

تأثیر شناختِ ارتکازهای مخاطب در برداشت از کتاب و سنت

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱/۲۰، تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۱۵)

ناصر نجفی *

چکیده

در بسیاری از موارد، مخاطبان، نسبت به موضوعی که شارع آن را بیان می‌کند، دارای درک عقلی و ارتکازهای پیشین می‌باشند. در این نوشتار ثابت کرده‌ایم که در چنین مواردی، قبل از ورود به متن و استفاده از قرائن لفظی، باید تحلیل عقلی و عقلائی کرد و سپس وارد متن شد. یعنی ارتکاز، اصل اولیه خواهد بود؛ پس اگر شارع در آن تصرف کرد، می‌پذیریم و گرنه ارتکاز مخاطب (مخاطب بی‌واسطه و مستقیم شارع) توسط شارع تقریر شده و در حق ما هم حجت خواهد بود و هم‌چنین درک عقلی مخاطب از موضوع مورد گفتگو قرینه‌ای بین گوینده و مخاطب در جریان تفاهم خواهد بود. اما در موضوعات توقیفی هم، تنها تکیه‌گاه ما در تفسیر متن، قرائن لفظی باید باشد. التزام به این مهم ثمرات تفسیری، فقهی و اصولی ارزشمندی دارد که نگاه فقیه را در مقام استنباط و برداشت از متن، جهت داده و مانع از بدفهمی می‌شود و در برخی موارد بی‌توجهی به این قاعده، موجب بدفهمی در برداشت از کتاب و سنت می‌شود.

واژگان کلیدی: درک عقلی، پیش‌فرض، ارتکاز عقلائی، ارتکاز متشرعه.

مقدمه

یکی از عناصر تأثیرگذار در جریان تفهیم و تفاهم، موضوع گفتگو می‌باشد. بحث از کیفیت قرینه بودن موضوع و لوازم آن در برداشت از متون دینی، برای مفسر ضروری است. این مهم به خاطر وضوح قرائن در گفتگوهای شفاهی به صورت ارتکازی^۱ رعایت می‌شود،

* طلبه درس خارج حوزه علمیه قم.

۱. منظور از ارتکاز هر نوع تلقی و فهمی است که طرفین گفتگو، پیش از آغاز سخن، نسبت به مسائل مرتبط با آن دارند. هر انسانی پیش از اینکه وارد جریان گفتگو شود، دارای تجربه و فهمی از اشیاء، رفتارها و حقایق اطراف خود است. این تجربه و فهم ممکن است صحیح یا غلط باشد، ولی مهم این است که او این فهم و ارتکاز ذهنی را دارد و گوینده ناچار با مخاطبی با این ذهنیت سخن می‌گوید. پس نمی‌تواند از ارتکازات او غفلت کند؛ برای مثال وقتی در هوای بسیار گرم تابستان، مهمانی غرق در عرق وارد منزل می‌شود و درخواست یک نوشیدنی می‌کند،

اما در مواجهه با متون قدیمی، چون مخاطب مستقیم آن نیستیم، با ابهاماتی برخورد می‌کنیم؛ لذا تفصیلی کردن این ارتکازات و کیفیت تأثیرگذاری آن‌ها، مانع از لغزش‌هایی در مقام تفسیر خواهد شد. مشهور اصولیان و فقها در مباحث الفاظ علم اصول، که در واقع وظیفه بیان قواعد تفسیر متون دینی را بر عهده دارد، از نظام قرائن و به تبع آن از اقتضائیات موضوع در کلام معصوم و ارتکازات عقلاء نسبت به موضوع بحثی نکرده‌اند، لذا نه سنخ‌شناسی در موضوعات صورت می‌گیرد؛ یعنی روش تفسیر در موضوعات عقلی و تعبدی از هم تفکیک نشده و از ظرفیت‌های عقل در تفسیر متون استفاده نمی‌شود و نه ارتکاز مخاطبان نسبت به موضوع مسأله، مورد بررسی قرار می‌گیرد و تنها از قرائن لفظی^۱ بحث می‌شود. این نوشتار بر آن است تا چگونگی قرینه بودن موضوع را در مقام تفسیر متن بررسی کند؛ به این معنا که نوع موضوع چه تأثیری در برداشت ما از متون دینی خواهد داشت؟ ارتکاز مخاطب در اطراف موضوع، چگونه قرینه‌ای برای فهم مقصود خواهد بود؟ آیا این ارتکازها می‌تواند نقش قرینه را در تشخیص نوع اوامر و اقسام و جوب داشته باشد؟ می‌خواهیم ثابت کنیم که شناخت موضوع از حیث عقلی یا اعتباری بودن و همچنین ارتکازات مخاطب نسبت به آن، یکی از قرائن مهم در تفسیر متن است که نادیده گرفتن این مهم، اشتباهات فاحشی را در تفسیر متون دینی رقم خواهد زد؛ به عبارتی موضوع حکم، یا عقلی است؛ یعنی قابلیت برهانی شدن را دارد که در این صورت، عقل نقش قرینه را بر عهده دارد، یا مخاطب نسبت به موضوع ارتکاز دارد - چه ارتکاز عقلانی و چه ارتکاز متشرعه^۲ - که در این دو مورد نمی‌توانیم تنها با تکیه بر

هوای گرم و چهره خسته مهمان و نوشیدنی مناسب با این وضعیت، ارتکازی در ذهن میزبان ایجاد می‌کند مبنی بر اینکه نوشیدنی مناسب، همان آب یا شربت خنک است، لذا اگر مهمان می‌خواهد چای بنوشد، باید آن را شفاف بیان کند و گرنه میزبان به همان ارتکاز خود عمل خواهد کرد. این مهم در گفتگوهای شفاهی و مستقیم رعایت می‌شود؛ چون وضعیت و قرائن، روشن است و ما آن‌ها را می‌بینیم، اما وقتی بین مخاطب و متکلم فاصله زمانی اتفاق می‌افتد، ترسیم آن قرائن به راحتی گفتگوی شفاهی نخواهد بود که در حین تفهیم و تفاهم خودبه‌خود رعایت شود، بلکه باید آن‌ها را به صورت علمی و تفصیلی مورد بحث قرار داد.

۱. منظور آن قرائنی است که تنها در داخل متن می‌باشد.

۲. ارتکاز عقلانی آن تلقی و ذهنیتی است که همه عقلاء در آن مشترک باشند و منشأ آن نیز زندگی و ارتباط با حقایق و اشیاء پیرامون خود می‌باشد؛ مانند اینکه تلقی همه عقلا بر این است که خبر فردی که زیاد دروغ می‌گوید، قابل اعتنا نیست و باید تبیین و تحقیق شود. اما ارتکاز متشرعه یعنی تلقی‌هایی که در ذهن متشرعه به خاطر انس با شریعت پدید آمده است؛ مثل اینکه وقتی بشنوند: «در هر رکعت نماز آیات، پنج رکوع وجود دارد» ناخواسته ذهن آن‌ها به وجوب هر پنج رکوع منتقل می‌شود؛ زیرا تلقی آن‌ها از رکوع، وجوب است و اگر شارع با آن مخالف باشد، باید ابلاغ کند.

قرائن لفظی، متن را تفسیر کنیم. یا این که موضوع اعتباری محض می باشد که در این صورت ناگزیر بر اصول لفظی تکیه خواهیم کرد. ارتکاز عقلانی و متشرعه در صورت اثبات، اصل اولیه خواهد بود و با عدم مخالفت شارع، برای ما هم حجت می شود و در مقام تعارض و تراحم، به عنوان مرجح عمل خواهد کرد. همچنین با وجود ارتکاز نسبت به ویژگی های موضوع، مانند اهمیت موضوع یا کیفیت تحقق آن در خارج، نوع اوامر نیز تابع ارتکاز خواهد بود. بحث از ارتکاز و نحوه اثرگذاری آن در برداشت از متون دینی به صورت تفصیلی کار نشده است و تنها کتابی که در این زمینه به تفصیل بحث کرده و در زمینه قواعد تفسیر متون دینی نوآوری هایی داشته است، کتاب منطقی تفسیر متن اثر آقای محمدتقی اکبرنژاد می باشد که در این نوشتار از این اثر نیز استفاده شده است.

