

## An Analysis of the Principles and Methods of Discovering the Intention of the Lawgiver in Religious Texts with Reference to Pragmatic Theories

Hosein Andalib

Department of Islamic Studies, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran.  
hoseinandalib@iau.ac.ir

### Abstract

The purpose of this study was to examine and analyze the principles and methods of discovering the intention of the Lawgiver in religious texts. Accordingly, the main research question is: "What are the principles and methods of discovering the intention of the Lawgiver in religious texts?" The research method is descriptive-analytical, and the findings reveal that there are four principles—the relationship between words and meanings, the breadth and elasticity of meaning, the transformation of certain concepts and subjects over time, and interpreting grammatical forms, structures, and vocabulary of religious texts in accordance with customary meanings—as well as seven methods for discovering the intention of the Lawgiver in religious texts. Most of these seven methods are shared among the peoples of different eras, including the present time, and those of the age of revelation. However, this does not mean complete equivalence, since these issues vary in degree. For instance, something that in one period, due to the limited scientific capacity of its people, appeared implausible may be readily accepted in another era. In our time, for example, accepting that the Imams (peace be upon them) were even free from any minor lapses of preference (tark awlā) or unintentional errors in their entirely personal behaviors entails no difficulty, whereas in their own time and even in the first centuries of the Greater Occultation, such a claim was regarded as highly improbable and unacceptable, and whoever asserted it was accused of exaggeration (ghulūw). This matter also applies to natural inclinations; for instance, the Arabs were known as a harsh and less emotional people, while their instinct of vengeance, which exists in all humans, was considerably stronger in them. Consequently, the Lawgiver was compelled to place greater emphasis on emotional matters and to repeatedly stress forgiveness and pardon of others' faults. As for the fifth principle, namely "the discourse of the Shari'a itself," although there are differences between our presuppositions and those of the addressees of the Lawgiver, understanding the discourse established by the Shari'a is not particularly difficult, since this discourse was formed through verses and traditions that are also accessible to us today. For instance, understanding the presuppositions that the Prophet's (peace be upon him) audience developed concerning congregational prayer and, consequently, how these presuppositions affected their understanding of Friday prayers and the prayers of the two Eids is not difficult. The last principle, however, namely "the requirements of time and place," is the most challenging aspect, as it necessitates a study of the Arabs' lives, customs, and temporal and regional circumstances. This is precisely the task that must be pursued with the aid of the discipline of "history."

**Keywords:** Intention of Shari' (The Lawgiver), Religious Texts, Pragmatic Theories.



## تحلیل اصول و راه‌های کشف مراد شارع در متون دینی با نگاهی به نظریات کاربردشناسی

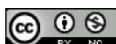
حسین عندلیب

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

### چکیده

هدف این پژوهش بررسی و تحلیل اصول و راه‌های کشف مراد شارع در متون دینی بود. براین اساس پرسش اصلی پژوهش این است که: «اصول و راه‌های کشف مراد شارع در متون دینی چیست؟». روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و نتایج نشان داد که، چهار اصل رابطه‌الفاظ با معانی، وسعت و کش‌دار بودن معنا، تحول برخی مفاهیم و موضوعات در بستر زمان، حمل هیئات، تراکیب و واژه‌های متون دینی بر معانی عرفی، و هفت راه برای کشف مراد شارع در متون دینی وجود دارد. اغلب موارد هفت‌گانه، میان مردمان اعصار مختلف از جمله عصر کنونی با مردمان عصر نزول مشترک است. گرچه این به معنای اثبات یکسان‌پنداری کامل نیست؛ زیرا این مسائل شدت و ضعف دارند. مثلاً چیزی که در دوره‌ای از زمان به‌خاطر ضعف علمی مردمانش استبعاد دارد؛ در دوره دیگر، بدون استبعاد پذیرفته می‌شود. مثلاً در زمان ما پذیرش اینکه ائمه(ع) حتی از هرگونه ترک اولی و خطای غیرعمدی در رفتارهای کاملاً شخصی به‌دور باشند، استبعاد ندارد. گرچه در زمان خود ایشان و حتی سده‌های اول غیبت کبری، بسیار بعید و غیرقابل قبول بود و کسی که چنین ادعایی می‌کرد، متهم به غلو می‌شد. این مطلب حتی درباره گرایش‌های طبیعی نیز جریان دارد؛ زیرا مردم عرب، مردمانی خشن و کم‌عاطفه بودند و در مقابل، حس انتقام‌جویی که در همه انسان‌ها وجود دارد، در آنها بسیار قوی‌تر بوده است. در نتیجه، شارع مجبور می‌شود بر مسائل عاطفی تأکید بیشتری کرده و درباره عفو و گذشت از تقصیرات دیگران نیز تأکید و تکرار مضاعفی داشته باشد. اما مورد پنجم یعنی «گفتمان خود شریعت»، گرچه بین ارتکازات ما با مخاطبان شارع تفاوت وجود دارد؛ اما فهم گفتمانی که شارع به‌وجود آورده، کار سخت و دشواری نیست؛ زیرا گفتمان‌سازی با آیات و روایاتی صورت گرفته که اکنون در اختیار ما نیز قرار دارد. مثلاً درک اینکه مخاطبان پیامبر اسلام(ص) چه ارتکازی از اعمال نماز جماعت پیدا کرده بودند و بالتبع این ارتکاز چه تأثیری در فهم آنها از اعمال نماز جمعه و عیدین و... داشته، کار دشواری نیست. اما مورد آخر، یعنی «اقتضائات زمان و مکان»، سخت‌ترین بخش کار است؛ زیرا در این بخش باید به زندگی عرب و آداب و رسوم و اقتضائات زمانی و منطقه‌ای او بپردازیم. این همان کاری است که باید به کمک علم «تاریخ» بدان پرداخته شود.

**کلیدواژه‌ها:** مراد شارع، متون دینی، نظریات کاربردشناسی.



## ۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل در فهم و تفسیر متون دینی، اصول و راه‌های کشف مراد شارع است. برای رسیدن به مراد شارع، بلکه هر متکلمی، باید چهار مرحله را پیمود:

**مرحله اول،** مرحله تشخیص قالب‌ها است. این مرحله برای تشخیص معنای قالب‌های جملات است؛ به گونه‌ای که اگر قرینه متصله و منفصله‌ای نباشد، همین قالب، مراد جدی متکلم می‌گردد. این مرحله اعم از حقیقت و مجاز است. مثلاً لفظ «أَسَد» در قالب «رَأَيْتُ أَسَدًا»، معنای حیوان مفترس می‌دهد و در قالب «رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي» معنای مرد شجاع. بسیاری از بحث‌های مقدماتی علم اصول فقه، مثل بحث اوامر و نواهی و مشتق، مربوط به این مرحله‌اند؛ به این صورت که در این بحث‌ها از این موضوع صحبت می‌شود که صیغه امر یا نهی اگر بدون قرینه متصله و منفصله استعمال شوند، قالب برای چه معنایی هستند؟ بحث قرینۀ الموجد نیز مربوط به این مرحله است. مثلاً در جمله «رَأَيْتُ أَسَدًا يَنَام» اگر شک شود که «ینام» قرینه بر معنای رجل شجاع است یا خیر، به این معنا است که معنای این قالب معلوم نیست. این مرحله، ارتباطی با بحث دلالت تصویری ندارد؛ زیرا دلالت تصویری حتی قبل از تمام شدن جمله و به محض شنیدن کلمه، حاصل می‌شود؛ اما بحث معنای قالب، بعد از اتمام جمله و اتمام همه قرائن متصله و منفصله است. مثلاً در مثال «رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي»، اَسَد به دلالت تصویری بر معنای حیوان مفترس دلالت می‌کند؛ اگرچه بعد از آمدن لفظ «یرمی» دلالت تصویری آن به رجل شجاع تغییر می‌کند. یکی از راه‌های تشخیص این مرحله، شناخت معنای حقیقی و مجازی است؛ به گونه‌ای که وقتی معلوم شد که معنای حقیقی لفظ اَسَد، حیوان مفترس است، پس در قالب‌هایی که قرینه برخلاف این معنا وجود ندارد، مثل «رَأَيْتُ أَسَدًا» اَسَد به معنای حیوان مفترس می‌شود. در این مرحله، حجّیت منحصربه‌یقین یا اطمینان به معنای قالب است و ظنّ در آن حجّت نیست. البته اگر قول لغوی را حجّت بدانیم، ظنّ حاصل از قول لغوی حجّت می‌گردد. لذا، اعلامی که برای تشخیص حقیقت و مجاز وجود دارند، مثل تبادر و إطراد، تا زمانی که موجب اطمینان نشوند، حجّت نیستند. ولی آنچه به سید مرتضی منسوب است، این است که اطمینان در این مرحله لازم نیست؛ زیرا اگر مراد متکلم معلوم بود، ولی معلوم نبود که استعمال او حقیقی است یا مجازی؛ اصل این است که استعمال او حقیقی است. پس اگر همین واژه‌ای که به واسطه اَصَاله الحقیقه حکم کردیم که معنای حقیقی‌اش فلان معنا است، در خطاب دیگری به کار رفت و قرینه‌ای در کار نبود، حکم می‌کنیم که مراد از این لفظ، معنای حقیقی آن است. بازگشت این سخن، به این است که برای شناخت معنای حقیقی (قالب بی‌قرینه)، احتیاجی به اطمینان نیست؛ بلکه با یکبار استعمال شدن لفظ در آن معنا، حقیقت بودن آن معنا برای آن لفظ اثبات می‌شود.

