

# Examination of the Role of Appeal to Customary Assumptions in Understanding and Interpretation of Islamic Texts (Verses and Narrations)

Hossein Andailib 


Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran.  
hoseinandailib@iau.ac.ir

## Abstract

The aim of the present study is to examine the role of appeal to customary assumptions in the understanding and interpretation of Islamic texts (verses and narrations). The research method is descriptive-analytical and is based on the hypothesis that customary assumptions serve as an implicit contextual clue (qarīnah lobbi) in understanding the verses and narrations of Islam. Without considering these customary assumptions, one should not approach the interpretation of Islamic verses and narrations. The appeal to customary assumptions in understanding the verses and narrations relies on the absence of prohibition by the Ma'sūm (infallible), tacit approval by the Ma'sūm, and other differences that distinguish it from the reprehensible analogy (qiyās madhmūm) practiced by some sects. The customary assumptions of the Shāri's (lawgiver's) audience, in cases where they align with the customary assumptions of later periods, are the criteria and basis for appeal.

**Keywords:** Customary Assumptions, Appeal, Interpretation of Islamic Texts, Quran, Usury, Amputation.

## بررسی نقش استناد به ارتکازات عرفی در فهم و تفسیر متون اسلامی (آیات و روایات)

حسین عندلیب 

استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. hoseinandalib@ iau.ac.ir

### چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی نقش استناد به ارتکازات عرفی در فهم و تفسیر متون اسلامی (آیات و روایات) است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و بر این فرضیه استوار است که ارتکازات عرفی همچون قرینه لبی در فهم آیات و روایات اسلامی بوده است و بدون توجه به ارتکازات عرفی، نباید به تفسیر آیات و روایات اسلامی روی آورد. استناد به ارتکازات عرفی در فهم آیات و روایات، به عدم ردع معصوم و تقریر معصوم و تفاوت‌های دیگر که آن را از قیاس مذموم عامه متمایز می‌نماید، بستگی دارد. ارتکازات عرفی مخاطبان شارع، در مواردی که با ارتکازات عرف در دوران‌های بعدی متحد است، معیار و ملاک استناد می‌باشد.

**کلیدواژه‌ها:** ارتکازات عرفی، استناد، تفسیر متون اسلامی، قرآن، ربا، قطع ید.

استناد به این مقاله: عندلیب، حسین (۱۴۰۳). بررسی نقش استناد به ارتکازات عرفی در فهم و تفسیر متون اسلامی (آیات و روایات). پژوهش‌های زیباشناختی متون اسلامی، ۱(۱)، ص ۶۱-۸۲.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۱/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۱/۰۲

ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان.



## ۱. مقدمه

از دیرباز تاکنون ارائه تفسیر صحیح و منضبط از آیات قرآن کریم و روایات اسلامی یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های عالمان دینی بوده است. آنها تمام همت خود را مبذول داشته و سعی نموده تا آنجا که ممکن است قواعدی را در راستای منضبط نمودن جریان تفسیر متن ارائه دهند و در تفسیر آیات و روایات اسلامی از آن بهره گیرند، تا بدینوسیله سدی در مقابل تفسیرهای ناصحیح، غیرفنی و به عبارت دیگر، تفسیر به رأی‌ها ایجاد نمایند. یکی از آن قواعد مهم «ارتکازات عرفی» است. این قاعده ظرفیت‌های بالقوه و تاثیرگذاری دارد که می‌تواند تاثیر شگرفی در تفسیر صحیح و دقیق از متون دینی گذارد و باعث شود استنباط احکام با لمس واقعیت‌های موجود در زمان معصومین (ع) صورت پذیرد و از دو خطر بزرگ یعنی جمود بر ظواهر الفاظ و تفسیر الفاظ براساس ارتکازات کنونی جلوگیری شود. اما از آنجایی که در کتاب‌های فقهی و اصولی از این قاعده به صورت مستقل بحث نشده، بلکه در لابه‌لای مباحث مطرح شده است، لذا، ظرفیت‌های آن مورد غفلت قرار گرفته و باعث شده در برخی موارد تفسیر متون از مسیر صحیح و منضبط خود خارج گردد و بدون دقت به ارتکاز مخاطبان، بحث‌های مفصل و نیز تفسیرهای ناصواب و حتی تحمیل‌هایی در تفسیر متون دینی صورت پذیرد. در این راستا، پژوهش حاضر درصدد است با ارائه تصویری روشن از ابعاد این قاعده و تاثیر آن در فهم و تفسیر متون دینی، گامی در راستای نمایان کردن ظرفیت‌های این قاعده تاثیرگذار بردارد. بنابراین، سوال اصلی این پژوهش عبارت است از اینکه: «استناد به ارتکازات عرفی در فهم و تفسیر آیات و روایات اسلامی چه نقشی ایفا می‌نماید؟».

## ۲. مفاهیم پژوهش

### ۲-۱. عُرف

در لغت معانی متفاوتی برای عرف بیان شده است: «تتابع، اتصال و پی‌درپی بودن» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۸۱؛ راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ص ۳۴۳) «قرار، آرامش و سکون» (همان)؛ «معرفت و شناخت» (همان)؛ «امر شناخته شده و متداول بین مردم» (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۲؛ عمید، ۱۳۵۸، ص ۷۲۸)؛ «فعل پسندیده از ناحیه عقل یا شرع» (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲ق، ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص ۲۳۸-۲۳۹)؛ «خوی و عادت» (عمید، ۱۳۵۸)، «اسم برای اعتراف و اقرار» (جوهری، ۱۹۹۰م، ج ۴، ص ۱۴۰۱)؛ «اصطلاح» (معلوف، ۱۹۷۳م، ص ۵۰۰).  
در قرآن کریم واژه «عرف» دو مرتبه و «معروف» ۳۲ مرتبه به کار رفته است؛ در کاربرد اول،<sup>۱</sup>

۱. «خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین» (اعراف، ۱۹۹).

«عرف» معنای «معروف، کردار و گفتار پسندیده» (طبرسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۵۱۲) و در کاربرد دوم،<sup>۱</sup> معنای «احسان و نیکی» یا «تتابع و پی‌درپی بودن» را افاده می‌کند.

واژه «معروف» در تمام کاربردهای قرآن یکی از این دو معنا را دارد:

اول، «امر پسندیده و صالح» اعم از فعل و ترک، گفتار، کردار و پندار (بقره، ۱۷۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۶۳؛ آل عمران، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۴؛ نساء، ۵، ۸، ۱۹، ۱۱۴؛ اعراف، ۱۵۷؛ توبه، ۶۷، ۷۱، ۱۱۲).  
دوم، «متعارف و معمول» (بقره، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۱؛ نساء، ۶، ۲۵).

مفهوم قرآنی «عرف» و «معروف» غالباً ارزشی، اخلاقی و اصلاحی است؛ و با اینکه در لغت، تا زمان ابن اثیر دیده نشد که چنین باری به این دو واژه و جهت ضد اخلاقی و اصلاحی به واژه «منکر» داده شود، اما در قرآن و به تبع آن در متون تفسیری و روایی، چنین کاری صورت گرفته است، معهود بودن عمل و گفتار نیک و شناخت فطرت و عقل نسبت به آن و نامأنوس بودن امر قبیح و عدم آشنایی فطرت و عقل نسبت به آن می‌تواند مورد نظر خداوند در این کاربرد باشد. بر این بنیان باید گفت، عرف و معروف (= هر امر محمود و صالح) فطری و مأنوس عقل، و منکر (= امر ناپسند و فاسد) غیرفطری و ناآشنا برای عقل است (علیدوست، ۱۳۸۶، ص ۴۷-۴۸).