بحث و بررسی

۱- اشکال موضوع مورد گفتگو در مقام تفسیر

هدف از گفتگو انتقال معنا و تفهیم و تفاهم است. یکی از ارکان گفتگو، موضوع مورد بحث است که طرفین گفتگو در اطراف آن سخن می گویند. در منطق تفکر گفته می شود که بعد از مواجهه با مشکل، شناسایی نوع مشکل، مهم می باشد. اگر نوع مشکل شناخته نشود، نمی توانیم به اطلاعات مربوطه برای حل آن مراجعه کنیم. لذا در مقام تفسیر هم، شناخت نوع موضوع از اهمیت زیادی برخوردار است که غفلت از آن منجر به بدفهمی در برخی عرصه های دین می شود. شناخت موضوع، قرینه ای برای درک صحیح مطلب مورد بحث است؛ چرا که سخن پیرامون آن موضوع می چرخد و نوع موضوع - مثلاً عقلی یا تعبدی بودن آن یا از امور مهم یا غیرمهم بودن یا فردی یا اجتماعی بودن آن - در برداشت ما از سخن گوینده و همچنین در نحوه بیان گوینده تأثیرگذار خواهد بود. تصور جریان تفهیم و تفاهم که از اختراعات شارع نبوده و در زندگی روزانه ما جریان دارد، بر صحت این مطلب کفایت می کند که در ادامه بحث روشن خواهد شد. موضوع در مقام تفهیم و تفاهم بر سه نوع می تواند باشد:

۱-۱- موضوعات عقلی

یعنی عقل می تواند برای اثبات آن استدلال و اقامه برهان کند. در گفتگوهایی که موضوعات آن عقلی می باشد؛ یعنی گوینده درباره مطلبی سخن می گوید که مخاطب از پیش، درک و فهم عقلی نسبت به آن داشته است، خواه ناخواه آن درک عقلی، هم

در برداشت مخاطب از کلام گوینده و هم در نحوه بیان گوینده تأثیر خواهد گذاشت. اقتضای گفتگویی که موضوع آن عقلی باشد، این است که بیان شارع، یا تأکید و تأیید آن حکم عقلی است؛ یعنی اگر شارع هم نمی‌گفت، عقل آن را درک می‌کرد؛ مانند آیاتی که از قبح ظلم، دورغ، خیانت در امانت و... سخن می‌گوید.^۱ یا اینکه گوینده با تکیه بر نکات عقلی که برای طرفین روشن است، خود را ملزم نمی‌داند مطلب را با تمام جزئیات بیان کند، بلکه تنها به مواردی اشاره می‌کند که آن‌ها را قصد کرده است؛ برای مثال با مفروض دانستن این نکته عقلی که به دست آوردن رزق و روزی، بدون تلاش و زحمت ممکن نیست و این مطلب برای مخاطب هم روشن است، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^۲ (انعام/۶) یعنی می‌خواهد مطلب جدیدی را بیان کند؛ یعنی انحصار رزق و روزی مخلوقات در سایه قدرت خداوند است. لذا مخاطب هم از این آیه، عدم لزوم تلاش برای کسب روزی را برداشت نمی‌کند. طبیعی است که درک عقلی طرفین از اطراف موضوع، قرینه لازمی برای فهم درست این گفتگو می‌باشد. شارع مقدس هم از این قاعده مستثنا نیست و در بسیاری از بیانات خود، با اعتماد بر شعور و عقل مخاطب، سخن گفته است. لذا ما نمی‌توانیم برای اثبات جزئیات موضوع به این بیانات کلی استناد کنیم؛ چرا که شارع در مقام بیان همه جزئیات نبوده است و در مقام تشریح این احکام هم نیست؛ یعنی مخاطب نسبت به اصل مسأله یا ابعاد آن جاهل نیست و شارع هم با توجه به این التفات مخاطب سخن می‌گوید. پس چون در مقام بیان تمام موارد نبوده است، نمی‌توانیم به اطلاق و عموم^۳ آن‌ها استناد کنیم. در محاورات عرفی این مهم به صورت ارتکازی رعایت می‌شود. ما با تکیه بر نکات عقلی که برایمان روشن است، سخن می‌گوییم و معمولاً در فهم مقاصدمان هم با مشکل مواجه نمی‌شویم و اگر بدفهمی هم صورت گیرد، با همان نکات عقلی، بر طرف مقابل احتجاج می‌کنیم، اما مشکل اصلی در نحوه برخورد با متونی است که مخاطب

۱. توجه به این نکته لازم است که دلیل تأکید ادراکات عقلی توسط خداوند متعال این است که بیشتر مشکلات ما در این دنیا عمل نکردن به همین مواردی است که در ظاهر بدیهی هستند و همه به حسن یا قبح آن‌ها آگاهیم؛ لذا شارع مقدس از باب رحمت و شفقتی که نسبت به بندگان دارد و همچنین به خاطر وظیفه ابلاغ کامل احکام که بر دوش شارع است، این بدیهیات را به سبب اهمیت آن‌ها بارها تکرار می‌کند.

۲. هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست؛ مگر اینکه روزی او با خداست و او جایگاه و محل نقل و انتقالشان را می‌داند. همه در کتابی روشن محفوظ است.

۳. توضیح این مطلب در ادامه ضمن بیان مثال خواهد آمد.

مستقیم آن نیستیم؛ برای مثال وقتی پدری به پسرش می‌گوید: «رفیق‌بازی آفت درس و تحصیل است»، هیچ وقت ذهن پسر، به ترک دوستان منتقل نمی‌شود و گوشه‌نشینی اختیار نمی‌کند. حتی پدر هم چنین کاری از او نمی‌خواهد، بلکه با تکیه بر این نکته عقلی و بدیهی که دوست و رفیق داشتن یکی از ضروریات زندگی انسان است و خواه ناخواه پسر او نیز با کسانی دوست خواهد شد، می‌خواهد آفات این کار را گوشزد کند که وقت گذاشتن بیش از حد به دوستان موجب از دست دادن کارهای مهم دیگر خواهد شد. با بیانی که گذشت روشن می‌شود که نمی‌توان در این‌گونه مسائل، بدون توجه به ارتکاز و فهم عقلی پیشین، به عنوان قرینه‌ای برای برداشت از متون دینی، به استظهار و تفسیر روی آورد. از این رو قاعده کلی در این موارد این است که نخست مسأله را بررسی عقلی می‌کنیم، سپس سراغ نقل می‌رویم. لذا عقل در این موارد در بیان گوینده تصرف می‌کند و به نوعی به تبیین و توضیح آن می‌پردازد. برای روشن شدن بحث، مثال‌هایی را ذکر می‌کنیم:

۱- یکی از لوازم زندگی اجتماعی، اعتماد افراد نسبت به یکدیگر در برخی از امور است. یکی از مصادیق این اعتماد سپردن امانت یا پذیرفتن آن است. زمانی پیش می‌آید که مجبور می‌شویم کالایی را پیش کسی یا ارگانی به امانت بسپاریم و پس از مدتی آن را پس بگیریم. طبیعی است که افراد جامعه برای تسهیل در امور زندگی اقدام به این کار می‌کنند و این یکی از ضرورت‌های زندگی اجتماعی است. همه انسان‌ها از هر دین و سلیقه‌ای بر لزوم رد امانت اتفاق دارند و عدم ادای امانت را امری قبیح و موجب از بین رفتن اعتماد در جامعه می‌دانند. اما از طرف دیگر عقل به طور مطلق هم، عدم رد امانت را قبیح نمی‌داند، بلکه در مواردی، مانند امانت کافر حربی که مقروض امانتدار مسلمان خود باشد، عکس آن را لازم می‌داند. به هر روی، وجوب رد امانت چیزی نیست که عقل نتواند بر آن اقامه برهان کند و وجوبش را اثبات نماید. عقل، عدم رد امانت را امری قبیح می‌داند. شارع مقدس هم با التفات به این درک عقلی مخاطب، امر به بازگرداندن امانت به صاحبان آن می‌کند. لذا در آیه **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾** (نساء/۵۸) منظور این است که هر نوع امانتی را حتی اگر صاحب امانت کافر بود، باید به صاحبش برگرداند؛ همان‌طور که محقق اردبیلی در توضیح همین آیه به عقلی و بدیهی بودن وجوب رد امانت اشاره می‌کند: «فمضمون قوله **﴿أَنْ تُؤَدُّوا**

الأمانات ﴿ و ﴿مَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ مِمَّا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْعَقْلُ أَيْضاً فَإِنَّ وَجوب أداء الأمانات كَلِّهَا إِلَى أَهْلِهَا ضَرُورِيٌّ﴾ (اردبیلی، بی تا: ۴۶۵) خداوند متعال تأکید بر چیزی می کند که مخاطب درک عقلی نسبت به آن دارد و در مقام تأسیس حکم جدیدی نیست تا انتظار داشته باشیم آن را با تمام جزئیات بیان کند؛ به عبارتی نمی توانیم به عموم آیه اخذ کنیم. در تفسیر این گونه موضوعات، عقل نقش کلیدی دارد و بدون التفات به آن در برداشت هایمان به بیراهه خواهیم رفت. در ادامه مثال هایی از برداشت های بزرگان را، برای روشن شدن بحث ذکر می کنیم: شهید ثانی در شرح بیان محقق حلی مبنی بر اینکه وقتی صاحب ودیعه مالش را خواست، بر شخص امین لازم است رفع ید کند و آن را به مالک تحویل دهد؛ هر چند صاحب امانت کافر باشد، بیان می دارد که اطلاق «و لو كان كافراً» کافر حربی و تمام کفار را هم شامل می شود و به عموم آیه مذکور استناد می کند: «قوله: و لو كان كافراً يشمل إطلاقه الكافر الحربی و غیره من أنواع الكفار ممن يجوز أخذ ماله؛ فَإِنَّ الْوَدِيعَةَ مَسْتَثْنَاهُ مِنْ ذَلِكَ عَمَلًا بِمَوْجِبِ الْأَمَانَةِ وَ قَدْ قَالَ تَعَالَى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾» (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۵، ۹۸) ایشان از عموم آیه، رد امانت را مطلقاً واجب می داند؛ هر چند صاحب امانت کافر حربی باشد؛ در حالی که ممکن است عقل، عدم رد امانت را در برخی موارد قبیح ندانسته، بلکه لازم هم بداند. یا اینکه شیخ انصاری (ره) در مکاسب، در کیفیت رد امانت، رساندن مال امانتی به دست صاحبش توسط امین را لازم دانسته و مجرد رفع ید از ودیعه (یعنی فراهم کردن موقعیتی که صاحب مال بتواند امانتی را پس بگیرد) را کافی نمی داند؛ ایشان این مطلب را از ظاهر آیه مذکور استفاده می کند: «و ظاهر أدله وجوب أداء الأمانة، وجوب الإقباض و عدم كفاية التخليه.» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۲، ۱۸۴) در حالی که مقام بیان آیه، تأکید اصل عقلی وجوب رد امانت می باشد و در مقام بیان جزئیات مسأله نیست. مرحوم مامقانی نیز در کتاب غایه الآمال به این نکته توجه می دهد؛ ایشان در بحث از مالی که شخصی از حاکم ظالم می گیرد و صاحب این مال هم مشخص نباشد (با فرض غضبی بودن آن مال)، حال آیا بر شخص لازم است که صاحب مال را پیدا کند یا نه؟ می گوید: اگر کسی به آیه رد امانت استناد کند و وجوب جستجو را نتیجه بگیرد، می گوییم آیه در مقام بیان این احکام نیست، بلکه در مقام تشریح بر وجه اجمال است؛ مانند آیه ﴿وَ اقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ که در مقام بیان کیفیت عمل

