

تحلیل تأثیر ارتکازات در استنباط احکام فقه عبادات

حسین عندلیب^۱ | سید امیر سخاوتیان^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه معارف اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. رایانامه:

hoseinandalib@iau.ac.ir

۲. گروه معارف اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. رایانامه: sekhavatian@iau.ac.ir

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی و تحلیل تأثیر ارتکازات عرفی در استنباط احکام فقه عبادات سامان یافته است. پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که «ارتکازات چه تأثیری در استنباط احکام فقه عبادات دارند؟» یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که شارع مقدس در بیان احکام و همچنین معارف دینی به ارتکاز و فهم مردم از واژگان توجه داشته است و کلمات به کاررفته در لسان روایات و ادله شرعی را در همان معانی عرفی خود به کار برده است. شارع حکیم اگر در جایی تأسیس جدیدی دارد که عرف در آن خصوص فهم دیگری دارد یا اساساً برای عرف ناآشناست، اقدام به تبیین و تعریف ابعاد و زوایای آن واژه تأسیسی کرده است. بنابراین اصل در فهم واژگان متون دینی، فهم عرف است و آنچه در ارتکاز عرف از معنای واژگان نقش بسته است معیار برای تفسیر و استنباط است. از جمله مهم‌ترین نتایج این پژوهش آن است که «ارتکاز عرف» قرینه لُبی است که در هنگام تفسیر و استنباط حکم از ادله شرعی باید مورد لحاظ قرار گیرد. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: ارتکاز، عرف، قراین غیر لفظی، فقه عبادات.

از دیرباز تاکنون، ارائه تفسیر دقیق و منظم از متون دینی مانند قرآن و روایات اسلامی یکی از اولویتهای اصلی عالمان دینی بوده است. اندیشمندان حوزه دین تلاش کرده‌اند تا با تدوین قواعدی، فرآیند تفسیر متون را نظم بخشیده و از این ابزارها برای جلوگیری از تفسیرهای ناصحیح، ناآگاهانه یا سلیقه‌ای استفاده کنند. از جمله این قواعد می‌توان به «ارتکازات عرفی» اشاره کرد. هرچند این مفهوم به عنوان یک قاعده فراگیر به صورت مستقیم مطرح نشده، اما در ذهن فقیهان و دانشمندان اسلامی به عنوان یک پیش‌فرض ذهنی وجود داشته است.

با این حال، بحث مستقل و جامع درباره حدود، روش‌ها و کارکرد این اصل، جایگاه روشنی در مباحث فقهی و اصولی پیدا نکرده است و کمبود توجه به این موضوع احساس می‌شود.

یکی از پرسش‌های اساسی این است که آیا هنگام بیان احکام و معارف دینی، شارع به ارتکازات عرفی زمان خود توجه داشته است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، این سوال پیش می‌آید که آیا تنها ارتکازات عرفی عصر صدور شریعت ملاک است یا اینکه ارتکازات عرفی در دوران‌های بعد نیز باید مورد توجه قرار گیرد؟ به عنوان مثال، در دوران جاهلیت، این باور وجود داشت که ربا نوعی بیع بوده و لذا حلال شمرده می‌شده است. اما خداوند با این دیدگاه مخالفت فرموده و آن را ابطال نمود. آیه «...ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا» (البقره: ۲۷۵) به وضوح نشان‌دهنده تقابل شارع با ارتکاز اشتباه آن زمان است. در ادامه، حکم تحریم ربا صادر شده با این بیان که «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» (البقره: ۲۷۵). از این رو مشخص گردید که ربا نه تنها از مصادیق بیع نیست، بلکه حرام هم محسوب می‌شود. خداوند در آیات دیگر نیز به مذمت این رفتار پرداخته و مومنان را به ترک آن امر می‌کند. اما سوال اصلی اینجاست که ارتکاز مردم زمان نزول نسبت به ربا چگونه بوده است و آیا تسهیلات بانکی امروزی یا ابزارهایی مانند عقود مرابحه‌ای بانک‌ها با مفهوم ربا در زمان نزول آیات یکسان است یا خیر؟

نمونه‌ای دیگر مربوط به باور مردم در جامعه جاهلی نسبت به ازدواج با همسر فرزندخوانده است. در آن زمان، اعتقاد بر این بود که همسر فرزندخوانده همان حکم همسر فرزند نسبی را دارد و لذا ازدواج با او حرام محسوب می‌شد. شارع این ارتکاز را نادرست دانسته و برای اصلاح این طرز فکر، به پیامبر اسلام دستور داد با همسر فرزندخوانده خود ازدواج کند. (ر.ک: الاحزاب/ ۳۷). این موارد نشان می‌دهد که «ارتکازات عرفی» همیشه مورد توجه شارع بوده است؛ اما اکنون باید روشن شود که شارع کدامین ارتکازات را مدنظر قرار داده است. صرفاً ارتکازات مردم زمان صدور شریعت یا ارتکازات همه اعصار؟ از همین جاست که یکی از مسائل مهم اصول فقه شکل گرفته است؛ اینکه آیا ظواهر آیات و روایات تنها بر حاضرین زمان نزول حجت هستند یا برای انسان‌های اعصار دیگر نیز حجیت دارند؟ پاسخ به این پرسش تأثیر مستقیمی بر مبانی پژوهشی دارد و نظرات متنوع اصولیون در این زمینه نیازمند بررسی عمیق هستند. در حوزه مطالعات زبان و هرمنوتیک غربی نیز موضوع مشابهی با عنوان «زمینه تاریخی» (Historical Context) بررسی شده است. برخی از نظریه‌پردازان معتقدند زمینه تاریخی نقش مهمی در تفسیر متون دارد و شامل تمام قرائن حاصل از شرایط حاکم بر زمان صدور متن و ارتباط میان مؤلف و مخاطبان اوست. (واعظی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۲) از جمله عناصر مهم در این زمینه، توجه به ارتکازات مخاطب متن است. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که کدام دسته از عرف‌ها باید در

تفسیر متن مد نظر قرار گیرند: عرف عام زمان مؤلف که بر اساس آن متن شکل گرفته یا عرف عام زمان تفسیر متن؟ زبان همواره در طول زمان دستخوش تغییرات معنایی می‌شود و گاهی معنای فعلی کلمات با معنای گذشته آنها تفاوت دارد. ساختارگرایان بر کاربرد کنونی زبان تأکید داشته و نیازی به شناخت فهم تاریخی نمی‌بینند. اما دیدگاه مورد پذیرش این پژوهش بر اهمیت شناخت شناخت زمینه تاریخی و فهم مخاطبان حاضر در زمان صدور متن اهمیت دارد زیرا اگرچه معارف دینی زمان مند نیست و فرازمانی و فرامکانی است لکن فهم مردمان آن زمان نیز مد نظر گوینده متن {شارع} بوده است. لذا شناخت آن فهم در تفسیر متن دینی تأثیر گذار بوده و در نهایت موضوعی که از سوی شارع متعلق حکم قرار گرفته به درستی تبیین می‌شود و از رهگذر تبیین صحیح موضوع، مشخص می‌گردد آیا همان موضوع با همان خصوصیات اکنون نیز وجود دارد یا تبدل و تغییری در آن به وجود آمده است و لذا حکم جدیدی می‌طلبد؟ بنابراین، قاعده ارتکاز ظرفیت‌های بالقوه‌ای دارد که می‌تواند تأثیر چشمگیری در تفسیر صحیح و دقیق متون دینی داشته باشد. این قاعده باعث می‌شود استنباط احکام با در نظر گرفتن واقعیت‌های موجود در دوران معصومین (ع) صورت گیرد و از دو خطر عمده، یعنی جمود بر ظواهر الفاظ و تفسیر الفاظ براساس ارتکازات کنونی، جلوگیری کند.