در اصطلاح فقه، حقوق و اصول، تعریف‌های گوناگونی از «عرف» با همین عنوان یا عناوینی

چون «عادت»، «بنای عقلا» و «سیره» ارائه شده است:

۱. عادت و عرف امری است که از ناحیه عقل در جان انسان‌ها جای می‌گیرد و طبع سالم و غیرآلوده به شهورات آن را می‌پذیرد (حنفی، ۱۹۸۶م، ص ۱۰۱؛ ابن عابدین، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۱۱۲؛ بدران، ۱۹۹۸م، ص ۳۱۶).

۲. عرف عادت است از عموم یا گروهی خاص از مردم که بر آن سیر کرده، و زندگی می‌کنند، این عادت می‌تواند در شکل گفتار یا کردار یا ترک گفتار یا کردار سامان یابد (صنقور علی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۵۲).

۳. آنچه عقل پدید آوردن آن را نیکو شمارد و اندیشه‌های پاک آن را انکار نکنند، عرف است (جعیط، ۱۴۰۹ق، ص ۲۹۹۹).

در این تفسیر، عرف یکسان با موضوعاتی چون «عدل»، «صدق» و «عفاف» قرار گرفته که در داوری عقل و عقلا مورد حمل معمولاتی چون «نیکوست» یا «باید پدید آید» واقع می‌شوند، در حالی که پدیده «عرف» ممکن است به این موضوعات تعلق گیرد، اما یکسان و متحد با آنها نیست.

۱. «و المرسلات عرفاً» (مرسلات، ۱).

۴. عرف (عرف عام) استمرار عمل عقلا - از آن جهت که عاقل اند - بر چیزی است. منشاء عرف گاه جبر و قهر خارجی است که عقلا را بر طریقه‌ای وامی‌دارد، لکن به مرور از مرتکبات آنها می‌گردد و گاه منشاء دینی و وحیانی دارد؛ چنانکه گاه از فطرت انسان‌ها نشأت می‌گیرد (نائینی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۹۲-۱۹۳).

یکسان دانستن «عرف» و «بنای عقلا بما هم عقلا»، ناهمگونی بین صدر و ذیل، و ناکامی در پی جویی کامل منشأها، چالش‌هایی است که فرا روی این تعریف وجود دارد. از آنجایی که نموده‌ها و کاربردهای عرف در فقه، حقوق و اصول متفاوت است، می‌توان تعریف جامع زیر را برای عرف ارائه کرد: «فهم یا بنا یا داوری مستمر و ارادی مردم که صورت قانون مجعول و مشروع نزد آنها به خود نگرفته باشد» (علیدوست، ۱۳۸۶، ص ۶۱)

## ۲-۲. بنای عقلا (سیره، سیره عقلا)

دانشیان فقه و حقوق تعاریف گوناگونی از بنای عقلا ارائه کرده‌اند. محقق نائینی بنای عقلا را اینگونه تعریف می‌کند: «طریقه و بنای عقلا - که گاه از آن به بنای عرف تعبیر می‌کنند - تکرار و استمرار عمل عقلا - از آن جهت که عاقل اند - می‌باشد. پیروی از آیینی خاص و اشتراک در آن، شرط این طریقه نیست. منشاء پیدایش طریقه عقلا ممکن است قهر و جبر، یا فرمان پیامبری از انبیاء و یا اقتضای فطرتی باشد که خداوند در طبیعت و سرشت انسان‌ها با انگیزه حفظ نظام قرار داده است» (نائینی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۹۲-۱۹۳).

جعفری لنگرودی در تعریف بنای عقلا می‌نویسد: «بنای عقلا (=عرف عقلاء، سیره عقلا، طریقه عقلا، روش عقلاء) شاخه‌ای از عرف است که مورد پسند عقل است. پس، عرف‌های ناپسند را شامل نمی‌شود. تعیین مهر سنگین، عرف ناپسند است. توتالیتاریزم که در بسیاری از ممالک جهان عصر حاضر وجود دارد، عرف ناپسند است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۸۳). وی در جای دیگر می‌نویسد: «عناصر بنای عقلا از قرار ذیل است: عمل، تکرار عمل، وصول تکرار عمل به حد غالب یا عموم در محل معین یا غیر معین، مفید بودن یا مستحسن بودن عمل؛ عمل ممکن است، ارادی یا فطری (ارتکازی) بوده باشد (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۰).

با توجه به کاستی‌ها و مناقشاتی که در تعاریف فوق وجود دارد، باید گفت: «بنای عقلا، تأسیسی از عقلا است که در شئون مختلف زندگی آنها نقش‌آفرین است» (علیدوست، ۱۳۹۵، ص ۱۰۳). توضیح آنکه، هر نظام اجتماعی - به اقتضای نظام بودنش - بر پایه‌هایی استوار است، پایه‌هایی که مفاهمه، تخاطب، زندگی، ارزیابی‌ها و داوری‌ها بر آنها نهاده می‌شود، تا نظام سامان یابد. اختلاف و چنگدگانی در بناها و پایه‌های نظام‌ها تنها در عمومیت و مراتب فراگیری نیست؛ نایکسانی را می‌توان

در تاثیر این بناها و تأسیسات در نظم اجتماعی و زندگی مردم دید. برخی چنان به حق موثر است که نبود آن، زوال نظم، هلاکت امت و خرابی بلاد را به دنبال دارد، در حالی که برخی یک عرف و عادت بیش نیست و در واقع پایه‌ای برای نظم اجتماعی نیست، هرچند در جوامعی به صورت یک هنجار و پایه زندگی جمعی قرار گرفته است. تشکیل بسیاری از نهادها، گونه‌های خاصی از حکومت و انتخاب حاکمان، و پذیرایی از میهمان نمونه‌هایی از این تأسیسات است.

### ۲-۳. 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، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۷۲). همچنین به چیزی که در اذهان ثابت و مستقر باشد، «راکز» گفته می‌شود: «عِرْزُهُ رَاكِزٌ، أَي ثَابِتٌ، وَإِنَّهُ مَرْكُوزٌ فِي الْعُقُولِ» (همان، ص ۷۳). برخی نیز آن را به معنای وارد کردن چیزی به گونه عمودی معنا کرده‌اند، مثل وارد کردن نیزه در زمین که بتوان بر آن تکیه کرد (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۰؛ جوهری، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۸۸۰، ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۵۵). «رکز شیئا فی شیء» یعنی چیزی را در چیز دیگر قرار داد. از این رو به افرادی که در کار معدن هستند، رکز می‌گویند؛ چراکه مستقر در درون زمین هستند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۸۹). 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 قَرْنٍ 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 شنید؟». آنچه از این آیه برمی‌آید آن است که «رکز» در این آیه به معنای مجازی در مانند صوت و صدا به کار رفته است، وگرنه در حقیقت به این معنا است که خبری از آنها نمی‌شنوی که تثبیت امور و پابرجایی حیات آنها را در برداشته باشد (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۲۱۳). 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، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۲).

در تعریف اصطلاحی ارتکاز آمده است: ارتکاز، ثبوت مفهومی خاص در ذهن گروهی از مردم یا اغلب آنها و یا همه مردم است. مفهوم امر ارتکازی، گاهی در اذهان به صورت صرفاً نظری است، مثل ارتکاز به اینکه دو نفر بیشتر از یک نفر است و گاهی مفهومی نظری بوده که عمل مبتنی بر آن

است، مثل ارتکاز حجیت قول ثقه و خبر دادن آن نزد عاقلان عالم. عقلای عالم زندگی و اعمال خود را براساس این اصل که به صورت ارتکازی در اذهان آنان است، بنا می‌کنند؛ و دیگر مانند ارتکاز محترم بودن کعبه و قرآن نزد مسلمانان که برای آنها حرمت دارد و بر طبق این ارتکاز عمل می‌کنند و یا هر کسی را که به کعبه و قرآن هتک حرمت کند و از آنها محافظت نکند، به شدیدترین حالت مورد سرزنش قرار می‌دهند و همچنین ارتکاز حرمت ائمه معصوم (ع) نزد امامیه از جمله این موارد است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹۰).