**مرحله دوم،** مرحله شناخت مراد استعمالی است. پس از شناخت قالب معنایی، نوبت به این می‌رسد که مراد استعمالی متکلم چیست؟ یعنی این الفاظ را در چه معنایی استعمال کرده است. چون احتمال می‌رود که خلاف ظاهر این الفاظ مراد او باشد. مثلاً وقتی متکلم می‌گوید: «رأيتُ أسداً»، می‌دانیم که اسد در این جمله، قالب برای معنای حیوان مفترس است؛ ولی از سه ناحیه شک داریم که اسد را در همین معنا به کار برده باشد:

الف) شاید قرینه متصله‌ای را آورده که به ما نرسیده است. مثلاً «یرمی» گفته که در این صورت به معنای رجل شجاع می‌شود. این قرینه متصله بر دو قسم است:

**قسم اول:** موجب مجازیت استعمال آن لفظ می‌شود، مثل یرمی که قرینه بر استعمال مجازی لفظ اسد است.

**قسم دوم:** موجب مجازیت آن نمی‌شود، بلکه به نحو تعدد دالّ و مدلول است، مثل اینکه کسی بگوید: «أكرم العلماء» و احتمال دهیم که قرینه متصله‌ای مثل «العدول» را ذکر کرده و به ما نرسیده است؛ که اگر این قید را ذکر کرده باشد، استعمال «العلماء» مجازی نخواهد بود.

ب) شاید قرینه منفصله‌ای بوده، که آن قرینه دلیل بر آن است که استعمال آن لفظ در معنای دیگری انجام شده است؛ که دو قسم بالا در اینجا نیز جاری می‌شود.

ج) شاید متکلم، نه قرینه متصله و نه قرینه منفصله آورده؛ ولی توریه کرده است. توریه به دو صورت متصور است:

**صورت اول:** جایی که استعمالش مجازی است و قرینه‌ای بر مجاز نمی‌آورد. مثل «رأيتُ أسداً» که مراد استعمالی او مرد شجاع باشد.

**صورت دوم:** جایی که استعمالش مجازی نیست؛ بلکه به نحو دالّ و مدلول است. مثل «أكرم العلماء» که مراد استعمالی او از علماء، همه علماء است؛ ولی مراد جدی او علمای عدول است. در این صورت، مراد استعمالی «علماء» تغییری نمی‌کند؛ اگرچه مراد استعمالی کلّ جمله تغییر می‌کند. ولی در صورت اولی، اگر احتمال توریه وجود داشته باشد؛ مراد استعمالی لفظ «أسد» احراز نمی‌شود. در مواردی که معنای قالب جمله روشن است، ولی مراد استعمالی متکلم به یکی از سه دلیلی که گذشت، احراز نشود؛ سیره عقلاء بر این است که به احتمال خلاف اعتنایی نمی‌کنند. بحث أصالة عدم التقدير و أصالة الحقيقة مربوط به این مرحله است.

**مرحله سوم،** مرحله شناخت مراد تفهیمی است. در این مرحله از این موضوع بحث می‌شود که متکلم با جمله‌اش قصد انتقال چه معنایی را به مخاطب داشته است. همان‌طور که گذشت، در توریه، مراد استعمالی چیزی است و مراد تفهیمی چیز دیگر. مثلاً وقتی می‌گوید: «رأيتُ أسداً» گاهی مراد

استعمالی او رجل شجاع است؛ ولی مراد تفهیمی او حیوان مفترس می‌باشد. نکته‌ای که در این مرحله حائز اهمیت است، این است که قرینه منفصله نمی‌تواند در مراد تفهیمی تأثیر بگذارد؛ به‌خلاف مراد استعمالی. بله، وقتی قید منفصل آمد؛ از مجموع جمله اول به ضمیمه قید منفصل، مطلب مقتید به قید منفصل تفهیم می‌گردد. پس در مثل عام و خاصی که اول عام استعمال شده، مراد تفهیمی عام قبل از آمدن خاص، همان معنای عام است. در این مرحله، همان‌طور که گذشت، اگر احتمال رود که مراد استعمالی و تفهیمی متکلم مختلف است؛ سیره عقلاء بر این است که مراد تفهیمی او همان مراد استعمالی او است.

**مرحله چهارم،** مرحله شناخت مراد جدی است. اگر اثبات شد که مراد استعمالی و تفهیمی از جمله فلان معنا است؛ برای رسیدن به مراد جدی متکلم کافی نیست. این مطلب بر دوگونه است:

**قسم اول:** مراد استعمالی و تفهیمی بر معنای عام است، ولی مراد جدی بر معنای خاص است. مثل اینکه در ابتدا می‌گوید: «أكرم العلماء» و بعدها با قید منفصل می‌گوید: «لا تُكرم العالم الفاسق».

**قسم دوم:** مراد استعمالی و تفهیمی بر معنایی است و مراد جدی بر معنایی مباین است. مثل اینکه متکلم برای خبر دادن مرگ پدر مخاطب، اول می‌گوید: پدرت بیمار است و بعد، خبر مرگ پدرش را به او می‌دهد. در این مرحله نیز اگر با تتبع، قید منفصلی برای جمله متکلم یافت نشد؛ عقلاء اعتنایی به این احتمال نمی‌کنند و مراد جدی را مطابق با مراد استعمالی و تفهیمی قرار می‌دهند. در این راستا، پرسش پژوهش حاضر آن است که «اصول و راه‌های کشف مراد شارع در متون دینی چیست؟».

## ۲. چیهستی کاربردشناسی

**کاربردشناسی یا منظورشناسی زبان (Pragmatics):** این مبحث شامل نگرش‌ها و اعتقادات سخنگو و مراتب درک سخنگو از جمله و دانش او از نحوه استفاده از زبان برای تبادل اطلاعات است. بنابراین، در کاربردشناسی زبان، معنای یک جمله در بافت مورد نظر است. در بسیاری از موارد، کاربردشناسی، مطالعه معنای غیرقابل رؤیت می‌باشد؛ معنایی که شنونده قادر به شناسایی آن است و از طریق بافت تعبیر می‌شود. کشف این معانی، مربوط به پیش‌فرض‌ها و انتظاراتی است که در ذهن گوینده و شنونده موجود است (عزیزی، ۱۳۹۶، ص ۴۹).

## ۲-۱. نظریات کاربردشناسی

سه قالب اصلی برای نظریات کاربردشناسی بیان شده که عبارتند از: نظریه کنش‌گفتاری، اصول گرایس و نظریه ادب. طبق عقیده سرل (۱۹۷۵)، اگر دقت‌مان را معطوف به این کنیم که چگونه

کنش‌های مختلف را انجام می‌دهیم و به این موضوع که انواع متفاوت پاره‌گفتار چگونه منجر به کنش می‌شوند، توجهی نداشته باشیم؛ می‌توان شش روش برای بیان درخواست یا امر کردن، حتی به صورت غیرمستقیم قائل شد:

- (۱) پاره‌گفتارهایی که به توانایی شنونده برای انجام کاری توجه می‌کنند.
  - (۲) پاره‌گفتارهایی که توجهشان بر خواسته گوینده از شنونده برای انجام کاری است.
  - (۳) پاره‌گفتارهایی که بر انجام کاری از طرف شنونده تأکید می‌کنند.
  - (۴) آنهایی که میل و خواسته شنونده را برای انجام کاری مورد توجه قرار می‌دهند.
  - (۵) پاره‌گفتارهایی که دلایل انجام کاری را مورد توجه قرار می‌دهند.
  - (۶) آنهایی که یکی از انواع بالا را در دیگری ادغام می‌کنند (عزیزی، ۱۳۹۶، ص ۵۳).
- همان‌طور که سرل اذعان می‌کند (۱۹۹۹)، گوینده می‌تواند با به کار بردن غیرمستقیم یک کنش گفتاری، انجام کنش گفتاری دیگری را اراده کند. در متون دینی نیز همین تقسیم‌بندی وجود دارد؛ چراکه شارع مقدس گاهی انجام کاری را از بندگان مطالبه می‌کند. گاهی بر انجام کاری توسط مردم تأکید می‌کند. در برخی موارد نیز شارع حکیم دلایل انجام کاری را مورد توجه قرار می‌دهد، که این موضوع در قالب فلسفه‌های احکام یا علل الشرایع در متون دینی تبلور یافته است.

### ۳. اصول کشف مراد شارع

**اصل اول:** در بیان رابطه «الفاظ با معانی» به طور عمده دو احتمال وجود دارد؛

۱. الفاظ را برای معانی روشن و دارای حدی شفاف وضع کرده‌اند و مصادیق معنا نیز برای واضع معلوم بوده است. مثلاً الفاظ بیع، ترازو، پل، چراغ، برای معانی روشنی (با حد معین) با مصادیق واضحی که دارند، وضع شده است؛ از این رو، نمی‌توان به دلخواه، معانی این الفاظ را توسعه داد و آنها را سخاوتمندانه در موارد گوناگون و افرادی که تدریجاً به وجود می‌آیند، استعمال کرد. پر واضح است که احتیاط در استعمال این الفاظ نسبت به افراد پدید آمده پس از وضع، توصیه‌ی اکید این دیدگاه است. سخنی که در گذشته نقل گردید و به انحصار کاربرد «احل الله البیع» و «الا ان تكون تجاره عن تراض منکم» در مصادیق رایج عصر نزول این آیات قائل بود، براساس این احتمال است. این نظر به هیچ وجه توجیه علمی و پایگاه نزد آشنایان به اصول محاوره و مفاهمه ندارد.