نیست.^۱ (مامقانی، ۱۳۱۶: ۱، ۱۵۴)

۲- همان‌طور که مسأله امانت و رد امانت از ضروریات زندگی است و عدم رعایت آن منجر به اختلال در بخشی از امور زندگی می‌شود، پایبندی به عهد و پیمان‌ها نیز از اموری است که لازمه زندگی اجتماعی است. قرار بر چیزی گذاشتن و پیمان بستن با غیر خود، از کارهایی است که هر فردی در اجتماع زندگی کند، خواه ناخواه با آن مواجه می‌شود و منشأ آن نیز چیزی جز رفع نیازها نمی‌باشد. عدم پایبندی به قراردادهایی که بین افراد بسته می‌شود، منجر به اختلال در بسیاری از امور خواهد شد. امروزه کشورهای مختلف با یکدیگر پیمان‌های سیاسی، اقتصادی و ... می‌بندند و با اینکه منش‌های مختلفی دارند و بعضاً مخالف یکدیگر نیز هستند، اما هرگز حاضر نیستند به قراردادهای پشت کنند و آن را امری قبیح و موجب هرج و مرج و اختلال در روابط می‌دانند. با این همه در برخی موارد نیز به خاطر عواملی اقدام به فسخ قراردادها می‌کنند. نهایت اینکه عهد و پیمان از اموری است که درک عقلی نسبت به آن وجود دارد و اگر آیه‌ای هم، امر به وفای عهد می‌کند، صرفاً تأیید و تأکید آن چیزی بوده است که عقل درک می‌کرد.^۲ نتیجه اینکه در این موارد نیز نمی‌توانیم به عموم این آیات استناد کنیم؛ چرا که در مقام بیان همه جزئیات نبوده و تنها درصدد تأکید یک نکته عقلی بوده است. علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان بر فطری و همه‌فهم بودن وفای به عهد تأکید می‌کند و می‌گوید: «مردم با عقل‌های فطری خود به لزوم وفای به عهد می‌رسند و این از آن رو است که عهد و وفای به آن از چیزهایی است که هیچ‌گاه انسان در زندگی بی‌نیاز از آن نخواهد شد.» (طباطبایی، ۱۴۱۱: ۵، ۱۶۲) با این حال علامه حلی (ره) از شیخ طوسی (ره) نقل می‌کند: «فروش عصاره انگور برای کسی که می‌دانیم از آن برای درست کردن خمر استفاده می‌کند، حرام است، اما بیع را باطل نمی‌کند؛ چون دلیلی بر بطلان عقد نداریم؛ لقوله تعالی ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.» (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۵، ۲۵۶) یا اینکه در جای دیگر برای جواز شرط خیار (حق فسخ معامله) در بیع، به این آیه استناد

۱. و تحقیق المقام ان مثل قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرِكُمْ أَنَّ تُوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ مما يعطى وجوب أدائها ... إلا انه وارد في مقام بیان حکم آخر غیر الإطلاق أعني مجرد التشریح علی وجه الإهمال كما في قوله ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ و لا تعرض فيه لیبان کیفیات.

۲. توجه به این نکته لازم است که دلیل تأکید ادراکات عقلی توسط خداوند متعال، این است که بیشتر مشکلات ما در این دنیا عمل نکردن به همین مواردی است که در ظاهر بدیهی هستند و همه به خُسن یا قبح آن‌ها آگاهییم؛ لذا شارع مقدس از باب رحمت و شفقتی که نسبت به بندگان دارد و همچنین به خاطر وظیفه ابلاغ کامل احکام که بر دوش شارع است، این بدیهیات را به سبب اهمیت آن‌ها بارها تکرار می‌کند.

می‌کند: «لا خلاف بین العلماء في جواز اشتراط الخيار في البيع للأصل و لقوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾» (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۷) همچنین ابن‌ادریس در مورد زنی که با مردی ازدواج می‌کند که خودش را به قبیله‌ای خاص نسبت داده است، اما بعداً دروغش آشکار می‌شود، بیان می‌کند که این مورد با توجه به عموم آیه، موجب فسخ نکاح نمی‌شود.^۱ (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰: ۲، ۶۱۱) یا اینکه صاحب کتاب کشف الرموز در مورد عقد زنی که بعد از عقد معلوم شود قبلاً زنا کرده بود، با تکیه بر این آیه می‌گوید که این مورد، موجب فسخ عقد نکاح نمی‌شود.^۲ (فاضل آبی، ۱۴۱۷: ۲، ۱۵۲) در حالی که این آیه نیز اصلاً در مقام بیان این جزئیات نبوده و تنها اصل وجوب وفای به عهد را بیان می‌کند. لذا در تفسیر این دسته از موضوعات مهم است که نخست موضوع را از نظر عقلی بررسی و آنگاه به متن رجوع کنیم. جالب است که بعضی از فقهاء، عموماً مانند «اوفوا بالعقود» را ناظر به عصر نزول می‌دانند و بر این باورند که این عموماً، تنها عقودی را که در زمان شارع بوده است، تأیید می‌کنند، نه عقود و معاملاتی را که در عصر ما رایج‌اند؛ برای مثال میرزای قمی ذیل بحث اینکه آیا اصل در عقود صحت است یا فساد می‌گوید: «عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و امثال آن نیز محمول است بر عقود رایج در زمان شارع، نه هر چه هر کس خواهد اختراع کند.» (میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۲، ۴۱) این باور، نتیجه توجه نکردن به این مسأله است که این عموماً، تنها آنچه را که عقل ما درک کرده بود، تأکید می‌کند و در مقام تأسیس یک حکم جدید نیست.

۳- ازدواج از اموری است که بین تمام ملت‌ها با انواع آیین‌ها رایج بوده است. ازدواج برای حفظ نسل، ایجاد آرامش و تأمین نیاز فطری انسان‌ها می‌باشد. اگر چه در جزئیات این امر بین ملت‌ها تفاوت‌هایی وجود دارد، اما در کلیات آن از قبیل ضرورت ازدواج، تحصیل آرامش با آن، تلاش برای دوام این آرامش، انتخاب آگاهانه در ازدواج و ... اتفاق نظر وجود دارد. این مسأله از مواردی است که ما نسبت به کلیات آن درک عقلی داریم و می‌توانیم بر آن‌ها اقامه برهان و استدلال کنیم. حال اگر شارع در موردی به جواز ازدواج با دختری حکم بدهد که نه سالش تمام نشده است؛ به شرط اینکه موجب

۱. و قد روی أن الرجل إذا انتسب إلى قبيلة فخرج من غيرها، سواء كان أرذل منها أو أعلى منها، يكون للمراه الخيار في فسخ النكاح. والأظهر أنه لا يفسخ بذلك النكاح، لأن الله تعالى قال: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

۲. قال دام ظلّه: «إذا تزوج امرأة ثم علم أنها كانت زنت، فليس له الفسخ ولا الرجوع على الولي بالمهر و في رواية لها الصدق بما استحل من فرجها، إلى آخره.» أقول: الذي ذكره أولاً هو مقتضى الأصل، لقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ولا يفسخ العقد لا يفسخ إلا بدليل ولا دليل.

وطی وی نشود،^۱ ما نمی‌توانیم از این حکم اطلاق‌گیری کنیم و به جواز تمتعات جنسی جز دخول، حتی با طفل شیرخواره حکم کنیم؛ چرا که شارع در مقام بیان این مورد نیست. به عبارتی ما درک عقلی از این نوع ازدواج داریم؛ مبنی بر اینکه چنین ازدواجی و پیرو آن اجازه استفاده جنسی از دختر خردسال، زبان‌های جبران‌ناپذیری در روح و روان این کودک می‌گذارد و چه بسا باعث مشکلاتی برای او در آینده شود. مفسده داشتن این ازدواج چیزی نیست که عقل نتواند بر آن اقامه برهان کند. اگر ما از عقل در برداشت از این روایت به عنوان قرینه استفاده کنیم، باید محمل عقلائی دیگری برای این روایت پیدا کنیم. با این حال برخی از فقهاء با غفلت از قرینه بودن عقل و اینکه موضوع حکم، عقلی است، به جواز این کار حکم کرده‌اند.^۲ به هر حال اگر برهان عقلی بر مفسده داشتن این امر، قبول هم نشود، استبعاد شدید عقلی هنوز باقی است و می‌تواند بر این برداشت از روایت خدشه وارد کند.