ویژگی ارتکاز این است که به‌گونه‌ای در ژرفای درون انسان رسوخ کرده است که دست کشیدن از آن به راحتی امکان‌پذیر نیست. یکی از فقها نیز در تعریف ارتکاز می‌نویسد: «والمراد بالارتکاز الفکره الثابتة فی الذهن الراسخة فی عمقه بحيث یصعب رفع الید عنه احساساً، وان اطلع علی دلیل علی خلافه (حسینی سیستانی، بی‌تا، ص ۲۴۹). ارتکاز عبارت از اندیشه ثابتی است که در ذهن نفوذ و رسوخ کرده، به طوری که دست برداشتن از آن دشوار است، حتی اگر دلیلی برخلاف 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 برخلاف 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 از رسوخ برخی مفاهیم در ذهن عرف است که گاهی براساس آن سیره عملی پدید می‌آید و گاهی به دلیل اینکه مفهومی نظری است، براساس آن، سیره عملی برقرار نمی‌شود. آنچه که در این پژوهش از معنای ارتکاز بیشتر مورد نظر است، همان درک و فهم عمیق عرف از واژگان و موضوعات بوده 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». گفتنی است توجه به ارتکازات عرف، صرفاً به گفتگوهای بین مردم اختصاص 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.

بنابراین، ارتکاز یکی از قواعدی است که در نظام گفتگو همواره مورد توجه طرفین بوده و براساس آن سخن گفتن آغاز و انجام می‌پذیرد. لذا، گوینده اگر در جایی ارتکاز طرف مقابل را قبول ندارد، حتماً ابراز نظر کرده و مراد خود را به صراحت بیان می‌کند. به عنوان مثال، عرب جاهلیت زن

پسرخوانده را عروس خود محسوب می‌کردند و ازدواج با آن را ممنوع می‌دانستند و این به یک ارتکاز عمومی تبدیل شده بود. پس از ظهور اسلام این ارتکاز مورد قبول شارع نبود، لذا خداوند به پیامبر (ص) دستور داد با زینب همسر پسرخوانده خود زید ازدواج نماید (احزاب، ۳۳، ۳۷-۴۰)، تا آن ارتکاز عمومی و قوی را از بین ببرد.

### ۳. دلیل حجیت ارتکاز

مراد از حجیت ارتکاز، حجیت بی‌قید و شرط و مطلق آن نیست، بلکه اگر شارع آن را قبول نداشته باشد، تصریح به خلاف می‌کند و اگر در موردی با وجود ارتکاز، مخالفتی با آن نکرد، به معنای تایید آن است و لذا از باب «تقریر معصوم» این ارتکاز حجّت است و طبق آن عمل می‌شود. برای تبیین بهتر حجیت ارتکاز باید توجه ویژه‌ای به بُعد 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 مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَمِي ضَلَّلٍ مُّبِينٍ» (جمعه، ۶۲، ۲) و چنان بر هدایت مردم حریص بوده‌اند که خداوند خطاب به پیامبر می‌فرماید: «طه مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ» (طه، ۲۰، ۱-۲). در آیه‌ای دیگر هدف اصلی نزول قرآن را هدایت مردم معرفی کرده و می‌فرماید: «أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل، ۱۶، ۴۴). حال این پیامبر و امام دلسوزی که هدف اصلی اش هدایت مردم است، امکان دارد به تفکرات و فهم مخاطبین خود کاری نداشته و به آنها توجهی نداشته باشد؟ در واقع هر انسان حکیمی در جریان گفتگو ابتدا به پیش‌فرض‌ها 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 کرده 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 جُهل، عهدی برای طلب علم نگرفته است، بلکه از علما عهد گرفته که علم خود را برای جُهل بذل کنند؛ زیرا مرتبه علم قبل از جهل است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱). بنابراین آنچه گذشت،



می‌توان گفت پیامبران و امامان از همان روش عقلایی در نظام گفتگو پیروی کرده و طبق ارتکازات طرف مقابل سخن گفته و آنجایی که ارتکاز طرف مقابل را قبول ندارند، به صراحت تصریح به خلاف می‌کنند. لذا، اگر تصریحی به خلاف نشده، همان فهم عمومی مورد پذیرش شارع بوده و از باب «تقریر» حجّت است.

#### ۴. تفاوت ارتکاز با قیاس

شاید در برخی از مثال‌ها که از قاعده ارتکاز استفاده می‌شود، این شائبه به وجود آید که عملیاتی شبیه به قیاس - هرچند به صورت خفی - در حال شکل‌گیری و اجرا است. مثلاً مسلمانان عصر رسول خدا(ص) با دیدن نمازهای واجبی که پیامبر(ص) اقامه می‌کرد، به این ارتکاز رسیدند که قنوت، جزو ارکان نماز نیست و می‌توان آن را ترک کرد. حال در نماز جمعه هم به صورت طبیعی همان حکم قنوت در سایر نمازهای واجب را جاری می‌کنند و قنوت را واجب نمی‌دانند. این ارتکاز و رویه طبیعی عرف است. حال شارع مقدس با علم به این ارتکاز اگر آن را قبول ندارد و در نماز جمعه قائل به وجوب قنوت است، باید تصریح کند؛ زیرا مردم به طور طبیعی نماز جمعه را هم مثل نمازهای واجب دیگر دانسته و خصوصیتی را در آن نمی‌بینند. در اینجا می‌توان به صورت ظاهری ارکان قیاس را تشکیل داد:

(۱) اصل: نمازهای واجب

(۲) فرع: نماز جمعه

(۳) علت: نماز بودن

(۴) حکم: عدم وجوب قنوت.

باید توجه داشت که قیاس به این صورت صحیح نیست؛ زیرا عرف در اینجا درصدد قیاس مصطلح اصولی نیست، بلکه با توجه به عمل خود پیامبر(ص) برای او این ارتکاز شکل گرفته که در نمازهای واجب، قنوت واجب نیست. لذا در نماز جمعه هم که یکی از نمازهای واجب است، همان حکم عدم وجوب وجود دارد. البته نکته مهم این است که به صرف وجود این ارتکاز، حکم صادر نمی‌شود، بلکه این حکم متوقف بر «عدم ردع» از سوی معصوم است که اگر ردع و منعی نکرد و یا حکمی بر وجوب قنوت بیان نکرد، از باب تقریر حجّت است، و در واقع نقطه افتراق اصلی ارتکاز با قیاس همین است که در قیاس حکم به صرف وجود شباهت به فرع سرایت داده می‌شود و دیگر با بیان شارع کاری ندارد، ولی در ارتکاز، سرایت حکم متوقف بر تقریر معصوم است که اگر تقریر ثابت شود، حکم نیز سرایت می‌کند. تفاوت دیگر ارتکاز با قیاس مذموم عامه این است که در قیاس عملیات علت‌یابی یا به تعبیر دیگر علت‌تراشی وجود دارد، ولی در ارتکاز هرگز در پی علت‌تراشی

نیستیم، بلکه یک ارتکاز عمومی است که اتفاقاً در برخی موارد از عمل خود معصوم هم نشأت گرفته که در موارد مشابه به صورت طبیعی سرایت می‌دهد؛ البته به شرط تقریر معصوم. نکته دیگری که در تفاوت ارتکاز و قیاس می‌توان بیان کرد، مقدار دلالت و معرفتی است که آنها به دست می‌دهند. قیاس مذموم عامه، صرفاً یک گمان ناچیز و فاقد ارزش بوده و شارع به شدت از آن نهی کرده است. ولی ارتکاز یک معرفت اطمینانی و علم عرفی به دست می‌دهد؛ زیرا ارتکاز یک فهم عمومی است که در عمق اذهان رسوخ کرده و دیگر تردیدی در آن وجود ندارد و لذا این معرفت یکی از بهترین سطوح معرفت و علم است که به دست فقیه می‌رسد و از آن بهره می‌برد و حجت معتبری همچون «تقریر معصوم» آن را تایید می‌کند.