۲. احتمال و نظریه دیگر این است که، «معانی الفاظ، واقعیت‌هایی که دار و قابل توسعه» است. از این رو، بر مصادیق نوپدید بدون خروج از موضوع له، قابل انطباق است. بر این بنیان واژه‌های ترازو، چراغ، شرکت، وکالت و هزاران واژه دیگر، حقیقتاً در افراد نوپیدا - که هیچ کدام در زمان وضع این الفاظ نبوده - کاربرد دارند. عبارت ذیل، هرچند خالی از برخی ملاحظات نیست؛ لکن بیانی روشن

از این اندیشه است: گاهی گفته می‌شود که الفاظ در ازای روح معانی، وضع شده و خصوصیات خارجی در وضع لفظ دخیل نیست؛ اما واضع الفاظ جز یک معنای عرفی از آن درک نمی‌کرده و حجم لفظ از حیث معنا، امری است که متعلق اراده واضع نبوده است. مطابق مشرب «رنه گنون» نیازی به این فرض نیست و باید وضع نخستین الفاظ را در ازای معانی غیرمقید به عرف، در نظر گرفت (قنبری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹). بدون تردید، هرچند باید در وضع و کاربرد الفاظ، محدودیتی قائل شد؛<sup>۱</sup> لکن وجود این محدودیت قابل طرح و بحث نیست (علیدوست، ۱۴۲۰ق، ص ۲۵۰-۲۵۱). به این عبارت توجه نمایید: رنه گنون می‌گوید: در واقع، اشخاص غالباً می‌پندارند که دم‌زدن از معنای رمزی، مستلزم نفی معنای ظاهری یا تاریخی است. این گمان از ندانستن قانون تناظر که شالوده هرگونه تمثیل است، برمی‌خیزد (قنبری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹).

**اصل دوم:** وسعت و کش‌دار بودن معنا - که در اصل نخست ثابت گردید - مستلزم وجود نوعی ارتکاز نزد کسانی است که با آن معنا سروکار دارند. بدان معنا که قابلیت معنایی بر مصادیق مختلف، حاکی از ارتکاز وسیعی است که اهل زبان نسبت به آن معنا دارند؛ وگرنه انطباق مذکور بدون ملاک و ضابطه می‌گردد و این امر، خارج از فرض است. از این‌رو، هرگاه فقیه یا هرکس که با الفاظ سروکار دارد، بتواند با کاوش در کاربردها و رفتارشناسی اهل زبان به آن ارتکاز برسد؛ در واقع، معنا را کشف کرده است (عندلیب، ۱۳۹۸، ص ۱۵۴). البته حضور کلی در ارتکاز واضع و اهل زبان وجود داشته است و این مقدار از حضور در صدق حقیقی معنا بر مصداق یا مصادیق جدید کفایت می‌کند. البته، هرگاه اهل زبان از انطباق معنایی بر عینیتی در خارج ابا داشتند؛ حاکی از ضیق معنا و ارتکاز نسبت به آن فرد است. از این‌رو، نباید آن مورد را فردی از آن معنا دانست. توجه به این اصل، ما را بر خدشه در یکی از سخنانی که گذشت، واقف می‌سازد. در آن سخن آمده بود: «یک مسئله بسیار مهم این است که آیا فهم عرف، همان فهم افراد زمان شارع است یا نه، عرف هر زمانی است؟ چه لزومی دارد، خودمان را به‌زحمت بیندازیم و بگوییم آنچه عرف زمان شارع فهمیده‌اند؟! شارع مقدس فرموده است: «احل الله البیع» (بقره، ۲۷۵)، هر زمانی که این کلمه به آن اطلاق بشود، اطلاق به‌نحو حقیقت است و نه به‌نحو مسامحه. البته ممکن است، در زمان‌های گوناگون فرق کند. یک وقتی سرقفلی را نمی‌گفتند: «فروخت»؛ اما حالا می‌گویند، و هیچ‌نوع عنایت و مسامحه‌ای هم نیست ...» (گرچی، ۱۳۷۳، ص ۳۸). صاحب این سخن بر این باور است که تنها راه ورود افراد جدید بیع (مثلاً) در کریمه «احل الله البیع» دست برداشتن از عرف زمان شارع و معیار دانستن عرف جدید است! در

۱. برخی مثل «بیع» در کریمه «احل الله البیع» را به مطلق معامله معنا کرده‌اند! (گرچی، ۱۳۷۳، ص ۴۰).

صورتی که نیازی به دست برداشتن از عرف زمان شارع نیست؛ بلکه این اندیشه قطعاً باطل است. کافی است ارتکاز اهل زبان در زمان نزول آیه بررسی شود تا معلوم گردد افراد جدید از قبیل سرقفلی، داخل در معنای حقیقی بیع است؛ بدون اینکه خود را به زحمت انداخته باشیم و بر فرض که زحمت داشته باشد، چاره‌ای جز این نیست. خدشه دیگر بر این سخن آن است که اگر اهل زبان در مقطعی، از انطباق مثل لفظ «بیع» بر سرقفلی ابا داشتند، ولی بعداً با توسع معنای بیع یا نقل آن به معنای جدید، آن را بر مثل سرقفلی منطبق کردند؛ چگونه می‌توان معیار را معنای جدید قرار داد و از آن در مصداق جدید بهره برد؟ سخن فوق، تنها در این فرض قابل پذیرش است که مثل بیع، تجارت و عقد در اسناد شرعی بدون توجه به معنای آن در زمان صدور اسناد، مورد نظر بوده و معانی آنها شناور در بستر زمان و مکان رها گردیده است و این فرض نه فقط در مورد واژه‌های به کاررفته در اسناد شرع، بلکه در هیچ متن و سخنی پذیرفته نیست. آیا ایشان می‌پذیرد همین برخورد با سخنان خود وی بشود؟! البته، نقد ضعیف برخی (آقای مجتهد شبستری) را بر این سخن - که در گذشته نقل کردیم - نیز نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا عکس‌العملی افراط‌گونه در مقابل این سخن است.

**اصل سوم:** برخی مفاهیم و موضوعات احکام در بستر زمان متحول می‌گردد؛ این تحول، گاه ماهوی و گاه در کارکرد است. به عنوان مثال، «پول» و «نقد رایج» مفاهیمی است که در ماهیت، متحول شده است. در گذشته دارای ارزش ذاتی و ابزار دادوستد بود؛ در حالی که امروزه فاقد ارزش ذاتی، نشانه‌ای از قدرت خرید، ابزار کنترل سیاست اقتصادی توسط دولت‌ها و وسیله مبادله است. برخی در ربا قائل به تحول جوهری نسبت به گذشته شده‌اند. به عنوان مثال، برخی علمای اهل سنت معتقدند: شرایط اقتصادی که ربا در آن شرایط حرام گردید، نسبت به الان تحول جوهری پیدا کرده است. ربا در آن شرایط در قرضی بود که قصدی جز استهلاک و مصرف کالا یا پول قرض گرفته شده، در مایحتاج زندگی نبود؛ در حالی که هم‌اکنون اکثر قرض‌ها برای سرمایه‌گذاری و بهره‌وری است. بنابراین، نمی‌توان حرمتی را که به ربای اول تعلق گرفته است، بر دوم نیز حمل کرد (سنه‌وری، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۱۶۳). هرچند این گفته از نظر ما وجهه نمی‌نماید؛ لکن تحول موضوع «پول»، امری است انکارناپذیر که با توجه به این تحول، امکان تغییر حکم نیز بی‌وجه نمی‌نماید. توضیح اینکه، با توجه به تحول ماهیت پول در روزگار معاصر و پدید آمدن مسئله «تورم» آیا می‌توان أخذ تورم سالانه (نه بیشتر) را در مقابل قرض یا وامی که شخص حقیقی یا حقوقی به فردی اعطاء کرده است، مصداق «زیاده» و «ربا» دانست؟ آیا عرفاً این میزان، ربا و زیاده محسوب می‌شود یا تنها جبران کاهش ارزش پول است؟ برخی از فقهای معاصر با توجه به این تحول معتقدند ارزش تورمی مصداق ربا نیست و بر مدیون واجب است آن را جبران نماید. یکی از فقهای معاصر در این باره می‌نویسد: «ادای دین»،



امری عرفی است. اگر کاهش ارزش پول شدید باشد؛ به یقین، عرف وقتی مدیون را بری‌الذمه می‌شمارد که «ارزش مبادله‌ای واقعی» و «قدرت خرید حقیقی» پول را ملاک قرار دهد و آن را به دائن بپردازد. در غیر این صورت، یعنی اگر مدیون «ارزش اسمی» را بپردازد، عرف عام، او را بری‌الذمه نمی‌داند. این امر در عرف دنیا درباره سپرده‌های بانکی و سایر پرداخت‌های پولی-مالی نیز مورد توجه است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶/ الف، ص ۱۴۸؛ ۱۳۷۵، ۱۳۷۶ ب، ص ۱۶۱). یکی دیگر از فقها چنین اظهار نظر می‌کند: اگر فاصله زمانی به قدری زیاد باشد که ارزش پول، فوق‌العاده کاهش یابد- به طوری که در نظر عرف ادای قرض محسوب نشود (مانند بدهکاری‌های مربوط به ده، بیست سال قبل)- باید معادل روز در نظر گرفته شود و یا لاقبل مصالحه گردد (نوری همدانی، استفتانات، ج ۱، س ۶۳۶-۶۳۷). دو تن دیگر از فقها نیز نظر خود را اینگونه ثبت کرده‌اند: خیر، طلبکار تنها باید اصل طلب خود را دریافت کند و حق ندارد قیمت کاهش ارزش پول را بگیرد؛ مگر آنکه فاصله، طولانی و تفاوت، فاحش باشد که در این صورت بنا بر احتیاط واجب، باید مصالحه کنند (خامنه‌ای، ۱۳۷۹، س ۲۲۷؛ بهجت، استفتاء از دفتر، نقل شده در: حسینی، ۱۳۹۳، س ۶۰۳). یکی از فقها نیز با تفکیکی در مسئله، نظر خود را اینگونه ابراز می‌دارد: جایز نیست بیشتر از مقدار قرض از او دریافت کند؛ ولی اگر قرض‌دهنده، مطالبه می‌کرده و قرض‌گیرنده با وجود قدرت بر پرداخت بدهی خود، کوتاهی کرده است؛ باید ضرر قرض‌دهنده را از این جهت جبران کند و احتیاط آن است که با هم مصالحه کنند (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ج ۲، س ۱۹۶۵).