اما با توجه به اینکه در کتاب‌های فقهی و اصولی، «ارتکاز» به عنوان یک قاعده بنیادین در نظر گرفته نشده و تنها در برخی موارد بدون تعریف دقیق حدود و مصادیق آن مورد اشاره قرار گرفته است، این ظرفیت مهم کمتر مورد توجه قرار گرفته. این کم‌توجهی باعث شده تا در پاره‌ای از موارد، تفسیر متون از مسیر درست و منضبط خود خارج شود. نبود دقت کافی به ارتکازات ذهنی مخاطبان، منجر به مباحث طولانی، تفسیرهای نادرست، و حتی در بعضی موارد تحمیل دیدگاه‌ها در تفسیر متون دینی شده است. از همین روی بر آن شده تا در قالب پژوهش حاضر با ارائه تصویری روشن از ارتکاز، تأثیر آن را در استنباط احکام فقه عبادات تحلیل گردد.

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که تاکنون در خصوص مساله مورد بحث انجام شده است به شرح زیر است: اسماعیلی، توکلی کیا (۱۳۹۰) در پژوهش خود با عنوان «شرط ارتکازی در فقه امامیه و حقوق ایران» و چنین نتیجه گرفته اند که شرط ارتکازی در مسائلی مانند حق حبس، خیار تأخیر و... نقش آفرین است.

علیشاهی (۱۳۹۳) در مقاله خود با عنوان «پژوهشی در مفهوم و حجیت ارتکاز متشرعه در بیان فقیهان شیعه» پرداخته و معتقد است: امور فطری و غریزی، عمل بر پایه حالت سابقه، عادت مردم، وضع لغت، مناسبت حکم و موضوع از مواردی است که به عنوان مناشا ارتکاز شناخته شده است.

شهید صدر (۱۳۷۵) در پژوهشی با عنوان «فهم اجتماعی از نصوص در فقه امام صادق (ع)» به این مساله پرداخته است و بر این باور است که هرگاه در کار نص، ارتکازی روشن و آشکار بیابیم، که بر اساس مصالح و مناسبت‌هایش، برای حکم، زمینه‌های گسترده تر یا تنگ تری را ترسیم می‌کند، می‌توان حد و مرزهای آن ارتکاز را پذیرفت. معنای فهم اجتماعی نص و بار کردن مناسبت‌های

حکم و موضوع همین است. البته هرگاه نصی درباره عبادات باشد تنها باید بر اساس قواعد زبانی و واژگانی آن را فهمید و فهم آن بر اساس پیش فرض‌های ارتکازی اجتماعی نارواست.

عندلیب (۱۳۹۵) در پژوهش خود با عنوان «جایگاه ارتکاز در فهم احکام شرعی» بر این باور است که ارتکاز در اثبات و نفی بعضی حقوق نیز کارایی منحصر به فردی دارد و کمک می‌کند در طرح مباحث اصولی، همچون ضد حجیت خبر واحد و حجیت قول لغوی، در جست و جوی دلایل متعدد نباشیم و از طولانی شدن مباحث جلوگیری کنیم.

عندلیب (۱۳۹۷) در پژوهش دیگر خود با عنوان «جایگاه ارتکاز در تفسیر متون دینی، حقوق معاملات و مسائل اصولی» معتقد است ارتکاز در استنباط احکام فقهی حقوقی نقش آفرین است و ارتکاز در اثبات یا نفی برخی حقوق و مباحث اصولی ایفای نقش می‌نماید.

گذشته از مزیت‌هایی که هر یک از پژوهش‌های گذشته دارد لکن اشکالی که به نحو مشترک در مورد آنان مطرح است این است که هیچ یک از پژوهش‌ها به ارتکاز به مثابه یک قاعده فراگیر در تفسیر و فهم متون دینی و استنباط احکام فقه عبادات نپرداخته‌اند و لذا تبیین مفهوم آن، حدود و صغور آن نیز مغفول مانده است. بنابراین پژوهش حاضر دارای مزیت‌های ذیل است:

۱- تبیین مفهومی ارتکاز

۲- قاعده انگاری و اصل انگاری ارتکاز در فهم و تفسیر متون دینی فقه عبادات

۳- تعیین حدود و صغور ارتکاز در فرایند فهم و تفسیر متون دینی فقه عبادات

۴- بررسی و تبیین نقش ارتکازات عرفی در استنباط احکام فقه عبادات

۲. مفهوم کاوی ارتکاز

واژه «ارتکاز» از باب افتعال و بر وزن ارتکز، یرتکز، ارتکاز است. لغت‌شناسان معتقدند واژه «ارتکز» به معنای ثابت بودن چیزی در جایی به کار می‌رود: «ارْتَكَزَ، إِذَا ثَبَّتَ فِي مَحَلِّهِ». (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۷۲) همچنین به چیزی که در اذهان ثابت و مستقر باشد «راکز» گفته می‌شود: «عِزُّهُ رَاكِزٌ، أَي ثَابِتٌ، وَإِنَّهُ مَرَكُوزٌ فِي الْعُقُولِ» (همان، ص ۷۳) بنابراین می‌توان گفت: اگر چیزی در چیز دیگری پابرجا و استوار شود، این واژه به کار می‌رود. در آیات قرآن نیز این واژه به کار رفته است، آنجا که خداوند می‌فرماید: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَوْمٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا» (مریم: ۹۸) و چه بسیار اقوامی از اهل عناد را که پیش از این معاندین هلاک ساختیم! آیا چشم تو به احدی از آنها دیگر خواهد افتاد؟ یا کمترین صدایی از آنان خواهی شنیدی؟»

گذشتگان از فقیهان واژه «ارتکاز» را برای پابرجایی مطلبی در ذهن به کار برده‌اند. برای نمونه، شیخ مفید، «رجعت» را به معنای بازگشت مردگان و آن را از معانی ارتکازی نقش بسته در اذهان متشرعه، می‌داند. (مفید، ۱۴۱۴، ص ۲۹۲).

در تعریف اصطلاحی از ارتکاز می‌توان گفت که ارتکاز به معنای تثبیت یک مفهوم خاص در ذهن گروهی از مردم، بیشتر آن‌ها یا حتی همه افراد است. این مفهوم گاهی به صورت نظری صرف در اذهان حضور دارد، مانند این باور که دو نفر بیشتر از یک نفر است، و گاهی مفهومی نظری است که بر اساس آن عمل می‌شود. برای مثال، ارتکاز به حجیت گفتار فرد مورد اعتماد و اعتماد به خبر او در میان عقلای عالم. عقلای بشر زندگی روزمره و اعمال خود را بر اساس این اصول که به شکل ارتکازی در ذهن آن‌ها وجود دارد، ساماندهی می‌کنند. نمونه‌هایی دیگر از این مفهوم می‌تواند شامل حرمت کعبه و قرآن نزد مسلمانان باشد که به عنوان امری ارتکازی در ذهن آنان جایگاه دارد. مسلمانان نه تنها از کعبه و قرآن محافظت می‌کنند، بلکه هرگونه بی‌احترامی به آن‌ها را به شدیدترین شکل ممکن تقبیح می‌کنند. همچنین، احترام به ائمه معصومین (ع) نزد امامیه نیز یکی از این موارد ارتکازی است که در نگرش و رفتار آن‌ها به وضوح دیده می‌شود. (انصاری، 1416، ج ۲، ص ۳۹۰)

ویژگی ارتکاز این است که به گونه‌ای در ژرفای درون انسان رسوخ کرده است که دست کشیدن از آن به راحتی امکان پذیر نیست. یکی از فقها نیز در تعریف ارتکاز می‌نویسد: «والمراد بالارتکاز الفكرة الثابتة في الذهن الراسخة في عمقه بحيث يصعب رفع اليد عنه احساساً، وان اطلع على دليل على خلافه؛ (حسینی سیستانی، بی تا، ص ۲۴۹). ارتکاز عبارت از اندیشه ثابتی است که در ذهن نفوذ و رسوخ پیدا نموده به طوری که دست برداشتن از آن دشوار است حتی اگر دلیلی بر خلاف آن حاصل شود». البته در قسمت پایانی این تعریف ملاحظه‌ای وجود دارد و آن اینکه اگر متکلم اعم از شارع و غیر شارع - در قالب بیانی مشخص و متقن بر خلاف آن ارتکاز، سخن بگوید و آن تلقی و فهم عرفی را در موردی خاص نپذیرد طبیعتاً این بیان و دلیل را باید از متکلم پذیرفت و از ارتکاز قبلی دست برداشت.

