



## 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, College of Farabi, University of Tehran, Iran. E-mail: [Abd.hosseini@ut.ac.ir](mailto:Abd.hosseini@ut.ac.ir).

2. Corresponding Author, Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, College of Farabi, University of Tehran. E-mail: [najafi.es@gmail.com](mailto:najafi.es@gmail.com).

### ARTICLE INFO

**Article type:**  
Research Article

**Article History:**  
Received 18 March 2022  
Revised 10 June 2022  
Accepted 16 June 2022  
Published online 25 November 2024

**Keywords:**  
*jurisprudential Itibar,*  
*interpretative Itibar,*  
*establishment,*  
*verdict,*  
*creation*

### ABSTRACT

The study of "considered concept" (Itibariat) in Jurisprudence and Interpretation is a fundamental study. It aims to explain the nature and elements of "Itibariat" from the point of view of Interpretation and Jurisprudence. The exchange between these two sciences in the employment of "considered concepts and findings" in inference and ijtehad is based on the explanation of the nature and elements of the Itibariat.

In the analysis of the nature of Itibariat, 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 Itibariat and metaphor in attribution to Quranic verses and reasoning. For the development of jurisprudential understanding, they benefit from the commentators' Itibariat considerations and attitudes.

Many differences in viewpoints and differences in interpretive and jurisprudential attitudes are due to differences in Itibariat, especially the theoretical foundations of the formation of Itibariat; 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, enters jurisprudential inference and ijtehad. Whereas the influence of jurisprudential sources on commentators is minimal. However, 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.

**Cite this article:** Hoseini, S. A & Najafi, Z., (2025). Recognition of Aietibarat in Jurisprudence and Interpretation. *Islamic Jurisprudential Researches*, 20, (4), 285-300. <http://doi.org/JORR-202304-1009288> (R1)



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/JORR-202304-1009288> (R1)



دانشگاه تهران

## نشریه پژوهش‌های فقهی

سایت نشریه: <https://jorr.ut.ac.ir/>

شاپا الکترونیکی: ۶۱۹۵-۲۴۲۳

### اعتبارشناسی در فقه و تفسیر

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

۱. 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. نویسنده مسئول، 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)

#### اطلاعات مقاله

#### چکیده

##### نوع مقاله:

پژوهشی

##### تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۳۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵

##### کلیدواژه:

اعتبار تفسیری،

اعتبار فقهی،

انشاء،

حکم،

وضع

پژوهش در زمینه اعتباریات در فقه و تفسیر مطالعه‌ای بنیادین است و هدف آن 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 آن‌هاست. در تجزیه و تحلیل ماهیت اعتبار میان مفسران و فقیهان، در عین تمایزها، مشترکات فراوانی وجود دارد. مفسران 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 انحای 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 مفسران از منابع فقهی حداقلی است. در عین حال، در قرون متأخر و عصر کنونی، نظر به پیشرفت نظری تحلیل‌های فقهی، در بسیاری موارد مفسران نیز از آرای فقیهان تأثیر پذیرفته‌اند.

استناد: حسینی، سید عبدالرحیم و نجفی، زهرا (۱۴۰۳). اعتبارشناسی در فقه و تفسیر. پژوهش‌های فقهی، ۲۰ (۴)، ص ۲۸۵-۳۰۰.

<http://doi.org/JORR-202304-1009288> (R1)

© نویسندگان

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



DOI: <http://doi.org/JORR-202304-1009288> (R1)

## مقدمه

ادراکات اعتباری و امور اعتباری توسعه بخش قلمرو واقعیت‌ها و ادراکات حقیقی و ایجادکنندهٔ افق‌های جدید در حل چالش‌های حقوقی و تأثیرگذار و هنجارساز در حوزه‌های فردی و اجتماعی و تمدنی هستند. زندگی انسان تنها با امور حقیقی درنیامیخته و نیز زندگی کردن تنها با امور حقیقی امکان ندارد؛ مانند مسئلهٔ زبان که مبتنی بر اعتباریات است. پایهٔ زندگی انسان امور حقیقی است و مناسبات هر گونه 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 واسطهٔ 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 هیچ‌یک جایگزینی وجود ندارد. سهم عظیمی از مفاهیم انسان با خداوند به واسطهٔ قرآن از طریق مفاهیم اعتباری است. زیرا قرآن تنها به امور حقیقی نپرداخته است و تنها گزارشگر حقایق نیست، بلکه درآمیخته 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 مقولهٔ مالکیت در آیهٔ ۲۸ سورهٔ روم که در آن ضمن لحاظ مالکیت حقیقی و تکوینی برای خداوند در آیات پیشین - «وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (روم/ ۲۶) - به مالکیت به عنوان یکی از مصادیق امور اعتباری برای انسان (در خصوص بردگان: «مِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»)<sup>۱</sup> 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 مابه‌ازای خارجی ندارند و نتیجهٔ وضع و تشریح شارع هستند که البته ریشه در حقیقت و واقعیت‌ها دارند. در واقع، ارزش ادراکات اعتباری در حفظ ارتباط با حقیقت است که با گسترش افق‌های دید درصدد گسترش قلمرو حقیقت برمی‌آید. درک امور اعتباری نه‌تنها در فهم دین و شریعت ضرورت دارد، بلکه امکان توسعهٔ فهم را فراهم می‌کند. زیرا می‌توان میان مفاهیم اولیهٔ 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 مبنای 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 نحوهٔ 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 خودویژهٔ آن‌ها شود که در نهایت ابهام و چالش و ناکارآمدی آن دانش را در پی خواهد داشت. غفلت از تبیین و خودآگاه‌سازی فرایند شکل‌گیری اعتباریات امکان مشاهدهٔ این ناکارآمدی در علوم چون فقه و بر مبنای آن حقوق را بیشتر محقق می‌کند. از این رو، کوشش می‌شود در این مجال به تبیین تعامل دانش فقه و تفسیر در حوزهٔ اعتباریات پرداخته شود.