**اصل چهارم:** براساس اصول پیش گفته و ضوابط شناخته‌شده اصول فقه و برهان در پاسخ به سؤالی که در ابتدای این مبحث مطرح گردید، باید گفت:

الف) بدون شک هیئات، تراکیب و واژه‌هایی که یک قانون‌گذار در مرحله بیان قانون به کار می‌برد، بر معانی عرفی و مورد تکلم همان قانون‌گذار حمل می‌گردد. این امر یک رویه و بنا از عَقلا است و تا زمانی که قانون‌گذار اصطلاح خاصی نیاورده و قرینه و ویژه‌ای که خلاف این رویه را اقتضاء کند، وجود نداشته باشد، این بنا و تأسیس حضور دارد. بر این بنیان، مفاهیم و ترکیب‌هایی که در نصوص و متون دینی به کار رفته است، اگر شرع مقدس در آن مورد اصطلاح ویژه ندارد- که حمل بر آن متعین است- باید بر معنای زمان شارع حمل کرد و این همان سخنی است که می‌گوید: معیار عرف، سابق بر صدور سند و مقارن با آن است و اعتباری بر عرف‌های بعد نیست. این امر، اختصاص به مفاهیم مفرد و تصویری ندارد؛ بلکه در تصدیقات نیز فهم مردمان زمان و مکان صدور اسناد، سند و معیار خواهد بود. از این رو، هرگاه متفاهم مخاطبان مباشر و بی‌واسطه از دلیلی با فهم دیگران در تضاد قرار گیرد؛ اعتباری به فهم دیگران نخواهد بود. آنچه بیان گردید، مورد بنا و مقبول خردمندان و پایه تفهیم و تفاهم

است. شارع مقدس هم، تأسیس و رویه جدیدی در این باره ندارد؛ وگرنه آن را بارها بیان می‌کرد تا از این سیره رادع به عمل آید. البته، حمل بر معانی عرفی زمان و مکان صدور خطاب و اسناد شرعی باید با توجه به اصول سه‌گانه پیشین باشد؛ یعنی کش‌دار بودن معنا مورد لحاظ قرار گیرد (اصل اول)؛ مرتکز مخاطبان درباره‌ی واژه مورد نظر باشد (اصل دوم)؛ تحولات ماهوی و کارکردی موضوع نیز مورد غفلت قرار نگیرد (اصل سوم).

توجه به این اصول است که فقیه متکفل استنباط را قادر می‌سازد تا در مصادیق و عینیت‌هایی که در بستر زمان به وجود آمده است و عناوین به کاررفته در اسناد شرعی (از قبیل: عقد، تجارت، بیع، شرکت، صلح، شرط، تصرف، مال، ملک و...) بر آنها صادق است، داورى دقیق داشته باشد و در اینکه فلان عینیت جدید مصداق فلان عنوان مذکور در سند شرعی است یا نه، تصمیم بگیرد. بنیان فوق، ضمن تأکید بر لزوم حمل مفاهیم تصویری و تصدیقی شرعی بر عرف زمان و مکان شارع، بسیاری از عینیت‌های جدید را که عناوین گذشته بر آنها صادق است (مصادیق جدید بیع، تجارت، شراکت و...) داخل در معانی زمان شارع می‌داند و اعتقادی به خروج مصادیق جدید از آن مفاهیم ندارد (مقتضای اصل اول و دوم). البته، گاه عینیت جدید با واقعیت زمان شارع تفاوت ماهوی دارد و چنانکه در مثال پول و نقد رایج بیان شد، نمی‌توان فرد نوپدید را حتی به اجمال در ارتکاز عرف زمان شارع دانست؛ در اینجا است که فقیه نباید به صرف صدق پول بر مصداق نوپدید، احکام شرعی این موضوع را که به پول با ویژگی‌های آن زمان تعلق گرفته است، فتوا به وحدت احکام این دو پدیده (پول در گذشته و امروز) بدهد. چنانکه اگر حکمی به مفهومی که تحول در کارایی و خاصیت پیدا کرد، تعلق گرفته است؛ نباید به صرف صدق این مفهوم بر مصادیقش حکم را منطبق بیند؛ بلکه باید با مراجعه به اسناد شرعی، موضوع واقعی حکم را پیدا کند و با تحولی که در کارایی موضوع پیدا شده، مقایسه و سپس مبادرت به اظهار رأی نماید. به عنوان مثال، مفهوم «دم» موضوع نجاست، حرمت اکل و بطلان بیع و شرا است. تحولی که در دوران معاصر در کارایی خون به وجود آمده است، نتوانسته در جریان دو حکم نخست (نجاست و حرمت اکل) تأثیر بگذارد؛ زیرا موضوع این دو حکم، خون است و خون در گذشته و امروز تفاوت نکرده است. لکن، موضوع حکم اخیر (بطلان خرید و فروش) خود خون نیست؛ بلکه عنصر کم‌فایده (ما لافعه یعتد به) است و امروزه با تحولی که در کاربرد خون پیدا شده، دیگر مصداق این موضوع نیست. بله، اگر فقهی خرید و فروش عین نجس را -چون نجس است- صحیح نداند، تحول جدید در خون، تأثیر در این حکم هم ندارد و معامله خون همچنان باطل خواهد بود (همان، ص ۱۳). به هر حال، باید توجه داشت که این امور در اصل کلیتی که ادعا شد (معیار بودن عرف زمان و مکان بیان قانون و شریعت) تأثیر ندارد. گفتنی است که آنچه در این

مقام بیان شد، بحث ثبوت و ناظر به واقع است، یعنی در واقع، معیار، عرف زمان شارع است؛ لکن، اینکه راه یا راه‌های کشف این عرف چیست (بحث اثبات) و چنانچه در معنای عرفی الفاظ به کار رفته در اسناد شرعی (عرف آن زمان) شک کردیم، چه باید کرد؟

ب) باید توجه کرد با وجود مراجعه به عرف زمان شارع در مفاهیم ترکیب‌ها و واژه‌ها، گاه در انتخاب مصداق برای آن مفاهیم باید از عرف نوپدید پیروی کرد؛ از این‌رو، در تعیین مصداق «معروف» و «متعارف» در مثل نفقه، مؤونه، تعیین حدود مبیع و عین مورد اجاره و ده‌ها نمونه دیگر، معیار، عرف و زمان تعیین است. حتی از جهت مکان باید در مثل معامله، عرف مکانی متعاملین را در نظر گرفت و چنانچه دو عرف، مخالف و رو در روی یکدیگر قرار گیرد و هیچ دلیلی که حکم بر تقدم یکی نماید، وجود نداشته باشد و یا شک در نحوه و حدود باشد، باید به اصول و قواعدی که در دانش اصول فقه مقرر گردیده است، مراجعه کرد (علیدوست، ۱۴۲۰ق، ص ۴۱۰-۴۱۲).

#### ۴. راه‌های کشف

در بخش قبلی اثبات شد که عرف، معیار و مرجع در تبیین و تفسیر معانی واژگان و هیأت‌های ترکیبی جملات شارع، عرف زمان شارع است. البته این بدان معنا نیست که عرف زمان‌های دیگر را از آن عرف بیگانه بپنداریم و در نتیجه، قائل به انسداد فهم خطابات شارع شویم. بلکه به واسطه راه‌ها و طرقی، می‌توان فهم عرف در زمانه شارع را به دست آورد.

#### ۴-۱. مراجعه به کتب لغت

عموماً لغت‌شناسان بر این امر اهتمام دارند که معانی واژگان را از میان مردم جمع‌آوری نمایند. این یعنی ضبط درک و فهم و تلقی مردم از واژگان گوناگون. بنابراین، کتب لغت یکی از بهترین راه‌ها برای کشف معانی و ارتکازات مردم نسبت به واژگان است. در عین حال، وضع لغت برای انسان‌های بعدی نیز ارتکازساز است. «گاه بر پایه و اساس لغت و کاربرد آن برای اشخاص، ارتکاز به وجود می‌آید» (موسوی خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۵۵).