بنابراین، ارتکاز عبارت است از رسوخ برخی مفاهیم در ذهن عرف است که گاهی بر اساس آن سیره عملی پدید می‌آید و گاهی به دلیل این که مفهومی نظری است بر اساس آن، سیره عملی برقرار نمی‌شود.

آنچه که در این پژوهش از معنای ارتکاز بیشتر مورد نظر است همان درک و فهم عمیق عرف از وارثان و موضوعات است که این درک و فهم مورد توجه طرف مقابل که قصد سخن گفتن با او را دارد، نیز مورد عنایت است و برپایه همان تلقی و فهم با او سخن می‌گوید. بنابراین در نظام گفتگوی بین انسان‌ها، ارتکاز عبارت است از: «هر نوع فهم و تلقی اولیه که طرفین گفتگو پیش از گفتگو نسبت به موضوع مورد گفتگو دارند». (عندلیب، ۱۳۹۷، ص ۱۱۱).

باید توجه داشت یکی از عواملی که بر درک متن تأثیر می‌گذارد، استفاده یا عدم استفاده از قرائنی است که نویسنده یا گوینده در متن ارائه می‌دهد و از طریق آن‌ها قصد خود را منتقل می‌کند. این قرائن که به دو دسته «قرائن لفظی» و «قرائن لبی» تقسیم

می‌شوند. کیفیت قرائن غیر لفظی (لبی) به این صورت است که معمولاً به مثابه قیود و قرائن متصل تلقی می‌شوند؛ زیرا ظهور و دلالت متن از ابتدا بر اساس آنها شکل می‌گیرد. قرینه‌ها و قیود غیرلفظی پیوسته به متن، جزو ابزارهایی هستند که نویسنده برای انتقال بهتر مفهوم از آنها استفاده می‌کند و بر این اساس تصور می‌شود که مخاطب، به صورت عرفی، این قرائن پیوسته در متن را درک کرده و به آن توجه خواهد داشت. هم‌اینک به پنج مورد از مهمترین این قرائن، یعنی «فهم عقلی»، «ارتکاز ذهنی»، «انصراف»، «مناسبات حکم و موضوع» و بالاخره وجود «قدر متیقن» در کلام، بنابراین ارتکازات عرفی جزء «قرائن لبی» محسوب می‌شود که به گفتار و متن اعم از متن عرفی یا متن دینی ضمیمه شده است و لذا این قرینه مهم، اولاً مورد توجه گوینده بوده است و گوینده با توجه به این ارتکاز و بر مبنای آن با مخاطب خود سخن گفته است. بنابراین توجه و عنایت به این قرینه، سبب می‌شود تفسیری صحیح از گفتار و متن گوینده ارائه گردد و هم در فهم تک‌تک واژگان و هم در فهم هیأت جمله از آن بهره گرفته شود.

البته باید به این نکته توجه داشت که اگرچه سیره عقلاً با ارتکاز متشرعه اشتراکاتی دارد ولی دارای تمایزاتی نیز می‌باشد؛ سیره فعل یا ترک فعل است، زبان ندارد و از جهت نوع حکم مجمل است ولی ارتکاز به تعیین نوع حکم از وجوب و یا حرمت و جز آنها می‌پردازد. تفاوت دیگر در گستره حجیت است. در حجیت سیره عملیه شرط است که مورد کثیر الابتلا باشد و از امور نادر نباشد ولی در ارتکاز این ندرت اشکالی ندارد.

در خصوص ارتباط «ارتکاز» با «انصراف» نیز گفتنی است شهید صدر با تیزی و کنکاش خود منشاهای انصراف را مورد واکاوی قرار می‌دهد و «ارتکاز» را یکی از منشاهای انصراف می‌داند (صدر، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۳۱). امام خمینی (ره) نیز ارتکاز را موجب انصراف دانسته و آن را مانع از اطلاق گیری می‌داند. به عنوان نمونه در بحث شک‌های که بعد از عمل بر مکلف عارض می‌شود ایشان آنها را دو نوع دانسته است که یک صورت آن به خاطر سهو و غفلت نسبت به صورت عمل انجام شده با علم به موضوع و حکم است و ادله‌ای همچون موثقه محمد بن مسلم به خاطر وجود «ارتکاز» منصرف به همین قسم است. ایشان ارتکاز را به عنوان «قرینه حافه» برای کلام می‌داند که جلوی اطلاق گیری را می‌گیرد. (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷).

گفتنی است توجه به ارتکازات عرفی، صرفاً اختصاصی به گفتگوهای بین مردم ندارد بلکه شامل گفتگوهای میان شارع و مردم نیز می‌شود. چه اینکه شارع روشی غیر از روش عرفی در گفتگو با مردم ندارد و لذا از همان هنجارهای گفتگوهای عرف پیروی می‌کند که یکی از این هنجارها توجه به ارتکازات عرفی است.

۳. حجیت ارتکاز

فقها در خصوص حجیت ارتکاز دیدگاه های متفاوتی دارند. آیت الله خویی قائل به تفصیل میان اقسام ارتکاز شده و آن را به دو بخش تقسیم می کند: یکی ارتکازی که به خود مکلفان بر می گردد، مانند اشتراط تساوی عوضین در یک معامله (تا منجر به غبن یکی از طرفین نشود) و دیگری ارتکازی که چنین خصوصیتی ندارد، مانند ارتکاز عقلا بر قبول قول ذی الید بر اخبار از کزیت آبی که نزد اوست. (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲۹)

ایشان قسم اول را مانند شرط مصرح، لازم الوفاء می دانند؛ اما در مورد قسم دوم می گویند هیچ اعتباری ندارد، زیرا سیره فقط در صورتی حجیت است که تقریر معصوم را با خویش داشته باشد و تقریر معصوم تنها در صورتی قابل اثبات است که عمل به این سیره در منظر و مسمع معصوم واقع شده باشد و چنین چیزی در سیره های ارتکازی وجود ندارد. (همان)

به باور ما تفصیل ایشان صحیح نیست و ارتکازات عقلا فقط یک شرط لازم دارند تا تقریر شارع مقدس و در نتیجه حجیت آنها محرز شود و آن واضح و اطمینانی بودن آنهاست. وقتی ارتکازی واجد چنین خصوصیتی بود، شارع مقدس بنابر وظیفه تبلیغی خویش، مکلف است در صورت مخالفت با آن، اعلام نظر کند و گرنه سکوت او به منزله تقریر آن می باشد. از همین روست که برخی از فقها شروط ارتکازیه در معاملات را به صورت مطلق، لازم الوفاء می دانند و هیچ تفصیلی قائل نشده اند. آیت الله طباطبایی قمی می گوید: «عقلا شروط ارتکازی را معتبر می دانند و مقدر نزد ایشان مانند مذکور است و شارع مقدس نیز منعی از آن نکرده است. به عبارت دیگر شارع مقدس در امور عقلاییه تاسیسی ندارد. (طباطبایی قمی، ۱۴۲۳، ص ۲۴) آیت الله روحانی نیز می گوید: «شروطی که عقود، بر آنها مبتنی است، یعنی شروط ارتکازی، در حکم شروطی هستند که در عقد به آنها تصریح شده است. (روحانی، ۱۴۱۴، ص ۶۷). مرحوم آیت الله میرزا جواد تبریزی می فرماید: «ارتکاز تنها در دو صورت معتبرند: یک وقتی که عنوانی دارای حکم مانند شرط ارتکازی بر آنها منطبق باشد که عموم روایت «المؤمنون عند شروطهم» آن را در بر می گیرد، و دیگری آنجا که امر ارتکازی ملازم با حصول موضوعی دارای حکم باشد نظیر اجماع تقدیری که قائلین به اسداد بر عدم وجوب احتیاط در واقع مجهول الحکم قائلند.» (تبریزی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۴۱) البته ایشان دلیلی بر انحصار حجیت ارتکازات در دو صورت مذکور بیان نمی کنند و همان اشکالی که بر نظر مرحوم خویی بیان شد بر تفصیل ایشان نیز وارد است.