## مبانی نظری مشترک اعتباریات قرآنی و فقهی

در ادراکات اعتباری شاهد ترکیب مفاهیم از پیش مشخص‌شده‌ای 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 معنای مقصود نظر آن کمک می‌کند. در این زمینه این پرسش مطرح می‌شود که آیا فقیه از جمله فضای مفهومی دربارهٔ اعتباریات قرآن را مد نظر 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 کرده است که مذهب دیگر قبول ندارد. هر یک از مدلول‌های تصویری و تصدیقی کلمه چیزی فهمیده‌اند. توضیح اینکه انس و عادت باعث می‌شود 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 درآید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: 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 حوزه‌های اعتباری، چون دانش فقه، برخی ذیل دانش فلسفه فقه بیان داشته‌اند: «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؛ درحالی‌که فلسفه علم فقه روشن می‌کند که علم فقه بعد از مسلم گرفتن 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 این‌طور یا آن‌طور استنباط کند.» (عابدی شاهرودی، ۱۳۷۷: 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 غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» - اشاره می‌کند که ضرورت لحاظ اصل نیازمندی بشر در به‌جای‌آوری 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 زمینه 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 زمینه می‌توان از ضرورت خودآگاهی به پارادایم فکری در شناخت و ساخت اعتباریات سخن گفت؛ چنان که «بنا بر 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 چه در فرایند استنباط فقهی، امری ضروری است؛ به‌ویژه لحاظ مبانی نظری بیان شده در قرآن ذیل آیات الاحکام.

۲. مؤلفه دیگری که هم‌سو با 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 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 حیازت کند مالک آن خواهد بود، از این دلیل می‌فهمیم که هر کس هر چیزی از ثروت‌های خام طبیعی را حیازت 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: ۲۰۴ - 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 قرینه‌ای است بر اینکه آنچه در نص آمده فقط نمونه است و از این رو خود دلیل در حکم عام ظهور دارد.» (صدر، ۱۳۹۷: 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: ۲۰۹؛ راغب، ۱۴۱۲: ۵۴۳؛ مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۸: ۱۷ و ۱۸) است که وجه اشتراک معنوی میان معانی اعتبار (اعم از اختیار، اتعاض، 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 کنه و ماهیت اعتبار توجه نشده و آثار و نتایج اعتبار به عنوان معنای اعتبار بیان شده است؛ مانند «عبرت گرفتن» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۴۷۹)، «به اندیشه فروشدن» (معین، ۱۳۸۱: 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 یکی از معنای اصیل اعتبار را ارائه دهد.

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

۱. واژه «عِبْرَةٌ» در سوره‌های آل عمران/ ۱۳، یوسف/ ۱۱۱، نحل/ ۶۶، مؤمنون/ ۲۱، نور/ ۴۴، و نازعات/ ۲۶ آمده 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: ۱۳۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۷۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۹۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۹۵ - ۹۶؛ شاذلی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۳۷۳؛ کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۲: ۱۸۰، ج ۵: ۸۶ و ۲۰۰، ج ۶: ۲۰۸ و ۳۰۶، ج ۱۰: ۱۴۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶: ۳۹۹، ج ۷: ۳۶۰ و ۴۴۷، ج ۱۰: ۲۵۹).

۲. واژه «عَابِرِي» در سوره نساء/ 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: ۶۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۱۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۵۷ و ۲۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۸۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۳۵؛ شاذلی، ۱۴۲۵، ج ۲: ۶۶۸؛ کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۳: ۳۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۲۰۸).

۳. واژه «تَعْبُرُونَ» در سوره یوسف/ ۴۳ نیز به معنای تعبیر خواب کردن و به بیانی عبور کردن از معنای ظاهری رؤیا به معنا و

منظور باطنی آن آمده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲: ۱۲۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۳۶۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۴۴۰؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱: ۱۸۵ و ۱۸۶؛ کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۵: ۴۸).

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

آنچه از مجموع آرای مفسران به دست می‌آید این است که واژه عبر به عنوان ریشه اعتبار از معنای لغوی خود دور نیست و همچنان دارای عنصر ذکرشده در معنای لغوی این لفظ، یعنی انتقال از شیئی به شیء دیگر و از حالتی به حالت دیگر با لحاظ توأم بودن انتقال با کسب آگاهی از وضعیت آینده بر اساس وضعیت گذشته است.

### ۳. اعتبار در آرای مفسران

برخی مفسران به معنای اصطلاحی اعتبار در مباحث تفسیری خود پرداخته‌اند.

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

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

۱. ۲. «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: 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 حقیقیه و اضافیه و سلبيه تقسیم می‌شود. صفات سلبيه در بحث از لزوم تقدم اعتقاد به صفات سلبيه بر صفات ثبوتیه خداوند اعتبارات سلبيه هستند که می‌توان آن را اشاره‌ای بر تعریف استعاره در ادبیات دانست (آملی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۵۷ و ۱۵۸). امور اضافی نیز امری اعتباری و نسبی هستند که وجودی در خارج ندارند. در بیان مقام توحید و تنزیه خداوند، وجود خلق وجودی اعتباری و اضافی است که در خارج حقیقی برای آن نیست. زیرا تنها وجود حقیقی خارجی خداوند است (آملی، ۱۴۲۲، ج ۲: 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: 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: 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 ندارند 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 می‌شود و جریان می‌یابد، مانند ولایت و ریاست و سلطنت و ملک و امثال آن که منشأشان نیازهای اجتماعی است و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل کرده است. اراده خود را نیز مستند به آن می‌کنیم. علوم قسم اول به اعتبار اینکه حقیقتاً مطابق با خارج است صدق و به اعتبار اینکه خارج مطابق آن است حق نامیده می‌شوند. انسان به وسیله معانی اعتباری، چه تصویری چه تصدیقی، که منشأشان ذهن خلاقه آدمی است و تنها برای تشریحات و نظام اجتماعی مفید است نواقص خود را جبران می‌کند و به کمال وجودی‌اش و نیز به نتایجی که باید می‌رسد. ضمن وجود اختلاف در اعتباریات، برخی اعتباریات میان جوامع پذیرفته شده هستند؛ مانند احکامی که عقل درباره مقاصد عمومی بشر دارد، مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم و امثال آن. همه علوم و احکام بر فعل خدای تعالی اعتماد دارند. زیرا به