#### ۴-۲. گرایش‌های طبیعی

در نهاد همه انسان‌ها گرایش به برخی امور و انزجار از برخی دیگر نهاده شده است. اموری از این دست که در آفرینش انسان قرار داده شده، با گذشت زمان یا تفاوت مناطق، دست‌خوش تغییر نمی‌شوند. همین امور نیز باعث نوعی تلقی و ارتکاز نسبت به برخی امور می‌شوند. مثلاً، همه انسان‌ها به خوردنی‌های شیرین علاقه نشان می‌دهند و از مواد تلخ گریزانند. به جنس مخالف علاقه نشان می‌دهند. اما چنین حسی را نسبت به جنس موافق ندارند. از آلودگی‌ها و هر چیزی که بوی بدی

داشته باشد، گریزانند؛ ولی از پاکیزگی و بوهای خوش مانند بوی گل‌ها، لذت می‌برند. نسبت به مادران و پدران، برادران و خواهران و همسران و فرزندانشان علاقه نشان می‌دهند. اموری از این دست که در وجود همه ما قرار داده شده، بخش عمده‌ای از ارتکازات ما را رقم می‌زند و کشف آنها نیازی به هیچ‌گونه کار تاریخی یا تخصصی ندارد. بلکه کافی است به وجدانیات خودمان رجوع کنیم تا آنها را درک کنیم. تأکید می‌کنیم که مقصود ما حجیت این دریافت‌ها نیست؛ بلکه تنها درصدد بیان این نکته هستیم که گرایش‌ات انسانی، منشأ بخشی از ارتکازات ما است؛ خواه صحیح باشد خواه غلط. به این مثال توجه کنید: خدای متعال در آیه وضو: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...» (مانده، ۶) به چند چیز امر می‌کند؛ شستن صورت، شستن دست‌ها تا آرنج، مسح سر و پاها تا بلندی‌های آن. ولی به برخی از زوایای اعمال مذکور نمی‌پردازد و آنها را رها می‌سازد. با اینکه به‌خوبی از عادت‌های مردم خبر دارد و می‌داند که آنها به‌حسب طبیعتشان این کارها را به‌نحو خاصی انجام خواهند داد. مثل اینکه آنها بدن خودشان را از بالا به پایین می‌شویند؛ زیرا این کار برایشان آسان‌تر است. هیچ انسان عاقلی صورتش را از چانه به پیشانی نمی‌شوید. همچنان که دستانش را از سرانگشتان تا آرنج نمی‌شوید.<sup>۱</sup> در مسح بر سر و پاها نیز با کف دست، مسح می‌کشند؛ زیرا مسح با پشت دست، کار دشواری است. مثل اینکه وقتی گفته شود، بچه‌ها را نوازش کنید، همه با کف دست او را نوازش می‌کنند، نه با پشت دست. یا وقتی با دستتان به بخشی از دیوار اشاره کنید و به نقاش بگویید: «تا اینجا رنگ بزن»، هدفی جز تعیین اندازه ندارید و جهت رنگ زدن را به نقاش می‌سپارید. از این‌رو است که نقاش نیز به‌حسب طبیعت کارش، می‌فهمد که رنگ باید از بالا به پایین کشیده شود. با اینکه ظاهر لفظ «تا»، جهت از پایین به بالا را نشان می‌داد. وقتی که خدای متعال با علم به همه اینها توضیحی نمی‌دهد، بدان معنا است که آن را پذیرفته است. در غیر این صورت تصریح می‌کرد تا جلوی تلقی غلط مخاطبان را بگیرد. با این توضیح، روشن می‌شود که برخی از اختلاف‌نظرها درباره دلالت کلمه‌های «الی» و «مسح»، نابجا است و از اساس، این بحث، لفظی نیست و به ارتکاز عقلا بستگی دارد. اما آیا نقش ارتکاز در اینجا تمام می‌شود یا باز هم ادامه دارد و می‌تواند در برخی دیگر از ابعاد مسئله، دست ما را بگیرد؟ زیرا برخی از خود می‌پرسند، اگر جهت شستن دست از ارتکاز فهمیده شود، پس واجب نخواهد بود؛ زیرا

۱. هرچند اهل سنت به این نحو مواضع خود را در وضو می‌شویند. لکن این نحوه اولاً در صدر اسلام و قرن‌های اولیه اسلام نبوده است. ثانیاً، برخلاف روش عرف عموم مردمان در شستشوی مواضع بدن است. مسلمانان و غیرمسلمانان در شستن مواضع بدن از بالا به پایین می‌شویند.

از نظر مردم کسی که از پایین به بالا هم بشوید، گرچه خودش را به زحمت انداخته، ولی در هر حال، دستانش را شسته است. به‌عنوان مثال: همه ما این جمله را بارها شنیده‌ایم که «پیش و پس از غذا خوردن دست‌هایتان را بشوید». هر انسان عاقلی دستانش را از بالا به پایین می‌شوید. ولی اگر کسی بدون عذر، دستانش را از سر انگشتان تا میچ دست بشوید، آیا به جمله مذکور عمل نکرده است و مثلاً پزشکان به او می‌گویند «دوباره دستانت را بشو!» قطعاً چنین نیست. در پاسخ به این پرسش، گفتنی است در تحقق برخی از اعمال، نیت و قصد شرط نیست و مهم انجام گرفتن ظاهر عمل است. مثل اینکه هدف از شستن دست‌ها پیش از غذا، تمیز شدن آن از میکروب‌ها و آلودگی‌های ظاهری است و به‌انجام رسیدن این هدف نیازی به قصد و اراده ندارد. اما برخی از اعمال، گذشته از تحقق ظاهری، نیازمند قصد و نیت و احترام است. مانند تقدیم هدیه به کسی که دوستش داریم. اگر هدیه با آداب متعارف آن تقدیم نشود، نه تنها اثر مثبتی نخواهد داشت، بلکه مخاطب هدیه، تلقی توهین کرده و بازخورد معکوسی به‌دنبال خواهد آورد. مانند اینکه دسته‌گلی را سر و ته گرفته و تقدیم کنیم. یا سینی را پشت و رو کرده و استکان‌های چای را از پشت بچینیم! در همه این موارد، دوست یا مهمان ما تلقی توهین می‌کند و این رفتار را از ما نمی‌پذیرد. از آنجا که وضو عبادت است، انجام آن به‌نحوی که زشت و زننده بنماید، خلاف ادب و قصد عبادت بوده و باطل می‌شود. البته اینکه کدام مصداق زشت و توهین‌کننده به‌نظر می‌رسد نیز بستگی به دیدگاه عرف دارد. نتیجه اینکه چون شارع، عالم به ارتکاز ذهنی مردم بود و می‌دانست مردم در شست‌وشو از بالا به پایین اقدام می‌کنند؛ لذا، نیازی به تأکید و اشاره مجدد به آن نداشت و به‌خاطر وضوحش از بیان قید از بالا به پایین صرف‌نظر کرد. شیخ طوسی به این ضابطه باور دارد و می‌گوید: برخی از امور فطری و غریزی می‌تواند چیزهایی را در اذهان همه مردم استوار سازد، مانند پذیرش خبر انسان ثقة که فطرت آن را پذیرفته است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۹). شیخ طوسی می‌افزاید: راه شناخت اشیاء چهار چیز است؛ اولین آن، این است که شیء از روی ضرورت شناخته شود به‌سبب ارتکازی بودن آن در عقل‌ها (همان، ص ۶۱). برخی از فقیهان، مستند رجوع جاهل به عالم و لزوم تقلید را از ارتکاز سرشته شده با فطرت انسان‌ها می‌دانند که این ارتکاز با تأیید شارع نیز همراه شده است (بروجردی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۳).

#### ۴-۳. عمل براساس ظواهر امور

انسان‌ها به‌حسب اولیه، براساس ظواهر اشیاء عمل می‌کنند. مثلاً اگر ظاهر چیزی تمیز و پاک باشد، آن را پاک می‌دانند یا اگر ظاهر میوه‌ای زیبا باشد، به آن علاقه نشان می‌دهند. اگر به‌حسب ظاهر، ماده‌ای بتواند آلودگی موجود روی دست یا پیراهنش را از بین ببرد، از آن استفاده می‌کنند و

وقتی که ظاهر آلودگی برطرف شد، دست از شستن می‌کشند. این رویه، خواه صحیح و خواه غلط، در میان مردم متداول است و اغلب آنها به امکان خطا توجه ندارند و البته ما درصدد قضاوت نسبت به درستی یا نادرستی روش آنها نیستیم. بلکه درصدد بیان این مطلبیم که منشأ بسیاری از ارتکازات مردم، همین نکته است. این حالت نیز از آن‌رو که در میان همه مردم شیوع دارد، میان آنها مشترک و حتی قابل پیش‌بینی است. یعنی ما امروز می‌توانیم ارتکازات اینچنینی مردمان عصر نزول آیات و روایات را درک کنیم. پس نیازی به کار تاریخی ندارد و از این جهت مانند مورد پیشین است. در ادامه، در ضمن چند مثال فقهی، شدت تأثیرگذاری این دسته از ارتکازات را نشان خواهیم داد.

