها در تفسیر آیات الاحکام از منابع و مبانی تفسیری، تأثیر پذیرفته و دامنه این اختلافات بی‌آنکه به نقد و تحلیل درآید، در استنباط و اجتهاد فقهی اثر گذاشته است؛ حال آنکه تأثیرپذیری مفسرین و استفاده از منابع فقهی به صورت حداقلی است و از همین روی، ضروری است که دانش فقه نسبت به حقایق محل اتکای اعتباریات قرآنی تأملی افزون‌تر داشته باشد.

۴. فهم صحیح از اعتباریات در تفسیر، منجر به فهم دقیق‌تر و استنباط صحیح‌تر حکم از آیات قرآن می‌شود. از این رو هم‌راستایی اندیشه‌های مبنایی در قرآن و فقه باعث افزایش دادوستد فقه و قرآن و نزدیک‌تر شدن فقه به فقه پژوهی قرآنی می‌شود؛

۵. خاستگاه اعتباریات در نظر فقها، ذیل استناد به آیات را می‌توان، به لحاظ عرف، عقل، نقل و سیره عقلا مشاهده کرد. فقها در بیان برخی احکام، مبتنی بر ادله‌ای چون روایات، از ظاهر آیات فراتر رفته و در کنار حکم صریح بیان شده در قرآن، احکام و ضوابط دیگری که از عمومیت و روایات استفاده کرده‌اند را بیان می‌کنند و قرارگیری برداشت از روایت در کنار قرآن که منجر به قرائت جدیدی از آیات می‌شود، اعتباری است که منشأ آن، روایت است. برخی فقها نیز در برخی دیگر از احکام، مستقل از روایات و مبتنی بر داشته‌های فکری خارج از آیات و فراتر از معنای ظاهری آن، به بیان دیدگاه فقهی خود مبتنی بر آیات پرداخته‌اند.

#### فهرست منابع

1. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. چاپ دوم. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
2. معین، محمد (۱۳۸۱). فرهنگ معین. تهران: آدنا: کتاب راه نو.
3. ابن‌ادریس، محمدبن‌احمد. (۱۳۸۷). موسوعه ابن‌ادریس الخلی، ج ۴. قم: دلیل ما.
4. ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰). تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن‌عاشور، ج ۳، ۴، ۱۲، ۲۸. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
5. ابوالحسین، احمدبن‌فارس (۱۴۰۴). معجم مقائیس اللغه، ج ۴. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
6. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۸). حاشیه کتاب المکاسب، ج ۳ و ۵. قم: أنوار الهدی.
7. همان (۱۴۱۸). رساله فی تحقیق الحق و الحکم. قم: أنوار الهدی.
8. آلوسی، محمودبن‌عبدالله (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۲، ۳، ۶، ۱۴. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
9. آملی، حیدر بن‌علی (۱۴۲۲). تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، ج ۲. قم: نور علی نور، چاپ سوم.
10. تبریزی، موسی‌بن‌جعفر (۱۳۶۹). اوثق الوسائل. قم: کتابفروشی کتبی نجفی.
11. جزایری، نعمت‌الله‌بن‌عبدالله (۱۳۸۸). عقود المرجان فی تفسیر القرآن. قم: نور وحی.
12. جصاص، احمدبن‌علی (۱۴۰۵). احکام القرآن، ج ۳. لبنان: دار إحياء التراث العربی.
13. حسن‌بیگی، ابراهیم (۱۳۹۰). مدیریت راهبردی، تهران: سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و دانشگاه عالی دفاع ملی، چاپ اول.
14. حلی، حسن‌بن‌یوسف (۱۴۱۴). تذکره الفقها، ج ۱۱. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.