### ۵. روش برخورد شارع با ارتکازات اشتباه

همان‌طور که در تعریف ارتکاز گذشت، ارتکاز یک امر ثابتی بوده که در اعماق افکار و ذهن انسان‌ها رسوخ کرده است؛ به همین دلیل عدم پذیرش آن نیز صریح و جدی بوده و حتی در مواردی نیاز به تکرار دارد. شارع مقدس نیز دقیقاً همین رویه را داشته و آنجا که با ارتکازی مخالف است، به صراحت بیان کرده و با سخنان واضح آن را رد می‌کند. به عنوان نمونه، عرب جاهلی بعضی حیوانات را بر خود حرام کرده بود و از گوشت و سواری آنها استفاده نمی‌کرد که خداوند با آن برخورد کرد (انعام، ۶، ۱۳۸-۱۴۰). یا در مورد قیاس که به صورت یک امر مرتکز و ثابت نزد اهل سنت درآمده بود، به شدت مخالفت‌هایی صورت پذیرفت تا آنجا که بیش از ۵۰۰ روایت از صادقین (ع) در مذمت و تحریم قیاس به دست ما رسیده است. یا در مورد «ربا» که ارتکاز عرب جاهلی این بود که معامله ربوی صحیح و بی‌اشکال بوده و حتی «بیع» شاخه‌ای از ربا و زیرمجموعه آن است. خداوند متعال با این ارتکاز نیز به شدت مخالفت کرده و با ادبیاتی سنگین آن را مذمت نموده است (بقره، ۲، ۲۷۵-۲۷۹).

آری! شارع بر خود فرض می‌داند که اگر ارتکازی به غلط در میان مردم شیوع پیدا کرده است، با آن مخالفت کند. لذا، در مواردی که حتی احتمال وجود چند نوع ارتکاز وجود دارد، امام از ارتکاز مخاطب خود سوال می‌کند تا ببیند ارتکاز او در آن موضوع چیست؟ به عنوان نمونه ابن ابی نصر نقل می‌کند که از امام رضا (ع) درباره کسی پرسیدم که از روی جهالت حیوانی را در حال احرام صید کرده است. ایشان فرمود: باید کفاره دهد. با تعجب پرسیدم: «او که عمدی صید نکرده، خطا بوده است؟ فرمود: «منظور تو از خطا چیست؟» گفتم: «مثل اینکه با سنگ بخواهی این نخل را بزنی، ولی به نخل دیگری بخورد». امام فرمود: «همین خطا هم کفاره دارد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۸۱). در این حدیث امام رضا (ع) از معنای خطا که نزد آن شخص مقبول و مسلم است می‌پرسد تا ببیند او چه

ارتکازی نسبت به معنای خطا دارد و سپس طبق همان حکم را بیان می‌کند. بنا بر آنچه گذشت، اگر شارع، ارتکازی را قبول نداشته باشد، با صراحت با آن مخالفت می‌کند و جلوی اغراء به جهل مخاطبین را می‌گیرد. البته نحوه برخورد شارع با ارتکازات اشتباه گوناگون است؛ یک وقت ارتکاز اشتباه دارای اثرات بسیار مخربی همچون از بین بردن دین است که شارع برخورد لازم می‌داند تا ۵۰۰ حدیث را بر علیه قیاس بیان کند و گاهی یک سنت غلط است، مانند حرمت عروسی با زن پسرخوانده که برای مقابله با این ارتکاز به پیامبر (ص) خود دستور می‌دهد با زن پسرخوانده خود ازدواج کند و عملاً با این ارتکاز غلط مخالفت کند. پس با توجه به آثار و تبعات ارتکاز و همچنین شیوع و عدم شیوع آن، نحوه برخورد شارع نیز متفاوت شده و شدت و ضعف پیدا می‌کند.

### ۶. آسیب احتمالی استفاده ناصحیح از قاعده ارتکاز

قاعده ارتکاز نیز همانند سایر قواعد علمی اگر به درستی و ضابطه‌مند مورد استفاده قرار گیرد، دارای آثار و ثمرات خوبی است که به نمونه‌هایی از آن در این پژوهش اشاره شد. اما اگر این قاعده به طور صحیح و ضابطه‌مند مورد استفاده قرار نگیرد، آسیب‌هایی در پیش‌رو خواهد داشت. مهم‌ترین آسیبی که در استفاده ناصحیح و غیرفنی از ارتکاز ممکن است رخ دهد، «عرفی کردن دین» است، یعنی به بهانه استفاده از قاعده ارتکاز و با تحمیل ارتکازات موجود، متون دینی به گونه‌ای تفسیر شود که عرف‌پسند گردد و بدین وسیله تسامح و تساهل دینی در جریان استنباط احکام راه پیدا کند. باید توجه داشت آنچه که در تفسیر متون دینی مهم است، «ارتکازات مخاطبان وحی» بوده که البته برخی از آن ارتکازات به مسائل عقلایی برمی‌گردد که تنها مخصوص مردمان آن دوره نبوده و لذا از این جهت فرقی بین ارتکاز مردم در اعصار مختلف نیست، ولی برخی از ارتکازات مخصوص همان دوره خاص است که در این صورت حق نداریم ارتکاز مردمان امروز را در مورد آن موضوع ملاک قرار دهیم و عبارات و الفاظ دینی را بر مبنای آن تفسیر و تبیین کنیم؛ بلکه باید در پی جستجوی ارتکاز مردمان آن روز بوده و با توجه به ارتکاز آنان روایت را تفسیر کنیم. تذکر این نکته ضروری است که چون دین اسلام یک دین جهان‌شمول و فراعصری است، لذا اکثر بیانات دینی بر مبنای پیش‌فرض‌های عقلایی بوده که همه مردم در آن شریک هستند، لذا، معمولاً ارتکازات مردم در اعصار مختلف یکسان است. لکن، در برخی موارد کاملاً تغییر کرده و اینجا دقیقاً همان جایی است که لغزشگاه استفاده و تحمیل ارتکاز امروزی بر ارتکاز زمان صدور روایت است. پس از تبیین حدود و صغور و جایگاه قاعده ارتکاز، اکنون شایسته است که به بیان تاثیرات این قاعده پرداخته شود. در ادامه به تاثیرات قاعده ارتکاز در سه محور: تفسیر متون دینی، اثبات و نفی برخی حقوق و طرح مسائل اصولی پرداخته می‌شود.

## ۷. نمونه‌های بکارگیری صحیح ارتکازات عرفی در فهم و تفسیر متون دینی

در مورد تعداد افرادی که در انعقاد نماز جماعت معتبر است، ارتکاز مردم در صدر اسلام اینگونه بوده که به زن یک نگاه حداقلی داشته‌اند و از طرفی در برخی احکام تفاوت‌هایی را بین زن و مرد دیده بودند، مثلاً شهادت زن نصف شهادت مرد است و یا در نماز جمعه، بودن پنج مرد را شارع شرط کرده و حضور زنان را به تنهایی کافی نمی‌داند؛ لذا، این توهم پیش آمده که با اقتدای یک زن به امام، جماعت منعقد نمی‌گردد. امام هم برای تصحیح این ارتکاز تصریح می‌کنند که با وجود یک زن هم جماعت محقق می‌شود: «عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ كَمْ أَقْلٌ مَا تَكُونُ الْجَمَاعَةُ قَالَ رَجُلٌ وَ امْرَأَةٌ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، 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».

در بحث اشتراط عدالت در وصی و عدم خیانت او، روایات با توجه به ارتکاز عمومی آن را لازم دانسته است؛ زیرا ارتکاز عمومی این است که وقتی کسی رعایت حدود الهی را نمی‌کند و متجاهر به فسق است، نوعاً در حق الناس هم لاابالی بوده و اهمیتی برای وصیت قائل نیست. لذا، وصیت به چنین شخصی نزد ارتکاز مردم قبیح و مذموم است. آیت الله بروجردی اولین دلیل بر اشتراط عدالت در وصی را «ارتکاز» دانسته و روایت را موید همین ارتکاز می‌داند (بروجردی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۲).