عالم خارج که عالم صنع و فعل خداست بازمی‌گردند؛ این‌چنین که خدای سبحان انسان را طوری آفریده است که به ارتکاز خود این‌طور حکم کند و طبق حکمش هم عمل کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۴۳ - ۶۵). علامه طباطبایی در پاسخ به چگونگی استناد امر و نهی و وضع قانون به خداوند به آثار اعتباریات اشاره می‌کند که خود اموری حقیقی‌اند و در حقیقت این آثار منسوب و مستند به خدای تعالی است. بنابراین، همه امور اعتباریه به سبب 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: ۲۳۴). ایشان آیه شریفه «تَوَاتَى الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ» را اشاره به تصرف خداوند در ملک اعتباری و قراردادی و توابع آن می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۲۱۳) و در ذیل آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف/ ۵۴) امور اعتباری و قراردادی را خالی از حقیقت نمی‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۱۹۴). ایشان همچنین در رساله الولایه زبان قرآن را با بیان نکاتی اعتباری می‌داند؛ نکاتی چون هر اعتباری بر حقیقتی استوار است، رابطه انسان و معانی از جنس اعتبار است، 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: ۵ - ۷).

دیدگاه مفسران درباره معنای اصطلاحی اعتبار عبارت است از لحاظ معنای لغوی اعتبار، عقل، ظرف اعتبار، مابه‌ازای خارجی نداشتن، نسبی و فانی بودن اعتباریات، دارای ترتیب اثری قراردادی، نیازهای اجتماعی به عنوان منشأ علوم اعتباری، مبتنی بر حقیقت بودن، مستند بودن آثار اعتباریات به خداوند؛ نیز فاقد وجود حقیقی بودن و از ازل تا ابد وجود نداشتن (سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۳: ۲۰۱)، عدمی بودن (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳: ۲۳۰)، ذاتاً و حقیقتاً با خارج منطبق نبودن (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۴۳) به معنای وجود فضایی است که در برهه‌ای باعث شکل‌گیری اعتباریاتی خاص و در برهه‌ای دیگر باعث عدم نیاز 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 در زمینه ماهیت حکم و 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، اعتبار شارع مقدس از آن رو 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؛ درحالی‌که در اعتبار حوزه اجتهاد انطباق یقینی حوزه اثبات و اعتبار با حوزه تکوین و ثبوت وجود ندارد و از همین روست 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:

##### ۱. امر اعتباری مبتنی بر نظر معتبر و در مقابل امر حقیقی و تکوینی

مرحوم کمپانی در امر اعتباری و تسبیح دانستن بیع حقیقی به مبتنی بودن اعتبار بر نظر معتبر که شارع یا عرف است اشاره می‌کند (اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۳۶۶). برخی نیز، پس از اعتباری دانستن ملکیت، قوام امر اعتباری را به دست معتبر و خفیف‌المؤنه می‌دانند (خوبی، بی‌تا، الاجاره: ۳۱۳). همچنین مرحوم کمپانی در اعتباری دانستن وجود وضعیات عرفی و شرعی امر اعتباری را در مقابل امر حقیقی (اصفهانی، ۱۴۱۸: ۳۰) می‌داند و در رد این نظر که زمام فعل مباح به دست مکلف است و زمام

فعل واجب به دست شارع اباحه را مساوق و مرادف با سلطنت تکلیفیه می‌داند و زمام عمل را به صورت تکوینی به دست شارع می‌داند 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: ۲۰۶).

## ۲. اعتبار هم‌معنا با انتزاع

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

## ۳. امر اعتباری در مقابل امر انتزاعی

مرحوم نایینی در ادامه اعتباری دانستن ملکیت، که دارای وجود واقعی و ظرف مناسب با وجودش است، آن را در مقابل امر انتزاعی بیان می‌کند که هیچ مابه‌ازایی در خارج یا حتی در عالم اعتبار ندارد (نایینی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۸۲).

## ۴. امر اعتباری امری غیر حسی است که واقعیت آن در نفس الامر است.

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

## ۵. فقدان رابطه سببی و مسببی حقیقی میان امور اعتباری

بعضی از فقها همه انشائیات و از جمله احکام را از مقوله امور اعتباری می‌دانند که تنها در ظرف 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 منشأ انشاء برای منشأ تنها به جعل و وضع است و در نهایت نیز بیان می‌کنند که همه احکام تکلیفی اعتباری هستند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۰۵؛ همو، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۲۷؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۳۶)؛ ضمن اینکه احکام وضعی را نیز اعتباری می‌دانند (همو، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۲۰).