برخی از فقها بر این باورند که ارتکاز نیازی به تبدیل شدن به سیره عمومی ندارد و در نتیجه نیازی به تأیید معصوم (ع) ندارد. مرحوم محسن حکیم در مساله ثابت شدن مقدار کُر شرعی با سخن ذوالید که درباره آن نص خاصی نرسیده و سیره ای نیز که متصل به زمان معصوم (ع) باشد وجود ندارد، بر این باور است که سیره بر اعتماد کردن به خبر ذوالید درباره نجاست چیزی وجود دارد و این سیره دلالت بر وجود یک ارتکاز متشرعی بر عمل کردن به سخن ذوالید می کند و این ارتکاز مانند سیره حجت است. (حکیم، همان، ج ۱، ص ۲۱۵)

شهید صدر نیز به همین دیدگاه گرایش دارد و تبدیل ارتکاز به سیره را در حجیت ارتکاز شرط نمی داند و نیز لازم نمی داند که مسأله مورد ارتکاز، دارای تطبیق فعلی باشد. وی بر این باور است که باید ملاک استکشاف امضاء و عدم ردع را بدست آورد، اگر به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر برگردد، باید تطبیق فعلی در زمان معصوم (ع) داشته باشد و به سیره بینجامد، یا این که نقش امام را مانند قانونگذار و مشرع دانست که در این صورت ردع نکردن کاشف از امضاء است و ظاهراً نقش امام از نوع دوم است. (ر.ک: صدر، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۲۹) بر این بنیان می توان حجیت ارتکازات عقلانی را که در حقیقت قانونگذاری های عاقلان است، گسترش داد و برای مواردی که در عصر شارع نیز نبوده اند، ثابت دانست. مگر این که شارع آن را در ضمن حدود شرعی و شروط عامه ممنوع کرده باشد. این شروط عامه در باب اموال و اعیان ملکی به مانند حدود و تضيقات برای اعتبار عقلایی و قانونگذاری های بعدی به شمار می آید. مثلاً در حق تالیف که یک امر مستحدثه است، ممنوعیتی در شرع، از مانند چنین حق عقلایی یافت نمی شود که در ضمن شروط عامه به اثبات رسیده باشد. (بحرانی، ۱۴۲۸، ص ۴۸۳ و ۴۸۶)

از سوی دیگر نیز به نظر می رسد باید میان ارتکازات نیز تفاوت گذاشت و اعتبار برخی از مسائل را به ارتکازات از سوی شرع دانست و اعتبار برخی را حتی از ارتکازات عرف نیز به دست آورد. مثلاً برای جزئیت چیزی برای مفهومی که از مفاهیم عرفی است، ارتکاز عرف در جزئیت برای آن کفایت می کند ولی اگر مفهوم از مفاهیمی باشد که شارع آن را اختراع کرده است، مانند اقتدا به امام جماعت، در این صورت باید در به دست آوردن اجزا و شرایط آن به ارتکاز متشرعه روی آورد. (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۲۰۸)

همچنین در نحوه حجیت نیز باید میان ارتکاز متشرعه با دیگر ارتکازات مانند ارتکاز عقلانی تفاوت قائل شد، به این معنا که در ارتکاز متشرعه امضاء شرعی نیاز نیست، بر خلاف ارتکاز عقلانی؛ زیرا ارتکاز متشرعه مانند اجماعی می ماند که اگر به اثبات برسد نیاز به امضای شرعی ندارد. علت این عدم نیاز به امضاء، اینست که میان ارتکاز متشرعه با استناد آن به حکم شرعی تلازم وجود دارد و کاشفیت نوعی از حکم شرع دارد، مانند تلازم عرفی میان ظاهر و مراد لفظ. (حسینی شیرازی، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۸). مقام ارتکاز همانند مقام سایر ادله لبی است مانند اجماع و سیره. از این جهت که جز به قدر متیقن دلالت نمی کند و در آن اطلاق وجود ندارد. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۹، ص ۴۵)

البته شهید صدر معتقد است نوبت فهم اجتماعی نص آن گاه فرا می رسد که نوبت فهم واژگانی و زبانی پایان می پذیرد. فقیه در گام نخست پیام زبانی و واژگانی نص را معین می کند و پس از شناخت معنای گفتار، ارتکاز اجتماعی را بر آن بار می کند و معنا را با ذهنیت اجتماعی مشترك (مناسبت های حکم و موضوع) می کاود، این جاست که چیزهای تازه ای از نص برای او آشکار می گردد که در گام نخست و در تنگنای فهم زبانی، هرگز هویدا نمی شد. در محدوده فهم لفظی این گزاره ها: «هرگاه چوب یا آبی را به

دست آوردی مالك آن خواهی شد» یا «هنگامی که لباس به آب منتجسی برخورد آن را بشوی» چیزی جز حکم به دست آوردن چوب و آب و حکم لباسی که آب منتجس بدان رسیده، فهمیده نمی‌شود، ولی همین گزاره‌ها بر اساس فهم اجتماعی و دخالت دادن «مناسبت‌های حکم و موضوع» ظهوری در گسترش حکم می‌یابد و چوب و آب در گزاره نخست و پوشاک در گزاره دوم تنها نمونه‌هایی خواهند بود برای حکمی گسترده. (صدر، ۱۳۷۵، ص ۹۸-۱۰۰).

نقدی که بر این دیدگاه شهید صدر وارد است این است که به نظر می‌رسد میان مناسبت حکم و موضوع و ارتکاز تفاوت باشد و بتوان گفت ارتکاز از اسبابی است که مناسبت میان حکم و موضوع را سامان می‌دهد و سبب پیدایش آن می‌شود. (ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۶۲، ص ۶۴۲) هرچند شهید صدر و برخی فقیهان بر این باورند که ارتکاز بر پایه مناسبت حکم و موضوع استوار شده و از آن نشأت گرفته است (صدر، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۳، خویی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۸۸). با تعریف مناسبت میان حکم و موضوع تا حدودی تفاوت این دو اصطلاح روشن می‌گردد. در تعریف مناسبت میان حکم و موضوع می‌توان گفت: مناسبت حکم با موضوع عبارت است از حالات و خصوصیات موضوع که حکم را آورده و گاه باعث گستردگی اثبات حکم به دیگر موارد و گاه تنگی و محدودیت حکم را خواهان است، به گونه‌ای که یارای سرایت به دیگر موضوعات را نخواهد داشت.

به هر روی و ضمن نقد یکسان انگاری مناسبت حکم و موضوع با ارتکاز، اما نکته قابل توجه در کلام شهید صدر آن است که ایشان به گونه‌ای از ارتکاز اشاره می‌کند و نام آن را ارتکاز اجتماعی می‌گذارد که این خود در خور توجه و تأمل و ستایش است.