15. خميني، روح الله (١٣٧٩). كتاب البيع، ج ١. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چاپ و نشر عروج.
16. همان (١٤١٥). انوار الهداية في التعليقة على الكفاية. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره).
17. همان (١٣٨٢). تهذيب الأصول. قم: دار الفكر.
18. همان (١٤١٠). الرسائل. قم: اسماعيليان.
19. خويي، سيدابوالقاسم موسوي (بي.تا). المستند في شرح العروة الوثقى. بي.جا.
20. راغب، حسين بن محمد (١٤١٢). مفردات ألفاظ القرآن. لبنان: دارالعلم - الدار الشامية.
21. رشتي، ميرزا حبيب الله (١٤٠١). كتاب القضاء، ج ١. قم: دار القرآن الكريم.
22. همان (١٣١١). كتاب الاجارة. بي.نا: نامعلوم.
23. ابوالفتوح رازي، حسين بن علي (١٤٠٨). روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن، ج ١٤. مشهد: آستان قدس رضوي.
24. زمخشري، محمود بن عمر (١٤٠٧). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ١ و ٤. بيروت: دار الكتاب العربي.
25. سبزواري، محمد باقر (١٢٤٧). ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، ج ٢. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
26. سلطان علي شاه، محمد بن حيدر (١٤٠٨). بيان السعادة في مقامات العبادة، ج ٣. بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
27. شاذلي قطب، سيد ابراهيم (١٤٢٥). في ظلال القرآن، ج ١، ٢ و ٦. لبنان: دار الشروق.
28. شهيد اول، محمد بن مكي (١٤٣٠). موسوعة الشهيد الأول، ج ٨. قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.
29. كاشاني، فتح الله (١٣٠٠). منهج الصادقين في إلزام المخالفين. تهران: كتابفروشي اسلاميه، ج ٢، ٣، ٥، ٦، ٩ و ١٠؛ صدر، سيد محمد باقر (١٣٩٧). بارقه ها، ترجمه سيد امين مؤذني. قم: انتشارات دارالصدر.
31. طباطبائي، محمد حسين (١٣٦٠). رسالة الولاية. قم: مؤسسه اهل البيت (عليهم السلام).
32. همان (١٣٩٠). الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ٨، ١١، ١٩. بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
33. طبرسي، فضل بن حسن (١٣٧٢). مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٢، ٣، ٥، ٩. تهران: ناصر خسرو.
34. همان (١٤١٢). تفسير جوامع الجامع، ج ١، ٢ و ٤٢. مصحح ابوالقاسم گرجي. قم، مركز مديريت حوزه علميه قم.
35. همان (١٤١٠). المؤلف من المختلف بين أئمة السلف، ج ١. مشهد: آستانة الرضوية المقدسة.
36. طبري، محمد بن جرير (١٤١٢). جامع البيان في تفسير القرآن، ج ٢، ٣، ١٢، ٢٨. بيروت: دار المعرفة.
37. طوسي، محمد بن حسن (بي.تا). التبيان في تفسير القرآن، ج ٣، ٦، ٧، ٩، ١٠. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
38. همان (١٣٨٧). المبسوط في فقه الإمامية، ج ٨. تهران: مكتبة المرتضوية.
39. همان (١٤٠٧). الخلاف، ج ٥. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
40. كياهراسي، علي بن محمد (١٤٢٢). احكام القرآن، ج ١. لبنان: دار الكتب العلمية.
41. علي عابدي شاهرودي، ناصر كاتوزيان، صادق لاريجاني، محمد مجتهد شبستري، مصطفى ملكيان (١٣٧٧). گفت و گوهای فلسفه فقه. قم: مركز مطالعات و تحقيقات اسلامي.
42. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (١٣٧٣). كنز العرفان في فقه القرآن، ج ١، ٢. تهران: مرتضوي.
43. قرطبي، محمد بن احمد (١٣٦٤). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
44. راوندي، سعيد بن هبه الله (١٤٠٥). فقه القرآن، ج ١، ٢. قم: كتابخانه عمومي حضرت آيت الله العظمي مرعشي نجفي، چاپ دوم.
45. مصطفوي، حسن (١٤٠٢). التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٨. تهران: مركز الكتاب للترجمة و النشر.



46. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). زبدة البیان فی أحكام القرآن. تهران: مکتبه المرتضویه.
47. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۶). أنوار الفقاهة. قم: مدرسه الإمام علی بن أبی طالب (علیه السلام).
48. مهدوی راد، محمد علی؛ راد، علی؛ جلائیان اکبرنیا، علی؛ یزدی ثانی، هادی؛ ناصحیان، علی اصغر؛ نورایی، محسن؛ فیض آبادی، جهانگیر؛ علیزاده، میرزا؛ خرقانی، حسن (۱۳۹۱). جریان شناسی تفاسیر فقهی تاریخ، تطور و نمونه‌ها، ج ۱. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
49. نایینی، محمد حسین (۱۳۷۳). منیة الطالب، ج ۱. تهران: المکتبه المحمدیه.
50. همان (۱۴۱۳). المکاسب و البیع، ج ۱، و ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
51. نراقی، مولی احمد (۱۴۱۷). عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

مفاله پبیرفته شده