۴- انسان اجتماعی نیازهای فراوانی دارد که بدون استمداد از دیگران قادر به تأمین آنها نیست. یکی از لوازم زندگی اجتماعی، تأمین مایحتاج از طریق داد و ستد است. اگر مبادلات و نقل و انتقالات نباشد، زندگی مختل خواهد شد و از طرفی اگر قوانینی هم بر این داد و ستدها وضع نشود، باز به اختلال منجر خواهد شد. وجود اصل معاملات و قوانین آن به خاطر تسهیل در تأمین نیازها بوده است. یکی از این قوانین، اظهار روشن و جدیت قصد در معامله است که طرفین باید ملتزم به آن باشند. از این باب است که عقل، اظهار معامله و عقد و ایقاع را منحصر در یک زبان خاصی نمی‌داند و بر عکس چون این کار در مواقع زیادی با قاعده مذکور منافات دارد، آن را جایز نمی‌شمارد. لذا موضوع بیع، عقلی و از احکام امضائی اسلام است. با این حال عده‌ای از فقهاء عربی بودن صیغه‌های عقود را لازم دانسته‌اند؛ محقق کرکی در بحث صیغه عقد می‌گوید: «و وقوعهما بالعربیة مراعی فیها احکام الاعراب و البناء و کذا کل عقد لازم؛ لأن الناقل هو الألفاظ المخصوصه و غیرها لم یدل علیه دلیل و معلوم أن العقود

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: «إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْجَارِيَةَ وَ هِيَ صَغِيرَةٌ، فَلَا يَدْخُلُ بِهَا حَتَّى يَأْتِيَ لَهَا تِسْعٌ سِنِينَ». (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰، ۱۰۱)

۲. لا يجوز وطء الزوجه قبل إكمال تسع سنين حره كانت أو أمه دواماً كان النكاح أو متعه بل لا يجوز وطء المملوكه و المحلله كذلك و أما الاستمتاع بما عدا الوطي من النظر و اللمس بشهوة و الضم و التفخيذ فجائز في الجميع و لو في الرضيعه؛ (يزدي، ۱۴۰۹: ۲، ۸۱۱) آمیزش جنسی با زوجه قبل از تمام شدن نه سالگی جایز نیست؛ چه زوجه آزاد باشد یا کنیز و چه ازدواج دائم باشد یا موقت ... اما سایر امور جنسی، غیر از دخول، جایز است؛ هر چند طفل شیرخوار باشد.

الواقعه في زمن النبي و الأئمه عليهم السلام إنما كانت بالعربيه» (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۴، ۵۹) در حالی که از اساس این مسأله از احکام عقلی است، نه یک حکم تأسیسی که با آن تعبدی برخورد شود.

۵ - آمادگی دفاعی و نظامی برای کشور اسلامی در برابر تهدیدات دشمنان، اگر چه جنگی هم رخ ندهد، امری لازم و ضروری است و تمام حکومت‌ها در هر گوشه جهان، با هر دین و مکتبی، بر این امر ملتزم می‌باشند و این چیزی جز درک عقلی ضرورت این مهم نمی‌باشد. حال آیه قرآنی هم با توجه به این درک عقلی مخاطبان و همچنین اهمیت موضوع در جهت تأکید آن می‌فرماید: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ﴾ (انفال/۶۰) از آنجا که آیه در مقام تشریح نیست، نمی‌توانیم به عموم آن استناد کنیم و تولید هر نوع تجهیزات نظامی را به بهانه آمادگی در برابر دشمنان لازم بدانیم؛ چرا که ما در اطراف موضوع، درک عقلی داریم و همان عقلی که ضرورت آمادگی را لازم می‌داند، وجود بعضی از سلاح‌های جنگی - نظیر بمب هسته‌ای - را هم جایز نمی‌داند، بلکه وجود آن را برای بشریت و زندگی خطرناک می‌داند. برای همین نیز عقل، تولید سلاح‌های کشتار جمعی را از آن خارج می‌کند.

۶ - ارتباط حکومت‌ها با دولت‌های دیگر امری رایج در کشورداری است و بسیار اتفاق می‌افتد که حکومتی با دشمن خود، که در حال صلح می‌باشند، رابطه داشته باشد؛ اما آنچه مهم است این است که این رابطه را تا حدی روا می‌دارند که موجب تقویت دشمن نشود. لذا تقویت دشمن از خطوط قرمز حکومت‌ها است و بهترین دلیل بر آن تأیید عقلی این حکم می‌باشد. لذا شهید اول در بحث از جواز یا حرمت فروش سلاح به دشمن، با استناد به دلیل عقلی، آن را مطلقاً حرام می‌داند؛ چه در حال صلح باشد و چه در حال جنگ. اما مرحوم شیخ انصاری (ره) پس از نقل نظر شهید، آن را چیزی شبیه اجتهاد در برابر نص می‌داند: «فما عن حواشي الشهيد من أن المنقول: أن بيع السلاح حرام مطلقاً في حال الحرب و الصلح و الهدنه؛ لأن فيه تقوية الكافر على المسلم، فلا يجوز على كل حال، شبه الاجتهاد في مقابل النص، مع ضعف دليله كما لا يخفى.» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۱، ۱۴۹) ایشان برای جواز فروش سلاح در حال صلح به این روایت استناد می‌کند که از امام صادق (علیه السلام) پرسیدند: «اگر کسی زین چهارپا

را به منطقه شام، که دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) آنجا بودند، برای فروش ببرد چه حکمی دارد؟» امام فرمودند: «شما امروز مانند اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) در کنار هم زندگی می کنید، هرگاه با هم درگیر شدید، فروش تجهیزات نظامی به آن‌ها حرام خواهد شد.»^۱

این در حالی است که ما با این مسأله آشنا هستیم و می توانیم با برهان عقلی بر عدم جواز فروش سلاح به دشمن، حتی در زمان صلح، استدلال کنیم؛ چرا که این کار موجب تقویت دشمن است. مرحوم امام (ره) نیز با استناد به این التفات عقلی، آن را جایز نمی داند. ایشان می فرماید: «در زمان امام صادق (علیه السلام) شیعیان حکومت مشخصی نداشتند و در کنار اهل سنت و تحت حکومت واحد زندگی می کردند. لذا انتقال سلاح از منطقه‌ای به منطقه دیگر در آن حکومت، تقویت دشمن نبود، بلکه تقویت حکومت در برابر تهدیدات خارجی بود. از همین روی امام (علیه السلام) آن‌ها را به اصحاب پیامبر تشبیه می کند.» (امام خمینی، ۱۴۱۵: ۱، ۲۲۹)

۷- در هر جامعه‌ای عده‌ای هستند که به خاطر فقر و تنگدستی، به گدایی از مردم روی می آورند. کمک به سائل از نگاه عقل امری پسندیده است؛ مخصوصاً در جامعه‌ای که فقر در آن شایع باشد و نوع سائل‌ها واقعاً از شدت فقر مجبور به این کار شوند. اما اگر زمانی مانند زمان ما بیاید که بیشتر گداه‌ها، فقیر واقعی نیستند و از روی عادت و تنبلی گدایی می کنند و این کار تبدیل به یک شغل پردرآمد و راحتی شده است، آیا باز هم عقل، کمک به این افراد را روا می دارد؟ آیا این کار موجب ترویج گدایی در جامعه نخواهد شد؟ لذا عقل زمانی کمک را جایز می داند که اقتضای راست‌گویی وجود داشته باشد و نوع گداه‌ها، فقیر باشند. اگر با این نگاه وارد تفسیر روایاتی شویم که ما را به بخشش و کمک به سائل می کند و از رد آن‌ها نهی می نماید،^۲ می فهمیم که آن‌ها نیز ناظر به زمانی می باشند که فقر بیداد می کرد. پس ما نمی توانیم با تمسک به اطلاق این روایات، رد سائل را به صورت مطلق در همه موارد، مکروه بدانیم و تقیید عقل را کنار نهیم؛ چنان که در برخی از استدلال‌ها دیده می شود: «یکره رد السائل و لو ظن غناه،

۱. عن أبي بكر الحضرمي قال: دخلنا على أبي عبد الله (عليه السلام) فقال له حكّم السّراج ما ترى فيمن يحمل السّروج إلى السّام و أدانها؟ فقال: لا بأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله (صلی الله علیه و آله) إنكم في هدته فإذا كانت الميائنه حرم عليكم أن تحمّلوا إليهم السّروج و السّلاح (كليني، ۱۴۰۷: ۵، ۱۱۲).

۲. قال أبو جعفر (عليه السلام): «أعط السائل و لو كان على ظهر فرس»؛ عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): «لا تردوا السائل ولو بظلف محترق» (كليني، ۱۴۰۷: ۴، ۱۵).

بل أعطاه و لو شيئاً يسيراً، فعن مولانا الباقر (عليه السلام): أعط السائل و لو كان على ظهر فرس.» (اصفهانى، ۱۴۲۲: ۵۵۵) مؤيد اين استدلال ما، تقيد عقلي رواياتى است كه بر حسن ظن به مؤمنان تأكيد دارند كه مى فرمايند تا جايى كه امكان دارد، سخن و رفتار برادر دينى حمل بر خوبى و عدم سوء شود: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) فِي كَلَامٍ لَهُ: ضَعْ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ وَ لَا تَظُنَّنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ سُوءاً وَ أَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَحْجُلاً.» (كلينى، ۱۴۰۷: ۲، ۳۶۲) اما عقل اين كار را در زمانى كه اعمال سوء، فراوان شده است، نمى پذيرد و آن را جسور شدن طرف مقابل تلقى مى كند. اتفاقاً حضرت امير (عليه السلام) نيز در روايتى به اين برداشت عقلى اشاره کرده است: «و قَالَ (عليه السلام) إِذَا اسْتَوَى الصَّالِحُ عَلَى الزَّمَانِ وَ أَهْلِهِ ثُمَّ أَسَاءَ رَجُلٌ الظَّنَّ بِرَجُلٍ لَمْ تَظْهَرْ مِنْهُ خَوْبَةٌ فَقَدْ ظَلَمَ وَ إِذَا اسْتَوَى الْفَسَادُ عَلَى الزَّمَانِ وَ أَهْلِهِ فَأَحْسَنَ رَجُلٌ الظَّنَّ بِرَجُلٍ فَقَدْ غَرَّرَ.» (سيد رضى، ۱۴۱۴: ۴۸۹)؛ «زمانى كه رفتارهاى سالم در جامعه غلبه كند، اگر كسى به ديگرى كه رفتار بدى از او ديده نشده، سوءظن كند، ستم كرده است و زمانى كه فساد در جامعه اى شايع شده است، حسن ظن داشتن، فريب دادن خود است.»