## ۶. اعتبار از امور قصدی است.

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

## ۷. شکل‌گیری امور اعتباری بر مدار مصالح عقلایی و منافع اجتماعی

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 ابتدای امور اعتباری بر قصد و اراده معتبر و از این حیث امر اعتباری در مقابل امر حقیقی و قسیم آن است. بر این اساس هر آن چه اعتبار می‌گردد در عالم خارج تحقق ندارد، اما در عین حال زمینه ساز تحقق و عینی شدن مقاصد و موضوعات دیگر است، به عنوان مثال ملکیت به عنوان امر اعتباری در عالم عینی و جهان خارج تحقق ندارد و محسوس نیست مع الوصف آثار آن از قبیل تصرفاتی که مالک می‌تواند در ملک خود صورت دهد صرفاً در عالم خارج اتفاق می‌افتند. در چنین مواردی با این که اعتباریات در فضای ذهن شکل می‌گیرند اما نسبت به آن چه واقع می‌شود و عینیت می‌یابد علیت دارند. مجاز بودن و الزامات این نوع تأثیرات و فعل و انفعالات عینی تابع خواست و اراده شارع و مقنن است.

## اثربخوری متقابل مفسران و فقها در حوزه اعتباریات

### ۱. گستره اعتباریات در آیات الاحکام

مفسران 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 پذیرفته‌شده شرعی و عرفی است، یعنی معنای اعتباری پذیرفته‌شده. در تفسیر فقهی، که یکی از گرایش‌های تفسیری موضوعی محسوب می‌شود، ذیل آیاتی که در بردارنده حکم هستند و در مواردی براساس ذاعتباریات به استنباط احکام شریعت می‌پردازند 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 به عنوان یکی از منابع استفاده می‌کند و از الانتصار سید مرتضی، احکام القرآن جصاص، شجار العصابه فی غسل الجنابه خودش، المبسوط شیخ طوسی، مسائل الخلاف شیخ مفید، المسائل الناصریات سید مرتضی، و ... مطالبی را مستقیم و غیر مستقیم گزارش می‌کند (مهدوی‌راد و همکاران، ۱۳۹۱، ج ۱: ۴۲۷ و ۴۷۸).

در سراسر احکام القرآن ابن عربی نیز آرا و دیدگاه‌های متعدد و متنوع فقهی و اصولی اعتباری مذهب مالکی به‌وضوح دیده می‌شود است. و ابن عربی بر همین اساس در فرایند استنباط احکام به جایگاه عرف و مصلحت و نقش آن دو در استنباط نوع حکم نظر دارد 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. مثلاً «الوالدات» را در آیه «وَ الْوَالِدَاتُ 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 کرده است (مهدوی‌راد و همکاران، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۵۹ و ۳۶۳). در این زمینه گستره اعتباریات در آیات قرآن را در سه حوزه عبادات و قراردادهای و جزا می‌توان بررسی کرد.

#### ۱.۱. اعتباریات در حوزه عبادیات

فاضل مقداد، ذیل آیه ۱۹۶ بقره، علاوه بر بیان معنای لغوی حجف 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 حجبی با استفاده از مباحث فقهی می‌پردازد (مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱: 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: ۲۶۴). کیهارسی 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 (کیهارسی، ج ۱: ۹۲ و ۹۳).

#### ۱.۲. اعتباریات در قراردادهای

صاحب فقه القرآن در تفسیر آیه ۲۷ سوره انفال، که به نهی از خیانت کردن در امانت‌ها اشاره می‌کند، به بحث غش در معامله به عنوان 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: ۴۴). مقدس اردبیلی نیز در تفسیر آیه ۲۹ سوره نساء در توضیح اکل مال به باطل به مصادیقی چون ربا، غصب، و قمار اشاره می‌کند که بر غیر وجوه شرعی مبتنی هستند. زیرا ایشان از کلمه باطل در آیه وجه غیر شرعی را برداشت کرده است که برداشتی فقهی است (اردبیلی، بی‌تا: ۴۲۷)؛ درحالی که وجه غیر عقلایی را نیز می‌توان لحاظ کرد، ضمن اینکه کلمه باطل در کتاب‌های لغت به غیر شرعی معنا نشده و در مقابل حق قرار داده شده است. همچنین اکل را نیز به تصرف معنا کرده است 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 مجمع البیان از تراضی، یعنی رضایت هر یک 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 می‌داند (اردبیلی، بی‌تا: ۴۲۷). ایشان احکامی را نیز بر این آیه مترتب می‌داند، از جمله جواز تصرف به محض عقد پیش از جدا شدن متعاملان از یک‌دیگر حتی با وجود شرط خیار که در این زمینه به نظر مجمع البیان و کشاف که همین نظر را دارند اشاره و استناد می‌کند و تبیین و تحلیلی را از نظر آن‌ها بیان نمی‌کند (اردبیلی، بی‌تا: ۴۲۸).

ایشان ذیل آیه ۲۸۲ سوره بقره با استناد به نظر مجمع البیان و کشاف هر دینی و هر معامله‌ای را مقصود نظر آیه می‌داند؛ یعنی

آیه را بنا بر نظریات فقهی بسط می‌دهد و معتقد است آیه به حکمی چون اباحت معامله به دین موجد و ضرورت تعیین دقیق زمان آن دلالت می‌کند (مقدس اردبیلی، بی تا: ۴۴۱). این دلالت، چنان که مشاهده می‌شود، مطابقی نیست، بلکه 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 تعریف شده شرعی ندارند (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳: 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 و 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: 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 سوره بقره، در تعریف و تفسیر ربا به معنای تحت‌اللفظی ربا اکتفا نکرده 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 بنا بر 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: 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 باشد (مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۶). کیهاسی نیز ذیل واژه ربا در آیه بیان کرده است تنها با تکیه بر معنای لغوی بیان شده در آیه نمی‌توان ربا را شرح داد (کیهاسی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۳۲).