**مثال یکم:** فرض کنید که از هیچ‌یک از احکام طهارت و نجاست اطلاعی ندارید، اکنون با این پرسش همراهی کنید. اگر دستتان آلوده شود، برای از بین بردن آن به‌طور طبیعی و به‌عنوان یک انسان غیرمتشرع چه می‌کنید؟ این آلودگی می‌تواند روغن سیاه، خاک، خون و یا فضولات باشد. بدون تردید، از هر چیزی که خودش آلوده نباشد کمک گرفته می‌شود تا این آلودگی برطرف گردد. بنابراین، اصل اولیه‌ای که در ذهن همه ما انسان‌ها مرتکز است، این است که اشیاء تمیز می‌توانند اشیاء آلوده را پاک کنند. از سوی دیگر، می‌دانیم که شارع متعال، به‌دنبال تربیت و راهنمایی بندگان خود است و از ارتکازات آنها نیز خبر دارد. بنابراین، اگر با این روش مخالفت داشته باشد، باید به‌روشنی مخالفت خود را ابراز کند و آنها را با عادات غلطشان رها نسازد. پس ما اصل اولیه را همان ارتکاز عقلایی قرار می‌دهیم و سپس، به‌سراغ ادله شرعی می‌رویم. اگر شارع بیان مخالفی داشت، بدون استبعاد و استیحاş آن را می‌پذیریم و دست از رویه اولیه خودمان می‌کشیم. اما اگر بیان روشنی نبود، چه‌طور؟! روشن است که در این فرض، شارع روش ما را پذیرفته است. به همین خاطر نیز برخی از بزرگان مانند سید مرتضی بر این باورند که شست‌وشوی شرعی منحصر در آب نیست و می‌توان از سایر مایعات استفاده کرد؛ زیرا از نظر عقلاً فرقی میان آب و غیرآب در شست‌وشو نیست و شارع نیز هیچ مطلبی را در رد و قبول آن نگفته است. بنابراین، دلیلی بر منع نیست (محقق حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۱۶). البته روشن است که در اینجا در مقام بحث فقهی نیستیم؛ لکن به‌اجمال می‌توان گفت سخن سید مرتضی موافق با تحقیق حاضر است.

**مثال دوم:** به‌احتمال زیاد این مطلب را تأیید می‌کنید: اشیائی که تمیزند را، مادامی که آلودگی در آنها محسوس نگردد، آلوده نمی‌دانیم. اما اگر به‌اندازه‌ای آلوده شوند که رنگ و بو و یا مزه آنها تغییر کند، طبعاً آلوده خواهند شد. مثلاً زمانی اقدام به شستن لباس می‌نماییم که آثار آلودگی در آن پیدا شود. یا زمانی آب را دور می‌ریزیم که تغییری در آن مشاهده کنیم. همین‌طور، زمانی شیر را دور می‌ریزیم که طعم آن تغییر کرده باشد و اموری از این دست. اما اگر کسی عادت کند اشیاء تمیز را

بدون تغییرات محسوس، دور بریزد یا بشوید، متهم به وسواس می‌شود. مثلاً اگر دست کسی به آب زلالی بخورد، نباید آن را دور ریخت و می‌توان برای مصارفی، از آن بهره جست. از این مثال، این‌طور نتیجه‌گیری می‌کنیم که از نظر عقلاً، آب زلال و پاک -خواه کم باشد، خواه زیاد- به صرف اصابت ذره‌ای خون، آلوده نمی‌شود و از خاصیت نمی‌افتد. پس اگر شارع، قصد مخالفت با این تلقی و ارتکاز را داشته باشد؛ حتماً باید به آن تصریح کند و با بیانی بسیار روشن با آن مخالفت کند. در غیر این‌صورت، طبق ارتکاز اولیّه عقلاً رفتار خواهد شد. اما اینکه شارع در این زمینه مخالفتی داشته است یا نه؟ مطلبی است که در علم فقه باید مورد بررسی قرار گیرد.

#### ٤-٤. فهم و تجربهٔ عقلایی

أَقَامَ الْمُؤَذِّنُ فَصَّلَىٰ بِالنَّاسِ رُكْعَتَيْنِ يقرأ فِي الْأُولَىٰ بِسُورَةِ الْجُمُعَةِ وَ فِي الثَّانِيَةِ بِسُورَةِ الْمُنَافِقِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۲۱). این در حالی است که اغلب این مسائل، آداب استجابی خطبه است و دلیلی بر وجوب آنها وجود ندارد. زیرا:

**یکم:** خطبه خواندن و سخنرانی کردن، یکی از امور متعارف در میان عُملا است. آنها در اجتماعاتی که دارند، سخنرانی می‌کنند. از این‌رو، تلقی بسیار شفاف و روشنی از آن دارند. از نظر عُملا، عطر زدن، پوشیدن لباس فاخر، شروع خطبه با یاد و نام خدا و اموری از این قبیل از آدابی است که اگر ترک شود، به اصل سخنرانی آسیب نمی‌زند. گرچه مراعات آنها بر تأثیرگذاری سخن می‌افزاید؛ ولی اصل و اساس در یک سخنرانی، توانایی خطیب بر انتقال صحیح مطالب مرتبط با موضوع جلسه به مخاطبان است. مثلاً اگر موضوع سخنرانی، یک حادثه سیاسی باشد، بتواند تحلیل‌های مناسبی در همان زمینه ارائه کند. یا اگر موضوع آن دعوت به تقوا باشد، بتواند مردم را موعظه کند. آنچه گفتیم، چیزی است که همه ما بالوجدان، آن را درک می‌کنیم. اگر سخنران لباس فاخر نپوشد یا با حمد و ثنای خدای متعال شروع نکند؛ از سخنرانی منع نمی‌شود. اما اگر قدرت بر سخنرانی در موضوع جلسه را نداشته باشد؛ اجازه سخنرانی نمی‌یابد و کسی حاضر به شنیدن سخنانش نمی‌شود. برای همین نیز، هیچ‌یک از فقها، پوشیدن لباس‌هایی را که در روایت وارد شده، واجب ندانسته‌اند. با اینکه همه موارد در سیاق واحد وارد شده‌اند و دلیل روشنی برای تفصیل میان آنها و جداکردن برخی از برخی دیگر و مستحب دانستن یکی و واجب شمردن بقیه، نیازمند دلیل روشن است.

**دوم:** رویه عمومی خود شارع نیز بر همین بوده که تمام خطبه‌های خود را خواه در جهاد، خواه در جمعه و خواه در غیر جمعه، با حمد و ثنای خدای متعال شروع بکند. کسی که خطبه‌های پیامبر اسلام (ص) و حضرت امیر (ع) را ملاحظه نماید، صحت این ادعا را تصدیق خواهد کرد. در حالی که هیچ فقهی حاضر نیست وجوب حمد و ثنا را در همه خطبه‌ها بپذیرد. بنابراین، مردم تلقی دیگری از رویه خود شارع نیز در ذهن داشتند و می‌دانستند که او ملتزم است در همه خطبه‌ها حمد و ثنای خدای متعال را به‌جای آورد. بنابراین، جدا کردن نماز جمعه، نیاز به دلیل روشن‌تری دارد. در حالی که در این روایت نه تنها دلیل خاصی وجود ندارد، بلکه یک توصیه است که با کلمه «ینبغی» شروع می‌شود. کلمه‌ای که در مستحبات به‌کار می‌رود.

**سوم:** از یک توصیه یا امر معمولی در مسائلی که ارتکاز اولیه عُملا بر عدم الزام است، نمی‌توان الزام و وجوب را فهمید و دست از ارتکاز کشید. جالب‌تر اینکه، ارتکاز خود عُملا نیز آن است که مراعات این آداب، خوب و پسندیده است و در واقع، شارع همان را تقریر و تأیید می‌نماید. نتیجه اینکه، واجب شمردن آداب مذکور در خطبه‌های نماز جمعه قدری مشکل می‌نماید.



**مثال دوم:** همه عَقْلًا، کارهایی را به‌طور روزمره انجام می‌دهند. چیزهایی را می‌خورند، می‌نوشند، می‌بینند و سخنانی را می‌شنوند. طبعاً نسبت به خوب و بد بودن و ارزش و منزلت آنها به قضاوتی می‌رسند. این ارتکاز، پایه فهم بسیاری از سخنانی قرار می‌گیرد که به‌طور روزمره میان آنها رد و بدل می‌شود. مانند اینکه آنها، درباره تغذیه این تجربه را دارند که خوردن غذای داغ، بسیار بد است و دهان و دندان و معده را خراب می‌کند و آثار آن بسیار زود آشکار می‌شود. اما در مورد اینکه با دست راست غذا بخورند یا با دست چپ، چهار زانو بنشینند یا دو زانو، به دیوار تکیه بدهند یا ندهند، با قاشق آهنی غذا بخورند یا با قاشق مسی، آغاز و میان و پایان غذا، مایعات مصرف نکنند یا نکنند و... چنین قضاوتی ندارند و اثرات این امور را چندان جدی و حتمی تلقی نمی‌کنند. تأکید می‌کنیم که در اینجا در مقام تأیید فهم و ارتکاز مردم نیستیم؛ بلکه سخن در واقعیتی است که در ذهن مردم وجود دارد. شارع نیز به این واقعیت واقف است و کم‌اهمیتی این امور را در نظر مردمان می‌داند؛ بنابراین، اگر شارع قصد واجب کردن این امور را داشته باشد، باید با ادبیات روشن‌تر و خطاب‌هایی شدیدتر، آنها را متوجه اشتباهشان کند و به انجام این آداب ترغیب نماید. در حالی که شارع در این موارد به برخی بیانات معمول و خالی از هرگونه انذار و وعده عذاب و سایر قرائنی که از آن، وجوب استفاده شود، اکتفاء کرده است (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۲۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶۳، ص ۴۱۸). ارتکاز به غیرضروری بودن این امور باعث می‌شود تا مردم، این بیانات را توصیه‌ای بدانند. به‌ویژه اینکه، زندگی با معصوم(ع) و انس با منزلت معنوی او و اینکه او اغلب، مراعات همه ریزه‌کاری‌ها را کرده و بقیه را نیز به آنها دعوت می‌کند، غیرالزامی بودن توصیه‌ها را برای مردم روشن‌تر می‌سازد.