۲-۱- گزاره‌های عقلانی

ما انسان‌ها پيش از آن كه وارد گفتگو شويم، نسبت به اشياء و حقايق اطراف خود، داراى تجربه يا فهمى هستيم. لذا در مقام تفاهم، مخاطب با اين ارتكازات سراغ استظهار مى رود و گوينده هم نبايد از ارتكازات مخاطب غفلت كند؛ توضيح اينكه اگر موضوع حكم شارع از مسائلى است كه مخاطب از قبل با آن‌ها سر و كار داشته و به نوعى از تلقى و ارتكاز نسبت به آن‌ها رسيده است كه در برداشت او از بيان گوينده مؤثر خواهد بود (ارتكاز عقلاى)، يا اينكه در اثر انس با بيانات خود شارع، ارتكاز و ذهينى در او پيدا شده است؛ يعنى منشأ ارتكاز، خود شارع بوده است (ارتكاز متشرعه)، مخاطب خواه ناخواه در برداشت و استظهار خود، از ارتكازات و تلقى قبلى خود نسبت به موضوع، استمداد خواهد كرد. پس بر شارع است كه با التفات به اين مطلب، اگر ارتكاز مخاطب را قبول ندارد، از باب وظيفه ابلاغ كامل احكام، مخالفت خود را شفاف بيان كند و گر نه به معنای تأييد ارتكاز مخاطب مى باشد؛ براى مثال شارع سجده را در نماز واجب كرده و يكى از ارکان نماز قرار داده است. مخاطبان، قبل از امر شارع به سجده در نماز، تلقى خاصى از آن داشتند و آن را عبارت از به خاک افتادن و سر به خاک گذاشتن مى دانستند.

حال چون سجده خاصی مقصود شارع بود و می دانسته که اگر منظور خود را روشن بیان نکند، مخاطب بر اساس ارتکازش عمل خواهد کرد، آن را صریح و شفاف بیان کرده است و سجده مرتکز بین عقلاء را قبول نکرده و تماس هفت عضو بدن با زمین را در سجده واجب کرده است: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (علیه السلام): قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله): السُّجُودُ عَلَى سَبْعَةِ أَغْظَمِ الْجَبْهَةِ وَ الْيَدَيْنِ وَ الرُّكْبَتَيْنِ وَ الْإِبْهَامَيْنِ مِنَ الرَّجْلَيْنِ وَ تُرْعَمُ بِأَنْفِكَ إِذْ غَامَاً أَمَا الْفَرْصُ فَهَذِهِ السَّبْعَةُ وَ أَمَا الْإِرْغَامُ بِالْأَنْفِ فَسُنَّةٌ مِنَ النَّبِيِّ.» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۶، ۳۴۳) ارتکاز مخاطب - چه ارتکاز عقلائی و چه ارتکاز متشرعه - به دو صورت می تواند باشد:

۱-۲-۱- ارتکاز نسبت به کیفیت تحقق و انجام موضوع در خارج

گاه پیش می آید که با توجه به طبیعت مأموریه، به خاطر ارتکازی که در اطراف موضوع داریم، از چگونگی انجام و تحقق آن در خارج آگاه هستیم و لازم نیست گوینده، کیفیت انجام آن را هم بگوید و البته اگر این ارتکاز ما شخصی نباشد (یعنی این تلقی و ذهنیت در نوع افراد باشد) خود مخاطب هم نیازی در بیان تمام جزئیات نمی بیند. پس هرگاه موضوع حکم شارع از این موارد باشد، لازم است اگر ارتکاز مخاطب را نمی پذیرد، صریح اعلام کند و گرنه مخاطب طبق همان رویه ای که دارد، عمل خواهد کرد. ما در زندگی عادی خودمان هم، به این مهم واقفیم؛ مثلاً اگر در یک روز گرم تابستان، مهمانی وارد منزل شود و درخواست یک لیوان نوشیدنی کند، ما بر اساس ارتکازی که داریم، آب یا شربت خنک برای مهمان حاضر می کنیم نه چای. اما اگر مهمان منظورش چای است، باید بگویید که نوشیدنی گرم بیاور و گرنه متبادر به ذهن میزبان از نوشیدنی در روز گرم، خنک بودن آن است. در ادامه چند مثال ذکر می کنیم:

۱- اشیائی که در اطراف ما وجود دارد تا زمانی که آلودگی در آن ها محسوس نشود، می توان مورد استفاده قرار داد، اما اگر آلودگی به اندازه ای باشد که طعم، رنگ یا بوی آن تغییر کند، از آن اجتناب می کنیم. عقلاء تا وقتی که آلودگی اشیای اطرافشان محسوس نباشد و موجب اشمئزاز آن ها نشود، توجهی به این آلودگی نمی کنند و از آن استفاده می کنند. از این رو اگر کسی اشیاء تمیز را بدون تغییرات محسوس دور بیندازد، متهم به وسواسی بودن می شود؛ برای مثال مادامی که کیفیت آب تغییر نکرده و هنوز قابل استفاده است، به خاطر مختصر آلودگی هایی آن را دور نمی ریزیم. همچنین عقلاء تفاوتی بین آب کم و زیاد نمی بینند؛ ملاک آلودگی، محسوس بودن آلودگی در آب

است و فرق بین کم و زیاد در این است که آب کم زودتر متغیر می‌شود، اما آب زیاد دیرتر. لذا با اصابت ذره‌ای آلودگی مانند خون به آب، آن را تا زمانی که آلودگی ظاهر نشود، آلوده نمی‌دانند.^۱ تمام حرف در این است که مخاطب ارتکازی - درست یا اشتباه - نسبت به آلودگی و کیفیت اجتناب از آن دارد. پس اگر شارع متعال مخالفتی با این تلقی و ارتکاز داشته باشد، باید به آن تصریح کند؛ در غیر این صورت مطابق ارتکاز اولیه عقلاء رفتار خواهد شد. با این حال فقهاء، آب قلیل را به مجرد رسیدن نجاست به آن نجس می‌دانند؛ مثلاً اگر قطره خونی در آن بیفتد، تمام آن نجس می‌شود.^۲ (نجفی، ۱۴۰۴: ۱، ۱۰۵) در حالی که ارتکاز، شدیداً مخالف آن است و بیان خیلی قوی‌تری برای شکستن ارتکاز می‌طلبد. بله روایاتی وجود دارد که بر نجاست آب قلیلی که با نجاست برخورد کرده است، دلالت دارند؛ مانند روایاتی که بر عدم نجاست آب کرّ تا زمانی که متغیر نشده، دلالت دارد. مفهوم مخالف این روایات این است که اگر آب به اندازه کرّ نباشد و قلیل باشد، با برخورد نجاست نجس می‌شود:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ فِي الرَّكِي كُرّاً، لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۷) همچنین روایاتی وجود دارد که به صورت خاص درباره آب قلیل وارد شده است که ظاهراً بر نجس شدن آن در مطلق برخورد با نجاست دلالت دارند: «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يُدْخِلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ وَ هِيَ قَدْرُهُ قَالَ يُكْفَى الْإِنَاءَ.» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱، ۳۹) و «عَنْ أَبِي بصير عَنْهُمْ (عليهم السلام) قَالَ: إِذَا أَدْخَلْتَ يَدَكَ فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ تَغْسِلَهَا، فَلَا بَأْسَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَصَابَهَا قَدْرٌ بَوْلٍ أَوْ جَنَابَةٍ. فَإِنْ أَدْخَلْتَ يَدَكَ فِي الْمَاءِ وَ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، فَأَهْرَقْ ذَلِكَ الْمَاءَ.» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱، ۱۵۲) اما این در حالی است که هم ارتکاز خیلی قوی مخالف این روایات وجود دارد و هم روایات موافق و مؤید ارتکاز کم نیستند؛ مانند:

«عَنْ ثَشِيرٍ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَائِطٍ لَهُ فَحَضَرَتِ الصَّلَاةَ فَتَرَحَّحَ دَلْوًا لِلْوُضُوءِ مِنْ رَكِيٍّ لَهُ فَفَرَجَ عَلَيْهِ قِطْعَهُ عَذْرَهُ يَابِسَهُ فَأَكْفَأَ رَأْسَهُ وَ تَوَضَّأَ بِالْبَاقِي.» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱، ۱۵۴) و «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَسْتَنْجِي ثُمَّ يَقَعُ نُؤْبِي فِيهِ وَ أَنَا جُنْبٌ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.» (شیخ طوسی،

۱. البته با صرف نظر از مفروضاتی که از رساله‌ها پیدا کردیم.

۲. ... فما كان منه دون الكر المقدر بما يأتي فإنه ينجس بملاقاه النجاسة و المتنجس و ان لم يغير أحد أوصافه... .