قرطبی از اعتبار به اطلاق تعبیر می‌کند و ذیل آیه یاد شده معتقد است که منظور از اکل اخذ است؛ یعنی ربا می‌گیرند. زیرا مقصد نهایی استفاده کردن است. ایشان معتقد است شریعت در موضوعات اعتبار می‌کند؛ یعنی اوضاع و احوال موضوعات را در نظر می‌گیرد، چنان که ربا در آیه‌ای دیگر بر منظور دیگری چون کسب حرام (وَ أَخْذِهِمُ الرِّبَا وَ قَدْ نُهِوا عَنْهُ. نساء / ۱۶۱) اطلاق شده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۳۴۸).

### ۱.۳. اعتبارات در حوزه قصاص، دیه، حدود

مقدس اردبیلی و ابوالفتح رازی در بحث رمی محصنات و مسئله قذف، ذیل آیه ۴ سوره نور، صفت عقیفه را به واژه محصنات که تنها به معنای زنان شوهردار است اضافه کرده‌اند (اردبیلی، بی تا: ۶۶۰؛ رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۴: ۸۵). مقدس اردبیلی نیز ذیل آیه ۳۳ سوره 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 قطاع الطریق تسری می‌دهد (اردبیلی، بی تا: ۶۶۴). جزایری نیز ذیل واژه محارب و مصادیق آن بیانی همچون مقدس اردبیلی دارد (جزایری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۵۸۹). مقدس اردبیلی مبتنی بر فروع (دانشی غیر از سنت: فقه) به تفصیل چنین توضیح می‌دهد 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 است، به گونه‌ای که اگر نترسد و مالش را رها نکند او را می‌کشد و مالش را می‌گیرد (اردبیلی، بی تا: 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: ۳۸۷).

چنان که در آرای مفسران ذیل آیات الاحکام بیان شد مفسران، برای تفسیر فقهی و احکامی، از ظاهر و منطوق آیات فراتر رفته‌اند و از اعتبارات پیشینی خود برای تفسیر و خوانشی افزون بر برداشته‌های دیگر انواع تفاسیر بهره برده‌اند و در استناد و ملاک قرار دادن نظر مفسران فحص و بررسی افزون تری را در فرایند استنباط خود قرار نداده‌اند.

### ۲. گستره اعتبارات 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 مجمع البیان اشاره کرده است که در تفسیر «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرُ» منظور از «صَلِّ» را نماز عید و مراد از آیات «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» و «وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» را فطریه و نماز عید دانسته است و به روایت امام صادق(ع) - «صلاه العید فریضه» - نیز اشاره کرده است (شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۸: ۶۷). لحاظ نماز عید به عنوان مصداق «فَصَلِّ» در حالی است که معنای مطابقی و بی‌واسطه آن جز نماز نیست. ابن‌ادریس در برداشت فقهی خود از عبارت «شَعَائِرَ اللَّهِ» در آیه ۳۲ سوره حج، همه 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: ۳۲۸).

شیخ طوسی در بحث وجوب تیمم در صورت دسترسی نداشتن به آب در وقت نماز به آیه «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ» (اسراء/ ۷۸) استناد و اعلام می‌کند که این آیه نماز در وقت دلوک شمس را واجب می‌داند و تفصیل بیشتری بیان نمی‌کند. بنابراین، بر امر افزون‌تری چون وجوب قضای نماز دلالت نمی‌کند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱: 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: 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» (نسا/ ۲۹) و «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره/ ۲۷۵) - استناد کرده است. ایشان صحت خیار و بازگرفتن مبیع را در صورتی می‌داند 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 «إِنْ بَعْتَ رَجُلًا عَلَى شَرْطٍ أَنْ يَأْتِيَكَ بِمَالٍ وَإِلَّا فَالْبَيْعُ لَكَ» بیان شده است (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۵۹). صاحب فقه القرآن در بحث جواز بیع که ممکن است به صورت نقد باشد یا غیرنقد، ذیل آیه «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، بیان می‌کند که آیه همه انواع بیع را در بر می‌گیرد و در مثالی افزون بر بیان آیه که متأثر از مبانی فقهی ایشان است به بیعی اشاره می‌کند که در آن نقد یا نسیه بودن بیان نشده است و در نتیجه ثمن به صورت نقد باید پرداخت شود و در ادامه به مثال‌های دیگری نیز اشاره می‌کند (راوندی، ۱۴۰۵: 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 یادشده 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: ۵۶۷). ایشان حلیت بیع را مستند به آیه قرآنی قرار می‌دهد. 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 کرده است. همچنین لحاظ جمیع شرایط صحت نیز مطلبی افزون بر بیان آیه است.

همچنین ایشان معتقد است که حلیت بیان‌شده 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: ۵۶۷).

میرزای نایینی استناد به عموم آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» را در صورتی صحیح می‌داند که ابتدا معامله و تجارت، عرفاً بر عقدی صدق کند. (نایینی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۶) بنابراین نمی‌توان هر عقدی را مستند به این آیه لازم الوفا 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 می‌کند 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 لازم‌الوفا می‌دانیم به عنوان مبنای عمل مطرح می‌کنیم (نایینی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۶).