در بحث نجاست، یکی از شرایط لازم، وجود رطوبت مسریه در یکی از دو شیء متلاقی است. مهم‌ترین دلیلی که برای این شرط ذکر شده، «ارتکاز» است؛ زیرا ارتکاز می‌گوید اگر قرار است اثری از این شیء به شیء دیگر منتقل شود، باید دارای رطوبتی باشد که همراه آن رطوبت اثر خود (نجاست) را نیز منتقل کند و لذا تا زمانی که دو چیز خشک با هم ملاقات کنند، هیچ فعل و انفعالی صورت نمی‌پذیرد. آیت الله عراقی معتقد است «ارتکاز عرف بر او و با توجه به او نازل شده، این است که در یکی از متلاقیین باید رطوبت مسریه وجود داشته باشد تا تاثیر و تاثر صورت پذیرد» (نجفی عراقی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۱-۴۳۲).

در مورد نیابت در نماز قضای میت به حسب ارتکاز، اینچنین است که شخص نائب، عمل را به میت آن شخص انجام می‌دهد و همین مقدار برای میت کفایت می‌کند. اما صاحب عروه معتقد است، نائب باید در میت خود را نازل منزله متوفی قرار دهد (طباطبائی یزدی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۶۳۳)، اما آیت الله مکارم شیرازی با استناد به قاعده ارتکاز در نقد بیان صاحب عروه معتقد است: «النیابة أمر واضح بحسب ارتکاز العرف من غیر حاجة إلى هذه التذقیقات 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».

در مورد خیار مجلس که آیا فقط به عقد بیع اختصاص دارد، یا می‌توان به سایر عقود هم سرایت داد. ارتکاز عقلا این است که بیع خصوصی ندارد و در همه معاملات می‌توان قائل به خیار مجلس برای طرفین شد. نائینی با استناد به همین ارتکاز معتقد است که می‌توان در سایر عقود معاوضی نیز قائل به خیار مجلس شد و ذکر عنوان «بیع» به خاطر کثرت وقوع آن بین مردم بوده و خصوصیاتی ندارد. ایشان ذیل حدیث «البیعان بالخیار» می‌نویسد: «با توجه به ارتکاز عرف، قطع پیدا می‌کنیم که حکم مذکور در روایت مختص به بیع نیست؛ و ذکر عنوان بیع به خاطر اینکه یکی از افراد عقود است و غلبه وقوع آن بوده است، [نه بیع اینکه موضوعیتی داشته باشد]» (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۰۸).

در موردی که مبیع دارای اجزائی است که آن اجزاء دارای انواع مختلفی است، حال اگر بعد از معامله نقصانی در آن اجزاء مشاهده شود، حکم چیست؟ در اینجا ارتکاز عقلا این است که خریدار به خاطر همان نوع خاص، این معامله را انجام داده است. لذا، نوع دیگر غرض او را تأمین نمی‌کند و خیار برای او ثابت است و می‌تواند معامله را برهم بزند. آقا ضیاء عراقی نیز معتقد است راهکار اساسی در اینجا رجوع به «ارتکاز» است. ایشان در توضیح ارتکاز موجود در این مسأله می‌نویسد: «عمده دلیل مشهور در اینجا ارتکاز اذهان است که این جزء ناقص را در واقع جزئی از مبیع است و لذا عرف حکم می‌کند که قسطی از ثمن در مقابل آن قرار گرفته است [پس خریدار حق خیار فسخ یا گرفتن ارش را دارد]» (عراقی، ۱۴۲۱ق، ص ۶۱۰).

در بحث تقلید از مجتهد جامع‌الشرایط، مهم‌ترین دلیلی که برای آن اقامه شده، «ارتکاز» است؛ زیرا مرتکز نزد عقلا این است که در مسائلی که خود تخصصی در آن ندارند، به متخصصین آن رشته رجوع می‌کنند. در مسائل فقهی هم اینگونه است که چون اکثر مردم متخصص در فقه نیستند، رجوع به فقها می‌کنند. امام خمینی معروف‌ترین و مهم‌ترین دلیل بر تقلید را ارتکاز دانسته و معتقد است، نباید این ارتکاز مسلم که از فطریات العقول است را با آیات ناهیه از ظنّ مورد خدشه قرار داد، بلکه مخالفت با اینگونه ارتکازات نیازمند تصریحات و تاکید دیگری است (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۳).

در مورد جریان قاعده تجاوز، بعضی از اصولیون به استناد به قاعده «ارتکاز» معتقدند، در صورتی که احتمال ترک سهوی باشد، این قاعده جاری است و در صورتی که احتمال ترک عمدی باشد، این قاعده جاری نیست. آیت‌الله سبحانی در این باره می‌نویسد: «آنچه که تأیید می‌کند اختصاص این قاعده را به صورت ترک سهوی، ارتکاز عقلاست؛ زیرا عقلا اعتنائی به شک در موردی که احتمال ترک مستند به سهو باشد، نمی‌کنند، برخلاف موردی که مستند به عمد باشد. لذا، این ارتکاز قرینه‌ای بر عدم اطلاق وارد شده در روایت است» (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۴۸۳).

در بحث لزوم نیت در افعال عبادی، ارتکاز اینچنین است که ادب و احترام اقتضاء می‌کند فعل انسان همراه با نیت تقرب به خدای متعال باشد. آقاضیاء عراقی نیز با استناد به قاعده ارتکاز، لزوم نیت را حتی در اذان نیز ضروری می‌داند (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۳۵).

در مسأله اتصال بین صفوف در نماز جماعت، ارتکاز اینچنین است که اگر شخص بخواهد جزء آن جماعت محسوب شود، باید در جمع آنها باشد. لذا، در اتاق دیگر بودن یا پشت دیوار بودن، عرفاً ارتباط او را با آن جماعت قطع می‌کند و جزء آن جمع محسوب نمی‌شود. امام (ع) نیز با توجه به همین ارتکاز، یکی از شروط صحت نماز جماعت را عدم وجود حائل بین امام و مأوم می‌داند. آقاضیاء عراقی ضمن توضیح صحیح زراره معتقد است، ارتکاز اذهان در اینجا آن است که اتصال در هیأت جماعت لازم است، و لذا به خاطر این ارتکاز، شرطیت اتصال در صفوف ثابت می‌شود (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۰۴).

در مورد عدم جواز احتقان توسط صائم در روایت بزنی آمده است: «عن الرجل یحتقن فی شهر رمضان، قال: لا یجوز له أن یحتقن». در اینجا ارتکاز آن است که از عدم جواز احتقان، مفطرت آن نیز فهمیده می‌شود. یعنی وقتی امام می‌فرماید جایز نیست که چنین کاری را انجام دهد، سائل از این عدم جواز، مفطرت احتقان را نیز می‌فهمد. آقاضیاء عراقی نیز معتقد است، به خاطر وجود ارتکاز است که علاوه بر حکم تکلیفی عدم جواز، حکم وضعی «مفطرت» احتقان نیز استفاده می‌شود (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۷۰).