ذکر این نکته نیز مهم است که شهید صدر بر این باور است که هرگاه نصی درباره عبادات باشد تنها باید بر اساس قواعد زبانی و واژگانی آن را فهمید و فهم آن بر اساس پیش فرض‌های ارتکازی اجتماعی نارواست. (صدر، ۱۳۷۵) لکن این تفکیک بین فقه عبادات و فقه معاملات، صحیح به نظر نمی‌رسد. زیرا اولاً ارتکاز به عنوان یک قرینه لینی برای کلام محسوب می‌شود و نقش آفرینی آن و توجه به آن در تفسیر و استنباط از کلام در واقع همان توجه و به کارگیری قواعد زبانی است که مورد توجه و تأکید شهید صدر است. ثانیاً ادله و مبانی حجیت ارتکاز هم در فقه معاملات و هم در فقه عبادات جاری است. با این توضیح که برای تبیین بهتر حجیت ارتکاز باید توجه ویژه‌ای به بعد هدایت‌گری و حریص بودن پیامبران و امامان معصوم به هدایت و سعادت مردم داشت. طبق نص قرآن و روایات فراوان آمدن پیامبران برای هدایت مردم بوده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه، ۶۲، ۲) و چنان بر هدایت مردم حریص بوده‌اند که خداوند خطاب به پیامبر می‌فرماید: «طه مَا أُنْزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِنَشَقِيَ» (طه، ۲۰، ۱-۲) در آیه‌ای دیگر هدف اصلی نزول قرآن را هدایت مردم معرفی می‌کند و می‌فرماید: «أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل، ۱۶، ۴۴) حال این پیامبر و امام دلسوزی که هدف اصلی‌اش هدایت مردم است امکان دارد به تفکرات و فهم مخاطبین خود کاری نداشته باشد

و به آنها توجهی نداشته باشد؟ در واقع هر انسان حکیمی در جریان گفتگو ابتدا به پیش فرض‌ها و تفکرات و تلقیات طرف مقابل خود توجه داشته و سپس سخن می‌گوید و اگر جایی تلقی طرف مقابل را قبول ندارد تصریح می‌کند حال آیا ممکن است که شارع حکیم و دلسوز که جانش برای هدایت و سعادت مردم می‌تپد بدون توجه به ارتکازات مخاطبان خود سخن بگوید و سپس از آنها توقع عمل به دستورالعمل‌هایش را داشته باشد؟ به نظر می‌رسد تصور این مطلب بلافاصله تصدیق می‌آورد که امکان ندارد شارع حکیم بدون توجه به فهم و ارتکاز مردم سخن گفته و سپس از آنها درخواست عمل و در آخرت هم به خاطر ترک، آنها را عذاب کند. پس در حقیقت این عهد بر دوش پیامبران و امامان بوده است که به صورت شفاف و صریح معارف و علوم را به بشریت منتقل کرده و مراد خود را منتقل کنند. امام صادق(ع) در سخنی به این مطلب اشاره دارند و می‌فرمایند: «در کتاب علی(ع) خواندم که خداوند از جهال عهدی برای طلب علم نگرفته است بلکه از علماء عهد گرفته است که علم خود را برای جهال بذل کنند. زیرا مرتبه علم قبل از جهل است.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۱). بنابراین هدایت‌گری و تبیین احکام الهی چه در حوزه فقه عبادات و چه در حوزه فقه معاملات برای مردم با توجه به ارتکازات آن انجام شده است و نمی‌توان در این باره قائل به تفکیک شد.

۴. نمونه‌هایی کاربرد ارتکاز در فقه عبادات

۴-۱- تعداد مامومین نماز جماعت

در صدر اسلام، برداشت عمومی مردم درباره تعداد افراد لازم برای تشکیل نماز جماعت به گونه‌ای بوده که به نقش زنان توجه کمتری می‌شده است. همچنین، در برخی احکام تفاوت‌هایی میان زن و مرد وجود داشته، مانند اینکه شهادت زن معادل نصف شهادت مرد در نظر گرفته شده یا شرط حضور پنج مرد برای برگزاری نماز جمعه، که نشان می‌دهد حضور تنها زنان کافی نبوده است. به همین دلیل این تصور ایجاد شده که اقتدای یک زن به امام نمی‌تواند نماز جماعت را تشکیل دهد. اما امام برای تصحیح این باور تاکید می‌کند که حتی با حضور یک زن هم نماز جماعت محقق می‌شود «عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ كَمْ أَقَلُّ مَا تَكُونُ الْجَمَاعَةُ قَالَ رَجُلٌ وَ امْرَأَةٌ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۶) از امام صادق(ع) پرسیدم: کمترین تعداد در منعقد شدن نماز جماعت چقدر است؟ امام فرمود: یک مرد (امام جماعت) و یک زن.»

۴-۲- اشتراط عدالت در وصی

در موضوع اشتراط عدالت در وصی و پرهیز او از خیانت، روایات با تکیه بر ارتکاز عمومی به ضرورت آن اشاره دارند. این استدلال مبتنی بر این پیشفرض است که فردی که به حدود الهی پایبند نیست و آشکارا مرتکب فسق می‌شود، معمولاً نسبت به حقوق مردم نیز بی‌تفاوت بوده و ارزش‌چندانی برای وصیت قائل نخواهد بود. از این رو، سپردن وصایت به چنین فردی در نگاه عموم ناپسند و

مذموم محسوب می‌شود. آیت‌الله بروجردی (ره) نیز نخستین دلیل بر لزوم عدالت در وصی را همین «ارتکاز» می‌داند و بر این باور است که روایات موجود، این ارتکاز را تأیید می‌کنند (بروجردی، ۱۴۱۳، ص ۹۲).

۳-۴- رطوبت در احد المتلاقین

در موضوع نجاست، یکی از شرایط اساسی وجود رطوبت مسری در یکی از دو شیء متلاقی است. مهم‌ترین دلیل ذکر شده برای این شرط، «ارتکاز» است. بر اساس ارتکاز، اگر تأثیری از یک شیء به شیء دیگر انتقال یابد، باید رطوبتی وجود داشته باشد که نه تنها خود رطوبت، بلکه اثر آن (نجاست) نیز منتقل شود. بنابراین، تا زمانی که دو شیء خشک به یکدیگر برخورد کنند، هیچ فعل و انفعالی رخ نخواهد داد. آیت‌الله عراقی (ره) معتقد است «ارتکاز عرف که خطاب شارع بر او و با توجه به اول نازل شده است این است که در یکی از متلاقین باید رطوبت مسریه وجود داشته باشد تا تاثیر و تاثر صورت پذیرد.» (عراقی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۱-۴۳۲).