۱۴۰۷: ۱، ۸۶) و همچنان که فقهاء، آب چاه را به مجرد ملاقات با نجاست، تا زمانی که تغییری در آن پدید نیاید، نجس نمی‌دانند: «عَنِ الرَّصَا (عليه السلام) قَالَ: مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَّعَيَّرَ بِهِ.» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱، ۱۷۰) ارتکاز عقلاء هم بر این است که فرقی بین آب چاه و غیره نیست، بلکه آنچه که نزد آن‌ها مهم است، تغییر آب است؛ چه کم باشد چه زیاد. نکته‌ای که مهم است این است که ارتکاز هر چه شدیدتر باشد، مخالفت هم باید محکم و واضح‌تر باشد تا بتواند ارتکاز را بشکند. روش منطقی در حل این دسته از مسائل این است که بعد از تحلیل عقلی مسأله، سراغ روایت برویم، نه اینکه اول به روایت رجوع کرده و با نادیده گرفتن ارتکاز، استظهارگیری کنیم. اگر گفته شود: اصل با روایت است، می‌گوییم: وقتی مخاطب شارع نسبت به موضوعی، قبل از بیان شارع، تلقی و ذهنیتی پیدا کرده است؛ چه درست و چه اشتباه، و بدون بیان شارع طبق همان رویه خود عمل خواهد کرد، در این صورت بر شارع لازم است که اگر آن ارتکاز را قبول ندارد، بیان کند و اگر بیان نکند، با حکمت شارع و وظیفه‌ای که در ابلاغ کامل احکام به بندگان دارد، نمی‌سازد.

۲- گاه موضوع از مواردی است که عموم مردم نسبت به آن استبعاد دارند. اگر شارع بخواهد حکمی خلاف ارتکاز صادر کند، باید بیانش به اندازه‌ای قوی باشد که بتواند ارتکاز را بشکند و استبعاد را از بین ببرد. لذا اگر عموماً از شارع صادر شود که استبعاد شدیدی پیرامون آن وجود دارد و از طرفی هم قابلیت حمل‌های عقلایی دیگر را هم دارند، نباید با نادیده گرفتن استبعاد، به حکمی خلاف ارتکاز برسیم؛ به عنوان مثال حکم به تنجس آب مضاف با تماس با سر سوزنی نجاست، هر چند به مقدار هزار گره باشد، از مواردی است که ارتکاز و استبعاد شدید عقلایی در این زمینه نادیده گرفته شده است. مرحوم سید یزدی در عروه می‌نویسد: «الماء المضاف مع عدم ملاقاته النجاسة طاهر؛ لکنه غیر مطهر من الحدث و لا من الخبث و لو فی حال الاضطراب و إن لاقی نجساً تنجس و إن کان کثیراً بل و إن کان مقدار ألف کر؛ فإنه ینجس بمجرد ملاقاته النجاسة و لو بمقدار رأس إبرة فی أحد أطرافه فینجس کله.» (یزدی، ۱۴۰۹: ۱، ۲۶) یعنی اگر قطره خونی در چاه نفت بیفتد، نجس می‌شود؛ در حالی که استبعاد شدیدی در آن وجود دارد. البته اگر شارع به آن تصریح کند، در این صورت تسلیم خواهیم بود، اما با چند روایتی که در مورد تنجس آب مضاف وارد شده است، (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱، ۲۰۶) استبعاد از بین نمی‌رود و این روایات صراحت لازم برای شکستن این استبعاد را

ندارند؛ مخصوصاً زمانی که آب مضاف، کثیر باشد؛ مثل اینکه استخری از آب میوه و امثال آن باشد که این استبعاد بیشتر هم می‌شود.

۳- یکی از اموری که مردم با آن سر و کار دارند و تقریباً از کارهای روزمره‌شان می‌باشد، معاملات است. این مبتلابه بودن باعث ایجاد ارتکازهایی در جزئیات معامله بین عموم مردم شده است. یکی از ارتکازها این است که مردم با کسی معامله می‌کنند که با آداب معامله آشنا باشد و آن را رعایت کند. برای آن‌ها فرقی نمی‌کند که طرف مقابل از چه قوم و قبیله‌ای است. مهم آن است که به اصول معامله پای‌بند باشد. حال اگر در روایتی از معامله کردن با برخی اقوام نهی شود، بیانی خلاف ارتکاز عقلاء وارد شده است:

«عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَقُلْتُ: إِنَّ عِنْدَنَا قَوْمًا مِنَ الْأَكْرَادِ وَ إِنَّهُمْ لَا يَزَالُونَ يَجِيئُونَ بِالْبَيْعِ فَتُخَالِطُهُمْ وَ نُبَاعِعُهُمْ؟ فَقَالَ: يَا أَبَا الرَّبِيعِ، لَا تُخَالِطُوهُمْ، فَإِنَّ الْأَكْرَادَ حَيٌّ مِنْ أَحْيَاءِ الْجِنِّ كَشَفَ اللَّهُ عَنْهُمْ الْعِطَاءَ فَلَا تُخَالِطُوهُمْ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۱۵۸)

لذا یا باید شارع، بیان‌های متفاوت و مکرری برای شکستن ارتکاز داشته باشد، یا اینکه محمل عقلائی دیگری برای روایت پیدا کنیم. با این حال در مکروهات بیع، به کراهت معامله با کردها به جهت جن بودن اجدادشان استناد کرده‌اند. این نوع استدلال به خاطر غفلت از برخی مسلمات است؛ اینکه ما بالوجدان می‌فهمیم که افراد انسان هستند و به تکالیف ما مکلف‌اند. ثانیاً تبدیل جن به انسان عقلاً ممکن نیست و تعلیل روایت هم با تبدل حقیقی سازگار نیست؛ چرا که برداشتن عطاء و پرده، به معنای تبدل جن به انس نیست. ثالثاً از تغییر اصطلاحات غفلت شده است؛ به این معنا که واژه «جن» امروزه به معنای موجود مختار ذی‌شعور است، در حالی که این واژه در ادبیات دین به معنای هر چیز پنهان و پوشیده است.^۱ به همین خاطر به طفلی که هنوز زاده نشده و در رحم مادر پنهان است، جنین گفته می‌شود: ﴿وَ إِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّه فِی بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ (نجم/۳۲) وقتی که امام می‌فرماید: آن‌ها طایفه‌ای از جن بودند، مخاطب به زندگی پوشیده آن‌ها در کوهستان‌ها و غارها منتقل می‌شود و جمله «کشف الله عنهم العطاء» یعنی آن‌ها را از انزوا بیرون کشید و به آن‌ها زندگی اجتماعی ارزانی داشت. پس منظور امام این است که آن‌ها دور از اجتماع زندگی کرده‌اند و آداب معامله

۱. الجیم و النون أصل واحد و هو [السُّتْر] و التستّر (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱، ۴۲۱)؛ الخافیه: الجن (شیبانی، ۱۹۷۵: ۱، ۲۳۹).

را نمی‌دانند؛ از این رو با آنان معامله نکنید. لذا ارتکاز عقلائی بر این است که این احکام کلی است و منحصر در کردها نیست و هر قومی که آداب معامله را رعایت نکند، شامل این حکم می‌شود و اگر با گذشت زمان ارتقاء فرهنگی بیابند و به آداب اجتماعی ملتزم شوند، این کراهت برداشته می‌شود. شاهد این مطلب این است که در برخی روایات از معامله و نکاح با بعضی اقوام دیگر نیز نهی شده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَا تُنَاكِحُوا الرَّنَجَ وَ الْخَزَرَ فَإِنَّ لَهُمْ أَرْحَامًا تَدُلُّ عَلَى غَيْرِ الْوَفَاءِ قَالَ وَ الْهِنْدُ وَ السُّنْدُ وَ الْقُنْدُ لَيْسَ فِيهِمْ نَجِيبٌ يَعْنِي الْقُنْدَهَارَ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۳۵۲)

۴- مردم زمان شارع به خاطر انس با احکام شریعت و تأکیدهای شارع، ارتکازی نسبت به حرمت شرب خمر به خاطر مست‌کننده بودن آن، پیدا کرده بودند. لذا وقتی شارع از آن نهی می‌کرد، مخاطب علت آن را نیز می‌دانست.^۱ بگذریم که خود معصومان هم، در مواقعی علت تحریم خمر را بیان نموده‌اند.^۲ (کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۴۱۲) حال وقتی روایتی می‌فرماید: «أَبْ أَنْگُورِ جُوشِيْدَةٍ حَرَامٌ اسْت؛ مَگَرِ اَيْنَكِهْ دُو سُوْمِ اَنْ تَبْخِيْرِ وَ تَبْدِيْلِ بِهْ شِيْرِهْ شُوْد.»^۳ (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵، ۲۸۵) مخاطب می‌فهمد که این شرط به این خاطر است که قبل از تبدیل شدن به شیر، مست‌کننده است؛ لذا اگر آن قدر بجوشد که تبدیل به شیر شود و مطمئن شوند مست‌کننده نیست، هر چند دو سوم آن تبخیر نشده باشد، حلال است. شهید صدر از مرحوم خوبی (ره) نقل می‌کند که ایشان اشکال کرده است که این حرف خلاف ظاهر روایت می‌باشد، اما شهید صدر با استناد به ارتکاز عقلاء با استاد خود مخالفت می‌کند. ایشان می‌گوید ارتکاز بر این بود که علت حرمت انگور جوشیده، مست‌کنندگی آن است.^۴ (شهید صدر، ۱۴۰۸: ۳، ۴۱۰) یعنی اگر شارع با

۱. اگر ارتکاز عقلائی هم بر قبح شرب خمر وجود داشته باشد، به خاطر مست‌کنندگی آن است.

۲. عَنْ أَبِي إِزْرَاهِيْمَ (عليه السلام) قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَحْرِمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَ لَكِنْ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا فَمَا فَعَلَ فِعْلَ الْخَمْرِ فَيَهْوُ خَمْرًا.»