## ۸. نمونه‌های به‌کارگیری ناصحیح از ارتکازات عرفی در فهم و تفسیر متون دینی

### ۸-۱. تضییق حرمت ربا به ربای با بهره فاحش

با گسترش روابط مسلمانان با اروپا و نفوذ تدریجی نظام سرمایه‌داری در کشورهای اسلامی و تأسیس بانک‌های غربی در این کشورها، زمینه طرح این شبهه به وجود آمد که در اسلام نیز مانند مسیحیت، تنها بهره‌های فاحش (زیاد) حرام است. در اواخر قرن نوزدهم، بین دولت عثمانی و صاحبان بانک‌ها و موسسات پولی از یک‌سو و عالمان آن کشور از سوی دیگر، درباره میزان بهره، بحث‌های فراوانی مطرح بود که در نهایت، کار به آن جا کشید که عالمان به حلال بودن بهره‌های کم حکم دادند و در بیانیه‌ای در دهم شوال سال ۱۳۲۸ هجری قمری اعلام کردند: «مشایخ اسلام مقرر داشته‌اند که اموال ودیعه گذاشته شده در بانک، یا اموال قرض گرفته شده و برگردانده شده و مبالغی که از بانک گرفته می‌شود، یا به هر صورتی در آنجا می‌ماند، تا موقعی که با بهره‌های کم و... باشد، حلال است» (عبدالهادی، ۱۹۸۵م، ص ۲۱). از طرف دیگر، در طول سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۳۰ هجری قمری، بحران مالی در مصر به وجود آمد و بانک‌های خارجی از دادن وام به مصریان خودداری

کردند. لذا، گروهی تصمیم گرفتند یک شرکت مالی که با بهره اندک، معاملات پولی انجام دهد، تأسیس کنند. این تصمیم بحث‌های بسیاری را میان اندیشمندان مسلمان برانگیخت. شیخ عبدالعزیز جاویش طی سخنرانی‌ها و مقالات متعددی بر این گمان پای می‌فشرد که آنچه در اسلام به عنوان ربا تحریم شده، درخصوص بهره‌های فاحش است. وی در مقاله‌ای در «مجله اللّواء» در سال ۱۹۰۸ میلادی چنین استدلال کرد: اولاً، اسلام ربای جاهلی را تحریم کرد و ربای جاهلی به این صورت بود که میزان بهره به چند برابر اصل بدهی می‌رسید. ثانیاً، با توجه به آیه «یا ایها الذین آمنوا لاتاکلوا الرّباواضعافاً مضاعفه»، مطلق ربا حرام نشده، بلکه ربایی حرام شده که وصف «اضعافاً مضاعفه» داشته باشد؛ یعنی میزان بهره آن چند برابر اصل بدهی باشد. فقیهان براساس قاعده‌ای اصولی «اعطاء القلیل حکم الکثیر؛ وقتی مقدار زیادی یک شیء، حکمی دارد، مقدار کم آن نیز همان حکم را دارد»، حرمت بهره‌های زیاد را شامل بهره‌های اندک نیز دانستند. همانگونه که در مورد شراب‌خواری می‌گویند: هر آنچه مست‌کننده است، کم آن نیز حرام است. اما این قاعده اصولی، اجماعی نیست و فقط برخی از فقیهان از باب سدّ ذرایع به آن عمل کرده‌اند (بدوی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴۲). پس از جاویش، افراد بسیاری برای تجویز بهره‌های اندک، به این آیه استناد کردند (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۰۶). آنان استدلال‌های جاویش را تکمیل می‌کردند و از اشکالاتی که بر آن وارد می‌شد، پاسخ می‌دادند، مثلاً وقتی اشکال می‌شد که دلیل حرمت ربا فقط این آیه نیست و آیات و روایات دیگری وجود دارد که به طور مطلق، ربا را تحریم می‌کند، مانند «احل الله البیع و حرم الربا» و «یمحق الله الربا و یربی الصدقات»؛ پاسخ می‌دادند که همه آیات و روایات مطلق است و ما طبق قاعده مسلم اصولی، مطلق را حمل بر مقید می‌کنیم و می‌گوییم که مقصود این آیات و روایات، مطلق ربا نیست، بلکه ربایی است که «اضعافاً مضاعفه» باشد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱-۱۲۳).

### ۸-۱-۱. نقد و تحقیق

با متنی که ارائه گردید، مشخص شد که ادعای نظارت آیه «احل الله البیع و حرم الربا» بر ربای خاصی چون ربا با سود فاحش، به دو دلیل مستند است:

- ۱) اسلام ربای جاهلی را تحریم کرده و ربای جاهلی، ربا با بهره فراوان بوده است؛
- ۲) برخی از آیات دیگر قرآن که مستفاد از آن، تحریم خصوص ربای فاحش است. کالبدشکافی دلیل اول این مطلب را مبرهن می‌کند که مدعیان اختصاص حرمت ربا به ربای با سود فاحش، بر ارتکاز ذهنی زمانه صدور آیه تحریم ربا تأکید کرده و معتقدند چون در آن زمان ربای جاهلی متداول بوده، بنابراین، در ارتکاز مردمان، تنها ربای جاهلی به عنوان ربا شناخته می‌شده است.

از این رو اگر شارع مقدس نیز سخن از تحریم ربا می‌کند، این سخن انصراف به همان ربای مرسوم و مشهور در ارتکاز و عمل مردمان داشته است. بنابراین، تنها همان ربای جاهلی که دارای سود فاحش بوده، حرام شده و برای حرمت دیگر انواع ربا دلیلی وجود ندارد.

در نقد دلیل اول، برخی بر این باورند که این دلیل صحیح نیست؛ چراکه در متون تاریخی و تفسیری، نقلی که نرخ بهره قرض‌های ربوی را در زمان جاهلیت تعیین کند، وجود ندارد (همان، ص ۱۲۳). به علاوه، رواج مصداق معین از یک نهاد و پدیده، موجب حمل نهی بر آن مصداق خاص نیست. به عنوان مثال، هرگاه قانونگذار از شرب «خمر» نهی کرد و «خمر» را مفهومی عام عنوان نمود، تمام مصداقیق این مفهوم، مورد نهی واقع می‌شود؛ هرچند نوع خاصی از خمر، در زمان و مکان تشریح، رواج داشته باشد. سنجه در تعیین گستره تحریم‌ها و الزامات شارع شمول مفهوم است، نه رواج مصداق. آری، اگر رواج مصداق به گونه‌ای باشد که موجب انصراف و ناتوانی عرفی مفهوم در شمول گردد، تخته‌بند کردن تحریم و الزام شرعی به آن مصداق رایج، موجه است؛ امری که در مقوله مورد بحث، یعنی «ربا» رخ نداده است. افزون‌بر این، با وجود تأخر زمانی آیه مورد بحث و دلالت واضح سنت نبوی (ص) در تحریم مطلق ربا و ضرورت حرمت مطلق ربا نزد فقیهان، دلیل اول بر فرض ثبوت، راه به جایی نمی‌برد.

به اعتقاد ما، دلیل دوم نیز قابل قبول نیست. این دلیل از دو بخش تشکیل شده که هر دو بخش بدون مناقشه نیست. بخش اول این است که برخی آیات تحریم ربا، ربای خاصی را تحریم کرده است. این گفته به آیه ۱۳۰ سوره آل عمران و آیه‌های ۲۷۸ و ۲۷۹ سوره بقره ناظر است. در سوره آل عمران به دلیل تعبیر «اضعافا مضاعفه» ربای محرم به ربای فاحش و در سوره بقره به دلیل کاربرد «لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ»، ربای محرم به ربایی که گرفتن آن مصداق ظلم و پرداخت آن مصداق انظلام است، تفسیر محدود شده است.

بخش دوم دلیل مزبور نیز این است که حرمت محدود و مقید ربا در آیات سوره بقره و آل عمران، باعث محدودیت در آیه مورد بحث می‌شود و آن را مقید می‌سازد. در زمینه بخش اول از دلیل دوم گفته شده است: پسوند «اضعافا مضاعفه» به مفسده غالب و نوعی اشاره است که در ربا وجود دارد و به این معنا است که وقتی ربا رواج می‌یابد، در غالب موارد، به دلیل ناتوانی بدهکار در پرداخت، به طور دائم بدهی آن افزوده می‌گردد، تا جایی که گاه دو برابر و گاه بیش از آن می‌شود. بر این بنیان، ذکر این پسوند هرگز به معنای تقیید و حصر حرمت ربا در حصه‌ای خاص نیست (خرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۲) به تعبیر فنی، این پسوند، در صورتی موجب تقیید می‌شد که در قالب شرط یا صفت و امثال آن ذکر می‌گردید، نه در قالب کنونی آن که از هیچ قبیلی نیست که موجب تقیید می‌شود. این



وضعیت نسبت به آیه سوره بقره نیز وجود دارد؛ زیرا صرف ذکر «لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ» که آن نیز به مفسده نوعی در ربا، یعنی تحقق ظلم اشاره می‌کند، به هیچ وجه موجب تضییق در تحریم ربا که در صدر آمده، نیست. تقیید مطلق، به عنوان یک قانون، تابع ضوابط شناخته شده و برخاسته از اصول عقلایی پذیرفته شده است و به صرف استشمام، استحسان و یا اشاره نمی‌توان مدعی آن شد. در آیات مورد گفتگو نیز هیچ اصل عقلایی مثبت تقیید وجود ندارد.