#### ۴-۵. استبعادات عقلی

گاه عقل براساس مقدمات یقینی، برهان اقامه کرده و خوب و بد بودن رفتاری را ثابت می‌کند. این مطلب، قطعاً حجت است؛ ولی ارتباطی به بحث ارتکاز ندارد. گاه نیز عقل مقدمات یقینی بر اثبات چیزی ندارد؛ اما استبعاد جدی نسبت به آن دارد. استبعاد مذکور در صورت شیوع، به یک ارتکاز عمومی مبدل می‌شود. مثلاً از نظر تمام عَقْلًا، خیلی بعید است که دیه چهار انگشت زن از دیه سه انگشت او کم‌تر باشد! این استبعاد را همه ما در اعماق وجود خود می‌یابیم. همین‌طور باور این مطلب که آب چاه حتی اگر چند متر مکعب باشد، از نظر طهارت و نجاست، حکم یک استکان آب را کد را داشته باشد؛ بسیار سخت می‌نماید. در این موارد، اگر شارع با استبعاد عَقْلًا مخالف باشد، باید آن را با بیانی روشن اظهار نماید. در این موارد، نمی‌توان به برخی عموماً و اطلاقات اخذ کرد. برخی بلافاصله پس از شنیدن این مطلب، می‌گویند این مطلب مخالف چیزی است که در روایت

ابان بن تغلب وارد شده است؛<sup>۱</sup> زیرا وقتی ابان از دیه بریدن انگشتان زن پرسید، امام(ع) برای هر انگشتی ده شتر مقرر فرمودند. وقتی تعداد انگشتان به چهار رسید، میزان دیه به بیست شتر کاهش یافت. وقتی ابان شگفتی خود را از این حکم ابراز داشت، امام(ع) با استبعاد او برخورد تندی کردند و این بدان معنا است که شارع به استبعادات متشرعین اهمیت نمی‌دهد و آنها نباید نسبت به احکام شرع، استبعادی داشته باشند. در پاسخ باید گفت، لازم است دوباره روایت ابان مورد دقت قرار گیرد. این روایت نه تنها دلیل بر نادیده گرفتن استبعادات متشرعین نیست، بلکه دلیل روشنی بر توجه شارع به آنها است. به همین خاطر نیز، اصل حکم نصف شدن دیه زن پس از عبور از یک‌سوم، شهرت روایی دارد و چندین روایت بر آن دلالت دارد و حکایت ابان یکی از آنها است. این بدان معنا است که شارع، تمام‌قد در برابر استبعاد مردم ایستاده و آنقدر گفته تا هرگونه استبعادی را از بین ببرد. اما اگر این‌طور است، چرا امام(ع) برخورد تندی با ابان کردند؟ این برخورد تند، به‌خاطر استبعاد اولیه ابان نبود، بلکه به‌خاطر آن بود که ابان حتی پس از شنیدن حکم خدا از دو لب مبارک امام معصوم(ع)، باز هم بر استبعاد خود باقی ماند و ادامه داد که: وقتی در عراق بودیم، این مطلب بارها برایمان می‌رسید، ولی باورمان نمی‌شد و می‌گفتیم: کسی جز شیطان چنین سخنی را نمی‌گوید! در اینجا است که امام(ع) با او برخورد کرده و فرمودند: «مَهْلًا يَا أَبَانُ هَكَذَا حَكَمَ رَسُولُ اللَّهِ ص» و ادامه دادند که من سنت را به تو می‌گویم، در حالی که تو با قیاس عقلی خودت با من سخن می‌گویی. بنابراین، دلیل مؤاخذه او این است که حتی پس از اتمام حجت و شنیدن از خود امام، باز هم از استبعاد عقلی‌اش دست نکشید و به قیاس متوسل شد.<sup>۲</sup> همین‌طور در بحث آب چاه، اگر این استبعاد عقلایی مد نظر

۱. «عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إصْبَعًا مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا قَالَ عَشْرَةٌ مِنَ الْإِبِلِ قُلْتُ قَطَعَ اثْنَيْنِ فَقَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعًا قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَقْطَعُ ثَلَاثًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ فَيَقْطَعُ أَرْبَعًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَ نَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَ نَقُولُ الَّذِي قَالَهُ شَيْطَانٌ فَقَالَ مَهْلًا يَا أَبَانُ هَكَذَا حَكَمَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ الْمَرْأَةَ تُعَاقَلُ الرَّجُلُ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ فَإِذَا بَلَغَتْ الثُّلُثَ رَجَعَتِ الْمَرْأَةُ إِلَى النِّصْفِ يَا أَبَانُ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَ السُّنَّةِ إِذَا قِيسَتْ مُحَقَّقُ الدِّينِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۹۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۱۹).

۲. نگارنده در جای خود این مسأله را مورد بررسی فقهی قرار داده است و در آنجا به این نتیجه رسیده که علی‌رغم اشکالات دلالتی که به روایت ابان وجود دارد، لکن او را می‌پذیریم. اما با یک محذور مواجه هستیم و آن اینکه امروز زنان دارای نقش‌هایی همچون مردان هستند و برخی از آنان سرپرستی خانواده را به عهده دارند و دقیقاً همان مسئولیت‌های مرد را ایفا می‌کنند. در اینجا پیشنهاد شد به جهت حفظ مصالح خانواده‌هایی که سرپرست خانوار خود را از دست می‌دهند، نصف دیه از باب «مصلحت مسلمین» از بیت‌المال پرداخت شود. این همان رویه‌ای است که قانونگذار در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ پیش گرفته است. لکن تنها در تصادفات، پرداخت نصف دیگر دیه را از سوی صندوق بیمه الزامی کرده است. در حالی که پیشنهاد نگارنده آن است که در مطلق حوادث که منجر به فوت زن سرپرست خانوار می‌شود، نصف دیه توسط بیت‌المال پرداخت شود.

قرار می‌گرفت که حکم آب چاه نمی‌تواند با یک استکان آب یکسان باشد، مانند علامه حلی به این نتیجه می‌رسید که آب چاه نه تنها مانند آب قلیل نیست؛ بلکه مزایایی بر آب کر را که هم دارد؛ زیرا آب را که اگر تغییر پیدا کند، جز با اتصال به آب جاری یا آب کر دیگری که تغییرش را از بین ببرد، پاک نمی‌شود. اما آب چاه چون ریشه در سفره‌های آبی زیرزمینی دارد، با کشیدن آب متغیر داخل آن و جوشیدن آب تازه، خود به خود پاک می‌شود.<sup>۱</sup>

#### ۴-۶. گفتمان خود شریعت

پیامبر اسلام (ص) گرچه در آغاز کار، با توجه به ارتکازات موجود عرب، دین خود را تبلیغ می‌کند؛ اما پس از شروع تبلیغ، گفتار و همین‌طور سلوک علمی او به تدریج، متشرعین را با تجربه جدیدی آشنا می‌کند که تکرار آن به مرور، ارتکازات جدیدی را در ذهن آنها نهادینه می‌سازد. این مطلب را در قالب چند مثال توضیح می‌دهیم.

**مثال یکم:** مردم معاصر پیامبر اسلام (ص)، هر روز پنج نوبت نماز می‌خواندند و به تدریج نسبت به هر کدام از اعمال و شرایط نماز، تلقی‌هایی پیدا می‌کردند. مثلاً، آنها قبله، سوره حمد، رکوع و سجده را از واجبات می‌شمردند و قنوت و تکبیرهایی که در فواصل نماز گفته می‌شود را از مستحبات می‌شمردند. حال اگر شارع از آنها بخواهد که در نماز جمعه به جای یکبار، دوبار قنوت و در نماز عیدین نُه بار قنوت بگیرند و حکم آنها را از حیث واجب و مستحب مشخص نکنند، روشن است که آنها به حساب ارتکاز اولیه‌ای که در طول زمان از قنوت پیدا کرده‌اند، قنوت‌های نماز جمعه و عیدین را مستحب خواهند دانست.

**مثال دوم:** پیامبر اسلام (ص) نماز جماعت را با احکام و آدابی به مردم آموختند. از جمله اینکه دیر رسیدن به نماز جماعت مانع از شرکت در آن نمی‌شود. مثلاً اگر کسی به حمد نرسید یا به یکی از رکعات نرسید، می‌تواند اقتدا کند و بقیه نماز را ادامه دهد. همین‌طور به آنها آموخت که اگر قبل از بلند شدن امام از رکوع برسند، با اینکه در حمد و سوره حاضر نبوده‌اند، ولی یک رکعت کامل حساب می‌شود. ولی اگر پس از رکوع امام برسند، یک رکعت از نماز را از دست داده‌اند و باید پس از اتمام نماز جماعت، خودشان آن را فردا بخوانند. این مردم به خاطر تکرار نماز جماعت، این تلقی را نسبت به نماز جماعت پیدا کرده‌اند. از این رو از نظر آنها، در تمامی مواردی که شارع امر به نماز جماعت کرده است، همین حکم جاری است؛ گرچه نماز یومیه نباشد. مثلاً، اگر کسی به رکعت اول نماز

۱. «عَنِ الرَّصَّاعِ قَالَ: مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يَنْجَسُهُ (۲) شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ فَيَنْزَحُ حَتَّى يَذْهَبَ الرَّيْحُ وَ يَطْيِبَ طَعْمُهُ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳).

آیات نرسد، یا اگر کسی به یکی از رکعات نماز جمعه یا عیدین نرسد، باز هم نمازش صحیح است و بقیه را باید پس از اتمام جماعت، فردی بخواند. در همه این موارد، پیامبر اسلام(ص)، اگر بنای مخالفت داشته باشد باید ابراز نماید؛ وگرنه تلقی اولیه‌ای را که خود ایجاد کرده، تقریر نموده است.