۳. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْعَصِيْرِ يَطْبُخُ بِالنَّارِ حَتَّى يَغْلِي مِنْ سَاعَتِهِ أَيْسُرْتُهُ صَاحِبُهُ؟ فَقَالَ: «إِذَا تَغَيَّرَ عَنْ خَالِهِ وَ غَلَى فَلَا خَيْرَ فِيهِ حَتَّى يَذْهَبَ ثُلُثُهُ وَ يَبْقَى ثُلُثُهُ.»

۴. الوجه الثالث: ما ذكره جماعة من الفقهاء من أن ذهاب الثلثين و أن جعل غاية للحرمه في الروايات إلا أن النكته المطلوبه من هذه الغايه موجوده في المقام و قد اعترض السيد الأستاذ دام ظلّه على ذلك بأنه رجم بالغيب إذ لا ندري بكنه تلك النكته إلا أن الإنصاف أن هذا الوجه قريب من النفس إذا ضم إلى ما ذكر استظهار النكته بقريته الارتكازات العرفيه إذ يوجد ارتكازان لا إشكال في ثبوتهما: أحدهما ارتكاز أن الطبخ للعصير العنبي يوجب كونه عرضه للإسكار و الآخر أنه بذهاب ثلثيه يغلط و يفقد تلك الأجزاء التي بها يصير مسكراً و يسقط عن المعرضيه للإسكار و عليه فينسب بسبب هذين الارتكازين من دليل اشتراط ذهاب الثلثين في التحليل أنه لهذه النكته و هذا الانسباق نوع من التبادر الذي يعطى للدليل ظهوراً عرفياً في ذلك فيكون الميزان في التحليل هو الإخراج

این ارتکاز مخالف است، باید تصریح کند و الا سکوت شارع، تقریر ارتکاز است.

۵ - تشخیص اصل اولیه در اوامر: در مباحث الفاظ اصول از اصل اولیه در اوامر بحث می‌شود مبنی بر اینکه اصل در اوامری که به صورت مطلق وارد شده، عینی است یا کفایی، فوری است یا غیرفوری، تبعیدی است یا توصیلی و... در حالی که این تقسیمات به خاطر غفلت از سنخ موضوع و ارتکازهایی که در اطراف آن است، پدید آمده است. قبل از تعلق امر به موضوعات، در اغلب موارد مخاطب نسبت به کیفیت تحقق آن موضوع در خارج، ارتکازی دارد که با امر شارع هم به یکباره از بین نمی‌رود. در این موارد لازم است به جای بحث از این تقسیمات، به ارتکاز مخاطب و برخورد شارع با این ارتکاز توجه شود. اینکه آیا شارع با ارتکاز مخالفت کرده است یا نه، که در صورت دوم، پذیرفتن ارتکاز را می‌فهمیم؛ برای مثال شرکت مردم در جهاد به اندازه‌ای که لازم است و همچنین مسئولیت‌های اجتماعی مانند مشاغل و تخصص‌های مورد نیاز مردم، اجرای حدود و قصاص و ... در حدی که این امور زمین نماند، لازم است و ارتکاز هم بر عینی نبودن وجوب این موارد است. یا اینکه اگر جنگ آغاز شود، ارتکاز بر فوری بودن شرکت در آن می‌باشد و همچنین در ردّ سلام و اموری که وقتشان می‌گذرد، تأخیر را جایز نمی‌داند. ما اموری مانند نفقه را واجب عینی می‌دانیم. برخی از کارها را برای ایجاد الفت و رابطه صمیمی یا به دست آوردن دلی انجام می‌دهیم و همین ارتکاز را در امری مانند نماز هم داریم، در حالی که در برخی کارهای دیگر چنین اراده و قصدی نداریم؛ مثل اینکه کارگری به امر کارفرما مصالح را جابه‌جا می‌کند؛ یعنی اگر عملی متضمن یاد خداست، بدون قرب نبوده و قصد امثال می‌خواهد و در غیر این‌ها عادت عقلاء به قصد امثال نیست و شارع باید اعلان کند. اگر امری متوجه عقلاء شد، اصل را بر تعیینی بودن آن می‌گذارند و ارتکازشان بر همین است و تخییری بودن دلیل می‌خواهد. ما با این ارتکازها سراغ اوامر شرعی می‌رویم. اگر شارع مخالف است، باید تصریح کند؛ چنان‌که در ازاله نجاست از مسجد، امر به فوریت آن کرده، در حالی که ارتکاز بر عدم فوریت بود، اما شارع با این ارتکاز مخالفت کرده است. پس وظیفه ما کشف مخالفت یا رضایت شارع می‌باشد. از این رو معمولاً با توجه به طبیعت مأموریه،

شناسایی لزوم، فور، تراخی و ... امکان‌پذیر است و از آنجا که عناوین شرعی ناظر به زندگی مردم هستند، خارج از این اصل نبوده و از آن تبعیت می‌کنند.

۱-۲-۲- ارتکاز نسبت به میزان اهمیت موضوع مرتکز

عموم مردم در برنامه زندگی خود، نسبت به برخی امور اهمیت زیادی قائل هستند و برخی مسائل دیگر را مهم نمی‌دانند. این ارتکاز، نحوه تعامل آن‌ها را با این مسائل مشخص می‌کند. در تفاهمات عرفی، این ارتکاز در جریان انتقال معنا بسیار تأثیرگذار است؛ مثلاً پدری از فرزند درخواستی می‌کند که آن امر، از نگاه فرزند کم‌اهمیت است. حال سؤال این است که آیا امر بر ارتکاز غالب خواهد شد یا نه فرزند بر اساس ارتکاز خود درخواست پدر را تفسیر خواهد کرد؟ مشخص است که منبای حرکت فرزند ارتکازش می‌باشد و اگر درخواست پدر مهم باشد، این انتظار را دارد که با بیان محکم و صریح خود بر اهمیت موضوع تصریح کند و ارتکاز را بشکند. ارتکاز بر میزان اهمیت موضوع، حاصل زندگی و تعامل با حقایق و اشیاء پیرامونمان می‌باشد و در وجودمان رخنه کرده است؛ لذا صراحت بیشتری برای شکستن آن لازم است. شارع مقدس نیز با توجه به شفقتی که نسبت به بندگان دارد، در بیان احکام کوتاهی نمی‌کند و مانع از بدفهمی مخاطبان می‌شود. واضح است مردمی که به خاطر انس و زندگی با محیط اطراف خود، ارتکازاتی نسبت به اهمیت آن‌ها در ذهن‌شان ایجاد شده است، برخی امور را مهم و برخی دیگر را کم‌اهمیت می‌دانند. از این رو اگر از طرف شارع، بیانی درباره این موضوعات رسید، نباید انتظار داشت که مخاطب به یکباره دست از ارتکازاتی که با آن‌ها زندگی کرده است، بکشد و متعبد شود؛ بلکه بر شارع است که اگر مخالفتی با ارتکاز دارد، با صراحت کامل، آن را بر مخاطب تفهیم کند. برای روشن‌تر شدن بحث، مثال‌هایی را ذکر می‌کنیم:

۱- از مواردی که عموم مردم آن را تجربه کرده و به ارتکازی نسبت به جزئیات آن رسیده‌اند، نزدیکی با همسر می‌باشد. برای شخصی که محتمل شده است و می‌خواهد سراغ همسرش برود، اهمیتی ندارد که به حمام رفته و غسل جنابت کند و بعد آمیزش داشته باشد. با توجه به راحت‌طلبی هم که در وجود انسان نهفته است، راضی نمی‌شود که دو بار خودش را به زحمت انداخته و غسل کند. اگر مشکل کمبود آب در زمان شارع را هم بر آن‌ها بیفزاییم، این شدت ارتکاز بیشتر خود را نشان می‌دهد. به هر روی اگر شارع بخواهد مخاطب را از جماع، قبل از غسل از احتلام نهی کند، چون این عمل نزد

مخاطب اهمیت و ضرورتی ندارد، بیان خیلی محکم و صریحی می‌طلبد. از این روست که فقهاء از روایات نهی از جماع قبل از غسلی که به خاطر احتلام واجب شده است، (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰، ۱۳۹) کراهت را فهمیده‌اند.

۲- برخی از فقهاء با استناد به روایاتی که آداب خطبه‌های نماز جمعه را بیان کرده‌اند، (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۴۲۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۴۵) بعضی از این آداب را واجب دانسته‌اند؛ مانند اینکه قیام، حمد و ثنا، دعوت به تقوا و قرائت سوره را از واجبات خطبه اول و همین موارد به علاوه صلوات بر پیامبر و خاندان او را از واجبات خطبه دوم آورده‌اند. (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۴، ۶۳-۶۵) این در حالی است که ایراد خطبه یا همان سخنرانی از اموری است که عقلاء در زندگی اجتماعی آن را تجربه کرده‌اند. تنها موردی که ارتکاز عقلاء در ایراد سخنرانی بر اهمیت آن است، توانایی سخنران در بیان مطالب مرتبط با موضوع سخنرانی است. اما بقیه موارد را از قبیل نحوه لباس پوشیدن سخنران، عطر زدن، شروع کردن با حمد و ثنای خدای متعال و ... مهم نمی‌دانند، هرچند بودنشان خوب است. لذا اگر سخنرانی این موارد را نداشته باشد، مذمت نمی‌شود، اما اگر توان بیان مطالبی را که هماهنگ با موضوع سخنرانی است، نداشته باشد، توبیخ خواهد شد. پس اگر شارع قصد التزام به این موارد را دارد، باید به آن تصریح کند.