در باب بخش دوم از دلیل دوم نیز گفته شده است: بر فرض که آیه مورد اشاره از سوره بقره و آل عمران دالّ بر تحریم مطلق ربا نباشد و حصه خاصی از ربا را حرام بشمارد؛ این تقید و محدودیت، موجب تقیید آیه «أحلّ الله البيع و حرم الربا» - که به حسب فرض مطلق است - نمی‌شود؛ زیرا در اصول ثابت شده که هرگاه دو دلیل در اثبات و نفی موافق یکدیگر بودند (هر دو مثبت یا هر دو منفی) هرگز دلیل محدود و مقید، موجب تقیید دلیل مطلق نمی‌شود؛ زیرا دو دلیل موافق - هرچند یکی عام و مطلق و دیگری خاص و مقید باشد - با هم منافاتی ندارد تا دلیل مطلق و عام بر مقید و خاص حمل گردد. به عنوان مثال، وقتی یک آیه دالّ بر تحریم مطلق ربا است و آیه یا آیاتی دیگر بر تحریم حصه‌ای خاص از ربا دلالت می‌کند، چه تنافی بین این دو گروه وجود دارد تا موضوع حمل مطلق بر مقید مطرح شود؟! قانونگذار این حق را دارد که با فرض حرمت مطلق ربا، بنا به عللی مثلاً برای تاکید و انگشت نهادن بر حصه‌ای خاص از این ماهیت که پلشتی بیشتری دارد، در بیان قانون، حرمت را به آن حصه خاص متوجه سازد؛ همچنان که در دلیل دیگر، آن را به طور مطلق حرام می‌کند و به سمع مخاطبان می‌رساند (علیدوست، ۱۳۹۵، ص ۲۹۷-۲۹۸).

بر این اساس، ادعای انصراف ادله حرمت ربا به ربای با سود فاحش، ادعای بدون دلیل و غیرقابل دفاع است. در عین حال، در این بحث نباید از بررسی مسأله مهم دیگری غفلت کرد و آن اینکه، آیا با وجود واقعیت موجود بازار در کشورهای در حال توسعه و وجود نرخ تورم نسبتاً بالا، مطالبه تورم اعلامی از سوی بانک مرکزی توسط طلبکار (اعم از شخص حقیقی و حقوقی مانند بانک‌ها) از بدهکار، از دیدگاه عرف، صدق «ربا» و «زیاده» می‌کند یا عرفاً همان میزان قدرت خرید طلبکار به او بازگردانده شده است؟

## ۸-۲. تحول معنای قطع ید به بازداشتن و منع کردن

برخی از دانشیان فقه و حقوق بر این باورند که ارتکاز مردمان در زمانه تشریح کریمه «السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما...» (مانده، ۳۸) این بوده که «قطع» به معنای بریدن و قطع فیزیکی است. لکن امروزه ارتکاز و فهم عمومی نسبت به واژه «قطع» تغییر کرده است: «در پارادایم اجتهاد سنتی از آیه فوق، و جوب قطع دست سارق برداشت می‌شود. فقیهان در واقع فعل قطع در «فاقطعوا ایدیهما» را

ظاهر در بریدن فیزیکی دست سارق گرفته‌اند. به بیان دیگر، حکم آیه را ظاهری فهم و تفسیر کرده‌اند. وقتی مجموعه متون فقهی شیعه و سنی را از سده‌های نخستین تاکنون بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که عموماً معنای حقیقی آیه را در بریدن دست دانسته‌اند. قانونگذار جزایی ایران هم با کمترین تردیدی، همین مطلب را وضع کرده است. اصرار بر ثابت تلقی کردن معنای ظاهری لفظ قطع، منجر به انکار واقعیت‌های موجود فرهنگی در سطح جهان می‌شود، در حالی که با تغییر فرهنگ، بستر عقلانی قبلی لفظ از بین می‌رود.

معنای بسیاری از نصوص با تغییر فرهنگ تغییر می‌کنند. همچنین با تغییر فرهنگ، زبان نیز تغییر پیدا می‌کند. به عنوان مثال «قطع ید» وارد شده در آیه که به معنای بریدن فیزیکی دست فهم می‌شود، به معنایی تاریخی و اسطوره‌ای و حتی مجازی درمی‌آید و از آن به بعد، برای مسلمانان در معنای حقیقی دیگری ظهور پیدا می‌کند. به هر حال یکی از واقعیات این است که همین حالا که در جوامع متمدن ده‌ها سال است که قطع فیزیکی دست برداشته شده، برای بسیاری از مسلمانان ساکن در جوامع پیشرفته، معنای آیه تغییر نموده است. برای آنها کلمه «قطع» را در معنای بازداشتن و منع کردن سارق و بریدن دست او از مال مردم هم می‌توان تفسیر کرد. امروزه مردم در فضای فرهنگی جدید، از عبارت «دستش را قطع کن»، معنای حقیقی بازداشتن و منع کردن را می‌فهمند» (خلیلی و پورسعید، ۱۳۹۱، ص ۶۵-۶۶).

در کمال تعجب نویسندگان نوشته فوق، هیچ دلیلی مبنی بر معیار بودن ارتکاز و فهم عرف هر زمان در تفسیر نصوص شرعی و همچنین تحول معنایی این واژه ارائه نکرده‌اند و تنها بر این مطلب که در جوامع پیشرفته کنونی چنین حکمی مورد پذیرش فرهنگ عمومی مردمان نیست، نظریه فقهی را مورد انتقاد قرار داده‌اند! بر دانشیان فقه و حقوق این نکته به وضوح روشن است که پذیرش یا عدم پذیرش عمومی، تاثیری در استنباط احکام فقهی - حقوقی ندارد و نمی‌توان چنین عناصری را در فرایند استنباط دخیل دانست. چه اینکه تاثیرگذاری چنین عناوینی در فرایند استنباط، فقه و حقوق را از انضباط و وحدت رویه خارج می‌سازد و به تعدد فرهنگ‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، فقه و حقوق متفاوتی را می‌طلبد. همچنین این نگاه، فقه و حقوق اسلامی را از نص محوری و وحی‌مداری به ورطه هولناک «عرفی‌گرایی» کشانده و عواقب خطرناکی را برای احکام الهی در پی خواهد داشت.

نویسندگان نوشته پیش گفته در اقدامی ناموجه به سراغ کاربرد واژه «قطع» در سایر آیات قرآن رفته و اشتراک لفظی این واژه را دلیلی بر آن دانسته‌اند که واژه «قطع» معانی دیگر دارد. آنها با اشاره به آیاتی از قرآن کریم اینچنین نتیجه می‌گیرند که: «آیات فوق گویای توان (گفتاری) نصوص در ایجاد معانی گوناگون هستند. سوالی که طرفداران قانون مجازات اسلامی باید به آن پاسخ دهند، این است که چرا

با وجود آنکه واژه «قطع» در زبان قرآن دارای معانی گوناگونی است، اصرار عجیبی در ثابت دانستن معنای «قطع» در جدا ساختن فیزیکی دست از بدن دارند؟ قطع فیزیکی دست دزد، نشانگر فرهنگ پیشرو و متعالی قرآنی نیست، بلکه به دلایل تاریخی فقط جزئی از فرهنگ جاهلی بوده است. آیا درست است بگوییم هدف بعثت، ابقای فرهنگ جاهلی بوده است؟! (همان، ص ۶۷).