۴-۴- نیت در نیابت

در خصوص نیابت در نماز قضای میت، به طور طبیعی چنین درک می‌شود که فرد نائب اعمال را به نیت متوفی انجام می‌دهد و این حد از نیت کافی دانسته می‌شود. با این حال، صاحب عروه بر این باور است که نائب باید در نیت خود، خود را به جایگاه متوفی قرار داده و به گونه‌ای عمل کند که گویی شخص متوفی است (طباطبائی یزدی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۶۳۳) اما آیت‌الله مکارم شیرازی با استناد به قاعده ارتکاز در نقد بیان صاحب عروه می‌نویسد:

النیابة أمر واضح بحسب ارتکاز العرف من غیر حاجة إلى هذه التدریقات التي قد تكون سبباً للغموض و موجباً للوسوسة. (همان)

نیابت یک امر واضح به حسب ارتکاز عرف است. و نیازی به این دقت‌ها که باعث پیچیدگی و عامل پیدایش وسواس می‌شود، نیست. (عندلیب، ۱۳۹۵، ص ۶۸)

۵-۴- دلیل وجوب تقلید

در زمینه تقلید از مجتهد جامع‌الشرائط، مهم‌ترین دلیلی که برای این موضوع مطرح شده، مفهوم «ارتکاز» است. دلیل این امر به این واقعیت بازمی‌گردد که در میان عقلا رایج است که در موضوعاتی که تخصصی در آن ندارند، به افراد متخصص آن حوزه مراجعه می‌کنند. این اصل در امور فقهی نیز قابل اعمال است؛ زیرا اکثر مردم در زمینه فقه اطلاعات تخصصی ندارند و به همین دلیل به فقها رجوع می‌کنند. امام خمینی (ره) نیز ارتکاز را معتبرترین و اساسی‌ترین دلیل برای تقلید می‌داند و بر این باور است که نباید این ارتکاز قطعی، که از امور فطری عقلا است، با آیات ناظر به نهی از ظن مورد تردید قرار گیرد. بلکه مخالفت با این گونه ارتکازات، نیازمند تصریحات و تأییدات قوی دیگری است. (خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۳).

۴-۶- جریان قاعده تجاوز

برخی از اصولیان بر این باورند که برای اجرای قاعده تجاوز، استناد به "ارتکاز" تنها در شرایطی قابل اجراست که احتمال ترک سهوی وجود داشته باشد. اگر احتمال داده شود که ترک عمدی صورت گرفته است، این قاعده جاری نخواهد بود. آیت الله سبحانی در این باره می نویسد: «آنچه که تأیید می کند اختصاص این قاعده را به صورت ترک سهوی، ارتکاز عقلاست. زیرا عقلا اعتنایی به شک در موردی که احتمال ترک مستند به سهو باشد نمی کنند بخلاف موردی که مستند به عمد باشد. لذا این ارتکاز قرینه ای بر عدم اطلاق وارد شده در روایت است.» (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۴۸۳).

۴-۷- وجوب نیت

در زمینه ضرورت نیت در اعمال عبادی، ارتکاز عرفی بیانگر این نکته است که ادب و احترام حکم می کند عمل انسان همراه با نیت قربت به خداوند متعال انجام شود. مرحوم آقاضیاء عراقی (ره) نیز با استناد به قاعده ارتکاز، بر وجوب نیت حتی در اذان اشاره داشته اند (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۳۵).

۴-۸- اتصال بین صفوف نماز جماعت

در موضوع اتصال صفوف در نماز جماعت، ارتکاز عرفی بر این است که برای آن که فرد جزئی از جماعت به حساب بیاید، باید در میان جمع حضور داشته باشد. بنابراین، حضور در اتافی دیگر یا پشت دیوار، به صورت عرفی ارتباط او را با جماعت قطع کرده و او را خارج از آن جمع تلقی می کند. امام (ع) نیز بر همین اساس، یکی از شروط صحت نماز جماعت را نبود مانع بین امام و مأوم بیان کرده اند. مرحوم آقاضیاء عراقی (ره) نیز با بررسی صحیح زراعه بر این باور است که ارتکاز ذهن ها نشان دهنده ضرورت اتصال در هیأت جماعت است، و از همین رو اتصال صفوف به عنوان یک شرط ثابت تلقی می شود. (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۰۴).

۴-۹- عدم جواز احتقان صائم

در روایت بزنطی درباره عدم جواز احتقان در حالت روزه داری آمده است: «عن الرجل یحتقن فی شهر رمضان، قال: لا یجوز له أن یحتقن». بر اساس این روایت، این طور استنباط می شود که از حکم به عدم جواز احتقان، می توان به مفطر بودن آن نیز پی برد. یعنی وقتی امام به صراحت این عمل را ممنوع اعلام می کند، از همین منع می توان نتیجه گرفت که احتقان، روزه را نیز باطل می کند. مرحوم آقاضیاء عراقی (رحمه الله) نیز همین دیدگاه را مطرح می کند و معتقد است که از این مبنا، علاوه بر حکم تکلیفی حرمت احتقان، حکم وضعی مفطر بودن آن نیز برداشت می شود (عراقی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۷۰).

۴-۱۰- عدم تنجس ماء عالی

صاحب جواهر در مورد بحث تنجس آب مضاف بیان می‌کند که اگر سطح نجاست با سطح آب مضاف برابر باشد یا نجاست در سطحی بالاتر از آب مضاف قرار داشته باشد، تردیدی در تنجس آب مضاف وجود ندارد. اما در صورتی که آب مضاف در سطح بالاتر و نجاست در سطح پایین‌تر باشد، آب مضاف نجس نمی‌شود. زیرا این امر به صورت واضح و مرتکز در اذهان وجود دارد که آب مرتفع با نجاست پایین‌تر آلوده نمی‌شود. (نجفی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۲۲).

شیخ انصاری نیز در این باره می‌نویسد: «قاعده مستفاد از اخبار بیانگر آن است که نجاست مایع ملاقی با نجس شامل اجزاء عالیه آن مایع ملاقی نمی‌شود بلکه مرکوز در اذهان متشرعه آن است که اساسا سرائتی در کار نیست». (نجفی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۲)

برخی فقیهان معاصر نیز در این باره معتقدند: «دلیل عدم تنجس، ارتکاز عرفی در عدم سرائت نجاست از پایین به بالاست. به این معنی که در ارتکاز عرف، حال نجاست حال کثافت و قذارت است و همان طور که اگر مایع قدر و کثیف در یک ظرف و مایع تمیز در ظرف دیگر باشد و هر دو ظرف به هم چسبیده باشند، بین مایع دو ظرف سرائتی واقع نمی‌شود، این اصل در محل بحث نیز جاری می‌شود» (اشرفی، ۱۳۹۷).

۴-۱۱-عدم نجاست کافر کتابی

هر چند بسیاری از فقها معتقد به نجاست کافر کتابی هستند لکن شهید صدر با استناد به ارتکاز اصحاب ائمه (ع) چنین دیدگاهی را نقد می‌کند. وی معتقد است وقتی به عصر روات رجوع می‌کنیم، می‌یابیم که تا زمان غیبت، ایشان ارتکازی مبنی بر نجاست ذاتی کفار نداشته‌اند. شاهد بر این مدعا فراوانی سوالات اصحاب در این زمینه است. همچنین نحوه پرسش ایشان این ادعا را تقویت می‌کند برای نمونه حمیری در روایتی از محضر امام ع می‌پرسد: «تعدادی بافنده میخوس در کنار ما هستند که طهارت و نجاست را رعایت نکرده و بعد از جنابت، غسل نمی‌کنند، آیا تطهیر این لباس‌ها برای نماز لازم است؟» از این گونه سوالات بر می‌آید که اصحاب ائمه (ع) ارتکازی مبنی بر نجاست عینی کفار نداشته‌اند چون اگر سائل معتقد به نجاست عینی کافر بود، افتراض غسل نکردن و ارتباط کفار با میته معنایی نداشت. (صدر، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۴۱).

۴-۱۲-توسعه در لسان دلیل

یکی از مواردی که می‌توان از ارتکازات عرفی در تفسیر و فهم متون دینی بهره برد در فهم مناسبات حکم و موضوع و توسعه در لسان ادله شرعی است. اصولیون در جاهای مختلف و به صورت پراکنده سخن از این مهم داشته‌اند. با تتبعی که صورت گرفت رگه‌هایی از این موضوع را می‌توان در بحث بقای موضوع در استصحاب مشاهده کرد.