۱-۳- امور توقیفی

منظور از امور توقیفی آن دسته از موضوعاتی که تعبدی می‌باشند؛ به گونه‌ای که نه عقلاء نسبت به آن‌ها ارتکازی دارند و نه این امور قابلیت برهانی شدن دارند. در این موارد لازم است که تنها بر قرائن لفظی تکیه کرد و به تفسیر بیان شارع پرداخت؛ چنان‌که عدم توجه به عقل و تحلیل آن در موضوعات عقلی و توجه نکردن به ارتکاز در موضوعاتی که عقلاء و متشرعان در اطراف آن‌ها دارند، باعث بدفهمی می‌شود، همین‌طور وارد کردن تحلیل‌های عقلی در امور تعبدی هم همان بدفهمی‌ها را پدید

۱. عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إِذَا كَانُوا سَبْعَهُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَلْيَصَلُّوا فِي جَمَاعَةٍ وَ لِيَلْبَسِي الْبُرْدَ وَ الْعِمَامَةَ وَ يَتَوَكَّأَ عَلَى قَوْسٍ أَوْ عَصَا وَ لِيَقْعُدَ قَعْدَةَ بَيْنِ الْخَطِيبَيْنِ وَ يَجْهَرُ بِالْقِرَاءَةِ وَ يَقْنُتُ فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى مِنْهُمَا قَبْلَ الرَّكْعَةِ»؛ «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ الَّذِي يُخْطَبُ النَّاسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَنْ يَلْبَسَ عِمَامَةً فِي الشَّتَاءِ وَ الصَّيْفِ وَ يَتَرَدَّى بِبُرْدٍ يَمْنَى أَوْ عَدَنِي وَ يُخْطَبُ وَ هُوَ قَائِمٌ يُحْمَدُ اللَّهُ وَ يَبْنِي عَلَيْهِ ثُمَّ يوصي بِتَقْوَى اللَّهِ وَ يَقْرَأُ سُورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ صَغِيرَةً ثُمَّ يَجْلِسُ ثُمَّ يَقُومُ فَيُحْمَدُ اللَّهُ وَ يَبْنِي عَلَيْهِ وَ يَصَلِّي عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ عَلَى أَئِمَّتِهِ الْمُسْلِمِينَ وَ يَسْتَغْفِرُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ. فَإِذَا فَرَغَ مِنْ هَذَا أَقَامَ الْمُؤَدِّنُ فَصَلَّى بِالنَّاسِ رَكْعَتَيْنِ يَقْرَأُ فِي الْأُولَى بِسُورَةِ الْجُمُعَةِ وَ فِي الثَّانِيَةِ بِسُورَةِ الْمُنَافِقِينَ.»

خواهد آورد؛ به این مثال توجه کنید:

۱- شهید ثانی در نماز احتیاط، پس از بنای بر اکثر، دو فرض را مطرح می‌کند: یا اینکه نمازگزار پس از نماز احتیاط متوجه شود که واقعاً نمازش کم بوده و نیاز به کامل شدن داشته است. در این فرض، باید نماز احتیاطش را کامل کند و قطعاً نمازش صحیح است؛ زیرا هدف از نماز احتیاط همین است. یا اینکه در میانه نماز احتیاط متوجه کم بودن نمازش شود. در این صورت دو حالت برایش قابل تصور است: یا نماز نشسته را وارد رکوع رکعت اول کرده یا نکرده است. اگر نکرده باشد، باید بلند شود و نماز را یک رکعت ایستاده بخواند تا رکنی به ارکان نماز اضافه نشود. اما اگر وارد رکوع در رکعت اول شده باشد، صحت نماز با مشکل روبه‌رو می‌شود؛ زیرا نظام نماز به هم ریخته است (سه رکعت ایستاده و یک رکعت نشسته!). از سوی دیگر ما می‌دانیم که یک رکعت نشسته، در حکم نصف رکعت ایستاده است. پس باید رکعت دوم را هم در حال نشسته به آن اضافه کند و نتیجه آن چیزی جز افزودن رکن به نماز نیست که از مبطلات است. (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۱، ۷۱۵) اگر این احتمالات درست باشد، چرا امام (علیه السلام) از اول، دو رکعت نشسته را به جای یک رکعت ایستاده قرار داد؟ آیا امام وقتی به نماز احتیاط امر می‌کرد، به این فرض (علم به نقصان در وسط نماز احتیاط) توجه نداشت؟ این احتمال‌سازی‌های سست به خاطر عدم توجه به سنخ موضوع بوده است که باعث بدفهی در متون دینی می‌شود.

نتیجه‌گیری

توجه به نوع موضوع و شناخت ویژگی‌های آن - از این حیث که اگر مخاطبی با بیانی مواجه شود که نسبت به موضوع آن خالی‌الذهن نبوده و با درک عقلی یا ارتکاز پیشین خود آن را تفسیر خواهد کرد - ثمراتی دارد که عنایت به آن‌ها از خطای در فهم متون دینی در آن حوزه جلوگیری می‌کند. این ثمرات از این قرار است:

۱- توجه به ریشه احکام امضائی، یعنی ادراکات عقلی قبل از تعلق امر یا نهی، می‌تواند در شناخت احکام متغیر از احکام ثابت راه‌گشا باشد. این مهم در مباحث تمدن‌سازی و نظام‌سازی اسلامی نقش کلیدی دارد.

۲- در احکام امضائی نمی‌توان اطلاق‌گیری کرد؛ چرا که در مقام تأسیس نمی‌باشند، بلکه باید از ظرفیت‌های احکام امضائی در مقام استنباط استفاده کرد.

۳- در موضوعاتی که قبل از تعلق امر یا نهی نسبت به آن‌ها، درک عقلی یا اتکاز

عقلائی و متشرعه داریم، نمی‌توانیم از قرائن لفظی استفاده کنیم.

۴- موافقت با ارتکاز عقلاء و متشرعه مرجّحی است در تعارض ادله و باب تراحم؛ البته بنا بر قول مشهور که تعدی از مرجحات منصوصه را جایز می‌دانند. (مظفر، ۱۳۷۵: ۲، ۲۶۱) و نظر ما هم همین می‌باشد.

۵- بی‌فایده بودن بحث از تقسیمات اوامر؛ نوع امر به حسب ارتکازاتی که از موضوع متعلق امر وجود دارد، مشخص خواهد شد.

۶- ارتکاز اولیّه مخاطبان در هر چیزی، اصل اولیه در آن است. اگر شارع در آن تصرف نکرده باشد، تقریر محسوب می‌شود و در حق ما هم حجت خواهد بود.

کتابنامه

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴: معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۳- اردبیلی، احمد بن محمد، بی‌تا: زبده البیان فی احکام القرآن، تهران: المکتبه الجعفریه لإحياء الآثار الجعفریه.
- ۴- اصفهانی، سید ابوالحسن، ۱۴۲۲: وسیله النجاه (مع حواشی الإمام خمینی)، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۵- اکبرنژاد، محمدتقی، ۱۳۹۶: منطقی تفسیر متن، قم: انتشارات دار الفکر.
- ۶- امام خمینی، روح‌الله، ۱۴۱۵: المکاسب المحرمه، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۷- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵: کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- ۸- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹: تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- ۹- ابن‌ادریس حلی، محمد بن منصور، ۱۴۱۰: السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ۱۰- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳: مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ۱۱- _____، ۱۴۱۴: تذکره الفقهاء، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- ۱۲- سید رضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴: نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم: نشر هجرت.
- ۱۳- شهید ثانی، زین‌الدین عاملی، ۱۴۱۰: الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، قم: کتابفروشی دآوری.

- ١٤- _____: ١٤١٣: مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلاميه.
- ١٥- شيباني، محمد بن حسن، ١٩٧٥: كتاب الجيم، قاهره: الهيئه العامه لشئون المطابع الاميريه.
- ١٦- صدر، محمداقبر، ١٤٠٨: بحوث في شرح العروه الوثقى، قم: مجمع الشهيد آيه الله الصدر العلمى، چاپ دوم.
- ١٧- عاملى، جواد بن محمد حسيني، بى تا: مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلامه، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
- ١٨- طباطبايى، محمدحسين، ١٤١١: الميزان فى تفسير القرآن، بيروت: مؤسسه الأعلمى للمطبوعات.
- ١٩- طوسى، محمد بن الحسن، ١٤٠٧: تهذيب الأحكام، تحقيق حسن خرسان، تهران: دار الكتب الإسلاميه، چاپ چهارم.
- ٢٠- فاضل أبى، حسن بن ابى طالب، ١٤١٧: كشف الرموز فى شرح مختصر النافع، قم: دفتر انتشارات اسلامى، چاپ سوم.
- ٢١- كلينى، محمد بن يعقوب، ١٤٠٧: الكافى، تهران: دار الكتب الإسلاميه، چاپ چهارم.
- ٢٢- كركى، محقق ثانى، ١٤١٤: جامع المقاصد فى شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ دوم.
- ٢٣- مامقانى، محمدحسن، ١٣١٦: غايه الآمال فى شرح كتاب المكاسب، قم: مجمع الذخائر الاسلاميه.
- ٢٤- مظفر، محمدرضا، ١٣٧٥: أصول الفقه، قم: اسماعيليان.
- ٢٥- ميرزاى قمى، ابوالقاسم، ١٤١٣: جامع الشتات فى اجوبه السؤالات، تصحيح مرتضى رضوى، تهران: مؤسسه كيهان.
- ٢٦- نجفى، محمدحسن، ١٤٠٤: جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، بيروت: دار إحياء التراث العربى، چاپ هفتم.
- ٢٧- يزدى، سيد محمد كاظم، ١٤٠٩: العروه الوثقى، بيروت: مؤسسه الأعلمى للمطبوعات، چاپ دوم.