این سخن نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا اشتراک لفظی سبب آن نمی‌شود که معانی دیگر از صحنه خارج گردند، بلکه از باب «مناسبات حکم و موضوع» در هر مورد واژه مشترک به معنای خاص و مرتبط و متناسب با همان موضوع تفسیر می‌شود. بنابراین، واژه «قطع» در کریمه «السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما...» مناسب با قطع به معنای بریدن و قطع فیزیکی است و معانی دیگر، مناسبتی با این موضوع ندارد. همچنین اینکه این آیه تنها درصدد بیان فرهنگ جاهلی است، و نه حکم شرعی؛ نیز سخنی ناموجه است. چه اینکه در ادامه به صراحت بیان می‌دارد که این مجازات، مجازاتی است که خداوند مقرر کرده است، نه اینکه اعراب جاهلی چنین مجازاتی را وضع کرده باشند: «... جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (مانده، ۳۸). این عقوبتی است که خدا مقرر کرده و خدا مقتدر و به مصالح خلق داناست». جالب اینکه خداوند برای پاسخ به شائبه‌های غیرعادلانه بودن این حکم نیز به صفت «حکیم» خود اشاره می‌دارد که این مهم دلالت بر حکیمانه بودن این حکم می‌نماید.

## ۹. نتیجه‌گیری

در این پژوهش نقش استناد به ارتکازات عرفی در فهم و تفسیر آیات قرآن کریم و روایات اسلامی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. نتایج پژوهش نشان داد:

۱) ارتکازات عرفی، قرینه لبی کلام محسوب می‌شود که همه عقلا از جمله شارع مقدس در سخن گفتن به آن توجه دارد.

۲) براساس ادله‌ای همچون لزوم هدایت مردم به دین و سخن گفتن به زبان قوم، خداوند متعال، پیامبر اکرم و امامان معصوم با توجه به ارتکازات عرفی با مردم سخن می‌گفتند و روش جدیدی را در بیان احکام و معارف دینی ابداع نکرده‌اند.

۳) با عنایت به تعاریفی که از عرف، سیره عقلا و ارتکازات عرفی بیان گردید، مشخص می‌شود ارتکازات عرفی از سنخ و جنس تفکر و اندیشه و دریافت‌های ذهنی است، برخلاف سیره عقلا که به روش‌های عملی و افعال خارجی اطلاق می‌گردد. پس، ارتکازات عرفی بخش اندیشه‌ای و فکری عرف محسوب می‌شود.

۴) شارع مقدس در برخورد با ارتکازات عرفی اشتباه، اهتمام ویژه‌ای داشته و نمونه آن در آیات ۳۷-۴۰ سوره احزاب متبلور شده است.

- (۵) استناد به ارتکازات عرفی در فهم آیات قرآن کریم و روایات اسلامی بستگی به عدم ردع معصوم و تقریر معصوم دارد و تفاوت‌های دیگر که آن را از قیاس مذموم عامه متمایز می‌نماید.
- (۶) آسیب احتمالی استناد به ارتکاز در تفسیر و فهم آیات و روایات اسلامی، تحمیل ارتکازات کنونی و عرفی کردن دین می‌باشد.
- (۷) تضییق حرمت ربا به ربای با بهره فاحش و تحول معنای قطع ید به بازداشتن و منع کردن، از مصادیق به‌کارگیری ناصحیح و استناد ناموجه به ارتکازات عرفی در تفسیر و فهم آیات و روایات اسلامی است.
- (۸) ارتکازات عرفی مخاطبان شارع که در بسیاری از موارد با ارتکازات عرف در دوران‌های بعدی متحد است، معیار و ملاک استناد می‌باشد.

## منابع

## قرآن کریم.

- ابن عابدین (آفندی)، سید محمدامین (۱۹۸۶م). *نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف*. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ج ۲.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. بیروت: عالم الكتاب، ج ۴.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*. قم: نشر ادب حوزه، ج ۵.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۶ق). *فرائد الاصول*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۲.
- بدران ابوالعینین، بدران (۱۹۹۸م). *اصول الفقه*. بیروت: دارالمعارف.
- بدوی، یوسف احمد محمد (۱۴۲۱ق). *مقاصد الشریعه عند ابن تیمیه*. عمان: دارالنفاس الاردن.
- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۳ق). *تقریرات ثلاث*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- جعفری لنگرودی، جعفر (۱۳۷۵). *دانشنامه حقوقی*. تهران: امیرکبیر، ج ۲.
- جعفری لنگرودی، جعفر (۱۳۷۸). *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*. تهران: گنج دانش، ج ۲.
- جعیط، کمال الدین (۱۴۰۹ق). *العرف*. مجمع الفقه الاسلامی، (۴)۵.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱). *ربا*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه؛ بوستان کتاب.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۹۰م). *الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربیة)*. بیروت: دارالعلم للملایین، ج ۱، ۴.
- حسینی سیستانی، سید علی (بی تا). *قاعده لاضرر ولا ضرار*. قم: دفتر آیت الله سیستانی.
- حنفی، ابن نجیم (۱۹۸۶م). *الاشباه والنظائر*. دمشق: دارالفکر.
- خرازی، محسن (۱۴۲۳ق). *البحوث الهامة فی مکاسب المحرمة*. قم: مؤسسه در راه حق، ج ۴.
- خلیلی، مریم؛ پورسعید، رامین (۱۳۹۱). *نقدی بر حکم قطع دست سارق*، براساس تعمیم نظریه مقاصد شریعت. *پژوهشنامه فقه و حقوق اسلامی*، (۱۰)۵، ص ۵۳-۷۲.
- خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰ق). *الرسائل*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۲.
- راغب اصفهانی، محمدحسین (۱۳۹۲ق). *مفردات راغب*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). *تفسیر المنار*. بیروت: دارالمعرفه، ج ۴.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۴ق). *ارشاد العقول الی مباحث الأصول*. قم: توحید، ج ۴.
- صنقرعلی، محمد (۱۴۲۱ق). *المعجم الاصولی*. بیروت: مطبعة عترت.
- طباطبائی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۲۸ق). *العروة الوثقی مع التعليقات*. قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع)، ج ۱.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۹۰ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۴.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*. تحقیق حسن خراسان الموسوی. تهران: دارالکتب الإسلامیه، ج ۳.
- عبدالهادی، ابوسریع محمد (۱۹۸۵م). *الربا والقرض فی الفقه الاسلامی*. مصر: دارالاعتصام.
- عراقی، آقاضیاءالدین (۱۴۱۴ق). *شرح تبصرة المتعلمین*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۱-۳.
- عراقی، آقاضیاءالدین (۱۴۲۱ق). *حاشیة مکاسب*. تقریرات: نجم آبادی. قم: غفور.

- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *فقه و عرف*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۵). *فقه و حقوق قراردادها*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عمید، حسن (۱۳۵۸). *فرهنگ عمید*. تهران: امیرکبیر.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). *العین*. قم: دارالهجره.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۱، ۴.
- مصطفوی، میرزا حسن (۱۴۰۲ق). *تفسیر روشن*. تهران: مرکز نشر کتاب، ج ۴.
- معلوف، لویس (۱۹۷۳م). *المنجد*. بیروت: دارالفکر.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق). *الغیبه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نائینی، محمد حسین (۱۴۰۹ق). *فوائد الاصول*. گردآورنده: محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: موسسه النشر الاسلامی، ج ۳.
- نائینی، محمد حسین (۱۴۱۳ق). *المکاسب و البیوع*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۲.
- نجفی عراقی، عبدالنبی (۱۳۸۰). *المعالم الزلزمی فی شرح العروة الوثقی*. قم: المطبعة العلمیه.
- واسطی زبیدی، محب‌الدین (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. محقق: علی شیری. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع، ج ۸.