### ۳.۲. برداشت‌های اعتباری در حوزه قصاص، دیه، حدود

شیخ طوسی در بحث قطاع الطريق، در ذیل آیه ۳۳ سوره مائده، به اختلاف نظر در معنای «الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» اشاره می‌کند که نشان دهنده نگرش اعتباری و فراتر رفتن از ظاهر و معنای لغوی آیه است. ایشان در نمونه اختلاف در معنای «الَّذِينَ يُحَارِبُونَ» بیان می‌کند 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: ۴۷). این اختلافات در نظر که منجر به اختلاف در احکام می‌شود به دلیل نگرش اعتباری است و توجیه‌گر این اختلافات تفاوت‌های موجود در اعتباریات است. همچنین شیخ طوسی، با استناد به عموم آیه، معنای یحاربون را که به لحاظ لغوی تنها بر مردان صدق می‌کند بر زنان نیز صادق می‌داند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵: 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 رفته‌اند و در کنار حکم صریح بیان شده در قرآن احکام و ضوابط دیگری، که از عموماً و روایات استفاده کرده‌اند، را بیان کرده‌اند تا در نتیجه خوانش جدید، افزون بر آنچه در کتاب‌های تفسیری بیان شده، را بیان کنند؛ مانند علامه حلی در بیان صحت شرط خیار از سوی بایع، ذیل آیه ۲۹ سوره نساء که به روایاتی چون «المسلمون عند شروطهم» و «إن بعت رجلاً علی شرط إن أتاک بمالک و إلا فالبیع لک» استناد کرده است (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۵۹). در این شیوه گرچه آنچه را از روایات فهم می‌شود نمی‌توان اعتبار دانست، زیرا فهم و برداشت از روایت قلمداد می‌شود، 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 یادشده را دربردارنده مجموع شرایط صحت می‌داند و بیعی را که دارای این شروط نباشد موضوعاً خارج می‌دانند. برخی نیز عرف را مبنا قرار می‌دهند؛ مانند میرزای نایینی 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 (نایینی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۶).

بررسی گستره اعتباریات در آیات الاحکام و اعتباریات تفسیری در فقه بیان کننده این مطلب است که فقها پیوسته متأثر از آرای مفسران هستند و بعضاً آرای مفسران را به عنوان نظر نهایی ملاک قرار داده‌اند؛ مانند شهید اول (شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۸: ۶۷). حال آنکه تأثیرپذیری مفسران و استفاده از منابع فقهی به صورت حداقلی است.

برخی ابهام‌های موجود در کلام فقهی و حقوقی به علت ویژگی‌های زبانی آن‌ها است. فهم و تبیین ساختار اعتباریات در قرآن و پیگیری آن در اعتباریات فقهی باعث می‌شود بتوان تا حد ممکن این ابهام‌ها را برطرف کرد. با توجه به نظریه سوسور مبنی بر نظام معنایی، باید در ساخت اعتباریات به نظام معنایی توجه داشت؛ اینکه در فقه و حقوق لفظ مورد نظر در چه دامنه معنایی و لفظی در حال شکل‌گیری است. همچنین مرز فارق میان الفاظ مشترک باید 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 در صدد رفع آن است.

دامنه تعامل اعتباریات در آیات الاحکام و فقه در تبیین معنای الفاظ مقصود نظر شارع، مانند بهره‌گیری از تعاریف پذیرفته شده شرعی و عرفی در تفسیر آیات و ملاک قرار دادن نظر مفسران در آیات الاحکام از سوی فقها، نشان دهنده ساختار اختصاصی فقه در شکل‌گیری اعتباریات است. از این رو برای دستیابی و تبیین شکل‌گیری آن باید به‌ویژه به نحوه ساخت مفاهیم اعتباری احکام در قرآن مراجعه کرد و به منظور دستیابی به نظریات نوین در حوزه اعتباریات فقهی و حقوقی نمی‌توان صرفاً دانش فلسفه را ملاک قرار داد.

## نتیجه

۱. در چستی اعتبار در دانش تفسیر و فقه شاهد معنایی نزدیک به یکدیگر هستیم؛ چنان که با لحاظ معنای لغوی اعتبار یعنی انتقال از شیئی به شیء دیگر و از حالتی به حالت دیگر، با لحاظ توأم بودن انتقال با کسب آگاهی از وضعیت آینده بر اساس وضعیت گذشته، آن را در مقابل امر حقیقی قرار می‌دهند و عقل را ظرف آن و ابتدای آن را بر نظر معتبر از یک سو و امور حقیقی و مصالح از سوی دیگر می‌دانند.
۲. اولین گام برای تعامل هر چه روشن تر تفسیر و فقه در اعتباریات خودآگاه‌سازی و شفاف‌سازی هر چه افزون تر مبانی اعتباریات و در نتیجه مبانی فکری مفسر و فقیه است؛ مبانی‌ای چون فلسفه دین، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و ... که به طور 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. مفسران 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 مفسران 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 افزون تر داشته باشد.
۴. فهم صحیح از اعتباریات در تفسیر منجر به فهم دقیق تر و استنباط صحیح‌تر حکم از آیات قرآن می‌شود. از این رو هم‌سویی اندیشه‌های مبانی در قرآن و فقه باعث افزایش دادوستد فقه و قرآن و نزدیک‌تر شدن فقه به فقه‌پژوهی 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 بیان‌شده در قرآن احکام و ضوابط دیگری که از عمومات 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.