**مثال سوم:** مردم در زندگی با رسول خدا(ص) و حضرات ائمه(ع) و تجربه‌ای که از سلوک عملی آن بزرگواران داشته‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که انسان برای به‌دست آوردن روزی خود، باید تلاش متعارفی داشته باشد. تلاشی که به دینداری او آسیب نزند. آنها کار و تلاش پیامبر اسلام(ص) را در مدینه و تلاش‌های علی بن ابی‌طالب(ع) را در احداث نخلستان‌ها و حفر چاه‌های عمیق مشاهده کرده‌اند. این تجربه طولانی، اصل تلاش و کوشش را مسلم و مرتکز ساخته است. از این‌رو است که اگر پیامبر(ص) یا حضرت امیر(ع) بارها و بارها هم به مردم بگویند: «أَيُّهَا النَّاسُ اعْلَمُوا أَنَّ كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلُ بِهِ أَلَا وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجِبُ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ إِنَّ الْمَالَ مَقْسُومٌ مَصْمُومٌ لَكُمْ قَدْ قَسَمَهُ عَادِلٌ بَيْنَكُمْ وَ صَمِنَهُ وَ سَيَفِي لَكُمْ وَ الْعِلْمُ مَحْزُونٌ عِنْدَ أَهْلِهِ وَ قَدْ أُمِرْتُمْ بِطَلَبِهِ مِنْ أَهْلِهِ فَاطْلُبُوهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰). یا پیامبر اکرم(ص) فرموده‌اند: «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ تَكَفَّلَ لِطَلَبِ الْعِلْمِ بِرِزْقِهِ خَاصَّةً عَمَّا صَمِنَهُ لِعِيرِهِ» (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۶۰). هیچ‌گاه مردم این مطلب را نمی‌فهمند که مقصود امام(ع) یا پیامبر(ص) این است که اگر کسی شبانه‌روز درس بخواند و کاری به کار دنیا نداشته باشد، روزی‌اش قطعاً تضمین می‌شود. از نظر آنها مقصود امام(ع) این است که همه شبانه‌روز را به فکر کسب و کار نباشید؛ زیرا، اگر انسان تلاش متعارف خود را بکند، خدای متعال روزی او را مانند بقیه مخلوقات تضمین کرده و لازم نیست به روح خود آسیب بزند و دنبال فراگیری علم لازم دین خودش نباشد.

**مثال چهارم:** گاه دلیلی در برابر مناسبت حکم و موضوع از سوی شرع صادر شده است که هرچند شدت مناسبت میان حکم و موضوع، خیلی شدید است؛ ولی با این حال شارع به‌صورت کنایی این مناسبت را معتبر ندانسته است. مثلاً، در جامعه‌ای این باور جا افتاده است که نمی‌شود عالمی باشد که اکرام آن واجب نباشد؛ زیرا احترام فراوانی برای عالمان قائل هستند. در این صورت شارع می‌گوید: «الفاسق ليس بعالم»، تا با این شعور آنها روبه‌رو نشود؛ ولی حکم مخالف با باور را صادر کرده باشد. دلیل «لا طلاق الا بشهاد» نیز از همین قسم است (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵۰).

#### ۷-۴. اقتضائات زمان و مکان

شرایط آب‌وهوایی، منطقه‌ای، آداب و رسوم، محصولات کشاورزی و... دست به دست هم داده و به تدریج ذهنیت خاصی را نسبت به زندگی و مسائل پیرامونی رقم می‌زند. شارع، قطعاً به این ارتکازات توجه دارد. البته بحث درباره اقتضائات زمان و مکان، فرصت و مجالی واسع می‌طلبد. لکن

برخی شیوه‌های اجرایی معصومین(ع) همانند تعیین مصادیق دیه از اموال متداول مثل شتر، گاو و گوسفند و یا پارچه‌های یمنی و... را می‌توان از این جمله دانست.

## ۵. نتیجه‌گیری

در این پژوهش، اصول و راه‌های کشف مراد شارع در متون دینی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. براساس این تحقیق، چهار اصل رابطه‌ی الفاظ با معانی، وسعت و کش‌دار بودن معنا، تحول برخی مفاهیم و موضوعات در بستر زمان، حمل هیئات، تراکیب و واژه‌های متون دینی بر معانی عرفی، و هفت راه برای کشف مراد شارع در متون دینی وجود دارد. اغلب موارد هفت‌گانه، میان مردمان اعصار مختلف از جمله عصر کنونی با مردمان عصر نزول مشترک است. گرچه این به معنای اثبات یکسان‌پنداری کامل نیست؛ زیرا این مسائل شدت و ضعف دارند. مثلاً چیزی که در دوره‌ای از زمان به خاطر ضعف علمی مردمانش، استبعاد دارد؛ در دوره‌ی دیگر، بدون استبعاد پذیرفته می‌شود. مثلاً در زمان ما پذیرش اینکه ائمه(ع) حتی از هرگونه ترک اولی و خطای غیرعمدی در رفتارهای کاملاً شخصی به دور باشند، استبعادی ندارد. گرچه در زمان خود ایشان و حتی سده‌های اول غیبت کبری، بسیار بعید و غیرقابل قبول بود و کسی که چنین ادعایی می‌کرد، متهم به غلو می‌شد. این مطلب حتی درباره‌ی گرایش‌های طبیعی نیز جریان دارد؛ زیرا مردم عرب، مردمانی خشن و کم‌عاطفه بودند و در مقابل، حس انتقام‌جویی که در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد، در آنها بسیار قوی‌تر بوده است. در نتیجه، شارع مجبور می‌شود بر مسائل عاطفی تأکید بیشتری کرده و درباره‌ی عفو و گذشت از تقصیرات دیگران نیز تأکید و تکرار مضاعفی داشته باشد. اما مورد پنجم یعنی «گفتمان خود شریعت»، گرچه بین ارتکازات ما با مخاطبان شارع تفاوت وجود دارد؛ اما فهم گفتمانی که شارع به وجود آورده، کار سخت و دشواری نیست؛ زیرا گفتمان‌سازی با آیات و روایاتی صورت گرفته که اکنون در اختیار ما نیز قرار دارد. مثلاً درک اینکه مخاطبان پیامبر اسلام(ص) چه ارتکازی از اعمال نماز جماعت پیدا کرده بودند و بالتبع این ارتکاز چه تأثیری در فهم آنها از اعمال نماز جمعه و عیدین و... داشته، کار دشواری نیست. اما مورد آخر، یعنی «اقتضانات زمان و مکان»، سخت‌ترین بخش کار است؛ زیرا در این بخش باید به زندگی عرب و آداب و رسوم و اقتضانات زمانی و منطقه‌ای او بپردازیم. این همان کاری است که باید به کمک علم «تاریخ» بدان پرداخته شود. البته باید توجه داشت که همه‌ی تاریخ عرب و یا همه‌ی حالات او برای ما مهم نیست. تنها بخشی از آن برای ما مهم است و در اغلب موارد می‌توان با تتبع تاریخی، ارتکاز آنها را نسبت به مسائل مختلف به دست آورد.

## منابع

### قرآن کریم

- ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. تهران: اسلامیه، ج ۴.
- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۳ق). تقریرات ثلاث. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- حرّعاملی، ابوجعفر (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: موسسه احیاء تراث، ج ۲۵.
- حسینی سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ق). قاعده لاضرر. قم: دفتر معظم‌له.
- حسینی سیستانی، سید علی (بی‌تا). قاعده لاضرر و لاضرار. قم: دفتر آیت‌الله سیستانی.
- حسینی، محمدصادق (۱۳۹۳). مجموعه سوالات فقهی. قم: پرسمان فقهی.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۹). جوابه الاستفتائات. تهران: نشر بین‌الملل.
- سنهوری، عبدالرزاق احمد (۲۰۰۹). الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید. بیروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ج ۱.
- شهید ثانی، محمد بن مکی (۱۴۰۹ق). مسالک الافهام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۸۳). استفتائات. قم: دفتر معظم‌له، ج ۲.
- طوسی، ابوجعفر (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. بیروت: دارالکتب العربی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تحقیق حسن خراسان الموسوی. تهران: دارالکتب الإسلامیه، ج ۸، ۱۰.
- عزیزی، تریفه (۱۳۹۶). مروری بر نظریه‌های کاربردشناسی. زبان و شناخت، ۳(۳)، ص ۴۳-۷۱.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۴۲۰ق). فقه و عقل. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عندلیب، حسین (۱۳۹۸). ارتکازات عرفی در فقه و حقوق. قم: مرکز بین‌المللی توسعه علم، فرهنگ و عقلانیت.
- قنبری، محمد (۱۳۷۴). هرمنوتیک و رنه گنون. تهران: فکر نوین.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۳، ۷، ۱.
- گرچی، ابوالقاسم (۱۳۷۳). ادوار اصول فقه. تهران: میزان.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۷ق). بحار الانوار. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۶۳.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۱۳ق). شرایع الاسلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). پاسخ به نامه شماره ۵۶/۶۱۹/۵ در مورخ ۱۳۷۵/۷/۱۸ کمیسیون امور قضایی و حقوقی مجلس شورای اسلامی ایران.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶ الف). ربا و بانکداری اسلامی. قم: مدرسه الامام علی ابن ابیطالب (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶ ب). مجموعه استفتائات جدید. قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع)، چاپ دوم.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). موسوعه الامام الخوئی. قم: موسسه احیاء آثار امام الخوئی، ج ۳.