اکثر اصولیون برای شناخت بقای موضوع سه نهاد را مورد بررسی قرار داده اند و در نهایت نهاد عرف که در اینجا منظور ارتکازات عرفی می باشد^۱ را ترجیح داده اند. (ر.ک: کاظمی (مقرر)، ج ۴، ص ۵۸۵)

مثلاً در بعضی از روایات شریفه چنین آمده است «العنب اذا غلی یحرم» یعنی يك حرمت مشروط و معلق بر غلیان، نسبت به عنب ثابت شده است. بنابراین در دلیل مذکور، حرمت بر غلیان، معلق شده و موضوع آن هم عبارت است از «عنب» و چیزی که منشأ شك گشته، این است که آن انگور، حالت رطوبت خود را از دست داده و حالت خشکی پیدا کرده - به کشمش و مویز مبدل گشته - و ما معتقدیم که موضوع با تغییر حالت عنبی به زبیبی، عوض نمی شود و این چنین نیست که قضیه متیقنه و مشکوکه ما متغایر شوند لکن در عین حال که قضیتین، متحد است، همین تبدل حالت عنبی به زبیبی برای ما تردید و شك ایجاد نموده است که اگر انگور، خشك گردد و به کشمش و مویز تبدیل شود، آیا آن کشمش هم اگر غلیان پیدا کند، حرام می شود و آیا آن حرمت تعلیقی معلق بر غلیان که نسبت به انگور، ثابت بود برای کشمش هم ثابت است یا نه؟ اینجا است که بحث استصحاب تعلیقی مطرح می شود و باید دید آیا آن حکم تعلیقی قابل استصحاب هست یا نه و آیا ادله استصحاب در مورد آن جاری می شود یا نه؟ اجرا یا عدم اجرای استصحاب نیز وابستگی تام به احراز بقای موضوع دارد و مرجع در تعیین بقای موضوع به تصریح اصولیون «ارتکازات عرفی» است. پس باید به سراغ ارتکازات عرفی رفت و دید از نظر عرف، بین انگور و کشمش در این مساله اختلافی هست یا خیر؟

در بدو نظر شاید پاسخ به این پرسش بسیار ساده به نظر برسد. زیرا عرف بین انگور و کشمش تفاوت قائل است و از این رو برای هر یک، عنوانی مستقل وضع کرده است. لکن در محل بحث عرف ملاحظه ای دیگر دارد و آن اینکه با توجه به حکم می خواهد اظهار نظر کند. یعنی یکبار از عرف در خصوص تفاوت یا عدم تفاوت انگور و کشمش بدون توجه به حکم حرمت عصر عنبی غلیان یافته پرسش می شود و بار دیگر با توجه به حکم حرمت عصیر عنبی غلیان یافته پرسش می شود. در صورت اول همان پاسخ ساده از سوی عرف بیان می شود. لکن در فرض دوم، عرف با دقت بیشتری و با احتیاط و آفری به اظهار نظر می پردازد و این بار شاید بین انگور و کشمش تفاوتی از این حیث قائل نشود و بگوید شارع که انگور غلیان یافته را حرام کرده است، کشمش هم از این جهت تفاوت ماهوی با انگور ندارد و تنها مقداری خشک شده است بنابراین همان حکم انگور غلیان یافته را به کشمش غلیان یافته سرایت دهیم. پس در اینجا به کمک ارتکازات عرفی در لسان دلیل توسعه ای صورت پذیرفت.

البته پذیرش چنین کارکردی برای ارتکازات عرفی وابستگی تام به مساله امکان فهم مناطات احکام شرعی توسط عقل و عرف دارد. زیرا عرف برای داوری نسبت به اینکه حکم حرمت انگور غلیان یافته قابل سرایت به کشمش غلیان یافته می باشد باید مناط حکم

^۱ - زیرا در اینجا سخن در بررسی و تحلیل «موضوع» می باشد که باید دید عرف چه چیزی را به عنوان موضوع وارده در دلیل شرعی می پذیرد. پس باید به سراغ ذهنیات و ارتکازات عرفی رفت و با سیره و عمل خارجی او که اصطلاحاً عرف ها و آداب و رسومی را پدید آورده است کاری نداریم.

را بشناسد و سپس با تنقیح مناط حکم را به کشمش نیز سرایت دهد. از آنجایی که اکثر علمای امامیه دسترسی عرف و عقل بشری را به مناطات احکام شرعی ناممکن می‌دانند از این رو در اینجا نیز برخی اصولیون همچون سید مرتضی قائل به عدم امکان سرایت حکم و استصحاب شده‌اند و چنین استصحابی را مستلزم قیاس می‌دانند. در عین حال برخی اصولیون ضمن انکار دسترسی عرف به مناطات احکام، در مساله مورد بحث قائل به فهم عمومی توسط مرتکبات ذهنی عرف شده و معتقدند عرف با ملاحظه حکم حرمت انگور غلیان یافته بین انگور و کشمش تفاوتی نمی‌داند و عندالشک که آیا کشمش همان انگور است که پس از غلیان بتوان حکم حرمت را برای کشمش جوشیده استصحاب کرد یا موضوع تغییر کرده است و نمی‌توان به استصحاب تمسک کرد، این همانی بین انگور و کشمش را تایید می‌نماید و حکم حرمت انگور غلیان یافته را درباره کشمش غلیان یافته جاری می‌داند.

۴-۱۳- مصادیق استطاعت در حج

فقها در خصوص استطاعت در حج بر این باورند که استطاعت شرعی شرط است و استطاعت عقلی کافی نیست. (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ۴۲۲) لکن در خصوص تعیین مصادیق استطاعت مرجع ارتکازات عرف است. تامین هزینه زندگی پس از بازگشت از حج و اداره زندگی در حد متعارف و معمول به گونه ای که در مخارج زندگی به حرج و مشکلی برنخورد، همچنین توشه اعم از خوردنی و آشامیدنی و همه مایحتاج سفر به اقتضای حال و قوت و ضعف فرد و به لحاظ گرما و سایر آنچه در سفر بدان نیاز است، باید متناسب با حال و شرافت افراد باشد و در همه این ها ارتکازات عرفی در تعیین معنای واژگان مرجع و منبع است. اینکه فقیهان تصریح نمودند که در وجوب حج شرط است که علاوه بر هزینه رفت و برگشت، ضروریات زندگی و آنچه را به عنوان معیشت به آن نیاز دارد، داشته باشد؛ مثل خانه مسکونی و... در حدی که مناسب با شأن باشد (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۴۲۳) در تعیین «شأن» نیز مرجع عرف و ارتکازات عرفی است.

۴-۱۴- معنای موالات در نماز

یکی از شروطی که فقیهان برای صحت نماز بیان کرده اند رعایت موالات بین اجزای نماز است. لکن مرجع در تشخیص «موالات» کیست؟ سید یزدی در این باره می نویسد: «الأحوط مراعاة الموالاة العرفية بمعنى متابعة الأفعال بلا فصل وإن لم يمح معه صورة الصلاة» (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۰۶) برخی فقیهان دیگر مانند محقق نائینی فتوا داده و فرموده اند: «الأقوي وجوب التتابع العرفي، بمعنى عدم الفصل بما ينافي الوحدة العرفية، لكن يختص البطلان به بما إذا تعمده». آقا ضیاء الدین عراقی هم در مورد کلام صاحب عروه فرموده است: «فی القوه نظر؛ لإمكان انصراف أدلتها فی أمثال هذه المركبات إلى هذه الصورة» مرحوم امام نیز می‌فرماید: «لا يترك الاحتياط» (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۴۲۷) بنابراین برای شناخت معنای موالات شرط شده در صلاه نیز باید به ارتکاز عرفی مراجعه کرد.