## منابع

- ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۳۸۷). *موسوعه ابن ادریس الحلّی*. قم: دلیل ما، ج ۴.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰). *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ج ۳ و ۴ و ۱۲ و ۲۸.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۰۴). *معجم مقائیس اللغه*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ج ۴.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: آستان قدس رضوی، ج ۱۴.
- اصفهانى، محمد حسین (۱۴۱۸). *حاشیه کتاب المکاسب*. قم: أنوار الهدی، ج ۳ و ۵.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸). *رساله فی تحقیق الحق و الحکم*. قم: أنوار الهدی.
- ألوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ج ۲ و ۳ و ۶ و ۱۴.
- آملی، حیدر بن علی (۱۴۲۲). *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*. ج ۳. قم: نور علی نور، ج ۲.
- تبریزی، موسی بن جعفر (۱۳۶۹). *اوثق الوسائل*. قم: کتابفروشی کتبی نجفی.
- جزایری، نعمت الله بن عبدالله (۱۳۸۸). *عقود المرجان فی تفسیر القرآن*. قم: نور وحی.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵). *احکام القرآن*. لبنان: دار إحياء التراث العربی، ج ۳.
- حسن بیگی، ابراهیم (۱۳۹۰). *مدیریت راهبردی*. تهران: سمت. مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و دانشگاه عالی دفاع ملی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴). *تذکره الفقهاء*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ج ۱۱.
- امام خمینی، روح الله (۱۳۷۹). *کتاب البیع*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ و نشر عروج، ج ۱.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). *تهذیب الأصول*. قم: دار الفکر.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰). *الرسائل*. قم: اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵). *انوار الهدایه فی التعلیقہ علی الکفایا*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(۵)</sup>.
- خوبی، سید ابوالقاسم موسوی (بی تا). *المستند فی شرح العروه الوثقی*. بی جا.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*. ج ۲. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- راغب، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*. لبنان: دار العلم - الدار الشامیه.
- راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۵). *فقه القرآن*. ج ۲. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ج ۱ و ۲.
- رشتی، میرزا حبیب الله (۱۳۱۱). *کتاب الاجاره*. بی تا: نامعلوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۱). *کتاب القضاء*. قم: دار القرآن الکریم، ج ۱.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*. بیروت: دار الکتب العربی، ج ۱ و ۴.
- سبزواری، محمد باقر (۱۲۴۷). *ذخیره المعاد فی شرح الارشاد*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ج ۲.
- سلطان علی شاه، محمد بن حیدر (۱۴۰۸). *بیان السعاده فی مقامات العبادہ*. ج ۲. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۳.
- شاذلی قطب، سید ابراهیم (۱۴۲۵). *فی ظلال القرآن*. لبنان: دار الشروق، ج ۱ و ۲ و ۶.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۳۰). *موسوعه الشہید الأول*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ج ۸.
- صدر، سید محمد باقر (۱۳۹۷). *بارقه‌ها*. مترجم: سید امین مؤذنی. قم: دارالصدر.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۰). *رساله الولایه*. قم: مؤسسه اهل البيت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۳ و ۸ و ۱۱ و ۱۹.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲). *تفسیر جوامع الجامع*. مصحح: ابوالقاسم گرگی. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم. ج ۱ و ۲. ۴۲.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو. ج ۲ و ۳ و ۵ و ۹.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰). *المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف*. مشهد: آستانه الرضویه المقدسه. ج ۱.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه. ج ۲ و ۳ و ۱۲ و ۲۸.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). *المبسوط فی فقه الإمامیه*. تهران: مکتبه المرتضویه. ج ۸.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷). *الخلافا*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ج ۵.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی. ج ۳ و ۶ و ۷ و ۹ و ۱۰.
- عابدی شاهرودی، علی؛ کاتوزیان، ناصر؛ لاریجانی، صادق؛ مجتهد شبستری، محمد و ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷). *گفت و گوهای فلسفه فقه*. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳). *کنز العرفان فی فقه القرآن*. تهران: مرتضوی. ج ۱ و ۲.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- کاشانی، فتح الله (۱۳۰۰). *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*. تهران: کتابفروشی اسلامیه. ج ۲ و ۳ و ۵ و ۶ و ۹ و ۱۰.
- کیاهارسی، علی بن محمد (۱۴۲۲). *احکام القرآن*. لبنان: دار الکتب العلمیه. ج ۱.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: مرکز الکتب للترجمه و النشر. ج ۸.
- معین، محمد (۱۳۸۱). *فرهنگ معین*. تهران: آدنا (کتاب راه نو).
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). *زیده البیان فی أحكام القرآن*. تهران: مکتبه المرتضویه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۶). *أنوار الفقاهه*. قم: مدرسه الإمام علی بن أبی طالب (ع).
- مهردوی راد، محمد علی؛ راد، علی؛ جلائیان اکبرنیا، علی؛ یزدی ثانی، هادی؛ ناصحیان، علی اصغر؛ نورایی، محسن؛ فیض آبادی، جهانگیر؛ علی زاده، میرزا و خرقانی، حسن (۱۳۹۱). *جریان شناسی تفاسیر فقهی تاریخ، تطور و نمونه ها*. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. ج ۱.
- نابینی، محمد حسین (۱۳۷۳). *منیة الطالب*. تهران: المکتبه المحمديه. ج ۱.

و ۲.

نراقی، مولی احمد (۱۴۱۷). *عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

## Reference

- Dehkhoda, A. A. (1998). *Dehkhoda Dictionary* (2nd ed.). Tehran: University of Tehran Press.
- Mo'in, M. (2002). *Mo'in Dictionary*. Tehran: Adna: Ketab-e Rah-e Now. (in Persian)
- Ibn Idris, M. A. (2008). *Encyclopedia of Ibn Idris Al-Hilli*, Vol. 4. Qom: Dalil Ma.
- Ibn Ashur, M. T. (1999). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Vols. 3, 4, 12, 28. Beirut: Arab History Foundation. (in Persian)
- Abu al-Hussain, A. F. (1983). *Mu'jam Maqayis al-Lugha*, Vol. 4. Qom: Islamic Propagation Office.
- Esfahani, M. H. (1997). *Commentary on Makasib*, Vols. 3 and 5. Qom: Anwar al-Huda.
- Same (1997). *A Treatise on Investigating the Right and the Ruling*. Qom: Anwar al-Huda.
- Alusi, M. A. (1995). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim wa al-Sab' al-Mathani*, Vols. 2, 3, 6, 14. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Amuli, H. A. (2001). *Tafsir al-Muhit al-Azam wa al-Bahr al-Khumm fi Ta'wil Kitab Allah al-Aziz al-Muhkam*, Vol. 2. Qom: Nur ala Nur, 3rd ed.
- Tabrizi, M. K. (1990). *Awsuq al-Wasa'il*. Qom: Ketabi Najafi Bookstore.
- Jazairi, N. A. (2009). *'Aqood al-Marjan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Nur Wahy.
- Jassas, A. H. (1984). *Ahkam al-Quran*, Vol. 3. Lebanon: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Hassanbeigi, E. (2011). *Strategic Management*. Tehran: SAMT, Center for Research and Development of Humanities and National Defense University.
- Hilli, H. Y. (1993). *Tadhkirat al-Fuqaha*, Vol. 11. Qom: Ahlul Bayt Institute for Revival of Heritage.

- Khomeini, R. (2000). *Kitab al-Bay'*, Vol. 1. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Arouj Publishing.
- Same (1994). *Anwar al-Hidayah fi al-Ta'liqah 'ala al-Kifayah*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Same (2003). *Tahdhib al-Usul*. Qom: Dar al-Fikr. (in Persian)
- Same (1989). *Al-Rasa'il*. Qom: Ismailian.
- Khu'i, S. A. M. (n.d.). *Al-Mustanad fi Sharh al-Urwah al-Wuthqa*. n.p.
- Raghib, H. M. (1991). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Lebanon: Dar al-Ilm al-Dar al-Shamiyah.
- Rashti, H. (1980). *Kitab al-Qada'*, Vol. 1. Qom: Dar al-Quran al-Karim.
- Same (1932). *Kitab al-Ijara*. n.p.
- Abu al-Futuh al-Razi, H. A. (1987). *Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Quran*, Vol. 14. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Zamakhshari, M. O. (1986). *Al-Kashaf an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa Uyoon al-Aqawil fi Wujooth al-Ta'wil*, Vols. 1 and 4. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi.
- Sabzawari, M. B. (1868). *Dhakirat al-Ma'ad fi Sharh al-Irshad*, Vol. 2. Qom: Ahlul Bayt Institute for Revival of Heritage.
- Sultan Ali Shah, M. H. (1987). *Bayan al-Sa'adah fi Maqamat al-'Ibadah*, Vol. 3. Beirut: Al-Alami Foundation Publications, 2nd ed.
- Shadheli Qutb, sayyid E. (2004). *Fi Zilal al-Quran*, Vols. 1, 2, 6. Lebanon: Dar al-Shuruq.
- Al-Shahid al-Awwal, M. M. (2008). *Musawat al-Shahid al-Awwal*, Vol. 8. Qom: Islamic Propagation Office.
- Kashani, F. (1921). *Minhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhalifin*, Vols. 2, 3, 5, 6, 9, 10. Tehran: Islamic Bookstore.
- Sadr, sayyid M. B. (2018). *Barakahs*, translated by S. A. Moezzi. Qom: Dar al-Sadr Publications.
- Tabataba'i, M. H. (1981). *Risalat al-Wilayah*. Qom: Institute of Ahlul Bayt.
- .Same (2011). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (Vols. 3, 8, 11, 19)*. Beirut: Al-Alami Institute Publications.
- Tabarsi, F. I. H. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Vols. 2, 3, 5, 9)*. Tehran: Nasr Khosrow.
- Same. (1991). *Tafsir Jawami' al-Jami' (Vols. 1, 2, 42)*. Edited by A. Gorji. Qom: Center for Islamic Studies.
- Same. (1989). *Al-Mu'talaf min al-Mukhtalaf bayn A'immat al-Salaf*, Vol. 1. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Tabari, M. J. (1991). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Vols. 2, 3, 12, 28)*. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Tusi, M. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran*, Vols. 3, 6, 7, 9, 10. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Same (2008). *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyah*, Vol. 8. Tehran: Maktabah al-Murtazawiyah.
- Same (1986). *Al-Khilaf*, Vol. 5. Qom: Islamic Publishing House.
- Kiyah Rasi, A. M. (2001). *Ahkam al-Quran*, Vol. 1. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Abedi Shahrudi, A.; Katouzian, N.; Larijani, S.; Mojtahed Shabestari, M.; Malekian, M. (1998). *Dialogues on the Philosophy of Fiqh*. Qom: Center for Islamic Studies and Research.
- Fadil Muqaddam, M. A. (1994). *Kanz al-Irfan fi Fiqh al-Quran*, Vols. 1 and 2. Tehran: Murtazawi.
- Qurtubi, M. A. (1985). *Al-Jami' li Ahkam al-Quran*. Tehran: Nasr Khosrow.
- Rawandi, S. A. (1984). *Fiqh al-Quran*, Vols. 1 and 2. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Public Library, 2nd ed.
- Mostafawi, H. (1981). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim*, Vol. 8. Tehran: Center for Book Translation and Publishing.
- Muqaddas Ardabili, A. M. (n.d.). *Zubdat al-Bayan fi Ahkam al-Quran*. Tehran: Maktabah al-Murtazawiyah.
- Makarem Shirazi, N. (2005). *Anwar al-Fiqh*. Qom: Madrasah Imam Ali ibn Abi Talib (a.s.).
- Mahdavi-Rad, M. A.; Rad, A.; Jalaeen Akbarnia, A.; Yazdi Thani, H.; Nasihyan, A.; Noorayi, M.; Feyz-Abadi, J.; Alizadeh, M.; Kharqani, H. (2012). *A Study of the History, Evolution, and Examples of Islamic Jurisprudence Interpretations*, Vol. 1. Mashhad: University of Islamic Sciences Razavi.
- Naeini, M. H. (1994). *Munyat al-Talib*, Vol. 1. Tehran: Mohammadia Library.)
- Same (1992). *Al-Makasib wa al-Bay'*, Vols. 1 and 2. Qom: Islamic Publications Office.
- Naraqi, M. A. (1996). *Awa'id al-Ayyam fi Bayan Qawa'id al-Ahkam*. Qom: Islamic Propagation Office.