اکثر فقیهان بر این باورند که برای شناخت معنای غنا، باید به ارتکاز و فهم عرفی از واژه غنا رجوع کرد. محقق اصفهانی می گوید: «اگر مقلد نظرش بر آن باشد که صدای طرب آور، غناست، ولی نظر مرجع تقلیدش در تعریف با او موافق نباشد، مقلد باید از چنین صوتی اجتناب کند؛ چون او حکم را از مرجع خودش می گیرد و حکم حرمت غنا روشن است و در شناخت موضوع نیز به نظر خویش عمل می کند.» (اصفهانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۶۸)

صاحب جواهر نیز بعه از بیان تعاریف در خصوص غنا، می نویسد: «غنا، صدای مخصوصی است که شناخت آن به عرف واگذار می شود، همچنان که در موارد مانند آن چنین است» (نجفی، ۱۳۸۵، ج ۲۲، ص ۴۵). محقق عاملی نیز در مفتاح الکرامه می نویسد: «آن گروه از فقها که به تعریف غنا پرداخته اند دو تعریف ارائه داده اند، لکن مراد از تعریف مشهور (مدالصوت المشتمل علی الترجیع المطرب) بیان مقتضای عرف است، و در حقیقت دو چیز نیست؛ زیرا اگر دو چیز جدا از هم باشند، معنی ندارد که فقهی به خود اجازه دهد موضوع عرفی را به غیر از عرف معنی کند و چنین کاری از فقیهان بسیار بعید است.» (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۱۶۹)

نتیجه گیری

در این پژوهش تاثیر ارتکازات در فقه عبادات مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. از جمله نتایج این پژوهش آن است که ارتکاز عبارت از اندیشه ثابتی است که در ذهن نفوذ و رسوخ پیدا نموده به طوری که دست برداشتن از آن دشوار است حتی اگر دلیلی بر خلاف آن حاصل شود. ارتکازات عرفی جزء «قرائن لبی» محسوب می شود که به گفتار و متن اعم از متن عرفی یا متن دینی ضمیمه شده است و لذا این قرینه مهم، اولاً مورد توجه گوینده بوده است و گوینده با توجه به این ارتکاز و بر مبنای آن با مخاطب خود سخن گفته است. بنابراین توجه و عنایت به این قرینه، سبب می شود تفسیری صحیح از گفتار و متن گوینده ارائه گردد و هم در فهم تک تک واژگان و هم در فهم هیات جمله از آن بهره گرفته شود. همچنین از اطلاق گیری ها و عام پنداری ها ناموجه جلو گیری شود و گفتار و متن به همان «ارتکاز مخاطب»؛ «انصراف» پیدا کند. در این میان ارتکاز معیار در تفسیر و فهم متون دینی، ارتکاز مخاطبان شریعت است لکن این بدان معنا نیست که ارتکاز عرف امروزین هیچ جایگاهی در شناخت واژگان و هیات جملات شارع ندارد، چه اینکه بسیاری از ارتکازات به خاطر ریشه های فطری انسانی به صورت مشترک بین مردمان عصر نزول و سائرین وجود دارد در عین حال تفاوتی های نیز موجود است.

قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم. (۱۴۰۹). **کفایه الاصول**. قم: موسسه آل البيت (ع).
۲. اشرفی شاهرودی، مصطفی. (۱۳۹۷). **درس خارج فقه**.
۳. اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۰۹). **بحوث فی الاصول**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶). **فرائد الاصول**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. بجنوردی، سید حسن. (۱۳۸۰). **منتهی الأصول**. تهران: موسسه عروج.
۶. بروجردی، حسین. (۱۴۱۳). **تقریرات ثلاث**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. تبریزی، جواد بن علی. (۱۴۱۶). **إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب**. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۸. تبریزی، جواد بن علی. (۱۴۲۶). **منهاج الصالحین**. قم: مجمع الإمام المهدي (عجل الله تعالی فرجه).
۹. حائری اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۰۴). **الفصول الغرورية فی الأصول الفقهية**. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
۱۰. الحسینی الحائری، سید کاظم. (۱۴۲۳). **فقه العقود**. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۱. حسینی عاملی، سیدجواد. (۱۴۱۹). **مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. حسینی سیستانی، سید علی. (بی تا). **قاعده لاضرر و لاضرار**. قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
۱۳. حسینی روحانی، سید صادق. (بی تا). **منهاج الصالحین**. بی جا.
۱۴. {امام} خمینی، روح الله. (۱۳۸۱). **الاستصحاب**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۵. {امام} خمینی، روح الله. (۱۳۸۲). **مناسک حج**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۶. {امام} خمینی، روح الله. (۱۳۹۰). **تحریر الوسیله**. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۱۷. {امام} خمینی، روح الله. (۱۴۱۰). **الرسائل**. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۱۸. خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵). **جامع المدارک فی شرح مختصر النافع**. تصحیح و تحقیق غفاری، علی اکبر، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۹. خویی، سید ابو القاسم. (۱۴۱۰). **منهاج الصالحین**. قم: نشر مدینه العلم.
۲۰. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۴). **إرشاد العقول الى مباحث الأصول**. قم: انتشارات توحید.
۲۱. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۱۷). **بحوث فی علم الاصول**. تقریرات هاشمی شاهرودی، محمود، قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۲۲. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۱۸). **دروس فی علم الاصول**. قم: انتشارات اسلامی.

۲۳. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۱۹). **العروة الوثقى**. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۴. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۸). **العروة الوثقى مع التعليقات**. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۲۵. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۹). **حاشیه کتاب المکاسب**. قم: طلیعه نور.
۲۶. طباطبائی قمی، سید تقی. (۱۴۲۶). **مبانی منهاج الصالحین**. قم: منشورات قلم الشرق.
۲۷. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷). **تهذیب الأحکام**. تحقیق خراسان الموسوی، حسن، تهران: دار الکتب الإسلامیه..
۲۸. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۹۰). **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**. تحقیق خراسان الموسوی، حسن، تهران: دار الکتب الإسلامیه
۲۹. عراقی، آقا ضیاء الدین. (۱۴۱۴). **شرح تبصرة المتعلمین**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. عراقی، آقا ضیاء الدین. (۱۴۲۱). **حاشیه المکاسب** (تقریرات: نجم آبادی). قم: غفور.
۳۱. عراقی، عبد النبی نجفی. (۱۳۸۰). **المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقى**. قم: المطبعة العلمية.
۳۲. عندلیب. حسین. (۱۳۹۵). **جایگاه ارتکاز در فهم احکام شرعی**. فقه اهل بیت، ۸۷، ۵۷-۸۵.
۳۳. عندلیب. حسین. (۱۳۹۷). **جایگاه ارتکاز در تفسیر متون دینی**، حقوق معاملات و مسائل اصولی. پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، ۱۵ (۵۴)، ۱۰۹-۱۲۸. [10.22034/ijri.2019.546205](https://doi.org/10.22034/ijri.2019.546205).
۳۴. فیاض کابلی، محمد اسحاق. (بی تا). **منهاج الصالحین**. بی جا.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). **الکافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. مظفر، محمد رضا. (۱۳۷۵). **أصول الفقه**. قم: اسماعیلیان.
۳۷. نائینی، میرزا محمد حسین. (۱۳۷۳). **منية الطالب في حاشية المکاسب**. مقرر: خوانساری، موسی بن محمد، تهران: المكتبة المحمدية.
۳۸. نائینی، میرزا محمد حسین. (۱۴۱۳). **المکاسب و البیع**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۹. نجم آبادی، ابوالفضل. (۱۳۸۰). **الأصول**. قم: موسسه آیه الله العظمی البروجردی لنشر معالم اهل البيت.
۴۰. واسطی زبیدی، محب الدین. (۱۴۱۴). **تاج العروس من جواهر القاموس**. محقق: علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزيع.
۴۱. وحید خراسانی، حسین. (۱۴۲۸). **منهاج الصالحین**. قم: مدرسه امام باقر (علیه السلام).